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

Epistemic Methodologies and the Formation of a Worldview

Iman Al-Mousawi
MA in Islamic theology, Al-Mustafa International University, Iraq .E-mail: iman.mosawy1979@gmail.com

Abstract

This article discusses the epistemic methods on which a person relies on in extracting their various knowledge, and they are the rational, experimental, textual, and customary methods. It has been shown that only the rational approach –which makes the rational faculty an arbitrator and director to benefit from all other epistemic approaches, each according to its scope– is what constitutes a correct and comprehensive view for a human being. The remaining methodologies do produce a variety of knowledge, yet they cannot constitute a correct and complete worldview. This is because the rational approach relies on primary self-evident to arrive at the theory with a certain conclusion. Also, because it is based on a structure and form that is productive in inference. Although this approach is the most difficult, it is the safest way to reach the truth, and by relying on it, a person can access knowledge of metaphysical matters. This methodology is not for specific people, rather, all of humanity can benefit from this approach to obtain a realistic and comprehensive worldview.

Keywords: epistemic methods, worldview, mental approach, experimental method, textual approach.

_____

Al-Daleel, 2020, Vol:3, No:9, PP.33-61
Received: 13/6/2020; Accepted: 1/7/2020
©the author

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

المناهج المعرفيّة وتكوين الرؤية الكونيّة

إيمان الموسوي

ماجستير في الكلام الإسلاميّ، جامعة المصطفى العالميّة، العراق. البريد الإلكتروني:
iman.mosawy1979@gmail.com

الخلاصة

تناول هٰذا المقال بحث المناهج المعرفيّة الّتي يعتمد عليها الإنسان في استخراج معارفه المختلفة، وهي المنهج العقليّ والتجريبيّ والنصّيّ والعرفانيّ، وتبيّن أنّ المنهج العقليّ فقط ـ وهو الّذي يجعل من القوّة العاقلة حاكمًا وموجّهًا للاستفادة من سائر المناهج المعرفيّة الأخرى كلٌّ حسب نطاقه ـ هو الّذي يكوّن الرؤية الصحيحة والشاملة للإنسان، وإنّ سائر المناهج وإن كانت تنتج معارف متنوّعةً، إلّا أنّها لا يمكن أن تكوّن رؤيةً كونيّةً صحيحةً وكاملةً؛ لأنّ المنهج العقليّ يعتمد على البدهيّات الأوّليّة للوصول إلى النظريّة بنتيجةٍ يقينيّةٍ؛ ولأنّه يبتني من تركيبٍ وهيئةٍ منتجةٍ في الاستدلال. وهٰذا المنهج وإن كان الطريق الأصعب إلّا أنّه الطريق الأكثر أمانًا للوصول إلى الحقيقة، وبالاعتماد على هٰذا المنهج يستطيع الإنسان الوصول إلى معرفة الأمور الميتافيزيقيّة، ولا يختصّ هٰذا المنهج بأشخاصٍ معيّنين، بل بإمكان البشريّة جميعًا الاستفادة من هٰذا المنهج للحصول على رؤيةٍ كونيّةٍ واقعيّةٍ وشاملةٍ.

الكلمات المفتاحيّة: المناهج المعرفيّة، الرؤية الكونيّة، المنهج العقليّ، المنهج التجريبيّ، المنهج النصّيّ.

مجلة الدليل، 2020، السنة الثالثة، العدد التاسع، صص. 33 ـ 61

الاستلام: 2020/6/13، القبول: 2020/7/1

© مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

المقدّمة

لقد تناولت بعض من المؤلّفات بحث المناهج المعرفيّة، بعضها بشكلٍ كاملٍ وبعضٌ منها بشكلٍ جزئيٍّ، ولٰكنّ البحث حول المناهج المعرفيّة الأساسيّة بشكلٍ جامعٍ لها مع ارتباطها بالرؤية الكونيّة لم يفرد له بحثٌ خاصٌّ على حدّ اطّلاعي، في هٰذا المقال نريد أن نعرّف بالطريق العقليّ، ما هي المناهج المعرفيّة بشكلٍ واضحٍ، وعلى أساس أيٍّ منها يستطيع الإنسان أن يبني رؤيته الكونيّة، وأيٍّ منها يكوّن لنا رؤيةً كونيّةً كاملة، وأيٍّ منها لا يمكنه ذٰلك؛ وذٰلك لأنّ بناء الرؤية الكونيّة هي من أهمّ الأمور في حياة الانسان؛ ذٰلك لأنّ عمل الإنسان سوف يكون نتاجًا لها.

سنشرع في هٰذا المقال قبل بيان كلّ واحدٍ من المناهج ببيان المفاهيم وتعريفها لغةً واصطلاحًا؛ لكي لا يبقى غموضٌ في الكلام ويكون البحث واضحًا.

أولًا ـ المنهج المعرفيّ

أـ المنهج في اللغة

جاء في معجم مقاييس اللغة: «نهج: النون والهاء والجيم أصلان متباينان: الأوّل النهج، الطريق. ونَهَج لي الأمْرَ: أوضَحَه، وهو مُستقيم المِنْهاج والمَنْهج: الطريق أيضًا، والجمع المناهج. والآخر الانقطاع. وأتانا فلانٌ يَنْهَج، إذ أتى مبهورًا منقطع النفس وضربت فلانًا حتّى أُنْهِج، أي سقط» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 361] والمنهج والمنهاج هو الطريق الواضح [انظر: الفيّوميّ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج 2، ص 627]، إذن المنهج في اللغة هو الطريق الواضح.

ب ـ المعرفة في اللغة

جاءت مفردة (المعرفة) بمعنى إدراك الشيء بعد الجهل به، وهو ضدّ الإنكار. «عرف: العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلّ أحدُهما على تتابُع الشيء متّصلًا بعضُه ببعضٍ، والآخر على السكون والطُّمَأنينة. فالأوّل العُرْف: عُرْف الفَرَس. وسمِّي بذٰلك لتتابُع الشَّعر عليه... والأصل الآخر المَعرِفة، والعِرفان. تقول: عَرَف فلانٌ فلانًا عِرفانًا ومَعرِفة. وهٰذا أمرٌ معروفٌ. وهٰذا يدلُّ على ما قلناه من سُكونه إليه؛ لأنَّ مَن أنكر شيئًا توحَّشَ منه ونَبَا عنْه» [ابن فارس، المصدر السابق، ج 4، ص 281]. و«الْمَعْرِفَةُ والْعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكّرٍ وتدبّرٍ لأثره، وهو أخصّ من العلم، ويضادّه الإنكار» [الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 56].

ج ـ المنهج المعرفيّ في الاصطلاح

«إنّ المنهج المعرفيّ هو نوع الدليل المستعمل في كشف الواقع، واكتساب المعرفة، سواءٌ بلحاظ الصورة فقط، كأن نقول المنهج القياسيّ، أي الطريق الّذي يعتمد صورة القياس، والمنهج الاستقرائيّ، أي: الطريق الّذي يعتمد صورة الاستقراء. أو بلحاظ المادّة، كأن نقول المنهج العقليّ البرهانيّ، أي: الطريق الّذي يعتمد الأوّليّات العقليّة البيّنة. أو التجريبيّ، أو المنهج الجدليّ، أو الخطابيّ، أي: الطريق الّذي يعتمد الموادّ التجريبيّة، أو المشهورات، أو المسلّمات والمقبولات» [الموسوي، العوامل الفلسفيّة للإلحاد الجديد مع التأكيد على منزلة النفس، ص 13].

إذن الأسلوب ونوع الدليل الّذي يتّخذه الشخص لتكوين فكرةٍ ما، يُعدّ منهجه المعرفيّ.

وقد اتّخذ الناس عدّة سبلٍ ومناهج معرفيّةٍ لتكوين رؤيتهم الكونيّة حول العالم والموجودات بشكلٍ عامٍّ. والطرق هٰذه ناشئةٌ من نوع الأداة المعرفيّة الّتي يستخدمها كلّ فريقٍ من الناس في الكشف عن الحقائق، فقد تكون الأداة المتّبعة هي الحسّ؛ فيكون المنهج حسّيًّا. وقد تكون العقل؛ فيكون المنهج عقليًّا. وقد تكون غير ذٰلك؛ فعلى أساس الأداة المستخدمة تنوّعت المناهج المعرفيّة. وهٰذا لا يعني أنّ كلّ منهجٍ معرفيٍّ خاصٍّ يكون مقتصرًا على أداةٍ واحدةٍ ولا يستفيد من سائر الأدوات، بل المقصود هو التركيز على إحداهنّ لكونها الأهمّ لديه، ولا يمنع ذٰلك من أن يستفيد من باقي الأدوات عند احتياجه لها، فقد جاء: «وقد انقسم أهل العلم فيما بينهم إلى أربع طوائف، بانقسام أدوات المعرفة الّتي اعتمدوها كأداةٍ رئيسيّةٍ لكشف الواقع المحيط بنا» [المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 19]. وهٰذه الطوائف الأربع هي: العقليّون، التجريبيّون، الإخباريّون والإشراقيّون [انظر: المصدر السابق]، فبناءً على ذٰلك تكون المناهج الرئيسيّة أربعةً.

الرؤية الكونيّة

أ ـ الرؤية في اللغة

جاء: «قال ابن سيّده: الرؤية النظر بالعين والقلب» [ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 291]، والرؤية: هي إدراك المرئيّ، وذٰلك أضرب بحسب قوى النفس: فتارةً يكون بالحواسّ وتارةً بالوهم والتخيّل، وأخرى بالتفكّر، وأخرى بالعقل. [انظر: الراغب الأصفهانيّ ص 374]

ب ـ الكون في اللغة

وردت معاني (الكون) في اللغة مختلفةً فقد جاء في كتاب العين: «الكَوْنُ: الحدث يكون بين الناس، ويكون مصدرًا من كان يكون» [الفراهيديّ، كتاب العين، ج 5، ص 410؛ ابن عبّاد، المحيط في اللغة، ج 6، ص 333]. وجاء: «وهو عند أهل التحقيق عبارةٌ عن وجود العالم من حيث هو أنّه حقٌّ، وإن كان مرادنا الوجود المطلق العامّ عند أهل النظر» [الزبيديّ، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 18، ص 487]. وبناءً عليه فإنّ مفردة (الكون) تكون مرادفةً لكلٍّ من (الحدوث) و (الثبوت)، وأعمّيّة الثبوت بالنسبة إلى الوجود ـ كما عليه المعتزلة ـ لا ينافي الترادف المذكور بين الكون والوجود، أمّا المعنى المراد في هٰذا المقال فهو: (الوجود المطلَق العامّ).

