

الدين بين ريب النسبية ويقين العلم - مقارنة نقدية فلسفية -

حسين حسن السلوك^(١)

ملخص

فرّضت الطفرة التطورية الغربية في مجالات الصناعة والتكنولوجيا - والتي ظهرت إبان عصر التنوير وما بعده - على العالم الإسلامي سطوة كبيرة، بحيث اتّجه طيف كبير من المنظرين الإسلاميين إلى اعتبار النموذج الغربي نموذجاً متقدماً، لا يمكن لبلادنا تحقيق الازدهار بمعزل عنه. وقد شملت هذه السطوة مجالات الفكر، والعلوم الإنسانية، فضلاً عن مجالات التقنية والعلوم التجريبية. ولعلّ من الأدلة الصريحة على ذلك، ما شهده عالمنا الإسلامي من محاولات قدمها بعض المفكرين الإسلاميين، سعوا من خلالها إلى إعادة قراءة المنظومة المعرفية - وبالأخص موضوع الدين - على أرضية المنهجيات المعرفية الغربية، ما أفرز في عالمنا الإسلامي حضوراً قوياً لطروحات فكرية مستنسخة، أعادت قراءة الدين. ومن بين هذه الطروحات: نظرية النسبية المعرفية، التي وصلت ببعض إلى سلب الاعتبار عن الدين، بوصفه نظاماً معرفياً، وبعض آخر إلى طرح ضرورة تقديم مقارنة مختلفة له. سنحاول في هذا المقال أن نختبر حقيقة التأثير الذي يمكن لنظرية النسبية أن تفرّضه على عنوان الدين، وذلك من خلال استعراض النظرية أولاً، واستعراض أثرها على الدين ثانياً، ثمّ النقّد عليها، بالاستناد إلى منجزات الفلاسفة المسلمين فيما يخصّ حقل المعرفة البشرية.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة، النسبية المعرفية، الدين، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الغربية، المعرفة الدينية، اليقينيّات، الحجية.

١ - باحث لبناني، وأستاذ مواد الفلسفة والمنطق وعلم الكلام في الحوزة العلمية.

مقدمة

لعلَّ القولَ بنسبيَّةِ المعرفةِ يُعدُّ واحدًا من أبرزِ الطُّروحاتِ التي حمَّلَهَا الفلاسفةُ المسلمونَ المتأخرونَ (فلاسفةُ القرنِ التاسعِ عشرَ وما تلاه) على عاتقهم مَهْمَةً تَفْنِيدِهَا، ودَحْضِهَا وإِبْطَالِ مَبَانِيهَا، وخصوصًا منهم أولئك الذين كان لهم سَهْمٌ في التَّأْلِيفِ في الحَقْلِ العِلْمِيِّ الحديثِ الظُّهورِ - نسبيًّا - المسمَّى بنظريَّةِ المعرفةِ. ويرجعُ سببُ ذلكِ إلى أنَّ القولَ بنسبيَّةِ المعرفةِ، لو صحَّتْ مَبَانِيهِ وتمَّتْ مدَّعِيائُهُ، فإنَّه يمكنُ أن يشكَّلَ عاملُ إِبْطَالِ لِكَامِلِ مَكُونَاتِ المنظومةِ المعرفيَّةِ الدينيَّةِ، والتي تلعبُ نظريَّةُ المعرفةِ دورًا أساسيًا في تشييدِ أركانها.

نحتاجُ - في سبيلِ إيضاحِ ذلكِ - إلى الإلقاءِ نظرةٍ سريعةٍ على أهمِّ تعريفٍ قُدِّمَ لنظريَّةِ المعرفةِ، ثمَّ نذكرُ خصوصيَّةَ الدِّينِ من الناحيةِ المعرفيَّةِ، والتي تُبَيِّنُ لنا - بشكلٍ إجماليٍّ - طبيعةَ التَّأثيرِ الذي يمكنُ للاعتقادِ بالنسبيَّةِ أن يؤثرَ على المنظومةِ الدينيَّةِ.

وفي مقامِ تعريفِ حَقْلِ «نظريَّةِ المعرفةِ»، بإمكاننا الارتكانُ إلى ما أوردهُ بعضُ المتخصِّصينَ في بيانها بقولِ جامعٍ: «إنَّ نظريَّةَ المعرفةِ علمٌ يبحثُ في مسائلَ معيَّنةٍ كحقيقةِ المعرفةِ، وإمكانها، وأقسامها، وطُرُقها، وقيمتها»^(١).

يتكلَّلُ هذا الحَقْلُ - وهي القضيةُ الأهمُّ من بين قضاياها، والغايةُ الحقيقيَّةُ التي لأجلها تُخاضُ مباحثُهُ - ببيانِ قيمةِ المعرفةِ البشريَّةِ، بمعنى إثباتِ أنَّ المعارفَ البشريَّةَ إذا ما توفَّرتِ فيها الضَّوابطُ المُعْتَبَرةُ، فلا تكونُ باطلَّةً، بل تكونُ ذاتَ حُجِّيَّةٍ واعتبارٍ مطلقينَ، وطريقًا إلى إدراكِ الحقيقةِ والواقعِ. ومعنى ذلكِ أنَّ التَّشْكِيكَ في حُجِّيَّةِ المعرفةِ، أو القولَ بنسبيَّةِها، سيُفْضِي - بالضرورةِ - إلى نقدِ كلِّ مقولةٍ أو حَقْلٍ يتَّصفُ بالإطلاقِ، وعلى رأسِ هذهِ الأمورِ سيقفُ الدِّينُ، بوصفه حَقْلًا

١ - عبد الله محمدي ومجتبي مصباح: نظرية المعرفة، ص ٢٦.

معرفياً، تتسم أغلب مقولاته بالإطلاق، وبكونها تخبر عن الواقع والحقيقة. وهذا ما طرحه كثير من الباحثين، باعتباره نتيجةً ضروريةً لاعتقادهم بنسبية المعرفة. سنعمل في هذا البحث على مقارنة الإشكالية المشار إليها، أعني: طبيعة التأثير الذي يمكن أن تفرضه مقولة النسبية المعرفية على الدين، وسنعمد إلى مقارنة هذه الإشكالية من منطلق النظر النقدي، وذلك من خلال استشراف نظرية النسبية المعرفية، ومحاولة تبين آثارها النقدية على المنظومة الدينية، ثم العمل على دفع تلك الآثار، من خلال تفنيد مباني النسبية وأدلتها، استناداً إلى ما ورد من مباحث في الفلسفة بعدها النظري وتحديداً منها طروحات الفلسفة الإسلامية.

