مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية
مجلة علمية محكمة تصدر عن كلية التربية الأساسية /جامعة بابل

الاجتهاد العقليّ في التفسير عند التفكيكيين
دراسَةٌ تَحْلِيْلِيّةٌ

م. زهراء طالب عبد أ.د. حكمت عبيد حسين الخفاجي
جامعة بابل/ كليّة العلوم الإسلامية

Intellectual effort in interpretation among deconstructionists
An analytical study

Lec. Zahraa Talib Abid **Prof. Dr. Hikmat Obaid Hussein**
University of Babylon\ College of Islamic Sciences
qur.zahraa.humadi@uobabylon.edu.iq

Abstract

The Tafkiki school (School of Separation) is considered one of the most significant and critical contemporary readings of the religious text. Its significance stems from its direct impact on the doctrinal aspects of Islamic thought. This school follows a set of foundational interpretive methodologies to achieve a precise understanding of the religious text. Chief among these foundations is the method of "Intellectual Reasoning" (Rational Ijtihad) in interpretation. The Tafkikis have accorded the intellect profound importance, albeit within a specific set of constraints detailed in their primary sources.

The method of rational interpretation represents a historical evolution from the traditionalist (narrative-based) approach, which relied solely on transmitted reports to understand Quranic texts—a method that prevailed during the early era of codification. While its early roots extend back to the era of the Text itself, the rational approach, which positions the intellect as the primary basis for interpreting texts, has faced numerous objections regarding the nature of its rational grounding and its relationship with tradition.

To provide further clarification and insight, this research is divided into two sections: The first section addresses the essence of Intellectual Reasoning and its authoritative validity (Hujjiyah). The second section explores the Tafkiki position on Intellectual Reasoning within the process of understanding the religious text, focusing specifically on their stance regarding the conflict between Reason and Revelation.

Keywords: Ijtihad, reason, interpretation, deconstruction, methodology.

الملخّص

تعدّ التفكيكيّة واحدة من أهمّ وأخطر القراءات المعاصرة للنصّ الدينيّ، وتكمن خطورتها كونها تصبُّ في الجانب العقائدي في الفكر الإسلاميّ، وهي تتبّع جملة من أُسس المنهج التفسيري للوصول إلى تفسير النصّ الدينيّ بصورة دقيقة، ومن هذه الأُسس هو منهج الاجتهاد العقليّ في التفسير، حيث اهتمّ التفكيكيون بالعقل اهتمامًا جليلًا، ووضعوا له جملة من القيود المذكورة في مظانها.

ويمثّل منهج التفسير العقلي تطوّرًا تاريخيًّا عن المنهج النقلي في التفسير الذي يعتمد الرواية فحسب في فَهْم نصوص القرآن، والذي كان سائدًا في بداية عصر التدوين، وإن كانت جذوره الأولى تمتدّ إلى عصر النصّ نفسه، كما سيأتي بيانه، غير أن المنهج العقلي في التفسير الذي يعدّ العقل الأساس في تفسير النصوص واجه اعتراضات كثيرة تتعلّق بحقيقة ارتباطه بالعقل وعلاقته بالرواية.

ولزيادة التوضيح والفائدة فإنّ هذا المبحث سيكون على مطلَبيْن، يختصّ المطلب الأول منها بـ(ماهيّة الاجتهاد العقلي وحجيّته)، أمّا المطلب الثاني فيكون حول: موقف التفكيكيين من الاجتهاد العقليّ في عمليّة فَهْم النصّ الدينيّ، وخاصّة رأي التفكيكيين في قضية تعارض العقل مع النقل.

الكلمات المفتاحيّة: الاجتهاد، العقل، التفسير، التفكيكية، المنهج.

المقدّمة

الحمدُ لله الّذي بحَمْدِهِ وشُكْرِهِ تدومُ النِّعَمُ السَابِغَات، وبالتوكُّلِ عليه والاستعانةِ بِهِ تُنْجَزُ المَهمّات، وأفضلُ الصّلاةِ، وأَتمُّ التسليم على المبعوثِ رحمةً للعالمين، خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

ممّا لا يخفى على الدارس فضلًا عن الباحث المتخصِّص أنّ العمليّة التفسيريّة للقرآن الكريم تنطلق على أساس مناهج متعدّدة، ومن تلك المناهج المنهج العقلي، ويمثّل منهج التفسير العقلي تطوّرًا تاريخيًّا عن المنهج النقلي في التفسير الذي يعتمد الرواية فحسب في فَهْم نصوص القرآن، والذي كان سائدًا في بداية عصر التدوين، وإن كانت جذوره الأولى تمتدّ إلى عصر النصّ نفسه .كما سيأتي بيانه . غير أن المنهج العقلي في التفسير الذي يعدّ العقل الأساس في تفسير النصوص واجه اعتراضات كثيرة تتعلّق بحقيقة ارتباطه بالعقل وعلاقته بالرواية.

ولكن يجب التفريق بين ثلاثة مصطلحات . يرى البحث أنّ التفرقة بينهما ضرورية لمنع الالتباس الحاصل . هي المنهج الاجتهادي والعقلي والتفسير بالرأي، فقد يُطلق التفسير العقليّ ويُراد به التفسير الاجتهاديّ، أي بذل الجهد في تفهّم معنى النصّ القرآنيّ والكشف عن مرامي الألفاظ، فهو اجتهاد في دائرة النصّ وفي حدود الأصول اللغوية والشرعيّة، فالتفسير الاجتهادي لا يعتمد الرواية فقط ؛ بل يعتمد على النظر والتدبُّر، وفي هذه الحالة يكون التفسير الاجتهادي مقابل التفسير النقليّ؛ لأنّ الثاني يعتمد النقل فقط، في حين المنهج الاجتهادي يعتمد على النظر والتدبُّر في الآيات والروايات والجمع بينهما، ورفع التعارض إن وجد، فضلًا عن استعمال الحِكم والمواعظ والعِبَر من الآيات المباركات كلّها في حدود الشرع المقدّس.

والمعنى الثاني للتفسير العقلي هو الاستفادة من القرائن العقلية القطعية الواضحة التي يتفق عليها العقلاء جميعهم لتأويل وفَهْم النصّ، وفي هذه الحالة يتمّ استعمال العقل كمصدر تؤول على ضوئه ظواهر القرآن كما هو الحال في آيات المتشابه، التي تدلّ في ظاهرها على أنّ لله تعالى يد وجسم والعرش والكرسي وغيرها، فلا يمكن أخذها على ظاهرها، إنّما يجب إعمال العقل بضميمة النصوص المقدّسة من القرآن والسنّة يظهر المطلوب.

وتأسيسًا على هذا المنطلق فإنّ ركيزة الاجتهاد العقلي في التفسير تُعدّ من أبرز الركائز أو الأُسُس التي وقع عليها الخلاف استندت عليها القراءة التفكيكيّة في فَهْم النصّ القرآنيّ، ولزيادة التوضيح والفائدة فإنّ هذا المبحث سيكون على مطلَبيْن، يختصّ **المطلب الأول** منها بـ ماهيّة الاجتهاد العقلي وحجيّته، أمّا **المطلب الثاني** فيكون حول: موقف التفكيكيين من الاجتهاد العقليّ في عمليّة فَهْم النصّ الدينيّ.

المطلب الأول: ماهيّة الاجتهاد العقلي وحجيّته

للوقوف على ماهيّة الاجتهاد العقلي يجدر بالبحث بيان الأصل اللغوي لهاتين اللفظتين (الاجتهاد، والعقل)، ومن ثمّ التعرُّض لدلالتهما الاصطلاحيّة كلفظتين مستقلّتين، ومن ثمّ بيانهما مجتمعتين كمنهج تفسيري، وبعدها يعرِّج البحث على بيان حجيّة هذا المنهج التفسيري في ضوء النصّ الثابت من القرآن الكريم أو السنّة المطهرّة، وبيان الإجابة عن جملة من التساؤلات من جملتها: ألا نكتفي بما بيّنه الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وآله)؟ لماذا الاجتهاد في التفسير؟ ألم يفسِّر المعصوم القرآن؟ فما الحاجة إلى الاجتهاد العقليّ؟

وللإجابة حول هذا التساؤل يمكن القول: أنّ الحاجة إلى التفسير العقليّ ضروريّة؛ كونها دليل على إعجاز القرآن الكريم، وأنّه غضّ طريّ يواكب الزمان والمكان، ومستجدات العصر؛ لذلك الحاجة لإعمال الفكر، وزيادة التدبُّر في النص الدينيّ في ضوء استعمال العقل أمرٌ ضروريّ للوصول إلى المراد الإلهي من الكتاب العزيز، بما يتلاءم مع روح الزمان والمكان، ويجيب على مستجدّات العصر.