جـ ـ الرؤية الكونيّة في الاصطلاح

«من معاني الرؤية الكونيّة أنّها عبارةٌ عن: مجموعةٍ من المعتقدات والنظرات الكونيّة المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورةٍ عامّةٍ» [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 22]. إنّ أيّ أسلوبٍ وأيّة فلسفةٍ في الحياة لا بدّ أن يكونا مبنيّين ـ شئنا ذٰلك أم أبينا ـ على لونٍ خاصٍّ من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلى لونٍ معيّنٍ من التفسير والتحليل. ويوجد لكلّ مبدإٍ انطباعٌ محدّدٌ وطرازٌ للتفكير معيّنٌ في الكون والوجود، ويعتبر هٰذا أساسًا وخلفيّةً فكريّةً لذٰلك المبدإ. ويصطلح عادةً على هٰذا الأساس وتلك الخلفيّة باسم "الرؤية الكونيّة"، ويعتمد كلّ واحدٍ من الأديان والشرائع والمبادئ والفلسفات الاجتماعيّة على رؤيةٍ كونيّةٍ معيّنةٍ. إنّ كلّ الأهداف الّتي يعلنها مبدأٌ ما ويدعو الناس إلى الحرص عليها، وكلّ الأساليب الّتي يعيّنها، وكلّ الواجبات والمحرمات الّتي يُنشئها، وكلّ المسؤوليّات الّتي يوجدها؛ ليست إلّا نتائج لازمةً وضروريّةً للرؤية الكونيّة الّتي تشكّل القاعدة الأساسيّة له» [مطهري، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ص 8].

ثانيًا ـ المنهج العقليّ

قبل الدخول في بيان المنهج العقليّ يجب الوقوف على معنى مفردة "العقل"، وما المراد منها لغة واصطلاحًا. لقد جاء "العقل" في اللغة على معنيين وهما: (المانع أو القيد أو الحابس) و(الإدراك) فقد ورد: «عقل: العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطّردٌ، يدلُّ عُظْمُهُ على حُبْسةٍ في الشيء أو ما يقارب الحُبْسة. من ذٰلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 69]. وجاء: «العقل نقيض الجهل» [الفراهيديّ، كتاب العين، ج 1، ص 159]، و«العَقْلُ: الحِجْر والنُّهى ضِدُّ الحُمْق... والعَقْلُ: التَّثَبُّتُ في الأُمور. والعَقْلُ: القَلْبُ، والقَلْبُ العَقْلُ. وسُمِّي العَقْلُ عَقْلًا؛ لأنه يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّطِ في المَهالِك، أَي يَحْبِسه. وقيل:

العَقْلُ، هو التمييز الّذي به يتميّز الإنسان من سائر الحيوان» [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458 و459].

وأمّا اصطلاحًا فإنّ للعقل معاني كثيرةً يمكن أن تراجَع من محلّها [الحلّيّ، نهاية المرام في علم الكلام، ج 2، ص 222 و223]، ولٰكنّ ما يهمّنا هو العقل المتّخذ كأداةٍ للمعرفة، فقد جاء: «وأمّا العقل المتّخذ كأداةٍ من أدوات المعرفة إنّما هو العقل القياسيّ الأرسطيّ، وهو عبارةٌ عن: «القوة المدركة للكلّيّات في الإنسان، وهو معنى التعقّل الّذي يمثّل مرتبةً من مراتب الإدراك وراء الحس والخيال والوهم. وبه يتميّز عن بقيّة الحيوانات... وينقسم بالقسمة الأولى إلى: "عقلٍ نظريٍّ" و"عقلٍ عمليٍّ"، وهما قوّتان عقليّتان قائمتان بجوهر النفس الإنسانيّة المجرّدة» [المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 64].

فالإنسان بما وهبه الله ـ سبحانه وتعالى ـ من قوّةٍ مفكّرةٍ عاقلةٍ، وبالاعتماد على أمورٍ بدهيّةٍ وثابتةٍ عنده، يهتدي إلى كسب المجهولات والوصول إليها لتكون معلومةٍ لديه يضيفها إلى ما عنده من المعلومات. ثمّ بعد ذٰلك يقوم بانتخاب المعلومات الصحيحة، وتأليفها بالطريقة المناسبة ليحصل على شيءٍ جديدٍ، وشيئًا فشيئًا يواصل طريقه بالتقدّم على هٰذا المنوال، حتّى يبني صرحه المعرفيّ ويتمكّـن من بناء رؤيةٍ كونيّةٍ واقعيّةٍ.

وهٰذا ما تضمنه إحدى الصناعات الخمس في المنطق، وهي صناعة البرهان، الّتي من خلالها يتمكّـن المرء من كشف الحقيقة، والوصول إلى الواقع. وقد عُرّف بأنّه: «قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ لإنتاج يقينٍ» [الساويّ، البصائر النصيريّة في علم المنطق، ص 394]، ومعناه أنّ البرهان العقليّ هو أن يستخدم العقل موادّ يقينيّةً بيّنةً بذاتها كالبدهيّات أو مبيّنةً بها؛ لكي يحصل على نتيجةٍ يقينيّةٍ بالمطلوب إثباته، وذٰلك على هيئة قياسٍ منتجٍ بأحد أقسامه المذكورة في كتب المنطق.

والمقصود لنا في هٰذا المقال هو هٰذا العقل الخاصّ وهو "العقل البرهانيّ" القائم على الأوّليّات العقليّة الفطريّة البدهيّة البيّنة أو المبيّنة بها.

فالمنهج العقليّ إذن هو المسلك أو الأسلوب المعرفيّ الّذي يُعتَمد فيه على قوّة العقل البرهانيّ في معرفة الحقائق وتكوين الرؤية الكونيّة عند الإنسان. وذٰلك حسب النتائج الّتي يُتوصَّل إليها عن طريق الفكر والاستدلالات والتحليلات العقليّة. وقد أطلق عليه عدّة أسماءٍ منها: "التفكّر العقليّ أو الفلسفيّ" [انظر: الطباطبائيّ، الشيعة في الإسلام، ص 94]، أو "البحث الفلسفيّ" [انظر: الطباطبائيّ، الشيعة.. نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ص 98]، أو "الأسلوب الفلسفيّ أو

البرهانيّ" [انظر: الساعديّ، المعاد الجسمانيّ، ص 64].

وجاء في تعريف طبيعة هٰذا الأسلوب: «إنّ البحث الفلسفيّ يقوم على استمداد مجموعةٍ من القضايا البدهيّة أو النظريّة ـ منبثقةٍ بدورها من البدهيّات ـ فيولّد أفكارًا لا يسع الادراك الإنسانيّ أن يشكّ بها أو يتردّد؛ لكونها تنصرف بالاعتماد على المنطق الفطريّ، للبحث في كلّيّات عالم الوجود؛ لتستخلص بذٰلك الرؤية في مبدإ خلق العالم، وكيفيّة الخلق وبدايته ومآله، أي: المبدأ والمعاد» [الطباطبائيّ، الشيعة.. نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ص 98].

1ـ حجّيّة المنهج العقليّ

حجّيّة المنهج العقليّ، بمعنى صلاحيّته العلميّة للكشف عن الواقع. وهٰذا من الأمور المهمّة؛ لأنّه يضمن لنا صحّة السير على هٰذا المنهج أو عدمها. وقد علمنا ممّا تقدّم أنّ المنهج العقليّ قد ابتنى على أمورٍ حقيقيّةٍ بدهيّةٍ في ذاتها، وصورةٍ صحيحةٍ في الترتيب وتركيب المقدّمات البدهيّة، فلا يمكن والحال هٰذه أن ينتج غير الحقّ واليقين؛ وذٰلك لأصل العلّيّة، فكلّما وجدت العلّة وجد المعلول بالضرورة بنحوٍ دائميٍّ ومطلقٍ؛ لأنّه موضوعيٌّ وثابتٌ لا يتغيّر؛ لأنّه يعرف الأشياء بأسبابها الذاتيّة.

إنّ المنهج العقليّ مبتنٍ على بدهيّاتٍ واضحةٍ ذاتيّة الصدق؛ فتكون حجّيّته ذاتيّةً أيضًا، أي أنّ كاشفيّته عن الواقع لا تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليه؛ لأنّ الذاتيّ لا يعلّل، وثبوت الذات لذي الذات ضروريٌّ، بل هو الدليل على كلّ دليلٍ، وتكتسب سائر الأدلّة مشروعيّتها المعرفيّة منه [انظر: المصري، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 143]، وهٰذا هو "العقل البرهانيّ" الّذي لا يخطئ من جهة المادّة والصورة، والّذي يدرك الأشياء من جهة أسبابها الذاتيّة لا غير. [انظر: المصريّ، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص 70]

فتكتسب باقي الأدلّة مشروعيّتها المعرفيّة من العقل؛ لكونه هو الحاكم على مملكة الإنسان. وكلّ معرفةٍ لا يُستغنى في تحصيلها عن العقل. ولا يُخطئ لكون المقدّمات يقينيّةً والصورة القياسيّة صحيحةً، فيكون الإنتاج يقينًا لذات المقدّمات. وهو حجّةٌ على الغير أيضًا لاشتراك الناس كلّهم في الإدراكات العقليّة مهما تفاوتت في الشدّة والضعف.

