

مجلة فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة
تصدر عن مؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية المقدّسة

Al-Daleel Peer-reviewed Scientific Journal Specialized in Doctrinal and Theological Studies

الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ

صفاء حسين

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو

الأستاذ الدكتور. حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية

الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا

الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القوميّة

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور نور الدين بولحية، الجزائر، جامعة باتنة

الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيبي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني

الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة الكوفة

المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية

المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة

المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

علي غيم

محمدعلي الموسوي

فاضل السوداني

رئيس التحرير

مدير التحرير

هيئة التحرير

المراجع اللغوي

تصميم الغلاف

الإخراج الفني

aldaleel- mag.com

info@aldaleel-mag.com

+9647719094922

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

موبايل

كربلاء المقدّسة - شارع الشهداء - خلف مستشفى السفير
- مجاور فندق الفاطمي - بناية بشائر المهديّ - الطابق
الثاني - مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة

2265 لسنة 2017

حقوق الطبع والنشر محفوظة



الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والموزع في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة المذكورة لاغراض النشر والترقيات العلمية وإدراجها ضمن موقع المجالات الأكاديمية العلمية العراقية ، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجالات آنف الذكر وفهرسة جميع اعدادها .
... مع وأفر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / اشارة الى موافقة السيد الوكيل المحترم بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ المثبتة على أصل مذكرة ترقم ب ت م ٤/١٩٦٠ في ٢٠١٩/٣/١٢ / للتعامل بالاطلاع ... مع التقدير .
- قسم إدارة المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الالكترونية / للتعامل بالعلم ... مع التقدير .
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الأوليات .
- الصدرة .

م.م. محمد رياض

١٤ / آذار

السياسات العامة للمجلة

1. تتبنى المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقديّة التي تخضع للمعايير العلميّة وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلة.
2. تعتمد المجلة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ، وتدعو له، ولا ينشر فيها أيّ موضوعٍ يعتمد الخطاب الطائفيّ أو الإثنيّ، بل وكلّ ما فيه إساءةٌ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.
3. الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة تحمل وجهة نظر كتّابها، ولا تعبّر - بالضرورة - عن رأي المجلة.
4. تعرض البحوث المقدّمة للنشر في المجلة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلة، وصلاحيّتها للنشر، ويتم إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقاً لتقارير المحكّمين.
5. لا تلتزم المجلة بإعادة النتائج المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل، كما أن المجلة غير ملزمة بإبداً الأسباب الداعية لعدم النشر.
6. ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الباحث أو رصانة البحث.

سياسات القبول والنشر

1. أن تكون النتاجات موافقةً لموضوع المجلة وأهدافها وسياساتها.
2. أن لا تقل عدد كلمات البحث عن (4000 كلمة)، ولا تزيد عن (10000 كلمة).
3. أن لا تكون الأعمال العلميّة المقدّمة للنشر سبق وأن تمّ نشرها أو تقديمها للنشر في دوريّةٍ أو مطبوعةٍ أخرى.
4. ملء استمارة الملكية الفكرية عند إرسال بحثٍ للنشر في المجلة.
5. يُخطر أصحاب البحوث الواردة بوصولها للمجلة خلال 10 أيّامٍ من تسلّمها.
6. يُخطر أصحاب البحوث بالقرار حول صلاحيتها للنشر أو عدمها خلال مدّةٍ لا تتجاوز 20 يومًا من تأريخ تسلّمها.
7. يلتزم الباحث بعدم إرسال بحثه لأيّ جهةٍ أخرى للنشر حتّى يصله ردّ المجلة.
8. يلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكّمين على بحثه وفق التقرير المرسل إليه، مع موافاة المجلة بنسخة معدّلةٍ في مدّةٍ لا تتجاوز 5 أيّامٍ.
9. من الضروريّ إرسال السيرة الذاتية بشكلٍ مختصرٍ للباحث مرفقةً مع بحثه.

دليل المؤلفين

يمكن إيجاز شروط كتابة البحث العلمي (الدراسة) في مجلة (الدليل) التابعة لمؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بما يلي:

- 1 - عنوان البحث واسم المؤلف مع تعريف في الهامش لدرجته العلميّة.
- 2 - الخلاصة: وهي تتضمّن بيان الموضوع والمشكلة أو السؤال الأساسي، مع بيان الطرق والمنهج العلميّة التي سلكها الباحث في حلّ هذه المشكلة والإجابة على هذا السؤال الأساسي، وأخيراً النتائج التي توصل إليها الباحث، كلّ هذا من دون ذكر عنوان لأيّ من الأمور المذكورة، ولا تتجاوز 200 كلمة باللغتين العربيّة والإنجليزيّة.
- 3 - الكلمات المفتاحية: يجب ذكر ما لا يقلّ عن 5 كلماتٍ أساسيّة في البحث، يستطيع كلّ من يريد البحث في الشبكة العنكبوتيّة الوصول من خلالها إلى البحث.
- 4 - المقدمة أو التمهيد: صفحة أو أقلّ منها، يبيّن فيها الباحث سير تطوّر البحث من دون ذكر أيّ عنوان.
- 5 - التعريفات: يجب قبل البدء بالمبادئ التصديقيّة الشروع بالمبادئ التصوريّة للموضوع، وذلك من خلال تبيين المفاهيم المرتبطة بالعنوان بشكلٍ مباشر، أو المرتبطة به بشكلٍ غير مباشر، ولكنّها ضروريّة، ويكتب أيضاً بيان مختصر عن سابقة البحث وموضوعه وبعض النظريّات المهمّة بهذا الخصوص. (لا تتجاوز صفحة واحدة أو صفحتين كحدّ أقصى).
- 6 - محتوى البحث: وتتضمّن جميع المعلومات من الكتب والمراجع الأساسيّة وترتيبها بشكلٍ منطقيّ وعلميٍّ مع التوثيق العلميّ لكلّ معلومة، وتذكر المصادر داخل المتن بالنحو التالي: [لقب المؤلف، اسم الكتاب، المجلّد، الصفحة]. ومن ثمّ تحليل المعلومات والتأليف ولجمع بينها ومناقشتها، وإقامة الأدلّة والبراهين والترجيح فيما بينها، وإبداء الرأي النهائيّ.

ملاحظة: يمكن إضافة هامشٍ استثنائيٍّ عند الضرورة من خلال وضع النجمة (*) في النص، ثمّ وضع نجمةٍ في أسفل الصفحة وكتابة الهامش.

7 - **ذكر النتائج والخاتمة:** في البحث العلميّ يتمّ بيان أهمّ النتائج وما تمّ التوصل إليه الباحث من حلولٍ، وضرورة إبداء الرأي الذي يراه الباحث صحيحًا، من خلال التفسير والمناقشة وذكر التوصيات والاقتراحات لمن شاء إكمال البحث في الموضوع.

8 - **ذكر المصادر والمراجع:** ويكون ترتيب صفحة قائمة المصادر والمراجع حسب أسماء المؤلفين ترتيبًا أبجديًا، ويكون توثيق المعلومات وترتيبها كما يلي:

أ - توثيق الكتب

1 - المؤلف (اللقب ثمّ اسم المؤلف). 2 - اسم الكتاب. 3 - مكان النشر. 4 - دار النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر.

ب - توثيق الدوريات (المجلات)

1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان المقال (ويكون بين قوسين). 3 - اسم الدورية. 4 - الجهة التي تصدر عنها المجلة. 5 - مكان النشر. 6 - عدد المجلة. 7 - تاريخ نشر العدد.

ج - توثيق الرسائل العلميّة

1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان الرسالة. 3 - اسم الجامعة أو المركز العلميّ. 4 - مكان النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر.

د - مواقع الشبكة العنكبوتية

يجب أن تكون هذه المواقع معتبرةً، مثل مواقع الدول والجامعات والمراكز العلميّة المعتمدة، مع ذكر الرابط بشكلٍ كاملٍ.

محتويات العدد

- 09 دور العقل في هندسة المعرفة الدينية
د. أيمن عبدالخالق
- 53 معيار الصدق في المعرفة الدينية.. المبنائية (Foundationalism) نموذجًا
د. محمدعلي محيطي أردكان
- 81 سوسيولوجيا المعرفة.. تبويب ونقد
عقيل البندر
- 115 الصفات الإلهية الخبرية بين الواقع وزيف الأوهام
د. فلاح سبتي
- 171 إشكالية المتخيل في التراث الإسلامي
د. عدنان الحسيني
- 235 تاريخية النصّ الديني.. عرضٌ ونقدٌ
د. مصطفى عزيزي
- 297 المباني الفكرية للسّمات الخاصّة للمهارة.. دراسةٌ في ضوء النصّ الدينيّ
طلال الكمالي
- 355 مصادر المعرفة الدينية
حسين الحاجي

دور العقل في هندسة المعرفة الدينيّة

د. أيمن عبدالخالق*

الخلاصة

تتناول هذه المقالة مسألة معرفيّة حيويّة ومصيريّة طالما دارت حولها الكثير من السجلات الكلاميّة والمباحث الجدليّة على مرّ التاريخ حول دور العقل في المعرفة الدينيّة، والتي يترتب عليها بالفعل آثارٌ كبيرةٌ على المستوى العقديّ والتشريعيّ والأخلاقيّ. ويكمن منشأ النزاع - من وجهة نظرنا - في نظرة الإنسان إلى حجّيّة العقل وحدوده العلميّة، وحجّيّة النصّ الدينيّ ومدياته المعرفيّة، وهذا ما وضعته بالفعل تحت مجهر الفحص العقليّ والبحث العلميّ في هذه المقالة. وقد اعتمدت في تحقيق مسائل هذا البحث على المنهج العقليّ البرهانيّ، بالإضافة إلى النقل التاريخيّ الموثق عن مصادر المعرفة الدينيّة، وتوصّلت في نهاية المقالة إلى بيان مراتب الأحكام العقليّة، وحجّيّة العقل البرهانيّ الذاتيّة، وخروج المسائل الشرعيّة التفصيليّة عن حدود العقل البرهانيّة، بالإضافة إلى بيان دوره المحوريّ في إثبات وتصحيح الرؤية العقديّة الدينيّة، واستنباط الأحكام الشرعيّة، وتأييد المنظومة الأخلاقيّة الدينيّة في الفكر الإسلاميّ الأصيل. الكلمات المفتاحيّة: العقل - حدود العقل - المعرفة الدينيّة - مراتب الأحكام العقليّة - الحسن والقبح العقليّان.

(*) الدكتور أيمن عبد الخالق، مصر، أستاذ في الفلسفة الإسلاميّة.

almahya@yahoo.com

The Role of Reason in the engineering of Religious Knowledge

Ayman Abdul-Khaliq

Abstract

This article deals with a vital and crucial epistemological issue, about which many theological and polemical debates have been made throughout history, concerning the role of reason in religious knowledge. There are many implications based on this, being on ideological, legislative and moral levels.

From our point of view, the cause of the conflict lies in the human's approach to the authenticity of reason and its scientific limits, and also the authenticity of religious text and its cognitive areas. In this paper, I have put this topic under the microscope of rational examination and scientific research.

In order to cover the issues of this study, I have relied on the evidentiary rational approach, along with the documented historical transmission from religious knowledge sources. At the end of the article, I have come to demonstrate the ranks of rational judgments, the subjective authenticity of evidentiary reason, and the deviation of detailed legal issues from reason's evidentiary limits. Furthermore, I have discussed the central role of reason in proving and correcting the religious ideological vision, deducting legal rulings, and confirming the religious ethical system in the pure Islamic thought.

Keywords: reason, the limits of reason, religious knowledge, the ranks of rational judgments, rational goodness and rational badness.

المقدّمة

يقول الباري تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ
وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾
[سورة الإسراء: 70].

لا شك أنّ الإنسان قد صار خليفة الرحمن وسيد الكائنات بعقله
الذي كرمه - تعالى - به، وهو هذا النور الإلهي الطبيعي الذي يميّز
به بين الحقّ والباطل في الأقوال والحسن القبيح في الأفعال.

وكما أنّ الباري - تعالى - قد اقتضت حكمته وإرادته التكوينيّة
تكامل الإنسان بعقله الطبيعي وأفعاله الاختياريّة، فقد اقتضت
إرادته التشريعيّة بلطفه وعنايته هداية الإنسان بأحكامه وتعاليمه
الإلهيّة السماويّة؛ من أجل إيصاله إلى أقصى كماله الممكن له، وهو
النور الإلهي الخارجيّ، حيث يقول تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ
وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ
الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [سورة المائدة: 15 و16].

وفي هذه المقالة نريد أن نبحث حول دور العقل الإنساني ومكانته
في المعرفة الدينيّة بهدف إبراز دوره الطبيعي الذي أراده الله - تعالى -
له في معرفة معالم دينه وأحكامه وتعاليمه، هذا الدور الذي أخفته أو
شوّهته الاتجاهات اللاعقلانيّة الدينيّة لأغراضٍ سياسيّة وأيديولوجيّة
لا يسع المقام التعرّض لها ها هنا.

ولا يخفى أهميّة هذا البحث في إحياء القراءة العقلية الواقعية للنصوص الدينية في قبال القراءات السلفية والفلسفية والباطنية غير الواقعية؛ من أجل أن تتكشف لنا معالم هذا الدين الأصيل ووجهه الإنساني الناصع بعيداً عن الإفراط والتفريط.

وسوف نشرع ببيان مبادئ البحث التصورية عن العقل والدين والمعرفة الدينية، ثم نردفها ببيان مراتب الأحكام العقلية؛ ليتبين لنا الحجية الذاتية للعقل البرهاني وحدوده المعرفية، حيث تلعب هذه المسألة دوراً محورياً في بيان دور العقل في المعرفة الدينية، ثم نتعرض بعدها لبيان حجية العقل البياني، والحسن والقبح الذاتيين ثم ندخل بعد ذلك في تحقيق المسألة الأصلية في البحث، وهي بيان دور العقل ومكانته في المعرفة الدينية على مستوى العقيدة والشريعة والتعاليم الأخلاقية، وفي نهاية المقالة نستخلص النتائج الحاصلة من البحث إن شاء الله تعالى.

أولاً: بيان المفاهيم الكلية

1. العقل

قال ابن منظور: «العقل: الحجر والنهي، ضدّ الحمق، والجمع عُقولٌ.. وقيل: العاقل الذي يجبس نفسه ويردها عن هواها.. والمعقول ما تعقله بقلبك» [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 3046 و3047].

وقال الرازيّ في صحاحه: «العقل هو الحجر والتُّهى... ورجل عَاقِلٌ وَعَقُولٌ، وقد عَقَلَ من باب ضرب، وَمَعْقُولًا أَيضًا هو مصدر» [الرازيّ، مختار الصحاح، ص 187].

وقال الجرجانيّ: «هو نورٌ في القلب يعرف الحقّ والباطل» [الجرجانيّ، التعريفات، ص 157].

أمّا الفيروزآبادي فقال في قاموسه: «العقل: العلم بصفات الأشياء، من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها... أو لقوّة بها يكون التمييز بين القبح والحسن... والحقّ أنّه نورٌ روحانيٌّ به تدرك النفس العلوم الضروريّة والنظريّة» [الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 33].

وورد في "مقاييس اللغة": «وهو الحابس عن ذميم القول والفعل. قال الخليل: «العقل: نقيض الجهل. يقال عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا، إذا عرف ما كان يجعله قبل، أو انزجر عمّا كان يفعله. وجمعه عُقُولٌ. ورجلٌ عَاقِلٌ وقومٌ عُقلاء وعَاقِلون. ورجلٌ عَقُولٌ، إذا كان حسن الفهم وافر العقل» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 69 و70].

فالحاصل من التعاريف اللغويّة للعقل أنّه قوّة نورانيّة مدركةٌ ومميّزةٌ بين الحقّ والباطل والحسن والقبيح، وحاجزةٌ ومانعةٌ للنفس من اتّباع الهوى والوقوع في الزلل، وهو قريبٌ جدًّا من نفس المعنى الاصطلاحيّ للحكماء من تقسيمهم العقل إلى نظريّ وظيفته التفكير، وعقليّ عمليّ وظيفته التدبير، ولكنّ العقل الذي سنبحث عنه في هذا المقال هو العقل النظريّ لا غير.

2 - الدين:

مقصودنا من الدين ليس الله أو رسوله أو جبريل، بل هو مجموعة الاعتقادات المتعلقة بالرؤية الكونية عن الإنسان والمبدئ والمعاد، والأحكام الشرعية التي نزلت لتنظيم حياة الإنسان، والتعاليم الأخلاقية السامية للارتقاء بروح الإنسان، والتي جاء بها الأنبياء ﷺ عن طريق الوحي السماوي؛ من أجل هداية البشر إلى صراط الله المستقيم، وتحقيق السعادة الحقيقية.

3 - المعرفة الدينية:

هي كل معرفة تتعلق بالدين سواءً على مستوى العقائد أو الأحكام الشرعية أو التعاليم الأخلاقية، وسواءً أتت عن طريق العقل أو النص الديني المنقول.

ثانياً: أقسام العقل ومراتبه وحدوده

1 - مراتب العقل النظري وحاكمية العقل البرهاني

إنّ العقل النظريّ بمعناه العامّ هو أداة التفكير، وبالتالي فهو الحاكم الوحيد على جميع أنحاء القضايا التي يتصوّرها ذهن الإنسان، ولا ينبغي لأيّ إنسان أن يتوهّم أداة معرفيّة حاكمّة أخرى لأحكامه وراء عقله، وإن تنوّعت مصادر المعرفة الأخرى.

ولكن تارةً يحكم العقل بنفسه بنحوٍ مستقلٍّ انطلاقاً من القضايا البديهية الأولى البينة أو المبيّنة بها، حكماً يقينياً ثابتاً، وهو العقل البرهاني، وتارةً أخرى يستعين في أحكامه بالأدوات والمصادر المعرفية الأخرى، كالحسّ أو التجربة أو القضايا العقلية المشهورة أو النصّ الدينيّ أو التاريخي، وهو في هذه الحالة قد يسمّى بنحوٍ من التسامح بالعقل الحسيّ التجريبيّ، أو العقل العرفيّ العقلانيّ، أو العقل النقليّ النصّيّ.

وبناءً عليه يظهر لنا أنّ ما يسمّى بالدليل النقليّ هو في الواقع دليلٌ عقليّ مستندٌ إلى النصّ - كما سيأتي بيانه - وليس كما يتوهّم أصحاب الاتجاهات النصّية الأخبارية أنّه وحيٌّ من السماء، ويضفون عليه القدسيّة، مع أنّ الوحي قنأةٌ معرفيّةٌ مختصّةٌ بالأنبياء عليهم السلام، وما يتعلّق بنا مجردٌ نصوصٍ منسوبةٍ للوحي، ومنقولةٍ إلينا عبر وسائطٍ متعدّدةٍ مع مشاكلها السندية والدلالية.

ومن هنا يتبيّن أنّ العقل البرهانيّ - وانطلاقاً من مبادئه البديهية - هو الوحيد الذي يضمن لنا الواقع بنحوٍ يقينيّ موضوعيّ ثابتٍ، وله مشروعيتّه المعرفية الذاتية، وهو الذي يعطي المشروعية المعرفية لسائر مراتب العقل العامّ، وهذا هو معنى حاكميته وأصالته المعرفية.

2 - حدود العقل البرهانيّ

بعد أن فرغنا من بيان الحجّية الذاتية للعقل البرهانيّ، يصل الدور إلى بيان حدوده المعرفية، بمعنى إلى أيّ مدى يمكن أن يكشف

لنا الواقع، أو بعبارة أخرى: ما هو حريم العقل البرهانيّ، وما هي المنطقة الخارجة عن حريم حكمه؟
وقبل الإجابة على هذا السؤال، ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأول: هو أنّ العقل البرهانيّ بما أنّه أعلى وأشرف مراتب العقل العامّ، لا يقبل من أيّ مرتبةٍ من المراتب العقلية الدانية تحته أن تضع له حدوده، بل هو الذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه، ومن هنا يتبيّن لنا ضلالة من يحاول أن يحجّم العقل البرهانيّ بالعقل التجريبيّ أو الجدليّ أو الخطابيّ أو الاستقرائيّ، فيقدّم المفضول على الفاضل من حيث لا يشعر، كما يفعل بعض الحسيّين والأخباريّين والمتكلمين والصوفيّة.

الثاني: أنّ حدود العقل البرهانيّ ليست حدوداً اعتباريّةً يمكن التفاوض حولها، بل حدوداً تكوينيّةً، بمعنى أنّ العقل يعجز عن تخطيها.

أمّا ما هي تلك الحدود، فتتضح ببيان حريم العقل البرهانيّ، فنقول: إنّ الأحكام العقلية البرهانية إنّما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما: القضايا الكليّة دون الجزئية المتغيّرة، والقضايا الحقيقيّة دون الاعتباريّة التشريعيّة.

والمقصود من القضايا الحقيقيّة هي تلك التي توجد موضوعاتها لا باختيارنا، كالإنسان والمثلث والجسم والعقل والباري تعالى،

والتي هي موضوعات العلوم النظريّة الحقيقيّة، كالمنطق والرياضيّات والطبيعيّات والفلسفة، على عكس القضايا الاعتباريّة التشريعيّة التي توجد باختيارنا، كالعدل والصدق والصلاة، وسائر الأحكام العمليّة التي تشكّل موضوعات الحكمة العمليّة من الأخلاق والسياسة.

قال ابن سينا: «والأشياء الموجودة، إمّا أشياء ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمّى فلسفةً نظريّةً، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمّى فلسفةً عمليّةً» [ابن سينا، مدخل الشفاء، ص 12].

والسرّ في خروجها عن حريم العقل البرهانيّ أنّ ملاكات الأحكام الاعتباريّة التشريعيّة التي هي بمثابة الحدود الوسطى لها إنّما هي في يد من اعتبرها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهيّة أو الوضعيّة، وبالتالي فلا سبيل للعقل البرهانيّ إليها.

17

ولكن من الجدير بالذكر أنّ قضيّة حسن العدل وقبح الظلم تُستثنى من القضايا الاعتباريّة التي لا يدركها العقل البرهانيّ؛ لأنّها مع كونها اعتباريّة - لكون موضوعها يوجد بأفعالنا الاختياريّة - إلّا أنّها ليست تشريعيّةً، بل التشريع يكون على أساسها، كما سنبيّن ذلك في مبحث الحسن والقبح العقليّين.

وهذه القضيّة أوليّة الصدق، بمعنى أنّه يكفي تصوّر موضوعها ومحمولها للتصديق بها؛ لأنّ العدل معناه إعطاء كلّ ذي حقّ ما يستحقّه من الكمال، ومعنى الحسن هنا هو الكمال المستحقّ،

فالمحمول ذاتي للموضوع كما هو واضح، وهذا هو معنى كون حسن العدل ذاتياً عقلياً لا شرعياً.

وهذا على خلاف مصاديق العدل، كسائر الأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية، التي هي من أفراد العدل ومصاديق الحقوق المستحقة، وبالتالي من العوارض الغريبة على طبيعة العدل، التي لا سبيل للعقل البرهاني إليها، فتأمل جيداً.

وهذه القضية الكلية الأولية تُعدّ أساس الخير والفضيلة في الحكمة العملية، كما أنّ امتناع اجتماع الإيجاب والسلب أساس الحق والصواب في الحكمة النظرية، وتفصيل الكلام فيه له مجال آخر من البحث.

فقد تبين ممّا تقدّم أنّ القضايا الجزئية المتغيرة، والقضايا الاعتبارية العملية التشريعية، كلاهما خارج عن حريم العقل البرهاني، وواقع في منطقة الفراغ العقلي بحسب ما نصلحه. وهذه المنطقة الواسعة لا سبيل للعقل البرهاني إليها بنفسه، ويكون السالك فيها على خطرٍ عظيم بعد فقدان الحصانة البرهانية. ولكن مع ذلك فإنّ العقل البرهاني لا يكلُّ صاحبه إلى نفسه في هذه المنطقة الخطيرة، بل يهديه بعنايته إلى أدوات معرفية أخرى يستعين بها على وعورة الطريق، ويحتفظ لنفسه بحق الإشراف الكلي عليها.

3 . العقل البيانيّ

وهو العقل النصّيّ، بحسب إصطلاح بعض المحقّقين المعاصرين [الجابري، نقد العقل العربيّ]، وهو الذي لا يمكنه أن يحكم إلّا بعد ورود النصّ الدينيّ، بالتوثيق والتفسير والتأويل، والتقديم والتأخير، والدفاع والاحتجاج، وهو ما أسميناه سابقًا بالدليل النقليّ، وهو ما يسمّى بالمقبولات بحسب الاصطلاح المنطقيّ.

قال المحقّق الطوسيّ: «مقبولاتٌ إمّا عن جماعةٍ كما عن المشائبيّين: أنّ للفلك طبيعةً خامسةً، أو عن نفرٍ كأصول الأرصاد عن أصحابها، أو عن نبيّ وإمام، كالشرائع والسنن» [الطوسيّ، شرح الإشارات، ص 316].

ولا شك أنّ الدليل النقليّ من أهمّ مصادر المعرفة الدينيّة؛ ولذلك فقد مسّت الحاجة هنا إلى تناوله من حيث حجّيته العلميّة وحدوده المعرفيّة، حيث سننتفع بذلك لاحقًا في تنقيح دور العقل في المعرفة الدينيّة.

أمّا حجّيته العلميّة بحسب حكم العقل البرهانيّ، فكون ملاك التصديق به هو لأجل الثقة في قائله، وليس نابغًا من طبيعة العقل الذاتيّة الفطريّة للمصدّق، فلا يمكن أن يفيدنا العلم البرهانيّ، وهو إن كان متواترًا في وصوله كان قطعياً في صدوره، وإن كان نصّاً بيّناً في مراده التصديقيّ، كان قطعياً في دلّالته، ويوجب

العقل السليم التصديق به؛ لأنّ ملاك التصديق به هو الثقة في قائله - كما قلنا - وبالتالي لم يُعلم من أسبابه الذاتية الثبوتية، ولكنّ هذا النحو من النصوص قطعياً الصدور والدلالة مواردها ضئيلةٌ في التراث الدينيّ، سواءً على مستوى الاعتقاد التفصيليّ أو على المستوى التشريعيّ.

وأما أكثر النصوص الدينية الواردة في التراث، فهي من باب أخبار الاحاد - كما يسمونها - غير المتواترة، وتكون في غالبها ظنيّة الدلالة، وبالتالي فهي بحكم العقل الأوّليّ لا تورث اليقين البرهانيّ من الناحية النظرية، وإن أفادت التصديق الظنيّ، وهو مذهب العلماء والفقهاء المحققين على خلاف غيرهم، ولكنهم فرّقوا بين عدم حجّيته النظرية في العقائد، وحجّيته العملية في التشريع، كما سيأتي في مبحث دور العقل في المعرفة الدينية.

ثالثاً: الحسن والقبح العقليّان

من المسائل التاريخية المهمة التي وقع فيها اختلافٌ كبيرٌ بين علماء المسلمين، وتلعب دوراً مهمّاً وحيويّاً في بيان دور العقل في المعرفة الدينية، لا سيّما في الجانب التشريعيّ.

وقد أشار العلامة الحليّ إلى أهميّة هذه المسألة بقوله: «واعلم أنّه لا يمكن الجزم بشيءٍ من قواعد الإسلام، ولا شيءٍ من أحكام الدين إلاّ بالقول بالحسن والقبح العقليّين» [الحليّ، نهاية الوصول، ج 1، ص 133].

وسنشير في البداية لمعاني الحسن والقبح، ثمّ نستعرض باختصار الآراء المشهورة حول هذه المسألة والرأي المختار فيها.

1 - معاني الحسن والقبح

قال الشيخ المظفر: «يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معانٍ:

أ - ملائمة الطبع ومنافرته ويتعلّقان بالأشياء، مثل المنظر الجميل والقبيح، وقد ينافر حسًّا ويلائم عقلاً.

ب - صفة الكمال والنقص مثل حسن العلم وقبح الجهل، وحسن العدل وقبح الظلم، ويتعلّقان بالأفعال الاختيارية.

ج - ما يقعان موردًا للمدح والذمّ عند العقلاء في الأفعال الاختيارية أيضًا، وهو ما ينبغي فعله ويستحقّ الشواب» [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 218].

وأقول:

أولاً: أنّ المعنى الأوّل متفقٌ عليه وليس محلًّا للنزاع فيما نحن فيه؛ لأنّ محلّ النزاع يقع في وصف الأفعال الاختيارية بالحسن والقبح، وليست الأشياء الموجودة في الخارج.

ثانياً: أنّ المعنى الثاني هو المقصود لنا؛ لأنّ الإنسان يطلب كماله بأفعاله الاختيارية، فالفعل الاختياريّ الذي يحصل كمال الإنسان أو يحفظه حسنٌ أيّ كمالٌ له، والذي يفقده كماله فهو قبيحٌ أيّ نقصٌ له.

ثالثًا: أنّ المعنى الثالث من أنّ الحسن ما ينبغي فعله ويستحقّ مدح العقلاء، والقبیح ما ينبغي تركه ويستحقّ ذمّهم هو في الحقيقة من لوازم المعنى الثاني، وبناءً عليه فالفعل الحسن هو الذي يحصل كمال الإنسان، وبالتالي ينبغي فعله ويستحقّ مدح العقلاء، والقبیح على خلافه.

2 . الأقوال في الحسن والقبیح

وقع الخلاف بين علماء المسلمين في الحُسن والقُبْح الأفعاليّ أيحكم به العقل أم الشرع، أو بعبارةٍ أخرى هل الحسن والقبیح ذاتيّان للفعل أو عرضيّان؟ وبناءً على ماحقّقناه سابقًا من إثبات حاكميّة العقل البرهانيّ وحدوده، ينبغي تحكيمه في هذه المسألة المصيريّة، فأقول:

بناءً على ما بيّناه في معنى الحسن والقبیح، وأنّ مرجعه إلى الكمال أو النقص، فإنّ العقل يدرك من ذاته صحّة قضيّة "العدل حسنٌ" و"الظلم قبيحٌ"؛ لأنّ العدل معناه "إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، أي كماله الذي يستحقّه" وهذا المعنى كمالٌ في ذاته بالبداهة، إذ إنّ إعطاء الكمال لمستحقّه كمالٌ للإنسان من حيث كونه كاشفًا عن حالة الاعتدال العقليّ عنده، وسيطرته على أهوائه وغرائزه، والظلم خلافه.

وتعدّ بداهة هاتين القضيتين من المبادئ الأولى في الحكمة العمليّة عند الحكماء، كما هو الحال في مبدأ امتناع التناقض في الحكمة النظرية، فكلّ فعلٍ اختياريٍّ يرجع إلى العدل فهو حسنٌ، وخلافه قبيحٌ، فالعدل والظلم علّتان تامّتان للحسن والقبح.

وهناك قيمٌ أخلاقيّةٌ أخرى تقتضي الحسن والقبح في أغلب الأحيان، كالصدق والكذب، ولكن قد يعرضها الحسن والقبح، عندما يستلزم الصدق الظلم كقتل إنسانٍ بريءٍ مثلاً.

وعلى الجانب الآخر هناك قيمٌ كثيرةٌ لا تقتضي بذاتها الحسن أو القبح، بل يعرضها الاثنان بحسب مواردها المختلفة، كالضرب والقتل والمدح والذمّ، فمدح المحسن حسنٌ، ومدح المسيء قبيحٌ، وهكذا.

هذه هي طبيعة الأشياء في نفسها بحسب حكم العقل السليم، والآن نشير إلى الآراء الأخرى في هذه المسألة:

أ - رأي الأشاعرة:

ذهبت الأشاعرة - ربّما لدوافع سياسيّة أو أيديولوجيّة لا مجال لذكرها هنا - إلى أنّ الحسن والقبح مجرد صفاتٍ اعتباريّةٍ لجميع الأفعال؛ لأنّ الأفعال كلّها سواسيةٌ ليس شيءٌ منها في نفسه حسنًا أو قبيحًا بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه، ولاذم فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها. [الإيجي، المواقف، ج 3، ص 270]

وقد استدلّ الأشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليّين في الكثير من كتبهم. [الجرجاني، شرح المواقف، ج 8، ص 185؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 2، ص 49] وهذا الرأي خلاف ما حقّقناه سابقاً، بل لا يمكن إثبات حجّة الشرع إلّا بناءً على الحسن والقبح الذاتيين، وكما نقلنا ذلك عن العلامة الحليّ سابقاً، وكما سيأتي.

ب - رأي المعتزلة:

فقد ذهبوا خلاف الأشاعرة، إلى التحسين والتقييح العقليّين، قال الشهرستانيّ عن المعتزلة: «وشكر المنعم واجبٌ قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح» [الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 42].

ج - رأي الإمامية:

وقد تصدّى علماء الإمامية لإبطال وتفنييد الشبهات والأدلة التي ساقها الأشاعرة، فأكدوا بالحجج الدامغة أنّ بمقدور العقل أن يدرك ويتلمس حسن الأشياء أو قبحها، ولعلّ خير هذه الحجج هو قضاء الوجدان والبداهة بذلك، بحيث يُعدّ إنكاره مكابرةً واضحةً، على أنّه لولا إدراك العقل لحسن الأشياء أو قبحها لما ثبت الشرع نفسه ولا النبوت؛ إذ إنّ الطريق لإثبات النبوت يتوقف على إثبات صدق الله ﷻ وتنزهه وأنبيائه عن الكذب، وكذلك تنزهه - تعالى - أيضاً عن إظهار المعجزة على يد الكاذبين من مُدعي النبوة، ولا

طريق لإثبات ذلك إلا بتوسّط حكم العقل القاضي بقبح الكذب عليه تعالى، وقبح إظهار المعجزة على يد الكاذب.

قال المظفّر: «إنّ ثبوت الشرائع السماويّة يتوقّف على إدراك العقل للحسن والقبح، ولو كان ثبوتها متوقّفًا على الطريق الشرعيّ فقط للزم منه الدور أو التسلسل» [المظفّر، أصول الفقه، ج 2، ص 29].

إلى غير ذلك من البراهين المتينة التي ذكرت لإثبات الحسن والقبح العقليّين. [انظر: الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص 295]

وأما المحقّق الأصفهانيّ من الإماميّة فقد أفصح عن القول التفصيليّ المحقّق الذي نتبناه، ولكن بنحوٍ آخر حيث قال: «بل المراد بذاتيّة الحسن والقبح كون الحكمين عرضًا ذاتيًّا، بمعنى أنّ العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذمّ، من دون لحاظ اندراجه تحت عنوانٍ آخر، بخلاف سائر العناوين، فإنّها ربّما تكون مع حفظها معروضةً لغير ما يترتب عليه لو خيّي ونفسه كالصدق والكذب، فإنّهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجي للمؤمن يترتب استحقاق الذمّ على الأوّل بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندرجاه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خيّي الصدق والكذب ونفسهما يندرج الأوّل تحت عنوان العدل في القول، والثاني تحت عنوان الجور، فضلًا عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوانٍ ممدوحٍ أو مذمومٍ» [الأصفهانيّ، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 2، ص 9].

رابعًا: حاجة العقل إلى الدين

لا بأس بالإشارة السريعة إلى بيان حاجة العقل إلى المعرفة الدينية الخارجية، وعدم اكتفائه بمعرفته العقلية الذاتية؛ نظرًا لارتباطه بنحوٍ جدليٍّ بموضوع البحث هنا، فنقول:

قد ظهرت اتجاهاتٌ متعدّدةٌ حول حاجة الإنسان إلى الدين تتراوح بين الإفراط والتفريط؛ نتيجة الاختلاف في الرؤية الفلسفية للدين، وغايته ومساحته المعرفية والاجتماعية.

فهناك الاتجاه الربوبي (deism) الذي أنكر حاجة الإنسان إلى الدين، وبالتالي اكتفاه بنفسه، وفي المقابل ظهر اتجاهٌ آخر في العالم الإسلامي ينكر أي قيمة للعقل الإنساني كالاتجاه الحشوي الحنبلي والأخباري، وبالتالي احتياج الإنسان إلى الدين في كل شيء في حياته في تفكيره وفكره وجميع تصرفاته.

وفي قبال هذين الاتجاهين ظهر اتجاهٌ ثالثٌ يؤكد على العلاقة التكاملية بين العقل والدين، وهو الاتجاه العقلاني كما سيأتي بيانه.

ومن الطبيعي أنّ المعنى بتحقيق هذه المسألة هو العقل البرهاني الذي يضمن لنا معرفة الواقع كما هو في نفسه كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، وهو أيضًا - كما جاء في الروايات الشريفة - رسول الله الباطن وحجّته على الناس [الكليني، أصول الكافي، ص 16]، وبالتالي فهو يمثّل الوحي الإلهي الداخلي عند الإنسان، فينبغي الرجوع إليه واستكشاف الجواب منه.

العقل البرهانيّ - كما سبق وأن ذكرنا - له حجّيته الذاتية؛ لأنّه ينطلق من مبادئ واضحة وذاتية الصدق، وهو مستقلّ بمنهجه التفكيريّ، وبتشكيل رؤيته الكونيّة الكلّيّة، ومنظومته الأخلاقيّة القيميّة دون الاستعانة بأيّ قناة معرفيّة أخرى.

ومن خلال رؤيته الفلسفيّة يثبت وجود مبدأ إلهيّ حكيم خلق هذا الكون على أحسن صورة، وخلق الإنسان في أحسن تقويم، ووهب له العقل الحكيم الذي به يميّز بين الحقّ والباطل والحسن والقبيح، وسخر له ما في السماوات والأرض؛ من أجل أن يصل إلى أقصى كماله الممكن له.

ولكن في الوقت نفسه يجد العقل نفسه في مواجهة مشكلتين أساسيتين، الأولى تتعلّق بالعلاقة التفصيليّة بين الإنسان وربّه، والأخرى تتعلّق بكيفيّة تطبيق العدالة الاجتماعيّة التي يؤمن العقل بحسنها وضرورتها في التعامل مع الناس.

أمّا الأولى، فمن الواضح أنّ العقل يدرك جيّدًا حاجة الإنسان إلى توطيد علاقته مع أبويه اللذين كانا السبب في وجوده في هذه الحياة؛ شكرًا لفضلهم عليه، وللاستعانة بقدرتهم في تربيته وتعليمه، فإنّه أحوج إلى توطيد هذه العلاقة مع ربّه وخالقه ورازقه؛ شكرًا لأنعمه، واستزادة لفضله، وقضاء لحوائجه الدنيويّة والأخرويّة، إذ يشعر الإنسان في خضمّ هذه المشاكل والتحدّيات والشدائد الدنيويّة إلى الحاجة الماسّة لركنٍ وثيقٍ يلجأ إليه فيحمله، ويدعوه فيلبّيه،

ويتوكل عليه فيكفيه، ويزرع الأمل والتفاؤل في نفسه في الدنيا والآخرة، مما له أكبر الأثر في تحصيل السكينة والاطمئنان النفسي والاستقرار الروحي.

وأما الثانية فالعقل وإن أسس منظومته الأخلاقية على أساس مبدأ العدل والإنصاف، واستطاع أن يتعرف على المنظومة الأخلاقية الوسطية العادلة، إلا أنه يتعذر عليه في كثير من الأحيان أن يتعرف على النظام الحقوقي المتعلق بحقه وحقوق الآخرين في هذه الحياة، حتى يتمكن من إعطاء كل ذي حق حقه، ومن هنا يدرك العقل ضرورة الحاجة إلى خالقه وصانعه ومدبره، وهو أعلم بما خلق، وبما يصلح الإنسان أو يفسده؛ ليبين له ماله من الحقوق، وما عليه من الواجبات تجاه الآخرين، بنحو ينسجم مع طبيعة الإنسان والعالم من حوله، وبهذا تتحقق العدالة الإلهية على المستويين الفردي والاجتماعي في المجتمعات البشرية بنحو تفصيلي واقعي.

هذا بالإضافة إلى أن إيمان العقل بالحياة بعد الموت يستلزم معرفته بكل ما يمكن أن يترتب على أفعاله الاختيارية في هذا العالم من عواقب يمكن أن تنفعه أو تضره في العالم الآخر بعد الموت. ومما تقدم يدرك العقل أن مقتضى اللطف والعناية الإلهية أن يكون هناك برنامج إلهي متكامل يملأ هذا الفراغ الذي يدركه العقل من نفسه؛ من أجل أن يصل الإنسان في هذه الحياة لأقصى

ما يمكن أن يصل إليه من الكمالات الفرديّة والاجتماعيّة، ويضمن له الحياة السعيدة في الدنيا والآخرة، وهذا البرنامج الإلهي هو الدين.

خامسًا: حاجة الدين إلى العقل

ونقصد منها حاجة المعرفة الدينيّة إلى العقل، وهذه المسألة بالإضافة إلى أنها لا تقل أهميّةً عن المسألة التي قبلها، المتعلقة بالحاجة إلى المعرفة الدينيّة، فهي تصبّ في تحقيق المسألة الرئيسيّة في هذه المقالة.

فكما كانت هناك اتجاهاتٌ تحذف الدين أو تحجّم بشدّة دوره في الحياة، كان هناك على الطرف المقابل من يحذف العقل ويقصيه بالكلّيّة أو يحجّم دوره بشدّة ويقوم بتهميشه.

ونحن سنبحث هنا عن دور العقل في المعرفة الدينيّة على مستوياتها المعرفيّة الثلاثة العقديّة والتشريعيّة والأخلاقيّة.

1 - دور العقل في المعرفة الدينيّة العقديّة

إنّ العقيدة الدينيّة بما تشتمل عليه من مبادئ وجوديّة عن الإنسان والعالم والمبدئ والمعاد تتمثّل أصل الرؤية الكونيّة للدين، إنّما تكتسب صحّتها ومصداقيّتها الواقعيّة من مدى مطابقتها للرؤية الكونيّة العقليّة البرهانيّة، بناءً على ما أثبتناه من أصالة

العقل وحاكميته المعرفية وحجّيته الذاتية، ويمكن التنبيه على هذا الدور المهم والمصيري للعقل الإنساني في مجال المعرفة الدينية العقديّة على النحو التالي:

أ- إثبات أصل الحاجة إلى الدين بوصفه رسالةً سماويّةً، وبالتالي إثبات ضرورة النبوة، كما أشرنا إليه سابقًا.

ب- إنّ الدين الصحيح هو الذي يثني على العقل، ويُعلي مكانته، ويعترف بحجّيته، ويدعو الناس إلى النظر والتعقل والتفكير والتدبّر، وبالتالي فكلّ من جاء بدينٍ يدعو إلى تعطيل العقل أو تهميشه أو ازدرائه فهو دينٌ منحولٌ.

ج- إنّ الدين الصحيح بما يحمله من رؤيةٍ عقديّةٍ ومنظومةٍ أخلاقيّةٍ هو الذي يطابق الرؤية الكونيّة التوحيدية والأخلاقيّة الوسطية للعقل البرهاني، فالدين حتّى يكون واقعيًا ومقبولًا ينبغي أن يكون معقولًا في مبادئه وأصوله الكليّة النظرية والعملية.

هذا بنحوٍ إجماليّ، وما يهمنّا الآن في تحقيق هذه المسألة أن نشرع في بيان كيفية تعامل العقل مع النصوص الدينية المختلفة، التي سنقسّمها بالقسمة الأولى إلى نصوصٍ نظريّةٍ عقديّةٍ ونصوصٍ عمليّةٍ، ونرجئ البحث عن النصوص العملية إلى البحث التشريعي والأخلاقي، ثمّ نقسّم ثانيًا النصوص النظرية إلى كليّةٍ وجزئيةٍ، والتي ستقسم بشقيها إلى نصوصٍ متواترة الصدور وإلى أخبار الآحاد غير المتواترة.

وثمة ملاحظةٌ يجب الانتباه إليها، وهي أنّ ما سنتكلّم عنه هو النصوص الشرعيّة المنقولة إلينا بوسائط متعدّدة، وليس الكلام حول ما يعلمه النبيّ والإمام عليهما.

الأولى: النصوص المتواترة الكلّيّة

وهي تنقسم بهذا الاعتبار إلى نصوصٍ صريحةٍ في المعنى المطلوب، كآيات الدالّة على أصل التوحيد ونفي الشرك، أو أصل النبوة والمعاد، فتكون قطعيّة الصدور والدلالة، وتحكي عن الواقع بالضرورة، وإلى نصوصٍ أخرى غير صريحةٍ في معناها بنحوٍ قطعيٍّ، ولكن تكون ظاهرةً في معنّى أو معانٍ دون أخرى، فتكون حينها قطعيّة الصدور ظنيّة الدلالة.

أمّا النصوص الصريحة في المعنى، فتكون موافقةً للعقل البرهانيّ بالضرورة، ومؤيّدّة لأحكامه السديدة، وتسمّى بالنصوص الإرشاديّة لحكم العقل، بمعنى أنّ العقل يستقلّ بمعرفة ما تحكي عنه.

والفلسفة الوجوديّة لمثل هذه النصوص الإرشاديّة - علاوةً على التذكير العمليّ للإنسان الغافل عن حقائق الوجود - فإنّ لها حكمَةً عظيمةً في موافقتها للعقل، وهي اكتساب الحجّيّة والمشروعيّة العلميّة من العقل؛ لكي يطمئنّ بأنّ هذا النصّ الدينيّ هو من عند الله العليم الحكيم؛ حتّى يسلم له العقل بعد ذلك تعبدًا بما يقول من معارف جزئيّة وأحكامٍ عمليّةٍ اعتباريّةٍ خارجةٍ عن حريم العقل،

وواقعةً في منطقة فراغه، كما سبق وأن أشرنا في حدود العقل، فالعقل مشروعيتُهُ ذاتيَّةٌ كما قلنا.

وأما النصّ الدينيّ، فمشروعيتُهُ مكتسبةٌ من العقل بشرط أن يوافق في أصوله ومبادئه الكليَّة الأصول والمبادئ العقلية الضرورية. فهذه هي الحكمة من وجود هذه النصوص الإرشادية.

وأما النصوص الكليَّة الظنيَّة الدلالة، فهي لا تفيد العلم بالواقع، كما هو واضح؛ لأنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً، كما أرشد القرآن الكريم إلى ذلك أيضاً بنفسه، ونهى بشدّة عن اتّباع الظنّ؛ وبالتالي فلا يمكن أن تكون مثل هذه النصوص حجّةً كاشفةً في الاعتقادات اليقينيَّة.

وهذه النصوص الظنيَّة الواقعة في حريم العقل البرهانيّ، إمّا أن تكون موافقةً له في ظاهرها فتحمل على المعنى الموافق، أو تكون مخالفةً له في ظاهرها، كآيات الجبر والتفويض والتجسيم، التي هي - بحسب نظرنا - من أبرز مصاديق التشابهات القرآنيَّة، فتصرف عن ظاهرها بالتأويل، بلا توقّف أو ترديد.

الثانية: النصوص المتواترة الجزئية:

من الواضح أنّ هذه النصوص خارجةٌ عن حريم العقل البرهانيّ، ممّا يعني استحالة تعلّق اليقين البرهانيّ الخاصّ بها، وهي تنقسم

إلى نصوصٍ قطعيّة الدلالة، كـبعض أحوال يوم القيامة من الحور والقصور والنيران، وإلى نصوصٍ ظنيّة الدلالة.

أمّا القطعيّة الدلالة، فيوجب العقل التصديق بها؛ لأنّها قطعيّة الصدور والدلالة من الله ﷻ أو المعصوم عليه السلام؛ حيث لا يوجد برهانٌ عقليٌّ عليها - كما ذكرنا - لفقدان الحدّ الأوسط الثبوتيّ، وهذا معنى قول ابن سينا: «إنّ المعاد منه ما هو منقولٌ من الشرع، ولا سبيل لإثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة، لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّدٌ ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن» [ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 423].

أي أنّ البرهان العقليّ قائمٌ على المعاد الروحانيّ لا غير، أمّا الجسمانيّ التفصيليّ منه فالمرجع فيه قبول قول الصادق المصدّق ﷺ، وهذا معنى التصديق القطعيّ التعبديّ.

أمّا النصوص الظنيّة الدلالة الواردة في مجال العقيدة، فلا معنى للتصديق القطعيّ بها، لا عقلاً ولا شرعاً؛ لأنّه يلزم انقلاب الظنّ قطعاً في حال كونه ظناً، وهو محال. فلا يبقى إلّا الاعتقاد الظنيّ بها، وهو حاصلٌ على أيّ حالٍ، ويبقى العلم بمفادها في حيّز الإمكان. وغالباً ما يكون لهذه النصوص الظنيّة أثرٌ عمليّ، فتشملها حجّية الظهور الظنيّ الثابتة في علم أصول الفقه، ولكن بمعنى

جواز استعمالها في مقام الوعظ والإرشاد؛ حيث تدفع بالإنسان إلى الفضيلة، وتزجره عن الرذيلة، وهي مصالح واقعية يستسيغها ويؤيدها العقل.

الثالثة: أخبار الآحاد الكلّية:

والمعروفة بخبر الثقة، وهو ظنيّ الصدور؛ لوجود مقتضى الصدق فيه، ولا حجّية نظريّة له سواءً كان قطعيّ الدلالة أو ظنيّها؛ لعدم العلم بصدوره من المعصوم عليه السلام، ولكن إن وافق العقل في ظاهره كان إرشادياً لحكم العقل، وإن خالفه وجب تأويله أو رده بحكم العقل والشرع، كما سيأتي تفصيله لاحقاً.

الرابعة: أخبار الآحاد الجزئية:

وهي ظنيّة الصدور؛ للسبب السابق نفسه، فلا حجّية لها أيضاً، سواءً كان قطعيّة الدلالة أو ظنيّة؛ لأنّه لا سند لها من العقل أو الشرع، ولكن كما قلنا، إن كان لها أثر عمليّ - كما هو الغالب فيها - فلا مانع من استعمالها بقصد الوعظ والإرشاد، كأكثر روايات القبر والقيامة، ومقامات الأنبياء والأولياء عليهم السلام وسيرة الصالحين، وهذا معنى التعبّد العمليّ.

وما أوردناه هنا في كيفية التعامل العقليّ مع أخبار الآحاد النظرية العقدية، فهو مقتضى التحقيق العلميّ الذي أوردناه في السابق، سواءً في بيان الحجّية الذاتية للعقل البرهانيّ، أو في بيان

الصلاحية المعرفية للدليل النقلي، وهذا هو نفس نظر العلماء المحقّقين، لا سيّما من الإمامية، على خلاف ما ذهب إليه علماء الاتجاه السلفي الأخباري، والذي سوف نشير إليه لاحقاً باختصار. ونحن نورد هنا ما أورده الشيخ مرتضى الأنصاري في كتابه، وما نقله أيضاً عن كبار الفقهاء في باب تنبيهات الظنّ، حيث قال: «الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدبّن به إذا اتّفق حصول العلم به، ك بعض تفاصيل المعارف، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظنّ، لو فرض حصوله ووجوب التوقّف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والأمره بالتوقّف، وأتّه: "إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها، وأهوى بيده إلى فيه"، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأمانة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره».

وقال أيضاً: «قال شيخنا الشهيد الثاني في "المقاصد العلية" بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازمة "وأما ما ورد عنه عليه السلام في ذلك من طريق الأحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ الخبر الواحد ظنيّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيّة الظنيّة، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العلميّة» انتهى، ثمّ قال: «وظاهر الشيخ في العدة أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الأحاد اتّفاقيّ، إلّا عن بعض غفلة أصحاب الحديث».

وأقول: إنّ المقصود بأصحاب الحديث هم أصحاب الاتّجاه
الأخباريّ السطحيّ الذين يتبعون الظنون والأوهام.
وأضاف: «وظاهر المحكيّ في السرائر عن السيّد المرتضى عدم
الخلافاً فيه أصلاً» [الأنصاريّ، فرائد الأصول، ص 331].

وإنّما أنقل هذا الكلام ليتبيّن للغافلين مدى عبثيّة هذا الصراع
التاريخيّ القديم، والذي ما زالت آثاره موجودةً بين الفلاسفة
والأخباريّين، حيث كانوا يردّون براهين الحكماء اليقينيّة بأخبار
الآحاد الظنيّة، التي توهموها برهانيّةً، بل فوق البرهان! فأسأؤوا
الظنّ بالفلاسفة والحكماء، وأنهموهم بالكفر والزندقة، وفرّقوا
الأمّة وجعلوها طرائق قدداً.

وأما موقف علماء السلف من العامّة من أصحاب العقل
البيانيّ المتطرّف، فلم يتورّعوا عن اعتماد أصالة النصّ وحاكميّة
أخبار الآحاد الظنيّة على العقل مطلقاً، ولم يبالوا بنتائج الوخيمة،
سواءً على المستوى العقديّ أو العمليّ والسلوكيّ... ونحن ننقل عنهم
باختصارٍ بعض ما أورده في هذا الشأن:

قال ابن تيميّة: «مذهب أصحابنا الحنابلة أنّ أخبار الآحاد المتلقّاة
بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات» [ابن تيميّة، المسوّدة في أصول الفقه، ص 245].

قال الأسفرائينيّ الشافعيّ: «يُعمل بخبر الواحد في أصول الدين»

[الشطّيّ الحنبليّ، لوامع الأنوار البهيّة، ج 1، ص 19].

وذكر ابن عبد البرّ الإجماع على قبول خبر الواحد في العقائد.

[ابن عبد البرّ، التمهيد، ج 1، ص 145]

بل لم يكونوا يبالوا بمخالفة ظواهر النصوص المتشابهة لأحكام العقل الضروريّة، فقد روي سفيان بن عيينة: «سأل رجل مالكا فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فسكت مالك حتى علاه الرخصاء [أي العرق الشديد]، ثم قال: الاستواء منه معلوم والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإني لأظنك ضالاً» [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 106].

وقال أبو جعفر الطحاوي: «الرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتابنا: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وتفسيره على ما أراد الله - تعالى - وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بأرائنا ولا متوهّمين بأهوائنا» [الطحاوي، العقيدة الطحاوية، ص 31].

