

المعرفة وفهم القرآن الكريم بين الشيخ مصباح اليزدي ومحمد أركون

الباحث: علي حبيب سعيد

كلية الامام الكاظم (عليه السلام)

موبايل: 07810306725

الايمل: alihabee7@gmail.com

الاستاذ المشرف: الدكتور محمد جواد نجفي

الاستاذ المشارك في قسم علوم القرآن والحديث جامعة قم

ملخص

تتنوع مصادر المعرفة في الفكر الانساني مما جعل مسائلها مداراً للبحث والتأمل والنظر , فنجد أن الفيلسوف سقراط قال بالعقل مصدراً للمعرفة , وسار على منهجه تلميذه أفلاطون معتبراً أن العقل معياراً للحقيقة خلافاً لمن يتبنى الحس مصدراً للمعرفة .

بينما كان اهتمام المسلمين بقضية المعرفة تختلف عن اسسها في الفلسفة الغربية من حيث أن اغلب المسلمين تقوم رؤيتهم وبشكلٍ اساس على النظر واعتماد العقل والنقل وطبيعة العلاقة بينهما . وبناءً على ما تقدم فقد ظهرت مجموعة من النظريات ومنها النظرية الحسية التي اعتبرت أن الحس من ادوات المعرفة الاساسية , وهناك النظرية العقلية التي اعتبر اصحابها أن العقل هو مصدر المعرفة دون الحس , وأما أصحاب نظرية المعرفة والوحي الإلهي التي يعد فيها الوحي عند الإلهيين من أهم واغنى مصادر المعرفة .

وعليه نرى حالة الاختلاف بين التصور الإسلامي للمعرفة والتصور الغربي لها , بحيث يبدو كل طرفٍ منهما نقيض للطرف الآخر , ويتمحور هذا الاختلاف والتباين حول مصادر المعرفة وطبيعتها وغايتها. فمن ناحية، تنحصر مصادر المعرفة الغربية في عالم الطبيعة والوجود , بينما تمتد مصادر المعرفة الإسلامية لتشمل الوحي وما وراء الطبيعة , وبناء على ذلك فإن المعرفة لدى الفكر الغربي محدودة وقاصرة بحدود المادة وعالمها , بينما التصور الإسلامي يمتد ليشمل اضافة الى الطبيعة الجوانب الغيبية.

Abstract

The sources of knowledge in human thought are diverse, which made its issues the subject of research, contemplation and consideration. We find that the philosopher Socrates said that mind is the source of knowledge, and his student Plato followed this approach, considering mind as a criterion for truth, unlike those who adopt sense as a source of knowledge.

While the interest of Muslims in the issue of knowledge differed from its foundations in Western philosophy, in that most Muslims' vision is based primarily on contemplation and reliance on reason and transmission and the nature of the relationship between them. Based on this notion, a group of theories emerged, including the sensory theory, which considered sense as one of the basic tools of knowledge, and there is the rational theory, whose proponents considered mind to be the source of knowledge without sense, and as for the proponents of the theory of knowledge and divine revelation, in which revelation is considered by theologians to be one of the most important and richest sources of knowledge.

Accordingly, we see the state of difference between the Islamic concept of knowledge and the Western concept of it, so that each side appears to be the opposite of the other. This difference and disparity revolves around the sources of knowledge, its nature and its purpose. On the one hand, the sources of Western knowledge are limited to the world of nature and existence, while the sources of Islamic knowledge extend to include revelation and the supernatural. Accordingly, knowledge in Western thought is limited and confined to the boundaries of matter and its world, while the Islamic concept extends to include, in addition to nature, the aspects of the unseen.

تمهيد

إن البحث في حقيقة المعرفة من أهم القضايا المعاصرة ، وتعد الأكثر تداخلاً في الفكر البشري ، وهي من أصعب وأكثر الأبحاث تعقيداً في الوقت الراهن ، لما يعترضها من تبدلات وتعدد في الفهم ، اعتماداً على الخلفيات الفكرية لكل كاتب أو باحث.

كما أن الإنسان اليوم يواجه مجموعة كبيرة من الأسئلة في حقول المعرفة البشرية المختلفة كعلم الوجود (الأنطولوجيا - ontology) والالهيات وعلم الإنسان ، ونظرية المعرفة (الابستمولوجيا - Epistemology) ، ونظرية المعرفة الدينية ، وفهم الدين وغيرها ، فهي مما يتطلب عمقاً فكرياً وسعةً معرفية ، ودقة في تحديد المفاهيم والآراء⁽¹⁾.

نحن نستهدف معرفة مقدار ومدى امكانية ادراكتنا على كشف الحقيقة أو مطابقة الواقع ؟ وهل يمكن الاطمئنان لما ندركه سواء كان ذلك ، بحواسنا أو عقولنا واعتباره يمثل حقيقة الامر ؟ أم يمكن أن لا يكون هناك من معلومات أو معرفة سوى لغواً ، فلا واقع ولا حقيقة أو أمر ؟ أم أن الواقع يكون على نحو معين ، ونكون نحن على نحو آخر مختلف ، تبعاً لما تتيحه امكاناتنا وطبيعة اذهاننا من الفهم ، محكومة بظروف وشروط تخضع للزمان والمكان⁽²⁾؟

الحقيقة أن هناك ادراكات يمكن للفلسفة أن تعتبرها حقائق ومطابقة للواقع الخارجي ، كما تسعى بحوث المعرفة الى التمييز بين ما هو حقيقي وما هو وهمي . وهذا مما لا يمكن الوصول اليه إلا إذا تمتع الذهن البشري بقدرته على ادراك الواقع بشكل سليم⁽³⁾.

كما اهتمت رسالة الانبياء بقيمة المعرفة , القائمة على الاصلاح وعلى محاربة طرق المعرفة المنحرفة , وعلى تقديم المناهج المعرفية الصحيحة , والفصل في القضايا , لذا تحدث القرآن الكريم عن مسألة تقليد السابقين والفاقة لأسس الفهم الصحيح , واصفاً اياه بالعبث الذي يضل الانسان عن سواء السبيل بقوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أُولَٰئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ البقرة: 170 .

هذه الآية دليل على محاربة القرآن لتلك المناهج التي اختارها بعض الناس طريقاً للمعرفة وللحكم والسلوك , وفي مقابل ذلك يتناول القرآن موضوعاً بالدليل والبرهان العقلي , كما في قوله تعالى ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ الطور : 35 , ومن ناحية اخرى يدعو الى الرجوع الى عالم الطبيعة والحس , بقوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ﴾ الحج : 46 , وتحدث الامام الحسين عليه السلام في دعائه يوم عرفة معتمداً في معرفته على حالة الشهود والوجدان بقوله (متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك .. منك أطلب الوصول اليك وبك استدل عليك) (4).

من خلال ما ذكرناه يمكن تحديد ثلاثة طرق في الفهم وصيانة العقيدة والسلوك إذا ما اتبعناها وهي : في آية الطور (35) دعوة لاتباع منهج الاستدلال والمنطق , وفي آية الحج (46) دعوة لاتباع طريقة التجربة والحس في الوصول الى المعرفة , وفي دعاء الامام الحسين عليه السلام أمر باتباع منهج وطريقة الشهود والوجدان .

تعريف المعرفة : عند مراجعة كتب اللغة نجد أن جهوداً كبيرة قد بذلت من اجل بيان وتحديد تعريف خاص للمعرفة , ولكن هل بإمكاننا تقديم تعريف واضح للمعرفة , بحيث يمكن أن يكون التعريف أوضح صورة من المعرف ؟ هذا ما سنستعرضه من خلال بيان بعض التعريفات ومنها :

مما يذكر من التعريفات : أن المعرفة هي كيفية ذهنية . كما قالوا : المعرفة كيفية ذهنية تُوجد رابطة خاصة بيننا وبين الآخرين . وما يمكن ملاحظته أن ما تم استعماله من كلمات في التعريف , لا تُعد اوضح من المعرفة ذاتها , وهكذا سائر التعريفات هي من هذا القبيل , إذ ليس في أي منها ما هو اجلى واوضح من المعرفة , فكلمة (معرفة) وكذلك (العلم والفهم) لا تعتبر مبهمة لدى السامع , لكي نحتاج الى بيان دلالتها ومعناها (5).

وهذا ما ذهب اليه الشيخ جوادى آملی ايضاً , معتبراً أن المعرفة من المفاهيم البديهية وغير قابلة للتعريف , بدليل اننا نعرف جميع الاشياء بالعلم , باعتبار أن المعرفة والعلم مترادفان , وإذا عرفنا العلم بالعلم يكون هذا من التعريف بالدور , أما إذا عرفناه بغير العلم فغير العلم مما لا يمكن تعريف العلم به (6).

نظرية المعرفة في الفكر الغربي : يُعد البحث في مسائل المعرفة قديماً , لتعلقه بالبحث في الطبيعة , وفي الانسان وما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) , فكانت مسائلها مداراً للبحث والنظر في ذلك الوقت , حيث أخذ بعض فلاسفة اليونان يعودون عن فلسفات أسلافهم في الوجود والعالم الى الانسان , فهو انتقال من الموضوع أو الواقع الخارجي الى الذات وكان على رأسهم من الفلاسفة "سقراط" الذي حول النظر الى المعرفة , واعتبرها فضيلة مقابل الجهل الذي يعد رذيلة , واساس فلسفته يقوم على معرفة النفس .(7)

كما قال بالعقل مصدراً للمعرفة , اعتماداً على مجموعة من المعايير الثابتة , والتي تُعد محل اشتراك العقول جميعاً , وذهب الى رد شك الاتجاه السوفسطائي واعتمادهم الحس مصدراً للمعرفة , مع اختلافه باختلاف الافراد , وقد يختلف عند الفرد نفسه , مما يجعل مخرجاته واحكامه مختلفة , وهذا مما يصطدم مع العلم الذي يقوم على معرفة الكليات الثابتة التي يكون مصدرها العقل .(8)

يذهب بعض الناس أن السوفسطائية اسم خاص لطائفة , وهذه لها فرق متعددة هي :

1 - اللأدرية : ويعتمدون الشك في كل شيء , وانهم يقولون بأننا نشك حتى في شئنا هذا , فالشك لديهم يمثل كامل منظومتهم المعرفية .

2 - العنادية : ويذهب هؤلاء الى عدم وجود شيء بديهي أو نظرية ما من غير وجود ما يعارضها أو يقاومها .

3 - العندية : ويذهبون الى أن كل فرقة وما تعتقده أو تذهب اليه , هو حق بالنسبة لها , وباطل عند خصومها . وفي بعض الاحيان يكون كلا النقيضين , حق بالنسبة الى شخصين اثنين , بينما لا حق في الواقع أو في نفس الامر (9).

بعد ذلك واصل الفيلسوف افلاطون منهج استاذة سقراط , فأعتبر التعقل معياراً للحقيقة , خلافاً للمعرفة الحسية التي اساسها الاختلاف وعدم التوافق (10).