2ـ حدود المنهج العقليّ

حدود المنهج العقليّ بمعنى مدى قابليّته على الكشف عن الواقع، وهل توجد واقعيّاتٌ لا يمكن

الحصول عليها بواسطة هٰذا المنهج؟ وبعبارةٍ أدقّ: «ما هو حريم العقل البرهانيّ؟ وما هي المنطقة الخارجة عن حريم حكمه؟» [المصدر السابق،ص 73]، أي: الحدود التكوينيّة الّتي يعجز العقل عن تجاوزها. [انظر: المصريّ، المصدر السابق]

وللإجابة عن هٰذا التساؤل قيل: المنهج العقليّ يتناول القضايا الكلّيّة والحقيقيّة [انظر: المصدر السابق]؛ لأنّ المقدّمات البرهانيّة يجب أن تكون كلّيّةً. [انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، ص 123] والقضايا الحقيقيّة، هي الطبائع الكلّيّة الحقيقيّة وكذٰلك ما يقوم مقامها من المعاني الانتزاعيّة الواقعيّة العامّة من المعقولات الفلسفيّة أو المنطقيّة الّتي تحكي عن أنحاء الموجودات العينيّة أو الذهنيّة، كالإنسان والمثلّث والجسم والعقل والله تعالى، والّتي تكون موضوع العلوم النظريّة الحقيقيّة كالمنطق والرياضيّات والطبيعيّات والفلسفة [انظر: المصريّ، المصدر السابق، ص 75 و76]، وبهٰذا تخرج القضايا الاعتباريّة، وهي الّتي اكتسبت وجودها من اعتبار المعتبر لها، كالأحكام الشرعيّة والقوانين الوضعيّة؛ لأنّ ملاكات أحكامها غائبةٌ عن العقل، وكذٰلك الموضوعات الشخصيّة المتغيّرة الّتي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض إلّا بعرض طبائعها الكلّيّة. [انظر: المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 173] «أمّا الهويّات الشخصيّة الثابتة كالعقول والباري ـ تعالى ـ فتدخل في البرهان» [المصدر السابق، ص 172] لكونها ثابتةً. وأمّا الهويّات الشخصيّة المتغيّرة فلا يمكن أن تكون بالذات موضوعًا للقضيّة البرهانيّة؛ لأنّ الحكم العقليّ يشترط فيه الثبات.

فوصف الكلّيّة لا يكون إلّا للطبائع الكلّيّة الثابتة كـ(الإنسانيّة) بالنسبة للإنسان، و(الحيوانيّة) بالنسبة للحيوان، والقضايا الشخصيّة المتغيّرة لا سبيل للبرهان إليها بما هي متغيّرةٌ؛ لأنّها لا تتّصف بالكلّيّة الّتي هي شرط المقدّمات البرهانيّة، كما أنّه لا يمكن أن تكون محمولات القضايا الشخصيّة ذاتيّةً لموضوعاتها، بمعنى أن تكون مأخوذةً في حدّ موضوعاتها أو العكس؛ لأنّ الجزئيّ المتغيّر لا حدّ له.

ثالثًا ـ المنهج التجريبيّ

من بين المناهج المتّخذة لكشف الواقع هو المنهج المعتمد على أداة الحسّ (الحواسّ الخمس) وهو المنهج التجريبيّ ويسمّى حديثًا بـ "العلميّ" أيضًا.

في بادئ الأمر يجب تعريف هٰذا المنهج؛ ليكوّن واضحَ التصوّر للقارئ، ونبدأ بتعريف المفردات.

كلمة "منهج" في اللغة قد مرّ تعريفها في الفصل الأوّل، وهي تعني الطريق والأسلوب، أمّا التجربة فقد جاء: «جَرَّبَهُ تَجْرِيبًا... اخْتَبَرَه» [الزبيديّ، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 1، ص 364].

أمّا اصطلاحًا فقد جاء في تعريف المنهج التجريبيّ: «هي المدرسة الّتي اعتمدت على التجربة الحسّيّة كأداةٍ معرفيّةٍ وحيدةٍ في كشف الواقع والتعرّف على الظواهر الكونيّة، واستبعدت بالكلّيّة كلّ ما لا يمكن مشاهدته أو إخضاعه للتجربة» [المصدر السابق، ص 88].

والتجربة الحسّيّة تعني تكرار التجريب، وذلك بإخضاع أفراد الأنواع للتحليل والفحص المختبريّ مرّاتٍ عديدةً ومختلفةً، من حيث الزمان والمكان؛ للوصول إلى نتيجةٍ علميّةٍ تثبت حكمًا معيّنًا لجميع أفراد النوع الكذائيّ، مثلًا: إخضاع أجزاءٍ من الحديد في أزمنةٍ وأمكنةٍ مختلفةٍ للحرارة فيُشاهَد تمدّده بالحرارة. و"إحراز التلازم الذاتيّ" أي: أنّ العقل يحكم بأنّ هٰذا التمدد لم يكن ناتجًا عن أسبابٍ اتّفاقيّةٍ كالمكان والزمان؛ لأنّهما مختلفين في كلّ مرّةٍ من التجربة؛ فله سببٌ ذاتيٌّ ثابتٌ لا يتغيّر. وهو طبيعة هٰذا النوع من الحديد الّذي يتأثّر بالحرارة دائمًا؛ وتمثّل هٰذه النتيجة صغرى قياسٍ خفيٍّ كبراه: الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا؛ فيُعرف بأنّ الحرارة هي سببٌ لتمدّد الحديد، وأنّ الحرارة علّةٌ والتمدّد معلولٌ. وهٰذا ما يطلق عليه "أصل العلّيّة". [انظر: سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 167؛ وانظر: المصري، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 60]

وبهٰذا يتبيّن أنّ المنهج التجريبيّ لا يمكنه معرفة غير الموضوعات المحسوسة. أمّا حقائق الموجودات غير المحسوسة كالطبائع الكلّيّة، مثل: الإنسانيّة الشاملة لجميع أفراد الإنسان، والمجرّدات كالملائكة والباري ﷻ فليس من شأن التجربة.

لٰكن، هل النتائج التجريبيّة يقينيّةٌ أم لا؟ والجواب: نعم، نتائج التجربة يقينيّةٌ؛ لأنّ التجربة متكوّنةٌ من تكرار المشاهدة مع قياسٍ عقليٍّ، وهو أنّ الدائميّ والأكثريّ لا يكون اتّفاقيًّا. يقول الطوسيّ: «إذا تكرّرت المشاهدات على وقوع شيءٍ، أو علم بالعقل أنه ليس اتّفاقيًّا؛ إذ الاتّفاقيّات لا تكون دائمةً ولا أكثريّةً؛ كانت التجربة مفيدةً لليقين. وإن لم يعلم ذٰلك، واستدلّ بمجرّد المشاهدات الجزئيّة بدون ذٰلك القياس على الحكم الكلّيّ كان استقراءً ولا يفيد اليقين» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج 1، ص 217].

وجاء: «إنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يُشاهد على ذٰلك الحكم فقط، بل لاقتران قياسٍ به» [ابن سينا، الشفاء (المنطق)، ص 96]، فالتجربة وسيلةٌ تُهيّئ لنا قضيّةً تكون صغرى قياسٍ،

وهي مثلًا: (الحديد يتمدّد بالحرارة)، (لٰكن بشرط أن لا يكون هٰذا التمدّد تابعًا لنوعٍ خاصٍّ من الحديد أو الحرارة مثلًا)؛ أمّا الكبرى فهي قضيّةٌ عقليّةٌ بدهيّةٌ: (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) فتكون النتيجة: أنّ كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة. [انظر: المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 60]. فالمنهج التجريبيّ قائمٌ على قياسٍ صغراه من المجرّبات، وكبراه عقليّةٌ بدهيّةٌ، فتكون نتائجه يقينيّةً؛ لكون العلّة معلومةً، وهي الحرارة في المثال الّتي صارت علّةً في التمدّد، فالمجرّب يتسلّط على علّة الحكم ومناطه بحكم البرهان والعقل. [انظر: سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 170]

وكيفية ذٰلك: عندما تتكرّر مشاهدة تمدّد الحديد بالحرارة مرّاتٍ عديدةً تحت ظروفٍ متفاوتةٍ، يستنتج العقل: أنّ الحرارة علّةٌ ذاتيّةٌ لتمدّد الحديد، والاستدلال يكون بهٰذه الصورة، وهي قياسٌ اقترانيٌّ حمليٌّ من الشكل الأوّل:

الصغرى: الحديد يتمدّد بالحرارة دائمًا

الكبرى: الدائميّ لا يكون اتّفاقيًّا

النتيجة: تمدّد الحديد بالحرارة ليس اتّفاقيًّا، بل لعلّةٍ ذاتيّةٍ؛ فنتمكّن من تعميم الحكم إلى كلّ حديدٍ.

«يتقدّم العلم في اكتشاف العلل والمعلولات والآثار... ويواصل اكتشافاته بمقدار ما تسمح به الإمكانيّات» [مطهري، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ص 11].

وكثيرًا ما يواجه المجرِّب معضلةً لا يمكنه حلّها واكتشافها؛ وذٰلك لمحدوديّة التجربة في العلل والمعلولات المادّيّة، دون العلل المجرّدة، وهٰذا هو الّذي أشار إليه المؤلّف بعبارته: «بمقدار ما تسمح به الإمكانيّات»، لأنّه لا يمكن إدخال شيءٍ في المختبر إذا لم يكن مادّيًّا.

فقد جاء في بيان الرؤية الكونيّة المادّيّة: «بأن يتوصّل الإنسان من معطيات العلوم التجريبيّة إلى رؤيةٍ كلّيّةٍ حول الوجود» [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 48؛ وانظر: الأيديولوجية المقارنة، ص 20].