وأما موقف علماء السلف المعاصرين، فننقل ما قاله الشيخ عبد العزيز بن باز وأفقي به من على موقعه الرسمي:

«دور العقل في هذا التفهّم والتعقل، ومعرفة المعنى، والنظر في الأسانيد - فيما يتعلّق بالسنة - وصحتها، وليس له أن يُقدّم ما يرى على الكتاب والسنة، بل... يجب أن تخضع للكتاب والسنة، وليس لأهل الإسلام أن يُقدّموا عقولهم أو آراءهم على ما قاله

الكتاب والسنة، فالعقل تابع، وإتّما وظيفته أن يتأمّل ويتفكّقه ويعمل، وليس له أن يشرّع، فالذين شرعوا من الجهميّة والمعتزلة وغيرهم هلكوا ووقعوا في أنواع من الباطل؛ لتقديمهم العقول على النصوص، والواجب إخضاع العقول وإخضاع القلوب وإخضاع النفوس للنصوص، وأن يكون المؤمن تابعاً لكتاب الله، ولما صحّت به السنة عن رسول الله ﷺ، ولكن يستعمل عقله في معرفة المعنى، في صحّة الحديث وعدم صحّته، يسأل أهل العلم، ينظر في الطرق المؤدّية إلى ذلك، هذه هي وظيفة العقل، أمّا أن يُقدّم رأيه على ما ثبت أنّه من شرع الله فلا» [https://binbaz.org.sa/fatwas/kind/1].

وهو كلامٌ صريحٌ في اختزالهم العقل الإنسانيّ في العقل البيانيّ لا غير، وهو نفس العقل المختزل الذي أنتج العنف والتطرّف على مرّ التاريخ.

ونكتفي بهذا القدر من بيان دور العقل في المعرفة العقديّة؛ لننتقل بعد ذلك إلى بيان دوره المعرفي في المعرفة الدينيّة التشريعيّة

2 - دور العقل في المعرفة الدينيّة التشريعيّة

سبق وأن أشرنا عند بيان الحدود المعرفيّة للعقل البرهانيّ أنّ القضايا التشريعيّة التفصيليّة المتعلقة بما ينبغي فعله أو تركه تقع في منطقة الفراغ العقليّ؛ لكون حدودها الوسطى في يد مُشرّعها دون العقل.

ولكن لا يعني هذا أنّ العقل يتخلّى عن مسؤوليّته في هذه المنطقية الحياتيّة الواسعة، ويكيّل الإنسان إلى أهوائه، بل يدلّه إلى من يهديه ويرشده في أحكامه السلوكيّة التفصيليّة، وليس هناك أفضل من الشارع الحكيم الذي خلقه وسوّاه في أحسن صورة، فهو أعلم بمن خلق، وهو اللطيف الخبير.

وبناءً على ذلك فإنّ العقل البرهانيّ يوجب على الإنسان الامتثال لكلّ ما ثبت صدوره عن الشارع الحكيم من الأحكام الشرعيّة من خلال الطرق العقلائيّة المعتبرة التي اكتشفها الفقهاء والعلماء الأصوليون المتخصّصون في هذا المجال.

وسنشير باختصارٍ وبما يتناسب مع طبيعة هذا البحث العامّ إلى دور العقل في المعرفة التشريعيّة عند الأصوليين من علماء الإماميّة الذين يحترمون العقل ومكانته التشريعيّة، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى مجوّههم التي دوّنوها في علم أصول الفقه الإسلاميّ.

وسنتعرّض إلى بيان تعريف الدليل العقليّ عندهم وتقسيماته المنطقيّة، ثمّ حجّيته العلميّة عندهم:

أ - تعريف الدليل العقليّ:

اتّفق علماء الأصول الإماميّة على أنّ العقل هو أحد الأدلّة الأربعة المعتبرة في استنباط الأحكام الشرعيّة مع الكتاب والسنة والإجماع.

وقد عرّف الأصفهانيّ الدليل العقليّ بأنه «كلّ حكمٍ عقليّ يستنبط منه حكمٌ شرعيّ» [الأصفهانيّ، هداية المسترشدين، ج 3، ص 539].
وعرّفه المظفرّ بأنه «كلّ حكمٍ للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعيّ» [المظفرّ، أصول الفقه، ج 2، ص 262].

ب - تقسيم الدليل العقليّ:

قسّم الأصوليون الدليل العقليّ إلى مستقلّ وغير مستقلّ:

- المستقلّات العقليّة

وهي القضايا العقليّة المجردة البديهة التي يدركها العقل بذاته، ولا يفتقر فيها إلى وجود نصّ شرعيّ، كحسن العدل وقبح الظلم، وهو مبنيّ على ما بيّناه سابقاً من التحسين والتقبيح الذاتيين، الذي هو مبنيّ الحكماء والعدليّة من المعزلة والإماميّة.

قال المظفرّ: «انحصار المستقلّات العقليّة التي يستكشف منها الحكم الشرعيّ في مسألة واحدة وهي التحسين والتقبيح العقليّين» [المظفرّ، أصول الفقه، ج 2، ص 213].

والدليل العقليّ فيها هو ما تألّف من مقدّمتين عقليّتين مجرّدين مثل (العدل يحسن فعله عقلاً، وكل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً)

فالمقدّمة الصغرى هنا عقليّةٌ بدهيّةٌ مستقلّةٌ بناءً على ما بيّناه من

الحسن والقبح الذاتيين للعدل والظلم، وأمّا الكبرى فهي ملازمةٌ عقليةٌ ضروريةٌ مستقلةٌ بين التحسين العقليّ القطعيّ والتحسين الشرعيّ، بناءً على أنّ كلّ ما حسّنه أو قبحه العقل المستقلّ القطعيّ حسّنه وقبحه الشارع الحكيم الذي لا يأمر إلاّ بما فيه مصلحةٌ، ولا ينهى إلاّ عمّا فيه مفسدةٌ.

- غير المستقلّات العقلية

وتسمّى بملازمات الخطابات الشرعيّة، وهي الدليل المؤلّف من مقدّمتين إحداهما شرعيّةٌ والثانية عقليةٌ قطعيّةٌ، مثل بعد علم العقل بوجوب الحجّ يحكم بوجوب مقدّماته العمليّة، بناءً على التلازم بين الواجب ومقدّمته؛ لامتناع ذي المقدّمة مع عدم المقدّمة.

يقول المظفر حول هذا الدليل: «أن تكون إحدى المقدّمتين غير عقليةٍ والأخرى عقليةٌ كحكم العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذبها، فهذه مقدّمةٌ عقليةٌ صرفةٌ وينضمّ إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدّمة. وإّما يسمّى الدليل الذي يتألّف منهما عقليّاً؛ فلأجل تغليب جانب المقدّمة العقلية. وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقليّ، وهو قسمٌ غير المستقلّات العقلية، وإّما سمّي بذلك لأنّه من الواضح أنّ العقل لم يستقلّ وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدّمتي القياس»

[المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 264].

وكذلك قضايا أخرى مثل استحالة اجتماع الأمر والنهي، والأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، وغير ذلك. وكذلك حكم العقل في الوظيفة العملية عند فقدان النص أو إجماله أو معارضته، كالبراءة والاشتغال العقليين. ومن هذا القبيل أيضاً حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، واستحالة التكليف بما لا يطاق، وتقديم الأهم على المهم، ودفع الأفسد بالفسد.

ج - حجّة الدليل العقليّ في التشريع

ذهب علماء الإمامية الأصوليون إلى حجّة الدليل العقليّ بشقيه في استنباط الأحكام الشرعيّة، واستدلّوا بالملازمة القطعيّة بين حكم العقل وحكم الشرع. [المحقّق الحليّ، معارج الأصول، ص 240]

أمّا الأخباريون منهم فمع اعترافهم بقدرّة العقل على التحسين والتقبيح، ولكن قالوا إنّهم غير معصوم، فلا يمكن الاعتماد عليه في استنباط الأحكام الشرعيّة، فينبغي اعتماد نصوص المعصومين.

قال الإسترآبادي: «والسبب فيما حقّقناه سابقاً، من أنّه لا يعصم عن الخطأ في مادّة الموادّ في العلوم التي مبادئها بعيدة عن الإحساس إلّا أصحاب العصمة عليهم السلام ومن أنّ القواعد المنطقيّة غير نافلة في هذا الباب، وإنّما نفعها في صور الأفكار كإيجاب الصغرى وكليّة الكبرى» [الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص 471]، وهو يؤكّد ما قلناه

من توهمهم أنّ الدليل النقليّ معصومٌ، وكأنّهم قد سمعوه وفهموه من الوحي مباشرةً بلا أيّ ملابساتٍ معرفيّةٍ! وهذا التوهم يؤدي بطبيعته إلى تقديس أحكامهم، والتعصّب لها، وينساق لا محالة إلى العنف في نهاية الأمر.

ولكن ينبغي الإشارة إلى أنّ محلّ النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين ليس هو العقل البرهانيّ المثبت لأصول الدين، ولا الحكم الذي يثبت وجوب امتثال الكتاب والسنة، ولا المثبت للأصول العمليّة، ولا الحكم الظنيّ مثل القياس والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع التي يعتمدها فقهاء العامّة، ولكنّ الدليل العقليّ القطعيّ الذي يثبت حكماً شرعيّاً غير منصوصٍ في الكتاب والسنة.

قال المظفر: «وإنّما مورد الخلاف والنزاع هو الحكم العقليّ الذي هو في عرض الكتاب والسنة، بحيث يكون مصدراً ومرجعاً لأحكام الشريعة على حدّ مرجعيّة الكتاب والسنة» [المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 122].

وأقول في النهاية: من الواضح أنّ حجّية المستقلّات العقليّة ذاتيّةٌ بدهيّةٍ بناءً على ما بيّناه في التحسين والتقييح العقليّين الذاتيّين، وكذلك المقدمات العقليّة في غير المستقلّات العقليّة، فحجّيته عقليّةٌ برهانيّةٌ يقينيّةٌ لا شكّ فيها، وأمّا العقل البيانيّ في توثيق مصادر النصوص واستظهار دلالاتها فحجّيته عقلائيّةٌ عمليّةٌ بمعنى المنجزيّة والمعدريّة، لا الكاشفيّة، وتفصيل المسألة موكولٌ إلى مطوّلات البحث الأصوليّ.

وبعد الفراغ من بيان دور العقل المهمّ في المعرفة الدينيّة التشريعيّة، نختتم البحث ببيان دوره في المعرفة الدينيّة الأخلاقيّة.

3 . دور العقل في المعرفة الدينيّة الأخلاقيّة

اعتمد الحكماء في بناء منظومتهم الأخلاقيّة على مبدأ العدالة الذي يعنى حالة الاعتدال والوسطيّة بين قوى النفس الإنسانيّة، وخضوعها لقوّة العقل الإنسانيّ، وبناءً عليه اعتبروا أنّ معيار حسن الفعل الأخلاقيّ هو في اعتداله ووسطيّته بين الإفراط والتفريط، وبالتالي تصبح كلّ فضيلةٍ وسطًا بين رذيلتين.

وقد أجمع الحكماء على أنّ أجناس الفضائل أربعةٌ الحكمة التي هي فضيلة العقل، والعفة التي هي فضيلة القوّة الشهويّة، والشجاعة التي هي فضيلة القوّة الغضبيّة، ومجموعها هي فضيلة العدالة التي هي الغاية الأخلاقيّة المنشودة للإنسان العاقل. [ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 15]

وقد أشار ابن مسكويه إلى النظريّة الوسطيّة للحكماء بقوله: «وأما الحكمة فهي وسطٌ بين السفه والبله، وأعني بالسفه هاهنا هو استعمال القوّة الفكريّة فيما لا ينبغي، وسماه قوم بالجربزة، وأعني بالبله تعطيل هذه القوّة وإطراحها... وأما العفة فهي وسطٌ بين رذيلتين هما الشره وخمود الشهوة، وأعني بالشره الانهماك في اللذات والخروج فيها عمّا لا ينبغي، وأعني بخمود الشهوة السكون عن الحركة نحو اللذّة الجميلة التي يحتاج إليها البدن في ضروراته، وهي ما أرخص فيها صاحب

الشرعية والعقل... وأمّا الشجاعة فهي وسطٌ بين رذيلتين، إحداهما الجبن والأخرى التهور» [ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 22].

ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ معيار الفضيلة الأخلاقيّة العقلية يكمن في وسطيتها واعتدالها بين الإفراط والتفريط، وكذلك في رعاية حال الآخرين ومعاملة الإنسان لهم كنفسه بالعدل والإحسان؛ لأنّ الناس يطلبون كمالاتهم لأنفسهم كما يطلبها هو لنفسه، وهذا هو مقتضى العدالة.

وبناءً على هذه الرؤية العقلية المعرفية الأخلاقيّة، يستطيع العقل أن يستكشف كليات الرؤية الدينيّة العمليّة الصحيحة للدين الإلهي الذي يتماهى معه في هذه الرؤية الواقعيّة، ولا يمكن له أن يقبل ما يخالفها من الإفراط أو التفريط.

45

فالأخلاق الدينيّة الصحيحة هي التي تدعو إلى نفس ما يدعو إليه العقل، ولكن بنحوٍ أكثر تفصيلاً.

وسنورد بعض النصوص التي تؤكّد هذا التطابق والانسجام للرؤية الدينيّة الأخلاقيّة الأصيلة من خلال القرآن الكريم وبعض الروايات الصادرة عن النبي ﷺ، وأهل بيته الطاهرين عليه السلام:

قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾.

وهذا الإلهام ليس إلا نور العقل الإنساني الذي يميّز بين الحسن والقبيح في الأفعال.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾.

وهي كلّها أوامر إرشادية لحكم العقل الإنساني الذي يدعو إلى الخير والفضيلة.

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

وهي إشارة واضحة إلى الوسطية الأخلاقية العقلية.

وعن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّمَا بَعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»

[الأباني، السلسلة الصحيحة، ج 1، ص 75].

وهو حديثٌ صريحٌ في أنّ الشرع الحنيف إنّما جاء لتفصيل ما قصر العقل عنه في تعاملاته الجزئية، وليس لتأسيس أصول الأخلاق الإنسانية كما يتوهم الأخباريون.

وقال الإمام الكاظم عليه السلام: «خير الأمور أوسطها» [المجلسي، بحار

الأنوار، ج 74، ص 360].

وقال عليّ عليه السلام: «خير الأمور النمط الأوسط، إليه يرجع الغالي،

وبه يلحق التالي» [الأمدي، غرر الحكم، ح 4973].

وقال عليه السلام: «لا ترى الجاهل إلا مفرطاً أو مفرطاً» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 67].

والأحاديث الثلاثة تشير بوضوح إلى النظرية الأخلاقية الوسطية للحكماء، وأنّ الفضيلة وسطٌ بين رذيلتي الإفراط والتفريط.

وقال عليه السلام: «يا بني، اجعل نفسك ميزاناً بينك وبين غيرك، فأحبب لغيرك ما تحبّ لنفسك، واكره له ما تكرهه لها، ولا تظلم كما لا تحبّ أن تُظلم، وأحسن كما تحبّ أن يحسن إليك، واستقبح من نفسك ما تستقبحه من غيرك، وارض من الناس بما ترضاه لهم من نفسك. ولا تقل ما لا تعلم، وقل ما تعلم، ولا تقل ما لا تحبّ أن يقال لك» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 2، ص 43].

أقول: هذا العمري فصل الخطاب ولبّ اللباب وعقل أولي الألباب في الأخلاق الإنسانية، حيث فصل ميزانية العقل الإنساني في السلوك الاجتماعي بلسانٍ فصيحٍ بليغ.

ونكتفي بهذا القدر من البيان، راجين من الباري - تعالى - أن يكون كاشفاً عما أردناه من بيان دور العقل ومكانته في المعرفة الدينية على مستوياتها الثلاثة العقديّة والتشريعيّة والأخلاقيّة.

النتائج:

1. العقل العامّ هو الحاكم الوحيد في مملكة الإنسان.
2. العقل البرهانيّ يتمتّع بالحجّية المعرفية الذاتية.
3. القضايا العملية التشريعية خارجة عن حدود العقل البرهانيّ.
4. العقل البيانيّ المتعلّق بالنصّ الدينيّ من مقولة الدليل النقليّ التبعديّ لا البرهانيّ التحقيقيّ.
5. الحسن والقبح ذاتيّان للأفعال، وللعقل البرهانيّ أن يدرك مبادئهما من العدل والظلم.
6. العقل البرهانيّ هو الذي يضمن لنا الحاجة إلى الدين وصحة العقيدة الدينية المطابقة لرؤيته الكونية.
7. العقل البرهانيّ بمستقلّاته وغير مستقلّاته العقلية من مصادر استنباط الأحكام الشرعية.
8. العقل البرهانيّ برؤيته الأخلاقية الوسطية يتطابق مع المنظومة الأخلاقية الدينية الإسلامية.

قائمة المصادر

1. ابن تيميّة، أحمد، المسوّدة في أصول الفقه، نشر دار الفضيلة، الرياض، سنة 1422 هـ.
2. ابن سينا، الحسين، الشفاء، منشورات ذوي القربى، الطبعة الأولى، قمّ، سنة 1430 هـ.
3. ابن عبد البرّ، أبو عمر، التمهيد، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، الطبعة الأولى، سنة 2018 م.
4. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الجليل، بيروت، سنة 1999 م.
5. ابن مسكويه، أحمد بن محمّد، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلميّة، بيروت.
6. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، نشر ادب حوزة، قمّ، سنة 1405 هـ.
7. الإسترآباديّ، أمين الدين، الفوائد المدنيّة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، الطبعة الثانية، 1426 هـ.
8. الأصفهانيّ، محمّد تقّي، هداية المسترشدين، مؤسّسة آل البيت، قمّ.
9. الأصفهانيّ، محمّد حسين، نهاية الدراية، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قمّ، سنة 1429 هـ.
10. الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، نشر مجمع الفكر الإسلاميّ، قمّ، سنة 1419 هـ.
11. الإيجيّ، عضد الدين، المواقف، عالم الكتب، القاهرة، سنة 1999 م.

12. الأمدي، ناصح الدين، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الهادي، بيروت.
13. التفزازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، منشورات الشريف الرضي، قم، سنة 1989 م.
14. الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، سنة 2009 م.
15. الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، منشورات الشريف الرضي، قم، سنة 1907 م.
16. الحكيم، محمّدتقي، أصول الفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، سنة 1979 م.
17. الحلّي، جمال الدين، نهاية الوصول إلى علم الأصول، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، سنة 1428 هـ.
18. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1988 م.
19. الرازي، أبو بكر، مختار الصحاح، الناشر مكتبة لبنان، بيروت، سنة 1986 م.
20. الشريف الجرجاني، علي بن محمّد، التعريفات، دار الكتب العلميّة، طبعة القاهرة، سنة 1938 م.
21. الشريف الرضي، نهج البلاغة، دار الكتاب المصري اللبناني، القاهرة.
22. الشطّي الحنبلي، حسن، لوامع الأنوار البهية، نشر دار النوادر، الطبعة الأولى، دمشق، سنة 2013 م.
23. الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، تحقيق: نجم الدين الدركاني، زاهدان، انتشارات صديقي.

24. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات، نشر البلاغة، قم، سنة 2001 م.
25. الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، سنة 1995 م.
26. المجلسي، محمّدباقر، بحار الأنوار، مؤسّسة الأعليّ، بيروت، سنة 2008 م.
27. المحقّق الحليّ، نجم الدين، معارج الأصول، مؤسّسة آل البيت، قم، الطبعة الأولى، سنة 1403 هـ.
28. المظفر، محمّدرضا، أصول الفقه، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، سنة 1430 هـ.

معيار الصدق في المعرفة الدينيّة.. المبنائيّة (Foundationalism) نموذجًا

محمدعلي محيطي أردكان*

الخلاصة

لا ريب في أهميّة تحديد معيار صدق المعارف، ومن جملتها المعارف الدينيّة التي لها دورٌ أساسيٌّ في سعادة الإنسان. وفي هذه الدراسة سار الباحث بمنهجٍ تحليليٍّ نقديٍّ لتوضيح كيفيّة تحديد معيار الصدق في المعرفة الدينيّة أولاً، وبملاحظة أنّ المعرفة الدينيّة من جملة المعارف البشريّة، وضح أنّ معيار صدقها هو نفسه معيار صدق مطلق القضايا. وبعد عرض الانسجاميّة والبراغماتيّة ونقدها في نظريّة المعرفة العامّة، تمّ تبين المبنائيّة في المعرفة الدينيّة كمعيارٍ صحيحٍ لإحراز صدقها، وهي عبارةٌ عن إرجاع القضايا النظرية إلى القضايا المبنائيّة، وهي البدهيات، وأخيراً حاول راقم هذه السطور الإجابة عن بعض الإشكالات التي طرحت حول المبنائيّة في طيّات البحث، وقام بتوظيفها في مسألةٍ عقديّةٍ هي مسألة إثبات الإله؛ لتكون نموذجًا تطبيقيًا للبحث.

المفردات الدلالية: معيار الصدق، المعرفة الدينيّة، المبنائيّة، الانسجاميّة، البراغماتيّة.

(*) الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفلسفة في مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والأبحاث.

hekmatquestion@gmail.com

The Criterion of Truth in Religious Knowledge... Foundationalism as an Example

Muhammad Ali Muhiti Ardakan

Abstract

There is no doubt about the importance of defining the criterion of the truthfulness of knowledge, including religious knowledge that has an essential role in the happiness of human beings. In this study, I present a critical analytical approach to firstly show how to define the criterion of truth in religious knowledge, and by noting that religious knowledge is one of the human sciences, I show that the criterion of its truthfulness is the same as the criterion of truthfulness of all issues. After discussing compatibilism and pragmatism and epistemologically criticizing them, I explain foundationalism in religious knowledge as a true standard for proving its authenticity. I do this by referring theoretical issues to foundational issues, which are axioms. Finally, I attempt to answer some of the problems raised about foundationalism and make use of them in a doctrinal question, which is the question of proving the existence of God, to be an applied example in the study.

Keywords: standard of honesty, religious knowledge, foundationalism, compatibilism, pragmatism.

المقدّمة

لا شكّ في أهميّة المعرفة الدينيّة في حياتنا الدنيويّة والأخرويّة، ولكن هل تترتب آثاراً إيجابيّةً على أيّ معرفةٍ دينيّةٍ؟ كلّاً بالطبع، بل هي مترتبةٌ على المعرفة الدينيّة المعتمدة. فالمعرفة الدينيّة غير المعتمدة بمنزلة عدم المعرفة الدينيّة من حيث عدم حصول الإنسان عن طريقها على الآثار المترتبة على المعرفة الدينيّة الصحيحة. ومن جانبٍ آخر نتيقن بأنّ بعض المعارف الدينيّة الموجودة في الساحات الفكرية خاطئةٌ، فعلى سبيل المثال لا يمكن قبول قضيتي «الإله الواحد موجودٌ» و «الإله الواحد غير موجودٍ» معاً في الوقت نفسه؛ لأنّهما متناقضتان فلا تجتمعان ولا تكونان معتبرتين في آنٍ واحدٍ. بالإضافة إلى ذلك لا يمكن الوصول إلى السعادة بدون المعرفة الدينيّة في الوهلة الأولى، ودون الالتزام العمليّ بها في الوهلة الثانية، ولا شكّ في أنّنا نحاول في هذه الدنيا الوصول إلى السعادة، والمعرفة الدينيّة الخاطئة تبعد الإنسان عن طريق نيل السعادة بل تهلكه. وهذا ما يفسح المجال أمام سؤال مفاده ما هو معيار الصدق في المعرفة الدينيّة؟ ومما يضاعف أهميّة البحث ويؤكد ضرورته في هذه المسألة أنّ المبنائيّة (Foundationalism) التي سنعرّفها معياراً للصدق في المعرفة الدينيّة تعدّ مبنيّة معرفيًّا لأمورك «تقدّم المعرفة اليقينيّة على المعرفة المعارضة لها» و«الثبات والتغيّر في درجات اعتبار المعرفة» و«علاقة المعارف العمليّة بالمعارف النظرية»، ممّا يتطلّب بحثها مجالاً آخر. وقبل خوض غمار البحث في مناط الصدق في المعرفة الدينيّة..

المبنايية نموذجاً، نقوم بتعريف بعض المفردات الأساسية، ومن ثمّ نشير إلى أهمّ الإجابات المقترحة للسؤال أعلاه في نظرية المعرفة الغربيّة، وأخيراً نوضّح المعيار الصحيح - وهو المبنايية - في المعرفة الدينيّة التي طرحت من قبل الحكماء المسلمين.

التعاريف

1- المعرفة الدينيّة

نقصد من المعرفة الدينيّة، المعرفة المتعلّقة بالأمر التي جاء بها الدين، وبما أنّ الدين - ومقصودنا منه هو الدين الحقّ في العصر الحاضر وهو الإسلام - مشتملٌ على العقائد والأحكام الشرعيّة والأخلاق، فالمعرفة الدينيّة يُعنى بها المعرفة بهذه الأمور. فالمعرفة الدينيّة ليست الدين نفسه، كما أنّها تختلف عن التدين، فهو إضافةً إلى العلم بالتعاليم الدينيّة مشتملٌ على الالتزام العمليّ بها، وإلاّ لا يعدّ الشخص متديّنًا.

2 - المعيار

المعيار وجمعه معايير، وهو في اللغة بمعنى ما يؤخذ مقياساً لغيره [معلوف، المنجد في اللغة، ص 540] والمقصود منه في هذه الدراسة ما يقاس به المعارف الدينيّة لتقييمها وللحكم بصدقها أو كذبها.

3 - الصدق

هناك تعاريف مختلفة للصدق على أساس الرؤى المختلفة في نظرية المعرفة، ولكن ما نقصده من هذا المصطلح ونقبله على أساس الرأي الصحيح هو مطابقة المعرفة الحسوليّة التصديقيّة للواقع في مقابل الكذب، وهو عدم مطابقة المعرفة الحسوليّة التصديقيّة للواقع، وأمّا المعرفة الحسوليّة التصوريّة فليس فيها الحكم على شيءٍ حتى يقال إنها صادقةٌ أو كاذبةٌ. وكذلك في العلم الحضوريّ لا تطرح مسألة المطابقة أو عدم مطابقة المعرفة للواقع [السهروردي، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 489؛ صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 110] إلا بتوسّع في معنى الصدق، أو بالمجاز والمساحة، أو في مقام الإخبار عن المشاهدات الحضورية التي تتمثل في قالب المفاهيم والألفاظ، أو بمعنى آخر. فهي معرفةٌ بدون واسطة المفهوم، ففي هذا النوع من العلم لا معنى للشك واليقين، والتصوّر والتصديق، والخطأ والصواب، والحافضة والالتفات، والتفكّر والتعقل، والاستدلال والتعبير اللفظي، والتفهيم والتفهم، والفلسفة والعلوم، فهي كلّها مرتبطة بالعلوم الحسوليّة، وبعبارة أخرى مرتبطة بعالم الذهن وصور الأشياء [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 275] وتسمّى المعرفة الصادقة بـ «الحقيقة» وغيرها بـ «الخطأ» أحياناً.

[مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 234]

وأما علماء نظرية المعرفة المحدثون فقد غيروا هذا التعريف للصدق؛ نظراً للخوض في بعض الشبهات، أو عدم القدرة على استكشاف طريقٍ للحصول على مطابقة الصور الذهنية للواقع العيني، فطرحت نظريّاتٌ من قبيل الانسجاميّة والبراغماتيّة وغيرهما. على سبيل المثال طرح كارل همبل (Hempel Carl) تعريف الصدق على أساس الانسجاميّة، وويليام جيمس (William James) وجون ديوي (John Dewey) على أساس البراغماتيّة، وأمّا أوغست كونت (Auguste Comte) فقد طرح فكرة اتّفاق الأذهان على فكرةٍ في زمانٍ واحدٍ، وتابعه فليسين شاله (Félicien Challaye) في مطابقة الفكر للواقع وعدمها، وطرح بعض التجريبيين مطابقة الفكر للتجربة الحسيّة وعدمها، وذهب القائلون بالوضعية المنطقيّة إلى ما هو أبعد من ذلك، فطرحوا قابليّة التجربة الحسيّة معياراً لكون قضية ما ذات معنى أيضاً. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 1، ص 197 - 201]

وفي الواقع بدل السعي وراء حلّ هذه المسألة المعرفيّة - أي مطابقة الصور الذهنيّة للواقع وعدم مطابقتها - حذفوها تماماً من البحث والدراسة، وسدّوا أبواب التحقيق فيها أمامهم.

4 - المبنائيّة

تعدّ المبنائيّة من أهمّ النظريّات الموجودة في باب معيار صدق القضايا، وهي مقبولةٌ من قبل علماء المسلمين بما فيهم الحكماء

والمتكلمون والمنطقيّون. من الواضح أنّ القضايا الكليّة في العلوم المختلفة مستنتجةً مع القضايا الأخرى عن طريق القياس بأبحاثه الثلاثة، وهو من مصاديق القاعدة المشهورة بـ «كلّ تعلّمٍ وتعلّمٍ ذهنيّ فبعلّمٍ قد سبق» [انظر: ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج 3، ص 77]، فلا يمكن الصعود المعرفيّ من المجهول المطلق. لهذا من جانبٍ ومن جانبٍ آخر، اعتبار النتيجة منوطٌ باعتبار المقدمات واعتبار هيئة الاستدلال. وأمّا فيما إذا كانت المقدمات كليّةً أيضاً، فمن الضروريّ تحصيل اعتبار هذه المقدمات كذلك. وهذا المنوال يستمرّ إلى أن نصل إلى قضايا لا تحتاج في اعتبارها إلى الفكر والاستدلال، وهي تسمّى بدهيّةً في المنطق. [انظر: محقق و ايزوتسو، منطق و مباحث الفاظ، ص 2؛ الرازيّ، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ص 44 و 45؛ الشيرازيّ، درّة التاج، ص 297؛ التفنازانيّ، تهذيب المنطق، حاشية الملاء عبد الله اليزديّ، ص 15؛ الطباطبائيّ، تعليقه على نهاية الحكمة، التعليقة رقم 370، ص 236]

ونحن في هذه الدراسة نسبيّ عمليّة إرجاع القضايا النظرية إلى البدهيات بـ "المبنائية". وتجدر الإشارة إلى أنّ مشهور المنطقيين عرّفوا أقساماً من القضايا البدهية وعلى أساس جميع النظريات الموجودة في تراث المنطق الإسلاميّ ونظرية المعرفة الإسلامية، ومع غض النظر عن الاختلاف في بعض الجزئيات يمكن القول إنّ الحصول على المعرفة اليقينية يمكن فيما إذا استطعنا إرجاع قضية إلى تلك القضايا المبنائية بمنهج صحيح، ويجب الالتفات إلى نقطة مهمّة وهي أنّ عدم إرجاع قضية نظرية إلى البدهيات في مقام الإثبات

ليس بمعنى عدم اعتبارها من الأساس، وهذا سنوضحه لاحقاً في البحث. وباختصارٍ نقول إنّ المبنائية عبارة عن إرجاع القضايا النظرية إلى القضايا المبنائية أي البديهية.

طريق تحديد معيار الصدق في المعرفة الدينية

كما أشرنا في المقدمة يجب الحصول على معيار الصدق في المعرفة الدينية؛ للتأكد من اعتبار معرفتنا الدينية، وصحة الاعتماد عليها، ومعقولية الالتزام العملي بها. ولكن ما هو هذا المعيار وما هي الطريقة والآلية لتحديده من بين النظريات الموجودة في هذا المضمار؟ وللإجابة عن هذا السؤال نشير إلى نظريتين وهما الانسجامية (Coherentism) والبراغماتية (Pragmatism) في مناصب صدق القضايا، وبعد مناقشتها نستفيد من نفس مسألة معيار الصدق في مطلق القضايا في مسألة معيار صدق المعارف الدينية، ونبيّن المبنائية باعتبار أنّها المعيار الصحيح في المسألة، ونحاول الإجابة عن بعض الإشكالات في هذا المجال في طيات البحث. ولنبدأ بالانسجامية.

الانسجامية

الانسجامية تلازم قضية مع سائر القضايا والمعارف المقبولة عند الشخص، بحيث لا يحدث خلل البناء المعرفي، وعلى أساس

هذه النظرية لا يلزم أن تبني المعارف على مبانٍ صادقةٍ ومطابقةٍ للواقع نسّمّيها بالبدهيّات. فالعلاقات الذهنيّة والمنطقيّة تلعب دورًا أساسيًا في اعتبار القضايا المعرفي.

[See: Johnson, Focusing on Truth, P. 15- 38; Haack, Philosophy of logic, P. 94- 97]

ويعتبر ويلارد فان أورمان كواين (Willard Van Orman Quine) وكيث لير (Keith Lehrer) ولورنس بنجور (Laurence Bonjour)، وولفريد سيلارز (Wilfrid Stalker Sellars) ونيكولاس رشر (Nicholas Rescher) وجيلبرت هارمان (Gilbert Harman) وكارل غوستاف همبل (Carl Gustav Hempel) من أتباع هذه النظرية في مسألة معيار صدق القضايا.

وقد نسبت هذه النظرية إلى بعض أتباع الفلسفة المثاليّة

[see: The Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 1, p. 68; ibid, Vol. 9, P. 274- 574]

كفردريش هيغل (Friedrich Hegel) وفرنسيس هيرت برادلي (Francis Herbert Bradley) وبلانشارد (Brand Blanshard) لتكون ملائمةً مع قولهم بوحدة الذهن والعين وحلاً مناسباً لمشكلة العلم بالعالم، فعلى أساس هذه النظرية إذا كانت هناك معرفةٌ منسجمةٌ مع مجموعةٍ من القضايا الأخرى الموجودة في الذهن، فهي صادقةٌ، وكذلك بالنسبة إلى سائر المعارف. ومثّل المعارف الإنسانيّة في هذه النظرية مثل شبكة العنكبوت في تعلق بعض خيوطها ببعض، وعدم إمكان تحديد خيطٍ يكون مبنًى لسائر الخيوط ولهذه الشبكة، وكما أنّ الخيط «أ» متعلّق

بالخيط «ب» فإنّ الخيط «ب» أيضًا متعلّق بالخيط «أ»، فالتعلّق يكون من الطرفين.

المشكلة الرئيسة في الانسجاميّة هي نفي الواقعيّة والتورّط في النسبيّة المعرفيّة. وكذلك أنّها تثبت الصّحة الصوريّة للدليل المسمّى بالتماسك، وليست الصّحة الماديّة، والمفكّرون الغربيّون يعترفون بذلك ويفرّقون بين الصحيح (Real) والحق (True)؛ ولذلك هم محتارون إلى اليوم في تعريف القضية الحقّة في نفسها. أضف إلى ذلك ما يلي من إشكالاتٍ وهي:

أولاً: ما معيار صدق هذه النظرية؟ من الواضح أنّ أتباع هذه النظرية لا ينكرون احتياجها إلى معيار الصدق، ولكنهم لا يقرّون بالدهيات مبنيّة لسائر القضايا، وإلاّ فإنّ إنكار احتياجها إلى معيار للصدق ينقض أصل احتياج القضايا العلميّة والمعرفيّة إلى معيارٍ له، فضلاً عن أن يكون هو الانسجاميّة. وكذلك لا يمكن توظيف معيار الانسجاميّة لإحراز صدق هذه النظرية؛ لأنّ السؤال عن معيار الصدق يتكرّر في ذلك المعيار أيضًا، وهكذا فيستلزم الدور أو التسلسل، إذن هذا المعيار ادّعاءً بحثاً لا يدعمه دليلٌ عقليّ.

ثانياً: يمكن فرض مجموعتين من القضايا متناقضتين، يحكم الانسجام على قضايا كلّ واحدٍ منهما، فهل يمكن القول إنّ كلاهما معتبران؟ إلاّ إذا اعتُبر انسجام القضية مع مجموع معارف الشخص أو مجموع المعارف البشريّة (في عصرٍ من العصور أو في

جميع الأعصار)، وفي هذه الحالة ورغم أنّ المحذور السابق يرتفع إلا أنّ مجموع المعارف ليس حاضرًا عند الإنسان حتّى يقوم بمقارنة قضيةٍ مع سائر معارفه ويدرك انسجامها معه أو عدمه. فلا يستطيع الإنسان إحراز صدق أيّ قضيةٍ من القضايا، وفي هذه الحالة مع ملاحظة معيار الانسجاميّة ليس هناك أيّ مبررٍ معقولٍ لقبول أيّ قضيةٍ من القضايا وتبقى المعارف كلّها غير مبرّرة. وأمّا القول بكون معيار صدق القضايا هو انسجامها مع مجموعةٍ من مجموعات المعارف البشريّة، فهو أيضًا غير مقبولٍ؛ لأنّ للإنسان مجموعاتٍ متعدّدةٍ من المعارف، فما هي تلك المجموعة التي يعتبر انسجام القضية معها معيارًا لصدق تلك القضية؟ وما هو معيار تحديد هذه المجموعة؟

البراغماتيّة

هذا المذهب الفلسفيّ نشأ بداية القرن العشرين ويطلق عليه أصالة العمل أيضًا؛ لأنّه يعتبر الفائدة العمليّة والنفع في مقام العمل معيارًا لكون المعرفة حقيقيّةً، وطرحت هذه النظريّة من قبل بعض المفكرين الغربيّين كـ «شارل بيرس» (Charles Peirce) و«فيليام جيمز» (William James)، واعتمد هذا المذهب على التجربة والحسّ. وعلى أساس هذا المذهب يمكن أن تكون المعرفة الدينيّة معتبرةً في حالة حصول الإنسان عن طريقها إلى نفعه. [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1،

ص 44 و45]

ويمكن اعتبار هذه النظرية في مقابل المبنائية بما أنها لا تعتقد بابتناء المعارف النظرية على قضايا بدهية لتكون معتبرة وصادقة، بل المعيار في هذه النظرية المنفعة في مقام العمل، أو ابتنائها على قضايا مفروضة مؤدية إلى نتائج عملية في مختلف العلوم.

ومن الإشكالات المهمة التي ترد على هذه النظرية هي نفي الواقعية والتورط في النسبية [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 336]، فهذه النظرية لا تقبل أي قضية بدهية بمعنى عدم احتياجها إلى التفكر أو الاستدلال، بل كثير من علماء نظرية المعرفة القائلين بهذا المذهب - ومن جملتهم بيرس - وكذلك المتأثرون بالبراغماتية ادّعوا أن القضية «أ» - مثلاً - مبنية على قضية "ب" لتكون مبررة، و"ب" بنفسها مبنية على "ج"، ويستمر هذا المنوال إلى قضايا مسلمة ومفروضة مسبقاً، ولا يلزم أن تكون هذه القضايا بدهية ويقينية، بل هي مفروضة ومسلمة إلى أن تتعرض إلى التعديل على مر الزمن. فيمكن السؤال فيما يرتبط بهذا المعيار لصدق القضايا: ما معيار صدق هذه النظرية نفسها؟ هل هو مبتن على أصول مفروضة من قبل؟ ويتكرر هذا السؤال فنصل لا محالة إلى أصل بدهي، وإلا يلزم الدور أو التسلسل والإقرار بأصل بدهي كالبني خلف لهذا المعيار الذي لا يقبل أي أصل بدهي.

فالمفروضات المسبقة إما أن تؤثر في عملية استنتاج القضايا الأخرى منها أو لا، والشق الثاني يستلزم الخلف؛ لأنّ الفرض هو

ابتناء المعارف الأخرى على هذه المفروضات. وأمّا الشقّ الأوّل، فهل هذا الاستنتاج يقينيٌّ أو هو أيضًا مبتنٍ على مفروضاتٍ مسبقيةٍ؟ لا شكّ أن الإقرار بيقينية الاستنتاج ينقض نظرية البراغماتية في معيار صدق القضايا، كما أنّ ابتناء الاستنتاج على مفروضاتٍ أخرى يؤدّي إلى تكرار نفس السؤال عن تلك المفروضات الأخرى، وإذا كانت هذه المفروضات أيضًا مبتنيةً على مفروضاتٍ أخرى سنبتغي في مستنقع الشكّ إلى الأبد، وأضف إليه أنّه خلفٌ؛ لأنّ الفرض هو استنتاج المعارف الأخرى من المفروضات المسبقة، وهذه المفروضات نفسها هي التي تنتج تلك المعارف، وليست مفروضاتٍ أخرى. فلا بدّ من قبول كون الاستنتاج المزبور بدهيًّا غير مبتنٍ على مفروضاتٍ مسبقيةٍ. فمجموعة المعارف لا بدّ وأن تنتهي إلى البدهيات وهذه هي المبنائية المقبولة. [انظر: حسين زاده، مدخلٌ في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينيّة، الفصل السابع]

فلنرجع إلى سؤالنا السابق وهو كيف يمكن إحراز اعتبار المعارف الدينيّة؟ فنحن نواجه المعارف الدينيّة المختلفة بين أتباع الأديان المتعدّدة، كما نواجهها بين أتباع الدين الواحد وكلّ يستدلّ على ما يعتقد به! فما هو معيار صدق المعارف الدينيّة يا ثري؟ وكما وضحنا، اختيار معايير غير صحيحة كالانسجاميّة والبراغماتية وغيرهما سيؤدّي إلى الوقوع في الشكّ أو النسبيّة في المعرفة.

وهنا نوّكد على ما أشرنا إليه في تعريف المعرفة الدينيّة وهو أنّ

المعرفة الدينيّة من المعارف البشريّة، وليست عبارةً عن الدين نفسه الذي لا يتطرق إليه أيّ خطأ. ومن هنا نحصل على آليّة في تحديد معيار الصدق في المعارف الدينيّة، ألا وهو نفس معيار الصدق في مطلق القضايا التي يبحث حولها في نظريّة المعرفة المطلقة والتي نشرحها فيما يلي.

المبنائيّة في المعرفة الدينيّة

عندما نبدأ عمليّة التفكير لا نطلب ما هو معلومٌ لا يحتاج فهمه إلى التفكير وإلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا نبدأ من المقدمات المجهولة مطلقاً وإلا مع غرض النظر عن عدم إمكان الصعود المعرفي في هذه الحالة، لا نطمئن بالحصول على ما كنا نبحث عنه.

[انظر: ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج 3، ص 74 و75]

فالصعود المعرفي بحاجة إلى القضايا المبنائيّة وبدونها سوف لا تتم عمليّة التفكير والاستدلال للزوم الدور أو التسلسل، ولا نحصل على أيّ معرفة بينيّة كانت أو مبيّنة. فعلى هذا الأساس يمكن تقسيم القضايا إلى قسمين: القضايا المبنائيّة والقضايا غير المبنائيّة، وأشرنا إلى ابتناء القضايا غير المبنائيّة على القضايا المبنائيّة عن طريق الاستدلال، وهذه النظرية سمّيناها «المبنائيّة» تعدّ أهمّ نظريّة في إثبات اعتبار القضايا المعرفي.

والمنطقيّون قسّموا القضايا المبنائيّة - المبادئ اليقينيّة أو البدهيات - إلى أقسام، وهي الأوليات والوجدانيات والمحسوسات والفطريّات

والمتواترات والمجرّبات والحدسيات. وهذه القضايا عدا القسم الأوّل بحاجة إلى أمرٍ غير تصوّر أجزاء القضية، وبهذا الاعتبار تسمّى البدهيّات الثانويّة. [انظر: ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج 3، ص 63 - 65؛ الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 213 - 219؛ الطوسي، الجوهر النضيد، ص 199 - 205؛ الشيرازي، درّة التاج، ص 445 - 447؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل التاسع]

فالبدهيّات على أساس هذه الرؤية معتبرةٌ يقينًا، ويمكن الوصول إلى المعارف الدينيّة اليقينيّة من خلال إرجاع المعارف الدينيّة النظرية إلى البدهيّات عن طريق استدلالٍ معتبرٍ يقينيّ، ويسمّى هذا النوع من الاستدلال بـ «البرهان».

وأما إذا لم نستطع إرجاعها إلى البدهيّات، فلا يمكننا القول بعدم اعتبارها من الأساس، فهذه القضايا رغم أنّها ليست يقينيّةً في هذه الحالة إلاّ أنّها يمكن أن تكون معتبرةً وتحدّد درجة اعتبارها على أساس التصديقات البدهيّة وقواعد حساب الاحتمال، مثلما إذا قلنا: هذا النرد المرقّم على جهاته الستّ - من 1 إلى 6 سيقع على رقمٍ أقلّ من ثلاثة، فرغم أنّه لا يمكن الحصول على اليقين بالمعنى الأخصّ^(*) بالنسبة إلى هذه القضية، إلاّ أنّه لا يمكن القول بعدم

(*) ولليقين استعمالاً أو مصطلحاتٌ مختلفةٌ [انظر: حسينزاده، معرفت؛ چيستى، امكان و عقلانيت، ص 74 و 75؛ ص 119 - 125] وهي كالتالي:

أ - اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد الجازم الصادق الثابت.

ب - اليقين بالمعنى الخاصّ هو الاعتقاد الجازم الصادق، ويشمل المعرفة الجزميّة عن تقليد اليقين

ج - بالمعنى الأعمّ أو اليقين النفسي، وهو الاعتقاد الجازم ويشمل الجهل المركب أيضًا.

د - اليقين المتعارف.

اعتبار مثل هذه القضية غير معتبرة من أساسٍ أيضًا، بل - كما يلاحظ في هذه القضية - يكون احتمال الحصول على رقمٍ أقل من ثلاثة معتبرًا بنسبة الثلث على أساس حساب الاحتمال. فعدم اليقين بالمعنى الأخص في قضية ليس بمعنى عدم اعتبارها كليًا. وبعبارةٍ أخرى، يلزم تقويم المعارف الدينية معرفيًا عن طريق الاستدلال لغرض الوصول إلى درجة اعتبارها.

وعلى هذا الأساس إذا كانت المعرفة الدينية حاصلّة عن طريق العلم الحضوري، فهي معتبرةٌ كما أشار بعض المفكرين إلى هذا النوع من المعرفة في معرفة الإنسان بالله سبحانه وتعالى، فعلم المعلول بعلمته المانحة للوجود علمٌ حضوريٌّ وله مراتب متعدّدة.

[مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 165 و166]

وتجدر الإشارة إلى أنّ معرفة المعلول بعلمته المانحة للوجود ضعيفةٌ لعموم الناس؛ لأسبابٍ مختلفةٍ منها الالتفات إلى الأمور الماديّة. فعموم الناس يدركون تعلّقهم بوجودٍ لا يمكنهم التعرّف على ميزاته وصفاته بالضبط، ويحصل لهم الاشتباه في المصادق، فمعرفتهم بالله تنشأ عن العلوم الحسوليّة، وبمحااجةٍ إلى إرجاعها إلى القضايا المبنائيّة على أساس المبنائيّة، إلّا إذا اعتبرت نفسها من القضايا البدهيّة، وتفصيل الكلام فيه يتطلّب دراسةً مستقلّةً. وعلى أية حالٍ يستطيع الإنسان أن يحصل على مرتبةٍ يدرك الإله في أعلى مراتب من الظهور [المصدر السابق، ص 166] كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 98 و138].

ومع غصّ النظر عن العلم الحضوريّ ومصاديقه في المعرفة الدينيّة وتفصيل الكلام في اعتباره، يمكن القول إنّهُ على أساس المبنائيّة؛ نظرًا إلى أنّ المعرفة الدينيّة النظريّة مبنيةٌ على معارف أخرى، ومستنتجةٌ منها، فحكايتهَا عن الواقع وصدقها ترتبط بمدى اعتبار تلك المعارف، وهي بدورها إذا كانت نظريّةً فهي مبنيةٌ على تصديقاتٍ أخرى، وهكذا إلى أن نصل إلى البدهيات، وهي معتبرةٌ وتفيد اليقين. وأمّا القضايا المبنائيّة فهي لا تحتاج إلى عمليّة الإرجاع لإحراز صدقها.

وجديرٌ بالذكر أنّ القضايا لا ترجع جميعها إلى البدهيات، وإلاّ تكون جميع القضايا يقينيّةً، بل بعض القضايا يمكن إرجاعها إلى قضايا ليست يقينيّةً، واعتبارها يكون بحسب اعتبار تلك القضايا غير اليقينيّة. يبدو أنّ ما شرحناه يتّفق فيه القائلون بالمبنائيّة من الحسيّين والقائلون بأصالة العقل، وإتّما الخلاف في كيفيّة إرجاع النظريّات إلى القضايا المبنائيّة، وتحديد القضايا المبنائيّة من حيث العديد والميزات.

الاستدلال على المبنائيّة

وأمّا الاستدلال الحقيقيّ لإثبات المبنائيّة فهو يستلزم المصادرة إلى المطلوب، والاستفادة من نفس النظريّة ولا يمكن الاستدلال الحقيقيّ لإثباتها إلاّ بعد فرض كون بعض القضايا بيّنةً أو مبيّنةً،

واستخدام الأشكال المنطقيّة الصحيحة والمعتبرة. وأمّا التنبيه إليها محقّقٌ بطرقٍ عدّة.

منها: أنّ كلّ شخصٍ يجد في نفسه أنّ بعض القضايا حاصلَةٌ لديه بدون الاستدلال، كالأوليات والوجدانيات، وبعضها تحصل لديه بعد الاستدلال والتفكير والتأمّل، ويمكن القول إنّ المبنائيّة مدعومةٌ بالتجربة الذهنيّة أو العلم الحضوري.

ومنها: الاستدلال عن طريق الخلف، وامتناع تساوي الجزء والكلّ (أو الحاصر والمحصور) [ابن سينا، الشفاء، المنطق، ج 3، ص 118؛ بهمنيار، التحصيل، ص 203 - 205] وامتناع الدور والتسلسل [الطوسي، أساس الاقتباس، ص 345؛ الفخر الرازي، المحصل، ص 86؛ القطب الرازي، شرح المطالع، ج 1، ص 43 و44؛ المظفر، المنطق، ص 281؛ صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 3، ص 443؛ الفخر الرازي، المباحث المشرقيّة، ج 1، ص 348] ونكتفي منها بما ذكره العلامة الطباطبائيّ بقوله:

«التصديق ينقسم إلى ضروريّ ونظريّ ينتهي إليه، أمّا تقسيمه إليهما فلأنّ القضية إمّا أن لا يحتاج في حصول التصديق اليقينيّ بها إلى تصديقٍ آخر، أو يحتاج ويسمّى الأوّل ضروريّاً وبدهيّاً، والثاني نظريّاً. وأمّا انتهاء النظريّ إلى الضروريّ فلأنّ التصديق النظريّ حيث كان حصوله متوقّفاً على تصديقٍ آخر، فلو لم يحصل، لم يحصل، فلو كان هو أيضاً كذلك، فكذلك فلا يقف عند حدّ، فلا يحصل تصديقٌ، وهذا خلفٌ، وللزوم حدودٌ غير متناهيّة بالفعل بين الحديين: الموضوع والمحمول، والمقدّم والتالي، في بعض المواضع، وهذا خلف» [الطباطبائي، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، البرهان، ص

227 و228؛ كذلك انظر: مطهري، مجموعه آثار، ج 6، ص 326 - 339].

وهنا يثار سؤالٌ وهو كيف نطمئنّ بصدق البدهيات نفسها وما هو معيار صدقها إذن؟ فربما يقال: لا يمكن القول بعدم احتياج صدقها إلى معيارٍ؛ لأنّه يؤدي إلى ادّعاء بدهية أيّ قضية بدون معيارٍ محدّدٍ، فهذه القضايا المنبائية أيضًا بحاجةٍ إلى الاستدلال؛ لإحراز صدقها، وهو خلاف القول بكونها بدهيةً وخلاف القول بالمنبائية.

[See: Bonjour, "Can Empirical Knowledge Have A Foundation, in: American Philosophical Quarterly, p. 1- 31, in E. Sosa J. Kim (ed), Epistemology, p. 261- 273; Pojman (ed), The Theory of Knowledge, p. 190- 191;

وانظر أيضًا: الفخر الرازي، المحصل، ص 118 (*): الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج 2، ص 148؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج 1 ص 185]

فنقول في مقام الجواب: إنّ إحراز صدق البدهي لا ينافي بدهيته، فصحيحٌ أنّ البدهي لا يحتاج إلى الاستدلال، ولكنّ إثبات بدهيته يمكن أن يكون محتاجًا إلى الاستدلال؛ لأنّ إثبات بدهية قضية ما ليس بدهيًّا لا يحتاج إلى الاستدلال. فدهية القضايا المنبائية على أساس معيارٍ محدّدٍ في مقام الثبوت لا يتوقّف على إقامة أيّ استدلالٍ في مقام الإثبات، وبعبارةٍ أخرى ربما تكون قضية ما بدهيةً،

(*) فهذا مجموع أدلّة الطاعين في البدهيات، ثمّ قالوا لخصومهم: إمّا أن تشتغلوا بالجواب عما ذكرناه أو لا تشتغلوا به. فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا؛ لأنكم حينئذٍ تكونون معترفين بأنّ الإقرار بالبدهيات لا يصفو عن الشوائب إلّا بالجواب عن هذه الإشكالات، ولا شكّ أنّ الجواب عنها لا يحصل إلّا بدقيق النظر، والموقوف على النظريّ أولى أن يكون نظريًّا، فكانت البدهيات مفتقرةً إلى النظريات المفتقرة إلى البدهيات. هذا خلف. وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خاليةً عن الجواب. ومن المعلوم بالبديهية أنّه مع بقائها لا يحصل الجزم بالبدهيات. فقد توجه القدر في البدهيات على كلا التقديرين.