أولاً: تعريف النظرية النسبية واستعراض تاريخ نشوئها وتطورها

١. تعريف نظرية النسبية وبيان أركانها

سنكتفي هنا بنقل بعض التعريفات المذكورة، التي من شأنها أن تكفي عن غيرها. ورد في معجم (جميل صليبا) الفلسفي عن النسبية المعرفية قوله: «المقصود بنسبية المعرفة أن المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صَبَّها في قالب خاصة»^(١). وذَهَبَ (الشَّهيد مطهري) في بيان هذا المذهب الفكري إلى القول: «يتلخص مذهب هؤلاء الباحثين في أن ماهية الأشياء التي يتعلّق بها العلم، لا يمكن أن تظهر بشكل مُطلق في القوى الإنسانية المدركة، دون أي تحوير، بل كل ماهية يكتشفها الإنسان تخضع لتأثير الجهاز البشري المدرك من ناحية، وتتأثر من ناحية أخرى بالظروف الزمانية والمكانية. ومن هنا، يختلف بنو البشر في إدراكهم للحقيقة الواحدة، بل يختلف إدراك الفرد للشيء الواحد في حالتين مختلفتين»^(٢). وبناءً على ما سبق، سيكوّن بإمكاننا وضع اليد على أهم أركان هذه النظرية، ويمكن بيانها من خلال النقاط الآتية:

أ. عملية الإدراك البشري هي في حقيقتها، نوع من النسبة بين الذات العارفة والموضوع المعلوم.

١ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٦٦.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٢٢١.

ب. إدراك النفس البشرية محكومٌ بضرورة تَمَطُّ معلوماتها ومدرَكاتها في قوالبٍ خاصّةٍ يتعامل معها الذهنُ البشريُّ من خلالها.

ج. تُعتبر هذه القوالبُ من عناصر جهاز الإدراك البشريِّ، لكنها ليست مشتركةً بين البشر؛ بحيثُ تترتبُ على فعاليتها الإدراكيةِ النتيجةُ نفسها عند تكرر العمليةِ الإدراكيةِ المنصبةِ على مُدرِكٍ واحد.

د. تستندُ عمليةُ الإدراكِ إلى عدّةِ عواملٍ متغيرةٍ، بعضها يرجعُ إلى خصائصِ النفس المُدرِكة، والتي تؤثرُ بشكلٍ أكيدٍ على جهازها الإدراكيِّ، وبعضها يرجعُ إلى خصائصِ الزمانِ والمكانِ التي تتبدّلُ بشكلٍ دائمٍ دون توقُّف.

هـ. يتّجّعُ عن ذلك كلّهُ، أنّ البشرَ لا يتفقون في إدراكهم الحقيقةَ الواحدةَ، لاختلاف الخصائصِ المذكورةِ بين واحدٍ منهم وآخر، بل إنّ الإنسانَ نفسه لا يتفقُ إدراكهُ للحقيقةِ الواحدةِ في حالتين مختلفتين.

بعد ذكر هذه الأركان، يُصبحُ واضحاً أنّ النتيجةَ التي سترتّبُ على تماميةِ أركانِ هذه النظريةِ، هي إنكارُ قيمةِ المعرفةِ البشريةِ، والإقرارُ بأنّه لن يعودَ بالإمكانِ «الحديثُ عن معرفةِ الواقعِ، وإنّما يمكنُ الحديثُ عن معرفةِ صاحبِ المعرفةِ للواقعِ»^(١)، أيّ إنّنا سنكونُ أمامَ حالةٍ من التخبُّطِ المعرفيِّ، التي يكونُ فيها كُلُّ شخصٍ محكوماً لمعارفه الخاصةِ، وغير قادرٍ على نقلِ معارفه إلى الآخرين، بل سنقدُّ أبسطَ معاييرِ تصحيحِ المعارفِ والعلومِ وتخطّتها؛ لأنّ معارفَ كُلِّ شخصٍ ستكونُ متوقفةً في صحّتها وصدقها على ظروفه الخاصةِ.

٢. تاريخُ نظريةِ النسبيةِ وعلاقتها بالنظرياتِ الأخرى

بعد أن سادَ في اليونانِ القديمةِ بين بداياتِ القرنِ السادسِ، وأواسطِ القرنِ الخامسِ قبل الميلاد، مناخٌ علميٌّ ثريٌّ بظهورِ فلاسفةِ اليونانِ الأوائلِ - بدءاً من (طاليس-Thales) (٦٤٣ - ٥٥٠ ق.م) وصولاً إلى (أنكساجوراس-Anaxagoras) (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م) - الذين تمحّورتِ آراؤهم الفلسفيةُ - في مُعظَمِها عن الكونِ والطبيعةِ والوجودِ، ظهرَ في اليونانِ اتّجاهٌ جديدٌ، نَحَا

١ - عبد الله محمدي ومجتبي مصباح: نظرية المعرفة، ص ١٨٧.

منحى مختلفاً في أسئلته وطروحاته، عُرف بتيار السفسطائيين، وكان ظهوره راجعاً - بشكلٍ أساسي - إلى عاملين:

أ. الأوضاع السياسية والاجتماعية: حيثُ تزامن ظهور هذا التيار مع انتشار الديمقراطية في أثينا، في وقت لم تكن فيه اليونان أمةً واحدةً، بل متشعبةً إلى مدنٍ مُستقلة عن بعضها البعض، يُعمُّ فيها الشعور بالانحياز إلى المصالح الخاصة، والأنانية، والذاتية، دونَ مصالح الدولة، فانهار الدين، وخيمت موجةٌ من العقلانية الشككية، وأصبح العصر عصر التفكير السلبي والنقدي، والهادم^(١).

ب. التأثير الداخلي للفلسفة اليونانية الأولى^(٢): فبعد مرور ١٥٠ سنة، تراكت فيها آراءُ فلسفيةٌ مختلفةٌ، وأحياناً متناقضة، يدّعي جميعها قول الحقيقة، «كان مفهوماً أن يتحوّل الناس - بصورة تدريجية - إلى الشك [...], فلا بد أن يكون أحد تلك الأجوبة هو الصحيح، في أحسن الأحوال. غير أن السؤال - عندئذ - سيكون: ما الخطأ في الأجوبة الأخرى؟» عندها، تحوّل الانتباه من الطبيعة إلى الفكر الإنساني ذاته، وصار السؤال: ما هو شرط المعرفة اليقينية؟ حصل تحوّل من التأملات الكونية [...] إلى نقد يشكك في المعرفة وفي نظرية المعرفة [...], فصارت طبيعة الإنسان ذاتها إشكاليةً، وارتدّ الفكر إلى نفسه، وبدأ الإنسان «بالتفكير الانعكاسي»^(٣).

نتيجة تلك العوامل، أصبح لتيار السفسطة حضورٌ قوي في الساحة الفكرية اليونانية، وقد لجأ رجال هذا التيار إلى اعتماد أساليب تعليمية مُثَقَّنة، أدّت إلى سرعة انتشار تعاليمهم وتحوّلهم إلى محطة بارزة من محطات التاريخ الفكري، لن يكون من السهل تجاوزها.

ولو أردنا أن نُجمل الآراء التي ذهب إليها السفسطائيون، فإنّ بإمكاننا - بعد تأكيد وصفهم بما وصفهم به (سقراط-Socrates) (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.) من كونهم "أولئك الذين يجعلون الحجة الأضعف تبدو كأنها هي الأقوى"^(٤) - أن نقف على ما نُسب إلى الرجلين الأبرز من بين

١ - انظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٧ - ٧٨.

٢ - انظر: غُناز سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٨٧.

٣ - غُناز سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٨٨.

٤ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرضٌ تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧.

