دراسات وبحوث:

عَلَاقَةُ العَقلِ وَالإِيمَانِ فِي رُؤيَةِ (ملّا صدرا) وَ(كيركغور)[١]

المترجم: **د. محمّد فراس الحلباوي**[٣] **د. مهدي خادمي**[٢]

ملخّص

لطالما كان توضيح العلاقة بين الإيمان والعقل الهدف الأهمّ الذي يرنو إليه كلّ من (كيركغور-Kierkegaard) و(ملّا صدرا). الميزة الأهمّ للإيمان لدى (كيركغور) هي الماهيّة المناوئة للعقل أو المتناقضة. في هذا الفكر لا يمكن للفرد الوصول إلى الإيمان بالفكر العقلانيّ والأخذ بالشواهد التاريخيّة. فالحياة الإيمانيّة لدى (كيركغور) في الأساس هي الحياة ضمن أُسس المسيحيّة، وهذا الإيمان المسيحيّ هو الذي يحفظ الحياة في مواجهة النزاعات النظريّة جميعها.

يعتقد (ملّا صدرا) من جهة أخرى أنّ الإيمان، على الرغم من أنّه أمر يتعلّق بالقلب، لكنّه لا ينحصر بالكشف القلبيّ، بل يمكن عدّ المعرفة بالله بالدليل والبرهان، يعني الاعتقاد الناجم عن العقل النظريّ، إيمانًا قلبيًّا. بتعبير آخر، إنّ المساعي التي قام بها ترتكز على إرساء دعائم الصلح والتوافق بين العقل والإيمان أو العرفان والبرهان.

الكلمات المفتاحية: الإيمان، العقل، التناقض المطلق، الخطر، الشغف.

١ - جستارهای فلسفه دین [أبحاث فلسفة الدين]، جمعيّة فلسفة الدين الإيرانيّة، السنة الأولى، العدد الأول، ربيع وصيف ٢٠١٢، ص.ص٥١-٧٧.

٢ - دكتوراه في الفلسفة من جامعة العلّامة الطباطبائيّ، عضو في الهيئة العلميّة لجامعة نداء النور .

٣ - دكتوراه في اللغة الفارسيّة وآدابها، جامعة طهران، مدرّس في جامعة دمشق، ترجمان محلّف.

https://doi.org/10.68724/ETQ-2026-12-SU-006

Studies and Research

Relationship between Reason, Faith in Mulla Sadra, Kierkegaard's Views[1]

Dr. Mohammad Firas al-Halbawi[3] Dr. Mehdi Khademi[2]

Abstract

Clarifying the relationship between faith and reason has always been the primary goal of both Kierkegaard and Mulla Sadra. For Kierkegaard, the most important characteristic of faith is its inherent opposition to or contradiction of reason. In this view, one cannot arrive at faith through rational thought and historical evidence alone. For Kierkegaard, the life of faith is fundamentally life lived within the framework of Christianity, and it is this Christian faith that preserves life in the face of all theoretical conflicts. Mulla Sadra, on the other hand, believed that faith, although a matter of the heart, is not limited to mystical revelation. Rather, knowledge of Allah, Almighty, through evidence and proof, that is, belief derived from theoretical reason, can also be considered faith of the heart. In other words, his efforts were based on establishing a foundation of reconciliation and harmony between reason and faith, or between mysticism and proof.

Keywords:

Faith, Reason, Absolute Contradiction, Danger, Passion.

1 - Journal of Philosophy of Religion, Iranian Association of Philosophy of Religion, First Year, First Issue, spring and summer 2012, pp. 51 -77.

2 - PhD in Philosophy from Allameh Tabataba'i University, member of the academic staff of Nida' al-Nur University.

3 - PhD in Persian Language and Literature, University of Tehran, Lecturer at Damascus University, Sworn Translator.

مقدّمة

إنّ شرح معنى المفردات وبيان مفهوم العبارات هو الشرط الأساس للفهم والتفاهم. فالمفردات لديها القدرة على تقبّل معانٍ عديدة، وتختلف المعاني بسبب أغراض واضعيها. وقد أدّى تثبيت المفـردات بمعانيها الاصطلاحيّة في العلوم الحيّة والمتناميّـة والعلوم التي لها تاريخ أطول إلى زيادة هـذا البَون والاختلاف. لذلك، عنـد فهم معاني علم ما ومفاهيمه، ينبغـي الانتباه إلى أنّ الألفاظ يمكن أن يكون لهـا معانٍ مختلفة. كما أنّ الألفاظ التي لها معنى واحد يمكن أن يكون لها مصاديق مختلفة ومتنوّعة، مثل المعاني المجازيّة والكنائيّة التي لا ينبغي إغفالها.

إنّ الخطأ في أيّ من هذه الحالات وخلط المعاني بعضها ببعض يمكن أن يؤدّي إلى غموض وخطأ في ساحة العلم، وينتج عنه تغيير في الحقائق والنظريّات. وموضوع حديثنا في هذا المقال ليس مسـتثنًى من هذا الأمـر. فالعقل والإيمان لـكلّ منهما معانٍ مختلفة. وقد أدّى الاشـتراك اللفظيّ لكلمة عقل واسـتخدامها في العلوم المختلفـة إلى غموض في معاني العقل. وقد امتدّ هذا الغموض في معاني كلمة عقل إلى بحث العلاقة بين العقل والإيمان، ما أدّى إلى اضطراب المباحث وأحيانًا الخروج عن محلّ النزاع. لذلك، فإنّ الجهد المبذول في هذا المقال بدايةً يرنو إلى شرح المفاهيم المتعلّقة بهذا البحث.

أولًا: الإيمان في رؤية (ملّا صدرا)

في فكر (ملّا صدرا)، المعنى اللغويّ للإيمان هو التصديق والثقة، وفي الاصطلاح هو إظهار

الخضوع وقبول الشريعة، وهو يتكوّن من ثلاثة أمور في الشرع: ١. المعارف؛ ٢. الأعمال؛ و٣. الجوارح.[١]

يعتقد (ملاّ صدرا) أنّ الإيمان «مجرّد علم وتصديق». ويذكر أدلّة على هذا الادّعاء. ومنها قوله: «لقد نسب الله تعالى الإيمان إلى القلب، وقال في حقّ المؤمنين إنّه كتب الإيمان في قلوب المؤمنين، ويذكر المنافقين بأنّهم الذين قالوا بألسنتهم آمَنّا، ولكن قلوبهم لم تؤمن، ويعدّ اقتران العمل الصالح بالإيمان وذكره منفصلاً في القرآن دليلاً آخر على ادّعائه»[٢] [٣].

يقول الأستاذ (جوادي الآمليّ)، وهو أحد شرّاح الحكمة المتعالية عن الإيمان: «الإيمان هو ميل نفسانيّ، وهذا الميل يكون صحيحًا إذا تعلّق بأمر صحيح»[٤]. وقد ذكر (الإمام الخمينيّ) (ره)، الذي يُعَدّ من أتباع مدرسة (ملاّ صدرا) الفلسفيّة، في هذا الصدد:

«اعلَم أنّ الإيمان غير العلم بالله وسائر الصفات الكماليّة الثبوتيّة والجلاليّة والسلبيّة، والعلم بالملائكة والرسل والكتب ويوم القيامة؛ الإيمان عمل قلبيّ. عمل القلب هو التسليم والخضوع، وهو نوع من القبول والخضوع»[٥].

يرى (ملاّ صدرا) أنّ المعرفة الإيمانيّة هي أعمّ من العلم الحصوليّ والحضوريّ. وبناءً على ذلك، فإنّ الإيمان، وإن كان مرتبطًا بالقلب، فإنّه لا يقتصر على المعرفة الكشفيّة، بل إنّ معرفة الله بالدليل والبرهان؛ أيّ التصديق الذي يحصل عن طريق العقل النظريّ، يمكن أن يُعَدَّ إيمانًا قلبيًّا.[٦]

في هذا الفكر، ماهيّة الإيمان تخلو من العمل الصالح، ولكن ينبغي أن نعلم أنّ تحقّق الإيمان

---

١ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج٣، ص٨٨.
٢ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٢.
٣ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٢
٤ - عبد الله جوادي الآمليّ: تبيين براهين اثبات خدا [تعالى شأنه] [تبيين براهين إثبات الله [تعالى شأنه]، ص١١٧
٥ - روح الله الخمينيّ: شرح چهل حديث [شرح الأربعين حديثًا]، ص٣٥
٦ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٥

القلبيّ، من دون الأعمال الشرعيّة، غير ممكن[١].

من أهمّ المباحث والنظريّات الأساس لـ(ملّا صدرا) في باب مفهوم الإيمان هو أنّ الإيمان نوع من العلم والنور العقليّ. يقول في كتاب أسرار الآيات:

بعض آيات القرآن تدلّ على أنّ الإيمان نور عقليّ، وبه تخرج النفس البشريّة من القوّة والنقص وتصل إلى الفعليّة والكمال، وتتحرّر من عالم الأجسام والظلمات، وترتقي إلى عالم الأرواح والأنوار، وتصبح مستعدّة للقاء الحقّ -تعالى- ورؤيته. هذا النور، عند الحكماء السابقين، كان يُسمّى العقل بالفعل.[٢]

في رؤية (ملّا صدرا)، الإيمان هو مجرّد المعرفة القلبيّة، والعمل بالأحكام الشرعيّة هو أيضًا لتصفية القلب حتّى تتيسّر المعرفة. ويرفض في تفسيره هذا الرأي المشهور الذي يُقَسِّم الإيمان إلى ثلاثة أركان: المعرفة القلبيّة، والإقرار اللسانيّ، والعمل بالأعضاء، وفي المقابل، يعدّ الإيمان ذا ركن واحد فقط، وهو المعرفة.[٣]

في كتابه «كسر أصنام الجاهليّة»، ضمن انتقاده للصوفيّة ممّن يرون طلب العلم وتحصيله أمرًا خاطئًا، يذكر أنّ العارف الحقيقيّ هو من لديه علم برهانيّ بالحقائق.[٤]

يعتقد (ملّا صدرا) أنّ الرياضة والعبادة والإيمان دون بصيرة لا تؤدّي إلى الكمال فحسب، بل تسبّب أيضًا اضطرابًا في الحواس وفي الأرواح:

فمن اكتفى في سلوكه بالعمل والرياضة والاجتهاد دون بصيرة ومعرفة، فإنّ التزكية ستؤدّي إلى سوء العاقبة ووخامة العمل؛ لأنّ نفسه تحرّكها الخواطر الوهميّة، وتسيطر عليه الوساوس النفسيّة، ولأنّه لم يقدّم معرفةَ حقائق العلوم على رياضة النفس، فنتيجةً لذلك، سيُصاب القلب بالاضطراب والتشوّش، وتتبعه الخيالات الفاسدة والباطلة.[٥]

---

١ - ملّا صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٩

٢ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ص٢٨

٣ - ملّا صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص٢٥٢

٤ - ملّا صدرا: كسر أصنام الجاهليّة، ص٣٩

٥ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج٢، ص١٩١ و٢٥٩

في فكر (ملاّ صدرا)، مراتب العقل العمليّ هي في الواقع مراتب الإيمان نفسها. هذه المراتب تنحصر في أربع مراحل: ١- مرحلة تهذيب الظاهر، ويجري ذلك بواسطة أحكام الشريعة الإلهيّة والسنّة النبويّة؛ ٢- تهذيب الباطن وتطهير القلب من الأهواء والملكات الشريرة الظلمانيّة والوساوس الشيطانيّة؛ ٣- تنوير العقل بواسطة الصور العلميّة والمعارف الإيمانيّة؛ ٤- فناء النفس عن ذاتها وقطع النظر والتوجّه عن غير الله لشهود الربّ تعالى وعظمته.

