

العقلانيّة والمعتقد الدينيّ عبر تاريخ الفكر الإسلاميّ

كمال مسعود ذبيح*

الخلاصة

تعدّ مسألة العقلانيّة والمعتقد الدينيّ من المسائل المهمّة والمثيرة، حيث كانت ولا زالت تحظى باهتمام بالغ من قبل المفكرين والباحثين، قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، ومن زوايا مختلفة. إنّ تاريخ العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الفضاء الفكريّ الإسلاميّ مختلفٌ تماماً عما كان عليه في العالم الغربيّ والمسيحيّ. وقد كان تاريخها تاريخاً حافلاً ومثيراً، بحيث اتخذت فيه هذه العلاقة أشكالاً مختلفة، ما يجعل من دراستها وبحوثها من جديدٍ وفق رؤيةٍ إبستمولوجيّةٍ معاصرةٍ عاملاً مهماً في فهم طبيعة هذه العلاقة، وكذا في إدراك الحلول التي قدّمها المفكرون المسلمون على مرّ العصور لإشكاليّة العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ. من هنا تسعى هذه المقالة - وفق منهج تحليليّ وتاريخيّ ووصفيّ ومقارنٍ - إلى تتبّع موضوع العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الثقافة الإسلاميّة من ناحيةٍ إبستمولوجيّةٍ من خلال عرض آراء بعض المفكرين والحكماء والمتكلمين وأصحاب الحديث المسلمين عبر التاريخ حولها.

الكلمات المفتاحيّة: العقلانيّة، المعتقد الدينيّ، التاريخ، الإسلام، العقلانيّة الإسلاميّة.

(1) كمال مسعود ذبيح، الجزائر، رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت عليه السلام.

Email: djam201070@yahoo.com

Rationalism and religious belief throughout the history of Islamic thought

Kamal Masuod Zabih, Assistant Professor in Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria. Email: djam201070@yahoo.com

Summary

The question of rationality and religious belief is one of the important and exciting questions. It was and is still of great concern to thinkers and researchers, in the past and the present, in the East and the West, and from different angles. The history of the relation between rationalism and religious belief in the Islamic intellectual sphere is completely different from what it was in the Western Christian world. This history has been rich and exciting, in which this relation has taken different forms, letting to study it once again according to a contemporary epistemological view, an important factor in understanding the nature of this relation, as well as in understanding the solutions that Muslim thinkers have offered throughout the ages to solve problematic relation between rationality and religious beliefs.

Hence, this article attempts - according to an analytical, historical, descriptive and comparative approach - to trace the question of the relation between rationality and religious belief in Islamic culture from an epistemological viewpoint by showing the opinions of some Muslim thinkers, sages, theologian, and hadith specialists throughout history.

Keywords: rationalism, religious belief, history, Islam, Islamic rationalism.

المقدّمة

تعدّ مسألة حقيقة المعتقد الدينيّ أو الإيمان واحدةً من بين أهمّ الأبحاث التي شغلت أذهان المؤمنين في الأوساط الإسلاميّة. فالتساؤل حول حقيقة هذه المسألة التي أرادها الله من الإنسان في النصوص الدينيّة وإناطة السعادة الدنيويّة والأخرويّة بها كان محوراً للعديد من الأبحاث والمناقشات التي دارت رحاها في الحياة الفكرية الإسلاميّة منذ بدايتها.

نعم، كانت المسألة الإيمان والاعتقاد الدينيّ من الناحية التاريخيّة والمعرفيّة تطرح في الأبحاث الكلاميّة القديمة من حيث علاقتها بالمعاد والثواب والعقاب الأخرويّ. إذ أثّرت آنذاك مسائل من قبيل الإيمان والكفر، وهل مرتكب الكبيرة مؤمنٌ أم كافرٌ؟ وغيرها. وبما أنّ الإجابة عن تلك المسائل لم تكن متاحةً من دون التعرّض إلى حقيقة الإيمان والمعتقد الدينيّ وشروط تحقّقه، فقد أثّر هذا البحث في غالب المصادر الكلاميّة القديمة من هذه الزاوية.

أمّا في الأبحاث الكلاميّة الجديدة اليوم، فإنّ قضية المعتقد الدينيّ لا تطرح من حيث علاقتها بالمعاد والثواب والعقاب الأخرويّ غالباً، وإنّما تدرس في إطارٍ مرتبطٍ بالإستمولوجيا وعلم معرفة الإنسان ومعرفة الوحي. وبما أنّ هذا العصر قد اتّسم بالعقلانيّة بحيث طغت فيه هذه الصبغة على الحياة البشريّة المعاصرة، فإنّ مقولة الإيمان أو المعتقد الدينيّ بدورها أصبحت تعالج من هذه الزاوية، وأعيد

التساؤل حول علاقة الإنسان المعاصر بالوحي، والوحي - كما هو معلوم - مرتبطٌ أشد الارتباط بالمعتقد الديني الذي يستمد هويته منه، ومن هنا فقد أثّرت مسائل من قبيل: ما حقيقة المعتقد الديني وما أهم الأسس التصورية التي يركز عليها؟ وهل للمعتقد الديني هوية معرفية أم أنّ ماهيته شعورية وإحساسيةً ونفسانية؟ وغيرها من المسائل. ومن هنا أضحت إحدى القضايا التي أخذت تحتلّ سلّم الأولويات في الحياة الفكرية الإسلامية في العصور المتأخرة هي مسألة العلاقة بين المعتقد الديني والتأمل العقلي والفلسفي التي تسعى هذه الدراسة إلى بحثها.

لقد كانت العقلانية الإسلامية وحركتها عبر التاريخ ناصعةً ومتألّقةً، وقد ذكرت حقيقتها وخصوصياتها وأبعادها، وما حظي به التأمل العقلي من اهتمام وتركيز بالغ في النصوص الدينية الرئيسية، وفي آثار العلماء والمفكرين المسلمين مثلما سيأتي. ومن هنا يجدر التذكير بمسألة مهمة فيما يرتبط بمفهوم العقلانية، وهي تجنّب الخلط والتورط اللاوعي في فهم مقولة العقلانية الغربية التي يختلف فهمها في الإسلام، فعلى الرغم من أنّ من المسلم وغيره قد يفهمان بعضهما بعضاً عند الحديث عن مقولة العقلانية، إلا أنّ هنالك اختلافاتٍ وتمايزاتٍ دقيقة وهامةً حول نظرتهما إليها.

فالبعض قد يضيق أفق العقلانية ودوائرها في إطار العلوم الطبيعية والمادية والتجريبية، ويحاول من هذا المنطلق قراءة العالم والوجود برمته وفهمه بما في ذلك المعتقد الديني، ما يؤدي

إلى إنكاره له، على اعتبار أنّ المعتقد الدينيّ يتطلّب مجموعةً من الفرضيّات والخلفيّات الّتي تتعارض وتتناقض مع حصر المناهج بالعلوم الطبعيّة والمادّيّة والتجربيّة وبالاكتشافات العلميّة.

وبعض الآخر ينظر إلى العقلانيّة والعقل بنظرةً دونيّة، إذ يرى أنّها عاجزةٌ عن إثبات المعتقد الدينيّ وتبريره، بل إنّها وفق بعض الآراء قد تضرّ به.

بينما تحمل النظرة الإسلاميّة إلى العقلانيّة رؤيةً تختلف تمام الاختلاف عمّا ذهب إليه هؤلاء، وهي الإقرار بنوعٍ من الفهم القائم على العقل والمرتكز عليه، بحيث لا يتحدّد بالمناهج الضيقّة المعتمدة في العلوم الطبعيّة والتجربيّة، ولا ينظر إليه بتلك النظرة الدونيّة الّتي ترى نفسها بمنأى عنه، وإنّما يذهب إلى ما هو أبعد من سطحيّة الحسّ والتجربة؛ فيصل إلى قلب الحقيقة الناصعة الّتي لا يعترّيها أيّ شكّ أو ترديد.

إنّ تعدّد أشكال العقلانيّة في العصر الحاضر بين العقلانيّة التنويريّة والعقلانيّة الذرائعيّة والعقلانيّة النقديّة والعقلانيّة الحدائيّة وما بعد الحدائيّة، وتنوّع ألوان العلاقة بين كلّ منها مع المعتقد الدينيّ، سيجعل من طرح مسألة العلاقة بين العقلانيّة الإسلاميّة والمعتقد الدينيّ أو الإيمان ضرورةً ملحّة؛ إذ إنّها ستحوّل - إلى حدٍّ كبيرٍ - دون وقوع الإنسان في الخطأ والمغالطة الّتي قد تنتج عن التبعية للعالم الغربيّ والمسيحيّ بكلّ ما تحمله من مفارقاتٍ عن العالم الإسلاميّ.

لقد كان تاريخ مسألة العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الفضاء المعرفيّ في الإسلام مغايراً بشكلٍ جذريٍّ لما هو عليه في العالم الغربيّ والمسيحيّ. والمتنبّع لتاريخ هذه المسألة ينتهي إلى أنّها لم تكن على شاكليّة واحدة، بل اتخذت فيه أشكالاً مختلفة، ما يجعل من وضعها تحت مجهر التحقيق والتحريض من جديدٍ ووفق منهجٍ إبستمولوجيّ معاصرٍ عنصراً مهماً في فهم طبيعة هذه العلاقة، وكذا في إدراك أهميّة ونجاعة الحلول التي قدّمها المفكّرون المسلمون على مرّ العصور لإشكاليّة العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ. وقبل الشروع في هذه الحلول نشير بشكلٍ مختصرٍ إلى تاريخ هذه العلاقة حسب الآراء التي عرضتها بعض الفرق والشخصيات الإسلاميّة.

أولاً: تاريخ العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الثقافة الإسلاميّة

إذا أريد تعقّب منشأ بحث العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في نطاق الثقافة الإسلاميّة، فلا مناص من الرجوع إلى النصوص الدينيّة الرئيسيّة التي ينهل منها الفكر الإسلاميّ تعاليمه ومركزاته وإلهاماته. [نصر، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ج 1، ص 56]

وبالتأمّل في التعاليم الإسلاميّة لا سيّما الواردة منها في القرآن الكريم والسنة ومقارنتها مع ما كان سائداً قبل الإسلام⁽¹⁾ تتضح المنزلة التي

(1) من أجل تفصيل هذه المسألة ووضوح الفضاء الفكريّ والعقديّ الذي كان سائداً قبل البعثة النبويّة يراجع: الزنجانيّ، تاريخ علم الكلام في الإسلام، ص 4 - ص 10.