ولكن ليس هناك علمٌ بمعيار بدايتها، فالأوّل لا يحتاج إلى الاستدلال، بخلاف الثاني، فهناك فرقٌ في مقام الثبوت والإثبات. والبحث في معيار صدق البدهيّات بأنواعها يحتاج إلى دراسةٍ مستقلةٍ، ولكن نذكر معيار الصدق في الأوّليات، وهي العمدة في البدهيّات، وإليها ترجع القضايا الأخرى لإحراز صدقها. ونشير هنا إلى نقطةٍ مهمّةٍ وهي أنّ الواقع الذي تطابقه القضايا الصادقة عبارةٌ عن محكيّ القضايا، وهو يختلف بحسب القضايا، فبعضها تحكي عن الواقع الذهنيّ وبعضها عن الواقع خارج وعاء الذهن، كما أنّ الواقع أعمّ من الواقع المادّي وغير المادّي وهكذا. ولهذا ما يعبر عنه في الحكمة بـ «نفس الأمر». هناك تقارير مختلفةٌ فيما يتعلّق بصدق البدهيّات الأوّلية نشير إلى أهمّها، وهو عبارةٌ عن تقريرين كالآتي:

أ- صدق الأوّليات ذاتيّ لها؛ وذلك لأنّ ثبوت المحمول للموضوع في هذه القضايا لا يحتاج إلى الحدّ الأوسط، وبعبارةٍ أخرى، يمكن إحراز صدقها عن طريق أجزاء القضية بنفسها، فإحراز صدقها متوقّفٌ على تصوّر جميع أجزاء القضية بصورةٍ صحيحةٍ. المحمول ذاتيّ للموضوع والذاتي لا يعلّل أيّ لا يحتاج ثبوت المحمول على الموضوع في البدهيّات الأوّلية إلى علّةٍ خارجةٍ عن ذات القضية نفسها. [بهمنيار، التحصيل، ص 267؛ صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 518]

ب- يمكن إرجاعها إلى العلم الحضوريّ، فمعيار صدقها هو اعتمادها على العلم الحضوريّ ولا الاستدلال. وأمّا طريقة إرجاع الأوّليات إلى العلم الحضوريّ فهي مذكورة في آثار بعض الحكماء المعاصرين بالتدقيق في ماهيّة هذا النوع من البدهيّات تصوّرًا وتصديقًا. [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 236 - 238]

والحاصل أنّنا إذا استطعنا إرجاع معرفة دينيّة إلى القضايا المبنائيّة، فلقد أحرزنا صدقها (أي مطابقتها للواقع)، وهذه المعرفة تكون معرفةً يقينيّةً ومعتبرةً تمامًا. وبما أنّ عمليّة إرجاع القضايا النظرية إلى القضايا المبنائيّة تتمّ عن طريق الاستدلال، يمكن أن يتبادر إلى الإذهان سؤال مفاده ما هو اعتبار هذا الاستدلال؟ وإذا دقّقنا النظر لوجدنا أنّ ما شرحناه في المبنائيّة جارٍ هنا طابق النعل بالنعل، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الاستدلال إلى قسمين: نظريّ وبدهيّ. القسم الأوّل يمكن إثبات اعتباره على أساس اعتبار القسم الثاني، وأمّا القسم الثاني فيمكن تصديقه بتصوّر أجزاء الاستدلال، ومن هذه الحيثيّة يشبه الأوّليات. وتفصيل الكلام فيه يتطلّب مجالاً آخر.

نموذج تطبيقيّ للمبنائيّة

وكنموذج تطبيقيّ لتوظيف معيار المبنائيّة في المعرفة الدينيّة نذكر إحدى براهين إثبات وجود الإله التي تنتج اليقين [عبوديت

و مصباح، مباني انديشه اسلامي 2 (خداشناسي)، درس هشتم؛
لأنه مبتنٍ على البدهيات. وهذا البرهان مبتنٍ على أمورٍ منها:
توضيح مفاهيم من قبيل الواجب بالذات والممكن بالذات،
وإثبات قانون المعية وقانون امتناع الدور والتسلسل، وأما سائر
مقدمات الدليل فبدهيةً:

1- هناك موجودٌ ما. (بدهيٌّ)

2- الموجود إمّا واجبٌ بالذات أو ممكنٌ بالذات. (بحاجةٍ إلى
الاستنتاج من تعريف كلٍّ من «الواجب بالذات»، و«الممتنع بالذات»
و«الممكن بالذات»)

3- فالموجود المفروض إمّا واجبٌ بالذات أو ممكنٌ بالذات. (نتيجة 1 و2)

4- إذا كان الموجود المفروض واجباً بالذات، فإنّ الواجب بالذات
موجودٌ. (بدهيٌّ)

5- إذا كان الموجود المفروض ممكناً بالذات، فإنّه يلزم وجود
الواجب بالذات معه؛ لأن:

أ- الممكن بالذات المفروض معلولٌ لعلّةٍ أو عللٍ فاعليّةٍ طوليّةٍ موجودةٍ
معه، وتشكّل معه سلسلةً محدّدةً. (بحاجةٍ إلى إثبات قانون المعية)

ب- هذه السلسلة إمّا دوريّةٌ أو لا. (بدهيٌّ)

ج- إذا لم تكن هذه السلسلة دوريّةً، فإنّما أن تكون كلّ عللها

الفاعليّة ممكنةً بالذات إلى ما لا نهايةٍ، وإمّا أن تنتهي إلى الواجب بالذات.
د - وعليه، إن كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فإنّما أن يكون
في السلسلة الدوريّة، أو في السلسلة التي لا تنتهي عللها الفاعليّة،
أو في السلسلة المنتهية إلى الواجب بالذات. (نتيجة أ، ب، ج)
هـ - ومعنى الفرض الأوّل تحقّق الدور في العلل الفاعليّة، وهو محالٌ.
و - ومعنى الفرض الثاني تحقّق التسلسل في العلل الفاعليّة، وهو
محالٌ أيضًا.

ز - والفرض الثالث مستلزمٌ لوجود الواجب بالذات. (بدهي)

ح - فإن كان الموجود المفروض ممكنًا بالذات، فالواجب بالذات
موجودٌ. (نتيجة د إلى ز)

∴ الواجب بالذات موجودٌ على كلّ حالٍ. (نتيجة 3 و4 و5)

وفي هذا البرهان يعدّ غير ما هو بدهيٌّ أو نتيجةً لمقدّماته
السابقة محتاجًا إلى استدلالٍ أو استدلالٍ لإحراز صدقه، فلا
بدّ من دراسة ذلك الاستدلال أو تلك الاستدلالات لتحديد قيمتها
المعرفيّة. وبما أنّها ترجع كلّها إلى البدهيات حسب ما بيّنه
الحكماء المسلمون في كتبهم، فيمكن القول إنّ قضيّة «الواجب
بالذات موجودٌ» معتبرةٌ وقيينيّةٌ.

النتيجة

بجثنا في هذه الدراسة مسألة معيار الصدق في المعرفة الدينيّة. وبعد توضيح أهمّيّتها قمنا بتوضيح المفردات الأساسيّة في هذا البحث، وعلى هذا الأساس، المعرفة الدينيّة هي المعرفة التي تتعلّق بالدين بمجالاته المختلفة والصدق بمعنى مطابقة المعرفة الحصريّة التصديقيّة للواقع، والمبنائيّة هي إحدى النظريّات المهمّة في باب معيار صدق القضايا، وهي التي اخترناها كمعيارٍ صحيحٍ في مسألة معيار صدق المعارف الدينيّة. وإلى جانب المبنائيّة طرحت نظريّاتٍ أخرى كالانسجاميّة والبراغماتيّة. وبعد عرضها في هذه الدراسة سلّطنا الضوء على مكامن الضعف فيها. وبما أنّ المعرفة الدينيّة هي من المعارف البشريّة، فيمكن طرح هذه المعايير نفسها في المعرفة الدينيّة، واختيار المعيار الصحيح في صدقها، وهو المبنائيّة.

وأخيراً وصلنا إلى أنّ المعارف على قسمين: منها نظريّةٌ ومنها بدهيّةٌ. ويمكن إحراز صدق المعارف النظرية من خلال إرجاعها إلى المعارف البدهيّة عن طريق الاستدلال. وأمّا المعارف النظرية أيضاً على قسمين: يقينيّة وغير يقينيّة. أمّا المعارف اليقينيّة فكلّها - ومن ضمنها المعارف الدينيّة - تبتني مباشرةً أو بشكلٍ غير مباشرٍ على القضايا المبنائيّة، ويمكن إحراز صدقها عن طريق الاستدلال الذي بدوره ينتهي إلى الاستدلال البدهي، وأمّا سائر القضايا فيمكن تقويمها معرفياً عن طريق الاستدلال وحساب الاحتمالات، فلا يمكن القول بعدم اعتبارها من الأساس فيما إذا لم تتمّ عمليّة إرجاعها إلى البدهيّات. وأمّا المعارف البدهيّة نفسها فهي معتبرة بالضرورة ومعيار صدقها هو إرجاعها إلى العلوم الحصريّة أو كونها غير محتاجةٍ إلى الحدّ الأوسط.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، قم، البلاغة، 1409 هـ.
2. ابن سينا، الحسين، الشفاء، المنطق، ج 3، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1405 هـ.
3. بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، طهران، جامعة طهران، 1349 ش.
4. التفتازاني، مسعود بن عمر، الحاشية على تهذيب المنطق، حاشية المآ عبد الله بن الحسين اليزدي، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، 1412 هـ.
5. الجرجاني، السيد الشريف، شرح المواقف، تصحيح بدر الدين النعساني، قم، الشريف الرضي، الطبعة الأولى، 1325 هـ.
6. حسين زاده، محمد، مدخلٌ في نظريّة المعرفة وأسس المعرفة الدينيّة، ترجمة السيد حيدر الحسيني، القطيف، دار الهدى للدراسات الحوزوية، الطبعة الأولى، 1434 هـ.
7. حسين زاده، محمد، معرفت؛ جيستى، امكان و عقلاييت، قم، مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خمينى، چاپ يكم، 1396 ش.
8. الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل عرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
9. الرازي، قطب الدين محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، الطبعة الثانية، قم، بيدار، 1384 ش.

10. الرازي، قطب الدين محمد بن محمد، شرح المطالع، ج 1، مع تعليقات السيّد الشريف الجرجاني وبعض التعليقات أخرى، قم، ذوي القربى، الطبعة الأولى، 1433 هـ.
11. السهروردي، شهاب الدين، المشارع والمطارحات، في: شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، الطبعة الثانية، طهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1373 ش.
12. الشيرازي، قطب الدين محمود بن مسعود، درة التاج، تصحيح سيد محمد مشكوة، الطبعة الثالثة، طهران، حكمت، 1369 ش.
13. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، مكتبة المصطفوي، 1368 ش.
14. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، طهران، منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، 1395 ش.
15. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، تعليقة على نهاية الحكمة، تعليقة محمدتقي مصباح يزدي، طهران، الزهراء، 1363 و 1367 ش.
16. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ج 1، ترجمة عمّار أبورغيف، الطبعة الأولى، لبنان، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1421 هـ.
17. الطباطبائي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، قم، باقيات، الطبعة الأولى، 1428 هـ.
18. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، قم، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية عشرة، 1416 هـ.
19. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، أساس الاقتباس، تصحيح محمدتقي مدرس رضوي، طهران، جامعة طهران، الطبعة الثالثة، 1367 هـ.

20. الطوسيّ، نصير الدين محمد بن محمد، الجواهر النضيد، قم، بيدار، الطبعة الخامسة، 1371 ش.
21. عبوديت، عبدالرسول و مجتبي مصباح، مباني انديشه اسلامي 2 (خداشناسي)، قم، مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني، 1398 ش.
22. الفخر الرازيّ، محمّد بن عمر، المباحث المشرفيّة، قم، بيدار، بلا تأريخ.
23. الفخر الرازيّ، محمّد بن عمر، المحصل، تحقيق حسين أتابي، عمّان - الأردنّ، دار الرازيّ، بلا تأريخ.
24. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، المحقق / المصحح: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
25. محقق، مهدي، وتوشي هيكو ايزوتسو، منطق و مباحث الفاظ [مجموعة النصوص والمقالات التحقيقيّة]، طهران، جامعة طهران، 1370 ش.
26. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت - لبنان، دار التعارف للمطبوعات، 1428 هـ.
27. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى [مجموعة مؤلّفات الشهيد مطهرى]، ج 6، الطبعة الثامنة، قم، صدر، 1372 ش.
28. المظفر، محمّدرضا، المنطق، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1427 هـ.
29. معلوف، لويس، المنجد في اللغة، طهران، اسلام، الطبعة 37، 1371 ش.
30. Bonjour, Laurence, "Can Empirical Knowledge Have A Foundation", in: American Philosophical Quarterly, 1_15, 1978, in E. Sosa J. Kim (ed), Epistemology, Blackwell, USA, 2000.

31. Haack, Susan, Philosophy of logic, USA, Cambridge Press, 1978.
32. Johnson, Lawrence E., Focusing on Truth, London, Routledge, 1992.
33. Pojman, Louis (ed), The Theory of Knowledge, Wadsworth, California, 1993.

سوسيولوجيا المعرفة.. تبويب ونقد

عقيل البندر*

الخلاصة

ترمي المحاولة التي تحث عليها سوسيولوجيا المعرفة (Sociology of knowledge) إلى إسقاط الأبعاد الاجتماعية على موضوع المعرفة، وتسعى إلى قراءة عملية التعرف قراءة ميدانية منبثقة عن الخبرة والتجارب البشرية المتراكمة، ويؤكد علم اجتماع المعرفة (سوسيولوجيا المعرفة) على أنّ المعرفة لا يمكن أن تتبلور من دون الأخذ بالمعطيات السوسيولوجية والبناءات الاجتماعية. وقد تعددت الأطروحات التي مهّدت لظهور سوسيولوجيا المعرفة دون تسميتها، حيث كانت قد أسست لفكرة فحواها هو تأثير الواقع الخارجي على المعرفة والوعي، وعدم التركيز على المعطيات الذهنية والأوليات العقلية فقط. وتكمن مهمتنا في هذا المقال في الأرخنة لسوسيولوجيا المعرفة، ومحاولة استعراض فترات تطورها، ثمّ التحري عن مدياتها ومستوى علاقتها بالإبستمولوجيا ونظرية المعرفة من خلال وضع أهمّ النظريات في مجموعة من الأنماط والسياقات لتحديد مستوى تلك العلاقة، وأخيراً في الخاتمة سوف نتناول جملة من أهمّ الانتقادات التي وُجّهت لعلم الاجتماع المعرفي.

الكلمات المفتاحية: السوسيولوجيا. الإبستمولوجيا. علاقة المعرفة بالمجتمع. الوعي الجمعي. العقل الجمعي. النسبية.

(*) عقيل البندر، العراق، باحث في علم الكلام والفلسفة الإسلامية.

morady2@yahoo.com

Sociology of Knowledge ... Classification and Criticism

Aqeel Al-Bandar

Abstract

There is an attempt made by sociology of knowledge aiming at rejecting social dimensions on the subject of knowledge, trying to offer a field-reading, stemming from accumulated human skills and experiences. Sociology of knowledge stresses that knowledge cannot be shaped without sociological data and social foundations.

Many propositions have paved the way for the appearance of the sociology of knowledge and without naming it. In fact, these propositions have worked on an idea showing the effect of external reality on knowledge and awareness, without focusing only on mental data and rational priorities.

Our task in this article is to historicize the sociology of knowledge, trying to review the periods of its development, and explore its areas and the level of its relation with epistemology by classifying the most important theories in a set of patterns and contexts, in order to define the level of that relation. In conclusion, we discuss some of the most important criticisms directed to sociology of knowledge.

Keywords: sociology, epistemology, the relation of knowledge with society, collective consciousness, collective mind, relativity.

المقدمة

قد شهد القرن العشرون تطوراً لافتاً للأصول والقواعد والأطر التي تحكم علم الاجتماع المعرفي، ففي تلك الفترة ظهرت جملةً من الآراء والنظريات كرّست القول بتأثير المعرفة بالعنصر الاجتماعي، وصارت تبحث مواضيع عديدة تطرح المقيّدات الاجتماعية للمعرفة ودور العوامل الاجتماعية في طبيعة تشكيل العلم، فظهرت نزعةٌ ملحوظةٌ تدعو إلى الانطلاقة من المجتمع وما يحكمه من أفكارٍ ومعارف، بدلاً من الانطلاق من الفرد وما يحمّله عقله وفكره من وعي مركوز. وتبلورت فكرة التأكيد على تقييم العلم والمعرفة على أساس الأسباب والدواعي الخارجية بدلاً من المنطق الداخلي، وراج الحديث عن ارتباط المعرفة بالمجتمع، والاعتقاد بأنّ عملية التعرّف ليست مجرد عملية ذهنية نظرية صرفية، وضرورة استنطاق العوامل والعناصر الخارجية التي تتمخض عن البيئة والمجتمع لتبرير المعارف.

من هنا تشكّلت الحاجة إلى تأسيس علمٍ ومنهجٍ جديدٍ ومستقلٍ يحاكي هذه الأطروحات ويصوغها صياغةً منظّمةً ومتماسكةً، ويحاول أن يدرس تلك المقيّدات الاجتماعية والتعيّنات الخارجية، ويفصح عن مدى تأثيرها الحقيقي في المعرفة، ويبحث واقع إسقاطها على موضوع الوعي والعلم. وتمخّضت تلك الجهود عن ولادة سوسيولوجيا المعرفة أو علم اجتماع المعرفة.

والنقطة الأساسية التي تتبناها سوسولوجيا المعرفة هي وصف العلاقة بين المعرفة والمجتمع، من هنا عُدت أحد فروع علم الاجتماع الهامة، وقسمًا رئيسيًا من أقسامه يختص بالمعرفة وطبيعتها وأنواعها.

ونجد أنّ التعبير عن طبيعة تلك العلاقة وذلك الارتباط بين المجتمع والمعرفة والواقع الخارجي والوعي البشري قد تفاوتت من رؤية إلى أخرى، فبعض النظريات حاولت قراءة تلك العلاقة قراءةً تاريخيةً سرديةً تسعى إلى تعقب الأشكال المعرفية التي تحاكي المجتمع، وبعضها حاولت التعبير عنها بلونٍ من التأثير اللازم بين الوعي والوجود الخارجي، في حين ذهبت بعض الآراء والنظريات في تفسير ارتباط المعرفة بالمجتمع إلى رؤيةٍ وصفت بأنها أكثر تعصبًا وحماسةً وانتصارًا للمجتمع، مؤدّاه أنّ المجتمع هو الذي يخلق المعرفة ويصوغ عملية الفهم والتعرّف في الحياة البشرية.

ولكن رغم التماسك الذي أظهرته سوسولوجيا المعرفة وبعض نظرياتها المتحمّسة للمجتمع، إلا أنّها لم تخلُ من العديد من الانتقادات، أبرزها هو إقصاء المدارس المنطقية والفلسفية الأخرى التي أصّلت للمعرفة بعيدًا عن التأثيرات الاجتماعية، وحاولت تهميشها واستبدالها برؤية أكثر مادّيةً وأرضيةً، وسعت إلى استبعاد أيّ دورٍ للمعرفة الماورائية والمتيافيزيقية.

علم اجتماع المعرفة.. التعريف والحدود والمديات

سنذكر لاحقاً في الإطلالة التاريخية حول سوسيولوجيا المعرفة، أن ماكس شيلر (Max Scheler) هو من اصطلح على هذا العلم: "علم اجتماع المعرفة" (Sociology of knowledge)، مقتنصاً هذا العنوان من مقال لفيلسوف نمساوي في القرن العشرين كان يدعى ولهم جيروزاليم (Wilhelm Jerusalem) (1854 - 1923)، فاشتغل شيلر على ذلك المقال وطوّره.

إنّ وضع الاصطلاح الذي رافقه الطرح الأكاديميّ لمسائل سوسيولوجيا المعرفة والعمل على تنظيم أبحاثها واستقلالها عن سائر فروع علم الاجتماع ومسائله الأخرى، وهيكلتها في صورة علم مستقل يعكف على شرح المعرفة، وعلاقتها بالواقع الاجتماعي، وارتباط الوعي بالعناصر غير النظرية، دفع الباحثين في هذا الشأن للخوض في تعريفه وشرح المراد منه، والعناية ببحث هوية علاقة المجتمع بالمعرفة وحدود تلك العلاقة ومدياتها، وكذا التحري عن موضوع هذا العلم ومسائله، وهذا ما سنقف عليه في هذا العنوان من المقال.

تعريف علم اجتماع المعرفة (سوسيولوجيا المعرفة)

إذا ما أردنا أن نعثر على تعاريف بيّنة وواضحة لهذا العلم، فعلينا التنقيب عن ذلك في الكتابات التي نشرت في الفترة التي أعقبت

وضع هذا الاصطلاح، أي منذ عشرينيات القرن الماضي فصاعدًا؛ وذلك لأنّ الفترات السابقة شهدت نظرياتٍ أوليةً وجذورًا أساسيةً تعرّضت لطبيعة العلاقة بين الفكر والواقع الاجتماعي، وقد تناوله علماء الاجتماع في طيّات بحثهم عن مشاريعهم الاجتماعية، دون أن يطرحوا ذلك تحت عنوان "علم اجتماع المعرفة" أو بيان ذلك بشكلٍ مستقلٍّ، فأراء دوركايم (David Durkheim) وماركس (Marx) وفرانسيس بيكون (Francis Bacon)، ومن قبلهم ابن خلدون مثلاً كانت بصدد بيان دور المجتمعات ومكانة الواقع الاجتماعي الخارجي في بناء المعرفة والفكر، ومهمّة الوعي الجمعي في صياغة القنوات الباطنية، دون عنوانه بعنوان «علم اجتماع المعرفة»، أو حتّى من دون نعتة بالعلم.

بيد أنّ من أتى في فترة وضع الاصطلاح وتشديد العلم ذكر أنّه - كأحد أهمّ فروع علم الاجتماع الحديثة - يشتمل على بعدين أساسيين هما قوامه وروحه: أحدهما البعد السوسيولوجي الاجتماعي، والآخر البعد الإستمولوجي الذهني، والعلاقة التي تؤلّف بين هذين البعدين هي التي يمكن أن نطلق عليها نظرية أو علم اجتماع المعرفة، الأمر الذي أشار إليه كارل مانهايم (Karl Mannheim) في "الأيدولوجيا والبيوتوبيا": «إنّ سوسيولوجيا المعرفة بصفاتها نظريةً تحاول أن تحلّل العلاقة بين المعرفة والوجود» [مانهايم، الأيدولوجيا والبيوتوبيا، ص 309].

وبذلك قد تكون سوسيولوجيا المعرفة نقطة تقاطع عندها الفلسفة مع علم الاجتماع، ونقصد بذلك أنّ نظرية المعرفة - الإبيستمولوجيا - (Epistemology)^(*) هي أحد المباحث الثلاثة الرئيسة (الوجود والمعرفة والأخلاق) التي تبحث في الفلسفة عندهم، قد قام بعض علماء الاجتماع ببحثها ودراستها اجتماعياً، فصارت المعرفة موضوعاً يلتقي عنده علم الاجتماع بالفلسفة.

وعلى هذا فإنّ تعريف علم اجتماع المعرفة لا بدّ أن يكون في حدود هذين البعدين (الإبيستمولوجي والسوسيولوجي) لا يخرج عمّا يرسمانه له من إطار، مستوعباً في الوقت ذاته كلّ ما يطرح هناك من مسائل.

إلا أنّ وجهات النظر لدى القائلين والمهتمين بهذا العلم أنفسهم اختلفت في تفسير الوجود الاجتماعي وعلاقته بالمعرفة؛ وبسبب ذلك لا زالت سوسيولوجيا المعرفة تشكّل مادةً خصبةً للبحث إلى يومنا هذا، وإن الدارسة فيها تشكّل قدرًا كبيراً من الاختلاف، فمن جهةٍ يحجم بعض الكتاب والمؤلّفين في هذا العلم عند وضع أيّ تعريف محدّد لهذا العلم، في حين يخاطر البعض الآخر بوضع صياغاتٍ عائمةٍ وفضفاضةٍ في محاولةٍ لاستيعاب الكمّ الهائل والمتراكم من التراث

(*) لفظٌ مشتقٌّ من مقطعين يونانين: (episteme) بمعنى المعرفة، و(logos) بمعنى علم، والإبيستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها ومصادرها. [انظر: وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ص 12]

المتعلق بعلم الاجتماع المعرفي؛ لتحظى باهتمام من يروم البحث

فيه كموضوع في دراسته. [انظر: السيد، علم اجتماع المعرفة، ص 43]

ورغم كل ذلك فقد تصدّى العديد من أرباب علم اجتماع المعرفة إلى تعريفه وتحديدته، ولنبدأ بوضع الاصطلاح ماكس شيلر، حيث قال: «هو تحليل للعلاقات الوظيفية المتبادلة والمتداخلة بين العمليات والبناءات الاجتماعية من جانب، وأنماط أو نماذج الحياة الفكرية والعقلية مشتملة على نماذج للمعرفة من جانب آخر. دونما أولوية أو أسبقية منطقية تعزى إلى العقل» [انظر: المصدر السابق، ص 6؛ وانظر: توكل، جامعه شناسى معرفت، ص 25].

وقد عبّر البعض عن قراءة شيلر للمعرفة: «إنّها لا توجد - بحسب شيلر - لذاتها أو لمجرد المعرفة والتأمل فقط، بل هي تهدف إلى الفعل دائماً، وتقصد بناء الوجود الإنساني؛ وعليه ليست المعرفة علاقةً مستقرّةً بين الإنسان والوجود، بل ينبغي أن تفسّر على أنّها نوع السلوك المتكيف الاجتماعي والتاريخي، بل والبيولوجي.

[لاحظ: بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 41 و42]

ويمكن إيجاز مراد شيلر من تعريفه المتقدّم وبيانه اللاحق للمعرفة أنّ مهمّة هذا العلم هي دراسة العلاقة المتبادلة بين المجتمع بما يتستوعبه من عوامل خارجيّة مختلفة من جهة، وبين الفكر بما يجمّله من أشكال عقلية ومعرفية متنوّعة، من دون أن يُعترف للعقل بإدارة هذه العملية ولا للبناءات الاجتماعية بالحكومة على العقل.

ويأتي كارل مانهايم الذي اعتنى ببيان سوسيولوجيا المعرفة (علم اجتماع المعرفة)، وأظهر اهتماماً أكاديمياً أكبر ليقول: «إنها فرعٌ من أحدث فروع السوسيولوجيا ويمكن اعتبارها نظريّةً من جانب ومبحثاً تاريخياً سوسيولوجياً من جانبٍ ثانٍ. فهي بصفتها نظريّةً تحاول أن تحلّل العلاقة بين المعرفة والوجود، ولكتّنها بصفتها بحثاً تاريخياً سوسيولوجياً تحاول أن تتعقّب الأشكال التي اتخذتها هذه العلاقة خلال التطوّر الفكريّ للبشرية... إنّ سوسيولوجيا المعرفة تهدف إلى إيجاد معايير علميّةٍ (Workable Criteria) لتحديد العلاقات المتبادلة بين الفكر والعمل، وتسعى لتطوير نظريّةٍ خاصّةٍ تدور حول دلالة العوامل غير النظرية (Non-theoretical factors) التي تؤثر في المعرفة» [انظر: مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، ص 309].

وذلك يعني أنّ علم الاجتماع المعرفي لا يعتني بالبحث النظري فقط، كما هو حال نظريّة المعرفة الفلسفية، بل يتجاوز ذلك الطرح بمحاصيّةٍ جديدةٍ أخرى وهي خاصيّة الطرح السوسيو تاريخي، عبر التحري والتقيب عن العوامل الاجتماعية والتاريخية الكامنة وراء بعث المعرفة إلى الوجود الإنساني، وتحليل العلاقة الوظيفية بين المعرفة وأصولها الاجتماعية.

وعلى ضوء تعريف مانهايم فإنّ علم الاجتماع المعرفي يمكن أن يأخذ شكلين من البحث: الأول هو البحث التجريبي ومهمته الوصف والتحليل البنيوي للطرق والأساليب التي يتحقّق بموجبها

تأثير العلاقات الاجتماعية على الفكر. والثاني هو تحقيقُ ودراسةً في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم، حيث تكون مهمة علم اجتماع المعرفة هنا هي التحري والتقيب عن هوية العلاقة المتبادلة بين الواقع الاجتماعي والفكر ودور تلك العلاقة في صحة المعرفة وصلاحها بحسب كارل مانهايم، والشكل الأول من البحث يعد بحثًا إمبريقيًا^(*) ميدانيًا؛ باعتبار ما يقوم به علم الاجتماع من التحري الميداني في الحقائق الاجتماعية، وأمّا الشكل الثاني منه فهو بحثٌ إبستمولوجيٌّ نظريٌّ يضبط النتائج المتعلقة بعلاقة الفكر بالواقع الاجتماعي.

هذا وقد أسهم جورج غورفيتش (Georges Gurvitch) بجهودٍ هامةٍ في ميدان علم الاجتماع المعرفي، وشابه كثيرًا كارل مانهايم في بسط الاصطلاح وشرحه وتعريفه من خلال طرحه الأكاديمي المبوّب في كتابه «الأطر الاجتماعية للمعرفة»، وقد جاء في تعريفه لهذا العلم بأنّه: دراسة العلاقات التي يمكن أن تنهض بين الأنواع والأشكال المختلفة للمعرفة، وبين الأطر والمحدّدات الاجتماعية.

[انظر: غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص 23]

واعتبر غورفيتش أن الأطر والمحدّدات الاجتماعية هذه هي التي تنبثق عنها البنى الاجتماعية التي تعدّ النواة المركزية للدراسة والبحث في هذا العلم؛ نظرًا للعلاقة الوثيقة التي رسمها

(*) مصطلحٌ أجنبي من أصل يوناني يراد منه النزوع التجريبي للتعاطي مع المعرفة.

بين المعرفة وبين الأعمال الحضارية والتعقيدات الاجتماعية.
[المصدر السابق]

هذا وقد شرح الأخير الأطر الاجتماعية التي جاءت في التعريف المتقدم بأنها تشمل التجليات الاجتماعية والتجمعات الخاصة والتكتلات في الدول والكنائس والطبقات الاجتماعية والمجتمعات الشمولية من شتى النماذج. [المصدر السابق، ص 28 و23]

وقد قرّب كارل بوبر (Karl Popper) (1902 - 1994) سوسيولوجيا المعرفة التي وصفها بنظرية الحتمية الاجتماعية للمعرفة العلمية^(*) بما يلي:
إنّ التفكير العلمي لا يقع جزأً في الفراغ، بل يحدث في جوٍّ مشروطٍ اجتماعياً - بحسب تعبيره - وذلك التفكير سيكون متأثراً بشكلٍ قهريٍّ بعناصر لا واعيةٍ أو بعناصر دون الوعي. [بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ج 2، ص 308]

ويضيف بوبر شارحاً لذلك الاشتراط الاجتماعي أن المواطن الاجتماعي الخاص بالمفكر يحدد النظام الكلي للآراء والنظريات التي تبدو له صحيحةً أو بدهيةً لا يطولها الشك. [المصدر السابق، ص 309]

(*) إن المعرفة العلمية هي بناء منظم من الأفكار والتصورات، يبدأ من الواقع وينتهي إلى تفسيره، ويسلك العالم في هذه المعرفة طريقاً خاصاً للحصول عليها، مستنداً إلى مجموعة قواعد عامّة تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة، وهذه القواعد هي ما يعرف بالمنهج العلمي (S. Metho). والمعرفة العلمية تقابل المعرفة العامّة التي تتصف بالإدراك الساذج الذي يحصل عند تعاظم الإنسان العادي مع الواقع الخارجي.

ومن خلال التعاريف السابقة لسوسيولوجيا المعرفة يتبين أنّ التحليل والدراسة التي ينهض بها هذا اللون من السوسيولوجيا يتّصل بالحياة الفكرية وطرائق المعرفة وأنساق الوعي، وبذلك تكون أمام علم الاجتماع المعرفي مساحة واسعة للمناورة البحثية والدراسة العريضة، لا تقتصر على لون واحد من البحث والتقصي. وهنا تكمن مهمّة الباحثين في هذا العلم، فإنّ تحديد مجال سوسيولوجيا المعرفة ومداهها ضروريّ جدًّا في الوصول إلى نتائج بحثية مجدية؛ لأنّ الحديث عن هذا العلم بهذه السعة وهذا الشمول يصعب الوصول من خلاله إلى تلك النتائج. أجل، ربما يمكن بحث المسائل والآراء والنظريات التي تمّ التعرّض لها وتحليلها ودراستها من قبل بعض الباحثين في سوسيولوجيا المعرفة، والتي تشمل ما ذكر عنهم من مسائل ومواضيع، ولكن نجد من مهمّتنا في هذا المقال المختصر تحديد مداخل هذا العلم ومخارجه وفرز مسائله وغربلتها، وكذلك رؤاه؛ لتكون هذه الدراسة منتجةً؛ وعليه سنحاول فيما يلي الحديث عن جملة من الأطر والسياقات التي قد يمكن من خلالها فرز بعض الآراء والنظريات التي وردت في علم الاجتماع المعرفي.

يشار إلى أنّ من يطالع الكتب والمصنّفات المتعلقة بسوسيولوجيا المعرفة يجد تداخلًا في صياغة تعريفه واستعراض مجاله وحقله

البحثي وأهدافه حتّى، فقد رأى بيتر برجر (Peter Berger)، وتوماس لكمان (Thomas Luckmann)^(*) أنّ علم اجتماع المعرفة يمكن تعريفه من خلال تحديد مجاله وأهدافه. وذهبا في بيان ذلك إلى أنّه علمٌ لا يدرس الأفكار بمعناها التقليديّ، وإتّما يدرس كلّ الظواهر التي تندرج تحت اصطلاح المعرفة. وليس هذا فحسب، بل يعتبران أنّ هذا العلم يدرس العملية الاجتماعية التي تفضي إلى ظهور كمّ من المعارف التي يفترضها واقعاً اجتماعياً معيّناً. [انظر: المسيري، الأيديولوجية

الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (مجلة عالم المعرفة)، ص 329 و330]

ومن أجل تشخيص المجال والإطار العامّ الذي تدور فيه أبحاث علم الاجتماع المعرفي لا بدّ من قراءة بعض كلمات رواد هذا العلم ومؤسسيه، التي تتعلّق بطبيعة العلاقة بين المعرفة والمجتمع من خلال رسم تلك النصوص والكلمات في أطرٍ وسياقاتٍ معيّنة، ولكن قبل البدء ينبغي الإشارة إلى أمرٍ هامّ نجده نتيجةً هامّةً تتمخّض عن تحديد ذلك المجال العامّ، وثمرةً من ثمار تشخيص أطر هذا العلم، وهذا الأمر هو ضرورة معرفة العلاقة بين الإستمولوجيا، وهي نظريّة المعرفة التي تبحث في مصادر وهويّة المعرفة وانطباقها على الواقع من عدمه، وبين سوسيولوجيا المعرفة التي مرّ الحديث عن معناها وتعريفها أيضاً، الأمر الذي سوف نتحدّث عنه الآن.

(*) عالمان أمريكيان من أصلٍ نمساوي، لهما مساهمات في علم الاجتماع واللاهوت، ولهما العديد من المؤلفات في الدين والاجتماع وعلم اجتماع المعرفة والثقافة.

نشأة علم اجتماع المعرفة وتطوره

ولد علم اجتماع المعرفة من الناحية النظرية في أحضان علم الاجتماع العام وكنفه، وهو فرعٌ من فروعهِ، فإنَّ سوسيولوجيا المعرفة (علم اجتماع المعرفة) قديمةٌ قدم علم الاجتماع ذاته [غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص 54]، وهو نظامٌ للدراسة ناجمٌ عن مقتضيات التطور الاجتماعي كما عبّر عن ذلك كارل مانهايم.

[مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، ص 346]

إنَّ المعرفة البشرية أحد المفاهيم التي تُبحث في علم الاجتماع العام، ولمدى أهميتها استقلّت بالبحث عن بقية الموضوعات المبحوثة هناك، وهذا ويمكن الإشارة هنا إلى أنَّ سوسيولوجيا المعرفة ورغم ارتباطها الوثيق بعلم الاجتماع، إلا أنها يمكن أن تكون علمًا اجتماعيًا - فلسفيًا؛ لأنها تقع عند نقطة تقاطع علم الاجتماع مع الفلسفة، وهذه النقطة هي المعرفة الاجتماعية، فالمعرفة موضوعٌ فلسفيٌّ تمّ بحته ودراسته اجتماعيًا، وهذه هي نقطة الجودة في سوسيولوجيا المعرفة التي تسعى إلى إخضاع سائر المحدّات الاجتماعيّة من معتقداتٍ وأيديولوجياتٍ ومعارفٍ إلى البحث والتقصي الاجتماعي، من هنا اعتبرت واحدةً من السوسيولوجيات الخاصّة التي تتمحور في ضمن علم الاجتماع العام.

ومن الناحية البحثية يمكن أن يشمل هذا العلم سائر أنواع المعارف التي لها صلةٌ بالطابع السوسيولوجي، ويمكن أن تمتدّ

حدوده لمدياتٍ عريضةٍ من نماذج الفكر والوعي الإنساني، وسائر أنواع المعتقدات والأيدولوجيات؛ ليشكّل برنامجاً يستوعب جملةً من الأسئلة والتوجّهات المنهجية غرضها دراسة الأطر الاجتماعية للمعرفة، تتمحور مهمتها حول تقييد تلك الأنواع من المعارف بما فيها نظرية المعرفة. [انظر: بوزيكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص 529]

لذا يقول ماكس شيلر: «إنّه لا يوجد أدنى شك في الطابع السوسيولوجي لكل معرفةٍ علميةٍ، ولكل أشكال الفكر والحدس والمعرفة» [دوبوا، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ص 36].

من هنا يمكن القول إنّ مديات البحث والتحري التي تدور فيها سوسيولوجيا المعرفة يمكن أن تشمل نواحي كثيرةً من أشكال الفكر والمعرفة، ولا تقف عند حدّ ما دام الطابع السوسيولوجي - بحسب تعبير شيلر - حاضرًا في التعاطي مع تلك الأشكال.

ومع اهتمام رواد علم الاجتماع ومؤسسيه كابن خلدون وأوغست كونت (Auguste Comte) وكارل ماركس وسان سيمون (Saint-Simon) وكوندورسيه (Nicolas de Condorcet) وإميل دوركايم وأمثالهم بعلم الاجتماع المعرفي، وحديثهم المفصل عن طبيعته ومسائله، إلا أنّ أكثر جهودهم علاوةً على أنّها مختلفةً في صياغة طبيعة العلاقة بين الوعي والواقع وبين الفكر والمجتمع، فهي أيضًا لم تأت بشكلٍ مستقلّ عند الحديث عن علم الاجتماع العامّ ونظرياته وقضاياها الأساسية.

ومن زاوية تاريخية معاصرة يعود ظهور علم اجتماع المعرفة إلى عشرينيات القرن المنصرم على يد ماكس شيلر بحسب ما اشتهر، فقد استخدم مصطلح «سوسيولوجيا المعرفة» سنة 1924، ووضع كتابًا يحمل نفس العنوان. وبين الموضوع الرئيسي لهذا العلم، وهو دراسة الأصول الاجتماعية للأفكار، وكشف العلاقة بين الأفكار والبيئة الاجتماعية، والفترة التاريخية التي تبلورت فيها الأفكار، ومدى تأثير الأفكار في الواقع الاجتماعي. [انظر، السيد، علم اجتماع المعرفة، ص 45 - 46؛ گروهی از نویسندگان، جامعه شناسی معرفت، ص 25]

ويمكن تقسيم تطور هذا العلم ونموه إلى مرحلتين: الأولى: مرحلة النشأة والانطلاق والريادة، والثانية: مرحلة التأسيس والتبلور، ففي المرحلة الأولى طرحت جملة من الأفكار والرؤى المتعلقة بربط الفكر والمعرفة بالواقع والمجتمع، من دون أن تبحث بوصفها علمًا ونظريةً مستقلةً، ومن أبرز روادها عبد الرحمن ابن خلدون وأوغست كونت وكارل ماركس وإميل دوركايم، وفي المرحلة الثانية ظهرت هذه الأفكار والرؤى بشكلٍ أجلي وأعمق وأكثر تبويبًا وتفصيلًا، إضافةً إلى نعتها بصفة العلم والنظرية بشكل مستقل، ومن أهم رموز هذه المرحلة ماكس شيلر وكارل مانهايم وجورج غورفتش.

هذا وقد تعرّض حكماء المسلمين سابقًا إلى أثر العنصر الاجتماعي على المعرفة، وعنونوا ذلك بالقضايا المشهورة بين الناس،

وعرّفوها: بأنّها «الآراء الذائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم، أو عند علمائهم وعقلائهم، أو عند أكثر هؤلاء، من غير أن يخالفهم فيها، غيرهم ولا واحدٌ منهم، مثل كون برّ الوالدين واجباً، وشكر المنعم حسنٌ وكفره قبيحٌ، أو المشهور عند أهل كلّ صناعةٍ أو عند المشهورين بالحدق منهم، مثل المشهور عند الأطباء أو الحدّاق منهم» [الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 19].

وقد فرّقوا بين المشهور الأوّل الذي يحكم به العقل بعد النظر إلى قناعات العقل نفسه ومركزاته من دون النظر إلى الانفعالات والدواعي الخارجة عنه، والمشهور غير الأوّل الذي يحتاج العقل حتّى يحكم به إلى انضمام وسائط خارجيّة أخرى، يقول ابن سينا: «والمشهورات أعمّ من الأوّليات. فكلّ أوّلٍ مشهورٌ، وليس كلّ مشهورٍ بأوّلٍ» [ابن سينا، الشفاء (المنطق)، ص 453].

والقضايا المشهورة عندهم حتّى لو كانت صادقةً فهي لا توقع اليقين بالذات، بل إنّ تصديقها تصديقٌ مقاربٌ لليقين، فيكون يقينها يقيناً عرضياً وليس ذاتياً، وبسبب تواطؤ الاعتراف بها بين الناس قد تشبّه بينها وبين الأوّليات اليقينيّة [الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 267 و 268]؛ ولأجل التفريق بينهما فلا بدّ أن يجرّد الإنسان نفسه عند الحكم عن كلّ دواعي وأسباب الشهرة المتقدّمة، ويعرض على نفسه حينئذٍ طرفي القضية، فإن كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية أوّليّةً، وإلا كانت مشهورةً. [العلامة الحلّي، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، ص 401 و 402]

ولمّا كان مستوى حجّيتها ما ذكرناه، كان محلّ هذه القضايا صناعة الجدل، وليس صناعة البرهان، قال الشيخ الرئيس: «والجدل يعتمد على المشهورات، وهي مقدّمات أحكامها صادرةً عن القوّة الوهيمية لا عن الضرورة العقلية، فهي من خارج العقل؛ لأنها تؤخذ على سبيل تسليمٍ مشتركٍ فيه» [ابن سينا، منطق الشفاء، ص 63 و64].

لذا يمكن القول إنّ المعرفة الصادرة عن المجتمع هي عبارةٌ عن قضايا مشهورة ذائعة بين الناس تنفع في صناعة الجدل موادّ الخطاب والتحاور، إلّا أنّها لا تعني المعرفة اليقينية البرهانية التي تقطع تساؤل العقل وتمنع من بحثه عن قضايا أبعد غوراً وأعمق نظراً، فذلك لا يتحقّق بحسب ما يراه الحكماء إلّا باستخدام القضايا الأولية التي لا تتأثر بالواقع الخارجي الاجتماعي الذي أكثرث له السوسيولوجيون أيّما أكثرث، كما سيّضح لاحقاً.

العلاقة بين الإبستمولوجيا وسوسيولوجيا المعرفة

قد تكون أهم ثمار البحث في مسائل علم الاجتماع المعرفي (سوسيولوجيا المعرفة) هو التحري عن هوية العلاقة بينه وبين الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)؛ إذ إنّ أهمّ نتائج تحديد مجال هذا العلم ومدياته من الناحية المعرفية هو معرفة علاقته وصلته بالإبستمولوجيا، والكشف عن الحجم الحقيقي لسوسيولوجيا المعرفة مقابل الإبستمولوجيا، فهل لعلم اجتماع المعرفة أن يحلّ محلّ

الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة؟ وهل يستطيع أن يناقش موضوع شرعية المعرفة وصدقها؟ أم أنّ دوره ينبغي أن يقتصر على التحليل والدراسة والتحرّي عن طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع الخارجي والاجتماعي؟ وكيف يتسّى لسوسيولوجيا المعرفة حديثه النشأة أن تقصي أو تقزّم دور نظرية المعرفة العريقة؟ وأين تكمن فائدة سوسيولوجيا المعرفة بالنسبة إلى الإبستمولوجيا وما هو مستوى تلك الفائدة وتأثيرها؟ وإذا كان هناك نوعٌ من استقلال أحد العلمين عن الآخر، فهل العلاقة بينهما تبادليّةٌ جدليّةٌ، أم هي علاقةٌ متنافرةٌ عديمة الصلة؟

ويمكن أن تتضح الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال استعراض جملة من النصوص التي أسهمت في بلورة هذا العلم، وساعدت في صياغة قواعده؛ من أجل الوقوف على الآراء التي جاء بها المنظرون لهذا العلم، وحتى تتّضح الإجابة وتظهر ثمار تحديد إطار تلك النصوص ومجالاتها، يمكن تصنيف تلك الكلمات والنصوص على جملةٍ من الأطر والسياقات، وهي على النحو التالي:

الإطار الأوّل: البعد التاريخي التحليلي وتفسيره لعلاقة المعرفة بالواقع الاجتماعي

يظهر من قراءتنا لجملةٍ من النصوص التي تعرّضت لهذا العلم وجود جانب تاريخي سردي في تناولها لأبحاثه ومسائله، عندما تجلّى

في استعراض الحكايات والقصص التي تمرّ على الأمم والشعوب السالفة، والتي تحمل جملةً من الدلالات التاريخية من نموّ بعض الحواضر والمدن وازدهارها إلى ضمورها واضمحلالها، وكذلك ملاحقة الأشكال التي مرّت بها المعرفة عبر التاريخ البشري، وقد حاولت تلك النصوص إسقاط تلك الدلالات على علاقة المعرفة بالواقع الاجتماعي، وصلة موضوع الوعي بالمجتمع، وذلك من دون التعرّض إلى قضية مصدرية المعرفة وصدقها أو قيمتها.

الأمر الذي يظهر من بعض عبارات ابن خلدون في حكايته عن رحلة البداوة والحضارة وازدهار العلم والمعرفة في بعض البقاع واندثارهما في غيرها، يقول ابن خلدون: «فلما خربت الأمصار (العراق وخراسان)، وذهبت منها الحضارة التي هي سرّ الله في حصول العلم والصنائع، ذهب العلم من العجم جملةً لما شملهم من البداوة، واختصّ العلم بالأمصار الموفورة الحضارة» [ابن خلدون،

مقدّمة ابن خلدون، الباب السادس، الفصل الثالث والأربعون، ص 749].

ويقول في موطن آخر: «إنّ العلوم إنّما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أنّ تعليم العلم كما قدّمناه من جملة الصنائع، وقد كنّا قدّمنا أنّ الصنائع إنّما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة» [المصدر السابق، ص 548].

نعرف من هذا أنّ الحقب التاريخية التي تنصرم عن مصرٍ من

الأمصار أو أمّة من الأمم بعد ذهاب العمران منها يؤدّي إلى انحسار العلم والمعرفة، بخلاف الأمم والشعوب والبلدان التي تحظى بعمرانٍ وازدهارٍ ونموٍّ، فإنّ العلوم والمعارف تزدهر وتنتعش فيها.

وظهر البعد التاريخي أيضًا في كلمات كارل مانهايم عند حديثه عن أنماط البحث في سيوسولوجيا المعرفة - والتي مرّت الإشارة إلى بعضها سابقًا - حيث عبّر عن أنّ البحث في هذا العلم يمكن أن يكون على نحوين: أحدهما بحث نظري مهمّته تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود، وثانيهما بحث سوسيو تاريخي، دوره تعقب الأشكال التي اتخذتها هذه العلاقة خلال التطوّر الفكري للبشرية. [مانهايم، الأيديولوجيا والبيوتوبيا، ص 309]

وقال أيضًا: «تسعى سيوسولوجيا المعرفة إلى تفهّم الفكر في بيئته المادّية الملموسة في الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يبرز منه بتدرّج بطيء جدًّا الفكر الفردي المتميّز» [المصدر السابق، ص 84].

ومن الواضح أنّ حديث مانهايم عن هذا الجانب من علم اجتماع المعرفة كان بعيدًا عن تقييم المعرفة والخوض في صدقها ومصدرها، بل ركّز فيه على تتبع التطوّر التاريخي للمعرفة ودراسة أشكال العلاقة المتعاقبة بين المعرفة والوجود الخارجي عبر تاريخ البشرية الفكري. على خلاف ما سيأتي من بعض نصوصه في مواطن أخرى من مستوى تأثر هذا العلم بالواقع الاجتماعي، وهو ما سيأتي الحديث عنه.

الإطار الثاني: علاقة البعد الاجتماعي بشكل المعرفة وهيكلها دون جوهرها ومحتواها

وهناك لون آخر من النصوص تحدّثت عن شكل المعرفة وهيكلها وتناولت الأطر الاجتماعية التي تحيط بالمعرفة، وقامت بدراسة ارتباط أشكال المعرفة وأنماطها بالإطارات والقوالب الاجتماعية المتعلّقة بها، وقد آمنت تلك النصوص بضرورة التعاون بين العقل الذي يعدّ الدعامّة الأساسيّة لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) وبين الواقع الاجتماعي الذي يعدّ العمود الفقري الذي يقوم عليه علم الاجتماع المعرفي (سوسيولوجيا المعرفة)، وقد رافق هذه النصوص إبراز ضرورة عدم طغيان أحدهما على الآخر ولا أسبقية بينهما، معتبرة أنّ سوسيولوجيا المعرفة تقف عند حدود دراسة الأشكال المعرفية المرتبطة بالإطارات والمحدّدات الاجتماعية، تاركةً لنظرية المعرفة والفيلسوف الحديث عن قيمتها ومصدرها وصلاحتها.

ويمكن استظهار هذا النمط من النصوص من كلمات ماكس شيلر الذي وضع اصطلاح «سوسيولوجيا المعرفة»، وكذلك الكلمات التي جاءت عن جورج غورفيتش، فقد عبّرّا في تعريفهما لعلم اجتماع المعرفة عن أنّ مهمّته دراسة العلاقة بين أشكال الحياة الفكرية والعقلية التي تحتوي على نماذج المعرفة وأنماطها، وبين القوالب والأطر الخارجية والاجتماعية للمعرفة، دون الولوج إلى محتوى الأفكار وباطن المعارف. [انظر: السيد، علم الاجتماع المعرفة، ص 6؛ توكل و

ديجران، جامعه شناسى معرفت، ص 25؛ غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص 14 و15]

إلى جانب ذلك فقد رأى شيلر وغورفيتش أنّ مهمة هذا العلم ما دامت تقتصر على تحليل العلاقة بين الأشكال المعرفية والأطر الاجتماعية المحددة، فهي لا تبرر لهذا العلم الدخول على خصوصية نظرية المعرفة ومهمتها، وجعله سابقاً للعقل في مصدرية المعرفة وقيمتها، يقول غورفيتش: «يفترض بعلم اجتماع المعرفة صبّ جهوده على أنواع المعارف الأشدّ رسوخاً في الواقع الاجتماعي وفي دوامة بُناه، كالمعرفة الإدراكية والعالم الخارجي ومعرفة الآخر والمعرفة السياسية والمعرفة التقنية، وأخيراً معرفة الحسّ السليم» [غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص 19].

ويقول غورفيتش: «إنّ استخلاص أصولية (= أبستمولوجيا)» [انظر: المصدر السابق، ص 25، الهامش] معيّنة من علم اجتماع المعرفة تعتبر ضارةً بقدر ما يصار إلى ربط مصير علم اجتماع المعرفة بالتخاذ موقفٍ فلسفيٍّ خاصٍّ» [المصدر السابق، ص 17].

وقد بيّن سبب ذلك بقوله: «لأنّ التفسير في علم اجتماع المعرفة لا يجوز أبداً أن يتخطى إرساء الترابطات الوظيفية المباشرة في البنى الاجتماعية» [المصدر السابق].

الإطار الثالث: تأثير نظرية المعرفة بالعامل الاجتماعي وتقيدها به

هناك مجموعة من الآراء تحدّثت عن مدى أبعد من النمطين السابقين، وهو أنّ المعرفة يمكن أن تتأثر وتقتيد بالعامل

الاجتماعي، ويمكن أن يكون كارل مانهايم أفضل من عبّر عن ضرورة إدخال نتائج سوسولوجيا المعرفة في الإبستمولوجيا، وتقييد العقل في نظرية المعرفة بما وصل إليه علم الاجتماع المعرفي من نتائج ميدانية بعبارات صريحة ودالة، من هنا علينا أن نعود إلى نصوصه مرّة أخرى.

يقول مانهايم: «إنّ طبيعة منهج التعامل وبنيته مع أوضاع الحياة، وتركيبه الشخص نفسه بيلوجيًا وتاريخيًا واجتماعيًا، مضافًا إلى مكانة المفكر ومركزه، تؤثر كلّها في نتائج الفكر كما تؤثر على مفهوم الحقيقة الذي يتمكّن لهذا الكائن الحيّ من تكوينه باستعمال نتائج الفكر» [انظر، مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، ص 337].

وقدّم كارل مانهايم سوسولوجيا المعرفة بوصفها نظريّة لـ «التحديد الوجودي للمعرفة» وحقيقة ملموسة، بتقريب: «إنّ عملية التعرّف لا تنمو في واقع الأمر تاريخيًا وطبقيًا لقوانين ذاتية أساسية، وإنّها لا تنجم عن طبيعة الأشياء أو عن احتمالاتٍ منطقيةٍ صرفية، وإنّها غير مدفوعةٍ بديالكتيكٍ داخليّ، على العكس أن ظهور فكرةٍ فعليةٍ وتبلورها يتأثر في نقاطٍ حاسمةٍ عديدةٍ بعوامل غير نظريّةٍ - وجودية - شديدة التنوع» [المصدر السابق، ص 312].

ويضيف مانهايم أنّ هذا التحديد الوجودي للفكر لا بدّ أيضًا

أن يعدّ حقيقةً إذا كان لتأثير هذه العوامل الوجودية على المحتوى الملموس للمعرفة أهميةً كبيرةً، وإذا كان لها علاقةٌ ليس بأصل الأفكار وحسب، بل تتجاوز ذلك وتتغلغل في شكل تلك الأفكار ومحتواها. [المصدر السابق؛ وقد جاء مانهايم باصطلاح "منظور الإنسان المفكّر" ليستعيض به عن اصطلاح الأيديولوجيا. انظر: المصدر السابق، ص 311]

إنّ مانهايم لا يعني بطرحه هذا أن يُجَلِّ علم الاجتماع المعرفي محلّ الإستمولوجيا و«فلسفة العلوم» [المصدر السابق، ص 328] بحسب تعبيره، أو أن تقوم سوسيولوجيا المعرفة بما تقوم به فلسفة الفكر، بل يريد القول إنّ الأخيرة قد توصلت إلى اكتشافات هامة لها أكثر من مجرد صلة واقعية بالمعرفة، وهي معطيات لا يمكن غضّ الطرف عنها إلا بعد أن يعاد النظر في بعض تصوّرات الإستمولوجيا وتحيزاتها. [المصدر السابق]

وبذلك انتهى مانهايم إلى أنّ النتائج التي تمّ التوصل إليها في بحوث سوسيولوجيا المعرفة وتحرياتها يمكن أن تؤثر في الإستمولوجيا أو نظرية المعرفة، بما تتحلّى به تلك التحريّات من ملاحظة واختبارٍ، وما توصلت إليه من اكتشافات لها علاقة حقيقية بالمعرفة ونتائج الفكر، وهي اكتشافات لا يمكن إشباعها بشكلٍ كافٍ - حسبما يرى - إلا من خلال إعادة النظر في بعض التصوّرات والارتهانات الخاصة بنظرية المعرفة. [انظر: المصدر السابق، ص 327 و328]

الإطار الرابع: حلول السوسولوجيا المعرفية محلّ الإيستمولوجيا

لقد كان للمدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية في تشييد علم اجتماع المعرفة وتطويرها، وإنّ من أبرز من أسهم من المدرستين في تأسيس الجذور الأولى لهذا العلم هما كارل ماركس في ألمانيا، وإميل دوركايم في فرنسا، فقد أرست هاتان المدرستان الجذور الأولى لسوسولوجيا المعرفة هناك.