هذه المرحلة الأخيرة هي نهاية السير نحو الله على صراط النفس الإنسانيّة. يعتقد (ملاّ صدرا) أنّه بعد هذه المراتب، ثمّة منازل ومراحل أخرى كثيرة لا تُدرَك إلا بالمشاهدة والحضور، ولذلك يمتنع عن ذكرها بسبب قصور البيان والتعبير.[١]

ثانيًا: الإيمان من منظار (كيركغور)

في رؤية (كيركغور)، الإيمان من جنس الكشف والشهود، وتحقّقه أمر وهبيّ وخلاف لما هو متوقّع. وهو يعتقد أنّ كثيراً من المعتقدات تلقائيّة وغير إراديّة. بما أنّ الإنسان لا يعرف نفسه تمامًا، فهو لا يدرك رغباته أو أفعاله الإراديّة جميعها. في حالة الإيمان، من الممكن أن يقبل الإنسان بنحوٍ فوريّ وغير إراديّ لدرجة أنّه قد لا يكون واعيًا بالخيار الذي اتّخذه. هذا الوضع يحدث مرارًا وتكرارًا، تمامًا مثل أنواع الخيارات الأخرى جميعها التي يتّخذها الفرد دون أن يفكّر فيها. تعتمد هذه الخيارات إلى حدّ كبير على الخيارات التي تشكّلت في الماضي بما هي أنماط أو عادات. وبالمثل، فإنّ الخيارات التي يتّخذها الفرد بناءً على معتقداته هي نتيجة لتلك الأنماط الاعتقاديّة المعدّة مسبقًا. هذه الأنماط الاعتقاديّة، التي قد تؤدّي إلى معتقدات جديدة أو تشرف على معتقدات جديدة، تُسمّى «بنى المعقوليّة» (plausibility structures)، والفرد بطبيعة الحال لا يعي بالضرورة البنية الكليّة لمعقوليّته الخاصّة، على الرغم من أنّه يمكن أن يكون واعيًا بجزء منها، لا سيّما عندما يواجه بعض الادّعاءات الجديدة، فيمكنه أن يكتسب وعيًا ببعض معتقداته. يتشكّل إيمان غالبية الناس بناءً على مثل هذه البنية، ولهذا السبب تحديدًا يصعب عليهم أن

١ - ملاّ صدرا: مفاتيح الغيب، ص٨٦٤

يكونوا واعين به. ولكن على الرغم من أنّ الإنسان يمكن أن يؤمن بأشياء بطريقة غير إراديّة تمامًا تحت تأثير إيحاءات الأسرة والبيئة، لكن لا يزال لديه إمكانيّة أن تتحوّل الجوانب الأخرى من معتقداته إلى خيارات واعية من خلال التأمّل الذاتيّ، وأن يفهم بالضبط ما اعتقاده الحقيقيّ وما الذي أُلقي إليه في رَوعه من معتقدات جاهزة، بنحوٍ يظنّ الشخص أنّها معتقداته الخاصّة.[١]

من منظار (كيركغور)، الإيمان مضادّ للشكّ. الإيمان والشكّ ليسا نوعين من المعرفة يمكن أن يستمرّا جنبًا إلى جنب؛ لأنّه لا يتعلّق أيّ منهما بفعل المعرفة. إنّهما شغفان متضادّان. في الواقع، الإيمان هو شعور بالدخول إلى حيّز الوجود، والشكّ هو اعتراض على جميع النتائج التي تتجاوز الشعور والمعرفة المباشرة.[٢]

يعتقد (كيركغور) من جهة أنّ الإيمان موضوع لا يتّسم بالشدّة والضعف؛ فهو إمّا كلّ شيء أو لا شيء. بالطبع، هذا لا يعني أنّ شغف الإيمان لا يمكن أن يختلف نوعيًّا. دائمًا ما يكون ثمّة احتمال بأن يؤمن شخص بشيء بدافع الخوف، أو أن يكون لديه إيمان ضعيف ومتردّد بشيء، ويتناوب ذلك مع الشكّ وعدم اليقين. لكن الإيمان نفسه هو فعل؛ فعل يزيل حالة عدم اليقين. بقدر ما يكون الإيمان حاضرًا، بقدر ما يزول عدم اليقين. في الواقع، النطاق الذي يؤمن فيه الفرد بشيء هو النطاق نفسه الذي يصل فيه إلى اليقين.[٣]

وفقًا لـ (كيركغور)، الإيمان أمر مستحيل وغير ممكن، ولهذا السبب لا يمكن لأيّ إنسان أن يصل إلى ساحة الإيمان بجهوده الخاصّة فقط. في الحقيقة، الإيمان بمعناه الرفيع ليس نتاجَ فعل إراديّ. بالطبع، لا يقصد بذلك أنّ الإيمان لا يتضمّن قرارًا واختيارًا، بل يدّعي أنّ هذا الاختيار، بالمصادفة، ليس اختيارًا يمكن للفرد نفسه اتّخاذه. في الواقع، الإيمان هو حالة تجعل الاعتقاد ممكنًا، وهذه الحالة هي هديّة يمنحها الله للفرد المؤمن.[٤]

---

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 261265-

2 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 265

3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 265

4 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 265

ثالثًا: الإيمان والمعصية - الوعي

سبق أن ذكرنا أنّ الإيمان برؤية (كيركغور) منحةٌ إلهيّةٌ للإنسان. ولكن إذا كان الإيمان شيئًا لا يستطيع الفرد أن يحصل عليه بطريقته الخاصّة، وينبغي له فقط أن يتلقّاه من الله، فهل لا يزال بإمكان الفرد أن يفعل شيئًا ليناله؟ هنا يميل (كيركغور) إلى نظريّة الاختيار والقدر. وفقًا لهذه الرؤية، لا يستطيع الشخص أن يفعل شيئًا لخلاصه، وخلاصه يعتمد كُلِّيًّا على الله القدير؛ الله هو الذي يختار بعض البشر ليهبهم الحياة الأبديّة. هنا يواجه (كيركغور) مُعضلة، وهي أنّ رؤيته للقدر لا يمكن أن تتوافق مع قوله الآخر بأنّ الاختيار حقيقيٌّ وذو معنى. وبعبارة أخرى، كيف يمكنه أن يقول إنّ الإيمان هبةٌ إلهيّةٌ، وفي الوقت نفسه يترك مجالاً لإمكانيّة الاختيار الفرديّ الحرّ؟ ستُقدّم الإجابة عن هذا السؤال من خلال دراسة المعصية-الوعي. يعتقد (كيركغور) أنّ الفرد، بناءً على حالته الطبيعيّة، يظنّ بأنّه يمتلك الحقيقة مسبقًا، وبالتالي يعدّ التناقض بلا معنى. لذلك، إذا تمكّنّا من دفعه إلى موقف يمكنه فيه قبول التناقض، فسيكون قادرًا على فهم نسبيًّا بأنّه يفتقر إلى الحقيقة. ينبغي على الإنسان أن يدرك حالته بوصفها حالةً غير حقيقيّةٍ أساسًا. إذا أدرك حالته، فقد يعتقد أنّ الحقيقة شيء لا يتوافق مع تجربته، ولهذا السبب لا يستطيع فهمها. هذا الإدراك هو بالضبط إدراك لحدود العقل، وهذا الحدّ هو خلل العقل ووظيفته في آن واحد. لهذا السبب، ينبغي فهم الوعي-المعصية بوصفه شرطًا يجعل الإيمان ممكنًا للفرد، وهذا بالضبط ما يعتقده (كيركغور):

المعصية هي التعبير الحاسم عن الوجود الديني... إنّها ليست لحظة من بين لحظات أخرى؛ إنّها ليست شيئًا موجودًا في نظام الأشياء بطريقة أخرى، بل هي في حدّ ذاتها النظام الديني للأشياء والأمور.[1]

رابعًا: معاني العقل برؤية (ملّا صدرا)

يذكر (ملّا صدرا) في شرحه على أصول الكافي، وتحت الرواية الثالثة من أحاديث «كتاب العقل والجهل»، ستّة معانٍ للعقل، وهي وفق الآتي:

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 265

١. العقل بمعنى جزء من النفس البشريّة مشترك بين جميع البشر، وهو ما يميّز الإنسان عن سائر الحيوانات. يستفيد البشر جميعهم، بتنوّعاتهم كلّها في الاستعداد والذكاء، من هذه القوّة. يُسمّى هذا النوع من العقل بالعقل النظريّ. هذا القسم من العقل يؤدّي إلى فهم المقدّمات البديهيّة، وبمساعدة هذه المقدّمات، يجد الإنسان أساسًا لديه قبول العلوم النظريّة.

٢. المعنى الثاني للعقل يتعلّق بالنفس البشريّة. بمعنى أنّ مراحل سير النفس وتكاملها تُسمّى عقلاً. وبعبارة أخرى، تمرّ النفس في مسارها التطوّريّ، باستخدام المدركات والمعارف البديهيّة للعقل الفطريّ، بمراحل تُسمّى كلُّ مرحلةٍ منها عقلاً. المراحل التي تمرّ بها النفس هي العقل الهيولانيّ، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. يُطلق على كلّ مرحلة من هذه المراحل اسم عقل، وتناقش هذه المراحل مجتمعة بوصفها عقلاً نظريًّا.

٣. الإطلاق الثالث للعقل هو جزء آخر من النفس البشريّة ينتج عن المراقبة والمحافظة على السلوك والأفعال. تُسمّى هذه القوّة في علم الأخلاق عقلاً.

٤. المعنى الرابع للعقل هو فهمه العُرفيّ. في هذا المعنى، يعدّ (ملّا صدرا) العقل بمعنى الذكاء والفطنة، وقد فسّره أيضًا بسرعة الإدراك والاستنباط. ينطبق هذا المعنى للعقل على الأفراد الذين يميّزون بفطنة وسرعة الأفعال الحسنة والقبيحة في مجال الأخلاق، ويُقدِمون على الفعل الحسن.

٥. العقل في هذا المعنى يُحمَل على المشهورات والأمور المشتركة بين جميع الناس أو غالبيّتهم. بناءً على استقراء أقوال المتكلّمين، يبدو أنّ مرادهم من العقل هو هذا المعنى. وبعبارة أخرى، المراد من العقل في هذا التعريف هو ما يُعقَل من القضايا والعلوم البديهيّة المشتركة بين جميع البشر، والتي قبل الجميع بوجودها. يكمن الفرق بين هذا القسم والعقل النظريّ في أنّ العقل النظريّ هو القوّة المدركة للعلوم البديهيّة والضروريّة، أمّا العقل الكلاميّ فهو الذي يَعقِل القضايا والعلوم الضروريّة؛ مثل كون العدد اثنين هو ضِعف العدد واحد.