أولها الإسلام للعقل وضرورة اعتماده، حيث جعله القرآن الكريم أساس الإيمان، ودعا في الآيات الكريمة - مثلما سيأتي - للتفكير والتدبر مراراً كما أنّه نهى عن التقليد الأعمى بل ذمّه، وبين أنّ السيئات والمعاصي التي تصدر عن العبد إنّما تأتي من الذين لا يعقلون، بل هو نفسه استخدم الأدلّة والبراهين العقلية. والروايات من جهتها اعتبرت العقل أحبّ الخلق إلى الله، وعدّته معيار الثواب والعقاب والرسول الباطن. وبهذا فقد أعطت التعاليم الإسلامية أهميّة ومكانة خاصّة للعقل، إلى الحدّ الذي يمكن القول معه أنّ الدين الإسلاميّ قد أقام العقل في منزلة يكون من خلالها أساساً ومبنيّاً للإيمان، بل إنّ العقلانيّة هي قطب الرحى التي يدور حوله كافّة المعتقدات الدينيّة، سواءً بصورة مباشرة أم غير مباشرة. فعلى سبيل المثال فإنّ القرآن الكريم يدعو الإنسان بشكلٍ مستمرٍّ إلى التفكير والتدبر والابتعاد عن التقليد الأعمى، ويعتبر الرّجس من صفات الذين لا يتعقلون، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسُ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة يونس: 100]، والروايات قد عرضت العقل على أنّه أحبّ مخلوقات الله، بل وميزان الثواب والأجر للإنسان، والحجّة والرسول الباطن، وغيرها من الصفات التي ذكرتها له. ومن خلال تتبّع النصوص الدينيّة القرآنيّة يمكن القول إنّها تنظر إلى العلاقة بين العقل والإيمان على أنّها علاقة تلازم، بمعنى أنّه إذا ما تمّ الاستفادة من العقل بصورة صحيحة فإنه سيقود إلى المعتقد الدينيّ، ومن جهة أخرى فإنّ من يتحلّى بالإيمان والمعتقد الدينيّ؛ فهذا

يدلّ على أنّه يُعمل عقله بشكلٍ صحيح. أي أنّ كلّ عاقلٍ مؤمنٌ وكلّ مؤمنٍ عاقلٌ.

لقد نتج عن حثّ النصوص الدينيّة وتشجيعها على إعمال العقل والاستدلال، والبحث عن المعرفة في مختلف الموضوعات المرتبطة بالمعتقدات الدينيّة والعالم، ظهور الفرق والتيارات الفكرية في الإسلام. فكانت مسألة العقلانيّة والمعتقد الدينيّ - كما سيّضح - من أوّل اهتمامات المفكرين المسلمين [مجموعة من المؤلّفين، اتّجاهات العقلانيّة في الكلام الإسلامي، ص 75]، بحيث تركت بصماتها على كثيرٍ من الفرق والتيارات التي ظهرت عبر تاريخ الفكر الإسلامي. وبعبارةٍ أخرى، فقد كان تاريخ العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الثقافة الإسلاميّة حيويًا ومثيرًا؛ ذلك أنّ فرقًا مختلفةً من المفكرين المسلمين - من فلاسفةٍ ومتكلّمين وعرفاء وفقهاء ومحدّثين وإخباريين و... على اختلاف أطياهم وتفرّعاتهم - قدّمت وجهة نظرٍ خاصّةً حول هذه المسألة، وأبدت رأيًا فيه يختلف عن غيره من المذاهب.

وعلى الرغم من أنّه لم يكن هناك مجالٌ واسعٌ لاهتمام المسلمين بالمسائل العقليّة بصورةٍ مستقلّةٍ ومفصّلةٍ صدرَ الإسلام لوجود النبيّ ﷺ بين ظهرائهم وإيمانهم الكامل به، وكذا لحجم العلاقات القليلة التي كانت تربطهم مع الثقافات الأخرى. بل حتّى بعد وفاته ﷺ بقي الأمر على حاله؛ ذلك لأنّ اهتمام الخلفاء قد انصبّ على القرآن الكريم وعلى ترسيخ قدم الدين الجديد. إلّا أنّ البذور

الأولى للفكر العقلانيّ قد بذرت في الزمن الأوّل لصاحب الرسالة

والمعصومين عليه السلام. [كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 38]

فعل سبيل المثال، كان للأبعاد العقلانيّة والمعرفيّة للإمام عليّ عليه السلام تأثيرٌ عظيمٌ على تبلور الفكر العقلانيّ والفلسفيّ في صدر الإسلام وانفتاحها على الأبحاث العقلانيّة، والتي لا يمكن التفصيل فيها ضمن هذه الدراسة⁽¹⁾. ويكفي من أجل إدراك هذه الخصوصيّة الفريدة للإمام عليّ عليه السلام الرجوع إلى خطبه ورسائله وكلماته القصار التي جمعها الشريف الرضيّ تحت عنوان «نهج البلاغة»، والذي قام بشرحه وتفسيره ثلّة من علماء الأجيال الماضين والمعاصرين. كالشيخ محمّد عبده الذي يعدّ من رواد الإصلاح والنهضة الإسلاميّة في العالم المعاصر، والذي تحدّث في مقدّمة شرحه عن وضعه النفسيّ عند مطالعة "نهج البلاغة" قائلاً: «وأحياناً كنت أشهد عقلاً نورانيّاً، لا يشبه خلقاً جسديّاً، فصل عن الموكب الإلهيّ، واتّصل بالروح الإنسانيّ. فجعله عن غاشيات الطبيعة وسما به إلى الملكوت الأعلى. ونما به إلى مشهد النور الأجلّي...» [عبده، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 4]. ومن المتقدّمين، يقول ابن أبي الحديد: «وأما الحكمة والبحث في الأمور الإلهيّة، فلم يكن من فنّ أحدٍ من العرب ولا نقلٍ من

(1) هناك تجلّيات متعدّدة لأبعاد العقلانيّة عند الإمام عليّ عليه السلام، منها طرحه للاستدلالات العقليّة كالقياسات البرهانيّة، ونحت المصطلحات العربيّة للمسائل الفلسفيّة والتفسير العقليّ للقرآن، وتبيين القضايا العقديّة وفق المنهج العقليّ وغيرها. يراجع: رحيمان، هوية الفلسفة الإسلاميّة، ص 32 و63.

جهاًبذ أكابرههم وأصاغرهم شيء من ذلك أصلاً، وهذا فنٌ كانت اليونان وأوائل الحكماء وأساطين الحكمة يتفردون به، وأوّل من خاض فيه من العرب عليّ عليه السلام؛ ولهذا تجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل مبثوثة في فرش كلامه وخطبه، ولا تجد في كلام أحد من الصحابة والتابعين كلمة واحدة من ذلك، ولا يتصوّرنه، ولو فهموه لم يفهموه، وأني للعرب ذلك؟! ولهذا انتسب المتكلمون الذين لججوا في بحار المعقولات إليه خاصّة دون غيره، وسمّوه أستاذهم ورئيسهم، واجتذبتهم كلّ فرقة من الفرق إلى نفسها... [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 370].

وقد استمرّ الميراث الفكري والعقلاني للإمام عليّ عليه السلام مع الأئمة من ذريّته، واتّضح بصورة أكبر، وخصوصاً مع الإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الرضا عليه السلام، الذين علّموا تلامذتهم البحث العقلي الحرّ والجدل والحكمة وأرشدوهم في هذا المجال. وسيأتي التطرّق إلى هذه المسألة عند الحديث عن العقلانيّة عند الإماميّة. وعلى أيّ حال فإنّه في هذه الفترة كان المسلمون يبتعدون شيئاً فشيئاً عن عصر الرسالة، حيث بدأت حدود دولة الإسلام في الاتّساع نتيجة الفتوحات وانطلق المسلمون نحو الانفتاح على الأمم والثقافات والتيارات الفكرية والفلسفية الأخرى من خلال الاحتكاك بها وترجمة آثارها، فاقترضوا هذا الأمر تأكيداً أكثر على العقلانيّة؛ لأنّ حاجة الأديان غير الإسلاميّة في المجتمع الإسلاميّ -

كاليهود والصابئة والنصارى في سوريا والعراق، وخاصّةً مع انتقال مركز الحكومة من المدينة إلى العراق - إلى لغة العقل المشتركة كانت كبيرة. ولعلّ أحد الأسباب الأساسية لتشكّل تيّار المعتزلة كان هو الإجابة على إشكالات هؤلاء عقليّاً، والدفاع العقلانيّ عن الدين.

[أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، ج 1، ص 146]

يقول الشيخ جعفر سبحاني في هذا الصدد: «أسّس علم الكلام في بدايات القرن الأوّل الهجريّ، ولم يكن تأسيسه وتدوينه إلّا لضرورة دعت إليها حاجة المسلمين إلى صيانة دينهم وعقيدتهم وشريعتهم من تهاجمات الأفكار المضادة، التي شاعت إثر الاحتكاك الثقافيّ بين المسلمين وغيرهم، وبسبب ترجمة الكتب الفلسفيّة والاعتقاديّة للفرس واليونان، فلم يجد المسلمون سبيلاً إلّا التسلّح بالبراهين العقليّة، كي يصونوا بذلك معتقداتهم ويدافعوا عنها، لكنّ التاريخ يشهد بأنّ قسمًا كبيرًا من مسائل علم الكلام حول المبدئ والمعاد، وحول التوحيد والعدل، متّخذةً من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وأنّه هو البطل المقدم في دعم هذه الأصول وأحكامها، ولو اعترفت المعتزلة بأنّ منهجهم الكلاميّ يرجع إلى عليّ عليه السلام، فقد صدقوا في انتمائهم وانتسابهم إلى ذلك المنهل العذب الفياض، وليس عليّ وحده من بين أئمة أهل البيت أقام دعائم هذا العلم وأشاد بنيانه، بل تلاه الأئمة الآخر منهم» [سبحاني،

الإلهيّات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 3، ص 6].

إنّ أساس الدين هو ذلك القسم من المعتقدات المرتبط بأصول الإسلام. وقوّة الاستدلال والتمييز هي من الأجزاء الأصليّة التي تمكن من بلوغ الاعتقاد الراسخ، فلا يجوز في هذا الموضوع اتّباع الغير من دون دليل. فيجب على كلّ مسلم البحث المعرفي ولو من خلال استدلالات بسيطة من أجل بلوغ الاعتقاد الراسخ. وعلى هذا الأساس ذكر الشهرستاني في "الملل والنحل" ما يلي: «ومن المعلوم أنّ الدين إذا كان منقسمًا إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليًا، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً. فالأصول هو موضوع علم الكلام والفروع هو موضوع علم الفقه، وقال بعض العقلاء: كلّ ما هو معقول، ويتوصّل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول. وكلّ ما هو مضمون أو يتوصّل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع» [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 54].

وسيطول الحديث بل سيخرج لهذا العمل عن حدوده المرسومة إذا ما تمّ التطرّق إلى كلّ الجهود التي بذلت من قبل مفكّري الإسلام وحكّامه ومتكلميّه من أجل إبراز الصورة الناصعة للعقلانيّة المعتقدات الدينيّة عبر العصور المختلفة؛ ولذلك سيتمّ الاكتفاء بالإشارة إلى بعض الجهود التي بذلت من قبل بعض الحكماء والمتكلمين، ولكن قبل ذلك تجدر الإشارة إلى إحدى الفرق التي كان لها موقف مخالف للعقلانيّة ودورها في إثبات المعتقدات الدينيّة وتبيينها وتبريرها، وهي أهل الحديث.

ثانيًا: أهل الحديث ورؤيتهم إلى عقلانيّة المعتقد الدينيّ

على الرغم من أنّ الآيات والروايات قد حثّت وأكّدت على حجّية العقل واعتباره ودوره في المجال الدينيّ والعقديّ، إلّا أنّ ذلك لم يمنع من ظهور فرقٍ وأفرادٍ عبر تاريخ الإسلام أنكروا وشكّكوا في هذه الحجّية وهذا الدور، بل شدّدوا على تخطئة استخدام العقل في المعارف والتعاليم الدينيّة. ففي القرن الهجريّ الثاني ظهرت فرقةٌ عرفت فيما بعد بأهل الحديث، عارضت بشدّة البحث العقليّ في القضايا والمسائل الدينيّة بما في ذلك الأصول العقديّة للدين الإسلاميّ، واعتبرت أيّ محاولةٍ في هذا المجال بدعةً وحرامًا، بل منعت حتّى التساؤل حول القضايا الدينيّة، بخلاف الشيعة والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم ممّن أبدى رغبةً كبيرةً في الأبحاث العقليّة.

