



الفلسفة

بحث فقهي في دراسة الفلسفة

علي رضا أعرافي

التحقيق: سيّد نقي موسوي
تعريب: حمّد جمعه



الفلسفة

بحث فقهي في دراسة الفلسفة

علي رضا أعرافي

الفكر



سلسلة
دراسات
اجتهادية في
فقه التربية

١

ولد الأستاذ الشيخ علي رضا أعرافي ابن العالم الرباني آية الله الشيخ محمد إبراهيم أعرافي سنة ١٣٧٩ هـ، (١٩٥٩ م) في مدينة ميبد من محافظة يزد الإيرانية، وبدأ دراساته الحوزوية سنة ١٣٩١ هـ (١٩٧١ م)، وحضر لسنوات عند كبار العلماء؛ أمثال آية الله التبريزي، وآية الله الوحيد الخراساني، آية الله جوادي آملی، الحاج الشيخ مرتضى الحائري، الشهيد مرتضى مطهري. وبالإضافة إلى دراساته الحوزوية، كان يلقي دروس الخارج في الفقه والأصول ودروس الفلسفة والعرفان. يعدّ الشيخ أعرافي من الشخصيات التي لها حضورها في الحوزة والجامعة. وقد عمل على طرح نظريات في مجال أسلمة العلوم الإنسانية، وبالأخص في العلوم التربوية. وقد نشر له حتى الآن عدّة كتب ومقالات باللغة الفارسية؛ منها: «فلسفه تعلیم و تربیت، فقه تربیتی، وحدت حوزة و دانشگاه، فقه هنرمندانه و نقاشی»

سلسله دراسات اجتهادية في فقه التربية | ١

نشر مؤسسة الإشراف و العرفان الثقافية | ٧

سرشناسه : اعرافى، عليرضا، ١٣٣٨ -

عنوان قراردادى: فلسفه ورزى و فلسفه آموزى (بررسى فقهى). عربى

عنوان و نام پديدآور: الفلسفه؛ بحث فقهى فى دراسه الفلسفه / على رضا اعرافى؛

تحقيق سيدنقى موسى؛ ترجمه محمد جمعه.

مشخصات نشر: قم : موسسه فرهنگى هنرى اشراق و عرفان، ١٣٩١.

مشخصات ظاهرى: ٣٨٤ ص.

شابک: ٩٧٨-٦٠٠-٩١٦٢٠-٦-٢

وضعيت فهرست نویسى: فپبا

يادداشت: عربى.

يادداشت: واژه نامه کتابنامه نمايه.

موضوع: فلسفه - دفاعيه ها و رديه ها.

موضوع: فلسفه - نقد و تفسير.

موضوع: فلسفه و اسلام.

موضوع: قرآن و فلسفه.

موضوع: شناخت (فلسفه اسلامى).

شناسه افزوده: موسى، سيدنقى، ١٣٥٧ -

شناسه افزوده: محمد، جمعه، مترجم

رده بندى کنگره: ١٣٩١ ٥٦٠٤٣ الف ٢٢ ف / BP٩٩

رده بندى ديوبى: ١٠٠

شماره کتابشناسى ملي: ٢٧٣٤٢٠٦



الفلسفة

بحث فقهي في دراسة الفلسفة

علي رضا أعرافي

التحقيق: سيّد نقي موسوي
تعريب: محمّد جمعه

الناشر: مؤسسة الإشراق و العرفان
الثقافية • تصميم الغلاف: حسن
مختاري • الطبعة الأولى: ١٤٣٣ق/
١٣٩١ش • الطباعة: مطبعة الإسراء
• الكمية: ١٥٠٠ • السعر: ٧٥٠٠ تومان

حقوق الطبع محفوظة لمؤسسة
الإشراق و العرفان الثقافية

قم المقدسة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية،

ص ب: ٤٤٤٥ - ٣٧١٨٥

التلفون: ٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٨٥٤٠ +

الفاكس: ٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٨٥٤١ +

www.eshragh-erfan.com

info@eshragh-erfan.com

ISBN: 978-600-91620-6-2

كلمة المؤسسة

لقد ضاعف الانتصار العظيم للثورة الإسلامية من الرسالة الملقاة على عاتق الحوزات العلميّة، فلم يعد أمام النظام الإسلامي - في سبيل تأمين الغطاء النظريّ لنفسه - إلا أن يمتلك الأسس العلميّة اللازمة لاتخاذ القرارات المدروسة وتنفيذها؛ وهو مجال ينبغي على الحوزة العلميّة - إلى جانب بقيّة المجامع العلميّة - أن تلعب فيه دوراً فعّالاً؛ فبغير العمل على توسيع دائرة العلوم الإسلاميّة (لتشمل المسائل المستحدثة وإنتاج العلوم الإنسانيّة ذات المنهج الإسلامي) ستظلّ هذه المشكلة مفتقرةً إلى حلّ مناسب. إنّ ضرورة الجهاد العلمي من أجل الاستجابة للمتطلّبات المشروعة والمتزايدة للمجتمع الديني لن تكون ثابتةً إلاّ حينما تأخذ بعين الاعتبار، أولاً: التحوّلات الجديدة التي طرأت على المعرفة الإنسانيّة بأجمعها، وخصوصاً في مجال العلوم الإنسانيّة. ثانياً: أنّ الحياة الإنسانيّة المعاصرة أصبحت - بفضل التقدّم في العلوم

والتقنيات الجديدة - عُرضةً لتحوّلات عميقة. ثالثاً: أن تبلور النظام الإسلامي شكّل فرصةً مناسبة للمجتمع الديني من أجل تحقيق أهدافه المنشودة. ومن هنا، تبرز الحاجة إلى ضرورة تكثيف النشاطات والفعاليات العلميّة الحوزويّة، وذلك في سبيل التعزيز من قدرات النظام الإسلامي.

وتسعى مؤسسة "إشراق وعرقان" - التي بدأت في ممارسة أنشطتها منذ سنة ١٣٨٦ ش^١ تحت الإشراف العلمي والإداري لآية الله أعرافي - إلى سدّ الاحتياجات المعرفيّة للإنسان المعاصر. ومن هنا، فقد اختارت المؤسسة أن تحمل على عاتقها مهامّ «التحقيق في مجال الفقهيّات الحديثة والفلسفات المضافة اعتماداً على مسلك الاجتهاد في سبيل الإعداد لمنظومة إسلاميّة» و«تربية باحثين يحملون آراءً في مجال الفقهيّات الحديثة والفلسفات المعاصرة وإنتاج منظومة إسلاميّة» بالإضافة إلى «جمع، تنظيم ونشر مؤلفات المدير العام للمؤسسة»، وذلك من أجل لعب دور مؤثّر في هذا المجال.

ونظراً لكون التعليم والتربية شرطين أساسيين لتكامل الإنسان، حتّى غدت المؤسسة التعليميّة والتربويّة أهمّ مؤسسة اجتماعيّة؛ فإنّ القيام بدراسات تخصّصية في هذا المجال يحظى بأهميّة قصوى. ومن البديهيّ أن يكون تأثير أيّ عمل تربوي ومساهمته في تحقيق الكمال

رهيئاً لمطابقته الموازين الدينيّة. ومن هنا، تبرز الحاجة إلى ممارسة الدقّة الفقهية عند البحث حول المسائل التربويّة. وفي سبيل البحث والتحقيق في ميدان التربية والتعليم، وبهدف تقديم رؤى ابتكاريّة في هذا المجال، يضع قسمُ الفقه التربويّ هذا الكتاب بين أيدي النخبة من أبناء الحوزة والجامعة، وكذلك بين أيدي صانعي القرار والمسؤولين التنفيذيين في ميدان التربية والتعليم.

وترى المؤسسة لزماً عليها أن تشكر سماحة الأستاذ أعرافي، والذي ساهم - من خلال إلقائه لدروس في الفقه التربوي وإشرافه وتقويمه النهائي - في تهيئة الظروف لتأليف هذا الكتاب، كما تُقدّر المؤسسة المساعي التي بذلها المحقق المحترم حجّة الإسلام السيّد نقي الموسوي، والذي حمل على عاتقه مسؤولية تأليف هذا الكتاب والتحقيق فيه، بالإضافة إلى الجهود التي بذلها كلّ من الدكتور مجيد طرقي وحجّة الإسلام محمّد تقي أكبر نجاد في تقويم الكتاب وإخراجه.

والمرجوّ من أصحاب الرأي وأهل الفكر من الحوزويين والجامعيين ألا يخلوا على مؤسسة "إشراق وعرفان" بأرائهم واقتراحاتهم البناءة، وذلك من أجل الارتقاء بنتائجها المستقبلية نحو الأفضل.

تصدير للأستاذ أعرافي

يشتمل العمل الذي بين أيديكم على مجموعة من الأبحاث ترتبط بموضوع يحتوي على سجل حافل بالخلافات عبر تاريخ الفكر الإسلامي. وقد تمّ التطرّق إليه بشكل إجماليّ في ضمن أبحاث الفقه التربوي، ثمّ صار هو نفسه موضوعاً مستقلاً للبحث والتدقيق في جلسات متعدّدة، إلى أن تمّ بحثه وتقريره وإتمامه من طرف سماحة حجّة الإسلام السيّد نقي الموسوي (وفّقه الله).

كان التفكير بمنهجية نظرية وفلسفية أمراً رائجاً منذ سالف الأيام، وكان استغلال الفلسفة يتمّ عبر الاستفادة منها أحياناً في خدمة الأفكار والمعارف التوحيدية والإلهية المرتبطة بالوحي، وأحياناً أخرى لخدمة الطرف المقابل. ولقد شكّل هذا العلم موضعاً للجدل والنقاش من ناحية قيمتها وروائيتها، وكذلك من جهة جوازها أو حرمتها فقهياً. وبشكل

عام، يتوفّر موضوع الموافقة والمخالفة للفلسفة والمنطق والعرفان (بل حتى الكلام) على سجلّ حافل، وكانت هذه النقاشات الفكرية تنجرّ أحياناً إلى جدالات ونزاعات اجتماعية وسياسية وثقافية.

وعلى الرغم من أنّ هذه المسألة المهمة والتاريخية كانت موضع بحث ونقاش من وجهة نظر معرفية، و من حيث قدرتها على إنتاج ثمار علمية، و كذلك من حيث قيمة هذه النتائج والثمار و مدى اعتبارها ومقبوليّتها، إلا أنّ بحثها من ناحية فقهية لم يكن يحصل إلاّ بالعرض و بصورة ضمنية، أمّا هذا الكتاب فيسعى إلى بحث هذه المسألة ودراستها بمنهجية فقهية واجتهادية.

ويجدر بنا أن نلفت النظر في هذا الصدد إلى عدة نقاط:

أولاً: إنّ المنهجية المتبعة في هذا البحث فقهية واجتهادية، غير أنّ المباني المعرفية تلعب دوراً مهماً على مستوى بعض الأدلة. ومن هنا، سيتمّ التعرّض أحياناً وبشكل مجمل ومختصر إلى بعض الأبحاث المعرفية.

ثانياً: إنّ الاتجاه الأساسي لهذا الكتاب يتمثّل في الدفاع عن جواز ورجحان التفكير الفلسفي والنظري، وليس الدفاع المطلق عن فلسفات معينة. وعليه، فهو يُدافع عن القيمة البنائية للتفكير النظري والنشاط الفكري العقلي، وعن جوازه وجليته بل ورجحانه الفقهي، إلاّ أنّه لا

يُحامي عن مدرسة أو مسلك فلسفي معيّن، ولا يتعصّب لأيّ منها، بل إنّ كمال هذا المنهج النظري والعقلاني يكمن في التحرّر من أيّ نوع من أنواع التعصّب ولو كان يتلبّس بمظهر فلسفي.

ثالثاً: إنّ غنى النصوص الدينيّة والكتاب والسنة واشتمالها على المعارف العقليّة والنظريّة الراقية هو موضوع مهمّ ينبغي الالتفات إليه، غير أنّه لا يُمكن تكييف جميع المعارف الدينيّة الرفيعة بشكل مباشر مع المنهج العقلي والنظري.

أرجو أن يكون هذا الكتاب قد وُفّق للوصول إلى الهدف المنشود ولو بشكل نسبيّ.

علي رضا أعرافي

مقدمة

كان للفلسفة منذ سالف الأيام مؤيدون ومعارضون، وترافقت هذه المواقف عادةً مع التكفير والتحريم.

ويسعى هذا البحث إلى بيان طبيعة الحكم الفقهي - من بين الأحكام الفقهية الخمسة - الذي تختصّ به مزاولة الفلسفة (الاشتغال بالفلسفة والتفكير والتأمل الفلسفي) وتعليمها وتعلمها (والذي سنُعبّر عن مجموعته بعبارة «دراسة الفلسفة»)، ويهدف قبل ذلك إلى تحديد الحكم - من بين الأحكام الفقهية الخمسة - الذي تختصّ به من الأساس التأملات العقلانية والنظرية والمنهج القياسي خارج حدود الفلسفات الموجودة؟

وقد تمّ إعداد هذا الكتاب في ثلاثة فصول:

يتعرّض الفصل الأوّل إلى بعض المسائل العامة المرتبطة بالبحث،

وتشتمل على دراسة مفهوميّة، عرض الموضوع، والخلفيّة التاريخيّة للبحث؛

ويتناول الفصل الثاني أدلّة المنع عرضاً وتحليلاً، وذلك في قسمي الأدلّة العامّة والأدلّة الخاصّة؛

ويبحث الفصل الثالث كذلك في كلّ من الأدلّة العامّة والخاصّة الدالّة على الجواز والحليّة.

ومن الجدير بالذكر أنّه قد صودق على هذا البحث ليكون ضمن سلسلة موضوعات مشروع «الفقه التربوي» الضخم، وتمّ بحثه وتدوينه في سنة ١٣٨٧ ش^١. إلّا أنّه وبسبب أهميّة الموضوع واستقلاله عن بقية المواضيع، ارتأينا أن ننشره بشكلٍ مستقلٍّ لكي نضعه في هذا العام بين أيدي النخب.

وحريّ بنا أن نقدّم الشكر الجزيل لصاحب هذا الفكر وهذا الأثر.. سماحة آية الله أعرافي، وينبغي علينا الاعتراف بأنّ جميع النقائص التي اعترت هذا الكتاب (من ناحية المضمون والتأليف) ترجع إلى المقرّر صاحب هذا القلم، فمن المحتمل ألا يكون هذا الكتاب قد عكس الآراء الصائبة للأستاذ أعرافي بشكلٍ صحيح.

السيد نقي الموسوي

الفصل الأول: إضاءات عامّة حول البحث

في البداية، يهدف هذا الفصل إلى تقديم دراسة مفهوميّة حول الفلسفة، وتوضيح المعنى المراد منها في هذا البحث، ثمّ سيسعى بعد ذلك - وفي إطار عرضه لموضوع البحث - إلى بيان الأسئلة الأساسيّة والفرعيّة للدراسة المتقدّمة، وفي الأخير، سيتعرّض للخلفيّة التاريخيّة للمسألة المبحوث عنها حالياً.

١-١. دراسة مفهوميّة

الفلسفة كلمة يونانيّة الأصل مركّبة من جزئين: «فيلو» و«سوفيا» بمعنى «محبّة الحكمة» أو «محبّة العلم».^١ وقد تعرّضت الفلسفة بحسب الاستعمال الاصطلاحي إلى عدّة تحولات نُشير إليها بشكل مختصر:^٢

١- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٥٠٣.

٢- محمّد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، الدروس ١ - ٤ - ٥ - ٦.

١- منذ أن سمى سقراط نفسه بالفيلسوف، فإن كلمة الفلسفة تستعمل دائماً في مقابل كلمة السفسطة لتشمل بذلك كافة العلوم الحقيقية دون الاعتبارية أو الغير المتفق عليها. فالفلسفة بحسب هذا الاصطلاح اسم عام لجميع العلوم الحقيقية، وتنقسم إلى قسمين رئيسيين، هما العلوم النظرية والعلوم العملية. فالعلوم النظرية تشمل الطبيعيات، الرياضيات والإلهيات. وتُقسم الإلهيات إلى قسمين هما: ما بعد الطبيعة (أو مسائل الوجود العامة) ومعرفة الله. وأمّا العلوم العملية، فتشعب إلى ثلاثة فروع هي: الأخلاق، تدبير المنازل وسياسة المدن. وقد كانت «ما بعد الطبيعة» عبارة عن مجموعة من المسائل العقلية النظرية التي لا يختص موضوعها بأي موضوع معين. والظاهر أنهم لم يجدوا لهذه المسائل اسماً خاصاً مناسباً، ولما كان البحث عنها بعد الطبيعيات، فقد أطلقوا عليها اسم «ما بعد الطبيعة» أو «الميتافيزيقا». كما أنهم جعلوا موضوع ما بعد الطبيعة هو الوجود المطلق أو الوجود بما هو موجود^١ لكي يتسنى لهم الاقتصار على المسائل التي لا تختص بموضوعات العلوم الخاصة، وإن كانت كل هذه المسائل لا تشمل كافة الموجودات.

٢- سُميت ما بعد الطبيعة (أو الميتافيزيقا) بعد ذلك بالعلم الكلي أو

١- يمتاز انتخاب كلمة الوجود (عوضاً عن الوجود) بهذه المزية، وهي انسجامه التام مع الرأي القائل بأصالة الماهية؛ من هنا كان من المناسب قبل أن يتم التعرض لإثبات أصالة الوجود، أن يُجعل موضوع الفلسفة أمراً يتوافق مع كلا القولين.

الفلسفة الأولى. وعليه، فالميتافيزيقا (أو الفلسفة الأولى) هو مصطلح جديد يخوض في البحث حول موضوع الوجود بما هو موجود (أي الموجود المطلق لا مطلق الوجود).

وفي العصر الإسلامي، تمّ دمج مسائل الميتافيزيقا بمسائل معرفة الله، وأطلق عليها اسم الإلهيات بالمعنى الأعم^١. وأحياناً كانت تلحق بها - بالمناسبة - مسائل أخرى نظير المسائل المرتبطة بالمعاد وأسباب سعادة الإنسان الأبدية وحتى بعض مواضع النبوة والإمامة، كما يُشاهد ذلك في إلهيات الشفاء^٢.

٣- اتسعت دائرة الفلسفة في القرون الوسطى لتشمل بعض العلوم الاعتبارية (المتفق عليها) مثل علوم اللغة والمعاني والبيان. وقد تمّ التخلي عن هذا المصطلح عند نهاية القرون الوسطى.

٤- بعد عصر النهضة، جعل المذهب الوضعي (بوزيتويسم) المعرفة العلمية في مقابل المعرفة الفلسفية والميتافيزيقية، معتبراً أنّ العلوم التجريبية هي الوحيدة التي تستحق تسميتها بـ «العلمية». وقد أطلق على جميع العلوم غير التجريبية اسم الفلسفة لتشمل «المنطق»، «علم المعرفة»، «الميتافيزيقا»، «معرفة الله»، «علم النفس النظري غير التجريبي»، «علم الجمال»، «الأخلاق» و «السياسة».

١- مثلما تمّت تسمية قسم معرفة الله بالإلهيات بالمعنى الأخص.

٢- محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٧٠ و ٨٢.

٥- المصطلح الخامس هو الفلسفة العلميّة^١، وهي عبارة تُستخدم في عدّة موارد:

١/٥- «في مجال الفلسفة الوضعيّة»: فبعدما هاجم/وُغست كونت التفكير الفلسفي والميتافيزيقي، وأنكر القوانين العقليّة الشاملة للعالم، قسّم العلوم الوضعيّة إلى ستّة أقسام رئيسيّة (بحيث يكون لكلّ قسم قوانينه الخاصّة)، وهي عبارة عن الرياضيات، علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الأحياء وعلم الاجتماع.

٢/٥- «في مجال الفلسفة الماديّة الديالكتيكيّة»: يُؤكّد الماركسيّون على ضرورة الفلسفة ووجود قوانين تشمل العالم كلّّه وذلك على العكس من الوضعيّين، غير أنّهم يعتقدون بحصول هذه القوانين من تعميم قوانين العلوم التجريبيّة، وليس عن طريق التفكير العقلي والميتافيزيقي؛ ومن هنا، فإنّهم يُسمّون الفلسفة الماديّة الديالكتيكيّة - الحاصلة حسب ادّعائهم من معطيات العلوم التجريبيّة - بالفلسفة العلميّة.

٣/٥- «الفلسفة العلميّة بمعنى علم المنهج»: فقد أفضى البحث حول أنواع العلوم وطبقاتها، وتحديد أسلوب التحقيق الخاصّ بكلّ علم إلى ظهور علم مستقلّ يحمل اسم الميثودولوجيا (أو

علم المنهج). وقد يُطلق عليه أحياناً اسم «الفلسفة العلميّة»، كما يُقال له أحياناً أخرى «المنطق العملي».

٦- «فلسفة العلوم»: تُستعمل كلمة الفلسفة أحياناً على شكل «مضاف»، نظير فلسفة الأخلاق، فلسفة الحقوق، فلسفة التربية والتعليم وغيرها. ويمتلك هذا المصطلح بدوره العديد من الاستعمالات:

١/٦- قد تجري مثل هذه العبارات - أحياناً - على ألسنة الذين يقصرون مصطلح العلم على العلوم التجريبيّة، ويستعملون اصطلاح الفلسفة في مجال بعض المعارف والمعلومات الإنسانيّة (أي: إنهم يستخدمون مثلاً عبارة «فلسفة معرفة الله» بدلاً عن «علم معرفة الله»).

٢/٦- أو على ألسنة الذين لا يرون بأنّ المسائل العمليّة والقيميّة هي من المسائل العلميّة، ويُنكرون توفرها على أيّ مستند خارجي وواقعي، ويظنون أنّها تابعة بشكل مطلق لرغبات الناس وميولهم (ويستعملون من باب المثال عبارة «فلسفة الأخلاق» و«فلسفة السياسة» عوضاً عن «علم الأخلاق» و«علم السياسة»).

٣/٦- لكن قد تُستعمل أحياناً هذه العبارة بمعنى آخر، وهو بيان الأصول والأسس. وبحسب الاصطلاح، فإنّها تُستعمل لبيان المبادئ التي يعتمد عليها علم آخر، كما تبحث أيضاً - في

بعض الموارد - حول مواضيع من قبيل: النظرة التاريخية إلى ذلك العلم، مؤسسه، الغاية منه، أسلوب التحقيق فيه والتحويلات التي طرأت عليه. ولا يختص هذا المصطلح بالوضعين، ولكي لا يختلط هذا المصطلح بالمصطلح السابق (٢/٦)، فإنهم يزيدون أحياناً كلمة العلم على المضاف إليه (فيقولون مثلاً «فلسفة علم الأخلاق» في مقابل «فلسفة الأخلاق» بحسب الاصطلاح السابق).

وفي هذا الكتاب، تمّ أخذ المصطلح الثاني بعين الاعتبار، ويُمكننا تعريفه اختصاراً بالشكل التالي: «العلم الذي يشتمل على مجموعة من القضايا والمسائل المرتبطة بالموجود بما هو موجود»؛ وبعبارة أجلى: «الفلسفة هي العلم الذي يبحث عن أكثر مسائل الوجود كليّة ممّا لا ربط له بموضوع خاصّ، مع ارتباطه في نفس الوقت بجميع الموضوعات؛ فهي العلم الذي ينظر إلى كافّة الوجود بوصفه موضوعاً واحداً»^١.

أبرز الخصوصيّات التي يمتاز بها هذا العلم عبارة عمّا يلي^٢:

١- مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (المنطق والفلسفة)، ص ١٥٤ وراجع أيضاً: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢١؛ السيّد محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، ص ١٠.

٢- محمّد تقي المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٨٤، الدرس ٦.

١. اعتماده - خلافاً للعلوم التجريبية والنقلية - على الأسلوب العقلي في إثبات مسائله. مع أن هذا الأسلوب لا يختص به، حيث يتم استخدامه أيضاً في علوم أخرى، نظير «معرفة الله»، «علم النفس الفلسفي»، «فلسفة الأخلاق» وحتى الرياضيات.
٢. تتكفل الفلسفة بإثبات قسم مهم من المبادئ التصديقية المشتركة بين سائر العلوم، ولهذا يُطلق عليها اسم «أم العلوم».
٣. من خلال الفلسفة، يتم التوصل إلى معيار تمييز الأمور الحقيقية عن الأمور الوهمية والاعتبارية.
٤. لا يمكن الحصول على المفاهيم الفلسفية (من قبيل العلة والمعلول، الواجب والممكن، المادي والمجرد) عن طريق الحس والتجربة، وتسمى هذه المفاهيم - من الناحية الاصطلاحية - بالمعقولات الثانوية الفلسفية.

١-٢. عرض المسألة

يتوفر الإنسان على عدة مناهج لاكتساب المعرفة، وفي هذا الصدد، يتم الحديث عموماً عن أربعة مناهج: العقلي، النقل، التجريبي والشهودي. فالمنهج العقلي عبارة عن التأمل العقلي والتفكير النظري المبذول لأجل الجواب عن التساؤلات المطروحة؛ فمع التطور الفكري للإنسان وتكاثر العلوم وانتظامها، تجلّى المنهج القياسي وأسلوب التأمل العقلي في قالب وشكل فلسفات معينة، وتبلور هذا المنهج من خلال المذهب الفلسفي اليوناني، ثم بعد ذلك من خلال المذهب الإسلامي،

وأوضحت الفلسفة عبر مسارها التاريخي عُرضةً للتحوّل والتغيير.

فمنذ سالف الأيام، شكّلت الفلسفة ومنهجها التعقّلي موضعاً للوفاق والخلاف بين العلماء، وتعرّضت مختلف الفئات - من حيثيات متعدّدة - للدفاع عن هذا العلم أو نقضه، وشكّل تعليم هذا العلم وتعلّمه واستخدام المنهج العقلي والفلسفي في فهم الدين موضعاً للتحقيق وعرضةً لإبراز مختلف وجهات النظر، بدءاً من تكفير الفلاسفة وتحريم مزاولة الفلسفة وتبديع استخدامها في معرفة الوجود (وفهم الدين أيضاً)، وانتهاءً بعدّ الاشتغال بتعليمها وتعلّمها أمراً واجباً. ويستدعي تناول الآراء الموافقة والمخالفة لعلم الفلسفة (ومنهجها العقلي والنظري) بالبحث والتحليل مجالاً أوسع.

ويُمكن النظر إلى هذا الموضوع من زوايا متعدّدة (عقليّة ونظريّة، تاريخيّة وتوثيقية، اجتماعيّة وسياسيّة، شرعيّة وفقهيّة و...) وبمناهج مختلفة. وسيقتصر هذا الكتاب على النظر إلى هذا الموضوع من زاوية فقهيّة وحسب؛ والمراد من الفقه هنا هو العلم المتداول في الحوزات العلميّة الذي يبحث حول الأفعال الاختيارية للمكلف من جهة الأحكام الخمسة (الوجوب، الاستحباب، الحرمة، الكراهة والإباحة)، ومن جهة الأحكام الوضعيّة أيضاً في بعض الأحيان. فمن الواضح أنّ مزاولة الفلسفة والتأمّل والتفكير الفلسفي وكذلك تعليم الفلسفة وتعلّمها هي من الأفعال

الاختيارية للمكلفين^١.

١- من الجدير بالذكر أن هذه الأبحاث شكّلت موضوعاً للتحقيق والتدقيق في دراسة تم إنجازها سابقاً، وستقوم بعرض خلاصة عنها فيما يلي: إن للفقّه - بصفته علماً مستقلاً ذو طبيعة تجويزية - جذور تمتد في أعماق التاريخ. وقد قدّم له الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤ هـ) تعريفاً لاقى شهرة عند علماء الفريقين، حيث قال: «الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية الذي يحصل عن طريق الأدلة التفصيلية». ويلاحظ هذا التوافق في وجهات النظر على مستوى تحديد «موضوع علم الفقه» أيضاً، حيث يرى الفريقان أن موضوع الفقه هو أفعال المكلفين. وقد تمّ البحث في الفقه حول أفعال المكلفين من حيث اتصافها بالأحكام الخمسة (أو تعيين الأحكام الوضعية). فجميع أنواع الفعل الإنساني (نظير الأفعال القيامية والصدورية، الجوارحية والجوانحية، الطبيعية والإرادية والجبرية، الفعل والترك) سيكون لها حكم في الفقه، لكن بشرط أن تكون صادرة من المكلف وعن إرادته واختياره. ويُعدّ معنى الاختيار في الفقه شاملاً لكل من الإكراه والإجبار والاضطرار، حيث أن «الاختيار» هو بمعنى: «إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل»، وهو يتفاوت مع مفهومه في الفلسفة. ويُعتبر كل من العقل، البلوغ والاختيار من الشروط العامة للتكليف، إلا أن شرطية القدرة (بمعنى القدرة والطاقة العادية والمتعارفة) هي محل شك وترديد. ولا يوجد أي فارق بين الأفعال الجوانحية والأفعال الجوارحية، ويدخل كل واحد منهما في مجال الفقه؛ وقد تمّ في هذه الدراسة إيراد برهان إني ولمّي وجواب نقضي على هذا الكلام. وتنقسم الأفعال الباطنية والجوانحية إلى قسمين: النشاطات المعرفية والنشاطات العاطفية والنفسية، وبموازاتها ينبغي تأسيس: «فقه المعرفة والعقيدة» و«فقه الأخلاق». كما أنه من اللازم تأسيس فروع وأقسام دراسية تخصصية (الاجتهاد المتجزئ) مرتبطة بالأفعال الجوارحية (والتي سنطلق عليها اسم فقه العمل، في مقابل فقه الأخلاق وفقه المعرفة والعقيدة). وقد تمّ طرح ذلك في قالب أفكار جديدة على مستوى الفقه الاقتصادي، الفقه السياسي، الفقه الإداري، الفقه التربوي و...، وهي في طور النمو والتكامل. (راجع: علي رضا الأعرافي، الفقه التربوي، ج ١، ص ٨ - ١٣، وبشكل متكامل ومفصّل في: علي رضا الأعرافي، الفقه التربوي «الطبعة الجديدة المنقّحة»، ج ١، الفصل الأول). وبناءً عليه، فإن التأملات والفعاليات الذهنية، وكذلك النشاطات الدراسية والتعليمية - سواء حصلت في قالب أفعال جوارحية أو في قالب أفعال جوانحية - ستكون داخلة في حيلة الأبحاث والدراسات الفقهية.

ويسعى هذا الكتاب إلى تسليط الضوء على الحكم الذي تختص به
مزاولة الفلسفة (الاشتغال بالفلسفة والتفكير والتأمل الفلسفي) وتعليمها
وتعلمها من بين الأحكام الفقهية الخمسة، وهل تُعدّ مزاولة الفلسفة
وتعليمها وتعلمها أمراً مرغوباً من الناحية الشرعية؟ وهل يبلغ مستوى
مرغوبيته درجة الوجوب أو الاستحباب؟ أم أنه غير مرغوب شرعاً من
الأساس؟ هل نحسبه من عداد المحرمات أو المكروهات؟ أم تكافأ
مرغوبيته وعدم مرغوبيته، فيدخل في دائرة المباحات؟

بغض النظر عن هذه المستويات من الاشتغال بالفلسفة (أي: ١-
مزاولة الفلسفة والتفكير والتأمل الفلسفي، ٢- تعليم و٣- تعلم الفلسفة)،
يُمكننا البحث حول المسألة المتقدمة من خلال أربعة «موضوعات
جزئية»: :

١- التأمل العقلي والنظري والمنهج القياسي خارج دائرة الفلسفات
المتحققة وتعليمه وتعلمه؛

٢- مزاولة الفلسفة، تعليمها وتعلمها في نطاق الفلسفة اليونانية:
حيث ذكرنا سابقاً أنّ الفلسفة بحسب الاصطلاح الثاني تُطلق
على الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى التي موضوعها «الموجود بما
هو موجود»، وغايتها معرفة الوجود بنحو كلي، فتكون شاملةً
لمباحث علم الوجود (الأنطولوجيا)، علم المعرفة
(الإبستمولوجيا)، علم القيم (الأكسيولوجيا)، وغيرها .

٣- مزاولة الفلسفة، تعليمها وتعلّمها في نطاق الفلسفة الإسلامية: فقد طرأت على الفلسفة اليونانية بعد دخولها للعالم الإسلامي عدّة تغييرات، كما كانت عرضةً للعديد من التحوّلات، وذلك بالنظر إلى إضافة بعض المسائل المرتبطة بمعرفة الله (وحتى المرتبطة بالمعاد، النبوة والإمامة، كما هو ملحوظ في إلهيات الشفاء)^١، وكذلك باعتبار بعض التطوّرات التي لامستها من حيث المضمون^٢، فتبلورت على شكل ثلاث مدارس: المشائية، الإشرافية والحكمة المتعالية، والتي يُقال لها - من حيث المجموع - الفلسفة الإسلامية^٣.

٤- مزاولة الفلسفة واستخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين، وتعليمها وتعلّمها: أي الاستفادة من المنهج العقلي والنظري في فهم المعارف الإسلامية التي تضمّ علم الأصول والتفسير و... وقد تجلّى هذا الأمر عند الشيعة من خلال المدرسة «الأصولية» (في مقابل «الأخباريّة»).

نلاحظ هنا أنّ هذه المستويات الثلاثة (أي النشاطات الفكرية وتعليمها وتعلّمها) قد بُحثت في أربعة مجالات: ١- التأمل العقلي

١- محمّد تقي المصباح. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، الدرس ٦، ص ٨٣.

٢- راجع: مرتضى المطهري، مقالات فلسفية، ص ٢٥ - ٣٠.

٣- نعم. توجد في باب تركيب «الفلسفة الإسلامية» أبحاث مفصلة جرت بين أصحاب الرأي، إلّا أنّ المجال لا يسعنا لبحثها هنا.

والنظري والمنهج القياسي خارج دائرة الفلسفات المتحققة والموجودة (ولهذا السبب لا نطلق عليه كلمة الفلسفة)، وتعليم التأمل العقلي وتعلّمه؛
 ٢- استخدام المنهج القياسي في نطاق الفلسفة اليونانية وتعليمه وتعلّمه؛
 ٣- استعمال المنهج العقلي والنظري في نطاق الفلسفة الإسلامية؛ ٤- الاستفادة من هذا المنهج في فهم الدين وتعليمه وتعلّمه.

يحسن الالتفات إلى أنه ونظراً لارتباط المجالات ٢ و ٣ و ٤ بالفلسفات المتداولة التي تستخدم منهج القياس في قالب معين، فقد تمت الاستفادة فيها من كلمة «مزاولة الفلسفة» لإيصال المفهوم، بينما استعملنا كلمة «التأمل العقلي» في المجال الأول.

وعلى هذا، يكون السؤال الأساسي المطروح في هذا الكتاب هو: «ما هو حكم التأمل العقلي ومزاولة الفلسفة وتعلّمها وتعليمها من الناحية الفقهية؟». ويتشعب هذا السؤال إلى أربعة أسئلة فرعية:

- ما هو حكم التأمل العقلي بنحو مطلق وبغض النظر عن الفلسفات الموجودة والمتداولة؟ وأساساً ما هو الحكم - من بين الأحكام الفقهية الخمسة - الذي ينصبّ على استخدام المنهج القياسي والعقلي للإجابة عن التساؤلات الإنسانية؟ وإذا كان أمراً مرغوباً، فما هي درجة مرغوبيته الشرعية؟ ما هو حكم تعليمه وتعلّمه؟
- ما هو حكم مزاولة الفلسفة وتعلّم وتعليم «الفلسفة اليونانية» من ناحية فقهية؟

- ما هو حكم مزاولة الفلسفة وتعلّم وتعليم «الفلسفة الإسلامية»؟
- ما هي درجة الرجحان الفقهيّ التي يمتلكها تعلّم المنهج الفلسفي وتعليمه والاستفادة منه في فهم الدين؟

يتعرّض الفصل الأول إلى المسائل العامة المرتبطة بالبحث، ويتكفل الفصل الثاني بالبحث حول «أدلة النهي عن التأمل العقلي وعن مزاولة الفلسفة ودراستها» ويهدف الفصل الثالث من الكتاب إلى الخوض في «أدلة رجحان التأملات العقلانيّة ومزاولة الفلسفة ودراستها» ، كما سيتمّ الحديث في نهاية الفصل الثالث كذلك عن «حكم تعليم الفلسفة» . وتجدر الإشارة إلى أننا في كافّة أبحاث هذا الكتاب سنستعمل عبارة «مزاولة الفلسفة» للتعبير عن مرادنا من «الاشتغال بالفلسفة والتفكير الفلسفي» ، والتركيب الإضافي «دراسة الفلسفة» للإشارة إلى مقصودنا من «تعلّم الفلسفة ودراستها» ، وعبارة «تعليم الفلسفة» للتعبير عن مرادنا من «تعليم الفلسفة وتدريسها». نعم، يبقى أنّ المراد من «دراسة الفلسفة» في العنوان الرئيسي للكتاب هو تعلّم الفلسفة وتعليمها أيضاً، وذلك رعاية للاختصار.

٣-١. الخلفيّة التاريخيّة للبحث

توفّر البحوث الفلسفيّة على جذور تمتدّ في أعماق التاريخ الفكري للبشريّة، كما أنّ تاريخ تدوين الفلسفة (كعلم قائم بذاته ذو هويّة مستقلّة) هو قديمٌ جداً. وبالموازاة مع تطوّر هذا العلم وتكامله (سواءً على مستوى

المدرسة الفلسفية اليونانية أو الإسلامية أم على مستوى استخدام المنهج العقلي والفلسفي في فهم الدين) فقد تبلورت مجموعة من الآراء الموافقة والمخالفة التي صدرت عن أصحاب الرأي والمدارس الفكرية المختلفة. وقد كانت هذه المواقف تُدعم من عدة جهات، غير أنه بالإمكان تصنيف الآراء الموافقة والمخالفة للفلسفة - بحسب تقسيم أساسي - في تيارين اثنين.

على الرغم من تعدد الدوافع والاتجاهات عند التعرض للخلفية التاريخية للبحث حول الآراء المخالفة والموافقة للفلسفة، لكن بما أنه قد تمّ الاقتصار على المنهج الفقهي في دراسة هذا الموضوع، فإننا سنسعى للتركيز أكثر - عند التعرض للخلفية التاريخية للبحث - على استخراج مختلف وجهات النظر الفقهية في ردّ أو تأييد مزاولة الفلسفة ودراساتها.

وفي هذا الصدد، ستتابع البحث حول الخلفية التاريخية من خلال عنوانين، وهما: «التيار المعارض للفلسفة» و«التيار الموافق للفلسفة».

١-٣-١. التيار المعارض للفلسفة

ترجع الخلفية التاريخية للبحث الفقهي حول مسألة «مزاولة الفلسفة ودراساتها» إلى القرون الأولى من التاريخ الإسلامي. وقد ذكرنا أن الفلسفة هي علم يخوض في الموضوعات والمسائل البنيوية من خلال المنهج التعقلي. فقد قامت بعض التيارات البارزة عبر تاريخ الفكر الإسلامي بمجابهة التفكير الفلسفي والوقوف في وجهه. ونظراً لكون الغالبية

العظمى لهذه المجابهات قد طُرحت من قِبل أشخاص يعتبرون أنفسهم كعلماء دين أو قادة مذهبيين في عصرهم، فكانت تُمارس هذه المعارضة والمواجهة لـ «مزاولة الفلسفة ودراستها» باسم الدين وتحت عنوان إبداء الرأي الفقهي؛ وقد بلغ الأمر بهؤلاء إلى حدّ الإفتاء في بعض الموارد بارتداد الفلاسفة وتكفير القول بالمنهج التعقّلي. وتتألف الجبهة المناهضة للتفلسف ودراسة الفلسفة (وحتى المنطق) من التيارات الأساسيّة التالية:

١- التيار الكلامي الأشعري.

٢- التيار الأخباري عند الشيعة.

٣- تيار العرفان والتصوّف.

٤- التيار التفكيكي.

١-٣-١. التيار الكلامي الأشعري

إذا نظرنا إلى مسألة التفكير في أصول العقائد، فسنجد أنّه قد ظهر منذ أواسط القرن الثاني للهجرة تياران في العالم الإسلامي. حيث كانت يعتقد البعض بأنّ للعقل البشري القابليّة في أن يُشكّل مقياساً من أجل إدراك أصول العقائد الإسلاميّة، بحيث يصبح من اللازم عرض جميع المسائل المرتبطة بالله تعالى، المعاد، الملائكة، الأحكام و... على العقل قبل كلّ شيء. وقد أُطلق بعد ذلك على أنصار هذا النوع من الفهم في مجال العقل والتفكير العقلي اسم «المعتزلة». وفي مقابل ذلك، فقد انحازت مجموعة أخرى (الأشاعرة) إلى التعبّد والتسليم المحض، بحيث

لم تر للعقل أيّ دور في المسائل الدينيّة. وقد اندلع هذا الخلاف في وجهات النظر من مسألة «الحسن والقبح» المشهورة، حيث كان المعتزلة يعتقدون بـ «الحسن والقبح العقليّين»، بمعنى أنّ الأعمال تتّصف - في حدّ ذاتها - بالحسن والقبح الذاتيّين، وأنّ العقل الإنساني يُدرك هذا الحسن والقبح، وبالتالي فهو قادر على اكتشاف الأحكام الإسلاميّة. لكن في المقابل، يعدّ الأشاعرة الحسن والقبح شرعيّين.

وقد وصل هذا التجاذب بين التعقّل والتعبّد - الذي بدأ في أواخر العصر الأموي - إلى أوجه في أوئل العهد العبّاسي؛ إذ أنّ زمام الأمور أصبحت بيد خلفاء مثقّفين، مثل هارون وخصوصاً المأمون. وبما أنّ المأمون كان بحدّ ذاته من العلماء ويمتلك فكراً منطقيّاً وفلسفيّاً، فقد انحاز إلى المعتزلة وعمل على قمع الأشاعرة. ويعدّ أحمد بن حنبل من جُملة الأشاعرة وعلماء أهل الحديث الذين تمّ جلدتهم بسبب مناصرتهم للتّيّار الظاهري، غير أنّ الأوضاع انقلبت رأساً على عقب بعدما أمسك المتوكّل بمقاليد الحكم.^١ وفي هذا الصدد، يقول المسعودي: «ولمّا أفضت الخلافة إلى المتوكّل أمر بترك النظر والمباحثة في الجدل، والترك لما كان عليه الناس في أيّام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنّة والجماعة...»^٢. وبذلك عاد ثانية تيّار الأشعريّة والجمود على الظاهر

١- مرتضى المطهري، التعليم والتربية في الإسلام، ص ٢٩٠-٣١٧.

٢- أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٤.

ورفض التعقل إلى ازدهاره السابق. وقد لجأ المتوكل إلى إخراج أحمد بن حنبل من السجن، ومنحه - احتراماً له - منصباً رفيعاً، بحيث أنه عندما مات، شارك في تشييع جنازته ما يُناهز ثمانمائة ألف شخص. وعمد الخلفاء اللاحقون إلى تعزيز مسلك المتوكل بشكل أكبر، وتمت إدانة مسلك المأمون في العالم الإسلامي إلى الأبد. وقد انجرت المعارضة لدور العقل في فهم الدين والاستنباط منه إلى دخول أتباع أحمد بن حنبل تدريجياً في مواجهة صريحة مع علم الفلسفة (الذي دخل في العصور اللاحقة إلى نطاق البلاد الإسلامية قادماً من اليونان)^١.

وصل المتوكل إلى سدة الخلافة في العام ٢٣٢ للهجرة^٢. وقد ذكرنا سابقاً أن عصره شهد انتعاشاً جديداً لتيار الأشعرية الذي بدأ في التطور والنمو. وعليه، كان من المناسب بالنسبة لنا أن نبحت حول استمرار النهج الأشعري بين الفقهاء (وخاصةً فقهاء أهل السنة)^٣؛ إذ إن معارضتهم للفلسفة ومزاوالتها، اتخذت صبغةً فقهيةً بشكلٍ أكبر، وكانوا يُصدرون من

١- ومن الملفت للنظر أن نعلم بأن كلمة «السني» لم يتم وضعها في مقابل لفظة «الشيعة»، بل إنها استخدمت للإشارة إلى الأشاعرة في مقابل المعتزلة؛ حيث أن الأشاعرة كان يعدّون أنفسهم كأتباع للسنة، وبما أن موقف الشيعة كان يميل في هذه المواجهة لصالح المعتزلة (حيث أنهم لم يرغبوا - ببركة إرشادات أئمة الهدى عليهم السلام - عن العقل والتعقل)، فقد قاموا بتشكيل جبهة واحدة باسم العدلية. وقد استمرت هذه المقابلة بين الشيعة و «السني» بعد انقراض المعتزلة وإلى الآن. (مرتضى المطهري، التعليم والتربية في الإسلام، ص ٣٠٣).

٢- أبو جعفر الطبري، تاريخ الأمم والملوك (المعروف بتاريخ الطبري)، ج ٩، ص ١٥٤.

٣ سنيّين لاحقاً عند البحث حول التيار الاخباري أن عالم التشيع ظلّ بعيداً عن تناول هذه الهجمات بفضل تواجد أنوار الهداية (أي أئمة الهدى عليهم السلام).

مقام الفقهة والإفتاء أحكاماً بمخالفة الفلسفة، بل حتى تحريمها.

فتاوى معارضة لدراسة الفلسفة (من القرن الثالث)

كان عددٌ من أهل السُّنة يضعون العلوم اليونانية في الطرف المقابل للعلوم العربية والإسلامية، وكانت هذه العلوم بالنسبة إليهم مدعاةً للشك والارتباب. ولهذا، فإنهم لم يترددوا في وصف كل من يستفيد في مؤلفاته من المنهج الفلسفي بـ «الزنديق». وقد بالغوا في هذا الأمر إلى درجة أنهم كانوا يتهمون كل علم ينتسب إلى الفلسفة أو له علاقة بها ويتبرؤون منه. وتعدّ مجابهة الغزالي للفلسفة كأبرز نموذج على هذا النوع من التشدد في الموقف. وقد كان هؤلاء المتعصبون يؤمنون بأن العلم غير النافع الذي نهى عنه الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) يتمثل في الفلسفة وهذه العلوم اليونانية، كما يظهر من ادعاءات ابن تيمية الحنبلي في الجزء الأول من مجموعة رسائله. وعلى هذا الأساس كان أهل السُّنة ينصحون الطلاب بأن يتجنبوا حدّ الإمكان مجالسة المشتغلين بدراسة الفلسفة والعلوم اليونانية. وقد بلغ هذا الإحجام حدّاً بحيث أنّه إذا أظهر أحد الفلاسفة ندمه وأسفه على دراسة الفلسفة، فإن ذلك كان يُوجب رضا الناس وسرورهم، مثلما حصل مع «ابن نجباء الأربلي»^١.

١ توفيق الطويل، دين وفلسفه (قصّة النزاع بين الدين والفلسفة)، ص ١٤٤ - ١٥٠.

وبحسب ما ينقله ابن الأثير، فقد صدر في سنة ٢٧٩ أمرٌ في بغداد يقضي بحلف الوراقين (أي باعة الكتب والنساخون) ألا يبيعوا الكتب الكلامية والفلسفية^١. وتمّ في العام ٤٢٠ للهجرة إحراق الكتب الفلسفية والنجومية وكتب المذهب المعتزلي^٢. كما أنّهم لم يستنكفوا عن إشعال النار في كتب المشتغلين بالفلسفة رافعين شعار «مَنْ تَمَنَّى تَزْنِدَقَ»، مثلما حصل مع حفيد عبد القادر الجيلاني (الصوفي المعروف) عندما اتّهموه بالفلسفة، والذي ادّعى - للإبقاء على حياته - احتفاظه بتلك الكتب من أجل نسخها والردّ عليها، غير أنّهم لم يقبلوا منه هذا الكلام وقاموا بإحراق كتبه بالنار أمام مسجد الخليفة وبمرأى من الناس والقضاة والعلماء.

ومن أجل توضيح أكبر لهذه الهجمة التي تعرّضت لها الفلسفة، وللمواقف المتشدّدة التي أظهرها فقهاء أهل السنة تجاه الفلسفة ومزاولتها، سنعمد إلى نقل عدد من وجهات النظر البارزة في هذا المجال، مراعين في ذلك ترتيبها الزمني:

أبو بكر الخوارزمي (ت: ٣٨٣ هـ)

١ وردت عبارة ابن الأثير بالشكل الآتي: نودي بمدينة السلام أن لا يقعد على الطريق ولا في المسجد الجامع قاض، ولا منجم، ولا زاجر، وحلف الوراقون أن لا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٤٥٣.

٢ نفس المصدر، ج ٩، ص ٣٧٢.

قبل الغزالي، خاضت مجموعة من الفقهاء حرباً شعواء لا هوادة فيها ضدّ الفلاسفة. وكمثال على ذلك، يقول الشيخ جمال الدين أبو بكر محمد بن عباس الخوارزمي - في معرض مخالفته للفلسفة - في كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم» (في الباب الثالث تحت عنوان: «الردّ على الفلاسفة»):

«وهم [الفلاسفة] قوم من اليونانيين تحذلقوا في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط، وتحيروا في الإلهيات... وسياق مذهبهم يدلّ على أنّهم أجهل خلق الله وأحمق الناس، وأساس الإلحاد والزندقة مبنيّ على مذهبهم... ورئيسهم أفلاطون الملحد لعنه الله قال لموسى بن عمران رسول الله وكليمه: كلّ شيء تقوله أصدّقك فيه إلا قولك «كلّمني علّة العلل». انظر إلى اعتقاد هذا الخبيث! كان يُكذّب رسول الله... وإخوانه كآرسطاطاليس وسقراط وبقرات وجالينوس كلّهم ملاحدة العصر وزنادقة الدهر يقيناً... ثمّ إنّ الله سبحانه علم خُبث سرائرهم، فأرسل عليهم سيلاً فأغرقهم. وعلومهم المشؤومة عربّتها أقوام في عهد المأمون بإذنه ووصيته، ثمّ اعتقاد الفلاسفة أنّ الآلهة ثلاثة: المبدأ أو العقل والنفس، وقضوا بكون العقل والنفس أزليين، وينفون الصفات...»^١

أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ)

فتح أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي^١ (٥٠٥-٤٥٠ هـ) عينه على هذا العالم في مدينة طوس، وكان أبوه من أصحاب الصناعات. وفي معرض بيانه للطريقة التي سلكها في مواجهة الفلسفة، يقول الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» ما مفاده أن الذي لا يُدرك غاية علم ما من العلوم والهدف الذي يسعى إليه لن يتمكن من اكتشاف فساد، وهو لم يعثر على أي عالم من علماء الإسلام صرف همته واهتمامه في الرد على الفلاسفة. وانطلاقاً من ذلك، فقد عكف على مطالعة الكتب الفلسفية لكل من ابن سينا، الفارابي و...، فتعلم الفلسفة بعد ثلاث سنوات من دون التلمذ على يد أي أستاذ! وألف كتاباً اسمه

١- يُعدّ الغزالي من جملة المحققين والمؤلفين المعروفين بكثرة تصنيفهم. ويرى البعض أن الغزالي هي بشديد الزاي (بسبب عمل أبيه الذي كان غزّالاً ونساجاً)، بينما يعتقد البعض الآخر أنها بتخفيف الزاي (نسبة إلى قريته في طوس)، إلا أن أغلب المحققين المعاصرين يؤيدون رأي «ابن الأثير» الذي يعتقد بصحة الغزالي بالتشديد، هذا بالإضافة إلى ما ذكره السمعاني من أنه سال أهل طوس عن قرية اسمها غزالة، فأنكروا وجودها (عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالي، ص ٢٧-٢٨). ويُعتبر الغزالي من أبرز العلماء الذين تركوا أثراً واسعاً في العالم الإسلامي. وللإطلاع على بعض الكتب التي صُنفت في التعريف بالغزالي ونقده، راجع: عبد الحسين زرّين كوب، فرار از مدرسه (الهروب من المدرسة)؛ جلال الدين هماني، غزالي نامه (رسالة الغزالي)؛ يوسف القرضاوي، سماي الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه؛ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الفصل السابع؛ ميان محمد شريف، تاريخ فلسفه در اسلام (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، ج ٢، الفصل الرابع؛ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، منطق ومعرفت در نظر غزالي (المنطق والمعرفة من وجهة نظر الغزالي)؛ هنري لاؤوست، السياسة عند الغزالي؛ إيرج مير، رابطہ دين وسياست: تفسيرهای امام غزالی وخواجه نصیر الدین طوسی از پیوند دين وسياست (علاقة الدين بالسياسة: التفسيرات التي قدمها كل من الإمام محمد الغزالي والخواجه نصير الدين الطوسي حول علاقة الدين بالسياسة) بالإضافة إلى عدة مصادر أخرى.

«مقاصد الفلاسفة» في شرح وبيان ادّعاءات الفلاسفة. ثمّ بذل كلّ سعيه بعد ذلك في تمحيص آرائهم ونقدها من خلال كتابه «تهافت الفلاسفة»، حيث عمد فيه إلى طرح عشرين مسألة فلسفيّة أبرز فيها بطلان عقائد الفلاسفة. وقد لجأ في نهاية هذا الكتاب - وفي أقلّ من صفحة واحدة - إلى تكفير الفلاسفة في ثلاثة مسائل: الاعتقاد بقدّم العالم، الاعتقاد بعدم علم الله تعالى بالجزئيات وإنكار بعث الأجساد وحشر الأرواح. ويقول عقب ذلك: «وهذا [القول بالعقائد الثلاث] هو الكُفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين»^١.

قسّم الغزاليّ الفلاسفة إلى ثلاث طوائف: الدهريّون، الطبيعيّون والإلهيّون. وقد اعتبر الدهريّين في عداد الزنادقة؛ لأنّهم يُنكرون وجود الله، ويتصوِّرون أنّ العالم قد وُجد من نفسه. وأمّا الطبيعيّون، فيعترفون بوجود خالقٍ حكيم؛ لأنّهم يُشاهدون عجائب صنعه في الطبيعة، غير أنّهم يُنكرون الآخرة ولا يُؤمنون بالثواب والعقاب، ولهذا فقد انغمسوا في الشهوات الدنيويّة. وبرأي الغزاليّ، هؤلاء أيضاً - على الرغم من إيمانهم بالله - معدودون من الزنادقة. ويعتقد الغزاليّ أنّ الإلهيّين - وفي ضمنهم أيضاً سقراط وأفلاطون وأرسطو - كتبوا ردوداً على الدهريّين والطبيعيّين،

١- وردت هذه العبارة عقب المقطع التالي: «فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد مُعتقدهم؟! قلنا تكفيرهم لا بدّ منه في ثلاث مسائل... فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدُها كذبُ الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه...» (أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٥١).

وفي جملة ذلك كتب أرسطو ردّاً على كافّة الدهريّين الذين سبقوه وتبرّأ منهم جميعاً، غير أنّه أغفل عن بقيّة من رذائل كفرهم وبدعهم التي لم يتمكّن من التخلّص منها، وبالتالي وجب تكفيره وتكفير أتباعه من المتفلسفين الإسلاميّين، نظير ابن سينا والفارابي وغيرهما.

ويستعرض الغزالي بعد ذلك إشكالاته على آراء الفلاسفة في ثلاثة أبواب: ١- قسم من آراء الفلاسفة لا يجب إنكاره أصلاً، ٢- قسم من أفكار الفلاسفة يجب تبديعه، ٣- قسم من آراء الفلاسفة يوجب تكفيرهم^١.

كُتِبَ «تهافت» بعد الغزالي

استمرّت موجة معاداة الفلسفة بعد الغزالي، وتمّ تصنيف عدّة كتب تحت عنوان «تهافت الفلاسفة»، غير أنّ أيّ واحدٍ منها لم يستطع معادلة كتاب الغزالي ومساواته في القدر. وأمّا هذه الكتب فعبارة عمّا يلي^٢:

١. تهافت الفلاسفة، تصنيف قطب الدين أبو الحسن الراوندي (ت: ٥٧٣)، لكنّنا لا نمتلك اطلاعاً وافياً عن كتابه هذا.
٢. تهافت الفلاسفة، تأليف علاء الدين الطوسي (ت: ٦٧٣).

١ نفس المصدر، ص ٣٢.

٢ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (قصّة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، ص ٢١٢-٢١٣.

وقد تمّ تدوين هذا الكتاب تحت اسم «الذخر» أو «الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والحكماء».

٣. تهافت الفلاسفة، تصنيف مصلح الدين خواجه زادة (ت: ٨٩٣).

لقد عمد علاء الدين الطوسي^١ في كتابه إلى ممارسة نوع من أنواع المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة، لكنّه لا يخفى على أيّ أحد انحيازه إلى آراء الغزالي. وقد قام بإعداد كتابه - كما فعل الغزالي - في عشرين مسألة، ومائل هذا الأخير في ختمه للكتاب بتكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث.^٢ وأمّا بالنسبة لكتاب تهافت الفلاسفة لخواجه زادة، فقد نحا أيضاً نفس منحى كتابي علاء الدين الطوسي وأبي حامد، لكن مع وجود اختلاف طفيف^٣.

١- فيما يخصّ علاء الدين وحياته، راجع: رضا سعادة، الصراع بين الدين والفلسفة (من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي وخواجه زادة)، ص ١٧٨، ١٨٥.

٢- «... فإن بعضها (أقوال الفلاسفة) ممّا يُحكم بصحّتها قطعاً كالمعاد الروحاني و...، وبعضها ممّا نتردّد فيه من غير رجحان لأحد طرفيه، كوجود النفوس المجردة للأفلاك، وبعضها ممّا نجزم ببطلانه ولكن لا نكفّرهم بالقول به، كإثبات العليّة بين الممكنات بعضها بعضاً.....، وبعضها ممّا نقطع ببطلانه ونكفّرهم به، كالقول بقدّم العالم وكسلب الاختيار عن الله تعالى وكفّي علمه تعالى بالجزئيات التي أفعال العباد منها وكانكارهم الحشر الجسماني.» (علاء الدين الطوسي، تهافت الفلاسفة، ص ٣٦٧).

٣- غلام حسين الإبراهيمي الديناني، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (قصّة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، ص ٢٢٣، وفيما يخصّ حياة خواجه زادة، راجع: رضا سعادة، مصدر سابق، ص ١٨٥-١٨٩.

ابن الصلاح (ت: ٦٤٣ ق)

مع بداية القرن السابع، اشتدّت كراهية رجال الدين للتفلسف ودراسة الفلسفة (سواءً على مستوى الفلسفتين اليونانية والإسلامية، أم على مستوى استخدام المنهج الفلسفي في فهم المعارف الإسلامية). ومن جملة هؤلاء الفقهاء، يُمكننا الإشارة إلى ابن الصلاح الذي اشتهرت فتواه في تحريم المنطق والفلسفة والتي أصدرها جواباً عن استفتاء نذكره بشكل مختصر:

«هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليماً؟ وهل يجوز أن تُستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟ وماذا يجب على وليّ الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها، وهو مدرّس في مدرسة من المدارس العامة..؟»

فأجاب ابن الصلاح بما يلي:

«الفلسفة أسّ السفه والانحلال، ومادّة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيّدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة... وأمّا المنطق، فهو مدخل الفلسفة، مدخل الشرّ شرّاً، وليس الاشتغال بتعليمه

وتعلّمه ممّا أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين... وأمّا استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية - والله الحمد - افتقار إلى المنطق أصلاً... فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرّ هؤلاء المياشيم، ويخرجهم عن المدارس ويُبعدهم... ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارها وتمحي آثارها وآثارهم...»^١

لقد أصبحت هذه الفتوى بمثابة حربة في يد أهل السنة لكي يطعنوا بها على الفلسفة والمنطق وعلمائهما متى ما رغبوا في ذلك. ومن جملة الآثار التي خلفتها فتوى ابن الصلاح، فيمكننا الإشارة إلى المحن التي تحمّلها الآمدي (ت: ٦٣١) من جرّاء اتّهامه بالاشتغال بالفلسفة والمنطق. فقد كان الآمدي يُدرّس العلوم الشرعية بالقاهرة، غير أنّ اشتهاره بالفلسفة جرّ عليه المتاعب إلى درجة إعلانهم استباحة دمه، ممّا أدّى به للفرار إلى الشام، حيث تولى التدريس في مدرسة دمشق، إلّا أنّ شبح التهمة ظلّ يتعقّبه إلى أن تمّ عزله عن منصبه.

١- للاطلاع على هذه الفتوى المثيرة للغط، راجع: توفيق الطويل، مصدر سابق، ص ١٦٨-١٦٩؛ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٩٣-٩٥؛ غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٥-١٢٦.

محيي الدين أبو زكريا (ت: ٦٧٧ ق)

لقد بلغت هذه الدعايات المسمومة ضد المنطق والفلسفة ببعض الفقهاء - استناداً إلى فرضية مسبقة مفادها: «إنّ كلّ علم يُثير الشكّ والشبهة حرام» - إلى حدّ وضعهم للفلسفة في مصافّ الشعوذة، السحر، الكهانة والتنجيم، وقولهم بحرمة هذه الأمور بأسرها. ومن جُملة هؤلاء الفقهاء، هناك محيي الدين أبو زكريا يحيى النووي الذي أصدر فتوى من هذا القبيل في كتابه «المجموع شرح المهدّب».^١

ابن تيمية (ت: ٧٢٩ ق)

من بين ألدّ وأشهر أعداء الفلسفة، هناك ابن تيمية الحرّاني الدمشقي (٧٢٨-٦٦١ ق) الذي اهتم بإحياء عقائد ابن حنبل. كان ابن تيمية يمتلك همّة عالية إلا أنّ فكره كان ظاهرياً جداً ومتحجّراً، فقد صنّف العديد من الكتب، كما أبرز عداؤه للمنطق والفلسفة في كتبه التالية: «الردّ على عقائد الفلسفة»، «نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان» و«صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام».^٢

وقد ألف ابن تيمية كتاباً ضخماً حول مسألة تعارض العقل والنقل تمحورت أبحاثه - بحسب ما يذكر في مقدّمة هذا الكتاب - حول تفنيد

١- مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨٩.

٢- توفيق الطويل، قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١٧٢.

رأي الذين يُقدّمون جانب العقل في موارد تعارض الأدلة العقلية والنقلية، ويجعلونه الأصل والأساس في الشرع.^١ وعلى إثر مناهضة ابن تيمية للعقل، ظهرت العديد من الآراء التي ليس فقط لم تُلاقِ اهتماماً بالغاً، بل واجهت معارضة شديدة بلغت إلى حدّ وضع ابن تيمية في السجن لبرهنة من الزمن.^٢

ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ ق)

اقتفى ابن قيم الجوزية أثر أستاذه ابن تيمية في عدائه للفلسفة، إلّا أنّه كان ممّن ألمّ بها فيما ألمّ به من مختلف العلوم، ويبقى أنّ أسلوبه في نقد الفلسفة ومواجهته يتسم بالعنف والعناد الشديد. وقد تعرّض ابن القيم في «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» لنقد الفلسفة، وإبراز تهافت المنطق وقلة جدواه، وأنشد أشعاراً في نقضه.^٣

طاش كبرى زادة (ت: ٩٦١ ق)

هو أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زادة، ويقول في إفتائه بحرمة مزاوله الفلسفة ودراستها ما يلي:

١- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج ١، ص ٤-٥.

٢- علي أصغر الفقيهي، وهابيان (الوهابيون)، ص ٣١-٣٣.

٣- توفيق الطويل، مصدر سابق، ص ١٧٢-١٧٤؛ مصطفى عبد الرزاق، مصدر سابق، ص ٨٩-٩٠.

«وإياك أن تظن من كلامنا هذا تعتقد كل ما أطلق عليه اسم العلم حتى الحكمة المموهة التي اخترعها الفارابي وابن سينا ونقحه الطوسي ممدوحاً. هيهات هيهات! إن كل ماخالف الشرع فهو مذموم... فالحذر الحذر منهم! وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام في شريعتنا، وهم أضرب على عوام المسلمين من اليهود والنصارى؛ لأنهم يستترون بزي أهل الإسلام».

نعم، يبقى أنه لجأ بعد هذه العبارة إلى الاستدراك مجوزاً تعلم الفلسفة بشرطين (وبحسب الاصطلاح: بالعنوان الثانوي)، فقال في هذا الصدد:

«نعم، إن من رسخ قواعد الشريعة في قلبه، وامتلأ قلبه من عظمة هذا النبي الكريم وشريعته... وقوي مذهبه في الفروع، يحل له النظر في علوم الفلسفة، لكن بشرطين: أحدهما ألا يتجاوز مسائلهم المخالفة للشريعة، وإن تجاوزها، فإنما يطالعهما للرد لا لغيره، وثانيهما ألا يمزج كلامهم بكلام علماء أهل الإسلام. وقد حصل ضرر عظيم على المسلمين من هذه الجهة لعدم قدرتهم على تمييز الجيد من الرديء، وربما يستدلون بإيرادها في كتب الكلام على صحتها، وما كان هذا إلا منذ ظهر نصير الدين الطوسي وأضرابه...»^١.

١ مصطفى عبد الرزاق، مصدر سابق، ص ٨٦-٨٧؛ توفيق الطويل، مصدر سابق، ص ١٧٠-١٧١.

علاء الدين الحصكفي (ت: ١٠٨٨ ق)

ففي كتابه «الدر المختار شرح تنوير الأبصار» وفي معرض بيانه لأحكام تحصيل العلم، يقول الحصكفي:

«واعلم أن تعلم العلم يكون فرض عين، وهو بقدر ما يحتاج لدينه، وفرض كفاية، وهو ما زاد عليه لنفع غيره، ومندوباً، وهو التبخر في الفقه وعلم القلب، وحراماً، وهو علم الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلوم الطبائع^١ والسحر والكهانة^٢».

لقد شهد هذا التيار المعادي للتعقل ودراسة الفلسفة تأرجحاً عبر التاريخ، إلى أن عمد محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦-١١١٥ ق) في القرن الثاني عشر إلى الترويج ثانية لعقائد ابن تيمية. وقد كانت آراؤه المفرطة والمناهضة للعقل محلاً للمعارضة من قبل المسلمين، إلى درجة إصدار الحكم بقتله من طرف أمير «الإحساء»، إلا أنه أفلت من هذه المهلكة،^٣ وتمكن - عن طريق عقد اتفاق مع محمد بن سعود (جد آل سعود) - من تهيئة الأرضية لترسيخ عقائده في منطقة الحجاز. وتلحظ أيضاً في

١- يُطلق اسم الطبائع على الفرق التي كانت تعبد الطبائع الأربع (أي الحرارة، البرودة، الرطوبة واليبوسة)؛ لأنها أصل الوجود ولتركب العالم منها.

٢- مصطفى عبد الرزاق، مصدر سابق، ص ٨٩.

٣- علي أصغر الفقيهي، مصدر سابق، ص ١٢٢.

أوساط الوهابية المعاصرة هذه النزعة المناهضة للفلسفة والمنطق^١.

١-٣-٢. التيار الأخباري عند الشيعة

ذكرنا سابقاً أنّ عالم التشيع ظلّ - ببركة وجود أئمة الهدى عليهم السلام - مصوناً من السقوط في الظاهرية ومخالفة العقل ومزاولة الفلسفة ودراستها. ويقول العلامة الطباطبائي في معرض بيانه لهذا الموضوع:

«فضلاً عن أنّ متكلمي أهل السنة من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم، يصلون في تدرّجهم هذا إلى الإمام الأوّل للشيعة (و هو الإمام علي عليه السلام)، وأمّا أولئك الذين عرفوا آثار الصحابة واطّلعوا عليها، يعلمون جيّداً أنّ من بين جميع هذه الآثار التي تُنسب إلى الصحابة (وقد دوّنت أسماء اثني عشر ألفاً منهم) لم نجد أثراً واحداً يشتمل على التفكير الفلسفي، بل ينفرد الإمام علي عليه السلام بخطابه وبيانه المبهر في معرفة الله تعالى، بأنه يتّصف بالتفكيرات الفلسفية الشديدة العمق... ولم نجد في أقوال العلماء في القرنين الأوّلين للهجرة نماذج من التدقيق والتبّع [الفلسفي]، بينما نجد الأقوال الرصينة لأئمة الشيعة عليهم السلام، وخاصة الإمام الأوّل (الإمام علي عليه السلام) والثامن (الإمام علي الرضا عليه السلام)، تحتوي على كنوز من الأفكار

١- راجع: علي أصغر الفقيهي، مصدر سابق؛ جعفر السبحاني، وهابيت مباني فكري وكارنامه عملي (الوهابية: الأسس الفكرية والسجل العملي)؛ أحمد علي خسروي، بررسی وهابیت وریشه های تاریخی وهابی گری (دراسة عن الوهابية وجذورها التاريخية).

الفلسفة^١.

تيار الملامية الإسترابادي

استمر وجود التيار المدافع عن مزاولة الفلسفة ودراستها واستخدام المنهج الفلسفي في فهم المعارف الإسلامية على مستوى العالم الشيعي إلى حدود القرن الحادي عشر للهجرة، حتى ظهر على ساحة الوجود - في أوائل العهد الصفوي تقريباً - رجل اسمه الميرزا محمد الإسترابادي تبنى منهج أهل الحديث، وكانت نظريته في عالم التشيع تماثل نظرية أحمد بن حنبل وابن تيمية في وسط أهل السنة. وأما بالنسبة للملامية الإسترابادي، فقد فاق أستاذه الميرزا محمد على مستوى التأثير، حيث كان مجاوراً لمكة والمدينة لعدة سنوات صنف فيها كتاباً اسمه «الفوائد المدنية» يتعرض فيه لمهاجمة المنهج العقلي وعلماء الشيعة، ومن جملتهم العلامة الحلي. فمن بين الأدلة الأربعة التي يعتمد عليها الشيعة (أي القرآن، السنة، الإجماع والعقل)، فإنه يقول باعتبار السنة فقط. وقد كان يعتقد أن الأئمة هم المخاطبون الوحيدون بالقرآن، ولهذا لا يمكن التمسك بالقرآن كدليل. كما كان يرى أن «الإجماع» هو من ابتداع أهل السنة لكي يوصلوا أبا بكر للخلافة؛ فيكون بذلك ساقطاً عن الحجية. وقد عمد - في ضمن مناهضته للعقل - إلى استعراض أقوال الفلاسفة ونقدها، ثم أقام عدة أدلة في نقض المنطق الأرسطي. بالإضافة إلى ذلك، فقد لجأ

١- السيد محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص ١٠٢.

في هذا الكتاب وفي معرض رفضه للعقل إلى التنديد بالاجتهاد مدّعياً أنّ الاجتهاد يعني التعقّل، والتعقّل لا يجوز. كما أنّ التقليد غير جائز؛ لأنّه من اللازم علينا تقليد الأئمة وحسب، وبذلك يكون الاجتهاد في المسائل وكتابة رسالة عمليّة هي بأجمعها أمور محرّمة. وقد أفضت ادّعاءاته إلى ظهور حركة كبيرة في العالم الإسلامي باسم «الأخباريّة» شغلت عالم التشيّع لفترة من الزمن، وكانت سبباً لاندلاع الحروب وإراقة الدماء في بعض المناطق^١.

وقد تسلّل هذا التيار منذ العقد الرابع للقرن الحادي عشر إلى النجف وبقية المراكز العلميّة لبلاد ما بين النهرين، ليحظى بتأييد ونُصرة أغلب فقهاء ذلك العصر، ثمّ وجد له أتباعاً بعد ذلك في إيران بعد العبور إلى النصف الثاني للقرن الحادي عشر. لقد كانت حوزة أصفهان - والتي كانت من أكبر المراكز العلميّة للشيعة في تلك العصور - بيد الأصوليّين، وقام زين الدين علي بن سليمان بن حاتم القلمي البحراني (ت: ١٠٦٤) بنقل هذا الاتجاه من إيران إلى البحرين. فمع أنّ ذلك العصر لم يكن قد شهد بعدُ ظهور هذا التيار بصورته المُفرطة، إلّا أنّ المواجهات بين الأخباريّين والأصوليّين كانت قد برزت منذ أواخر ذلك القرن، إلى أن تمّت للأخباريّين في العقود الأولى للقرن الثاني عشر السيطرةُ على جميع المراكز العلميّة الشيعيّة في إيران والعراق، ليبقى الفقه الشيعي تحت

١- مقتبس من: مرتضى مطهري، التعليم والتربية في الإسلام، ص ٢٩٠-٣١٧؛ وراجع أيضاً: غلام حسين الإبراهيمي الديناي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٤-١٢٣.

تصرفهم المطلق لعقود عديدة. وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر، انهار هذا التيار مجدداً أمام التيار الأصولي بواسطة جهود بعض العلماء الكبار - نظير المرحوم الوحيد البهبهاني^١ - ثم عن طريق الضربة القاضية التي وجهها إليهم المرحوم الشيخ الأنصاري بعد ذلك.^٢

وفي هذا الخضم، اعترفت جماعة من فقهاء الشيعة - من جهة - ببعض عقائد الأخباريين، نظير عدم اعتبار الدليل العقلي والإجماع، وأمنت - من جهة أخرى - ببعض نظريات الأصوليين، من قبيل صحة الاجتهاد والتقليد أو حجّة ظواهر القرآن. وتتمثل هذه الطائفة بشكل مختصر فيما يلي: محمد تقي المجلسي (ت: ١٠٧٠ ق)، الحسين بن شهاب الدين الكركي (ت: ١٠٧٦ ق)، الملاً محسن الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١ ق)، محمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت: ١١٠٤ ق) مؤلف وسائل الشيعة، السيّد هاشم البحراني (ت: ١١٠٧ ق)، محمد باقر المجلسي المعروف بالعلامة المجلسي (ت: ١١١٠ ق) صاحب بحار الأنوار، السيّد نعمة الله الجزائري (ت: ١١١٣ ق)، يوسف البحراني (ت: ١١٨٦ ق) مصنف الحقائق الناضرة.^٣

١- فيما يخص طبيعة هذه المواجهة والدور الذي لعبه فيها المرحوم البهبهاني، راجع: أبو القاسم كرجي، تاريخ الفقه والفقهاء، ص ٢٤٣ فصاعداً؛ السيّد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة، ص ٨٥؛ رضا إسلامي، مدخل علم فقه (المدخل إلى علم الفقه)، الدرس ٦١.

٢- السيّد حسين المدرّسي، مقدمه اي بر فقه شيعه (مقدمة حول فقه الشيعة)، ص ٥٩.

٣- ينقل الشهيد مطهري كلاماً عن المرحوم آية الله البروجردي ضمن استعراضه لهذا الاتجاه

وأما فيما يخصّ علل ظهور التيار الأخباري في عالم التشيع وبروز التيار المتشدّد الذي قاده الملاً أمين الأسترابادي، فيعتقد البعض^١ أنّه كان واقعاً تحت تأثير الحركة التجريبيّة لفرانسيس بيكن (ت: ١٦٢٦ ميلاديّة) الذي كان معاصراً للملاً أمين (ت: ١٦٢٤ ميلاديّة).

البحث عن جذور النزعة الأخباريّة قبل الملاً أمين^٢

على الرغم من أنّنا قد أرجعنا جذور الفكر الأخباري في عالم التشيع - عند التعريف به - إلى زمان الميرزا محمّد الأسترابادي (أستاذ الملاً

الذي يتبنّاه الملاً أمين، مفاده أنّ تيار الملاً أمين تقارن مع ظهور تيار مناهض للعقل والفلسفة في أوروبا، حيث تعرّض كلّ من ديكارت وبيكن إلى مواجهة العقل من خلال النزوع إلى الحسّ والتجربة. ويدّعي المرحوم البروجردى - بسبب حصول هذا التقارن - أنّ الملاً أمين كان واقعاً تحت تأثير أفكار الأوربيين. وفي ضمن إظهاره لأسفه على عدم طلبه من آية الله البروجردى الدليل على هذا الكلام، فإنّ الأستاذ مطهري يرى بأنّ دعوى المرحوم البروجردى يُمكن توجيهها بالشكل الآتي: حيث أنّه من المحتمل أن يكون الملاً أمين قد اطلع على هذه التحوّلات والأفكار الحدائث التي حصلت في أوروبا عن طريق الأسفار التي قام بها وكذلك من خلال مدّة سكّنه في مكّة والمدينة. (مرتضى المطهري، التعليم والتربية في الإسلام، ص ٣١١).

١- عمد بعضهم إلى طرح أربع نظريّات حول جذور التيار الأخباري عند الشيعة، وهي عبارة عن: التأثير بالاتجاه الحسّي عند الغرب، سوء الظنّ بعلم الأصول، متابعة أهل السنّة، الفهم المنحرف لأحاديث الأئمة. (راجع: حسن يوسفیان وأحمد حسين شريفی، عقل ووحی، ص ١٦٩- ١٨٠). وقد أوصل بعضهم هذه النظريّات إلى سبعة. (راجع: رضا إسلامی، مصدر سابق، الدرسان ٥٧ و٥٨).

٢- مقتبس من: حسن يوسفیان وأحمد حسين شريفی، مصدر سابق، ص ١٥٩- ١٦٩؛ ولمزيد من الاطلاع ومشاهدة مستندات أكثر، راجع: محمد إبراهيم الجنّاتي الشاهرودي، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی (مصادر الاجتهاد بحسب المذاهب الإسلامیّة)، ج ١، ص ٢٢٥.

أمين)، لكن هل من الصحيح أن هذا النوع من التفكير قد عرض على تاريخ الفكر الشيعي منذ ذلك العصر؟ أفلم يكن مثل هذا الاتجاه متواجداً في زمان الحضور أو على الأقل في العقود الأولى التي تلت عصر الغيبة؟ أم أن هذا الفكر - كما يذهب إليه البعض^١ - هو من إبداع وابتكار الملاء أمين؟

قد يبدو لنا أن الأبحاث الاستدلالية والعقلية المرتبطة بالتعاليم الدينية لم تكن شائعة في زمان حضور الأئمة (عليهم السلام)، وأن الكلام والفقه الشيعيين كانا - إلى أواخر القرن الثالث الهجري - على شكل نقل للأحاديث أكثر من أن يكونا على شكل كلام عقلاني وفقه اجتهادي^٢ (إذ أن أوكد وأسهل طريق للتوصل إلى المعارف الدينية يتمثل في السؤال من نفس المعصوم)، لكن إذا ألقينا نظرة عابرة على الروايات والكتب الرجالية والروائية، ستكشف لنا حقيقة أنه: فضلاً عن أن المنهج العقلاني والفقه الاجتهادي كانا شائعين في عصر الحضور، فإن أئمة الهدى (عليهم السلام) كانوا بأنفسهم يرشدون تلامذتهم إلى هذا الطريق. فعلى مستوى الأبحاث الكلامية والاعتقادية، كان العديد من المتكلمين - نظير هشام بن الحكم، مؤمن الطاق وهشام بن سالم - يحظون بالتشجيع من قبل هؤلاء العظماء. ويُعدّ الحديث المشهور «علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم

١- جعفر الخليلي، موسوعة العتبات المقدسة، ج ٧، ص ٦٥؛ مرتضى مطهري، التعليم والتربية في

الإسلام، ص ٣٠٦.