لٰكن هل بالإمكان ذٰلك؟ كلّا طبعًا، فما هو إلّا ادّعاءٌ فارغٌ لم يقم على دليلٌ، بل الدليل بخلافه؛ لأنّ الرؤية الكونيّة يجب أن تكون شاملةً لكلّ الكون بما فيه المجرّد والمادّيّ بينما التجربة خاصّةٌ بالمحسوسات، وقاصرةٌ عن غيرها البتّة، فضلًا عن إعطاء رؤيةٍ كونيّةٍ شاملةٍ، وهو كما قيل فيه: المنهج التجريبيّ عاجزٌ عن إعطاء تصوّرٍ كلّيٍّ للكون. [انظر: المصدر السابق، ص 14]

1ـ حجّيّة المنهج التجريبيّ

وكما اتّضحت لنا حجّيّة المنهج العقليّ لا بدّ لنا هنا من بيان حجّيّة المنهج التجريبيّ أيضًا؛ لنعرف مدى كاشفيّته عن الواقع. وقد تبيّن ممّا مضى أنّ التجربة تفيد اليقين لاقتران حكمٍ عقليٍّ بها، ويبقى هنا أن نسأل هل لهذا اليقين كلّيٌّ وشاملٌ لكلّ الأفراد أم لا؟ قيل في الإجابة عن هذا التساؤل: «قد عرفت أنّ تعميم حكم التجربة في موردٍ، إلى جميع أفراد الطبيعة ومصاديقها الّتي لم تجر فيها التجربة، إنّما هو بحكم العقل القائل بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحدٌ. وبعبارةٍ أخرى: يحصل للمجرّب بعد تكرّر التجربة اليقينُ بأنّ النتيجة الّتي أفادتها راجعةٌ إلى نفس طبيعة الشيء بما هي هي، من دون أيّ دخالةٍ لغيرها من الظروف الزمانيّة والمكانيّة وآلة التجربة والمجرِّب» [سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 171 و172].

2ـ حدود المنهج التجريبيّ

لمّا كان المنهج التجريبيّ محدودًا في الحسّيّات؛ فبطبيعة الحال سوف لا يصل إلى كثيرٍ من المعارف؛ ذلك لأنّ الكون ليس أمورًا حسّيّةً ومادّيّةً، بل هناك أمورٌ مادّيّةٌ غير محسوسةٍ، كالطبائع الكلّيّة، وأمورٌ غير مادّيّةٍ ومجرّدةٌ. ويمكن تلخيص حدود هذا المنهج في التالي:

أ ـ موضوع التجربة يتمثّل بالمحسوسات فحسب، أي ظواهرها فقط المعبّر عنها بـ (الكيفيّات المحسوسة) المنعكسة على الحواسّ، دون الحقيقة والذات. [انظر: المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 63]

ب ـ المنهج التجريبيّ لا يمكن استعماله في الأمور الغيبيّة كالوحي والحياة بعد الموت، فهي غير خاضعةٍ للتجربة، ولا يمكن استعماله إلّا في مورد الظواهر القابلة للتجربة الحسّيّة، والّتي يمكن إدخالها إلى المختبر. [انظر: مصباح يزدي، الأيديولوجية المقارنة، ص 22]

ج ـ التجربة تتوصّل إلى حدٍّ معيّنٍ من الكشف عن العلل والأسباب، ثمّ تصل إلى مرحلةٍ ليس للتجربة فيها جوابٌ سوى "لا أعلم"، فهو كالمصباح الّذي يشعّ نوره في ظلمةٍ لا نهاية لها، والعلم يرى أنّ الكون يشبه كتابًا قديمًا قد ضاع أوّله وآخره. [انظر: مطهري، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ص 12]

د ـ المنهج التجريبيّ يستطيع الإجابة عن المواضيع الجزئيّة والمحدودة فقط، وهو عاجزٌ عن إعطاء تصوّرٍ كلّيٍّ للكون. [المصدر السابق، ص 14]

هـ ـ المنهج التجريبيّ لا يستطيع الإجابة على كثيرٍ من الأسئلة من قبيل: من أين جاء هٰذا الكون؟ وإلى أين ينتهي؟ وهل توجد حياةٌ بعد الموت؟ أهٰذا الكون حقٌّ أم باطلٌ؟ هل هناك سننٌ كونيّةٌ لا تتغير؟ الموجود هل يؤول إلى العدم؟ والمعدوم هل يعود إلى الوجود؟ هل للكون ردّة فعلٍ تجاه أفعال الإنسان أم لا؟ وغير هٰذه الأسئلة الكثير. [انظر: المصدر السابق، ص 13 و14]

والتجربة وإن أفادت العلم اليقينيّ، ولٰكنّ يقينيّته محدودةٌ بحدود التجربة، أي: بالموضوع الّذي تمّت تجربته لا غير؛ لذٰلك لا يكون هٰذا المنهج كاشفًا عن الواقع على إطلاقه.

رابعًا ـ المنهج النصّيّ

لقد تقدّم أنّ المنهج المعرفيّ يكون معتمدًا على أداةٍ رئيسةٍ في جلب المعرفة؛ لتكون هي المحور والأساس في كشف الواقع وتكوين الرؤية الكونيّة. ومن المناهج الّتي اتّخذها بعض الناس بل أكثرهم هو المنهج الأخباريّ، وهو المنهج الّذي يُعتمد فيه على أداة "السمع" وحدها، من دون أن تكون هناك أهمّيّةٌ لسائر الأدوات. والمراد من "السمع" هو: كلام المنتسبين إلى الدين، أو ما جاء في النصوص المنسوبة للدين، أو ما يعادلها، كالرموز والأشكال وغيرها، الّتي وصلت إليهم عن طريق الأكابر ومن يثقون به؛ بأنّها صادرةٌ عن الأنبياء عليهم السلام أو عن أيّ مقدّسٍ يقدّسونه ويؤمنون به. وتسمّى المعرفة الحاصلة من هٰذا الطريق، بـ "المعرفة التعبّديّة"، حيث جاء في تعريفها: «تعدّ منها: المعارف والمعلومات الّتي يتلقّاها أتباع الأديان من أحاديث قادتهم وزعمائهم الدينيّين، وربّما كان إيمانهم بها أشدّ رسوخًا من المعتقدات الناشئة من الحسّ والتجربة» [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 48].

وهٰذا شاملٌ لكلّ الأديان السماويّة وغير السماويّة، المحرّفة وغير المحرّفة، لٰكنّ البعض من الناس اتّخذ ظواهر النصوص الدينيّة ـ وإن كان النص حقًّا في نفسه ـ أداةً للمعرفة وتكوين الرؤية الكونيّة على أساسها، فاعتمدوا على ظاهر النصّ الّذي وصل إلى أيديهم، بل استسلموا له بطريقةٍ تعبّديّةٍ وجمدوا على الظاهر فقط، واكتفوا بالفهم الساذج منه، من دون أن يولوا للعقل أيّ أهمّيّةٍ، حتّى وإن كان النصّ مخالفًا للعقل أو الفطرة؛ فتراهم يعتقدون بما يخالف العقل، ويفعلون ما لا يقبله العقل. أمّا لو سألت أحدهم عن سبب هٰذا الفعل أو هٰذا الاعتقاد، فسيقول من دون تردّدٍ: هٰذا ما قاله الدين؛ أمّا أنّه يوافق أو يخالف العقل، فهٰذا لا يعنيني. ومع شديد الأسف أنّ هٰذا الطريق في تحصيل المعرفة قد سلكه البعض من المسلمين وساروا عليه، تاركين العقل والحكم العقليّ وراء ظهورهم. فمن النماذج الّتي عكفت على هٰذا النهج في الدين الإسلاميّ "مدرسة أهل الحديث" عند

أهل السنّة. فهم لم يتمسّكوا بظاهر القرآن الكريم وسيرة الرسول ﷺ وحسب، بل تمسّكوا أيضًا بسيرة الصحابة والتابعين وتابعي التابعين أيضًا بدون مسوّغ. فقد جاء في تعريف هٰذه المدرسة:

«الاتّجاه الّذي يعتمد الجمود على الظهور العرفي الظنّيّ للنصوص الدينية في بناء الرؤية الكونيّة دون أيّ تعقّلٍ أو تدبّرٍ لها، ويحصر المعرفة الإنسانيّة الكلّيّة فيها، ويعرف هٰذا الاتّجاه أيضًا بـ"مدرسة أهل الحديث" أو "المدرسة السلفيّة" في عصرنا الحاضر» [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص97]. وهم: «أصحاب مالك بن أنسٍ، وأصحاب محمّد بن إدريس الشافعيّ، وأصحاب سفيان الثوريّ، وأصحاب أحمد بن حنبلٍ، وأصحاب داود بن عليّ بن محمّد الأصفهانيّ» [الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 243]، وقد ظهروا في القرن الرابع الهجريّ. وزعموا أنّ جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الّذي أحيى عقيدة السلف، وحارب دونها. ثم تجدّد ظهورهم في القرن السابع الهجريّ، على يد ابن تيميّة، وشدّد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أمورًا أخرى، ثمّ ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربيّة في القرن الثاني عشر الهجريّ، والّذي أحياها محمّد بن عبد الوهّاب، وما زال الوهّابيّون ينادون بها. [انظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، ص 177]

وقد جاء بشأنهم: «كان المحدّثون يرون الكتاب والسنّة مصدرًا للعقائد، وينكرون العقل ورسالته في مجالها، ولم يعدّوه من أدوات المعرفة في الأُصول، فكيف في الفروع... ويكتفون بظواهر النصوص والأحاديث» [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 2، ص 32]. «وكثرت فيهم المشبّهة والمجسّمة، والمثبتون لله – سبحانه ـ علوًّا وتنقّلًا وحركةً وأعضاءً، كاليد والرجل والوجه، إلى غير ذٰلك» [المصدر السابق، ص7].

وقد صُنّفهم البعض من "أهل الفروع والفقه" لا "أهل الأصول والعقائد" وله الحقّ في ذٰلك؛ إذ إنّ بحوثهم العقديّة تغلب عليها الأحكام الشرعيّة من الحلال والحرام، لا الفكر والنظر، فقد جاء أنّ رجلًا سأل مالك ابن أنس عن الآية الشريفة: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾ [سورة طٰهٰ: 5] قال: «فكيف استوى؟ قال: فأطرق مالكٌ رأسه حتّى علاه الرُّحَضَاءُ، ثمّ قال: الاستواء غير مجهولٍ، والكيف غير معقولٍ، والإيمان به واجبٌ، والسؤال عنه بدعةٌ، وما أراك إلّا مبتدعًا! فأمر به أن يخرج» [البيهقيّ، الأسماء والصفات، ص 568]. ومعنى الرُّحَضَاءِ: عرق الحمّى [الفراهيديّ، كتاب العين، ج 3، ص 103]، وهو يريد بأنّ الاستواء نعلمه ونصدّق به من خلال النصّ، فهو غير مجهولٍ لنا، أمّا كيفيّة الاستواء فلا يمكن تصوّرها في عقولنا، لٰكن من الواجب أن نؤمن على كلّ حالٍ بأنّ الله ﷻ يجلس على العرش ـ تعالى عن ذٰلك علوًّا كبيرًا ـ وسؤال السائلين عن كيفيّة ذٰلك

الاستواء ومعناه بدعةٌ لم تكن موجودةً.

