

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

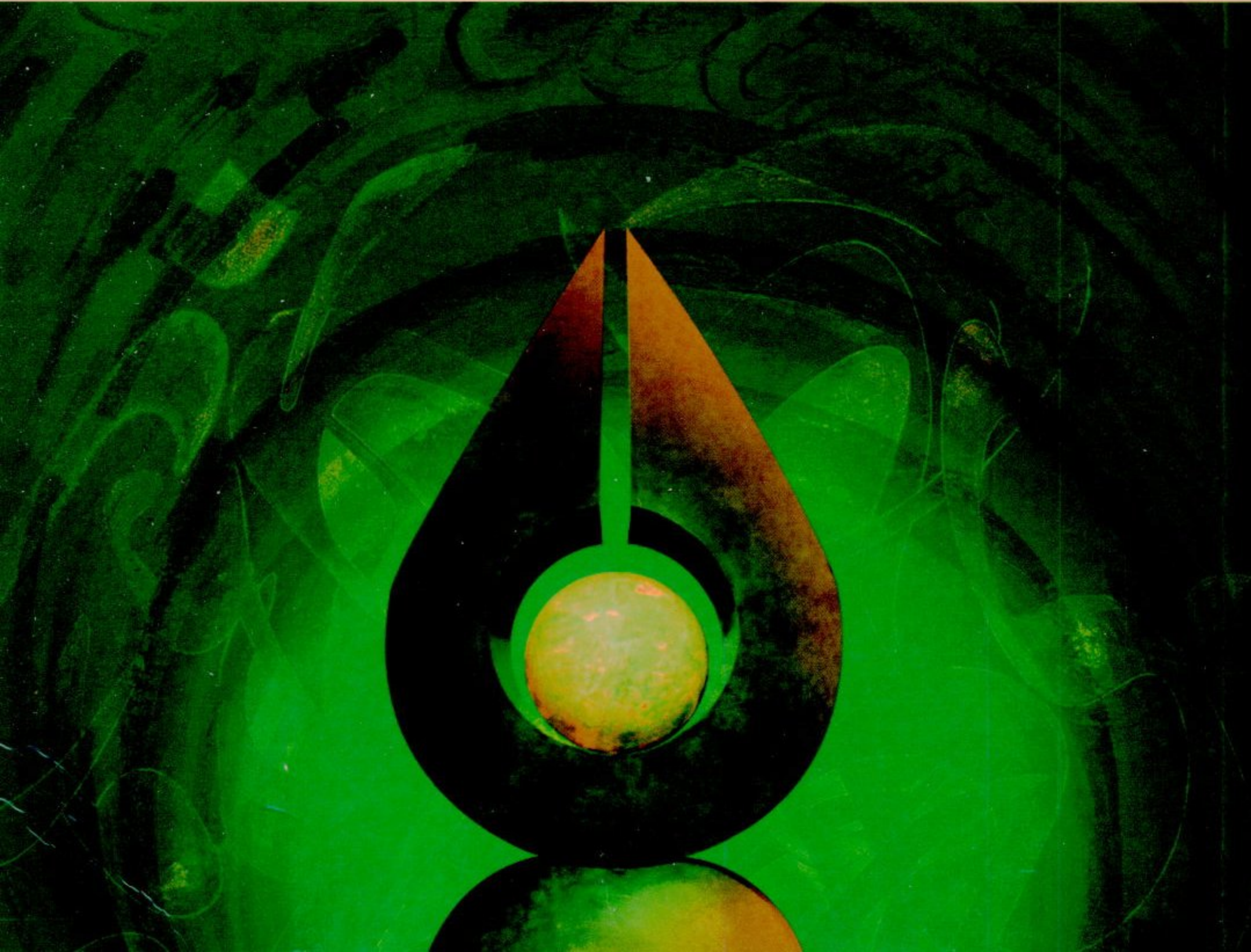


عين الحكمة

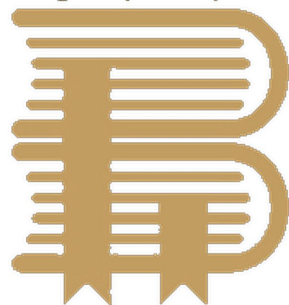
العقل في تاريخ الفكر الإسلامي

مجموعة مؤلفين

ترجمة: عباس جواد



عين الحكمة
العقل في تاريخ الفكر الإسلامي



عين الحكمة القتل في تاريخ الفكر الإسلامي

مجموعة من المؤلفين

إعداد: علي نقى خدياري

ترجمة: عباس جواد



المؤلف: مجموعة من المؤلفين
العنوان: عين الحكمة: العقل في تاريخ الفكر الإسلامي
إعداد: علي نقى خدياباري
ترجمة: عباس جواد
العنوان الأصلي: سرچشمه حكمت: جستارهایی در باب عقل
الناشر الإيراني: انتشارات نبأ
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: إبراهيم الشحوري
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى، بيروت، 2015
ISBN: 978-614-427-049-3

The Spring of Wisdom: Studies in Reason

«الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
جميع الحقوق محفوظة ©

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 - خلف الفاتنازي وُرد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55

info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

7	كلمة المركز
9	تقديم
13	العقل في القرآن الكريم
	مهدي أحمددي
67	العقل في الأحاديث
	رضا برنجكار
93	التيار العقلي والتيار النصي في علم الكلام الإسلامي
	محمد نقي سبحاني
141	العقل المعتزلي والأشعري: دراسة مقارنة
	علي معموري
177	العقل في فلسفة ابن سينا وفكره
	رضا برنجكار
201	منزلة العقل في العرفان الإسلامي
	سعيد رحيمان

237

العقل من وجهة نظر ملاً صدرا

محمد تقي نقالي

293

العقل في الفكر الأخباري

محمد بياباني اسكوني

341

العقل عند الميرزا الأصفهانّي

محمد بني هاشمي

كلمة المركز

تختلف المدارس الفكرية الإسلامية التي أنتجتها الحضارة الإسلامية عبر تاريخها الطويل في مجموعة من الأمور منها موقفها من العقل. وتتجلى أهمية تظهير الموقف الإسلامي من هذا المفهوم من خلال النظر في تاريخ الفكر الإسلامي وحركة تكوينه. فقد انشعبت مدارس وتفرعت على أساس ما اتخذته من موقف من العقل. ونشير هنا إلى الانقسام الأشعري والإمامي والمعتزلي، وهو اختلاف لا يخفى على الخبراء أنه في جوهره وروحه أو على الأقل في أحد أهم وجوه اختلاف في الموقف من العقل وحدود الاستفادة منه والاستناد إليه في إنتاج الفكر الديني.

والشيء نفسه يقال في الاختلاف بين المدرستين الفقهيّتين في الفقه الإسلامي الإمامي حيث شهد الفقه الإمامي ولادة مدرستين: إحداهما المدرسة الأخبارية والأخرى الأصولية. وقد اختلفت هاتان المدرستان في عدد من الموضوعات على رأسها الموقف من العقل وحدود استخدامه في الاجتهاد الفقهيّ.

وعلى ضوء ما تقدّم نأمل أن تكون هذه المجموعة من الدراسات خطوة تسهم في توضيح الأسئلة الإسلامية التي طرحت على العقل وحوله. لعلّ الله يوفّق إلى مزيد من الاهتمام بهذا المفهوم في ما يأتي من أيام وحتى

لقاء آخر مع قرائنا الكرام نتمنى أن يعود العقل والنصر توأمين لا يغادر أحدهما الآخر في مسيرة التفكير الإسلامي.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2015

تقديم

الحديث عن العقل ومنزله الشامخة سهل وممتنع في آن واحد؛ أما سهولته فلأننا نتكلم عن النور الذي يتمتع الجميع بدرجات من حقيقته ويتحسسون آثاره في بواطنهم، وأما كون الحديث عنه ممتنعاً وصعباً فسيبه أن العقل - هذه الوسيلة الخاصة بالتفكير والتي تُعدّ مصدر المعرفة - عندما يصبح هو نفسه موضوع الفكر والتأمل المتعلق بالكيبونة، عندئذ تتجلى فعاليته وعلاقته بمصادر المعرفة الأخرى والتحليلات والنظريات على اختلافها، والتي قد تبدو متضادة في بعض الأحيان.

إنّ مكانة العقل السامية لدى البشر من جهة، وتأکید النصوص الدينية وأحاديث الأئمة المعصومين (ع) على منزلة الجوهر القدسي للعقل من جهة أخرى، دفعت معظم المدارس الفكرية والنحل الدينية في العالم الإسلامي - بمن فيهم المحدثين والمتكلمين والفلاسفة، وصولاً إلى العرفاء - إلى المفاخرة بامتلاك الفكر الصائب والعقل الراجح واعتبار مناهجهم وأساليبهم موافقة للعقل وتعاليمهم منسجمة معه، وانتقاد الفرق والميل التي ترفض الاعتراف بالعقل وتصرّ على مناهضته وتلجّ على مخالفته، وذلك بالعديد من الكتب والرسائل التي أوغلوا في تأليفها وأنعموا في ترتيبها وتصنيفها.

لكن، ما هي حقيقة العقل في الواقع؟ وما هو دوره في حياة الإنسان من الناحية النظرية والعملية؟ كيف يمكننا الاعتماد على هذا المُرشد الباطني؟ وما الذي ينبغي علينا فعله للقيام بذلك؟

لا شك في أنّ من بين المسؤوليات الرئيسة التي تقع على عاتق المسلمين والباحثين الأكفاء في هذا الخصوص: التحقيق في مجال العقل في ظلّ التراث العظيم والنفيس للماضين، ووضع تحقيقات العلماء وأبحاثهم في ميادين العلوم الإسلامية المتعدّدة نُصب أعينهم؛ لمعرفة ماهية العقل وتطبيقاته. وهنا لا ينبغي التشكيك في ضرورة الإمام بالمعارف التاريخية والمنهجية الواردة في آراء العلماء في مختلف مجالات العلوم الإسلامية، ولاسيّما في ما يتعلّق بالمقولات المعرفية المهمّة، ومنها العقل. ولا شك أيضًا في أنّ بحث المقولات المعرفية والمعلومات العقديّة في الميادين المختلفة والجوانب المتعدّدة مضافًا إلى معرفة النظريات والتفاسير المتاحة حول ذلك واكتشاف التحولات التي تظهر على مستوى المفهوم وبيان تطبيقاتها، لا شك في أنّ ذلك كلّه سيساعد على بيان مواقف الفِرَق والمدارس الفكرية والخلوص إلى تقييم صحيح ودقيق للمبادئ والأسس المُشار إليها؛ الأمر الذي سيمهد الطريق أمام الاستنباطات والتحليلات، من خلال تقييم الآراء وبحث الروى وملاحظة الاستدلالات والاستنتاجات والتحليلات الأكثر صحّة ودقّة.

سنسعى من خلال مجموعة المقالات هذه -التي انبرى لكتابتها وتنظيمها ثلّة من الباحثين والعلماء- إلى عرض أهمّ آراء التيارات الفكرية في العالم الإسلامي حول مفهوم العقل، وعند كتابة بحوث هذا الكتاب أخذت نقطتان بالاعتبار، أولاهما: عرض أهمّ التيارات الفكرية المعرفية -كما ذكرنا- مع الإشارة إلى أهمّ العلماء البارزين الذين يُمثّلون كلّ تيار من هذه التيارات. والنقطة الثانية هي الاستعانة بآراء المؤلفين الملمّين إلمامًا كاملًا بالموضوع الذي نبحث فيه.

والجدير بالذكر هنا هو أن المقاليتين الأولى والثانية من هذا الكتاب حُصصتا للتعرف إلى رأي القرآن الكريم والحديث الشريف بشأن العقل، وقُدِّم في المقالة الثالثة التي تحمل عنوان «العقلانية والسلفية» عرضٌ تاريخيٌّ حول سيرة الاتجاهات العقلية والنقلية وماضيهما في مجال علم الكلام، وأما المقالات الباقية فتبحث كل منها موضوع العقل من وجهة نظر تيار معرفيٍّ مُعيّن، أو من خلال نظرة أحد شخصياته البارزين.

نأمل أن يكون هذا الكتاب مقدّمة جيّدة لدراسة مقارنة في البحوث العقديّة والمعرفية، ومصدرًا مفيدًا للباحثين والمهتمين بمثل هذه البحوث؛ ولا يفوتني أن أشكر جميع الأفاضل الذين ساهموا في كتابة بحوث هذا الكتاب، وكذلك الناشر المحترم والمصحح القدير والأصدقاء الكرام الذين أبدوا تعاونهم الكبير وصبرهم الطويل خلال مراحل العمل المختلفة في تدوين هذا الكتاب.

وأخيرًا، فإنّ كلّ ما تضمّنه هذا الكتاب من محاسن أو احتواه من جمال فإنّه من إبداع الكتاب وحسن صنيع المؤلفين، وأمّا ما قد يحتويه من أخطاء أو سهو هنا أو هناك، فإنّ ذلك من تقصيرات العبد لله، راجين أن يعيننا القراء الأعزّاء في تجاوز ذلك وتصحيحه إن شاء الله، من خلال آرائهم وتوجيهاتهم السديدة...

وما توفّقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

علي نقى خداياري

قم، شتاء عام 2008م

العقل في القرآن الكريم

مهدي أحمددي⁽¹⁾

(1) مهدي أحمددي: من مواليد 1965م، شيراز. درس في حوزة شيراز العلمية ما بين عامي (1981-1983م) وفي حوزة قم العلمية ما بين عامي (1984-1993م) عند السادة العلماء: وجداني فخر، اعتماددي، باياني، ستوده، نوري الهمداني، منتظري، صانعي. أمّا دراسته الجامعية فامتدّت ما بين عامي (1988-1992م)، حصل في هذه الفترة على البكالوريوس والماجستير في فرع تدريس المعارف الإسلامية، ومن ثمّ نال الدكتوراه في علوم القرآن والحديث من جامعة الإمام الصادق (ع)، هذا بالتزامن مع التدريس في الحوزة والجامعة. له أربعة كتب وتسعة أبحاث في مجال القرآن والحديث.

كثيرة هي مشتقات كلمة «العقل» في القرآن الكريم، ويؤدّي العقل والتعقل دورًا حيويًا على درجة عالية من الأهمية في الحياة المعنوية للإنسان؛ حيث ورد ذلك صراحة في سورة يونس (ع) في القرآن الكريم: ﴿وَيَعْمَلُ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ آلَاتِهِ لَا يَشْكُرُ ۚ﴾⁽¹⁾. وتتجسد المكانة الخاصة لهذه الكلمة عند بحثنا موضوع المعرفة بشكل موسّع على الصعيد المعنوي، فكلمات العقل والنظر والتدبر والفكر والفقه والبصيرة والحلم والعلم والسمع والذكر... هي مفردات تشير بمجموعها في القرآن الكريم إلى مجال معنوي واحد، يتمثل في تنظيم مستوى معرفي أعمق لدى البشر. لكن السؤال المطروح هنا يتعلق بمعنى العقل في القرآن الكريم وعلاقته بالعقل بالمعنى الاصطلاحي العرفي، هل هما مفهوم واحد يختلف شدة وضعفًا أم أنهما مفهومان مختلفان؟ ما مدى ارتباطه بالمجالات المعرفية الأخرى، كالمعرفة الحسية؟ وما هو دوره في معرفة حقائق الوجود والقضايا القيمة مثل الأخلاق والأحكام الشرعية؟ ما هي العوامل الكفيلة بازدهاره أو أفوله؟ وعليه تتضح لنا ممّا ذكر ضرورة المعالجة الموضوعية لمفهوم العقل ومكانته في مجال المعرفة والدين والإيمان وفقًا لما ورد في القرآن الكريم.

(1) سورة يونس: الآية 100.

وفي مقالتنا هذه، سنبحث بصورة عامة موضوع العقل - الذي اهتم به المفسرون منذ القدم⁽¹⁾ - في القرآن الكريم ودور هذا العقل في بيان القرآن، ففي التفاسير القديمة تم التركيز على المعاني المتناسبة مع العقل أيضًا من خلال الإشارة إلى المعنى اللغوي له، لكن بعض التفاسير المعاصرة، وبسبب تأثير التحولات الفكرية، أعطت العقل أهمية أكبر في الدين وفي معرفة التعاليم الدينية، وخصوصًا فهم القرآن الكريم⁽²⁾.

هذا، وتشير كلمة العقل ومشتقاتها في معاجم اللغة إلى معاني المنع والحبس والغلق والعقد والتوقف والدية والثوب الأحمر والملجأ والحصن والجدار والفهم والثبات في الأمور، وجاءت هذه الكلمة أيضًا بمعنى الصعود⁽³⁾، مضافًا إلى كون هذه الكلمة تحمل معنى مُخالفًا للحماقة⁽⁴⁾، كما إنها تشير في الغالب إلى المعنى الذي يُقابل الجهل⁽⁵⁾. ويرى بعض أهل اللغة إمكان إرجاع بعض هذه المعاني إلى بعضها الآخر، فأوا أن ثلاثة معانٍ هي المعاني الحقيقية لكلمة «العقل»، وهي: الإمساك والاستمساك⁽⁶⁾، والعقد

(1) انظر: تفسير الطبري، التبيان، مجمع البيان.

(2) انظر: المنار، الميزان، الفرقان.

(3) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج 1، ص 159-161؛ إسماعيل الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 1769؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج 3، ص 378؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، جذر العقل؛ محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، ج 11، ص 465 و 687؛ محمد الفيروزآبادي، قاموس المحيط، ج 4، ص 18-19.

(4) محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، ج 11، ص 687؛ الشيخ الطوسي، التبيان، ج 1، ص 199.

(5) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج 1، ص 159؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج 3، ص 124.

(6) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة «عقل»؛ حسين بن علي الخزازي، النيشابوري، روض الجنان وروح الجنان، ج 1، ص 236؛ عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن، ج 1، ص 1254؛ علي الحائري، مقتنيات الدرر، ج 1، ص 154؛ محمود الطالقاني، برونوزي از قرآن، ج 1، ص 143؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 247.

والرّبط⁽¹⁾، وتمييز الصّلاح من الفساد في الحياة المادية والمعنوية وضبط النفس وحبسها على ذلك⁽²⁾. وعلى هذا الأساس، تكون بقية المعاني مجازية لكلمة «العقل» أو أنها من لوازمها، وقد يكون المعنى المذكور في كتاب «التحقيق» (أي تمييز الصّلاح من الفساد) أكثر انسجاماً مع ما قيل. واستناداً إلى هذا المعنى، يكون الإمساك والتدبّر وحسن الفهم والإدراك والزّجر ومعرفة الحاجات الدنيوية والتحصّن تحت لواء العدل والحقّ والابتعاد عن الأهواء النفسية، كلها من لوازم تشخيص الصّلاح والفساد⁽³⁾.

العقل في الاصطلاح

استُخدمت كلمة «العقل» في علوم شتى، وأخذ الجانب الاصطلاحي بالاعتبار في بعض العلوم، كالفلسفة والكلام والمنطق وعلم الأصول. ولكلمة «العقل» معنيان: الأوّل، كونه الموجود المجرد إلى جانب المجردات الأخرى في عالم الوجود، والتي تُبحث في علم الفلسفة تحت عنوان «أنحاء وجود الجوهر والعرض». الثاني، اعتباره من مميّزات الإنسان وصفاته المتعلّقة بالمعرفة والإدراك. وهذا هو المعنى التقليديّ المُستخدَم لكلمة «العقل» في العلوم المختلفة، كالمنطق والكلام والأصول والمحاورات العامة⁽⁴⁾. ولكون العقل يُمثّل جانباً من الوجود، حيث يشير إلى قوة من قوى النفس، ويمتلك ميزة الإدراك (أو عين الإدراك) والعلم وذات النفس⁽⁵⁾، فهو عبارة عن أداة المعرفة أو المعرفة ذاتها، وباعتبار سعته

(1) الشيخ الطوسي، التبيان، ج 1، ص 199؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 23 و 247.

(2) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، ص 196.

(3) المصدر نفسه.

(4) موسوعه مصطلحات فلسفه، ص 457 - 497؛ الشيخ المظفر، المنطق، ص 536 - 540؛ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج 6، ص 521 - 526.

(5) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 247.

من حيث الضرورة والناحية النظرية والاستنباط والاستدلال وغير ذلك فقد تجاوزت تعاريفه الألف¹¹، وغالبًا ما يكون محاطًا بهالة من الإبهام والغموض، وكحصوله لما قلناه يمكننا بيان ذلك من خلال التقسيم الآتي:

أ- التعريفات الكلية الغامضة: حيث يُمثل العقل أداة التمييز والتشخيص، وأحيانًا يعبر عنه بالقدرة التي تميّز الإنسان عن الحيوان، وهذا ما يردّه أصحاب المذهب الشافعيّ، فبه تُدرك المعلومات والمعقولات وتُعرف حقائق الأمور، وبه يكون سبيل الوصول إلى الواقع وتشخيص المصالح الدنيوية والدينية، وهو القوة الخاصّة بتشخيص حقائق الأمور وعواقبها.

ب- التعريف بالمعلومات الضرورية بواسطة بعض من عبارات العلوم المبهمّة: وهو تعبير عام وكليّ للعلم بالضروريات وجميع العلوم الضرورية، والعلم بالمدركات الضرورية والتصوّرات والتصديقات الفطرية وإدراك المقدمات الأولية والضرورية، والعلم بالمقدّمات الكلية الصادقة بالفطرة وإدراك الأمور التي يكون فعلها أو تركها مناسبًا أو تلك التي تكون جذيرة بالمعرفة.

ج- التعريف بقوة الاستنباط والاستدلال: ويعني ذلك الاستدلال على الغائب بواسطة الشاهد والأطلاع على عواقب الأمور، وهو نور في الصدور يستدلّ به القلب، وصفة تُدرك بها المعلومات ويُؤخذ بها في المعقولات، وقوة تُدرك بواسطتها العلوم المستقاة من التجربة والاستدلال بواسطة الأمور الظاهرة على الأمور الخفيّة واستنباط الأمور الكلية من الأمور الطبيعية المشابهة.

د- التعريفات الجامعة: يطلق العقل أحيانًا في بعض التعريفات على

(1) محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 84.

العلوم الضرورية والمستنبطة، ويُستخدَم في أحيان أخرى للإشارة إلى المعاني المذكورة آنفًا بشكل منفصل في مجالات مختلفة ومن جوانب مختلفة⁽¹⁾، ويُقسَم العَقْل في بعض العبارات إلى غريزي ومُكتَسَب، والظاهر أنه في هذه الحالة يكون مختصًا بالإشراف على نوعين من الإدراكات العقلية: أحدهما الإدراكات الضرورية، والآخر الإدراكات النظرية⁽²⁾. وينقسم العقل الضروري بدوره من حيث الإدراك إلى عقل نظريّ وعقل عملي⁽³⁾.

مضافًا إلى هذا، تُشير كلمة «العقل» عند عامة الناس إلى معنى التعلُّق والتفكُّر، والعاقل هو الشخص الذي يفكِّر بشكل سليم وأسلوب صحيح عند استنباطه الأمور الحسنة التي ينبغي فعلها والأمور القبيحة التي ينبغي تجنبها. واستنادًا إلى ما قاله الغزالي فإن «العاقل يكون حدّه أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره»⁽⁴⁾.

معاني العقل في القرآن

ثمة الكثير من المفاهيم في القرآن التي يمكن أن يستفاد منها معنى التعلُّق أو المعاني القريبة منه من حيث الجذر اللغوي وموارد الاستخدام بأنماط أدبية مختلفة، وكذلك قد نجد هذه المفاهيم في المحاورات التقليدية، وفي العلوم والعبارات التي يستعملها الخواص وأهل العلم، مضافًا إلى صيغها المُستخدمة في القرآن الكريم. وتوجد أيضًا حالات عدّة يتشابه فيها استخدام مُعظم تلك المفاهيم من حيث موضوع الآية ونوع

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، ص 210؛ أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص 286؛

الفارابي، رسالة في العقل، ص 4-12.

(2) الطبرسي، مجمع البيان، ج 2، ص 132؛ محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 147.

(3) ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، ص 210؛ الشيخ المظفر، المنطق، ج 1، ص 250؛ ج 2، ص 113-116.

(4) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص 286.

العبارة مع موارد استعمال العقل بشكل عام⁽¹⁾، وسنذكر هنا هذه المفاهيم وتكرارها في القرآن الكريم، مع الإشارة إلى نوع التعابير، وكذلك سنبين أسس تلك المفاهيم عند بحث موارد اعتبار أحكام العقل وحجيتها.

وجدير بالذكر أن كلمة «العقل» أو جمعها لم تُستخدَم في القرآن الكريم، على الرغم من أن المشتقات الفعلية للكلمة نفسها تكررت حوالي 47 مرة، وورد مفهوم العقل أحياناً بصيغ مختلفة، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (13 مرة)⁽²⁾؛ ﴿لَا يَتَّقُونَ﴾ (11 مرة)⁽³⁾؛ ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽⁴⁾؛ ﴿لَأَيُّنْتُمْ﴾ أو ﴿لَأَيَّةٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽⁵⁾؛ ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽⁶⁾؛ ﴿وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽⁷⁾؛ ﴿أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾⁽⁸⁾؛ ﴿عَقْلُوهُمْ﴾⁽⁹⁾؛ ﴿يَعْقِلُهَا﴾⁽¹⁰⁾؛ ﴿نَعْقِلُ﴾⁽¹¹⁾.

(1) ذكر العلامة الطباطبائي أن الألفاظ الحاكية عن أنواع الإدراكات في القرآن تصل إلى حدود 20 مورداً، وعرف معناها بصورة مختصرة. (محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص 247-249).

(2) مثل: سورة آل عمران: الآية 44-45؛ سورة الانعام: الآية 32؛ سورة الأعراف: الآية 169؛ سورة يونس: الآية 16؛ سورة هود: الآية 51؛ سورة يوسف، الآية، 109؛ سورة الأنبياء: الآية 10 و176؛ سورة المؤمنون: الآية 80.

(3) مثل: سورة البقرة: الآيات 170-171؛ سورة المائدة: الآيات 57 و103؛ سورة الأنفال: الآية 22؛ سورة يونس: الآيات 42 و100؛ سورة العنكبوت: الآية 63؛ سورة الزمر: الآية 43؛ سورة الحجرات: الآية 4.

(4) البقرة: الآية 73 و242؛ سورة الأنعام: الآية 151؛ سورة يونس: الآية 2؛ سورة النور: الآية 61، سورة غافر: الآية 67؛ سورة الزخرف: الآية 3؛ سورة الحديد: الآية 17.

(5) سورة البقرة: الآية 164؛ سورة الرعد: الآية 4؛ سورة النحل: الآيات 12 و67؛ سورة العنكبوت: الآية 35؛ سورة الروم: الآيات 24 و28؛ سورة الجاثية: الآية 5.

(6) سورة آل عمران: الآية 118؛ سورة الشعراء: الآية 28.

(7) سورة يونس: الآية 42.

(8) سورة يس: الآية 62.

(9) سورة البقرة: الآية 75.

(10) سورة العنكبوت: الآية 43.

(11) سورة الملك: الآية 10.

وأما كلمة «الفكر» فلم تُرد بالصيغة الاسمية، لا بصورة المفرد ولا بصورة الجمع، في حين ذُكرت مشتقات فعلها 17 مرة، فالفكر يعني الفهم والإدراك، وفي الاصطلاح هو القوة التي بواسطتها يحصل العلم بالمعلوم؛ وبعبارة أخرى: هو الفكر والبحث والتقصي لنيل حقائق الأمور⁽¹⁾، وقد وردت تلك المشتقات بأشكال متعددة: ﴿ءَايَتِنِ﴾ أو ﴿لَايَةٍ﴾ ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽²⁾؛ ﴿لَمَلَكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ أو ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽³⁾؛ ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾⁽⁴⁾؛ ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾؛ ﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ ﴿تَتَفَكَّرُوا﴾؛ ﴿فَكَّرَ﴾⁽⁵⁾.

وأما كلمة «التدبر» فقد ذُكرت في القرآن بالصيغة الاسمية والفعلية بصورة المفرد والجمع 44 مرة، والتدبر بمعنى الخلف في مقابل التقدم، وكذلك فالتدبر عبارة عن التفكير في الأمور وعواقبها⁽⁶⁾، ومن صورته الفعلية: ﴿يَذَبُرُ﴾⁽⁷⁾؛ ﴿أَفَلَا يَتَذَبُرُونَ﴾، ﴿أَفَلَمْ يَذَبُرُوا﴾، ﴿لِيَذَبُرُوا﴾⁽⁸⁾.

وجاء مفهوم «النظر» في القرآن بمشتقاته الاسمية والفعلية (129) مرة، تارةً بمعنى النظر التقليدي أو المشاهدة بالعين، وتارةً أخرى بمعنى

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 384.

(2) سورة يونس: الآية 24؛ سورة الرعد: الآية 3، سورة النحل: الآية 11، 69؛ سورة الروم: الآية 21؛ سورة الزمر: الآية 42؛ سورة الجاثية: الآية 13.

(3) سورة البقرة: الآية 219، 266؛ سورة الأعراف: الآية 176؛ سورة النحل: الآية 24؛ سورة الحشر: الآية 21.

(4) سورة الأعراف: الآية 184؛ سورة الروم: الآية 8.

(5) حسب الترتيب: سورة الأنعام: الآية 50؛ سورة آل عمران: الآية 191؛ سورة سبأ: الآية 46؛ سورة المدثر: الآية 18.

(6) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 164؛ الشيخ الطوسي، التبيان، ج 3، ص 270.

(7) سورة يونس: الآيتان 3 و 31؛ سورة الرعد: الآية 2؛ سورة السجدة: الآية 5.

(8) حسب الترتيب: سورة النساء: الآية 82؛ سورة محمد: الآية 24؛ سورة المؤمنون: الآية 68؛ سورة ص: الآية 29.

الفهم والانتظار والحيرة، وهذا هو المعنى الذي ورد في آيات القرآن والروايات⁽¹⁾، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا﴾، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ﴾، ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا﴾، ﴿فَأَنْظُرُوا﴾، ﴿فَيَنْظُرَ﴾... إلخ⁽²⁾.

ووردت كلمة «اللَّب» في القرآن الكريم بصيغة الجمع «اللباب» حوالي 15 مرة، و«اللَّب» في اللغة بمعنى الخالص والجوهر من كل شيء؛ ولهذا، فإنه يطلق على العقل أيضًا؛ لأنَّ العقل يدرك المعاني الخالصة من أيِّ رب وشوائب فكرية، أو أنَّ المراد منه هو العقل الخالص الرَّكِّي⁽³⁾. وكما أشرنا، فإنَّ هذه الكلمة جاءت في مُعظم آي القرآن الكريم بصيغة الجمع مثل: ﴿أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ﴾⁽⁴⁾.

وأما ما يخصَّ المفاهيم الأخرى التي استخدمت في القرآن بمعنى العقل فهي كما يأتي: «الحجر» في عبارة: ﴿يَذِي حَجْرٍ﴾⁽⁵⁾؛ و«الثَّهْي» - جمع: نُهْيَة - في عبارة: ﴿لِأُولِي النَّهْيِ﴾⁽⁶⁾.

-
- (1) انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 479-480، يقول الراغب: «معنى الرؤية بالعين أكثرها بين عوام الناس، ومعنى البصرة والفهم هو الإدراك الشائع بين الناس» الشريف الرضي، حقائق التأويل، ص 252.
- (2) سورة الأعراف: الآية 185، سورة الغاشية: الآية 17، سورة ق: الآية 16، سورة النحل: الآية 36، سورة الحج: الآية 15.
- (3) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 446؛ محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، ج 1، ص 687؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج 4، ص 102.
- (4) كما في سورة البقرة: الآيات 179 و 197 و 269؛ سورة آل عمران: الآيات 7 و 190؛ سورة المائدة: الآية 100؛ سورة يوسف: الآية 111؛ سورة الرعد: الآية 19؛ سورة إبراهيم: الآية 52؛ سورة ص: الآية 29.
- (5) محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، ج 4، ص 170؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج 1، ص 462؛ ج 5، ص 85.
- (6) سورة طه: الآيات 54 و 128؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 507؛ الشيخ الطوسي، التبيان، ج 2، ص 146.

وورد مفهوم «الحلم» وصيغ جمعه 21 مرة، وذكر «الحلم» كذلك بمعنى ضبط النفس والطبع من الغضب أو بمعنى العقل أيضًا⁽¹⁾.

واستُخدم معنى «السَّمْع» بصيغة المفرد ومشتقاته الفعلية 185 مرة - بقريئة الكلمات وسياق الآيات - بمعنى السمع بالأذن والإدراك والطاعة⁽²⁾، منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾⁽³⁾؛ ﴿ءَايَتِنَا﴾ أو ﴿لَايَةَ أَلْقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾⁽⁴⁾؛ ﴿لَا يَسْمَعُونَ﴾؛ ﴿يَسْمَعُونَ﴾؛ ﴿لَا يَسْمَعُونَ﴾⁽⁵⁾.

واستعمل مفهوم «البَصَر» بجميع مشتقاته 148 مرة، مضافًا إلى كلمة «البصر» (بصيغة الجمع «الأبصار») والبصيرة (بصيغة الجمع «البصائر») وكذلك التَّبَصُّرَة والمُبَصَّرَة في كثير من آيات القرآن الكريم، بمعنى العين المُبَصَّرَة والحُجَّة الواضحة والمعرفة اليقينية⁽⁶⁾.

واستخدمت كلمة «العِبْرَة» ومشتقاتها 9 مرات، وكلمة «عَبَّرَ» تعني العبور والمُضَيّ أو الانتقال من حال إلى حال، ولهذا يُطلق المفهوم المذكور على الذموم أيضًا. وأما كلمة «العبارة» - التي تتعلق بالكلام -، فتعني الحديث الذي ينتقل من لسان القائل إلى أذن السامع في الهواء، ومفهوم تعبير المنام (الرؤيا) يعني العبور من ظاهر الرؤية إلى باطنها؛ ويُستخدَم معنيا العبرة والاعتبار للإشارة إلى الحال التي يُعَبَّرُ بواسطتها من الأمور المعروفة

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 129؛ فخر الدين الطبري، مجمع البحرين، ج 1، ص 565؛ سورة الطور: الآية 32.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 242.

(3) سورة القصص: الآية 71؛ سورة السجدة: الآية 26.

(4) سورة يونس: الآية 167؛ سورة النحل: الآية 165؛ سورة الروم: الآية 23.

(5) سورة الأعراف: الآيتان 100 و179؛ سورة الأنفال: الآية 21؛ سورة الأنبياء: الآية 100؛ سورة الفرقان: الآية 44؛ سورة فصلت: الآية 4.

(6) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 49؛ فخر الدين الطبري، مجمع البحرين، ج 1، ص 204. العبارات التي ذكرت حسب الترتيب من الأبصار إلى ما بعد: سورة آل عمران: الآية 13؛ سورة النور: الآية 44؛ سورة الحشر: الآية 2.

والمشاهدة إلى الأمور الخفية غير القابلة للرؤية⁽¹⁾. ومما ورد من هذه العبارات في القرآن الكريم: ﴿عِبْرَةٌ﴾ أو ﴿لَمِزَةٌ﴾ و ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾⁽²⁾.

واستعملت كلمة «فِقه» ومشتقاتها 20 مرة في القرآن الكريم، وتعني الفهم والإدراك والاستدلال على الأمور غير الظاهرة عن طريق العلوم الظاهرة. ولأنها تعني أيضًا الفهم والاستدلال في العلم فإنها تُطلق على العلم بالأحكام الشرعية⁽³⁾، ومن التعابير القرآنية المُستخدمة لهذه الكلمة: ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾؛ ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ﴾؛ ﴿لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾؛ ﴿لَيَسْتَفْقَهُوا﴾؛ ﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾؛ ﴿لَا نَفْقَهُونَ﴾؛ ﴿أَنْ يَفْقَهُوا﴾؛ ﴿نَفَقَهُ﴾؛ ﴿يَفْقَهُوا﴾⁽⁴⁾.

وأما معنى «الفهم»، فقد ورد مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله سبحانه: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾⁽⁵⁾.

ووردت كلمة «الرؤية» بمشتقاتها الفعلية في القرآن الكريم 328 مرة، وفي تلك الموارد كلها كان المقصود من هذه الكلمة معنى الإدراك المرئي بالعين وأحيانًا بالخيال أو بالتفكير والتعقل. وعندما تكون الرؤية ذات

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 320.

(2) حسب الترتيب: سورة يوسف: الآية 111؛ سورة آل عمران: الآية 13؛ سورة النور: الآية 44؛ سورة النحل: الآية 66؛ سورة المؤمنون: الآية 21؛ سورة النازعات: الآية 26؛ سورة الحشر: الآية 2.

(3) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج 3، ص 370؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 384.

(4) حسب الترتيب: سورة الأنعام: الآية 65؛ سورة النساء: الآية 78؛ سورة الكهف: الآية 93؛ سورة التوبة: الآية 80؛ سورة الحشر: الآية 13؛ سورة المنافقون: الأيتان 3 و 7؛ سورة التوبة: الآية 121؛ سورة الأعراف: الآية 179؛ سورة الأنفال: الآية 65؛ سورة التوبة: الأيتان 86 و 126؛ سورة الأنعام: الآية 25؛ سورة الإسراء: الآية 46؛ سورة الكهف: الآية 175؛ سورة هود: الآية 91؛ سورة طه: الآية 28.

(5) سورة الأنبياء: الآية 79.

مفعولين، فإنها تكون بمعنى العلم، وإذا لحقها حرف الجر (إلى) فإنها تتضمن معنى النظر والاعتبار والتأمل مثل قوله سبحانه: ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ ﴾⁽¹⁾، ﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾⁽²⁾، ﴿ أَلَمْ يَرَوْا ﴾⁽³⁾.

وجاءت كلمة «العلم» في القرآن الكريم بمشتقاتها الفعلية والاسمية 854 مرة، كقوله تعالى: ﴿ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾؛ ﴿ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾⁽⁴⁾؛ ﴿ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾⁽⁵⁾؛ ﴿ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾⁽⁶⁾؛ ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾⁽⁷⁾؛ ﴿ ءَايَاتٍ ﴾ أو ﴿ لآيَةٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾⁽⁸⁾.

واستُخدمت كلمة «الذِّكْر» بمشتقاتها الاسمية والفعلية 292 مرة بمعنى التذكُّر باللسان والقلب، وجاءت في مواضع عدّة -بقرينة السياق- متلازمة مع التفكير والتعقل، إلا أن ثمة فرقاً بين التفكير والتذكُّر، فالتفكير يكون حول شيء ما وإن لم يسبق وجود علم بشأنه؛ أما التذكُّر فيستعمل عندما يمتلك الإنسان معرفة بموضوع ما حتى لو كانت تلك المعرفة فطرية⁽⁹⁾، مثل قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ أو ﴿ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾⁽¹⁰⁾؛ ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾⁽¹¹⁾.

(1) سورة طه: الآية 89؛ سورة الأنبياء: الآية 44.

(2) سورة البقرة: الآيات 243 و246 و258؛ سورة آل عمران: الآية 23.

(3) سورة الأنعام: الآية 6؛ سورة الأعراف: الآية 149.

(4) سورة الأنعام: الآية 37؛ سورة الأعراف: الآيتان 131 و187.

(5) سورة يوسف: الآية 46.

(6) سورة المؤمنون: الآيتان 84 و88.

(7) سورة البقرة: الآية 103؛ سورة النمل: الآية 41.

(8) سورة الأنعام: الآية 197؛ سورة الأعراف: الآية 32؛ سورة التوبة، الآية 11؛ سورة النمل: الآية 52.

(9) الشيخ الطوسي، النبيان، ج 5، ص 475؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البيان، ج 5، ص 266؛ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج 9، ص 76.

(10) سورة هود: الآيتان 24 و30؛ سورة المؤمنون: الآية 85؛ سورة الأنعام: الآية 80؛ سورة السجدة: الآية 4.

(11) سورة البقرة: الآية 221؛ سورة إبراهيم: الآية 25؛ سورة القصص، الآيات 43 و46 و51.

وجاء مفهوم «المعرفة» بصيغ مختلفة كما في قوله سبحانه: ﴿لَقَدْهُمْ
يَعْرِفُونَهَا﴾⁽¹⁾.

وورد مفهوم «القلب» بمشتقاته الفعلية والاسمية 168 مرة في القرآن
الكريم، و«أفئدة» 5 مرات، وذكر القلب في القرآن الكريم إلى جانب السمع
والبصر، ولذلك قد نسبت إليه حالات وعوارض مختلفة كالمرض والقسوة
والانسداد والرّين والطمأنينة والذنب والانحراف والحسرة والطهارة
والخوف والعمى والشك (التردد) والألفة والرعب (الخوف) والإنكار
وعدم الطاعة⁽²⁾ والفهم والإدراك، وقد بيّنت ميزة إدراك القلب بتعابير
مختلفة، بما في ذلك التفقه والسمع والعلم والتعقل والتدبر والتذكر⁽³⁾،
وعندما ترد كلمة القلب مع السمع والرؤية⁽⁴⁾ فإنها تعني العقل.

مفهوم العقل في القرآن

أ- في التفسير

أشار المفسرون عند تعريفهم العقل إلى بعض خصوصياته، كالمعرفة
واليقين وسبيل تشخيص الحق والمصالح والمنافع والرّبح والخسارة،
مضافاً إلى معرفة الحُسن والقُبْح، لكنهم لم يتعمقوا في شرح ما يتعلق

(1) سورة يوسف: الآية 2.

(2) سورة البقرة: الآية 10؛ سورة المائدة: الآية 52؛ سورة البقرة: الآية 174؛ سورة البقرة: الآية 188؛
سورة النساء: الآية 155؛ سورة البقرة: الآية 7؛ سورة الأنعام: الآية 46؛ سورة البقرة: الآية 260؛
سورة الأنعام: الآية 113؛ سورة البقرة: الآية 283؛ سورة آل عمران: الآية 167؛ سورة المائدة:
الآية 141؛ سورة الأنفال: الآية 2؛ سورة الحج: الآية 53؛ سورة التوبة: الآية 144؛ سورة الأنفال:
الآية 63؛ سورة آل عمران: الآية 151؛ سورة التوبة: الآية 7؛ سورة النحل: الآية 22.

(3) سورة الأعراف: الآية 179؛ سورة التوبة: الآية 86 و126؛ سورة المنافقون: الآية 3؛ سورة
الأعراف: الآية 100؛ سورة التوبة: الآية 192؛ سورة الروم: الآية 59؛ سورة الحج: الآية 146؛
سورة محمد: الآية 24؛ سورة ق: الآية 37.

(4) سورة المؤمنون: الآية 78.

بأسلوب التفكير والتعقل، بينما لا يشك أحد في أهمية النقطة الأخيرة؛ بل وكونها أهم موضوع في باب مفهوم العقل القرآني؛ إذ من غير الممكن بيان التمايز بين العقل والفكر من جهة، وبين الوهم والخيال وسائر أنواع الإدراكات غير اليقينية من جهة أخرى، إلا بواسطة معرفة أسلوب التفكير، لذا استطرقت هنا إلى تحليل أربعة أنواع من التفسير القديمة والمعاصرة كما يأتي:

1- تفسير التبيان: أشار الشيخ الطوسي مؤلف هذا التفسير مرات عدة إلى أن معاني العقل والفهم واللبّ والمعرفة والفكر والاعتبار والنظر والعلم كلّها معانٍ متماثلة ومتشابهة في ما بينها⁽¹⁾، مُستخدماً تلك المعاني في مواضع عدة من تفسيره⁽²⁾. ويعتقد الطوسي أنّ العقل عبارة عن مجموعة من العلوم التي تمنع الإنسان من ارتكاب العديد من الأفعال القبيحة، وتحثه في المقابل على أداء الكثير من الأفعال الحسنة⁽³⁾، ثم يصرح بأنّ هذا التعريف مُنسجم مع تعاريف العقل الأخرى، كما هي الحال بالنسبة إلى العلم - الذي يمنع فعل القبيح ويتصف بالشدة والضعف - والمعرفة التي تؤدّي إلى إدراك القبيح والحسن أو تلك التي تؤدّي إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب.

وفي مكان آخر، تحدّث الشيخ الطوسي عن العقل حسب تفسيره للآيات القرآنية، قائلاً: «العقل لبّ الرجل... «ولبّ كل شيء خالصة...» [و] «العقل: معرفة يفصل بها بين القبيح والحسن في الجملة...» «ولأنّ

(1) الشيخ الطوسي، التبيان، ج 1، ص 199؛ وج 8، ص 241.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 146؛ ج 3، ص 180؛ ج 4، ص 18؛ ج 5، ص 1437؛ ج 6، ص 66، ص 402؛

ج 7، ص 326؛ ج 8، ص 241-242 و 246؛ ج 9، ص 268؛ ج 10، ص 338.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 199.

العقل طريق العلم...» «العقل هو الحق» «وما ينكره فهو الباطل...» «والعقل هو عين العلم»⁽¹⁾.

ومن خلال التأمل في هذه العبارات والأمثلة التي ذكرها الشيخ الطوسي حول العقل في الأحكام القطعية غير القابلة للإنكار، كقضية الوجود غير المعدوم والألف أكثر من الواحد، مضافاً إلى رأيه حول مفهوم العقل في سياق الآيات، يُفهم أنّ العقل الذي يشير إليه القرآن الكريم هو العقل الفطري والضروري نفسه، ويرى أيضاً أنّ القضايا العقلية القرآنية إما أنها ضرورية وبديهية، وإما أنها تستند إلى قضايا ضرورية وبديهية، وأنّ دائرة نفوذ العقل الواسعة تشمل على القضايا العلمية مثل (ما ينبغي وما لا ينبغي)، والنظرية مثل (الوجود والعدم).

2- تفسير مجمع البيان: أشار المرحوم الطبرسي في هذا التفسير أيضاً إلى العبارات نفسها التي استخدمها الشيخ الطوسي⁽²⁾.

3- تفسير المنار: جرى تناول موضوع العقل القرآني في بعض التفاسير المعاصرة بشكل أكثر وضوحاً وأوليّ فريداً من الاهتمام، فقد وضع مؤلف «المنار» هذا الموضوع في مقابل التقليد، حيث يعتقد الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا أنّ التقليد في مجال فهم المعارف الدينية، مثل علم الكلام والفقه والتفسير، يكون عملاً مخالفاً لتعاليم القرآن؛ لأنّ القرآن ما فتى يؤكد على الاستعانة بالعقل والفكر والاعتماد على التدبّر والتأمل. واستناداً إلى هذه الرؤية، يكون العقل في أكثر موارد هذا التفسير في مقابل التقليد. وبالاستناد كذلك إلى العقل، فقد أشار صاحب هذا

(1) المصدر نفسه وحسب الترتيب، ج2، ص 106 و166 ج3، ص 180 ج2، ص 490 ج3، ص 610 ج4، ص 420 ج7، ص 326.

(2) الطبرسي، مجمع البيان، ج1، ص 191، 227، ج2، ص 43 ج3، ص 397 ج5، ص 167.

التفسير إلى ضرورة نفي التقليد⁽¹⁾، ويمكننا في هذا التفسير مشاهدة تعاريف وتعابير حول العقل، مثل القول إنَّ العقل عبارة عن التدبّر والتأمّل في الأمر، حيث يصل إلى حدّ الإذعان والاعتراف القلبيّ ويظهر في الأعمال والجوارح بشكل طبيعي⁽²⁾، أو قوله: «عَقْلُ الشَّيْءِ: مَعْرِفَتُهُ بَدَلًا لِنَلِّهِ وَفَهْمُهُ بِأَسْبَابِهِ وَنَتَائِجِهِ»⁽³⁾، أو أنّ العقل هو خالص الشيء ولتبه⁽⁴⁾، وأنّ العقل هو ميزان القسط توزّن به المدركات والخواطر، وهو وسيلة التمييز بين أنواع التصورات والتصديقات⁽⁵⁾، أو قوله: «إنّ مهد العقل والتدبّر والتفكّر في الأمور الحيّاتية المختلفة هي الفطرة التي هي طريق الحقّ كذلك»⁽⁶⁾.

لم يذكر المؤلف في هذا التفسير صراحةً طريق التعقل والتفكّر، أو السبيل للوصول إلى العقل الصحيح، لكن، وبقرينة التعابير التي استُخدمت حول مكانة العقل ومنزلته مثل عبارة عقد القلب والاستناد إلى الفطرة كسبيل لبلوغ الحق ومقدار تقييم المدركات والخواطر وأسلوب تمييز التصورات والتصديقات وطريق معرفة الحق أو العلم الصحيح، بقرينة ذلك كلّه نستنتج أنّ القضايا العقلية القرآنية هي مجموعة القضايا التي إمّا أن تكون هي نفسها قضايا فطرية وضرورية، وإمّا أنّها تستند إلى القضايا البديهية.

4- تفسير الميزان: كما هو الحال في تفسير المنار، أشار المؤلف في هذا التفسير أيضًا إلى اعتبار العقل ومكانته الرفيعة في مجال المعارف

(1) محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (المعروف بتفسير المنار)، ج 1، ص 121 و247 و249-250.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 453.

(3) المصدر نفسه، ص 92.

(4) المصدر نفسه، ص 133، ج 4، ص 298.

(5) المصدر نفسه، ج 3، ص 47.

(6) المصدر نفسه، ج 5، ص 323.

الدينية، فقد بين العلامة الطباطبائي - حسب منهجه التفسيري الذي يعتمد الرؤية الشاملة للقرآن الكريم¹، والإيمان بوحدة عناصره وانسجام معانيه - في مواضع مناسبة عدّة، مقام العقل والألفاظ والمفاهيم الدالة على أنواع الإدراكات وخاصة الإدراكات العقلية، وفي موضع واحد فقط أشار الطباطبائي إلى ما يقارب من 20 مُفردة قرآنية تدلّ على أنواع الإدراكات من حيث المعنى ووجه الاختلاف والتمايز والاشتراك الموجود بين تلك المفردات². وفي مكان آخر تحت عنوان «كلام في طريق التفكير الذي يهدي إليه القرآن»، ذكر العلامة بموضوع مهمّ كان منسبًا قبل ذلك، وهو كيفية التفكير والتعلّق؛ حيث تطرّق في بداية هذا البحث إلى ضرورة التنمّ في آيات الكتاب العزيز - والتي تزيد على «300» آية - داعيًا إلى التفكير والتعلّق، ومشيرًا إلى أنّ الله سبحانه وتعالى لم يأمر عباده في أيّ مسألة من المسائل بالطاعة العمياء، بعيدًا عن الفهم والإدراك الصحيحين³. وباعتقاد العلامة، فإنّ العقل القرآني يمثّل نوعًا من الإدراك النافع في دين الإنسان؛ إذ يهديه إلى المعارف الحقيقية والعمل الصالح⁴؛ وبعبارة أخرى: فإنّ الإنسان وبواسطة العقل يمكنه التمييز بين الحقّ والباطل والخير والشرّ والمنفعة والخسارة⁵، فالعقل هو طريق نيل الحقّ ومعرفة الحقيقة⁶.

وليس العقل قوّة من قوى النفس؛ بل هو عين النّفس، وهو الشيء الذي نستطيع بواسطته التمييز بين الصّلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، وبين الصدق والكذب⁶. وفي بيانه للاختلاف بين العقل والسمع، ذكر

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص247.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص254 - 256.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص250.

(4) المصدر نفسه، ج18، ص356.

(5) المصدر نفسه، ج15، ص224؛ ج16، ص132.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص405.

العلامة الطباطبائيّ موضوعاً أشارَ من خلاله إلى إطلاق كلمة «العقل» في آيات القرآن الكريم على العلم الذي يحصل عليه الإنسان بنفسه من دون الاستعانة بالآخرين⁽¹⁾، وأما الشيء الذي يكتسب أهمية أكبر في هذه الرؤية فهو مصدر أحكام العقل وطريقة التفكير والتعقل، وللعلامة أبحاث أخرى كذلك في هذا المجال. وفي بحثه للألفاظ التي تشير إلى أنواع الإدراكات، يقول الطباطبائيّ إنّ الإدراك العقليّ يستند إلى التصديق بالقلب، وإنّ هذا النوع من الإدراك يُعتبر مسألة فطرية تشمل الإدراكات النظرية ضمن إطار الحقّ والباطل، مضافاً إلى الإدراكات العملية في مجال الخير والشرّ والمنفعة والخسارة. ويستمرّ العلامة في حديثه عن مصدر الإدراك العقليّ، حيث يقول:

«لفظ العقل - على ما عرفت - يُطلق على الإدراك من حيث إنّ فيه عقد القلب بالتصديق على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحقّ والباطل في النظريات، والخير والشرّ والمنافع والمضارّ في العمليات، حيث خلقه الله سبحانه خلقه يدرك نفسه في أوّل وجوده، ثمّ جهّزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك بها معاني روحية ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها، كالإرادة والحبّ والبغض والرّجاء والخوف ونحو ذلك، ثمّ يتصرّف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات والأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظريّاً، وفي العمليات والأمور المربوطة بالعمل قضاءً عمليّاً، كلّ ذلك جرياً على المجري الذي تشخّصه له فطرته الأصلية»⁽²⁾.

وفي مكان آخر أيضاً، ذكر العلامة أنّ الله لم يذكر هذا التفكير الصحيح

(1) المصدر نفسه، ج2، ص520.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص1249 وانظر: محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (المعروف

بتفسير المنار)، ج2، ص451.

والمهم الذي دعا إليه؛ بل تركه للناس حسب ما يدركونه ووفقاً لتفكيرهم الفطري⁽¹⁾، وفي ذلك يقول الطباطبائي:

«وهذا الإدراك العقلي، أعني طريق الفكر الصحيح الذي يحيل إليه القرآن الكريم ويبيّن على تصديقه ما يدعو إليه من حقّ أو خير أو نفع، ويزجر عنه من باطل أو شرّ أو ضرر، إنّما هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يتنازع فيه إنسان وإنسان، ولا يختلف فيه اثنان، وإن فرض فيه اختلاف أو تنازع فإنّما هو من قبيل المشاجرة في البديهيات».

ويشير العلامة الطباطبائي أيضاً إلى أنّ المراد من الحكمة في القرآن هو البرهان العقلي، بقريّة تقابلها مع الجدل والموعظة، وهو ما ذهب إليه صاحب تفسير المنار أيضاً⁽²⁾.

ب- في القرآن الكريم

لم يذكر القرآن الكريم أيّ شيء حول تعريف العقل ولا المفاهيم المرتبطة به أيضاً، لكن يمكن استنتاج أربع نقاط من القرآن في ما يتعلق بالمفاهيم المذكورة:

1- أنّ التعقل والتفكير هما قابليتان موجودتان لدى جميع الناس.
2- أنّ الأفراد لا يتصرّفون بطريقة متشابهة عند استخدامهم تلك القابلية.

3- أنّ العقل وسيلة أو نوع من الإدراك الذي تكون معرفته يقينية.
4- أنّ مجال الإدراك العقلي يشمل النواحي النظرية والعملية المختلفة، كعلم الوجود والإلهيات والمعاد والأخلاق والأحكام. وأخيراً، فإنّ النتيجة المتوقّعة من الاستعانة بالعقل والفكر والتدبّر وما شابه ذلك هي

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص255... 258.

(2) محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (المعروف بتفسير المنار)، ج3، ص77.

تشخيص الحق وتمييزه عن الباطل، وتحديد الاختلاف بينهما، وضمان السعادة المعنوية والأخروية.

ولا شك في أن الوصول إلى الهدف المتمثل في معرفة ماهية العقل ومعناه في القرآن الكريم يلعب دورًا رئيسيًا في ثلاثة من النقاط الأربعة المذكورة، وهي:

أ- نشر المعرفة وإيجاد اليقين؛

ب- تعميم ذلك وتطبيقه على جميع الأفراد؛

ج- تعميم استخدامه وتطبيقه في مجالات ثلاثة، هي علم الوجود وعلم الأخلاق والأحكام.

فإذا كان القرآن الكريم قد أكد على النقاط الثلاثة المذكورة - وهو ما يؤيده مؤلف هذا الكتاب أيضًا - أمكننا تعريف العقل القرآني بكلّ طمأنينة وصراحة بالشكل الآتي:

«العقل لدى الإنسان يُمثل عين المعرفة أو أداتها، ويشمل إدراكات المجالات الثلاثة المُشار إليها، وهي علم الوجود وعلم الأخلاق والأحكام، وأما أحكامه فقطعية ويقينية».

نلاحظ في هذين القسمين أن الموضوعين، الأول والثاني، المتعلقين بالعقل وتطبيقاته في القرآن الكريم، يُبحثان بصورة مستقلة، وفي الوقت نفسه، فإنّ ثمة رأيًا جامعًا ووافيًا يستند إلى أنواع من التعابير الخاصة بمفهوم العقل وبعض المفاهيم المشابهة الأخرى، بغض النظر عن الموضوع الذي يشير إليه، وقد أشرنا من قبل إلى أنواع من العبارات القرآنية حول مفهوم العقل والمفاهيم المماثلة له، حيث يمكن تلخيص تلك العبارات كما يأتي:

أ- العبارات التي تبدأ بكلمة «أفلا» والعبارات المشابهة لها مثل «أوأمّ،

أَلَمْ، أَفَلَمْ: اسْتُخْدِمَ هذا النوع من التعبيرات في أكثر المفاهيم كالعقل والفكر والتدبّر والذكر والنظر والسمع والبصر والرأي. وكلمة «أفلا» مؤلّفة من ألف الاستفهام ولا النافية، والمراد من ألف الاستفهام في هذه الكلمة هو الاستفهام الإنكاري. وتستخدم هذه الكلمة عند التوبيخ والتهديد والترغيب والحضّ لأداء مُتعلّقها⁽¹⁾، أما المعنى المتعارف الذي يتبادر إلى الذهن من هذه الكلمة هو لو أنّ السابقين وغيرهم في حالة «أفلا يعقلون» كانوا قد تفكّروا وتدبّروا لأدركوا الحقّ والصواب، وفي الحالات التي يُستخدم فيها تعبير «أفلا تعقلون» بصيغة المخاطب، يكون المقصود منها المعاصرون لزمن النزول، والمعنى هو: أيها المعاصرون لو تدبّرتُم لعقلتُم وأدركتُم الحق. وتشير هذه العبارة أيضاً إلى أنّ عمليّة التعقّل والتفكّر لا تقتصر على المؤمنين فقط؛ بل بإمكان جميع الناس امتلاك مثل هذه المَلَكَة؛ ولكن، مع وجود الاختلاف في بلوغ هذه المَلَكَة إلى الفعلية عند بعض، وبقائها معطلة عند بعضٍ آخر.

ب- العبارات التي تبدأ بكلمة «لَعَلَّ»: يمكن ملاحظة وجود مثل هذا النوع من التعبير في أكثر المفاهيم، كمفاهيم العقل والفكر والذكر والعلم والفقه، وتُستخدم كلمة «لَعَلَّ» عندما تتوفّر الظروف الملائمة لعمل ما أو ظهور حالة مُعيّنة، حيث يأمل القائل تحقّق ذلك العمل أو ظهور تلك الحالة، وفي مثل هذه الموارد، وبدليل وجود الكلمتين «لَعَلَّهُمْ» و«لَعَلَّكُمْ» المُختصّتين بالغائب والحاضر، ينبغي استنباط الحالتين بصورة واضحة، وذلك يدلّ على أنّ هذه القوّة المُدرّكة أو هذا النوع من الإدراك عامّ وشامل،

(1) الشريف الرضي، حقائق التأويل، ص253؛ الشيخ الطوسي، النيان، ج3، ص1604 ج4، ص1441 ج5، ص335، 353 ج8، ص172؛ فضل بن حسن الطبرسي، مجمع البيان، ج1، ص192 ج5، ص156؛ فضل بن حسن الطبرسي، جوامع الجامع، ج1، ص100؛ حسين بن علي الخراعي النيشابوري، روض الجنان وروح الجنان، ج16، ص164؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج17، ص158.

وكذلك فإن هذه القوة إن وصلت إلى حالة الفعلية فإن معرفتها ستكون يقينية.

ج- العبارات التي تبدأ بـ «آيات» أو «آية»: ورد هذا النوع من العبارات في أكثر المفاهيم التي ذكرت، ومنها ما يشير إلى مفاهيم العقل والفكر والسمع والعلم، وتدل تلك العبارات التي ترد عند بيان بعض جوانب حقائق الوجود والقضايا الأخلاقية والأحكام العملية على أن بإمكان الإنسان بلوغ المعرفة الصحيحة والخالية من أي شك من خلال التعقل والتفكير والتأمل؛ وإذا لوحظت هذه العبارات من دون مقارنتها بباقي العبارات الأخرى، فإن من شأن ذلك أن يفتح البحث في مدى شمول الإدراك العقلي وسعته، وهو ما اعتقده بعض المفسرين أو تناولوه في تفاسيرهم⁽¹⁾.

4- العبارات التي تُستهلّ بجملته: «أكثر الناس» وتكون بصيغة النفي: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ وكذلك العبارات التي تبدأ بـ: ﴿إِنْ كُنْتُمْ﴾ أو ﴿لَوْ كَانُوا﴾؛ وذكر هذا النوع من العبارات في أكثر المفاهيم، وتدل هذه العبارات على أن عملية التعقل والتفكير تتميز بخاصية إنتاج المعرفة، وتكون المعرفة الحاصلة منها خالية من أي شك، مضافاً إلى أن الرؤية الشمولية والمقارنة لمجموع العبارات في هذا الموضوع - بما فيها العبارات التي تتحدث عن الأشخاص الحاضرين والغائبين - تشير إلى كون هذا النوع من الإدراك إدراكاً عاماً، وليس جميع الأفراد على مستوى واحد

(1) في تفسير المنار، ذكر في عبارة: ﴿لَا يَتَفَلَّحُونَ كَثِيرًا﴾ في سورة البقرة ثلاثة وجوه: أحدهما: أن المقصود: لا يستعملون عقولهم في شيء مما يجب العلم به؛ ثانيها: أنه جار على طريقة البلغاء في المبالغة بجعل الغالب أمراً كلياً عاماً، وثالثهما: ليس الغرض نفي العقل عن الآباء (الذي هو الغرض الثاني)، وإنما المراد منه: أيتبعون آباءهم لذواتهم كيفما كان حالهم حتى لو كانوا لا يعقلون؟ (محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (المعروف بتفسير المنار)، ج2، ص93).

في ما يتعلق بإيصال ذلك الإدراك إلى مرحلة الفعلية؛ حيث يبقى الاستعداد عند بعض كامنًا، بينما يختلط ذلك عند آخرين مع ما يرشح عن قوتَي الغضب والشهوة، لتخرج بذلك عن حالة الخلوص والنقاء⁽¹⁾.

مضًا إلى ذلك، لا بد من الأخذ بالاعتبار العبارات التي تناول الإدراك القلبي، كعبارات: ﴿ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾؛ ﴿ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾؛ ﴿ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾؛ ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرَسَاتِ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهِنَّ ﴾؛ ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾؛ ﴿ وَتَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾⁽²⁾؛ هذه العبارات تشير إلى نقطتين من النقاط القرآنية الأربع التي تدور حول موضوع القلب والمفاهيم المشابهة له، وهما كما يأتي:

النقطة الأولى هي أن القلب بمعنى العقل ونوع من الإدراك الخاص أو مصدر الإدراك العقلي، فإذا تحقّق ذلك ووصل إلى الفعلية المطلوبة فسيثمر العلم واليقين؛ وأما النقطة الأخرى فهي أن هذا النوع من الإدراك يشبه الإدراك الحسي، حيث يتميّز بالشدة والضعف، وتؤدي حالة مرضه إلى فقدان القدرة على الإدراك.

ونستنتج ممّا ذكر - ومن خلال معرفتنا بأنّ القرآن الكريم لم يتطرّق إلى ماهية العقل - أنّ الله - تعالى - قد أحال الإنسان إلى الإدراك الفطري الأصيل لمعرفة العقل وأسلوبه الصحيح، ويتمثّل ذلك في القضايا البديهية أو القضايا التي تستند إلى البديهيات، وكلا المجالين يشملان ما هو موجود وما هو معدوم، وإدراك ما ينبغي وما لا ينبغي.

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص249-250.

(2) سورة الأعراف: الآية 179؛ سورة التوبة: الآية 186؛ سورة التوبة، آية 92؛ سورة الحج: الآية 46؛ سورة محمد: الآية 24؛ سورة ق: الآية 37؛ سورة الأعراف: الآية 100.

مجال العقل ومدى فعاليته

ما مدى وجود أحكام العقل في القرآن، وما هي الموارد أو الأمور التي تشمل عليها؟ لا شك في أن هذه المسألة تتصف بأهمية مصيرية، ومع قليل من التأمل في الكثير من الموارد التي تتناول مفهومي التعقل والتفكر والمفاهيم المشابهة، وكذلك الآيات التي تتحدث عن الإدراك الفطري والطبيعي أو أي نوع آخر من الإدراك العقلي ولو من دون ورود هذه المفاهيم فيها، نستطيع أن نعرف أن بإمكان العقل القرآني منح المعرفة عبر ثلاثة مجالات رئيسة، هي علم الوجود وعلم الأخلاق والأحكام، مضافاً إلى فهم النصوص الدينية وإدراكها.

المعارف العقديّة بالمعنى العام

أ) علم الوجود: مفهوم علم الوجود عند أهل العلم وخصوصاً الفلاسفة واسع جداً، واستناداً إلى هذه الرؤية، فإن الوجود يشمل الموجودات المادية والمجردة، والجوهر والعرض، والواجب والممكن؛ إلا أن المقصود بهذه التسمية هنا هو حقائق عالم الوجود، ونعني بذلك الإلهيات وعلم المعاد وعلم الإنسان (الإنثروبولوجيا) وحقائق الأديان والأنبياء والكتب السماوية؛ وبعبارة أخرى: فإن ذلك يعني معرفة الخالق الواحد العالم القادر والمطلق وصاحب الأمر والتدبير في عالم الوجود، الذي لم يخلق العالم عبثاً واعتباطاً، وهو الذي يحيي الموتى ويعيدهم كرامة أخرى، مضافاً إلى معرفة الإنسان الذي يعدّ موجوداً ممكنًا وفقيرًا، وتتضمن أغلب هذه الآيات نماذج وأمثلة عن عجائب عالم الوجود، التي تشير إلى قدرة الخالق غير المحدودة وعلمه وتدبيره وحكمته. وفي بعض الحالات التي لا تشير فيها تلك الآيات إلى الأمثلة المذكورة، نراها تخاطب فطرة الإنسان الصافية والخالصة، في إشارة إلى أن باستطاعة الإنسان إدراك

حقائق الوجود وحقانية التعاليم والدعوات الإلهية، من خلال الرجوع إلى فطرته والاستناد إليها.

معرفة الله: ليست معرفة الله وعلم المعاد سوى حقيقة واحدة، على الرغم من أنهما قد يبدوان في الظاهر حقيقتان منفصلتان؛ وذلك لأن حقيقة المعاد والبعث أو الحياة بعد الموت تمثل فرعاً من حقيقة الخالق القادر والعالم المطلق الذي يدبر شؤون عالم الوجود بحكمته، وقد أشار القرآن الكريم كذلك إلى هذه الرؤية وإن كان باستطاعتنا أيضاً التحقق من ذلك بالاستناد إلى أحكام العقل القطعية. ومع هذا، فقد تم الاستدلال في بعض الآيات بشكل خاص على إمكانية حصول المعاد تماماً كالاستدلال على وجود الخالق. وعليه، يتم تناول هاتين الحقيقتين بصورة مستقلة؛ أما الآيات الدالة على معرفة الله من حيث طبيعة الآية ورمزيتها فهي كما يأتي:

أ- الأمثلة التي تشير إلى عجائب الخلق، حيث استخدم القرآن الكريم كلمة «آيات» أو «آية» وبعض التعبيرات المشابهة الأخرى، للإشارة إلى الظواهر الطبيعية المختلفة. ومن تلك الظواهر:

- خلق السماوات والأرض: ويُعد ذلك من العلامات والآيات الإلهية العجيبة في عالم الوجود، حيث أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من الخلق - إلى جانب أمثلة الخلق المدهشة⁽¹⁾ - مرّات عدّة، بصورة مشتركة⁽²⁾ أحياناً، أو بشكل منفصل ومستقلّ في أحيان أخرى⁽³⁾، ويكون الحديث في هذه الآيات حول خلق الأرض والسماوات تارة، أو عن كيفية الخلق وذكر أهمّ

(1) مثل: ﴿إِذْ بَدَأَ خَلْقَ الْبَشَرِ وَالْأَرْضِ﴾ في: سورة البقرة: الآية 164، سورة آل عمران: الآية 190، سورة يونس: الآية 6.

(2) مثل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...﴾ (سورة يونس: الآية 3) ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾ (سورة الأنبياء: الآية 30).

(3) سورة الذاريات: الآية 20.

مميزاته وخصائصه - كالعلاقة بين السماء والأرض وفتحهما بإذن الله تعالى، وخلق السماء والأرض وما بينهما في ستة أيام - تارة أخرى، ولا ريب في أنّ مثل هذه الآيات ستقود أصحاب العقول: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ والمفكرين والمتذكرين إلى معرفة الله سبحانه، عبر النظر إلى خلق السماء والأرض والتأمل في ذلك.

- جميع المخلوقات ما بين الأرض والسماء: أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر المهم أحياناً باستخدام هذه العبارة أو العبارات الأخرى ذات الصلة بالموضوع نفسه (كالإشارة إلى المخلوقات الأرضية والسموية)، وأحياناً أخرى بصورة مستقلة، من خلال ذكر الظواهر الخاصة، مثل تسخير كل ما هو موجود بين الأرض والسماء للإنسان⁽¹⁾ ووضع المخلوقات المختلفة والمتنوعة في الأرض تحت تصرفه⁽²⁾. ولكثرة مخلوقات الله العجيبة وتنوعها الهائل في الأرض والسماء - والتي ذكر القرآن الكريم بعضاً منها - فإننا لا نجد ضرورة للإشارة إليها جميعاً بالتفصيل؛ بل سنذكر قسمًا منها بشكل إجمالي:

- الليل والنهار: عُرفت هذه الظاهرة من جهات مختلفة بأنها ظاهرة عجيبة، ومن أوجه العجب فيها حدوث الليل والنهار وغشيان الليل النهار؛ حيث عبر القرآن الكريم عن هذه الظاهرة المهمة بقوله: ﴿وَأَخْتَلَفُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ و﴿يُنْفِثُ أَلْبَابَ النَّهَارِ﴾، إلى جانب ذكر آيات الخلق الإلهية العجيبة الأخرى⁽³⁾؛ وأما الناحية العجيبة الأخرى في هذه الظاهرة فهي خاصية الاطمئنان والسكينة التي يمنحها الليل في ظلّ الظلام. ويتضح

(1) سورة الجاثية: الآية 113.

(2) سورة النحل: الآية 13.

(3) سورة البقرة: الآية 164؛ سورة آل عمران: الآية 190؛ سورة يونس: الآية 6؛ سورة المؤمنون:

الآية 80؛ سورة الرعد: الآية 3؛ سورة الأعراف: الآية 54.

هذا المعنى في العديد من الآيات من خلال العبارات المختلفة. منها قوله تعالى: ﴿أَنَا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِنَسْكُمُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾⁽¹⁾ و﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِنَّهُ عِزُّ اللَّهِ بِأَيْتِكُمْ بِضِيَاءِهِ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾⁽²⁾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِنَّهُ عِزُّ اللَّهِ بِأَيْتِكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُونُ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽³⁾؛ وبعد أن أشار القرآن الكريم إلى خلق هذه الظاهرة يفتح الطريق أمام أصحاب العقول: ﴿أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ الذين يستمعون ويتفكرون ويتبصرون بتعمق لمعرفة الخالق.

- حركة السفن في عرض البحر: في قوله تعالى: ﴿وَالْفُلْكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَسَ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسْحَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁴⁾، و﴿هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوْسًا وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رِوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁵⁾ وفي الأرض قطعٌ مُتَجَنِّبَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَرِزْقٌ وَغَيْضٌ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجِدٍ وَنُفُضٍ بَعْضًا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْثَلِ﴾⁽⁶⁾، و﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾⁽⁷⁾ يُثْبِتُ لَكُمْ بِهِ الرِّزْقَ وَالرِّبْوَاتِ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾⁽⁸⁾، و﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَوَّلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾⁽⁹⁾ ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽¹⁰⁾، ثم خلق السمع والبصر والفؤاد

(1) سورة النمل: الآية 86.

(2) سورة الفصص: الآية 71-72.

(3) سورة البقرة: الآية 164.

(4) سورة الرعد: الآية 3-4.

(5) سورة النحل: الأيتان 10-11.

(6) سورة طه: الأيتان 53-54.

للإنسان، وخلق الإنسان نفسه وإسكانه في الأرض، والحياة والموت، وتحليق الطيور وطيранها في الجو وحفظها من السقوط بإذن الله، والمراحل الست لخلق الإنسان⁽¹⁾، وإحياء الأرض بعد موتها، وخلق الإبل بشكلها العجيب والمدهش، ورفع السماء بدون عمد، ونصب الجبال ودحو الأرض⁽²⁾: ﴿أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾⁽³⁾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁴⁾ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفْنَا لَيْسَانَكُمْ وَالْوَنُجُومَ﴾⁽⁵⁾. بعد ذلك كله يؤكد القرآن الكريم أن هذه الآيات تدل على معرفة الله - تعالى - ووحدته وقدرته وعلمه اللامتناهي وتدبيره الحكيم، وأنه باستطاعة أصحاب العقول: ﴿أُولُوا الْأَلْبَانِ﴾ وأهل التفكير والتذكر كشف هذه الأسرار.

(ب) الأمثلة التي تشير إلى العذاب والعقاب: تشير كثير من الآيات إلى أنواع العقاب والعذاب، وأن ذلك هو دليل على قدرة الخالق وتدبيره الحكيم، وقد كلف الله سبحانه رسوله الكريم (ص) بإنذار المعاندين والعصاة من قومه أن الله - تعالى - قادر على أن يبعث عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحتهم في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ أَوْ يَلْسِكُمْ سُيَاحًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾⁽⁶⁾، وتعتبر أنواع العذاب هذه آيات إلهية ينبغي التفقه بشأنها والتفكير فيها، وهذا الإنذار في القرآن الكريم غالباً ما يكون بواسطة سرد قصص الماضين الذين ابتلوا بالعذاب والعقاب الإلهي لكفرهم وعصيانهم، وعلى هذا الأساس، لم يكن تهديد العصاة في زمن النبي (ص) مجرد ادعاء؛ بل كان تذكيراً بما حصل

(1) سورة غافر: الآية 67.

(2) سورة الفاشية: الآيات 17-18-19-20.

(3) سورة الروم: الآيات 20-21-22.

(4) سورة الأنعام: الآية 65.

من قَبْلِ لِلْأُمَّمِ السَّابِقَةِ، وَيُمْكِنُ بَيَانُ هَذَا الْمَعْنَى أحيانًا بِصُورَةٍ كَلِمَةٍ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْجِدِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾⁽¹⁾ وَقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْجِدِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾⁽²⁾، وَفِي هَاتَيْنِ الْآيَاتَيْنِ أَشَارَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ إِلَى أَصْحَابِ الْعُقُولِ وَالْمُفَكِّرِينَ بِعِبَارَتِي: ﴿لِأُولِي النُّهَى﴾ وَالسَّامِعِينَ: ﴿أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾. وَمُضَافًا إِلَى الْإِشَارَةِ الْكَلِمَةِ، فَقَدْ تَطَرَّقَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ إِلَى بَعْضِ الْمَوَارِدِ الْخَاصَّةِ الَّتِي يَتَعَلَّقُ أَغْلِبُهَا بِالْأُمَّمِ وَالْأَقْوَامِ الَّتِي عَاصَرَتْ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ، كَقَوْمِ نَبِيِّ اللَّهِ لُوطَ (ع) فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿وَإِنْ لُوطًا لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾⁽³⁾ إِذْ بَحِثَتْهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ ﴿١٣١﴾ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ ﴿١٣٥﴾ ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخَرِينَ ﴿١٣٦﴾ وَإِنَّا لَنُرَوِّعُ عَنْهُمْ نُصْحِينَ ﴿١٣٧﴾، وَقَدْ أَكَّدَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بَعْدَ سَرْدِ هَذِهِ الْقِصَّةِ عَلَى أَنَّ التَّفَكُّرَ وَالتَّعَقُّلَ: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْوَقَائِعِ التَّارِيخِيَّةِ تُمْكِّنُ الْإِنْسَانَ مِنَ الْوُصُولِ إِلَى إِدْرَاكِ حَقِيقَةِ مَهْمَةٍ، وَهِيَ أَنَّ إِلَهَ الْكُونِ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ مُطْلَقٌ.

ج) الاستناد إلى العقل الفطري: لم يرد ذكر ذلك في القرآن الكريم صراحة، إلا أنه يمكننا ملاحظة عدد من الأمثلة التي تشير إلى أن باستطاعة الإنسان أن يتحقق من وجود الخالق الواحد وصفاته، كالعلم والقدرة المطلقة وتدبيره الحكيم في إدارة الكون، وذلك بالرجوع إلى العقل الفطري. وبعبارة أخرى: فقد تم هنا بيان أن كل ما أشير إليه آنفاً على أنه طريق معرفة الله بالنسبة إلى أصحاب العقول والفكر كان المشركون مدعنين ومعتقدين به أيضاً. وقد طرح القرآن الكريم هذه المسألة كلسان حال للمشركين والكافرين، أو على أساس أنها تمثل الفطرة النقية أحياناً، وفي أحيان أخرى، طرح ذلك بشكل برهان عقلي لا يمكن إنكاره، فالبيان

(1) سورة طه: الآية 128.

(2) سورة السجدة: الآية 26.

(3) سورة الصافات: الآيات 133-134-135-136-137.

القرآني في الإشارة إلى هذا الموضوع أحياناً على صورة سؤال وجواب وفي أحيان أخرى دون طرح السؤال؛ بل بالاكتفاء بالإشارة إلى الإدراك الفطري، وكانت أكثر الأسئلة تتناول خالق عالم الوجود، والسؤال عن السماوات والأرض⁽¹⁾، مضافاً إلى التساؤلات الخاصة بالإنسان⁽²⁾، ورب السماوات السبع والعرش العظيم، ونزول الماء من السماء، واستعمار الأرض وما فيها، وعن المالك المطلق للموجودات، الذي يرعى كل المخلوقات وليس بحاجة إلى رعاية المخلوقات له. وأما جواب المشركين عن كل تلك الأسئلة فهو في إطار حديثهم عن الله - عز وجل -؛ حيث طرحت هذه الإجابات بعبارات متفاوتة وجمل متنوعة؛ فعندما يكون السؤال عن الخلق وإحياء الأرض الميتة بواسطة المطر - الذي يُعتبر بحد ذاته نوعاً من الخلق كذلك - يكون ذكر الجواب من خلال تأكيدين بعبارة: ﴿لَيَقُولُنَّ﴾ ومعنى ذلك أن المشركين سيجيبون بلا تردد قائلين: الله ﴿الْفَرِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽³⁾. أما بالنسبة إلى السؤال عن الربوبية والملكية فيكون ذكر الجواب بعبارة ﴿سَيَقُولُونَ﴾ سورة المؤمنون، وكذلك الحال عندما يكون المشركون على متن السفن في عرض البحر، حيث نراهم يقولون - كما أشار القرآن الكريم على لسانهم -: ﴿فَإِنَّا رَكِبُوا فِي الْفُلِّكَ دَعْوًا لِلَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ فَلَمَّا نَجَّيْنَهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾⁽⁴⁾. ويعلق القرآن الكريم في آية أخرى على مسألة الإدراك الفطري، وأن خالق هذا العالم ومُبدعه هو الله سبحانه، بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽⁵⁾، فمضمون هذه الآية برهان عقلي مقدماته يقينية، ويعرف ببرهان التمانع⁽⁶⁾.

(1) سورة العنكبوت: الأيتان 61 و63؛ سورة الزمر: الآية 83؛ سورة لقمان: الآية 25.

(2) سورة الزخرف: الآية 87.

(3) سورة الزخرف: الآية 9.

(4) سورة العنكبوت: الآية 65.

(5) سورة الأنبياء: الآية 22.

(6) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 375؛ ناصر مكارم الشيرازي،

تفسير نمونه، ج 13، ص 387.

وعلى الرغم من أن هؤلاء المشركين كانوا يعترفون بخلق الله - تعالى - ووحدانيته وربوبيته، فإن القرآن عاتبهم ووبخهم وهددهم في العديد من الآيات، مثل قوله سبحانه: ﴿ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿ أَوْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ وأنهم أهل إفك وافتراء، وسبب هذا التوبيخ هو انحرافهم وعدم بقائهم على الحالة الطاهرة والخالصة للإدراك الفطري. وبعبارة أخرى: فإن إدراكهم الفطري قد تأثر بطغيان القوى الشهوية والغضبية والأهواء النفسية إلى أن أصبح ضعيفاً بالشكل الذي نراه، ويتضح هذا المعنى أكثر في سورة العنكبوت في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا بَجَحْتُهُمْ إِلَى الْأَبْرَارِ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴾⁽¹⁾؛ وعلى هذا الأساس، يتبين لنا أن المشركين كانوا موحدتين، ولم يشمل شركهم مقام الألوهية والربوبية من حيث خالقية الله ووحدانيته.

(د) غائية عالم الوجود: تُمثل غائية الوجود جزءاً من تعاليم القرآن الأساسية، ولا شك في أن هذا الأمر المهم يُعدّ من لوازم فعل الخالق الأحد والعالم والقادر المطلق والمدبّر الحكيم لعالم الوجود، وقد استدلّ على هذا الموضوع بصورة منفصلة في القرآن وبصورة ضمنية في التعاليم الدينية؛ وعليه، فكما يمكن معرفة الله بواسطة التفكير، يمكن معرفة الهدف من خلق عالم الوجود بواسطة الإدراك العقلي أيضاً. ولتجنّب الإطالة في هذا الموضوع، نكتفي بذكر موردّين أشار إليهما القرآن الكريم، أحدهما قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾⁽²⁾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا تُسَبِّحَنَّاكَ فَوَنا عَذَابَ النَّارِ⁽²⁾، والمورد الثاني قوله سبحانه في سورة يونس (ع): ﴿ هُوَ الَّذِي

(1) سورة العنكبوت: الآية 65.

(2) سورة آل عمران: الآيات 190-191.

جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِنَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾

إمكانية المعاد: حول بيان إمكانية المعاد، استدلَّ القرآن الكريم على ذلك بشكل عقلي، وبالرجوع إلى الوجدان والإدراك الفطري، وكما أشير من قبل، فإنَّ معظم نماذج الاستدلال المنطقي التي أوردها القرآن الكريم تستند إلى مسألة إمكانية المعاد؛ لاعتقاد أكثر المنكرين بأنَّ هذا الأمر محال؛ وفي بعض من هذه الاستدلالات تمت الإشارة إلى أمثلة وحقائق حول عملية الإحياء بعد الموت، وكذلك تقديم صورة من حالة العدم في المقدمات، وباستطاعة أصحاب العقول والألباب إدراك الأمثلة التي تشير إلى حدوث تلك الوقائع بما لا يقبل الشك، بالاستناد إلى تعاليم القرآن الكريم المسلّم بها، ومن ذلك ما يأتي:

أ- حياة الإنسان بعد الموت: أشار القرآن الكريم إلى مجموعة من الأمثلة حول الحياة بعد الموت، حيث يتعلّق بعضها بحياة الإنسان وبعثه بعد الموت، فيما يتناول بعض آخر منها ما يحدث في الطبيعة ويجري فيها. ومن الأمثلة الإنسانية على ذلك قصة المقتول من بني إسرائيل الذي اختلف الناس في قاتله. ولرفع الاختلاف وإزالة الشكّ وبيان حقيقة إمكانية المعاد أو الحياة بعد الموت، أمرهم الله -تعالى- بضرب المقتول بجزء من بقرة بني إسرائيل المعروفة، فأحياء الله وكان من أمره ما كان. ويُعتبر هذا المثال حول الحياة بعد الموت الذي تحقّق بقدرته الله سبحانه وعلمه علامة واضحة وآية جليّة على أنّ الله قادر على إحياء الموتى بالشكل الذي ذُكر، وبإمكان العقلاء وأولي الألباب كشف هذه الحقيقة وإدراكها⁽¹⁾.

ب- إحياء الأرض بعد موتها: أشار القرآن الكريم في عددٍ من آياته

(1) سورة يونس: الآية 5.

(2) سورة البقرة: الآيتان 71-72.

إلى هذه الحقيقة، وهي (إحياء الأرض بعد موتها)، فأحياناً يكون البيان من خلال ذكر خلفية إيجاد مثل هذه الظواهر وعواملها، كهبوب الرياح وحركة الغيوم ونزول المطر وريّ البساتين والمزارع الخضراء والثمار، حيث تتجلى في ذلك كلّ حقيقة إحياء الأرض الميتة، وفي أحيان أخرى يذكر ذلك دون هذه المقدمات⁽¹⁾؛ وكما نعلم، فإنّ هذا الحدث المهمّ الذي يحدث كلّ سنة إنّما هو دليل واضح على إمكانية إحياء البشر بعد الموت كذلك، ومن البديهي أن يدرك أصحاب العقول والبصيرة هذه المسألة⁽²⁾.

ج- الاستناد إلى قدرة الله -تعالى- في الخلق الأول: استند القرآن الكريم في مرّات عدّة إلى إمكانية حدوث المعاد بالرجوع إلى الخلق الأول للموجودات ومنها الإنسان، وجاء ذكر ذلك مثلاً في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ يُعَدِّدْ عَلَيْ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽³⁾ حيث تشير عبارة: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا﴾ في هذه الآية إلى إمكانية إدراك العلاقة بين الخلق الأول وبين الحياة بعد الموت؛ إذ إنّها تدلّ أيضاً على أنّ هذا النوع من الإدراك هو إدراك يقيني. وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾⁽⁴⁾. وكذلك الحال بالنسبة إلى مراحل خلق الإنسان، من تراب ثمّ من نطفة ثمّ من علقة ثمّ من مضغّة مَخْلُوقَة وغير مَخْلُوقَة وتكوّن الجنين والطفل، ليتّم طرح كلّ هذه الأمور كأمثلة أخرى على الخلق الأوّل. وهذا النحو من الخلق، الذي هو آية على قدرة الله تعالى، يُعدّ -بنظر القرآن- دليلاً واضحاً لا يمكن إنكاره في ما يتعلّق بإمكانية حدوث المعاد والإيمان بالحياة والبعث بعد الموت⁽⁵⁾، وقد

(1) سورة فاطر: الآية 9، سورة ق: الآيات 9-11، سورة الحديد: الآية 17.

(2) سورة فاطر: الآية 9، سورة ق: الآيات 9-11، سورة الحديد: الآية 17.

(3) سورة الأحقاف: الآية 33.

(4) سورة ق: الآية 15.

(5) سورة الحج: الآية 5.

تمّ التأكيد على هذا الاستدلال في موضع آخر أيضًا، من خلال الاستناد إلى المرحلة الثانية من مراحل الخلق الخمسة، ونعني بذلك النطفة وقدرة الله -تعالى- على خلق الإنسان⁽¹⁾. وأخيرًا وحول ارتباط إمكانية المعاد بقدرته المطلقة في الخلق الأول، يقول الله تعالى: ﴿كَفَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾⁽²⁾.

د- الاستناد إلى الإدراك الفطري: يمكن إدراك حقيقة كون المعاد أمرًا ممكنًا عقليًا، وليس أمرًا محالًا، من خلال التذكّر والتأمّل في بعض المقدمات الواضحة والبديهية، وكذلك برجع الإنسان إلى ضميره ووجدانه وفطرته النقيّة. والملفت للنظر هنا هو أنّ القرآن الكريم يطرح موضوع بيان المعارف الوجدانية والفطرية للإنسان بشكل سؤال وجواب، أمّا المُخاطَب في هذه الأسئلة فليست الحالة الفعلية للأشخاص؛ بل الحالة الوجدانية والباطنية لهم؛ لأنّ العقل لدى بعض من هؤلاء الأشخاص -ومنهم المشركون- مُظلم وخامد؛ بسبب تسلّط الميول الشهوية والغضبية على عقولهم.

وبالنسبة إلى إمكانية المعاد، يطرح السؤال على الذين كانوا يعتقدون أنّ الحياة بعد الموت إنّما هي من أساطير الأولين، وغالبًا ما تتناول الأسئلة المالك والرّبّ والحاكم المطلق لعالم الوجود، وأمّا جواب المنكرين فهو الله سبحانه ولو بلسان الحال. هذا، وقد اكتفى القرآن الكريم باعتراف الكفّار في إثبات إمكانية المعاد وكأنّ ثمة علاقة لازمة بين اعترافاتهم وإمكانية المعاد. وبعبارة أخرى: تُعتبر مسألة إمكانية المعاد من اللوازم القطعية للإيمان بمالكية الله -تعالى- وربوبيته وحاكميته على عالم الوجود، ولا يتمّ الكشف عن تلك العلاقة إلّا من خلال التأمّل والتذكّر العقلانيّين الخالصين.

(1) سورة الواقعة: الآيات 57-62.

(2) سورة الأعراف: الآية 29.

وبالاستناد إلى هذا التلازم، فإنَّ كلام القرآن الكريم مع هؤلاء الأشخاص كان بشكل عتاب وتوبيخ⁽¹⁾.

إدراك الحقائق ومعرفتها: يُمثّل الحقّ من وجهة نظر القرآن الكريم كلّ ما له حقيقة وواقع، حيث تكون حقيقة كلّ شيء وواقعيته متناسبة مع كيفية وجوده وتحققه، فالفكر أو الكلام الحقّ هو الذي يتطابق مع ما هو موجود في الخارج، فإنّما أن تثبت حقانية الكلام بتحقيقه في عالم الخارج، وإما أن يكون إثباته قائمًا بالدليل القاطع، فالفعل الحقّ هو الفعل الذي يكون الهدف منه مُعيّنًا ومحققًا، في حين أنّ ما يقابل الحقّ هو الباطل⁽²⁾، وبذلك تثبت حقانية الكتب السماوية - ومنها القرآن الكريم - وكذلك حقانية الأنبياء والمرسلين بالدليل القاطع، وأنهم أرسلوا في الواقع من قبل الله تعالى. وقد بيّن القرآن الكريم - وفي العديد من الموارد - أنّ الإنسان قادر على معرفة الحقّ وتمييزه بالتعقّل والتدبّر والتفكّر، ومن بين تلك الموارد التي يرجع إثبات حقانيتها وإبطال العقيدة المخالفة لها إلى العقل والفكر والتدبّر ما يأتي:

أ- انفراد النبي إبراهيم (ع) في النبوة وعدم ارتباطه باليهود أو النصارى: ادعى كلّ من اليهود والنصارى أنّ نبي الله إبراهيم (ع) كان يهوديًا أو نصرانيًا، لكن تبيّن بعد ذلك أنّ ادّعاءات هؤلاء لم تكن صادقة؛ لأنّ إبراهيم (ع) عاش قبل سيدنا موسى وسيدنا عيسى (ع) وكان نزول التوراة والإنجيل بعده كذلك، ويتضح هذا الأمر بقليل من التأمل والتعقّل؛ ولذا حدّر القرآن الكريم أولئك الدّعاة الكذّبة وعاتبهم بعبارة: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

(1) سورة المؤمنون: الآيات 82-89.

(2) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 335.

في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِيْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾.

ب- حقانية القرآن وحقانية النبي الأكرم (ص): إن هذين الأمرين لا ينفصلان عن بعضهما؛ بل إن كلاً منهما لازم وملزوم للآخر؛ لأن القرآن الكريم يُعدّ وثيقة مهمة ومعجزة النبي (ص) الباهرة؛ ولذا، فإن التأكيد على حقانية القرآن الكريم في بعض الموارد إنما هي في الواقع دليل أيضاً على حقانية الرسول الأعظم (ص)، كما إن الدليل على حقانية النبي (ص) يُعتبر دليلاً كذلك على حقانية القرآن الكريم، وأما الاستدلالات التي أشار إليها القرآن الكريم حول حقانية النبي (ص) وصدقه فكثيرة ومتعدّدة، فمنها ما هو مستقل وخاص، ومنها ما يُستدلّ به على الآخر، ولاسيما ما يتعلّق بحقانية القرآن الكريم. ومن تلك الاستدلالات ما يأتي:

1- عدم وجود الاختلاف والتناقض في القرآن الكريم: ويتجلّى هذا الأمر المهمّ من خلال التدبّر والتعقّل في القرآن الكريم نفسه، فعدم وجود الاختلاف في القرآن الكريم يظهر أنه مُنزّل من قبل الله -تعالى- ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽²⁾، وهنا يكون حكم العقل قاطعاً بقرينة قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ﴾ في بداية الآية.

2- حقانية الرسول الأكرم (ص): ردّ رسول الله (ص) على تساؤلات المخالفين بقوله: ﴿لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن أَنْجِ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾⁽³⁾، وتستمرّ الآية الشريفة نفسها في مخاطبة الكافرين على لسان الله سبحانه بقوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا

(1) سورة آل عمران: الآية 65.

(2) سورة النساء: الآية 82.

(3) سورة الأنعام: الآية 50.