٢- أحمد الصدر وآخرون، دائرة المعارف الشيعية، ج ٢ (الأخباريين)، ص ٧.

التفريع»^١ من بين أبرز الأدلة على هذه الدعوى، لكن من ناحية أخرى، يبقى أن الفكر المتمحور حول الأحاديث - الذي يُركّز بشكل أكبر على نقل الروايات والاحتراز عن الاجتهاد والتعقل - كان يحظى بأنصار أكثر، بحيث أن الأئمة (عليهم السلام) كانوا يعملون على تلقين أنصارهم اتباع الطريق الوسط واجتناب الإفراط والتفريط. وعند الرجوع إلى الكتب الرجالية والتاريخية، يتبين بشكل واضح أن الفكر المتمحور حول الأحاديث - وإلى حدّ ما الأخباري - كان متداولاً في أواخر القرن الثالث الهجري بين فقهاء الشيعة وعلمائهم، حتّى أن بعض المدن - نظير قم - كانت واقعةً في ذلك العصر تحت سيطرة هذا التيار، بحيث أن أهل الحديث والنصّيين من أهل قم كانوا في مواجهة شديدة مع النوبختيين الذين كانوا من المتكلمين ذوي المسلك العقلي. وقد هيمن هذا الفكر لمدة قرن من الزمن - أي منذ أواخر القرن الرابع الهجري - على جميع المراكز العلمية والفقهية الشيعية، بحيث يُمكننا القول أن الأكثرية الساحقة من علماء الشيعة كانت منضوية تحت هذا التيار. نعم، يبقى أن الفقهاء والمحدثين من أنصار هذا الفكر قد انقسموا بدورهم إلى طائفتين: الأولى متطرّفة والثانية معتدلة. فبينما كان يرفض بعضهم - نظير أبي الحسن الناشي (ت: ٣٦٦ ق) - أيّ تقييم سندي للروايات معتقداً بلزوم اتباع جميع الأحاديث،^٢ كان البعض الآخر - نظير المرحوم الكليني - يُجوزون

١- «عَلَيْنَا إلقاءُ الأصولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ» الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٢، ح

٣٣٢٠٢؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٥٣.

٢- محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، المصنّفات، ج ٥ (تصحيح الاعتقاد)، ص ٨٨.

البحث السندي، ويتوفرون على معايير خاصة لتمييز الروايات الموثقة عن غير الموثقة، هذا مع أنهم يقولون بمحورية الروايات، ويستعملون أيضاً نصّ العبارات الواردة عن أئمة الهدى (عليهم السلام) من أجل بيان الأحكام الشرعية. وقد استمرّ هذا الأمر إلى أن جاء الشيخ الطوسي (٤١٣- ٣٣٨ ق) وبعده السيّد الرضي (٤٣٦- ٣٥٥ ق)، وقاما - من خلال تصنيف الكتب والرسائل المتعدّدة في مجال الإلهيات وأصول الفقه - بإيجاد حركة عقلية على مستوى العقيدة والفقه الشيعيين. وبعبارة أوضح، لقد عملا على إحياء عقلانية بعض متكلمي وفقهاء عصر حضور الأئمة (عليهم السلام)، وتهيئة الأرضية لانحياز الفكر الأخباري، إلى درجة خروج هذه المدرسة - منذ القرن الخامس فما فوق - عن مسرح الأحداث تقريباً من دون أن تقوم لها قائمة بعد مضيّ قرون مديدة. وقد جعل الشيخ الطوسي هذه الفرقة من أصحاب النصّ والمناهضين للعقل مورداً لطعنه وانتقاده في العديد من مؤلفاته.^١ ففي مجال حجّة قولهم، يقول:

«وأصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين، ولا يقتصرون في النقل على المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش ولا فكر فيما يروونه وتمييز؛ فأخبارهم مختلطة لا يتميز منها الصحيح من

١- كنموذج على ذلك، راجع: نفس المصدر.

السقيم...»^١.

كما أن الشيخ المفيد قد صنّف بدوره كتاباً في الردّ على هذا المسلك
عنوانه بـ «مقابس الأنوار في الردّ على أهل الأخبار»^٢.

وفي ذلك العصر، لم يكن قد راج بعد استعمال اصطلاح
«الأخباريين» في هذه الجماعة الفكرية، حيث كان الشيخ المفيد قد أطلق
عليهم في كتابه أوائل المقالات^٣ عدّة عناوين، من قبيل: «أهل النقل»،
«أصحاب النقل»، «المتعلّقون بظاهر الروايات»، «أصحاب الآثار» و... .
والظاهر أنّه قد تمّ استخدام مصطلح الأخباري - في مقابل الأصولي -
لأوّل مرّة في أوائل القرن السادس على يد الشهرستاني^٤، ثمّ تبعه بعد
ذلك عبد الجليل القزويني^٥ في استعمال هذه الاصطلاحات.

وعلى كلّ تقدير، فقد اندثرت الأخباريّة من خلال الضربات التي
وجّهها كلّ من الشيخ المفيد والسيد الرضي إلى هذا التيار، ولم تقم له
قائمة إلى القرن الحادي عشر (وظهور الملاء أمين)؛ هذا مع أنّنا قد نستفيد
من كلام المحقّق الحلّي (ت: ٦٧٦ ق) - الذي يذكر فيه وجوب الاحتراز

١- نفسه، المصنّفات، ج ٧ (المسائل السروية)، ص ٧٣.

٢- آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٢١، ص ٣٧٥، رقم ٥٥٣٤.

٣- محمّد بن محمّد بن النعمان، المصنّفات، ج ٤ (أوائل المقالات)، ص ٦٥، ٧٠ و ٧٢.

٤- محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٤.

٥- كاظم الموسوي البجنوردي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج ٧ (الأخباريون).

عن هذا الفكر وعن السقوط في فخّه^١ - أن هذا الفكر كان لا يزال يحظى بأنصار في عصره.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن الأفكار الأخبارية كانت مرتبطة في الأعم الأغلب بدائرة المعارضة لاستعمال المنهج الفلسفي والتعقلي في فهم المعارف الإسلامية، وتعرضت بشكل أقل إلى إبداء رأيها - على ما يبدو - حول مزاولة الفلسفة ودراستها في نطاق الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الإسلامية.

١-٣-١. الاتجاه العرفاني

توجد عدة آراء حول علل ظهور التصوف والعرفان الإسلامي^٢ وكذلك حول أسسه المضمونية وركائزه الأساسية^٣. وباختصار، ينبغي

١- جعفر بن الحسن الحلبي، المعبر في شرح المختصر، ج ١، ص ٢١ و ٢٩.

٢- هناك فارق مهم بين العرفاء وسائر الشرائع الثقافية الإسلامية الأخرى، نظير المفسرين والمحدثين والفقهاء و...؛ فإن العرفاء مضافاً إلى تصنيفهم للكتب وتربيتهم لمجموعة من العرفاء الكبار وإبداعهم لعلم اسمه (العرفان) وتكوينهم طبقة فكرية واجتماعية منظمة، فقد تمكنوا أيضاً من تأسيس فرقة وتيار اجتماعيين على مستوى العالم الإسلامي. فمتى ما ذكر أهل العرفان بوصفهم طبقة ثقافية وعلمية، أطلق عليهم اسم «العرفاء»، ومتى ما ذكروا بوصفهم طبقة اجتماعية، سموهم بـ «المتصوفة». (راجع: مرتضى المطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ج ٢، (الكلام، العرفان والحكمة العملية)، الدرس الأول.

٣- راجع: زين الدين كياي نجاد، سير عرفان در اسلام (مسيرة العرفان في الإسلام)؛ سعيد النفيسي، سرچشمه تصوف در ايران (منشأ التصوف في إيران)؛ السيد محمد تقي المدرسي، مباني العرفان الإسلامي؛ مرتضى المطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، الكلام، العرفان والحكمة العملية؛ محمد تقي المصباح اليزدي، در جستجوی عرفان اسلامی (بحثاً عن العرفان الإسلامي).

القول أنه على الرغم من أننا لا نستطيع الحديث في القرن الأول الهجري بشكل محدّد عن فرقة خاصّة باسم «العرفاء» أو «الصوفيّة»، إلا أننا نُشاهد منذ البداية تواجد دوافع وميول معنويّة في القرآن وسيرة النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله)، ليظهر اسم «الصوفي» في القرن الثاني الهجري. ويذكر المؤرّخون أن أوّل من أطلق عليه هذا الاسم هو «أبو هاشم الكوفي» الذي عاش في القرن الثاني الهجري، وشهد ذلك العصر بناء أوّل صومعة (خانقاه) للعبادة في مدينة الرملة بفلسطين من طرف مجموعة من العباد والزهاد المسلمين.^١ وقد استمرّ هذا التيار في القرون اللاحقة، حيث كان يُمارس السير والسلوك العرفاني - منذ البداية ولأسباب مختلفة - بمناهج وأساليب متنوّعة كانت تُعرف باسم الطريقة أو السلسلة.

وأما في مجال معارضة هذا التيار للفلسفة ومزاولتها، فتوجد العديد من النكات والإشارات في ضمن المؤلّفات العرفانيّة التي تعرّضت لذلك، حيث كان كلّ من العقل، الاستدلال والفلسفة معرضاً لأشكال مختلفة من القدح والذمّ في الأدبيات والثقافة العرفانيّة. وقد كانت هذه العبارات تبلغ - أحياناً - درجة من الحدة تجعلنا نتصوّر سقوط جميع أنواع الفكر والتفكير العقلاني في كافّة المجالات المعرفيّة عن درجة الاعتبار.

١- مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة - الكلام، العرفان والحكمة العمليّة - ج ٢،

الدرس الرابع، ص ١١٠.

وعلى حدّ قول مولوي: پای استدلالیان چوبین بود ... پای چوبین سخت بی تمکین بود.^١

غير أنه إذا نظرنا إلى آراء العرفاء بشكل أعمق، ستنجلي لنا العديد من النقاط المهمة:

١. أن معارضة العرفاء وأهل السلوك للفلسفة ومزاولتها كانت منبعثة من دوافع دينية، إلا أن مواجعتهم هذه لم تكن بسبب الجمود على ظواهر النصوص الدينية - خلافاً لأهل الظاهر - بل كانت بسبب أن أغلب العرفاء كانوا يعدّون مقام ومنزلة السلوك أعلى وأرفع. وبعبارة أخرى، إن مراد العرفاء من تحقير العقل كان هو التنبيه إلى هبوط درجة العقل عن منزلة العشق فقط، وليس الحطّ من شأنه. وعلى حدّ قول حافظ:

«حريم عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است».^٢

فغالبية العرفاء لا يُنكرون قيمة البرهان والاستدلال، غير أنهم يُرجّحون طريق القلب. فما يرومه العرفاء هو أنه لا ينبغي التوقّف في مرحلة الاستدلال والتفلسف؛ إذ أن الفلسفة لا تتجاوز حدود العلم الحسولي، وأمّا طريق العرفان، فهو طريق الشهود والعلم الحضورى. فبعد لقائه بأبي علي، يقول أبو سعيد بن أبي الخير في

١- يقول: دليل الاستدلالين كخشبة الاقطع، وخشبة الاقطع ليست محكمة.

٢- يقول: حريم العشق في منزلة أعلى جداً من العقل.

جوابه لمريديه حول منزلة الفيلسوف ما مفاده:

«كلّ مكان وصلنا إليه بالمصباح المضيء، فقد وضع هذا الشيخ قدمه فيه بعضا الاستدلال»^١.

ويقول الأستاذ مطهري في هذا الصدد:

«إنّ رأي العرفاء لا يبتني على إنكار قيمة العقل والبرهان، بل على ترجيح طريق القلب والسير والسلوك والتصفية والتزكية على ذلك الطريق. فباعتقاد العرفاء:

"بحث عقلي گر در و مرجان بود / آن دگر باشد كه بحث جان بود - بحث جان اندر مقامی دیگر است / باده جان را قوامی دیگر است"^٢.

فالمعرفة الاستدلالية التي يسعى إليها الحكيم لا تتجاوز حدود التصوّرات والمفاهيم الذهنية وإشباع القوة العاقلة. ويبقى أنّ هذه المعرفة تمتلك بحدّ ذاتها قيمتها التي تستحقّها، إلّا أنّ المعرفة الإفاضية التي يصبو إليها العارف هي من نوع الوصول والذوق. وفي المعرفة العقلية، يتمّ إرضاء العقل وإشباعه من الداخل، وأمّا

١- غلام حسين الإبراهيمي الديناني، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠-١١.

٢- يقول: إذا كان البحث العقلي مثل الدرّ والمرجان، فإنّ البحث الروحي (الشهودي) شيء آخر - فالبحث الروحي له مقام مختلف تماماً؛ لأنّ خميرة الروح قوامها شيء آخر.

في المعرفة الإفاضية، فإنَّ الوجود الإنساني قاطبةً يتأبّه الاضطراب والهيجان والحركة... ويرأيي، فإنَّ الحديث عن ترجيح أحد الطريقتين على الآخر هو حديث لا طائل منه؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما مكمل للآخر»^١.

٢. أنَّ الطعون والإهانات التي أوردها العرفاء تنصبّ حول العقل الذي يسمّونه بـ «العقل الجزئي»، أي العقل المرتبط بالحسابات الدنيوية الذي يُرجّح المصلحة الشخصية والدنيوية العابرة على المنفعة الأخروية الثابتة، وأمّا «عقل العقل» أو «عقل الكل» - الذي لا يُنكر العشق والشهود - ، فقد كان مورداً للمدح الكثير.^٢

يتبيّن لنا من خلال هاتين النقطتين أنَّ الحملات والإهانات التي وجهها العرفاء إلى التعقّل والفلاسفة لم تكن تعني في الواقع رفضهم لهذا الطريق، بقدر ما دلّت على اعتبارهم أنَّ طريق الاستدلال والفلسفة لا يُعدّ كافياً ولا محصلاً للاطمئنان، خصوصاً مع توفّرنا على طريق يقيني للكشف عن الحقائق والوصول إلى المعارف الدينية ومعرفة الله تعالى اسمه طريق القلب والشهود. وبناءً عليه، لا يُمكننا إدخال هذا الطراز من

١- السيّد محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٥، ص ١١.

٢- أحمد حسين الشريفي وحسين يوسفیان، خردورزی ودين باوری (التعقّل والاعتقاد الديني)، ص ٢٨- ٣٣ وراجع أيضاً: كاظم المحمدي، چالش درون، جدال تاریخی عقل وعشق (صراع الداخل، النزاع التاريخي بين العقل والعشق)؛ السيّد حسن إبراهيمیان، معرفت شناسی در عرفان (نظریة المعرفة عند العرفان).

التفكير في ضمن التيارات «الرافضة للفلسفة» أو «المحاربة لها»، لكن من الواضح أن هؤلاء يقعون - بدواً - في صف «المخالفين للفلسفة».

١-٣-١-٤. الاتجاه التفكيكي

تعدّ المدرسة التفكيكية من بين التيارات الفكرية التي ظهرت في العقود الأخيرة في خراسان. ويُنظر إلى هذا التيار من قبل خصومه^١ كشكل من أشكال الأخبارية الجديدة ذات التوجّه المناهض للعقل أو الفلسفة، هذا بالرغم من أن آراء أنصار هذا الفكر هي في حالة تحوّل من «مناهضة الفلسفة» إلى «الاعتراف بالفلسفة». وقد استخدم مصطلح «المدرسة التفكيكية» لأول مرة من قبل محمد رضا الحكيمي في كتاب له يحمل نفس العنوان (سنة ١٣٧٥ هـ ش)، حيث كان الحكيمي بنفسه من كبار المنتمين لـ «المدرسة التفكيكية»، وتلميذاً لآية الله مجتبي القزويني صاحب كتاب «بيان الفرقان». ويُعدّ آية الله القزويني بدوره تلميذاً لآية الله الميرزا مهدي الأصفهاني الذي يُعتبر - من خلال تصنيفه لكتاب «أبواب الهدى» - مؤسس «المدرسة التفكيكية».

١- راجع: محمد رضا إرشادي نيا، نقد وبررسی مکتب تفکیک (نقد ودراسة للمدرسة التفكيكية)؛ حسين المظفري، بنیان مرصوص (البنیان المرصوص)؛ السيد حسن إسلامي، رویای خلوص؛ بازخوانی مکتب تفکیک (حلم الإخلاص: قراءة جديدة للمدرسة التفكيكية)؛ السيد محمد الموسوي، آئين وانديشه، بررسی مبانی ودیدگاه های مکتب تفکیک (المذهب والفكر: دراسة حول أسس المدرسة التفكيكية وآرائها)؛ السيد عباس المرتضوي، علم وعقل از دیدگاه مکتب تفکیک (العلم والعقل من وجهة نظر المدرسة التفكيكية).

وفي تعريفه لهذه المدرسة، يقول السيّد الحكيمي ما يلي:

«المدرسة التفكيكية هي مدرسة التمييز بين ثلاثة طرق ومناهج للمعرفة وبين ثلاث مدارس معرفيّة، أي طريق القرآن ومنهجه، وطريق الفلسفة ومنهجها، وطريق العرفان ومنهجه. فالهدف الذي تصبو إليه هذه المدرسة هو تصفية وتنقية المعارف القرآنيّة، وإدراك هذه العلوم والمعارف بشكل صحيح بعيداً عن التأويل والخلط بأفكار النحل والمذاهب، وبمعزل عن التفسير بالرأي والتطبيق، لكي تبقى «حقائق الوحي» وأصول «العلم الصحيح» مصونة، ولا تُشَاب وتُمزج بمعطيات الفكر الإنساني»^١.

وأما ما يُعدّ محطّ عناية هذا الكتاب في هذه اللوحة التاريخيّة، فهو البحث حول الرؤية الفقهيّة لمسألة دراسة الفلسفة، والفتاوى الصادرة في تأييد أو ردّ الفلسفة. وبناءً عليه، فإننا سنتّجه مباشرة لدراسة هذا الموضوع موكلين البحث حول المدرسة التفكيكية من زواياها الأخرى إلى مصادرها الأصليّة.

فالسيد الحكيمي يُقدّم - في الواقع - تفسيراً جديداً عن هذه الفكرة، حيث يرى - خلافاً للمتقدّمين - لزوم دراسة الفلسفة في الحوزات العلميّة، مقتصرّاً على ضرورة تفكيك الفلسفة والعرفان عن الدين. وقد جاء كلامه في هذا المجال بالنحو التالي:

١- محمد رضا الحكيمي، مكتب تفكيك (المدرسة التفكيكية)، ص ٤٦-٤٧.

«إن أصحاب هذه المدرسة لا يُمانعون من تدريس الفلسفة والعرفان للمستعدّين وأصحاب الأذهان الوُفّاءة والناضجة والذين لهم معرفة بالمباني القرآنيّة الخاصّة، ولو بشكل مجمل».^١

«فضلاً عن أن المدرسة التفكيكيّة لا تُنكر وجود فلسفة تحت عنوان الفلسفة الإسلاميّة، فإنّها تعدّ هذه الفلسفة من بين أثرى التيارات الفكرية التي شهدها التاريخ الإنساني».^٢

«إن تركيز المدرسة التفكيكيّة هو حول المحافظة والإبقاء، وليس الحذف والإلغاء، وأصحاب التفكيك لا يقولون بهجران الفلسفة وعدم دراستها».^٣

«لا يرفض أصحاب المدرسة التفكيكيّة الفلسفة والعرفان، بل يُنكرون التطابق التامّ لهذين التيارين الفكرين مع المعارف القرآنيّة الصرفة...».^٤

لكن يبقى أن الآثار والمصنّفات الواردة عن مفكّري هذه المدرسة المتقدّمين تكشف عن مخالفتهم لهذا الرأي. فباعتقادهم، أولاً: إن الفلسفة

١- نفس المصدر، ص ٥٩ - ٦٠.

٢- نفسه، ص ٥٧.

٣- نفسه، ص ٣١٤.

٤- محمد رضا الحكيمي، دانش مسلمين (علوم المسلمين)، ص ٢٥٩.

لا تمتلك بحدّ ذاتها أيّة قيمة، ولا تؤكد أيّة معرفة. ثانياً: إنّ تعلّم الفلسفة للردّ عليها لازم وواجب بالنسبة للأشخاص المؤهلين، وأمّا إذا توجّه أحدهم للفلسفة بهدف تحصيل المعرفة، فإنّه يُعدّ مرتكباً للحرام. وهذا ما يُمكن استنباطه من العبارات التالية:

- «فلاسفه الإسلام هادمون للإسلام وليسوا بخادمين له»^١.
- «فتبصّر أيّها اللبيب مناقشة [واختلاف] جميع ما ذهبوا إليه [الفلاسفة] من جميع ما ورد في شريعتنا»^٢.
- «... لتري مناقضة جميع ما جاء به الشريعة مع جميع القواعد الفلسفية»^٣.
- «الفلسفة والعرفان يختلفان مع الشرائع والقرآن من حيث الأساس»^٤.
- «الفلسفة ليست بالأمر المهمّ، إلّم نقل أنّها أضرتّ شيء على الحقائق

١- تقارير الميرزا مهدي الأصفهاني، مركز الوثائق والمستندات التابع للأستانة الرضويّة المقدّسة، رقم ١٢٤٨٠، ص ٢٥، نقلاً عن: إرشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٠١. وتجدر الإشارة إلى أنّه وبسبب صعوبة الحصول على كتب أهل الرأي من المدرسة التفكيكية، وقلة طبع ونشر مؤلفاتهم إلى حين كتابة هذا البحث (١٣٨٧ هـ ش)، فقد اضطررنا إلى نقل مستنداتهم بطريقة غير مباشرة.

٢- تقارير الميرزا مهدي الأصفهاني، ص ١٨٠، نقلاً عن نفس المصدر.

٣- تقارير الميرزا مهدي الأصفهاني، ص ١٧٨، نقلاً عن نفس المصدر.

٤- الشيخ مجتبى القزويني، بيان الفرقان، ج ٣، ص ٨٢، نقلاً عن نفس المصدر.

الوجدانيّة، فالفلسفة هي العدو الأكبر للمعارف الإلهيّة.^١

- «بعد لزوم و وجوب تخلية النفس من كلّ مفهوم ومعقول يُمكنه أن يحكي عن ربّ العزّة، وتفرّغها عن المعارف البشريّة الحكميّة والعرفانيّة وعن كلّ ما سمعته من قبيل هذه المقولة؛ لأنها أعظم الحُجُب، وأشدّ المعاصي، وأفحش الفحش بربّ العزّة، وأشنع الجنون إلى الأباد».^٢

- وفي أحد مصنّفاته، يستنتج أحد المناصرين لهذا الفكر - بعد الإشارة إلى الخلافات الموجودة بين الفلاسفة - أن هذا المنهج الفلسفي غير آمن، وينبغي التخلّي عنه بحكم العقل، وسلوك طريق آمن. وبرأيه، فإنّ التدبّر في الوحي هو الطريق الذي يُحصّل الاطمئنان.^٣

وقد قام هذا الفكر - من خلال المساعي التي بذلها السيّد الحكيمي في عرضه وإجراء بعض التعديلات عليه - بالتخفيض من آرائه الحادّة ومناهضته للفلسفة، وهو الآن مطروح في جلسات تُعقد للبحث

١- الشيخ محمود الحلي، دروس المعارف الإلهيّة، ص ٨، نقلاً عن: حسين المظفّري، مصدر سابق، ص ٣٤٩.

٢- مهدي الأصفهاني، إعجاز القرآن، ص ١٣، نقلاً عن: حسين المظفّري، مصدر سابق، ص ٣٤٩.

٣- جعفر سيّدان، في مؤلّفات نظير: ميزان شناخت (ميزان المعرفة)، ص ١٣، مكتب تفكيك يا روش فقهای اماميه (المدرسة التفكيكيّة أو مسلك فقهاء الإماميّة)، ص ١٠٢، نقلاً عن: حسين المظفّري، مصدر سابق، ص ٣٩٨.

والتنظير.^١

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ سوابق المعارضة لمزاولة الفلسفة ودراستها تُعطي انطباعاً بعدم اقتصار هذه المعارضة على العالم الإسلامي، حيث نُشاهد حضور مثل هذه التيارات على مستوى التاريخ الفكري للبلاد الغربية، الأمر الذي تعرّضنا له في الملحق الأول من ملحقات الكتاب بصورة تفصيليّة.

١-٣-٢. التيار المؤيّد للفلسفة

في مقابل التيار المعادي للفلسفة، يُمكننا العثور وسط العلماء المسلمين على تيار مدافع عنها. فهذا التيار - الذي فاق الآخرين في إضفاء الأهميّة على استخدام المنهج العقلي والفلسفي - لا يكتفي في رؤيته الفقهيّة بالحكم بجواز مزاولة الفلسفة ودراستها، بل إنّه يرى وجوب ذلك في بعض الموارد. ولتسهيل الأمر، سوف نلجأ إلى عرض هذا التيار العقلاني الذي يعترف بالفلسفة وفق ثلاثة محاور:

١/٢. نبذة تاريخيّة عن تطوّر العقلانيّة: بصورة عامّة، سوف نبحث في هذا المحور حول تيار العقلانيّة والميل نحو المنهج العقلي في أفكار المفكرين المسلمين، ونلقي نظرة على التقلّبات التي طرأت على هذا الفكر. ومن الواضح أن يكون الاعتراف بالفلسفة وتجويز

١- راجع: كتاب نقد ونظر، العدد ٤٢، ربيع ١٣٨٦ هـ ش، جلسات نقدية وتنظيرية حول المدرسة التفكيكية.

تعلمها من بين أبرز التعاليم التي يُنادي بها هذا التيار الفكري.

٢/٢. الفتاوى في تأييد دراسة الفلسفة: يختصّ هذا القسم بذكر بعض الأحكام الصادرة من قبل الفقهاء في جواز تعلم الفلسفة (جوازاً بالمعنى الأعمّ الذي يشمل الوجوب والاستحباب).

٣/٢. الفلاسفة الفقهاء ومصنّفاتهم الفقهيّة والفلسفيّة: خلافاً للمحور السابق الذي كان يخوض في دراسة المساعي الفقهيّة التي بذلها العلماء من أجل استصدار حكم فقهي بالرجحان، فإنّ هذا المحور سيسعى نحو استعراض الجهود الفقهيّة لمجموعة من الأشخاص اقتحموا - في ضمن توفّرهم على قدرة الاجتهاد وإيمانهم بجواز الفلسفة - ميدان الفلسفة، واحتلّوا مكانة مرموقة وسط المفكرين والمؤلفين الفلاسفة، وكانوا أصحاب مصنّفات فقهيّة وفلسفيّة.

١-٢-٣-١. نبذة تاريخيّة حول تطوّر العقلانيّة

منذ البداية، كان لتيار العقلانيّة والتعقّل حضور في التاريخ الفكري للمسلمين، وقد حافظ على تواجده إلى العصر الحاضر على الرغم من تورّطه ببعض أشكال الإفراط والتفريط. وباختصار، سنستعرض هذه النبذة التاريخيّة وفق عصور أربعة.

عصر الحضور^١

ففي نفس عصر الحضور، كانت العقلانيّة والاهتمام بالمنهج التعقّلي والاستدلالي حاضرين في أسلوب القيادة الذي اتّبعه أئمة الهدى (عليهم السلام)، والذين كانوا يمتلكون رغبةً كبيرةً في إثارة التفكير العقلي والاستدلالي وتهيئة الأرضيّة لبروزه وسط شيعتهم.^٢ ففي مجال الأبحاث الكلاميّة، يُنقل عن أئمة الشيعة (عليهم السلام) أنّهم كانوا يُشجّعون المتكلّمين الشيعة المعاصرين لهم ويُشيدون بهم،^٣ كما أنّهم اعتبروا أنفسهم - بصراحة - مكلفين ببيان الأصول والقواعد الكلّية ملقّين بمسؤولية التفريع واستنتاج الأحكام الجزئيّة في عهدة أتباعهم،^٤ وقد كانوا عليهم السلام يُشيرون إلى هذه النقطة حتى عند الجواب على أسئلة أتباعهم، منوهين إلى أنّه يُمكن استنباط واستنتاج هذه الأجوبة من الأصول الإسلاميّة العامّة والمسلّمة اعتماداً على المنهج الاستدلالي والاجتهادي.^٥ وفي بعض الروايات، عمد المعصوم بنفسه إلى إبراز

١- السيّد حسين المدرّسي، مصدر سابق، ص ٣١-٣٦.

٢- سوف ينصبّ البحث حول هذا الموضوع بشكل أكبر عند خوضنا في «الأدلة على رجحان دراسة الفلسفة»، وذلك تحت عنوان: سيرة الأئمة في التعرّض لبعض الأحكام الفلسفيّة واستخدام بعض التركيبات البرهانيّة والعقليّة.

٣- الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٦٩.

٤ «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ»، الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥، ح ٥٣.

٥- «...عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظَفْرِي، فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَّارَةً، فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ؟ قَالَ: يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا جَعَلَ

المنهج الاستدلالي اعتماداً على السُنّة، ليعرضه على الأصحاب كنموذج يُحتذى به.^١ فالاجتهاد في الفقه الشيعي يقوم على أساس التحليل والاستدلال العقلي في إطار النصوص القرآنية والروائية الشريفة. والمراد من هذا المسلك هو نفس المنهج الاستدلالي في المنطق الصوري الذي يُعدّ - بحسب الأسس والقواعد المنطقية - حجةً ومفيداً للقطع، على خلاف من المنهج الظني للتمثيل المنطقي - المسمّى في الفقه بالقياس - والذي لا يُعمل به في الفقه الشيعي. هذا مع أنّه في القرون الأولى، كان المحدّثون المخالفون لجميع أشكال الاستدلال العقلي يعدّون هذا النوع من الكشوفات القطعية في حكم القياس، ويرون العمل به غير جائز.

ظهور المعتزلة في العالم السني وأفولهم (إلى القرن الرابع)

عند دوران الحديث حول تيار العقلانية في الإسلام، ينسب المؤرّخون المسلمون والمستشرقون غير المسلمين أغلب أشكال الإفراط في العقلانية إلى المعتزلة الذين كانوا يسعون إلى «التوسيع من دائرة العقل إلى حدّ اعتباره مساوياً لحريم الوحي والإيمان». هذا مع أنّ الخدمات التي قدّمها أتباع مدرسة الاعتزال للحياة العقلية للمجتمع

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امْسَحْ عَلَيْهِ» (الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٣٣، ح ٤).

١- «...عَنْ يُونُسَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ سَأَلُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْحَائِضِ وَالسُّنَّةِ فِي وَقْتِهِ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَنَّ فِي الْحَائِضِ ثَلَاثَ سُنَنٍ بَيِّنَ فِيهَا كُلُّ مُشْكَلٍ لِمَنْ سَمِعَهَا وَفَهَمَهَا، حَتَّى لَا يَدَعَ أَحَدٌ مَقَالاً فِيهِ بِالرَّأْيِ. أَمَّا إِخْدَى السُّنَنِ فَالْحَائِضُ الَّتِي لَهَا أَيَّامٌ مَعْلُومَةٌ قَدْ أَحْصَتْهَا بِلاَ اخْتِلَافٍ عَلَيْهَا ثُمَّ اسْتَحَاضَتْ وَ...» (الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٨٤، ح ١).

الإسلامي لم تكن بالشيء الهين واليسير، فقد تمكّن هؤلاء - اعتماداً على المعارف الإسلامية العظيمة واتكأ على العقل والأفكار الفطرية - من القيام بدور كبير على مستوى تقوية المعارف الدينية والدفاع عن التعاليم الإسلامية، وذلك في أحد أهمّ مراحل التاريخ الإسلامي وأكثرها حساسية. وبشكل عام، يُعتبر مؤسس هذه المدرسة هو واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ ق) الذي كان تلميذاً للحسن البصري (٢١ - ١١٠ ق)، والذي خالف أستاذه في مسألة: «هل أن ارتكاب الكبيرة يؤدي للكفر أو أنه يلحق الضرر بالإيمان فقط؟»، طارحاً نظرية «المنزلة بين المنزلتين» التي ترى أن مرتكبي الكبائر لا هم مؤمنون ولا هم كفار، بل يحتلون منزلة بين الكفر والإيمان.^١

والقاعدة الأساسية التي تعتمد عليها هذه المدرسة تكمن في أن:

«المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن وللقيح».^٢

لقد خلفت عقلانية المعتزلة من ورائها العديد من النتائج والآثار الإيجابية والسلبية، إلا أن هذا الفكر - الذي كان يعيش في أحد العصور أبهى فتراته وشغل حيزاً هاماً من الفضاء الفكري للمجتمع الإسلامي -

١- حسن يوسفان، عقل ووحى (العقل والوحى)، ص ٩٠-٩١.

٢- الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٨.

تعرض إلى الاندثار بسبب طرؤ بعض العوامل، منها:^١

١- انتقاد الصحابة: كان المعتزلة يرفضون الروايات التي لا تصمد أمام محكّ العقلانيّة وتأبى عن التأويل، وكانوا ينتقدون هذه الروايات مع رواتها، نظير الروايات التي تقول بمماثلة الله تعالى للجسم وغيرها. وقد كانت هذه الانتقادات - التي وُجّهت للصحابة بمن فيهم الخليفة الأول - غير متوافقة مع مذاق أهل السنّة؛ إذ تُشكّل مسألة «عدالة الصحابة» أحد الأعمدة التي تتكيء عليها خيمة أهل السنّة. وعليه، فقد نهض بعض المخالفين لمواجهة الفكر المعتزلي.

٢- الإفراط في العقلانيّة وتأويل النصوص الدينيّة: سلك بعض المعتزلة مسلك الإفراط، ولم يكتف هؤلاء برفض القضايا التي تُخالف العقل، بل كانوا يرفضون أيضاً حتى القضايا الخارجة عن دائرة العقل. وقد أفضى هذا الأمر بالتدرّج إلى رسم صورة سيئة عنهم.

٣- قبول العوامّ للأفكار المخالفة لهم: في الواقع، كانت حركة الاعتزال بمثابة حركة تنويريّة في المجتمع السني، ولم تتمكّن من التغلغل بشكل كبير وسط عامّة الناس، على العكس من آراء أهل الحديث التي لاقت رواجاً أكبر عند الناس. وقد أدّى هذا الأمر من تلقاء نفسه إلى تقدّم أهل الحديث على المعتزلة.

١- حسن يوسفیان، مصدر سابق، ص ١٠٣-١٠٦.

٤- التفتيش عن العقائد: حينما تمكّن المعتزلة من الحصول على تأييد بعض الحكّام العباسيين، لم يتورّعوا - في سبيل فرض عقائدهم على المخالفين - عن التفتيش حول العقائد واستعمال القوة والسجن، خصوصاً في مسألة خلق القرآن، وبالتالي، فقد تعرّضت صورة المعتزلة إلى هزة كبيرة. كما أنّ صمود أحمد بن حنبل الكبير ساهم من جهته أيضاً في رسم صورة البطل الذي لا يُقهر عنه، وكان له دور كبير في رواج فكره.

وعليه، فإنّ ذلك البناء الذي شيّده المعتزلة - من خلال الجهود الفكرية التي بذلوها طيلة قرن من الزمان أو أكثر - قد تزلزل، ولم تُقدّ المساعي التي قام بها أمثال القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥ ق) من أجل إحيائه في شيء. ومع انحطاط الفكر المعتزلي، ازداد انتشار الجمود والنصيّة في العالم السني، وعلاوةً على أهل الحديث والحنابلة، برزت في مقابل العقلانية بعض الفرق الأخرى، نظير الظاهرية والكرامية.

المواجهة بين العقلانية والنصيّة (من القرن الرابع إلى القرن السابع)^١

في هذا المقطع التاريخي الذي يبدأ مع بداية عصر الغيبة والتقية، انفصل التيار الكلامي الشيعي تدريجياً عن التيار الحديثي، لتبلور بذلك نظريتان في الكلام والعقائد تختلفان عن بعضهما البعض تماماً: يمثل الأولى التيار العقلاني، والثانية التيار النصّي. وأمّا بالنسبة لأبرز متكلمي

١- محمد رضا الكاشفي، كلام شيعه (الكلام الشيعي)، ص ١٥٢-١٥٧.

هذا العصر - الذين كان لكل واحد منهم اهتمام أكبر بأحد هذين الاتجاهين - ، فهم عبارة عن: علي بن الحسين المسعودي (ت: ٣٣٦ أو ٣٤٦)، محمد بن علي بن الحسين المعروف بالشيخ الصدوق (ت: ٣٨١)، أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت (لا نعلم بدقة تاريخ ولادته ولا وفاته)، الشيخ المفيد (ت: ٤١٣)، أبو القاسم علي بن موسى الموسوي المعروف بالسيد المرتضى (ت: ٤٣٦)، العلامة أبو الفتح الكراجكي (ت: ٤٤٩)، محمد بن الحسن الطوسي المعروف بالشيخ الطوسي أو شيخ الطائفة (ت: ٤٦٠)، أحمد بن أبي طالب الطبرسي مؤلف الاحتجاج (ت: القرن ٦)، سديد الدين الحمصي الرازي (ت: ٥٨٠ إلى ٥٩٠)، رشيد الدين بن شهر آشوب المازندراني (ت: ٥٨٣ أو ٥٨٨) و..... .

ويمكننا العثور على بداية خيط هذه المواجهة عند النوبختيين ومحدثي قم والري. ويعتقد بعض المحققين أن آل نوبخت هم الذين شيدوا دعائم العقلانية على مستوى الكلام الشيعي أو الكلام العقلي الشيعي. فبسبب معرفتها بالفلسفة الإيرانية واليونانية والكلام المعتزلي، قامت هذه الأسرة بوضع الأسس لنظام عقلي وقواعد عقلية أخضعت الكلام الشيعي تحت تأثيرها لقرون متمادية. من أبرز الأعمال التي خلفتها هذه الأسرة هو كتاب «الياقوت» لمؤلفه أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، وهو كتاب استفاد كثيراً من الأبحاث الفلسفية في المجال الكلامي. فمن باب المثال، تعرض هذا الكتاب قبل خوضه في إثبات الصانع والتوحيد والصفات الإلهية، للبحث حول بعض المسائل، نظير خصوصيات القديم

والحادث، الممكن والواجب، الجوهر والعرض، امتناع التسلسل و.... .

لقد كان يحظى الاستدلال العقلي بأهمية خاصة لدى النوبختيين، وكان مؤلف الياقوت لا يعدّ الدليل السمعي مفيداً لليقين؛ لأنّ النصوص الدينية تحتوي في داخلها على الاشتراك اللفظي والمجاز والعام، فلا يُمكننا - بالنظر إلى وجود هذه الاحتمالات - الاعتماد على الأحاديث بشكل حصري، ولا نستطيع الوصول إلى القطع من خلال النقل إلا مع ضمّ بعض القرائن.

في الطرف المقابل لهذه المدرسة، تقع المدرسة الحديثية لقمّ والريّ ممثلةً بشكل أساسي بالشيخ الصدوق. من مميّزات هذه المدرسة هو توجّهاها الخاصّ نحو العمل على طبق ظاهر الأحاديث وتجنّب أيّ تدخل للعقل والاجتهاد في فهم ونقد معاني الأحاديث. لم يكن هؤلاء يُظهرون أيّ ميل إلى التحليل المعتمد على المباني والأسس المستنبطة من العقل، وخاصةً في المسائل الكلامية والعقائدية. وقد بذل هذا الاتجاه - الذي يُعتبر كاستمرار للتيار النصّي الذي ظهر في عصر الحضور - كلّ جهوده في سبيل جمع الأحاديث وضبطها وحفظها. وقد وصل بهم الأمر إلى حدّ التنديد بالاستدلالات العقلية والكلامية التي كانت تُساق من أجل تقوية المذهب والتعبير عن آراء الشيعة ووجهات نظرهم.

وقد سعى الشيخ المفيد (ت: ٤١٣) - ومن خلال الأخذ بنظر الاعتبار لكافة جوانب المسألة - إلى التوفيق بين الأحكام العقلية والمضامين

الدينية، والتقريب بين مختلف الاتجاهات الشيعية، والتقليل من المواجهة القائمة بين النصيين والعقلانيين. وعلى الرغم من أن السيد المرتضى قد بذل مساعي كبيرة - تبعاً لأستاذه الشيخ المفيد - من أجل ردم الهوة بين العقلانيين والنصيين، إلا أن نزوعه - من حيث المجموع - إلى عقلنة الكلام كان أكبر. وقد سعى كل من تلميذي الشيخ المفيد البارزين.. أبو الصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧) في كتابه تقريب المعارف والشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠) في كتابه تمهيد الأصول إلى إحكام قواعد هذا الاتجاه العقلاني ونشره. وقد استمرت هذه الرؤية إلى القرن السابع، وشكّلت الأرضية الممهدة لهيمنة الفلسفة على الكلام الشيعي في المراحل اللاحقة.

هيمنة الفلسفة على الكلام الشيعي (من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر)^١

عرف القرن الرابع بداية التوجّه العقلي داخل الكلام الشيعي، وامتزج هذا الكلام في القرنين الخامس والسادس تدريجياً بالمنطق الأرسطي، ثم بالفلسفة، لنشهد في القرن السابع هيمنة الفلسفة عليه بشكل كبير مع ظهور الخواجة نصير الطوسي (ت: ٦٧٢). لكن هذا لا يعني أن الكلام صار فلسفة أو الفلسفة صارت كلاماً، حيث نرى أن الخواجة نصير قد أعرض في بعض أبحاثه الكلامية عن آراء الفلاسفة موجّهاً إليها انتقادات لاذعة. فالمراد إذن من ذلك أن الأبحاث الكلامية قد تجنبت الاعتماد

١- محمد رضا الكاشفي، مصدر سابق، ص ١٥٧ - ١٦٠.

على المقدمات المشهورة والجدلية - التي كانت رائجة وسائدة - ، وصارت تستند إلى الحكمة البرهانية. لقد سعى الخواجه نصير الدين الطوسي إلى التدليل على المباني الأساسية للدين عن طريق مقدمات برهانية متكئة على البديهيات الأولية. كما عمد من جهة أخرى إلى مضاهاة الفلسفة عند تقسيمه لمجموع أبحاثه إلى قسمين: قسم الأمور العامة (الإلهيات بالمعنى الأعم) والإلهيات بالمعنى الأخص، حيث قام بالبحث حول الأمور العامة بشكل وافٍ ومفصل.

فبسبب تبخره في العلوم العقلية، كان الخواجه نصير الدين الطوسي - الذي تأثر بشدة بابن سينا (ت: ٤٢٨) وكذلك بالفخر الرازي (ت: ٦٠٦) - يعتقد أن الفلسفة الإسلامية تنبع من النصوص الدينية المرتبطة بالوحي والأحاديث، وخصوصاً كلمات الإمام عليّ (عليه السلام)، ولهذا، فقد استنتج أن المنهج الكلامي للأئمة (الكلام الشيعي) لا يُعارض أبداً المباني الفلسفية والطريقة البرهانية، بل إن الأئمة وأولهم عليّ (عليهم السلام أجمعين) قد شيّدوا في مجال الكلام العقلي، الأبحاث الكلامية العقلية على أساس الأدلة العقلية. لقد كان المحقق الطوسي يسعى إلى إرجاع الكلام الشيعي بصورة أكمل وأكثر تحديداً إلى منهجه الأصلي، أي التعاليم النبوية والعلوية. ومن هنا، فقد عمد من خلال تأليفه لأحد أفضل النصوص الكلامية الشيعية - أي «تجريد الاعتقاد» - إلى تغيير النظام والترتيب الذي كانت تخضع له المسائل الكلامية، ليجعل كتابه قريباً جداً من الكتب الفلسفية، حيث تبدأ مباحث هذا الكتاب - نظير جميع الكتب

الفلسفية - بالأمور العامة، لتنتهي بالإلهيات بالمعنى الأخص. وفضلاً عن امتياز هذا الكتاب بالإيجاز والشمولية، فقد استفاد في إثبات المسائل الكلامية من المصطلحات والقواعد الفلسفية.

مع تطوّر الكلام بواسطة الخواجة الطوسي وتلميذه العلامة الحلّي، بدأ الكلام يفقد استقلاله بالتدريج، لينصهر في الفلسفة. وفي الواقع، فقد عمد الفلاسفة الشيعة الذين أتوا بعد الخواجة إلى طرح المسائل الكلامية الضرورية في الفلسفة، وعملوا على دراستها وتحليلها وفق منهجيتهم الفلسفية. ويلعب عبد الرزاق اللاهيجي (ت: ١٠٧١) دوراً بارزاً في هذا المجال، فقد كان تلميذاً للملا صدرا (ت: ١٠٥٠)، وقام - من خلال تصنيفه لكتاب شوارق الإلهام - بتأليف أبرز كتاب كلامي شيعي في القرنين العاشر والحادي عشر. وعند إلقائنا لنظرة سريعة على مباحث هذا الكتاب، يتبين لنا بشكل واضح هيمنة الفلسفة على الكلام وتحليل المسائل الكلامية اعتماداً على المنهج الفلسفي.

لكن في هذه الأثناء، كان بعض العلماء لا يميلون إلى مسلك المتكلمين من أمثال الخواجة نصير، وكانوا يعترضون عليهم. ومن جملة هؤلاء، يوجد رضي الدين علي بن طاووس (ت: ٦٦٤) الذي كان معاصراً للخواجة. فقد قام ابن طاووس - بواسطة النهضة العلمية التي أحدثها على مستوى إحياء الأدعية والزيارات - بإضفاء عمق جديد على المباحثات الكلامية، إلا أنه لم يكن يعتقد أنّ الخوض في مباحث الأمور

العامة - نظير الجوهر والعرض والجسم - حرام أو أنه لا يفتح أبواب المعرفة، بل كان يرى أن هذا الطريق هو من الطرق البعيدة والخطرة التي إذا ما دخلها الإنسان، فإنه لا يضمن الخروج منها سالماً. وقد انتقد السيد ابن طاووس بشدة الكلام العقلي السائد في عصره معتبراً أن الخلافات في وجهات النظر وتشّت الآراء دليل على الخطورة البالغة لهذا الطريق. كما أنه ترك أثراً كبيراً على الآخرين، ومن جملتهم الشهيد الثاني. قام الشهيد الثاني بدوره بانتقاد علم الكلام والأبحاث الشائعة في عصره معتبراً إيّاه - على الرغم مما كان يعتقد المتكلمون - بمثابة أصعب وأخطر طريق مؤدّ إلى الله تعالى.^١

سيطرة العقلانية (من القرن ١١ إلى الآن)

لقد ظلت سيطرة العقلانية وهيمنتها حاضرة عند الشيعة من دون وجود أيّ منازع إلى أن انتشرت النصّية مع ظهور النهضة الأخباريّة والملاّ أمين (١٠٣٦). وقد تمّ الحديث في الأبحاث السابقة (التيّار المعارض للفلسفة) عن الأخباريّة ووقوف بعض الأصوليين - نظير

١- وينصح الشهيد طلاب عصره بما يلي: «... وأَعْظَمُ مِنْ هَذَا مِحْنَةٌ، وَأَكْبَرُ مُصِيبَةٌ، وَأَوْجَبُ عَلَى مَرْتَكِبِهِ إِثْمًا، مَا يَتَدَاوَلُهُ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَسَيِّمِينَ بِالْعِلْمِ مِنْ أَهْلِ بِلَادِ الْعَجَمِ، وَمَا نَاسَبَهَا مِنْ غَيْرِهِمْ فِي هَذَا الزَّمَانِ؛ حَيْثُ يَصْرِفُونَ عُمْرَهُمْ وَيَقْضُونَ دَهْرَهُمْ عَلَى تَحْصِيلِ عُلُومِ الْحِكْمَةِ، كَعِلْمِ الْمُنْطَقِ وَالْفَلَسَفَةِ وَغَيْرِهِمَا، مِمَّا يَحْرُمُ لِدَايَتِهِ أَوْ لِمَنَافَاتِهِ لِلوَاجِبِ، عَلَى وَجْهِ لَوْ صَرَفُوا جُزْءًا مِنْهُ عَلَى تَحْصِيلِ الْعِلْمِ الدِّينِيِّ الَّذِي يَسْأَلُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سُؤلاً حَثِيئًا، وَيُنَاقِشُهُمْ عَلَى التَّفْرِيطِ فِيهِ نِقَاشًا عَظِيمًا لِحَصْلُولِ مَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مِنْ عِلْمِ الدِّينِ». (الشهيد الثاني، الرسائل، ج ١، ص ٥٥).

الوحيد البهبهاني والشيخ الأنصاري - في وجهها. وبعد سيطرة الأصوليين والعقلانيين للمرة الثانية، فقد سادت هيمنة التيار العقلاني من جديد على جميع المجالات الفكرية الإسلامية، وتواصلت هذه الهيمنة إلى الآن على الرغم مما تشهده من تأرجح وتقلب.

لقد سعينا في هذا البحث المختصر إلى رسم صورة عامة وإجمالية عن الحياة العقلية والاهتمام بالمنهج البرهاني والاستدلالي الذي شهده تاريخ الفكر الإسلامي، والذي ترافق - عادةً - مع تأييد مزاوله الفلسفة ودراستها. وفيما يلي، سنستعرض فتاوى بعض الفقهاء في رجحان مزاوله الفلسفة ودراستها.

١-٣-٢. الفتاوى المؤيدة للفلسفة

من الوسائل التي يُمكننا من خلالها التعرف على الخلفيات التي تحكم الرؤية الفقهية لمسألة دراسة الفلسفة هو الالتفات إلى فتاوى الفقهاء. وستعرض في هذا القسم، لبعض النماذج من الفتاوى التي أصدرها الفقهاء تأييداً لمزاوله الفلسفة ودراستها.

فتوى الكندي (ت: احتمالاً ٢٦٠ هـ)

في عصر الكندي، عمد الفقهاء والمتكلمون إلى مهاجمة الفلسفة عاذين إياها مخالفةً للدين. ومن هنا، فقد انبرى الكندي إلى التصدي لهذه الحملات في رسالة خاطب بها المعتصم بالله (ت: ٢٢٧). وقد أطلق

على الفلسفة في هذه الرسالة - التي تُعدّ بمثابة عريضة دفاع عن الفلاسفة وقائمة دعوى ضد المتكلمين والفقهاء - اسم ذخيرة العلم بالأشياء («قنية علم الأشياء»). بنظر الكندي، فإن الاطلاع على حقائق الأشياء لا يتيسر إلا عن طريق الفلسفة، وبما أن الدين والفلسفة يُرشدان إلى حقائق الأشياء والعلم بربوبية الله تعالى ووحدانيته والاطلاع على الفضائل، وخلاصةً على كل شيء نافع، ويصونان الإنسان من كل ما فيه ضرر، فإنهما يستحقان التشجيع والحث، والأنبياء إنما بُعثوا أساساً لتعليم هذه الأمور (أي الإقرار بربوبية الله تعالى، كسب الفضائل وترك الرذائل). وبناءً على هذه الرؤية، فإنه يُفتي بما يلي:

«فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا»^١

فتوى ابن رشد (ت: ٥٩٤ هـ)

تعرفنا سابقاً - عند استعراض الخلفية التاريخية لمعارضتي الفلسفة - على شخصية الغزالي وفكره المناهض للفلسفة. فمما لا شك فيه أن

١- صادق آئينة وند، دين وفلسفه از نگاه ابن رشد (الدين والفلسفة من وجهة نظر ابن رشد)، ص ١٨-١٩؛ وراجع أيضاً: محمد يوسف موسى، دين وفلسفه از دیدگاه ابن رشد وفيلسوفان قرون وسطی (بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط)، ص ٤١. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الرسالة قد ترجمت وطُبعت بشكل مستقل: نامه كندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی (رسالة الكندي إلى المعتصم بالله حول الفلسفة الأولى)، مع مقدمة لأحمد فؤاد الأهوازى، ترجمة أحمد آرام، (طهران: سروش، ١٣٦٠).

الغزالي هو أحد كبار العلماء المسلمين، وقد كان متكلماً أشعريّ المذهب، ومن جملة الأشخاص النادرين الذين لاقت مؤلفاتهم اهتمام الأكابر والأعلام. وباعتقاد بعض المفكرين وأصحاب الرأي،^١ مادامت العلوم والمعارف الإسلامية باقية، ستظلّ مصنفاته محافظة على قيمتها، وسيلتفت العلماء إلى أهميتها يوماً بعد يوم. وبرأي البعض،^٢ فإنّ مواجهة الغزالي للفلسفة كانت وازنة وطاحنة إلى درجة أنّ الفلسفة لم تقم لها - بواسطة هذه الضربات التي تلقتها - قائمة في البلدان الإسلامية. وكان ابن رشد من الأشخاص الذين انبروا للتصديّ لآراء الغزالي المعادية للفلسفة ونقدها. وسنسعى من جهتنا للبحث حول رأي ابن رشد، وذلك بسبب الأهمية التي يحظى بها رأيه ونظرته الفقهيّة حول وجوب واستحباب دراسة الفلسفة.

يُعدّ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الطائي الأندلسي (٥٢٠هـ - ٥٩٤ ق) من الفقهاء والفلاسفة البارزين المعاصرين للغزالي. ألف «تهافت التهافت»^٣ في الردّ على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي. وقد صنّف أيضاً في هذا المجال كتاباً مستقلة أخرى، نظير «فصل المقال في ما بين

١- السيّد جلال الدين الآشتياني، نقدي بر تهافت الفلاسفة غزالي (نقد على تهافت الفلاسفة للغزالي)، ص ١٣.

٢- راجع: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمة علي أصغر الحلبي، (مقدمة المترجم)، ص ١١.

٣- وقد تُرجم هذا الكتاب أيضاً إلى الفارسيّة: ابن رشد، تهافت التهافت، ترجمة وتوضيح: علي أصغر الحلبي، طهران، جامي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ ش.

الحكمة والشرعية من الاتصال - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة -
- فيصل التفرقة في ما بين الشريعة والزندقة».

فمن خلال دفاع علمي دقيق، تمكّن ابن رشد في كتبه - وخصوصاً تهافت التهافت - من الخدش إجمالاً في قاطعية عمل الغزالي، وتجلية العديد من مسائله الجدلية والسفسطائية.^١

وحقاً، لو كان مراد الفلاسفة من قدم العالم هو استغناؤه عن الصانع، ومقصودهم من عدم علم الله بالجزئيات هو جهله تعالى بما يحدث في العالم، ومرادهم أيضاً هو إنكار الحشر الجسماني (أو إنكار الحشر بشكل عام)، فلا مفرّ لهم من السقوط في مخالفة الشريعة وتكذيب عقائد الأنبياء. وبرأي ابن رشد، فإنّ الفلاسفة لم يكونوا قاصدين مثل هذه الأمور، كما أنّهم لم يُصرّحوا بالعديد من المسائل التي ينقلها عنهم الغزالي.^٢ فضلاً عن كونه فيلسوفاً، فقد عُرف ابن رشد أيضاً بكونه فقيهاً مشهوراً، حيث أنّه تقلّد لسنوات عديدة منصب القضاء في إشبيلية، ثمّ

١- راجع: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ترجمة: علي أصغر الحلبي، (مقدمة المترجم)، ص ١١.

٢- راجع: ابن رشد، تهافت التهافت، المسألة الأولى (في إبطال قولهم بقدم العالم)، المسألة الثالثة عشر (في إبطال قولهم أنّ الله... لا يعرف الجزئيات) و... . وتجدر الإشارة إلى أنّ الفلاسفة لا يعنون من قدم العالم استغناؤه عن الصانع والذي كفّهم بحسبه المتكلمون، بل يقصدون من قدم العالم أنّه لا أول له، ومن جانب المبدأ أنّه لا نهاية له. فالله تعالى هو فاعل العالم وموجده، ومُخرج الموجودات من القوة إلى الفعل. ويعترف جميع الفلاسفة بالمعاد الروحاني، ولم يُنكر المعاد الجسماني لا ابن رشد ولا قدماء الفلاسفة. (رضا سعادة، مصدر سابق، ص ١٧٢).

بعد ذلك في قرطبة، ولا شك أن تقلده لهذا المنصب له علاقة بجنبته الفقهية. ويُعدّ كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أهم وأبرز ما ألفه في الفقه.^١ وبما أن ابن رشد كان فقيهاً فيلسوفاً أو فيلسوفاً فقيهاً، فقد تعرّض في بداية «فصل المقال» للبحث فقهياً حول مزاولة الفلسفة ودراستها.^٢ وسنسعى من جهتنا لاستعراض رأيه بشكل مختصر:

ففي البداية، يسعى للتعرف على مفهوم الفلسفة، ويقول:

«فعل الفلسفة النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات».^٣

ثمّ يستنتج من خلال الاستدلال ببعض الآيات - من قبيل ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ و ﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ - أن القرآن يعدّ التعقل، التفكير والاعتبار في الموجودات أمراً واجباً. وبرأيه، بما أن هذا

١- غلام حسين الإبراهيمي الديناني، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء (تألق ابن رشد في الحكمة المشائية)، ص ١٣٠ - ١٣١.

٢- «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة الشرع، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم مأمور به إما على جهة التدب، وإما على جهة الوجوب» (ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٧). وقد تُرجم هذا الكتاب أيضاً في بعض الكتب الفارسية بعنوان فصل مستقل، نظير: أبو الفضل عزّتي، رابطہ دین و فلسفہ (العلاقة بين الدين والفلسفة)، الملحق الأول، ترجمة فصل المقال لابن رشد؛ صادق آينة وند، دين و فلسفہ از نگاه ابن رشد (الدين والفلسفة من وجهة نظر ابن رشد)، مرفق بالنص العربي لفصل المقال لابن رشد.

٣- ابن رشد، فصل المقال، ص ٢٧.

العمل - أي الاعتبار في الموجودات - هو عبارة عن استنباط واستخراج للمعلوم من المجهول، فإنه لا يعدو كونه قياساً أو أمراً يحصل بالقياس؛ ولهذا ينبغي علينا النظر إلى الموجودات بالقياس العقلي^١؛ وبناءً عليه، فإنه يقول بضرورة التعرف على أنواع البرهان وشروطه والاختلافات القائمة بينه وبين كل من القياس الجدلي، الخطابي والمغالطي. ثم يواصل الكلام قائلاً أنه لا يمكننا عدّ مثل هذه الأمور من البدع ورفضها لمجرد أنها لم تكن حاضرة في الصدر الأول^٢؛ لأنّ القياس الفقهي لم يكن بدوره رائجاً في الصدر الأول، ومع ذلك لم يقل أيّ أحد أنه بدعة^٣. وعلى هذا، لا ينبغي اعتبار القياس الفقهي بدعةً بطريق أولى. لم يكن ابن رشد يرى ضيراً في رجوع الفلسفة إلى جذور أجنبية؛ لأنّ المسلك البرهاني مجرد آلة ووسيلة^٤، وبالتالي ينبغي الرجوع إلى الكتب [الفلسفية] والأخذ بما

١- «و إذا تقرّر أنّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه؛ وهذا هو القياس أو بالقياس، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي». (نفس المصدر، ص ٢٨).

٢- «ليس لقائل أن يقول: إنّ هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإنّ النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول» (نفسه، ص ٣٠).

٣- لا يخفى أنّ ابن رشد كان حنفيّاً، ولهذا فهو يقول بصحّة القياس الفقهي. وأمّا عند الشيعة، فالقياس مذموم.

٤- «فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإنّ الآلة التي تصحّ بها التذكية ليس يُعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الله أو غير مشارك...». (نفسه، ص ٣١).

صحّ فيها^١. يتعرّض ابن رشد بعد ذلك للتعارض بين البرهان والشرع (أو التعارض بين العقل والنقل)، ويقترح طريقةً لحله، لكن يبدو أنها لا تخلو من إشكال. وسنسعى في الأبحاث اللاحقة لاستعراض هذه النظرية التي طرحها ابن رشد ومناقشتها.

فتاوى الفقهاء المعاصرين

نلاحظ في بعض الاستفتاءات الموجهة للفقهاء المعاصرين وجود رأيٍ يقول برجحان مزاولة الفلسفة ودراستها، إلا أن هذا الرجحان ليس مطلقاً، بل هو مشروط بوجود استعدادات فكريّة وعقائديّة أو الدخول تحت عنوان ثانوي، نظير ردّ الشبهات و... . وكنوزج على ذلك، يُرجى التدقيق في هذا الاستفتاء:

«السؤال: هل تعدّ دراسة الفلسفة لازمةً لطالب العلوم الدينيّة الذي يضع نفسه في موضع الأخذ والردّ بالنسبة إلى سائر العقائد والأديان؟ وهل هناك وجوب كفائي على طلاب العلوم الدينيّة في القيام بهذا الدور؟ وهل يمكن إدخال هذا تحت عنوان كونه (أي الفلسفة) مقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو كونه مقدّمة للحفاظ على الدين أو كليهما، وإن لم تكن لازمة لطلاب العلوم الدينيّة، فهل فيها رجحان أم أنّه لا رجحان فيها أصلاً؟ ثمّ

١- «فقد ينبغي أن نضرب إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهناه عليه». (نفس المصدر، ص ٣٢).

إنّ دراسة الفلسفة على من تكون غير جائزة - أرجو أن توضّحوا لنا جواب هذه الفقرة تماماً - ولو فرضنا أنّ فهم علم أصول الفقه أو بعض أبوابه - فهماً صحيحاً كاملاً - كان متوقفاً عليها، فهل هناك رجحان في دراستها عموماً، أو بقيد أنّ هذا الطالب يكون له مستقبل جيّد في الإفادة إن شاء الله؟

الجواب: لم يتّضح لنا توقّف ما ذكر على دراسة الفلسفة، وقد تعرّضوا للمقدار اللازم منها في طيّ أصول الدين والفقه، وإذا خاف من الضلال إثر دراستها حرّماً، وإلا فلا مانع منه في حدّ نفسه، والله العالم»^١.

«السؤال: ما هو الهدف من دراسة الفلسفة الإلهيّة بالمعنى الأخصّ؟ وبالأحرى ما هو الهدف من إثبات واجب الوجود وصفاته من الناحية العقليّة البرهانيّة المنطقيّة؟ ونحن نعرف أنّ الله ثابت للإنسان بالفطرة والوجدان، فما الداعي والحاجة لدراسة الفلسفة في الوسط الإسلاميّ الإمامي خاصّة؟

الجواب: باسمه تعالى، تحصيل العلم بالأمور الاعتقاديّة ولو بالدليل الإجمالي واجب على كلّ واحد لشرائط التكليف، وأمّا دراسته الفلسفة وعلم الكلام والأمور الأخرى لدفع شبهات المعاندين والمبطلين، فهو واجب كفائي يقوم به بعض أهل

١- السيّد أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة (المحشّى للخوئي)، ج ١، ص ٤٥٩، السؤال ١٢٩١.

الفن، وهو غير واجب على كلٍّ أحدٍ تعييناً، والله العالم».^١

وفي الاستفتاءات التي تمّ طرحها على سماحة آية الله الخامنئي حول تعلّم الفلسفة وتعليمها في الحوزات العلميّة، وجدنا أنّه حكم بـرجحان دراسة الفلسفة من الأساس، بل ووجوبها في بعض الحالات، لكنّه اشترط مضافاً إلى ذلك أن يكون الدارس متمتّعاً بالحصانة والاستعداد الفكري والعقائدي^٢. وفي بعض الاستفتاءات الأخرى، تمّ تجويز تعلّم الفلسفة بشرطين: الأوّل هو توفّر دارس الفلسفة على اطلاع كافٍ بالعقائد الإسلاميّة، والثاني هو تعلّمه الفلسفة عند أستاذ ملتزم^٣.

١-٣-٢-٣. الفقهاء الفلاسفة والفلاسفة الفقهاء

لم يكن عدد الفلاسفة المسلمين الذين لهم تضرّع كامل في الفقه قليلاً، وكان البعض منهم حاصلات على ملكة الاجتهاد. فأوّل الفلاسفة المسلمين العظام - والمشهور بالمعالم الثاني - كان على اطلاع واسع بعلوم عصره، فلم يكن غريباً - بطبيعة الحال - عن علم الفقه. وبعد الفارابي، كان كلّ من ابن سينا والخواجه نصير الدين من جملة الذين لهم معرفة كبيرة بعلم الفقه، ولا وجه للشكّ أبداً في حصول الميرداماد على

١- جواد التبريزي، الأنوار الإلهيّة - رسالة في لبس السواد، ص ٢٠.

٢- «س: هل يجوز تدريس ودراسة الفلسفة في الحوزات العلميّة الدينيّة؟ ج: لا مانع من دراسة وتعلّم الفلسفة لمن يطمئنّ من نفسه بأنّها لا تُسبّب له تزلزلاً في معتقده الدينيّة، بل هو واجب في بعض الموارد». (السيد علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج ٢، ص ٤٢، السؤال ٢٤٠).

٣- ناصر مكارم الشيرازي، الفتاوى الجديدة، ص ٥٤٧، السؤال ١٧٥٦.

ملكة الاجتهاد في الفقه. كما أنّ صدر المتألهين الشيرازي كان صاحب رأي في علم الفقه، وقد طرح آراءً ملفتة للنظر في بعض المسائل. نعم، يبقى أنّ عكس هذه المسألة لا يصدق، فلا يُمكننا القول أنّ العديد من الفقهاء كانت لهم معرفة كاملة بالفلسفة، أو أنهم كانوا يأنفون بالفلاسفة؛ لأنّ مجموعة من هؤلاء الفقهاء كانوا يُبدون نوعاً من المعارضة للفلسفة، فضلاً عن عدم أنسهم بها. والذين لهم اطلاع على تاريخ الفقه والفلسفة الإسلاميين يعلمون جيّداً عدم تحقّق أيّة مصالحة ووائم بين الفقهاء والفلاسفة، بحيث أنّ الفقهاء قد بذلوا كلّ وسعهم من أجل إقصاء الفلاسفة وتكفيرهم وعزلهم. وقد تصدّى العديد من الأشخاص لانتقاد ابن سينا، وندّدوا بالكثير من مواقفه الفكرية والفلسفية، ونلاحظ أنّ أكثر الأسماء تردّداً في هذا المجال هي أسماء الفقهاء، كما أنّ القتل المفجع لشيخ الإشراف شهاب الدين السهروردي في مدينة حلب السورية قد اعتمد على فتوى الفقهاء السّنة لتلك المدينة. وقد قضى صدر المتألهين سنوات عمر مديدة منعزلاً في قرية «كهك» التي تبعد بعدّة فراسخ عن مدينة قم، على إثر المضايقات التي تعرّض لها من قبل فقهاء عصره، بعدما أطلق - في رسالته الموسومة بـ «سه اصل» أي الأصول الثلاثة - لسان الشكوى والتظلم، وأماط اللثام عن حالة الفوضى والانحرافات الفكرية التي كانت سائدة في عصره. ومع هذا، سنكون قد جانبنا الإنصاف إذا لم نتعرّف على الفقهاء ذوو المسلك الفلسفي والمذاق

الحِكْمِي، وغضضنا النظر عن دورهم في نشر الأفكار الفلسفية.^١

فقد وجد بين الفقهاء الشيعة أشخاص كانوا - فضلاً عن عدم معارضتهم للفلسفة - معدودين من الفلاسفة البارزين والمشهورين. وبهذه المناسبة، سنحاول الإشارة بشكل مختصر إلى البعض من هؤلاء العلماء وإلى مصنّفاتهم الفقهية والفلسفية. ومع أنّه من المطلوب وضع حدّ فاصل بين الفقهاء الفلاسفة وبين الفلاسفة الفقهاء، غير أنّه وبسبب الجامعية الفكرية والعلمية التي يتّصف بها بعض الأعاضم، يستعصي علينا التفكيك والتمييز بين جنبتيهم الفلسفية والفقهية. ولهذا، سنسعى لذكر فهرسة مختصرة لهؤلاء العلماء الذين زيّنوا ساحة الفقه والفلسفة، لكن من دون التقيّد بترتيبهم الزمني.

نجوم سماء الفقه والفلسفة

العلامة الحلي (ت: ٧٢٦ هـ)

لقد تألق العلامة الحلي في مجال العلوم العقلية والفلسفية، وهو الذي كان بحدّ ذاته بطلاً في ميدان الفقه. فعلى الرغم من أنّ أغلب تعاطيه للعلوم العقلية كان في تأليف الكتب الكلامية، لكن لا ننسى أنّ علم الكلام الشيعي كان قد اصطبغ بعد الخواجه نصير الدين الطوسي بالصبغة

١- غلام حسين الإبراهيمي الديناني، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (قصّة الفكر الفلسفي

في العالم الإسلامي)، ج ٢، القسم ٢٤.

الفلسفية، بحيث لم يعد بعد ذلك العصر من فارق كبير بين الكتب الكلامية والفلسفية. ويمتلك كتاب شرح التجريد للعلامة الحلّي (تجريد الاعتقاد هو من تأليف الخواجة نصير الدين) العديد من المميّزات في هذا المجال.

وصنّف العلامة الحلّي كتباً متعدّدة في الفلسفة والكلام، وكذلك في فقه الإمامية. وقد قام بتصنيف بعض كتبه بشكل مبسوط، نظير «منتهى الطلب» و«مختلف الشيعة»، وبعض آخر منها أعدّه بشكل معتدل، مثل «تحرير الأحكام وتلخيص المرام في معرفة الأحكام» و«تذكرة الفقهاء» و«قواعد الأحكام»، وبعض آخر بشكل مختصر وموجز، من قبيل «إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان» و«تبصرة المتعلّمين».^١

١- المؤلفات الكلامية: مناهج اليقين في أصول الدين، نهاية المرام في علم الكلام، مختصر نُظْم البراهين وشرحه معارج الفهم في شرح النُظْم، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، منتهى الوصول في علمي الكلام والأصول، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد و... المؤلفات الفلسفية: الأسرار الخفية في العلوم العقلية، المقاومات الحكمية وكتاب تنقيح الأبحاث في العلوم الثلاثة، إيضاح التلبّيس من كلام الشيخ الرئيس، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، لبّ الحكمة، إيضاح المعضلات من شرح الإشارات، شرح حكمة الإشراق، كشف الخفاء من كتاب الشفاء لابن سينا، بسط الإشارات في شرح إشارات ابن سينا، مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق، وكتب أخرى في المنطق والفلسفة لم يصلنا العديد منها للأسف. (أحمد المقدّس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ١، مقدّمة التحقيق، ص ٢٨-٣٢؛ سابينا شميدكه، اندیشه های کلامی علامه حلی (الآراء الكلامية للعلامة الحلّي)، ص ٥٤-٧٠).

الخواجة نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢ هـ)

لقد خلف الخواجة عدّة كتب في المنطق، نظير أساس الاقتباس، تجريد المنطق، تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار ورسالة المقولات، كما كان صاحب رأي في الفلسفة أيضاً، حيث كتب شرحاً على إشارات ابن سينا أجاب فيه عن اعتراضات الفخر الرازي، ويُسمّى هذا الشرح بـ «كشف التموهيات عن الإشارات والتنبيهات»، وقد صنّف كتباً فلسفية أخرى، وهي عبارة عن: «رسالة إثبات الجوهر المفارق»، «رسالة في العلم والعالم والمعلوم» وغيرها...^١

كان الخواجة جامعاً للعلوم، ولهذا فقد ألّف كتاباً في الفقه اسمه «جواهر الفرائض»، وهو كتاب قلّ نظيره بين أشباهه من حيث جامعيتّه لطبقات الإرث وأصناف الوراث، وقد كُتبت عليه العديد من التعليقات والشروح، كشرح الجواهر لمؤلفه الشيخ البهائي، شرح الجواهر للملّا أبي الحسن الشريف ابن الملّا أحمد، تعليق الشيخ عبد الصمد أخو الشيخ البهائي و...^٢.

لقد برز بشكل كبير الدور الذي لعبه الخواجة نصير الدين في تشجيع الفكر الحرّ ونشر العقلانيّة وسط الشيعة، خصوصاً وأنّ ذلك كان

١- محمّد المدرّسي، سرگذشت وعقايد فلسفی خواجه نصیر الدین طوسی (السيرة الذاتية للخواجة نصير الدين الطوسي وعقائده الفلسفية)، ص ١٦٠-١٧٥.

٢- نفس المصدر، ص ١٤١-١٤٢.

مقروناً بالسياسات الماليّة التي اتّبعها الخواجة، حيث كان يُعطي كلّ طالب علم من أهل الفلسفة ثلاثة دراهم، ولدارسي الطبّ درهمين في اليوم، ولطلبة الفقه درهماً واحداً، ولطلاب علم الحديث نصف درهم كراتب يومي.^١

الميرداماد (ت: ١٠٤٠ أو ١٠٤١ هـ)

سُجِّلَت العديد من الكتب الفقهيّة باسم الميرداماد.. الفيلسوف المشهور في العالم الإسلامي، من بينها: تعليقة على قواعد الأحكام، تعليقة على مختلف الأحكام، تعليقة على نفلية الشهيد، صلاة الجمعة، عيون مسائل الفقه، شارع النجاة، السبع الشداد، شرعة التسمية.^٢

محمد باقر السبزواري (ت: ١٠٩٠ هـ)

المحقّق السبزواري هو ابن محمد مؤمن الخراساني، وكان من الفقهاء والمحدثين الشيعة الكبار ومن أبرز تلامذة الشيخ البهائي وآقا جمال الخوانساري (خاله)، كما كانت له علاقات علميّة صميّة مع المولى محسن الفيض الكاشاني. وأمّا بالنسبة للكتب الفقهيّة والفلسفيّة التي خَلَفَهَا، فهي كالآتي: جامع الزيارات، حاشية إلهيّات الشفاء، حاشية

١- علي الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإثني عشرية، ص ٢٣١-٢٣٢، نقلاً عن: علي رضا ذكاوتي، ماجرا در ماجرا - سير عقل در پانزده قرن هجري - (حكاية داخل حكاية - مسيرة العقل عبر القرون الخمسة عشر الهجرية -)، ص ٥٨٠.

٢- رضا الأستاذي، نوزده ستاره ويك ماه (تسعة عشر نجم وقمر واحد)، ص ٥٨-٥٩.

شرح الإشارات، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد (في الفقه)، روضة الأنوار في آداب الملوك، شرح زبدة الأصول للشيخ البهائي وكتابه المعروف «كفاية الأحكام» الذي صار مستنداً لأغلب فقهاء العصور اللاحقة.^١

الفاضل الهندي (ت: ١١٣٧ هـ)

يُعدّ بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني (المشهور بالفاضل الهندي) من الوجوه المعروفة في عهد سلاطين الصفوية الذين كانت لهم مصنّفات قيّمة في كلّ من الفقه والكلام والفلسفة. أهمّ مؤلفاته الفقهية - الذي يعتبر أيضاً كأبرز كتاب فقهي شيعي في العصر الصفوي - هو الموسوم بـ «كشف اللثام». لم يكتفي الفاضل الهندي بلعب دور مهمّ في نشر منهج الاستنباط والاجتهاد من خلال كتابه «كشف اللثام»، بل عمد أيضاً إلى تصنيف العديد من الكتب الفلسفية والكلامية. ومع أنّ المدة الزمانية التي فصلته عن الملاء صدرًا لم تتجاوز ١٢ سنة، لكنّ كانه لم يطلع أبداً على مصنّفات الملاء صدرًا. لقد كان مسلطاً بشكل كامل على مباني ابن سينا وخصوصاً «الشفاء»، والدليل على هذه الدعوى هو الكتاب المهمّ «عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفاء»، وله كتاب آخر اسمه «الحكمة الخاقانية».^٢

١- أبو القاسم كرجي، تاريخ فقه وفقها (تاريخ الفقه والفقهاء)، ص ٢٤٠.

٢- غلام حسين الإبراهيمي الديناني، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (قصّة الفكر الفلسفي

الحكيم الملا هادي السبزواري (ت: ١٢٨٨ هـ)

تصدّى لتدريس العلوم العقلية والنقلية في كرمان (سنة واحدة).
ومشهد (أكثر من عشر سنوات) وسبزواري (٢٧ سنة).

لقد بلغت دروس الملا هادي في سبزواري حداً من الازدهار و الشهرة، بحيث أنّ طلبة العلم - مع وجود حوزات معروفة في ذلك الوقت نظير حوزة أصفهان وطهران - كانوا يهرعون نحوه من كلّ أرجاء إيران للاستفادة من محضره. نهل الملا هادي في الفقه والأصول من علوم عدّة أساتذة، نظير الملا حسين السبزواري، محمد إبراهيم الكلباسي، الشيخ محمد تقي الأصفهاني، محمد علي النجفي (المعروف بالآقا نجفي)، واستفاد في الحكمة والفلسفة من محضر مجموعة من الأساتذة من أمثال: الملا إسماعيل درب كوشكي الأصفهاني، الملا علي النوري، الشيخ أحمد الأحسائي. كما كان مصباحاً وهّاجاً أضاء الطريق لمجموعة من التلامذة العظام، نظير الشيخ مرتضى الأنصاري، الملا محمد كاظم الخراساني (المعروف بالآخوند الخراساني)، الملا حسين قلبي الهمداني و... . اكتسب الحكيم السبزواري شهرته من شرح أفكار صدر المتألهين وبسطها وتنظيمها. من بين المصنّفات الفلسفية التي خلفها الملا هادي هناك: حاشية على كلّ من الأسفار، الشواهد الربوبية والمبدأ والمعاد للملا صدرا، شرح غرر الفرائد (المعروف بشرح المنظومة)،

اللّاليء المنتظمة في المنطق، شرح اللّاليء المنتظمة (المعروف بشرح المنظومة) و... . لقد كان الملاّ هادي صاحب رأي في الفقه، وصنّف فيه كتباً، من جملتها «أسرار العبادة»، «النبراس»، «المقباس في المسائل الفقهيّة».^١

الآخوند محمّد كاظم الخراساني (ت: ١٣٢٩ هـ)

أشهر كتاب للآخوند هو «كفاية الأصول» الذي لا يزال يُدرّس في الحوزات العلميّة. وقد ترك عدّة مصنّفات في مجال الفقه، نظير: تعليقة على الرسائل، رسالة في الفقه (اللمعات النيرة)، رسالات في المشتقّ والوقف والرضاع والدماء الثلاثة والإجارة والطلاق ومعنى العدالة والرهن (طُبعت هذه الرسائل الثمان في مجلّد واحد) وروح الحياة (رسالة عمليّة). كتب الآخوند مصنّفات مستقلّة في الفلسفة، نظير: حاشية على الأسفار لصدر المتألّهيّن الشيرازي، حاشية على شرح المنظومة للسبزواري.^٢

محمد حسين الغروي الأصفهاني (ت: ١٣٦١ هـ)

١- نقلاً عن: البرنامج الكمبيوترى نور الحكمة (النسخة ٣)، قسم المعلومات الهامشيّة، حياة المؤلّفين، الملاّ هادي السبزواري؛ السيّد محسن الأمين، مستدركات أعيان الشيعة، ج ٧، ص ٣٣٢-٣٣٥؛ على أصغر الحلبي، تاريخ فلاسفة إيرانى از آغاز اسلام تا امروز (تاريخ الفلاسفة الإيرانيين منذ بداية الإسلام إلى اليوم)، الفصل ٤٥.