أجل، فبعد أن آمن ماركس بأسبعية الوجود المادّي للأشياء لصورها وأشكالها، وتأسيس مذهبه العريض في المادّيّة التاريخية، معتبراً الوجود الاجتماعي هو الذي يحدّد الوعي والفكر [ماركس، نقد الاقتصاد السياسي، ص 3]؛ أكد أنّ المقولات ليست خالدةً، بل إنّها تتغيّر وتتبدّل بحسب الظروف الاجتماعيّة والمتغيّرات المادّيّة، معطياً أولويّةً عريضةً للتاريخ والاقتصاد في تشكيل مقولات الفكر، وعليه يكون للبناء الاقتصادي والطبقي دوراً حاسماً في تشكيل التصورات والأفكار، فليس هناك عنده غير الكائن الواعي، مؤلّفاً وحدة كليّة تعمل على تطوير هذا الوعي في صيرورةٍ مستمرّة. [انظر: الجبوري، علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون، ص 114؛ علي سالم، قراءة في نظرية المعرفة عند كارل ماركس، ص 98 و99]

ونلاحظ هنا تخطّيًا واضحًا من قبل الفلسفة الماركسية للإيستمولوجيا ونظرية المعرفة، واستبدالها بسوسولوجيا معرفيّة ماديّة، فبدلاً من أن تكون الإيستمولوجيا شريكةً فاعلةً لعلم

الاجتماع في رفق المجتمع بالمعرفة، قطع ماركس كل سبل الوصال بينهما، واعتبر أن المجتمع وصراع طبقاته هو الكفيل بخلق الوعي والمعرفة، دون سواه من مقولات الفكر التي يتطرحها الفلاسفة. إنَّ الحقل الذي رسمه كارل ماركس للمعرفة هو استغناءً واضحاً عن نظرية المعرفة التقليدية وعبوراً للدائرة التي رسمتها حتى سوسيولوجيا المعرفة التي تمسكت ببعض أطر الإستمولوجيا وقواعدها، ونقض لعقد التعاون بينهما، «فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية» [ماركس، الأيديولوجية الألمانية، ص 30].

فإنَّ الأخلاق والدين والميتافيزيقا وكل البقية الباقية من الأيديولوجيا - بحسب تعبير ماركس - وكل أشكال الوعي التي تقابلها هو وجود البشر وحياتهم، فليس الوعي هو الذي يعين الحياة، بل الحياة هي التي تعين الوعي» [المصدر السابق].

هذا وقد حلَّ العقل الجمعي أو الوعي الاجتماعي محلَّ العقل الفردي عند إميل دوركايم، واستعاض عن الإستمولوجيا ونظرية المعرفة بسوسيولوجيا المعرفة والعوامل الاجتماعية، وذلك بعد تأليهه للمجتمع، وقوله بالوصال الوثيق بين المقولات والعقل الجمعي [قباري، الفلسفة في ضوء علم الاجتماع، ص 42 و43؛ السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ص 80 و81]، وإنها قد ولدت في المجتمع ونبتت منه، وهو

المسؤول عن تغذية الإنسان بالمعرفة والعلم؛ وذلك «إتّما يكون بإحلال مثل أعلى جمعيّ مكانه - العقل الفردي - أي مثل أعلى يعبر عن حالة شاملة أكثر ما يكون الشمول، لا تعبيراً تقتصر دلالاته على حالة شخصية خاصّة» [دوركايم، علم اجتماع وفلسفة، ص 115 و116].

إنّ الحقل الذي يشيّد دوركايم للمعرفة ليس العقل الشخصي، بل هو المجتمع الذي يشكّل من وجهة نظره واقعاً قائماً بذاته له شعوره الخاصّ الذي يتبلور عن طريق التفاعل بين الأفراد، فإنّ ضروب السلوك والتفكير الاجتماعيين أشياء حقيقية توجد خارج ضمائر الأفراد الذين يجبرون على الخضوع لها في كل لحظة من لحظات حياتهم، فهذه الضروب أشياء ذات وجود قائم بنفسه، ويجدها الفرد تامّة التكوين منذ ولادته، وهو لا يستطيع القضاء عليها أو تغيير طبيعتها؛ ولذا يجبر على أن يحسب لها حسابها، وإنّه لمن العسير عليه كلّ العسر أن يغيّر أشكالها؛ وذلك لأنّها تساهم إلى حدّ ما في خلق كلّ النفوذ المادّي والأدبي الذي يباشره المجتمع على أفرادها» [انظر: دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص 42 و43؛ السيد، علم اجتماع المعرفة، ص 253 و254].

وتمثّل آراء ماركس ودوركايم المتلاحقين زمنياً تحوُّلاً نوعياً في مسار النظريّات التي تعرّضت إلى علاقة المعرفة بالمجتمع، واستبدال سطوة العقل الفرديّ والقبليّات الذهنية على نظرية المعرفة في رسم مجال علم الاجتماع المعرفي.

خاتمة في أهمّ الانتقادات التي واجهها علم الاجتماع المعرفي

رغم الإفاضة التي قدّمها مشيدو سوسيولوجيا المعرفة وداعموها، إلا أنه واجه جملةً من العقبات والانتقادات، وهو ما سنحاول الإشارة إليه هنا بما تسمح بها طبيعة هذا المقال، حيث تعرّض لهذا العلم إلى نوعين من الإشكالات: الأول فنيّة عامّة وإشكالات خاصّة ببعض الآراء والنظريات التي جاءت فيه.

النوع الأول: الانتقادات والمناقشات المتعلقة بالبعد الفني لهذا العلم، وهي انتقادات عامّة تطال علم الاجتماع المعرفي برمّته، ولا تتعلق بمدرسة سوسيولوجية دون أخرى ولا بمذهبٍ أو رأيٍ دون آخر، إذ إنّ سوسيولوجيا المعرفة ليست سوسيولوجيا واحدة تقوم بالتعاطي مع المعرفة بمنهج واحدٍ وأدواتٍ واحدةٍ، بل هناك عدّة نظريات وآراء لاحقها ينقد سابقها، كما هو حال الانتقادات التي أوردها كارل مانهايم على نظريات كارل ماركس عندما أخذ عليه حصر تأثير الوعي بالطبقات الاجتماعية الذي يتبلور انعكاسًا للعامل الاقتصادي وظروف الإنتاج والسيطرة الاقتصادية، وقال بضرورة إشراك سائر الفئات الاجتماعية وكلّ الأجيال والجماعات المهنية. [مانهايم، الأيديولوجيا والبيوتوبيا، ص 319]

وفي ظلّ هذا التعدّد في الآراء والنظريات المتضاربة، قد نكون أمام علمٍ لا يخلو من غموض أو تشويش أحيانًا، وذلك ربّما سيضعف من قوّته وتماسكه. ويسهم في ضمور بعض معالمه والخطوط البيانية العامّة له.

النوع الثاني: هناك انتقاداتٌ خاصّةٌ تتعلّق ببعض الآراء والنظريات الواردة دون الآراء والنظريات الأخرى، والتي سلّطت الضوء على بيان علاقة المجتمع بالوعي وارتباط الواقع الخارجي بالمعرفة، ويمكن إيجاز هذه الانتقادات بما يلي:

1- أنّ الآراء والأقوال التي جاء بها بعض من تناول علاقة المجتمع بالمعرفة توقع الفكر في محذور النسبيّة، ومعلوم أنّها تفسد المعرفة وتبدّد اليقين، وتوقع وعي الإنسان في متاهاتٍ مظلمةٍ بتقريب أنّ الاعتماد على العنصر الاجتماعي المتغيّر والمتبدّل بحسب الظروف والأحيان، سوف يقدح مباشرةً في استقرار المعرفة وديموتها، وسوف يجعل من موضوع الإدراك والوعي أداةً مرهونةً وخاضعةً للواقع الاجتماعي الخارجي المتغيّر بطبيعة الحال.

2- أنّ بعض النظريات التي جاء بها علم اجتماع المعرفة تفضي إلى الجبر وسلب حرّية الإنسان في الاختيار، وتحوّله إلى مخلوقٍ مأسورٍ - من الناحية المعرفية - للظروف والعادات والعوامل الاجتماعية القاهرة، وستقتل فيه كلّ بوادر الإبداع والتكامل.

3- أغلب ما ذكر من نظرياتٍ وآراء حول التبلور البيئي والاجتماعي للمعرفة عبارةٌ عن رؤىٍ وأفهامٍ خاليةٍ من الدليل والبرهان. أجل، أقصى ما يتمّ تداوله هو تقديم جملة من الاعتراضات على المعرفة العقلية، وقصور العقل لوحده على خلق المعارف وصناعتها.

4- تغييب البعد الغيبي والجانب الماورائي في بلورة المعرفة

ومصدريتها، ورفض بعض ما هو عقلي وقبلي من دون دليل واضح، وإهمال المنطق والأسس الفلسفية في التعاطي مع المعرفة، في مقابل ذلك ألهمت بعض أطروحات سوسيولوجيا المعرفة التجارب البشرية، واعتمدت عليها بشكلٍ مطلقٍ في صناعة المعرفة، مع ما فيها من قصور واختلاف في الأزمنة والأمكنة، والمغالاة كثيرًا في تأثير البعد المادّي والعنصر الاجتماعي على الوعي الإنساني.

5- أنّ الآراء والنظريات التي تبنت شرح علاقة المعرفة بالمجتمع، لم تهتم بإصابة حقيقة الواقع ونفس الأمر، ولم تتعرض إلى ضرورة بلوغ كبد الحقيقة في لوح الواقع. وهذا يشكل خطأً فادحًا وكبيرًا في منهج هذا العلم، بخلاف ما يراه الحكماء ورواد المنهج البرهاني الأرسطوطاليسي الذين دائمًا ما يؤكّدون على أن ما تنشده المعرفة ومديات الوعي هو الحصول على الحقيقة كما هي في الواقع ونفس الأمر؛ وإهمال هذا الجانب والتركيز على ما يتمخض عن المجتمع من معرفةٍ ووعيٍّ وعلمٍ سيفقدنا - رغم كل ما يذكره السوسيولوجيون من مبرراتٍ - الكثير من قيمة المعرفة واعتبارها.

6- من الإشكالات الأخرى المهمة الأخرى التي يمكن تساق هنا أيضًا هو أنّ المتبنيات الاجتماعية وعناصرها المؤلفة للمعرفة لا تعدو سوى قضايا مشهورة قائمة على الشهرة والذيعوع بين الناس بحسب التصنيف المنطقي، وهي موادّ توظّف للجدل عند التخاطب والتساجل اللفظي والكلامي، وقد تمّ في المنطق تحرير أنّ مثل هذه القضايا لا توصل إلى اليقين، بل إلى الظنّ، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا.

قائمة المصادر

1. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت - لبنان، 2001 م.
2. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1427 هـ.
3. بوبر، كارل، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة: حسام نايل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2015 م.
4. بوويكو، ر- بورون وف، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، الطبعة الأولى، 1986 م.
5. توكل، محمد وديگران، جامعه شناسی معرفت (علم اجتماع المعرفة) جستاری در تبیین رابطه «ساخت و کنش اجتماعی» و «معرفت بشری»، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، چاپ چهارم، زمستان 1390 ش.
6. الجبوري، شفيق إبراهيم، علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، 2012 م.
7. دويوا، ميشال، مدخل إلى علم اجتماع العلوم، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
8. دوركايم، إميل، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة الدكتور أنيس حسن، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، 1966 م.
9. سالم، علي، ملف المثقف والسلطة - الجانب النظري، قراءة في نظرية المعرفة عند كارل ماركس.

10. السكري، عادل، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة،
الدار المصرية اللبنانية - القاهرة، الطبعة الأولى، 1999 م.
11. السيد، عبد العاطي، علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية،
القاهرة - مصر، الطبعة الأولى.
12. غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة: خليل أحمد
خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة،
2008 م.
13. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرхан، المنطقيات للفارابي، مكتبة آية
الله المرعشي.
14. قباري، محمد إسماعيل، الفلسفة في ضوء علم الاجتماع، دار الكتب
الجامعية.
15. ماركس، كارل، الأيديولوجية الألمانية، تعريب: فؤاد أيوب، دار دمشق،
الطبعة الأولى، 1976 م.
16. مانهايم، كارل، الأيديولوجيا واليوتوبيا.. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة:
محمد رجا الدينيني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى، 1980 م.
17. المسيري، عبد الوهاب محمد، الأيديولوجية الصهيونية، دراسة حالة في
علم اجتماع المعرفة (مجلة عالم المعرفة).
18. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة - مصر،
2007 م.

الصفات الإلهية الخبرية بين الواقع وزيغ الأوهام

فلاح سبتي*

باشراف د. مصطفى عزيزي

الخلاصة

تعدّ الإدراكات الوهمية من الإدراكات التي تحصلها النفس الإنسانية بشكل تلقائي دون تفكير وروية، والمشهور عند الحكماء والمناطق أن هذه النوع من الإدراك هو عبارة عن إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، وأنّ المسؤول عنه هو قوّة الوهم. وللنفس بتوسط هذه القوّة أحكام في المحسوسات والمتخيلات تكون غالباً صحيحة كأحكامها في الهندسيات، ولكن قد تتعدّى بتلك الأحكام المحسوس إلى المعقول المحض، فتنتقل حكم المادّي المحسوس إلى المجرّد المعقول، وهي أحكام باطلة يكذبها العقل، وهذا ما ينعكس سلباً على بحث الإلهيات، ولهذا الانعكاس موارد متعدّدة من أهمّها ما يقع في مبحث الصفات الإلهية الخبرية، حيث حملها البعض على معانيها العرفية الغابطة للمحسوسات وأثبتها للذات الإلهية المقدّسة، وذلك اعتماداً على واحد من الأحكام الوهمية المرفوضة عقلاً، وهو ما يستلزم بقاعدة قياس الغائب على الشاهد، وفي هذا المقال نحاول أن نسلط الضوء على مفترقات هذا الأمر وملابساته وفق قواعد المنهج العقلي الرصين الذي يضع كلّ أداة أو طريق معرفي في مساحته المنسجمة معه تكويئاً.

الكلمات المفتاحية: قوّة الوهم - الوهميات - الصفات الإلهية - الصفات الخبرية - قياس الغائب على الشاهد.

(*) دكتور فلاح سبتي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

falahsaad@yahoo.com

Scriptural Divine Attributes between Reality and Delusion

Falah Sabti

Abstract

Illusionary perceptions are what that human self spontaneously obtains without thinking and contemplating. It is well-known to philosophers and logicians that this kind of perception is the perception of the partial meanings related to sensual things, and that, which is responsible for this, is the faculty of illusion.

By this faculty, the human self has rulings on perceptible and imaginary things that are often true, such as the laws of geometrics, but by such laws it might go beyond perceptible things to purely rational ones. So that it moves the ruling of perceptible material things to abstract reasonable ones. However, these laws are false and refuted by reason, and this is reflected negatively on the study of theology. This reflection has many applications, the most important of which is that which concerns the study of scriptural divine attributes (al-sifat al-ilahiyah al-khabariyah). Some scholars have taken them for their fixed traditional meanings of perceptible things and applied them to the Holy Divine Essence, relying on one of the illusionary rulings that are denied by reason. This is called the rule of comparing the imperceptible to the perceptible.

In this article, I shed light on the problematics of this matter due to the rules of the rational approach that puts each tool or way of knowledge in its place that is compatible with itself constitutionally.

Keywords: the power of illusion, illusions, divine attributes, scriptural attributes, comparing the imperceptible to the perceptible.

تمهيد

يعدّ بحث الصفات الإلهية من أهمّ البحوث في الإلهيات، ويترتب عليه الكثير من المسائل العقديّة والسلوكية، فالتصوّر الذي يحمله كلّ إنسان معتقداً بالوجود الإلهي عن الذات الإلهية المقدّسة يعتمد تماماً على فهمه الصحيح لصفاتها؛ إذ لا يمكن تعلّق المعرفة البشريّة بكنه الذات الإلهية المقدّسة وحقيقتها؛ لانتفاء الماهية عنها وعدم محدوديّتها، فلا وجود علمياً لها من حيث هي في الأذهان، إذ إنّها صرف الوجود العيني الأصيل، فكانت المعرفة المتعلّقة بها معرفةً بالوجه لا بالكنه، أي معرفةً بها عن طريق معرفة اللوازم والصفات والآثار الصادرة عنها، والجهل بهذه الأمور وعدم معرفتها بنحو واقعيّ يؤدّي إلى حصول صورة مشوّهة عن تلك الذات المقدّسة، وهو ما يؤثّر بنحو جدّي على الكثير من المسائل الاعتقادية المتفرّعة عليها، والمباني الأخلاقية والسلوكية الفردية والاجتماعية.

تقسيم الصفات الإلهية

للصفات الإلهية تقسيماتٌ متعدّدة من جهات مختلفة، والذي يهمنّا في هذا البحث وهو تعلّق المعرفة بحقيقة تلك الصفات، هو انقسامها إلى نوعين، هما:

أولاً- الصفات الميتافيزيقية أو الفلسفية:

وهي تلك الأوصاف التي يكتشفها العقل بتحليل الفلسفي أو البرهان، وذلك عندما يقوم بعملية تحليل الموجودات وتصنيفها لمعرفة عللها ومبادئها العالية، وعندما يصل البحث الفلسفي إلى إثبات العلة الأولى يقع البحث عن صفاتها التي تمتاز بها عن سائر الموجودات؛ ولذلك تكون هذه الصفات مختصةً بتلك العلة، وهي الذات الإلهية المقدسة، لا يشترك معها فيها أحدٌ، وذلك كوجوب الوجود، والبساطة الوجودية المطلقة، والوحدة الحقيقية، والإطلاق وعدم التناهي الوجودي.

وعادةً ما تكون الألفاظ الدالة عليها عبارةً عن مصطلحات مستحدثة أو منقولة من اللغة، يستخدمها رواد العلوم الحكيمة والفلسفية للدلالة على معاني تلك الصفات؛ ولهذا لم يقع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في معاني تلك الصفات، ولا في صحة اتصاف الذات المقدسة بها، وإنما وقع الكلام في صحة تسمية الذات المقدسة بتلك الصفات، خصوصاً عند ممارسة العبادات الدينية كالدعاء والصلاة، وهذا يعتمد على كون الأسماء التي تطلق على الذات الإلهية المقدسة توقيفيةً - فلا يطلق عليه إلا ما ورد في النصوص الدينية - أم لا، فيصح إطلاق أي اسم تدلّ عليه الصفة ما دامت تليق بقدسية تلك الذات. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 87 - 91]

ثانيًا- الصفات الخبرية:

وهي الأوصاف التي ذكرت في النصوص الدينية كآيات الكتاب الكريم والسنة الشريفة، وعادةً ما تكون هذه الصفات مشتركةً في حملها على الذات الإلهية المقدسة وسائر الموجودات وخصوصًا الإنسان، ومن أمثلتها الواضحة في النصوص القرآنية صفة الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5]، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِعَمْرِ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [سورة الرعد: 2]، وصفة أن له كرسياً في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، وصفة أن له يدًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]، وصفة أن له وجهًا في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: 27]، وصفة إمكان رؤيته كما في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ﴿١٠﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22 و23]، وغيرها الكثير.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ من أكثر الملابس والإبهامات الدلالية في لغة الدين والنصّ الشرعيّ تكمن في تحليل الألفاظ الدالة على هذه الصفات، عندما يتمّ إسنادها إلى الذات الإلهية المقدسة، فهذه الألفاظ عندما تستعمل في العرف وتطلق على أفراد الإنسان أو غيره من المخلوقات تكون معانيها واضحة وقابلة للفهم؛ لأنها تكون معلومةً بشكلٍ مباشرٍ بالحواس أو عن طريق آثارها

المحسوسة، ولكتّتها عندما تستعمل في الدلالة على الصفات المنسوبة إلى الذات الإلهية المقدّسة والمتعالية عن مخلوقاتهما، فإنّها تشكل مفارقةً تحمل صعوبةً كبيرةً في فهمها؛ ولهذا تعدّدت المدارس في تفسير هذا النوع من الصفات.

والإشكالية المهمّة الموجودة في تفسير هذه الصفات تكمن في أنّها تكون مستعملةً عند العرف في الأمور المحسوسة، فيكون مفتاح الفهم للألفاظ الدالّة عليها هو الوقوف على معانيها العرفية؛ لأنّ الدين لم يأت بلغّةً جديدةً تحدّد مدلولاتها الكلامية أو الفلسفية المرادة بنحوٍ جدّيٍّ للشارع المقدّس بشكلٍ مباشرٍ، بل استعمل نفس اللغة العرفية السائدة في عصر النصّ، ولكتّته اعتمد على القرائن اللفظية في نفس النصّ أو في نصوص أخرى، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، أو القرائن العقلية الحافّة بالنصّ، ليحترز عن وقوع المخاطب بتلك النصوص في إشكالية تشبيهه - تعالى - بمخلوقاته.

إنّ كثرة استعمال تلك الألفاظ في الدلالة على صفات الموجودات المحسوسة كالإنسان وغيره، أكسب تلك الألفاظ دلالاتٍ التزاميةً أو تضمينيةً تناسب الموجودات الجسمانية المحسوسة الممكنة، ولا شك في أنّ للوهم والخيال مدخليةً كبيرةً في هذا البحث، حيث تفهم وتفسّر صفات الذات الإلهية المقدّسة على ضوء فهم صفات المخلوقين، التي هي ذات طبيعة محدودة مقيّدة بالجسم وخواصّه، الأمر الذي سبّب

عدم صحة إطلاقها - مع ما تكتنفه من تلك الدلالات واللوازم - على الذات الإلهية المقدسة، بل لا بدّ من تحليصها أولاً من تلك الدلالات لتكون منسجمةً مع الذات الإلهية الواجبة الغنية المطلقة.

ولهذا وقع خلافٌ كبيرٌ بين متكلمي المسلمين في كيفية التعامل مع مثل هذه الصفات، فهناك من ذهب إلى الأخذ بظواهرها على ما يفهم منها في العرف، وإثباتها لله مع تشبيهها بصفات الأجسام، وهؤلاء يسمون بالمشبهة [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 121]، وهناك من ذهب إلى تفويض معناها إلى الله - تعالى - ويسمون بالمفوضة، وهم على اتّجاهين: فمنهم من ذهب إلى أنّ معنى هذه الصفات غير معلوم لنا، ونحن غير مكلفين بتفسيره، وما علينا إلا نسبة اللفظ الدالّ عليها إلى الذات المقدسة من دون تحديد معناها [المصدر السابق، ص 104 و105]، ومنهم من حمل هذه الصفات على معانيها العرفية، وإثباتها إلى الذات المقدسة من غير تكييف، إذ قالوا إنّ كيفية اتّصاف الذات بهذا المعنى غير معلوم لنا، وهذا هو مذهب أكثر الأشاعرة، وما يعرف بالسلفية.

[البيهقي، الأسماء والصفات، ص 568]

وهناك من حمل هذه الصفات على خلاف الظاهر منها عرفاً، وأولوها بما ينسجم مع تنزيه الذات الإلهية المقدسة عن صفات الأجسام ويسمون بالمؤولة [السبحاني، الإلهيات، ج 1، ص 326]. وهناك من ذهب إلى أنّ الصفات الخبرية لا يمكن حملها على معناها الحقيقي الظاهر منها عرفاً على الذات المقدسة، بل تحمل على المجاز والكنائية

عن معانٍ عاليةٍ تدلّ عليها تلك الألفاظ ويصحّ نسبتها إلى الذات المقدسة، والقرينة التي تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي، قد تكون متصلةً بالكلام، وقد تكون منفصلةً عنه كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأمّا القرائن العقلية القطعية الحاقّة باللفظ، فقد اعتبرت من ضمن القرائن التي تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المجازي، كما هو مبني أغلب علماء الإمامية عند مراجعة استدلالاتهم بالنصوص الشرعية، قال السيد الخوئي: «إنّ كلّ آية قرآنية قامت القرينة العقلية على خلاف ظاهرها وجب صرفها عن ظاهرها بمقتضى القرينة، وهذا هو الموافق لبناء العقلاء في العمل بمقتضى القرينة القائمة على خلاف الظاهر، وهو يدين العلماء أيضاً في آيات التجسيم، نحو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، فقد حملها العلماء على خلاف ظاهرها، لقيام القرينة العقلية على خلافها» [الخوئي، صراط النجاة، ج 3، ص 445]. وإن لم تعد كذلك فحمل اللفظ على مقتضاها يكون من التأويل.

قوّة الوهم وحدودها المعرفيّة

قوّة الوهم هي من قوى الإدراك الباطني في الحيوان ومنه الإنسان، وهي القوّة التي تمكّن النفس من إدراك شيء في المحسوس لا يدرك بتوسّط الحسّ الظاهر، مثل إدراك وانكشاف العداوة التي في الذئب

للشاة فتهرب منه، أو انكشاف المحبوبة للولد عند رؤية أمه فيطمئن لها ويغضوبين يديها، أو إدراك الجمال في الوردة، أو المكان في الجسم، فهي القوة التي تمكّن النفس من إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، وتعين النفس على ما يسمّى بالإدراك الوهمي، وهو إدراك المعنى الجزئي الذي يكون متعلّقاً بأمّ محسوسٍ أو صورةٍ خياليةٍ. [ظ: ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 94]

إنّ هذا النوع من الإدراك يكون إدراكاً فطرياً على نحو الانبعاث عند إدراك المحسوسات أو استحضار صورها الخيالية في المتخيّلة، ومعنى ذلك أنّه يحصل بنحو تلقائيٍّ ومباشرٍ، من دون أن يكون هناك تروّ أو أنشطة تقوم بها النفس بتوسّط هذه القوة لأجل أن تدرك هذه المعاني أو تحكم بها على موضوعاتها، بل إنّها تحصل في صفحة النفس بمجرد الإحساس بصورة متعلّقاتها أو تخيلها، فالإنسان - وحتى الطفل منه - بمجرد أن يرى أمه أمامه أو يتخيّل صورتها، فإنّه يشعر بمعنى المحبة الموجودة تجاهه عند هذه الأمّ، بشكلٍ مباشرٍ من دون أيّ جهدٍ زائدٍ.

ولهذا كانت المعاني التي تدركها النفس بتوسّط قوّة الوهم معاني جزئيةً فقط، مرتبطةً بصورةٍ خياليةٍ متعلّقةٍ بها دائماً، قال ابن سينا: «وأما الوهم، فإنّه وإن استثبت معني غير محسوسٍ، فلا يجرّده إلا منخناً بصورةٍ خياليةٍ» [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 56].

ولكنّ هذه الإدراكات للمعاني الجزئية تكون مادّةً أساسيةً لنوع

من الإدراك العقلي التصوريّ، حينما تجرّد القوّة العاقلة تلك المعاني عن متعلقاتها الحسيّة والخياليّة لتأخذ منها معنىً كلياً يصدق على جميع تلك المعاني الجزئيّة على اختلاف مواردها ومتعلقاتها، كمعنى الجمال والمحبة والنفعة والضرر.

وأما التصديقات؛ فإنّ قوّة الوهم تنبعث انبعاثاً فطريّاً لتحكم وتنسب المعنى لذلك الموضوع، على أساس حال التخيّل الذي يحصل لها عن ذلك الموضوع، فالمقارنات التي أدركتها النفس بتوسّط قوّة الوهم بين الصور المحسوسة والخياليّة، وبين المعاني الوهميّة التي حفظتها الذاكرة، هي التي تكون مناطاً في صدور الحكم الوهميّ بنحو تلقائيّ سريع، قال الشيخ ابن سينا في كتاب النفس من الشفاء: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاثٍ تخيليّ من غير أن يكون ذلك محقّقاً، وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار؛ فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبّه، والحيوانات وأشباهاها من الناس إنّما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقيّاً له، بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط...» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات - النفس)، ج 2، ص 162].

إنّ هذه الكيفيّة من الإدراك والحكم المعتمدة على الانبعاث التلقائيّ السريع لا تفسح المجال أمام النفس عند الحكم للتثبّت والتروّي باستحضار الخصائص الذاتيّة (العوارض الذاتيّة) للموضوع

المحكوم عليه، وكذلك ملاحظة حال الحكم الذي تحكم به، وهل هما منسجمان أو لا؟ ولذلك قد يكون هذا سبباً في وقوعها في الخطأ عند الحكم على الأشياء، وخصوصاً غير المحسوسات.

لذا فإنّ الوهم قد يتعدى حدوده، خصوصاً في النفوس التي لم تقو لديها ملكة التعقل، وليس لقوتها العاقلة حكومةً على سائر قواها، فيخدعها الوهم ويجعلها تحكم على طبق ما يدركه في موضوعاتٍ ليست هي في دائرة إدراكاته، ألا وهي الموضوعات التي لا تقع تحت الحواس، وليس عند النفس صورةً محسوسةً ولا خياليةً لها، وهي إمّا أن تكون في طبيعتها محسوسةً، ولكنّه لم يألفها من قبل، أو أنّ طبيعتها غير محسوسةً أصلاً، فتحكم النفس فيها على طبق مدركات الوهم بتوسّط التخيل؛ إذ إنّها لا تحكم عن هذا الطريق إلا بتوسّط صورةٍ متخيّلةٍ لموضوع حكمها، فتلجأ للمتخيّلة لتضع لها صورةً خياليةً لذلك الموضوع من خلال صور الأشياء التي ألفتها، لتحكم على أساس تلك الصورة الخيالية، فيقع الغلط هنا، ويعارض العقل مثل تلك الأحكام.

إنّ هذا النوع من الأحكام - أعني حكم النفس في الموضوعات غير المحسوسة اعتماداً على قوّة الوهم، فيكون الحكم على طبق ما ألفته في المحسوسات من معنًى - تشكّل قضايا كاذبةً، وقد خصّها المناطق باسم الوهميات، أو القضايا الوهميّة وهو العمدة في صناعة المغالطة؛ حيث يمكن أن يقع به التغيّط والغلط لشباهته بالقضايا الأوّلية العقلية، وصعوبة التمييز بينها إلا للعقول القويّة المتدربة.

قال الشيخ ابن سينا: «وأما القضايا الوهميّة الصرفة، فهي قضايا كاذبة، إلا أنّ الوهم الإنسانيّ يقضي بها قضاءً شديد القوّة؛ لأنّه ليس يقبل ضدّها ومقابلها؛ بسبب أنّ الوهم تابعٌ للحسّ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم...» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 221 و222].

وقال القطب الرازيّ في شرحه للرسالة الشمسيّة: «ومنها الوهميّات وهي قضايا كاذبةٌ يحكم بها الوهم في أمورٍ غير محسوسةٍ، وإنّما قيّد بالأمور غير المحسوسة؛ لأنّ حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذبٍ، كما إذا حكم بحسن الحسنة وقبح الشوهاء؛ وذلك لأنّ الوهم قوّةٌ جسمانيّةٌ للإنسان تدرك بها الجزئيّات المنزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحسّ، فإذا حكم على المحسوسات كان حكمًا صحيحًا، وإن حكم على غير المحسوسات بأحكامها كانت كاذبةً، كالحكم بأنّ كلّ موجودٍ مشارٌ إليه، وأنّ وراء العالم فضاءً لا يتناهى... والقياس المركّب منها يسمّى سفسطةً، والغرض منه تغليب الخصم وإسكاته، وأعظم فائدةٍ معرفتها الاحتراز عنها» [الرازيّ، تحرير القواعد المنطقيّة، ص 464 و465].

وقال صاحب الحاشية: «قوله: "من الوهميّات": هي القضايا التي يحكم بها الوهم في غير المحسوس قياسًا على المحسوس، كما يقال: كلّ موجودٍ فهو متحيّزٌ» [البيزديّ، الحاشية على تهذيب المنطق، ص 113].

وقال السبزواريّ في "شرح المنظومة": «من تلك، أي من القضايا ما يدعى بوهميّاتٍ، وهي كثيرةٌ منها ما هو حكمٌ على العقليّ، أي

على الموضوع العقلي بحسبَات، أي بأحكام حسية، وعلى المجرد بأحكام الماديات كالقَبَل المستعمل في المجرد، فيتوهم الوهم أنه زمني، والفوق المستعمل فيه، فيتوهم أنه وضعي، وكذا يتوهم أنه مكاني والحال أنّ المجرد في باطن العالم سبق الأوقات والأوضاع والأمكنة والجهات، وكلها مطوية في وجوده وذاته المحيطة، فالوهم تابع ذوي الأوضاع، ويتعلق بالحواس والمحسوسات...» [السبزواري، شرح المنظومة، ج 1، ص 340].

سبب إذعان النفس وجزمها بمدركات قوة الوهم

رغم أنّ مدركات الوهم قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، لكنّ النفس الإنسانية غير المدربة على الاستنتاجات العقلية المحضة، تجزم بها وتدعن إذعاناً شديداً بحيث لا تقبل ما يخالفها؛ وذلك لأنّ طبيعة الإدراك الوهمي هو إدراك فطري، أي موجود في الطبيعة الإنسانية يحصل بشكل تلقائي من غير روية ولا تفكير، أي أنّه شبيه بإدراك الحواس للكيفيات المحسوسة، يحصل الإدراك والجزم به فيها بدون أن تقوم النفس بأيّ جهد علمي، بل يحصل فيها مباشرة، فمن يرى أنّ الثلج أبيض مثلاً، فإنّه لا يمكن إقناعه بأنّ الثلج له لون آخر غير الأبيض، وهكذا الإدراك الوهمي، حيث يحصل انتزاع المعنى من الصورة الحسية بشكل فطري مباشر ومن دون تفكير يذكر، وهذا الأمر يجعل النفس تصدق بتلك المدركات والأحكام بقوة.

وقد تقدم قول الشيخ ابن سينا: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاثٍ تحيّلٍ من غير أن يكون ذلك محقّقاً، وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار؛ فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذّبه، والحيوانات وأشباهاها من الناس إنّما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقيّاً له، بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط».

ولأجل شدّة استيلاء الوهميّات على العقول البسيطة وخاصّةً لدى عامّة الناس، فتكاد أن تكون مشهورةً لولا معارضة الديانات الحقيقيّة والعلوم الحكميّة لها، ولا يكاد غير المتأدّب بأحكامها أن يقاوم تأثير الوهم عليه؛ لشدّة استيلائه وهيمته عليه.

قال ابن عربيّ مشيراً إلى هذا الأمر: «ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول؛ لأنّ العاقل ولو بلغ ما بلغ في عقله، لم يخلُ عن حكم الوهم عليه والقصور فيما عقل» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 1055].

وقال القيصريّ في شرحه: «أي، ولأجل أنّ الوهم حاكمٌ على المدركات العقليّة، بالتنزيه والتشبيه، كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة العنصريّة من العقول؛ لأنّ العاقل ولو بلغ في عقله كمالاً ينتهي العقول إليه، لا يخلص عن أحكام الوهم عليه، ولا مدركاته العقليّة يتجرّد عن الصور الوهميّة» [المصدر السابق].

تأثر بحث الصفات الإلهية بالوهميات

إنَّ الله قد كرم بني آدم بنعمة العقل، والعقل هو الأداة المعرفية التي يمكن من خلالها اكتشاف عالم الغيب والتجرد وخصوصياته؛ ولهذا نجد أمير المؤمنين عليه السلام قد ذكر أن من وظائف الأنبياء إثارة العقول وتنبئها إلى مقتضياتها المعرفية، قال عليه السلام: «... فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول...» [نهج البلاغة، الخطبة الأولى].

ولكن لا بد من الالتفات إلى نقطة مهمة جداً قد يغفل عنها الكثيرون، وهي: أن الإنسان ليس عقلاً محضاً، بل له بعد مادّي حيواني اقتضى أن يوجد فيه مجموعة من القوى والأعضاء تتناسب مع هذا البعد، وتؤدي متطلباته واحتياجاته، بعضها إدراكية معرفية وبعضها محرّكة عملية، وكما أن العقل العملي له مضادات تقتضيها الطبيعية المادية الحيوانية للإنسان وهي الشهوة والغضب، وكما أن الإنسان من هذه الجهة يكمن في قهر العقل العملي لهاتين القوتين وحصول ملكة العدالة في السلوك، كذلك العقل النظري له مضادات أيضاً تقتضيها تلك الطبيعة، يجنبه عن الوصول إلى الحقائق المطابقة للواقع، وأبرز تلك المضادات هي قوتي الخيال والوهم، وكما أن قوة العقل النظري تكمن في قهر هاتين القوتين وجعلهما يعملان في مساحتهما المعرفية فقط، وعدم طغيانهما على

الحالة المعرفية للإنسان بجميع مساحاتها وموضوعاتها، فإنّ حصول ذلك يعدّ من أهمّ موانع العقل من الوصول إلى المعارف الصحيحة الحقّة، وخصوصاً في مجال البحث في موضوع الإلهيات.

فعن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «كَلِّمًا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلِكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ، وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ - تَعَالَى - زَبَانِيَتَيْنِ، فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا لَهَا، وَتَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا، وَهَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ - تَعَالَى - بِهِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 93].

إنّ غلبة أحكام الوهم على الأحكام العقلية، يؤثّر سلبيّاً في الأبحاث العقديّة، وخصوصاً أبحاث الإلهيات التي تتعلّق بما هو غير محسوس، وهو عالم التجرد التام؛ إذ إنّ هذا العالم ليس له أيّ صورة في الحواس الظاهرية ولا الباطنية؛ وحيث إنّ أحكام الوهم تكون على غرار ما يدرك في تلك الصور، فلا تكون أحكامه فيها صحيحةً.

نذكر هنا تطبيقاً مهمّاً وشائعاً بدرجةٍ كبيرةٍ لهذا الأمر، وهو آراء ابن تيميّة الحرّانيّ الذي يعدّ من الشخصيات المهمّة والمؤثّرة في الفكر العقديّ عند السلفية بشكلٍ عامّ، إن لم نقل إنّ الفكر السلفيّ يركّز على مقولاته وقواعده التي أسّسها هو، ليتضح كيف أثرت مدركات الوهم هذه في بحث الصفات الإلهية عنده.

تحديد معاني الصفات الإلهية عند ابن تيمية

منهج ابن تيمية في تحديد معاني ألفاظ الصفات الإلهية، يتلخص في حمل ألفاظها الواردة في النصوص الشرعية على معانيها العرفية الساذجة بكل ما لها من لوازم إمكانية ومادية، قال: «فحيث تقرّر أنّ من اتّبع غير سبيلهم ولاه الله ما تولّى وأصلاه جهنّم، فمن سبيلهم في الاعتقاد بصفات الله - تعالى - وأسمائه التي وصف بها نفسه، وسمّى بها نفسه في كتابه وتنزيله، أو على لسان رسوله، من غير زيادةٍ عليها ولا نقصٍ فيها، ولا تجاوزٍ لها ولا تفسيرٍ لها، ولا تأويلٍ لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيهٍ لها بصفات المحدثين، بل أمرّوها كما جاءت، وردّوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها» [ابن تيمية، نقض المنطق، ص 15 - 17]

131

وصرح في قولٍ آخر له أنّ السلف يحملون تلك الألفاظ على أقرب معانيها العرفية، وتفهم وفق الطريقة التي يفهم بها كلام المتكلم العرفي؛ لأنّ المتكلم هو أعلم الخلق وأفصحهم، وهو إذا تكلم يعرف ماذا يريد وماذا يقول، قال: «ومذهب السلف أنّهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ، ونعلم أنّ ما وصف الله به من ذلك، فهو حقٌّ ليس فيه لغزٌ ولا أحاجيٌّ، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في

بيان العلم، وأنصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد»

[ابن تيمية، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 265 و266].

أقول: الصحيح أنّ النبي ﷺ - وبحكم كونه هاديًا ومبشرًا ونذيرًا للعالمين جميعًا - لا بدّ أن تكون هدايته عامّةً، يخاطب بها جميع الناس على مختلف مستوياتهم وأفهامهم، ومقتضى ذلك أن يكون الخطاب القرآنيّ والروائيّ خطابًا عامًّا، وبالطريقة التي يفهمها جميع الناس، فقد يضطرّ لاستعمال المجاز والتشبيه والكناية لأجل تنزيل المطالب المعقولة المحضّة - التي لا يفهمها إلا القليل من الناس - إلى مرتبة الخيال والحسّ؛ إذ إنّ الناس لم تكن تعلم تلك الأمور المعقولة ولم تعتد عليها، وهذا يشكّل قرينةً عامّةً على الألفاظ التي تحكي عن الذات الإلهيّة وصفاتها وأسمائها، تدلّ على أنّ المعنى الظاهر منها ليس المراد الجدّيّ للمتكلّم، وهذا ما صرح به النبي ﷺ في بعض الروايات، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما كلّم رسول الله ﷺ العباد بكنه عقله قطُّ»، وقال: «قال رسول الله ﷺ: إنّنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 23؛ المتقي الهندي، عليّ، كنز العمّال، ج 10، ص 242].

حمل المعاني العرفيّة لألفاظ الصفات على الذات الإلهيّة

لما اعتبر ابن تيمية الذات الإلهيّة وصفاتها من عالم الغيب - الذي يعني عنده ما غاب عن حواسنا في هذا العالم [ابن تيمية، دره تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 33] - كان تحديد معاني الصفات الإلهيّة عنده

يعتمد على قياسها على معاني صفات عالم الشهادة، وهو عالم الأمور المحسوسة التي ندركها بجواسنا في هذا العالم.

قال ابن تيمية: «وتمام الكلام في هذا الباب أنك تعلم أننا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسب الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إننا بقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا.

فلولا أننا نشهد من أنفسنا جوعاً وعطشاً، وشبعاً ورياً وحباً وبغضاً، ولدّةً وألماً ورضىً وسخطاً، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك، وأخبرنا به عن غيرنا.

وكذلك لو لم نعلم ما في الشاهد - حياةً وقدرةً وعلماً وكلاماً - لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك، وكذلك لو لم نشهد موجوداً لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمى اللفظ المتواطىء، فهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، ولهذا خاصّة العقل.

ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسّه، ولم نعلم أموراً عامةً ولا أموراً غائبةً عن إحساسنا الظاهرة والباطنة؛ ولهذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته» [ابن تيمية، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 235].

وقد اعتمد بالدرجة الأساس في هذا الأمر وقَعَد له بما يسمّى بقاعدة (قياس الغائب على الشاهد)، وجعلها من الأسس التي تستنبط بها المسائل العقديّة، وخصوصًا ما يتعلّق ببحث الصفات الإلهيّة، وحيث كانت هذه القاعدة هي المصدر الأهمّ الذي يراه ابن تيميّة في معرفة الموجودات الغائبة عنّا، وفهم صفاتها وتفسيرها، فلا بدّ من تسليط الضوء عليها بنحوٍ دقيقٍ؛ لنبيّن كيف بيّنها واستعملها ابن تيميّة في بحث الصفات الإلهيّة.

قياس الغائب على الشاهد عند ابن تيميّة

هذا القياس عند ابن تيميّة، وإن اختلفت تعابيره وتسمياته له في مجموع كلماته - فتارةً يسمّيه بقياس الشاهد على الغائب، وتارةً بقياس التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، أو غيرها - لكنّه من حيث المعنى والمفهوم واحدٌ يرجع إلى دليل التمثيل بمعناه المنطقي، وقد صرّح هو بذلك في بعض كلماته، فمثلاً قال: «والمقصود التنبيه على أنّ الميزان العقليّ حقٌّ كما ذكر الله في كتابه، وليست هي مختصّة بمنطق اليونان، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمّنة للتسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، سواءً صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أم بصيغة قياس التمثيل، وقياس التمثيل هي الأصل» [المصدر السابق، ص 131].

وقد عرّف التمثيل بتعريفٍ مشابهٍ تمامًا لما عرّفه به المناطقة

من حيث المفهوم، فقال في تعريفه: «الحكم على شيء بما حُكم به على غيره بناءً على جامع مشتركٍ بينهما، كقولهم: العالم موجودٌ فكان قديمًا كالبارئ، أو هو جسمٌ فكان محدثًا كالإنسان، وهو مشتملٌ على فرعٍ وأصلٍ وعلّةٍ وحكمٍ، فالفرع ما هو مثل العالم في هذا المثال، والأصل ما هو مثل البارئ أو الإنسان، والعلّة الموجوديّة أو الجسم، والحكم القديم أو المحدث» [المصدر السابق، ص 107].

القيمة المعرفية لقياس الغائب على الشاهد عند ابن تيميّة

يرى ابن تيميّة أنّ هذا القياس يفيد اليقين؛ إذ ذهب إلى أنّ التمثيل يفيد اليقين على غرار إفادة القياس بأنواعه لذلك، ويطلق ابن تيميّة مصطلح أقيسة الشمول على أنواع القياس المنطقيّ المعروفة، وقد حاول ابن تيميّة إثبات مثل هذه القيمة للتمثيل عن طريقين، وهما:

الطريق الأوّل: المساواة بين قياس الشمول وقياس التمثيل

حاول إيجاد وجهٍ للتسوية بين قياس التمثيل وأقيسة الشمول في إفادتها جميعًا لليقين؛ حيث ذهب إلى أنّ إفادة اليقين أو الظنّ من كلا النوعين من القياس لا يرجع إلى صورة القياس في كليهما، بل إلى مادّتيهما، فهو يرى أنّ كلا القياسين يقينيّ الإنتاج من حيث الصورة؛ حيث حاول إيجاد حالةٍ من التناظر والتشابه بين

القياسين، وذلك بأن جعل الحد الأوسط في قياس الشمول هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع، والقضية الكبرى في قياس الشمول، التي يكون مفادها ثبوت الحد الأكبر للأوسط، وحيث كان الأكبر هو الحكم الذي يراد إثباته للأصغر في نتيجة القياس، فيكون إثبات هذه القضية - أي الكبرى - هو نظير إثبات التلازم بين الحكم والوصف المشترك في قياس التمثيل، فإذا ثبت هذا التلازم يكون مقتضاه ثبوت الحكم في كل موضوع اتصف بالوصف المشترك، فيبقى كلا النوعين من القياس - الشمول والتمثيل - رهن المادة التي يتألف منها، فإن كانت يقينيةً بأن يثبت التلازم بين الحكم والوصف المشترك كانت نتيجتهما يقينيةً، وإن كانت المادة ظنيّةً كانت النتيجة في كليهما ظنيّةً على حدّ سواء، قال: «تفريقهم [ويقصد المناطقة] بين قياس الشمول وقياس التمثيل، بأن الأول قد يفيد اليقين، والثاني لا يفيد إلا الظنّ، فرقاً باطلٌ، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظنّ لا يفيد الآخر إلا الظنّ؛ فإنّ إفادة الدليل لليقين أو الظنّ ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمّن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمرٍ مستلزمٍ للحكم يقيناً حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظنّ، والذي يسمّى في أحدهما حدّاً أوسط هو في الآخر الوصف المشترك، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل

والفرع، فما به يتبين صدق القضية الكبرى، به يتبين أنّ الجامع المشترك مستلزمٌ للحكم، فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك» [ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 108].

تحليل ونقد

إنّ التنظير الذي ذكره ابن تيمية ومحاولته إقامة شبه بين قياس الشمول وقياس التمثيل من حيث الصورة غير صحيح، بل هو مغالطةٌ ووقع فيها ابن تيمية، فصحيحٌ أنّ كون الصورة يقينية الإنتاج لا علاقة له بالمادة التي تستعمل في القياس، بل يُنظر للمادة على أنّها تؤخذ مسلّمةً في القياس، ولكنّ نفس الصورة لها شرائط لأجل أن تكون ضرورية الإنتاج، فالتمثيل هو بقوة قياس من الشكل الأوّل يكون فيه الحكم الثابت للموضوع المحسوس (الشاهد) هو الأكبر، والموضوع غير المحسوس (الغائب) هو الأصغر، ووجه الشبه هو الحدّ الأوسط، ولكنّ هذه الصورة محتملةٌ؛ لعدم إحراز تحقق شرط من شرائط إنتاجها وهو شرط كلفة إحدى مقدماته؛ لأنّ وجود وجه شبه بين الأصل والفرع، بل وحتى كون هذا الوجه هو العلة في ثبوت الحكم للأصل، وهو أحسن حالات التمثيل كما تقدّم، فإنّ هذا لا يحقق الشرط المطلوب؛ ولهذا لا يكون منتجاً لليقين، بل الظنّ في أحسن أحواله؛ وذلك لأنّ من المسلّم به عند جميع المناطق، أنّ من شرائط إنتاج أشكال القياس هو كون إحدى مقدماته كلفةً؛ إذ لا إنتاج من جزئيتين، ولا يمكن أن تكون

صغرى القياس الذي يرجع إليه التمثيل هي الكليّة؛ لأنّ موضوعها هو الغائب، وهو موضوعٌ شخصيٌّ، فلا بدّ أن تكون الكليّة هي الكبرى، وهي التي تدلّ على ثبوت الحكم وهو الأكبر لوجه الشبه وهو الأوسط، فهذا الثبوت لا بدّ أن يكون كليًّا حتى تصحّ صورة القياس، أي لا بدّ من إثبات أنّ الحكم يثبت لكلّ موضوعٍ متّصفٍ بوجه الشبه، وهذا لا يكون إلّا من خلال إثبات كون وجه الشبه علّة تامّةً للاتّصاف بالحكم في جميع الموضوعات التي تتّصف بوجه الشبه، وهذا يرجعه إلى كونه برهانًا عقليًّا، وصورة التمثيل مجرد حشوٍ ليس إلّا.

الطريق الثاني: إثبات حجّيته من ناحية الشرع

حاول ابن تيميّة إثبات الحجّية والاعتبار للتمثيل من خلال النصوص الشرعيّة؛ إذ حمل الميزان الذي نصّت بعض الآيات المباركة على أنّ الله ﷻ قد أنزله مع القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [سورة الشورى: 17]، وقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة الحديد: 25]، حمله على قياس التمثيل [ابن تيميّة، مجموعة الفتاوى، ج 10، ص 129]، وادّعى أنّه هو القياس الصحيح الذي يساوي بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين، وقد أمر الله ﷻ باتّباعه وتطبيقه، وهذا يدلّ على اعتباره وحجّيته، وإلّا لما أمر الشارع المقدّس باتّباعه.

قال ابن تيمية: «والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب ميزاناً عادلاً، تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فتسوِّي بين المتماثلين، وتفرّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطرة عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف، فإذا قيل: إذا كان لهذا ممّا يعرف بالعقل، فكيف جعله الله ممّا أرسل به الرسل؟ قيل: لأنّ الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإنّ الرسل دلّت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدلّ بها على المطالب الدينية، فليست العلوم النبوية مقصورةً على الخبر، بل الرسل - صلوات الله عليهم - بيّنت العلوم العقلية التي بها يتمّ دين الله علمًا وعملاً، وضربت الأمثال فكمّلت الفطرة التي نبّهتها عليها وأرشدتها... والمقصود التنبيه على أنّ الميزان العقلي حقٌّ كما ذكر الله في كتابه، وليست هي مختصةً بمنطق اليونان، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمنة للتسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواءً صيغ بصيغة قياس الشمول أم بصيغة قياس التمثيل، وصيغ التمثيل هي الأصل...» [المصدر السابق، ص 130 و131].

تحليل ونقد

إنّ موضوعات مسائل العقيدة أمورٌ واقعيةٌ حقيقيةٌ، فلا بدّ أن يكون الدليل المستعمل للكشف عنها كاشفًا عن الواقع بنحوٍ قطعيٍّ، وكشفيةً الدليل أمرٌ تكوينيٌّ ولا تكون مجعولةً بنحوٍ تشريعيٍّ،

وهذا هو معنى الحجية والاعتبار في أدلة العقيدة، أي أنّ اعتبارها وقيمتها المعرفية يكون بمقدار كشفها عن الواقع، ولهذا يختلف تمامًا عن الأمور الاعتبارية كالأحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع؛ إذ إنّ المراد من الأدلة التي تدلّ عليها هو تسجيل الوظيفة الشرعية تجاه ذلك الحكم، فيكون معنى الحجية فيها هو المنجزية والمعدّرية، وهذا أمرٌ يمكن للشارع أن يتدخل فيه ويعتبره، بمعنى أنّه يرضى في الكشف عن أحكامه باستعمال الطريق الفلاني كخبر الواحد مثلاً، وعندها نقول إنّ الشارع جعل الحجية لخبر الواحد.

نعم، يمكن أن يكون الدليل الشرعيّ مرشداً ينبه العقل على كون الدليل المعين كاشفاً عن الواقع، ولكن هذا لا يغني عن فحص ذلك الدليل في نفسه، وهل أنّه في نفسه كاشفٌ عن الواقع أولاً، فإن لم يكن في نفسه كاشفاً قطعياً عن الواقع لا يمكن حمل الدليل الشرعيّ على الإرشاد نحوه، للغوية الخطاب عندئذٍ، ومعلومٌ أن الفحص العقليّ الدقيق للتمثيل ينتج أنّه لا يؤدي إلى أكثر من الظنّ والاحتمال بالنتيجة التي ينتجها، وعلى ذلك فهو لا يغني من الحقّ شيئاً في باب الاعتقادات.

محاكمة قاعدة قياس الغائب على الشاهد عند ابن تيمية

لا بدّ لنا الآن من اخضاع هذه القاعدة عنده وتطبيقها في بحث الصفات الإلهية إلى ميزان التحليل والنقد، وعندها فإننا سنجد عدّة ملاحظاتٍ يمكن أن نسجلها عليها:

الملاحظة الأولى: أنّ القاعدة عبارة عن قياس التمثيل

إن القاعدة في حقيقتها هي قياس التمثيل المذكور في علم المنطق؛ باعتباره أحد أصناف الدليل بالإضافة إلى القياس والاستقراء، وهو أضعف تلك الأصناف؛ إذ إنّهُ عبارة عن نقل الحكم من جزئيٍّ معلوم الحكم إلى جزئيٍّ آخر لا يعلم حكمه، لوجود وجه شبه بينهما، ووجه الشبه بين الأصل والفرع - الذي بتوسّطه ينقل الحكم من الأوّل إلى الثاني - يمكن أن يقع الغلط بسببه كثيرًا؛ فإنّه ليس كلّ جهة شبه بين الأصل والفرع يمكن على أساسها نقل الحكم من أحدهما إلى الآخر بنحوٍ متيقّنٍ؛ ولذلك كان هذا الصنف من الدليل على مراتب في درجة اعتباره وحجّيته من الناحية المنطقية، وذلك بحسب طبيعة وجه الشبه وعلاقته بالحكم الثابت للأصل، وأقوى أنواع التمثيل هو ما كان فيه وجه الشبه علّةً لثبوت الحكم في الأصل الذي هو الشاهد.