واما الفيلسوف ارسطو , فقد اختلف مع استاذة افلاطون , فقد جعل للتجربة الحسية مكانةً ومقاماً مهماً في المعرفة , فهي تمثل الاساس الذي تنهض عليه المعرفة , والتي يقوم بها العقل , وبهذا الرأي يكون ارسطو قد جاء بما هو جديد في قضية المعرفة , واثبت أن للحواس دور رئيس , وهذا ما لم يذهب اليه افلاطون , الذي اقتصر في تحديده للمعرفة , هو القائم على التعقل المحض .(11)

ثم استمرت مسألة المعرفة باعتبارها مجال بحث متواصل عند الفلاسفة والمفكرين اليونان ، لينتقل البحث الى فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى ، وفلاسفة المسلمين في الحضارة الاسلامية ، باحثين فيها من خلال ما تمت وراثته من الفلسفة اليونانية ، وبما لديهم من كتب مقدسة وبما جاء به الوحي من الله تعالى .

كما أن لنظرية المعرفة اهمية كبيرة في الفلسفة المعاصرة ، لأنها تمثل اهم مباحثها الرئيسية ك(المعرفة والوجود والقيم) ، فهي تحتل المقام الاول من بين مباحثها ، بعد ان كان مبحث الوجود مقدماً عليها عند القدماء في مجال الفلسفة (12).

المعرفة عند المسلمين : إن الحديث عن فلاسفة المسلمين وكتابتاتهم عن الفلسفة في الاسلام ، نجد أن جهودهم تنصب على ما يتعلق بأصول العقيدة الاسلامية ، وما يثار من مسائل ذلك العصر ، بما يتعلق بوحداية الله وأسمائه وصفاته وبالقضاء والقدر ومباحث النبوة والامامة ، والآراء المطروحة من قبل الفرق والمذاهب الفلسفية الكبرى ، المنتسبة الى الاسلام في ذلك .

أهم ما يتميز به علماء الاسلام من اسلوب وطريقة في البحث ، هو اعتمادهم بشكل اساس على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة الشريفة ، اضافة الى ما بذله علماء المسلمين السابقين من جهد كبير في هذه المباحث المعرفية ومسائلها المختلفة ، كما يتميز جهدهم بعلم الحجاج عن الايمان والعقائد استناداً الى الادلة العقلية ، ويسمى هؤلاء بالمتكلمين من علماء الاسلام (13).

ولعلماء الاسلام السابقين في مجال المعرفة ومسائلها اسهامات عديدة ، فقد تناولوا مسائلها في كتب المنطق واصول الدين والفقه ، فهذا الشريف المرتضى (ت436هـ) باعتباره أحد اعلام علم الكلام الامامي ، قدم مباحث متفرقة في هذا المجال ، وابرز مؤلفاته كتاب (الشافى في الامامة) ، إذ يُعد من اهم الكتب الكلامية التي وصلت الينا والتي تعرض فيها المرتضى لموضوع الامامة وادلتها (14).

كما الف ابن تيمية (ت661هـ) كتاب (درء تعارض العقل والنقل) أو (الجمع بين العقل والنقل) ، فهو يبحث كما يدل العنوان ، عن دفع التعارض الذي أقامه المتكلمون والفلاسفة بين العقل والنقل – أي الكتاب والسنة – فيقرر ابن تيمية على اهمية الأدلة السمعية، ويبرهن على إفادتها القطع واليقين، فهذا الكتاب يبحث في علم الكلام والعقائد وتوحيد الله تعالى ، وقد ألفه ابن تيمية لمناقشة الفلاسفة وأهل الكلام ، كما يتضمن الرد على القانون الكلي لفخر الدين الرازي وما توصل إليه ، من تقديم العقل على النقل في حال تعارضهما خلافاً لما ذهب اليه واثبته ابن تيمية في كتابه (15).

وكذلك القاضي عبد الجبار الهمداني (ت415هـ) الذي افرد مجلداً في كتابه المعروف (المغني) تحت عنوان (النظر والمعارف) إذ بحث في سبعين باباً ما يتعلق بمسائل المعرفة ، كما قدم الباقلاني (ت403هـ) لكتابه (التمهيد) باباً في العلم واقسامه (16).

ويمكن أن نشير الى السيد محمد باقر الصدر حيث تناول مباحث المعرفة في بعض كتبه ومنها كتاب فلسفتنا وكتاب الاسس المنطقية للاستقراء , كما تعرض لها السيد محمد حسين الطباطبائي في كتابه اصول الفلسفة والمذهب الواقعي (17).

من خلال ما تقدم نجد أن الاهتمام بقضية المعرفة في ذلك العصر تختلف عند المسلمين , عن اسسها في الفلسفة الغربية , فمجال البحث عند اغلب المسلمين يقوم بشكل اساس على النظر واعتماد العقل والنقل وطبيعة العلاقة بينهما .

أدوات المعرفة : مما يجب بيانه هو موضوع أدوات المعرفة , واهميته الكبيرة في المنظومة المعرفية ودوره المهم والفعال , ثم لأهميته الخاصة بالنسبة الى التربية المعرفية الاسلامية , باعتباره يتصل ببناء فكر الامة , وتوجهاتها القيمية والحضارية , فهو يهدف لإعادة بناء الافراد والجماعات , معتمداً في منطلقاته على الاسس والجزور التي اسس لها علماء الامة وما لها من أثر بالغ على تركيز القيم الاصلية (18).

ولكن تجدر الاشارة الى بيان أن أدوات المعرفة متعددة ومتنوعة , والانسان انما يتحصل على معارفه من عدة مصادر وادوات , ولكن بما يتلاءم وسياق الموضوع , فلا يمكن الاعتماد على التجربة والحس بشكل اساس عند البحث عن الوحي ويوم القيامة وما وراء الطبيعة وغيرها من المفاهيم والقضايا . لذا سنبين بعض ادوات المعرفة ومنها :

1 - النظرية الحسية : يذهب بعض الكتاب والباحثين , للقول أن مؤسس المذهب الحسي هو الفيلسوف الانكليزي جون لوك (1632-1704م) , بينما يذهب آخرون وهو الحق , الى أن المؤسس الاول هو الفيلسوف الانكليزي فرنسيس بيكون (1561-1626م) (19).

تعتبر الحواس الخمس أول ادوات المعرفة عند الانسان , فمن خلالها يتحصل على علومه ومعارفه المحسوسة , فهي النافذة التي يطل من خلالها على الواقع , ومن طريقها يتفاعل مع ما حوله , وبها يستطيع الفرد معرفة ما يحيط به , فالمعرفة التي تقوم على الحواس تعد اصيلة ما لم يعتريها عارض .

لذا يعد الحس من ادوات المعرفة الاولية , واليه تنتهي المعارف إذ لولاه لما كانت هناك معرفة عقلية ولا اشراقية , وكذلك الضرورية منها والنظرية . لكن هذا لا يعني انحصار المعرفة بالحس , أو عدم وجود أداة سواه , والحقيقة يمكن تحديد اضافةً للحس طرقاً مختلفة , لكن ذلك يتوقف على تجهيز الانسان بأدوات الحس وارتباطه الفاعل بالمحسوسات , لذا قال القدماء : من فقد حساً فقد علماً (20).

اعتقد البعض واهماً بقدرة الحس وامكانه أن يكون كاشفاً ومبتلاً لسواه من النظريات (الحس يمكنه – على الأقل – أن يكون معياراً لفضح زيف النظريات والفرضيات الذهنية الباطلة ، غافلين عن أن نظرية إبطال الفرضيات بواسطة الحس – هي الأخرى – ليست إلا فرضية باطلة . إذ أن الحس ليس قادراً على إبطال أي فرضية) (21).

من خلال ما تقدم يمكن القول أن الحس من أدوات المعرفة الأساسية عند المدرسة الحسية ، ولكن هذا الرأي لا يصمد امام النقد ، لذا فهو أحد الأدوات الأولية للوصول الى المعرفة ، فالحس لوحده لا قيمة له على الاطلاق في تحصيل المعرفة ، وان الذي يمنحه القيمة هو المعرفة العقلية .

المعرفة الحسية والقرآن الكريم

عند العودة الى القرآن الكريم لاستنتاج آياته بما يتعلق بالمعرفة الحسية ، نجد أنه لا يوافق على انحصار المعرفة بالحواس ، واعتبارها طريقاً وحيداً لحصول المعرفة . وفي مقابل ذلك فهو لا يرفض الحواس من كونها طريقاً من طرق المعرفة ، فهي اداة من الادوات المساعدة وباباً للعقل في استحصال المعرفة .

قال الله تعالى { هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ } يونس : 67 ، فأكدت الآية على أن حاسة السمع أحد مقدمات الادراك عند الانسان (أولئك الذين يسمعون ويدركون ، وبعد إدراك الحقيقة يتبعونها ويسيروا على نهجها) (22).

وفي مقابل ذلك فقد ذم الله تعالى من اكتفى بالحواس طريقاً للوصول الى المعرفة ، بعيداً عن النظر الى الهدف الاساس والحقيقي لخلقها ، قال تعالى {وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ } الاعراف : 179 ، إن الهدف من خلق الله لحواس الانسان هو للنظر والتمعن في آيات الله الكونية ، لتكون دليلاً قاطعاً على وجود الله تعالى واثبات وحدانيته وعظمته في الخلق والابداع ، إذ مزج القرآن بين دور الحواس واستنتاج العقل لتحقيق المعرفة عند الانسان .

انكار المعرفة : يمكن تحديد أن كل من انكر أحد الاصول التي تبنى عليها منظومة الفكر والمعرفة ، من منكري الحقيقة المعرفية هم :

السوفسطائيون : وهم جماعة ظهرت قبل القرن الخامس الميلادي ، انكروا المحسوسات والبديهيات ، وما الوجود لديهم الا محض خيال ، وغاية ما يعترفون به بعد البحث والجدل هو وجودهم وذهنهم ، والامر الغريب أن الجدل قد يجرحهم الى انكار

انفسهم ايضاً , ومع ذلك فهم لا يقولون بما يصاد فطرتهم , فلا يسد جوع الانسان عندهم صورة الاكل إذا جاع , كما لا يرويه تصور الماء عند الظمأ , ولا يريحه مجرد التفكير بالراحة عند التعب (23).

ولكن من ينكر اصل الواقعية , فإنه ينكر تبعاً لذلك اركان المعرفة الثلاث (أي العلم والمعلوم والعالم) (24) , فمن ينكر ما هو خارج الانسان , هو منكر بالنتيجة لركنين من اركان المعرفة , وهذا الامر يفقدنا طريق الوصول الى المعرفة .

الشكاكون : وهؤلاء لا ينكرون واقع الانسان أو واقعه الخارجي , لكنهم في نفس الوقت ينكرون طريق معرفة الانسان للوصول الى الحقيقة (25).

الماديون : يعتقد الماديون بأن التجربة هي المصدر الاول لجمع المعارف البشرية (فالتجريبيون لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة , ويعتبرون التجربة الاساس الوحيد للحكم الصحيح .. لأن الانسان لا يملك حكماً يستغني عن التجربة في إثباته) (26).

فحقيقة الانسان عندهم محصورة في المادة دون الروح , كما تنحصر حقيقة المعرفة بما هو مادي , وبناءً على ذلك , إذا حكمنا ب(مادية الانسان والعالم , ومادية المعرفة تستلزم مادية جميع لوازم ووسائل وأدوات المعرفة ايضاً) (27) .