٦. المعنى الأخير للعقل هو أنّه كائن لا يعتمد على كائن آخر غير الله، وهو فعلٌ محضٌ. ينطبق هذا التعريف للعقل على كائنٍ خارجيٍّ وموضوعيٍّ، ويكمن الفرق بينه وبين الإطلاقات الأخرى للعقل في أنّ المراد من العقل في الإطلاقات الأخرى هو قوّةٌ وجزءٌ من النفس البشريّة، ولكن في هذا الإطلاق هو كائن مستقلٌّ لا يتعلّق بأيّ شيءٍ، سواء أكان موضوعًا أم مادّةً أم جسدًا.[١]

من الواضح أنّ المعنى الثاني هو المقصود في العلاقة بين العقل والإيمان، والمعاني الأخرى للعقل لا تنطبق في هذا النقاش. المعنيان الثالث والرابع غير مقصودين؛ لأنّ العقل في هذين المعنيين لا يؤدّي إلى اعتقاد أو فكر، ولا يبني اعتقادًا ليقارن بالإيمان. المعنى الأوّل ليس هو المقصود أيضًا؛ لأنّ العقل بهذا المعنى هو استعداد للفهم يظهر في الأمور البديهيّة والفطريّة، وفي العلاقة بين العقل والإيمان يمكن أن تكون البديهيّات والنظريّات موضوعًا للنقاش. المعنى الخامس ليس هو المقصود أيضًا؛ لأنّ المشهورات والآراء المحمودة في بعض الحالات هي عادات وتقاليد قوميّة تختلف باختلاف الأقوام. ربّما يمكن دراسة علاقة الإيمان بالعادات والتقاليد القوميّة، لكن موضوع هذا المقال ليس تناول هذا النوع من النقاش، الذي يتطلّب منهجَ بحثٍ آخر أيضًا؛ لأنّ أرضيّة هذا النقاش ينبغي أن تُهَيَّأَ وتُعَدَّ في علم الاجتماع وعلم الإنسان. المعنى السادس ليس هو المقصود أيضًا؛ لأنّ العقل بهذا المعنى هو موجودٌ جوهريٌّ ويُبحث عنه في علم الوجود. العقل في الإطلاق الثاني، بمعنى المُدرَكات العقليّة، سواء أكانت تصوّريّة أم تصديقيّة أم بديهيّة أم نظريّة، وهذا المعنى هو الذي يُستخدم في بحث علاقة العقل والإيمان.

خامسًا: العقل من منظار (كيركغور)

وفق رؤية (كيركغور)، عندما يُستخدم العقل بوصفه اسمًا، فإنّه يشير إلى بُعد من أبعاد الأنشطة البشريّة. هذه الكائنات المفعمة بالوجود هي التي تفكّر، وتفكيرها هو انعكاس لتجاربها ومواقفها

١ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٢٥-٢٢٧

الوجوديّة الدائمة.[١]

في الحقيقة، العقل من منظاره يعني فكر الإنسان المرتبط والمُنضمّ، وقد تشكّل العقل البشريّ من خلال التجارب والمواقف التي اكتسبها في علاقته بالوجود.[٢]

في فكر (كيركغور)، الحدّ الذي يسعى إليه العقل هو هدف العقل نفسه بمعنى ما. ولكن ما هو الأمر الذي يحدّد هدف العقل وحدوده؟ إجابة (كيركغور) هي: التناقض (paradox). الهدف النهائي للفكر، الذي يسعى إليه الفكر الشغوف أيضًا، هو التناقض/المفارقة نفسها؛ أيّ إنّ هذا المفهوم الذي يقول إنّ ثمّة شيئًا موجودًا لا يمكن أن يدخل في الفكر.[٣]

حينما يدّعي العقل - بنحو متسلّط - الكليّة، فإنّه حتمًا يواجه مفارقةً وتناقضًا، ويدرك أنّ هذا الأمر يُسقطه من كليّته، وبالطبع، هذا هو الحبّ التعيس الذي يُسمّى «الإساءة» (offense). والإساءة هي أنّ العقل، بإنكاره لقيوده، يعجز عن إنجاز عمله بطريقة أصيلة.[٤]

سادسًا: استخدامان لـ (التناقض) عند (كيركغور)

يحاول (كيركغور) في كتابه: التعليق غير العلميّ النهائيّ توضيح مفهوم التناقض. ومن خلال هذا المفهوم، يميّز بين نوعين من التديّن. النوع الأوّل من التديّن هو تديّن (سقراط) الذي يسمّيه تديّن النوع «ألف». يقول عن هذا النوع من التديّن:

الحقيقة الأزليّة والجوهريّة هي حقيقة لها علاقة جوهريّة بفرد موجود؛ لأنّ تلك الحقيقة التي تنتمي أساسًا إلى الوجود متناقضة. لكن الحقيقة الأزليّة والجوهريّة، في حدّ ذاتها (in itself)، ليست متناقضة أبدًا؛ بل تصبح متناقضة بسبب علاقتها بفرد موجود.[٥]

النوع الثاني من التديّن هو المسيحيّة، التي يسمّيها (كيركغور) التديّن «ب». ويميّز بين هذين

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 185
2 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 186
3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 224
4 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 235
5 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 183

النوعين من التديّن على النحو الآتي:

الذاتيّــة هي الحقيقة. من خلال العلاقــة القائمة بين الحقيقة الأزليّــة والفرد الموجود، يظهر التناقــض إلى الوجــود. الآن دعونــا نذهب أبعــد من ذلك، دعونــا نفترض أنّ الحقيقــة الأزليّة والجوهريّــة، في حدّ ذاتهــا، هي تناقض. كيف يظهــر التناقض إلى الوجــود؟ من خلال وضع الحقيقة الأزليّة والجوهريّة بجوار الوجــود. لذلك، عندما نضع مثل هذا الجوار ضمن الحقيقة نفسها، تصبح الحقيقة متناقضة.[١]

بناءً على البيان أعلاه، يمكن تمييز نوعين من التناقض: ١. نوع من التناقض ينشــأ من حقيقة أنّ الفرد الموجود يقيم علاقة مع الحقيقة الأزليّة والجوهريّة؛ ٢. في النوع الثاني من التديّن، ثمّة تناقض آخر: "الحقيقة الأزليّة والجوهريّة، في حدّ ذاتها، هي تناقض". هنا، من الضروري توضيح طبيعة هذين النوعين من التناقض. أوّلاً، نحاول توضيح التناقض في النوع الأوّل من التديّن.

التناقض الأوّل الموجود في تديّن النوع "ألف" يشمل مفاهيم الحقيقة (truth) وعدم اليقين الموضوعيّ (objective uncertainty). يقول (كيركغور) في هذا الصدد:

عندما يبحث فرد بنحو موضوعيّ في مســألة الخلود، ويقبل فرد آخر باللا يقين بشــغف غير متنــاهٍ، فأين تكمن الحقيقة الكبرى؟ ومن لديه يقين أكبر؟ الشــخص الذي بدأ تخمينًا غير متناهٍ (never-ending approximation)؛ لأنّ اليقين بالخلود يكمن، بالضبط، في ذاتيّة الفرد. الفرد الآخر سرمديّ[٢] ويسعى لصالح سرمديّته من خلال أمر غير يقينيّ.[٣]

بناءً على النصّ آنف الذكر ندرك أنّ ثمّة فئتين من الناس؛ أفراد يبحثون عن اليقين الموضوعيّ أو البرهــان على خلود الروح، وبالتالي، يقعون بالضرورة في تخمين غير ينتهي. الفئة الثانية هي أولئــك الذين لديهم يقــين؛ لأنّهم قبلوا عدم اليقــين بحماس غير متناهٍ، ولهذا الســبب «اليقين بالخلود يكمن بالضبط في فرديّة الفرد.» يتابع (كيركغور) قائلاً:

---

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 183

٢ - يبــدو أنّ المفردة هي الأبديّ لتوافق الســياق الســابق، لكــن في الترجمة عن اللغــة الأجنبيّة لعلّه استخدم مصطلح السرمديّ.

3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 180

دعونا نلاحظ (سـقراط). في عصرنا، انشـغل الجميع ببعض البراهـين القليلة. بعضهم لديه براهين متعدّدة، وبعضهم الآخر أقلّ. لكن (سـقراط)! يضع السؤال بنحو موضوعيّ بطريقة تثير الشكوك. إذا كان ثمّة خلود، فإنّه ينبغي أن يُعدّ مشكّكًا (doubter) مقارنةً بأحد مفكّري عصرنا، ممّـن لديه ثلاثة براهين (على خلـود النفس). أبدًا. فهـو يخاطر بحياته كلّها بنـاءً على هذه الـ «إذا». لديه الشجاعة لمواجهة الموت، وبهذا الشغف والحب اللا متناهيَين، وضع خطّة لحياته ينبغـي قبولها. لكن الأفراد الذين يُقدّمون هذه البراهين الثلاثة لا يحدّدون حياتهم وفقًا لها على الإطلاق... القليل من عدم اليقين الذي كان لدى (سـقراط) سـاعده؛ لأنّه شـارك هو نفسه في شغف الإيمان. البراهين الثلاثة التي يمتلكها الآخرون لا تفيدهم؛ لأنّ أعينهم مغلقة على الروح والشـغف، وستظلّ مغلقة. لذا، فإنّ الجهل السـقراطيّ (socratic ignorance)، الذي يتمسّك به (سـقراط) بشغفه الداخلي الكامل، كان تفسيراً لهذا المبدأ بأنّ الحقيقة ينبغي أن تكون مشوبة بالتناقض ما دامت موجودةً.[1]

في العبارة أعلاه، تشـاهد مفاهيم مثـل عدم اليقين والحقيقة. عدم اليقـين هو «إذا» الخاصّة بـ(سقراط). في الواقع، لا يعرف (سقراط) ما إذا كانت روحه خالدة أم لا. هذه ليست مسألة يمكن إثباتها بالبرهان، بل هي أمر محتمل. ولهذا السـبب، يعبرّ (سقراط) عنها بكلمة «إذا». من ناحية أخـرى، الحقيقة تعني اليقين. في الواقع، لا يمكن إثبات هـذه الحقيقة بالبرهان. بعبارة أخرى، أيّ محاولة لتقديم حجج للمفاهيم الدينيّة هي حركة نحو تدميرها والتشـكيك فيها، وينبغي أن يكون ثمّة حالة من عدم اليقين الموضوعي تجاه مثل هذه المفاهيم.

النقطة الثانية التي يمكن اسـتنتاجها من العبارة السابقة هي أنّ ثمّة علاقة بين مفهوم التناقض ومفاهيـم عدم اليقين الموضوعـي والحقيقة. كما يقول (كيركغور): الجهل السـقراطي، الذي يتمسّك به (سقراط) بشـغفه الداخلي الكامل، كان تفسيراً لهذا المبدأ بأنّ الحقيقة هي أمر أزليّ مرتبـط بالفرد الموجود، وبالتـالي، ينبغي أن تكون هذه الحقيقة متناقضة ما دام موجوداً. تشـير هذه العبارة بالضبط إلى العلاقة بين مفهوم التناقض وعدم اليقين الموضوعي. يعتقد (كيركغور)

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 180

بخصوص عـدم اليقين الموضوعي أنّ الحقيقة هي عدم يقـين موضوعيّ، وبالتالي، هي أعلى حقيقة وجوديّة يمكن الوصول إليها.