أولًا: ـ الاجتهاد بين الأصل اللغوي والمعنى الاصطلاحيّ

الاجتهاد لغةً: مصدر مشتقّ من الفعل الثلاثي (جهد)، وتُطْلَق على: بذل الوسع والطاقة، وبلوغ الغاية في الطلب، وتحمُّل المشقة، وهذا المعنى تكاد تكون عبارات اللغويين قد اتّفقت عليه[١]، وفي ضوء النظر في أهم الاستعمالات اللغوية للفظ "الاجتهاد" يمكن تقرير ما يأتي:

أولًا: أن لفظ "الاجتهاد" في اللغة يدور على معنى بذل الوسع والطاقة في طلب الأمر، وتحمُّل المشقة من أجل الوصول له.

ثانيًا: أنّ لفظ "الاجتهاد" في اللغة لا يُطْلَق إلا على مَنْ بذل الوسْعَ في تحصيل ما فيه كلفةٌ ومشقة، ومن طلب أمرًا دون أن يتحمَّل في طلبه مشقةً فإنه لا يكون مجتهِدًا فيه.

ثالثًا: أن لفظ "الاجتهاد" كما يُسْتَعْمَلُ لغةً في الأمور الحسيَّة كبذل الوسع في حمل الحجر الثقيل فإنه يُسْتَعْمَلُ، أيضًا، في الأمور المعنوية كبذل الوسع في اجتهاد الرأي، ومنه قول معاذ بن جبلٍ[٢] "اجتهد برأيي"[٣].

رابعًا: إن لفظ "الاجتهاد" على وزن "افتعال"، وهذه الصيغة تدل على المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قولٍ أو فعلٍ لتحصيل أمرٍ من الأمور.

أمّا الاجتهاد اصطلاحًا:

تعدّدت أقوال العلماء في بيان ماهيّة الاجتهاد، إلّا أنّ محصّلة أقوالهم تكاد تصبُّ في منبعٍ واحد وهو بذل الجهد في سبيل الحصول على الحكم الشرعيّ، فالغزّالي (ت: ٥٠٥هـ) ذهب إلى أنّ الاجتهاد: ((هو: بَذْلُ المجتهدِ وُسْعَهُ في طلب العلم بأحكام الشرع))[٤]، وعرّفه السيد المرتضى علم الهدى (ت: ٤٣٦هـ) بقوله: ((فأمّا الاجتهاد فهو موضوع في اللغة لبذل الجهد والطاقة في الفعل الذي يُلحق في التوصّل إليه بالمشقّة، كحمل الثقيل وما جرى مجراه، ثم أُستعمل فيما يتوصل به إلى الأحكام من الأدلّة على وجه يشقّ))[٥].

والاجتهاد في الروايات وردَ في معنيين لا ثالثَ لهما:

المعنى الأول: بذل الجهد والطاقة في العمل بالأحكام، وهذا ما يمكن التعبير عنه بالاجتهاد العملي، فإنّه ورد في روايات كثيرة بهذا المعنى[٦]، فقد ورد في نهج البلاغة: ((ولكن أعينوني بورعٍ واجتهاد))[٧]، وعن الإمام الصادق (عليه السلام): ((كونوا دعاة للناس بالخير بغير ألسنتكم ليروا منكم الاجتهاد والصدق والورع))[٨]، وعنه (عليه السلام) كلام آخر قريب منه[٩]، وورد عنه (عليه السلام) أيضًا: ((أوصيك بتقوى الله والورع والاجتهاد))[١٠].

المعنى الثاني: بذل الجهد الفكري لاستخراج الأحكام الشرعيّة، واستنباطها نفيًا أو إثباتًا، وهذا المعنى معنىً جامع.

ويبدو أنّ المعنى الثاني هو المعني في العمليّة التفسيرية؛ كونه يتعلّق بآيات الأحكام واستنباط الحكم الشرعي فهو أحد مصاديقه؛ فضلًا عن كونه يُعنى بإعمال الفكر، وهو يعين المفسِّر في الوصول إلى المراد الإلهيّ من كتابه الكريم بقدر (الطاقة البشرية).

أمّا السيد السيستاني فذهب إلى القول بأنّ الاجتهاد هو: ((تحصيل الحكم الشرعي أو تعيين الوظيفة الفعليّة من ناحية الحجّة، لا تحصيل الحجّة، فإنّ المجتهد يستخرج الأحكام الشرعية من الحجج، وأمّا تحصيل الحجّة فليس باجتهاد))[١١].

وبهذا المنحى يظهر أنّ للاجتهاد معانٍ مختلفة، وعليه لا بُد من الالتفات إلى أنّ مقصود المثبت أو النافي من الاجتهاد أيّ واحد من هذه المعاني المذكورة.

وقد ذهب محمد علي رضائي إلى وضع حدّ اصطلاحي ل بقوله: أنّ منهج التفسير الاجتهادي: ((عبارة عن استخدام قوّة العقل في جمع الآيات والزوايا ومسائل التفسير به والاستنباط العقلي منها))[١٢].

وهذا الرأي يخالف مذهب التفكيكية؛ فأصحابها لا يعتقدون بأنّ هذه الطريقة الوحيدة في التفسير؛ بل فسّر القرآن بطرق مختلفة أخرى، بعضها ناقصة وبعضها الآخر وقع فيها الانحراف والاشتباه، وإنّ إحدى هذه الطرق طريقة تفسير القرآن بالقرآن، وعلى الرّغم من تأكيد الطباطبائي على المنهج العقلي للتفسير بمعونة المقدّمات العلميّة وغير العلميّة التي يدركها العقل ويحكم بها العقلاء[١٣].

ثانيًا: (العقل) بين الأصل اللغوي والمعنى الاصطلاحيّ

وبعد معرفة الأصل اللغوي والمعاني الاصطلاحيّة لمفردة (الاجتهاد) يجدر بالبحث بيان المفردة الثانية وهي (العقل) ولا شكّ أنّ أداة الاجتهاد هي (العقل) تُعنى بإعمال الفكر وبذل الجهد بمعيّة القرائن، لذلك يقال (اجتهاد عقليّ).

بعيدًا عن الخوض في الأصول اللغوية والمعاني الاصطلاحيّة في موضوعة (العقل)؛ كونها قد أُشبِعت بحثًا ودراسة في مدونات الباحثين، وهي موجودة في مضانِّها، فضلًا عن البحث بصدد بيان استعمالات العقل المختلفة في التفسير لدى أصحاب القراءة التفكيكية، نودُّ الإشارة ـ في المقام ـ إلى ماهية العقل بشكل مختصر يفي الغرض بمشيئة الله تعالى، وذلك على النحو الآتي:

العقل لغةً: لهذه اللفظة معانٍ متعددة واستعمالات مختلفة، ويُقال أنّها مشتقة من (عقال البعير) الذي تُقيّد به يد البعير ليُمنع من الحركة، وكذا الإنسان العاقل أيضًا، حيث يصدّ نفسه بواسطة العقل عن الوقوع في ما يقع فيه من لا يملكون العقل، وأكثر ما تستعمل هذه اللفظة في التعبير عن قوّة الإدراك، والمقصود من العقل هنا هو أحد أنواع القوى الداخليّة للإنسان التي تتيح له إدراك العلوم البديهيّة أو العلوم النظريّة عن طريقي التفكّر والتدبّر[١٤].

أمّا العقل في الاصطلاح التفسيريّ فيرى السيد الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ) أنّ العقل يُطلق على القوّة التي يتمكّن الإنسان بها من تمييز الفرق بين الصلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، أو الصدق والكذب[١٥]، حيث يقول في موضعٍ آخر:((العقل يصدق الوحي ولا يستطيع أن يشرحه دائمًا، بمعنى أن العقل يذعن للوحي بعد أن يرى خصوصيات الوحي وأدلته، ويشعر بفطريته وانطباقه على العقل الخالص، لكنه يعجز عن الفَهْم التفصيلي لكل معطيات الوحي، لذلك يجب أن نأخذ عن هذه التفاصيل من حملة الوحي وخُزّانه، وهذا بحد ذاته من أحكام العقل، فكما أنّ العقل يصدق الوحي بصورة طبيعية وفطرية، فهو غير قادر على تبيين جميع التفاصيل المضمونية للوحي وشرحها، ومن هنا تنشأ حاجة الإنسان العادي إلى الإنسان الهادي، فهي حاجة تأتي بحكم العقل ليس إلاّ))[١٦].