٢- أبو القاسم كرجي، مصدر سابق، ص ٢٨٩.

لقد استفاد العديد من العلماء - أعمّ من أن يكونوا فقهاء أو فلاسفة أو مفسّرين و...^١ - من محضر هذا الفيلسوف الشهير. وقد خلف عدّة مؤلفات في الأصول والفقه والفلسفة، سنشير إلى البعض منها فيما يلي:

في علم الأصول: الاجتهاد والتقليد والعدالة، الأصول على النهج الحديث، الطلب والإرادة عند الإماميّة والمعتزلة و الأشاعرة، نهاية الدراية في شرح الكفاية و... .

في علم الفقه: كتاب الإجازة، صلاة المسافر وصلاة الجماعة (تمّت طباعة هذه المصنّفات الثلاثة من طرف جامعة المدرّسين في ضمن كتاب بحوث في الفقه)، حاشية كتاب المكاسب، ذخيرة العباد (رسالته العمليّة)، حاشية على كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري، رسالة حول أربع قواعد فقهية و... .

في الفلسفة والحكمة: تحفة الحكيم (منظومة على طراز منظومة

١- من مراجع التقليد: آية الله السيّد محمد باقر الحجة الكوهكمري، آية الله حسين الطباطبائي البروجردي، آية الله السيّد محمد هادي الميلاني، آية الله السيّد أبو القاسم الخوئي، آية الله محمد تقي بهجت القومني و... . ومن المدرّسين والفقهاء: آية الله السيّد محمد باقر الطباطبائي البروجردي، آية الله السيّد هادي الخسروشاهي، آية الله أبو الفضل الخوانساري و... . ومن المفكرين والعلماء: العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، آية الله السيّد محمد حسن الإلهي الطباطبائي، آية الله عبد الحسين الأميني صاحب الغدير، العلامة محمد رضا المظفر مؤلف المنطق وأصول الفقه و... .

السبزواري في الحكمة المتعالية)، مراسلات فلسفية وعرفانية.^١

محمد رضا المظفر (ت: ١٣٨٢ هـ)

كان العلامة المظفر - المعروف لدى كل طلبة العلوم الدينية عن طريق كتابيه «المنطق» و«أصول الفقه» - صاحب رأي في كل من الفقه والفلسفة. من جملة الآثار التي خلفها هذا العلامة الكبير في الفقه، هناك: «حاشية المكاسب (كتابي البيع والخيارات)» ، «رسالة عملية في ضوء المنهج الحديث» ، كما أنه ترك عدة آثار في الفلسفة، وهي عبارة عن: أحكام اليقظة (عرض لآراء وأفكار الملائكة صدى)، تنمّة أحكام اليقظة، فلسفة ابن سينا، الفلسفة الإسلامية، فلسفة الكندي، المثل الأفلاطونية عند ابن سينا.^٢

الشهيد مرتضى مطهري (تاريخ الشهادة: ١٣٩٩ هـ)

مما لا شك فيه أنه ينبغي علينا عدّ الأستاذ مطهري من ضمن الفلاسفة المعاصرين، ومن جملة الميراث الذي خلفه هذا العالم الربّاني، يمكننا الإشارة إلى كتب من قبيل: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي (مع

١- محمد صحتي السردودي، غروي اصفهاني نابغه نجف (الغروي اصفهاني نابغه النجف)، الفصلان ٣ و ٤.

٢- راجع: السيد محمد الحسيني، فهرس التراث، ج ٢، ص ٤٨٣؛ البرنامج الكمبيوترية مكتبة النور - أصول الفقه، مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، المعلومات الهامشية، حياة المؤلفين، عنوان الشيخ محمد رضا المظفر.

تعليقات للشهيد مطهري) في ٥ أجزاء، شرح المنظومة، مقالات فلسفية، مدخل إلى المنطق والفلسفة و... وقد عمل الشهيد على إبراز فقاوته في مجموعة من المصنّفات، نظير: «مسألة الحجاب»، «نظام حقوق المرأة في الإسلام»، «أجوبة الأستاذ على الانتقادات الموجهة إلى نظام حقوق المرأة»، «مسألة الربا»، «نظرة على النظام الاقتصادي في الإسلام»، «الجهاد»، «الأخلاق الجنسية في الإسلام والغرب» و... .

الشهيد السيّد محمد باقر الصدر (تاريخ الشهادة: ١٤٠٠ هـ)

يُعدّ هذا المجاهد الكبير من بين العلماء الذين برزوا في الساحتين الفلسفية والفقهية من خلال مجموعة من المصنّفات، نظير: «فلسفتنا»، غاية الفكر في علم الأصول، اقتصادنا، المعالم الجديدة للأصول (حول موضوع علم الأصول و مسيرة تطوّره)، الأسس المنطقية للاستقراء، بحوث في شرح العروة الوثقى (درسه الخارج في الفقه في ٤ مجلدات)، دروس في علم الأصول، الفتاوى الواضحة (الرسالة العملية للشهيد)، البنك اللاربوي في الإسلام، حاشية على الرسالة العملية لآية الله الحكيم الموسومة بمنهاج الصالحين، حاشية على مناسك الحجّ لآية الله الخوئي (غير مطبوعة)، حاشية على صلاة الجمعة من كتاب شرائع الإسلام للمحقّق الحلي، حاشية على الرسالة العملية لآية الله محمد رضا آل ياسين (خال الشهيد) تحت عنوان بلغة الراغبين (غير مطبوعة)، موجز

أحكام الحج.^١

السيد الخميني رحمته الله

لا مجال للبحث حول جامعية وشمولية وتخصّص آية الله العظمى السيد الخميني رحمته الله في العلوم العقلية، النقلية والعرفانية وغيرها. والمصنّفات الفقهية، الأصولية والفلسفية لسماحة السيد الخميني عبارة عما يلي:

في الفلسفة: الحاشية على الأسفار، تقارير حول الأسفار، شرح المنظومة.

في أصول الفقه: رسالة في الطلب والإرادة، تعلّيق على كفاية الأصول، رسالة الاجتهاد والتقليد، رسالة الاستصحاب، رسالة في التعادل والتراجع.

في الفقه: المكاسب المحرّمة في مجلدين، كتاب البيع في ٥ مجلّدات، كتاب الطهارة، كتاب الخل، رسالة في التقيّة، تعلّيق على وسيلة النجاة، تعلّيق على العروة الوثقى و...^٢.

١- مصطفى قلي زادة، شهيد صدر بر بلنداي انديشه وجهاد (الشهيد الصدر على قُلة جبل الفكر والجهاد)، ص ١٥٥-١٥٧.

٢- رضا الأستاذي، مصدر سابق، ص ٤٨٩ - ٥٠٠.

كما يوجد من بين المعاصرين أيضاً عظماء برزوا في ساحتي الفقه والفلسفة من خلال عدّة أعمال ومصنّفات، ومن جملتهم آية الله جوادى الآملى.^١

١ تتلمذ آية الله جوادى الآملى على يد زمرة من العظماء، نظير آية الله السيّد الخميني رحمته الله وآية الله البروجردى، واستفاد في الفلسفة من محضر مجموعة من الأكابر، من قبيل العلامة الطباطبائي. راجع: دار النشر إسرائ، مهر استاد (سيره علمى وعملى استاد جوادى) [محبّة الأستاذ (السيرة العلمية والعملية للأستاذ جوادى)] .

٤-١. حصيلة الفصل الأول

ذكرنا سابقاً أنّ التحقيق المائل بين أيدينا يهدف إلى الإجابة على هذا السؤال: «ما هو حكم مزاولة الفلسفة وتعلّم الفلسفة وتعليمها من وجهة نظر الفقه؟»، وقد تفرّع الجواب إلى أربع إجاباتٍ فرعيةٍ:

١- ما حكم التأمّلات العقلانيّة والنظريّة والمنهج القياسي بعيداً عن إطار الفلسفات المتداولة، وما حكم تعلّمها وتعليمها؟

٢- هل تعتبر مزاولة الفلسفة، وتعلّمها وتعليمها في إطار الفلسفة اليونانيّة أمراً راجحاً أم مرجوحاً؟

٣- ما هو حكم مزاولة الفلسفة، وتعلّمها وتعليمها في إطار الفلسفة الإسلاميّة؟

٤- وأخيراً، هل من الجائز مزاولة الفلسفة واستخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين وتعلّمه وتعليمه؟

للحكم في هذه المواضيع سوابق قديمة؛ غير أنّها لم تكن مستقلة و مجموعة ، فمنذ أن دخلت الفلسفة وحتى الآن، بقيت مشار جدل بين مفكرّي وعلماء الإسلام بين موافقٍ ومخالفٍ، والمُلفت للنظر أنّ كلا الخصمين يعتبر أنّ حكمه ورأيه في المسألة مستندٌ إلى الإسلام، وبعبارة أخرى: كان كلّ منهما يهدف إلى بيان الحكم الشرعيّ في الأفكار والتأمّلات العقلية وفي مزاولة الفلسفة، وكذلك في دراسة الفلسفة اليونانيّة وتعليمها، فكان البعض يعارض التأمّلات العقلية والفلسفة

اليونانية بشكل تام، فحكم وأفتى بالكفر والارتداد.

لقد تبدلت الفلسفة الإسلامية التي ترعرعت في حضن الفكر الإسلامي من حيث المحتوى والبنية، وصار لها ثلاثة مذاهب: المشاء، الإشراق، و الحكمة المتعالية، وتظهر الدراسات التاريخية حولها أن بعض العلماء المسلمين كانوا قد أبدوا وجهة نظرهم من الناحية الفقهية والشرعية فيما يتعلق بمزاولة الفلسفة، دراستها، وتعليمها، وانقسموا في ذلك إلى مجموعتين؛ بين مرجح من جهة ومانع في الأخرى.

وأما استعمال المنهج الفلسفي في فهم المتون الدينية فهو معركة الآراء التي شملت الأطياف المختلفة من الموافقين والمخالفين.

والجدير بالملاحظة، أن كل واحد من المواضيع الأربعة المبحوثة، كان لها طرف موافق وطرف مخالف؛ ومن هنا كان الفصل الثاني مختصاً بأدلة المانعين والمخالفين، حيث سنستعرض فيه الأدلة التي طُرحت أو التي يمكن أن تُطرح في الاستدلال على النهي عن التأملات العقلية، أو على النهي عن الفلسفة اليونانية أو الإسلامية، أو النهي عن استخدام المنهج الفلسفي في فهم المعارف الإسلامية، وستترك أدلة المرجحين إلى الفصل الثالث.

وحيث إن مدّعيات واستدلالات كلا الطرفين - سواء القائلين بمنع مزاولة الفلسفة وتعليمها أم القائلين بجواز ذلك - مشتتة ومتناثرة، لذا سنسعى جاهدين في المقام الأول إلى جمعها وترتيبها في الفصل الثاني والثالث، ومن جهة أخرى نلاحظ أن هذه الآراء المختلفة تتفاوت بشكل واضح في بُنيتهَا وطريقة صياغتها و منهج الاستدلال الفقهي الذي

تعتمده، ولهذا السبب سنسعى إلى التركيز على أصل «المُدّعي» مستلهمين ذلك من نفس كلمات المدّعين وأصحاب الأقوال، حتى نعيد الصياغة الفنيّة والفقهية للاستدلالات غاضين الطرف عن شخص القائل و«المدّعي»، وبعد أن نستعرض الدليل، سنضعه على طاولة البحث والدارسة فنناقشه.

وعلى أية حال، وحرصاً منا على المحافظة على صياغة هذا الكتاب صياغة فقهية، ورغبة في الابتعاد عن التطويل في الكلام بلا طائل، سنسعى لأن يكون جهدنا منصّباً على أصل «الدعوى» سواء أكانت موافقةً مع المواضيع الثلاثة أم مخالفةً، ولن نتعرّض للتعريف بصاحب كلّ دعوى، كما سنُعرض عن التحقيق في صحّة انتساب الدعوى إلى فردٍ بعينه أو البحث في دوافع القائل وغاياته؛ لأنّ صحّة انتساب أيّ نظريّة إلى فردٍ بعينه ومعرفة هل أنّه - مثلاً - مخالف لأصل الفلسفة أم لا؟ أو معرفة مشربه الفلسفي الخاص؟ فهي من الأبحاث العميقة والحساسة، ولا مجال هنا في هذا الأثر لذلك، وينبغي على من يرغب أن يراجع تاريخ الفكر عند المسلمين، وإلى تاريخ الفلسفة الإسلامية.^١

١ - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ ميان محمد شريف، تاريخ فلسفه در اسلام (تاريخ الفلسفة في الإسلام)؛ اسحاق حسيني، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية)؛ غلام حسين إبراهيمي ديناني، ما جرای فکر فلسفی در اسلام (قصّة الفكر الفلسفي في الإسلام).

الفصل الثاني:

أدلة النهي عن التأمّلات العقلية ومزاولة الفلسفة ودراستها

لاحظنا في تاريخ الفكر الإسلامي أنّ المعارضين لمزاولة الفلسفة ودراستها كانت معارضتهم إمّا رفضاً للمنهج العقلي في التعامل والتعاطي من موقع الفقيه والعالم الديني مع المتون الدينية، وإمّا رفضاً للفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية رفضاً مطلقاً، بل وصل الأمر بهم في بعض الأحيان إلى تكفير الفلاسفة. ونحن بدورنا سنسعى في هذا الفصل إلى جمع أدلة المعارضين، لنعمد من ثمّ إلى إكمال دليلهم وقياسهم^١ عبر إضافة عدّة مقدمات، أو عبر إدراج القضية المنطقية (الصغرى) تحت (الكبرى) الفقهية، وطرح الاستدلال بنحو فني وفقهي.

١- المراد بالقياس هنا قياس الاستنباط وعملية الاستدلال على الحكم الشرعي بتطبيق الأصل على الفرع، لا قياس التمثيل الممنوع في أصول الفقه الشيعي. (المترجم)

ونذكر هنا بما ذكرناه حين «عرض الموضوع» من أنّ البحث المائل بين أيديكم سي طرح على طاولة البحث الفقهي ثلاثة صُعدٍ من الأعمال والتصرفات الاختيارية للمكلفين، يعني: مزاولة الفلسفة، دراسة الفلسفة، وتعليم الفلسفة، ضمن أربع نطاقات: التأملات العقلية، الفلسفة اليونانية، الفلسفة الإسلامية، والاعتماد على المنهج الفلسفي في فهم الدين.

ومن هذا المنطلق، قمنا بترتيب نظريات المخالفين، وبإعادة صياغة كلماتهم، بل سعينا في بعض المواطن أن نحشد الأدلة على بعض ادعاءات المُستدل (التي لم يُستدلّ عليها بنحوٍ فقهيٍّ) في قوله بحرمة «التأملات العقلية» و «مزاولة الفلسفة» و «دراسة الفلسفة» في نطاق الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الإسلامية أو استخدام هذا المنهج في فهم الدين، وذلك استناداً إلى: ١- القواعد العامة؛ ٢- الروايات؛ ٣- الشهرة بين الأصحاب. ومن الجدير بالذكر أننا وعلى الرغم من استفراغنا الوسع في مراجعة كتب المخالفين وكلماتهم، إلا أننا لم نجد دليلاً قرآنياً يعتدُّ به يمكن أن يستدلّ به على المنع (حرمة أو كراهة) عن التأملات العقلية، ولا مزاولة الفلسفة، ولا دراسة الفلسفة.

١-٢ القواعد العامة.

إنّ المجموعة الأولى من الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على المنع عن «التأملات العقلية، مزاولة الفلسفة، ودراسة الفلسفة» هي عدّة قواعد عامّة في الفقه، والتي تمثّل «الكبرى» في القياس فتبيّن تالياً حكم

«الصغرى»، وفي هذا الصعيد سنسعى لإثبات الحرمة أو الكراهة (المرجوحية) للموضوع الذي هو مورد البحث من خلال الاستدلال بأربعة قواعدٍ فقهية تمثل كل واحدة منها كبرى للدليل، وفيما يلي القواعد الأربع: ١- حرمة القيام بأعمال اللهو واللغو؛ ٢- حرمة تعلم «العلم غير النافع»؛ ٣- حرمة تعلم «علوم الضلال»؛ ٤- حرمة أخذ العلوم عن غير أهل البيت عليهم السلام.

٢-١-١. حرمة اللغوية والعبثية

لا شك أن القيام بالأعمال العبثية واللهوية هو أمرٌ مرفوض (حرام أو مكروه)، وعلى المكلف اجتناب القيام بهذه الأمور، خصوصاً عند تحديد مجال تخصصه، أو عند تعيين المواد الدراسية، ومزاولة الفلسفة ودراستها يُعدّان مصداقاً ونموذجاً للهو واللغو؛ والسبب في ذلك هو أن المنهج العقلي منهجٌ عقيم وغير منتجٍ من الأساس، وليس بإمكانه إزاحة الستار عن الحقائق أبداً، وبالتالي فالفلسفة - في الواقع - ليست بعلم أصلاً، وإنما تشبه العلم في الشكل، ولذا فتعلمها عملٌ لغويٌّ وعبثيٌّ.^١

١- إقتراح (إن قلت): نلاحظ أن كبرى هذا الاستدلال هي التمسك بقاعدة «مرجوحية اللهو والعبثية». وإذا ما نظرنا إلى القاعدة الثانية التي سيتم بحثها في هذا الفصل وهي كون الفلسفة علماً «غير نافع» وعلى مرجوحية «العلم الغير نافع»، فإنه يمكن لنا أن نستدل على المطلوب بنحو آخر، وذلك من خلال التمسك بكبرى أخرى، وهي: تحصيل العلم راجعٌ، و تعلم «ما ليس بعلم» مرجوحٌ (الكبرى)، وحيث أن الفلسفة عقيمة كمنهج معرفي (الصغرى)، إذن فتعليم

الفلسفة أمرٌ مرجوح، وبيان آخر: حيث إنَّ المنطق يقتضي أنَّ «عدم النفع» يأتي بعد إثبات كون الموضوع «علماً»، وبالتالي من الأفضل أن نحقق ونبحث في المقام الأول: هل الفلسفة «علم» وهل هي كاشفة عن الواقع؟ ثمَّ في المرتبة اللاحقة، نبحث نفع هذا العلم، فكما نعلم: إنَّ اللهو والعبثية يتفرعان عن عنوان عدم النفع، فلا ينبغي أن تُفرد عنواناً مستقلاً باسم مرجوحية اللهوية والعبثية.

ولتوضيح هذه القاعدة والكبرى الجديدة، ينبغي أن نضيف بأنَّ الإطلاقات في أدلة الترغيب على التعلُّم وطلب العلم، تدلُّ على تعلُّم «العلم»، وبناءً على المعنى اللغوي والاصطلاحي لـ «العلم»، يكون معنى العلم هو ما كان مرآةً للواقع ومظهراً للواقعية ومزيجاً للأستار ليكشف عن الحقيقة، ومن هنا يمكن الادعاء بأنَّ أحد القواعد الفقهية العامة التي في باب التعلُّم، هي أنَّه ينبغي السعي لاكتساب ما كان «علماً»، لا ما كان «ليس بعلم»، وما كان ليس بعلمٍ من الأساس، فلا حثَّ عليه ولا ترغيب فيه، وتظهر هذه القاعدة في باب التعليم بعنوان: «حرمة الإغراء بالجهل».

التحقيق في الاقتراح (قُلْتُ): رغم أنَّ هذا التقرير يتَّسم بتوخيهِ الدقَّة لكنَّه يواجه مجموعة من الإشكالات من الناحية المنهجية:

أولاً: ينبغي البحث في أدبيات الروايات لكي نقف على معنى «العلم»؛ فهل يقتصر فقط على الأمور التي تعكس الواقع، أم أنَّ الإطلاقات تشمل حتَّى ما لم يكن كاشفاً عن الواقع؟ وبعبارة فنية أوضح: هل يُقَيَّد «العلم» في المتون الدينية بقيد «قابليته للكشف عن الواقع» أم لا؟

ثانياً: على فرض أنَّ «العلم» كان بالمعنى المقيّد، ففي هذه الحالة، يمكن لنا في هذا الاقتراح أن نصوغ كبرى جديدة، يعني: نحن سندكر - في الاستدلال الثاني - بأنَّ الفلسفة «علم» لكنَّه ليس بـ «نافع»، وأمَّا في الاستدلال الأول فسنقول: حيث إنَّ المنهج العقلي يوصلنا إلى طريق مسدود وعقيم، ولذا فالفلسفة ليست بعلمٍ من الأساس (قبل أن تصل النوبة لأن نبحث في كونه علماً نافعاً أم غير نافع)؛ لكن إن كان معنى «العلم» مطلقاً، ولم يكن مقيّداً بـ «قدرته على عكس الواقع»، ففي هذه الحالة يمكن لنا أن نطلق على كلِّ أمرٍ علماً سواء أكان بإمكان منهجيته عكس الواقع أم لا، وبناءً على هذا الاحتمال سيصبح هذا المقترح مردوداً، ولن يكون بالإمكان أساساً المناورة بهذا الاتجاه، ولا حتَّى طرح الاستدلال الذي نعرضه هنا في هذا المتن.

ثالثاً: ينبغي أن يعود معنى «العلم» - سواء قَيَّدناه أم لم نقَيِّده - إلى كبرى أخرى غير ما طرحه المُقترح، وهي (مرجوحية اللغو واللهو)، وتوضيح ذلك؛ أنَّه على فرض أنَّ معنى «العلم» كان مقيّداً، وكانت إطلاقات أدلة الاجتناب عن «العلم غير النافع» لا تشمل عقم المنهج

ولذا فهذا الدليل يستهدف أصل وأساس المنهج القياسي والتأمل العقلي، فيشمل كذلك - بالتبع - ممارسة الفلسفة في مجال الفلسفة اليونانية، الفلسفة الإسلامية، واستخدام المنهج القياسي في فهم الدين. ويمكن لنا أن نعرض هذه النظرية على هيئة دليل وقياسٍ منطقي:

- اللغو واللهو مرفوضان شرعاً.
- وحيث إنَّ المنهج القياسي والفلسفي هو منهجٌ عقيم وغير منتج، إذن، فالتأملات العقلية، وممارسة الفلسفة، وتعليم الفلسفة تعدّ لغواً ولهواً.
- إذن، فالتأملات العقلية، وممارسة الفلسفة، وتعليمها هي أمور مرفوضة شرعاً.

العقلي، ففي النتيجة ستجّه نحو أدلة الترغيب بالعلم، وسنرى أنّه تمّ الترغيب هناك بالعلم، لا بما ليس له القدرة على عكس الواقع بلحاظ منهجه العقيم وغير المنتج. وإلى هنا نكون مشيناً مع فرضيتك، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا الأمر لا يثبت إلا نفي الاستحباب عن الفلسفة، ولا يثبت الكراهة ولا المرجوحية، ذلك لأنّه في علم الأصول يوجد بحث ونقاش في مسألة: هل الأمر بالشيء يوجب النهي عن ضده أم لا؟ فهل الأمر «صل» يدلّ بنفسه على نهْيٍ آخر هو: «لا ترك الصلاة»؟ ورأي أكثر المحققين من الأصوليين هو النفي.

من هنا لا يمكن لنا أن نسفيد من الأدلة التي من قبيل: «طلب العلم فريضة...»، واطلب العلم...، وغيرها «الأمر بضدها، أي: «لا ترك العلم».

رابعاً: بناءً لما تقدّم ينبغي أن نسعى لإثبات الكبرى الفقهية لإثبات المرجوحية، وهي تلك القاعدة التي أشرنا لها في المتن أعلاه، أي: «مرجوحية اللهو واللغو».

المناقشة:

سنعمد في بداية تحليلنا ودراستنا لهذا المدعى إلى تحديد مفهوم كل عبارة من الألفاظ التالية: اللهو، اللعب، الباطل، ثم سنبحث السؤال التالي: هل التأملات العقلية ومزاولة الفلسفة ودراستها هي مصاديق لتلك المفاهيم أم لا؟ والتشكيك في الصغرى سيكون عبر تحليلها، وبعد ذلك مع التشكيك بالكبرى، لن يبقى مجال للقبول بنتيجة القياس.

تحديد مفهوم الألفاظ المتقدمة:

«اللهو»: وتطلق على ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه^١، أما «اللعب»: فتطلق على كل ما كان فاعله فعله غير قاصد به مقصداً صحيحاً^٢، وبعبارة الشيخ الأنصاري: هي الحركة لا لغرض عقلائي^٣، وأما «اللغو»: فيطلق كذلك على ما كان من الكلام مما لا يعتد به، وهو الذي يورد لا عن روية وفكر^٤، و «الباطل»: فهو الفاسد الذي لا ثبات له عند الفحص عنه وهو نقيض الحق^٥.

ومعاني هذه الألفاظ الأربعة متقاربة جداً، ويمكن لنا أن نرجعها إلى معنى مشترك، وهو ما يلي: «عدم النفع في الفعل، وعدم الجدوى

١- الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، كلمة: لهو.

٢- المصدر السابق، كلمة: لعب.

٣- مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب، ج ٢، ص ٤٧.

٤- الراغب الإصفهاني، مصدر سابق، كلمة: لغو.

٥- الراغب الإصفهاني، مصدر سابق، كلمة: باطل.

فيه لدين الفاعل أو دنياه، سواءً صدر من الصبيّ أو المجنون أو الكبير العاقل^١، من هنا إن صحّ إدعاء المدّعي بعقم المنهج القياسي والفلسفي، فلا شكّ في كون التأمّلات العقليّة، ومزاولة الفلسفة ودراستها داخلّة ضمن الأعمال العبثيّة واللّهويّة، والمفاهيم المتقدّمة مصداقٌ لذلك، وبالتالي بإمكان المستدلّ أن يصل إلى مرامه من خلال تطبيق الكبرى الفقهيّة في المقام ليصل إلى عدم مطلوبيّة القيام باللّهُو واللغو. لكن في الحقيقة كلاً من صغرى الاستدلال وكبراه مخدوش.

تحليل الصغرى:

يمكن أن يكون لنفس دعوى فساد المنهج القياسي والتأمّلات العقليّة مناشئ مختلفة، ومعرفة هذه المناشئ قد يكون فيصلاً في التحقيق الموضوعي والدراسة الدقيقة:

١- أحياناً يكون لدى المدّعي قناعة محدّدة ترجع إلى النظرة السوفسطائيّة، فيرى أنّه أساساً ليس هناك من معرفةٍ ممكنةٍ أبداً، ولا حتّى المنهج القياسي والعقلي ولا علم الفلسفة بمقدورها أن ترفع الحجاب عن الحقيقة.

٢- من الممكن أن يكون المدّعي من المنكرين للمنهج العقلي في العلوم البشريّة، فيرى أنّ قيمة النتاج العلمي تنحصر في المنهج الحسي والتجريبي، ولهذا السبب يرى أنّ الفلسفة عديمة الفائدة

١ علي المشكيني، مصطلحات الفقه، ص ٤٥٦ إلى ٤٥٧.

وتشبه العلم من حيث الشكل فقط (مثل: النظريات الوضعية).

٣- لكن أحياناً يعتقد المدعي بإمكانية الوصول إلى المعرفة والحقيقة، وهو في نفس الوقت لا ينكر المنهج العقلي في العلوم البشرية؛ لكنه يتوقف في جدوى هذا المنهج في المعارف الدينية فيرى أنها عديمة الفائدة بل عقيمة في هذا المجال، ويعتقد بأن المنهج الفلسفي لا يسلك بنا سبيلاً نحو الحقيقة (مثل: مذهب الأشاعرة، الأخباريين، وبعض أطياف المدرسة التفكيكية).

والخلاصة هي أن الصغرى يمكن أن تنشأ من ثلاثة روافد فكرية:

- ١- إنكار كل أنواع المعرفة؛
- ٢- إنكار المنهج العقلي في العلوم البشرية؛
- ٣- إنكار المنهج العقلي في المعارف الدينية؛

مناقشة مناشئ الصغرى:

ستعرض في حديثنا للمحاور الثلاثة المتقدمة:

١- دعوى «إنكار كل أنواع المعرفة» التي طرحها التشكيكيون والسفسطائيون، وهي بحد ذاتها تتكون من جانبين: الجانب الأول يتعلق بالأنطولوجيا (علم الوجود)، أما الجانب الآخر فيتعلق بالإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، فعلى سبيل المثال: العبارة التي تُنقل عن أكثر السفسطائيين إفراطاً وهو «جورجياس» تنطلق من أنه: «ليس هناك من موجود أبداً، ولو كان هناك موجود لما كان

بالإمكان معرفته، ولو كان بالإمكان معرفته لما كان بالإمكان تعريفه» ، فالدعوى الأولى تتعلّق بالجانب الأنطولوجي، بينما تتعلّق الدعوى الثانية بالإبستمولوجيا. وللجواب على الجانب الأنطولوجي، ينبغي أن نذكر بأن أصل وجود الأشياء من البديهيّات، ومن يشكّ في ذلك لا يمكنه الشكّ في وجوده هو، ولا بوجود شكّ نفسه، ولا بوجود القوى الإدراكية من قبيل: قوته على الإبصار والسمع، ولا بوجود الصور الذهنية عنده، ولا بحالاته النفسية، ولو ادّعى هذه الدعوى فهو إمّا مريضٌ أو مغرضٌ. وللجواب عن الجانب الإبستمولوجي، ينبغي القول: إنّ نفس دعواك هذه تتضمّن معرفةً وعلماً.^١

٢- الفكرة الثانية ترتكز إلى هذه النظرية، وهي أنّ المعرفة الواقعية تنحصر في المعرفة الحسية، فتنكر الإدراك العقلي والمفاهيم الكلية، وبالتالي فهي تعتبر المنهج العقلي والفلسفي منهجاً غير علميٍّ ولا قيمة له. وينبغي الالتفات إلى أنّ لهذه النظرية معنى خاصّ لمصطلح العلم و ما ليس بعلم؛ فكلّ ما لا يمكن اختباره فهو ليس بعلم (ومن جملتها الفلسفة). والإشكالية الأولى هي أنهم لمّا تجاهلوا العلوم الحضورية، والبديهيّات العقلية، لم يعد لهم سبيلٌ لإثبات أيّ «قيمة للمعرفة»؛ كذلك الأمر عند الانقطاع إلى

١- لمزيد من الإطلاع، راجع: محمّد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج ١، الدرس ١٢: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، المقالة الثانية؛ محمّد تقي المصباح، محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، الدرس السادس.

الباطن من دون الإدراكات الحسيّة، فلن يكون هناك من سبيل أصلاً لإثبات العالم الخارجي، ولا يكون بمقدورهم الجواب إجاباتٍ قاطعة على شبهات «المثالية»^١، وتجدر الإشارة إلى أنّه بناءً للمذهب الوضعي، لن يبقى وجود ولا أثر لأيّ قانونٍ علميٍّ قطعيٍّ وضروريٍّ، وعلى هذا الفكر أن لا يعير بالاً لمفاهيم علم الرياضيات أيضاً، مع أنّهم لا يجرؤون على الالتزام بهذه النتيجة، وهذه هي طائفة من أهم الإشكالات التي تسجّل على هذا النوع من التفكير.^٢

٣- الفكرة الثالثة هي التي طرحناها بعنوانها منشأً لصغرى الاستدلال؛ فمع أنّ هذا القول لا ينكر إمكانية العلم والمعرفة كما ذهب إليه الوضعيون، فلا يعتقدون بأنّه ما لم يكن تجريبيّاً ولا حسياً فهو ليس بعلم. بل إنّ هذا الرأي يعتبر أنّ المنهج العقلي «موصولٌ إلى الواقع»، لكنّه يطرّ ويحدّد حدود استخدام هذا المنهج، فهو يعتقد بأنّه لا ينبغي استخدام هذا النهج في المعارف الدينيّة والإلهيّة؛ لأنّه غير فعّال ولا يوصل إلى نتيجة في هذا المجال، وليس بمقدوره الوصول إلى تلك المعارف، وحيث إنّ علم الفلسفة يعتمد كلّ

١ - المثالية، في الفلسفة، هو المذهب القائل بأن حقيقة الكون أفكار وصور عقلية، وأن العقل مصدر المعرفة، على عكس الماديّة. (المترجم).

٢- راجع: محمّد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، الدروس ١٦ و ١٧ و ١٨؛ السيّد محمّد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١ المقالة الثانية؛ ولمزيد من الاطلاع على تضاعيف هذه النظرية، راجع: حميد پارسانيا، علم وفلسفه (العلم والفلسفة)، بخش

الاعتماد وبإصرار على المنهج العقلي فهو بالتالي عقيمٌ وغير منتج، و «النقل» هو الأداة الوحيدة لفك رموز تلك المعارف. وتُعرف هذه النظرية في أوساط أهل السنة فيما بين الأشاعرة، أمّا الأوساط الشيعية فتُعرفها باسم المنهج الأخباري، وفي العصر الحاضر بدأنا نشاهدها بتقريبٍ آخر، وبنيةٍ جديدةٍ، في كتابات الجيل الأوّل من كتاب «المدرسة التفكيكية»، وهذا المقام لا يسمح لنا بإجابة تفصيلية على المدارس الثلاثة؛ ولكن يمكننا في المقام أن نقول على نحو الإجمال: إنّ العقل والمنهج الفلسفي مفيدٌ في فهم المعارف، بل هو لازم وضروري في بعض الموارد، ونشير إلى أننا سنفصل الكلام في هذا المدعى في المباحث اللاحقة^١.

الإجابة على الكبرى:

إلى هنا كان جهدنا منصباً على دراسة ونقد صغرى الاستدلال؛ إلّا أنّ كبراه هي الأخرى مخدوشة أيضاً، وذلك لأنّه ينبغي العلم بأنّ القيام باللهو واللغو ليس حراماً مطلقاً، وكما أشار إليه الشيخ الأنصاري وبقية الفقهاء الآخرون إلى أنّه حرام ومرجوح «في الجملة» وفي بعض الموارد وحسب^٢.

١- في الدليل الثاني والثالث من الأدلة العامة على الإباحة.

٢- «لا خلاف ظاهراً في عدم حرمة على الإطلاق. نعم، لو خُصّ اللهو بما يكون عن بطرٍ، وفُسّر بشدة الفرح كان الأقوى تحريمه، ويدخل في ذلك الرقص والتصفيق، و الضرب بالطشت بدل

٢-١-٢. حرمة تحصيل "العلم غير النافع" والاشتغال به

يبتني الاستدلال الثاني على التمسك بقاعدة «حرمة تحصيل العلم غير النافع والاشتغال به»، فقد ورد في الروايات ذمُّ تعلُّم هكذا نوع من العلوم ومزاولتها بأيِّ نحوٍ من الأنحاء، وبناءً على هذه القاعدة يصبح تعلُّم العلم الذي لا فائدة منه حراماً^١. والفلسفة تدخل في عداد العلوم التي لا ثمرة مطلقاً من دراستها، فكما أشرنا إليه في توطئة البحث من أن ابن تيمية كان يعتقد بأن الفلسفة تدخل في العلوم غير النافعة التي نهى عنها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

ومن هنا يمكن لنا أن نبين المسألة في مقام الاستدلال بالنحو

التالي:

- تعلُّم الفلسفة والاشتغال بها عارٍ عن الفائدة، و«غير نافع». (الصغرى)

- تعلُّم «العلم الغير نافع» والاشتغال به حرام. (الكبرى)

الدفء، وكل ما يفيد فائدة آلات اللهو». (مرتضي الأنصاري، كتاب المكاسب، ج ٢ ص ٤٧؛ وراجع أيضاً: السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، ج ١ ص ٤٢١ و راجع أيضاً: علي رضا أعرافي، متن درسهاي خارج مكاسب محرمه (متن دروس الخارج في المكاسب المحرمة)، المؤرخة في ١٣٨٧/٣/٥ و ١٣٨٧/٥/٦ ش.

١- إن أحد مدارك هذا القول هو الرواية التالية: «...دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْمَسْجِدَ فَإِذَا جَمَاعَةٌ قَدْ أَطَافُوا بِرَجُلٍ فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقِيلَ: عَلَامَةٌ فَقَالَ: وَمَا الْعَلَامَةُ؟ فَقَالُوا لَهُ: أَعْلَمُ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَوَقَائِعِهَا وَأَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ. قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ذَلِكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَلَا يَنْفَعُ مَنْ عِلِمَهُ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خِلَافُهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» (الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٢، ح ١).

- إذن، فتعلم الفلسفة والاشتغال بها (ممارستها) حرامٌ. (النتيجة)

المناقشة:

أما كبرى الاستدلال، فلا نقبل بكونها من القواعد العامة في الفقه^١، وأما صغرى الاستدلال والادعاء بأن الفلسفة علمٌ لا ثمرة منه، فيمكن أن يستدلّ عليه بعد أنحاء وبتقريباتٍ مختلفة، وفي البداية سنستعرض «انعدام الثمرة» من الفلسفة من وجهين كليّين:

- ١- الفلسفة لا ثمرة فيها ذاتاً وماهيةً.
- ٢- انعدام الثمرة في الفلسفة أمرٌ عارضٌ عليها وثانويٌّ، فهو في الأصل كان علماً مفيداً، وبسبب بعض الظروف والأسباب، صار غير منتج، وهذه الأسباب هي عبارة عما يلي:
- ١/٢- التطرّق لأبحاث واسعة النطاق، وبلا فائدة وجزئية وتأسر الإنسان في مصيدة «التطويل المملّ» و «الخروج عن الموضوع»؛
- ٢/٢- النظريّات المختلفة والمتناقضة للفلاسفة في الموضوعات الفلسفية؛
- ٣/٢- وجود سبيل أسهل وأكثر طمأنينة من الفلسفة.

وسنعمد الآن لإعادة صياغة الصغرى وتقريبها بنحوٍ جديد - مع

١- عند الدراسة التفصيلية للروايات، يتّضح بأن حكم العلم الذي ليس فيه فائدة أو ثمرة محسوسة دينوياً ولا أخروياً فهو الكراهة بحدٍ أقصى لا الحرمة؛ (راجع: علي رضا أعرافي، متن دروس الخارج لـ «فقه التربية»، المؤرّخة في ١٣٧٨/١/١٣ و ١٣٧٨/١/١٨ ش).

الإلتفات إلى المحاور الأربعة المتقدم ذكرها - بصورٍ أربعة:

ألف) الفلسفة «علمٌ غير نافع» ذاتاً

إنّ سنخ الموضوعات والمسائل الفلسفية، عبارة عن أمورٍ ذهنيةٍ ومفهوميةٍ، فتتطرق إلى مواضيع ومسائل تبعد كلّ البعد عن الواقعيّات العينية، فتوجب الحيرة والضياع عند الدارس؛ وبعبارةٍ أخرى: تعدّ الفلسفة - ماهيةً - بلحاظ الاستخدام العلمي من العلوم الذهنية، ولذا فلا فائدة من مزاولتها، وهي تجعل طالب الفلسفة يعيش أسيراً في دوامةٍ من الحيرة والضياع، وأمّا من الناحية الاجتماعية، فهي لا تعالج أيّ مشكلةٍ في المجتمع، فيقتصر أثرها على المسائل الذهنية وغير الواقعية؛ ونتيجةً لذلك تصبح الفلسفة مصداقاً لـ«العلم غير النافع»، وتعليمها أمرٌ غير مطلوب.

المناقشة

للإجابة على هذه الفكرة، ينبغي الإضاءة على الأمور التالية:

١- إنّ النظرية التي يقوم عليها هذا المدعى هي أنّ الموضوعات الذهنية والمفهومية أدنى وأقل رتبةً من الموضوعات العينية، ونجيب على ذلك بلفت النظر أولاً إلى أنّ دنو رتبة شيءٍ ما لا يستلزم كون الاشتغال العلمي بتلك المسألة أمراً مذموماً؛ ولو كان الأمر كذلك لكانت التخصصات التي من قبيل: علم الأحياء المجهرية، أو علم الطفيليات، وغيرها من العلوم التي تتعرّض

لدراسة المواضيع الصغيرة هي الأخرى علوماً بلا فائدة. ثانياً: إنَّ الرتبة المنطقية للمفاهيم (الماهوية)^١ التي تحكي عن الواقعيّات العينية، متقدّمة على نفس الواقعيّات الخارجيّة، و أساساً فإنَّ جميع العلوم (الحُصوليّة) ومن ضمنها ما حصل من ردٍّ وبدل ونقض وإثبات فيما يتعلّق بدراسة الفلسفة و مزاولتها وما شابه ذلك فهي جميعاً مبتنية على أساس المفاهيم والأُمور الذهنيّة، ومن هنا كان من اللازم في أيّ علمٍ من العلوم أن يتمّ تنظيم مفاهيمه وتبيينها بشكل واضح، ونتيجةً لما تقدّم لا ينبغي الادّعاء بأنّ مسائل علم الفلسفة عديمة الفائدة في أصل ماهيّتها.

٢- المحور الآخر الذي أكّد عليه الاستدلال هو تعقيد المواضيع الفلسفيّة، وتسببها الحيرة والضياع لدارسيها، وهذه المسألة مسألة واقعيّة؛ فنفس الفلاسفة يعترفون بها، بل حتّى الملا صدرا اعتبر أنّ تعلّم الفلسفة حرامٌّ على أغلب الناس بسبب تعقيدها وصعوبة إدراك مسائلها واحتياجها للاستعداد ولقدراتٍ مسبقة^٢. لكنّ هذا الأمر ينبغي أن لا يجعل دراسة الفلسفة وتعليمها ومزاولتها ممنوعاً على جميع الأفراد مهما كانت استعداداتهم وقدراتهم، لأنّ

١- تقسّم المفاهيم إلى مفاهيم: ماهويّة، فلسفيّة ومنطقيّة؛ راجع: محمّد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، الدرس ١٥.

٢- « وحرامٌّ على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لأن أهلية إدراكها في غاية الندرة ونهاية الشدوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم » (صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤٤٧).

هناك العديد من العلوم الأخرى التي تتسم بالصعوبة في الفهم والمشقة في التعلم، ومع ذلك لا يقول أحدٌ بأنها علومٌ بلا فائدة وبلا ثمرة؛ بل إن العلماء والباحثين يوصون الطلاب بالدقة والوعي حين انتخاب هذا العلم وأن يدرسوا بشكل مستمرٍ ودؤوبٍ. ونتيجة ما تقدّم أن الدليل الذي سيق لا يستلزم اعتبار الفلسفة عديمة الفائدة ذاتاً.

٣- تقوم الفكرة الثالثة التي عرضناها فيما تقدّم، على القول بأن الفلسفة عديمة الفائدة من الناحية العلمية والاجتماعية، ونجيب على هذه الفكرة باختصار، فنقول: إن الفلسفة هي أمّ جميع العلوم، والقاعدة والأساس التي قامت عليها جميع الجهود العلمية في أيّ مجالٍ وتخصّص يُنتج الحلول للمجتمع أو يؤدي إلى تقدّم الحياة البشرية؛ وتوضيح ذلك ما يلي:

«إنّ موضوع أيّ علمٍ يشكّل محور مسائل ذلك العلم، وهو الجامع بين موضوعات مسائله، وعندما لا يكون وجود مثل هذا الموضوع بديهياً فإنّه سوف يحتاج إلى إثبات، ولا يندرج إثباته ضمن مسائل ذلك العلم، وذلك لأنّ مسائل أيّ علم تقتصر على القضايا المبيّنة لأحوال الموضوع وأعراضه، ولا تتعرّض لوجوده. ومن ناحية أخرى فإنّه في بعض الموارد لا يتيسّر إثبات الموضوع بواسطة منهج الدراسة في ذلك العلم، مثل العلوم الطبيعية فإنّ المنهج التجريبي هو أسلوب الدراسة فيها، بينما الوجود الحقيقي لموضوعاتها لا

بدء من إثباته بوساطة المنهج التعقلي. في مثل هذه الموارد لا يوجد سوى الفلسفة الأولى التي تستطيع أن تقدم العون لهذه العلوم فتثبت موضوعاتها بالبراهين العقلية.

ولا مجال للشك في أن موضوعات العلوم غير البديهية تحتاج إلى براهين تكون من مقدمات كلية وميتافيزيقية.

إن أغلب الأصول التي تحتاج إليها جميع العلوم الحقيقية يتم إثباتها في الفلسفة الأولى، وأهمها أصل العلية وقوانينها الفرعية... ، وإن اكتشاف علاقة العلية والمعلولية، السببية والمسببية بين الأشياء والظواهر، يشكل المحور لجميع النشاطات العلمية^١.

ونضيف إلى السطور السابقة التي حددت دور الفلسفة، أنه: لا يخفى على أحد أن الفلسفة هي القاعدة والأساس الذي ترتكز عليه مباني النظم المختلفة سواء الاجتماعية منها أم الثقافية أم السياسية أم الاقتصادية، بل إن إمكان أي نوع من الحركة الاجتماعية أو التحول والتطور الحضاري يرتكز في وجوده على المباني والأسس الفلسفية.

وبالتالي فليس من الإنصاف أن ننكر ونتجاهل الدور الذي لا بديل عنه للفلسفة بجملة واحدة، بسبب دعوى لا دليل عليها، ثم يدعى بأنه:

١- محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، الدرس ٩.

طالما أن الفلسفة بعيدة كل البعد عن الواقعيّات الاجتماعيّة ولا تعالج أيّ مشكلة في المجتمع، فإذن هي علم لا فائدة فيه و«غير نافع» بذاته.

والملاحظة التي تسجّل في التقريب المتقدّم، هو أن مزاولة الفلسفة ودراستها قد لوحظتا في إطار الفلسفة اليونانيّة، ونتائج ذلك الاستدلال تقبل التعميم على الفلسفة الإسلاميّة وعلى استخدام المنهج العقلي والفلسفي في فهم المعارف الإسلاميّة أيضاً، لكن عند التحقيق، صار من الجليّ انخداس هذا التقريب، كما أن هذا الدليل ليس ناظراً إلى التأمّلات العقليّة الحاصلة بنحو مغاير للفلسفة.

ب) الفلسفة «علم غير نافع» عرضاً

من الممكن أن نبين «عدم نفع» الفلسفة ببيان آخر، وهو مبنيّ على الافتراض التالي: الفلسفة بحدّ ذاتها مليئة بالفائدة مثلها في ذلك كأيّ علم آخر، وكما أننا لا ننكر ثمرات أيّ تخصص علمي آخر كذلك لا يمكن لنا - على أقلّ تقدير - أن ننكر ثمراته العلميّة والفكريّة؛ لكن نفس هذا العلم عندما أحيط ببعض الظروف العرضيّة الخاصّة فقد قيمته وفائدته، ولم تعد له تلك الثمار المرجوة منه. واستدلّوا على ذلك بثلاث واقعيّات مرّة، وهو ما سنخضعه للبحث والتحقيق.

ب/١) الأبحاث الفلسفيّة مترامية الأطراف و«غير نافعة»

يطرح المؤلّفون في علم الفلسفة والمدافعون عنها مواضيعهم بنحو

يُدخل ذهن القارئ في أبحاثٍ مترامية الأطراف وعديمة الفائدة، وبسبب تدقيقهم الزائد واعتمادهم على أسلوب «إن قلت.. قلت» تجدهم يخرجون عن أصل الموضوع، ثم إنك تجدهم في بعض المواطن يهتمون بالتعمق في غير مكانه مما يجعله متلفاً للوقت؛ فيؤدّي بالباحث إلى الانصراف عن أصل المسألة، وهذا الأسلوب في الفلسفة هو الذي أنزلها عن منبر الفائدة الذي كانت تترجّع عليه، لتبدّل شيئاً فشيئاً إلى علمٍ «غير نافع».

المناقشة

إن الإشكاليات المطروحة حول أسلوب الكتابة، ومنهجية التدريس في العلوم، وعدم رعاية الأصول والأساليب التعليمية حين التدريس وحين تدوين المتون الدراسية من الهواجس المقبولة، كما أننا نقبل بالأصل الكلي القائل بأنه: على الفيلسوف بل على كل عالم في أيّ مجال أن يتحدّث ضمن إطار الموضوع الذي يبحثه، وينبغي عليه تجنب التطويل بلا طائل والتفصيل بلا مناسبة؛ ومن هنا فنحن متفقون كبروياً مع المدعى، ولكن نقاشنا فيما يلي:

أولاً: ما هي المواضيع التي قام الفلاسفة ببحثها بهذا الأسلوب؟! وأين هي الأبحاث التي تطرّقوا لها مع أنّها عديمة الثمرة (بما هو أعمّ من الثمرة العلمية والعملية) بحيث تؤدّي إلى الملل؟! فينبغي أن تحدّد مواردها ومصاديقها بشكلٍ دقيق ومحدّد ومصادقي!

ثانياً: على فرض وجود هذا النوع من المشاكل في تدوين الفلسفة وتدريسها، إلا أن هذا الأمر ليس له هذا المدى من العموم بحيث تخرج الفلسفة بأكملها عن حيز الانتفاع، فهناك العديد من الأساتذة الماهرين الذين درّسوا الفلسفة ودوّنوها بأسلوب وبيان بليغ وجزل.

والنتيجة هي أنه لا يمكن للاستدلال السابق أن يشكّل دليلاً على عدم شرعية مزاوله الفلسفة وتدريسها في إطار الفلسفة اليونانية (وكذلك في إطار الفلسفة الإسلامية، ولا في استخدام المنهج الفلسفي في مجال فهم الدين).

ب/٢) الاختلافات العديدة بين الفلاسفة

إذا نظرنا بنحوٍ منصفٍ إلى آراء الفلاسفة ونظرياتهم، وقارنا بعضها ببعض، سنجد بأن نفس الفلاسفة لديهم وجهات نظر مختلفة جداً في كيفية حلّ مسائلهم، بحيث يتبدّل الطعم الحلو لثمار هذا العلم إلى سمّ زعاف ومرّ، وهذا الاختلاف الحاصل بين الفلاسفة يحولها في بعض الأحيان إلى علمٍ «غير نافع» ؛ لأنّ الاختلاف في وجهات النظر بين الفلاسفة هو اختلافٌ كبير جداً وباعثٌ على الضياع، ممّا يشكّل سداً عريضاً يحجب خلفه الواقعيّات، فيسدّ السبيل نحو الحقيقة. ومن هنا كيف يسوغ لنا الاعتماد على علمٍ كهذا أو دراسته وتعليمه؟! وكيف نجوز الاشتغال به؟!

وبعض المخالفين للفلسفة يعتقدون بما يلي:

« ... بعد أن رأينا اختلافاتهم هم أنفسهم في العديد من المواضيع، واشتباهااتهم في مسائل كالطبيعيّات، فالإنسان الذي يقضي مدّةً مديدةً مُخطئاً ومشتبهاً في الطبيعيّات، كيف نامنه ونضمن أنّه لن يخطئ ويشتبه في المسائل الأعلى وفي بحوث الإلهيّات؟! »^١

ويرى أحد المخالفين لتعليم الفلسفة - بعد أن ينقل الآراء المختلفة في مسألة حقيقة الجسم - ما يلي:

«قد ذكرتُ هذه الكلمات لأمرٍ ثلاثة: أحدها أن نَعْلَمَ أنَّ حقيقة الجسم مورد اختلافاتٍ كثيرةٍ بين عظماء الفلاسفة مع كونه من أقرب الأشياء في حِسِّنا! فمتى لم تكن الفلسفةُ مغنيّةً عن المحسوسات ووافيةً لإدراكها ونيل حقيقتها - وإلاّ لما وقعت هذه الخلافات بين الأكابر المتفلسفين - لم تكن مغنيّةً عمّا وراء المحسوس بالطريق الأولى... فلولا تدليس المعلمين ومدرّسي كتب الفلسفة، لما اطمئنت نفس الطلبة المتعلّمين. فإذن لا بدّ لرفع الاختلافات من فاصلٍ بين الحقّ والباطل وهم الأنبياء... فلو رجع الفلاسفة إلى الأئمة أو الإمام الغائب (عليه السلام) لارتفعت اختلافاتهم... إنّه لو كان كشف الحقائق من عند غير الله لوجد فيه الاختلاف

١- الميرزا جواد الطهراني، عارف و صوفي چه مي گویند (ماذا يقول العارف و الصوفي)، ص

١٨٢، نقلاً عن: ارشادي نيا، نقد وبررسي مكتب تفكيك، ص ١٠٢.

عظيم ؛ فيزول الاطمينان عن كل ما تفوه به البشر»^١.

المناقشة

يمكننا أن نجيب على هذا الإشكال بنحوين؛ أحدهما نقضي^٢ والآخر حلي^٣.

١- **الجواب النقضي**: إن الاختلاف في الرأي بين العلماء أمرٌ طبيعي، ونحن نجد الاختلاف حتى بين عالَمين لهما نفس التوجّه والمَسلك والعقيدة، ومن اللطيف أن ذلك موجود حتى بين مخالفي الفلسفة، بل إننا لنجد اختلافاتٍ فاحشةٍ بين نفس راقمي السطور المتقدمة الذين جعلوا الاختلاف بين الفلاسفة حربةً في إبطالها بغية إبعاد الباحثين عن دراستها. وسنعرض نموذجاً من مواطن الاختلاف الصريح بين الأستاذ وتلميذه^٤، والذي حدا بالتلميذ لأن يتهم أستاذه بالتفسير بالرأي.

يذكر الأستاذ في تفسير الآية الشريفة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾^٥ ما يلي:

«فمن الممكن أن يكون معنى الآية هكذا: ألم تر إلى ربك يا

١- تقريرات الميرزا مهدي الأصفهاني، ص ١١، ١٢، ١١٢، ١١٥ نقلاً عن: ارشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٠٢.

٢- والخلاف وقع بين المرحوم الميرزا مهدي الأصفهاني وبين تلميذه المرحوم الميرزا جواد الطهراني.

٣- الفرقان: ٤٥.

محمّد (صلّى الله عليه وآله) أنّه كيف مدّ الظلّ؛ أي: الصورة الخفيّة من البطلان إلى الفعلية والموجوديّة، فإنّ مدّ الله تعالى الأظلال ليس إلّا إخراجها من البطلان إلى التحقيق، فهذا هو امتداده ولو شاء الله لجعل الظلّ ساكناً وباقياً على سكونه وبطلانه الذاتي وقد جعل الله الشمس دليلاً على هذه الأظلال، فإنّ ظلّ الشمس شيءٌ ... وظلّ الشمس تابعٌ للشمس...»^١

وبناءً على ذلك، فهو يرى أنّ عالم الوجود والممكنات هو عبارة عن ظلّ واجب الوجود؛ إلّا أنّ تلميذه ذكر في ردّه على هذا التفسير ما يلي:

«ولو قيل إنّ الحقّ تعالى قال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾، والمراد من الظلّ في الآية هو وجود الحقّ، لأنّ وجود المخلوقات هو عبارة عن الوجود المنبسط للظلّ الممتدّ للحقّ المتعال، وبالتالي فسنخية الشيء والفيء بين الجاعل والمجمول معتبرة. ... نقول: هذا تفسير وتأويل بالرأي؛ لأنّ ظاهر نفس الآية لا يدلّ على هذا المعنى، وليس هناك من رواية تشهد عليه، إذن فهذا التفسير لا يعدّ سبباً ولا دليلاً على أيّ أمرٍ مختصّ بباب المعارف الإلهيّة التي لا يعتبر فيها

١- نقلاً عن: إرشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٢١.

إلا اليقين»^١.

٢- **الجواب الحلي:** إن الاختلاف في المسائل النظرية لأي علم من العلوم أمر لا يمكن تجنبه، فالفقهاء مثلاً يختلفون في المسائل الفقهية، ولا يؤخذ هذا الاختلاف دليلاً على بطلان علم الفقه وفساد طريقتهم الخاصة، كما أن اختلاف المتخصصين في الرياضيات بالنسبة إلى مسألة رياضية لا يعتبر دليلاً على بطلان الرياضيات؛ ولا بد أن تصبح هذه الاختلافات دافعاً قوياً للعلماء الواعين ليضاعفوا جهودهم واستقامتهم ومثابرتهم حتى يظفروا بنتائج أكثر اطمئناناً مما سبق.^٢

نظراً لأن التقريب المتقدم هو الآخر لا يشكل دليلاً على إثبات المبغوضية الشرعية لمزاولة الفلسفة وتعليمها في المجالات الثلاثة (الفلسفة اليونانية، الفلسفة الإسلامية، واستخدام المنهج العقلي في فهم المعارف الدينية)، فمن الجلي إذاً أنه غير ناظر كذلك إلى مبغوضية التأملات العقلية.

ب/٣) سبيل القرآن والسنة سبيلٌ مُيسرٌ وأكثر طمأنينةً

١- نقلاً عن: إرشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٢٢.

٢- محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٣٨؛ راجع أيضاً: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٦١ (جواب العلامة على الشبهات الواردة على المنطق والفلسفة).

ذكرنا بأن الفلسفة بحدّ ذاتها علمٌ مفيدٌ ونافعٌ؛ لكن هناك عاملٌ عرضيٌّ آخر يجعل دراستها «غير نافعةٍ»، وتعود جذور هذا العامل إلى حقيقة كون القرآن والسنة جامعين لجميع العلوم، ومهما أرادت الفلسفة أن تصل إلى تلك العلوم من خلال الرياضة وتحمل المشقات العديدة وإقامة الاستدلال، إلا أنها جميعاً متوقّرة في كنوز القرآن والسنة، وقد أتاحها لنا أئمة الهدى - عليهم السلام - بسخائهم وكرمهم، وعليه طالما وُجد سبيل أقوم وأقرب للوصول إلى المُبتغى، فإنّ سلوك سبيلٍ وعِرٍ مليءٍ بالصخور ومليءٍ بالمخاطر وبعيد الشقّة، يعدّ تصرفاً عارياً عن العقلانيّة، بل ينبغي أن يُعزف عن هذا السبيل؛ وبالتالي فـ «عدم نفع» الفلسفة في الدليل المتقدّم يرتكز على وجود القرآن والسنة، وعلى أنّ الفلسفة من الأساس هو علم عديم الفائدة، وعلى أنّ الاشتغال بالفلسفة وتعليمها متلفَةٌ للعمر أيضاً.

ويمكن لك أن تجد في هذه الكلمات بيانات مؤيّدِي «المدرسة التفكيكيّة»، وقد استنتج أحد المؤيّدِين لهذه المدرسة من المعاصرين - بعد أن أشار إلى الاختلافات الموجودة بين الفلاسفة - بأنّ المنهج الفلسفي غير آمنٍ على الإطلاق، وأنّ العقل يحكم بلزوم العزوف عنه، ومن ثمّ الاعتماد على سبيلٍ آمنٍ؛ وهو يرى أنّ ذلك السبيل الباعث على

الطمأنينة هو التدبّر في الوحي.^١

وإذا ما أردنا أن نتوسّع في النظرية المتقدّمة، ينبغي القول: إنّ جامعيّة القرآن والسنة، تقتضي أن تجعل بالإمكان الادعاء بأنّ التأمّلات العقلية واستخدام المنهج القياسي حتّى في قالب مختلفٍ عن الفلسفات الموجودة والمنتشرة هي مرفوضة أيضاً.

المناقشة

إنّ المدّعى هو أنّ جميع المواضيع والمسائل التي جعلتها الفلسفة بعهدتها، موجودة ومطروحة في القرآن والسنة؛ ولذا فلا حاجة إلى الفلسفة! وللإجابة على هذا القول، نعرض النقاط التالية:

١- هذه الدعوى ليست صادقة بنحوٍ كليّ، والمسائل الفلسفيّة لم ترد بأكملها في القرآن والسنة؛ لأنّ القرآن ليس كتاباً فلسفياً في الأساس، كما أنّ المعصومون عليهم السلام ليسوا فلاسفة، حتّى يدّعى أنّهم كانوا في مقام طرح جميع المسائل الفلسفيّة والإجابة عليها، وهذا المدّعى في الواقع ليس إلّا صرفاً للقرآن والسنة عن موقعيّهما في الهداية.

٢- على فرض التسليم بتماميّة هذا المدّعى بنحوٍ كليّ، إلّا أنّ طرح

١- السيّد جعفر سيدان، في بعض آثاره من قبيل: ميزان شناخت ص ١٣، مكتب تفكيك يا روش فقهاي اماميه ص ١٠٢، نقلاً عن: حسين مظفري، بنيان مرصوص، ص ٣٩٨.

المسائل الفلسفية في الكتاب والسنة لا يُغَيَّر من ماهيتها الفلسفية، وإن استخرج هذه الفئة من المسائل وتنظيمها بصورة علمٍ خاصٍ لا مانع منه، كما حدث ذلك بالنسبة للفقه والأصول وسائر العلوم الإسلامية.

٣- لقد تناول الكتاب والسنة دراسة الشبهات الشائعة في ذلك العصر فقط، وهذا المقدار ليس كافياً للجواب على الشبهات التي تتجدد باستمرار وتُستحدث من قبل المذاهب الملحدة، بل لا بدّ - حسب تأكيد القرآن الكريم وقادة الدين الحنيف - من توسيع الجهود العقلية للدفاع عن العقائد الحقّة والجواب على كلّ الشبهات المطروحة بشأنها.^١

٤- ينبغي أن نشير في مقام الجواب الحلّي إلى أنّه؛ أولاً: لا يمكن إنكار الحاجة إلى الفلسفة والمنهج العقلي في المسائل التأسيسية وفي أمور من قبيل إثبات الصانع ووجوب معرفة الله، وإثبات وجوب طاعة المولى، و... وبعبارة أخرى: على فرض التسليم بأنّ الكتاب والسنة يمثلان سبيلاً جامعاً وآمناً يبعث على الطمأنينة؛ لكن قبل الدخول في الدين والتدبُّن بهذه المعارف، نحتاج إلى إثبات بعض مسائل «ما قبل الدين» بواسطة العقل والمنهج العقلي؛ ثانياً: كما سنذكر في الفصل الثالث، إنّ للفلسفة والمنهج العقلي والفلسفي اليد الطولى في فهم المسائل النظرية المطروحة في

المتون الدينيّة، وكذلك في فهم المتون الدينيّة وتفسيرها بشكل عميق، بل إنّ طرح المسائل - التي تجيب عنها الفلسفة كمهمّة من مهامها - في الكتاب والسنة، تجعل ضرورة الاشتغال بالفلسفة وتعليمها مضاعفاً على النقيض من مما استدل عليه المدّعي؛ يقول العلامة الطباطبائي في هذا الشأن ما يلي: « الحاجة إلى تمييز المقدمات العقلية الحقّة من الباطلة ثمّ التعلّق بالمقدمات الحقّة كالحاجة إلى تمييز الآيات والأخبار المحكّمة من المتشابهة ثمّ التعلّق بالمحكّمة منهما، وكالحاجة إلى تمييز الأخبار الصادرة حقّاً من الأخبار الموضوعة والمدسوسة»^١؛ ثالثاً: لا يمكن للإنسان أن يغضّ طرفه عن الحاجة إلى العلوم الأخرى وبالخصوص علم الفلسفة في دائرة المباحات ومنطقة الفراغ خاصّة في مجال الحديث عن الحقائق الخارجيّة وتوصيفها.

والخلاصة هي أنّ جامعيّة القرآن والسنة وكونهما سبيلاً سهلاً وباعثاً على الطمأنينة - مع إجلالهما والاعتراف بقيمتيهما - لا يمكن أن تشكّل دليلاً على المنع عن الفلسفات الموجودة ولا عن استخدام المنهج الفلسفي في فهم المعارف الإسلاميّة.

وفي الجواب على المدّعي الثاني، الذي يرى عدم حاجتنا إلى مطلق الاشتغال بالمسائل الفكرية أو بالتأمّلات العقلية لما في القرآن والسنة من جامعيّة ووضوح في السبيل؛ فينبغي أن يقال: إن كان الأمر

١ - السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص: ٢٥٩.

كذلك، فلماذا استفاد القرآن والسنة من المنهج القياسي ومن التأملات العقلية؟! ولماذا أوصيا بها؟! ولم كل هذا التمجيد فيهما للعقل والتعقل والتفكر و ... ؟!

ستعرض لهذه الإطلاقات في الفصل الثالث، والنتيجة هي أن هذا الدليل لا يمكن أن يثبت مبغوضية التأملات العقلية، أو مزاولة الفلسفة ودراستها في نطاق الفلسفة اليونانية ولا في نطاق الفلسفة الإسلامية، ولا في نطاق استخدام المنهج القياسي في فهم الدين.

٢-١-٣. حرمة تعلم علوم الضلال

القاعدة العامة الأخرى التي يمكن الاستعانة بها لاعتبار مزاولة الفلسفة أو دراستها عملاً محرماً هي قاعدة: «حرمة تعلم علوم الضلال والاشتغال بها»^١ خصوصاً مع الالتفات إلى البون والاختلاف بين المعارف الفلسفية ورأي الدين في المواضيع الدينية المهمة؛ وشاهدنا لا يقتصر على عدم تلاؤم النتائج الفلسفية مع الشرع المقدس وحسب، بل إن تعلم المبادئ الفلسفية يؤدي إلى ضلال طالب العلم وابتعاده عن مسير الهداية أيضاً.

ويمكن لنا بيان هذا القول بالنحو التالي:

١- راجع: مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب، ج ١، ص ٢٣٣، المسألة السابعة: حفظ كتب الضلال.

- النتائج الفلسفية لا تنسجم مع المعارف الإلهية، والفلسفة مصداق لعلوم الضلال.

- تعلم علوم الضلال والاشتغال بها حرامٌ.

- إذن، تعلم الفلسفة والاشتغال بها حرامٌ. (سواءً في نطاق

الفلسفة اليونانية أو في الفلسفة الإسلامية أم في استخدام

المنهج العقلي لفهم المعارف الدينية).

وهذه الدعوى يمكنك أن تجدّها في كلمات البعض من مخالفي

الفلسفة:

فالغزالي يكفر الفلاسفة في خاتمة «تهافت الفلاسفة»^١ بما لا يزيد

عن صفحة، وذلك في ثلاثة مسائل: قدم العالم، عدم إحاطة الله علماً

بالجزئيات، إنكار بعث الأجساد وحشرها، فيقول في ذلك ما يلي: «و

هذا [أي القول بالمسائل الثلاثة] هو الكفر الصراح، الذي لم يعتقده أحد

من فرق المسلمين»^٢

- «للفلاسفة في كلّ بابٍ من المعارف والعلوم أسساً وبياناتٍ

نابعةٌ من أنظار عقولهم، وذلك في قبال كلمات الأنبياء وعلماء

١- لقد أوردنا في الخلفية التاريخية للبحث توضيحاً مختصراً عن الغزالي وكتابه.

٢- «إن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا: تكفيرهم لا بدّ منه في ثلاث مسائل...، فهذه المسائل لا تلائم الإسلام بوجه ومعتقداها كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه...» (أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٥١).

الدين»^١

- (في باب حقيقة العالم): «لو راجعت الكتاب والسنة وما أورده في باب العوالم الجسميّة ولا سيّما الجنة والنار، ترى مناقضة كلّ ما جاءت به الشريعة مع جميع قواعد الفلسفه ... ومن هنا ينكشف معاكسة مشرب الشريعة المطهّرة مع مشرب الفلاسفة...»^٢

- (في باب حقيقة الوجود): «وذهبت فرقة أخرى من الأعاضم إلى كشف حقيقة الوجود من طريق المفهوم، وإلى كشف عوارضه من العلّية والمعلوليّة وغير ذلك من طريق البرهان؛ فبحثوا عن الواجب وصفاته، والممكن وكمالاته وأقسامه إلى غير ذلك ممّا ذكروا في كُتب الفلسفة؛ فجعلوا موضوع علمهم حقيقة الوجود، وبحثوا عن عوارضه نفيّاً وإثباتاً، طرداً وعكساً، نقضاً وإبراماً، كل ذلك بقَدَم البرهان، وما عرفوا أن الطريق مسدودٌ و ليس يُمكنهم نيل هذه المقاصد من طريق البحث و التفتيش و لا يزيدهم ذلك إلاّ خساراً»^٣

- (في باب حقيقة المعرفة): «لو رجعت إلى الكتاب والسنة

١- مجتبى قزويني، بيان الفرقان، ج ٣ ص ٨٣. نقلاً عن: ارشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٠٣.

٢- الميرزا مهدي الاصفهاني، التقريرات، ص ١٧٨ - ١٨٠. نقلاً عن: ارشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٠٣.

٣- الميرزا مهدي الاصفهاني، التقريرات، ص ١٨٦، نقلاً عن: ارشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٠٤.

لرأيتهما مملوئين من الشواهد على كون أساس الشريعة على المعرفة الفطرية لا الاكتسابية؛ فإذن مَنْ يقيم البرهان على لزوم المعرفة الاكتسابية ففي الحقيقة يُبرهن على إبطال الإسلام وهدمه، لأن الشريعة التي قامت البراهين العقلية على خلاف ضروريّاتها تكون باطلة بالبدية، لقيام العقل المستقل على خلافها؛ ففلاسفة الإسلام هادمون للإسلام و ليسوا بخادمين له»^١

- (في باب معرفة الله) : «إنَّ عظمة أصغر تابعٍ للمعصومين أعلى بدرجات، مما تخيَّله الفلاسفة وتوهموه لله»^٢

مناقشة (تعارض العقل والدين)

إذا أردنا أن نُمثِّن هذا الدليل ونزيده بياناً قبل أن نقوم بمناقشته، ينبغي أن نشير إلى أنّه بالإمكان صياغة وتقريب دعوى إضلال الفلسفة وعلى مستويين؛ الأوّل: دعوى «الإضلال النوعي»؛ وذلك بمعنى أنّ الفلسفة تسبب الضلال بنحوٍ مطلق، والنتيجة: هي أنّها مضلّة لجميع الأفراد بلا استثناء، وفي جميع مباحثها ومواضيعها.

١- الميرزا مهدي الأصفهاني، التقريرات، ص ٢٥، نقلاً عن: ارشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٠٤

٢- الميرزا مهدي الأصفهاني، التقريرات، ص ٢١٠ و ٢١٧ نقلاً عن: ارشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٠٥.

أما التقريب الثاني، فيأتي في المستوى الثاني بعد التراجع عن دعوى الكلية، فالمدعي هنا يدعي بأن إضلال الفلسفة جزئي وشخصي؛ وهو يقتصر على من ليس لديهم الاستعداد الذهني والمعرفي؛ مثلاً: الأفراد المبتلون بالوسواس العلمي.

ثم إن إضلالها - بناءً لهذا التقريب - يقتصر على بعض المباحث لا كلها، وبالتالي فالفلسفة والنتائج الفلسفية ليست مضلةً إضلالاً نوعياً وذاتياً، بل الإضلال الناتج عن الفلسفة يقتصر على بعض المباحث والأفراد بخصوصهم.

بعد أن أوردنا هذه المقدمة في سبيل تمثين هذا الدليل وتوضيحه، ينبغي أن يقال: إن هذا الدليل يورد على النتائج المضلة للجهود الفلسفية والنتائج المتعارضة مع الدين في الفلسفات المتداولة، ومن هنا فهو لا يتعرض للتأملات العقلية.

ولنا أن نناقش هذا الدليل في كلا قسميه الصغروي والكبروي:

أما كبرى الاستدلال فهي مرفوضة، فليس صحيحاً أن تعلم علوم الضلال والاشتغال بها حرامٌ مطلقاً.^١

١- إذا كان هناك أحد يرى القول بـ «حرمة تعلم علوم الضلال» فينبغي أن يعلم بأن هذا الحكم هو حكم أولي، فقد يصبح تعلم هذا العلم تحت العناوين الثانوية جائزاً كما إذا كان «للدفاع والجواب». بل قد يصبح واجباً مضافاً إلى ذلك حتى في الحكم الأولي بالحرمة فهناك

وأما صغرى الاستدلال (بكلا التقرّيبين المعروضين: القائل بالإضلال العمومي، أو القائل بالإضلال الشخصي) فهي مخدوشة أيضاً؛ لأنه ليس هناك تعارض بين الفلسفة والدين، وعلم الفلسفة لا يعدّ من علوم الضلال، وليبان المدّعى مطرح النقاط التالية:

- ١- من غير المقبول محاكمة علم من العلوم، من خلال كلام عامّ أو خطابات أدبيّة وعبارات رنّانة، فالأسلوب السليم والصحيح هو أن تطرح مصاديق وأفراد الإدعاء بتعارض الفلسفة مع الدين.
- ٢- أمّا بالنسبة للدعاوى التي حدّدت مواضيع محدّدة (كما هي دعاوى الغزالي في المواضيع الثلاثة: قِدَم العالم، علم الله بالجزئيات، والمعاد الجسماني) فقد تمّت مناقشة هذه الدعاوى وتحقيقها من قبل بعض العلماء المحقّقين، وقد ألّفت كتبٌ في الردّ على «تهافت الفلاسفة» للغزالي^١، وأمّا الدخول في تفاصيل هذه المسألة

احتمالات بمقدورها إيجاد التشكيك، فعلى سبيل المثال: في الموارد التي يكون فيها المتعلّم قاطعاً واقعاً بأنّ ذلك العلم لن ينعكس عليه بأيّ خطرٍ علمي ولا تزلزل فكري، ففي هذا الاحتمال يمكن الحكم بالجواز. (راجع: علي رضا أعرافي، متن درسهای خارج مکاسب محرّمة [دروس الخارج في المكاسب المحرّمة]، بحث حفظ كتب الضلال، الجلسات المؤرّخة في: ١٤ و ١٦ و ٢١ و ٢٣ بهمن ماه ١٣٧٨).

- ١- مثل: ابن رشد، تهافت التهافت؛ السيّد جلال الدين الأشتياني، نقدي بر تهافت الفلاسفة؛ كما أنّ الشهرستاني (ت: ٥١٤) ألّف كتاباً لمحاربة الفلاسفة باسم [مصارعة الفلاسفة] وقد ردّ عليه الخواجه نصير الدين الطوسي (راجع: غلام حسين إبراهيمي ديناني، ماجرای فکر فلسفه در جهان اسلام) (قصّة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، شماره های ٢٤ - شهرستاني وكشتی با فلاسفه [الشهرستاني وصراعه مع الفلاسفة] - و ٢٥ پهلوان طوس در برابر شهرستاني [بطل

فيحتاج إلى موطن آخر؛ لكن نقول على نحو الإجمال:

أولاً: بأيّ دليل اعتبر أولئك الأفراد كالغزالي أن جميع آرائهم تمثل الرأي القطعي للدين، وبالتالي فالآراء التي تخالف آراءهم تتعارض مع الدين، ممّا سيؤدّي إلى الضلال؟!

ثانياً: بالعودة إلى الدراسات التخصصيّة التي تناولت موارد الدعاوى يتضح جلياً أن مخالفي الفلسفة لم يفهموا آراء الفلاسفة بنحو صحيح، أو على أقلّ تقدير لم يفهموا مرادهم بنحو سليم بسبب ضعف بيان الفلاسفة وعباراتهم أو عدم تماميّتها، وقد وضّح الأعظم من الفلاسفة بنحو جليّ أن الموارد المطروحة لا تتعارض مع الأحكام القطعيّة للشرع.^١

ثالثاً: لا ينبغي أن يوجّه الاتهام إلى جميع الفلاسفة بسبب مشاهدة بعض الموارد المحدودة.

٣- ذكرنا في هذا الكتاب الذي بين أيديكم أنه لا مجال لدراسة جميع دعاوى التعارض بين الفلسفة والدين، ولذا فالأفضل أن نضع

طوس في قبال الشهرستاني [].

١- لم يقصد الفلاسفة بـ «قدم العالم» استغناء العالم عن الصانع، حتّى يسوّغ ذلك للغزالي تكفيرهم؛ بل معنى «قدم العالم عندهم» هو أنّه ليس له أول، لا أنّه لا ينتهي إلى مبدأ. فالفاعل والموجد للعالم هو الله، وهو الذي أخرج الموجودات من القوة إلى الفعل. ثمّ إنّ جميع الفلاسفة يقرّون بالمعاد الروحاني والمعاد الجسماني ولم ينكره لا ابن رشد ولا قدماء الفلاسفة، وأمّا القول بعدم علم الله بالجزئيات فليس قولاً للفلاسفة، بل أكثر من ذلك، إنّ مراد الفلاسفة هو عد تشبيه علم الله بعلم الإنسان. (رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين «من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي و الخواجه زاده»، ص ١٧١ - ١٧٢).

قاعدة عامة ثم نتابع البحث من أفقٍ أوسع وذلك تحت عنوان «تعارض العقل و الدين»، ولا شك أن العقل له شأنه الخاص في مجال المعارف الدينية، وهو قطع العقل بأمرٍ يتمتع بالحجية؛ لكن السؤال الأصلي هو: ماذا نفعل إذا اختلف رأي العقل عن رأي الدين، بل ماذا لو تعارضا؟ وباختصار يمكن أن نتصور أربع صور للتعارض بين الدين والعقل:

١/٣ - تعارض الدليل العقلي القطعي مع الدليل النقلي الظني:
فالدليل القطعي مقدّم دائماً؛ لكن ينبغي التدقيق هنا إن كان الدليل النقلي يقبل التأويل، فنأوله في إطار الظهور العرفي بما ينسجم مع الدليل القطعي؛ أمّا إن كان لا يقبل التأويل، ولم يكن بالإمكان تأويله عرفاً بما ينسجم مع الدليل العقلي المقدم، فنقدم الدليل العقلي، ونردّ فهم الدليل النقلي وتوجيهه إلى أهله.

٢/٣ - تعارض الدليل العقلي الظني مع الدليل النقلي القطعي:
ذكرنا بأن الدليل القطعي دائماً مقدّم.

٣/٣ - تعارض الدليل العقلي الظني مع الدليل النقلي الظني:
الملاك والمعيار الأصلي في هذه الموارد هو الحجية، وأيهما الذي يتمتع بالحجية الشرعية فهو المقدم، ولو كان كلا الدليلين المتعارضين يتمتع بالحجية (الحجية الشائنة) سقط كليهما عن درجة الاعتبار أي: تعارضا وتساقطا، وينبغي التوقف عندها.

٤/٣ - إن تعارض الدليل العقلي القطعي مع الدليل النقلي

القطعي: لا يوجد في الإسلام هذا النوع من التعارض^١، ولو افترضنا وجوده، فنستكشف من ذلك أن أحد الدليلين ليس بقطعي.

٤- بناءً لما تقدّم نعتقد بأنه من اللازم أن نذكر و نكرّر بالنقطة المهمة التالية، وهي: إذا كانت النتائج الفلسفية مخالفةً لقطعيّات الدين، فينبغي أن نعزف عنها، كما أن تأييد سبيل التعقل والفلسفة لا يعني في نظرنا في أيّ وقت من الأوقات أنه هو السبيل الوحيد للنجاة، وسنبسط الحديث لتوضيح هذه المسألة في الفصل الثالث. ومن الواضح أن هذا الجواب هو على التقريب الثاني للصغرى الذي يرى «الإضلال النوعي» للفلسفة؛ ونتيجة لذلك، فنحن أيضاً لا نسلم بعدم رجحان الفلسفة وحسب في حال وُجد في بعض الموارد تعارضٌ بين الفلسفة وبين قطعيّات الدين أو في حال ضلّ الدارس الجديد أو المشتغل بالفلسفة بسبب ضعف معارفه وضعف ذهنيّته، بل نرى حرمة أيضاً.