تَنفَكُّوْنَ ﴿١١١﴾. ومن خلال العلاقة بين العبارة الأخيرة للآية والعبارات التي سبقتها، يمكن طرح بعض الاحتمالات، إلا أن من بين أقوى الاحتمالات هو الاحتمال الذي ينسجم مع سياق الآية أكثر من غيره، وهو وضوح حقانية النبي (ص)، حيث لا حاجة إلى عين ناظرة وبصيرة لترى وتدرك ذلك. وأما عدم قبول ذلك فليس لكون هذا الموضوع معقدًا أو غامضًا؛ بل لعدم قدرة الكافرين على الإبصار وعماهم، فهل يستوي البصير والأعمى؟^(١)

3- التدبّر والتأمّل في عاقبة المخالفين للأنبياء السابقين (ع): حذر القرآن الكريم المخالفين والمعاندين لحقانية النبي محمد (ص) - بسبب الشبهات التي نسبوها إليه - من معاقبتهم معاقبة شديدة، كما عُوقب على ذلك من سبقهم من الأمم، ولهذا أكد سبحانه على التأمل والتدبّر في أحوال مخالفين الأنبياء السابقين ومعارضيهم بقوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِيْ اِلَيْهِمْ مِنْ اٰهْلِ الْقُرَىٰ اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَيَنْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْاٰخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ اٰتَقَوْا اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ﴾^(١).

4- عدم توقع الأجر من الناس: تُعتبر العلاقة الوطيدة القائمة بين العمل والتوقعات واحدة من التعاليم القرآنية التي تحتل مكانة عقلية، فعندما يكون العمل والقول الصادران عن الشخص إلهيين دون أن ينتظر أي منفعة أو مصلحة شخصية، ودون أن يكون لذلك دورٌ يُذكر في عمله وقوله، فلا ريب في أنّ هذا الشخص إنما يطلب أجره على ذلك من الله وحده وليس من الناس؛ وعليه فلا جرم أنّه صادق في ادّعائه، وهكذا كان أنبياء الله (ع) جميعًا، كما ذكر القرآن الكريم على لسان نبي الله هود (ع) في خطابه إلى قومه: ﴿ يَنْقُورِ لَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِنْ اَجْرِيْ اِلَّا عِنْدَ الَّذِي فَطَرَنِيْ

(1) سورة الأنعام: الآية 50.

(2) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه ج 5، ص 248.

(3) سورة يوسف: الآية 109.

أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١١﴾، ويُستفاد من هذه الآية أيضًا أن إرسال الرُّسُل والأنبياء (ع) لهداية الناس يُعدّ من لوازم خلق عالم الوجود.

5- لم يُشر النبيّ (ص) قبل بلوغه سنّ الأربعين إلى شيء من القرآن الكريم: تحدّث القرآن الكريم وعلى لسان الرّسول الأعظم (ص) إلى الذين أنكروا حقانيّته وحقانيّة القرآن الكريم عن حياة النبيّ (ص) على مدى أربعين عامًا - أي قبل أن يُصبح نبيًّا ويُبعث رسولًا -، وهي فترة طويلة نسبيًّا، حيث لم يُذكر أنّه (ص) تكلم عن شيء من آيات القرآن الكريم ولم يسمع أحد كلامًا مثل هذا منه من قبل، ويمثّل ذلك شاهدًا ودليلاً على أنّه (ص) إنّما بلغ مقام النبوة والرسالة بعد تلك الفترة، وأنّ الكلام الذي جرى على لسانه هو كلام الله ووحى وليس كلامه هو، ويمكن بيان هذه العلاقة بالتعقّل والتفكّر في جملة: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

علم الإنسان (الإنثروبولوجيا): وفقًا للنظرة القرآنية في علم الوجود (الأنطولوجيا) يقع الإنسان في أسْمى مرتبة وجودية بين الموجودات الأخرى بعد الله سبحانه وتعالى وأعلاها؛ لأنّ جميع ما في الوجود من حيث عوالم الجمادات والنباتات والحيوانات والمعنويات (كالأنبياء (ع) والكتب السماوية) قد تمّ تسخيرها لخدمة الإنسان وحياته المادية والمعنوية^(٢)؛ ومع هذا، فإنّ الإنسان لا يتمتّع بأيّ استقلالية في الوجود، فهو موجود تابع ومُحتاج، ويتوجّب عليه تقديم الطاعة والتسليم أمام خالقه تعالى، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة المتمثلة في كون الله -تعالى- هو خالق الوجود، وأنّه الغني المطلق الذي يدير ويدبّر كلّ شيء، وأنّ كلّ ما سواه ضعيف ومُحتاج إليه وليس جديرًا بالربوبية والعبودية. وتمّ بيان هذه الحقيقة تارةً بالاستناد إلى وجود خالق الكون العالم والقادر

(1) سورة هود: الآية 51.

(2) سورة طه: الآية 54.

المطلق على الرغم من عدم التطرق - حسب الظاهر - إلى عجز الإنسان والموجودات الأخرى (ومن الأمثلة على ذلك بعض التفاصيل التي طرحت تحت عنوان «معرفة الله» و«علم المعاد»); وتارة أخرى من خلال التذكير بوضع الموجودات (ومنها الإنسان) وحالتها واحتياجها. ومن تلك الأمثلة ما يأتي:

أ- ما من أحد غير الله يمكنه أن ينفع أو يمنع الضرر أو الإجابة عن أي سؤال قد يطرحه البشر. كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ الْآبَاءَ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾⁽¹⁾، وكذلك ما قاله إبراهيم خليل الله (ع) مخاطبًا المشركين بقوله: ﴿كَأَلَمْ نَقْتَبِدْكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾⁽²⁾ ﴿أَفِي لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾.

ب- فناء الموجودات وانتهاء النعم في الكون: يخاطب القرآن الكريم المغرورين والعصاة والمعاندين بقوله: ﴿... أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾⁽⁴⁾، وقد طرح العديد من الاحتمالات حول عبارة: ﴿أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾، إلا أن أقواها هو ما أشرنا إليه⁽⁴⁾.

التعرّف إلى تعاليم القرآن: تحدّثنا سابقًا حول معرفة حقانية القرآن الكريم. وبعد الكشف عن مسألة الصفة الإلهية للقرآن، ينبغي القول إنه لا يمكن معرفة مقاصد القرآن الكريم ومعانيه وتعاليمه إلا بالتعقل والتدبر والتفكير في آياته.

- لا شك في أنّ معرفة حقانية القرآن الكريم والنبّي الأعظم (ص)

(1) سورة طه: الآية 89.

(2) سورة الأنبياء: الآية 66-67.

(3) سورة الأنبياء: الآية 44.

(4) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج 13، ص 415-416.

الكلمات مثل «أفلا» و«أفلم» و«لعل» تبين أن هذه المعرفة - إذا حصلت - تكون خالية من الشك والريب، فضلاً عن كونها تشير إلى نوع من المعرفة الأفضل والأعمق للإنسان، ولهذا السبب نزل القرآن الكريم باللغة العربية؛ لكي يتدبر أولوا الألباب ويتأملوا في آياته⁽¹⁾.

معرفة الأوامر والنواهي: ومن التعاليم القرآنية المهمة الاعتماد على العقل في معرفة ما ينبغي وما لا ينبغي، وفي مثل هذه الحالات، عادة ما يطرح القرآن الكريم المسألة تاركاً الإذعان بما ينبغي وما لا ينبغي فيها إلى العقل؛ لأن العقل يمتلك القدرة اللازمة لتمييز الأمور الحسنة والقيحية، وكمثال على ذلك ما يأتي:

- تطابق القول والفعل: نهى القرآن الكريم - وبعبارة الاستفهام الإنكاري - الناس عن القول دون التطبيق، مذكراً بأن العقل يدرك المسائل للأخلاقية: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَسُوا أَفْلاً تَعْقِلُونَ ﴾⁽²⁾.

- ترجيح الآخرة على الدنيا: أشار القرآن الكريم إلى أن الدنيا والآخرة هما المكانان الوحيدان اللذان يمكن للإنسان أن يعيش فيهما، مبيّناً خصوصيات كلٍّ من تلك الدارين، لكنّه على الرغم من ذلك صرح مراراً وتكراراً بأن دار الآخرة هي أفضل من دار الدنيا، وأن على الإنسان أن يسعى للفوز بتلك الدار، إلا أن هذا الترجيح لم يطرح استناداً لقول الله - تعالى - فقط؛ بل لاعتراف العقل كذلك بهذه الحقيقة: ﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾⁽³⁾.

(1) سورة ص: الآية 29.

(2) سورة البقرة: الآية 44.

(3) سورة الأنعام: الآية 32، سورة الأعراف: الآية 169، سورة يوسف: الآية 109، سورة

القصص: الآية 66.

- التبصّر في عواقب الأعمال: نقل القرآن الكريم هذه المسألة عن لسان الذين يجحدون حقانية الرّسول الأعظم (ص)، حيث أشارَ إلى أنّ بعضًا من أهل الكتاب ممّن لا يؤمنون بالرّسول (ص) اعترضوا على جماعة منهم - من الذين أبدوا رغبتهم في اعتناق الإسلام؛ لتطابق الصفات المذكورة في كُتُبهم حول النّبِيّ الموعود مع الرّسول الأعظم (ص)، وكانوا يتحدّثون بذلك مع المسلمين - ومنعواهم من كشف تلك الأمور للمسلمين؛ لئلا يحتجّوا بها عليهم عند الله يوم القيامة، قائلين لهم: ﴿أَتَحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ، عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾.

- الوفاء بالعهد: باستطاعة العقل ووفقًا لتعاليم القرآن الكريم أن يحدّد هذه المسألة، فيشير الله - عزّ وجلّ - في القرآن الكريم إلى مثالين عينيّين لناكثي العهود، موضحًا أنّه لا يخفى على العقل قُبْح هذا العمل: أحدهما رفض عبادة الشيطان، والآخر القبول بعبادة الرّحمن، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَأْمُرْكُمْ بِبَيْتِي مَادَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾⁽²⁾ وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ⁽³⁾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ⁽⁴⁾.

- عدم اتّباع العدوّ وطاعة الرّفيق الصادق والهادي: تشير الآية السابقة إلى أنّ الله سبحانه أخذ الميثاق من الإنسان في عدم طاعة الشيطان؛ لأنّه عدوّ مُبين، وفي طاعة الله - تعالى - بدلًا من ذلك. ولهذا السبب؛ اعتبر الميثاق الإلهي أنّ عبادة الله هي الصراط المستقيم: ﴿أَلَمْ نَأْمُرْكُمْ بِبَيْتِي مَادَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾⁽⁵⁾ وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ⁽⁶⁾.

(1) سورة البقرة: الآية 76.

(2) سورة يس: الأيتان 60-62.

(3) سورة يس: الأيتان 60-61.

- كتم الأسرار لاتقاء شرّ الأشرار: يُوصي القرآن الكريم بعدم إفشاء السرّ لغير أهله من الغرباء؛ لأنّ أمثال هؤلاء لا يتوانون عن إلحاق الأذى والشرّ والفساد، فهم يحبون أن تشيع الفاحشة ويسرّون بها ويتمنون رؤية الآخرين وهم يتعذّبون ويتألّمون: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةَ مَن دُونِكُمْ لَا يَأْلُوْنَكُم حَبَالًا وَّ دُوًّا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُوْرُهُمْ أَكْبَرُ﴾⁽¹⁾.

- احترام الآخرين: إنّ من بين الأمثلة على الأخلاق الحسنة أسلوب المسلمين وتصرفهم وتعاملهم مع النبي (ص): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَائِهِ الْحُجْرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ﴾⁽²⁾.

معرفة أصول الأحكام وعللها: تستند الأحكام الإلهية حسب ظاهر بعض الآيات القرآنية إلى العلل والمصالح والمفاسد الواقعية، ويمكن معرفة هذه العلل من خلال التفكير والتعقل الخالص، وفي بعض الموارد ذكرت عبارات مثل: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ﴾⁽³⁾ و﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ﴾⁽⁴⁾ بعد جملة من الأحكام الشرعية، ومن الواضح أنّ القصد من قدرة العقل على فهم الأحكام هو أن يدرك علّة جعلها في قالب المصالح والمفاسد، ونشير هنا إلى مثالين:

* ثمة عشرة أمور حرّمت في الآيتين 151 و152 من سورة الأنعام، وهي: الشرك بالله، وإساءة مُعاملة الوالدين، وقتل الأبناء خشية الفقر، وارتكاب الفواحش، وقتل الإنسان البريء⁽⁵⁾، وأكل مال اليتيم إلا إذا كان

(1) سورة آل عمران: الآية 118.

(2) سورة الحجرات: الآية 4.

(3) سورة البقرة: الآية 243؛ سورة الأنعام: الآية 151.

(4) سورة الأنعام: الآية 152.

(5) سورة الأنعام: الآية 151.

ذلك بهدف الإصلاح، وعدم الإيفاء بالكيل والميزان، وعدم مُراعاة العدل في الكلام، والإخلال بعهود الله، وأخيراً الانحراف عن جادة الصواب⁽¹⁾؛ فأما الموارد الخمسة الأولى في الآية فقد وُصفت بأنها أمور يمكن للعقل أن يدركها، فيما تُعتبر الأوامر الخمسة الأخرى في الآية الثانية أموراً يستطيع الإنسان معرفتها من خلال التذکر. ولا بأس هنا في الإشارة إلى كلام العلامة الطباطبائي الذي ورد في ذيل تفسيره للآيتين المذكورتين لتوضيح معنى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ و﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، حيث عبّر العلامة عن الأوامر العشرة المذكورة آنفاً بكليات الدين، مشيراً إلى أن بإمكان الإنسان ذي الفطرة الخالصة والظاهرة أن يدرك الأوامر الخمسة الأولى للآية وأما الأوامر الخمسة الثانية فهي أمور لا تتجلى بالمقدار نفسه كما في الأوامر الأولى؛ بل يحتاج الإنسان في معرفتها إلى التذکر مضافاً إلى التعقل، والتذکر عبارة عن رجوع الإنسان إلى المصالح والمفاسد الكلية والعامّة منها والمعلومة لدى العقل الفطري⁽²⁾، وقد نسب العلامة هذا القول إلى الفخر الرازي⁽³⁾.

* نفي الذنب عن بعض الأشخاص مثل الأعمى والأعرج والمريض كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ

(1) سورة الأنعام: الآية 152.

(2) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 379.

(3) المصدر نفسه، ص 380 - 381.

أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ... ﴿١١﴾، وبيان الأحكام المرتبطة بالطلاق والعدة والرضاعة المطلقة للأطفال مع بعض الأحكام التي تخللتها والخاصة بالصلاة^(٢)، ومن جملة هذه الأحكام ما ورد في قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَىٰ الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٢﴾ وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُتَّقِينَ ﴿١٣﴾ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٤﴾﴾^(١) ثم تم التذكير بأمر آخر هو: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٤﴾﴾.

موانع التعقل بحسب القرآن الكريم

تكررت في هذا البحث عبارات: «العقل الفطري» و«العقل الخالص» أو «الأصيل» مرات عدة، وهذه العبارات ليست اقتباساً مصطلحاً من قبل الباحثين أو المفسرين المعروفين للقرآن الكريم؛ بل هي مُستوحاة من تعاليم القرآن، فقد بحث القرآن الكريم مسألة عدم تعقل الناس وتدبيرهم في الحقائق المتعلقة بالتحدي بالقدر نفسه الذي تطرق فيه إلى أهمية موضوع التعقل. ونستخلص من هاتين المقدمتين أن العقل في بعض الحالات -وتحت تأثير بعض العوامل- يفقد فعاليته، أو يصل إلى حالة قريبة من الاضمحلال والأفول. وأما معرفة تلك الحالات والعوامل المؤثرة فليست أمراً صعباً؛ بل يمكن إدراك أسباب ذلك وعوامله عبر التأمل في آيات القرآن الكريم، وخاصة في الموارد التي تطرقت إلى مسألة أفول العقل أو ضعفه،

(1) سورة النور: الآية 61.

(2) سورة البقرة، الآيات 228-242.

(3) سورة البقرة، 240-241.

(4) سورة البقرة: الآية 242.

ومن خلال التركيز على هذه النقطة، تتضح لنا العديد من الموارد الخفية، ولكن مع التأمل في جميع الموارد المستلزمة من الآيات القرآنية يتبين لنا أنّ جميعها يرجع إلى عامل أساس واحد، وهو غلبة الميول الشهوية والغضبية وحرص الإنسان على إشباع تلك الميول. وفي هذا المجال، نشير إلى بعض الأمثلة التي تنضوي تحت هذا العنوان:

- الفسق: قال تعالى: ﴿ إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٣١﴾ وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣٢﴾ ۝

- الزيف القلبي: قال سبحانه: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۚ وَمَا يَسَلَّمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ ۚ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٥﴾ ۝

- عبادة الأصنام والتوكل على غير الله: قال عز وجل: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١١﴾ ۝ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٦١﴾ ۝ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٤﴾ ۝ وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ؕ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٥﴾ ۝ وَ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أُولَٰئِكَ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ ۝

(1) سورة العنكبوت: الآيات 34-35.

(2) سورة آل عمران: الآية 7.

(3) سورة العنكبوت: الآية 61.

(4) سورة الأنفال: الآيات 21-22.

(5) سورة يونس: الآية 42.

(6) سورة الزمر: الآية 43.

- الرؤية الظاهرية أو السطحية: قال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَلِمَ تَلَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (١).

- الجهل والسفه: قال سبحانه: ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَاكِلُونَ ﴾ (٢) و﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوعًا وَلَمَّا دُلِّكُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (٣).

- اتباع خطوات الشيطان: قال عز وجل: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكَرٍ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ (٤) و﴿ وَإِنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴾ (٥) وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴾ (٦).

- التقليد الأعمى: قال سبحانه: ﴿ وَإِذْ أُقِيلَ لَهُمْ أَتَمِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَسْمَعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِهٖ آيَاتُهُ أَوْ لَوْ كُنَّا عَابِدًا لَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ (٧).

- الكفر: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ و﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامِرٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَيْدَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (٨).

- النفاق: ﴿ لَا يُقَدِّرُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (٩).

(1) سورة الحج: الآية 46.

(2) سورة العنكبوت: الآية 43.

(3) سورة المائدة: الآية 58.

(4) سورة يس: الآيات 60-62.

(5) سورة البقرة: الآية 170.

(6) سورة البقرة: الآية 171؛ سورة المائدة: الآية 103.

(7) سورة الحشر: الآية 14.

- التعصب الديني: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّورَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾.

وهكذا، فإن هذه الأهواء والميول كلها تؤدي إلى غلق جميع منافذ تنوير العقل والقلب: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرَقَاتِ أَمْ عَلَّ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁽²⁾، ولا ريب في أن مثل هؤلاء الأشخاص هم عمي لا يتنمون إلى المجتمع الإنساني إطلاقاً كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك.

العقل كدليل للاستناد إلى النقل

يُمثل الاستناد إلى النقل أحد نتائج الاستناد إلى العقل وآثاره، ويستفاد هذا المعنى القرآني في الموارد التي يطرح فيها العقل والسمع معاً جنباً إلى جنب، أما الآيات المرتبطة بهذا الخصوص فهي كما يأتي: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾⁽³⁾ و﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁽⁴⁾. ويبين حرف العطف (أو) - ومن معانيه الإباحة والدال على انفصال الأمرين: السمع والتعقل - أن السمع والعقل أو النقل والعقل يسيران على خطين متعارضين، وقد أشار إليهما القرآن الكريم على أنهما مصدرين من مصادر المعرفة. واختلف المفسرون في بيان الجمع بين المسألتين المذكورتين، ويرى المؤلفون أن أغلب الأقوال التي ذكرها المفسرون لا تنسجم مع ظاهر الآية التي تفيد بيان قاعدة عامة، ولهذا أحجموا عن ذكر جميع تلك الأقوال، واكتفوا بمثالين اثنين فقط هما: الاستماع الذي يشير إلى فهم حديث النبي (ص) والآيات القرآنية وإدراكهما؛ ثم التعقل الذي يشير إلى إدراك المعجزات ودلائل التوحيد⁽⁵⁾،

(1) سورة آل عمران: الآية 65.

(2) سورة محمد: الآية 24.

(3) سورة الفرقان: الآية 44؛ سورة الملك: الآية 10.

(4) فضل بن حسن الطبرسي، مجمع البيان، ج 4، ص 171؛ فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين في =

وُنُسِبَ معنى واحد إلى كلا المفهومين⁽¹⁾، فالاستماع والسمع يشيران إلى طريق المعرفة والعقل يشير إلى التعمق في آفاق الحق؟؟؟ لم أفهم المطلوب⁽²⁾. لكن القول الأكثر انسجامًا هو أنّ كلاً من السمع والعقل له طريق مستقل نحو السعادة؛ وهكذا، فإنّ سبيل الإنسان نحو التطوّر والرقي لا يعدو أن يكون أحد هذين الأمرين: إما أن يتعقل ويميّز الحق ويتبعه أو أن يستمع إلى الذي يتعقل في مسعاه لطلب الخير فيتبعه⁽³⁾. وكما ذكرنا آنفًا، فإنّ قرينة تقابل هذين المفهومين في الآيات القرآنية المذكورة تكون بواسطة حرف العطف (أو) الذي يشير إلى معنى الانقطاع، ويمكن أن يكون اشتمال السمع أيضًا في القرآن الكريم على التفكير والتعقل مؤيدًا لهذا المعنى؛ لذا، فإنّ الاستناد إلى السمع يكون كذلك بموجب حكم العقل الفطري.

ملاحظة أخيرة

نسبت بعض الآيات القرآنية عدم التعقل والتفكير وما شابه ذلك إلى أكثر الناس، مثل قوله سبحانه: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾ و﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽⁴⁾، وقد يكون سبب هذا هو أنّ قسمًا من الأغلبية قد خدعوا في بداية الأمر، إلّا أنّهم وبعد مواجهة الحق أدعوا لهذا الأخير⁽⁵⁾، أو تعقل فئة قليلة منهم لما عرفوا الحق، لكنهم

= إزام المخالفين، ج 6، ص 383؛ حسين حسيني شاه عبد العظيمي، تفسير اثني عشري، ج 9، ص 345.

(1) محمد حسيني همداني، انوار درخشان، ج 11، ص 478؛ فضل بن حسن الطبرسي، مجمع البيان، ج 4، ص 171.

(2) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج 17، ص 58.

(3) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 250؛ محمد بن حيدر الجنابدي، بيان السعادة، ج 3، ص 142.

(4) سورة الفرقان: الآية 44؛ سورة العنكبوت: الآية 63.

(5) نمونه، ج 15، ص 97؛ الكاشف، ج 5، ص 471؛ أطيب البيان، ج 9، ص 626.

-وبسبب غرورهم وحبهم للرتاسة- ظلوا يكابرون ويعاندون⁽¹⁾.

وأما الملاحظة الأخيرة في القرآن الكريم، فهي أن العلم مرتبة متقدمة على التعقل، وهذا يعني أن أهل العلم هم الذين يتعقلون: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾⁽²⁾ و﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾. وهنا يتضح لنا أن العلم هو مقدمة للتعقل ووسيلة إليه⁽⁴⁾. وعليه، فإن توضيحات القرآن الكريم تُعدّ مقدمات للتعقل.

(1) فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين في إلزام المخالفين، ج6، ص383 محسن الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير كلام الله، ج4، ص16 محمد بن محمد رضا القمي، كنز الدقائق وبحر الفرائب، ج9، ص404.

(2) سورة العنكبوت: الآية 43.

(3) سورة البقرة: الآية 242.

(4) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص250.

المصادر والمراجع

- 1 - حسين بن علي الخزاعي النيشابوري، روض الجنان وروح الجنان، مشهد، مؤسسة آستان قدس للبحوث، 1987-1995م.
- 2 - حسين بن محمد (الزّاعب الأصفهاني)، المفردات في غريب القرآن، لا ط، مكتب مطبوعات كتاب، لا تا.
- 3 - حسين حسيني شاه عبد العظيمي، تفسير اثني عشري، طهران، مطبوعات ميقات، ط 1، 1985م.
- 4 - فتح الله الكاشاني، منهج الصادقين في إلزام المخالفين، طهران، المكتبة الإسلامية، ط 2، 1965م.
- 5 - فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، أربعة مجلدات، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط 2، 1408هـ.
- 6 - فضل بن حسن الطبرسي، جوامع الجامع، طهران، مؤسسة جامعة طهران للنشر والطبع، ط 3، 1413هـ.
- 7 - _____، مجمع البيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1397هـ.
- 8 - كمال الدين حسين واعظ كاشفي، المواهب العلية، طهران، مكتبة إقبال، ط 1، 1938م.

- 9- محسن الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير كلام الله، مشهد، دار المرتضى، ط 1.
- 10- محمد بن الحسن الطوسي، التبيان، تحقيق: أحمد حبيب قصير العملي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، 1409هـ.
- 11- محمد بن محمد رضا القمي المشهدي، كنز الدقائق وبحر الغرائب، طهران، مؤسسة وزارة الإرشاد الإسلامية للنشر والطباعة، ط 1، 1987م.
- 12- محمد جواد مغنية، الكاشف، بيروت، دار العلم للملايين، ط 3، 1981م.
- 13- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، ط 3، 1397هـ.
- 14- محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، بيروت، دار الزهراء (ع) للطباعة، ط 3، 1405هـ.
- 15- محمد حسيني همداني، أنوار درخشان، طهران، مكتبة لطفی، 1380ق.
- 16- محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (المعروف بتفسير المنار)، بيروت، دار المعرفة، ط 2، لا تا.
- 17- محمود الطالقاني، از قرآن، شرکت سهامی انتشار، 1979-1987م.
- 18- ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (تفسير الأمثل)، طهران، دار الكتاب الإسلامية، 1974-1987م.

العقل في الأحاديث

رضا برنجكار⁽¹⁾

(1) رضا برنجكار من مواليد 1342 ش. رشت؛ حاصل على ماجستير ودكتوراه في فلسفة الغرب من جامعة طهران؛ بحث خارج فقه وأصول؛ مضافاً إلى ذلك، أكمل دروس الماجستير في فلسفة الدين وعلم الكلام في مؤسسة الإمام الخميني، مع تعلّم الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي عند أساتذة الحوزة العلمية الأجلة؛ ألف وترجم أكثر من 15 كتاب في مجال علم الكلام والفلسفة، وله أيضاً أكثر من 45 عنوان مقالة في مجلات داخلية وخارجية معتبرة. يعمل في التدريس في المراكز الحوزوية والأكاديمية، مثل جامعة طهران في قسم، جامعة باقر العلوم (ع)، جامعة المفيد، كلية الحديث ومؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق. وهو أستاذ مساعد في جامعة طهران

يمكننا ملاحظة العديد من الموضوعات المتنوعة في ما يتعلّق بالأحاديث الخاصّة بالعقل، مثل: الحديث عن جنود العقل، وعوامل تطوره ونموّه، وحقيقته وقيّمته، والتعقل وخصائصه، والعلامات، والآفات، ووظائف العاقل ومسؤولياته، وما إلى ذلك، والشيء نفسه يُقال عن الجهل الذي يُقابل العقل⁽¹⁾. ويتناول هذا البحث مكانة العقل ومعانيه وتطبيقاته وارتباطه ببعض المجالات، كالأخلاق والدين والعلم.

مكانة العقل

لا ريب في أنّ العقل هو من أفضل النعم الإلهية التي وهبها الله سبحانه للإنسان؛ ولذلك قال النبي الأكرم (ص): «مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنْ الْعَقْلِ»⁽²⁾، والعقل هو ما يُميّز الإنسان عن بقية المخلوقات وبه تدوم حياة الإنسان، وفي ذلك قال رسول الله (ص): «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ إِنَّ حَسَبَ الرَّجُلِ دِينُهُ، وَمُرُوءَتُهُ خَلْقُهُ، وَأَصْلُهُ عَقْلُهُ»⁽³⁾، وعن أمير المؤمنين (ع) أيضاً

(1) انظر: محمد الريشهري، دانش نامه ی عقائد اسلامی، ج 1-2.

(2) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن، ج 1، ص 308.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 8، ص 181.

أته قال: «أَصْلُ الْإِنْسَانِ لَيْهٍ»⁽¹⁾؛ «الْإِنْسَانُ بِعَقْلِهِ»⁽²⁾، وقد بيّن الإمام عليّ (ع) الاختلاف بين الإنسان وكلّ من الحيوان والملائكة بقوله: «إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلَا شَهْوَةٍ، وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلَا عَقْلِ، وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ»⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، فإنّ اختلاف الإنسان عن الحيوان يكون في العقل، واختلافه عن الملائكة يكون في الشهوة، ومع الاثنين في تركيب العقل والشهوة وما يحصل من لوازم هذا التركيب وآثاره. وفي المقابل، فإنّ الحيوان ليس عنده سوى الشهوة، كما إنّ العقل هو الشيء الوحيد الذي مُنِحَ للملائكة، في حين وهبَ الإنسان هاتان القوتان المتضادتان اللتان تفتح كل منهما طريقاً معيّناً أمام الإنسان، وتحثّه على سلوكه والسير فيه، وهنا يُخيّر الإنسان بين أن يتبع العقل أو يتخذ الشهوة له سبيلاً، وعندما تُذكر مسألة الاختيار لا يمكن التغاضي عن المسؤولية واتخاذ القرار واختيار الطريق.

وبعد بيانه الاختلاف بين الإنسان والحيوان والملائكة، يقول الإمام عليّ (ع): «فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ»، فأما دليل الشطر الأول فهو أنّ الملائكة لها عقل فقط ولذلك يكون اتباعها العقل في غياب الشهوة أسهل؛ لأنّ هذه الأخيرة تدعو الإنسان إلى طريق مخالف للعقل، ما يوجب عليه السيطرة عليها والإمساك بزمامها، وهذا الأمر ليس سهلاً كما هو معروف؛ ولذا، فإنّ قيمة الموجود الذي يتبع العقل ومرتبته على الرغم من امتلاكه الشهوة هي أكبر

(1) الفئال النيشابوري، روضة الواعظين، ص 8.

(2) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، حديث 230.

(3) محمد بن علي الصدوق، علل الشرائع، ص 4؛ علي بن الحسن الطبرسي، مشكاة الأنوار، ص 251؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 60، ص 299.

من مرتبة الموجود الذي يتبع العقل وليست له شهوة. ويمكن إسناد الدليل نفسه إلى الشطر الثاني من الحديث العلوي؛ لأن الحيوان لا يمتلك أيّ طريق سوى طريق اتباع الشهوات، لكنّ الإنسان الذي يتبع الشهوات فقط، فإنّ ذلك يعني تخليه عن العقل مع امتلاكه له؛ وعليه، فإنّ مرتبته تكون أدنى من مرتبة الكائن الذي لا يمتلك غير قوة الشهوة.

فإذا أردنا أن نقدّم تعريفاً للإنسان على أساس الحديث المذكور، ينبغي علينا أن نعرّفه بأنّه موجود له عقل وشهوة، ولكن - وكما أشرنا من قبل - ثمة قوة أخرى من لوازم وجود هاتين القوتين، وهي قوة الإرادة والاختيار، واستناداً إلى هذه القوة، يكون الإنسان مخيراً بين اختيار طريق العقل أو طريق الشهوة. فالإرادة إذاً لا تسير عرضياً مع القوتين الأخرتين؛ بل طولياً، وحينما تصير فعلية نسميها: الإرادة العقلانية، أو الإرادة الشهوانية. وفي إطار ذلك، فإنّ ما يُظهر قيمة الإنسان ويجعل مرتبته أعلى من مرتبة الملائكة هي إرادته العقلانية، وما يجعله يغوص في وحل الرذيلة والفساد ليكون في رتبة أدنى من رتبة الحيوانات هي إرادته الشهوانية، ولهذا السبب أشار الإمام علي (ع) إلى أهمية العقل بقوله: «قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ»⁽¹⁾.

حقيقة العقل الدينيّ

سنبحث مفهوم العقل بشكل تفصيلي في معانيه وتطبيقاته، لكننا نشير هنا إلى حقيقته بالاستعانة بأضداده، وفقاً للمقولة المشهورة «تُعرّفُ الأشياءُ بأضدادها»، وأضداد العقل كما ورد في الأحاديث هي الأمور التي تقابله، كالشهوة وهوى النفس والأمني والريغبات والتكبر والغرور والغضب والطمع والتعجب، وقد لاحظنا من قبل في حديث الإمام عليّ (ع) اختلاف الإنسان عن الحيوان والملائكة بالعقل، ووقوفه في الجانب

(1) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث 6763.

المُقابل للشهوة. وفي ما يأتي، نعرض بعض الأحاديث الأخرى المروية عن أمير المؤمنين (ع) بهذا الخصوص:

- «العقل صاحب جَنَسِ الرَّحْمَنِ، وَالْهَوَى قَائِدُ جَيْشِ الشَّيْطَانِ، وَالنَّفْسُ مُتَجَادِبَةٌ بَيْنَهُمَا»⁽¹⁾.
- «العقل والشهوة ضِدَّانِ، وَمُؤَيِّدُ الْعَقْلِ الْعِلْمُ، وَمُزَيِّنُ الشَّهْوَةِ الْهَوَى، وَالنَّفْسُ مُتَنَازِعَةٌ بَيْنَهُمَا»⁽²⁾.
- «مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَغْشَى بَصَرَهُ وَأَمْرَضَ قَلْبَهُ، فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَحِيحَةٍ، وَيَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ، قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ»⁽³⁾.
- «قَاتِلِ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ؛ تَسَلِّمْ لَكَ الْمَوَدَّةَ، وَتَظَهَّرْ لَكَ الْمَحَبَّةَ»⁽⁴⁾.
- «وَأَعْلَمُوا أَنَّ الْأَمَلَ يُسْهِي الْعَقْلَ وَيُنْسِي الذِّكْرَ»⁽⁵⁾.
- «الغضبُ يُفْسِدُ الْأَلْبَابَ وَيُبْعِدُ مِنَ الصَّوَابِ»⁽⁶⁾.
- «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ»⁽⁷⁾.
- «إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ عَقْلِهِ»⁽⁸⁾.

غالبًا ما يوضع العقل في الأحاديث في مقابل الشهوة وهوى النفس؛

(1) المصدر نفسه، حديث 2099.

(2) المصدر نفسه، حديث 2100.

(3) نهج البلاغة، خطبة 109.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 20.

(5) نهج البلاغة، خطبة 86.

(6) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، حديث 1.356.

(7) نهج البلاغة، الحكمة 219.

(8) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 27.

ولذلك، فإن آثار العقل هي الأخرى تكون في مقابل نتائج الشهوة وهوى النفس وآثارهما. وفي بعض الأحاديث يكون الجهل في مقابل العقل، وقد تطرّق المرحوم الكليني إلى هذا النوع من الأحاديث باسم «العقل والجهل»، ولم يستخدم عنوان «العلم والجهل»، لكننا عادة ما نلاحظ في الأحاديث تقابل العلم والجهل أيضًا⁽¹⁾، وإن كان الأغلب ذكر الجهل في مقابل العقل⁽²⁾.

ونستشف من الأحاديث حول العقل والجهل وصفاتهما أنهما متقابلان، وأنها قوتان متضادتان موجودتان في كيان الإنسان؛ أما تقابل العقل مع الشهوة فيشير إلى أن الجهل في مثل تلك الأحاديث يأتي بمعنى الشهوة كذلك. ويبدو أن الجهل في كلام المعصومين (ع) لا يستقر على معنى واحد، فأحيانًا يأتي بمعنى فقدان العلم ونقصه؛ ولذلك يكون في مقابل العلم، وهنا يكون الجهل بمعنى الأمر العدمي. وفي أحيان أخرى يكون الجهل بمعنى الشهوة، وهو بهذا المعنى يكون أمرًا وجوديًا في مقابل العقل، فيصبح كل من العقل والجهل قوتين متضادتين، يتسببان في حصول نوع من النزاع أو الصراع العنيف في وجود الإنسان.

وتجدر الإشارة إلى أن عبارة: «جنود العقل والجهل» الواردة في الحديث المعروف المنقول عن الإمام الصادق (ع) تفيد العلم بجنود العقل والجهل بجنود الجهل وكلّ منهما يكون في مقابل الآخر، كما يقف سيد العقل في مقابل سيد الجهل⁽³⁾. وعلى هذا الأساس، يتضح لنا أن الجهل الذي هو بمعنى القائد للجيش يختلف عن الجهل الذي هو بمعنى الجندي

(1) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث 4765.

(2) المصدر نفسه، حديث 1240 و 2151؛ نهج البلاغة، الحكمة 54.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 21.

والتابع، فالجهل الذي هو في محل القيادة يُمثل القوة الشهوية نفسها التي تكون في مقابل قوة العقل، ولذلك فمن الطبيعي أن يكون جنوده كُثُر.

ويعتبر العلم من آثار العقل وجيوشه؛ لأنّ اتباع العقل يلزمه العلم. ومن الجهة الأخرى، فإنّ الجهل يعني فقدان العلم وعدمه وهو من جيوش الجهل والشهوة؛ لأنّ الجهل والشهوة يتطلّبان ترك العلم.

ولهذين المعنيين المنسويين إلى الجهل جذور وأصول في اللغة العربية، وفي ذلك يقول ابن فارس:

«الجيم والهاء واللام أصلان: أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفة وخلاف الطمأنينة. فالأول الجهل نقيض العلم، ويقال للمفازة التي لا علم بها مجهلّ، والثاني قولهم للخشبة التي يُحرك بها الجمر مجهلّ. ويقال استجهلت الرّيح الغصن، إذا حرّكته فاضطرب»¹¹.

وهكذا، يكون للجهل في لغة العرب معنيان أصليان اثنان: أحدهما عدم العلم، والمعنى الآخر يعبر عنه بحالة الضعف والخفة التي تكون عند الإنسان. وهذه الحالة تكون في مقابل حالة الطمأنينة.

واستطاع اللغوي والمختص بالعلوم الإسلامية، المعاصر «إيزوتسو» أن يقدم ثلاثة معان للجهل، بعد بحثه في الشعر الجاهلي وتدقيقه في آيات القرآن الكريم، قائلًا:

«المعنى الأول للجهل ويُمثل نموذجًا واضحًا للغضب والاستهتار، اللذين قد يُفقدان الإنسان قدرته في السيطرة على نفسه، الأمر الذي يجعله يتصرّف بحماقة وعلى أساس الهوى والهوس الأعمى ودون أيّ روية أو

(1) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 489.

تبصر بعاقبة ما يفعله...، ولا يمكن تصوّر الحِلْم مع هذا النوع من الجهل⁽¹⁾؛ أما المعنى الثاني للجهل فهو النتيجة الحاصلة من المعنى الأول، ونعني بذلك ضعف العقل وعدم جدواه، فيما يكون المعنى الثالث للجهل هو عدم العلم⁽²⁾.

المقارنة بين العقل الديني والعقل اللاديني

سنحاول في السطور الآتية إجراء مقارنة عامة بين مفهومي العقل الديني والعقل اللاديني (غير الديني).

يُقابل العقل الديني الشهوة وهوى النفس، وهنا تكون أحكامه ولوازمه متعارضة مع الشهوة؛ أما بالنسبة إلى مفهوم العقل اللاديني فهو ليس على مسار عرضي مع الشهوة؛ بل هو طولّي وخادم لها، ومن الواضح أنّ هذه الرؤية مُستوحاة من تفسير ديفيد هيوم للعقل، وهو تفسير لا تزال بصماته واضحة في الكثير من المدارس الفلسفية والأخلاقية وعلم الاجتماع في الغرب، ولا يفتأ المجددون وأصحاب الحداثة في الوقت الحاضر يطرحون هذه النظرية. كما إنّ ماكس فيبر⁽³⁾ يُسمّي ذلك العقل في علم الاجتماع بالعقل الأداوتي، مع أنّ هذا الكلام له جذور في رأي هيوم الذي ينفي التطبيق المعرفي وكشفه، ولا يؤمن بتطبيقات العقل الأخلاقية والعملية؛ لأنه لا يعتبر إدراك الحسن والقبح، وما ينبغي وما لا ينبغي، وتعيين أهداف الحياة، من وظائف العقل ولا من أفعاله، فهو ينسب إلى التجربة الحسية دورًا مهمًا، مُنكرًا بذلك

(1) نوشي هيكو إيزونسو، خدا وانسان در قرآن، ص 264.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 264-278.

(3) ماكسيميليان كارل إميل فيبر (Maximilian Carl Emil Weber) (1864-1920م): عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث والإدارة العامة في مؤسسات الدولة، وهو الذي عرّف البيروقراطية. وكتابه الأكثر شهرة هو كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» في علم الاجتماع الديني؛ حيث أشار فيه إلى أنّ الدين عامل غير حصريّ في تطوّر الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقية.

دور العقل في المعرفة، ويستغني بالعواطف والانفعالات (كالشهوة وهوى النفس والغضب) عن الدور العملي للعقل⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل -بزعمه- غير قادر على كشف الواقع في إطار البُعد النظري والحسن والقبیح، وتعيين أهداف الحياة الأخلاقية في إطار البُعد العملي.

ووفقاً لهذا الكلام، يعتبر هيوم أنّ الشهوة المذمومة والتي تقابل العقل هي القوة التي تعين الأهداف في الحياة وتُحدّد الحسن والقبیح فيها. ويشير كلام هيوم هنا إلى أنّه يعزل العقل عن مقامه ويجعله خادماً للشهوة، في حين أنّ النجاة برأي أمير المؤمنين (ع) لا تكون إلاّ باتّباع الأهداف العقلانية، وأنّ الشقاء هو نتيجة الجري وراء الشهوة وهوى النفس.

وفي البحث الخاصّ بمعاني العقل وتطبيقاته، تُعدّ مسألة تعيين الأهداف وتمييز الحسن والقبیح واحدة من إنجازات العاقل؛ أمّا هيوم فيرى أنّ العقل ليس له أيّ دور في وضع الأهداف أو تحديدها أو التمييز بين أفضلها، وأنّ العواطف والشهوات هي التي تعين أهداف الحياة، وهنا لن يكون للإنسان أيّ خيار سوى اتّباع الشهوة، وتصبح إرادته الأثر المباشر لإحساسه باللذّة والألم. ويعتقد أنّ الفعل أو الإحساس نزعة إمّا أن تكون باتجاه الفضيلة وإمّا باتجاه الرذيلة، وهو الذي يتسبّب في إيجاد اللذّة أو العذاب المُعيّنين⁽²⁾. وعندئذ، ستكون الفضيلة متساوية مع اللذّة، والرذيلة متساوية مع العذاب والألم. إذاً، تشتمل الفضائل على الانطباع المقبول والمُرضي، بينما تشتمل الرذائل انطباعاً لا يتقبله الطبع. وعلى هذا الأساس، يكون الإحساس الأخلاقي عبارةً عن الإحساس المحبّد أو غير المحبّد للأفعال أو الخصال أو النزعات⁽³⁾.

(1) فردريك كابلست، فيلسوفان انكليسي، ص 334-337.

(2) المصدر نفسه، ص 346.

(3) المصدر نفسه، ص 346-347.

أما هيوم، فبعد أن أنكر التطبيقات النظرية والعملية للعقل، وجعل التجربة الحسية بديلة عنه، نسب إليه دورًا آخر غير ذلك، وهو القائل: «العقل عبد الانفعالات، ويجب أن يكون كذلك، وليس بإمكانه مُطلقًا ادعاء شيءٍ آخر سوى خدمة الانفعالات وتقديم الطاعة لها»⁽¹⁾. وبعبارة أخرى: فإنَّ العقل حسب رأي هيوم لا يمتلك أيَّ قدرة سوى الفعالية الأداة التي هي بمثابة أداة انفعال ولذة؛ وعلى هذا، يكون العقل مساعدًا للإنسان في الحصول على اللذة وإرضاء الشهوات.

ويُسمَّى العقل أحيانًا في تفسير هيوم بالعقل الأداة أو عقل المعاش في أحيان أخرى. ومن بين الفعاليات المُشار إليها في الأحاديث والمنسوبة إلى العقل، هي الفعالية الأداة وصفة عقل المعاش، إلا أنَّ تفسيرها يختلف عن التفسير الذي قدّمه بعضُ لها ومنهم هيوم.

عقل الطبع وعقل التجربة ومراتب العقل

بالنظر إلى مجموع الروايات، تتضح ملاحظة مهمة، وهي أنَّ قسمًا من العقل فطريٌّ وغير اكتسابي، فيما القسم الآخر اكتسابي. ومن خلال تأدية الإنسان بعض الأعمال، فإنَّ باستطاعة عقله أن يتوسّع ويتطوّر، أو ينقص ويضمحل.

ويُشار إلى العقل في بعض الأحاديث على أنه هبة إلهية وأفضل النعم الربانية الممنوحة للإنسان. وعن أبي هاشم الجعفري قال: كُنَّا عند الرضا (ع) فتذاكرنا العقل والأدب، فقال: «يَا أَبَا هَاشِمٍ! الْعَقْلُ حِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ وَالْأَدَبُ كَلْفَةٌ»⁽²⁾. وثمة أحاديث أخرى يُستشف منها أنَّ للتجربة تأثير كبير في سعة العقل، ومثال على ذلك ما نُقل عن الإمام عليّ (ع) حول نموّ العقل

(1) المصدر نفسه، ص 343.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 23.

وأتساعه حتى سنّ الـ28 أو الـ35، وبعد ذلك يتوقّف نموّه إلّا في ما يحصل بالتجارب⁽¹⁾، وكذلك عن الإمام الحسين (ع) قوله: «طُولُ التَّجَارِبِ زِيَادَةٌ فِي العَقْلِ»⁽²⁾. وذكّرت في الأحاديث أيضاً العديد من العوامل المؤثرة في نموّ العقل وتطوره، منها: الوحي، والعلم، والأدب، والتجربة، والسفر، والمشورة، والتقوى، وجهاد النفس، وذكر الله، والزّهد في الدنيا، واتباع الحقّ، ومجالسة الحكماء، والعطف على الأميين والجهلة، وتناول بعض أنواع الأطعمة⁽³⁾.

فمن جهة، تشير هذه الأحاديث إلى درجات العقل، ومن جهة أخرى تُبيّن تأثير إرادة الإنسان ودورها في تغيير درجات العقل ومراتبه. وفي حديث له، قسّم الإمام عليّ (ع) العقل إلى عقل الطّيع وعقل التجربة بقوله: «العقلُ عقلانِ عقلُ الطّيعِ وعقلُ التّجربةِ، وكِلَاهُمَا يُؤدّي إلی المَنفَعَةِ»⁽⁴⁾، وصور الإمام عليّ (ع) العقل في ثلاث أبيات شعريّة نُسبت إليه قائلًا:

رَأَيْتُ العَقْلَ عَقْلَيْنِ فَمَطْبُوعٌ وَمَسْمُوعٌ
وَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكُ مَطْبُوعٌ
كَمَا لَا يَنْفَعُ الشَّمْسُ وَضَوْءُ العَيْنِ مَسْمُوعٌ⁽⁵⁾.

فكما نعلم، فإنّ وجود نور الشمس غير كافٍ؛ بل ينبغي كذلك أن تكون العين غير محجوبة لتتمكن من إبصار ذلك النور ورؤيته، وهكذا هو

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 69؛ محمد بن محمد الأشعث الكوفي، الجعفریات، ص 213؛ محمد

بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 493.

(2) حسن الديلمي، أعلام الدين، ص 298؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 78، ص 128.

(3) محمد الريشهري، دانش نامه ی عقائد اسلامی، ج 1، ص 302-329.

(4) محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤل، ص 49.

(5) حسين بن محمد (الزّاعب الأصفهاني)، المفردات في غريب القرآن، ص 577.

الحال مع إدراك المعقولات، حيث لا يكون العقل المسموع والاكتسابي كافيًا؛ بل لا بد من وجود عقل الطبع أيضًا.

معاني العقل وفعالياته

للعقل ثلاثة فعاليات رئيسة: نظرية وعملية وأداتية، وعلى الرغم من ذلك، فإننا لا نرى في الأحاديث أي إشارة إلى مصطلحات تتعلق بالعقل النظري أو العملي أو الأداتي، إلا أن ثمة مجالات أخرى للعقل مماثلة للأنشطة الثلاثة المذكورة للعقل؛ وبعبارة أخرى: فقد آيدت الأحاديث أنواع العقل الثلاثة أو الأنشطة المختلفة للعقل لكن بتفسير خاص، مثل تشابه التطبيق الأداتي للعقل المذكور في الأحاديث مع رؤية هيوم. وقبل بيان تلك الفوارق، سنتحدث أولًا عن أصل التطبيقات.

العقل النظري

يُسمى العقل الذي يحاول كشف الحقائق النظرية ومعرفة الوقائع: العقل النظري، واستنادًا إلى هذا، تُصنّف الإلهيات وعلم الإنسان (الإنثروبولوجيا) وعلم الكون (الكوزمولوجيا) ضمن التطبيقات النظرية للعقل، وبصرف النظر عن نسبة الأحاديث مُطلق المعرفة والحكمة إلى العقل، تُعتبر معرفة الذات ومعرفة الله سبحانه كذلك من الأفعال المناطة بالعقل. قال الإمام عليّ (ع): «بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ عَوْرُ الْحِكْمَةِ، وَبِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ عَوْرُ الْعَقْلِ»⁽¹⁾، و«إِنَّ أَفْضَلَ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ بِنَفْسِهِ»⁽²⁾، و«أَفْضَلُ

(1) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 28.

(2) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث، 3220.

العقل مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ»⁽¹⁾ «بِالْمُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ»⁽²⁾، وعن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ»⁽³⁾.

العقل العملي

تؤكد معظم الأحاديث على الناحية العملية للعقل، ولا يختلف العقل العملي عن العقل النظري في كونه قوة المعرفة، على الرغم من تباينهما في متعلقات تلك المعرفة، لكن ينبغي الإشارة إلى وجود الكثير من الاختلافات في وجهات النظر حول تفسير العقل العملي؛ فبينما يرى بعض أن العقل العملي هو القوة التي تهدي الإنسان إلى القيام بالعمل الصالح⁽⁴⁾، يرى آخرون أنه القوة التي تحرك الإنسان نحو أعماله وتحثه على أدائها، والعقل بهذا المعنى هو قوة الإرادة نفسها⁽⁵⁾، وبذلك يكون العقل العملي وفقاً لهذا المصطلح هو القيام بالعمل نفسه. ويعتقد المنظرون أن فاعلية العقل العملي بالمعنى الأول هي من فاعليات العقل النظري، وفي أحيان أخرى يرون أن العقل العملي هو القوة المولدة لبعض الأفعال الخاصة التي يقوم بها الإنسان، كالخجل والضحك والبكاء، مضافاً إلى كونها قوة مُدركة للأحكام المرتبطة بالأفعال الإنسانية، كاختراع الصناعات المختلفة، وإدراك الحسّن والقبیح من الأفعال⁽⁶⁾.

وتنقسم الأحاديث المتعلقة بالعقل العملي إلى أقسام عدة، هي:

- (1) محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤل، ص 50.
- (2) حسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، تحف العقول، ص 62.
- (3) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 29.
- (4) أبو نصر الفارابي، الفصول المتزعة، ص 154 حسن بن يوسف (العلامة الحلبي)، الجوهر النضيد، ص 233؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 352.
- (5) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 352-353.
- (6) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، ص 330-331.3 حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الشفاء، ج 2، ص 37.

الأحاديث التي تشير إلى الأفعال الحسنة والفضائل الأخلاقية التي تُعدّ من آثار العقل، وبواسطة هذا العقل يتمكّن الإنسان من الوصول إلى بعض الصفات، مثل الحلم وكمال النفس والفضائل وتجنّب المعاصي والفوز بالجنة ورضا الله - تعالى - وما شابه ذلك، وهكذا، فإنّ هذه الأحاديث تصدق على العقل العملي بمعنى إدراك ما ينبغي وما لا ينبغي وإدراك الحُسن والقبح، كما تصدق على العقل العملي بمعنى القوّة المحركة نحو الفضائل؛ لأنّ كلّاً من المعرفة والإرادة يعتبر بمنزلة مقدّمة للعمل.

قال الرسول الأعظم (ص): «فَتَشَعَّبَ مِنَ الْعَقْلِ الْحِلْمُ وَمِنَ الْحِلْمِ الْعِلْمُ»⁽¹⁾ وقال الإمام عليّ (ع): «بِالْعَقْلِ كَمَالُ النَّفْسِ»⁽²⁾ و«الْعَقْلُ يُنبِئُكَ الْخَيْرَ»⁽³⁾، وعن الإمام الكاظم (ع) أنّه قال: «يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكَوْا فُضُولَ الدُّنْيَا فَكَيْفَ الذُّنُوبَ... يَا هِشَامُ! إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ»⁽⁴⁾، وفي وصية النبيّ (ص) إلى الإمام عليّ بن أبي طالب (ع) قال: «يَا عَلِيُّ! الْعَقْلُ مَا اكْتَسَبْتَ بِهِ الْجَنَّةَ وَطَلَبَ بِهِ رِضَا الرَّحْمَنِ»⁽⁵⁾.

ب- الأحاديث التي تشير إلى معنى إدراك الفضائل والردائل، ومنه قول الرسول الأكرم (ص): «فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السُّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيْدَ وَالرَّدِيءَ؛ أَلَا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي الْبَيْتِ»⁽⁶⁾، وكذلك قول الإمام عليّ (ع): «وَلَيْسَ

(1) حسن بن عليّ (ابن شعبة الحرّاني)، تحف العقول، ص 15.

(2) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث 4318.

(3) المصدر نفسه، الحديث 657.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 17-18.

(5) محمد بن عليّ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 369.

(6) محمد بن عليّ الصدوق، علل الشرائع، ص 98؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 1،

الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ، وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينِ»⁽¹¹⁾،
وفي حديث الإمام الصادق (ع) أيضًا: «وَعَرَفُوا (أَي الْعِبَادَ) بِهِ (يَعْنِي
بالعقل) الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ»⁽¹²⁾.

ج- الأحاديث التي تشير إلى مفهوم القوة التي تأمر الإنسان وتنهاه
وتمنعه من ارتكاب الأفعال القبيحة، ومنها قول أمير المؤمنين (ع): «الْعَقْلُ
بِأَمْرِكَ بِالْإِنْتَفَعِ»⁽¹³⁾ و«لِلْحَازِمِ مِنْ عَقْلِهِ عَنْ كُلِّ ذَنْبَةٍ زَاجِرٌ»⁽¹⁴⁾ و«لِلْقُلُوبِ
خَوَاطِرٌ سُوءٌ وَالْعُقُولُ تَرْجُرُ عَنْهَا»⁽¹⁵⁾، وعن الإمام الحسن (ع): «اعْلَمُوا أَنَّ
الْعَقْلَ حِرْزًا»⁽¹⁶⁾.

و«العقل» في اللغة بمعنى النهي والمنع⁽¹⁷⁾، ولا يقتصر عمله على بيان
الحسن والقبح للإنسان؛ بل يشمل الأمر والنهي والحكم كذلك، لكن هذا لا
يعني أنه يُمثّل قوّة تحريك وإرادة؛ فقد يُصدر العقل أمرًا إزاء عمل ما، دون أن
يُبدى الإنسان إرادة في تنفيذه، رافضًا الامتثال لأوامر العقل وأحكامه.

د- ورد مفهوم العقل في بعض الأحاديث بمعنى الأعمال الحسنة أو
تجنّب ارتكاب الأعمال القبيحة. ومثال ذلك سؤال النبي (ص) حول العقل،

(1) محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤل، ص 49.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، ج 1، ص 29.

(3) سعد منصور بن الحسين الأبي، نثر الدر، ج 1، ص 285.

(4) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم وثمر الكلم، الحديث 7350.

(5) المصدر نفسه، الحديث 7340، ومثله قوله (ع): «لِلْقُلُوبِ خَوَاطِرٌ لِلْهَوَىٰ. وَالْعُقُولُ تَرْجُرُ
وَتَنْهَىٰ».

(6) حسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب، ص 199.

(7) إسماعيل الجوهري، الصحاح، أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير؛ أحمد بن فارس،
معجم مقاييس اللغة، مادة «عقل».

فأجاب: «الْعَمَلُ بِطَاعَةِ اللَّهِ»⁽¹⁾، ونُقِلَ عن أمير المؤمنين (ع) قوله: «الْعَقْلُ حِفْظُ التَّجَارِبِ»⁽²⁾.

من الواضح أنَّ المقصود بالعقل هنا ليس الأعمال الحسنة نفسها؛ بل المُراد هو أنَّ الأعمال الحسنة هي من لوازم العقل؛ وبعبارة أخرى: كلما تصرّف الإنسان بمقتضى عقله كانت أعماله حسنة.

إذا، فإنَّ إطلاق كلمة «العقل» في المجموعة الأولى من الأحاديث على لوازمه هو إطلاق مجازي، ومفاد هذه المجموعة من الروايات هو مفاد الأحاديث التي ترى -بصورة كلية- أنَّ الأعمال الحسنة هي حصيلة العقل دون الإشارة إلى كَيْفِيَّة ذلك، ثمَّ وُضِّحَت هذه الكيفية في المجموعتين الثانية والثالثة من الأحاديث، فالعقل في هذه المجموعة، ومن خلال بيانه الفضائل والرذائل، يُهَيِّئُ المقدمات للفرد للقيام بالعمل الحسن، وفي المجموعة الثالثة نراه يحكم بضرورة أداء الفضائل، ويمكن أيضاً أداء هذين الفعلين معاً؛ وعليه نستطيع اعتبار التطبيق العملي للعقل -بشكل عام- بمنزلة مقدّمة للقيام بالأعمال (المحاسن أو الحسنات)، وتجنّب الأفعال السيئة (المساوئ أو السيئات)، بعد بيان تلك الأعمال والأفعال والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الإنسان مُخَيَّر في تحصيل هذه المعرفة والامتثال للأوامر، وهو ما أشارَ إليه القرآن الكريم كذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ السَّكِينُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾⁽³⁾، والمأمور (بالصلاة) مُخَيَّر بين الانصياع لهذا النهي أو عدمه. والحقيقة أنَّ من بين وظائف العقل الأخرى -مضافاً إلى بيانه الحسنات والسيئات تماماً كما تفعل الصلاة ذلك- دعوة الإنسان إلى القيام بالأعمال الحسنة،

(1) الفتال النيشابوري، روضة الواعظين، ص 8.

(2) نهج البلاغة، كتاب 31؛ حسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، تحف العقول، ص 80.

(3) سورة العنكبوت: الآية 45.

إلى جانب تهيئة القاعدة النفسية اللازمة والمناسبة له لفعل ذلك، لكن هذا لا يعني أن الإنسان مُجَبَّر أمام العقل للقيام بذلك؛ لوجود قوة أخرى في الطرف المقابل - والتي تُسمّى الجهل والشهوة - تحته وترغبه في ارتكاب المنكر وتهيئ له الأرضية الروحية لذلك؛ ومن هنا، فإن من شأن اختيار عمل الخير واتباع العقل أن يضاعف قيمة الإنسان ويرفع من مقامه، ليبزّ الملائكة ويعلو عليها.

العقل الأداتي

إلى جانب التطبيق النظري والعملي للعقل، فقد أشارت الأحاديث كذلك إلى التطبيق الأداتي له، إلا أن جوهر العقل الأداتي المذكور في الأحاديث يختلف عن رأي هيوم حياله. فبشكل عام، يتضمّن العقل الأداتي مفهوم المعيشة، وهذا النوع من العقل يمثّل القوة التي تنظّم للإنسان نمط معيشته وحياته المطلوبة. وتكون عبارة «عقل المعاش» أحياناً بديلة عن عبارة «العقل الأداتي»، وهذا العقل - بما لديه من نزعة إبداعية وحسابية - قادر على توقع حوادث المستقبل، وقد دفعت العلاقة بين العقل العملي وعقل المعاش بعضاً من الفلاسفة - كابن سينا، الذي صنّف العقل إلى قسمين: نظري وعملي - إلى أن يُدرج التطبيق الأداتي أسفل خانة التطبيق العملي⁽¹⁾.

قال النبي (ص) في وصيته لأمير المؤمنين (ع): «يَا عَلِيُّ! لَا يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَكُونَ ظَاعِنًا إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: مَرَمَةً لِمَعَاشٍ، أَوْ تَزْوِيدًا لِمَعَادٍ، أَوْ لَذَّةً فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ»⁽²⁾، وعنه (ص) كذلك: «سَبْعَةٌ أَشْيَاءُ تَدَلُّ عَلَى عُقُولِ أَصْحَابِهَا:

(1) انظر بحث «العقل حسب رأي ابن سينا» الذي سيأتي لاحقاً.

(2) محمد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 356؛ محمد بن يعقوب الكليني،

الكافي، ج 5، ص 87.

المالُ يكشف عن مقدار عقل صاحبه...»⁽¹⁾ و«لا عقلٌ كالْتدبير»⁽²⁾. وعن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: «أدَلُّ شيءٍ على غزارة العقل حُسن التّدبير»⁽³⁾، و«من العقل مُجانبَة التّبذير وَحُسن التّدبير»⁽⁴⁾، و«العقل يأمُرُك بالأنفع»⁽⁵⁾، و«العقل الإصَابَة بِالظنِّ وَمَعْرِفَة ما لَمْ يَكُن يَكُن بما كان»⁽⁶⁾، و«لَوْ صَحَّ الْعَقْلُ لَأَغْتَمَّ كُلُّ أَمْرِي مَهْلَهُ»⁽⁷⁾.

وكما قلنا من قبل، فإن الهدف من العقل الآداتيّ بنظر هيوم هو وصول الإنسان إلى رغباته وشهواته، وبذلك يكون هذا العقل في خطّ طوليّ مع الشهوات وفي خدمتها، وليس عرضيًا أو مخالفًا لها، فهو مُتعلّق بحياة الإنسان الدنيوية ولا شأن له بآخِرته؛ وهو هنا ليس في خطّ طوليّ مع العقل النظريّ ليتعرّف بواسطته على الله والدين، ولا في خطّ طوليّ مع العقل العمليّ ليتمكّن بذلك من تمييز حُسن الأفعال وقبحها؛ بل يقتصر عمله على هداية الإنسان إلى السلوك الأخلاقيّ والإيجابيّ فقط. وبشكل عامّ، ومن وجهة النظر الدينية، يمكن الاعتراف بكل من العقل النظريّ والعمليّ ونتائجهما، ومن الناحية الأخرى يكون عقل المعاش في مرتبةٍ طولية مع معارف العقل النظريّ والعمليّ وأهدافهما، وليس أداة لخدمة أهواء النفس والأمور الدنيوية المتعارضة مع الآخرة والدين.

ولمّا كان العقل النظريّ يعمل على إثبات وجود الله سبحانه والآخرة

(1) محمد بن علي الكراچكي، معدن الجواهر، ص 160، وزّام بن فراس، تنبيه الخواطر، ج 2، ص 111.

(2) محمد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 372.

(3) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم وثمر الكلم، حديث 3151.

(4) المصدر نفسه، حديث 9320.

(5) سعد منصور بن الحسين الأبي، نثر الدرّ، ج 1، ص 285.

(6) عزّ الدين (ابن أبي الحديد)، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 331.

(7) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم وثمر الكلم، حديث 5779.

وحقانية الدين، والعقل العملي يدعو الإنسان إلى رعاية الأحكام الإلهية، فإنّ العقل الأداتيّ - من منظار الأحاديث - في خدمة الدنيا، وهو في انسجام كامل مع المسائل المعنوية، ولذا أُشير في بعض الأحاديث إلى ضرورة الحكم بالمواءمة بين المعاش والمعاد حسب رؤية العقل الديني، فما ذُكر في الأحاديث عن دهاء معاوية وتشبيه ذلك بالخداع والشرّ والشيطنة لا العقل⁽¹⁾ هو كما ذكرناه؛ وبعبارة أخرى: فإن كان العقل الأداتي عقلاً في خدمة العقلين النظري والعملي معاً وبالتالي متواءماً مع الدين ومُنظماً للحياة الدينية، عندئذ يُسمى العقل، أما إذا كان في خدمة الشهوة - كما أشار هيوم - فهو ليس عقلاً؛ بل خداعاً وشرّاً.

علاقة العقل بالأخلاق والدين والعلم

يتطلب بيان العلاقة بين العقل من جهة وبين الأخلاق والدين والعلم من جهة أخرى ثلاثة أبحاث مستقلة، لكنّ القاسم المشترك لتلك البحوث هو التأثير المتقابل للعقل على كلّ منهما. فالعقل تارة يُدرك المفاهيم الأخلاقية وحُسن الأفعال وقبحها ويأمر وينهى فيها كيف يشاء، وتارة أخرى نرى أنّ الأخلاق والأعمال القيّمة تؤدّي إلى تقوية العقل وتمكين صاحبه من الاستفادة منه قدر ما يستطيع؛ والشيء نفسه يُقال حول الدين والعلم، حيث يصبح الإنسان قادراً على إثبات وجود الله - تعالى - بالعقل ليصل بالتالي إلى حقانية الدين. وفي الجانب الآخر، فإن آثار الإيمان والعمل وفق الأوامر الدينية تؤدّي إلى تطوّر العقل وتوسّع دائرة الاستفادة منه. وكما يُمثّل العقل مصدر العلم، فإنّ هذا الأخير يساعد في نموّ العقل وتطوّره؛ وعليه، فإنّ ثمة علاقة مستمرة ومتبادلة بين العقل والمجالات الثلاثة المذكورة. أمّا ثمرة ذلك فتكمن في التكامل المستمر والمتواصل للعقل، ثمّ التكامل الدائم للعلم والمعرفة والتدين والفضائل الأخلاقية.

(1) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 11.

ويوجد العديد من الأحاديث التي تناولت بحث العقل العملي ودوره في إدراك المحاسن والحكم بشأنها، وفي ما يأتي سبع روايات أشارت إلى تأثير الأخلاق في تطوّر العقل:

قال الإمام عليّ (ع): «جاهد شهوتك، وغالب غضبك، وخالف سوء عادتك؛ تزك نفسك ويكمل عقلك»⁽¹⁾.

وعن الإمام الصادق (ع) أن أمير المؤمنين (ع) بعث برسالة إلى بعض أنصاره يعظهم فيها قاتلاً: «... فَإِنَّ مَنْ اتَّقَى اللَّهَ؛ جَلَّ وَعَزَّ وَقَوِيَ، وَشَبَّحَ وَرَوِيَ، وَرَفَعَ عَقْلُهُ عَنْ أَهْلِ الدُّنْيَا»⁽²⁾.

وعن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: «وَاعْلَمْ أَنَّ الإِعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ وَآفَةُ الأَلْبَابِ»⁽³⁾.

وقال الإمام الباقر (ع): «لَا عَقْلَ كُمُخَالَفَةِ الهَوَى»⁽⁴⁾.

وتوجد الكثير من الأحاديث الأخرى حول العقل النظري ودوره في إثبات وجود الله سبحانه وحقانية الدين، ناهيك عن دور الدين وتأثيره في تعقل الإنسان وتطوّر لته، ففي خطبته الأولى في «نهج البلاغة»، والتي تحدّث فيها عن حكمة إرسال الرّسل وبعث الأنبياء يقول الإمام عليّ (ع): «... قَبَعَتْ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَخْتَجُّوْا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ العُقُولِ»⁽⁵⁾.

وفي هذه الخطبة الشريفة شبه الإمام (ع) المعارف العقلية بالكنوز

(1) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، حديث 4760.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 2، ص 136.

(3) نهج البلاغة، كتاب 31؛ حسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، تحف العقول، 74.

(4) حسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، تحف العقول، ص 286.

(5) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

الخفّية، مشيراً في الوقت نفسه إلى أنّ من وظائف الأنبياء ومسؤوليات الرّسل البحث عن هذه الكنوز وكشفها وإظهارها، ونستنتج من هذا الكلام: أولاً: أنّ للعقل علوماً فطرية وذاتية لم تأت من الخارج، وقد أشرنا إلى هذا في بحث عقل الطبع والتجربة. ثانياً: لا شك في أنّ الإنسان كان سيظلّ غارقاً في بحر الجهل والغفلة لا يعرف شيئاً عن تلك العلوم من دون التذكير وبعث الأنبياء؛ ولذلك فإنّ كون بعض المعارف عقلية لا يعني أنّ لا حاجة إلى الوحي لمعرفة أو الكشف عنها أو فهمها.

هذا، وقد ناقشنا دور العقل في المعرفة والتعرّف بالمعنى العام الذي يشمل معرفة الواقعيّات والعلم بحُسن الأفعال وقبحها، في بحثنا حول كل من العقل النظريّ والعقل العمليّ. ومن ناحية أخرى، فإنّ العلم والتجربة جزءان لا يتجزآن من عوامل تكامل العقل، ورُوي عن أمير المؤمنين (ع) قوله: «الْعِلْمُ يَزِيدُ الْعَاقِلَ عَقْلاً»⁽¹⁾ و«العقلُ غريزةٌ تزيدُ بالعلم والتجارب»⁽²⁾، وعن الإمام الصادق (ع) كذلك أنّه قال: «كَثْرَةُ النَّظَرِ فِي الْحِكْمَةِ تَلْقُحُ الْعَقْلَ»⁽³⁾ (4).

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 78، ص 6

(2) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، حديث 1717.

(3) حسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، تحف العقول، ص 364

(4) لأجل تكملة هذا البحث بفائدة عالية، ينصح الكاتب بمراجعة بحثين، أحدهما «ماهية العقل وتعارض العقل والوحي»، والآخر «العقل والمعرفة العقلانية حسب رأي الإمام علي (ع)» للكاتب نفسه. وقد طبعا حسب الترتيب في مجلتي «نقد ونظر» و«رسالة الإمام علي (ع)»، المجلد الأول.

المصادر والمراجع

- 1 - أبو نصر الفارابي، الفصول المنتزعة، تحقيق: فوزي مستري نجار، دار المشرق، 1405هـ.
- 2 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر، مطبعة المصطفى وأولاده، 1389هـ؛ قم، مكتب الاعلام الإسلامي، 1404هـ.
- 3 - أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1414هـ.
- 4 - أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن، تحقيق: السيد مهدي رجائي، قم، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، 1413هـ.
- 5 - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد العزيز العطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1990م.
- 6 - توشي هيكو إيزوتسو، خدا وانسان در قرآن، ترجمة: أحمد آرام، طهران، مكتب مطبوعات الثقافة الإسلامية، 1986م.
- 7 - حسن بن علي (ابن شعبة الحراني)، تحف العقول، تحقيق: علي أكبر غفاري، قم: مطبعة اسلامي، 1404هـ.

- 8 - حسن بن محمد الدّيلمي، إرشاد القلوب، بيروت، الأعلمي، 1398هـ؛ قم، مؤسسة آل البيت (ع)، 1408هـ.
- 9 - حسن بن يوسف (العلامة الحلّي)، الجوهر النضيد، قم، مطبوعات بيدار، 1984م.
- 10 - حسين بن سينا، الإشارات والتنبيهات، طهران، مكتب مطبوعات كتاب، 1403هـ.
- 11 - _____، الشفاء، شرح: إبراهيم مذكور، قم، المرعشي النجفي، 1404هـ.
- 12 - _____، النجاة، تصحيح: محمد تقي دانش پژوه، طهران، جامعة طهران، 1985م.
- 13 - حسين بن محمد (الرّاعب الأصفهاني)، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، 1413هـ.
- 14 - عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، شرح: جمال الدين الخوانساري، تحقيق: جلال الدين محدث أرموي، طهران، جامعة طهران، 1981م.
- 15 - عزّ الدين (ابن أبي الحديد)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار إحياء التراث، 1385هـ.
- 16 - علي بن الحسن الطبرسي، مشكاة الأنوار، النجف الأشرف، مطبعة الحيدرية، 1385هـ.
- 17 - الفتال النيشابوري، روضة الواعظين، بيروت، الأعلمي، 1406هـ.
- 18 - فردريك كاپلستن، فيلسوفان انگليسي، ترجمة: أمير جلال الدين أعلم، طهران، سروش، 1983م.
- 19 - محمد الرّيشميري، دانشنامه عقايد اسلامي، قم، دار الحديث.

- 20 - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث، 1403هـ.
- 21 - محمد بن الحسين (الشريف الرضي)، نهج البلاغة، ترجمة: علي نقي فيض الإسلام، طهران، مطبوعات فقيه، 1997م.
- 22 - محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤل، نسخة خطية من مكتبة المرعشي النجفي، قم.
- 23 - محمد بن علي الصدوق، علل الشرائع، بيروت، دار إحياء التراث، 1385هـ.
- 24 - _____، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر غفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، لا تا.
- 25 - محمد بن علي الكراجكي، معدن الجواهر.
- 26 - محمد بن محمد الأشعث الكوفي، الجعفریات، طهران، نينوى، لا تا.
- 27 - محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1388هـ.
- 28 - منصور بن الحسين الأبي، نثر الدرّ، تحقيق: محمد بن علي قرنه، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 29 - ورام بن فراس، تنبيه الخواطر، بيروت، دار التعارف ودار صعب، لا تا.

التيار العقلي والتيار النصي في علم الكلام الإسلامي

محمد تقي سبحاني⁽¹⁾

(1) محمد تقي سبحاني، ولد عام 1342 هـ. ش. شيراز، حاصل على: دكتوراه فلسفة مقارنة من جامعة تربيت مدرس قم، بحث خارج فقه وأصول. أساتذته: الآيات العظام: جواد النبريزي، وحيد الخراساني، مصباح الزدي، جواد الأمل. مؤلفاته: ثلاثة مجلدات وست عشرة مقالة في مجال الفلسفة والكلام الإسلامي والعرفان، نُشرت في مجلات علمية محكمة. مضافاً إلى هذا، هو عضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، وأستاذ في كلية الحديث وفي جامعة المصطفى العالمية، ويرأس حالياً مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

نظرة إلى مقارنة العقل والوحي عند المتكلمين المسلمين

يصعب الحديث عن موضوع واسع مثل هذا الموضوع الذي قلّما تناولته البحوث والتحقيقات، وبصرف النظر عن استعراض تاريخه، فإنه يتضمّن رسائل أساسية عدّة لا بأس بالتذكير بها. وكما سنرى، فإنّ السعي لحلّ مسألتي العقل والوحي، والجمع بين التدين والتعقل كان ولا يزال من أهمّ المسائل التي شغلت أذهان المفكرين المسلمين، سواء أكانوا ممن يؤمنون بحكم العقل في معرفة الدين أم لم يكونوا كذلك؛ لأنّ بعضاً يرى أنّ الدين فوق إدراك العقل، وأنّ العقل لا يستطيع فهم الدين أبداً. ومهما يكن، فقد تأثّر كلا الفريقين من المفكرين بهاتين المسألتين بشدّة؛ ما لم يترك لهم الخيار في التفكير.

هذا، ويبدو أنّ النزاع والتنافس بين العقل والدين لا يترك الإنسان المتعطّش والحرّ بسهولة، فإذا كان للعقل جذور ذاتية، فإنّ الدين كذلك مُرتبط بالحقيقة الأساس والنهائية لتعلّقات الإنسان؛ أمّا حبس الدين في حيز التجربة والعقل البشري الضيق فيدل على التفكير السطحي الذي يختزل العقل إلى عدد من الأحكام والضوابط الكلية. ومن خلال المسعى والجهد الكبير لعلماء المسلمين في تحقيق التوافق ما بين العقل والدين -والذي

تطرقنا إلى قليل منه في هذا البحث-، يتبين لنا أننا عاجزون عن وضع خاتمة لهذه المسألة الشائكة باستخدام حكم كلي وحل بسيط.

وأما النتيجة الأخرى المُستقاة من هذا البحث التاريخي فتتمثل في معرفتنا أن العقل والنزعات العقلانية حيال الدين حتى بداية القرون الأولى لظهور الفكر الإسلامي لم يتخذا معنى واحداً في كل مكان وزمان، فضلاً عن كوننا لم نبخل في بيان العلاقة بين كلٍ منها وتوضيحها بدرجات ونسب متفاوتة وقد تكون عملية إعادة قراءة كل واحد من هذه الآراء وتقييمه وإبداء مرونة أكبر مع هؤلاء المفكرين سبباً إلى سبيل جديدة وعلاج ناجع لحل هذه العقدة الصعبة.

وجدير بالذكر أن أغلب الحلول التي طرحت في تاريخ الفكر الإسلامي كانت تصبّ إما في بوتقة الإفراط وإما في خانة التفريط، ويمكننا ملاحظة أننا، ومنذ بداية النهضة الفكرية حتى الآن، نواجه منهجين فكريين متضادين عند المفكرين المسلمين، أحدهما منهج المفكرين العقلانيين الذين حاولوا تبرير القضايا الدينية بغطاء عقلائي، وقد استطاع هؤلاء إدراج هذه المعتقدات ضمن الأطر الفلسفية الخاصة إلى حد ما. ويقابل هذا التيار تياراً آخر يُنسب إلى الملتزمين بالتصوُّص، وهؤلاء يرون أنه لا يحق للعقل التدخل في الشؤون الدينية إطلاقاً، وبالنظر إلى الأسلوب القرآني المعتدل، يتبين لنا مدى غرابة المنهجين المذكورين وشذوذهما، بينما تبقى نزعة بعض من المفكرين الذين ساروا في هذا الاتجاه للتقريب بين العقل والدين أو مُراعاة الاعتدال مُعرّضة للوقوع في الخطأ أو العجز عن إيجاد نظرية شاملة؛ بسبب التنقل بين الأفكار المتباينة، ويُعتبر الغزالي مثلاً بارزاً للفريق الثاني⁽¹⁾.

(1) يقول ابن رشد حول الغزالي: «هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف». (ابن رشد، فصل المقال، ص 27). على الرغم من أن هذا القول بعيد عن الإنصاف، فإنه لا يخلو من الحقيقة أيضاً.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن كل ما ذكرناه يصدق على الفكرين الشيعي والسنّي على حدّ سواء، إلاّ أنّه لا ينبغي لوجود هذا التشابه العام أن يؤدي إلى غفلتنا عن وجود الاختلافات بين هذين الفريقين الدينيين، فعلى سبيل المثال، سنرى أنّ ثمة اختلافًا محسوسًا بين النزعة التقليديّة لدى الإمامية للمكانة الخاصّة التي تحتلّها روايات أهل البيت (ع) عندهم وبين ما عرفناه عن السلفية من أهل السنة، ناهيك عن الهوة الشاسعة الموجودة بين منهج المتكلّمين الشيعة واستنادهم إلى معارف أهل البيت (ع) وعلومهم وبين نظرائهم من متكلّمي أهل السنة.

ولا بأس من أن نشير في نهاية هذا المدخل إلى أنّ هذا البحث - ومن الناحية التاريخية - استمرّ حتى القرن السادس الهجري، بينما واصل علم الكلام الإسلامي تطوّره حتى القرن الخامس تقريبًا، محافظًا على استقلاليتّه وتميّزه عن النهضة الفلسفية والتصوّف، وبعد ذلك التاريخ استمرّ تطوّر كلّ واحد من التيارات الثلاثة المذكورة في التأثير على الآخر بشكل كبير، ومنذ ذلك الحين، لم يتمكّن الغزالي من التفكير بمعزل عن الفلسفة والعرفان، ولا استطاع ابن رشد تجاهل علم الكلام والعرفان. وقد ازدادت النزعة العقلية منذ تلك المرحلة تعقيدًا شيئًا فشيئًا، حيث يحتاج تحليل ذلك كلّه وتفصيله إلى دراسة أوسع؛ وعليه، فإننا سننهّي هذا البحث بتحليل سريع وعابر لأراء الغزالي، مع تقرير موجز عن ابن رشد.

أهل الحديث والمسلك النصّي

تُعتبر النصية أول تيار فكريّ شامل في تاريخ الإسلام، لكنّ ظهورها لا يقتصر على الدين الإسلامي فقط؛ بل يمكننا تتبّع آثارها في جميع الأديان الأخرى، حيث يميل أتباع هذه الظاهرة إلى التقيّد بالوحي والمحافظة على التقاليد الدينية، ففي مجتمع ما زال يشعر بوجود النبيّ (ص) ويشمّ ريح النبوة

الطاهر وما زالت تُسمع فيه خطوات الوحي، لا غرو في أن تكون أطروحات المسالك والمذاهب الأخرى غير مسموعة ودعواتها غير مُستجابة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المسلك النصي يُمثل نظرة وقاعدة ثقافتين، قبل أن يكون مدرسة كلامية تضم في جنباتها أفكارًا متنوّعة وآراءً مختلفة، وفي هذه التربة الخصبة نمت وترعرعت شتى المذاهب والمدارس الأخرى، كالمرجئة والجبرية والخارجية والمشيئة والمجسمة، التي بقيت بصماتها واضحة في الفكر الإسلامي لقرون عدّة، حتى غدا هذا التيار الفكري تدريجيًا يشكّل فكرًا مستقلًا عُرف بأسماء متعدّدة وعناوين مختلفة، مثل مدرسة «أهل الحديث» و«الحنابلة» و«الحشوية» و«السلفية»، وعلى الرغم من ذلك، لم يكن شيوع التيار النصي في السنين الأولى لظهور الإسلام مجرد ظاهرة طبيعية؛ إذ إنّ السلطة السياسية آنذاك لم تتوان عن حماية هذا التيار وتقوية دعائمه. فمن جهة عمّدموز الخلافة في تلك الفترة إلى الضغط على أصحاب النبي (ص) المقرّبين والتضييق على أولئك الذين يمثلون شهود عيان للسنّة النبوية الشريفة، ومن جهة أخرى فقد سعى بعض أولئك الحكّام في منع المسلمين من تناقل أحاديث النبي (ص) أو نشرها بشتى الوسائل والأساليب، وأوكلت هذه المهمة إلى جماعة مُعيّنة، وبذلك تمكّنوا من التحكم بزمام الفكر الديني ومراقبة الآراء الدينية لدى التخبّة⁽¹⁾. ومن الواضح أنّ الجنوح إلى سنّة مُقيّدة بشكل كامل، والتقاليد التي تخضع للرقابة الشديدة، والاستسلام لجمود الفكر الديني؛ كان كلّه يصبّ في مصلحة السلطة الحاكمة.

وبعد مرور فترة من الزمن برز إلى الساحة تيار إسلامي آخر عُرف في ما بعد بتيار المُعتزلة، وذلك كردّ فعل متوقّع إزاء التيار النصي المتطرّف. وعلى الرغم من أنّ الخلاف بين ذينك الفريقين لم يكن في البدء سوى

(1) انظر: مرتضى العسكري، معالم المدرستين، أثر الأئمة في إحياء الدين.

خلاف حول مسألة الجبر والاختيار والتشبيه والتزييه، فإن المواجهة بينهما ما لبثت أن تطوّرت واتخذت أبعادًا مختلفة، وأدرك الجميع أنّ الخلاف الرئيس يتمحور على منهج التعامل مع النصوص الدينية، حيث اقتصر اهتمام أهل الحديث على ظاهر ألفاظ القرآن الكريم والروايات، واعتبروا ذلك قاعدة أساسية لمذهبهم وطريقتهم، في حين ركّز المعتزلة على موضوع تأويل النصوص الدينية بالاستعانة بالعقل.

عوامل ظهور التيّار العقلانيّ

ينبغي - قبل كلّ شيء - البحث في الأسباب التي أدت إلى الاعتماد على العقل في الإسلام.

لقد أكّد القرآن الكريم في أكثر من مناسبة - على العكس من بعض النصوص الدينية لليهود والنصارى - على موضوعي العقل والتفكير⁽¹⁾، فالثورة ليست سوى دين شريعة وتاريخ، وما المسيحية إلا دينٌ عمادته الإيمان وقاعدته الأخلاق. أمّا الدين الإسلامي فقد برّ هؤلاء جميعًا وتقدّم عليهم، فهو الدين الذي يدعو الإنسان إلى معرفة ذاته والعالم الذي يُحيط به، ليكون رؤية واضحة إزاء الوجود والتاريخ والشريعة والأخلاق؛ ومع ذلك، فلا ريب في تأثير العقلانية في الإسلام بعوامل خارجية، من بينها عاملان مهمّان، هما: انتشار الدين الإسلامي، وتعامل المسلمين مع الثقافات الجديدة والدخيلة الأخرى؛ فمن ناحية، وضعت تلك العلوم والآراء الدخيلة بالتدرّج تأثيراتها على ذهنية المجتمع الإسلامي، ومن ناحية أخرى حفّز ذلك العلماء المسلمين على الدفاع عن المبادئ والأسس الدينية إزاء الأديان والمدارس الفلسفية المناهضة⁽²⁾. وقد كان هذا العامل هو السبب في ما نلاحظه من اتجاه التعقّل عند المعتزلة نحو التطرّف

(1) ميان محمد شريف، تاريخ فلسفه در اسلام، ج 1، ص 195.

(2) حنا الفاخوري و خليل النجّز، تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ج 1، الفصل الثالث من الباب الثاني، انتقال العلوم اليونانية إلى عالم الإسلام.

أحياناً. وإن كنا نُقرّ بأن القرن الأول لظهور الإسلام قد شهد مرحلة سيادة التيار النصّي، فلا مناص من الاعتراف بأن القرنين الثاني والثالث الهجريّين كانا -بامتياز- عصر ازدهار العقلانية، خاصّة إذا ما علمنا أنّ التعقّل لم يكن مقبولاً -حتى في أوج ازدهاره- سوى من أقلية صغيرة مثقفة داخل المجتمع، في حين رجح المتديّتون -وهم الأغلبية- الشعائر الدينية على تفلسف العقلانية، لذا اشتهر مذهب عامّة أهل السنّة بتمسّكه في كلّ زمان ومكان بالسنّة والمأثورات الدينية، وأبدى تحفظه حيال نفوذ العقل وتغلغل العقلانيّة إلى حياض الدين.

مع بلوغ الاعتزال قمّة ازدهاره، ازدادت الخلافات والمجادلات الكلامية داخل أروقة هذا التيار، الأمر الذي أدّى بالمبالغة في الاعتماد على العقل في النهاية إلى تقويض دعائم الدّين القائمة على الإيمان وعبادة الله سبحانه وتعالى والتسليم له والخطّ من مكائنه. وفي ظلّ نموّ العقلانية وتطوّرها من جانب، وأقول نجم الحنابلة من جانب آخر، اضطرّ علماء أهل السنّة إلى تهذيب آرائهم النصّية وتشذيبها. هذا، ويُمثّل القرنان الثاني والثالث الهجريّان مرحلة مقاومة السلفية لتطوّر الآراء العقلانية والخروج من دائرة التعصب. لكن، ومع بداية القرن الرابع دخلت المسيرة النصّية مرحلة جديدة.

وعمدت شخصيتان بارزتان من أهل السنّة -وبصورة منفصلة- إلى ترميم الفكر الديني وتعديله وإدخال بعض العناصر من علم الكلام المعتزليّ، وهما أبو الحسن الأشعريّ (المتوفى سنة 330هـ في البصرة) وأبو منصور الماتريديّ (المتوفى سنة 333هـ في خراسان وفي ما وراء النهر)⁽¹⁾، إلّا أنّ ثمة اختلاف بين الاثنين، فالماتريديّ اقترب كثيراً من آراء المعتزلة،

(1) وأيضاً يجب أن نذكر أنّ ثمة شخصية ثالثة باسم أحمد بن محمّد الطحاوي (المتوفى سنة 321هـ في مصر)، حيث كانت له فعالية في هذا الصدد. (انظر: م. م. شريف، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص 348).

فيما بقي الأشعري - على الأغلب - محافظاً على أصول الحنابلة لكن ضمن أطر جديدة، ولا عجب إذا ما اعتُبر الأشعري حدًا وسطًا بين أهل الحديث والمعتزلة، واعتُبر الماتريدي حدًا وسطًا بين الأشعرية والمعتزلة، وبذلك تكتمل حلقات الوصل في القرن الرابع الهجري بين النصية والعقلانية، لتشكّل تلك المرحلة مستهل التقريب بين المدرستين.

الأشعري والماتريدي

للتعرّف على أهمية هذين المسلكين الكلاميين، لا ضير من إجراء مقارنة بسيطة بين النزعات الفكرية لكلّ من الأشعريّ والماتريديّ من جهة، وبين المعتزلة من جهة أخرى؛ لكن قبل ذلك ينبغي علينا التعرّف إلى مواقف أهل الحديث والمعتزلة.

اتّصف مفهوم العقل بين العلماء المسلمين - ومنذ البداية - بناحيتين نظريتين وعمليتين؛ لذلك سوف نبحث الاختلاف القائم بين المعتزلة وأهل الحديث وفقًا لكلتا الناحيتين. وعلى الرغم من أنّ الفصل لم يكن واضحًا منذ البداية، فإنّ الواقع يشير إلى كون المسألتين الكلاميتين المهمتين في ذلك الزمان - ونعني بهما: التشبيه أو التنزيه، والجبر أو الاختيار - انعكاسًا لهاتين الناحيتين المتعلقتين بالعقل.

يرى أهل الحديث ضرورة قبول أوصاف الباري - تعالى - بالمعنى الظاهري نفسه الذي جاء في الآيات والروايات، من دون تدخّل العقل، سواء بالتفسير أو بالتأويل، ولعلّ جواب مالك بن أنس عندما سُئِلَ عن معنى «الاستواء» المذكور في بعض الآيات الشريفة⁽¹⁾ يُمثّل أصدق تعبير عن أسلوب التفكير الذي اتّبعه أهل الحديث، حيث قال: «الاستواء معلوم،

(1) ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى السَّمَوَاتِ﴾. (سورة الأعراف: الآية 54 سورة يونس: الآية 3؛ سورة الرعد: الآية

2؛ سورة الفرقان: الآية 59؛ سورة السجدة: الآية 4؛ سورة الحديد: الآية 4.

والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة⁽¹⁾. وفي تعريفه الحنابلة قال الأشعري: «ويأخذون بالكتاب والسنة... ويرون أتباع من سلف من أئمة الدين، وأن لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله»⁽²⁾.

إن ما قيل حتى الآن هو بيان لموقف أهل الحديث من العقل النظري. ومن جانب آخر، يعتقد هؤلاء أن الإنسان مجبور، وأن الله سبحانه خالق أعماله، ويدعون أنه سبحانه قد يعذب الإنسان على فعل لم يفعله ويدخل الأطفال إلى جهنم من دون أي ذنب اقترفوه، وأنه لا يحق السؤال عن فعله: ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾⁽³⁾. ولا يُقبل عندهم حكم العقل في مثل هذه الأمور؛ فالعقل غير قادر على فهم الحسن أو القبيح منها، وليس الحسن والقبح في ذات الأفعال؛ بل هي متغيرة حسب غرض الفاعل.

وفي المقابل، يعتقد المعتزلة بحكم العقل في المعارف العقلية وفي أحكام العقل، ويقولون: «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح ذاتيان للحسن والقبيح»⁽⁴⁾؛ فيما ذهب بعضهم - كالنظام - إلى أبعد من ذلك، فادعى أن العقل يدرك حُسن جميع الأفعال وقبحها. وبشكل عام، يؤمن المعتزلة بأن الدور الرئيس الذي يلعبه الوحي هو تأييد فاعلية العقل والدعوة إلى امتثال أحكامه. وفي الواقع، فإن ما قاله الشهرستاني في بيان عقيدة أبي علي الجبائي (المتوفى سنة 303هـ) وابنه أبي هاشم (المتوفى سنة 321هـ) يمثل خصائص العقلانية السائدة لدى المعتزلة:

«واتفقا على: نفي رؤية الله - تعالى - بالأبصار في دار القرار، وعلى

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 105.

(2) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 110.

(3) سورة الأنبياء: الآية 23.

(4) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 56.

القول في إثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية إليه استقلالاً واستبداداً، وأن الاستطاعة قبل الفعل؛ وهي: قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح. وأثبتنا البنية شرطاً في قيام المعاني التي يشترط في ثبوتها الحياة، وأثبتنا شريعة عقلية؛ ورداً الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر، وبمقتضى العقل والحكمة، ينبغي على الحكيم إثابة المطيع ومعاقبة العاصي؛ إلا أن التأقيت والتخليد فيه يُعرف بالسمع.

ومن المسائل الخلافية التي كانت قائمة بين أهل الحديث والمعتزلة هي: هل معرفة الله -تعالى- أمر نظري أم اكتسابي، أم أنها من الأمور البديهية التي يضطر العقل والفترة الإنسانية إلى إدراكها؟ فأهل السلف يؤمنون ببداية معرفة الله، ويتجنبون البحث في هذا الباب، وذلك على عكس المعتزلة الذي يقولون إن معرفة الله لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق النظر والاستدلال، وقد دفع هذا الاعتقاد المعتزلة إلى تأسيس علم الكلام، وتنظيم بعض الأصول والقواعد لمعرفة الله وصفاته وأفعاله.

نشأ الأشعري وترعرع في أسرة سنّية محافظة، وكان أبوه من علماء أهل الحديث، وقد انضم الأشعري في بداية حياته إلى المعتزلة ودرس علم الكلام لسنين طوال لدى أساتذة هذه الفرقة وأساطينها، وخاصة أبي علي الجبائي، لكنّه فضل الاعتزال عنهم في آخر المطاف، بعد أن أدرك ضعف عقائدهم واختلاف منهجهم مع مذهب أهل السنّة والجماعة، مرجحاً آراء الحنابلة ومسلكتهم¹¹؛ فاستبدل في الدفاع عنهم بالاستناد إلى الأسس العقلية. ويبدو أنّ الأشعري استطاع التمييز بين البُعدين النظري والعملي للعقل، مع اعترافه بالإدراكات المعرفية له، لكنّه في الوقت نفسه لم يُخفِ

(1) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 9.

تأكيده على عدم قدرة العقل على إدراك حُسن الأفعال وقبحها، وهو ما نلاحظه في قوله:

«والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقضي تحسناً وتقيحاً، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽¹⁾ وكذلك شكر المُنعِم وإثابة المطيع وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله -تعالى- شيء ما بالعقل، لا الصّلاح ولا الأصلح ولا اللّطف، وكلّ ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر⁽²⁾».