وقد أشار أحد أصحاب العقليّة التفكيكيّة إلى الشروط التي وضعوها في تعيين مراد الله تعالى من الكتاب الكريم للمفسِّر، حيث يقول محمد باقر الميانجي (ت: ١٤١٨هـ): ((فمن اتّبع هذه الطريقة في تعيين مراد الله تعالى في القرآن كان مفسرًا، وأنّ هذه الطريقة المسمّاة بالطريقة الاجتهادية المبنية على العقل والكتاب والسنّة، وهي الطريقة الصحيحة المقبولة عند الأصوليين من فقهاء الشيعة المسجّلة في تاريخهم))[١٧].

وذهب ابن سينا (ت:٤١٧هـ) في تعريف العقل الاصطلاحيّ إلى القول: ((وأمّا النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها أيضًا إلى قوّة عاملة... فالعاملة قوّة هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصّة بالرويّة على مقتضى آراء تخصّها صلاحيّة ... وأمّا القوّة النظرية فهي قوّة من شأنها أن تنطبع بالصور الكليّة

المجرّدة عن المادة، فإن كانت مجرّدة بذاتها، فذلك، وإن لم تكن فإنّها تصيّرها مجرّدة بتجريدها إيّاها حتّى لا يبقى فيها من علائق المادّة شيء))[١٨].

في حين ذهب صدر الدين الشيرازي (ت:١٠٥٠هـ): ((فلها (أي النفس)، باعتبار ما يخصّها من القَبول عمّا فوقها والفعل فيمما دونها، قوّتان: قوّة عالمة وقوة عاملة، فبالأولى تدرك التصوّرات والتصديقات وتسمّى بالعقل النظري والقوّة النظرية، وبالثانية تستنبط الصناعات الإنسانية وتعتقد القبيح والجميل فيما تفعل وتترك، كما أنّ بالنظرية تعتقد الحقّ والباطل، فيما تعقل وتدرك . وتسمى بالعقل العملي والقوّة العملية، وهي التي تستعمل الفكر والرؤية في الصنائع المختارة للخير أو ما يظن خيرًا في العمل))[١٩].

وهذه النماذج من تعريفات العقل في الاصطلاح عند الفلاسفة المسلمين وهي على كثرتها نظرت إليها المدرسة التفكيكية نظرة استغراب وتعجّب لأنّهم جعلوا وجوب العدل وقبح الظلم وحرمته وحسن الإحسان إلى الضعفاء، في رديف الانفعالات من العادات القومية، كما أنّهم لم يعرفوا الحجيّة الذاتيّة كالعقل الفطري، والتي تنتهي إليه حجيّة الحجج جميعًا[٢٠].

فعبّر الميانجي (ت:١٤١٨هـ) عن عدم الرضا بقوله: ((تفسير العقل بالقوّة والغريزة غير مرضي، والاستعداد والفعلية والتسلّط على المبادي والتمركز، من المقدّمات وتنظيمها إنّما هي ممّا يتوصل بها إلى العلم الحصولي وكسب الصورة الجازمة، أي: تقع هذه الفعلية في طريق كسب الصورة الحازمة، والصورة وذووها ومحلّها كلّها معلومة بالعلم والعيان الحقيقي، وبديهي أنّ مرتبة العلم الحقيقي بالصورة والنفس التي محلّها مرتبة الإحاطة والعيان، فلا يعقل أن تكون النفس والصورة والفعلية في مرتبة العلم بها))[٢١]، ومن الجدير ذكره . في المقام . أنّ أصحاب القراءة التفكيكيّة لم يركّزوا على الدلالة الاصطلاحي لموضوعة العقل؛ إنّما اعتمدوا على تعريفات الفلاسفة للعقل، أمّا الأصل اللغوي للعقل فلا مشكلةَ فيه.

وذكر أصحاب العقل التفكيكيّ جملة من الروايات فيما يتعلّق بموضوعة (العقل) الاصطلاحيّ منها على سبيل الاختيار لا الحصر: ما ورد عن النبيّ الأكرم (صلّى الله عليه وآله) أنّه قال: ((العقلُ نورٌ في القلبِ يُفرّقُ به من الحقِّ والبَاطِل))[٢٢].

وقد استفاد أصحاب القراءة التفكيكيّة من هذا النصّ الشريف التمييز بين الحقّ والباطل هو تمييز بين الحسن والقبح في ضوء كشف حسن الحسن وقبح القبح، فيصبح العقل قادرًا على التفريق بين الحسن والقبح في ضوء حصول الإنسان على هذا النور، فيتفق العقلاء جميعًا على كون العدل حقًا والظلم باطلًا، والحسن والقبح هما أمران واقعيان وليسا أمران اعتباريان[٢٣].

أمّا الرواية الثانية التي اعتمدها أصحاب العقل التفكيكيّ في بيان مدلول العقل الاصطلاحي، فهي ما جاء عن النبيّ الأكرم (صلّى الله عليه وآله) حيث سئل: ممّا خلق الله عزّ وجلّ العقل؟ فأجاب (صلّى الله عليه وآله)

قائلًا: ((خلقه ملك له رؤوس بعدد الخلائق من خُلق ومن يُخلقُ إلى يوم القيامة، ولكلّ رأس وجه، ولكلّ آدميّ رأس من رؤوس العقل، واسم ذلك الإنسان على وجه ذلك الرأس حتى يولد هذا المولود ويبلغ حدّ الرجال أو حدّ النساء، فإذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة والسنّة والجيد والرديء، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت))[٢٤].

وعند النظر بمرقاب الفحص والتأمّل في مضامين هذه الرواية ـ على فرض صحتها ـ يجد البحث أنّها أشارت إلى جملةٍ من الموضوعات المهمّة، منها ما هو مصرّح به، وهو إلقاء النور في قلب الإنسان ـ رجال أو نساء ـ عند بلوغه سنّ النضج ونتيجة لذلك النور يصبح الإنسان قادرًا على فَهْم الفريضة والسنّة، ويميّز الجيد من الرديء، بيدَ أنّ البلوغ المشار إليه في هذا الحديث ليس المقصود منه البلوغ الشرعي الّذي عيّن الشرع حدوده ورسم ملامحه ؛ فقد يحص شخص ما قبل بلوغه الشرعي في قلبه على هذا النور ؛ وإنّما مقصد الحديث كان حول البلوغ العقليّ، وعنده يستطيع الإنسان تمييز الجيد والرديء والفريضة والسنّة وإدراكها[٢٥].

أمّا الحديث الثالث الّذي استدلّ به أصحاب العقل التفكيكيّ، فكان مرويًّا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) حيث قال: ((زوال العقل بين دواعي الشهوة والغضب))[٢٦].

فالشهوة والغضب حالتان نفسيتان موجودتان عند الإنسان، أمّا الشهوة فهي حالة جاذبة، وإمّا الغضب فهو حالة دافعية، والحالتان لهما درجات متفاوتة، فكلّما كانت شهوة الإنسان ورغبته شديدتين نحو شيء ضعفت قدرته على ملاحظة عيوبه، فالرغبة الشديدة هي التي جعلت حجابًا يغطي نور العقل، وكذا الحال بالنسبة إلى الغضب الشديد، بعد ن تنطفيء جذوة الغضب يرجع إلى نفسه ويدرك قبح ما قام به، فإنّ الغضب الشديد يتسبب أيضًا بزوال العقل[٢٧].

قال الإمام علي (عليه السلام: ((لا عقلَ مع شهوة))[٢٨]، حيث بيّن رائد التفكيكيّة الأصفهاني هذه الحقيقة الوجدانيّة الوارد في الرواية بقوله: ((فقد يفقد في حال الغضب الشديد والشهوة الشديدة، فيصدر منه فعل القبيح، وبعد ذهاب تلك الحالة، يجد أنّ ما فعله كان قبيحًا))[٢٩].