وقد صدرت منهم أحكامٌ لا تمتّ إلى العقل ولا إلى دين الإسلام بصلةٍ، وبعيدةٌ عن الأذهان أيضًا. فقد جاء في موقف السلف من علم الكلام، نقلًا عن كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة) أنّ مالكًا أوصى أصحابه بقولة: «إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الّذين يتكلّمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسانٍ» [التفتازانيّ، شرح المقاصد، ج 1، ص 35]. وكلامه عجيبٌ! إنّه يريد من الناس أن يقلّدوا السلف حتّى في السكوت أيضًا.

وقد جاء أنّ أحمد بن حنبل ـ إمام المذهب الحنبليّ ـ وجماعةً من أئمّة السلف عند حيرتهم في متشابهات آيات القرآن الكريم وأخبار النبيّ ﷺ قد سلكوا هٰذا الطريق، فجمدوا على الظاهر المستلزم للتجسيم؛ احترازًا من وقوعهم في التشبيه. فقد ورد:

«فأمّا أحمد بن حنبل وداود بن عليّ الأصفهانيّ وجماعةٌ من أئمّة السلف، فجرّوا على منهاج السلف المتقدّمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنّة، ولا نتعرّض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أنّ الله ﷻ لا يشبه شيئًا من المخلوقات، وأنّ كلّ ما تمثّل في الوهم فإنّه خالقه ومقدّره. وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَ﴾ [سورة ص: 75] أو أشار بإصبعيه عند روايته "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمٰن" وجب قطع يده وقلع إصبعيه» [الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 118و119].

وهٰذا هو حال من ترك المنطق والتفكّر وإعمال العقل في النصوص الواردة في كسب العلم والتعليم؛ فلأجل أن لا يقع في التشبيه عند الإجابة ـ بل الواقع لعجزه على إجابة السائلين وذٰلك لجموده الفكريّ وتزمّته برأيه ـ التجأ إلى رمي السائلين بالضلالة وقطع الأيدي وقلع الأصابع.

ومن أقطاب هٰذا المنهج ابن تيميّة الّذي بالغ في تثبيت صفات التجسيم للباري جلّ شأنه، وكان أكثر تشدّدًا عمّن سبقوه، وقد حارب المنطق والاستدلال البرهانيّ، وألّف ضدّه، ولم يقم للعقل وزنًا يُذكر. وجاء في فتاويه ما يدّعي فيها بطلان صناعة المنطق وعدم جدواها، إذ قال:

«إنّ الله جعل لابن آدم من الحسّ الظاهر والباطن ما يحسّ به الأشياء ويعرفها؛ فيعرف بسمعه وبصره وشمّه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسّه بنفسه وقلبه ما هو

أعظم من ذٰلك؛ فهٰذه هي الطرق الّتي تُعرف بها الأشياء، فأمّا الكلام فلا يُتصوّر أن يُعرف بمجرّده مفردات الأشياء، إلّا بقياس تمثيلٍ أو تركيب ألفاظٍ، وليس شيءٌ من ذٰلك يفيد تصور الحقيقة. فالمقصود أنّ الحقيقة: أنّ تصوّرها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحدّ القوليّ، وإن لم يتصوّرها بذٰلك امتنع أن يتصوّر حقيقتها بالحدّ القوليّ» [ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 47].

وقد نفى ابن تيميّة أن يكون هناك تعريفًا وحدًّا للأشياء من خلال التعريف المنطقيّ بالكلام والألفاظ، وحصر المعرفة بالحسّ فقط، وهو بهٰذا قد جعل إدراك الإنسان مساويًا لإدراك العجماوات بلا فرقٍ؛ فالدوابّ تدرك بالحسّ فقط، وهو يصرّح بأنّه لا يوجد طريقٌ آخر للإدراك الإنسانيّ غير الحسّ.

وهٰذا تلميذه ابن قيّمٍ الجوزيّة الّذي حذا حذو أستاذه في الأخذ بظاهر الأخبار، صحيحها وغير صحيحها، فوقع في تجسيم الباري ﷻ، وهو ينقل كلام السلف لتأييد ما ذهب إليه، فيقول:

«قال أبو العبّاس بن شُريح: وقد صحّ عند جميع أهل الديانة والسنّة إلى زماننا أنّ جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ في الصفات، يجب على المسلم الإيمان بها، وأنّ السؤال عن معانيها بدعةٌ، والجواب كفرٌ وزندقةٌ، مثل قوله: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طٰهٰ: 5]، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: 22]، ونظائرها ممّا نطق به القرآن، كالفوقيّة والنفس واليدين، والسمع والبصر، وصعود الكلام الطيّب إليه، والضحك والتعجّب، والنزول كلّ ليلةٍ إلى السماء الدنيا. إلى أنّ قال: واعتقادنا في الآي المتشابهة في القرآن نقلها ولا نردّها، ولا نتأوّلها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبّهين، ولا نترجم عن صفاته بلغةٍ غير العربيّة، ونسلّم الخبر لظاهر تنزيلها» [ابن قيّم الجوزيّة، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة المعطّلة، ص 607].

وهنا بالإضافة الى الجمود على المعنى الظاهر بفهمٍ ساذجٍ، فإنّ غير العرب ـ طبقًا لما يقوله ابن شريح بعدم ترجمة الصفات إلى غير العربيّة ـ سوف يتلقّون صفات الله ﷻ كما تتلقّاها الببغاوات، لا يفهمون منها شيئًا حتّى ظاهرها.

الآن، وقد تمّ نقل الأقوال حول المنهج النصّيّ وتحليلها، نذكّر أنّ هٰذا المنهج عامٌّ وشاملٌ لباقي الأديان، وما كان تأكيدنا على هٰذه الفرقة في الدين الإسلاميّ إلّا من باب إعطاء نموذجٍ بارزٍ للّذين اكتفوا بظاهر النصّ الدينيّ ليكون "منهجًا معرفيًّا" في تكوين الرؤية الكونيّة لهم.

فمع أنّ الإسلام دينٌ سماويٌّ وإلٰهيٌّ، إلّا أنّه يجب التدبّر والتعقّل في كلّ الأمور عقلًا وشرعًا، من قبيل معرفة صحّة الصدور وصحّة السند، ودلالة النصّ، وهٰذه الأمور نستعملها في حياتنا اليوميّة وفي أمورنا العاديّة، كما لو أُخبر شخصٌ بأنّ الشخص الفلانيّ بعث إليه برسالةٍ، فبلا شكٍّ أنّه سوف لا يقوم بتنفيذ كلّ ما جاء في الرسالة من فوره، بل يتروّى ويتأكّد من المرسل والرسول والرسالة، وإن لم يكن مضمونها شيئًا ذا أهمّيّةٍ، فهل يغفل العاقل عن التحقّق في أمرٍ مهمٍّ ومصيريٍّ كهٰذا؟!

1ـ حجّيّة المنهج النصّيّ في الاعتقاد

بعد تعريف المنهج النصّيّ وبيان المراد منه، يُطرح هٰذا السؤال، وهو: هل يمكن أن يبني الإنسان رؤيته الكونيّة على أساس ظواهر النصّ الدينيّ؟ وهل تكون رؤيةً كونيّةً صحيحةً؟ بمعنى الصلاحيّة العلميّة في الكشف عن الواقع، وعلى أساس ما مرّ نستنتج:

أ ـ أنّ الرؤية الكونيّة النابعة من النصّ فقط تكون ناقصةً؛ لأنّ الرؤية الكونيّة يجب أن تكون شاملةً لثلاثة مواضيع رئيسةٍ، هي: المبدأ والطريق والمقصد، والمنهج الدينيّ أو النصّيّ يكون بعد تعيين المبدإ، ثمّ أخذ تلك النصوص منه. فالمنهج النصّيّ في مرحلةٍ متأخّرةٍ عن تكوين الرؤية الكونيّة، «لا يمكن أن تكون هناك رؤيةٌ كونيّةٌ دينيّةٌ مستقلّةٌ عن الفلسفة... لأنّه لا يمكن حلّ مسألةٍ على أساس الوحي ما لم تكن مسألة وجود الله (صاحب الوحي) ومسألة وجود النبيّ (حامل الكتاب السماويّ) قد أثبتتا من قبل، ومن الواضح أنّ إثبات هاتين المسألتين يحتاج إلى البرهان العقليّ» [مصباح يزدي، الإيديولوجية المقارنة، ص 23].

ب ـ الرؤية الكونيّة ـ كما أوردنا تعريفها ـ يجب أن تكون مبنيّةً على النظر والفكر؛ لتكون عن اعتقادٍ وبصيرةٍ، لا عن تقليدٍ، لٰكن في المنهج النصّي هٰذا، لا يوجد إعمال فكرٍ ونظرٍ، ممّا لا يتناسب مع تكوين رؤيةٍ كونيّةٍ.

ج ـ من الممكن أن تكون الرؤية غير صحيحةٍ إطلاقًا وليس ناقصةً فقط؛ وذٰلك لأنّه من المحتمل جدًّا أن يكون الإنسان قد أخطأ في تعيين المبدإ، فأخذُ كلّ شيءٍ منه غير واقعيٍّ.

د ـ من الممكن أن تكون الرؤية غير واضحةٍ ومشوّشةٍ، بسبب الجمود على الظهور العرفيّ الساذج كما في المدرسة السلفيّة ـ حتّى وإن كان النصّ صحيحًا في نفسه ـ لأنّه توجد في النصوص ما يعطي معاني متناقضةً حسب الظاهر، لٰكن عند تحليلها وإرجاعها إلى العقل يُحلّ ذٰلك التناقض الظاهر.