رجالاً هذا التيار، وهما (غورجياس-Gorgias) (حوالي ٤٨٣ - ٣٧٤ ق.م) و(بروتاغوراس- Protagoras) (٤٨١ - ٤١١ ق.م).

فيُنسَبُ إلى الأولِ منهما أقوالٌ، أبرزُها: إِنَّهُ "لا وجودَ لشيءٍ، وإذا وُجدَ شيءٌ، فلا يمكنُ معرفتهُ؛ وإذا أمكنت معرفتهُ، فلا يمكنُ مشاركتها مع الآخرين"^(١)؛ ويُنسَبُ إلى الثاني منهما القولُ: «الإنسانُ مقياسُ كُلِّ شيءٍ»، وهو طرحٌ في نظرية المعرفة، مفاده: أَنَّ الأشياءَ لا تكشفُ عن نفسها للإنسان كما هي في ذاتها، بل تظهرُ منها صفاتٌ خاصّةٌ ومعينةٌ، وهي تظهرُ للإنسان بطريقتة تحددها الظروفُ التي يكونُ الإنسانُ فيها، فمعرفتنا تكونُ مكيفةً برأينا في أيّ وقتٍ، وبالنظرة التي تقومُ عليها معرفتنا، وهي محدّدةٌ بنشاطاتنا وأوضاعنا^(٢).

ويتّضحُ ممّا أوردنا، أَنَّ التأسيسات الأولى لمقولة النسبية إنّما برزت مع هذا النحو من الطروحات التي قدّمها أربابُ هذا الاتجاه المعرفي.

وكما هو معلومٌ، سيصطدّمُ هذا الاتجاهُ بظهورِ تيارٍ فلسفيٍّ عقليٍّ قويٍّ، سيمثّلُ بفلاسفةِ اليونانِ الثلاثةِ الأشهرِ: (سقراط) و(أفلاطون- Plato) (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) و(أرسطو- Aristotle) (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)، والذين سيعملونَ - في إطارِ نظرية المعرفة - على إعادةِ إرساءِ الأصولِ الفلسفيةِ التي يفترضُ لها أن تُعيدَ للمعرفة البشرية اعتبارها، وستُشيدُ معهم الدّعائمُ المتينةُ لإقامةِ نظامٍ منطقيٍّ يعيدُ للبرهانِ العقليِّ مكانتهُ، ولمقولةِ اليقينِ شأنها الرفيع. هذا التيارُ سيفرضُ على الواقعِ العلميِّ نفسه مدّةً طويلةً من الزمن، وسيشهدُ في الفتراتِ اللاحقةِ عليه ظهورَ اتجاهاتٍ شارحةٍ ومبيّنةٍ لتعاليمه، وسيمتدُّ تأثيره قرونًا من الزمن، بحيثُ تشيعُ آراؤه في القارةِ الأوروبيةِ عامّةً. وقد بلغ الأمرُ بعضَ المؤرخينَ أن يقولَ عن (أفلاطون) مثلاً: "ما من فيلسوفٍ آخرَ كان له من النفوذِ والتأثيرِ في الفلسفةِ الغربيةِ ما كان لأفلاطون"^(٣).

ولا يمكنُ الحديثُ عن عودةِ جادةِ لتيارِ الشكِّ المعرفيِّ إلاّ مع بزوغِ تيارِ الشكِّ الحديثِ، الذي ظهرَ في القارةِ الأوروبيةِ عقبَ انهيارِ الإمبراطوريةِ البيزنطيةِ، وانحسارِ الفلسفةِ المدرسيةِ التقليديةِ، وتقويضِ السُلطةِ المعرفيةِ للكنيسةِ الكاثوليكيةِ، وانسباطِ سطوةِ النهضةِ العلميةِ الحديثةِ.

١ - انظر: غُثار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٩٣.

٢ - انظر: غُثار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٩٥ - ٩٦.

٣ - فيليب ستوكس: مئة مفكرٍ فلسفيٍّ رئيسيٍّ (منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، ص ٣٩.

وإذا ما أردنا أن نشخص أهم معالم هذا التيار، فلا بُدَّ لنا أن نبدأ بوقفه سريعة على طروحات فيلسوف العلم الإنجليزي (فرنسيس بيكون - Francis Bacon) (١٥٦١ - ١٦٢٦ م)، الذي انطلق من ملاحظة التطور الكبير الذي تشهده العلوم التجريبية، وحاول أن يقدم في إزاء ذلك، نظرية في كيفية تولد المعرفة، تكون وافية في تفسير الظاهرة العلمية والصناعية الحديثة. فعمد في هذا الإطار إلى التأكيد على "الحاجة إلى منهج جديد أو أداة جديدة للكشف، يحل محل نظرية القياس، التي أصبح إفلاسها واضحاً للعيان. وقد وجد (بيكون) هذا المنهج في الصيغة الجديدة التي وضعها للاستقراء"^(١)، فهو قد «هاجم منهج الاستنباط باعتباره مثلاً أعلى للعلم»^(٢)، كما لاحظ أيضاً الثغرات المنهجية الموجودة في المنهج الاستقرائي التقليدي، وانطلق من هذا الإطار ليحدد «منهج الفرضية والاستنباط»^(٣) بوصفه منهجاً في تفسير عملية إنتاج النظريات العلمية. وبمعزل عن التفصيل فيما طرحه (بيكون)، وعن الإشكالات التي أوردت لاحقاً على منهجه^(٤)، فقد تضمنت بحوثه إشكالات على منظومة المعرفة البشرية؛ حيث استعرض بالتفصيل ضروب الخطأ التي يتعرض لها الإنسان دون التفات^(٥)، ما فتح الباب واسعاً على طروحات نقدية كبيرة، سترد فيما بعد على العقل البشري ومكانته في إنتاج المعرفة واستنباطها. وعلى الرغم من أن هذه المرحلة تلتها مرحلة استعاد فيها التيار العقلي حضوره وقوته مع فلاسفة بارزين من أمثال (ديكارت - Descartes) (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) و(سبينوزا - Spinoza) (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) و(لايبنتز - Leibniz) (١٦٤٦ - ١٧١٦ م)، لكن طروحات الاتجاه الفكري المقابل عادت لتتصدر المشهد، وتفرض حضورها القوي على ساحة الفلسفة الأوروبية مع ظهور تيار الفلسفة التجريبية.

وهذا التيار سيشكل محطة مفصلية ومحورية في سياق تطور الفكر الغربي في إطاره المعرفي؛ حيث شكّل انعطافاً لعلها هي الأشد حدة في تاريخ هذا الفكر، من المسار الفلسفي العقلي إلى

- ١ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢، ص ٥٧.
- ٢ - غنار سكيربك، نلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.
- ٣ - انظر: غنار سكيربك، نلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٣٣٩ - ٣٣٤.
- ٤ - انظر: فيليب ستوكس: مئة مفكر فلسفي رئيسي (منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، ص ١٠٧ - ١٠٩.
- ٥ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢، ص ٥٩.

مسار فلسفي يُعرّي العقل من حُجَّتَيْهِ، ويُعطي للتجربة الحسّية القيمة والاعتبار. وقد تبلورت مقولات هذا التيار بشكلٍ أساسٍ مع فيلسوفين إنجليزين هما (جون لوك-John Locke) (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م) و(دايفد هيوم-David Hume) (١٧١١ - ١٧٧٦ م)، ولهذا سنقفُ وقفةً سريعةً على آرائهما في نظرية المعرفة.