ولكن مع ذلك، فإنّ هذا لا يفيد اليقين بثبوت الحكم في الفرع؛ لأنّه حتّى لو افترضنا أنّ هناك وجه شبه محقّقًا بين الأصل والفرع، وكان وجه الشبه هذا هو العلّة في ثبوت الحكم في الأصل (الشاهد)، فهذا لا يستلزم كون وجه الشبه هذا علّةً للحكم في الفرع (الغائب) أيضًا؛ لأنّه من المحتمل جدًّا أن تكون لوجه الشبه أصنافٌ يكون هو علّةً للحكم في بعضها دون بعض، أو أنّ علّة وجه الشبه للحكم في الأصل (الشاهد) هي على نحو المقتضي، وهي

مشروطةً بشرطٍ أو بعدم مانع متوقّفٍ في الأصل (الشاهد)، فكيف يمكن التأكد من توقّفها في الفرع (الغائب) أيضًا وهو غائبٌ عتًا؟! ومثال ذلك الواضح هو تلك المغالطة التي يقع فيها الكثير، فيسأل عن علّة البارئ سبحانه وتعالى، عندما يسمع بأنّ العالم يحتاج إلى علّةٍ، فيتوهمّ التعميم في الحكم وكون كلّ موجودٍ يحتاج إلى علّةٍ؛ باعتبار وجود شبه بين العالم والبارئ ﷺ وهو صفة الوجود والتحقّق، فينقل الحكم - وهو الاحتياج إلى العلّة - إلى البارئ لأجل ذلك الشبه.

وهذا الوهم ناشئٌ عن عدم الالتفات إلى أنّ الاحتياج إلى العلّة ليس لازماً للموجود من حيث هو موجودٌ، بل هو لازمٌ للموجود الذي له خصوصيةٌ معيّنة لا توجد في كلّ موجودٍ حتّى البارئ سبحانه وتعالى، كأن يكون ممكناً للوجود كما عليه الفلاسفة، أو حادثاً كما عليه المتكلّمين، فصحيحٌ أنّ الوجود والتحقّق مشتركٌ بين البارئ - سبحانه وتعالى - وبقية الموجودات، ولكنّ هذا الاشتراك لا يكفي لتصحيح نقل الحكم - وهو الاحتياج إلى العلّة - من الشاهد إلى الغائب.

نعم، ينفع التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد في إفادة اليقين بصحّة نقل الحكم من الأصل إلى الفرع في حالة واحدة، وهي حالة أن يتمّ التيقّن من أنّ وجه الشبه هو العلّة التامة لثبوت الحكم، أو أنّه هو المقتضي مع استجماع شرائط اقتضائه وانتفاء موانعه في كلّ

من الأصل والفرع، وقد تقدّم أن هذا سيكون برهاناً، وصياغته على شكل تمثيل من الحشو الزائد، وإنا أدخلناه في صنف القياس البرهاني ولم نسمّه تمثيلاً؛ لأنّ شروط الإنتاج فيه تكون ملحوظة فيه إذا كان قياساً برهانياً، وأمّا إذا كان تمثيلاً، فيذهب إلى النتيجة مباشرة من دون مراعاة تلك الشروط الصارمة للإنتاج، والتي تجعل ذلك الإنتاج متيقّناً لا ظنيّاً.

الملاحظة الثانية: ابتناء القاعدة على التشابه والتناظر بين الموجودات

إنّ قياس التمثيل يعتمد بالدرجة الأساس على وجود التشابه والتناظر بين الموجودات؛ إذ إنّ نقل الحكم من جزئيّ إلى جزئيّ آخر يكون على أساس وجود جهةٍ مشتركةٍ بين الأصل والفرع، ولأجل أهميّة ذلك في قياس التمثيل، وأهميّة هذا القياس عند ابن تيميّة؛ اعتبر معرفة التماثل والاختلاف بين الموجودات من أهمّ إبداعات العقل البشريّ؛ لأنّه يعتبر التشابه ملاك الاشتراك في الحكم، والاختلاف ملاك الاختلاف فيه، فعن طريق التشابه يستطيع تسرية ما عُلم من أحكام الأشياء، وعن طريق الاختلاف يعلم الاختلاف بالحكم بينها، قال: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشئيين المتماثلين علم أنّ هذا مثل هذا، فجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلّي على القدر

المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان، فهذا قياس الطرد، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما، وهذا قياس العكس» [المصدر السابق، ج 9، ص 129].

والنقطة الحساسة في هذا الموضوع بدرجة كبيرة جدًا هو ما يرجع إلى ما غاب عنا، سواءً أكان في طبيعته أمرًا محسوسًا أم من الغيبات غير المحسوسة؛ حيث إنّه يتعامل معها بنفس الطريقة التي يتعامل بها مع المحسوسات، ويعتبر القياس التمثيلي هو الطريق الوحيد المؤدّي إلى العلم بأحكامها وصفاتها؛ اعتمادًا على مبدأ التشابه والتماثل، ولولاه لما علم الإنسان إلا ما يكون محسوسًا فقط، قال: «... لو لم نشهد موجودًا لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنا من قدرٍ مشتركٍ هو ممسّى اللفظ المتواطىء، فهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهذا خاصّة العقل.

ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسّه، ولم نعلم أمورًا عامّةً ولا أمورًا غائبةً عن إحساسنا الظاهرة والباطنة، ولهذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته» [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 235].

وقد صرّح في بعض كلماته بأنّ الطريق لمعرفة عالم الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما فيه من نعيمٍ أو عذابٍ، إنّما هو عن طريق العلم بالشاهد المحسوس لنا، قال: «إنّ تعريف الشيء إنّما هو بتعريف عينه أو ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء

لا يفتقر في معرفته إلى حدٍّ، ومن لم يعرفه فإتّما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه، فيؤلّف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخصّ المعرف، ومن تدقق لهذا وجد حقيقته، وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر، وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب...» [ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 54].

إنّ هذا النوع من السير المعرفيّ خطيرٌ جدًّا، وخصوصًا في معرفة عالم ما وراء الطبيعة، وما يخصّ الذات الإلهية المقدّسة وصفاتها؛ لأنّ إنكار دور التحليل العقليّ البرهانيّ، وإثباته للأحكام، والاعتماد على ما يراه الإنسان وما اعتاد عليه من مشاهداته للأشياء، سيوقع الإنسان في غمرات لجج الأوهام والخيالات، وليس لديه ما يعصمه عن ذلك؛ إذ لا عاصم هناك إلاّ حصافة العقل وأحكامه القطعية، واللوازم التي يدركها عن طريق تحليل عالم الواقع ونفس الأمر، والتي لا بدّ له من مراعاتها دائمًا عندما يريد أن يمارس عمليّة الحكم على ذلك الواقع.

وأما لو منع دور العقل في ذلك، واعتمد على الحسّ فقط وقاس عالم الغيب على عالم المحسوسات، فإنّه سيمهد الطريق بذلك؛ لتقوية قوّة الوهم وزيادة سطوتها على النفس؛ حيث ستقوم بنقل ما اعتادت عليه من أحكام ومعانٍ انتزعتها من الصور المحسوسة والمتخيّلة، وإثباتها للمجرّدات ومنها الذات الإلهية المقدّسة، كالزمان

والمكان والجهة والتركيب وما إلى ذلك من معانٍ فاسدةٍ، لا تليق بمقام الذات الإلهية الواجبة، وسيتضح الأمر جلياً إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثالثة: تسبيب القاعدة للمغلطات الوهمية

إنّ طريقة الاستدلال التي تعتمدها قاعدة قياس الغائب على الشاهد، تسمح بدرجةٍ كبيرةٍ بتدخّل الوهم ومغالطاته، وخصوصاً إذا كان موضوع البحث ذا طبيعةٍ ميتافيزيقيةٍ، كعالم الغيب والتجرّد، والمغالطات التي تسببها القاعدة وإن كانت متقاربةً ومتداخلةً نوعاً من التداخل، ولكن مركز المغالطة التي يقع فيها المستدلّ قد تختلف من موردٍ إلى آخر، ومن أهمّها:

1- في تحصيل جهة الشبه بين الأصل والفرع؛ حيث إنّ كون أحد الطرفين - وهو الفرع - غائباً عن الحسّ، يؤدّي إلى عدم ضبط هذا الأمر وإحراز أنّ الفرع (الغائب) واقع تحت جهة الشبه هذه أوّلاً؛ إذ لا يكون ذلك إلا لأصحاب العقول المدربة على التعامل مع المغيبات عن الحسّ بتوسّط البرهان العقليّ المطابق للواقع، فمن يرفع اليد عن التحليل والبرهان العقليّ - كابن تيميّة - قد يقع تحت تأثير قوّة الوهم، ومن يقع تحت تأثيرها ويعتمد عليها عندما يريد معرفة حكم موضوع غير محسوسٍ له، فإنّه لما لا يجد صورةً خياليةً عنده لذلك الموضوع، فسيستخدم القوّة المتخيّلة عنده لرسم صورة له على ضوء الصور الخيالية المحفوظة عنده، وتقوم قوّة

الوهم بانتزاع عنوان أو صفة من تلك الصورة المخترعة، فيتسرع بجعل ذلك العنوان أو الصفة جهة شبه بين الشاهد والغائب؛ لأجل أنه تمكّن من تخيّل الغائب بصورة تجعله يمكن أن يتّصف بجهة الشبه تلك، وهو ليس كذلك؛ لاستحالة وقوع الغائب تحت مثل هذا العنوان، وذلك كمن يتوهم أنّ الكون في المكان هو وجه الشبه بين الموجودات المحسوسة والبارئ تعالى؛ حيث إنّه عندما يريد أن يتصوّر البارئ - تعالى - في مثل هذه القضية يتخيّله على صورة الأمور المحسوسة التي اعتاد عليها، فيثبت له صفة المكان؛ لأنّ قوّة الوهم تنتزع هذا الحكم، أعني المكان من تلك الصورة المتخيّلة؛ لاعتياد الوهم على كون المحسوس والمتخيّل دائماً في مكانٍ وتشغل حيّزاً معيّناً، فيثبت صفة الحركة (النزول والصعود) له تعالى؛ لأجل ما اعتاده من أنّ الموجودات الحية المتحرّكة بالإرادة التي يدركها بالحسّ لها مكان، وبإمكانها ترك ذلك المكان والكون في غيره بالحركة، فيثبت هذه الصفة للبارئ - تعالى - على أساس مثل هذه الخيالات والأوهام، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

والحال أنّنا لو رجعنا إلى العقل وأحكامه نجده يحكم باستحالة الكون في المكان على البارئ تعالى؛ وذلك لأنّ النفس عندما تريد الحكم على شيء بتوسّط قوّتها العاقلة المحضّة، فإنّها تستحضر كلّ الخصائص واللوازم التي يتّصف بها الموضوع من حيث هو، وتلاحظ هل أنّ تلك الخصائص تقتضي ضرورة الحكم بالثبوت أو

ضرورة الحكم بالسلب، وفيما نحن فيه فإنّ من خصائص الذات المقدّسة هو وجوب الوجود الذي لا يتلاءم أبداً مع الكون في المكان، ولا الحركة؛ لكونها من لوازم الأجسام وخواصّها.

2- قد يتمكن الإنسان من إيجاد وجه شبه مشترك بين الأصل (الشاهد) والفرع (الغائب)، ولكنّه يتوهّم أنّ وجه الشبه هذا هو علّة الحكم في الشاهد والغائب، في حين قد يكون وجه الشبه هذا ليس علّةً للحكم في الشاهد، فضلاً عن الغائب، وقد يكون علّةً للحكم في الشاهد، ولكنّه ليس كذلك في الغائب.

فمن يجعل وجه الشبه الذي أخذه بين الشاهد والغائب، علّةً لثبوت الحكم في الشاهد، وهو في واقعه ليس علّةً لذلك، يقع في مغالطة أخذ ما ليس بعلة على أنّه علّة، وذلك عندما لا يستطيع تشخيص العناوين القريبة التي يقع تحتها كلّ من الشاهد والغائب، والتي تكون لها المدخلية؛ لأنّ يتّصف كلّ منهما بصفات وخصائص تخصّه وإن كانا مجتمعين تحت عنوان عامّ، وذلك مثل كون كلّ من الأصل والفرع موجوداً أو علّةً أو ما شابه ذلك، ولا يكون وجه الشبه العامّ المشترك هو المقتضي لاتّصاف كلّ منهما بذلك الحكم الذي يراد نقله من الأصل إلى الفرع، وذلك كمن ينقل حكم اتّصاف الموجودات المحسوسة في كونها في مكانٍ ولها جهةٌ إلى الذات المقدّسة، فيحكم بكونها على العرش فوق المخلوقات مثلاً [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 1، ص 11]؛ لأجل التشابه بين تلك المحسوسات والذات

المقدسة في الموجودية؛ إذ إنه يعدّ الوجود والتحقق العلة لاتّصاف الشيء بكونه في مكانٍ وجهةٍ، والواقع أنّ العلة ليست هذه، وإتّما العلة هي كون الموجود ذا امتدادٍ كميّ، فالموجود المحسوس لَمّا كان جسمانيّاً - ومن الخصائص الذاتية للجسم هو الامتداد في الأقطار الثلاثة - كان ذلك الموجود يشغل حيّزاً نسبيّه المكان، وحينما يكون في مكانٍ محدّدٍ بالنسبة إلى جهات العالم، أمكن الإشارة إليه وتحديد مكانه واتّجاهه، وأمّا الموجود الذي ليست له طبيعةً جسمانيّةً، فلا امتداد كميّاً له، ولا يكون له مكانٌ ولا يقع في جهةٍ خاصّةٍ.

قال الأمدّي في تعريفه لقياس الشاهد على الغائب: «حمل مجهولٍ على معلومٍ في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما، بأمرٍ جامعٍ بينهما كالحكم بأنّ البارئ مشارٌ إليه وإلى جهته؛ لكونه موجوداً كما في الشاهد» [الأمدي، أبحاث الأفكار، ج 1، ص 210].

وقد يكون وجه الشبه علةً للحكم في الأصل (الشاهد) دون الفرع (الغائب)؛ وذلك لوجود خصوصيّة في الأصل تكون شرطاً لاقتضاء وجه الشبه للحكم فيه، لا توجد في الفرع، وهو يتوهّم أنّ مجرد اتّصاف الفرع بوجه الشبه يكفي في نقل الحكم إليه، وذلك كمن يتوهّم أنّ بعض الكمالات في العالم المادّي ثابتةٌ له - تعالى - كالحركة والجوارح، وكونها كمالاتاً في تلك الموجودات مشروطٌ بحاجتها إليها، وأمّا الوجود الواجب الغنيّ، فهو مستغنٍ عنها لا حاجة له إليها.

تطبيق القاعدة في بحث الصفات الإلهية

نريد هنا بيان بعض التطبيقات للطريق الذي سلكه ابن تيمية في إثبات الصفات الإلهية ومعرفتها، وكيف أنه اعتمد على قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد في إثبات ما يحدده من معاني - عريفة محسوسة للألفاظ الخاصة بالصفات - للذات الإلهية المقدسة، ثم بيان ما يلزم من هذا الطريق.

من يراجع كلمات ابن تيمية المتعلقة بمبحث الصفات الإلهية، وفي مختلف كتبه يجد وبصورة واضحة أنه قد تأثر كثيراً بالمحسوسات وصفاتها، ووقع تحت تأثير القوة الوهمية ومدركاتها، التي تعطي عالم المعقولات أحكام الأمور المحسوسة المألوفة، فكان منهجه في مثل هذه الأبحاث منهجاً حسياً محضاً، كما أنه حدد معاني النصوص الدينية الواردة في بحث الصفات على أساس ما هو المألوف من المعاني والصفات في الأمور المحسوسة المشاهدة، وهذا في واقعه مبنًى على ما أسسه من قاعدة قياس الغائب على الشاهد، التي تقدمت، سواء صرح بذلك أم لم يصرح به.

صفة العلو والاستواء على العرش

ذهب ابن تيمية ومن تبعه إلى القول بأن الذات الإلهية المقدسة موجودة على العرش فوق السماوات، على نحو الحقيقة لا المجاز، فلنتبّع بعض أقواله التي تنصّ على ذلك؛ إذ قال: «فما يمكن أحد

قَطُّ أن ينقل عن واحدٍ من السلف ما يدلّ - لا نصراً ولا ظاهراً - أنهم كانوا يعتقدون أنّ الله ليس فوق العرش، ولا أنّ الله ليس له سَمْعٌ وبصرٌ ويدٌ حقيقة» [ابن تيمية، الفتاوى الحموية الكبرى، ص 530].

وعن معنى الاستواء والعرش عندهم، فقد ذكر ابن العثيمين في شرحه للعقيدة الواسطية، وهو من تأليفات ابن تيمية، ذكر أنّ معنى العرش هو ذلك السقف المحيط بالمخلوقات، ولا نعلم مادة لهذا العرش؛ لأنّه لم يرد عن النبي ﷺ حديثٌ صحيحٌ يبيّن من أين خلق هذا العرش، لكننا نعلم أنّه أكبر المخلوقات التي نعرفها، وذكر أنّ أصل العرش في اللغة: السير الذي يختصّ به الملك، ولما كان الله - تعالى - عندهم كبير الحجم وعظيم جدّاً، قال: ومعلوم أنّ السير الذي يختصّ به الملك سيكون سريراً عظيماً فخمًا لا نظير له. [العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، ج 1، ص 374].

وعن معنى الاستواء قال: «وأهل السنة والجماعة يؤمنون بأنّ الله - تعالى - مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ولا يماثل استواء المخلوقين.

فإن سألت: ما معنى الاستواء عندهم؟ فمعناه العلوّ والاستقرار، وقد ورد عن السلف في تفسيره أربعة معانٍ: الأوّل: علا. والثاني: ارتفع. والثالث: صعد. والرابع: استقرّ. لكن (علا) و(ارتفع) و(صعد) معناها واحدٌ، وأمّا (استقرّ) فهو يختلف عنها» [المصدر السابق، ج 1، ص 375].

وقد استدلل ابن تيمية على إثبات صفة الاستواء على العرش لله تعالى، بثلاثة أنواع من الأدلة:

1- الآيات المباركة التي تدل بظاهرها على هذه الصفة، قال: «إن قال قائل ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إن الله مستوي على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [سورة فاطر: 10]، وقال تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [سورة النساء: 158]، وقال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [سورة السجدة: 5]» [ابن تيمية، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 75].

2- آيات مباركة مع نوع من الاستدلال وإضافة للقرائن، قال: «وقال - تعالى - حكاية عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾ [سورة غافر: 36 و37]، كذب موسى عليه السلام في قوله إن الله فوق السماوات، وقال تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [سورة الملك: 16]، فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾؛ لأنه مستوي على العرش الذي فوق السماوات، وكل ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات، وليس إذا قال: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾، يعني جميع السماوات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات، ألا ترى أن الله ﷻ ذكر السماوات، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [سورة نوح: 16]، ولم يرد أن القمر يملؤهن وأن فيهن جميعاً» [ابن تيمية، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 75].

3 - المرتكز عند جميع الناس على مختلف أديانهم وطوائفهم أنّ الله - تعالى - في السماء، وهذا الارتكاز قد انعكس على سلوكهم، ففي الدعاء - مثلاً - نلاحظ أنّهم يرفعون أيديهم إلى السماء، وهو يدلّ على كون المرتكز في أذهانهم هو وجود الله تعالى في السماء، قال: «ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأنّ الله على عرشه الذي هو فوق السماوات، فلولا أنّ الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يُطونها إذا دعوا إلى الأرض» [المصدر السابق].

وقد ذكر وجوهاً كثيرةً لدلالة رفع اليدين إلى السماء على كون الله - تعالى - في جهة الفوق، كلّها ترجع إلى مناسباتٍ عرفيةٍ وتمثل واضح تأثير الوهم ومدركاته على الإنسان. [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 521]

وأما دليله على العلوّ - وأنّ الله فوق جميع الخلق - فقد ذهب إلى أنّ الفطرة الإنسانيّة تدلّنا على أنّ الله - تعالى - في جهة العلوّ، فقد قال في تأييده لكلام الشيخ أبي جعفرٍ في حكاية محمد بن طاهر المقدسيّ: فهذا الشيخ تكلم بلسان جميع بني آدم، فأخبر أنّ العرش والعلم باستواء الله عليه، إنّما أخذ من جهة الشرع وخبر الكتاب والسنة، بخلاف الإقرار بعلوّ الله على الخلق من غير تعيين عرش ولا استواء، فإنّ هذا أمرٌ فطريٌّ ضروريٌّ نجده في قلوبنا نحن وجميع من يدعو الله تعالى، فكيف ندفع هذه الضرورة عن قلوبنا؟!

والجارية التي قال لها النبيّ: "أين الله؟ قالت: في السماء. قال: أعتقها، فإنّها مؤمنة"، جاريةٌ أعجميّةٌ، رأيت من فقها وأخبرها

بما ذكرته؟ وإنما أخبرت عن الفطرة التي فطرها الله - تعالى - عليها، وأقرها النبي على ذلك، وشهد لها بالإيمان، فليتأمل العاقل ذلك يجده هاديًا له على معرفة ربه، والإقرار به كما ينبغي، لا ما أحدثه المتعمقون والمتشدقون ممن سؤل لهم الشيطان وأمل لهم» [ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 4، ص 41].

هذا وقد فصل في موضع آخر مقصوده من الدليل الفطري هنا؛ حيث قال: «قاعدة عظيمة في إثبات علوه تعالى، وهو واجب بالعقل الصريح، والفطرة الإنسانية الصحيحة، وهو أن يقال: كان الله ولا شيء معه ثم خلق العالم، فلا يخلو إما أن يكون خلقه في نفسه وانفصل عنه، وهذا محالٌ تعالى الله عن مماسة الأقدار وغيرها، وإما أن يكون خلقه خارجًا عنه ثم دخل فيه، وهذا محالٌ أيضًا تعالى أن يحل في خلقه، وهاتان لا نزاع فيهما بين أحدٍ من المسلمين، وإما أن يكون خلقه خارجًا عن نفسه الكريمة ولم يحل فيه، فهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره، ولا يليق بالله إلا هو» [ابن تيمية، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 116].

كما استدلل على العلو ببعض الآيات المباركة من القرآن الكريم [ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ص 70]، كقوله تعالى: ﴿يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ كِتَابَكَ بِإِذْنِ رَبِّكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [سورة آل عمران: 55]، وقوله جلّ من قائل: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [سورة فاطر: 10]، وقوله: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [سورة الملك: 16].

وقوع ابن تيمية تحت تأثير الوهم في إثباته لصفة العلو للبارئ تعالى

لا أريد أن أبحث هنا بحثاً قرآنياً أو روائياً وأذكر النصوص الشرعية الكثيرة - من القرآن والسنة - التي تخالف ما ذهب إليه ابن تيمية ولا تنسجم معه بتاتاً، فهذه الأبحاث على أهميتها لها محلٌ خاصٌ بها، بل أريد أن أبين ما وقع فيه ابن تيمية من الانسياق وراء ما ألفه خياله ووهمه من صور الموجودات المادية المحسوسة وحالاتها التي تناسبها، وكيف قام بإعطاء تلك الأحكام والحالات للذات المقدسة؛ وفقاً لما أسسه من قاعدة قياس الغائب على الشاهد.

فمن الواضح جداً أنّ كل ما ذكره ابن تيمية هنا هو من هذا القبيل، فاستواء الذات الإلهية المقدسة على العرش تعالت عن ذلك علواً كبيراً، هو ناظرٌ لجلوس الملوك والأمراء المعهودين المحسوسين على كراسيهم وعروشهم، وهو حينما أراد أن يتصور استواء الله - تعالى - على عرشه، لم يجد في ذهنه صورةً من هذا القبيل، فاستعان بخياله وأحضر الصور الخيالية التي في ذهنه عن جلوس الملوك على عروشهم، وكون صورةً عن جلوس الله - تعالى - على العرش مناسبةً لتلك الصور التي أحضرها، فقام عقله الواقع تحت تأثير الوهم بانتزاع صفة الاستواء والكون فوق العرش وأثبتها إلى الذات المقدسة ووصفها بها، وحكم بصحة نسبة هذا المعنى إلى الله تعالى. نعم، لأجل التخلص عن مشابهته ﷺ لمخلوقاته في ذلك - وهو

أمرٌ منفيٌّ في نصوصٍ كثيرةٍ - لجأ إلى نفي المعرفة بكيفية الاستواء واستشهد بقول مالك بن أنسٍ وغيره من أنّ «الاستواء معلومٌ والكيف مجهولٌ»، وردّ العلم بكيفية الاستواء إلى الله - تعالى - وحده، ولكن وكما قلنا سابقاً، فإنّ هذا لا ينفع؛ فإنّ الحسّ إنّما ينال الكيفيات المحسوسة من الأمور المادّية، فكيف يمكن أن يدرك شيئاً بالحسّ فقط ويريد التفكيك بينه وبين كفيته المحسوسة.

وكلّ هذا لا ينفع ولا يقنع العقل المحض ليحكم على طبق تلك الصور الخياليّة والموهومة؛ لأنّ العقل يرى أنّ كلّ هذا الكلام يلازم كون الذات في مكانٍ ولها جهةٌ تعالت عن ذلك علوًّا كبيراً، وهو ما يخالف وجوب وجوده وإطلاق ذاته، فالذي يوجد في مكانٍ وله جهةٌ يشار إليه بها، فهو محدودٌ لا محالة، ومحتاجٌ إلى غيره، ولا غير له في الوجود إلا مخلوقاته، فيلزم احتياجه إلى مخلوقاته، وهو من أقبح المفاسد الاعتقاديّة، وهذا لعمرى واضحٌ لكلّ ذي لبٍّ سليمٍ.

وقد نبّه أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى مثل هذه المفسدة الاعتقاديّة في رواياتٍ كثيرةٍ، فعن محمّد بن عبد الله الخراساني خادم الإمام الرضا عليه السلام، والتي تذكر تفاصيل المحاوراة التي جرت بين الإمام عليه السلام وبين رجلٍ من الزنادقة، وكان ممّا جاء فيها: «فقال: رحمك الله، أوجدني كيف هو وأين هو؟ فقال عليه السلام: ويُلْك، إنّ الذي ذهبت إليه غلطٌ؛ هو أين الأين، وكيف الكيف بلا كيف؛ فلا يُعرف بالكيفيّة، ولا بأيّونيّة، ولا يُدرِك بحاسّة، ولا يُقاسُ بشيءٍ» [الكليبي، الكافي، ج 1، ص 78].

وفي الرواية عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله الصادق عليه السلام، وكان ممّا سأله: «فقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5]؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: بذلك وصف نفسه، وكذلك هو مستول على العرش بائن من خلقه من غير أن يكون العرش حاملاً له، ولا أن يكون العرش حاوياً له، ولا أن العرش محتاز له، ولكتنا نقول: هو حامل العرش وممسك العرش، ونقول من ذلك ما قال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، فثبتنا من العرش والكرسي ما ثبته، ونفينا أن يكون العرش والكرسي حاوياً له، أو يكون عليه السلام محتاجاً إلى مكان أو إلى شيء ممّا خلق، بل خلقه محتاجون إليه. قال السائل: فما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: ذلك في علمه وإحاطته وقدرته سواءً، ولكتنه عليه السلام أمر أوليائه وعباده برفع أيديهم إلى السماء نحو العرش؛ لأنّه جعله معدن الرزق» [الصدوق، التوحيد، ص 248].

ثالثاً - صفة النزول إلى السماء الدنيا

وهذه من أغرب الصفات التي أثبتها ابن تيمية ومن هو على منهجه للذات المقدسة، وكانت مورد استغرابٍ وسؤالٍ من قبل المسلمين؛ ولذلك فإنّ ابن تيمية لمّا سئل عن هذه المسألة ولوازمها، قام بالجواب عنها وإثباتها في كتابٍ كاملٍ، سمي بـ (سؤال في حديث النزول وجوابه) أو (شرح حديث النزول).

والأصل في هذه الصفة هو ما رواه البخاريّ [البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج 2، ص 47] ومسلمٌ [النيسابوريّ، صحيح مسلم، ج 2، ص 175] وأحمد [أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 264] وغيرهم، عن أبي هريرة - والنصّ للبخاريّ - أنّ رسول الله ﷺ قال: ينزل ربّنا - تبارك وتعالى - كلّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له».

وبناءً على ذلك، فقد أثبت ابن تيميّة ومن اتّفق معه في المنهج، صفة النزول للذات الإلهيّة المقدّسة، النزول من العرش إلى السماء الدنيا، وحملوه على معناه الحقيقيّ مع جهالة كيفيته [أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 264]، كما هو ثابتٌ عندهم ممّا تقدّم من قواعد التعامل مع الصفات، قال ابن تيميّة في منهاج السنّة: «وأما أحاديث النزول إلى السماء الدنيا كلّ ليلةٍ، فهي الأحاديث المعروفة الثابتة عند أهل العلم بالحديث، وكذلك حديث دنوّه عشية عرفة رواه مسلمٌ في صحيحه، وأمّا النزول ليلة النصف من شعبان، ففيه حديث اختلف في إسناده» [ابن تيميّة، منهاج السنّة النبويّة، ج 2، ص 637 و638].

وذكر ابن العثيمين في شرحه للعقيدة الواسطيّة لابن تيميّة أنّ المراد من النزول هو النزول الحقيقيّ؛ حيث قال: «قوله: "ينزل ربّنا إلى السماء الدنيا" نزوله - تعالى - حقيقيّ؛ لأنّه كما مرّ علينا من قبل: أنّ كلّ شيءٍ كان الضمير يعود فيه إلى الله، فهو ينسب إليه حقيقةً... بهذا يتبيّن لكلّ إنسانٍ قرأ هذا الحديث أنّ المراد

بالنزول هنا نزول الله نفسه، ولا نحتاج أن نقول: بذاته، ما دام الفعل أضيف إليه، فهو له، لكن بعض العلماء قالوا: ينزل بذاته؛ لأنهم لجؤوا إلى ذلك، واضطروا إليه؛ لأنّ هناك من حرفوا الحديث وقالوا: الذي ينزل أمر الله! وقال آخرون: بل الذي ينزل رحمة الله! وقال آخرون: بل الذي ينزل ملك من ملائكة الله! وهذا باطلٌ. ثم ردّ على من يسأل ويستفسر عن اللوازم الباطلة للقول بالنزول لذات المقدّسة بقوله: «يقولون: كيف تقولون: إنّ الله ينزل؟! إذا نزل، أين العلو؟! وإذا نزل، أين الاستواء على العرش؟! إذا نزل، فالنزول حركة وانتقال! إذا نزل، فالنزول حادثٌ، والحوادث لا تقوم إلاّ بجادٍ!.

فنقول: هذا جدالٌ بالباطل، وليس بمانع من القول بحقيقة النزول! هل أنتم أعلم بما يستحقّه الله ﷻ من أصحاب الرسول ﷺ؟! فأصحاب الرسول ﷺ ما قالوا هذه الاحتمالات أبداً، قالوا: سمعنا وآمنا وقبلنا وصدّقنا، وأنتم أيّها الخالفون المخالفون تأتون الآن وتجادلون بالباطل وتقولون: كيف؟! وكيف؟! [العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، ج 2، ص 13 - 16].

وقد صرح ابن تيميّة - عند تفصيله لهذه المسألة - بمنهجه الحسبيّ في تحديد معاني الصفات الإلهية، ومنها معنى النزول، وادّعى أنّ لا طريق لذلك إلاّ بالقياس على المشهود المحسوس لنا من تلك المعاني، وجعل ذلك فصلاً من فصول جوابه عن حقيقة النزول، قال فيه: «وتمام الكلام في هذا الباب: أنّك تعلم إنّنا

لأنعلم ما غاب عنا إلا بمعرفتنا ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا، لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا... فلا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمى اللفظ المتواطئ، فهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة، نفهم الغائب ونثبتته، وهذه خاصة العقل، ولولا ذلك لم نعلم إلا ما نحسه، ولم نعلم أموراً عامةً ولا أموراً غائبةً عن إحساسنا الباطن والظاهر؛ ولهذا من لم يحس الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته» [ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص 104 و105].

وأما معنى النزول عندهم، فهو ما ذكره الغنيمان في شرحه للعقيدة الواسطية لابن تيمية؛ حيث قال: «فالنزول في اللغة: هو الإتيان من العلو إلى ما هو أسفل، ولا يفهم منه إلا هذا، والنزول هنا أسند إلى الله (ينزل ربنا) هكذا يقول الرسول (ينزل ربنا)، فينزل: فعلٌ مضارعٌ، والفاعل هو الرب، فالتكلف بل التحريف بأن النازل شيء آخر ردّ لكلام الرسول، كفعل أهل التأويل مثل الأشاعرة وأسائدتهم وقدوتهم من المعتزلة ممن يقبل الحديث، وإلا فكثيرٌ منهم لا يقبله» [الغنيمان، شرح العقيدة الواسطية، ج 8، ص 7].

إن الالتزام بثبوت النزول بمعناه الحقيقي - للذات الإلهية المقدسة يترتب عليه لوازم، وقعت مورداً للسؤال من قبل أتباع ابن تيمية،

وقد تعرّض هو ومن سار على منهجه إلى الإجابة عنها، وذلك من قبيل: إنّ الله - تعالى - لو نزل إلى السماء الدنيا، فهل يخلو منه العرش؟ وهل يصبح تحته؟! وهل تقلّه السماء الدنيا؟! وإنّ الله لو كان ينزل في الثلث الأخير من الليل، والحال أنّ الليل مختلفٌ بين البلدان، بحيث ما من لحظةٍ إلا وهي تمثّل ثلث الليل لبقعةٍ من الأرض، فهل يلزم من ذلك بقاء الذات المقدّسة في السماء الدنيا دائماً؟!!

وقد ذكر ابن تيميّة أقوال أهل الحديث في هذه المسألة، واختار القول الصحيح منها في نظره، وهو كونه - تعالى - ينزل، ولكن لا يخلو منه العرش، فصحيح أنّه ينزل نزولاً حقيقياً إلى السماء الدنيا، ومعنى النزول هو ما نفهمه ونحسّه من نزول المخلوقات، ولكن نزوله - تعالى - ليس كنزول مخلوقاته من حيث الكيفية، بل العلم بكيفية النزول اختصّ به هو - تعالى - دون خلقه؛ ولذلك يمكن أن ينزل ولا يخلو منه العرش، قال في الإجابة عن هذا السؤال: إنّ أهل الحديث في هذا على ثلاثة أقوالٍ: منهم من ينكر أن يقال: يخلو، أو لا يخلو، كما يقول ذلك الحافظ عبد الغني وغيره. ومنهم من يقول: بل يخلو منه العرش، وقد صنّف عبد الرحمن بن منده مصنّفاً في الإنكار على من قال: لا يخلو من العرش، أو لا يخلو منه العرش كما تقدّم بعض كلامه. وكثيرٌ من أهل الحديث يتوقّف عن أن يقول: يخلو أو لا يخلو. وجهورهم على أنّه لا يخلو منه العرش. وكثيرٌ منهم يتوقّف عن أن يقال: يخلو أو لا

يخلو؛ لشكهم في ذلك، وأنهم لم يتبين لهم جواب أحد الأمرين، وإما مع كون الواحد منهم قد ترجح عنده أحد الأمرين لكن يمسك في ذلك؛ لكونه ليس في الحديث ولما يخاف من الإنكار عليه. وأما الجزم بخلو العرش، فلم يبلغنا إلا عن طائفة قليلة منهم. والقول الثالث - وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها - إنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه» [ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 3، ص 247 و248].

وقد أكد عقيدته في هذه المسألة في "منهاج السنة النبوية"؛ حيث قال: «ثم إن جمهور أهل السنة يقولون: إنه ينزل ولا يخلو منه العرش، كما نقل مثل ذلك عن إسحاق بن راهويه وحماد بن زيد وغيرهما، ونقلوه عن أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدد: يقول وهم متفقون على أن الله ليس كمثل شيء، وأنه لا يعلم كيف ينزل، ولا تمثل صفاته بصفات خلقه» [ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج 2، ص 638 و639].

وقوع ابن تيمية تحت قوة الوهم في إثباته لصفة النزول للبارئ تعالى

لا يخفى على عاقلٍ حينما يقرأ هذه المسألة، ويتعرض إلى تفصيلاتها مدى التأثير بالمنهج الحسي، والوقوع تحت سطوة الخيال والوهم عند ابن تيمية ومن تبعه في أبحاث الإلهيات بشكل عام،

وبحث الصفات الإلهية على وجه الخصوص، فإنّ النزول إذا حمل على معناه الحقيقي، أي المشهود لنا من هذا المعنى، وليس هو إلاّ الإتيان من العلوّ إلى ما هو أسفل، كما يقول الغنيمان في شرحه للعقيدة الواسطية، فهل يمكن إثبات هذا المعنى إلاّ إلى ما هو محدودٌ في وجوده وله علوٌ وسفلٌ، وليس هو إلاّ الجسم مهما غيرنا اسمه، ومهما كانت الكيفية التي يقع بها مثل هذا النزول.

فهو قد أثبت حكم المحسوسات من الأجسام للذات الإلهية المقدسة المتعالية عن الجسميّة ولوازمها، وهذا هو أثر الوهم الذي وقع تحته ابن تيميّة في هذا البحث؛ حيث قاس الذات المقدسة على حال المحسوسات من الأجسام في حركتها وصعودها ونزولها، وهو قياسٌ للغائب على الشاهد، وإثباتٌ لحكم المحسوس للمجرد التامّ المعقول المطلق، وهو حكمٌ وهميٌّ، لا يقبله العقل الصّرف كما هو واضحٌ.

وقد أشار أئمة الهدى من أهل البيت عليهم السلام إلى بطلان هذا نسبة هذا الوصف للذات الإلهية المقدسة، فقد روي عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: ما تقول في الحديث الذي يروي الناس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: بأنّ الله ينزل كلّ ليلةٍ إلى السماء الدنيا؟ فقال: لعن الله المحرّفين الكلم عن مواضعه، والله ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك، إنّما قال: إنّ الله صلى الله عليه وآله ينزل ملكاً إلى سماء الدنيا ليلة الجمعة، فينادي: هل من سائلٍ فأعطيته؟ وذكر الحديث»

[الطبرسي، خاتمة مستدرک الوسائل، ج 4، ص 406؛ الصدوق، الأمالي، ص 496].

ونكتفي في هذا البحث بإيراد هذه النماذج كمصاديق لما وقع به ابن تيمية من التأثر بمدركات الوهم والخيال في بحث الصفات الإلهية؛ لأنّ من أدركها وفهم ما فيها سيفهم كلّ ما في الصفات الأخرى التي وردت عندهم في النصوص؛ حيث حملها على معانيها الحقيقية المعروفة المحسوسة لنا، وأثبتوها للذات المقدّسة وذلك كالمجيء والإتيان والوجه واليدين والعينين ورؤية المؤمنين له يوم القيامة، والفرح والغضب وغير ذلك. [ابن تيمية، الأسماء والصفات؛ العقيدة الواسطية]

ولا أرى هنا داعٍ لإيراد الكثير من النماذج حذرًا من الإطناب المملّ، والحال أنّ جميعها مشتركة في النكات، التي تقدّم أن أشرنا إليها في طيّات هذا البحث.

نتائج البحث

1- أن قوّة الوهم هي واحدةٌ من قوى الإدراك لدى النفس في مرتبتها الحيوانية، وتعتبر من قوى الإحساس الباطني في الإنسان، ووظيفتها أنها آلة النفس التي من خلالها تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة أو المتخيّلة، كإدراك الولد كون أمّه محبّةً ونافعةً له، أو إدراكه كون الذئب عدوًّا وضارًّا له.

2- أن النفس الإنسانية تستعمل قوّة الوهم في الحكم بثبوت المعاني الجزئية لموضوعاتها المحسوسة أو المتخيّلة، كإثبات الجمال للوردة، والمكان للجسم، واستحالة أن يكون جسمان في مكانٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، ويكون حكمها في تلك الموضوعات في الغالب صحيحًا يؤيّد به الحكم العقليّ، وهذا ينفع كثيرًا في المسائل الهندسيّة التي تقع في موضوع الخطوط والسطوح والمجسمات، وكذلك الحرف والصناعات التي تعتمد عليها.

3- أن قوّة الوهم تؤثر على النفس وتغلّطها عندما تريد أن تحكم في الموضوعات المجرّدة، فتوقعها في التصديق بثبوت نفس الأحكام - الثابتة للمحسوسات والمتخيّلات - للأمور المعقولة المجرّدة تجريدًا تامًّا، كالحكم بكون الذات الإلهية المقدّسة في مكانٍ أو زمانٍ أو جهةٍ، ومثل هذه الأحكام هو ما يسمّى بالقضايا الوهمية الصرفة في علم المنطق، وهي قضايا كاذبةٌ، وتكون من أهمّ موادّ المغالطات.

4- أنّ الإدراك الوهمي هو إدراك تلقائي غريزي في طبيعته كالإدراك الحسي؛ ولهذا تصدّق به النفوس الضعيفة من حيث التحقيق، غير المدربة على الاستدلالات العقلية في الموضوعات المجردة الصرفة، وتسلّم به بنحوٍ شديدٍ كما تسلّم وتصدّق بمدركاتها الحسيّة.

5- أنّ التعارض بين مدركات قوّة الوهم ومدركات قوّة العقل في مورد المجردات المعقولة له انعكاسٌ سلبياً على بحث الإلهيات في كثيرٍ من موارد؛ لأن النفس الواقعة تحت تأثير قوّة الوهم تجزم بثبوت أحكام المحسوسات للمجردات، وتأبى عن الحكم بتجردها تجرّداً تاماً، ولا تسلّم لحكم العقل فيها فتبقى تنازعه أشدّ المنازعة.

6- من أهمّ المصاديق لمن وقع تحت تأثير قوّة الوهم في الأبحاث الإلهية هو ابن تيمية، وخصوصاً في بحث الصفات الإلهية، حيث ذهب إلى حمل النصوص الواردة في ذكر الصفات الإلهية على معناها العرفي المأخوذ من المحسوسات المشاهدة، ونسب تلك المعاني إلى الذات الإلهية المقدّسة، واعتمد في تجويز هذه النسبة والحكم بها على ما يسمّى بقاعدة "قياس الغائب على الشاهد"، مع أنّ هذه القاعدة وتطبيقها على الذات الإلهية المجردة هي أحكام الوهم ونقل حكم المحسوس إلى المجرد التام، فنسب إلى الذات الإلهية بذلك ما لا يليق بها ولا يصحّ نسبته إليها، كالكون في مكانٍ والاستواء على العرش وكونه في جهة العلوّ والنزول والصعود وغيرها.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم

- نهج البلاغة، ما جمعه السيد الشريف الرضي من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1412 هـ.

1. ابن تركة، صائغ الدين علي بن محمد، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين الأشتياني، الناشر: منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالي، إيران-طهران، الطبعة الأولى، سنة 1401 هـ.
2. ابن تيمية الحرّاني، أحمد، مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثالثة، سنة 2005 م.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، العقيدة الواسطية، اعتنى بها وحقق نصوصها ونسّقها وقدم لها: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، سنة 1420 هـ - 1999 م.
4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق، د. محمد العبد العزيز اللاحم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، سنة 1426 هـ.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، سؤال في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول، تحقيق وتعليق: محمد بن عبد الرحمن الحميس، دار العاصمة، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة 1414 هـ.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، كتاب الأسماء والصفات، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1998 م.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود

- الإسلاميّة، الطبعة الأولى، سنة 1406 هـ.
8. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، صحّحه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ-1999 م.
9. ابن تيميّة، أحمد، الفتاوى الحمويّة الكبرى.
10. ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة- المملكة العربيّة السعوديّة، سنة 1411 هـ - 1991 م.
11. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الشفاء (الطبيعيّات - النفس)، تحقيق: سعيد زايد: مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، سنة 1404 هـ.
12. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، المبدأ والمعاد، بعناية، عبد الله نوراني، الناشر: مؤسسة الدراسات الإسلاميّة، إيران - طهران، الطبعة الأولى، سنة 1404 هـ.
13. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، رسائل ابن سينا، الناشر: منشورات بيدار، قم - إيران، سنة 1400 هـ.
14. أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، دار صادر، بيروت - لبنان.
15. الأمدي، سيف الدين، أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد مهدي، دار الكتب، مصر - القاهرة، سنة 1423 هـ.
16. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول، دار الفكر، لبنان - بيروت، سنة 1981 م.
17. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.

18. الرازي، قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تقديم وتصحيح: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم- إيران، الطبعة الأولى، سنة 1426 هـ.
19. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1409 هـ - 1989 م.
20. السبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي الرباني الكلبايكاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم- إيران.
21. السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، تصحيح وتعليق: آية الله حسن زاده آملي وتحقيق وتقديم مسعود طالبي، منشورات ناب، طهران- إيران، الطبعة الأولى، سنة 1421 هـ.
22. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، نشر الشريف الرضي، تحقيق، محمد بدران، قم- إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1405 هـ.
23. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم- إيران، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.
24. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، صححه وعلق عليه المحقق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.
25. الطبرسي، حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، سنة 1416 هـ.
26. الطوسي، نصير الدين جعفر محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، الناشر: نشر البلاغة، قم- إيران، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.
27. العثيمين، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، خرج أحاديثه

- واعتنى به: سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي على عدّة مخطوطات ونسخ معتمدة، دار الفكر، بيروت - لبنان.
28. الغنيمان، عبد الله بن محمد، شرح العقيدة الواسطية للغنيمان، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، المكتبة الشاملة:
<http://shamela.ws/index.php/book/>
29. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: الشركة العلمية والثقافية للنشر، طهران - إيران، الطبعة الأولى، سنة 1375 هـ. ش.
30. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الأصول من الكافي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1388 هـ. ش.
31. المجلسي، محمّدباقر، بحار الأنوار، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة، سنة 1403 هـ - 1983 م.
32. النيسابوري، مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري، الجامع الصحيح، طبعة مصحّحة ومقابلة.
33. اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين الحسين، الحاشية على تهذيب المنطق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية، سنة 1412 هـ.

إشكاليّة المتخيّل في التراث الإسلامي

عدنان الحسيني*

الخلاصة

تعتبر مسألة التعامل مع التراث الإسلامي المكتوب ودراسته - من حيث كون مضامينه أمورًا واقعيّة أم أنّها صرف خيالاتٍ - من المسائل التي طرحت في قراءة التراث مؤخرًا، وأخذ بعضهم بطرح نماذج عدّة لتكون أمثلةً على عدم تاريخيّتها (عدم واقعيتها)، وهو ما يثبت كون التراث مليئًا بالمتخيّلات التي لا واقع لها، ويعدّ كتاب "جدل التاريخ والمتخيّل.. سيرة فاطمة" نموذجًا لهذه القراءة. ولا شك أنّ هناك عدّة مناهج للبحث في التراث كالمناهج النصّيّة والمنهج العقليّ والمنهج الاستقرائيّ ومنهج الاستناد إلى النصوص الأدبيّة والمنهج التأويليّ. إلّا أنّه وصف كثيرًا من المفردات التراثيّة بالمتخيّل، فهو يسعى لتهديم التراث الإسلاميّ ووصفه بأنّه مسكونٌ بالخيال، وأنّ كثيرًا من المقولات التي تراكت عبر الأجيال ما هي إلّا نتاج خيالٍ خصبٍ لعلمائه. مع أنّ العلماء قد ضبطوا بحوثهم ضمن ضوابط فقهيةٍ وروائيّةٍ وأدساقٍ لا تتعارض مع العقل.

الكلمات المفتاحية: المتخيّل، الواقع، الوهم، التراث، النقد.

(*) الدكتور عدنان هاشم الحسيني، العراق، مدرّس الفقه والفلسفة الإسلاميّة في جامعة المصطفى العالمية.

adnanha2010@gmail.com

The Problem of the “imaginary” in the Islamic heritage

Adnan Al-Husseini

Abstract

The matter of dealing with the written Islamic heritage and studying it – whether its contents are real or mere imagination – is something that has recently surfaced as an approach in understanding heritage. Some have offered many suggestions as examples on denying the historicity of those contents (that they are not real), showing that this heritage is full of imaginary accounts. The book "The Controversy of History and the Imaginary... Biography of Fatima" is an example on this viewpoint. There are of course several approaches for studying the Islamic heritage, like the textual approach, the rational approach, the inductive approach, the hermeneutical approach, and the approach based on literary texts. However, this particular book describes many items of heritage as imaginary, trying to destroy the Islamic heritage, saying that it is occupied with imagination, and that many opinions, which have accumulated throughout generations, are only the product of the fertile imagination scholars. However, scholars have submitted their studies to jurisprudential and traditional (hadith) standards and patterns that do not contradict reason.

Keywords: imaginary, reality, illusion, heritage, criticism.

التمهيد

هنالك مطّبان واجههما التراث الإسلامي المكتوب: الأول، أنّ القسم المكتوب منه بشكلٍ رسميٍّ برعاية السلطات الحاكمة عبر عصور الزمن يتّسم بالإقصاء والتهميش والتحرّيف لكلّ ما هو معارضٌ لشرعيّة تلك السلطات وأفرادها.

والآخر، يكمن في أتباع التيار الحداثيّ الذين ما فتئوا يفرضون فهمهم الحداثيّ لمجريات الماضي.

إنّ قراءة تراث الآخر بقيت محكومةً لـ (الأيديولوجيّ) على حساب المعرفيّ (الإبستمولوجيّ)، أو تكريس الإبستمولوجيّ لحساب الأيديولوجيّ في غيابٍ واضحٍ لمنهجٍ معرفيٍّ مستقلٍّ عن الميولات والاتّجاهات.

إنّ التراث الإماميّ عاش الانزواء والإقصاء الذي فرضه عليه التراث الرسميّ؛ ولذلك عانى من كثيرٍ من المشاكل، يقول إدريس هاني: «إنّ مشكلة العرب والمسلمين في مجال الكتابة التاريخيّة، تكمن في كونهم حوّلوا هذه الممارسة الموضوعيّة إلى وظيفةٍ لتركيز أيديولوجيا ما، أو إثبات الشرعيّة لكياناتٍ سياسيّةٍ مختلفةٍ، التاريخ العربيّ قتلته السياسة؛ لذا جاء مجزأً وملتبسًا، بناءً على تجزئة الخريطة السياسيّة والمذهبيّة التاريخيّة للعرب والمسلمين. فالمرّخ بالدرجة الأولى رجلٌ منخرطٌ - رغمًا عنه - في الصراع السياسيّ؛ لأنّ قطاع المعرفة كلّه بيد البلاط، ولا حديث حينئذٍ عن استقلال المرّخ! وحينما لا

يستقلّ المورّخ لا يستقلّ التاريخ. هكذا ورثنا تاريخًا عربيًا متناقضًا
ومتدهبًا ومنمّطًا» [هاني، محنة التراث الآخر، ص 17].

ولا يخفى أنّ هناك عمليّة تأثّر وتأثيرٍ بين التاريخ وبين غيره
من العلوم، بل إنّ التاريخ يكاد يكون كيانًا رقيقًا يتأثر بكلّ
شيءٍ، ولا سيّما علم الكلام الذي أثر أيّما تأثيرٍ في كتابة التاريخ.
[انظر: سلهب، علم الكلام والتاريخ، ص 128]

وكثيرون كتبوا في التراث وأمعنوا فيه تحليلًا ونقدًا؛ إذ أصبح للنظر
في التراث ارتداداتٌ معرفيّةٌ أحيانًا، وفي أحيانٍ أخرى أيديولوجيّةٌ، بل
إنّ النظر في التراث قد يبلور موقفًا عقديًا وسلوكيًا متكاملًا.

المشكلة التي يطرحها البحث هنا تعالج أمرين: الأول، هو
توصيفُ عامٍّ لمناهج بحث التراث وتخصيصُ لفهم المتخيّل بالتفصيل،
نقدًا وتحليلًا، وتحديد الملاك الصحيح في وصف الشيء بكونه
متخيّلًا. وثانيًا، معالجة نموذج طرحه الكاتب بسام الجمل، والمتمثّل
ببحثه حول شخصيّة السيّدة الزهراء عليها السلام، نقدًا وتحليلًا.

أولاً: معنى المتخيّل

1 . حقيقة الإدراك الخياليّ

إنّ إدراك الإنسان يبتدئ بالحسّ، فيدرك الأشياء بالحواسّ،
ثمّ بعد ذلك بالوهم، وأمّا الإدراك العقليّ، فيكون بواسطة

(الاكتساب)، فيعمل ذهنه في الوصول إلى المجهولات بواسطة سلسلة من المعلومات التي حصل عليها تدريجيًا بتوسيط الحدود الوسطى.

[راجع: ابن سينا، التعليقات، ص 19]

والإدراك أو القوّة المدركة بتعبير الفلاسفة تنقسم إلى قسمين: قوّة إدراكٍ من خارج، وقوّة إدراكٍ من داخلٍ. والأولى منهما واضحٌ أنّها الحواس المعروفة، أمّا تلك التي هي من داخلٍ، فيطلق عليها (الحواس الباطنة)، والذي يهمنّا في البحث هو الانطلاق من قوّة (فانتازيا) أو الحسّ المشترك، وهي القوّة التي تمثّل مجعّمًا لما تلتقطه الحواس الخمس، وبعد ذلك تقوم كلّ من قوّة الخيال (المصوّرة) بحفظ ما في الحسّ المشترك، ولا تعدّ هناك حاجةً للاتّصال الفيزيائيّ الخارجيّ، ثمّ يأتي دور المتخيّلة - وهي في الدراسات النفسية الحديثة تعتبر من وظائف العقل الباطن - وهي ذات دور كبيرٍ في حياة الإنسان، وهي المسؤولة عن التصرف في عوالم الصور الخياليّة، حيث تقوم بتركيبها وإنتاج صورٍ لا واقعيّة لها في عالم الخارج، كتركيب رأس إنسانٍ على بدن حصانٍ.