ثمّـة عبارة أخـرى توضّح العلاقة بـين مفهوم التناقـض ومفاهيم عدم اليقـين الموضوعي، والحقيقة هي وفق الآتي:

عندما تكـون الذاتيّة، أي الاسـتبطانيّة (inwardness)، هي الحقيقة، تشـكّل آنذاك الحقيقة تناقضًا بنحو موضوعيّ... السمة المتناقضة للحقيقة هي عدم يقينها الموضوعيّ.[١]

لذلك، في مثال (سـقراط)، التناقض هو أنّه بينما (سقراط) متأكّد بنحو ذاتيّ (subjectively) من أنّه خالد، لكنّه، بنحو موضوعيّ (objective)، غير متأكّد من أنّه خالد. وبعبارة أخرى، يقين (سـقراط) الذاتي أو حقيقته هو عدم يقينه الموضوعيّ. التناقض هو أنّه في الوقت نفسـه متأكّد وغـير متأكّد، بيقين ذاتيّ وعدم يقين موضوعـيّ. الحقيقة عند (كيركغور) لا تختلف عن تعديل الـذات وتصحيحها نحـو الله. الحقيقة شيء واحـد، وهو أن يصبح المرء مثل المسـيح، لكن طرق الوصـول إلى الحقيقة متعدّدة؛ لأنّ الحقيقة هي الذاتيّـة[٢]. صحيح أنّ طرق الوصول إلى الحقيقة متعدّدة، لكن الحقيقة ليسـت سـوى شيء واحد. العيش في المرحلة الإيمانيّة. بعبارة أخرى، تعريف الحقيقة بالذاتيّة هو تعريف الإيمان نفسـه[٣]. إذن، الحقيقة أمر ذاتيّ وهي عبارة عن الوجود بشـدّته وبأرفع حالاته، وبالطبع عندما ترتبط بكائنٍ لا يمكن الشـعور به إلّا في هذه الحالة من الاشتداد.[٤]

ولكن كيف يكون التناقض في التديّن من النوع «ب»؟ أفضل أعمال (كيركغور) في هذا الصدد هي قصّة إبراهيم عليه السلام وإسـحاق عليه السلام في كتاب الخوف والرعدة. بالطبع، لا يمكن ملاحظة في أيّ مـن أعماله أنّه يسـمّي تديّن إبراهيـم عليه السلام بتديّن «ب». ولكن بالنظـر إلى قصّة إبراهيم عليه السلام وابنه إسـحاق عليه السلام، يمكننا أن نـدرك أنّ تديّـن إبراهيم عليه السلام يختلف عن تديّن (سـقراط). على

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 180

٢ - مهتاب مستعان: كى بركه گور متفكر عارف پيشه، ص٧٤، ٧٦

٣ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه، ج٧، ص٣٣٦

٤ - جون وال: بحث در ما بعد الطبيعه، ص٦٠٦

سبيل المثال، مفهوم المحال (absurd) يقع ضمن نطاق التديّن «ب». وكذلك، الإيمان، بمعناه السامي، ينتمي إلى التديّن «ب»[١]. لذلك، بالنظر إلى مفهومي «الإيمان» و«المحال»، نستنتج أنّ سمة تديّن إبراهيم عليه السلام هي «الإيمان المتناقض». وما يبدو مؤكّدًا لـ(كيركغور) هو اعتقاده بأنّ حياته في أواخر عمره كانت حياة إيمانيّة؛ لأنّه غضّ الطرف عن حبّه لـ(ريجين) ليقف أمام الله.[٢]

إنّ الإيمان المتناقض في تديّن إبراهيم عليه السلام هو أنّ إبراهيم عليه السلام يريد إطاعة أمر الله من جهة؛ أي أن يضحّي بإسحاق عليه السلام، ولكن من جهة أخرى، ثمّة وعد من الله لإبراهيم عليه السلام بأنّ نسل الأنبياء الإلهيّين سيستمر من أبناء إسحاق عليه السلام. وبعبارة أخرى، إذا كان نسل إسحاق عليه السلام سيستمر، فينبغي أن يبقى إسحاق عليه السلام على قيد الحياة ليتزوّج ويستمر أبناؤه في المسار الذي اختطّه إبراهيم عليه السلام. لذلك، تحدث مفارقة واضحة لإبراهيم عليه السلام. المفارقة هي أنّ إسحاق عليه السلام ينبغي أن يبقى على قيد الحياة ويُضحّى به في الوقت نفسه. في تفسير مفهوم التناقض، ينبغي القول إنّ (كيركغور) يصرّ على أنّ التناقض لا يمكن فهمه.[٣]

يروي (كيركغور) القصّة على النحو الآتي: استيقظ إبراهيم عليه السلام مبكّرًا في الصباح، وفقًا للكتاب المقدّس، ليبدأ رحلته مع إسحاق عليه السلام نحو أرض موريا. عندما وصلا إلى جبل موريا، قطع إبراهيم عليه السلام بعض الخشب وأشعل نارًا. أعدّ مكان الذبيحة وربط إسحاق عليه السلام. لقد فعل هذا كلّه في ضوء إيمانه ولم يتزعزع أبدًا. يعتقد (كيركغور) أنّه لو شكّ إبراهيم عليه السلام في هذا الفعل، لربمّا بقي في الذاكرة وتذكّره الناس، ولكن لم يُذكر عنه بوصفه أبًا للإيمان[٤]؛ فالسمة المهمّة للإيمان في قصّة إبراهيم عليه السلام هي عدم الشكّ وعدم السماح بالتردّد والتزلزل في نفسه. ما لم يشكّ فيه إبراهيم عليه السلام هو أنّ الله لن يقتل إسحاق عليه السلام.[٥]

وفق رؤية (كيركغور)، الإيمان ينفي الشكّ. ينبغي أن يكون الإيمان حاسمًا. في الواقع، الإيمان

---

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 83- 84، 87- 88

٢ - مهتاب مستعان: كى بركه گور متفكر عارف پيشه، ص١١٢-١١٣

3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript، ص196-197

٤ - سورين كيركغور: ترس و لرز [الخوف والرعدة]، ص٤٦.

٥ - سورين كيركغور: ترس و لرز [الخوف والرعدة]، ص٤٦.

هــو نوع من اتّخاذ القرار. ومن ناحية أخرى، قرار الإيمان هو قرار التغاضي عن احتمال الخطأ. يؤكّد (كيركغور) أنّ على المؤمن أن يكون على دراية عميقة بخطر الخطأ. يقول:

إذا أردتُ أن أحافظَ على إيماني، فينبغي لي أن أكون مصمّمًا باستمرار على التمسّك بعدم يقيني الموضوعــيّ، كما لو كنت معلّقًا فوق البحر، فوق بحر بلا قاع، ومع ذلك أحافظ على إيماني[١] طوال الوقت الذي كان فيه إبراهيم عليه السلام يسير نحو جبل موريا، وكان يريد بكلّ وجوده تنفيذ الأمر الإلهيّ، لم يكن لديه أيّ شكّ في أنّ إسحاق عليه السلام سيبقى على قيد الحياة. كان متأكّدًا من أنّه لن يفقد إسحاق عليه السلام. هذه العبارة الأخيرة تتعلّق مباشرة بإيمان إبراهيم عليه السلام. يعتقد (كيركغور) أنّ ما آمن به إبراهيم عليه السلام لم يكن أنَّه سيُمنَح إسحاق آخر في الآخرة، بل كان إيمان إبراهيم عليه السلام يتعلّق بهذه الحياة الدنيا. كان إيمانه هو أنَّ ابنه، الابن نفسه الذي كان يرافقه في رحلته إلى جبل موريا، سيبقى على قيد الحياة[٢]. في إيمان إبراهيم عليه السلام، حتّى عندما أخرج السكين لذبح إسحاق عليه السلام، لم يتســلّل إليه أيّ شــكّ أو تردّد. فضلاً عن ذلك، حتّى لو أنزل إبراهيم عليه السلام الســكّين ووضعها على حلق إسحاق عليه السلام، لكان عليه أن يؤمن، وكان عليه ألّا يشكّ في أنَّه لن يفقد إسحاق عليه السلام.[٣]

يعتقد (كيركغور) أنَّ إبراهيم عليه السلام في هذه القصة كان لديه قلق من الوعي (anxiety)، لكنّه لم يكن لديه شكّ. في الواقع، من المستحيل على أيّ شخص أن يروي قصّة إبراهيم عليه السلام ويحذف منهــا القلق من الوعي؛ لأنّ القلق من الوعي جزء جوهــريّ من إيمانه. يقول (كيركغور) في هذا الصدد:

ما لم يُحذف من قصّة إبراهيم عليه السلام هو القلق من الوعي.[٤]

على الرغم من أنَّ إبراهيم عليه السلام كان في خوف واعٍ طوال هذا الاختبار الإلهيّ، لكنَّه تصرّف بحزم وعزم، ولم يشــكّ أبدًا في أنَّ إسحاق عليه السلام سيبقى على قيد الحياة. من الواضح تمامًا أنَّ الخوف الواعي، في رؤية (كيركغور)، ليس هو الشكّ، بل هو جزء من الإيمان من نوع التديّن «ب». الشكّ

١ - سورين كيركغور: ترس و لرز [لخوف والرعدة]، ص٦٥.
٢ - سورين كيركغور: ترس و لرز [لخوف والرعدة]، ص٤٥.
٣ - سورين كيركغور: ترس و لرز [لخوف والرعدة]، ص٤٦.
٤ - سورين كيركغور: ترس و لرز [لخوف والرعدة]، ص٥٢.

ناقض للإيمان ومزيلٌ له. في الحقيقة، في الشكّ، ثمّة وجه من أوجه اليأس، واليأس يعني فقدان الإيمان. كان على إبراهيم عليه السلام في هذه القصّة أن يختبر الخوف والقلق، وليس الشكّ والتردّد.

سابعًا: علاقة العقل والإيمان لدى (ملّا صدرا)

من منظار (ملّا صدرا)، الدين والعقل كلاهما طريقان لمعرفة الحقّ وصفاته وأفعاله[١]، كما يؤكّد أنَّ القضايا الفلسفيّة لا تتعارض مع أحكام الشريعة والقضايا الدينيّة.[٢]

يصرّح (صدر المتألّهين) في باب التوافق بين العقل والإيمان بأنَّ الحكمة الحقيقيّة والفلسفة الواقعيّة هي الفلسفة التي تكون في خدمة الوحي. وهو لا يعدّ الفلاسفة الذين لديهم كلام يخالف كلام الدين فلاسفة، ويعتقد بأنَّ الفيلسوف الذي لا يكون دينه دين الأنبياء، فإنَّه لم ينل نصيبًا من الحكمة.[٣]

يقول (ملّا صدرا) عن الاستناد إلى الوحي وحجيّة قول المعصوم عليه السلام القطعيّة في المعارف على هذا النحو: كلّ ما هو ليس مستحيلاً وممتنعًا، يمكن إثباته بالكتاب الإلهيّ والسنّة النبويّة، الصادرَين قطعًا عن متكلّم معصوم ومنزّه عن المغالطة والكذب، تمامًا كبرهان عقليّ رياضيّ.[٤]

إذن، الوحي الإلهيّ، إذا كان قطعيًّا من حيث السند ونصًّا من حيث الدلالة، فإنّه يقع في الحدّ الأوسط بين البراهين العقليّة.[٥]

من آراء (صدر المتألّهين) يتّضح أنَّه إذا استوفى العقل جميع شروطه، فإنّه يصل إلى النتائج نفسها التي توصّلت إليها الأحكام الشرعيّة والتي بيّنها الشارع.

يذكر (ملّا صدرا) في شرح الحديث الثالث والثلاثين من باب «العقل والجهل» في أصول

---

١ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٧، ص٣٢٧.
٢ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٨، ص٣٠٣.
٣ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٥، ص٢٥.
٤ - ملّا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٩، ص٣٢٧.
٥ - عبد الله جوادي الآمليّ: رحيق مختوم: شرح حكمت متعاليه [الرحيق المختوم: شرح الحكمة المتعالية]، ج١، ص١٩.

الكافي، الذي يقول: «لا فاصلة بين الإيمان والكفر إلّا قلّة العقل»، ما يأتي:

الإيمان هو نور العقل، والكفر ليس إلّا ظلمة وجهلاً. كلّما اكتمل عقل الإنسان، كان إيمانه حقيقيًّا.[١]

إذا اعترض أحدهم بأنّ المقصود بالعقل في الرواية المذكورة قد يكون العقل العمليّ لا العقل النظريّ، فالجواب هو: ١- لا يوجد في الإنسان أكثر من عقل واحد، يُسمّى عقلاً نظريًّا من حيث إدراكه للوجود المطلق، ويُسمّى عقلاً عمليًّا من حيث إدراكه للوجودات المتعلّقة بإرادة الإنسان وعمله. ٢- بافتراض التراجع عن القول السابق، فإنّ العقل العمليّ فرع عن العقل النظريّ؛ أي إنّ العقل العمليّ لا يمكنه العمل دون الإفادة والاستمداد من العقل النظريّ. وبعبارة أخرى، العقل العمليّ الذي يشمل البعد العمليّ والقيميّ والخُلُقيّ للإنسان لا يعمل دون العقل النظريّ الذي هو البعد المعرفيّ والإدراكيّ للإنسان.