ذهب (جون لوك) في طرحه إلى إنكار البُعد العقليّ للفكر البشريّ، وتجلّى ذلك عنده فيما طرحه من إنكار للأفكار الفطريّة التي قال بها (ديكارت)^(١)؛ حيثُ اعتبر أنّ عقل الإنسان يكونُ عند ولادته مثلَ صفحةٍ بيضاء، لا تحتوي على أيّ مبادئ فكرية، لا على نحو الفعل، ولا على نحو القوّة والاستعداد. وإن سألنا: إنّ هذا العقل الخالي عن أيّ معرفة، من أين يحصلُ على أفكاره؟ سيجيبك (لوك): من التجربة؛ إذ «كلُّ المعرفة البشريّة مشتقةٌ من أفكار تردُّ إلى العقل من عالم التجربة»^(٢)، وهي - بحسبه - «تتّصل على مصدرين للأفكار، هما: الإحساس، والتأمُّل»^(٣). سيعمّد (جون لوك) - بعد إنكاره الفطريات، وإقراره الحصريّ بالحُجّة للتجربة المُستندة إلى الحواس - إلى تقسيم الأفكار إلى بسيطة ومركّبة، وتحليل عمليّة الإدراك والفهم البشريّ، ضمن تفصيل لا نجد حاجةً إلى ذكره هنا.

وقد حدّا (دايفد هيوم) حدّو سلفه (لوك)، لكنّه كان أكثر حِدّةً وتطرّفًا للمذهب التجريبيّ؛ حيثُ أشكل على كلّ معرفة لا تتأتّى عن التجربة الحسّية، واعتبر كلّ ما خلا المعطيات التجريبيّة مَحْضُ هُراءٍ.

ميّز (هيوم) فيما يَخُصُّ أصلَ المعرفة بين «الانطباعات» و«الأفكار»؛ حيثُ تمثّلت الأولى بالإدراكات الحسّية الدّاخليّة والخارجيّة، والثانية بالصُّور العقليّة التي ترجعُ إلى الانطباعات، معتبراً أنّ كلّ فكرةٍ أو مبدأ علميٍّ لا يمكنُ ردهُ إلى الانطباعات، لا يكونُ من المعرفة، بل من الأوهام والأغاليط^(٤).

وانطلاقاً من هذا التميّز، أنكر (هيوم) كثيراً من الثوابت المعرفيّة، فرفض فكرة الجوهر الماديّ

١ - انظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٣٧٣.

٢ - فيليب ستوكس: مئة مفكّر فلسفي رئيسي (منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، ص ١٣٤.

٣ - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٣٧٤.

٤ - غُار سكريبك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٤٩٠.

القائم وراء الصفات المحسوسة، ورفض فكرة الجوهر الروحي، فنفى بذلك وجود الله، ووجود النفس، كما ورفض أي وجود موضوعي لضرورة منطقية، وشنّ - انطلاقاً من ذلك - أعنى هجوم على مبدأ السببية، كما نفى إمكان البناء على النتائج المستفادة من عملية الاستقراء أيضاً. وبذلك، فقد حصّر (هيوم) الحجية المعرفية في التجربة، فيقول: «الوجود العيني الذي لأي موجود من الموجودات لا يمكنه إذا أن يُقام عليه الدليل إلا بحجج من سببه أو مفعوله. وهذه الحجج تقوم بالكليّة على التجربة [...] إنّ التجربة هي وحدها التي تعلّمنا طبيعة السبب والمفعول وحدودهما، وتقدرنا على استنتاج الوجود العيني لموضوع ما، من الوجود العيني الذي لغيره»^(١). ومن بعد (هيوم)، يقف الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانط - Immanuel Kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) بوصفه أحد أبرز محطات الفكر الغربي، ومن المساهمين الرئيسيين في تكريس نظرية النسبية المعرفية، لذا سنمرّ على طروحاته في هذا الصدد مروراً سريعاً، ونختتم به القسم الأول من بحثنا.

في كتابه «نقد العقل المحض»، عمل (كانط) على تقديم تفسير نظري للميتافيزيقا، بوصفها حقلاً قابلاً للبحث، وذلك من خلال اكتشافه المبادئ التي تقوم عليها الأحكام الموضوعية الخاصة بالواقع الخارجي ومبرراتها. وقد عمد في هذا السياق إلى اتخاذ موقف وسطي، حاول فيه التآليف بين اتجاهي العقلانيين والتجريبيين المتناقضين، ف «بدلاً من أن يحاول أن يفسر المفاهيم العقلية على أساس التجربة، كما فعل (هيوم)، شرّع في تفسير التجربة على أساس المفاهيم العقلية»^(٢). فاتفق مع التجريبيين في القول «إنّ كلّ معرفة تبدأ من التجربة»، ولكنه ميّز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، وبين الصورة التي تتخذها المعرفة عندنا، فالتجربة الحسية شرطٌ ضروري للمعرفة ولكنها ليست شرطاً كافياً لها، ذاك أنّ المبادئ التي تُحوّل المادة الخام للتجربة إلى معرفة لا تُستمد من المعرفة، بل هي مبادئ فطرية موجودة عندنا، وقد أطلق عليها (كانط) اسم: «المقولات»^(٣).

١ - دايفد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ص ٢٠٩.

٢ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢، ص ١٣٨.

٣ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢، ص ١٣٨ - ١٣٩.

ثم إنَّ (كانط) أضافَ إلى هذه المقولاتِ الاثنتي عشرةَ مفهومينِ قَبْلَيينِ أساسيينِ، يستحيلُ حدوثُ التجربةِ دونَهُما وهما: مفهومَا الزَّمانِ والمكانِ، وصاغَ بناءً على هذا التفصيلِ رؤيتهُ التاريخيَّةَ للمعرفةِ، التي صبغتُ فلسفةَ المعرفةِ الغربيَّةِ منذُ أيَّامه وحتىَ يومنا، والتي قامتُ على الثنائيَّةِ الشهيرةِ، حيثُ اعتبرَ: «إنَّ التجربةَ تتشكَّلُ بتصوراتٍ قبليَّةٍ، غيرَ أنَّ ما يدفعُ إلى قيامِ التجربةِ تتحكَّمُ فيه أيضًا موضوعاتٌ خارجةٌ عن الذَّهنِ [...] يسمِّيها (كانط) «الأشياءَ في ذاتِها» Noumena في مقابلِ «المظاهرِ أو الظواهر» Phenomena»، معتبرًا أنَّه: «يستحيلُ أن تكونَ لدينا تجربةٌ بالشيءِ في ذاتِه، ما دامتْ كُلُّ تجربةٍ تحدثُ عن طريقِ تضافرِ المكانِ والزَّمانِ والمقولاتِ»^(١).