2 - النظرية العقلية : اعتمد اصحاب النظرية الحسية على الحس مصدرراً من مصادر المعرفة , لكن هذا مما لم يتفق عليه اصحاب النظرية العقلية , وانهم يعتبرون الحواس خداعة ومخطئة , وفي مقابل ذلك ذهب اصحاب النظرية العقلية الى أن العقل مصدر المعرفة , وقد كان المنازع من قبل النظريات الاخرى من اشراقية ونقلية وحسية , ومع اختلافهم معه الا انها لم تستطع الاستغناء عن العقل بشكل كامل , فقالوا به بوجه من الوجوه .

النظرية العقلية هي لعدة من كبار الفلاسفة الغربيين منهم ديكارت وكانت وغيرهم , تقوم النظرية على (أن الذهن يملك معانٍ وتصورات لم تنبثق عن الحس , وانما هي ثابتة في صميم الفطرة , فالنفس تستنبط من ذاتها . وهذه التصورات الفطرية عند (ديكارت) هي فكرة (الله والنفس والامتداد والحركة) .. وأما عند (كانت) فالجانب الصوري للإدراكات والعلوم الانسانية كله فطري بما يشتمل عليه من صورتى الزمان والمكان والمقولات الاثنتي عشر المعروفة عنه) (28).

للعقل ميزاته الخاصة فهو يتمتع (بمقدرته على تحليل الظواهر وتفسيرها بإرجاع كل سبب الى مسببه وكل نتيجة الى مقدماتها , ونفي العشوائية والعبث عن الاحداث والمواقف) (29) .

اما على المستوى التشريعي , فقد وقع الاختلاف بين الفقهاء حول حجية العقل , بين الرافض له بشكل مطلق , ورافضاً لتدخله في عملية التشريع , متمسكاً بنصوص الكتاب والسنة الشريفة , بينما ذهب آخرون بحجية العقل , وبشكل خاص فيما يتعلق

بأصول الاعتقاد من اثبات الخالق والتوحيد والنبوة والمعاد , معتبرين في نفس الوقت أن نفي الاعتبار والحجية عن العقل في أصول الدين , يُعد إسقاطاً لاعتبار الدين , لأن هذه الأصول الاعتقادية لا يمكن اثباتها إلا بالعقل , كما وقع الاختلاف في محل الاستنباط للأحكام الشرعية بين الفقهاء , بين من يعتقد بمدخلية العقل في هذا الاستنباط , ولكن مع تفاوت بين آراء المجتهدين في حجية العقل , باستثناء الاخباريين وأهل الظاهر من الفقهاء الذين قدموا الاخبار على العقل (30) .

بينما ذهب فريق آخر في استدلاله على قيمة العقل ودوره الفاعل , فقد نسب ابتكار البحث في هذا الموضوع الى مجموعة الآيات القرآنية التي ترفض وتستكر الاستفادة من القضايا الظنية في الوصول الى الحكم أو الاستدلال به (31) .

يقول عزّ من قائل {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ} البقرة : 269 , ومعنى الحمة في الآية (النوع من الإحكام والإتقان أو نوع من الأمر المحكم المتقن الذي لا يوجد فيه ثلثة ولا فتور , وغلب استعماله في المعلومات العقلية الحقة الصادقة التي لا تقبل البطلان والكذب البتة) (32) .

وعند الاطلاع على الروايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) , نجد اهتماماً كبيراً بالعقل وبيان اهميته ودوره الفاعل في حياة الانسان , من اجل تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة .

يقول الامام الباقر (عليه السلام) : (لا مصيبة كعدم العقل) (33) . كما ورد عن الامام الصادق (عليه السلام) : (العقل دليل المؤمن) (34) . وعن الامام الرضا (عليه السلام) : (صديق كل امرئ عقله , وعدوه جهله) (35) .

من خلال ما تقدم تبين لنا أن العقل يمثل مصدراً مهماً من مصادر المعرفة , كما أن له مكانته السامية في المنظومة الاسلامية , وامتياز الانسان عن الحيوان وسائر الموجودات بالعقل , لذا يعطي الاسلام للعقل مكانة عالية وقيمة متميزة , لكن هذا العقل يحتاج الى ما يساعده ليمنحه الوجهة الصحيحة وذلك عند تسلحه بالعلم والطاعة لله وبالعبادة عن محارمه وبالقناعة والزهد بالدنيا ولذاؤها .

3 - المعرفة والوحي الالهي : يُعد مصدر الوحي عند الإلهيين من أهم وأغنى مصادر المعرفة عند الانسان , فهو جوهر الحديث حول الكلام الإلهي , وهو مصدرٌ مرتبط بعالم الغيب , له اهميته المتمثل ببعثة الانبياء عليهم السلام , فلا يتصور إمكان لمعرفة مضامين الكلام الإلهي خارج اطار الوحي , وهو النفحة السرية التي تتطوي عليها كل الاديان السماوية , القائمة على هداية الناس الى الرشاد وطريق الحق , وهو أمر قد اختص الله به انبيائه , لأنه طريق الاتصال بعالم الغيب ما وراء الطبيعة .

لذا أخذ الوحي جُل اهتمام الفلاسفة في الشرق والغرب , ويُعد محل خلافهم , بشكل متفاوت بينهم بمقدار اختلاف مذاهبهم ومعتقداتهم , فهم بين مؤيد له , أو منكر , حيث سعى كلٌ الى تفسيره بما يتناسب ومبانيه المعرفية , ويتزعم هذا الخلاف وبشكل عام اتجاهان هما :

- 1 – الاتجاه الديني الذي يعتمد الوحي مصدرًا أساسياً لفهم الحقيقة , دون انكارٍ لسائر المصادر الأخرى .
- 2 – الاتجاه اللاديني الذي ينكر ما يأتي عن الوحي من معرفةٍ وتفسيرٍ للكون , وحياة ومصير الانسان .
ولأهمية الوحي لابد من تعريفه وبيان صورته واقسامه ومدلولاته .

الوحي لغة : قال ابن فارس : (الواو والحاء والحرف المعتل أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء .. فالوحي : الإشارة , والوحي : الكتاب والرسالة , وكل ما القيته الى غيرك حتى علمه فهو وحي) (36).

الوحي اصطلاحاً : بأنه (البيان الذي ليس بإيضاح, نحو الإشارة والدلالة, لأنّ كلام الملك كان للرسول (ص) على هذا الوجه) (37). أو هو (إلقاء المعنى بنحو يخفى على غير من قُصدَ إفهامه) (38).

كما عرفه الشيخ محمد هادي معرفة بقوله : هو اتصال روحي مباشر بين الملائكة الاعلى وشخصية الرسول الباطنة , اعتماداً على ما يمتلكه الرسول من خصائص ذاتيه , اهله لمكاشفات الملكوت الاعلى من غير وهم أو التباس (39).

صور الوحي : للوحي صور عديدة , وقد ذكر القرآن نماذج منها , وكما يلي :

1 – تقدير الخلقة بالسنن والقوانين , قال تعالى {وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا} فصلت : 11 , أي أن الله أودع في كل سماء , سننه الكونية , ونظامها الذي لا تخالفه أو تحيد عنه (40).

2 – الالهام الغريزي للحيوان , كما ورد في قوله تعالى {وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ} النحل : 68 .

3 – الالهام الفطري للإنسان في قوله تعالى { وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ } القصص : 7 .

4 – الإشارة السريعة بأمر ما , كإشارة النبي زكريا عليه السلام لقومه بالتسبيح , قال تعالى {فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا} مريم : 11 .

5 – الوسوسة الشيطانية في قوله تعالى {وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ} الانعام : 121 .

6 – واما الوحي الإلهي الذي اختص به انبيائه ورسله , فهو يختلف عن كل الصور السابقة , وانما هو وحي الله بكتبه للصفوة ممن اختارهم لحمل تلك التعاليم الإلهية والقيم الرسالية , وقد سمى القرآن ما يعلمه الله أنبيائه وحيًا , في قوله تعالى {وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَن بَلَغَ} الانعام : 19 .

أقسام الوحي النبوي : يتحقق الاتصال والارتباط الغيبي بين الله تعالى مع انبيائه ، أو ما نسميه بالوحي ، عبر ثلاثة أشكال ، فالوحي الى نبينا (صلى الله عليه وآله) ، يأتيه تارة في المنام ، ومرة اخرى مباشرة من الله تعالى وبلا توسط ملك ، وثالثة مع توسط جبريل (عليه السلام) ، وهذا ما بينه القرآن الكريم من خلال الآية في قوله تعالى {وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ} الشورى : 51 ، فأقسام الوحي تنحصر في حالاتٍ ثلاث ، اولها الوحي المباشر وثانيها أن يكون الوحي من وراء حجاب والثالث أن يرسل الله رسولاً فيوحي بإذن نبيه ما يشاء .

لكننا نجد فرقاً بين الحالة الاولى التي تمثل صورة الوحي المباشر ، عن الحالتين الاخيرتين ، ففي الحالة الثانية يكون المرسل (الملك) هو المكلف بتبليغ الوحي ، مع وجود حجاب أو واسطة يتحقق من ورائها الوحي الالهي ⁽⁴¹⁾ ، وهذا ما بينته الآية ، في شجرة الطور التي سمع النبي موسى (عليه السلام) كلام الله من جهتها في قوله تعالى { فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ } القصص :30.

اما الحالة الثالثة واعتماداً على قوله تعالى { وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۗ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا } الشورى : 52 ، تبين الآية كيفية الايحاء الى الرسول الاكرم ، باعتبار الروح هو الروح الامين الذي ذكر في قوله تعالى { نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ . } الشعراء :193 ، فجبريل هو الروح الامين ، وهو واسطة إبلاغ الوحي الى الرسول (صلى الله عليه وآله) . ومما يلفت النظر في الآية الكريمة ، وصف ملك الوحي بوصفين : الاول باعتبار أنه الروح ، والروح سر من اسرار الله تعالى وهي اساس الحياة ، والوصف الثاني أنه الأمين ، والامانة شرط اصيل في الهداية الى طريق النجاة ⁽⁴²⁾.

تشير الآية إلى أنّ الذي يتلقى الوحي من الروح الأمين هو نفس النبي الاكرم لقوله تعالى {عَلَى قَلْبِكَ} ، من غير مشاركة الحواس الظاهرة، التي هي الأدوات المستعملة في إدراك الأمور الجزئية. فالنبي يرى ويسمع حينما يوحى إليه، من غير أن يستعمل حاستي البصر والسمع ، لأن الوحي طريق خاص بالأنبياء يوصلهم الى المعرفة يختلف عن طريق الحس أو طريق العقل .

المعرفة والوحي : يتميز الوحي الالهي كمصدر من مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي بأنه يدرك الحقيقة المطلقة دون مصادر المعرفة الاخرى مثل الحس والعقل ، أو يدرك الأشياء على حقيقتها بشكل منزه عن الخطأ. كما يقدم الوحي معارف مختلفة ؛ إذ يقدم دون سواه من وسائل المعرفة التي تتدرج تحت مصدر الوجود ، معرفة تتعلق بالغييب ، ومعرفة اخرى تتعلق بالقوانين الطبيعية في الكون، ومعرفة ثلاثة تتعلق بالسنن الحاكمة للوجود الإنساني .