لقد أفقّ أهل الحديث بجرمة المنطق والكلام والفلسفة، وكان على رأسهم أحمد بن حنبل وإمام الحنابلة ومالك بن أنس وإمام المالكيّة. ووفقًا لنظريّة أهل الحديث لا بدّ من الالتزام بما جاء في ظواهر النصوص الدينيّة، واجتناب التأويل والتبرير العقليّ. ولا يبدو من هذه الفرقة الرغبة بنقد الأحاديث ومبحثها؛ ولذا يقبلون الروايات دون أدنى تأويلٍ أو تبريرٍ وإن كانت مضامينها غير معقولةٍ ظاهرًا، بل ويصرّحون بموافقهم وفقًا لهذه الأحاديث.

[سلوم، الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ص 39 و40]

لقد جمدت همّة أهل الحديث وفهمهم على الظواهر الدينيّة حتّى في

أصول الاعتقادات الدينيّة، ورفضوا بشدّة أيّ محاولةٍ للتعمّق الفكريّ أو التدبّر العقليّ في المعاني الدينيّة. فعلى سبيل المثال لمّا سئل مالك بن أنس عن معنى الاستواء في الآية: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5]، ردّ قائلاً: «الاستواء معلومٌ والكيفيّة مجهولةٌ، والإيمان به واجبٌ والسؤال عنه بدعةٌ» [الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 105]. وبالتأمّل في الكلام المذكور والالتفات إلى أنّ الفكر قائمٌ على إثارة الإشكالات، وعند انتفائها تنتفي واقعيّة الفكر والتأمّل وجدّيته، يظهر أنّ هذا الاتجاه وقف في وجه كلّ محاولةٍ فكريّةٍ جادّةٍ تفضي إلى ازدهار الفكر في ميدان المعارف الدينيّة.

وقد أطلق البعض على هذا الفريق اسم التيار النصّي في الإسلام، واعتبر أنّه أول تيّارٍ فكريٍّ شاملٍ في الإسلام، ورأى أنّه قبل أن يكون مدرسةً كلاميّةً، فقد كانت أرضيّةً ثقافيّةً ورؤيّةً خاصّةً انبعثت منها أفكارٌ مختلفةٌ، نشأت في أحضانها كلّ من المرجئة والجبريّة والخوارج وأتباع التشبيه والتجسيم وعشرات الأفكار الأخرى، الّتي ألقت بظلالها على الفكر الإسلاميّ حتّى قرونٍ متأخّرةٍ، وقد أصبح هذا التيار الفكريّ مستقلاً بشكلٍ تدريجيّ، ليحمل عناوين مختلفةً، منها: أهل الحديث، الحنابلة، الحشويّة، والسلفيّة. [مجموعةٌ من المؤلّفين، عين الحكمة، ص 98]

ويعتبر أبو العباس تقيّ الدين أحمد بن عبد الحلیم المعروف بابن تيميّة من روّاد هذا التيار حيث دافع بشدّةٍ كبيرةٍ على منهج

أهل الحديث، وأفتى بجرمة الكلام والمنطق والفلسفة، بل كان يرى أن الابتعاد عن العقل هو ملاك الإيمان والقرب من الله، وعند التعارض بين الشرع والعقل يكون تقدّم الشرع على العقل - حسب رأيه - ضروريًا. هذا وإن ابن تيمية قد لجأ إلى الاستدلال العقلاني في قوله بتقديم الشرع على العقل البرهاني عند وقوع التعارض بينهما، وتوسّل بالعقل نفسه في ردّ الفلسفة والمنطق والعقل. [ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ج 1، ص 20؛ خسروبناه، الكلام الجديد، ص 65] كما يعدّ جلال الدين السيوطي الذي ألف كتاب "صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام" في ذمّ علمي المنطق والكلام من أتباع هذه الفرقة. وقد أورد في كتابه المذكور عددًا من الشخصيات التي كان لها رؤية سلبية وناقدة للمنطق والكلام والأبحاث العقلية. [نيكزاد، الكلام الجديد، ص 59]

هذا، وقد يبدو ظهور هذا التيار في العهد الأولي على أنّه أمرٌ طبيعيّ نتيجة ميل الأتباع إلى التقيّد بالوحي والمحافظة على التقاليد الدينية في مجتمع ما زال يشعر بوجود النبي ﷺ، ويشمّ ريح الوحي الطاهر، فلا تسمع أطروحات المسالك والمذاهب الأخرى. إلّا أنّ السلطة السياسيّة قد لعبت دورًا في هذا الأمر، فقد ضغطت الخلافة على أصحاب الرسول وشهود السنته النبويّة من ناحية، ومنعت الناس من نقل أحاديثه، جاعلةً ذلك حصرًا على جماعة محدّدة من ناحية أخرى، ممّا أتاح لها التسلّط على أفكار المتديّنين

أيضاً⁽¹⁾. وكذا نفوذ الأحاديث الموضوعة في نطاق المسائل العقديّة والعملية الإسلامية [فضل الله الزنجاني، تاريخ علم الكلام في الإسلام، ص 10 و 209]، ومن الواضح مدى المنفعة التي اكتسبتها السلطة السياسيّة من الإقبال الأعمى على (السنة المنتقاة) في مثل هذه الظروف. [مجموعة من المؤلّفين، عين الحكمة، ص 98]

تجدد الإشارة إلى أنّ المخالفة لم تكن من قبل أهل الحديث من أهل السنة فحسب، بل إنّ الأخباريين من الشيعة بدورهم قد خالفوا تدخّل العقل والاستدلال العقليّ في الدين، بل حدّروا الناس من تعلّم الكلام والمنطق والفلسفة، إلّا أنّ أهل الحديث لكونهم تشبّثوا بظواهر الكتاب والسنة فقد ابتلوا بالتجسيم والتشبيه. ولا ريب في أنّ هناك فاصلاً كبيراً واختلافاً شديداً بين هذين التيارين ورائديهما ابن تيمية باعتباره من عالم التسنن والإستراتيجي من عالم التشيع، إلّا أنّهما كانا يقتربان جدّاً في بعض الآراء والمواقف. وكان الذي يقرب بينهما هو معارضتهما معاً للعقل والاستدلال المنطقيّ. فالجمود على الظواهر النقليّة وسوء الظنّ بالمنطق والاستدلال كان مبدأً أساسياً لدهما. وبعدّ انفتاح الفكر وانغلاقه، من الميزات التي تميّز بها الإنسان؛ ولهذا فإنّ الجمود الفكريّ لم يختصّ بالعالم السنيّ فحسب، بل كان له وجودٌ في العالم الشيعيّ عبر التاريخ أيضاً. [ديناني، حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ، ج 1، ص 115]

(1) لمزيد من الاطلاع راجع: العسكريّ، معالم المدرستين، دور الأئمة في إحياء الدين.

ثالثاً: المتكلمون وعقلانية المعتقد الديني

لقد أنكر متكلمو الشيعة والأشاعرة والماتريدية والمعتزلة التقليد في أصول المعتقدات الدينية، ورأوا وجوب النظر والاستدلال. وساق كلٌّ منهم من أجل ذلك مجموعةً من الأدلة العقلية والإثباتية والنقضية والأدلة النقلية على وجوب النظر وإبطال التقليد في إثبات أسس المعتقدات الدينية [الميلاني، أدوار علم الكلام عند الإمامية، ص 110 - 119]، بل ذهب بعضهم إلى أكثر من ذلك حينما رفض صحة إيمان المقلد، وحتى هنالك من قال بتكفيره؛ وذلك أنهم اشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال العقلي. [سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، ص 54]

ولئن ذهب المعتزلة وبقية المتكلمين بما فيهم الأشاعرة إلى أن اللجوء إلى العقل والنظر لمعرفة الله والبرهان على وجوده فرضٌ على كل مؤمن ومؤمنة، فقد اختلفوا حول مصدر هذا الفرض، فقال المعتزلة إنه عقليٌّ محضٌ ناجمٌ عن طبيعة العقل، أمّا الأشاعرة فقد أثبتوا تقدّم الشريعة على العقل، وقالوا إنّ اللجوء إلى العقل والنظر في الأمور العقدية فرضٌ شرعيٌّ، وإنّه لولا وجود الشريعة لما تمكّن العقل من معرفة الله وإثبات وجوده.

فالعقل في نظر المعتزلة دليلٌ داخليٌّ يمكّن الإنسان من معرفة الحسن والقبح، ولا قيمة للشريعة المنزلة إلا إذا اتفقت مع أحكامه. أمّا الأشاعرة فقد رأوا في أول عهدهم أنّ النصّ يقع في الدرجة الأولى ثم يأتي العقل في الدرجة الثانية بعد ذلك. [الفاخوري، تاريخ الفلسفة

وقد طُرح نوعان من البراهين، أحدهما البرهان العقليّ الذي لا يستند إلّا إلى العقل ومبادئه، والثاني هو البرهان السمعيّ الذي يستند إلى القرآن والحديث والإجماع. وفيما كانت المعتزلة تعتمد الأوّل وتري أنّ كلّ برهانٍ سمعيٍّ لا يدعمه العقل فإنّه مردودٌ، فإنّ الأشاعرة على العكس من ذلك قد أكّدوا على أنّ البراهين العقلية لا قيمة لها إلّا لأنّ الشرع يأمر بها، وأنّ العقل لا قيمة له في ذاته، بل فيما يستمدّه من الشرع. [المصدر نفسه]

هذا وانقسم المتكلّمون المسلمون مع طرحهم مسألة العدل الإلهيّ - وبتبعها الحسن والقبح الذاتيّ للأفعال - إلى شعبتين هما: العدليّة وغير العدليّة، أمّا الأولى فهم المتكلّمون المعتزلة والشيعة، إذ أصرّوا على أنّ الحسن والقبح ذاتيّان وعقليّان، بينما نفت الشيعة الأخرى - أي الأشاعرة - ذلك. مع العلم أنّ المعتزلة قد أفرطوا في استخدام العقل إلى درجة أقدموا معها على تأويل ظواهر النصوص الدينيّة، وأصرّوا على ترجيح العقل على الوحي، وبعبارة أخرى فإنّ المعتزلة رأوا أنّ حكم العقل البشريّ مطلقٌ، سواءً كان ذلك في الأمور الدنيويّة أم في الأمور الروحيّة. [كوبان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 194]

بالتوازي مع مذهب المعتزلة في القرن الثاني تشكّلت بين الشيعة نزعةٌ عقليّةٌ - باطنيّةٌ اشتهرت بالحركة الباطنيّة، إذ كان أتباعها يعتمدون على المعاني الباطنيّة لظواهر الكتاب والسنة.