وبناءً على هذا البيانِ، وانطلاقًا من هذا التَّمييزِ بينَ الأشياءِ في ذاتِها والأشياءِ كما تظهرُ لنا، تركَّزتِ في الفكرِ الغربيِّ اللَّبَنَةُ الأقوى لبُنيانِ النَّظَريَّةِ النَّسِبيَّةِ، وصارَ الباحثونَ المتأخرونَ عن (كانط) ينطلقونَ من هذه الثنائيَّةِ، ويقدمونَ للنسبيَّةِ المعرفيَّةِ صيغًا مختلفةً ومُتطوِّرةً، وصارتْ أبوابُ الشكِّ بكلِّ معرفةٍ عقليَّةٍ مُسرَّعةٍ عندهم، والقولُ بعدمِ إمكانِ البناءِ على أيِّ معرفةٍ مُطلقةٍ أو يقينيَّةٍ مبررًا لديهم، وكما عبَّرَ بعضُ الباحثينَ: «بما أنَّنا لا نملكُ حدسًا عقليًّا، بل نملكُ حدسًا حسِّيًّا، فإنَّنا لا نستطيعُ إدراكَ كونِ الأشياءِ إلَّا مُعكَّسًا على نحوٍ ما في صورتَي الزَّمانِ والمكانِ؛ بكلماتٍ أُخرى: إلَّا بالنسبةِ إلى شروطِ حدسنا الحسِّيِّ»^(٢).

ثانيًا: آثارُ نظريَّةِ النسبيَّةِ المعرفيَّةِ على الدِّين

انطلاقًا من مُنדרجاتِ نظريَّةِ النسبيَّةِ المعرفيَّةِ ولوازمِها، عمَدَ تيارٌ واسعٌ من المتأثرينَ بالثقافةِ الغربيَّةِ إلى القولِ بتزلُّلِ البناءِ المعرفيِّ للدِّينِ ببُعدهِ النَّظَريِّ. وبرصدِ لطبيعةِ السِّياقِ الَّذي سارتْ عليه هذه الظَّاهِرةُ، يمكنُ أن نقولَ إنَّ الإشكالاتِ الَّتِي أفرزتها مقولةُ النسبيَّةِ المعرفيَّةِ تُجَاهَ الدِّينِ يمكنُ أن تُصنَّفَ ضِمْنَ عَنوانينِ؛ حيثُ إنَّ بعضَ الإشكالاتِ يمكنُ تصنيفُها في بابِ الإشكالاتِ الهادِمةِ والإلغائيَّةِ التي تعرِّضُ على أصلِ مقولةِ الدِّينِ، فتطالُ شرعيَّةَ الدِّينِ ومقولاتِه بشكلٍ كُلِّيٍّ،

١ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرضٌ تاريخيٌّ للفلسفةِ الغربيَّةِ في إطارها الاجتماعيِّ والسياسيِّ - ج ٢،

ص ١٤٢ - ١٤٣.

٢ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج ٣، ص ١٢٠١ - ١٢٠٢.

وبعضها الآخر يمكن تصنيفه في باب الإشكالات التحريفية، التي لا تفترض إلغاء المشروع عن الدين بشكل مطلق، لكن تفترض تعديل الوجهة والرؤية التي يقدم الدين على وفقها، وتقرّر منهجيات جديدة في قراءة الدين والتعامل معه.

١. بيان ماهية الدين وذكر خصائصه

يذهب بعض الباحثين إلى أنّ مصطلح الدين يُطلق على مجموع المعتقدات الأساس والقوانين المطروحة بهدف إيصال الأفراد إلى السعادة^(١)، وعرفه بعض المحققين بالقول: «الدين عبارة عن مجموعة قضايا وتعاليم أنزلها مصدر الوجود لرسم علاقات الإنسان بنفسه، وبالله، وبالطبيعة، وبباقي البشر، بغية ضمان الكمال والسعادة الإنسانية»^(٢).

فالأصل الملحوظ في التعريفين السابقين، هو كون الدين يحتوي على ركنين أساسيين: أحدهما المعتقدات والقضايا، أي ما من شأنه أن يُعرف ويُصدق به، وثانيهما القوانين والتعاليم، أي ما من شأنه أن يُعرف ويُعمل به. كما يلاحظ في التعريفين أيضاً أن هذه المعطيات إنما صدرت عن مصدرها في سبيل صلاح الإنسان، ومن أجل تحقيقه غاية من وجوده، هي: السعادة والكمال. ولو أردنا الإيجاز في بيان خصائص الدين، نقول إنها يمكن أن تلخص في العناوين الآتية^(٣): أ. إلهية الدين: بمعنى كونه حقيقة إلهية صادرة عن الحق تعالى، لا مُنتجاً بشرياً صاعته عقول البشر.

ب. إطلاقية الدين لا تاريخية: بمعنى تحرره من قيود ومؤثرات الزمان والمكان، من حيث صدوره ونشوئه، وصلاحه، للانتفاع البشري العام والدائم مهما تنوعت المناخات الإنسانية.

ج. تمامية الدين: بمعنى كونه شاملاً لكل ما من شأنه أن يضمن سعادة الإنسان وكماله (التمامية الكمية)، وكون كل تعاليمه صحيحة غير قابلة للتقيد أو التخطئة (التمامية الكيفية).

١ - عبد الله محمدي ومجتبي مصباح: نظرية المعرفة، ص ٢٧١.

٢ - علي أكبر رشاد: «منطق فهم الدين (قراءة النص الديني بين التعددية والاكتشاف)»، ص ١٥٦.

٣ - انظر للتفصيل: حسين درويش العادلي: حرب المصطلحات، ص ٣٨ - ٦٤.

- د. تلازم الدين مع القداسة: وذلك بلحاظ مصدره الإلهي المنزه عن كل عيب ونقص.
- هـ. الصفة المرجعية للدين: بمعنى كونه المرجع الذي ينبغي للبشر الرجوع إليه، بوصفه مصدر المعارف والحقائق التي هداها الله سبحانه وتعالى إليه.

٢. إشكالات النسبية المعرفية على الدين

أ. الإشكال الأول:

بناءً على ما ورد عند (كانط) ومن أتى بعده، من أن الأشياء في ذاتها لا تُدرك بالنسبة إلينا كما هي في ذاتها، بل الشيء بالنسبة إلينا يغير الشيء في ذاته، تصبح كل معرفة تدعي إدراك الحقيقة باطلة، وكل معرفة تدعي اليقينية ممتنعة. وهذا أمر يضرب أصل الدين وعماد لأن الدين - كما عرفت - حقل معرفي يُفترض أنه يقدم الحقائق ويتعاطى بها، كما أنه يطرح مقولاته بوصفها قضايا يقينية^(١)، بل يفترض على أتباعه «الإيمان» بطروحاته، وهو أمر ممتنع التحقق ما لم يكن مسبقاً باليقين بها في المقام الأول، وعليه فالقول بالنسبية يضرب أساس منهج الدين ويناقضه.