بهذا البيان، يعتقد (ملّا صدرا) أنّ الإيمان من ثمرات العقل النظريّ. المعرفة والعقل النظريّ ليسا الإيمان نفسه، ولكنّهما لازمان للإيمان الحقيقيّ.

كما يعتقد أنّ الوصول إلى الكمال العقليّ والمعرفة النقيّة هو لازم للاتصال بالعالم العلويّ. وقد عبّر عن هذه الحقيقة في شرح أصول الكافي على النحو الآتي:

فإذا كانت العلوم التي اكتسبها في الدنيا من أصول الدين علومًا حقيقيّة حصلت عن طريق البرهان واليقين، فإنّه يتصل بملائكة العالم العلويّ ويشرب خمر المقرّبين من كأس اللباب، ويتأمّل الجمال والجلال الإلهيَّين بعين العقل وحقيقة العرفان.[٢]

يعدّ (صدر المتألّهين) العلوم والبصيرة العاملين الأصيلين للزهد القلبيّ، وهما أمران مستقرّان، كما يعتقد بأنّ من يكتسب معرفة عميقة بطبيعة الدنيا يدرك تفاهتها وحقارتها، وهذا هو السبب الأهمّ للزهد في الدنيا والشوق إلى عالم المعنى.[٣]

كما يقول في تفسير سورة الحمد، عند آية ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

١ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج١، ص٥٩٠.
٢ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج٣، ص٢٦٤.
٣ - ملّا صدرا: مبدأ ومعاد [المبدأ والمعاد]، ص٥١٣.

﴿عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] ، ضمن تعداده للنعم الإلهيّة العظيمة، إنّ عدم معرفة الله سيؤدّي إلى موت القلب الأبديّ في الآخرة.[١]

ثامنًا: سبب اختلاف القضايا العقليّة والعرفانيّة في بعض الحالات

في الختام، السؤال الرئيس الذي يمكن طرحه عن العلاقة بين العقل والإيمان في رؤية (ملّا صدرا) هو: لماذا يحكم العقل، في بعض الحالات، بخلاف القضايا العرفانيّة؟ يجيب آية الله (جوادي الآمليّ)، أحد حكماء العالم الإسلاميّ الأحياء من أتباع الحكمة المتعالية المشهورين، عن هذا السؤال تحت العنوان العام «ظهور العدالة الكبرى في الحكمة المتعالية»:

كما أنّ ملكة العدل في العقل العمليّ تقتضي أن يكون هو أمير الشهوة والغضب ومرشد التوليّ والتبرّي، لا أسيرَهما؛ فإنّ ملكة العدل في العقل النظريّ تقتضي أن يكون هو أمير الخيال والوهم وحاكم السمع والبصر ومرشد الحسّ، لا أسيرَهما. من كان حسيًّا في المسائل العلميّة، أو يفكّر أحيانًا بأصالة الحسّ وأحيانًا بأصالة العقل، لن يصل قطّ إلى ملكة العدل في التعقّل؛ لأنّ العاقل، مع الحفاظ على شؤون المدارك الأخرى، يعدّلها ويطلب من كلّ منها وظيفة خاصّة. فمثلاً، لتكوين القياس والاستقراء وما شابه ذلك، يستمدّ من الحالات الجزئيّة التي هي نتاج الحسّ والخيال والوهم، لكنّه لا يتدخّل فيها في الاستنتاج الذي هو أصل كليّ. العقل المشوب بالخيال والوهم، ولأنّه لا يدرك الكليّ بنحو صحيح، فإنّه سيُحرَم حتمًا من فيض البرهان الذي يدور فقط حول المحاور الكلّيّة؛ وأسر العقل النظريّ تحت الخيال والوهم في الأفكار العلميّة يشبه أسر العقل العمليّ تحت الشهوة والغضب في الإرادات العمليّة. ذلك أنّ العقل النظريّ الحرّ لا يخلط المسائل الاعتباريّة بالحقيقيّة، ولا يفكّر في الأمور غير المهمّة، ولا يتأمّل في شيء غير مبرهن.[٢]

---

١ - ملّا صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج١، ص١٢٦.

٢ - عبد الله جوادي الآمليّ: رحيق مختوم: شرح حكمت متعاليه [الرحيق المختوم: شرح الحكمة المتعالية]، ج١، ص٢٣.

تاسعًا: عدم كفاية العقل والحاجة إلى الوحي

(ملاّ صدرا)، على الرغم من دفاعه عن حُرمة العقل والفلسفة، فإنّه لا يعدّ هذا المصدر المعرفيّ كافيًا لهداية البشر ووصولهم إلى الكمال النهائيّ ومعرفة حقائق العالم. فضلاً عن أنّه في مجال العرفان، يرى أنّ عددًا من الحقائق العرفانيّة خارجة عن متناول العقل، وأنّ السبيل الوحيد لمعرفتها هو الكشف والشهود، فإنّه في مجال الوحي أيضًا يعتقد بأنّ عددًا من الحقائق الوحيانيّة خارجة عن حدود متناول العقل، ويرى أنّ السبيل لمعرفتها هو الوحي والنبوّة. بعض أسرار الدين ومجالات الشريعة بلغت حدًّا يفوق نطاق العقل والفكر، والطريق الوحيد لمعرفتها هو الولاية والنبوّة، ونسبة محدوديّة العقل ونور الفكر إلى نطاق الولاية ونورها كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر. لذلك، في ذلك النطاق، لا يمكن للعقل والفكر أن يفعلا كثيراً.[١]

من منظار (ملاّ صدرا)، معرفة بعض الحقائق المتعلّقة بمعرفة الله، ومعرفة الدليل، ومعرفة الذات، ولا سيّما المسائل المتعلّقة بعلم الاجتماع، مستحيلة إلاّ من خلال التعليم الإلهيّ والهداية السماويّة، وهو يكتب في رسالة الأصول الثلاثة:[٢]

العقل النظريّ عاجز عن إدراك أوليّات الأمور الأخرويّة، ومن هذا القبيل معرفة يوم القيامة الذي هو بقدر خمسين سنة من الدنيا، وسرّ الحشر ورجوع الخلائق جميعها إلى ربّ العالمين، وحشر الأرواح والأجساد... وما حكاه الأنبياء عليهم السلام كلّه من هذا القبيل هو من العلوم والمكاشفات التي يعجز العقل النظريّ عن إدراكها، ولا يمكن إدراكها إلاّ بنور متابعة وحي السيّد العربيّ وأهل بيت النبوّة وولايته. وليس لأهل الحكمة والكلام نصيب كبير من ذلك.[٣]

عاشرًا: تأويل النصوص الدينيّة

بينما كان (ملاّ صدرا) يستخدم تأويل بعض القضايا الدينيّة لتطبيقها على المسلّمات

١ - ملاّ صدرا: شرح أصول الكافي، ص٤٧٩.
٢ - ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج٧، ص١٠.
٣ - ملاّ صدرا: رساله سه اصل [رسالة الأصول الثلاثة]، ص٥٨.

والقطعيّات الفلسـفيّة، فإنّـه لم يرَ أنّ العقل هو الميدان الوحيـد والمحرّك للحقائق والمعارف. فهو يقسّم الناس في فهم الآيات والروايات المتشابهة إلى ثلاث مجموعات:

١. المجموعة الأولى تحمل الآيات والروايات المتشابهة على مفاهيمها ومعانيها الأوليّة، دون أن تقع في نقص أو نقض، ودون أن تقع في فخّ التشـبيه أو التجسيم. هؤلاء هم الراسخون في العلم والعلماء الحقيقيّون.

٢. المجموعـة الثانية هي التـي فسّرت الآيات والروايات المتشـابهة بما يتناسـب مع قوانينها وقواعدها العقليّة المفضّلة، وفي الواقع، تجعل هذه المجموعة الدين خاضعًا لأفكارها الفلسـفيّة. يُسمّى أصحاب هذه المجموعة بالعلماء العقلانيّين والفلاسفة الظاهريّين؛ أولئك الذين لم يدركوا عمق الحقائق العلميّة والفلسفيّة ولم يبذلوا جَهْدًا في فهم أسرار العلوم النظريّة. هذه المجموعة هي في الواقع تشـتمل على الفلاسفة المحضين الذين حذّر (ملاّ صدرا) مرارًا وتكرارًا الآخرين من اتّباعهم، ولجأ إلى الله من شرّهم.

٣. المجموعة الثالثة هي التي أخذت الآيات المتشابهة حرفيًّا بظاهرها اللغويّ وأصيبت بالتشبيه والتجسـيم. هذه الفئة، التي يسمّيها (ملاّ صدرا) فرقة الحنابلة والمجسّمة، انحرفت عن طريق الصواب بتعطيل العقل وعدم استخدامه في فهم النصوص الدينيّة وفي معتقداتها.

يقول (ملاّ صدرا) بعد هذا التقسيم إنّ الفئتين الثانية والثالثة؛ أي أهل التأويل وأرباب التشبيه، قد انحرفتا عن جادّة الحقّ، وهما كلتاهما تنظران إلى الحقائق بعين واحدة فقط:

أصحاب التجسـيم بالعين اليـسرى وأرباب التأويل بالعين اليمنى، أمّا الراسـخون في العلم فهم الذين ينظرون بعينين سـليمتين مبصرتين للحقّ؛ أي إنّهم، مع الحفاظ على حُرمة النصوص الدينيّة، يستفيدون أيضًا من العقل والفكر البشريّ.[١]

١ - ملاّ صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٢، ص٣٤٣.

حادي عشر: دور العقل في المعرفة

يمتلك العقل في مدرسة (ملّا صدرا) الفكريّة القدرة على المعرفة. ويعتقد (ملّا صدرا) أنّ العقلَ، كما أنّه قادر على إدراك المعتقدات الصحيحة، يمكنه أيضًا أن يتقبّل المعتقدات الباطلة. نسبة العقل إلى كِلْتَي هاتين الإدراكتين متساوية. وبعبارة أخرى، حصول المعتقدات الصحيحة للنفس البشريّة أمر حادث، واتّصال النفس بها يحتاج إلى مرجّح. ومن البديهيّ أنّ العقل نفسه لا يمكن أن يكون سببًا لهذا الترجيح[١]. ويعرّف (صدر المتألّهين) هذا الفاعل بأنّه الله، ويعتقد أنّ المعرفة الصحيحة هي هداية تأتي من الله للإنسان.[٢]

وفقًا لـ(ملّا صدرا)، إذا استفاد الإنسان في تفكيره واستخدامه لعقله من عوامل مثل صدق النيّة وصفاء القلب والابتعاد عن الرذائل والأمراض والعيوب، فعندئذٍ ينال الهداية الإلهيّة.[٣]

ثاني عشر: إيمان (كيركغور)

في مسألة العلاقة بين العقل والإيمان، كان (كيركغور) دائمًا إلى جانب الإيمان، وعدَّ هذين الأمرين من جنسين مختلفين تمامًا عن بعضهما الآخر. ولهذا السبب، يُعدّ (كيركغور) أحد الإيمانيّين (المؤمنين) في مجال فلسفة الدين. يقدّم (كيركغور) في مقالته «الحقيقة هي الأنفسيّة [الذاتيّة]» رواية قصوى للإيمان، والتي بموجبها الإيمان ليس فقط متفوّقًا على العقل، بل هو حتّى مخالف له. الإيمان هو أسمى فضيلة يمكن للإنسان أن يحقّقها، وهو الشرط الضروريّ لتحقيق الكمال الإنسانيّ، بأعمق معانيه. فهو يعتقد أنّ من يحاول بناء إيمانه الدينيّ على أساس العقل أو الأدلّة والوثائق الموضوعيّة، فهو في الأساس على خطأ. وهو يرى أنّه حتّى لو كان لدينا برهان قاطع على الإيمان بالله أو المسيحيّة، لما كنّا نرغب فيه أو نحتاجه؛ لأنّ مثل هذا اليقين الموضوعيّ يُخرِج الإيمان من كونه مسارًا وسلوكًا دينيًّا ويختزله إلى مجموعة من اليقينيّات الرياضيّة المملّة، وهذا أمر خطير جدًّا. باختصار، نورد أدلّة (كيركغور) في هذا الصدد أدناه:

---

١ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٥٤.
٢ - ملّا صدرا: شرح أصول الكافي، ج١، ص٢٥٤.
٣ - ملّا صدرا: تفسير القرآن الكريم، ج٢، ص٧٩.