وأما القوّة الوهميّة - هذا المصطلح هو غير المصطلح المنطقيّ للوهم الذي في مقابل الظنّ، والمقصود به المرجوح في مقابل الراجح، فالظنّ يوقّر تصديقًا بمقدار 80 % والوهم يوقّر 20 % - فهي مسؤولةٌ عن إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، كشجاعة زيدٍ وجبن بكرٍ، وفي أغلب الأحيان يتمّ الخلط بين الخيال - فقوّة

الخيال تحفظ صورة الشيء بعد انقطاعه عن الخارج المادّي، إلا أنّها لا تجرّده عن لواحق المادّة - والمتخيّلة (المتخيّل)، فيستعملون مفردة الخيال ويقصدون المتخيّلة. [راجع: ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، ص 57]

ومن ثمّ يكون الفرق بين الخيال والمتخيّلة أنّ الأوّل مجرد حفظ للصورة الحسيّة بدون إضافة ولا تعمّل، بينما الثاني هو حفظ الصورة مع قابليّة الإضافة والتعمّل من زيادةٍ ونقصانٍ، أي قابليّة التركيب.

2 - أثر القوّة المتخيّلة في الإنسان

القوّة المتخيّلة ذات جانبين إيجابيّ وسلبيّ، ويتمثّل الجانب الإيجابيّ في أنّها المسؤولة عن قدرة الإنسان على تدكّر الصور الحسيّة التي يصادفها في حياته، وبالتالي فهو يتعرّف على الأشياء التي سبق وأن أحس بها من خلال تلك الصور، ومن خلال التصرّف في تلك الصور الخياليّة بتوسّط المتخيّلة استطاع الإنسان أن يطور ميادين الفنون والصناعات، يصف ابن سينا هذه القوّة بقوله: «أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاصلة واستنباط الصناعات الإنسانيّة» [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 331]، فهي ذات مردودٍ نافع، إذا استطاع الإنسان أن يقيدها ضمن حدود العقل والشرع.

ولها جانبٌ سلبيّ فيما إذا انفلتت من هذا الحيز ودخلت عوالم

مظلمةً تقوده إلى الانحراف، وعندما يتناول السيّد الخمينيّ جهاد النفس تجد أنّه يجعل الخيال - ويقصد المتخيّلة - عنصرًا خطرًا على النفس قد يودّي إلى عرقلة طريق المؤمن؛ لذا ينبغي السيطرة عليه. [انظر: الخميني، الأربعون حديثًا، ص 20]

إنّ قوّة الوهم هي المستفيد الأساس من المتخيّلة لمساعدة النفس الإنسانيّة في الحكم على الموضوعات الجزئية المحسوسة، كالقضايا الهندسيّة، إلّا أنّ المشكلة تكمن في أنّه قد يتعدّى حدوده في النفوس الّتي تفتقد لملكة التعقّل، فيهيمن الوهم عليها ويسوقها للحكم وفق ما يدركه هو من موضوعاتٍ لا تقع ضمن دائرته، فتحكم النفس طبق مدركاته بتوسّط التخيّل، فيقع الغلط. [انظر: فلاح سبتي، أثر الوهم في الصفات الإلهيّة في عقائد ابن تيميّة، ص 86]

فكلّ شيءٍ لا يتمكّن الإنسان من فهمه وإدراكه بنحوٍ متعقّلٍ، يلجأ فيه إلى مخيلته ليرسم له صورةً خياليّةً، توجي له بكون ذلك الشيء متحقّقًا، وفعلاً يحكم الوهم على ضوئها بذلك، ومثل هذه القضايا تسمّى القضايا الوهميّة المفيدة في صناعة المغالطة من الصناعات الخمس المعروفة في المنطق.

ومن هنا نشأت الأديان الخرافيّة الطوطميّة ضمن سياقٍ أسطوريّ، وجميع الشعوب والأقوام لم تكن لديها القدرة على التخلّص من الهوس الحسيّ حينما تفكّر في عالم الغيب، فلعب الوهم دوره السلبيّ في استعمال المخيلة ليلقي صورته الخرافيّة في الأذهان، فالأسطورة تعدّ

من أهمّ عناصر الأديان القديمة، فعبدوا القمر والشمس والحيوانات والزمان. [راجع: المصري، الأسطورة بين العرب والفرس والترك، ص 45]

وإذا أردنا أن نبحث في مضارّ المتخيّلة، فالأمر لا يتوقّف عند الدين فقط، بل يتعدّاه إلى جميع المجالات الإنسانيّة ومنها مسألة الصحّة والشفاء من الأمراض، وهناك الكثير من الظواهر الفيزيائيّة والبيولوجيّة الّتي يعيشها الإنسان عندما لا يجد لها تفسيراً منطقيّاً، أو ما يمكن أن يفهمه على الأقلّ، فإنّه يجيله على الجنّ، أو مخلوقاتٍ فضائيّة، أو غير ذلك من خرافاتٍ.

[انظر: صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، ص 12]

إشكاليّة البحث

انطلاقاً من التطرّف في التعامل مع الأثر المتقدّم للمتخيّلة ظهرت خيوطٌ لاتبّجاهٍ فكريّ معيّنٍ منذ سنواتٍ قليلةٍ في بعض الجامعات، يَنظر إلى كلّ أمرٍ مذكورٍ في التراث لا يتلاءم مع ذوق الباحث أو العقل الجمعيّ لفئةٍ ممّن يحملون نمطاً ثقافيّاً أو أيديولوجيّاً معيّنًا، ينظر إليه على أنّه من وحي الخيال، ورَكَز هذا الاتّجاه على أنّ ينظر إلى التراث الإسلاميّ بأنّه مسكونٌ بالخيال، وأنّ المقولات الّتي تراكمت عبر الأجيال ما هي إلّا نتاج خيالٍ خصبٍ استطاع توسيع ما هو واقعيّ وضيّق في إطار حدودٍ معيّنَةٍ، والخروج به إلى فضاءاتٍ رحبةٍ غير منظورةٍ من قبل المصدر، وإمّا أن يكون ما جاء في التراث عبارةً عن اختلاقٍ لا علاقة له أصلاً بالواقع؛ ولذلك يقول

أحدهم: «ونرى أنّ العلاقة وطيدةٌ بين المتخيّل وصناعة التاريخ الإسلامي؛ إذ الجامع بينهما هو انشداهما إلى المجتمع بكلّ قطاعاته وفئاته، فالمتخيّل هاهنا هو بالأساس متخيّلٌ جمعيٌّ ساهمت عدّة أجيالٍ إسلاميّةٍ في تشكّله على التدرّج، وهو يعبر عن القدامى عن التاريخ، بل إنّ المتخيّل عندهم هم عين التاريخ» [الجمل، مقالة المتخيّل وصناعة التاريخ، موقع مؤمنون بلا حدود، الإنترنت]. ويصرّحون بضرورة أن يفصل الباحث بين التاريخ الحقيقي والتاريخ المزيّف (المتخيّل)، فالمسألة هاهنا أشبه ما تكون بعملية الحفر الأركيولوجي، بمعنى اختراق طبقاتٍ مترسّبةٍ من التاريخ الإسلامي المتخيّل بحثاً عن نواة الحدث الحاصل فعلاً في التاريخ، ومثل هذا التمشّي المنهجيّ يحوّج إلى أن نطرح ثلاثة أسئلةٍ مدارها جميعاً على ذلك التاريخ الإسلامي المتخيّل، وهي على التوالي: ما الذي صنع؟ وكيف صنع؟ ولماذا صنع؟ [المصدر السابق]

وليس من قبيل الجزاف القول إنّهم استعاروا مصطلح المتخيّل الذي يستعمل في الدراسات والبحوث الأدبيّة التي تتناول الرواية والقصة، وألصقوها بمسألة البحث في التراث الدينيّ والنصوص الدينيّة (القرآن والروايات)، فإنّ الرواية عادةً ما تستمدّ سردها من خلال التفاعل والتعشّق مع مجالاتٍ قد تكون بعيدةً في نظر من لم يلج هذا المجال، ويشكّل التاريخ منبعاً لا ينضب، يستوحي منه كاتب الرواية مواقف إنسانيّةً في عمليّة تلاقح انفعاليّةٍ بين ما هو واقعٌ فعليٌّ، وبين ما هو منتجٌ خياليٌّ في ذهن الروائيّ.

وعليه، فإنّ أصحاب مفهوم المتخيّل حينما يبحثون في التراث الدينيّ، الذي يمثّل التاريخ جزءاً من تشكّلاته، فإنّهم يحاولون تصوير الأحداث أو بعضها الأكثر، على أنّها نتيجة تفاعل بين واقع محدّد وخيالٍ متّسعٍ ومتجدّدٍ، وابتداءً لهذا المنحى في البحث في الجامعات المغربيّة، وأغرقوا فيها إلى المستوى الذي شوّش المصطلح. يقول بسام الجمل أحد الناشطين في هذا الاتجاه: «ولئن كان المتخيّل في أبسط تعريفاته - يعني مثلما يذهب إلى ذلك كاستورياديس - القدرة على أن ترى في الشيء ما ليس هو، أو على غير ما هو عليه، فإنّ المتخيّل الدينيّ حسب تعريفنا له هو جملة المنتجات السيميائية، اللغويّة أو غير اللغويّة، التي يصطنعها الإنسان الدينيّ في علاقته مع المفارق والمطلق، أو المحايث من أجل الإجابة عن أسئلة البدايات والديويّات والأخرويّات بعضها أو جميعها» [الجمل، المتخيّل الإسلاميّ.. بحثٌ في المرجعيّات، موقع مؤمنون بلا حدود، الإنترنت].

واللافت أنّ جماعة المتخيّل لا يعيرون أهميّة لما ينتقدوه، سواءً أكان سنّيّاً أم شيعيّاً، فهم ينتقدون المنتج الدينيّ العامّ الإسلاميّ. [راجع: الجمل، أسباب النزول، ص 430]

الواقع وفرقه عن المتخيّل

قبل الخوض في البحث يجب أن نثبت الواقع والطريق إلى كشفه؛ إذ يعدّ الواقع من الموضوعات التي دارت حولها رحى البحث الفلسفيّ

والمعرفي، ونتج عنها مدارس الشكّ والمثاليّة والواقعيّة وغيرها. وأوّل ما ينطلق منه المفكّر في تفكيره في أيّ شيء، يكون بعد الفراغ من ثبوت الواقع. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 25]

والواقع شاملٌ لقضايا كثيرة، فلا يقتصر على الموجود الخارجي المحسوس، بل الموجودات الذهنيّة والقضايا التي لا تجد لها وجوداً حسّياً أيضاً، أو تلك التي تعبّر عن شعورٍ باطنيّ كالجوع والألم والحزن، وكذا ما يعبر عنه بالمفاهيم الثانويّة المنطقيّة التي لا توجد إلا في الذهن، مثل "الإنسان كلّ" والمفاهيم الثانويّة الفلسفيّة التي تصف الخارج، ولكنّها غير متجسّدة في الواقع الخارجي، كالعلّة والمعلول. ولكنّ المشكلة تكمن في كيفيّة الوصول إلى الواقع، والدليل الذي يثبت صحّة ما هو منطبع في الذهن. وكلّ ذلك يدرسه علم المنطق ونظريّة المعرفة.

181

والقضيّة المطابقة للواقع التي تحكي عنه هي القضيّة الموصوفة بالصادقة، والتي لا تطابق الواقع الذي تحكي عنه، فتسمّى بالكاذبة، وتمثّل القضايا البدهيّة الأساس المرجعيّ في صحّة المعارف النظريّة، ومن ثمّ لا بدّ من التعرّف على القضايا اليقينيّة؛ لإيجاد قناة معرفيّة مشتركة مع الآخر. [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 258]

وهناك مناهج متعدّدة للكشف عن الواقع أساسها المنهج الحسّي التجريبيّ الذي يتخذ من التجربة أداةً لكشف الواقع، والمنهج العقليّ وأداته العقل، والمنهج الكشفيّ وأداته القلب، والمنهج النصّيّ وأداته

النصوص المنقولة، وليس الهدف هنا هو تنقيح تلك المناهج ونقدها، فإنّ هذا خارج عن موضوع هذا البحث، والمهمّ هنا أن نضبط الطريق للتمييز بين ما هو واقعيّ وبين ما هو متخيّل. فالأمر الواقعيّ هو كلّ ما ثبت في الواقع سواءً أدركناه أم لا، ولكن صحّة الاعتقاد به تتوقّف على إمكانه الذاتيّ وقيام الدليل عليه، وأمّا درجة الاعتقاد به فتتوقّف على قوّة كشف الدليل القائم على إثباته، فإن كان الدليل قطعياً صحّ الاعتقاد به على نحو القطع، وإن كان الدليل ظنيّاً صحّ الاعتقاد به على نحو الظنّ لا القطع.

وأما المتخيّل أو الخرافيّ فهو غير الثابت في الواقع، ولكن تخيّلناه في أذهاننا وحكمنا بوجوده بأوهامنا، ولا طريق للاعتقاد القطعيّ بكون الشيء متخيلاً وخرافياً إلاّ بأن يقوم البرهان العقليّ على امتناع وجوده، بأن يلزم من فرض وجوده المحال العقليّ، وذلك لكون فرض وجوده مخالفاً لواحدةٍ من القواعد العقلية القطعية.

وأما إن كان ممكناً في ذاته ولكنه محالٌ وقوعاً لمخالفته لما هو معتادٌ لدينا من الأسباب والمسببات، فلا يعدّ ذلك مسوغاً لوصفه بكونه متخيلاً وخرافياً، بل يبقى محتملاً ثبوتاً، ودرجة إثباته رهناً بالدليل القائم على ذلك، فإنّ الكثير من المعجزات والكرامات الثابتة لأنبياء الله وأوليائه مخالفةٌ للمعتاد، ولكنّها ممكنةٌ عقلاً، والقرآن الكريم - الذي نقطع بصدوره عن العالم المطلق ووصوله عن الصادق الأمين - مليءٌ بذلك ممّا هو مخالفٌ لكثيرٍ من الأمور المعتادة، سواءً للأنبياء وغيرهم.

يقول ابن سينا: «وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالتك له، فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 418].

ثانياً: مناهج دراسة التراث

لا بد أن نتعرّض إلى المناهج المتبعة في دراسة التراث وتحليله لأجل ملاحظة كيفية تعاملها معه، وهل تصلح هذه المناهج لذلك أم لا، كما أنّ المقصود من التراث هنا في هذا البحث هو التراث الديني الإسلامي، الذي تعرّض على مدى قرنين من الزمان إلى الدراسة والنقد والتحليل وإعادة القراءة، وكانت المخرجات لصيغ إعادة التفكير في التراث قراءاتٍ ونظرياتٍ ونقاشاتٍ من أجل إيجاد علاقةٍ ما أو فناءٍ ما، مع التراث؛ لخلق مصالحةٍ مع ما يمكن أن يكون مجهولاً أو معارضاً لفهمٍ معاصرٍ. [جعفري، العقل والدين، ص 16]

وبعد أن واجهت الكنيسة عاصفةً من التشكيكات أظرت إشكالية التراث والحداثة، وانتقلت نفس الإشكالية إلى الساحة المسلمة وبنفس الأدوات والآليات.

إنّ فحص التراث في الإسلام ليست مسألةً جديدةً، فالعلماء المسلمون من جميع المذاهب كانت لا تفتر همهم عن النظر في التراث السابق على زمنهم، وإبداء النقد والإصلاح أو التطوير والموافقة، وليس أدلّ على ذلك من الحركة الفكرية بين المعتزلة والأشاعرة، واحتدام النقاش بين الأصولية والأخباريّة، ومسألة

التطوير المستدام للنظريّة الفقهيّة والأصوليّة والفلسفيّة؛ ولذا لا نتفق مع نصر حامد أبوزيد فيما ذهب إليه من أنّ الخطاب الدينيّ يجدّد فهم النصوص الدينيّة، ولكنّه يقتصر على النصّ الشرعيّ دون غيرها. [راجع: أبوزيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 88]

وليس النظر في التراث أمراً سلبياً يقوم به المنقلبون على الدين، بل إنّ هذا الأمر سائرٌ ومعروفٌ في المدرسة الإسلاميّة عامّةً من قبل أهل العلم، إلّا أنّهم لا يطلقون عليه النظر في التراث، بل هو حراكٌ علميٌّ متدرّجٌ ضمن مدخلاتٍ ومخرجاتٍ، دائرٌ بين حدود الدين ومعطيات العقل العامّ. وهناك مناهج لدراسة التراث منها:

1. المنهج النصّي

وهو المقتصر على البحث في النصوص وقراءتها بشكلٍ لا يخرج عن الإطار اللغويّ والتاريخيّ لها، والمقصود الروايات التي وردت عن طريق أهل العصمة والطهارة، ولكن رغم ذلك، فإنّ هذا لا يعني عدم خضوع هذا النحو من النصوص لاعتبارات النقيديّة الحديثة. إنّ النصّ والمنهج النصويّ أمرٌ لا مفرّ منه في التعامل مع التراث؛ لأنّ الدين هو مجموعة النصوص التي تمّ توارثها جيلاً بعد جيلٍ والمتمثلة بالقرآن والسنة، ولا يخفى في أنّ المذاهب تختلف في نظرتها للسنة؛ فالسنة لدى الإماميّة هي كلّ ما ورد عن النبيّ الأكرم ﷺ والأئمّة المعصومين الأطهار الاثني عشر عليهم السلام على مستوى الفعل والقول والتقارير، أمّا الآخرون فيحصرّون السنة بالنبيّ وحده،

والجدل الدائر بين الإسلاميين والعلمانيين^(*) حول النصّ، هو عمليّة تحميل النصّ قراءاتٍ خارج سياق الصنعة المنطقيّة لأهل التخصّص في العلوم الإسلاميّة، إذ يشكل أصحاب منطق التجديد والمعاصرة في قراءة النصّ الدينيّ على تقليديّة المنهج المتّبع من قبل أهل التخصّص في العلوم الإسلاميّة في تعاملهم مع النصوص ومجمل التراث الإسلاميّ.

[راجع: شحور، الكتاب والقرآن، ص 30]

والنصّ في الإسلام يتجسّد في القرآن والسنة، وهي فعل وقول وتقرير النبيّ ﷺ والأئمّة المعصومين الاثني عشر عليهم السلام بحسب المذهب الإمامي، وأمّا عند أهل السنة، فتتمثّل فقط بقول النبيّ ﷺ وفعله وتقريره فقط، ولقد أولى علماء الفريقين النصّ اهتماماً منقطع النظير، وكتبوا في ذلك المطوّلات والأصول الحديثيّة والمستدركات والصحاح، وصنّفوا علومًا تناولوا النصّ من جهاتٍ عديدة، والاهتمام بالنصّ يرجع إلى أيام النبيّ ﷺ. [راجع: روشن، منطق الخطاب القرآنيّ، ص 190]

2 - المنهج العقليّ

وهو المنهج الذي يعتمد على التحليل العقليّ، فالعقل له قدرة تحليل الأحداث والربط بينها وبين أسبابها ولوازمها، ويستبعد ما هو دخيلٌ لا ربط له بالسلسلة الترابطيّة له، والمقصود من بين إطلاقات العقل، العقل المعرفيّ.

(*) لا توحى هذه المصطلحات إلى الجهويّة إلّا إجمالاً، وإلّا فإنّه يوجد بعض المتديّنين (رجال دينٍ وغيرهم) تعلمنوا ووصفوا أنفسهم بأنهم متنوّرون وليبراليّون.

ويعرّف العقل المعرفي بأنه: قوة النفس التي بها تدرك المعاني

الكليّة. [انظر: ابن باجة الأندلسي، ص 150]

ولا بأس أن نذكر كلامًا للفارابي فيه بيانٌ بديعٌ للعقل المقصود: «الروح الإنسانيّة هي التي تتمكّن من صورة المعنى مجده وحقيقته، منفوضًا عنه اللواحق الغريبة، مأخوذًا من حيث تشترك فيه الكثرة، وذلك بقوة لها تسمى العقل النظريّ، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظريّ كصقالها، وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي، كما ترسم الأشباح في المرايا الصقليّة إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة صقالها عن الجانب الأعلى شغلٌ بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيّل، فإذا أعرضت عن هذه وتوجّهت لتقاء عالم الأمر، لحظت الملكوت الأعلى واتّصلت باللذة العليا» [الفارابي، فصوص الحكم، منشورات بيدار، ص 82].

وينقسم العقل إلى نظريّ وعمليّ، وكلٌّ له وظائفه المختصّة به.

ويمكن التعرّف على القيمة الوظيفيّة للعقل من خلال معرفة الوظائف الشريفة التي يقوم بها؛ إذ يقوم بوظائف تصوّريّة وتصديقيّة^(*)، والعقل لو اعتمد في قياساته واستدلالاته على بقيّة

(*) التّصوّر: مصطلحٌ منطقيّ يطلق لوصف إدراك الإنسان للأشياء دون حكم، فالّتصوّر والإدراك والعلم كلّها تدلّ على معنًى واحد. أمّا التصديق، فقد اتّضح من خلال بيان التّصوّر، فإنّه التّصوّر المستتبع للحكم، فالّتصوّر هو الإدراك الساذج الخالي من كلّ قيد، أمّا التصديق، فهو التّصوّر والإدراك المعبّر عن الحكم. [انظر: المظفر، المنطق، ص 16]

أدوات المعرفة، فإن حجّيته وحدوده ستكون محكومةً بحجّيتها وحدودها، وهذا يختلف بحسب طبيعة تلك الأدوات. وحجّية العقل البرهاني ثابتةٌ، ولا تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليها، ولكن لا بدّ في جميع الاستدلالات البرهانية من مراعاة شرائط البرهان وضوابطه من حيث الصورة والمادّة، بأن تكون القضايا التي يستعملها في البرهان مستجمعةً لشرائط مقدّمات البرهان، وإلا لم يكن ذلك القياس برهانًا كاشفًا عن الواقع على ما هو عليه، بل قد يأخذ صورة إحدى المغالطات.

أمّا علاقة العقل بالنصوص الدينية فإنّ العقل في علاقته بالنصوص الدينية له عدّة مراتب:

المرتبة الأولى: علاقته بالنصوص التي تشير إلى كلياتٍ مرشدةٍ لأحكام العقل البرهاني كالتوحيد والنبوّة والمعاد، ودوره هنا إقامة البراهين على تلك الموضوعات وتفصيل أحكامها.

المرتبة الثانية: علاقته بالنصوص المتناولة لتفاصيل معيّنة كالقيامة، فإن حكم بشكلٍ قطعيٍّ أنّها صادرةٌ عن المعصوم وجب التصديق بها، وإن لم يتمّ هذا اليقين، فلا يوجب العقل التصديق بها بنحوٍ يقينيٍّ [انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ص 331 - 333]، بل يكون التصديق بمقدار قوّة الدليل القائم عليها، فإمّا التصديق الظنيّ أو التوقّف فيها دون إصدار حكمٍ ما.

المرتبة الثالثة: علاقته بالنصوص غير العقديّة، المتناولة لموضوعاتٍ تاريخيّةٍ، وهي كذلك، إن كانت قطعيّة الصدر عن المعصوم، وجب التصديق بها، وإن لم يتمّ القطع بالصدر، فتبقى في إطار الأمر الممكن دون البناء على شيءٍ ما.

المرتبة الرابعة: علاقته بالنصوص المتناولة للجانب العمليّ المتعلّق بالأحكام الشرعيّة والمسائل الأخلاقيّة.

وأما العلاقة المعرفيّة بين العقل والروايات، فهي علاقةٌ جذريّةٌ لا تخرج عن سياقات التفاهم البشريّ، فالعقل بقوانينه التراتبيّة حاكمٌ على ما يخرج من أفواه البشر، فيقسّمه إلى ما هو منطقيٌّ وغير منطقيّ، وما يراد جدًّا من قبل المتكلم وما لا يراد كذلك، كما في حالة الهزل؛ فإنّ الروايات الواردة عن النبيّ الأكرم وأهل بيته المعصومين تخضع لمثل هذه السلطة العقليّة على النصوص؛ فإنّ النصوص الصادرة عنهم إنّما صدرت عن العقول الكاملة؛ لذلك لا يمكن أن تكون عرضةً للخطأ؛ ولذلك فإنّ العقل لا يمكن أن يتعارض مع نصوص أهل البيت الصحيحة من حيث الدلالة والصدور والجهة.

وكثيراً ما يعتمد العقل في تحليله واستنتاجه على الاستقراء المعتمد على جمع الجزئيات المتشابهة (النماذج المتوقّرة) وملاحظتها من أجل الخروج بحكمٍ كليّ، والاستقراء هو حكمٌ على كليّ؛ لكونه ثابتاً في جزئيات ذلك الكليّ، كالحكم على الحيوان بتحريك الفكّ الأسفل حالة المضغ؛

لكون الإنسان والفرس وسائر جزئياتهما المشاهدة كذلك، فإن كانت الجزئيات منحصرةً كان الاستقراء تاماً وصار قياساً مقسماً، وإلا فربما انتقض الحكم بمثل التمساح، فيكون شبيهاً بالقياس؛ لأن تلك الجزئيات تنوب مناب الأوسط [الطوسي، تجريد المنطق، ص 13] كالمثال المعروف في علم المنطق، وهو تسليط النار على الحديد مع اختلاف وحداته في مختلف الأزمنة والأمكنة، والوصول إلى حكمٍ كليٍّ بأن الحديد يتمدد بالحرارة، وغير خافٍ بأن الاستقراء عادةً ما يكون ناقصاً، وعليه فإنه يفيد اليقين بمقدار ما تم استقراؤه من الجزئيات، وأما النتيجة الكلية المستنبطة، فهي ظنيّةٌ، وأما الاستقراء التام، فهو أمرٌ نادرٌ. [انظر: فودة، تدعيم المنطق، ص 132]

إذن لا بدّ لدارس التراث إذا أراد أن يقرّر أمراً أن يجمع قبل تقريره ما يتوقّف عليه التراث من كلّ ما له علاقةً بالموضوع؛ ليخرج بحكمٍ معيّن.

الرجوع إلى النصوص الأدبية

ومن القرائن المهمة التي تعتمد عليها دراسة التراث وفق المنهج العقلائي في دراسة التراث هو الاستناد إلى النصوص الأدبية التي ظهرت في نفس زمن الموضوع أو الشخصية محلّ البحث، كالأشعار التي قيلت في حقّه ومناسباتها مدحاً أو قدحاً، والخطب أو الأشعار التي صدرت من نفس الشخصية أيضاً، فإنّ هذا الأمر يوقّر

عناصر تقرّب الباحث من الحكم النهائي، ولعلّ بعضهم من يتّخذ من ذلك منهجاً يسمّيه بالمنهج الأدبيّ.

يقول بعض الباحثين: «والأدب وثيق الصلة بالتاريخ، فهو مرآة العصر، وهو تعبيرٌ عن أفكار الإنسان وعواطفه، وهو يفصح عن دخائل البشر ويصوّر أحلامهم وأمنيّهم، ويرسم نواحي مختلفة من حياتهم الواقعة، من حياة الأفراد أو الجماعات، ومن حياة المدينة أو الريف، بل ومن النظم، ومن الحال الاقتصاديّة، ومن العلم والفنّ، ومن الحرب والسلام، ومن كلّ ما يقع تحت حسّ الإنسان ويدخل في نطاق إدراكه أو تصوّره» [حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، ص 38].

3 - المنهج التأويلي

الهرمنيوطيقا أو فنّ تفسير النصّ منهجٌ - وربّما أطلقوا عليه علماً - انطلق في بدايته بسيّطاً، ثمّ أخذ يتطوّر رويداً وفق الإضافات التي توالى عليها الباحثون والمهتمّون، إنّ كلمة (Hermeneutics) هي التعبير الإنكليزيّ للكلمة اليونانيّة الكلاسيكيّة (Hermeneus) (هرمس)، وتعني المفسّر أو الشارح، وفي موضع من كتابات الفيلسوف أفلاطون وصف الشعراء بأنّهم مفسّرو الله، وفي الأسطورة اليونانيّة كان هرمس رسول الآلهة يتميّز بسرّعه ورشاقته، وكان عمله هو أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة أوليمبوس (Olympus)، كان هرمس قادراً بنعله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإلهيّ والعالم البشريّ،

ويصوغ بكلماتٍ مفهومةٍ ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشريّة على التعبير، كيف يمكن لعالمي الإلهيّ والبشريّ أن يتوصلا بدون هذا الرسول؟ وكيف يمكن تجاوز فجوة التفاهم بين الآلهة والجنس البشريّ؟ مهمّة هرمس هي بناء جسر التفاهم بين العالمين، وجعل ما يبدو لاعقليّاً شيئاً ذا معنًى وواضحاً للأذن البشريّة.

[جاسر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 12]

ولم تقتصر التأويليّة على تفسير النصّ، بل تحطّط ذلك لتصل إلى تفسير التاريخ مع البعد الزمنيّ بين المفسّر والحوادث التاريخيّة، وبالتالي يمكن القول إنّ التأويليّة انتقلت من الداخل (النصّ) لتشمل الخارج. [انظر: سبحاني، مفهوم التأويليّة، مجلّة قراءات معاصرة، ص 23]

فالحوادث والوقائع أمست مثابة القراءة والتفسير والتأويل.

[راجع: ناصر، اللغة والتأويل، ص 95]

ولم تقتصر التأويليّة على تفسير النصّ، بل تحطّط ذلك لتصل إلى تفسير التاريخ مع البعد الزمنيّ بين المفسّر والحوادث التاريخيّة، وبالتالي يمكن القول إنّ التأويليّة انتقلت من الداخل (النصّ) لتشمل الخارج [انظر: سبحاني، مفهوم التأويليّة، مجلّة قراءات معاصرة، ص 23]، فالحوادث والوقائع أمست مثابة للقراءة والتفسير والتأويل.

[راجع: عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 95]

ويمكن من خلال شلايرماخر أن نتصوّر التأويليّة بشكلٍ واضح، فإنّه عرفها بأنّها "نظريّة الفهم"، إذ تجاوز التأويليّة

الكلاسيكية إلى التأويلية الرومانسية التي أبدعها من خلال فكرة سوء الفهم (Misunderstanding)، فقارئ النص يبدأ بالتأويل من بداية القراءة محاولاً فهم النص لاحتمالية سوء الفهم في كل مراحل القراءة، وعدم الاقتصار على التأويل عند مواجهة الإبهام فحسب، كما في السابق. [انظر: الواعظي، التأويلية عند شلاير ماخر، ص 109]

وبالتالي «ارتكز شلاير ماخر في تحليلاته التأويلية على الخاصية الجدلية للنص وحمية التحوار معه، والتأويلية تمثل في رأيه فن الإدراك الصحيح للخطاب وللنص، فالشخص الذي يسعى إلى فهم النص يجب عليه أن يتحاور معه حتى يصل من خلال ذلك إلى ما وراء دلالة الألفاظ، ومن ثم تمثل التأويلية فن سماع بلاغ المتكلم وفن فهم الحوار الواقع بين المتكلم والسامع، ومن هنا يتضح لنا أن التصور الذي يحمله شلاير ماخر عن التأويلية يقوم على أساس هذه الأرضية الجدلية القائمة بين المتحاورين، فعلى ضوء هذه الرؤية التأويلية يضحي الفهم الدقيق للنص والمطابق للواقع أمراً في غاية الصعوبة، فإن تأكيد "عنصري الحدس والتنبؤ" واحتمال عدم مطابقتها مع معنى النص الواقعي أدى إلى أن تحييط بالفهم والتفسير هالة من الإبهام والتردد» [المصدر السابق، ص 110].

إن أصحاب هذا المنهج خرجوا من حدود المحذور والمحظور في التعامل مع النص الديني، واعتبروه كأني نص آخر أدبي قابلاً لتطبيق الرؤى الهرمينوطيقية عليه. مما لا تجده في تعامل علماء

المسلمين مع النصّ الدينيّ؛ فهم متيقّنون من حالة الإعجاز التي يتّصف بها القرآن مثلاً، وليس من السهولة تجاوز ذلك في التنظير والتفسير، فلا غرو أن تجد أن السيّد الخوئيّ يقول: «وسيجد القارئ أيّ لا أحميد في تفسيري لهذا عن ظواهر الكتاب ومحكماته، وما يثبت بالتواتر أو الطرق الصحيحة من الآثار الواردة عن أهل بيت العصمة من ذريّة الرسول ﷺ، وما استقلّ به العقل الفطريّ الصحيح الذي جعله الله حجّةً باطنيةً كما جعل نبيّه ﷺ وأهل بيته المعصومين حجّةً ظاهرةً» [الخوئيّ، البيان في تفسير القرآن، ص 11]. ولا يفهم من ذلك التعصّب ورسم حدود صارمة غير منطقيّة للتعامل مع القرآن، فهناك فرقٌ بين ذلك وبين التسيّب العلميّ والتهتك المعرفي في العلاقة مع القرآن أو السنّة المطهّرة، وهناك آياتٌ كثيرةٌ ورواياتٌ أكثر حثّت على التدبّر والتفكّر في القرآن الكريم، منها أن رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام فقال له: «ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: لأنّ الله - تبارك وتعالى - لم يجعله لزمانٍ دون زمانٍ، ولا لناسٍ دون ناسٍ، فهو في كلّ زمانٍ جديدٌ، وعند كلّ قومٍ غرضٌ إلى يوم القيامة» [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 93]. أي أنّ باب الفهم المتوالي من قبل المسلمين مفتوحٌ ومجازٌ، وقد يتميّز بالحجيّة، ولكن ضمن شروطٍ هي تلك التي ذكرها السيّد الخوئيّ أعلاه، ممّا يستدعي التخصّص في علومٍ معيّنة؛ حتى يتمكّن قارئ النصّ من الوصول إلى نتائج جديدةٍ منسجمة. إنّ تحصيل المراد الجدّي للمتكلّم هو الهدف النهائيّ من التمعّن في النصّ ومراجعتَه

وتفسيره؛ وهذا ما أراده علماء الأصول حينما عمّقوا بحوثهم اللغويّة، وعليه يمكن القول إنّ نظر علماء أصول الفقه منسجماً مع مرحلة الهرمينوطيقا الكلاسيكيّة والرومانطقيّة. [انظر: الواعظي، الشهيد الصدر ونظريّة تفسير النصّ، مجلّة فقه أهل البيت، العدد 20، ص 220]

ثالثاً: نقد إشكاليّة المتخيّل

لا يخفى على الباحث في التراث الدينيّ الاسلاميّ العامّ، أنّه يحوي على خليطٍ من الغثّ والسمين، والتباساتٍ بين ما هو حقٌّ وما هو باطلٌ، ولكنّ ذلك لا يبرّر الإيمان بالالتباس أو الجفاء مع الدين، والحكم وفق منهجٍ راديكاليّ اقتلاعيّ، وعدم القدرة على معرفة الحقّ واتّباعه، واتّهام التاريخ بالتشويش، والتسرّع في الحكم بكون الكثير من مضامينه ممّا هو مسلّمٌ بين المسلمين بأنّه من المتخيّل الذي لا واقع له وراء تراكم التخيّلات عبر التاريخ، وقد تقدّم أن بيّنا بأننا لا نستطيع أن نصف أمراً بأنّه متخيّلٌ إلّا بأن يكون ممتنعاً عقلاً، وإلاّ فإنّ له حيّزاً من الإمكان، وكان التوقّف فيه - إن لم نجد ما يثبتّه من الدليل - هو الموقف الصحيح عقلاً، على أنّ هناك ضوابط عقليّةً وعقلائيّةً تسعف الباحث وتنير له دروب البحث عن الحقيقة، وبشكلٍ عامّ، فإنّ التراث الإسلاميّ يحوي نمطين من المنتج:

1- المنتج النصويّ المقدّس

إنّ النصّ الدينيّ الإسلاميّ يتمثّل في القرآن الكريم والسنة النبويّة المطهّرة، ولا تنقضي المسألة بالقول إنّ لدينا نصّاً مقدّساً دون مراعاة الجانب الاجتهاديّ والفهميّ لدى الفريق المتخصّص الذي يطلق عليه "العلماء" أو "المجتهدون"، الذي يملأ فراغات الزمان بتراكميّة قرائيّة تستوعب مناحي الحياة والموضوعات المتجدّدة - سواءً على صعيد الفقه أو العقيدة أو الأخلاق أو غير ذلك - ممّا يمكن استمداده من النصوص المقدّسة المذكورة، إنّ التراكميّة المعرفيّة للنصوص الدينيّة أدّت إلى تطوّر آلياتٍ خصّصت تلك النصوص ضمن علوم لها موضوعها المستقلّ وأدوات الفعل التخصّصيّ العلميّ.

2- المنتج الفهميّ المنضبط

إنّ هذا المنتج هو الذي يتكفّل ديمومة الدين في حياة الناس، فصحيحٌ أنّ دين الإسلام خالدٌ، وهذا الخلود ملازمٌ لثبات أحكامه، بمعنى أنّ لها القدرة على تأمين الحاجات الإنسانيّة في مختلف الأزمنة والأمكنة: «حلالٌ محمّدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامٌ محمّدٍ حرامٌ إلى يوم القيامة» [الكليّني، الكافي، ج 1، ص 58]، ولكنّ الثبات ملازمٌ لعدم الانسجام مع ما يتجدّد من موضوعاتٍ؛ فلذلك لا بدّ من حلّ هذه الإشكاليّة، ولم يقف الإسلام عاجزاً عن حلّ هذه الإشكاليّة، وأوجد الحلول لها، وسوف نقارب الحلّ فيما يلي بواسطة الضبط الفقهيّ والضبط الروائيّ.

أ - الضبط الفقهي

وقد أشرنا آنفًا إلى الجانب الفهمي والاجتهادي من قبل أهل الاختصاص (العلماء)، ودأبهم على العمل في الأنساق الاجتهادية في مختلف العلوم ذات العلاقة، ولكن أسمى ما يواجهه أهل العلم يأتي في الفقه خاصةً وفق سؤال: كيف للدين الثابت أن يكون خالداً في عالمٍ متغيّرٍ؟ وهنا نكون أمام مدخلاتٍ يمكن اختصارها في العناصر الآتية: علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بالله تعالى. وقد أوجد الفقهاء آلياتٍ معيّنةً للتعامل مع كلِّ عنصرٍ من هذه العناصر.

ب - الضبط الروائي

إنّ الفهم المنضبط يتجلّى في تقعيد الحديث وتصنيفه، من أجل تفادي السليبيات التي تخلقها بعض العوامل، مثل وضع الوضّاعين وتباعد الزمن وأخطاء النقل والنسخ والسقط والإضافة والحذف المتعمّد وغير المتعمّد، والاختلاف السياسي والعقدي، الذي كان له الأثر السلبيّ البالغ على مسيرة الرواية.

إنّ كلّ هذه العوامل المذكورة دعت العلماء إلى تقسيم الحديث إلى: الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف، والمرسل، والمرفوع، ما هذه العمليّة إلاّ صيانةً للنصّ الأصليّ والحفاظ على قدسيته من الكذب والتخييل والدسّ والتزوير.

ولا يخفى أنّ الفتن التي أصيب بها المجتمع المسلم في عصر الرسالة والحروب التي استعرأوارها بين الصحابة استطاعت أن تقسم المجتمع إلى فرقٍ ومذاهب ابتدأت سياسيةً وانتهت دينيةً مجتةً، وكلّ فرقة لها تفسيرها ورواياتها وتأويلها وعقيدتها، ممّا يلقي بثقلٍ على الباحث عن الحقيقة في وسط ركامٍ هائلٍ من التراث المسلم. [راجع: سلهب، علم الكلام والتاريخ، ص 49]

ارتباط البحث التاريخي بالبحث الروائي

هناك أمرٌ جديرٌ بالذكر، وهو أنّ الباحثين ذكروا صعوبة استخلاص قوانين علمية ثابتة يقينية في البحث التاريخي، طالما أنه يتمحور حول الشخصية الإنسانية ذات الإرادة الحرة، ومن الصعب الوصول إلى الموضوعية، فليس التاريخ كالكيمياء والفيزياء - مثلاً - المؤظرتين بقوانين ثابتة، وقد ذهب إلى ذلك كارل بوبر (Karl Popper) باعتبار تأثير التاريخ في سيره بنمو المعرفة الإنسانية، التي لا نعلم كيف تنمو، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني. [انظر: الحويري، منهج البحث في التاريخ، ص 12]

ولكن الموضوعية متوقّرة في البحث التاريخي الإسلامي في الجملة؛ لأنّه بحثٌ قائمٌ على ثنائية (السرِد والمقدّس) الذي يوقّره الشخص المعصوم. وبعبارةٍ أخرى نقول: إنّ السرِد الناظر إلى المقدّس المحدد (المعصومين)، لا السرِد المنفلت لشخصياتٍ منفلتة، والمقدّس مرتبّطٌ بمنظومة معرفية على المستويين النظري والعملي، لها ثوابت

وكليات لا يصح الخروج عنها وتغافلها، ومن ثمّ يوجد ثوابت ومتغيّرات في البحث.

والمناسبة التي دعت لربط التاريخ بالحديث عند المسلمين - أو بالأحرى علم التاريخ بعلم الحديث - أنّ علم التاريخ وثيق الصلة برواية الحديث وتفسير القرآن؛ باعتبار الاحتياج إلى التحقيق في مناسبات نزول الآيات والحوادث التي شهدت صدور الروايات، ولا سيّما تلك الصادرة عن النبي الأكرم ﷺ، واهتمّ المسلمون بالسير والمغازي، وسرد مجرياتها بالاعتماد على أحاديث النبي ﷺ، وبالإضافة إلى ذلك فقد ظهرت فئة تهتمّ بالتاريخ، ولكنّ سياق اهتمامها يختلف تمامًا عن اهتمام غيرهم، فهؤلاء أطلق عليهم "الأخباريون" (*) الذين كانوا يجلسون في المساجد ويروون للناس الأخبار القديمة والحكايا والأساطير، التي يختلط فيها الواقع بالمتخيّل [انظر: المصدر السابق، ص 114]، وهؤلاء يطلق عليهم القصاصون كما هو معروف.

تطبيق تعسفي لإشكالية المتخيّل على سيرة السيّد الزهراء عليها السلام

بعد أن تعرّفنا على إشكالية المتخيّل في التراث الإسلاميّ تحليلاً، نأخذ نموذجاً تطبيقياً لها عند مؤلّف كتاب "جدل التاريخ والمتخيّل.. سيرة فاطمة" الكاتب بسام الجمل، إذ يقول: «ولعلّ من

(*) ليس المقصود من المصطلح هنا المدرسة الأخباريّة المعروفة.

أهمّ الصعوبات التي يمكن أن تقلق الباحث في موضوعنا هذا التعالق والتداخل بين خطابين أساسيين في مدوّنة البحث هما: خطاب التاريخ... وخطاب المتخيّل... حتّى أنّه يصعب أحياناً تخلص هذا من ذلك، وتعسر إقامة حدودٍ فاصلةٍ بينهما» [الجميل، جدل التاريخ والمتخيّل.. سيرة فاطمة، ص 18]. في إشارة واضحةٍ لعملية التغذية التي يقدّمها التاريخ للخيال، ممّا يستفزّه على إنتاج معطياتٍ سرديّةٍ مستجدّةٍ. ولكن يوجد في ثنايا البحث ما لا علاقة له بمسألة جدل التاريخ والمتخيّل، ومنها:

أولاً: تكلم الجنين

يقول الكاتب في مقالة الدنيويّات - كما يطلق عليها - ضمن ما قاله من استبعاداته ومخيّلاته: «أمّا تكلم ابنة الرسول - وهي لا تزال بعد جنيناً في بطن أمّها - فيعبرّ عندنا، من وجهة نظر التحليل النفسي، عن حوارٍ خفيٍّ لأننا متأزّمةٌ مع ذاتها، والسياق الذي اندرجت فيه هذه الحادثة الفارقة يفصح عن ذلك بوضوح تامّ».

ففي رواية للإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إنّ خديجة عليها السلام لما تزوّج بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، هجرتها نسوةً مكّة، فكنّ لا يدخلن عليها، ولا يسلمن عليها، ولا يتركن امرأةً تدخل عليها، فاستوحشت خديجة لذلك، وكان جزعها وغمّها حذراً عليه، فلمّا حملت بفاطمة كانت فاطمة تحدّثها من بطنها، وتصبرّها».

ثمّ يقول الكاتب: «جليّ من هذا الخبر أنّ خديجة كانت تعيش وضعاً نفسياً حرجاً يبعث على القلق، وهو وضعٌ - فيما يبدو - امتدّ لسنواتٍ... وإذا كان ظاهر الخبر يبرز مواساة الجنين لأمّه، والشدّ من أزرها، فإنّ الأمر لا يعدو أن يكون عندنا لعبةً بالمرأة، فالثالوث: (الاستيحاش)، و(الجزع)، و(الغم)، دفع بخديجة إلى مناجاة نفسها عبر محاورة جنينها؛ لعلّها تجد بذلك ضرباً من السلوى، وتفوز بقسطٍ من الراحة النفسيّة، وإن كان حالها في الحقيقة واقعاً تحت تأثير (استيهاماتٍ) (fantasmes)» [الجمل، جدل التاريخ والمنتخيل، ص 66 و67].

النقد

يحوّل الكاتب نفسه هنا إلى متخصصٍ في علم النفس، وهو نفس مصطلح (التحويل) الذي يذكره كثيراً حول السيّد الزهراء عليها السلام، فقد قلب نفسه من متخصصٍ في الأدب إلى متخصصٍ في علم النفس! حتّى أنّه قال: «عندنا من وجهة نظر التحليل النفسيّ»؛ كي يؤكّد أنّه صاحب نظرٍ في علم النفس، ثمّ يعمل ماكنة الخيال عن حوارٍ خفيّ تقوم السيّد خديجة أمّ المؤمنين مع ذاتها من أجل الخروج من الأزمة النفسيّة التي تخيل أنّها تعيشها، وحوّل المسألة من خوف خديجة على الرسول وقلقها عليه وعلى الرسالة الخاتمة، إلى ثالوثٍ من الاستيحاش والجزع والغم، ولا يجيب الكاتب عن سبب هذه الأزمة التي تعيشها أمّ المؤمنين، ثمّ يذكر جملةً لم أعرف ما مناسبة حشرها في السياق: "فإنّ الأمر لا يعدو أن تكون عندنا لعبةً بالمرأة".

أقول: إن تكلم الجنين مع أمّه هو أمرٌ ممكنٌ عقلاً، فما المانع العقليّ من ذلك؟ نعم، هو مستبعدٌ بحسب المعتاد لدى الناس، وقد أثبتت الدراسات الحديثة تأثر الجنين بكلام أمّه وبكلّ ما يجري حوله، وله ردود أفعالٍ متناسبةٌ مع ذلك، وقد أُلّفَتْ بحوثٌ وكتبٌ عن كيفيّة التعامل مع الجنين وهو في بطن أمّه، منها على سبيل المثال كتاب «تربية الجنين في بطن أمّه».

وقد ذكرنا سابقاً أنّ مجرد الاستبعاد العاديّ لا يعدّ مسوّغاً لتفسيره بكونه متخيلاً، خاصّةً مع شخصيّات الأنبياء والأولياء، وإلا كيف يفسّر الجمل حمل السيدة مريم عليها السلام من دون زوج، أو كيف يفسّر تكلم السيّد المسيح وهو في المهد صبيّاً، والشخصيّة التي يتكلم عنها هي أم المؤمنين خديجة، تلك المرأة التي احتضنت الرسول والرسالة والتي ساندته في أصعب المواقف، فهي أول من آمنت به من النساء، وبذلت كلّ ما لها في سبيل الدعوة الناشئة، وتحملت قساوة حصار الشعب من الجوع والعطش والمرض، إلى أن ماتت صريعة تلك الحزمة من الظروف، وهذا لعمرى يدلّ على قوّة شكيمةٍ وصبرٍ كبيرٍ وقوّةٍ على تحمّل الصعاب وتذليلها وعلى نفيس أبيّةٍ قد استحققت السلام من الله تعالى. [انظر: البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج 4، ص 231]

هكذا ويأتي بعد ذلك من يتّهمها بأنّها تعاني من أمراضٍ نفسيّةٍ وما إلى ذلك من أوهامٍ ومتخيّلاتٍ! ليفسّر موقفاً أو حدثاً لم ترتضه نفسه، وكان الأجدر به أن يتوقّف فيه على الأقلّ.

ثانيًا: ولادة السيِّدة الزهراء عليها السلام

هناك عدّة إشكالاتٍ وجَّهها الكاتب في قضيّة ولادة سيِّدة نساء العالمين، نذكر بعضها ونردّ عليها:

1- ذكر الكاتب اعتقاد الشيعة - كما أسماه - بمكان مولد السيِّدة الزهراء عليها السلام، ثمّ قال: «ويبدو أنّ الاحتفال بمولوديّة فاطمة نشأ من أعمال التعهّد والصيانة للمكان المذكور» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 132].

النقد

كما عوّدنا الكاتب، فإنّه أيضًا يستخدم كلمة "يبدو"، ومن حقنا أن نسأله: ما دخل أعمال الصيانة بتحويل مكانٍ إلى مقدّس، أو على الأقلّ بنشوء الاحتفال بمولد شخصٍ؟ هذا إذا كان مقصوده في زمانٍ كان يمكن الوصول إليه، ولكن منذ زمنٍ ليس بالقريب لم يعد يتسنى للشيعة تعاهد مكان ولادة السيِّدة فاطمة عليها السلام وصيانته وهو خارجٌ عن نفوذهم؟!

إننا حينما نطرح هذه الأسئلة أحيانًا، أو يكون نقدنا بسؤالٍ، فذلك من أجل تنبيه القارئ العزيز على الرجوع للحالة العرفيّة والاجتماعيّة والمتداول بين الناس؛ كي يتّضح لديه الخطأ في مقالة الكاتب، أو المبالغة منه، أو الإثارات غير المستساغة والمرفوضة، وهذا النوع من السؤال يحمل الجواب بذاته.

2- قال: «ويتمّ الاحتفال الرسميّ اليوم بمولد فاطمة عند الشيعة

يوم 20 رمضان من كلّ سنّة قمرية، مع وجود احتفالٍ تمهيديّ يسبقه يوم 15 من شهر شعبان، وهو التاريخ الموافق لميلاد المهديّ الفاطميّ، وتاريخ وفاة سلمان الفارسيّ المعروف عند الإماميّة الاثني عشرية بـ "ليلة البراءة" [المصدر السابق].

النقد

أتأسّف على الكاتب - وهو الأكاديمي - كيف يلقي الكلام على عواهنه دون مراعاةٍ للحقائق التاريخية، فالسيّدة الزهراء عليها السلام ولدت بحسب المصادر الشيعية الاثني عشرية في العشرين من جمادى الآخرة [الطبري، دلائل الإمامة، ج 6، ص 15]، وبمجرد بحثٍ بسيطٍ في المدونات الإلكترونية يمكن أن يتوصّل إلى ذلك بنفسه.

نعم، يحتفل الشيعة بمولد الإمام المهديّ عليه السلام، ولا دخل لذلك بمولد السيّدة الزهراء عليها السلام، ثمّ إنّ الشيعة لا يطلقون لقب الفاطميّ على الإمام المهديّ عليه السلام، وقد يكون المؤلّف خلط بين الشيعة الإماميّة وغيرهم.

وكشيعةٍ وباحثين لم نسمع بـ "ليلة البراءة"، ولا نعلم تأريخ وفاة سلمان الفارسيّ تفصيلاً.

3- قال الكاتب: «ومن المظاهر المميّزة للاحتفال بمولوديّة فاطمة لدى شيعة العراق وإيران، أنّه لا يحضره إلاّ النساء والأطفال غير البالغين، ثمّ إنّ المقصد الأساس من إقامة الاحتفال هو عقد النية

على تقديم النذور، ولتنفيذ الاحتفال تنصب مائدةً بهذه المناسبة لا يوضع عليها إلا اللبن؛ (لأن هذا الشراب قدّم إلى الرسول يوم عروجه)، وبعض الأغلال، ولا سيّما التفاح، باعتبار أنّ فاطمة خلقت من ثمرة من ثمار الجنة، وهي التفاحة، على نحو ما أشرنا إليه سابقاً [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 133].

النقد

المعروف في الوسط الشيعي أنّ أفراح أهل البيت الكرام عليهم السلام يتمُّ الاحتفال بها من قبل الجميع، نساءً ورجالاً، صغاراً وكباراً، فالرجال لهم مجالسهم في ذلك، والنساء لهنّ مجالسهنّ، ولا يكون هناك اختلاطٌ حتمًا، والاحتفال بمولود السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام حاله حال بقيّة الاحتفالات المذكورة، فالرجال يحتفلون به كما النساء، فما ذكره الكاتب من اختصاص الاحتفال بمولود الزهراء بالنساء والأطفال غريبٌ جدًّا ولم نسمع به قطّ.

والغريب الثاني من الكاتب، أنّه قال: "إنّ المقصود الأساس من الاحتفال هو عقد النية على تقديم النذور!" فنقول: ليس كل من حضر الاحتفال لديه نذرٌ أو يعقد النية على النذر، بل إنّ دواعي الاحتفال بمواليد أهل البيت عليهم السلام - ومنهم السيّدة الزهراء عليها السلام - عديدةٌ منها:

1- استجابة لأمرٍ إلهيٍّ، قال الله ﷻ في كتابه الكريم: ﴿قُلْ لَا

أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴿سورة الشورى: 23﴾.

2- أن الأئمة عليهم السلام حثوا شيعتهم على الاهتمام بمناسبات أهل البيت، سواءً الحزينة أو المفرحة. [راجع: العاملي، وسائل الشيعة، ج 14، ص 508]

3- أن الأمم الحيّة تفتخر بعلمائها وقادتها وأبطالها، وتقيم الاحتفالات والأُمسيات بمناسبات ولاداتهم ووفياتهم، من أجل استلهاً المعاني الراقية والقيم التي ناضلوا من أجلها.

وأما قضية اللين، فنقول: هذه مجرد مدّعياتٍ لم نسمع بها نحن الشيعة، ولا أعرف من أين أتى الكاتب بهذه المعلومات! والحمد لله الذي لم يدع الكاتب أن الشيعة يضعون ما يحرم على تلك المائدة!