ب. الإشكال الثاني:

بناءً على ما ذكر، من كون الإدراك محكوماً - بحسب النظرية النسبية - بالقولب الذهني التي تكون عند شخص المدرك، وأن البشر، نتيجة ذلك، لا يتفقون في إدراكهم لأي من الحقائق، بل كل واحد منهم يدرك الحقيقة بطريقته الخاصة، ينتج أن الحقائق الدينية كلها لا يمكن تناقلها بين الأشخاص. وعليه، فما يدعيه أصحاب الأديان من أنه تعاليم إلهية وحقائق دينية وصلت إليهم من الأنبياء الموكّلين بإيصال تعاليم الأديان إليهم، هي في الواقع حقائق تلقّتها أفهامهم بشكل مختلف عما ورد عن النبي المبلّغ. بل كل فرد على مر التاريخ سيكون قد حمل فهمًا خاصًا به لهذه الحقائق، ما يجعلنا، بالتالي، أمام أفهام مختلفة ومتباينة لا حصر لها ولا حد، في إزاء كل حقيقة من تلك الحقائق. ومع هذا فلن يكون بالإمكان الحديث عن دين، بوصفه منظومة تبتني بشكل أساسي - على العقائد والمعارف الإلهية.

١ - محمد حسين زاده: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

ج. الإشكال الثالث:

عندما يكون من نتائج النسبية المعرفية عدم إمكان صحة أي قضية من القضايا على نحو الإطلاق، فهذا سيعني بالضرورة عدم إمكان القبول بالدين ومقولاته، بوصفه حقلاً يفترض لقضايه أن تتسم باليقينية والإطلاق والدوام، وهذا سيعني بالضرورة نزاع طابع القداسة عنه؛ لأنه سيصبح حقلاً قابلاً للتخطئة والتكذيب فيما يطرحه من قضايا يقينية مطلقة.

د. الإشكال الرابع:

مرّ معنا أن من مندرجات نظرية النسبية المعرفية القول بإمكان صحة الرأيين المتخالفين معاً، ما يتنافى بالضرورة مع الأحقية التي يصف كل دين نفسه بها؛ لأن الحق - بناءً على ذلك - لن يكون منحصرًا في اتجاه واحد، بل لن يكون ثمة حد للطرق الحقّة، وستتعدد بعدد قوالب الإدراك البشرية التي تختلف بين فرد وآخر.

وبذلك ندرك أن نظرية التعددية الدينية هي من الإفرازات الفكرية التي ظهرت في تاريخ الفكر، بوصفها سلباً طبيعياً لنظرية النسبية المعرفية^(١)، وهي - كما هو معروف - مرفوضة من قبل أنصار الأديان السماوية، لتنافيها مع صريح ما ورد في تعاليم الأديان. كما ظهرت نظريات أخرى تدور مع نظرية التعددية الدينية في فلك واحد، وتعتبر كلها نظريات مناهضة للطروحات الدينية ومتنافية معها. أهمها: الهرمونيكا الفلسفية، ورمزية لغة الدين، وتعدد القراءات، والتجربة الدينية، ونظرية القبض والبسط، وغيرها من الطروحات.

ثالثاً: نقد نظرية نسبية المعرفة فلسفياً:

في سبيل تقديم نقد مستوعب وشامل للنظرية، سنطرح في الآتي صيغتين إشكاليتين، تُعتبر كل واحدة منهما تامة بذاتها وكافية في إبطال النظرية. والجهة الأساس في اختلافهما، هي أن الصيغة الأولى ستكون على وفق منهج الإشكالات الحليّة، وأمّا الثانية فعلى وفق منهج الإشكالات النقضية، على أن تكون دائرة التقدين، المباحث الفلسفية عند المسلمين.

١ - انظر: حسن يوسفیان: دراسات في علم الكلام الجديد، ص ٣٥٣؛ عبد الله محمدي ومجتبی مصباح: نظرية المعرفة، ص ٣٦٤.

١. الصيغة الحليّة

نستهدف في طرحنا هذه الصيغة إثبات الحجية لمختلف أقسام المعرفة البشرية، ما سيكون من شأنه أن يناقض أصل طرح النظرية النسبية. ونقدّم هذه الصيغة ضمن الأصول الآتية:

أ. الواقع المحيط بنا موجود حقاً، ولا ريب فيه، أي هو ليس وهماً تُخلقه أذهاننا، بل أمرٌ ثابت قائمٌ حقاً، ف«حينما نأخذُ بنظر الاعتبار هذا المفهوم الفطريّ لدى الإنسان، فسوف نندهِش للوهلة الأولى، عندما نسمعُ أنَّ هناك آدميين في العالم لا يؤمنون بواقع عالم الوجود الخارجي، أو ينكرون الواقع أساساً»^(١)، على أنَّ بعضهم قدّم عليه دلائل هي أقرب إلى التنبه منها إلى البرهان^(٢).

ب. العلم متحقّق فينا بالضرورة، وهذا أمرٌ ثابتٌ أيضاً بالوجدان لكلّ ذي إدراك، وينقسم تقسيماً أوليّاً إلى العلم الحضوريّ (وهو حضور عين المعلوم عند العالم)، والعلم الحسوليّ (وهو حضور صورة المعلوم عند العالم)^(٣)، ثمّ ينقسم الحسوليّ إلى التّصوّر والتّصديق، وينقسم كلّ منهما إلى: البديهيّ (ما لا يحتاج إلى تعريف أو استدلال)، والنّظريّ (ما يحتاج إلى تعريف أو استدلال)^(٤).

ج. العلم الحضوريّ - في رأي الفلاسفة - صحيحٌ دائماً ولا مجال للخطأ فيه، لعدم وجود الوساطة فيه بين العالم والمعلوم^(٥).

د. أما العلم الحسوليّ، فيكون البحث في قيمته من خلال البحث في قيمة قسميه، أعني: التّصوّر والتّصديق.

١ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٨٩ - ٩٩.

٢ - انظر: محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، ج ١، ص ٧ - ٩.

٣ - انظر: هادي السبزواري: شرح المنظومة، ج ١، ص ٧٧ - ٧٨.

٤ - انظر: ابن سينا: النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ٧؛ قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص ٣٠ وما بعدها؛ عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي: الحاشية على تهذيب المنطق، ص ١٥ - ١٦.

٥ - انظر: محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٦١ - ١٦٦؛ غلام رضا الفياضي: المدخل إلى نظرية المعرفة: دروس تمهيدية، ص ٨١ - ١٠٤.

- أمّا التّصوّراتُ، فعلى الرّغم من انقسامها إلى الجُزئية والكُلّية، لكنّ الثّابت عند الفلاسفة أنّ كلّ أقسام التّصوّر إنّما ترجعُ إلى إدراكِ الواقعيّاتِ الجُزئيةِ الحسيّةِ، فهذا الإدراكُ هو أصلُ حصولِ التّصوّراتِ الجُزئيةِ على اختلافِها (حسيّة، خياليّة، وهميّة)، والتّصوّراتُ الجُزئيةُ هي بدورها أصلُ توليدِ التّصوّراتِ الكُلّيةِ^(١)، وأصلُ الكلامِ هو في الحسّ الذي ترجعُ إليه التّصوّراتُ، فهل هو مصدرٌ آمنٌ لاستيرادِ التّصوّراتِ من خلاله؟