أمّا بالنسبة للمتكلّمين الشيعة - مثلما سيأتي - فإنّهم كانوا منذ

أول الأمر يتحلّون بطريقة تفكيرٍ عقليّةٍ واستدلاليّةٍ، فلم يقتصر الفكر الإماميّ على مجرّد الاختلاف مع أهل الحديث الذين أنكروا دور الاستدلالات العقلية في مجال المعتقدات الدينيّة، والأشاعرة الذين جرّدوا العقل من أصلاته ورأوه تابعاً للظواهر، بل تعدّاه إلى الاختلاف مع المعتزلة أيضاً؛ وذلك أنّ التفكير الاعتزاليّ وإن كان عقليّاً إلاّ أنّه كان جدليّاً وليس برهانيّاً. [مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلاميّة، ج 2، ص 45]

ومن هنا فإنّ المتكلّمين الشيعة لم يواجهوا معضلة العقلانيّة والمعتقد الدينيّ؛ لأنّهم التقّوا حول القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت (عليه السلام) التي كانت تتضمّن المنهج العقليّ البرهانيّ، علاوةً على نفس المعتقدات الدينيّة؛ ولهذا وجدت الكتب الكلاميّة للشيخ المفيد والشيخ الطوسيّ والسيد المرتضى والخواجة نصير الدين الطوسيّ والعلامة الحليّ قد حملت صبغةً عقليّةً برهانيّةً.

رابعاً: عقلانيّة المعتقد الدينيّ في رؤية الحكماء

لا تنتهي مسألة العلاقة بين العقل والمعتقد الدينيّ عند المدرسة الكلاميّة فحسب، بل إنّ الحكماء المسلمين قد واجهوا هذه المسألة المهمّة.

وقد كان أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكنديّ في العالم الإسلاميّ مع تعلّمه للفلسفة وترجمته للكتب اليونانيّة قد واجه هذه المعضلة، وحاول من خلال ما كان مجوزته من نصوص أن

يشيّد أسس نظامٍ فكريّ فلسفيّ إسلاميّ يكون نافعا وقادرا على الدفاع العقلائيّ عن المعتقدات التي يؤمن بها المسلمون بناءً على الوحي والسنة، وبهذا فقد تبلور لديه شكل التوافق بين العقلائيّة والمعتقد الديني. [نصر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص 289]

وعلى هذا الأساس فقد رأى أنّ بين الفلسفة والدين انسجاماً وتوافقاً، فما دام الدين هو علم الحقّ، وما دامت الفلسفة - حسب اعتقاده - هي علم الحقّ أيضاً، وإنكارها يستلزم إنكار الحقيقة الذي يفضي إلى الكفر؛ لذا لا وجود للاختلاف بينها وبين المعتقد الدينيّ، ويذكر في رسالته إلى أحمد بن المعتصم قائلاً: «ولعمري إنّ قول الصادق محمّد صلوات الله عليه وما أدّى عن الله - جلّ وعزّ - لموجودٍ جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلّا من حرم صورة العقل واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس» [الفاخوريّ، تاريخ الفلسفة العربيّة، ج 2، ص 70]. وحتى لو ظهر هناك تعارضٌ بين الآيات القرآنيّة والتعليمات الفلسفيّة، فالحلّ يكمن في تأويل الآيات. [حلبى، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلاميّ، ص 54]

وبهذا فإنّ الكنديّ يخرج بوجهة نظرٍ عامّةٍ تقوم على فهم الدين وفق الحكمة العقلائيّة، وتنتهي إلى مذهبٍ دينيّ وعقلائيّ معاً، وفي ذلك يقول البيهقيّ: «جمعُ بين أصول الشرع وأصول المعقولات» [معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغايتهم، ص 123].

في المقابل لم يعتقد محمّد بن زكريّا الرازيّ (250 - 313 هـ) الملقب

بجالينوس العرب بمثل هذا التناسب بين الدين والفلسفة وبين الحكمة اليونانيّة والحكمة الإيمانيّة [كوهساري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 39]، وقد عزا البعض رؤيته هذه إلى تلك المناقشات التي كانت تدور بينه وبين أتباع الفكر الدينيّ الباطنيّ الذي كانت تتبنّاه الإسماعيليّة [كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 220]، بينما هنالك من ينفي عنه هذه الرأي جملةً وتفصيلاً ويعتبره قائلاً بالتوافق بينهما. [نصر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص 348 - 350]

وفي القرنين الثالث والرابع إذ تصاعدت حركة الفكر في العالم الإسلاميّ، عبّر أبو زيد البلخيّ - وهو أحد فلاسفة هذه الفترة ومتكلموها - عن العلاقة بين المعتقد الدينيّ والتأمّل العقليّ بالشكل التالي: الشريعة فلسفةٌ كبرى، ولا يتفلسف الرجل الحكيم ما لم يكن متعبّداً ومواظباً على أداء الأوامر الشرعيّة، كما اعتبر الفلسفة أعظم عقالٍ لعلاج الأدواء البشريّة. [ديناني، مناجاة فيلسوف، ص 216]

استمرت عقيدة الكنديّ في التوفيق بين العقلانيّة والإيمان مع أبي نصر محمّد بن طرخان الفارابيّ الذي قدّم كلّاً من الفلسفة والدين على أنّهما منبعان لحقيقة واحدة، وأنّ الحقّ لا يمكن أن يتصارع مع الحقّ. فقد كان الفارابيّ يعتقد بأنّ الحكمة والدين يتفقان غايةً وموضوعاً ومصدراً، وأنّهما من أجل الإنسان: «فالملة (الدين) محاكيةٌ للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعاتٍ بأعيانها، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات... وتعطيان الغاية

القصوى التي لأجلها كَوّن الإنسان، وهي السعادة القصوى» [الفارابي،

تحصيل السعادة، ص 40 و41؛ معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغايتهم، ص 124].

وعلى هذا الأساس فقد بيّن وشرح معنى النبيّ والفيلسوف من خلال المراتب الأربع للعقل النظريّ، وارتباط العقل المستفاد مع العقل الفعّال. فكلُّ من النبيّ والحكيم في رأيه يحظى بالاتّصال بالعقل الفعّال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين، وكلّ ما بينهما من فارقٍ أنّ الأوّل يحظى بهذا الاتّصال عن طريق المخيلة، والثاني عن طريق البحث والنظر. بهذه الطريقة يوفّق الفارابيّ بين الدين والفلسفة، وبين الوحي والنظر، فالمصدر واحدٌ هو العقل الفعّال، والحقيقة واحدةٌ هي التي تفيض عنه، وليس ثمّ اختلافٌ إلّا في طريق إيصال هذه الحقيقة إلى الإنسان. [الفاخوريّ، تاريخ الفلسفة العربيّة،

ج 2، ص 97 و106 و153]

كما أنّ الفارابيّ في العديد من كتاباته يسعى إلى تبين المعتقدات الدينيّة وإثباتها من خلال المنهج العقليّ ووفق العقلانيّة التي تميّز بها. [مدكور، أبو نصر الفارابيّ في الذكرى الألفيّة لوفاته، ص 48]

نحى إخوان الصفا في القرن الرابع الهجريّ المنحى نفسه، فرأوا أنّ الشريعة قد دسّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها إلّا بالفكر العقليّ والفلسفة؛ لأنّها حاويةٌ للحكمة الاعتقاديّة، والمصلحة الاجتهاديّة، وقد ذهبوا إلى أنّه متى ما انتظم الفكر العقليّ والفكر الدينيّ فقد حصل الكمال [إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج 1، ص 6]، بل إنّهم سعوا من خلال جرّ هذا التوافق

بين الفلسفة والدين إلى الأديان أيضًا وحاولوا أن يوفّقوا بين الإسلام والمسيحيّة، فالحقيقة عندهم واحدةٌ، وإنّما هذا الاختلاف الموجود بين المذاهب لا يتعدّى الظاهر. [الفاخوريّ، تاريخ الفلسفة العربيّة، ج 1، ص 236]

أمّا المعاني الباطنة فيدركها الراسخون في العلم عن طريق تلك المعاني الفلسفيّة الدقيقة. [معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغايتهم، ص 133]

إلّا أنّ عقائدهم هذه والتالي كتبوها في ما يعرف برسائل إخوان الصفا لم تقع مورد قبولٍ للفيلسوف المنطقيّ أبي سليمان السجستانيّ (307 - 380 هـ)، الذي ذهب إلى أنّهم قد ظنّوا أنّ بإمكانهم الربط بين الفلسفة والدين، وقد سبقهم إلى ذلك من هو أقدر منهم وأعلى مرتبةً ولم يستطع ذلك (يقصد الأنبياء). فشرعية الله ﷻ وصلتنا بواسطة إنزال الوحي على السفارة الإلهيّين وظهور المعجزات، حيث لا مجال للمناقشة والجدال فيها. ولو جاز هذا الأمر لنبّه الله إليه، وأقام النبيّ شريعته على أساس القواعد الفلسفيّة مكان المعجزة وغيرها، إلّا أنّه لم يقم بأمرٍ كهذا، بل اعتبره أمرًا مكروهًا، وحتّى أنّ المسلمين تفرّقوا إلى طوائف مختلفةٍ من مرجئةٍ ومعتزلةٍ وشيعيّةٍ وسنّةٍ وخوارج، لكن لا أحد من هذه الطوائف قد توّسل بالفلسفة. وحتّى لو كان العقل موهبةً إلهيّةً يستفيد منها كلّ شخصٍ بقدر سعته، مع هذا يبقى الوحي هو النور الإلهيّ المنتشر والبيان السلس الذي لا يمكن الاستغناء عنه. ولو قدر أن نكتفي بالعقل ما كان للوحي من فائدةٍ تذكر.

[التوحيديّ، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 8 - 10]

وعلى هذا الأساس فقد رأى وجوب الفصل التام بين الشريعة والحكمة؛ لما بينهما من اختلاف في الطبيعة والغاية والوسيلة الموصلة إلى الغاية. لكنّه مع ذلك كان يعتقد أنّ كلّاً منهما حقٌّ، فالحكمة حقٌّ ولكنها ليست من الشريعة في شيءٍ، والشريعة حقٌّ ولكنها ليست من الفلسفة في شيءٍ. [محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص 68]

وممن ذهب إلى التوافق بين العقلانيّة والمعتقدات الدينيّة أبو عليّ أحمد بن يعقوب المشتهر بابن مسكويه، إذ ادّعى أنّ فلاسفة اليونان القدماء كان يعتقدون بوجود الله ﷻ ووحدته، وبالتالي لا يوجد أيّ إشكالٍ في انسجام فكرهم مع الإسلام. هذا وقد اشتغل ابن مسكويه بشغفٍ على تحقيق التوافق والانسجام بين النظريّات الحكميّة والرؤية الدينيّة فيما يرتبط بالطبيعة وماهيّة العالم [نصر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص 435]، وقد حاول أن يجمع بين التكفير العقليّ والمعتقد الدينيّ على صعيدٍ واحدٍ في معالجته للمشكلة الأخلاقيّة. [مجموعة من المؤلّفين، موسوعة الشروق، ج 1، ص 281]

وعلى غرار الفارابيّ أدام ابن سينا النزعة العقليّة التي تميّز بها ولعب دوراً أساسيّاً في الجمع بين التفكير العقليّ والمعتقدات الدينيّة مثلما سيأتي، بحيث استطاع عن هذا الطريق أن يشيّد نظاماً فكريّاً عظيماً امتدّ إلى يوم الناس هذا عرف بالحكمة الإسلاميّة. [ديناني، حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ، ج 1، ص 481]

وعلى الرغم من أنّ الحكمة السنيوية كانت امتداداً للفارابيّ، إلّا أنّها كانت مختلفة عنها في الوقت نفسه، فهي امتدادٌ لها لكونها تتبنّى هيكلها العامّ، وهي مختلفة عنها لأنّها تتّجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعها فيها الفارابيّ، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى. ومن هنا يعدّ ابن سينا الحكيم الأوّل الذي أعطى المعتقدات الدينيّة صبغةً عقلانيّةً، إذ حوت كتاباته نفس القضايا التي شغلت بال المتكلّمين منذ نشأة علم الكلام، فلقد اهتمّ بالمعتقدات الدينيّة إلى جانب القضايا الفلسفيّة البحتة، فكانت كتاباته مزيجاً من علم الكلام والحكمة؛ وذلك أنّه يقدّم المعتقدات الدينيّة في قالبٍ عقلائيّ.