ثالثاً: عروسيّة قريش

قال الكاتب: «غير أن هناك احتفالاً آخر يتصدّى لطور آخر من أطوار حياة فاطمة أطلق عليه اسم "عروسيّة فاطمة" وأحياناً اسم "عروسيّة قريش"، وهو في مقصده لا يختلف في شيءٍ عن مولودية فاطمة، باستثناء أنه لا يحتفل به في يومٍ محدّد؛ ذلك أنه يقام في اليوم الذي يراد فيه شكر الله - بوساطة فاطمة - على قبول النذر، ومحتوى الاحتفال أن فتاةً من قريش توجه دعوةً إلى خديجة لحضور زفافها، وبما أن خديجة توفيت قبل هذه المناسبة، فإن الفتاة تطلب من الرسول أن يسمح لفاطمة بتعويض أمها المتوفاة، إلا

أنَّ الرسول يخبرها بأنَّ ابنته في حدادٍ ما يمنعها من ارتداء ثيابٍ جميلةٍ، حينئذٍ يظهر جبريل حاملاً من الله إلى فاطمة ثياباً من حريرٍ ناعمٍ، وقرطين، وزمردةً - وهي علامةٌ رمزيَّةٌ على تسميم كبد الحسن - وياقوتةً حمراء، وهي أيضاً علامةٌ رمزيَّةٌ على استشهاد / قتل الحسين. هنا تؤدِّي فتاةٌ جميلةٌ دور فاطمة، ويكون لها حضورٌ آسِرٌ في احتفال الزفاف، وتحيط بها الحور العين النازلات من الجنَّة، بل إنَّ هذه الفتاة تتفوق في جمالها على العروس التي تلقى حتفها غيرَةً من تلك الفتاة، عندئذٍ، تأخذ فاطمة يد هذه الفتاة، وتقيم الصلاة، فيبعثها الله، وإثر ذلك تروي العروس كيف أنَّ روحها حملت إلى الجنَّة، حيث عاينت عزَّة الرسول، ومقامه المحمود»

[الجمال، جدل التاريخ والمنتخيل، ص 133].

النقد

حينما كنت أقرأ هذا المقطع من كلام الكاتب حسبت نفسي أقرأ سيناريو لأحد الأفلام أو قصَّةً من قصص الخيال القديم، والباحث يندهش حينما يقرأ نصوصاً لكاتبٍ أكاديميٍّ، وعلى مستوى عالٍ من البحث والخبرة، ويجد أنَّها نصوصٌ غير مستندةٍ إلى مصدرٍ، نحن شيعةٌ اثنا عشريةٌ أباً عن جدٍّ، لم نمارس ما ذكره الكاتب، بل ولم نسمع به إلا حينما قرأنا هذا الكتاب "جدل التاريخ والمنتخيل"، وما لفت الانتباه حقاً هو علامة الشطر التي وضعها الكاتب بين كلمتي استشهاد وقتل، هكذا: "علامةٌ رمزيَّةٌ

على استشهاد / قتل الحسين"، فلم نفهم ماذا يريد الكاتب حقًا، وما الذي يرمز إليه؟!

وبعد ذلك الكلام الذي نقلناه عن الكاتب - والذي لم يشرفه إلى مصدرٍ - يقوم بفبركة كلامٍ غير مفهوم وهلاميٍّ جدًّا، في محاولةٍ منه سدّ ثغرة انعدام المصدر على ما كتبه، محاولًا نسج ما سوف نقله بعد أسطرٍ مع ما ذكره سابقًا؛ ليدلّس الصورة على القارئ في توظيفٍ سينوغرافيٍّ^(*) متقنٍ، وإليك ما ذكره: «ويجسد الاحتفال بعروسيّة فاطمة [تلك الحفلة التي ذكرها أعلاه] في مشاهدٍ أُخر أهمّها مشهدهان تضمّنهما كتابان لعالمين شيعيين عاشا في منتصف القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد): المشهد الثاني - اكتفينا بذكر المشهد الثاني فقط - تضمّنه كتاب سعيد الراونديّ القميّ (المتوفّى سنة 573 هـ - 1177 م) بعنوان (الخرائج والجرائح)، ومحتوى المشهد أنّ جماعةً من اليهود ألحوا على الرسول - في أحد احتفالاتهم - كي يحضره بحكم الجوار، وفكّروا في إهانة ابنته فاطمة، التي لا تملك من الثياب ما تضارع به نساء اليهود، ولكنّ جبريل ألبس فاطمة ثيابًا روعةً في الجمال، فانبهر اليهود، وأعلنوا إسلامهم» [الجمال، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 134].

(*) فنّ السينوغرافيا، وقد أخذنا هذه المعلومة من الكاتب نفسه في ص 135 من كتابه؛ إذ قال في هامش الصفحة بخصوص تعريف السينوغرافيا، وتوظيفها في تحليل الخطاب، ويرى المؤلّف أنّ السينوغرافيا أداةٌ يتوسّل بها الكاتب لينشئ داخل النصّ سياقًا متخيّلًا، ووضعاً تلقّظيًا لا يدخل تحت طائلة الجنس الذي ينتمي إليه ذلك النصّ، ولا هو بالإطار الجاهز، بل السينوغرافيا ممّا ينشأ في صلب النصّ، ويكون خاصًا به، فهو للكلام بمثابة الركح، وهي للخطاب شرطٌ بها يكون، ومن خلالها يجري، وبفضلها يصبح مبرّرًا ومشروعًا.

ونقول: الرواية ذكرها المجلسي الذي يعتمد عليه الكاتب اعتماداً رئيسياً، ولا نعلم لماذا في هذا المقطع من بحثه يحيل على مؤلف آخر اعتمد هو بنفسه على المجلسي؟

وأصل الرواية كما يذكرها المجلسي كما يلي: «روي أن اليهود كان لهم عرس، فجاءوا إلى رسول الله، وقالوا: لنا حق الجوار، فنسألك أن تبعث فاطمة بنتك إلى دارنا حتى يزداد عرسنا بهاءً وألحوا عليه، فقال: إنها زوجة علي بن أبي طالب وهي بحكمه. وسألوه أن يشفع إلى علي في ذلك، وقد جمع اليهود الظم والرم من الحلي والحلل، وظن اليهود أن فاطمة تدخل في بذلتها وأرادوا استهانةً بها، فجاء جبريل بثياب من الجنة وحلي وحلل لم يروا مثلها، فلبستها فاطمة وتحلّت بها، فتعجب الناس من زينتها وألوانها وطيبها، فلما دخلت فاطمة دار اليهود سجد لها نساؤهم يقبلن الأرض بين يديها، وأسلم بسبب ما رأوا خلق كثير من اليهود» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 43، ص 30].

ثم يقول الكاتب: «والمشهود بالعيان، من مضامين هذه الاحتفالات بمولودية فاطمة، أنها اتخذت من سيرة ابنة النبي التاريخية أو المتخيلة مادةً أساسيةً لها، ولكنها تصرفت فيها بالتهذيب والزيادة والنقصان، وعملت على إخراجها بطريقةٍ مسرحيةٍ قائمة على مبادئ فن السينوغرافيا» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيل، ص 135].

وبغض النظر عن مدى اعتبار سند الرواية، فإنه لو سلّمنا أنها ثابتة، فالمتن ليس فيه ما هو خارج عن تصرف الله - سبحانه وتعالى - مع أوليائه، وإلا فما يقول الجمل في قوله تعالى: ﴿كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة آل عمران: 37].

وذكر الكاتب جملة "المشهد بالعيان" أي أنه شاهد هذا الاحتفال بنفسه، ولم يخبرنا أين شاهده؟ وهل من قام بالاحتفال هم الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، أو شيعة تتبع مناهج آخر غير المذهب الاثني عشري؟

والبشاعة العلمية والأكاديمية تتجسد في أن الكاتب يذكر تخيلاً من متخيلات ماسينيون عندما يدعي - أي ماسينيون - أن هذا الاحتفال «يوفر علاجاً وقائياً لمقاومة الآلام التي تنتاب المرأة لحظة الوضع؛ ولذلك يقدم النذر لفاطمة» [الجمل، المصدر السابق]، ثم يوافق على ما ذهب إليه ماسينيون ويشاطره الرأي.

إن ادعاء ماسينيون - والذي وافق عليه الكاتب - يشبه حالة من عقد محاكمة غيابية، يوجه القاضي فيها التهمة لشخص دون أدلة وبلا محام، وينطق بالحكم بإثبات التهمة، ثم يوافقه الحاضرون بالتصفيق، ونحن الآن في حيرة من أمرنا، فهل نردّ الاتهام، أو نردّ على الكاتب الموافق عليه؟

ثم إنَّ الكاتب يفعل خياله الخصب لربط ما يدّعيه من احتفالٍ بما يحدث عند الشعوب الطوطميّة في بنما الأمريكيّة؛ «إذ يتولى رجلٌ من الشامان (chaman) إنشاد نصّ التعويذة على مسمع المرأة الحامل، فتتفاعل مع الأحداث المرويّة في التعويذة، وتنفعل بها، وعندئذٍ يصبح وضعها يسيراً لا عسر فيه، ولا وهن» [الجمل، المصدر السابق].

نعم، هكذا يكتب الكاتب دون رويّةٍ ولا منهجٍ معرفيٍّ واضح، ومن المعروف أنّ أيّ أحدٍ يستطيع أن يدّعي ما شاء إذا كان سائقه الهوى والخيال الخصب، ولم يعتمد على منهجٍ علميٍّ واضحٍ يزن به الأمور، وباستطاعته أن يربط أيّ حادثةٍ في مكانٍ وزمانٍ ما، بحادثةٍ أخرى تختلف مكاناً وزماناً اعتماداً على الشبه والتحوير والمناسبات الموضوعيّة والاجتماعيّة ووحدة المتطلّبات الإنسانيّة، وإذا لم يحكمك العقل، فقل ما شئت!

رابعاً: زواج السيّدة الزهراء عليها السلام وعلاقتها بأولادها

بحثه حول زواج السيّدة الزهراء عليها السلام ومسألة سكوتها حينما عرض عليها أبوها النبي صلى الله عليه وآله تقدّم عليّ عليه السلام لها طالباً يدها، بأنّ لهذا السكوت قد يكون تعبيراً عن رفض الزواج بعليّ: «ولكن لم لا يكون سكوت فاطمة تعبيراً غير مباشرٍ عن رفضها الزواج من عليّ ابن عمّ النبي؟» [المصدر السابق، ص 27].

النقد

هذه المحاولة في خدش فعلٍ من أفعال السيِّدة الزهراء عليها السلام في حادثة لها ظروفها وحيثياتها وأبعادها، يمثل اتهامًا لشخص النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أنه أجبر ابنته على الزواج من شخص لا ترغبه، وخصوصًا أنه عبّر بقوله: «رفضها الزواج من علي ابن عم النبي»، فيه غمز واضح وأنه يريد الإساءة لمقاصد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بأنها مقاصد عائليَّة عشائريَّة، والكتاب هنا لم يخرج عن محيِّلته في قراءة نصِّ تاريخيٍّ، ووقع فيما يدعو لخلافه، مع أن المعروف عند العرب أن سكوت البنت البكر عند خطبتها يعدّ دليلًا على موافقتها؛ باعتبار أن الفتاة في هذه السنّ يعترها الحياء، فيصعب عليها الموافقة على الزواج، أمّا الرفض فليس فيه ما يخدش حياءها، وهذا ما استفاد منه الفقهاء أيضًا بأنّ سكوت البكر المخطوبة دليل موافقتها، وهو أمرٌ خاصٌّ بالزواج فقط [موسوعة الفقه، ص 70]، وقد اتَّفَق المسلمون على ذلك:

«عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البكر تستأمر، والثيب تشاور، قيل: يا رسول الله، إن البكر تستحي. قال: سكوتها رضاها» [ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 229].

ويقول في نصِّ آخر: «ويبدو أنّ إنجاب الأبناء لم يحقق لفاطمة الاستقرار الأسريّ والتوازن النفسيّ المطلوبين؛ نظرًا لما كانت تلقى في حياتها اليومية ألوانًا من الضنك والتعب» [المصدر السابق، ص 29].

إنّ البحث العلميّ الرصين إذا أدخل فيه "بدو" و"يحتمل" وغيرها من العبارات، فإنّه يكون قد ابتعد عن البحث العلميّ، ودخل في الجدل الذي لا طائل وراءه، فإنّه إذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال؛ لأنّ الطرف الآخر له أن يدّعي ما شاء من الاحتمالات، ثمّ إنّ الاحتمال الذي يدخل في البحث العلميّ ينبغي أن يكون احتمالاً عقلاً لا كيفما اتفق.

إنّ جمع القرائن ووضع الأمور في سياقها التاريخي، ومعرفة الوضع السياسيّ والمكانة الدينية والاجتماعيّة للشخص موضع الدراسة، لها دخالة مهمّة في مثل هذه الدراسات؛ فإنّ الشخص ذا المكانة الهامّة في المجتمع يكون مرغى لسهام الحاسدين والمبغضين، وحتىّ الناس العاديّين، فالسيّدة الزهراء عليها السلام تمثّل فصلاً مقومًا* في التراث المسلم، على مستوى البحث العقديّ والبحث السياسيّ، ولو تكلمنا عن فضائلها في كتب المسلمين لطال بنا المقام طويلاً جدّاً، ويكفي أن غضبها غضب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم [انظر: البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 210]، بل إنّ الله يغضب لغضبها ويرضى لرضاها.

[الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحيحین، ج 3، ص 154]

كما يجب أن يتخذ من المحيطين بالشخصيّة موضع الدراسة عاملاً في فهم الأحداث، والشخصيّات المحيطة بالسيّدة فاطمة عليها السلام ليست شخصيّاتٍ عاديّةً.

(*) الفصل المقوم مصطلحٌ منطقيّ يشير إلى أنّ ماهيّة الشيء لا توجد إلّا بالفصل كالتأنيّة للإنسان.

ومن أهمّ الشخوص الذين أحاطوا بالسيّدة الزهراء عليها السلام هو الرسول الصادق الأمين صلى الله عليه وآله، ذلك الإنسان الذي خاطبه خالق الكون بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم: 4]، ولا احتاج أن أوكد أنّ هذا هو أبو الزهراء خاتم الأنبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله، صاحب أعظم الرسالات السماويّة، المعصوم في كلّ أموره، فعلى أيّ كاتبٍ منصفٍ مسلمٍ أن يستحضر هذه المعاني قبل أن تتحرّك أنامله على الورق، ولا يتعامل مع النبيّ كما يتعامل مع أشخاصٍ آخرين.

أمّا الشخصيّة الأخرى، فهو عليّ بن أبي طالب عليه السلام الذي حتّى لو اختلف معنا صاحب الكتاب المعنيّ، فإنّه لا يختلف - كما أظنّ - في هذه الشخصيّة ومدياتها الدينيّة والإنسانيّة المتفق عليها بين جميع المذاهب، وحتّى الأديان.

إنّ المشكلة مع أصحاب مشروع المتخيّل أنّك لا تستطيع أن تتكلّم عن أيّ شخصيّة؛ لأنّ كلّ كلامك عندهم يكون مبنياً على أساس أنّه متخيّل، وأنّك قد نقلت ما تخيلته العقليّة التراثيّة المسكونة بالمتخيّل الذي يفيض هالاتٍ تقديسيّة زائدة على ما هو الواقع، ومن ثمّ فالجميع في دائرة الاتّهام، ومن هنا سنصل - أو بالأحرى أوصلونا - إلى الانسداد العلميّ. إنّهم يتناسون أنّ الأخذ بالمسلّمات والمشهورات هو يدين العقلاء، وأمّا بالنسبة للإمام عليّ عليه السلام، فقد تواتر - والتواتر من سبل اليقين - أنّه كان مع النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله منذ نعومة أظفاره، وكان يصليّ معه وهو ابن سبع، وأنّه بطل الإسلام دون

منازع، تشهد له ساحات بدرٍ وأحدٍ وخيبر، وأمر بطولاته وحوادثها
تناقلتها الأجيال تواتراً - كما قلت - جيلاً بعد جيلٍ، وواضحٌ أنّ
بعض هذه الأحداث لا تحمل بصمة متخيّلٍ.

والإشارة التي أتت في كلام الكاتب إثارةً غير موفّقةٍ حينما
قال: «ويبدو أنّ إنجاب الأبناء لم يحقق لفاطمة الاستقرار الأسريّ
والتوازن النفسيّ المطلوبين؛ نظراً لما كانت تلقى في حياتها اليوميّة
ألواناً من الضنك والتعب»، فإنّ الكثير من الناس يلاقون التعب
في حياتهم والظنك، وهذا لا يمثّل داعياً لعدم الاستقرار الأسريّ
والنفسيّ، وهذا أمرٌ وجدائيٌّ ومحسوسٌ بالعايشة مع الناس،
فتجدهم متأقلمين مع ظروفهم وراضين بحياتهم، ويعيشون
الاستقرار والاطمئنان، دون أن يمنع ذلك من الشكوى والتذمّر
أحياناً، وعموماً فإنّ مسألة الأحساس بالسعادة تكون وفقاً لطبيعة
الإنسان ومنهجه في الحياة، فمنهم من يتصوّر أنّ سعاده في الحياة
في الحصول على أكبر قدرٍ ممكنٍ من الوسائل الماديّة، كالبيت الفاخر
ووسائل الرفاهيّة المعروفة الأخرى، ومنهم من يذهب إلى أنّ السعادة
في العبادة والتضرّع وخدمة الناس، ومنهم من يقتصر على طلب
العلم، أيّاً كان هذا العلم سواءً في العلوم الدينيّة أم غيرها، ومن
المؤكّد أنّ السيّد الزهراء عليها السلام لم تكن تجد سعادتها في هذه
الدنيا؛ لأنّها كانت تعيش أجواء القيم المعنويّة، وقسمٌ من هذه
القيم تتجسّد في شخصيّاتٍ وبعبارةٍ أخرى فإنّ هذه القيم المعنويّة
التي عاشتها السيّد الزهراء عليها السلام تنقسم إلى قسمين:

1- قيم معنويّة مجرّدة: تمثّلت في الإسلام الذي جاء به أبوها وعاشته بكلّ وجودها من عباداتٍ ومعاملاتٍ، فهي تلك التي ذاقت طعم العبوديّة الحقّة والإنسانيّة الشفافة حينما صامت مع أهل بيتها ثلاثة أيّام متواصلةٍ دون طعامٍ في بيئةٍ قاسيةٍ، وليس الأمر في أنّها قاست آلام الجوع ممّا لا يتحمّله أيّ إنسانٍ وهو بكامل اختياره، بل الأكثر من ذلك، حينما ترى طفليها الحسن والحسين يعانيان ضراوة الجوع، وتبقى العائلة صائمةً هذه الأيّام الثلاثة، إلى أن نزلت الآيات المباركة تصف حال هؤلاء الأبرار، فاطمة وبعها وبنيتها، وتبشّروهم بالشواب الاستثنائيّ، وتبيّن منزلتهم في الآخرة بشكلٍ تفصيليّ. [انظر: سورة الإنسان: 5 - 22]

يقول الشيخ الطوسي: «وقد روت الخاصّة والعامّة أنّ هذه الآيات نزلت في الإمام عليٍّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام؛ فإنّهم آثروا المسكين واليتيم والأسير ثلاث ليالٍ على إفطارهم وطووا، ولم يفطروا على شيءٍ من الطعام، فأثنى الله عليهم لهذا الثناء الحسن، وأنزل فيهم هذه السورة، وكفاك بذلك فضيلةً جزيلاً تتلى إلى يوم القيامة» [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 10، ص 203].

2- قيم معنويّة شخصانيّة: وقد تجسّدت في الشخص؛ فإنّ النبيّ بما هو نبيٌّ مرسلٌ يمثّل قيمةً معنويّةً كبيرةً، ولا شكّ بأنّ الشخص الذي يعيش مع نبيٍّ هو خاتم الأنبياء سوف يأنس بنفسه هذا الوجود، والإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام يمثّل قيمةً أخرى،

هي قيمة الوصاية والإمامة والعصمة والصحة النموذجية، وصاحب يوم الغدير، وصاحب باب خيبر، وهو من قال فيه: «أنت مَنِّي بمنزلة هارون من موسى...»، وغير ذلك من سلسلة مناقب لا تخفى على منصفٍ، والحسن والحسين عليهما السلام هما القيمة المعنوية الكبرى في حياة المسلمين؛ لما لهما من مكانة سامية عند الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهما ریحانتاه من الدنيا.

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يَعْقُوبَ، سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي نُعْمٍ، سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ - وَسَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمِ - قَالَ شُعْبَةُ: أَحْسِبُهُ يَقْتُلُ الدُّبَابَ؟ فَقَالَ: أَهْلُ الْعِرَاقِ يَسْأَلُونَ عَنِ الدُّبَابِ وَقَدْ قَتَلُوا ابْنَ ابْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُمَا رِيحَانَتَايَ مِنَ الدُّنْيَا» [البخاري، صحيح البخاري، ج 13، ص 35].

خامساً: مهر السيِّدة الزهراء عليها السلام

216

إنَّ المتأمل في الكتاب يجد أنَّ صاحبه يحاول بقدر الإمكان أن يثبت ما رسمه من تصوّر مسبقٍ عن السيِّدة الزهراء عليها السلام من خلال اقتناصاتٍ حول حياتها، وقد ركّز على حياتها مع زوجها أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أي الحياة العائلية لها، ومن ذلك تناوله لمهر السيِّدة الزهراء عليها السلام: «ولم يكن المهر الذي قدّمه عليٌّ لفاطمة سوى درعٍ خنميّةٍ... أصابها من مغنم بدرٍ، ثمّ باعها، وقبض ثمنها»، ثمّ علّق قائلاً: «ويبدو أنّ فاطمة لم تكن راضية النفس عمّا قدّم

إليها من صدقٍ أو مهرٍ؛ لذلك نراها تحتجّ على الرسول قائلّة:
 زوّجتني بالمهر الخسيس» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيل، ص 28].

النقد

الكاتب أيضاً يعيد كلمة "يدو"، وهو بسط الكلام وفقاً
 للاحتمالات، وهو يعتمد على كتاب "بحار الأنوار" للعلامة المجلسي،
 الذي هو كتابٌ جامعٌ للروايات، بجمع الكتب التي وردت فيها تلك
 الروايات دون إخضاعها للفحص والتدقيق؛ لأنّ المجلسي اعتبر أنّ
 من الحيف ضياع التراث الوارد عن أهل البيت عليهم السلام، فقام بنقل
 كلّ ما عنّ له من كتبٍ جمعها، تحتوي الروايات عن أهل بيت
 العصمة والطهارة عليهم السلام، وهو يعرف أنّها ليست صحيحةً بالكامل
 أو موثقةً، إلاّ أنّه ترك الفحص لغيره، فقد خطأ هو الخطوة
 الأولى وأدّى ما شعر أنّه تكليفه، تاركاً الخطوة الثانية لغيره من
 العلماء والمحقّقين؛ باعتبار أنّ العمر لا يسمح لكنتا الخطوتين، فلا
 شكّ أنّ من الصعب إخضاع هذا التراث الروائيّ كلّهُ للفحص،
 ومن ثمّ لدينا قضيتان: الأولى أنّ النية التي عقد عليها العمل في
 جمع الكتاب، هي الخوف من ضياع كلّ ما له صلةٌ بكلام أهل
 البيت عليهم السلام، وهذه قضيةٌ تختلف عن قضية إخضاع هذا المنقول
 للفحص والتدقيق وهي الثانية.

ومن المعروف في أوساط الباحثين الإماميّة النابهيين، أنّهم لا
 يعتمدون على كتاب "بحار الأنوار" في أبحاثهم ولا على غيره إلاّ أن

يخضع المنقول للفحص؛ لهذه العلة الموجودة، وبشكلٍ عامٍّ فإنّ الكتب الحديثية القديمة هذا حالها، أي جمع الأخبار دون فحصٍ وتدقيقٍ، أو أنّها وفق مبنى المصنّف لا بأس بها؛ ولذلك ترى أنّ فيها الصحيح والحسن والموثّق والضعيف والمرفوع والمرسل، ولا يقول علماءنا الأصوليون بصحة كلّ ما جاء في الكتب الحديثية؛ فإنّ القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي حكم العلماء بصحته وعدم النقاش فيه، وأمّا كلّ ما عداه، فهو يكون في إطار صنعة الاجتهاد والمباني التي تتعدّد بتعدّد المجتهدين المستنبطين والباحثين، فمن يريد أن يكتب كتاباً أو يستنبط حكماً من العلماء والباحثين، لا يكتفي بنقل الرواية فحسب.

لا بدّ من أن تكون الرواية منطبقة الأوصاف على القواعد العلميّة، وآلا تعارض العقل، ولا تتعارض مع رواياتٍ أُخر، هذا فضلاً عن السند والتدقيق والمبنى المختار في ذلك، وواضح أنّ الكاتب ليس من أهل الاختصاص؛ لأنّه متخصّصٌ في الأدب، لا في علوم الحديث والرجال والدراية ومجمل علوم الشريعة.

سادساً: المشاكل الزوجية المزعومة بين السيّدة الزهراء والإمام

عليّ بن أبي طالبٍ عليهما السلام

قال الكاتب: «ومن المرجّح تاريخياً أنّ ما كانت تعانيه فاطمة من مشقّة كبيرةٍ في حياتها اليومية من أعباءٍ وخصاصةٍ وجوعٍ، مثل سبباً من أسباب ما عرفته حياتها الزوجية من توترٍ مستمرٍّ،

وتشير بعض الروايات إلى أنّ عليّاً كان يعاملها بشدّة وقسوة، وربما انقطعت بينهما لغة الحوار والتواصل في أكثر من مناسبة، وما يمكن أن يترتب على ذلك من ردود أفعالٍ تهدّد أسس الحياة الزوجيّة» [الجمال، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 30].

النقد

لو رفعت اسمي السيّدة الزهراء والإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليهما السلام من هذا النصّ، ووضعت مكانهما أسماء زوجين آخرين، لكان حكم القارئ عليهما أنّهما زوجان يعانيان نقصاً شديداً في الثقافة الإنسانيّة والإسلاميّة، وأنّ الزوج بعيدٌ كلّ البعد عن القرآن والشريعة والأخلاق «مشقة كبيرة، أعباء، جوع، توتر مستمرّ، شدّة وقسوة، انقطاع لغة الحوار، لا تواصل، ردود أفعالٍ - حتماً يقصد انفعاليّةً - تهدّد أسس الحياة الزوجيّة»، وقد رسم لنا الكاتب صورةً سينمائيّةً يشمئزّ منها المشاهد.

إنّ الإمام عليّاً والسيّدة فاطمة الزهراء عليهما السلام معصومان وفق أدلّة قطعيّة، وهذا الأمر يمثّل أمراً عقديّاً - فكرةً عقديّةً - قطعياً، وأمّا المعطى التاريخيّ الذي جاء به الكاتب، فهو محكومٌ للضعف اليقينيّ الموجود عمومًا في الدراسات التاريخيّة، فصار "من المنطقيّ تحكيم العقديّ في التاريخيّ".

فإنّ العصمة تتعارض قطعاً مع ما صوّره الكاتب من سلوكٍ شخصيّ غير سويٍّ لا يصدر عن مؤمنٍ عاديٍّ، فكيف

يمكن تصوّر صدوره من معصومين، أحدهما أول الناس إسلامًا أو على أقلّ تقديرٍ، ثانيًا كما يتبنّاه القوم، وسابقته معروفةً في الإسلام كما تمّ ذكره سابقًا، وأمّا السيّدة الزهراء عليها السلام، فهويّتها الشخصية لا تحتاج إلى إيضاح، ويكفي لقبها الذي لقبها به النبي صلى الله عليه وآله "سيّدة نساء العالمين".

ويصرّ الكاتب على استعمال كلمات إبهامٍ وغموضٍ لا تنفع البحث العلميّ؛ إذ قال في النصّ المنقول أعلاه: "ومن المرجّح تاريخيًا".

ولا أعلم ما هو ملاك الترجيح التاريخي في الحكم على عائلةٍ بالتمزّق والانهيار بسبب روايةٍ أو روايتين أقلّ ما يقال إنهما ضعيفتان في أحسن الأحوال، متغافلاً الروايات القطعيّة على علوّ هاتين الشخصيتين وسموّهما، وما هو معلومٌ بالضرورة عن سيرتهما بين المسلمين، أو لا أقلّ المتسالم والمشهور في ذلك، أنّ الترجيح هو في عكس ما ذهب له الكاتب، فهي عائلةٌ متماسكةٌ يسودها التفاهم والحبّ والوئام والتضحّيّة والإيثار، وكلّ صفةٍ إنسانيّةٍ وأخلاقيّةٍ نبيلةٍ، والذي انعكس على مجتمع المدينة آنذاك، وقد ذكرنا قضيّة (المسكين واليتيم والأسير)؛ لأنّه لا شكّ في أنّ الأسرة الجيدة ينعكس أثرها على المجتمع.

ولا بدّ للكاتب أن يرجع إلى كتب السيرة؛ ليرى تواتر الروايات على فضائل الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وذكرنا في ثنايا البحث العلاقة بين العقل والروايات، وكيف أنّ التواتر يورث اليقين القطعيّ.

سابقاً: مسألة الانقلاب من الجوع إلى الشبع الدائم

نظر الكاتب لما اسماه (القلب) وهو أحد عنصري ما اصطلح عليه بالتحويل (Transforation)، والعنصر الآخر أسماء التضخيم، والمقصود به الانتقال بفاطمة من وضع مادّيّ أو نفسيّ معيّن، إلى وضع آخر مغاير. [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 49]

ويقصد بالقلب: انقلاب حال السيّدة فاطمة من النقيض إلى النقيض، وقد جاء بروايةٍ يثبت فيها تحيّل انقلاب الحال والرواية عن جابر بن عبد الله: «... فدخل رسول الله و دخلت أنا وإذا وجه فاطمة أصفر كأنه بطن جرادة، فقال رسول الله: ما لي أرى وجهك أصفر؟ قالت: يا رسول الله الجوع، فقال: اللهم مشبع الجوعة ورافع الضيعة أشبع فاطمة بنت محمد. فقال جابر: فوالله فنظرت إلى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها أحمر، فما جاعت بعد ذلك اليوم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 43، ص 62].

221

ويقول الكاتب: «لقد تحقّق القلب بالكلمة (الدعاء)، وبه انقلب حال فاطمة من النقيض إلى النقيض، أي: من حقيقة جوعها في التاريخ إلى الشبع الدائم في المتخيّل الإسلامي» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 50].

النقد

إنّ الكاتب في هذا المقطع يصرّو أنّ علماء المسلمين هام بهم خيالهم نحو جعل السيّدة الزهراء عليها السلام لا تشعر بالجوع بواسطة هذه الرواية، وهذا يعني أنّه اعتبر الرواية ضمن المتخيّل، أي اعتبرها

موضوعه، وهذا اعتبارٌ ساذجٌ؛ لأنه لم يبيّن ما هو الدليل على أنّ الرواية موضوعة! ولا نريد مناقشة السند وغير ذلك، بعد اعتبار الكاتب أنّ العلماء وضعوا الرواية عن سبق إصرارٍ، ولا يهّمه السند في قليلٍ أو كثيرٍ؛ لأنه يضع الجميع في سلّةٍ واحدةٍ، بل نقول: «إنّ متن الرواية لا يرد عليه إشكالٌ، فما الضير في أن يدعو النبيّ لأحدٍ بأيّ دعاءٍ؟! باعتباره نبيّاً مستجاب الدعوة، إلّا إذا كان الكاتب يعتقد غير ذلك، وهل استجابة دعاء نبيّ أمرٌ كبيرٌ على الله ﷻ، وهذا النبيّ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، والذي ظهرت على يديه المعجزات الكثيرة المعروفة لجميع المسلمين، ومسألة أن يجعل الله إنساناً دائم الشبع، أقلّ عجباً من توقّر الطعام الدائم لإنسانٍ دون أيّ تدخلٍ لأسبابٍ مادّيّة، وأقصد ما حدث للسيدة مريم عليها السلام، حينما يدخل عليها زكريّا المحراب بشكلٍ مفاجئٍ، فيجد عندها فاكهةً طازجةً ليس أوان ثمرها، فيسألها من أين لك هذا؟ فتجيبه هو من عند الله: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة آل عمران: 37].

ولو تبرّعنا بجوابٍ من عندنا، وقلنا إنّ السيدة مريم سيّدةٌ مقدّسةٌ، كانت تراعيها السماء لأمرٍ عظيمٍ ومهمّةٍ صعبةٍ بحيثياتها المعروفة في الأديان السماوية، فما المانع العقليّ أو الشرعيّ من أن تكون امرأةً أخرى مقدّسةً أيضاً في مغايرةٍ زمنيّةٍ ومكانيّةٍ، تحمل مواصفاتٍ نفسيّةً عاليةً جدّاً واستعداداتٍ نادرةً؛ لتقوم

بمهماتٍ كبرى لصالح آخر الأديان، فهي مهياًة لتكون زوجةً لآخر الأوصياء الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ لتحمل معه مهام خدمة الدين الخاتم والرسول الخاتم صلى الله عليه وآله، ومهمة استمرار المسار الصحيح للإسلام، أو بالأحرى تصحيح المسار وفق ما أراه النبي صلى الله عليه وآله لا ما فرضته السقيفة.

وبالإضافة إلى كل ذلك، فهي الكوثر الذي أنجب النسل المبارك لرسول الله صلى الله عليه وآله، وهي أم الأئمة المعصومين عليهم السلام، وهذه المهمة أكبر تأثيراً من المهمة التي قامت بها السيدة مريم عليها السلام، ولا سيما أن الإمام الثاني عشر والأخير هو المهدي القائم من آل محمد، والمصلح الذي سوف يرث الأرض ومن عليها من هذا النسل المبارك للسيدة فاطمة عليها السلام، ولعمري إن هذا وحده يكفي لأن تكون السيدة فاطمة عليها السلام مقدسة من السماء، وسيدة نساء العالمين من الأولين والآخرين، ولأن تعاملها السماء معاملة خاصة لا يقتصر الأمر فيها على طعامٍ في غير أوانه، أو تمرٍ يتساقط من نخلةٍ جذباء، بل بمقاماتٍ معنويةٍ وآثارٍ ماديةٍ لا تحصى.

ثامناً: بيت الأحران

قال الكاتب: «وحيثما نلتفت إلى شعائر الحج لدى الشيعة الإمامية، نرى أن من تمام أركانه زيارة بيت فاطمة في المدينة، المشهور عندهم، بـ (بيت الأحران)»، ثم ذكر الزيارات التي تزار بها السيدة الزهراء عليها السلام وأطال الكلام في ذلك.

النقد

لا ينقضي العجب من هذا الاتهام البارد لطائفة كبيرة جدًا من المسلمين تمثل نصف الحالة المذهبية في الإسلام، وهم يحجون علناً في كل سنة، وهذه كتبهم الفقهية تملأ الخافقين، والمعروف بكتاب الحج في الرسائل العملية أو الكتب التحقيقية، والغريب أنه يصدر من باحثٍ متمرسٍ يفترض أنه يكتب بميادية وروح أكاديمية بعيدة عن الاتهام جزافاً، فأَيُّ كتابٍ فقهِيٍّ عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية جاء فيه أن زيارة بيت السيدة فاطمة عليها السلام من أركان الحج الذي لا يتم الحج إلا به؟

وكان مما ينبغي على الكاتب ذكره هو تعريف المسلمين بـ (بيت الأحران)، أو أن هذا أيضاً من تخیلات علماء الشيعة؟ ويا حبذا لو أن الكاتب دلنا على بيت الأحران ليزوره المسلمون!

224

تاسعاً: دعوى تكرار الأدعية للحفاظ على سيرة فاطمة عليها السلام

يقول الكاتب ضمن حالة قلب الحقائق التي تميّز بها كتابه: «إن أمر المزية في هذه الأدعية أنها تمكّن الأتباع من صيانة سيرة فاطمة من الاندثار، عبر تكرار الأدعية بصفة دورية موسمية (الحج)... والثابت عندنا أن تكرار الأدعية والحرص على انتقالها من جيل إلى جيل آخر بوساطة التقليد الديني الشفوي أو المكتوب، يساعد على تحويل تلك الأدعية إلى مكوّنٍ أساسيٍّ لا غنى عنه من

مكوّنات الصلاة، أو في شعائر الحجّ الذي دونه لا تقوم صلاةٌ ولا يكتمل حجٌّ» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 130].

النقد

يدّعي الكاتب هنا أنّ تكرار بعض الأدعية هو الذي حوّل تلك الأدعية إلى مكوّنٍ أساسٍ من مكوّنات الصلاة أو الحجّ. نقول: ما تلك الأدعية التي تحوّلت إلى عنصرٍ أساسٍ من أساسيات الصلاة والحجّ؟ وأمّا إذا كان يقصد بعض الأذكار الواجبة في الحجّ والصلاة، فهي لم توضع من قبل الناس، وبواسطة التكرار تحوّلت إلى ما لا تصحّ العبادة إلّا بها، بل هي فرائض وسننٌ تعلّمها المسلمون من خلال النبي الأكرم ﷺ، وهي توقيفيّةٌ لا يستطع أحدٌ أن يضيف ويحذف وفق هواه.

225

ثمّ يقول بعد كلام: «ونحن على يقينٍ بأنّ هذه الأدعية من اختلاق العلماء المسلمين، أرادوا بها إظهار فاطمة على مسرح التاريخ، وجعلها ناهضةً فيه بأدوارٍ حتّى تبقى حيّةً في الوجدان والضمير الديني، على الرغم ممّا يروّجه المتخيّل الإسلامي من أنّ الرسول نفسه هو الذي لقّن فاطمة تلك الأدعية» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 130].

النقد

1- أنّ اليقين بأمرٍ معناه قيام الدليل القاطع عليه، ومن يدّعي اليقين لا بدّ أنّ يبيّن للناس - ولا سيّما في المؤلّفات - كيفيّة وصوله

لهذا اليقين، من خلال توضيحه للمقدمات والنتائج المبتنية عليه، غير أننا لم نرسو الادعاءات، والغريب والملاحظ أنّ الكاتب من بداية الكتاب وإلى نهايته يستسهل كيل الاتهامات للآخرين، ولا سيّما علماء الشيعة دون أدنى تردّد.

2- أنّ السيّدة الزهراء عليها السلام لا تحتاج إلى من يظهرها على مسرح التاريخ، فهي التي يفخر التاريخ بكتابة اسمها على صفحاته بأحرف الفخر والاعتزاز، فلم تكن محتاجةً لدخول التاريخ من خلال أدعيةٍ يختلقها لها محبّوها، بل بمواقفها ومكانتها، ودفاعها عن الحق، وقد ضحّت بكلّ ما لديها من أجل ذلك.

3- لماذا استبعاد أن يعلم الرسول صلى الله عليه وآله ابنته الأديعة؟ فهل هناك مانعٌ عقليٌّ أو شرعيٌّ من ذلك؟ ففضيئة أن يعلم نبيُّ ابنته أو ابنه دعاءً لا تحتاج إلى مؤونة متخيّلٍ لتصوره، فما وجه الصعوبة في ذلك؟!

عاشراً: دعوى تجلّي الحقيقة الإلهيّة في فاطمة عليها السلام

قال الكاتب: «ويقدّر ماسينيون أنّ مقصد شيعة إيران اليوم من توجيه الدعاء في صلواتهم إلى فاطمة إثبات كونها المرأة الوحيدة التي تجلّت من خلالها (الحقيقة الإلهيّة)؛ لأنّها مجمع علاقات القرابة الخمس، وهي: الأبوة، والأمومة، والزواج، والبنوة، والأخوة، فضلاً عن أنّها جمعت بين النقائص الخمس، وهي: الطبيعة الإنسانيّة، والفقر، والألم، والمرض، والموت» [الجمل، جدل التاريخ والمتخيّل، ص 130].

النقد

يستشهد الكاتب بقولٍ لماسينيون ويتبناه، فنقول:

1- كان الأجدر بالكاتب أن يأتي بأقوال علماء المسلمين في شخصية السيّدة الزهراء عليها السلام، بدل أن يتبني أقوال وفكر ماسينيون، ولماذا أقوال علماء المسلمين في حق السيّدة فاطمة عليها السلام من المتخيّل، بينما يكون قول ماسينيون من الواقع وليس متخيلاً أيضاً؟!

2- من أين تأتّى لماسينيون معرفة مقاصد شيعة إيران؟ وكيف وجّه الشيعة الدعاء لفاطمة وليس لله ﷻ؟ فالسيّد ماسينيون لم يصرّح بهذه الكيفيّة وما تكلم عنها بشيءٍ، ولا بدّ أنّها من متخيّلاته وأوهامه حتّمًا؛ لأنّه لم يذكر مصدرًا لكلامه هذا.

3- لم نعرف مقصوده من "الحقيقة الإلهيّة"، وما دخل العلاقات الخمس بالحقيقة الإلهيّة؟ كلامٌ مبعثرٌ من ماسينيون؛ لأننا من حقنا أن نسأل: لماذا شيعة إيران بالذات وليس كلّ الشيعة، يربطون ما أسماه "الحقيقة الإلهيّة" بعلاقات القرابة الخمس المذكورة، وبالنقائص الخمس التي ذكرها أعلاه أيضًا؟ لا يوجد هناك تحليلٌ وبرهانٌ وأدلةٌ، بل مدّعياتٌ وإكثارٌ من كلامٍ يمليه الوهم والخيال.

الحادي عشر: حادثة المباهلة

يصل الكاتب إلى حدثٍ مهمٍّ في الإسلام له أثره في إثبات أحقيّة ما جاء به النبيّ محمد ﷺ وفي ميزان الحوار مع بقيّة الأديان، قال:

«وفي هذا الاحتفال، يتمُّ تقديس فاطمة؛ إذ تحتلّ المركز في مختلف أطوار الاحتفال المذكور... ولا شكَّ في أنّ الإعلاء من شأن فاطمة في احتفال المباهلة تأسيسٌ لصورةٍ عن فاطمة في الوجدان الشيعيِّ أكثر منه استعادةٌ حرفيَّةٌ لحدث المباهلة، مثلما يعتقد حصوله في التاريخ، ومثل هذه التغييرات المهمة تبدو لنا منتظرةً؛ لأنَّ هذا الحدث عرضةٌ للتوظيف الأيديولوجيِّ أو الرمزيِّ في مجالي السياسة والدين» [المصدر السابق، ص 139].

النقد

إنَّ الشيعة يحتفون بذكرى المباهلة، التي ذكرها القرآن الكريم في سورة آل عمران؛ تمجيداً لذلك اليوم الذي نصر فيه الخالق ﷺ نبيّه الكريم والدين الحقّ، ومن المفترض أنّ كلّ المسلمين يحتفلون بهذا اليوم، ولكن ماذا نفعل لمن رضخ لمؤامرات أبي سفيان؟! ولا شكَّ بأنَّ من جاء بهم النبي ﷺ كي يواجهه به نصارى نجران ذوو خصوصيَّةٍ وقداسةٍ واضحةٍ لكلِّ ذي لبٍّ وبصيرةٍ، ولهذا ما شاهده نصارى نجران والمسلمين على حدٍّ سواءٍ في قضيَّةٍ تداولتها المصادر التاريخيَّة لأحداثٍ جرت آنذاك، ولكنَّ الكاتب صوّر المسألة وكأنَّ الشيعة يحتفلون لا من أجل نفس حادثة المباهلة والنصر العظيم، بل من أجل تقديس السيِّدة فاطمة عليها السلام، والحال أنّه لا تركيز على هذه الشخصيَّة العظيمة، بل يتمّ الاحتفال عادةً بذكر جميع أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ عامٍّ وأصحاب الكساء الخمسة بالذات، ولكنَّ الكاتب أراد أن يثبت ما رسمه خياله.

خاتمة في نتائج البحث

- 1- أن تراث كل أمة هو خزانة الماضين التي تحتوي كل أمرٍ معنويٍّ ومادّيٍّ لتلك الأمة، وهو صِمام الأمان للحفاظ على القيم الأخلاقيّة ووحدة الجماعة وإيجاد القواسم المشتركة بينهم.
- 2- هنالك مطّبان واجههما التراث: الأول: الإقصاء والتهميش والتحريف من قبل الآخر التاريخيّ المزامن من رجال مذاهب ومؤرّخين وعلماء كلامٍ ومفسّرين وغيرهم. والآخر: يكمن في أتباع التيّار الحداثيّ العلميّ الذين ما فتئوا يفرضون فهمهم الحداثيّ لمجريات الماضي.
- 3- القوّة المتخيّلة مهمّةٌ لحياة الإنسان، وهي المسؤولة عن قدرة الإنسان في ميادين الفنون والصناعات، وذات مردودٍ نافع، إذا استطاع الإنسان أن يقيدها ضمن حدود العقل والشرع.
- 4- أنّ نقد التراث بشكلٍ حادّ انتقل من الحالة الغربيّة بعد عصر النهضة إلى الساحة الإسلاميّة وبنفس الأدوات.
- 5- هناك مناهج لدراسة التراث، منها: المنهج النصّي، والمنهج العقليّ، والمنهج الاستقرائيّ، ومنهج الاستناد إلى النصوص الدينيّة، والمنهج التأويليّ.
- 6- مفهوم المتخيل هو اصطلاحٌ مستحدثٌ انطلق منذ سنواتٍ

قليلة في بعض الجامعات، وركّز على أن ينظر للتراث الإسلاميّ بأته مسكوناً بالتخيّل.

7- لقد تناول بعض أتباع مفهوم المتخيّل حياة سيّدة نساء العالمين، وحاول أن يجعل من تاريخها تاريخاً موضوعاً متخيلاً من قبل علماء الإسلام من الفريقين، وأنّه لا ربط له بواقع هذه الشخصية.

8- تمّ تفنيد ما أورده الكاتب فيما يخصّ ولادتها، ثمّ حياتها الزوجيّة وتربيتها لأبنائها، وبعض ما يخصّ حياتها بشكلٍ عامّ، والاحتفالات التي يقيمها المسلمون لبعض المناسبات التي تخصّها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علميه، قم-إيران، الطبعة الرابعة، 1421 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح: د. محمد تقوي دانش، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، طهران - إيران.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسالة في أحوال النفس، دار بيليون، باريس، 2007 م.
4. أبو زيد، حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2007 م.
5. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، دار صادر، بيروت - لبنان.
6. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة 23، قم-إيران، 1438 هـ.
7. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإسطنبول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981 م.
8. جاسير، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007 م.
9. جعفري، محمد، العقل والدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر البشري، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.
10. الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2005 م.

11. الجمل، بسام، جدل التاريخ والمتخيّل سيرة فاطمة، مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2016 م.
12. الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
13. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
14. حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، الطبعة الثامنة، القاهرة.
15. الخميني، روح الله، الأربعون حديثاً، تعريب: محمد الغروي، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الخامسة، 2003 م.
16. رائد علي غالب، الإمام الحسين وثورة عاشوراء من وجهة نظر المستشرقين، مؤسّسة وارث الأنبياء للدراسات التخصصية في النهضة الحسينية، النجف - العراق، الطبعة الأولى، 2019 م.
17. سبحاني، جعفر، مفهوم التأويلية، مجلّة قراءات معاصرة، تعريب: محمد حسن السالم.
18. سعدي روشن، محمداقر، منطق الخطاب القرآني.. دراسات في لغة القرآن، ترجمة: رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2016 م.
19. سلهب، حسن، علم الكلام والتاريخ إشكالية العقيدة في الكتابة التاريخية الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2011 م.
20. صالح، عبد المحسن، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978 م.

21. الطباطبائيّ، محمّد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، مؤسسة أمّ القرى، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1412 هـ.
22. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
23. الفارابيّ، محمد بن محمد، فصوص الحكم، تحقيق: محمدحسن آل ياسين، منشورات بيدار، قم، الطبعة الثانية، 1405 هـ.
24. فلاح سبتي، أثر الوهم في الصفات الإلهيّة في عقائد ابن تيميّة، رسالة دكتوراه في الفلسفة (غير منشورة)، جامعة المصطفى عليه السلام العالميّة، قم - إيران، 2019 م.
25. المجلسيّ، محمدباقر، بحار الأنوار، تحقيق: محمد باقر البهبودي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الثالثة المصححة، 1983 م.
26. مجموعةٌ من المؤلّفين، التأويل والهرمنوطيقا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2011 م.
27. مصباح يزدي، محمّدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الخامسة، 1420 هـ.
28. المصري، حسين مجيب، الأسطورة بين العرب والفرس والترک، الدار الثقافيّة للنشر، بلا.
29. المظفر، محمّدرضا، المنطق، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران.

تاريخية النصّ الدينيّ.. عرضٌ ونقدٌ

مصطفى عزيزي*

الخلاصة

هناك آراء ونظرياتٌ متعدّدةٌ حول تبيين ماهيّة الوحي الإلهيّ والنصّ الدينيّ في الأوساط العلميّة والثقافيّة، فقد نجحت في الآونة الأخيرة نظريّةٌ حديثةٌ تحت عنوان "تاريخية النصّ الدينيّ" التي تأثرت بنظريات هانس غادامير وإريك هيرش ودوسوسور وهيغل وماركس وغيرهم، فهي نظريّةٌ التقاطيّةٌ مختلطةٌ من حيث المناشئ والجذور. تركز نظريّة تاريخية النصّ الدينيّ على أنّ النصوص جميعاً وخاصّة النصّ الدينيّ تشكّل وتولّد في "الواقع والثقافة"، وليس ظاهرةً مفارقةً للواقع التاريخي والاجتماعي، فالنصّ "منتجٌ ثقافيٌّ" وليد بيئته الحاضنة له. تعتمد نظريّة التاريخيّة على أسس ومبادئٍ خاصّة، كلّ هذه الأسباب تجعل النصّ الدينيّ أمراً بشريّاً غير مقدّس، ليس فوق التاريخ ولا فوق الزمان والمكان. وقد قمنا في هذه المقالة بتبيين نظريّة التاريخيّة للنصّ الدينيّ وبيان مبادئها ولوازمها في ضوء نظريّة بعض الحداثيين كنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون. وفي الأخير قمنا بالتقييم والدراسة النقديّة لهذه النظريّة في ضوء أصولٍ عقليّةٍ ونقليّةٍ.

الكلمات المفتاحيّة: التاريخيّة، النصّ الدينيّ، التأويل، المنتج الثقافيّ، اللغة، نصر حامد أبو زيد

(*) الدكتور مصطفى عزيزي، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

m.azizi56@yahoo.com

Historicity of Religious Text ... Discussion and Criticism

Mustafa Azizi

Abstract

There are many opinions and theories that try to explain the nature of divine revelation and religious texts in scientific and cultural circles. Recently, a modern theory has appeared under the title "historicity of religious text", influenced by the theories of Hans-Georg Gadamer, Eric Hirsch, De Saussure, Hegel, Marx and others. It is an amalgamated theory with various sources and origins.

The theory of the historicity of religious text focuses on the fact that all texts, especially religious texts, are formed and generated in "reality and culture", and not a phenomenon differing from historical and social reality. As a result, text is a "cultural product" born in its incubating environment.

The theory of historicity is based on specific foundations and principles, all of which make the religious text an unsacred and human-made phenomenon, neither above history, nor above time and place.

In this article, I will explain the theory of historicity of the religious text, with its principles and requirements, in light of the theory of some modernists, such as Nasr Hamid Abu Zaid and Mohammed Arkoun. I will then evaluate and criticize this theory in the light of rational and traditional fundamentals.

Keywords: historicity, religious text, interpretation, cultural product, language, Nasr Hamid Abu Zaid

المقدمة

هناك مواجهةٌ حادّةٌ بين اتّجاهين في تحليل ماهيّة «الوحي الإلهي» والنصوص الدينية:

أ- الاتّجاه الإيمانيّ أو الخطاب الدينيّ الذي يرى أنّ للقرآن وجودًا مسبقًا في اللوح المحفوظ والكتاب المكنون وفي العلم الإلهي، فله منشأٌ إلهيٌّ مقدّسٌ وغير بشريّ. ثمّ تنزّلت حقيقة القرآن في قالب الألفاظ والكلمات تدريجيًّا خلال ثلاثٍ وعشرين سنةً على قلب رسول الله ﷺ. فالنصّ القرآنيّ الذي يكون بين الدفتين هو المرتبة النازلة لتلك الحقيقة المتعالية، ومظهره الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

يعتقد هذا الاتّجاه بأنّ القرآن نُزل "بإيّاك أعني واسمعي يا جارة"، وإن كان المخاطب الأوّليّ للقرآن هو الناس المتواجدون في عصر نزوله، ولكن لا ينحصر نداء القرآن وخطابه فيهم، بل القرآن يخاطب جميع الناس إلى يوم القيامة كما تصرّح بهذه العالميّة والشموليّة الآيات القرآنيّة والخطابات العامّة المستعملة في القرآن، مثل: «يا أيّها الناس» و«يا أيّها الذين آمنوا»، فالاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص المورد والسبب. يعبر محمّد أركون عن هذا الاتّجاه بـ «القراءة الإيمانيّة» أو «السياج الدوغمائي المغلق»^(*)،

(*) المقصود من «السياج الدوغمائي المغلق» هو الاتّجاه الظاهريّ الذي يتجمّد على ظواهر النصوص الدينيّة من دون أيّ تفسيرٍ وتأويلٍ.

ويعبر نصر حامد أبو زيد عنه بـ«الخطاب الديني»، ويرى أنّ هذا الخطاب الدينيّ يخالف تاريخيّة النصّ الدينيّ تماماً. [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 95 و185]

ب- في قبال اتّجاه القراءة الـإيمانيّة أو الخطاب الدينيّ - على حدّ تعبير أبو زيد - هناك رؤيةٌ حدائيّةٌ وعلمانيّةٌ إلى ماهيّة الوحي والنصّ الدينيّ ويطلق عليها اسم "تاريخيّة النصّ الدينيّ"، وقد تجسّدت بمختلف أشكالها في مؤلّفات محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وعبد الله العرويّ وعبد الكريم سروش وغيرهم من أتباع التيار الحدائيّ العلمانيّ. وتحاول نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ أن تستخدم عدّة آلياتٍ ومبادئٍ لكي تميّط اللثام عن ماهيّة النصّ الدينيّ؛ باعتباره وليد بيئته الحاضرة له، وأنّه منتجٌ ثقافيٌّ متأثّرٌ بثقافة عصره وواقعه الاجتماعيّ التاريخيّ. هذه الآليات والأسس المعرفيّة - التي سنذكرها في الباحث التالية بالتفصيل - تعدّ حجر الأساس والمكوّنات الأصليّة التي تشيّد نظريّة التاريخيّة.