هنا تحديدًا يعرّضُ إشكالُ النّسبيين، الّذين قالوا: إنّ ما يردُّ إلى الذّهن من الصّور إنّما يكونُ مُغيّرًا للموجودِ خارجًا، وانطلقوا في مدّعاهم بشكلِ أساس من خطأ الحواسّ، ليقولوا: إذا كان مصدرُ التّصوّراتِ الأساسُ عُرضةً للخطأ، فسكونُ المعرفةِ البشريّةِ كلّها غيرُ آمنة من الخطأ، وغير ذاتِ قيمة. فجاء جوابُ الفلاسفة: إنّ الحسّ لا يخطئُ أصلًا، والمُدركُ الحسيّ الحاضرُ في الذّهن لا بدّ أن يطابقَ الموجودَ الماديّ في الخارج، وما يفترضُ من خطأ للحواسّ هو خطأ في تفسيرِ الواقعاتِ الحسيّةِ، ويرجعُ إلى عاملٍ غيرِ خطأ الحواسّ^(٢)، وما لم تثبُتْ تلكَ المطابقةُ، يلزمُ أن تبطلَ سمتا الكاشفيّةِ والحكايةِ، اللّتين تُعتبران سمتين ذاتيّتين للعلم، وسيعني ذلك امتناعَ إشارة ما في الذّهن إلى ما في الخارج والحكاية عنه، وستبطلُ بذلك كلّ معرفة، لا أنّها تكونُ نسبيّةً فقط، وهذا ممّا يرفضُهُ أنصارُ النسبيّةِ أنفسهم.

- أمّا التّصديقاتُ - فهي بحسب تعريفها - تتألّف من تصوّرٍ وحُكم، أي تصوّر مع انفعالٍ نفسيّ تجاهه يفيدُ ثبوتَ تصوّرٍ آخرَ له، وهذا الثّبوتُ إمّا أن يكونَ غيرَ محتاجٍ إلى فعاليّةٍ ذهنيّةٍ خاصّة تُسمّى بالاستدلال، فيكونُ التّصديقُ بديهيًّا، أو محتاجًا إلى تلكَ الفعاليّةِ، فيكونُ التّصديقُ نظريًّا. فأما التّصديقاتُ البديهيّةُ، فهي قضايا صادقةٌ دائمًا، وصدقها ثابتٌ بأحدِ توجيهين: أوّلُهُما القولُ إنّها قضايا لا يوجدُ فيها حدٌّ أو سطرٌ، وما كان كذلك، فلا يحتاجُ إلى استدلال، ويكونُ صدقُهُ ذاتيًّا وعلّةُ التّصديقِ به تصوّرُ أجزائه فقط^(٣)؛ وثانيُهُما القولُ إنّ السّرّ في صدقِ البديهيّاتِ هو في رجوعِها إلى العلمِ الحُضوريّ، وفق تفصيلٍ ليس هنا محلّه^(٤).

١ - انظر: محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٢٥٢ - ٢٥٥.

٢ - انظر: محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٢٩٥ وما بعدها.

٣ - محمد حسين زاده: مدخلٌ في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص ٦٥ - ٦٦.

٤ - عبد الله محمدي ومجتبى مصباح: نظرية المعرفة، ص ١٠٨ - ١١٣.

وأما التصديقات النظرية، فهي - كما قلنا - تحتاج إلى فعالية أطلقوا عليها اسم الاستدلال العقلي، وينقسم إلى مباشر وغير مباشر^(١)، وينقسم الثاني منهما إلى القياس والاستقراء والتّمثيل.

وقد ثبتت الحجية في هذه الأقسام للاستدلال المباشر وللقياس، من خلال إرجاع الإنتاج في كلّ منهما إلى البديهيات، وثبتت حجية الاستقراء بمحاولات عدّة، كان أكثرها نُضجاً - في رأينا - ما طرحه الشهيد السّيد (محمّد باقر الصّدر) (١٩٣٥ - ١٩٨٠ م) في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، فيما لم تثبت أيّ حجية للتّمثيل فيصّح إخراجُه تخصّصاً من أقسام الاستدلال المنطقيّ المُعتبر.

وبناءً على هذا التّسويغ تثبت القيمة للمعارف التصديقية، شرط التزام القواعد الاستدلالية المذكورة في كُتب المناطق، فيما خصّ التصديقات النظرية. وفي ختام هذه الصّيغة من الحلّ، لا بدّ من الإشارة على نكتة مهمّة أفادها (العلامة الطّباطبائي) في هذا المقام:

«... بعد الفراغ عن إثبات أساس الواقعية، ندفع اندفاعاً غريزياً لا قبل لنا من الانصراف عنه، ندفع نحو البحث والتّفتيش عن وقائع الوجود المختلفة. وبعبارة أخرى: نعلم «أنّ هناك واقعاً»، ومن ثمّ نحاول تنويع هذه الحقيقة، التي تُنتج حقائق أخرى. ولكنّ بعد أن تحصل لدينا مجموعة من المعلومات، نجد أنّ هذه المعلومات ليست حقائق أجمع، بل بعضها كذب يشبه الصدق، رغم أنّ المنبع الأساس لهذه المعلومات واقع موجود، وحقيقة قائمة باستمرار، لا يعترها التّغيير والتّحوّل، خلافاً لطموح أنصار الحقيقة التّسببية، فهي صامدة لا تنزل^(٢)».

٢. الصّيغة النقضية

نعمد في هذه الصّيغة إلى إبراز التّناقض الدّخليّ الذي تكتنفه النظرية النسبية، بحيث إنّ أصل الطّرح المذكور فيها يستلزم أن تُناقض النظرية نفسها. وسنقد الكلام هنا ببيانين وفق الآتي:

١ - انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ص ١٩٧.

٢ - محمد حسين الطّباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٦٤١ - ٦٤٣.

أ. البيان الأول: إن أصحاب النظرية النسبية يدعون أنه لا يمكن شيء من المعارف البشرية أن يتصف بالإطلاق، فكل معارفنا نسبية؛ ولكن، هذا يوقعهم في مشكلة، نسأل فيها عن قولهم هذا نفسه: فهل يصدق على نفسه أو لا؟

* فإن صدق على نفسه، فذلك يعني أن هذه القضية هي في حد ذاتها نسبية أيضاً، ولا يمكن البناء على مدلولها، أي لا يصدق القول: «إن المعارف كلها نسبية».

* وإن لم يصدق على نفسه، عنى ذلك أن هذه القضية لا تصدق بكليتها، وإن صدقت، فتصدق على نحو جزئي في أفضل أحوالها، وعليه فلا يصدق القول: «إن المعارف كلها نسبية».

ب. البيان الثاني: إن طرح أصحاب النظرية النسبية لنظريتهم يستلزم - بالضرورة - جملة من الاعتقادات حتى يصحّ منهم أصل الطرح، ويكون مقبولا على المستوى العقل والعقلاء، وهذه الاعتقادات هي:

- * الاعتقاد بوجود المخاطب.
 - * الاعتقاد بصحة مقدمات الاستدلال المطروح من قبلهم.
 - * الاعتقاد بإمكان نقل المطلوب إلى المخاطب وإمكان فهمه له.
 - * الاعتقاد بصحة الاستدلال وتأثيره.
 - * الاعتقاد باستحالة عدم صحة المدعى في وقت صحته معاً.
- وهذه الاعتقادات، لو تأملنا فيها، لوجدناها اعتقادات يقينية حاضرة عند هؤلاء المدعين وقد بنوا ادعاءاتهم عليها، ولولا وجودها لديهم، لما استقام منهم بيان أصلاً. وعليه، فأصحاب النظرية النسبية القائلون بعدم وجود أي معرفة يقينية، يحملون في قرارة أنفسهم جملة من اليقينيّات التي ينطلقون منها للخوض في تقديم طروحاتهم، ويتدقيق النظر، نجد هذه اليقينيّات - أو بعضها - ترجع إلى مبادئ ذكرها الفلاسفة المسلمون، بوصفها أصولاً مشتركة عند البشر.