١. دليل التقريب والتخمين

هل من الممكن بناء السعادة الأبديّة على المعرفة التاريخيّة؟ يعتقد (كيركغور) أنّه لا يمكن بناء السعادة الأبديّة على استدلال موضوعيّ (أُفُقيّ) على الوقائع التاريخيّة؛ لأنّه لا يوجد شيء أوضح من أنّ أقصى يقين يمكن الحصول عليه في الأمور التاريخيّة لن يتجاوز حالة من التقريب والتخمين، وحينما يُنظر إلى التقريب والتخمين بكونهما أساسًا للسعادة الأبديّة، يكونان غير كافيين وغير وافيين تمامًا، وعدم تناسب هذين الأمرين يجعل الحصول على النتيجة مستحيلاً.[١]

بناءً على ذلك، فإنّ التقريب والتخمين، بطبيعتهما، غير متناسبين مع التعلّق الشغوف اللاّ محدود؛ لأنّ في التقريب والتخمين ثمّة احتمالٌ للخطأ، واحتمال الخطأ، حتّى لو كان ضئيلاً جدًّا، في أمر يتعلّق به الفرد بنحو شغوف غير محدود، لا يزال احتمالاً وغير متناسب بطبيعته.

٢. دليل التأجيل

وفقًا لدليل التقريب والتخمين، فإنّ مشكلة الاستدلال الموضوعيّ (الأُفُقيّ) التاريخيّ تكمن في أنّه لا يمكن أن يمنحنا يقينًا كاملاً. لكن هذا ليس الاعتراض الوحيد لـ(كيركغور) على هذا النوع من الاستدلال. فهو يطرح مشكلة أخرى، وهي أنّ الأبحاث الأُفُقيّة (الموضوعيّة) لا تنتهي أبدًا بنحو كامل. وبمعنى آخر، الفرد الذي يسعى لبناء إيمانه على هذه الأبحاث يؤجّل التزامه الدينيّ إلى الأبد.[٢]

٣. دليل الشغف

إذا أردنا تقديم هذا الدليل على هيئة قياسٍ، فسيكون على النحو الآتي:

المقدّمة الأولى: سمة التديّن الأهمّ والأثمن هي الشغف اللاّ محدود.

---

١ - سورين كيركغور: انفسى بودن حقيقت است [ذاتيّة الحقيقة]، ص٦٥.

٢ - روبرت مري هيو آدامز: ادله كركگور بر ضد استدلال آفاقى دين [أدلّة كيركغور ضد الاستدلال الآفاقيّ للدين]، ص٨٩.

المقدّمة الثانية: الشغف اللاّ محدود يقتضي عدم الاحتماليّة الأُفُقيّة (الموضوعيّة).
النتيجة: ما هو أهمّ وأثمن في التديّن من أيّ سمة أخرى، يقتضي عدم الاحتماليّة الآفاقيّة.[١]

ثالث عشر: العناصر العقلانيّة في المسيحيّة

في الحقيقة، لا ينكر (كيركغور) المحتوى العقلانيّ للمسيحيّة، لكنّه يسعى بدقّة إلى توضيح هذا المحتوى، ذي الطبيعة الجدليّة.

هــذا المحتــوى الجدليّ هــو «التناقــض المطلــق» (absolute paradox)؛ أيّ شيء خاصّ بالمسيحيّة. لا ينبغي فهم هذا المحتوى بوصفه عملاً فكريًّا فحسب، بل ينبغي فهمه بوصفه علاقةً وجوديّةً تربط نفســها بالمشــاعر بوصفها دافعًا لتحقيق نتائج جديدة. وبعبارة أخرى، المسيحيّة بالتأكيد لها محتوى عقلانيّ، لكن معنى هذا المحتوى هو أنّه يوفّر إمكانيّة شغفٍ جديدٍ؛ شغفٌ يعبرّ عن نفسه في حالة وجوديّة جديدة.[٢]

وفق رأيه، في البداية، ينبغي على الشــخص أن يؤمن، ثمّ ينبغــي أن يتصرّف بناءً على إيمانه. كــما يتّضح من هذا القول، من منظار (كيركغــور)، الإيمان والعمل متميّزان أحدهما عن الآخر. لا يفهم (كيركغور) الإيمان المســيحيّ فقط في علاقته بالعمل، بل يعتقد أنّ الإيمان المســيحيّ «يعبرّ» عن نفســه فقط في العمل. لهذا السبب، يحاول التفكير في طبيعة هذا الإيمان بطريقة لا ترفض الإيمان بوصفه عملاً عقلانيًّا بحتًا فحسب، بل تنكر حتّى إمكانيّته.[٣]

في الحقيقة، هذا المحتوى المسيحيّ هو الذي يحمي طبيعة الإيمان من المحاولات النظريّة جميعها. المســيحيّة متجذّرة في التناقض المطلق، وهذا التناقــض المطلق لا ينتمي إلى الفكر النظريّ، بل يرتبط بالوجود نفسه. التناقض هو علامة ينبغي استخدامها في الحياة العمليّة.

كلمة أخرى يســتخدمها (كيركغور) مرادفــة للتناقض المطلق [المفارقــة المطلقة] هي كلمة

---

١ - روبرت مري هيو آدامز: ادله كركگور بر ضد اســتدلال آفاقى دين [أدلّة كيركغور ضد الاســتدلال الآفاقيّ للدين]، ص٩٤-٩٥.

2 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 209

3 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 210

«المستحيل». ما المستحيل؟ المستحيل يعني أنّ الله، بالضبط، قد وُجد بوصفه إنسانًا ودخل عالم الناسوت؛ أيّ أنّ الحقيقة الأزليّة قد وُجدت في الزمان. إذن، في الواقع، المستحيل والمفارقة ينطلقان من هذا الادّعاء المسيحيّ بأنّ المسيح هو تجسيدٌ لله.[١]

رابع عشر: المرحلة الإيمانيّة: أعلى مرحلة في الكينونة الإنسانيّة (الوجود الإنسانيّ)

المرحلة الإيمانيّة هي المرتبة الأعلى والأسمى في حياة الكينونة. وفق رأي (كيركغور)، في المرحلة الإيمانيّة فقط يُدرك الفرد ماهيّة ذاته. في هذه المرحلة فقط يختار الفرد نفسه بأعمق معنى. يصل الإنسان إلى أسمى درجة ممكنة من الفرديّة فقط من خلال العلاقة المطلقة مع الله. الدخول إلى المرحلة الإيمانيّة يعني العثور على الذات الحقيقيّة. الوجود بمعناه الحقيقيّ هو أن يختار كلّ شخص ذاته الحقيقيّة، وهذا لن يحدث إلّا في المرحلة الإيمانيّة. (كيركغور)، على عكس (هايدغر-Heidegger)، الذي لا يقدّم صورة دقيقة للحياة المثاليّة، يعتقد أنّ الحياة المثاليّة هي الحياة الإيمانيّة. ويرى أنّ الفرد في المسيحيّة والحياة الإيمانيّة يهتمّ بخلاصه الأبديّ. في الواقع، شرط الوصول إلى الكمال هو أن يضع الإنسان نفسه أمام الله. كلّما شعر الإنسان بوجوده أمام الله أكثر، كلّما زاد وجوده وكينونته:[٢]

كلّما شعرت بوجودي أمام الله أكثر، كلّما كنت [وُجدت] أكثر.[٣]

بناءً على هذا المنظار، يمكن فهم أنّ الوجود الأكثر قيمة هو الوجود الدينيّ، وأعلاه هو الوجود الشبيه بالمسيح[٤]. وبعبارة أخرى، الكمال هو أن تصبح مسيحيًّا. يتمتّع الإنسان بالوجود عندما

---

1 - Soren Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript, P 210

٢ - عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٢٥٢-٢٥٣.

٣ - عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، ص٣٣٧.

٤ - جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص٢٠.

يضع نفسه أمام الله[١].

في فكر (كيركغور)، في مرحلة الحياة الإيمانيّة فقط يصل الفرد إلى الأبديّة، وفي الوقت نفسه يحافظ على زمانيّته وواقعه بوصفه وجودًا فرديًّا[٢]. في الواقع، المرحلة الإيمانيّة هي غاية أصيلة. وفق رؤيته ينبغي أن يكون أقصى جهد للإنسان هو أن يضع نفسه تحت تصرّف الله. وبعبارة أخرى، سموّ الإنسان مشروط بالمُضيّ قُدُمًا نحو الله[٣]. الإيمان بالله والعيش في الحياة الإيمانيّة فقط هو ما يمكن أن يتغلّب على عدم معنى الوجود البشريّ[٤]. إحدى سمات الحياة الإيمانيّة هي المعاناة (anguish). والمعاناة علامة على يقظة الروح. إذن، الإنسان يكون متيقّظًا بالمعنى الحقيقي في المرحلة الإيمانيّة فقط.[٥]

يعتقد (كيركغور) أنّ أسمى مراتب تحقيق الفرد لذاته هو الارتباط بالله[٦]. في هذا النظام الفكريّ، يتكوّن الوجود من المتناهي واللا متناهي. عندما يُنظر إليه في تناهيه، يكون منفصلاً عن الله وغريبًا عنه، وعندما يُنظر إليه في لا تناهيه، لا يكون الإنسان متّصفًا بالصفات الإلهيّة، بل يُشكّل حركة نحو الله، ولكن عندما يلتحق الإنسان بالله ويؤكّد هذه العلاقة بالإيمان، يصبح ما هو عليه في الحقيقة؛ أي الفرد في محضر الله[٧]. كون الإنسان في محضر الله يعني الشعور بالذنب، أي الشعور بذاتٍ مختلفة عن الله[٨]، الوجود في أسمى حدوده هو الفرد الذي يجد

---

١ - عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، ص٣٣٧؛ جو مك كواري: فلسفه وجودى [الفلسفة الوجودية]، ص٢٢١.

٢ - روجر سكروتن: تاريخ مختصر فلسفه جديد [موجز تاريخ الفلسفة الحديثة]، ص٣٣٢.

٣ - عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٣٩٥.

٤ - برويز بابائي: مكتب‌هاى فلسفى از دوران باستان تا امروز [المدارس الفلسفية منذ العصر القديم وحتى اليوم]، ص٦٥٧.

٥ - عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، ص٣٤١-٣٤٢.

٦ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣١، ٣٤١.

٧ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣٤.

٨ - جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص١٢.

نفسه في محضر الله؛ أي الإنسان الذي لديه رؤية إيمانيّة[١]. وبعبارة أخرى، القفزة الإيمانيّة تعني الخلاص، وهذا يعني أنّ (كيركغور) ينظر إلى الوجود من منظار دينيّ.[٢]

في هذا النظام الفكريّ، الشيء الوحيد الذي يستحق اسم الوجود هو الإيمان[٣]. هدف الإنسان هو أن يصبح شبيهًا بالمسيح[٤].

