العتبة الحسينية المقدسة
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

سلسلة إصدارات مؤسسة الدليل
الكتيب 09

العقل والدين
سؤال العلاقة

د. مصطفى عزيزي

العقل والدين

سؤال العلاقة

د. مصطفى عزيزي

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

هوية الإصدار

اسم الإصدار: العقل والدين.. سؤال العلاقة

المؤلّف: د. مصطفى عزيزي

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدحسن آزادگان
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المطبعة**: عاشوراء

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2019

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة: 1550

الرقم الدولي (ISBN): 9789922647371

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ لدى مؤسّسة الدليل

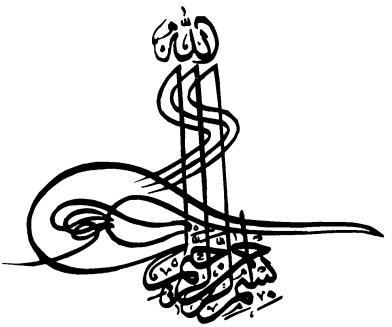
http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

المحتويات

كلمة المؤسسة 9
المقدّمة 15
تعدد المقاربات لمسألة العقل والدين 17
تعريف المفاهيم الأساسية 19
1ـ العقل (Reason) 19
2ـ الدين (religion) 24
3ـ الإيمان (The faith) 29
الفصل الأول: العقل والدين في المجال المعرفي الغربي 33
عود على بدء! 37
1ـ الإيمانية (Fideism) 38
2ـ العقلانية المفرطة (Strong Rationalism) 69
3ـ العقلانية الانتقادية (Critical Rationalism) 79
الفصل الثاني: العقل والدين في الحقل المعرفي الإسلامي 87
1ـ المدرسة النصية الإيمانية 90
أـ مدرسة أهل الحديث والسلفية 90
بـ المدرسة الأخبارية 95
جـ المدرسة التفكيكية 102
2ـ العقلانية المفرطة 111
أـ المعتزلة 113

ب- نظرية ابن رشد الأندلسي 120
النتيجة 125
3- العقلانية المعتدلة (Moderate Rationalism) 125
الفصل الثالث: الخدمات المتبادلة بين العقل والدين 133
خدمة العقل للدين 135
خدمة الدين للعقل 139
عقلانية القرآن 143
تجليات العقلانية في القرآن الكريم 144
الفصل الرابع: العقل والدين من منظار التيار الحداثي المعاصر 149
الدراسة النقدية 159
الخاتمة 163
المصادر 167



كلمة المؤسسة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنّ العامل الفكريّ والمنظومة العقديّة الّتي يحملها الإنسان تمثّل العامل الرئيسيّ والدافع الأساس الّذي يقف وراء كلّ الأنشطة والسلوكيّات الّتي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فإمّا أن تشكّل حافزًا قويًّا يشدّه في حركته نحو السموّ باتّجاه كماله المنشود، أو عاملًا يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوّامة الفوضى والفساد الّذي لا يخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقديّ هو الرافد الّذي تتدفّق منه حياة الإنسان بكلّ صورها وأشكالها، وهو الأداة الّتي تتحكّم بسلوكيّات الإنسان ومواقفه، وهو الهاجس الّذي يؤرّقه إن لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه

الطمأنينة والاستقرار، فكأنّه المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة، الّذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيّات الإنسان وممارساته الفكريّة والحياتيّة كافّةً.

وهٰذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسالات السماويّة الّتي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، وامتلاء صحف أصحابها بما يؤصّل لهٰذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، حيث ركّزت حركاتهم الإصلاحيّة وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم؛ لأجل التسلّط عليهم فكريًّا وسياسيًّا ومصادرة مقدّراتهم، وقد استعملوا الإفساد الفكريّ والعقديّ سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسائل إعلامٍ مأجورةٍ؛ لرسم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كلّ ما يتعلّق بعقائدهم وإيمانهم، وكذا الاستفادة من الاختلافات الفكريّة، والعمل على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف، والتعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، وتفتيت وحدتهم، وكسر شوكتهم، وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل

السيطرة على مشاعرهم والتحكم في مواقفهم، وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا بوصفنا متصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ أن نعطي هٰذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّاتنا ومشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكن من ترسيخ ما نعتقد بأحقّيّته (العقيدة الإسلاميّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام) الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هٰذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل، والنصوص الدينيّة المعتبرة.

ولأجل ذٰلك جاء مشروع **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة** التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة؛ ليلبّي قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود مؤسّساتٍ تخصصيّةٍ تعمل على الجانب الفكريّ العقديّ، وليحمل على عاتقه مسؤوليّة تأصيل هٰذا الجانب والتصدّي لدفع الشبهات، والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانيّات المتاحة؛ وذٰلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكريّ العقديّ الّذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيّات المؤسّسة المعتمدة في تحقيق أهدافها كتابة البحوث التخصّصيّة التأصيليّة والنقديّة، وردّ الشبهات في مختلف المواضيع العقديّة، وبالخصوص تلك الّتي تهمّ الساحة الفكريّة بنحوٍ فعليٍّ.

ويعدّ موضوع "العلاقة بين العقل والدين" من المواضيع المهمّة الّتي طرحت في المجال الفكريّ منذ زمنٍ بعيدٍ؛ إذ إنّ هٰذا البحث يحدّد طبيعة العلاقة بين العقل ـ وهو أهمّ أدوات المعرفة الذاتيّة الكامنة في طبيعة الإنسان ـ وبين معطيات الوحي من النصوص الدينيّة؛ باعتبارها مصدرًا من مصادر المعرفة الإنسانيّة، فهل العقل والدين منسجمان أو متقاطعان أو لا توجد أيّ علاقةٍ بينهما ولكلٍّ واديه الخاصّ به؟

وقد اختلفت التيّارات الفكريّة تجاه ذٰلك فمنهم من اعتبر ظاهر النصّ الدينيّ المصدرَ الوحيدَ في المعرفة، وهناك من جعل العقل هو المصدر الوحيد لجميع المعارف الإنسانيّة والدينيّة التي يحتاجها الإنسان، وهناك من فرّق بين العقل والنصّ وجعل كلّ واحدٍ في مضمارٍ معيّنٍ من دون أن يكون هناك أيّ تلاقٍ بينهما، وقد طرحت هٰذه المسألة في علم الكلام الجديد، فاعتبرها البعض من الإشكاليّات المهمّة الّتي تواجه الفكر الدينيّ بشكلٍ عامٍّ، وهٰذا ما دعا المجلس العلميّ في المؤسسة إلى المصادقة على مشروعٍ يتعرّض إلى هٰذه المسألة بالبحث والتحقيق، وبيان واقع الحال فيها، وقد تولّى مهمّة كتابة هٰذا البحث **الدكتور مصطفى عزيزي** عضو المجلس العلميّ، فقام بالمهمّة مشكورًا بكلّ دقّةٍ وإخلاصٍ.

ختامًا تتقدّم مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بوافر الشكر والامتنان إلى الكاتب المحترم؛ لما قام به من جهدٍ مميّزٍ في تدوين هٰذا البحث القيّم، كما تتقدّم بالشكر الجزيل **للدكتور كمال مسعود ذبيح** عضو المجلس العلميّ، **والدكتور عادل محمد الشريف** مسؤول وحدة الفكر الدينيّ في المؤسّسة؛ لما بذلاه من جهدٍ كبير في مراجعة هٰذا البحث وتصحيحه، سائلين الله العليّ القدير لهم دوام التقدّم والتوفيق.

المقَـدّمَة

موضوع "العقل والدين" من أقدم المباحث المطروحة بين المفكّرين في الأوساط العلميّة، وقد يعبّر عنه بـ "العقل والوحي" أو "العقل والإيمان" أو "العقل والنقل" أو "الفلسفة والوحي" أو "الفلسفة والدين" أو ما شابه ذٰلك من التعابير المتنوّعة الّتي تصبّ في محورٍ واحدٍ وهو جدليّة العقل والتعاليم الدينيّة المتجسّدة في الكتب المقدّسة.

ولا يوجد في تاريخ البشريّة من ينكر العقل والتعقّل بشكلٍ مطلقٍ، بل حتّى لو أنكره أحدٌ بلسانه، فإنّه يلتزم به في مقام العمل وفي سلوكيّاته، وهٰذا يدلّ على أنّ استخدام العقل والعقلانيّة أمرٌ فطريٌّ للإنسان لا يمكن أن ينسلخ عنه.

قبل الخوض في صلب الموضوع ينبغي تحرير محلّ النزاع في موضوع "العقل والدين" حتى يتّضح منشأ الإشكاليّة بصورةٍ واضحةٍ. في مجال علاقة العقل والدين يمكن عدّ ستّة وظائف مختلفة للعقل في مجال المعرفة الدينيّة:

1ـ دور العقل في فهم القضايا الدينيّة.

2ـ دور العقل في استنباط القضايا الدينيّة من النصوص المقدّسة.

3ـ دور العقل في إيجاد التلاؤم والتناسق والانسجام للقضايا الدينيّة.

4ـ دور العقل في تعليم القضايا الدينيّة.

5ـ دور العقل في إثبات القضايا الدينيّة.

6ـ دور العقل في الدفاع عن القضايا الدينيّة أمام الشبهات[1].

من الواضح أنّه لا ينكر أحدٌ ـ من الموافقين والمخالفين لدور العقل في الدين ـ وظيفةَ العقل في فهم القضايا الدينيّة واستنباطها وتعليمها وإيجاد التناغم والتواؤم بينها، إنّما الاختلاف والنزاع هو في الوظيفة الخامسة والسادسة للعقل، أي الدفاع عن القضايا الدينيّة وإثباتها. إذن الأسئلة المحوريّة في موضوع "العقل والدين" عبارةٌ عن:

1- هل يقدر العقل على إثبات صدق القضايا الدينيّة؟ بمعنًى آخر: هل يمكن إثبات القضايا والمعارف الدينيّة بالدليل العقليّ؟ أو هل يمكن عقْلنَة المعتقدات الدينية؟ وما مدى حجّيّة العقل في إثبات القضايا الدينيّة؟

---

(1) صادق، هادى، درآمدى بر كلام جديد [مدخلٌ إلى علم الكلام الجديد]، ص 1.

2- ما هو المعيار والميزان للقبول والرفض في اختيار القضايا الدينيّة والنُّظُمِ الاعتقاديّة؟

3- ما هي الاتّجاهات والنظريّات المشهورة حول تبيين العلاقة بين العقل والدين في العالَمين الغربيّ والإسلاميّ؟ وما هي الإشكالات ونقاط الخلل الكامنة فيها؟

4- هل هناك تعارضٌ بين المعارف العقليّة والقضايا الدينيّة؟ أو هناك توافقٌ وتلاؤمٌ بينها؟ أو لكلٍّ منهما نطاقٌ يخصّه من دون أيّ تعارضٍ أو توافقٍ؟

5- هل هناك خدماتٌ متبادلةٌ بين العقل والدين؟ وما هي تلك الخدمات؟ كيف يخدم العقل الدينَ؟ وكيف يخدم الدين العقلَ؟

6- هل العقلانيّة الحداثيّة تنسجم مع التعاليم والقيم الدينيّة في العصر الراهن؟ وغيرها من الأسئلة المطروحة في هٰذا المجال. نسعى في هٰذا التحقيق إلى الإجابة على هٰذه الأسئلة من خلال دراسةٍ نقديّةٍ للنظريّات المطروحة.

تعدد المقاربات لمسألة العقل والدين

هناك في تاريخ الفكر البشريّ اتّجاهاتٌ مختلفةٌ بالنسبة إلى علاقة العقل والدين، فمنها ما يستخفّ بدور العقل ويحقّره في قبال الدين، ويعتقد بتفوّق الوحي والنقل على العقل، وتبعيّة العقل له، ويشتهر

هٰذا المنهج بالمدرسة "الإيمانيّة" (Fideism). تتبنّى الكنيسة المسيحيّة في القرون الوسطى هٰذه النزعة الإيمانيّة، وكذٰلك الاتّجاهات النصّيّة مثل السلفيّة والأخباريّة والتفكيكيّة في العالَم الإسلاميّ، إذ تحمل كلّها النزعة الإيمانيّة رغم الاختلافات الكبيرة فيما بينها.

في المقابل هناك بعض الاتّجاهات الفكريّة يرجّح العقلَ على الدين والوحي، ويركّز على تفوّق العقل على الوحي، ويعتقد بتبعيّة الوحي للعقل، بناءً على هٰذا الاتّجاه توزَن القضايا الدينيّة بميزان العقل والأدلّة العقليّة، فإذا دعمت البراهين والأدلّة العقليّة القضايا الدينيّة فهي مقبولةٌ، وإلّا عدّت مرفوضةً؛ وتسمّى هٰذه النظرية بـ "العقلانيّة المفرطة" (Strong Rationalism).

ومنها ما يعتقد باستقلاليّة كلٍّ من العقل والدين وعدم تدخّل أحدهما في مجال الآخر، لا رفضًا ولا تأييدًا، وهو المسمّى بنظريّة "استقلاليّة العقل والدين"، وهي الّتي يركّز عليها التيّار الحداثيّ.

ومنها من يرى بالتلاؤم والتناغم والتعاضد بين العقل والدين، ويركّز على الرؤية التكامليّة بينهما، وهو المسمّى بـ "العقلانيّة المعتدلة" (Moderate Rationalism).

إذن هناك أربعة اتّجاهاتٍ ومدارس في تبيين العلاقة بين العقل والدين:

1 ـ المدرسة الإيمانيّة.

2 ـ المدرسة العقلانيّة المفرطة.

3 ـ نظريّة استقلاليّة العقل والدين.

4 ـ نظريّة العلاقة التكامليّة بين العقل والدين.

تعريف المفاهيم الأساسية

بعد أن تبيّن محلّ النزاع في موضوع علاقة العقل بالدين وبعد المقاربات له، ينبغي توضيح المفردات الرئيسة في البحث؛ تجنُّبَ التورّطِ في "مغالطة الاشتراك اللفظيّ":

1- العقل (Reason)

العقل في اللغة بمعنى حبس الشيء وحصنه وإمساكه، كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء البطنَ، وعقل المرأة شعرها، وفلانٌ عقَل لسانَه أي كفّه، ومن مشتقّاته المَعقِل بمعنى الحصن. وسمّي العقل عقلًا لأنّه يحبس عن ذَميم القَول والفِعل[1].

أمّا في الاصطلاح فإنّ لمفردة "العقل" معاني متعدّدةً بحيث لا

---

(1) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 69؛ الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمّد، مفردات ألفاظ القرآن، ج 2، ص 112.

يمكن أن نستنبط منها معنًى جامعًا مشتركًا، فقد ذكر الحكيم صدر المتألّهين الشيرازيّ للعقل ستّة معانٍ نستعرضها هنا ونحدّد المعنى المقصود منها:

أ- القوّة العاقلة أو الغريزة الّتي بها يمتاز الإنسان عن البهائم، ويستعدّ لقبول العلوم النظريّة وتدبير الصناعات الفكريّة، ويستوي فيها الأحمق والذكيّ، ويوجد في النائم والمغمى عليه والغافل، وكما أنّ الحياة غريزةٌ في الحيوان يعمل بها وتهيّئ جسمه للحركات الاختياريّة والإدراكات الحسّيّة، فكذلك العقل هو غريزةٌ يتهيّأ بها الإنسان لاكتساب العلوم النظريّة. والعقل بهذا المعنى يستعمله الحكماء في كتاب البرهان، ويعنون به قوّة النفس الّتي بها يحصل اليقين بالمقدّمات الصادقة الضروريّة، لا عن قياسٍ وفكرٍ، بل بالفطرة والطبع من حيث لا يشعر.

ب- العقل بمعنى العلم بالبدهيّات والعلوم الضروريّة، كالعلم بأنّ الاثنين ضعف الواحد، وأنّ الأشياء المساوية لشيءٍ واحدٍ متساويةٌ، وأنّ الجسم الواحد لا يكون في حيّزين، وأنّ الحيّز الواحد لا يحصل فيه الجسمان، وهو العقل الّذي يردّده المتكلّمون في ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه العقل وهذا ما ينفيه العقل.

ج- العقل بمعنى القوّة والطاقة الّتي حصلت للإنسان عن طريق تجاربه المتراكمة طيلة حياته، وهذا العقل يتزايد ويشتدّ مع الإنسان

طول عمره، فإنّ من حنّكته التجارب وهذّبته المذاهب يقال في العرف إنّه عاقلٌ، ويتفاوت ويتفاضل فيه الناس تفاضلًا كثيرًا.

د ـ العقل بمعنى الذكاء وجودة الرويّة وسرعة التفطّن في استنباط ما ينبغي أن يؤثَر أو يتجنّب.

هـ ـ العقل الّذي يذكر في كتاب النفس، وهو يطلق على أربعة أنحاءٍ ومراتب: العقل بالقوّة، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

و ـ العقل بمعنى الموجود المجرّد التامّ الّذي لا تعلّق له بشيءٍ إلّا بِمُبْدِعِهِ وهو الله القيّوم، فلا تعلّق له بموضوعٍ كالعرض، ولا بمادّةٍ كالصورة، ولا ببدنٍ كالنفس، وليس له كمالٌ بالقوّة، ولا في ذاته جهةٌ من جهات العدم والإمكان والقصور إلّا ما صار منجبرًا بوجوب الله تعالى[1]. وهٰذا العقل يبحث عنه في كتاب الإلٰهيّات.

من بين المعاني المذكورة المعنى الأخير ـ العقل بمعنى المجرّدات التامّة الّتي هي مجرّدةٌ ذاتًا وفعلًا ـ وهو خارجٌ من مبحث علاقة العقل والدين. ولٰكن بالنسبة إلى سائر المعاني تارةً استعمل العقل للقوّة والغريزة الّتي يتعقّل بها الإنسان، وشأنها: التفكّر والاستدلال وتحليل المفاهيم وتركيبها وتعميمها وتجريدها. وتارةً يطلق العقل على

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 223.

المعقولات والمدرَكات العقليّة الّتي اكتسبها الإنسان بقوّته العاقلة، وهنا لا معنى للتعارض أو للتوافق بين القوّة العاقلة كقوّةٍ مدركةٍ مع الدين أو المعتقدات الدينيّة، بل يجب أن ندرس نسبة المعقولات والمعلومات العقليّة مع الدين والمعارف الدينيّة. فالمراد من العقل في مبحث "العقل والدين" هو المدركات العقليّة ومنتجات العقل الّتي حصلت عن طريق القوّة العاقلة وعن طريق التفكّر والاستدلال والتمييز بين الحقّ والباطل. والعقل بهٰذا يشمل مدركات العقل النظريّ الّذي يُدرِك "ما ينبغي أن يُعلَم"، ومدركات العقل العمليّ الّذي يدرِك "ما ينبغي أن يُعمَل".

وقد وسّع بعض الحداثيّين معنى العقل بقوله: «المراد من العقل مجموعةٌ من العلوم والمعارف الّتي يمكن اكتسابها وتحصيلها عن الطرق المعتادة من الحسّ والتجربة (أعمّ من الحسّ الظاهر والباطن)، والتفكّر والاستدلال، والنقل التاريخيّ، هٰذه العلوم والمعارف تمّ إقرارها والمصادقة عليها عبر مناهج العلوم التجريبيّة والعلوم الرياضيّة والمنطقيّة والفلسفيّة والنقليّة التاريخيّة»[1]. لٰكنّ هٰذه التوسعة في معنى العقل لا تستند إلى دليلٍ، بل فيها خلطٌ لحدود العلوم المختلفة؛ إذ اختلاف المناهج والموضوعات والغايات المتعلّقة بكلٍّ من هٰذه العلوم يقتضي عدم الخلط والدمج بينها.

---

(1) ملكيان، مصطفى، راهى به رهايى [طريقٌ نحو الخلاص]، ص 252.

كما ينبغي هنا أن نتطرّق إلى "العقل الحداثيّ" (Modern reason) الّذي يعتمد على المدرسة النفعيّة والبراغماتيّة (Pragmatism) في مقابل العقل الفلسفيّ البرهانيّ. والمقصود من العقل الحداثيّ هو العقل الآليّ (Instrumental reason) الّذي يُستخدم لتحقيق مصالح الإنسان وأهدافه وغاياته، أو العقل الّذي يحقّق أكثر نفعٍ وفائدةٍ للإنسان[1]. إنّ للعقل الحداثيّ خصائص وسماتٍ منها:

- التركيز على أنّ الغاية تبرّر الوسيلة.
- الأنسنة (Humanism) ومحوريّة الغرائز والمشتهيات.
- هدم القيم الخلقيّة وكرامة الإنسان.
- العقل في خدمة اللذّات الحيوانيّة والغرائز.
- رفض المتافيزيقيا ونفيها.
- النسبيّة (relativism) والشكّاكيّة، وغيرهما من السمات والخصائص المنطوية في العقل الحداثيّ.

ولا يخفى أنّ مدركات العقل الحداثيّ مع ما لها هٰذه الخصائص والسمات المذكورة تتعارض مع المعارف الدينيّة الأصيلة ـ الّتي تتجسّد في الإسلام الحقيقيّ ـ تعارضًا جزئيًّا، إن لم نقل تعارضًا كلّيًّا. فالإشكالات والانتقادات الّتي وجّهها المفكّرون الغربيّون على

(1) المصدر السابق، ص 271.

معتقدات الديانة المسيحيّة وجعلتهم ينتمون إلى إيمانيّةٍ بلا عقلانيّةٍ، أو ينتمون إلى عقلانيّةٍ بلا إيمانيّةٍ، تنبثق من العقل الحدائيّ وخصائصه المذكورة.

2- الدين (religion)

الدين في اللغة بمعنى "الجزاء"، و"الطاعة"، و"العادة"، و"الحساب"، و"الإسلام والشريعة والملّة"، و"ما يَتَدَيَّنُ به الرجل"[1].

إنّ مفهوم الدين له أبعادٌ وشؤونٌ مختلفةٌ، فكلٌّ من علم النفس (psychology) وعلم الاجتماع (sociology) وعلم الفيلولوجيّ (Philology) له رؤيةٌ خاصّةٌ للدين. نحن هنا نريد تعريف الدين بالقياس إلى العقل لا تعريف الدين بشكلٍ مطلقٍ، ففي العالم الغربيّ عندما يُبحث عن "العقل والدين" فالمقصود من الدين هو الديانة المسيحيّة الّتي تساوي مفردة "الإيمان"[2].

ولٰكن في العالم الإسلاميّ عندما نبحث عن "العقل والدين"، فالمراد من الدين هو دين الإسلام، فنقول: «إنّ الدين هو مجموعةٌ من العقائد والأخلاق والقوانين والأحكام الفقهيّة والقانونيّة الّتي

---

(1) الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، العين، ج 8، ص 73؛ ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج 2، ص 1469.

(2) John Hick, Philosophy of Religion, p. 87.

صدرت ونشأت من الله ـ تعالى ـ لهداية البشر وسعادته، فالدين مجعولٌ من قِبل الله تعالى، وهو الّذي شرّع وقنّن هٰذه المجموعة»[1].
بناءً على هٰذا التعريف فإنّ الأديان غير التوحيديّة ـ بل بعض الأديان التوحيديّة المحرّفة كالمسيحيّة واليهوديّة ـ خارجةٌ عن بحثنا.

لا يخفى أنّ التعريف المطلوب للشيء ينبغي أن يشتمل على العلل الأربع (العلّة الفاعليّة والغائيّة والصوريّة والماديّة). العلّة الفاعليّة في تعريف الدين المذكور هو "الله تعالى"، والعلّة الغائيّة هي تحقيق السعادة الحقيقيّة للإنسان، والعلّة الماديّة هي التعاليم والمعارف العقديّة والأخلاقيّة والسلوكيّة، والعلّة الصوريّة هي الانسجام والتناغم السائد بين الأبعاد المختلفة للدين بحيث جعلها منظومةً متكاملةً متناسقةً.

والجدير بالذكر هو أنّ هناك اتّجاهين في تعريف الدين، الاتّجاه الأوّل ينظر إلى الدين بوصفه مجموعةً من القضايا والجَمَل، ويعتبرها دينًا. الاتّجاه الثاني لا يعدّ الدين مجموعةً من القضايا والجُمل، بل يعتقد أنّ الدين هو مَحْكيّ هٰذه القضايا والجُمل من المضامين والمحتويات، بناءً على هٰذا الاتّجاه الثاني فالدين هو مجموعةٌ من المضامين العقديّة والأخلاقيّة والفقهيّة الّتي أنشأها الله ـ تعالى ـ

---

(1) جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی [منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينيّة]، ص 19.

بإرادته وعلمه الأزليّ[1]، وهذا التعريف هو المراد من مفردة "الدين" في هٰذا التحقيق.

وينبغي هنا التطرّق إلى تعريف التيّار الحداثيّ المعاصر للدين، يقول أحد المفكّرين المنتمين إلى الاتّجاه الحداثيّ:

«إنّ الإنسان يواجه في حياته ومعيشته نوعًا من الكآبة والخوف والغربة والتنازعات والتناحرات، وهٰذا بسبب محدوديّة طبيعة البشر وعدم ضبطه لنفسه في الظروف الحرجة الصعبة. فالإنسان أقبل على الدين وشعر بالحاجة إليه عندما واجه هٰذه النواقص والمحدوديّات، والمصائب والكوارث، والمأساة والقلق، فالدين يجعل الإنسان لا يشعر بآلامه ومعاناته وقلقه، ويريحه من هٰذه الأزمات، وينقذه من التوتّر، وهٰذه بعينها هي الرؤية البراغماتيّة والنفعيّة للدين. فالإنسان أقبل على الدين واعتنقه لأجل التخلّص من الأزمات والقلق والضيق، فلو لم يصب الإنسان بهٰذه الأمور لما كان يحتاج إلى الدين، بل ولم يوجد دينٌ أصلًا، ومثله كمن يهرب مِن شخصٍ ويصل إلى طريقٍ أو زقاقٍ مسدودٍ، فهو يرفع رأسه نحو السماء ليجد مفرًّا ومهربًا لاجتياز الجدار، فالإنسان الّذي أدرك محدوديّته وضعفه وضيق معيشته يضطرّ إلى قبول الدين. وهٰذا التعريف للدين يستلزم أن تكون حاجات المجتمعات

---

(1) المصدر السابق، ص 24.

إلى الدين تختلف بحسب ظروفها الاجتماعيّة؛ لذا يقول بول تيليش (Paul Tilich) (1886-1965) الفيلسوف الوجوديّ: "إنّ محدوديّة وجود الإنسان جعله يميل إلى الدين"»[1].

إذن بحسب الرؤية البراغماتيّة والنفعيّة للدين يمكن أن نعرّف الدين بأنّه: «ما يخفّف آلام البشر ويخفّض معاناته ويخلّصه من ضيقه وتوتّراته»[2].

هٰذا التحليل والتبيين لمفهوم الدين لا يخلو من المناقشة؛ لأنّه:

أوّلًا: لا شكّ في أنّ للدين الحقيقيّ آثارًا إيجابيّةً فرديّةً واجتماعيّةً كمنح الهدوء والطمأنينة والشعور بالأمن والأمان وإعطاء الرجاء والأمل للإنسان، ولٰكنّ هٰذا لا يستلزم أن ننكر المنشأ الفطريّ للدين، وأنّ الدين مواكبٌ وملائمٌ للفطرة الإنسانيّة، وأنّه يلبّي متطلّبات الإنسان الفطريّة.

ثانيًا: لا ينبغي التركيز على البُعد الأخلاقيّ والفرديّ للدين فقط، وأنّ الدين جاء ليُخلِّص الإنسانَ من آلامه ومعاناته ومشاكله النفسيّة، ويمنحه الراحة والهدوء النفسيّ والارتياح الفكريّ فقط، فهٰذا هو "الدين الحداثيّ" (Modern religion) والرؤية البراغماتيّة

---

(1) ملكيان، مصطفى، راهي به رهايي [طريقٌ نحو الخلاص]، ص 234 و235 و236.
(2) المصدر السابق، ص 239.

والنفعيّة إلى الدين، ويُفهَم من هٰذا التعريف أنّ الإنسان قادرٌ على حلّ جميع مشاكله الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها بعقلانيّته الآليّة وبالعلوم التجريبيّة، إلّا مشكلةً واحدةً، وهي القلق النفسيّ والآلام الروحيّة، فدور الدين محدودٌ بهٰذا الإطار الضيّق وحسب، وفيه الانتقاص من شأن الدين وتنزيله إلى أدنى مستوًى، ورفض دوره في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة وغيرها من الجوانب المختلفة لحياة البشر، بل ودوره في الحياة الأخرويّة.

ثالثًا: يعتمد هٰذا التعريف للدين على الرؤية البراغماتيّة النفعيّة للدين، وهٰذه الرؤية تبتني على أنّ معيار الصدق والكذب في القضايا هو النتائج والآثار العمليّة المترتّبة عليها، لا مطابقتها للواقع، فكلّ قضيّةٍ تنفع الإنسان في حياته، ولها ثمراتٌ ونتائج عمليّةٌ فهي صادقةٌ وإلّا كاذبةٌ. لا يخفى أنّ هٰذه النظريّة تعاني من مشكلة النسبيّة (relativity)، وعدم وجود معيارٍ ثابتٍ مطلقٍ في تشخيص الحقّ من الباطل، والصدق من الكذب، وهٰذا يؤدّي إلى الفوضى في المعرفة البشريّة، ويستلزم أن تقضي النسبيّة على نفسها لفقدانها المعيار الصحيح الثابت لإثبات صدقها.

3- الإيمان (The faith)

الإيمان في اللغة بمعنى التصديق، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا﴾[1] أي بمصدّقٍ لنا[2]. وأمّا في الاصطلاح فهناك اختلافٌ كثيرٌ بين المتكلّمين[3]، ليس الإيمان هو التصديق العقليّ المعرفيّ فحسب لقوله عزّ: ﴿فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[4]، ولقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ﴾[5]، وليس الإيمان هو التصديق اللسانيّ وحسب؛ لقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا﴾[6]، وليس الإيمان هو العمل الصالح فحسب، بل العمل الصالح من ثمرات الإيمان ولوازمه، ولٰكنّ الإيمان هو التصديق القلبيّ أو التصديق بالقلب؛ لأنّ الإيمان في القرآن الكريم نُسب إلى محلّه وهو القلب[7]: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[8]،

---

(1) سورة يوسف: 17.

(2) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 135.

(3) السيّوريّ، المقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين، ص 438.

(4) سورة البقرة: 89.

(5) سورة النمل: 14.

(6) سورة الحجرات: 14.

(7) السيّوريّ، المقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين، ص 442.

(8) سورة النحل: 106.

و﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾[1]، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[2].

ووفقًا للتعليم الدينيّ المسيحيّ هناك ثنائيّةٌ بين الإيمان والمعرفة، فالإيمان الحقيقيّ شيءٌ فوق العقل والمعارف العقليّة والنظريّة؛ لذا يجب تقديم الإيمان على العقل، بمعنى أن يؤمن الإنسان ثمّ يحصل على المعرفة العقليّة[3]؛ ينقل ألفين بلانتينغا (Alvin Plantinga) عن توما الأكوينيّ (Thomas Aquinas) قوله حول حقيقة الإيمان: «إنّ الإيمان هو القبول المطلق والخضوع والرضوخ المحض للحقيقة بدون أن يعتمد على دليلٍ وحجّةٍ. الإيمان هو جوهر الاعتقاد بالله؛ لأنّنا نعتقد بوجود ما هو فوق العقل لا لشيءٍ إلّا أنّ الله أوحاه»[4].