فالنظرية النسبية تعاني من مشكلة بنيوية، مفادها أن أصل طرح هذه النظرية يناقض نفسه، وما كان هذا حاله لم يكن بالإمكان القبول به أو الإقرار بصحته.

الخاتمة

عمدنا في هذا البحث إلى تقديم دراسة فاحصة تستهدف البحث عن مدى التأثير الهدمي الذي يمكن لمقولة النسبية المعرفية أن تشكله على الدين في بعده المعرفي. وقد اخترنا في بحثنا أن نتعامل - على أرضية النقد الفلسفي - مع أصل النظرية، وأن نبحت في طروحاتها ومسوغاتها، لنرى مدى قابليتها على النفاذ، بوصفها نظرية تامة مكتملة المعالم، لأن هذه النظرية لو تمت، لاستحكم إشكالها على الدين، فلم يكن بإمكان هذا البحث أن يقارب سؤال تأثيرها على الدين إلا من خلال فحص صحتها أو سقمها من رأس.

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، عمدنا في القسم الأول إلى تقديم بيان تعريفي لأصل النظرية، وذكرنا للقارئ أهم أركانها، ثم وجدنا ضرورة منهجية تلزمنا بالوقوف على اللحظة الأولى لظهور التبشير الفكري المبكرة لهذه النظرية وأخواتها، والتي كانت مع الاتجاه السفسطائي في أثينا القديمة، ثم العبور على بعض أعلام الفكر الفلسفي الأوروبي، الذين نصجت معهم الطروحات التي تمخض عنها في النهاية ظهور النسبية كاتجاه فكري مستقل، له هويته الخاصة والصريحة. ثم اتجهنا بعدها - في القسم الثاني - إلى استعراض عنوان الدين، فذكرنا بعض التعاريف النافعة له في المقام، وقدمنا بعض الخصائص الثابتة للدين، والتي تتعارض أركان النظرية النسبية معها تعارضاً صريحاً، ما يوضح للقارئ جوهر الخلاف بين الدين، بوصفه حقلاً معرفياً خاصاً، وبين هذه النظرية، بوصفها عارضاً قد يكون من شأنه أن يسلب عن الدين أهم خصوصياته، فيضرب جوهره. وأفردنا بعد ذلك جزءاً من الكلام لاستعراض أهم الإشكالات التي تفرضها النظرية النسبية بحسب تعريفها وأركانها، وبملاحظة خصوصيات الدين المذكورة على الدين، ووضعنا يد القارئ عليها بشكل بين وواضح.

ثم عمدنا في القسم الثالث والأخير من البحث إلى دفع الإشكالات المذكورة أعلاه، وحاولنا أن نثبت أن النظرية النسبية بحد ذاتها نظرية غير تامة، ولا حظ لها من الثبات، ما سيعني بالضرورة أن ما تعرضه من إشكالات على الدين سيكون منفياً من رأس، لانتفاء عوامله ومقتضياته. واستندنا في هذا القسم من البحث بشكل - أساس - على إنجازات الفلسفة الإسلامية، وما طرحه روادها في مباحثهم المتفرقة.

المصادر والمراجع:

- ١- ابن سينا: النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق: محمد تقي دانش پزوه، مؤسسه انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، طهران، ط ٢، ١٣٧٩ هـ.ش.
- ٢- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٢، ٢٠٠١ م.
- ٣- برتراند راسل: حكمة الغرب: عرضٌ تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد ٣٦٤، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
- ٤- برتراند راسل: حكمة الغرب: عرضٌ تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد ٣٦٥، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
- ٥- جعفر السبحاني: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات: نظرية المعرفة، تقرير: حسن محمد مكي العاملي، الدار الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠ م.
- ٦- جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لا ط، ١٩٨٢ م.
- ٧- حسن معلّمي: إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: منصف حامدي، دار الولاء، بيروت، ط ١، ٢٠١٤ م.
- ٨- حسن يوسفیان: دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠١٦ م.
- ٩- حسين درويش العادلي: حرب المصطلحات: دراسة تتناول ثلاثة مصطلحات تفتش الساحة المعرفية العربية (الدين تراث، أسنة النص، نسبية القيم)، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- ١٠- دايفد هيوم: تحقيقٌ في الذهن البشري، ترجمة: محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠ م.

- ١١- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
- ١٢- عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي: الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط١٦، ١٤٣٦هـ.ق.
- ١٣- عبد الله محمدي ومجتبى مصباح: نظرية المعرفة، ترجمة: مصطفى داوود، مراجعة: حسنين الجمال، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط١، ٢٠٢٠م.
- ١٤- علي أكبر رشاد: "منطق فهم الدين (قراءة النص الديني بين التعددية والاكتشاف)"، ترجمة: حيدر نجف، مجلة المحجة، العدد ٣، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمة، بيروت، نيسان ٢٠٠٢م.
- ١٥- غلام رضا الفياضي: المدخل إلى نظرية المعرفة: دروس تمهيدية، ترجمة: أيوب الحسيني الفاضلي، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط٢، ٢٠١٧م.
- ١٦- غُناز سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.
- ١٧- فيليب ستوكس: ١٠٠ مفكر فلسفي رئيسي (منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، ترجمة: محمد شيا، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط١، ٢٠٢٢م.
- ١٨- قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مع حاشية السيد شريف الجرجاني، تصحيح محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ط٦، ١٤٣٦هـ.ق.
- ١٩- محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لا ط، ١٩٩٠م.
- ٢٠- محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، دار زين العابدين (ع)، قم، لا ط، ٢٠١٧م.
- ٢١- محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، تعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط٤، ١٤٢٨هـ.ق.
- ٢٢- محمد حسين زاده: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ترجمة: حيدر

- الحسيني، مراجعة: عدنان الساعدي، دار الهدى للدراسات الحوزوية، القطيف، ط ١، ٢٠١٣.
- ٢٣- محمد حسين زاده: نظرية المعرفة الدينية: المعرفة اللازمة والكافية في الدين، ترجمة: حمزة عيسى، دار المعارف الحكومية، بيروت، ط ١، ٢٠٢٣ م.
- ٢٤- محمد رضا المظفر: المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا ط، ٢٠٠٦ م.
- ٢٥- محمد صنقور علي: أساسيات المنطق، دار جواد الأئمة (عليهم السلام)، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.
- ٢٦- هادي السيزواري: شرح المنظومة، شرح: حسن حسن زاده آملی، تحقيق: مسعود طالبی، نشر ناب، طهران، ط ١، ١٣٧١ هـ.ش.
- ٢٧- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥ م.