هـ ـ قد تكون الرؤية الكونيّة النصّيّة ليست دينيّةً من الأساس؛ لأنّه نظرًا لكون المدارس النصّيّة في كلّ الأديان قد اختلط فيها النصّ الدخيل والمدسوس مع النصّ الأصليّ؛ فلا يمكن أن يبني الإنسان رؤيةً كونيّةً حتّى وإن كانت ناقصةً على أساسه؛ وذٰلك لوجود احتمال أن يكون النصّ المُعتمَد عليه ليس من الدين الّذي يؤمن به أصلًا.

2ـ حدود المنهج النصّيّ في الاعتقاد

قد تبيّن عدم إمكان الاعتماد على النصّ الدينيّ بمفرده في إثبات أصول الاعتقاد(اثبات المبدأ الأول وصفاته والمعاد والواسطة بين الخالق والمخلوق) وإنّما المعوّل على العقل البرهانيّ، فإذا كان النصّ الدينيّ موافقًا للعقل في الاعتقاد فهو إرشاديٌّ، وإن خالفه في الظاهر، فينبغي تأويله أو ردّه. أمّا النصوص المتعلّقة بالعقائد الجزئيّة التفصيليّة، كأحوال البرزخ، ويوم القيامة، ومقامات الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ، فإن كانت قطعيّة الصدور والدلالة، وجب الإيمان بها تعبّدًا، وإلّا تبقى في حيّز المظنون.

خامسًا ـ المنهج العرفانيّ

من المناهج الّتي سُلكت في تكوين رؤيةٍ كونيّةٍ "المنهج العرفانيّ"، أو ما يسمّى بـ"المنهج الوجدانيّ" و"الطريق الصوفيّ" وطريق الإشراق والكشف والشهود، وهو لا يختصّ بالدين الإسلاميّ، بل هو موجودٌ في سائر الأديان، وهو منهجٌ يتميّز بقلّة سالكيه في كلّ دينٍ؛ وذٰلك لما يجب على السالك في هٰذا الطريق من طيّ مراحل من السير والسلوك والرياضات الروحيّة الّتي تصعب على أغلب الناس، ولما يتميّز به هٰذا المنهج من خصوصيّةٍ غير قابلةٍ للتعليم المدرسيّ، ممّا يجعل تناقل هٰذا العلم وتداوله أمرًا عسيرًا؛ إذ يُعتمد فيه على أداة "القلب" في معرفة الواقع، وتسمّى المعرفة الحاصلة من هٰذا الطريق بالمعرفة الشهوديّة والقلبيّة، وبالعلم الحضوريّ أيضًا.

ولأجل تعريفه لا يسعنا إلّا أن نأخذ (العرفان والتصوّف الإسلاميّ) نموذجًا واحدًا لسائر المناهج العرفانيّة العامّة، ولأجل ذٰلك يجب أن نلتمس فيه آراء أهل النظر؛ لكي تتكوّن لدينا نظرةٌ عامّةٌ حوله، لٰكن قبل ذٰلك يجب بيان المراد من القلب عند العرفاء، وكذٰلك بيان المفردات اللغويّة، ثمّ المعنى الاصطلاحيّ له.

القلب لغةً: «هو الجُمَّارُ، وقَلْبُ كلّ شيءٍ: لُبُّه، وخالِصُه، ومَحْضُه؛ تقول: جئْتُك بهٰذا الأَمرِ قَلْبًا، أَي مَحْضًا لا يَشُوبُه شيءٌ» [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 688].

أمّا ما هو المراد من القلب عند أهل هٰذا الفنّ؟ فقد ورد: «فالقلب والروح عندنا، والمطمئنّة كلّها أسامي النفس الناطقة، والنفس الناطقة، هي الجوهر الحيّ الفعّال المدرك، وحيثما نقول الروح المطلق أو القلب فإنّما نعني به هٰذا الجوهر» [الغزاليّ، مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، ص 225].

فالمراد من القلب هو (جوهر النفس الناطقة)، فهو وإن كانت كلمات القوم مختلفةً في بيانه، إلّا أنّها تشير إلى شيءٍ واحدٍ وهو هٰذا المعنى (النفس الناطقة). [انظر: الكاشانيّ، اصطلاحات الصوفيّة، ص 65؛ وانظر: هامش ص 128؛ السبزواريّ، شرح الأسماء الحسنى، ص 212؛ الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 137؛ الرازيّ، حدائق الحقائق، ص 245]

أمّا (العرفان) فقد جاء في اللغة بمعنى "العلم" [ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 236] و"المعرفة" [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 281]، وأمّا في الاصطلاح فقد جاء في تعريف مفهومه بأنّه: «يطلق اصطلاحًا على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبيّة لا بواسطة العقل ولا بفضل التجربة الحسّيّة» [مصباح يزدي، الإيديولوجية المقارنة، ص 21].

أمّا ما هو المنهج العرفانيّ اصطلاحًا؟ وما هي طبيعته؟ وأيّ شريحةٍ اتّخذت هٰذا السبيل بابًا لمعرفة الحقيقة، فقد جاء: إنّ «الّذين اعتمدوا على المكاشفات القلبيّة هم العرفاء من الصوفيّة ومن حذا حذوهم، في معرفة حقائق الأشياء» [المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 19].

والكشف كما في المصادر هو: «بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنّه رأي عينٍ» [عبد الكريم بن العربيّ بنيس، الواضح المنهاج في نظم ما للتاج، ص 47]، وهو وسيلة إدراك المعرفة الذوقيّة الّتي هي علومٌ باطنيّةٌ مركزها القلب، ولا طاقة للعقل والحسّ باكتشافها [انظر: الترجمان، نظريّة وحدة الوجود بين ابن عربيّ والجيليّ، ص 500]، ومنبع الكشف هو قلب الإنسان بذاته وعقله المنوّر العمليّ المستعمل لحواسّه الروحانيّة، فإنّ للقلب عينًا وسمعًا وغير ذٰلك من الحواسّ. [انظر: القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 109]

و«يعتمد هٰذا اللون من المعرفة على التأمّل في الباطن، والتزكية النفسيّة من جميع التعلّقات الخارجيّة والداخليّة الّتي تمنع النفس من مشاهدة ومكاشفة الموجودات المجرّدة الأخرى» [الساعدي، المعاد الجسمانيّ، ص 114]، وإنّ الغرض الأصليّ من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجّه التامّ إلى المبدإ الأصليّ والاشتياق إلى رضوان الله تعالى. [انظر: الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 9، ص 231]

وهٰذا العلم يتناول: المبدأ والمعاد والعالم، عن طريق معرفة سبيل السلوك؛ وذٰلك لأجل إزاحة القيود عن النفس وإيصالها للمبدإ لتكون مطلقةً وتتّصف بالكلّيّة. [انظر: البهائيّ، كشكول بهايى، ج 3، ص 230]

إنّ هٰذه المعرفة تتعلّق بعين المعلوم وذاته، دون وساطة الصور والمفهوم الذهنيّ للمعلوم، وهي معرفةٌ شهوديّةٌ مصونةٌ من الخطإ والاشتباه [انظر: مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 48]؛ لأنّ الخطأ في الإدراك لا يُتصوّر إلّا إذا كانت واسطةٌ في البين لا يتحقّق العلم إلّا بها [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 163]، ولٰكن ما يطلق عليه المعرفة الشهوديّة عادةً هو في الواقع تفسيرٌ ذهنيٌّ للمشاهدات، وهو يقبل الخطأ والاشتباه [انظر: مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميٌّة، ج 1، ص 48]، أي أنّ التفسير نفسه وبيان تلك الأمور يكون قابلًا للخطإ والاشتباه، لا المشاهدة نفسها.

ولا أدري كيف يكون العلم بالأشياء الخارجة عنّا علمًا مصونًا عن الخطإ مع كونها خارجةً عنّا، وتفسيرنا لها بعد أن صارت جزءًا منّا يكون تفسيرًا خاطئًا؟! فمن جهل نفسه فهو بغيره أجهل.

وقد يُعترض على علم الإنسان بالأشياء الخارجة عنه بأنّه "علمٌ حضوريٌّ" وهو ليس علمًا بها، بل هو من سنخ الادراك الحسّيّ الساذج، فالمعرفة الماهويّة العقليّة إنّما تتحقّق بمعرفة الحدّ والبرهان، فيحكي الحدّ عن كنه الماهيّة بذاتيّاتها المقوّمة لها، ويحكي البرهان عن أحكام الشيء الواقعيّة عن طريق معرفة علله وأسبابه الذاتيّة.

فنحن نعرف حقائق الأشياء بالحدّ، وطبيعة العلم هي طبيعةٌ وصفيّةٌ، فالعلم الحضوريّ بالأشياء الخارجة عن الإنسان والمباينة له لا يكون بوجودها الخارجيّ؛ لأنّه يستلزم التناقض الصريح في كون الشيء جوهرًا قائمًا بنفسه وعرضًا قائمًا بالنفس الإنسانيّة العالمة به.

والصور العلميّة للأشياء الخارجيّة هو مجرّد إحساسٍ باطنيٍّ وجدانيٍّ، وليس علميًّا تفصيليًّا لحقيقة هٰذه الأشياء؛ وذٰلك كمن وضع يده في النار، فهو يشعر بحرارتها بقوّةٍ، ولٰكن لا يدرك أيّ شيءٍ عن حقيقة النار، فهو إدراكٌ ساذجٌ، لٰكنّ العرفاء يسمّونه عين اليقين وحقّ اليقين.

ونحن نرى مراجعة المريض للطبيب، مراجعة الجاهل عند العالم، مع كون المريض عالمًا بأحواله بالعلم الحضوريّ، والطبيب بالعلم الحصوليّ، فإدراكنا الحضوريّ للموجودات الخارجة عنّا سواءٌ كانت قائمةً بنفوسنا أم مباينةً لنا، مع شدّة إدراكنا لها ليس له أيّ قيمةٍ علميّةٍ تحقيقيّةٍ، ولا

يصحّ إطلاق اسم العلم عليه أصلًا. نعم، المعرفة الحسّيّة بنوعيها هي علّةٌ معدّةٌ لانتزاع العقل منها ماهيّات الأشياء، ثمّ معرفتها بالحدّ والبرهان اللذين يمثّلان العلم الحقيقيّ بالأشياء عندنا، إضافةً إلى ذٰلك أنّ الحسّ ليس بحاكمٍ، بل هو ناقلٌ أمينٌ، فلا يوصف بالصواب أو الخطإ. [انظر: المصري، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص 142ـ 146]

وبهٰذا البيان ينتفي اعتبار ما يسمّى بـ "العلم الحضوريّ" للموجودات المباينة للإنسان، والّذي ترتكز عليه بعض المكاشفات العرفانيّة.