ويعتقد بلانتينغا بأنّ تجلّيات الإيمان ثلاثةٌ: "الإيمان بالأمور غير المرئيّة" و"الرجاء" و"المحبّة"[5]. وقد تحوّل الإيمانُ في المسيحيّة

---

(1) سورة المجادلة: 22.

(2) سورة الحجرات: 14.

(3) مجتهدى، كريم، فلسفه در قرون وسطى [الفلسفة في القرون الوسطى]، ص 35.

(4) انظر:

Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, p. 44.

(5) Ibid, pp. 10-11.

الأولى إلى أهمّ مفردةٍ تدلّ على علاقة الإنسان بالله.

أمّا مفردة الإيمان في العهد الجديد، فهي بمعنى "الاعتماد" و"الاتّكاء" و"الاتّكال" و"الاطمئنان" و"الوثوق" بالله تعالى، فلا يمكن الإيمان بالله إلّا بإطاعة الله، فالإطاعة والتبعيّة من لوازم الإيمان[1]. وقد جاء في العهد القديم أنّ الإيمان بالله هو التصديق به والقبول والتسليم له، وهٰذا يستلزم الاتّكال على الله ورجاءه وخشيته وإطاعته[2].

وهٰذه الرؤية المسيحيّة إلى "الإيمان" ـ الّتي تفصله عن عنصر المعرفة ـ قابلةٌ للنقاش، ولا يخفى أنّ عنصر المعرفة يعدّ من الركائز الأساسيّة في حقيقة الإيمان، وسنقوم بنقد الرؤية المسيحيّة للإيمان في مقام نقدنا للمدرسة الإيمانيّة.

---

(1) Ibid, p. 11.

(2) Ibid, pp. 11-12.

الفصل الأول

العقل والدين في المجال المعرفي الغربي

العقل والدين في المجال المعرفي الغربي

قبل الخوض في صلب الموضوع ـ وهو بيان نسبة العقل والدين ـ ينبغي أن نشير إشارةً عابرةً إلى المراحل الّتي مرّت بها "العقلانيّة" (rationality) أو "العلاقة القائمة بين العقل والدين" في العالم الغربيّ وهي ثلاث مراحل:

1- في المرحلة الأولى (القرون الوسطى Medieval): وهي مرحلة إحاطة الوحي بالعقل وسيطرة الوحي وهيمنته على العقل، وتبعيّة العقل للوحي، أو مرحلة استسلام العقل وخضوعه للوحي، في هٰذه المرحلة يقدِّم العقلُ وجودَ الله على نفسه، فالاعتقاد بوجود الله مقدَّمٌ على العقل ومسبوقٌ إليه. إذن في تلك الحقبة لم يكن العقلُ ما يُثبت حقّانيّة الدين ووجودَ الله، بل الأمر بالعكس، فالوحي مقدّمٌ ومفضّلٌ على العقل، ويُطلب منه الإيمان بالله. في هٰذه المرحلة يرى العقل نفسه مخلوقًا لله، والوحي هو المسيطر على العقل، وهو الّذي يحدّد نطاقَ العقل وإطاره. وبناءً على ذٰلك فإنّ محتوى الوحي ومضامينه مصونان من نقد العقل وتقييمه، فليس هناك تنافٍ وتعارضٌ بين العقل والوحي بهٰذا المعنى.

الجدير بالذكر هو أنّ النزاع في القرون الوسطى كان حول قدرة

العقل، وتطابق العقل والوحي، وتقدّم أحدهما على الآخر، وليس حجّيّتهما.

2- المرحلة الثانية عصر النهضة (Renaissance): نرى في هٰذه المرحلة عصيان العقل للوحي، وطغيانه عليه، وإخضاع الوحي للعقل، وسيطرته على الوحي. في هٰذه المرحلة تمّ إطلاق سراح العقل من قيود الوحي، فالوحي لا يحدّد نطاق العقل، ويهيمن عليه، بل العقل يرى نفسه غير محدودٍ، ويسمح لنفسه أن يقيّم ويزن كلّ شيءٍ بميزانه. فلا حدّ يحدّ العقل؛ لذا يرى العقل أنّ الأشياء قابلةٌ للتحقيق والإثبات، وقد تحوّل الوحي في هٰذه المرحلة إلى تجربةٍ عرفانيّةٍ شخصيّةٍ؛ إذ يجد الإنسان نفسه متعلّقةً بالوجود المطلق.

3- مرحلة التأسيس والتأصيل وربوبيّة العقل: في هٰذه المرحلة يفصل العقل علاقته بالله، ويرفض التقنين والتشريع والربوبيّة من قِبل الله، ويجعل نفسه مصدر التشريع والتقنين والربوبيّة. وفي هٰذه المرحلة يتجرّأ العقل فيبدي رأيه في كلّ شيءٍ، وينقد الوحي ويطلب منه الدليل، في هٰذه المرحلة يأخذ العقل بزمام الأمور، ويدبّر شؤون الإنسان ويضع القوانين، وهٰذا هو العقل القائم بذاته المتّكئ على نفسه وهو "العقل الربوبيّ"[1].

---

(1) مجتهد شبستری، محمد، مقاله "وحی و آزادی عقلی انسان" [الوحي والحرّيّة العقليّة للإنسان]، مجلهی کیان، شماره 25، ص 17.

الجدير بالذكر عندما وجد المفكّرون الغربيّون ما يخالف العقلَ الصحيح والسليم في الديانة المسيحيّة، من عقيدة التثليث وتجسّد الله ﷻ في المسيح، وتعارض العلم والدين، وغيرها من الأمور الخاطئة، بدؤوا يفصِلون بين الوحي والعقل، فغيّروا معنى الوحي وحوّلوه إلى "التجربة الدينيّة" (Religious experience)، وهي تجربةٌ شخصيّةٌ باطنيّةٌ ترتكز على شهود الأمر القدسيّ المطلق، بحيث حصروا الدين في نطاقٍ ضيّقٍ ومحدودٍ، وهو الالتذاذ المعنويّ والروحيّ بسبب الارتباط بالأمر القدسيّ. ومن جهةٍ أخرى غيّروا معنى العقل وجعلوه آلةً ووسيلةً للوصول إلى الأهداف والأغراض المادّيّة الدنيويّة، والحصول على المنافع والمصالح في الأمور الدنيويّة. فصارت مهمّة الوحي والدين هي الاهتمام بالتجربة المعنويّة العرفانيّة الشخصيّة، ومهمّة العقل هي التنظيم والتخطيط والبرمجة لتحصيل المنافع والمصالح واللذّات المتوخّاة من الأشياء أكثر فأكثر، وهٰذا هو المعبّر عنه بالعقل البراغماتيّ أو العقلانيّة الأداتيّة (Instrumental rationality)، ومن هنا تحقّقت "العلمانيّة" (Secularism) وفُصل الدين عن الدنيا.

عود على بدء!

كما ذكرنا سابقًا فالسؤال الأصليّ في موضوع "العقل والدين" هو: هل يجب أن يتوقّف الإيمان والقضايا الدينيّة في صدقها واعتبارها

على العقل والأدلّة العقليّة؟ هل يمكن إثبات القضايا والمعارف الدينيّة بالعقل؟ هناك عدّة اتّجاهاتٍ في الإجابة على هٰذا السؤال المهمّ والمفصليّ، وهي بين الإيمانيّة والعقلانيّة[1]:

1ـ الإيمانيّة (Fideism). 2ـ العقلانيّة المفرطة (Strong Rationalism). 3ـ العقلانيّة الانتقاديّة (Critical Rationalism). 4ـ العقلانيّة المعتدلة (Moderate Rationalism).

1- الإيمانية (Fideism)

تركّز المدرسة الإيمانيّة على أنّ المنظومة العقديّة الدينيّة لا تخضع للتقييم العقليّ، فكلّ سعيٍ ومحاولةٍ لإثبات المعتقدات الدينيّة بالعقل والأدلّة العقليّة كإثبات الاعتقاد بوجود الله ـ تعالى ـ هي محاولةٌ فاشلةٌ وأمرٌ مرفوضٌ؛ لأنّ مجال الاعتقادات الدينيّة ليس مجالًا للتعقّل والتفكّر والاستدلال، بل المعتقدات الدينيّة مجالها العشق والمحبّة والعواطف والأحاسيس فحسب.

---

(1) هناك اصطلاحان للعقلانيّة (Rationalism): أـ العقلانيّة في مقابل الإيمانيّة، وهي العقلانيّة الّتي تركّز على استخدام العقل والدليل العقليّ للدفاع عن المعتقدات الدينيّة، وهٰذا المعنى هو المقصود في مبحث "العقل والدين". بـ العقلانيّة الّتي تقع في مقابل المدرسة التجريبيّة، وهي الّتي تدّعي بأنّ أغلب الحقائق يمكن إثباتها عن طريق "العقل المحض" من دون الاعتماد على الإدراكات الحسّيّة.

هناك قراءتان أساسيّتان للإيمانيّة:

أ- الدين والإيمان ضدّ العقل.

ب- أنّ الإيمان ليس ضدّ العقل، بل هو فوق العقل.

والروح المشتركة بين القراءتين هي طرد العقل وإقصاؤه، ونفي دوره في إثبات المعتقدات الدينيّة، والتركيز على العناصر الإيمانيّة. فمن هٰذه الاتّجاهات ما يرى التعارض والتناقض بين العقل والمعتقدات الدينيّة. ومنها ما يرى أنّ هناك حاجزًا وسدًّا بين نطاق العقل والدين؛ فلا يجوز أن يتدخّل أحدهما في نطاق الآخر مع فرض حجّيّة كلٍّ منهما في نطاقه. ومنها ما يرى أنّ العقل تابعٌ للوحي، وآلةٌ ووسيلةٌ لتبرير القضايا الدينيّة، فإذا أثبت العقلُ شيئًا خلاف مقتضى الإيمان يتوجّب رفضه. ومنها ما يرى أنّ المعتقدات الدينيّة تعدّ من القضايا الأساسيّة البيّنة الّتي لا تحتاج إلى إثباتٍ وتقييمٍ عقليٍّ. ولٰكنّ جميع هٰذه الاتّجاهات والنزعات الإيمانيّة تصبّ في مصبٍّ واحدٍ وهو إقصاء العقل عن الدين والقضايا الدينيّة.

ينبغي هنا الإشارة إلى نقطةٍ مهمّةٍ وهي: قد استغلّ تيّار الإيمانيّة ثلاثة أمورٍ في ترسيخ الرؤية الإيمانيّة وتضعيف العقلانيّة، وهي:

1- الاستفادة من "تيّار الشكّاكيّة" (Skepticism) الّذي ازدهر وتطوّر في عصر النهضة في القرن السادس عشر. فقد حاول علماء

المسيحيّة تحقير العقل وإقصاءه في ضوء الإشكاليّات الّتي طرحتها الشكّاكيّة لدحر العقل وطرده من ساحة المعرفة البشريّة، وركّزوا على الإيمان الأعمى والفارغ من العقلانيّة. ومع أنّ الشكّاكيّة والنسبيّة لا تلازم الإيمانيّة، ولٰكن استغلّ التيّار الإيمانيّ الشكّاكيّة لدفع العقل المنافس للإيمان حسب زعمه.

2- الاعتماد على أفكار وآراء "ويليام الأوكاميّ" (William of Ockam) (1300- 1349م)، فلقد استغلّ التيّار الإيمانيّ آراء ويليام الأوكاميّ في رفض العقل وإنكار دوره في حقيقة الإيمان. وكان الأوكاميّ يعتقد أنّ العقل لا يقدر على إثبات العلم الإلٰهيّ المطلق واللامتناهيّ. من جهةٍ أخرى يركّز على نظريّة "الاسمانيّة" (nominalism) ورفض الكلّيّات المفهوميّة (Universal)، وهٰذه النظريّة دعمت الإيمانيّة دعمًا كثيرًا. يعتقد إميل بريه (Émile Bréhier) أنّ:

«الاتّجاه الاسميّ (أو المدرسة الاسميّة)[1] ظهر في القرن الرابع

---

(1) يعتقد ويليام الأوكاميّ (المتوفّى سنة 1349 م) بأنّه بناءً على المدرسة "الاسميّة" فأنّ المفاهيم الكلّيّة كمفهوم الإنسان لا مصداقَ ولا محكيَّ لها في الواقع الخارجيّ، بل المفاهيم الكلّيّة تحكي عن الأفراد الجزئيّة الخارجيّة. بعبارةٍ أخرى: بما أنّ ما هو محقَّقٌ في الخارج هو الأفراد الجزئيّة والشخصيّة، فليست للمفاهيم الكلّيّة ما بإزاءٍ ومحكيٌّ في الخارج من أذهاننا. الكلّيّات علاماتٌ في الذهن لا تدلّ إلّا على الأفراد. انظر: جيلسون، اتين، نقد تفكر فلسفى غرب [نقد الفكر الفلسفيّ الغربيّ]، ص 58.

عشر، وتحدّى العقلانيّة بمشاكل معرفيّةٍ، بحيث أدّت إلى بروز قناعةٍ بأنّ العقل والبرهان العقليّ يعجز عن إثبات وجود الله تعالى، وهٰذا تسبّب في ظهور هوّةٍ بين العقل والوحي»[1].

3ـ لقد استغلّ الاتّجاه الإيمانيّ نظريّة المعرفة لإيمانؤيل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804) ـ الّتي تركّز على تضعيف العقل النظريّ وتعجيزه، وتدّعي أنّه قاصرٌ ومحدودٌ في إثبات المتافيزيقيا ـ في الدفاع عن الإيمانيّة وطرد العقل ورفضه[2].

بعد هٰذه المقدمة نستعرض أهمّ التيّارات الإيمانيّة الرائجة في العالم الغربيّ ونقسّمها إلى الإيمانيّة القديمة الّتي كانت شائعةً في القرون الوسطى، والإيمانيّة الحديثة الّتي هي شائعةٌ في وقتنا المعاصر، ثمّ نضعها في ميزان النقد والتقييم:

أ- الإيمانية القديمة في القرون الوسطى

إنّ الفكر الشائع في القرون الوسطى هو الاهتمام والتركيز على الاكتفاء بالوحي المسيحيّ وإقصاء العقل عن الوحي والديانة المسيحيّة؛ لذا يعتقد "إميل برييه" ـ وهو من أهمّ أساتذة الفلسفة والتاريخ في فرنسا في الفترة بين الحربين العالميّة الأولى والثانية ـ بأنّ

---

(1) مجتهدى، كريم، فلسفه در قرون وسطى [الفلسفة في القرون الوسطى]، ص 34.

(2) حسين زاده، محمد، معرفت دينى، عقلانيت و منابع [المعرفة الدينيّة.. عقلانيّتها ومصادرها]، ص 41 و49.

المسألة المركزيّة في القرون الوسطى هي مسألة الربط بين الوحي والعقل، أو العلاقة بين المعقول والمنقول[1].

بناءً على الإيمانيّة القديمة مُنح الوحي للإنسان ليحلّ محلّ جميع العلوم والمعارف البشريّة من العلوم التجريبيّة والأخلاق والمتافيزيقيا وغيرها ويغنيه عنها. ومنذ تكوّنِ الديانة المسيحيّة إلى يومنا هٰذا هناك أفرادٌ ينتمون إلى هٰذا التيّار الإفراطيّ في مجال الإلٰهيّات. ويعتقد هٰذا الاتّجاه بأنّ الله ـ تعالى ـ كلّم الإنسان فلا يحتاج إلى التفكّر، بل يجب أن يصرف همّه لتحصيل السعادة. فكلّ ما له دورٌ وأهمّيّةٌ في تحقيق سعادة الإنسان موجودٌ في الكتاب المقدّس، فلا يحتاج الإنسان إلى الفلسفة، بل يجب أن يتعلّم الشريعة ويطبّق أحكامها في مقام العمل. فللكتاب المقدّس مرجعيّةٌ شاملةٌ ومحوريّةٌ مطلقةٌ، وينبغي الرجوع إليه في كلّ شيءٍ. هٰذا التيّار يرفض الفلسفة اليونانيّة رفضًا باتًّا، ويعتبرها كذبًا وباطلًا ومنشأً للبِدَع، ويصرّح بأنّ المعرفة الفلسفيّة تخالف الديانة المسيحيّة وتعارضها تعارضًا لا يمكن رفعه. وهٰذه النظريّة طرحت من قِبل المفكّر المسيحيّ ترتليان (Tertullianus) (ت 220 م)[2].

---

(1) مجتهدى، كريم، فلسفه در قرون وسطى [الفلسفة في القرون الوسطى]، ص 33.

(2) Etienne Gilson, Reason and Revelation in The Middle Ages, p. 10.

الجدير بالذكر هو أنّ أتباع الإيمانيّة المتطرّفة يعتقدون بأنّنا إذا قمنا بتقييم كلام الله بالعقل والمنطق والعلم فقد عبدنا العقلَ والمنطقَ والعلمَ ولم نعبد اللهَ تعالى. فعلى الإنسان أن يؤمن ويرمي بنفسه في الإيمان من دون التمسّك بأيّ دليلٍ أو شاهدٍ وقرينةٍ على صدق معتقده؛ لذا كان الشعار الأصليّ في القرون الوسطى هو: "الابتعاد عن الفلسفة والرجوع إلى الإنجيل"[1].

وكان بليز باسكال (Blaise Pascal) (1623_1662) يعلّق على قول بولس (Paul): «احذروا كي لا يختطفكم أحدٌ بالفلسفة والمكر»[2]؛ «إنّ للقلب أدلّةً تخصّه ولا تعرفه العقول. يُضطرّ بعض الناس أن يعطّلوا عقولهم حتّى يستطيعوا أن يؤمنوا»[3].

علينا أن لا نغفل عن هٰذه النقطة، وهي أنّ هٰذا التيّار المخالف للعقلانيّة والفلسفة لا يرفض العقل بشكلٍ كاملٍ بكلّ جهاته، بل يرفض العقل الّذي يشكّك ويطعن في التعاليم المسيحيّة، ويزعزع معتقداتها، ويضعّف الإيمان المسيحيّ.

---

(1) انظر:

Etienne Gilson, Reason and Revelation in The Middle Ages, p. 3.

(2) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 60.

(3) Ibid.

وكان القديس أغوسطين (Saint Augustine) يؤكّد على تقديم الإيمان والوحي على العقل، ويصرّ على مركزيّة الوحي ومحورية الدين المسيحيّ بوصفه مصدرًا أساسيًّا للمعارف البشريّة، وجعل العقل مؤيِّدًا وتابعًا للوحي وتعاليم المسيحيّة. بناءً على رؤية أغوسطين فالوحي هو المحفّز لنا لكي نستعمل عقلنا في فهم مفاده ومضامينه، إذن يُعدّ العقل آلةً ووسيلةً تُستخدم للفهم الصحيح للوحي ولخدمته، فللعقل دورٌ تبعيٌّ وآليٌّ.

وتعتبر نظريّة القديس أغوسطين من أهمّ النظريّات الإيمانيّة في القرون الوسطى، فإنّه يعتقد بأنّ أفضل طريقٍ آمنٍ للوصول إلى الحقيقة ليس الطريق الّذي يبتدئ من منطلق العقل واليقين العقليّ وينتهي إلى الإيمان، بل الطريق الآمن والمطلوب هو بالعكس، يعني يبدأ بالإيمان والوحي وينتهي إلى العقل. إذن فالمعرفة العقليّة تبتني على الإيمان الدينيّ والوحي[1].

يقول أغوسطين: «إنّ الفهم جزاء الإيمان، فلا تحاول أن تفهم لتؤمن، بل حاول أن تؤمن لتفهم. فما دام لم نؤمن لا نفهم»[2]. كذلك كان يعتقد أنسلم القديس (Saint Anselm)، وقد أقام

---

(1) انظر:

Etienne Gilson, Reason and Revelation in The Middle Ages, p. 16.

(2) Ibid, p. 17.

البرهان الوجوديّ لإثبات وجود الله بطريقةٍ لمّيّةٍ لتثبيت الإيمان. إذ يحاول أنسلم أن يستخدم علم المنطق للوصول إلى الفهم العقليّ للديانة المسيحيّة، وفي إثبات العقائد المسيحيّة، فقام بإثبات الأقانيم الثلاثة وتجسّد الله في المسيح عن طريق استخدام المنطق والبراهين المنطقيّة»[1].

يقول القديس أنسلم: «أنا لست بصدد أن أفهم ثمّ أؤمن، بل أؤمن حتّى أفهم، وأنا أؤمن بدليل أنّني ما دام لم أؤمن لا أفهم»[2].

ويعتقد أيضًا توما الأكوينيّ (ت 1274 م) بأنّه يجب أن يكون العقل خادمًا للوحي وتابعًا له، فالوحي هو الأصل وله المرجعيّة والتفوّق. بناءً على ذٰلك فلا منازعة ولا تعارض بين العقل والوحي؛ لأنّ العقل ينشط ويعمل في إطار الوحي وفي خدمته[3]. فالإيمان في وجهة نظر الأكوينيّ هو إذعان العقل لحكم الوحي. وحجّة المؤمن الأخيرة هي شهادة النبيّ، لا قوّة البرهان العقليّ[4].

لا يخفى أن توما يقدّس العقلَ ويعتقد بعدم جواز العدول عمّا

---

(1) Ibid, pp. 25-26.

(2) Ibid, p. 23.

(3) مجتهدى، كريم، فلسفه در قرون وسطى [الفلسفة في القرون الوسطى]، ص 233.

(4) ضومط، ميخائيل، توما الأكوينيّ، ص 20.

أثبتته ضرورة العقل، ولٰكنّه يحاول أن يوظّف العقلَ في تشييد المعتقدات الدينيّة وتعاليم الكتاب المقدّس والدفاع عنها، وهٰذا يدلّ على النزعة الإيمانيّة لتوما الأكوينيّ.

الجدير بالذكر هو: أنّه كان هناك نزاعٌ مستمرٌّ بين العقل والوحي في العصر الّذي كان يعيش فيه القدّيس توما الأكوينيّ، فالعقل يطمح إلى غربلة تعليم الوحي بغرباله، والوحي يطمح إلى دفع العقل في سبيله. فقد شعر توما بهذه الأزمة وقدّم حلًّا للخروج منها.

«من عرف أنّ توما كان مدافعًا عن العقيدة المسيحيّة لا يصعب عليه أن يكتشف موقفه من العقل والدين، يرى توما أنّ العقل أعجز من أن يسدّ جوع الإنسان إلى الحقّ، بل إنّ العقل قد يبلغ إلى حدٍّ يعترف فيه هو بقصوره. وكأنّي بالعقل إذ يودّ التقدّم ولا يقوى عليه، حتّى إذا ما أشرق عليه نور الوحي، تبيّن فيه على غير توقّعٍ منه. وأمّا في باب الإيمان فيرى توما أنّه ليس إلّا الإيمان يروي غليل العقل إلى الحقّ وينيره، حتّى تكتمل قواه ويشتدّ بأسه»[1].

إذن لا ينتمي توما إلى نظريّة "تفوّق العقل على الوحي" ويرفض أيضًا نظريّة "تفوّق النقل على العقل"، بل ينتهج منهجًا وسطًا وهو: أنّ العقل له دورٌ في فهم الإلٰهيّات، ولٰكن له حدودٌ وأطرٌ محدّدةٌ لا يتجاوزها؛ فلذا يحتاج الإنسان إلى مصدرٍ أقوى وأعمق للمعرفة في

---

(1) المصدر السابق، ص 65.

اكتشاف الحقيقة، وهو مصدر الوحي. فلا يستغني الإنسان عن الوحي، بل هناك معارف وحقائق في الكون لا يدركها العقل، لٰكنّ الوحي هو الّذي يعرّفها لنا. فهناك علاقةٌ طوليّةٌ بين العقل والوحي؛ بمعنى أنّ العقل يقوم بكشف الحقيقة إلى حدٍّ ما وإلى نطاقٍ محدّدٍ، ثمّ يأتي دور الوحي لتكميل دور العقل ووظيفته الّتي عجز عن تأديتها، فالوحي مكمّلٌ للعقل، والعقل يخدم الوحي في تبيين كثيرٍ من التعاليم الإلٰهيّة. فقد نجح توما لإيجاد التوافق والتلاؤم بين العقل والوحي عن طريق تحديد نطاق كلّ واحدٍ منهما وحدوده، إذ لكلٍّ من العقل والوحي نطاقٌ وميدان يخصّه لا يتعدّاه[1]. وكما ذكرنا أنّ العقل ليس في مقابل الوحي وليس منافسًا ومعارضًا له، بل العقل من منظور توما يمهّد الأرضيّة لنشاط الوحي وظهوره في تحقيق السعادة الحقيقيّة للإنسان. فالوحي نظامٌ مستقلٌّ عن النظام العقليّ، وحجّةٌ إلٰهيّةٌ مستقلّةٌ، وله الاستغناء عن العقل[2].

يحدّد بعض المفكّرين موقف توما الأكوينيّ فيما يتّصل بالعقل والوحي (النقل) على هٰذا النحو: «إنّ الأكوينيّ لا يخلط بين العقل

---

(1) بدوي، عبد الرحمٰن، فلسفة العصور الوسطى، ص 137.

(2) انظر:

Etienne Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, p. 69.

والنقل، ولا يميّز بينهما، ولا يفصل بينهما فصلًا تامًّا»[1].

إذن لا ينتمي توما الأكوينيّ إلى الإيمانيّة المفرطة الرافضة للعقل، ولا إلى العقلانيّة المفرطة النافية للوحي، بل هو يعتقد بالفصل بين نطاق العقل والوحي، وأنّ كلّ واحدٍ منهما حجّةٌ في دائرته فحسب، ولا يحقّ أن يتجاوز حدّه ونطاقه.

وقد قسّم توما الأكوينيّ المعارف المنزّلة عن طريق الوحي إلى ثلاثة أقسامٍ:

1- المعارف والقضايا الّتي إذا عُرضت على العقل لا يخالفها العقلُ ولا يرفضها، بل يؤيّدها ويدركها؛ وهٰذه القضايا نسمّيها القضايا المقبولة عند العقل.

2- المعارف والقضايا الّتي لا يرفضها العقل ولا يقبلها؛ بل العقل بالنسبة إليها ساكتٌ ومتوقّفٌ؛ إذ إنّ العقل لا يمتلك دليلًا لا لردّها ولا لقبولها، بل هو قاصرٌ وعاجزٌ عن كلا طرفي الرفض والقبول. وهٰذه القضايا نسمّيها القضايا المحايدة عند العقل. فمن منظار توما الأكوينيّ تعدّ القضايا الدينيّة والإيمانيّة فوق العقل، ويعجز العقل عن إدراكها، فلا يقدر العقل على إثبات صدق هٰذه القضايا والمعارف، ولا يقدر على إثبات كذبها.

---

(1) بدوي، عبد الرحمٰن، فلسفة العصور الوسطى، ص 137.

3- المعارف والقضايا الّتي إذا واجهها العقلُ يرفضها ويردّها ولا يعترف بها؛ إذ هي مخالفةٌ لصريح العقل، وهٰذه القضايا نسمّيها القضايا المرفوضة عند العقل[1].

إذن ثمّة صراطٌ ضيّقٌ بين ما هو ثابتٌ بدليلٍ عقليٍّ قاطعٍ، وبين ما هو محالٌ بحكمٍ عقليٍّ قاطعٍ، فهناك حدٌّ وسطٌ يتّسع لما لا يأبى العقلُ التسليم به، وإن لم يثبت ثبوتًا إيجابيًّا بدليلٍ عقليٍّ. فليس كلّ معقولٍ قابلًا للإثبات بحجّةٍ عقليّةٍ، وليس كلّ ما لم يثبت بحجّةٍ عقليّةٍ قاهرًا لحكم العقل. وقد يرى العقل من واجبه أن يسلّم بأمورٍ لم تنجل له انجلاءً واضحًا بيّنًا؛ لأنّ حقائق الوجود أبعد من أن يسبر غورها عقلٌ محدودٌ. وحقائق الوحي هي ممّا لا يرى العقل غضاضةً بالتسليم بها، وإن لم تنجل له بوضوحٍ تامٍّ[2].

إذن على ما تقدّم يظهر أنّ المقصود من النزعة الإيمانيّة أو الإيمانويّة ذٰلك التيّار الّذي يحذّر المؤمنين من النقد العقلانيّ للإيمان الدينيّ، ومفردات التعاليم الدينيّة في مجال الاعتقاد وغيره من المجالات. فالإيمان وفق هٰذه الرؤية هو التسليم النهائيّ للمؤمنين،

---

(1) انظر:

Etienne Gilson, Reason and Revelation In The Middle Ages, p. 69.

(2) ضومط، ميخائيل، توما الأكوينيّ، ص 42.

والمعايير العقليّة ليس لها أيّ دورٍ في تثبيت الإيمان أو زواله[1]، ومن يحاول تحكيم المعايير العقليّة في إيمانه يكشف في الواقع عن الكفر الموجود في باطنه[2].

الجدير بالذكر أنّ التيّار الإيمانيّ لمّا واجه الأسئلة الدقيقة والتساؤلات المثيرة حول بعض القضايا والتعاليم المحرَّفة في المسيحيّة كالتثليث والفداء وتجسّد الله ـ تعالى ـ في المسيح وغيرها، وعجز عن الدفاع العقليّ والمنطقيّ عنها، أنكر دور العقل وتساؤلاته حول القضايا الدينيّة؛ دفاعًا عن معتقداته الخاطئة، وهٰذا يُعدّ من الأسباب الّتي أدّت إلى الإيمانيّة المفرطة.

ب- الإيمانية الحديثة المعاصرة

1- نظرية كير كيجارد (Søren Kierkegaard) (1815- 1855م)

من الفلاسفة المتشدّدين في المدرسة الإيمانيّة (Fideism) هو كير كيجارد، فهو يعتقد بنسبة التعارض والتخاصم بين العقل والإيمان، فكان يعتقد: بأنّ «الإيمان ليس نوعًا من العلم والمعرفة

---

(1) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 37 - 38.

(2) Johne, Smith, Philosophy and Religion in Mircia Eliad, The Encyclopedia of Religion, v. 11, p. 299.

والتفكير، بل هو معجزةٌ وعاطفةٌ وعشقٌ واشتياقٌ لا يستطيع أحدٌ أن يفهمه»[1]. يعتقد كير كيجارد أنّ البرهنة العقليّة لا تتناغم مع الإيمان، والبحث عن البراهين العقليّة هو خدعةٌ ودهاءٌ ونبذٌ للثقة الّتي يطالبنا بها الله[2].

يعتقد كير كيجارد أنّ حقيقة الإيمان هي التعهّد والالتزام المنبثق من الأحاسيس والعشق والعواطف المثيرة، فبناءً على ذٰلك لا يعتمد المؤمن على المحاسبات والقرائن العقليّة والأدلّة العلميّة في قبول الإيمان، بل يقبل المَخاطر والمشاكل بكلّ شوقٍ ورغبةٍ، ويخوض فيها من دون تعقّلٍ ومعرفةٍ، ولا يعدّ ذٰلك إلقاءً في التهلكة، بل يعدّه عين الإيمان المحض[3].

يستهزئ كير كيجارد بالّذين يحاولون التحقيق في الدين بالمنهج العينيّ والعقليّ ويسخر منهم قائلًا: «لو استطعنا أن نُثبت وجود الله

---

(1) كير كجور، سِرِن، خوفٌ ورعدةٌ، ص 48 و85.