لذا ذهب الفلاسفة للبحث في عالم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ، فهو المجال الذي اجتذب الفلاسفة ، فالفلسفة هي حالة التساؤل عن الوجود ، وعند انفصال العلم الطبيعي عنها ، صار الميتافيزيقا محل اختصاص الفلسفة لدى الكثير من الفلاسفة ، اما الاتجاهات الفلسفية التي تنكر الميتافيزيقا فتسمى باللافلسفة (43).

لكن البحث في هذا المجال قد واجه صعوبات كثيرة ، فكان بين مدّ وجزر ، يقول بارتلمي سانت هيلير: (هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا ما العالم ؟ ما الانسان ؟ من اين جاء ؟ من صنعهما ؟ من يدبرهما ؟ ما هدفهما ؟ كيف بدءا ؟ كيف ينتهيان ؟ ... هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة ؟) (44).

اسئلة متكررة لدى الانسان يتساوى فيها المفكر والبسيط ، إذ لا يخلوا مجتمع من المجتمعات ولا شعب من الشعوب من طرح المجلد لمثل هذه الاسئلة ، والبحث عن حلول قد تكون مناسبة ومقبولة ، أو مرفوضة ، فهي حاجة فطرية في نفس الانسان ، وهذا الشغف الفلسفي هو سبب البحث عن حلول لمثل هذه الاسئلة .

الفلسفة والميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) : عند البحث عن المعرفة نسأل ما الذي قدمته الفلسفة من حلول في ما وراء الطبيعة ؟ ومما لا يمكن انكاره أن الفلسفة قدمت تراثاً ثراً وغنياً في هذا المجال ، إذ كانت مباحثه محل جدل بين الفلاسفة عبر العصور .

أما الامر المهم هو القيمة المعرفية التي قدمها التراث الفلسفي للوصول الى الحقيقة ، أو تقديم الحلول الواضحة والصحيحة لعلم ما وراء الطبيعة ، الحلول التي بإمكانها ان تروي ظمأ الانسان الانطولوجي . فالظمأ الانطولوجي يمثل الفقر الوجودي للإنسان ، بينما يمثل الارتواء حالة الغنى الوجودي ، مما يرفع الانسان في سلم التكامل الوجودي ، فالفقر الوجودي يمثل محل اتفاق بين الكثير من الفلاسفة والمتصوفة والعرفاء (45).

لكن الحقيقة التي يجب عدم انكارها أن الفلسفة لم تستطع تحقيق شيء في ميدان الميتافيزيقا ، رغم التراث الكبير الذي وصل الينا ، فما وصلت اليه الفلسفة من حقائق لا يعدو أن يكون الا بصيص نورٍ في دياجير مظلمة أو هي مما ينتهي اليها صاحب كل عقلٍ وفطرةٍ سليمة .

لذا اعلنت الفلسفة عجزها عن تقديم الحلول لتلك الاسئلة الدائمة والازلية عند الانسان ، كل هذه الاسئلة كانت ولا تزال عبئاً ثقيلاً على العلم والفلسفة ، فتبين عدم قدرتها على اثبات ما تدعيه من حقائق تتعلق بعالم ما وراء الطبيعة ، فعماد الفلسفة في هذا الميدان هو العقل ، والعقل عاجزٌ عند خوضه البحث في هذا الميدان ، وهذا ما يمكن بيانه من خلال اجابات بعض الفلاسفة ، يقول ايما نؤنيل كانت (إن عقل الانسان مركب تركيباً يؤسف له ، فإنه مع شغفه بالبحث في مسائل لا تدركها حواسنا لم يستطع أن يكشف عن معمياتها) (46).

والعقل هو مصدر المعرفة عند الفلاسفة في هذا المجال , لكن العقل وما يتسم به من قدرات فائقة إلا أنه عاجز عن الاحاطة بحقائق عالم ما وراء الطبيعة , لما يعترى هذا العقل ويشوبه من أهواءٍ وأوهامٍ وتقاليد باليةٍ وتعاليم مغلوطة تراكمت عبر السنين , ثم الالهم من كل ذلك إنه معرض للوقوع في الشبهة والخطأ . وعليه لا يمكن الوثوق بحقيقة وصواب ما يتوصل اليه عقل الانسان .

بناءً على ما تقدم من عجز العقل وعدم قدرته على الكشف عن عالم ما وراء الطبيعة , لذا فقد اتجه فلاسفة الغرب المعاصرين اتجاهاً خطيراً بسبب الوصول الى هذا المأزق الكبير , وهو اعتبار البحث في عالم ما وراء الطبيعة لغواً لا طائل منه ولا فائدة .

كما أن الفلاسفة لم يتفقوا على شيء من حقائق الميتافيزيقا كما اتفقوا على الكثير من الحقائق بالنسبة للعلم الطبيعي القائم على التجربة والحس⁽⁴⁷⁾ . فكانت نهاية الامر هو الركون لعالم الطبيعة وقيام الفلسفة الوضعية بمحاربة عالم ما وراء الطبيعة وانكار حقائقه , ودعوته للركون الى العلم الطبيعي والابتعاد عن السفسطة والوهم الناتج عن الاعتقاد بعالم الميتافيزيقا , وهذا ما ذهب اليه الفيلسوف هيوم⁽⁴⁸⁾ .

يحق لنا الآن تقديم سؤال مفاده ما هو مقدار ما حققه العلم المادي من اشباع لتطلعات الانسان ؟ فلم يبحث بعده عن شيء آخر , وهل تم فناء الديانات مع تقدم العلم المادي , كما تنبأ بذلك الفيلسوف اوجست كونت يعتقد كونت أن العلوم الوضعية ستصبح أصلاً للإيمان المستند إلى البرهان، وكلما تقدم الإنسان في الدراسة الوضعية للظواهر، فإنه سيترك بالتدريج التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية؛ لأنه سيتضح له أن الظواهر خاضعة للقوانين، فالمعرفة الحقيقية تنصبُّ على الظواهر وقوانينها .

لكن واقع الحال ظهر خلاف ما توقعه اوجست كونت وغيره من الفلاسفة الوضعيين , فبدل أن يسوق العلم المادي البشرية الى تلك التوقعات , سار بهم الامر عكس ذلك تماماً , بل الهب فيهم شدة الشوق للتطلع الى حقيقة ما وراء الطبيعة , يشده احساسٌ غريب للبحث عن ذلك العالم , فصار العلم داعية للتعلق الى الإيمان بذلك العالم وخالقه .

إن افتقار الانسان الى ما يُثري وجوده ويحقق كينونته , ويمد حياته بالوقود الذي يحركها ويشبع حاجته المعرفية ويعطيه معنى لحياته , وبذلك يمنحه القدرة للتغلب على مشكلة الوجود في هذا العالم , فالظماً الانطولوجي للمقدس يمثل حاجة كل انسان وذلك للتخلص من الهشاشة والتخلص من الألام والابواج⁽⁴⁹⁾ .

لقد عاد الكثير من الفلاسفة الوضعيين الى الايمان مرة ثانية فهذا الفيلسوف كونت الذي قضى بنهاية الدين , نجده قد تصوف في أخريات حياته , ووضع ديناً جديداً ليُشبع حاجته للدين , وأخذ يفصل تعاليمه وطقوسه , لكن الموت عاجله قبل اتمامه⁽⁵⁰⁾ .

العقل وقيمة المعرفة عند الشيخ مصباح اليزدي

تعريف علم المعرفة : يذهب الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي الى القول ببداية مفهوم المعرفة , متفقاً مع من ذكرنا من قبل ببدايته عند د . السيد محمد الحسيني البهشتي وكذلك آية الله جوادي آملی , بل يذهب الشيخ اليزدي الى عدم تعريفها بشكل مطلق (هو مفهوم بديهي , ليس فقط لا يحتاج الى تعريف , وانما لا يمكن إطلاقاً تعريفه) (51). أما سبب عدم تعريفه هو لأن البحث يكون عن موضح نعتمده لتعريف الشيء المطلوب , فنحن على علم سابق بمعنى المعرفة , وكل ما يذكر من تعبيرات باعتبارها تعريف للمعرفة , هي لا تتعدى عن كونها شرح لفظي أو تعيين لبعض مصاديق المعرفة , فهي بالنتيجة تعبير عن رأي صاحب التعريف (52).

لكن يمكننا أن نقدم توضيحاً لكلمة "المعرفة" وما هي استعمالاتها المختلفة , إذ يمكن تحديد أعم مفهوم لها ويقصد به مطلق العلم والاطلاع , لكنها في بعض الاحيان تخصّص بالإدراكات الجزئية , وقد تستعمل بمعنى التذكر أو بالعلم المطابق للواقع واليقيني , لكن الأفضل وإن كان الامر يعود الى الاتفاق والاعتبار , استعمالها في المعنى الاعم وهو المعنى الاول , أي المساوي لمطلق العلم (53).

كذلك الامر ينطبق على مفهوم العلم باعتباره من أوضح المفاهيم وأشدها بديهية , هذا الوضوح يجعله مستغنياً عن التعريف لعدم وجود ما هو اوضح منه , واما المذكور من تعريف في كتب المنطق والفلسفة فهو مما لا يصدق عليه عنوان التعريف (ومقصودهم من ذكر ذلك إما تعيين المصداق المطلوب في علم أو مبحث خاص كما عزّف المنطقيون العلم بـ"حصول صورة شيء في الذهن" وفائدته تعيين المصداق الذي يريدونه وهو "العلم الحسولي" (54).

أما إذا أردنا ذكر توضيح لمعنى كلمة المعرفة فيمكن أن نقول : (إن معرفة شيء ما هي عبارة عن "حضور نفس ذلك الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي لدى القوة المدركة" (55) , ولا توجد ضرورة لأن يكون العارف غير المُعرّف بشكل دائم , فقد لا توجد بينهما مغايرة من قبيل إدراك النفس لذاتها .

دوافع الانسان للمعرفة : إن الانسان عندما يولد يكون خالياً من أي كمال وليس له سوى الاستعداد لتحصيل الكمال , وإن الله سبحانه وتعالى لما خلق الانسان خلقه مفطوراً على حب الكمال وباحثاً عنه .

فالإنسان فاقد للكمالات وان كان مفطوراً على حبها ومستعداً لحملها , أو كان يملك بعضها ومنها : البحث عن الكمال فراراً عن النقص الموجود فيه , ولذا كان حب الاطلاع من الامور الغريزية المودعة في كل انسان , والتي منشأها ذلك الامر الفطري (حب الكمال) والهروب من النقص .

إن غريزة حب الاطلاع والبحث عن الحقيقة وطلب المعرفة تعتبر من مكونات الذات الانسانية , فلذة العلم اعظم من كل لذة , حتى أن بعض الناس وعبر مراحل التاريخ المختلفة , قد تركوا الحياة وملذاتها طلباً لتحصيل جمال العلم ولذته (56).

وطبيعة الانسان العاقل اعتقاده القدرة على معرفة بعض الاشياء , واكتشاف بعضٍ آخر , فالإنسان يسعى في تحصيل واكتساب العلم , وإن ظهرت موجات من الشك في أوروبا , فتاريخ الفلسفة قد تحدث عن مذاهب وآراء كانت تنكر العلم بشكل مطلق , كما ذهب الى هذا الرأي السوفسطائية واصحاب الشك واللاأدرين , وهي حالة يمكن تشخيصها باعتبارها مرضاً من الامراض النفسية (57).