من الواضح أنّ الأشعريّ حاول، بواسطة هذا التفكيك، دفع أهل الحديث خطوة إلى الأمام نحو العقل؛ وبهذا يكون قد أضفى على علم الكلام شعبية وقبولاً عامّين، بعد أن كان في ذلك الوقت مقتصرًا على المعتزلة وحدهم. وفي رسالته «استحسان الخوض في علم الكلام» استطاع الأشعري وضع القواعد والأسس الخاصّة بهذه المدرسة، وقدم الإجابة لأهل السنّة للردّ على أهل الحديث في ما يتعلّق بتحريمهم تعلّم علم الكلام. ويكمن الدور الذي لعبه الأشعري وأهميته في تأثيره على المتكلمين الثلاثة البارزين من بعده وهم القاضي أبو بكر الباقلاني (المتوفى سنة 403هـ)، وأبو إسحاق الأسفرايني (المتوفى سنة 418هـ)، وإمام الحرمين الجويني (المتوفى سنة 478هـ)؛ حيث تمكن هؤلاء العلماء من استثمار المجال الذي أتاحه الأشعريّ على أكمل وجه، ومهدوا الطريق أمام العقل في التأثير في المواضيع العقديّة أكثر من ذي قبل.

وعلى الرغم من أنّ ظاهر الأمر يشير إلى استفادة الأشعري من العقل فقط في تثبيت مبادئ أهل الحديث والدفاع عن تلك المبادئ، فقد حدّدت

(1) سورة الإسراء: الآية 15.

(2) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 115.

العقائد الدينية وعُدلت الواحدة تلو الأخرى بمجرد ظهور العقل على مسرح الأحداث؛ فتخلّى أهل الحديث عن آرائهم السابقة حول النظرية التشبيهية للصفات بقيد (بلا كيف)¹¹، وعن نظرية الجبر مع الإيمان بـ (الكسب)¹²، وعن عدم خلق القرآن بقيد (الكلام النفسي)¹³، ولبسوا حُلّة أشبه ما تكون بالعقلانية. والأهم من ذلك كلّهُ أنّ معرفة الذات الإلهية وصفاتها لم تُعدّ أمراً واضحاً وبديهياً؛ بل أصبحت بحاجة إلى الدليل والاستدلال.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الباقلاني¹⁴ ذهب في جميع تلك المسائل أبعد ممّا ذهب إليه الأشعري بكثير؛ إذ منح العقل مجالاً أوسع في فهم العقائد الدينية وتفسيرها. ومع مجيء الجويني، اتّخذ علم الكلام في مذهب الأشاعرة - بشكل عام - صورة عقلية وجدلية، فقد أشار الجويني في مقدمة كتابه الموسوم «الشامل في أصول الدين»¹⁵ بالتفصيل إلى المبادئ والمنهج العقلين، وأجاب عن شبهات الذين قالوا إنّ الاستدلال بدعة وإنه لا طائل من الاستناد إليه، ويمكننا بوضوح إجراء مقارنة بين هذا الجزء من كتاب «الشامل» وبين كتاب «المغني»¹⁶ لمؤلفه القاضي عبد الجبار المعتزلي

-
- (1) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 8-9. وقد ذهب الأشعري بعد ذلك في كتاب اللمع إلى أبعد من ذلك، وتناغم مع المعتزلة حتى إنّه صار قائلاً بالتأويل.
 - (2) انظر: أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع؛ محمّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 172.
 - (3) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 20؛ انظر: أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. على الرغم من عدم تصريح الأشعري بالكلام النفسي إلا أنّ هذا القول ما يستنتج من كلامه.
 - (4) انظر: أبو بكر الباقلاني، الإنصاف؛ أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل.
 - (5) عبد الملك الجويني، الشامل في أصول الدين، ص 12.
 - (6) عبد الجبار القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 14. هذا المجلد يرتبط بالكامل بمسألة العقل وأهمية الكلام العقلي، وبالتفصيل قد أجب عن شبهات أهل الحديث والأشاعرة.

(المتوفى سنة 415هـ)؛ بل لا يمكن تجاهل تأثير المغني على الشامل بأي شكل من الأشكال.

وعلى الرغم من عدم اعتراف بعض بكون الجويني أحد مؤسسي علم الكلام، لا يمكن لهؤلاء - على أي حال - إنكار بلوغ النزعة العقلية في كلام الأشاعرة أوجها مع ظهور الجويني⁽¹⁾.

وخلال تلك المرحلة تعرّضت النصّية إلى شيء من الضغط من جانبين، ويتمثل الجانب الأول في اتساع سلطان المعتزلة بسبب دعم الحكومات المحلية لهم والتفاني في التقرب منهم، مضافاً إلى اندماجهم واتحادهم مع المذهب الشيعي؛ أما الجانب الآخر فيعزى إلى التهديد الذي أوجده كلام الأشعريّ إزاء المدرسة النصّية من خلال جذب التفكر العقلانيّ. والحقيقة أنه لم تُقم قائمة للسلفية بشكلها المتطرّف والمعهود؛ بسبب ما كانت تواجهه من انتكاسات وإخفاقات من قبل المنهج العقلانيّ حتى ظهور ابن تيمية (661-728هـ) في القرن السابع، ومن ناحية أخرى نجح الأشعريّ في التأثير إلى درجة كبيرة في عقائد أهل السنة وآرائهم، فلم يجد الشهرستانيّ (في القرن السادس) أوضح من العبارات الآتية ولا أنسب منها في بيان نظرية أهل السنة في باب العقل والشرع:

«وأما السمع والعقل فقد قال أهل السنّة: الواجبات كلّها بالسمع والمعارف كلّها بالعقل⁽²⁾، فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف، أي لا يوجد المعرفة؛ بل يوجب».

ولذلك لم يجد صعوبة في قبوله التعريف الآتي لكلمتي «الأصول» و«الفروع» في الدين:

(1) حنا الفاخوري وخبيل الجز، تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ج 1، ص 155-157.

(2) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الطلل والنحل، ج 1، ص 55.

«كل ما هو معقول ويُتوصّل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول، وكل ما هو مظنون ويُتوصّل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع».

هذا، وقد شاع البحث والجدل الكلامي بين أهل السنة في القرن الخامس الهجري إلى حدّ اضطرّ عنده أبو حامد الغزالي (المتوفى سنة 507هـ)، أحد تلامذة الجويني، إلى البدء في مقابلة النزعة العقلانية المتطرّفة في تلك المرحلة ووضع منهج جديد للكلام الأشعري، وخلال بحثنا في الصفحات القادمة ستكون لنا كفة أخرى مع نظرية الغزالي.

العقلانية لدى الماتريديّة

وفي الوقت نفسه الذي بدأ فيه الأشعري بنهضته، ظهرت شخصية أخرى (الماتريديّ) من بين علماء السنة في خراسان، وكان يصبو إلى أهداف الأشعري نفسها إلاّ أنّه، وعلى خلاف الأشعري، الذي كان يسير وفقاً لمنهج المذهب الحنبليّ-المالكيّ، كان يتبع مذهب الأحناف، ولا يخفى علينا أنّ أبا حنيفة (المتوفى سنة 150هـ) كان من أصحاب الرأي ويؤمن بالقياس في الأحكام؛ ولهذا كان طريق الماتريدي أسهل في تعديل المنهج النصّي وإدخال العناصر العقلية إلى العقائد المذهبية. وسبق أن قلنا إنّ الأشاعرة يؤمنون بمصادقية المعارف النظرية للعقل، ولكنهم لم يلعبوا أيّ دور يُذكر في ما يتعلّق بالأحكام العملية، أمّا الماتريدي فقد دعا إلى استخدام العقل العملي كذلك في علم الكلام، ولهذا كان أقرب إلى فكر المعتزلة بكثير. والماتريديّ يعترف بالمُحسن والقبح العقليّين، ويؤمن بقبح التكليف بما لا يُطاق، ولا يشكّ في حكمة الفعل الإلهي، مُعتبراً العدالة ونفي الظلم من الأوصاف والأفعال الإلهية⁽¹⁾.

(1) محمّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 164؛ شبلي النعماني، تاريخ علم الكلام،

لكنّ الماتريدي لم يكتف بهذا القدر من التفكر؛ بل أكد على قدرة العقل في المجال النظري أيضاً، مستخدماً إتياء في تفصيل الجزئيات الكلامية وتحليلها. ووفقاً لوجهة نظره، فإنّ الإنسان يمتلك قدرة واختياراً، وتؤثر إرادته ومشيبته في إيجاد الأفعال وظهورها، وعلى الرغم من اعترافه بنظرية الكسب وإيمانه بأنّ الله سبحانه هو الفاعل (أو المُسبّب) لأفعال الإنسان، فقد خالف الأشعري، حيث كان يعتقد بأنّ للإنسان حرية كاملة في الكسب، ويمكنه تأدية أفعاله بحرية تامة.

ومع أنّ آراء الماتريديّ كانت شائعة في البداية بين أصحاب المذهب الحنفيّ، لكنّ، ومع اتّساع المذهب الأشعري، صار علماء المذهب الحنفيّ يميلون إلى الأشعرية تدريجيّاً وصار الفكر الماتريدي مرفوضاً بين أكثر أهل السنّة⁽¹⁾.

الغزالي في صراع العقل والوحي

كان أبو حامد محمّد الغزالي أشعريّ المسلك وأحد تلامذة إمام الحرمين الجوينيّ، فمن جهة كانت له مساهمة كبيرة في تاريخ العقلانية، إلّا أنّه تعرّض في منتصف عمره لتحوّل فكريّ أثر - في فترة من الزمن على الأقل - في الفكر الإسلاميّ.

تألّف الحياة العملية للغزاليّ من مرحلتين مختلفتين؛ ففي النصف الأوّل من عمره، حاول المحافظة على استمرارية المنهج الكلاميّ للأشعري الذي بقي لمدّة قرنين من الزمان، وفي هذه المرحلة استطاع الغزاليّ دفع علم الكلام الأشعريّ خطوةً إلى الأمام، من خلال إدخال المنطق الأرسطيّ عليه⁽²⁾، على الرغم من أنّ المتكلّمين - ومنهم أستاذه

(1) للمقارنة بين نظرية الأشعري مع أصحاب العقل وأصحاب النقل، انظر: حنا الفاخوري وخلييل الجز، تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ج 1، ص 152.

(2) شبلي النعماني، تاريخ علم الكلام، ص 51.

الجويني - قد نأوا بأنفسهم عن الاستفادة من منطق أرسطو من قبل. وبذلك منه - وعبر استخدام المصطلحات الجديدة في المفاهيم المنطقية - ادعى الغزالي أنه تمكّن من استخراج قواعد المنطق من آيات القرآن الكريم⁽¹⁾، وأن أرسطو واليونانيين قد أخذوا المنطق من الأنبياء السابقين، ولهذا فهو يقول إن لمنطق أرسطو جذوراً دينية⁽²⁾.

وإبان المرحلة نفسها، اهتم الغزالي بتأليف الكتب وكتابة الرسائل الكلامية للدفاع عن مبادئ أهل السنة وأسسهم ونقد المذاهب الأخرى، ومما قام به ما كتبه في نقد الفكر الفلسفي في ذلك الوقت. ففي كتابه «مقاصد الفلاسفة»، تطرّق الغزالي إلى تقرير مسائل الفلسفة المشائية وبيانها، ثم ألف كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة» وبيّن - بزعمه - تناقضات الفلسفة وتعارضها مع العقائد الدينية. وفي أواخر هذه المرحلة صنّف كتاباً سمّاه «الاقتصاد في الاعتقاد»، ورتّب فيه كلام الأشعري بإطار جديد وأدلة أحكم وأقوم.

أدى نقض الغزالي لآراء الفلاسفة وأصحاب المذاهب المتمعّقين في الفكر الكلامي، إلى تشاؤمه - بالتدرّج - من علم الكلام، ويمكننا ملاحظة ذلك في كتابه عن علم الكلام والمسّمى «الاقتصاد»؛ ففي هذا الكتاب يعتقد الغزالي أنّ علم الكلام ليس من أسباب اليقين؛ بل هو وسيلة لدفع الشبهات والغلبة على الخصم. ومهما يكن، فإنّ ذهنه الوقاد وروحه المتعالية التي لم تسكن إلى الأفكار الفلسفية والكلامية، جعلته يُشكّك في آخر المطاف في كلّ شيء حوله⁽³⁾، ومن هنا بدأت المرحلة الثانية من حياة الغزالي، حينما

(1) أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم؛ انظر: محمّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية؛

عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين.

(2) المصدر نفسه.

(3) فهو في كتاب المنقذ من الضلال قد شرح هذه القصة أيضاً؛ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال.

عشر على جوهرته المفقودة في التصوّف، مُعتقداً أنّ السلوك العرفاني - الذي زعم أنّه يمثّل بداية طريق النبوّة - هو السبيل الوحيد للحصول على اليقين.

وعلى الرغم من أنّ الغزاليّ استطاع إيصال علم الكلام الأشعري إلى أوج عظّمته، فإنّ ذلك كان مقدّمة لأفول نجمه أيضاً؛ فالعقل الأشعري كان يسير في طريق ليس فيه أيّ شيء من حقيقة الدين، فأصبح جوهر الدين منسياً وصار ظاهره سبباً لتفاخر الفقهاء وتباهي المتكلّمين، الأمر الذي استوجب إعادة إحياء علوم الدين كرتة أخرى.

فلم يقف الغزاليّ مكتوف اليدين؛ بل عمد إلى تأليف كتاب سمّاه «إحياء علوم الدين»، وانتقد فيه الفكر الديني الذي كان سائداً في ذلك الوقت، فوضع برنامجاً يبيّن فيه بالتفصيل أسس الديانة والتدين، ولم يلعب التعقّل في البرنامج المذكور سوى دوراً بسيطاً للغاية⁽¹⁾، فيما كان السلوك العرفاني والتعبّد الدينيّ يتمتّعان بمكانة مرموقة، ويؤيّد تعريفهما للعلم والعقل هذه الحقيقة بشكل واضح. فالعلم الذي هو طريق الآخرة يقتصر على نوعين منه، هما: علم المكاشفة (علم الباطن) الذي هو غاية العلوم، وعلم المعاملة (أو التّعامل) وهو علم الأخلاق نفسه⁽²⁾، وفي هذا التقسيم اعتُبر الفقه من العلوم الدنيوية الشرعية، بينما أُخرج علم الكلام بشكل كامل من دائرة العلوم الشرعية.

عندما ندرس كتاب «إحياء علوم الدين»، فإنّنا نلاحظ وجود تصوّر مهم للغاية عن علم الكلام، فمؤلّف الكتاب المذكور يرى أنّ علم الكلام ينقسم إلى قسمين: قسم يمثّل الأدلة المفيدة والمؤثّرة الموجودة في الكتاب والسنة، ولا حاجة بنا عندئذ إلى علم الكلام، وقسم آخر يشير إلى

(1) انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، قواعد العقائد في التوحيد، ومقارنته مع الباب الثاني من كتاب العلم من الكتاب نفسه.

(2) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 32 و 33.

المجادلات المذمومة أو إلى المطالب الضالة التي لا طائل منها؛ من هنا لم يكن علم الكلام في العصور الأولى مألوفاً؛ بل ظنّ كثيرون أنّه مجرد بدعة⁽¹⁾. أمّا اليوم - كما يقول الغزالي - فشيوع البدع سببٌ للإيمان بوجود حاجة ماسة إلى علم الكلام، وعلى المتكلم - حسب رأيه - أن يعلم أنّ واجبه هو الحماية والدفاع عن حياض الدين، من دون أن يسلك طريقاً للمعرفة، فليس لدى المتكلم من حيث العقيدة شيء أكثر ممّا هو موجود عند عوامّ الناس، وهو لا يملك سوى سلاح يدافع به عن سبيل الآخرة⁽²⁾، الذي هو طريق الدين والعرفان. بعد ذلك، وفي كتابه المسمّى «إلجام العوامّ عن علم الكلام»، أذعن الغزالي بأنّ علم الكلام يكون أحياناً سبباً للوصول إلى الحقيقة، إلا أنّ هذا المورد نادر جدّاً. وبشكل عامّ، ينبغي على العلماء وعوامّ الناس على حدّ سواء أن يتجنّبوا الخوض في علم الكلام⁽³⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الغزالي كان قد دوّن شرحاً رائعا حول العقل، فهو يؤمن بالعقل النظري، ويرى أنّه أساس الفكر العقلاني للإنسان⁽⁴⁾، لكنّه أضاف قائلاً: «إنّ الإيمان ومعرفة الله؛ بل ومعرفة حقيقة الأشياء كذلك، موجودة في نفوس البشر بصورة فطرية، حيث يحصل العلم بها من خلال التذكر»⁽⁵⁾، مُبيّناً هنا عدم اعترافه بالعقل الفلسفي والأدلة الكلامية الملتوية؛ إلا أنّ أهمّ خطوة قام بها الغزالي على الإطلاق هي قوله إنّ الحقائق والمعارف الدينية عبارة عن طبقات متعدّدة، مشيراً إلى أنّه إذا كان للحقيقة درجات وبتون مختلفة، وإذا كان الإنسان يمتلك كذلك درجات ومراتب من حيث الوجود والعقل؛ فلا بدّ إذاً من تعليم كلّ شخص بما يتناسب مع قابليته وجوده

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 35-36، وأيضاً انظر: باب ذمّ المجادلة والمناظرة، من الكتاب نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) انظر: أبو حامد الغزالي، إلجام العوامّ عن الكلام. ويقصد الغزالي من «العوامّ» في هذه الرسالة ما يشمل الفقهاء والمتكلمين أيضاً. (انظر: المصدر نفسه، ص 49).

(4) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 125.

(5) المصدر نفسه، ص 126.

وطاقته⁽¹⁾؛ وهكذا، فتح الغزاليّ طريقاً أمام ورود العرفان إلى حوزة المعارف الدينية، وأثبت أنه أعلى مقاماً من الفقه والكلام وأرفع مرتبة منه.

والحقيقة أنّ ابن رشد (المتوفى سنة 595هـ) بذل جُهداً في المصالحة بين كلّ من العقل والدين، مستعيناً بالمبدأ المذكور الذي طرحه الغزالي، إلا أنّ الأخير كان قد نسب الحقائق العالية والمعارف القيّمة إلى العرفان، بينما نسبها ابن رشد إلى الفلسفة. وكان ابن رشد يرى أنّ القرآن الكريم - من خلال تأكيده على التفكير والتدبّر وتحصيل المعرفة في العمل - قد أيد العقل الفلسفي⁽²⁾، وحسب رأيه، فإنّ من الواجب على العوامّ مُراعاة ظواهر النصوص الدينية، وعلى الفيلسوف أن يحصل على تأويل النصوص بواسطة كشف الحقائق البرهانية⁽³⁾، ويجب أن لا يتعرّف العوامّ على الحقائق الباطنية وأن لا يقال للناس إنّ النصوص الدينية قابلة للتأويل؛ فالحقائق الدينية هي الحقائق الفلسفية نفسها التي يجب أن تطرح بلغة معقّدة وفي المصادر الفلسفية نفسها، حتى لا يحصل عليها غير المؤهلين لذلك. ويعتقد كلّ من الغزالي وابن رشد أنّ التأويل يُعدّ من خصوصيات الراسخين في العلم، إلا أنّ ثمة فرقاً واضحاً بين مقولة الغزالي ومقولة ابن رشد حول الراسخين في العلم، فالغزالي يعتبر أنّ المتصوفة هم المَعْنِيُون بذلك، بينما يرى ابن رشد أنّ الفلاسفة أجدر بهذه المنزلة⁽⁴⁾.

العقلانيّة والنصّية في العصور المتأخّرة

رأينا كيف أنّ الغزالي - من خلال إفساح المجال للتصوّف - لم يُعر

(1) المصدر نفسه، ص 127.

(2) ابن رشد، فصل المقال، ص 10-11.

(3) المصدر نفسه، ص 24-26.

(4) المصدر نفسه، ص 18-19 وأيضاً ص 30-31. ولتوضيح رأي ابن رشد في هذا الباب، انظر:

ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة.

أي أهمية تُذكر للتفكير العقلاني، وأخرج الفلسفة من إطار الدين، ونفى علم الكلام إلى مشارف حدود الدين القاصية، وفي المقابل دافع ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» عن العقل، واستطاع عبر كتابه «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» التوفيق بين العقل والدين. ومن الطريف أن حصّة ابن رشد في التأثير على تحولات علم الكلام الأشعري كانت أكبر من حصّة الغزالي، ولذا فقد تأسس بعد الغزالي -على عكس محاولاته- مدرسة كلامية قوية تمكّنت من اختراق أعماق المسائل الفلسفية، ومن أبرز الذين تتلمذوا في تلك المدرسة: عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة 584هـ)، والفخر الرّازي (المتوفى سنة 606هـ)، والقاضي عضد الدين الإيجي (المتوفى سنة 756هـ)، وسعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة 793هـ)، والسيد الشريف الجرجاني (المتوفى سنة 812هـ)، وبقي سراج العقلانية متوهجاً في كلام أهل السنة، وازداد ضياؤه يوماً بعد يوم، وظلّت تأثيراته قائمة إلى يومنا هذا.

وأما التأثير الذي خلفه الغزالي فلا بدّ من بحثه في مكان آخر، فقد كان السبب في ظهور تيارين مهمّين أو على الأقلّ كان عاملاً مساعداً لظهور ذينك التيارين؛ فمن ناحية أضفى على التصوّف -الذي كان حتى ذلك الزمان عبارة عن تيار مستقلّ مُعزل- مسحة دينية وأقرّه في عمق المجتمع الديني، ومن ناحية أخرى هبّ أرضية دعمت التيار النصّي. ومهد الغزالي كذلك -بشكل غير مباشر- الطريق أمام النصّي، من خلال تقويض دعائم الفلسفة وعلم الكلام والتركيّز على الوحي. وعلى الرغم من أن بريق النصّيّة المتطرّفة بدأ يخفت مع وفاة ابن حزم (سنة 457هـ) في الأندلس، إلاّ أنّه ما فتى أن لمع مرّة أخرى في دمشق، وهذه المرة بجهود تقيّ الدّين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيميّة (المتوفى سنة 728هـ)، ومن ثمّ تلميذه ابن قيم الجوزيّة (المتوفى سنة 751هـ)، حيث تمّ تجديد بناء فكر بقي مستمراً

إلى الآن من خلال الفرقة الوهابية، فورث المذهب السني تراث كلا التيارين
الفكرين: السلفية المتطرفة أتباع ابن تيمية، والعقلانية بالطريقة الأشعرية.

العقلانية عند الشيعة الإمامية

في هذا الجزء من البحث سيقصر حديثنا على الشيعة الإمامية من بين
الفرق الشيعية الثلاث الكبيرة المعروفة؛ نظرًا إلى أن الزيدية سلكت طريق
المعتزلة وانتهجت عقلانية المعتزلة بشكل تام، وظلت الإسماعيلية بدورها
خاضعة لتأثير قوانين التعاليم الغنوصية والمانوية، وواقعة -إلى حد ما-
تحت تأثير الفلسفة الأفلاطونية المحدثه، وبعيدة عن الفكر الديني بشكل
عام.

لا مناص من الشروع بأئمة أهل البيت (ع) عند الحديث عن الإمامية،
إلا أن هدفنا يكمن في الفحص والتدقيق في آراء المسلمين وأفكارهم،
وليس في تحليل النصوص الأصلية، لذلك سنبدأ بالبحث في علماء الشيعة
أولاً.

خلال دراستنا لسيرة أصحاب الأئمة (ع)، وخاصة أصحاب
الإمامين الهمامين الباقر والصادق (ع)، نلاحظ وجود مجموعتين من
أولئك الصحابة: مجموعة تُعرف بالمتكلمين، وأخرى يُسمون بالمحدثين
أو الفقهاء. ومن الأسماء اللامعة في المجموعة الأولى نذكر: هشام بن
الحكم، وهشام بن سالم، وحرمان بن أعين، ومحمد بن الطيار، ومؤمن
الطاق، ومن المجموعة الثانية لا تفوتنا الإشارة إلى محمد بن مسلم،
وأحمد بن محمد بن خالد، ومحمد بن الحسن الصفار. وهنا ينبغي أن نذكر
بأن اختلاف المجموعتين يكمن في كيفية استخدام العقل ومقدار ذلك في
المعارف الدينية، وعليه يمكننا اعتبار علماء كل من المجموعتين ممثلين
للعقلانية والنصية في الوسط الشيعي.

يُقال إنّ حفيد ميثم التمار (ره) - أي عليّ بن إسماعيل بن ميثم التمار - هو أوّل متكلمٍ شيعي⁽¹⁾، بيد أنّ بعضاً يرى أنّ علم الكلام الشيعي كان قد مارس نشاطه في وقت سابق، وأنّ الكُميت بن زيد الشاعر الشيعي المعروف وعيسى بن روضة هما من الروّاد المؤسسين لعلم الكلام الشيعي⁽²⁾، في الوقت الذي يرى فيه كثيرون أنّ علم الكلام المعتزليّ يستمدّ قوّته في الأصل من العمق الشيعيّ. وباعتراف المعتزلة، فإنّ واصل بن عطاء، وهو الشخصية المعروفة بتأسيس الاعتزال، كان قد أخذ علم التوحيد والعدل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، الذي أخذ ذلك بدوره عن أبيه الإمام عليّ بن أبي طالب (ع)⁽³⁾.

والحقيقة أنّ أوّل مَنْ أشاع علم الكلام الشيعيّ وانبرى للدفاع عن مبادئ التشيع مستعيناً بأصول الجدل هو هشام بن الحكم، أحد أصحاب الإمام الصادق (ع)، ويمكننا مطالعة مناظراته مع المخالفين وتقدير الإمام (ع) له واستحسانه لذلك في المصادر الشيعيّة. وقد أدّت شهرة هشام في علم الكلام وفتح المناظرة، بوزير هارون الرّشيد؛ يحيى بن خالد البرمكي، إلى اختياره لرئاسة عصبة علماء الكلام، وإسناد منصب الرئاسة والحكم في مجالس المناظرة التي كانت تُقام بين المتكلمين المشهورين في ذلك الزمان إلى هشام. وتخبرنا المصادر التاريخية أنّ كتب الملل والنحل وكتب علم الكلام الخاصّة بالسنة تنهّم هشام وبعض المتكلمين من الشيعة بالتشبيه والتجسيم، إلّا أنّ علماء الشيعة لم يقصروا في مدح هشام وأتباعه؛ بل وشهدوا ببراءتهم من هذه التّهم التي نُسبت إليهم⁽⁴⁾، ويبدو أنّ للخلاف

(1) محمّد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، ص 223.

(2) حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص 351.

(3) أحمد بن يحيى بن مرتضى، طبقات المعتزلة، ص 302.

(4) انظر: أحمد بن عليّ النجاشي، رجال النجاشي؛ محمّد بن الحسن الطوسي، اختيار معرفة الرجال؛ محمّد بن الحسن الطوسي، الفهرست.

الذي برز بين هشام بن الحكم وأعلام المعتزلة والمرجئة الأثر الأكبر في شيوع تلك التهم والشبهات، حيث تشير القرائن إلى أنّ هشام بن الحكم لم يكن -لفترة من الزمن- يتبع مذهب أهل البيت (ع)، ثم استبصر بعد ذلك وكرّس حياته للدفاع عن مبادئ التشيع⁽¹⁾.

ولا يفوتنا أن نذكر ببعض الشخصيات البارزة من مُتكلّمي الشيعة في حياة الأئمة (ع)، وهم: الفضل بن شاذان النيشابوري (المتوفى سنة 260هـ)، ثم ابن قبة المتكلّم المعروف الآخر في تلك المرحلة، وفي المقابل يوجد الكثير من المحدثين الذين لا يُحصى عددهم، ممّن كانت رسائلهم تتناول في الغالب أهمية كتابة معارف آل البيت (ع) وتدوينها، علماً أنّ السيرة الذاتية لهؤلاء ومؤلفاتهم موجودة بالتفصيل في كتب الرجال.

والجدير بالذكر هنا هو عدم وجود أيّ خلاف ذي أهمية بين المتكلّمين والمحدثين الشيعة حتى القرن الثالث الهجري، وذلك خلافاً لما نشهده بين أهل السنة، لكننا لا نخفي ظهور مثل تلك الخلافات البسيطة بين المتكلّمين الشيعة وأصحاب الأئمة، دون أن تصل إلى حدّ الانشقاق الذي كان قائماً مثلاً بين الحنابلة والمعتزلة في تلك المرحلة. والسبب في هذا الأمر هو اعتدال علماء الشيعة في استخدام العقل وفي الاستناد إلى النصوص الدينية. هذا، وقد كان لوجود روايات أهل البيت (ع) -مضافاً إلى حضورهم المستمرّ إلى جانب الشيعة- أثره المتميّز في التقليل من بروز التطرف والخلاف، فقد كان منهج أئمة الشيعة (ع) تقليص حدود الإدراك العقليّ، وتحذير المؤمنين من شيعتهم من إخراج العقل إلى أبعد من تلك الحدود، مع تشجيعهم -بالطبع- على البحوث العقلية.

ومع بزوغ فجر القرن الثالث الهجري، الذي صادف عصر التقيّة ومرحلة غيبة الإمام (عجل الله فرجه)، اتّسعت الفجوة تدريجياً بين تيّاريّ

(1) محمّد بن الحسن الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج2، ص526.

علم الكلام وعلم الحديث، وتحول كلُّ منهما إلى رؤية مختلفة ومتباينة تمامًا. وعلى الرغم من عدم حصول صدام في العالم الشيعي، كالذي حصل على سبيل المثال بين الحنابلة والمعتزلة، فقد تمايز التياران العقلاني والسلفي في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وصار كل منهما في موضع مُخالف للآخر، ويمكننا اعتبار المحدثين في قم والرّي من أبرز ممثلي النضية، بينما اشتهرت أسرة «نوبخت» بعلم الكلام.

كانت أسرة «نوبخت» أسرة فارسية مشهورة باشتغالها في علم التنجيم، وقد اعتنق أفرادها الإسلام في زمن الخليفة العباسي المنصور الدوانيقي، وارتقت المناصب العليا في زمن الخلافة العباسية، فذاع صيتها، وكان لها دور كبير في نشر الثقافة وترجمة النصوص والمصادر الفارسية إلى العربية، إلى جانب إدارة بيت الحكمة في عهد الخليفة هارون الرشيد. ومما امتازت به هذه العائلة معرفتها بعلم النجوم والفلسفة، فيما تقرب بعض شخصياتها الكبيرة من آل البيت (ع)، وصار من أخلص أنصارهم وأصحابهم، ولا يخفى أن الحسين بن روح النوبختي (السفير الثالث للإمام الحجة (ع)) ينتمي إلى هذه الأسرة الشريفة. وقد تخرّج من هذه الأسرة، خلال ما يقارب ثلاثة قرون، علماء أجلاء، برزوا في العالم الإسلامي وبين الشيعة، وأوصلوا الفكر الشيعي إلى أوج عظمته، حيث يرى بعض الباحثين والمحققين أن الأسرة النوبختية هي مؤسّسة الكلام العقلي الشيعي. واستطاع علماء هذه الأسرة -من خلال اطلاعهم على الفلسفة الفارسية واليونانية، ومعرفتهم بكلام المعتزلة- وضع نظام متكامل من المقولات والقواعد العقلية التي أصبحت في ما بعد القاعدة الأساس لعلم الكلام الشيعي لمُدّة قرون⁽¹⁾.

(1) مراجعة: عباس إقبال الأشتياني، خاندان نوبختي؛ حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص 362؛ هبة الدين الشهرستاني، فرق الشيعة النوبختية، المقدمة.

وللاطلاع على التفاصيل الخاصة بمنهج العقلانية والنصية في هذه المرحلة، فإن أفضل مصدر لذلك هو دراسة كتاب «الياقوت»، وهو الكتاب الوحيد الباقي من هذه الأسرة - ومقارنته مع مؤلفات الشيخ الصدوق (المحدث المشهور والعالم البارز للتيار النصي) ورسائله، ومن خلال مقارنة التيارين المذكورين يمكننا -بوضوح- معرفة المميزات العامة لهما، فضلاً عن الجهود التي بذلها كل من الشيخ المفيد (المتوفى سنة 413هـ) والسيد الشريف المرتضى (المتوفى سنة 436هـ) في التقريب بين ذينك التيارين.

كان الشيخ الصدوق في الأصل محدثاً، ولذا فقد اختص بالفقه والعقائد بالمعارف القرآنية والروايات، وكان ملتزماً بهذه القيود إلى حد كبير، حيث كان يستخدم في كتبه الفقهية والعقدية الألفاظ والتعابير نفسها المستخدمة في الأحاديث، وكان يتجنب الأخذ برأيه، فكتاب «المقنع في الفقه» وكتاب «الاعتقادات» -أو عقائد الإمامية- يشيران بوضوح إلى نمط تفكيره ومنهجه وأسلوبه في التأليف.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما قام به الشيخ الصدوق لم يقتصر على نقل الروايات وتدوينها وحسب؛ بل سعى إلى تقييم الروايات واختيار الأفضل منها، بفضل إحاطته بها واستخدام معايير محددة في ترجيحها، وبين ما كان مطابقاً للمعايير منها، ووضحه وفقاً لاعتقاده وفتاواه.

والغريب أنه كلما بدأ الكلام عن محدث ما سارع بعض إلى تصوّر أهل الحديث وآرائهم، لكن الشيخ الصدوق لا يتفق مع آراء المحدثين مطلقاً، فهو لا يجيز البحث والاستدلال في تفنيد المنكرين ورد أفكارهم وحسب؛ بل يعتبر ذلك أمراً واجباً كذلك، وما نُقل من مناظراته دليل واضح وشاهد حي على هذا⁽¹⁾.

(1) محمد بن بابويه الصدوق، معاني الأخبار، ص 27 وما بعده، انظر: محمد بن بابويه الصدوق، كمال الدين ونمام النعمة.

ومن وجهة نظر الصدوق، فإن معرفة الله وتوحيده أمر فطريّ جُبلَ الناس كلّهم عليه⁽¹⁾، فإذا استطاع الإنسان أن يهدّب نفسه ويتبع فطرته فيصبح قادرًا على رؤية الباري -تعالى- بالقلب⁽²⁾، لكن على الرغم من ذلك كلّه، فهو يرى أنّ العقل غير قادر على معرفة الله وصفاته بشكل كامل، وقد خصّص القسم الأعظم من مؤلّفاته لنقل احتجاجات الأئمة (ع) مع المخالفين مع بيان استدلالاتهم. ولأنّ الشيخ الصدوق كان يؤمن بمحدودية العقل؛ لم يحدّد - خلافاً للمتكلّمين - المناظرة أو المجادلة، ولاسيما في ما يتعلّق بالنصوص والمعارف الخاصّة بالكتاب والسنة، إلّا في الحالات الضرورية، ولذلك فلا غرو أن تكون معظم الكتب التي صنّفها خالية من أيّ أثر لعلم الكلام. وبشكل عامّ، واستنادًا إلى رأي الصدوق، فإنّ منهجية العقل وموضوعاته محدودة بشكل كبير، ولاسيما في المعارف الدينية، حيث أضحّت المعرفة الدينية مبنية في الغالب على أساس الفطرة والعقل الفطري⁽³⁾.

وفي مقابل ذلك، يُعتبر كتاب «الياقوت» كتابًا كلاميًا بامتياز⁽⁴⁾، ووفقًا لرأي ابن نوبخت، فإنّ معرفة الله تُمثّل أمرًا نظريًا واكتسابيًا، والاستدلال العقلي هو السبيل الوحيدة للحصول على هذا النوع من المعارف⁽⁵⁾؛ أمّا الشيخ الصدوق فيرى أنّ التوحيد أمر فطريّ، على عكس ابن نوبخت الذي

(1) محمّد بن بابويه الصدوق، الاعتقادات، ج 5، ص 36-37.

(2) محمّد بن بابويه الصدوق، التوحيد، ص 119-120.

(3) محمّد بن بابويه الصدوق، الاعتقادات، ص 42-43. هنا ينقل الصدوق مناظرة هشام بن الحكم مع أبي الهذيل والتي تبين رؤياه. قال أبو الهذيل لهشام: أناظرك بشرط إن غلبتك تدخل في مذهبي وإن غلبتني أدخل في مذهبك. قال هشام: إذا غلبتك تدخل في مذهبي وإذا غلبتني أراجع إمامي.

(4) نمة اختلاف في مسألة تعلّق الكتاب بأي من النوبختية. انظر: إبراهيم نوبخت، الياقوت في علم الكلام، المقدمة؛ حسن الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، المقدمة.

(5) حسن الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص 3.

يعتبره أمرًا مكتسبًا⁽¹⁾. والحقيقة أنّ مؤلّف كتاب «الياقوت» - على خلاف ما عرفناه عن الشيخ الصدوق - يرى عدم إفادة الدليل السمعي لليقين؛ لوجود الاشتراك اللفظي والمجاز والتخصيص في النصوص الدينية. وبناءً على هذا، ينبغي علينا عدم الاقتصار على الروايات في المسائل العقدية، بل علينا إلحاق القرائن من الروايات والآيات، للوصول إلى القطع واليقين. يُضاف إلى ذلك أنّ التمسك بالأدلة السمعية لا يكون ممكنًا إلا إذا كان وجود الله والنبوة والعصمة والمقدّمات الأخرى ثابتًا ابتداءً بالاستدلال العقلي، وإلا فإن مسيرة الفكر ستنتهي إلى الدور، وهو محال⁽²⁾.

والخلاصة أنّ كتاب «الياقوت» يواصل تقدّمه في المجال العقلي بشكل مُلفت للنظر، حيث اعتبره العلامة الحليّ بعد قرنين من الزمن متوافقًا ومنسجمًا بالكامل مع المسلك الفلسفيّ - الكلاميّ للخواجة نصير الطوسي، الأمر الذي شجّعه على شرحه وتبيينه.

هذا، وقد استهّل ابن نوبخت كتابه المذكور بالإشارة إلى بعض المقدّمات الكلامية، إلا أنّ الجزء الأكبر منه تناول تعريف الجوهر والعرض والجسم، وإثبات مقولات «الجزء لا يتجزأ» و«الخلاء» و«إبطال التسلسل»، وعدد آخر من المسائل. ومن النقاط المثيرة للدهشة والإعجاب في كتاب «الياقوت» تقسيم الموجود إلى «واجب» و«ممكن»، والاستدلال ببرهان الوجود والإمكان⁽³⁾؛ فإذا صحّ ظنّ المحقّقين والباحثين حول تأليف كتاب «الياقوت» حوالي سنة 350هـ، أمكننا استنتاج أنّ ابن نوبخت هو أوّل من طرح مفهوم الوجود والإمكان، وبرهن بهما في الكلام والفلسفة الإسلامية⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 3 و 10 و 12.

(3) المصدر نفسه، ص 52 و 99.

(4) عباس إقبال قد ربط ذلك بسنة 340هـ.ق، و يعتقد مادلونج أنّ ذلك متعلق بالقرن الخامس الهجري. انظر: مارتين مكدرموت، اندیشه های كلامی شیخ مفید، ص 33. ولهذا السبب =

وهنا لا بدّ لنا من التذكير بأننا لا نجد مثل هذا البرهان حتى في مصنّفات الشيخ المفيد والشريف الرّضي، لكن لا ينبغي علينا أخذ هذه النتيجة على محمل الجدّ؛ إذ يرجع تاريخ تأليف كتاب «الباقوت» إلى القرن الخامس الهجري - على الأقل - . ومهما يكن، فقد عرض ابن نوبخت في هذا الكتاب نزعة عقلانية مشابهة لتلك التي كانت موجودة لدى المعتزلة.

لم يكن ما تحدّثنا عنه حتى الآن سوى ما يتعلّق بباب العقل النظريّ، أمّا ما يخصّ أحكام العقل العمليّ - وخلافاً لما عهدناه من أهل السنة - فإنّ الاختلاف بين المتكلّمين والمحدّثين الشيعة كان قليلاً جدّاً، فقد أجمعت الشيعة الإمامية على الاعتقاد بالحُسن والقبح العقليّين، وأنهما من ذوات الأفعال، فالمحدودية التي يؤمن بها أهل الحديث والأشاعرة بالنسبة إلى العقل العمليّ ليس لها أيّ مصداق عند المحدّثين الشيعة كما نعلم، وأمّا المسائل المتعلّقة بالأحكام العقلية ففيها خلاف بين المتكلّمين والمحدّثين، كما إنّ المتكلّمين لا يتفقون على مسائل هذا الباب، ومثال اختلافهم ما نجده في «قاعدة اللّطف» ومسألة «وجوب الأصلح».

النزعة العقلية في آثار الشيخ المفيد

استطاع الشيخ المفيد (336 - 413هـ) الجمع بين مُختلف العلوم، مثل الحديث والكلام والفقه، ولذلك كان متميّزاً بين علماء الشيعة، فمن ناحية حاله الحظّ في التلمذ على يد محدّثي عصره الكبار، أمثال جعفر بن قولويه والشيخ الصدوق، ومن ناحية أخرى اتّصل بنسبه العلميّ بآل نوبخت⁽¹⁾، كما

= استندنا في تحليلنا فقط على ذلك القسم من هذا الكتاب والذي قد نسب في المصادر الأخرى إلى النوبختية، كما في أوائل المقالات للشيخ المفيد؛ وبعضُ يعتقد أنّ كتاب إبراهيم نوبخت: الباقت في علم الكلام، مرتبط بالقرن السادس (إبراهيم نوبخت، الباقت في علم الكلام، المقدّمة)، مع أنّ هذا الرأي بعيد عن الصّحة.

(1) حسن المصدر، تأسس الشيعة لعلوم الإسلام، ص 367، نقلًا عن: عليّ البياضي، الصراط المستقيم إلى مُستحقّي التقدّم.

أخذ بعض العلوم من متكلمي المعتزلة. وقد شهد الشيخ المفيد النهضة العقلية للنوبختية وازدهار السلفية عند المحدثين بكل تفاصيلها، وسعى -من خلال الاهتمام بجوانب الموضوع، والتوفيق بين الأحكام العقلية ومضمون التصور الدينية- إلى التقريب بين التيارات الشيعية المختلفة⁽¹⁾، لكنّ المجال هنا أضيق من أن نشير إلى الآراء الكلامية للشيخ المفيد بالتفصيل، إلا أنه لا بأس بالإشارة إلى الجزء المرتبط مباشرة ببحثنا الحالي.

من المعروف أنّ الشيخ المفيد لم يوافق على نظرية فطرية التوحيد. ومع أنّ الصدوق استند إلى الروايات التي تصرّح بأنّ جميع المخلوقات مفطورة على التوحيد (فطّروهم جميعاً على التوحيد)، كان الشيخ المفيد يرى أنّ الروايات المذكورة تعني فقط أنّ الله سبحانه خلق الإنسان ليعتق التوحيد ويعبد الإله الواحد الأحد⁽²⁾، وهذا ما نلاحظه كذلك في كتاب (أوائل المقالات) حيث صرّح أنّ معرفة الله -تعالى- والنبّي وكلّ أمر غيبيّ إنّما هو مسألة اكتسابية لا تحصل سوى بالاستدلال⁽³⁾. ففي الوقت الذي عمل فيه الشيخ الصدوق على تجاهل علم الكلام ومنهج المتكلمين مُستنداً إلى روايات آل البيت (ع)⁽⁴⁾، نجد أنّ الشيخ المفيد ومن خلال تقسيمه علم الكلام إلى حقّ وباطل، يعتبر أنّ الكلام الذي يقوم على خدمة المعرفة والدّفاع عن الدين ليس علماً مطلوباً وحسب؛ بل واجباً كذلك. ولإثبات ادّعائه هذا، استند المفيد إلى جملة من الآيات والروايات التي تُهيب بالكلام وتُثني على المتكلمين⁽⁵⁾.

(1) انظر: مارتين مكدرموت، اندبشه هاي كلامي شيخ مفيد، المقّدمة.

(2) محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 45.

(3) محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، أوائل المقالات، ص 17.

(4) محمّد بن بابويه الصدوق، الاعتقادات، ص 42-43، 34-35؛ وقد نقل الشيخ في كتاب التوحيد في باب «النهج عن الكلام»، 35 رواية.

(5) محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 42-44 و 53-57.

وعلى الرغم من ذلك، لم يعترف الشيخ المفيد - خلافاً للنوبختية والمعتزلة - باستقلالية العقل في معرفة حقائق الدين؛ بل قال إنَّ العقل بحاجة إلى الوحي والدين في العلم والنتائج المُنبثقة عنه؛ فباستطاعة عقل الإنسان إدراك المسائل الدينية بالاستدلال، أمّا ما يتعلّق بكيفية الاستدلال على تلك المسائل فعليه اتّباع سنّة النبيّ (ص) والنصوص الدينية:

«واتّفقت الإمامية على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السّمع وأنه غير منفكّ عن سماع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بدّ في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك وزعموا أنّ العقول تعمل بمجرد ما من السّمع والتوقيف»⁽¹⁾.

وكما هو واضح، فإنّه لا يمكن تبرير هذه العبارات بأيّ شكل من الأشكال⁽²⁾.

ويعتقد الشيخ المفيد أنّ الإمامية تتوافق في هذا الخصوص مع أهل الحديث وتختلف مع المعتزلة، ولا تعني هذه النظرية مجرد احترام ظاهري للشريعة؛ بل هي التزام بهذا القول، بمعنى أنّ القواعد والمعقولات الكلامية يجب أن تعرّف ضمن إطار الديانة فقط، ولا يُقبَل بها إلا في حالة انتهائها إلى نتائج مُعيّنة، وهذا هو الأصل الذي أثار في الواقع في آراء الشيخ حتى أضحى أسلوبه الكلامي مختلفاً عن النوبختية وأتباعهم.

(1) محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، أوائل المقالات، ص 7-8.

(2) آينه پژوهش، العدد 17، مقالة بعنوان: «مقام العقل في فكر الشيخ المفيد». فتر صاحب المقالة نظرية الشيخ المفيد على أساس آراء السيد المرتضى والشيخ الطوسي، وهذا التفسير خاطيء بلا شك. مع أننا لا نقبل النتيجة المذكورة حول النزعة العقلية للشيخ المفيد. ويبدو أنّ استنتاجنا على خلاف الرويتين المذكورتين أنفاً، ولا يوجد فيها أي تناقض مع أي رأي من آراء الشيخ.

ويرى المفكرون الثلاثة - أي الصدوق وابن نوبخت والمفيد - استحباب الرجوع إلى تعريف العقل، فقد عرّف الشيخ الصدوق العقل حسب مضمون بعض الروايات: مثل: «ما عُبد به الرّحمن واكتسب به الجنان»، أو بتعبير آخر «التجرّع للفضّة حتى تُنال الفرصة»⁽¹⁾، لكنّ هذا التعريف لا يختصّ بالعقل العملي، مع أنّه يحدّد العقل النظري في مجال إدراكات العقل العملي وأهدافه بوضوح، حيث يتمتّع العقل في الآيات والروايات بمثل هذه الخصوصيّة بشكل عام⁽²⁾.

ومن وجهة نظر ابن نوبخت، فإنّ للميزة النظرية والاستدلالية للعقل أهمية خاصة؛ إذ يحدّد هذان التعريفان في الوقت نفسه مكانة العقل كذلك. وخلافاً للشيخ الصدوق - الذي يؤمن بأنّ معرفة الله معرفة فطرية - فإنّ ابن نوبخت يرى أنّ العقل هو المصدر الوحيد الذي يمتلكه الإنسان لمعرفة الله والحقائق العينيّة، فضلاً عن أنّ التعريفين المذكورين للعقل يوفّران نظامين عقديّين مختلفين.

إلا أنّ الشيخ المفيد اختار طريقاً وسطاً في تعريف العقل، ويُعدّ هذا الطريق أقرب إلى العقلية النوبختية من غيرها بصورة عامّة، فهو يرى أنّ معرفة أصول الدين هي معرفة عقلية واكتسابية، وفي الوقت نفسه يعتقد أنّ السبيل الأقرب ليصل الإنسان - في أي مستوى كان - إلى المعرفة، دون أن يعلم علم الكلام أو يطّلع على فنون الجدل، هو استخدام العقل للوصول إلى معرفة الله. ومما لا شكّ فيه أنّ للشيخ هنا وجهة نظر تميل إلى النزعة العقلية المتطرّفة. وفي رسالته المسماة بـ «التكت في مقدّمات الأصول» عرّف الشيخ المفيد العقل تعريفاً يشير فيه إلى الطريق الوسط قائلاً: «العقل معنى

(1) محمّد بن بابويه الصدوق، معاني الأخبار، ص 239.

(2) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، كتاب العقل والجهل، محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، كتاب العقل والجهل.

يتميّز به من معرفة المستنبطات، ويُسمى عقلاً لأنه يعقل عن المقبّحات»⁽¹⁾ حيث يذكّرنا هذا التعريف بما استنبطه الشيخ الصدوق عن العقل.

لكنّ الاختلاف الموجود بين آراء هؤلاء العلماء أبعد من هذا بكثير، وآراؤهم في باب «قاعدة اللطف» و«وجوب الأصلح» تشير أيضًا إلى تنوع وتعدّد اتجاهاتهم وميولهم⁽²⁾.

والخلاصة، وفي إطار الصراع ما بين العقلية والنصية، غالبًا ما ينحاز الشيخ المفيد إلى التيار الأوّل، ومع أنه يمكن اعتبار الشيخ واحدًا من المحدثين المشهورين، فإنّ نزعة الكلامية جعلته يقبل أغلب الروايات العقدية بعد التفسير والتعديل فقط؛ وبشكل خاص، فإنّه يتخذ جانب العقل على الأغلب في حالة تعارض النقل مع أحكام العقل⁽³⁾.

والآن لا بأس من أن نرى مدى التزام تلامذة الشيخ بسنّته ومنهجه، والمطاف الذي انتهى إليه التيار العقلانيّ والسلفيّ الشيعيّ.

العقلانية بعد الشيخ المفيد

بعد السيّد الشريف المرتضى المعروف بـ«علم الهدى» من أبرز تلامذة الشيخ المفيد، وعلى الرغم من أنّه لا يتخطى حدود منهجية الشيخ الكلامية، فإنّ نزعة الكلامية تبدو أكثر عمقًا، علمًا أنّ الشريف المرتضى كان متأثرًا كذلك بالنوبختية، وهذا ما نستطيع استنتاجه من خلال المقارنة بين كتابيه الياقوت والذخيرة.

(1) محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، النكت في مقدّمات الأصول، ص 22.

(2) انظر: إبراهيم نويخت، الياقوت في علم الكلام، ص 156؛ محمّد بن بابويه الصدوق، التوحيد، ص 398، باب «أنّ الله لا يفعل بعباده إلا الأصلح معهم»؛ محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، أوائل المقالات، ص 16؛ المصدر نفسه، الحاشية، ص 98. لا بدّ من التدقيق في الاختلاف الظريف والدقيق لهذه النظريات الثلاث.

(3) محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، نصحيح اعتقادات الإمامية، ص 125.

كان الشريف المرتضى بالمستوى الفكري نفسه للشيخ المفيد وابن نوبخت، وجميعهم اشتهر بالقول إن معرفة حقائق الدين معرفة اكتسابية⁽¹⁾، لكنه لم يوافق على ما قاله الشيخ المفيد حول حاجة العقل إلى السمع في الاستدلال؛ بل انتقده أيضًا. وفي جوابه عن السؤال القائل: «هل يُعتبر السمع طريق معرفة الله أم العقل؟» فنّد الشريف المرتضى بصراحة طريق السمع، معتقدًا أنّ الجواب ينحصر بطريق العقل فقط، ودليل السيد المرتضى هو ما قاله ابن نوبخت. بعد ذلك، نقل الشريف المرتضى قول الشيخ المفيد نفسه في تقدّم السمع على العقل ونقده بقوله: «بعض أصحابنا»⁽²⁾، وكان نقد السيد المرتضى هو أننا إذا قبلنا بهذا القول من الإمام (ع) من حيث إنه إمام، فإنّ ذلك سيستلزم الدور المحال. وإذا كان كلام الإمام (ع) من باب التنبيه والإرشاد إلى حكم العقل؛ فإنّ المعيار يكون - في الواقع - حكم العقل وليس حكم الإمام (ع)، وقد ورد هذا الرأي كذلك في كتاب «الذخيرة» أيضًا.

وهكذا نرى ابتعاد السيد المرتضى عن أستاذه متقدّمًا أكثر نحو النزعة العقلية، ولا يقتصر اختلاف السيد المرتضى مع الشيخ المفيد على هذا المورد، بل من الموارد الأخرى اللافتة للنظر اعتقاد السيد بلزوم الاكتساب في المعرفة الدينية، فبينما كان الشيخ الصدوق يعتقد أنّ معرفة الله ضرورية وكان الشيخ المفيد يراها اكتسابية؛ كان السيد المرتضى فلا يراها اكتسابية واستدلالية فقط؛ بل يرى أنّ المعارف الدينية يجب أن تكون اكتسابية، وأمّا كونها فطرية فهذا خلاف اللطف والحكمة الإلهية. وهذا يشبه قيام شخص ما ببناء بيته بجهود كبيرة، فإنّه يعرف قدر هذا البيت ولذلك نراه يتمسك به ولا يفارقه، والذي يحصل على المعرفة بالتفكير يكون ثباته على تلك الطريق وتلك المعرفة أقوى.

(1) محمد بن الحسين (الشريف المرتضى)، الذخيرة في علم الكلام، ص 154-158 و167.

(2) محمد بن الحسين (الشريف المرتضى)، رسائل المرتضى، ج 1، ص 127-128.

واستناداً إلى قاعدة اللطف، ليس لزوماً على الله أن يجعل المعرفة عند الإنسان بصورة ضرورية وفطرية؛ بل إن ذلك يكون من خلال مساعي الإنسان العقلية في الحصول عليها¹، وفي هذه المجموعة من المسائل الكلامية - التي تنتمي إلى العقل - نرى الاختلاف نفسه في الرأي بين السيد المرتضى والشيخ المفيد.

وقد اكتملت مراحل التيار العقليّ هذا بواسطة تلامذة السيد المرتضى وأتباعه أيضاً، وفي هذا المجال ينبغي أن نذكر الكتابين المهمين تقريبا المعارف لأبي الصلاح الحلبي (المتوفى سنة 447هـ) وتمهيد الأصول للشيخ الطوسي (المتوفى سنة 460هـ) اللذين كان لهما الدور البارز في توسيع نطاق هذه الرؤية، وقد واصل هذا التيار مسيرته في القرنين الخامس والسادس الهجريّين، حتى امتزج الكلام الشيعي بالتدرّج مع منطق أرسطو ومع الفلسفة في ما بعد، وبلغ التقارب بين الكلام الشيعي والفلسفة أوجه خلال القرن السابع الهجري مع ظهور شخصية عظيمة، هي الخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة 672هـ)؛ ومن هنا اتخذ الكلام لنفسه لونا فلسفياً جديداً تماماً. ومن المتكلمين المعروفين في تلك الفترة أيضاً: العلامة الحلبي (المتوفى سنة 726هـ)، وابن ميثم البحراني (المتوفى سنة 699هـ)، ومع ظهور هذه المدرسة وصل التيار العقليّ في الكلام الشيعي قمة الكمال.

تعرفنا حتى الآن على ثلاث مراحل من مراحل علم الكلام الشيعي: المرحلة الأولى تتعلق بمتكلمي عصر الأئمة (ع)، والمرحلة الثانية التي أوجدها بنو نوبخت والشيخ المفيد والسيد المرتضى وأتباعهم؛ أما المرحلة الثالثة فقد ابتدأت مع الخواجة نصير الدين الطوسي، ورأينا خلال ذلك

(1) محمد بن الحسين (الشريف المرتضى)، الذخيرة في علم الكلام، ص 168.

اشتداد النزعة العقلية في هذه المراحل الثلاث وتطورها خطوة بعد أخرى، وفي المرحلة الأخيرة حدّد متكلمو الشيعة الفلسفة المشائية العقلية في إطار مناسب لعرض المعارف الدينية، وإذا أردنا أن نتقدّم أكثر فنسكون أمام مرحلة رابعة استمرّت إلى العصر الحاضر، وأوّل من استهلّ هذه المرحلة هو مؤسس الحكمة المتعالية الفيلسوف والعارف الشيعي صدر الدّين الشيرازي (المتوفى سنة 1050هـ)، فمضاً إلى المقولات الفلسفية والمبادئ والمفاهيم العرفانية، بيّن الشيرازي انسجام الدّين وتوافقها مع العقل وفلسفة الإشراق. وإذا كان الكلام في المرحلة الثالثة قد انطبع بطابع فلسفي، فإنّ الفلسفة والعرفان قد ارتديا لباس الكلام.

التيّار النّصي في العصور المتأخّرة

استمرّت قافلة التيّار النّصي بعد الشيخ المفيد، وواصلت سيرها بموازة العقلانية نموّاً وتطوراً، والحقيقة أنّ تيّار الشيخ المفيد في الربط ما بين المسيرتين لم تجد نفعاً كما يبدو، ولم يكن اقتراحه موضع قبول الآخرين من أقرانه.

وكرّد فعل إزاء العقلانية السائدة لدى جماعة المتكلمين والفلاسفة ظهر تيار مستقلّ عن السلفية بدأ بالتبليغ عن مبادئه وآرائه وتعزيز مواقفه جنباً إلى جنب مع العقلانية. وسنشير بإيجاز إلى آراء شخصيتين عظيمتين من التيّار المذكور، وهما رضيّ الدين علي بن طاووس (589-644هـ) وزين الدين علي بن أحمد العاملي (911-965هـ) المعروف بالشهيد الثاني.

صنّف السيد ابن طاووس كتاباً بعنوان «كشف المحجّة لثمرة المهجة» والذي يُمثّل في الواقع وصية معنوية دوّنها في آخر عمره لابنه بالخصوص ولجميع الشيعة عموماً، وتطرّق السيد ابن طاووس في الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب إلى معرفة الله وسبيل الوصول إلى تلك المعرفة، حيث يبدأ هذا الفصل بالعبارة الآتية:

«إنتي وجدت كثيرًا ممن رأيتهم وسمعت به من علماء الإسلام قد ضيقوا على الأناس ما كان سهله الله جلّ جلاله ورسوله صلى الله عليه وآله من معرفة مولاهم ومالك دنياهم وآخرتهم فإنك تجد كتب الله جلّ جلاله السالفة والقرآن الشريف مملوءًا من التنيهات والدلالات على معرفة مولاهم ومالك دنياهم محدث الحادثات ومغيّر المتغيرات ومقلب الأوقات، وترى علوم سيدنا محمد خاتم الأنبياء وعلوم من سلف من الأنبياء صلوات الله عليه وآله وعليهم على سبيل كتب الله جلّ جلاله المنزلة عليهم في التنبيه اللطيف والتشريف بالتكليف، ومضى على ذلك الصدر الأوّل من علماء المسلمين وإلى أواخر أيام من كان ظاهرًا من الأئمة المعصومين عليهم السلام أجمعين، فإنك تجد من نفسك بغير إشكال أنك لم تخلق جسدك ولا روحك ولا حياتك ولا عقلك ولا ما خرج عن اختيارك من الآمال والأحوال والأجال... وإنما تحتاج إلى أن تعلم ما هو عليه جلّ جلاله من الصفات. أقول: ولأجل شهادات العقول الصحيحة الصريحة والأفهام الصحيحة بالتصديق بالصانع جميعًا على فاطر وخالق وإنما اختلفوا في ماهيته وحقيقة ذاته وصفاته حسب اختلافها الطرائق»⁽¹⁾.

لا شك في أنّ السلفية الشيعية تتجلى بشكل واضح في العبارات التي ذكرها ابن طاووس أعلاه، وكما نلاحظ، فإنّ ابن طاووس لا ينكر منزلة العقل أو دوره، ولا يتمسك بالنصّ في ما يتعلّق بمعرفة الله؛ إذ يعتقد أنّ أصل وجود الصانع يُمثّل أمرًا وجدانيًا غير قابل للإنكار، وأنّ عقول الناس متّفقة في أصل الخالق وإن لم تكن كذلك في حقيقة ذات الله سبحانه وصفاته؛ إذًا فالصورة التي رسمها ابن طاووس عن العقل تختلف عمّا قاله المتكلّمون والفلاسفة.

(1) ابن طاووس، كشف المحجة للمرة المهجّة، ص 21. (والإحالة إلى الطبعة الفارسية)

ثم يحاول السيد ابن طاووس بيان هذا الاختلاف وتوضيحه من خلال مثال يكون فيه المتكلم من وجهة نظره كالأستاذ الذي يحمل الشمعة أمام تلميذه ويرافقه في الطريق، ومن ثم يطلب منه إكمال المسيرة وتهيئة المؤونة والوسيلة⁽¹⁾، فالسيد لا يعتقد بحرمة النظر في الجواهر والأجسام والأعراض أو أنه ما من طريق توصل للمعرفة، على الرغم من إيمانه بأن هذه الطريق طويلة وملينة بالمخاطر، ومن الصعوبة بمكان القول إن الطالب سيتمكن من طي تلك المسافة بأمان ودون أي مشاكل⁽²⁾.

بعد ذلك ينتقد السيد ابن طاووس ما كان شائعاً في عصره بشأن هيمنة العقل وسيطرته (ولاسيما من قبل المعتزلة ومن حذا حذوهم واقتدى بطريقتهم)، مشيراً إلى أن تشتت آرائهم وتباين أفكارهم يدل على حجم الخطر الذي يكتنف تلك الطريق⁽³⁾، ثم استشهد برسالة لقطب الدين الراوندي التي جمع فيها بعضاً من الاختلافات في آراء الشيخ المفيد والسيد الشريف المرتضى، والتي بلغت 95 مسألة⁽⁴⁾.

ويوصي المؤلف الذين هم في مقام إرشاد المسترشدين وتعليم بقوله:

«وَأَمَّا يَقُولُونَ قَوْلًا مَا أَعْلَمُ عُذْرَهُمْ فِي مَا يَقُولُونَ؛ أَنَّا رَأَيْنَا وَسَمِعْنَا وَعَرَفْنَا عَنْهُمْ إِذَا بَقُوا بَعْدَ الْبُلُوغِ وَالتَّكْلِيفِ مَدَّةً مِنْ أَعْمَارِهِمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الْأُولَى وَالْمَعْرِفَةِ الصَّادِرَةِ عَنِ التَّنْبِيهَاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَالنَّقْلِيَّةِ، ثُمَّ اشْتَغَلُوا بَعْدَ مَدَّةٍ طَوِيلَةٍ بِعِلْمِ الْكَلَامِ وَبِمَا تَجَدَّدَ بَعْدَ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ مِنْ قَوَاعِدِهِمْ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ، وَعَلِمُوا مِنْهُ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْلَمُونَهُ؛ فَإِنَّا نَرَاهُمْ وَنَعْلَمُ مِنْ حَالِهِمْ أَنَّهُمْ لَا يَبْطَلُونَ شَيْئًا مِنْ تَكْلِيفِهِمُ الْأَوَّلِ بِالشَّرْعِيَّاتِ وَلَا يَنْقُضُونَهُ. فَلَوْ كَانَتْ

(1) المصدر نفسه، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص 36-39.

(3) المصدر نفسه، ص 27-28.

(4) المصدر نفسه، ص 23.

معرفةهم بالله جلّ جلاله ما صحّت إلا بنظرهم كان مقتضى جهلهم بالله مع تفریطهم الأوّل في معرفته مع إظهارهم بشعار الإسلام يلزم منه قضاء ما عملوا من التكليف السالف»⁽¹⁾.

ولقد أتينا بعبارات ابن طاووس هنا بالتفصيل اعتقادًا منا أنّ لهذا الكتاب تأثيرًا واسعًا على علماء الشيعة من بعده، ومن بين الشخصيات التي تأثرت به: الشهيد الثاني، حيث بسط في شرحه في رسالته المسماة «الاقتصاد والإرشاد»، ضمن نقله لكلمات ابن طاووس. والملفت للنظر أنّه قد ساوى منذ البداية بين الفكر والاستدلال وبين مفاد آية الفطرة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾⁽²⁾ والرواية المشهورة: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ»⁽³⁾. وتشير هذه النقطة إلى الرؤية الشائعة بين المحدّثين وفقهاء الشيعة حول العقل؛ إذ يرون أنّه نوع من العقل الفطري⁽⁴⁾، وكان الشهيد الثاني قد صرح بأنّ هذه المرتبة الفطرية من المعرفة لا تحتاج إلى تعلّم أيّ علم، وإنّما تُعرّف بالإشارات والتنبيهات فقط⁽⁵⁾، وانتقد كذلك علم الكلام بقوة، ولاسيما المواضيع الشائعة في زمانه، وعرّف ذلك - على خلاف ما اعتقده المتكلّمين - بأنّه الطريق الأبعد والأصعب والأكثر خطرًا في الوصول إلى الله سبحانه وتعالى⁽⁶⁾.

علمنا حتى هذه اللحظة أنّ أساس الإيمان عند المتكلّمين هو «المعرفة

(1) المصدر نفسه، ص 36.

(2) سورة الروم: الآية 30.

(3) ابن طاووس، كشف المحجّة لثمرّة المهجّة، ص 39. (والإحالة إلى الطبعة الفارسية)

(4) زين الدين الجبعي (الشهيد الثاني)، حقائق الإيمان، ص 169. رسالة الاقتصاد في كتاب حقائق الإيمان قد طبعت من قبل مطبوعات آية الله المرعشي النجفي.

(5) المصدر نفسه، ص 170.

(6) المصدر نفسه، ص 171.

الاستدلالية»، أما الشهيد الثاني فيعتقد أنّ المعبر في الإيمان هو «الجزم والإذعان» مهما كانت الطريق، وهذا واضح من قوله:

«والحاصل أنّ المعبر في الإيمان الشرعيّ هو الجزم والإذعان الشرعي، وله أسباب مختلفة من الإلهام والكشف والتعلم والاستدلال، والضابط: هو حصول الجزم بأيّ طريق اتفق»⁽¹⁾.

واستمرت مسيرة النصية في عهد كلّ من الشيخ الحرّ العاملي (المتوفى سنة 1104هـ) والعلامة محمّد باقر المجلسي (المتوفى سنة 1110هـ)، حيث وصل بها إلى قمة كمالها. أما أسباب نموّ المدرسة النصية وتطورها عند الشيعة، فتكمن في أنّ آراءها ومواقفها كانت تتضح شيئاً فشيئاً مع تقليل نقاطها الغامضة التي كانت موجودة في البداية.

آخر الكلام

بعد أن استعرضنا بإيجاز التيارين الفكريين العظيمين في تاريخ علم الكلام الإسلامي، من المناسب أن نخرج قليلاً من الساحة التاريخية لذيّنك التيارين ونلقي نظرة على ميدان هذه الأفكار المتنوعة:

1- كما ذكرنا، فإنّ كلا التيارين يتصفان بالتطرف، وقد امتنع كلّ منهما عن التركيز على الصعوبات والحلول التي تطرح من قبل الطرف المقابل، وغالباً ما كانت البحوث الكلامية تُبتلى بالتعقيدات الناجمة عن المنازعات والتفنيد والإثبات، الأمر الذي أدى إلى نسيان النصوص الدينية أو فقدان ماهيتها تحت مطرقة التأويل. ولا يمكن لأحد أن ينكر أنّ النزعة المتطرفة للعقل قد أدت في مراحل مختلفة إلى تراكم غبار الغفلة فوق الوجه الحقيقيّ للدين، وتسببت في تكدير خواطر المتديّنين والمشرّعين، وفي المقابل نلاحظ كيف كان التيار السلفي يدير ظهره أحياناً للفكر تاركاً التدين

(1) المصدر نفسه، ص 176 وما بعد.

وحيداً، وعندما تتجه النصية نحو التطرف فإنها تحاول بذلك إبقاء الدين منزويًا ومهجورًا.

صحيح أن للدين جذورًا تمتد في أعماق الروح الإنسانية وأساسه الإيمان والأنس بالله، لكن في الوقت نفسه لم يتوان الرسل والأنبياء عن الدفاع بقوة وشجاعة عن مبادئ دينهم ورسالتهم في إطار الدساتير والأفكار والآراء، فالدين الذي ليس له سند عقلي محكم يكون محرومًا على الأقل من هذا العنصر الأخير.

2- يشير البحث التاريخي للتبارين المذكورين إلى وجود اختلاف أساس بينهما، فطالما كانت العقلانية متزامنة مع التغييرات الخاصة، أما التيار النصي فهو على العكس من ذلك؛ لما كان يتمتع به من مواقف ثابتة، إلا أن هذا الكلام لا يعني أن آراء المحدثين لا تخلو من أي تغيير، أو أن آراءهم لم تقبل التأثير في أي من مجالات المعرفة الأخرى؛ بل المقصود هو إثبات نسبية رؤية التيار النصي، فطريق الفكر وعرة والعقل جوال، فإذا لم تتم السيطرة عليه فإنه سيدخل في المجهول، ومن الناحية الأخرى تعمل النصوص الدينية - طالما كانت هي المرجع والمصدر والمقبولة الحكم- على منح الفكر ثباتًا ومسيرًا مُعَيَّنًا إلى حد ما. وإذا كانت سمة الدين هي الثبات ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، ولم يتخلل الإيمان أي شك؛ فإن ذلك يعني أن هيكل الإيمان مرتبط بنصوص الدين ومصادره، فالتعبّد والتسليم في مقابل الوحي هما من الأركان الأساس للإيمان في كل الأديان الإلهية، وبصراحة ينبغي علينا القول: إن الشخص الذي يعتقد أن العقل هو ذريعة الدين، وأن الوحي يُمثل لعبة الفكر يقبضها ويبسطها أتى شاء، فإن الإيمان هو أول شيء سيخسره.

3- لم يكن النقد هو الهدف من هذا البحث؛ بل انصبّ سعينا على التعاطف مع طرح الآراء المختلفة، والواقع أن ما هو مسلم به ولا نقاش فيه

أنّ حذف أحد المجالين: الدين والعقل، أو عدم التعاطف معهما، والجمع بينهما مع حفظ الحدود والشؤون، من رسائل علم الكلام المعروفة في يومنا هذا، لكنّ العجيب هو أن يتميّز البحث عن العقل والدين بالميل نحو أحد الطرفين، وكأنّ ثمة قوة غامضة بينهما تسوق طلاب البحث إلى أحد طرفي ذلك الطيف؛ فما هي تلك القوة في الحقيقة وأنّى لنا التغلّب عليها؟

المصادر والمراجع

- 1 - إبراهيم نوبخت، الياقوت في علم الكلام، تحقيق: علي أكبر ضيائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط2، 2007م.
- 2 - ابن رشد، فصل المقال (ملحق كتاب فلسفة ابن رشد)، القاهرة.
- 3 - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة مصر،
- 4 - _____، اللّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: عبد العزيز عزّ الدين السيردان، بيروت، دار لبنان.
- 5 - _____، مقالات الإسلاميين، ترجمة: محسن مؤيدي، طهران، مكتبة أمير كبير.
- 6 - أبو بكر الباقلاني، الإنصاف، تحقيق: محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الزاهرية للتراث.
- 7 - _____، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تصحيح: محمود الخضيري ومحمّد عبد الهادي.
- 8 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار الهادي.
- 9 - _____، إلجام العوامّ عن الكلام، (مجموعة رسائل الغزالي)، بيروت، دار الكتب العلمية.

- 10 - _____، القسطاس المستقيم، (مجموعة رسائل)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 11 - _____، المنقذ من الضلال، (مجموعة رسائل الغزالي)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 12 - أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، تحقيق: موسى شبيري زنجاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامية، 1416هـ.
- 13 - أحمد بن يحيى بن مرتضى، طبقات المعتزلة.
- 14 - حسن الحلبي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمي زنجاني، قم، منشورات الرضي وبيدار، ط2، 1983م.
- 15 - حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، بيروت، مكتبة الأعلمي.
- 16 - حسن النوبختي، فرق الشيعة، مع مقدمة للسيد هبة الله الشهرستاني.
- 17 - حنا الفاخوري و خليل الجرّ، تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، ترجمه: عبد المحمّد آيتي، طهران، مطبوعات زمان.
- 18 - دليسي أوليري، انتقال علوم يوناني به عالم اسلام، ترجمة: أحمد آرام، طهران، مطبوعات جاويدان.
- 19 - زين الدين الجبعي (الشهيد الثاني)، الاقتصاد، (ملحق كتاب حقائق الايمان)، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- 20 - _____، حقائق الإيمان، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- 21 - شبلي نعماني، تاريخ علم الكلام.
- 22 - عباس إقبال، خاندان نوبختي، طهران، مكتبة طهوري، 1996م.
- 23 - عباس محمود العقاد، تفكر ازديدگاه اسلام، ترجمة: محمد رضا عطائي، مشهد، الحضرة الرضوية المقدسة.

- 24 - عبد الجبار القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة.
- 25 - عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين.
- 26 - عبد الملك الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق: ر. م. فرانك، مؤسسة الدراسات الإسلامية.
- 27 - علي بن طاووس، برنامہ سعادت، ترجمة: كشف المحجة، ترجمة: السيد محمد باقر شهيدى گلپايگاني، طهران، مكتبة مرتضوي.
- 28 - علي بياضي، الصراط المستقيم إلى مُستحقّي التقديم، تحقيق: محمد باقر بهودي، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- 29 - مارتين مكدرموت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، (الآراء الكلامية للشيخ المفيد)، ترجمة: أحمد آرام، طهران، مطبوعات جامعة طهران، 1993م.
- 30 - محسن كديور، مقام العقل في فكر الشيخ المفيد، مجلة آينه پژوهش، العددان 17-18.
- 31 - محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي.
- 32 - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، طهران، مركز النشر الجامعي.
- 33 - محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، تحقيق: م. رضا تجدد.
- 34 - محمد بن الحسن الطوسي، رجال الطوسي، تحقيق: جواد قيومي أصفهاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415هـ.
- 35 - محمد بن الحسين (الشريف المرتضى)، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1411هـ.

- 36- _____، رسائل المرتضى، تحقيق: مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405هـ.
- 37- محمد بن بابويه الصدوق، الاعتقادات، (مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج5)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ.
- 38- _____، التوحيد، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، قم، رابطة المدرسين، 1387هـ.
- 39- _____، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- 40- _____، معاني الأخبار، قم، منشورات اسلامي.
- 41- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد السيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة.
- 42- محمد بن عمر الكشي، اختيار معرفة الرجال، قم، مؤسسة آل البيت.
- 43- محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، الفصول المختارة، (مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج10)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ.
- 44- _____، النكت في مقدمات الأصول، (مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج10)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ.
- 45- _____، أوائل المقالات، طهران، مؤسسة الدراسات الإسلامية.
- 46- _____، تصحيح اعتقادات الإمامية، (مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج10)، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، 1413هـ.

- 47- محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، مكتبة الصدوق، 1381هـ.
- 48- مرتضى العسكري، دور الائمة في إحياء الدين، طهران، كلية أصول الدين.
- 49- _____، معالم المدرستين، طهران، المجمع العلمي الإسلامي، 1416هـ.
- 50- میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، طهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1983م.

العقل المعتزليّ والأشعريّ

دراسة مقارنة

علي معموري⁽¹⁾

(1) ماجستير في الإلهيات وباحث في الفلسفة وعلم الكلام لدى مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، وحائز على شهادة الدكتوراه من جامعة الإمام الصادق (ع) في علوم القرآن والحديث، فضلاً عن دراسته الحوزوية مدّة 20 عامًا. ألّف علي معموري وترجم ثلاثة كتب ونُشرت له أكثر من 25 مقالة في المجلات المحلية، وله العديد من المقالات الأخرى المنشورة في الموسوعات، منها دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ودائرة معارف القرآن الكريم، وذلك في مجال علم الكلام والحديث وعلوم القرآن الكريم. ويشغل حاليًا منصب مدير قسم المعارف والمفاهيم في دائرة معارف القرآن الكريم ومركز الثقافة والمعارف القرآنية، وهو المصحح العلمي لدائرة معارف القرآن في «أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي»، ثم مدير قسم التاريخ والأديان لرسالة القرآن. ودرّس السيد معموري في الكثير من المراكز الثقافية والجامعية والحوزوية، مثل جامعة الإمام الصادق (ع)، وجامعة أصول الدين، وكلية العلوم القرآنية، وجامعة المصطفى العالمية، ومركز التفسير التخصصي في الحوزة.

شهد الإسلام منذ بدايات ظهوره العديد من التيارات العقلانية الخاصة بالدين والمذهب، تمخّضت عن صراعات مستمرة، سواء أكانت فكرية أم مذهبية أم سياسية وعسكرية في بعض الأحيان، وذلك بمنزلة تحدّ للوضع الذي كان سائدًا آنذاك. فالمجادلات الكلامية مثلًا ظهرت من خلال الصراعات السياسيّة، وخاصة حول مسألة الإمامة، ثمّ انضمت إليها تدريجيًا مسائل وموضوعات شتى في الحياة الاجتماعية، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد ذلك - وضمن إطار الحياة الفردية - اشتملت تلك المجادلات على موضوعات أخرى، كعلاقة الإنسان بربه في حدود مفهوم الإيمان والجبر والاختيار وما شابه ذلك، حتى وصل مداها إلى ساحة المسائل الأخروية وموضوع الجنة والنار ومسألة الوعد والوعيد وما إلى ذلك، وأخيرًا ضمّت في ثناياها علم الطبيعيات، في إشارة واضحة إلى تأثرها بالفلسفة. ويمكننا دراسة هذه السيرة أو المرحلة - التي نجم عنها تأسيس علم الكلام - بنظرة عامّة من خلال المجالات العلمية الثلاثة، وهي: علم الدين وعلم الإنسان وعلم الوجود، وقد لعب المعتزلة، وهم المؤسسون للتيار الكلامي وعلم الكلام في تلك المرحلة من تاريخ الإسلام، دورًا بارزًا ومصيريًا، ثمّ تبعهم الأشاعرة عبر ما اتخذوه من مواقف حاسمة إزاء المعتزلة وآرائهم، حيث أنشأوا مدرسة كلامية استطاعت

منافسة مدرسة الاعتزال. وهكذا، يُمثل كلٌّ من المعتزلة والأشاعرة بالنسبة إلى أهل السنة مدرستين مختلفتين في الرؤية داخل المدرسة الأم (وهي مدرسة الكلامية)؛ إذ يكمن الخلاف بينهما - في الأساس - في طبيعة تصوّرهما ونظرتهما إلى العقل وتطبيقاته ومدياته وفاعليته وموثوقيته.

سنحاول في مقالتنا هذه عقد مقارنة بين تلكما النظرتين، وتعيين القواسم المشتركة ونقاط الخلاف بينهما، لكن في البداية سنقوم بالبحث في معنى العقل ومفهومه، وبعدها سنشير إلى الفروق الموجودة بين نظرة الأشاعرة ونظرة المعتزلة حيال مفهوم العقل ومكانته، وفي ختام مقالتنا سنسلط الضوء على انعكاسات كل نظرة من تلكما النظرتين، وذلك في إطار مدرسة الكلام.

العقل، معناه ومفهومه

من الصّعب أن نجد تعريفًا واضحًا ودقيقًا للعقل في المصادر اللغوية، وربما عاد ذلك إلى أنّ العرب اعتادوا أن يُطلقوا كلمة العقل على كل شيء يُعدّ معيارًا لتحديد الإنسانية بكلّ ما يحمل ذلك المعيار من مقتضيات ومُتطلبات، وعلى الرغم من هذا، فإنّ للاتجاه الأخلاقي والديني نصيبًا وافرًا في معنى العقل.

يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي في تعريفه للعقل إنه نقيض الجهل، وهو ما يُفهم⁽¹⁾، وقال ابن فارس عنه إنه هو الحابس عن دميم القول والفعل⁽²⁾، فيما أشار الراغب الأصفهاني إلى أنّ المعنى الأصلي لكلمة «عقل» هو الممانعة في قوله: «أصل العقل: الإمساك والاستمساك، كعقل البعير بالعقال»⁽³⁾، وفي قاموس «تاج العروس» قال المؤلف: «العقل: ضدُّ الحُمق،

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج 1، ص 159.

(2) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة «عقل».

(3) حسين بن محمد (الزّاغب الأصفهاني)، المفردات في غريب القرآن، ص 342.

أو هو العِلْمُ بصفاتِ الأشياءِ، من حُسْنِها وقُبْحِها وكمالِها ونُقْصانِها⁽¹⁾، وقال العلامة حسن المصطفويّ في تحقيقه لكلمة «عقل» ومعانيها الشاملة: «إنّ الأصل الواحد في المادّة: هو تشخيص الصلاح والفساد في جريان الحياة مادياً ومعنوياً ثم ضبط النَّفس وحبسه عليها، ومن لوازمه الإمساك والتدبّر وحسن الفهم والإدراك والانزجار ومعرفة ما يُحتاج إليه في الحياة والتحصّن تحت برنامج العدل والحقّ والتحقّظ عن الهوى والتمايلات»⁽²⁾.

وهذا الاختلاف نفسه نجده في تعريف العقل الاصطلاحيّ، كما هو الحال في تعريفه اللغويّ، سواء من حيث تطوّر معناه أم من حيث اختلاف وجهات النظر والآراء إزاءه في الثقافات الأخرى والمجالات الاصطلاحية الأخرى. وفي الحقيقة، فإنّ للعقل تطبيقات متعدّدة في المجالات الثقافية، وكذلك في كلّ مرحلة من المراحل التاريخية.

ففي الفلسفة الإسلامية مثلاً، تُطلَق كلمة العقل أحياناً على القوّة التي يُمكن بواسطتها إدراك المفاهيم والتصورات والتصديقات، وهنا تُعدّ مراحل تكامله ابتداءً من العقل الهولانيّ وصولاً إلى العقل المستفاد⁽³⁾، وفي أحيان أخرى تُسمّى الجواهر المجرّدة بالعقل أيضاً⁽⁴⁾، لكن في الفلسفة الوضعيّة يكون التركيز فقط على العقلانية التجريبية، بينما لا تُعتبر النشاطات العقلية البشرية في المجالات الأخرى أساساً جزءاً من العقلانية⁽⁵⁾، وتارة يُنظر إلى العقل نظرة براغماتيّة بحتة، وعليه، فإنّه لا يصلح

(1) مرتضى الزبيدي، ناه العروس، ج 8، ص 25.

(2) حسن مصطفويّ، التحقيق في كلمات القرآن، مادة «عقل».

(3) محمّد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 248-249.

(4) المصدر نفسه، 93؛ انظر كذلك في ما يتعلّق بالمفهوم الفلسفيّ للعقل، علي بن محمد

الشريف الجرجاني، التعريفات، ج 1، ص 197-198.

(5) محمّد تقي مصباح اليزدي، أمّوزش فلسفه، ج 1، ص 53-54 و 133-134.

سوى للمحاسبة أو العقلية الاقتصادية، ومثال ذلك ما نجده في مؤلفات (ماكس فيبر) الذي يقسم المجتمعات الإنسانية إلى ثلاث فئات: مجتمعات تقليدية، وكارسماتية (charismatic)، وعاقلة⁽¹⁾، ويُطلق على هذا النوع من العقل في الثقافة الدينية اسم عقل المعاش، ويُقابلة عقل المعاد⁽²⁾، أما الروايات فتسمي سوء استخدامه بالنكراء والشيطنة، ويُعتبر معاوية من هذه الفئة⁽³⁾. وفي البحوث الأخرى يُمثل العقل وسيلة أو أداة للاختبار وأحياناً مصدرًا للمعرفة، وقد صرح «اللاندر» قائلاً إنَّ العقل هو القادر على التصور، فالعقل البناء والمتجدد هو العقل الذي يساعد على الفهم والإدراك، والعقل الجامد هو النظام المعرفي أو هو مجرد مجموعة من القضايا العلمية⁽⁴⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ المتكلمين لم يعتبروا أنفسهم مرغمين على تعريف العقل أو تحديد موقعه ومكانته حيال العقلانية؛ وذلك بسبب التطبيقات الطبيعية التي يقتضيها علم الكلام الذي تقتصر مهمته على بيان التفاصيل الدينية والدفاع عن قضايا الدين، فضلاً عن أنَّ أيًّا منهم لم يُرهق نفسه في أفراد فصل خاص ومستقل للموضوع المذكور، لكن على الرغم من ذلك كله، لا أحد ينكر ما يمكن الحصول عليه من الفائدة بهذا الخصوص، عند البحث والتقصي في بعض الأبواب الموجودة في المصادر الكلامية بهدف الوصول إلى التعريف الذي قدّمه المتكلمون المعتزلة والأشاعرة عن العقل. فالباقلائي مثلاً في كتابه الموسوم «التمهيد» كتب فصلاً حول حقيقة العلم وأقسامه، حيث تطرّق في البداية إلى تعريف مفهوم «النظر» الذي يُعادل مُصطلح «التفكير»، مُعتبراً إيّاه سبيل الوصول إلى

(1) محسن ثلاثي (مترجم)، زندگي واندیشه بزرگان جامعه شناسي، ص 311.

(2) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 184؛ ج 11، ص 105 و 260؛ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 100 و 161.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ج 1، ص 75-76.

(4) نقلاً عن: محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 15.

العلم وتبديل المجهول إلى المعلوم، ثم تناول بعد ذلك عملية الحصول على العلم، وفقاً لنظرية «العادة» الأشعرية، في محاولة منه لتقديم إجابة على السؤال القائل: «كيف يحصل العلم في ذهن الإنسان؟»⁽¹⁾.

وقد أجاب المعتزلة عن هذا السؤال بالاستناد إلى نظرية «التوليد» واعتبروا أن حصول العلم هو نتيجة التأثير بقوة التفكير البشرية، أما الفلاسفة فقالوا إن حصول العلم يكون نتيجة للفيض الإلهي، مُستندين في هذا إلى نظرتي «الاستعداد» و«الفيض»، فيما نسب الأشاعرة علة حصول العلم إلى الله - تعالى - بشكل مباشر في ضوء آرائهم حول مسألة العلية، مُعتبرين الأسباب الأخرى لحصول العلم كالتفكير والمطالعة وما شابههما مجرد أمور تحدث بالتزامن مع حصول العلم ولا غير. ويرى الأشاعرة أن الله سبحانه - ووفقاً لسنته - قد قرن تأثيره في عالم الخلق بالآيات التي لا تهدف سوى إلى سيادة القانون والمحافظة على النظام في الوجود كله وأن أفراد البشر قد يخطئون أحياناً في تصوراتهم، فيعتقدون أن تلك الآيات هي أسباب الوجود وعِلَّله⁽²⁾. وفي كتابه «المحصل» أفرد الفخر الرازي فصلاً تحت عنوان «في العلم والنظر»⁽³⁾، فيما شرح كل من القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه المسمى «المواقف»⁽⁴⁾ وشارحه الجرجاني، نظرية «العادة» والدِّفاع عنها، كما فعل الأشاعرة الآخرون. وفي مجلد مستقل من كتابه «المغني» تناول القاضي عبد الجبار المعتزلي موضوع «النظر والمعارف»، وبعد تعريفه للفكر اعتبره العامل المولد للعلم⁽⁵⁾، وقام بتحليل

(1) المحمّد بن الطيّب البافلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص 25-48.

(2) ورد شرح ذلك بالتفصيل في مقدّمة المجلد الثاني عشر من كتاب «عبد الجبار القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل».

(3) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، المحصل، ص 11 و 81.

(4) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، المرصد الخامس من الموقف الأول، في العلم والنظر.

(5) عبد الجبار القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 12، ص 4 و 9.

عملية حصول العلم وفقاً لنظرية «التوليد»، وهو ما فعله أصحابه الآخرون من المعتزلة. وجدير بالذكر هنا أن القاضي عبد الجبار وضع حدًا مُعَيَّنًا بين العلم والعقل، حيث لم يرَ أيَّ ضرورة لوجود ملازمة ما بينهما، فمن جهة يؤدي العقل نشاطاته وفعالياته في مجال خاصّ دون أن يثبت له حصول العلم بطريق العقل بشكل عامّ، ومن جهة أخرى فقد يحصل العلم لدى الشخص غير العاقل أيضًا⁽¹⁾؛ وهكذا، يعتبر القاضي عبد الجبار العقل معيارًا لتقييم المعلومات الذهنية وليس سبيلًا أو وسيلة لاكتسابها، وهنا تطرح مسألة «الحسن والقبح العقليتين»، وفي مقابل هذا لا ينسب الأشاعرة أيَّ عليّة إلى العقل وفقاً لنظرية «العادة»، ويستندون إلى قاعدة «الحسن والقبح الشرعيتين» أيضًا في عدم اعتبار العقل معيارًا للتقييم أصلاً⁽²⁾. والعقل برأي الأشاعرة لا يمتلك قدرة التطبيق الأداتيّ أو المصدرّي وبالتالي فإنّه (أي العقل) محصور - من الناحية المفهومية - ضمن حدود الشرع، ممتنعين بذلك عن تقديم أيّ تعريف مستقلّ أو محدّد له. مضافاً إلى ذلك، فإنّ العقل - من وجهة نظر الأشاعرة - يؤدي دور الإناء الذي تتخذ المعلومات فيه أشكالاً مُعَيَّنة، لكنّه لا يملك أيّ دور فعال في هذه العملية؛ بل يتأثر وينفعل بواسطة المعلومات المذكورة. وأمّا التفاضل فقد شبه العقل بمرآة تنعكس فيها المعلومات، وعليه فقد عرّف العلم بأنّه حصول صورة الأشياء في مرآة العقل⁽³⁾.

مقارنة بين مفهوم العقل وتطبيقاته لدى المعتزلة والأشاعرة

أسس المعتزلة - بالتعاون مع الأحناف - مدرسة أهل الرّأي في العراق، لتُمثّل أولى بوادر الاتجاه العقلانيّ في تاريخ الإسلام كلّه، وفي الحقيقة، فإنّ مفهوم الرّأي أو الاجتهاد والتأويل - وقبل أن تُعتبر مفاهيم

(1) المصدر نفسه، ج 12 ص 22-23.

(2) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج 3، ص 281.

(3) مسعود بن عمر التفاضل، شرح المقاصد، ج 1، ص 17.

في المجالات الاصطلاحية الخاصة - يشير إلى نوع من المحاولات الطبيعية للحصول على المعرفة التي كانت تُطرح في قالب مجموعة من البحوث القرآنية والحديث والفقہ والأدب في المجالس العامة كالمدراس والمساجد⁽¹⁾، واتخذ أتباع هذه المدرسة الحجاز مركزاً لهم، في مقابل مدرسة الحديث. أمّا الميزة العامة التي كانت تلکما المدرستان تتصفان بها، فهي أنّ الفئة الأولى كانت تعتمد إلى تأويل آيات القرآن في حال وجود تعارض بين القرآن الكريم والعقل، ثمّ التركيز على الروايات، وهي تميل في الغالب إلى علم الفلسفة وغايات الأحكام، مضافاً إلى أنها كانت تردّ بعض الروايات دون أيّ نقد سنديّ؛ وذلك لتعارض تلك الروايات مع أصول الشريعة، في الوقت الذي كانت فيه الفئة الثانية تميل إلى رواية الحديث، وكانت ملتزمة بظاهر تلك الأحاديث بين الحين والآخر، ولَمّا نجدها تبحث في الحديث أو تتحرى تفاصيلها⁽²⁾. ويُعدّ واصل بن عطاء (المولود سنة 131هـ) أحد رواد مدرسة الاعتزال، وأوّل مَنْ قال بحجّية العقل إلى جانب القرآن الكريم والسنة، واعتبر ذلك واحداً من مصادر استنباط الأحكام الشرعية⁽³⁾. وصرّح قاسم رسي (المولود سنة 246هـ، وهو زيدي المذهب) كذلك بأنّ العقل - مضافاً إلى القرآن الكريم والسنة - هو أوّل مصدر يمكن بواسطته حلّ أيّ خلاف في الروايات⁽⁴⁾. وفي الفترات اللاحقة، تابعت مدرسة الاعتزال هذا الرأي بشدّة وحملت على بعض الصحابة والمحدّثين بسبب مخالفة رواياتهم للعقل من دون أيّ بحث سنديّ، ما أسفر عن ردّ مجموعة كبيرة من الأحاديث⁽⁵⁾، لكنّ ذلك أثار حفيظة بعض أصحاب الحديث، الذين أبدوا ردود فعل قويّة إزاءه، وألّفوا

(1) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ص 80.

(2) أبو زهوة، تاريخ الجدل، ص 220.

(3) حسن بن عبد الله (أبو هلال العسكري)، الأوائل، ج 2 ص 134 - 138.

(4) قاسم رسي، رسائل العدل والتوحيد، ص 96 - 97.

(5) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 23 - 45.

مجموعة من الكتب حول هذا الموضوع، مثل كتاب «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (المولود سنة 376هـ). ففي كتابه المذكور، وبعد استعراض آراء المخالفين لأهل الحديث في نقد الكثير من الروايات - التي اعتبروها روايات غير صحيحة - هاجم ابن قتيبة أصحاب علم الكلام، بدءاً من النّظام (المولود سنة 231هـ)، وأبي الهذيل العلاف (المولود سنة 235هـ)، وهشام بن الحكم (المولود سنة 199هـ) وغيرهم، ثم انتقد أبا حنيفة (المولود سنة 150هـ) وأتباعه من أهل الرّأي، وفي ختام ذلك، عاد وحمل على الجاحظ (المولود سنة 255هـ) في نقد مطوّل لأهل الكلام.