من هنا فقد ترك ابن سينا أثره في مجال المعتقدات الدينيّة، فتناولها وعالجها معالجةً منطقيّةً حكميّةً، ممّا زوّد المتكلّمين فيما بعد بمنهج لم يكن يعرفه علم الكلام. وبذلك أثّرت فلسفة ابن سينا في تأسيس علم الكلام الإسلاميّ تأسيساً فلسفيّاً. [عباس محمد،

الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلاميّ، ص 58]

إلى أن ظهر الغزاليّ وحمل على فلسفة ابن سينا والفارابيّ حملةً شعواء، وانتقدها بشدّة من خلال كتابه "تهافت الفلاسفة"، واعتبر التعقّل الفلسفيّ مانعاً عن الوصول إلى الحقيقة، لهذا التوجّه الحادّ الذي سلكه الغزاليّ قابله فيما بعد ابن رشد الأندلسيّ، إذ دافع على فلسفة أرسطو بتأليفه لكتاب «تهافت التهافت». [مجموعة من المؤلّفين، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 2، ص 16]

سار أبو بكرٍ محمّد بن طفيلٍ المعروف بابن الطفيل على خطى ابن سينا نفسها، إذ عنى بقضيّة التوافق بين الدين والفلسفة، بل كانت تلك القضيّة هدفًا من أهدافه؛ لأنّها مشكلة العصر الذي كان فيه، وقد نشب صراعٌ شديدٌ بين أرباب الفلسفة والدين، وراح الفقهاء يطاردون الحكماء ويحرّضون الشعب عليهم، فكان همّ الفلاسفة الأكبر أن يبيّنوا للناس أنّ الأخذ بالحكمة حكمةٌ، وأنّ العقل نورٌ من عند الله والشرعية وحيٌّ من الله، والله هو المصدر لهذا وذاك، ولا يمكن لله ﷻ أن يكون مصدرًا لنورين متناقضين؛ لذا من المحال أن يختلف العقل والدين، وإن كان هناك خلافٌ ففي الظاهر ودون الباطن؛ لذا فالحلّ في التأويل، ولهذا ما أوضحه ابن الطفيل. [الفاخوري، تاريخ الفكر الفلسفيّ عند العرب، ص 771]

ذكر فيما سبق أنّ الغزاليّ ألف كتاب «تهافت الفلاسفة» لدحضهم، وقد أورد فيه عشرين رأيًا لأبي عليّ ابن سينا، وقال إنّ أيّ شخص يعتقد بسبعة عشر رأيًا منها فهو فاسقٌ، وأيّ شخص يعتقد بالثلاثة الأخرى فهو كافرٌ! وما دام ابن سينا يعتقد بالمسائل العشرين فهو حسب الغزاليّ فاسقٌ كافرٌ. وجاء ابن رشد فيما بعد وقام بالدفاع عن ابن سينا في كتابه «تهافت التهافت». لكن لم يكن هذا الردّ على الغزاليّ في صالح أبي عليّ ابن سينا؛ لأنّه كان يعتقد أنّ ابن سينا لو كان فيلسوفًا بحقٍّ مثل أرسطو ما كان للغزاليّ أن يشكّل عليه، فأرسطو كان معتقدًا أفضليّة العقل على الوحي، إلّا

أنّ ابن سينا كان يريد الجمع بينهما؛ لهذا فقد كان ابن رشد في الحقيقة يدافع عن أرسطو.

قام ابن رشد بتقسيم الناس إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأعظم من الناس، ويجب أن يكون التحدّث إليهم بالخطابة والتخيّل، والقسم الأقلّ من الناس يجب أن يكون التعامل معهم على أساس الجدل والإقناع، وتبقى فئة خاصّة من الناس يمكن أن تتعامل معها بالاستدلال العقليّ. [محمد يوسف موسى، بين الدين

والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص 94]

والسرّ في أنّ أرسطو اعتبر الصناعات ثلاثة أقسامٍ هو تقسيمه لأصناف الناس الذي مرّ ذكره، فيلزم للقسم الأوّل الخطابة والشعر، وللقسم الثاني الجدل، وللقسم الثالث البرهان، فابن رشد كان يعتقد بالنسبة لهداية الناس أنّ القسم الأوّل يلزمه الدين، والقسم الثاني يلزمه الاستدلال الكلاميّ، أمّا ما يناسب القسم الثالث فهو الفلسفة.

فابن رشد يعتقد أنّ أفضل طريق لكفّ الجاهليّين عن شرب الخمر والميسر هو وعدهم بالخور العين والشراب الطهور إلى الأبد، مقابل الامتناع عن الرجس مدّة زمنيّة ضئيلة، فقد استخدم التخيّل والشعر لتوصيف الجنة والنار بعباراتٍ تخيّلية، ولهذا الأمر في صالح الناس العاديّين.

والقسم الثاني من الناس وهم أولئك الذين بدأت تغلغل في

نفوسهم الإحساس بالشبهات والتناقضات في النصوص الدينيّة، حيث يتعامل معهم المتكلّم بالجدل والإقناع ويبين لهم أنّه لا يوجد تعارض في البين، فعمل المتكلّم هو التلفيق بين الأحاديث والروايات المختلفة. ويبقى القليل من الناس يتساءلون عن مصدر قداسة النصوص الدينيّة، ولا يرون لها أيّ حجّةٍ إلّا أن يثبتها العقل.

أمّا مدّعيات العقل نفسها فهي على قسمين:

القسم الأوّل هي لتثبيت النصوص المقدّسة، أي الاستدلال على إثبات وجود الله، وثلاثة من أوصافه المهمّة (العلم المطلق والقدرة المطلق وإرادة الخير المطلقة) على أقلّ تقدير، وأنّ الله حقّ التشريع في أمور الناس، وأنّ هناك بين الناس من له استعداد حمل الرسالة الإلهيّة وتبليغها، وأنّ ما هو موجود في النصوص المقدّسة كلام الله و...، واعتقاد ابن رشد حول هذه المدّعيات العقليّة التي ذكرنا نماذج منها أنّ على العقل إثباتها.

القسم الآخر من المدّعيات العقليّة يتعلّق بمفاد النصوص المقدّسة، أي بعد إثبات القضايا السابقة (حسب اعتقاده ثلاث عشرة قضية) يتولّى العقل إثبات الحجّة للكتاب المقدس، ولكن وفق هذا النهج، فإذا وجد اختلاف بين النصوص الدينيّة وحكم العقل الصريح وجب تغليب حكم العقل عليها، ولا يجب مطلقاً إعطاء الأولويّة والأفضليّة للحكم المستنبط من النصوص الدينيّة؛

وذلك لأنّ العقل قد أدرك وقبل في مرتبةٍ سابقةٍ جميع القضايا التي أثبتتها أصل الكتاب، فكيف يمكن نهره عن ادّعائه، فإذا صار هناك تنازعٌ بين المستقلّات العقلية والنصوص الدينية وجب تقديم المستقلّات العقلية، وإذا جازت مقاومة هذه الأحكام، جاز الاستغناء عن حكم العقل الصريح النصوص الدين وفي تلك القضايا التي لقضايا كذا في تلك القضايا التي تم إثباتها في النصوص الدينية وحجّيتها. [ملكيان، تاريخ فلسفة الغرب، ج 2، ص 77]

وفي نفس العصر الذي تحدّث فيه أبو الوليد ابن رشد في غرب العالم الإسلاميّ عن الانطباق بين الحكمة والشرعية من خلال كتابه "فصل المقال فيما بين الشرعية والحكمة من الاتصال" وفي مطلع كتاب "مناهج الأدلة في عقائد الملة"، فإنّ شهاب الدين السهرورديّ شيخ الإشراق الذي كان في صدد تأسيس فلسفته الإشراقية في شرق العالم الإسلاميّ، قد ذهب إلى عدم وجود تعارض بين التفكير والتأمّل العقلانيّ مع الدين والمعتقدات الدينية. فقد كان يؤمن إيماناً راسخاً بوحدة الحقيقة، وشيّد نظامه العقلانيّ على هذا الأساس أيضاً. وما اختلاف المذاهب والمدارس - حسب - إلا نتيجة عددٍ من العوامل التي يقف في مقدّماتها الاختلاف في التعبير [ديناني، مناجاة فيلسوف، ص 218]، فالحقيقة - كما كان يرى - هي شمسٌ ساطعةٌ ووحيدةٌ لا تتعدّد بتعدّد المظاهر، فالمدينة واحدةٌ وبواباتها كثيرةٌ والطرق التي تؤدّي إليها لا تحصى.

يُتَّصَف مسار العقلانيَّة الإسلاميَّة بعد ابن سينا بالوضوح والجلال، رغم صدامها مع الحكمة الإشرافيَّة (السهروزيَّة وتلاميذه) من جهةٍ، ومع تصوّف والعرفان الإسلاميّ من جهةٍ أخرى، وكذلك الجبهة المعارضة من علماء الكلام والمتكلمين الأشاعرة، مضافاً إلى أهل الحديث وأهل الظاهر، بيد أنّ الحكمة الإسلاميَّة تابعت مسارها إلى أن استقرّ بها المقام أخيراً في أفكار الخواجة نصير الدين الطوسيّ ومدرسته. [خامنئي، مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً، ص 234].

ومع وفاة ابن رشد فإنّ الحكمة والتفكير العقلانيّ الحرّ قد رحل عن معظم الأوساط المعرفيّة الإسلاميَّة، باستثناء مدرسة أهل البيت عليه السلام، إذ اشتهر فلاسفة كبار من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسيّ والميرداماد وصدر المتألهين، رسّخوا رؤية التوافق بين العقلانيَّة والمعتقد الدينيّ، وحققوا تقدّماً باهراً في مجال الفلسفة الإلهيّة، ويتّضح ذلك من خلال مقارنة آثار كلّ منهم مع مؤلّفات القدماء. [الطباطبائيّ، الشيعة في الإسلام، ص 128]

فعلى سبيل المثال برز في القرن الحادي عشر الهجريّ الحكيم المتألّه صدر المتألهين الشيرازيّ الذي أولى اهتماماً أكبر بالتطابق بين العقل والدين من خلال الغور في مضامين الروايات الشريفة من خلال شرح أصول الكافي الذي يتضمّن العديد من الأحاديث المعتمدة

حول العقل. كما شيّد حكمته المتعالية على أساس من التوافق بين البرهان والقرآن والشهود.