إن ميول الانسان ورغباته هي المحفز الاساس للكدح والعمل , فللمعرفة دور مهم ولولاها لما استطاع الانسان من الوصول الى الكثير من الاشياء , لكن الارادة هي الاساس لكل عمل (58). كما اننا لا ننكر وجود غرائز أخرى لها تأثير في طلب العلم , من قبيل الحياة وما يحتاجه الانسان فيها , فمعرفة الطبيعة وطرق استغلالها تمثل حاجة غريزية عند الانسان , لكن هذا الامر لا يقتضي حصر الدوافع في الحاجات المادية وتأمينها (59). كما أن التقوى هي الشرط الاساس لتحقيق المعرفة , فحب الدنيا يُعد مانعاً رئيس , لذا ورد في الروايات (حب الدنيا رأس كل خطيئة) (60).

إن الباحثين عن الحقيقة وعلى طلب العلم والمعرفة , لا يعرفون كلاً في الحياة أو ملل , وهم في بحث للوصول الى معارف قد تصل الى حدّ اليقين , أما دوافعهم فهو لجعل الحياة اكثر إنسانية , كما أن الدافع الآخر فهو الامل في تحقيق سعادة أبدية أو التخلص من خوف وشقاء لا يزول (61).

جدلية العقل والعاقل : هناك اختلاف واضح بين التصور الإسلامي للمعرفة والتصور الغربي لها , بحيث يبدو كل طرفٍ منهما نقبض للطرف الآخر , ويتمحور هذا الاختلاف والتباين حول مصادر المعرفة وطبيعتها وغايتها. فمن ناحية , تنحصر مصادر المعرفة الغربية في عالم الطبيعة والوجود , بينما تمتد المصادر الإسلامية لتشمل الوحي وما وراء الطبيعة , وبناء على ذلك فإن المعرفة لدى الفكر الغربي محدودة وقاصرة بحدود المادة وعالمها , بينما التصور الإسلامي يمتد ليشمل اضافة الى الطبيعة الجوانب الغيبية. هذا من ناحية , ومن ناحية اخرى نجد أن غاية المعرفة في التصور الإسلامي هي التقرب إلى الله تعالى وعبادته , دون هدر ما للطبيعة من فائدة بالقدر الملائم؛ لكنها في التصور الغربي تهدف إلى قهر الطبيعة والسيطرة عليها.

أن المصادر الأساسية للمعرفة لدى النظام العلماني هي ظاهر الحياة الدنيا أي عالم المحسوسات نجد ذلك واضحاً في كثير من الآيات القرآنية حيث يقول تعالى: {وَقَالُوا إِنَّمَا هِيَ إِلهَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ} الانعام : 29 , { وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ } الجاثية : 24 . إن الذي يعلمونه منحصر في هذه الحياة الدنيا , وكذلك نجد

حديث القرآن عن هذه الفئة من العلمانيين بأنهم يبنون حياتهم على معرفة ظنية لا توصل إلى يقين ومن ثم فهي لا تغني عن الحق شيئاً قال تعالى { وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا } يونس : 39 .

من هنا يذهب البعض الى امكانية العقل على اصابة الواقع , وهي من القضايا الموجبة الجزئية , بمعنى أن بعض احكام العقل بالمعنى العام صحيحة , لكن الاحكام التي ينسبها كل شخص الى عقله باعتبارها حقائق واقعية , ثم يختلف فيها مع غيره , فهذا يُثبت والآخر ينفي , وهنا لا يمكن اعتبار ذلك من حكم العقل وانما هو من حكم الوهم الذي يقع فيه الانسان , أو أنه من المغالطات التي اخطأ فيها الانسان بالاستنتاج (62).

هناك من اعتقد أن كل معرفة أو ادراكٍ فهو خاضع لخصوصيات الاشخاص وظروف ادراكهم الخاصة , وهنا يكون الاختلاف بين الافراد يمثل حالة طبيعية , وتصبح معرفة المختلفين علماً حقيقياً . ولكن لا يمكن اعتبار ذلك من المعرفة الحقيقية والمطابقة للواقع الخارجي , إذ لا يكون لاختلاف الآراء في شيء واحد بأجمعها مطابقة ومصيبة للواقع (63). ولتوضيح الامر ف(المحاسب ربما يخطئ في الحساب فالخطأ في أحكام العقلاء ليس بما أنهم واجدون للعقل بل بما انهم مخطئون في استعمال العقل كما أن المحاسب المخطئ إنما خطؤه نشأ من استعمال علمه لا أن العلم فيه خطأ) (64). من هنا يمكننا القول أن فكرة ما إذا كانت حقيقية وصحيحة , فلا يمكن في مقابل ذلك أن تكون خاطئة وكاذبة , والعكس صحيح ايضاً , اي إذا كانت كاذبة فلا يمكن أن تكون صادقة في نفس الوقت , ومثالها دوران الارض حول الشمس , هي فكرة تدور بين الصدق والكذب , ولا يوجد لها فرض ثالث (65).

كذلك ميز الكاتب محمد عابد الجابري بين الفكر كأداة لإنتاج الافكار وبين الفكر بوصفه مجموع هذه الافكار , ذلك لوقوع التداخل بينهما , والتمييز بينهما أمر ضروري , إن الفكر بوصفه أداة للتفكير أو باعتباره يمثل الانتاج الفكري , هو ناتج عن التأثير والاحتكاك مع البيئة والمحيط , سواء كان هذا المحيط اجتماعي أم ثقافي , فهما العناصر المؤثرة في تشكل هذا العقل (66).

من هنا فإن للعقل امكانياته وحدوده التي لا يمكنه تجاوزها , وعلى وجه التحديد فإنه لا يمكنه إدراك إلا البديهيات الاولية والكليات والمحسوسات وما يخضع للتجربة الحسية , واما الوحي فهو لا يدرك بالعقول , إنه أمرٌ خارج عن الحس والتجربة البشرية , وانما يشار الى حقيقته عبر مفاهيم انتزاعيه مثل (الوحي القاء علم سريع رمزي) (67).

بين الحس والعقل والوحي : نحن نعلم أن الهدف الالهي من خلق الانسان هو السير في طريق تكامله , من خلال افعاله الاختيارية , وصولاً الى مرحلة الكمال النهائي , وهذا الكمال لا يصل اليه الانسان الا عبر اختياره وانتخابه , فهو استعداد لدى الانسان لنيل الفيض والرحمة من الله تعالى , بعد أن جعل الله لحياة الانسان مسارين واتجاهين , أحدهما يؤدي الى الشقاء والعذاب , ويمثل الآخر طريق الخير والسعادة , ومن خلالهما يختار الانسان .

لكن معارف الانسان ومدركاته وما يحصل عليه عن طريق الحس والعقل , مع ما لها من دور فاعل في توفير ما يحتاجه من معارف , إلا أنها لا تُعد كافية في التعرف على طريق الكمال والسعادة الابدية , لذا لا بُدّ من وجود طريق آخر يسد النقص في طريق الحس والعقل , ليتحقق الهدف الالهي وغاية اليجاد والخلق (68).

يحصل الادراك الحسي بواسطة الحواس الخمس , فهي طريق ارتباط الانسان بعالمه الخارجي , لكن طبيعة هذا الادراك محدودة بحدود المادة من مرئيات أو مسموعات وامثالها , هذه المعرفة نافعة لكنها لا توصلنا الى الهدف النهائي , لكنها قد تنظم حياتنا المادية من مأكّل أو ملبس أو قول , ولكن تبقى ادراكات حسية محدودة فلا يتوقع منها ارشادنا الى طريق الحياة بكل ابعاده (69).

أما الادراكات العقلية , فهي مجموعة من المفاهيم الكلية أو البديهيات الاولية , وما هي طبيعة العلاقة بينها , لكنها تبقى معارف لا تنفع كثيراً في مسيرة الحياة عند الانسان , فمعرفة استحالة النقيضين , أو لكل معلول علة أو الكل اكبر من جزئه , هي مفاهيم وبديهيات للعقل لكنها لا تنفع في معرفة أو الوصول الى طريق الحياة الصحيح , وغاية ما يمكن اثباته منها هو مسألة وجود الله تعالى (70).

إن الادوات التي يتوصل بها الانسان لإدراك الواقعيات لا تتجاوز طريق الحس وطريق العقل , وهما يخطئان ولا يوجد ما يميز بين خطأ الحس وخطأ العقل من صوابهما , والشواهد على ذلك كثيرة , منها في الحسيات مشاهدتنا انكسار القلم في الماء , ومخالفة ذلك للواقع , واما في العقليات فاختلاف الفلاسفة والمفكرين في ادراك الحقائق خير دليل على ذلك , كما لم يدع احد أنه مصون عن الخطأ والاشتباه (71).

بعد بيان ما في طريق الحس والعقل من نقص يقول الشيخ اليزدي (إن التاريخ يدل على أنه لحد الآن كان العقل البشري قاصراً باستمرار عن معرفة المنهج الدقيق الصحيح للحياة بشكل مستقل , فالحكمة الإلهية إذن تقتضي أن يتم إرشاده خلال جميع هذه المراحل بواسطة الوحي والنبوة) (72).

يتبين لنا من خلال ما استعرضناه أن الحس وكذلك العقل طرق للوصول الى بعض المعارف لكنها غير مستقلة بذاتها , فلا بُدّ من طريق ثالث له القدرة على كشف الحقائق وذلك بالوحي الذي يأتي به الانبياء (عليهم السلام) لإرشاد الناس وإنارة الطريق اليهم , فالحس والعقل محدودان , والحكمة الالهية تقتضي إرسال الرسل لكي يطلع الخلق على طريق الهداية والنور .

أنواع المعرفة : يقسم الشيخ مصباح اليزدي انواع المعرفة الانسانية الى اربعة اقسام اساسية هي :

1 – المعرفة التجريبية والعلمية : وهذه يتوصل اليها الانسان عند الاستعانة بالأشياء والمواد المحسوسة , كما أن للعقل دوره في تجريد المدركات واعطائها صفة العموم , وساحة هذه المعرفة ما يتعلق بعلم الفيزياء والكيمياء وعلم الاحياء .

2 – المعرفة العقلية : وتبنى هذه المعرفة على المفاهيم الانتزاعية * والعقل له دور اساس للتوصل اليها , وذلك بالاعتماد على بعض المعطيات الحسية والتجريبية وبعض مقدمات القياس , واما ميدان هذه المعرفة فهو المنطق والعلوم الفلسفية والرياضيات .

3 – المعرفة التعبدية : وهي تستند الى معرفة مسبقة لدى الانسان , اعتماداً على المعرفة بالمصدر الذي يتم الاعتماد عليه , وعن طريق الاخبار الصادق من قبل المخبرين .

4 – المعرفة الشهودية : وهذه المعرفة تتعلق بعين المعلوم وذاته , دون توسط اي وسيط بينهما من الصورة أو المفهوم الذهني للمعلوم , كسائر المعارف الاخرى , وتتميز هذه المعرفة بعدم الخطأ أو الاشتباه , لكن تفسير المشاهدات الذهنية فهو قابل للخطأ والاشتباه (73).