وقد أكّد العرفاء أن يكون هناك شخصٌ مرشدٌ لمن يريد سلوك هٰذا الطريق، وهو المسمّى عندهم بـ "الشيخ"، وقد ذكروا في هٰذا الباب آدابًا وشروطًا، واعتبروا وجود الشيخ للمسترشد ضرورةً لازمةً ولا بدّ منها في هٰذا الطريق، فقد جاء في مصادرهم: «ويكاد يجمع الصوفيّة على ضرورة الشيخ لسلوك الطريق» [الشعرانيّ، ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى، ص 184]. وجاء أيضًا: «ولمّا كان وجود الطبيب الحاذق أمرًا ضروريًّا للمريد، أجمع المشايخ... بأنّ الشيخ للمريد فريضةٌ؛ ولهٰذا قيل: "من لا شيخ له لا دين له"(§) [الهمدانيّ، شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ص 12].

أمّا ما هو الميزان الّذي يفرّقون به الحق من الباطل؟ والصحيح من الخطإ؟ فقد جاءت الإشارة إلى موازين متعدّدةٍ تارةً، وإلى نصح الشيخ تارةً أخرى، وإلى غير ذٰلك.

إنّ لكلّ علمٍ معيارًا يعرف به صحيحه من سقيمه، و خطؤه من صوابه، ولمّا كان العلم الإلٰهيّ أشرف العلوم، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله و قوانينه أمسّ، وأنّه وإن قيل فيه إنّه لا يدخل تحت حكم ميزانٍ، فذٰلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانونٍ

(§) وقد وضعوا شروطًا في صحبة المريد مع الشيخ، والّتي لا بدّ منها لحصول النتيجة العرفانيّة، وقد جاء في "مفتاح المعيّة":

أ ـ أن يصحبه صحبة خدمةٍ له وانتسابٍ إليه وافتخارٍ به وإقبالٍ عليه.

ب ـ أن لا يعترض شيخَه، ولا ينكر عليه فعلًا من أفعاله مطلقًا ظاهرًا وباطنًا، ويعدّ خطرات وهمه ذنوبًا يستغفر الله تعالى منها...

جـ ـ أن يكون بين يديه كالميّت بين يدي الغاسل، لا يخالفه في شيءٍ مطلقًا، ولا ينتصر لجانب نفسه مع شيخه أبدًا» [النابلسيّ، مفتاح المعيّة في دستور الطريقة النقشبنديّة؛ ص 54 و55]، وهٰذا ممّا يدلّ على الغلوّ في المعاملة بينهما، وكأنّ ذٰلك المرشد معصومًا.

مقنّنٍ، أو ينحصر في ميزانٍ معيّنٍ، لا لأنّه لا ميزان له، بل إنّ له بحسب كلّ مرتبةٍ واسمٍ من الأسماء الإلٰهيّة ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ وشخصٍ ميزانًا يناسب المرتبة والاسم. [انظر: القونويّ، مفتاح الغيب (مصباح الأنس)، ص 15]

وبهٰذا يتبيّن ما قلناه من أنّه لا يمكن الاعتماد على منهجٍ مضطربٍ في مبناه أو غامضٍ، بل الّذي يبرّر للعاقل السير على طريقٍ ما، هو كون ذٰلك الطريق واضحًا وموضوعيًّا ودقيقًا، ليكون خاليًا من المزالق.

1ـ حجّيّة المنهج العرفانيّ

بعد تعريف المنهج العرفانيّ وبيان المراد منه، وكما بيّنّا حجّيّة المناهج المعرفيّة السابقة، يأتي دور بيان حجّيّة هٰذا المنهج الذوقيّ، بمعنى الصلاحيّة العلميّة في الكشف عن الواقع، فهل يمكن أن يبني الإنسان رؤيته الكونيّة على أساس هٰذا المنهج أم لا؟ وهل تكون رؤيةً كونيّةً واقعيةً؟ وحسب ما مرّ في التعاريف، نستنتج أنّ:

أ ـ المعرفة العرفانيّة بسبب الاعتماد على الحسّ الباطن غير واضحةٍ ومشوّشةٌ؛ لعدم وجود ميزانٍ معصومٍ ومعيارٍ واحدٍ من أوّل الطريق؛ ليتميّز به الحقّ عن الباطل، فكثيرًا ما يخطئ الإنسان في معرفة إحساساته الداخليّة.

ب ـ المعرفة العرفانيّة شخصيّةٌ ومحدودةٌ بالشخص نفسه، «إنّ الرؤية الشهوديّة للعارف شخصيّةٌ محضةٌ، ولا يمكن نقلها للآخرين، وعلى هٰذا لا يمكن إثبات تفسيرٍ للعالم قائمٍ على هٰذا اللون من الشهود للآخرين» [مصباح يزدي، الأيديولوجية المقارنة، ص 24].

جـ ـ الرؤية الكونيّة كما عرّفناها، يجب أن تكون مبنيّةً على النظر والفكر، لا على التقليد، لٰكن في المنهج العرفانيّ هناك إهمالٌ للقوّة النظريّة، وتركيزٌ على الجانب العمليّ فقط، ممّا لا يتناسب مع تكوين رؤيةٍ كونيّةٍ.

2ـ حدود المنهج العرفانيّ

بما تبيّن، لا يكون المنهج العرفانيّ محصّلًا لشيءٍ جديدٍ يقينًا. أمّا المكاشفات الصوريّة لهم، فلا حجّيّة ذاتيّةً لها، بل ينبغي عرضها على العقل البرهانيّ، إن تعلّقت بقضايا نظريّةٍ، وعلى الشرع الصحيح إن تعلّقت بقضايا عمليّةٍ، وإلّا لزم التوقّف فيها.

وأمّا معرفة الإنسان نفسه معرفةً مجملةً بالعلم الحضوريّ، ومعرفة وجوده المعبّر عنه بـ "الأنا" أو "الوحدة الشخصيّة"، وكذٰلك إدراكاته العلميّة، ومشاعره وأحاسيسه وانفعالاته واتّجاهاته وميوله، فهٰذه معرفةٌ محدودةٌ بنفس أيّ إنسانٍ، ولا تتعدّى هٰذه الحدود، وهٰذا لا يسمّى عرفانًا أصلًا.

سادسًا ـ النتائج

أ ـ تبيّن أنّ المنهج العقليّ يعتمد على البدهيّات الأوّليّة للوصول إلى النظريّة بنتيجةٍ يقينيّةٍ؛ لأنّه يبتني من تركيبٍ وهيئةٍ منتجةٍ في الاستدلال.

ب ـ هٰذا المنهج وإن كان الطريق الأصعب إلّا أنّه الطريق الأكثر أمانًا للوصول إلى الحقيقة.

ج ـ بالاعتماد على هٰذا المنهج يستطيع الإنسان الوصول إلى معرفة الأمور الميتافيزيقيّة.

د ـ لا يختصّ هٰذا المنهج بأشخاصٍ معيّنين، بل بإمكان البشريّة جمعاء الاستفادة من هٰذا المنهج للحصول على رؤيةٍ كونيّةٍ واقعيّةٍ وشاملةٍ.

هـ ـ المنهج التجريبيّ غير قادرٍ على إعطاء أي تصوّرٍ عن ما وراء الطبيعة؛ لأنّ موضوعه المحسوسات فقط.

و ـ لا يمكن الاعتماد على المنهج النصّيّ في كشف الواقع، لا لأنّه غير واضحٍ فقط، بل لأنّه لا يفيد اليقين، ويفيد الظنّ في بعض النصوص وحسب، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا، وقد لا يفيد حتّى الظنّ في البعض الآخر، بل تكون نصوصًا مزيّفةً ومخالفةً للعقل، فلا يمكن تكوين أيّ رؤيةٍ كونيّةٍ على أساسه، كاملةٍ، أو ناقصةٍ.

ز ـ المنهج العرفانيّ لا يوجد فيه ميزانٌ ومعيارٌ واضحٌ لتمييز الأمور من الالتباس والخلط بين الحقّ والباطل.

ح ـ تكون الرؤية الكونيّة على أساسه ناقصةً؛ لأنّها يجب أن تكون شاملةً لثلاثة مواضيع رئيسةٍ، هي: المبدأ والطريق والمقصد، والمنهج العرفانيّ يكون بعد إثبات المبدإ، ثمّ أخذ التعاليم على أساس الدين الّذي اعتقده. فهو في مرحلةٍ متأخّرةٍ عن تكوين الرؤية الكونيّة.

ط ـ من الممكن أن تكون الرؤية غير صحيحةٍ إطلاقًا.

ي ـ من الطبيعيّ جدًّا أن تكون هناك رؤًى كونيّةٌ متعدّدةٌ بتعدّد العرفاء، وهٰذا الأمر باطلٌ؛ لاستلزام التناقض بأن تكون الرؤية عند هٰذا العارف هي الحقّ وعند الآخر ليس كذٰلك.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ـ المدينة المنوّرة، 2004 م.

ابن سينا، علي الحسين، الشفاء (المنطق)، مكتبة آية الله المرعشي ـ قم، 1404 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

ابن قيّم الجوزيّة، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة المعطّلة، دار الفكر ـ بيروت، 1418 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي ـ القاهرة.

البهائي، محمد بن حسين، كشكول بهايي، الأعلميّ ـ بيروت، الطبعة السادسة، 1403 هـ.

البيهقي، أبو بكر ، الأسماء والصفات، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الترجمان، سهيلة عبد الباعث، نظريّة وحدة الوجود بين ابن عربيّ والجيليّ، مكتبة الخزعلي ـ بيروت، الطبعة الأولى.