ويبدو أنّ الملاحظ في عبارات رائد التفكيكيّة الميرزا الأصفهاني التي ذكرها من مميزات وخصائص في تعريف العقل أنّها مقتبسة من وجدان الإنسان العاقل، فضلًا عن كونها مستندة بروايات أئمّة أهل البيت (عليهم السلام)، وفي الوقت ذاته نجدها تتطابق مع الأصل اللغوي لمفردة (العقل).

وإضافةً لما سبق فقد وردت عدّة عبارات لأصحاب القراءة التفكيكيّة فيما يتعلّق بـ(العقل) لمطابقتها للعقل في الشريعة الإسلاميّة، مستوحاة من فكر رائد العقل التفكيكيّ الميرزا الأصفهاني، وتابعه جملة من روّاد الفكر التفكيكيّ على ذلك، يقول الأصفهانيّ في كتاب أنوار الهداية: ((وأمّا صاحب شرع الإسلام فقد عرف العقل لحقيقته

الخارجة وهو تميّز الجيد من الرديء، وهذا التميّز قد يحصل له وقد لا يحصل له فيرتكب القبيح، ثمّ بعد مدّة يلتفت إلى قبحه، والفارق بين الحالتين ليس إلّا ظهور القبح وعدم ظهوره والتميّز عبارة عن الظهور والكشف))[٣٠].

وعرّفه في كتابه (معارف القرآن) بقوله: ((أمّا الّذي نبّه عليه صاحب الشريعة فهو عبارة عن النور الّذي يعرفه كلّ عاقل بنفس ذاته، وبه يدرك حسن أفعاله وقبحها))[٣١]، وهذا التعريف للعقل بيّنه المؤلّف بالقول ((أنّ من الواجب كشف مرادات الشارع حمل الألفاظ الصادرة عنه وعن خلفائه على المعنى اللغوي الّذي يعرفه كلّ أحد كما هو واضح، فبالتذكر إلى ما يذكّر به من حقيقته الذي يعرفه كل عاقل ومن أحكامه وأوصاف العاقل يظهر المراد))[٣٢].

وذهب محمد رضا حكيميّ إلى القول بـ ((إنّ العقل في جميع العلوم بحاجة إلى عامل خارجي، وإلاّ فهو غير قادر وحده على استيعاب تلك العلوم، ففي العلوم الحسية يحتاج إلى الحواس، وفي العلوم التاريخية يحتاج إلى الوثائق والأخبار، وفي العلوم التجريبية يحتاج إلى التجربة والاختبار، وفي العلوم الاستقرائية يحتاج إلى الإحصاء والاستقراء، وفي العلوم الفلسفية يحتاج إلى المنطق وقواعده، وفي العلوم الكشفية والإشراقية يحتاج إلى الكشف والإشراق، وفي علوم الوحي يحتاج إلى الوحي والتنزيل))[٣٣].

وتأسيسًا على ما سبق من مضامين ذكرها أصحاب الفكر التفكيكيّ فيما يتعلّق بموضوعة (العقل) وبضميمة الآراء والأقوال بخصوص مصطلح(الاجتهاد) يمكن للبحث استنتاج المراد من (الاجتهاد العقليّ في التفسير) بالقول: **الاجتهاد العقلي في التفسير** هو استعانة المفسِّر بدليل العقل في عملية فَهْم النصّ الدينيّ والاجتهاد الفكري، وذلك بعد استيعاب المفسر العلوم اللازمة مثل اللغة العربية، ومصطلحات علوم القرآن، ومن مصاديقه ما يُعرف بـ التفسير بالرأي المحمود أو التفسير بالدراية، ويهدف هذا المنهج إلى فَهْم مقاصد الآيات واستنباط معانيها في ضوء تحليل النصوص والقرائن العقلية واللغوية، ولا يتعارض مع المناهج النقلية، بل يُعد مكمّلًا لها.

أمّا ما يتعلّق بحجيّة العقل عند التفكيكيين فإنّها تعود جذور بعض المباحث الأساسيّة التي تندرج ضمن دائرة حجيّة العقل في تفسير القرآن إلى مسألة (العدل) في المباحث الكلامية، ويرى بعض المفكّرين المسلمين أنّ الجذور الأولى الأصلية للعدل بتطبيقاته العلميّة والعمليّة قد طُرِحت بالدرجة الأولى في القرآن نفسه، حيث زرع القرآن بذور فكرة (العدل) في القلوب وتولّى سقايتها، ودعا الإنسان إلى التفكُّر فيها، سواء أكان ذلك من الزاوية الفكرية والفلسفيّة أم من الزاوية العمليّة والاجتماعيّة، وهو ما يلاحظه الإنسان في بعض الآيات التي تصرّح بقيام نظام الكون والخَلْق على أساس العدل والتوازن، وأجراه على أساس الفاعليّة والتدابير الإلهية[٣٤].

وعليه يتحدّث الميرزا الإصفهاني (ت: ١٣٦٥هـ) في هذا المجال فيقول: واضحٌ أنّ أساس الدين على العقل، وتكميل الناس بالتذكّر به وبأحكامه[٣٥]، ويتحدّث الإصفهانيّ أيضًا عن الحسن والقبح العقليين الذاتيين[٣٦]، ومن الجدير ذكره ـ في المقام ـ أنّ آراء الأصفهاني في العقل ودوره وحجيّته شغلت مكانًا واسعًا في مدوّناته.

أما الشيخ مجتبى القزويني (ت: ١٣٨٦هـ)، فقد تحدّث أيضًا عن العقل، مذكّرًا بمكانته الرفيعة بوصفه نبيًا باطنيًا، وذلك لدى شرحه المناهج الرئيسية في الفكر الإسلامي، مشيرًا إلى نوعي الحكم العقلي، أي الاستقلالي وغير الاستقلالي[٣٧]، وهكذا الحال مع آية الله الميرزا جواد آغا الطهراني، حيث تحدّث في فصلين عن مكانة العقل والعلم، والحسن والقبح الذاتيين في مذهب الإمامية[٣٨].

وتأسيسًا على ما سبق فإنّ العقلَ في النصوص الدينيّة عُدّ بمثابة النبيَّ الباطني والحجّة، كما أوضحت جنود العقل وجنود الجهل فيها بأجمل المفاهيم وأرقى الكلمات، من هنا، كان العقل ركنًا من أركان الفقاهة، وعمادًا من أعمدة التفقّه في أصول الدين وفروعه، وواحدًا من مصادر المعرفة الدينية.

ثالثًا: حجيّة العقل عند التفكيكيين:

أمّا فيما يتعلّق بموثوقيّة (حجيّة) العقل عند أصحاب القراءة التفكيكيّة فإنّ العقل عندهم لا يُمثّل الدليل والحجّة فقط؛ إنّما يمثِّل أساس حجيّة الحجج الظاهرة، وأساس الدين والشريعة، وهذا ما ذهب إليه رائد التفكيك الأصفهاني حيث يرى أنّ هناك نوعَيْن من الحكم العقلي وهما التحسين والتقبيح العقليين، والوجوب والحرمة الذاتيين[٣٩]، اضافةً لإيمانه بوثاقة الأحكام الفطرية العقلائية، على الرغم من عدّه العقل أهم الحجج على الاطلاق وإيمانه العميق بموثوقية الأحكام الفطرية[٤٠].

فالأصفهاني يرى أنّ حجيّة العقل الذي هو حجّة الله، وحكمه حكم الله، وأنّ له حجّتَيْن: ظاهرة وباطنة، فالباطنة الروايات كما ذهب إلى ذلك، وأنّ الحجّة العقل أساس كلّ المعارف فهو يقول: ((ففي العلوم الإلهية من المفروض أنّ الأساس فيها هو التذكير والإرشاد إلى أحكام العقول والتصريح بأنّه حجّة الله فيكون حكمه حكم الله تعالى، فلا معنى لإثبات الملازمة لأنّ أحكامه كاشفة عن الوجوب والحرمة الذاتية أو المعلّلة بالحسن والقبح، وحيث أنّه معصوم بالذات كاشف بالذات عن الوجوب والحرمة الذاتية وهو الحجّة من الله ولسانه، فيكون حكمه حكم الله، وهدايته هداية الله، وإرشاده إرشاد من الله تعالى بلسان حجيّته الباطنة))[٤١].