وتجدر الإشارة إلى أنّ النّظام - ومن خلال تصنيف انتقاداته - كان قد بين أنّ جزءاً من الروايات غير الصحيحة يتعارض مع القرآن الكريم، ويُخالف جزءً ثانٍ العقل، بينما اعتبر الجزء الثالث منها روايات متناقضة وغير متماسكة. وحول الروايات التي تتعارض مع العقل صرح النّظام بأنّ حجّة العقل قادرة على نسخ الأخبار والأحاديث⁽¹⁾. وهكذا استطاع ابن قتيبة تنظيم دفاعه وتأسيس أركانه بالاستناد إلى التصنيف الذي وضعه النّظام وبالشكل الآتي:

الأحاديث المخالفة للقرآن الكريم

الأحاديث المتناقضة

الأحاديث المخالفة للإجماع

الأحاديث التي تتعارض مع العقل

أحاديث تتعارض مع المشاهدات الحسية

والملاحظ أنّ ابن قتيبة يحاول جاهداً - وبأيّ وسيلة كانت - إيجاد التوافق والانسجام بين الأحاديث والمحافظة على وثاقها وصحتها،

(1) المصدر نفسه، ص 44-45.

لكنه لا يُنكر وجود بعض الأخطاء البسيطة في تلك الأحاديث أحياناً، إلا أنّ الطريف هنا هو أنّ ابن قتيبة يكتفي بتقد سند تلك الأحاديث لإثبات عدم وثاققتها أو خطئها. وجاء الأشعريّ (المولود سنة 334هـ) بعده، فترك الاعتزال وعاد إلى صفوف أهل الحديث، وواظب على البحث العقليّ الذي كان يُعدّ الوسيلة الوحيدة المتاحة لدى نقاد الحديث، ودافع بقوة عن الأحاديث ضدّ الانتقادات التي وجهها إليها العقلانيون⁽¹⁾.

وبعمله المُبدع هذا، تمكّن الأشعريّ من نقل النزاع إلى خارج نطاق علم الحديث واستقراره داخل المدرسة العقلانية. وعلى الرغم من أنّ ما قام به الأشعريّ ظلّ مرفوضاً من قبل أصحاب مدرسة الحديث حتى سنوات مديدة، واعتراضوا على ما فعله بشدّة، إلاّ أنّه أحدًا - بشكل عام - لا يُنكر أنّ ذلك كان مدعاة إلى تقوية الفكر الحديثيّ الذي عانى من الضعف والانحلال، وإلى تهينة الأرضيّة المناسبة لبقاء آراء أهل الحديث وأفكارهم صامدة. بعد ذلك التاريخ، ومع الاتّساع التدريجيّ الذي شهدته مدرسة الأشاعرة، اعترفت جميع البحوث الحديثية تقريباً بإمكانية إجراء النّقد العقليّ للأحاديث، وربما بضرورتها، لكنّ انهيار مدرسة الاعتزال حال دون ظهور هذه الفكرة وتطبيقها على أرض الواقع، وظلّت مقتصرة على مجموعة صغيرة ومحدّدة من الأحاديث غير القابلة للدّفاع.

هذا ونسب المعتزلة الأصالة إلى العقل والاستدلالات العقلية، وأصروا على الدّوام على الاستعانة بالعقل كأفضل وسيلة للتفسير الكلامي للدين، وحتى في الحالات التي يكون فيها التعارض بين حكم العقل وبين ظاهر الآيات والروايات واضحاً، كان المعتزلة يرجّحون العقل ويمنحونه الأولوية ما أتاح لهم تأويل القضايا المخالفة للعقل أو نفي موثوقيتها دون

(1) أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص 278-284، محمّد مجتهد الشيبيري، هرنوتيك كتاب و سنت،

أي مشاكل⁽¹⁾. ويعتبر المعتزلة أن ظاهر القرآن يُعدّ حجّة بحدّ ذاته، ولكنهم لا يتوانون عن التأويل في الحالات التي يتعارض فيها ذلك الظاهر مع العقل، ومثال ذلك قولهم إن الصراط هو دين الله وأن الميزان يُشير إلى الحكم العادل لله سبحانه⁽²⁾. وأما في مجال الحديث، فجميع الأبواب مفتوحة أمامهم، وبمجرد وجود أي اختلاف بين الحديث من جهة وبين العقل أو القرآن الكريم من جهة أخرى؛ يردّون الحديث المذكور دون أن يقدموا أي نقد سنديّ على الإطلاق⁽³⁾، ومثال هذا ما قاموا به في أحاديث رؤية الله سبحانه - وهي أحاديث لا يعترف بها المعتزلة، أو يُعزونها إلى العلم الإلهي -؛ إذ على الرغم من قبولهم لرواية مُعيّنة ذات سند مُعيّن، فإنهم يردّون رواية أخرى تحمل سلسلة السند نفسها التي تحملها الرواية الأولى؛ بحجّة أن الرواية الثانية تتعارض مع كل من العقل والإجماع والقرآن.

وفي موضوع الحُسن والقبح العقليّين، يؤمن المعتزلة ولو بشكل تلميحّي باشتراك جميع الأفراد في امتلاك طبقة من القوّة العقلية، وفي بحثهم للعلاقة بين العقل والشرع يعتبر المعتزلة أن المعرفة هي الشرط الأول للمسؤولية، وهي معرفة لا تتأتى إلا عن طريق العقل، ونتيجة لذلك فإنهم يقولون بتقدّم التكليف العقليّ على التكليف الشرعيّ.

(1) ورد شرح مفصّل حول ذلك في كتاب: (عبد الجبار القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المجلّد المسمّى «النظر والمعارف» و«الشرعيّات»، وخاصّة الفصول الأتية من كتاب الشرعيّات: «في بيان فساد التقليد»، «إن الله أوجب النظر»، «الاجتهاد»، «الخبر الواحد».)

(2) مطهر بن طاهر المقدسيّ، البدء والتاريخ، ج 1، ص 205-206.

(3) لاحظ ما قاله الشريف المرتضى في ذلك: «وقد دلّت العقول ومحكم القرآن والصحيح من السنة على أن الله - تعالى - ليس بذئ جوارح ولا يشبه شيئاً من المخلوقات. وكلّ خبر يتنافى ما ذكرناه وجب أن يكون إما مردوداً أو محمولاً على ما يطابق ما ذكرناه من الأدلة. (علي بن الحسين) (الشريف المرتضى)، تنزيه الأنبياء، ص 171.)

إنَّ العقل هو الذي يُحدّد ما إذا كان فعل ما حسنًا أو قبيحًا، فيُجيز بذلك صاحبه القيام بالفعل الأوّل وينهاه عن اقتراف الفعل الثاني؛ وعليه فإذا لم يُتَح للعقل القيام بدوره على النحو الطبيعيّ، فإنّ ذلك يعني وقوع الإنسان في برائن الجهل والقهر، وعندئذ لن يبقى أيّ فرق بين الإنسان والحيوان. والعقل هو المُولد للعلم، وهو موجود لدى جميع أفراد البشر بشكل مشترك، وهو الذي يقود الإنسان إلى الهداية بالتزامن مع الشرع، ولهذا، فإنّ المعتزلة لم يهدفوا إلى إيجاد تضادّ بين العقل والشرع؛ بل صرّحوا بتطابقهما؛ ولذا، فإنّ الأفعال التي نهى عنها الرّوحى يعتبرها العقل - بلا شك - أفعالاً قبيحة.

هذا، ويشير النزاع القائم بين الأشاعرة والمعتزلة حول حجّة التكليف العقليّ إلى جانب التكليف السّمعيّ، إلى نظرتهم المختلفة إلى العلاقة بين العقل والشرع⁽¹⁾، وإلى رأي كلّ من هاتين المدرستين حيال البحث المذكور في التقدّ العقليّ للأحداث. والشيء نفسه يُقال عن وجهة نظر المتكلمين الشيعة، فهي ليست موحّدة، بيد أنّ تيار الفكر الشيعيّ بهذا الخصوص سار في الاتجاه نفسه الذي اختاره تيار الاعتزال⁽²⁾، حيث تطوّر هذا البحث ما بعد وعُرف باسم الحُسن والقُبْح العقليّين والشرعيّين في علم الكلام وأصول كلام الفقه⁽³⁾.

واستنادًا إلى ما قيل، يمكن استخدام العقل - بزعم المعتزلة - في ثلاث حالات مختلفة، هي: العقل كوسيلة للحصول على معنى النصّ ومعرفة

(1) محمّد بن سليمان الحلبي، نخبة اللاكبي، ص 91-92؛ حسن بن يوسف (العلامة الحلبيّ)، كشف المراد، ص 260-263.

(2) محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، أوائل المقالات، ص 44؛ محمّد بن الحسن الطوسي، التبيان، ج 3، ص 395؛ ج 4، ص 110؛ ج 6، ص 458؛ فضل بن حسن الطبرسي، مجمع البيان، ج 6، ص 231-232.

(3) أحمد بن محمد (المقدّس الأردبيليّ)، زبدة البيان، ص 1349؛ جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتّصحيح، ص 79.

الدين، والعقل المصدرِي في عرض الشرع (وهو مطابق له على الدوام بالطبع)، وأخيرًا العقل أو مجموعة الاستدلالات الكلامية الأولية المقدّمة على الدين والقائدة له - في الواقع - وقد تعرّض العقل في الحالتين الثانية والثالثة إلى أشدّ الانتقادات من قِبَل العديد من المخالفين، سواء من المعتزلة أم أصحاب الحديث أم الفرقة الظاهرية وكذلك الأشاعرة والماتريدية، على الرغم من أنّ العقل في الحالة الأولى لم يسلم هو الآخر من بعض الانتقادات اللاذعة التي وجهها إليه المخالفون، وخاصة أصحاب الحديث.

وصف المُعارضون هذه النظرة إلى العقل بالتطرّف، ما أجبر الأشاعرة على تأسيس مذهب جديد - وهو في الحقيقة إعادة صياغة مذهب أصحاب الحديث في قالب علم الكلام مع استخدام وسائل مدرسة الاعتزال - إلا أنّ الاهتمام الزائد بالعقل لم يتوقّف عند حدود التعاريف النظرية له؛ بل تعدّى ذلك ليشمل نظام علم الكلام الاعتزاليّ بأكمله، حيث أدّى حذف هذا الأساس الفكريّ إلى انهيار النظام المذكور برمته. وفي مقابل ذلك، أبدى الأشاعرة ردود أفعالهم في كلّ موضوع يتعلّق بعلم الكلام ووصلت إليه نظرة المعتزلة المتطرّفة إزاء العقل؛ سعيًا منهم لآخذ مواقف مختلفة وملائمة حيال خصومهم. ولكي نفتفي آثار هذه الظاهرة العميقة الجذور، سنقوم بإجراء بحث تطبيقيّ لنظامي الكلام المعتزليّ والأشعريّ.

انعكاسات العقل في نظامي علم الكلام المعتزليّ والأشعريّ

يرتكز نظام علم الكلام لدى المُعتزلة على خمسة أصول عقديّة هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وللتخلّص من أدران الشُّرك، عمد المعتزلة إلى نفي الصفات الزائدة عن الذات الإلهية، واعتبروا الكلام الإلهيّ حادثًا ومن سنخ خلق الأصوات والحروف، فضلًا عن رفضهم القول بإمكانية رؤية الله سبحانه في الآخرة، وكذلك كلّ أنواع التجسّم ولوازمه، كالانتقال

والحركة والمكان والجهة، وقالوا إنَّ كلَّ الآيات التي تحمل معنى الجسميّة وما إلى ذلك إنّما هي من قبيل المتشابه ولا بدّ من تأويلها. وفي ما يتعلّق بموضوع العدل، اهتمَّ المعتزلة بمسألة الاختيار، ونسبوا مسؤولية جميع الأفعال التي يقوم بها البشر إلى البشر أنفسهم، مُنكرين بذلك أيّ تدخّل لله - تعالى - في تلك الأفعال من قريب أو بعيد. وفي مقابل هذا الرأى قال الجبريّة بمسؤولية الله عزّ وجلّ الكاملة عن أفعال البشر، بينما اختار الشيعة طريقًا وسطًا بين هذا وذاك.

وبناءً على النظرية التركيبية، فإنّ قدرة الله - تعالى - وعدالته محفوظتان وغير محدودتين إطلاقًا، وأمّا ما يخصّ الوعد والوعيد اللذين يُمثّلان نتيجة منطقية لمبدأ العدل، فعندما يقوم المؤمنون بعمل صالح، فإنهم يستحقّون بذلك الثواب والجزاء الحَسَن. وفي حال ارتكابهم لأيّ فعل سيّء دون أن يتوبوا عنه، فسيعاقبون على ذلك وتتمّ محاسبتهم عليه، إلّا أنّ عقابهم يختلف بالطبع عن العقاب الذي يستحقّه المشركون والكافرون. وينصّ المبدأ الرابع على أنّ الشخص الذي يرتكب الكبائر يُسمّى فاسقًا ويكون في منزلة تتوسّط الإيمان والكفر، فيما يشير المبدأ الخامس إلى الضمان التنفيذي للشريعة الإسلامية في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ نشوء نظام علم الكلام لدى الأشاعرة يُمثّل ردّ فعل على آراء المعتزلة⁽¹⁾. ومنذ ذلك الحين، أسس الأشاعرة نظامًا جديدًا لأصول العقائد، وتفرّغوا لتعديل المبادئ الخمسة التي أتى بها المعتزلة.

وتجدد الإشارة إلى أنّ المبدأ الأوّل (وهو التوحيد) مبدأ مقبول لدى جميع الفرق والمذاهب الإسلامية؛ بل وحتى الأديان الإبراهيمية على السواء، بينما يرى الأشاعرة أنّ من شأن المبدأ الثاني أن يُحدّد قدرة الله - تعالى - وبقيدتها بالحُسن والقُبْح العقليتين؛ لذلك عمدوا إلى حذف

(1) سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 416-442.

هذا المبدأ من لائحة عقائدهم الدينية. وفي مقابل صفة العدل الإلهي التي اعتبروا أنها تستلزم تحديد أفعال الله سبحانه، ركز الأشاعرة على صفة القدرة والإرادة الإلهيتين، مُسلّطين الضوء عليهما، في الوقت الذي لم يعيروا فيه أي اهتمام يُذكر للمبادئ الأخرى، كالبحث الخاص بمُرتكب الكبائر الذي لم يُعد يحتل الصدارة في عقيدتهم⁽¹⁾. ولكي نبين بوضوح مكانة العقل ومنزله لدى كل فرقة من هاتين الفرقتين (المُعترلة والأشاعرة) سنتناول بالتفصيل بعض أهم المسائل الخلافية بينهما من حيث التطبيق.

1- العلاقة بين التكليف السّمي والعقليّ

لا شك في أنّ اختلاف المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة يجسد بجلاء اختلافهما حول العقل في أكثر المسائل الكلامية جدلاً، وصارت الآيات القرآنية المتعلقة بموضوع إتمام الحجّة الإلهية ومعيّارها⁽²⁾ محوراً لمجادلاتهم الكلامية في هذا البحث. وباستنادهم إلى الآيات المذكورة، لم يعترف الأشاعرة بامتلاك العقل لأيّ حجّة قبل نزول الشريعة، وقالوا إنّ أيّ تخلف عن التكليف العقلية لا يؤدي إلى استحقاق العذاب⁽³⁾. وفي مقابل ذلك، اعتبر المعتزلة حجّة العقل كافية حتى في استحقاق العذاب الإلهي،

(1) انظر: جلال محمد، نشأة الأشاعرة وتطوّرها، ص 207-278.

(2) ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (سورة النساء: الآية 165)، و﴿يَأْهُلُ الْكِتَابَ فَذَجَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قَهْرٍ مِّنَ الرَّسُولِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَأَنَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة المائدة: الآية 19)، و﴿وَمَا كُنَّا أَن نَبْعَثَ رِسَالًا إِذْ هَدَيْنَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْنَا يَنْبَغُوا إِذْ أَتَىٰكَ اللَّهُ بِحُكْمٍ فَاعْتَدُوا﴾ (سورة التوبة: الآية 115)، و﴿مَنْ أَعْتَدَىٰ لِنَاسٍ لِّغِيظِهِمْ وَمَنْ سَلَ فَلْيَأْسَئِلْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (سورة الإسراء: الآية 15).

(3) أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 287-288؛ أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، ج 6، ص 18-19؛ ج 10، ص 231؛ محمد بن سليمان الحلبي، نخبة اللآلي، ص 91-92.

مستندين في ذلك إلى نسبة مفاد تلك الآيات إلى موارد غير المستقلات العقلية تارة، وإلى توسيع مفهوم الرسول ليشمل الرّسل الظاهرة والباطنة تارة أخرى.⁽¹⁾ لكنّ الأشاعرة استندوا إلى ذلك في انتقاد المعتزلة، فقالوا إنّ ذلك يعني عبثية إرسال الرّسل وبعث الأنبياء، وعليه لم يعترفوا بامتلاك العقل لأيّ استقلالية أو صلاحية في إصدار الأحكام التكليفية، فضلاً عن رأيهم حول كون العذاب مرهوناً ببعثة الأنبياء.⁽²⁾

وفي استدلاله على نظرية الأشاعرة، استند الفخر الرازي إلى الآيتين (15) من سورة الإسراء و(165) من سورة النساء، ثمّ أشار إلى بعض الاعتراضات التي وردت على الاستدلال المذكور، بعد ذلك قال بكفاية العقل في دوره في قدرة الطالبين للخير والمتجنبين للشرّ في ثبوت وجوب ذلك علينا، لكن على الرغم من هذا، فإنّه ينزّه الله سبحانه عن كون العقل هو الذي يصدر حكم الوجوب من ناحيته تعالى.⁽³⁾

وأما المتكلّمون الشيعة في العصور الأولى، فلم يُجمعوا على رأي واحد، ولكنهم وخلال الفترات اللاحقة مالوا بعض الشيء إلى رأي المعتزلة، وعبر نقله للعقيدة الرّسمية للإمامية اعتبر الشيخ المفيد (المولود سنة 413هـ) العقل محتاجاً في كلّ الموارد والحالات إلى الشّرع ولم يمنحه أيّ استقلالية في ذلك، ولاسيّما ما يخصّ مقام معرفة التكليف؛ ونتيجة لذلك، فهو يُجيز العذاب فقط عند صدور مخالفة الأوامر والتعاليم الشرعية للرّسل (ع).⁽⁴⁾

(1) عزّ الدين (ابن أبي الحديد)، شرح نهج البلاغة، ج 9، ص 60 و 161 حسن بن يوسف (العلامة الحلّي)، كشف المراد، ص 261 و 479؛ جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقيح، ص 79.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج 13، ص 297.

(3) محمد بن عمر (الفخر الرازي)، التفسير الكبير، ج 20، ص 172-174؛ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، المحضّل، ج 1، ص 28.

(4) محمّد بن محمد (الشيخ المفيد)، أوائل المقالات، ص 44.

من الواضح أنّ هذا الرأى يتوافق وينسجم تمامًا مع آراء الأشاعرة، في الوقت الذي علّق فيه الشيخ الطوسيّ (المولود سنة 460هـ، وهو أحد تلامذة الشيخ المفيد) -وبتأثير من أبي عليّ الجبائى (المولود سنة 303هـ، -وهو أحد كبار علماء المعتزلة)- على النظرة الرسمية لأهل العدل والتوحيد، ومنهم العقلانيون الشيعة؛ فهو لم يكتفِ بنفي العذاب إلا في حال التخلف عن التكاليف العقلية؛ بل ذهب أبعد من ذلك حيث صرّح بأنّ إرسال الرّسل وبعث الأنبياء -الذي يُعدّ جزءًا من نظرية اللطف عند البحث في موضوع فلسفة ذلك الإرسال والبعث إلى الذين وصفهم الله سبحانه بأنهم لا يمثلون لأوامر الأنبياء والذين سواء عليهم أنذروا أم لم يُنذروا- ليس ضروريًا على الإطلاق. ونتيجة لذلك، فإنّ الرّسل إنّما أرسلوا ليبلغوا التكاليف التي لا يمكن معرفتها بالعقل أو من خلال إتمام الحجّة، مع التأكيد على التكاليف العقلية.

واستنادًا إلى ذكرناه، فإنّ حجّة العقل تارة تكون مقدّمة على السمع، وتارة أخرى تكون التكاليف السمعية هي المرجحة على التكاليف العقلية⁽¹⁾. وفي محاولة منه للجمع بين كلى الرأىين، فرّق الطبرسيّ (المولود سنة 548هـ) بين استحقاق العذاب وبين فعليّته في إطار التكاليف العقلية. وعليه، وعلى الرغم من استحقاق العذاب حتى في الموارد المذكورة، فإنّ الله سبحانه وتعالى بلطفه ورحمته لم يُجزِ العذاب -بزعم الطبرسيّ- قبل بعث أنبيائه وإرسال رُسله؛ وفقًا للآية (15) من سورة الإسراء⁽²⁾.

واستمرت هذه النظرة قائمة وفعّالة عند العقلانيين في العصور اللاحقة، وكتبت فيها الكثير من البحوث والتقدّمات⁽³⁾. كان البحث السابق

(1) محمّد بن الحسن الطوسيّ، التبيان، ج3، ص395؛ ج4، ص110؛ ج6، ص457-458.

(2) فضل بن حسن الطبرسي، مجمع البيان، ج6، ص623.

(3) عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، الوافية في أصول الفقه، ص167-173؛ محمّد نقي الأصفهاني، هداية المسترشدين، ص440.

يتعلق بشكل مباشر بقدرة العقل على معرفة المصالح والمفاسد الحقيقية للأحكام⁽¹⁾، ثم عُرف في القرون التالية في علم أصول الفقه بعنوان الحُسن والقُبْح العقليتين والشَّرْعيتين، وأنهى بذلك ما كان شائعاً قبل هذا من القول بأن عقل الإنسان الذي يلعب دور الرسول الباطني لله سبحانه قادر على معرفة تكاليفه في الحالات التي تُسمى بالمستقلات العقلية، وأن الإنسان في حال تخلفه عن تلك التكاليف يكون مستحقاً للعذاب، كما هو الحال مع التكاليف الشرعية الأخرى⁽²⁾.

2- هل الأولوية لصفة العدالة أم لصفة القدرة؟

كان أساس معظم المجادلات بين الأشاعرة والمعتزلة يقوم حول كيفية إيجاد موازنة بين هاتين الصفتين الإلهيتين. ففي تلك الفترة، كان التصور السائد أنه لا يمكن الجمع بين تلك الصفتين بشكل مطلق، وبالتالي، فإن الإيمان بأحدهما معناه وضع قيود وحدود على الآخر. وقد أكد الأشاعرة على قدرة الله - عزَّ وجلَّ - مستدلّين على ذلك ببعض الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ بل وكانوا يصرحون بأن الأخلاق - كذلك - لا يمكن أن تحدَّ من قدرته سبحانه. وعليه، فقد يدخل الله - تعالى - بعض المسلمين جهنم، ويدخل بعض الكافرين إلى الجنة. واستندوا - أيضاً - إلى بعض الآيات القرآنية، كقوله سبحانه: ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾⁽³⁾. وإزاء هذا الرأي، كان المعتزلة يؤمنون أنه إذا تمَّ التركيز على عدالة الله - تعالى - فلا بدَّ من تجاهل ما يردده الأشاعرة، حيث تُمثل العدالة الإلهية وصفاً يتعارض مع قدرته المطلقة سبحانه، فإذا

(1) عبد الله بن محمد الشروي الخراساني، الواقعة في أصول الفقه، ص 175-177.

(2) جعفر بن حسن (المحقق الحلبي)، المعتبر، ج 1، ص 32؛ محمد بن جمال الدين مكي (الشهيد الأول)، الذكري، ص 5؛ أحمد بن محمد (المقدّس الأردبيلي)، زبدة البيان، ص 149.

(3) محمّد الغزالي، قواعد العقائد، ج 1، ص 205-206.

كان الله -تعالى- عادلاً وهو الذي يُثيب ويُعاقب، فإنّ ذلك يعني أنّ الإنسان مُخَيَّر، فالتَمَلُّص والهروب من آثار الفعل ونتائجه خلاف العدل، لذلك كانوا يعتبرون الشفاعة أمراً يتناقض مع العدل، في حين كان الأشاعرة يرون أنّ ذلك إنّما يعني أنّ الله سبحانه يتصرّف في مُلكه كيف يشاء، وعليه تكون الشفاعة ممكنة، بينما يقول المعتزلة إنّ تصرّف الله -تعالى- في مُلكه ينبغي أن يكون في إطار العدل⁽¹⁾.

هذا، وكان الأشاعرة يستندون إلى بعض الأحاديث والروايات التي تشير إلى إمكانية التغاضي عن أيّ فسق مع وجود الشفاعة؛ بل قد يُشَفَّع مرتكب الكبائر أيضاً⁽²⁾. وفي مقابل ذلك، كان المعتزلة يستندون إلى بعض الروايات التي تشير إلى أنّه لا مجال للشفاعة في أيّ أمر إطلاقاً⁽³⁾، ولهذا كان يُطلَق على فرقة المعتزلة اسم «أهل الوعيد». وبسبب تأكيدهم على صفة العدل في الجدل القائم بين القدرة والعدل، كانوا يُسمّون بـ«أهل العدل». ولَمِيل المعتزلة إلى صفة العدل الإلهي، كانوا يعتقدون أنّ الله سبحانه عادل وأنّ علينا -قبل كلّ شيء- أن نعلم أنّه -تعالى- يفعل كلّ ما تقتضيه عدالته، وأنّ تصرّفه على أساس القدرة في أيّ عمل منبثق عن مقتضى عدالته، بمعنى أنّ الحكمة الإلهية تحوّل دون صدور أيّ ظلم عنه.

واستناداً إلى الرأْي المذكور، انقسم هؤلاء إلى فئتين في ما يتعلق بهذا البحث: فئة قالت إنّ الله سبحانه لا يملك القدرة على الظلم، بينما ادّعت الفئة الأخرى أنّه -عزّ وجلّ- يملك القدرة على الظلم، لكنّه لا يستخدمها؛ لحكمته ولطفه بعباده⁽⁴⁾. ولكلّ فئة من تلكما الفئتين لوازم ودواع حول

(1) هاري ونفسن، فلسفه ی علم کلام، الفصل الثامن.

(2) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج 1: ص 115-117، 122-126؛ أبو داود، سنن أبي داود، ج 2، ص 421-422.

(3) ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج 2، ص 413-414.

(4) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 54.

أولوية صفة العدالة أو القدرة، فالمعتزلة يؤمنون باختيار الإنسان وإرادته وثنائية الخلق في هذا العالم، أي أنّ أفعال الإنسان هي من صنع الإنسان وبارادته وحده، أمّا الظواهر الأخرى فهي من صنع الله سبحانه وتعالى، لكنّهم وقعوا في حبال رفعت تهمة الشرك والثنائية وحلّ مسألة الشّرور. وفي مقابل ذلك، رجّح الأشاعرة مسألة القدرة، ما اضطرّهم إلى إنكار موضوع الحُسن والقُبْح الذاتيين للأفعال ورفض مبدأ العلية، وبالتالي الميل إلى الجبرية لما يتعلق بالأفعال الإنسانية.

3- مبدأ الحُسن والقُبْح

تُعَدّ مسألة الحُسن والقُبْح كذلك واحدة من المسائل الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة يؤمنون بالحُسن والقُبْح الذاتيين والعقليين، في حين اعتبر الأشاعرة أنّ مسألة الحُسن والقُبْح مسألة إلهية وشرعية، بمعنى أنّ الصفة الإلهية تقابل الصفة الذاتية، وأنّ الصفة الشرعية تقابل الصفة العقلية، فالصفة الإلهية والذاتية تعود إلى مقام الثبوت، بينما تُنسب الصفة الشرعية والعقلية إلى مقام الإثبات. وفي ما يخصّ مقام الثبوت، يرى الأشاعرة أنّ موضوع الخير والشرّ مُستوحى من الأمر الإلهي، فيما يعتبره المعتزلة صفة ذاتية في الأفعال الخيرة والشريرة. وفي ما يتعلق بمقام الإثبات، فإنّ الحديث يتركز حول الطريقة أو الأسلوب لمعرفة الخير والشرّ وتمييزهما عن بعض.

كان الأشاعرة يقولون إنّ على المرء الرجوع إلى القرآن والروايات أو الشّرع من أجل التمييز بين الخير والشرّ، بينما اشتهر عن المعتزلة قولهم إنّ العقل البشريّ هو الذي يميّز بين الخير والشرّ، وفي غير هذه الحالة، وبالاستناد إلى تقدّم العقل على الشّرع، فإنّ أساس الدّين نفسه لن يستقيم⁽¹⁾.

(1) انظر: جعفر سبحاني، رسالة في التحسين والتقيح.

ويبدو أنّ الهدف الذي كان ينشده الأشاعرة من إنكارهم مسألة الحُسن والقبح الذاتيين للأفعال هو تنزيه الله سبحانه عن المحدودية في صفتي القدرة والإرادة، فهم يرون أنّهم إذا اعترفوا بمسألة الحُسن والقبح، فإنّ ذلك يعني تقييد قدرة الله - عزّ وجلّ - على الأقلّ في ما يتعلّق بالقواعد الأخلاقية، أي لا ينبغي على الله أن يتصرّف بما يُخالف الأخلاق. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإنّ سبب تأكيد المعتزلة على صفة العدل كذلك هو إيمانهم بأنّ هذه الصفة تشمل في ثناياها كلّ الصفات الأخلاقية الحسنة. ولهذا؛ فقد أدرجوها في لائحة أصول العقائد، ما يعني أنّهم رأوا ضرورة في التأكيد على تحديد قدرة الله بالقيود الأخلاقية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مُصطلح «العدل» في أدبيات علم الكلام يدل على ثلاثة معانٍ هي: ما يقابل الظلم، أي التصرّف العدواني وغير المشروع في أموال الآخرين، ثمّ وضع الشيء في محله الخاصّ به، أو كما يُقال: «وضع الشيء في موضعه»؛ وأخيراً بمعنى أداء حقوق الأفراد، أو ما يُعرف بعبارة: «إعطاء كل ذي حقّ حَقَّهُ».

هذا، ولم يستخدم الأشاعرة المعنى الثالث للعدل على الإطلاق، وفي ما يخصّ المعنيين الأوّل والثاني، فقد قالوا إنّ الله سبحانه هو مالك كل شيء وصاحبه. ولهذا؛ فلا معنى للقول بالتصرّف العدواني في أموال الغير، بل إنّ أيّ عمل أو تصرّف يقوم به الله - تعالى - يُمثّل عين العدل. وأمّا الظلم المذكور في المعنى الثاني فيظهر عندما يجهل الشخص الموضوع المناسب للأشياء، أو لا يملك القدرة على وضع الأشياء في مواضعها، وهاتان الحالتان مُتفتيتان في ما يتعلّق بالله - عزّ وجلّ -؛ وهكذا، يمكن الاستدلال ببرهان «الخلف» على عدم إمكانية نسبة الظلم إلى الله سبحانه. وعليه، لن يبقى أيّ مُبرّر للاستناد إلى مسألة التأكيد على العدل الإلهي بمعنى تقييد الله - تعالى - بالقيّم الأخلاقية. وبالاستناد إلى ذلك، فلو أدخل الله سبحانه المؤمنين إلى جهنّم كان ذلك يُمثّل عين العدل، ولا ينبغي اعتباره ظلماً بأيّ شكل من الأشكال.

وقد أوجز الشهرستاني عقائد الأشاعرة ببعض العبارات في كتابه «الملل والنحل»، قائلًا:

«وهو المالك في خلقه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلاق بأجمعهم الجنة لم يكن حَيْفًا، ولو أدخلهم النار لم يكن جورًا؛ إذ الظلم هو التصرف في ما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشيء في غير موضعه، وهو المالك المطلق، فلا يُتصوّر منه ظلم ولا يُنسب إليه جور»⁽¹⁾.

والحقيقة أنّ نظرة الأشاعرة بشأن مسألة الحُسن والقبح ساعدتهم في حلّ مشكلة الشرور أيضًا، فقد زالت عندهم تلك المسألة بشكل ذاتي؛ لأنهم لم يعتبروا الله - عز وجل - مسؤولاً أمام عباده، كما قالوا إنّ مبدأ التفريق بين الخير والشر يعود إليه - سبحانه - وحده، وفي مقابل هذا، وعلى الرغم من استناد المعتزلة إلى مبدأ الاختيار في ما يتعلق بمسألة الشرور الأخلاقية، ووضعهم مسؤولية ذلك بالكامل على عاتق الإنسان، فقد واجهوا مشكلة جادة بخصوص الشرور الأخرى؛ فمن جهة كانوا ينسبون تلك الشرور قهراً إلى الله سبحانه كما فعل منافسوه الأشاعرة، ومن جهة أخرى كانوا يستقبحون ذلك على أساس مبدأ الحُسن والقبح العقليين، ما أخرجهم في الإجابة عن السؤال الآتي: «كيف يمكن أن تصدر عن الله سبحانه مثل تلك الأفعال التي يكون شرّها ذاتياً ويمكن تمييزها بالعقل مع اتصافه، تعالى، بصفة العدل؟»، ولهذا وجد المعتزلة أنفسهم أمام مسألة شائكة فيها مجال كبير للخوض والنقاش.

4- مسألة الجبر والاختيار

تُمثل مسألة اختيار الإنسان أولى ضروريات العدل الإلهي في نظام علم الكلام عند المعتزلة، فهم يرون أنّه إذا كان الله - تعالى - عادلاً وإن

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 101.

كان ثمة عالمًا آخر سيتم فيه الثواب والعقاب فمن الضروري بمكان إلقاء مسؤولية أفعال البشر على عاتقهم هم، ويقتضي ذلك أن يكونوا مُخَيَّرين تمامًا في هذا العالم. وقد ذهبوا أبعد من ذلك؛ إذ أنكروا ما يُسمى «الشفاعة»، وهو ما كان يأخذه عليهم مُعارضوهم ومن بينهم المعتزلة⁽¹⁾. ومن أقوال الأشاعرة في ذلك هو: أتى للشخص الكاذب أن يجد شفيعًا له بعد كذبه، وبالتالي تكون نتيجة قول الحقّ مشابهة لنتيجة الكذب؟

فلو قلنا إنّ ذلك الشخص قد تابَ وأتاب، حينئذ سيُعامل معه وفقًا لتوبته، وإذا لم يُتَب فلا معنى للشفاعة هنا كما هو واضح، ولهذا سُمي المعتزلة بأهل الوعيد.

هذا، ويلزم مبدأ الاختيار عند المعتزلة أن يمتلك الإنسان خالقية كاملة إزاء أفعاله «إنّ العبد قادر خالق لأفعاله، خيرها وشرّها»⁽²⁾، وعليه فقد كانوا يؤمنون بوجود نوعين من الخالقية: الخالقية الإلهية – وتشمل كلّ ما سوى الله سبحانه في ما عدا أفعال الإنسان الاختيارية – ثمّ خالقية الإنسان بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية والإرادية؛ ولذلك كانوا يُسمّون بالقدرية أو مجوس الأئمة الإسلامية، وهو ما جعلهم يواجهون الكثير من الانتقادات من قبل مُعارضيهم (القدرية مجوس هذه الأئمة)⁽³⁾، وسبب هذه التسمية هو أنّ علماء الكلام المسلمين كانوا يعتبرون الزرادشتيين (المجوس) من الثنوية.

واستطاع المعتزلة حلّ قسم من مشكلة الشرور كذلك بالاستناد إلى مبدأ الاختيار؛ فقد ادّعوا أنّ أفعال الإنسان إذا وُضعت كلّها – خيرها وشرّها – ضمن سلسلة واحدة من العلل والمعلولات، أمكن حينها نسبة جميع أفعال البشر إلى الله سبحانه، وهذا يعني خروج الأفعال التي تقوم

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 474.

(2) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 45.

(3) المصدر نفسه، ص 43.

بها نحن البشر من دائرة النظام العليّ والمعلوليّ؛ لأنّ ذلك لا يعني أنّ الله سبحانه ينبغي عليه ترك الكذب فحسب؛ بل ينبغي عليه -تعالى- عدم السّماح بصدور الكذب أو الظلم عن البشر أيضًا¹¹. وكان الحلّ الذي اقترحوه لذلك هو افتراض وجود نظامين عليّين ومعلولين في هذا العالم: نظام يرأسه الله -تعالى- ويشمل جميع المخلوقات، باستثناء الأفعال الإرادية والاختيارية للإنسان، ونظام عليّ ومعلوليّ آخر خاصّ بأفعال الإنسان الإرادية، يتعلّق به وحده دون غيره.

وهكذا، نلاحظ أنّ الشرّ الأخلاقيّ لم يشكّل أيّ مشكلة للمعتزلة؛ لأنّهم كانوا ينسبون ذلك الشرّ (الأخلاقيّ) إلى الإنسان، ويعتبرون أنّه مخلوق الإنسان نفسه، وبالتالي وحول خلق ذلك المخلوق كانوا يقولون إنّ حكمة الله -تعالى- قد اقتضت خلق ذلك الموجود المختار، ولذلك فإنّ صدور مثل تلك الأفعال عن ذلك الموجود يُعدّ أمرًا لا مفرّ منه.

ومن خلال تركيزهم على مبدأ أولوية صفة القدرة، أنكر الأشاعرة مسألة اختيار الإنسان؛ إذ إنّ القبول بمبدأ الاختيار يعني تقييد قدرة الله سبحانه لا محالة والاعتراف بشمولية ذلك بالنسبة إلى جميع الموجودات في ما عدا الأفعال الإرادية والاختيارية للإنسان. وفي الحقيقة، فإنّ تصوّر كل من الأشاعرة والمعتزلة إزاء مسألة الفاعلية كان تصوّرًا مشتركًا، وكلاهما كان يؤمن بأنّ الفاعلية الطولية تتنافى مع مبدأ الاختيار، ولهذا لم تكن مسألة اختيار الإنسان ممكنة إلا في حال افتراض فاعلية عرضية للإنسان بالنسبة إلى الله -عز وجل-. فالأشاعرة يقولون إنّ الاعتقاد بكون أفعال الإنسان مخلوقةً يعني الشرك؛ إذ لا بدّ لقدرة الله -تعالى- من أن تسري حتى في أفعالنا، فهو سبحانه الذي يخلق أفعالنا، مُستندين في إثبات عقيدتهم تلك إلى مجموعة من الآيات وقسم من الروايات، مثل قوله

(1) المصدر نفسه، ص45.

تعالى: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾⁽¹⁾ لِيَتَمَكَّنُوا مِنْ نِسْبَةِ جَمِيعِ الْأَحْدَاثِ فِي الْعَالَمِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى⁽²⁾؛ وهذا يعني أيضًا أَنَّ الْكُفْرَ وَالْإِيمَانَ مَرْهُونَيْنِ بِقُدْرَةِ اللَّهِ -عزّ وجلّ-، وفي مقابل ذلك استند المعتزلة إلى آيات قرآنية مُعَيَّنَةٌ كَقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾⁽³⁾.

مبدأ العليّة

ومن بين الانعكاسات الأخرى لمسألة التقابل بين صفّي القدرة والعدالة في نظام علم الكلام المعتزليّ والأشعريّ مبدأ العليّة؛ فالأشاعرة الذين أخذوا جانب القدرة الإلهية أنكروا هذا المبدأ، في محاولة للحيلولة دون تحديد قدرة الله -عزّ وجلّ-؛ إذ كانوا يرون أنّ مَنْ يُؤْمِنُ بِمَبْدَأِ الْعَلِيَّةِ يَنْبَغِي عَلَيْهِ كَذَلِكَ وَضَعُ أَفْعَالِ اللَّهِ -تعالى- ضَمْنَ إِطَارِ الْأَسْبَابِ وَالْعُلَلِ. واستنادًا إلى مبدأ العليّة، فإنّ الأشياء تملك خواصًا وآثارًا لا تزول عنها، ولا بدّ من وجود سنخية بين العلة والمعلول، ولذلك لا يجب القول بإمكانية ظهور أيّ معلول من أيّ علة. وهكذا نرى أنّ الأشاعرة يؤمنون بضرورة احترام حدود القدرة الإلهية المطلقة، وأنّ القول إنّ الله -تعالى- فقال لما يُرِيدُ يَتَطَلَّبُ إنْكَارَ مَبْدَأِ الْعَلِيَّةِ وَلِوِازِمِهِ، وَلِوِازِمِ مَبْدَأِ الْعَلِيَّةِ هِيَ الْكَلْبِيَّةُ الَّتِي تَمَثَّلُ شُمُولِيَّةَ الْمَبْدَأِ الْمَذْكُورِ فِي عَالَمِ الْوُجُودِ، وَالضَّرُورَةَ الَّتِي تُشِيرُ إِلَى الْحَتْمِيَّةِ وَعَدَمِ الْإِسْتِثْنَاءِ، ثُمَّ السَّنَخِيَّةُ الَّتِي تُنَاقِلُ التَّنَاسُبَ الْوُجُودِيَّ لِكُلِّ مِنَ الْعَلَّةِ وَالْمَعْلُولِ. ويُذَكَّرُ أَنَّ الْأَشَاعِرَةَ لَمْ يَنْكُرُوا بِالطَّبَعِ وَجُودَ الْعَلِيَّةِ بَيْنَ وَاجِبِ الْوُجُودِ وَمُمْكِنِ الْوُجُودِ، لَكِنَّهُمْ رَفَضُوا قَبُولَ الْعَلِيَّةِ بَيْنَ مُمْكِنِي

(1) سورة البقرة: الآية 7.

(2) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج2، ص267؛ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج7، ص19.

(3) سورة البقرة: الآية 286.

الوجود، فقد طرحوا نظرية «عادة الله» في مجال ممكن الوجود بدلاً من مبدأ العلية، وقالوا إنَّ من الممكن أن يتخلى الله عن تلك العادة لحظة يشاء.

واستناداً إلى هذه النظرية، فإنَّ كلَّ ما ندعوه بالعلية هو في الواقع نوع من التوالي في الأحداث التي التزم بها الله - عزَّ وجلَّ - بهدف تنظيم عالم الطبيعة وتقنينه، ومثال ذلك: خَلَقَ اللهُ - تعالى - للنار والحريق من أجل إقامة نوع من النظام في العالم، وليس معنى ذلك أن تكون النار علة للحريق؛ بل إنَّ الله سبحانه هو علة كل من النار والحريق، فكَلَّمَا تَخَلَّى اللهُ عن عادته هذه - كما حدث مع سيدنا إبراهيم (ع) - فإنَّ النار لن تكون محرقة. ووفقاً للنظرية المذكورة، يُعتبر قبول المعجزة أمراً هيناً للغاية؛ بل يمكن تبريرها بكل سهولة؛ ومعنى ذلك أن الله - سبحانه - وحتى ذلك الوقت (أي حتى اللحظة التي هم فيها نمرود وملؤه بإحراق النبي إبراهيم (ع)) شاء أن تكون النار مُحرقة، لكنَّه لم يشأ ذلك بشأن إبراهيم (ع)¹¹. وفي مقابل أولئك، يُعتبر المعتزلة في زمرة المعارضين والمُنتقدين للمُعجزات، فهم على الرغم من قبولهم بمبدأ المُعجزة، راحوا يكذبون أو يُؤوِّلون العديد من المُعجزات المذكورة في الآيات والروايات، مثل «شقَّ القمر» و«ردَّ الشَّمس» وغير ذلك¹².

المحصلة والاستنتاج

يمكن تحديد العقل المعتزلي والأشعري ضمن إطار إيديولوجية علم الكلام الإسلامي، ولكي نستطيع فهم كل منهما وإدراكه، لا بدَّ من دراسة أعماق بحوثهم الكلامية، وعليه، وعلى الرغم من وجود بعض النقاط الخلافية الواضحة بين العقلانية الاعتزالية والأشعرية، فإنَّ كلًّا من تينك العقليتين - في النهاية - كان قد احتلَّ فترة تاريخية مُعيَّنة في مكتبة العقلانية الإسلامية.

(1) انظر: أصل عليّات از ديدگاه متكلمان أشعري، فلسفه ی علم كلام، الفصل السابع.

(2) انظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 27-30.

غالبًا ما كان المعتزلة يُتَّهمون من قبل مُعارضيهم بأنهم متطرفون حيال ما يتعلَّق بتطبيقات العقل، دون الانتباه إلى وضع حدود وقيود على العقل. وقد استفاد الأشاعرة من تجارب المعتزلة، فاستطاعوا تحديد معالم نشاطات العقل بدقة، وسعوا جاهدين إلى الالتزام بذلك التعريف، فعلى الرغم من اعتمادهم على العقل الأداة في عمليات الاستنباط والمجادلة، لم يكن هدفهم من ذلك سوى إثبات عقيدة السلف، حيث تُمثِّل تلك العقيدة مقتضى الفطرة الإنسانية. وفي الحقيقة، فإنَّ الأشاعرة وضعوا العقل في خدمة إيديولوجيا أصحاب الحديث، وهكذا، لم يكن العقل سوى أداة تخدم أمرًا أكثر قدسيَّةً وشرفًا منه، لكنَّهم في الوقت نفسه وقعوا في حبال تناقض منطقيّ مفاده: إنَّ العقل الفطريُّ يُعدُّ نعمة إلهية وفطرة مشتركة بين جميع الخلائق، وعليه، فإنَّ من واجب العقل الوصول إلى العقيدة المطلوبة دون أيِّ قيود، لا أن يقَدِّم الأجابة المطلوبة في وجود القيود فقط. ويبدو أنَّ الأشاعرة يؤمنون بأنَّ عقل أيِّ فرد يقع تحت سيطرة عقل آخر وإشرافه، وهو ناتج عن العقل الجمعيّ والقراءة الرسمية للدين، لكنَّ أهل الظاهر والفلاسفة والعرفاء - كل حسب طريقته - انتقدوا هذا الرأي، مُعرِّفين الإيمان بأنه مقولة غير عقلانية، وأنَّه ماهية تعبدية وروحية ومعنوية، لا غير.

هذا، وكان المُفكِّرون المعاصرون حتى وقت قريب يعتقدون بأنَّ العقل الاعتزاليّ يُمثِّل نوعًا من الاجتهاد البشريِّ للتخلص من هيمنة النصوص المقدسة وسيطرتها على الإنسان، وأنَّه لو قُدِّر لهذه النظرة التأويلية والعقلانية للمعتزلة الاستمرار والبقاء لكان من الممكن أن تبرز نهضة حديثة وحضارة جديدة من قلب الفكر المعتزليّ؛ إلَّا أنَّ الجميع متفقون في الوقت الحاضر على انتحار ذلك الفكر العقلانيّ بسبب التناقضات المنطقية التي دخلت على بنيته، ما تسبَّب في موته الطبيعيّ قبل أن يكون ضحية الضغوط السياسية والاجتماعية لمُخالفه، الأمر الذي أدَّى إلى انقراض المعتزلة وانصهار عقيدتهم في بوتقة بعض المذاهب الكلامية الأخرى، كالزيدية والأشعرية والإمامية، وهذا - كما قلنا - نوع من الانتحار.

وجدير بالذكر أن المذهب الزيدي الذي ظلّ وقياً لمبادئ المذهب الكلامي أكثر من غيره من المذاهب الأخرى، لا يختلف كثيراً في عقيدته عن عقيدة أهل السنة والجماعة.

هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى فقد كان للمعتزلة الأثر الكبير في البعد عن العقيدة السلفية وإدخال مجموعة من المفاهيم والوسائل الجدلية، ولعبوا في ذلك دوراً مهماً للغاية ضمن المذاهب السنية والجماعة. ومع اعترافهم رسمياً بالمذهب الأشعريّ دخلوا بشكل تدريجيّ ساحة الجدل في البحوث الدينية، مُستخدمين كافة المفاهيم والوسائل الاعتزالية، إلى جانب مجموعة كبيرة من الأفكار والآراء الدخيلة.

مضافاً إلى هذا، فقد حظي نظام الجدل في علم الكلام بكتابة إيديولوجيا مختلفة إزاء الفهم التقليديّ للدين؛ بسبب التعامل الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي كان سائداً، إلا أنه ليس من العدل بمكان تجاهل أهمية المعتزلة ودورهم الأساس في النظرة العقلانية حيال الدين، فالمعتزلة كانوا الرّواد في عملية التنظير العقلاني لفهم الدين في قالب مجموعة منسجمة من العقائد، موفّرين بذلك البنية المعرفية والوسائل الضرورية للعقلانية الإسلامية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العقلية الاعتزالية تعتبر أحياناً أنّ الباب مفتوح أمامها في البحث العقلانيّ في جميع المسائل الدينية، مع التزامها بالطبع بكلّ الوسائل المطلوبة، وهو ما تجلّى بوضوح في بعض الشخصيات التاريخية، مثل النظام والجاحظ، وكذلك في شخصيات أكثر انتقاداً، مثل ابن الراونديّ. وربّما قيّدت نفسها أحياناً أخرى ببعض القيود، فتتظنر إلى العقل نظرة أداتية؛ ولذلك ينبغي اعتبار المعتزلة المؤسسين للبحوث الدينية العقلانية التي ظهرت في علم الكلام.

وقبل أن يظهر العقل المعتزليّ بالزّي البرهانيّ ويسعى إلى الوصول إلى العقل الانتقاديّ، كان متلبساً بلباس الإقناع والجدل، حيث تُعدّ هذه

النقطة بؤرة الخلاف ومحوره بين المتكلمين والفلاسفة بشكل عام، وهو ما أشار إليه ابن رُشد في كتابه «فصل المقال»؛ إذ اعتبر البحث الكلامي الوسيلة الجدلية الوحيدة والعلاج الأول والأخير للمتكلمين -بزعمه- منوّهاً إلى أنّ ذلك الحديث لا يُفيد عامة الناس أولاً، بل على العكس من ذلك؛ فهو يشوّش الأفكار ويضعف الإيمان، ولا ينفع الحكماء الباحثين عن اليقين الصحيح والبرهان الخالص ثانياً.

وفي الواقع، كان علم الكلام يُعاني من أزمة منهجية شديدة، وبدلاً من وضعه لأسس وأساليب دقيقة لنقد الآراء، فقد أبرز عقيدة جدلية سمّاها «الإيمان» وفرضها على عقول المؤمنين، ونصّب نفسه ممثلاً أوحد للعقل والدين، مُشهراً سيف التكفير على أيّ نقد غير عقلائيّ.

وهكذا اعتُبر علم الكلام في الفكر الإسلاميّ مُنتهى العقلانية وغايتها، والطريق الوحيدة لبلوغ شاطئ الإيمان الأمين، في حين أجمع مُعارضو علم الكلام التقليديين -من أصحاب الحديث والظاهرين، وصولاً إلى المخالفين الأكثر تشدّداً- على أنّ علم الكلام لا يستقيم على أيّ أساس عقلائيّ، ولا يمكن الاستفادة منه لخدمة إيمان المؤمنين، وأنّ الفائدة الوحيدة التي يمكن الحصول عليها منه تتمثل في إقامة مجالس المناظرة والمجادلة⁽¹⁾.

(1) انظر: عبد الله العروي، مفهوم العقل.

المصادر والمراجع

- 1 - ابن حبان، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ/1993م.
- 2 - ابن حجر، فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، ط2، لا تا.
- 3 - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، لا تا.
- 4 - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، لا تا.
- 5 - أبو داود، سنن أبي داود، بيروت، دار الفكر، ط1، 1410هـ/1990م.
- 6 - أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، لا تا.
- 7 - أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، لا تا.
- 8 - أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، لا تا.
- 9 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الجيل، 1420هـ/1999م.
- 10 - أحمد بن محمد (المقدس الأردبيلي)، زبدة البيان، قم، مطبوعات مؤمنين، ط2، 1999م.

- 11 - جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح.
- 12 - جعفر بن حسن (المحقق الحلبي)، المعبر، مؤسسة سيد الشهداء (ع)، 1363هـ.
- 13 - جلال محمّد، نشأة الأشاعرة وتطوّرها، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- 14 - الحارث بن أسد المحاربي، العقل وفهم القرآن، دار الكندي.
- 15 - حسن بن عبد الله (أبو هلال العسكري)، الأوائل، دمشق، وزارة الثقافة، لا تا.
- 16 - حسن بن يوسف (العلامة الحلبي)، كشف المراد، مطبوعات إسماعيليان، لا تا.
- 17 - حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، طهران، وزارة الإرشاد، 1995م.
- 18 - حسين بن محمّد (الراغب الأصفهاني)، مفردات غريب القرآن، مكتب نشر كتاب، ط 1، 1404هـ.
- 19 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، دار الهجرة، ط 2، 1409هـ.
- 20 - دائرة معارف القرآن الكريم، مركز الثقافة ومعارف القرآن، قم، بوستان كتاب، ط 1، 2003م.
- 21 - سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، لا تا.
- 22 - صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، طهران، المكتبة الإسلامية.
- 23 - عبد الجبار المعتزلي، المغني، مجلّد بعنوان (النظر والمعارف) وآخر بعنوان (الشرعيّات).

- 24 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، مراكش، المركز الثقافي العربي، ط3، 1997م.
- 25 - عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، الوافية في أصول الفقه، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط1، 1412هـ.
- 26 - عزّ الدين (ابن أبي الحديد)، شرح نهج البلاغة، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط1، 1415هـ.
- 27 - عضد الدين الأيجي، شرح المواقف، بيروت، دار الجيل، 1417هـ/1997م.
- 28 - علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، تنزيه الأنبياء، بيروت، دار الأضواء، ط2، 1409هـ.
- 29 - علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ.
- 30 - فضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، بيروت، دار المعرفة، أوفست طهران، 1406هـ.
- 31 - قاسم رسي، رسائل العدل والتوحيد، القاهرة، دار الهلال، 1971م.
- 32 - محسن ثلاثي (مترجم)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، طهران، مطبوعات علمي.
- 33 - محمد الغزالي، قواعد العقائد، لبنان، عالم الكتب، ط2، 1405هـ/1985م.
- 34 - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1403هـ/1983م.
- 35 - محمد بن أحمد القرطبي، تفسير القرطبي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط5، 1417هـ.

- 36 - محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401هـ/1981م.
- 37 - محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، آل البيت (ع)، قم، 1414هـ.
- 38 - محمد بن الحسن الطوسي، التبيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تا.
- 39 - محمد بن الحسين (الشريف الرضي)، نهج البلاغة، بيروت، دار المعرفة، لا تا.
- 40 - محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 1، 1407هـ/1987م.
- 41 - محمد بن جمال الدين مكّي (الشهيد الأوّل)، الذّكري، الطبعة الحجرية.
- 42 - محمد بن سليمان الحلبي، نخبة اللآلي، مكتبة الحقيقة، لا تا.
- 43 - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، 1404هـ.
- 44 - محمد بن عمر (الفخر الرازي)، التفسير الكبير، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 4، 1413هـ.
- 45 - _____، المحضّل، القاهرة، 1323هـ.
- 46 - محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، أوائل المقالات، بيروت، دار المفيد، ط 2، 1414هـ.
- 47 - محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط 3، 1388هـ.
- 48 - محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين.

- 49 - محمد تقي مصباح يزدي، آموزش فلسفه، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي.
- 50 - محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، قم، جامعة المدرسين، لا تا.
- 51 - _____، نهاية الحكمة، قم، رابطة المدرسين.
- 52 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية.
- 53 - محمد مجتهد شبستري، هرموتيك كتاب و سنت، طهران، مطبوعات طرح نو، ط 1، 1975هـ.
- 54 - مرتضى الزبيدي، تاج العروس، بيروت، مكتبة الحياة، لا تا.
- 55 - مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، باكستان، دار المعارف النعمانية، ط 1، 1401هـ / 1981م.
- 56 - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، لا تا.
- 57 - مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، لا تا.
- 58 - هاري ولفسن، فلسفه علم كلام، ترجمة: أحمد آرام، طهران، مطبوعات الهدى، ط 1، 1989م.

العقل في فلسفة ابن سينا وفكره

رضا برنجكار⁽¹⁾

(1) ولد في رشت سنة 1963م، حائز على شهادة الماجستير والدكتوراه في الفلسفة الغربية من جامعة طهران، ودرس الخارج في الفقه والأصول، وقد أنهى كذلك دروس الماجستير في فلسفة الدين وعلم الكلام في مؤسسة الإمام الخميني؛ درس الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي لدى أساتذة كبار في الحوزة العلمية في قم. له العديد من المؤلفات والترجمات التي تزيد على 15 مجلدًا في مجال علم الكلام والفلسفة، ونشرت له أكثر من 45 مقالة في المجلات المحلية والأجنبية المعروفة، وقد اشتغل برنجكار بالتدريس في المراكز الحوزوية والجامعية، مثل (برديس، قم)، وجامعة باقر العلوم (ع)، وجامعة المفيد، وكلية الحديث، ومؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية. ويشغل حاليًا منصب أستاذ مساعد في جامعة طهران.

استخدم مُصطلح «العقل» بشكل عام في فلسفة ابن سينا - كما هي الحال في كُتب أغلب الفلاسفة - في موضعين اثنين مرتبطين ببعضهما.

فأحياناً يُقصد بـ «العقل» أنه جوهر مجرد ذاتاً وفعلاً، ومستقل من غير تعلق لا بالنفس ولا بالبدن، حيث يُسمى هذا العقل بالعقل المُفارق؛ إذ يُراد به في بعض الأحيان قوّة من قوى النفس الإنسانية التي تميّز الإنسان عن غيره من الموجودات أو المخلوقات الأخرى.

أما العقل بمعناه الثاني فيقسم إلى عقل نظريّ وآخر عمليّ، كما إن العقل المُفارق أيضاً يُقسّم إلى نوعين هما: عقل طوليّ وعقل عرضيّ، لكن لما كان هذا التقسيم قد وضعه شيخ الإشراق السهرورديّ ولم يقبل ابن سينا سوى بالعقول الطولية دون العرضية، يكون لدينا ثلاثة أنواع من العقول من وجهة نظر ابن سينا، وهي: العقل المُفارق، والعقل النظريّ، والعقل العمليّ، وهذان الأخيران متعلّقان بالإنسان كما هو معلوم.

سنتناول في بحثنا هذا العقول الثلاثة المطروحة من قبل ابن سينا، ولكن، بما أنّ البحوث التي كتبها ابن سينا حول العقليّين الأولين واضحة تمامًا، وتشابهه إلى حدّ كبير مع ما ألفه أقرانه من الفلاسفة المسلمين

الأخرين، سيكون بحثنا موجزًا بعض الشيء، وأما ما يتعلق بالنوع الثالث من العقول -والذي يكتفه بعض الغموض في كتابات ابن سينا، وربما وجدنا أحيانًا قسماً من العبارات المختلفة والمتناقضة- فإن ذلك يدعونا إلى البحث فيه بشيء من التفصيل.

العقل المُفارق

العقل المُفارق هو موجود ممكن الوجود وأحد الأقسام الخمسة المنسوبة إلى الجوهر، بمعنى أنه جوهر مجرد ذاتاً وكذلك في مقام الفعل، مضافاً إلى كونه مستقلاً عن كل من النفس والبدن. وتجدر الإشارة إلى أن ابن سينا تمكن من الوصول إلى ضرورة وجود مثل هذا الجوهر بطرق عدة، منها بيان كيفية ارتباط واجب الوجود المجرد والبسيط والواحد مع الموجودات المادية والمتكثرة الممكنة الوجود. واستناداً إلى القاعدة المعروفة: «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» فإن الكثير لا يصدر عن واجب الوجود، وعليه، ينبغي لنا الاعتراف بوجود واسطة بين الواحد والكثير⁽¹⁾، وليست تلك الواسطة سوى العقل المُفارق الذي أشرنا إليه، والذي يُمثل واسطة الفيض بين واجب الوجود والممكنات الكثيرة.

ولا بد من التذكير هنا بأن العقل المُفارق ليس باستطاعته ملء الفراغ الكبير والواسع الموجود بين الواحد والكثيرات، وبذلك يجب علينا الاعتراف بوجود العديد من العقول المُفارقة، حيث أحصى ابن سينا عشرة من تلك العقول ليتسنى له التوفيق بين رؤيته وبين فلكيات بطليموس التي يعترف بها ابن سينا. وحول بيان كيفية صدور العقول وفقاً لمبدأ التعقل، يقول ابن سينا⁽²⁾: إن واجب الوجود يعقل ذاته، وبواسطة هذا التعقل يصدر

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، التعليقات، ص 100 او 649-652؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، إلهيات الشفاء، ص 402.

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، ص 651؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، إلهيات =

العقل الأول، ولَمَّا كان العقل الأول يعقل واجب الوجود يصدر عنه العقل الثاني، ولَمَّا كان هو نفسه يعقل ذاته يصدر الفلك الأول نفسه باعتباره واجب الوجود بالغير، وإذا عقل نفسه يصدر عنه جرم الفلك باعتباره ممكن الوجود، وهكذا تظهر الكثرة الأولى. وبالترتيب نفسه يبدأ العقل الثاني بالتعقل حتى تظهر سلسلة العقول والنفوس والأفلاك إلى العقل العاشر والفلك التاسع⁽¹⁾، ثم في العقل العاشر - الذي يسمّى أيضًا بالعقل الفعال - يصدر عالم الطبيعة بقدر الكثرة الصادرة.

واستطاع ابن سينا كذلك إثبات العقول المفارقة من خلال افتراض وجود الأفلاك التسعة وحركاتها، ففي البدء - واستنادًا إلى بعض الأدلة⁽²⁾ - قال ابن سينا إنّ نفوس الأفلاك هي مبدأ حركاتها، ثم بعد ذلك أشار إلى أنّ غاية الفلك نفسه من الحركة هو التشبه بوجود يمتلك الفعلية التامة⁽³⁾، وهذا الموجود هو العقل المُفارق، ثم استدلّ على كثرة العقول المفارقة قائلًا: إذا كان عقل ما معشوقًا من قبل جميع الأفلاك وجب أن تكون حركة تلك الأفلاك متساوية، والحال أنّ حركاتها مختلفة عن حركة سياراتها⁽⁴⁾، وعليه سيكون لدينا عددٌ من العقول المفارقة يُعادل عدد الأفلاك نفسها، وسيمثل كل فلك عاشق بنفسه عقلاً خاصًا يمتلك عقلاً حركيًا دائمًا ومستديرًا يمكن من الوصول إليه، وهكذا، فإنّ هيئة بطليموس تتضمن تسعة أفلاك، ولذلك ينبغي وجود تسعة عقول أيضًا.

-
- = الشفاء، ص 403؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 150-151.
- (1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، ص 648-656؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، إلهيات الشفاء، ص 406.
- (2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 154 و 159.
- (3) المصدر نفسه، ص 164.
- (4) المصدر نفسه، ص 165. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا استند أيضًا إلى عدم تنامي حركات الأفلاك في إثبات العقول المفارقة. (المصدر نفسه، ص 202-203).

وأما العقل العاشر، أو ما يُسمى بالعقل الفعال، فهو ناشط ضمن عالم الطبيعة، وهو الذي يتولّى تدبير ذلك العالم وإدارته، ومن هذا العقل تصدر وتفيض المادّة الأولى (الهولي) التي هي منشأ العناصر الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار). وعندما يحين وقت إيجاد الأشياء وخلقها يمنح العقل الفعال تلك الأشياء صورها الخاصّة بها (كإعطاء صورة الثلج للماء أو صورة النبتة إلى الحبة... وهكذا) لكي يكون جاهزاً لعملية الإيجاد، ومن هنا أطلقوا على العقل العاشر اسم واهب الصّور.

مضافاً إلى ذلك، يعمل العقل الفعّال على مساعدة العقل الإنساني وإعانتته على إدراك الكلّيات. ومن بين الطرق التي يمكن بواسطتها إثبات العقل الفعّال: إدراك عقل الإنسان للكلّيات، فالإنسان يفتقد للصور العقلية والكلية إبان فترة ولادته، وهذه الصّور الكلية تكون موجودة في العقل الفعّال، ويكون باستطاعة الإنسان إدراكها بواسطة الإشراق الذي يمنحه إياه العقل الفعّال من خلال النشاطات العقلانية؛ إذًا، فالكلّيات موجودة بالفعل في العقل الفعّال، ومنه تهبط إلى عالم المادّة، لتتشكّل عندها بصور الأجسام المادية وتحوّل إلى جزئيات. بعد ذلك تصعد ثانية في ذهن الإنسان عن طريق إشراق العقل الفعّال، لتصل إلى درجة الكلّيات من جديد.

وهكذا، فإنّ العقل الفعّال لا يُعتبر سبباً للخلق والفيض وحسب؛ بل هو وسيلة للإشراق والفيض المعرفي كذلك⁽¹⁾.

موجز علم النفس السينيوي

لكي نفهم كلام ابن سينا بشكل أوضح في ما يتعلّق بالعقل النظري والعملية، لا بأس من أن نشير إلى رؤيته لعلم الإنسان، فابن سينا يرى أنّ

(1) المصدر نفسه، ص 648.

جميع الموجودات الممكنة لها نفوس باستثناء الجماد، وبالتالي فإنَّ كلَّ الموجودات الحيّة - بما في ذلك النباتات والحيوانات والبشر والأفلاك - هي من ذوات الأنفس، وتُعتبر النَّفس - كما نعلم - مصدر الحياة، ويعرّفها ابن سينا بأنّها الكمال الأوّل في الجسم الطبيعيّ الآليّ (أي الجسم الطبيعيّ الذي يُمثّل آلة النَّفس في أداء الفعل)⁽¹⁾.

ويعتقد ابن سينا كذلك أنّ الإنسان يمتلك ثلاثة أنواع من الأنفس: النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية⁽²⁾، وأنَّ النَّفس النباتية بالذات تتضمّن ثلاث قوى، وبالتالي فإنّها تقوم بثلاثة أفعال، هي: القوّة الغذائية: التي تعمل على هضم الطعام، ثمَّ قوّة النموّ أو القوّة المُنمّية؛ وهي المُكلّفة بنشأة الجسم ونموّه وتطوّره، وأخيراً القوّة المولدة: التي أنيطت إليها عملية التكاثر (الجنسيّ)⁽³⁾.

وأما النَّفس الحيوانية فتمتلك قوتين: القوّة المحرّكة، والقوّة المُدرّكة؛ فبواسطة الأولى تحرّك النَّفس الجسد بشكل إراديّ، وبالثانية يمكنها إدراك الجزئيات⁽⁴⁾، فيما تتضمّن النَّفس الإنسانية قوتين كذلك، هما: القوّة العالمية، والقوّة العاملة، وتُسمّى هاتان القوتان أيضاً: العقل النظريّ، والعقل العمليّ (على التوالي).

وهكذا، تكون القوتان المحرّكة والمُدرّكة قوتين مشتركتين بين

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، رسالة في النفس، ص 11؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الطبيعيات في الشفاء، ج 2، ص 10.

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، رسالة في النفس، ص 11-13.

(3) المصدر نفسه؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 407-409؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الطبيعيات في الشفاء، ج 2، ص 32-33؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، ص 318-320.

(4) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، رسالة في النفس، ص 13 و 15؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، ص 320-321؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الطبيعيات في الشفاء، ج 2، ص 32-33.

الإنسان وبقية الحيوانات، بينما تختص كل من القوة العالمية (العقل النظري) والقوة العاملة (العقل العملي) بالإنسان وحده.

وقد ذكرنا قبل هذا أن النفس تحرك الجسد بواسطة القوة المحركة بشكل إرادي، وبواسطة القوة المدركة يمكنها إدراك الجزئيات، وهذان الفعلان - أي التحريك الإرادي والإدراك الجزئي - مشتركان بين الإنسان وذوات الأربع، لكن ثمة نوع خاص من الإدراك بمعنى إدراك الكلّيات، ونوع خاص من الفعل وهو العمل على أساس التأمل العقلاني، وهما مقتصران على الإنسان دون غيره.

العقل النظري

من وجهة نظر ابن سينا، يكمن عمل العقل النظري - بشكل عام - في إدراك الكلّيات، سواء أكان ذلك في ما يتعلق بالتصورات أم بالتصديقات، إلا أن للعقل النظري أربع حالات إزاء الصور المجردة والكلّية، ومن هنا اضطر ابن سينا إلى تقسيم العقل النظري إلى أربع درجات، كما فعل الفارابي من قبل:

1- العقل الهولاني: يُمثل العقل الهولاني أدنى درجات العقل النظري، حيث يكون هذا الأخير خلال تلك المرحلة في حالة استعداد بالنسبة إلى الصور الكلّية. يقول ابن سينا: «فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم عقلاً هولانياً»⁽¹⁾. ويمتلك جميع أفراد البشر هذه المرتبة أو الدرجة من العقل النظري. وفي هذه المرحلة يفتقد العقل الصور الكلّية، والفعلية الوحيدة التي تكون بحوزته هي حالة الاستعداد والقبول للصور المجردة، وهي الحالة نفسها التي تمتلكها الهولاني بالنسبة إلى المادة، ولهذا يُسمى العقل في المرحلة المذكورة: العقل الهولاني.

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتبهمات، ج 2، ص 351.

2- العقل بالمَلَكة: وهي مرحلة العقل الثانية بعد مرحلة العقل الهولاني، وهنا يتوصل العقل إلى أصول المعرفة النظرية - والمتمثلة في المعقولات الأولى والبديهيات - ويكون مستعداً لاستنباط المعقولات الثانية والمسائل النظرية من المعقولات الأولى. يقول ابن سينا: «وتلوهها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، فتتهيأ بها لاكتساب الثواني»¹¹. وخلال هذه المرحلة يكون العقل قد وصل إلى الفعلية التي تمكنه من إدراك البديهيات، مثل (استحالة اجتماع التقيضين) أو (الكل أكبر من الجزء)، وأما ما يتعلق بالنظريات، فإن العقل يمتلك حالة القوة والاستعداد؛ إذًا، فالعقل النظري في هذه المرحلة يمتلك حالة الفعلية من جهة وحالة القوة من جهة أخرى، لكن الفعلية في المرحلة المذكورة - حيث يتم فيها إدراك البديهيات - تكون بشكل فطري أو إلهام إلهي، وليست بحاجة إلى فعالية عقلانية خاصة أو استدلال، ولذلك فإن عامة الناس يمرون بهذه المرحلة من العقل كذلك.

3- العقل بالفعل: في هذه المرحلة تحصل المعقولات الثانية أيضاً في النفس، دون أن يدرك الإنسان ذلك بالفعل، لكن باستطاعته إدراك تلك المعقولات وإيصالها إلى الفعلية متى شاء. وتشتمل هذه المرحلة من العقل على حالة القوة والاستعداد مقارنة بالمرحلة اللاحقة، حيث تدرك النفس كل المعقولات الثانية بالفعل، مضافاً إلى امتلاكها تلك المعقولات، ولهذا السبب دعا ابن سينا هذا العقل - مقارنة بالعقل اللاحق، وهو العقل المُستفاد - عقلاً بالقوة بينما دعا العقل اللاحق عقلاً بالكمال، وفي ذلك يقول: «ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال: أما الكمال فإن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدًا ممتثلًا في الذهن، وهو نور على نور، وأما القوة فإن يكون لها أن تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد

(1) المصدر نفسه.

متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو المصباح، وهذا الكمال يُسمى عقلاً مُستفاداً، وهذه القوة تُسمى عقلاً بالفعل»⁽¹⁾.

4- العقل المُستفاد: وهو آخر مراحل العقل النظري، حيث يبلغ هذا الأخير فيها الفعلية المطلقة، وتكون الصور المعقولة صوراً حاضرة بالفعل في النفس ويمكن مشاهدتها. وخلال هذه المرحلة كذلك، يصبح العقل النظري كالعقل الفعّال، حيث تكون المعقولات موجودة فيه بشكلٍ حضوري، إلا أن الاختلاف بين ذينك العقليين يكمن في أن العقل المُستفاد يستمد فعليته من العقل الفعّال ويكون في حالة انفعالية بالنسبة إلى هذا الأخير، ولذلك نرى ابن سينا يشير بعد عباراته الأخيرة مباشرة إلى تكامل النفس ووصولها إلى مراتب العقل العُلّيا، وذلك بواسطة العقل الفعّال: «والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة هو العقل الفعّال، وهو النار»⁽²⁾.

العقل العملي

تختلف العبارات التي ذكرها ابن سينا حول العقل العملي وتباين، فضلاً عن أن منزلة هذا العقل تبقى مجهولة وغامضة، كما هي الحال مع العقل المُفارق والعقل النظري. ولهذا؛ سنضطرّ هنا إلى تحليل ما قاله ابن سينا بشأن العقل العملي، ثم سنحاول ترتيب ذلك الكلام وتصنيفه⁽³⁾.

يقول ابن سينا في طبيعيات النجاة والشفاء: إن العقل العملي هو مبدأ تحريك جسم الإنسان، وهو الذي يقوم بأفعال جزئية حسب الروية والتأمل

(1) المصدر نفسه، 353-354.

(2) المصدر نفسه، 354.

(3) تم نقل البحث المتعلق بالعقل العملي من مقالة سابقة للكاتب كانت قد نُشرت في مجلة «نامة مفيد».

11. وحول نشاطات العقل العمليّ وفعاليّاته، يقول ابن سينا إنّ للعقل العمليّ ثلاثة اعتبارات وجهات، حيث تصدر عن الإنسان بعض الأفعال الخاصّة وفقًا لكلّ جهة من تلك الجهات، فالجهة الأولى عند المقارنة مع القوّة الحيوانية النزوعية، والجهة الثانية عند المقارنة مع القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة، بينما تكون الجهة الثالثة عند المقارنة مع نفسه¹².

ويتسبّب العقل العمليّ خلال المقارنة مع القوّة الحيوانية النزوعية بحدوث بعض الحالات، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء، وهو ما يتعلّق بالإنسان، وبسبب الفعل والانفعال اللذين يحصلان للإنسان بسرعة يكون العقل العمليّ مستعدًّا لإحداث مثل تلك الحالات لدى الإنسان.

وأما العقل العمليّ بالمقارنة مع القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة فهو عبارة عن القوّة التي تستخدم القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة لاستنباط تدابير الأمور الحادثة والفاصلة والصناعات الإنسانية.

وأما العقل العمليّ عند مقارنته مع نفسه فيمثل القوّة التي يمكنها -بمساعدة العقل النظريّ ودّعمه الحصول على الآراء المتعلّقة بالأعمال والمعروفة بالمشهورات، كالتصريح بأنّ الكذب والظلم أمران قبيحان¹³.

هذا، وقد أشار ابن سينا في كتابه «عيون الحكمة» إلى مواضيع متشابهة كان قد ذكرها في «الشفاء» و«النجاة»، ثمّ يستطرد كلامه الآتي، من دون أن يشير إلى العقل العمليّ أو القوّة العاملة:

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الطبيعيات في الشفاء، ج2، ص ١3 حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، ص 330.

(2) المصدر نفسه.

(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الطبيعيات في الشفاء، ج2، ص ١37 حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، ص 330-331.

«ومن الحيوان الإنسان: يختصّ بنفس إنسانية تُسمّى نفساً ناطقة؛ إذ كان أشهر أفعالها وأول آثارها الخاصة بها النطق، وليس يعني بقولهم: «نفس ناطقة» أنّها مبدأ المنطق فقط؛ بل جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها، ولها خواصّ: منها ما هو من باب الإدراك، ومنها ما هو من باب الفعل، ومنها ما هو من باب الانفعال؛ فأما الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرّد ذاتها، وأما الإدراك الخاصّ ففعل يصدر عن مجرّد ذاتها من غير حاجة إلى البدن. ولنفس كلّ واحد من هذه: فأما الأفعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية، فالتعقل والروية في الأمور الجزئية في ما ينبغي أن يفعل وفي ما لا ينبغي أن يفعل حسب الاختيار، ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها، كالملاحة والفلاحة والصباغة والنجارة. وأما الانفعالات فأحوال تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة، كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة والرأفة والأنفة وغير ذلك»⁽¹⁾.

نلاحظ في العبارات المذكورة أعلاه الفصل بين الانفعالات والأفعال، مع بيان أنّ كلّ تلك الأمور هي أمور متعلّقة بالإنسان تصدر عن النفس بالاشتراك مع الجسد. ونلاحظ أيضاً تقسيم الأفعال نفسها إلى قسمين: قسم يشمل استنباط القبح والحسن في المسائل الجزئية، وقسم آخر يُسمّى استنباط الصناعات، وعليه، فإنّ ابن سينا ينسب ثلاثة أفعال إلى العقل العملي كان قد أشار إليها في كتابي «النجاة» و«الشفاء»، فيما نسب ذلك في كتابه «عيون الحكمة» إلى النفس الناطقة من حيث ارتباطها بالجسد وتعلّقها به. فحول بيان الأوّل في كتابي «الشفاء» و«النجاة»، أوضح ابن سينا العمل الثالث للعقل العمليّ، وهو عملية الإدراك التي تتعلّق بالأعمال، وهي صفة عامّة خاصّة بالعمل، مثل قولنا: «الظلم قبيح»، أو صفة

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، عيون الحكمة، ص 31.

جزئية تتعلق بالعمل كذلك، كقولنا: «هذا العمل قبيح ولا ينبغي القيام به». وفي ما يخصّ البيان الثاني الذي ورد في كتاب «عيون الحكمة»، فإنّ الصفة الجزئية هي الصفة الوحيدة المتعلقة بالعمل.

ومهما يكن، فحسب ما ورد من كلام لابن سينا في كلٍّ من كتب الشفاء والنجاة وعيون الحكمة، يقوم العقل العمليّ بثلاثة أفعال، هي: الانفعالات الخاصّة بالإنسان، واستنباط الصناعات الإنسانية، وأخيراً إدراك القبح والحسن الأخلاقيّين. ومن هنا، فإنّ الفعل الأوّل يُعدّ فعلاً عمليّاً، فيما يُعتبر الفعلان الآخران إدراكيّين، على الرغم من ارتباطهما بالفعل. واستناداً إلى ذلك، فإنّ العقل العمليّ ليس قوّة عمليّة أو إدراكيّة بحتة؛ بل هو كلاهما معاً، أيّ إنّه قوّة عمليّة وإدراكيّة في آن واحد؛ لكن، بما أنّ مدركات العقل العمليّ هي مقدّمات لإنجاز الفعل، لذلك يُسمّى "قوّة عاملة".

وفي رسالته المُسمّاة «النفس»، لم يُشر ابن سينا سوى إلى الفعلين الثاني والثالث فقط، حيث قال: إنّ القوّة العاملة هي القوّة التي نسمّيها العقل العمليّ، ومنه تصدر الأخلاق الحسنة والسيئة، وكذلك استنباط الصناعات⁽¹⁾. واعتبر ابن سينا العقل العمليّ مبدأ الأخلاق الحسنة والسيئة، أيّ إنّ العقل العمليّ، ومن خلال إدراكه للأفعال الحسنة والقبيحة، يُعدّ منشأ الأخلاق الحسنة والسيئة معاً؛ لأنّ إدراك الأفعال الحسنة والقبيحة هو مبدأ الفعل وإن كان هذا المبدأ بعيداً؛ وهكذا، لا يمكننا تفسير عبارات ابن سينا المذكورة على أنّ فعل العقل العمليّ هو إدراك الأحكام الجزئية للفعل نفسه أو إدراك أيّ حكم آخر متعلّق بالفعل، سواء أكان حكماً كليّاً أم جزئياً.

وفي كتابه «الإشارات والتنبيهات»، أشار ابن سينا إلى الفعل الثالث والوحيد للعقل العمليّ بتفسير خاصّ قائلاً:

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، رسالة في النفس، ص 24.

«فمن قواها ما لها حسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوّة التي تخصّ باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب في ما ينبغي أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئيّة ليتوصّل بها إلى أغراض اختياريّة من مقدمات أوليّة وذائعة وتجريّة. وباستعانة بالعقل النظري في الرأْي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي»⁽¹⁾.

لا شكّ في أن ما قاله ابن سينا في كتاب «الإشارات والتنبيهات» يحتاج إلى شيء من التوضيح، ولاسيّما أنّ الكتاب المذكور يُعدّ آخر كتاب مشهور ألفه ابن سينا في حياته، وبالتالي فإنّ آراءه في هذا الكتاب تُمثّل آراءه النهائية.

واستناداً إلى كلام ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات»، فإنّ العقل العمليّ هو قوّة تستطيع النفس بواسطتها استنباط الأحكام الجزئيّة الخاصّة بالفعل من الأحكام العمليّة الكليّة، لكنّ استنباط هذه الأخيرة يقع على عاتق العقل النظريّ، وعليه، فإنّ من مسؤوليّة العقل النظريّ استنباط الأحكام الكليّة للحكمة النظرية والعملية، فيما يتحمّل العقل العمليّ مسؤولية استنباط الأحكام الجزئيّة العمليّة من الأحكام الكليّة. وكمثال على تلك الأحكام قولنا: «العدل حسن والظلم قبيح والصدق حسن»، ويمكننا اعتبار هذه الأحكام أحكاماً أوليّة أو مشهورات أو أحكاماً توصّل إليها الإنسان وأدركها عبر تجاربه الكثيرة؛ المهمّ أنّها أحكام يستنبطها العقل النظريّ، وعندما يصدر هذا الأخير تلك الأحكام فإنّ كلّ واحدة من تلك الأحكام تُمثّل كبرى القياس، حيث يتمكّن العقل العمليّ من استنباط الأحكام الجزئيّة بعد إلحاق صغرى القياس بها، كاستنتاجه من القول «إنّ هذا العمل عادل، والعدل حسن» أنّ «هذا العمل حسن».

وأما الصغرى فتمثّل معنى جزئيّاً، وإدراك المعنى الجزئيّ من مهامّ قوّة

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 352-353.

الوهم. تكرر لا داعي له، كما إن الكبرى حكم كليّ تقع مهمة إدراكه على العقل النظريّ، الملاحظة نفسها. وفي نهاية المطاف، فإنّ العقل العمليّ هو الذي يستنبط النتيجة المذكورة بالاستعانة بالمقدّمتين المُشار إليهما؛ لأنّ نتيجة الحكم الجزئيّ تتعلّق بالفعل، واستنباط مثل هذا الحكم هو من مسؤوليّة العقل العمليّ.

وهكذا، نرى أنّ العقل العمليّ - وبالاعتماد على العقل النظريّ- يمكنه إدراك الحكم الجزئيّ، حيث تكمن وظيفة العقل العمليّ في إدراك الحكم الجزئيّ للعمل واستنباط هذا الحكم من الحكم العمليّ الكليّ⁽¹⁾.

وفي كتاب «الشفاء» يمكننا ملاحظة ما قاله ابن سينا في كتاب «الإشارات والتنبيهات» بوضوح أكثر، حيث قال:

«فتكون للإنسان إذا قوة تختصّ بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختصّ بالروية في الأمور الجزئية في ما ينبغي أن يفعل أو يُترك كما ينفع أو يضرّ، وما هو جميل أو قبيح، وخير أو شرّ، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمّل الصحيح أو السقيم، غايته أنّه يوقع رأياً في أمر جزئيّ مستقبل من الأمور

(1) في شرحه لعبارة ابن سينا المذكورة في كتاب «الإشارات والتنبيهات»، يقول الخواجة نصير الدين الطوسي إنّ العقل العمليّ يستنبط الحكم الكليّ المتعلّق بالفعل من المقدمات الكلية للعقل النظريّ. ومن هذا الحكم الكليّ الذي يُعدّ بمنزلة الكبرى وكذلك الصغرى الجزئية، يتمكّن من استنباط الحكم الجزئيّ المتعلّق بالعمل، وعليه، فإنّ عملية استنباط الحكم الكليّ والجزئيّ هي من الأفعال المناطة بالعقل العمليّ. وقد يكون هذا الكلام صحيحاً في موضعه، إلا أنّه يصعب فهم ذلك أو إدراكه من كلام ابن سينا؛ لأنّه صرّح بكلّ وضوح أنّ العقل العمليّ يستنبط الحكم الجزئيّ من المقدمات الكلية للعقل النظريّ، وهذا ما يؤيّد كلام ابن سينا نفسه الذي سننقله في ما بعد. وينبغي هنا الإشارة إلى أنّ الحديث يدور حول مسألة استنباط الحكم الكليّ المتعلّق بالعمل وليس مجرد إدراكه، ويظهر من كلام ابن سينا أنّ العقل النظريّ هو الذي يستنبط الحكم الكليّ المتعلّق بالعمل. أمّا العقل العمليّ فإنّه يستنبط النتيجة بعد أخذ الحكم الكليّ وإدراكه، مضافاً إلى ضمّ الصغرى إليه.

الممكنة؛ لأن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو تعدم، وما مضى أيضاً لا يروى في إيجاده على أنه ماض. فإذا حكمت هذه القوة الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى في الحيوانات، وتكون هذه القوة استمداها من القوة التي على الكليات، فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى وتتج في الجزئيات. فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تُنسب إلى النظر فيقال: «عقل نظري»؛ وهذه الثانية قوة تُنسب إلى العمل فيقال: «عقل عملي»؛ وتلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشر في الجزئيات، وتلك للواجب والممتنع والممكن، وهذه للقيح والجميل والمباح، ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة⁽¹⁾.

يُسمي ابن سينا القوة المذكورة بالعقل العملي أو القوة العاملة؛ لأن العمل الذي تؤديه تلك القوة يقع ضمن دائرة مبادئ الأفعال الخاصة بالإنسان، وهذا يعني أن أحكام العقل هذه هي التي تدفع إلى الشوق والإرادة في الفعل الإنساني وبالتالي القيام بذلك الفعل.

إن إدراك العقل النظري يقتصر على الأحكام الكلية وحسب، فالحكم الكلي لا يتسبب في إيجاد الشوق والإرادة لأداء عمل ما على الرغم من ارتباطه بالعمل؛ إذ يبقى مجرد مسألة نظرية وفكرية، وهذا ما دفع ابن سينا إلى تسمية القوة التي تُدرك الأحكام الكلية بالعقل النظري، سواء أكانت تلك الأحكام الكلية أحكاماً نظرية بحتة أم متعلقة بالفعل أو العمل.

وفي بداية البحث حول العقل العملي نقلنا بعض العبارات عن كتابي «الشفاء» و«النجاة» والتي وصف فيها ابن سينا العقل العملي بأنه المبدأ المحرك للجسد؛ لكن، كيف يُمكن تفسير تلك العبارات؟ وفقاً لما

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الطبيعيات من كتاب الشفاء، ج2، ص 184-185.

ذكرناه حتى الآن، فإن مقصود ابن سينا ليس كون العقل العمليّ هو الباعث على تحريك الجسد بشكل مباشر - كما هي الحال مع ما تقوم به القوّة المتحرّكة-؛ بل يعني بقوله ذلك أنّ العقل العمليّ يُمثّل أحد المبادئ المسبّبة في تحريك الجسد، على الرغم من كونه مبدأ بعيداً ولا يقوم بذلك إلا من خلال واسطة. بعبارة أخرى: فإنّ العقل العمليّ يُمثّل المبدأ الوحيد لتحريك الجسد - الخاصّ بالإنسان دون غيره - لأنّ المبادئ الأخرى تكون مشتركة بين الإنسان والحيوان، ولهذا اضطرّ ابن سينا إلى التمييز بين العقل العمليّ أو القوّة العاملة والقوّة المحرّكة وتخصيص العقل العمليّ أو القوّة العاملة بالإنسان دون غيره. وعليه، يُعدّ العقل العمليّ القوّة التي تُمثّل مبدأ العمل والقوّة الخاصّة بالإنسان. إذاً، يمكن تسميتها بالقوّة الإنسانية العاملة. وإليك ما أورده ابن سينا حول ذلك بالتحديد في كتابه «الشفاء» و«الإشارات والتنبيهات»:

«فالعاملة (العقل العمليّ) قوة هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالرؤية»⁽¹⁾.

وفي رسالة الحدود - ومن خلال بيانه لمعاني العقل المختلفة-، قال ابن سينا بشأن العقل العمليّ إنّ القوّة التي هي مبدأ التحريك تسمّى بالقوّة الشوقية، وهي تنتمي إلى الجزئيات التي يتم اختيارها لكي يستطيع الإنسان بلوغ غاياته الظنيّة أو العمليّة⁽²⁾. أمّا في كتابه «عيون الحكمة» فيقول ابن سينا:

«فالشئ في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الأفعال يُسمّى نفساً ناطقة، وله قوتان: إحداهما معدّة نحو العمل ووجهها إلى البدن وبها يميّز بين ما ينبغي أن يُفعل وبين ما لا ينبغي أن يُفعل وما يحسن وما يقبح من الأمور

(1) المصدر نفسه، ص 37؛ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، ص 330.

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الحدود أو التعريفات، ص 88.

الجزئية، ويُقال لها: "العقل العملي"، وتستكمل في الناس بالتجارب والعادة؛ والثانية قوّة مُعدّة نحو النظر والعقل الخاصّ بالنفس ووجهها إلى فوق وبها يُنال الفيض الإلهي، وهذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تفعل شيئاً ولم تتصوّر؛ بل هي مستعدّة لأن تعقل المعقولات؛ بل هي استعداد ما للنفس نحو تصوّر المعقولات - وهذا يُسمّى العقل بالقوة والعقل الهولاني⁽¹⁾.

لاحظ أنّ ثمة تطابقاً واضحاً بين كلام ابن سينا في رسالة «الحدود» والعبارات المنقولة عن كتاب «عيون الحكمة» وبين ما ذكره في «الإشارات والتنبيهات»، ويمكننا تقسيم كلام ابن سينا حول العقل العمليّ إلى أربعة أقسام (أو إلى ثلاثة أقسام أو قسمين إذا ما أخذنا بعض النقاط بالاعتبار)، وكما يأتي:

1- العقل العمليّ وله ثلاثة أفعال: أحدها مباشر وعمليّ والفعالان الآخران عمليّان إدراكيّان غير مباشرين، وأمّا جوهر تلك الأفعال فيتمثّل في الانفعالات واستنباط الصناعات الإنسانية وإدراك الحسّن والقبیح من الأفعال، وهذا الكلام موجود في كتابي «الشفاء» و«النّجاة».

2- في موضع من كتاب «عيون الحكمة»، أورد ابن سينا البيان الأوّل مع اختلاف طفيف؛ وهو تفسير الفعل الثالث على أنّه استنباط الأحكام الجزئية المتعلقة بالفعل وليس إدراك كلّ نوع من أنواع الحكم الجزئيّ والكلّي الخاصّ بالعقل.

3- في رسالة «التّفنّس» أشار ابن سينا إلى الفعلين الأخيرين فقط، وأمّا بيانه حول الفعل الثالث فيكتنفه بعض الغموض، وعليه يمكننا تأويله بالتفسير المتعلّق إمّا بالبيان الأوّل وإمّا بالثاني.

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، عيون الحكمة، ص 362.

4- في كتابه «الإشارات والتنبيهات» وجزء من كتاب «الشفاء»، لم يُشر ابن سينا سوى إلى الفعل الثالث للعقل العمليّ وبمعنى استنباط الأحكام الجزئية للعمل.

وبالنظر إلى الكلام الموجود في كلّ من كتاب «الإشارات والتنبيهات» و«الشفاء» و«عيون الحكمة» بشأن تفسير الفعل الثالث يمكن استنتاج ما يأتي: نستطيع حمل العبارات الخاصّة بالبيان الأوّل والثالث حول الفعل الثالث على التفسير الوارد حول البيان الثاني والرابع وأنّ الفعل الذي يؤدّيه العقل العمليّ يقتصر على إدراك الأحكام العمليّة الجزئية، وأمّا الإدراكات الكلّية المتعلقة بالفعل فمناطة بالعقل النظريّ؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الكلام الأوّل والثاني هما في الواقع كلام واحد، فيكون كلام ابن سينا بشكل عامّ مُقسّم إلى ثلاثة أقسام.

وربّما طرح أحدهم السؤال الآتي: «هل يُعتبر العقل القوّة الإدراكية الوحيدة، أم يمكن أن تصدر عنه كذلك بعض الانفعالات الخاصّة بالإنسان في ما عدا الإدراك؟» بالاستناد إلى هذا السؤال، فإنّ كلام ابن سينا يُقسّم إلى قسمين فقط؛ إذ اعتبر في بعض عباراته المتعلقة بالكلام الأوّل والثاني حول العقل العمليّ أنّ هذا الأخير يؤدّي فعلاً إدراكيّاً وآخر غير إدراكيّ، لكنّه في مواضع أخرى (الكلام الثالث والرابع) تحدّث عن أنّ الفعل الوحيد الذي يؤدّيه العقل العمليّ هو الفعل الإدراكيّ.

على أيّ حال، يمكننا لَملمة ما ذُكر حتى الآن من كلام ابن سينا وعليه سنحصل على سبيلين لحلّ هذه المشكلة، هما: أن نتخذ كتاب «الإشارات والتنبيهات» مصدرًا لنا ونقول: إنّ هذا الكتاب هو آخر الكتب التي ألفها ابن سينا، وفيه وضع العمليّين الأوّلين المُتعلّقين بالعقل العمليّ - اللذين أُشير إليهما آنفًا - جانبًا، واقتصر على نسبة عمليّة استنباط الحكم العمليّ الجزئيّ إلى العقل العمليّ فقط.

وأما السبيل الأخرى، فتتمثل في أخذ موضوعات كُتب ابن سينا الباقية بالاعتبار، فنقول: لقد وضع ابن سينا الأفعال الثلاثة الخاصة بالعقل العملي نُصب عينيه، لكنه يشير أحياناً إلى فعلين أو ربّما فعل واحد من تلك الأفعال.