(2) William, p. Aleston, The Epistemology of Religious Belief, p. 246;

انظر: جعفري، محمد، العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيّين المعاصرين، ص27.

(3) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 66.

ووجود محبّتنا وعشقنا بالله لكان الإيمان بالله أمرًا محالًا. إنّني أُؤمن بالله لأنّي عاجزٌ عن إثباته وإدراكه، فلو استطعتُ أن أفهم وجود الله فلم يبق من الإيمان بالله شيءٌ[1].

وأيضًا يقول كير كيجارد حول النبيّ إبراهيم عليه السلام: «وبالإيمان خرج إبراهيم من أرض آبائه وأصبح مقيمًا في أرض الميعاد. ترك شيئًا واحدًا وراءه، وأخذ شيئًا واحدًا معه: ترك فهمه الدنيويّ، وأخذ معه الإيمان، وإلّا ما ضرب في الأرض، ولحسب أنّ هٰذه الهجرة تخلو من العقل»[2].

يركّز كير كيجارد على أنّ «حركات الإيمان جميعًا يجب أن تتمّ بفضل اللامعقول... وبفضل اللامعقول يظهر الإيمان على المسرح»[3]. ويقول أيضًا: «إنّ الإيمان يبدأ تمامًا عندما يرحل التفكير... إنّ الإيمان يتمّ التعبير عنه عادةً فيما لا يكون ثمّة سبيلٌ إلى التفكير فيه على الإطلاق»[4].

إذن يرفض الاتّجاه الإيمانيّ أيّ تدخّلٍ للعقل في عمليّة الإيمان، بل يركّز كير كيجارد على أنّ متعلَّق الإيمان كلّما كان بعيدًا من

---

(1) Ibid, p. 66.

(2) كير كجور، سِرِن، خوفٌ ورعدةٌ، ص 33.

(3) المصدر السابق، ص 52 و89.

(4) المصدر السابق، ص 70 و74.

العقلانيّة وكان رمزيًّا مبهمًا، كان الإيمان قويًّا وعميقًا. ولٰكنّ هٰذا الاتّجاه الإيمانيّ المتطرّف يعاني من عدّة إشكاليّاتٍ.

النقد

أوّلًا: أنّ المدافعين عن الاتّجاه الإيمانيّ مع أنّهم يرفضون العقل يدافعون عن نظريّة الإيمانيّة دفاعًا عقليًّا منطقيًّا من حيث لا يشعرون، وهٰذا هو الوقوع في التناقض. فالتبرير العقليّ والتبيين المعقول للإيمانيّة هو الوقوع في التناقض.

ثانيًا: أنّ الإيمان من الأمور الإضافيّة الّتي تحتاج إلى المتعلَّق والموضوع، عندما يقول أحدٌ: إنّي مؤمنٌ، فيُسأل: بماذا تؤمن؟ وما متعلَّق إيمانك؟ السؤال الرئيسيّ هو: كيف يختار المؤمن متعلَّق إيمانه؟ وما المعيار لتمييز الصواب عن الخطإ في متعلَّق الإيمان؟ فإذا كان هناك خياراتٌ متعدّدةٌ أمام الإنسان الّذي يريد أن يؤمن بأحد الأديان أو المذاهب أو النظامات العقديّة، فأيّها يختار؟! بعبارةٍ أخرى إذا كان هناك بديلٌ أو منافسٌ لمتعلَّق الإيمان بأيٍّ منها نؤمن؟ هنا لا بدّ من التقييم العقليّ والتحقيق وفق المعايير المدروسة لترجيح أحد الخيارات على الأخرى. فما المعيار والميزان الصحيح لتمييز الحقّ من الباطل؟ أويصلح شيءٌ غير العقل السليم لهٰذا التشخيص؟ كلّا، فالعقل هو المصدر الوحيد الّذي يميّز بين الخيارات

المختلفة، وما هو أحقّ وأفضل لاتّباعه[1]. من جهةٍ أخرى إذا لم يكن هناك معيارٌ وميزانٌ دقيقٌ لتمييز الحقّ من الباطل، فهٰذا يستلزم التورّط في النسبيّة والتناقض.

ثالثًا: أنّ نظريّة الإيمانيّة خاطئةٌ وباطلةٌ من الأساس؛ لأنّ العقل يدعم الإيمان ويؤيّد متعلَّقه، فليس العقل عدوًّا للإيمان وخصيمًا له، بل هو ناصرٌ للإيمان؛ لذا نرى أنّ الأنبياء عليهم السلام لمّا دعوا الناس إلى الإيمان والتوحيد، أقاموا براهين وأدلّةً عقليّةً لهم، وأثاروا عقول الناس لقبول الإيمان.

إذن تعريف الإيمان بالشكل الّذي يضمن الفرار من الاستعانة بالأدلّة العقليّة لإثبات مفرداته لن يكون سوى محوٍ لصورة المسألة.

رابعًا: لقد عرّف كير كيجارد "الإيمانَ" بالتعهّد والالتزام المنبثق من الإرادة والعشق والأحاسيس والمشاعر الجيّاشة، ولٰكن لا تنافي ركائزُ الإيمان هٰذه ـ الالتزام والإرادة والعشق ـ استنادَ الإيمان إلى المعرفة والعقلانيّة، بل الإيمان النابع من المعرفة والأدلّة العقليّة إيمانٌ قويٌّ ومستحكمٌ. فلا منافاة بين الإيمان والمعرفة، بل المعرفة والوعي يؤيّد الإيمان ويقوّيه.

---

(1) المصدر السابق.

2- نظرية ويليام جيمس (William James) (1842- 1910م)

يعدّ ويليام جيمس من روّاد المدرسة البراغماتيّة والنفعيّة (Pragmatism) في العالم الغربيّ، فإنّه ينتمي إلى الاتّجاه الإيمانيّ، وهو من الّذين تصدّوا لنظريّة أصالة القرينة أو "القرينيّة" (Evidentialism)[1] الّتي طرحها "دابليو كي كليفورد" (W. K . Clifford) (1845-1879) عالم الرياضيّات البريطانيّ.

يعتقد جيمس بأنّ للإرادة الإنسانيّة دورًا مهمًّا في تكوّن معتقدات الإنسان، وإنّ توقّع كشف الحقيقة عن طريق العقل يسبّب تفويت الفُرَص المتاحة للاستفادة من الحقيقة. فإذا وقع الإنسان أمام الخيارين: "الإيمان" أو "الإلحاد" ولم يتمكن من الاعتماد على الشواهد والقرائن والبيّنة العقليّة الكافية، فلا بدّ من تدخّل الإرادة لاختيار الإيمان. ويرى ويليام جيمس بأنّ

---

(1) يعتقد دابليو كي كليفورد بأنّه: لا تكون القضيّة معقولةً وصحيحةً إلّا أن تكون مدعومةً ومؤيَّدةً بالقرائن والشواهد الكافية، فكلّ قضيّةٍ تعتمد على أدلّةٍ وقرائن غير كافيةٍ وناقصةٍ فهي خاطئةٌ؛ لذا يقول كليفورد: «دائمًا وأبدًا يكون الاعتقاد بأيّ شيءٍ على ضوء القرائن الناقصة عملًا خاطئًا وغير مقبولٍ». انظر:

Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 61.

الاعتقاد بشيءٍ من دون الاعتماد على القرائن والبيّنة الكافية، ينفع الإنسان ويفيده في بعض الأحيان، ويكون أفضل خيارٍ له في تلك الظروف الحرجة.

بعبارةٍ أخرى تنشأ الإرادة في رؤية جيمس عن رغبات الإنسان العابرة وطويلة الأمد، وأهمّ سؤالٍ يطرحه هنا هو: هل تستطيع الإرادةُ الإسهامَ في التعرُّف على الحقيقة أو لا؟ يعتقد ـ بوصفه عالمًا نفسانيًّا ـ بقدرة تدخّل الإرادة في عمليّة التفكير من أجل تحديد الحقيقة، غير أنّه يرى أنّ هٰذا التدخّل خارجٌ عن وظيفة علم النفس.

يؤدّي انتظار اكتشاف الحقيقة بواسطة العقل أحيانًا ـ حسب ويليام جيمس ـ إلى ضياع فرص انتفاع الإنسان، ممّا يجوِّز للإرادة في مثل هٰذه الحالات التدخّلَ في تشييد الاعتقاد. يصف جيمس هٰذه الحالات ضمن ثلاث نقاطٍ: ضرورة اختيار أحد طرفي المسألة وعدم إمكان اختيار طريقٍ ثالثٍ، وحيويّة كلّ طرفٍ من طرفي المسألة، بنحوٍ لا يسع الإنسان معه التغاضي عنهما، وفوريّة الاختيار وعدم إمكانيّة التعليق أو التأخير في انتخاب أحد الطرفين.

يتمثّل أحد هٰذه الموارد في الاختيار بين الواقعيّة واللاواقعيّة (الشكّاكيّة)، فالإنسان ملزمٌ في هٰذا المورد ـ بنظر جيمس ـ بالاختيار الفوريّ بين خيارين حيويّين ومهمّين. من جهةٍ أُخرى لا

يمكن أن يكون هٰذا الاختيار على ضوء الاستدلال العقليّ؛ لأنّ نفس الاستدلال إنّما يكون ممكنًا بعد الاعتقاد بالواقعيّة.

في مثل هٰذه الموارد ـ حسب جيمس ـ يجوز لنا الاستفادة من الإرادة بوصفها مظهرًا للمصلحة الفرديّة؛ من أجل اختيار أحد طرفي القضيّة. فلو تسبّب الخوف من احتمال وقوع الخطإ في ترك الاختيار، فسنقع في خوف فوت المنافع العظيمة. يرى ويليام جيمس الاختيار بين الإيمان والإلحاد من هٰذه الموارد، إذ لا يمكن الاختيار العقلانيّ بينهما على أساس الشواهد العينيّة، وإنّما يلزم تدخّل الإرادة. بناءً على تحقيقات علم النفس أعاد جيمس دراسة إرادة الاعتقاد عند الإنسان، وعلى ضوء ذٰلك رأى أنّ اختيار الفرد للإيمان معقولٌ جدًّا. فعندما تسوق معظم الميول الإنسانَ إلى الاعتقاد بالله ـ وهٰذا أحد الموارد الّتي يجوز للإرادة فيه التدخّل لتشييد الاعتقاد ـ لماذا عليه أن يُعرِض عن الإيمان بالله ﷻ ويتورّط في الإلحاد[1]؟

الجدير بالذكر هو: أنّ فكرة جيمس هٰذه مبنيّةٌ على الرؤية النفعيّة البراغماتيّة الّتي تركّز على أنّ معيار الحقيقة هو النتائج والثمرات العمليّة المترتّبة على الأشياء، وليس معيار الحقيقة هو مطابقة

(1) see: William James in The Will to Believe and Other Essays, pp. 26-28; John Hick, Philosophy of Religion, p. 66.

القضايا للواقع؛ لذا يقول أحد المنتمين إلى الفكر البراغماتيّ: «إنّ تصوّرنا لموضوعٍ ما هو تصوّرنا لما ينتج عن هٰذا الموضوع من آثارٍ عمليّةٍ لا أكثر»[1]. وهٰذا يعني أنّ علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقليّ. فالمنهج العمليّ اتّجاهٌ أو موقفٌ مؤدّاه تحويل النظر عن الأوّليّات والمبادئ إلى الغايات والنتائج[2].

النقد

1- المشكلة الكامنة في هٰذه النظريّة هي أنّ وليام جيمس تصوّر أنّ الإرادة بوحدها كافيةٌ لاختيار الإيمان، بينما الإرادة حسب التحليل العقليّ تنبعث من الشوق نحو عملٍ خاصٍّ، والشوق منبثقٌ من العلم والمعرفة بفوائد ذٰلك العمل، فالعلم والدراسة العقلانيّة لكشف فوائد الشيء وآثاره الإيجابيّة أو السلبيّة محرّكٌ للشوق، والشوق مثيرٌ للإرادة، والإرادة تُحرّك عضلات البدن لتحقيق العمل في الخارج؛ فلا إرادة من دون الدعامة العلميّة أو العقليّة. فمبادئ الفعل الاختياريّ عبارةٌ عن: المبدإ العلميّ والفكريّ، والشوق، والإرادة، وتحريك العضلات، وبالنتيجة صدور الفعل من الإنسان، فمرتبة الإرادة متأخّرةٌ عن الشوق والمعرفة[3].

---

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 417.

(2) المصدر السابق، ص 419.

(3) انظر: ابن سينا، الحسين، الإلٰهيّات من كتاب الشفاء، ص 289.

2- يعتقد ويليام جيمس بأنّ الانتظار لتدخّل العقل في كشف الحقيقة يؤدّي إلى تفويت المصالح وتضييع المنافع، ولٰكنّ النقطة الجديرة بالذكر هي أنّ الاختيار العشوائيّ والاعتباطيّ من دون الاعتماد على المعرفة والعقلانيّة والتفكير أكثر ضررًا وهدمًا لمصالح الإنسان الحيويّة، فكلّما كانت المصلحة والغاية أهمّ وأخطر، كان التعمّق والتفكّر حول لوازمه وتداعياته أكثر فأكثر، فقد يؤدّي الاستعجال في اختيار الأمور في حياة الإنسان إلى الدمار والهلاك.

3- يعتقد جون هيك (John Hick) أنّ تفسير جيمس للإيمان يواجه معضلتين أساسيّتين: «الأولى: أنّ تدخّل الإرادة في التعرّف على الواقعيّات يفتح المجال أمام التمنّيات والتخيّلات، خاصّةً وأنّ جيمس قد بيّن شروط جواز تدخّل الإرادة بمرونةٍ شديدةٍ. فمثلًا لو عُرِف شخصٌ ما بالصدق وفجأةً ادّعى أنّ الصدق إنّما يتحقّق عن طريق الإيمان به. ففي هٰذه الحالة تكون شروط تدخّل الإرادة في المعرفة الواقعيّة متوفّرةً، لٰكن ألا يعني تجويز ذٰلك جعل الحقيقة تابعةً لأهواء الإنسان؟

لذا فإنّ الضعف الأساسيّ لموقف جيمس هو في فتحه المجال للأوهام والتمنّيات... إنّ منهج جيمس سيسوق أكبر عددٍ من الناس نحو الانغلاق في ما ألفوه من الأحكام المستبقة، وسيجرّنا هٰذا المنهج إلى الاعتقاد بكلّ ما نريده، حتّى لو كان مخالفًا للواقع ومضرًّا لنا،

لٰكن إن أردنا الإيمان بالحقيقة ـ وليس بالضرورة الإيمان بما نريد ـ فإنّ تساهل جيمس الواضح لن يساعدنا في شيءٍ.

الثانية: أنّ الإيمان المتحقّق من هٰذا المنهج لن يجلب للإنسان الاطمئنان والراحة أبدًا؛ لأنّه لا يوجد اطمئنانٌ بمتعلّق هٰذا الإيمان. إنّ الإيمان الّذي يبعث على الأمان والطمأنينة هو القائم على أساس العلم واليقين بوجود الله تعالى، أمّا الإيمان الممزوج بالشكّ والتردُّد، والقائم على النفع المتوقّع منه فقط، فلا يمكنه أبدًا أن يزيل قلق الإنسان واضطرابه»[1].

3- نظرية فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889- 1951)

ويعدّ فتغنشتاين من أتباع الفلسفة التحليليّة (Analytic Philosophy) والمنتمين للفلسفة التحليليّة اللسانيّة. تركّز فلسفة التحليل اللسانيّ على أنّ للّغة وظائف ونشاطاتٍ أخرى غير توصيف العالَم، ينبغي الالتفات إليها كالتعهّد والتوصية والمناجاة والعبادة وبيان الأحاسيس والمشاعر، فتهتف فلسفة التحليل اللسانيّ بهٰذا الشعار: «لا تسأل عن معنى القضيّة، بل اسأل عن وظيفتها ودورها»[2].

---

(1) John Hick, Philosophy of Religion, p. 66.

(2) Ian Barbour, G; ed. Issues in Science and Religion, p. 234.

يعتقد فتغنشتاين[1] بأنّ القضايا الدينيّة ـ كالقضايا الّتي تدلّ على وجود الله وصفاته أو المعاد أو غيرها ـ لا تفيد ولا تمنح معنًى محصّلًا للإنسان، بل القضايا المفيدة للمعنى هي القضايا الّتي تحكي عن الواقع العينيّ وتعكسه، بغضّ النظر عن الأمر والإحساس والرغبة أو الاتّفاق.

تعتمد نظريّة فتغنشتاين على عدّة أصولٍ ومبادئ:

1- نظريّة تطبيق المعنى: يقصد منها أنّنا لكي نفهم معنى اللغات والألفاظ يجب أن نلتفت إلى موارد استعمالها (Uses) وطريقة استخدامها في حياة الناس. فبدلًا من البحث عن معاني الألفاظ ينبغي أن نتكلّم عن طريقة استخدامها في مناحي حياة الإنسان ومجالات استعماله في الحياة. إذن لكلّ لغةٍ استخدامٌ واستعمالٌ متميّزٌ وفق مناحي الحياة والسياق الاجتماعيّ والمناخ الفكريّ والثقافيّ الّذي يعيش فيه كلّ إنسانٍ، ويعبّر فتغنشتاين عن تطبيق اللغة واستعمالها بـ "اللعبة اللغويّة" (game theory of language). فتتعدّد اللغات

---

(1) لا يخفى أنّ فتغنشتاين مرّ بمرحلتين في حياته العلميّة: الأولى مرحلة التأثّر بالمنطقيّة الوضعيّة، واعتباره أنّ القضايا الدينيّة لا معنى لها؛ لأنّها لا تخضع لمبدإ "قابليّة التحقّق التجريبيّ" (principle of verification)، والمرحلة الثانية وهي المقصودة في البحث تعنون بالإيمانويّة المعدّلة، يطرح فيها نظريّة اللعبة اللغويّة.

بتعدّد مناحي الحياة وأنمطها وأشكالها وسياقاتها. المقصود من الحياة هو جميع الآمال والأفكار والظروف الّتي تحيط الفرد الإنسانيّ. فلكلّ لغةٍ من اللغات الدينيّة والعلميّة والفلسفيّة وغيرها "لعبةٌ لغويّةٌ" خاصّةٌ أي تطبيقٌ واستعمالٌ خاصٌّ. هٰذه الألعاب اللغويّة تكشف عن جوانب صُور الحياة وأشكالها.

2- لا شكّ في أنّ الجملات والكلمات لها استعمالاتٌ متنوّعةٌ متكثّرةٌ غير متناهيةٍ حسب تنوّع أنماط الحياة وتكثّر مناحيها، وجميعها صحيحةٌ.

3- لا يمكن تحديد معانٍ مشتركةٍ ومداليل متشابهةٍ بين موارد الاستعمال والتطبيق في الألفاظ، فإنّ كثيرًا من الألفاظ لها تشابهاتٌ متداخلةٌ يسمّها فتغنشتاين بـ "التشابه العائليّ" (Family resemblance). على سبيل المثال بالنسبة إلى كلمة "اللعبة" لا توجد وجوهٌ متشابهةٌ للألعاب المختلفة إلّا بعض التشابهات المتداخلة. فكما أنّ للعبة الشطرنج أو كرة السلّة أو كرة القدم أو كرة المنضدة وغيرها من الألعاب قواعدَ وقوانينَ متميّزةً تخصّها، فكذٰلك بالنسبة إلى مناحي الحياة والسياق الاجتماعيّ والمناخ الفكريّ الّذي يعيشه الفرد؛ فله قواعد وقوانين خاصّةٌ تستتبع لغةً خاصّةً تميّزها عن سائر أنماط الحياة.

4- أنّ لكلّ نوعٍ من مناحي الحياة لغةً ولفظًا خاصًّا، وأنّ التكلّم

بلغةٍ خاصّةٍ يدلّ على نوعٍ خاصٍّ من منحى الحياة ونمط المعيشة.

النتيجة: بما أنّه لا توجد مفاهيم مشتركةٌ، ولا معايير مشتركةٌ للتقييم بين "الألعاب اللغويّة" المختلفة، فلكلّ لغةٍ حسابٌ على حدةٍ، إذن كلّ لغةٍ تابعةٌ للقواعد الخاصّة المتميّزة الحاكمة عليها، ولا يمكن تقييمها أو الحكم عليها سواسيةً وبصورةٍ مشتركةٍ. وكذٰلك لا يمكن الحكم على لعبةٍ لغويّةٍ خاصّةٍ وتقييمها إلّا من داخل إطار تلك اللغة. كلّ لعبةٍ لغويّةٍ جزءٌ من أسلوب الحياة الخاصّة؛ ولأجل فهمها لا بدّ أن نعيش تلك الحياة ونلمسها من قريبٍ.

لذا يعدّ فتغنشتاين لغة الدين نوعًا من "الألعاب اللغويّة"، فبما أنّ لكلّ لعبةٍ لغويّةٍ إطارًا محدّدًا خاصًّا بحيث لا يفهمه من هو خارجٌ منه، ولا يقدر على تقييمه والحكم عليه من هو خارجٌ من هٰذا الإطار، فلغة الدين لها إطارٌ ونطاقٌ محدّدٌ خاصٌّ لا يفهمها ولا يقيّمها من هو خارجٌ منه؛ فهٰذا يدلّ على فصل نطاق الدين عن نطاق الفلسفة والعلم والتاريخ وغيرها من الحقول المعرفيّة.

إذن لكلّ مجموعةٍ من اللغات والألفاظ ضوابط وقواعد خاصّةٌ بها لا بدّ من الالتزام بها، فلا يمكن نقد مناحي الحياة وأنماط المعيشة، ثمّ نرى هل هي قابلةٌ للفهم والتقييم والبرهان في ضوء معايير وموازين عامّةٍ مشتركةٍ أو لا؟ بناءً على ذٰلك لا يمكن تسرية القواعد والضوابط المتوفّرة لدى العقل والعلم إلى الدين، وتقييم الدين في

ضوئها. فإذا كانت القضايا العلميّة مفيدةً ومانحةً للمعنى وتحكي عن الواقع العينيّ، فهذا لا يستلزم أن تكون القضايا الدينيّة أيضًا مفيدةً ومانحةً للمعنى وتحكي عن الواقع العينيّ. الطريق الوحيد لفهم القضايا الدينيّة وتقييمها هو أن يعيش الإنسان ويحضر في واقعٍ دينيٍّ خاصٍّ، فلا يمكن لمن هو خارجٌ عن نطاق الحياة الدينيّة أن يفهمها ويستوعبها ويقيّمها[1]. بعبارةٍ أخرى كلّ لعبةٍ لغويّةٍ جزءٌ من أسلوب الحياة الخاصّة، ولأجل أن نفهمها لا بدّ أن نحضر تلك الحياة ونلمسها ونعيشها من قريبٍ. فمثلًا الّذي يعيش في منحى الحياة العلميّة التجريبيّة فهو داخلٌ في اللعبة اللغويّة التجريبيّة، فلا يجوز لهذا الشخص أن يحكم على اللعبة اللغويّة الدينيّة وينتقدها ويقوم بتقييمها؛ لأنّه لا يعيش في المناخ وإطار الحياة الدينيّة، فلا يعرف لغتها، ولن يمتلك لغةً مشتركةً بينهما حتّى يحكم عليها وينتقدها.

إذن اللغات والألفاظ تابعةٌ لمناحي الحياة وأنحاء المعيشة، بحيث لكلّ منحًى من الحياة لغةٌ تخصّها لا يفهمها ولا يقيّمها من هو خارجٌ من هذه البيئة اللغويّة والمعيشيّة. فالدين والعقل والعلم والتاريخ جزائر متناثرةٌ مجهولةٌ لا يدركها إلّا الّذي يعيشها ويحضر فيها.

الجدير بالذكر أنّ نظريّة الألعاب اللغويّة تحاول أن تدافع عن

---

(1) انظر إلى: فتغنشتاين، لودفيغ، تحقيقاتٌ فلسفيةٌ، ص 117؛ زكريّا، إبراهيم، دراساتٌ في الفلسفة المعاصرة، ص 271.

الإيمان الدينيّ بفصل نطاقه عن نطاق العلم والفلسفة وسائر المعارف البشريّة، ولٰكن لا ترى للعقل والبرهان العقليّ دورًا ومكانةً لإثبات حقّانيّة الدين والإيمان؛ لذا لا تُعدّ نظريّة الألعاب اللغويّة ضدّ العقل كما كانت الإيمانيّة المتطرّفة معاديةً للعقل، ولٰكن تحاول أن تقصي العقل عن ساحة الإيمان الدينيّ.

النقد

تعاني نظريّة فتغنشتاين من مشاكل عديدةٍ منها:

1- أنّ عدم الحصول على الفهم المشترك من الألفاظ والقول بالألعاب اللغويّة يعدّ من اللوازم الخطيرة لهٰذه النظريّة. يعتقد فتغنشتاين أنّ للّفظ معنًى خاصًّا في إطار العائلة اللغويّة، وفي نطاق منحى الحياة والسياق الاجتماعيّ والمناخ الفكريّ الّذي يعيشه الفرد، وقد تكوّن فيها اللفظ فحسب، فخارج هٰذا المناخ أو منحى الحياة لا معنى لذٰلك اللفظ، وهٰذا يسبّب نقض نظريّة الألعاب اللغويّة نفسها؛ لأنّ هٰذه النظريّة نفسها نشأت وتكوّنت في منحًى خاصٍّ من الحياة والمناخ الفكريّ والاجتماعيّ الّذي يعيش فيه فتغنشتاين، فلا يمكن لمن هو خارجٌ منها أن يفهمها ويقيّمها، وهٰذا يستلزم التناقض.

2- النقطة المهمّة في نظريّة الألعاب اللغويّة هي عدم إمكانيّة الفهم والتقييم والنقد إلّا من داخل النمط المعيشيّ والسياق

الاجتماعيّ والفكريّ الّذي يعيشها الفرد، ولٰكنّ هٰذا كلامٌ باطلٌ؛ لأنّ هناك أصولًا ومبادئ معرفيّةً مشتركةً بين البيئات والسياقات الاجتماعيّة المتعدّدة يمكن الاعتماد عليها في تقييم مناحي الحياة و"الألعاب اللغويّة" المتعدّدة على حدّ تعبير فتغنشتاين، وهي البدهيّات العقليّة والمنطقيّة؛ على سبيل المثال أنّ قضيّة "الله ـ تعالى ـ موجودٌ" يمكن تقييمها بالمعايير المنطقيّة والفلسفيّة؛ باعتبارها إخبارًا عن عالم الواقع. وكذا الاعتقاد بظهور السيّد المسيح عليه السلام بوصفه ادّعاءً تاريخيًّا يمكن تقييمه كذٰلك على ضوء معايير المعطيات التاريخيّة.

3- أنّ نظريّة الألعاب اللغويّة تستلزم أن ينسدّ باب التفهيم والتفاهم والحوار المشترك بين الحقول المعرفيّة المتعدّدة؛ لأنّه لا يفهمها إلّا من يعيش فيها. إذن لا يفهم الفيلسوف كلام المتديّنين ولا يفهم المتديّن كلام الفيلسوف، بينما يفهم الفيلسوف كلام المتديّنين وبالعكس ولو في الجملة.

4- تستلزم نظريّة الألعاب اللغويّة أيضًا انسداد باب المقايسة بين العلوم والمعارف البشريّة، وهٰذا خلافٌ لواقع العلوم والدراسات المقارنة.

5- تستلزم هٰذه النظريّة أيضًا النسبيّةَ في المعرفة؛ لأنّ لكلّ مجموعةٍ من اللغات معنًى خاصًّا في ظروفٍ معيشيّةٍ خاصّةٍ، فلكلّ

مجتمعٍ من المجتمعات البشريّة فهمٌ ومعرفةٌ تخصّه، وليس هٰذا إلّا التورّط في النسبيّة. وتستلزم النسبيّة فقدان معيارٍ ثابتٍ لتمييز الصحيح من الخطإ، والحقّ من الباطل، و هٰذا تدميرٌ لنظريّة الألعاب اللغويّة نفسها.

4- نظرية بلانتينغا (Alvin Plantinga) (1932-...)

نظريّة بلانتينغا المعروفة "بنظريّة المعرفة المعدَّلة" Reformed (Epistemology) هي ردّة فعلٍ معاكسٍ لنظريّة "أصالة القرينيّة" أو القرينيّة (Evidentialism) الّتي تركّز على لزوم إقامة القرائن والأدلّة الكافية على المعتقدات الدينيّة، وإلّا يجب رفضها. بناءً على نظريّة القرينيّة لا دليل ولا قرينة كافيةً على الاعتقاد بوجود الله، فيجب رفض هٰذا الاعتقاد. فقد حاول بلانتينغا أن يجيب عن هٰذه الإشكاليّة الأساسيّة عن طريق نقد نظريّة "المبنائيّة" (Fundamentalism)؛ فلذا اقترح "نظريّة المعرفة المعدَّلة" وقال إنّ الاعتقاد بالله معرفةٌ مباشرةٌ ومن غير واسطةٍ (Immediately) لا يبتني على الأدلّة والبيّنة، بل هو يستغني عن الاستدلال والبيّنة. بمعنى أنّ الاعتقاد والإيمان بوجود الله من المعارف والعلوم الأساسيّة والمبدئيّة الواضحة الّتي لا تبتني على سائر العلوم والمعارف.

يعتقد بلانتيتغا أنّ المعارف البشريّة تنقسم إلى قسمين:

أ- المعارف المبدئيّة والأساسيّة (Basic belief) الّتي لا تحتاج إلى الإثبات والتبيين، بل هي بيّنةٌ بذاتها من دون توسيط المعارف الأخرى، فهٰذه المعارف الأساسيّة تُشكّل حجر الأساس في بِنْيَةِ المعرفة البشريّة.

ب- المعارف المبتنية على المعارف المبدئيّة والأساسيّة البدهيّة.

يعتقد بلانتينغا أنّ المعتقدات الدينيّة والاعتقاد بوجود الله - تعالى - كلّها تُعدّ من المعارف المبدئيّة والأساسيّة الّتي لا تحتاج إلى الإثبات والبرهان العقليّ؛ لأنّ الأدلّة والبراهين العقليّة لا تخلو من التعقيد والغموض، ولا يمكن أن يعتمد عليها أكثر الناس في بناء الإيمان والعقيدة. وبهٰذا يعدّ عمل عامّة المؤمنين الّذين آمنوا بالله من دون دليلٍ عملًا مبرَّرًا وصحيحًا[1].

الجدير بالذكر أنّ نظريّة "المعرفة المعدَّلة" وإن كانت لا تُعدّ من الإيمانيّة المتطرّفة الّتي تحارب العقل والعقلانيّة، ولٰكن تحاول هٰذه النظرية أن تُقصي العقلَ عن الخوض في إثبات المعتقدات الدينيّة كالاعتقاد بوجود الله تعالى؛ فلذا حاولت أن تعتبر أساس المعتقدات الدينية - وهو الاعتقاد بوجود الله - من المعارف الأساسيّة البدهيّة

(1) Plantinga, Alvin, "Reformed Epistemology" In Philip L. Quinn, A Companion To The Philosophy of Religion, Oxford, Blackwell, 1999, p. 386.

الّتي لا تحتاج إلى الإثبات العقليّ. فلا دور للدليل العقليّ في تأصيل الإيمان بالله[1].

النقد

أوّلًا: أنّ "نظريّة المعرفة المعدّلة" تعاني من مشكلة النسبيّة (Relativism)؛ لأنّه يمكن لأتباع كلّ دينٍ خرافيٍّ ومحرَّفٍ أن يدّعوا أنّ معتقداتهم تعدّ من العلوم المبدئيّة والأساسيّة الّتي لها ضمان الصدق، وهٰذا هو التورّط في النسبيّة.