ممّا يجدر ذكره: أن استدلال المعارضين للفلسفة كان بأدلة فلسفية أيضاً، حتّى أن البعض اعتبر الغزالي فيلسوفاً؛ لأنّه حارب الفلسفة بسلاح الفلسفة، وعلى أية حال يتوجّه السؤال إلى المعارضين بأنه: إن كانت

١- ذكر الشيخ الأنصاري في معرض جوابه على المحدث الجزائري متعجباً: « فليت شعري إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي على خلافه. وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع ... » (مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨).

مزاولة الفلسفة وكان المنهج البرهاني والاستدلالي حراماً، فلماذا استخدمتم أنتم أنفسكم من هذا المنهج، مع أن (حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد)؟!

ومع هذه التوضيحات، يصبح واضحاً أن صغرى القياس (وهي وجود التعارض بين الفلسفة والدين، وكون الفلسفة علم ضلال) تواجه إشكاليات جادة؛ لأنّ الفلاسفة لا يُقرّون بأيّ وجهٍ من الوجوه بأنّ العقل والنتائج العقلية تتعارض مع الدين، بل هي «تتطابق» معه في المواطن الضرورية، بل إنهم يدّعون بأنّ العقل «تابع» للمعارف القطعية الدينية، وكشاهد على هذه الدعوى سنعرض لمحة تاريخية موجزة عن عدّة من الفلاسفة وآرائهم حول هذا الموضوع:

تطابق الفلسفة مع الدين من وجهة نظر الفلاسفة

لا بأس أن نقدّم في البداية عرضاً موجزاً عن بحث «العلاقة بين العقل والدين» في نطاق الفكر الإسلامي^١:

بالنسبة لمسألة علاقة الدين بالعقل في الإسلام وأصل «تلازم الحكمة مع الشريعة» فيمكن القول بأنّه: رغم العوامل والظروف المتعددة التي ساعدت على نضج هذه العلاقة، إلّا أنّ أساس العلاقة بين الدين والفلسفة قائمٌ على الآيات القرآنية والنصوص الدينية، ومن ثمّ فهي

١- أبو الفضل عزّتي، رابطه دين وفلسفه، ص ٨٤-٨٦.

استمدت العون في تطوير تلك العلاقة من الأصول والمباني الاعتقاديّة، وقد أزيح الستار سريعاً عن بذور العقلانيّة الإسلاميّة والعلاقة الإيجابيّة بين الدين والفلسفة في الإسلام، ففي النصف الأوّل من القرن الأوّل الهجري برز هذا التوافق بين الشريعة وبين الحكمة بشكل واضح.

و المعتزلة هم الذين شقّوا الطريق بشكل رسميّ وعبدوه للمرة الأولى، فهيّؤوا الأرضيّة والمقدّمات لذلك، وقد اعتنى الفلاسفة المسلمون الأوائل بهذا الموضوع بعينه بنحو فلسفي، أمثال: الكندي، والفارابي، وعبد الجبار الهمداني، ولا يخفى أنّ إخوان الصفا صبّوا كلّ جهدهم في سبيل الاستدلال على ذلك. وأمّا الفلاسفة الفقهاء فقد استخدموا الفلسفة عملياً، وحتى الغزالي مع شدة احتياطه واجتنابه لهذا المنهج، إلّا أنّه ساهم في تطوّره ونضجه، وقد فصلّ الفخر الرازي في هذا الأمر، ثمّ جاء ابن سينا فطوّره، وجاء ابن رشد فمنحه كماله، وأمّا شيخ الإشراق وفلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية فوجّهوا هذا العلم نحو العرفان، وادعوا التوافق بين الحكمة والعرفان والدين، وأمّا الدور البارز والأهم في تأسيس وتطوير ونضج مسألة العلاقة الإيجابيّة بين الدين والفلسفة وتوافق الحكمة مع الشريعة، فيعود إلى الفلاسفة الفقهاء، فهم قد جمعوا بين الحكمة والفقّه الإسلامي، فحازوا مقام الجمع بين المعقول والمنقول، وقد أثرت هذه «العلاقة» بل «الملازمة» في جميع فروع المعارف الإسلاميّة، لكنّ النصيب الأوفر لهذا التأثير كان من نصيب الإلهيات وعلم الكلام الإسلامي وتالياً الفقّه.

ولمزيد من البيان والتوضيح على ما ندّعيه من توافق وتطابق الفلسفة والعقل مع الدين، سنستعرض آراء عدة من الفلاسفة مع ذكرهم بالإسم في هذا الموضوع:

الكِندي (يحتمل ت: ٢٦٠هـ)

في عصر الكندي عارض الفقهاء والمتكلمون الفلسفة واعتبروها مخالفةً للدين؛ ولذا فقد أرسل رسالةً إلى المعتصم بالله (توفي: ٢٢٧هـ) شأنًا فيها حملةً شديدة عليهم، وهذه الرسالة تمثل دفاعاً من الفلاسفة عن أنفسهم، ومواجهةً لدعوى الفقهاء والمتكلمين، وعنوانها: «قنية علم الأشياء»^١، فيتحدث فيها عن علم الوجود، ويرى الكندي فيها: أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لمعرفة حقائق الأشياء، وانطلاقاً من أن كلاً من الدين والفلسفة يتضمّنان علم الأشياء بحقائقها الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كلّ نافع والسبيل إليه، والبعد عن كلّ ضارٍ والاحتباس منه؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرُّسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه، فإنّ الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنّما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها، وبعد هذه المقدمة يصدر حكمه وفتواه:

١- ومن الجدير بالذكر أن هذه الرسالة قد طبعت بشكل مستقل تحت اسم رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. مع مقدمة لأحمد فؤاد الأهوازي. (المترجم)

«فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا»^١

وقد صرح قائلاً:

«أقسم بالله أن كل ما قاله النبي الصادق محمد [صلى الله عليه وآله] عن جانب الحق عز وجل، لأنه كان مطابقاً لمقاييس العقل لذا كان مقبولاً، ولم يعترض عليه أحد إلا من حرم من نعمة العقل فاعترضوا عليه وأنكروا»^٢.

الفارابي: (ت: ٣٣٩ هـ)

خلفاً للكندي لم يكن لدى الفارابي موقع سياسي يهاب، بل كان ميّالاً في جل أوقاته إلى العزلة والتحقيق في المسائل الفلسفية، وقد استخدم أسلوباً خاصاً لتحقيق التوافق بين الدين والفلسفة. فالعلاقة بين الدين والفلسفة بحسب رأيه، لا تتوقف على العلاقة أو التحزب أو السليقة حتى يكون ذلك باعثاً على اختلاف الناس في هذا الأمر، وإنما هذا الأمر هو قضية جوهرية لها ارتباط بعلم الوجود. والانسجام فيما بينهما يسلتزم الانسجام بين أجزاء ومكونات الحياة الاجتماعية

١- صادق آئينه وند، دين و فلسفه از نگاه ابن رشد (الدين والفلسفة من منظار ابن رشد)، ص ١٨-١٩؛ وراجع أيضاً: محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط، ص ٤١.

٢- اسحاق حسيني، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامي)، ص ٢٥.

والسياسيّة وبين أجزاء الوجود، ولذا فلن يكون هناك من مدينةٍ فاضلةٍ ما لم يكن هذا النظام منسجماً، ويرى الفارابي أنّ الفلاسفة تصوّروا الحقائق كما هي في الواقع، ولذا فإنّ ما جاء به الدين وقرّره على سبيل المحاكاة والتمثيل، أثبتته الفلسفة بالبرهان، وبالنسبة لا تناقض بين الدين والفلسفة، بل كلاهما يخبران عن حقيقةٍ واحدة.^١

ابن رشد (ت: ٥٩٥ هـ)

وهو الذي كتب «تهافت التهافت» جواباً على «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وهو يصرّ على اتفاق الدين مع الفلسفة وعلى انسجامهما معاً، وقد ألّف كتاباً عنوانه: «فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال»، ويؤكد ابن رشد في هذا الكتاب حينما يتعرّض لمسألة توافق وانسجام العقل والشرع على أنّ الرأي البرهاني، لن يخالف الشرع في أيّ وقتٍ من الأوقات؛ لأنّ الحقّ لا يعارض أو يضاد حقاً آخر، بل كل منهما يصدّق الآخر، ويرى في مسألة تعارض الدليل العقلي مع الدليل الشرعي أنّ سبيل الخلاص هو تأويل الدليل الشرعي^٢؛ لكن بالطبع ينبغي أن يكون هذا التأويل مرتكزاً على أسس وقواعد التأويل عند العرب، وقد أعلن ابن رشد موقفه ومبناه بنحوٍ صريحٍ وجاد، واعتبر أنّه

١- صادق آئينه وند، مصدر سابق، ص ٢٢-٢٤؛ وراجع أيضاً: محمد يوسف موسى، مصدر سابق، ص ٤٤.

٢- يُشكل على رأي ابن رشد أنّه قدّم الدليل العقلي على الدليل الشرعي إذا تعارضا في كلّ الحالات، ونحن بيّنا فيما تقدّم أنّ الدليل العقلي لا يتقدّم مطلقاً.

ما من مؤمنٍ ولا مسلمٍ إلا ويقطع بعدم نَه مخالفة النظر البرهاني لما ورد به الشرع، ولو كان هناك بحسب الظاهر مخالفة فينبغي أن نصحح هذا الاعوجاج ونعمل على إرجاعه إلى قوامه بالتأويل.^١

الملا صدرا (ت: ١٠٥٠ هـ)

يرى الملا صدرا أن كلاً من الدين والعقل مؤيدٌ ومكملٌ لبعضهما البعض، ولن تجد في أيّ وقت من الأوقات تنافياً بين الدين الحقيقي والمدرجات العقلية، وقد قال في هذا الصدد ما يلي:

«أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيّات^٢ أكثر من العقليّات، ولا يصدّقون بالأشياء إلا بمكافحة الحسّ للمحسوس، ولا يذعنون بالعقليّات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس، فلنذكر أدلةً سمعيةً لهذا المطلب، حتّى يُعلم أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة، كما في سائر الحكميّات، وحاشى الشريعة

١- « فإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعيةً إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له... و اذا كان هذا هكذا فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو من المعرفة بموجود ما.... (و ان كان الشرع مخالفاً) طُلب هناك تاويله ومعني التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز... و نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها المسلم ولا يرتاب بها المؤمن...» (ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٣٥-٣٦).

٢- يريد بالسمعيّات: المسائل الشرعية والنقلية.

الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيّة
الضروريّة، و تباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب
والسنة»^١.

ويرى صدر المتألهين أنّ من خصوصيّات أهل الحقّ والمعرفة
المساوغة والمزاوجة بين العقل والدين، والابتعاد عن كلّ أنواع الإفراط
والتفريط في الميلان لجنبه دون الأخرى، فذكر ما يلي:

«فهم باقتفاء هذه الحجج والبراهين وأهل بيت النبوة التي أتى بها
سيد الأولين والآخرين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد
المصطفى - صلى الله عليه وآله - اهتمدوا إلى أسرار العلم
واليقين، وأدركوا ببصائرهم أنوار الكتاب المستبين وأخبار
الأولياء المعصومين، واطلعوا بضمائرهم على طرق التلقيق بين
مقتضى الشرائع وموجبات العقول، وتحقّقوا أن لا معاندة بين
الشرع المنقول والحقّ المعقول»^٢.

كما يبيّن في شرحه لإحدى الروايات منزلة العقل والدين بأسلوب
بديع وخلّاب^٣. وانطلاقاً من هذا الانسجام والتزاوج قام الملا صدرا
بتفسير القرآن الكريم^٤. فكانت إحدى أهم الخصائص البارزة لهذا

١- صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ج ٨، ص ٣٠٣.

٢- صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص ٤٨٣.

٣- راجع مصدر سابق، شرح «الحديث الثلاثون»، ص ١١٧.

٤- تتمثل أعماله التفسيرية بتفسير كل من سورة الفاتحة، يس، الواقعة، الحديد، الجمعة، ألم

التفسير: طرح المباني والقواعد الحكمية والفلسفية وخصوصاً الحكمة المتعالية، فتعرض هناك - ولأدنى مناسبة - لعمدة المباني بالشرح والتفصيل، من قبيل: وحدة الوجود، الحركة الجوهرية، الوحدة التشكيكية للوجود، العلم الإلهي، و وكانت غاية الملا صدرا من طرح المباني العقلية في بعض الأحيان هي تحليل وتفسير وحل الإشكالات الموجودة في بعض الآيات، والتي وقف الآخرون عاجزين أمامها، فحتى المباني الفلسفية الإشراقية والمشائية لم تكن قد استطاعت حلها؛ أما أهدافه الأخرى هو إظهار التطابق وإبراز الانسجام بين الآيات ومبانيه التي قبل بها، فعلى سبيل المثال: في بحث الحركة الجوهرية، تمسك بآيات مثل آية ﴿وَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^١ لإثبات صحة هذا المبنى، وعندما أراد أن يثبت صحة رأيه في حدوث عالم المادة الذي أثبتته من طريق الحركة الجوهرية، استشهد^٢ بآية: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^٣.

السجدة، الطارق، الأعلى، الزلزال، ومقدار من سورة البقرة (من بدايتها إلى الآية ٦٥)، مضافاً إلى آية النور (النور: ٣٥) وتفسير آية الكرسي، وقد طبعت في كتاب مكون من ثمانية مجلدات (محمد تقى كرامتى، تأثير مباني فلسفى در تفسير صدر المتألهين (تأثير المباني الفلسفية في تفسير صدر المتألهين)، ص ٤٧).

١- صدر الدين الشيرازي، التفسير، ج ١، ص ١١٢.

٢- المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٢٥ - ٤١٠.

٣- محمد تقى كرامتى، تأثير مباني فلسفى در تفسير صدر المتألهين (تأثير المباني الفلسفية في تفسير صدر المتألهين)، ص ٣٥.

وقد قام بتأليف كتابٍ مستقلٍ في موضوع «المبدأ والمعاد» مرتكزاً على هذا النوع من الفكر من إثبات العقل والدين والحكمة والشرعية، فكان هذا هو الدافع له فيه، وقد قال في مقدمته ما يلي:

«لما رأيت التطابق بين البراهين العقلية والآراء النقلية، وصادفت التوافق بين القوانين الحكمية والأصول الدينية .. ولا شك أن أفضل العلوم الإلهية هو معرفة الله. .. وأفضل العلوم الطبيعية معرفة النفس. .. فرأيت أن يشتمل كتابي على فنيين... فن الروبيات... وعلم النفس... فإنهما من المقاصد التي هما أساس العلم والعرفان»^١.

وزيدة القول: بعد انخداش صغرى الاستدلال (التعارض بين الفلسفة والدين وكون الفلسفة من العلوم الضالة) لم يعد بالإمكان اعتبار التقريب المتقدم إثباتاً للحرمة أو للمنع من مزاوله الفلسفة أو دراستها سواء في نطاق الفلسفة اليونانية أم الإسلامية، بل ولا في استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين أيضاً.

٢-١-٤. حرمة "أخذ العلوم" من غير أهل البيت عليهم السلام

نقرب هذا الدليل (وهو الدليل الرابع على حرمة مزاوله الفلسفة ودراستها): إن علم الفلسفة نشأ عند اليونانيين القدماء، ودخل للمرة

١- صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٥-٧.

الأولى إلى العالم الإسلامي في «عصر الترجمة»، فليس بمقدور أحدٍ أن يدّعي بأنّ هذا العلم فرعٌ من نهر المعارف الدينيّة أو من النبع النبويّ، ثمّ إنّنا نعلم بوجود العديد من الروايات التي تنهى وتذمّ أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام؛ وبالتالي لا ينبغي الإنسياق وراء هذا العلم.

ويمكن أن نعبر عن هذا الدليل على شكل قياس منطقي بالنحو التالي:

- منشأ علم الفلسفة هو اليونان، وتعلّم الفلسفة «أخذٌ للعلوم من غير أهل البيت عليهم السلام»
- أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام منهيٌّ عنه شرعاً (بما يعمّ الحرمة والكراهة).
- إذن، فتعليم الفلسفة منهيٌّ عنه شرعاً.
- عبر عن صغرى القياس بعباراتٍ مختلفةٍ في كلمات المخالفين للفلسفة، ويمكن أن نشاهد ذلك في النماذج التالية:

- «إنّ كلام أمثال جرجي زيدان بأنّ الفلسفة نشأت في اليونان هو كلام صحيح، ولذا لو كانت الفلسفة من خاتم الأنبياء لكان ينبغي للنبيّ أن يكون فيلسوفاً^١
- «في عصر الإمام الرضا عليه السلام وبعد تلك الحادثة التي كان

١- «سخن امثال جرجي زيدان صحيح است كه فلسفه از يونان نشات گرفته است، زیرا اگر از خاتم انبياء بود، پیامبر باید فیلسوف می بود»، الميرزا مهدي الاصفهاني، التقريرات، ص ٢٦ نقلاً عن: ارشادي نيا، نقد وبررسي مكتب تفكيك (دراسة نقدية للمدرسة التفكيكية)، ص ١٠٠.

وقعها على الإسلام أعظم من حادثة السقيفة، وهي ترجمة الفلسفة وانتشارها بين المسلمين، والتي كانت بأمرٍ من الرشيد ... فصار رسوخ الفلسفة في أذهان المسلمين سبباً لوهم جميع أحاديث المعارف في نظرهم، فحتّى المحققون من علماء الشيعة أهملوا تلك الروايات بسبب ما شاب أذهانهم من الفلسفة، وكان هذا هو السبب لضياح العديد من أخبار المعارف»^١.

- «بعد الظلم العظيم و الجناية الكبرى من أئمة الجور على الرسول والأئمة الطاهرين باختلاط العلوم البشريّة وإدخالها في علومهم ... إنّ الله قد صدق وعده فهدى عامّة العلماء والمحدثين والفقهاء إلى نفسه وعرفهم نفسه وكمالاته بدرجات غير محصورة... فهم مع كمال اطلاعهم على العلوم البشريّة قاموا لحفظ العلوم و المعارف الالهية وضبط العلوم الجديدة المعبر عنها بالأحاديث فنشروا علومهم في عامّة الأئمة التابعين لرسوله ... ولم يذهبوا إلى مقالات الفلسفة والعرفان، بل أعرضوا في كتبهم وأقوالهم وأعمالهم عن تلك المقالات...»^٢

١- الميرزا مهدي الاصفهاني، التقريرات، ص ١٥٤-١٥٦ نقلاً عن: مصدر سابق.

٢- الميرزا مهدي الاصفهاني، أبواب الهدى، ص ٥٢ نقلاً عن إرشادي نيا، مصدر سابق، ص

المناقشة

هذا الاستدلال ناظرٌ - كالأستدلال السابق - إلى الفلسفات المتداولة والحاضرة، ولا يدلّ على حرمة التأملات العقلية، ويتمركز في الدرجة الأولى حول النهي عن الفلسفة اليونانية، ويرى بالتبع شمول الحكم لتعلم الفلسفة الإسلامية وتعليمها، واستخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين أيضاً.

ويمكن الإجابة عن هذا الاستدلال بعدة إجابات:

- ١- على فرض تسليمنا بأن الغاية السياسية للحكام في ترويج ترجمة الفلسفة اليونانية وخلق مدارس ومناهج هي منافسة ومواجهة أهل البيت عليهم السلام؛ لكن ينبغي أن نفرّق بين «الغاية والدافع» وبين «الوسيلة»، فاستغلال السياسيين السيء لا يستدعي الإبطال المطلق والتام للوسيلة التي استخدمت فنغسل أيدينا منها تماماً، فهل يستوجب استغلال الانتهازيين للقرآن - في معركة صفّين - أن ننكر القرآن إنكاراً تاماً؟!^١
- ٢- هناك مجموعة من القواعد الكلية والتي تتحد وتتطابق في كل من علوم اليونان وعلوم الإسلام (مثل: امتناع اجتماع النقيضين)، وهذه القواعد لا تتغير بتغير الأماكن والأزمان ولا باختلاف الأديان؛ فهل ينبغي علينا أن نغسل أيدينا منها بحجة أن لها

١- ارشادي نيا، مصدر سابق، ص ١٣١-١٣٢.

جذوراً في الفلسفة اليونانية؟! فالفلسفة تعطينا مجموعة من القواعد الكلية والضوابط العقلية الثابتة التي تجعلنا قادرين على اختبار أي نوع من الأفكار (إعرف الحق تعرف أهله)¹.

٣- كان بناءً الإجابتين المتقدمين مبنياً على التسليم بأن علم الفلسفة الحاضر هو نفس الفلسفة اليونانية، وأنه نتيجة أفكار أناس غير مسلمين؛ لكن في جوابنا هنا سنشكل في الواقع على صغرى القياس؛ وذلك بالقول بأن علم الفلسفة وبعد دخوله إلى المحيط الإسلامي لبس حلةً جديدة، وحصل فيه تغييرٌ على مستوى المحتوى، وكذلك على مستوى البنية والبناء وصار في الواقع علماً محلياً الصنع غير مستورد. ومن هنا فلم يعد هذا الفكر مصداقاً لـ «علوم غير أهل البيت عليهم السلام» وقد أوضحنا في تعريفنا لمفهوم الفلسفة أنه تمّ في العصر الإسلامي دمج مسائل الماورائيات (الميتافيزيقيا) بمسائل معرفة الله (بل حتى مسائل المعاد والنبوة والإمامة)، وأطلق عليها جميعاً اسم الإلهيات بالمعنى الأعم، ثمّ فيما يتعلق بمسألة تغيير المحتوى ينبغي أن نذكر بأنّ تعاظم المسلمين مع هذا الفكر المستورد لم يكن تعاظمي المنفعلة طوال الوقت، وهذا هو الذي بعث الشهيد مطهري ليقسم مسائل الفلسفة الإسلامية إلى أربعة أقسام²:

أ- المسائل التي حافظت على شكلها الأول، مثل: المسائل

١- نفسه، ص ١٢٨.

٢- مرتضى المطهري، مقالات فلسفي (مقالات فلسفية)، ص ٢٥ - ٣٠.

المنطقية، مبحث المقولات العشر، العلل الأربعة، تقسيمات العلوم، تعداد وتقسيم قوى النفس و

ب- المسائل التي تمّ إكمالها في الفكر الإسلامي مثل: مسألة امتناع التسلسل، تجرّد النفس، إثبات الواجب، توحيد الواجب، امتناع صدور الكثير عن الواحد، اتحاد العاقل والمعقول، جوهرية الصور النوعية و

ت- المسائل التي عملوا على تغيير محتواها: مثل: «المُثل» الأفلاطونية، والتي أنكرها أرسطو، أمّا في العصر الإسلامي فقد هاجمها ابن سينا مهاجمةً شديدةً جداً، بخلاف شيخ الإشراق الذي أثبتها؛ فالميرداماد مع أنّه كان مشائياً إلاّ أنّه كان من مؤيديها، وقد دافع عنها صدر المتألهين أيضاً؛ ولكن رغم أنّ «المُثل» الموجودة في الفلسفة الإسلامية فيها وجوه شبه مع المُثل الأفلاطونية إلاّ أنّها تعرّضت لتحوّل رئيسي وجوهري في محتواها.

ث- المسائل المستحدثة: وهي المسائل التي تشكّل في الواقع العمود الفقري للفلسفة الإسلامية، فبعض هذه المسائل تمثّل الأساس والمبنى الذي تركز عليه أكثر المسائل، مثل: أصالة الوجود، وحدة الوجود، الوجود الذهني، أحكام العدم، امتناع إعادة المعدوم، وكذلك مسألة الجعل، مناهج احتياج الشيء إلى علّة، اعتبارات الماهية، المعقولات الفلسفية الثانوية، بعض أقسام التقدّم، أقسام الحدود،

أنواع الضرورات والممتنعات والممكنات، بعض أقسام
الوحدة والكثرة، الحركة الجوهرية، تجرّد نفوس الحيوان،
و

وللسيد الإمام الخميني (رحمته الله) كلمات تستحق الذكر، حيث قال:

«ومن راجع المعارف الرائجة في أديان العالم وعند الفلاسفة
الكبار للأديان وقاس المعارف في المبدأ والمعاد مع المعارف
في الدين الحنيف الإسلام وعند الحكماء العظام الإسلاميين
والعرفاء الشامخين لهذه الملة، ليصدق كاملاً أنّ هذه المعارف
من نور معارف القرآن الشريف وأحاديث النبي الخاتم وأهل بيته
عليهم السلام المستفادة والمصطفاة من منبع نور القرآن؛ فيعرف
حيث إنّ الحكمة الإسلامية والعرفان الإسلامي ليست من اليونان
واليونانيين، بل لا تشبه حكمتهم أصلاً.

نعم قد مشى بعض حكماء الإسلام على منوال الحكمة اليونانية
كالشيخ الرئيس ولكن حكمة الشيخ في سوق أهل المعرفة وفي
باب معرفة الربوبية والمبدأ والمعاد غير رائجة، وفي جناب أهل
المعرفة لا قيمة لها.

وبالجملة إنّ نسبة فلسفة حكماء الإسلام اليوم والمعارف الجليلة
لأهل المعرفة إلى حكمة اليونان ناشئة من عدم الإطلاع على
كتب القوم - مثل الفيلسوف الإسلامي العظيم الشأن صدر
المتألهين قدس سره، وأستاذه عظيم الشأن المحقق الداماد قدس

سرّه، وتلميذه الجليل الفيض الكاشاني قدّس سرّه، وتلميذ
الفيض العظيم الشان والعارف الجليل الإيماني القاضي سعيد
القمي قدّس سرّه - و[ناشئة] كذلك من عدم الاطلاع على
معارف الصحيفة الإلهية وأحاديث المعصومين عليهم السلام
فنسبوا كل حكمة إلى اليونان وظنّوا حكماء الإسلام تابعي
حكمة اليونان»^١.

مناقشة «حرمة أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام»

٤- (التشكيك في الكبرى):

نحن لا نسلم بشمولية وعمومية قاعدة «النهي عن أخذ العلوم من
غير أهل البيت عليهم السلام» ؛ فكما أنّ هناك روايات أمرة بتحصيل
العلم وتعليمه وهي تخرج عن حدّ الإحصاء، كذلك يوجد العديد من
الروايات التي تحدّثت عن مصدر العلم وبيّنت عمّن ينبغي أخذه وعمّن
ينبغي الاجتناب في تحصيله، وقد يظنّ الباحث في بادئ الأمر أنّها
تتعارض وتتنافى فيما بينها! ولكن تسهيلاً لدراستها سنعمد إلى تقسيمها
إلى عدّة طوائف.

في البداية سنقسّم جميع الروايات على أساس منع الروايات أو

١- آية الله العظمى السيّد الإمام روح الله الخميني (رحمه الله)، الآداب المعنوية للصلاة (تعريب: العلامة

السيّد أحمد الفهري رحمه الله)، ص ٢٤٤.

تجويزها لأخذ العلم من غير أهل البيت عليهم السلام، فتنقسم بذلك إلى مجموعتين:

أ- الروايات المانعة.

ب- الروايات المجوزة.

ويمكن تقسيم الروايات المانعة كذلك بناءً لتناسب التعابير والمضامين المختلفة فيها إلى عدة طوائف:

١/١- الروايات التي تعتبر أنّ العلم الصحيح لا يوجد إلا عند أهل البيت عليهم السلام، فتأمر بالتعلم منهم فقط. (فيها جنبه أمرية وإيجابية).

٢/١- الروايات المصرّحة (بالجنبه السلبية وبالنهى) عن تعلم أي شيء من غير أهل البيت عليه السلام ومن غير الشيعة.

٣/١- وهناك طائفة من الروايات تعتبر أنّ أهل البيت عليهم السلام هم مفاتيح العلم وأبواب المعرفة، وهذا الأمر يحتمل تفسيره بنحوين، والاحتمال الأول: أنّ جميع الأحاديث والعلوم التي وصلتنا من غير طريق أهل البيت عليهم السلام ثمّ نسبت إلى دين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هي علوم غير صحيحة، وأنّ العلم الصحيح منحصرٌ فقط عند أهل البيت عليهم السلام، وبناءً لهذا المعنى تلحق هذه الروايات بالطائفة الأولى المتقدّمة «١/١»، فتعدّ من الروايات المؤيِّدة لتلك الطائفة؛ أمّا الاحتمال الثاني: فيرى أنّ المراد من «كونهم باب أو مفتاح العلم» هو أنّ أهل البيت عليهم السلام هم معيار الصحة

والخطأ للعلوم الموجودة عند غيرهم، ومن ثمّ تصبح من هذه الطائفة مؤيّدة للطائفة الثالثة من الروايات «٣/١» .

٤/١- تعتبر طائفة من الروايات أنّ أهل البيت عليهم السلام هم معيار الصّحة والخطأ للعلوم والمعارف، ولازم هذا القول مخالفاً للطائفة الأولى؛ فالعلم الصحيح والحقّ غير منحصر عند أهل البيت عليهم السلام، بل يمكن أن نجد عند غيرهم علماً حقّاً، غاية الأمر إنّ معيار التشخيص هم أهل البيت عليهم السلام.

وحيث أنّنا لا نروم البحث بشكل مفصّل بشأن قاعدة حرمة أخذ العلوم عن غير أهل البيت عليهم السلام، لذا سنعمد بعد هذا التقسيم إلى نقل الروايات، وسنوضّح في ذيل كلّ رواية قيمة اعتبار سندها أيضاً، ثمّ سنعطي خلاصةً مختصرةً عن دلالة المجموعة الأولى والثانية، وسنشير إلى وجه الجمع بينها، وفي النهاية سنجيب على السؤال التالي:

هل قاعدة النهي عن أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام تشمل البحث الحاضر أيضاً؟ وهل يمكن أن نحكم من خلال هذه الكبرى بالنهي عن «دراسة الفلسفة»؟

المجموعة الأولى: الروايات المانعة

١/١- العلم الصحيح موجودٌ فقط عند أهل البيت عليهم السلام، ولا ينبغي التعلم إلا منهم:

١- «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ مُشَى عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ يَسْأَلُهُ عَنْ قَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ فَلَا تَسْأَلُونِ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَتْبَأْتُكُمْ بِهِ) فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ عِنْدَهُ (عِلْمٌ إِلَّا شَيْءٌ) خَرَجَ مِنْ عِنْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَلْيَذْهَبِ النَّاسُ حَيْثُ شَاءُوا فَوَاللَّهِ لَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا مِنْ هَاهُنَا وَ أَشَارَ يَدِهِ إِلَى بَيْتِهِ»^١.

سلسلة هذا السند صحيحة؛ لأنَّ محمد بن عيسى الأشعري، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي ومثنى بن وليد الحنّاط^٢ و زرارة جميعهم من الإماميين الثقات.

٢- «حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحَلْبِيِّ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ أَبِي عُمَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ لِي: إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عُتَيْبَةَ مِمَّنْ قَالَ اللَّهُ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ ، فَلْيُشْرِقِ «الْحَكَمُ» وَلْيَغْرُبْ أَمَا وَاللَّهِ لَا

١- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٦٩ ح ٣٣٢٢٣.

٢- محمد بن عمر الكشي، الرجال، ص ٣٣٨.

يُصِيبُ الْعِلْمَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ نَزَلَ عَلَيْهِمْ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ»^١.

وسند هذه الرواية صحيحٌ أيضاً؛ لأنّ كلاً من أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، والحسين بن سعيد الأهوازي^٢، والنضر بن سويد الصيرفي، ويحيى بن عمران الحلبي^٣، والمعلّى أبو عثمان الأحول^٤، وأبو بصير موثقون.

٣- «وَعَنْهُمْ [محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا] ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَاءِ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ أَبِي مَرْيَمَ، قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لِسَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ وَالْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ: شَرُّ قَا وَ غَرِّبَا فَلَا تَجِدَانِ عِلْماً صَحِيحاً إِلَّا شَيْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ»^٥.

وهذه الرواية موثقة لأنّ جميع رواتها إماميون ثقة (أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، ثعلبة بن ميمون^٦ وعبد الغفار بن قاسم أبو مريم

١- محمد بن حسن الصفار، بصائر الدرجات، ج ١، ص ٩، ح ٢.

٢- ورد اسم الحسن بن سعيد فيه هذه الطبعة، والصحيح هو الحسين بن سعيد. وفي المصادر الأخرى التي نقلت عن بصائر الدرجات وردت سعيد (المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩١، ح ١٨؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ج ٢٧، ص ٧٢، ح ٣٣٢٣٢).

٣- أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، ص ٤٤٤؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٨٢.

٤- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٤١٧؛ الحسن بن يوسف الحلبي، مصدر سابق، ص ١٦٨.

٥- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٩، ح ٣٣٢٢٤.

٦- محمد بن عمر الكشي، الرجال، ص ٤١٢؛ أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ١١٨.

الأنصاري^١) وليس فيها غير إمامي إلا الحسن بن علي بن فضال التيمي الذي يقال له «الوشاء» أيضاً، فهو فطحي المذهب^٢ إلا أنه موثق^٣ وعلى رأي يعدُّ من أصحاب الإجماع^٤.

٤- «وَبِالإِسْتِادِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِقَضَاءِ حَقٍّ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَإِذَا تَشَعَّبَتْ بِهِمُ الْأُمُورُ كَانَ الْخَطَأُ مِنْهُمْ وَالصَّوَابُ مِنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ»^٥.

رغم أن جميع رواة هذه الرواية موثقون، إلا أن السند يواجه إشكالاً فنياً بسبب نقل محمد بن عيسى عن يونس، ممّا يجعل اعتبار هذا السند مخدوشاً.

٥- «وَعَنْهُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَزَازِ فِي كِتَابِ الْكَفَايَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ عُقْدَةَ، عَنْ الْجَمِيرِيِّ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ الْحَسَنِ ابْنِ

١- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٤٧؛ الحسن بن يوسف الحلبي، مصدر سابق، ص ١١٧.

٢- محمد بن عمر الكشي، مصدر سابق، ص ٣٤٥.

٣- أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الرجال، ص ٣٥٤.

٤- محمد بن عمر الكشي، مصدر سابق، ص ٥٥٦.

٥- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٦٨، ح ٣٣٢٢٢.

أَخْتِ شُعَيْبِ الْعَقْرَقُوفِيِّ، عَنْ خَالِهِ شُعَيْبٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ الصَّادِقِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ يُوسُفُ بْنُ ظَبْيَانَ فَسَأَلَهُ وَذَكَرَ الْحَدِيثَ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: إِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ فَتَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ^١.

بالنسبة لسلسلة سند هذه الرواية فعلى الأقل هناك علي بن الحسن وعبد الله بن أحمد ممن لم يرد فيهما توثيق؛ ولذا فسندها غير معتبر.

٦- «و [محمد بن يعقوب] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَكَّةُ الْأَنْبِيَاءِ وَذَلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِرْهَمًا وَلَا دِينَارًا، وَإِنَّمَا أَوْرَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظًّا وَافِرًا، فَانْظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ؛ فَإِنَّ فِيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَاتِّحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ» وَرَوَاهُ الصَّفَّارُ فِي بَصَائِرِ الدَّرَجَاتِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَالدِّي قَبْلَهُ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ سَعْدَانَ مِثْلَهُ^٢.

لهذه الرواية ثلاثة أسانيد، (أحدها عن الكليني وآخرين عن بصائر الدرجات) وفي سلسلة كلا السندين يوجد إما أبو البختري أو وهب بن وهب القرشي واللذان لم تثبت وثاقتهم وقد اتهم كل واحد منهما

١- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٧٢، ح ٣٣٢٣٢.

٢- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٧٨، ح ٣٣٢٤٧.

بالكذب^١ وبأنه ضعيف وعامي المذهب^٢، ولذا فسند هذه الرواية مخدوش.

أمّا السند الأول في بصائر الدرجات فهو على النحو التالي: «رواه الصفار في بصائر الدرجات، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن سعدان [مثله]، عن معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ... قال: «ولا يوجد في سلسلة هذا السند أحدٌ مجهول سوى سعدان بن مسلم عبد الرحمن؛ لكنّه في عداد رجال كامل الزيارات وبناءً للمباني التي تعتمد هذه الرواية معتبرة».

١/٢- لا تأخذوا العلم من غير الشيعة!

٧- «مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ ثَقَلًا مِنْ كِتَابِ أَبِي بَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنِّي نَأْتِي هَؤُلَاءِ الْمُخَالِفِينَ فَتَسْمَعُ مِنْهُمْ الْحَدِيثَ فَيَكُونُ حُجَّةً لَنَا عَلَيْهِمْ، قَالَ: فَقَالَ: لَا تَأْتِيهِمْ وَلَا تَسْمَعُ مِنْهُمْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَعَنَ مِلْلَهُمُ الْمُشْرَكَةَ»^٣

سندها صحيح؛ لأنّ كلاً من أبان بن عثمان الأحمر، وهارون بن

١- «كان كذاباً و له أحاديث مع الرشيد في الكذب» (أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٤٣٠)

٢- «ضعيف وهو عامي المذهب» (أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي) الفهرست، ص ٤٨٨)

٣- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٤٧٧، ح ٢٧٦٣٣.

٤- محمد بن عمر الكشي، مصدر سابق، ص ٣٧٥؛ الحسن بن يوسف الحلبي، مصدر سابق، ص ٢٢.

خارجة الصيرفي، ثقة إمامي^١.

٨- «و[محمد بن عمر الكشي في كتاب الرجال] عَنْ حَمْدَوَيْهِ وَابْنِ إِسْرَافِيلَ بْنِ أَبِي إِسْرَافِيلَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِيبٍ الْمَدَائِنِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ السَّائِي، قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَهُوَ فِي السَّجْنِ وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ يَا عَلِيُّ: مِمَّنْ تَأْخُذُ مَعَالِمَ دِينِكَ؟ لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنْ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَخَانُوا أَمَانَتَهُمْ؛ إِنَّهُمْ أَثْمَنُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَحَرَّفُوهُ وَبَدَّلُوهُ فَعَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَلَعْنَةُ رَسُولِهِ وَلَعْنَةُ مَلَائِكَتِهِ وَلَعْنَةُ آبَائِهِ الْكَرَامِ الْبَرَّةِ وَلَعْنَتِي وَلَعْنَةُ شِيعَتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي كِتَابٍ طَوِيلٍ»^٢

هذه الرواية ضعيفة السند؛ لأنَّ محمد بن إسماعيل الرازي وعلي بن حبيب المدائني مجهولان.

٣/١- الأئمة عليهم السلام هم أبواب العلم

٩- «عنه، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ عِنْدَنَا لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ أَخَذُوهُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِحَقٍّ وَعَدْلٍ وَصَوَابٍ إِلَّا مِفْتَاحُ ذَلِكَ الْقَضَاءُ وَبَابُهُ وَأَوَّلُهُ وَسَبَبُهُ عَلِيُّ

١- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٤٣٧؛ الحسن بن يوسف الحلبي، مصدر سابق،

ص ١٨٠.

٢- الحر العاملي، مصدر سابق، ج ٢٧، ص ١٥٠، ح ٣٣٤٥٧.

بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ فَإِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِمُ الْأُمُورُ كَانَ الْخَطَاءُ مِنْ قِبَلِهِمْ إِذَا أَخْطَأُوا وَالصُّوَابُ مِنْ قِبَلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ »^١

وأحمد بن أبي عبد الله البرقي صاحب المحاسن ينقل عن حسن بن محبوب السمرّاد الذي ورد فيه توثيق^٢ (والذي اعتبر من أصحاب الإجماع)^٣ وهو بدوره ينقل عن إبراهيم أبي أيوب الخزاز^٤، ثم محمد بن مسلم الثقفي^٥ وجميعهم ورد فيهم توثيق؛ ولذا فسند هذه الرواية صحيح.

١- «مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ النَّجَاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ سَعْدٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَآتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ ، فَقَالَ: آلُ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَبْوَابُ اللَّهِ وَسَبِيلُهُ وَالدُّعَاءُ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْقَادَةُ إِلَيْهَا وَالْأَدْلَاءُ عَلَيْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^٦.

١- أحمد بن محمد البرقي، المحاسن، ج ١، ص ١٤٦، ح ٥٣؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩٥، ح ٣١.

٢- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ١٤٠ و ص ١٦٠.

٣- «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم و أقرؤا لهم بالفقه والعلم وهم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليهم السلام منهم يونس بن عبد الرحمن و ... الحسن بن محبوب ...» (محمد بن عمر الكشي، مصدر السابق، ص ٥٥٦).

٤- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٠؛ حسن بن يوسف الحلبي، مصدر سابق، ص ٥.

٥- محمد بن عمر الكشي، مصدر سابق، ص ١٦٢.

٦- الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، ح ٣٣٠٩٩.

والملاحظ هو أن سندها مرفوع.

٤/١- معيار صحّة العلوم هم أهل البيت (عليهم السلام)

١١- «يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّا نَجِدُ الشَّيْءَ مِنْ أَحَادِيثِنَا فِي أَيْدِي النَّاسِ، فَقَالَ: لَعَلَّكَ لَا تَرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَنَالَ النَّاسَ وَ أَنَالَ أَوْ أَوْ مَا يَدُوهُ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ؛ وَ إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ عِنْدَنَا مَعَاقِلُ الْعِلْمِ وَ ضِيَاءُ الْأَمْرِ وَ فَضْلُ مَا بَيْنَ النَّاسِ»^١

سندها معتبر؛ فجميع رواتها ومن جملتهم يعقوب بن يزيد الأنباري^٢، ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب^٣، وابن أبي عمير، وهشام بن سالم و محمد بن مسلم، يعدّون إماميين ثقة.

١٢- «حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ الْأَخْمَسِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: إِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ عِنْدَنَا مَعَاقِلُ الْعِلْمِ وَ آثَارُ النُّبُوَّةِ وَ عِلْمُ الْكِتَابِ وَ

١- محمد بن محمد بن نعمان المفيد (الشيخ المفيد)، الإختصاص، ص ٣٠٨.

٢- أحمد بن علي النجاشي، مصدر السابق، ص ٤٥٠؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ٥٠٨؛ الحسن بن يوسف الحلّي، مصدر السابق، ص ١٨٦.

٣- محمد بن عمر الكشي، مصدر السابق، ص ٥٠٨؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ٤٠٠؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الرجال، ص ٣٧٩.

فَصْلُ مَا بَيْنَ النَّاسِ^١.

سندھا صحیح؛ فکل من النضر بن سويد الصيرفي^٢، وهشام بن سالم^٣ وحسين بن عثمان الأحمسي^٤ هم من الإماميين الثقات، وأما إبراهيم بن هاشم^٥ فهو ممن يمكن تصحيحه أيضاً.

١٣- «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ، قَالَ: خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِالنَّاسِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالرُّسَالَةِ وَ أَتْبَاهُ بِالْوَصِيِّ، وَ أَنَالَ فِي النَّاسِ وَ أَنَالَ وَ فِينَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَاقِلُ الْعِلْمِ وَ أَبْوَابُ الْحِكْمَةِ وَ ضِيَائُهُ وَ ضِيَائُ الْأَمْرِ فَمَنْ يُحِبَّنَا مِنْكُمْ نَفَعَهُ إِيْمَانُهُ فَيُقْبَلُ عَمَلُهُ وَ مَنْ لَمْ يُحِبَّنَا مِنْكُمْ لَمْ يَنْفَعَهُ إِيْمَانُهُ وَ لَا يُتَقَبَّلُ عَمَلُهُ»^٦.

يوجد في سلسلة سند هذه الرواية أبو عبد الله البرقي وهو نفسه

١- محمد بن حسن الصفار، بصائر الدرجات، ج ١، ص ٣٦٥، ح ١٣. وقد ورد هذا المضمون من طريق آخر أيضاً: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ يَحْيَى، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: إِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ عِنْدَنَا مَعَاقِلُ الْعِلْمِ وَ أَشَارُ النُّبُوَّةِ وَ عِلْمُ الْكِتَابِ وَ فَصْلُ مَا بَيْنَ ذَلِكَ» (مصدر السابق، ج ١، ص ٣٦٣، ح ٤).

٢- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٤٢٧؛ الحسن بن يوسف الحلبي، مصدر سابق، ص ١٧٤.

٣- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٤٣٤؛ الحسن بن يوسف الحلبي، مصدر سابق، ص ١٧٩.

٤- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٥٣ و ٥٤.

٥- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ١٦؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ١٢.

٦- محمد بن حسن الصفار، بصائر الدرجات، ج ١، ص ٣٦٣، ح ٧.

محمد بن خالد والد أحمد بن محمد البرقي (صاحب المحاسن) وهو غير مقبول^١.

١ . هناك خلاف بشأن والد أحمد بن محمد؛ أي: محمد بن خالد البرقي. فالمرحوم الشيخ وثقه (أبو جعفر الطوسي) (الشيخ الطوسي)، الرجال، ص ٣٦٣) إلا أن النجاشي عدّه ضعيفاً (رجال النجاشي، ص ٣٣٥) وأما العلامة الحلي فهو يقوِّي قول الشيخ الطوسي بعدالته على تضعيف النجاشي (الحسن بن يوسف الحلي، الخلاصة، ص ١٣٩) وعلى كل حال فعقيدة ابن الغضائري في محمد بن خالد البرقي، أنه يروي أغلب الأحيان عن رواة ضعاف، وكثيراً ما يعتمد على الروايات المرسلة (ابن الغضائري، الرجال، ج ١، ص ٩٣) ومما يجدر ذكره أن بين توثيق الشيخ الطوسي وتضعيف النجاشي تابين كبير، واللطف أن العلامة الحلي رجّح توثيق الشيخ على التضعيف مع أننا نعلم بأن قول النجاشي أكثر اعتباراً. وقد طرح هذه الإشكالية المرحوم السيد الخوئي وهو يرى في مناقشته للأمر بأن توافق العلامة مع قول الشيخ لا يرجع إلى ترجيحه رأي الشيخ على رأي النجاشي، بل يرجع إلى أنه يراه بلا معارض؛ لأنه لم ير في التضعيف الوارد في قول النجاشي تضعيفاً بشخص محمد بن خالد، وإنما يرى أن الضعف كان وصفاً للروايات، مثلما أن ابن الغضائري يرى كذلك بأن محمداً يعتمد على الأحاديث المرسلة وينقل الحديث عن الرواة الضعاف (ابن الغضائري، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٣)، ثم يقيم السيد الخوئي أدلة أخرى كذلك للاخذ برأي العلامة في توثيق محمد فيرى في النهاية أنه موثق (السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٦، ص ٦٧) لكننا نرى أن ما ذهب إليه السيد الخوئي ليس في محله؛ ذلك لأن احتمال كون التضعيف الوارد في كلام النجاشي منصباً على شخص محمد لم ينتف بالكلية، فغاية الأمر هي أن نعتبر قول النجاشي مجمللاً لا يمكن الاستدلال فيه، وبكل حال لا يمكن أن ننهي الصراع الدائر بين تضعيف النجاشي وتوثيق الشيخ باحتمال غير قوي، فناول كلام النجاشي لصالح توثيق الشيخ ونرفع التعارض. وبالتالي فقول الشيخ ما زال معارضاً ولم ينتف التعارض بالكلية وهو معارض بتضعيف النجاشي فهو مع الأسف إما يحتمل الوجهين أو فيه «إجمال». والمحصلة أنه لا يمكن القبول بتوثيق الشيخ؛ ومن هنا لا يمكن أن نعدّ محمد بن خالد معتبراً.

المجموعة الثانية: الروايات المجوزة (خذوا العلم أنى وجدتموه)

١٤- « [المحسن] ابن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: قال المسيح عليه السلام: مَغْشَرُ الْخَوَارِئِينَ لَمْ يَضُرُّكُمْ مِنْ ثَنِّ الْقَطْرَانِ إِذَا أَصَابَتْكُمْ سِرَاجُهُ خُذُوا الْعِلْمَ مِمَّنْ عِنْدَهُ وَلَا تَنْظُرُوا إِلَى عَمَلِهِ »^١.

سند هذه الرواية صحيح؛ فكل من يعقوب بن يزيد بن حماد الأنباري^٢ وابن أبي عمير (زياد)^٣ و زرارة ثقة وقد وثق الشيخ الطوسي والنجاشي، عمر ابن أذينة أيضاً.

١٥- « حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ النُّوفَلِيِّ، عَنْ السَّكُونِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - غَرِيبَتَانِ فَاحْتَمِلُوهُمَا؛ كَلِمَةُ حُكْمٍ مِنْ سَفِيهِ فَاقْبَلُوهَا وَكَلِمَةُ سَفَهٍ مِنْ حَكِيمٍ

١- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩٧، ح ٤٢.

٢- السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٢٠، ص ١٤٧، ش ١٣٧٤٩.

٣- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٢٧؛ محمد بن عمر الكشي، مصدر سابق، ص ٥٩١؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الرجال، ص ٣٦٥؛ نفسه، الفهرست، ص ٤٠٥؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٤١.

٤ السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٣، ص ١٩، ش ٨٦٩٩.

فَاغْفِرُوهَا»^١.

سندها معتبر^٢؛ لأنَّ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد^٣ و محمد بن الحسن الصفار^٤ وإبراهيم بن هاشم و السكوني و النوفلي^٥ جميعهم

١- محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، الخصال، ج ١، ص ٣٣، ح ٣. شرحه المرحوم المجلسي بهذا النحو: «قوله عليه السلام فاغفروها؛ أي: لا تلوموه بها أو استروها ولا تذيعوها فإنَّ الغفر في الأصل بمعنى الستر». (المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩٧، باب ١٤، ح ٤٠).

٢- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٨٣؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ٤٤٢؛ نفسه، الرجال، ص ٤٣٩؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٤٧.

٣- أحمد بن علي النجاشي، مصدر السابق، ص ٣٥٤؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٥٧.

٤- هناك رأي يضعف الحسين بن يزيد نوفلي، معللاً بأنَّه وقع في أواخر عمله في حبال الغلو إلا أنَّ النجاشي (مصدر سابق، ص ٣٨) و الحلبي (الخلاصة، ص ٢١٧) يذكran بعد نقل هذا الرأي، أنَّه لا اطلاع لهما على مثل هذه الدعوى. وأمَّا المرحوم السيّد الخوئي فينقل هذا القول وينقل رأي النجاشي، ولا يبدي رأياً خاصاً به (معجم رجال الحديث، ج ٦، ص ١١٤) لكنَّه يذكّر بأنَّه من روات كامل الزيارات، وأنَّه من الممكن أن يكون هذا سبباً لتوثيقه؛ كما أنَّه يصرح بهذا الأمر في موطن آخر (معجم رجال الحديث، ج ٣، ص ١٠٨) وهذا الرأي مقبول أيضاً. أمَّا إسماعيل بن أبي زياد السكوني، فهو رجلٌ عامي (حسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٩٩)؛ لكنَّ الشيعة يعملون برواياته، ويعتبرونه ثقةً. والظاهر أنَّ منشأ هذا التوثيق وادعاء إجماع الشيعة هي عبارة الشيخ الطوسي في عدة الأصول، حيث يقول: «الإمامية مجمعةٌ على العمل بما يرويه السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات، ولم يقدح بالمذهب في الرواية مع اشتهاار الصدق، وكتب جماعتنا مملوءة من الفتاوى المستندة إلى نقله، فلتكن هذه كذلك». (نقلًا عن: الشهيد الثاني، استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج ٣، ص ١٥٠) وقد أشكل الشهيد الثاني على هذه العبارة بأنَّ الإجماع على عملهم بروايات السكوني، لا يسلزم توثيقه وفي المحصلة لا يرى الشهيد الثاني وثاقة السكوني (الشهيد الثاني، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٥٠)؛ وبأية حال الكلام يعود إلى هذه النقطة وهي أنَّ كونه عامياً ولديه خطأ في الاعتقاد فهذا مضرٌ بعدالته، وفي نفس الوقت «وثاقة الراوي» هي المائز الذي يحدّد قبول الرواة (الخوئي، معجم رجال الحديث ج ٣،

مقبولون.

١٦- « حَدَّثَنَا أَبِي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ ، قَالَ :

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ ، عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ ، عَنْ أَبِيهِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ : سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ أَعْلَمِ النَّاسِ؟ قَالَ : مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ^١. ورواه البرقي في محاسنه مرفوعاً^٢ عن أمير المؤمنين عليه السلام.

ينقل محمد بن علي بن الحسين بن بابويه في خصاله عن أبيه (علي بن الحسين بن بابويه) أنه ورد فيه توثيق^٣، وأحمد بن إدريس القمي موثق^٤، ومحمد بن أحمد مشترك بين اثنين من مشايخ أحمد بن إدريس: أحدهما محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري وهو موثق^٥ والآخر هو محمد بن أحمد العلوي وهو مجهول، ولا طريق

ص ١٠٨) وقد وثقه الشيخ بعبارته هذه، والنتيجة هي أنه بناءً للرأي المعتمد فالسكوني موثق، والعمل بروايته جائز.

١- محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، الخصال ج ١، ص ٥، ح ١٣.

٢- « عَنْهُ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ رَفَعَهُ، قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ أَعْلَمُ النَّاسِ؟ قَالَ مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ » (أحمد البرقي، المحاسن ج ١، ص ٢٣٠، ح ١٧٣).

٣- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٦٢.

٤- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٩٢؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ٦٤.

٥- الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٤٦.

لتوثيقه^١، والنتيجة هي أن محمد بن أحمد مشترك بين الثقة والضعيف.

كذلك كل من أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري^٢ وعلي بن سيف^٣ قد ورد فيهما توثيق؛ أما أخو علي بن سيف يعني الحسين فلم يرد فيه توثيق وهو غير معتبر رغم أن والده (سيف بن عميرة) قد ورد فيه توثيق^٤.

والمحصلة: إن سلسلة السند غير معتبرة بسبب أحمد بن محمد والحسين بن سيف.

١٧- «وَعَنْهُ ، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ سَيْفٍ ، قَالَ : قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - خُذُوا الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ الْمُشْرِكِينَ»^٥.

ينقل أحمد بن أبي عبد الله البرقي صاحب المحاسن هذه الرواية عن علي بن سيف بن عميرة وهو موثق^٦؛ لكن سلسلة السند بعد علي

١- راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٥، ص ٥٦.

٢- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٨٣؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ٦١؛ نفسه، الرجال، ص ٣٥١؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٤.

٣- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٧٨؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٠٢.

٤- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ١٨٩؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ٢٢٤.

٥- أحمد برقي، المحاسن، ج ١، ص ٢٣٠، ح ١٧١.

٦- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٧٨؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٠٢.

بن سيف مرفوعة، ولم يذكر فيها باقي الوسائط (كما في الرواية السابقة التي كان سندها عن طريق أخيه ثم عن والد علي بن سيف حتى تصل نسبته إلى الإمام الصادق ومن ثم إلى الإمام عليّ عليهم السلام) وعلي بن سيف كان يعيش في عصر الإمام الرضا عليه السلام^١ وبالتالي فسندها ليس معتبراً.

١٨- «الأمالي للشيخ الطوسي، عن المفيد، عن إبراهيم بن الحسن بن جُمهور، عن أبي بكر المفيد الجرجاني، عن المَعمر أبي الدنيا، عن أمير المؤمنين - عليه السلام - قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا»^٢.

هذا السند غير معتبر أيضاً؛ لأن رواته مجاهيل، ولم يرد بحقهم في مصادر الرجال أي مدح أو ذم.

١٩- «عنه، عن علي بن عيسى القاساني، عن ابن مسعود الميسري، رفعه، قال: قَالَ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَلَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ، كُوتُوا ثِقَادَ الْكَلَامِ فَكَمْ مِنْ ضَلَالَةٍ زُخِرَتْ يَأْتِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ كَمَا زُخِرَ الدُّرَّهْمُ مِنْ ثَحَاسٍ بِالْفُضَّةِ الْمُمَوَّهَةِ؛ النَّظَرُ إِلَى ذَلِكَ سَوَاءٌ وَالْبَصَرُ بِهِ خُبْرَاءُ»^٣.

كما هو ملاحظ فسند الرواية مرفوع.

١- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٧٨.

٢- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٩٩، ح ٥٨.

٣- أحمد البرقي، المحاسن، ج ١، ص ٢٢٩، ح ١٦٩.

كما أن هناك عدد من الروايات التي لا سند لها:

٢٠- «وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : خُذِ الْحِكْمَةَ أَتَى كَأَنَّتِ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ فَتَلْجَلُجُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ»^١

٢١- «وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَخُذِ الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ»^٢

٢٢- «وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ يَأْخُذُهَا حَيْثُ وَجَدَهَا»^٣

٢٣- «[عوالي اللئالي] قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : خُذُوا الْعِلْمَ مِنْ أَفْوَاهِ الرُّجَالِ»^٤.

مناقشة دلالة المجموعة الأولى

عند دراسة المجموعة الأولى سيواجهنا سؤالان يساعدان على تحديد المسار؛ الأول: ما هو المراد من العلم والمعرفة في هذه الروايات؟ و ألا يوجد أي علم على الإطلاق يمكن أن نتعلمه من غير أهل البيت عليهم السلام؟ الثاني: هل التكليف بـ «تحصيل العلوم من أهل البيت عليهم السلام وعدم تحصيلها من غيرهم» هو حكم إلزامي؟

١- نهج البلاغة، صبحي الصالح، الحكمة ٨٠.

٢- نهج البلاغة، صبحي الصالح، الحكمة ٧٩.

٣- ابن أبي جمهور، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج ٤، ص ٨١، ح ٨٢.

٤- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٠٥، ح ٦٤.

لقد قسّمنا المجموعة الأولى من الروايات إلى أربعة طوائف:

وقد وضعنا الطائفة الأولى تحت عنوان «١/١- العلم الصحيح موجودٌ فقط عند أهل البيت عليهم السلام، ولا ينبغي التعلّم إلاّ منهم».

وهنا ينبغي تحديد العلم المقصود فيها، فالروايات مطلقة؛ لكنّ القرائن المتصلة في الروايات التي لها سند صحيح، قيّدت العلم بالعلوم الإلهيّة وبعلم الهداية، مثلاً ورد في الرواية الصحيحة السند: « **فَلْيُشْرِقِ الْحَكَمُ وَلْيُغْرِبْ أَمَّا وَاللّٰهُ لَا يُصِيبُ الْعِلْمَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ نَزَلَ عَلَيْهِمْ جِبْرَائِيلُ**، أو ما ورد في الرواية الضعيفة السند رقم (٤): « **إِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ فَنَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ: ﴿ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾**»، ومعلومٌ أنّ الآية الشريفة جاءت في سياق بيان أنّ المرجع في المسائل الدينيّة المتعلقة بالهداية هم أهل الذكر (بقرينة مناسبة الحكم والموضوع)، أمّا الرواية رقم (٦) فهي صريحة في أنّها تبحث في مسألة ميراث الأنبياء والعلوم الدينيّة، كما أنّ الرواية رقم (٥) تتحدّث عن العلم الحقّ والصائب وعن القضاء الصحيح.

وبناءً على ذلك، فموضوع هذه الحرمة ليس كلّ رجوعٍ وسؤالٍ ولا تعلّم أيّ علم؛ بل المراد بها علوم خاصّة، وهي عبارة عن العلوم المرتبطة بالدين المفضي إلى السعادة الأبديّة.

وتحدّث كلتا الروايتين اللتين أدرجناهما تحت الطائفة الثانية «٢/١-

لا تأخذوا العلم من غير الشيعة!» بصراحة عن المعارف الدينية؛ ففي الرواية رقم (٧) وهي صحيحة السند، نجد أنها تتحدث بالصراحة عن مسألة الحديث ونقل الحديث؛ كذلك الأمر في الرواية رقم (٨) فهي تدور حول أخذ معالم الدين « لا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ... ».

وتشمل الطائفة الثالثة - «٣/١- الأئمة عليهم السلام هم أبواب العلم» - روايتان، إحداها الرواية الصحيحة السند رقم (٩) وكلماتها منصبّة على القضاء والعدالة، وترتبط بالفقه والحقوق الإسلامية، أمّا الرواية رقم (١٠) فهي تصرّح بأنهم سلام الله عليهم أبواب الله وأبواب الهداية.

كذلك الأمر بالنسبة للطائفة الرابعة «٤/١- فهي تفيد انّ المعيار في صحّة العلوم هم أهل البيت عليهم السلام» ، فهي لا تتحدث عن مطلق العلم؛ وإنما عن «آثار النبوة»، «علم الكتاب»، «فصل ما بين الناس» و وأما للإجابة عن السؤال الثاني، ولكي نعلم هل تدلّ هذه الروايات على حكم إلزامي فعلياً أن نرجع إلى الروايات الثلاثة عشر التي ورد فيها النهي.

ونجد في بعض الروايات والتي تتضمن روايات صحيحة السند لحن الإخبار والإنباء فقط عن عدم وجود العلم الصحيح عند غير أهل البيت عليهم السلام، وأن العلم الصحيح لن يوجد إلا عندهم عليهم السلام (« لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ » الرواية رقم ٥ ؛ « فَلْيَذْهَبِ النَّاسُ حَيْثُ شَاءُوا فَوَاللَّهِ لَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا مِنْ هَاهُنَا وَأَشَارَ يَدُوهُ إِلَى

يَبْتِهِ» الرواية رقم ١ وكذلك الرواية رقم: ٢، ٣، ٤، ٦، ٩ و ١٠)،
وهناك مجموعة أخرى من الروايات تعتبر أن أهل البيت - عليهم السلام
- هم معيار الصحة للعلوم وللأحاديث النبوية (الروايات رقم: ١١، ١٢ و
١٣).

لكننا نجد في بعض الروايات نهياً إلزامياً عن تعلّم الحديث
والمعارف الدينية من المخالفين (الرواية الصحيحة السند رقم ٧: «لا
تَأْتِيهِمْ وَلَا تَسْمَعُ مِنْهُمْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ»؛ والرواية رقم ٨: «لَا تَأْخُذْهُمْ مَعَالِمَ دِينِكَ
عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا»).

والجدير بالملاحظة هو أن الروايات تتضمن كلا اللحنين (الإخباري
والإنشائي)، وبحد أدنى فالروايات الإنشائية تدلّ على النهي الإلزامي عن
أخذ العلوم من مخالف أهل البيت عليهم السلام.

النتيجة:

أولاً: لا يتعلّق موضوع هذه الحرمة بكافة أنواع الرجوع أو السؤال أو
التعلّم؛ وإنما يتعلّق بالعلوم المتعلقة بالمعارف الدينية المفضية إلى
السعادة والشقاء.

ثانياً: لم يتمّ تحريم السؤال والرجوع ولا تعلّم الحديث والأحكام
والمعارف عن غير الأئمة عليهم السلام في نفس دائرة الأحكام
والمعارف الدينية بنحو مطلق؛ بل في حال كان ذلك التعلّم والرجوع
والسؤال منشأً ومصدراً لنوع من التدبّر أو الاعتقاد أو العمل الممنوع، أو

إذا كان موجباً لتقوية شوكتهم في قبال الأئمة عليهم السلام.

مناقشة الدلالة في المجموعة الثانية

جوزت روايات المجموعة الثانية أخذ العلوم من الغير بألفاظٍ تدلّ على الإلزام، مثل: «خُذُوا الْعِلْمَ مِمَّنْ عِنْدَهُ وَلَا تَنْظُرُوا إِلَى عَمَلِهِ» الواردة في الرواية الصحيحة السند رقم ١٤ أو التعبير التالي: «كَلِمَةُ حُكْمٍ مِنْ سَفِيهِ فَأَقْبَلُوهَا» في الرواية الصحيحة السند رقم ١٥، ونجد كذلك في الروايات الضعيفة السند ألفاظاً وردت بصيغة الأمر «خُذُوا الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ الْمُشْرِكِينَ» - في الحديث رقم ١٦؛ و «خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ» في الحديث رقم ١٨؛ و «خُذُوا الْحِكْمَةَ أَيْنَ كَانَتْ» في الحديث رقم ١٩؛ و «فَخُذُوا الْحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ» في الحديث رقم ٢٠ و...

وقد اقتصر في عدة أخرى منها على البيان الإخباري فقط، مثل التعبير التالي: «مَنْ أَعْلَمَ النَّاسَ؟ قَالَ مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ» في الرواية الصحيحة السند رقم (١٦) وما إلى هنالك من تعابير أخرى وردت في الروايات الضعيفة السند.

وظاهر هذه الروايات هو «مطلق العلوم» ؛ لكن هناك كلام يتعلق بكلمة «الحكمة» واختلافها عن «العلم» ولكن المجال هنا لا يتسع للدخول في هذا البحث^١، ومهما كانت النتيجة فهي لن تغيّر شيئاً في

١- علي رضا أعرافي، فقه التربية (التنقيح الجديد)، ج ٢، المسألة الثانية.

البحث الحاضر أبداً.

والمحصل من المجموعة الثانية من الروايات هي أن أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام جائز.

الجمع بين «حرمة أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام وجوازها»

هناك عدة احتمالات في مقام الجمع بين هاتين المجموعتين:

١. الاحتمال الأول للجمع مبني على وجود علاقة حاکمة هي علاقة الإطلاق والتقييد، ومن هنا فإذا نظرنا إلى المجموعة الثانية، فأخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام جائز، ولكن هذا الإطلاق مقيدٌ بحدود الروايات من المجموعة الأولى؛ فيصبح المعنى: أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام جائزٌ باستثناء العلوم والمعارف الدينية فينبغي أن تؤخذ من أهل البيت عليهم السلام. وعلى الرغم من ذلك، فقد طرح هذا الاحتمال كذلك، وهو أن هذا الحكم مختصٌ فيما لو كان التعلم مؤدياً إلى التدوين والاعتقاد، أو يوجب إبهات وإضعاف شوكة أهل البيت عليهم السلام ومقامهم، والمحصلة هي أن القاعدة كالتالي: «المنع من أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام» منحصرٌ فقط في العلوم والمعارف الدينية، و العلوم الفلسفية في بحثنا الحاضر غير مشمولة بذلك المنع؛ وبالتالي فكبرى الاستدلال غير تامة، لكن ينبغي الالتفات

بالطبع إلى أن المسائل الفلسفية تصبح مشمولة بقاعدة «المنع من أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام» بنفس المقدار الذي تتعرض فيه لمعارف أهل البيت عليهم السلام.

٢. الاحتمال الثاني للجمع، وهو - أنسب باعتقادنا - وهو أن نحمل الروايات المانعة على الموارد التي يكون فيها اختلاف ما بين معارف أهل البيت عليهم السلام ومعارف غيرهم، وفي هذه الحالة يصبح إطلاق جواز أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام مقيداً بموارد الاختلاف هذه، ويشهد على هذا الاحتمال عبارة «إذا تشعبت الأمور» التي وردت في إحدى الروايات، كما أن الروايات المانعة التي أكدت على تعلم العلم الصحيح من أهل البيت عليهم السلام، تؤيد هذا الاحتمال؛ لأنه لا معنى لوجود شيء صحيح وغير صحيح إلا عند وجود وجهات نظر مختلفة، وفي الموارد التي يحصل فيها خلاف بين المعارف الأصلية التي عند أهل البيت عليهم السلام وبين معارف غيرهم، فيجب أن يؤخذ العلم الصحيح فقط من أهل البيت عليهم السلام.

وكما أوضحنا فإن الاحتمال الثاني هو الأقوى، وبناءً عليه فحرمة أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام منحصرة في الموارد التي ليس فيها اختلاف، وطالما أن المعارف الفلسفية وكذلك نتائج الفلاسفة لا تخالف ولا تعارض معارف أهل البيت عليهم السلام، إذا فلا إشكال في دراسة هذا العلم عند الفلاسفة.

٢-١-٥. حرمة الضرر والضرار

يمكن لنا أن نطرح قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» بعنوانها دليلاً على القواعد العامة لفرضية النهي، ويمكن لنا تقرير الدليل بالنحو التالي:

- الأعمال المضرة حرامٌ.
- الفلسفة تؤدي إلى أضرار جسمية، ذهنية، ونفسية.
- إذا فمزاولة الفلسفة ودراستها حرامٌ.

مناقشة:

تعتبر قاعدة «لا ضرر» واحدةً من القواعد الفقهية المهمة والتي يبتني عليها العديد من الأحكام الفقهية الأخرى المعتمدة في الفقه، ولا يخفى أن هناك نظريات مختلفة لبيان وتقريب هذه القاعدة، وأهم هذه التقريبات نظرية الشيخ الأنصاري المبنية على نفي الحكم والتشريع الضرري^١، ونظرية الآخوند الخراساني المبنية على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضرري^٢، وتفسير السيد الخميني رحمه الله مبنيٌ على أن هذه القاعدة مندرجةٌ تحت الحكم الحكومي الولائي^٣، وأما نظرية شيخ الشريعة الأصفهاني فمبنيةٌ على اشتمال القاعدة على النهي التكليفي^٤، في

١- مرتضي الأنصاري، فرائد الأصول، ج ٢، ص ٥٣٥.

٢- محمد كاظم الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٣٨٠-٣٨١.

٣- السيد روح الله الخميني، تهذيب الأصول، ج ٣، ص ٥٣٠ وما بعدها؛ نفسه، الرسائل، ج ١، ص ٥٠ وما بعدها.

٤- السيد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج ١، ص ٢١٦.

حين يرى المرحوم النراقي أنها مبنية على نفي الضرر غير المتدارك^١.

وبغض النظر عن هذا الاختلاف في وجهات النظر، فما تم إيراده على أنه كبرى الاستدلال هو مقبول في الجملة، ومفاد هذه القاعدة هو أنه وبناءً على ما أخبر به الشارع المقدس فلا وجود لحكم (تكليفي أو وضعي) ضرري في الشريعة الإسلامية، أو لكون الشارع لا يحكم في الموضوعات الضرورية، لذا فهو يخبر بأنه لا يوجد موضوعات ضرورية في الشريعة الإسلامية، لكن لا شك أن هناك اختلافاً يسيراً بين نفي الحكم الضرري و نفي الموضوعات الضرورية، ولهذا الاختلاف أثر فعلي في مسار البحث، كما أن الضرر في هذه القاعدة يشمل مطلق الخسارة؛ كما أن عبارة «لا ضرار» تتعلق بالمواطن التي يستغل بها الفرد حقه أو الإباحة الشرعية للإضرار بالغير، وهو ما يعبر عنه في هذه الأيام «التعسف في استخدام الحق»^٢.

وينبغي أن نذكر بعد التوضيحات المتقدمة أن رفع الحكم الضرري مغايرٌ لحرمة الإضرار، والمستخدم في الاستدلال المتقدم هو القاعدة الثانية فقط (حرمة الإضرار)، وهي مقبولة في الجملة.

ومن هنا سنناقش هذا الدليل على منع الفلسفة، عبر مناقشة صغرى الاستدلال ودعوى إضرار الفلسفة، فدعوى إضرار الفلسفة يمكن تقريبها

١- أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، ص ٥١ وما بعدها.

٢- المحقق الداماد، قواعد الفقه، ج ١، ص ١٤١.

بنحوين؛ الأول: أن الفلسفة مضرّة بشكل نوعي ومطلق للجميع. الثاني: أنها مضرّة في موارد محدودة ولأفراد معيّنين؛ ومن ذلك أنها تستلزم حصول الوهم والابتعاد عن الواقعيّات في الحياة والمجتمع، وبتعبير البعض: فقدان الذكاء العرفي^١، وفي هذا المقام يوجد عدّة نقاط يمكن طرحها كمناقشة لصغرى الاستدلال:

- ينبغي الالتفات إلى أن دعوى الضرر، يمكن أن تكون ناظرةً إلى التأمّلات العقليّة، كما يمكن أن تكون ناظرةً للفلسفات الموجودة والمتداولة؛ وعلى الرغم من ذلك فمن البعيد أن يكون هناك من يدّعي أن التأمّلات العقليّة بحدّ ذاتها - ومع غض النظر عن الأطر التي جاءت في الفلسفات الحاضرة - هي الأخرى تؤدّي إلى الضرر أيضاً.

- لا يمكن القبول بالدعوى القائلة بأن الفلسفة تؤدّي إلى الضرر الجسمي والذهني والنفسي بنحوٍ مطلق، بل إنّ هذه الدعوى لا يمكن إثباتها بسهولة أبداً، إذ تحتاج إلى استخدام المنهج التجريبي وإلى دراستها بشكل ميداني، لنعلم هل تسبّب الفلسفة

١- «تعلم الفلسفة والاطلاع عليها له حد أقصى جيّد، وبعد ذلك الحدّ يؤدّي إلى احتراق ذهن الإنسان، فالفلسفة القليلة والمتوسطة هي منتجة وعملية وأكثر فائدة على المستوى الاجتماعي من الفلسفة العميقة والاحترافية ... ، بلى، إنّ الذهن يبقى بلا فلسفة بسيطاً وفارغاً، ومع قليل من الفلسفة بالمقدار المتعارف ينضج، ومع مقدار من الفلسفة يزيد عن الحدّ فإنّه يحترق، وكذلك لا يعتبر عالم الرياضيات وعالم المنطق الكبير والمحترف هو الأقدر استدلالاً ومنطقيةً بين الناس. بهاء الدين خرمشاهي، فرار از فلسفه (الفرار من الفلسفة)، ص ٦٢٢.

بأضرار جسميّة ونفسيّة أم لا ؟ هذا مضافاً إلى ما يرد على الاستقراء التام أيضاً.

- في حال وجدنا بعض الأضرار التي لحقت بأولئك المزاولين للفلسفة أو المتعلّمين لها، فعلى الأقل نشاهد أيضاً أن هناك العديد من الفلاسفة الذين يتمتّعون بسلامة جسميّة ونفسيّة، وقد عاشوا لسنوات متمادية، ممّا يرسم خطّ البطلان على دعوى الكلية والإطلاق.

- إذن فـ«الموجبة الكلية» القائلة بإضرار الفلسفة مرفوضة، ولا يمكن التسليم بها أبداً. ولكن تبقى «الموجبة الجزئية» هي المحتملة؛ أي: إنّ كثرة مزاولة الفلسفة والاعتماد على العمليّات الذهنيّة قد يسبب أحياناً الوهم والانقطاع عن العالم الخارجي، وسيكون لها عواقب وأضرار تنتج عنها، وفي حال حصول هذا النوع من الأضرار، ستصبح قاعدة «حرمة الإضرار» جارية في المقام لكن بعنوانها الثانوي، فنقصي عندها الحكم الأوّلي بإباحة مزاولة الفلسفة ودراستها أو أرجحيتهما، لنحكم بدلاً من ذلك إمّا بالكراهة أو بالحرمة.

٢-٢. الروايات

بعد الانتهاء من الطائفة الأولى من أدلة المانعين وهي القواعد العامة، فإن الروايات تمثل الطائفة الثانية من الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على المنع عن «التأملات العقلية، مزاولة الفلسفة، ودراسة الفلسفة» وتحريمها. وتنقسم الروايات إلى مجموعتين: المجموعة الأولى هي الروايات التي تدمّ بشكل مطلق الفلسفة والمنهج العقلي أو حتى التأملات العقلية في كلّ موضوع، وأمّا المجموعة الثانية من الروايات فهي التي تنهى بشكل خاصّ ومحدّد عن التفكير أو عن محاولة التعقّل لموضوع خاصّ مثل: «التفكير في ذات الله»، ومن الواضح أنّ هاتين المجموعتين لا تتعارضان ولا تتنافيان، بل إنّ المجموعة الثانية تقوّي المجموعة الأولى «النافية» .

٢-٢-١. النهي عن التعقّل ومزاولة الفلسفة

الرواية الأولى:

يرى البعض أنّ هناك بعض العبارات الواردة في توحيد المفضّل تمثل رداً على أهل الفلسفة^١، فالعبارات التي من قبيل: «.. فتباً وخيبةً و تعساً لمتحلّي الفلسفة...»^٢. تدلّ بشكل واضح على أنّ هذا المقطع من

١- الأصفهاني، معارف القرآن، النسخة الخطيّة، صدر زاده، ج ٢، ص ٥٥٧، نقلاً عن : حسين

مظفري، بنیان مرصوص (البنیان المرصوص)، ص ٧٢.

٢- محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣ ص ٧٥.

«توحيد المفضل» جاء لذمّ أهل الفلسفة ؛ لأنّ الإمام عليه السلام يدعو بالصراحة على منتحلي الفلسفة.

الرواية الثانية:

الرواية الأخرى التي تمسّك بها مخالفو الفلسفة^١ هي الرواية التي يذمّ فيها الإمام الحسن العسكري عليه السلام العلماء لميلهم إلى الفلسفة والتصوّف وذلك ضمن حديثه عن عصر سيأتي فتوجد فيه البدع والانحرافات، وهو الأمر الذي سيخلق جواً صعباً، فقد روي عنه عليه السلام أنّه قال: «عَلَمَاؤُهُمْ شِرَارُ خَلْقِ اللَّهِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لِأَنَّهُمْ يَمِيلُونَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ وَالتَّصَوُّفِ وَانَّمُ اللَّهُ إِنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعُدُولِ وَالتَّحَرُّفِ يُبَالِغُونَ فِي حُبِّ مُخَالَفَتِنَا وَيُضِلُّونَ شِيعَتَنَا وَمُؤَالَيْنَا»

والمحصّلة أنّه لتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين نقول: إنّ الدّعاء على الفلاسفة في الرواية الأولى «فِتْباً وَخِيَةً وَتَعْساً لِمُنْتَحِلِي الْفَلَسَفَةِ» واعتبارهم «شِرَارُ خَلْقِ اللَّهِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ» في الرواية الثانية، يدلّ على عدم رضا أئمة الهدى عليهم السلام عن مزاولة الفلسفة أو التعامل بهذا العلم، وعلى الأقل كراهة مزاولة الفلسفة؛ وحينما يكون الفيلسوف مذموماً فتعلّم الفلسفة (الذي يؤدّي بالإنسان ليصبح فيلسوفاً) مذموم أيضاً، وبالتالي وبناءً على هاتين الروايتين تعدّ مزاولة الفلسفة وتعلّمها أمراً مكروهاً، وإطلاق هاتين الروايتين يجعلهما شاملتين لنطاق الفلسفة

١- بيان الفرقان، القزويني، ج ١، ص ١٠ - ١١، نقلاً عن: حسين مظفري، مصدر سابق، ص ٧٣.

اليونانية والإسلامية، ولا استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين أيضاً.

مناقشة الرواية الأولى

دراسة السند

إن الرواية المشهورة باسم «توحيد المفضل» ، يرويها إثنان من الرواة « رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: كُنْتُ ذَاتَ يَوْمٍ بَعْدَ الْعَصْرِ جَالِسًا فِي الرُّوضَةِ بَيْنَ الْقَبْرِ وَالْمَنْبَرِ وَأَنَا مُفَكِّرٌ فِيمَا خَصَّ اللَّهُ بِهِ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ... »^١. وعند دراسة وضع هذين الراويين نجد أنه وعلى الرغم من أن المفضل بن عمر يمكن تصحيحه في نهاية المطاف، إلا أن محمد بن سنان لا يمكن تصحيحه.