واستناداً إلى قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» فإن السبيل الثانية تبدو أكثر صحّة، وعندئذ، يُعتبر كل ما قاله ابن سينا صحيحاً، لكن -بالطبع- مع الاستعانة ببعض التفاسير والشروح كما مرّ.

ولتأييد هذا الرأى ينبغي القول: كان ابن سينا يعتقد أنّ الفعل الثالث هو أهمّ الأفعال التي يقوم بها العقل النظريّ، ولذلك لا غرابة إذا ما لاحظنا أنه يعتبر الفعل الثالث فعلاً ذاتياً للعقل العمليّ، وأنّ العمل نفسه هو عمل هذه القوّة مقارنة مع نفسه، كما بيّن ذلك في كتابه «الإشارات والتنبيهات» و«الشفاء» بعد تقديمه الشرح المطلوب حول الفعل المذكور؛ وهو ما دفعه بالتالي إلى تعريف الفعلين الآخرين للعقل العمليّ بالمقارنة مع القوى الحيوانية. وعلى هذا الأساس، فإنّ الهدف الذي كان يصبو إليه ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» هو توضيح الفعل الأصليّ والرئيس للعقل العمليّ.

لكن، ما الذي يمكننا قوله بشأن الفعلين المتبقّين المنسوبين إلى العقل العمليّ، وخاصة الفعل الأول الذي يُعدّ غير معرفيّ ضمن إطار الأصول العمليّة؟ يعتقد ابن سينا أنّ الفرق بين النفس الإنسانية ونظيرتها الحيوانية يكمن في امتلاك القوتين العاملة والعالمية أو ما يُسمّى بالعقل العمليّ والعقل النظريّ؛ ومن ناحية ثانية، فإنّ عمل القوّة العالمية أو العقل النظريّ يقتصر على إدراك الكلّيات، وهي مرتبطة بالعالم الأعلى والعقل الفعّال، وعليه فإنّ باقي الفعاليات أو النشاطات الإنسانية -بما فيها النشاطات الإدراكية وغير الإدراكية- تُنسب إلى القوّة الأخرى، ونعني بذلك القوّة العاملة أو القوّة العمليّة.

وهكذا، فإنَّ العمل الإنساني والأخلاقي لا يقتصر على إدراك الأحكام الجزئية وحسب؛ بل يتعداه إلى استنباط الصناعات الإنسانية أيضًا - وهو عمل تعجز الحيوانات عن القيام به أو أدائه - مضافًا إلى بعض الانفعالات، كالخجل والتعجب والضحك والبكاء ممَّا لا تقدر عليه الحيوانات كذلك، وهذا كله يُنسب إلى القوَّة العاملة والعقل العملي. وكما هو معلوم، فإنَّ أهمَّ تلك الأفعال والنشاطات هو الفعل الذي يؤدِّيه العقل العملي، أي إدراك الأحكام العمليَّة الجزئيَّة.

وممَّا يؤيِّد استنتاجنا هذا ما قاله ابن سينا في كتابه المسمَّى "المبدأ والمعاد"، وهو:

«ولها (القوَّة الناطقة) قوتان: قوَّة مُدرِكة عالمَة وقوَّة محرِّكة عاملة، و تختصَّ القوَّة المُدرِكة العالمَة بالكليات الصِّرفة، وتختصَّ القوَّة المحرِّكة العاملة بما من شأن الإنسان أن يعمله، فيستنبط الصناعات الإنسانية ويعتقد القبيح والجميل في ما يفعل ويترك... ولها الجريزة والغباوة والحكمة العملية المتوسطة بينهما. وبالجملة، لها جميع الأفعال الإنسانية وتستعين كثيرًا بالقوَّة النظرية، فيكون عند النظريِّ الرأْي الكليِّ وعند العمليِّ الرأْي الجزئيِّ المعدَّ نحو المعمول»⁽¹⁾.

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، المبدأ والمعاد، ص 96.

المصادر والمراجع

- 1 - حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتنبيهات، طهران، مكتب نشر كتاب، 1403هـ.
- 2 - _____، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ.
- 3 - _____، الحدود أو التعريفات، ترجمة: محمد مهدي فولادوند، طهران، 1984م.
- 4 - _____، الشفاء، تفسير: إبراهيم مدكور، قم: مكتبة المرعشي النجفي، 1404هـ.
- 5 - _____، المبدأ والمعاد، إشراف: عبد الله نوراني، طهران، جامعة طهران، 1984م.
- 6 - _____، النجاة، تصحيح: محمد تقي دانش پڑوه، طهران، جامعة طهران، 1985م.
- 7 - _____، رسالة في النفس، تصحيح: موسى عميد، طهران، جمعية الآثار الوطنية، 1952م.
- 8 - _____، عيون الحكمة، طهران، جامعة طهران، 1954م.

منزلة العقل في العرفان الإسلاميّ

سعيد رحيمان⁽¹⁾

(1) ولد في شيراز عام 1965م، وبدأ دراسته الحوزوية في تلك المدينة بين عامي 1983 و1989م على يد كلّ من آية الله نجابت شيرازي والسيد علي محمّد دستغيب الشيرازي، وبين عامي 1989 و1996م درس في الحوزة العلمية بمدينة قم، عند عدد من علمائها مثل فاضل والتبريزي وجوادي أملي والشاهرودي ومنتظري. حصل على شهادة الماجستير في المعارف الإسلامية من جامعة قم بين عامي 1989 و1993م، ثمّ شهادة الدكتوراه في الفلسفة وعلم الكلام من جامعة إعدام المدرسين وذلك سنة 1993 و1998م، فضلاً عن تدريسه في الحوزة والجامعة. له من البحوث والتحقيقات حتى الآن ما يربو على 14 كتاباً و55 مقالة في مجال الفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي والفقه. يشغل حالياً منصب أستاذ مساعد في جامعة شيراز قسم الإلهيات والمعارف الإسلامية.

المقدمة

عندما نطالع آثار العرفاء وأعمالهم، نواجه للوهلة الأولى تقسيمات متعدّدة، فنذكر وجود رأيين اثنين حول العقل: أولهما تمجيد العقل ومدّحه، وثانيهما تحقيره وهجاؤه. سنحاول التركيز على ذينك الرأيين في هذه المقالة وارتباطها بالمصادر الأخرى أو الوسائل المعرفية الموجودة في النظرة العرفانية.

لا بدّ لنا أولاً من الإشارة هنا إلى أنّ تكريم العقل ومدّحه قد ورد في القرآن الكريم والأحاديث - وهما مصدران مهمّان من المصادر المعرفية في العرفان الإسلامي⁽¹⁾ - فتارة يُشار إلى العقل على أنّه موجود من موجودات العالم الرّوحانيّ وأشرفها وأولها قاطبة (أول ما خلق الله سبحانه...) أو هو بُعد من الأبعاد الإنسانيّة، وأساس العبودية لله - عزّ وجلّ -، وسبيل الوصول

(1) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 10-29؛ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 81-159؛ محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 47؛ محمّد محمّدي الريشهري، ميزان الحكمة، ج 6، ص 365؛ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 140-145؛ محسن الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء، ج 1، ص 169-185.

إلى نِعَم الفردوس، ومعيار الثواب والعقاب، والحجّة الباطنية للإنسان، والمُعِين على معرفة الحجج الظاهرية (وهم الأنبياء ع)، وهو الذي كان جنوده (جنود العقل) يحاربون عساكر الجهل والظلام وما زالوا، ولذلك فإنّ أتباعه هو الضمانة الوحيدة للحياة الطيبة وجميع الفضائل⁽¹⁾. ومن بين العلامات التي يميّز بها العاقل طلبه للكمال، واعتباره بالأمر والأحداث، وصدق الحديث، وكثرة السكوت والاعتدال، واحتقار الباطل وتجاهله (وليس مجرد الابتعاد عن المعاصي)، وترك اللّهو، والابتعاد عن الشهوات، وطاعة الحقّ تعالى... وما إلى ذلك⁽²⁾. وهكذا، يمكننا ملاحظة تأثيرات ذلك كلّ على الأدب العرفانيّ، ما دفع بعض العرفاء إلى تشبيه العقل بجوهر الإنسان واللطفية الربانية ومحصلّة التوفيق الإلهي⁽³⁾، فيما اعتبره بعض آخر لسان الرّوح وترجمانها⁽⁴⁾، وقال آخرون إنّ القلب هو محلّ ظهور العقل⁽⁵⁾، وأنشد الشاعر جلال الدين الروميّ الأبيات الآتية واصفًا فيها العقل:

الوهم هو الذي يقع في الخطأ، وأما العقل فلا يعرف إلا الصواب

(ديوان المثنويّ 3: 3570)

كم هي العوالم في سويداء العقل، وكم هي عميقة الغور بحارُهُ

(ديوان المثنويّ 1: 1113)

العقل والقلب لا شك عرشيّان وهما يستمدان الحياة من نوره دون حجاب

(ديوان المثنويّ 5: 619)

(1) محمّد محمّدي الريشهري، ميزان الحكمة، ج 6، ص 396-407.

(2) المصدر نفسه، ص 415-427.

(3) الحارث المحاسبيّ: لكلّ شيء جوهر. وجوهر الإنسان عقله، وجوهر العقل توفيق الله - سبحانه؟ (الحارث المحاسبيّ، دفتر عقل وآيت عشق).

(4) السهرورديّ: أمّا العقل فهو لسان الرّوح وترجمان البصيرة. (عبد القاهر السهرورديّ، عوارف المعارف، ص 454).

(5) نجم الدّين الرازي، رساله ي عقل و عشق، ص 15.

العقل ضد الشهوة أيها البهلوان، فلا تسمّ عقلاً ما يقود إلى الشهوة
(ديوان المتنوي 4: 2300)

قال نبينا العظيم: الأحمق عدونا، وهو الغول الذي يسدُّ طريقنا
(ديوان المتنوي 4: 1946)

العاقل هو روحنا وروحنا وريحاننا
(ديوان المتنوي 4: 1947)

لكن، ومن الناحية الأخرى فإننا نلاحظ الكثير من المواضيع التي انبرى
فيها العرفاء إلى ذمّ العقل والانتقاص منه في العديد من كتبهم وآثارهم،
متهمين إياه بالخيانة والفضول والضعف في الرأي، وأنه آلة الظنّ وسبب
التشكيك، والخلاصة أنه مخلوق مغلوب على أمره.

وإذا أردنا أن نتعرّف إلى منزلة العقل ومكانته، وأن نحصي المواضيع
التي مُدِح أو ذُمّ فيها، فلا مناص من دراسة أقسام العقل والبحث في تعاريفه
المتشعبة وبيان دوره في مجال البُعد العرفانيّ النظريّ والعرفان العمليّ على
حدّ سواء.

العقل برأي المُفكرين والعرفاء المسلمين

أ- العقل النظريّ والعقل العمليّ: يُعتبر العقل النظريّ الوسيلة التي
تُميّز بها حقائق الأشياء والأمور الواقعية (الموجودات)، والتي تُعرّف
اصطلاحاً بالموجودات غير المقدورة عند البشر؛ أما العقل العمليّ فهو
المُعرّف لحسن الأشياء والأفعال وقبحها، وخيرها وشرّها (ما ينبغي وما لا
ينبغي)⁽¹⁾ وهذه تتعلّق بالموجودات المقدورة لدى البشر⁽²⁾.

(1) أو الأوامر والنواهي. (المترجم).

(2) أشار الحرجانيّ في «التعريفات» إلى أنّ العقل هو «نور في القلب يعرف الحقّ والباطل»،
وكذلك فهو «ما يعقل به حقائق الأشياء». ثمّ عقب على هذا بقوله: «قبل محلّه الرّأس، وقيل
محلّه القلب».

ب- العقل الجزئي والعقل الكلّي: ولهذا التقسيم معنيان، هما:

ب1- باعتبارهما مجالين من مجالات الإنسان الوجودية، أي:

1- القوّة المفكّرة والحاسبة والاستدلالية لدى الإنسان - حيث تُسمّى أيضًا بعقل المعاش- وبالاستعانة بهذه القوّة يستطيع الإنسان بناء حياته وإعمار بلاده وتحسين أموره ووضع البرامج اللازمة لكلّ ذلك، مضافًا إلى إمكانية إيجاد الصناعات وتأسيس الحضارات وما شاكل ذلك؛

2- عقل المعاد، الذي يُمكن الإنسان من معرفة الفضيلة، والبحث عن السعادة، والشروع في بناء آخرته وإعمارها.

يقول الشهوروديّ في «عوارف المعارف»⁽¹⁾ إنّ العقل على نوعين: أحدهما بصير بأمور دنياه وهو من نور الروح، والآخر ناظر إلى أمور الآخرة وهو من نور الهداية. والعقل الأوّل موجود في بعض بني آدم، أمّا العقل الثاني فلا يملكه سوى الموحّدين.

وفي إشارة واضحة إلى كلا نوعي العقل، يعتقد الشاعر جلال الدين الرومي أنّ نجاة الإنسان وخلاصه يكمنان في امتلاك كلا النوعين، كما يقول في الأبيات الآتية:

وإن لك عقلًا جزئيًا مخفيًا فيك، فابحث عن إنسان كامل العقل في هذه الدنيا؛
فيصبح جزؤك من تأثيره كلًّا والعقل على النفس كأنّه غلّ

(ديوان المشنوي 1: 2065-2066)

لقد شوّه العقل الجزئيّ سمعة العقل، كما أسقط الاغترار بالدنيا الإنسان

(ديوان المشنوي 5: 463)

(1) عبد القاهر السهرودي، عوارف المعارف، ص456؛ وقيل كذلك إنّ العقل قسمان: قسم يُسمّى بعقل المعاش ومحله الرأس، وقسم آخر يُدعى بعقل المعاد ومحله القلب. انظر: جعفر سجادي، فرهنگ اصطلاحات عرفاني، (نقلًا عن: محمد بن المنور، أسرار التوحيد، ص336).

استخدم العقلين للنجاة من البلاء، وبهما ضع قدميك على طريق المعالي
(ديوان المشوي 4: 1263).

ب2- باعتبارهما عالمين مختلفين عن عوالم الوجود الأخرى،
فالعالم الأول هو العالم المُمَثَّل بالنفس الناطقة المُدرَكة للكليات في
الإنسان، والعالم الثاني هو عالم أوسع وأبعد من عالم الطبيعة والمثال
والنفس⁽¹⁾، أي هو عالم مجرد عن المادّة ولوازمها وآثارها في ذات كلّ
منهما وأفعاله. وقد صدر أول موجود للحقّ عن هذا العالم بالذات (أول
ما خلق الله...)، وأصبحت العقول الأخرى واسطة لحين الوصول إلى عالم
النفس والمثال والطّبع، وهو ما أشار إليه الشاعر جلال الدين الرومي بقوله:
كلّ العالم صورة عن العقل الكلّي وهو أبّ لكلّ من هو من أهل «قل»

(ديوان المشوي 4: 3258)

وغير العقل والروح الموجودتان في الإنسان، ثمة روح أرقى موجودة في
وليّ الإنسان

وأما عزيز الدين النّسفي فقد دمج المَعْنِيَّين معاً في كتابه المعروف
«مقصد الأقصى»⁽²⁾ بالعبارات الآتية قائلاً:

«تُدعى هذه النفس الناقصة أيضاً بالعقل، وهو السلطان في الأرض،
وهو الذي يُجري الأمور على سطح الأرض ويقيم المزارع... ويفعل الكثير
مما شابه ذلك، وقد شرحت عقل المعاش في المنزل السابع من كتاب
«منازل السائرين»، وأما العقل الذي قال عنه رسول الله (ص): «العقل نورٌ
في القلب يفرق بين الحقّ والباطل» فهو عقل آخر، وهو الذي يقوم بأفعال
ذلك العقل، وهو الذي يُعمر الرّوح والقلب. وأما عقل المعاش فمهمته

(1) عند ذكره بعض معاني العقل، أشار الجرجاني في كتاب «التعريفات» إلى هذه المسألة قائلاً:

«جوهر مجرد عن المادّة في ذاته مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة». (علي بن محمد
الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 65).

(2) عزيز الدين النّسفي، مقصد الأقصى، ص 263.

ترتيب الماء والزهور، وما لم يصل الإنسان إلى مرتبة الروح الإنسانية فإنه فلن يحصل على هذا العقل الذي قال عنه رسول الله (ص) ما قال، ويسمّون الروح الإنسانية روحًا إضافية حيث إنّ الله -عزّ وجلّ- قد أضاف روح الإنسان إليها... وللروح الإضافية العديد من الأسماء، كالعقل الأول، والقلم الأعلى، والروح الأعظم، والروح المحمّدية، وما شابه ذلك».

ج- العقل الفطريّ والعقل الكسبيّ⁽¹⁾: يُعدّ كلام أمير المؤمنين عليّ (ع) في كتاب «نهج البلاغة»⁽²⁾ أوّل ما قيل عن العقل، حيث قسّم (ع) العقل إلى مطبوع ومسموع، ونسب الأصالة إلى العقل المطبوع (فطريّ داخليّ). والعقل المطبوع أو الفطريّ هو الفطرة المعرفيّة والوديعّة الإلهيّة في قالب العلوم غير الاكتسابيّة وغير الحصوليّة، وهي الفطرة الممزوجة مع روح الإنسان والمؤسّسة لكسب شهود الحقائق، والعقل الكسبيّ هو العقل المبنيّ على التجارب والوسائل المعرفيّة، وهو -كذلك- المفهوم والتصور والتصديق والاستدلال، وفي ذلك يقول جلال الدين الروميّ:

العقل عقلان أولهما مكتسب تتعلّمه في الكتاب وعند معلّم الصبيان
وهذا العقل من الكتاب والأستاذ والفكر والذكر، ومن المعاني ومن العلوم
الطيّبة البكر

وبه يرجع عقلك على عقول الآخرين، ولكن اسع في حفظه وصونه

(ديوان المثنوي 4: 1959-1961)

(1) ترحع مسألة الفصل والتمييز بين كلّ من العقل الفطريّ (أو الكلّي) والعقل الاكتسابي (أو الجزئي) في الثقافات المختلفة إلى فترات سابقة، ففي الحضارة الهندوسية يُشار إلى ذلك بالفصل بين (منس) و(بودي)، وفي الفرون الوسطى في الغرب كان الفصل بين (reason) و (intellect).

(2) انظر: الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، فصار الحكيم، ص 138. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 78، ص 9.

وأما العقل الآخر فهو هبة من الرحمان ومنبعه في ثنايا الروح

(المصدر نفسه: 1963)

د- العقل المنور وغير المنور: العقل الأول هو ذلك العقل الذي استطاع تحصيل القوة القدسية الحدسية بالتأييد الإلهي، والوصول إلى حدود الشهود، أما عقول الحيوانات فقد ظلت محبوسة ضمن حدود التصور والتصديق والاستدلالات الغيبية. ونتيجة لذلك، فقد ابتليت بالحيرة في ما يتعلق بما وراء المفاهيم.

ويعتقد السهروردي أن الإيمان هو العقل الأول الموضوع في قلب القلب ولسان الروح وترجمان القلب، ويضيف أن لدى البشر في الواقع عقلاً واحداً، ولكن إذا أتبع هذا العقل الصراط المستقيم وتصرف باعتدال وبصيرة، فإنه يصبح عقل الإيمان والعقل المنور بنور الشرع، حيث تنور روح هذا العقل بنور الشرع ليطلع على عالم الملكوت الذي يمثل باطن الكائنات، وفي غير هذه الحالة، وإذا قلّد العقل بشكل أعمى وأثر الجمود دون أن يستعين بالشرع أو يحصل على تأييده، فإن علمه سيقتصر على علوم الكائنات (وعالم الملك) فقط⁽¹⁾.

وأما ابن عربي فيقسم العقلاء إلى فئتين:

1- أصحاب العقل العادي والعرفي، وهم الذين يرون أن معلومات العقل تقتصر على الإنجازات الفكرية واكتفوا بذلك. وليس لمثل هؤلاء طريق إلى الدخول إلى عالم ما وراء طور العقل وإدراك الأمور في ما وراء العقل؛

2- أصحاب العقل المنور (البصيرة)، وهؤلاء يقرّون بعجز العقل

(1) عبد القاهر السهروردي، عوارف المعارف، ص457.

ومحدوديته، ولذلك يهتدون إلى ما وراء العقل والمعارف والإنجازات العقلانية بشكل يتلاءم مع الوحي والشرع⁽¹⁾ من جهة، ويتواءم مع إدراك القلب من جهة أخرى. ويعتقد ابن عربي أنّ الفئدة الأخيرة أكثر استعدادًا للخروج من طور العقل والوصول إلى المعارف القلبية وعالم المكاشفة⁽²⁾ بمعونة (العقل المنور) المتصل بالعقل الكلّي.

وفي بحث حول علاقة الشريعة والمراتب والصّور، يقول السيد حيدر الأمليّ خلال تقسيمه العلم إلى «القشر» (وهو العلم الرّسميّ الظاهريّ المعروف) و«اللّب» (أو العلم الباطن) و«لّب اللّب»:

«ولب اللّب هو مادّة النور الإلهيّ القدسيّ الذي يتأيّد به العقل، فيصفو عن القشور المذكورة، ويدرك العلوم المتعالية عن إدراك القلب المتعلّق بالكون المصون عن الفهم المحجوب بالعلم الرّسميّ»⁽³⁾.

وينشد الشاعر جلال الدين الروميّ الأبيات الآتية، مُعتبرًا العقل الإيمانيّ (المنور) والعقل الجزئيّ شيئًا واحدًا:

العقل الجزئيّ يكون مقلوبًا ومستويًا، وأما العقل الكلّيّ فهو في مأمن من ريب المنون

(ديوان المثنوي 1145: 3)

والعقل الإيمانيّ كالشرطيّ العادل، فهو حارس المدينة وحاكمها

(ديوان المثنوي 4: 1985)

(1) يرى ابن عربيّ كذلك أنّ المصالح والأحكام الشرعية هي الأخرى علومٌ أبعد من مجال العقل، وأنّ عقول الأنبياء وأوليائهم - على حدّ تعبيره - قد تقبلت الأخبار الإلهية (المنزلة) وأمنت بها؛ لأنهم كانوا يعتقدون بأنّ التعليم الذين يتلقونه عن الله سبحانه أفضل في معرفته - تعالى - من تقليد أفكارهم. (محيي الدّين بن عربي، الفتوحات المكيّة، طبعة المجلدات الأربعة، ج 1، ص 289).

(2) المصدر نفسه، ص 56.

(3) انظر: حيدر الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص 353.

نعم ما قال الرسول الرقيق: ذرة من العقل أفضل من الصلاة والصوم

(ديوان المشنوي 5: 456)

بعد دراستنا لأقسام العقل من وجهة نظر العرفاء، سنبحث مكانة العقل ومنزلته في الرؤية العرفانية ومواضع مدحه وذمّه، وذلك تحت عنوانين. والموضوع بآيجاز هو أنّ العقل في المصطلح العرفاني تارة يكون في مقابل الكشف، ويكون محلّه القلب (كما هي الحال في العرفان النظريّ) وتارة أخرى يكون في مقابل العشق (وذلك في العرفان العمليّ)، ولهذا سيقترن بحثنا ضمن إطار نوعي العرفان المذكورين:

أ- العقل في العرفان النظريّ:

يمكن تشبيه العرفان في بُعد النظريّ بالفلسفة والحكمة، لكن مع اختلاف بسيط كما قال الأستاذ مطهري:

«تستند الفلسفة في استدالاتها إلى المبادئ والأصول العقلية فقط، في حين يضع العرفان المبادئ والأصول الكشفية كأساس للاستدلال ثم يوضحها بلسان عقليّ، ومعنى ذلك أنّ العارف يعمد إلى توضيح كلّ ما يشهده بعين القلب وتفسيره بلسان العقل»⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل في نظام العرفان النظريّ عبارة عن الأفكار والآراء العرفانية المكتوبة، وموضوعها اسم الحقّ -تعالى- وصفاته وأفعاله⁽²⁾، مضافاً إلى كونه (أي العقل) أحد أهمّ المصادر المعرفية لكتابة عقائد العرفان واستدلالاته؛ لكن، بما أنّ المصادر المعرفية الرئيسة

(1) مرتضى مطهري، كليات علوم إسلامي، ص 76-77.

(2) وحول العرفان قال القيصري: «هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد، وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة...» (محمد داود القيصري، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، ص 7).

للعرفان تتمثل في القلب والكشف والشهود، سنقوم في بحثنا هذا كذلك بالتقصي في مسألة محدودية العقل ونقصانه.

ثمة قواسم وعوامل مشتركة ومختلفة بين كل من العقل والقلب في العرفان النظري، ويتضمن ذلك بيان العقل وشرحه في العرفان النظري، ويمكننا - من خلال ملاحظة العوامل المتشابهة ووجوه الاختلاف - تفهيم سبب مدح العقل أو ذمه.

أ-1- وجوه الشبه والارتباط بين العقل والقلب (من وجهة نظر العرفان):

أ-1-1- وجوه الشبه بين العقل والقلب:

أ-1-1-1- كل منهما يُعتبر جزءاً من وجود الإنسان: إذا اعتبرنا أن العناصر الأساس لوجود الإنسان هي: 1- المعرفة، 2- الإرادة، 3- المحبة، فإن العقل النظري والقلب يُمثلان مصدرين للمعرفة ووسائلها، وإن كان القلب مقارنة بالمعرفة يُمثل مكان الإرادة والشوق والمحبة كذلك⁽¹⁾.

أ-1-1-2- يُسمى كل منهما "الجوهر الأصلي للإنسان": سُمي كل من العقل والقلب بأسماء متعددة، كاللطيفة الإلهية، والجوهر الرباني الموجود في الإنسان الذي يُعتبر أكمل المخلوقات.

ويقول النجم الرازي بهذا الشأن ما يأتي⁽²⁾:

«فكما إن شخص الإنسان مبني من ذات الروح، فإن محل أي صفة لشخص الإنسان مبني من صفة الروح تلك، وكما إن العين هي محل الرؤية... فالقلب في الحقيقة هو محل ظهور العقل والمُنبت عن كون الروح

(1) يعتقد ابن عربي أن المعارف الكشفية والتقليبة من سنخ يمكن الحصول عليها بواسطة الإرادة (والشوق) والمحبة. (انظر: محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 2، ص 521).

(2) نجم الدين الرازي، رساله ي عقل و عشق، ص 15-16.

موصوفة بصفة العقل؛ لأنّ العقل هو العلم بالبحث... وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁽¹⁾.

أ-1-1-3: كلٌّ منهما ذو مراتب ودرجات: إنّ لكلّ عاقل وصاحب لبّ وفؤاد درجة مختلفة، فأصحاب الدرجات العليا يمتلكون معارف الدرجات الدنيا؛ إذًا، فلصاحب الكشف الأعظم (مكاشفة عالم اللاهوت) الأولوية مقارنة بصاحب الكشف في العوالم الدنيا وهو يحيط بتلك العوالم⁽²⁾.

أ-1-1-4: قد يحتار كلّ منهما على الرغم من قدرتهما على إزالة الحيرة: لما كان العقل قوة تمنح للمعرفة وفي الوقت نفسه تطلبها، فإنّه مطبوع على إزالة الحيرة ورفع الغموض عن متعلّق العلم (أي المعلوم) خاصّته، لكن عندما يصل إلى طريق مسدودة وحدود موضوعة في ما يتعلّق بإدراكاته، فسيقع في الحيرة لا محالة. وأمّا الإدراك القلبيّ، وعلى الرغم من كونه واحدًا للوضوح واليقين، فإنّه -باعتراف العرفاء من ذوي المراتب والدرجات العليا- قد تتعرضه حيرة خاصّة كذلك، لكنّ نوع تلك الحيرة الممدوحة يختلف عن الحيرة المذمومة للعقل. وعلى هذا الأساس، وعلى الرّغم من مساعي كلّ من العقل والقلب وجهودهما المبذولة في إزالة الحيرة، فقد يصبحا هما أيضًا متحيرين أحيانًا⁽³⁾.

(1) سورة البقرة: الآية 30.

(2) انظر: كلام الحكيم الترمذي (دفتر عقل وآيت عشق: 22).

(3) وحسب استنباط بعض الباحثين المتأخرين، لا بأس من أن نضيف ما يأتي: إنّ كلًّا من العقل والقلب منشأ نوع من السير والسلوك، ومعروف لدى أهل الرأْي والنظر أنّ القلب منشأ التصوّف، إلّا أنّ بعض الباحثين أشار إلى وجود نوع آخر من التصوّف العقليّ بين الفلاسفة والعرفاء، ولاسيما الذين عاشوا في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كتصوّف الفارابي وابن سينا والعامري والحاتر المحاسبي والحكيم الترمذي وغيرهم، وقالوا إنّ التصوّف المذكور كان مصحوبًا بالذكر والتفكير. وفي معرض حديثه عن نمط العيش الذي كان =

أ-1-2- وجه الارتباط بين العقل والقلب:

أ-1-2-1: ارتباط الظهور والبطون: هذا الوجه يُعدّ ميزة للعقل والقلب معاً، مضافاً إلى كونه وجهاً من وجوه الارتباط بينهما، ولذلك فهو يُعتبر نوعاً تكميليّاً بين كلّ من العقل والقلب، وسيبلاً معرفيّاً في الوقت نفسه، وهو ما ذكرنا من قول النّجم الرازي: «... فالقلب في الحقيقة هو محلّ ظهور العقل، ونور العقل قابل لإشعال نيران العشق»⁽¹⁾. وشبه النّجم الرازي أيضاً العلاقة بين القلب والعقل بالعلاقة بين العين والنفس، وأنّ غياب العقل يؤدّي إلى عجز القلب عن الإدراك⁽²⁾.

وليس أفضل من الرّجوع إلى شرح السيد حيدر الأمليّ لكلام النّجم الرازي، فالسيد الأمليّ كان يرى أنّ «العقل» يُمثّل الجانب الأفضل للوجود الإنسانيّ ومظهرًا من مظاهر أسماء اللّطف (الجماليّة) و«النفس» مظهر الأسماء القهريّة (الجلاليّة)، أمّا القلب -المُعرّض للتقلّبات والتحوّلات في جميع الأطوار- فيُعتبر مظهر جميع أسماء الحقّ -تعالى- وصفاته وكماالاته، ويميل باتجاه العقل والروح كما إلى النفس والجسد.

يقول السيد حيدر الأمليّ: «وكلّما مال القلب إلى العقل وأوامره فهو من ﴿أَصْحَبُ الْيَمِينِ﴾، وكلّما مال إلى النفس وأحكامها فهو من ﴿أَصْحَبُ الْأَيْمَانِ﴾»⁽³⁾.

- الفارابي يتبعه في حياته، يقول الدكتور إبراهيم ديناني: سعى الفارابي جاهداً إلى الاتّصال بالعقل الفعّال عن طريق الفكر والذكر والتأمّل والتفكير، ليتمكّن من خلال اتّصاله بالعقل الفعّال الحصول على إشرافاته وإفاداته وتحصيل شهود الحقائق. واعتبر الدكتور ديناني أنّ «كيوان الفروبي» مؤلّف كتاب «عرفان نامه» من القائلين بوجود نوعين من التصوّف: تصوّف روحيّ وآخر عقليّ. (دفتر عقل وآيت عشق، ص 106-107).

(1) المصدر نفسه، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) حيدر الأمليّ، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص 137-138.

أ-1-2-2: مقام التفكير: ومن وجوه الارتباط بين العقل والقلب (بمعنى السير والسلوك القلبيين) مقام التفكير، الذي يعتبره العرفاء أحد المقامات المهمة في بدايات السلوك، وهو كذلك حلقة الوصل الواضحة لدى الفلاسفة والعرفاء على حدّ سواء، مع ملاحظة بعض القيود والأوصاف بالطبع. فالخواجة عبد الله الأنصاري، الذي يرى أنّ التفكير يُمثل المنزل الخامس من البدايات، وآته الخوض في البصيرة للوصول إلى المطلوب⁽¹⁾، يعتبر أنّ شرط التفكير الصحيح هو التخلص من قيود الشهوة والتحرّر من أغلالها، إلى جانب التأمل الصحيح في مبادئ النعم، مضافاً إلى اعتراف عقل الإنسان وقلبه بالإشارات. وأمّا ابن سينا فقد اعتبر هو الآخر أنّ الفكر اللطيف بمعية العشق العفيف يُمثّلان عاملين من العوامل التي تساعد السالك في طيّ سبيل الحقّ، وسبباً لتلطيف سرّه، كما رأى أنّ من شأن العبادة والتفكير أن يجعل النفس الأمانة مطيعة، وذلك في بعض فصوله العرفانية في كتاب «الإشارات والتنبيهات، النمط الخامس»⁽²⁾.

أ-2: الفوارق بين العقل والقلب:

تعتبر النقاط الآتية نقاط اختلاف بين معرفة القلب والعقل وإدراكاتهما:

(1) عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ص 34-35. وفي المصدر نفسه اعتبر الخواجة الأنصاري أنّ التفكير في الذات وفي عين التوحيد ليس صحيحاً ولا مقبولاً (عبد الله الأنصاري الهروي، صد ميدان، ص 32) وآته من سنخ التفكير المحترم، بينما اعتقد أنّ التفكير في لطائف صنع الله - عزّ وجلّ - يؤذّي إلى إرواء تربة الحكمة ونخصيها. وأشار في الكتاب المذكور إلى أنّ التفكير في معاني الأعمال والأحوال وتصحيح السلوك والأفعال من شأنه أن يساعد المرء على السير في طريق الحقيقة، وأنّ ذلك يُعدّ من سنخ الشكر الواجب. (عبد الله الأنصاري الهروي، صد ميدان، ص 33).

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات (شرح الطوسي)، ج 1، ص 380.

أ-2-1- محدودية العقل وعدم محدودية القلب:

من المعلوم أنّ العقل مقيد ببعض القيود والحدود. ويعتبر العرفاء أنّ العقل مشتقّ من العقال.

وتكون النشاطات الإدراكية للعقل ضمن دائرة التصور والتصديق والأمور القابلة للتصور والإدراك، وهذا القلب هو الذي يحدّد مجال إدراك العقل، ولهذا يُقال إنّ العقل قادر على السير حتى عالم الجبروت وليس أبعد من ذلك (أي عالم اللاهوت)⁽¹⁾، ثمّ إنّ بعض العرفاء اعتبروا أنّ العلم بالله - عزّ وجلّ - موجود في العلم السلبيّ وعقله وفلسفته (أي بطريق المفاهيم السلبية)، وذلك خلافاً لعلم العرفاء الذي يُعدّ علمًا إيجابيًا⁽²⁾. أمّا الميزة الأخرى في هذا المجال فهي قولهم إنّ القلب يمتلك قابلية التقلّب والتحوّل بشكل كبير وإلى ما لانهاية (مع تجليات الحقّ غير المتكرّرة)، وكما قال ابن عربي في ذلك أنّه غير محدود من هذه الناحية.

يقول ابن عربي:

«فإنّ القلب معلوم بالتقلّب في الأحوال دائماً، فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التجليات الإلهية، فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها؛ فإنّ العقل يقيد وغيره من القوى إلا القلب فإنه لا يتقيد، وهو سريع التقلّب في كلّ حال»⁽³⁾.

ويضيف ابن عربي قائلاً إنّ تذكّر المعارف الإلهية كذلك - واستناداً إلى الآية الشريفة: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾⁽⁴⁾ - يكون بالنسبة إلى الشخص الذي يستطيع إدراك الحقيقة من خلال المشاهدة والتجلي.

(1) انظر: نجم الدّين الرازي، مرصاد العباد، ص 114-117.

(2) محيي الدّين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 2، ص 94-95.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 41.

(4) سورة ق: الآية 37.

أ-2-2- غياب العقل وحضور القلب:

وفي مقابل النظرة الشهودية والقلبية التي تتضمن العلم الحضورى بشكل عينيّ ونوعاً من الرؤية واللقاء (عين اليقين)، يوجد الإدراك العقليّ حتى في أعلى درجاته (علم اليقين) بشكل غيبيّ، وعن طريق الوسطة (ستار التصوّرات وحجابها)، وقد عبّر الشاعر جلال الدين الروميّ عن ذلك بالحركة بالعصا، حيث يمكن تبرير ذلك بالطّبع في غياب العينين، في قوله:

إذا كنت سالم العينين فلا تمش كالعميان، وإذا لم تكن فالتمس لك عصا
وهي عصا الحزم والاستدلال، تلمس بها طريقك عند الحاجة إلى الإبصار
(ديوان المثنويّ 3: 276-277)

أ-2-3- شيئية مدركات العقل:

إنّ ما يمكن اعتباره موضوع إدراك العقل هو شيء ما، وعلى هذا الأساس، فإنّ ثمة ميزة أصلية (الشخصية والحياة) خلال إدراك المُدرَك أو ما كان أقرب إليه من المُدرَك، خلافاً للإدراك القلبيّ الذي يُمثّل فيه القلب منشأ المعرفة، مضافاً إلى أنّه يكون مصحوباً بالشّدة والعواطف والمحبة، ولهذا السبب فإنّه يمتلك مشاركة حيّة مع مُتعلّق معلومه إبان تجربته الداخلية.

يصف «شمس» إله العارفين بقوله:

«إذا كان لدينا إله حيّ فما حاجتنا إلى إله ميت! المعنى هو الله»⁽¹⁾.

أ-2-4- دخول الشبهة إلى العقل والقاطعية والوضوح في المعارف
القلبية:

قدّم ابن عربيّ طريقتين للكشف والعقل، ووصف أتباع الطريق الأولى

(1) جلال الدّين البلخيّ الروميّ، مقالات شمس، 2: 67؛ انظر: المصدر نفسه، ص 37.

بأنهم أفراد يستطيعون إدراك الأمور والمسائل عن طريق الذوق أو التجلي الإلهي من غير انكشاف للدليل، وفي معرض توضيحه للطريق الثاني، يقول ابن عربي:

«والطريق الثاني طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقلي، وهذا الطريق دون الطريق الأول، فإن صاحب النظر في الدليل قد تدخل عليه الشبه القادحة في دليله، فيتكلف الكشف عنها والبحث عن وجه الحق في الأمر المطلوب»⁽¹⁾.

وفي ذلك أيضاً يقول جلال الدين الرومي:

العقل الجزئي آلة الوهم والظن، ولأجل ذلك استوطن بلاد الظلمات

أ-2-5- تبعية العقل وتقليده واستقلالية القلب:

يرى ابن عربي أن من بين المميزات والخصائص التي يتصف بها العقل والإدراكات العقلية تقليده وتبعيته للمصادر المعرفية الأخرى مثل الحس، فضلاً عن تأكيده على دور العقل المزدوج، والذي ينجم عنه كذلك بروز حكمين مختلفين، كما في قوله: إن العقل متناه من حيث الفعل، لكنه غير متناه من حيث القبول، ويقصد ابن عربي بكلامه هذا وجود اختلاف بين العقل بدليل ظهور المعرفة؛ إذ يُمثل مصدر تلك المعرفة، حيث أطلق عليه كلمة «فكر» في معناه الأخير.

ويضيف ابن عربي أن العقل يمتلك مجالاً محدوداً ومساحة معينة في مقام الفعالية (أو الفكر) حيث لا يتمكن إدراك ما هو أبعد من ذلك، والعقل نفسه يعترف أحياناً بوجود مثل هذا القصور أو العجز فيه.

ومهما يكن، فإن العقل أو الفكر يُمثّلان مصدرين من مصادر المعرفة

(1) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 319.

الإنسانية، إلى جانب الحسّ والشهود الروحيّ، لكنّ العقل، وفي مقام القبول (أي قبوله لأيّ معرفة من مصدر آخر، كالحسّ أو القلب أو الوحي)، يكون غير مقيد بحدّ أو قيد؛ بل يمكنه استلام أيّ معلومات من أيّ مصدر موثوق، ليحلّل بعد ذلك تلك المعلومات وينسّقها، فالعقل ههنا مقلّد ومُستهلك⁽¹⁾. وبعد انتهائه من كلامه هذا، أتجه ابن عربي إلى نقد بعض أصحاب العقول والفلاسفة، قائلاً:

«هذا، ومن أعجب الأمور عندنا أن يكون الإنسان مقلّداً فكره ونظره، وهو محدث مثله وقوة من قوى الإنسان التي خلقها الله فيه وجعلها مخدومةً من العقل الذي يقلّدها في ما تعطيه هذه القوة، ويعلم أنها لا تتعدّى مرتبتها، وأنها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوة أخرى، مثل القوى الحافظة والمصوّرة والمتخيّلة والقوى التي هي الحواسّ من لمس وطعم وشمّ وسمع وبصر، ومع هذا القصور كله يقلّدها العقل في معرفة ربه ولا يقلّد ربه في ما يخبر به عن نفسه»⁽²⁾.

(1) وفي هذا الباب يقول ابن عربي: «فإنّ للعقول حدّاً نفق عنده من حيث ما هي مفكّرة، لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبة إلهية، كما نقول في ما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة إلهية» (محيي الدّين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 141 محيي الدّين بن عربي، مجموعة رسائل ابن العربي، ص 13، رسالة الشيخ إلى الفخر الرازي). وحول التقليد والاستهلاك بدون العقل (العقل الجزئيّ والعقل التحصيليّ) يشير جلال الدين الرومي في أبياته الشعرية الآتية إلى أنّ ذلك يكون في العقل الجزئيّ الاكتسابيّ: العقل المكتسب أشبه بالجدال التي تجري من البيوت إلى الأزقة؛ فإذا قطعت عنه المياه توقّف؛ لذا ابحت لنفسك عن نبع من الداخل (جلال الدّين البلخيّ الروميّ، ديوان المشوي 4: 1966-1967).

وحول العقل غير الاكتسابيّ قال الروميّ:

الماء الذي ينبع من الصدر لا يأسن ولا يصفّر؛

ولا يضر أن يسدّ طريقه فهو ينبع من داخل البيت لحظة بلحظة

(ديوان المشوي 4: 1964-1965).

(2) محيي الدّين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 288-289. إنّ وجه العصمة من الخطأ في =

أ-2-6- العقل اكتسابي وعلم القلب وهبي:

تستند العلوم العقلية إلى سلسلة من الأسباب في حدود الوسط، سواء من حيث المبادئ والمعلومات المسبقة أم في أسلوب أو وسيلة الاكتساب، في حين أنّ العلوم القلبية في الاصطلاح لا تستند إلى أي أسباب (وإن كانت توجد أحياناً أسباب قليلة ظاهرية) وهي علوم لدنية أو وهبية (موهوبة).

والجدير بالذكر أنّ لابن عربي مسلماً خاصاً في هذا الخصوص، فهو لا يعتبر العلوم الظاهرية العلوم الكسبية الوحيدة الحاصلة عن الأسباب الظاهرية (أي مؤديات العقل الكسبي)؛ بل يعتبر العلوم الباطنية كذلك علوماً كسبية باعتبارها حاصلة عن الأسباب الباطنية، مثل العلوم الحاصلة بطريق التقوى (وهي مؤديات العقل الفطري). ويرى ابن عربي أنّ التفكير والتقوى سبيلان لكسب العلوم، فضلاً عن أنّه يعتبر العلوم الوهبية علوماً مُفاضة من لدن الحقّ - تعالي - ولا تحتاج إلى واسطة منه سبحانه، ولا يوجد أيّ تحمّل أو قصد أو جهد للوصول إليها، تماماً كالنبوءات وعلوم الأنبياء⁽¹⁾.

موارد ذمّ العقل

سنشير هنا إلى ثلاثة موارد لذمّ العقل، وهي موارد مستوحاة من وجوه التمايز المذكورة:

هذين الموردين يكمن في استناد هذين المصدرين إلى العلم الحضورى، وفي ذلك يقول جلال الدين الرومى:

العقل الجزئى ليس عقل استخراج واستنباط وهو يقبل ما يلقى إليه!
هو قابل للتعليم والفهم، ولأجل ذلك علّمه صاحب الوحي

(جلال الدين البلخى الرومى، ديوان المشنوي 4: 1294-1295).

(1) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، ج4، ص120-121.

أولاً: ادعاء العقل انفراده بالمعرفة: يرى العرفاء أنه عندما يدعي العقل أنه هو السبيل الوحيدة الموصلة إلى المعرفة وأنه الوسيلة الأولى والأخيرة لبلوغ الحقيقة، فإن دعواه هذه في الواقع مُبالغ فيها ولا تخلو من كثير من التطرف، وهنا بالذات يحصل الخلاف وتقع المواجهة بين كل من العقل والعشق، ومجال إدراك كل منهما.

ويعمد العقل في الحالة المذكورة إلى إنكار ما لم يتمكّن من إدراكه (أو ما كان أصلاً بعيد المنال وخارجاً عن حدود قدرته) وهذه مُغالطة واحدة يرتكبها العقل (أو الاستدلال على عدم وجود الشيء بعدم رؤيته أو إدراكه)⁽¹⁾.

وفي هذا الشأن يذكر الشاعر جلال الدين الرومي مثلاً يقول فيه:
منطق الماء ومنطق التراب والورد، محسوس عند أولي الألباب والقلوب
والفيلسوف الذي ينكر شوق الحنّانة لا يفقه لغة الأولياء⁽²⁾

وبدلاً من أن يصبح العقل في الحالة المذكورة قريباً إلى مقصوده الكمالي والمعرفي، فإن الهوة بينهما تزداد شيئاً فشيئاً. وفي قصة الرامي الذي كان يحلم باقتناء الكنز وتطبيق هذا المثل على بعض الفلاسفة الذين ينكرون كل شيء سوى العقل، يقول جلال الدين الرومي:

(1) المصدر نفسه، ج2، ص114.

(2) (جلال الدين البلخي الرومي، المشوي المعنوي، 6: 3284-3285). وفي موضع آخر من

ديوانه ينتقد الرومي بعض الفلاسفة لإنكارهم الغيب فيقول:

والعميان وإن حملوا العصا وساروا، فإنهم يرون الطريق بفضل المبصرين

ولولم يكن المبصرون وسلاطين الدين، لهلك العميان وضلوا الطريق

فلا يزرع العميان ولا يحصدون، ولا يبنون ولا يتاجرون ولا يعمرن الأرض

ولولا لطف الله وكرمه لحطم عصي استدلالكم يا أهل الاستدلال والفلسفة

وعصاكم هذه أقيسة واستدلالات، زوّدكم بها الخبير البصير

وقد أعطاكم العصا واستعتم بها على السير ثم ما لبثتم أن رفتموها في وجهه

يا من تسلّحت بالقوس والسهام، الصيد قريب وأنت رميت بعيداً

وكلّ من أبعد الرمي ابتعد عن الكنز وأخطأه

والفيلسوف الذي أتعب نفسه بالتفلسف يبحث عن الكنز في غير محله

وكلّما جدّ السير ابتعد لأنّ الكنز وراءه وهو يسير إلى الأمام

(ديوان المثنوي 6: 2354-2358)

ثانياً: الاكتفاء بالعقل بدلاً من الكشف أو بعد حصول الأخير: ومن

موارد خدمة العقل لدى العرفاء تدخّله في المجالات التي تكون خارج

نطاقه وحدوده والحكم برأيه، فكما لا يمكن الإخبار عن المعقولات

وأوصاف الجنس والعقل بواسطة العين الحسيّة، فليس بإمكان العقل كذلك

أن يُخبرنا عمّا اختصّ به القلب والرؤية الشهودية. وفي ذلك يقول الشاعر

المعروف «حافظ»:

إذا كان العقلاء نقطة ارتكاز الفرجار فإنّ العشاق حيارى داخل دائرة العشق

(ديوان حافظ، تصحيح القزويني - الغزل 193)

في ذلك المنزل الذي لا محلّ فيه للعقل والفضل، ماذا ينفع الفهم الضعيف

نحن الذين ألمّ بنا داء العشق وبلاء الخمار، لا يدواننا سوى الوصال وصافي الراح

(المصدر نفسه، الغزل 186)

ويقول جلال الدين الرومي أنّ العقل الفلسفيّ في مثل هذه الحالات

يشبه عُكَّازَ تَيْنِ خشبَيْتَيْنِ يصعب السير بهما على الحصى، وينشد قائلاً:

رجل أهل الاستدلال من خشبيّة، والرجل الخشبيّة قليلة الثبات

(ديوان المثنوي، 1: 2132)

وهذه هي في الواقع حال مَنْ يكون في مرتبة العيان (الشهود وعين

اليقين) أو يمتلك مرحلة راقية متعالية، لكنّه يستعيب بظلال مرآة الاستدلال

والقياس الموهمة بدلاً من شمس الشهود¹¹. وعندما يستعين (الخبر) بالعقل بدلاً عن مشاهدة القلب ففي هذه الحالة التي تُعدّ نوعاً من التقهقر والانحدار (عن عين اليقين نحو علم اليقين) فإنّ العرفاء يعتقدون أنّ التمسك بالعقل هو أمر مذموم.

يقول جلال الدين الرومي:

وإنك لم تر الصانع إلا من طريق المصنوع، ولم تعرفه إلا بالقياس الاقتراني. إنه الفيلسوف يزيد الوسائط ويفعل عكسه الصفيّ. فهو يفتر من الدليل والحجاب. وإذا كان الدخان دليلاً على النار، فأولى بنا الدخول في نار بلا دخان. إنّ تلك النار أقرب إلينا من دخانها. ومن سواد الفعل النظر إلى الدخان بدل النار. ومن عقل هذا المعنى كان ابن سينا، ومن وصل إلى السطح لا حاجة له إلى السلم¹².

ثالثاً: تقهقر العقل في مقابل الخيال: يرى العرفاء أنّ «الخيال» وتسلّطه هو أحد أكبر العراقيل التي تقف في وجه السير والسلوك ومعرفة الحقيقة، ويعتقدون أنّ معظم العبادات والرياضات إنّما وُضعت للسيطرة على الخيال وكبحه ونفي الأوهام والتخلّص من جزئيات عالم الصورة، ولهذا السبب، وعندما يعتري العقل -الذي أمر بإدراك الكلّيات ورُفعت منزلته فوق منزلة الخيال والوهم والحس- أي ضعف، فإنّه سيرزح تحت نير ذلك الخيال، وحين يروم إدراك الواقع والصواب فإنّه سيُصاب بالخبث والخلل.

(1) وذهب الشاعر جلال الدين الرومي إلى أنّ أوّل من اعتمد هذا الأسلوب الخاطي، وطبّقه هو إبليس اللعين:

أول من قاس بين يدي أنوار الله إبليس، والقياس والظنّ إن كان يجدي حيث بغمّ عليكم، فهو لا يجدي حيث تكون القبلة مشهودة والقمر ساطع. فإذا رأيت الكعبة استقبلها والله أعلم بالصواب.

(2) جلال الدّين البلخيّ الروميّ، المثنوي المعنوي، 5: 568-571.

ويعتقد جلال الدين الرومي أن أغلب العقول تنقاد إلى الخيال، وينشد
قائلًا:

لقد غرقت عقول مثل الجبال، في ضلالات الوهم وتيارات الخيال. العقل
الجزئي آله الوهم والظن، ولأجل ذلك استوطن بلاد الظلمات.

(ديوان المشوي 3: 1558)

مضافًا إلى ذلك، فقد اتهم الشاعر جلال الدين الرومي بعض الفلاسفة
والمُتفلسفين الذين يتعمدون إنكار الغيب ويشغلون أنفسهم بما وراء
الأفق الإدراكي، اتهمهم بالعبودية للخيال، مؤكدًا على أن هؤلاء سيظلون
محرومين من بلوغ الحقيقة النهائية المتمثلة بوصال الحق -تعالى-
والوصول إلى حق اليقين فيقول:

قبلة العارف نور ووصال، وقبلة العقل المتفلسف خيال في خيال.

مقارنة بين المعرفة العقلية ونظيرتها القلبية

يسمى ابن عربي حاصل النظر الفكري «علم العقل» (مثل إثبات مبدأ
الجنة والنار) بينما أطلق اسم «علم الأحوال» على نتيجة الذوق وتلقي
المعارف (مثل تذوق العين في الجنة في الكشف المثالي) وعنوان «علم
الأسرار» على حاصل إدراك المواهب الرحمانية بواسطة روح القدس
-الخاص بالأولياء والأنبياء- (كإدراك وحدة الوجود وفهمه والإيمان به).
وينقسم علم الأسرار بحد ذاته إلى قسمين، هما:

1- إما أن يكون إدراك ذلك بواسطة العقل (مثل الإيمان بالآخرة).

2- وإما أن لا يوجد أي سبيل أو وسيلة للعقل لبلوغ ذلك إلا من خلال
الكشف (كالأحوال التي تقع وتحدث بعد الموت) وفي هذه الحالة:

إما أن يُرجع ذلك إلى علم الأحوال بشكل أشرف ويقين أكبر؛

وإما أن يُنسب إلى علم الأخبار (النقل والوحي)، وهو نتاج أخبار المعصومين من عوالم الغيب (كالمسائل التي لم يتسنّ للعقل كشفها؛ بل آمن بها عن طريق الوحي)⁽¹⁾.

هذا، ودعا ابن عربي العلوم الخاصة بالعرفاء - والتي يُمثل القلب محلًّا لها - علوم الاختصاص (أي العلوم التي تقتصر على أهل الحق)، مشيرًا إلى أن أساسها يتألف من سبع مسائل، وأنه إذا ما حصل فرد ما عليها وتعلّمها فسيسهل عليه معرفة الحقائق، وأما المسائل فهي:

1- معرفة الأسماء الإلهية.

2- معرفة تجليات الحق.

3- معرفة خطاب الحق - تعالى - المتمثل بلسان الشرائع (في باب المتشابهات وصفات الحق التشبيهية).

4- معرفة كمال وجوده ونقصانه (وهو ما ندعوه بالعلم بالنظام الأحسن، واعتبار النقص الظاهري الموجود فيه كمالاً في حقيقة الأمر).

5- معرفة الإنسان لحقيقته

6- علل الكشف الخيالي وأسبابه، ومعرفة المتصل والمنفصل من الخيال.

7- علم الأمراض والأدوية في السلوك العملي⁽²⁾.

ولم يغفل ابن عربي عن الإشارة في الكثير من المواضيع في مؤلفاته وكتبه إلى العلوم الخاصة (علوم الاختصاص)، واعتبرها حاصل الإدراكات الأبعد من العقل، كعلم الحروف، وعلم الموازين، وعلم منازل الصالحين، والعلم بسرّ القدر، وما إلى ذلك⁽³⁾.

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 31-32.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 190؛ ج 2، ص 63 و424.

ب- العقل والعشق في العرفان العملي:

يرتكز التأكيد في العرفان العملي على تغيير مبدأ الرغبة والميل لدى الإنسان، حيث يُعتبر ذلك بمنزلة مقدّمة لإدراك نوع من الفهم والمعرفة، ومن أهمّ الطرق الخاصّة بتغيير المبدأ المذكور التحبّب والمحبة والوصول إلى مقام العشق، ويُعدّ هذا أقصر طريق في مقابل الرياضة وأكثرها خطورة في الوقت نفسه. ويذكر العرفاء أنّ من مميزات العشق عدم توافقه وانسجامه مع المحاسبات العقلية. وفي ما يأتي، سنشير إلى بعض أوجه التمايز بين العشق والعقل:

أوجه التمايز بين العشق والعقل في العرفان العملي:

ب-1- يستند طريق العقل إلى البقاء والرغبة في المحافظة على الوجود (أي حفظ وضع المرء)، بينما يكون قوام العشق على أساس الفناء في المعشوق والتخلّص من قيود الوجود⁽¹⁾.

ب-2- باستطاعة العقل في النهاية إدراك ماهية الأشياء، لكنّ العشق يُدرك حقيقة الأشياء كما هي⁽²⁾.

يُضاف إلى ذلك أنّ مجال العقل ضيق ويقتصر على ما يمتلكه من مفهوم حول الشيء، بينما يُعتبر مجال العشق مجالاً غير محدود، وهو ما أشار إليه الشاعر جلال الدين الرومي بقوله:

(1) يقول النجم الرازي: «وهنا تتحقّق التضدية بين العقل والعشق، يُعلّم أنّ العقل هو بطل الإصلاح في العالمين الجسماني والروحاني، وأنّ العشق هو نار في الهشيم تأكل كلّ شيء في ذلك العالمين». (نجم الدين الرازي، رساله عقل وعشق، ص24).

(2) قال نجم الدين الرازي: «إننا نريد بهذا العقل الذي نعتبره ضدّ العشق: العقل الانساني... المُدرك لماهية الأشياء... وكمال العقل هو أن يكون مُدركاً مثال ماهية الأشياء. لا مُدركاً لحقيقة الأشياء كما هي». (المصدر نفسه، ص30؛ نجم الدين الرازي، مرصاد العباد، ص117-118).

يقول العقل: الجهات الست حدود ليس بعدها مكان، ويقول العشق ثمة طريق وقد ارتدته مرارًا
(القصيدة 132)

ب-3- يميل العقل في العادة إلى الحساب والمحاسبة وتحديد المصلحة وتعيين المنفعة وال عمران، بينما يتسبب العشق بالدمار والهلاك، وهو خلّو من أي حسابات أو جزئيات معاشية، وفي ذلك يقول جلال الدين الرومي:

لا يعرف العقل معنى الخمس والست، وليس له مقصد سوى جذبة الحبيب
وفي ديوانه المسمى بديوان شمس، يقول الرومي أيضًا:

يرى العقل السوق ويشرع في التجارة، بينما يرى العشق ما وراء السوق
والتجارة
(القصيدة 132)

ب-4- بإمكان العقل إدراك المصلحة الدنيوية أو المصلحة الدنيوية والأخروية معًا كحدّ أقصى، إلا أنّ العشق لا يهتم بأيّ من تلك المصلحتين.

ب-5- العقل مُقيّد بالأداب والتقاليد، وهو يبحث عن الطريق الصحيح، في حين يعتبر العشق نفسه حرًا من أي قيود أو حدود، وبالتالي فهو غالبًا ما يتعرّض للوم والتوبيخ⁽¹⁾، وفي هذا يقول جلال الدين الرومي في غزليات (شمس):

إلى أن يفكّر العقل ويحسب يكون العشق قد وصل إلى السماء السابعة⁽²⁾

ب-6- باستطاعة العقل إدراك الإله الواجب الوجود أو المُحرّك أو الفاعل، بينما يحاول العشق هداية الإنسان نحو الإله (الحيّ) والحاضر

(1) نجم الدّين الرازي، رساله عقل و عشق، ص 89-90.

(2) جلال الدّين البلخي الرومي، غزليات شمس، الغزل 182.

والمحبيب من قبله⁽¹⁾، وهو ما أشار إليه الرومي بقوله:

بع العقل والفن واستبدلتهما بالحيرة حتى تنجو من الحيرة أيها الغلام.
وإذا ضحيت بالعقل على أعتاب الصمد يعطيك أضعافه من العشرة إلى
سبعمئة⁽²⁾

ب-7- ربما انقاد العقل للغرائز وانهار أمام القوى الأدنى منه في
الإنسان، لكنّ العشق يمتلك القدرة على السيطرة على الميول والرغبات
الأخرى ليرفع بذلك شأن الإنسان ويسمو به⁽³⁾.

يقول جلال الدين الرومي:

ليس عقلاً ذلك الذي يصطاد الناس، وليس عقلاً ما يفضي إلى القتل،
فالأسد لا يمكن أن يسخره الأرنب ويستولي عليه⁽⁴⁾

ب-8- يدرك العقل معلومه على هيئة «شيء» في حين يُجسد العشق
معشوقه بشكل «شخص».

ب-9- طريق العقل طويل والسير فيه بطيء، بينما طريق العشق قصير
ومختصر والسير فيه سريع (على الرغم من أنها قد تكون مليئة بالمخاطر)⁽⁵⁾:
(شعر):

إلى أن يفكر العقل ويحسب يكون العشق قد وصل إلى السماء السابعة⁽⁶⁾

(1) نجم الدين الرازي، رساله عقل و عشق، ص 89-90.

(2) جلال الدين الرومي، المشنوي المعنوي، 5: 3234.

(3) نجم الدين الرازي، رساله عقل و عشق، ص 89-90.

(4) جلال الدين الرومي، المشنوي المعنوي، 1: 5: 2333.

(5) يقول النسفي في رسالة له بعنوان «بيان العشق» المكتوبة في (الإنسان الكامل، ص 125):
«العشق براق السالكين ومركب المسافرين، فكل ما يختزنه العقل خلال خمسين سنة
يستطيع العشق إحراق ذلك جملة واحدة في لحظة واحدة ويترك العاشق بعدها خالي
الوفاض...».

(6) جلال الدين الرومي، غزليات شمس، ص 182.

ب-10- طريق العقل طريق اكتسابية، والعلم الحاصل من ذلك علم اكتسابيّ ومسبّب بسبب عاديّ وكونيّ (ما سوى الله) إلا أنّ طريق العشق محصول الهبة الإلهيّة ولطفه وجذبه، والعلم الحاصل منها وهبية ولدنيّة وذوقية⁽¹⁾:

(شعر):

ولو كان يجدي العقل في هذا المقام لاكتشف الفخر الرازي سر الدين. ولكن لما كان المبدأ الحاكم: «من لم يذق لم يدرك» ازدادات حيرة الرازي وعناؤه.

(ديوان المشنوي 4145: 5-4146)

ورتب الخواجة عبد الله الأنصاري في كتابه «عقل و عشق»⁽²⁾ المميزات الخاصّة بكلّ من العقل والعشق، رتبها في 9 نقاط كالآتي:

العقل	العشق
1- سبب الكمالات	1- لا يقيده الخيال والأوهام
2- جامع معمور	2- فراشة مهووسة مخمورة
3- شعلة الغنى	3- جرعة الفناء
4- بُستان السلامة	4- سجن الملامة
5- صيقل عارف	5- درويش العتبة
6- صرّاف فضّة الخصال	6- محرم حرم الوصال
7- مُدعي التقوى	7- غير مُكترث بالادعاء
8- سيّد عالم الوجود	8- أرقى من الكون والوجود
9- عالم بالعلم والبلاغة	9- في حلّ من الكون

(1) يرى ابن عربي أنّ علم أهل الكشف - وخلافاً لعلم أهل العقل - هبة إلهية، وأنّ هذا النوع من العلم لا يحصل بسبب مُعين... أمّا العلم بالله فيكشف بواسطة الإرادة (الاشتياق). (محيي

الدين بن عربي: جهره ي يرجسته ي عرفان اسلامي، ص 166-169).

(2) عبد الله الأنصاري الهروي، مكتوب عقل وحشق، ص 89-90، أركان عرفان.

لكن، وعلى الرغم من وجوه الاختلاف والتميّز في كلام العرفاء، فإن ثمة ارتباطاً وانسجاماً بين كلٍّ من العقل والعشق مثل توافقهما في درجات الكمال، فكلّما ازداد نور العشق ازدادت معه شدة نور العقل كذلك، على الرغم من أنّ العكس من ذلك لا يصدق على الدوام؛ إذ إنّ هذا الكلام يُعدّ مقدّمة للحكم القائل بوحدة العقل والعشق في النهاية وأنهما يحتلان منزلة سامية، وقد أشار النجم الرازي إلى أنّ أعلى درجات العشق وأكمل مراتب العقل يتمثلان بوضوح في وجود خاتم الأنبياء محمّد (ص)⁽¹⁾.

وقد قارن الشاعر جلال الدين الرومي بين العقل والعشق، مع الالتزام في معظم أبياته الآتية بالمعنى الخاصّ الذي تتضمّنه هاتان الكلمتان:

وقد أوصلني العشق إلى حيث لا يعلم، وحملني إلى حيث يحترق العقل وينهزم. وقد تحرّرت هناك من ظلم العقل وظلماته. أيها القلب أسكران أنت؟ حتّى تربط القلب بالعقل؟ وإذا كان لك ألف روح وعقل فإنك لن تنال ما تريد إن لم يمسسك نور العشق.⁽²⁾

استنتاج

بالنظر إلى ما قلناه حتّى الآن، فإنّ مدح العقل أو ذمّه من قبل العرفاء يُعدّ بمنزلة وجه الاشتراك والافتراق بين القلب والعقل من جهة، وبين العقل والعشق من جهة أخرى، ويمكن توضيح هذه النقطة بالشكل الآتي:

يكون العقل ممدوحاً بصفّتي البحث والتحقيق ثمّ التنوّر بنور الشرع، عندما يؤدي دور الوسيلة التي يُمكن بواسطتها معرفة الحقيقة (ضمن مجاله

(1) نجم الدّين الرازي، رساله عقل وعشق، ص 33.

(2) جلال الدّين الرومي، غزليات شمس، القصيدة 905.

الخاصّ به) من دون أن يُنكر ما وراء طور العقل من أطوار أخرى، وشريطة أن لا يكون أسير الغرائز والقوى الأدنى منه، وأن لا يخرب إنجازات القلب والروح والشّرع. ويُعتبر العقل مذمومًا لدى العرفاء في مجال العرفان النظريّ والعرفان العمليّ على التّوالي إذا كان في الحالات الآتية:

أ- في مجال العرفان النظري:

- 1- مُقَيَّدًا ومحدودًا بالأجزاء والأمور.
- 2- مُقَيَّدًا بالظواهر.
- 3- مُقَيَّدًا ومُتَعَيَّنًا بالأسباب.
- 4- مُقَلَّدًا.
- 5- باقياً في ظلمات الغموض والحيرة.

ب- في مجال العرفان العمليّ:

- 1- مُعَرَّضًا للإذعان والتبعية للغرائز والوهم أو القوى الطبيعية والحيوانية.
- 2- مُقَيَّدًا بالأمور الزائلة والفانية والجزئية، وكذلك المنافع والمصالح الدنيوية.
- 3- مهتمًا بالحسابات والمنافع.
- 4- مجرد وسيلة ويتصرّف كشيء مسلوب العواطف مع ما سواه.

المصادر المراجع

- 1- الإمام عليّ (ع)، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصّالح، بيروت: أوفست إيران، مركز البحوث الإسلامية.
- 2- جعفر سجّادي، فرهنگ اصطلاحات عرفاني، طهران، منشورات طهوري، 1983م.
- 3- جلال الدين الرومي، مثنوي معنوي، تحقيق: سروش، طهران، منشورات علمي فرهنگي، 1999م.
- 4- _____، غزليات شمس، تصحيح: محمد عباسي، طهران، منشورات طلوع، 1979م.
- 5- حسين إبراهيمي ديناني، دفتر عشق و آيت عقل، طهران، منشورات طرح نور، 2001م.
- 6- حسين بن سينا، الإشارات (شرح الطوسي)، طهران، مطبعة حيدري، 1403هـ.
- 7- حيدر الأملي، جامع الأسرار، تحقيق: عثمان يحيى، انتشارات علمي و فرهنگي، 1989م.
- 8- شريف الجرجاني، التعريفات، طهران، منشورات ناصر خسرو، لا تا.

- 9- عبد القاهر السهروردي، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983م.
- 10- عبد الله الأنصاري الهروي، صد ميدان، تصحيح: أنصاري، طهران، طهوري، 1979م.
- 11- _____، مکتوب عقل و عشق، طهران، منشورات نور فاطمة (ع)، 1982م.
- 12- _____، منازل السائرين، تصحيح: فرهادي، طهران، منشورات مولی، 1982م.
- 13- عزيز الدين التّسفي، الإنسان الكامل، تحقيق: هنري كرين، منشورات طهوري، 1983م.
- 14- _____، مقصد أقصى، تصحيح: حامد رباني، طهران، مكتبة علميه حامدي، لا تا.
- 15- محسن الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء، (8 مجلّدات)، تحقيق: علي أكبر غفّاري، طهران، مكتب انتشارات اسلامي، 1384هـ.
- 16- محمّد الغزالي، إحياء علوم الدين، (8 مجلّدات)، بيروت، دار الكتاب العربي، لا تا.
- 17- محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، أوفست عن طبعة إيران، لا تا.
- 18- محمّد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، (مجلّدان)، تحقيق: علي أكبر غفّاري، طهران، انتشارات اسلاميه، 1983م.
- 19- محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (20 مجلّدًا)، إيران، أوفست طبعة بيروت، لا تا.

- 20 - محمد محمّدي الريشهري، ميزان الحكمة، (10 مجلّادات)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، 1983-1984م.
- 21 - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، (14 مجلّد)، تحقيق: عثمان يحيى، بيروت، أوفست طبعة القاهرة.
- 22 - _____، الفتوحات المكيّة، (4 مجلّادات)، بيروت، أوفست طبع القاهرة، دار الإحياء، لا تا.
- 23 - _____، مجموعة رسائل ابن العربي، بيروت، أوفست طبعة الهند، دار إحياء التراث العربي، لا تا.
- 24 - نجم الدّين الرازي، رساله عقل و عشق، (في أركان العرفان)، طهران، منشورات نور فاطمة (ع)، 1982م.
- 25 - _____، مرصاد العباد، تحقيق: أمين رياحي، طهران، منشورات علمي فرهنگي.

العقل من وجهة نظر ملا صدرا

محمد تقي فغالي⁽¹⁾

(1) ولد في طهران سنة 1962م، ودرس الفقه والأصول لدى أساتذة كبار، مثل اشتهازي واعتماداي ووجداني فخر وستوده طهراني وقافي يزدي ووحيد الخراساني وجواد التبريزي وبهجت ومكارم شيرازي، وأما الفلسفة والعرفان فقد تلقاها من جوازي أملي ومصباح يزدي وحسن زاده أملي وأنصاري شيرازي. اشترك في الدورة التي أقامتها مؤسسة «در راه حق»، والتي استمرت 6 سنوات، وشملت دروساً في العلوم الإنسانية واللغة والفلسفة الإسلامية والتفسير الموضوعي، وكذلك في الدورة التخصصية لمؤسسة باقر العلوم (ع) الثقافية في فرع الفلسفة والتفسير. والسيد محمد تقي فغالي حاز على شهادة الماجستير من جامعة إعداد المدّرسين في مدينة قم في الإلهيات والمعارف الإسلامية عام 1994م، وشهادة الدكتوراه في العرفان الإسلامي من الجامعة الإسلامية الحرة قسم العلوم والبحوث 2000م، ثم شهادة دكتوراه في الدورة المكثفة في الفلسفة التطبيقية من جامعة «ماك غيل» في كندا، وذلك لدى البروفيسور «الآكي» والبروفيسور «أيلسون» والبروفيسور «لندروت» والبروفيسور «معين» عام 1990م. وكذلك حاز على السطح الرابع (الدكتوراه) في الفلسفة والكلام الإسلامي في الحوزة العلمية بمدينة قم عام 1997م. ألف السيد فغالي حوالي 11 كتاباً في مجال الفلسفة والعرفان، ونشرت له أكثر من 84 مقالة في المجلات المحلية المعروفة، وعرض قسم منها في العديد من المؤتمرات العلمية. عمل السيد فغالي في التدريس في الجامعة الإسلامية الحرة، وجامعة الشهيد بهشتي، وجامعة العلامة الطباطبائي، وكلية الإلهيات بجامعة طهران، وجامعة المفيد في مراحل دراسية مختلفة.

تستند الحكمة المتعالية - التي تُعدّ تراث مدارس حكمة الفلاسفة الأوانل - إلى مبادئ خاصة، حيث لا يمكن فهم الآراء المختلفة التي تضمّنتها تلك الحكمة حول أيّ موضوع - بما في ذلك موضوع العقل - دون التعرّف بشكل مُعمّق على تلك المبادئ، ولهذا؛ لا بدّ لنا أولاً من توضيح المبادئ الوجودية والإنسانية ولو بشكل عابر، ليتسنى لنا بعد ذلك البحث في معاني العقل كما ذُكرت في الحكمة المتعالية.

أ- المبادئ

مبادئ علم الوجود:

أصالة الوجود

على الرّغم من اعتراف ملاً صدرا بمبدأ (أصالة الوجود) وإيمانه بتقدّم الوجود على الماهية، إلّا أنّه ينفي تركيب كلّ من الوجود والماهية في الأشياء، بحجّة أنّ ما هو موجود في الخارج وما يشكّل حقيقة الأشياء ويمتلك آثاراً مُعيّنة يتمثّل في وجود تلك الأشياء. وأمّا الماهية، فتتمثّل فقط في وجودها في الأذهان⁽¹⁾، واستناداً إلى هذا الكلام، فإنّ الماهية ليس لها

(1) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 49.

إلا وجودٌ تبعيٌّ لا غير، وهي محرومة من أي وجود حقيقيٍّ أو أصيل.

ومع قبول مبدأ أصالة الوجود، فإنّ جميع الموجودات في هذا العالم تكون متّصلة ومرتبطة في ما بينها، في الوقت الذي تشير فيه نظرية الماهية إلى عالم لا وجود فيه لأيّ رابطة أو علاقة بين الموجودات المتباينة. وقد ألفت هذه المسألة بظلالها على جميع المذاهب والمدارس الفلسفية ومباحث الإلهيات؛ إذ إنّ معرفة الموجود الذي يختلف عن الأنا ليس أمرًا سهلًا؛ بل ربّما كان ذلك غاية في الصعوبة كذلك.

الوحدة التشكيكية للوجود

في البداية، طرح ملا صدرا نظرية «الوحدة التشكيكية للوجود»، بهدف التعليم والبحث، واستنادًا إلى هذه النظرية، فإنّ للوجود ثلاث مراتب هي:

1- الوجود الصّرف، وهو وجود لا يحده أي قيود، وهذا الوجود هو نفسه المسمّى بالهوية الغيبية أو الذات الأحديّة.

2- الوجود المُنسبط المقيد بالإطلاق.

3- الوجودات المُقيّدة، وهي العقول والنّفوس والأفلاك والعناصر والمركّبات⁽¹⁾.

ويمكننا تشبيه الوجود المُنسبط بستار طُبع عليه الوجودات المقيدة المتمثّلة بالصّور والرّسوم. وتمتلك الوجودات المقيدة سلسلة من المراتب التي تربطها روابط عليّة ومعلوليّة، فعالم العقول يحتلّ المرتبة الأولى ثمّ يأتي بعده عالم المثال، بينما يقع عالم المادة في المرتبة الأخيرة، وعلى هذا الأساس، يُمثّل الوجود في أعلى مراتبه الذات الإلهية، في حين أنّ الهولي الأولى هي أدنى مراتب الوجود، وهي ليست سوى الاستعداد والقوّة.

(1) المصدر نفسه ج 2، ص 327-328.

وفي نهاية رحلته الفلسفية، استطاع ملاً صدرا اكتشاف طريقة الأولياء والعرفاء الذين يصفهم بأهل الكشف واليقين، وبالتالي الاعتراف بالوحدة الشخصية للوجود⁽¹⁾. ومن خلال تحليله وتفسيره للعلاقة بين العلة والمعلول، تمكن ملاً صدرا من استنتاج أنّ علاقة المعلول إزاء معلوله تقتصر على مجرد الربط وكلّ وجوده، فإذا وصلت سلسلة العلل في عالم الوجود إلى الله سبحانه والذات الإلهية التي هي أبسط الذوات على الإطلاق، عندئذ سيكون مردّ وجود جميع الموجودات إلى الذات الأحدية، وبناءً على ذلك، فإنّ جميع الموجودات ومراتبها وأنوارها تُمثل نوراً حقيقياً واحداً وتجليات ذلك الموجود الأحد الواحد القَيوم⁽²⁾.

هذا، ويكمن الفرق بين النظريتين (أي نظرية الوحدة التشكيكية والوحدة الشخصية للوجود) في أنّ الوجود نفسه في النظرية الأولى مُشكك، حيث يبدأ من أعلى المراتب (وهي مرتبة الله وواجب الوجود) نزولاً إلى أدنى المراتب وهي مرتبة الهيولي الأولى؛ في حين أنّ الوجود استناداً إلى النظرية الثانية ليس سوى وجود واحد في العالم، وهو وجود ذات الله - عزّ وجلّ - الذي لا مجال للتشكيك وتفاوت المراتب فيه، خلافاً لمظاهره التي يعتربها التشكيك والتفاوت؛ وبعبارة أخرى: فإنّ التشكيك في النظرية الأولى قائم في الوجود، في حين يقتصر التشكيك في النظرية الثانية على المظاهر فقط.

الحركة الجوهرية

يعتقد ملاً صدرا في نظرية «الحركة الجوهرية» أنّ الوجود إما أن يكون ثابتاً أو سيّالاً، وأنّ الحركة هي الأخرى تمثل كيفية الوجود السيّال، وعليه، فإنّ الحركة في الواقع تشير إلى ما يُعرّف بتجدّد الأمر وليس الأمر المُتجدّد،

(1) المصدر نفسه ج 1، ص 71.

(2) المصدر نفسه ج 2، ص 291.

وهي لا تعرض للجسم؛ بل هي من عوارضه التحليلية؛ ومعنى هذا أن الحركة الجوهرية لا تُعتبر من لواحق الجسم؛ بل من مبادئه، وفي الحقيقة فهي فصل الجسم⁽¹⁾.

واستنادًا إلى النظرية المذكورة، فإن أي جسم له حركة في ذاته وهو يسير باتجاه مُعين، وإن كل الحركات العَرَضية تعود إلى هذه الحركة الذاتية بنحو أو بآخر. وفي مقابل الأجسام المتحركة توجد الظواهر المجردة مثل الملائكة، وهي ثابتة وذات مقام ومرتبة مُعيّنة.

للوجود السّيال صورتان، فهو من ناحية يكون مشابهًا للزمان في امتلاكه للوجود الشامل والواسع، ومن ناحية أخرى له نوع من التشخص والوحدة الاتصالية، ولذلك فإن بقاءه يُمثل عين فنائه⁽²⁾.

قوس النزول والصعود

استنادًا إلى أصالة الوجود والتشكيك فيه، فإن أي مرتبة تُعتبر علة للمراتب الأدنى منها. ووفقًا لقاعدة «إمكان الأشرف» يمكننا إدراك وجود المراتب العليا من خلال المراتب الدنيا؛ لعدم إمكانية عبور فيض الوجود إلى المراتب الدنيا من دون المرور بالمراتب العليا⁽³⁾، ولذلك ينبغي على الوجود النزول من واجب الوجود (اللامتناهي من حيث الكمال والفعلية) إلى المراتب الأدنى، ونعني بذلك الهولي الأولى اللامتناهية من حيث الإمكان والقوة، وهكذا، يتشكّل قوس النزول.

هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فاستنادًا إلى نظريتي الحركة الجوهرية وقاعدة إمكان الأخسّ يمكننا إدراك وجود مرتبة أشرف كذلك، حيث يعود أثناءها الوجود إلى مبادئه بواسطة الحركة الجوهرية وخلال سيره

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص 101.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 235-236.

الصعودي دون أي تأن، وعلى هذا الأساس يظهر قوس الصعود⁽¹⁾.

إذًا، يُعتبر المبدأ الأعلى الأوّل والآخر معًا والفاعل وغاية جميع الموجودات، وهو جامع لكلّ الكثرات بوحدة غير عددية وذلك لِسِعَة وجوده؛ ففي البداية تنزّل منه جميع الموجودات ثمّ في النهاية تصعد إليه جميع الإتيات⁽²⁾.

مبادئ معرفة الإنسان

وجود النفس

يمكننا تفسير الاستدلال على الوجود المطلق للنفس على النحو الآتي: تصدر عن بعض الأجسام بعض الآثار مثل الحسّ والحركة والتغذية والنموّ والتكاثر، لكنّ الآثار المذكورة ليست على نمط واحد أو أنّها لا تملك أيّ إرادة، فيمكن أن تتألّف تلك الآثار من المادّة الأولية مثلًا أو أن تتكوّن من صورة جسميّة مشتركة أو قوّة فاعليّة تسمّى النفس، إلّا أنّ هذه الآثار ليست مادّة أوليّة؛ لأنّها قوّة بحتة وليس لها أيّ فعليّة أو تأثير يُذكر، وهي في الوقت نفسه لا يمكنها أن تكون صورة جسميّة وإلّا لما شوهدت الآثار المختلفة عن الأجسام؛ إذًا، فهي تنتمي إلى ذلك الأمر المُسمّى بالنفس⁽³⁾.

وهنا ينبغي علينا الانتباه إلى أنّ هذا الاستدلال الذي أشار إليه ابن سينا أيضًا⁽⁴⁾ يشمل جميع مراتب النفس؛ لأنّ الشيء الذي يُمثّل مبدأ الآثار إمّا له آثارٌ مختلفة أو آثارٌ متشابهة؛ فإذا كانت آثاره متشابهة ولا إرادة له، فإنّ هذا المبدأ يُدعى بالصورة المعدنية، وإذا لم يكن كذلك عندئذ يُسمّى نفسًا.

(1) المصدر نفسه، ص 257.

(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 141.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 6.

(4) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الشفاء، كتاب النفس، ص 13.

وإذا كانت الآثار متشابهة وكانت صادرة عن الإرادة فهو حينئذ نفس فلكية، أما إذا كانت الآثار متباينة ومختلفة وليس لها أي إرادة فهو نفس نباتية، وإذا كانت الإرادة موجودة فهو نفس حيوانية⁽¹⁾.

تعريف النَّفس

النفس هي الكمال الأول للجسم الطبيعي الآلي، والمقصود بالكمال الأول هو كمال الفصل الذي يُنسب إليه نوعية النوع، في حين يكون الكمال الثاني بعد قوام النوع والحاصل عنه بالتالي مثل الحركة، وأما المُراد بالجسم الطبيعي الآلي فهو الجسم الذي يمكنه الحصول على الكمالات بوسائله وقواه الذاتية⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن نفس الإنسان تفتقد إلى أي مقام مُعيّن ومعلوم من حيث الهوية والماهية، بمعنى أنها -كسائر الموجودات الطبيعية والنفسانية والعقلانية الأخرى- ليس لها مقام مُعيّن دون غيره في مراتب الوجود؛ بل لها مقامات ودرجات متفاوتة، فضلاً عن أن العوالم السابقة واللاحقة لهذه الدنيا -وفي أي مكان- تختلف صورها بين نشأة وأخرى⁽³⁾؛ بعبارة أخرى: تدخل النفس في البداية وبعد الحدوث في المادّة مرحلة التجرد البرزخي ومن ثمّ التجرد العقلي حتى تبلغ في النهاية مرتبة العقول الأعلى والوصول إلى مقام ما فوق التجرد وبالتالي الدخول إلى عالم الأسماء والصفات.

حدوث النفس وبقاؤها

من وجهة نظر ملا صدرا، فإنّ النفس ليست قديمة، حيث يمكن القول

(1) حسين بن عبدالله (ابن سينا)، عيون مسائل النفس: 92.

(2) محمد بن إبراهيم (ملا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ١٦.

(3) المصدر نفسه، ص 343.

إنها مخلوقة قبل الجسد - وهو الرأى المنسوب إلى أفلاطون - ولا هي روحانية الحدوث فيقال إنها مخلوقة وموجودة بالتزامن مع الجسد - وهذا هو رأى ابن سينا -؛ بل النفس بنظر ملا صدرا مخلوقة وصادرة عن الجسم نفسه، ثم تدرجت في مدارج التجرد شيئاً فشيئاً نتيجة للحركة الجوهرية؛ وبناءً على ذلك، فإنَّ النفس تُعتبر جسمانية الحدوث والتصرف وروحانية البقاء والتعقل⁽¹⁾.

وفي محاولة منه لتبرير ما صرح به أفلاطون، يقول ملا صدرا إنَّ ما قصده أفلاطون من قَدَم النفس هو قَدَم منشئها الذي ستؤول إليه بعد رحيلها عن هذه الدنيا⁽²⁾، ولم يعن أنَّ النفوس البشرية كانت موجودة قبل الجسد بنفس هذه التعيّنات الجزئية⁽³⁾؛ لكن على الرغم من ذلك، فإنَّ ملا صدرا لم يقبل بنظرية قَدَم النفس، وهو ما لم يوافق عليه ابن سينا⁽⁴⁾ كذلك من قَبْل⁽⁵⁾.

وردّ ملا صدرا أيضاً رأى ابن سينا، واعتبره مليئاً بالإشكالات، ورفض إمكانية القبول بصدور نوع جسماني واحد عن تركيب صورة عقلية مع مادة جسمانية. وفي ما يتعلّق ببحث الإدراك، اشترط ملا صدرا وجود اتّحاد المُدرَك والمُدْرَك، مضيّفاً أنّه إذا ما وافقنا على رأى ابن سينا، فإنَّ ذلك سيُعني استحالة اتّحاد النفس الروحانية مع الجسد الجسماني، وبالتالي إدراك ذلك إلى جانب إدراك سائر الأمور المادية.

القوى النفسية

قيل إنَّ النفس تمتلك العديد من القوى، وذلك لأمر منها: أوّلاً،

(1) المصدر نفسه، ص 347.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 488.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 332.

(4) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الشفاء، كتاب النفس، ص 307.

(5) محمد بن إبراهيم (ملا صدرا)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 221.

أنَّ القوى الأخرى لا تزول مع زوال قوَّة ما؛ وثانيًا، ثمة تناقض واضح بين بعض الأفعال الوجودية، مثل «الجذب والدفع» أو «القبول والحفظ»⁽¹⁾.

وهنا ينبغي علينا الإشارة إلى أنَّ النفس الناطقة، وباعتبار تجردها عن المادة، ليست بحاجة إلى العديد من القوى، فضلًا عن أنَّ جميع القوى التي توجد من جهات متعدِّدة من حيث ارتباط النفس بالجسد هي في الواقع متحقِّقة بوجود واحد في مقام تجرِّد النَّفس. ومعنى هذا الكلام أنَّ العالم الذي نشهده هو عالم التفريق والانفصال، ولا يمكن للوجود المادي أن يشمل على جميع الكمالات بسبب الضعف والتقص؛ وعليه، فما دام الإنسان موجودًا في هذا العالم فإنَّ قوَّة سمعه تختلف عن قوَّة بصره وهذه الأخيرة لا تشبه قوَّة اللَّمس لديه، ولكن، وفي مقام روحانية النَّفس، تكون كلُّ من قوَّة السَّمع والبصر واللَّمس والتذوِّق موجودة بوجود واحد.

ومن وجهة نظر الحكمة التقليدية، فإنَّ كلَّ جسد يمتلك نفسًا، وتكون جميع القوى معلولة تلك النَّفس وموجودة في الأعضاء. أمَّا من وجهة نظر الحكمة المتعالية، فإنَّ النفس تكون متَّحدة مع جميع القوى، مضافًا إلى كونها مبدأ تلك القوى وغايتها. واستنادًا إلى نظرية «الوحدة الشخصية للوجود»، يجب اعتبار نسبة القوى إلى النفس كنسبة «ظهورات الوجود» إلى الوجود نفسه⁽²⁾.

عندما ننظر إلى أنفسنا نحن، فإنَّنا لا نلاحظ كونها محدودة بحدٍّ أو مرتبة معيَّنة؛ بل نرى أنَّ باستطاعة أنفسنا، في الوقت الذي تتَّصف فيه بالبساطة والوحدة، إدراك الظواهر المعقولة والصُّور المتخيَّلة والمحسوسة، وذلك بواسطة ذواتها لا - كما يعتقد بعضٌ - أنَّها تدرك المعقولات بذواتها وتدرِّك الأشياء الأخرى بوسائط أو وسائل غير الذات؛

(1) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرًا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ج ٨، ص 62.

وهكذا، فإنّ لنفس الإنسان درجات ومراتب، على الرغم من كونها تمتلك وجودًا واحدًا وهوية واحدة، إلى جانب امتلاكها للمقامات المتعدّدة في كلّ عالم من عوالم العقل والمثال والطبيعة؛ بل إنّ لكلّ قوّة من القوى كذلك مراتب ودرجات خاصّة بها. على سبيل المثال، تُعتبر قوّة البصر أقوى من قوّة السمع، وقوّة الخيال التي يمتلكها الشاعر هي أقوى بكثير من قوّة الخيال لدى الشخص العاديّ، وهكذا دواليك⁽¹⁾.

ب- معنى العقل

استعاض ملاً صدرا ببعض العناوين والأسماء مثل «القلم» و«النور» و«الروح» بدلاً من العقل وأنواعه ووجوهه⁽²⁾، وهكذا يُطلق على أشرف الممكنات (وهو العقل) اسم «القلم»؛ لأنه يمثّل واسطة الحقّ - تعالَى - في تصوير العلوم والحقائق على الألواح النفسانية. وقلم الله - عزّ وجلّ - ليس بجسم أو حديد، كما إنّ لوحه سبحانه ليس بحجر أو ورق؛ بل لكلّ منهما وجود خاصّ يجعلهما يتقبّلان رسم العلوم والمعارف. ويُسمّى المخلوق الأوّل نورًا؛ لأنه وجود، بينما تكون الظلمة عدمًا، والعقل هو الصّادر الأوّل الذي يُمثّل عين الوجود. وفي بعض الأحيان يُدعى أيضًا روحًا باعتباراه (أي العقل) أصل الحياة.

العقل المُفارق

الصّادر الأوّل

ذكرنا قبل هذا أنّه واستنادًا إلى نظرية «أصالة الوجود» و«التشكيك في الوجود»، فإنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود هي بمنزلة علةّ للمراتب الأدنى

(1) المصدر نفسه، ج 7، ص 255.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، شرح أصول الكافي، ص 17.

منها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنَّ أوَّل موجود صدر عن الذات الأحديّة المقدّسة هو الوحدة المشابهة لوحدة ذات الحقّ تعالى، وذلك وفقاً لقاعدة (الواحد). ويمتلك هذا الموجود المطلق ما يُعرّف بالوحدة الظليّة الحقّة، وهي وحدة غير عددية وغير نوعيّة ولا جنسيّة، تشمل جميع الكثرات المترتبة على الوجودات الخاصّة، ولذلك فإنَّ الوجود المذكور يمتلك الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة⁽¹⁾. ويُسمّى المخلوق الأوَّل هذا بالوجود المنبسط، وهو وجود يشمل كلّ المراتب وسائر الموجودات كالرّسوم أو الصّور على الستارة، وتسمّى هذه الطبقة التي تُعدّ من أعمق طبقات الوجودات الخاصّة، والتي تمتلك أصالة وحقيقة: «عمى». شأنها في ذلك شأن الوجودات الخاصّة، تُسمّى «مرتبة الجَمع» أو «حقيقة الحقائق» أو «حضرة أحديّة الجَمع»⁽²⁾.

إنّ تكوّن هذا الوجود لا يكون بطريق العلة؛ لأنّ هذه الأخيرة - من حيث العليّة - يلزمها وجود مباينة بين العلة والمعلول، وليس لمثل هذا الأمر أيّ معنى سوى في حالة الموجودات الخاصّة والمتعيّنة من جهة التعيّنات وأتصاف كلّ منها بعينها الثابتة.

هذا، وقد فسّر ملاً صدرا كلام الحكماء بهذا الشأن وقوّمه إنَّ العقل الأوَّل هو الصادر الأوَّل كذلك⁽³⁾، لكنّه في النهاية يعتبر كلّ ذلك كلاماً مجملاً لا يتّضح معناه إلّا بالمقارنة بين العقل الأوَّل وبقية الموجودات المتعيّنة والمتباينة ذات الآثار المتعدّدة؛ إذ إنّ العقل الأوَّل - وفي إطار التحليل الذهنيّ - قابل للتحليل أيضاً إلى الوجود المطلق والماهية الخاصّة والإمكانية:

«وقول الحكماء إنّ أوَّل الصّوادِر هو العقل الأوَّل - بناءً على أنّ

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 331.

(2) المصدر نفسه.

(3) الشواهد الربوبية، ص 139.

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد- كلام جمليّ بالقياس إلى الموجودات المتعيّنة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأولية هاهنا بالقياس إلى سائر الصّادر المتباينة الذوات والوجودات، وإلا فعند تحليل الذهن العقل الأوّل إلى وجود مطلق وماهية خاصة ونقص وإمكان، حكمنا بأنّ أوّل ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط، ويلزمه حسب كلّ مرتبة ماهية خاصّة وتنزل خاصّ يلحقه إمكان خاصّ»⁽¹⁾.

واستناداً إلى ما قيل، ينبغي اعتبار الصّادر الأوّل وجوداً منبسّطاً ذا مراتب، ووفقاً لكلّ مرتبة فإنّ له ماهية خاصّة، ويُمثّل العقل الأوّل أولى تلك المراتب. وجدير بالذكر أنّ الاختلاف المُشار إليه بين الصّادر الأوّل والعقل الأوّل مذكور كذلك في كُتب العُرفاء السابقين من أمثال القونوي⁽²⁾.

ظهور الكثرة الطوليّة

سعى ملأ صدرنا إلى تفسير ظهور الكثرة وصدورها عن الوحدة وذلك بالاستناد إلى مبادئ الحكمة المتعالية، فقال إنّ الفيض الأوّل من جهة يمتلك وحدة بالذات؛ لفيض التعالي عن الأوّل، ومن جهة أخرى فهو يمتلك كذلك كثرة بالعرض؛ لالتحاق الماهية به دون أيّ جعل سوى وجود نقص في ذاتها، وللصّادر الأوّل جهات متعددة ومختلفة، حيث يصدر أمر ما عن كلّ جهة:

«إنّ للفيض الأوّل وحدة بالذات؛ من جهة كونه موجوداً فائضاً عن الأوّل، وله كثرة بالعرض؛ من جهة لحوق الماهية به من غير جعل وتأثير؛ بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأوّل - تعالي - فمن جهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء، ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه وعشقه له

(1) محمد بن إبراهيم (ملأ صدرنا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص332.

(2) انظر: حسن زاده آملّي، دورسالة در مثل و مثال، ص26.

شيء، ومن جهة ماهية وإمكانه وفقره شيء، الأشرف بالأشرف والأخس بالأخس، ثم يزيد التكثر في الأسباب فيزداد الكثرة في المسببات والكلّ منسوب إليه - تعالي - بالذات».