ما يستفاد من تقسيمات الشيخ مصباح اليزدي لأنواع المعرفة , نجد بالإضافة الى المعرفة التجريبية والعلمية والمعرفة العقلية ثم المعرفة التعبدية , إنه يذكر قسماً آخر للمعرفة , وهو المعرفة الشهودية , كما أنها من مختصات اهل العرفان والسلوك , وبعض من يؤمن بعالم ما وراء الطبيعة , وهذه اضافة لما سبق فيما يتعلق بالحس والعقل والوحي , ثم يأتي بعدها طريق آخر في الوصول عند البعض وهو القائم على المعرفة الشهودية.

العقل وقيمة المعرفة عند محمد اركون : أن التصور الخاص بالحقيقة في الفكر المعاصر وعند الحداثيين قد تعرض إلى عدة تحولات معرفية لافتة عبر القرون الثلاثة الأخيرة، بعد أن بقي الفكر الفلسفي كما الفكر الانساني بعامة خاضعاً ولقرون طويلة لفكرة الحقيقة المطلقة، بوصفها تطابق الأشياء مع العقل. إلى أن ظهرت جهود فلسفية وفكرية عملت على تحرير فكرة الحقيقة المطلقة من طابعها الدوغمائي (الوثوقي/ الجزمي)، بعد أن تعددت معاييرها، وتنوعت معانيها.

سؤال اساسي مطروح ومتكرر عند كل باحث عن الحقيقة , يتعلق بطريقة التعرف على الواقع بشكلٍ مطابق وصحيح , كما يبحث الآخرون عن الحقيقة يبحث عنها محمد اركون وتعتبر احد الهموم الاساسية التي يحاول أن يجد لها الحلول المناسبة باعتقاده , للوصول الى حدٍ يمكن التوافق الذهني والعقلي عليه , مع وجود اختلاف في وجهات النظر .

النقطة الاولى التي يعتمد عليها اركون للوصول الى هذه الحقيقة , هو افتراضه من الباحث الطالب للحقيقة باعتبارها عمل لا ينتهي ولا يُغلق , تجاوز كل ما يتعلق بخصوصياته الثقافية والتاريخية , بل الامر يتعدى ذلك وصولاً الى تجاوز حتى الحقائق الدينية , اي خصوصياته الدينية وما اكتسبه وولد عليه (74).

اما الامر الثاني أو المسؤولية الثانية كما يعبر عنها اركون , تكمن في الطريقة أو الصيغة والوسيلة الملائمة لإيصال ما توصل اليه الباحث من معرفة بالواقع , دون أن نضع امامه مجموعة من الشروط أو العوائق والمقيدات لحريته , والتي تمنع من ايصال تلك الحقائق (75).

يذهب محمد اركون عند بيانه للعقل الاسلامي في سياق أبحاثه عن مفهوم الحقيقة , فيرى أنه لا يمكن اعتبارها جوهرًا ثابتاً أو أمراً معطى على نحو مكتمل ونهائي، مثلما فعلت الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية على حد سواء وذلك بالقول: (إن المطالبة بعقل ابدى خالد منسجم تماماً بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائماً موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الاسلام وإنما أيضاً في اليهودية والمسيحية) (76).

إن الهمّ المعرفي الذي تحدث عنه اركون , وتكشف عنه مؤلفاته يكمن في الخروج قدر المستطاع - في اعتقاده - مما هو متحجّر ومغلق ومسجون داخل الأطر الثابتة للعقائد على اختلاف مرجعياتها وتنوع مصادرها.

مفهوم العقل الاسلامي : يتحدث اركون عن البدايات لنقد العقل الاسلامي وذلك بعد الانطلاق من درس في أصول الدين وآخر في أصول الفقه في جامعة السوربون , فيحدد البداية لتحديد مفهوم العقل الاسلامي الى عام (1979م) , ثم نشرت عام (1981م) , وتناوله مرة ثانية عام (1984م) , وعاد الى هذا المفهوم مرة ثالثة عام (1993م) , واسباب العودة المتكررة , هو للرد على بعض الاعتراضات , وما اثارته صفة الاسلامي لدى العديد من النقاد المرتبطة بنقد هذا العقل على وجه التحديد (77).

يميز اركون بين نوعين من العقل الاسلامي , الاول هو "العقل الاسلامي الكلاسيكي" والثاني هو "العقل الكلاسيكي في السياقات الاسلامية" . حيث يشتمل الاخير على مجمل العلوم العقلية عند المسلمين , من فلسفة اضافة الى العلوم الدنيوية , وهنا قد لا يتعارض مع العقل الديني , ولكن لهذا العقل نوع من الاستقلالية عن معطيات الوحي الالهي . خلافا للعقل الاول الذي يتعلق بالعلوم الدينية النقلية بشكل مباشر , الى حد امكانية الشك بعلم الكلام أو رفض مخرجاته , كما أنه يدين العقل الفلسفي بسبب بعض المواقف والآراء المتعلقة بالخلق وقدم العالم وغيرها من الآراء (78).

يتعرض اركون الى طرح سؤال مهم حول العقل الاسلامي الكلاسيكي , فما هي امكانية تحديد هذا العقل ؟ وهل يمكن تحديده من خلال الاشارة أو الاعتماد على نص معين أو بالاعتماد على كتاب معين , لكنه يقدم ثلاث خيارات لتحديد نشأت ومفهوم هذا العقل , أولها اعتماداً على لحظة نزول القرآن الكريم حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين , والثاني باستعراض الآراء المختلفة لكلمة العقل في المدارس الاسلامية المتنوعة , وتحديد من بينها ما يستحق مفهوم وصفة الاسلامي , أو أن نعتمد وهو الخيار الثالث نصاً أو مؤلفاً أو كتاباً محدداً , ليختار اركون الخيار الثالث منها باعتباره الخيار الافضل من الاول والثاني (79). يقول اركون : (عوضاً عن أن نبحت عن تبرير مسبق لخيارنا هذا , فإنه يجدر بنا أن نبين من خلال الدراسة كيف أن علم أصول الفقه

كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهوماً فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الاسلامي الكلاسيكي⁽⁸⁰⁾.

إن كتاب "الرسالة" للشافعي تمثل مرحلة البداية لتشكيل العقل الاسلامي الكلاسيكي , واعتماد المسلمين عليها بالبحث والدرس الى الدرجة التي تحول فيها قبر الشافعي الى مكان للزيارة والتقديس , هذه الرسالة تمثل انتقاله معرفية لدى المسلمين بشكل عام مستلهمين من تأسيس الشافعي لأصول الفقه ورفع مكانة الحديث الشريف باعتباره وحي ثاني مع القرآن الكريم , فكانت البداية لهيمنة النص وازاحة العقل – كما يرى اركون – عن ممارسة دوره الفاعل في عملية الفهم والتشريع .

يقول اركون : (ينبغي العلم بأن الشافعي يشكل احدى لحظات الفكر الاسلامي . وينبغي القول بأني أستخدم كلمة "لحظة" هنا بالمعنى الهيجلي أو الفلسفي للكلمة . بمعنى آخر فإنها لحظة أساسية جداً وليست عابرة أو ثانوية)⁽⁸¹⁾. فهي لحظة أو بداية لربط المنتج المعرفي لدى الشافعي بالمقدس باعتباره يمثل الحقيقة المطلقة التي لا يمكن الشك أو تقديم نقد لتلك الرؤية أو القراءة .

إن الاجتهاد يمثل موقفاً ثقافياً تجاه الدين كفكر ومعرفة , فهو يتطلب منهجية خاصة على المفسر للنص المقدس , لذا فقد فرض الاجتهاد نفسه وتطور منذ لحظة التأسيس واستمر لقرون عديدة , وكانت ادواته وأطر المعرفة النقدية فيه مستمدة من ارسطو والفلسفة اليونانية , كما استندت الى الممارسات الواقعية لعلماء الاسلام , فنقد العقل الاسلامي يعيد إحياء البادرة الادبية لهذا العقل , وعليه استخدام أدوات جديدة وأطر معرفية مختلفة , وذلك يقتضي طبيعة في المناهج وفي المتطلبات النقدية⁽⁸²⁾.

يمكن القول أن ما يريده اركون هو اعتباره أن عقل الكنيسة والعقل الاسلامي شيء واحد , فهو يذهب الى عدم جدوائية العقل الديني بشكل عام , وبالنتيجة فهو يذهب لمقارنة العقل الديني بالعقل الفلسفي والعقل العلمي وعقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة , ليصل الى الاعتقاد بأن مسألة تهميش العقل الديني في الغرب هو السبب الاساس لانطلاق حالة التطور على الصعيد المادي التي يعيشها الغرب اليوم⁽⁸³⁾.

نقد العقل الاسلامي : ما هو مقصود اركون من "النقد" في مشروعه "نقد العقل الاسلامي" ؟ الحقيقة التي يجب التأكيد عليها , أنه لم يهدف بهذا المشروع الى إسقاط العقل الاسلامي من الاعتبار أو الدعوة الى التشكيك فيه , وإنما كان مراده الاساس بيان عملية التبلور التاريخي لهذا العقل , ومدى نشاطه وكيفية تأثيره في المجتمعات العربية والاسلامية بشكل عام⁽⁸⁴⁾.

يفرق اركون بين الوحي باعتباره مصدر وبين التطبيق والفهم له , وذلك من خلال ما بينه مترجم كتبه هاشم صالح حيث يقول : (نجد أن نقد العقل الاسلامي لا يعني اطلاقاً القيام بعمل سلبي أو تدميري كما قد يفهمه بعضهم . ولا يعني المس بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف .. وإنما هو يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية الروحية . فهناك الوحي وهناك التاريخ , هناك المثال الاعلى وهناك التطبيق)⁽⁸⁵⁾. الامر الاساس في نقد اركون للعقل الاسلامي يكمن في طبيعة الفهم للنصوص

المقدسة وما نتج عن ذلك الفهم من آراء ونظريات مختلفة , قد تصل في احيان كثيرة الى حد التناقض , هذا الاختلاف في الرؤية يصل من ناحية اخرى الى اصطدامٍ وصراعٍ بين المختلفين تكون نتيجته الغاء المختلف وقتله , أو تعرضه للسجن والتعنيف والاضطهاد .

بداية يذهب محمد اركون الى الاعتقاد بأن العقل البشري لا يمتلك خصوصية محددة , فهو ليس إسلامياً ولا مسيحياً ولا يهودياً , وانما العقل البشري هو واحد في المطلق , لأن الخصوصية تحدد مسار البحث ونتائجه , ومقصده من ذلك هو الكيفية التي ينظر بها الاسلام الى العقل ؟ وكيفية استخدامه ؟ فلكل طريقة منها نتائج مختلفة , فاستخدام العقل بطرق مختلفة يعطي قراءة مختلفة من نصٍ تأسيسي الى نصٍ آخر (86).

يكمن الحل بالنظر الى التراث الاسلامي عند اركون , في تولّد اجيال تفكر عن طريق العقل ولا تعتمد على تكرار الماضي والنقل دون تمحيصٍ أو نقد , وما يجب فعله التعريف بالجانب الانساني والعقلاني الناصع والمضيء من تراثنا الاسلامي , والابتعاد عن الرؤية الاصولية والمغلقة , فهناك الكثير من المفكرين ممن انتجت عقولهم في جوانب متعددة علمية وفلسفية وكان لهم تأثير حتى على أوروبا منهم ابن رشد وابن سينا وابن خلدون والتوحيدي وغيرهم (87).