في المرحلة الخُلُقيّة، يسعى الإنسان دائمًا لتحقيق «الأمر العامّ»؛ بينما في هذه المرحلة، يسعى الإنسان، بمساعدة الإيمان، إلى تجاوز الأمر العامّ. هذه المرحلة هي مرتبة أعلى، ولكن لا ينبغي الافتراض أنّ هذه المرحلة تعني مرتبة غير خُلُقيّة، بل صفتها أنّها «ما وراء الأخلاق»؛ بمعنى شيء أبعد من الأخلاق. ولكن ينبغي أن نعرف كيف ينتقل الوجود من المرحلة الخُلُقيّة إلى الحياة الإيمانيّة. يعتقد (كيركغور) أنّ القضيّة هي المرحلة الخُلُقيّة، التي يُطبّق فيها الاختيار والعمل بالقانون العامّ والشامل. والنقيض للقضيّة، وهي نقيض المرحلة الخُلُقيّة، هو الخطيئة الرئيسة[٥]. ولكن كيف يحصل أن يصل الإنسان إلى الخطيئة الرئيسة ويتلمّسها؟ يحصل ذلك عن طريق الفكاهة أو الدعابة (humour). دور الفكاهة هو جعل الرجل الخُلُقيّ قلقًا وضميره مضطربًا. في الواقع، من خلال الفكاهة، يصبح الإنسان واعيًا بخطيئته، مع شكلها اليائس، ويجري التمهيد لطريق الانتقال إلى مرحلة الحياة الإيمانيّة. في الواقع، الإنسان الخُلُقيّ غافل عن الخطيئة. إنّه يدرك ضعفه، لكنّه يعتقد أنّه يستطيع التغلّب على هذا الضعف بالإرادة؛ بينما ليس الأمر كذلك، بل ينبغي على الإنسان أن يدخل مرحلة الحياة الإيمانيّة بقفزة[٦]. ولكن كيف يمكن تجاوز هذا

---

١ - جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص٣٨.

٢ - جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص٣٤٠-٣٤١؛ عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٣٩٦ و٤٢٦.

٣ - عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٥٤٨.

٤ - عبد الله نصري: خدا و انسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، ص٥٢٨.

٥ - عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، ص٣٣٩؛ فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣٣؛ جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ص١٧.

٦ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣٣.

«الوعـي بالخطيئة»؟ يعتقد (كيركغور) أنّـه بالعمل الإيمانيّ والارتباط باللـه يمكن تجاوز هذا التناقض فقط. سـؤال آخر هو ما إذا كانت المرحلة الإيمانيّة تتفوّق على المراحل السابقة أم لا؟ نعم. في الأساس، جوهر فكر (كيركغور) أنّ الوجود الأصيل هو من يضع نفسه في محضر الله، وهذا لا يحدث إلّا في الحياة الإيمانيّة، وهي الحياة المسيحيّة. يقول (كيركغور):[١]

لفهم الاختلاف الرئيس بين المرحلة الإيمانيّة والخُلُقيّة وما يُشار إليه بتوقّف الأخلاق، يقارن (كيركغور) وضع إبراهيم ﷺ بـ(أجاممنون) (بطل المأسـاة)، الذي رأى نفسـه ملزمًا بالتضحية بابنته لإخماد غضب الآلهة.[٢]

بالنسـبة إلى (أجاممنون)، كان الخير العـامّ هو المطروح. لقد اتّبع فقط أمـرًا غيبيًّا، فأوصى بالتضحيـة بـ(إيفيجينيا). ما فعله كان مفهومًـا للجميع، وهذا القبول العـامّ خفّف من معاناته، وجعلـه بطلاً أيضًا. على الرغـم من أنّ قتل (إيفيجينيا) كان جريمـة، لكنّه جرى بدافع الضرورة الخُلُقيّـة؛ لأنّ ما أقرّ هذا الفعل كان القانون والفضيلة الخُلُقيّة نفسـها. أمّا بالنسـبة إلى إبراهيم ﷺ، فقد كان الوضع مختلفًا، وكان الفعل والأخلاق مجرّدَ نوعين من العلاقة السلبيّة، ولم يكونا إيجابيَّين، وكان ذلك خروجًا عن الخير والشرّ الخُلُقيَّين لا أكثر. كان بإمكان (أجاممنون)، بطل المأسـاة، التحدّث عن معاناته مع الآخرين. أمّا إبراهيم ﷺ، فارس الإيمان، فقد كان محكومًا بالصمـت؛ لأنّه في تلك اللحظة بالذات، وبلا إرادة، نال نعمة الإيمان، وقفز قفزةً غير عاديّة من عالم الأخلاق المكتسبة والاختياريّة إلى ما وراء هذا العالم، وفي خضمّ هذه القفزة وقف وحيدًا في مواجهة الجمهور والعامّة. إنسان وحيد في علاقة مطلقة مع المطلق. لا أحد يستطيع فهم مثل هذا الإنسان. في هذه الحالة، ليس لديه ما يقوله للآخرين. عليه أن يسلك طريق المفارقة الصعب بمفرده. ولهذا السبب يعيد إبراهيم ﷺ خَدَمَه قبل الوصول إلى جبل موريا، ولهذا السبب أيضًا لا يتحدّث إلى (سارا) ولا حتّى إلى إسحاق ﷺ.[٣]

---

١ - فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيچه [تاريخ الفلسفة من فيخته وحتى نيتشه]، ص٣٣٣.
٢ - مهتاب مستعان: كى بركه گور؛ متفكر عارف پيشه [كيركغور، مفكر وعارف]، ص١١٠
٣ - مهتاب مستعان: كى بركه گور؛ متفكر عارف پيشه [كيركغور، مفكر وعارف]، ص١١١.

خامس عشر: الإيمان والقفزة (leap) لدى (كيركغور)

مصطلح «القفزة» هو أحد المفاهيم الرئيسة في نظام (كيركغور) الفلسفيّ، وله علاقة وثيقة جدًّا بموضوع تدفّق الوجود البشريّ. يرى (كيركغور) بوضوح أنّ مفهوم القفزة هو وجه من وجوه الانتقال النوعيّ في قلب حياة الإنسان. يصف هذا المفهوم طريقة الانتقال بين طرق الحياة البشريّة المختلفة تمامًا. بالطبع، عندما يُلاحظ مصطلح القفزة في فلسفة (كيركغور)، غالبًا ما يتبادر إلى الذهن مصطلح قفزة الإيمان (leap of faith)، بينما يبدو أنّ (كيركغور) لم يستخدم أبدًا العبارة الدنماركيّة التي تعادلها الإنجليزيّة «قفزة الإيمان». وبعبارة أخرى، ليس ثمّة عبارة في اللغة الدنماركيّة تعني أنّ القفزة تحدث بسبب الإيمان. ومع ذلك، فقد استخدم بوضوح وتكرار مفهوم الانتقال (transition)، وهو أمر نوعيّ. الغرض من طرح هذه المسألة هو لفت الانتباه إلى أنّ مفهوم القفزة لا يعني مجرّد قفزة إيمانيّة. وبعبارة أخرى، ثمّة علاقة عامّة وخاصّة مطلقة بين مفهوم القفزة ومفهوم القفزة الإيمانيّة. من ناحية أخرى، ينبغي أن نعلم أنّ الفهم الشائع لمصطلح القفزة عادةً ما يأتي من تلك الأعمال لـ(كيركغور) التي كُتبت تحت اسم مستعار (يوهان كليماكوس- John Climacus)، على الرغم من أنّ هذا المصطلح قد بُحِثَ أيضًا في أعماله الأخرى.[1]

في كتاب شذرات فلسفيّة، يحاول (كيركغور) في البداية إثبات وجود الله من خلال البراهين القياسيّة، والاستقرائيّة، والغائيّة، أو الوجوديّة. لكنّه في النهاية يتوصّل إلى أنّ مثل هذه البراهين غير فعّالة في إثبات وجود الله. ويضيف لاحقًا: طالما أنّ ثمّة اعتقادًا بضرورة إقامة برهان لإثبات وجود الله، فإنّ وجود الله لا يصبح واضحًا وجليًّا، ولكن كلّما توقّفنا عن إقامة الحجج في هذه العمليّة، سيظهر لنا وجود الله. في هذه الحالة، عندما يصبح وجود الله واضحًا للفرد، يكون الفرد قد قام بالفعل بالقفزة. تحدث هذه القفزة في لحظة قصيرة جدًّا. يعتقد (كيركغور) أنّ لحظة القفزة هذه، على الرغم من قصرها، تعدّ لحظة حيويّة وحاسمة للفرد. بعبارة أخرى، من منظار (كيركغور)، الوجود نفسه يظهر بمساعدة القفزة. من ناحية أخرى، ينبغي أن نعلم أنّ مفهوم القفزة في فلسفة (كيركغور) هو نوع من ردّ فعل على نظام (هيغل) ومنهجه. يعتقد (كيركغور) أنّ (هيغل) لم يكن

1 - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard, P 207- 208.

محقًّا في تفسير فئة الانتقال، ولهذا السبب، يصرّ على أنّ مفهوم القفزة هو اعتراض مهمّ ضدّ المنهج الهيغـليّ. إذا افترضنا أنّ نظـام (كيركغور) هو ردّ فعل قويّ على نظام (هيغـل)، ومن ناحية أخرى، إذا اعترفنا بأنّ فلسـفة (هيغل) هي أيضًا اعتراض على فلسـفة (كانط-Kant). لذلك، لن يكون من المستغرب أن نشعر بتشابه كبير بين (كيركغور) و(كانط). يعترف (كيركغور) و(كانط) كلاهما بحدود العقل النظريّ؛ أيّ إنّ كلا الفيلسـوفَين يعتقدان أنّه ينبغي التمييز بين مجال الإيمان ومجال المعرفة النظريّة. كلا المفكّرين يعتقدان أنّ الإيمان الدينيّ لا ينبع من مجال الموضوعيّة (objectivity).[١]

يقصـد (كيركغور) بالقفزة، القفـزة النوعيّة (qualitative leap)، ويسـتخدم هذا المصطلح، بدقّـة، ضدّ مفهوم الانتقال الكمّي، الذي له مكانـة خاصّة في النظام الهيغليّ. من ناحية أخرى، ينبغي أن نعلم أنّ القفزة هي من مفاهيم اتّخاذ القرار والإرادة. في هذا الصدد، ينبغي أن نعلم أنّ جودة القفزة في نظام (كيركغـور) مرتبطة بمفهوم الحريّة[٢]. النقطة الأخرى هي: ما معنى القفزة إلى الإيمـان المسـيحيّ؟ يعتقد (كيركغور) أنّه على الرغم من أنّ القفـزة هي تغيير من الإمكانيّة إلى الفعليّة [من القوّة إلى الفعل]، ينبغي أن نعلم أنّ القفزة إلى مقولات الإيمان المسيحيّ تشبه التغيير من العدم إلى الوجود. وفق رأي (كيركغور)، يؤكّد الدين المسيحيّ أنّ الموضوع الرئيس في هذا الدين هو الانتقـال النوعيّ؛ أيّ الانتقال الكلّيّ في الزمان. وبعبارة أخرى، مثال الانتقال النوعيّ هو التغيير من العدم إلى مجال الوجود، مثل الولادة.[٣]

خاتمة

يمتلك (كيركغور) و(ملاّ صدرا) دون شـكّ رأيين متناقضين تمامًـا في ما يتعلّق بالعلاقة بين العقـل والإيمان. على الرغم من أنّه يمكن العثور على أوجه تشـابه بـين هذين المفكّرين، لكن ينبغي الاعتراف بأنّ لهذين المفكّرين اختلافات جوهريّة وعميقة جدًّا مع بعضهما بعضًا، والتي

1 - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard, P 211212-

2 - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard, P 216

3 - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard, P 216

تنبع من طريقة نظر هذين المفكّرَين إلى الدين وتعاليمه.