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، الشريف الرضي ـ قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الحسيني الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

الرازي، أبو بكر محمد، حدائق الحقائق، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم ـ بيروت، الطبعة الأولى،

1412 هـ

الساعدي، شاكر عطية، المعاد الجسماني، المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة ـ قمّ، الطبعة الأولى، 1426 هـ

الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيريّة في علم المنطق، شمس التبريزي ـ طهران، الطبعة الأولى، 1425 هـ

سبحاني، جعفر، بحوثٌ في الملل والنحل، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم.

السبزواري، هادي، شرح الأسماء الحسنى، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الأولى، 1372 ش.

الشعراني، عبد الوهاب، ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى، دار جوامع الكلم ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 1425 هـ

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، الشريف الرضي ـ قم، الطبعة الثالثة، 1364 ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

الصاحب بن عباد وإسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتاب ـ بيروت، 1414 هـ

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة.. نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، الطبعة الثانية، 1418 هـ

الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، نشر البلاغة ـ قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ

عبد الكريم بن العربي بنيس، الواضح المنهاج في نظم ما للتاج، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1425 هـ

الغزالي، أبو حامد محمد، مجموعة الرسائل، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1416 هـ

الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر الهجرة ـ قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ

الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مؤسسة دار الهجرة ـ قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ

القونوي، صدر الدين، مفتاح الغيب (مصباح الأنس)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

القيصري، داوود، شرح فصوص الحكم (القيصري)، الشركة العلمية والثقافية للنشر ـ طهران، الطبعة الأولى، 1375 ش.

الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفيّة، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1426 هـ

الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، دار الحديث ـ قم، الطبعة الأولى، 1418 هـ

مصباح يزدي، محمدتقي، الأيديولوجية المقارنة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار الرسول الأكرم ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.

مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، دار الرسول الأكرم ـ بيروت، الطبعة الثامنة، 2008 م.

المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، الأميرة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.

المصري، أيمن، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، المصطفى، الطبعة الأولى، 2014 م.

مطهري، مرتضى، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي ـ طهران، الطبعة الثانية، 1989 م.

مطهري، مرتضى، المعرفة العقلية والقلبية، مركز نون للترجمة والتأليف، الطبعة الأولى، 2013 م.

الموسوي، إيمان، العوامل الفلسفيّة للإلحاد الجديد مع التأكيد على منزلة النفس.

النابلسي، عبد الغني، مفتاح المعيّة في دستور الطريقة النقشبنديّة، الدار الجودية ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 1429 هـ

الهمداني، عين القضاة، شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، دار بيبليون ـ باريس، الطبعة الأولى، 1962 م.

اليزدي، محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، 2007 م.

References

The Holy Qur'an.

Ibn Taymiyya, Ahmad, Majmoo' al-Fatawa, King Fahd Complex for Printing of the Holy Qur'an, Medina, 2004 AD.

Ibn Sina, Abu Ali al-Hossein, al-Shifa' (al-Mantiq), Ayatollah Mar'ashi Library, Qom, 1404 AH.

Ibn Faris, Ahmad, Mu'jam Maqayis al-Lugha, Islamic Information Office, Qom, 1st edition, 1404 AH.

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Mukhtasar al-Sawa'iq al-Mursala ala al-Jahmiyya al-Mu'attila, Dar al-Fikr, Beirut, 1418 AH.

Ibn Mandhur, Muhammad Ibn Mukarram, Lisan al-Arab, Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, 3rd edition, 1414 AH.

Abu Zuhra, Muhammad, Tarikh al-Mathahib al-Islamiyya, Dar al-Fikr al-Arabi, Cairo.

Al-Baha'i, Muhammad bin Hossein, Kashkool Baha'i, al-A'lami, Beirut, 6th edition, 1403 AH.

Al-Bayhaqi, Abu Bakr, al-Asma' wes-Sifat, Darul-Jeel, Beirut, 1st edition, 1417 AH.

Al-Turjuman, Suhaila Abdul-Ba'ith, Nadhariyyat Wihdat al-Wujud beina Ibn Arabi wel-jeeli, al-Khaz'ali Library, Beirut, 1st edition.

Al-Taftazani, Sa'duddin, Sharhul-Maqasid, al-Sharif al-Radhiy, Qom, 1st edition, 1409 AH.

Al-Husseini al-Zubaidi, Muhammad Mortadha, Tajul-Arouss min Jawahir al-

Qamous, Dar al-Fikr, Beirut, 1st edition, 1414 AH.

Al-Hilli, Jamaluddin al-Hasan bin Yousuf, Nihayatul-Maram fi Ilm al-kalam, Imam al-Sadiq Foundation, Qom, 1st edition, 1419 AH.

Al-Razi, Abu Bakr Muhammad, Hada'iq al-Hada'iq, al-Thaqafa al-Diniyya Library, Cairo, 1st edition, 1422 AH.

Al-Raghib al-Isfahani, Hussein bin Muhammad, Mufradat alFadh al-Qur'an, Darul-Qalam, Beirut, 1st edition, 1412 AH.

Al-Saa'idi, Shakir Atiyya, al-Ma'ad al-Jismani, International Center for Islamic Studies, Qom, 1st edition, 1426 AH.

Al-Sawi, Omar bin Sahlan, al-Basa'ir al-Nuseiriyya fi Ilm al-Mantiq, Shams al-Tabrizi, Tehran, 1st edition, 1425 AH.

Subhani, Ja'far, Buhooth fil-Milel wen-Nihal, Researches in the Millions and the Bees, the Imam Al-Sadiq Foundation - Qom.

Al-Sabzuari, Hadi, Sharh al-Asma' al-Husna, Tahran University Publications, 1st edition, 1372 (Iranian calendar).

Al-Sha'arani, Abdul-Wahhab, Rad'ul-Fuqara an Da'wa al-Wilaya al-Kubra, Dar Jawami' al-Kalem, Cairo, 1st edition, 1425 AH.

Al-Shahristani, Muhammad bin Abdul-Karim, al-Milal wen-Nihal, al-Sharif Al-Radhiy, Qom, 3rd edition, 1364 (Iranian calendar).

Al-Shirazi, Sadruddin Muhammad bin Ibrahim, al-Hikma al-Muta'aliyya fil-Asfar al-Aqliyya al-Arba'a, Dar Ihya' al-Turath, Beirut, 3rd edition, 1981 AD.

Al-Sahib bin Abbad and Isma'il bin Abbad, al-Muhit fil-Lugha, The World of the Book - Beirut, 1414 AH.

Tabataba'i, Muhammad Hussein, al-Shi'a fil-Islam, Baytul Katib, Beirut, 1st edition, 1999 AD.

Tabataba'i, Muhammad Hussein, the Shia ... Text of the Dialogue with the Orientalist Henry Corbin, translated by: Jawad Ali Kassar, Ummul-Qura Foundation, 2nd edition, 1418 AH.

Al-Tusi, Naseeruddin, Sharh al-Isharat wet-Tenbihat ma'al-Muhakamat, al-Balagha Publications, Qom, 1st edition, 1417 AH.

Abdul-Kareem bin al-Arabi Baniss, al-Wadihul Minhaaj fi Nadhm-e ma lit-Taj, Darul-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1st edition, 1425 AH.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, Majmou'at ar-Rasa'il, Darul-Fikr, Beirut, 1st edition, 1416 AH.

Al-Farahidi, al-Khalil bin Ahmad, kitabul-Ayn, al-Hijra Publications, Qom, second edition, 1409 AH.

Al-Fayyoumi, Ahmad bin Muhammad, al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir, Dar al-Hijrah Foundation, Qom, 2nd edition, 1414 AH.

Al-Qounawi, Sadruddin, Miftah al-Ghayb (Misbah al-Uns), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1st edition, 2010 AD.

Al-Qaysari, Dawud, Sharh Fusoos al-Hikam (Al-Qaysari), Scientific and Cultural Company for Publishing, Tehran, 1st edition, 1375 (Iranian calendar).

Al-Kashani, Abdurrazzaq, Istilahat al-Sufiyya, Darul-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1st edition, 1426 AH.

Al-Laithi al-Wasiti, Ali bin Muhammad, Uyun al-Hikam wel-Mawa'idh, Darul-Hadith, Qom, 1st edition, 1418 AH.

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, al-Aydeolojiyya al-Muqarana, translated by: Abdul-Mon'im al-Khaqani, Dar al-Rasool al-Akram, Beirut, 1st edition, 1992 AD.

Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, Duroos fil-Aqida al-Islamiyya, Dar al-Rasool al-Akram, Beirut, 8th edition, 2008 AD.

Al-Misry, Aymen, Usool al-Ma'rifa wel-Manhaj al-Aqli, al-Ameera for Printing and Publishing, Beirut, 1st edition, 2012 AD.

Al-Misry, Aymen, Muntaha al-Murad fi Ilm Usool al-I'tiqad, sl-Mustafa, 1st edition, 2014 AD.

Motahhari, Mortadha, al-Ru'ya al-Kawniyya al-Tawhidiyya, translated by; Muhammad Abdul-Mon'im al-Khaqani, International Relations Department at the Islamic Media Organization, Tehran, 2nd edition, 1989 AD.

Motahhari, Mortadha, al-Ma'rifa al-Aqliyya wel-Qalbiyya, Knowledge of Mental and Heart, Noon Center for Translation and Authorship, 1st

edition, 2013 AD.

Al-Mousawi, Iman, al-Awamil al-Falsafiyya lil-Ilhad al-Jadid m'al-Ta'kid ala Manzilat al-Nafs.

Al-Nabulsi, Abdul-Ghani, Miftah al-Ma'iyya fi Dustoor al-Tariqa al-Naqshabandiyya, al-Dar al-Judiyya, Cairo, 1st edition, 1429 AH.

Al-Hamdani, Ayn al-Qudhat, Shakwa al-Gharib anil-Awtan ila Ulama' al-Buldan, Dar Byblion, Paris, 1st edition, 1962 AD.

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, al-Manhaj al-Jadid fi Ta'lim al-Falsafa, translated by: Muhammad Abdul-Mon'im al-Khaqani, Dar al-Ta'aruf for Publications, Beirut, 2007 AD.