هَذَا وقد ذهب العلامة محمّد حسين الطباطبائيّ إلى عدم وجود تباين بين الحكمة العقلانيّة والدين، إذ كان يعتقد أنّ الاستدلال العقليّ في المسائل العقديّة من مقتضى الفطرة الإنسانيّة، وكان يرى أنّه من غير الإنصاف أن يوضع حدّ فاصل بين المعتقدات الدينيّة والفلسفة الإلهيّة. وكان يرى أنّ إدراك المعارف من خلال الإحجام عن الاستدلال والتأمّل العقليّ هو خللٌ في الطبيعة الإنسانيّة. وأكّد عدم وجود أيّ اختلافٍ بالأساس بين طريقة الأنبياء في دعوة الناس إلى الحقّ والحقيقة وبين ما يبلغه الإنسان عن طريق الاستدلال الصحيح والمنطقيّ. والاختلاف الوحيد الموجود هو أنّ الرسل يستمدّون من مبدأ الغيب وينهلون من معين الوحي. [الطباطبائيّ، عليّ

والفلسفة الإلهيّة، ص 11 و12]

أمّا العرفاء فمن خلال التبيين العقلانيّ للعرفان العمليّ وتدوينهم للعرفان النظريّ فقد قالوا بالتوافق بين العقل والشهود.

[خسروبناه، الكلام الجديد، ص 68]

خامساً: العقلانيّة والمعتقد الدينيّ عند متكلّمي الشيعة الإماميّة

بالرغم من أنّه لم يكن للصحابة ولا للتابعين الذين جاءوا بعدهم ولا للعرب عمومًا في صدر الإسلام معرفةً بالفكر العقلانيّ الحرّ،

بحيث إنّ الباحث في أقوال العلماء في القرنين الأوّلين لا يجد نماذج من التدقيق والتتبع، إلّا أنّ ذلك لا يعني انعدام ذلك مطلقاً، إذ إنّ هنالك أقوالاً رصينة ومتينة عند أئمة أهل البيت عليهم السلام وخصوصاً الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام - مثلما مرّ - والأئمة الباقر والصادق والرضا عليهم السلام تحتوي على كنوز من أنماط وأفكار فلسفيّة وعقليّة، فمثلاً يقول الإمام الصادق عليه السلام في وصف العقل والمنهج العقليّ السليم وعلاقته بالمعتقد الدينيّ: «إنّ أولّ الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها، الّتي لا ينتفع شيءٌ إلّا به، العقل الذي جعل الله زينةً لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون، وأنّه المدبّر لهم، وأنهم المدبّرون، وأنّه الباقي وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، وبأنّ لهم خالقاً ومدبّراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظلمة في الجهل، وأنّ النور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 29، كتاب العقل والجهل، ح 34]. وقد علّم الأئمة أتباعهم هذا اللون من التفكير [الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 126]، وكانوا بأنفسهم يرشدون تلامذتهم إلى هذا المسلك، ومن هنا فقد حظي العديد من المتكلمين - نظير هشام بن الحكم ومؤمن الطاق وهشام بن سالم - بالتشجيع من قبل الأئمة. ويعدّ الحديث المشهور «علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم بالتفريع» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 62، ح 332202؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 245، ح 53] من بين أبرز الأدلّة على هذه الدعوى. [أعرافي، الفلسفة.. بحثٌ فقهيّ في دراسة الفلسفة، ص 48]

تجدر الإشارة إلى أنّ هناك صنفين مختلفين بين أصحاب الأئمة، خاصّة الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام: جماعة تسمّى «المتكلّمين»، وأخرى تسمّى "المحدّثين" أو "الفقهاء"؛ فمن الصنف الأوّل: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحران بن أعين، ومحمّد بن الطيّار، ومؤمن الطاق⁽¹⁾. ومن الصنف الثاني: محمّد بن مسلم، وأحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ، ومحمّد بن الحسن الصفّار. وما يميز الصنفين عن بعضهما بشكلٍ أساسيٍّ كيفة استخدام العقل ومديات هذا الاستخدام في إطار المعارف والمعتقدات الدينيّة [مجموعة من المؤلّفين، عين الحكمة، ص 114]، وقسم المتكلّمين هو الذي سيتمّ التركيز عليه فيما يأتي.

والجدير بالذكر أنّه وإلى القرن الثالث الهجريّ لم يلحظ أيّ خلاف بين المتكلّمين والمحدّثين في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وإن كان يدور بينهم حواراً ونقاشاتٌ، لكنّ القطيعة التي حصلت بين الحنابلة والمعتزلة لم تشاهد بين المحدّثين والمتكلّمين من الإماميّة، ويعود لهذا الأمر إلى اعتدال علماء الشيعة في استخدام العقل واستنادهم إلى النصوص الدينيّة؛ فحضور الأئمة وتوجيهاتهم منع الانحراف وظهور الاختلاف، حيث اعتمد منهج الأئمة على العقلانيّة الحقّة والقويمة [المصدر السابق]، وبعبارة أخرى فإنّ التفكير العقليّ وتبرير المعتقدات الدينيّة وفق منهج

(1) وقد أحصى المتكلّمين من روّاد الشيعة منذ صدر الإسلام إلى عصر المفيد في 32 رائداً الدكتور قاسم جوادى، في كتابه: بين الشيعة والمعتزلة.. العلاقة الملتبسة وتاريخ الخلاف الفكريّ، ترجمة محمد عبد الرزاق، مجلة منهاج، السنة 10، العدد 37، شتاء 2005، ص 283.

عقلانيّ كان كأمّاً في صلب أحاديث أهل البيت عليه السلام، فهذه الأحاديث مع أنّها تذكر المقولات العقديّة، فإنّها تحمل في ثناياها استدالاتٍ منطقيةً على المسائل المعقّدة التي ترتبط بما وراء الطبيعة وغيرها من المسائل. [مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلاميّة، ج 2، ص 43]

فعلى سبيل المثال كان هشام بن الحكم من أوائل الذين أذاعوا صيت الكلام الإمامي ودافعوا عن أسس الدين الإسلامي ومذهب أهل البيت عليه السلام باستخدام المنهج العقلانيّ، وقد كان من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذين حظوا بمكانة مرموقة عنده ميّزته عن سائر أصحابه، حيث اتّفقت كلمة الجميع على أنّ سبب تكريم الإمام الصادق عليه السلام له يكمن في كونه متكلماً، كما أنّ الإمام الصادق عليه السلام ومن خلال تقديم هشام المتكلم على غيره من أرباب الفقه والحديث أراد بيان أهميّة البحوث الاعتقاديّة، وتقدم الكلام على الفقه والحديث. [المصدر السابق، ص 46]

ومن هنا فقد ترك هذا السلوك من الأئمة عليهم السلام أثراً بالغاً على انتشار العقليّة الشيعيّة الكلاميّة الفلسفيّة وظهور أفرادٍ أجلاء من أمثال هشام بن الحكم.

لقد كان هشام كثير النشاط، اتّصل بعامة أصحاب المقالات، ومتكلمي الفرق مسلمين وغير مسلمين، خاصّة بعدما تزعم الندوة البرمكيّة (نسبةً إلى يحيى بن خالد البرمكي الوزير العبّاسي الشهير) حيث زادت صلته بالمتكلمين وزعماء الفرق وناظرهم، وتكلم معهم

وفق أسس المنهج العقلانيّ الذي تعلّمه من الأئمة عليهم السلام. [النجاشي، رجال
النجاشي، ص 433] ويذهب الطوسيّ في "الفهرست" إلى الدور المؤثّر الذي لعبه
هشام بن الحكم في مجال عقلنة المعتقدات الدينيّة قائلاً: «وكان ممّن
فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب بالنظر» [الطوسي، الفهرست، ص 259].

ومن هنا يمكن ملاحظة الأبعاد العقليّة في فكر هشام بن
الحكم وكيفيّة توظيفه في مجال تبرير المعتقدات الدينيّة، فعلى سبيل
المثال يروي الشيخ الصدوق عن هاشم بن سالم أنّه قال: «حضرت
محمّد بن النعمان الأحول فقام إليه رجلٌ فقال له: بم عرفت ربّك؟
قال بتوفيقه وإرشاده وتعريفه وهدايته. قال: فخرجت من عنده
فلقيت هشام بن الحكم فقلت له: ما أقول لمن يسألني ويقول لي:
بم عرفت ربّك؟ فقال: إن سأل سائلٌ فقال: بما عرفت ربّك؟
قلت: عرفت الله - جل جلاله - بنفسي؛ لأنّها أقرب الأشياء إليّ؛
وذلك أنّي أجدها أبعاضاً مجتمعةً، وأجزاءً مؤتلفةً، ظاهرة التركيب،
متينة الصنعة، مبنيةً على دروبٍ من التخطيط والتصوير، زائدةً
من بعد نقصانٍ، وناقصةً من بعد زيادةٍ...، واستحال في العقول
وجود تأليفٍ لا مؤلّف له، وثبات صورةٍ لا مصوّر لها، فعلمت أنّ
لها خالقاً خلقها، ومصورّاً صوّرها، مخالفاً لها على جميع جهاتها»
[الصدوق، التوحيد، ص 210؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 49 و50]. فهشام بن
الحكم هنا يقيم برهاناً عقلياً ويرى ضرورة إثبات معتقده الدينيّ

بوجود الله من خلال النظر والاستدلال⁽¹⁾، وقد ذهب البعض إلى أنّ طريقة هشام بن الحكم وغيره من المتكلمين المتقدمين تتمثل في تحصيل المعارف بالدليل الذي ينتهي إلى قول المعصوم، وهو كلامٌ مؤدّ إلى الصواب، ويشارك طريقة الحكمة في إفادة اليقين، والفرق هو أنّ طريقة الحكمة تفيد اليقين التفصيلي والأخرى تفيد اليقين الإجمالي. [الغلبايكاني، ما هو علم الكلام، ص 195]

وعلى غرار هشام بن الحكم كان الفضل بن شاذان النيشابوري - من أصحاب الأئمة عليّ الرضا ومحمّد الجواد وعليّ الهادي عليه السلام - من المنافحين عن المنهج العقلي في مجال المعتقدات الدينيّة، بحيث شكّل امتداداً لفكر هشام بن الحكم الكلامي. [نعمّة، فلاسفة الشيعة.. حياتهم وآراؤهم، ص 358]

وممن لعب دوراً كبيراً في التأسيس العقلاني للمعتقدات الدينيّة في القرنين 3 و4 آل نوبخت، الأسرة التي ينتمي إليها الحسين بن روح النوبختي سفير الإمام المهدي عليه السلام، وقد اقترب بعض من كبار النوبختيين من أهل البيت عليه السلام درجةً عُدّوا فيها من أصحاب الأئمة عليه السلام، وقدّموا على مدى ثلاثة قرون علماء كباراً للعالمين الإسلامي والشيعي، ووصلوا بالعقلانيّة الشيعيّة قمّتها؛

(1) للمزيد حول تبرير المعتقدات الدينيّة من منطلق عقلائيّ يمكن مراجعة: مصعب الخير، مدخل إلى دراسة الفكر الكلامي الاثني عشري؛ خضر محمد نبها، المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم وأثره في الفكر الإسلامي.

حتّى عدّهم بعض الباحثين، مؤسّسين للكلام العقلانيّ الشيعيّ.