وعليه، ينشأ العقل اللاحق عن تعقل ذات الواجب، التعالي، بواسطة الصّادر الأوّل، وتظهر نفس الفلك الأوّل عن تعقل ذاته من حيث كونه واجباً بالغير، ثم يوجد الفلك الأوّل من تعقله من حيث الممكن⁽¹⁾.

ويرى ملاً صدرا أنّ عدد العقول ليس تسعاً؛ بل بعدد الأجرام المتحرّكة والنفوس المدبّرة لها؛ إذ إنّ كلّ متحرّك بحاجة إلى محرّك، وإنّ الحركات الطبيعية تستند إلى الشوق والإرادة، وإنّ الشوق يرجع إلى الغاية العقلية. ولما كان عدد الأفلاك والكُرّات المتحرّكة كثيراً فليس باستطاعة أحد سوى الله سبحانه معرفة عددها بالضبط:

«والعقول أعلاها مرتبة وأقربها منزلة من الحقّ وأشدّها عبودية وعشقاً له، فعددها على عدد الكرات وعدد مدبراتها، فجنود الله كثيرة، لا يعلم عددها إلا هو كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾⁽²⁾».

ظهور الكثرة العرضية

تشير الحكمة المتعالية إلى أنّ كلّ طبيعة حسية - بما في ذلك الطبيعة الفلكية والعنصرية - تمتلك طبيعة أخرى في العالم العلوي، وهي عبارة عن المثلّ الإلهية والصّور المُفارقة، وتُمثّل هذه المجموعة من الصّور المُفارقة صُور الأشياء الموجودة في علم الله - عزّ وجلّ - . ويبدو أنّ ما قصده أفلاطون وأتباعه بالمثلّ النورية هو هذه الصّور⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 141.

(2) سورة المدثر: الآية 31.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص 202.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المُثُلَ النورية - كما كان الفارابي يراها - لا تعني علم الله سبحانه؛ بل هي الصّور الناجمة عن علم الله تعالى⁽¹⁾، وعليه فإنّ تكثر المُثُلَ النورية ناجم عن التكثر الموجود في علم الله - عزّ وجلّ -؛ لأنّ عالم المُثُلَ النورية هو تصوير لعالم العلم الإلهي.

ويعتقد ملاً صدرا أن ليس بالإمكان تفسير كثرة الأنواع في العالم الماديّ بتكثر القوابل أو الجهات القابلية فقط؛ بل لا بدّ من قبول ما قاله أفلاطون من وجود المبادئ العقلية المتعدّدة وأرباب الأنواع، أو الاعتراف بوجود الجهات المتعدّدة في العقل الآخر أو ما يُسمّى بالعقل الفعّال:

«لأنّ الأنواع المختلفة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل أو تكثر جهاتها القابلة؛ بل يحتاج إمّا إلى مبادئ متعدّدة عقلية، كما رأى الأفلاطونيون أنّ علل الأنواع المتكثّرة في هذا العالم عقول متكثّرة هي أربابها، وإمّا إلى جهات متعدّدة فاعلية في العقل الأخير، كما هو رأي المشائين»⁽²⁾.

وجدير بالذّكر أنّ وحدة العقل الفعّال هي بشكل تشتمل معه على وجود الصّور الكثيرة، وكذلك اتّحادها بالنفس لا يوجب تكثرها؛ لأنّ هذه الوحدة ليست وحدة عددية؛ بل هي وحدة مرسلة وعقلية، بمعنى أنّها وحدة قابلة للجمع مع الكثرة⁽³⁾.

العقل الإنسانيّ

بصرف النّظر عن مقام ما فوق تجرّد النفس في عالم الصّفات

(1) حسن زاده آملّي، دورسالة در مثل ومثال، ص 100.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 279.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 337.

والأسماء، يُعدّ العقل أسمى مراتب النفس قاطبة، وهو مع هذا وذاك يمتلك أعلى درجات التجرد.

مضافاً إلى ذلك، وبالاستناد إلى التشكيك في الوجود، يشتمل العقل على جميع كمالات المراتب الأدنى منه كذلك، ولهذا، فإن معرفة النفس من دون معرفة طبقاتها بشكل دقيق ومُعمّق - ونعني بذلك مرتبة العقل - تبقى معرفة ناقصة وغير كاملة. ومن الناحية الأخرى، فإن معرفة المراتب الدنّيا للنفس لا تصل درجة الكمال إلا بعد معرفة المرتبة الأعلى - التي تُعتبر في الواقع علة تلك المرتبة؛ إذ إنّ معرفة المعلول لا تحصل سوى بمعرفة علته.

العقل النظريّ والعقل العمليّ

نفس الإنسان لها قوتان هما: القوّة العامّة والقوّة العاملة، وهاتان القوتان ليستا مُنفصلتين إحداهما عن الأخرى، خلافاً لما هو موجود لدى الحيوانات، حيث تكون تلكما القوتين مُنفصلتين؛ لسفالة نفس الحيوان وعدم بلوغها المرتبة المطلوبة لاتّحاد قواها واجتماعها. وفي ما يتعلّق بكلّ قوّة من تلكما القوتين، فإنّ العقل يتخذ معانٍ مختلفة ومتعدّدة، وهي معانٍ مشتركة في اللفظ:

1- ففي ما يخصّ القوّة العاملة أو العقل العمليّ، يُستخدَم العقل بثلاث معانٍ مشتركة اللفظ؛ وذلك بسبب كون أفعال الإنسان قبيحة أحياناً وحسنة في أحيان أخرى. وقد يرجع سبب الحُسن والقُبح في ذلك إلى كونهما اكتسابيّين تارة وغير اكتسابيّين تارة أخرى.

«أما العاملة، فلا شكّ في أنّ الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحُسن والقُبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنّما يكون بمقدّمات ثلاثه، فإذا يتحقّق

هاهنا أمور ثلاثة: الأوّل القوة التي يكون بها التميّز بين الأمور الحسنة والأمور القبيحة، والثاني المقدمات التي منها تُستنبط الأمور الحسنة والأمور القبيحة، والثالث نفس الأفعال التي تُوصَف بأنها حسنة أو قبيحة، واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسميّ.

وأما المعاني الثلاثة للعقل فهي:

* العقل بالمعنى الأوّل، ويُستخدَم في مجال العقل العمليّ، الذي يمكن بواسطته التمييز بين الحَسَن والقبيح والفصل بينهما. وتوجد في الإنسان قوّة يستطيع صاحبها من خلالها الفصل والتمييز بين الحَسَن والقبيح، وتُسمّى تلك القوّة بالعقل.

وفي بعض الأحيان، نكون بحاجة إلى وضع بعض المقدمات؛ بُغية التمييز بين الأمور الحَسنة والقبيحة، ولكي نتمكّن من استنباط القبيح والحَسَن من الأمور. ويُطلَق اسم العقل بالمعنى الثاني على المقدمات المذكورة.

* بعد معرفة الأمور الحَسنة والقبيحة والتمييز بينها، تحدث بعض الأفعال والأعمال وهذه الأفعال أو الأعمال تنقسم إلى قسمين، هما: الحَسَن والقبيح، وتُسمّى تلك الأفعال في المعنى الثالث بالعقل، سواء أكانت حَسنة أم قبيحة.

إذًا، فإنّ المعنى الأوّل للعقل هو ذلك المعنى الذي يستخدمه عامة الناس، والذي يُمثّل القوّة المُتميّزة. على سبيل المثال، قد يعتبر بعضٌ معاوية شخصًا عاقلًا في بعض الأحيان وقد لا يعتبرونه كذلك في أحيان أخرى، فأما ما يقصده هؤلاء من «العاقل» فهو الإنسان العالم والفاضل والشخص الذي يحسن فهم الأمور الصالحة وغير الصالحة:

«فالأوّل هو العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنّه عاقل،

وربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلًا، وربما يمتنعون أن يسموه عاقلًا ويقولون إن العاقل من له دين، وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر⁽¹⁾.

وأما المعنى الثاني للعقل فهو ما اعتاد المتكلمون على استخدامه، ويقصدون به المقدمات التي يمكن بواسطتها معرفة الأمور الحسنة وتحديدها وتمييزها عن مثيلاتها القبيحة، كقول بعض إذا ما أرادوا إثبات شيء ما أو رده إن الشيء الفلاني هو ما يوجب العقل أو ينفيه، ومرادهم من كلمة «العقل» هو المقدمات المقبولة والآراء المحمودة:

«والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله أو يرده؛ وإنما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل⁽²⁾».

وأما المعنى الثالث فهو الموجود في كتب الأخلاق، حيث تُطلق كلمة «العقل» على الأفعال الحسنة والقبيحة نفسها ويقصدون بذلك الاهتمام بالأفعال ومراقبة التصرفات على طول الخط من أجل اكتساب الملكات الأخلاقية. وتعتبر نسبة الأفعال المذكورة إلى العقل العملي كنسبة مبادئ التصور والتصديق إلى العقل النظري:

«والثالث ما يُذكر في كتب الأخلاق ويُراد به المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة، ونسبة

(1) المصدر نفسه، ص 419.

(2) المصدر نفسه.

هذه الأفعال إلى ما يُستنبط من عقل عمليّ كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية إلى العقل النظريّ⁽¹⁾.

2- إنَّ للعقل ثلاثة معانٍ في القوّة العالِمة أو العقل النظريّ، ففي بعض الأحيان تُطلَق كلمة «العقل» على القوّة العالِمة نفسها أو على إدراكاتها في أحيان أخرى، ولَمَّا كان قسم من تلك الإدراكات اكتسابيًّا والقسم الآخر منه غير اكتسابيّ، فإنَّ كلمة العقل تُطلَق أحيانًا على القسم الاكتسابيّ فقط، وعليه، فإنَّ المعاني الثلاثة للعقل النظريّ هي كالآتي:

* المعنى الأوّل، وهو إطلاق كلمة العقل على القوّة العالِمة نفسها أو العقل النظريّ، فلقد وهب الله سبحانه الإنسان قوّة يُمكنه من خلالها إدراك المفاهيم الكلّية، وهذه القوّة التي يستطيع الإنسان بواسطتها إدراك تلك المفاهيم تُسمّى العقل؛ أو بعبارة أخرى: تُطلَق كلمة العقل على المُدرك.

* وبواسطة القوّة التي منحها الله -عزّ وجلّ- للإنسان، بإمكان هذا الأخير إدراك المفاهيم الكلّية، ولذلك تُسمّى هذه المفاهيم بالمُدركات. وفي إطار المعنى الثاني تُطلَق كلمة «العقل» على المُدركات التي تُمثل المفاهيم الكلّية ومُتعلّق الإدراك.

* وأمّا المُصطلح الثالث للعقل فهو مُصطلح خاصّ، وتحدث الإدراكات الكلّية -بما فيها الإدراكات التصورية والتصديقية- بطريقتين، هما: الطريقة الاكتسابيّة، والطريقة غير الاكتسابيّة، فإذا حدثت الإدراكات الكلّية بشكل اكتسابيّ، فعندئذ تُدعى بالعقل:

«وأما القوّة العالِمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم أنّ الحكماء يُطلقون اسم العقل تارةً على هذه القوّة وتارةً على إدراكات هذه

(1) المصدر نفسه.

القوة، وأما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس حسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكْتِسَاب»⁽¹⁾.

ونستتج من كل ما قلناه أنّ كلمة «العقل» من وجهة نظر ملاً صدرًا تُطلق على ستة معانٍ، وهي معانٍ مشتركة من حيث اللفظ، وهذه المعاني الستة هي:

1- القوة المُمَيِّزة للأمور الحسنة والقييحة.

2- المقدمات التي يمكن بواسطتها استنباط الأمور الحسنة والقييحة.

3- الأفعال التي تتصف بالحسن والقبح.

4- القوة المُدْرِكة للكليات.

5- المفاهيم والإدراكات الكلية.

6- الإدراكات الكلية الاكْتِسَابِيَّة.

وكما نلاحظ، فإنّ المعاني الثلاثة الأولى تتعلّق بالعقل العمليّ، بينما تخصّص المعاني الثلاثة الأخيرة بالعقل النظريّ.

وفي بعض كتبه ومؤلفاته، أطلق ملاً صدرًا كلمة «العقل» على ستة معانٍ⁽²⁾ وهي:

المعنى الأوّل، ويُطلق على الغريزة التي تمكّن صاحبها من تقبّل العلوم. وقد استخدم الفلاسفة والحكماء هذا المعنى مثلاً في كتاب البرهان.

والمعنى الثاني هو ما درج على لسان المتكلّمين، فهو لاء غالباً ما يشيرون إلى أنّ ذلك هو ما يحاول العقل إثباته أو نفيه، والمقصود من هذا الكلام هو العلوم الضرورية وغير الاكْتِسَابِيَّة.

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرًا)، شرح أصول الكافي، ص 18-20.

والمعنى الثالث للعقل هو ما نجدّه في كُتب الأخلاق، حيث يعتبر علماء الأخلاق العقلَ جزءاً من النفس، وبه يستطيع الإنسان التمييز بين الأفعال الحسنة والقيّحة.

والمعنى الرابع المُستفاد من العقل هو الرويّة أو التّأني وسرعة الفطنة، وهذا هو المعنى التقليديّ للعقل بشكل عامّ.

والمعنى الآخر (الخامس) للعقل هو المُستخدَم في كتاب النفس، والذي يُراد به المراتب العقليّة الأربع، أي العقل بالقوّة والعقل بالملّكة والعقل المُستفاد والعقل بالفعل.

وأما المعنى السادس والأخير للعقل، فهو المُصطلح الموجود في كتاب الإلهيات، والمُتمثّل بالقوّة التي ترشدنا إلى معرفة ذات الحقّ - عزّ وجلّ - وأسمائه وصفاته.

هذا، وتمتلك نفس الإنسان طبيعتين أو قوتين - إن صحّ التعبير - فالطبيعة الأولى تتمكّن بواسطتها النفس من قبول الإفاضات ممّا هو أعلى منها وفوقها، وتسمّى حينئذ بالقوّة العلاميّة، والطبيعة الثانية تستطيع بواسطتها التأثير على ما دونها، وتسمّى هذه بالقوّة الفعّالة. وتُدعى القوّة الأولى كذلك - والتي بها تُدرَك النفس مُدرَك التّصوّرات والتصديقات والحقّ والباطل - العقل النظريّ، فيما تُسمّى القوّة الثانية - والتي تُدرَك بها الفنون والصناعات الإنسانيّة والحُسن والقبح - العقل العمليّ.

وتنقسم القوّة الفعّالة إلى نوعين:

1- بالاستعانة بقدرتها العلاميّة تستطيع القوّة الفعّالة استنباط الرسوم والصّور من قلب الهيولى، ثمّ تصوّرها، وفي هذه الحالة تتصرّف القوّة الفعّالة مثل ملك الموت عندما يقبض الأرواح من الأجساد ويرسلها إلى الآخرة، وتعمل النفس في هذه المرحلة عمل الهيولى التي تتقبّل الصّور.

2- وبالاستعانة بقدرتها الفعالة بإمكان القوّة الفعالة إيداع الصور المخزونة لديها في الهيولى الجسمانيّة، وبذلك توجد الصناعات البشريّة.

وتستطيع القوّة العلاميّة أو العقل النظريّ تقبّل صور المعارف والمعقولات التي تُفاض عليها من الأعلى؛ بعبارة أخرى: تُفاض صور المعقولات من العالم الأعلى من قبيل واهب الصّور - وهو العقل الفعّال - ويتقبّل العقل النظريّ تلك الصّور حيث يكون مستعدّاً للقبول⁽¹⁾.

وفي ما يأتي مراتب العقل النظريّ، فهي:

العقل الهولانيّ: يمتلك الإنسان في بداية خلقه - وحسب فطرته - استعداداً لتقبّل جميع المعقولات، ولما كانت النّفس في هذه المرحلة خالية من أيّ صور، وليست سوى قوّة بحثة تشبه إلى حدّ كبير الهيولى الماديّة - الخالية من أيّ صورة حسّيّة - ولهذا تُسمّى بالعقل الهولانيّ، فإنّ العقل في بداية الأمر يُعتبر استعداداً بحثاً وبإمكانه تقبّل جميع الصّور المعقولة⁽²⁾.

العقل بالملّكة: مع سطوع نور الحقّ - تعالى - تظهر في الإنسان أولى الإدراكات العقليّة، وهي الإدراكات الأوليّة مثل «الكلّ أكبر من الجزء» و«النار مُحرقة»؛ ومع ظهور تلك الإدراكات ينقاد الإنسان بشكل طبيعيّ نحو الاستبطاط، وتسمّى هذه المرحلة «العقل بالملّكة»؛ لأنّ الكمال الأوّل هو من نصيب القوّة العاقلة⁽³⁾.

العقل بالفعل: مع استمرار النّفس بأدائها للحركات الفكرية الإرادية، مثل الاستفادة من القياسات والتعاريف وخصوصاً البرهان والحدود، ومع سطوع الأنوار الإلهيّة، تصل النّفس إلى مرحلة يُقال لها «العقل بالفعل»،

(1) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، مفاتيح الغيب، ص 515.

(2) المصدر نفسه، ص 517 محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، شرح أصول الكافي، ص 25.

(3) المصدر نفسه، ص 521.

وفي هذه المرحلة يستطيع العقل مشاهدة المعقولات الاكتسابية في أي وقت شاء، دون أن يُضطرَّ إلى اكتساب تلك المعقولات مرّة أخرى، حيث يكون ذلك بواسطة كثرة مطالعة المعقولات وكثرة الرجوع إلى مبدئها واهب الصّور، حتى يضحى هذا الرجوع وذلك الاتّصال مَلَكة للنفس ولن يوجد بعد ذلك أي مانع؛ لأنّ مثل هذا المانع الخارجيّ يحول دون وصول الفرد إلى كونه الاتّصال والصفاء الكامل⁽¹⁾.

العقل المُستفاد: عند اتّصال النفس بالمبدئ الفعّال، أي بالعقل الفعّال الذي يكون مشغولاً بمشاهدة المعقولات، تُدعى «النفس»: العقل المُستفاد؛ لأنّها في هذه المرحلة تستفيد ممّا فوقها، فالإنسان الذي يصل المرحلة المذكورة يكون قد أتمّ قوس الصّعود بأكمله.

إنّ خلق الإنسان هو غاية عالم الوجود والعقل المُستفاد هو غاية خلق الإنسان، أي مشاهدة الأمور المعقولة والاتّصال بالملأ الأعلى⁽²⁾.

وأما مراتب العقل العمليّ فهي كالآتي:

1- تهذيب الظاهر: ويتم ذلك من خلال العمل بمقتضى الشريعة والآداب النبوية.

2- تهذيب الباطن: ومعناه تنقية المرء لباطنه وتطهيره من العادات والمَلَكات الرذيلة والخواطر الشيطانية.

3- تنوير الباطن: يصبح باطن المرء مضيئاً ومشرقاً بواسطة الصّور العلمية والمعارف الحقيقية والإيمانية.

(1) المصدر نفسه، ص522.

(2) المصدر نفسه.

4- فناء النفس: تصل النفس إلى مرتبة الفناء في الله سبحانه وبقاء الله -تعالى- من ذاتها والنظر إلى ما سواها⁽¹⁾.

هذا، وتتركز غاية الحكمة النظرية أو العقل النظري في أن تصل نفس الإنسان إلى نظام يشبه النظام الواقعي والخارجي، بمعنى أن لعالم الوجود نظامًا خاصًا به؛ فإذا سعى المرء إلى جعل هذا النظام الخارجي نظامًا داخليًا وعقليًا - أي العقل - فإنه سيحصل على نظام مشابه لعالم العين، وفي هذه الحالة ستتجلى غاية العقل النظري. وعلى هذا الأساس، يتمكن العقل من تصوّر الأشياء الموجودة في عالم الخارج وتعلّقلها كما هي.

رُوي عن الرسول الأعظم (ص) أنه قال: «رَبُّ! أرنا الأشياءَ كما هي»، ويُذكر أن ما يشبه هذا الكلام ورد على لسان سيدنا إبراهيم (ع)، ويشير مضمون الكلام المذكور إلى غاية العقل النظري.

وكذلك الحال مع العقل العملي، فإن له أهدافًا ونتائج، فغايته أن يؤدي الإنسان الأفعال الحسنة على الدوام لكي يحصل على نفس متعالية ويكون الجسد في خدمة هذه النفس، فإذا تحقّق هذا الهدف أصبح الإنسان متخلّقًا بالأخلاق الإلهية وحُشر مع زمرة الصالحين:

«أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالمًا عقليًا مشابهًا للعالم العيني لا في المادة؛ بل في صورته ورقشه وهيته ونقشه، وهذا الفنّ من الحكمة هو المطلوب لسيد الرّسل المسؤول في دعائه (ص) إلى ربه حيث قال: رَبِّ أرنا الأشياءَ كما هي؛ وللخليل (ع) أيضًا حين سأل: رَبِّ هَبْ لي حُكْمًا؛ والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصوّرها»⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 523؛ محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، شرح أصول الكافي، ص 20.
(2) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 21.

كيفية التعقل

يبدو من النظرة الأولى أنّ للملا صدرا نظريتين مختلفتين في باب التعقل، ففي إحداها يرى أنّ الإدراك الحسيّ والخياليّ معلولا للنفس، وأنّ الإدراك العقليّ هو ثمرة الإضافة الإشراقية للذوات العقلية والنورية الموجودة في عالم الإبداع:

«وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع، نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية - على ما هو المشهور - إلى تلك الأشخاص، بناء على قاعدة المثل الأفلاطونية»⁽¹⁾.

لكن، وفي مكان آخر، يشير ملا صدرا صراحة إلى أنّ إدراك حقائق الأشياء إنّما يكون أثناء تجرّد النفس واتّصالها بالمبدأ الفياض وليس عن طريق «الترشح»، ولا إفاضة الصور على ذات النفس، ولا بواسطة مشاهدة تلك الصور في ذات المبدأ الفعّال. ويضيف ملا صدرا قائلاً إنّ على النفس - ولغرض إدراك الحقائق - أن تصبح فانية عن ذاتها وباقية بالحقّ المتعال لكي تستطيع الاستغراق في مشاهدة ذات الحقّ سبحانه؛ وعندما تصل النفس إلى مرحلة الفناء، ستمكّن من إدراك حقائق الأشياء وليس صورها؛ إذ في غير هذه الحالة سيحدث التكرار في التجليّ وهذا أمر باطل كما نعلم. إذًا، فالنفس الفانية تكون مستغرقة في مشاهدة الحقّ وعلّة العلل، ومن خلاله تستطيع بلوغ حقائق الأشياء. وعلى هذا الأساس ستصبح الحقائق - كما هي - تحت إمرة النفس:

«قد اختلف الحكماء في أنّ إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 288.

عند تجرّدها واتصالها بالمبدئ الفياض أهو على سبيل الرّشح أو على نهج العكس، أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدئ الفعال؟ ولكلّ من المذهبيّن وجوه ودلائل مذكورة في كُتب أهل الفنّ. وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنّه لا هذا ولا ذلك؛ بل إنّ سبب الاتصال التام للنفس بالمبدئ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل إنّيّتها وبقائها بالحقّ واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج، لا أنّ ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان، وإلا يلزم التكرار في التجلّي الإلهي، وهو مما قد ثبت بطلانه⁽¹⁾.

ولتفسير هذا الكلام الذي يبدو متناقضاً في الظاهر، ينبغي علينا الإشارة إلى نقطة هامة، وهي أنّ بمقدور النفس التي تنتمي إلى عالم الملكوت - من وجهة نظر ملا صدرا - إبداع الصّور العقلية القائمة بالذات، مضافاً إلى الصّور الطبيعية القائمة بالمادّة، لكنّ تلك الصّور لا تحلّ في النفس؛ بل هي موجودة للنفس ولخدمتها، كما هي الحال مع الموجودات والمخلوقات كافة الحاصلة لله - عزّ وجلّ - والحاضرة لديه، من دون أن تكون تلك الموجودات لائقة بذلك الحصول وهذا الحضور. وعلى هذا، فإنّ النفس الإنسانيّة تمتلك جواهر وأعراضاً مُفارقة وماديّة ضمن إطار عالمها الخاصّ بها، وبإمكانها مشاهدة ذلك من دون حاجة إلى وساطة صورة أخرى، ولو كانت مشاهدة صورة ما تحدث بواسطة صورة أخرى وتحقّق بها للزّم التسلسل، وهذا مُحال كما هو معلوم.

وتبقى النقطة الأهمّ هنا، وهي أنّ النفس - وعلى الرغم من تمتّعها بقدرة الإيجاد - ما تزال ضعيفة؛ لوجودها في المراتب الدّنيا ووجود سنانط عدّة بينها وبين مبدئها. ولهذا، فإنّ الصّور الخيالية والعقلية التي تحدث داخلها إنّما هي مجرّد أشباح وظلال للموجودات التي تنشأ من مبدئها،

(1) المصدر نفسه ج 2، ص 359 - 360.

وتُسمى هذه الموجودات الشبيهة بالظلال «الموجودات الذهنية». وعلى أي حال، فلو خلع الفرد لباسه الإنساني والبشري ووضعه جانباً سيكون قادراً على إيجاد الأمور الخارجية بسبب شدة اتصاله بعالم القدس⁽¹⁾.

هذا، وما دامت النفس متعلقة بجسدها وشغوفة به، فبالإمكان إدراك الصور العقلية بواسطة الإضافة الإشراقية بين النفس ذاتها وبين الذات النورانية (كالمجردة)، ولكن لكون النفس أسيرة المادة، فإن وجودها سيظل ضعيفاً يحول بينها وبين الإدراك الحضورى والشفاف لتلك الذوات النورانية، ولذلك فهي تراها بشكل غامض وكلي، لكن بعد مفارقتها للجسم المادى ستغدو قادرة تماماً على المشاهدة الحضورية الكاملة⁽²⁾.

ويمكننا شرح ذلك بعبارات أخرى؛ إن هذه النفس هي ذاتها التي تنتقل في الإدراك العقلي بين المحسوس والمُتخيل، وبين المُتخيل والمعقول، لتستطيع بعدها إدراك المعقولات، وذلك بعبورها من عالم المادة والمثال إلى عالم العقل؛ أي إن ملاً صدرا استعان في هذه المسألة بالحركة الجوهرية في النفس، وهو إنجاز إبداعى انفرد به صدر المتألهين عن غيره من الفلاسفة، وهي مسألة تشير إلى أن الجواهر هي الأخرى متحركة وليست الأعراض فقط، فالجوهر متحرك في نفسه وذاته، وهذه الحركة موجودة في صلب ذات الجواهر، ولما كانت النفس هي إحدى الجواهر فإن لها حركة في ذاتها وجوهرها، ويحصل شكل من أشكال تلك الحركة في النفس ضمن إطار الإدراكات؛ فإذا كانت النفس تمتلك إدراكاً حسياً فإن النفس بحد ذاتها تكون موجودة في مرتبة الحس، وإذا كانت تمتلك إدراكاً خيالياً عندئذ ستكون في مرتبة الخيال، أما إذا وُفقت إلى إدراك المفاهيم الكلية ففي هذه الحالة تكون قد حصلت على التعالي وبلغت مرتبة

(1) المصدر نفسه ج 1، ص 265-266.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، سه رساله فلسفى، ص 214.

العقلانية؛ وهكذا، فإنّ النفس تحصل في أيّ من المراتب الإدراكية على مرتبة أعلى؛ إذًا، فمراتب الإدراك في الحقيقة لا تُمثّل سوى مراتب النفس.

فالواقع أنّ النفس ليست ثابتة أو أنّها لا تتعدّى مرتبتها، وفي الوقت نفسه تحدث لها الإدراكات الحسية أو الخيالية أو العقلية، ولو كانت كذلك لكانت الإدراكات العقلية حاصلة بواسطة التجريد والتشهير، وهو ما عليه المشاؤون. والنفس تتعالى مع تعالي الإدراكات وتنخفض وتهبط مع هبوط المعرفة، وهي (أي النفس) دائمة التحوّل والصيورة، وهي تحولات ذات مسيرين: إلى الأعلى أو التعالي أو إلى الأسفل والتنزّل، وتعتبر الإدراكات إحدى الطرق المؤدية إلى تعالي النفس أو تنزّلها، فمع كلّ إدراك متعال ترتقي النفس هي الأخرى درجة واحدة من سلّم التعالي، وعندما تصل النفس إلى آخر حدّ من حدود الإدراكات - ونعني بذلك الكلّيات - تستطيع الحصول على الشهود وملاحظة الذوات العقلانية. وبهذه الطريقة تبلغ النفس الإدراك الكلي:

«والحاصل أنّ النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس إياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء؛ بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيّل ثمّ إلى المعقول، وارتحال من الدنيا إلى الآخرة ثمّ إلى ما وراءهما وسفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثمّ إلى عالم العقول»⁽¹⁾.

وهكذا، وفي ما يتعلّق بالإدراك العقليّ، يعتقد ملّا صدرا أنّ النفس تشاهد في البداية الصّور العقلية عن بُعد، ثمّ في المرحلة المتوسطة وعند تعقلها تتصل مع عالم العقل - ولاسيما العقل الفعّال - وتتحد معه، وفي النهاية - وفي المراتب الأعلى - تصبح فانية في الحقّ - تعالي - لتصل

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 289.

بذلك مرتبة أو درجة أعلى من عالم العقول، فتصبح بدورها موجدة للمصور العقلية⁽¹⁾.

ج- أفعال العقل

معرفة الله - عز وجل -

هل يستطيع عقل الإنسان معرفة الحق تعالى؟ لقد أجاب ملا صدرا على هذا السؤال بالتفي. والسبب في ذلك هو أن الإنسان قادر على إدراك عالم الخلق بالحس وإدراك مسائل عالم الأمر فقط بالعقل، ولهذا فإن الموجود أو المخلوق الذي هو فوق عالم الخلق والأمر خارج عن نطاق الحس والإدراك العقليتين، وليس باستطاعة الإنسان إدراك ذلك سوى من خلال النور الذي يفيضه عليه الحق تعالى؛ وبعبارة أخرى: فإن معرفة الحق - عز وجل - تكون على نوعين: المعرفة الإنسية، والمعرفة اللمية، فالمعرفة الأولى تحصل عن طريق الـ"ما سوى"، فإذا توصل الإنسان إلى العلة عن طريق عالم الإمكان وعالم المعلول، واستطاع بذلك الوصول إلى معرفة الله، فإنه سيحصل على المعرفة الإنسية؛ وأما إذا استطاع معرفة الله بالله سبحانه ولم تكن ثمة واسطة في تلك المعرفة فإنه سيحصل على المعرفة اللمية بالنسبة إلى الله - عز وجل -. ويرى ملا صدرا أن للعقل سبيلاً في المعرفة الإنسية، وباستطاعته عبر السبيل المذكور التعرف على الله تعالى، إلا أن معرفة الله الأصلية هي معرفة لامية وليس بمقدور العقل من خلالها التعرف على الله - عز وجل -:

«فإن تصرف الحس وما يجري مجراه لما كان في ما هو من عالم الخلق والتقدير، وتصرف العقل لما كان في ما هو من عالم الأمر والتدبير، فالذي يكون فوق الخلق والأمر جميعاً فهو محتجب عن الحس والعقل

(1) حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص 153.

جميعاً، فلا يدرك نور الحق إلا بنور الحق، ولا ينال إلا بقوة من له الأمر والخلق، كما ورد عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): اعرفوا الله بالله والرّسول بالرسالة وأولي الأمر بالأمر بالمعروف - الحديث⁽¹⁾.

وأما ما يقصده ملا صدرا بـ«عالم الخلق» فهو هذه الدنيا التي يمكن إدراكها بالحواس الظاهرية، وأما «عالم الأمر» فأراد به العالم الذي يمكن إدراكه بالحواس الباطنية الخمسة، وهي النفس والقلب والعقل والروح والسرّ، والسبب في تسمية هذا العالم الأخير بعالم الأمر هو أنه ينشأ بأمر إلهي و«كُن الوجودية». إذاً، ثمة عالمان: عالم الخلق وعالم الأمر، وكلّ من ذينك العالمين يشير إلى مرتبة معينة من الوجود، إلا أن مرتبة عالم الأمر فوق مرتبة عالم الخلق، فضلاً عن أنه أقرب إلى الحق تعالى:

«العوالم مع كثرتها منحصرة في قسمين: عالم الأمر، وعالم الخلق؛ فعتبر عن عالم الدنيا - وهو ما يُدرك بهذه الحواس الظاهرة الخمس - بالخلق؛ لقبوله المساحة والتقدير، وعتبر عن عالم الأمر - وهو ما يُدرك بالحواس الخمسة الباطنة، وهي النفس والقلب والعقل والروح والسرّ - بالأمر؛ لأنه وُجِدَ بأمر «كُن» دفعة بلا واسطة شيء آخر».

فالسبب في عجزنا عن تصوّر الله سبحانه أو إدراكه بعقولنا هو أنّ المُدرك لا يمكنه إدراك شيء إلا إذا كان من جنسه، فليس باستطاعة الحسّ والخيال والوهم والعقل إدراك ما ليس من جنسه. فإذا تمكّن الإنسان بسلوكه تجاوز مرتبة النفس والقلب وصفاتهما، عندئذ سيصل إلى مقام السرّ، وحينئذ سيكون قادراً على حقيقة كلّ من القلب والنفس والحسّ، وإذا اجتاز مقام السرّ فإنه سيبلغ عالم الأرواح وعندها سيُدرك حقيقة السرّ، ومع عبور السالك عالم الأرواح سيجد نفسه عند ساحل بحر الحقيقة، وسيتمكن من مشاهدة الصفات الجمالية لعالم الأرواح وما دون ذلك؛ فإن استطاع

(1) محمد بن إبراهيم (ملا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 38.

السالك الفناء من منيته بالأنوار الجلالية للحقّ - تعالى - والوصول إلى أعماق بحور الحقيقة، فإنّ ذلك يعني تعرّفه على هوية الحقّ تعالى، وخلال غوصه في أغوار تلك الهوية الوجدانية والبقاء ببقاء الله سبحانه، فإنّ معنى هذا أنّه عرف الله - عزّ وجلّ - بالله سبحانه؛ وفي هذه الحالة نرى الإنسان الفاني يُبالغ في تقديس الله تعالى، وسيتمكّن من معرفة جميع الأشياء به - عزّ وجلّ -:

«فإنهم لما عبروا عن النفس وصفاتها ووصلوا إلى حريم القلب عرفوا النفس بنور القلب، ولما عبروا بالسرّ عن القلب وصفاته ووصلوا إلى مقام السرّ عرفوا بعلم السرّ القلب. وإذا عبروا عن السرّ ووصلوا إلى عالم الرّوح عرفوا بنور الرّوح السرّ، وإذا عبروا عن عالم الرّوح ووصلوا إلى منزل الخفيّ عرفوا بشواهد الحقّ الرّوح، وإذا عبروا عن منزلة الخفيّ ووصلوا إلى ساحل بحر الحقيقة عرفوا بأنوار صفات مشاهدات الجميل الخفيّ، وإذا فنوا بسطوات تجلّي صفات الجلال عن إنانية وجودهم ووصلوا إلى لجة بحر الحقيقة كوشفوا بهوية الحقّ تعالى، وإذا استغرقوا في بحر الهوية وبقوا ببقاء الإلهية عرفوا الله بالله ووحدوه وقدّسوه وعرفوا به كل شيء»⁽¹⁾.

وهكذا نرى أنّ ليس بالإمكان حشر ملاً صدرا ضمن زمرة أتباع الإلهيات السلبية، كما إنّ لا يؤمن بعقيدة التعطيل، والتشبيه من وجهة نظره غير مقبول، فملاً صدرا متأكّد من عجز كلّ واحد من تلك الآراء عن الدّفاع عن نفسه. ويُستفاد كذلك من المصادر الإسلامية والشيعيّة (الآيات وأحاديث آل البيت (ع)) أنّ الإنسان ليس محروماً من معرفة الحقّ تعالى، كما إنّ لا يجوز إنزال مقام الله - عزّ وجلّ - ومساواته بمقام الإنسان، ولذلك يمكن الوصول إلى معرفته.

إنّ ما يبلغه العقل يُمثّل معرفة إنّيّة، في حين أنّ معرفة الله الحقيقية لا

(1) المصدر نفسه، 106.

تحصل بطريق العقل؛ بل لا بدّ من تحمّل أعباء السلوك الطويل وطريقه الوعرة وبلوغ ذلك بالبصيرة.

علم الوجود (نظرية اتحاد العاقل والمعقول)

تختلف حقيقة العلم لدى الأقدمين، فصاحب كتاب «شرح المطالع» يُعرّف «العلم» بقوله: «العلم صورة للشيء تحصل لدى الذات المجردة»⁽¹⁾؛ بينما قدّم القاضي عضد الدين الإيجي ثلاثة آراء حول حقيقة العلم⁽²⁾، أمّا الفخر الرازي فيرى أنّ العلم لا يحتاج إلى تعريف؛ لأنّ تصوّره أمر بديهي، مُبتنئاً استدلالين على قوله ذلك. وثمة رأي آخر منسوب إلى الغزاليّ الذي يعتقد أنّ العلم له تعريفه الخاصّ به، وإن كان ذلك التعريف صعباً ومُعقّداً بعض الشيء. وأمّا الرّأي الآخر الذي قدّمه الإيجيّ كذلك فيشمل ستّة تعريفات للعلم، جمعها من أقوال المعتزلة والأشاعرة والحكماء والفلاسفة وآرائهم، لكنّ أهمّ تلك التعريفات هو ما وصلنا عن الحكماء الذين يرون أنّ العلم هو عبارة عن حصول صورة للشيء لدى العقل، وقد كان لابن سينا من قبل تعريف مشابه لهذا أيضاً⁽³⁾.

ومن وجهة نظر ملاً صدرا، فإنّ التعريفات المذكورة حول حقيقة العلم لا تخلو من بعض الإشكالات والعيوب، منها أنّ أيّاً من هذه التعريفات لا يتضمّن العلم الحضوريّ، ثمّ إنّ المعقولات الثانية ما تزال خارج نطاق تلك التعريفات؛ وبعبارة أخرى: فإنّ جميع التعريفات المُشار إليها لا تشمل سوى العلوم الماهوية، وعليه فإنّ جميعها تعود إلى الأصالة الماهوية.

(1) محمود بن أبي بكر الأرمويّ، شرح المطالع، ص 8.

(2) عضد الدين الإيجيّ، شرح المواقف، ص 62-86.

(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، التعليقات، ص 69.

ويرى صدر المتألهين أنّ العلم من سنخ الوجود، وهذا الأخير على نوعين: ماديّ ومجرد؛ إذًا، فالعلم من سنخ الوجود المجرد¹¹، وهنا يبيّن ملاً صدرا تأثير مسألة أصالة الوجود بشكل جيّد واعتبار الماهية. عندما ننسب الأصالة إلى الوجود دون غيره وملء المتن الموجود بالوجود وحده، ينبغي علينا كذلك الاستناد إلى الأصل المذكور في مسألة العلم واعتباره أمرًا وجوديًا، حيث يرجع السبب في اعتبار هذا الأمر الوجودي علمًا إلى كونه يتحدّث عن الخارج ونحن ننظر إليه نظرة آليّة.

ويمكننا تفسير ذلك من خلال النظر إلى مفهوم ما من زاويتين مختلفتين، فمرة يكون المفهوم حاكياً ومرآة لما هو خارج عنه، حيث عندما تتبّه النفس لذلك فإنّها ترى ما هو خارج عنها وليس هي نفسها؛ وفي إطار هذه النظرة لا يكون المفهوم نفسه موضع الاهتمام بشكل مستقل؛ بل المصداق وما هو خارج ذلك ويبقى المفهوم مجرد وسيلة أو سبيل لما هو خارج عنه، وتُدعى مثل هذه النظرة بالنظرة الآليّة. ومن خلال هذا الرأى، إذا تمّ اعتبار المفهوم هو الموضوع الواقع ثمّ حُمّل بمحمول ما، فإنّ هذا الأخير في الحقيقة هو بيان لحكم وخاصية مصداق المفهوم المذكور وليس المفهوم نفسه. وفي المحاورات التقليديّة تُستخدم جميع المفاهيم بهذه الطريقة كقولنا: «الحائط أبيض» و«للجسم وزن مُعيّن».

وفي مقابل ذلك كلّه توجد نظرة أخرى، هي النظرة الاستقلاليّة التي لا يؤخّذ فيها المصداق والخارج والمحكيّ للمفهوم بالاعتبار؛ بل يتركز اهتمام الإنسان بشكل كامل على المفهوم نفسه، وتُسمّى هذه النظرة بالنظرة الاستقلاليّة. فإذا تمّ تحميل المفهوم في هذه النظرة بموضوع ومحمول فإنّ هذا المحمول يكون بياناً لحكم وخاصية المفهوم نفسه وليس مصداقه أو محكيّه، مثل قولنا: «الإنسان كلّ» و«الإنسان نوع»، فتلك الكليّة

(1) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة، ج. 3، ص. 299.

وهذه النوعية من خصوصيات مفهوم الإنسان وليس المصاديق والأفراد الخارجين عنه. في المثالين السابقين لم يصبح مفهوم الإنسان موضوعاً؛ لكونه يتحدث عن مصاديق وأفراد خارجيين؛ بل المفهوم نفسه من حيث كونه مفهوماً هو موضوع القضية. وفي بعض الأحيان، يُستخدم مصطلح «المفهوم من حيث إنه يحكي عن الخارج» أو «المفهوم الذي ما به يُنظر» بدلاً من مصطلح «النظرة الآلية»، وكذلك مصطلح «المفهوم من حيث كونه مفهوماً» أو «المفهوم الذي ما فيه يُنظر» بدلاً من مصطلح «النظرة الاستقلالية».

إن الحكم المذكور، أو الزاين المُتعلقين بالمفهوم، يصدق كذلك على وجود العلم، أي إذا اعتبرنا العلم من سنخ الوجود أمكننا النظر إليه من خلال زاويتين اثنتين: الزاوية الاستقلالية والزاوية الآلية؛ فإن كانت نظرتنا إليه نظرة آلية فسيكون لدينا ثمة علم من الخارج، أما إذا نظرنا إليه نظرة استقلالية فإن هذا الأمر هو بحد ذاته يُمثل نوعاً من الوجود كسائر الوجودات الخارجية الأخرى، ولهذا لا يمكننا إطلاق كلمة «العلم» في هذه الحالة. اللهم إلا إذا كان نوعاً من العلم الحضورى، وفي هذه الحالة كذلك لا يمكننا اعتبار العلم مجرد وجود محض؛ لأن الخاصية الذاتية للعلم تتمثل في الكشف والشهود؛ ومن هنا سنكون مضطرين إلى إدخال هذا المعنى أيضاً في تعريف العلم.

وأما من الناحية الأخرى، فإن اعتبرنا العلم أمراً وجودياً في مقام بيان حقيقته، ففي هذه الحالة سنُجبر على الخوض في بحث علم وجود العلم، وقد علمنا من قبل أن هذه النظرة إلى العلم لا تدخل ضمن إطار البحث المعرفي والمنطقي.

يبدو أن جهود ملاً صدرا كانت منصبّة في الأساس لإثبات تجرّد العلم، وعلى هذا الأساس فإنه لم يقم أي رأي يُذكر بشأن ماهية كشف

العلم أو حكايته أو كونه مرآة، ولم يُشر في أيّ من مؤلفاته إلى هذا الأمر بتاتاً.

إنّ حصول ماهية الشيء المعلوم للعالم يكون على حالات، منها:

* حصول الهوية العينية للشيء الخارجيّ للعالم مثل: علم العلة بمعلولها.

* حصول هوية الشيء لذاته مثل: علم العالم بذاته.

* حصول صورة أمر خارجيّ ما للعالم مثل: علم النفس بصور الموجودات في الخارج.

وتعتبر حقيقة العلم وجود أمر ما وحصوله بالنسبة إلى العالم، وعليه، فإنّ أيّ شيء يكون موجوداً بالنسبة إلى أمر آخر -يعني العالم- بشكل أو بآخر يكون معلوماً كذلك للشيء نفسه. إذًا، فكلّ موجود يمتلك وجوداً لغيره لن يكون معلوماً لذاته؛ لأنّ وجود هذا الموجود لغيره يكون للموضوع وليس لذاته، وعليه فإنّ هذا الموجود لا يُدرك وجوده.

ولحصول العلم حالتان: الأولى على شكل اتحاد، والثانية بصورة علاقة ذاتية وجودية. وهذه الحالة لا تحدث سوى في العلاقة العلية، فكلّ موجود مستقلّ يمتلك علمًا حضورياً بذاته ومعلولاته التي تتمتع بالوجود الحقيقيّ وعلمًا حصولياً بالمعلولات التي تمتلك وجودًا ذهنيًا وظليًا. فالصور الموجودة في الذهن هي صور معلومة بالذات، وتعتبر مثيلاتها الموجودة في الخارج معلومة بالعرض⁽¹⁾.

وهكذا، فإنّ العلم من وجهة نظر الحكمة المتعالية هو من سنخ «الوجود»، ولا يُعتبر العالم ظرفاً للمعلوم؛ بل هو العلم نفسه، وبسبب

(1) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 108-109.

تراكم العلم، فإنّ العالم يغدو أكثر قوّة ونورانيّة. والنفس هي الأخرى من جنس «الوجود»، والعلم هو أمر وجودي، ولهذا فإنّ اتّحادهما معاً ممكن ولا شائبة فيه. وتُمثّل مسألة اتّحاد العاقل بالمعقول جزءاً من نظريّة اتّحاد العالم بالمعلوم؛ لأنّ العقل كذلك مرتبة من مراتب الإدراك والعلم، وعليه فلا غرابة في ما لو قلنا إنّ قوّة الحسّ متّحدة بالمحسوس وإنّ قوّة الخيال متّحدة بمُتخيّلاتها.

وأما صور الأشياء فهي على أنواع، فتارة تكون الصورة ماديّة، حيث يكون قوام وجودها بالمادّة والعوارض الماديّة، ولا يمكن لمثل هذه الصّور أن تكون معقولة بالفعل، كما لا يمكنها أيضاً أن تكون محسوسة بالفعل سوى بالعرض. وتوجد مجموعة أخرى من الصّور التي تُعتبر صوراً لأمر مجردة، وهذه الصّور المجردة تنقسم بدورها إلى قسمين: تامّة ناقصة؛ فالصورة التي تبلغ حالة التجرد التام هي صورة معقولة بالفعل، أما الصّور التي تكون مجردة ناقصة فهي مُتخيّلة أو محسوسة بالفعل. ومن بين ذينك القسمين المذكورين تتحلّى الصّور المعقولة بالفعل بخصوصيّة مُعيّنة تتمثّل في كون وجودها لذاتها ووجودها للعاقل هو وجود واحد لا يتغيّر، وكذلك الحال بالنسبة إلى الصّور المحسوسة، فهي تتمتع بالميزة نفسها كذلك، أي إنّ وجودها لذاتها وذاتها بالنسبة إلى الجوهر الخاصّ واحد، وهذا هو بالذات ما يُراد باتّحاد العاقل والمعقول - أو بتعبير أدقّ: اتّحاد العالم والمعلوم:

«إنّ صُور الأشياء على قسمين: إحداها صورة مادية قوام وجودها بالمادّة والوضع والمكان وغيرها، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن تكون حسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل؛ بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلّا بالعرض؛ والأخرى صورة مجردة عن المادّة والوضع والمكان، تجرّيداً

إما تاماً فهي صورة معقولة بالفعل، وإما ناقصاً فهي مُتخيلة أو محسوسة بالفعل، وقد صَحَّ عند جميع الحكماء أنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف، وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاسّ شيء واحد بلا اختلاف جهة⁽¹⁾.

هذا، والاتحاد الشينين ثلاثة معانٍ هي:

* الاتحاد بالمعنى الأول، ويُقصد به الاتحاد بين وجودين متغايرين.

* الاتحاد بالمعنى الثاني، ويُراد به اتحاد مفهومين متباينين، وكلا نَوْعَيّ الاتحاد المذكورين أمر محال.

* الاتحاد بالمعنى الثالث، ومعناه أن يتخذ موجود ما مفهوماً عقلياً وماهيةً كليّةً جديدةً لم يكن يمتلكهما قبل ذلك بسبب التغيّر والتكامل الوجودي، مثل صدق جميع معاني الجماد والنبات والحيوان على الإنسان؛ بعبارة أخرى: بإمكان النفس الاتحاد بجميع المعاني المذكورة، في الوقت نفسه الذي تكون فيه واحدة، وذلك نتيجة للحركة الجوهرية، أي إنّ النفس تُعتبر حيواناً في مرحلتَي الجماد والنبات وفي المراحل الأعلى⁽²⁾.

علم المعرفة

يُعتبر العقل أحد أهمّ مصادر المعرفة وأكثرها وثوقاً، كما تُمثّل مسألة المطابقة واحدة من أهمّ المسائل المتعلقة بعلم معرفة العقل في العصر الراهن.

ويوجد العقل سلسلة من المفاهيم الكلية، لكنّ السؤال هنا هو: هل

(1) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 314.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 325.

تتطابق المفاهيم المذكورة مع العالم الخارج؟ إذا كان الجواب بنعم فما هو مقدار ذلك التطابق؟

لا شك في أن الإجابة عن السؤالين السابقين هي التي أدت إلى ظهور العديد من الآراء والنظريات المختلفة، فاستنادًا إلى الحكمة المتعالية، فإننا لا نواجه أي مشكلة حول التطابق في المعرفة العقلية، فالمعرفة العقلية الكاملة هي حاصل الاتحاد مع العقل الفعال. وفي الواقع، فإن الإنسان -ومن خلال الاتحاد المذكور- يُعتبر متحدًا مع مرتبة علّة العالم المادي؛ بل وحتى العالم المثالي. ومن ناحية أخرى، فإننا ندرك أن معرفة العلّة إزاء المعلول معرفة كاملة؛ لأنّ المعلول في الحقيقة بمنزلة الرقيقة للعلّة، أي يمكن تفسير كل من العلّة والمعلول بحملهما على «الحقيقة» و«الرقيقة»؛ إذًا، فكل ما يملكه المعلول يمكن للعلّة أن تحصل عليه في مرتبة أعلى، ومعنى ذلك أنه إذا كانت المعرفة العقلية تحدث من خلال الاتحاد مع العقل الفعال ويكون هذا الأخير علّة الموجودات ومعاليلها، عندئذ تصبح المعارف العقلية متطابقة مع موجودات العالم الخارج⁽¹⁾.

وهنا، ينبغي علينا الإشارة إلى أنّ مشكلة التطابق مبنية على أساس فرضية مهمّة، وهي ثنوية الإنسان والعالم، لكنّه لم يتمّ بعد إثبات هذه الفرضية التي تسببت في إيجاد مشكلة التطابق في الفكر التشكيكي؛ بل وفي أغلب المدارس الفلسفية الحديثة بعد «ديكارت».

ووفقًا للحكمة المتعالية، فإنّ باستطاعة الإنسان -ومن خلال سيره التكاملية- بلوغ مرتبة مُعيّنة يصبح العالم بأكمله عندها بمنزلة معلوله، وباستطاعته العلم بجميع المخلوقات وهو على قمة «مرتبة العلية»؛ وعلى هذا، طُرحت مسألة العينية في مدرسة الحكمة المتعالية بدلًا من موضوع

(1) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص299.

المطابقة؛ أي إن المعرفة العقلية تُعتبر عين العالم الخارجي وليست متطابقة معه، لكن في هذه الحالة ستظهر على السطح مسألة الخطأ في الإدراكات التي استطاع ملاً صدرا حلها بشكل أو بآخر⁽¹⁾.

علم المعاد

اعتقد ملاً صدرا - كما فعل أسلافه من الفلاسفة الماضيين - أن المعاد الروحاني لا يكون سوى للأفراد الذين بلغوا مرحلة معينة من مراحل الإدراك العقلي، لكنّ الفلاسفة احتاروا في بيان كيفية المعاد بالنسبة إلى الأشخاص الذين لم يصلوا إلى تلك المرحلة من الإدراك العقلي بعد، أما ملاً صدرا فقد استطاع حل هذه المشكلة.

وكان ابن سينا يظنّ أنّ بقاء النفوس التي لم تبلغ مرحلة عقلانية ما بعد يكتنفه شيء من الإشكال، ويُراد بالمرحلة العقلانية حصول تلك الأنفس على الحد الأدنى للإدراكات العقلية، كالتصورات والتصديقات اليقينية من المبادئ المفارقة وعلل الحركات الكلية، فالنفوس المذكورة لا تمتلك أيّ مكان أو موضع للحلول بعد فناء الجسد، ولذلك، إمّا أن تُعدم بعد الموت بشكل كامل - وهذه مسألة تتعارض مع العقيدة الدينية - أو أن تجد سبيلاً ما إلى التعلّق بأبدان الأفلاك (وهو رأي الفارابي) لكنّ ذلك لا يمتلك أيّ استدلال مُحكم بنظر ابن سينا⁽²⁾.

ويعزو ملاً صدرا بروز هذه المشكلة إلى عدم اطلاع الفلاسفة بشكل كافٍ على وجود عالم في المعاد مُخصّص للنفوس التي توقفت عند حدود الخيال، مُضيفاً أنّ العالم المذكور هو عالم المثال. ويرى صدر المتألّهين أنّ امتلاك النفوس الناقصة للمعقولات الأولية لا يساعدها كثيراً؛ لأنّ مثل تلك

(1) محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 1، المقالة الرابعة.

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 469-473.

المسائل لا تكون مصحوبة باللذة أو الألم، وحتى في حال وجود مثل ذلك التصاحب فلا وجود لأي تناسب بين قوة الخيال وبين تلك المعقولات. وأما التعلق بالأجرام السماوية فهو الآخر غير كاف؛ لعدم وجود أي تعلق سابق بين تلك النفوس وبين الأجرام السماوية قبل الموت حتى يكون ذلك سبباً لجذبهم نحوها إذا أرادوا ذلك⁽¹⁾.

ويعتقد ملا صدرا أن الوجود نفسه - مضافاً إلى إدراكه - يُمثل خيراً وسعادة، فكلما كان الوجود كاملاً وخالصاً ازداد خيره وعمت سعادته، وكلما كان ناقصاً غير مُكتمل كثر فيه الشرّ وتعاضمت خلاله الشقوة.

وبناءً على ذلك، فكلما كانت النفس كاملة وبذلت ما في وسعها لقطع علاقتها بالجسد وكانت مشتاقة إلى الرجوع نحو ذاتها الحقيقية وذات المبدأ، ستشعر بسعادة أكبر وبهجة زائدة وعميقة، وهي سعادة لا يمكن مقارنتها مع اللذات الدنيوية؛ إذ إن كلاً من المُدرَك والمُدرك يكونان في الإدراكات العقلية أقوى من الإدراكات الحسية، ثم إن المُدرَكات العقلية أكبر من حيث العدد؛ لاشتمالها على جميع الأشياء. مضافاً إلى ذلك، تكون الصور العقلية متحدة مع ذات النفس، وهذا ما يؤدي إلى كمالها، ولهذا نلاحظ تفوق عدد الصور العقلية على الصور الحسية وهي ملازمة لذات النفس.

ويكمن كمال النفس الناطقة في اتحادها مع العقل الكلّي وارتسام الصور الكلّية للموجودات فيها، لكي تضحي بذلك عالمًا عقليًا وتعود إلى مكانتها السابقة. ويعود السبب في عدم رغبة بعض أفراد البشر في بلوغ ذلك الكمال وتلك السعادة المثالية إلى عوامل عدّة، منها:

(1) محمد بن إبراهيم (ملا صدرا)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 285.

1- تعلقه الشديد بالجسد وارتباطه المُفرط بالأهواء والملذات
الدينيوية ما يؤدي إلى غفلته وجهله؛

2- وأما العامل الآخر عدم إدراكه للمعقولات العينية والاكتفاء بإدراك
الوجود الذهني، وبعبارة أخرى: لا يمكن الحصول على تلك اللذات
بمجرد تراكم الصور العقلية وحفظها؛ بل لا بدّ من مشاهدتها أيضًا، فمن
يكتفي بالتقليد فقط وهو يمتلك نفسًا طاهرة فإنه يُسكن في الجنة البرزخية
ليتمتع بالصور الموجودة في تلك الجنة ويلتذّبها⁽¹⁾.

ويرى ملا صدرا أنّ حدّ نصاب العلم من أجل بلوغ السعادة الحقيقية
يتمثّل في:

* العلم بالله - عزّ وجلّ - والوجود الذي يليق به سبحانه، كالعلم
بصفاته مثل العلم المطلق وعلمه غير الانفعاليّ، وعلمه بقدرته المطلقة في
خلق جميع الممكنات وإيجادها، وكذلك العلم بعنائه ورحمته الواسعتين.
* العلم بالعقول الفعّالة المتمثّلة في كلماته الثامات سبحانه
واللامتناهية وملائكة العلم.

* العلم بالنفوس الكليّة المتمثّلة في الكتب وملائكة العمل.

* العلم بترتيب النظام النزوليّ والصعوديّ وأنّ الوجود يهبط من
الله - عزّ وجلّ - إلى العقل، ومنه إلى النفوس ثمّ إلى الطبائع والأجسام.
ثمّ صعود هذا النظام لخلق المعادن بالدرجة الأولى، ثمّ النبات وبعده
الحيوانات حتى وصوله إلى العقل المستفاد، وأخيرًا العودة إلى مبدئه
وأصله⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص128.

(2) المصدر نفسه، ص130.

وفي مقابل السعادة الحقيقية يوجد الشقاء الحقيقي، وهو على نوعين أو حالتين: أولاً، الشقاء الذي يحصل بسبب الإعراض عن كسب العلوم الحقيقية وتركيز الاهتمام على البدن والرغبات الحيوانية، وقد وصف القرآن الكريم هذه الفئة من البشر بالغافلين والفاصرين وأهل الحجاب، وهم الغافلون الذين جعلت الأكنة على قلوبهم.

أما الحالة الثانية فتتعلق بالأفراد الذين يُنكرون الحقيقة ويجحدون بها بهدف الوصول إلى المقاصد الدنيوية، فهؤلاء على الرغم من قدرتهم على إدراك المعارف العقلية، فضّلوا تجاهل ذلك وضياعه، واختاروا بدل ذلك اتباع الشيطنة وسلوك الاعوجاج. وقد دعا القرآن الكريم هؤلاء بالمنافقين والمستحقين للعقوبة⁽¹⁾.

ومن وجهة نظر ملاً صدرا توجد جنتان: جنة معقولة، وأخرى محسوسة، وهو ما ذكره سبحانه في كتابه العزيز بقوله: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾⁽²⁾ في إشارة إلى الجنة المعقولة، وقوله عز وجل: ﴿فِيهَا مِنْ كُلِّ ثَمَرٍ ذِي وَجْهٍ﴾⁽³⁾ في إشارة إلى الجنة المحسوسة. وهو (أي صدر المتألهين) يرى كذلك أن ثمة شكلين لجهنم: شكل معقول وشكل محسوس، وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلا من الجنة المحسوسة والنار المحسوسة تتعلقان بعالم البرزخ وهما بشكل صورة مقدارية، فالأولى هي صورة رحمة الله - عز وجل - والثانية هي صورة لغضبه سبحانه وتعالى:

«فاعلم أيضاً أن الجنة جنتان: جنة محسوسة وجنة معقولة، كما قال سبحانه: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿فِيهَا مِنْ كُلِّ ثَمَرٍ ذِي وَجْهٍ﴾، المحسوسة لأصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم

(1) المصدر نفسه، ص 131-133.

(2) سورة الرحمن: الآية 46.

(3) سورة الرحمن: الآية 52.

العلّيون. وكذا النار ناران: نار محسوسة ونار معنوية، فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين. المحسوسة للأبدان والمعنوية للقلوب، وكلّ من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري إحداهما صورة رحمة الله والأخرى صورة غضبه لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَجْلَلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ ولذلك تصول على الجبارين وتقصم المتكبرين»⁽¹⁾.

العقل والدين

يعتقد ملاً صدرا أنّ العقل والدين يتطابقان معاً بشكل كامل؛ لأنّ هدفهما واحد، وهو معرفة الله - عزّ وجلّ - وأسمائه وصفاته، لكنّ أحدهما يكون بواسطة الوحي الذي يُسمّى النبوة أمّا الثاني فيكون بطريق الاكتساب ويُدعى بالحكمة والولاية:

«قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية؛ بل المقصود منهما شيء واحد، هو معرفة الحقّ الأوّل وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتُسمّى بالنبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتُسمّى بالحكمة والولاية»⁽²⁾.

على سبيل المثال، وخلال بحثه في موضوع المعاد الجسمانيّ، أكّد ملاً صدرا على أنّ البدن الأخرويّ يشبه إلى حدّ كبير البدن الدنيويّ، وهو ما أشارت إليه الشريعة كذلك⁽³⁾؛ وأمّا ما يخصّ تجرّد النفس، فمضافاً إلى الأدلّة العقلية، ذكر ملاً صدرا مجموعة من الأدلّة النقلية أيضاً ليبين أنّ العقل والشرع متوافقان في هذه المسألة. يقول صدر المتألّهين إنّه حاشا للشرعية

(1) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، العرشية، ص 273.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 127.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 307.

الحقّة أن تتعارض مع المعارف اليقينية، وعار على الفلسفة إذا لم تتطابق قواينها مع الكتاب والسنة:

«فلنذكر أدلّة سمعية لهذا المطلب حتى يُعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قواينها غير مطابقة للكتاب والسنة»⁽¹⁾.

ومن وجهة نظر ملاً صدرا، فإنّ الذين لا يفهمون من الشريعة سوى ظاهرها هم وحدهم الذين يظنون وجود التعارض بين الشريعة والفلسفة وهم في حيرة من أمرهم، لكنّ الذين ينعمون بعمق العقل والفلسفة والعالمين بأعماق الشريعة يؤمنون بتطابق أحكام الشريعة والعقل بشكل كامل:

«لأنّ في الناس أقواماً من المتفلسفين لا يعرفون من الشريعة إلاّ رسمها، يتصدّرون ويتكلّمون بما لا يحسنون ويتناظرون في ما لا يدرون فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة وتارة الشريعة بالفلسفة فيقفون في الحيرة والشكوك فيضلّون ويضلّون وهم لا يشعرون»⁽²⁾.

علم المعرفة

إنّ من بين تطبيقات العقل في الفكر الإسلاميّ لدى صدر المتألّهين تطبيقاً يتعلّق بمجال علم المعرفة، فالمفاهيم العقلية على قسمين: قسم يخصّ الماهيات التي تُدعى «المعقولات الأولى»، وقسم آخر يتعلّق بالمفاهيم التي لا تنتمي إلى الماهيات، وتُسمّى هذه «المعقولات الثانية».

(1) المصدر نفسه، ج 8، ص 303.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، المبدأ والمعاد، ص 123.

والمعقولات الأولى هي من سنخ علوم الدرجة الأولى فيما تُعتبر
المعقولات الثانية من نوع علوم الدرجة الثانية.

هذا، ويتألف أساس جميع العلوم التجريبية من مفاهيم ماهوية،
بمعنى أنّ بنية العلوم التجريبية ومفاهيمها الأساس تتكوّن من المعقولات
الأولى؛ ثمّ من جهة أخرى فإنّ المفاهيم الأصلية في الفلسفة هي من
سنخ المعقولات الثانية، وهكذا، فإنّ المفاهيم الأساس للعلوم التجريبية
وكذلك المفاهيم الأساس في الفلسفة كلّها تتألف من المعقولات (الأولى
والثانية)، وعليه يُعتبر علم العقل في فلسفة ملا صدرا منشأ تحليل السنخية
للمفاهيم الأصلية والأساس لكلّ من العلوم التجريبية والفلسفة.

استنتاج

إنّ نظرة ملا صدرا المختلفة إلى العقل هي التي مكّنته من إبداع الكثير
من الإنجازات في المجالات المختلفة، فلهذا الفيلسوف الكبير العديد
من الإبداعات الفكرية في مجال «علم» معرفة الله وعلم الوجود وعلم
المعرفة وعلم المعاد ومعرفة العلوم، مضافاً إلى المجالات الخاصة بالعقل
والدين، وكلّها إنجازات تمتدّ جذورها في نظريته الحديثة إلى مسألة العقل
والإدراكات العقلية.

وإذا تتبعنا نظرة ملا صدرا الحديثة إلى العقل، فإنّنا سنعرّض على
جذور عميقة لتلك النظرة، وهنا ينبغي اقتفاء الأصول والمبادئ الخاصة
بحكمة ملا صدرا، فأراؤه في باب أصالة الوجود والتشكيك في الوجود
فضلاً عن نظرية الحركة الجوهرية وغيرها من الآراء الحديثة الأخرى لا
يمكن تجاهلها، وهذه كلّها مبادئ نستطيع بالاستعانة بها تفسير العديد من
المسائل، مثل كثرة الصور في العقول المفارقة وعقول البشر ومرتبة الخيال
البرزخيّ وكيفية التعقّل، ثمّ الوصول من خلال ذلك كلّهُ إلى علم العقل في
الحكمة المتعالية.

ملحق: خلفيّة موضوع العقل في بلاد اليونان

الفلاسفة ما قبل سقراط

من الصّعب العثور على مفهوم ما للعقل لدى الفلاسفة الأيونيين (طالس⁽¹⁾ وأنكسيمندر⁽²⁾ وأناكسيمنس⁽³⁾)، فهيروقليطس الذي يعتبر أنّ أصل العالم عنصر واحد يُدعى النار، أطلق عليه اسم الله والعقل (لوغوس)، مشيرًا إلى أنّه القانون الكلّي والكونيّ الكامن في داخل كلّ شيء، وهو الذي يُحدّد التغيير المستمرّ للعالم. ويرى هيروقليطس أنّ العقل الإنسانيّ يُمثّل جزءًا من العقل الكلّي الذي ينبغي للعقل الإنسانيّ أن يصل إليه⁽⁴⁾.

أما بارمنيدس الذي يخالف هيروقليطس في مسألة التغيير، فإنّه يرى الحقيقة في العقل والمعقول بمعنيّة الوجود، وأنّ الحقيقة موجودة في العقل لا في الحسّ، ويعتقد أنّه لا يمكن إدراك الوجود سوى بالفكر، ويقصد بذلك الوجود الواحد المتعيّن والمتناهي والمستدير من حيث المكان⁽⁵⁾.

وعمد «أناكساغورس» إلى فصل العلة المحرّكة عن المادّة المتحرّكة، وسمّى العلة المنفردة بالذهن أو العقل «نوس». وقال أناكساغورس إنّ العقل هو علة حركة كلّ شيء، وهو أظهر الأشياء وألطفها على الإطلاق،

(1) (Thales of Miletus, 634-543 ق.م): يُعرف أيضًا بطالس الميليّسي، أحد فلاسفة الإغريق قبل سقراط، وواحد من حكماء الإغريق السبعة، يعتبره العديد الفيلسوف الأول في الثقافة اليونانية وأبو العلوم.

(2) (Anaximander, 610-546 ق.م): كان من فلاسفة ما قبل سقراط، وعاش في ميليتوس إحدى مدائن أيونيا، انتمى إلى المدرسة الميليّسية وتلقّى تعاليم أستاذه طالس.

(3) Anaximenes.

(4) فريدريك كابستون، تاريخ فلسفه، ج 1، ص 55.

(5) المصدر نفسه، ص 63-64.

وهو بمعزل عن كل أمر مادي، ويُمثل جانبًا من «أبايرون» أو «الأمر غير المُعَيَّن» الذي أشار إليه أنكسيمندر، والذي باستطاعته أن يأمر أي شيء، وهو كذلك جزء من النار التي ذكرها هيروقليطس الذي استحقَّ اسم (لوغوس) والعاقل. وليس العقل بخالق للمادة؛ بل هو مجرد عامل لإيجاد الحركة والنظام⁽¹⁾.

أفلاطون

من وجهة نظر أفلاطون، فإنَّ المُثُل على مراتب وعلى رأسها «مثال الخير»، وكما إنَّ الشمس في عالمنا المحسوس تُمثِّل عاملاً للحياة وسبباً للنموّ مضافاً إلى نورها وضياؤها، فإنَّ جميع الأشياء المعروفة في عالم ما وراء الحسّ مَدِينَةٌ في معرفيتها ووجودها للخير، وعلى الرغم من أنَّ الخير نفسه ليس وجوداً بحدّ ذاته، إلّا أنّه أعظم من الوجود منزلة وقدرة⁽²⁾.

ويعتقد أفلاطون أنَّ روح الإنسان قبل حلولها في الجسد ودخولها إلى العالم المجازي، كانت موجودة في عالم المعقولات والمُثُل وكانت تُدرك كلَّ تلك الأشياء، ولكن عندما لبست رداء الجسد نسيت تلك الحقائق. وباستطاعة الإنسان أن يتذكَّر الحقائق المجردة والعقلانية من جديد، وذلك من خلال رؤية تلك المحسوسات وظلالها، وعبر السير والسلوك العقلانيين (الديالكتيك)؛ وبعبارة أخرى: فإنَّ بإمكان الإنسان أن يُدرك الأشياء التي مبادئها وأسسها في داخله.

ويُعتبر الخيال (Eikasia) أولى مراحل السير والسلوك، ومُتعلِّقها هي الصور والظلال والانعكاسات في الماء والأجسام الصلدة والناعمة والشفافة؛ أمّا العقيدة (Pistis) فتحلّ المرحلة الثانية، ومُتعلِّقها هي

(1) سي غاتري، تاريخ فلسفة يونان، ج ٨، ص 25-2٨.

(2) أفلاطون، سلسلة آثار أفلاطون، ص 50٨.

المتعلقات الواقعية المطابقة للصور الموجودة في مرحلة الخيال، بما في ذلك الحيوانات والطبيعة والمسائل الفنية. وخلال المرحلتين المذكورتين نكون على ارتباط مع عالم المحسوسات، وأما حاصل ذلك فيسمى الظن.

وفي المرحلة الثالثة نبدأ بحالة التعقل أو الاستدلال بالاستعانة بالفرضيات، ويكون متعلق معرفتنا هي المفاهيم الرياضية أو الصور الواسطة، وهي صور أسمى من المحسوسات؛ لأنها أزلية وأبدية، لكنها أدنى من المثل؛ لوجود الكثير من أشباهها وليست وحيدة كالمثل.

ثم تأتي المرحلة الرابعة ليصل الفرد فيها إلى العلم ويُدرك الصور الأولية أو المبادئ، ومع كثير من السعي والاجتهاد سيكون بالإمكان مشاهدة مثال الخير والعلّة الكلية لجميع الأشياء. وخلال المرحلتين الأخيرتين سنكون أمام عالم العقول الذي ينجم عنه المعرفة⁽¹⁾.

أرسطو

تبدأ المعرفة من وجهة نظر أرسطو من الإحساس لتغادر القوّة باتجاه الفعل ونحصل بذلك على معرفة مرحلة ما من المرحلة الأخرى. وتوجد المرحلة العقلية بالقوّة وذلك إبان المرحلة الحسية ويكون التعقل هو العلة الغائية للإحساس، ويكون العقل هو تلك المفاهيم الكلية نفسها أو موجدتها، وهنا يصبح الإحساس والتخيل شرط الإدراك العقلي والكلّي.

وللعقل كذلك مراحل عدّة تبدأ بمرحلة الانفعال حتى الوصول إلى مرحلة الفعلية، وقد سمى أرسطو المرحلة الوسطى بمرحلة النطق، حيث اعتقد أنّ بإمكان العقل أن يُوجد المعقولات وفي الوقت نفسه باستطاعته الوصول إلى التحقق والفعلية⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص509-621.

(2) علي مراد داوودي، عقل در حكمت مشا، ص77-79.

إن خصائص العقل الهولاني (أي القابل، الإمكانّي، بالقوّة، المنفعل)
عبارة عن:

* أنه مُفارق للبدن؛ لعدم امتلاكه آلة أو وسيلة ما، وليست له خواصّ
مادية مثل الحرارة أو البرودة، أما قدرة إدراكه فغير محدودة. وبعد التعقّل
بإمكان المعقول القويّ إدراك المعقول الأضعف منه، ولا يقبل بنفسه
الفساد أو الضّعف.

* أنه عار عن أيّ صورة.

* لا يمتلك سوى حالة قابليّة، لكنّه لا يفعل لعدم امتلاكه المادّة
والصورة. وأمّا اطلاق اسم العقل المنفعل عليه فمن باب المسامحة.

* أنه يمتلك وجودًا بالقوّة، وليست له أيّ واقعية بالفعل قبل التفكير⁽¹⁾.

وفي ما يتعلّق بالعقل الفعّال، يمكننا القول إنّه موجود يحوّل الصّور
المعقولة بالقوّة إلى الفعلية في الأشياء المحسوسة، ولذلك ينبغي عليه أن
يكون بالفعل قبل ذلك. وحول طريقة عمل هذا العقل قدّم أرسطو نموذجين
لذلك:

* صناعة العمل: وهي مادّة مستعدّة لقبول الصور، ولها من التأثير ما
يجعل لتلك الصورة فعلية في تلك المادّة.

* النور: يحوّل الألوان بالقوّة إلى الفعلية في الأشياء.

هذا، وقد اختلف شارحو كتب أرسطو حول وجود عقليّين أو جهتيّين
للعقل، فقال بعضهم إنّ العقل الفعّال هو جوهر أفضل وأسمى من العقل
المنفعل، وهو مُنفصل عنه؛ وذلك لأسباب عدّة منها:

(1) المصدر نفسه، ص 84-87.

* عند تشبيه العقل بالصناعة والنور، فإنَّ هذينَّ الشيئين مُفصلان عن الجسم أو اللون.

* إنَّ للعقل الفعّال صفات تجعله أقرب إلى كونه مفارقاً، فعلى سبيل المثال يعتقد أرسطو أنَّ العقل يُمثّل الجانب الإلهي لدى الإنسان أو أنَّ العقل يمتلك بحدّ ذاته سمة إلهية.

وأما الفئة الثانية من الشارحين فيؤمنون بوجود جوهر عقليّ واحد ذي جهتين، قائلين:

* إذا كان لدينا عقلان منفصلان، عندئذ ستزول وتندثر المعرفة التي تُعتبر عملاً بسيطاً وواحدًا.

* سيصبح الإنسان ذا صورتين والحال أنّه شيء واحد.

* إذا كان العقل الفعّال منفصلاً عن العقل المنفعل ويتضمّن صوراً بالفعل، سيبدو ذلك أقرب إلى عالم المثل الأفلاطونيّ، وهو ما عارضه أرسطو بشدّة⁽¹⁾.

أفلوطين

اتفق أفلوطين مع بارمنيدس حول كون التفكّر والوجود شيئاً واحداً، وقد أشار باستمرار إلى تشابه العقل والمعقول والموجود والجوهر والوجود. ويؤيد أفلوطين ما قاله أفلاطون: أنّ المشاهدة الطبيعية ونظامها هو السبيل للوصول إلى النموذج الأوّل وإلى الحقيقة، وهو المكان الذي توجد فيه كلّ تلك الحقائق بشكل معقول وخالد.

إنَّ العقل الأصيل هو الإله الكامل والعقل الموجود، وهو الذي

(1) المصدر نفسه، ص 88.

يملك جميع الأشياء الخالدة؛ فهو يمثل كل الأشياء، لذلك فهو ساكن وخالد ودائم. ويضفي العقل صفة الوجود على الوجود من خلال التفكير فيه، ويعمل الوجود على إثارة العقل للتفكير فيه، وكلاهما يمتلك علة غير ذاتهما؛ لأنهما يمتلكان الوجود معاً، ويصبح العقل هو المُفكِّر والوجود هو المُفكَّر فيه، وتعمل هذه الثنائية في المبادئ الأولى على إيجاد العدد والكمية وكيفية كل منهما وخصائصاته، لتظهر منهما بقية الأشياء.

هذا، ويتصف العقل بالوحدة في عين الكثرة، وهذا ما ميّزه عن «الواحد» الذي يملك وحدة عددية، وتوجد جميع الموجودات والمعقولات في العقل تماماً مثل وجود جميع أجزاء الموجود الحي الواحد في نطفته. ويؤدّي العقل مهمّتين في آن واحد: التفكير بالأشياء والتفكير بذاته.

والعقل صادر عن «الواحد» والروح صادرة عن العقل؛ لكمال هذا الأخير، وبسبب هذا الكمال يمكنه أن يكون واجداً، وأما كيفية صدور العقل عن الواحد والروح عن العقل فتسمّى بـ«الفيضان»، فكما إن الأنوار تصدر عن مصدر النور بواسطة الفيضان، فإنّ تلك الموجودات كذلك تصدر بسبب فيضان الموجود الأسمى⁽¹⁾.

ويعتقد أفلوطين أنّ جميع أفراد البشر يستخدمون بعد الولادة الإدراك الحسيّ قبل العقل ويُدركون المحسوسات، فمنهم من يتوقّف عند تلك المحسوسات بقية عمره معتبرينها بداية كلّ شيء ونهايته، ومنهم من يحفّز الجزء الأفضل من أرواحهم ذلك فيهم ويرغبون في الوصول إلى جمال أسمى وأفضل ممّا عرفته قلوبهم وعهدته أفئدتهم، لكن، وبسبب عجزهم عن رؤية ما هو أعلى منهم وعدم امتلاكهم لقاعدة يمكنهم الوقوف عليها والاستناد إليها، فإنهم يُسحبون إلى الأسفل.

(1) دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 8، ص 596-598.

أما الفئة الثالثة من عباد الله، فهم الذين يستطيعون رؤية ما فوقهم بمساعدة قوة أكبر وبواسطة حدة بصرهم، ثم السير نحو ما شاهدوه، وهؤلاء هم عاشقو جمال الروح، وهم الذين يتبعون السير والسلوك (الديالكتيك) للوصول إلى تلك المعالي.

وللسير المذكور مرحلتان، هما:

1- الذهاب إلى عالم المعقولات.

2- السير في عالم المعقولات وبلوغ قمته.

ولا ريب في أنّ هذا الديالكتيك هو القادر على تخلص الإنسان وإنقاذه من الحيرة والضياغ في عالم المحسوسات ليوصله إلى عالم المعقول، حيث يتمكن من التغذي على الحقيقة البسيطة والصافية (على حدّ تعبير أفلاطون)؛ ويضع العقل المبادئ الأولية لهذا العلم تحت تصرف كلّ روح لتستطيع إدراكها واستيعابها. وليس الديالكتيك نظرية أو قواعد بحثة؛ بل هو علم يتناول الأشياء، أمّا مادّته وجوهره فهي الموجودات الواقعية⁽¹⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 599-600.

المصادر والمراجع

- 1 - أفلاطون، سلسلة آثار أفلاطون، ترجمة: محمد حسن لطفی، طهران، الخوارزمي، 1989م.
- 2 - حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم، منشورات قیام، 1996م.
- 3 - _____، دورسالة در مثل و مثال، قم، منشورات طوبی، 2003م.
- 4 - _____، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، طهران، منشورات أمير كبير، 1992م.
- 5 - حسین بن عبد الله (ابن سینا)، الإشارات والتنبیحات، تحقیق: مجتبی زارعی، بوستان کتاب، قم، 2002م.
- 6 - _____، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، مرکز مطبوعات مكتب الإعلام فی الحوزة العلمية 1997م.
- 7 - _____، التعليقات، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامی، 1404هـ.
- 8 - _____، الشفاء، كتاب النفس، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمی المرعشي النجفی، 1415هـ.

- 9 - سي غاتري، تاريخ فلسفه يونان، طهران، منشورات فكر روز، 1998م.
- 10 - شرف الدين الخراساني، «اسكندر افريدوسي»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 8، طهران، 1998م.
- 11 - شرف الدين الخراساني، «أفلوطين»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ج 8، طهران، 2000م.
- 12 - شهاب الدين السهروردي (شيخ الإشراق)، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، 1993م.
- 13 - عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، قم، منشورات الشريف الرضي، 1991م.
- 14 - علي مراد داوودي، عقل در حكمت مشا، طهران، دهخدا، 1961م.
- 15 - فريدريك كابليستون، تاريخ فلسفه، طهران، منشورات علمي و فرهنگي، 1989م.
- 16 - محمد بن إبراهيم (ملاً صدرا)، أسرار الآيات، تحقيق: محمد الموسوي، طهران، منشورات حكمت، 2006م.
- 17 - _____، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1410هـ.
- 18 - _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تحقيق وتعليق وتقديم: جلال الدين الأشتياني، بيروت، المركز الجامعي للنشر، 1981م.
- 19 - _____، العرشية، تصحيح: غلام حسين أهني، طهران، منشورات مولی، 1982م.

- 20 - _____، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين الأشتياني، طهران، انجمن حكمت و فلسفه، 1975م.
- 21 - _____، سه رساله فلسفی، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1999م.
- 22 - _____، شرح أصول الكافي، طهران، مكتبة المحمودي، 1391هـ.
- 23 - _____، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجهوي، طهران، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 1984م.
- 24 - محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، قم، دار العلم، 1971م.
- 25 - محمود بن أبي بكر الأرموي، شرح المطالع، قم: نجفي، 1416هـ.

العقل في الفكر الأخباري

محمد بياباني اسكوئي⁽¹⁾

(1) ولد في مدينة أسكو سنة 1962م، ودرس في حوزة تيريز من عام 1979-1982م، وحوزة مشهد من عام 1982-1985م، وحوزة قم منذ عام 1985م، لدى الآيات العظام مثل نمازي شاهرودي ومروريد واعتماداي وباباني والشيخ جواد التبريزي ومحمد باقر ملكي ميانجي ووحيد الخراساني، وأتمّ دورة الخارج في الفقه والأصول ودورة اختصاصية في علم الكلام (الدكتوراه) في مؤسسة الإمام الصادق (ع). ألف وترجم ونظّم عشرة كتب، ونُشرت له 25 مقالة في المجالات المحلية في مجال علم الكلام والمعارف والتفسير. مارس السيد أسكوئي التدريس في المراكز الحوزوية والجامعية، منها كلية الحديث وجامعة المصطفى العالمية ومؤسسة نهج البلاغة.

1- أهمية التعقل في القرآن والروايات

دعا القرآن الكريم الناس في العديد من آياته إلى التعقل وذم أولئك الذين لا يُعيرون أي أهمية للعقل ولا يتبعون سوى ما وجدوا عليه آباءهم، وذلك في قوله تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَنبَغُ مَا أَفْنَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ لَآيْقِنُونَ سَيِّئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾⁽¹⁾

وأما الذين يعقلون ويتدبرون أمورهم ويتعلمون الدروس والعبر من تاريخ الأمم والشعوب التي سبقتهم وأحداثهم، فإن القرآن الكريم يسميهم العاقلين، لكن يبقى الكفار والمشركون والجاحدون بعيدين عن العقل والتفكير:

﴿ وَأَخْلَيْفَ إِلِيلٍ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَضَرِّبُ الْبَرْجَ ءَأَيْتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾⁽²⁾

(1) سورة البقرة: الآية 170.

(2) سورة الجاثية: الآية 5.

وقد وصف القرآن الكريم مُعظم الناس بقلّة التفكّر وعدم التعقّل في قوله - عزّ وجلّ -:

﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾

ويحتلّ العقل في روايات الأئمة والمعصومين (ع) مكانة سامية ومنزلة مرموقة، فائمة الدين يعتبرون العقل حجّة باطنة لله سبحانه وتعالى، ولا تظهر تلك الحجّة ولا توصل الإنسان إلى التكامل المطلوب إلاّ بواسطة الأنبياء والرسل (ع) الذين يُمثلون الحجّة الظاهرة لله - عزّ وجلّ -.

قال الإمام موسى بن جعفر (ع) وهو يخاطب هشام بن الحكم:

«يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِحَابَةَ أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً، وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلًا، وَأَكْمَلُهُمْ عَقْلًا أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأئِمَّةُ (ع)، وَأَمَّا البَاطِنَةُ فَالعُقُولُ»⁽²⁾.

وقال الإمام الصادق (ع):

«... وَالْحُجَّةُ فِي مَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ»⁽³⁾.

وقال الإمام الرضا (ع) في إشارة إلى أنّ العقل يُمثل حجّة من جانب الله سبحانه للتمييز بين الرسل الصادقين والمدعين الكاذبين في قوله (ع):

«... يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ»⁽⁴⁾.

(1) سورة المائدة: الآية 103.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ص 25.

(4) المصدر نفسه، ص 24.

ويبين الرسول الأعظم (ص) في حديث له أن العقل كالنور في قلب الإنسان وروحه وقال:

«أَلَا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ»⁽¹⁾.

وفي حديث شريف آخر قال النبي الأكرم (ص) إن العقل كالنور يُعرَف به الحق ويُمَيِّز به الباطل:

«الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ»⁽²⁾.

إذا، فعلى الرغم من كون العقل نورًا يهدي الإنسان ويُنير طريقه إلى الحق والواقع، فإنه وكما قال عنه الإمام الكاظم (ع) نور باطني في الإنسان، ولا يكتمل إلا بطاعة الله سبحانه وتعالى. وذكر أمير المؤمنين علي (ع) في وصفه العقل أن مهمة الأنبياء والصالحين تتلخّص في كشف الحُجُب عن عقول الناس، لإشعال فتيل العقل في داخلهم وإضاءة أرواحهم وقلوبهم ونفوسهم بضياء العقل، ليتبين صدق أنبياء الله (ع) ورُسله للإنسان:

«قَبَعَتْ فِيهِمْ رُسُلُهُ وَوَاتَرَتْ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءُهُ... وَيَحْتَجُّوْا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»⁽³⁾.

ويشير كلام مولانا أمير المؤمنين (ع) إلى أنه لولا بعث الأنبياء وإرسال الرّسل إلى الناس ولولا تعريفهم أفراد البشر بالأخلاق الدينية والأحكام والقوانين الإلهية التي تُصلح الإنسان وتبني أسس إنسانيته، لما وجد الناس السبيل إلى تلك العلوم، لكنّ ذلك تحقّق وفقًا لسنة الله - عزّ وجلّ - وإرادته سبحانه ولو شاء الله - تعالى - أن يُذكّر الناس جميعًا بأحكامه

(1) محمد بن علي الصدوق، علل الشرائع، ص 98.

(2) حسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب، ص 198.

(3) نهج البلاغة، الخطبة 1.

وتعاليمه بوسائل أخرى وطرق مختلفة لَمَا كان ثمة إشكال من جانب الله سبحانه في ذلك، فهذا لا يعني أَنَّ الناس في مقابل أنبياء الله - عزَّ وجلَّ - ورُسُلِهِ ليسوا سوى متعبدين وأنهم لا يعلمون شيئاً عمَّا جاءهم به الأنبياء وذكرهم به الرّسل ولا عِلْمَ لهم بذلك أبداً؛ بل هو دليل قاطع على أَنَّ الناس يفهمون كلام الأنبياء ويدركون ما يُقال أو يُتلى عليهم فيقبلونه عن عِلْمٍ ودراية أو ينكرونه عن عَمْدٍ وقصد.

فعندما ينصح الرّسول الأعظم (ص) الناس بعدم التفكير في ذات الله - عزَّ وجلَّ - والتقليل من التعمق في مسائل القضاء والقدر، فإنَّ ذلك لا يعني أن يطبع الفرد الرّسول طاعة عمياء ويقبل ذلك دون تفكّر أو تعقّل، إنّما هو تذكير وتنبية إلى أنّ مثل هذه الأمور خارجة عن إطار عقله وإدراكه وفهمه، ولا ينبغي الاعتماد على العقل للوصول إلى تلك المسائل؛ لأنَّ طريقها مُظلم وهي كاليمِّ العميق، وعلى الإنسان أن يحتاط في الدّخول إلى تلك الطرقات وأن يحذر من الغرق في بحورها الهائجة؛ لأنَّ ذلك يتطلّب وسيلة مُعيّنة وأدوات مُحدّدة يعجز العقل عن توفير مثلها تماماً.

2- الإفراط والتفريط في العقل

مع تصريح النصوص الدينية حول منزلة العقل وبيان الرّسول الأعظم (ص) حدوده وإمكاناته وقدرته على التنوير والهداية، ينبغي على علماء الدّين إدراك أقوال النبيّ الكريم (ص) بالشكل الصحيح، والحفاظ على حُرمة نور العقل ومراعاته، إلّا أنّ بعضهم اختار طريق الإفراط، فيما وقع آخرون في حبال التفريط.

لقد بالغ العقلانيون المسلمون الذين يُعرّفون بالمعتزلة في بحثهم في المعارف الدينية أكثر من غيرهم، وأطلقوا العنان لأنفسهم في تحليل العلوم العقلية ودراستها، وغفلوا عن حقيقة مهمّة، وهي أنّ مُعظم العلوم والمعارف الدينية خارجة عن نطاق فهم العقول البشرية الناقصة وعن

إدراكها، فابتعدوا عن مصادر المعارف الدينية الأصلية، وأصبحوا عقبة كآداء في طريق تكامل العقل وتطوره؛ إذ إنَّ العقل الإنساني - كما قلنا - لا يمكنه أن يتطور أو يتكامل إلا من خلال التعاليم والتمسك بها، وليس بالتصورات أو الخيال البشري التي تُدعى بالمعقولات.

وروي عن الإمام الباقر (ع) قوله إنَّ الله - تعالى - لَمَّا خلقَ العقلَ استنطقه، ثم قال له: أقبل! فأقبل، ثم قال له: أدبر! فأدبر، ثم قال - عز وجل -:

«وعزّتي وِجْلالِي، ما خلقتُ خلقًا هو أحبُّ إليَّ منك، ولا أكملكُ إلاَّ فيمن أحبُّ»⁽¹⁾.

ومن المعلوم أنَّ السؤدد والهداية إنما تكون بمعرفة العقل واتباع أوامره. وذكر الحديث الآتي عن الإمام الصادق (ع) بعد أن بين جنود العقل والجهل التي تُمثل أساس جميع الأفعال الحسنة والسيئة؛ قال الإمام الصادق (ع):

«فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلإِيمَانِ، وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ. وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ، وَبِمُجَانِبَةِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ، وَفَقْنَا اللَّهَ وَإِيَّاكُمْ لَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ»⁽²⁾.

إذا، فكمال العقل رهن بتزيين الأخلاق والآداب الإنسانية وتجنب الرذائل والابتعاد عن شيطان الجهل والحمافة، والاستناد إلى الفهم والإحساس والانقياد الصحيح والواعي.

(1) محمد باقر المجلسي، معارج الأنوار، ج 1، ص 96.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص 23.

ومن الناحية الأخرى، فإن أهل الحديث - أي الحشوية من أهل السنة - وبنكارهم لوجود أي نوع من الإدراك أو الفهم العقلي، لا يعترفون بمكانة العقل في المعارف الدينية، ويقولون إن منزلة العقل هي أدنى مما وضعه فيها الله سبحانه، فضلاً عن أنهم لا يقرّون للعقل بأي حجية، وهم بذلك يجعلون الإدراك البشري للأحكام الدينية والحقائق الوحيانية عند حدود التعبد في جميع المسائل⁽¹⁾.

وهكذا نرى أن الفئة الأولى - ومن خلال تمسكها الشديد بالعقل البشري الناقص - والفئة الثانية - عبر الالتزام والتمسك الكامل بالعبارات والنصوص الدينية، ونفي وجود أي حقائق معنوية - قد جعلتا من الدين الحقيقي جسداً بلا روح، ثم قدّموه إلى عباد الله بهذا الشكل. فأما الفئة الأولى فإنها لم تكتف بسلب روح الدين من المتدينين؛ بل اختلقوا للدين روحاً غريبة وألبسوه إياها وعرضوه على الناس بهذا الزي الذي لا يناسبه. وإليك رواية حول هؤلاء في بحث الجبر والاختيار:

«مَسَاكِينُ الْقَدَرِيَّةِ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِعَدْلِهِ فَأَخْرَجُوهُ مِنْ قُدْرَتِهِ وَسُلْطَانِهِ»⁽²⁾.

كيف يجزؤ إله لا يسيطر على عباده ولا يستطيع تسخيرهم، على أن يطلب منهم عبادته والخضوع له؟! وهكذا هو حال من ينظر إلى اختيار العباد وحرّيتهم بهذه الصورة، فإن توحيدهم ومعرفة الله سبحانه لا تُعتبر صحيحة أبداً.

ولمّا نفى أهل الحديث الإدراك البشري للنصوص الدينية، ولم يعترفوا بأي سبيل لفهم الدين إلا بالتعبد، وعطلوا العقل بالكامل عن كل

(1) انظر: رضا برنجكار، آشنای یافرق و مذاهب اسلامی.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 54.

أفعاله، وتبعهم في ذلك كل من الأشاعرة والسلفية، وأما ما يتعلق بفهم النصوص الدينية فقد واجه هؤلاء أيضًا مشاكل خطيرة، فحال ذلك دون وصولهم إلى التوحيد الخالص؛ بل لم يتوانَ بعضهم حتى عن تشبيه الله سبحانه بالمخلوق البشري الذي يملك يدين ورجلين وأعضاء جسمية أخرى⁽¹⁾.

3- العقلانية والنصية في مذهب الإمامية

بعد ظهور الحوزات والمدارس الفكرية لعلماء العامة في مقابل المعارف والعلوم الدينية الصادرة عن الأئمة (ع)، ساعدت العديد من الروايات المنقولة عن الأئمة المعصومين (ع) في المحافظة على إبقاء علماء الشيعة بعيدًا عن عقلانية معتزلة العامة وسلفية أهل الحديث، ولكن بما أن علماء الإمامية اعتادوا على إجراء المناقشات والحوارات مع علماء أهل السنة من أجل إثبات عقائدهم، فإنهم لم يستكفوا عن استخدام القواعد الكلامية والأصولية لأهل السنة، فضلًا عن اتباع أساليبهم وتقنياتهم في العديد من مؤلفاتهم، ما أدى ببعض علماء الشيعة الذين لم يحبذوا هذا المنحى إلى تطوير طريقة أخرى وأسلوب مختلف، وهكذا ظهرت ملامح الانقسام الأخباري الأصولي في الحوزة الفكرية الإمامية. وعلى الرغم من أن السمة الأخبارية كانت أكثر وضوحًا في الحوزة العلمية للفقهاء والأصول والأحكام، فإن الأخباريين لم يخفوا اعتمادهم على الأحاديث، سواء في مجال العقائد أم في قسم الأحكام، ولهذا سنحاول في مقالتنا هذه بحث العقل ودراسته من وجهة نظر الأخباريين في كلى المجالين.

ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن الأخباريين لا يعترفون بالعقل، ولا ينسبون إليه أي خَيْر؛ فهم يعلمون جيدًا أن الروايات قد أكدت على حجية

(1) انظر: مرتضى العسكري، نقش اسمه در احياى دين، ج 10، ص 35-41 رضا برونجكار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامي، ص 120-146.

العقل، وهو ما أشار إليه ملاً محمّد أمين الإسترآبادي في حاشيته على أصول الكافي في ذيل بحثه الموسوم (أكمل للناس الحجج بالعقول) عن حديث الإمام موسى بن جعفر (ع) مع هشام بن الحكم:

«خلق في الناس العقلَ بمعنى الغريزة، ولولا ذلك لَمَا تَمَّ لأحد حجة ودليل على الآخر؛ لأنَّ العقل المناظر المتفكّر لا يستطيع أن يجحد المقدمات الواضحة الاستلزام للمدعى»⁽¹⁾.

4- تاريخ الأخباريين

من المعروف أنّ الأسلوب الذي استخدمه جميع أصحاب الأئمة (ع) والمحدثين الكبار من أمثال المرحوم الكليني والشيخ الصدوق هو أسلوب أخباري، فمحمّد أمين الإسترآبادي كان قد أشار في مؤلفاته إلى الشيخ الصدوق وأبيه وإلى محمّد بن يعقوب الكليني وأستاذه عليّ بن إبراهيم، على أنّهم من الأخباريين القدامى⁽²⁾.

ويرى الإسترآبادي أنّ تصنيف علماء الشيعة إلى أخباريين وأصوليين كان معروفاً أيضاً في الماضي، ثمّ يُضيف قائلاً: «وقد صرح بذلك كلّ من الشهرستاني في الملل والنحل، والسيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف، والعلامة الحلّي في نهاية الأصول».

فأمّا الشهرستاني الذي عاش في القرن السادس الهجري، فقال:

«وكانوا - أي الإماميّة - في الأوّل على مذهب أئمّتهم في الأصول، ثمّ لما اختلفت الروايات عن أئمّتهم وتمادى الزمان اختارت كلّ فرقة منهم

(1) ميراث حديث شيعه، ج 8، ص 281-282.

(2) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 91.

طريقة، فصارت الإمامية بعضها معتزلية إماماً وعيدية وإماماً تفضيلية، وبعضها إخبارية إماماً مشبهة وإماماً سلفية»⁽¹⁾.

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه قال الشهرستاني:

«وبين الأخبارية منهم والكلامية سيف وتكفير، وكذلك بين التفضيلية والوعيدية قتال وتضليل»⁽²⁾.

وأما السيد الشريف الجرجاني، الذي عاصر القرنين الثامن والتاسع الهجريين، فقال:

«كانت الإمامية أولاً على مذهب أئمتهم، حتى تمادى بهم الزمان، فاختلّفوا وتشعب متأخروهم إلى معتزلة إماماً وعيدية أو تفضيلية، وإلى أخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة، وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة يجرون المتشابهات على أنّ المراد بها ظواهرها، وسلفية يعتقدون أنّ ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف»⁽³⁾.

وبعد نقله للعبارات الواردة في كتابي «شرح المواقف» و«الملل والنحل» نقل المرحوم الإسترآبادي عن العلامة الحلّي قوله إنّ الأخباريين الإماميين استندوا إلى الأحاد في أصول الدين وفروعه⁽⁴⁾.

وقد أيد المرحوم الشيخ الحرّ العاملي (صاحب وسائل الشيعة) هذا الأمر؛ وهو كون تقسيم علماء الشيعة أو تصنيفهم قبل الإسترآبادي إلى

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 165.

(2) المصدر نفسه: 172.

(3) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 292.

(4) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 97، نقلًا عن: صفّي الدين الهندي، نهاية الوصول (مخطوط)، ص 147.

أخباريين وأصوليين كان معروفًا ومشهورًا ناقلًا نصّ عبارات المرحوم الإسترآبادي ومُضيفًا عليها⁽¹⁾ قائلًا:

«إنّ رئيس الأخباريين هو النبيّ (ص) ثمّ الأئمة (ع)؛ لأنهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنّما كانوا يعملون في الأحكام بالأخبار قطعًا، ثمّ خواصّ أصحابهم، ثمّ باقي شيعتهم في زمانهم»⁽²⁾.

ومن وجهة نظر المرحوم صاحب كتاب «الحدائق»، وهو من الإخباريين فإنّ أوّل مَنْ صنّف الشيعة إلى أخباريين ومجتهدين هو محمّد أمين الإسترآبادي⁽³⁾.

وقد نفى المرحوم محمّد تقي الأصفهانيّ (صاحب كتاب هداية المسترشدين) كذلك وجود الأخباريين قبل محمّد أمين الإسترآبادي⁽⁴⁾.

ومما لا شكّ فيه أنّ المرحوم محمّد أمين الإسترآبادي كان أوّل مَنْ أطلق اسم الأخباريين على جماعة خاصّة ذات أسلوب مستقلّ عن بقية علماء الشيعة، ولكن هل كان المحدّثون الشيعة وقدماء الصحابة يتبعون الأسلوب نفسه؟

يبدو أنّ تزامن عصر الأئمة (ع) مع أصحابهم قد أدّى بالصحابة إلى مراجعة الأئمة ورواياتهم لحلّ المسائل التي كانت تواجههم، فأصبحوا مُكتفين بالاستعانة بالقوانين الأصولية والكلامية الكلية في مجال أحكام العقائد وأصولها.

ومع مرور الوقت والابتعاد عن عصر الحضور، شعر المجتمع

(1) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص 371.

(2) المصدر نفسه، ص 444.

(3) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص 117.

(4) محمّد تقي الأصفهانيّ، هداية المسترشدين، ص 483-484.

الشيعة بحاجته الماسة إلى هذا الأمر، فانبرى علماءهم إلى وضع القواعد الخاصة بالأصول وعلم الكلام وفقاً للظروف المتاحة؛ وذلك من أجل إيجاد الحلول المناسبة للمسائل العلمية، فانظمت تلك العلوم وأعيد ترتيبها، إلا أننا -وكما ذكرنا- لا نجد بين علماء الإمامية وأصحاب الأئمة (ع) من يقول بالتجسيم أو نفي الحُسن والقُبْح العقليين أو الاعتقاد بمسألة الجبر كما فعل الحشوية والسلفية من أهل السنة، أو الميل بشكل كامل إلى العقلانية وتأويل جميع الظواهر الدينية التي لا تنسجم مع العقل كما هي حال المعتزلة من أهل السنة ممن تمسك بالعقلانية الصرفة.

وكتب المرحوم آية الله المرعشي النجفي في شرحه لكتاب (إحقاق الحق) في ما يتعلق بأصحاب الحديث، كتب يقول:

«أصحاب الحديث» يُطلق تارة على جماعة قصرُوا النظر على الأحاديث ونبذوا حكم العقل والإجماع وجعلوا نصوص الكتاب وظواهره من المتشابهات، ويُقال لهم الأخبارية أيضاً، وهم عدّة كثيرة في أصحابنا، كالأمين الإسترآبادي والشيخ خلف وغيره من علماء البحرين، وفي العاقبة كمحمد بن أبي ذئب (المتوفى سنة 159)، وزائدة بن قدامة الثقفي، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهم، ويُقال لهم الحشوية أيضاً. وتحكى من أصحاب الحديث من أهل السنة غرائب: منها جواز تجسّمه ورؤيته، أخذاً بظواهر كلمات نُسبت معانيها إليه -تعالى- كاليد والعين والسمع والاستواء والمجيء والناظرية والمنظورية وغيرها مما تنزهت ساحة قدسه منها وتعالى عنها علواً كبيراً، وأما أصحاب الحديث من أصحابنا لم يتفوّها بأمثال هذه المقالات⁽¹⁾.

وهكذا نرى أن نسبة الأخبارية إلى علماء الإمامية ليس منصفاً، ولا سيما بالمعنى الخاصّ الشائع لدى أهل السنة، والذي كان يُطلق على

(1) شهاب الدين المرعشي النجفي، شرح إحقاق الحق، ج 1، ص 168.

أهل الحديث والحشوية والسلفية، وكذلك نسبة العقلانية الاعتزالية التي تؤوّل كل آية ورواية عند شبهة تعارض ظاهرها مع الأدلة العقلية، فإطلاق هذه التسمية على علماء الإمامية ليس صحيحًا، وعليه فإن ما نسبته صاحب «الملل والنحل» وشارح كتاب «المواقف» إلى علماء الشيعة الإمامية لا يتناسب إطلاقًا مع منهج أيّ منهم؛ بل ولم يقدّم أيّ منهما سندًا صحيحًا حول ذلك.

5- أسلوب الأخباريين في الفقه والعقائد

يقتصر أسلوب الأخباريين في إثبات أصول العقائد الدينية والوصول إلى أحكام الشريعة الإسلامية، يقتصر على روايات آل البيت (ع)، فهم لا يؤمنون بكون العقل المرجع الوحيد للحصول على الأحكام أو إثبات أصول العقائد، فضلًا عن أنهم لا يهتمون بظواهر القرآن الكريم بعيدًا عن تفسير آل البيت (ع) لأدلة الأحكام والعقائد، في حين يعتبر المجتهدون والأصوليون العقل ضروريًا في بعض الموارد الخاصة لبلوغ الحقائق الدينية، وهؤلاء يرون أنّ ظواهر القرآن حجة وإحدى الأدلة لاستنباط الأحكام الدينية.

وهكذا أصبحت قواعد علم الأصول موثوقة لدى المجتهدين والأصوليين؛ بل وضرورية في إثبات أصول العقائد الدينية ومبادئ الأحكام الشرعية، في الوقت الذي يرى فيه الأخباريون أنّ القواعد الخاصة بدينك العلمين مُضرة ولا ضرورة لاتباعها إطلاقًا. ويعتقد المرحوم الفيض الكاشاني أنّ علم الكلام هو سبب الاختلافات الموجودة في أصول العقائد الدينية، فقد قال:

«إنّ السبب في تلك الاختلافات (أي الاختلاف في أصول الدين وفروع الأحكام) يعود إلى امتناع أهل الضلالة عن اتباع كتاب الله والامتناع لآل بيت رسول الله (ص)، وراحوا يدوّنون علم الكلام وفنّ الجدل الذي

وُضِعَ للردِّ على المبتدعة وإسكات أعداء الدين. ولتكثير مسائله، استعانوا بأرائهم وأتبعوا أهواءهم، ويزعمون أنَّهم بذلك إنما يريدون تصحيح أصول العقائد الدينية. مضافاً إلى ذلك، فقد أسسوا علماً باسم علم أصول الفقه، وهو الآخر فنٌّ من الجدل مَبْنِيٌّ على أساس الظنِّ الواهية ونادراً ما يكون الإجماع على العمل به، وهم يحاولون إسناد استنباط الأحكام الشرعية والمسائل الفرعية إليه. وفي تلك الأزمان كانت طائفة الإمامية تعيش في خوف وتبُّع التقيّة، وقد عارضوا المحسوبيين على علم أهل الضلالة بشدّة لأنهم كانوا لا يسمعون منهم سوى الباطل بلباس الحقِّ، لكنهم ألفوا كتبهم في مراحل الطفولة... حيث كانت كتبهم هي الرانحة للتدريس في المدارس والمساجد. ومضت الأيام والسنون على هذه الحال حتى اتّضح الاختلاف الكبير في أصول الطائفتين واختلط العلم بالجهل، وخاضوا في ما لم يتحدّث به الله ورسوله؛ بل آثروا السكوت عن مثل تلك الأمور وجادلوا في ذلك أكثر من اللازم، وهجر الجميع طريقة قدماء مشايخ الإمامية رضوان الله عليهم، وأهمّلت تعاليمهم التي كانت مقتصرة على مجرد السماع عن آل بيت النبوة (ع) في جميع الأحكام من الأصول والفروع، وظهر في هذه الطائفة أيضاً - وعلى أثر ذلك - الحكم بالرأي والأهواء، وهو أسلوب أهل الضلالة، والحال أنه قد ورد النهي في محكمات القرآن عن اتّباع الظنِّ أو العمل بالرأي، كما جاء كذلك في العديد من الأخبار الواردة عن آل البيت (ع) النهي عن اتّباع الظنِّ والإفتاء أو الاجتهاد بغير المسموع عن آل بيت العصمة (ع)، وسؤال أهل الذّكر المأمور به في القرآن الكريم. وقد استشرى اتّباع الظنِّ والاعتماد على الرأي والاستناد إلى العقل تماماً في المسائل الدينية والأمر الشرعية، بدءاً بالأصول وانتهاءً بالفروع، على الرغم من كلّ الاختلافات والتناقضات الموجودة في عقول بني آدم وآرائهم. هيهات! هيهات! إنّ أفضل سبيل لذلك هو أن تستلهم الأئمة الإسلامية جميع مسائلها الشرعية من الأصول والفروع، عن النبي الأعظم (ص) وأوصيائه

المعصومين من كل خطأ وزلل، وأن يتمسكوا بها بقوة وأن تتوقف عند ما لم يُصرَّح به بحكم مُعتبر، وأن لا يتصرَّفوا وفقاً لعقولهم الناقصة»⁽¹⁾.

ثم يُجيب المرحوم الفيض الكاشاني عن السؤال القائل: «من المعلوم أن ثمة العديد من المسائل الدينية التي لا يمكن إيجاد حلول لها بالقرآن الكريم أو الأحاديث؛ فإذا استغنيا عن علم الكلام وأصول الفقه فأتى لنا أن نفهم أو نُدرِك تلك المسائل؟» فيقول: إن كل ما يحتاج إليه المُكلَّف في العقائد والأعمال والأخلاق موجود في القرآن الكريم.

بعد ذلك يشير الفيض الكاشاني إلى القواعد الكلية في الروايات قائلاً: «إننا - حتى في حال عدم عثورنا على حل ما لمسألة ما في القرآن الكريم أو الروايات - يمكننا استنباط الحل من خلال الاستناد إلى القواعد الكلية المذكورة⁽²⁾، ثم يذكر المرحومين الكليني والشيخ الصدوق والسيد ابن طاووس وعدداً قليلاً من المتأخرين ويقول:

«إن مصنفاتهم يُعتمد عليها بشكل كامل، وكلامهم لا يندثر أبداً؛ لأن كلامهم منقول عن الله سبحانه ورسوله (ص)، وهو كلام لا يتبدل ولا يعتره التغيير إلى يوم القيامة... ولهذا فإنهم لم يصنفوا أي كتاب لا في علم الكلام ولا في الفقه إلا ما كان لرد أهل الجدل وتعليل مسائل ذينك الفئتين وإرجاعهما إلى القرآن وأحاديث آل البيت (ع)»⁽³⁾.

ويرى محمد أمين الإسترآبادي أنه لا سبيل إلى معرفة غير الضروري من الدين سوى التمسك بأحاديث آل بيت العصمة (صلوات الله عليهم)⁽⁴⁾.

(1) محسن الفيض الكاشاني، ده رساله، رساله ي راه صواب، ص 117-119.

(2) المصدر نفسه، ص 122.

(3) المصدر نفسه، ص 125.

(4) الفوائد المدنية، ص 254.

ولمّا كان من الصعب الاستناد إلى الأحاديث لإثبات رسالة النبي
(ص)، يُضيف الإسترآبادي قائلًا:

«وإثبات النبي (ص) رسالته على الأمة إما من باب أنه بعد الاطلاع
على معجزته يحصل القطع بدعواه بطريق الحدس كما يفهم من الأحاديث،
أو من القسم المقبول من النظر والفكر، واستخراج الرعيّة الفروع من
القواعد الكلية المتلقاة منهم (ع)».

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ علم الكلام كان معروفًا في عصر الأئمة
(ع)، وكان الشيعة كذلك يعرفون هذا العلم، وثمة العديد من الروايات
التي تؤكد على تعاطي هذا العلم أو التّهي عنه، وهذا ما دفع المرحوم الشيخ
الحزّ العاملي إلى طرح إشكاليّين حول كون التّهي الذي ورد في الروايات
بشأن علم الكلام متواترًا معنويًا؛ وأمّا الإشكالات المذكوران فهما: تعارض
تلك الروايات مع الأدلّة الأخرى التي تشير إلى المجادلة بالتّي هي أحسن،
وكذلك تعارضها مع الأدلّة التي تثبت حجّيّة العقل.

وبعد تقديمه للإشكاليّين المذكورين، يحاول المرحوم الحزّ العاملي
الإجابة عن ذينك الإشكاليّين بنفسه قائلًا: إنّ الأمر بالمجادلة بالتّي هي
أحسن لا يتضمّن بشكل صريح جواز الاستدلال والجدال بما لم يصل عن
الأئمة (ع)، لا من حيث الدليل ولا من حيث المدلول؛ بمعنى أنّه لا يمكن
المجادلة والاستدلال بدليل غير موجود في روايات الأئمة (ع)، فضلًا عن
أنّ الروايات المذكورة لا تدلّ على جواز الاستدلال بالدليل العقليّ الظنيّ،
في حين أنّ أغلب الأدلّة التي يقدّمها المتكلّمون هي أدلّة ظنيّة ومشمولة
بنّهي الأئمة (ع).

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ ما يُثبت حجّيّة العقل لا يكون مقبولًا
ومسلّمًا به إلّا في الموارد التي تتوقّف فيها حجّيّة دليل النقل عليه، وهي

موارد قليلة وقاطعة، فضلاً عن أنه لا يوجد فيه ما يمكن اعتباره دليلاً على حجّية العقل.

ثم بعد ذلك ينوّه المرحوم الحرّ العاملي إلى أنّ النهي عن إثبات صفات الله - تعالى - قد تواتر عن غير الكتاب والسنة، وعليه ينبغي أن تكون المجادلة بالتي هي أحسن مقتصرة على الأدلة العقلية القائمة على تأييد ما ورد في الكتاب والسنة، وفي هذه الحالة يكون الاستدلال قد تمّ بالعقل والنقل، وهو محفوظ من الدخول إلى المنطق الممنوعة.

عندئذ يتقل لنا المرحوم الحرّ العاملي رواية تُبيّن أنّ الإمام (ع) قد أجاز للطيار الكلام والمجادلة، ثم يُضيف قائلاً:

«هذا غير صريح في أنّ لهذا الرّجل أن يتكلّم بعقله ويستدلّ بالدليل الظنيّ أو بدليل غير منقول عنهم (ع) أو في إثبات شيء لم يرد عنهم (ع) في إثباته».

وكذلك نقل المرحوم الحرّ العاملي عن هشام بن الحكم قوله إنّ المسائل الخمسمئة التي سأل عنها الإمام موسى بن جعفر (ع) وأجابها عنها ظلّ يحتجّ بها ويستند إليها، وأضاف:

«ومعلوم أنّ مطالب الكلام لا تزيد عن ذلك، ومن كان ملتزماً بذلك لم يكن داخلياً في النهي».

ويشير الحرّ العاملي بعدها إلى أنّ الكلام المُجاز إمّا أن يكون موجوداً بعينه في كلام الأئمة (ع) أو أن يكون معناه واضحاً وظاهراً في الأحاديث، وهذا يتنافى مع ما هو مشهور في هذه الأيام من الكلام، وإنّ أدلة علم الكلام في أغلب تفاصيلها تتعارض مع الأحاديث الواردة عن الأئمة (ع).

ثمّ يحاول الحرّ العاملي (ره) التذكير بأنّ أحاديث آل البيت (ع) المذكورة في موضوع الكلام في الكتب الروائية كثيرة، ومَن تتبّع تلك

الأحاديث قادر على دفع جميع الشبهات بالأدلة التفصيلية، وليس بإمكان أي ملحد أو مُعانِد التشكيك في ذلك على الإطلاق⁽¹⁾.

وهكذا يتضح لنا أن أسلوب الأخباريين في إثبات أصول العقائد الدينية والوصول إلى أحكام الشريعة المحمدية لا يستقيم إلا بالرجوع إلى روايات آل البيت (ع)، ولا سبيل آخر إلى ذلك أبدًا؛ بل حتى العقل لا يمكنه البحث في مثل هذه المسائل. والأمر الوحيد الذي يمكن اعتبار الاستدلال العقلي ضروريًا له هو الأمر الذي تتوقف عليه حجّة الأدلة النقلية، وهو إثبات نبوة الرسول الأعظم (ص). وذلك يتضمّن - كما أشرنا - دليلًا عقليًا قاطعًا، وعند وجود الدليل العقلي القاطع في أمر ما، فإنّ الأخباريين لا يعترضون على ذلك؛ لكنهم يرون أنّ معظم المسائل المطروحة في علم الكلام وأصول الفقه تفتقد إلى الأدلة العقلية القاطعة، ودليلهم على هذا هو الاختلاف القائم بين المتكلمين والأصوليين حول أغلب المسائل الكلامية والأصولية، وسوف نتحدّث عن هذه المسألة بتفصيل أكبر في ما بعد.

6- حجّة العقل برأي الأخباريين

إنّ من يمتلك أدنى معرفة بالعقل ويعلم منزلته وتأثيره في كلّ ما يتعلّمه الإنسان لا يمكنه التشكيك في حجّيته، ولاسيما إذا كان متتبعًا ومؤيدًا لأخبار آل محمّد (ص)؛ لأنّ روايات آل البيت (ع) تعترف بكون العقل هو الحجّة الباطنة والمعيار الأمثل للحسن والقبح، والحقّ والباطل؛ إلا أنّ الإفراط الذي يتبعه بعض العلماء بشأن العقل تسبّب في تفريط بعض آخر منهم. وذكرنا قبل هذا أنّ الإفراط والتفريط الذي كان سائدًا لدى بعض الفرق السنيّة كان يبلغ ذروته في الكثير من الأوقات بشكل واضح، إلا أنّنا لا نجد مثل هذه الحالة لدى علماء الشيعة وأتباع آل البيت (ع)؛ وذلك للتوضيحات والتفسيرات الكافية التي قدّمها لهم الأئمّة (ع)؛ لكنّ

(1) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص 548-551.

إسناد بعض منهم دورًا أكبر إلى العقل في فهم المعارف والأحكام الدينية وإدراكها أدى إلى وقوع فئة منهم في هوة التفریط، وفي مقابل هؤلاء عمدت فئة أخرى إلى التقليل من تأثير العقل في فهم الأمور الدينية، لكنهم لم ينفوا عنه كل شيء. والحقيقة هي أنّ قدرة العقل على الوصول إلى المعارف والأحكام الدينية محدودة ومُقيّدة، ويتّضح هذا الأمر بجلاء في ما يتعلّق بالأحكام، فالأصل في أغلب الأحكام هو التعلّد وليس التعقل أو التفكير، إلّا أنّه لا يخفى أنّ العقل في بعض الحالات قادر على إدراك الوجوب والحرمة والأوامر والنواهي مضافًا إلى معرفته للحسن والقبح، وفي مجال الأخلاق كذلك - كما ذكرنا في أوّل هذه المقالة - لا ينبغي إنكار الدور الفعّال الذي يؤديه العقل، ومُعظم الروايات الواردة عن آل البيت (ع) هي للإرشاد والتذكير؛ لكنّ هذا لا يعني بالطبع أنّ عقل أيّ شخص يمكنه إدراك تلك المسائل والأمور بهذه البساطة؛ لأنّ سهم كلّ واحد من أفراد البشر في اقتباس هذا النور الإلهي يختلف عن الآخر وهو على درجات ومراتب متباينة، وهذا الأمر الوجدانيّ الموجود لدى كلّ البشر هو الذي يشير إلى أنّه كلّما ازدادت درجة التطوّر الفكريّ لدى الإنسان ازداد معه تأثيره على عقله أيضًا. ومن المسلمّم به أنّ هذا النور الإلهيّ نعمة ربّانية يهبها الله - عزّ وجلّ - بصورتها الكاملة لأشخاص مُعيّنين، ليمنّهم من عبادته والإخلاص في عبوديتهم له والابتعاد عن العصيان والتكبر.

وأما ما يتعلّق بالمعارف العقديّة الدينية، فقد اختلفت آراء علماء الشيعة وتنوّعت بشأنها، حيث سعى بعضٌ منهم - كما هو حال الفلاسفة الشيعة - إلى اعتبار الوصول إلى أصول العقائد الدينية حقًا محفوظًا للعقل وأنّ التمسك بالنصوص الدينية في هذا المجال ليس له أيّ أساس أو أرضية. وفي مقابل ذلك، صرّح بعضٌ آخر أنّه لا يمكن الاستناد إلى العقل إلّا في الحالات التي تتوقّف عليها حجّية النصوص الدينية، وفي غير هذه

الحالات يعتبرون أنّ التمسك بالنصوص الدينية ضروريّ في ما يخصّ أصول العقائد الدينية جميعاً.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ هؤلاء لا يقصدون إبعاد العقل بشكل كامل عن ساحة الدين؛ بل المقصود هو أنّ للعقل نظرة مستقلة في العقائد الدينية، وأنّه لا يستطيع حلّ كلّ مسائله وتفسيرها وحده؛ بل هو بحاجة ماسة إلى الأئمّة (ع) وتفسيرهم في هذا المجال، وفي الكثير من الأمور الثانوية في أصول العقائد الدينية تبقى النصوص الدينية هي السبيل الوحيد للقبول والتصديق والإيمان، ومن دون الاهتمام بتلك النصوص فإنّ العقل عاجز تماماً عن الوصول إليها.

هذا، ويعتبر المرجح ملاً محمّد أمين الإسترآبادي أنّ المرجع الأوّل والأخير لبيان المسائل الدينية غير الضرورية - بما فيها المسائل الأصولية والفرعية - هو روايات آل البيت (ع)، ثمّ يقيم الأدلّة المطلوبة لإثبات هذا الأمر فيقول:

«العلوم النظرية قسمان: قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء ولا الخطأ في نتائج الأفكار. والسبب فيه: أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة وإما من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، ولأنهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة. والخطأ من جهة المادة لا يتصوّر في هذه العلوم؛ لقرب المواد فيها من الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، كقولهم «الماهية لا تتركب من أمرين متساويين» وقولهم «نقيض المتساويين متساويان»، ومن ثمّ وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية

وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك، من غير فيصل».

وفي مكان آخر يقول المرحوم الإسترآبادي:

«إن الأنظار العقلية قسمان: قسم يكون تمهيده مادة الفكر فيه؛ بل صورته أيضا من جانب أصحاب العصمة، وقسم لا يكون كذلك. فالقسم الأول: مقبول عند الله - تعالى - مرغوب إليه، لأنه معصوم عن الخطأ. والقسم الثاني: غير مقبول، لكثرة وقوع الخطأ فيه. وإثبات النبي (ص) رسالته على الأمة إماما من باب أنه بعد الاطلاع على معجزته يحصل القطع بدعواه بطريق الحدس كما يفهم من الأحاديث، وإما من القسم المقبول من النظر والفكر، واستخراج الرعية الفروع من القواعد الكلية المتلقاة منهم (ع) من هذا القسم»⁽¹⁾.

ويتفق الشيخ حسين كركي⁽²⁾ والفيض الكاشاني⁽³⁾ مع الإسترآبادي في هذه المسألة.

وفي حاشيته على أصول الكافي، يرجح الإسترآبادي إثبات وجود الله سبحانه وتعالى بواسطة الإمكان والوجوب، على الاستناد إلى نظرية الحدوث، معتبرا ذلك متوافقا مع روايات آل البيت (ع)، ثم يُفند قول القائلين إن رسالة الرسل لا يمكن إثباتها بالمعجزات، ويرى أن المعجزة قادرة على إثبات رسالة الأنبياء كذلك؛ بل يمكننا بواسطة المعجزات إثبات توحيد الله - عز وجل - . بعد ذلك يناقش برهان التمانع الذي قدمه المتكلمون، مقيما الأدلة الدامغة على هذا الأمر، وهو ما أكدته الروايات أيضا⁽⁴⁾.

(1) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 312.

(2) حسين الكركي، هداية الأبرار، ص 302-303.

(3) محسن الفيض الكاشاني، ده رساله، ص 117-125.

(4) علي صدراني ومهدي مهريزي، ميراث حديث شيعه، ج 8، ص 294-299.

وأما ما يتعلق بالمسائل أو الأمور غير الضرورية - كإثبات رسالة النبي الأكرم (ص) - والتي تتوقف حجية الروايات على إثباتها، فإنهم يعتقدون أن ذلك يدخل ضمن مجال معرفة العقل، وأن هذا الأخير كافٍ وضروري لإثبات النبوة مع الأخذ بالاعتبار صدور المعجزة عن النبي (ص)؛ لكنهم لم يقدموا أي تفسير دقيق وواضح في هذا المجال لكيفية تصرف العقل في إثبات مثل تلك المسائل.

ويبدو أنه لا مناص من التمسك بفكرة الحُسن والقُبْح الذاتيين لإثبات بعض المسائل - كنبوة الرسول الأعظم (ص) - خصوصاً أنها فكرة مقبولة لدى جميع الأخباريين على حدّ سواء⁽¹⁾، ولكن، لا بد من الإشارة إلى أن ذلك كله لا يُعتبر صحيحاً إلا إذا كان تحقق المعجزة على يد مدّعي النبوة الكاذب أمراً قبيحاً، ومن المعلوم أن إثبات هذا الأمر ليس يسيراً كذلك.

ويُعتبر الإشكال الدوّريّ العامل الرئيس الذي دفع الأخباريين إلى التمسك بالعقل لإثبات النبوة؛ إذ إن إثبات نبوة الرسول الأعظم (ص) أمر مُحال وغير مقبول لدى أيّ عاقل، حتى مع أخذ رواياته (ص) بالاعتبار؛ وعليه، فلا مناص من الاستناد إلى العقل لإثبات النبوة، وبعد إثباتها يمكننا تفسير المسائل الأخرى وتوضيحها بالاعتماد على روايات النبي (ص) والأئمة المعصومين (ع)، لكن على الرغم من ذلك، فإنّ ثمة مسألة هنا، وهي أنه إذا اقتصر إثبات النبوة على العقل، فلماذا يتمّ تجاهل دوره في ما يخصّ المسائل الأخرى من العقائد الدينية التي يُعدّ إثباتها أسهل من إثبات النبوة؟! ثم، إذا كانت المقدمات المُستخدمة لإثبات النبوة أقرب إلى الإحساس - على الرغم من أنها ليست كذلك كما نعلم - فلماذا لا تكون المقدمات المُستخدمة في موارد أخرى قريبة إلى الإحساس!؟

مضافاً إلى هذا، فإنّ حجية روايات النبي (ص) لا تنتهي عند إثبات

(1) ستحدّث في ما بعد حول موضوع الحُسن والقُبْح الذاتيين.

نبوته؛ بل لا بدّ قبل ذلك من إثبات وجود الله سبحانه وتعالى وتوحيده وصفاته وكمالاته، والأهمّ من ذلك كلّ إثبات العدل الإلهي، ثمّ بعد ذلك نشرّع في إثبات النبوة ثمّ إثبات عصمة النبيّ (ص) وحجّيته، ليتّم بذلك إثبات حجّية كلام الرّسول (ص)؛ إذ لن تكتمل حجّية الروايات بالمعنى الذي يقصده الأخباري من دون القيام أولاً بإثبات المسائل والأمور المذكورة.

لكنّ ما يجعل هذه المسألة واضحة المعالم هو أنّ الدين مجموعة من القوانين المنسجمة والمرتبّة والمنظمة، وأنّ مرجع عقول جميع العقلاء وعلمهم ومعرفتهم إلى صاحب الدين، ولهذا لا يمكن القول إنّ لم تقدّم الأساليب والطرق الكفيلة بقبول الدين وإثباته ضمن إطار تلك المجموعة من القوانين، وعليه، فإنّ الرجوع إلى الروايات والنصوص الدينية أينما كانت لا يعني التعتد والتسليم لها؛ بل هي عوامل للتوضيح والتذكير في بعض الموارد، ولما كان كلّ فرد له مرتبة ودرجة عقلية وعلمية مختلفة عن الآخر، وربما أقرّ أحدهم بمورد ما من باب التعتد، وآمن به آخرون من باب نيل الحقيقة واستشعارها وإدراكها وبلوغها.

إذا عمد أحدنا إلى الرجوع إلى النصوص الدينية المقدّسة لمعرفة أوصاف الله -تعالى- وكمالاته وكذلك العدل الإلهي أو لإثبات نبوة الأنبياء وعصمتهم، وتبين له الحقّ بلا نقص ولا غموض، فلن تكون ثمة مشكلة لا في القبول ولا في التصديق ولا في الإيمان. وكذلك هي الحال في مقام الإثبات والاحتجاج، حيث يكون هذا الأسلوب نفسه سبباً لتثبيته الغافلين وحجّة على المنكرين وتثبيتاً للإيمان في قلوب المؤمنين. وليست مهمّة الأنبياء والأوصياء (ع) وعلماء الدين والقادة المؤمنين سوى ما قلناه، وهكذا يبلغ عباد الله المخلصون أعلى درجات الدين والإيمان شيئاً فشيئاً، وذلك من خلال طاعتهم لله سبحانه ورُسله واتباع تعاليمهم والعمل والسير على هُدهم، وسيسلكون طريق السعادة بطمأنينة كاملة وقلوب مليئة بنور العلم والمعرفة.

وبناءً على ذلك، فإنّ الذين يرغبون في الاستناد إلى النصوص الدينية والاعتماد عليها في جميع المعارف الدينية - بما في ذلك إثبات وجود الله سبحانه وبقية أصول العقائد - والوقوف بوجه المُنكرين ومواجهة الغافلين، غير الاستعانة بالأساليب والطرق الواردة في تلك النصوص، لا يمكن اتهامهم بسهولة بأنهم يُخالفون العقل والحكمة؛ لأنّ الرّجوع إلى النصوص الدينية والعمل بمقتضى ما ورد فيها يدلّ على أنّه لا شكّ عندهم في صحّة ما يقومون به وصواب ما يفعلونه، وربّما كان ما قاله المرحوم العلامة محمّد تقي المجلسيّ حول عدم الحاجة إلى الكتب الكلامية لذلك يشير إلى هذا المضمون بالذات، فمن خلال بيانه يظهر أنّ معرفة الله سبحانه ومعرفة النبيّ (ص) والأئمة المعصومين (ع) هي أفضل المعارف وأزكى العلوم، يقول المجلسيّ:

«إنّ الأدلّة على هذه المعارف (أي معرفة الله ورُسله والأئمة) كلّها موجودة في القرآن والأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار (سلام الله عليهم) بشكل يفوق التّصوّر والحساب، وهذا هو العلم المسمّى بعلم الكلام، ويظهر أنّه لا حاجة إلى كتب المتكلّمين؛ بل تكفينا الآيات والأخبار»⁽¹⁾.

وفي معرض تفسيره لكلام المرحوم الشيخ الصدوق الذي قال «ولا مع عدم المخبر الصادق ما لا يُدرك إلّا به» يضيف المجلسيّ قائلاً:

«أي: إنّهُ لم يكلّف أحدًا قبل أن يبعث إليه مُخبرًا صادقًا، ولا شكّ في أنّه هو المعصوم من الأنبياء والأوصياء (صلوات الله عليهم)، ولا يمكن الوصول إلى ذلك إلّا عن طريق المُخبر الصادق؛ بمعنى أنّنا لا نحتاج إلى المُخبر الصادق في ما يتعلّق بالتكاليف العقليّة؛ بل عرفنا المُخبر الصادق

(1) محمّد تقي المجلسي، لواع صاحب قراني، ج 1، ص 22.

بالعقل وأدركنا أنه مُخبر صادق. وأما في كيفية المعارف والتكاليف، فإن العقل لم يكن مستقلاً فلم تُوضَع التكاليف قبل إرسال الرّسل⁽¹⁾.

ويظهر للوهلة الأولى وجود تناقض بين الحديثين، ولكن بعد ملاحظة ما قيل بهذا الخصوص يتبين أن ما يقصده من الرجوع إلى الروايات في باب معرفة الله سبحانه والرّسل والأئمة (ع) ليس التعبد أو التقليد في مثل هذه الأمور؛ بل إنّ الروايات قد وضعت أمامنا أفضل السبل لمعرفة الله والنبوة والإمامة، وهو طريق المؤمنين، دون الحاجة إلى أيّ طريق آخر.

ويبدو أنّ ملاّ محمّد أمين الإسترآبادي قد انتبه هو الآخر إلى هذه النقطة، فقد أفرد الفصل الحادي عشر من كتابه «الفوائد المدنيّة» للبحث في إشكال المعتزلة والأشاعرة في ما يتعلّق بتحديد الواجب الأوّل من الأمور الدينيّة، حيث قال:

«وتوضيح المقام: أن كل من تكلم في مسألة أول الواجبات وفي مسألة أهل الفترة والأطفال وأشباههما بمقتضى عقله - وهم المعتزلة والأشاعرة وجمع قليل من أفاضل أصحابنا - زلّت قدمه وخرّ أبعد ما بين السماء والأرض! ومن تمسك فيهما وفي غيرهما بأصحاب العصمة (ع) العاصمين للأمة عن الخطأ في المسائل النظرية نجا...».

ثمّ ينقل لنا بضع عبارات عن المعتزلة والأشاعرة في شرح المواقف، مبيناً أنّ الأشاعرة والمعتزلة متفقون على وجوب البحث في معرفة الله سبحانه بدليل تحصيل المعرفة، وينقل عن الكتاب نفسه أنّ أبا الحسن الأشعريّ كان يؤمن بأنّ أوّل الواجبات هو معرفة الله - تعالى - لأنّ هذه المعرفة هي أصل جميع المعارف وأساس كلّ العقائد الدينيّة، ثمّ يُضيف قائلاً:

(1) المصدر نفسه، ص 165.

«وقد نُقِلَ في أخبار آل البيت (ع) بالتواتر أن معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة توحيده، وأنه -تعالى- هو خالق العالم، وأنه يغضب ويرضى، وأنَّ الضرورة تقتضي إرسال معلّم من لدن الله سبحانه يعلم الناس ما يرضاه الله وما يغضب بسببه، كلّ تلك الأمور تُعتبر من الفطرة التي تقع في القلوب بإلهام فطريّ إلهيّ، وفي ذلك يقول الحكماء: إنَّ تعلقَ الطفل بئدي أمّه إنّما هو إلهام فطريّ إلهيّ».

وبعد هذا يفتر ما ذكره فيقول:

«لقد ألهم الله -تعالى- كلّ تلك القضايا إلى الناس جميعاً، أيّ أنّه خلق معرفة هذه الأمور في قلوبهم وألهمهم كذلك الأدلّة الواضحة والبراهين الساطعة الخاصّة بهذه القضايا، ثمّ بعد ذلك أرسل إليهم الرسول، وبعث معه الكتاب فيه الأوامر والنواهي».

ثمّ يضيف:

«ومعرفة الله -تعالى- قد حصلت لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق الإلهام بمراتب، وكل من بلغته دعوة النبي (ص) يقع في قلبه من الله -تعالى- يقين على صدقه، فقد تواترت الأخبار عنهم (ع) بأنّ: ما من أحدٍ إلا وقد يرد عليه الحق حتى يصدع قلبه، قبله أو تركه، فأول الواجبات الإقرار اللساني بالشهادتين. وكذلك تواترت الأخبار عنهم (عليهم السلام) بأنّ على الله التعريف والبيان، وعلى الخلق أن يقبلوا ما عرفهم الله تعالى، وطريق التعريف والبيان أنه -تعالى- يلهمهم تلك القضايا أولاً، وكذلك يلهمهم دلالات واضحة عليها صادعة قلوبهم، ثمّ بعد ذلك تبلغهم دعوة النبي (ص) والدلالة على صدقه، ثمّ بعد ذلك يجب عليهم الإقرار؛ أيّ الاعتراف اللساني ثمّ الاعتراف القلبي بالشهادتين، وبقاقي ما جاء به النبي (ص) إجمالاً، وبأن من لم يحصل في حقّه هذه الأمور -سواء كان من أهل الفترة أم كان له مانع آخر- لم يتعلّق به تكليف في دار الدنيا، ويتعلّق

به تكليف بدل ذلك يوم القيامة، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة، ويفهم من كلامهم (ع) أنّ الاعتراف والإقرار القلبي أمر مغاير للمعرفة التصديقية التي بها يرتفع الشك والتردد، وأنّ الأول فعل مطلوب من العبد، وأنّ الثاني من خلق الله في القلوب»⁽¹⁾.

وبعد نقله بعض الروايات في باب معرفة الله - عزّ وجلّ - وحجّة العقل، كتب يقول:

«إنّ الله - تعالى - يوقع في القلب نجد الخير ونجد الشرّ مع المنبهات على كلّ واحد منهما، وإنّ الشيطان يوقع فيه خلاف ذلك، فالعقل يميّز بين الصواب والخطأ والظنّ واليقين، ويختار الصواب واليقين وهذا معنى كونه حجّة، كما يُستفاد من الروايات»⁽²⁾.

وينقل لنا ملاً محمّد أمين الإسترآبادي بعدها العديد من الروايات في باب كون معرفة الله - تعالى - وهديته من أفعاله - عزّ وجلّ - وأنّ ما يجب على العباد هو الإقرار والتسليم، فيقول:

« يستفاد منها أنّ العباد لم يكلّفوا بتحصيل معرفة أصلاً، وأنّ على الله التعريف والبيان بإلهام محض أولاً، وبارسال الرّسول وإنزال الكتاب وإظهار المعجزة على يده (ص) ثانيًا، وعليهم قبول ما عرفهم الله»⁽³⁾.

وفي حاشيته على أصول الكافي، وفي ذيل الرواية: «حجّة الله على العباد النّبويّ»، يقول الإسترآبادي إنّ هذا المعنى ورد بثلاث صور في الروايات: الأولى أنّ الله على خلقه حجّتان ظاهرة وباطنة. والصورة الثانية

(1) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 405-408.

(2) المصدر نفسه، ص 427.

(3) المصدر نفسه، ص 445؛ انظر كذلك: صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 5 ص 48، نظرية المطالب.

أنَّ العقل هو الحجّة على الخلق اليوم يُعرَف به الصادق والكاذب. والصورة الأخيرة هي هذه العبارة التي نبحث فيها، وهو أنَّ معنى الثلاثة واحد، أي أنَّ التكاليف لا تتعلق بالمُكَلَّف إلا إذا كانت له ميزتان: الأولى أن يخلق فيه الله - تعالى - غريزة لا يستطيع بدونها فهم الخطاب ولا التمييز بين الخطأ والصواب، والثانية أن يفهم دعوة النبي الذي يدعو فيها الخلق إلى الله سبحانه⁽¹⁾.

ومع هذا التفسير تصبح حجّة العقل أمرًا مسلمًا عند جميع علماء الشيعة، والأخباريين منهم الذين يتفقون على هذا المبدأ ولا يعترضون عليه إطلاقًا؛ بل يصبّ كلّ اعتراضهم على الحجّة فقط. واتضح أيضًا أنَّ العقل لا يزدهر ولا يصل إلى الكمال المطلوب إلا بدين الله، وهكذا يؤدّي كلّ من الحجّة الباطنة والحجّة الظاهرة بعضه بعضًا، وفي الوقت نفسه يؤدّي الاختلاف بينهما إلى زوال اعتبارهما.

وأما النقطة الهامة هنا فهي أنه لا ينبغي الاعتقاد بأنّ الأخباريين هم وحدهم الذين قيّدوا إدراك العقل؛ بل المعروف أنّ العرفاء كذلك وضعوا قيودًا على العقل في وصوله إلى أصول المعارف الدينية وحقائق الأشياء، وقد انتقدوا كلّ من ادعى نيل الحقائق بالأدلة العقلية؛ بل وصغروا شأنه ومنزلته.

وللعلامة الطباطبائيّ كلام طويل بهذا الشأن أيضًا، ففي ردّه على قول أحد المُعترضين يقول:

«إننا وإياكم بشر، وعليه فإننا - وبمقتضى الشعور الإنسانيّ والفطرة الموهوبة إلينا من الله - ندرك بعض القضايا التي تتوسطها سلسلة من

(1) علي صدراني ومهدي مهريزي. ميراث حديث شيعة، ج ٨، ص 2٨4.

القضايا الأخرى التي لا نشك أبدًا في صحتها؛ بل نقبل بها اضطرابًا، كقولنا الواحد (من العدد) نصف الاثنين وإن الأربعة أكبر من الاثنين.

وندعو مثل هذه الإدراكات والتصديقات «العقل القطعي». أما معنى حجيتها فهو قبولنا لها اضطرابًا، وإذا أردنا بيان مجهول من مجهولات مسائل المبدأ والمعاد وكلّيات الخلقة بواسطة هذه المعلومات البديهية الاضطرابية، فإننا نسمّي هذا البحث اصطلاحًا بالبحث الفلسفي.

وعليه، وكما بيّنا، فليس ثمة دين أو مذهب أو طريقة نظرية أخرى يمكنها نفي حجّية العقل القطعي وصحة البحث الفلسفي أو إلغاؤهما⁽¹⁾.

ومع قليل من التأمل، نلاحظ أنّ جوهر ما قاله العلامة الطباطبائي لا يختلف عمّا صرّح به ملا محمد أمين الإسترآبادي وسائر الأخباريين، وهو أنّ العقل لا يقبل من الأمور سوى ما كان قريبًا من الحس والقطع بكلّ ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، ولا يكون ذلك إلّا في علم المنطق والرياضيات فقط.

إذا، يتبيّن لنا أنّه لا اختلاف في صلب الموضوع، وأنّ الاختلاف يكمن في موضوعات هذا الأمر الأساس ومصداقيته، وهو ما لا يعلم الأخباريون عنه سوى الشيء القليل، إلّا أنّ الفلاسفة لم يتوانوا عن تطبيقه في أغلب المسائل، وسعوا في الوقت نفسه إلى البحث في كلّ المسائل الدينية بالطريقة نفسها التي كانوا يتعاملون بها مع المسائل الفلسفية.

وثمة عبارات قالها المرحوم السيد نعمّة الله الجزائريّ بهذا الشأن، تُبيّن أنّه لو كانت جميع البحوث الفلسفية والكلامية والأصولية بديهيات أوليّة لقبولها الأخباريون كذلك، ثمّ يقسم الجزائريّ الدليل العقليّ إلى ثلاثة أقسام، هي:

(1) محمد حسين الطباطبائي، شيعه، مجموعه مذاكرات باهانري كربن، ص 218.

«الأول: ما كان بديهياً ظاهراً في البداهة ولا يعارضه آخر، مثل الواحد نصف الاثنين، وما في درجته من البديهيات. الثاني: ما كان دليلاً عقلياً عارضه نقلي، إلا أن ذلك العقلي قد تعاضد مع نقلي آخر، فهذا أيضاً يترجح على الدليل النقلي عند التعارض، ولكنّ التعارض في الحقيقة إنما هو بين النقليات... الثالث: ما تعارض فيه محض العقل والنقل من غير تأييد بالنقل. فهذا لا نترجح فيه العقل؛ بل نعمل بالنقل...»⁽¹⁾.

وهكذا نرى أن السيد نعمة الله الجزائري - وهو من الأخباريين - لا يوافق على إمكانية مقابلة الدليل النقلي بالدليل العقلي البديهي؛ بل يعتبر الأخير حجة بحدّ ذاته، وإن لم يسايره الدليل النقلي.

7- الحُسن والقُبْح العمليّان

توجد ثلاث نظريات حول هذه المسألة بين العلماء المسلمين، وهي:

النظرية الأولى: إنّ الحُسن والقُبْح من المشهورات العامة:

اعتبر الفلاسفة وبعض الأصوليين أنّ حُسن العدل وقُبْح الظلم من جملة المشهورات، حيث اهتمّ بهما العقلاء لتنظيم الحياة الاجتماعية، ولهذا فإنّ نظرية الحُسن والقُبْح تدخل في دائرة الإدراكات، حيث لا يمكن تصوّر أيّ واقعية لها من قبل العقلاء.

يقول ابن سينا:

«وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري، فاعرض قولك: «العدل جميل والكذب قبيح» على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل،

(1) نعمة الله الجزائري. الأنوار النعمانية، ج3، ص133.

وتكَلَّف الشكَّ فيهما، تجد الشكَّ متأتياً فيهما وغير متأتَّ في أنَّ الكلَّ أعظم من الجزء، وهو حقَّ أولى⁽¹⁾.

وكتب الشيخ محمَّد حسين الغرويَّ الأصفهانيَّ - وهو أحد الأصوليين المعروفين - يقول: «المراد بأنَّ العدل يستحقُّ عليه المدح والظلم يستحقُّ عليه الذمُّ، هو أنَّها كذلك عند العقلاء وحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الأمر»⁽²⁾.

واستناداً إلى النظرية المذكورة فإنَّ ما من فعل يتضمَّن بحدَّ ذاته الحُسن والقُبْح الذاتيين، وليس بإمكان العقل كذلك إدراك الحُسن والقُبْح؛ بل الحُسن والقُبْح أمران عقلائيَّان، وقد اختلفهما العقلاء لأسباب، منها المصالح الاجتماعية.

وحول تكوُّن الحُسن والقُبْح يقول المرحوم العلامة الطباطبائي:

«يشبه أن يكون الإنسان أوَّل ما تتبَّه على معنى الحسن تتبَّه عليه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلقة، وتناسب نسب الأعضاء، وخاصَّة في الوجه... ويسمى كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء والمساءة والقبح على اختلاف الاعتبارات الملحوظة... ثمَّ عمم ذلك إلى الأفعال والمعاني الاعتبارية والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملاءمتها لغرض الاجتماع - وهو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتع من الحياة - وعدم ملاءمتها، فالعدل حسن، والإحسان إلى مستحقِّه حسن، والتعليم والتربية والنصح وما أشبه ذلك في موارد حُسنات، والظلم والعدوان وما أشبه ذلك سيِّئات قبيحة... فمن الأفعال ما حسنه دائميَّ ثابت إذا كان ملاءمته لغاية الاجتماع وغرضه كذلك، كالعدل،

(1) حسين بن عبدالله (ابن سينا)، النجاة، ص 63.

(2) محمَّد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 2، ص 125.

ومنها ما قبحه كذلك، كالظلم. ومن الأفعال ما يختلف حاله حسب الأحوال والأوقات والأمكنة أو المجتمعات، فالضحك والدعابة حسن عند الخلان لا عند الأعاضم¹¹.

إنَّ القول باعتبارية الحُسن والقُبْح لا يعني سلب استقلالية العقل في معرفة الحُسن والقُبْح وحسب؛ بل يحرمه كذلك من تعميم ذلك على الأفعال الإلهية، وحول هذه النقطة يقول المرحوم الأستاذ مرتضى مطهري:

«فكرة الحُسن والقُبْح - من وجهة نظر الحكماء - في الأفعال تحكم على الإنسان؛ لأنَّ الضمير الأخلاقي البشري قد شكَّل على هذا الأساس، فهي فكرة اعتبارية وليست حقيقية، وقيمة الفكرة الاعتبارية إنما هي قيمة عملية وليست علمية، وتنحصر قيمتها في كونها واسطة ووسيلة؛ لأنَّ الفاعل بالقوة يحسَّ بالحاجة لكي يصل إلى هدفه في الأفعال الإرادية، أن يجعل له وسيلة فعل. وهذه الوسيلة هي هذه الأفكار التي يصطنعها. أما الذات الإلهية المقدَّسة فلمَّا كانت وجودًا صرفًا وكمالًا محضًا وفعليَّة خالصة، فهي إذاً منزَّهة عن تلك الوسائل والأفكار والوسائط بأيِّ شكل كانت وأية كفيَّة¹²».

وثمة عامل مشترك بين هذه النظرية والنظرية التي تليها - وهي نظرية تبين وجهة نظر الأشاعرة - في إنكار الحُسن والقُبْح العقليتين، على الرغم من اختلافها معها في بعض النقاط، وقد ورد تفسير هذه النظرية في كتاب «پیام قرآن» بالشكل الآتي:

«اعتبر بعض إجماع العقلاء شرطًا في تعريف الحُسن والقُبْح وتمييز

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص10، ذيل الآيات من 77-80 من سورة النساء.

(2) مرتضى مطهري، العدل الإلهي، ص52.

الأمر وتعيين مصاديقها، وقالوا إن الحُسن هو ما اتَّفَق العقلاء على مدح فاعله والقُبْح هو ما اتَّفَق العقلاء على ذمّه.

وهذا في الواقع أمر خاطئ؛ لأنَّ اتِّفاق العقلاء إنّما يكون على أمر يتعلّق بالقوانين التعاقدية أو ما يُصطلح على تسميته بالقوانين التشريعية... وأمّا الموارد التي لا تبني على التعاقد؛ بل تتصف بالواقعية والتي هي تكوينية، فإنَّ الإدراك الإنسانيّ هو المعيار فيها...

وفي مسألة حُسن الإحسان وقُبْح الظلم، لسنا بحاجة إلى اتِّفاق العقلاء وأحكامهم العامة، فهذا أمر ندركه بوجودنا صراحة، كسائر إدراكاتنا للمحاسن والقبايح...

والخلاصة أنّ الحُسن والقُبْح عقليّان وليسا عقلانيّين، وشأن بين الأمرين⁽¹⁾.

ويرى المرحوم السيد محمّد باقر الصّدر أنّ القائلين بالحُسن والقُبْح الاعتباريين والأشاعرة يتفقون على إنكارهم للحُسن والقُبْح العقليّين، ثمّ يشير إلى أنّ الأشاعرة ينكرون بصراحة الحُسن والقُبْح العقليّين، في حين أنّ الفلاسفة يفعلون ذلك بشكل مُستتر؛ وذلك لأنهم يدرجون الحُسن والقُبْح العقليّين ضمن لائحة القضايا المشهورة⁽²⁾.

وفي مكان آخر يلوّح المرحوم الصّدر إلى أنّ اعتبار الحُسن والقُبْح أمرًا عقلانيًّا إنّما يتعارض مع الوجدان والتجربة، ويضيف قائلاً إنّ وجدان الإنسان يعتبر قُبْح الظلم ثابتًا، بصرف النظر عن جعل أيّ جاعل كما كان الممكن. وكذلك التجربة لا ترى الحُسن والقُبْح تابعين للمصالح والمفاسد في الخارج؛ إذ في بعض الأحيان تكون المصلحة في القبيح أقوى من

(1) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير پیام قرآن، ج 4، ص 424-425.

(2) محمّد باقر الصّدر، بحوث في علم الأصول، ج 2، ص 31.

المفسدة، لكن على الرغم من هذا، فإن استخراج دواء من قلب إنسان لإنقاذ إنسائين آخريين تكون فيه المصلحة أعظم من المفسدة إذا ما نظرنا إلى ذلك من حيث المصالح والمفاسد، ومع ذلك، لا أحد يشك في كونه قبيحاً وظلماً¹¹.

وفي درسه في الأصول يقول الشيخ حسين وحيد الخراساني في هذا الشأن:

«وللمرحوم الأصفهاني نظر في هذه المسألة، وهو أنه في موارد الحُسن والقبح العقليين ليس لدينا أي قضية برهانية؛ بل المشهور هو القول: تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام.

فحُسن العدل وقبح الظلم ليسا من الأوليات ولا من الفطرة ولا من التجريبات ولا الحدسيات ولا المتواترات ولا الحسيات الظاهرية أو الباطنية، ليست من أي من هذه الأقسام حتى يتم تنظيم البرهان منها، أي إنها ليست من مبادئ البرهان، وهذه النظرية عليها بعض الإشكالات... الإشكال الثاني هو أن لزوم الفحص والطلب يُعد من أصول الدين ومبادئه، أي إن المبدأ والمعاد والنبوة وغيرها كلها تنتهي إلى الحُسن والقبح، وإذا كان هذان الأمران تابعين لجعل العقلاء فما هو المُلزم بطلبهما والفحص عنهما؟

والإشكال الثالث هو أنه إذا كان حُسن العدل وقبح الظلم مجعولين عقلانيين ومعللين بالحفاظ على المصالح وتجنب المفاسد لغرض حفظ النظام، وجب أن نلتزم في الموارد التي لا تمثل المفسدة نوعاً من الظلم بأن ذلك الظلم ليس بقبيح. وهكذا هي المصلحة النوعية، فإذا لم تكن قائمة على فعل ما هو حسن، ففي هذه الحالة علينا الالتزام بانتفاء الحُسن والقبح

(1) المصدر نفسه، ص 56.

والمَدح والذمّ والثواب والعقاب في أغلب الأحكام الشرعية، ولاسيما العبادات منها. وما من أحد يلتزم بهذا الكلام».

وتعترض هذا النظرية - كما بينا - العديد من الإشكالات التي يؤدي القبول بها إلى تقويض أسس الاستدلالات الكلامية في الكثير من أبواب أصول العقائد الدينية؛ بل سيعرض أساس الأحكام العبادية الدينية ومسألتي الثواب والعقاب - التي أشار إليها أستاذنا الشيخ وحيد الخراساني - للضعف، ومضافاً إلى هذا، سيتم استئصال جذور علم الأخلاق المستندة إلى موضوع الحُسن والقُبْح؛ وعلى هذا الأساس، يتبين لنا أنه لا يمكن الاستناد إلى النظرية المذكورة أو الاعتماد عليها.

النظرية الثانية: أن الحُسن والقُبْح شرعيّان:

إنّ نظرية الحُسن والقُبْح الشرعيتين هي في الواقع نظرية الأشاعرة، فهؤلاء يؤمنون بمسألة الجبر في الأفعال الإنسانية، ولذا يُنكرون عقلانية الحُسن والقُبْح؛ إذ لا يمكن القول بالجبر في أفعال الأفراد وفي الوقت نفسه إقامة دعائم مسألة العذاب والعقاب الإلهيين على أسس الأفعال المذكورة، ثمّ القول بعقلانية الحُسن والقُبْح؛ لأنّ هذا الأمر يلزم منه القول بصدور القبيح عن الله سبحانه وتعالى؛ وعليه، فقد أنكر الأشاعرة الحُسن والقُبْح العقليين في ما يخصّ صحة العقاب إزاء عمل لم يُنجَز بعد، وقالوا إنّ كلّ ما يقوم به الشارِع أو يأمر به حَسَن، وإنّ كلّ ما نهى عنه أو أمر بتركه قبيح.

وحول هذه المسألة كتب صاحب «شرح المواقف» يقول:

«والقبيح عندنا (نحن الأشاعرة) هو أن يقع مورد ما موقع النهي التحريمي أو التنزيهي، والحسن هو ما لم يتمّ النهي عنه، مثل الواجب والمستحبّ والمباح، وما دخل في الأفعال التي تُعتبر حسنة كلّها»⁽¹⁾.

(1) عضد الدين الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 181.

ولا شك في أن لإنكار عقلانية الحُسن والقُبْح دواعيه وعواقبه، منها جواز إدخال الله - عزَّ وجلَّ - المؤمنين إلى جهنم، ومن الناحية الأخرى إدخال الكافرين والمشركين والمنافقين إلى الجنة.

وفي بعض الأحيان، يُجيب الأشاعرة قائلين إن الله سبحانه وتعالى لا يفعل ذلك إطلاقاً، لكن لا لأن ذلك غير صحيح أو لا يجوز من الناحية العقلية؛ بل لأنَّ الله - عزَّ وجلَّ - قد أخبر ووعد بمعاقبة الكافرين، وقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾⁽¹⁾.

وهنا يمكننا استغلال جواب الأشاعرة ضدَّهم؛ إذ لو كان الكذب والخُلف في الوعد غير قبيحين من الوجهة العقلية، فلماذا لا يكون صدور ذلك قبيحاً وغير ممكن من ناحية الله - عزَّ وجلَّ -؟ وهذا يدلُّ على أنَّ الأشاعرة لم ينتهوا إلى أنه إذا كان الحُسن والقُبْح الشرعيتين قائمتين، فإنَّ ذلك سيعني أيضاً استحالة إثبات الشرائع الإلهية والنبوة ورسالة الأنبياء والرسل.

النظرية الثالثة: الحُسن والقُبْح عقليتان:

يعتقد المعتزلة⁽²⁾ ومتكلمو الإمامية⁽³⁾ وعدد من الأصوليين⁽⁴⁾ أنَّ حُسن

(1) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 101-102.

(2) انظر: عبد المحسن العباد، شرح الأصول الخمسة، ص 219-220.

(3) أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف، ص 158؛ حسن بن يوسف (العلامة الحلبي)، كشف المراد في شرح التجريد، ص 327؛ ميثم البحراني، قواعد المرام، ص 104.

(4) انظر: علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، الذريعة، ج 2، ص 571؛ محمد بن الحسن الطوسي، عدَّة الأصول، ج 2، ص 1563؛ الفاضل التوني، الوافية، ص 171؛ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، ج 3، ص 59.

الأفعال وقُبِحها عقليّان، وأمّا آية الله وحيد الخراساني فقد صرّح في بعض محاضراته في علم الأصول:

«إنّ الكلام الصحيح في ما يتعلّق بهذه المسألة هو أنّ موضوع حُسن العدل وقُبْح الظلم يشبه تمامًا قولنا «الكلُّ أكبر من الجزء»، والعقل قادر على إدراك أنّ الظلم بحقّ المولى الحقيقيّ أمر قبيح؛ بل ويستحقّ العقوبة، سواء وُجد عاقل أو عقلاء في هذا العالم يدركون القُبْح، أم لم يوجدوا».

وأما الأستاذ مصباح فيقول:

«والنظرية الثالثة هي أنّ أصول الأخلاق والحقوق تُعتبر من بديهيات العقل العمليّ، وهي كبديهيات العقل النظريّ؛ لأنّها تصدر عن فطرة العقل، وهي غنيّة عن أيّ دليل وبرهان، وأمّا معيار صدقها وكذبها فيتمثّل في موافقة وجدان البشر ومخالفته»⁽¹⁾.

وبالنظر إلى الآيات والروايات التي ذكرناها في أوّل هذه المقالة، يتبيّن لنا أنّ معرفة حُسن الأفعال وقُبْحها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعقل الإنسان، وباستطاعة أيّ شخص معرفة المحاسن والمساوئ أو الحقّ والباطل ومدح الآخرين أو ذمّهم لارتكابهم تلك الأفعال، وذلك بمساعدة نور عقله، من دون أهميّة لوجود الجماعة أو الأشخاص الآخرين.

8- الأخباريون وحُسن الأفعال أو قُبْحها

نقل المرحوم الشيخ الصدوق عن الإمام الصادق (ع) قوله: «كُلُّ شيءٍ مُطلقٌ حتّى يردّ فيه نهْيٌ»⁽²⁾ وبعد إشارته إلى الحديث المذكور كتب المرحوم محمّد أمين الإسترآبادي يقول:

(1) محمّد تقي مصباح اليزدي، أموزش فلسفه، ج 1، ص 230.

(2) محمّد بن علي الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ح 937.

«لا يُقال: يلزم من الحديث الذي ذكره ابن بابويه بطلان الحسن والقبح الذاتيين، كما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، حيث قالوا: «لو عكس الله تعالى وجعل الكفر واجباً وخلافه حراماً لما كان قبيحاً ولا محالاً ذاتياً»؛ لأننا نقول: هنا مسألتان: إحداهما: الحسن والقبح الذاتيان؛ والأخرى: الوجوب والحرمة الذاتيان، والذي يلزم من ذلك بطلان الثانية لا بطلان الأولى، وبين المسألتين بؤن بعيد. ألا ترى أنّ كثيراً من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة»⁽¹⁾.

ثم يشير إلى أحد الأشاعرة الفاتنين بالحسن والقبح الذاتيين، وينقل عن بدر الدين الزركشي قوله:

«فها هنا أمران: أحدهما: إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها، والثاني: أنّ ذلك كافٍ في الثواب والعقاب وإن لم يرد شرع ولا ملازمة بين الأمرين؛ بدليل ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ﴾⁽²⁾ أي بقبح فعلهم ﴿وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ أي لم يأتهم الرسل والشرايع، ومثله ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ أي من القبائح ﴿فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

وفي موضع آخر قال:

«يُستفاد من ظواهر الآيات الكريمة وتصريحات الأحاديث الشريفة بطلان الوجوب والحرمة الذاتيين، بل أقول: الدليل العقلي قائم على ذلك بأن نقول: لو كان الوجوب والحرمة -بمعنى استحقاق العقاب- ذاتيين لكانا جاريتين في أفعاله تعالى، ومن المعلوم المتفق عليه بطلانه. والقبيح

(1) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 328.

(2) سورة الأنعام: الآية 131.

(3) سورة القصص: الآية 47.

(4) محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 332.

الذاتي هو الفعل الذي يتَّصف بصفة إذا علمها الحكيم ينفر عنه، وكلّ من قال بالقبيح الذاتي بهذا المعنى قال بأنّ فاعله يستحقّ الذمّ في نظر الحكيم إذا فعله مع العلم باتّصافه بتلك الصفة».

وقد أكّد المرحوم الشيخ حسين الكركي على هذه المسألة، فكتب يقول:

«واعلم: أنّ حُسن بعض الأفعال - كالعدل - بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب في نظر العقلاء، وقُبْح بعضها - كالظلم - بمعنى استحقاق فاعله الذمّ والعقاب، (فكذلك) ممّا تشهد به العقول عند من لا يعرف الشرائع ولا يقترّ بالصانع».

ثمّ يضيف قائلاً:

«واعلم: أنّه كما أنّ الحُسن والقبح عقليان، كذلك الحِلُّ والحُرمة، ولكنهما ليسا ذاتيين؛ بل لوجوه واعتبارات؛ ولذلك جازَ تبدُّلهما، فيكون الشيء حلالاً في شريعة حراماً في أخرى، والشَّرع كاشف عمّا لا يستقلّ العقل بإدراك حله وحُرّمته».

بعد ذلك يُعلّق المرحوم الكركي قائلاً:

«واعلم: أنّ من نفى الحُسن والقُبْح عقلاً لا يمكنه الجزم بشيء من أمور الدين، لتجويزه إجراء المعجزة على يد الكاذب وخُلف الوعد منه تعالى، ويلزم منه عدم الوثوق بصدق الأنبياء وغير ذلك من المفاسد»⁽¹⁾.

وبالاستناد إلى ما نقلناه، يمكن البحث في مسألة الحُسن والقُبْح العقليّين والحُرمة الذاتية للأفعال من ناحيتين اثنتين:

أ- هل يُعتبر حُسن الأفعال وقُبْحها عقلياً أم شرعيّاً أم اعتباريّاً عقليّاً؟ ذكرنا آنفاً أنّه توجد ثلاث نظريات حول هذه المسألة، وبالنظر إلى ما نُقل

(1) حسين الكركي، هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، ص 250 - 252.

عن الأخباريين، تبين أنهم - وخلافًا للأشاعرة والفلاسفة - يؤمنون بحسن الأفعال وقبحها، وهم يتفقون في ذلك مع المتكلمين والأصوليين.

ومن الواضح كذلك أنّ المقصود بالحسن والقبح العقليتين هو إدراك كل شخص عاقل لحسن بعض الأفعال وقبحها بشكل بديهي، ومثل هذا الشخص لا يشك أبدًا في صحّة ذلك، وبالتالي فهو يذم أو يمدح مُرتكب تلك الأفعال إذا كان عالمًا بما يفعله ومُتعمدًا لذلك.

وهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال، وهو: هل يتمتع كل شخص بهذا المقدار من نور العقل حينما يصل مرحلة البلوغ، أو يكون قادرًا على التمييز حتى إذا لم يُقم المجتمع بتربيته ولم يترعرع داخل ذلك المجتمع ولم يكن ثمة أثر للتربية الدينية؟

في الحقيقة، من الصعب إثبات مثل هذا الأمر عند جميع أفراد البشر بشكل كلي؛ لكن، وبالنظر إلى ما قاله أمير المؤمنين (ع)، أي إنّ إحدى وظائف الأنبياء المرسلين (ع) إثارة دفائن العقول والأحكام للناس، يمكننا القول إنّ للتعالم والأساليب التربوية التي أتبعها رُسل الله - تعالى - في هذا الشأن تأثيرًا كبيرًا وواضحًا، ولا ينبغي تجاهل دورهم الفعال بهذا الخصوص.

إذاً، فليس المقصود بالمستقلات العقلية المطروح على بساط علم الأصول توفير جميع الأشخاص وفي جميع الظروف على قدرة الإدراك تلك، ولو أنعمنا النظر مثلًا في الأطفال الذين يكبرون ويتعرعون تدريجيًا حتى يبلغوا الكمالات الإنسانية سيُتضح لنا هذا الأمر بجملاء؛ إذ ليس لدى الأطفال - في بداية نشوئهم - أي علم بالحسن أو القبح، ثم تتبين لهم المحاسن والمساوي شيئًا فشيئًا وهم يكبرون في أحضان الأسرة وتربية الوالدين، ويبدؤون بإدراك ذلك خطوة خطوة، فكلما كان اهتمام أعضاء الأسرة بتربية أولادهم كبيرًا واستطاعوا إخراج دفائن أبنائهم والتقريب

بينها وبين التعاليم والقواعد الدينية، ازداد إدراكهم وفهمهم للمحاسن والمساوي.

وهكذا، فإنَّ المقصود بالحُسن والقُبْح العقليّين للأفعال هو أنّه عندما يُتحدّث عن حُسن بعض الأفعال أو قُبْحها أمام شخص ما، يكون باستطاعة هذا الشخص إدراك ذلك، ثمّ قبوله بعيداً عن مسألة التّعبد.

فإدراك المستقلّات العقلية وحُسن الأفعال وقُبْحها عند الإنسان يكون على درجات متفاوتة ومراتب مختلفة، فأما الأشخاص الذين بلغوا درجة الكمال فلديهم القدرة على إدراك الحُسن والقُبْح في الكثير من الأفعال، وأما الأفراد العاديين والمُبتدئون فمحرومون من إدراك العديد من هذه الأمور، فمتى كان الفرد يمتلك حظاً أوفر من نور العقل اتّضح له حُسن الأفعال وقُبْحها بشكل أكبر.

ب- وأما الناحية الأخرى فتمثّل في طرح السؤال الآتي: هل يمكن اعتبار مسألة إدراك الحُسن والقُبْح مع الوجوب والحرمة أمرين مُستقلّين أم لا؟ من المعلوم أنّ جميع الأصوليين متفقون على أنّ الوجوب والحرمة لا يتعارضان مع الحُسن والقُبْح العقليّين، ومعنى ذلك أنّه ما من فعل يستوجب فاعله الثواب أو العقاب بسبب ارتكابه له؛ بل لا يتعلّق الثواب أو العقاب بأيّ فعل من الأفعال إلّا إذا تعلّق بتلك الأفعال أمر أو نهى مولوي، بينما يقتصر عمل العقل الإنسانيّ على مجرد الكشف، ولا يمكن تصوّر أيّ حكم بشأنه. وإذا تأملنا قليلاً في هذه المسألة سيبيّن لنا أنّ فعل العقل لا يقتصر على كشف حُسن الأفعال أو قُبْحها وحسب؛ بل باستطاعته كذلك إدراك وجوب أيّ منها أو حرمة، ويمكننا ملاحظة التأكيد على هذا الأمر من خلال حديث نبويّ شريف، وهو قوله (ص): «فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيْدَ وَالرَّذِيءَ»⁽¹⁾.

(1) محمد بن علي الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 98.

إذا لم يكن وجود مثل هذا الحكم سائداً على العقل في الأساس، فلا وجود حيثند لإشكال القائلين بالحُسن والقُبْح العقليتين على المُعارضين، والمتمثل في عدم وجود أيّ إلزام في تفحص الشرائع على الشخص الذي لا يؤمن بالحُسن والقُبْح العقليتين؛ وذلك لأنّ العقل سيجيبهم بأنّ هذا الفعل حَسَن أو سَيِّئ، ولن يقول لهم: ينبغي اجتناب هذا الفعل السيئ أو أداء ذلك الفعل الحَسَن.

وهنا تجب الإشارة إلى أنّ هذا البحث -بالنظر إلى وجود الحجّة الظاهرية بين الناس بصورة مستمرة، مضافاً إلى قولنا إنّ إدراك العقل لحُسن الأفعال وقُبْحها إنّما يتمّ بوجود تلك الحجّة- قد تضمّن الإشارة إلى الأفراد، وأفرغ كلّ ما لديه إلا في فترة مُعيّنة من التاريخ، أو عندما كان الأفراد بعيدين عن الحجّة الإلهية، وفي هذه الحالة كان الله سبحانه وتعالى يتصرّف معهم باعتبارهم أطفالاً أو مجانين، وعند ذلك يتبين لنا أنّه ما من فائدة تُرتجى من الخوض في هذا الموضوع كذلك؛ لأنّه متى وُجد الكشف العقلي فإنّ من الطبيعي أن يكون الحكم المولوي قد وصل إليه أيضاً.

المصادر والمراجع

- 1- أبو الصلاح الحلبيّ، تقريب المعارف، تحقيق: رضا أستاذي، قم، 1984م.
- 2- حسن بن محمّد الديلميّ، إرشاد القلوب، بيروت، مؤسسة الأعلميّ، 1398هـ.
- 3- حسن بن يوسف (العلامة الحلبيّ)، كشف المراد في شرح التجريد، تحقيق: الرزنجانيّ، قم، منشورات شكوري، 1994م.
- 4- حسين الكركيّ، هداية الأبرار، تحقيق: رؤوف جمال الدين.
- 5- حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النجاة، المطبعة المرتضوية.
- 6- رضا برنجكار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، طه، ط1، 1999م.
- 7- شريف الجرجانيّ، التعريفات، قم، مكتبة الشريف الرضيّ.
- 8- شهاب الدين المرعشيّ النجفيّ، شرح إحقاق الحقّ، قم، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ.
- 9- صالح المازندرانيّ، شرح أصول الكافي، تحقيق: علي عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ.

- 10 - عبد المحسن العباد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: أحمد بن حسين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1422هـ.
- 11 - علي صدرائي ومهدي مهريزي، ميراث حديث شيعه، قم، دار الحديث، ط 1، 2002م.
- 12 - علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، الذريعة، تحقيق: أبو القاسم جرجي، جامعة طهران.
- 13 - الفاضل التونسي، الوافية، تحقيق: محمد حسين رضوي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط 1، 1409هـ.
- 14 - محسن الفيض الكاشاني، ده رساله، تحقيق: مركز الإمام أمير المؤمنين (ع) العلمي الديني، أصفهان، 1992م.
- 15 - محمد أمين الإسترآبادي، الفوائد المدنية، تحقيق: رحمة الله رحمتي، قم، رابطة المدرّسين، ط 1، 1424هـ.
- 16 - محمّد باقر الصّدر، بحوث في علم الأصول، تقرير: محمود الهاشمي، قم، مركز الغدير، ط 2، 1417هـ.
- 17 - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- 18 - محمد بن الحسن الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة، تحقيق: مهدي لاجوردي ومحمد درودي، قم، مطبعة العلمية.
- 19 - محمد بن الحسن الطوسي، عدّة الأصول، تحقيق: محمد رضا أنصاري، قم، ط 1، ستاره.
- 20 - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمّد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، 1402هـ.
- 21 - محمد بن علي الصدوق، علل الشرائع، قم، مكتبة داوري.

- 22 - _____، مَنْ لا يحضره الفقيه، تحقيق: حسن الموسوي
الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1410هـ.
- 23 - محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري،
طهران، دار الكتب الإسلامية، 1986م.
- 24 - محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين، الطبعة الحجرية
- 25 - محمد تقي المجلسي، لواعص صاحب قراني، قم، منشورات
إسماعيليان.
- 26 - محمد تقي مصباح، آموزش فلسفه، منظمة الإعلام الإسلامي، ط 1،
1985م.
- 27 - محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، قم، مؤسسة آل البيت (ع)،
1414هـ.
- 28 - محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، بيروت، مؤسسة الأعلمي،
1417هـ.
- 29 - _____، شيعه: مجموعه مذاكرات با هانري كربن، مركز البحوث
الإسلامية في قم.
- 30 - محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، تقرير الميرزا النائيني، تحقيق:
رحمة الله رحمتي، قم، رابطة المدرسين، ط 1، 1409هـ.
- 31 - مرتضى العسكري، نقش ائمه در احياى دين، المجمع العلمي
الإسلامي.
- 32 - مرتضى مطهري، العدل الإلهي، قم، منشورات صدرا.
- 33 - ميثم البحراني، قواعد المرام، تحقيق: أحمد الحسيني، قم، مكتبة آية
الله المرعشي، 1406هـ.
- 34 - ناصر مكارم الشيرازي، تفسير پیام قرآن، قم، منشورات هدف، ط 2.

- 35 - نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، بيروت، مؤسسة الأعلميّ.
- 36 - نهج البلاغة، صبحي الصالح.
- 37 - يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين.

العقل عند الميرزا الأصفهاني

محمد بني هاشمي⁽¹⁾

(1) ولد محمد بني هاشمي في طهران عام 1960م، بدأ دراسته الحوزوية بين عامي 1979 و1991م، ودرس الفقه والأصول في حوزات طهران وقم ومشهد، لدى أساتذة أفاضل، مثل رضا الشيرازي ومحمد تقي شريعتمداري ووجداني فخر واشتهاردي واعتماددي وترايبي وسبويه ووحيد الخراساني والمرحوم فاضل اللنكراني، ودرس الفلسفة والعرفان لدى آية الله رضا الشيرازي وحسن زاده آمللي وجوادلي آمللي. أمّا دراسته الجامعية فبدأت من عام 1985 وحتى عام 1998م. حاصل على شهادة الماجستير في الفلسفة الغربية من جامعة طهران، والدكتوراه في العرفان الإسلامي. اشتغل بني هاشمي بالتدريس منذ عام 1997 إلى عام 2009م، وهو أستاذ مساعد في كلية اللاهوت في الجامعة الإسلامية الحرة في فرع طهران. شرع السيد بني هاشمي بالتأليف منذ عام 1997 إلى 2009م، وله 20 كتابًا في 24 مجلدًا حول علم الكلام والمعارف الإسلامية (من ذلك كتاب العقل في ثلاثة مجلدات، يتضمّن بحثًا في العلم والعقل، والعقل والفكر والدين، وعلامات العقل وحُججه).

مقدّمة

قبل أن نتطرّق إلى عرض آراء المرحوم الميرزا الأصفهانيّ، نوّد التذكير بأنّ آراءه ترتكز على ثلاث دعائم، حيث تُعتبر إحدى تلك الدعائم المحور الأصليّ، بينما تستند الدعامتان الأخريان إلى ذلك المحور.

وتتمثّل الدعامة الأولى (المحور الأصليّ) التي تولّف البنية التحتية لجميع آرائه في «وجدان العاقل»، أيّ كلّ ما يدركه العاقل أو يشهده في داخله، وأمّا الركن الثاني فيتمثّل في الآيات والروايات الواردة حول العقل والعاقل وما إلى ذلك، ويتميّز هذا الركن بسمة التذكير؛ إذ يمكن للعقلاء من خلال ذلك تذكّر خصائص العقل والعاقل والتنبّه بذلك عن طريق وجدانهم، وأمّا الركن أو الأساس الثالث فيستند إلى المعنى اللغويّ للعقل وعدم جعل أيّ مصطلح بخصوصه.

والجدير بالذكر أنّ المرحوم الميرزا الأصفهانيّ لم يكن يوافق في معظم مؤلفاته على استخدام المصطلحات التي وضعها الفلاسفة حول معاني «العقل» ومراتبه؛ بل انصبّ اهتمامه على البحث في المعنى اللغويّ الذي يشير إلى حقيقة العقل وواقعيّته الخارجيّة.

وهكذا، فإنَّ المحور الأصليّ وهو «وجدان العاقل» يمثل المحور الأول والأساس، بينما يستند الركنان الآخران إلى ذلك المحور.

العبارات التي استخدمها المرحوم الميرزا الأصفهانيّ في تعريف العقل:

في البداية، سنقدّم تعريف الميرزا الأصفهانيّ للعقل، مع الإشارة إلى بعض العبارات التي أوردها في مختلف رسائله، وفي ما يأتي نصّ العبارات التي استخدمها المرحوم الميرزا في رسالته المسماة «أبواب الهدى»:

النصّ الأوّل:

«كلّ عاقل بعد مضيّ زمان من حال طفولته- التي لا يجد في تلك الحال حسن أفعاله وقبحها- يصل إلى رتبة من السن، فيجد فيها ما كان فاقداً له في الزمن السابق، وهو التميّز بين الحسن والقبح في أفعاله أو أفعال غيره. فالبداية الأولى ما كان سابقاً واجداً للحسن الأفعال وقبحها، والآن قد صار واجداً لذلك فلا بدّ وأن ينتهي ذلك الوجدان إلى شيء كاشفٍ للحسن والقبح. والكاشف للشيء هو النور الظاهر بذاته. فهذا النور الكاشف ما كان ظاهراً للطفل حال طفوليّته وبعدها يظهر له حين توجّهه إلى الفعل الحسن والقبيح؛ فيعرف بذلك النور حُسن الإحسان وقُبْح الظلم وقد يفقده في حال الغضب الشديد والشهوة الشديدة، فيصدر منه فعل القبيح، ثم بعد ذهاب تلك الحالة يظهر له ويجد أنّ ما فعله كان قبيحاً»⁽¹⁾.

النصّ الثاني:

«... العقل الذي هو ظاهر بذاته لكلّ عاقل -بعد فقدانه إيّاه في حال الطفولية والغضب والشهوة الشديدة- وبه يميّز العقلاء أنفسهم عن المجانين. وهذا هو الحجّة التي وردت الأحاديث بأنّه الحجّة الباطنية

(1) مهدي الأصفهانيّ، أبواب الهدى، ص 20-21.

ويعاقب الإنسان عند عصيانه... وهو الحجّة والفارق بين الحقّ والباطل، وبين الصدق والكذب، وبين الحسن والقيح، والجيد والرديء، والفريضة والسنة⁽¹⁾.

والعبارات الآتية مأخوذة عن رسالته الموسومة «أنوار الهداية»، التي يقول فيها الميرزا الأصفهاني:

النصّ الثالث:

«أما صاحب شرع الإسلام، فعرف «العقل» بحقيقته الخارجية، وهو تميّز الجيد من الرديء. وهذا التميّز قد يحصل له وقد لا يحصل له فيرتكب القبيح، ثم بعد مدّة يلتفت إلى قبحه. والفارق بين الحالين ليس إلّا ظهور القبح وعدم ظهوره. والتميّز عبارة عن الظهور والكشف⁽²⁾».

وهذا هو نصّ العبارات الواردة في كتابه المعروف باسم «معارف القرآن»:

النصّ الرابع:

«أما الذي نبّه عليه صاحب الشريعة وهو عبارة عن النور الذي يعرفه كلّ عاقل بنفس ذاته، وبه يدرك حسن أفعاله وقبحها... بيان ذلك أنّ من الواجب في كشف مرادات الشارع، حمل الألفاظ الصادرة عنه وعن خلفائه على المعنى اللغويّ الذي يعرفه كلّ أحد، كما هو واضح. فبالنظر إلى ما يذكر به من حقيقته التي عرفها كلّ عاقل، ومن أحكامه وأوصاف العاقل، يظهر المراد⁽³⁾».

وفي ما يأتي عبارات الميرزا الأصفهانيّ مُقتبسة عن الكتاب نفسه:

(1) مهدي الأصفهانيّ، مصباح الهدى، ص 4-5.

(2) مهدي الأصفهانيّ، أنوار الهداية، ص 8.

(3) مهدي الأصفهانيّ، معارف القرآن، ص 23.

النص الخامس:

«العقل ما يعبر عنه بالفارسية (خِرَد و دانش) و (خوب و بد)، فهو النور المظهر للجيد والرديء والفريضة والسنة. ومبدأ اشتقاقه قولهم: عَقَلْتُ الدَّابَّةَ، أي: حبستها... فقال رسول الله (ص): إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ، والنفس مثل أحبب الدَّوَابَّ. فإن لم تعقل حَارَت...»⁽¹⁾

وأما العبارات الآتية، فيبين فيها المرحوم الميرزا الأصفهاني الفرق بين نور العقل ونور العلم، فيقول:

النص السادس:

«نور العلم كنور العقل... إلا أن الفرق بينهما أن نور العقل يكشف الحُسن والقبح للمميّز البالغ. ونور العلم أوسع منه، يظهر للصبي أيضاً. وهو في المقولات كالسراج في الظلمة للمُبصرات»⁽²⁾.

وأخيراً، نشير إلى العبارات التي كتبها الميرزا الأصفهاني في معرض بيانه لتعددية نور العلم والعقل:

النص السابع:

«إن تعدد العلم والعقل يرجع إلى الواجد وما يدرك وما يظهر بهما. فمن حيث وجدان الواجد هذا النور... وظهور حُسن الأفعال وقُبْحها ولزومها وحرمتها به، عقل. ومن حيث وجدان الواجد إياه وظهور غيره به، علم»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 36 و 40.

(2) حسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، تحف العقول، ص 15.

(3) مهدي الأصفهاني، أنوار الهداية، ص 14.

(4) مهدي الأصفهاني، معارف القرآن، ص 7.

خصائص العقل من وجهة نظر الميرزا الأصفهاني

يمكننا استنباط الخصائص الآتية للعقل، وذلك من خلال النصوص التي ذكرناها للميرزا الأصفهاني:

1- إنَّ العقل نور.

2- يُمنح هذا النور إلى الشخص المميّز بعد مرحلة الطفولة.

3- يمكن بواسطة هذا النور كشف المحاسن والمساوي لسلسلة من الأفعال التي يؤدّيها الإنسان (كحُسن الإحسان وقُبْح الظلم).

4- يفقد الشخص هذا النور في حالتي الغضب أو الشهوة العارمة، دون أن يتبّه إلى قُبْح ما يقوم به.

5- يُميّز العقلاء أنفسهم عن المجانين بامتلاكهم النور المذكور.

6- يستحقّ الشخص الذي يُخالف عقله العقاب.

7- يُعتبر هذا النور الحجّة الباطنية لله سبحانه على الإنسان العاقل.

8- يُمثّل نور العقل الحدّ الفاصل بين الواجب العقليّ (الفريضة) والمستحبّ العقليّ (السنة).

9- لا فرق بين العقل والعلم من حيث حقيقة النور.

10- يعود الاختلاف بين العلم والعقل إلى متعلّقهما فقط.

هذه هي الخصائص التي يمكن لأيّ عاقل أن يدركها. وقد أكّد المرحوم الميرزا الأصفهاني أيضاً على ميزة «الوجدان»، حيث استند في كلامه هذا إلى الركن أو المحور الأول. مضافاً إلى ذلك، فإنّ ثمة أدلة نقلية كذلك تؤكّد بدورها على الخصائص المذكورة (أي الركن الثاني)،

وإلى جانب هذين الركنين، فإنَّ المعنى اللغويَّ للعقل يشير إلى هذه الميزة أيضًا، ويدلُّ ذلك على أنَّ المرحوم الميرزا الأصفهاني لم يتطرق إلى جعل المصطلح عند تفسيره لمعنى العقل.

سنقوم أولاً باستعراض الأمثلة اللغوية، ثمَّ سنعمد إلى شرحها وفقاً للإدراك الوجداني الذاتي (باعتبارنا عقلاء)، وبعد ذلك سنتحدَّث عن المؤيِّدات النقليَّة الواردة في الأحاديث.

الوثائق اللغوية في تعريف العقل

1- (القاموس العصري): عَقَلَ بمعنى رَبَطَ، فالعقل يعني الرِّبْط، كقولنا: عَقَلَ البعير⁽¹⁾.

2- (أقرب الموارد): العِقال، حَبْلٌ يُعَقَلُ به البعيرُ في وسط ذراعه⁽²⁾.

3- (مُعجم مقاييس اللغة): العَقْل، الحابس عن ذَمِيم القَوْل والفِعل⁽³⁾.

4- (لسان العرب): العَقْلُ: الحَجْر والنَّهْيُ ضِدُّ الحُمُق، كأنه عَقَلَ له شيءٌ أي حَبَسَ عليه عَقْلَهُ وأَيْدٍ وشُدَّد... وقيل: العاقلُ الذي يَحْبِسُ نفسه ويُرْذِّها عن هَواها، أَخَذَ من قولهم قد اغْتَقَلَ لِسَانَهُ إِذَا حَبَسَ وَمُنِعَ الكلامَ... وَسُمِّيَ العَقْلُ عَقْلاً لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صاحِبَهُ عن التَّورُطِ في المَهالِكِ، أي يَحْبِسُهُ⁽⁴⁾.

واستناداً إلى ما قيل، يُعدُّ العقل نوعاً من الحَبْسِ والمَنعِ للشخص، فالإنسان العاقل يمتنع عن ارتكاب بعض الأفعال، وهذا الوجدان ناجم عن كون العقل وسيلة للإدراك والفهم، وهكذا يتجنَّب الأشخاص العقلاء

(1) إلياس أنطوان، القاموس العصري، ص 450.

(2) سعيد الشرنونجي، أقرب الموارد، ص 812.

(3) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4 ص 69.

(4) محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، ج 11، ص 458.

عن القيام بالأفعال القبيحة والسيئة، ولا يسمحون لأنفسهم ارتكاب مثل تلك الأعمال؛ لأنهم يدركون قبحها، وعليه، فإنّ الفهم والإدراك العقليين يُحرّزان الفرد من التهتك وتجاوز الحدود ويرغمانه على التقيد. وفي مقابل ذلك، فإنّ تلك الحدود أو القيود لا تعني شيئاً بالنسبة إلى الشخص الذي لا يمتلك أدنى إدراك أو فهم، فهو يعتبر نفسه متحرّراً من كلّ قيد؛ وذلك لعجزه عن فهم وإدراك ما يفهمه العاقل ويدركه، ويُعبّر عن عدم الفهم هذا بالحمق أو الحمافة.

ويستطرد صاحب «لسان العرب» قائلاً: «العاقلُ الذي يَحْبِس نفسه ويرُدّها عن هَواها، أُحِذَّ من قولهم قد اغْتَقَلَ لِسَانَهُ إِذَا حُبِسَ وَمُنِعَ الْكَلَامَ». وفي ختام كلامه يبيّن ابن منظور وجه تسمية العقل، فيقول: «وُسُمِّي الْعَقْلُ عَقْلاً لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَي يَحْبِسُهُ».

من الواضح أنّ هذا المنع والحبس أمر باطنيّ في الشخص، وليس خارجاً عنه فيسلبه صفة الاختيار. ونلاحظ هنا أنّ كلمة «العقل» قد أدّرجت ضمن لائحة كلمات المنع أو الحجر باعتبار التسمية، مثل المنع والحبس والنهي والحجر والزجر وما شابهها، وكلّها تُستخدَم في وصف القبائح والمسائى، لكن مع شيء من التأمل يمكننا ملاحظة ازدواجية هذه الكلمة؛ إذ إنّ إدراك الحُسن والقبح في الإنسان يحدثان بشكل متزامن، أي إنّ إدراك الحُسن والجمال يُمثل الوجه الآخر لإدراك السوء والقبح وفهماها، وليس المقصود بذلك أنّنا عندما ندرك الشيء العقلائيّ نكون في حالة نعجز فيها عن إدراك شيء سوى القُبْح والقبيح دون أن ندرك الحُسن والحسن؛ بل يحدث ذلك الإدراك معاً وفي آن واحد.

وأما الدليل على هذه الحقيقة فهو الوجدان الموجود داخل كلّ إنسان عاقل؛ فعندما يدرك شخص ما قُبْح أيّ عمل فإنّه يدرك في الوقت نفسه معنى الحُسن، ولا شك في أنّ ترك ذلك القبيح يعني الحُسن الذي يدركه

ذلك الشخص. وهنا لا يمكننا افتراض شخص ما يُدرك قُبْح فعل ما دون أن يُدرك حُسن ترك ذلك الفعل، وعليه فإن إدراك قُبْح أي عمل قبيح متزامن مع إدراك حُسن الفعل الحَسَن، وبالطبع فإن إدراك القُبْح هنا -وبالتالي الحُسن كذلك- يكون ممكنًا بطريقتين:

أحيانًا ننظر إلى القبيح بشكل لا نجيز فيه لأنفسنا ارتكابه، وفي حال ارتكبهنا فإننا نعتبر أنفسنا مستحقين للمواخظة، وأفضل مثال على هذا هو الظلم، فإذا تبين لنا أن السرقة أو تشويه سُمعة شخص ما بغير حق وما إلى ذلك هو مصداق الظلم، فسيتضح لنا قُبْح أي من تلك الأفعال، حيث لن نقبل بتسميته بغير الحرام، أو بعبارة أخرى: سنعتبر ترك ذلك الفعل حَسَنًا إلى حدِّ الواجب (أي الفريضة).

وفي أحيان أخرى لا يبلغ قُبْح القبيح ذلك المبلغ، بمعنى أننا سندرك أن مجرد تركه هو الأفضل (وهو ما يُدعى بالمكروه العقلي)، ومن ذلك عدم مراعاة بعض آداب المعاشرة. على سبيل المثال، فإن عدم الوقوف أو القيام عند دخول أحد الوالدين لا يصل إلى حدِّ الحرام العقلي؛ لأن تركه يُعتبر حَسَنًا لكَتّه لا يبلغ حدِّ الوجوب؛ بل حدِّ الأفضل (أي الاستحباب العقلي أو السنّة).