ثانيًا: من جهةٍ أخرى فإنّ من خصائص العلوم الأساسيّة والمبدئيّة إرجاع العلوم النظريّة الكسبيّة إليها، فهل يعتقد بلانتينغا أنّ سائر المعارف النظريّة البشريّة ترجع إلى قضيّة "الله موجود"؟! هل يمكن أن نقول إنّ القضيّة المذكورة تلعب دور قضيّة "امتناع اجتماع النقيضين"؟ كلّا؛ لأنّ قضيّة "الله موجودٌ" تبتني على قضيّة امتناع التناقض وتفترضها مسبقًا.

2- العقلانية المفرطة (Strong Rationalism)

بعد أن ذكرنا "المدرسة الإيمانيّة" بكلا اتّجاهيها القديم والجديد، مع نقدهما، نأتي إلى المدرسة الثانية في تبيين علاقة العقل والدين،

---

(1) Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, p. 7.

وهي "المدرسة العقلانيّة المفرطة". فلا يخفى أنّ "العقلانية" عنوانٌ عامٌّ يمكن تقسيمه إلى العقلانيّة المفرطة، والعقلانيّة الانتقاديّة، والعقلانيّة المعتدلة.

قبل الخوض في صلب الموضوع ينبغي تحديد الفترة الزمنيّة لظهور "العقلانيّة المفرطة"؛ لأنّ له مدخليّةً كبيرةً في التعرّف على أسبابه وحقيقته، ومن ثمّ نقده.

تنقسم الأدوار التاريخيّة في الغرب إلى: القرون القديمة، والقرون الوسطى، والعصر الحديث. ينقسم العصر الجديد في حدّ ذاته إلى ثلاث مراحل: عصر النهضة (Renaissance)، وعصر الإصلاح (Referee)، وعصر التنوير (Enlightenment)، يُعدّ القرن الثامن عشر الميلاديّ عصر التنوير. ومن أهمّ ميزات هٰذا القرن تكريس الجهود لتحرير العقل من قيود الخرافات الّتي تمنع البشريّة من التقدّم والتطوّر، فقد عُدّ الدين من أبرز مصاديق الخرافة في هٰذا العصر. في هٰذه الأجواء ظهرت نظريّة "أصالة القرينة أو القرينيّة" (Evidentialism) الّتي تعدّ من أبرز الاتّجاهات في العقلانيّة المفرطة.

تركّز نظريّة "القرينيّة" على لزوم إقامة القرائن والشواهد والأدلّة الكافية على المعتقدات الدينيّة، وإلّا يجب رفضها. بعبارةٍ أخرى: اعتناق أيّ عقيدةٍ ودينٍ ـ سواءٌ كانت المسيحيّة أو غيرها ـ خطأٌ

وغير صائبٍ إلّا إذا كان على أسسٍ عقلانيّةٍ وأدلّةٍ عقليّةٍ. وتعدّ نظريّة القرينيّة مشكلةً أساسيّةً وكبيرةً أمام الديانة المسيحيّة، وقد أثارت ضجّةً كبيرةً في تاريخ الفلسفة، بحيث استسلم بعض المفكّرين أمامها، واقتنعوا بأنّه لا يمكن إثبات العقلانيّة للديانة المسيحيّة في ضوء نظريّة "القرينيّة"، وحاول بعضٌ آخر أن يجمعوا شواهد كافيةً وقرائن شافيةً وأدلّةً مقنعةً للدفاع العقليّ عن الدين.

يقول دابليو كي. كليفورد المتخصّص في علم الرياضيّات، وهو المبدع لنظريّة أصالة القرينة أو القرينيّة:

«لا يمكن قبول المعتقدات الدينيّة إلّا إذا أقيمت أدلّةٌ كافيةٌ وقرائن وافيةٌ لدعمها وتأييدها، وإلّا فهي مرفوضةٌ ومنبوذةٌ. الاعتقاد بأيّ شيءٍ إذا كان على أساس قرائن وأدلّةٍ وشواهد غير كافيةٍ، فهو اعتقادٌ خاطئٌ»[1].

يستدلّ كليفورد بتمثيل "السفينة" على أنّه لا يجوز الاعتقاد بشيءٍ إلّا إذا كانت هناك شواهد وأدلّةٌ وبيّنةٌ كافيةٌ على تأييده ودعمه، ويقول: نفترض أنّ ربّان السفينة يحتمل قبل السفر بأنّ سفينته يمكن أن تصاب أثناء الرحلة بخللٍ ونقصٍ، فتحتاج إلى التصليح ورفع الخلل والنقص. ولٰكن يُقنِع نفسَه بأنّ هٰذه السفينة قامت برحلاتٍ عديدةٍ ناجحةٍ مرارًا وتكرارًا، ولم يصبها خللٌ ولا نقصٌ،

(1) W. K. Clifford, The Ethics of Belief, p. 70.

وأنّ هٰذه السفينة صُنعت في غاية الإتقان والإحكام، فلا يصيبها خللٌ وعيبٌ أثناء هٰذا السفر أيضًا. فلم يقم الربّان بتفتيش السفينة والبحث عن عيبها ونقصها المحتمل، فبدأ الربّان بجولته بالسفينة فتفاجأ بالمشكلة والخلل في سفره وغرقت السفينة. يعتقد كليفورد بأنّ ربّان السفينة وصاحبها هو المسؤول عن إهلاك المسافرين فيها أخلاقًا؛ لأنّه لم يمتلك أدلّةً وشواهد وقرائن كافيةً ووافيةً على الاعتقاد بسلامة السفينة وبراءتها من النقص والخلل، فصاحب السفينة مقصّرٌ. ثمّ يستنتج كليفور بعد نقل هٰذا التمثيل قاعدةً عامّةً وهي: «في كلّ زمانٍ وفي كلّ مكانٍ وبالنسبة إلى كلّ شخصٍ، الاعتقاد المبنيّ على الشواهد والقرائن غير الكافية أمرٌ خاطئٌ وغير صائبٍ»[1].

وكما يقول جون لوك (John Locke) الذي يعدّ من روّاد عصر التنوير والمدافعين عن نظريّة "القرينيّة": «لا شكّ أنّه لا يجوز الاعتقاد بشيءٍ لا يعقل الاعتقاد به»[2].

إنّ دبليو. كي. كليفورد، وبراند بلانشارد (Brand (Blanchard،

---

(1) W. K. Clifford, The Ethics of Belief, pp. 70-71; Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, p. 25.

(2) Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, p. 6.

وبرتراند راسل (Bertrand Russell)، وميخائيل سكريفن (Michael Scriven)، وأنطوني فلو (Anthony Flew) من أبرز القائلين بنظريّة القرينيّة (Evidentioalistm)، فإنّ هؤلاء يستدلّون على أنّ الاعتقاد بالله غير معقولٍ أو بعيدٌ عن العقل والبرهان العقليّ، ولا تنطبق عليه المعايير المعرفيّة؛ لأنّه لا يوجد أدلّةٌ وقرائن كافيةٌ ووافيةٌ على الاعتقاد بالله.

سئل برتراند راسل يومًا: «إذا حضرتَ يوم القيامة في محضر الله وسألك الله: لماذا لم تكن في جملة المؤمنين، فبماذا تجيب؟ فأجاب راسل: سأقول: لم أجد قرينةً وأدلّةً كافيةً على ذٰلك»[1]. وأيضًا يقول راسل: «قيمة كلّ عقيدةٍ على قدر الأدلّة والقرائن الّتي تُثبتها وتدعمها»[2].

يعتقد أنطوني فلو: «إذا لم تقم هناك أدلّةٌ وبيّناتٌ على وجود الله فلا دليل عندنا على الاعتقاد بوجود الله، وحينئذٍ الموقف المقبول هو الإلحاد السلبيّ أو الشكّاكيّة»[3]. كذٰلك يقول: «لا نمتلك أيَّ دليلٍ وقرينةٍ وبيّنةٍ كافيةٍ لتصديق قضيّة: "الله موجودٌ"»[4].

---

(1) Ibid, p. 18.

(2) Ibid, p. 25.

(3) Ibid, pp. 25-26.

(4) Ibid.

يقول ميخائيل سكريفن: «إذا لم تكن هناك أدلّةٌ وبراهين كافيةٌ على وجود الله، فلا مفرّ إلّا إلى الإلحاد»[1].

الجدير بالذكر أنّ العقلانيّة المفرطة الّتي تتمثّل في نظريّة "أصالة القرينة والبيّنة" تُعدّ ردّة فعلٍ معاكسٍ لاتّجاه الإيمانيّة المفرطة. يركّز الاتّجاه العقلانيّ المفرط على إثبات صدق المنظومة العقديّة الدينيّة بحيث يرتضيها العقل ويسلّم بها. المراد من "الإثبات" هو أن يتمّ صدق العقيدة بحيث يقتنع بها جميع العقلاء ويرتضوها. فيجب إثبات جميع المعتقدات الّتي يعتقد بها الإنسان المؤمن بأدلّةٍ كافيةٍ وافيةٍ يقتنع بها جميع العقلاء[2]. بعبارةٍ أخرى أنّ القضايا والمعارف الدينيّة معقولةٌ وخاضعةٌ للمعايير العقليّة ما دامت صادقةً عند جميع العقلاء في جميع الأزمنة والأمكنة، وقابلةً للإثبات عندهم، وإلّا ليست صالحةً للتصديق. بناءً على العقلانيّة المتطرّفة أو الثقة المفرطة بالعقل لا يجوز بناء الإيمان والعقيدة على أساس الأحاسيس والعواطف، بل يجب إثبات صحّة العقيدة والإيمان وإقرارها بأدلّةٍ مقنعةٍ عند عقلاء العالم.

---

(1) Ibid, p. 27.

(2) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 61.

النقد

أوّلًا: أنّ نظريّة العقلانيّة المفرطة تناقض نفسَها بحسب المعيار الّذي تعتمد عليه؛ لأنّ هٰذه النظريّة نفسها لا يقتنع بها جميع العقلاء، فهي غير معقولةٍ! وبعبارةٍ أخرى نقول: إنّ نظريّة العقلانيّة المفرطة تدّعي أنّ العقيدة المقبولة والمطلوبة هي الّتي يقتنع بها جميع العقلاء وتدعمه أدلّةٌ كافيةٌ، ولٰكنّ هٰذه النظريّة في حدّ ذاتها تفقد هٰذا الشرط والمعيار للعقلانيّة؛ لأنّ جميع العقلاء لا يقتنع بهٰذه النظريّة ولا تدعمها أدلّةٌ كافيةٌ.

ثانيًا: هل يمكن عمليًّا إثبات صدق العقيدة بحيث يقتنع بها "جميع عقلاء العالم"؟ هٰذا أمرٌ متعذّرٌ، والشاهد عليه أنّه لا يوجد نظامٌ عقديٌّ في العالَم يقتنع به العقلاء كافّةً. بعبارةٍ أخرى: تختلف مستويات الفهم والعقول قوّةً وضعفًا وكمالًا ونقصًا، فمن الناس من يقتنع بأدلّةٍ بسيطةٍ سهلةٍ، ومن الناس من هو أقوى عقلًا وفكرًا، ولا يقتنع بالأدلّة البسيطة، ومنهم من هو أكمل عقلًا وفهمًا.

من جهةٍ أخرى أنّ من القضايا الدينيّة ما يحتاج إثباتُها إلى مقدّماتٍ طويلةٍ لا يستوعبها جميع الناس، فمن المحال إقناع جميع العقلاء في العالم بها؛ بسبب اختلاف درجات الفهم والتعقّل فيهم.

بالنسبة إلى تمثيل السفينة: فلا شكّ في أنّ العقل يحكم بدفع الضرر المحتمل خاصّةً إذا كان المحتمَل شيئًا مهمًّا، كحفظ نفوس

الناس. ولٰكن لا يحتاج إثبات سلامة السفينة إلى أدلّةٍ وبيّنةٍ مقنعةٍ لجميع عقلاء العالم، بل إذا فتّش الربّان السفينةَ وحصل على الطمأنينة والقناعة المعتادة بأنّها صحيحةٌ وسالمةٌ، فيجوز الاعتماد على السفينة.

ثالثًا: المشكلة الرئيسة الّتي تعاني منها العقلانيّة المفرطة هي: أنّها تزعم بأنّ كلّ ما يعجز العقل عن إثباته وإقامة الدليل والبيّنة عليه فهو غير معقولٍ وغير موثوقٍ به، وهٰذا خطأٌ فادحٌ يرتكبه أصحاب العقلانيّة المفرطة؛ لأنّ هناك حقائق وأمورًا فوق إدراك العقل، وعدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

رابعًا: ما هو معيار مقبوليّة العقيدة وصحّتها عند العقلاء؟ هل العقلاء يقتنعون بصحّة العقيدة جزافًا واعتباطًا؟ أو قبول العقلاء ورفضهم يعتمد على أصولٍ وضوابط ومعايير عقليّةٍ منطقيّةٍ؟ لا شكّ في أنّ العقلاء لا يقتنعون بشيءٍ بلا معيارٍ ولا ميزانٍ، فما هو الميزان والمعيار الّذي يعتمد عليه عقلاء العالَم في قبولهم ورفضهم لعقيدةٍ أو فكرةٍ؟

بعبارةٍ أخرى: يجب التمييز بين "العقلاء" بما هم يمتلكون العقل السليم وبين العقلاءِ بما هم يمتلكون الافتراضات المسبقة والتعصّبات والمصالح الشخصيّه والقدرات الفكريّة والعقليّة

المختلفة. نعم، هناك أدلّةٌ وبراهين تصلح في حدّ ذاتها لإقناع العقل السليم الخالي من التعصّبات والشهوات والشبهات. ولٰكن في مقام العمل هل كلّ عاقلٍ بما يمتلك البعد البشريّ يقتنع بهٰذه البراهين الصحيحة؟ فيمكن أن يكون الدليل والحجّة على شيءٍ قويًّا ومتقنًا، ولٰكنّ التعصّبات والأغراض الشخصيّة تمنع من قبول الحقّ وتسلّمه.

خامسًا: المشكلة الأخرى الّتي تعاني منها العقلانيّة المفرطة هى أنّه يجب أن ننتظر إلى نهاية التأريخ حتى نُحرز أنّ جميع الناس في كلّ عصرٍ ومصرٍ هل يقتنعون بفكرٍ أو عقيدةٍ أو لا؟! لأنّ العقلانيّة المفرطة تعتقد بأنّ الأدلّة والشواهد الّتي تقام لإثبات شيءٍ يجب أن يقتنع بها جميع العقلاء في كلّ زمانٍ ومكانٍ إلى نهاية التاريخ[1]! وهذا أمرٌ خلافٌ للعقل السليم ولا يدّعيه أحدٌ من العقلاء.

سادسًا: بالنسبة إلى كلام برتراند راسل الّذي يقول: «لم أجد قرينةً وأدلّةً كافيةً على الإيمان بالله [فلم أؤمن]»[2]، فهناك عدّة أسئلةٍ تطرح:

ما المقصود من الأدلّة الكافية؟ وما معيار "الكفاية"؟ هل المطلوب

---

(1) صادق، هادى، درآمدى بر كلام جديد [مدخلٌ إلى علم الكلام الجديد]، ص 44.

(2) Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, p. 18.

الكفاية الشخصيّة أو الكفاية النوعيّة؟ هل الفطرة الإنسانية المُقِرّة بالله ـ تعالى ـ تُعدّ من جملة الشواهد والأدلّة الكافية؟ هل الشواهد التجريبيّة الحسّيّة من النظم السائد على الكون وإتقان الصنع يعدّ من الأدلّة الكافية؟!

ومن يمعن النظر في الكون يجد أنّ العالَم مليءٌ بالشواهد والقرائن والآيات الدالّة على عظمة الخالق تعالى، وهي كافيةٌ وشافيةٌ ومقنعةٌ لكلّ عقلٍ سليمٍ. هٰذا علاوةً على أنّ الفلاسفة أقاموا أدلّةً عقليّةً رصينةً على إثبات وجود الله تعالى، وهي مقبولةٌ عند من يمتلك العقل السليم والمبادئ العقليّة الصحيحة.

من جهةٍ أخرى نسأل راسل ونقول: هل وَجَدت قرينةً ودليلًا على عدم وجود الخالق أو لا؟! فكما أنّ وجود الخالق يحتاج إلى القرينة والدليل، فكذٰلك نفي الخالق وعدمه يحتاج إلى القرينة والدليل. يقول أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام حول هٰذا الموضوع:

«فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكرَ الْمُقَدِّرَ وَجَحَدَ الْمُدَبِّرَ، زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَلَا لِاخْتِلَافِ صُوَرِهِمْ صَانِعٌ، وَلَمْ يَلْجَئُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا، وَلَا تَحْقِيقٍ لِمَا أَوْعَوْا، وَهَلْ يَكونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ»[1].

---

(1) الشريف الرضيّ، محمّد بن الحسين، نهج البلاغة، الخطبة 185.

3- العقلانية الانتقادية (Critical Rationalism)

تعتقد العقلانيّة الانتقاديّة بأنّ المنظومة العقديّة الدينيّة تخضع للتقييم العقليّ والدراسة العقليّة، خلافًا للاتّجاه الإيمانيّ. من جهةٍ أخرى ترى العقلانيّة الانتقاديّة أنّه لا نتوقّع أن تُثبِت الدراسةُ العقليّةُ صحّةَ المعتقدات الدينيّة، بحيث يقتنع بها جميع العقلاء، خلافًا للعقلانيّة المفرطة. في الحقيقة أنّ العقلانيّة الانتقاديّة هي الحدّ الوسط بين الإيمانيّة الّتي ترفض دور العقل في إثبات صحّة المعتقدات، وبين العقلانيّة المفرطة الّتي تحاول إثبات جميع المعتقدات بحيث يقتنع بها جميع العقلاء.

يعتقد أصحاب العقلانيّة الانتقاديّة بأنّ المعتقدات والقضايا الدينيّة يمكن أن تخضع للدراسة العقليّة، بل يجب أن تخضع للتقييم العقليّ. وتركّز العقلانيّة الانتقاديّة على التقييم والدراسة النقديّة للمعتقدات الدينيّة أكثر من إثبات صدقها وأحقّيّتها، بعبارةٍ أخرى تركّز على دور العقل في عمليّة النقد والتقييم للمعتقدات الدينيّة، ويمكن القول إنّ العقلانيّة الانتقاديّة تعتقد بأنّه يمكن أن تتعرّض جميعُ النُّظُم الاعتقاديّة للنقد العقلانيّ، بل يجب تعريضها لهذا النوع من النقد، وإخضاعها لتقويم العقل والتفكير العقليّ، حتّى لو لم يمكن إثباتها أو إثبات بعض مفرداتها إثباتًا قاطعًا بواسطة الدليل العقليّ[1].

---

(1) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach

العقلانيّة الانتقاديّة لها موقفٌ معتدلٌ بالنسبة إلى دور العقل والطاقات العقليّة لإثبات القضايا الدينيّة. خلافًا للعقلانيّة المفرطة الّتي تضخّم دور العقل في تقييم القضايا الدينيّة وتأصيلها وبرهنتها أكثر فأكثر. بعبارةٍ أخرى نقول: إنّ الّذين يدافعون عن هٰذه الرؤية يصفون موقفهم بأنّه "نقديٌّ" من جهتين:

أ- من جهة تأكيد دور العقل في مجال تقويم المعتقدات الدينيّة، بدل البحث عن الدليل العقليّ القطعيّ لإثباتها.

ب- ومن جهة النقد للرؤية المتفائلة بقدرات العقل، وهي رؤية العقلانية المتطرّفة.

توصي العقلانيّة الانتقاديّة بعدّة وصايا:

1ـ يجب أن نستخدم جميع الطاقات والقدرات العقليّة للتقييم والبحث عن العقائد الدينيّة، بحيث نستعرض أفضل البراهين والأدلّة لتشييد المعتقدات الدينيّة، ثمّ نقارن هٰذه الأدلّة مع الأدلّة البديلة الّتي تُثبت سائر التعاليم الدينيّة المنافسة.

2ـ علينا أن نهتمّ ونعتني بالانتقادات والإشكالات الرئيسة الواردة على العقائد الدينيّة، ونأخذها بنظر الاعتبار، ونلاحظها في

---

and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 69.

التقييم العقليّ لها. ولٰكن مع ذٰلك يجب أن لا نثق ولا نعتمد على الأسس العقليّة كلّ الاعتماد.

مراحل تنفيذ العقلانية في الاتجاه الانتقادي

الخطوة الأولى: نختار مجموعةً مقتطفةً من المعتقدات الّتي تتعلّق بإطارٍ محدّدٍ، لا جميع المعتقدات الّتي نعتنقها؛ حتّى لا نقع في السطحيّة والقشريّة وعدم الموضوعيّة في البحث.

الخطوة الثانية: نتأكّد من أنّ فهمَنا لهٰذه المعتقدات فهمٌ صحيحٌ وصائبٌ، ولا يعتمد على الافتراضات المسبقة، وهٰذا يستلزم أن نعرّف المفردات والألفاظ المفتاحيّة والرئيسة بشكلٍ دقيقٍ، ونوضّح مداليل المعتقدات.

الخطوة الثالثة: بعد التأكّد من الفهم الصحيح للمفردات يأتي دور دراسة الأدلّة والحجج الّتي أقيمت لإثبات المعتقدات أو نفيها. طبعًا ليست هٰذه الأدلّة حاسمةً وحتميّةً بحيث يتّفق عليها الجميع، ولٰكن ليس هٰذا بمعنى أنّ هٰذه الأدلّة ليست لها قيمةٌ واعتبارٌ[1].

مع ذٰلك لا تجزم العقلانيّة الانتقاديّة على الحكم بأنّها توصّلت إلى نتيجةٍ نهائيّةٍ قطعيّةٍ في إثبات صحّة المعتقدات واعتبارها وأحقّيّتها.

---

(1) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 68.

فلا تمتلك العقلانيّة الانتقاديّة ضمانًا عقليًّا ولا دليلًا قاطعًا لإثبات المعتقدات المتوخّاة عندها. فهناك نوعٌ من التردّد والتزعزع في ذات العقلانيّة الانتقاديّة، بحيث تهرب من الحسم والقطعيّة والحتميّة في إثبات القضايا الدينيّة مع أنّها تركّز على دور العقل في الدراسة العقليّة لها.

من هنا يظهر الفرق بين العقلانيّة المفرطة والعقلانيّة الانتقاديّة وهو: أنّ العقلانيّة المفرطة تُحمّل العقلَ فوق طاقته ووسعه؛ لأنّها تحاول أن تُقنع جميع عقلاء العالم، وتحاول أن تستند إلى أدلّةٍ مقبولةٍ عند جميع العقلاء. ولٰكن العقلانيّة الانتقاديّة مع أنّها تعترف بدور العقل والدراسة العقليّة للمعتقدات الدينيّة، ولٰكن لا تحمّل العقلَ فوق طاقته وقابليّاته، وتقول علينا أن لا نلتزم باليقين الّذي لا يمكننا تحصيله (لا تعطيل العقل ولا تعدّي العقل وتجاوزه عن حدّه، بل أمرٌ بين ذٰلك). فتجعل العقلانيّة الانتقاديّة الموضوع المدروس في حالةٍ من التردّد وعدم القطعيّة والحتميّة. من جهةٍ أخرى تركّز العقلانيّة الانتقاديّة على الدراسة النقديّة والتقييم العقليّ للمعتقدات ويهمّها هٰذا الجانب.

كذٰلك تؤكّد العقلانيّة الانتقاديّة على ملاحظة الآراء المنافسة للمعتقدات المقبولة عندنا، وأخذها بنظر الاعتبار، والاعتناء بالإشكالات والانتقادات الّتي يطرحها المنافس للعقيدة المختارة،

وهٰذا لأجل الاستفادة والانتفاع من الإيجابيّات والمحاسن الّتي تحظى بها النظريّة المنافسة من جهةٍ، والتعرّف على مواطن الضعف والخلل في النظريّة المختارة من جهةٍ أخرى. ولٰكن العقلانيّة المفرطة تهتمّ بالآراء المنافسة والنظريّات البديلة لإبراز أخطائها ومعايبها والطعن فيها، من دون أن تستفيد منها في تقوية مبادئها ومعتقداتها؛ وذٰلك خلافًا للنظريّة الإيمانيّة الّتي لا تهتمّ بالآراء المنافسة والبديلة، إذ إنّ الإيمانيّة ترى الإيمان أساسًا مُحكمًا، فلا حاجة لتفضيل رأيٍ على رأيٍ آخر.

الجدير بالذكر أنّ نظريّة العقلانيّة الانتقاديّة تأثّرت بنظريّة المعرفة لكانط الّتي تركّز على أنّ الفكر يدور مدار النظام الذهنيّ بدلًا من أن يدور مدار الواقع؛ وذٰلك من خلال نظريّته الّتي تدعو إلى فهم الأشياء على أساس النظام الذهنيّ للإنسان وليس العكس؛ إذ جعل كانط (الواقعيّة الّتي تصنعها القوى الإدراكيّة للإنسان) محلّ (الواقعيّة المستقلّة عن الإدراك) في المعرفة البشريّة[1].

يصرّح كانط في موارد متعدّدةٍ من كتبه بأنّ ثمة واقعًا هو ذات الأشياء في نفسها، ويعبّر عنه بـ (noumenon)، بيد أنّ إدراك هٰذا الواقع غير ممكنٍ بحالٍ من الأحوال؛ لعجز أدواتنا المعرفيّة عن

---

(1) انظر: كنط، إيمانؤيل، نقد العقل المحض، النسخة المنقحة، ترجمة: موسى وهبة، ص 40.

نيله وسبر غوره، فليس بإمكاننا كبشرٍ ـ من وجهة نظر كانط ـ غير إدراك الظواهر الّتي يعبّر عنها بـ (Phenomenon) ويعني بها الأشياء من حيث تظهر لنا وندركها، لا من حيث هي في ذاتها، ووجودها في نفسها، وبهٰذا أوصد كانط الباب تمامًا في وجه الواقع، وهٰذا ما أكّده ألن وود (Allen W. Wood) في شرحه لنظرية كانط المعرفيّة، حيث قال: «إنّ ما لدينا من معرفةٍ هي معرفةٌ بالظواهر (Appearances)، وليس بالأشياء في ذاتها (Things in themselves)، فموضوعات الخبرة من الناحية التجريبيّة واقعيّةٌ، أمّا ترانسندنتاليًّا فهي مثاليةٌ"[1].

فقد حكم كانط بعجز العقل النظريّ وقصوره عن إثبات ما يتعلّق بالمتافيزيقيا والإلٰهيّات وإثبات وجود الله تعالى. فمهمّة العلم من منظار كانط هي كشف الواقع، ووظيفة العقل العمليّ هي إدراك القضايا الأخلاقيّة وما يتعلّق بالوجدان الأخلاقيّ؛ لذا يصرّح كانط ويقول: «هناك قاعدةٌ لا استثناء فيها، وهي أنّنا لا نعلم شيئًا معيّنًا عن (تلك) الكائنات المعقولة الخالصة، ولا يمكن معرفة أيّ شيءٍ عنها؛ لأنّ تصوّرات الذهن المجرّدة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة، وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فإذا ما ابتعدنا عنها فإنّ التصورات تفقد كلّ دلالتها»[2].

---

(1) وود، ألن، كنط فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، ص 533.

(2) كنط، إيمانؤيل، مقدّمةٌ لكلّ ميتافيزيقا مقبلةٍ يمكن أن تصير علمًا، ص 86.

المقصود من الكائنات المعقولة الخالصة هي الموجودات المتعلقة بما وراء المادّة.

النقد

أوّلًا: المشكلة الرئيسة في نظريّة "العقلانيّة الانتقاديّة" تكمن في أنّ العقل لا يحصل على نوعٍ من القطعيّة والحتميّة واليقين في إثبات القضايا الدينيّة، وتلحّ على أنّه لا يمكن التوصّل إلى نتيجةٍ نهائيّةٍ قطعيّةٍ في إثبات صحّة المعتقدات واعتبارها وأحقّيّتها. فلا تمتلك العقلانيّة الانتقاديّة ضمانًا عقليًّا ولا دليلًا قاطعًا لإثبات المعتقدات المتوخّاة عندها. فهناك نوعٌ من التردّد والتزعزع في ذات العقلانيّة الانتقاديّة، وهٰذا يُسقط الدليل العقليّ عن الفائدة والحجّيّة؛ لأنّه لا ينتج إلّا الشكّ والترديد، فعدم القطعيّة واليقين يتسرّب إلى العقلانيّة الانتقاديّة نفسها، ويجعلها غير قطعيّةٍ.

ثانيًا: تركّز العقلانيّة الانتقاديّة على دور العقل في النقد والتقييم، ويغفل عن الجانب الإثباتيّ والإيجابيّ للعقل. والعجب من هٰذا الاتّجاه العقليّ، فإنّه يقول إنّ العقل لا ينتج القطع واليقين في دراسته وإثباته، ولٰكن في مجال النقد والتقييم يعتقد بالنقد القطعيّ والحتميّ للقضايا الدينيّة، كأنّه لا يوجد هناك تردّدٌ وتزعزعٌ في عمليّة النقد العقليّ، وهٰذا نوعٌ من التهافت في هٰذه النظريّة.

ثالثًا: يرى مناصرو نظريّة العقلانيّة الانتقاديّة بأنّ "الإثبات

للجميع وإقناع الكلّ" ـ وهو الشعار الّذي رفعته العقلانيّة المتطرّفة ـ غايةٌ لا تدرك؛ ولذلك تواضعوا واختاروا لهم هدفًا قريب المنال هو (الإثبات الشخصيّ)، بمعنى أنّه يمكن أن يكون هناك استدلالٌ أو دليلٌ يُثبت أمرًا عند شخصٍ، ولٰكنّ هٰذا الاستدلال والدليل نفسه لا يقدر أن يُثبت ذٰلك الأمر عند شخصٍ آخر، وهٰذا شكلٌ من أشكال النسبيّة الّتي تؤدّي إلى التناقض[1].

رابعًا: لا يخفى أنّ الأسس المعرفيّة لنظريّة العقلانيّة الانتقاديّة سقيمةٌ، هناك أخطاءٌ وخللٌ واضحٌ كامنٌ في نظريّة كانط المعرفيّة، وهي المغذّية لنظريّة العقلانيّة الانتقاديّة، من هٰذه الأخطاء واللوازم الخطيرة المترتّبة على نظريّة كانط، النسبيّة المعرفيّة وإنكار المتافيزيقيا.

وها قد آن أوان البحث عن "العقلانيّة المعتدلة"، ولٰكن بما أنّها تتعلّق بالحقل المعرفيّ الإسلاميّ، وهي النظريّة المختارة في هٰذا التحقيق، ينبغي تأجيل البحث بعد عرض النظريّات المطروحة في العالَم الإسلاميّ حول علاقة العقل بالدين.

---

(1) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 70.