[مجموعة مؤلّفين، عين الحكمة، ص 117]

وقد مكّنت معرفة النوبختيّين بالفلسفة اليونانيّة والإيرانيّة، وكذلك الكلام المعتزليّ، من بناء منظومة كاملة من القواعد والأسس العقليّة، تركت بصماتها على الكلام الشيعيّ قرونًا متتاليّة [مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، ج2، ص 46]، ولا يسع المجال هنا إلى الحديث عن هذا البيت الذي نبغ منه فلاسفة كبار ومتكلّمون عظام، غير أنّ ما يجب الإشارة عليه في المقام هو تأكيدهم على ضرورة إقامة الدليل العقليّ في إثبات المعتقدات الدينيّة وأنّه السبيل الوحيد للحصول على هذا النوع من المعارف. فلا يعدّ مؤلّف "الياقوت"⁽¹⁾ [الحليّ، أنوار الملوكوت في شرح الياقوت، ص 3] وهو أحد النوبختيّين مثلاً الدليل السمعّي مفيداً لليقين؛ إذ إنّ هناك اشتراكاً لفظيّاً ومجازاً وتخصيصاً في النصوص الدينيّة، ومع وجود هذه الاحتمالات جميعها لا يمكننا الاعتماد في العقائد على الروايات وحدها. إضافةً لذلك فإنّ الاعتماد على الأدلّة السمعيّة يكون مفيداً إذا ما ثبت مسبقاً وجود الله والنبوّة والعصمة وسائر المقدّمات بالاستدلال العقليّ، وإلاّ سينتهي الأمر إلى دورٍ باطلٍ. [المصدر السابق، ص 3 و 10 و 12]

أمّا الشيخ الصدوق فقد كان يرى أنّ معرفة الله والتوحيد هي أمور

(1) هناك خلاف في أنّ الكتاب يعود لأيّ من النوبختيّين. راجع: مقدّمة الياقوت في علم الكلام، ومقدّمة أنوار الملوكوت في شرح الياقوت.

فطريّة (اضطرابيّة) جُبل الجميع عليها [الصدوق، الاعتقادات، ج 5، ص 36 و 37]، وبإمكان الإنسان التوصل إلى رؤية الله القلبية بالتهذيب وأتباع الفطرة [الصدوق، التوحيد، ص 119 و 120]، ومع هذا كلّه لا يرى العقل عاجزاً عن معرفة الله وصفاته؛ فقد شكّل نقل احتجاجات الأئمة عليهم السلام على مخالفاتهم وتبيين استدلالاتهم قسماً كبيراً من كتبه، وإن اعترف بمحدودية العقل في هذا المجال، لكنّه لم يستغ المحاججات إلّا في الضرورة وفي دائرة النصوص وتعاليم الكتاب والسنة.

وإجمالاً يمكن القول: إنّ الصدوق يعتقد بضيق المنهج العقلي وموضوعه ودائرته، وابتناء المعرفة الدينية على الفطرة والعقل الفطري. [الصدوق، الاعتقادات، ص 42 و 43]

ومع أبي عبد الله محمد بن محمد النعمان الشهير بالشيخ المفيد والذي انتهت إليه رئاسة الإمامية في عهده [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 6، ص 708]، وأرسى الهيكل الفكري الكلاسي للإمامية، يبدأ عهدٌ جديدٌ في مسألة التوافق بين العقلانية والمعتقد الديني عند متكلمي الإمامية.

لقد عاصر الشيخ المفيد فترة الصراع المحتدم بين أهل الحديث - ممن رفضوا التسليم لقدرة العقل على خوض غمار قضايا المعتقدات الدينية - والعقلانيين الذين استندوا إلى العقل بشكل كبير في تفسير الدين وشرح قضاياه. من هنا فقد عمل على استثمار ما توسّله كلّ من هذين التيارين من الأدوات والحجج، والمرجعيات

المعرفيّة، وطرائق الفهم، فاعتبر العقل قادراً على هدي النص على أن يكون أكثر فاعليّة وإنتاجاً على إدراك الأبعاد الفعلية لمشكلات المعتقدات الدينيّة، وخصوصاً تلك التي ركّز النص الدينيّ عليها.

وإذا كان المفيد يعتقد بقدرة العقل على إدراك المعقولات، إلّا أنّه يؤكّد أنّ هذه القدرة ليست مطلقة، وأنّ لها حدوداً لا تتخطّاها، وأنّ ثمة ما لا سبيل له إليه لا إثباتاً ولا نفيّاً [انظر: المفيد، مصنّفات الشيخ المفيد، ج 4، ص 70 و71] كقضايا الغيب، وما يتّصل بالذات الإلهيّة في واقعها وكنهها وغيرها. [الحاجّ، الشيخ المفيد والتجديد الكلاميّ، ص 114]

وهذا النمط من أنماط التعااطي بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ كان له تأثير كبير، بحيث أصبح منهجاً في التراث الشيعيّ اللاحق برمته.

لم يقبل المفيد نظريّة (فطريّة التوحيد) التي آمن بها الصدوق، حيث صرح في «أوائل المقالات» بأنّ معرفة الله والنبيّ وكلّ غائب هي معرفة اكتسابيّة، لا تحصل إلّا بالاستدلال. [أوائل المقالات، ص 17] وقد قسّم علم الكلام إلى حقّ وباطل، ولا يعدّ الكلام المستخدم في تبرير المعتقدات الدينيّة مطلوباً فحسب، بل كان يراه واجباً، مستنداً - لإثبات مدّعاء - إلى الآيات والروايات التي تدعم الكلام والمتكلمين. [المفيد، مصنّفات الشيخ المفيد، ج 5، ص 70]

وعلى هذا الأساس فإنّ النظام العقديّ للشيخ المفيد كان قائماً على العقل إلى الحدّ الذي يمكن القول معه أنّ الشيخ في إثبات مسألة معيّنة أو نفيها يلتجئ إلى حكم العقل، وإذا لم يلقَ الإجابة يتوجّه

إلى النقل أو أنه بعد إثباته بواسطة العقل يراجع النقل من أجل تأييد ما ذهب إليه وتعزيده. [صادق زاده قمصري، الإيمان والمعرفة العقلانية من وجهة نظر المفكرين المسلمين، ص 47]

وقد ذهب الشيخ المفيد إلى أن الإمامية قد اتفقت على أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنه غير منفك عن سماع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال. [المفيد، مصنفات الشيخ المفيد، ج 4، ص 44] فالعقل لوحده غير قادر على هداية الإنسان نحو كل الأبعاد النظرية والعملية التي يحتاج إليها، بل مثلما هو بحاجة إلى الهداية الوحيانية في مجال الفروع الفقهية والعملية، فإنه بحاجة إليه أيضاً في إدراك الحقائق المرتبطة بالمجالات النظرية. [صادق زاده قمصري، الإيمان والمعرفة العقلانية من وجهة نظر المفكرين المسلمين، ص 40]

مع العلم أن الشيخ يشير إلى قاعدة كلية وهي أن المراد من السمع هو الوحي وليس النقل. [المفيد، مصنفات الشيخ المفيد، ج 5، ص 147]

إن الشيخ المفيد لم يتخذ من دور العقلانية في مجال تبرير المعتقدات الدينية مجرد شعار، وإنما بنى نسقاً معرفياً عقدياً قائماً على العقلانية المهدية بالوحي. ومع أنه لم يصرح بذلك إلا أنه من خلال تتبع آثاره فإن الدليل العقلي له المكانة الموثوقة والمعتمدة، فعلاوة على الموارد التي يرى فيها مثلاً أن تبرير إثبات وجود الله لا يمكن أن يتحقق إلا وفقاً للدليل العقلي [المفيد، مصنفات الشيخ المفيد، ج 4، ص 88]، فإنه في الموارد التي يوجد فيها الدليل النقلي الذي قد يعضد المعتقد

كمسألة إثبات الإمامة فإنّ الشيخ يتمسّك بالأدلة العقليّة. كما أنّه في الموارد التي يقع فيها التعارض بين الدليل العقليّ القطعيّ والدليل النقليّ، فإنّه يأخذ جانب الدليل العقليّ وإن كان ذلك الدليل النقليّ قد يبدو قطعياً في ظاهره. [انظر: المفيد، مصنفات الشيخ المفيد، ج 5، ص 149]

ومقارنةً بمن مضى عليه عدّ الشيخ المفيد نتيجة اعتماداه على العقلانيّة حدّاً فاصلاً بين الكلام التقليديّ للشيخ الصدوق والكلام العقليّ للسيد المرتضى. [انظر: صادق زاده قمصري، الإيمان والمعرفة العقلانيّة من وجهة نظر المفكرين المسلمين، ص 57]

يعدّ السيّد أبو القاسم المرتضى المعروف بعلم الهدى أبرز تلامذة الشيخ المفيد الذين اتّبَعُوا خطاه، إلّا أنّ مساهمته في عقلنة علم الكلام كانت أكبر وأكثر تحرراً [انظر: نعمّة، فلاسفة الشيعة، ص 338]؛ إذ يذهب إلى أنّ معرفة الحقائق الدينيّة هي معرفةٌ اكتسابيّةٌ [انظر: السيّد المرتضى، الذخيرة، ص 154 و158 و167]، ويصرّح بأنّ طريق معرفة الله منحصرٌ بالعقل، ولا حظّ للسمعيّات في هذا المجال.

فإذا كان الشيخ الصدوق قد رأى أنّ معرفة الله ضروريّةٌ، وإذا كان الشيخ المفيد قد اعتقد أنّها اكتسابيّةٌ، فإنّ السيّد المرتضى لم يكتفِ بوصفها بالاستدلاليّة والاكتسابيّة فحسب، بل رأى لزوم كونها اكتسابيّةً، بل إنّ فطريّتها عنده مخالفةٌ للطف الله وحكمته، فكما يهتمّ الإنسان أكثر بالبيت إذا بناه بجهدٍ كبيرٍ، ويسكن فيه مدّةً أطول؛ كذلك حال من يحصل على المعرفة بالتدبّر والتفكّر،

فإنّه يثبت عليها أكثر، وبناءً على قاعدة اللطف، يجب على الله أن لا يجعل المعرفة فطريّةً عند الإنسان، بل يمهد الطريق لتوصّل الإنسان إليها بعد جهودٍ عقليّةٍ. [انظر: السيّد المرتضى، الذخيرة، ص 168]

هَذَا، وقد أكمل تلامذة السيّد المرتضى وأتباعه هذا النهج العقليّ، وكان من أهمّ المصادر التي ساعدت على تنامي هذا المنهج وانتشاره كتاب «تقريب المعارف في علم الكلام» لأبي الصلاح الحلبيّ، وتمهيد الأصول للشيخ أبي جعفر الطوسي. [انظر: مجموعة من المؤلّفين، عين الحكمة، ص 127]

وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ التبرير العقلانيّ للمعتقدات الدينيّة (علم الكلام) عند الشيعة الإماميّة خرج من رحم الحديث، بعكس ما جرى عند أهل السنّة، إذ بدأ من مجرى يتعارض مع أهل الحديث، ويكفي للدلالة على ذلك وجود كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسيّ الذي يضمّ أحاديث تروي مناقشات النبيّ والزهراء والأئمة عليهم السلام ومحاجاتهم مع أهل الديانات والمذاهب الأخرى [انظر: الحسيني، الخواجة نصير الدين الطوسي.. مقارنة في شخصيّته وفكره، ص 192]؛ ولذلك مثل ما تمّ الإشارة إليه سابقاً فإنّ التبرير العقلانيّ للمعتقدات الدينيّة فضلاً عن أنّه لم يتعارض مع الحديث والسنّة؛ فإنّ له أساساً وأصلاً فيهما كذلك.