وعلى الرغم من ذلك، فإننا نلاحظ أن تحديد القُبْح في كلى الحالتين يكون متزامنًا مع تمييز الحَسَن، وبيّن لنا هذا التزام حقيقة مفادها أن إدراك المحاسن والمساوي يكون بالتزامن لدى الإنسان العاقل، وأما معاجم اللغة التي لا ترغب في تجاوز حدود بيان وجه التسمية، فإن أكثر ما تُشير إليه بيان القباح، وكفينا من تلك المعاجم ما أشارت إليه من معانٍ مُعيّنة، مثل المنع والحبس. فوجه التسمية يُمثل مفتاحًا للوصول إلى الجذر الأصلي، وهو وجداننا عن الإدراك العقلاني، ولذلك لا ينبغي علينا أن نتوقع تدوين كل ما يمكننا الشعور به في وجداننا في تلك المعاجم؛ لأن الهدف الأساس من

معاجم اللغة هو بيان وجه التسمية لا غير. فوجود هذه النقطة في المعاجم هو المطلوب في بحثنا، وهذا في الحقيقة هو ما وجدناه.

5- وردت في كتاب «معجم الفروق اللغوية» - وهو معجم يبيّن الفروق بين معاني الكلمات المتشابهة في المعنى- العبارات الآتية حول كلّ من العلم والعقل:

«الفرق بين العقل والعلم: أنّ العقل هو العلم الأوّل الذي يزجر عن القبائح، وكلّ مَنْ كان زاجره أقوى كان أعقل»⁽¹⁾.

لاحظ أنّ العبارات المذكورة تشير بصراحة إلى أنّ العقل هو نوع من العلم (العقل هو العلم)، وهذا يعني أنّ كلّاً من العقل والعلم في الأساس من سنخ واحد، فكلاهما من مقولة الفهم والإدراك، وهذا الأمر وجدانيّ بحدّ ذاته كما هو واضح.

إلا أنّ ما يميّز العقل عن العلم بالاستناد إلى ما قيل نقطتان اثنتان: النقطة الأولى هي أنّ العقل هو العلم الأوّل، وأما النقطة الثانية فتمثّل في كون العقل هو المانع عن ارتكاب القبائح.

إنّ أنسب معنى يمكن إطلاقه على أوليّة هذا العلم الخاصّ (أي العقل) هو أن نقول إنّ العقل ليس اكتسابيّاً، فالإدراكات العقلية لا تقوم على أساس التعليم أو التعلّم؛ بل يحصل إدراك الحُسن والقبح العقليّين في اللحظة التي يصل فيها الإنسان مرحلة البلوغ من دون تعلّم على الإطلاق، ولحين إدراك المرء لحُسن الأفعال أو قُبْحها فإنّه يظنّ فاقداً لأيّ عامل رادع أو مانع، لكن وفي اللحظة التي يمتلك فيها هذا الشخص لذلك الإدراك، فإنّه سيحول بينه وبين ارتكاب القبائح.

(1) حسن بن عبد الله (أبو هلال العسكري)، معجم الفروق اللغوية، ص 366.

إننا وقبل مرحلة البلوغ العقلاني نحسّ بوضوح بأننا لا نمتلك العلم الأول الذي أصبح في ما بعد ينهانا عن ارتكاب القبائح، ومن الناحية الأخرى فإننا لم نتعلم تلك المحاسن أو المساوئ؛ بل وُهب لنا العلم المذكور عند دخولنا مرحلة البلوغ. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا العلم الأول يُمثل الحدّ الفاصل بين العقلانية واللاعقلانية، فضلاً عن كونه يُعتبر الحدّ الأدنى الذي يميّز بين العاقل وغير العاقل؛ بعبارة أخرى: إذا وصل شخص ما إلى هذه النقطة فإنّه سيكون في عداد العقلاء، ولكن يمكن لهذا العلم غير المُعلّم أن يكون على درجات ومراتب مختلفة، ومَن حالفه الحظّ وأصبح يمتلك درجة أو نسبة أعلى من هذا العلم فإنّه يُعتبر الأَعقل بين أقرانه، وهذا ما تشير إليه العبارة: «كُلّ مَنْ كَانَ زاجِرُهُ أَقْوَى كَانَ أَعْقَلُ».

الفرق بين العلم والعقل

علمنا قبل هذا أنّ معاجم اللغة كذلك تعتبر العقل نوعاً من العلم، وتعزو الفرق بين العقل والعلم إلى مُتعلّقِيهما، فإذا كان كلّ ما يُكشَف أو يمكن ظهوره بنور العلم حسناً أو قبيحاً ذاتياً، فإنّ ذلك النور يُدعى بالعقل، وإلاّ فإنّه يسمّى علماً، وعليه فإنّ وجه تسمية هذه الحقيقة النورية بالعلم إنّما يكون من جهة إظهاره وكشفه للأمور، ووجه تسميته بالعقل إنّما هو لكشفه حُسن أيّ من الأفعال أو قُبْحه، ولذلك يمكننا اعتبار المساحة التي يشملها العلم أوسع من المساحة التي يتضمّنها العقل الذي يتعلّق بمجموعة خاصّة من الأمور، ولهذا فهو يحتلّ مرتبة أدنى من العلم من حيث شموليّته للأمور.

ولو أردنا التحدّث بلسان المناطقة لقلنا: إنّ العلاقة القائمة بين العلم والعقل هي علاقة عموم وخصوص، فكُلّ مصداق للعقل يُمثّل نوعاً من العلم، بينما لا يُعتبر أيّ مصداق للعلم نوعاً من العقل.

وأما الميزة الأخرى التي يميّز بها العقل فهي استقلاله عن مُطلق العلم، ولهذا فإنّ إعطاءه ومَنحه للشخص يلزم منه تكليفه واستحقاقه

للجزاء، بينما لم يكن الشخص نفسه قبل هذا مستحقاً للعقوبة أو مُعرّضاً للمحاسبة. كما إنّ توقّعات الآخرين منه بعد ذلك - بل حتى توقّعه هو من ذاته - هو أن يكون شخصاً مختلفاً ذا شخصيّة جديدة.

إذا، يمكننا تسمية علم ما بالعقل عندما يجعل صاحبه مختلفاً عن المجانين، ونستطيع وجداناً أن نشعر أنّنا كُنّا نفتقد في طفولتنا مثل هذا العلم أو الإدراك. لقد كُنّا في تلك الفترة نقترف أفعالاً أصبحنا في ما بعد ندرك قُبْحها أو حُسْنها، ثمّ نندم على ما ارتكبناه من القبائح. والظريف في كلّ ما قلناه هو أنّنا كُنّا نعلم ما نقوم به وما نفعله في طفولتنا، لكن من غير أن ندرك قُبْحه أو تَبْعاته السيئة.

والجدير بالذّكر هنا أنّ الكثير من أنواع العلوم تفتقد مثل تلك الميزات، على الرغم من أنّ بعضاً يعتبرها علامات دالة على العقل، فجميع أفراد البشر متفقون على أنّ الطفل لا يتمتع بإدراك عقليّ، والدليل على ذلك هو أنّنا لا نعلم أحداً استدعى الأطفال إلى المحاكم، ولن يكون ذلك في المستقبل، لكن في الوقت نفسه، ما من أحد ينكر أنّ هؤلاء الأطفال يدركون ويعلمون الكثير من الأمور، دون أن يجروا أحد على اعتبار أيّ من تلك الأمور مصداقاً لعقله أو عقلانيّته. فلنفرض أنّ أحدنا وضع شيئاً ما في مكان ما، ثمّ عمد إلى تغيير مكانه ثانية، فهنا نلاحظ أنّ الطفل الصغير الذي يعيش في منزلنا يحاول إفهامنا أو إخبارنا أنّ مكان ذلك الشيء ليس هنا؛ بل لا بدّ من أن يكون في المكان الفلانيّ الذي يناسبه، وعندما نرجع الشيء إلى مكانه الصحيح نرى الطفل يهدأ ويستقرّ لوضع ذلك الشيء في مكانه المناسب. والآن، أليس هذا الاعتراض، الذي يشير إلى وجود نوع خاصّ من الإدراك لدى هذا الطفل، نوعاً من الإدراك العقليّ الذي يمتلكه؟ لا شكّ في أنّ الجواب عن هذا السؤال واضح وبيّن، فهذا الطفل يعلم أنّ الشيء الفلانيّ ينبغي أن يُحفظ في المكان الفلانيّ، لكن لا يمكننا القول إنّ كلمة

«ينبغي» هنا تعني الحُسن أو القُبْح العقليّين، ولا ادعاء أنّ علم الطفل يدلّ على العقل.

لقد أدّى تجاهل بعض لهذه الحقيقة إلى سلوك طرق خاطئة، والشاهد على ذلك هو ما قاله صاحب «المصباح المنير» في ذيل كلمة «عقل»:

«العقل غريزةٌ يتَّهياً بها الإنسانُ إلى فهمِ الخطابِ...»⁽¹⁾.

هل يُعتبر إدراك ما يقصده المخاطب نوعاً من الإدراك العقليّ؟ ليس فينا من يعتبر الطفل الفلانيّ عاقلاً لإدراك ما يقصده القائل، وهذا أمر وجدانيّ تماماً. إذا، ما هو أساس هذا الخطأ؟ إنّ أساس الخطأ المذكور هو أن نقول إنّ كلّ ما يشير إلى الإدراك يُمثّل العقل في الوقت نفسه، بينما الحقيقة هي أنّ الإدراك والعلم أوسع نطاقاً من العقل، وتوجد شواهد عدّة نعلم فيها أنّ الكثير من أنواع الإدراك والفهم – اللذين لا يكون الحُسن أو القُبْح العمليّ متعلّقينهما – لا تمثّل إدراكاً عقليّاً.

والحقيقة أنّ هذا الخطأ استطاع التسلّل كذلك إلى التقسيم المعروف للعقل (وهو العقل النظريّ والعقل العمليّ) حتى قيل: يُدرك العقل النظريّ الأشياء كما هي وليس كما يجب أن تكون أو لا تكون⁽²⁾.

(1) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، ص 579.

(2) غلام حسين إبراهيمي ديناني، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، ج 3، ص 426. يُعتبر الفارابي (257-318هـ) أوّل من صنّف العقل إلى نظريّ وعمليّ بالشكل الذي أوردناه في أعلاه للمسلمين، وقد اتفق كبار الفلاسفة من بعده على التقسيم المذكور، مثل المرحوم الحاج ملا هادي السزوازي، كما أشار في منظومته، ص 305. وبشكل عامّ، فإنّ الاختلاف الموجود هنا بين الفلاسفة يتمحور على العقل العمليّ، حيث يعتبره بعضٌ منهم قوّة مدركة، فيما يشير إليه آخرون على أنّه قوّة عاملة، إلاّ أنّه لا يوجد اختلاف كبير بين الفلاسفة في ما يخصّ تعريف العقل النظريّ. للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر: (جعفر السبحاني، رسالة في التحسين والتقيح، الفصل السادس).

وقد تمّ تفسير هذا المعنى بعبارات وُجمل مختلفة ومعروفة لدى الفلاسفة، حيث يعرفون العقل النظري بإدراك الأشياء أو العلم بها كما هي، فيما يعرفون العقل العمليّ على أنّه إدراك الأشياء أو فهمها كما يجب أن تكون.

من الواضح أنّ كلّ ما ذكرناه عن العقل حتى الآن عندما اعتبرناه إدراك المحاسن والقبايح، لا يخرج عن إطار التعريفين المذكورين؛ لكن، وباتباع هذا الشكل من البحث، فقد يتهمنا بعضُ بآتنا لا نقيم أيّ وزن للعقل النظريّ، وأننا نختزل كلّ شيء ضمن إطار العقل العمليّ. وهنا لا بدّ أوّلاً من معرفة المقصود بالعقل النظريّ، وهل يصحّ تسمية كلّ ما ينتمي إلى العقل النظريّ بهذا الاسم أم لا؟

جرت العادة على الإشارة إلى «الأوليّات» كديهيات للعقل النظريّ، فمقولة «استحالة اجتماع النقيضين» تُمثّل أولى تلك الأوليات الغنيّة عن أيّ استدلال، وكذلك قولنا «الكلّ أكبر من الجزء»، لكنّ حديثنا هنا يدور حول عدم اعتبار هذا النوع من الإدراكات إراكات عقلية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة). وأمّا الشاهد الوجدانيّ على هذا الادّعاء فهو أنّ معظم الأشخاص يدركون معنى عبارة «الكلّ أكبر من الجزء» أو «استحالة اجتماع النقيضين»، لكننا لا نعتبر هؤلاء الأشخاص عاقلين. هل يمثّل إدراك هذه القضايا في ما يتعلّق بنا نحن علامة من علامات العقل؟ وهل يضطرنا ذلك إلى تمييزنا عن المجانين؟ لا ريب في أنّ ذلك غير صحيح، فحتى الطفل الصغير الذي يعلم الجميع بأنّه لا يمتلك أيّ إدراك عقلائيّ يمكنه فهم تلك الأمور، على الرغم من عجزه عن إيجاد العبارات أو الجُمَل التي تشرح ذلك؛ فإذا قمنا على سبيل المثال بقطع رغيف الخبز إلى قسمين مختلفين ثم طلبنا من الطفل تحديد الأكبر من تلك القطعتين فإنّ جوابه سيكون صحيحاً بالتأكيد، ولا شكّ في أنّنا قد مررنا بهذه التجربة كثيرًا لكن لم يجرؤ أيّ منا أبدًا على تسمية ما فعله الطفل بالإدراك العقليّ.

وهذا بالضبط هو ما تشير إليه عبارة «استحالة اجتماع التقيضين»، فالطفل لا يستطيع بيان هذه القضية باستخدام المصطلحات اللازمة لذلك، فما بالك في إدراكه لتلك المصطلحات وفهم معانيها، وعلى الرغم من هذا كله فإن ذلك لا يعني أنه لا يفهم المصطلحات المذكورة، فهو مثلاً لا يقبل بأن يكون الشيء موجوداً وغير موجود في الوقت نفسه في مكان وزمان مُعيَّنين مع وجود جميع الشروط الأخرى؛ ولكن، هل يدل ذلك على كونه عاقلاً؟ من الواضح أن كل تلك العلامات هي مجرد إشارات على كون إدراكه وفهمه من نوع الإدراك العام وليس من العقل بالذات. وفي الحقيقة، ليس بإمكاننا اعتبار كل ما يفهمه الإنسان العاقل نوعاً من الإدراك العقلي، فقد يمتلك الإنسان العاقل العديد من الكمالات، لكن لا بد من الفصل بين الإدراك العقلي الدال على امتلاكه للعقل وبين كمالاته الأخرى، وعليه ينبغي التفريق بين ما يُسمى بمُطلق العلم والإدراك وبين ما يُسمى عقلاً بشكل خاص. إذًا، تسمية أي نوع من الفهم بالإدراك العقلي –وبالتالي تسمية أي فهم بالعقل النظري– إنما هو خطأ جَد كبير، ناهيك عما يتضمَّنه هذا الخطأ من عواقب غير محمودة، أقلها اتهام المُعارضين للتقسيم المذكور بأنهم لا يقيمون أي وزن للعقل النظري المعروف، لكن، ومن خلال التوضيحات التي أسلفناها، يتضح لنا أن من الممكن تسمية كل ذلك بعلامات الفهم، إلا أننا لا نعتبر أن أي فهم أو إدراك يعني فهمًا أو إدراكًا عقليًا.

لاحظ أن البحث هنا ليس بحثًا لفظيًا، وهذا لا يعني مثلاً أن نختار كلمة «العقل»، ثم نغوص في بيان معناها اللغوي؛ بل إن ذلك –وكما أكدنا مرارًا– يُمثل معيارًا للوجدان. فنحن نلاحظ وجداناً أن ما يتوقعه الآخرون من الإنسان من حيث فهمه وإدراكه للمُحسن والمُقبح العقليين يختلف اختلافًا كبيرًا، ثم بعد ذلك يجوز لنا أن نبدأ بالبحث في الألفاظ واللغات من منظور وجداني، وهنا نرى أن ما يمتلكه الشخص فيكون بواسطته مسؤولاً ومكلفًا

ويحقّ محاسبته، يُسمّى بالإدراك العقليّ، ومن الناحية الأخرى فإنّ إدراك بعض الأمور مثل «الكلّ أكبر من الجزء» لا يتّصف بهذه الميزة؛ ولهذا لا نسمح لأنفسنا بإدراج هذا النوع من الإدراك ضمن لائحة الإدراكات العقلية، وفي الوقت نفسه سنكون مضطّرين إلى وضع ذلك النوع من الإدراك في مكانه المناسب بالنظر إلى الإدراك والعلم⁽¹⁾.

الشواهد الروائية على تعريف العقل

لقد بيّنا مغزى الحديث الأوّل الذي أورده المرحوم الميرزا الأصفهانيّ في كتابه «معارف القرآن» في النصف الخامس كما مرّ.

وفي الحديث الشريف الثاني قال الرّسول الأعظم (ص): «العقلُ نورٌ يُفرّق به بينَ الحقِّ والباطلِ»⁽²⁾، فالتفريق بين الحقّ والباطل هو نفسه التمييز بين الحُسن والقبیح الذي يتمّ من خلال كشف حُسن الحُسن وقُبح القبیح، فالإنسان الذي يمتلك ذلك النور (أي العقل) يكون قادرًا على تمييز الحُسن من القبیح. على سبيل المثال، يعترف جميع العقلاء بكون العدل حقًّا والظلم باطلاً، وهذا هو الحُسن والقُبح الحقيقيّين، أي إنهما ليسا اعتباريّين ولا عقديّين ولا انتقائيّين؛ وبعبارة أخرى: فإنّ أحقيّة العدل وبطلان الظلم مطلق وليس نسبيًّا، وأما التفصيل في هذا البحث فنوكله إلى بحث موضوع المستقلّات العقلية.

الحديث الثالث: سُئل رسول الله (ص): «مِمَّا خَلَقَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ العَقْلَ؟» فأجاب (ص) قائلاً:

(1) والعجيب أنّ الفلاسفة استندوا بشكل كبير إلى العقل النظريّ، حتى إنهم لم يمنحوا العقل بمعناه الحقيقيّ (وهو العلم بالمحاسن والمساوئ، والمعروف عند الفلاسفة بمصطلح العقل العمليّ) المنزلة التي يستحقها.

(2) حسن الديلميّ، إرشاد القلوب، ص 198.

«خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلَائِقِ مَنْ خَلِقَ وَمَنْ يُخَلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ، وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ، وَأَسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ، وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى، لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُوَلَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ، فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسَّنَةَ وَالْجَيْدَ وَالرَّدِيَّ. أَلَا وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسَطِ الْبَيْتِ»⁽¹⁾.

من الواضح أن الحديث الشريف أعلاه يتضمن الكثير من النقاط المهمة التي لا يسعنا بيانها جميعاً في هذه المقالة المُزجاة، لكننا سنتطرق إلى توضيح العبارات الأخيرة من الحديث المذكور:

إن ما يطرحه الحديث الشريف بصراحة هو ظهور نور في قلب الإنسان عند وصوله مرحلة البلوغ، حيث يتمكن بواسطة ذلك النور من معرفة الفريضة والسنة والحسن والقبيح وإدراكها، إلا أن هذا البلوغ لا يُسمى بلوغاً شرعياً معلوم الحدود في الشرع، فقد يضيء مثل ذلك النور في قلب امرئ ما ولما يصل بعد حدّ البلوغ الشرعي، وفي هذه الحالة يُقال إنه قد أدرك مرحلة البلوغ العقلي، على الرغم من أنه لم يصل بعد مرحلة البلوغ الشرعي. وهكذا نرى أن الحديث الشريف يشير إلى مرحلة البلوغ العقلي التي يستطيع صاحبها التمييز بين الفريضة والسنة والجيد والرديء، والجيد هو الحسن والرديء هو القبيح كما هو معلوم، والفريضة تُمثل الواجب وأما السنة فتعني المستحب، وبإمكان الإنسان العاقل أن يفهم ويدرك كل تلك الأمور (أي إن كل ذلك يصبح بالنسبة إليه مستقلاً عقلياً)؛ فأما وجه الاشتراك بين الواجب والمستحب (أي الفريضة والسنة) فهو

(1) محمدين علي الضدوق، علل الشرائع، ص 98.

إدراك الإنسان العاقل لحسن أداء كلٍّ منهما، وأما الفريضة فهي عمل نعتبر (نحن العقلاء) أداءه حسنًا وتركه قبيحًا (أي إننا نلوم أنفسنا ونوبخها إذا لم نؤدِّها)، في حين نعتبر أداء السنّة أمرًا أو فعلًا حسنًا، لكننا لا نلوم أنفسنا أو نعاتبها لعدم أدائها أو القيام بها.

ويمكننا تفسير عبارة «ترك المستحب ليس أمرًا مذمومًا» بطريقتين:

الطريقة الأولى: هي أن الشخص يدرك أن ترك المستحب ليس قبيحًا (يرى تركه غير قبيح).

الطريقة الثانية: هي أن الشخص لا يدرك قبح ترك المستحب (لا يرى تركه قبيحًا).⁽¹⁾

ومع قليل من التأمل والتفكير، يتضح لنا الفرق بين التفسيرين، ففي التفسير الأول يكون الشخص قد أدرك أمرًا ما وفي التفسير الثاني لم يدرك شيئًا على الإطلاق، إذًا، فأَيُّ التفسيرين يمكن اعتباره أقرب إلى الواقع؟

من الأفضل هنا أن نضرب مثالًا لتوضيح هذه النقطة: لا شك في أن أداء عمل ما للوالدين قبل أن يطلب ذلك هو أمر مستحب (أي إن فعله أو القيام به حسن) لكن يبدو أنه ما من وجدان يجبرنا على عدم تركه (أي إننا لا نرى قبحًا في تركه)؛ وعليه، فإن قبح ترك ذلك العمل لا يُعدّ بالنسبة إلينا مستقلًا عقليًا⁽²⁾. ومثال ذلك أنه لو كان الشرع يعتبر الترك أصلًا أمرًا قبيحًا ويصرّ على وجوب أدائه، لما وجد أيّ تعارض بين ذلك وبين العقل؛ لأن مثل هذا التعارض يحدث عندما ندرك أن ترك هذا الفعل ليس قبيحًا (وهو ما أشرنا إليه في التفسير الأول)، لكن مع قليل من بُعد النظر، نلاحظ أنه

(1) مهدي الأصفهانّي، تقريرات درس أصول الفقه، ص 29.

(2) يُعرّف (المستقلّ العقلي) بأنه الفعل الذي يُكشّف لنا بالعقل، وعند عدم وجود ما يمكن تسميته بالكشف، فإنه لا وجود لأيّ مستقلّ عقليّ أيضًا.

لو كان الشرع قد أوجب هذا الفعل المستحب لما حدث أي تعارض أبداً، وهذا يدل على صحة التفسير الثاني الذي قلنا فيه إننا لا نرى أي قبح في ترك ذلك الفعل، وعليه، فلو حكم الشرع بقبحه لما تعارض هذا الحكم مع حكم العقل.

وهكذا، فإن موقفنا في ما يتعلق بترك المستحبات العقلية هو «عدم الإدراك» وليس «الإدراك»، بمعنى أننا لا ندرك قبح ترك المستحب، لا أننا ندرك عدم قبح تركه (لاحظ أن هذه المسألة تتطلب منا الدقة والتأمل).

وثمة بحث آخر يشبه ما ذكرناه، وهو ما يخص مسألة «المباح»، فإذا كان المقصود بالإباحة العقلية هو «عدم إدراك» الحُسن أو القُبح العقليتين، فليس بإمكاننا إدراج ذلك في لائحة المستقلات العقلية؛ إذ - كما قلنا - لا معنى للاستقلال العقلي إلا في حال وجود الكشف العقلي، لكن عندما لا يوجد أي كشف أو إدراك لا نستطيع ادعاء وجود المستقل العقلي. وعلى هذا الأساس، فإننا لا نمتلك ما يمكن تسميته «مباحاً عقلياً»؛ إذ تقتصر الأحكام العقلية على أربعة موارد فقط، هي: الواجب، والمستحب، والحرام، والمكروه.

وإذا كان المقصود بذلك هو إدراك عدم الحُسن أو القُبح حيثذ يمكننا القول إن «المباح العقلي» يعني شيئاً ما، لكن هذا القول يتعارض مع الوجدان¹¹.

وبالنظر إلى التوضيحات المقدمة، سندقق في معنى بعض العبارات الأخرى الواردة في الحديث الشريف المذكور:

«فَإِذَا بَلَغَ كُشْفَ ذَلِكَ السُّتْرِ، فَبَقَّ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيْدَ وَالرَّدِيءَ»

إننا ندرك العقل الذي يعني التعقل بمعني الصيرورة الوجدانية (أي

(1) مهدي الأصفهاني، تقريرات درس أصول الفقه، ص 28.

إدراك المحاسن والمساوي)، ومن خلال إدراكنا وجود نور العقل، ينبغي علينا إضافة هذه النقطة، وهي أن التعقل في الحقيقة يُمثل ظاهرة تحدث في قلب الإنسان؛ بسبب بزوغ ذلك النور الذي يُنير القلب، ويمكن تشبيهه بالسراج الموضوع في وسط البيت (وبعبارة أخرى: فهو ضياء الروح ونورها). وبواسطة ذلك النور يتيسر لنا إدراك المستقلات العقلية وفهماها.

الحديث الرابع: قال أمير المؤمنين عليّ (ع): «زَوَالُ الْعُقْلِ بَيْنَ ذَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ»⁽¹⁾.

إن الشهوة والغضب حالتان روحيّتان تحدثان في الإنسان، حيث تمثل الأولى الحالة الجاذبة بينما تُعتبر الثانية الحالة الدافعة، ولهاتين الحالتين درجات متباينة، فكلّما كان ميل الإنسان وشهوته نحو الشيء شديداً قل إدراكه للعيوب التي يمكن أن يشتمل عليها ذلك الشيء. والحقيقة أن الميل الشديد والشهوة العارمة يعملان كالحجاب الذي يصدّ نور العقل ويمنعه من التغلغل إلى أعماق الإنسان، وقد تبلغ الشهوة في هذا الإنسان مبلغاً تحول بينه وبين إدراكه لُقبِح ما يرتكبه من الأفعال؛ لكن، وبعد خمود نار الشهوة سيُشعر حينها بقبُح ما قام به فيلوم نفسه ويوبخها على ذلك. وهنا، عندما يكون زوال نور العقل أثناء الشهوة الشديدة قابلاً للوجدان - وهذه هي الحال مع الغضب الشديد الذي يعتري الإنسان - ففي تلك الحالة لا يستطيع الشخص أبداً إدراك ما يقوم به من الأفعال القبيحة، ولكن بعد أن يهدأ وتضعف سَورة غضبه عندها سيُدرك قُبُح عمله، وعليه، فإن الغضب الشديد يتسبب هو الآخر في زوال نور العقل، وما ذكره المرحوم الميرزا الأصفهاني بقوله: «قد يفقده في حال الغضب الشديد والشهوة الشديدة، فيصدر منه فعل القبيح، ثم بعد ذهاب تلك الحالة يظهر له ويجد أن ما فعله

(1) حسين النوري، مستدرک الوسائل، ج 11، ص 211.

كان قبيحاً» هو إشارة واضحة إلى هذه الحقيقة الوجدانية بالذات، وهو أيضاً ما شرحناه في حديث أمير المؤمنين (ع).

والجدير بالذكر هنا أنّ جميع المميزات التي أشار إليها المرحوم الميرزا الأصفهاني عند تعريفه للعقل مُستوحاة من وجدان الإنسان العاقل أولاً، وتستند إلى أحاديث آل البيت (ع) ثانياً، كما إنها متطابقة تماماً مع المعنى اللغوي للعقل.

الحُسن والقُبْح الذاتيان

ذكرنا قبل هذا أنّ المرحوم الميرزا الأصفهاني يرى أنّ العقل عبارة عن نور يكشف لنا حُسن الأفعال وقُبْحها الذاتيين، أمّا الآن فسنحاول توضيح المعنى الدقيق لكلّ من الحُسن والقُبْح الذاتيين من خلال العبارات التي استخدمها الميرزا نفسه.

ففي مقدمة بحوثه الأصولية، قدّم الميرزا الأصفهاني أربعة معانٍ مختلفة للحُسن والقُبْح، حيث يشير المعنى الرابع منها إلى الحُسن والقُبْح الذاتيين، وقد ورد النصّ الآتي في تقرير درسه:

«يطلقان أيضاً على معنى رابع، وهو كون الشيء بعنوانه الأوّليّ حسناً، حيث لا يكون له عنوان أوّلاً وبالذات إلا الحُسن أو القُبْح... وذلك كشكر المُنعِم وكُفْره، فإنّ العنوان الأوّليّ لهما هو الحُسن والقُبْح. ولا يتوسّط بينهما وبين الحُسن والقُبْح عنوان آخر يكون علّة لطرؤهما. فهما يكونان ذاتيين للشكر والكفر، أي، لا يعلنان بأمر آخر سوى بالشكر والكفر نفسيهما. وهذا بخلاف الحُسن والقُبْح الطارئين، أي اللذين يكون عروضها على المعروف لعلّة وواسطة، حيث لو لم يعنون بعنوان الواسطة، لَمَا طرأ عليه الحُسن والقُبْح»⁽¹⁾.

(1) مهدي الأصفهاني، تقريرات درس أصول الفقه، ص 2.

وفي التقرير نفسه الخاصّ ببحوث الأصول للميرزا، وردت العبارات الآتية حول توضيح الحُسن والقُبْح الذاتيين:

«وقد عُبرَ عنهما في لسان الأخبار والأحاديث بالجيد والرديء، اللذين يُعبرَ عنهما في الفارسية بـ «خوب و بد»، والقبيح المقابل للجميل يُعبرَ عنهما بـ «زشت و زیبا»⁽¹⁾.

الاستقلال العقليّ

استنتج المرحوم الميرزا الأصفهانيّ مسألة استقلال العقل من خلال بحثه في موضوع الحُسن والقُبْح الذاتيين، فقال:

«وعلى هذا المعنى الرابع للحُسن والقُبْح يتضح أمر، وهو أنّ بعض الأفعال - وهو الذي كان عنوانه الأوّليّ الحُسن أو القُبْح - يستقلّ عقل كلّ عاقل بهما متى أدركه كليّاً، أي كلّ عاقل إذا توجّه إلى ذلك الفعل وأدركه بنحو الكلّية لاستقلّ بحُسنه؛ وذلك لكونه عنواناً أوّليّاً له. وبعض آخر من الأفعال، وهو الذي لا يكون الحُسن والقُبْح عنوانين أوّليّين له، لا يستقلّ بإدراك حسنه وقبحه عقول كلّ العقلاء»⁽²⁾.

والخلاصة أنّ استقراء رأي المرحوم الميرزا الأصفهانيّ ممكن بالشكل الآتي: باستطاعة العقل كشف حُسن الأشياء وقُبْحها الذاتيين بشكل مستقلّ دون الحاجة إلى أيّ مصدر آخر مثل الشرع، وأما ما يتعلّق بالحُسن والقُبْح غير الذاتيين فإنّ العقل يعجز عن تحديدهما بمفرده. ولتوضيح ما يقصده الميرزا الأصفهانيّ من تلك العبارات، إليك المثال الآتي:

(1) المصدر نفسه، ص 3. العبارات المذكورة بين المعقوفين هي بقلم المرحوم الميرزا شخصياً وموجودة في حاشية التقريرات.

(2) المصدر نفسه، ص 3.

لا شك في أن شكر النعمة كعنوان أولي حسن، وفي المقابل فإن كفران النعمة كعنوان أولي قبيح، فإذا عرفنا المنعم علينا (أي ندرك نعمة علينا ونتبّه لذلك بشكل كامل) عندئذ سيكون بمقدور عقولنا كشف حُسن تقديم الشكر لذلك المنعم؛ وعليه، فإن حُسن شكر المنعم يُمثل إحدى المستقلات العقلية. وأما إقامة الصلاة فهي بالنسبة إلى العاقل لا تتضمن أي حُسن كعنوان أولي، خصوصًا إذا لم يكن عقله قد اكتشف بعد حُسن أداء الصلاة؛ ولكن، إذا علم هذا الشخص نفسه من خلال إخبار الشرع له أن إقامة الصلاة تُمثل مصداق طاعة الله سبحانه وتعالى وشكره على نعمة، فلا شك في أنه سيدرك حُسن هذا الفعل. نلاحظ في هذه الحالة دخول المقدمة الشرعية (وغير العقلية) على الخط، لكي يفهم الشخص ويدرك حُسن إقامة الصلاة، وعندها تكون الصلاة حُسنًا كعنوان ثانوي؛ وبعبارة أخرى: يمكننا أن نقول إن إقامة الصلاة ليست حُسنًا كعنوان أولي؛ بل بالأحرى هي حُسنًا لكونها مصداق طاعة الله - عز وجل -.

وإليك المثال الثاني للحُسن والقبح الذاتيين في العدل والظلم، فالعدل في نفسه حُسن والظلم قبيح بالذات، أي إن الحُسن والقبح عنوانان أوليان لكل من العدل والظلم، لكن بعض الأفعال، مثل أخذ شيء ما من شخص آخر، لا يمكن وصفها بالحُسن أو القبيحة بحد ذاتها، فلو كان ما أخذ من ذلك الشخص حقًا لنا فإن هذا الأخذ يُمثل مصداقًا للعدل، لكن إذا كان العمل نفسه تضييعًا لحق الشخص المأخوذ منه، حينئذ سيمثل ذلك الفعل مصداقًا للظلم؛ إذًا، فأخذ الشيء من شخص ما لا يُعتبر حُسنًا ولا قبيحًا كعنوان أولي، بمعنى أنه لا يمكن القول إنه يمتلك حُسنًا ذاتيًا أو قبيحًا ذاتيًا؛ بل يصدق عليه عنوان الحُسن أو القبح كعنوان ثانوي.

وأما النقطة المهمة التي وردت في كلام المرحوم الميرزا الأصفهاني حول مسألة الاستقلال العقلي، فتتلخص في قوله «متى أدركه كليًا»، وتفسير هذه العبارة وفقًا لتقريرات دروسه كالآتي: «كل عاقل إذا توجه إلى ذلك

الفعل وأدركه بنحو الكلية لاستقلّ بحُسنه؛ ولكي يتضح لنا الأمر بشكل كامل، ينبغي علينا الإشارة إلى الحقيقة الآتية: إن العاقل يدرك دائماً كلية فعل ما بأنه إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فعلى سبيل المثال، يدرك العاقل أن الظلم قبيح بشكل كلي، ولذلك نراه يعترف بقبح العمل إذا ثبت لديه أنه مصداق للظلم؛ وبعبارة أخرى: فإنّ كلّ ما يُمثّل مصداقاً للظلم يُعتبر قبيحاً من وجهة نظر العاقل، والعكس صحيح كذلك، فكلّ ما يمثّل مصداقاً للعدل يُعتبر حسناً برأيه، وهذه هي علامة كلية إدراك العاقل لقبح الظلم وحُسن العدل.

ويمكننا توضيح ذلك بالقول: إذا كان شيء ما مصداقاً للعقل، فإنّ أداءه يُعتبر حسناً، وإذا كان شيء ما مصداقاً للظلم، فإنّ ارتكابه يُعدّ قبيحاً؛ ولكن، وبعيداً عن هذا الإدراك الكليّ الذي يُمثّل جزءاً ممّا يقوم به العقل، فإنّ هذا الأخير لا يمكنه بمفرده تحديد حُسن المصداق أو قبحه؛ بل هو بحاجة على الدوام إلى بعض المعلومات الثانوية الأخرى التي يمكن دمجها مع الإدراك الكليّ المذكور لكي يتحقّق له (أي للعقل) فهم حُسن مصداق ما أو قبحه وإدراك ذلك، ومثال ذلك العاقل الذي يدرك قبح الظلم بعقله بشكل كليّ، فإذا شاهد هذا العاقل شخصاً ما يأخذ شيئاً من شخص آخر بالقوّة فإنّه لن يكون قادراً على الحكم بدقّة بحُسن ذلك العمل أو قبحه بمجرد الاعتماد على عقله، فهو لا يعرف المحقّق من المخطئ من ذينك الشخصين، فأحد الافتراضات هنا هو أن يكون الشخص الأول غاصباً وبذلك فهو ليس محقّقاً في أخذ ما أخذه بالقوّة، وفي هذه الحالة يُعتبر ما قام به ظلماً وقبحاً عقليّين. وأمّا الافتراض الثاني فهو أن يكون الشيء المأخوذ ملكاً للشخص الأول الذي كان الشخص الثاني قد أخذه منه دون إذنه، وأنّ الشخص الثاني (المأخوذ منه) كان قد اغتصب ذلك الشيء من الشخص الأول قبل هذا، وباستعادة المالك ما كان حقّاً له وما كان قد أخذ منه فإنّه في الحقيقة يكون أخذ حقه من الغاصب، وفي هذه الحالة فإنّ ما فعله يُعدّ

حَسَنًا ومُصَدِّقًا للعقل من الناحية العقلية. والآن نتساءل: أي الافتراضين في ما وقع لا يمكن تأكيده بالعقل فقط؛ بل هو بحاجة إلى معرفة أمور ثانوية أخرى عن الحادثة وعن كلى الشخصين المذكورين؟

إنَّ المعلومات الثانوية هي الكفيلة بتحديد ما إذا كانت الحادثة المشهودة مُصَدِّقًا للعدل أو للظلم، وعندها فقط سيتم تحديد الحُسن أو القُبْح الذاتيين لها، وليس بإمكان العقل إدراك ذلك إلا بمساعدة تلك المعلومات وحسب، وأمَّا العلوم الأخرى فإنَّ من شأنها أن تحدّد ما إذا كان العمل الفلاني مُصَدِّقًا للعدل أو للظلم.

مُضَافًا إلى هذه الحقيقة، فقد نكون في بعض الأحيان بحاجة إلى معلومات كَلِيَّة أخرى إلى جانب الكشف العقلي الكلي لكي نتمكّن من الناحية العقلية من تحديد ما إذا كان عمل ما حَسَنًا أو قَبِيحًا، والواقع أنَّ جزءًا من تلك المعلومات (الكليّة) لا يمكن الحصول عليها سوى عن طريق الشَّرْع وعلم الفقه، فالأحكام الشرعية هي الكفيلة ببيان الحقوق التي نستطيع بواسطتها التمييز بين الفعل العادل والفعل الظالم. وعندئذ يكون بمقدور العقل البشري القول إنَّ ارتكاب ما يُعدّ ظلمًا من الناحية الشرعية قبيح، وإنَّ القيام بما يُعتبر عدلًا في الشَّرْع حسن.

وعلى سبيل المثال، يمكن القول في ما يتعلّق بالحقوق المالية التي أوجبها الشَّرْع على المسلمين كالخُمس والزَّكَاة، أنَّ وجوب دفعها لا يُعدّ مستقلًّا عقليًّا، ولكن لو كان الشَّرْع قد اعتبر دفعها مُصَدِّقًا للعدل وحتّم على المؤمنين دفع جزء من أموالهم إلى الآخرين، عندئذ سيمثّل الإحجام عن أداء تلك الحقوق مُصَدِّقًا للظلم، وسيكون بمقدور الإنسان إدراك قُبْح ذلك من الناحية العقلية، وبالتالي، فإنَّ العاقل الذي يُدرك بشكل كلي أنَّ الحُسن أو القُبْح هو العنوان الأوّلي لبعض الأفعال، فسيعتبر حُسن تلك الأفعال أو قُبْحها مُستقلًّا عقليًّا.

الحُسن والقُبْح الذاتيان: صفة الفعل عند العاقل المختار

نَمَّة نقطة مهمَّة أخرى يتضمَّنها تعريف الميرزا الأصفهانيِّ للحُسن والقُبْح الذاتيين والاستقلال العقلي لا يجوز لنا التغاضي عنها، فالحُسن والقُبْح اللذين يقصدهما الميرزا الأصفهانيُّ يتعلَّقان ببعض الأفعال. وقد قال: «إنَّ بعض الأفعال وهو الذي كان عنوانه الأوَّلي الحُسن والقُبْح» كما إنَّه فسَّر ذلك بقوله:

«كلُّ عاقل إذا توجَّه إلى ذلك الفعل وأدركه بنحو الكليَّة...». وفي موضع آخر من مقدِّمة درسه في الأصول يؤكِّد الميرزا الأصفهانيُّ على هذه المسألة بقوله: «إنَّ الحُسن والقُبْح راجعان إلى الأفعال، لا مطلقاً؛ بل إلى الأفعال الصادرة عن العاقل بالفعل القادر المختار... فالفعل الذي يتَّصف بالحُسن أو القُبْح هو الفعل المقدور الذي صدر عن الإنسان بما هو إنسان، عن اختيار وابتهاج من دون اضطرار أو غفلة، كحال الجاهل مثلاً، أو حال عدم كونه عاقلاً بالفعل (عند نومه)»⁽¹⁾.

وفي ما يأتي توضيح هذه المسألة:

أولاً: إنَّ الحُسن والقُبْح اللذين نروم البحث فيهما يتعلَّقان بالأفعال، وليس بأيِّ موجود في العالم، وجميع الأمثلة التي ضربناها حول المحاسن والقبائح تختصُّ بمجموعة الأفعال التي يقوم بها الإنسان، فالعدل والظلم وشكر النعمة وكُفْرانها تُعتبر كلها أفعالاً يؤدِّيها الإنسان، ومهمَّة العقل هنا هي الكشف عن حُسن بعضها وقُبْح بعضٍ آخر.

ثانياً: لا يمكن وصف الأفعال المذكورة بالحُسن أو القُبْح إلا إذا كان الشخص الذي يؤدِّيها عاقلاً، فنحن كعقلاء نعتبر الاستحواذ على أموال الآخرين بشكل عدوانيِّ أمراً قبيحاً، وفي حال ارتكابه نعتف باستحقاقنا

(1) مهدي الأصفهانيِّ، تقريرات درس أصول الفقه، ص 14-15.

للوم والمؤاخذة؛ لكن، لنفرض أن طفلاً غير عاقل فعل ما يشبه في ظاهره الغضب الذي يصدر عن الإنسان العاقل، كأخذ المال دون إذن من صاحبه، ففي هذه الحالة هل يحق لنا تسمية ما فعله الطفل بالقيح أو أن نطلق عليه عنوان الظلم أو الغضب؟ من الطبيعي أنه لا يحق لنا ذلك؛ لأنّ العمل القبيح يتسبب في مؤاخذة فاعله، ولكن في حالة الطفل لا أحد يجروء على ذمه أو لومه على ما فعل؛ لأنه ببساطة ليس فرداً عاقلاً، بل لا يمكننا اعتبار ما فعله أصلاً مصداقاً للظلم أو الغضب، وإن كان مشابهاً في الظاهر للظلم الذي يرتكبه الكبير العاقل. والحقيقة أنّ الناظر العاقل الذي يأخذ بالاعتبار التشابه المذكور لا يسمح لنفسه إطلاقاً أن يعتبر ما ارتكبه الطفل ظلماً؛ لأن هذا الأخير لا يدرك شيئاً عن الحقّ فيتجنّب الاستهانة به، وعليه، فإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن نقبله من الناظر العاقل في هذه الحالة هو أن يقول: لو كنتُ مكان ذلك الطفل وارتكبتُ ما ارتكبه لكان ذلك أجدر أن يُسمّى عملاً قبيحاً.

والجدير بالذكر في ما يتعلق بإدراك الطفل للحسن والقبح هو أنه يرى أنّ الفعل الذي يقوم به فيمدحه الآخرون ويشجعونه عليه هو فعل «حسن»، وأنّ الفعل الذي يسبب له العقاب والمؤاخذة هو فعل «قيح».

فمثلاً لو أخذ طفل ما لعبة من طفل آخر بالقوة، ولم يُبد والداه أيّ اعتراض ولم يُوبخانه على ذلك، فإنّ الطفل سيظنّ أنّ ما قام به حسن، ولكتهم إذا زجروه بسبب الفعل نفسه فسيعتبر الطفل ذلك العمل قبيحاً؛ وعليه، فإنّ الطفل يعتبر أنّ الحسن يعني كلّ ما يجلب له التشجيع والدعم، وأنّ القبيح معناه كلّ ما يتسبب في توبيخه وتأنيبه.

ويدلّ كلّ ذلك على أن ليس للطفل أيّ إدراك عن الحسن والقبح، ولأنه لا يمتلك عقلاً فإنه يعجز عن فهم الحسن والقبح العقليين (الذاتيين)

وإدراكهما، وهكذا، فلا فائدة تُرجى من محاولة تعليمه، ما لم يصل الطفل مرحلة البلوغ العقلي⁽¹⁾.

ثالثاً: إنَّ الحُسن والقُبْح يتعلّقان بالأفعال الاختيارية للإنسان العاقل، وإذا صدر عن هذا الشخص أيّ فعل غير اختياريّ (كأن يكون مضطراً إلى القيام بفعل ما)، وكان ذلك الفعل في الظروف العادية يُمثل مصداق الظلم، فليس باستطاعتنا أن نسمي ذلك الفعل ظلماً؛ لأنّه لم يكن يملك الخيار عندما ارتكب ذلك الفعل. وإذا أنعمنا النّظر في هذه المسألة بعمق، فستكون لنا الجرأة في القول إنّه يمكننا نسبة أيّ فعل إلى أيّ شخص إذا كان ذلك الفعل صادرًا عنه اختيارًا لا إيجابًا، ولذلك فإنّ عبارة «الفعل غير الاختياريّ» مُصاغة بنوع من المسامحة. وإذا دقّقنا أكثر في المسألة، يجب القول إننا لا يمكن أن ننسب أيّ فعل إلى أيّ شخص إلا إذا صدر عنه باختياره. وبالنظر إلى هذا الموضوع، فإذا اخترنا الاختيار في الفعل نفسه ينبغي القول: إنَّ الحُسن والقُبْح الذاتيين هما صفة «الفاعل العاقل».

الاختلاف في درجات العقول

ثمة أمر آخر له أهميته الخاصّة في بحث المستقلات العقلية من وجهة نظر المرحوم الميرزا الأصفهانيّ، وهذا الأمر هو الاختلاف الموجود في درجات العقول في ما يتعلّق بتحديد تلك المستقلات، فالمرحوم الميرزا يعتبر أنّ الاختلاف كميّ وليس اختلافًا كيفيًّا، حيث وردت العبارات الآتية في تقارير درسه في الأصول:

«إنَّ العقول مختلفة في إدراك المستقلات من حيث الكميّة، فإنّ بعض العقول يستقلّ بعشرة أمور وبعضها بأكثر من ذلك وبعضها بأقلّ، ولكن ليس

(1) إنَّ التذكير والتنبه كذلك ليس لهما أيّ تأثير على الطفل في الافتراض المذكور في فهمه للمستقلات العقلية.

فيها اختلاف في مستقل واحد. وبعبارة أخرى: اختلاف العقول إنّما هو في التنبّه على مستقل من المستقلات وعدمه، فإنّ الضعيف لنقصه وضعفه لا يتنبّه به والكمال يتنبّه، ولكنّ الضعيف مع عدم استقلاله به لا يحكم بعدم الاستقلال، أي لا يحكم بكون ذلك غير المدرك من غير المستقلات... بل يتوقّف وكأنّه يقول: لا أدري أهو منها أم من غيرها، بخلاف الكامل؛ إذ يعلم أنّه منها، فالضعف والشدة والنقص والكمال في العقول إنّما هي في ذلك، لا أن يكون الناقص لنقصه مُدركاً لبعض المستقلات إدراكاً ناقصاً ويكون الكامل لكماله مُدركاً له إدراكاً تاماً، فإنّ التمام والنقص هنا غير معقول؛ بل الأمر دائر بين الوجود والعدم، فإن أدركه فهو ممّا يستقلّ به، وإلا فلم يدركه أصلاً. ولا فرق في ما استقلّ العقل به بين عقل خاتم النبيّين (ص) وعقل أضعف الضعفاء¹¹.

والآن إذا أردنا أن نقف على ما يقصده الميرزا الأصفهانيّ بدقّة، علينا أولاً معرفة الحقيقة التي تقول إنّ الكشف بما هو كشف لا يتضمّن أيّ درجات، فموقف الإنسان مثلاً إزاء «العدل» لا يعدو أن يكون أحد أمرين: إما أن يكون حسنه مكشوفاً بالنسبة إليه أو أن لا يكون كذلك، ولا يمكننا القول إنّ هذا الشخص يدرك العدل ويفهمه إلا في الحالة الأولى (أي عندما يكون حسن العدل مكشوفاً له)، ولهذا فهو قادر على إدراك حسنه، فكشف الحُسن الذاتيّ للعدل ليس أمراً نسبيّاً، بمعنى أنّ العاقل إمّا أن يكون مُدركاً له بوجوده أو لا يكون، وأصل هذا الكشف غير قابل للزيادة أو النقصان، وليس ثمة اختلاف بين العقلاء في إدراكهم لهذا الأمر، وعليه، فإنّ إدراك العقلاء في الأصل يتمثّل في اعتبار العدل حسناً والظلم قبيحاً. وعلى هذا الأساس، فإذا كان ثمة اختلاف بين عقول الأفراد - وهذا الاختلاف موجود بالتأكيد - فإنّ هذه المرحلة لا تخلو منه على أدنى حدّ، وليس الأمر في أن

(1) مهدي الأصفهانيّ، تقريرات درس أصول الفقه، ص 26.

يقبّح عاقل ما الظلم بينما يعتبره عاقل آخر حسنًا، أو أن يعتبر عاقل ما الظلم قبيحًا بنسبة 70% وعاقل آخر يعتبر الظلم قبيحًا 100%؛ بل إن جميع العقلاء متفقون على أنّ الظلم قبيح منته في المنته، وإن كان إدراكهم لنسبة القُبْح مختلفًا ومتفاوتًا.

وبالنظر إلى هذه المقدّمة، يمكننا القول إنّ أيّ عاقل إذا كان يتمتّع باستقلالية تامّة إزاء إدراك حُسن فعل ما أو قُبْحه (أي أن يفهم الحُسن والقُبْح ويدركهما من العنوان الأوّلِيّ لذلك الفعل)، فإنّ ذلك يعني أنّ أيّ عاقل آخر يتمتّع بنفس الاستقلالية أيضًا في إدراكه إذا ما أدرك الحُسن والقُبْح، بمعنى أنّ عنوانًا ثانويًا آخر لم يتدخل في عملية الكشف أو الإدراك تلك.

وعندما يرى شخص ما الشيء الأسود واقعيًا وحقيقة ماثلة أمامه (أي يتنبّه لوجود ذلك الشيء) فلا شكّ في أنّه سيخبرنا عن سواده كحالة واقعية، وسيكون متأكدًا تمامًا من أنّ الآخرين كذلك يرون ما يراه بدقّة ويعترفون بسواد ذلك الشيء، شرط أن يروّه في الواقع وأنهم لا يتوهّمون ذلك، أو أن يكونوا عاجزين عن رؤية الشيء المذكور على حقيقته؛ بسبب علّة تعتر بهم أو مشاكل أخرى قد تواجههم.

وإذا أدرك شخص ما في الواقع أنّ ذلك الشيء ليس أصفر فإنّه يستطيع القول كذلك إنّ الآخرين الذين يرون الشيء المذكور لا يرونه أصفر.

وهذا هو بالضبط حال المستقلّات العقلية، أي لما كان الحُسن والقُبْح صفتين واقعيّتين، فإنّ العاقل عندما يرى فعلًا ما قبيحًا (مع افتراض أنّه كشف الواقع كما هو) فإنّه بالتأكيد سيحكم بكون العقلاء الآخرين يرون هذا القُبْح كمستقلّ عقليّ. والآن نستطيع القول: إنّ الحدّ الأدنى للمستقلّات العقلية يُقرّره وجدان جميع العقلاء.

إن الحد الأدنى للمستقلات العقلية - التي من شأنها أن تُحدّد وظيفة العاقل ومسؤوليته - يكون مكشوفاً لأي عاقل - وإن كان لا يتمتع بنسبة كبيرة من نور العقل - وبمساعدة هذا الكشف سيكون باستطاعة العاقل الحكم بأن جميع العقلاء الآخرين يدركون هذا الحد الأدنى، ولهذا فهو متأكد من أن أي عاقل آخر لن يدرك بشكل مستقلّ عكس ما كُشف له - سواء أكان ذلك العاقل أقل أم أكمل منه عقلاً - وعلى الرغم من هذا، فليس لنا أن نقول إن أي إنسان عاقل يستطيع كشف جميع المستقلات العقلية بالضرورة، فقد يعجز شخص عاقل عن كشف العديد من المستقلات العقلية لقصور في نور عقله أو حجاب يغطيه، إلا أنه لا تأثير يُذكر لذلك القصور وهذا الحجاب على الواقع؛ لأن بإمكان العاقل الآخر الذي يتمتع بالكمال العقليّ أو الذي يكون مصوناً من الحُجب العقلية إدراك بعض الأشياء بشكل مستقلّ، بينما يعجز الشخص الأول عن إدراك الأشياء نفسها. واستناداً إلى هذا ينبغي القول إن الشخص الوحيد الذي يمكنه تمييز جميع المستقلات العقلية هو الشخص الذي يتمتع بأعلى الدرجات العقلية والمُصان من أي حُجب عقلية، فإذا اعتبر هذا الشخص شيئاً ما عقلياً فلن يجزؤ الآخرون على تكذيبه، وذلك لعجزهم عن إدراك خلاف ما يدركه هو بشكل مستقلّ، وهذا بالطبع في حال افتراضنا أن كل عاقل عليه أن يحتمل وجود عاقل وعقلاء آخرين أكمل منه إلى جانب ما يدركه هو شخصياً، ومع مجرد وجود مثل ذلك الاحتمال، فإن العاقل يرى أن من الصعوبة بمكان أن يعتبر ما يدركه بمنزلة معيار عقليّ مستقلّ، وهذا الأمر بالذات يمثل حكماً عقلياً، فهل يمكن لأحد أن يعتبره أعقل فرد على الإطلاق؟ وإذا وُجد مثل هذا الشخص، فمن هو؟

إن هذه الأمور ليست قابلة للكشف من الناحية العقلية، وعليه، فإن الطريق الصحيح الوحيد لذلك هو الرجوع إلى الأدلة النقلية الخاصة بهذه المسألة.

معيار الاستقلال العقليّ: كشف خاتم النبيّن (ص)

بالاستناد إلى كلّ ما ذكرناه، فإنّ المعيار الخاصّ بتحديد ما إذا كان شيء ما حسنًا أم قبيحًا، عقليًا مستقلًّا أم لا، هو أكمل العقول (أو عبارة أدقّ: أفضل العقول). على سبيل المثال، عندما نرى لون الأشياء بأعيننا فإننا نعمد إلى سؤال الأشخاص الذين يمتلكون بصيرًا حادًّا وسليماً عن اللون الحقيقيّ الذي يتميِّز به شيء ما بالفعل، عندئذ تكون مشاهدات أولئك الأشخاص هي المعيار الواقعي لكون الشيء مثلاً أسود اللون، وفي مقابل هذه الحقيقة، فإنّ الآخرين سينقسمون إلى فئتين: إمّا أنّهم هم كذلك يرون سواد الشيء، وفي هذه الحالة فإنّ إدراكهم للسواد لا يختلف عن إدراك ذوي الأبصار الحادّة والسليمة؛ إمّا أنّهم لا يرون ذلك السواد؛ المهمّ أنّ الفئة الثانية (المحرومة من إدراك الواقع) لا تستطيع القول إنّ ذلك الشيء ليس أسود؛ بل هم مضطرون إلى القول إنّهم لا يدركون سواد الشيء المذكور (هذا في حال اعترافهم بتقصهم في مقابل كمال ذوي الأبصار الحادّة والسليمة).

لكن، ما الذي يمكننا أن نقوله حيال المستقلات العقلية؟ عندما يعتبر عقل الأشخاص شيئاً كمستقلّ عقليّ فلا ينبغي على الآخرين الذين يعجزون عن فهم ذلك أن يحكموا بعدم استقلال ذلك الشيء من الناحية العقلية.

ففي ما يتعلّق بشكر المُنعم مثلاً، قد لا يعتبر بعض الأشخاص ذلك بالغاً حدّ الوجوب (بمعنى أنّهم لا يرون قُبْح تركه مستقلاً عقلياً)، وفي هذه الحالة، فإنّهم لا يستطيعون الحكم بعدم قُبْح ترك شكر المُنعم، وهذه النقطة تذكّرنا بما قلناه سابقاً من أنّ عدم استقباح فعل ما يختلف عن عدم رؤية ذلك الفعل قبيحاً، ففي العديد من الحالات التي يتعدّر فيها علينا كشف القُبْح الذاتيّ لفعل ما بعقولنا المحجوبة، فإننا لا ننكر كون ذلك الفعل قبيحاً

في الواقع؛ بل التفسير الصحيح لذلك هو أن نقول: إننا لا نجد ذلك الشيء قبيحاً؛ وعليه، فإنَّ عقل العاقل الكلّ هو المعيار الذي يعيّن الحدّ الأعلى من المستقلات العقلية، فقد يكون قُبْح أداء فعل ما مستقلاً عقلياً بالنسبة إلى أعقل الناس، بينما تعجز العقول المحجوبة للآخرين عن إدراك ذلك.

ولمعرفة العاقل الكامل، لا مناص من اللجوء إلى الأدلة النقلية؛ لأننا لا نمتلك معياراً مُعيّناً للتمييز من خلال الاستناد إلى عقولنا فقط. ووفقاً للروايات الموثوقة، فإنَّ أعقل مخلوقات الله سبحانه وتعالى هو خاتم الرسل والأنبياء سيدنا محمد المصطفى (ص)، فنسبة إدراكه وفهمه تُمثل لنا المعيار والميزان الوحيدين اللذين نستطيع بواسطتهما تحديد ما إذا كان حُسن فعل ما أو قُبْحه مستقلاً عقلياً أم لا. ثم يأتي بعده (ص) الأئمة المعصومون (ع) الذين يحتلون أرقى درجات الإدراك والتعقل وأسمائها، وأمّا العقلاء الآخرون، فينتههم وبين هؤلاء المعصومين الأطهار بون شاسع ومسافة كبيرة لا يمكن تصوّرها. ويأتي بعد المعصومين الأربعة عشر (ع) من حيث المرتبة العقلية بقية أفراد البشر؛ كل واحدٍ منهم بحسب ما يمتلك من نور العقل. وجميعهم في مراتب دنيا عن مراتب المعصومين (ع)؛ إذ إنَّ مرتبة الأنبياء والرسل وأوصيائهم - وكلهم معصومون - تعلو رُتب هؤلاء الناس. وفي حديث للرسول الأعظم (ص) وردت العبارات الآتية:

«وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ...»⁽¹⁾

ومرّة أخرى نوّكد على أنّ الأفعال على نوعين: أفعال يكون الحُسن والقُبْح عنواناً أولياً لها، وأفعال أخرى ليست كذلك، ووفقاً لعقل أعقل الناس، يمكننا معرفة ما يندرج من الأفعال في هذه اللاتحة أو تلك؛ لأنَّ

(1) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، كتاب العقل والجهل، الحديث رقم 11.

الفرض هو أن ليس عند الرسول الأكرم (ص) حجاب عقلي، بل هو مُدرك لجميع المستقلات العقلية، وعليه، فإذا لم يرَ النبيَ الأعظم (ص) أيَّ حُسن أو قُبْح ذاتيين في أيِّ فعل من الأفعال، عندئذ يمكننا القول إنَّ الفعل المذكور لا يدخل في دائرة المستقلات العقلية، وأما إذا كان قُبْح فعل ما أو حُسنه يُمثل بالنسبة إليه (ص) مستقلاً عقلياً، باستطاعتنا القول إنَّ الآخرين كذلك قادرون على إدراك ذلك الحُسن أو القُبْح بشكل مستقل، وذلك بالطَّبع في حال ارتفاع الحُجْب عن عقولهم.

وكما هو معلوم، فإنَّ شرط «الإدراك» يلعب دوراً رئيسياً هنا، حيث يكون المستقل العقلي أمراً بحاجة إلى الإدراك لكي يسهل إدراكه وشهوده، بينما لا يكون التعلُّم والاكْتساب أمراً لازماً لإدراك المستقل العقلي، لكننا في الوقت نفسه نحتاج أيضاً إلى الوحي والأدلة النقلية لتصديق ذلك الإدراك - على الأقل في بعض الموارد - فمن دون الإدراك عن طريق الوحي قد نكون عاجزين عن الفهم. وفي إشارة إلى أحد المهام التي تقع على عاتق الأنبياء والرسل (ع) يقول أمير المؤمنين عليّ (ع):

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^(١).

ولا ريب في أن المقصود بـ «دَفَائِنَ الْعُقُولِ» هو المستقلات العقلية التي يمكن لأيِّ عاقل وجدانها. وتتلخّص مهمة الأنبياء (ع) في تربية العقلاء ورفع الحُجْب عن عقولهم، وعلى هذا، فإنَّ العمل بموجب تعاليم الشرع - المتمثلة في التذكيرات والتنبيهات الواردة عن آل البيت (ع) - من شأنه أن يربّي الفرد الذي لم يصل عقله مرحلة الكمال بعد ويكمّله، أي إنه يزيل

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

الحُجْب عن عقله، ما يتيح له الأرضية المناسبة لإدراك المستقلات العقلية بشكل أفضل وأوسع. ولهذا، فإنّ عقول الجميع (مهما كانت مرتبتها) تُعتبر ناقصة وضعيفة مقارنةً بالأنبياء والأوصياء (ع)، ما يعني أنّ الناس جميعاً غير مُستغنين أبداً عن الأنبياء والأوصياء (ع)، وأنهم لا يمكنهم ارتقاء سلم التعقل إلا بالاستناد إلى إرشاداتهم والتمسك بتعاليمهم.

وفي ما يأتي ملخّص لرأي المرحوم الميرزا الأصفهانيّ في هذا البحث، وفقاً لما ورد في درس أصوله:

«فحسب الواقع، تكون الأمور على قسمين وصنفين: أحدهما ما لا يستقلّ عقل أحد من البشر به، أي بملاكه الذي هو عبارة عن الحُسن والقبح، حتى عقل خاتم الأنبياء (ص)... وثانيهما ما يستقلّ به العقل الكلّ أي أكمل العقول، وهو القسم الذي يكون مستقلاً عقلياً لا يحتاج إلى الشرع. والناس في نيل آحاد ذلك القسم مختلفون، فبعضهم - كخاتم الرّسل (ص) - قد تنبّه على كلّها، وبعضهم على جلّها، وبعضهم على عدد أقلّ، وبعضهم على أقلّ من الأقلّ، وهكذا»⁽¹⁾.

الاختلاف بين العقل والمعقول

يُعدّ الاختلاف أو التباين الذاتي بين كلّ من العقل والمعقولات، إحدى النتائج المتوقّعة والبدئية لتعريف العقل من وجهة نظر الميرزا الأصفهانيّ، حيث يكون العقل نورّي الذات، بينما تكون المعقولات مظلمة الذات، وفي ما يأتي العبارات التي استخدمها المرحوم الميرزا في تفسير ذلك:

«حيث ذات... المعقولات... حيث المظلمية والخفاء. والعقل برهان على أنّه المعرف لها؛ لأنّ الإنسان في حال الطفولة يفعل الأفعال القبيحة

(1) مهدي الأصفهانيّ، تقريرات درس أصول الفقه، ص 27.

والحسنة، وفي عين صدورها عنه لا يعرف حُسنها وقُبْحها، وبعد وجدان نور العقل يرى بنور العقل حُسنها وقُبْحها، فيتتهج بحُسنها أو يلوم نفسه على قبحها»⁽¹⁾.

وكما أشرنا، فإنَّ المعقولات مظلمة الذات. ومن العبارات التي كتبها الميرزا الأصفهاني بهذا الخصوص قوله إنَّ المعقولات ليست مكشوفة بالذات، وهي لا تمتلك نورًا من نفسها، وإنَّ المكشوفية والمعقولية ليستا ذاتيتين فيها، فالطفل الذي لم يصل إلى حدِّ البلوغ العقلي بعد يفترق لأيِّ معقول، ولهذا فهو من ناحية ليس قادرًا على وصف المعقولات أو التحدُّث عنها، ومن ناحية أخرى لا يرى أيَّ فائدة أو منفعة تُذكر في سماع أو صاف تلك المعقولات من الآخرين؛ لكن، وبعد أن يصبح عاقلًا ويصل إلى مرحلة البلوغ العقلي، سيُقرَّ بأنَّ هذه في الواقع حقائق كُشفت له، بعدما لم تكن كذلك من قَبْل. وهنا نلاحظ وجود حقيقتين تمتلكان تميِّزًا ذاتيًا تكون كلُّ منهما مقابل الأخرى، وتلكما الحقيقتان هما: النور والمُنور، وفي الأساس، فإنَّ استخدامنا كلمة «مكشوف» في هذا البحث يكون بالنسبة إلى الأشياء التي لا تكون ذاتها عين كشفها أو ظهورها؛ بل يُطلق ذلك على الشيء الذي يكون مكشوفًا وظاهرًا بغيره. إنَّ أيًّا من معقولات الإنسان ليس مكشوفًا له قبل سنِّ البلوغ؛ بل يصبح واضحًا ومنورًا في ما بعد بنور العقل؛ وأما ما به الكشف والظهور فهو ذلك النور الذي يُنير تلك الماهيات المظلمة، ولهذا، فإننا نستشهد بحالات فقدان العقل كتذكير على ظلمة ذوات المعقولات، ففي أوقات معيَّنة، لا نرى أيَّ أثر للمعقولات، مثل الطفل غير البالغ (غير العاقل) أو الشخص النائم. ولو كانت معقولية المعقولات أمرًا ذاتيًا، لَمَا احتجنا إلى العقل في أيِّ وقت من الأوقات، فالشخص النائم أو الطفل غير البالغ يفترقان إلى العقل (أي إنهما محروران

(1) مهدي الأصفهاني، معارف القرآن، ص 106.

من نور العقل) ولذلك فهما لا يمتلكان أيّ معقول في الوقت نفسه، وعليه فإنّ المعقولات - كما قلنا - ليست معقولة بالذات؛ بل ثمة عامل يعمل على إنارتها، وهو ما يفقده الشخص أثناء النوم أو الطفل، وليس ذلك العامل سوى النور الكاشف.

ولتفسير الموضوع نقدم ههنا مثالاً بسيطاً: قد يظنّ بعضهم أنّ جدار الغرفة يشعّ نوراً من ذاته، وأنّه منير بالذات، ولكن عندما يُطفأ السراج لفترة قصيرة من الوقت، لا نرى أيّ وجود للنور؛ بل ولا نرى الجدار نفسه، وهنا يدرك الشخص الناظر أنّ نور الجدار لم يكن صادراً منه، ويمكننا اعتبار هذه الحالة كتذكير بالظلمة الذاتية للجدار. وخلاصة القول هي أنّ المعقولات تتميز بظلمة ذاتية.

وأما النقطة الأخرى فهي أنّ الشيء المظلم بالذات عندما يتلبّس بلباس المعقولة، فإنّ ذاته تبقى على حالها لا تتغيّر، بمعنى أنّ ذاته لا تصبح منيرة بالذات؛ بل يكون منوراً بنور العقل، مع الاحتفاظ بصفة الظلمة الذاتية. ولهذا، فإنّ المعقول لا يتحوّل أبداً بنور العقل، ولا يصبح العقل والمعقول شيئاً واحداً، وذلك لوجود الاختلاف الذاتي بين كل منهما، فحقيقة العقل النوريّ الذات تختلف عن حقيقة المعقول المظلم بالذات، ولذلك فليست ثمة سنخية أو عامل مشترك بينهما.

وأما الشاهد الوجدانيّ على هذه الحقيقة فهو عدم تعدّد العقل بتعدّد المعقولات، بمعنى أنّنا عندما نواجه المعقولات المتباينة والمختلفة ندرك أنّ المعقولة تُمثل صفة متماثلة بالنسبة إليها جميعاً، وهكذا يكون حُسن العدل وقبح الظلم «مكشوفاً» لنا بمعنى واحد، ولن يبقى أيّ اختلاف يُذكر بين دينك الأمرين من حيث المكشوفية. وعندما ندرك مجموعة مُعيّنة من المعقولات المختلفة فإنّ ذلك لا يعني أنّنا ندرك أنواراً مختلفة؛ بل تكون جميع المعقولات مكشوفة لنا بنور واحد، وهذا أمر بديهيّ أيضاً عندما يكون الكاشف هو نفسه نور العقل الذي يمتلك حضوراً واحداً وحشية

واحدة في كل تلك الحالات - سواء عند كشفنا لُقبِح الظلم أم عند كشفنا
لُحسِن العدل.

وأما النقطة الرئيسة هنا فتمثّل في عدم وجدان تعدّد النور، وهي
مسألة غاية في الأهمية، فلو كان العقل والمعقول متّحدَيْن معًا مع تعدّد
المعقولات واختلافها، لسرى هذا الاختلاف وذلك التعدّد إلى العقول
أيضًا، لكننا نعلم وجدانًا أنّ مثل هذا الشيء غير موجودٍ أساسًا؛ لأننا نرى
جميع المعقولات مكشوفة ومنوّرة بعقل واحد، وعليه يمكننا القول إنّ
اختلاف المعقولات لا يكمن في معقوليّتها؛ بل هي متساوية في هذا
الوصف (أي عدم تنوّرها في بعض الأحيان وتنوّرها في أحيان أخرى)،
فالاختلاف لا يكون إلا في الأشياء التي تكون معقولة.

ولعلّ المثال الخاصّ بالنور الحسيّ يكون مفيدًا هنا:

ليس ثمة فرق بين رؤية الباب والجدار بنور الغرفة؛ بل يكمن
الاختلاف في كون أحدهما بابًا والآخر جدارًا، لكنّ ما جعل كليهما مرئيًا
هو نور واحد مصدره المصباح الموجود في الغرفة، وها نحن نرى الاثنين
معًا بنور واحد.

لاحظ أنّ هذه النقطة الوجدانية تبيّن الفرق بين العقل والمعقول،
فالمعقولات مظلمة بالذات ولكي تظهر وتكشف فهي بحاجة إلى ما
سواها، وأما نور العقل فهو ظاهر بذاته وبه يكون ظهور جميع المعقولات
وهذه الأخيرة متعدّدة ومختلفة، لكنّها مكشوفة جميعًا بنور واحد (وهو نور
العقل). وخلال عملية الانكشاف، لا تتغيّر ذات أيّ من تلك المعقولات؛
بل تبقى مظلمة بالذات وتنوّر بنور العقل.

إذًا، فالمعقولات - أثناء كونها معقولة - مظلمة بالذات، لكنّها تصبح
منوّرة ومعلومة بالغير، ونستنتج من كلّ هذه الإيضاحات أنّ الاختلاف بين
العقل والمعقول إنّما هو اختلاف في ذاتيّتهما.

الاختلاف بين العقل والعاقل

ثمة اختلاف كذلك بين العقل والعاقل مثلما يوجد الاختلاف بين العقل والمعقول، فالعاقل هو ماهية مظلمة بالذات ولا سنخية بينه وبين العقل النوريّ الذات، وحول هذه المسألة يقول المرحوم الميرزا الأصفهانيّ:

«أول ما يظهر بذاته غيريّة الواجد له وأنه سنخ مُباين له، فهذا هو الرسول والسنخ المباين هو المُرسَل إليه»⁽¹⁾.

إنّ ماهية العاقل - كما أشرنا - ماهية مظلمة بالذات. وعليه، يمكن سلب جميع الكمالات منه - بما في ذلك العقل - وليس افتراض سلبها منه تناقضاً، ويجعل الله سبحانه الماهية المظلمة بالذات مالكة للعقل النوريّ بالذات فتغدو تلك الماهية عاقلة. ومن المعلوم أنّ منحنا نور العقل لا يعني سيطرتنا الوجودية على ذلك النور، كما إنّ هذا الأخير لا يصبح جزءاً منا، ولهذا، فإنّ الاختلاف الوجداني بين العقل والعاقل يكون واضحاً، وهذا التميّز نفسه تميّز ذاتيّ؛ فعندما يصبح «الأنا» عاقلاً خلال مرحلة البلوغ العقليّ وأثناء إدراكه لكلّ واحد من المعقولات، فإنّه بذلك يصعد درجة إلى الأعلى في سلّم الكمال، دون أن يحدث أيّ تغيير في ذات «الأنا» المظلمة (أي إنّها لا تُصبح نورية بالذات)، كما إنّ العقل يبقى نوريّ الذات، ولذلك فحتى بعد مرحلة التعقل لا يحدث أيّ نوع من الاتحاد بين العقل والعاقل.

وهنا نشير إلى مسألة حسّاسة، وهي: على الرغم من أنّ نور العقل ليس عين «الأنا» ولا يُمثّل جزءاً منه، إلّا أنّ الشرط المطلوب لوجدان «الأنا» هو الماهية؛ بمعنى أنّه إذا لم يكن «الأنا» عاقلاً، فإنّه لا يستطيع وجدان الماهية التي لا تمتلك ذاتاً في الأصل؛ وبعبارة أخرى: لا يمكن تكدير غير

(1) المصدر نفسه، ص 46.

العاقل بماهيته، فالطفل غير البالغ مثلاً كأنما يعرف نفسه وذاته بكمالاته، وأما «الأنا» الذي أشرنا إليه بالتفصيل في بحثنا وبيّنا اختلافه عن جميع الكمالات، فلا يعني شيئاً بالنسبة إلى ذلك الطفل.

إنّ العاقل وحده يستطيع وجدان هذا الاختلاف أو كما يُقال: إدراك فقر الذات والظلمة الذاتية، وهذا الوجدان هو من سنخ العلم لا العقل، وذلك لخلّوه من أيّ مسألة حول الحُسن أو القُبْح، لكنّه يبقى علماً لا يحصل إلّا للعاقل (نرجو التدقيق في هذه المسألة).

والنتيجة الواضحة لهذا البحث هي أنّ الاختلاف قائم بين كلّ من العقل والعاقل والمعقول حيث يمكن مقارنة ذلك مع ما قاله أتباع ملام صدرًا في باب اتّحاد العقل والعاقل والمعقول.

كلام الميرزا حول حجّة العقل

تُعتبر الحجّة الذاتية للعقل من أهمّ مميزات العقل وخصائصه برأي الميرزا الأصفهانيّ، وإليك ما قاله المرحوم الميرزا نفسه في هذا الشأن:

«هذا العقل، الذي هو حجّة باطنة لكلّ عاقل وواجد له، إنّما هو من حُجج الله على خلقه... والعقل الذي هو حجّة معصومٍ بالذات من الله تعالى... حجّة بذاته على ذاته ومعرّف بنفسه لنفسه، وحيث نفسه الكشف وإظهار نفسه وغيره فهو الحجّة بالذات»⁽¹⁾.

وقد ورد الموضوع نفسه في تقارير حجّة القرآن الكريم للمرحوم الميرزا الأصفهانيّ المدوّنة بقلم أحد تلامذته الأفاضل، ولكن بالصيغة الآتية:

«من البديهيات الأولى أنّ الحجّة بالذات هو العقل، وذلك أيضًا بضرورة منه؛ إذ وفود كلّ الحجج عند بابه... وهي الحجّة الداخلية الإلهية

(1) مهدي الأصفهانيّ، معارف القرآن، ص 6.

كما ورد عليه الأخبار في الكافي وغيره، من أنه رسول الله الداخلي وحجة الله الباطنية، وهو الشرع الداخل، كما إن الشرع هو العقل الخارج»⁽¹⁾.

وفي تقاريرات درس الأصول للميرزا أيضًا نطالع السطور الآتية:

«على هذا الأساس القِيوم - أي حجّية عقل كلّ عاقل على نفسه وعلى معقولاته - بُني أركان الأديان؛ إذ خطاب «آمنوا» موجه إلى كلّ العقلاء من الكمّل والمتوسّطين والضعفاء. ومعلوم أنّ هذا الخطاب ليس بشرعيّ وإلاّ لدار الأمر؛ بل هو حكم عقليّ ومستقلّ أوليّ لا بدّ من تنبيه العقلاء إلى ذلك المستقلّ، والأنبياء (عليهم السلام) إنّما كانوا منبّهين مذكّرين لهذا الأمر، وعليه بُني الفقه والأحكام»⁽²⁾.

معنى الحجّة والحجّية

الحجّية هي وجود الحجّة، والحجّة تعني الدليل القاطع والبرهان الساطع، ويمكننا توضيح ذلك من ناحيتين: تتمثّل الناحية الأولى في أنّ العاقل لو كان يمتلك حجّة ما ثمّ تصرّف بموجب تلك الحجّة فإنّه لن يلوم نفسه ولن يتوقّع لوم العقلاء الآخرين له؛ بمعنى آخر، فإنّ هذا العاقل مطمئنّ تمامًا بأنّه لن يتعرّض للوم أيّ أحد.

وأما الناحية الثانية، فلو تصرّف العاقل خلافًا للحجّة، فإنّه هو شخصيًا سيلوم نفسه ويعتبرها مستحقّة للمحاسبة بسبب ما فعل، ثمّ إنّّه لن يلوم الآخرين إذا ما أخذوه وأتّبوه على ما تصرّف.

إليك المثال البسيط الآتي حول حالات الكشف الأولى للعقل: إنّ العاقل الذي يدرك الظلم ويدرك مدى قبحه يلوم نفسه ويذمّها إذا ما تصرّف

(1) مهدي الأصفهاني، تقاريرات درس حجّية القرآن، ص 1-2.

(2) مهدي الأصفهاني، تقاريرات درس أصول الفقه، ص 1-2.

خلافًا لكشفه العقليّ عندما يُجيز وقوع الظلم على شخص ما ويسمح بذلك، فضلًا عن أنه سيرى أنّ ما قام به يستحقّ تقييح العقلاء له. مضافًا إلى هذا، فإنّه يعترف باستحقاقه للمحاسبة والعقاب على تصرّفه غير اللائق. ولكن إذا أحجم هذا العاقل عن ارتكاب الظلم ولم يسمح لنفسه بظلم أحد، فسيكون مرتاح البال والضمير؛ لعدم ارتكابه عملاً قبيحًا، وبذلك فهو لن يكون خجلًا أمام نفسه، ولن يسمح للآخرين بلومه أو مؤاخذته.

وهكذا نرى أنّ هذه المسألة ذات حدّين، حيث يتمثّل الحدّ الأوّل في التوافق مع الحجّة؛ إذ عندما يتصرّف العاقل وفقًا للحجّة ويعمل بموجبها سنقول إنّ الحجّة معه أو له الحجّة في ذلك، ولكن عندما يتصرّف خلافًا للحجّة عندئذ سنقول: عليه تقع الحجّة. وفي الحالة الثانية لن يبقى مجال للاعتذار أو اختلاق الحجج والأعذار؛ لأننا نعتبر الحجّة قاطعة لكلّ عذر.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّنا يمكننا تسمية أيّ نوع من الدلائل والبراهين - بما في ذلك الدلائل والبراهين العقلية والشرعية - بالحجّة، فإذا لم يشأ الإنسان الخروج عن دائرة العبودية لله سبحانه، حينئذ يتوجب عليه بشكل عامّ امتلاك الحجج لتصرّفاته، ويجب أن تكون تلك الحجج مقبولة عند الله - تعالى - وهي إما أن تكون حججًا عقلية أو شرعية. ولأننا عباد الله - عزّ وجلّ - ولسنا نمتلك أيّ خيار إزاءه - تعالى - يتحمّ علينا امتلاك الأدلّة الكافية والمقبولة من قبل الله سبحانه لكلّ عمل نقوم به، وفي هذه الحالة، فإننا لن نخشى مؤاخذه مولانا لنا أو معاتبته على ما نفعل، وفي غير هذه الحالة، قد تزلّ أقدامنا ونسقط في هاوية مخالفة مولانا وربّنا، فنستحقّ بذلك المؤاخذه والعقاب، وعندها سنغلق أبواب الاعتذار وتسدّ بوجوهنا طرق المعذرة.

وفي ما يتعلّق بالحجّة العقلية، نستطيع القول إنّ ما يراه العاقل ويكشفه بنور عقله يُمثّل حجّة له، وهذه الحجّة موجودة في المكشوفات بنور

العقل، ولكن، وكما هو معلوم، فإنَّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يمنح هذه الميزة للإنسان، إذًا، يمكننا اعتبارها حجة إلهية ويمكننا أيضًا أن نؤمن بأنَّ الله سبحانه يقبل ما يفعله الإنسان إذا كان مستندًا إلى مكشوفات عقله، فإذا تصرّف العبد بالشكل المذكور، فإنَّ ذلك يعني امتلاكه للحجة. وعلى الرغم من هذا، فإنَّ ذلك لا يعني أن يعتبر الإنسان نفسه دائنًا لله - عزَّ وجلَّ -؛ بل المقصود بذلك هو أنَّ الإنسان سيقى يتمتع بالطمأنينة والراحة ما دام لا يتوقَّع لوم الله له أو مؤاخذته ومعاقبته.

وفي مقابل ذلك، إذا لم يتصرّف العاقل وفقًا لمكشوفاته العقلية وأحجم عن أتباعها، فيكون مستحقًّا للمؤاخذة والعقاب بسبب امتلاكه للمكشوفات العقلية المذكورة، ولهذا عرّف بعضُ «الحجّة» على أنّها «ما يصحّ به الاحتجاج»، ومعنى هذا أنّه إذا لم يتصرّف الشخص بموجب مكشوفاته العقلية فتكون لله - تعالى - الحجّة عليه، وسيحتجّ - عزَّ وجلَّ - عليه لعدم أتباعه تلك المكشوفات العقلية.

ذاتية حجّية العقل

فلنا في ما سبق إنَّ العقل يمتلك الحجّية، بمعنى أنّ العقل يُمثل حجّة للأفعال المتعلّقة التي يقوم بها العاقل، وحجّة لإذعانه لكشفه العقليّ. (إذا لم يرغب العاقل في وجود حجّة ما عليه، ينبغي أن يتصرّف بشكل متعلّل) وهنا قد يتساءل أحدهم قائلًا: لماذا ينبغي علينا الإذعان لما يكشفه لنا نور العقل والعمل بموجبه؟

لاحظ أنّ الجواب يكمن في السؤال نفسه: يجب علينا الامتثال لذلك؛ لأنَّ العقل وحده هو الذي يأمرنا بهذا، ولأنَّ الأمر الفلانيّ أصبح مكشوفًا وواضحًا بنور العقل، وبالتالي فليس ثمة دليل آخر سوى هذا الكشف العقلانيّ؛ وبعبارة أخرى: فإنَّ حجّية العقل تعود للعقل نفسه، وهذا هو

معنى الحجية الذاتية للعقل، أي إنَّ العقل يمتلك الحجية حتى على حجته هو.

وكما هو واضح ممَّا قلنا، فإنَّه لا حاجة عندها إلى «الدور»؛ لأنَّ كشفنا العقلي يُعدُّ الأساس لمعرفةنا، فنقطة البداية وأساس معارفنا تمتلك هذه الصفة أو الميزة بالضرورة، وهي أنَّ حجيتها موجودة بسببها وليس لأي سبب أو عامل آخر، فحجية الشرع مثلاً تعود إلى العقل، بينما لا تستند حجية هذا الأخير إلى أي شيء آخر.

ولتوضيح الحجية الذاتية للعقل نقدّم المثال الآتي:

لنفرض أنَّ محكمة عادلة سألت شخصاً كان قد ارتكب ظلماً ما: «هل تُدرك قُبْح ما ارتكبه؟» فأجاب ذلك الشخص بـ«نعم». ثمَّ يعمد هذا الشخص نفسه إلى طرح سؤال يقول فيه: «ما الذي يعني من ارتكاب هذا العمل القبيح؟» مدَّعيًا أنَّه لا يعرف بالضبط السبب وراء ذلك. لا شكَّ في أنَّ أيَّ عاقل لا يقبل ما قاله هذا الشخص أو ادَّعاه، وربما قال له العقلاء: لو أنَّ لك عقلاً وتُدرك قُبْح الظلم لعلمت أيضًا أنَّه لا ينبغي عليك أن تظلم أحدًا، وإلاَّ فإنَّك ستعرِّض نفسك للمحاسبة والعقاب.

وبشكل عام، إنَّ إدراك العاقل للقُبْح العقليِّ الذاتيِّ يكون بطريقة يفهم معها كذلك أنَّه لا يجب عليه ارتكاب القبيح، ويُعتبر هذا من مميزات نور العقل ومكشوفاته.

ولوجوب الالتزام بالكشف العقليِّ والعمل بموجبه -بمعزل عن العقل نفسه وكشفه-، لا يمكن تقديم أيِّ دليل آخر غير ذلك لاعتبار هذا الوجوب من البديهيات، وليس بالإمكان التحدُّث مع مَنْ ينكر تلك البديهيات والدخول في جدال معه بأبعد من ذلك، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني وجود ضعف ما في الموضوع؛ بل على العكس، فهو يبيِّن قوَّة الموضوع المذكور.

فالشيء الذي يكون واضحًا وبديهيًا بهذا الشكل - حيث يكون وضوحه من ذاته (أي يكون ظاهرًا بذاته) - ليس بحاجة إلى دليل آخر؛ بل ولا يجب أن يكون كذلك، وهذا هو حال العقل.

نتيجة إنكار الحجية الذاتية للعقل

إن جميع البحوث التي أجريناها حول العقل وعمليات الحل والفصل التي نقوم بها في هذا المضمار إنما هي نابعة عن الحجية الذاتية للعقل، أما السبب في إمكانية الوصول إلى تفاهم بيننا، فهو كوننا جميعًا عقلاء وأنّ العقل كافٍ لحجيتّه، فبالعقل نستطيع إدراك الحُسن والقبح والتمييز بينهما ثمّ الحكم بموجب ذلك، ولا شكّ في أنّ أساس جميع الواجبات قائم على العقل في نهاية المطاف، وكون العقل هو الأساس يُمثّل مُبرّرًا ومسوِّغًا منطقيّين، وهذا لا يحصل باستفتاء العقلاء، فالمستقلات العقلية هي حقائق يدركها ويفهمها جميع العقلاء بشكل مستقلّ عن الشّرع.

إنّ تشكيك أيّ شخص في كون بعض المستقلات قبيحًا، بينما يعتبره آخرون غير ذلك، يعني أنّ الشخص المذكور لا يعترف بالبديهيّات، فالبديهية العقلية هي أساس جميع الأحكام، وإنكارها معناه إنكار العقل نفسه. وتستند بداهة البديهية العقلية إلى العقل، ومن يقبل بالعقل لا بدّ من أن يقبل بالبديهيّات العقلية، وإلاّ فلن يبقى للعقل أيّ اعتبار يُذكر.

ووفقًا لما قلناه، فإنّ إنكار ذاتية حجة العقل معناه إنكار حجيتّه؛ لأنّ العقل لا يقبل أن تكون حجيتّه مرهونة بشيء آخر؛ وبعبارة أخرى: لا يمكن إرجاع العقل أو نسبه لغيره؛ بل إنّ حجة الحُجج الأخرى نفسها ترجع إلى حجة العقل.

والعقل بما هو عقل واضح ومكشوف بذاته، وهو لا يقتبس وضوحه من شيء آخر، ومن هنا تبرز حجيتّه الذاتية. إنّ المعنى الذي نفهمه من كلمة «الحجّية» يختلف عن المعنى الذي نفهمه عن العقل نفسه وعن كشفه

ووضوحه، لكنّ معنى الحجية هذا متلازم مع العقل ومرافق له على الدوام، فمن ينكر الحجية الذاتية للعقل، ينكر في الوقت نفسه حجيتَه كذلك، ما سيؤدّي في النهاية إلى إنكار العقل نفسه، بمعنى أنّه سينفي نور العقل وكشفه.

إذا أنكرنا أصل العقل، فلن يكون بإمكاننا إقامة أيّ برهان، وعندما نواجه شخصاً ما لا يعترف بموثوقية الأحكام العقلية، فإنّ تقديم البراهين وإقامة الاستدلالات لمثل هذا الشخص لن تجدي نفعاً، إذ إنّ إنكاره للعقل معناه نسف كلّ الجسور المتعلقة بالبراهين، وعليه، فإنّنا لا نستطيع تقديم أيّ دليل يُذكر للشخص الذي ينكر العقل أو حجيتَه الذاتية، ولن نتّمكن من الردّ عليه، لكنّ هذا العجز لا يرجع إلى ضعف في المعرفة العقلية؛ بل لكون العقل هو الأساس الذي لا يمكن إرجاع موثوقيته واعتباره إلى شيء غيره.

الشواهد الثقيلة على حجية العقل

نختتم بحثنا هذا بنقل بعض الشواهد المستوحاة من أحاديث آل البيت (ع) ورواياتهم حول حجية العقل:

الحديث الأوّل: وهو حديث قدسيّ يخاطب فيه البارئ - عزّ وجلّ - العقل قائلاً:

«أَمَّا إِنِّي يَاكَ أَمْرٌ وَيَاكَ أَنْهَى وَيَاكَ أَعَاقِبُ وَيَاكَ أُثِيبُ»⁽¹⁾.

الحديث الثاني: روي عن أمير المؤمنين عليّ (ع) قوله:

«الْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ، وَالشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ»⁽²⁾.

إنّ الشَّرْعَ طريق وأسلوب واضحين وضعهما الله سبحانه للناس

(1) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، كتاب العقل والجهل، الحديث رقم 1.

(2) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج 5، ص 425.

كسبيل إلى العبودية، وليست هذه الأخيرة سوى كسب مرضاة الله - عز وجل - وتجنب سخطه وغضبه. والعقل في باطن الإنسان هو الكفيل بكشف رضى الله - تعالى - وبيان سخطه، وعليه، يمكننا اعتبار العقل كشرع باطني موجود في داخل الإنسان.

هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فالشرع في معناه الاصطلاحي - أي، ما جاءت به الرسل من عند الله سبحانه - يضع بعض القيود على حياة الإنسان، وكما أشرنا قبل هذا فإن المعنى اللغوي للعقل أيضاً يفيد هذا التقيد، ولذلك يمكن تسمية الشرع بالعقل الخارجي.

الحديث الثالث: وجاء في حديث آخر عن أمير المؤمنين علي (ع) قوله:

«العقل رسول الحق»⁽¹⁾.

إذا كان المقصود بكلمة «الحق» في الحديث أعلاه هو «الحقيقة»، يكون معنى الحديث: إن ما يقوله العقل يشير إلى الواقع، وقوله هو الكاشف عن الحقيقة، ولذلك ينبغي الالتزام بما يقول؛ وإذا كان المقصود بـ«الحق» هو الحق - عز وجل - فيكون معنى الحديث كالآتي: إن العقل هو رسول مبعوث من قبل الله سبحانه.

الحديث الرابع: ورد عن الإمام الباقر (ع) قوله:

«إِنَّمَا يُدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا»⁽²⁾.

والمُدَاقَةُ أو الشدَّة والتدقيق في الحساب، على درجات ومراتب

(1) عبد الواحد الأمدي، هجر الحكم ودرر الكلم، ج 50 ص 296.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، كتاب العقل والجهل، الحديث رقم 7.

تتناسب ومقدار ما يمتلكه كل إنسان من العقل، ولا تعني المدافعة في الحساب في ما يخص أفعال الإنسان والتزامه بالأوامر والنواهي الإلهية وما ينجم عن ذلك من العقاب والثواب، لا تعني شيئاً إلا إذا تمت الحجّة على الشخص المذكور؛ بمعنى آخر، لا يكون العقل معياراً للثواب والعقاب إلا إذا كانت حجّته الذاتية ثابتة، ولأنّ العقل يُعتبر حجّة بذاته، فإنّه لا مجال بعده لأيّ عذر أو اعتذار، وكلما تضايق سبيل العذر اشتدت المدافعة في الحساب، ولما كان جميع العقلاء يتحلّون بالعقل كحدّ أدنى ومشارك، فإنّ الدّين قائم كذلك على هذا الأساس لا غير. فالمدافعة إذاً وكل نتائجها المترتبة عليها تكون بمقدار العقل وميزانه.

الحديث الخامس: روي عن الإمام الصادق (ع) قوله:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَانظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ»⁽¹⁾.

لاحظ أنّ الحديث الشريف أعلاه قد وازن بصراحة بين ثواب العبادة وبين مقدار ما يمتلكه المرء من عقل وإدراك⁽²⁾؛ لأنّ العبادة الحقيقية بكلّ ما تعنيه هذه الكلمة إنّما تقوم على أساس الفهم والإدراك، وهذا مرهون بعقل الإنسان لا بغيره.

(1) المصدر نفسه، الحديث رقم 9.

(2) انظر كلمة «إنّما» الواردة في الحديث والتي تفيد الحصر والتفديد، وتعني أنّ العبد لا يجازى إلا بمعيار نسبة عقله وليس بمعيار آخر.

المصادر والمراجع

- 1 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ.
- 2 - أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1928م.
- 3 - إلياس أنطوان، القاموس العصري، طهران، انتشارات اسلاميه، 1983م.
- 4 - حسن الديلمي، إرشاد القلوب، قم، منشورات الشريف الرضي، 1412هـ.
- 5 - حسن بن عبد الله (أبو هلال العسكري)، معجم الفروق اللغوية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1421هـ.
- 6 - حسن بن علي (ابن شعبة الحرّاني)، تحف العقول، طهران، المكتبة الإسلامية، 1975م.
- 7 - حسين النوري، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، 1408هـ.
- 8 - سعيد الشرتوني، أقرب الموارد.