وذهب السيد جعفر سيدان ـ أحد أنصار التفكيك ـ إلى القول بمحدوديّة العقل، وليس كما ذهب الفلاسفة بالأخذ بالمبدأ العقليّ في جميع الأمور، حيق يقول:: ((العقل لا طريق له إلى كلّ المسائل والحقائق، والواضح من الأمور لدى العقل محدود، وكثير من المسائل المهمة لا وضوح فيها عقلًا، وأيضًا كثير من المسائل غير الخارجة عن حدود العقل مكتنفة بالدقة العقلية، بمعنى أنّ وصول العقل إليها دقيق، بحيث كان كشفها وإدراكها نادرًا لكبار الناس، والحاصل أنّ دائرة الاستفادة من العقل محدودة، ولا يمكن الاستفادة منه في جميع مجالات المعرفة، إذًا لا يمكن جعله هو الميزان الأول والأخير))[٤٢].

وتأسيسًا على ما سبق من آراء التفكيكيين بخصوص حجيّة العقل وموثوقيته في فَهْم النصّ الدينيّ يخلص البحث إلى أنّ أصحاب التفكيك لا يرفضون العقل تمامًا كما هو الحال عند الأخباريين، ولا يقولون به في جميع

المسائل والنظريات كما هو الحال عند مذهب الفلاسفة؛ إنّما يقولون بمشروعيّة العقل الفطري الّذي يفيضه الله تعالى على النفوس البشريّة وهو كما وصفه الأصفهاني: ((النور الّذي يجده الإنسان حال كبره، يعدّ عدم وجدانه جمال صغره، وما يعرفه به قبح أفعاله وحُسنه))[٤٣].

المطلب الثاني: موقف التفكيكيين من الاجتهاد العقليّ في فَهْم النصّ الدينيّ.

بعد ذكر البحث لجملة من آراء التفكيكيين حول موضوعة (العقل)، وبيان رؤيتهم في أهميّته ودوره في عمليّة فَهْم النصّ الدينيّ، يُعرِّج . في هذا المقام . على بيان القواعد العقليّة الممنوعة عند أصحاب التفكيكيّة، وكيفيّة تعاملهم فيما إذا كان هناك تعارض بين النقل والعقل، وذلك على النحو الآتي:

أولًا: القواعد العقليّة الممنوعة في عمليّة فَهْم النصّ الدينيّ:

من الموضوعات التي شغلت فكر التفكيكيين، حتى أخذت حيّزًا جليلًا في مدوّناتهم الخاصّة والعامّة، ومن هذه القواعد:

١. وجوب السنخية بين الخالق والمخلوق.

٢. الواحد لا يصدر منه إلّا واحد.

٣. امتناع انفكاك العلّة التامّة عن معلولها.

٤. بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها.

أمّا القاعدة الأول فترى القراءة التفكيكية بأنّها على خلاف ما تسالمت عليه النصوص الدينيّة؛ لأنّ ما تسالمت عليه الأديان السماوية وأطبقت عليه كلمة الأنبياء والمرسلين، أنّه تعالى لا يسانخه شيء، بل لم يكن له كفوًا أحدًا، وعليه فمسانخته تعالى ومشابهته للمخلوق ليست إلّا عين نسبة الفقر إليه تعالى، والذي يظهر من الأدلّة أنّه لا يستقيم للتوحيد أصل ولا قائمة مع الالتزام بمبدأ السنخية[٤٤].

وفي المقام ذاته ذهب المروارید إلى القول: ((لو سلّم كونها قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص[٤٥]، فموضوعها ما إذا كانت العليّة والفاعلية بالرشح والفيضان بمعناه الحقيقي عين ذات العلّة، أو بتجلّي العلّة بذاتها في أطوارها وشؤونها، وأمّا الحق المتعالي عن أن يتولّد منه شيء أو يغير بفعله أو يتطور، وكانت فاعليته بالمشيئة والابداع لا من شيء، بلا تغيّر أو تطوّر في ذاته، كما في غير واحدة من الروايات))[٤٦].

وإضافةً إلى ذلك استدلّ التفكيكيون بجملةٍ من الروايات الواردة في هذا الباب منها: ((روي أنّه سئل الإمام الصادق (عليه السلام) عن التوحيد والعدل فقال: ((التوحيد أن لا تجوز على ربك ما جاز عليك، والعدل أن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه))[٤٧].

وكذلك ما جاء عن الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) أنّه قال: ((سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلّا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير))[٤٨].

والمستفاد من هذه الروايات المباركة بأدنى تأمُّل فيها يظهر أنّها تنفي السنخية عن الباري جلّ وعلا والمشابهة بين الخالق والمخلوق.

أمّا القاعدة الثانية: قولهم الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، فإنّ موضوعها أيضًا ما إذا كانت العليّة والفاعليّة بالرشح والفيضان بمعناه الحقيقي عن ذات العلّة أو بتجلّي العلّة بذاتها في أطوارها وشؤونها، وأمّا إذا كانت الخلقة لا من شيء وكان الفاعل لا يشغله شأنٍ عن شأن، ولا خلق شيء عن خلق شيء، ولا يتغيّر بفعله، فلا مانع عقلًا من أن تخلق الأشياء المتعددة في ساعة واحدة بلا سبق لأحدها على الآخر(٤٩)، واستدلّ المروارید بقوله تعالى بدليلَيْن أحدهما من الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [لقمان:٢٨]، والدليل الآخر دليل روائي وهو رواية الهروي عن الإمام الجواد (عليه السلام) في قوله: ((... وكان قادرًا على أن يخلقها في طرفة عين، ولكنه عزّ وجلّ خلقها في ستة أيام ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئًا بعد شيء، فيستدلّ بحدوث ما يحدث على الله تعالى مرة بعد مرّة))(٥٠).

فالملاحظ في هذه القاعدة أنّها جعلت موضوعها العليّة والفاعلية بالرشح والنقصان، وهذا ما جعل أصحاب القراءة التفكيكيّة يرفضونها؛ لأنّ ما جاءت به الآيات المباركات والروايات بخلاف منطق القاعدة.

أمّا القاعدة الثالثة التي أبطلتها القراءة التفكيكيّة هي امتناع انفكاك العلّة عن معلولها، فالأصفهاني يرى أنّها من أصلها وجذورها باطلة، معلِّلًا ذلك بأنّ أحسن المقاييس وأفضلها هو قياس البرهان، وهو أسس أساسه على العلّة والمعلوليّة التي تعدّ باطلة من أصلها فهو يقول ما نصّه ((فأحسن الأقيسة أقبحها))(٥١)، والسبب الّذي دفع الأصفهاني للعزوف عن قانون العليّة؛ لكون لازمه يقتضي السنخية بين الخالق والمخلوق، وهذا بدوره مخالف عن تنزيه الباري من كلّ نقصٍ وعيب(٥٢)، وقد وردت آيات وروايات دلّت على وقوع التفكيك بين الخالق والمخلوق.

ومن هذه الآيات ما جاء في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ**﴾ [السجدة:٤]، وكذلك من الروايات التي ادّعى المروارید تواترها معنىً، ما جاء عن النبيّ الأكرم (صلّى الله عليه وآله) في دعائه يوم الأحزاب: ((أنت الله قبل كل شيء، وأنت الله بعد كلّ شيء، وأنت الله تبقى ويفنى كلّ شيء))(٥٣)، وفي الدعاء المروي عن الإمام الجواد (عليه السلام) في ليالي شهر رمضان: ((يا ذا الذي كان قبل كل شيء، ثم كوّن كلّ شيء))(٥٤).

أمّا ما يتعلّق بإبطال القاعدة العقليّة الرابعة((بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها)) من قِبَل أصحاب التفكيك فقد أوضح صاحب الأسفار هذه القاعدة بقوله: ((اعلم أنّ الواجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة، أو كل بسيط الحقيقة كذلك فهو كلّ الأشياء فواجب الوجود كلّ الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء))(٥٥)، فمرادهم أنّ واجب الوجود بسيط بمنتهى البساطة أي ليس فيه حدّ أو قيد أو تركيب، أمّا التركيب الاعتباري فهو عبارة عن

وجود الشيء وعدم غيره منفي عنه، وما يكون كذلك فهو كلّ الأشياء؛ لأنه لو خلا منه شيء يكون ذاته مركبًا من وجود وعدم ذلك الشيء فبسيط الحقيقة كل الأشياء[٥٦].