الفصل الثاني

العقل والدين في الحقل المعرفي الإسلامي

العقل والدين في الحقل المعرفي الإسلامي

السؤال الأصليّ في مبحث العقل والدين هو: هل يجب أن يتوقّف الإيمان والقضايا الدينيّة في صدقها واعتبارها على العقل والأدلّة العقليّة؟ هل يقدر العقل على إثبات القضايا والمعارف الدينيّة؟ وما مدى هٰذا الإثبات العقليّ؟ وما مدى حجّيّة العقل في إثبات القضايا الدينيّة؟

عندما نراجع المدارس والمذاهب الفكريّة الإسلاميّة في العالم الإسلاميّ نرى أنّ هناك اتّجاهاتٍ مختلفةً في الإجابة على هٰذه الأسئلة المذكورة، منها ما يركّز على إقصاء العقل وطرده عن المعارف الدينيّة، وترجيح النقل على العقل، وهو يتمثّل في نظريّة النصّيّة السلفيّة والمدرسة الأخباريّة والتفكيكيّة، ومنها بالعكس، ما يفضّل العقل على النقل، ويُدّعى أنّ مدرسة المعتزلة ومدرسة ابن رشد تُمثّل هٰذا الاتّجاه، ومنها ما يسير على الوسطيّة والاعتدال، ويعطي كلّ ذي حقٍّ حقّه. نستعرض ها هنا هٰذه المدارس والمذاهب الفكريّة في العالم الإسلاميّ ضمن ثلاث مدارس مشهورةٍ: 1ـ المدرسة النصّيّة الإيمانيّة. 2ـ العقلانيّة المفرطة. 3ـ العقلانيّة المعتدلة.

1 - المدرسة النصية الإيمانية

إن الركيزة الأساسيّة المشتركة بين جميع الاتّجاهات النصّيّة هي محوريّة النصّ والنقل وتهميش العقل وتبعيّته للنقل. هٰذا الموقف النظريّ لا يعني أنّ ما حصل ويحصل في الواقع مطابقٌ له، بل إنّ كثيرًا من النصّيّين يلجؤون إلى العقل للدفاع عن حقائق الوحي وتعاليم النصوص الدينيّة، ولٰكنّهم يصرّون على أنّ العقل الّذي يطمح لنيلٍ أعمق لظاهر النصّ لن يصل إلّا إلى سراب الحدس والظنّ والتخمين.

يشتهر الاتّجاه النصّيّ بعناوين متعدّدةٍ مثل: "أهل الحديث" أو "الحشويّة" أو "الظاهريّة" أو "الأخباريّة" أو "التفكيكيّة" وغيرها من العناوين والأسماء. ينبغي هنا أن نشير إلى أهمّ الاتّجاهات النصّيّة من مدرسة الخلفاء ومن المنتمين إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

أ- مدرسة أهل الحديث والسلفية

منذ بزوغ شمس الإسلام هناك اتّجاهاتٌ وتيّاراتٌ فكريّةٌ مختلفةٌ تركّز على الجمود على ظواهر الكتاب والسنّة وتقديسها، وتصرّ على إقصاء العقل عن فهم الدين والتعبّد بظواهر النصوص الدينيّة، يمثّل هٰذا الاتّجاه الرافض للعقل الخوارجُ والمعطّلة والمشبّهة والحنابلة والظاهريّة. ومن روّاد هٰذا الاتّجاه النصّيّ إمام أهل الحديث أحمد بن حنبل (164 ـ 241 هـ)، وإمام الظاهريّة داوود بن عليّ الأصفهانيّ

(201 - 270 هـ)، وابن حزم الأندلسيّ (384 - 456 هـ)، وابن تيميّة الحرّانيّ (661 - 728 هـ)، وابن قيّم الجوزيّة (691 - 751 هـ)، وابن كثير (701 - 774 هـ)، ومحمّد بن عبد الوهّاب (1115 - 1207 هـ) وغيرهم من السلفيّة المعاصرة.

تعتمد المدرسة السلفيّة ـ خاصّةً ابن تيميّة وأتباعه ـ على ظواهر الكتاب والسنّة، وتُقصي العقلَ عن فهم المعارف الدينيّة، بحيث يكون العقل تابعًا للنصوص الدينيّة والنقل. ويتجلّى إقصاء العقل في المدرسة السلفيّة في عدّة أمورٍ نستعرضها في هٰذا المجال:

1- يؤكّد التيّار السلفيّ على محوريّة الكتاب والسنّة في منظومته المعرفيّة، ويصرّح إنّما الصواب والحقّ هو ما جاء به الكتاب والسنّة وما اختاره السلف الصالح، وما خالف الكتاب والسنّة ورأي السلف الصالح فهو باطلٌ[1]. فيجب تقديم فهم السلف على فهم الآخرين، بحيث يجب على الجميع أن يجعلوا فهمهم تابعًا لفهم السلف؛ لأنّ فهم السلف هو الفهم الخالص والصافي عن الكتاب والسنّة، ولٰكنّ فهم بقيّة الطوائف مثل المنطقيّين والفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين فهمٌ خاطئٌ مشوبٌ بالزوائد والانحرافات!

2- بناءً على الرؤية الحسّيّة الّتي تعتمد عليها السلفيّة خصوصًا ابن تيميّة وأتباعه، هناك تعريفٌ خاصٌّ للعقل، وهو الّذي عبّر عنه

---

(1) ابن تيمية، أحمد، اقتضاء الصراط المستقيم، ج 3، ص 19.

ابن تيميّة "بالعقل الجسمانيّ"، ويصرّح بأنّ العقل عند الجمهور لا ينفكّ من التخيّل، بل ما لا يتخيّله الجمهور فهو عدمٌ[1]. وكذٰلك يقول: «إنّ جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله ـ تعالى ـ يدركه الحسّ والخيال»[2].

3- العقل عند السلفيّة تابعٌ للنصّ في جميع أحكامه ومقبولٌ في إطار الشرع، فالوحي والكتاب أفضل وأرجح من العقل عند المدرسة السلفيّة[3]؛ لذا يقول ناصر الدين الألبانيّ: «إنّ أهل البدع أسّسوا دينهم على العقل والمعقول، وجعلوا النقل والمأثور تبعًا للعقل والمعقول، وأمّا أهل السنّة والجماعة قالوا الأصل هو النقل والنصّ، والعقل تبعٌ له»[4].

4- حصر الأدلّة العقليّة بما جاء في القرآن والنصوص الدينيّة، فلا أدلّة عقليّةً إلّا ما في القرآن الكريم فقط، وأنّه لا يجوز استعمال أدلّةٍ عقليّةٍ خارج النصّ الدينيّ؛ لذا يقول ابن تيميّة:

«مَا دَلَّ الشَّارِعُ عَلَيْهِ يَنْتَظِمُ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إلَى عِلْمِهِ بِالْعَقْلِ وَجَمِيعَ الْأَدِلَّةِ وَالْبَرَاهِينِ وَأُصُولِ الدِّينِ وَمَسَائِلِ الْعَقَائِدِ، بَلْ قَدْ تَدَبَّرْت

---

(1) ابن تيمية، أحمد، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 393.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 263 ـ 265.

(3) ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، ج 152، ص 2.

(4) سورة البقرة: 255.

عَامَّةَ مَا يَذْكُرُهُ الْمُتَفَلْسِفَةُ وَالْمُتَكَلِّمَةُ وَالدَّلَائِلُ الْعقليّة، فَوَجَدْت دَلَائِلَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَأْتِي بِخُلَاصَتِهِ الصَّافِيَةِ عَنْ الْكَدَرِ، وَتَأْتِي بِأَشْيَاءَ لَمْ يَهْتَدُوا لَهَا، وَتَحْذِفُ مَا وَقَعَ مِنْهُمْ مِنْ الشُّبُهَاتِ وَالْأَبَاطِيلِ مَعَ كَثْرَتِهَا وَاضْطِرَابِهَا»[1].

5- من الآثار السلبيّة للركون إلى النصّ والنقل وإقصاء العقل، الاعتماد على الأحاديث الّتي تنصّ على تجسيم الله ـ تعالى ـ وتشبيهه، فهذه النصوص تارةً تشبّه الله ﷻ بالشابّ الأمرد!

«عن قتادة عن عكرمة عن ابن عبّاسٍ قال: قال رسول الله ﷺ: «رأيت ربّي ﷻ شابّ أمرد جعد قطط عليه حلّةٌ حمراء»[2].

وتارةً تنصّ على إقعاد الله ـ تعالى ـ نبيَّه بجنبه على العرش!

«لم يكن البربهاريّ ـ إمام الحنابلة في عصره ـ يجلس مجلسًا إلّا ويذكر فيه أنّ الله ﷻ يُقعد محمّدًا ﷺ معه على العرش»[3].

6- الاعتماد على الخبر الواحد في إثبات العقائد وأصول الدين. يقول ناصر الدين الألبانيّ: «إنّ السنّة العمليّة الّتي جرى عليها النبيّ ﷺ وأصحابه في حياته وبعد وفاته تدلّ أيضًا دلالةً قاطعةً

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 229 ـ 231.

(2) ابن أبي يعلى، محمّد، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 44.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 41.

على عدم التفريق بين حديث الآحاد في العقيدة والأحكام، وأنّه حجّةٌ قائمةٌ في كلّ ذٰلك»[1].

7- رفض علم المنطق وتسفيه الآراء المنطقيّة، وتجهيل علماء المنطق وتفسيقهم، وأنّ المنطقيّين ممّن قال الله فيهم: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[2]، وأنّهم أعداء ما جهلوا، وأنّهم يكذّبون أخبار الأنبياء عليهم السلام[3].

8- رفض الفلسفة والطعن فيها وتجهيل الفلاسفة وتضليلهم وتكفيرهم، وأنّ اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل أعلم من الفلاسفة؛ لذا يقول ابن تيميّة: «إنّ الفلاسفة عند علماء المسلمين جهّالٌ ضلّالٌ في الإلٰهيّات والكلّيّات»[4]، «ولم يكن عندهم إيمانٌ بالغيب الّذي أخبرت به الأنبياء، فهم لا يؤمنون لا بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا البعث بعد الموت»[5].

9- إذا فُرض هناك تعارضٌ بين الشرع والعقل، فيجب تقديم

---

(1) الألبانيّ، محمّد، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 28.

(2) سورة يونس: 39.

(3) ابن تيميّة، أحمد، الردّ على المنطقيّين، ص 438.

(4) ابن تيميّة، أحمد، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 5، ص 35 ـ 44.

(5) ابن تيميّة، أحمد، الردّ على المنطقيّين، ص 139.

الشرع على العقل؛ لذا يقول ابن تيميّة: «تقديم المعقول على الأدلّة الشرعيّة ممتنعٌ متناقضٌ، وأمّا تقديم الأدلّة الشرعيّة فهو ممكنٌ مؤتلفٌ، فوجب الثاني دون الأوّل؛ وذلك لأنّ كون الشيء معلومًا بالعقل، أو غير معلومٍ بالعقل، ليس هو صفةً لازمةً لشيءٍ من الأشياء، بل هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة»[1].

هذه السمات والمواصفات إن دلّت على شيءٍ فهي تدلّ على التركيز المفرط على النقل والنصّ وإبعاد العقل عن تأدية دوره المحوريّ في المنظومة المعرفيّة الدينيّة[2].

ب- المدرسة الأخبارية

إنّ المدرسة النصّيّة أو الأخباريّة كانت موجودةً في الوسط الشيعيّ منذ عصر الغيبة إلى وقتنا الحالي. من أهمّ السمات والميزات للمدرسة الأخباريّة هي:

1- التركيز والاعتماد المفرط على الأحاديث والروايات وحصر المعارف الدينيّة ـ بما فيها المعارف العقديّة والأخلاقيّة والأحكام الفقهيّة ـ في الحديث.

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 144.

(2) لقد تمّت دراسة آراء السلفيّة حول علاقة العقل بالدين، والقيمة المعرفيّة للعقل عندهم ونقدها في كتاب "الأسس المعرفيّة للفكر العقديّ السلفيّ" الصادر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة.

2- تنقيص شأن العقل وتحقير الأدلّة العقليّة.

وأمّا بالنسبة إلى مكانة العقل في المنظومة المعرفيّة الدينيّة، فهناك اتّجاهاتٌ مختلفةٌ في داخل المدرسة الأخباريّة، فمنها متشدّدةٌ ومتطرّفةٌ في رفض العقل وحطّ شأنه في مقابل الأحاديث والأخبار الواصلة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام. ومنها اتّجاهاتٌ وسطيّةٌ معتدلةٌ تعطي للعقل دورًا ضئيلًا في المعرفة الدينيّة.

يمكن أن نذكر الملّا محمّد الأسترآباديّ (ت 1023 هـ) والسيّد نعمة الله الجزائريّ (1050 ـ 1112 هـ) من المتشدّدين في المدرسة الأخباريّة، بحيث يقول السيّد نعمة الله الجزائريّ حول العقل: «فحاصل العقول كلّها ظنونٌ وخيالاتٌ، ومنتهى الأمر أوهامٌ وحسباناتٌ»[1]. ويقول بعض الأخباريّين أيضًا: «تدلّ الأخبار المتواترة على كون الشريعة توقيفيّةً لا مدخل للعقل في استنباط شيءٍ من أحكامها بوجهٍ. نعم، عليه القبول والانقياد والتسليم لما يراد»[2].

ولٰكنّ المتأخّرين من الأخباريّين يعتقدون بدور العقل في إطارٍ ضيّقٍ ومحدودٍ كدور العقل في إثبات الإمامة، يعتقد العلّامة المجلسيّ بأنّ دور العقل ينحصر في إثبات الإمامة فحسب، ولٰكن بعد إثبات الإمامة بالأدلّة العقليّة، لا يجوز الاتّكال على العقل فيما

---

(1) الجزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانيّة، ج 3، ص 87.

(2) البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناضرة، ج 1، ص 178.

دون ذٰلك من القضايا الدينيّة. يقول العلّامة المجلسيّ بعد أن ذكر رسالة الإمام الصادق عليه السلام لأصحاب القياس والرأي:

«ولا يخفى عليك بعد التدبّر في هٰذا الخبر وأضرابه أنّهم (أي أئمّة أهل البيت عليهم السلام) سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم، ونهوا عن الاتّكال على العقول الناقصة في كلّ بابٍ»[1]. ويمكن لنا أن نحمل كلامه على وجهٍ حسنٍ بأن نقول إنّ مراد العلّامة من "سدّ باب العقل" هو سدّ باب القياس المفيد للظنّ.

وينتقد الأخباريّون التيّارَ العقليّ؛ لأنّه يرجّح العقلَ على النقل، ويؤوّل النقل وفق العقل عند تعارضهما[2]، والأخباريّون

---

(1) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 2، ص 314. ينقد العلّامة الطباطبائيّ كلامَ العلّامة المجلسيّ في هامش الحديث ويقول:

«هٰذا ما يراه الأخباريّون وكثيرٌ من غيرهم، وهو من أعجب الخطإ، ولو أبطل حكم العقل بعد معرفة الإمام كان فيه إبطال التوحيد والنبوّة والإمامة وسائر المعارف الدينيّة، وكيف يمكن أن ينتج من العقل نتيجةٌ ثمّ يبطل بها حكمه وتصدق النتيجة بعينها، ولو أريد بذٰلك أنّ حكم العقل صادقٌ حتّى ينتج ذٰلك، ثمّ يسدّ بابه، كان معناه تبعيّة العقل في حكمه للنقل وهو أفحش فسادًا، فالحقّ: أنّ المراد من جميع هٰذه الأخبار النهي عن اتّباع العقليّات فيما لا يقدر الباحث على تمييز المقدّمات الحقّة من المموّهة الباطلة» [المصدر السابق].

(2) البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناضرة، ج 1، ص 171.

يعتقدون إذا حصل التعارض بين الدليل العقليّ والنقليّ فالترجيح للدليل النقليّ[1].

الإشكال الأصليّ الّذي أورده الأخباريّون على الأصوليّين المهتمّين بدور العقل، هو أنّ العقل يخطئ ويناقض رأيه في كثيرٍ من الموارد؛ لذا نرى أنّ هناك اختلافًا وتعارضًا وتهافتًا شديدًا بين البراهين والأدلّة العقليّة.

الجدير بالذكر أنّ نفس هٰذا الدليل برهانٌ عقليٌّ على رفض العقل! وهو كالتالي: إنّ العقل يُخطئ في كثيرٍ من الموارد (صغرى)، وكلّ ما يُخطئ في كثيرٍ من الموارد لا يمكن الوثوق به (كبرى)، فالنتيجة: أنّ العقل لا يمكن الوثوق به.

يذكر العلّامة الخوانساريّ بعض وجوه التمايز بين الأصوليّين المدافعين عن العقل وبين الأخباريّين الرافضين للعقل، يتوضّح من خلالها التركيز المفرط على الأحاديث والأخبار ورفض العقل من منظار المدرسة الأخباريّة ومنها:

1- الأصوليّون يوجبون الاجتهاد عينًا وتخييرًا، ولٰكنّ الأخباريّين يحرّمون الاجتهاد، ويوجبون الأخذ بالرواية عن المعصوم.

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 178.

2- أنّ الأدلّة عند الأصوليّين أربعةٌ: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، والأخباريّون لا يعوّلون إلّا على الكتاب والسنّة، بل بعضهم يقتصر على الثاني.

3- أنّ الأصوليّين يحصرون الرعيّة في صنفين: مجتهدٍ ومقلّدٍ، والأخباريّون يقولون: الرعيّة كلّها مقلّدةٌ للمعصوم عليه السلام، ولا يجوز لهم الرجوع إلى المجتهد بغير حديثٍ صحيحٍ صريحٍ.

4- الأصوليّون يشترطون في درجة الاستنباط علومًا شتّى، أهمّها عندهم علم أصول الفقه، والأخباريّون لا يشترطون إلّا المعرفة باصطلاحات أهل بيت العصمة عليهم السلام مع معرفة كون الخبر غير معارضٍ بمثله.

5- الأصوليّون يجوّزون الأخذ بظاهر الكتاب، بل يرجّحونه على ظاهر الخبر، والأخباريّون لا يجوّزون الأخذ إلّا بما ورد تفسيره عن أهل البيت عليهم السلام.

6- الأصوليّون يعملون بأصالة الإباحة أو البراءة فيما لا نصّ فيه، والأخباريّون يأخذون بطريقة الاحتياط.

7- الأصوليّون لا يجوّزون أخذ العقائد من أخبار الآحاد بخلاف الأحكام الفرعيّة، والأخباريّون يقولون بعكس ذٰلك. يقول ابن إدريس الحلّيّ في كتابه (السرائر): «إنّ هٰؤلاء (أصحاب الحديث) بأعيانهم قد يحتجّون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة بأخبار

الآحاد، ومعلومٌ عند كلّ عاقلٍ أنّها ليست بحجّةٍ في ذٰلك»[1].

8 - الأصوليّون لا يعتقدون بصحّة الكتب الأربعة بجملة ما كان فيها، بخلاف الأخباريّين.

9- الأصوليّون يجوّزون العمل بالاستصحاب مطلقًا، والأخباريّون لا يجوّزونه إلّا فيما دلّت عليه النصوص[2].

النقد

أوّلًا: أنّ المدرسة الأخباريّة تعتمد على العقل في هدم العقل وهٰذا تناقضٌ واضحٌ؛ لأنّ أتباع الأخباريّة يستدلّون على إقصاء العقل بالدليل العقليّ ويقولون:

العقول كلّها ظنونٌ وخيالاتٌ (صغرى)، وكلّ ظنٍّ وخيالٍ باطلٌ (كبرى)، النتيجة: العقول باطلةٌ. وهٰذا هو الشكل الأوّل المعتمد عليه في البرهان العقليّ.

ثانيًا: من يراجع النصوص الدينيّة من القرآن والسنّة، يجد أنّها تشجّع الناس على استخدام العقل والتفكير في فهم النصوص الدينيّة، ويكفينا في هٰذا المجال قول الله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى

---

(1) ابن إدريس، محمّد بن منصور، السرائر، ج 1، ص 50 و51.

(2) الخوانساريّ، محمدباقر، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، ج 1، ص 127.

﴿الَّذينَ لا يَعْقِلُونَ﴾[1]. فكيف يدّعي الأخباريّون أنّهم من المدافعين عن السنّة والأخبار، ولٰكن يغمضون أبصارهم عن هٰذه النصوص المتواترة الصحيحة الّتي تحثّ الناس على التعقّل والتفكّر[2].

ثالثًا: هناك معايير وموازين لتمييز الأحاديث الصحيحة من السقيمة ينبغي على الخبير أن يستخدمها في اختيار الأحاديث. من جملة هٰذه المعايير عرض الأخبار على القرآن والمسلّمات العقليّة. فكلّ حديثٍ يخالف القرآن الكريم أو القطعيّات العقليّة لا يجوز الركون إليه، ولٰكنّ المدرسة الأخباريّة تهمل هٰذه المعايير في اختيار الأحاديث، وترى جميع الأحاديث الواردة في الكتب الأربعة صحيحةً، بينما نجد الأحاديث الضعيفة الفاقدة لشرائط الصحّة فيها. فهٰذا التعبّد الأعمى في التعامل مع الأحاديث مرفوضٌ ومردودٌ.

رابعًا: أجاد العلّامة الطباطبائيّ الاستدلالَ على تقديم العقل على النقل الظنّيّ:

«إنّ الظواهر الدينيّة تتوقّف في حجّيّتها على البرهان الّذي يقيمه العقل، والعقل في ركونه واطمئنانه إلى المقدّمات البرهانيّة لا يفرّق بين مقدّمةٍ ومقدّمةٍ، فإذا قام البرهان على شيءٍ اضطرّ العقلُ إلى

---

(1) سورة يونس: 100.

(2) ومن يراجع باب "العقل والجهل" في كتاب (أصول الكافي) يعرف أنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام أولت العقلَ عنايةً بالغةً، ولم تماثلها في ذٰلك مدرسةٌ أخرى.

قبوله. وثانيًا: أنّ الظواهر الدينيّة متوقّفةٌ على ظهور اللفظ، وهو دليلٌ ظنّيٌّ، والظنّ لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيءٍ»[1].

جـ- المدرسة التفكيكية

من جملة المدارس الفكريّة التابعة للاتّجاه الأخباريّ، والمتأثّرة به المدرسة "التفكيكيّة"، ومن أهمّ أساطين المدرسة التفكيكيّة: السيّد موسى زرآبادي (1294 ـ 1353 ه)، والميرزا مهديّ الأصفهانيّ (1303- 1365 ه) والشيخ مجتبى القزوينيّ (1318- 1346 ه). وهناك اتّجاهاتٌ متعدّدةٌ في المدرسة التفكيكيّة، فمنها متطرّفةٌ ومتشدّدةٌ بحيث تنكر أصل العلّيّة والسنخيّة، وتُرجع البرهان العقليّ إلى القياس الظنّيّ والتمثيل المنطقيّ، وتعتقد أنّ إقامة البرهان لإثبات وجود الله ـ تعالى ـ أمرٌ يخالف الشريعة ويبطل أمر الدين[2]؛ لذا يقول أحد روّاد الاتّجاه التفكيكيّ: «العلّيّة من أصلها باطلةٌ فأحسن الأقيسة أقبحها»[3]. وكذا يقول: «إنّ أساس دعوة الشارع (عليه وآله السلام) إلى المعرفة الفطريّة وطريقها العبادة لا برهان الإنّ واللمّ؛ لأنّه مبنيٌّ على مسلك العلّة والمعلول، وهو باطلٌ في نفس الأمر؛

---

(1) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 1، ص 104.

(2) جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى [منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينيّة]، ص 185.

(3) الأصفهانيّ، الميرزا مهدي، مصباح الهدى، ص 5.

لاستلزامه تحديد العلّة وفقدانها في مرتبة المعلول»[1].

لا يخفى أنّ إنكار أصل العليّة يستلزم إنكار أصل السنخيّة والضرورة العلّيّة، وفيه هدمٌ للبرهان العقليّ المبنيّ على العلّيّة، وكذلك هدمٌ لجميع ما يتعلّق ويرتبط بأصل العلّيّة والسببيّة، كالقضايا الكلّيّة المتداولة في العلوم البشريّة.

وهناك اتّجاهاتٌ معتدلةٌ في المدرسة التفكيكيّة تعتقد بأنّ فهمَ الناس قد امتزج بالعلوم الفلسفيّة والقواعد المنطقيّة والعلوم البشريّة، وهٰذا سبّب عدم فهم معارف الدين فهمًا خالصًا محضًا غير مشوبٍ. فيجب تفكيك المناهج العقليّة عن المنهج الوحيانيّ والدينيّ؛ لأنّ الوحي معصومٌ عن الخطإ، ولٰكنّ العقل يخطئ كثيرًا، وهو منشأ الاختلافات والحيرة، فلا يجوز للعقل المشوب بالقواعد الفلسفيّة والمنطقيّة والعلوم البشريّة أن يفهم الدين، بل يجب أن نفهم الدين بالعقل الفطريّ الصحيح[2].

المراد من العقل الفطريّ هو ما يكون في مقابل العقل الفلسفيّ والبرهانيّ والعرفانيّ المشوب بالاصطلاحات الفلسفيّة والمنطقيّة، والمزيج بالعلوم البشريّة. إذن العقل الفطريّ هو العقل الخالص والنزيه الّذي فُطِر الإنسان عليه منذ ولادته وقبل تلويثه وتخليطه

---

(1) الأصفهانيّ، الميرزا مهدي، تقريرات، ص 27.

(2) المصدر السابق، ص 185.

بالعلوم الظلمانيّة البشريّة. يدّعي أتباع المدرسة التفكيكيّة بأنّ العقل الفطريّ هو المخاطب في التكاليف الإلٰهيّة وهو الّذي يعرف الوحي معرفةً حقيقيّةً عميقةً، فالمنهج التفكيكيّ في الحقيقة يفصل بين المنهج المعرفيّ الفلسفيّ والعرفانيّ والوحيانيّ ويصرّ على عدم تدخّل العلوم البشريّة، مثل الفلسفة والعرفان في فهم الدين والوحي؛ وذٰلك للحفاظ على كرامة العقل الفطريّ وعدم تلويثه وتمزيجه بالعلوم البشريّة المظلمة.

لذا يرفض الاتّجاه التفكيكيّ "الفلسفة" ويعتبرها من مُضِلّات العقل الفطريّ، ويعتقد أنّ علم الفلسفة قد تُرجِم من اليونان إلى العالم الإسلاميّ بسياسة الخلفاء، ولغرض إبعاد الناس عن معارف أهل البيت عليهم السلام؛ لذا يقول أحد منظّري هٰذه الفكرة:

«ومن كان عارفًا بسياسة الخلفاء يظهر له كالشمس أنّ العلّة في ترجمة الفلسفة وترويج مذهب التصوّف المأخوذين من يونان، ما كانت إلّا السياسة لمغالبة علوم أهل البيت عليهم السلام، وإغناء الناس عنهم، بعد ما فتحوا باب التكلّم في جميع الأبواب قبل الترجمة»[1].

يمكن تلخيص الركائز الأساسيّة للمدرسة التفكيكيّة بما يلي:

---

(1) الأصفهانيّ، الميرزا مهدي، أبواب الهدى، ص 43.

1- تنقسم المعارف إلى قسمين:

أ- المعرفة الخالصة الصافية النزيهة من الخطإ، وهي الّتي تتمثّل في الوحي الإلٰهيّ.

ب- المعرفة المشوبة بالأخطاء والمزيجة بالأوهام والتناقضات، وهي تتجسّد في جميع العلوم البشريّة والنتاجات الفكريّة البشريّة. إنّ العلوم البشريّة بناءً على المدرسة التفكيكيّة «كلّها تصوّراتٌ وتصديقاتٌ مظلمةٌ بالذات الّتي لا أمان من خطئها وزلّتها»[1].

2- يركّز الاتّجاه التفكيكيّ على ضرورة الفصل والتفكيك بين المنهج المعرفيّ الوحيانيّ، وبين المنهج المعرفيّ الفلسفيّ وبين المنهج المعرفيّ العرفانيّ، خلافًا للاتّجاه الّذي يعتقد أنّ القرآن والبرهان والعرفان - أو الوحي والعقل والكشف - ثلاثة منافذ لحقيقةٍ واحدةٍ، ولا يجوز فصل أحدهما عن الآخر.

لذا تُصرّ النزعة التفكيكيّة على عدم استخدام القواعد المنطقيّة والفلسفيّة والكشفيّة في فهم النصوص الدينيّة؛ لأنّها مُظلمةٌ متناقضةٌ خاطئةٌ تُضيّع الفهم الصحيح الصافي للدين، بل تكون هٰذه العلوم البشريّة الحجاب والحاجز عن الارتواء من المنهل الصافي للوحي، فلا حاجة في فهم القرآن العظيم إلى العلوم البشريّة، بل يجب تخليص

---

(1) المصدر السابق، ص 62.

الأذهان والعقول منها للحصول على الفهم الخالص والنزيه.

3- أنّ العلوم البشريّة بناءً على الرؤية التفكيكيّة وليدة الفكر والعقل البشريّ، ولٰكنّ الدين وليد الوحي الإلٰهيّ، فهناك فجوةٌ عميقةٌ بين المعرفتين من ناحية المصدر والمنشإ؛ لذا يقول أحد روّاد هٰذا الاتّجاه:

«لا جامع بين العلوم البشريّة والعلوم الجديدة الإلٰهيّة في شيءٍ من الأشياء حتّى في مدخلها وبابها»[1].

4- أنّ أصل العلّيّة والسببيّة وفروعه كالسنخيّة والضرورة باطلٌ بناءً على النظرة التفكيكيّة، فجميع ما يبتنى على أصل العلّيّة من البراهين المنطقيّة والقواعد الكلّيّة في العلوم البشريّة باطلٌ.

5- يخالف الاتّجاه التفكيكيّ علمَ الفلسفة، ويعدّه من العلوم الّتي تُرجمت لصدّ الناس عن معارف أهل البيت عليهم السلام، فالفلسفة مرفوضةٌ منبوذةٌ.

6- يختلف تفسير الاتّجاه التفكيكيّ للعقل عمّا هو المألوف والمشهور في الأوساط العلميّة، بناءً على رأي المشهور أنّ العقل قوّةٌ مُدركةٌ للمفاهيم الكلّيّة الّتي تقوم بعمليّة التفكير، ولٰكنّ العقل من وجهة نظر التفكيكيّة هو نورٌ مجرّدٌ عينيٌّ من سنخ العلم

---

(1) المصدر السابق، ص 61.

الّذي هو ظاهرٌ بذاته ومُظهِرٌ لغيره، وهو يُفاض على قلوب المتّقين، فهو يدور مدار الطاعة والتقوى، فيختلف درجات الناس في وجدانهم لتلك الأنوار حسب إفاضة الله تعالى[1]. يقول أحد المنتمين إلى الفكر التفكيكيّ: «إنّ العقلَ نورٌ مجرّدٌ وموجودٌ عينيٌّ خارجٌ عن حقيقة الإنسان، يفيضه الله ـ تعالى ـ على الإنسان فيعقل، ويقبضه فيجهل»[2].

7- لقد تأثّر الاتّجاه التفكيكيّ بالمدرسة الأخباريّة؛ وذلك بسبب المواصفات المشتركة بينهما، وأفضل شاهدٍ على تأثّر الاتّجاه التفكيكيّ بالمدرسة الأخباريّة ـ ولو بشكلٍ بسيطٍ ـ قول الشيخ يوسف البحرانيّ حول العقل الفطريّ الّذي يعتمد عليه أصحاب المدرسة التفكيكيّة كثيرًا:

«لا ريب أنّ العقل الصحيح الفطريّ حجّةٌ من حجج الله سبحانه، وسراجٌ منيرٌ من جهته جلّ شأنه، وهو موافقٌ للشرع، بل هو شرعٌ من داخلٍ كما أنّ ذلك شرعٌ من خارجه، لكن ما لم تغيّره غلبة الأوهام الفاسدة، وتتصرّف فيه العصبيّة أو حبّ الجاه أو نحوهما من الأغراض الكاسدة، وهو قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها، فيأتي الشرع مؤيّدًا له، وقد لا يدركها قبله، ويخفى عليه

---

(1) المصدر السابق، ص 62.