وتوضيح ذلك أن النعوت التي وردت بحق المفضل بن عمر الجعفي كانت كالتالي: «فاسد المذهب» و «مضطرب الرواية»^٢ ؛ لكن المرحوم السيد الخوئي يؤكد بعد مناقشة الآراء المختلفة حول فساد مذهبه أن تلك النعوت غير ثابتة، حيث قال:

«والذي يتحصل مما ذكرنا أن نسبة التفويض والخطيئة إلى المفضل بن عمر لم تثبت»^٣

١ - محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٥٧.

٢ - محمد بن عمر الكشي، مصدر سابق، ص ٣٢١ - ٣٢٣؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ٢٥٨.

٣ - السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ٣٠٣ وما بعدها.

فهو يعتبر أنّ الذمّ الوارد بحقّه متعارض، واعتبر أنّ نفس هذه الرواية المشهورة بتوحيد المفضلّ هي ممّا يدلّ على عظّمته وجلالة قدره، وفي النهاية وبعد قيامه بجرح وتعديل أقوالهم ومستنداتهم يرى أنّ النتيجة هي توثيقه، ورأيه هذا مقبولٌ بالطبع.

أمّا محمّد بن سنان الزاهري فقد وقع الخلاف بين علماء الرجال بشأنه، ويرى السيّد الخوئي^١ في المحصّلة بعد نقله لمختلف وجهات النظر ومناقشتها ما يلي:

«المتحصّل من الروايات: أنّ محمّد بن سنان كان من الموالين و ممّن يُدين الله بموالاة أهل بيت نبيه صلى الله عليه وآله، فهو ممدوح فإن ثبت فيه شيء من المخالفة، فقد زال ذلك و قد رضي عنه المعصوم سلام الله عليه ولأجل ذلك، عدّه الشيخ ممّن كان ممدوحاً حسن الطريقة».

بناءً على ما تقدّم نجد أنّ وثاقة هذا الرجل محاطة بهالة من الإبهام بين أقوال من وثّقه ومن ضعّفه، وأمّا الدراسة التفصيليّة للمسألة فلا مجال لها هنا؛ لكن في نفس الوقت لا يمكننا أن نضرب صفحاً عن تضعيفه من قبل عدد كبير من الرجاليين، والنتيجة هي أنّ العمل بروايات محمّد بن سنان غير جائز.^٢

١- نفسه، ج ١٦، ص ١٦١ وما بعدها.

٢- رغم ذلك يقول المرحوم السيّد الخوئي ما يلي: «ولولا أنّ ابن عقدة والنحاشي والشيخ

والمحصلة: إن هذا الرواي لا يتمتع بالوثاقة، وحيث أن «النتيجة تتبع أحسن المقدمات» لذا فسند هذه الرواية غير معتبر.

البحث الدلالي

في الحقيقة إن الذمّ الوارد في هذه الرواية موجّه إلى منتحلي الفلسفة ومدّعي الفلسفة كذباً، وليس موجّهاً إلى الفلاسفة الحقيقيين ولا إلى علم الفلسفة الأصيل؛ وفيما يلي سنورد مجموعة من الشواهد على ذلك:

١- عبارة «منتحلي الفلسفة» تعني في اللغة مدّعي الفلسفة ومن يتحلّ صفة الفلسفة كذباً، ولا تعني الفيلسوف الحقيقي؛ فكتب اللغة ذكرت في معنى مادة «انتحل» ما يلي: «انتحل فلان شعر فلان و تنحّله، أي ادّعاه لنفسه و هو لغيره»^١.

٢- الشاهد الثاني على أن الرواية غير نازرة إلى الفلاسفة الحقيقيين والواقعيين هو الجملة التي تلت العبارة التي أتى بها كشاهد على المدّعي، حيث ورد فيها: «فتباً وخيبةً وتعساً لمنتحلي الفلسفة كيف عميت قلوبهم عن هذه الخلقّة العجيبة حتى أنكروا التدبير والعمد فيها...

والشيخ المفيد وابن الغضائري ضعفوه وأن الفضل بن شاذان عدّه من الكذّابين، لتعيّن العمل برواياته ولكن تضعيف هؤلاء الأعلام يسدّنا عن الاعتماد عليه، والعمل برواياته». (مصدر سابق،

ج ١٦، ص ١٦١)

١- الخليل الفراهيدي، كتاب العين، ج ٣، ص ٢٣٠؛ فخرالدين الطريحي، مجمع البحرين، ج ٥

، ص ٤٨٧.

«.. وواقعاً هل ينكر جميع الفلاسفة التدبير في العالم؟ على الأقلّ في الفلسفة الإسلاميّة نحن نشهد أنّ الفلاسفة هم الموحّدين بالتوحيد الواقعي الصحيح، وعلى أساس القرائن المتصلة (التي ستعرض لها فيما يلي) فمراد هذه الرواية هي الفلسفات الإلحادية التي تنكر التدبير.

٣- ولاستكمال الشاهد المتقدّم، وإثبات أنّ الفلاسفة لم ينكروا بأجمعهم التدبير في العالم، نلفت النظر إلى أنّ الإمام عليه السلام ذكر أرسطو الذي ردّ على مقولة «وجود العالم صدفة» بخير، واعتبر عمله جليلاً، وذلك حيث قال:

«... وَ قَدْ كَانَ مِنَ الْقَدَمَاءِ طَائِفَةٌ أَنْكَرُوا الْعَمَدَ وَ التَّدْبِيرَ فِي الْأَشْيَاءِ، وَ زَعَمُوا أَنَّ كَوْنَهَا بِالْعَرَضِ وَ الْإِتِّفَاقِ، وَ كَانَ مِنْهُمْ أَحْتَجُّوا بِهِ: هَذِهِ الْأَقَاتُ الَّتِي تَلِدُ لِتَكُونُ عَلَى غَيْرِ مَجْرَى الْعُرْفِ وَ الْعَادَةِ كَالْإِنْسَانِ يُولَدُ نَاقِصاً أَوْ زَائِداً إِصْطَباً أَوْ يَكُونُ الْمَوْلُودُ مُشَوَّهاً مُبْدَلَ الْخَلْقِ فَجَعَلُوا هَذَا دَلِيلًا عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْأَشْيَاءِ لَيْسَ بِعَمْدٍ وَ تَقْدِيرٍ بَلْ بِالْعَرَضِ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ أَنْ يَكُونَ، وَ قَدْ كَانَ أَرِسْطَاطَالِيْسُ رَدَّ عَلَيْهِمْ فَقَالَ: إِنَّ الَّذِي يَكُونُ بِالْعَرَضِ وَ الْإِتِّفَاقِ إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَأْتِي فِي الْفَرَطِ مَرَّةً لِأَعْرَاضٍ تَعْرِضُ لِلطَّبِيعَةِ فَتَزِيلُهَا عَنْ سَبِيلِهَا وَ لَيْسَ بِمَنْزِلَةِ الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ الْجَارِيَةِ عَلَى شَكْلِ وَاحِدٍ جَرِيّاً دَائِماً مُتَتَابِعاً، وَأَنْتَ يَا مُفَضِّلُ تَرَى أَصْنَافَ الْحَيَوَانِ أَنَّ يَجْرِي أَكْثَرَ ذَلِكَ عَلَى مِثَالٍ وَ مِنْهَا جَرِيٌّ وَاحِدٌ كَالْإِنْسَانِ يُولَدُ وَ لَهُ يَدَانِ وَ رِجْلَانِ وَ خَمْسُ أَصَابِعَ كَمَا عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ مِنَ النَّاسِ فَأَمَّا مَا يُولَدُ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لِعِلَّةٍ تَكُونُ فِي الرَّجِمِ أَوْ فِي الْمَادَّةِ الَّتِي يَنْشَأُ مِنْهَا الْجَنِينُ كَمَا يَعْْرِضُ فِي الصَّنَاعَاتِ حِينَ يَتَعَمَّدُ الصَّانِعُ الصُّوَابَ فِي

صَنَعَتْهُ فَيَعُوقُ دُونَ ذَلِكَ ...^١

والمحصلة هي أن الرواية الأولى لا يمكن الاعتماد عليها سنداً ولا دلالة لإثبات حكم الكراهة المطلقة لمزاولة الفلسفة أو دراستها، كما أن الرواية لا تتعرض للتأملات العقلية ولا التفكير النظري؛ لأن كلامها إنما كان عن الفلسفات الإلحادية الموجودة.

مناقشة الرواية الثانية

سند الرواية الثانية ومنتها الكامل كما يلي:

«العلامة الأردبيلي في حليقة الشيعة، نقلاً عن السيد المرتضى بن الداعي الحسيني الرازي بإسناده، عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الجبار، عن الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)، أنه قال لأبي هاشم الجعفري: يا أبا هاشم! سيأتي زمان على الناس وجوههم ضاحكة مستبشرة وقلوبهم مظلمة متكدرة، السنة فيهم بدعة والبدعة فيهم سنة، المؤمن بينهم محقر والفاسق بينهم موقر، أمراؤهم جاهلون جائرون وعلماؤهم في أبواب الظلمة [سائرون]، أغنياؤهم يسرقون زاد الفقراء وأصاغرهم يتقدمون على الكبراء، وكل جاهل عندهم خير، وكل محيل عندهم فقير، لا يميزون بين المخلص والمرتاب، لا يعرفون الضان من الدئاب، علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض؛ لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف وأيم الله إنهم من أهل

الْعُدُولِ وَالتَّحَرُّفِ، يُيَالِغُونَ فِي حُبِّ مُخَالِفِينَا وَيُضِلُّونَ شِيعَتَنَا وَ مُوَالِينَا،
إِنْ نَالُوا مَنْصَبًا لَمْ يَشَبِعُوا عَنِ الرِّشَاءِ، وَإِنْ خُلِدُوا عَبَدُوا اللَّهَ عَلَى الرِّيَاءِ ،
أَلَا إِنَّهُمْ قُطَاعُ طَرِيقِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الدُّعَاةِ إِلَى نَحْلَةِ الْمُتَلَحِّدِينَ ، فَمَنْ أَدْرَكَهُمْ
فَلْيَحْذَرَهُمْ وَ لْيَصُنْ دِينَهُ وَ إِيْمَانَهُ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا هَاشِمٍ! هَذَا مَا حَدَّثَنِي أَبِي
عَنْ آبَائِهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هُوَ مِنْ أَسْرَارِنَا فَانْكُمُهُ إِلَّا عَنْ
أَهْلِهِ»^١

دراسة السند

على الرغم من وجود توثيق بحق كلٍّ من «محمد بن عبد الجبار
القمي»^٢ و «سعد بن عبد الله القمي»^٣ و «محمد بن الحسن بن أحمد بن
الوليد»^٤؛ إلا أن ابن محمد أي: «أحمد بن محمد بن الحسن بن أحمد
بن الوليد» فمختلف فيه، وذهب السيّد الخوئي بعد دراسة الآراء
ومناقشتها إلى أنه لا يمكن تصحيحه، حيث قال: «فتحصل: أنه لم تثبت
وثاقة الرجل بوجه»^٥؛ لكن ينبغي الالتفات إلى أن الابن (أحمد) معروف
و كثير الرواية ولا يشوبه التضعيف وهو من عداد مشايخ المفيد، ولذا

١ - حسين النوري، مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ٣٨٠، ح ١٣٣٠٨ - ٢٥.

٢ - أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، ص ٣٩١؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٤٢.

٣ - أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ١٧٨؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)،
الفهرست، ص ٢١٦؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ٧٩.

٤ - أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٨٣؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)،
الفهرست، ص ٤٤٢؛ نفسه، رجال، ص ٤٣٩؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٤٧.

٥ - السيّد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٢٥٦.

فهو في المجموع مقبول، ورأي السيّد الخوئي يواجه بعض الإشكالات، لكن ليس هناك من مجال لبسط الحديث عنها.

كذلك هناك « محمد بن عبد الله » الذي يشترك بين عدّة أفراد، وهم : « محمد بن عبد الله المسمعي »، « محمد بن عبد الله بن أبي أيوب المكي » و « محمد بن عبد الله بن أحمد أبو عبد الله الجاموراني ». والثاني منهم غير معروف ولا توصيف بحقه، أمّا الثالث فمضعف أيضاً^١.

إذاً فسند هذه الرواية غير معتبر.

دراسة الدلالة

إذا نظرنا إلى الرواية بلحاظ دلالتها على المدعى فهي غير تامة فيه؛ لأنّ المذموم والمنتقد في هذه الرواية هم الفلاسفة والعرفاء الكاذبون والمستغلّون للفرص أيضاً، وليس فيها ما يدلّ على النهي عن علم الفلسفة ودراستها أبداً، وبعبارة أخرى: هذا الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنّ الرواية تذرّ الفلسفة المتّصفة بهذه الصفات لا كلّ فلسفة، وتذرّ من كان من الفلاسفة حاملاً لهذه الصفات لا كلّ فيلسوف؛ وضماً فإنّ قيد «يبالغون» فيه دلالة على هذا الأمر، ذلك لأنّ هذا القيد ليس من ذاتيّات الفلسفة، وإنّما هي إشارة إلى المواقف السياسيّة والمصالح الأخرى، فحقيقة هذه الجملة وروحها هو: إن كانت الفلسفة تستتبع الابتعاد عن أهل البيت (عليهم السلام) فهي مرفوضة.

١ - الحسن بن يوسف الحلّي، الخلاصة، ص ٢٦٨؛ ابن الغضائري، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٧.

وأما دعوانا بأن هذه الرواية ناظرة إلى فلسفة خاصة وإلى فلاسفة محددين فيبيني على مجموعة من الشواهد التي سنعرضها فيما يلي:

١- يقول الإمام عليه السلام بعد ذكره لهذه العبارة «لأنهم يعملون إلى الفلسفة والتصوف» واصفاً هذه الطائفة من العلماء الفاسدين: «إن نالوا منصباً لم يشبعوا عن الرشاء، وإن خلدوا عبدوا الله على الرياء؛ ألا إنهم قطاع طريق المؤمنين والدعاة إلى نحلة الملحدين...»

٢- وحتى لو سلمنا بأن مراد الرواية ذمّ الفلاسفة الانتهازيين الذين يستغلون علومهم لاستجلاب المنافع وتحصيل أهوائهم النفسية؛ لكنّ هذا الأمر لا يعدّ دليلاً على ذمّ الفلسفة والنهي عنها، وبعبارة أوضح: لا يصلح أن يكون انتقاد مجموعة من العلماء في أيّ علم من العلوم دليلاً على ذمّ أصل ذلك العلم، وهذا السياق لا يعدّ جديداً في الأدبيات الروائية، ولا يشكّل سبباً لردّ العلم بتمامه، وسنستعرض فيما يلي بعض الروايات التي ذمّت كلاً من المتكلم والفقيه والطبيب الفاسد، ومن المعلوم أن هذا الذمّ والانتقاد لا يشكّل سبباً ودليلاً على الذمّ المطلق لعلم الكلام أو الطب أو الفقه أبداً:

- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عمّن ذكره، عن يونس بن يعقوب، قال: كنت عند أبي عبد الله - عليه السلام - فورد عليه رجل من أهل الشام، فقال: إني رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظرة أصحابك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كلامك

مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَوْ مِنْ عِنْدِكَ؟ فَقَالَ:
 مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - وَ مِنْ عِنْدِي، فَقَالَ
 أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَأَنْتَ إِذَا شَرِكَتُ رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا!
 قَالَ: فَسَمِعْتَ الْوَحْيَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يُخْبِرُكَ؟ قَالَ: لَا! قَالَ:
 فَتَجِبُ طَاعَتَكَ كَمَا تَجِبُ طَاعَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؟
 قَالَ: لَا! فَالْتَفَتَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيَّ، فَقَالَ: يَا يُوسُفَ بْنَ
 يَعْقُوبَ! هَذَا قَدْ خَصِمَ نَفْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: يَا يُوسُفَ لَوْ
 كُنْتُ تُحْسِنُ الْكَلَامَ كَلِمَتُهُ قَالَ يُوسُفُ فَيَا لَهَا مِنْ حَسْرَةٍ، فَقُلْتُ:
 جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي سَمِعْتُكَ تَنْهَى عَنِ الْكَلَامِ وَتَقُولُ: وَيَلٌ لَأَصْحَابِ
 الْكَلَامِ يَقُولُونَ: هَذَا يَنْقَادُ وَهَذَا لَا يَنْقَادُ وَهَذَا يَنْسَاقُ وَهَذَا لَا
 يَنْسَاقُ وَهَذَا نَعْقِلُهُ وَهَذَا لَا نَعْقِلُهُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:
 إِنَّمَا قُلْتُ: فَوَيْلٌ لَهُمْ إِنْ تَرَكُوا مَا أَقُولُ وَذَهَبُوا إِلَى مَا يُرِيدُونَ! ثُمَّ
 قَالَ لِي: اخْرُجْ إِلَى الْبَابِ فَانْظُرْ مَنْ تَرَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ فَأَدْخِلْهُ،
 قَالَ: فَأَدْخَلْتُ حُمْرَانَ بْنَ أَعْيَنَ وَكَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ، وَأَدْخَلْتُ
 الْأَخْوَلَ وَكَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ، وَأَدْخَلْتُ هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ وَكَانَ
 يُحْسِنُ الْكَلَامَ، وَأَدْخَلْتُ قَيْسَ بْنَ الْمَاصِرِ وَكَانَ عِنْدِي أَحْسَنَهُمْ
 كَلَامًا، وَكَانَ قَدْ تَعَلَّمَ الْكَلَامَ مِنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -
 فَلَمَّا اسْتَقَرُّرْنَا الْمَجْلِسُ...»^١

- «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ الثَّوَلِيِّ، عَنْ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي
 عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى

مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ، وَمِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ، يُسَمُّونَ بِهِ وَهُمْ أَبْعَدُ النَّاسِ مِنْهُ، مَسَاجِدُهُمْ عَامِرَةٌ وَهِيَ خَرَابٌ مِنَ الْهَدْيِ، فَقَهَاءُ ذَلِكَ الزَّمَانِ شَرُّ فَقَهَاءِ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ، مِنْهُمْ خَرَجَتْ الْفِتْنَةُ وَإِلَيْهِمْ تَعُودُ»^١.

- «.. وَقَالَ [أمير المؤمنين عليه السلام]: قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الدِّينَارُ دَاءُ الدِّينِ وَالْعَالَمُ طَيْبُ الدِّينِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُ الطَّيِّبَ يَجْرُ الدَّاءُ إِلَى نَفْسِهِ فَاتِّهِمُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّهُ غَيْرُ نَاصِحٍ لِّغَيْرِهِ»^٢.

والمحصلة أنه لا يمكن أن تشكل أي واحدة من هاتين الروايتين دليلاً يثبت الكراهة المطلقة لمزاولة الفلسفة أو تعلمها لضعفهما في السند وقصور دلالتهما عن أداء المقصود، كما أنه من الواضح أنهما غير ناظرتين إلى التأملات العقلية أبداً، بل هي ناظرة إلى الفلسفة الحاضرة.

٢-٢-٢. النهي عن التفكير في مواضيع محدّدة

المجموعة الثانية التي قد تقام كدليل على النهي عن التأملات العقلية ومزاولة الفلسفة وتعلمها هي الروايات التي تنهى عن التفكير في مواضيع

١- الكليني، الكافي، ج ٨، ص ٧، ح ٤٧٩؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٠٩.

٢- ورد في بداية الحديث ما نصّه: « حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ السَّعْدِ أَبَا دِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ زِيَادِ بْنِ الْمُنْذِرِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ، عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْفِتْنُ ثَلَاثُ حُبِّ النِّسَاءِ وَهُوَ سَيْفُ الشَّيْطَانِ، وَشُرْبُ الْخَمْرِ وَهُوَ فُحُّ الشَّيْطَانِ، وَحُبُّ الدِّينَارِ وَالدَّرْهَمِ وَهُمْ سَهْمُ الشَّيْطَانِ؛ فَمَنْ أَحَبَّ النِّسَاءَ لَمْ يَتَّعِزْ بِعَيْشِهِ، وَمَنْ أَحَبَّ الْأَشْرِيَّةَ حَرَمَتْ عَلَيْهِ الْجَنَّةُ، وَمَنْ أَحَبَّ الدِّينَارَ وَالدَّرْهَمَ فَهُوَ عَبْدُ الدُّنْيَا... » (الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)،

الخصال، ج ١، ص ١١٣، ح ٩١).

محدّدة «التفكر في ذات الله».

لكن بالطبع إنّ وجه الاستدلال يمكن أن يكون بالنحو التالي: إنّ التفكير في موضوع معيّن ومحدّد إنّما ورد على سبيل المثال لا الحصر، ولذا فالشارع يريد النهي المطلق عن كلّ تفكر وتأمل عقلائي. أو بأنّ نقرب الدليل على هذا النحو: إنّ التفكير في ذات الله هو أبرز مصداق فهو إمّا ذكر على سبيل المثال وإمّا يمكن أن ننقح المناط فنلغي الخصوصية في هذا المورد الخاصّ لينطبق على كلّ التأملات العقلية.

وقد ورد العديد من الروايات التي تحرّم التفكير في ذات الله عن طريق الفريقين^١، فاعتبر هذا الباب من الأبواب التي يمتنع على الفلسفة والعلوم العقلية الولوج فيها.

- «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ»^٢.

وهذه الرواية صحيحة، وكلّ روايتها موثّقون ومن جملتهم محمد بن

١- راجع: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٥٧؛ محمد الري شهري؛ ميزان الحكمة، ج ٣، ص ١٨٩٢.

٢- الكليني، الكافي، ج ١، ص ٩٣، ح ٧.

عبد الحميد بن سالم العطار^١، علاء بن رزين القلاء^٢ و محمد بن مسلم الثقفي^٣.

- رسول الله (صلى الله عليه وآله): «تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله»^٤.

- عنه (صلى الله عليه وآله): «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله فتهلكوا»^٥.

- عنه (صلى الله عليه وآله): «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدره»^٦.

المناقشة

علاقة هذه الرواية بالمجموعة السابقة هي من باب «علاقة النافيين»^٧ يعني: نفس ذلك النهي العام (النهي المطلق عن الفكر الفلسفي والجهود العقلية) موجوداً هنا أيضاً، و «التفكر في ذات الله» أورد هنا بعنوانه

١- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٣٩.

٢- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٩٨؛ أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ٣٢٣؛ الحسن بن يوسف الحلبي، الخلاصة، ص ١٢٣.

٣- محمد بن عمر الكشي، مصدر سابق، ص ١٦٢.

٤- المتقي الهندي، كنز العمال، ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٤.

٥- نفسه، ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٥.

٦- نفسه، ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٦.

٧- المقصود هنا أن أدلة المجموعة السابقة فيها نفي مطلق، و أدلة هذه المجموعة فيها نفي مقيد، و بالتالي فلا تعارض بين الدليلين النافيين (المترجم)

مصادقاً جلياً من مصاديق الفكر الفلسفي «من باب ذكر أبرز المصاديق» ولذا تمّ التأكيد على النهي عنه مرةً أخرى وبشكل آكد، ولذا فهذا النهي لا خصوصية فيه.

وبالرجوع إلى مناقشة روايات النهي العام (في المجموعة الأولى)، سيصبح واضحاً أنّ الروايتان مضافاً إلى كونهما ضعيفتا السند، كذلك لا تفيدان أيّ دلالة على النهي أو المنع من مزاوله الفلسفة ولا تعلّمها.

من هنا، فالمجموعة الثانية من الروايات هي كذلك لا تدلّ على المدعى؛ لأنّ العلاقة بين روايات النهي عن التفكير في ذات الله وبين روايات النهي عن مطلق الفكر الفلسفي والعقلي ومزاولته، هي علاقة المطلق والمقيّد، وطالما أنّ النهي عن مطلق الفكر الفلسفي والعقلي لم يثبت؛ لذا تبقى إطلاقات رجحان تعلّم العلوم بلا معارض يدلّ على خلاف ما دلّت عليه تلك الإطلاقات؛ أي: بناءً على الإطلاقات الواردة، فكلّ تعلّم وتفكير ودراسة لكلّ العلوم والمعارف جائز، ويستثنى منها بعض الموارد الخاصة من قبيل التفكير في ذات الله، وبناءً عليه فروايات النهي عن التفكير في ذات الله مخصّصة ومقيّدة للإطلاقات والعمومات الواردة في رجحان تحصيل العلوم، وذلك هو ما أشارت إليه إحدى الروايات المتقدّمة بشكل صريح حين قالت: «تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ».

والنتيجة هي:

أولاً: هذه الروايات تنهى عن التفكير وإعمال الفلسفة في موارد خاصة، ولا تنهى عن مزاولة الفلسفة بنحو مطلق؛ **ثانياً:** إن الدراسات الفلسفية حول معرفة الله تعتمد بنحو رئيسي على التفكير في الخلق من أجل إثبات الخالق، وهذا الأمر لا مانع منه قطعاً؛ بل هو المبنى الصحيح لمعرفة الله، و الشارع رغب فيه؛ **ثالثاً:** إن الممنوع في الواقع هو التفكير في ذات الله من جهة الاكتناه، وهذا النوع من التفكير هو المحال والموجب للحيرة.

والمحصلة هي أن النهي عن التفكير في ذات الله لا يدل على النهي عن التأملات العقلية ولا عن التفكير الفلسفي، مضافاً إلى أن هناك عدداً كبيراً من المباحث الفلسفية في معرفة الله لا يمكن إدراجها في خانة التفكير في ذات الله.

وهذا يعني أنه على الرغم من أن هناك روايات صحيحة السند تدل على هذا المضمون، لكن هذا الدليل أخص من المدعى!

وخلاصة القول: ليس في أي من المجموعتين أي دلالة على المدعى (كراهة مزاولة الفلسفة أو دراستها، سواء على نطاق الفلسفة اليونانية أو الإسلامية أم على نطاق استخدام المنهج العقلي في المعارف الدينية).

٢-٣. الشهرة: المشهور هو مخالفة الأصحاب للفلسفة^١

من الأدلة التي طرحها المعارضون للفلسفة، مخالفة أصحاب أئمة الهدى - عليهم السلام - للعلوم الفلسفية، فقد بذل المعارضون كل وسعهم من أجل إبراز أصحاب الأئمة - عليهم السلام - كمخالفين شديدين للفلسفة، وقد ذكروا - من باب المثال - بعض الأفراد منهم ممن كتب كتاباً في الرد على الفلسفة أو الفلاسفة^٢، وإليك تعدادهم:

١. هشام بن الحكم: كتب كتاباً في الرد على أرسطو في التوحيد.
٢. الفضل بن شاذان: ألف كتاباً في الرد على الفلاسفة ونقض مدّعات الفلسفة في التوحيد.
٣. سعد بن عبد الله القمي: ألف كتاباً في الرد على المجبرة، وله كتاب الاستطاعة، ويعتقد البعض بمعارضته للفلسفة، وهو في نفس الوقت من كبار أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، كما أنه تشرف بمحضر صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف^٣.
٤. يعقوب بن إسحاق: وهو من أصحاب الإمامين الجواد والهادي عليهما السلام، وله كتاب اسمه إصلاح المنطق.
٥. الحسن بن موسى النوبختي: وقد عاش زمن الغيبة الصغرى،

١- اقتبسنا طرح الدعوى وردّها من : حسين مظفري، مصدر سابق، الفصل الثاني.

٢- «كان أصحاب الأئمة - عليهم السلام - معرضين عن أهل الفلسفة والعرفان». (أبواب الهدى، مهدي الاصفهاني، ص ٤٤، نقلاً عن: حسين مظفري، مصدر سابق، ص ٧٢).

٣- تاريخ الفلسفة والتصوّف، نمازي شاهرودي، ص ١٤٢ - ١٤٣؛ نقلاً عن : حسين مظفري،

مصدر سابق، ص ٨٤.

وكتب كتاباً في الردّ على أهل المنطق، وله كتاب التوحيد الصغير والتوحيد الكبير.

المناقشة

قبل دراسة هذا الدليل ينبغي أن نلفت النظر إلى أنّ هذه الدليل ناظرٌ إلى الفلسفات المتداولة، وليس إلى مطلق التأمّلات العقلية ولا إلى مطلق التفكير، رغم أنّه بالإمكان أن يدعى بأننا نفهم أنّ مخالفة الأصحاب كانت لمطلق التأمّلات العقلية، وأنّ مخالفتهم لفيلسوفٍ معيّن يتضمّن إشارةً إلى ذلك؛ ومع ذلك فإنّ ظاهر الدعوى الأصل لا يؤيد هذا الفهم؛ وعلى آية حال فهذا الدليل ناظرٌ إلى الفلسفات المتداولة وإلى مزاولة الفلسفة وتعلّمها في هذا النطاق.

والاستدلال السابق غير تامٍّ للأسباب التالية:

أولاً: لا نسلم بهذه الشهرة المدّعاة، ولا نقبل بأنهم كانوا مخالفين للفلسفة، وفيما سنستعرضه إثبات ذلك.

ثانياً: لا يمكن أن نعتبر أنّ مجرد مخالفة الأصحاب دليلاً على حرمة أو كراهة مزاولة الفلسفة ودراستها؛ بل ينبغي أن يكون ذلك مندرجاً تحت قالب الشهرة الفتوائية أو الإجماع أو

ثالثاً: ينبغي أن يكون عدد الأصحاب المعارضين والمخالفين عدداً كبيراً، لكي يصبح للدعوى الإجماع أو الشهرة معنى، أمّا الاعتماد على

مخالفة خمسة أفراد، فليس كافياً.

رابعاً: لو افترضنا أن معارضة هؤلاء الخمسة ثابت، وأن هذا العدد القليل يستلزم تقوية دعوى الشهرة أو الإجماع والقبول بها؛ لكننا ننبه إلى أن المحور والملاك الأصلي في الحجية الشرعية للشهرة أو الإجماع هي أن تكون مخالفة الأصحاب كاشفةً عن رأي المعصوم عليه السلام وأن تزيع الستار عن رأيه، وهو ما اصطَلَحُوا عليه من أن الإجماع المنقول ينبغي أن يكون كاشفاً عن قول المعصوم، والحال أن نفس صاحب الدعوى لا يدعي إجماع مخالفة الأصحاب للفلسفة والفلاسفة، ولم يستطع أن يستشهد إلا بخمسة أفراد منهم وحسب.

وفيما يلي سنعمد إلى دراسة موقف كل واحد من الأصحاب المذكورين تجاه الفلسفة:

هشام بن الحكم والفلسفة

نجيب على الدعوى القائلة بأن هشام بن الحكم كتب كتاباً في الرد على توحيد أرسطو بما يلي:

١. إن كتابة كتاب في الرد على توحيد أرسطو، لا يشكل دليلاً على معارضته للفلسفة؛ لأن الفلاسفة المسلمون درسوا وناقشوا وردّوا العديد ممّا نسب إلى أرسطو؛ وهو مثلما يحصل في أي علم من العلوم حيث ينقض العلماء نظريات أقرانهم في ذلك العلم أو

يؤيدونه، وهذا الأمر لا يعتبر علامةً على مخالفة الأفراد لأصل ذلك العلم.

٢. ليس هناك ما يستلزم أن ما يفهمه الأصحاب من المعارف هو صحيحٌ ومطابق للواقع بشكل حتمي، ولا يمكن أن نعتبر أن فهمهم ورأيهم هو نفس رأي الأئمة المعصومين عليهم السلام، وأفضل شاهد على ما نقول: اختلاف هشام مع ابن أبي عمير، وكذلك اختلافه مع هشام بن سالم و زرارة في بعض المسائل الاعتقاديّة^١.

الفضل بن شاذان والفلسفة

لقد أورد الفضل بن شاذان على أنه من مخالف في الفلسفة أيضاً، وهو من أصحاب الإمام الرضا والإمام الجواد عليهما السلام، وكان عظيم الشأن إلى القدر الذي كتب عنه النجاشي ما يلي:

١- ورد في كتاب الكافي، ج ١، ص ٤٠٩، في ذيل الرواية ٨ ما يلي: «علي بن إبراهيم عن السري بن الربيع قال: لم يكن ابن أبي عمير يعلو بهشام بن الحكم شيئاً وكان لا يقب إتيانه، ثم انقطع عنه وخالفه؛ وكان سبب ذلك: أن أبا مالك الحضرمي كان أحد رجال هشام وقَعَ بيته وبين ابن أبي عمير ملاحاة في شيء من الإمامة؛ قال ابن أبي عمير: الدنيا كلها للإمام - عليه السلام - على جهة الولك وإنه أولى بها من الذين هي في أيديهم، وقال أبو مالك: ليس كذلك أملاك الناس لهم إلا ما حكّم الله به للإمام من الفقه والخمس والمعتق فذلك له، وذلك أيضاً قد بين الله للإمام أين يضعه وكيف يصنع به؛ فتراضياً بهشام بن الحكم وصاروا إليه فحكّم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير، ففضّب ابن أبي عمير ومجرّ هشاماً بعد ذلك». ولمزيد من الاطلاع على الاختلاف بين هشام بن مالك مع هشام بن سالم و زرارة راجع كذلك: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٢٦، ح ٣؛ ج ٤، ص ٣٢٢.

«و كان ثقةً، أحد أصحابنا الفقهاء و المتكلمين، و له جلالة
في هذه الطائفة و هو في قدره أشهر من أن نصفه»^١

وحسبما أورد النجاشي، له كتاب باسم «كتاب الأعراض والجواهر»
؛ ومن هنا نعلم أنه كان ممن يرغب بالفلسفة وأن له تصانيف في
الفلسفة، وإذا كان له كتاب ينقض فيه على الفلاسفة، فيكون كتابه ذلك
في ردّ بعض العقائد لفلاسفة اليونان، وهذا لا يعني أنه يعارض الفلسفة
والفلاسفة بنحوٍ مطلق، وقد ذكرنا بأنّ الفلاسفة المسلمين لم يقبلوا كلّ
ما وردهم من المسائل الفلسفية من اليونان، بل نقّحوا العديد من تلك
المسائل، وأضافوا إليها العديد من المسائل والآراء الجديدة التي
استلهموها من المعارف الإسلامية.

سعد بن عبد الله القمي والفلسفة

يعتبر سعد بن عبد الله القمي من الأفراد الذين صنفوا في الجبهة
المعارضة للفلسفة، وينقل مؤلف «تاريخ الفلسفة والتصوّف»^٢ أنّه تشرف
بالحضور عند الإمام صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف، وقد
حاول أن يوهم القارئ أنّ هناك علاقة بين مخالفة سعد بن عبد الله
للفلسفة وبين تشرفه بلقاء الإمام عليه السلام، ليتصوّر الإنسان من هذا
التقارن أنّ مخالفته للفلسفة كانت بإشارة من الإمام - عجل الله فرجه

١- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٠٧.

٢- الكتاب فارسي، وليس له تعريب، واسمه الفارسي «تاريخ فلسفه و تصوف»، وما أثبتناه
ترجمة للاسم. (المترجم)

الشريف - أيضاً، ولكن نلفت النظر إلى ما يلي:

١. نحن نشكك بكل من تشرّفه بقاء الإمام ومخالفته للفلسفة، فانظر إلى ما يقوله النجاشي عنه:

«سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعريّ القميّ [كنيته] أبو القاسم: شيخ هذه الطائفة وفقهها ووجهها، كان سمع من حديث العامة شيئاً كثيراً وسافر في طلب الحديث، لقي من وجوههم الحسن بن عرفة، ومحمد بن عبد الملك الدقيقي، وأبا حاتم الرازي، وعبّاس الترقفي، و لقي مولانا أبا محمد عليه السلام. ورأيت بعض أصحابنا يضعّفون لقائه لأبي محمد [عليه السلام]، ويقولون: «هذه حكاية موضوعة عليه» والله أعلم»^١.

ونفهم من هذه العبارات أنّه كان ممّن عاشوا في عصر الإمام العسكري عليهم السلام، ولكن، كم هم كثيرون الذين لم يوفّقوا لزيارته عليه السلام! وأمّا احتمال تشرّفه بقاء صاحب العصر والزمان - عجل الله فرجه الشريف - فأضعف بكثير من لقائه لوالده عليه السلام.

ومع أنّ الشيخ الطوسي رحمه الله يرى أنّه من معاصري الإمام

١- أحمد بن عليّ النجاشي، مصدر سابق، ص ١٧٧.

العسكري عليه السلام، إلا أنه يقول: «لم أعلم أنه روى عنه»^١

والسيد الخوئي رحمه الله يُشكك هو الآخر بصحة لقائه المزعوم ذلك، وذلك عندما يعرض قصة لقائه الإمام العسكري عليه السلام ورؤيته لصاحب العصر والزمان - عجل الله فرجه - في سنّ طفولته، فيورد على هذه الرواية عدة إشكالات وملاحظات.^٢

وبناءً على هذا، فليس من المعلوم أصلاً أنه تشرف بلقاء الإمام العسكري أو صاحب العصر والزمان عليهما السلام ولو لمرة واحدة، وعلى فرض تشرفه، فلم يدر هناك أيّ حديث عن الفلسفة أو الفلاسفة.

٢. أنه اعتبر من معارضي الفلسفة بسبب كتابته لكتاب في الردّ على المجبرة، وكتاباً في الاستطاعة، والحال أنّ الظاهر هو أنه مراده من «المجبرة»: الأشاعرة، وليس الفلاسفة. وعلى فرض أنّ رأي الفلاسفة في ضرورة العلّية والمعلولية يؤدي إلى القول بالجبر، إلا أنهم لم يوصفوا يوماً بـ «المجبرة».

٣. حتّى لو افترضنا أنه كتب كتاباً في الردّ على أقوال الفلاسفة، فهذا لا يشكّل دليلاً على مخالفته للفلسفة؛ فكما أنّ بعض الفلاسفة لا يقبلون بقاعدة (وجوب المعلول بالقياس إلى علته التامة) فبعضهم يرفضها ويرى أنها تستلزم القول بالجبر، ومع ذلك

١- أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، رجال الطوسي، ص ٣٩٩.

٢- السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٨، ص ٧٤-٧٩.

تجدهم يؤكّدون على ضرورة الفلسفة، وسرّ ذلك أن من يريد الردّ على هذا القول، فهو محتاجٌ بالضرورة إلى الفلسفة أيضاً، فعليه أن يقيم برهانه العقلي، في قبال ذلك البرهان العقلي؛ ليثبت بذلك ضعف أو خطأ البراهين الأخرى.

يعقوب بن إسحاق والفلسفة

وهو المكنى بأبي يوسف، والمعروف بـ «ابن السكّيت»، وينقل النجاشي أنه من أصحاب الإمام الهادي والإمام الجواد عليهما السلام، وأن المتوكّل قتله بجرم تشييعه وكان وجهاً في علم العربيّة واللغة، ثقةً صدوقاً، لا يطعن عليه؛ وعلى أيّة حال، فقد عدّ يعقوب بن إسحاق من مخالفي الفلسفة بسبب كتابته لكتاب «إصلاح المنطق»؛ لكنّ الطّرفة هنا هي أن هذا الكتاب لا يمتّ إلى المنطق والفلسفة بصلّة أبداً، وموضوعه علم اللغة! ومن هنا نعلم مقدار الدقّة التي يتمتّع بها معارضو الفلسفة والفلاسفة.

الحسن بن موسى النوبختي والفلسفة

إنّ أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي من الشخصيات التي عدّت في جملة الأصحاب المخالفين للفلسفة، ولكنّ هذا الأمر غير صحيح أيضاً؛ والدليل هو ما ذكره النجاشي عنه:

«شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها. له على الأوائل كتب كثيرة منها: كتاب الآراء والديانات كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة ...، [وله] كتاب الرد على المنجمين، ...، كتاب الرد على أهل المنطق، ... جواباته لأبي جعفر بن قبة رحمه الله، ...، حُجج طبعية مستخرجة من كتب أرسطاطاليس في الرد على من زعم أن الفلك حيّ ناطق، ...، كتاب في الرد على من قال بالرؤية للباري عز وجل، ...، الرد على أصحاب التناسخ، الرد على المجسمة ...»^١.

ويقول عنه الشيخ الطوسي أيضاً:

«الحسن بن موسى النوبختي: ابن أخت أبي سهل بن نوبخت، يكنى أبا محمد متكلم فيلسوف، و كان يجتمع إليه جماعة من نقلة كتب الفلسفة، مثل: أبي عثمان الدمشقي، وإسحاق، و ثابت، وغيرهم. وكان إمامياً حسن الاعتقاد، ونسخ بخطه شيئاً كثيراً. و له مصنفات كثيرة في الكلام والفلسفة و غيرها منها: كتاب الآراء والديانات ولم يتمه و كتاب الرد على أصحاب التناسخ والغلاة، ...، وكتاب اختصار الكون والفساد

١- أحمد بن علي النجاشي، مصدر سابق، ص ٦٣-٦٤.

لأرسطاليس...»^١.

وبذلك صار واضحاً بعدما نقلناه أنه لم يكن بريئاً من مخالفة الفلسفة فحسب، بل له آثار عديدة في العلوم المختلفة، ومن بينها علمي الفلسفة والكلام، بل إنه لخصّ بعض الكتب الفلسفية لأرسطو أيضاً.

وينبغي أن يعدّ من بين المتكلمين المطلعين على الفلسفة، فقد سخر علومه العديدة - ومن بينها الفلسفة - للدفاع عن حريم الدين ومعتقدات الإمامية، وحتى لو كان له كتاب عنوانه الردّ على أهل المنطق، إلا أنه لم يخالف الفلسفة بنحوٍ مطلق، بل اقتصر فيه على مخالفة بعض الآراء والنظريات المطروحة في المنطق اليوناني.

وفي المحصلة صار جلياً أن أصحاب الأئمة عليهم السلام، لم يعارضوا في أيّ وقتٍ من الأوقات المنطق أو الفلسفة أو أيّ علمٍ آخر بنحوٍ كلي ومطلق، بل إنّ البعض منهم كان هو نفسه من أهل الفن في هذه العلوم، وقد عملوا على تنقيح تلك العلوم بعد انتشارها، فعملوا عليها بجدٍ واجتهادٍ وفصلوا صحيحها عن سقيمها، وألفوا أحياناً الكتب تأييداً لبعض النظريات في علمي المنطق والفلسفة أو نقضاً لها؛ وبالتالي كانوا من المساهمين في رقيّ وتكامل هذه العلوم، كما أنهم لم يعتبروا يوماً ما غرفوه من بحار علوم أهل البيت - عليهم السلام - سبياً يجعل البحث والتحقيق في هذه العلوم والمسائل عارياً عن الفائدة؛ ذلك ليس

١- أبو جعفر الطوسي (الشيخ الطوسي)، الفهرست، ص ١٢١.

لأنهم لم يروا أيّ تعارض بينهما وحسب، بل لأنهم وجدوا أنفسهم ملزمين بذلك بسبب وصايا أهل البيت - عليهم السلام - وترغيبهم في تحصيل العلوم واكتساب الحكمة أينما وجدوها، أيّاً كان عالمها وأيّاً كان صاحبها.

طرد الفقهاء المستمر للحكماء والعرفاء

بعد إيرادنا لدليل الشهرة صار من المناسب أن نستدلّ بدليل آخر على القول بالنهي عن الفلسفة، وهذا الدليل مبنيٌّ على أن التدقيق في آراء الفقهاء وأسلوب تعاملهم مع الفلاسفة، سيوضح سريعاً أن الفقهاء والفلاسفة لم يكونا على وفاقٍ أبداً، وهذه المواجهة كانت إلى الحدّ الذي قال فيه البعض ما يلي:

«وأنا بعد تحصيلي للفلسفة والعرفان لسنوات متتالية، توصلت إلى بطلان هذين العلمين، ومن المسلم كذلك أنه لهذا السبب وقبل مائة عام كان الحكماء والعرفاء طراً مطرودين من قبل الفقهاء جعلهم الله مستغرقين في بحار رحمته»^١

ويرى المستدلّ أن الأمر المهم الذي لا ينبغي أن نغفل عنه هو أن مردّ مخالفة الفقهاء للفلسفة وعدم اعتقادهم بها لا يعود إلى عدم اطلاعهم عليها أو عدم دراستهم لها؛ لأنه - وبحسب ما يرى أحد الكتاب المعاصرين - يوجد طيفٌ كبيرٌ من الفقهاء الكبار الذين كانوا يخالفون دراسة الفلسفة وتعليمها مع أنهم كانوا قد درسوا الفلسفة بنحوٍ وافٍ، وهؤلاء الفقهاء هم أنفسهم كانوا من الفلاسفة وممن له اطلاع على الفلسفة وكتبوا في الفلسفة، وينبغي على البعض أن يجمعوا آثارهم وأن

١- الشيخ مجتبى القزويني، في مقدّمة كتاب توحيد القرآن، نقلاً عن: السيّد جلال الدين الأشتياني، نقدي بر تهافت الفلاسفة غزالي، ص ٧٦.

يحقّقوا في تصرفاتهم تلك، ويعدّ هذا الكاتب آية الله البروجردى واحداً من الفقهاء الفلاسفة، ومع ذلك فقد كان محسوباً من المعارضين لها.^١

المناقشة

إنّ هذا الدليل كدليل الشهرة ناظرٌ إلى الفلسفات المعاصرة والمتداولة، وليس إلى مطلق التأمّلات العقلية، وعند مناقشة هذا الدليل نقول: طبقاً لهذه الدعوى المطروحة فالعلاقة بين الفقهاء والفلاسفة لم تكن جيّدة خلال المائة عام المنصرمة، وأنّ الفلاسفة كانوا محقّرين ومطرودين من قبل الفقهاء، ونجيب على ذلك بما يلي:

أولاً: من أين استطاعوا تحديد المائة عام، فهذا الأمر محلّ بحث ونقاش.

ثانياً: كنّا نرغب لو أنّ هذا المدّعي قد أتى بعدّة أمثلة على طرد الفقهاء للفلاسفة في القرن الأخير بدلاً من إيرادهِ إدعاءً عاماً وكلياً.^٢

ثالثاً: وإذا تسامحنا مع عبارته: «أنّه لهذا السبب وقبل مائة عام» ... ، فيمكن أن نجيب عليه جواباً نقضياً، وذلك بإيراد أسماء العديد من الفقهاء الذين كانت على صلة وثيقة بالفلسفة.

١- محمّد رضا حكيمي، عقل سرخ (العقل الأحمر) ص ١٠٧-١١٩.

٢- ستحدّث في حاشية لاحقة عمّا ادّعى من أنّ آية الله البروجردى كان مخالفاً للفلسفة.

رابعاً: لقد أشرنا في «الخلفيّة التاريخيّة» التي أوردناها أوّل البحث إلى أسماء العديد من الفقهاء الموافقين للفلسفة، وعرضنا فتاواهم التي ترجّح تعلّم الفلسفة، فلا يمكن أن نسوق الجميع بنفس النسق.

خامساً: على فرض أنّه ثبت طردُ الفقهاء للفلاسفة، إلّا أنّ معارضة مجموعة من الفقهاء للفلسفة لا يشكّل دليلاً شرعياً؛ ذلك لأنّ هناك عدّة أخرى من الفقهاء الذين أيّدوا الفلسفة، كما أنّنا بيّنا في «الخلفيّة التاريخيّة» أنّ فتاوى الفقهاء لا تشكّل بالنسبة لنا أيّة دلالة شرعيّة سواء كانت معارضة أم مؤيِّدة لمزاولة الفلسفة ودراستها، وهي لا تعدو كونها مؤيِّدة لرأي من الآراء.

والخلاصة هي أنّ أدلة الفقهاء محدّدة ومعينة، ولا يمكن لأحد أن يتذرّع بأيّ ذريعة ليثبت نظريّته.^١

١- ذكرنا أنّه بالإمكان أن نورد - من باب الجواب النقضي - عدداً كبيراً من الفلاسفة الذين كانوا ممدوحين ومحترمين عند الفقهاء، وفيما يلي سنشير إلى البعض منهم (راجع: جلال الدين الأشتياني، مصدر سابق، ص ٧٧-٨٠) :

١- المرحوم الحاجي فاضل وهو من تلامذة الميرزا الشيرازي، ومن أساتذة الفقه والاصول والتفسير والحديث، ومن المسلّم أنّه كان أستاذاً للفلسفة؛ وقد ارتحل سنة ١٣٤٣ هـ، وكان قد درّس زمان حياته كلاً من «الأسفار» و «شرح الإشارات»، إلّا أنّه لم يكن من العرفاء. ٢- المرحوم الآقا بزرگ الحكيم، أستاذ في فنّ الفلسفة والذي كان من أوتاد عصره في الزهد واقعاً، وقد ارتحل عام ١٣٥٢ هـ، وهو كذلك لم يدرّس العرفان. ٣- المرحوم الشاه آبادي، وكان أستاذاً عظيماً في العرفان، وكان جميع العلماء والفقهاء يحترمونه احتراماً خاصاً، وهو نفسه كان ممّن له مقلّدين، وقد درّس الفلسفة أيضاً. ٤- المرحوم الميرزا مهدي الأشتياني، كان من أساتذة الفلسفة

والعرفان، حيث كان يدرّس العرفان من بين دروسه، وعندما تشرف بالمجيء إلى قم لقي ترحيباً واحتراماً من قبل الآيات العظام، ومن جملتهم آية الله البروجردي. ٥- السيد الخميني (رحمه الله) فهو كان من أساتذة هذا الفن، فقد درّس الأسفار لكنّه لم يدرّس العرفان لأنّه كان يرى أنّ الأوحديّ من الطلاب هو الذي ينبغي أن يحضر درساً كهذا. ٦- المرحوم الميرزا أحمد الآشتياني، وقد كان من الحكماء، وكان محترماً عند أعظم الفقهاء والمجتهدين في قم والنجف. ٧- وقد حضر درس الأسفار كل من الآيات العظام الآقا السيد محمد تقي الخونساري، والحاج السيد أحمد الخونساري، وسماحة السيد الخميني عليه الرحمة، عند الميرزا علي أكبر اليزدي. ٨- المرحوم الحاج الميرزا أبو الفضل الطهراني، من أعظم تلامذة الميرزا الشيرازي، ونجل الميرزا أبو القاسم كلانتر النوري التلميذ الكبير للشيخ الأنصاري، وهو حينما يعدّد أساتذته في العلوم العقليّة والنقليّة فيصل إلى اسم الآقا محمد رضا القمشه إي، يطيل الحديث في زهده وتقواه واستقامته وتوغّله في آثار أئمة الهدى عليهم السلام في العقائد وعن تسليمه بالنسبة لهذه الآثار، ويعبّر عنه عبارةً عجيبةً حيث يقول: كان عارفاً بالله ومن أوتاد عصره، والحال أنّه لم يتحدّث عن أيّ من أساتذته الآخرين بهذا النحو أبداً حتّى عن أساتذته في الفقه والأصول. ٩- المرحوم الآقا محمد باقر الاصطهباناتي، والذي كان من أعظم تلامذة الآقا علي والآقا محمد رضا في العقليّات والاعتقادات، وهو أستاذ الشيخ محمد حسين الكمباني في الحكمة المتعالية، ومن خواص أصحاب الميرزا الشيرازي الكبير، وأقرب الناس إليه، ومحرم أسراره، وموطن مشورته في الأمور المهمّة. ١٠- الملا هادي السبزواري والذي أنهى تحصيله في أصفهان، ثم صار له في المشهد المقدّس حوزة فلسفيّة عظيمة مع أنّه لم يتجاوز سنّ الثانية والثلاثين؛ وكان يحضر درسه الآخوند الملا غلام حسين شيخ الإسلام، والآقا ميرزا محمد تقي الخونساري ومجتهدون وفقهاء آخرون، كما أنّ الميرزا حسين السبزواري وهو من كبار تلامذة الميرزا الشيرازي الكبير كان يفتخر بأنّه تتلمذ على يديه. ١١- الآخوند الملا كاظم الخراساني وقد حضر درس الحكيم السبزواري ردحاً من الزمن، وحضرة مدّة في طهران على المرحوم الآخوند الملا حسين الخوئي (تلميذ الملا عبد الله الزنوزي) وذلك قبل تشرفه إلى العتبات المقدّسة، كما أنّ نجله - الميرزا أحمد - نقل للحقير (المرحوم السيد جلال الدين الآشتياني) عن الآخوند أنّه كان يقول: من لم يتعلّم الفلسفة الإلهيّة ويفهمها بشكل جيّد، فلن يستطيع أن يفهم أخبار آل محمد (عليهم السلام) في العقائد، كما أنّه لا معنى للفقه من دون الأصول، وفهم الأصول والعقائد الحقّة غير متيسّر من دون بنية علميّة فلسفيّة وكلاميّة تحقيقيّة.

أما بالنسبة لما نقل عن معارضة آية الله البروجردى للفلسفة، فعلينا في البداية أن نمرّ على ما نقله هذا الكاتب المعاصر (محمّد رضا حكيمى) : لقد حاول الكاتب في بداية كتابه (عقل سرخ) أن يعنون عنواناً جديداً وسمّاه (الفقاء المتفلسفون) وسعى لأن يوحى بوجود اختلافات بينهم وبين (الفقهاء) ، ثانياً: حاول استغلال هذه المسألة لصالح المدرسة التفكيكية، وبعد ذلك قام بنقل الأقوال عن الأساتذة من قبيل الأستاذ مهدي الحائري، والأستاذ جلال الدين الآشتياني، وآية الله السبحاني، وآية الله الصافي الكلبايكاني، وأدرجها في سياق مبني على أن آية الله البروجردى قد درس الفلسفة على يد جهانگیر خان بختياري والآخوند الكاشي (عقل سرخ، ص ١١٠)، ثمّ أكمل المؤلف فسعى لأن ينقل عدّة أقوال تظهر آية الله البروجردى وكأنّه من المعارضين للفلسفة والمعتنّين للمذهب التفكيكي؛ فنقل حديثاً طويلاً عن آية الله الصافي الكلبايكاني، ومع كون الحديث طويلاً إلا أنّه لا يشتمل على أيّ تصريح برفض الفلسفة؛ لكنّ المؤلف بدأ يسوق الدفة في الحاشية يمنة ويسرة كما يريد، وعلى سبيل المثال: بعد أن ذكر هذه الجملة «لم يكن [آية الله البروجردى] يرى في العرفان خطأ ولا كلمة لها قيمة أو اعتبار» فيفتح عندها قوسين شارحين ويفسّر كلامه برأيٍ منحازٍ بشكلٍ واضح فيضيف هذه العبارة: «من قبيل الفلسفة والعرفان والتصوّف» (نفسه، ص ١١١) ، وكذلك الأمر مع هذه الجملة: «... على أيّة حال كان يرى آية الله البروجردى أن المفاهيم والاصطلاحات المأخوذة من الآخرين في باب معرفة الله، وارتباط عالم الشهادة بعالم الغيب، قاصرة عن المصطلحات القرآنيّة...» (نفسه، ص ١١٤-١١٥) حيث ذيل كلمة «الآخرين» في الحاشية بهذه العبارة: «يعني اليونانيّين والهنود ... فهي تشكّل أساسيات الفلسفة والعرفان الإسلامي ...» ، كما ذيل عبارة «عالم الغيب» في الحاشية بهذا النحو: «مقابل هذا المصطلح القرآني، استخدموا المصطلح اليوناني: ربط الحادث بالقديم» وفي آخر الجملة، كتب في الحاشية : «وهذا الرأي هو رأي المدرسة التفكيكية عيناً» ، بعدها ينقل الكاتب دفاع المدافعين عن الفلسفة على نحو خاطرة، فيدرجها وكأنّه ينقل خاطرة لأحد الأعظم الذي قال: عندما قيل لآية الله البروجردى: لماذا تخالف تدريس الفلسفة بلا قيد ولا شرط؟ فيجيب : إنّ تلامذة الميرزا الأصفهانى في مشهد يرسلون الرسائل ويضغطون علينا. فيدافع المؤلف عن هذا الإشكال، فيدّعي بأنّ مخالفة آية الله البروجردى كانت انطلاقاً من كونه عارفاً بالفلسفة، وليس بسبب الضغط الحاصل من المقرّبين من الميرزا مهدي، وعلى الرغم من ذلك يرى أيضاً أنّ مقتضى منصبه ورناسته وزعامته للحوزة العلميّة في قم كان لها الدور البارز في ذلك، فينقل عن السيّد الخميني رحمه الله أنّه قال: «لو كنت مكان السيّد البروجردى رئيساً وزعيماً للحوزة،

لشعرت بالمسؤولية تجاه كل دروس الفلسفة المطروحة، وتجاه كثرتها وجعلها معلنةً بشكلٍ واضح بهذا الشكل...»

ويمكن لنا أن نقاش هذا الكلام عبر الإشارة إلى النقاط التالية: ١- كما ذكرنا فإن حديث آية الله الصافي، لا يشكّل بحدّ ذاته دليلاً على المدّعى من أن آية الله البروجردى كان معارضاً للفلسفة، حيث لم يرد فيه أيّ تصريحٍ بذلك، لكنّ المؤلف سعى من خلال حواشيه وتعليقاته أن يوجّه الكلام نحو مرامه، ليقود القارئ بالاتجاه الذي يريده هو. فعلى الأقل، ما نقل لم يكن «نصّاً» في المطلوب، ولكنّه حاول من خلال تعليقاته وحواشيه أن يوصله إلى حدّ «الظهور» في الدلالة على مراده. ٢- ليس هناك أيّ مصدر يعتمد عليه ما نقله من كلام عن السيّد الخميني رحمه الله، ولم يعط أيّ معلومات عن الناشر ولا عن تاريخ النشر، وبالتالي لا يمكن للقارئ أن يقتفي أثر هذا الحديث بسهولة. ٣- لا يمكن لنا أن نحاكم هذا الكلام كلمةً كلمةً وعلى نحوٍ جزئي، فهذا خارجٌ عن إطار هذا البحث، ولكن حيث أنّ المؤلف نقل عن الأستاذ جلال الدين الأشتياني ناقلاً عنه تعداده لأستاذة آية الله البروجردى في الفلسفة، فنرى أنّه من المناسب أن ننقل عن الأستاذ الأشتياني هذا المقطع: «مع أنّ المرحوم آية الله البروجردى درس عند الأساتذة العظام، إلا أنّه كان يذكر زهد وتقوى وورع الأخوند الملا حسين الكاشي، وجهانگیر خان القشقاني، وكان دائماً ما يذكرهم ويذكر كيفيّة تصرفاتهم ويعتبرها أسوة وقدوة» (جلال الدين الأشتياني، مصدر سابق، ص ٧٩).

٢-٤. حصيلة الفصل الثاني وخلاصته

لقد طُرحت عدّة أدلة على النهي عن التأمّلات العقليّة ومزاولة الفلسفة ودراستها:

الدليل الأوّل: القواعد العامّة الأربعة، وهي عبارة عن: ١- حرمة اللّهُو واللغو. ٢- حرمة تحصيل «العلم غير النافع» ومزاولته. ٣- حرمة تعلّم «علوم الضلال». ٤- حرمة أخذ العلوم عن غير أهل البيت (عليهم السلام).

وقد سعينا عند تقريب كلّ واحدٍ من هذه الأدلة، إلى التأكيد في صغرى الاستدلال على أنّ كلّاً من التأمّلات العقليّة، ومزاولة الفلسفة، ودراسة الفلسفة هي من «اللّهُو واللغو»، «العلم غير النافع»، «علوم الضلال»، و من «غير أهل البيت (عليهم السلام)»، ثمّ ضمّنا إلى ذلك حرمة أو مرجوحية اللّهُو، العلم غير النافع، علوم الضلال، وأخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام، لنثبت بذلك دعوى المنع و «النهي».

وعندما ناقشنا كلّ دليلٍ من الأدلة عملنا على مناقشة ونقض كلٍّ من المحورين (الصغرى والكبرى). وفي البحث الصغرى كان الهدف هو زلزلة الاستدلال من خلال النظر إلى الخلفيات الفكرية للدعوى الصغرى وتحليلها ودراسة بُنيته المعرفية ثمّ النقض عليها. أمّا في البحث الكبرى، فكان جهدنا منصّباً على أصل الكبريات أو العمومات والإطلاقات لهذه القواعد أيضاً، وفي النتيجة لم يكن بإمكان أيٍّ من هذه

القواعد الأربعة أن تثبت المدعى، فلم تثبت الحرمة أو الكراهة الشرعية للتأملات العقلية، ولا مزاولة الفلسفة ولا دراستها سواءً في نطاق الفلسفة اليونانية والإسلامية أم في نطاق استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين. لكننا حينما ناقشنا الدليل الذي يعدّ الفلسفة من المضلات، وبعد أن أبطلنا دعوى أن كلّ الفلسفة تؤدي إلى الضلال، وضّحنا بأنه لو تعارضت بعض النتائج الفلسفية مع التعاليم القطعية للدين، أو إذا أدّت في بعض الحالات الخاصة إلى الضلال وذلك ضمن ظروف محدّدة كما لو كان لدى المتعلّم اختلال ذهنيّ أو نفسيّ، فعندها لا شكّ بزوال ذلك الجواز، وتصبح مزاولة الفلسفة ودراستها حراماً على شخصٍ كهذا.

القسم الثاني من الأدلة على النهي، كان مختصاً بالأدلة الروائية، والتي كانت تضمّ مجموعتين من الروايات: روايات النهي العام، وروايات النهي الخاصّ، ولم تستطع روايات النهي العام أن تثبت المدعى لا من جهة السند ولا من جهة الدلالة، وأمّا روايات النهي الخاصّ التي تنهى عن «التفكّر في ذات الله»، فاعتبرت مخصّصة ومقيّدة للإطلاقات الواردة في ترجيح التعقّل والتفكّر الفلسفي.

وأما الدليل الثالث الذي طُرِح فكان مخالفة أصحاب الأئمة - عليهم السلام - وبعض الفقهاء للفلسفة، وعند الإجابة عليه كان من الضروري أولاً أن نبيّن - عند لحاظنا للكبرى - أن مجرد مخالفتهم لا تتمتع بأيّ حجية شرعية أبداً ما دامت هذه المخالفة لا تكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، ثانياً أوردنا - في لحاظنا للصغرى - عدّة شواهد على أن

الأصحاب المذكورين وكذلك الفقهاء المقصودين، لا يخالفون الفلسفة، بل يُعتبرون من المؤيدين لها.

والنتيجة هي أن أيّاً من الأدلة التي طرحت في هذا الفصل لم تكن كافيةً في إثبات الحرمة أو الكراهة الشرعية للتأملات العقلية ولا لمزاولة الفلسفة ودراستها سواءً في نطاق الفلسفة اليونانية والإسلامية أم في نطاق استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين.

ولكن ينبغي أن نلفت النظر إلى أن الأدلة المتقدمة لم يكن لها ربط أو تناسب مع تحريم التأملات العقلية، وأمّا بعض الأدلة مثل: حرمة اللغو واللهو، أو عدم نفع التأملات العقلية لأنّ القرآن والسنة هي السبيل الأسهل والأكثر طمأنينة، وأنّ روايات النهي عن التفكير في ذات الله فقد كانت ناظرة إلى هذه المسألة، ولكن بعد دراستها ومناقشتها كان عجز هذه الأدلة عن إثبات النهي عن التأملات العقلية واضحاً، كذلك ينبغي أن نلفت النظر إلى أنه على فرض كون الأدلة المتقدمة كافيةً في إثبات حرمة أو كراهة التأملات العقلية، إلا أن إقامة الدليل على النهي عن دراستها وتعليمها يحتاج إلى أدلة أخرى وتقريب جديد.

الفصل الثالث:

الأدلة على رجحان التأمّلات العقلية ودراسة الفلسفة ومزاولتها

لاحظنا في الفصل السابق كيف أنّ الأدلة التي أُقيمت على حُرمة أو كراهة «التأمّلات العقلية ودراسة الفلسفة ومزاولتها» لم تكن كافيةً في إثبات المدعى، وبناءً على ذلك عاد حكمها إلى الإباحة وسيبقى كذلك إلا إذا أقمنا الدليل على أرجحيّتها فضلاً عن إباحتها.

وفي هذا الفصل سنسعى إلى دراسة ومناقشة الأدلة التي تؤكّد على التفكير والتأمّل العقليّ، وكذلك تلك التي تؤكّد على مزاولة الفلسفة ودراستها، لنقف على حقيقة دعوى الرجحان الشرعي لهذا العمل، ولا ننسى أن نُنوّه بأننا ستعرّض لحكم «تعليم الفلسفة» في نهاية هذا الفصل أيضاً.

تتضمّن أدلة الرجحان - بما يشمل الوجوب والاستحباب - ثلاثة فئات من الأدلة: «القواعد العامة»، «الدليل القرآني»، و «الدليل الروائي».

ومن الجدير بالذكر أنّه إذا ضَمَمنا الأدلة التي بإمكانها أن تُثبت أرجحية مزاولة الفلسفة والتأملات العقلية إلى قاعدة « وجوب مقدّمة الواجب، واستحباب مقدّمة المستحب» أصبح بإمكاننا أن نثبت أرجحية دراسة الفلسفة أيضاً.

٣-١. القواعد العامة:

تقع القواعد العامة في قبال الأدلة الخاصّة، والمراد من القواعد العامة: الأدلة ذات الشمول والعموم، فتشمل ضمناً موضوع البحث أيضاً؛ أمّا الأدلة الخاصّة فهي الأدلة التي تتعلّق بموضوع البحث بشكلٍ خاصّ.

وينبغي أن نذكّر بأنّ هذا البحث يتناول أربعة مسائل:

- ١- التأمل العقلي والنظري والمنهج القياسي خارج دائرة الفلسفات المتداولة وتعليمه ودراسته؛
- ٢- مزاولة الفلسفة، تعليمها ودراستها في نطاق الفلسفة اليونانية؛
- ٣- مزاولة الفلسفة، تعليمها ودراستها في نطاق الفلسفة الإسلامية؛
- ٤- مزاولة الفلسفة واستخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين، وتعليمها وتعلّمها.

ويمكن الاستناد إلى ثلاثٍ من القواعد العامة للاستدلال على أرجحية التأمّلات العقلية ومزاولة الفلسفة ودراستها: ١. إطلاقات رجحان تعلّم العلوم؛ ٢- وجوب مقدّمة الواجب؛ ٣- دور الفلسفة في الفهم العميق للدين، وفي بيانه والدفاع عنه.

٣-١-١. إطلاقات رجحان تعلّم العلوم

إنّ حكم تعلّم أيّ علم من العلوم (مطلقاً) وكذلك دراسة أيّ مجال من المجالات التخصصيّة هو الاستحباب في عنوانها الأولي، ولما كانت الأدلة التي سيقّت للدلالة على النهي عن التأمّلات العقلية ومزاولة الفلسفة ودراستها غير ناهضة، عاد الحكم في هذا الموضوع إلى الإباحة، وبالتالي فهو مازال مشمولاً بإطلاقات تعلّم العلوم، ومن هنا ينبغي أن نقول: إنّ التأمّلات العقلية ودراسة الفلسفة ومزاولتها (سواءً في نطاق الفلسفة اليونانية والإسلامية أم في نطاق استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين) هي مستحبةٌ في عنوانها الأولي. ومن الواضح أنّ هذا الدليل يشمل أولاً وبالذات دراسة الفلسفة، ثمّ بالملازمة وبالتبع مزاولة الفلسفة والاشتغال بها، كما أنّ التأمّلات العقلية تعدّ مصداقاً لهذه القاعدة أيضاً.

قد يُشكل على ذلك بأنّ هذه الإطلاقات لها ما يُقيدها، وأنّ المستدل قد غفل عنها، وأنّ حكمه برجحان دراسة الفلسفة كان من دون أن يلتفت إلى تلك القيود، فرجحان تعلّم مطلق العلوم مقيّد بهذه العناوين: «النهي عن أخذ العلوم من غير أهل البيت عليهم السلام»، «النهي عن تعلّم العلم غير النافع»، و «النهي عن العلوم المضرة والمضلة» و

نجيب على ذلك بأن هذه القيود قد أخذت بنظر الاعتبار، وقد تمّ نقاشها في الفصل السابق، أي: «أدلة النهي عن مزاولة الفلسفة ودراستها»، وقد نوقشت واحدةً واحدةً.

كذلك قد يتوهم البعض أنّ إطلاقات رجحان تعلّم العلوم لا تشمل أساساً علم الفلسفة؛ ذلك لأنّ الفلسفة ليست علماً أصلاً ولا هي من المعارف. وبالتالي فالفلسفة خارجةٌ تخصّصاً عن شمول الدليل؛ لكننا نجيب عن ذلك بأن نذكر بأننا قد أجبنا عن هذا الإشكال في الفصل السابق أيضاً، وقد ردّدنا - هناك - على شبهة عدم كون الفلسفة من العلوم.

٣-١-٢. وجوب مقدّمة الواجب

إنّ تحصيل المراتب الأولى والابتدائية من مباحث التوحيد (معرفة الله) والمعاد والنبوة هو واجبٌ عقليٌّ، وبلاستعانة بقاعدة الملازمة تصبح من ضمن الواجبات الشرعية^١. وهذه الفكرة تمثّل كبرى هذا الاستدلال؛ وإذا أراد الإنسان الامتثال لهذا التكليف فعندها سيجد أنّ كلاً من التأملات العقلية (بما يخرج عن إطار الفلسفات المتداولة) وكذلك علم الفلسفة نافعان جداً بل ضروريّان جداً؛ وبالتالي تصبح دراسة الفلسفة ومزاولتها مندرجان تحت عنوان مقدّمة الواجب، وبالتالي تصبح هي بنفسها واجبة.

١- علي رضا أعرافي، فقه التربية، ج ٢، ص ١٧٢.

ويمكن عرض هذه الدعوى على نحو القياس المنطقي بالشكل التالي:

- تمثّل التأمّلات العقليّة ومزاولة الفلسفة ودراستها مقدّمةً للمباحث التوحيدية، ومباحث المعاد والنبوة.
- تحصيل المراتب الأولى من المباحث التوحيدية ومباحث المعاد والنبوة واجبٌ.
- إذن، فالتأمّلات العقليّة ومزاولة الفلسفة ودراستها (لتحصيل المراتب الأولى من مباحث التوحيد والمعاد والنبوة) واجبٌ لكونها مقدّمةً لتحصيل الواجب^١.

لقد تمّ إثبات صحّة الكبرى في محلّه، وما ينبغي علينا هو أن نبحث في ثبوت الصغرى، ومن الواضح أنّ التأمّلات العقليّة مقدّمةً لتحصيل المعرفة الأولى بالله، ذلك لأنّ استخدام المنهج العقلي في معرفة الله وإثبات وجوده والبراهين على ذلك متيسّر، ولا يجب استخدام المنهج النقلي أو التجريبي أو الشهودي، ورغم أنّ الأساليب العقليّة تحتاج هي الأخرى إلى مقدّمات نظريّة، إلّا أنّه من الواجب علينا أن نبين: كيف يمكن لعلم الفلسفة وتعلّمها أن يكونا مقدّمة علميّة للواجبات الثلاثة تلك؟

١- رغم أنّ هناك عدّة مباني في كيفية بيان نوع الوجوب في «مقدّمة الواجب».

كما أشرنا من قبل بأنه في العصر الإسلامي كانوا يدمجون مسائل الميتافيزيقيا بمسائل معرفة الله ويسمونها «الإلهيات بالمعنى الأعم»، وأحياناً كانوا يضمّون إليها للمناسبة مسائل أخرى مثل المعاد وأسباب سعادة الإنسان الأبدية وحتى بعض مواضيع النبوة والإمامة أيضاً، ولذا اعتبر الملا صدرا أنّ موضوع الفلسفة و الحكمة الإلهية هو الموجود بما هو موجود، وأنّ مسأله و مطالبه هي: إثبات جميع الحقائق الوجودية من وجود الباري جلّ اسمه و وحدانيته وأسمائه وصفاته وأفعاله بما يشمل ملائكته وكتبه و رسله وإثبات الدار الآخرة وكيفية نشوئها^١.

وفي البداية سنبحث الطريقة التي يمكن للفلسفة أن تساعد فيها في مسائل معرفة الله، وكيف يمكن اعتبارها مقدّمة علمية، وقد ذكرنا سابقاً بأنّ الفلسفة تبحث عن الأحوال الكلية للموجود بما هو موجود، وتبحث بالتبع الأحكام العامة للوجود، وبناءً على الأدلة العقلية فقد تمّ تقسيم الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود؛ والفلسفة تسعى في هذه المسألة إلى الوصول إلى الأصل التأسيسي المسمّى بـ «العلية»، وبعد ذلك إذا ضمّنا هذا الأصل إلى أصل آخر عبّروا عنه بـ «أصل امتناع تسلسل العلل» يمكن أن نصل إلى النتيجة التالية، وهي أنّه لا يمكن لجميع الموجودات أن تكون ممكنة الوجود؛ لأنّ ممكن الوجود يحتاج إلى العلة، ولو كانت جميع العلل ممكنة الوجود أيضاً، فالنوبة تصل إليها

١- محمّد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٧٠ و ٨٢.

٢- صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، ج ١ ص ١٥.

أيضاً فنسأل: هي أيضاً تحتاج إلى علة أخرى فما علتها؟ وعندها لن يكون بالإمكان أن يتحقق أيّ موجود أبداً؛ لأنّ تسلسل العلل محال؛ إذن فلا محالة من انتهاء سلسلة العلل إلى موجود يمثل العلة الأولى لجميع العلل، والذي يكون في حدّ ذاته بغير علة، وهو ما يعبر عنه بواجب الوجود.^١

والخلاصة هي أنّ الفلاسفة قد بذلوا جهوداً جبّارة في موضوع معرفة الله، فطرحوا العديد من الدلائل على إثبات وجود الله وبطرق وأساليب مختلفة^٢، والتي يمكن تقسيمها بشكل كلي إلى ثلاث فئات^٣:

الفئة الأولى: تمثّل الأدلة التي تقام عن طريق مشاهدة الآثار والآيات الإلهية في العالم، مثل دليل النظام والعناية الذي يُطرح في إطار الانسجام والترابط والتناسب بين الظواهر الموجودة، فيكتشف الهدف والغاية والتدبير الحكيم، فيتمّ إثبات المنظّم الحكيم والمدبّر العليم للعالم، ومع أنّ هذه الأدلة واضحة ومريحة ولكنها لا تقتلع جميع الشبهات

١- محمّد تقي المصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، الدرس السابع (وهذا التقريب هو البيان البسيط للبرهان المشهور ببرهان الصديقين).

٢- السيّد محمّد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٦٧.

٣- محمّد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ٢، الدرس ٦٢، وراجع أيضاً: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢، ص ٦٢٦؛ (وقد قسّم الشهيد مطهري البراهين على إثبات الله إلى ثلاث طوائف: البراهين الارسطية، البراهين السينوية [نسبة لابن سينا]، البراهين الصدرائية).

والوساوس، وهي في الواقع تنهض بدور إيقاظ الفطرة وتحويل المعرفة الفطرية إلى مجال الوعي.

الفئة الثانية: هي الأدلة التي تُثبت وجود الخالق غير المحتاج عن طريق احتياج العالم، مثل: برهان الحدوث الذي يثبت الاحتياج الذاتي للظواهر عن طريق كونها مسبقةً بالعدم، ثمّ يستعان بإبطال الدور والتسلسل لإثبات الخالق غير المحتاج، أو برهان الحركة الذي يثبت وجود الله بعنوان أنّه الموجد الأوّل للحركة في العالم عن طريق احتياج الحركة إلى المحرك واستحالة تسلسل المحركين إلى غير نهاية، أو الأدلة التي تعتمد على كون النفوس والصور الجوهرية إبداعية، ولا يمكن أن تصدر من الفاعل الطبيعي والمادي، فيثبت وجود العلة المانحة للوجود وغير المحتاجة، وهذه الأدلة تحتاج بشكل أو بآخر إلى مقدمات حسية وتجريبية.

الفئة الثالثة: هي الأدلة الفلسفية الخالصة التي تتكوّن من مقدمات عقلية محضة، مثل: برهان الإمكان وبرهان الصدّيقين. ولهذه الطائفة من البراهين ميزات خاصّة؛ أولاً: أنّها ليست بحاجة إلى المقدمات الحسية والتجريبية. ثانياً: أنّ الشبهات والوساوس التي تكتنف سائر الأدلة لا تتوجّه إليها، وبعبارة أخرى: هي تتمتع بقيمة منطقية أعظم. ثالثاً: أنّنا نحتاج إلى مقدمات هذه البراهين - بشكل يقلّ أو يكثر - في سائر الاستدلالات أيضاً، فمثلاً عندما يتمّ إثبات المنظم والمدبّر الحكيم أو الحكيم أو المحدث أو المحرك الأوّل، فإنّه لا بدّ من الاستعانة بمقدمات

قد استفيد منها في براهين الفئة الثالثة لإثبات عدم احتياجه الذاتي وكونه واجب الوجود. ومع هذا كله فلسائر الأدلة مزية تفتقدها الفئة الثالثة، وهي عبارة عن أنها تثبت موجوداً بعنوان واجب الوجود فحسب، وأمّا إثبات كونه ذا علم وقدرة وحكمة، وحتى كونه ليس جسماً ومغائراً للعالم المادي فهو يحتاج إلى براهين أخرى.

وللفلاسفة أبحاثٌ مفصّلةٌ في مسائل الصفات والأفعال الإلهية، والاستفادة من هذه الجهود العقلية يمكن أن يكون مساعداً للمكلف في إمثاله لما كُلف به في مسألة «معرفة الله»، ومن هنا حيث أنّ مقدّمة الواجب واجبة؛ لذا فإنّ دراسة الفلسفة ووزاولتها واجبة أيضاً.^١

وفي قبال هذا الدليل، قد يخطر لدى الإنسان هذا السؤال: وهو أنّ ما تمّ بيانه في ما تقدّم لا يعدو كونه بياناً لأنّ الفلسفة مفيدة في إثبات معرفة الله وحسب، ولا يُثبت كونها مقدّمة. والحال أنّ الادّعاء مبنيّ على أنّ مزاوله الفلسفة ودراستها مقدّمة لازمة (أو مقدّمة حصرية) لمعرفة الله.

للجواب عن هذه الشبهة، نقول:

١- إذا لم نوفق لإثبات «كون الفلسفة هي المقدّمة الانحصارية»، إلّا أنّ مجرد إثبات كون مزاوله الفلسفة ودراستها «مقدّمة» كافٍ في

١- على الرغم من ذلك، فإنّ معارضي الفلسفة يعتبرون أنّ «إله الفلسفة» مبين ومختلف عن «إله الدين».

المقام؛ ذلك لأنه لو كانت دارسة الفلسفة أو مزاولتها مقدّمة انحصاريّة للعمل الواجب، لكان وجوبها وجوباً تعيينياً، أمّا لو كانت مقدّمة غير انحصاريّة، فوجوبها وجوبٌ تخيريّ.