ويرى حسن الكاشاني أنّ في هذه القاعدة مجموعة تناقضات منها القول باتحاد الوجود الإطلاقي مع الوجود المقيّد، فإنّه كيف يمكن أن يكون الوجود الاطلاقي، بمعنى الوجود من دون قيد كلامي، متحدًا مع الوجود المقيّد بالقيد العدمي، فإنّه من اجتماع القيد واللاقيد، كما هو مقتضى قوله بسيط الحقيقة كل الأشياء))[٥٧].

ومن على شرفة ما تقدّم يمكن القول: أنّ عبارات التفكيكيين قد توالت في إبطال هذه القاعدة على الرغم من صحة هاتين الجملتين بحسب المفهوم حيث يقول المروارید: ((وبالجملة صحّة هاتين الجملتين . بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، بحسب المفهوم لا إشكال فيها، إنّما الإشكال بالمنع الأكيد ي كون جميع ما في دار التحقيق مصداقًا لهاتين الجملتين، لكونه مبنيًا على كون ما في عالم الوجود من الخلق والمخلوق حقيقة واحدة، وهو ممنوع أشدّ المنع))[٥٨].

وعند إنعام النظر في آراء التفكيكيين حول إبطال هذه القواعد العقليّة، يتبيّن أنّ السبب الأساسِ في المنع يُعزى إلى مخالفة هذه القواعد للأصول الثابتة المتمثّلة بنصوص الوحي، مع إضافة عليه كلمات الأنبياء بأن لا متشابهة ولا مسانخه بين الخلائق والمخلوق.

ثانيًا: . تعارض العقل مع النقل:

تعدّ مسألة تعارض الدليل النقلي الموجب للقطع مع الدليل العقلي القطعيّ من المسائل التي تكاد تكون معقّدة في الفكر الإسلامي، وقد وقع الاختلاف بين العلماء في ترجيح أحد الدليلَيْن، فتوصّل الفخر الرازي (ت:٦٠٦هـ) إلى قانون كلّي يقضي بتقديم العقل على النقل في حال تعارضهما[٥٩].

أمّا أحمد بن تيمية (ت:٧٢٨هـ) فصرّح في كتابه العرشية لا تعارض بين صريح العقل مع صحيح النقل في أي حال من الأحوال: ((ما جاء عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) كلّه حقّ يصدق بعضه بعضًا، وهو موافق لفطرة الخلائق وما جعل منهم من العقول الصريحة، والقصود الصحيحة، ولا الفطرة المستقيمة، ولا النقل الصحيح الثابت عن الرسول (صلّى الله عليه وآله) وإنّما يظنّ تعارضها من صدق بباطل من المنقول، أو فَهْم منه ما لم يدلّ عليه، واعتقد شيئًا ظنّه من العقليّات أو من المكشوفات وهو من الكسوفات، فإن كان ذلك معارضًا لمنقولٍ صحيح، وإلّا عارض بالعقل الصريح أو الكشف الصحيح ما تظنّه منقولًا عن النبي (صلّى الله عليه وآله) ويكون كبًا عليه، أو ما تظنّه لفظًا دالًّا على شيء ولا يكون دالًّا عليه))[٦٠].

في حين يرى الأخباريون الّذي مثّل رأيهم السيخ الأنصاري في فرائد الأصول بقوله: ((إنْ تمسكنّا بكلامهم (عليهم السلام) فقد عُصِمنا من الخطأ، وإنْ تمسّكنا بغيرهم لم نُعْصَم منه، والمستفاد من كلامهم عدم حجيّة إفرازات من غير المحسوسات، وما تكون قريبة من الإحساس، وقد استحسن المحدّث الجزائري هذه المسألة قال وتحقيق

لمقام يقتضي ما ذهب إليه، فإنْ قلت: فقد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فلا يبقى له مسألة من المسائل، قلت: فأمّا البديهيّات فهي للعقل وحده، وأمّا إذا تعارض العقل والنقل، فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل))[٦١].

أمّا العلّامة المجلسي (ت: ١١١٠هـ) فيرى بأنّ هذا غير ممكن؛ لأنّ معناه انغلاق النبوّة وإثبات وجود الله، لأنّه قبل النقل، فالعقل عنده حجّة إلّا أنّه مقيّدًا إلّا أنْ يثبت لك الإمام، فهو يقول: ((ولا يخفى عليك بعد التدبُّر بهذا الخبر وإضراب هذا الخبر أنّهم (عليهم السلام) سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم، ونهوا عن الاتكال على العقول الناقصة في كلّ باب))[٦٢].

بينما بَحَثَ أصحاب القراءة التفكيكيّة مسألة التعارض بين النقل والنقل في مقامين إثنين؛ لأنّ المراد من العقل . حسب رؤيتهم . في هذا الباب إما العقل الاصطلاحي أو العقل الفطريّ، فالعقل بالمعنى الفطريّ كما ذهب إلى ذلك الميانجي (ت:١٤١٨هـ): ((لا يتوارد ولا يتعارض في شيء مع الدليل النقلي ضرورة، إنّ المقصود بهذا العقل، إنّما هو موارد معيّنة ومحدودة، وهي عبارة عن موارد يستقلّ العقل ويدرك قبح شيء وحسنه الذاتيين، أو وجوب عمل وتحريمه الذاتين بالبداهة، وعليه فكلّ ما يوجد على خلافه فهو باطل بالضرورة، وأمّا الأحكام المولوية والمعارف الإلهيّة كالمعاد الجسمانيّ، فلا محصّل لفرض التعارض فيما بين العقل بهذا المعنى، وبين غيره من النقل، لخروج كلّ ذلك عن حريم هذا النور))[٦٣].

أمّا تعارض الدليل النقليّ والعقل الاصطلاحيّ، فالتفكيكيون يرون أنّ العقل الاصطلاحيّ هو فعليّة النفس لاستخراج النظريّات من الضروريات بالبراهين المنطقيّة، فيقول الميانجي: ((ضرورة أنّ هذا العقل لا تعارضَ بينه وبين النقل الوارد في باب الأحكام المولوية، فإنّ الإماميّة الإثنا عشريّة لا يرخصون أنفسهم في استنباط الأحكام بالعمق الاصطلاحي ولا بالقياس المشتهر بين علماء أهل السنّة، ولا يخفى أنّ تسمية هذا البرهان المنطقي وهذا من الموارد التي خلطوا فيها المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي الوارد في الكتاب والسنّة))[٦٤].

وفي مقامٍ آخر ردّ السيد جعفر سيدان بتوضيحٍ علميّ اعتمد فيه على نظريته العقديّة فيما يتعلّق بحرمة التقليد في أصول الدين، ووجوب الابتعاد عن الاستدلالات العقليّة فيها بالقول:

((إنّ هذين المقالين لا تنافي بينهما، مضافًا إلى أنّ الاجتهاد في بعض الموارد يكون على أساس الأدلة النقلية كالمعاد والإمامة، لأنّه ليس المقصود من عدم الاستدلالات العقلية في أصول الدين هو نفي المستقلات العقلية من الاستدلال؛ وذلك لوضوح حجية المستقلات العقلية وقطعيتها، وعلى هذا فلزوم الاجتهاد في أصول الدين يكون على معنيين:

أ . أصول الدين على أساس المستقلات العقليّة والعقل الفطري مثل مسألة التوحيد والنبوة.

ب . أصول الدين على أساس الأدلة المعتبرة من الوحي مثل مسألَتَي المعاد والإمامة.

وعلى أي حال فلا يجوز تقليد الآخرين في أصول الدين بل لابد من فَهْم المطالب بشكل واضح، والوصول إليها بواسطة العقل الفطري ولو في ضوء الاستعانة بتذكير الآخرين، هذا فيما يرتبط بمسائل التوحيد والنبوة، أمّا ما يتعلّق بالمطالب في سائر المسائل فإنّها تُفْهَم في ضوء الكتاب والسنة))[٦٥].

وتأسيسًا على ما سبق يمكن القول: أنّ العقل الحجّة الّذي آمن به أصحاب الفكر التفكيكيّ هو العقل الفطريّ الصحيح الّذي لا تختلط به الشوائب والأوهام، وهو بلا شكّ . إذا كانت هذه ميزته . لا يتعارض مع النقل من القرآن الكريم والسنّة الصحيحة الواردة عن الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وآله) وأهل بيته الطاهرين.