(2) ملكي ميانجي، محمدباقر، توحيد الإماميّة، ص 37.

الوجه فيها، فيأتي الشرع كاشفًا له ومبيّنًا. فالعقل الفطريّ الصحيح الخالي من شوائب الأوهام العاري من كدورات العصبيّة، وأنّه بهٰذا المعنى حجّةٌ إلٰهيّةٌ؛ لإدراكه بصفاء نورانيّته وأصل فطرته بعض الأمور التكليفيّة، وقبوله لما يجهل منها متى ورد عليه الشرع بها، وهو أعمّ من أن يكون بإدراكه ذٰلك أوّلًا أو قبوله لها ثانيًا»[1].

النقد

أوّلًا: لقد اعتبر الاتّجاه التفكيكيّ العلومَ البشريّة باطلًا وضلالًا، وهٰذا كلامٌ عجيبٌ! كيف يمكن إبطال جميع العلوم البشريّة وعدّها ظلماتٍ وضلالًا؟! لقد شجّع القرآن المجيد والسنّة الشريفة على اكتشاف الحقائق واكتساب العلوم المختلفة في شتّى المجالات، ودعا الناسَ إلى استخدام الأدوات المعرفيّة كالعقل والحسّ والشهود، واعتمد عليها، فلو لم تكن هٰذه الأدوات المعرفيّة البشريّة مقبولةً ومشروعةً عند الشارع لم يأمر الناس باستخدامها والاعتماد عليها[2].

ثانيًا: أنّ رفض أصل العلّيّة وإنكار فروعها كالسنخيّة يُعدّ من غرائب هٰذا الاتّجاه الفكريّ. وقد عدّ بعض المفكّرين مبدأ العلّيّة

---

(1) البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناضرة، ج 1، ص 178.

(2) مظفرى، حسين، بنيان مرصوص [البنيان المرصوص]، ص 137.

من البدهيّات الضروريّة المستقلّة عن التجربة الحسّيّة، الّتي يشعر العقل بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحّتها[1].

ثالثًا: ومن الغريب أنّ الاتّجاه التفكيكيّ يعتمد على البرهان المنطقيّ العقليّ لنفي البرهان العقليّ! ويستدلّ على ذٰلك بهٰذا النحو:

البرهان العقليّ خاطئٌ وغير صائبٍ (صغرى).

وكلّ خاطئٍ وغير صائبٍ لا يجوز الاعتماد عليه (كبرى).

فالنتيجة: البرهان العقليّ لا يجوز الاعتماد عليه.

من يتتبّع الآثار المكتوبة لمناصري الفكر التفكيكيّ يجد أنّها مليئةٌ بالقواعد المنطقيّة، والبراهين العقليّة، وتحوي الاستناد إلى مبدإ العلّيّة من حيث لا يشعر مؤلّفوها، وهٰذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على فطريّة هٰذه القواعد المنطقيّة.

رابعًا: من يراجع النصوص الدينيّة من الكتاب والسنّة ويمعن النظر فيها، يرى أنّها قد استخدمت البراهين العقليّة المنطقيّة في موارد عديدةٍ، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا﴾[2]، وهٰذا هو المعروف بالقياس الاستثنائيّ في علم المنطق. وكذا قوله

---

(1) الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، ص 182.

(2) سورة الأنبياء: 22.

تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْض﴾[1]، وهٰذا هو القياس الاستثنائيّ المستعمل في المنطق، وكذا قول أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ، وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ، وَلٰكِنَّهُ إِلٰهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ»[2].

ويمكن أيضًا استنباط قبول النصوص الدينيّة لأصل السنخيّة، كقوله عزّ: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[3] فهناك تناسبٌ بين عمل الفرد وشخصيّته، وكقوله تعالى: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[4]، وهذا يدلّ على وجود الترابط بين الأدلّة المادّيّة والشواهد وبين الأفعال. فكيف يدّعي الاتّجاه التفكيكيّ الانتماء إلى الكتاب والسنّة، وهو يرفض المنهج العقليّ البرهانيّ المستخدم فيهما؟!

خامسًا: مع أنّ عمليّة ترجمة الكتب الفلسفيّة كانت بمرأًى ومسمعٍ من أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ولٰكن لا نشاهد في التاريخ رفضًا وردًّا منهم عليهم السلام عليها، وهٰذا يدلّ على أنّ أهل البيت عليهم السلام لم يكونوا

---

(1) سورة المؤمنون: 91.

(2) الشريف الرضيّ، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، الكتاب 31.

(3) سورة الإسراء: 84.

(4) سورة يوسف: 26 و27.

مخالفين لترجمة الكتب الفلسفيّة، بل على العكس، فقد كان أئمّة أهل البيت عليهم السلام يُربّون أصحابهم المستعدّين كهشام بن الحكم ومؤمن الطاق على القواعد العقليّة للتصدّي للملحدين والزنادقة.

2- العقلانية المفرطة

هناك اتّجاهٌ متطرّفٌ في العالم الإسلاميّ يركّز على العقلانيّة المفرطة، وتفضيل العقل على الوحي المنزّل من الله تعالى، بل يذهب هٰذا الاتّجاه العقليّ المتشدّد إلى الاستغناء عن الوحي، ويعتقد بأنّ الوحي نتاج الوهم الّذي استغلّه بعض أصحاب المطامع والمصالح الدنيويّة، لكسب الشهرة وترسيخ الموقع الاجتماعيّ لهم. هٰذا الاتّجاه العقليّ يقلّل من شأن الوحي ولا يعتبره مصدرًا معتبرًا للمعارف والعلوم الكاشفة عن الحقائق والواقعيّات. و"البراهمة" في الشرق و"الربوبيّة" (Deism) في الغرب ـ وإن كانوا لا يتعلّقون بالوسط الإسلاميّ ـ يدافعون عن هٰذا الاتّجاه.

يستدلّ البراهمة على الاستغناء عن الوحي والدين بهٰذه الحجّة: «احتجّت البراهمة على انتفاء البعثة بأنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجةٌ، ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله»[1].

---

(1) الحلّيّ، الحسن بن يوسف. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 153.

وقد خفي على البراهمة أنّ هناك شقًّا ثالثًا في المسألة، وهو أنّ بعض القضايا والمعارف الدينيّة لا توافقها العقولُ ولا تخالفها، بل العقل بالنسبة إليها صامتٌ وساكتٌ؛ لا يرفض ولا يقبل؛ لأنّها فوق العقل. مع أنّ شأن العقل وصلاحيّته في إدراك المفاهيم الكلّيّة، وهو لا يتدخّل في الأمور الجزئيّة، فهناك كثيرٌ من الأسباب الجزئيّة الّتي تؤثّر في تحقّق سعادة الإنسان الأبديّة خافيةٌ على العقل، كالأحكام الفرعيّة الجزئيّة والمسائل الجزئيّة الأخلاقيّة. فيحتاج العقل إلى الشرع والوحي في بيان هٰذه الأسباب الجزئيّة للسعادة الحقيقيّة.

الجدير بالذكر أنّه نُسب إلى زكريّا الرازيّ (313- 251 هـ) وأبي العلاء المعرّيّ (449- 363 هـ) أنّهما ينتميان إلى نظريّة الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن الوحي ورفضه، ولٰكنّ هٰذه النسبة محلّ تأمّلٍ وتردّدٍ، وليست نسبةً صحيحةً[1].

وللأسف الشديد نرى أنّ بعض الحداثويّين بمجرّد وجود بعض الخرافات والقضايا المنبوذة من قِبل العقل في بعض الأديان المحرّفة، يحكمون بأنّ جميع الأديان تتضمّن أحكامًا ومعارف معاديةً ومخالفةً للعقل، فيجب طردها ولا يحتاج البشر إلى الدين[2].

---

(1) يوسفيان، حسن و...، عقل و وحى [العقل والوحي]، ص 65 و75.

(2) المصدر السابق، ص 59.

النقد

إنّ المشكلة الرئيسة الّتي تكمن في العقلانيّة المفرطة هي أنّها لا تعترف بمحدوديّة العقل وقصوره وعجزه عن إدراك كثيرٍ من الحقائق في الكون، والعقل السليم مُقِرٌّ بهٰذا العجز والقصور ويعرف حدّه وطوره، فالعقل السليم لا يرفض الأحكام والقضايا الّتي تقع فوق العقل وتحكي عمّا وراء العقل، بل يسكت عنها، كالأحكام الشرعيّة والمناسك التعبّديّة والمصالح المكنونة فيها؛ فإنّ العقل لا يقدر على إدراك عمق حكمتها وإدراك المصالح الّتي وراءها، ولٰكنّ الشارع المقدّس بما هو خالق العقل وضع هٰذه المناسك مع ما فيها من مصالح كامنةٍ لتحقيق سعادة الإنسان.

وهناك في العالم الإسلاميّ بعض الاتّجاهات والمدارس الفكريّة الكلاميّة الّتي تركّز على دور العقل في فهم القضايا الدينيّة أشدّ التركيز، ويُدّعى أنّها تعتمد على العقل بشكلٍ مُفرِطٍ كمدرسة المعتزلة ومدرسة ابن رشدٍ، فنستعرضهما لنرى مدى صحّة هٰذا الادّعاء:

أ- المعتزلة

لقد اشتهرت المدرسة الاعتزاليّة بالعقلانيّة المفرطة في الفِرق الإسلاميّة، ويختلف مفهوم العقلانيّة المفرطة ومعيارها في العالَم الغربيّ مع ما هو المصطلح في العالَم الإسلاميّ. تركّز العقلانيّة المفرطة (Strong Rationalism) في العالَم الغربيّ على إثبات جميع المعتقدات

الّتي يعتقد بها الإنسان المؤمن بأدلّةٍ كافيةٍ وافيةٍ يقتنع بها جميع العقلاء في كلّ مكانٍ وزمانٍ[1]. ولٰكنّ المقصود بالعقلانيّة المفرطة في العالَم الإسلاميّ هو تقديم العقل على النقل، وإعطاء مساحةٍ واسعةٍ للعقل كي يتدخّل في تبيين المعارف الدينيّة واستنباطها أكثر ممّا ينبغي أن يلعب الدور في هٰذا المجال. بناءً على هٰذا تعدّ بعض الاتّجاهات الفكريّة مدرسةَ المعتزلة من العقلانيّة المفرطة؛ لذا يذكر الشهرستانيّ نقلًا عن المعتزلة: «المعارف كلّها معقولةٌ بالعقل واجبةٌ بنظر العقل، وشكر المنعم واجبٌ قبل ورود السمع، والحسن والقبح ذاتيّان للحسن والقبيح»[2].

يعتقد بعض الباحثين بأنّ المعتزلة تمثّل مدرسةً عقليّةً قويّةً في الإسلام، تحاول أن تحلّ جميع المسائل الشرعيّة حلًّا منطقيًّا مقنعًا، مؤمنةً بالعقل وبسلطانه. وقاومتها فِرقٌ عديدةٌ منها المحدِّثون، وخصوصًا الأشاعرة حين نادوا بعجز العقل، وبسلطان الشرع فقط، وبوجوب خضوع العقل للشرع[3]، في الحقيقة لقد أخضعت المعتزلة الوحيَ للعقل[4].

---

(1) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 61.

(2) الشهرستانيّ، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1، ص 56.

(3) نصري، نادر، مدخلٌ إلى الفرق الإسلاميّة السياسيّة الكلاميّة، ص 80.

(4) المصدر السابق، ص 93.

يرى بعض المفكّرين بأنّ المعتزلة تعتقد بأنّ: «الشريعة العقليّة تُدرك مباشرةً بواسطة العقل، ولٰكنّ الشريعة النبويّة ـ أعنى الوحي ـ لا تعرف إلّا بالسمع. الوحي يوضّح الشريعة العقليّة ويكمّلها دون أن يهدمها أو يناقضها في أيّ حالٍ من الأحوال. والوحي متمّمٌ وموضّحٌ للشريعة العقليّة، فإذا بدا الوحي ناقضًا تمامًا لجوهر ما يقرّه العقل، لزم حينئذٍ تأويل الوحي على ضوء العقل. وهٰكذا يصبح العقل في نظر المعتزلة المقياس الوحيد الكامل الّذي تقاس به القيمة الخلقيّة للأفعال والمقياس الوحيد في تأويل الوحي وتفسيره. إنّ العقل وسلطانه هو أساس مذهب المعتزلة. ويعتقد المعتزلة بأنّ الشرع في جوهره لا يخالف العقلَ، ولا بدّ من تأويل ظاهر الشرع على ضوء العقل»[1].

يعجبني هنا أن أذكر كلام أحمد أمين المصريّ حول الجانب العقليّ للمعتزلة، وقد طرحه في مقالٍ خاصٍّ تحت عنوان "المعتزلة والمحدّثون":

«كان للمعتزلة منهجٌ خاصٌّ أشبه ما يكون بمنهج من يسمّيهم الإفرنج "العقليّين"، عمادهم الشكّ أوّلًا والتجربة ثانيًا، والحكم أخيرًا. وللجاحظ في كتابه "الحيوان" مبحثٌ طريفٌ عن الشكّ، وكانوا وفق هٰذا المنهج لا يقبلون الحديث إلّا إذا أقرّه العقل، ويؤوّلون الآيات حسب ما يتّفق والعقل كما فعل الزمخشريّ في "الكشّاف"،

---

(1) المصدر السابق، ص 78 و79.

ولا يؤمنون برؤية الإنسان للجنّ؛ لأنّ الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾[1]، ويهزؤون بمن يخاف من الجنّ، ولا يؤمنون بالخرافات والأوهام، ويؤسّسون دعوتهم إلى الإسلام حسب مقتضيات العقل وفلسفة اليونان، ولهم في ذٰلك باعٌ طويلٌ، ولا يؤمنون بأقوال أرسطو لأنّه أرسطو، بل نرى في "الحيوان" أنّ الجاحظ يفضّل أحيانًا قول أعرابيٍّ جاهليٍّ بدويٍّ على قول أرسطو الفيلسوف الكبير. هٰكذا كان منهجهم، وهو منهجٌ لا يناسب إلّا الخاصّة؛ ولذٰلك لم يعتنق الاعتزال إلّا خاصّة المثقّفين، أمّا العوامّ فكانوا يكرهونه.

ويقابل هٰذا المنهج منهج المحدِّثين، وهو منهجٌ يعتمد على الرواية لا على الدراية؛ ولذٰلك كان نقدهم للحديث نقد سندٍ لا متنٍ، ومتى صحّ السند صحّ المتن ولو خالف العقل، وقلّ أن نجد حديثًا نُقد من ناحية المتن عندهم، وإذا عُرض عليهم أمرٌ رجعوا إلى الحديث، ولو كان ظاهره لا يتّفق والعقل، كما يتجلّى ذٰلك في مذهب الحنابلة»[2].

يركّز بعض المفكّرين على أنّ النزعة العقليّة المفرطة لدى المعتزلة

---

(1) سورة الأعراف: 27.

(2) رسالة الإسلام الّتي تصدرها "دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة" بالقاهرة: العدد الثالث من السنة الثالثة، نقلًا عن كتاب: سبحاني، جعفر، بحوثٌ في الملل والنحل، ج 3، ص 227.

وليدة إلمامها واهتمامها بعلم الكلام وبالفلسفة اليونانيّة المترجمة؛ يقول صاحب "الملل والنحل" حول أحد أعلام المعتزلة: «إبراهيم بن سيار بن هانئٍ النظّام قد طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامَهم بكلام المعتزلة»[1].

وأيضًا يقول حول أبي عثمان الجاحظ: «كان من فضلاء المعتزلة والمصنّفين لهم، وقد طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة، وخلط وروّج كثيرًا من مقالاتهم بعباراته البليغة وحسن براعته اللطيفة. وكان في أيّام المعتصم والمتوكّل»[2].

إنّ معرفة التوحيد والعدل بالأدلّة العقليّة لا السمعيّة متقدّمٌ على جميع المعارف الدينيّة حسب رأي المعتزلة؛ لذا يقول الشهرستانيّ حول عقيدة المعتزلة في ذٰلك:

«واتّفقوا على أنّ أصول المعرفة وشكر النعمة واجبةٌ قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجبٌ كذٰلك»[3].

الجدير بالذكر أنّ المدرسة السلفيّة وأهل الحديث ظهرت كردّة فعلٍ لعقلانيّة المعتزلة المفرطة، واتّخذت موقفًا معاكسًا لموقف

---

(1) الشهرستانيّ، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1، ص 12.
(2) المصدر السابق، ج 1، ص 26.
(3) المصدر السابق، ج 1، ص 6.

المعتزلة، بحيث جعل أهل الحديث الإيمانَ مسيطرًا على العقل بدلًا من أن يسيطر العقلُ على الإيمان. قال أهل الحديث: «كيف يحقّ للمعتزلة أن يتكلّموا فيما سكت عنه السلف؟ وهل العقل أسمى من الوحي وأصدق منه؟ إنّ عدم اتّفاق المتكلّمين دليلٌ على عجز العقل»[1].

النقد

يقتضي الإنصاف والموضوعيّة أن ندرس مدرسة المعتزلة بكلّ حياديّةٍ ومن دون أيّ تعصّبٍ أعمى؛ لذا نقول:

أوّلًا: تعتمد المعتزلة على العقل في بيان الحسن والقبح العقليّين، وهٰذا هو الرأي الحقّ دون الحسن والقبح الشرعيّين.

ثانيًا: تعتقد المعتزلة بأنّ العقل والبرهان العقليّ هو المقدَّم في إثبات التوحيد والعدل؛ فلذا المعارف الدينيّة مبنيّةٌ على أسسٍ عقليّةٍ رصينةٍ، وإلّا لو كان أصل وجود الله ـ تعالى ـ وتوحيده وعدله ثابتٌ بالنقل، للزم الدور الباطل وهو محالٌ. وهٰذا استدلالٌ صحيحٌ على تقديم العقل على النقل في إثبات التوحيد والعدل.

ثالثًا: إذا خالفت ظواهرُ الكتاب والسنّة البرهانَ العقليَّ القطعيَّ، فيجب تأويله وفق مفاد البرهان العقليّ حسب رأي المعتزلة، ولا

---

(1) المصدر السابق، ص 93.

يجوز الأخذ بظاهرها كما في الصفات الخبريّة الدالّة بظاهرها على تجسيم الله ﷻ.

وتأويل الظواهر المخالفة للعقل القطعيّ منهجٌ صحيحٌ ومعقولٌ، خلافًا للّذين يأخذون بالظواهر الدالّة على تجسيم الله تعالى.

رابعًا: النقد الموجّه إلى مدرسة المعتزلة هو أنّها قد تجاوزت حدود العقل البشريّ وأعطته مساحةً كبيرةً أكثر من حدّها ونطاقها في تبيين القضايا الدينيّة وإثباتها؛ لذا ارتكبت المعتزلة بعض التأويلات غير الصحيحة في تفسير الآيات القرآنيّة؛ يقول أحد المفكّرين حول هٰذه الإشكاليّة:

«كانت المعتزلة تعتمد على العقل في المسائل الكلاميّة، ويؤوّلون النصوص القرآنيّة عندما يجدونها مخالفةً لآرائهم بزعمهم، ولا يكادون يعتمدون على السنّة؛ ولأجل ذٰلك نرى أنّهم أوّلوا الآيات الكثيرة الواردة حول الشفاعة الدالّة على غفران الذنوب بشفاعة الشافعين بأنّ المراد رفع درجات الصالحين بشفاعة الشفعاء، لا غفران ذنوب الفاسقين»[1].

الجدير بالذكر هو: أنّنا لسنا بصدد تقييم جميع المعتقدات والأفكار الّتي تتبنّاها المعتزلة ونقدها، فهي في محلّها قابلةٌ للنقد والمناقشة،

---

(1) سبحاني، جعفر، بحوثٌ في الملل والنحل، ج 3، ص 32.

وهي بعيدةٌ عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام كلّ البعد. ولٰكن ما يهمّنا في هٰذا البحث هو تبيين العلاقة بين العقل والنقل من وجهة نظر المعتزلة، وقد تمّت دراسة هٰذا الموضوع وتقييمه بشكلٍ مختصرٍ.

ب- نظرية ابن رشد الأندلسي

من الاتّجاهات الّتي يُدّعى أنها تنتمي إلى العقلانيّة المفرطة الاتّجاه الفكريّ لابن رشد. يُثبت ابن رشد في كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال" وجوبَ النظر في الفلسفة والمنطق وجوبًا شرعيًّا ويقول: «إنّ علم الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر والتفكّر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها. وهٰذا التفكّر والنظر في الموجودات للتعرّف على الصانع يجب أن يحصل بالقياس العقليّ؛ فيجب تعلّم المنطق شرعًا»[1].

يحاول بعض المؤرّخين وفلاسفة الغرب أن يجعلوا ابن رشد الأندلسيّ في قائمة الّذين يعتقدون بتفوّق العقل على الوحي وترجيح العقل على الدين؛ لذا ينسب المفكّر الفرنسيّ أتين جيلسون (Etienne Gilson) القولَ التاليَ إلى ابن رشد: «الحقيقة المطلقة المحضة لا توجد في أيّ وحيٍ، بل لا بدّ أن تبحث عنها في فلسفة

(1) ابن رشد، محمد، فصل المقال، ص 27 و28.

أرسطو. يتحدّث أرسطو بلغة العقل، فلا يمكن أن نزيد على كلام العقل شيئًا»[1].

ولٰكن بعد المراجعة والتدقيق في آثار ابن رشد يجد الإنسان المنصف أنّ هٰذه النسبة والاتّهام إلى ابن رشد نسبةٌ واهيةٌ خاطئةٌ لا يتفوّه بها ابن رشد، ولا يقول بتفضيل العقل وتفوّقه على الوحي، بل يدافع عن حقّانيّة الوحي والدين وتناغمهما معًا ويقول:

«إذا كانت هٰذه الشريعة (الإسلام) حقًّا داعيةً إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحقّ، فإنّا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له. فإن أدّى النظر البرهانيّ إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجودٍ ما، فلا يخلو ذٰلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان ممّا قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعيّ. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا. فإن كان موافقًا، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفًا، طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة من غير

---

(1) Etienne Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, p. 35.

أن يخلّ في ذٰلك بعادة لسان العرب في التجوّز»[1].

نفهم من هٰذه العبارة أنّ السبب الرئيسيّ لعزو تفوّق العقل على الوحي إلى ابن رشدٍ هو الاعتقاد بتأويل الظواهر المتعارضة مع البرهان العقليّ القطعيّ، وهٰذا التأويل يكون موافقًا للبرهان العقليّ ومؤيّدًا له. هٰذا التأويل أمرٌ مقبولٌ عند العقل والعقلاء، فلا يستلزم هٰذا الرأي أنّ العقل متفوّقٌ وراجحٌ على الوحي، بل العقل يساعد الإنسان على الفهم الصحيح المنسجم من النصّ.

لذا يصرّح ابن رشدٍ في موضعٍ آخر بتأويل الظواهر المعارضة لحكم العقل القطعيّ، ويقول إنّ لهٰذا التأويل شواهد من نفس الكتاب والسنّة:

«نحن نقطع قطعًا أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذٰلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربيّ. وهٰذه القضيّة لا يشكّ فيها مسلمٌ، ولا يرتاب بها مؤمنٌ. ما من منطوقٍ به في الشرع مخالفٌ بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلّا إذا اعتُبر الشرع وتُصُفّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذٰلك التأويل أو يقارب أن يشهد. أجمع المسلمون على أنّه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلّها على ظاهرها، ولا أن تُخرج كلّها عن ظاهرها بالتأويل»[2].

---

(1) ابن رشد، محمّد، فصل المقال، ص 34 و35.

(2) المصدر السابق، ص 36.

نعم، يعتقد ابن رشدٍ بأنّ طباع الناس متفاضلةٌ في التصديق بالحقّ: فمنهم من يصدّق بالبرهان العقليّ ومنهم من يقتنع بالمنهج الجدليّ، ومنهم من يرتضي بالطريقة الخطابيّة، كما دعا القرآن الناس بهٰذه المناهج الثلاثة: ﴿ادْعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَن﴾[1].

بناءً على هٰذا التقسيم الثلاثيّ، يقسّم ابن رشد الناسَ إلى قسمين:

1ـ الخواصّ وأهل العقول والألباب الّذين يعتنون بالعقل والبرهان ويتّبعونه.

2ـ العوامّ من الناس الّذين يتشبّثون بالظواهر، ويعتمدون في حياتهم ومعيشتهم على الحسّ والخيال، ويتّبعون الجدل والخطابة.

يرى ابن رشدٍ بأنّ عوامّ الناس يجب أن يُتركوا على حالهم؛ ليعتمدوا على ظواهر النصوص الدينيّة من دون أيّ تأويلٍ، ويخلّوا بينهم وبين ظواهر الكتاب، خاصّةً في مسألة الصفات الإلٰهيّة وتجسيم الله، ونقول لهم لا يعلم تأويل هٰذا الكلام إلّا الله تعالى؛ لأنّ عوامّ الناس يعتمدون على حواسّهم وخيالهم، فلا يجوز تأويل كلام الله بما ينكرونه ويرفضونه.

ولٰكنّ بعض الفلاسفة وأهل العقول وأولي الألباب عليهم أن

---

(1) سورة النحل: 125.

يؤوّلوا الظواهر المخالفة للعقل وفق البرهان العقليّ، وهٰذا التفريق والتمييز بين مهمّة العوامّ والخواصّ أدّى ببعض أتباعه (الرشديّين) إلى الانحراف عن منهج ابن رشد؛ لسوء فهمهم لهٰذا التفريق، فزعموا أنّ مقصود ابن رشد من التمييز بين العوامّ والخواصّ من أهل العقل والبرهان هو "الحقيقة المتغايرة"، والمقصود من الحقيقة المتغايرة هو: «أنّه لا يمكن تحقيق التلاؤم والتناغم والانسجام بين العقل والإيمان، ولٰكنّ كليهما مطلوبٌ، فيجب أن نحافظ على العقل والإيمان عن طريق إيجاد وإنشاء حاجزٍ وعائقٍ بينهما، بحيث لا يتدخّل أحدهما في إطار الآخر ونطاقه. لا العقل يتدخّل في مجال الوحي، ولا الوحي يتعدّى إلى نطاق العقل، بل كلٌّ له إطارٌ وحدٌّ مستقلٌّ لا يتجاوزه. فيجوز للإنسان أن يجمع بين العقيدة العمياء بالإلٰهيّات وبين الشكّاكيّة الفلسفيّة»[1].

وهٰذا توهّمٌ خاطئٌ؛ لأنّه لو كان لكلٍّ من العقل والدين نطاقٌ يخصّه ولا يتعدّاه، فلماذا بذل ابن رشد جهودًا حثيثةً لإيجاد التناسق والتلاؤم والتوافق بين العقل والدين[2]؟!

الجدير بالذكر أنّ هٰذا التفريق بين العوامّ والخواصّ من قِبَل ابن

---

(1) Etienne Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, p. 37.

(2) يوسفيان، حسن و...، عقل و وحى [العقل والوحي]، ص 120.

رشد غير صحيح، فهناك معيارٌ وميزانٌ واحدٌ بين جميع العقلاء، وهو أنّه يجب صرف ظواهر الألفاظ المخالفة للعقل القطعيّ عن معناها اللغويّ إلى المعنى المناسب للدليل العقليّ القطعيّ، ولا يختلف في ذٰلك العوامّ والخواصّ.

النتيجة

يركّز ابن رشد على أنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له، فهناك تناغمٌ بين العقل والوحي، ويجب إدراج نظريّته في ضمن "العقلانيّة المعتدلة". والأمر الّذي سبّب أن يتّهم ابن رشد بتقديم العقل على النقل، وبالعقلانيّة المفرطة هو حكمه بتقديم العقل والبرهان العقليّ على ظواهر الكتاب والسنّة عند التعارض بينهما. ولٰكنّ هٰذا اتّهامٌ واهٍ لابن رشد، فالرجل ليس عقليًّا متطرّفًا ومتشدّدًا، بل ينتهج منهج العقلاء في هٰذا المجال.

3- العقلانية المعتدلة (Moderate Rationalism)

هناك طريقةٌ وسطيّةٌ بين "الإيمانيّة" المفرطة الّتي ترفض العقلَ وتنكر دورَ الدليل العقليّ في تكوّن الإيمان والمعتقدات الدينيّة، وبين العقلانيّة المفرطة الّتي ترفض الوحيَ والدين وترجّح العقلَ عليه، وهٰذه الطريقة هي "العقلانيّة المعتدلة".

بناءً على العقلانيّة المعتدلة فإنّ حجّيّة العقل واعتباره أمرٌ ذاتيٌّ

للعقل، فالعقل حجّةٌ بالذات، ولا يمكن إثبات حجّيّته بالعقل؛ لأنّه يستلزم الدور أو التسلسل. كذلك لا يمكن إثبات حجّيّة العقل بالنقل (الكتاب والسنّة)؛ لأنّ حجّيّة النقل وإثباته يتوقّف على العقل، فإنّ العقل هو الّذي يُثبت وجود الله ـ تعالى ـ والنبوّة والمعاد وضرورة الاعتماد على الوحي، فلو توقّف العقل على النقل لزم الدور. فالعقل السليم حجّةٌ بالذات لا بسبب أمرٍ آخر[1].

من جهةٍ أخرى فإنّ للعقل نطاقًا محدّدًا وإطارًا معيّنًا، فلا يُدرك جميع الحقائق وأسرار الكون، فهو يعترف بحاجته إلى الوحي وعدم الاستغناء عن الدين، خاصّةً في التعبّديّات والمناسك. السؤال الأصليّ في مبحث "العقل والدين" هو: كيف يمكن بناء المنظومة العقديّة والمعارف الدينيّة وتأصيلها تأصيلًا عقليًّا منطقيًّا؟ وكيف يتسنّى عقلنة القضايا الدينيّة وجعلها معقولةً؟ يجيب الاتّجاه العقليّ المعتدل على هٰذا السؤال المفصليّ اعتمادًا على نظريّة "المبنائيّة" المطروحة في "نظريّة المعرفة" (Epistemology) ويقول:

هناك من بين المعارف البشريّة قضايا بدهيّةٌ أساسيّةٌ ومبادئ أوّليّةٌ، وهي بيّنةٌ بذاتها لا تحتاج إلى الإثبات والبرهان والدليل، ولا تبتني على قضايا أخرى، كقضيّة "امتناع التناقض" أو "أصل الواقعيّة" أو أنّ "الكلّ أعظم من الجزء" وغيرها من القضايا الأوّليّة

---

(1) جوادي آملي، عبد الله، حقيقة الدين، ص 114.

والوجدانيّات. وهٰذه القضايا البدهيّة تُعدّ رأس المال الحقيقيّ للمعارف البشريّة الّتي يستطيع الإنسان أن يزيد في علمه ومعرفته عن طريق التفكّر والتعقّل في ضوئها. من جهةٍ أخرى هناك قضايا نظريّةٌ وغير بدهيّةٍ ولا بيّنةٍ بذاتها، بل تتّضح بإرجاعها وتحويلها إلى القضايا الأوّليّة البيّنة وتعتمد عليها[1].