٢- لا تقتصر التوضيحات المتقدّمة على إثبات فائدة مزاولة الفلسفة ودراستها وحسب، بل هي تُلقِي الضوء على دورهما المؤثّر والقيّم في معرفة الله، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إنّ أوّل خطوة وأهم خطوة في معرفة الله هي إثبات وجوده عزّ وجلّ.

ثانياً: لا يمكن أن نتعبّد بقول الشرع والنقل في إثبات وجود الله؛ لأنّ القبول بالشرع هو بحدّ نفسه متوقّف على القبول بوجود الله عزّ وجلّ.

ثالثاً: ليس للمنهج التجريبي أيّ دورٍ في هذا الوادي.

رابعاً: إنّ طريق الباطن والشهود، هو الآخر متوقّف على المعرفة السابقة لله عزّ وجلّ، وعلى المعرفة الصحيحة للسير والسلوك، والتي ينبغي أن يتمّ إثباتها عبر الأصول الفلسفيّة^١. نعم! إنّ النظرة الفاحصة تجعل هناك إمكانيّة لوجود استثناء لهذا الكلام، وتوضيح ذلك: إنّ الاطلاع على الفلسفة والاستدلالات العقليّة ليست أمراً لازماً في المعرفة الحضورية لله عزّ وجلّ، فلا حاجة للفلسفة أو للمباني

١- راجع: محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١١٤ الدرس التاسع، العلاقة بين الفلسفة والعرفان.

الفلسفة في هذا النوع من المعرفة الحضورية والفردية. وبالرغم من ذلك إذا أردنا أن نبذل هذه المعرفة إلى معرفةٍ حصولية، فعندها سيأتي الدور البارز للفلسفة في بيانها ورفع الشبهات عن تلك الواردات الحضورية، وبالتالي حيث إن بحثنا هو في العلوم الحصولية لذا يمكننا أن نغض الطرف عن هذا المورد المستثنى.

وبناءً على ما تقدّم، فالطريق الوحيد السالم والنافع في إثبات أصل وجود الله وصفاته هو طريق العقل والفلسفة؛ ومن هنا يصبح من الواضح أن دراسة الفلسفة وخصوصاً قسم الإلهيات بالمعنى الأخص هو أحد المقدمات الواجبة (وفي بعض الأحيان المقدمة الحصرية) لمعرفة الله.

من الواجبات الأخرى معرفة المعاد، وما هو مصير الإنسان بعد الموت، وأهمية موضوع الموت ومصير الإنسان وبحثه عن عواقب حياته أهم بأضعاف من مسألة المعاد، ولا يمكن لأحد أن ينكر واقعية الموت؛ لكن السؤال: هل تعود الحياة من جديد بعد الموت؟ وإن كانت الإجابة بالإيجاب، فهل سنعود إلى الحياة بنفس هذا الجسم؟ والمرحلة الأولى من الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى البحث في ملاك الوحدة في الموجودات الحية ما هو؟ هل يمكن اعتبار استمرارية الأجزاء المتزامنة وغير المتزامنة للموجود الحي هي الملاك لوحده؟

وبناءً للنظرية الفلسفية المشهورة، فملاك الوحدة في كل موجودٍ طبيعيٍّ، هو الأمر البسيط وغير المحسوس المسمّى «الطبيعة» أو «الصورة النوعية»، وهي العامل الذي يمنح الانسجام لجميع الأفعال والتصرفات في الموجودات الحية، وهذا العامل هو المسمّى بـ «النفس». ومن هنا نجد أنّ هناك ترابطاً بين مسألة المعاد وبين موضوع علم النفس الفلسفي^١. وقد اهتمّ الفلاسفة - والحكماء المسلمون منهم خاصةً - منذ القدم بموضوع النفس اهتماماً بالغاً، فألفوا الرسائل والكتب المستقلة في هذا المجال، ولما أثبتوا عبر الأدلة العقلية تجرّد النفس، أبطلوا بذلك الآراء التي كانت تدّعي وتعتقد بأن الروح عرضيٌّ من أعراض البدن، أو صورةً ماديّة، ومع هذه الخطوة صار بإمكان الفلسفة أن تعيد رسم الصورة الصحيحة عن الحياة بعد الموت.

كما أنهم أقاموا عدّة أدلة عقلية على ضرورة المعاد، ومنها «برهان الحكمة»، وهذا البرهان يمكن أن يتمّ تقريبه بنحوين:

١- إنّ حبّ الخير والكمال الذي هو عين الذات الإلهية قد تعلق أصالةً بالذات نفسها (بالله عزّ وجلّ) وبآثارها (مخلوقاته) بالتبع، ثمّ إنّ مقتضى الحكمة الإلهية هو إيصال المخلوقات إلى كمالها وغايتها اللاتقنين بها؛ لكنّ هذا العالم المادّي هو عالم التزاحم، حيث تتعارض خيرات الموجودات وكمالاتها! ومن جهة أخرى فإنّ

الإنسان يمتلك الروح القابلة للبقاء؛ وبضمّ هذه المقدمات نجد أنّه لا بدّ من وجود حياةٍ أخرى للإنسان وعوالمٍ أخرى^١.

٢- من غرائز الإنسان الأصيلة حبّ البقاء والخلود، ومقتضى الحكمة الإلهية أن توجد حياة أخرى غير هذه الحياة المحكوم عليها بالموت والفناء^٢.

أمّا الدليل الآخر الذي أقيم على ضرورة المعاد فهو «برهان العدالة»: «لقد ثبت في الفلسفة أنّ الله عادلٌ؛ وبالتالي فكما أنّ هذا العالم دار اختبار وتكليف، فلا بدّ من وجود عالم آخر يعتبر دار ثواب وعقاب ليصل كلّ فردٍ إلى ما يتلاءم وأعماله الحسنة أو القبيحة، لتتجسّد العدالة الإلهية عملياً وحسيّاً»^٣.

أمّا الدليل الثالث الذي طرحه الفلاسفة على وجود عالم ما بعد الموت، فهو البرهان الذي يعتبره الملا صدرا «أقوى البراهين»، فيقيم

١- «وإن كانت (النفوس) مجردة فالعناية مقتضية لإيصال كلّ موجودٍ إلى كماله وغايته وكمال الإنسان في النشأة الثانية سواء كان سعيداً أم شقيّاً» (صدرالدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٢٣٨، وراجع أيضاً: محمّد تقي المصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، الدرس ٤٤).

٢- «فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على أنّ لها وجوداً آخر وياً باقياً أبد الدهر وذلك لأن بقاءها في هذه النشأة الطبيعية أمرٌ مستحيل فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لكان ما ارتكز في النفس وأودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدية والحياة الأبدية باطلاً ضائعاً ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الإلهيون» (صدرالدين الشيرازي، الاسفار الأربعة، ج ٩ ص ٢٤١؛ راجع أيضاً: نفسه، المبدأ والمعاد، ص ٤٥٦؛ و محمّد تقي المصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، الدرس ٤٤).

٣- محمّد تقي المصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، الدرس ٤٤.

لبرهانه هذا عدة مقدمات كما يلي: العالم بأكمله في حركة جوهرية، وكل حركة لابد أن يكون لها منتهى ومقصد، وهي حتماً من خارج حدود «المسافة»، ثم يبين بناءً لهذه المقدمات ضرورة المعاد بهذا النحو: إن الإنسان له حركة جوهرية كسائر الموجودات في هذا العالم المادي، فهو ينتقل خلال المراحل المختلفة مثل: «النطفة»، «التراب» و...، فيتجه إلى «قوس الصعود»، وهذه الحركة الذاتية لا بد لها من غاية، وإلا كانت عبثاً وباطلاً، كما ينبغي أن تكون هذه الغاية خارجةً عن العالم المادي.^١

١- «وأقوى البراهين عندنا في تحقيق النشأة الآخرة هو المأخوذ من إثبات الغاية في الحركات الطبيعية سيما الحركة الجوهرية الإنسانية لأنها واقعة في جميع الحدود الإمكانية من أدونها كالنطفة بل التراب إلى أعلاها إذا قطع بها القوس الصعودية كلها، ولهذا وقع هذا السياق من البرهان في كثير من آيات القرآن مثل قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ...﴾ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ...﴾ ولا بد لهذه الحركة الذاتية من غاية في الطبيعة وإلا لكانت عبثاً وباطلاً وتلك الغاية لا بد أن يكون أمراً خارجاً عن حدود الدنيا لوقوع المرور على مراتبها كلها والغاية بالضرورة خارجة عن حدود المسافة ومراحلها فهي من منازل الآخرة وهي لا تحصل إلا بعد الموت والبعث فالموت هو آخر منزل من منازل الدنيا وأول منزل من منازل العقبى ولاجل هذا قال: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ...﴾ «صدرالدين الشيرازي، أسرار الآيات، ص ١٨٤-١٨٥»؛ «بالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ أشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الآخرة ثم المولى وهو غاية الغايات منتهى الأشواق والحركات وهو المراد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن

ومع هذه التوضيحات صار من الواضح كيف يمكن للتفكير العقلي العميق وكيف يمكن لجهود الفلاسفة أن تزيح الستار وتفتح الطريق نحو فهم المعاد ومصير الإنسان؛ ولا تقتصر قيمة الاستدلالات العقلية على أصل المعاد بأنها تفتح الطريق وحسب، بل تعتبر أمراً لازماً وضرورياً لمعرفة المعاد، وبالتالي فيه واجبة لكونها مقدمة الواجب، بلى! ينبغي أن نعلم أن البحث في أصل المعاد واجب، في حين أن البحث في مسائله الجزئية وكيفيته ومراحل مستحب، وذلك على الرغم من أن هذه النوع من المسائل الجزئية للمعاد، بعيدة عن حيلة العقل والفلسفة.

بعد أن ينتهي الفلاسفة المسلمون من إثبات وجود الله عز وجل وصفاته مثل: الحكمة، العدل، التدبير ... ، يتوجهون نحو معرفة الدليل عليه. وتفاصيل مسائل النبوة يمكن معرفتها من خلال الاستعانة بالوحي؛ من قبيل: تعداد الأنبياء، والكتب والشرائع السماوية، تعيين خاتم الأنبياء وآخر الكتب السماوية، وتعيين الأوصياء. أما المسائل الأساسية للنبوة فينبغي أن يصل إليها عبر التحليل والتدقيق العقلي، وهذه المسائل الرئيسية هي عبارة عن: ضرورة بعثة الأنبياء، وضرورة العصمة.^١

١- ترايب... (نفسه، الأسفار الأربعة ج ٩ ص ١٥٩؛ وراجع أيضاً: السيد محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢، ص ٧٥٥، متن العلامة).

١- محمد تقي المصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، الدرس ٢١.

وأما البرهان على ضرورة إرسال الأنبياء، فيمكن تقريبه بطرح عدة مقدمات^١:

- الهدف من خلقة الإنسان هو الوصول إلى كماله النهائي من خلال القيام بأفعاله الاختيارية.
- يلزم أن يكون هناك اختيار واع فضلاً عن القدرة والميل للمعرفة.
- لا يكفي للإنسان معارفه العادية التي اكتسبها عن طريق الحس والعقل لكي يشخص الطريق الصحيح للكمال والسعادة سواء على الصعيد الفردي أم الاجتماعي.
- بناءً على ذلك تقتضي الحكمة والعدالة الإلهية أن يوضح الله عز وجل للإنسان الطريق والسبيل، وهذا الطريق هو عبارة عن الوحي والنبوة.

أهمية الرؤية الكونية في العصر الحاضر

إنّ العثور على إجابة لهذه المسائل الثلاث الأساسية، أي: البحث عن المبدأ و المعاد والدليل (النبوة)، يُشكّل في المجموع «الرؤية الكونية» التي تمثّل المرتكز والأساس الذي تقوم عليه حياة الإنسان، وعلى الرغم من أنّهم قد استفادوا في مصطلح «الرؤية الكونية» من فعل

١- ابن سينا، الشفاء، (قسم الإلهيات)، المقالة العاشرة ص ٤٤١؛ وراجع أيضاً: محمد تقي

المصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، الدرس ٢٢.

«الرؤية»؛ لكن ينبغي أن نعلم أن المراد من «الرؤية» هنا هو «المعرفة» لا «الحس». والمعرفة هي إحدى الخصائص المميزة للإنسان خلافاً للحس والإحساس الذي يشترك فيه مع سائر الأحياء. ولذا فإن معرفة الكون هي الأخرى من خصائص الإنسان، وهي تتوقف على الفكر والنظر والعقل.^١ وأهمية البحث في هذه الواجبات العقلية المصيرية بلغ إلى الحد الذي جعل بعض المفكرين يراها من ملازمات الإنسانية، حيث قال:

«الإنسان الحقيقي هو ذلك الذي يستخدم عقله أولاً في سبيل معرفة الوجود وحل المسائل الرئيسية للرؤية الكونية، ويفهم من هو؟ وممّ جاء؟ وأين هو؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وعلى أساس معرفة «ما هو موجود» ينطلق لمعرفة الطريق الصحيح المؤدي إلى الهدف النهائي، أي معرفة «ما يجب أن يتحقق»، ثم يسلك هذا الطريق بكل جدّ ومثابرة»^٢.

وقد علمنا أن الرؤية الكونية تنطوي على أهمية بالغة في ذاتها، وأن السعي لتأسيس وتشكيل هذا الإطار الفكري له الدور الحاسم في حياة الإنسان؛ إلا أن هذه الأهمية أصبحت أشدّ في العصر الحاضر.

١- مرتضى المطهري، مقدمه إى بر جهان بينى اسلامى (جهان بينى توحيدى) [مقدمة للرؤية الكونية الإسلامية (الرؤية الكونية التوحيدية)]، ج ٢، ص ٧.

٢- محمد تقى المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٢٥.

« على الرغم من التقدّم الهائل الذي أحرزه إنسان عصر الفضاء إلا أنه في المجالات التجريبية والصناعية ظلّ عاجزاً عن حلّ المسائل الرئيسية في الرؤية الكونية، تلك التي تشكّل الأساس للحياة الإنسانية، والبعض - مثل الدواب - قد اكتفى بإشباع الغرائز الحيوانية ولم يُعبر هذه المسائل أيّ اهتمام، والبعض الآخر قد تعثر في حلّها فأصبح من العبيّثين.

إنّ المذاهب السياسية الاجتماعية المتناقضة والأنظمة الاقتصادية الرأسمالية والاشتراكية هي الأخرى نماذج حياة لضلال الإنسان في مجال حلّ المسائل الاجتماعية، وهو ناشئ بدوره من انعدام الرؤية السليمة في المسائل الفلسفية لديه.

وكلّ هذه المواضيع تُثبت ضرورة بذل الجهد العقليّ لحلّ المسائل الأساسية للرؤية الكونية؛ وفي جملة واحدة: إنّ السعادة الفردية والاجتماعية والظفر بالكمال الإنسانيّ كلّها متوقّفة على نتائج الفلسفة»^١.

وبعد ما تقدّم، قد ينقدح في ذهن البعض هذا الإشكال: أن هذا الكلام لا يُثبت ضرورة الفلسفة إلا إذا انحصرت الرؤية الكونية بالرؤية

١- نفسه، ج ١، ١٢٥. (عمدنا إلى مطابقة المتن المعرّب مع الأصل الفارسي «آموزش فلسفه» ، المترجم).

الكونية الفلسفية، بينما هناك ألوان أخرى من الرؤى الكونية مثل الرؤية الكونية العلمية، الرؤية الكونية الدينية، الرؤية الكونية العرفانية.

وقد أجبنا في السطور الماضية على هذا التساؤل^١، ولكن نعيده هنا إجمالاً من باب التذكير، فنقول: إنَّ حلَّ مثل هذه المسائل خارج عن نطاق العلوم التجريبية، ومن هنا فإنَّه لا واقع للرؤية الكونية العلمية (بمعناها الصحيح). وأمَّا الرؤية الكونية الدينية فهي مفيدة فيما إذا كنَّا قد عرفنا الدِّين الحقَّ، ولكن هذه المعرفة تتوقَّف على معرفة النبيِّ ومُرسِلِه وهو الله جلَّ وعلا، ومن الواضح أنَّه لا يمكن إثبات المرسل والرسول بالاعتماد على مضمون الوحي، وأمَّا الرؤية الكونية العرفانية فكما أشرنا في موضوع علاقة الفلسفة والعرفان فهي متوقَّفة على المعرفة السابقة لله سبحانه ومعرفة الطريق الصحيح للسير والسلوك، ولا يتمُّ إثبات ذلك إلاَّ بناءً على الأسس الفلسفية. إذن كلَّ الطرق تؤدِّي إلى الفلسفة.^٢

والمحصلة هي أننا استطعنا من خلال البيانات المتقدمة أن نثبت صحة الصغرى، وأمَّا الكبرى فهي في حدِّ نفسها مقبولة - أو على الأقل تعتبر من الأصول الموضوعية - وبناءً على هذا فإنَّ نتيجة القياس ثابتة أيضاً.

١- لقد استخرجنا هذا الإشكال والجواب عليه من: المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٣.

٢- ولمزيد من الاطلاع راجع: محمد تقي المصباح، «محاضرات في الأيدولوجية المقارنة»، المحاضرة الثانية: السيّد محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢، ص ٦٢٦.

وأما تقريب القياس فكان بالنحو التالي:

- دراسة الفلسفة ومزاولتها مقدّمة لمعرفة الله ومعرفة المعاد، ومعرفة النبوة.
- تحصيل المراتب الأولى من معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة النبوة واجبٌ عقلاً.
- إذن فدراسة الفلسفة ومزاولتها (في سبيل تحصيل المراتب الأولى من معرفة الله، ومعرفة المعاد، ومعرفة النبوة) واجبان عقليّان، وبالنظر إلى قاعدة الملازمة، تصبح واجباً شرعياً أيضاً.

بلى! إنّ فعل «الدراسة» هو في نفسه من المقولات المشكّكة، أي: إنّ له مراتب؛ وبالتالي فإنّ متعلّق «الوجوب» هو مراتبه الأولى والابتدائية. ومن هنا فكما أنّ المراتب الأولى والابتدائية من معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة النبوة هي الواجبة، كذلك فإنّ متعلّق «الوجوب» في مزاولة الفلسفة ودراستها هو بنفس المقدار الذي يُعدّ مقدّمةً لتحصيل تلك المراتب من المعرفة الواجبة، وأما ما يزيد عن هذا الحدّ في مزاولة الفلسفة ودراستها فهو مستحبٌّ؛ ذلك لأنّ معرفة الله، ومعرفة المعاد، ومعرفة الدليل فيما يزيد عن المراتب الأولى والابتدائية هو بحدّ ذاته مستحبٌّ، والمقدّمة العلميّة للأمر المستحبّ مستحبةٌ.

وقد صار من الواضح أنّ هذا الدليل يُثبت فقط جواز المنهج الفلسفي والعقلي، ولا يتعدّاه إلى المحتوى أو إلى النتائج التي يصل إليها الفلاسفة.

والنتيجة هي أنّ مزاولة الفلسفة ودراستها (في جميع النطاقات الثلاث: الفلسفة اليونانية، الفلسفة الإسلامية، واستخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين) واجبتان في المقدار الذي تعدّ فيه مقدّمة للمراتب الأولى من معرفة الله، معرفة المعاد، معرفة النبوة، وأمّا ما يزيد عن هذه المراتب فهما مستحبّتان.

٣-١-٣. دور الفلسفة في بيان الدين والدفاع عنه

إنّ الاستدلال الآخر الذي يمكن أن يُطرح لإثبات رجحان التأملات العقلية ومزاولة الفلسفة ودراستها، بل لإثبات وجوبها حتّى، هو الاستدلال التالي:

- إنّ كلّاً من التأملات العقلية ومزاولة الفلسفة ودراسة الفلسفة له دورٌ مؤثّرٌ في الفهم العميق لتعاليم الدين الحنيف، وكذلك في عرض تلك التعاليم والدفاع عنها، كما ويعدّ مقدّمة لهذه المسائل.
- إنّ بيان الدين والدفاع عنه واجبٌ شرعاً.
- إذن، فالتأملات العقلية ومزاولة الفلسفة ودراسة الفلسفة واجبةٌ شرعاً من باب كونها مقدّمة للواجب.

وكبرى هذا القياس واضحة الصحة، وما ينقصنا هو السعي لإثبات الصغرى، وخصوصاً إثبات كون التأمّلات العقلية والنظر الفلسفي مقدّمة لفهم الدين وعرضه والدفاع عن تعاليمه. وفي الواقع ينتهي هذا البحث إلى بحث أعمّ عنوانه «دور العقل في المعرفة الدينية»، وعلى الرغم من أنّ العقل لا يساوي علم الفلسفة؛ لكنّ الفلسفة علم لا يعتمد إلا على الاستدلالات العقلية، ومن الواضح أنّه منهج عقليّ بحث، خلافاً للعلوم الأخرى كعلم الكلام أو أصول الفقه التي تعتمد في طيّاتها على المنهج العقلي والمنهج النقلي جنباً إلى جنب. وفي الحقيقة حيث أنّ علم الفلسفة يعتمد المنهج العقلي ويستخدم الاستدلالات العقلية في حلّ مسائله؛ وحيث أنّه لا يتعدّى هذه الرؤية في مجال المعارف الدينية وفي فهم الدين وبيانه أو الدفاع عنه؛ لذا لا بأس أن نطرح البحث بصورة عامّة من خلال سعيّنا لإثبات صغرى هذا القياس، لندرس دور العقل والمنهج العقلي في ميدان المعرفة الدينية.

دور العقل والمنهج العقلي في المعرفة الدينية

هناك مذهبان فيما يتعلّق باستخدام العقل في مجال المعرفة الدينية، أحدهما مُفرط والآخر مُفرط، فالبعض يرى أنّ العقل هو المعيار للدين والشرعية، ونظرته تجاه موقعيّة العقل في حيّز الدين نظرة مُفرطة، فهو لا يقبل من الدين إلا ما كان مطابقاً للعقل وما أمكن الاستدلال عليه بالاستدلال العقلي، فهذا هو الذي يعدّه من الدين. وهؤلاء يُحاكمون كلّ التعاليم والمواضيع الدينية حتّى الأحكام الفقهيّة منها بهذا المعيار؛ ولذا

فإنك تجدهم ليس فقط لا يرضون بالمواضيع المخالفة للعقل، بل كذلك بالمواضيع الخارجة عن حیطة إدراك العقل. ومن النتائج المُرّة لهذا المذهب العقلي الإفراطي هي مسألة «الخاتميّة»، فهم يرون أنه انطلاقاً من أن العقل البشري قد وصل إلى قمّة نضجه، لذا لم يعد بحاجة إلى الوحي؛ لأنّ العقل الذي هو المعيار الذي يقيس صحّة التعاليم الدينيّة وسقمها، هو بنفسه أصبح الهادي والدليل والمرشد للإنسان.

وفي قبال هذا المذهب المُفَرِّط، نجد بعض من أصحاب النظرة المُفَرِّطة، وهؤلاء يعتبرون أنّ دور العقل مقصور على كونه المفتاح الذي يُدخل الإنسان إلى الدين وحسب^١، ثمّ وبعد أن نفتح صندوق الكنز ينبغي وضع المفتاح جانباً، ليتسنى للإنسان أن يغرف من ذلك الكنز بنحو مباشر من دون الاستعانة بالمفتاح، والعقل هو المفتاح الوحيد لدخول المؤمنين إلى ميدان الدين، فهو الذي يثبت وجود الله وضرورة الوحي والنبوة، وهو الذي يستدلّ على حجّية الكتاب والسنة، ثمّ يجلس جانباً في بوتقة العزلة والنسيان؛ وإنّ أحد الآثار المشؤومة لهذا المذهب والفكر المُفَرِّط، هو التفسير المتحجّر للدين^٢.

١- «... و معلوم أنّ هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يُعلمك صدق الرسول و معاني كلامه وقال بعضهم: العقل متولّ، وكى الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دلّ على الرسول صلى الله عليه و سلم يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر.» (ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١ ص ١٣٨).

٢- راجع: عبد الله جوادي آملي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني (منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينيّة)، ص ٣٨ وما بعدها، وراجع أيضاً: حسن يوسفیان، وحي وعقل (الوحي والعقل)

نظراً لأنّ كلا النظريّتين المتقدّمتين لا تنظر إلّا إلى اتجاه واحد، لذا يمكننا أن نطرح في قبّالهما النظريّة الوسط التي ترى أنّ دور العقل والمنهج البرهاني يتمثّل في فهم الدين فهماً عميقاً ويتمثّل في عرض الدين والدفاع عنه، ويمكن أن نرسم أطر هذه النظريّة الوسط مجملاً بالنحو التالي:

١- دور العقل قبل إثبات الوحي: تتمثّل وظيفة العقل في هذه المرحلة بإثبات حقانيّة الدين ومبادئه. وبعد أن يُثبت ضرورة إرسال الأنبياء يعمل العقل ضمناً على فرز وتشخيص الأنبياء الصادقين من المدّعين الكاذبين. كما ويثبت كلاً من ضرورة الدين وحقانيّته وعصمته، وأنّ جميع مسائله مطابقة للعقل، فالدين لا يمكن له ولا ينبغي له أن يأتي بشيء في مبادئه ومبادئه مخالفاً للعقل. فأصل تقبّل الدين يعتمد على الأصول العقليّة، فلا يمكن للدين أن يخالف المسائل التي تُقوّم وجوده.

٢- بيان المعارف الدينيّة بعنوانه مكملّاً للنقل: بعد إثبات الوحي، يصبح من المشهود دور العقل في إثبات الأصول الاعتقاديّة في الدين، فإثبات وبيان الأصول (من قبيل: وجود المبدأ، وحدة المبدأ، الأسماء الحسنی للمبدأ، عينيّة الأسماء والصفات مع بعضها ومع ذات المبدأ، وضرورة وجود المعاد و...) كلّها تقع على عهد العقل.

٣- الدفاع عن الدين: ممّا لا شكّ فيه أنّ تشخيص الشبهات والردّ عليها يحتاج إلى قدرات عقلية ومنطقية وإلى خبرة عملية كافية، ونحن نشاهد بالعيان في هذا العصر أنّ من بين الذين تصدّوا للردّ على الشبهات، كان الأكثر توفيقاً في الدفاع عن الدين وفي بيانه بيان عقلاني هم أولئك الذين زاولوا العلوم العقلية والفلسفة، واكتسبوا بذلك هذه المهارة والقدرة في أنفسهم^١، خلافاً لأولئك الذين دخلوا هذا الميدان من دون أن يحظوا بتلك المهارات.

ولا ننسى دور العقل في حفظ الدين من التحريف أيضاً. كما أنّ للعقل دوراً بارزاً في حفظ الوحي من التحريفات والتصرفات البشرية، فعلى سبيل المثال: يعتبر الدين الإسلامي - وباعتراف الجميع - الدين الأكثر صوناً من التحريف في قبال الأديان الأخرى، فمع أنّ وضع الحديث بدأ منذ نشأته وبدايته، ولكن رغم ذلك كلّه نجد أنّ الإسلام قد أسّس لاستراتيجيات قيّمة تعمل على الوقوف في وجه هذه المخاطر المتوقعة، ومن جملتها: عرض الروايات على الكتاب والسنة القطعية والمتواترة عن النبي صلى الله عليه وآله، وكذلك على حكم العقل السليم^٢. وما لا شكّ فيه أنّه كان للعقل النصيب الأوفر في هذا المجال، فهو صاحب قدم سبق في مجال المعارف المتعلقة بأصول الاعتقادات، ولا يضاهيه أيّ حديث آخر

١- الأعظم من قبيل: العلامة الطباطبائي، الشهيد مطهري، الأستاذ المصباح، آية الله جوادي، و...

٢- راجع: مرتضى المطهري، الإسلام ومتطلبات العصر.

سواءً أكان ممّا يخالف العقل أو فوق مدركات العقل، وأمّا في مجال فروع الدين فعلى الرغم من أنّ الأحكام الفقهيّة هي فوق مدركات العقل، ولكن لا يمكن القبول بأيّ حكم مخالفٍ للعقل.

٤- الفهم والتفسير العميقان للمعارف الدينيّة: إنّ استعمال المنهج

العقلي، يجعل الذهن أقوى في عمق نظريته وتفسيره وتحليله للمعارف الدينيّة وفي الكشف عن أسرارها (مثلاً: أسرار الصلاة). ويرى آية الله جوادي الآملي أنّ تأثير كون العلامة الطباطبائي فيلسوفاً وباحثاً في الفلسفة متجلّ في تفسير الميزان ومشهود فيه، قال: «كان تبخّر العلامة (قدّس سرّه) في النظر العقلي عديم النظير، ولذا كان يفسّر كلّ آيةٍ بحيث لو كان بين المبادئ العقليّة البيّنة أو القطعيّة دليل أو مؤيّد فإنّه كان يستفيد منه، وذلك في خصوص المعارف العقليّة (وليس الأحكام التبعديّة) وكان يضعه كدليل أو مؤيّد، وإذا كانت الأبحاث العقليّة ساكتة عن مضامين تلك الآية فإنّه كان يفسّرها بنحوٍ لا يكون هناك أيّ معارض عقليّ قطعيّ أبداً، وكان يعتبر كلّ وجهٍ أو احتمالٍ يناقض المعايير العقليّة القطعيّة باطلاً (لا المباني الغير قطعيّة أو الفرضيّات العلميّة)؛ ذلك لأنّ العقل القطعي يرفض أيّ تناقض بين العقل والوحي، ويحكم ببطلان ذلك الوحي»^١، كذلك الأمر بالنسبة لمطابقة روايات البطون، حيث يجب أن يُتأمّل في القرآن لكي يتسنى للإنسان

١- السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ترجمه إلى الفارسيّة: السيّد محمّد

باقر الموسوي، ج ١، ص ٢٢، مقدّمة آية الله جوادي الآملي.

الوصول إلى المعاني الأكثر دقة. هذا كله لا ينفي أن طريق الشهود محفوظ في مكانه؛ لكن حينما نكون في مقام البيان العقلاني، لا ينبغي أن نصل إلى هذا الفهم الدقيق والعميق من دون العقل، والحق أننا لا ندري كيف سيكون تفسير الآيات الآتية من دون الاعتماد على الجهد العقلي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^١، ﴿لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^٢، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^٣، ﴿فَأَيُّمَا تَوَكَّلْنَا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^٤، ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^٥، وبناءً لبعض الروايات الواردة، فإن بعض الآيات في القرآن الكريم قد أنزلت من أجل بعض أصحاب التفكير العميق في آخر الزمان، وهم الذين سيصلون إلى المفاهيم العميقة التي تتضمنها هذه الآيات ويفسرونها بتفسير فريد.^٦ ومما

١- الشورى: ١١.

٢- النحل: ٦٠.

٣- الحديد: ٣.

٤- البقرة: ١١٥.

٥- الحديد: ٤.

٦- «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، قَالَ: قَالَ: سِئْلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ «التَّوْحِيدِ»، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَ الْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ فَمَنْ رَأَى ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ» (الكليبي، الكافي، ج ١، ص ٩١، باب النسبة، ح ٣). والجدير بالذكر أن هناك معاني أخرى ذكرت لهذه الرواية في ذم التعمق! (راجع: الفيض الكاشاني، الوافي، ج ١، ص ٣٦٩، حاشية العلامة الشعراني)، البعض يعتقد أن معنى لفظة التعمق في العربية القديمة وتبعاً لذلك في

لا شكّ فيه أنّ من ينظر إلى فهم الملاً صدرا للآية الشريفة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار فهمه الفلسفي في مسألة الربط العليّ وأنه (عين الربط والفقر والاحتياج لِمَا سِوَى اللَّهِ) فسنجد اختلافاً واضحاً عن فهم الآخرين.^١

٥- **الكشف عن الحكم الفقهي في حقل المستقلات العقلية:** يُعدّ العقل نسبةً إلى المعارف والتعاليم الدينيّة بمثابة المصباح الذي ينير طريق الفهم والاستنباط، وقد جعل الشيعة العقل أحد مصادر استنباط الأحكام، وحتّى من لا يأتي على لسانه ذكر العقل فإنّه عندما يُعدّد مصادر المعرفة الدينيّة، يكون ملتفتاً إلى النقطة السابقة وهي أنّ الاستفادة من الكتاب والسنة لا يمكن القبول بها إلا ضمن إرشادات العقل.

٦- **المعيار في فهم وتفسير المتون الدينيّة:** إنّ تجنب العقل القطعي (لا الظني) في فهم المتون الدينيّة يُعدّ المنشأ للانحراف الذي وقع فيه المُجسِّمة وغيرهم لَمَّا أرادوا فهم بعض العبارات الدينيّة من

الروايات هو الإفراط والتشدّد (راجع: عبد الهادي مسعودي، روش فهم حديث [المنهج في فهم الحديث]، ص ٢١٩-٢٢١).

١- لقد تعرّضنا في المباحث المتقدّمة (في الفصل الثاني عند مناقشة الدليل الثالث من القواعد العامّة) لشرح الملاً صدرا على أصول الكافي وتفسيره للقرآن الكريم، وذكرنا هناك مدى أثر الفلسفة ومبانيه الفلسفيّة على تفسيره وشرحه للحديث، راجع أيضاً: تأثير مباني فلسفي در تفسير صدر المتألهين (تأثير المباني الفلسفيّة في تفسير صدر المتألهين)، محمّد تقي كرامتي.

قبيل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^١ أو ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^٢ وأمثالها... ، كذلك الأمر في مجال الأحكام، فالحكمة هي المفتاح لفهم العديد من جزئيات الأحكام، مثلاً: إنَّ عقل الإنسان العادي لا يمكنه إدراك فلسفة الأعداد المختلفة لركعات الصلاة، ولا الأوقات الخاصّة للعبادة، وأمثال هذه المسائل... ولكنه يُدرك في نفس الوقت أنّه لا ينبغي له مخالفة هذه الأحكام؛ ذلك لأنّ هذه المسائل لا تتعارض مع الأصول العقلية الكلية، وبعبارة أخرى: العقل لا يعتبر هذه المسائل مخالفةً له؛ لأنّه بعد أن أثبت بالدليل العقلي مبادئ الدين وأركانه الأساسية، صارت هذه الأحكام معقولةً بل يراها عين الحكمة.

وبعد هذه التوضيحات صار واضحاً أنّ التأمّلات العقلية والحكميّة لها دورها المؤثر في الفهم العميق للدين، وفي بيانه والدفاع عن تعاليمه. وكذلك الأمر طالما أنّ علم الفلسفة يعتمد بشكل أساسي ورئيسي على النظر والفكر والتعقّل، مضافاً لما ذكرناه من أنّ هذا العلم بحث في العديد من المواضيع والمسائل الدينيّة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ)؛ لذا فمن الممكن أن نأخذ بنظر الاعتبار نفس هذا الدور المؤثر لمزاولة الفلسفة ودراستها، ومن ثمّ نعتبر أنّ تعلّم الفلسفة أحد المقدمات

١- طه: ٥.

٢- الفتح: ١٠.

للدخول إلى عالم المعرفة الدينيّة. وهكذا تصبح دراسة الفلسفة واجبةً لكونها مقدّمةً للواجب.

بلى! الوجوب منحصرٌ في دراسة ذلك المقدار من الفلسفة الذي يندرج في المرتبة التي يصدق عليها عنوان «المقدّميّة» لا أكثر (أي: لا يشمل بعض الأبحاث الواسعة النطاق والتي ليس لها فائدة فلسفيّة تذكر، والتي لا ترتبط بالمعارف الدينيّة أبداً).

والمحصّلة هي أنّه بعد التسليم بالكبرى، وختم الصغرى بختم التأييد، صار هذا الاستدلال تاماً.

ولكن قد يواجه هذا التقريب بعض التساؤلات ، وهي أنّ البحث يدور حول تعيين حكم مزاولة الفلسفة ودراستها، في حين أنّ التقريب المتقدّم ناظرٌ إلى إثبات دور العقل والمنهج العقلي في المعرفة الدينيّة، وبالتالي فالدليل أخصّ من المدعى.

وللإجابة عن هذا السؤال نطرح النقاط التالية:

أولاً: لقد أوضحنا في مقدّمتنا على هذا الدليل بأننا لا نعتقد بأنّ العقل والمنهج العقلي مساويان للفلسفة أو منحصران بها.

ثانياً: لقد رجّحنا عند إثبات الصغرى أن نطرح البحث الأعم، فبدلاً من إثبات الدور المؤثر للفلسفة وإثبات كونها مقدّمة في الفهم العميق للدين، وفي بيان الدين والدفاع عنه؛ كانت نظرتنا نظرةً كليّةً إلى

المنهج العقلي والبرهاني. وبالتالي فالدليل أعمّ من المدعى وليس أخصّ من المدعى، وهذا الأمر لا يستلزم خللاً في إثبات المدعى.

ثالثاً: كما ذكرنا في الفصل الأول: إنّ أحد التساؤلات المطروحة هو عن حكم التأملات العقلية الخارجة عن دائرة الفلسفات المتداولة، وأمّا السؤال الثاني فهو عن حكم مزاولة الفلسفة وعن دراسة وتعلّم الفلسفات الموجودة والمتداولة (اليونانية والإسلامية، واستخدام منهج الفكر الفلسفي في فهم الدين)، وقد أجبنا على السؤال الأول من خلال البحث الكلي في باب المنهج العقلي والبرهاني بشكل مباشر، وأمّا بالنسبة للإجابة عن الأسئلة الأخرى فنحن لم نتجاوزها في تقريبنا هذا، وتوضيح ذلك: إنّ ما أثبت في البحث من أدوار و وظائف العقل، كان بعضها في الواقع من نتائج الاشتغال بالعلوم الفلسفية بشكل مباشر؛ وبعبارة أوضح: إنّ الوظائف رقم (١) و (٢) و (٣) هي حصيلة مزاولة الفلسفة (مباحث الوجود)، أمّا الوظائف رقم (٤) و (٥) و (٦) فهي لا تنحصر في الواقع في مزاولة الفلسفة، بل يمكن الوصول إليها من دون مزاولة الفلسفة، وعلى الرغم من ذلك بناءً لما بيّناه فإنّ تعود الذهن على مزاولة الفلسفة له تأثير كبير (وليس انحصاري) في زيادة القدرات الذهنية.

رابعاً: على فرض التسليم بأننا لم نستطع أن نثبت كون كل من التأملات العقلية ومزاولة الفلسفة ودراستها من «المقدمات

الحصريّة» وأنّ لها «دوراً لا بديل له» في الفهم العميق للدين، وفي بيانه والدفاع عنه؛ إلا أنّ إثبات كونها «مقدّمة غير حصريّة» هو الآخر كافٍ لتحصيل الوجوب في المقام، ذلك لأنّه لو كان كلاً من التأمّلات العقليّة ومزاولة الفلسفة ودراستها، مقدّمة حصريّة لأمر واجب، لأصبح وجوب الفلسفة وجوباً مقدّميّاً، ولاندرج تحت الوجوب التعيني؛ بينما إذا كان «مقدّمة غير حصريّة» لبقى حكم التأمّلات العقليّة ودراسة الفلسفة ومزاولتها هو الوجوب، لكن الاختلاف في يقع في نوع الوجوب، فوجوبها يصبح وجوباً تخييرياً.

والخلاصة أنّه طالما كان كلّ من (التأمّلات العقليّة ومزاولة الفلسفة ودراسة الفلسفة في نطاق الفلسفة اليونانيّة والإسلاميّة، وكذلك استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين) مقدّمة للفهم العميق للدين وبيانه وللدفاع عن الإسلام، فإنّ التكليف هو الوجوب وهذا الوجوب وجوبٌ تعينيٌّ في حال كانت الفلسفة مقدّمة حصريّة، وتخيريٌّ إن كانت غير حصريّة.

٣-٢. الأدلّة الخاصّة: القرآن

بعد ذكر القواعد العامّة التي تنطبق على موضوع هذا البحث، والتي تؤمّن في الواقع كبرى القياس الفقهي، نصل إلى الأدلّة التي تختصّ بالموضوع المبحوث، والتي تتحدّث بشكلٍ صريحٍ عن «التأمّلات

العقلية» أو «مزاولة الفلسفة ودراستها» ، وفي البداية سنتعرض للأدلة القرآنية، ثم سنبحث في الأدلة الروائية.

تنقسم الأدلة القرآنية إلى قسمين؛ الأول: هو الآيات التي تأمر بالتفكير والتعقل، وأمّا الثاني: فهو نفس أسلوب القرآن في بيان المسائل واستفادته من الأساليب البرهانية والقياسية في بيان الحقائق.

٣-٢-١. الدعوة للتفكير والتعقل:

لقد اعتنى القرآن الكريم بالتفكير والتعقل أشدّ عناية، فقد ذكرت لفظة العقل ومشتقاتها في القرآن تسعاً وأربعين مرة، وتمت الدعوة إلى التفكير والنظر في الخلقة والطبيعة والتأمل بالمبدأ والمعاد في العديد من الآيات بعد بيان النعم الإلهية، وذلك من خلال عبارة ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. وقد بحثنا هذه الآية بنحوٍ من التفصيل حينما تعرضنا لها^١، وهناك في تلك الأبحاث - التي كانت عن التعليم بنحوٍ مطلق - ذكرنا في استدلالنا أنّ المفهوم المطابقي لهذه الآيات هو التفكير والتعقل، وأنّ التفكير والتعقل يُعدّان مقدّمةً للتعلم والدراسة^٢، ومن هنا أثبتنا أنّ تأكيد القرآن الكريم كان على تعلّم العلوم بنحوٍ مطلق؛ لكن في هذا البحث يُمكننا أن نستفيد من المفهوم المطابقي ومن الدلالة المباشرة لهذه الآيات في إثبات رجحان التأملات العقلية، ثمّ نستشهد بدلالة هذه

١- علي رضا أعرافي، فقه التربية، ج ٢، ص ٤٢.

٢- طبعاً نحن ذكرنا في ذلك البحث أنّ نفس التفكير يمكن أن يعتبر نوعاً من التعلم والدراسة.

الآيات على رجحان دراسة الفلسفة ومزاولتها، وكما ذكرنا في الفصل الأول فإنّ الفلسفة علمٌ يستخدم المنهج العقلي، ويبحث في موضوع «الموجود بما هو موجود»، وهو يبحث في الحقيقة عن مواضيع كليّة ورئيسيّة وتأسيسيّة في حياة البشر، ويجب على أسئلة مفتاحيّة؛ ومن هنا يمكننا أن نصل عن طريق العلم المسمّى بالفلسفة إلى تأمين ما يثيره القرآن من تساؤلات وما يُرغّب إليه من التفكير في الخلقة وما يحثّ عليه من معرفة المبدأ والمعاد، وما إلى هنالك من أسئلة رئيسيّة أخرى.

لقد ذكرنا فتوى ابن رشد في وجوب مزاولة الفلسفة ودراستها في «اللمحة التاريخيّة» عندما عدّدنا المؤيدين للفلسفة، وقد أوضحنا حينها أنّه استدللّ على وجوب التعقّل والتفكّر وأخذ العبرة من باقي المخلوقات بآيات من قبيل: ﴿فَاغْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ و ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾، فابن رشد كان يرى أنّ هذا العمل ليس إلّا القياس المنطقي؛ لأنّ استخراج المعلوم من المجهول، ليس إلّا القياس أو لا يحصل إلّا من خلال القياس، وبالتالي ينبغي أن ننظر إلى المخلوقات من خلال القياس العقلي^١، ولا ينبغي علينا في هذا السبيل أن نغفل عن أنواع البراهين وشروطه والاختلافات بينه وبين القياس الجدلي والخطابي والمغالطي.

ومن الجدير ذكره أن نفس التفكير له عدة مراتب، والحكم بوجوب التفكير يشمل المراتب الأولى التي هي في حدّ المقدور، ووجوب دراسة الفلسفة ومزاولتها، حيث أنها هي الأخرى من باب المقدمة، أو من باب مطابقة الفكر مع علم الفلسفة، فنطاق هذا الوجوب هو في نفس تلك المراتب الأولى والتي في حدّ المقدور أيضاً.

والمحصلة هي أنه بناءً على الاستدلال المتقدم، فإن «التأملات العقلية» و «دراسة الفلسفة ومزاولتها» سواء كانت في نطاق الفلسفة اليونانية والإسلامية، أم في نطاق استخدام المنهج الفلسفي في فهم المعارف الدينية، واجبة في المراتب الأولى والتي هي في حدّ المقدور.

ومن الممكن أن يُشكل^١ على التقريب المتقدم بالإشكال التالي: إن التفكير والتعقل في القرآن الكريم يراد به فقط الفكر التجريبي والحسي، وليس التفكير العقلي والفلسفي حتى تتمسكوا بهذا الدليل لإثبات رجحان التأملات العقلية ودراسة الفلسفة ومزاولتها.

وللإجابة عن هذا الإشكال، نذكر - أولاً - بأن الآيات مطلقة، وبالتالي فهي تشمل التفكير العقلي والنظري والفلسفي، ولا دليل على هذا

١- بناءً لرأي بعض الأفراد كفريد وجدي، ندوي وبازرگان (في كتاب «راه طی شده» | طريق تمّ طيه)؛ فإن السبيل لمعرفة الله منحصر في الطريق الحسي والتجريبي، وهم يعتقدون بأن تأكيد القرآن على النظر إلى الطبيعة، مما يؤكد على المنهج الحسي والتجريبي؛ وقد تمت مناقشة هذه الفكرة من قبل الشهيد مطهري (راجع: السيد محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢ ص ٦١٠ - ٦١٨، مقدمة الشهيد مطهري).

الانحصار المدعى؛ ثانياً: إن الأدلة القرآنية المطروحة لا تدور مدار برهان النظم والتفكير التجريبي والحسي فقط؛ ثالثاً: لقد أثبت في المظان المعتمدة^١ أن التفكير التجريبي هو نفسه ذو جذور في البرهان العقلي، فأساساً نفس القضايا التي من نوع «المحسوسات» والتي تثبت وجود محسوس خارجي، تحتاج إلى براهين عقلية، وكذلك الأمر بالنسبة لـ «التجريبيات»، فمضافاً إلى احتياجها للبرهان العقلي المتقدم، تحتاج كذلك إلى برهان عقلي آخر في إثبات كليتها؛ ويضاف إلى هذا كله أن أيّ ازدياد في المعرفة لأيّ قضية يحتاج إلى حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين، وكقاعدة عامة لا يوجد أيّ تصديق يقيني يتحصّل بالتجربة الحسية الصرفة.

٢-٢-٣. استخدام أشكال القياس والمنهج البرهاني في القرآن

تقع عين الإنسان في القرآن بشكل مستمرّ على المواطن التي استعمل فيها المنهج العقلي والبرهاني، وهذا الأمر فيه دلالة على أن هذا المنهج مقبول ومؤيد من قبل القرآن الكريم، وقد ذكرنا أن الفلسفة علم يعتمد على هذا المنهج في حلّ مسائله، وفي إثبات المحمولات الفلسفية لموضوعاته، وبيان آخر: لو لم يكن القرآن مؤيداً لهذا المنهج لما كان استعمله أصلاً، وهذا الأمر فضلاً عن كونه يدلّ على رجحان «التأملات العقلية»، يتضمّن إشارةً نوعاً ما - إلى أرجحية نفس علم

١- محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، الدرس الثامن عشر.

الفلسفة وبالتبع ستندرج دراسة الفلسفة ومزاوالتها تحت هذا الرجحان. وفيما يلي سنتعرض لبعض الأدلة العقلية الموجودة في القرآن^١:

- دليل الخلق: يرى القرآن الكريم أن نفس الخلق، دليل على توحيد الخالق، وهذا الدليل موجود في الآفاق^٢ وفي الأنفس^٣ أيضاً، وللخلق معنيان: ١- ابتداء الشيء منذ البداية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^٤ و ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾^٥ ٢- خلق الشيء من شيء آخر: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾^٦ ، ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ﴾^٧ ، ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾^٨
- دليل التسوية: كذلك فإن خلق الآفاق والأنفس مع خلوهما هذا الخلق من العيوب والنقص هو دليل آخر على التوحيد: ﴿الَّذِي

١- عبد الكريم نوفان عبيدات، الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية: فاطمة اسماعيل، القرآن والنظر العقلي؛ رؤوف سبلي، منهج القرآن في إثبات العقيدة الإسلامية: ناصح الدين ابن الجنبلي، استخراج الجدل من القرآن.

٢- ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ الجاثية: ٣ ؛ وراجع أيضاً: البقرة: ١٦٤ ، والشورى: ٢٩ و غيرها.

٣- ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ الذاريات: ٢١ ؛ وراجع أيضاً: الروم: ٨ ؛ الملك: ٢٣ و غيرها.

٤- البقرة: ٢٩.

٥- السجدة: ٤ .

٦- النساء: ١.

٧- الرحمن: ١٤.

٨- المرسلات: ٢٠.

- خَلَقَ فَسَوَّى ﴿١﴾ و ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ ٢ و ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ ٣ و ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً﴾ ٤
- دليل التقدير: إنَّ التقدير في الخلق وتناسب الكميات دليل آخر ينبئ عن وحدة الخالق ﴿وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ ٥ .
- دليل النظم في الخلقة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ٦ و ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ ٧ .

كذلك الأمر بالنسبة للمسائل العقائدية حيث تجد في القرآن الكريم العديد من الاستدلالات عليها، وهاك بعضاً منها:

- القياس الإضماري: وهو القياس الذي تكون فيه الصغرى أو إحدى مقدمات الكبرى قد حُذفت لوضوحها الجلي، مثلما ورد في الآية الشريفة: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ

١- الأعلى: ٢.

٢- الانفطار: ٧؛ الكهف: ٣٧؛ النازعات: ٢٧؛ النمل: ٨٨.

٣- الذاريات: ٤٨.

٤- الرعد: ٣؛ طه: ٥٣؛ نوح: ١٩.

٥- القمر: ٤٩؛ الرعد: ٨؛ عبس: ١٧-١٩.

٦- الأنبياء: ٢٢.

٧- المؤمنون: ٩١.

لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^١، فهنا تم حذف إحدى مقدمات الكبرى، حيث إن أصل القضية هو: عندما يكون باستطاعة الله أن يخلق آدم من تراب، إذن فلماذا لا يكون باستطاعته أن يخلق عيسى كذلك في رحم أمه؟!

- قياس التشبيه والتمثيل: شبه القرآن الكريم إمكانية المعاد في بعض آياته بإنبات النباتات ونموها، تنبيهاً لمن يستبعد حصول ذلك: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُخْيِ الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^٢﴾ و... فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى^٣.

- قياس الأولوية: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ^٤﴾.

- قياس الخلف: وهو يعني إثبات الشيء بإبطال نقيضه؛ لأن «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» مثل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ^٥﴾ ففي هذا القياس ينتقل بالمخاطب من إبطال التالي (عدم فساد العالم) إلى فساد المقدم

١- آل عمران: ٥٩.

٢- فصلت: ٣٩.

٣- الأعراف: ٥٧ و ٥٨.

٤- يس: ٨١.

٥- الأنبياء: ٢٢.

(وجود آلهة متعددين) أو مثل: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^١.

كذلك يلاحظ بأن القرآن الكريم قد استعمل الأساليب الجدلية، وسنشير إلى أسلوبين:

- مداراة الخصم ومسايرته في بعض مدعياته

الصادقة ثم إبطال ما كان منها باطلاً: فعلى سبيل المثال؛ يستدل المنكرون للنبوة بهذه المقدمة وهي أن الأنبياء من البشر، فيستنتجون «إذن هم ليسوا بأنبياء»؛ فيجيبهم القرآن على ذلك بقبول المقدمة الأولى ثم يبطل النتيجة التي وصلوا إليها: ﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رَسُولُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾^٢.

١- المؤمنون: ٥١.

٢- إبراهيم: ١٠-١١.

- إبطال المدعى من خلال إثبات نقيضه: كان البعض من الكفار منكراً لنزول كل الكتب السماوية، فأجابهم النبي بأن موسى قد نزل عليه كتاب، وهو مما لا يشك به الكفار، وهذا ما يسمّى بإثبات القضية الموجبة الجزئية: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا...﴾^١

ومن الممكن أن يُقال أن استخدام أنواع الأقيسة في القرآن دليل على تأييد علم المنطق وليس الفلسفة، فنجيب بالذكر بأن صورة القياس هي من عمل المنطق، أمّا مادة القياس (المحتوى) فليست على عهدة المنطق، والقرآن إنما طرح مواضيع ومسائل في قوالب القياس، والعلم الذي يتعهّد محتواها هو العلم المسمّى بالفلسفة، ونحن نعلم أن مسائل الميتافيزيقيا التي في الفلسفة هي مقدّمة لمباحث معرفة الله وما شابهها... .

بناءً على هذا، بعد أن عرضنا مجموعة من الشواهد، أمكن أن نصل إلى أن القرآن الكريم اعتنى بالبنية المنطقية وبالأسلوب البرهاني في بيان مقاصده ومبانيه، وهذا الأمر يدل على تأييد هذا المنهج من قبل القرآن الكريم؛ وهذه النتيجة تشكّل دليلاً على رجحان واستحباب دراسة

الفلسفة ومزاولتها (في النطاقات الثلاثة: الفلسفة اليونانية والإسلامية وفي الاستفادة من المنهج الفلسفي في فهم الدين).

٣-٣. السنة

يمكن أن يتم الاستدلال بسنة النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) على قسمين: الأول: عرض ودراسة الروايات التي تدلّ على قبول المدعى. أمّا الثاني: فدراسة سيرة أهل البيت عليهم السلام في استخدامهم للأساليب البرهانية والفلسفية. ولا ننسى بأن نذكر بأن المراد من «الروايات» هو قول المعصوم (عليه السلام)، وأن المراد من «السيرة» هو فعله.

٣-٣-١. الروايات

في المرحلة الأولى علينا أن نرتّب ما صدر عن المعصومين (عليهم السلام) التي يمكن أن تكون دليلاً على جواز التأملات العقلية ودراسة الفلسفة ومزاولتها (والجواز هنا بالمعنى الأعم الذي يشمل الوجوب والاستحباب):

المجموعة الأولى: روايات الدعوة إلى التفكير والتعقل.

المجموعة الثانية: ضرورة معرفة مبدأ الحياة ومنتهاها.

المجموعة الثالثة: الأحكام الفلسفية في الروايات.

المجموعة الرابعة: روايات التمجيد لبعض الفلاسفة.

المجموعة الأولى: روايات الدعوة إلى التفكير والتعقل

إنّ للتعقل والتفكير مكانة خاصة في الروايات الإسلامية، حتّى إنّ بعض المجامع الروائية أفردت لها باباً مستقلاً يختصّ بها، وإطلاقات

الترغيب والثناء على التفكير والتأمل خارجة عن الحدّ الذي يمكننا أن نبحثها جميعاً في هذا المقال.

ولما كانت هذه الإطلاقات عديدة، لذا سنتكفي بذكر البعض من الروايات الصحيحة السند:

- «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: نُبِّهَ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبَكَ وَجَافِ عَنِ اللَّيْلِ جَنْبَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ رَبَّكَ»^١.

- «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^٢.

- ومضمون الرواية المتقدمة موجود في روايات أخرى، وقد اعتبر الإمام الصادق عليه السلام أن «أَفْضَلَ الْعِبَادَةِ إِذْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ»^٣.

١- الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٥٥، ح ١؛ وجميع رواة سلسلة هذا السند ورد بحقهم توثيق.

٢- نفسه، ج ٢ ص ٥٦ ح ٤ وجميع الرواة في سلسلة هذا السند موثقون.

٣- «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ إِذْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ. (نفسه، ج ٢ ص ٥٦ ح ٣). وأما تعبير «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» فمقبول من المرحوم الكليني ولا يوجد أي خلل في اعتبار السند؛ كما أن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي من أصحاب الإجماع (رجال الكشي،

ويقول الإمام الصادق عليه السلام في رسالة هشام بن حكم^١:

- «يَا هِشَامُ! نَصَبُ الْحَقِّ لِبَطَاعَةِ اللَّهِ، وَلَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَالطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ، وَالْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَالتَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ، وَلَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رِيَّانِيٍّ، وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ. يَا هِشَامُ! قَلِيلُ الْعَمَلِ مِنَ الْعَالِمِ مَقْبُولٌ...»^٢.

وحتى يتمّ تقريب هذا الاستدلال ينبغي أن نجيب على هذا السؤال: هل تجوّز هذه الروايات مطلق أنواع التفكير والتأملات العقلية؟ وهل لها دلالة كذلك على دراسة الفلسفة ومزاولتها؟

يبدو أنّ المرغّب به هو نوع خاصّ من التفكير، وأساساً إنّ الترغيبات التي صدرت بحقّ العقل هي الأخرى من هذا القبيل. وتعيين حدود مفهوم العقل في الروايات يحتاج إلى استقراء لكيفية استعمالها في الروايات، و لا مجال لذلك هنا؛ لكن نقول على نحو الإجمال: العقل هو

ص ٥٥٦) وبالتعبير الرجالي هو ممّن «لا يروي و لا يُرسل إلا عن ثقة» وأمّا الرواة الذين ينقل عنهم، فهم مشمولون بالتوثيق العام؛ لكن في الرواية التي نبجثها لم يذكر اسم شيخه، وبناءً على بعض الآراء فجميع مراسلاته معتبرة، ولكن بناءً للرأي المقبول والمعتمد، فمرسلاته غير معتبرة، لأنّ توثيقات أيّ راوٍ من الرواة مشروطة بعدم المعارض، وحيث أنّه لم يذكر اسم «المروي عنه» فتقع المشكلة في إحراز عدم المعارض، ومن هنا فإنّ سلسلة السند تسقط عن درجة الاعتبار.

١- سلسلة هذا السند مرسلّة، أولها: «أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ...» (نفسه،

ج ١، ص ١٣، ح ١٢)

٢- نفسه، ج ١، ص ١٨.

عبارة عن قوة تُرشد الإنسان إلى الخير والصلاح والسعادة، وله آثارٌ وتجليات من هذا السنخ^١.

تدعو الرواية الأولى إلى إيقاظ القلب عن طريق التفكير، وهناك قرينة على نوع هذا التفكير في ذيل الرواية حيث يشير الذيل إلى أن المجال المطلوب التفكير فيه هو دائرة السعادة والشقاء والعبودية والطاعة للخالق والمسائل الدينية.

واعتبرت الرواية الثانية والثالثة أن التفكير والنظر في مسائل معرفة الله هي نوع من العبادة، بل عدتها أعلى من العبادة.

وبالتالي يمكن القول: لو أن هذا الدليل لم يكن في دلالة مؤيداً لمطلق التأملات العقلية أو دراسة الفلسفة ومزاولتها، لكن أقل ما يتضمنه التأيد للتأمل ولدراسة الفلسفة ومزاولتها في نطاق المسائل المرتبطة بالسعادة والآخرة.

المجموعة الثانية: ضرورة معرفة مبدأ الحياة ومنتهاها

لقد تمّ التأكيد في بعض الروايات على معرفة المسائل الرئيسية للحياة، ومن جملتها معرفة مبدأ الوجود وغايته:

١- مثل التعابير الواردة في الروايات: إنما يدرك الخير كله بالعقل؛ بالعقل استخرج غور الحكمة؛ فبالعقل عرف العباد خالقهم؛ أكمل الناس عقلاً أخوفهم لله؛ العقل صاحب جيش الرحمن؛ العقل ما عبد به الرحمن و

- «... رحم الله امرأً أعدَّ لنفسه واستعدَّ لمرسبه وعلم من أين وفي أين وإلى أين».

و وقد أورد ابن أبي الحديد روايةً أخرى:

- «إن لم تعلم من أين جئت ، لم تعلم إلى أين تذهب»^١

إنّ عبارة «رحم الله امرأً» لا تدلّ بلحاظ الدلالة اللفظية على أكثر من الاستحباب؛ وعلى الرغم من ذلك يمكن أن يستدلّ على المراد بالنحو التالي: بناءً لقرائن الحكم والموضوع وكذلك بناءً للأهمية البالغة للموضوع (معرفة المسائل الرئيسية والمفصلية في الحياة) فلا يبعد عن الذهن الحكم بالإلزام في هذا المورد.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية على رجحان دراسة الفلسفة ومزاولتها يكون بالشكل التالي: اعتبرت هذه الرواية العثور على جواب هذه الأسئلة الثلاثة أمراً مهماً جداً، ومن جهةٍ أخرى نحن نعلم أنّ علم الفلسفة يضطلع بمهمّة الإجابة على هذه الأسئلة (أي: معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ومعرفة الوجود) ، يعني: عين ما قربناه في الاستدلال الثاني من القواعد العامة (مقدّمة الواجب).

وقد يُشكل على دلالة هذه الرواية على المراد، بأنّ الرواية لم تحدّد المصدر الذي ينبغي أن نستخرج منه الإجابة على السؤال! وبالتالي لا

١- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٢٩٢، ح ٣٤٣.

يمكن اعتبار الرواية مؤيدةً للإجابة عن هذه الأسئلة من خلال التأمّلات العقلية أو التفكير الفلسفي.

ونجيب عن ذلك بالتذكير بأنّ السؤال عن المبدأ والمعاد من النوع الذي لا يمكن جعله بمنأى عن الحاجة إلى التأمّلات العقلية وعن التفكير الفلسفي، بل حتّى لو اعتمد على «الإخبار الصادق»، يبقى معتمداً كذلك على التفكير العقلي والفلسفي، وكما ذكرنا مراراً، فإنّ المناهج غير العقلية لا تستغني عن المفاهيم والمواضيع الفلسفية.

وبعبارة أخرى: ليس هناك من خيار أمام الإنسان إذا أراد أن يجيب على أسئلة من قبيل: من أين المبدأ؟ وإلى أين المتهى؟ وما هو السبيل الصحيح إلى الغاية؟ إلّا بأن يستفيد من فرعٍ من فروع المباحث الفلسفية، وأن يدرسها ويناقشها بالمنهج العقلي، ومن هنا قالوا:

إنّ الظفر بإيديولوجية صحيحة يتوقّف على التمتع برؤية كونية صحيحة، وما دامت وساوس الخلاف لم تُرفع فإنّه لا يوجد أمل في الحصول على الإيديولوجية المطلوبة التي تُعبّد الطريق وتُنشّط العمل، وما دمنا لا نعرف «ما هو الموجود» فإننا لا نستطيع أن نعرف «ما لا بدّ له أن يوجد».

إنّ المسائل الأساسية للرؤية الكونية تتضمّنُها الأسئلة الثلاثة التي يبحث عنها الضمير الحيّ والفطرة الواعية للإنسان عن أجوبة يقينية مقنعة لها. وليس اعتباطاً ولا عبثاً أن يُطلق عليها علماء

الإسلام اسم «أصول الدين» ، فمعرفة الله تقع جواباً للسؤال الأول: « من أين المبدأ؟» ومعرفة المعاد تقع جواباً للسؤال الثاني: «إلى أين المنتهى؟» ، ومعرفة الوحي والنبوة تقع جواباً للسؤال الثالث: «ما هو الطريق المستقيم إلى الغاية، ومن هو الدالّ عليه؟»^١.

مناقشة الدليل

رغم أننا بذلنا ما في وسعنا لكي نصحّح الاستدلال بهذه الرواية، إلا أنه لا بدّ من الالتفات إلى أن ابن أبي الحديد هو الذي نسب الرواية الثانية إلى الإمام عليه السلام، وأمّا الرواية الأولى فلم نجدها في المصادر الروائيّة للفريقين، بل هي منسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وقد ذكرت في شرح معاصرٍ لنهج البلاغة من دون ذكر السند والمصدر^٢، كما

١- راجع: محمد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٤، ٢٩، ٣٠، ٨٩، ١٣٤.

٢- السيّد محمد تقي النقوي، مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة، ج ٥، ص ١٢٨ و ص ٣٣٦. وعلى الرغم من أن المحقق قد بلغ جهده لكي يجد هذه العبارات مستعيناً بالبرامج الكمبيوترية (برنامج منهج النور: برنامج تخصصي في كتاب نهج البلاغة وشروحه وفي كتاب غرر الحكم) إلا أنه لم يوجد إلا في الكتاب المزبور. كذلك حاولنا أن نجد الرواية بالرجوع إلى برنامج الأحاديث الشيعية (جامع الأحاديث [ويتضمّن المجامع الروائيّة الشيعيّة]) وكذلك رجعنا إلى برنامج مكتبة أهل البيت عليهم السلام النسخة ٠/١ (وهي تضمّ المجامع الروائيّة والتفسيرية والفقهية الشيعية والسنية) ولكن على ما يبدو لم يكن موجوداً أيضاً.

أنها أسندت في بعض الكتب العرفانية والفلسفية إلى الإمام علي عليه السلام من دون مدرك^١.

والملاحظ في هذه المجموعة أنها رغم كون دلالتها مناسبة للمطلوب، إلا أنها تعاني من ضعف في السند، وحيث أن عدد الروايات قليل، لذا لا يمكننا أن نجعلها بأي نحو من الأنحاء في عداد أدلة رجحان التأملات العقلية أو دراسة الفلسفة ومزاولتها، وأقصى ما يمكن هو جعلها في عداد المؤيّدات لهذا الحكم.

المجموعة الثالثة: الأحكام الفلسفية في الروايات

هناك طائفة من الروايات التي طرحت المسائل والمضامين الفلسفية باستخدام المنهج العقلي، وأجابت عنها برؤية ونظرة عقلية، لكن الجدير بالذكر هو أن التعرّض لهذه المواضيع الفلسفية وتوفير الإجابات بنحو فلسفي في هذه الروايات لم يكن في مقام الاحتجاج أو الجدال، بل هي تركز في أساسها على أن المعصوم كان في مقام بيان الحقائق، فصار يبيّن المضامين والمسائل الفلسفية من خلال المنهج العقلي والفلسفي. وبالتالي يمكن أن نستنتج أن شيئاً من التأملات العقلية أو المنهج العقلي لم يكن مرفوضاً، و(في الجملة) حتّى علم الفلسفة لم يكن مرفوضاً، بل كان راجحاً على أقل تقدير.

١- السيّد حيدر الآملي، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ٤٧٢ ؛ آقا محمّدرضا قمشه‌اي، مجموعه آثار حكيم صهبا، ص ١٧٥؛ صدرالدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٢، و ج ٨، ص ٣٥٥.

قال بعض الأعظم في الحكمة حول منزلة الفلسفة في المتون الدينية ما يلي:

«إن العامل المؤثر في وجود ونشأة الفكر الفلسفي والعقلي بين الشيعة هو آثار أئمة الشيعة وعلمائهم، والتي بواسطتهم أصبحت من الذخائر العلمية الشيعية لدى الآخرين، فإن بقاء واستقرار هذا اللون من الفكر، يرجع إلى وجود تلك الذخائر العلمية، التي يهتم بها الشيعة ويبدون لها احتراماً وتقديساً، ولكي يتضح الأمر، يكفينا مقارنة الذخائر العلمية لأهل البيت عليهم السلام مع الكتب الفلسفية التي صُنفت مع مرور الزمن، فإننا سنرى بوضوح أن الفلسفة كانت تقترب من الذخائر العلمية في أكثر الموارد، وحتى مجيء القرن الحادي عشر، فإنها كانت متقاربة جداً، بل منطبقة، ولم يكن هناك فارق سوى الاختلاف في التعبير»^١.

ويجدر بنا أن نذكر بأن بعض المفكرين يرى أن طرح المباحث الإلهية من قبل أئمة الهدى عليهم السلام وتحليلهم لتلك المسائل - وخصوصاً ما ورد في نهج البلاغة - كان سبباً في تكوّن العقل الشيعي منذ القدم بصورة عقل فلسفي، ولا شك أن هذا السبيل هو السبيل الذي مهّده القرآن تحت أقدام المسلمين، وجاء الأئمة المهديون عليهم السلام

١- محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، الطريق الثاني للمباحث العقلية، ص ١٢٩.

فأظهروا تلك الحقائق بعد ذلك عندما بدؤوا في بيان التعاليم القرآنية وشرعوا في تفسير القرآن الكريم. والتاريخ يُظهر أن الشيعة كانوا يميلون نحو هذه المسائل أكثر من غيرهم منذ الصدر الأول للإسلام.^١

ويجد المتتبع هذا التوجه في كلمات جميع الأئمة المعصومين عليهم السلام وخصوصاً الكلمات التي وصلتنا عن الإمام الأول والسادس والثامن^٢ (عليهم السلام)، و«نهج البلاغة» مليء بالمضامين والمواضيع الفلسفية التي عالجها الإمام عليه السلام بنظرة عقلية، وقد طُرحت المسائل التي تتعلق بالإلهيات والماورئيات في «نهج البلاغة» بنحوين؛ فتجد في بعض الفقرات أنه عليه السلام قدّم العالم المحسوس مع أنظمته التي استعملت فيه بعنوانه «مرآة» تعكس ما تتضمنه من المعرفة والكمالات لتكون موطن تأمل الإنسان، وفي هذا النوع من الفقرات تجده يدقق النظر في المخلوقات وآثار الصنع والحكمة الإلهيين؛ فتراه ينظر تارة إلى المنظومة الكلية للسموات والأرضين، وتارة أخرى يُحدّق في موجودٍ معيّن ومحدّد مثل: «الخفاش» و«الطاووس» و«النملة». أمّا الأسلوب الآخر، فهو أنك تراه يبحث هذه المسائل باستعمال المنهج الفكري العقلي المحض والحسابات الفلسفية الخالصة. وأغلب الأبحاث الإلهية في نهج البلاغة هي من هذا النوع من الفكر الفلسفي المحض؛ فتجده يبحث مواضيع من قبيل ذات الله وصفاته

١- مرتضى المظهرى، سیری در نهج البلاغة (سیر في نهج البلاغة)، ص ٤١.

٢- راجع: عبد الله جوادي الأملي، علي بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية.

الكمالية والجمالية و...^١ وبهذه المناسبة سنعرض فيما يلي بعضاً من هذه العلوم الفلسفية الراقية بشكل مفهرس:

هكذا يُعرّف أمير المؤمنين عليه السلام ذات الباري عزّ وجلّ في «نهج البلاغة»:

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُمَقَارَنُ وَغَيْرَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمُزَايَلُهُ»^٢، «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٌ وَلَا عَنْهَا بَخَارِجٌ»^٣، «بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَالْقُدْرَةُ عَلَيْهَا وَبَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ»^٤، «الْأَحَدُ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدٌ»^٥؛ «لَا يُشْمَلُ بِحَدٍّ وَلَا يُحْسَبُ بِعَدٍّ»^٦؛ «مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ»^٧؛ «كُلُّ مُسَمًّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ»^٨؛ «مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ، وَمَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ، وَمَنْ قَالَ أَيْنَ فَقَدْ حَيَّزَهُ، عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ، وَرَبٌّ إِذْ لَا مَرْتُوبَ، وَقَادِرٌ إِذْ لَا مَقْدُورَ»^٩.

١- مرتضى المطهري، سیری در نهج البلاغة (سیر فی نهج البلاغة)، ص ٤٦.

٢- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٣٩، خ ١.

٣- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢٧٢، خ ١٨٦.

٤- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢١١، خ ١٥٢.

٥- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢١١، خ ١٥٢.

٦- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢٧٢، خ ١٨٦.

٧- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٣٩، خ ١.

٨- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٩٦، خ ٦٥.

٩- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢١١، خ ١٥٢.

وبعد ذلك إذا سألنا عن معرفة الوجود سنجد أن «نهج البلاغة» قد قدّم هذه الجوهرة الثمينة هديةً للفكر البشري أيضاً.

ثم إنَّ أحد أهم الأعمدة الرئيسيّة التي تقوم عليها الفلسفة الإسلاميّة « قانون العليّة »؛ وفي هذا الصدد يقول أمير المؤمنين عليه السلام: « ... وكلّ قائمٍ في سواه معلول »^١ فكلّ شيءٍ يعتمد على «الغير» فله «علّة»؛ سواءً أكان «صورة» في «مادّة» أم «عرضيّاً» يعرض على موضوع، أو نفساً تعرض على البدن، كلّ شيءٍ يعتمد على شيءٍ آخر فحتماً له «علّة»، فذلك الموجود الذي يكون وجوده ليس عين ذاته هو «معلول»، وأمّا ذلك الموجود الذي ليس له في «غير» نفسه «قيامٌ حلولي» ولا «قيامٌ صدوري» بل هو الوجود المحض فهذا الموجود هو العلة لجميع المعلولات. «فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمَقْدَرُ، وَجَحَدَ الْمُدَبِّرَ! زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَلَا لاختلاف صورهم صانعٌ وَلَمْ يَلْجِئُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا وَلَا تَحْقِيقٍ لِمَا ادَّعَوْا وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ»^٢.

ومن هنا لم يكن ما رآه أحد أعظم الفلسفة الإسلاميّة المعاصرين عارياً عن المنطق بل له سببٌ وجيه حيث اعتبر أمير المؤمنين عليه السلام فيلسوفاً إلهياً؛ لأنّه بيّن وفصل في كلّ من مبدأ العالم ومنتهاه. وكان عالماً بما يتحدّث عنه بحيث لم يصدر ما صدر عنه من أيّ أحدٍ في عالم الفلسفة. إنّ علم أمير المؤمنين عليه السلام العميق والإلهي عن

١- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢٧٢، خ ١٨٦.

٢- نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٢٧١، خ ١٨٥.

المبدأ والمعاد، وعن الوجود والعدم في عالم الطبيعة كان وسیعاً إلى الحدّ الذي يمكن القول عنه بأنّه فيلسوف بما للكلمة من معنى^١.

والمحصلة هي أنّ ما وصلنا من مسائل فلسفيّة طرحها أهل البيت عليهم السلام يمثّل في حدّ ذاته ختم القبول والتأييد للتأملات العقليّة والمنهج العقلي، و(في الجملة) غدا علم الفلسفة ودراسته أمراً راجحاً (سواءً بالدلالة المطابقة أم من باب المقدّمة).

والنتيجة هي أنّه بناءً لهذا الدليل فإنّ كلّاً من التأملات العقليّة ودراسة الفلسفة ومزاولتها في النطاقات الثلاثة (الفلسفة اليونانيّة و الإسلاميّة وكذلك استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين) له حكم الاستحباب.

المجموعة الرابعة: تجديد بعض الفلاسفة

بعد أن ناقشنا في الفصل الثاني أدلة المنع، صار واضحاً أنّه لا يوجد أيُّ روايةٍ معتبرة تذرّم الحكماء أو الفلاسفة بنحوٍ مطلق، بل إنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام قد ذكروا أعظم الحكماء كأفلاطون وأرسطو بالخير كما ورد في بعض الروايات، وأحياناً عدّوهم ضمن الأنبياء، وفيما يلي شواهد على هذا الأمر:

١- عبد الله جوادي الآملي، «علي عليه السلام والفلسفة الإلهيّة»، ص ٥٥.

- «يُروى في بعض الرافدات أنَّ عمرو بن العاص قدم من الإسكندرية على سيدنا رسول الله - صلى الله عليه وآله - فسأله عما رأى، فقال: رأيت قوماً يتطلسون (يتطيلسون)^١ و يجتمعون حلقاً و يذكرون رجلاً يقال له: أرسطو طاليس لعنه الله. فقال - صلوات الله وتسليماته عليه وآله - : مه يا عمرو! إنَّ أرسطا طاليس كان نبياً فجهله قومه»^٢.

وكما هو ملاحظ فإن رسول الله - صلى الله عليه وآله - نهر عمرو بن العاص عن لعن أرسطو وأسكته وعده من الأنبياء الذين لم يعرف قومه قدره.

- «... وقد نقل السيد ابن طاووس في كتاب فرج المهموم القول بأنَّ أبرخس وبطلميوس، كانوا من الأنبياء وقال: إنَّ نفس هذا القول ذكر عن أكثر الحكماء؛ ولكن لما كان بعض الحكماء فاسدي العقيدة، وكانوا مشتركين معهم في الاسم؛ لذا ظنَّ الناس أنَّ كلَّ واحدٍ سُمِّي بهذه الأسماء فاسد العقيدة أيضاً، ولكن هذا الاعتقاد خاطئ»^٣.

- «و كان [أمير المؤمنين] عليه السلام إذا كملت الفضيلة لأحدٍ من أهله، قال: «يا أرسطا طاليس هذه الأمة»^٤.

١- وهذه العبارة «رأيت قوماً يتطلسون (يتطيلسون)» تعني: إما أنَّهم كانوا يلبسون نوعاً خاصاً من اللباس (الإيراني)، أو أنَّهم كانوا ينظفون شيئاً.

٢- شمس الدين الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تاريخ الحكماء)، ص ١١.

٣- قطب الدين الأشكوري، محبوب القلوب (تاريخ حكماء قبل الإسلام)، ص ٢٧.

٤- شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، ص ٦؛ وأورد كذلك في كتاب آخر: «قال [الإمام علي عليه السلام] أيضاً: العلم كثير فانتخبوا أحسنه، واكتفوا

- وفي رواية أخرى، عبّر الإمام الصادق عليه السلام عن أفلاطون بـ «رئيس الحكماء»^١.
- وكما ذكرنا سابقاً أنه الإمام عليه السلام ذكر أرسطو بالخير في الرواية المشهورة بـ «توحيد الفضل».

والملاحظ في هذه المجموعة أيضاً أنها كسابقتها؛ فمع أنها تشتمل على الدلالة المناسبة إلا أنها تعاني من ضعف في السند، وعددها القليل لا يساعد على إخراجها من هذا الضعف؛ ومن هنا فلا يمكن أن تُثبت المدعى، وهي تخرجُ بذلك عن أدلة رجحان دراسة الفلسفة ومزاولتها؛ لكنّها رغم ذلك تدخل في عداد المؤيّدات لهذا المدعى.

٣-٣-٣. سيرة المعصومين (عليهم السلام) في استعمال المنهج

الفلسفي

وضّحنا في الدليل السابق أنّ أئمة الهدى عليهم السلام هم أنفسهم كانوا يتعرّضون للمواضيع الفلسفية ويطرحونها ويعالجونها باستخدام الأسلوب والمنهج العقلي والفلسفي فيبيّنون حقيقة الأمر فيها.

أمّا في هذا الدليل فإنّنا سنسعى لإثبات هذه الدعوى؛ وهي أنّ

بأهمّه؛ و كان عليه السّلام إذا كملت الفضيلة لأحدٍ من أهله، قال: «يا أرسطا طاليس هذه الأئمة! وهذا الوصف لمن عرف بالمعرفة والحكمة» (شمس الدين الشهرزوري، نزّهة الأرواح وروضة الأفراح، ص ٧).

١- «...مات أرسطاطاليس معلّم الأطباء و أفلاطون رئيس الحكماء و جالينوس شاخ و دقّ بصره...» (المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠ ص ١٧٢، ح ٢).

استخدام التأمّلات العقليّة والمنهج البرهاني والاستدلال، وكذلك استخدام أشكال القياس العقلي والمنطقي من قبل أهل البيت كان يمثّل سيرتهم الدائمة ولم تكن هذه السيرة حادثةً عرضيّةً؛ وذلك سواءً في المسائل الفلسفيّة أم في المسائل الخارجة عن حيّز هذا العلم، أي: المسائل التي لا يطلق عليها بأنّها مسائل فلسفيّة.