ومن الجدير ذكره في المقام أنّ هناك إشكالية فيما يتعلّق بالتفاسير الروائية هل تُعدّ ضمن التفاسير التفكيكيّة ـ كونها تعتمد على الكتاب والسنة ـ للإجابة عن هذا الإشكال يمكن القول: أنّ التفاسير الروائية لا تنطبق ضممن مصاديق المدوّنات التفسيرية التفكيكيّة؛ وذلك لأنّ التفكيك يعتمدون ـ بطريقة أو بأخرى ـ على العقل ويأخذون به؛ كونه النور الّذي يميّز الحق من الباطل، وبه يعرف الحسن من القبيح، كما هو ظاهر من كلام رائد التفكيكيّة الميرزا الأصفهاني: ((وظاهرٌ لكلّ عاقل أنّ فَهْم المرادات ورفع الاختلاف عنها في كلّ باب متوقف على معرفة العقل وأحكامه، ومعرفة الفطريات العقلائية التي جرت الشريعة على إمضائها وتحديدها وردعها؛ كي يُفهم المقصود ويرتفع الخلاف، في نظره في جميع الأبواب، فلا بُدّ من الرجوع إلى الروايات في العقل وأحكامه))[٦٦].

أمّا المفسِّر التفكيكيّ عبد الأعلى السبزواري (ت: ١٤١٣هـ) فيرى أنّ الاجتهاد العقلي في التفسير ليس مجرد إعمال للرأي الشخصي، بل هو منهج استنباطي منضبط يقوم على الجمع بين النص والبرهان العقلي القطعي، حيث يُميز السبزواري بين "التفسير بالرأي" المذموم (الذي يعتمد على الهوى أو الظن) وبين "الاجتهاد العقلي" الممدوح الذي يستند إلى القواعد العلمية والضرورات العقلية التي لا تتنافى مع صريح الوحي، وقد اعتمد في تفسيره "مواهب الرحمن" على منهج اجتهادي يمزج بين التفسير بالمأثور وبين الاستنباط العقلي والفقهي، خاصة في "آيات الأحكام" حيث تبرز ملكته الاجتهادية في استنباط الأحكام الشرعية بناءً على أسس أصولية وعقلية، إذ يرى أنّ العقل أداة لفهم أبعاد النص القرآني العميقة وتفكيك دلالاته، وليس مصدرًا لوضع دلالات ومعانٍ خارجة عن سياق اللغة والشرع، فهو يوظف العقل لمحاكمة الروايات أو الآراء التي تبتعد عن الفطرة الإنسانية أو الحقائق العلمية الثابتة[٦٧].

في حين ذهب محمد باقر الملكي الميانجي (ت:١٤١٨هـ) إلى القول بأنّ: ((العقل هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح الإنسانية، وهو الظاهر بذاته، المظهر لغيره، وهو حجّة إلهيّة معصوم بالذات ممتنع خطاؤه، وهو قوام حجيّة كلّ حجّة، وهو ملاك التكليف والثواب والعقاب، وبه يجب الإيمان وما يترتب عليه وتصديق الأنبياء والإذعان بهم وبه يميّز الحق من الباطل والشرّ من الخير والرشد من الغيّ، وبه يعرف الحسن من القبيح، والجيد من الرديء، ومساوئ الأعمال ورذائلها))[٦٨].

وبعد هذا العرض الموجز لآراء جملة من التفكيكيين بخصوص موضوعة الاجتهاد العقلي يجدر بالبحث القول بأنّ أصحاب العقل التفكيكيّ اهتمُّوا اهتمامًا دقيقًا بالاجتهاد العقليّ، حيث يرون أنّ الرأي الصحيح هو الذي يقتصر على فَهْم دلالات الألفاظ واستنباط الأحكام من مصادرها الأصليّة (القرآن الكريم والعترة الطاهرة) دون الذهاب إلى التأويلات الظنية أو الفلسفية، ولا شكّ أنّ هذا الرأي يعود إلى الأصل الذي يؤمن به أصحاب التفكيك وهو أنّ الوحي كافٍ بذاته لبيان الحقائق، وأنّ العقل البشري المحدود قد يخطئ إذا حاول الاستقلال بالفهم بعيدًا عن هدي النبي (صلّى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام)، خاصّة في المسائل الغيبية والمتشابهات.

خاتمة البحث ونتائجه

وفي نهاية البحث يجب ذكر جملة من النتائج، وأهمّ المظاهر التي توصّل إليها البحث في رحلته البحثية، ويتيسّر ذلك على هيئة جملةٍ من النقاط نلخصها على النحو الآتي:

١. إنّ لفظ " الاجتهاد " في اللغة لا يُطْلَق إلا على مَنْ بذل الوسْعَ في تحصيل ما فيه كلفةٌ ومشقة، ومن طلب أمرًا دون أن يتحمَّل في طلبه مشقةً فإنه لا يكون مجتهِدًا فيه.
٢. إنّ منهج التفسير الاجتهادي: ((عبارة عن استخدام قوّة العقل في جمع الآيات والزوايا ومسائل التفسير به والاستنباط العقلي منها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه أصحاب التفكيك؛ فأصحابها لا يعتقدون بأنّ هذه الطريقة الوحيدة في التفسير؛ بل فسّر القرآن بطرق مختلفة أخرى، بعضها ناقصة وبعضها الآخر وقع فيها الانحراف والاشتباه.
٣. ظهر للبحث أنّ التفكيكيين اهتمّوا اهتمامًا بالغًا بمسألة (العَقْل)، وأنّ جلّ آرائهم في العقل ودوره وحجيّته شغلت مكانًا واسعًا في مدوّناتهم التفسيريّة والعقائديّة.
٤. (حجيّة) العقل عند أصحاب القراءة التفكيكيّة فإنّ العقل عندهم لا يُمثّل الدليل والحجّة فقط؛ إنّما يمثِّل أساس حجيّة الحجج الظاهرة، وأساس الدين والشريعة.
٥. يخلص البحث إلى أنّ أصحاب التفكيك لا يرفضون العقل تمامًا كما هو الحال عند الأخباريين، ولا يقولون به في جميع المسائل والنظريات كما هو الحال عند مذهب الفلاسفة؛ إنّما يقولون بمشروعيّة العقل الفطري الّذي يفيضه الله تعالى على النفوس البشريّة.
٦. من الموضوعات التي شغلت فكر التفكيكيين، حتى أخذت حيّزًا جليلًا في مدوّناتهم الخاصّة والعامّة، جملة من القواعد ومنها على سبيل المثال لا الحصر:
   أ. وجوب السنخية بين الخالق والمخلوق.
   ب. الواحد لا يصدر منه إلّا واحد.
   ت. امتناع انفكاك العلّة التامّة عن معلولها.

٧. بَحَثَ أصحاب القراءة التفكيكيّة مسألة التعارض بين العقل والنقل في مقامين إثنين؛ لأنّ المراد من العقل، حسب رؤيتهم، في هذا الباب إما العقل الاصطلاحي أو العقل الفطريّ، فالعقل بالمعنى الفطريّ.

٨. يرى أصحاب التفكيك أنّ لزوم الاجتهاد في أصول الدين يكون على معنيين:

أ. أصول الدين على أساس المستقلات العقليّة والعقل الفطري مثل مسألة التوحيد والنبوة.

ب. أصول الدين على أساس الأدلة المعتبرة من الوحي مثل مسألَتَي المعاد والإمامة.

٩. إنّ العقل الحجّة الّذي آمن به أصحاب الفكر التفكيكيّ هو العقل الفطريّ الصحيح الّذي لا تختلط به الشوائب والأوهام، وهو في الوقت ذاته ليس مجرد إعمال للرأي الشخصي، بل هو منهج استنباطي منضبط يقوم على الجمع بين النص والبرهان العقلي القطعي.

مصادر البحث ومراجعه

القرآن الكريم

- إبراهيم مصطفى وآخرون

. المعجم الوسيط، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٨م.

- الأنصاري: مرتضى بن محمد أمين (ت: ١٢٨١هـ)

. فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، مطبعة باقري، قم ـ إيران، ١٤١٩هـ.

- ابن حجر العسقلانيّ: أبو الفضل، أحمد بن عليّ (ت: ٨٥٢هـ)

. الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

- الحر العاملي: محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ)

. وسائل الشيعة، المحقق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث . قم، (د.ت)، (د.ط).