استمرّ المنهج العقلانيّ حتّى امتزج الكلام الشيعيّ بصورة تدريجيّة بالحكمة في القرنين الخامس والسادس، وقد وصل هذا الامتزاج أوجه بظهور نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي في

القرن السابع، فأخذ الكلام صبغةً عقلانيّةً كاملةً، وبظهور كمال الدين ميثم بن عليّ بن ميثم البحرانيّ والعلامة الحلّيّ الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر اشتدّ عود النهج العقلانيّ في الكلام الشيعي. [انظر: نعمة، فلاسفة الشيعة.. حياتهم وآراؤهم، ص 618 و278]

لقد بادر الخواجة نصير الدين الطوسيّ إلى إبداع أقوى أثرٍ عقديّ من خلال تأليفه كتاب «تجريد الاعتقاد»؛ إذ اهتمّ به كلّ من تلاه من المتكلّمين، سنّةً وشيعّةً، حيث قام - إلى حدٍّ كبيرٍ - بإخراج الكلام من الحكمة الجدليّة، وتقريبه من الحكمة البرهانيّة، حتّى فقد أسلوبه الجدليّ بعد أن مال الجميع إلى الحكمة البرهانيّة، بل في الحقيقة فقد الكلام استقلاله تجاه الحكمة، حتّى أخذ الحكماء المتأخرون عن الخواجة - إلى يومنا هذا - يذكرون المسائل العقديّة في الحكمة، وقاموا ببحثها ومناقشتها بمنهجٍ عقلائيّ استدلائيّ، فحالفهم النجاح أكثر من المتكلّمين الذين اعتادوا دراسة الأمور بالأساليب القديمة. [انظر: مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلاميّة، ج 2، ص 47]

وكخلاصةٍ لما مرّ يمكن القول إنّ مشكلة منزلة العقل من السمع هي من المشكلات الهامّة في تاريخ الفكر الإسلاميّة، وقد عنى بها المتكلّمون والفلاسفة على اختلافهم وقدّموا لها الكثير من الحلول. فالمتكلّمون كانوا يريدون البحث عن صلة العقل بالشرع، وإلى أيّ حدٍّ يمكن أن يعوّل على العقل في مجال التشريع والعقائد. أمّا الفلاسفة فكانوا يرمون من بحثهم في هذه المشكلة إظهار أنّ ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متّفقٌ مع ما جاءت به الشريعة،

فلا خلاف إذن بين الفلسفة التي تستخدم منهج العقل والشرعية المستندة إلى الوحي. [انظر: التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص 153]

وقد كان موقف المتكلمين من أتباع مذهب أهل البيت عليه السلام تجاه العقلانية والاستفادة من المنهج العقلي موقفاً إيجابياً؛ وذلك لأنّ منهجهم في مجال إثبات القضايا الدينية والدفاع عنها هو المنهج العقلي، وقد استلهموه من أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ إذ العقل في مدرستهم حجة إلهية باطنية، كما أنّ الأنبياء والقادة الربانيين حجة الله الظاهرية، ومثلما مرّ فإنّ المعارف الدينية قائمة على المعايير العقلية بأعلى مراتبها في خطب الإمام علي عليه السلام في الإلهيات، فهو رائد الفكر العقلي بمعناه الصحيح في العالم الإسلامي، والذي ورد في الثقافة الإسلامية عن طريق فلسفة اليونان لا يزيد عن طور الاصطلاحات والقوالب الفئّية، مضافاً إلى بعض الآراء الخاطئة التي هدّبتها حكماء المسلمين. [الكلبيكاني، ما هو علم الكلام، ص 90]

إنّ المتكلم وفق مدرسة أهل البيت، قد حرّر عقله من رهن الوهم، فما يبلغه بالبرهان العقلي، يراه حقاً ويقبله وينظّم القواعد العامة للدين وفق الأصول والمباني العقلية، ويعتقد أنّ مؤدّى البرهان العقلي في الأسس الكلية للدين لا تتعارض مع النقل الشرعي وإنّما تعضده. ويرى أنّ العقلانية في الفكر المعتزلي، وعدم تحديد المكانة القيميّة للعقل في الفكر الأشعري، والجمود على النقل عند أهل الحديث معلول بالدرجة الأولى إلى الابتعاد عن حقائق الوحي، وثانياً إلى الخلل الذي وقع فيه مؤسّسو هذه المذاهب.

النتيجة

يتوجّب عدم الخلط في مسألة علاقة العقلانيّة والمعتقد الدينيّ بين الثقافة الإسلاميّة والفكر الغربيّ.

لقد كانت مسألة العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ مثارةً بين مختلف الطوائف والفرق الإسلاميّة عبر تاريخ الفكر الإسلاميّ، وقد قدّمت العديد من الآراء حولها من قبلهم.

لقد كانت موقف أتباع مذهب أهل البيت عليه السلام تجاه العقلانيّة والاستفادة من المنهج العقليّ موقفًا إيجابيًا؛ وذلك لأنّ منهجهم في مجال إثبات القضايا الدينيّة والدفاع عنها هو المنهج العقليّ، وقد استلهموه من أئمة أهل البيت عليهم السلام. والمعارف الدينيّة قائمةٌ على المعايير العقليّة بأعلى مراتبها في خطب الإمام عليّ عليه السلام في الإلهيات، فهو رائد الفكر العقليّ بمعناه الصحيح.

أنّ العقلانيّة الشيعيّة في الكلام الإسلاميّ استطاعت التحرّر من قيد نطاق النقل المنفردة، وانتقلت من إطار الكلام النقليّ والجدليّ إلى مجال الكلام العقليّ الاستدلاليّ، ومن هنا فقد أصبحت المعتقدات الدينيّة مقيّدةً بالبرهان، وصار الاعتقاد بأيّ أصلٍ من الأصول العامّة للدين يستند إلى البحث والاستدلال، وتمّ نبذ التقليد والاتباع من دون دليلٍ لها.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة.
1. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، 1989 م.
 2. محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، 1996 م.
 3. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مكتب الإعلان الإسلامي، قم، 1405 هـ.
 4. أعرافي، علي رضا، الفلسفة.. بحثٌ فقهيٌّ في دراسة الفلسفة، تعريب محمد جمعة، مؤسسة الإشراق والعرفان، ط 1، قم، 1433 هـ.
 5. الفتازاني، أبو الوفا، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
 6. التوحيد، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، منشورات مؤسسة هنداوي، القاهرة، 1942 م.
 7. جواد، قاسم، بين الشيعة والمعتزلة.. العلاقة الملتبسة وتاريخ الخلاف الفكري، ترجمة محمد عبد الرزاق، مجلة منهاج، السنة 10، العدد 37، شتاء 2005 م.
 8. الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط 2، 1414 هـ.
 9. الحسيني، سهيل، الخواجة نصير الدين الطوسي.. مقاربة في شخصيته وفكره، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط 1، 2005 م.
 10. حلبى، علي أصغر، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي، منشورات أساطير، إيران، ط 1، 1373 ش.
 11. خامنئي، محمد، مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً، تعريب حيدر نجف، مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، طهران، ط 1، 2006 م.

12. خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الجديد، مركز الدراسات والتحقيقات الثقافية، قم، ط 3، 1381 ش.
13. الخير، مصعب، مدخل إلى دراسة الفكر الكلامي الاثني عشري، طبعة المكتبة القدوسية، لاهور - باكستان، ط 1، 2007 م.
14. ديناني، غلام حسين، مناجاة فيلسوف، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2001 م.
15. ديناني، غلام حسين، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2001 م.
16. رباني كلبايكاني، علي، ما هو علم الكلام، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط 2، 1427 هـ.
17. رحيميان، سعيد، هويت فلسفه اسلامي، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ط 1، 1383 ش.
18. الزنجاني، فضل الله، تاريخ علم الكلام في الإسلام، الآستانة الرضوية المقدسة، مشهد - إيران، ط 1، 1997 م.
19. سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 1388 ش.
20. سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط 2، 1424 هـ.
21. سبحاني، محمد تقي ومجموعة من المؤلفين، عين الحكمة؛ العقل في تاريخ الفكر الإسلامي، ترجمة عباس جواد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2015 م.
22. سلوم توفيق وآرثور سعديف، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2000 م.
23. السيّد الشريف المرتضى عليّ بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، جماعة المدرسين، قم، 1411 هـ.

24. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1993 م.
25. صادق زاده قمصري، فاطمة، الإيمان والمعرفة العقلانية من وجهة نظر المفكرين المسلمين، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ط 1، 1394 ش.
26. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، دار المعرفة، بيروت.
27. الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، ذوي القربى، قم، ط 1، 1384 هـ.
28. الطباطبائي، محمدحسين، عليّ والفلسفة الإلهيّة، مكتب النشر الإسلامي، قم، 1993 م.
29. الطوسي، محمد بن الحسن ، الفهرست، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهاة، قم، 1422 هـ.
30. عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 1998 م.
31. محمد عبده ، شرح نهج البلاغة، ج 1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
32. العسكري، مرتضى ، معالم المدرستين، مؤسسة البعثة، طهران، ط 6، 1416 هـ.
33. الفاخوري حنا و خليل الجبر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993 م.
34. الفارابي أبو نصر محمد بن محمد، تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995 م.
35. فضل الله علي محمد جواد ، النظريات الكلاميّة عند الطوسي، دار المحجة، بيروت، ط 1، 2001م- 1422هـ.
36. فؤاد معصوم، إخوان الصفا: فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط 1، 1998.
37. الكليني محمد بن يعقوب ، الكافي، نشر دار الكتب الإسلاميّة، طهران - إيران ط3، 1363 ش.

38. كوربان هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، ومراجعته السيد موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998
39. كوهساري إسحاق حسيني ، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلاميّة)، منشورات المنظمة الإسلاميّة للتبليغ، طهران، ط1، 1382 هـ.ش.
40. المجلسي محمد باقر ، بحار الأنوار، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط2، 1983 م .
41. مجموعة من المؤلفين، اتجاهات العقلانيّة في الكلام الإسلاميّ، إعداد وتقديم حيدر حب الله، دار الهادي، بيروت، ط1، 2008.
42. مجموعة من المؤلفين، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مركز النشر الجامعي، طهران، ط1، 1365.
43. مجموعة من المؤلفين، موسوعة الشروق، دار الشروق، القاهرة، 1994.
44. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر. ط2، 2003.
45. مذكور إبراهيم، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، المكتبة العربية، القاهرة، 1983.
46. مطهري مرتضى ، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، ترجمة حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلاميّ، قم، ط1، 2007م.
47. المفيد محمد بن محمد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران. 1372 هـ.ش.
48. المفيد محمد بن محمد، مصنفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، ط2، 1414.
49. أبو اسحاق إبراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ط1 ، 1413 هـ.ق ؛ العلامة الحلي، أنوار الملوكوت في شرح الياقوت، نشر الشريف الرضي، قم، ط2، 1363 ش.

50. ملكيان مصطفى، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، مركز تحقيقات الحوزة والجامعة، طهران ، 1377.
51. الميلاني هاشم، أدوار علم الكلام عند الإمامية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. 2019.
52. نبها خضر محمد ، المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم ووأثره في الفكر الإسلامي، العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، ط1، 1434هـ.ق.
53. النجاشي ابو الحسين، احمد بن علي بن احمد (م 450هـ)، رجال النجاشي، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم، ط5، 1416 .
54. نصر سيد حسين و البور ليمن، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مجموعة من المترجمين، منشورات الحكمة، طهران ، ط1، 1425 هـ.ق.
55. نعمة عبد الله ، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، بيروت ط1، 1987م.
56. نيكزاد عباس ، الكلام الجديد، نشر المعارف، قم، ط1، 1394 هـ.ش.