إن ما يمتلكه المسلمون من رؤية تقليدية , خاضعة في حقيقتها للقبليات التي يتبناها صاحب الرؤية , وحينها لا يسمح بإعادة النظر , حتى وان كانت هذه القبليات , هي نتيجة لنظم الحوادث التاريخية وأثرها وما تبع ذلك من متغيرات في الساحة الاسلامية , فصار الايمان بما انتج من معرفة ثابتاً , وبما لا يمس حقائق الايمان , وبما تتضمنه مبادئ كل فرقة من فرق المسلمين , ونتيجة لتلك الظروف ومتغيرات الواقع الجديدة , فُرضت ثلاث نزعات واتجاهات مختلفة , لاتصالها بمناطق متباينة من الناحية الاجتماعية أولها نزعة عراقية في فهم الشريعة يمثلها ابو حنيفة (ت150هـ) , وثانيها نزعة المدينة التي يمثلها مالك بن أنس (ت179هـ) , والثالثة نزعة شامية يمثلها الاوزاعي (ت177هـ) والتي فرضت نفسها على الواقع الاسلامي لحقبة من الزمن (88).

هذه المعرفة وما صاحبها من متغيرات مختلفة , ابتداءً من عصر تأسيس الرسالة وما تبع ذلك من آراءٍ واتجاهات متنوعة عبر القرون الاولى , هي مما لا يمكن الركون أو التسليم اليه بشكل مطلق , فهي بحاجة الى اعادة في القراءة والتمحيص , لأنها فكر ناتج عن متغيرات الواقع وظروفه الاجتماعية , حيث لا يمكن الصاقه بمفهوم النص ودلالاته , دون القول بتأثره بالبيئة أو المحيط الخارجي .

المكانة المعرفية للوحي : تمثل المكانة الخاصة للوحي عند المسلمين وعلى مدار القرون الماضية , المصدر الاول والنهائي لحياتهم المعرفية , لكنه وفي الوقت نفسه فقد خضع النص القرآني للكثير من التفسيرات والنقاشات حوله , وما صاحب ذلك من جدل حول ما تم طرحه من قبل المعتزلة , ونظريتهم المتعلقة بكون القرآن كلام الله المخلوق . مما فجر صراع بين المسلمين ,

ادى الى احداث محنة ضد المذهب الحنبلي الذي تبني رأياً مخالفاً , بزعامة احمد بن حنبل (ت 241هـ) , الذي تبني أحد مبادئ اللاهوت الاسلامي يقول : "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" . ثم انتقل الامر بوصول الخليفة القادر , الذي قضى بتحريم نظرية المعتزلة, إذ أنها تمثل خروجاً على سلطة القانون , وعليه يباح دم معتقيها أو المروجين لها بين المسلمين (89).

لذلك يرى محمد اركون أن حالة الصراع والتناحر بين المسلمين , وما صاحبه من تموضع للفرق المختلفة كلاً خلف متبنياته , قد وصل اليوم الى حالة اغلاق المناقشة , وذلك بقرار سياسي في حينه من قبل الخليفة العباسي . ولا يمكن لأحد من اعادة محاولة الحوار أو ممارسة الاجتهاد في مسألة اساسية من مسائل المسلمين .

فتعريف الوحي يُقدم بين المسلمين اعتماداً على عبارتين اساسيتين , وذلك عند الاستشهاد بآيات القرآن , حيث يبتدئ المسلم كلامه بالقول (قال الله تعالى) , ليصل عند نهاية الكلام بقوله : (صدق الله العظيم) , وعندها لا يبقى متسعاً للقول أو المناقشة , حول مصدرية هذا القرآن ومكانته الإلهية (90).

وهنا نجد أن محمد اركون يشكك بشكل واضح في مصدرية القرآن الكريم , ومكانته الإلهية , من خلال عدم السماح أو فتح باب المناقشة , حول مصدرية القرآن , إن كان منتج بشري , أو باعتباره الوحي النازل من الله تعالى على رسوله الاكرم (ص) .

مفهوم الوحي عند اركون : كان الهدف الاساس عند اركون هو تطبيق المناهج المعاصرة على القرآن وصرح قائلاً: (لا ينبغي أن يظل القرآن معزولاً ... إن المناهج التجديدية التي طبقها على كتب اليهود والمسيحيين ينبغي أن تطبق عليه، وهذا ما أحاول فعله .. لا ينبغي أن تترك هذه المهمة لرجال الدين ولحراس الأرثوذكسية العقائدية في كل طائفة أو مذهب) (91). فهو يهدف إلى عدم التعامل مع القرآن بوصفه فوق التاريخية , أو أنه غير مقيد بتلك الظروف التاريخية التي نزل فيها , حيث يمكن فهمه مثل سائر النصوص الاخرى , من خلال المحددات الثقافية والأطر الاجتماعية المحيطة به في عصر النص . فيحاول اركون أن يجعل الوحي ممكناً للفهم بصفته ظاهرة ثقافية ولغوية وليدة تلك الظروف , قبل أن يكون تركيبات ثيولوجية أو لاهوتية من خلال إخضاع النص لهذه الصيرورة التاريخية، ومن ثم تحويل نمط التعامل مع النص القرآني من التساؤل عن المعنى الأخير والنهائي الذي لا يقبل للحصر، إلى استبدال أو طرح قراءات، تعبر عن نفسها بوصفها قراءات ظرفية ، محكومة بإطارها الاجتماعي والثقافي والتاريخي، ومن ثم الإنساني (92).

لذا يصير محمد اركون , على أنه لا مفر لنا من دراسة جذور تأريخ التعالي في الديانات , وكيفية نشأته , وبعدها عقلنة الأسطورة (93)، ولا يفهم مما تم طرحه , أنه يحاول أن يقطع الإنسان عن التعالي، وإنما الهدف الاساس هو العمل على جبره في تتبع مسارات هذا التعالي داخل الواقع التاريخي المحسوس الذي تجسد فيه بطرق مختلفة .

كما يؤكد محمد أركون على استخدام أحد المناهج الجديدة للفهم وهو المنهج الأركيولوجي * للتعرف على السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي يتمخض عنه أي خطاب، أو أي أيديولوجيا ترقى بنفسها عبر السنين إلى مرتبة البديهيات التي لا تحتاج إلى برهنة ، أو نقد، فيذكر أركون الى أن (مهمة الباحث أشكلة * * كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية، والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى) (94) . لذا يجب أن يتعامل العقل العربي - عند أركون - مع النص القرآني بوصفه خطابا، تم تشريعه للإنسان، ومن هنا فهو ينادي بما يسميه الأنسنة ، وهي تعني بنوعٍ ما من المعاني ، إدراك البعد الإنساني في الدين .

وعلى العموم فالقرآن عند أركون يمثل تجلي كلام الله لشبه الجزيرة العربية على وجه التحديد ؛ لأنه الرسالة الإلهية الخاصة والمقيدة بلغتهم وأعرافهم وأنماط فهمهم وطريقة استيعابهم وشروط إنتاج المعنى داخل تلك البيئة ، وهذا ما يجعلها عاجزة عن أن تكون كلام الله الأزلي .

وبناء على ما تقدم يضع أركون ثلاثة مستويات مختلفة للنص القرآني، وهي: أم الكتاب، والقرآن، والمصحف. وتمثل الأولى منها مفهوم "أم الكتاب" الواردة في الآية السابعة من سورة آل عمران [هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ] فعند أركون "الكتاب السماوي" بصيغة المفرد لأن الأنبياء السابقين للنبي محمد (ص) كانوا قد تلقوا رسالات صادرة عنه، وهو يمثل النموذج الأعلى للكتاب المصون في اللوح المحفوظ في السماء، واما الكتب المتتابعة من التوراة والإنجيل وكذلك القرآن ليست إلا طبعات أرضية عن "أم الكتاب" (95) ، فهو كتاب محفوظ عند الله لا يمكن للبشر التوصل إليه، وهو ما يسميه بالكتاب السماوي أو كلام الله، والوحي يمثل انعكاسا جزئيا له وليس "أم الكتاب".

أما القرآن، فهو المرحلة الشفهية التي بلغ بها النبي (ص) المسلمين بالوحي ، أي أنه يمثل النسخة الأرضية من أم الكتاب ، وهذه المرحلة الشفهية تخضع لشروط إنتاج الخطاب التي تفرضها البيئة الثقافية والاجتماعية المرهونة داخلها والمحددة لها ضمن تلك الشروط ؛ أي إنها تحمل في طياتها ما هو بشري من حيث اللغة والفهم والثقافة والاستيعاب أو كل ما يمكن أن يطلق عليه الشروط القبلية لبناء الخطاب من أجل التواصل المعرفي .

يذهب أركون الى القول بأن هناك عمليتان: الأولى إلهية نازلة من فوق، والثانية بشرية، مساوية للجهد البشري، وتخضع لمحدداته. وفي الأولى يوحى الله إلى نبيه بجزء من أم الكتاب ومقصده "كلام الله"؛ لأنها في نظره غير قابلة للحصر؛ فهي تمثل اللانهائي ، وهذا معناه عدم القدرة على اختزال قيمها الأزلية وغير القابلة للحصر أو التأطير، واما الثانية فهي تحصل بصورة بشرية تسيير بالخطاب القرآني الشفهي، الذي تلفظ به النبي (ص) أول مرة ، والتي تم الانتقال بعدها إلى المدونة النصية المغلقة في عهد عثمان بن عفان، والتفاسير المقدمة للنص القرآني . كما ويميز أركون بين كلام الله في ذاته "أم الكتاب"، والوحي،

والمصحف، والتفاسير - فهي في حالة خلط في الذهنية العربية - فالوحي يمثل التجلي الخطابي لكلام الله، وهو جزء منه وليس كله، وأما المصحف فهو المدونة الرسمية، التي لا تخرج عن الفاعل البشري، وأما التفاسير فهي الاجتهادات التي قامت مرتكزة على فهم النص، والتي تزعم لنفسها القدرة على تحقيق الخلاص الأخروي من خلال معرفة حقيقة الكلام الإلهي ومراده؛ لذا يوضح أركون أن بين كل مرحلة وأخرى مسافة، من نزول الوحي إلى الأرض، وتلفظ النبي (ص) به في أوضاع عديدة ومتغيرة على مدى سنوات عديدة، وتحويله إلى نسخة رسمية ومغلقة، وأخيراً عشرات التفاسير التي تقدمت من الأمة الإسلامية. على إثر ذلك يرى أركون، أن الحقيقة المطلقة لكلام الله المفترض أنها فريدة من نوعها تتعذر على التخفيض أو التقيض، لا يمكن القبض عليها، حيث إنها لا تتجزأ ولا تتنوع⁽⁹⁶⁾.