وكما وضّحنا في الدليل السابق من أنّ استخدام المنهج العقلي والعقلاني في بيان المواضيع الفلسفيّة أو غير الفلسفيّة هو أمرٌ لا محيص عنه، فبياناتهم سلام الله عليهم في هذا المجال لم تكن في مقام الاحتجاج و«إسكات الخصم» ولا في مقام الجدل، ومن يدّعي ذلك فقد جانب الصواب؛ لأنّه أولاً: ليس هناك من دليل أو قرينة على هذه الدعوى.

وثانياً: الأصل الأوّلي هو أنّ الشارع حينما يتكلّم فإنه يكون في مقام بيان المعارف الدينيّة والواقعيات، لا أنّه لكونه في مقام المحاجة والجدل وإسكات الخصم لذا فقد استعان بمنهج لا يقبله ولا يرتضيه، ولم يكن استخدام له إلا بسبب مقتضى المحاجة والجدال وقطع حجة الخصم.

وثالثاً: حتى لو افترضنا أنّ هذه الدعوى صحيحة، عندها نستنتج أنّ سيرة أهل البيت عليهم السلام قائمة على الاستفادة من المنهج الاستدلالي في المخاصمات والمجادلات، وهذا دليل على رجحان الاستفادة من الفلسفة في هذه الظروف، وتبعاً لذلك تصبح دراسة

الفلسفة جائزة إذا كانت بهذا الدافع.

والإشكال الذي يواجه هذا الدليل ينطلق من أن «فعل المعصوم» لا يدلّ على أكثر من الإباحة، ولو افترضنا أن أصحاب الدعوى استطاعوا إثبات هذه السيرة لهم سلام الله عليهم، فإن أقصى ما يمكن أن تدلّ عليه هو إباحة دراسة الفلسفة ومزاولتها، وليس وجوبها أو استحبابها. وبالتالي فالدليل أخصّ من المدعى.

ونجيب على هذا الإشكال بما يلي: مع أننا نقبل بهذه المسألة الأصولية، لكنّ نلفت النظر إلى أنه مع وجود القرائن والشواهد فيمكن لنا أن نستفيد من هذه السيرة ما هو أكثر من مجرد الإباحة، وأن نخطو خطوة إضافية بعد الإباحة. وهذه الشواهد يمكن عرضها كالتالي: إنّ ذات الموضوع - وهو الاستفادة من المنهج البرهاني - هو في حدّ نفسه أمرٌ مهمّ خاصّة إذا ما التفتنا إلى الآيات القرآنية في المقام، ثم إنّ مناسبات الحكم والموضوع تسهّل علينا استفادة حكم الاستحباب من هذه السيرة؛ فهذه السيرة سيرةٌ مستمرة ودائمة وواسعة النطاق ونراها في حياة كلّ إمام من أئمة الهدى عليهم السلام.

ثم إنّ ما نراه عند كلّ أولئك الأعظم من العلماء يُعدّ شاهداً آخر على أن هذا الفعل يخرج عن مجرد الإباحة، فلو أن هذا الفعل (استخدام المنهج الاستدلالي في بيان المسائل) مباحٌ فقط، فلماذا إذن كلّ هذه المداومة عليه من قبل هؤلاء الأعظم.

إلى هنا استطعنا أن نبين تقريننا من الاستدلال بالسيرة على (رجحان دراسة الفلسفة ومزاولتها)، ولعله من المناسب أن نعلم إلى إثبات صغرى الدليل، وأن نعرض الشواهد على ثبوت هذه السيرة:

إنّ استخدام الأساليب البرهانية والقياسية كان موجوداً في سيرة المعصومين عليهم السلام^١ خصوصاً فيما وصلنا من آثار عن الإمام علي والإمام الصادق والإمام الرضا عليهم^٢، وهذا الأمر كان من الواضح بمكان إلى الدرجة التي دعت البعض لأن يقول بأنّ الإمام الصادق عليه السلام هو المؤسس للمدرسة العقلية والفلسفية في الإسلام.

لقد تحدّث المير علي الهندي - وهو أحد علماء السنة المعاصرين - عن عصر الإمام الصادق عليه السلام، وتعرّض إلى ترقي المستوى العلمي وانتشار النقاشات والمباحث الفلسفية في ذلك العصر فقال:

١- راجع: محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩ و ١٠، كتاب الاحتجاج.

٢- راجع: مرتضى المطهري، سیری در نهج البلاغه (سیر في نهج البلاغة)؛ مركز چاپ و نشر مجمع جهانی اهل بیت (عليهم السلام)، مجموعة مقالات مؤتمر الإمام جعفر صادق (عليه السلام) و تجديد حياة الإسلام؛ السيدة فاطمة حسيني، شيوه مناظراتي انبياء و امام صادق (عليهم السلام) [أسلوب الأنبياء والإمام الصادق عليه السلام في المناظرة]؛ حسين شكري، مناظرات الإمام الصادق (عليه السلام)؛ عبد الله جوادى الأملي، علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و الفلسفة الالهية.

«لا مشاحة أن انتشار العلم في ذلك الحين قد ساعد على فكّ
الفكر من عقّاله فأصبحت المناقشات الفلسفية عامّة في كلّ
حاضرة من حواضر العالم الإسلامي»

ويستمر في كلامه فيرى أنّه لا بدّ من إجلال وتعظيم رأس هذه
السلسلة وهذه الحركة والنهضة العلميّة بالذكر، فيقول:

«ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الذي تزعم تلك الحركة هو حفيد
علي بن أبي طالب المسمّى بالإمام الصادق... وهو رجلٌ رحبٌ
الآفق في التفكير بعيد الأغوار في العقل ملمٌ كلّ الإمام بعلوم
عصره»

ثمّ يستمرّ في حديثه إلى أن يصل إلى نقطة معيّنة، فيقول عن الإمام
عليه السلام:

«ويعتبر في الواقع هو أوّل من أسّس المدارس الفلسفية
المشهورة في الإسلام.... ولم يكن يحضر حلقاته العلمية أولئك
الذين أصبحوا مؤسّسي المذاهب الفقهية فحسب، بل كان
يحضرها طلاب الفلسفة والمتفلسفون من أنحاء الواسعة»^١.

١- مرتضى المطهري، سیری در سیره ائمه اطهار (عليهم السلام) | سیر في سيرة الأئمة الأطهار
عليهم السلام، ص ١٥٣.

بل إنَّ بعضهم خطى خطوة إضافية، فذكر ضمن مقارنته بين حركة الشيعة وديناميكيَّتهم وبين سائر الفرق الإسلامية أنَّ الشيعة كانوا الفرقة الأولى التي أرسَتْ دعائم مذهبها الفكرية على المباني والأسس الفلسفية (ونحن نعلم أنَّ جذور هذا البناء كما لا شكَّ فيه هي حصيلة جهود وفكر أئمة الشيعة سلام الله عليهم) بل إنَّ البعض اعتبر بأنَّ الفلسفة تعود بشكلٍ خاصٍّ إلى علي بن أبي طالب عليه السلام؛ ينقل أحمد زكي - وهو من الكتاب المعاصرين - رؤيته هذه في مجلة «الرسالة المصرية» وهذا نصٌّ ما أورده:

«و من الجليّ الواضح لدى كلِّ من درس علم الكلام أن فرق الشيعة كانت أنشط الفرق الإسلامية حركة... و كانت أول من أسَّس المذاهب الدينية على أسسٍ فلسفية حتَّى أنَّ البعض ينسب الفلسفة خاصَّةً لعليّ بن أبي طالب»^١

ورعايةً للإختصار فإنَّنا سنستشهد ببعض الشواهد من كلمات الإمام الرضا عليه السلام من باب عرض الشواهد على وجود هذه السيرة.

يمكن للباحث أن يجد العديد من الموارد عند الإمام الرضا عليه السلام والتي استخدم فيها المنهج والأسلوب المنطقي والبرهاني، وكيف أنَّه بيَّن مقاصده من خلال الاعتماد على مجموعة من المباني التصديقية

١- نفسه، سيرى در سيره ائمه اطهار (عليهم السلام) [سير في سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام]

العقلية؛ وأحد تلك المبادئ «استحالة اجتماع النقيضين» فمثلاً لما أراد الإمام عليه السلام أن ينفي أزلية الإرادة الإلهية وأن يبين أنها حادثة، قال ما يلي: «فإن الشيء إذا لم يكن أزلياً كان محدثاً، وإذا لم يكن محدثاً كان أزلياً» وهو نلاحظ الإمام الرضا عليه السلام اعتمد على قاعدة أولية وهي أن الحدوث هو نقيض الأزلية، وأن النقيضان لا يرتفعان معاً.

ونرى هذا الأمر كذلك في إجابته عليه السلام على سليمان المروزي التي وضح فيها بأن الإرادة الإلهية ليست عين الذات، وليست غير الذات؛ حيث قال: «يا جاهل إذا قلت ليست هو؛ فقد جعلتها غيره، وإذا قلت هي غيره؛ فقد جعلتها هو»^٢ أي: إن العينية والغيرية نقيضان لبعضهما البعض، وحيث أن النقيضان لا يرتفعان عن الشيء الواحد، إذن لا يمكن أن لا تكون الإرادة عين الذات الإلهية ولا غيرها.

وهناك العديد من هذه الشواهد والقرائن في الكتب المفصلة، والتي تثبت بنحو واضح وجلي أن السيرة العملية لأهل البيت عليهم السلام كانت قائمة على استخدام المنهج الاستدلالي في قالب الأشكال والبُنى والأساليب المنطقية - من قبيل: القياس الاستثنائي ... - وقائمة على الاعتماد على المبادئ التصديقية العقلية والقواعد الفلسفية والمنطقية في

١- محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، التوحيد، الباب ٦٦، ص ٤٤٤؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠، الباب ١٩، ص ٣٣٠.

٢- محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، التوحيد، الباب ٦٦، ص ٤٥١؛ محمد باقر المجلسي، مصدر سابق، ج ١٠، الباب ١٩، ص ٣٣٦.

بيان المعارف الإلهية، وهذه السيرة كثيرة الحدوث، واستمرار هذه السيرة ممّا يرضي الأئمة عليه السلام.^١

والخلاصة هي أنّه بناءً للقرائن التي بيّناها فيمكننا أن نستفيد من هذه السيرة أكثر من مجرد الإباحة، وأنّ كلاً من التأملات العقلية ودراسة الفلسفة ومزاولتها في المجالات الثلاثة (الفلسفة اليونانية والإسلامية وكذلك استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين) هي أمور مستحبة، بل واجبة إذا دخلت تحت عناوين ثانوية.

٤-٣. حصيلة الأدلة وبيان النظرية

بعد المرور على أدلة المنع من التأملات العقلية ومزاولة الفلسفة وتعلّمها ننتهي إلى الحكم بالإباحة، وذلك ارتكازاً إلى أصالة الإباحة، وقد أنجز الفصل الثالث مهمته في إثبات صواب الفرضية القائلة بأنّ "التأملات العقلية وكذلك مزاولة الفلسفة ضمن نطاق الفلسفة اليونانية والإسلامية وكذلك استخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين" هي راجحة شرعاً على نحو "الوجوب" أو "الاستحباب".

وفي دراستنا لأدلة الرجحان قمنا بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام: القواعد العامة، القرآن والسنة.

١- عبد الله جوادي الآملي، علي بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية، ص ١٨.

وقد أدرجنا القواعد العامة تحت ثلاثة عناوين، وانتهينا إلى أنَّ التأمّلات العقلية ومزاولة الفلسفة وتعلّمها (ضمن النطاقات الثلاث المتقدّمة) هي أمر مستحبّ بالعنوان الأولي، وذلك ارتكازاً إلى "إطلاقات رجحان تعلّم العلوم".

وكذلك القاعدة العامة الثانية حيث أثبتنا من خلال كون التأمّلات العقلية (خارج نطاق الفلسفات الموجودة) وعلم الفلسفة مقدّمة لمعرفة المبدأ والمعاد والطريق، مما يعني أن الفلسفة واجب عقليّ وشرعيّ (ضمن النطاقات الثلاث المتقدّمة). وقد أكّدنا على أنّ هناك مستويات من مزاولة الفلسفة وتعلّمها، تجب منها المستويات الأولى في معرفة الله والمعاد والنبوة، في حين أنّ المستويات الأخرى تبقى مستحبة.

وكانت القاعدة العامة الثالثة تتناول دور التأمّلات العقلية ومزاولة الفلسفة وتعلّمها في بيان الدين والدفاع عن تعاليمه. ففي البداية تمّ إثبات كون التعقّل والعقلانية مقدّمة لفهم معارف الدين فهماً صحيحاً، وكذلك للدفاع عن تعاليمه وبيانها، وقد أثبتت هذه النتيجة دور المقدّمة هذا لمزاولة الفلسفة وتعلّمها أيضاً. وهكذا فإنّ التأمّلات العقلية ومزاولة الفلسفة وتعلّمها (ضمن النطاقات الثلاث) هي تكليف واجب ما دامت مقدّمة للفهم العميق وبيان معنى الإسلام والدفاع عنه، وفي صورة الانحصار بهذه المقدّمة ستكون الفلسفة واجباً تعينياً، وفي غيرها ستكون واجباً تخييرياً.

وبعد ذلك تمّت دراسة الأدلّة القرآنيّة ضمن محورين: المحور الأول: الآيات الداعية إلى التفكير والتعقل، والتي عدّت التأمّلات العقلية مدلولاً مطابقاً لها، وعدّت مزاولة الفلسفة وتعلّمها واجباً في مستوياتها الابتدائية المقدورة (وضمن النطاقات الثلاث)، وذلك من باب المقدّمة أو من باب التطابق ما بين التفكير وعلم الفلسفة. والمحور الثاني: استعمال البنى البرهانية والمناهج القياسيّة في القرآن. وقد سعينا في هذا الدليل إلى تحقيق نوع من التأييد للمناهج العقلية والتأمّلات العقلية وكذلك لعلم الفلسفة، وذلك من خلال إثبات وجود هذا المنهج في الثقافة القرآنيّة، مرتكزين في ذلك إلى الشواهد، لننتهي منه إلى استحباب مزاولة الفلسفة وتعلّمها (ضمن النطاقات الثلاث).

وقد وقع الاستدلال بالسنة كذلك ضمن قسمين: الأول: عرض الروايات ودراستها، الثاني: عرض سيرة أهل البيت عليهم السلام في استخدام المناهج البرهانية ودراستها. وبعد تنظيم الروايات ضمن أربعة طوائف، اتّضح أنّ الطائفة الأولى (روايات الدعوة إلى التفكير والتعقل) تثبت الرجحان الشرعيّ على الأقلّ للتفكير العقليّ والفلسفيّ ولتعلّم الفلسفة فيما يرتبط بمسائل السعادة والآخرة.

والطائفة الثانية (ضرورة معرفة المبدأ والمعاد) والثالثة (روايات التمجيد لبعض الفلاسفة) رغم أنّها ذات دلالة قويّة إلا أنّها تفتقر إلى سند معتبر، ولا يمكنها إلا أن تؤدي دور المؤيّد ضمن فهرس الأدلّة على الرجحان. أما الطائفة الرابعة والتي تتمسك بـ (المحاكمات العقلية الواردة

في الروايات) لإثبات المدعى، فقد تمّ بها المراد. وبدراسة هذه الطائفة من الروايات اتضح أنّ الاشتغال بالمسائل الفلسفية في الروايات والإجابة بالإجابات الفلسفية في كلمات المعصومين عليهم السلام هو بنفسه مؤيد مستقل لهذا العلم ولمنهجه العقليّ، الأمر الذي يستتبع إثبات الاستحباب لمزاولة الفلسفة وتعلّمها (ضمن النطاقات الثلاث).

وتمثّل المحور الثاني من دليل السّنة بسيرة أهل البيت عليهم السلام. وكانت الخطوة الأولى لإثبات سيرة كهذه عبارة عن اعتماد هؤلاء القادة دائماً على البنى والأساليب المنطقية في بيانهم للمعارف الدينية، مستندين إلى المسلّمات الفلسفية. وبعد إثبات هذه الدعوى ومع الالتفات إلى أنّ السيرة لا تثبت أكثر من الإباحة، سعينا من خلال تقديم بعض الشواهد إلى إثبات استحباب التأمل العقليّ ومزاولة الفكر الفلسفيّ وتعلّم الفلسفة (ضمن نطاقاتها الثلاث).

وفي ختام تلخيصنا لأدلة الرجحان لا بدّ من التذكير بأنّه إذا كان مدلول أدلة الرجحان هو خصوص "رجحان التأمل العقليّ ومزاولة التفكير الفلسفيّ" ولم يكن حكم تعلّم الفلسفة مدلولاً عليه بالأدلة اللفظية واللبية، فإنّ رجحان التعلّم هذا سيثبت من باب كونه مقدّمة للمأمور به، وهكذا سيكون تعلّم الفلسفة راجحاً تبعاً لرجحان مزاولة الفكر الفلسفيّ.

وكذلك لا بدّ من التذكير أنّ هذه الجهود كانت منصّبة لإثبات الحكم الأولي، ومع عروض العناوين الثانويّة فإنّ الحكم سيتغيّر، وسنشير فيما يأتي إلى بعضها.

والنتيجة هي:

- يجب كلّ من التأمل العقليّ ومزاولة الفكر الفلسفيّ وتعلّم الفلسفة (ضمن النطاقات الثلاث من الفلسفة اليونانيّة والإسلاميّة ودور الفلسفة في فهم الدين) إن كان بهدف معرفة الله والمعاد والنبوّة، وكذلك لتحصيل فهم عميق للدين، وليبانه للناس والدفاع عنه. ولا يخفى أنّ المستويات الأولى من ذلك - والتي لها حكم المقدّمة وتمتاز بقدرة المكلف عليها - هي التي يحكم بوجوبها، أما تعلّم المطالب الفلسفيّة في مستوى أرفع من ذلك فهو مستحبّ.

- الملاحظة المهمّة هي أنّ كافّة الأدلّة المجوّزة ترى أنّ الفلسفة مطلوبة في سبيل المعرفة الدينيّة (سواء كانت الوصول إلى عقيدة الشخص المكلف، أو الغوص في المعارف الدينيّة، والفهم العميق للدين والدفاع العقلانيّ عنه).

- إنّ رجحان التأمل العقليّ ومزاولة الفكر الفلسفيّ وتعلّم الفلسفة هو حكم مولويّ مقدّميّ عينيّ توصليّ وتعيينيّ.

- إذا تعرّضت الفلسفة إلى أبحاث مفصّلة وواسعة، صارت - لغموضها أو لعجز طالب ما عن إدراكها - مصداقاً لإتلاف العمر والعلم غير النافع وأمثال ذلك، وارتفع رجحانها وعنوان المطلوبية عنها، ولكن لا إلى حدّ الحرمة، وإنّما أقصى ما يمكن أن يحكم به هو كراهة تعلّمها.
- إذا أدّت الجهود الفلسفية إلى نتيجة تغاير المعارف الدينية القطعية فإنّها لا تفقد مطلوبيّتها فحسب، بل تسمي مصداقاً للعلوم المضلّة، ويحرم تعليمها بالعنوان الثانويّ. وإن أمكن الحكم بوجوب تعلّم علوم الضلال تحت عناوين ثانوية كالدفاع وردّ الشبهات، ومجابهة الكفار وأمثال ذلك.
- إذا كانت مزاولة الفكر الفلسفيّ وتعلّم الفلسفة سبباً للضلال الاعتقادي والوقوع في الشبهات، وصدق عليها عنوان الضلالة، فإنّ تعلّم فلسفة كهذه والاشتغال بها حرام.
- من الواضح أنّ هذا الحكم يشمل مزاولة الفكر الفلسفيّ وتعلّمه في الفلسفات الخاصّة والتي تعمل على حلّ المسائل الخاصّة لعلم من العلوم وفق المنهج العقليّ.
- لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هناك رؤية تجعل الفلسفة عارية عن أيّ رجحان شرعيّ في نفسها، وإنّما تجب فقط لإثبات وجود الله أو لردّ شبهات المنحرفين والدفاع عن الدين.

٥-٣. تعليم الفلسفة

كما تقدّم عند بيان مسألة البحث أنّ الاشتغال بالفلسفة يتصوّر على الأقلّ في ثلاث صور:

١- مزاولة الفكر الفلسفيّ والتأملات الفلسفيّة؛

٢ - التعليم؛

٣ - التعلّم.

وقد تمّ الحديث إلى الآن عن مزاولة الفلسفة وتعلّمها وتحصيلها. ولا بدّ أن نجيب في هذا القسم عن السؤال التالي: ما هو حكم تعليم الفلسفة ضمن النطاقات الثلاث اليونانيّة الإسلاميّة واستخدام المنهج الفلسفي في فهم الدين؟

وللإجابة على هذا السؤال لا بدّ من الدخول في بحث أكثر تأسيساً، وهو سريان حكم التعلّم إلى التعليم. وبعبارة أخرى، إذا كان تعلّم علم ما وتحصيل معرفة من المعارف أمراً واجباً فهل تعليمها واجب على العالم والمتخصص بها؟ وكذلك الأمر في العلوم والمعارف المستحبة لطلاب الجامعات والمتعلّمين في المدارس، فهل يستحبّ للعلماء والمتخصّصين أن يقوموا بتعليمهم هذه العلوم؟ والسؤال نفسه يجري في دائرة العلوم والمعارف المكروهة والمحرمّة وحتى المباحة.

وقد انتهينا في المباحث المفصّلة حول ذلك إلى هذه النتيجة: إنّ تعليم العلوم والمعارف الواجبة أو المستحبة هو عمل مستحبّ. أما

الفصل الثالث:

الأدلة على رجحان التأملات العقلية ودراسة الفلسفة ومزاولتها

لاحظنا في الفصل السابق كيف أن الأدلة التي أُقيمت على حُرمة أو كراهة «التأملات العقلية ودراسة الفلسفة ومزاولتها» لم تكن كافيةً في إثبات المدعى، وبناءً على ذلك عاد حكمها إلى الإباحة وسيبقى كذلك إلا إذا أقمنا الدليل على أرجحيتها فضلاً عن إباحتها.

وفي هذا الفصل سنسعى إلى دراسة ومناقشة الأدلة التي تؤكد على التفكير والتأمل العقلي، وكذلك تلك التي تؤكد على مزاولة الفلسفة ودراستها، لنقف على حقيقة دعوى الرجحان الشرعي لهذا العمل، ولا ننسى أن نُنوه بأننا ستعرض لحكم «تعليم الفلسفة» في نهاية هذا الفصل أيضاً.

هناك شرط متأخر مشترك أيضاً وهو يرتكز إلى تحقق الضلال في المخاطبين.

ومن خلال هذه التوضيحات ننتهي إلى أن:

تعليم الفلسفة في الموارد التي يجب تعلّمها أو يستحبّ هو عمل مسحّب، وتعليم الفلسفة في الموارد التي يحرم تعلّمها أو يكره هو عمل مباح، إلا أن يكون هذا التعليم مشتملاً على ارتكاب محرّم أو مطلب باطل أو يكون مقدّمة توليديّة لارتكاب حرام من قبل الآخرين، أو سبباً لمفسدة في الدماء والنفوس والأعراض، أو أن يكون مصداقاً للإعانة على الظلم، أو أن يقع بقصد الإضرار ففي هذه الموارد يحرم تعليم الفلسفة.

ملحق

نظرة على حركة مواجهة الفلسفة في الغرب

ذكرنا في الفصل الأول أنّ الفلسفة التي نتحدّث عنها في البحث الذي بين أيدينا هي الفلسفة التي تُعنى بما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا، وهي عبارة عن العلم الشامل لمجموعة من القضايا والمسائل التي تبحث عن الوجود بما هو موجود، وبعد ذلك قمنا بدراسة التيار المؤيّد والتيار المُعارض لدراسة الفلسفة في العالم الإسلامي، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ معارضة الفلسفة ليست مختصّة بالمسلمين، وإلى أنّ تاريخ الفكر الغربي حافلٌ أيضاً بالعداء والمعارضة للعقل، والمنهج العقلي، و لمزاولة الفلسفة ودراسة فلسفة الوجود، إلّا أنّ من الملاحظ أنّ هذا العداء و تلك المخالفة متفاوتة كمّاً و نوعاً.

وإذا لاحظنا مجموع الشواهد، فسيتضح أنّ بإمكاننا أن نقسّم معارضة الفلسفة في تاريخ الفكر الغربي إلى ثلاثة أنواع، و كلّ واحدٍ من هذه الأنواع الثلاثة يضمّ تحته بعض الفروع:

إنكار أي نوع من المعرفة، والقول بعدم قدرة الإنسان على كشف الحقائق نقد العقل والمنهج العقلي، والقول بنقص المعرفة المعتمدة على العقل المحض الاعتماد على المعرفة الحسية والتقليل من قيمة المعرفة العقلية اعتبار المعرفة العقلية فاقدة للقيمة والاعتبار	معارضة العقل والتأملات العقلانية
معارضة الفلسفة اليونانية وأبحاثها في ما وراء الطبيعة معارضة المذاهب الفلسفية بعد عصر النهضة، و عقم الفلسفات الحديثة معارضة الفلسفات الموجودة بدافع الميل إلى المعنويات	معارضة الفلسفة الموجودة والمتداولة
معارضة العقل والفلسفة بدافع حفظ الإيمان الديني معارضة نتائج العقل والفلسفة و طرح النتائج العقلية و الفلسفية المعارضة للتعاليم الدينية	معارضة الاستفادة من الفلسفة والمنهج الفلسفي في فهم الدين

من خلال هذا التوضيح يظهر جلياً أن من اللازم مُراعاة الاحتياط والدقة في استعمال عبارة «مواجهة الفلسفة» أو «محاربة الفلسفة» أو

العبارات المشابهة لذلك؛ لأنّ كلّ نوع من أنواع معارضة الفلسفة يحمل معنىً خاصاً يختلف عن غيره.

ومن ناحية أخرى، ومن أجل تسهيل دراسة الخلفيّة التاريخيّة لمعارضة الفلسفة في الفكر الغربي، سوف نعرض الخلفيّات التاريخيّة لأربعة من التيارات الفكرية، وهي: تيار التشكيك والسفسطة، وتيار الإيمان^١ في الكلام المسيحي، و تيار التجريبيّة في الفلسفة، و تيار العرفان العلماني والحدائي.

وسوف نعرض باختصار في بقية البحث مجموعة من الشواهد التي تدرج تحت هذه التيارات الأربعة:

١- تيار التشكيك والسفسطة:

إنّ التشكيك يطلق في الاصطلاح الفلسفيّ على المذاهب الفكرية التي تعتقد أنّ هناك حداً لإمكانية المعرفة.^٢

يعتقد بعض المؤرخين بأنّ بداية ظهور الفلسفة كان في القرن السادس قبل الميلاد في منطقة تقع على ساحل آسيا الصغرى اسمها «إيونيا»، و كان السؤال الأساسي الذي يحاول فلاسفتها الإجابة عنه هو: «من أيّ شيء تكون هذا العالم، و كيف وُجد؟»^٣، وينقل المؤرخون

١-الإيمانية مذهبٌ معرفيٌ يقول بأنّ الإيمان والعقيدة ينبغي أن تكون مستقلة عن العقل أو أن الإيمان مضاد للعقل، و بأنّ الإيمان أرفع من أن تناله العقول. ويسمى بالانجليزية Fideism. (المترجم)

٢- هولينغديل، مباني وتاريخ فلسفه غرب (مباني وتاريخ الفلسفة الغربية)، ص ١٠٨.

٣- فردريك كابليستون، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة) ج ١ ص ٢٢؛ مهدي بناني، تاريخ فلسفه

أنّ بعض علماء ذلك العصر كانوا يبذلون جهدهم لمعرفة حقيقة الوجود، وتحديد مبدأ هذا العالم وغايته، كما أنّ هؤلاء العلماء كانوا يُقدّمون نظريات عديدة - وأحياناً متناقضة - من أجل تفسير نشأة الموجودات والتحوّلات التي تطرأ عليها، وفي نفس الوقت هم يُصرّحون بأنّ أفكار أولئك العلماء قد تأثرت قليلاً أو كثيراً بالمذاهب والثقافات الشرقية، وعلى كلّ حال فإنّ جوّ الحرية الذي كانت تعيشه اليونان في ذلك العصر، كان يشكّل الأرضية الخصبة لنشوء وتكامل الأفكار الفلسفية، وجعل من تلك المنطقة مهداً ترعرعت فيه الفلسفة حتّى صلب عودها.^١

كما يذكر المؤرّخون أنّ مجموعة من المفكرين الذي عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد كانوا يُدعّون بالسفسطائيين (وكلمة السفسطائي تعني عندهم المعلّم الحكيم)، ورغم أنّ هؤلاء المفكرين كانوا يمتلكون اطلاعاً واسعاً على علوم زمانهم إلاّ أنهم كانوا لا يعتقدون بأيّ حقيقة من الحقائق، بل كانوا يرون أنّه يستحيل معرفة أيّ شيء من الأشياء معرفةً يقينية جازمة.^٢ و كانت كلمة «سوفوس» تطلق عندهم عادةً على الشخص الذي اتّخذ العلم والفكر حرفةً له، واشتغل بتعليم

غرب از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطا (تاریخ الفلسفة الغربیة من بداية العصر اليوناني إلى أواخر القرون الوسطی)، ص ٧٩.

١- محمّد تقی المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٩؛ محمّد علي فروغي، سير حکمت در اروپا (مسيرة الحكمة في أوروبا)، فصل اول.

٢- محمّد تقی المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٢٩.

الآخرين مقابل أجر مالي.^١

وحسبما ينقل مؤرخو الفلسفة، فقد كان هؤلاء (السفسطائيون) معلمين محترفين قد تخصصوا في تعليم فني الخطابة والمناظرة، وكانوا يقومون بإعداد الأفراد ليصبحوا محامين يتولون الدفاع عن القضايا في المحاكم، وهي مهنة كانت مطلوبة بشدة في ذلك الزمان، وكانت هذه المهنة تقتضي أن يكون المحامي قادراً على إثبات أيّ ادّعاء لصالحه، وعلى إبطال كلّ ادّعاء يقدمه خصمه، وهذا بطبيعة الحال كان يدفعهم لتعلم فنون المغالطة وممارستها بكثافة ممّا أدّى بالتدريج إلى إيجاد فكرٍ جديدٍ عندهم يقضي بعدم وجود أية حقيقة وراء ما يدركه الإنسان.

يمكننا أن نزعّم بجرأة بالغة بأنّ التشكيك كان من خصائص النصف الغربي من العالم، ولم يكن له أيّ أثر في المدارس الفكرية الإسلامية، والسّرّ في ذلك أنّ الفلاسفة المسلمين كانوا دائماً يؤكدون على أهمية مكانة العقل في إثبات وتبيين العلوم النظرية، و كانوا يرون أنّ أصل وجود واقعية خارجية، وحصول المعرفة بها هي أمر بديهي لا يتطرق إليه الشكّ.

هناك جملتان مشهورتان قد نقلتا عن السفسطائيين في تاريخ الفلسفة؛ الجملة الأولى تنقل عن «بروتاغوراس» حيث يقول: الإنسان هو مقياس كلّ شيء، فما يراه الإنسان موجوداً فهو موجود، وما يراه معدوماً فهو معدوم.^٢ و أمّا العبارة الثانية فتقول: لا وجود لأيّ شيء، و

١- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٠.

٢- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠٦؛ هولينغديل، مصدر سابق، ص ٨٤.

لو كان هناك وجود لشيء ما فإنه لا يمكن إدراكه والعلم به، ولو أمكن العلم به فإنه من المستحيل نقل هذا العلم إلى الآخرين.^١

و من الواضح أن مثل هذه العبارات تتعارض بقوة مع أي نوع من التفكير، وترى سلوك طريق العقل تيهًا وضلالاً.

ولكن لا بد من الالتفات إلى أن هذا البحث إنما يدعي أن التشكيك مخالف و معارض للفلسفة و ممارستها، ولكننا لا ندعي بأن ذلك صريح في كلماتهم أو أنه كان من دوافعهم. يقول كابليستون مؤكداً هذه الحقيقة: يمكنني في النهاية أن أؤكد ثانية بأنه لا يوجد دليل على أن السفسطائيين الكبار أمثال بروتاغوراس و غريغياس كانوا يهدفون إلى إسقاط الدين والأخلاق.^٢ وهو يرى بأن التشكيك هو أساساً من إفرازات الفلسفة اليونانية القديمة، وأن السفسطة تختلف عن الفلسفة اليونانية القديمة في الموضوع المبحوث عنه أي الإنسان والمدنية وعادات البشر، فهي إنما تبحث عن العالم الصغير لا عن العالم الكبير^٣، كما أن السفسطائيين كانوا يصرون على المنهج التجريبي والاستقرائي وكان لهم منهجية مختلفة عن غيرهم.^٤

١- هولينغديل، مصدر سابق، ص ١١٢.

٢- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ١ ص ١١٤.

٣- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ١ ص ١٠٠.

٤- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ١ ص ١٠١.

٢- تيار الإيمان في الكلام المسيحي

إنّ التيار الثاني من التيارات التي يمكن أن تحسب من ضمن التيارات المعارضة للفلسفة في تاريخ الفكر الغربي هو التيار الكلامي، فقد قام هذا التيار بعزل نطاق العقل عن الدين وأعلن معارضته للعقل والفلسفة، دفاعاً عن المعتقدات المسيحية.

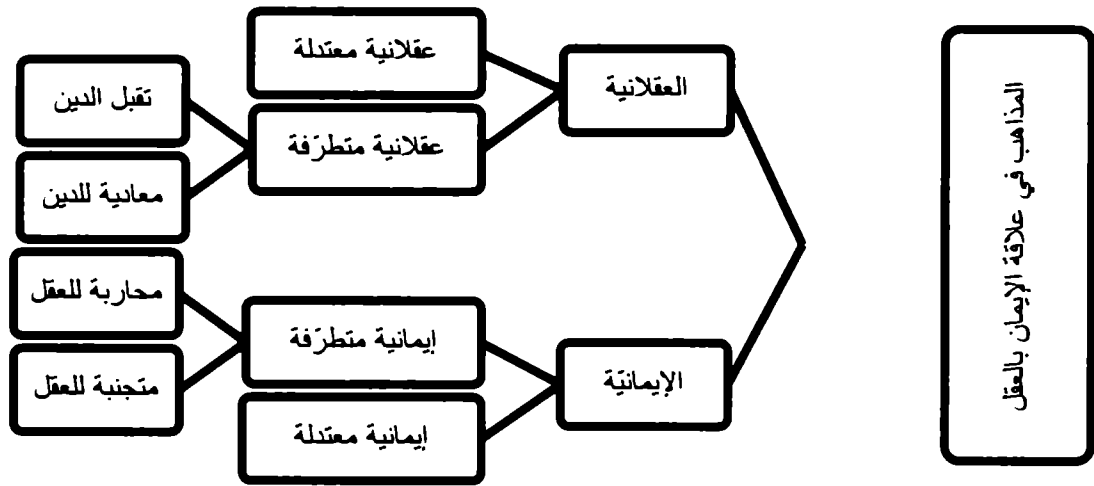
ومن أجل كشف اللثام عن هذا التيار لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العلاقة والارتباط بين العقل والإيمان قد وقعا موضوعاً للجدل في بحوث علم الكلام المسيحي القديم، و كان البحث يدور حول هذا السؤال: «هل الإيمان منوط (أو يجب أن يكون منوطاً) بامتلاك الإنسان لأدلة قوية تدعم اعتقاده بصدق إيمانه؟»^١

وقد وقع الخلاف بين الباحثين في الإجابة على هذا السؤال، فذهب بعضهم إلى نفي إمكانية أي نوع من الارتباط والمقايضة بين العقل والإيمان من حيث انسجامهما أو عدم انسجامهما، وهذه النظرية تعرف بنظرية الإيمان، وهي تقع في الجهة المقابلة للعقلانية. وأمّا المجموعة الأخرى من العلماء فهم يقولون بإمكان انسجام العقل والدين وجواز المقايضة بينهما، ولكنهم اختلفوا في درجة انسجامهما.^٢ ثمّ إنّ كلا المجموعتين تنقسم إلى قسمين قسم متطرّف وآخر معتدل (فقسم يذهب إلى الحدّ الأعلى وقسم يقول بالحدّ الأدنى)، والإيمانية المتطرّفة

١- مايكل بيترسون وآخرين، عقل واعتقاد ديني (العقل والعقيدة الدينية)، ص ٧٢.

٢- أبو الفضل ساجدي، دين در نگاهي نوين (الدين في نظره الفريدة)، ص ٨٦.

بدورها تنقسم إلى شعبتين: شعبة معادية للعقل وأخرى لا تعاديه ولكنها متجنبة له وترى أن العقل لا دور له في الدين، كما تنقسم العقلانية المتطرفة إلى شعبتين أيضاً: شعبة تقبل الدين وأخرى معادية له (راجع الشكل رقم ١ أدناه)



الشكل رقم: ١

٢ - ١. الإيمانية

«الإيمانية»^١ مذهب يرى أن منظومة الاعتقادات الدينية لا يمكن أن تقع موضوعاً للتقييم العقلاني.^٢

إن اعتناق الإيمانية يظهر في شكلين أساسيين: ١- «الإيمانية

١- و تدعى بالانجليزية: Fideism.

٢- مايكل بيترسونو آخرين، عقل و اعتقاد ديني (العقل والعقيدة الدينية)، ص ٧٨.

المتطرفة»^١ وهي المعادية للعقل والعقلانية^٢. و ٢- «الإيمانية المعتدلة»^٣ وهي المتجنبّة للعقل^٤ دون أن تعاديه. يتميز الشكل الأول من الإيمانية بكونها ترى تضاداً وعداوة بين العقل والدين، أمّا أنصار الشكل الثاني، فهم لا يرون اشتراكاً بين هاتين الدائرتين، ولا يُصرون إلا على افتراق هاتين الدائرتين وانفصالهما.

ومن هنا نجد أن المؤيدين للإيمانية المتطرفة لا يحاولون تأييد معتقداتهم الدينية بالأدلة والبراهين، بل يرون أن محاولة الاستدلال على الدين هو أمرٌ غير لائق ولا صحيح؛ و السرّ في ذلك أنهم يعتقدون أن العقل ليس عاجزاً فقط عن بحث و دراسة المعتقدات الدينية، بل هو يقع في جهةٍ مقابلةٍ للدين، و بالتالي فإن دراسة الدين بالمعايير العقلية لن يُنتج إلا إسقاط الدين أو إقصاءه^٥. و من هذا المنطلق، إذا قلنا بأننا نؤمن بوجود الله تعالى وأنه يحبّ الناس، فإن قولنا هذا في الواقع يعني أننا نقبل هذا الأمر بعيداً عن كلّ استدلال أو قرينة، ونرى أن أيّ محاولة لإثبات أو إنكار محبة الله للناس هو أمرٌ مردود وغير مقبول^٦.

ومن الجدير بالذكر أن ولادة الإيمانية المتطرفة إنما حصلت في الغرب، فالتعاليم الإسلامية من خلال كلّ تلك التأكيدات القويّة على

١- و تدعى بالانجليزية: *extreme fideism*.

٢- و تدعى بالانجليزي: *irrationalist or antirationalist*.

٣- و تدعى بالانجليزية: *moderate fideism*.

٤- و تدعى بالانجليزية: *nonrationalist*.

٥- هادي صادق، درآمدی بر کلام جدید (مقدمة على علم الكلام الجديد)، ص ٣٢.

٦- مايكل بيتر سون وآخرون، مصدر سابق، ص ٧٨.

التعقل والتفكير لم تترك فرصةً لبروز مثل هذه الإشكالية بين العقل والدين، وقطعت الطريق أمام ظهور إيمانية من هذا القبيل، أما المتون المقدسة والتعاليم الأساسية لدى المسيحية فإنها تقدم أرضية خصبة لمثل هذه الإشكاليات وذلك من قبيل اعتقادهم بالتثليث والحلول والاتحاد.^١

لقد أخذ الفيلسوف اللاهوتي الدنماركي سورين كيركغور^٢ (١٨١٣ - ١٨٨٥) على عاتقه الدفاع عن الإيمانية المتطرفة، فقد كان يعتقد بأن الإيمان أرقى من العقل، وأنه أعلى الفضائل الإنسانية، وأعمق الرغبات والآمال البشرية؛ وذلك لأن تحقق الذات البشرية إنما يكون بالإيمان، ولا يصلح أي استدلال عقلي لتأييد الدين، بل هو موجب لتخريب روح الإيمان ومسبب لخمود الحماس والنشاط الدينيين. فالإيمان - عنده - مقولة داخلية نفسية، بينما التعقل مقولة خارجية آفاقية، فالسعي إلى بناء الإيمان على التعقل يعني القضاء على الجوهر الداخلي العميق للإيمان.^٣ وعلى هذا الأساس فهو يرى بأن جميع الأدلة والبراهين عاجزة عن صناعة إنسان مؤمن، وهي جميعاً لا فائدة فيها ولا ثمرة منها؛ وذلك لأنه حتى أكثر الأدلة قطعية يظل في معرض الشك والترديد وعدم الثبات، ويبقى دائماً احتمالاً بأن تأتي قرائن وأدلة جديدة مخالفة للإيمان وتقام لإثبات خطأ الاعتقاد الديني. ولهذا السبب لا يمكن للإنسان أن يصل من

١- هادي صادقي، مصدر سابق، ص ٣٣.

٢- Kierkegaard و يُكتب بالعربية كيركيغارد أو كيركغارد أو كيركجارد أيضاً.

٣- كيركغور، انفسى بودن حقيقت است (نفسية الحقيقة)، ص ٦٨-٦٩.

خلال طيّ طريق الاستدلال والقرائن إلى إيمان محكم لا يقبل التزلزل، فحتى لو تمكّنا من إثبات وجود الله تعالى بشكل قاطع، فإنّ ذلك سيجعل الإيمان بهذه النتيجة أمراً مستحيلاً، وذلك لأنّنا لم نحصل بواسطة هذا الدليل إلا العلم وليس الإيمان^١، فالإيمان عنده يعني ارتكاب المخاطر، أو هو نوع من الوثب والقفز والرياضة؛ فكما أنّ البطل الرياضي يستطيع أن يحمل أوزاناً ثقيلة ويرفعها، فكذلك المؤمن ينبغي له أن يكون قادراً على تحمّل أمورٍ ثقيلة تخالف العقلانيّة، فالمؤمن مثلاً يجب أن يكون قادراً على تقبّل جواز اجتماع النقيضين، بل يجب أن يدع عن بوقوع ذلك، بل إن كيركغور يرى أنّ حقيقة الإيمان ليست إلا الاعتقاد بأمور مستحيلة، ومن هنا فحتى يحصل الإيمان يجب على الإنسان أن ينفض يده من العقلانيّة بالكلية، وهكذا يقع التصالح بين الإيمان والتشكيك^٢.

يعتبر كيركغور أنّ الإيمان يمثّل أرقى حماسة إنسانيّة، وأن ماهيته تتمثّل في المخاطرة و اتخاذ القرار بدون تعقّل، فالإيمان الديني عنده يجب أن يترافق مع المخاطرة، وهذه المخاطرة لا يمكن أن تحصل إلا عندما يقدم الإنسان دون أن يكون عنده يقين بمعتقداته بل يحتمل مخالفتها للواقع، وكلما كان احتمال المخالفة هذا أكبر كانت المخاطرة أكبر وصار الإيمان أقوى، ومن هنا فلو تمكّنا من إثبات وجود الله بواسطة أدلة محكمة قاطعة، فإنّ ذلك لن يترك أيّ مجال لحصول

١- هادي صادقي، مصدر سابق، ص ٣٤.

٢- فعالي، إيمان ديني در اسلام و مسيحيت (الإيمان الديني في الإسلام والمسيحية)، ص ١٣٢.

الإيمان.^١

أما ما ذهب إليه فيتغنشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١ م) فهو أكثر اعتدالاً من كيركغور، وهو يمثل اتجاه «الإيمانية المعتدلة»، ويعدّ هذا الاتجاه أقلّ تطرفاً من الاتجاه الأول، فهو يرى أنّ الاعتقاد الديني ليس مخالفاً للعقل، ولكنه يخلو من العقل، وترجع جذور نظريته في مسألة الإيمان إلى بعض آرائه الخاصة في مسائل اللغة والخطابات اللغوية. يرى فيتغنشتاين أنّ الجمل والقضايا تحتوي على نوع من «الألعاب اللغوية» التي تشبه الألعاب العادية اليومية، و يرى أنّه يمكن العثور في قلب كلّ واحدة من هذه الألعاب على الحركات الخاصة المتعلقة بالمجازات وقوانينها وأخطائها الخاصة بها، وهو يذهب إلى أنّ الإيمان أيضاً هو لعبة لغوية خاصة تنمو وتترعرع في متن الحياة الدينية، ومن هنا فالخطابات العقائدية لا يمكن فهمها وتقييمها إلا في ضمن هذا النمط من الحياة (أي الحياة الدينية)، ولهذا فالتعاليم الدينية تبدو غير مترابطة في إطار القضايا العقلانية والفلسفية، ولا يمكن تقييمها في هذا الإطار؛ وذلك لأنّ كلّ واحد منهما له لعبة لغوية خاصة به، فلا يمكننا أن نجعل أصول وقواعد لعبة معينة حاکمة على لعبة أخرى، وبالتالي فالإيمان الديني لا يستفيد أيّ شيء من جانب العلم والفلسفة ولكنه في الوقت ذاته لا يخشى منهما ضرراً.^٢

لقد صار واضحاً أنّ «الإيمانية المعتدلة» (المتجنبة للعقل) تختلف

١- محسن جوادى: إيمان و عقلانيت، ص ١٣٨-١٤٣.

٢- نفس المصدر، ص ١٤٤ - ١٤٥.

عن نظرة الإيمان المتطرفة (المحاربة للعقل)، فالإيمانية المتطرفة تفرع عالياً طبول الحرب بين العقل (والفلسفة) وبين الإيمان، بينما نجد الإيمان المعتدلة تؤكد على هذه الفكرة وهي أن العقل والإيمان لا يشتركان في إطار واحد، بل لكل واحد منهما إطاره الخاص الذي لا يتقاطع مع الآخر، وأن طريق الفهم ينبغي طيه بواسطة مركب الإيمان لا غير.

٢ - ٢. جذور المعارضات و مصدرها

إن جذور السعي من أجل الفصل بين دائرة الإيمان والدين ودائرة العقل والفلسفة تمتد إلى عمق التراث المسيحي ومتكلميه.

فهذا القديس أوغسطين يقول: «إن الفهم ثمرة الإيمان؛ ولذا فلا تطلب الفهم لكي تؤمن، و لكن عليك أن تؤمن حتى تفهم»، و اقتفى أثره آنسلم - فيلسوف القرون الوسطى - بقوله: «أنا لا أسعى لكي أفهم أولاً ثم أؤمن، و لكنني أؤمن أولاً حتى أفهم، و هذا أيضاً هو الدافع لإيماني؛ لأنني طالما لم أؤمن فلن أفهم»^١.

و كان ترتليان (١٢٠ - ١٦٠ م) بدوره أحد المؤيدين للإيمانية المتطرفة في القرون الأولى للمسيحية، وبحسب الظاهر فإن ترتليان لم يكن يرى للعقل والتفكير مكاناً في الدين، و كان يقول: ما هي العلاقة بين أثينا والقدس؟ وأي انسجام يمكن تصوّره بين الأكاديمية والكنيسة؟ وما هو وجه المناسبة بين الكفار وبين المسيحيين؟ و عن أي شيء

نبحث بعد أن وصلنا إلى الإنجيل واستفدنا منه؟ وبعد الإيمان الديني أيّ اعتقاد آخر نريد؟^١

ويقول يوثينوس حول علاقة الإيمان بالفهم: إن من يطلب الحقيقة عن طريق العقل فقط، فإنّ سعيه سيضيع هباءً، فالحقيقة إنّما يمكن الوصول إليها عن طريق الإيمان، فإذا قبل ذلك فإنّ عقله سوف يقتنع أيضاً، وهكذا فإنّ من الممكن الوصول إلى حقائق فلسفية من خلال الحركة في مسير غير فلسفي.^٢

وإذا مضينا في البحث عن جذور هذا الفكر، سنواجه بعض التصريحات الموجودة في الكتاب المقدس، وذلك في رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي حيث يقول: « أَنْظُرُوا أَنْ لَا يَكُونَ أَحَدٌ يَسْبِيكُم بِالْفَلَسَفَةِ وَبَغُرُورٍ بَاطِلٍ، حَسَبَ تَقْلِيدِ النَّاسِ، حَسَبَ أَرْكَانِ الْعَالَمِ، وَلَيْسَ حَسَبَ الْمَسِيحِ ».^٣

ومن جهة أخرى يلاحظ المراجع لتاريخ الفلسفة أنّه بعد ارتحال أفلاطون وأرسطو، انشغل تلاميذهما بجمع وترتيب وشرح كلام أساتذتهم، وأدّى ذلك إلى الحفاظ على سوق الفلسفة زاهراً لمدة من الزمن، ولكن الأمر لم يطل حتّى بدأ نجم هذا الازدهار بالافول، وتحول ذلك الرواج إلى كساد، فصار طالب العلم والمعرفة شحيحاً في بلاد اليونان، وانتقل أرباب العلم والفنّ إلى أرض الإسكندرية ليلقوا رحلهم

١- اتين جيلسون، عقل وحي در قرون وسطا (العقل والوحي في القرون الوسطى)، ص ٤-٥.

٢- نفسه، روح فلسفه قرون وسطى (روح الفلسفة في القرون الوسطى)، صص ٣٦-٣٧.

٣- الكتاب المقدس، رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي، الباب ٢ رقم ٨.

هناك، وليجعلوا منها مكاناً لمواصلة أبحاثهم ودراساتهم، فتحوّلت هذه المدينة إلى مركز للعلم والفلسفة، واستمرّ ذلك حتّى القرن الرابع بعد الميلاد. ولكن عندما اعتنق أباطرة الروم المسيحيّة، وبدؤوا بترويج عقائد الكنيسة بعنوانها العقائد الرسميّة للإمبراطوريّة، فإنّهم بذلك أطلقوا العنان للتيّارات المخالفة للمراكز العلميّة والفكريّة، حتّى انتهى الأمر بإصدار إمبراطور روما الشرقيّة جوستينين في عام ٥٢٩ للميلاد أمراً بتعطيل الجامعات، وإغلاق مدارس أثينا والإسكندرية، ففرّ العلماء منها وتواروا عن الأنظار خوفاً على حياتهم، ولجؤوا إلى مدن وبلاد أخرى، وقد لجأ بعض العلماء إلى إيران حفاظاً على أنفسهم، فصارت لهم ملاذاً آمناً في ظلّ الجوّ المساعد لنمو العلوم الذي أعده أنوشيروان هناك، وبهذا الشكل فقد انطفأ مشعل العلم والفلسفة الوضّاء في محيط الإمبراطورية الرومانيّة.^١

إنّ من يراجع التاريخ سيلاحظ أنّ المواجهة بين الإيمان المسيحيّ والفلسفة الأرسطيّة قد تسبّبت في إشعال الكثير من النزاعات، وقد جاء بعض الفلاسفة في القرون الوسطى أمثال توماس آكويناس (١٢٧٤ - ١٢٢٥ م) لمحاولة الإصلاح بين الدين والفلسفة، فقد نذر آكويناس حياته من أجل الدفاع عن ترويج الإيمان المسيحي بشكل عقلاني^٢. و كان آكويناس في زمانه يُتهم بأنّه من أهل البدع بسبب مزجّه الدين مع

١- محمّد تقي المصباح. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، الدرس ١، ص ٣٢؛ محمّد علي فروغي، مصدر سابق، ص ٨٦.

٢- كالين براون، فلسفه و ایمان مسیحی (الفلسفة والإيمان المسيحي)، ص ١٥.

الفلسفة.^١

وقد أدت ترجمة كتب ابن رشد كذلك إلى إضافة طعم خاص لهذه الاختلافات، بحيث أنه نشأت مدرسة فلسفية في الغرب عرفت بمدرسة أتباع ابن رشد، والعجيب أن بعضاً من أتباع ابن رشد المسيحيين ذهبوا إلى خلاف رأيه بخصوص توافق الحكمة والشريعة؛ وذلك أن ابن رشد كان يصرّح بأنه لا يمكن أبداً أن يصل النظر البرهاني إلى نتائج مخالفة لما جاءت به الشريعة، بينما قبل أتباعه هؤلاء وقوع مثل هذا التعارض، ولجؤوا من أجل حله إلى عقيدة ثنائية الحقيقة، و«صاروا يعزفون على هذه النغمة وهي أن ما يبدو حقيقياً في نظر الفلسفة، لا علاقة له بما يبدو حقيقياً في نظر العلوم الإلهية... وزعموا وجود موضوعات مختلفة، وحقائق مختلفة»^٢

لقد ذهب اللاتيني سيجر برابانتي (١٣٢٥ م) مؤسس مدرسة أتباع ابن رشد إلى الاعتقاد بأن أرسطو إنما يمكن تفسيره في الفلسفة كما فعل ابن رشد، ولكن الحقيقة إنما توجد في المسيحية لا في الفلسفة.^٣ إن دراسة مدرسة أتباع ابن رشد المسيحيين، والتحقق من مدى التزامها بأرائه بشكل عام يحتاج إلى دراسة مستقلة؛ ولكن الأمر المسلم هو أن آراء ابن رشد فيما يتعلق بانسجام العقل والوحي تتعارض بشكل

١- نفس المصدر، ص ٢٥.

٢- أن فرماتال، عصر اعتقاد (عصر العقيدة)، ص ١٦٧-١٦٨.

٣- اتين جيلسون، عقل و وحي در قرون وسطى (العقل والوحي في القرون الوسطى)، ص ٤٨.

صارخ مع ما ينقل عن مؤيديه المسيحيين.^١

و من ناحية أخرى فقد تشدد بعض المتدينين المسيحيين في معارضة تقريب ابن رشد للفلسفة الأرسطية، وصوّروا ميل ابن رشد إلى العقلانية على أنه انتقام الإسلام من المسيحية. يقول هؤلاء في تحليلهم الذي جافى الإنصاف:

«لقد كانت فلسفة أرسطو هدية من عالم اليونان إلى عالم المسيحية اللاتينية، و لكنّ مثل هذه الهدية كمثّل حصان طروادة حيث أنها كانت تخفي ألف عنصر مخالف في داخلها، إنّ بذور عصر النهضة والتنوير هذه لم تكن مجرد «انتقام الشرك» من المسيحية، بل كانت بشكل مخفي تمثّل انتقام ديانة الإسلام أيضاً، فالمسلمون كانوا قد تعرّضوا للكثير من الهجمات في فلسطين كما أنّهم كانوا قد طُردوا بالكامل من أراضي أسبانيا، فقاموا بنقل علومهم وفلسفتهم إلى أوروبا الغربية، والتاريخ يدلّ على أنّ هذه العلوم كانت قوة مدمرة في الواقع جاء بها أرسطو وابن سينا وابن رشد فأدّت إلى إفساد المسيحية بواسطة العقلانية»^٢

وفي نفس الإطار نجد أن مراجعة الأدلة التي أقامها المعارضون للفلسفة تفيد بأنهم كانوا يعتقدون بأنّ معارف الوحي والدين ينبغي الحفاظ على نقائها وطهارتها من أن تدنّس ليس فقط بالفلسفة الرسمية،

١- حسن يوسفان، عقل و وحي (العقل والوحي)، ص ٣٢.

٢- ويليام جيمز ديورانت (المشهور بويل ديورانت)، تاريخ الحضارة، ج ٤، ص ١٣٢٢-١٣٢٣.

بل بأي نوع من أنواع الفكر البشري، ومن ذلك ما ذكره كعلة لمعارضة بعض رؤساء الكنيسة للفلسفة، وهي أنهم كانوا يرون بأن طريق التعقل ربّما قدّم للكنيسة مقداراً من الاحترام والعزة مدّة من الزمان إلا أن هذا التيار من الممكن أن يخرج بعد ذلك عن السيطرة، فيؤدّي إلى إضلال الأفراد عن جادة الإيمان، تاركاً المسيحية في هذا العالم المليء بالكفر والمعاصي عاجزة ضعيفة لا مأوى لها.^١

٢. ٣. معارضة باسكال للفلسفة

في وسط كلّ هذه الأحداث، نجد أن معارضة باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢ م) للعقل والفلسفة، وتأكيدَه على الإيمان جديرة بالملاحظة والذكر.

نهض باسكال للدفاع عن المذهب الكاثوليكي - وهو الرياضي والفيزيائي والفيلسوف الفرنسي الذي عاش في القرن السابع عشر - وذلك من خلال التشكيك في الفلسفة والعلم، بل إنه بالغ في السخرية منهما والاستهزاء بهما، ولم يجد طريقاً من أجل الترويج للإيمان في المجتمعات الإنسانية إلا من خلال الانتقاص من العقل والخط من قيمته، وتوجيه الذم والانتقاد للفلاسفة، فتجده يقول بصراحة: لا نظن أن قيمة كلّ الفلسفة تساوي عناء ساعة واحدة.^٢

وفي كلام آخر له يلمّح بأنّه من الممكن أن يكون بعض الأفراد

١- نفس المصدر، ج ٤، ص ١٢٩٢.

٢- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٧.

مضطرين لتعطيل قواهم العقلية حتى يتمكنوا من الإيمان^١. ويرى باسكال أن العقل لوحده عاجز عن إثبات علم الإنسان؛ لأن الإنسان بدون نور دين المسيح لا يمكن أن يدرك نفسه، وذلك أن العقل له إطار ومجال خاص لا يستطيع تجاوزه وهو محدود في الرياضيات والعلوم الطبيعية أو فلسفة الطبيعة، وأما الحقائق الأساسية التي تحوز معرفتها على أهمية بالغة، فهي ما يتعلق بمبدئه ومعاده، وهذه من الأمور التي يعجز الفلاسفة والعلماء عن اكتشافها^٢. وكان باسكال يعتبر حتى البراهين العقلية المقامة لإثبات وجود الله عديمة الفائدة وفاقة للاعتبار، وكان يعتبر جهود الفلاسفة في هذا المجال عقيمة، ويزعم بأن البراهين الفلسفية على وجود الله ليست فقط غير كافية لإقناع الملحدين من ذوي القلوب القاسية، بل حيث أن المعرفة الحاصلة منها هي معرفة لله بدون المسيح، فهي معرفة عديمة الفائدة وعقيمة تماماً.

وبناءً على هذا الأساس، فالعقل سيكون عاجزاً كذلك حتى عن إدارة أمور الإنسان وتنظيم برامج حياته، فإذا كانت الفلسفة عاجزة عن إثبات وجود الله... فهي عاجزة كذلك عن هداية الإنسان في بحثه عن الطريق إلى السعادة الحقيقية^٣.

ومن هنا نجد باسكال يقترح اتباع القلب بدلاً من العقل كوسيلة من أجل إدراك المفاهيم الدينية وإثبات وجود الله تعالى، ويعتبر أن العقل

١- مايكل بيترسون، مصدر سابق، ص ٧٠.

٢- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٥

٣- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٨

عقيم وغير منتج في إطار المعارف الدينية. وهكذا يقول: للقلب أدلة يعجز العقل عن فهمها، فالقلب هو الذي يستطيع أن يحسّ بالله تعالى وليس العقل.^١

٢ - ٤. المعارضة لم تكن مع مطلق الفلسفة

في آخر هذه القسم لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العديد من الباحثين يعتقدون أن معارضة العقل والفلسفة والعداء لهما في التراث المسيحي لم تكن بشكل مطلق:

«إنّ أدنى تأمل في عبارات أشدّ الأشخاص عداوة للعقل وأكثرهم إفراطاً في معارضة الفلسفة سيكشف بأنهم في الواقع لم يكن عندهم اعتراض على أصل العلاقة بين العقل والوحي، وأنّ جميع اعتراضاتهم إنما كانت على الإفراط في استخدام العقل أو على طريقة خاصّة من إعماله في الدين، فعلى سبيل المثال نجد أنّ القديس بولس (ت ٦٨ أو ٦٢ م) الذي يعتبر من أوائل الإيمانيّين المسيحيين، و من أشدّهم معارضةً للتعلّق إنّما كان يعارض نوعاً خاصاً من العقلانية ليس إلّا، فقد جعل العقل الترابيّ الملوّث بالاهواء النفسانيّة دريئةً لسهامه، و كان هجومه موجّهاً نحو أساليب الاحتيال العقليّة و طرق التهرّب من الحقّ... و من يلقي نظرة عابرة على رسالة بولس التي صارت جزءاً من العهد الجديد، و جاءت في آخر الكتاب المقدّس؛ يشاهد

١- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٩.

بوضوح أنه هو نفسه قد استخدم في مواضع عديدة من رسالته الكثير من الاستدلالات و التحليلات المنطقية من أجل توضيح التعاليم الدينية... كما نجد أن ترتوليان (١٢٠ - ١٦٠ م) نفسه كان فيلسوفاً، و يمكن للمتبع أن يشاهد في آثاره و كتاباته مواضع كثيرة قد استعان فيها بالفلسفة من أجل توضيح و بيان التعاليم الدينية^١

و يرى بعض المحققين بأنه حتى مارتين لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦ م) الذي كان يهاجم أرسطو بشدة و يطلق عليه ألقاباً شنيعة من قبيل «مدمر التعاليم الطاهرة»، و «مخترع الأساطير»، و «الفيلسوف المنفر»، و «عابد الأصنام الأعمى»، لم تكن معارضته للعقل والعقلانية مطلقة، يقول هذا الباحث:

«لم يكن لوثر ضد العقل أبداً؛ وذلك لأنه هو نفسه كان يستفيد من العقل بشكل دائم ومتواصل، بل إن اعتراضه الأساسي وحملته الشديدة إنما كانت على سوء الاستفادة من العقل، التي كان يرى أن من آثارها أن الفلسفة قامت بتقسيم حقائق الإيمان المسيحية إلى شعبتين^٢»

١- حسن يوسفیان، مصدر سابق، ص ٤١-٤٣.

٢- كالين براون، فلسفه و ایمان مسیحی (الفلسفة والإيمان المسيحي)، ص ٣٧.

٣. تيار التجريبية في الفلسفة

بالإضافة إلى التيارين السابقين، يمكننا أن نعدّ التجريبيين في الفلسفة من معارضي الفلسفة أيضاً؛ بمعنى أنهم يعارضون العقل، ويدعون أنّ المعرفة المعتمدة عليه مخدوشة ولا يمكن الاعتماد عليها، وأنّ نتائجها الميتافيزيقية فاقدة للاعتبار، و أساساً فإنّ التغير الأهمّ الذي أعقب عصر النهضة قد تمثّل في إخراج المباحث الفلسفية من دائرة علم الوجود (الأنطولوجيا) ونقلها إلى دائرة نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا). وقد تعرّض المنهج العقليّ تدريجياً إلى معاملة قاسية، فابتدأ الأمر بالتأكيد على قيمة الاتجاه التجريبي، ثمّ بعد ذلك و مع ظهور الوضعية المنطقية^١ في أوائل القرن العشرين لم ينته الأمر بجعل بحوث ما وراء الطبيعة فاقدة للقيمة والاعتبار، بل ظهرت أقوال تزعم أنّها فاقدة لكلّ معنى من الأساس.

لقد كان فرانسيس بيكون من أوائل الأشخاص في أوروبا الذين هاجموا الفلسفة بعنوان إنقاذ الفلسفة، وتحت عنوان تحطيم الأصنام عملوا على تحطيم الفلسفة ونادوا بجعل التجربة قاعدةً وأساساً للفلسفة. كان بيكون يرى بأنّه مع أنّ العلم الكلاسيكي قد استفاد في الأزمان

١- الوضعية المنطقية (وتعرف أيضاً بالتجريبية الوضعية أو الوضعية الجديدة)؛ وهي حركة فلسفية ظهرت في النمسا وألمانيا في العقد الثاني من القرن العشرين، تُعنى هذه الحركة الفلسفية بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية، حيث تؤكد أنّ المقولات الميتافيزيقية، أو الدينية، أو القيمية، فارغة من أي معنى إدراكي، وبالتالي، لا تعدو كونها تعبيراً عن مشاعر أو رغبات. و تسمّى بالانجليزية Logical positivism. (المترجم)

السابقة من الاستقراء الأرسطي، إلا أنه ركّز في بحوثه على المفاهيم المجردة، ولم يتعرّض لدراسة نفس الطبيعة وذات الأشياء، وكان ينادي بأنّ العلم ينبغي أن يُبنى على أساس دراسة الطبيعة لا على أساس التفكير، وكان يعتقد أن الاستقراء الأرسطي بمعناه المنطقي عاجزٌ عن كشف حقيقة الأشياء والموجودات لنا، بل هو يكتفي بإيجاد الانسجام والتوافق بين الظواهر الموجودة في أذهاننا، والحال أنّ ما نهدف له من تفسير الطبيعة إنّما هو أن نقل صورة واقعية منظمة ومنطقية عن الطبيعة الخارجية إلى داخل أذهاننا، وذلك لكي نتمكن من التأثير في الواقع الخارجي والسيطرة عليه.^١

ثمّ قام الفلاسفة الإنجليز من أمثال باركلي وهيوم وغيرهم بربط التجربة - والتي هي أداة تحصيل العلوم الطبيعية - بالفلسفة ربطاً خاطئاً، فأحضروا العقل والتفكير إلى المختبر، وقاموا بإنزال الفلسفة التي تعتمد في أسلوبها المعرفي على التفكير والعقل الخالص إلى المستوى المنخفض للعلوم الطبيعية، وبحسب تعبيرهم فقد صيروا الفلسفة أمةً للعلم.

إنّ التناسب بين المذهب الحسي مع إنكار ما وراء الطبيعة أو الشكّ فيها بحد أدنى هو أمرٌ واضح، وهذا ما حصل واقعاً، حيث أنّ تقدّم الفلسفات الحسية والوضعية وازدهارها في الغرب قد جرّ وراءه الفكر المادي والإلحادي، ومع غياب أي منافسة قويّة من أنصار العقلانية فقد

١- شرف الدين خراساني، از برونو تا هگل (من برونو إلى هيجل)، ص ٢٩.

صارت الأرضية خصبة جداً لانتشار هذه التوجّهات وازدهارها.^١

فطبقاً لنظر هيوم، حيث أن كل لفظة هي اسم لأحد التصوّرات، لذا فإن معنى كل لفظة إنّما يتشخص ويتحدّد في نهاية الأمر من خلال مجموعة الإدراكات التي أوجدت ذلك التصوّر، وكل لفظة لا يمكن إرجاعها إلى مثل هذه المجموعة من الإدراكات فهي في الواقع لا معنى لها. لقد مثل هذا الأصل المعنوي الصورة الأولية للمبدأ الذي أطلقت عليه حلقة فيينا^٢ فيما بعد اسم «مبدأ قابلية التحقق»^٣، وعلى هذا الأساس اعتبر هيوم أن العديد من مفاهيم الفلسفة الأرسطية كالجوهر، والذات، والقوّة والفعل وغيرها مفاهيم فاقدة للمعنى، ومن الجلي أن نتائج نظرية معنائية كهذه ستكون جذريّة و راديكاليّة جداً، فعندما عمّم هيوم نظريته إلى دائرة الإلهيات وما وراء الطبيعة فقد توصّل إلى أن كلاّ منهما لا معنى له. إنّ كلام هيوم نفسه في هذا المقام يوضّح المسألة بشكل جيّد، يقول هيوم: لنفرض أننا أخذنا في يدنا كتاباً في الإلهيات أو كتاباً مدرسياً تقليدياً عن ما وراء الطبيعة، فينبغي أن نسأل حينئذٍ: هل يحتوي هذا الكتاب على استدلال مجرد يتعلّق بالأعداد أو المقادير؟ كلاّ. فهل يضمّ بين ثناياه استدلالاً تجريبيّاً متعلّقاً بالواقع الخارجي وما فيه من موجودات؟ كلاّ. إذا فعليك أن تلقيه في النار لتأكله ألسنة اللهب؛ لأنّه لا

١- محمّد تقي المصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ٥١

٢- وتسمّى أيضاً مدرسة فيينا الوضعية و يطلق عليها بالانجليزية: Vienna Circle.

(المترجم)

٣- و يدعى بالانجليزية Principle of Verification. (المترجم)

يمكن أن يحتوي بين دفتيه شيئاً غير الأوهام والسفسطة.^١

لقد كان هيوم يرى بأنّ التصورات في النهاية تتحوّل إلى انطباعات، والانطباعات بدورها تعتبر من حالات الذهن وعوارضه. وبناءً على ذلك، فنحن لا يمكن لنا أن نتصور كيف ستبدو الأشياء مستقلة عن إدراكنا لها. إنّ هيوم لا يريد أن ينكر وجود الأجسام المستقلة عن ذهننا وإدراكنا، ولكنه يريد أن يقول بأننا لا نستطيع أن نثبت وجود الأجسام مستقلة عن إدراكنا لها. أجل، نحن ليس لنا طريق آخر من الناحية العملية والإجرائية، سوى أن نتعامل مع هذه المعطيات على أنّها حقائق تمّ إثباتها. وكان هيوم يعتقد أنّه مع ذلك يجب علينا أن نحافظ على تشكيكنا في جميع وقائع حياتنا، فإذا اعتقدنا بأنّ النار تسخن وأنّ الماء يبرّد، فليس اعتقادنا هذا إلا من باب أن الاعتقاد بخلاف ذلك يسبّب لنا العناء والتعب.^٢

وهكذا فالنتيجة التي يتوصّل إليها هيوم هي أن المذهب التجريبي لا يعلمنا شيئاً عن الكون، ولكن في الوقت نفسه لا يوجد أيّ طريق آخر سواه للوصول إلى المعرفة بهذا الكون.^٣

بعد كلّ هذه التيارات وما قدّمته من نظريات، يبدو أنّ الأضرار التي لحقت بالفلسفة وعلوم ما وراء الطبيعة والقسوة التي عوملت بها (والتي كانت نابعة من رغبة أوروبا في الاستقلال فلسفياً عن الفلسفة التراثية الكنسية) لم تكن كافية بعد؛ فمع مطلع القرن العشرين ازدهر سوق

١- فردريك كابليستون، مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٣٢.

٢- برتراند راسل، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ الفلسفة الغربية)، ج ٢، ص ٩٢٠.

٣- نفس المصدر، ج ٢، ص ٩١٢.

اختلاق المدارس الفكرية، واختراع فلسفات جديدة، وبذلك بدأت تتجلى المرحلة الثالثة من مراحل التشكيك في تاريخ الفكر الغربي، فالفلسفة منذ ذلك الوقت تخلّت عن بحثها عن حقائق الكون والوجود، وظهرت بدلاً من ذلك في لباس أصالة العمل، وأصالة الربح، وأصالة اللفظ، والظاهريات^١، ومنهج التفسيرية (الهرمنوطيقيا)^٢، والتيار الوجودي^٣.

أما طليعة علماء القرن العشرين، فقد كانت تمثل بنفسها بداية الأزمة الحقيقية للفلسفة، فقد سعوا إلى دفن الفلسفة، وتقديم أمور أخرى في لباس الفلسفة ونقابها للعالم بدلاً من الفلسفة الحقيقية، ولم يمضِ كثير من الوقت، أي لم يكد ينقضي من هذا القرن نصفه حتى قاموا بتقطيع أوصال الفلسفة إلى قطع صغيرة كثيرة لا تشبه أيّ واحدة منها الأخرى، كما لا توجد قاعدة مشتركة ولا أصول جامعة بينها، والأسوأ من هذا كله أنّه صار لكل فرعٍ منها لغته الخاصة التي لا يفهمها دارسوا الفرع الآخر. لقد أمست الفلسفة كسوق يضمّ عدداً كبيراً من الدكاكين التي تقع إلى جانب بعضها أو في مقابل بعضها البعض، ولكن كلّ واحد منها يبيع بضاعته الخاصة به.

١- توجّه فلسفي يتناول الظواهر في صلتها بالوعي أو الشعور طلباً لبلوغ ماهيات الأشياء، ويدعى بالانجليزية Phenomenology. (المترجم)

٢- و يدعى بالانجليزية Hermeneutics. (المترجم)

٣- الوجودية تيار فلسفي يُعَلّي من قيمة الإنسان ويؤكد على تفردّه، وأنّه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى موجه. و يدعى بالانجليزية Existentialism. (المترجم)

لقد تشكّلت في أوائل هذا القرن حلقة فيينا (في سنة ١٩٢٥ م) لتقوم بإحياء المذهب الحسي، كما قامت هذه الحلقة بتأسيس الوضعية المنطقية، وعملوا على ترويجها والدعوة إليها في أمريكا وأوروبا. إن إحدى الأفكار التي تبنتها الوضعية المنطقية اعتبار المدّعات الميتافيزيقية جوفاء وخالية من المحتوى^١، واعتبار الفلسفة فاقدة للاعتبار، وبعبارة أخرى، فقد قام هؤلاء من خلال التفكيك والفصل بين الفلسفة والمارواثيات، بحصر دور الفلسفة في نقد و تبين معايير صدق القضايا وكذبها، فكانوا يرون أن دور الفلسفة ينبغي أن يكون محدوداً بالتنوير ورفع الإبهام عن الآراء والأسئلة الفلسفية، وهكذا فقد صارت مباحث الماورائيات فاقدة للمعاني الإدراكية^٢، كما بدأ البحث والتنقيب لتحديد المعايير التي يُعرف من خلالها كون المعاني إدراكية أم لا، وذلك من أجل استخدامها في نقض الأحكام الميتافيزيقية. وأول اقتراح قدم في مجال اختبار القضايا التي تبدو في ظاهرها على شكل جمل تخبر عن الواقع هو ملاك «قابلية التحقق»، وبناءً على هذا المبدأ فإن حكماً ما يعتبر ذا معنى إدراكي إذا - وفقط إذا - كان من الممكن تشخيص الظروف والشرائط التي تجعل الحكم المذكور صادقاً بشكل قطعي، وكانوا يعتقدون بأن أحكام ما وراء الطبيعة يستحيل أن تُحقّق هذا

١- رضا حبیبی، درآمدی بر فلسفه علم (مدخل إلى فلسفة العلم)، ص ١٢٨.

٢- المعاني الإدراكية (و تدعى أيضاً المعاني التعريفية والمعرفية) هي نوع خاص من المعاني قامت المنطقية الوضعية بتعريفها و تبنيها، و بنت الكثير من أفكارها عليها. و تدعى بالانجليزية

Cognitive meaning. (المترجم)

الشرط، وبناء على هذا يحقّ لنا القول بأنّ أيّ جملة إنّما يكون لها معنى بالنسبة لشخص معيّن إذا كان هذا الشخص قادراً على التحقق من صدق القضية التي تحملها هذه الجملة وإثباتها؛ بمعنى أن يعلم هذا الشخص ما هي المشاهدات الحسيّة وفي أيّ ظروف وشرائط تؤدّي إلى العلم بصدق القضية المذكورة أو كذبها^١. ومن خلال مبنى «قابليّة التحقق» يمكننا أن نستكشف مبنى آخر من مباني الاتجاه الوضعي وهو عبارة عن العِلْمُويّة^٢، إنّ العِلْمُويّة التي يتبنّاها أتباع الاتجاه الوضعي المنطقي تقول في الحقيقة إنّ الأخبار الواقعيّة التي يقدّمها العلم هي وحدها التي تقبل التحقق الإدراكي التجريبي، ولهذا السبب فإنّ القضايا العلميّة فقط هي التي تحمل معنى إدراكياً، وأمّا القضايا الموجودة في باقي الدراسات والتخصّصات غير العلميّة من قبيل: الماورائيات والأدبيّات والفنون، فالمعاني التي تحملها هي معاني شاعريّة وعاطفيّة. وفي نظر هؤلاء هناك نوعان فقط من القضايا فيهما معنى إدراكي: الأخبار التركيبيّة، وهي التي يمكن إثبات صدقها من طريق التجربة والاختبار، وذلك من قبيل هذه القضية (الجميع هم أزواج ميرا)، والنوع الآخر هو القضايا التحليليّة، وهي التي يمكن اكتشاف صدقها من نفس الألفاظ والمصطلحات التي

١- جان لازي، درآمدی تاریخی به فلسفه علم (مقدّمه تاریخیه لفلسفه العلم)، ص ٢٣٤.

٢- العِلْمُويّة وتدعى أيضاً العلمانيّة نزعة فلسفيّة تؤكد أن العلم وحده قادر، إن عاجلاً أو آجلاً، على حل مشكلات الإنسان. وهي تختلف عن العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة، وتسمّى

بالانجليزية scientism. (المترجم)

تشكلها وذلك من قبيل هذه القضية (كل الأزواج قد تزوجوا).^١ إن هذا المذهب ارتدى لباس الفلسفة ولكنه عمل في الواقع ضد الفلسفة، وأجلس العلوم التجريبية على مسند الفلسفة. ولقد تردى حال الفلسفة في أوائل القرن العشرين حتى بلغ الأمر إلى أن صارت العلوم الأخرى من قبيل علم الاجتماع، وعلم النفس، والفيزياء، والأحياء، وحتّى الفيزيولوجيا تقدّم بدورها تعريفاً للفلسفة وتقرّح لها قالبها المعرفي، وترسم لها مستقبلها.

ومن جملة الصفات البارزة للفلسفة المعاصرة يمكننا أن نشير إلى إنكار الماورائيات كعلامة بارزة تعمّ جميع الآراء الفلسفية المعاصرة، إن هذا الأمر هو ما يسمّى أحياناً بأزمة الماورائيات، ويمكننا مسامحة أن نطلق عليه اسم التشكيك العالمي في العصر الحاضر، فقد انهارت المفاهيم المفتاحية للفلسفة المتعارفة من قبيل الذاتي، والضروري، الأولي و البديهي، الفطري، والعقلاني وغيرها بشكل كلي، وحلّ محلّها مفاهيم من قبيل النسبي، والمحتمل، والمؤقت، والتجريبي، والإدراكي. كما أنّ أغلب فلاسفة هذا الزمان هم في الواقع من علماء الرياضيات أو الفيزياء أو الاقتصاد أو علم الاجتماع أو علم النفس. ففي هذه الحقبة صار معنى الفلسفة هو التفكير في المباني الثقافية (بدلاً من المباني الوجودية) !! ويمكننا واقعاً أن نقول بأنّ الفلسفة في هذا الزمان قد تحوّلت من معرفة الوجود إلى نوع من معرفة الإنسان، وأنّ علم

١- دونالد جيليس، فلسفه علم مدرقرن بیستم (فلسفة العلم في القرن العشرين)، ص ٢٠٤ - ٢١٠.