(كيركغور) مفكّر نشـأ في الثقافة المسـيحيّة، ولهذا السبب، تتأثّر فلسـفته بالكامل بالتعاليم المسـيحيّة. ولكن ما هو الدين المسيحيّ وفق رأيه؟ إنّه دين تعاليمه الأساس غير عقلانيّة تمامًا؛ مفاهيم مثل الله، والمسـيح، والتجسّد، والخطيئة، والفداء، كلّها مفاهيم مناهضة للعقل. ولهذا السبب يصل (كيركغور) إلى استنتاج مفاده أنّه ليس ثمّة علاقة أو توافق بين المسيحيّة والحكمة والمعرفـة. كيف يمكن أن يكون هـذا ممكنًا، بينما كلّما تعمّق المرء فيـه ونظر إليه بعمق أكبر، لا يـرى إلا التناقـض والتعارض. ولهذا السـبب، فإنّه، مثل أيّ مفكّر مسـيحيّ آخر، يعدّ العقل عاجـزًا عن فهم التعاليم الدينيّة. في هذا الفكر، العقل ليس فقط لا يفسّر القضايا الدينيّة، بل هو حجـاب لها ويجعل الدين يفقـد هويّته الأصيلة. وفقًا لهذا المنظار، فـإنّ الأفراد الذين يصرّون على أنّهم يستطيعون الوصول إلى الحقائق الدينيّة من خلال التفكير الفلسفيّ وأدوات العقل هم أشخاص وهميّون ومغفّلون. في الواقع، بمجرّد أن يحاول الفرد فهم الدين في إطار الاستدلال، ينبغي أن يعلم أنّه فشـل في فهمه الصحيح. وفق رأي (كيركغـور)، الهدف الأصيل للإيمان هو السـير الوجوديّ نحو الكمال الإنسـانيّ وليس شرحه وتفصيله المفهوميّ. ولهذا السبب يصل إلى اسـتنتاج مفاده أنّ أحد العوامل الأهمّ التي أدّت إلى سـلب مصداقيّة المسيحيّة هو المنطق والميتافيزيقـا، أو بعبارة أخرى، الفهم العقلانيّ للتعاليم المسـيحيّة. وعلى هذا الأسـاس، فإنّه يرفـض أصالة العقل في تفسـير الدين ويعارض أيّ نوع من الفلسـفة الدينيّـة. لطالما كان أحد التحدّيات الأهمّ التي تواجه المسـيحيّة هو إثبات صحّة هـذا الدين لجمهوره بالبرهان القاطع. أمّا لفهم المسيحيّة بنحو صحيح، فينبغي على المرء أن يضع نفسه، مباشرةً، أمام المسيح، وهذا سـيتحقّق من خلال الإيمـان. ما هو الإيمان؟ الإيمان هو اعتقاد قلبـيّ، وأبو الإيمان ورمزه هو إبراهيـم عليه السلام. ولكـن ما هي العلاقة بين إبراهيـم عليه السلام والإيمان؟ الإجابة هي أنّـه كان يعتقد أنَّ كلّ مسـتحيل ممكن لله. لذا فإنّ السـمة المهمّة للإيمان هي المستحيل والتناقض. ولكن هذا المسـتحيل أو التناقض أمر جـدليّ؛ أي، كما يتّضح من معنى كلمة جـدليّ، فإنّه يتضمّن حركة مزدوجة. إبراهيم عليه السلام من جهة مأمور بالتضحية بابنه، ومن جهة أخرى متأكّد من أنّ الله سـيعيد إليه ابنه؛ لأنّ الله وعده بأنّ نسل الأنبياء عليهم السلام سيستمرّ من خلال ابنه هذا. هذا يعني التناقض. في

مواجهة هذا التناقض، يقع فهم الإنسان في طريق مسدود لا يمكن الخروج منه إلا بالخروج من دائرة العقل والمنطق والدخول إلى عالم المستحيل.

أمّا الإيمان وفق رأي (ملّا صدرا)، فليس مقولةً مناهضةً للعقل، بل الإيمان أعمّ من المعرفة القلبيّة والمعرفة الشهوديّة. في هذا الفكر، الإيمان له مراحل مختلفة. إحدى مراتب الإيمان هي المعرفة العرفانيّة أو التصديق الشهوديّ. للإيمان مرتبة أخرى أيضًا، وهي معرفة الله عن طريق القياس البرهانيّ. في الواقع، الإيمان عند (ملّا صدرا)، على الرغم من أنّه يتعلّق بالقلب، لكنّ الإيمان القلبيّ لا يقتصر على المعرفة الكشفيّة. وفق رأي (ملّا صدرا)، فقط معرفة الله بالدليل والبرهان؛ أيّ التصديق الذي ينتج عن طريق العقل النظريّ، يمكن عدّه إيمانًا قلبيًّا. (ملّا صدرا) مفكّر يسعى إلى إقامة توافق وتصالح بين العقل والشرع، أو بعبارة أخرى بين العرفان والبرهان. وهو يعتقد في هذا الصدد أنّه لا ينبغي الظنّ بأنّ أقوال العرفاء خالية من البرهان، بل إنّ كلمات العرفاء تتوافق مع المعطيات البرهانيّة. لذلك، يعتقد (ملّا صدرا) أنّ الإيمان والعقل كلاهما طريقان نحو معرفة الحقّ وصفاته وأفعاله. في الواقع، يؤكّد أنّ القضايا الفلسفيّة ليست متضاربة أو متعارضة مع أحكام الشريعة والقضايا الدينيّة. بناءً على هذه الفكرة، يؤثّر العقل أو نقص العقل في تقوية الإيمان أو إضعافه. بل إنّه لم يكتفِ بذلك، ويرى أنّه ليس ثمّة مسافة بين الإيمان والكفر إلا قلّة العقل؛ أيّ أنّ الإيمان نور عقليّ، والكفر ليس إلا ظلمةً وجهلاً. وكلّما اكتمل عقل الإنسان، كان إيمانه حقيقيًّا.

ولكن مع ذلك، يمكن التعبير عن التشابه الأهمّ بين المفكّرين الاثنين على النحو الآتي: يُقرّ كلا المفكّرين بأنّ العقل ليس مصدرًا معرفيًّا كاملاً لإدراك حقائق العالم. وبعبارة أخرى، لا يرى كلا الفيلسوفين أنَّ العقل كافٍ لهداية البشر والوصول إلى كمالهم النهائيّ. في الواقع، ثمّة حقائق خارجة عن متناول العقل في مجال الدين، وطريق الوصول إلى تلك الحقائق هو الإيمان أو الكشف والشهود. لذلك، فإنّ رؤية العقل مستقلاً في معرفة القضايا الدينيّة ستؤدّي إلى نتائج غير مرغوبة. بعبارة أخرى، لكلٍّ من العقل والإيمان وظائف منفصلة لا يمكن لأحدهما أن يحلّ محلّ الآخر.

قائمة المراجع والمصادر

- روجر سكروتن: تاريخ مختصر فلسفة جديد [موجز تاريخ الفلسفة الحديثة]، ترجمه بالفارسيّة: إسماعيل سعادتي خمسه، طهران، حكمت، ٢٠٠٣م.
- روبرت مري هيو آدامز: أدلّة كيركغور ضدّ الاستدلال الآفاقيّ (الموضوعيّ) للدين [أدلّة كيركغور ضدّ الاستدلال الآفاقيّ (الموضوعيّ) للدين]، ترجمه بالفارسيّة: مصطفى ملكيان، مجلّة نقد ونظر [مجلّة النقد والرأي]، السَّنة الأولى، العددان ٣ و٤، ١٩٩٥م.
- برويز بابائي: مكتب هاى فلسفى از دوران باستان تا امروز [المدارس الفلسفيّة منذ العصر القديم وحتّى اليوم]، طهران، دار نگاه للنشر، ٢٠٠٧م.
- جوادي الآمليّ: تبيين براهين إثبات الله (تعالى شأنه) [تبيين براهين إثبات الله (تعالى شأنه)]، نظمه ونقّحه حميد بارسانيا، قم، دار إسراء، ١٩٩٩م.
- جوادي الآمليّ: رحيق مختوم: شرح حكمت متعاليه (صدر الدين الشيرازيّ) [الرحيق المختوم: شرح الحكمة المتعالية]، نظمه وحقّقه بارسانيا، قم، دار إسراء للنشر، ١٩٩٦م.
- الإمام الخمينيّ: شرح چهل حديث [شرح الأربعين حديثًا]، طهران، مؤسّسة تنظيم مؤلّفات الإمام الخمينيّ (قده) ونشرها، ١٩٩٥م.
- فردريك كابلستون: تاريخ فلسفه از فيشته تا نيتشه [تاريخ الفلسفة من فيشته وحتّى نيتشه]، ترجمه بالفارسيّة: داريوش آشوري، طهران، الدار العلميّة والثقافيّة للنشر، ١٩٩٦م.
- كيركغور: انفسى بودن حقيقت است [ذاتيّة الحقيقة]، ترجمه بالفارسيّة: مصطفى ملكيان، مجلّة نقد ونظر [مجلّة النقد والرأي]، السَّنة الأولى، العددان ٣ و٤، ١٩٩٥م.
- كيركغور: ترس ولرز [الخوف والرعدة]، ترجمه بالفارسيّة: عبد الكريم رشيديان، طهران، دار ني للنشر، ٢٠٠٨.
- مهتاب مستعان: كى بركه گور متفكّر عارف‌پيشه [كيبركه غور مفكّر وعارف]، طهران، دار الولاية للنشر، ١٩٩٥.

- جو مک کواري: فلسفه وجوديّة [الفلسفة الوجوديّة]، ترجمه بالفارسيّة: محمّد سعيد حنائي كاشاني، طهران، هرمس، ١٩٩٨.
- ملاّ صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.
- ملاّ صدرا: أسرار الآيات، طهران، جمعيّة حكمة ملاّ صدرا وفلسفته، ٢٠١١.
- ملاّ صدرا: كسر أصنام الجاهليّة، طهران، مطبعة جامعة طهران، ١٩٦١.
- ملاّ صدرا: تفسير القرآن الكريم، قم، بيدار، ١٩٨٢.
- ملاّ صدرا: شرح أصول الكافي، طهران، مؤسّسة الدراسات والأبحاث الثقافيّة، ١٩٩١.
- ملاّ صدرا: مفاتيح الغيب، ترجمه بالفارسيّة: محمّد خواجوي، طهران، مولى، ١٩٩٢.
- ملاّ صدرا: شواهد الربوبيّة، طهران، المطبوعات الدينيّة لملاّ صدرا، ٢٠٠٣.
- ملاّ صدرا: رساله سه اصل [رسالة الأصول الثلاثة]، طهران، جامعة المنقول والمعقول، ١٩٦١.
- ملاّ صدرا: مبدأ ومعاد [المبدأ والمعاد]، ترجمه بالفارسيّة: أحمد حسين أردكاني، طهران، النشر الجامعيّ، ٢٠١٣.
- عبد الله نصري: سيماى انسان كامل از ديدگاه مكاتب [صورة الإنسان الكامل في رؤية المدارس]، طهران، جامعة العلاّمة الطباطبائي، ١٩٩٧.
- عبد الله نصري: خدا وانسان در فلسفه ياسپرس [الله والإنسان في فلسفة ياسبرس]، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، ٢٠١٤.
- جون وال: انديشه هستى [فكرة الوجود]، ترجمه بالفارسيّة باقر برهام، طهران: مكتبة طهوري، ١٩٧٨.
- - جون وال: بحث در ما بعد الطبيعه [بحث في ماوراء الطبيعة]، ترجمه بالفارسيّة: يحيى مهدوي وزملاؤه، طهران، خوارزمي، ٢٠٠١.
- - Jamie Ferreira: The Cambridge Companion to Kierkegaard، Alastair Hannay, Gordon D. Marino (eds.)، Cambridge University Press, 1998.
- - Kierkegaard: Kierkegaard›s Fragments and Postscript، by Humanities Press International, Inc., 1983.