الهوامش

- 1 . انظر : مدخل في نظرية المعرفة واسبس المعرفة الدينية , محمد حسين زاده , ص5 , اطيفاف للنشر والتوزيع , ط1 , 1434هـ.
- 2 . انظر : اصول الفلسفة والمنهج الواقعي , السيد محمد حسين الطباطبائي , ص195 , المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع .
- 3 . انظر : م . ن , ص195 .
- 4 . من دعاء الامام الحسين عليه السلام يوم عرفة .
- 5 . انظر : المعرفة في نظر القرآن , د . السيد محمد الحسيني البهشتي , ترجمة : علي الهاشمي , ص56-57 , دار الهادي , ط1 , 1423هـ.
- 6 . انظر : نظرية المعرفة , آية الله جوادى أملي , ص63 , دار الصفوة , ط2 , 1427هـ .
- 7 . انظر : مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي , د . عبد الرحمن بن زيد الزنيدي , ص52 , مكتبة المؤيد , المملكة العربية السعودية – الرياض .
- 8 . انظر : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية , محمد عبد الرحمن مرحبا , ص100 , منشورات عويدات , ط2 , بيروت .
- 9 . انظر : نظرية المعرفة , الشيخ جوادى أملي , ص3 .
- 10 . انظر : قصة الفلسفة , ول ديورانت , ترجمة : فتح الله محمد المشعشع , ص42 , مكتبة المعارف , بيروت , ط4 , 1979م .
- 11 . انظر : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية , محمد عبد الرحمن مرحبا , ص161 .
- 12 . انظر : مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي , د . عبد الرحمن بن زيد الزنيدي , ص55 .
- 13 . انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام , د . علي سامي النشار , ج1 ص48 , دار المعارف , ط10 , 2018 م .
- 14 . انظر : علم الكلام والتاريخ , اشكالية العقيدة في الكتابة التاريخية الاسلامية , حسن سلهب , ص85 , مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي , ط1 , بيروت , 2011م .
- 15 . انظر : درء تعارض العقل والنقل , تحقيق محمد رشاد سالم , ج1 ص4 , طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية , ط2 , 1411هـ .
- 16 . انظر : مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي , د . عبد الرحمن بن زيد الزنيدي , ص57 .
- 17 . انظر : الادوات المعرفية , ليث العتايي , ص25-26 , دار الولاة , بيروت لبنان , ط1 , 1435هـ .
- 18 . انظر : الرؤية الاسلامية لمصادر المعرفة , رياض جنزلي , ص7 ,
- 19 . انظر : نظرية المعرفة , جعفر السبحاني , ص106 , الدار الاسلامية , بيروت - لبنان , ط1 , 1411هـ .
- 20 . انظر : م . ن , ص137 .
- 21 . نظرية المعرفة , آية الله جوادى أملي , ص261 .
- 22 . الامثل في تفسير كتاب الله المنزل , الشيخ ناصر مكارم الشيرازي , ج5 ص513 , دار النشر الامام علي (ع) , ط3 , ايران قم , 1433 ق .
- 23 . انظر : نظرية المعرفة , جعفر السبحاني , ص59 .
- 24 . نظرية المعرفة , جوادى أملي , ص64 .
- 25 . م . ن , ص64 .

- 26 . فلسفتنا , محمد باقر الصدر , ص 89 .
- 27 . نظرية المعرفة , جوادى أملي , ص 65 .
- 28 . فلسفتنا , محمد باقر الصدر , ص 72 .
- 29 . نظرية المعرفة في القرآن الكريم , احمد الدغشي , ص 274 .
- 30 . انظر : الادوات المعرفية , ليث العتابي , ص 44 .
- 31 . انظر : نظرية المعرفة , جوادى أملي , ص 158 .
- 32 . الميزان في تفسير القرآن , محمد حسين الطباطبائي , ج 2 ص 336 .
- 33 . تحف العقول , ابن شعبة الحراني , ص 286 , تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري , ط 2 , 1404 هـ .
- 34 . الكافي , الكليني , ج 1 ص 25 ,
- 35 . الكافي , الكليني , ج 1 ص 11 ,
- 36 . معجم مقاييس اللغة , احمد بن فارس , ص 1046 .
- 37 . التبيان في تفسير القرآن , الشيخ الطوسي , ج 4 , ص 142 .
- 38 . الميزان في تفسير القرآن , محمد حسين الطباطبائي , ج 12 , ص 492 .
- 39 . انظر : التمهيد في علوم القرآن , محمد هادي معرفة , ج 1 ص 73 , دار التعارف للمطبوعات , 1432 هـ .
- 40 . انظر : الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل , الشيخ جعفر سبحاني , ج 3 ص 125 , مؤسسة الامام الصادق (ع) , ط 8 , 1435 هـ .
- 41 . انظر : الميزان في تفسير القرآن , محمد حسين الطباطبائي , ج 18 ص 73 .
- 42 . انظر : الامثل في تفسير كتاب الله المنزل , الشيخ ناصر مكارم الشيرازي , ج 9 ص 367 .
- 43 . انظر , مع الفيلسوف , محمد ثابت الفندي , ص 96 , طبعة دار النهضة العربية , بيروت .
- 44 . الدين , محمد عبد الله دراز , ص 83 , دار القلم , الكويت , ط 2 , 1390 هـ .
- 45 . انظر : الدين والظلم الانطولوجي , د . عبد الجبار الرفاعي , ص 6 , مركز دراسات فلسفة الدين , ط 1 , بغداد , 2016 م .
- 46 . ابحاث في التصوف , عبد الحلیم محمود , ص 333 , طبع مضمونا للمنقذ من الضلال , ط 1 , بيروت – لبنان .
- 47 . انظر : مع الفيلسوف , محمد ثابت الفندي , ص 252 .
- 48 . انظر : م . ن , ص 251 .
- 49 . انظر : الدين والظلم الانطولوجي , د . عبد الجبار الرفاعي , ص 154-155 .
- 50 . انظر : مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي , ص 200 .
- 51 . مقارنة الايديولوجيات , الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي , ص 49 , دار المحجة البيضاء , ط 2 , 1442 هـ .
- 52 . انظر : م . ن , ص 49 .
- 53 . انظر : م . ن , ص 140 .
- 54 . المنهج الجديد في تعليم الفلسفة , الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي , ج 1 ص 140 , دار التعارف للمطبوعات , لبنان – بيروت , 1428 هـ .
- 55 . مقارنة الايديولوجيات , ص 50 .
- 56 . انظر : مقارنة الايديولوجيات , ص 50-51 .
- 57 . انظر : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة , ج 1 ص 149 .
- 58 . انظر : المعرفة في نظر القرآن , د . السيد محمد الحسيني البهشتي , ص 31-32 .
- 59 . انظر : مقارنة الايديولوجيات , ص 51 .
- 60 . اصول الكافي , الشيخ الكليني , باب حب الدنيا والحرص عليها .
- 61 . انظر : مقارنة الايديولوجيات , ص 51 .
- 62 . انظر : اصول المعارف الانسانية , آية الله محمد تقي مصباح اليزدي , ص 39 .
- 63 . انظر : مقارنة الايديولوجيات , ص 77 .
- 64 . اصول المعارف الانسانية , ص 39 .
- 65 . انظر : اصول الفلسفة والمنهج الواقعي , محمد حسين الطباطبائي , ج 1 ص 206 .
- 66 . انظر : تكوين العقل العربي , محمد عابد الجابري , ص 12 , مركز دراسات الوحدة العربية , ط 9 , 2006 م .
- 67 . اصول المعارف الانسانية , ص 40 .
- 68 . انظر : دروس في العقيدة الاسلامية , محمد تقي مصباح اليزدي , ج 1 ص 210 , دار الرسول الاكرم (ص) , ط 8 , 1429 هـ .

- 69 . انظر : معارف القرآن الكريم , محمد تقي مصباح يزدي , ج4ص4-5 ,
- 70 . انظر : م . ن , ج4ص5 .
- 71 . انظر : نظرية المعرفة , محاضرات الشيخ جعفر السبحاني , بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي , ص65-69 , الدار الاسلامية , بيروت – لبنان , 1411هـ .
- 72 . معارف القرآن الكريم , محمد تقي مصباح اليزدي , ج4 ص11 .
- * حيث تنقسم المفاهيم الى ثلاثة اقسام (مفاهيم تأصيلية – مفاهيم انتزاعية – مفاهيم اعتبارية) والمفاهيم التأصيلية هي كل مفهوم له مصداق في الخارج مثل مفهوم الانسان . اما المفاهيم الانتزاعية فهو المفهوم الذي ليس له بزاء في الخارج ولكن له منشأ انتزاع مثل مفهوم الفوق عند المقارنة بين الارض والسقف . والمفاهيم الاعتبارية التي لا توجد بنفسها في الخارج وليس لها منشأ انتزاع , وهي اصطناع ذهني مثل تقسيمات الزمن الى سنة وشهر واسبوع .. الخ .
- 73 . انظر : دروس في العقيدة , محمد تقي مصباح اليزدي , ص47-48 .
- 74 . انظر : تاريخية الفكر العربي الاسلامي , الدكتور محمد اركون , ص10 , دار الساقى , ط3 , 1996م .
- 75 . انظر : م . ن , ص11 .
- 76 . تاريخية الفكر العربي الاسلامي , محمد اركون , ص65 , مركز الانماء القومي , ط2 , 1996م .
- 77 . انظر : الاسلاميات التطبيقية واسئلة العقل الاسلامي , محمد اركون , ص82 , مؤمنون بلا حدود , لبنان – بيروت , 2020م .
- 78 . انظر : م . ن , ص90 – 91 .
- 79 . انظر : تاريخية الفكر العربي الاسلامي , محمد اركون , ص66 – 67 , مركز الانماء القومي , ط2 , 1996م .
- 80 . م . ن , ص67 .
- 81 . التشكل البشري للإسلام , محمد اركون , المركز الثقافي العربي , ط1 , 2013م .
- 82 . انظر : العقل الاسلامي امام تراث عصر الانوار في الغرب , رون هالبير , ص229 , الاهالي , بدون تاريخ .
- 83 . انظر : محمد اركون دراسة النظريات ونقدها , مجموعة مؤلفين , ص129-130 , العتبة العباسية المقدسة المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية .
- 84 . انظر : م . ن , ص56 .
- 85 . مقدمة هاشم صالح , كتاب : من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي , ص7-8 .
- 86 . انظر : التشكيل البشري للإسلام , محمد اركون , ص127 .
- 87 . انظر : قضايا في نقد العقل الديني , محمد اركون , ص303 .
- 88 . انظر : الفكر العربي , محمد اركون , ص51-58 .
- 89 . انظر : القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني , محمد اركون , ص11-12 .
- 90 . انظر : م . ن , ص17 .
- 91 . قراءات في القرآن , محمد اركون , ص109 .
- 92 . انظر : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني , محمد اركون , ص110 .
- 93 . انظر : قراءات في القرآن , محمد اركون , ص114 .
- *منهج قائم على البحث في وقائع الأحداث، أو الوثائق التاريخية، وقراءتها مجدداً بشكل مختلف؛ بهدف الكشف عن شيء غير معروف فيها سابقاً، أو قد عرف على أنه حقيقي وواقعي، وهو يخضع في ذلك لظروف موضوعية وذاتية معينة.
- **مصطلح الأشكلة، يعني نزاع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد، وهذه العملية ينبغي أن تطبق على جميع الأنظمة التي تعاقبت على البشرية.
- 94 . الأصولية واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي , محمد اركون , ص22 .
- 95 . انظر : قراءات في القرآن , محمد اركون , ص145 .
- 96 . انظر : الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر , محمد اركون , ص154 – 155 .