بناءً على هٰذا المنهج يمكن إرجاع القضايا الأساسيّة الدينيّة مثل أصول الدين والخطوط الكلّيّة الأخلاقيّة إلى العقل والبرهان العقليّ، كقضيّة "الله موجودٌ"، فإنّها ليست من القضايا البدهيّة الأوّليّة، فيجب إرجاعها إلى القضايا البدهيّة بالطريقة المنطقيّة المعهودة في علم المنطق الّتي تتضمّن المقدّمات القطعيّة اليقينيّة والمنهج اليقينيّ للاستنتاج، وهو البرهان العقليّ.

نعم، يعجز العقلُ عن إقامة الدليل والبرهان على القضايا والأحكام الجزئيّة، ككثيرٍ من الفروع الفقهيّة والتعبّديّات. والعقل نفسه يعترف بعجزه في كشف أسرارها؛ لأنّ القضايا والأحكام الجزئيّة خارجةٌ عن عهدة العقل ونطاقه؛ لأنّ العقل ينشط ويعمل في إطار القضايا الكلّيّة، فلا يتدخّل في القضايا الجزئيّة.

من هنا يتّضح أنّه لا تعارض ولا تنافي بين العقل والدين؛ لأنّ

---

(1) Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, pp. 52- 53.

هناك تعاضدًا وتعاونًا وثيقًا بينهما؛ لذا يعتقد بعض المفكّرين بأنّ العقل ليس مصدرًا معرفيًّا مستقلًّا في مقابل الدين وخارجًا عن نطاقه، بل العقل يكون في قبال النقل وليس في مقابل الدين. بعبارةٍ أخرى فإنّ العقل والنقل وجهان لحقيقةٍ واحدةٍ، ومصدران لكشف إرادة الله تعالى، وهما جناحان لفهم الدين. فكما أنّ حكم النقل الصحيح حجّةٌ شرعيّةٌ معتبرةٌ يحتجّ به الله ـ تعالى ـ يوم القيامة، فكذلك البرهان العقليّ القطعيّ حجّةٌ شرعيّةٌ معتبرةٌ يحتجّ به الله ـ تعالى ـ يوم القيامة، فمن وافقه فهو يُثاب ومن خالفه يُعاقَب. فحكم العقل حجّةٌ شرعيّةٌ معتبرةٌ، سواءٌ كان من أحكام العقل النظريّ أو كان من أحكام العقل العمليّ. على سبيل المثال إذا حكم العقل العمليّ باستخدام الآلات والتقنيّات الزراعيّة في تسهيل عمليّة الزراعة لأجل استقلال البلد زراعيًّا، واستلزم الأمر أيضًا بناء سدٍّ إسمنتيٍّ لأجل تخزين المياه لذلك الأمر، غير أنّ بعض الأفراد خالفوا ذلك عمدًا بأن أقاموا سدًّا ترابيًّا بدل الإسمنتيّ، وصرفوا من بيت المال لأجل ذلك، فعلى محكمة العدل الإسلاميّة أن تقاضيهم وتشجب فعلهم، كما ينال مثل هؤلاء الأفراد جزاءهم وعذابهم يوم القيامة[1]. وإذا أثبت العقل البرهانيّ حكمًا فقهيًّا أو قانونيًّا أو أخلاقيًّا أو سياسيًّا أو ما شابه ذلك، فلا يُعَدُّ حكمًا بشريًّا في قبال

(1) جوادي آملي، عبد الله، حقيقة الدين، ص 108.

الحكم الإلٰهيّ، بل حكمَ العقل القطعيّ البرهانيّ الصحيح يعدّ حكمًا إلٰهيًّا أيضًا؛ لأنّ الله ـ تعالى ـ كما يوصل مرادَه ورسالته عن طريق النقل الصحيح، كذٰلك يبلغه ويُفهمه عبر العقل الصحيح المبرهن؛ إذْ العقل والنقل يكشفان عن إرادة الله تعالى. نعم، القياس الظنّيّ والاستحسانات البعيدة عن البرهان العقليّ الصحيح تُعدّ حكمًا بشريًّا لا يعتمد عليه في كشف الواقع ومراد الله عزّ[1].

ولا يخفى أنّ المقصود من العقل المقابل للنقل هو العقل الخالي من الأوهام والخيال والقياس والظنّ، وهو حكم العقل القطعيّ والبرهانيّ الّذي لا تشوبه شائبة الشكّ والريب.

وهناك حديثٌ عن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام يدلّ بوضوحٍ على الترابط الوثيق بين العقل والدين، يقول عليه السلام: «هبط جبرئيل على آدم عليه السلام فقال: يا آدم، إنّي أمرتُ أن أخيّرك واحدةً من ثلاثٍ، فاخترها ودع اثنتين. فقال له آدم: يا جبرئيل وما الثلاث؟ فقال: العقل والحياء والدين، فقال آدم: إنّي قد اخترت العقل. فقال جبرئيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه. فقالا: يا جبرئيل، إنا أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان، قال: فشأنكما وعرج»[2]. ولا يخفى أنّ النبيّ

---

(1) جوادى آملى، عبدالله، فلسفهى حقوق بشر [فلسفة حقوق البشر]، ص 40 و41.

(2) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، ج 1، ص 12.

آدم عليه السلام اختار العقل من بين هٰذه الثلاث بمساعدة العقل، فالعقل هو الّذي يرجّح نفسه والهداية العقليّة على الحياء والدين.

الجدير بالذكر أنّ القضايا والمعارف الدينية تنقسم إلى قسمين، فقسمٌ منها يُعدّ من القضايا الأخباريّة الّتى تحكي عن الواقع، والقسم الآخر يعدّ من القضايا الإنشائيّة الّتي ليس لها مصداقٌ أو مَحكيٌّ تطابقه، بل مَحكيّ هٰذه القضايا ومطابقها يتحقّق بسبب الإنشاء في الخارج. والمعروف بين الحكماء أنّ معيار صدق القضايا الخبريّة هو مطابقتها للواقع، والدليل العقليّ يساعد ويُثبت مطابقة القضيّة لواقعها.

ولٰكن ما هو معيار الصدق في القضايا الإنشائيّة؟ هناك كثيرٌ من الأوامر والنواهي والترجّي وغيرها من القضايا الإنشائيّة في النصوص الدينيّة، فكيف نعرف صدقها؟ وما هو معيار تشخيص الصدق والكذب فيها؟

هناك نظريّاتٌ مختلفةٌ في تبيين معيار الصدق في القضايا الإنشائيّة؛ منها أنّ القضايا الإنشائيّة لها واقعٌ ومطابَقٌ، ومعيار صدقها هي مطابقتها لواقعها ومَحكيّها. كيف يكون للقضايا الإنشائيّة واقعٌ ومحكيٌّ؟ يقول أتباع هٰذه النظريّة:

إنّ القضيّة الإنشائيّة مثل "يجب أن تصدق ويحرم أن تكذب" لها جذورٌ في الواقع، وهي أنّ للإنسان كمالًا غائيًّا نهائيًّا يجب عليه

الوصول إليه، وتلك الغاية الكماليّة هي التقرّب إلى الله تعالى، فكلّ عملٍ يقرّب الإنسانَ إلى تلك الغاية المطلوبة فهو واجبٌ ولازمٌ، وكلّ عملٍ يُبعّده عنها فهو منهيٌّ وممنوعٌ، ويعبَّر عن هٰذا المطلب بـ "الوجوب بالقياس إلى الغير"، مثل وجوب الرياضة للّذي يريد الحصول على الصحّة والعافية. فالقضايا الإنشائيّة لها واقعٌ، وواقعها هو الغاية المتوخّاة منها والوصول إليها[1].

في المقابل هناك من يعتقد بأنّ القضايا الإنشائيّة مثل الوجوب والحرمة والاستفهام والترجّي وغيرها أمورٌ اعتباريّةٌ وضعيّةٌ محضةٌ لا واقع وراءها، بل بما أنّ هٰذه الأمور الاعتباريّة صدرت من الله ـ تعالى ـ وهو أمرٌ حقيقيٌّ، فهٰذه القضايا حقيقيّةٌ. إذن هناك اتّجاهان رئيسيّان في بيان معيار الصدق والكذب في القضايا الإنشائيّة كما تمّت الإشارة إليهما.

ولٰكنّ الصحيح من بين هٰذين الاتّجاهين هو الاتّجاه الواقعيّ الّذي يركّز على أنّ القضايا الإنشائيّة تتجذّر في الواقع، وليست منوطةً باعتبار المعتبِر؛ لأنّ القول بأنّ القضايا الإنشائيّة وضعيّةٌ واعتباريّةٌ محضةٌ يستلزم التورّط في النسبيّة، والفوضى في القيم الأخلاقيّة والأحكام الفرعيّة.

وينبغي هنا أن نتطرّق إلى التفاعل المتبادل بين العقل والدين؛ لنرى مدى ترابطهما وعلاقتهما الوثيقة.

---

(1) مصباح يزدى، محمدتقى، فلسفهى اخلاق [فلسفة الأخلاق]، ص 78.

الفصل الثالث

الخدمات المتبادلة بين العقل والدين

خدمة العقل للدين

1- يساعد العقلُ الإنسانَ في اختيار دين الحقّ والصحيح، بحيث يقترح العقل معايير وضوابط حقيقيّةً لتشخيص دين الحقّ من دين الباطل، كانسجام القضايا والمعارف الدينيّة مع العقل القطعيّ البرهانيّ، وكتجنّب الإفراط والتفريط وانتهاج الوسطيّة، وكالتناغم مع الفطرة وكالتلاؤم الداخليّ بين عناصر المنظومة العقديّة والدينيّة. ثمّ يطبّق العقلُ نفس هٰذه المعايير على المعتقدات والقضايا الدينيّة؛ ليكشف مدى أحقّيّة الدين وصدقيّته. فاقتراح المعايير وتطبيقها على المصاديق على عاتق العقل وعهدته.

2- إثبات أصول المعتقدات الدينيّة كالمبدإ والمعاد وحاجة الإنسان إلى الوحي والنبوّة يتوقّف على الدليل والبرهان العقليّ؛ لأنّ الاستدلال بكتاب الله وسنّة نبيّ الله ﷺ لإثبات وجود المبدإ والمعاد يتوقّف على إثبات وجود الله ـ تعالى ـ مسبقًا، فإذا توقّف وجود الله على كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ، استلزم الدور الباطل. إذن ما دمنا لم نُثبت حجّيّة الكتاب والسنّة بالعقل، فلا يجوز الاعتماد عليهما عقلًا، وإلّا يستلزم المحذورات العقليّة مثل الدور.

3- يساعد العقلُ المفسّرَ والعالِمَ في فهم النصّ الدينيّ واستنباط

القضايا والأحكام الدينيّة بشكلٍ صحيحٍ ومعقولٍ، فالعقل هنا يلعب دور المصباح الّذي يُنير الطريق لتجنّب الزلّات والأخطاء في فهم الدين، والحذر من سوء الفهم والتفسير؛ حتّى يكون فهمًا متلائمًا منسجمًا مع النصوص الدينيّة بعضها مع بعض. بعبارةٍ أخرى يصحّح العقلُ الفهم الخاطئ للدين في ضوء المعايير والموازين المضبوطة، ويبيّن الأخطاء الّتي يرتكبها الإنسان في عمليّة فهم الدين، فالعقل السليم يرشد إلى المنهجيّة الصحيحة والسليمة في عمليّة فهم الدين.

4- أنّ أحكام الله تابعةٌ للمصالح والمفاسد الواقعيّة، فإذا وجدنا حكمًا وجوبيًّا لا نشكّ في أنّ هٰذا الحكم يتضمّن مصلحةً ملزمةً، وكذٰلك إذا وجدنا حرامًا في الشريعة فلا نرتاب في أنّه يتضمّن مفسدةً ملزمةً يجب تجنّبها. وإذا لم يكن للشرع في موضوعٍ خاصٍّ حكمٌ منصوصٌ كاستعمال المخدّرات، ولٰكنّ العقل كشف فيه مفسدةً قطعيّةً، يدرك العقل لزومَ اجتناب هٰذا الموضوع، ثمّ يستمدّ من قاعدة الملازمة بين العقل والشرع ويقول: كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

بعبارةٍ أخرى ليس للعقل حكمٌ مولويٌّ أو أمرٌ؛ لأنّ العقل شأنه هو كشف الحكم لا إصدار الحكم والإلزام. فإذا اكتشف العقلُ مصلحةً ملزمةً أو مفسدةً ملزمةً يفهم ويُدرك أنّ للمولى والشارع حكمًا قطعيًّا في هٰذا الموضوع؛ لذا يكشف العقل حكمَ المولى في

ضوء كشف المصلحة والمفسدة، فليس للعقل حكمٌ وإلزامٌ مولويٌّ في الأحكام[1].

5- استخراج اللوازم والنتائج المترتّبة على الاعتقادات الدينيّة، على سبيل المثال يستنتج الآثار والتداعيات الفرديّة والاجتماعيّة المترتّبة على الاعتقاد بوجود الله تعالى.

6- إذا حصل التعارض بين النصوص الدينيّة يحاول العقل أن يجمع بين المتعارضين جمعًا عرفيًّا ويحقّق التلاؤم والتناغم والانسجام بين عناصر النصّ الدينيّ بأحسن وجهٍ ممكنٍ وبشكلٍ معقولٍ.

7- الدفاع المعقول والمنطقيّ عن المعتقدات الدينيّة في قبال الشبهات والهجمات الفكريّة وتبيين الدين بشكلٍ معقولٍ ومبرهنٍ.

وأخيرًا ينبغي أن نذكر أنواع الخدمات الّتي يقدّمها العقل إلى الدين من وجهة نظر أحد الأعلام المعاصرين الّذي يقسّم "العقل" حسب دوره ونشاطه إلى ثلاثة أقسامٍ: العقل المفتاح، والعقل المعيار، والعقل المصباح.

العقل المفتاح: ترى بعض المدارس الفكريّة أنّ العقل هو مفتاح الدخول في الشريعة فحسب، بمعنى أنّ العقل يفتح للباحث باب

---

(1) جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی [منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينيّة]، ص 43.

الشريعة، ولٰكن بعد فتح الباب بمفتاح العقل يستغنى عنه داخل الدين والشريعة. فدور العقل ينحصر في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ وبيان حاجة الإنسان إلى الهداية الإلٰهيّة والنبوّة ومعرفة المعجزة، ولٰكن بعد إثبات النبوّة وأحقّيّة الدين يُقصى العقلُ وينحّى عن فهم النصوص الدينيّة، ويتعبّد بما وصل إليه من النبيّ ووصيّه عليهما السلام من دون أيّ تعقّلٍ وتدبّرٍ، وقد غفل هٰذا الاتّجاه عن دور العقل والقرائن اللبّيّة العقليّة فى فهم الألفاظ والنصوص الدينيّة.

العقل المعيار: وهو أنّ العقل ميزانٌ ومعيارٌ بالنسبة إلى بعض المبادئ العقليّة والأحكام العقليّة المترتّبة على العقل. فالعقل وإن كان معيارًا صحيحًا ولٰكن لن يخالفه الوحي، فلا يمكن القول إنّ الوحي لا بدّ أن يخضع للتقييم العقليّ.

العقل المصباح: لا تنحصر حجّيّة العقل ووثاقته على ما هو خارجٌ عن حقيقة الشريعة، بل العقل إضافةً إلى أنّه مفتاحٌ ومعيارٌ فهو مصباحٌ أيضًا، بمعنى أنّ للعقل دورًا حيويًّا في الفهم الصحيح للمعارف الدينيّة؛ ولهٰذا تعتقد المدرسة الإماميّة بمصدريّة العقل في استنباط الأحكام الشرعيّة بجانب الكتاب والسنّة والإجماع. فدور العقل هنا يتجسّد في قسمين: 1ـ السعي إلى كشف الأحكام من الكتاب والسنّة وما يقيمه العقل من الأدلّة والبراهين لفهم الأحكام الشرعيّة، فالعقل هنا آلة الكَشف والبيان. 2ـ المستقلّات وغير

المستقلّات العقليّة، بمعنى أنّ العقل يستقلّ في بيان بعض من الأحكام الكلّيّة[1].

خدمة الدين للعقل

يركّز الاتّجاه العقليّ المفرط على أنّ الإنسان يستغني بعقله عن الدين، ولا يحتاج إليه أبدًا، ولٰكن لا يمكن للإنسان أن يجتاز مراحل الكمال والسعادة الأبديّة إلّا في ضوء تعاليم الوحي الإلٰهيّ. قال أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام حول خدمة الدين للعقل: «فبعث فيهم رُسلَه وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»[2].

وهٰذه الإثارة لدفائن العقول تتجسّد في عدّة أمورٍ نتطرّق إليها تحت عنوان: "خدمات الوحي للعقل":

1- من جملة خدمات الوحي للعقل بيان القصور والنواقص ومحدوديّة العقل؛ حتّى لا يغترّ العقل بطاقاته وقدراته ويتجاوز حدّه وطوره. كذٰلك فإنّ تحذير العقل من الإفراط والتفريط والالتزام بالاعتدال والوسطيّة وتحديد الأطر الّتي ينبغي للعقل أن يسلك فيها

---

(1) جوادى آملى، عبدالله، شريعت در آينه معرفت [الشريعة في مرآة المعرفة]، ص 210.

(2) الشريف الرضيّ، محمّد بن الحسين، نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص 36.

يُعدّ من تأثيرات الوحي. فعلى سبيل المثال ينهى الدين العقلَ عن التفكّر في كنه الذات الإلٰهيّة، ويدعوه إلى التعقّل في مخلوقاته. قال الإمام أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام: «لم يطلع الله ـ تعالى ـ العقولَ على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»[1].

ومن الأطر الممنوعة للعقل هي إطار الجزئيّات وتفاصيل الشريعة من التعبّديّات؛ لأنّ العقل يعجز عن إقامة البرهان في الأمور الجزئيّة والتعبّديّة، فلا يحقّ للعقل أن ينكر ما لا يدركه من الجزئيّات وأسرارها وحِكَمها، بل عليه أن يسلّم فيها اعتمادًا على الوحي والنبوّة؛ لذا يحكم العقل بالتعبّد لحكم الله ـ تعالى ـ في تفاصيل الشريعة والفروع الجزئيّة؛ لأنّها صدرت من المولى الحكيم الّذي يلاحظ المصالح والمفاسد الحقيقيّة في التشريع؛ لذا يعجز العقل عن الدفاع العقليّ والبرهانيّ عن الفروع الجزئيّة والأحكام التعبّديّة بشكلٍ مباشرٍ، وهو يعترف بعجزه وقصوره فيها؛ لأنّ مهمّة العقل هي إثبات الحقائق الكلّيّة والعامّة ولا يقدر العقل على الاستدلال وإقامة البرهان على تفاصيل الشريعة وجزئيّاتها. نعم العقل قادرٌ على إثبات جزئيّات الدين وتفاصيله الفرعيّة بشكلٍ غير مباشرٍ؛ لأنّ العقل إذا أثبت وجود الله ـ تعالى ـ وصفاته كالعدل والحكمة ولزوم إرسال الرسل وإنزال الكتب، ففي الحقيقة أقام الدليل

---

(1) عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، ص 8.

لجميع ما يصدر من الله تعالى؛ لأنّ الأساس إذا كان مدلَّلًا مبرهنًا فالبناء المبنيّ عليه أيضًا مبرهنٌ ومدلّلٌ.

2- يقترح الوحي مواضيع ومحاور للعقل؛ لأجل التدبّر والتعقّل والتفكّر فيها، عوضًا عن التأمّل والتفكّر في الأمور التافهة والمنحرفة كالتثليث والتجسيم وما شابه ذٰلك، وتوجيه العقل والفكر إلى التفكّر في صفات الله ـ تعالى ـ والتوحيد وبقاء النفس وهدف الخلقة وغيرها من المحاور القيّمة الّتي تُعدّ من أعظم نعم الله ـ تعالى ـ على عباده.

3- يساعد الوحيُ العقلَ في تحديد السعادة الحقيقيّة والأبديّة، وبيان الطرق والأسباب الموصلة إليها مع جميع التفاصيل والجزئيّات، فلا يقدر العقل لوحده أن يهتدي إلى هٰذه السعادة الحقيقيّة وإلى المصالح والمفاسد الحقيقيّة المكنونة في الأمور إلّا بنور الوحي وهداية الأنبياء عليهم السلام.

4- من أهمّ الخدمات الّتي قدّمها الوحي للعقل توضيح مزالق العقل وثغراته ومناشئ انحرافه. كالنهي عن التقليد الأعمى، والتعصّبات، واتّباع الشهوات والشبهات، واتّباع الكبار من دون تعقّلٍ، وتبعيّة الأكثريّة تبعيّةً عمياء، واتّباع الظنّ والتخرّص وغيرها من أسباب انحراف العقل الّتي تعوق العقلَ عن نموّه وكماله.

5- يمتلك الإنسان مرتبتين من العقل، وهو العقل العمليّ الّذي شأنه إدراك "ما ينبغي أن يُعمَل"، يكشف هٰذا العقل المصلحة

والمفسدة في الأمور. والعقل النظريّ الّذي شأنه إدراك "ما ينبغي أن يُعلَم" أنّ الدين إضافةً إلى خدمته للعقل النظريّ له خدماتٌ مميّزةٌ للعقل العمليّ. ولا يخفى أنّ العقل العمليّ يرشد الإنسان إلى ما ينبغي أن يفعله وما ينبغي أن يتركه، ولٰكنّ العقل العمليّ بوحده لا يقدر على تشخيص كثيرٍ من الجزئيّات والتفاصيل، فيأتي هنا دور الدين لمساعدة العقل العمليّ في تشخيص كثيرٍ من السلوكيّات والتصرّفات الجزئيّة، ويرشده إلى الحقّ والصواب في ذٰلك. تنقسم التعاليم الدينيّة النافعة للعقل العمليّ إلى قسمين:

أ- ما يبيّن آفات العقل العمليّ من الموانع والحواجز الموجودة في طريق كماله ورقيّه وسموّه، ويحثّ الناس على الاجتناب عنه، مثل الاجتناب عن: كثرة الكلام، والشهوات، والهوى، والكِبر، وإعجاب المرء بنفسه، وطول الأمل، وشرب الخمر، وغيرها من الموارد[1].

ب- ما يبيّن الأسباب والعوامل الإيجابيّة لنموّ العقل العمليّ ونبله، والروايات المأثورة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام مشحونةٌ بالكنوز الفاخرة لتقوية العقل العمليّ، مثل: حسن اليقين، والتواضع لله، والحلم، واتّباع الحقّ، وأن يرضى للناس بما يرضى لنفسه، ورحمة الجهّال، وحسن التدبير، وغيرها من الأسباب النافعة لتقوية العقل العمليّ[2].

---

(1) الريشهريّ، محمّد، ميزان الحكمة، ج 5، ص 2031.

(2) المصدر السابق.

عقلانية القرآن

معظم الإشكاليّات الّتي وجّهتها العقلانيّة المفرطة إلى المسيحيّة المحرّفة تتمحور حول احتوائها على أمورٍ تخالف العقل الصريح وتعارضه، كالتثليث، وتجسّد الله في المسيح، وإهانة الأنبياء عليهم السلام، وما شابه، وكونها تعارض العلم أيضًا؛ فلذا أصرّ الاتّجاه العقليّ المتطرّف على عقلنة المعتقدات والقضايا الدينيّة برمّتها كردّة فعلٍ معاكسٍ للاتّجاه الإيمانيّ المتشدّد. هٰذا الاتّجاه الإفراطيّ وإن كان لا يخلو من النقد والإشكال ولٰكنّ المحفّز الأصليّ الّذي حثّ العقلانيّين على الطعن في الكتاب المقدّس هو تضمّنه أمورًا تتعارض والعقل السليم. وأسفًا نرى أنّ بعض الحداثيّين من المسلمين يقلّدون التيّارات والاتّجاهات الحداثيّة في العالم الغربيّ تقليدًا عشوائيًّا، ويقيسون دين الإسلام على المسيحيّة المحرّفة، وهو قياسٌ مع الفارق، فيتوهّمون أنّ هناك تعارضًا بين الدين الإسلاميّ وبين العقلانيّة. ولٰكنّ هٰذا التوهّم منبثقٌ إمّا عن عدم معرفةٍ بالإسلام، وإمّا عن عدم معرفةٍ بالعقل وطاقاته وقدراته، وإمّا عدم العلم والمعرفة بكليهما. فهناك بونٌ شاسعٌ بين المعارف الحقيقيّة الأصيلة النازلة من عند الله تعالى، وبين العقائد والتعاليم المحرّفة الخاطئة الموجودة في الأديان السابقة الّتي حرّفتها أيدي البشريّة.

وكلّ من يراجع القرآن الكريم والسنّة القطعيّة يرى أنّ القرآن بوصفه مصدرًا رئيسيًّا للدين يركّز على العقل وحجّيّته بأشكالٍ وصورٍ

مختلفةٍ ينبغي أن نتطرّق إليها في هٰذا المجال؛ لنرى مدى تطابق العقل والوحي في دين الإسلام.

تجليات العقلانية في القرآن الكريم

1- الدعوة إلى التعقّل والتفكّر: لقد حثّ القرآن على التعقّل والتفكّر والتدبّر والتفقّه في كثيرٍ من الآيات، ومدح أولي الألباب وأشاد بهم، ومن جهةٍ أخرى فقد ذمّ الله ـ تعالى ـ الّذين لا يعقلون في آياتٍ عدّةٍ منها: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2].

2- المطالبة بالدليل والبرهان والحجّة من المخالفين: ﴿قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُم﴾[3]، لقد طالب القرآن المخالفين أن يأتوا بالبرهان في أكثر من موردٍ، وهٰذا يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على حجّيّة العقل والدليل العقليّ من منظار القرآن الكريم.

3- الاعتماد على البراهين العقليّة: اعتمد القرآن على البرهان العقليّ في آياتٍ متعدّدةٍ كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ

---

(1) سورة الأنفال: 22.

(2) سورة يونس: 100.

(3) سورة البقرة: 11.

(4) سورة الأنبياء: 22.

﴿إِذَن لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1]. فلو كان العقل مرفوضًا في القرآن لما أقام البرهان على توحيد الله تعالى، ولما طالب البرهان من المخالفين.

4- الاعتماد على نظام الأسباب والمسبّبات وأصل العلّيّة: إنّ أصل العلّيّة ونظام الأسباب والعلل من الركائز الأصليّة في التفكير العقليّ، بحيث لا معنى للتعقّل من دون الاعتماد على أصل العلّيّة والمعلوليّة. فقد ركّز القرآن على هٰذا الركن الركين في المعرفة البشريّة، واستخدمه في كثيرٍ من الآيات، ويصرّح بأنّ الأمور والأحداث تخضع لنظام الأسباب والمسبّبات، وهٰذا دليلٌ واضحٌ على اهتمام القرآن بالعقل، على سبيل المثال يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[2]، فمصير الإنسان يتحقّق في ضمن إرادته واختياره، وهٰذا يدلّ على حكمة الله تعالى.

5- بيان فلسفة الأحكام وعللها وحِكَمِهَا: إنّ أحكام الله تابعةٌ للمصالح والمفاسد الحقيقيّة؛ لذا نرى أنّ القرآن الكريم في بعض الموارد يبيّن الحكمة والسبب الّذي سبّب نزول هٰذا الحكم كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[3]،

---

(1) سورة المؤمنون: 91.

(2) سورة الرعد: 11.

(3) سورة العنكبوت: 45.

وكذلك سائر الأحكام كالصوم والحجّ والجهاد وغيرها، وهٰذا يكشف لنا أنّ أحكام الدين ليست أمورًا رمزيّةً، بل لها حِكمٌ ساميةٌ يدعو القرآن إلى التفكّر فيها.

6- معالجة زلّات العقل وآفاته ومناشئ أخطائه: يبيّن القرآن أنّ هناك أسبابًا لانحراف العقل وتضليله يجب على الإنسان تجنّبها، وهي عبارةٌ عن:

أ- تنزيل الظنّ منزلة اليقين: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم﴾[2].

ب- التقليد الأعمى للسادة والآباء: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[3]. وهنا ينبغي أن لا نخلط بين التقليد العشوائيّ والأعمى - الّذي هو مرفوضٌ عند العقل - وبين التقليد في الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ تقليد المجتهد الأعلم هو من باب رجوع الجاهل إلى الخبير والعالم المتخصّص، وهو ممدوحٌ ومقبولٌ عند العقل وسيرة العقلاء.

---

(1) سورة الأنعام: 116.

(2) سورة الإسراء: 36.

(3) سورة البقرة: 170.

جـ ـ اتّباع الهوى والميول الحيوانيّة[1]: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾[2].

نستنتج من جميع هٰذه الشواهد والقرائن أنّ العقل والبرهان العقليّ له مكانةٌ مرموقةٌ ومتميّزةٌ في القرآن الكريم، وهو حجّةٌ من الله عزّ على البشر، وإنّما مُنِحَ العقل لتحقيق سعادته.

فلا يجوز قياس الإسلام بالديانات المحرّفة المنسوخة الّتي يشاهد الإنسان التعارض فيها بين العقل والنقل.

---

(1) مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن [التعرّف على القرآن]، ص 49.

(2) سورة النجم: 23.

الفصل الرابع

العقل والدين

من منظار التيار الحداثي المعاصر

العقل والدين من منظار التيار الحداثي المعاصر

بعد دراسة العلاقة القائمة بين العقل والدين من منظار المنظومة الفكريّة الغربيّة والإسلاميّة، يبنغي في هٰذا المجال استعراض بعض النظريّات المطروحة في الأوساط الحداثويّة والمتأثّرين بالفكر الغربيّ بشكلٍ موجزٍ. قبل كلّ شيءٍ ينبغي تبيين "العقل الحداثيّ" الّذي يتبنّاه التيّار الحداثيّ وبيان سماته وخصائصه؛ حتّى نعرف علاقة العقل الحداثيّ بالدين بشكلٍ واضحٍ.

هناك خصائص ومواصفاتٌ للعقل الحداثيّ نستعرضها في ضوء آراء المفكّرين الحداثيّين المعاصرين:

1- لا يتحدّث التيّار الحداثيّ عن العقل بمعنى الغريزة أو بمعنى القوّة الّتي تحكم أقوال الإنسان وأفعاله، أو النشاط الّذي يحصل به الفهم والإدراك والتمييز من خلال العمليّات العقليّة المختلفة: كالتجريد، والتحليل، والتركيب، والاستقراء والاستنتاج. ولا يقصد منه كذٰلك، المعنى الأنطولوجيّ للعقل، أي العقل المفارق، والّذي هو جوهرٌ مجرّدٌ ذاتًا وفعلًا، وهو لا يتعلّق بالنفس والبدن.

كما لا يقصد بالعقل ذٰلك المفهوم الّذي تشكّل في فضاء الفلسفة

الحديثة على يد رينه ديكارت (René Descartes) وكانط وهيجل (Friedrich Hegel)، وهو المفهوم الّذي يرى بأنّ العقل هو مجموع المبادئ الضروريّة والمعاني الكلّيّة المنظّمة للمعرفة، كمبدإ عدم التناقض، ومبدإ السببيّة، ومبدإ الغائيّة، والّتي تتميّز باستقلالها عن التجربة. ثمّ قابله المفهوم المادّيّ الّذي تبلور على يدي بيكون (Francis Bacon) وجون لوك (John Locke) وديفيد هيوم (David Hume)، والّذي يذهب إلى أنّ العقل صفحةً بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسّيّة لتصبح أفكارًا كلّيّةً بعد عمليّاتٍ طويلةٍ من التركيب، بحيث تكون تلك الأفكار في النهاية انعكاسًا للواقع. إنّ المراد من العقل عند الاتّجاه الحداثيّ مختلفٌ تمامًا عن جميع تلك المعاني الّتي ذُكرت له في الفلسفة التقليديّة الكلاسيكيّة.