الاجتماع مع مذاق فلسفي وتأمل في مباني الفنون والدين والاقتصاد والسياسة قد احتلّ مكان علم الوجود الذي كانت تدرسه الفلسفة المتعارفة.^١

وأما في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد تركت الوضعية المنطقية والوجودية مكانهما لمدارس أخرى من قبيل الفلسفة التحليلية، وفلسفة فيتغنشتاين اللغوية، وللهرمونوطيقا والظاهريات، وقد عملت هذه المدارس الحديثة على ترويح النسبية في الفلسفة، وعلى سلب ثقة البشر في التفكير والفلسفة، وعلاوة على ذلك فقد أزلت الفلسفة عن موقعها الثابت الحقيقي وهو خلق الانسجام مع عالم الطبيعة واكتشاف حقائقه بشكل عقلي ومنطقي، فأخرجت الفلسفة عن ثباتها هذا لتشغلها بدراسة بعض الأبحاث اللغوية واللفظية.

وكانت نتيجة إنزال الفلسفة من مقامها الأصلي، واستبدال التفكير العقلي ببحوث لفظية أو حسية، وتقييد التفكير بأغلال المادية هي أن تعريف الفلسفة في الغرب هو بدوره أيضاً قد انقلب وتحول؛ فتجدهم يعرفون الفلسفة بأنها مجموعة من المسائل الموهومة، ونوع من التخيل أو الألعاب الفكرية المعرفية، وبلغ بهم الأمر في النهاية إلى أنهم لم يعودوا يتوقعون من الفلسفة أن تضيء لهم طريق الحياة أو أن تقدم لهم نظرة كونية مفيدة وبناءة وواقعية، بل صاروا يرون أن الفلسفة شيء عديم الفائدة للمجتمع البشري.

١- منوچهر صانعی دره بیدی، مبانی اندیشه های فلسفی (فلسفه عمومی)، صص ٢٤١ - ٢٤٢.

فقد اعتبر ريتشارد رورتي - فيلسوف ما بعد الحداثة الأمريكي - أن الفلسفة ليست إلا سلماً احتاجه البشر في العصور السابقة، وقد تجاوزوه في هذا الزمان فلم يعودوا بحاجة إليه، وهو يعتقد أن الفلسفة كانت حلاً بديلاً أوجده المفكرون الأوروبيون ليضعوه محلّ إلهيات القرون الوسطى، وأما في العقود الأخيرة، فقد أثبت مفكرو ما بعد الحداثة بواسطة تفكيكهم للمفاهيم الفلسفية أن جميع أدوات صناعة الفلسفة فاقدة للقيمة والاعتبار، وبينوا - خلافاً لما ادّعاه ديكرت - بأنه ليس صحيحاً أن من الممكن أن نبدأ من نقطة الصفر ونشيّد بناءً فلسفياً مؤسساً على المباني الفلسفية التي يقبلها الجميع، فنصل بذلك إلى اكتشاف حقيقة الوجود ونعثر على قانون يضمن لنا حياة سعيدة هائلة.^١

في آخر هذا الحركة التاريخية لتيّار التجريبية في فلسفة الغرب، نلاحظ أن الفلسفة بمعنى الماورائية والمنهج العقليّ قد أقصيت بالكلية، وفقدت كلّ قيمة واعتبار، فصارت ممارسة الفلسفة تعدّ عملاً عبثياً لا طائل منه.

٤. تيّار العرفان العلماني والحداثي

من التيارات الأخرى التي قرعت على طبل معاداة العقل و مخالفته تيارات العرفان العلماني والحداثي، وهذا النوع من العرفان قد ظهر بسبب الأزمات المعنوية التي تعرّض لها الغرب المعاصر، وهذا التيّار

١- راجع: السيّد محمد علي تقوي، فيلسوف ضد فلسفه بررسى و نقد آراء ريجارد رورتي در باره فلسفه (فيلسوف ضدّ الفلسفة، ونقض آراء ريتشارد رورتي حول الفلسفة)، ص ٣٧.

يرى بأنّ العقل والعقلانية، والمعرفة الفلسفية (سواء بمعنى بحوث الماورائيات أو بمعناها الآخر وبما يشمل حتى المنهجية العقلية والنظرية) مخالفة له وممانعة لعقائده، ومن الجيد في هذا المجال أن نطلع على كلمات أوشو (رغم أنّه لا يعتبر غربياً من الناحية الجغرافية).

عداء الفلسفة في عرفان أوشو^١:

إنّ أحد أصول أوشو التنكّر للذهن، فهو يعتقد بأنّ الذهن قد اعتاد دائماً أن يقسم كل شيء إلى قسمين، ثمّ حينئذٍ ينظر إلى هذين الشئيين^٢، فالذهن لا يستطيع أبداً أن يدرك الكل. وحيث أنّ الذهن في مدرسة أوشو له موقعية سلبية، فقد استتبع ذلك أن ينتقد أوشو الفلسفة والعلم والتقنية، فهو يعتقد أنّ الفلسفة تُرضي الذهن بشكل كبير، فالفلاسفة يفكرون كثيراً، وهم يهدرون أعمارهم بالفكر والتأمل دون أن يؤدّوا أيّ عملٍ على الإطلاق، فالفلاسفة عادة يقفون على جانب الطريق، ولا يتخذون أيّ قرار، وأساساً فإنّ ذهن الفيلسوف كبير جداً، ولهذا السبب تجد أنّ الفلاسفة بعد مضيّ آلاف السنين لم ينجزوا أيّ عمل ذا فائدة^٣.

يعتقد أوشو بأنّ الفلسفة نوع من اللعب العبثي بالذهن، فالتفكير

١- بالاستفادة من كلّ من: محمّد تقي فعالي، آفتاب و سايهها (الشمس والظلال)؛ هادي وكيلي،

اشو از واقعت تا خلسه (أشو من الواقعية إلى الخلسة).

٢- أشو، بشنو از اين خموش (استمع لهذا الصمت)، ص ١٢.

٣- نفسه، راز بزرگ (اللغز الكبير)، ص ٣١٤.

ليس إلا عمل تجملي، ولا يؤكد إلا نظريات مختلقة وهمية، ولا علاقة للفلسفة بالواقعية، ولهذا علينا أن نعلم بأن الفلسفة اليوم هي في حالة احتضار.^١

إن أوשו لا يقبل الذهن إلى درجة أنه ينتقد حتى الاستدلال به على الله، فهو يعتقد^٢ بأن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى الله إلا من خلال القلب، فالذهن والاستدلال لا يريانا إلا أنصاف الأشياء بينما الله كل وليس جزءاً، ولذا فمشاهدة الله لا يمكن أن تحصل سوى من طريق القلب، ولذا يتوجب على الإنسان أن يكون وسطياً فلا يسمح لأفكاره أن تقسم نفسه. إن العقائد والاستدلالات تقسم الإنسان وتبعده عن الوحدة. لقد بلغ عداء أوشو للعقل إلى حد أنه يقول: «إنس العقل واجعل العشق هدفاً ومنهجاً لك، فكل حرمان يمكن أن يتحول إلى توفيق وسعادة، وكل احتمال خسارة في نظر العقل يمكن أن يتبدل إلى نجاح وظفر بالنسبة للقلب»^٣، ومن هنا فإن أوشو يعدّ من أشدّ مخالفين العقل والمنطق أيضاً، فهو يرى أن المنطق يستطيع دائماً أن يخدع الإنسان ويضلّه؛ لأنه يصوّر مدّعياته بنوع من الانسجام والتوافق، وهو يعتقد بأن المنطق إذا ما سيطر على الذهن فسوف يقضي ذلك على الكثير من الأمور المهمة، فالمنطق يمنع بشكل حاسم القطب المخالف له من

١- نفسه، آواز سكوت (أنغام الصمت)، ص ٢٠٦.

٢- نفسه، راز بزرگ (اللفز الكبير)، ص ١٥.

٣- نفسه، الماس های اشو (الماسات أوشو)، ص ٦٧.

الحياة، وهو يعتقد أنّ الإحساسات والعواطف والعشق والتأمل^١ تمثّل ذلك القطب المخالف، وأنّ الدين هو القطب المخالف للاستدلال^٢. ولهذا السبب تجد أنّ أوشو يوصي أتباعه ومخاطبيه أن يتخلّوا عن الاستدلال والفكر؛ لأنّه يرى أنّ كلّ فكر فهو ملوّث حتّى الفكر في الله^٣.

١- المقصود بالتأمل نوع رياضة روحية تمارس في اليوغا و يطلق عليها بالانجليزية Meditation. (المترجم)

٢- نفسه، در هواي اشراق (في هواي الإشراف)، ص ١٢١.

٣- نفسه، آواز ملكوت (أنغام الملكوت)، ص ١٤.

الفهارس العامّة

قائمة المراجع والمصادر

١. القرآن الكريم
٢. نهج البلاغة، ضبط: صبحی صالح، قم، دار الأسوة للطباعة والنشر.
٣. آئینه وند، صادق، دین وفلسفه از نگاه ابن رشد، طهران، نشر نی ١٣٨٥ ش.
٤. الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ .
٥. آشتياني، سيد جلال الدين، نقدي بر تهافت الفلاسفه غزالي، چاپ دوم، قم، بوستان كتاب، ١٣٧٨ ش.
٦. الأملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، الطبعة الأولى، بی جا، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ١٣٦٨ ش .

۷. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، چاپ اول، طهران، طرح نو، ۱۳۷۶ش، ج ۱.
۸. -----، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، چاپ اول، طهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش، ج ۲.
۹. -----، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، چاپ اول، طهران، طرح نو، ۱۳۸۴ش.
۱۰. -----، منطق و معرفت در نظر غزالی، طهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ش.
۱۱. ابراهیمان، سید حسن، معرفت شناسی در عرفان، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی تا.
۱۲. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، قم: دار سيّد الشهداء للنشر، چاپ اول، ۱۴۰۵ هـ.
۱۳. ابن الاثير، عزّ الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر و دار بيروت، (۱۳۸۵هـ / ۱۹۶۵م)، الأجزاء: ۷ و ۹.
۱۴. ابن الجنبلي، ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم، استخراج الجدل من القرآن، تحقيق: زاهر الألمعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، بی تا.

١٥. ابن أبي الحديد، عزّ الدين أبو حامد، شرح نهج البلاغة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، بي تا، الجزء: ٢٠ .

١٦. ابن رشد، محمّد بن أحمد، تهافت التهافت، تنظيم: محمّد العريبي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م.

١٧. -----، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، تعليق: ألّير نصري نادر، الطبعة السابعة، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٥م.

١٨. ابن الغضائري، أحمد بن حسين، رجال ابن الغضائري، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٦٤ هـ .

١٩. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم، درء تعارض العقل و النقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمّد رشاد سالم، الرياض، دار الكنوز الأدبيّة، بي تا، الجزء: ١ .

٢٠. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، (قسم الإلهيّات)، تصحيح: سعيد زايد و الأب قنواتي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

٢١. ارشادي نيا، محمّد رضا، نقد و بررسي مكتب تفكيك، چاپ اول، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٢ ش.

۲۲. استادی، رضا، نوزده ستاره و يك ماه، شرح حال چند نفر از فقها و حکما، چاپ اول، قم، نشر قدس، ۱۳۸۳ ش.

۲۳. اسلامی، سید حسن، رویای خلوص بازخوانی مکتب تفکیک، چاپ اول، قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۳ ش.

۲۴. اسلامی، رضا، مدخل علم فقه، چاپ اول، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴ ش.

۲۵. اسماعیل، فاطمة و اسماعیل، محمد، القرآن و النظر العقلي، فرجینیا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ۱۴۰۱ هـ.

۲۶. الأشکوري، قطب الدين، محبوب القلوب، تصحيح و تحقيق على اوجبی، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰ ش.

۲۷. اشمیتکه، زابینه، اندیشه های کلامی علامه حلی، ترجمه إلى الفارسیّة: احمد نمائی، چاپ اول، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۸ ش.

۲۸. أعرافي، علي رضا، فقه التربية، تحقيق و تحرير: السيد نقي الموسوي و علي حسين پناه، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷، ج ۲.

٢٩. -----، فقه التربية، تحقيق و تحرير: السيّد نقي الموسوي و علي حسين پناه و صمد سعیدی، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷، ج ۱.
٣٠. -----، فقه التربية، (تنقيح جديد)، تحقيق وتصحيح: السيّد نقي الموسوي، (نسخة قبل الطبع) ج ۱.
٣١. -----، فقه التربية، (تنقيح جديد)، تحقيق وتصحيح: السيّد نقي الموسوي، (نسخة قبل الطبع) ج ۲.
٣٢. -----، متن دروس الخارج لفقه التربية (فارسي)، للسنوات الدراسية ٨٤ - ٨٥ و ٨٥ - ٨٦، مضبوطة لدى مؤسسة الإشراق و العرفان، قم.
٣٣. -----، متن دروس الخارج للمكاسب المحرّمة (فارسي)، للسنة الدراسية ٨٧ و ٨٨، مضبوطة لدى مؤسسة الإشراق و العرفان، قم.
٣٤. الأعسم، عبد الأمير، الفيلسوف الغزالي (إعادة تقويم لمنحنى تطوّر الوحي)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١م.
٣٥. الطويل، توفيق، الدين و الفلسفة، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسية: محمّد علي خليلي، چاپ اول، طهران، شرکت نسبی حاج محمد حسين اقبال و شركاء، طهران، ١٣٢٨ ش.

٣٦. الأمين، السيّد محسن، مستدرکات أعيان الشيعة، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٨ هـ، الجزء: ٧.

٣٧. الأنصاري، مرتضى، المكاسب، الطبعة الأولى، قم، المؤتمر العالمي لتخليد ذكرى الشيخ الأعظم، ١٤١٥ هـ.

٣٨. -----، فرائد الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامي، بي جا، بي تا.

٣٩. اشو، بشنو از اين خموش، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسية: عبد العلي براتي، طهران: نسيم دانش، ١٣٨٣ ش.

٤٠. ---، راز بزرگ، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسية: روان كهريز، طهران: باغ نو، ١٣٨٢ ش.

٤١. ---، آواز سكوت، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسية: ميرجواد سيّد حسيني، طهران: هودين، ١٣٨٤ ش.

٤٢. -----، الماس های اشو، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسية: مرجان فرجی، طهران، فردوس، ١٣٨٢ ش.

٤٣. ---، شکوه آزادی، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسية: ميرجواد مير حسيني، طهران: هودين، چاپ سوم.

۴۴. ---، در هوای اشراق، ترجمه إلى الفارسیّة: إلى الفارسیّة: فرشید قهرمانی و فربیا مقدم، نشر کتاب آوند، چاپ دوم.
۴۵. ---، آواز ملکوت، ترجمه إلى الفارسیّة: إلى الفارسیّة: میرجواد میرحسینی، طهران: هودین چاپ اول.
۴۶. البجنوردی، السید حسن، القواعد الفقهیة، قم: الهادی، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ هـ، الجزء: ۱.
۴۷. براون کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، طاطه ووس میکائیلیان، طهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش، چاپ اول.
۴۸. البرقی، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة ۱۳۷۱ ش، ج ۱.
۴۹. بنایی مهدی، تاریخ فلسفه غرب از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطا، قم: جامعة المصطفی العالمیة، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۵۰. پارسانیا، حمید، علم و فلسفه، چاپ چهارم، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۵۱. بیترسون، مایکل و آخرین، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه إلى الفارسیّة: إلى الفارسیّة: أحمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ پنجم، طهران، طرح نو، ۱۳۸۷ ش.

۵۲. التبریزی، جواد، الأنوار الإلهیة رسالة فی لبس السواد، بیجا بی نا بی تا. (النسخة رقم ۲/۱ من برنامج جامع فقه أهل البيت)

۵۳. الطهرانی، الآقا بزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، النجف، مكتبة صاحب الذریعة العامة، ۱۳۹۲ هـ.

۵۴. تقوی سید محمد علی، فیلسوف ضد فلسفه بررسی و نقد آراء ریچارد رورتی درباره فلسفه، نامه فلسفی، سال ۱۳۸۸، ش ۱، ص ۳۷-۵۰.

۵۵. جناتی شاهرودی، محمد إبراهيم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، بی جا، بی تا (النسخة رقم ۲/۱ من برنامج جامع فقه أهل البيت)، ج ۱.

۵۶. جوادى الآملی، عبد الله، على بن موسى الرضا (عليه السلام) و الفلسفة الإلهیة، الطبعة الأولى، قم، دار الإسرائ للنشر، ۱۴۱۵ هـ و ۱۳۷۴ ش.

۵۷. -----، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم: أحمد واعظی، چاپ اول، قم، إسرائ، ۱۳۸۶.

۵۸. -----، على (عليه السلام) و فلسفه الهی، در: کاوشی در نهج البلاغه (مقالات کنگره سوم)، چاپ اول، بی جا، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۴ ش.

۵۹. جوادی، محسن، ایمان و عقلانیت، از مجموعه جستارهایی در کلام جدید، طهران، نشر سمت، ۱۳۸۱ ش.
۶۰. جیمز دیورانت ویلیام (المشهور ب: ویل دیورانت)، قصّة الحضارة ، ج ۴، دار الجیل، بیروت، ۱۴۰۸ هـ .
۶۱. حبیبی، رضا، درآمدی بر فلسفه علم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۶۲. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ هـ.
۶۳. حسینی، اسحاق، تاریخ فلسفه اسلامی، طهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۲ ش.
۶۴. حسینی، سیده فاطمه، شیوه مناظراتی انبیاء و امام صادق (علیهم السلام)، چاپ اول، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۴ ش .
۶۵. الحسینی الجلالی، السید محمد حسین، فهرس التراث، قم، دلیل ما، ۱۴۲۲ هـ، ج ۲.
۶۶. حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، چاپ اول، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۶۷. -----، عقل سرخ، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳.

۶۸. -----، دانش مسلمین، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷.

۶۹. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، چاپ اول، طهران، زوار، ۱۳۸۵.

۷۰. الحلی، الحسن بن یوسف (العلامة الحلی)، رجال العلامة الحلی، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱هـ.

۷۱. الحلی، جعفر بن حسن، (المحقق الحلی) المعتبر فی شرح المختصر، قم، موسسة سيّد الشهداء (عليه السلام)، ۱۳۶۴ ش.

۷۲. خامنئي، السيّد علي، أجوبة الاستفتاءات، الطبعة الثالثة، بيروت، الدار الإسلامية، ۱۴۲۰هـ. ج ۲.

۷۳. خراسانی، شرف‌الدین، از برونو تا هگل طرحی از برجسته ترین چهره های فلسفی دورانهای جدید، طهران: دانشگاه طهران، ۱۳۵۴ ش.

۷۴. خرّمشاهی، بهاء الدین، فرار از فلسفه، طهران: جامی، ۱۳۷۷ش.

۷۵. خسروی، احمد علی، بررسی وهابیت و ریشه های تاریخی وهابی گری، چاپ اول، قم، تحسین، ۱۳۸۰ ش.

۷۶. خلیلی، جعفر، موسوعة العتبات المقدسة، بيروت، الطبعة الثانية، موسسة الأعلمي، ۱۴۰۷هـ. ج ۷.

۷۷. الخميني، روح الله، آداب الصلاة الطبعة الأولى، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ۱۳۷۰ ش.
۷۸. -----، تهذيب الأصول، تقرير: جعفر السبحاني، بی جا: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ۱۳۸۱ ش، ۱۴۲۳ هـ .
۷۹. -----، الخميني، الرسائل، قم: اسماعيليان، ۱۳۸۵ ش. ج ۱ .
۸۰. الخوئي الموسوي، السيّد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، قم، مركز نشر آثار الشيعة، ۱۴۱۰ هـ .
۸۱. -----، صراط النجاة، (مع حواشي الشيخ جواد التبريزي)، تحقيق: موسى مفيد الدين عاصي، الطبعة الأولى، قم، مكتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ هـ، ج ۱.
۸۲. -----، مصباح الفقاهة (المكاسب)، تقرير: محمد علي التوحيد، (النسخة رقم ۲/۱ من برنامج جامع فقه أهل البيت) ، ج ۱.
۸۳. ديل، هالينگ، مباني و تاريخ فلسفه غرب، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسيّة: عبدالحسين آذرنگ طهران، كيهان، چاپ دوم، ۱۳۷۰ ش.
۸۴. ذكاوتي، عليرضا، ماجرا در ماجرا (سير عقل و نقل در پانزده قرن هجري)، چاپ اول، طهران، حقيقت، ۱۳۸۱.

۸۵. راسل برتراند ، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه إلى الفارسیّة: إلى الفارسیّة: نجف دریابندری طهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۳، ج ۲.

۸۶. الراغب الأصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، الطبعة الأولى، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲هـ.

۸۷. الری شهری، محمد؛ میزان الحکمة (فی ۱۱ مجلد)، قم: دارالحديث، الطبعة الأولى ۱۳۸۴ ش ، ج ۳.

۸۸. زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، چاپ سوم، طهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.

۸۹. ژیلسون اتین ، عقل و حی در قرون وسطا، ترجمه إلى الفارسیّة: إلى الفارسیّة: شهرام پازوکی، طهران: موسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۱ش.

۹۰. -----، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه إلى الفارسیّة: إلى الفارسیّة: علی مراد داوودی، طهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، چاپ اول.

۹۱. ساجدی، ابوالفضل و مشکی، مهدی، دین در نگاهي نوین؛ مناسبات دین و عرفان، عقل، علم، مدرنیته، چاپ اول، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.

٩٢. السبحاني، جعفر، الوهابية بين المباني الفكرية والنتائج العملية، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٣٨٠ ش .

٩٣. سعادة، رضا، مشكله الصراع بين الفلسفه و الدين (من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده) ، بيروت، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ م.

٩٤. شبلي ، رؤوف، منهج القرآن في إثبات العقيدة الإسلامية، الطبعة الثانية، بيروت، المكتبة العصرية.

٩٥. شريف، ميان محمد، تاريخ فلسفه در اسلام، ترجم إلى الفارسية تحت إشراف: نصر الله پور جوادی، چاپ اول، طهران، مركز نشر دانشگاهی، ١٣٦٥ ش ، ج ٢.

٩٦. شريفی، احمد حسين و يوسفیان حسن، خردورزی و دين باوری، چاپ اول، طهران، موسسه فرهنگي دانش و اندیشه معاصر، ١٣٧٩ ش.

٩٧. شکري، حسين، مناظرات الإمام الصادق (عليه السلام)، الطبعة الأولى، قم، المطبعة: ستاره، ١٤١٨ هـ .

٩٨. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل و النحل، الطبعة الثالثة، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٣٦٧ ش.

٩٩. الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود، نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاريخ الحكماء)، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسيّة: مقصود على تبريزي، طهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٥.

١٠٠. ----- رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، تصحيح و تحقيق: نجفقلبي حبيبي، چاپ اول، طهران، موسسه حكمت و فلسفه ايران، ١٣٨٣ ش.

١٠١. الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، رسائل، تحقيق و تصحيح: رضا مختاري و حسين شفيعي، قم : مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، الجزء: ١.

١٠٢. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم (الملا صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨١م.

١٠٣. ----- أسرار الآيات، مقدّمة و تصحيح خواجهي، طهران، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ١٣٦٠ ش.

١٠٤. ----- الشواهد الربوبية، تصحيح: السيّد جلال الدين الأشتياني، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠ ش.

١٠٥. -----، التفسير، الطبعة الثانية، قم،
بیدار، ١٣٧٢.
١٠٦. -----، المبدأ و المعاد، تصحيح:
السید جلال الدین الآشتیانی، طهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه
ایران، ١٣٦٠ ش .
١٠٧. -----، شرح أصول الكافي، طهران،
مکتبة المحمودي ١٣٩١هـ.
١٠٨. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، چاپ دوم، قم، سپهر،
١٣٨٣ ش.
١٠٩. صانعی دره بیدی، منوچهر، مبانی اندیشه های فلسفی (فلسفه
عمومی)، طهران، امیر کبیر، ١٣٨٤ ش.
١١٠. صحتی سردرودی، محمد، غروی اصفهانی نابغه نجف، چاپ
اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ١٣٧٧ ش.
١١١. صدر، احمد و آخرین، دائره المعارف تشیع، طهران، نشر
شهید سعید محیی، ١٣٧٥ ش، ج ٢.
١١٢. الصدر، السید محمد باقر، المعالم الجديدة، مکتبة النجاح،
١٣٩٥ هـ .

١١٣. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، التوحيد، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٣٩٨هـ.

١١٤. -----، الخصال، قم، جماعة المدرسين بقم، ١٤٠٣هـ، الجزء: ١.

١١٥. الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (صلى الله عليهم)، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، الجزء: ١.

١١٦. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.

١١٧. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الخامسة، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، ١٤١٧ هـ.

١١٨. -----، الميزان في تفسير القرآن، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسيّة، سيد محمد باقر موسى همداني، چاپ پنجم، قم، انتشارات اسلامی جامعہ مدرسين حوزہ علميه قم، ١٣٧٤ ش.

١١٩. -----، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي،
تعريب: عمّار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.
١٢٠. -----، الشيعة في الإسلام، چاپ
دوازدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٣٧٦.
١٢١. -----، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر
الإسلامي، بی تا.
١٢٢. -----، بداية الحكمة، تصحيح وتعليق:
علي شيرواني، چاپ پنجم، قم، دارالعلم، ١٣٧٩ ش.
١٢٣. الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك
(المشهور بـ : تاريخ الطبري)، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة
الثانية، بيروت، دار التراث، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م.
١٢٤. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق: السيّد أحمد
الحسيني، الطبعة الثالثة، طهران، كتابفروشي مرتضوي، ١٣٧٥ ش، الجزء:
٥.
١٢٥. الطوسي، علاء الدين، تهافت الفلاسفة، تحقيق: رضا سعادة،
الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠ م.
١٢٦. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن حسن (الشيخ الطوسي)،
الفهرست، نجف: المكتبة المرتضوية بي تا.

١٢٧. -----، رجال الشيخ الطوسي، منشورات الحيدريّة، نجف، ١٣٨١هـ.
١٢٨. عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٩٤٤م .
١٢٩. -----، زمينه تاريخ فلسفه اسلامي، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسيّة: فتح على اكبرى، اصفهان، نشر پرسش، ١٣٨٦.
١٣٠. عزتي، أبو الفضل، رابطه دين و فلسفه، انجمن علمي مذهبي دانشگاه آذربايجان ١٣٩٧هـ.
١٣١. الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، تعليق وشرح: علي بو ملحم، الطبعة الأولى، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ١٩٩٣م .
١٣٢. -----، المنقذ من الضلال ، ترجمه إلى الفارسيّة: إلى الفارسيّة: زين الدين كيايي نژاد، طهران، بي نا، ١٣٣٨ش.
١٣٣. -----، شك و شناخت، ترجمه إلى الفارسيّة: صادق آينه وند، طهران، امير كبير، ١٣٦٢ش
١٣٤. -----، تهافت الفلاسفة يا تناقض گوئي فلاسفه ، ترجمه إلى الفارسيّة: على اصغر حلبى، بي جا، انتشارات زوار، ١٣٦٣ش.

۱۳۵. -----، تهافت الفلاسفة، تعليق وشرح: علي بو ملحم، الطبعة الأولى، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۴هـ.
۱۳۶. فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجم إلى الفارسیة تحت إشراف: نصر الله پور جوادی، چاپ اول، طهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش.
۱۳۷. الفراهیدی، الخلیل بن أحمد، کتاب العین، الطبعة الثانية، قم، هجرت، ۱۴۱۰ هـ، الجزء: ۳.
۱۳۸. فرمانتال آن، عصر اعتقاد، ترجمه إلى الفارسیة: احمد کریمی، طهران، امیر کبیر، ۱۳۴۵ش.
۱۳۹. فروغی محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، طهران: زوار، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۱۴۰. فعالی، محمدتقی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، چاپ اول، طهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
۱۴۱. -----، آفتاب و سایه ها، نگرشی بر جریانهای نوظهور معنویت گرا، طهران: عابد، ۱۳۸۹ ش چاپ اول.
۱۴۲. فقیهی، علی اصغر، وهابیان، چاپ چهارم، طهران، صبا، ۱۳۷۷ ش.

۱۴۳. الفیض الکاشانی، الوافی، الحاشیة: العلامة الشعرانی، أصفهان، مكتبة الامام أمير المؤمنين علیه السلام، ۱۴۰۶هـ .

۱۴۴. القرضاوی، یوسف، الإمام الغزالی بین مادحیه وناقذیه (سیمای غزالی از منظر موافقان و مخالفان) ، ترجمه إلى الفارسیة: فرزاد میرزائی، طهران، نشر احسان، ۱۳۷۹ ش.

۱۴۵. قلی زاده، مصطفی، شهید صدر بر بلندای اندیشه و جهاد، چاپ اول، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

۱۴۶. قمشه‌ای، محمد رضا، مجموعه آثار حکیم صهبا، چاپ اول، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸ ش .

۱۴۷. کابلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه إلى الفارسیة: امیر جلال الدین اعلم، طهران: سروش، ۱۳۷۶، المجلد: ۵.

۱۴۸. -----، ترجمه إلى الفارسیة: غلامرضا اعوانی طهران، سروش، ۱۳۸۰، چاپ اول. ج ۴.

۱۴۹. -----، ترجمه إلى الفارسیة: سید جلال الدین مجتبوی، طهران: سروش، چاپ هفتم، ۱۳۸۸. ج ۱.

۱۵۰. کاشفی، محمدرضا، کلام شیعه، چاپ اول، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

۱۵۱. کرامتی، محمد تقی، تاثیر مبانی فلسفی در تفسیر صدر المتألهین، چاپ اول، طهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۴.
۱۵۲. الکشي، محمد بن عمر، رجال الکشي، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۱۵۳. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۵ ش.
۱۵۴. کیائی نژاد، زین الدین، سیر عرفان در اسلام، چاپ اول، طهران، اشراقی، ۱۳۶۶ ش.
۱۵۵. کي یرکغور، انفسی بودن حقیقت است، ترجمه إلى الفارسیّة: مصطفى ملکيان، نقد و نظر، سبال اول، الرقم: ۳ و ۴، ص ۶۸-۶۹.
۱۵۶. گرجی، أبو القاسم، تاریخ فقه و فقها، چاپ سوم، طهران، مؤسسة سمت، ۱۴۲۱ هـ.
۱۵۷. گروه نویسندگان، مجموعه مقالات همایش امام جعفر صادق (علیه السلام) و تجدید حیات اسلام، مرکز چاپ و نشر مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۳۸۲ ش.
۱۵۸. جیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه إلى الفارسیّة: حسن میانداري، طهران، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.

١٥٩. لا يوست، هانري، سياست و غزالي، ترجمه إلى الفارسيّة: مهدي مظفري، طهران، بنياد فرهنگ ايران ١٣٥٤ ش .

١٦٠. لازي، جان، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه إلى الفارسيّة: علی پایا، طهران، انتشارات سمت، ١٣٨٧، چاپ چهارم.

١٦١. المتقي الهندي، علاء الدين متقي بن حسام الدين، كنز العمال في السنين والأقوال والأفعال، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ.

١٦٢. مدرسی، محمد، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر الدين طوسی، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٣٥ ش .

١٦٣. المدرّسي، السيّد محمّد تقي، مباني العرفان الإسلامي، ترجمه إلى الفارسيّة: محمّد صادق پرهيزگار، چاپ دوم، طهران، نشر بقیع، ١٣٧٣ ش.

١٦٤. المدرّسي، السيّد حسين، مقدّمة لفقه الشيعة، حقّقه و ترجمه إلى الفارسيّة: محمد آصف، چاپ اول، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٠ هـ.

١٦٥. المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ.

١٦٦. المحقّق الداماد، السيّد مصطفى، قواعد الفقه، طهران: مركز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم، ١٤٠٦ هـ، الجزء: ١.

١٦٧. محمدی، کاظم، چالش درون جدال تاریخی عقل و عشق، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ١٣٨١ ش .

١٦٨. مرتضوی، سید عباس، علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک، چاپ اول، قم، مرکز جهانی علوم اسلام، ١٣٨١ ش .

١٦٩. مرکز نشر اسراء، مهر استاد سیره علمی و عملی استاد جوادی، چاپ اول، قم، اسراء، ١٣٨١ ش .

١٧٠. مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، چاپ سوم، طهران، سمت و علوم حدیث، ١٣٨٦ ش .

١٧١. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، قم، دار الهجرة، چاپ دوم، ١٤٠٩ هـ .

١٧٢. المشكيني، علي، مصطلحات الفقه، بی جا، بی نا، بی تا، (النسخة رقم ٢/١ من برنامج جامع فقه أهل البيت)

١٧٣. المصباح اليزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٠ هـ .

۱۷۴. -----، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة،
تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۳۱ هـ.
۱۷۵. -----، محاضرات في الأيديولوجية المقارنة،
الطبعة الأولى، قم، در راه حق، ۱۳۶۱ ش.
۱۷۶. -----، در جستجوی عرفان اسلامی، چاپ
اول، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۶.
۱۷۷. المطهري، مرتضى، الإسلام و متطلبات العصر، مراجعة
وتصحيح: عبد الكريم الزهيري، الطبعة الأولى، شريعت، ۲۰۰۹ م.
۱۷۸. -----، التعليم والتربية في الإسلام، تعريب:
أحمد القبانجي، قلم مكنون، الطبعة الأولى، ۱۳۸۵ ش.
۱۷۹. -----، سیری در سیره ائمه اطهار (علیهم
السلام)، چاپ دهم، طهران، صدرا، ۱۳۷۳.
۱۸۰. -----، سیری در نهج البلاغه، طهران، صدرا،
بی تا.
۱۸۱. -----، مقالات فلسفی، طهران، حکمت، بی تا،
ج ۳.

١٨٢. -----، مقدمة اى بر جهان بينى اسلامى (جهان بينى توحيدى)، طهران، صدر، بى تا. ج ٢.
١٨٣. -----، مدخل إلى العلوم الإسلامية (الكلام، العرفان والحكمة العملية)، تعريب: حسين علي الهاشمين، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ هـ.
١٨٤. -----، مدخل إلى العلوم الإسلامية (الفلسفة و المنطق)، تعريب: حسين علي الهاشمين، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ هـ.
١٨٥. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، الطبعة الخامسة، قم، إسماعيليان، بى تا.
١٨٦. المظفرى، حسين، بيان مرصوص فلسفه اسلامى از نگاه مكتب تفكيك، چاپ اول، موسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ره، ١٣٨٦ ش.
١٨٧. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، (الشيخ المفيد) مصنفات، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ، الأجزاء: ٤ و ٥ و ٧.
١٨٨. المقدس الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق وتصحيح: مجتبى عراقي، علي پناه إشتهاردي،

حسين يزدي، الطباعة الأولى، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٣ هـ، الجزء: ١.

١٨٩. مكارم الشيرازي، ناصر، الفتاوى الجديدة، الطبعة الثانية، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ١٤٢٧ هـ، الجزء: ٣.

١٩٠. موسى، محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣ م.

١٩١. موسوی، سید محمد آئین و اندیشه، بررسی مبانی و دیدگاه های مکتب تفکیک، چاپ اول، طهران، حکمت، ١٣٨٢ ش.

١٩٢. موسوی بجنوردی، کاظم، دائره المعارف بزرگ اسلامی، طهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ١٣٦٩.

١٩٣. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، قم: منشورات جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٩٤. النراقي، الملا أحمد، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، قم: دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

١٩٥. نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، چاپ هفتم، طهران، کتاب فروشی فروغی، ١٣٦٨ ش.

١٩٦. النقوي، السيّد محمدّ تقي، مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة، طهران، مكتبة المصطفوي، بي تا، الجزء: ٥.

١٩٧. نوفان عبيدات، عبد الكريم، الدلالة العقلية في القرآن و مكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية، الطبعة الأولى، الأردن، دار النفائس للنشر و التوزيع، ١٤٢٠ هـ.

١٩٨. النوري، الحسين (المحدث النوري) مستدرك الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ١٤٠٨ هـ.

١٩٩. وكيلى هادى ومدنى آزاده، اشو از واقعيت تا خلسه، طهران: كانون اندیشه جوان، چاپ دوم، ١٣٨٩.

٢٠٠. همائى، جلال الدين، غزالى نامه، چاپ سوم، طهران، هما، ١٣٦٨.

٢٠١. يوسفیان، حسن و شريفى احمد حسين، عقل و وحى، چاپ اول، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ١٣٨٢.

• البرامج الكمبيوترية:

١. نور الحكمة، قم: مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، قم،
النسخة ٣.
٢. جامع فقه أهل البيت (عليهم السلام)، قم: مركز البحوث
الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، النسخة ٢/١ .
٣. منهج النور (البرنامج التخصصي في أحاديث أمير المؤمنين عليه
السلام)، قم: مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، النسخة ١.
٤. دراية النور، (برنامج رجالي) قم: مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم
الإسلامية قم، النسخة ٢/١.
٥. جامع الأحاديث (المجامع الروائية الشيعية)، قم: مركز البحوث
الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، النسخة ٥/٢ .
٦. مكتبة النور (أصول الفقه)، مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم
الإسلامية، قم.
٧. مكتبة أهل البيت (عليهم السلام) النسخة ١/١ (حاوي للمجامع
الروائية، التفسيرية، الفقهية و ... عند الشيعة والسنة)، النسخة الأولى،
١٣٨٤ - ٢٠٠٥ م، مركز معجم فقهي و مركز المصطفى للتحقيقات
الإسلامية (www.almarkaz.net)، النسخة ١/١٠.

فهرس الآيات

- ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ : ٢٥٦ .
- ﴿... فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى﴾ : ٢٥٧ .
- ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾ : ٢٥٥ .
- ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ : ٢٤٦ .
- ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ : ٢٥٥ .
- ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ : ٢٥١ .
- ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ : ٢٥٦ .
- ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ﴾ : ٢٥٥ .
- ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ : ٢٥٢ .
- ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ : ٢٥٧ .
- ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ﴾ : ٢٥٥ .

﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ : ٢٥٥ .

﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ : ٢٥٢ .

﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ : ٢٤٥ .

﴿ قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفَبِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رَسُولُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ : ٢٥٨ .

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ : ٢٥٧ .

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ : ٢٥٦ .

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ : ٢٤٥ .

﴿ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾ : ٢٤٥ .

﴿ مَا آتَاكَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ : ٢٥٧ .

﴿ مَا آتَاكَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ : ٢٥٦ .

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ : ٢٥٥ .

﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾ : ٢٤٥ .

﴿ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ : ٢٤٥ .

﴿ وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ ﴾ : ٢٥٦ .

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ : ٢٥٦.

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُخْيٍ الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ : ٢٥٧.

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ : ٢٤٦.

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَأَاطِيسَ...﴾ : ٢٥٩.

﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا﴾ : ٢٥٦.

﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ : ٢٤٦.

فهرس الروايات

«بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَ الْقُدْرَةُ عَلَيْهَا وَ بَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ»:
٢٧١.

«كُلُّ مُسَمًّى بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ» : ٢٧١.

«لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِجٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ» : ٢٧١.

«مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ» : ٢٧١.

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ،
وَ مَنْ قَالَ كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ، وَ مَنْ قَالَ أَيْنَ فَقَدْ حَيَّرَهُ، عَالِمٌ إِذْ لَا
مَعْلُومٌ، وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ، وَ قَادِرٌ إِذْ لَا مَقْدُورٌ» : ٢٧١.

«.. وَ قَالَ [أمير المؤمنين عليه السلام] : قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ: الدِّينَارُ دَاءُ الدِّينِ وَ الْعَالِمُ طَبِيبُ الدِّينِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُ الطَّبِيبَ يَجْرُ

الداءَ إِلَى نَفْسِهِ فَاتَّهَمُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّهُ غَيْرُ نَاصِحٍ لِّغَيْرِهِ» : ١٩٤.

«حَدَّثَنَا أَبِي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ، عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَبِيهِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ أَعْلَمِ النَّاسِ؟ قَالَ: مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ» : ١٦٨ ، ١٧٥.

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنِ النُّوفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - غَرِيبَتَانِ فَاحْتَمِلُوهُمَا؛ كَلِمَةٌ حُكْمٍ مِنْ سَفِيهِ فَاقْبَلُوهَا وَكَلِمَةٌ سَفَهٍ مِنْ حَكِيمٍ فَاغْفِرُوهَا» : ١٦٦ ، ١٧٥.

«حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ الْحَلْبِيِّ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ أَبِي عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قَالَ لِي: إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عُتَيْبَةَ مِمَّنْ قَالَ اللَّهُ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ ، فَلْيُشْرَقِ «الْحَكَمُ» وَلْيُغْرَبْ أَمَّا وَاللَّهِ لَا يُصِيبُ الْعِلْمَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ نَزَلَ عَلَيْهِمْ جَبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ» : ١٥٦ ، ١٧٢.

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النُّوفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ

اللَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رِسْمُهُ، وَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ، يُسَمُّونَ بِهِ وَ هُمْ أَبْعَدُ النَّاسِ مِنْهُ، مَسَاجِدُهُمْ عَامِرَةٌ وَ هِيَ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَى، فَقَهَاءُ ذَلِكَ الزَّمَانِ شَرُّ فَقَهَاءِ تَحْتَ ظِلِّ السَّمَاءِ، مِنْهُمْ خَرَجَتِ الْفِتْنَةُ وَ إِلَيْهِمْ تَعُودُ: ١٩٣.

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: نَبَهُ بِالتَّفَكُّرِ قَلْبَكَ وَ جَافَ عَنِ اللَّيْلِ جَنْبَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ رَبَّكَ»: ٢٦٢ .

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَوَرَدَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ، فَقَالَ: إِنِّي رَجُلٌ صَاحِبُ كَلَامٍ وَ فِقْهِ وَ فَرَائِضٍ وَ قَدْ جِئْتُ لِمُنَاطَرَةِ أَصْحَابِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَلَامُكَ مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَوْ مِنْ عِنْدِكَ؟ فَقَالَ: مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ [- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ -] وَ مِنْ عِنْدِي، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَأَنْتَ إِذَا شَرِيكُ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا! قَالَ: فَسَمِعْتَ الْوَحْيَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يُخْبِرُكَ؟ قَالَ: لَا! قَالَ: فَتَجِبُ طَاعَتَكَ كَمَا تَجِبُ طَاعَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؟ قَالَ: لَا! فَالْتَفَتَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: يَا يُونُسَ بْنَ يَعْقُوبَ! هَذَا قَدْ خَصِمَ نَفْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: يَا يُونُسُ! لَوْ كُنْتَ تُحْسِنُ الْكَلَامَ كَلَّمْتَهُ قَالَ يُونُسُ فَيَا لَهَا مِنْ حَسْرَةٍ، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي سَمِعْتُكَ تَنْهَى عَنِ الْكَلَامِ وَ تَقُولُ: وَيْلُ

لأَصْحَابِ الْكَلَامِ يَقُولُونَ: هَذَا يَنْقَادُ وَ هَذَا لَا يَنْقَادُ وَ هَذَا يَنْسَاقُ وَ هَذَا لَا يَنْسَاقُ وَ هَذَا نَعْقِلُهُ وَ هَذَا لَا نَعْقِلُهُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا قُلْتُ: فَوَيْلٌ لَهُمْ إِنْ تَرَكُوا مَا أَقُولُ وَ ذَهَبُوا إِلَى مَا يُرِيدُونَ! ثُمَّ قَالَ لِي: اخْرُجْ إِلَى الْبَابِ فَانْظُرْ مَنْ تَرَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ فَأَدْخِلْهُ، قَالَ: فَأَدْخَلْتُ حُمْرَانَ بْنَ أَعْيَنَ وَ كَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ، وَ أَدْخَلْتُ الْأَحْوَلَ وَ كَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ، وَ أَدْخَلْتُ هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ وَ كَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ، وَ أَدْخَلْتُ قَيْسَ بْنَ الْمَاصِرِ وَ كَانَ عِنْدِي أَحْسَنَهُمْ كَلَامًا، وَ كَانَ قَدْ تَعَلَّمَ الْكَلَامَ مِنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَلَمَّا اسْتَقَرَّ بِنَا الْمَجْلِسُ...» . ١٩٢

«عَنْهُ، عَنْ ابْنِ مَجْذُوبٍ ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ عِنْدَنَا لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَ لَا صَوَابٌ إِلَّا مِنْ شَيْءٍ أَخَذُوهُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، وَ لَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِحَقٍّ وَ عَدْلٍ وَ صَوَابٍ إِلَّا مِفْتَاحُ ذَلِكَ الْقَضَاءُ وَ بَابُهُ وَ أَوَّلُهُ وَ سَبَبُهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فَإِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِمُ الْأُمُورُ كَانَ الْخَطَاءُ مِنْ قَبْلِهِمْ إِذَا أَخْطَأُوا وَ الصَّوَابُ مِنْ قَبْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ» . ١٦١

«عَلِمَاؤُهُمْ شِرَارُ خَلَقِ اللَّهِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لِأَنَّهُمْ يَمِيلُونَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ وَ التَّصَوُّفِ وَ أَيْمُ اللَّهِ إِنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعُدُولِ وَ التَّحَرُّفِ يُبَالِغُونَ فِي حُبِّ مُخَالِفِينَا وَ يُضِلُّونَ شِيعَتَنَا وَ مُوَالِينَا» : ١٨٤، ١٩٢ .

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ
الْحَمِيدٍ، عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ -
عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ وَ لَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا
إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ»: ١٩٥ .

«فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدَّرَ، وَ جَحَدَ الْمُدَبِّرَ! زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالنَّبَاتِ مَا لَهُمْ
زَارِعٌ وَلَا لاختِلَافِ صُورِهِمْ صَانِعٌ وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا وَ
لَا تَحْقِيقٍ لِمَا أَوْعَوْا وَ هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ
جَانٍ»: ٢٧٢ .

«فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَزَلِيًّا كَانَ مُحَدَّثًا، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُحَدَّثًا كَانَ أَزَلِيًّا»
: ٢٨١ .

«مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعِيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ سَعْدٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ
السَّلَام - قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ
ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَ أَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ ، فَقَالَ: أَلْ
مُحَمَّدِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَبْوَابُ اللَّهِ وَ سَبِيلُهُ وَ الدُّعَاءُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ
الْقَادَةُ إِلَيْهَا وَ الأدْلَاءُ عَلَيْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»: ١٦٢ .

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَادٍ،
قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَا - عَلَيْهِ السَّلَام - يَقُولُ: لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ
الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»: ٢٦٢ .

«يَا هِشَامُ! نَصَبُ الْحَقِّ لِبَطَاعَةِ اللَّهِ، وَ لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ، وَ الطَّاعَةُ بِالْعِلْمِ، وَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَ التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ، وَ لَا عِلْمَ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ رَبَّانِيٍّ، وَ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِالْعَقْلِ. يَا هِشَامُ! قَلِيلُ الْعَمَلِ مِنَ الْعَالِمِ مَقْبُولٌ...» : ٢٦٣.

«يا جاهل إذا قلت ليست هو؛ فقد جعلتها غيره، وإذا قلت هي غيره؛ فقد جعلتها هو» : ٢٨١.

«.. فتباً و خيبة و تعساً لمنتحلي الفلسفة...» (توحيد المفضل) : ١٨٣، ١٨٤، ١٨٧.

«... رحم الله امرأً أعَدَّ لنفسه واستعدَّ لرمسه وعلم من أين و في أين و إلى أين» : ٢٦٥.

«... وَ قَدْ كَانَ مِنَ الْقَدَمَاءِ طَائِفَةٌ أَنْكَرُوا الْعَمْدَ وَ التَّدْبِيرَ فِي الْأَشْيَاءِ، وَ زَعَمُوا أَنَّ كَوْنَهَا بِالْعَرَضِ وَ الْإِتْفَاقِ، وَ كَانَ مِنْهَا حَتَجُوا بِهِ: هَذِهِ الْأَفَاتُ الَّتِي تَلِدُ [تَكُونُ عَلَى] غَيْرِ مَجْرَى الْعُرْفِ وَ الْعَادَةِ كَالْإِنْسَانِ يُوَلَدُ نَاقِصاً أَوْ زَائِداً إِنْصَباً أَوْ يَكُونُ الْمَوْلُودُ مُشَوَّهاً مُبَدَّلَ الْخَلْقِ فَجَعَلُوا هَذَا دَلِيلاً عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْأَشْيَاءِ لَيْسَ بِعَمْدٍ وَ تَقْدِيرٍ بَلْ بِالْعَرَضِ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ أَنْ يَكُونَ، وَ قَدْ كَانَ أَرَسْطَاطَالِيْسُ رَدَّ عَلَيْهِمْ فَقَالَ: إِنَّ الَّذِي يَكُونُ بِالْعَرَضِ وَ الْإِتْفَاقِ إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَأْتِي فِي الْفَرَطِ مَرَّةً لِأَعْرَاضٍ تَعْرِضُ لِلطَّبِيعَةِ فَتُزِيلُهَا عَنْ سَبِيلِهَا وَ لَيْسَ بِمَنْزِلَةِ الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ الْجَارِيَةِ عَلَى شَكْلِ وَاحِدٍ جَرِيّاً دَائِماً مُتَتَابِعاً، وَ أَنْتَ يَا مُفْضِلُ تَرَى أَصْنَافَ الْحَيَوَانِ أَنْ

يَجْرِي أَكْثَرَ ذَلِكَ عَلَى مِثَالٍ وَ مِنْهَا جِ وَاحِدٍ كَالْإِنْسَانِ يُوَلَدُ وَ لَهُ يَدَانِ وَ رِجْلَانِ وَ خَمْسُ أَصَابِعَ كَمَا عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ مِنَ النَّاسِ فَأَمَّا مَا يُوَلَدُ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لِعِلَّةٍ تَكُونُ فِي الرَّحِمِ أَوْ فِي الْمَادَّةِ الَّتِي يَنْشَأُ مِنْهَا الْجَنِينُ كَمَا يَعْرِضُ فِي الصَّنَاعَاتِ حِينَ يَتَعَمَّدُ الصَّانِعُ الصُّوَابَ فِي صَنَعَتِهِ فَيَعُوقُ دُونَ ذَلِكَ ...» : ١٨٨.

«... وقد نقل السيّد ابن طاووس في كتاب فرج المهموم القول بأنّ أبرخس و بطلميوس، كانوا من الأنبياء وقال: إنّ نفس هذا القول ذكر عن أكثر الحكماء؛ ولكن لما كان بعض الحكماء فاسدي العقيدة، وكانوا مشتركين معهم في الاسم؛ لذا ظنّ الناس أنّ كلّ واحدٍ سُمّي بهذه الأسماء فاسد العقيدة أيضاً، ولكن هذا الاعتقاد خاطئ» : ٢٧٤.

«[المحاسن] ابن يزيد، عَنْ ابن أبي عُمَيْرٍ، عَنْ ابن أذينة، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قَالَ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَعَشَرَ الْحَوَارِيِّينَ لَمْ يَضُرُّكُمْ مِنْ نَتْنِ الْقَطِرَانِ إِذَا أَصَابَتْكُمْ سِرَاجُهُ خُذُوا الْعِلْمَ مِمَّنْ عِنْدَهُ وَ لَا تَنْظُرُوا إِلَى عَمَلِهِ» : ١٦٦ ، ١٧٥ .

«[عوالي اللئالي] قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: خُذُوا الْعِلْمَ مِنْ أَفْوَاهِ الرُّجَالِ» : ١٧١.

«الْأَحَدُ لَا يَتَأَوَّلُ عَدَدَ» : ٢٧١.

«الأمالي للشيخ الطوسي، عَنْ الْمُفِيدِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ

جُمْهُورٍ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْمُفِيدِ الْجَرْجَرَانِيِّ، عَنْ الْمُعَمَّرِ أَبِي الدُّنْيَا، عَنْ
أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ :
كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا: ١٧٠.

«الْعَلَامَةُ الْأَرْدَبِيلِيُّ فِي حَدِيثَةِ الشَّيْعَةِ، نَقْلًا عَنِ السَّيِّدِ الْمُرتَضَى بْنِ
الدَّاعِي الْحُسَيْنِيِّ الرَّازِيِّ بِإِسْنَادِهِ، عَنِ الشَّيْخِ الْمُفِيدِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ
بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ،
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنِ الْإِمَامِ الْحَسَنِ
الْعَسْكَرِيِّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ: يَا أَبَا هَاشِمٍ!
سَيَأْتِي زَمَانٌ عَلَى النَّاسِ وَجُوهُهُمْ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ وَقُلُوبُهُمْ مُظْلِمَةٌ
مُتَكَدِّرَةٌ، السُّنَّةُ فِيهِمْ بَدْعَةٌ وَالدُّعَا فِيهِمْ سُنَّةٌ، الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ مُحَقَّرٌ وَ
الْفَاسِقُ بَيْنَهُمْ مُوقَّرٌ، أُمَرَاؤُهُمْ جَاهِلُونَ جَائِرُونَ وَعُلَمَاؤُهُمْ فِي أَبْوَابِ
الظُّلْمَةِ [سَائِرُونَ]، أَغْنِيَاؤُهُمْ يَسْرِقُونَ زَادَ الْفُقَرَاءَ وَأَصَاغِرُهُمْ يَتَقَدَّمُونَ
عَلَى الْكِبَرَاءِ، وَكُلُّ جَاهِلٍ عِنْدَهُمْ خَبِيرٌ، وَكُلُّ مُحِيلٍ عِنْدَهُمْ فَقِيرٌ، لَا
يُمَيِّزُونَ بَيْنَ الْمُخْلِصِ وَالْمُرْتَابِ، لَا يَعْرِفُونَ الضَّالَّ مِنَ الذُّنَابِ،
عُلَمَاؤُهُمْ شِرَارُ خَلْقِ اللَّهِ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ؛ لِأَنَّهُمْ يَمِيلُونَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ
وَالْتَّصَوُّفِ وَآيَمُ اللَّهِ إِنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعُدُولِ وَالتَّحَرُّفِ، يُبَالِغُونَ فِي حُبِّ
مُخَالِفِينَا وَيُضِلُّونَ شِيعَتَنَا وَمُؤَالَيْنَا، إِنْ نَالُوا مَنْصَبًا لَمْ يَشْبَعُوا عَنْ
الرِّشَاءِ، وَإِنْ خُذِلُوا عَبَدُوا اللَّهَ عَلَى الرِّيَاءِ، أَلَا إِنَّهُمْ قُطَاعُ طَرِيقِ
الْمُؤْمِنِينَ وَالدُّعَاةِ إِلَى نَحْلَةِ الْمُلْحِدِينَ، فَمَنْ أَدْرَكَهُمْ فَلْيَحْذَرْهُمْ وَ
لْيَصُنْ دِينَهُ وَإِيمَانَهُ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا هَاشِمٍ! هَذَا مَا حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ

جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ مِنْ أَسْرَارِنَا فَاعْتَمِدْهُ إِلَّا عَنْ أَهْلِهِ: ١٨٩، ١٩٢

«إِنْ لَمْ تَعْلَمْ مِنْ أَيْنَ جِئْتَ، لَمْ تَعْلَمْ إِلَى أَيْنَ تَذْهَبُ»: ٢٦٥.

«حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ الْأَحْمَسِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: إِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ عِنْدَنَا مَعَاqِلُ الْعِلْمِ وَآثَارُ النُّبُوَّةِ وَعِلْمُ الْكِتَابِ وَفَصْلُ مَا بَيْنَ النَّاسِ»: ١٦٣.

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ، قَالَ: خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِالنَّاسِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالرَّسَالَةِ وَآتَاهُ بِالْوَصِيِّ، وَآنَالَ فِي النَّاسِ وَآنَالَ وَفِينَا أَهْلُ الْبَيْتِ مَعَاqِلُ الْعِلْمِ وَآبْوَابُ الْحِكْمَةِ وَضِيَاؤُهُ وَضِيَاءُ الْأَمْرِ فَمَنْ يُحِبُّنَا مِنْكُمْ نَفَعَهُ إِيْمَانُهُ فَيَقْبَلُ عَمَلُهُ وَ مَنْ لَمْ يُحِبُّنَا مِنْكُمْ لَمْ يَنْفَعَهُ إِيْمَانُهُ وَ لَا يُتَقَبَّلُ عَمَلُهُ»: ١٦٤.

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ السَّرِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ: لَمْ يَكُنْ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ يَعْدِلُ بِهِشَامَ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئًا وَ كَانَ لَا يَغِبُ إِتْيَانَهُ، ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْهُ وَ خَالَفَهُ؛ وَ كَانَ سَبَبُ ذَلِكَ: أَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْحَضْرَمِيَّ كَانَ أَحَدَ رِجَالِ هِشَامٍ وَ وَقَعَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مُلَاحَاةٌ فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِمَامَةِ؛ قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ: الدُّنْيَا كُلُّهَا لِلْإِمَامِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَلَى جِهَةِ الْمَلِكِ وَ إِنَّهُ أَوْلَى بِهَا مِنْ

الَّذِينَ هِيَ فِي أَيْدِيهِمْ، وَقَالَ أَبُو مَالِكٍ: لَيْسَ كَذَلِكَ أَمْلَاكُ النَّاسِ لَهُمْ إِلَّا مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ لِلْإِمَامِ مِنَ الْفَيْءِ وَالْخُمْسِ وَالْمَغْنَمِ فَذَلِكَ لَهُ، وَذَلِكَ أَيْضًا قَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ لِلْإِمَامِ أَيْنَ يَضَعُهُ وَكَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ؛ فَتَرَاضِيَا بِهِشَامَ بْنِ الْحَكَمِ وَصَارَا إِلَيْهِ فَحَكَمَ هِشَامٌ لِأَبِي مَالِكٍ عَلَى ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، فَغَضِبَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَهَجَرَ هِشَامًا بَعْدَ ذَلِكَ: ٢٠٢ (هامش)

«عَنْهُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى الْقَاسَانِيِّ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ الْمِيسِرِيِّ، رَفَعَهُ، قَالَ: قَالَ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: خُذُوا الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَلَا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ، كُونُوا نَقَادَ الْكَلَامِ فَكَمْ مِنْ ضَلَالَةٍ زُخْرِفَتْ بِآيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ كَمَا زُخْرِفَ الدَّرْهَمُ مِنْ نَحَاسٍ بِالْفِضَّةِ الْمُموَّهَةِ؛ النَّظَرُ إِلَى ذَلِكَ سَوَاءٌ وَالْبَصَرَاءُ بِهِ خُبْرَاءُ»: ١٧٠ ، ١٧٥.

«لَا يُشْمَلُ بِحَدٍّ وَلَا يُحَسَبُ بَعْدَهُ»: ٢٧١.

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»: ٢٧١ .

«مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنَّا نَأْتِي هَؤُلَاءِ الْمُخَالِفِينَ فَتَسْمَعُ مِنْهُمْ الْحَدِيثَ فَيَكُونُ حُجَّةً لَنَا عَلَيْهِمْ، قَالَ: فَقَالَ: لَا تَأْتِيهِمْ وَلَا تَسْمَعْ مِنْهُمْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَعَنَ مِلَلَهُمُ الْمُشْرِكَةَ»: ١٦٠ ، ١٧٤ .

«و [محمد بن عمر الكشي في كتاب الرجال] عَنْ حَمْدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمَ

أَبْنِي نُصَيْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَبِيبِ
الْمَدَائِنِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدِ السَّائِي، قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ - عَلَيْهِ
السَّلَامُ - وَهُوَ فِي السَّجْنِ وَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ يَا عَلِيُّ: مِمَّنْ تَأْخُذُ مَعَالِمَ
دِينِكَ؟ لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ
دِينَكَ عَنْ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ خَانُوا أَمَانَاتِهِمْ؛ إِنَّهُمْ
أَوْثَمُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَحَرَّفُوهُ وَ بَدَّلُوهُ فَعَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ لَعْنَةُ رَسُولِهِ وَ
لَعْنَةُ مَلَائِكَتِهِ وَ لَعْنَةُ آبَائِي الْكَرَامِ الْبَرَّةِ وَ لَعْنَتِي وَ لَعْنَةُ شِيعَتِي إِلَى يَوْمِ
الْقِيَامَةِ فِي كِتَابٍ طَوِيلٍ: ١٦١ ، ١٧٤.

«و [محمد بن يعقوب] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ
عِيْسَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ
السَّلَامُ - قَالَ: إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ وَ ذَاكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِرْهَمًا
وَ لَا دِينَارًا، وَ إِنَّمَا أُوْرَثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا
فَقَدْ أَخَذَ حَظًّا وَافِرًا، فَانْظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ؛ فَإِنَّ فِينَا أَهْلَ
النَّبِيتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ وَ انْتِحَالَ
الْمُبْطِلِينَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ»: ١٥٩.

«و بِالْإِسْنَادِ [محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن
عيسى]، عَنْ يُونُسَ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ:
سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَ
لَا صَوَابٌ وَ لَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِقَضَاءِ حَقٍّ إِلَّا مَا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا
أَهْلَ النَّبِيتِ وَإِذَا تَشَعَّبَتْ بِهِمُ الْأُمُورُ كَانَ الْخَطَأُ مِنْهُمْ وَالصَّوَابُ مِنْ عَلِيِّ

عَلَيْهِ السَّلَامُ» : ١٥٨ ، ١٧٣ .

«وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرِ، عَنْ مُثَنَّى عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ يَسْأَلُهُ عَنْ قَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ فَلَا تَسْأَلُونِ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْبَأْتُكُمْ بِهِ) فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ عِنْدَهُ (عِلْمٌ إِلَّا شَيْءٌ) خَرَجَ مِنْ عِنْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَلْيَذْهَبِ النَّاسُ حَيْثُ شَاءُوا فَوَاللَّهِ لَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا مِنْ هَاهُنَا وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى بَيْتِهِ» : ١٥٦ ، ١٧٣ .

«وَعَنْهُ [علي بن محمد الخزاز في كتاب الكفاية عن علي بن الحسن] عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ عُقْدَةَ، عَنْ الْجَمِيرِيِّ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ الْحَسَنِ ابْنِ أُخْتِ شُعَيْبِ الْعَقْرُقُوفِيِّ، عَنْ خَالِهِ شُعَيْبٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ الصَّادِقِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ يُونُسُ بْنُ ظَبْيَانَ فَسَأَلَهُ وَ ذَكَرَ الْحَدِيثَ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: إِنْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ فَعِنْدَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ فَنَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» : ١٥٩ ، ١٧٢ .

«وَعَنْهُ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - خُذُوا الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ الْمُشْرِكِينَ» : ١٦٩ ، ١٧٥ .

«وَعَنْهُمْ [محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا] ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْوَشَاءِ، عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ أَبِي مَرْيَمَ، قَالَ: قَالَ أَبُو

جَعْفَر - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لِسَلَمَةَ بْنِ كَهِيلٍ وَالْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ: شَرِّقَا وَغَرِّبَا
فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» : ١٥٧.

«وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ يَأْخُذُهَا حَيْثُ
وَجَدَهَا» : ١٧١.

«وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : خُذِ الْحِكْمَةَ أَنَّى كَانَتْ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ
الْمُنَافِقِ فَتَلْجُلُجُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ
الْمُؤْمِنِ» : ١٧١، ١٧٥.

«وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَخُذِ الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ أَهْلِ
النِّفَاقِ» : ١٧١، ١٧٥ .

«و كان [أمير المؤمنين] عليه السلام إذا كملت الفضيلة لأحد من أهله،
قال: «يا أرسطا طاليس هذه الأمة»: ٢٧٤.

«يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ
أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي
عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّا نَجِدُ الشَّيْءَ مِنْ أَحَادِيثِنَا فِي أَيْدِي النَّاسِ،
فَقَالَ: لَعَلَّكَ لَا تَرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَنَالَ النَّاسَ وَ
أَنَالَ أَوْ أَوْمًا بِيَدِهِ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ؛ وَ إِنَّا
أَهْلُ بَيْتٍ عِنْدَنَا مَعَاqِلُ الْعِلْمِ وَ ضِيَاءُ الْأَمْرِ وَ فَضْلُ مَا بَيْنَ النَّاسِ» : ١٦٣

«يُروى في بعض الرافدات أن عمرو بن العاص قدِمَ من الإسكندرية على سيدنا رسول الله - صلى الله عليه وآله - فسأله عما رأى، فقال: رأيت قوماً يتطلسون (يتطيلسون) و يجتمعون حلقاً و يذكرون رجلاً يقال له: أرسطو طاليس لعنه الله. فقال - صلوات الله وتسليماته عليه و آله - : مه يا عمرو! إن أرسطا طاليس كان نبياً فجهله قومه»: ٢٧٤.

اعتبر الإمام الصادق عليه السلام أن «أَفْضَلَ الْعِبَادَةِ إِدْمَانُ التَّفَكُّرِ فِي اللَّهِ وَفِي قُدْرَتِهِ»: ٢٦٢.

رسول الله (صلى الله عليه وآله): «تفكروا في كل شيء ، ولا تفكروا في ذات الله»: ١٩٦.

عنه (صلى الله عليه وآله) : «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدره»: ١٩٦.

عنه (صلى الله عليه وآله) : «تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في الله فتهلكوا»: ١٩٦.

وفي رواية أخرى، عبّر الإمام الصادق عليه السلام عن أفلاطون بـ «رئيس الحكماء»: ٢٧٥.

فهرس الأعلام

٣١١، ٣٧٢	ابن الأثير، ٣١، ٣٣، ٣٢٨
أعرافي	ابن الصّلاح، ٣٧
علي رضا أعرافي، ١، ٤، ٥، ٧، ٩،	ابن تيمية، ٣٠، ٣٩، ٤٠، ٤٢
١٢، ١١٢، ١١٣، ١٣٤، ١٧٦، ٢٢٢،	ابن رشد، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠،
٢٥١، ٣٣٠	١٣٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢،
أفلاطون، ٣٢، ٣٤، ٢٧٥، ٣٠٤،	١٤٣، ٢٥٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٧،
٣٧٢	٣٢٨، ٣٢٩، ٣٥٢
آقا جمال الخوانساري، ٨٨	ابن سينا، ٣٣، ٣٥، ٨٣، ٨٦، ٨٧،
الآخوند الخراساني، ١٧٩، ٣٢٧	٨٩، ٩٣، ١٣٩، ١٥١، ٢٣٤، ٣٢٩
الإمام علي، ٤٣، ٧٢، ١٧٠، ٢٦٨،	ابن قيم الجوزية، ٤٠
٢٧٤، ٢٧٨، ٣٥٢	أبو الصّلاح الحلبي، ٧١
الأمدي، ٣٨	أبو بكر الخوارزمي، ٣١
الحسين بن شهاب الدين الكركي،	أبو زكريّا، ٣٩
٤٦	أرسطو، ٣٥، ١٥١، ١٨٨، ١٩٩،
السيد الإمام الخميني رحمه الله،	٢٠١، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٠٦، ٣٠٧،

- ٩٥، ٩٦، ١٥٢، ١٥٣، ١٧٩، ٢١٣،
٢١٤، ٢١٥، ٣٣٧
- الخواجة نصير الطوسي، ٧١
- السيد ابن طاووس، ٢٧٤، ٣٦٥
- السيد الرضي، ٥٠، ٥١
- السيد جعفر سيدان، ١٢٦
- السيد نعمة الله الجزائري، ٤٦
- السيد هاشم البحراني، ٤٦
- الشهيد الثاني، ٧٤، ١٦٧، ٣٤٠
- الشهيد السيد محمد باقر الصدر،
٩٤
- الشهيد مرتضى مطهري، ٩٣
- الشيخ الأنصاري، ٤٦، ١٠٦، ١١١،
١٣٧، ١٧٩
- الشيخ البهائي، ٨٧، ٨٨
- الشيخ الصدوق، ١٦٧، ١٦٨، ١٩٤،
٢٨١، ٣٤٢
- الشيخ الطوسي، ٦٩
- الشيخ المفيد، ٤٩، ٥١، ٦٩، ٧٠،
١٦٣، ١٨٩، ٣٥١، ٣٦٦
- العلامة الحلي، ٤٤، ٧٣، ٨٥، ٨٦
- العلامة الطباطبائي، ٤٣، ٩٦
- الغزالي، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥،
٣٦، ٣٧، ٧٧، ٧٨، ١٣٠، ١٣٤،
١٣٥، ١٣٧، ١٣٩
- الفارابي، ٣٣، ٤١، ٨٣، ١٤١
- الفاضل الهندي، ٨٩
- الفخر الرازي، ٨٧، ١٣٩
- الكندي، ٧٥، ٧٦، ٩٣، ١٣٩، ١٤٠
- المأمون، ٢٨، ٣٢
- المتوكل، ٢٨، ٢٩، ١٩٤، ٢٠٦
- المحقق الحلي، ٥١، ٣٣٦
- المحقق السبزواري، ٨٨
- الملا أمين الإسترابادي، ٤٤، ٤٧
- الملا محسن الفيض الكاشاني، ٤٦
- الملا هادي السبزواري، ٩٠، ٩١
- الميرداماد، ٨٣، ٨٨، ١٥١
- الميرزا مهدي الأصفهاني، ٥٧،
٦٠، ١٢٢، ١٣١، ١٣٢، ١٤٧، ١٤٨
- النبي الأكرم صلى الله عليه وآله،
٤١، ٥٣، ١١٢، ١٤١، ١٥٢، ١٥٤،
١٧١، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٥٩، ٢٦١،
٣٦٥
- الوحيد البهبهاني، ٤٦، ٧٥
- آية الله القزويني، ٥٧
- آية الله جوادي الأملي، ٩٦، ٢٤٤

- بقرط، ٣٢
 جالينوس، ٣٢، ٢٧٥
 آية الله الخامنئي، ٣٣٦
 سقراط، ١٤، ٣٢، ٣٤
 شيخ الإشراق، ١٣٩، ١٥١
 صدر المتألهين الشيرازي، ٨٤
 طاش كبرى زادة، ٤٠
 عبد الرزاق اللاهيجي، ٧٣
 عبد القادر الجيلاني، ٣١
 علاء الدين الحصكفي، ٤٢
 علاء الدين الطوسي، ٣٥، ٣٦
 فلسفة العلوم، ١٧
 محمد باقر المجلسي، ٤٦، ٤٩،
 ١٦٢، ١٦٦، ١٧٠، ١٧١، ١٨٣،
 ١٨٥، ١٨٩، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٢،
 ٢٧٨، ٢٨١
 محمد بن الحسن الحرّ العاملي،
 ٤٦
 محمد بن عبد الوهاب، ٤٢
 محمد تقي المجلسي، ٤٦
 محمد حسين الغروي الأصفهاني،
 ٩١
 محمد رضا المظفر، ٩٢، ٩٣
 محمد رضا حكيمي، ٢١١، ٢١٤
 هشام بن الحكم، ٤٨، ١٩٩، ٢٠١،
 ٢٦٣
 يوسف البحراني، ٤٦

فهرس المصطلحات

- الأخباريين، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٥١، ١٠٨
- الأشاعرة، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٤٣، ٩٢، ١٠٨، ١١١، ٢٠٥
- الإشراق، ٨٤، ٨٦، ٩٨، ٣٢٤، ٣٣١
- الأصوليين، ٤٥، ٤٦، ٧٤، ١٠٥
- الإلهيات بالمعنى الأعم، ١٥، ٧٢، ١٥٠، ٢٢٤
- التأملات العقلية، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٧، ١١٨، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٩، ١٤٩، ١٨١، ١٨٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠٠، ٢١١، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣٨٣، ٣٨٤
- التعليم، ٤، ١٧، ٢٨، ٢٩، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ١٠٤، ٢٥١، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٣٥٠
- التهافت، ٣٥، ٧٧، ٧٨، ١٣٤، ١٤٢، ٣٢٩
- الحكمة المتعالية، ١٨، ٩٣، ٩٨، ١٣٩، ١٤٤، ١٤٥، ٢١٣
- الزنادقة، ٣٤
- العلم الكلبي، ١٤
- الفلسفة الإسلامية، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٣٩، ٥٢، ٥٩، ٧٢، ٩٣، ٩٧، ٩٨

- ٩٩، ١٠٢، ١٠٥، ١١٨، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٨٨، ٢٢٠،
 ٢٣٩، ٢٧٢، ٣٤٥
- الفلسفة الأولى، ١٥، ٢٢، ٧٦، ١١٧، ١٤٠
- الفلسفة التحليلية، ٣٢٠
- الفلسفة العلمية، ١٦
- الفلسفة المادية الديالكتيكية، ١٦
- الفلسفة اليونانية، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٥٢، ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١٠٥، ١١٨، ١٢٠، ١٢٤،
 ١٢٩، ١٣٠، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٠، ١٨٥، ١٩٨، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٩، ٢٥٠،
 ٢٥٣، ٢٦٠، ٢٧٣، ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٩٢، ٢٩٦
- المدرسة التفكيكية، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ١٠٨، ١١١، ١٢٥، ٢١٤
- المشاء، ٩٨
- المعارضون للفلسفة، ١٩٩، ٣٠٧
- المعتزلة، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ١٣٩
- الميتافيزيقا، ١٤، ١٥، ٢٢، ٢٩١
- دراسة الفلسفة، ١، ١١، ٢٥، ٣٠، ٥٨، ٦٣، ٦٤، ٧٥، ٧٧، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٩٧، ١٠١،
 ١٠٢، ١١٥، ١٥٥، ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٨، ٢٤٨، ٢٥٠،
 ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٨
- مزاولة الفلسفة، ١١، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٤٠، ٤٤، ٥٢، ٦٢، ٧٥، ٧٩، ٨١
- ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١١٨، ١٢٠، ١٢٩، ١٣٨، ١٤٦، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٧، ١٩٨،
 ٢٠٠، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥١،
 ٢٥٢، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٨
- والمنهج القياسي، ١١، ٢٢، ٢٤، ٩٧، ٢٢٠

فهرس الموضوعات

كلمة المؤسسة	٣
تصدير للأستاذ أعرافي	٧
مقدمة	١١
الفصل الأول: إضاءات عامة حول البحث	١٣
١-١. دراسة مفهومية	١٣
١-٢. عرض المسألة	١٩
١-٣. الخلفية التاريخية للبحث	٢٥
١-٣-١. التيار المعارض للفلسفة	٢٦
١-٣-٢. التيار المؤيد للفلسفة	٦٢
١-٤. حصيلة الفصل الأول	٩٧
الفصل الثاني: أدلة النهي عن دراسة الفلسفة ومزاولتها	١٠١
١-٢. القواعد العامة	١٠٢
١-٢-١. حرمة اللغوية والعبثية	١٠٣
١-٢-٢. حرمة تحصيل "العلم غير النافع" والاشتغال به	١١٢

- ١٢٩ ٣-١-٢. حرمة تعلّم علوم الضلال
- ١٤٦ ٤-١-٢. حرمة "أخذ العلوم" من غير أهل البيت عليهم السلام
- ١٧٨ ٥-١-٢. حرمة الضرر والضرار
- ١٨٢ ٢-٢. الروايات
- ١٨٢ ١-٢-٢. النهي عن التعقّل ومزاولة الفلسفة
- ١٩٣ ٢-٢-٢. النهي عن التفكّر في مواضيع محدّدة
- ١٩٨ ٣-٢. الشهرة: المشهور هو مخالفة الأصحاب للفلسفة
- ١٩٩ المناقشة
- ٢١٥ ٤-٢. حصيلة الفصل الثاني وخلاصته
- ٢١٩ الفصل الثالث: الأدلة على رجحان دراسة الفلسفة ومزاولتها
- ٢٢٠ ١-٣. القواعد العامة:
- ٢٢١ ١-١-٣. إطلاقات رجحان تعلّم العلوم
- ٢٢٢ ٢-١-٣. وجوب مقدّمة الواجب
- ٢٣٩ ٣-١-٣. دور الفلسفة في بيان الدين والدفاع عنه
- ٢٥٠ ٢-٣. الأدلة الخاصّة: القرآن
- ٢٥١ ١-٢-٣. الدعوة للتفكّر والتعقّل:
- ٢٥٤ ٢-٢-٣. استخدام أشكال القياس والمنهج البرهاني في القرآن
- ٢٦١ ٣-٣. السّنة
- ٢٦١ ١-٣-٣. الروايات
- ٢٧٥ ٣-٣-٣. سيرة المعصومين (عليهم السلام) في استعمال المنهج الفلسفي

٢٨٨	٥-٣. تعليم الفلسفة
٢٩١	ملحق: نظرة على حركة مواجهة الفلسفة في الغرب
٢٩٣	١- تيار التشكيك والسفسطة:
٢٩٧	٢- تيار الإيمان في الكلام المسيحي
٢٩٨	٢ - ١. الإيمان
٣٠٣	٢ - ٢. جذور المعارضات و مصدرها
٣٠٨	٢ - ٣. معارضة باسكال للفلسفة
٣١٠	٢ - ٤. المعارضة لم تكن مع مطلق الفلسفة
٣١٢	٣. تيار التجريبية في الفلسفة
٣٢١	٤. تيار العرفان العلماني والحدائي
٣٢٥	الفهارس العامة
٣٢٧	قائمة المراجع والمصادر
٣٥٥	فهرس الآيات
٣٥٩	فهرس الروايات
٣٧٣	فهرس الأعلام
٣٧٧	فهرس المصطلحات

بدأت «مؤسسة الإشراق والعرفان الثقافية» نشاطها عند تأسيسها سنة ١٤٢٧ هـ (٢٠٠٦ م)، بإشراف ورئاسة آية الله الشيخ أعرافي، وهي تسعى - في نفس الوقت الذي تؤكد فيه على الأصالة الحوزوية - إلى رفع الحاجات المعرفية لدى الإنسان المعاصر. ولذلك، ترى من جملة المهام الملقاة على عاتقها النشاط العلمي المستقى من مناهج الاجتهاد، في مجالي «الفقه التخصصي» و «الفلسفة التطبيقية»؛ وذلك للعمل على بناء منظومة معرفية إسلامية، وتدريب المحققين وأهل النظر في مجالي الفقه الجديد والفلسفة التطبيقية، علّها تفي بأداء وظيفة مميزة في هذا المجال. ولهذا السبب شكّلت هذه المؤسسة حتى الآن فرق علمية تعنى بالعمل في فقه التربية، فقه الأخلاق، فقه العقيدة، فلسفة الفقه، فقه الفن، والتفسير التربوي.

Educational jurisprudence

Deliberating and teaching Philosophy

By

Ali-reza A'rafi

Researched and Written By

Seyyed Naghi Mosavi

كان للفلسفة منذ سالف الأيام مؤيدون
ومعارضون، وترافقت هذه المواقف عادةً مع
التكفير والتحريم.

ويسعى هذا البحث إلى بيان طبيعة الحكم
الفقهي - من بين الأحكام الفقهيّة الخمسة -

الذي تختصّ به مزاولة الفلسفة (الاشتغال

بالفلسفة والتفكير والتأمل الفلسفي) وتعليمها

وتعلّمها (والذي سنُعبّر عن مجموعته بعبارة

«دراسة الفلسفة»)، ويهدف قبل ذلك إلى

تحديد الحكم - من بين الأحكام الفقهيّة الخمسة

- الذي تختصّ به من الأساس التأملات

العقلانيّة والنظريّة والمنهج القياسي خارج

حدود الفلسفات الموجودة؟



P.O.Box: 37185/4445 Qom R.I.Iran

Tel/Fax: +98 251 7748540-1

www.eshragh-erfan.com

info@eshragh-erfan.com