- بن حنبل: أحمد بن محمد الشيباني المروزي (ت: ٢٤١هـ)

. المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.

- الزَّمَخْشَري: أبو القاسم، جار الله محمود بن عمر (ت: ٥٣٨هـ)

. ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢هـ.

- ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت: ٤٢٨هـ)

. النجاة في المنطق والإلهيّات، تحقيق: عبد الرحمن عميره، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.

- الصَّدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القُمّي (ت:٣٨١هـ)

. علل الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

- المفيد: محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ)

ـ المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، قم، إيران، ط٢، ١٤١٠هـ.

- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ)

. رسالة العرشية، إدارة الطباعة المنيري، مصر، ١٣٩٩هـ.

- الرضائي: محمد علي رضائي

ـ دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية، تعريب: قاسم البيضاني، مركز المصطفى العاملي للترجمة والنشر، مطبعة زلال الكوثر، ط٢، ١٤٢١هـ.

- صدر الدين الشيرازي: محمد بن إبراهيم القوامي (صدر المتألهين) (ت: ١٠٥٠هـ)

. الحكمة المتعالية في الاسفار الأربعة العقلية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.

---

(١) ظ: ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤٨٦/١ . ٤٨٧ / مادة (ج هـ د)؛ ابن منظور، لسان العرب، ١/ ٣٢٠.

(٢) هو: معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري، صحابيٌّ جليل، شهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غزواته، من علماء الصحابة المشهورين، ومن أعلمهم بالحلال والحرام، بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم معلمًا لأهل اليمن، توفي سنة (١٨هـ). [ظ: ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء (١/ ٤٤٣)، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (٣/ ٤٢٦-٤٢٧)، الأعلام للزركلي (٧/ ٢٥٨)].

(٣) . أخرجه أحمد في مسنده، رقم (٢٢٣٥٧)، وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم (٣٥٩٢)، والترمذي في "جامعه "، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي برقم (١٣٢٧)، وصححه: الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/ ٤٧٢)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/ ٨٩٤)، وابن القيم في أعلام الموقعين (٢/ ٣٥٤) وهو من الأحاديث التي تلقتها الأمة بالقبول.

(٤) المستصفى، ٤/٤.

(٥) الذريعة إلى أصول الشريعة، ٦٧٢/٢.

(٦) ظ: المجلسي، بحار الأنوار، ٦٨ / ١٦٠ وما بعدها (باب الاجتهاد والحث على العمل).

(٧) نهج البلاغة، الرسالة رقم (٤٥).

(٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١٦٢/١٢.

(٩) المصدر نفسه، ١/ ٧٦.

(١٠) المصدر نفسه، ١٨٥/١.

(١١) محمد علي الربّاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط (تقريرًا لأبحاث السيد علي الحسيني السيستاني) / ١٦.

(١٢) دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية/١٣١.

(١٣) ظ: الطباطبائي، القرآن في الإسلام/ ٦٤.

(١٤) ظ: إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط/٦١٧؛ ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ٥١٣/٣ . ٥١٤؛ المجلسي، مرآة العقول، ٢٥/١، والغزّالي، المستصفى، ١٦/١ . ١٧.

(١٥) ظ: الميزان في تفسير القرآن، ٤٠٥/١، و ١٥/ ١٢٢.

(١٦) المصدر نفسه/٧١ ـ ٧٢.

(١٧) نفحات من علوم القرآن/٨٦.

(١٨) النجاة في المنطق والإلهيات/١٦٣. ١٦٥.

(١٩) المبدأ والمعاد/ ٣١٥.

(٢٠) ظ: المروارید، تنبيهات حول المبدأ والمعاد/ ٣٧.

(٢١) الميانجي، توحيد الإمامية/ ٣٧.

(٢٢) الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، ١٣٧/٣.

(٢٣) ظ: محمد بني هاشمي، العقل في فكر الميرزا الأصفهاني/١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢٤) الصدوق، علل الشرائع، ٩٨/١.

(٢٥) ظ: الأصفهاني، تقريرات درس أصول الفِقْه/ ٢٩ (مخطوطة)، نقلًا عن: محمد حسون عبد الزهرة، جهود الميرزا مهدي الأصفهاني في كتابه معارف القرآن، رسالة ماجستير/١٤٦.

(٢٦) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، ١١ /٢١١.

(٢٧) ظ: الأصفهاني، تقريرات درس أصول الفقه/ مخطوطة/ النسخة الخطية في الحضرة الرضوية /٣٠.

(٢٨) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، ١١ /٢١٢.

(٢٩) أنوار الهداية، ٢٠٢/١.

(٣٠) الأصفهاني، أنوار الهداية/ ٨٠.

(٣١) الأصفهاني، معارف القرآن، ١/ ٢٠٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ٢٠٢/١.

(٣٣) الاجتهاد والتحقيق/٦٨.

(٣٤) ظ: مرتضى مطهرّي، العدل الإلهي/ ٢٥.٢٦/المقدِّمة.

(٣٥) ظ: الأصفهاني، رسالة: غاية المنى ومعراج القرب واللقاء، الخطية /٢٨.

(٣٦) ظ: مصباح الهدى/ ١٢ ـ ١٣.

(٣٧) ظ: بيان الفرقان في تفسير القرآن، ١/ ٨.

(٣٨) ظ: ميزان المطالب/٢٣٥.

(٣٩) ظ: الأصفهانيي، مصباح الهدى/٤٨٨.

(٤٠) ظ: الأصفهاني، مصباح الهدى/ الأصلين الرابع/ ٥١٤. ٥١٩، والأصل الخامس من المصدر نفسه/ ٥٥٥ ـ ٥٦٠.

(٤١) الأصفهاني، الأصول الوسيط/٢١١.

(٤٢) ميزان المعرفة الدينيّة/٢٥.

(٤٣) معارف القرآن، ١٦٩/١.

(٤٤) ظ: الكاشاني، جدلية الدين والفلسفة/ ٣٠٦ . ٣٠٧.

(٤٥) إشارة إلى قول ابن سينا في مباحث العلة من إلهيات الشفاء (إنّ العلّة الفاعلة لا يجب أن تفعل ما يشابهه) [ظ: الشيرازي الشواهد الربوبية/٧٨]، وأشار إلى ما ورد عن أغلب الفلاسفة المشائين من كون الموجدات حقائق متباينة. [ظ: هادي السبزواري، شرح المنظومة، ٢٠٧/١].

(٤٦) المروارید، تنبیهات حول المبدأ والمعاد/٩٢.

(٤٧) الطبرسي، أعلام الورى بأعلام الهدى/٢٩١.

(٤٨) الكليني، الكافي، ١٢٠/١.

(٤٩) ظ: المروارید، تنبیهات حول المبدأ والمعاد/ ٩٢. ٩٣.

(٥٠) المجلسي، بحار الأنوار، ٣١٨/١.

(٥١) الأصفهاني، مصباح الهدى/٤٨١.

(٥٢) ظ: المروارید، تنبیهات حول المبدأ والمعاد/ ٩٤.

(٥٣) ابن طاووس، منهج الدعوات ومنهج العبادات/ ١٠١

(٥٤) المفيد، المقنعة، ٣٢٠/١.

(٥٥) الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٣٦٨/٢.

(٥٦) ظ: الطباطبائي، نهاية الحكمة/٣٣٧.

(٥٧) ظ: جدلية الدين والفلسفة، ٢٤١/١.

(٥٨) تنبيهات حول المبدأ والمعاد/١٠٣.

(٥٩) ظ: أساس التقديس في علم الكلام/١٢٣.

(٦٠) رسالة العرشية، ٣٥/١.

(٦١) الأنصاري، فرائد الأصول، ٥٤/١.

(٦٢) المجلسي، بحار الأنوار، ٣١٤/٢.

(٦٣) الميانجي، توحيد الإماميّة/٣٩.

(٦٤) المصدر نفسه/٤٠.

(٦٥) ميزان المعرفة الدينيّة / ٢٨ وما بعدها.

(٦٦) مصباح الهدى/٤٧١.

(٦٧) ظ: كواكب عباس هاشم محمد، الترجيحات التفسيرية عند السيّد عبد الأعلى السبزواري، رسالة ماجستير/ ١١٢ وما بعدها.

(٦٨) توحيد الإمامية/٢١.