يرفض التيّار الحداثيّ العقل الأفلاطونيّ والأرسطيّ، ويصرّح بأنّ العقل ليس جوهرًا ثابتًا خارجًا عن إطار الظروف التاريخيّة والبيئة الثقافيّة، بل العقل متجذّرٌ في التاريخ ووليد بيئته الحاضنة وظروفه الاجتماعيّة والتاريخيّة، فالعقل يتغيّر بتغيّر الظروف والشرائط التاريخيّة والثقافيّة. يقول محمّد أركون: «لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحيّة الموروث عن الأفلاطونيّة والأرسطيّة، وهو القوّة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعّال، المنيرة لسائر القوى الإنسانيّة في النشاط

العرفانيّ، بل أقصد القوّة المتطـوّرة المتغيِّرة بتغيِّر البيئات الثقافيّـة والأيديولوجيّة، القوّة الخاضعة للتاريخيّة»[1].

من هٰذا المنطلق يميّز التيّار الحداثيّ بين "العقل المكوِّن" أو الفاعل وبين "العقل المكوَّن" أو السائد. إنّ العقل بالمعنى الأوّل يفيد الفكر عندما يقوم بنشاطه الذهنيّ، فينتج المفاهيم ويضع المبادئ خلال عمليّة البحث والتنظير. فالعقل المكوِّن أداةٌ تنتج الأفكار.

وأمّا العقل المكوَّن فهو يفيد كلّ المبادئ والأسس المعتمدة خلال عمليّة الاستدلال. فالعقل المكوَّن هو المحتوى والقواعد المقرّرة والمقبولة في فترةٍ تاريخيّةٍ ما. فالعقل من وجهة نظر التيّار الحداثيّ سواءٌ كان أداةً لكشف المحتويات والأفكار أو نفس الأفكار والقواعد المقرّرة هو نتيجةٌ للتفاعل مع المحيط الاجتماعيّ والثقافيّ الّذي يتعامل معه، وهٰذا هو تاريخيّة العقل[2].

2- يعتقد التيّار الحداثيّ بأنّ العقل في الرؤية الإسلاميّة العربيّة يُستخدم في مجال السلوك والأخلاق والتصرّفات؛ إذ جاء معناها في الغالب مرتبطًا بالبعد القيميّ المعياريّ، وهو التمييز بين الحسن

---

(1) أركون، محمّد، نحو تقييمٍ واستلهامٍ جديدين للفكر الإسلاميّ، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، العدد 29، ص 43.

(2) أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابريّ، ص 283 و284.

والقبح، والخير والشرّ، وبين الهداية والضلال[1]. فالعقل السائد في القرآن هو عقلٌ عمليٌّ تجريبيٌّ... إنّه عقلٌ جيّاشٌ يغلي كما الحياة. وليس عقلًا تأمّليًّا أو استدلاليًّا برهانيًّا[2].

تقع الرؤية المعياريّة للعقل في مقابل الرؤية الموضوعيّة الّتي لا تبحث إلّا في الأشياء عن مكوّناتها وتكشف عن الجوهر الّذي فيها، فهي تركّز عملها على الشيء ذاته، أي على الموضوع[3].

3- بناءً على الرؤية الحداثيّة يُوصَف العقل الإسلاميّ التأسيسيّ ـ وهو العقل المؤسّس لمختلف العقول الفرعيّة داخل الفضاء الدينيّ بشكلٍ عامٍّ، والإسلاميّ بشكلٍ خاصٍّ ـ بالعقل المتعجّب المندهش؛ لأنّ هٰذا العقل (العقل القرآنيّ) لا يفسّر العالَم! وإنّما ينبهر بالخلق، وهو يعكس دهشة المؤمن وعجبه من المعجزة "كن فيكون"، ويرى تبعًا لذٰلك أنّ هٰذا العقل هو عقلٌ عاجزٌ عن اكتناه العالم بذاته؛ ولذٰلك يتحوّل إلى تذوّقه بدل تحليله، فهو عقل الدهشة أمام "عجائب المخلوقات"؛ ولإثبات ذٰلك قام التيّار الحداثيّ بدراسةٍ أدبيّةٍ ولغويّةٍ إحصائيّةٍ لمفردات القرآن[4].

---

(1) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربيّ، ص 31.

(2) أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابريّ، ص 135.

(3) المصدر السابق، ص 282.

(4) الفَجّاريّ، مختار، نقد العقل الإسلاميّ عند محمد أركون، ص 76.

4- بما أنّ العقل في الإسلام هو العقل المتعجّب المندهش، فهو إذن عقل المخيال؛ لأنّ الإعجاب والاندهاش من أهمّ مقوّمات الخيال عند الاتّجاه الحداثيّ، فيدّعي أيضًا بأنّ اللغة القرآنيّة مرتبطةٌ بالمنطق الشعريّ أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلانيّ! وهي بذلك تغذّي الخيال وتهزّ العاطفة أكثر ممّا تسجن القارئ في قواعد عقلانيّةٍ. فبناءً على ما يدّعي الحداثيّون أنّ العقل الإسلاميّ يسيطر عليه الخيال أكثر من الفكر النقديّ؛ لأنّ الفكر النقديّ غائبٌ أو منعدمٌ في الساحة الإسلاميّة؛ لذلك يقول أحد روّاد هذا الاتّجاه: «ما دام التحليل النقديّ غائبًا أو منعدمًا، فإنّ المتخيّل يستقبل دون أيّ مقاومة التصوّراتِ الّتي سوف تشكّل نظامًا من الحقائق المعقولة والمقبولة»[1].

الجدير بالذكر هو أنّ بعض المنتمين إلى التيّار الحداثيّ المعاصر يرفض دورَ العقل في إثبات المعتقدات الدينيّة، والمشكلة الأساسيّة الّتي جعلتهم ينكرون دورَ العقل والبرهان العقليّ في إثبات القضايا والمعارف الدينيّة هي فهمهم الخاطئ لـ "نظريّة المعرفة"، وهي الاعتقاد بأنّه لا يمكن تحصيل العلوم النظريّة الكسبيّة من العلوم البدهيّة[2].

---

(1) أركون، محمّد، الفكر الإسلاميّ.. نقدٌ واجتهادٌ، ص 90.

(2) ملكيان، مصطفى، راهى به رهايى [طريقٌ نحو الخلاص]، ص 254.

يقول أحد أتباع هٰذا التيّار الحداثيّ: «إنّ "العقلانيّة" المطلوبة والمقصودة عندي هي العقلانيّة بمعنى التبعيّة الكاملة أو الاتّباع الكامل للاستدلال الصحيح، فبما أنّ سنخ الأدلّة والاستدلالات مختلفةٌ ومتعدّدةٌ، فبتبعها تختلف أشكال العقلانيّة. وتنقسم العقلانيّة إلى قسمين: العقلانيّة النظريّة وهي الّتي تتّصف بها العقائد وتكون وصفًا لها (العقلانيّة الّتي تستخدم لإثبات العقائد)، والعقلانيّة العمليّة وهي وصفٌ للأعمال. فإذا كانت العقلانيّة النظريّة بمعنى: أن تكون العقائد بدهيّةً مستغنيةً عن الاستدلال، أو نظريّةً تستنتج من البدهيّات عن طريق الاستدلال الصحيح والمعتبر؛ فبناءً على هٰذا التقسيم لا شيء من العقائد الدينيّة يتّسم بالعقلانيّة في أيّ دينٍ من الأديان. وهٰذا لا يعني عدم مطابقة المعتقدات الدينيّة للواقع، بل بمعنى أنّها محايدةٌ فلا اقتضاء لصدقها أو لكذبها. ولٰكن إذا كانت العقلانيّة بمعنى: الانسجام والتلاؤم الداخليّ بين أجزاء العقيدة وعناصرها، فيمكن أن نقول إنّ الدين عقلانيٌّ، ولٰكنّ الانسجام الداخليّ للعقيدة شيءٌ ومطابقتها للواقع شيءٌ آخر، وإن كان الأوّل شرطًا لازمًا للثاني، ولٰكن ليس شرطًا كافيًا له. فالعقائد الّتي تؤيّدها البحوث والدراسات الوافية ـ سواءٌ كانت كافيةً من قِبل صاحب العقيدة (المعيار الشخصيّ)، أو تؤيّدها المعايير العامّة ـ هي عقلانيّةٌ، لٰكن بناءً على المعايير العامّة فلا يوجد

شيءٌ من العقائد الدينيّة يتّسم بالعقلانيّة»[1].

والقائل بعدم عقلنة القضايا الدينيّة يطرح سؤالًا: ما هو المراد من "الدفاع العقلانيّ عن الدين"؟ ثمّ يجيب عليه: إذا كان المراد منه إثبات أحقّيّة القضايا الدينيّة إثباتًا منطقيًّا ورياضيًّا، فلا شكّ في أنّه لم يحصل هٰذا الدفاع العقلانيّ عن الدين، ولا يمكن إثبات جُلّ القضايا الدينيّة بهٰذا الطريق.

ولٰكن إذا كان المقصود من الدفاع العقلانيّ عن الدين هو إثبات أنّ الاعتقاد بالقضيّة الفلانيّة من الدين راجحٌ ومحبَّذٌ عن الاعتقاد بنقيضه، فهٰذا أمرٌ مطلوبٌ ومفيدٌ. ولا شكّ في أنّ إثبات القضايا الدينيّة بالمعنى الثاني يرتبط بسنخ هٰذه القضايا، يعني إذا كانت القضيّة تجريبيّةً فطريق إثباتها هو الطريق التجريبيّ، وإذا كانت عقليّةً فطريق إثباتها هو الطريق العقليّ والفلسفيّ، وإذا كانت تاريخيّةً فطريق إثباتها هو الطريق النقليّ[2]. فالعقلانيّة أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، بخلاف الصدق والكذب، فإنّهما أمران مطلقان وثابتان فلا يختلفان باختلاف الأشخاص والأزمان[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 265 و266.

(2) المصدر السابق، ص 259.

(3) المصدر السابق، ص 274.

كما يقول أتباع التيّار الحداثيّ: «إذا وقفنا أمام نظريّتين متنافستين، فإذا دعمت وأيّدت الشواهد والقرائن والأدلّة إحدى هاتين النظريّتين ولم تدعم الشواهد النظريّة الأخرى، يجب تقديم ما هو مدعومٌ ومؤيّدٌ من قِبَل الشواهد والأدلّة، ويجب الالتزام به. بعبارةٍ أخرى: يجب تقديم النظريّة الّتي شواهدها وأدلّتها المؤيّدة لها أكثر»[1].

ثمّ يطرح سؤالًا آخر: «هل التعبّد يلائم العقلانيّة؟ فيجيب: إذا كان التعبّد بمعنى: أنّ قضيّة (أ) هي (ب) بدليل أنّ فلانًا يقول: (أ) هو (ب)، فلا شكّ في أنّ هٰذا التعبّد لا يتلاءم مع العقلانيّة. ولٰكن إذا كان المراد من التعبّد هو: أنّ قضيّة (أ) هو (ب)؛ لأنّ فلانًا يقول: (أ) هو (ب)، وأنّ فلانًا كلامه مطابقٌ للواقع دائمًا ولا يكذب أبدًا، أو مجموعةٌ من كلماته الّتي تتلاءم مع قضيّة (أ) هو (ب) مطابقة للواقع، فالتعبّد بالمعنى الثاني يلائم العقلانيّة»[2].

النتيجة: ترى بعض التيّارات الحداثيّة في العالَم العربيّ والإسلاميّ أنّ المراد من العقل هو العقل التاريخيّ المتكوّن في بيئةٍ ثقافيّةٍ اجتماعيّةٍ حاضنةٍ له، فليس المقصود من العقلِ العقلَ البرهانيّ المنطقيّ المعتمَد عليه عند أرسطو. من جهةٍ أخرى يفسّر التيّار

---

(1) ملكيان، مصطفى، مشتاق و مهجورى [الاشتياق والهجران]، ص 410.
(2) ملكيان، مصطفى، راهى به رهايى [طريقٌ نحو الخلاص]، ص 277.

الحداثيّ العقل المذكور في القرآن بأنّه العقل المُندهش الّذي يتعجّب ويندهش من العجائب والغرائب الموجودة في القرآن وعالَم التكوين.

الدراسة النقدية

1- المشكلة الأساسيّة الّتي تعاني منها "نظريّة تاريخيّة العقل" هي أنّها تناقض نفسَها وتدمّر ذاتَها؛ لأنّ نظريّة تاريخيّة العقل وليدة بيئةٍ ثقافيّةٍ حاضنةٍ لها، فهي نتاج الظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة الّتي تحيطها، فهٰذه النظريّة مفيدةٌ ونافعةٌ في تلك الظروف والبيئة فحسب، ولا يمكن الاعتماد عليه في ظروفٍ ثقافيّةٍ اجتماعيّةٍ أخرى. فالمشكلة الأصليّة في تاريخيّة العقل تكمن في أنّ العقل التاريخيّ محصورٌ ببيئةٍ تاريخيّةٍ خاصّةٍ فحسب، ولا يمكن إعمامه على سائر الظروف والشرائط.

2- لقد أدخل المفكّرون الحداثيّون العقلَ الدينيَّ في إطار التاريخيّة والتبدّل عبر الزمن وفقًا لشروطٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ وسياسيّةٍ محدّدةٍ. وقد أراد أن يركّز على نسبيّة هٰذا العقل، وعدم تمركزه فوق التاريخ، وإصداره أحكامًا مطلقةً تصلح لكلّ زمانٍ ومكانٍ[1]. النسبيّة المترتّبة على تاريخيّة العقل تستلزم تحطيم الثوابت العقليّة، وهدم البراهين القطعيّة العقليّة الّتي اعتمد عليها متبنّو هٰذه النظريّة.

---

(1) أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابريّ، ص 125.

3- النقطة الأخرى في نظريّة العقل الحدائيّ هو أنّه: كيف يمكن أن نعدّ العقل المستعمل في القرآن الكريم عقلًا خياليًّا شعريًّا بعيدًا من العقلانيّة المنطقيّة والبرهانيّة؟! فمن يراجع نصّ القرآن الكريم يجد أنّه اعتمد على البراهين العقليّة كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَما كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذن لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ﴾[3]. فهل هٰذا العقل المعتمد عليه في القرآن عقلٌ مندهشٌ متعجّبٌ مبنيٌّ على الخيال والشعر؟! أو هو عقلٌ برهانيٌّ منطقيٌّ مبنيٌّ على أسسٍ معرفيّةٍ يقينيّةٍ.

4- المشكلة المحوريّة في هٰذه الفكرة تكمن في معيار صدق القضايا وكذبها، فإنّ معيار الصدق والكذب في القضايا والعلوم بناءً على هٰذا الاتّجاه الحدائيّ هو نظريّة "الاتّساقيّة" أو "الانسجاميّة" (Coherence theory) ورفض نظريّة "المطابقة للواقع" ونظريّة "المبنائيّة" (Fundamentalism)، فليست القضيّة الصادقة عنده هي القضيّة المطابقة للواقع، بل إذا كانت مجموعةٌ من القضايا والمعتقدات تنسجم بعضها مع بعضٍ فهي صادقةٌ، وإن كانت لا

---

(1) سورة الطور: 35.

(2) سورة الأنبياء: 22.

(3) سورة المؤمنون: 91.

تطابق الواقع. ومن هنا فإنّ نظريّة الانسجاميّة والاتّساقيّة تعاني من مشكلة "النسبيّة" (relativity)؛ لأنّ كلّ شخصٍ يرتّب وينظّم معتقداته بحيث يحصل التلاؤم والانسجام بينها، وهٰذا الأمر يتوافق مع طرفي النقيض ويستلزم اجتماع النقيضين.

من جهةٍ أخرى فقد تطرّقنا إلى نظريّة "المبنائيّة" في مبحث "العقلانيّة المعتدلة"، وقلنا إنّ المعارف البشريّة، إمّا بدهيّةٌ بيّنةٌ لا تحتاج إلى الإثبات والنظر، وإمّا غير بدهيّةٍ وكسبيّةٌ تحتاج إلى البيّنة والدليل، ويمكن إرجاع النظريّات والكسبيّات إلى البدهيّات والبيّنات، فتكون حجّةً ومعتبرةً، فدعوى «أنّه لا يمكن ابتناء العلوم النظريّة الكسبيّة على العلوم البدهيّة، ولم يحصل ولا يحصل هٰذا الابتناء»[1] لا دليل ولا برهان عليها، وأدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه، فقد وقع الدفاع العقلانيّ عن الدين في الأوساط العلميّة والكتب العقديّة.

وكذٰلك القول بأنّ العقلانيّة أمرٌ نسبيٌّ وإضافيٌّ قولٌ بلا دليلٍ وباطلٌ؛ لأنّ هناك قضايا بدهيّةً وواضحةً يعترف بها كلّ من له عقلٌ سليمٌ كقضيّة امتناع اجتماع النقيضين، فإذا سلّمنا بهٰذه البدهيّة الأساسيّة، فجميع ما يبتنى عليها حجّةٌ معتبرةٌ موثوقٌ بها.

5- بالنسبة إلى التعبّد وعلاقته بالتعقّل هناك نقطةٌ مهمّةٌ وهي:

---

(1) ملكيان، مصطفى، راهى به رهايى [طريقٌ نحو الخلاص]، ص 254.

ينبغي التفكيك بين التعبّد الأعمى والعشوائيّ وبين التعبّد المستند إلى العقل والدليل العقليّ القطعيّ، فالتعبّد في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة ـ كطواف سبعة أشواطٍ حول بيت الله الكريم ـ بما أنّه يبتني على الدليل العقليّ الدالّ على وجود الله وصفاته العليا كالحكمة وأصل النبوّة، فهو تعبّدٌ معقولٌ مقبولٌ؛ لأنّ العقل يُثبت حجّيّة الوحي واعتباره ووثاقته بالمعجزة والبيّنات الدالّة على أنّ الوحي جاء من الله تعالى، فإذا كان العقل حجّةً في ذاته وأحكامه، فكذٰلك هو حجّةٌ ومعتبرٌ فيما يُثبته وما يبتنى عليه من المعارف الدينيّة.

الخَاتِمَة

السؤال الأصليّ في موضوع "العقل والدين" هو: هل يقدر العقل على إثبات صدق القضايا الدينيّة؟ أو هل يمكن إثبات القضايا والمعارف الدينيّة بالدليل العقليّ؟ للإجابة عن هٰذا السؤال هناك عدّة نظريّاتٍ مطروحةٍ في الأوساط العلميّة:

1ـ الإيمانيّة.

2ـ العقلانيّة المفرطة

3ـ العقلانيّة الانتقاديّة.

4ـ العقلانيّة المعتدلة.

تركّز الإيمانيّة على أنّ المنظومة العقديّة الدينيّة لا تخضع للتقييم العقليّ. فكلّ سعيٍ ومحاولةٍ لإثبات المعتقدات الدينيّة بالعقل والأدلّة العقليّة كإثبات الاعتقاد بوجود الله تعالى، فهي محاولةٌ فاشلةٌ وأمرٌ مرفوضٌ ومردودٌ. ويمكن تقسيم الاتّجاه الإيمانيّ إلى الإيمانيّة القديمة في القرون الوسطى، وتتمثّل في آراء ترتليان وبولس وأوغسطين وأنسلم وتوما الأكوينيّ، والإيمانيّة الحديثة الّتي تتمثّل في نظريّة كير كيجارد

ووليام جيمس وآراء فتغنشتاين المتأخّر وبلانتينغا.

ومقابل هٰذا الاتّجاه الإيمانيّ تعتقد العقلانيّة المفرطة بأنّه يجب إثبات جميع المعتقدات الّتي يعتقدها الإنسان المؤمن بأدلّةٍ كافيةٍ وافيةٍ يقتنع بها جميع العقلاء. تعتقد العقلانيّة الانتقاديّة بأنّ المنظومة العقديّة الدينيّة تخضع للتقييم العقليّ والدراسة العقليّة، خلافًا للاتّجاه الإيمانيّ. من جهةٍ أخرى ترى العقلانيّة الانتقاديّة أنّه لا يجدر أن نتوقّع أن تُثبِت الدراسةُ العقليّةُ صحّةَ المعتقدات، بحيث يقتنع بها جميع العقلاء، خلافًا للعقلانيّة المفرطة. في الحقيقة العقلانيّة الانتقاديّة هي الحدّ الوسط بين الإيمانيّة الّتي ترفض دور العقل في إثبات صحّة المعتقدات، وبين العقليّة المفرطة الّتي تحاول إثبات جميع المعتقدات بحيث يقتنع بها جميع العقلاء.

يعتقد أصحاب العقلانيّة الانتقاديّة بأنّ المعتقدات والقضايا الدينيّة يمكن أن تخضع للدراسة العقليّة، بل يجب أن تخضع للتقييم العقليّ. وتركّز العقلانيّة الانتقاديّة على التقييم والدراسة النقديّة للمعتقدات الدينيّة أكثر من إثبات صدقها وأحقّيّتها. تركّز العقلانيّة المعتدلة على أنّ حجّيّة العقل واعتباره أمرٌ ذاتيٌّ للعقل، ويمكن عقلنة القضايا الكلّيّة الدينيّة عن طريق إرجاع القضايا النظريّة الكسبيّة إلى القضايا البدهيّة البيّنة في ضوء القواعد المنطقيّة للتفكير الصحيح.

ويرفض بعض التيّارات الحداثويّة المعاصرة دورَ العقل في إثبات القضايا الدينيّة، وتعتقد بأنّه لا يوجد هناك أدلّةٌ عقليّةٌ كافيةٌ على صدق القضايا الدينيّة. ولٰكن هٰذا الادّعاء بلا دليلٍ وهو نتيجة مقدّماتٍ معرفيّةٍ خاطئةٍ.

هناك في العالَم الإسلاميّ اتّجاهاتٌ فكريّةٌ متعدّدةٌ حول علاقة العقل بالدين، مثل الاتّجاه النصّيّ المتمثّل بالمدرسة السلفيّة والمدرسة الأخباريّة والمدرسة التفكيكيّة الّتي تفضّل النقل على العقل، خاصّةً عندما يتوهّمون تعارضهما. وكذٰلك هناك مدرسة العقلانيّة المتطرّفة الّتي يُدّعى أنّها المتبلورة في مدرسة الاعتزال وآراء ابن رشد الأندلسيّ، وهناك عقلانيّةٌ معتدلةٌ تحظى بمواصفاتٍ خاصّةٍ مثل الحجّيّة الذاتيّة للعقل، وتأطير العقل بحدوده الخاصّة، والاعتماد على النظريّة المبنائيّة.

ويعتقد التيّار الحداثيّ بأنّ المقصود من العقل هو العقل التاريخيّ الّذي يتكوّن في بيئته الحاضنة له، وهو متأثّرٌ بالظروف الثقافيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة، فهو يعتقد بتاريخيّة العقل، ولٰكنّ تاريخيّة العقل تستلزم التورّط في النسبيّة.

المصَادر

1. إبراهيم، زكريّا، دراساتٌ في الفلسفة المعاصرة، مصر، دار مصر للطباعة، الطبعة الأولى، 1968 م.

2. ابن أبي يعلى، محمّد بن محمّد، طبقات الحنابلة، المحقّق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة.

3. ابن إدريس، محمّد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم، مكتب النشر الإسلاميّ التابع لجامعة المدرّسين، الطبعة الثانية، 1410 هـ

4. ابن المطهّر، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق الشيخ جعفر سبحاني، قمّ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، 1375 هـ ش.

5. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم، دراسة وتحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت، دار عالم الكتب، الطبعة السابعة، 1419 هـ

6. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، بيروت، دار المعرفة.

7. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة، المدينة النبويّة، المملكة العربيّة السعوديّة، مجمع الملك فهدٍ لطباعة المصحف الشريف، 1426 هـ

8. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق:

الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة الإمام محمّد بن سعودٍ الإسلاميّة، الطبعة الثانية، 1411 هـ

9. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمٰن بن محمّد بن قاسمٍ، المدينة النبويّة، المملكة العربيّة السعوديّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416 هـ

10. ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، بيروت، دار المشرق، الطبعة السابعة، 1995 م.

11. ابن سينا، الإلٰهيّات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده آملي، قمّ، مركز النشر لمكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة الأولى، 1418 هـ

12. ابن سينا، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار- قم المقدسة، 1400هـ

13. أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابريّ، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2008 م.

14. أحمد بن فارس بن زكريّا، معجم مقاييس اللغة، المحقّق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1399 هـ

15. أركون، محمّد، الفكر الإسلاميّ.. نقدٌ واجتهادٌ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 1998 م.

16. أركون، محمد، نحو تقييمٍ واستلهامٍ جديدين للفكر الإسلاميّ، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، العدد 29.

17. الأصفهانيّ، الميرزا مهدي، أبواب الهدى، تحقيق حسن جمشيدي، قمّ،

مؤسّسة بوستان كتاب، الطبعة الثانية، 1386 هـ ش.

18. الأصفهانيّ، الميرزا مهدي، تقريرات، مشهد، مركز الأسناد للعتبة الرضويّة المقدّسة، رقم 12455.

19. الأصفهانيّ، الميرزا مهدي، مصباح الهدى، مشهد، مركز الأسناد للعتبة الرضويّة المقدّسة، رقم 12412.

20. الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1425 هـ

21. بدوى، عبد الرحمٰن، فلسفة العصور الوسطى، بيروت، دار القلم، الطبعة الثالثة، 1979 م.

22. البير، نصري نادر، مدخلٌ إلى الفرق الإسلاميّة السياسيّة الكلاميّة، لبنان، دار المشرق ش. م. م، الطبعة الثالثة، 1989 م.

23. الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الطبعة الرابعة، 1991 م.

24. الجزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانيّة، بيروت، دار القاري، الطبعة الأولى، 1429 هـ

25. جعفري، محمد، العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيّين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، الطبعة الثانية، 2015 م.

26. جوادى آملى، عبدالله، فلسفهى حقوق بشر [فلسفة حقوق الإنسان]،

قم، مركز نشر اسراء، چاپ اوّل، 1417 هـ

27. جوادي آملي، عبد الله، حقيقة الدين، ترجمة عادل لغريب، بيروت، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلاميّة، 1436هـ، الطبعة الأولى.

28. حسين زاده، محمد، معرفت دينى؛ عقلانيت و منابع [المعرفة الدينيّة.. عقلانيّتها ومصادرها]، موسسه‌ى آموزشى پژوهشى امام خمينى، قم، چاپ دوّم، 1396هـ ش.

29. الحلّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق الشيخ جعفر سبحاني، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، 1424 هـ

30. الخوانساريّ، محمّدباقر، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، قمّ، إسماعيليان، الطبعة الأولى، 1390 هـ

31. الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق، دار القلم، 2001 م.

32. الريشهريّ، محمّد، ميزان الحكمة، قمّ، مؤسّسة دار الحديث، الطبعة الثانية، 1419 هـ

33. سبحاني، جعفر، بحوثٌ في الملل والنحل، قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، 2011 م.

34. سبحاني، جعفر، بحوثٌ في الملل والنحل، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، الطبعة الثالثة.

35. الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا،

بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثامنة، 1421 هـ

36. الصدر، محمّدباقر، فلسفتنا، قمّ، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، 1424 هـ

37. ضومط، ميخائيل، تُومَا الأكوينيّ، بيروت، دار المشرق ش. م. م، الطبعة الثالثة، 1992 م.

38. عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.

39. فِتغنشتاين، لودفيغ، تحقيقاتٌ فلسفيّةٌ، ترجمة عبد الرزاق بنّور، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، 2007 م.

40. الفَجّاري، مختار، نقد العقل الإسلاميّ عند محمد أركون، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2005 م.

41. كريم مجتهدى، فلسفه در قرون وسطى [الفلسفة في القرون الوسطى]، تهران، مؤسسه‌ى انتشارات امير كبير، چاپ اول، 1375 هـ ش.

42. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثالثة، 1367 هـ ش.

43. كنط، إيمانؤيل، مقدّمةٌ لكلّ ميتافيزيقا مقبلةٍ يمكن أن تصير علمًا، نازلى إسماعيل ومحمد فتحى، موفم للنشر، 1991 م.

44. كير كجور، سِرِن، خوفٌ ورعدةٌ، ترجمة فؤاد كامل، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1984 م.

45. مجتهد شبستری، محمد، مقاله "وحی و آزادی عقلی انسان" [مقالة "الوحي والحرّيّة العقليّة للإنسان"]، مجله‌ی کیان، شماره 25، 1374 هـ ش.

46. المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثانية، 1403 هـ

47. مصباح يزدی، محمدتقی، فلسفه‌ی اخلاق [فلسفة الأخلاق]، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﵀، قم، چاپ چهارم، 1385 هـ ش.

48. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن [التعرّف على القرآن]، قم، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم، 1423 هـ

49. مظفری، حسین، بنیان مرصوص [البنيان المرصوص]، قمّ، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﵀، چاپ اوّل، 1385 هـ ش.

50. المقداد، فاضل، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق السيّد مهدي رجائي، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ ﵀، الطبعة الأولى، 1405 هـ

51. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی [طريقٌ نحو الخلاص]، نشر نگاه معاصر، تهران، چاپ اول، 1381 هـ ش.

52. ملكي ميانجي، محمدباقر، توحيد الإماميّة، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الطبعة الأولى، 1373 هـ ش.

53. ملکیان، مصطفی، مشتاق و مهجوری [الاشتياق والهجران]، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، 1385 هـ ش.

54. وود، ألن، كنط فيلسوف النقد، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، آفاق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014 م.

55. وهبة، موسى، المذهب عند كنط (باللغة لفرنسيّة)، ترجمة: الدكتور نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو مصريّة، 1974 م.

56. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم.

57. يوسفيان، حسن و...، عقل و وحى [العقل والوحي]، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه، تهران، چاپ دوم، 1385 هـ ش.

58. Etienne Gilson, Reason And Revelation In The Middle Ages, Charles Scribner,s Sons. New York, 1938.

59. johne , smith ,philosophy and religion, in mircia eliad , the encyclopedia of religion ,v 11,

60. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Oxford University Press, Fifth Edition, 2013

61. William James, in The Will to Believe and Other Essays, New York: Longmans, Green & Co., Inc., 1897

62. John Hick. Philosophy of Religion, Printed in United States of America, Library of Congress, 1963.

63. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Faith and Rationality, University of Noter Dame, Press. London.1991

64. Ian Barbour, G; ed. *Issues in* Science and Religion: printed in the United States of Am Erica, 1966 by Pren tice -Hall, Inc. *Englewood Cliffs, N. J.*

65. W. K. Clifford, The Ethics of Belief, Introduction by Timothy J. Prometheus Books 59 John Glenn Drive, Amherst, New York, 1999.

66. Plantinga, Alvin "Reformed Epistemology" In Philip L. Quinn, A Companion To The Philosophy Of Religion Oxford, Blackwell, 1999.

67. William, p. Aleston, The epistemology of religious belief, Encyclopedia of philosophy, London and New York, Routledg, 1998, Routledg, V.8