نحن في هذه الدراسة في ضوء المنهج التحليليّ العقليّ قمنا بتحليل الخطاب الحدائيّ ونظريّة «تاريخيّة النصّ الدينيّ» التي هي ثمرة العقل الحدائيّ، واستخرجنا مبادئها وجذورها المعرفيّة، ثمّ قمنا بتقييمها ونقدّها. ولا شكّ في أنّ هذا الموضوع شائكٌ وله أبعادٌ وزوايا مهمّةٌ جدّاً، يتعدّد علينا دراسة جميع جوانبها في هذه المقالة، ولكن سنسلّط الضوء على مؤلّفات نصر حامد أبو زيد بوصفه منظرًا رئيسيًا، وسنقوم بتحليل نظريّته حول تاريخيّة النصّ الدينيّ.

التعريف بالمفردات الأساسية

قبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي إيضاح المفردات الأساسية والمصطلحات المهمة التي تعتمد عليها نظرية التاريخيّة؛ حتى نتعرّف عليها بشكلٍ معمّق.

1- الوحي

"الوحي" في اللغة بمعنى إلقاء علمٍ في خفاءٍ وسرعةٍ، فكلّ ما ألقيته إلى غيرك بشكلٍ خفيٍّ وسريعٍ حتى علمه فهو وحيٌّ. [ابن فارس،

ج 6، ص 93؛ ابن منظور، ج 15، ص 379]

تكرّس نظرية التاريخيّة للنصّ على أنّ مفردة «الوحي» تحتوي على الدلالة المركزيّة والركيزة الأساسية، وهي مفهوم «الإعلام»، ومن شرط هذا الإعلام أن يكون خفيًّا سرّيًّا. فالوحي من منظور رواد التاريخيّة عبارة عن علاقة اتّصالٍ بين طرفين تتضمّن إعلامًا - رسالةً - خفيًّا سرّيًّا. وإذا كان «الإعلام» لا يتحقّق في أيّ عمليّة اتّصالٍ إلا من خلال شفرةٍ خاصّةٍ، فمن الضروريّ أن يكون مفهوم الشفرة منطويًّا في مفهوم الوحي، ولا بدّ أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عمليّة الاتّصال والإعلام شفرةً مشتركةً بين المرسل وهو الله تعالى، وبين المستقبل وهو النبيّ ﷺ، أي بين طرفي عمليّة الاتّصال / الوحي، وهذه الشفرة هي اللغة العربيّة. [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 32]

إذن من منظور الفكر الحدائِيّ كلّ وحي يتضمّن ثلاث ركائز أساسية:
 1- المرسل وهو الله تعالى. 2- المستقبل أو المتلقّي وهو النبي ﷺ.
 3- حلقة الاتصال بين المرسل والمستقبل وهي اللغة العربية. إذن
 الوحي عند نظرية التاريخية حقيقةً ملفوظةً، واللغة العربية تعدّ
 من ركائز الوحي ومكوّناته الأساسية. يعبر الفكر الحدائِيّ عن الوحي
 الإلهي بلفظ "النصّ" ليحمله على غرار سائر النصوص الأدبية من
 حيث التاريخية والطابع البشري. [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 10]

2- النصّ

"النصّ" في اللغة يستعمل في أربعة معانٍ: 1- رفع الشيء، كما
 يقال: نصّ الحديث أي رفعه. 2- إظهار الشيء والمنصّة: ما تظهر
 عليه العروس لثرى. 3- تحريك الشيء: نصّ الناقه أي تحريكها؛
 حتّى تستخرج من الناقه أقصى سيرها. 4- السير الشديد. أصل
 النصّ من وجهة نظر اللغويين هو أقصى الشيء وغايته، كما
 يقال: نصّ الرجل نصًّا إذا سأله عن شيء حتّى يستقصى ما عنده.

[ابن منظور، ج 7، ص 97]

يرى بعض الحدائِيّين أنّ الدلالة المركزيّة لمفردة «النصّ» التي
 تستنتج من موارد استعمالها هي «الإظهار»، وهذه الدلالات الثلاث
 (الرفع والشدة والبلوغ) متضمنةٌ في دلالة «الإظهار». [نصر حامد أبو
 زيد، نقد الخطاب الديني، ص 122]

ويتّضح المعنى الاصطلاحيّ لمفردة "النصّ" من خلال ما ذكره علماء القرآن حول تقسيم الآيات من حيث مستوى الوضوح الدلاليّ، إذ إنهم جعلوها ضمن أربعة مستوياتٍ على النحو التالي:

1- الواضح الذي لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، وهو "النصّ".

2- الذي يحتمل معنيين، لكنّ أحدهما هو المعنى الراجح والأقوى، والآخر المعنى المرجوح والمحتمل، فالمعنى الراجح والأقوى هو «الظاهر».

3- الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال، وهو "المجمل".

4- الذي يحتمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال، ولكنّ المعنى الراجح أو الأقوى ليس هو بالمعنى القريب والظاهر، بل الراجح هو المعنى البعيد، وهذا النوع هو "المؤوّل". [السيوطي، الإتيقان في

علوم القرآن، ج 3، ص 104؛ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 125]

يعتقد نصر حامد أبو زيد بأنّ النصّ بالمعنى المذكور - وهو الدالّ دلالةً قطعيّةً لا مجال فيها لأيّ درجةٍ من الاحتماليّة - وجوده عزيزٌ ونادرٌ، خاصّةً في مجال الشريعة، بل البحث عن مفهوم «النصّ» ليس في حقيقته إلا بحثًا عن ماهيّة «القرآن» وطبيعته بوصفه نصًّا لغويًّا. وهو بحثٌ يتناول القرآن من حيث «هو كتاب العربيّة الأكبر، وأثرها الأدبيّ الخالد». فالقرآن كتاب الفنّ العربيّ الأقدس،

سواءً نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا. وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفتيّ دون النظر إلى اعتبار دينيّ [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 10]، فبناءً على الفكر الحدائّي تعدّ اللغة العربيّة - بما لها من الأحكام والشؤون - الركيزة الأساسيّة للنصّ.

3- التأويل

من المفردات الأساسيّة في نظريّة التاريخيّة مفردة «التأويل». كلمة «التأويل» مشتقة من آل - يؤول بمعنى رجع؛ ولذا يُقال: آل الرَّجُلِ أهل بيته؛ لأنّه إليه ما لهم وإليه ما له، ومن هُذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [سورة الأعراف: 53].

وأيضاً يستعمل لفظ التأويل في اللغة بمعنى السياسة والإصلاح، وآل يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة. والإيالة السياسة من هُذا الباب؛ لأنّ مرجع الرعيّة إلى راعيها. قال الأصمعيّ: آل الرَّجُلِ رعيّته يؤولها إذا أحسن سياستها. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 159؛ الفراهيديّ، العين، ج 8، ص 359؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 34]

ويبدو من كلام ابن فارس أنّه أرجع المعنى الثاني وهو السياسة والإصلاح إلى المعنى الأوّل، وهو الرجوع والعود.

يعتقد نصر حامد أبو زيد أنّ كلمة «التأويل» تتضمّن بعدين قد يبدوان متعارضين، وهما في الحقيقة متكاملان؛ البعد الأوّل يتمثّل

في دلالة صيغة الفعل الثلاثي «آل» ومشتقاته، ومعناها على العودة والرجوع، «آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع»، ومن هذه الدلالة نفهم أنّ التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة إلى عللها الأولى وأسبابها الأصليّة. وهكذا وردت الدلالة في القرآن في سورة يوسف، حيث كانت مهمّة التأويل (تأويل الأحاديث) اكتشاف المعنى الأوّل والدلالة الأصليّة للحديث أو الموضوع، قبل أن يتشكّل في صورةٍ حُلُميّةٍ. وفي سورة الكهف كان التأويل شرحاً لدلالة الأحداث والوقائع، أو بالأحرى شرحاً لعللها وأسبابها الخفيّة.

والبعد الدلاليّ الثاني للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية (غاية الشيء) بالرعاية والسياسة والإصلاح: «وآل مآله إيالةٌ: إذا أصلحه وسأسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة» وقد وردت هذه الدلالة -العاقبة والغاية - أيضاً في بعض آيات القرآن، وإن كان ورود الدلالة الأولى أكثر. والحقيقة أنّ الدالّتين ليستا متعارضتين، فالوصول إلى غاية الشيء أو الظاهرة لا يتحقّق بمعزلٍ عن إدراك عللها وأسبابها الأصليّة. وقد تداخلت الدالّتان في الاستخدام القرآنيّ في نهاية قصّة يوسف عليه السلام: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [سورة يوسف: 100]، فالتأويل هنا هو التحقّق والوصول إلى الغاية، أي تحقّق المعنى الأوّل والدلالة الأصليّة للحلم. [نصر حامد أبو زيد، نقد

الخطاب الدينيّ، ص 140 و141]

وهناك ملاحظةٌ ينبغي الإشارة إليها، وهي أنّ نصر حامد أبو زيد يعرف التأويل بأنه: «إرجاع الشيء أو الظاهرة إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية»، ولكنّ هذا الادّعاء - أي الرجوع إلى العلل الأولى والأسباب الأصلية - لا دليل عليه. نعم، المعنى اللغويّ للتأويل هو الرجوع والعودة، لكن بأيّ دليلٍ يقول إنّ التأويل هو بمعنى إرجاع الشيء إلى علله وأسبابه الأصلية؟! فلم يرد في أيّ كتابٍ لغويّ ولا في كتب الحدود والتعريفات أنّ التأويل هو إرجاع الشيء إلى علله وأسبابه الأصلية، ولهذا من الاستحسانات التي لا دليل عليها.

4- التاريخيّة (Historicity)

لفظ التاريخيّة مأخوذٌ من التاريخ وهو التوقيت [الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 248]، فالأمر التاريخي هو المتأطر بالظروف الزمانيّة والمكانيّة المحددة. أمّا المعنى الاصطلاحيّ للتاريخيّة فله علاقةٌ وثيقةٌ بمعناه اللغويّ، فالتاريخيّة دراسة الأشياء والأحداث في ضمن علاقتها بالظروف الزمانيّة والمكانيّة؛ لذا يعرف بعضهم التاريخيّة بقوله:

«العقيدة التي تقول بأنّ كلّ شيءٍ أو كلّ حقيقةٍ تتطوّر مع التاريخ، وهي أيضاً تهتمّ بدراسة الأشياء والأحداث، وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخيّة. إذن القراءة التاريخيّة لأثرٍ علميٍّ وفكريٍّ ما تقتضي فهم ذلك الأثر وتفسيره وتأويله في إطاره الزمانيّ والمكانيّ، مع الأخذ في الاعتبار شروطه الاجتماعيّة والنفسية وظرفيته التاريخيّة العامّة» [الطغان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص 293 و298].

ويعرّف نصر حامد أبو زيد التاريخيّة قائلًا: «التاريخيّة هنا تعني الحدوث في الزمن، أو حدوث أفعال الله - تعالى - في الزمن والتاريخ أو في لحظةٍ من لحظات التاريخ» [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 71].

ويقول محمّد أركون أيضًا: «التاريخيّة تعني أن لا يجعل النصّ أو المذهب نفسه بشكلٍ متعالٍ فوق التاريخ، بل يجعل نفسه في ضمن الطابع الآني الافتراضي، ويتّصف بصفةٍ احتماليّةٍ بعيدًا عن الاستراتيجية الدوغمائيّة» [أركون، نحو نقد العقل الإسلاميّ، ص 135].

إنّ القدر الجامع لهذه التعاريف هو أنّ التاريخيّة نزعةٌ تهتمّ بدراسة النصوص والأحداث والوقائع في ضمن الظروف الزمكانيّة والبيئة الثقافيّة الحاضنة لها؛ بعيدًا عن التعالي والإطلاق والثبات.

الأسس النظرية لتاريخية النصّ الدينيّ

تعتمد نظرية تاريخية النصّ الدينيّ على أسسٍ ومبادئ معرفيّة، بحيث لو جردت منها لا يبقى منها شيءٌ مهمٌّ. هذه المبادئ تجعل النصّ الدينيّ نصًّا تاريخيًّا متكوّنًا في بيئته الثقافيّة وظروفه التاريخيّة والاجتماعيّة. فمن الأحرى في هذا المجال أن نقوم بتبيين هذه الأسس والمبادئ التي تلعب دورًا رئيسيًّا في فهم نظرية "تاريخية النصّ الدينيّ"، وتساعدنا في نقدها بشكلٍ واضحٍ:

1. الأسس العقدية لتاريخية النص

كان هناك صراعٌ وسجالٌ شديدٌ في القرون الأولى من الإسلام حول قضية «حدوث القرآن وقدمه». فكان الأشاعرة يعتقدون أنّ كلام الله قديمٌ أزليٌّ؛ لأنه يُعدّ من الصفات الذاتية الإلهية، وفي المقابل كانت المعتزلة تصرّ على أنّ الوحي الإلهي والقرآن الكريم حادثٌ مخلوقٌ [الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 191]؛ لأنّ القرآن كلام الله تعالى، والكلام فعلٌ صادرٌ من الله، فهو يُعدّ من صفات الأفعال وليس من صفات الذات.

وقد تبنّى بعض أتباع الفكر الحدائتي نظرية المعتزلة في «حدوث القرآن»، وصرّح بأنّه إذا كان الكلام الإلهي فعلاً من أفعال الله تعالى، فإنّه يُعدّ ظاهرةً تاريخيةً؛ لأنّ كلّ الأفعال الإلهية أفعالٌ تقع «في العالم» وفي الظروف الزمانية والمكانية، فهي مخلوقةٌ محدثةٌ تاريخيةً. والقرآن الكريم كذلك ظاهرةً تاريخيةً، من حيث إنّه واحدٌ من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات، لأنّه آخرها. [نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 75]

بعبارةٍ أخرى أنّ أفعال الله تتعلّق بالعالم الممكن، وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلّق بالممكن التاريخي تظلّ محايدةً للتاريخ، فأول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود، ولهذا الفعل يُعدّ بمثابة افتتاحٍ للتاريخ؛ لأنّه الفعل الذي افتتح مفهوم «الزمن».

إذن "خلق العالم" يعدّ واقعةً تاريخيةً في ذاته. والتاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، أو حدوث أفعال الله ﷻ في الزمن والتاريخ أو في لحظةٍ من لحظات التاريخ. [المصدر السابق، ص 70 و71 و72]

يقول نصر حامد أبو زيد:

«إنّ واقعة الوحي ذاتها واقعةٌ تاريخيةٌ، وليست واقعةً أزليةً ميتافيزيقيةً، بدليل أنّ المسلمين اختلفوا في علم الكلام حول «قدم الكلام الإلهي أو حدوثه» (قدم القرآن وخلقه). وهذا الخلاف يؤكّد أنّ سيطرة مفهوم «القدم» يجد تفسيره في التاريخ الاجتماعي السياسي، ولا يعطي للمفهوم صدقاً موضوعياً. ومن منظورٍ فلسفيٍّ لاهوتيٍّ يجب التفريق بين الفعل الإلهي في التاريخ والفعل الإلهي خارج التاريخ. الفعل الإلهي في التاريخ فعلٌ تاريخيٌّ خاضعٌ لمنهج التحليل التاريخي، وهكذا الوحي والكلام الإلهي والقرآن» [نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 43].

من جهةٍ أخرى اعتبر الفكر الحدائثي نظرية «قدم القرآن» من أخطر الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من «العقيدة» عند بعضهم، فالقرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمدٍ ﷺ من عند الله ﷻ نصٌّ قديمٌ أزليٌّ، وهو صفةٌ من صفات الذات الإلهية. ولأنّ الذات الإلهية أزليةٌ لا أول لها؛ فكذلك صفاتها وكلّ ما يصدر عنها. والقرآن الكريم كلام الله، فهو صفةٌ من الصفات الأزلية القديمة، أي أنّه قديمٌ،

وكُلّ من يقول إنّه «محدثٌ» وليس «قديمًا» أو أنّه «مخلوقٌ» لم يكن ثمّ كان - أي حدث في العالم - فقد خالف العقيدة واستحقّ صفة «الكفر». [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 67 و68]

كما يعتقد بعض أصحاب الفكر الحدائث المعاصر بأن أصحاب مقولة «قَدَم القرآن» يتصوِّرون للقرآن وجودًا أزليًّا في اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أي أنّ للقرآن وجودًا خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعيّة. ومثل هذا التصوّر ينتج «الكهنوت» بكلّ تفاصيله وظلاله الكنسيّة في العصور الوسطى.

[نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 48]

ثمّ يصرّح أبو زيد بأنّ «وجود القرآن في اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربيّة مجرد «تصوّر» وليس حقيقةً يمكن التأكّد منها... إنّ قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [سورة البروج: 21 و22] لا يعني بالضرورة المعنى الحرفيّ للوح، فثمّة إمكانيّة أكثر توافقًا مع المنهج العقليّ للإسلام للتأويل المجازيّ للوح وللكرسيّ وللعرش. فما ورد في القرآن الكريم عن "اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهمًا مجازيًّا - لا فهمًا حرفيًّا - مثل "الكرسيّ" و"العرش". وليس معنى حفظ الله - سبحانه - للقرآن حفظه في السماء مدوّنًا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الدنيا، في قلوب المؤمنين به» [المصدر السابق، ص 50 و69].

النقد

1- من يراجع القرآن الكريم يجد أن هناك آياتٍ عديدةً تدلّ على أنّ للقرآن الموجود بين أيدينا وجودًا مسبقًا غير زمانيٍّ ولا مكانيٍّ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الزخرف: 4]، وقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [سورة الرعد: 39]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [سورة البروج: 21 و 22]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ [سورة الواقعة: 77 و 78]. جميع هذه الآيات تدلّ على وجود مسبقٍ للقرآن الكريم قبل نزوله في قالب الألفاظ وقبل أن يكون بين الدفتين، فللقرآن مراتب وجوديةً عديدةً، وقد عبّر القرآن عن المرتبة السامية والعالية التي لا تدركها عقول البشر تارةً بـ "أم الكتاب"، وأخرى بـ "اللوح المحفوظ"، وثالثًا بـ "الكتاب المكنون".

249

إنّ تصوّر أبو زيد أنّ أزلية القرآن لا تجتمع مع ملامسته للواقع الثقافي والاجتماعي، هو منشأ خطئه وزلّته، إذ لا منافاة بين أزلية القرآن ومراعاة الجانب الثقافي والاجتماعي للمخاطبين. فللقرآن وجودان: وجودٌ أزلّيٌّ بسيطٌ في عالم علم الله - تعالى - وفي اللوح المحفوظ، ووجودٌ محسوسٌ تدريجيٌّ بين الدفتين نُزِّلَ على رسول الله خلال ثلاثٍ وعشرين سنةً. ولا منافاة بين مرتبتين من القرآن الكريم؛ لأنّه يطابق النظام الطولي للكون.

2- أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ لأيّ شيءٍ خزائن عند الله -

تعالى - ينزله بقدر معلوم: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: 21]، لا يخفى أنّ النفي في سياق النكرة - وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ - يفيد العموم والشمولية، ومن جملة ما خزائنه عند ربّه القرآن الكريم نفسه، فللقرآن عند الله خزائن، وقد نزله على عباده بقدر معلوم، فتدلّ هذه الآية الكريمة بعمومها على أنّ للقرآن وجوداً أزلياً مسبقاً على وجوده المحسوس بين أيدينا.

3- هناك آيات كريمة في القرآن الكريم تدلّ على النزول الدفعي للقرآن، وثمة آيات أخرى تدلّ على النزول التدريجي له، يقول العلامة الطباطبائي عن النزول الدفعي: «المراد بنزول الكتاب في ليلة مباركة على ما هو ظاهر قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾ [سورة الدخان: 3] وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [سورة القدر: 1]، وقوله: ﴿شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [سورة البقرة: 185]، أنّ النازل هو القرآن كلّهُ» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 130].

ومن الآيات الدالة على النزول التدريجي قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 106]، وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [سورة الفرقان: 32]، ووجه الجمع بين هاتين الطائفتين هو الإجمال والتفصيل؛ بمعنى أنّ الآيات الظاهرة في النزول الدفعي أنزلت بصورة مجملية، وأنّ الآيات الظاهرة في النزول التدريجي نزلت بصورة مفصلة؛ كما تدلّ عليه هذه الآية

الكريمة: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾
[سورة هود: 1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ
فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الزخرف: 4].

فلو كان القرآن تاريخياً رهيناً لظروفه الزمانية والمكانية وبيئته
الحاضرة له، فما معنى الآيات الدالة بظواهرها على النزول الدفعي؟ دفعية
النزول في ليلة واحدة على قلب النبي الطاهر ﷺ أدل دليل على أن للقرآن
مرتبتين من التحقق والثبوت: مرتبة منزّهة عن الظروف الزمكانية
والأوضاع التاريخية، ومرتبة مقرونة بالظروف الزمانية والمكانية.

لذا يقول العلامة الطباطبائي: «قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ
عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ معطوف على ما قبله، أي أنزلناه
بالحق وفرقناه قرآناً، قال في "المجمع": معنى فرقناه فصلناه ونزلناه
آية آية وسورة سورة، ويدل عليه قوله: "عَلَى مَكْثٍ"، فاللفظ
بحسب نفسه يعمّ نزول المعارف القرآنية التي هي عند الله في
قالب الألفاظ والعبارات التي لا تتلقى إلا بالتدريج، ولا تُتعاطى
إلا بالمكث والتؤدة؛ ليسهل على الناس تعقله وحفظه على حدّ قوله:
﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ
حَكِيمٌ﴾ [سورة الزخرف: 4]. ونزول الآيات القرآنية نجومًا مفرقة سورة
سورة وآية آية بحسب بلوغ الناس في استعداد تلقي المعارف الأصلية
للاعتقاد والأحكام الفرعية للعمل، واقتضاء المصالح ذلك ليقارن
العلم العمل ولا يجمع عنه طباع الناس بأخذ معارفه وأحكامه

واحدًا بعد واحدٍ كما لو نزل دُفعةً، وقد نزلت التوراة دفعةً فلم يتلقها اليهود بالقبول إلا بعد نتق الجبل فوقهم كأنه ظلّةٌ. لكنّ الأوفق بسياق الآيات السابقة وفيها مثل قولهم المحكي: ﴿حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾ [سورة الإسراء: 93] الظاهر في اقتراح نزول القرآن دفعةً هو أن يكون المراد بتفريق القرآن إنزاله سورةً سورةً وآيةً آيةً حسب تحقق أسباب النزول تدريجيًا، وقد تكرر من الناس اقتراح أن ينزل القرآن جملةً واحدةً كما في: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [سورة الفرقان: 32]، وقوله حكايةً عن أهل الكتاب: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾ [سورة النساء: 153]. ويؤيده تذييل الآية بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾، فإنّ التنزيل وهو إنزال الشيء تدريجيًا أمسّ بالاعتبار الثاني منه بالأول.

ومع ذلك فالاعتبار الثاني وهو تفصيل القرآن وتفريقه بحسب النزول بإنزال بعضه بعد بعضٍ من دون أن ينزل جملةً واحدةً يستلزم الاعتبار الأول، وهو تفصيله وتفريقه إلى معارف وأحكامٍ متبوعةٍ مختلفةٍ بعد ما كان الجميع مندمجاً في حقيقةٍ واحدةٍ منظويةٍ مجتمعمةٍ الأعراق في أصلٍ واحدٍ فاردٍ؛ ولذلك فصل الله - سبحانه - كتابه سورًا وآياتٍ بعد ما ألبسه لباس اللفظ العربي؛ ليسهل على الناس فهمه كما قال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ثمّ نوعها أنواعًا وربّتها ترتيبًا فنزلها واحدةً بعد واحدةٍ عند قيام الحاجة إلى ذلك، وعلى حسب حصول استعدادات الناس المختلفة وتمام قابليّتهم بكلّ واحدٍ

منها، وذلك في تمام ثلاثٍ وعشرين سنةً ليشفع التعليم بالتربية،
ويقرن العلم بالعمل» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص 220].

فبناءً على ذلك جعل القرآن في قالب الألفاظ العربيّة لكي
يتعقلها الناس بسهولة، وأيضاً نزل القرآن متدرّجاً حسب
استعداداتهم وقابليّاتهم، وهذا جوابٌ رصينٌ على القائلين بتاريخية
القرآن الكريم.

2- الأسس اللغويّة والسيمونطيقية

تعتمد نظرية تاريخية النصّ الدينيّ على الجانب اللغويّ للنصّ
الدينيّ اعتماداً كبيراً، بحيث تعتقد أنّ النصوص الدينيّة ليست في
التحليل الأخير سوى نصوص لغويّة، بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية
ثقافيّة محدّدة، تمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة
نظامها الدلاليّ المركزيّ [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 203].

ويركز الفكر الحدائيّ على أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين «اللغة»
و«الثقافة»، بحيث إنّ النصوص - مهما تعدّدت أنماطها وتنوّعت
- تستمدّ مرجعيّتها من «اللغة» ومن قوانينها، وبما أنّ «اللغة»
تمثّل «الدالّ» في النظام الثقافيّ، فكلّ النصوص تستمدّ مرجعيّتها من
«الثقافة» التي تنتمي إليها. فالنصّ القرآنيّ يستمدّ مرجعيّته من
«اللغة»، فالقرآن يستمدّ مرجعيّته من «الثقافة» فهو «منتجٌ ثقافيّ».

[نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 86 و87]

لقد تأثرت نظرية تاريخية النصّ الدينيّ بأراء عالم اللسانيّات فرديناند دو سوسور ونظريّاته، فينبغي تسليط الضوء على بعض آرائه في هذا المجال، لتعرّف على الأسس اللسانية واللغويّة لنظريّة «تاريخية النصّ الدينيّ».

النظريّة اللسانية لـ «دو سوسور» (1857 - 1913)

1- يعتقد دو سوسور أنّ الدلالة اللسانية لا تعكس الواقع الخارجيّ ولا تعبّر عنه، بل تدلّ على المعاني الذهنيّة التي تتغيّر بتغيّر الأحداث والأحوال، فتلعب الدلالة اللسانية دورها في دائرة المعاني والمفاهيم الذهنيّة؛ لذا يقول:

«الدلالة اللسانية لا تجمع اسمًا إزاء مسمّى، ولا تربط الشيء باللفظ، بل الدلالة توحد تصوّرًا مع صورة سمعيّة... فهذان العنصران (التصوّر والصورة السمعيّة) مترابطان ترابطًا وثيقًا، بحيث يقتضى وجود أحدهما الآخر» [دو سوسور، فرديناند، محاضرات في علم اللسان العام، ص 104].

كذلك يضم نصر حامد أبو زيد صوته لكلام دو سوسور ويكرّر كلامه نفسه: «إنّ للغة نظامًا من العلامات، لا تشير العلامة فيه إلى «الخارج» بشكلٍ مباشرٍ، بل تشير إلى «الصورة السمعيّة» التي هي «الدالّ». وهذا «الدالّ» يحيل بدوره إلى «الصورة الذهنيّة» أو «المفهوم» الذي هو «المدلول». [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 79 و83]

من جهةٍ أخرى أنّ الثقافة هي التي تُكوّن المعاني والمفاهيم، فتتأثر اللغة بالثقافة أشدّ التأثر، بحيث تتجسّد الثقافة في اللغة [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24]. بعبارةٍ أخرى أنّ اللغة مرآةٌ تعكس المعاني الذهنيّة، والمعاني الذهنيّة مرآةٌ تعكس الثقافة. ولا يخفى أنّ الثقافة حقيقةٌ تاريخيّةٌ متبدّلةٌ متغيّرةٌ، فتغيّر اللغة بتغيّر الثقافة. بالنتيجة يوجب تحوّل اللغة تحوّل دلالات الألفاظ وسيلانها، بحيث تتحوّل دالاتها من الحقيقة إلى المجاز غالبًا. والهدف الذي يتابعه نصر حامد أبو زيد هو أن يجعل معاني الألفاظ سيّالةً متحوّلةً بتحوّل الظروف الثقافيّة والاجتماعيّة.

إذن يستفيد أبو زيد من هذه النظريّة السوسوريّة في مجال علاقة اللغة والثقافة ويقول: «إذا كانت العلامات اللغويّة لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعيّ إحالةً مباشرةً، ولكنّها تحيل إلى «التصوّرات» و«المفاهيم» الذهنيّة القارّة في وعي الجماعة، فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب «الثقافيّ». والثقافيّ وإن كان يتجلّى في أكثر من مظهرٍ - كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات والشعائر الدينيّة والفنون - فإنّ «اللغة» تمثّل النظام المركزيّ الذي يعبر عن كلّ المظاهر الثقافيّة. والمراد من البعد الثقافيّ هو الذي يميّز الوجود الإنسانيّ ويفصله عن الوجود «الطبيعيّ» الحيوانيّ بحيث يمكن القول: إنّ الإنسان حيوانٌ ثقافيٌّ أي قادرٌ على تمثّل وجوده في العالم من خلال أنظمة العلامات. وليس المقصود من الثقافة هو البعد

الناتج عن عملية التعليم أو ما يقابل الجهل كما يزعمه البعض. إنَّ الثقافة تعني تحوُّل الكائن من مجرد الوجود الطبيعيِّ إلى «الوعي» بهذا الوجود. وهو وعيٌ يفصله عن الموجودات الطبيعيَّة الأخرى غير الواعية، ويسمح له بالسيطرة عليها. قد تتفاوت مستويات هذا الوعي من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ أخرى زمنيًّا، وقد تتفاوت بين جماعةٍ وجماعةٍ أخرى، بل قد تتفاوت بين الأفراد في المجموعة البشريَّة الواحدة. وهذا يسمح للباحث بالحديث عن «تعدُّد ثقافيٍّ» في بنية الثقافة الخاصَّة بمجتمعٍ أو بمجموعةٍ بشريَّةٍ معيَّنة» [نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 80 و81].

كذلك يقول حسن حنفي حول علاقة الثقافة باللغة: «الحضارة ثقافةٌ، والثقافة فكرٌ، والفكر خطابٌ، والخطاب لغةٌ، شفاهيةٌ أو مدوَّنةٌ» [حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، ص 36].

2- لقد ميَّز دو سوسور بين اللسان (language) وبين الكلام (speech) حيث يقول: «اللسان فيما نرى هو اللغة بعد حذف الكلام منها، إنَّه إذن مجموعةٌ من العادات اللسانية التي تتيح للفرد أن يفهم ويتفاهم» [دي سوسور، فرديناند، محاضرات في علم اللسان العام، ص 118].

بعبارةٍ أخرى: أنَّ النظام اللسانيَّ مجموعةٌ من القواعد التي يستخدمها الناطقون بتلك اللغة في المحاورات اليومية. أمَّا الكلام فهو نفس استعمال النظام اللساني من قبل المتكلِّمين بتلك اللغة. إنَّ اللسان يتضمَّن مجموعةً عظيمةً من الصياغات والأشكال

والصّور الكلاميّة التي لم تصل إلى مرحلة الفعلية والاستخدام، ولكنّ الكلام هو جزءٌ من تلك الطاقات والاستعدادات الكامنة في اللسان، التي خرجت من القوّة إلى الفعلية، وتبلورت في الاستعمالات اليومية للألفاظ. يقول أحد المتخصّصين في اللسانيّات حول تميّز اللسان عن الكلام:

«المقصود من ثنائيّة اللسان - الكلام هو: الكلام هو ما يمكن ملاحظته مباشرةً من خلال ما يُبتّ وما يُسمع. إنّهُ حدّث فرديٌّ ومنفردٌ دائماً يُنتج في لحظةٍ معيّنة، بينما اللسان مستقلٌّ عن الفرد المتكلّم؛ لأنّه شيءٌ اجتماعيٌّ لا يمكنه أن يُدرك أو يُنقل إلاّ بالكلام» [المصدر السابق].

الجدير بالذكر أنّ الوصول إلى وصفٍ دقيقٍ للسان لا يتأتّى إلاّ بدراسة الكلام. ولا يمكن التغافل عن دور المعطيات الاجتماعيّة والتاريخيّة في فهم التحوّلات التي يعرفها اللسان تاريخيّاً.

يعتقد دو سوسور بأنّ المهمّة الرئيسيّة لعالم اللغة هي الدراسة والبحث عن «اللسان» لا «الكلام»؛ لأنّ اللسان هو الذي يُمكن المستخدم من فهم القواعد والمبادئ وتطبيقها من خلال الاستعمالات. بالنتيجة أنّ الكلام أو اللغة متأثّرةٌ باللسان، واللسان يستمدّ مرجعيّته من الثقافة، فهناك علاقةٌ وثيقةٌ بين الثقافة واللغة.

لا يخفى أنّ تميّز اللسان / الكلام ضمن الظاهرة اللغويّة في

جميع مظاهرها وتجلياتها، يعدّ من أبرز المبادئ التي قامت عليها لسانيات سوسور وأهمّها، وتعتبر هذه النظرية الحجر الأساس لصرح اللسانيات الحديثة.

3- يتبنّى نصر حامد أبوزيد نظرية فرديناند دو سوسور في كتابه «محاضرات في علم اللسان العام» التي تقول إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى أو الدالّ والمدلول علاقةً اعتباطيةً، وليست علاقةً ذاتيةً ضروريةً؛ لذا يصرح دي سوسور: «في الحقيقة أنّ كلّ وسيلةٍ للتعبير تقوم أساسًا في أيّ مجتمعٍ على عادةٍ جماعيةٍ، أو على المواضعة والاتفاق، والمعنى واحدٌ» [المصدر السابق، ص 106]. ويقول أيضًا: «لا يجوز أن نشبه اللسانَ ولا أن نقارنه بأيّ نوعٍ من أنواع العقود المتعارفة... إنّ الدلالة اللسانية تخرج عن إرادتنا، وإنّه لا سلطة لنا عليها» [المصدر السابق، ص 110]. ويرى سوسور أنّ الألفاظ والكلمات تظهر معانيها ومداليلها من خلال النسبة لبعضها البعض، فهناك نوعٌ من الحرّية في اختيار الألفاظ معانيها، بمعنى أنّ اللفظ يجد معناه في أثناء التّسبّب والروابط الموجودة بين الكلمات بشكلٍ حرٍّ من دون أن يعيّن له الواضع أو المستعمل معنىً خاصًا؛ لذا يقول سوسور: «ولمّا كانت الدلالة اللسانية اعتباطيةً، فقد ظهر أنّ اللسان من حيث هو عبارةٌ عن نظامٍ متممّج بالحرّية، وقابلٍ للتنظيم بكيفيةٍ إراديةٍ، وأنّه يرتبط بمبدأٍ عقليٍّ وحسب» [المصدر السابق، ص 119].

وبعد أن استعرضنا النظرية اللسانية لفرديناند سوسور، يمكن تلخيص نظريته ضمن النقاط التالية:

أ- أنّ النصّ الدينيّ نصٌّ لغويٌّ محضٌ مع ما يمتلك من المكونات اللغويّة.

ب- لا تعكس اللغة الواقع الخارجيّ مباشرةً، بل تدلّ على المداليل والمفاهيم الذهنيّة من دون أن ترتبط بالواقع الخارجيّ.

ج- أنّ تصوّرات والمفاهيم مرآةً للثقافة، بل هي نتاج الثقافة.

د- أنّ العلاقة بين اللغة والعالم الخارجيّ تُدرك من خلال المفاهيم المنبثقة من الثقافة.

هـ- تتبدّل المعاني والمفاهيم للنصوص بتبدّل البيئة الثقافيّة والنسيج الثقافيّ أو الاجتماعيّ، فمعاني النصّ الدينيّ ومداليله سيّالةٌ متبدّلةٌ نسبيّةٌ تتبع البيئة الثقافيّة الحاضرة له.

لذا يعتقد المنتمون إلى تاريخيّة النصّ بأنّ الله - سبحانه وتعالى - حين أوحى للرسول ﷺ بالقرآن اختار له النظام اللغويّ الخاصّ. وليس اختيار اللغة اختياراً لوعاءٍ فارغٍ، وإن كان هذا ما يؤكّده الخطاب الدينيّ المعاصر؛ ذلك أنّ اللغة أهمّ أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدّث عن لغةٍ مفارقةٍ للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثمّ أن نتحدّث عن نصّ مفارقٍ للثقافة والواقع أيضاً، ما دام النصّ داخل إطار النظام اللغويّ للثقافة. إنّ إلهيّة مصدر النصّ لا تنفي واقعيّة محتواه، ولا تنفي من ثمّ انتماءه إلى ثقافة البشر. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 24]

لذا يصرّح أبو زيد بأنّ النصّ القرآنيّ يستمدّ مرجعيّته من اللغة، واللغة - كما هو معلوم - هي الناطق الرسميّ باسم الثقافة، من هنا يغدو القرآن مجرد نتاج ثقافيّ، لكنّه منتجٌ قادرٌ على «الإنتاج» من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة، فيساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضًا. وهذا هو مفهوم «التاريخيّة» في مجال النصوص عمومًا، ويوصف به القرآن على وجه الخصوص.

[المصدر السابق، ص 87]

بناءً على نظريّة التاريخيّة، «ليست النصوص الدينيّة نصوصًا مفارقةً لبنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بأيّ حالٍ من الأحوال. والمصدر الإلهيّ لتلك النصوص لا يلغي إطلاقًا حقيقة كونها نصوصًا لغويّةً بكلّ ما تعنيه اللغة من ارتباطٍ بالزمان والمكان التاريخيّ والاجتماعيّ. ما هو خارج اللغة وسابقٌ عليها - أي الكلام الإلهيّ في إطلاقيّته - لا يمتّ لنا نحن البشر بصلّة... فالنصّ القرآنيّ يستمدّ خصائصه النصيّة المميّزة له من حقائق بشريّة دنيويّة اجتماعيّة ثقافيّة لغويّة في المحلّ الأوّل، وهو تلك اللحظة التي نطق به النبيّ محمدٌ ﷺ فيها باللغة العربيّة» [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 92 و97].

260

النقد

أ - المشكلة الكامنة في الرؤية التاريخيّة هي تفسيرها لحقيقة «الوحي»، فإذا فُسِّرت حقيقة الوحي كمجموعةٍ من النصوص

العربيّة المستمّدة من الثقافة السائدة في جزيرة العرب، فنتيجتها هي أن نقول: إنّ الوحي وليد بيئته الحاضرة له، ونتاج ظروفه التاريخيّة. ولكن إذا فسّرنا الوحي أمرًا وراء الألفاظ والكلمات واللغات وقلنا: «إنّ الوحي حالة إلهيّة غيبية بها يدرك الإنسان المعارف الإلهيّة الدالّة على سعادته الحقيقيّة، فهذا الإدراك والتلقّي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 132]. فالوحي التشريعيّ هو نوع شعورٍ باطنيّ خاصّ يوجدّه الله - سبحانه - في بعض آحاد الناس، وهم الأنبياء ﷺ، المعصومون من الخطأ والنسيان والزلاّت، وليس من سنخ الإدراكات المعهودة والمألوفة عند البشر [المصدر السابق، ج 2، ص 160]، فيخرج الوحي والقرآن من إطار البيئة والظروف التاريخيّة، ويبقى الوحي محلّدًا حيًّا غير محصورٍ في جدران الزمان والمكان.

ب- يحاول نصر حامد أبوزيد أن يقطع علاقة اللغة مع العالم الخارجيّ، ويحصّرها في نطاق المفاهيم والمداليل الذهنيّة التي تعبّر عن الثقافة وتتبدّل بتبدّل الثقافات. وهذه هي المشكلة المهمّة في نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ. ولا يخفى أنّ تفسير اللغة منقطعةً عن الواقع الخارجيّ يغيّر ما تعارف عليه مستعملو الألفاظ في حياة البشر. فالشخص الذي يستعمل جملة «الهواء نقيّ» يقصد توصيف الواقع لا حصر الألفاظ في المعاني والمداليل الثقافيّة فحسب، بل المعاني هي قنطرة الوصول إلى الواقع. فقطع علاقة اللفظ مع الواقع

مخالفٌ للاستعمالات الشائعة بين المستعملين لتلك اللغة، مع أنّ نفي الواقع عن اللغة يستلزم النسبية في المعاني والدلالة والفهم.

ج - هل العلاقة القائمة بين اللغة والثقافة من طرف واحد أو من طرفين؟ بمعنى: هل الثقافة هي التي تؤثر بوحدها على اللغة، أم اللغة تؤثر على الثقافة أيضًا؟ فلا يخفى أنّ اللغة وتطوّراتها تترك آثارًا مهمّةً على الثقافة وتغيّرها تغيّرًا كاملًا. فهناك تأثيرٌ متبادلٌ بين اللغة والثقافة، وكلّ واحدٍ منهما يؤثّر في الآخر، خلافًا للاتّجاه التاريخي الذي يحاول أن يجعل هذا التأثير من ناحية الثقافة على اللغة فقط.

د - تستلزم نظرية التاريخيّة دورًا باطلًا، بمعنى أنّ إدراك لغة النصّ يتوقّف على إدراك الثقافة السائدة في ذلك العصر الذي تكوّنت فيه اللغة، من جهةٍ أخرى أنّ إدراك الثقافة وفهمها متوقّف على إدراك اللغة وفهمها، فهناك دورٌ واضح البطلان؛ إذ يتوقّف فهم اللغة على الثقافة، ويتوقّف فهم الثقافة على اللغة. [عرب صالح، جالش با ابو زيد، ص 143]

3- الأسس السياقية وأسباب النزول

من بين المباحث المطروحة في العلوم القرآنيّة استفاد أصحاب نظرية التاريخيّة من مبحث «أسباب النزول» و«المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ» في تأصيل هذه النظرية؛ لأنّ أسباب النزول وشأن النزول تجعل الآيات القرآنيّة في إطارٍ زمنيٍّ ومكانيٍّ وثقافيٍّ

محدّدٌ لا تتجاوزها بزعمهم؛ فلذا يصرح حامد أبو زيد:

«إنّ النصّ القرآنيّ نصٌّ مجزأ، أي نصٌّ تكوّن في فترةٍ زمنيّةٍ تربو على العشرين عامًا، وارتبطت أجزاءٌ كثيرةٌ من لحظة تولّدها بسياقٍ يطلق عليه في الخطاب الدينيّ «أسباب النزول». لهذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى تعدّدت مستويات الخطاب، بل وتعدّدت لغاته الثنويّة بالطبع؛ نتيجةً للتحوّل الذي حدث في حال المخاطبين خلال البضع والعشرين سنةً التي تكوّن النصّ خلالها» [نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 103].

ويصرّح أبو زيد بأنّه لا تقتصر مستويات السياق الخارجيّ على معطيات «أسباب النزول» و«المكيّ والمدنيّ» فقط، بل تمتدّ في بنية الخطاب القرآنيّ ذاته إلى مستوياتٍ أشدّ تركيبيًا. فهناك على سبيل المثال سياق المخاطب الأوّل، محمّد، وهو سياقٌ متعدّدٌ في ذاته بين التهذئة والتثبيت - تثبيت الفؤاد بحسب التعبير القرآنيّ - وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحيانًا. [المصدر السابق]

النقد

بالنسبة إلى ما يتعلّق بـ «أسباب النزول وشأن النزول» الذي تمسّك به بعض أتباع التاريخيّة، فهناك نقاطٌ وملاحظاتٌ مهمّةٌ ينبغي أن نأخذها بنظر الاعتبار:

1- من الأمور التي تعتمد عليها تاريخيّة النصّ الدينيّ مسألة

شأن النزول وأسباب النزول للنصوص الدينيّة والآيات القرآنيّة، وتعتبر لهذا شاهداً على تاريخيّة القرآن الكريم، وأنّه وليد بيئته الحاضرة له. ولكن من يراجع القرآن الكريم يجد أنّ هناك أكثر من ستّة آلاف آية قرآنيّة ليس لجميعها أسباب النزول وشأن النزول، بل هناك كثيرٌ من الآيات القرآنيّة نزلت من دون شأن النزول أو أسباب النزول، كـبعض الآيات المتعلّقة بالمعاد وأحوال القيامة وقصص الأنبياء ﷺ وغير ذلك. وقد أشارت كتب أسباب النزول إلى هذا الأمر، فقد ذكر الواحدي أسباب النزول لـ 427 آيةً من مجموع آيات القرآنيّة البالغة 6236 آيةً، أي ما نسبته 7.5 % من آيات القرآن الكريم. وكذا السيوطي قد جمع في كتابه "الباب النقول" 888 آيةً، أي ما نسبته نحو 14 % من آيات القرآن العظيم.

[أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص 256]

إذن ليست هناك جدليّة بين النصّ القرآني والواقع التاريخي بنحو الموجبة الكلّيّة كما يتصوّره الفكر الحداثي.

من جهةٍ أخرى هناك كثيرٌ من الأحداث والوقائع حدثت في عصر نزول القرآن من دون أن تنزل سورةٌ أو آيةٌ في خصوصها. فليس لكلّ حادثةٍ أو واقعةٍ حدثت في عهد رسول الله ﷺ آيةٌ تخصّها، ككثيرٍ من غزوات الرسول. فلو كان القرآن منتجاً ثقافياً تاريخياً فلماذا سكّت القرآن عن هذه الأحداث والوقائع ولم تنزل آيةً أو سورةً في شأنها؟! ولماذا هذا التغيّر والاختلاف بين هذا القسمين: آياتٍ بلا أسباب النزول، وأسبابٍ وأحداثٍ بلا آياتٍ!؟

هذا يدلّ على أنّ القرآن له أهدافٌ شاملةٌ عامّةٌ تعمّ جميع البشر إلى يوم القيامة، وليس القرآن نسيج ثقافته وحسب.

2- يعتقد كبار المفسّرون بأنّ الروايات الدالّة على أسباب النزول تُعاني من عدّة إشكاليات:

أ- أنّ أسباب النزول في نفسها متعارضةٌ لا ترجع إلى معنًى واحدٍ موثوقٍ ويعتمد عليه. [الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص 370]

ب- أنّ جلّ الروايات الواردة في أسباب النزول على ضعفها متضمّنةٌ لتطبيق الحوادث المنقولة تاريخياً على الآيات القرآنيّة المناسبة لها. [المصدر السابق]

ج- أنّ لاختلاف المذاهب تأثيراً في لحن هذه الروايات وسوقها إلى ما يخدم مذهباً بعينه. بمعنى أنّ للتعبص المذهبي دوراً واضحاً في اختلاق الروايات الدالّة على شأن النزول. [المصدر السابق، ج 4، ص 74]

د- أنّ للأجواء السياسيّة والبيئات الحاكمة في كلّ زمانٍ أثراً قوياً في الحقائق، من حيث إخفاؤها أو إبهامها، فيجب على الباحث المتأمل أن لا يهمل أمر هذه الأسباب الدخيلة في فهم الحقائق. [المصدر السابق]

هـ- أنّ ما ذكره من أسباب النزول كلّها أو جلّها نظريّةٌ بمعنى أنّهم يروون غالباً الحوادث التاريخيّة ثمّ يشفّعونها بما يقبل الانطباق عليها من الآيات الكريمة، فيعدّونها أسباب النزول، وربما أدّى ذلك إلى تجزئة آيةٍ واحدةٍ أو آياتٍ ذات سياقٍ واحدٍ ثمّ نسبة كلّ

جزء إلى تنزيل واحدٍ مستقلٍّ، وإن أوجب ذلك اختلال نظم الآيات وبطلان سياقها، وهذا أحد أسباب الوهن في نوع الروايات الواردة في أسباب النزول. [المصدر السابق]

3- لا يستلزم ورود أسباب النزول ذيل الآيات الكريمة تخصيصها بموردٍ خاصٍّ؛ لأنَّ القرآن يجري كجري الشمس والقمر، كما صرّحت به الروايات الصحيحة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام:

«إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ، وَالْآيَةُ حَيَّةٌ لَا تَمُوتُ، فَلَوْ كَانَتِ الْآيَةُ إِذَا نَزَلَتْ فِي الْأَقْوَامِ مَاتُوا مَاتَتِ الْآيَةُ، لَمَاتَ الْقُرْآنُ، وَلَكِنْ هِيَ جَارِيَةٌ فِي الْبَاقِينَ كَمَا جَرَتْ فِي الْمَاضِينَ. إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَكَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، وَيَجْرِي عَلَى آخِرِنَا كَمَا يَجْرِي عَلَى أَوْلِنَا» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 35، ص 403].

قال العلامة الطباطبائي في هذا الصدد: «وأما الحكم بأن الوقائع المذكورة في أسباب النزول تخصّص عموم آية من الآيات القرآنية، أو تقيّد إطلاقها بحسب اللفظ، فمما لا ينبغي التفوّه به، ولا أن الظاهر المتفاهم يساعده. ولو تخصّص أو تقيّد ظاهر الآيات بخصوصيّة في سبب النزول غير مأخوذة في لفظ الآية، لمات القرآن بموت من نزل فيهم، وانقطع الحجاج به في واقعة من الوقائع التي بعد عصر التنزيل، ولا يوافق كتاب ولا سنة ولا عقل سليم» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 370].

4- الأسس الإثنوبولوجية للوحي

تعتقد النظرية التاريخية أنّ النصّ أداة اتّصالٍ يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمّنها النصّ إلا من خلال التعرّف على أطراف هذا الخطاب، وهي تشتمل على ثلاث ركائز:

أ - المرسل، وهو الله - تعالى - الذي أنزل الوحي.

ب - المتلقّي الأوّل للنصّ، وهو النبيّ الأكرم ﷺ.

ج - الناس، وهم المخاطبون بعد رسول الله ﷺ بالنصّ. ويرى أصحاب نظرية تاريخية النصّ الدينيّ أنّ الركيزة الأساسية من بين هذه الركائز الثلاث هي المتلقّي الأوّل للوحي، لذا يقول نصر حامد أبوزيد:

«هناك طبيعة مزدوجة للنصّ، تلك الطبيعة التي تجمع بين الإلهي والبشريّ. الله - سبحانه وتعالى - هو المتكلّم، لكنّ اللغة التي أوجي بها كلامه هي اللغة العربيّة (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي). وشرحنا أنّ الوقوف عند جانب «المتكلّم» ينفي - أويكاد - صفة «الرسالة» عن القرآن، وهي صفة متواترة. والرسالة تعني الاهتمام بالمخاطب، لهذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة؛ لأنّها ظاهرة اجتماعية. إنّ الجانب البشريّ في الوحي، سواءً من جهة المتلقّي الأوّل وهو النبيّ ﷺ أو من جهة اللغة، هو الذي يجب أن يحتلّ اهتمامنا» [نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 48].

يركز الخطاب الحدائني على أنّ المتلقّي الأوّل للوحي - أعني الرسول ﷺ - عندما يتلقّى الوحي من المرسل (الله ﷻ)، يتحوّل الوحي والكلام الإلهي إلى نصّ بشريّ غير مقدّس؛ لأنّ النصّ دخل ذهن البشر وقلبه، وهو ذهن النبيّ وقلبه، فصار بشريّاً غير مقدّس:

يقول نصر حامد أبو زيد: «النصّ منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي - تحوّل من كونه «نصّاً إلهياً» وصار فهماً «نصّاً إنسانياً»؛ لأنّه يتحوّل من التنزيل إلى التأويل. إنّ فهم النبيّ للنصّ يمثّل أولى مراحل حركة النصّ من تفاعله بالعقل البشريّ، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدينيّ بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنصّ، على فرض وجود هذه الدلالة الذاتية. إنّ مثل هذا الزعم يؤدّي إلى نوعٍ من الشرك من حيث أنّه يطابق بين المطلق والنسبيّ، وبين الثابت والمتغيّر، حين يطابق بين القصد الإلهيّ والفهم الإنسانيّ لهذا القصد، ولو كان فهم الرسول. إنّ زعم يؤدّي إلى تأليه النبيّ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونه نبياً» [المصدر السابق، ص 126].

وهذا الجانب البشريّ للوحي الذي يتعلّق ببشريّة المتلقّي للنصّ له دورٌ مهمٌّ في تاريخيّة النصّ الدينيّ، وجعله بشريّاً ومنتجاً ثقافياً تاريخياً.

النقد

1- أنّ المقطع الذي يقول فيه نصر حامد أبوزيد: «النصّ منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي - تحوّل من كونه "نصّاً إلهيّاً" وصار فهماً "نصّاً إنسانيّاً"؛ لأنّه يتحوّل من التنزيل إلى التأويل» كلامٌ مبنيٌّ على أنّ هويّة البشر وذاته متبدّلةً ومتغيّرةً دائماً، فخصلة البشريّة - بجميع سماتها من الخطأ والنسيان والزلات - ذاتيةٌ للإنسان لا تنفك عنه أبداً. لهذا الكلام ينبثق من الفكر الذي يجعل كلّ شيءٍ متغيّراً متبدّلاً بل عين التغيّر والتبدّل. بينما تشمل هذه الفكرة نفسها بحيث تجعل نفس هذا الكلام بشريّاً قابلاً للخطأ والاشتباه، فنفس هذه النظرية تاريخيةٌ مؤقتةٌ.

2- لو كان النبيّ بشراً غير معصومٍ من الخطأ وغير مسدّدٍ بتسديدٍ إلهيّ، فلماذا أمر الله ﷻ عباده في القرآن بالإطاعة المطلقة للنبيّ ﷺ وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: 59]، ولماذا هدّد الله - تعالى - نبيّه وقال: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [سورة الحاقة: 44 - 46]؛ يقول العلامة الطباطبائيّ ذيل هذه الآية الكريمة:

«وهذا تهديدٌ للنبيّ ﷺ على تقدير أن يفترى على الله كذباً، وينسب إليه شيئاً لم يقله، وهو رسولٌ من عنده أكرمه بنبوته واختاره

لرسالته. فالآيات في معنى قوله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَبَتُّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذَنْ لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [سورة الإسراء: 74 و75]، وكذا قوله في الأنبياء بعد ذكر نعمه العظمى عليهم: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأنعام: 88]. فمقتضى الآيات هو أنّ كلّ من ادّعى النبوة وافترى على الله الكذب أهلكه الله وعاقبه في الدنيا أشدّ العقاب، وهو منقوض ببعض مدّعي النبوة من الكذّابين؛ وذلك أنّ التهديد في الآية متوجّه إلى الرسول الصادق في رسالته لو تقوّل على الله ونسب إليه بعض ما ليس منه، لا مطلق مدّعي النبوة المفترى على الله في دعواه النبوة وإخباره عن الله تعالى» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 405].

ولا يخفى أنّ القول ببشريّة الوحي يخالف عصمة النبيّ الأعظم ﷺ ويخالف النصوص الدينيّة والآيات القرآنيّة.

3- لقد ذكر القرآن الكريم قول من ينكر على الأنبياء السالفين بذريعة أنّهم بشرٌ لا فضل ولا رجحان لهم على سائر الناس: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِإِدْنِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [سورة هود: 27]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ [سورة إبراهيم: 10]، وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة المؤمنون: 24].

وقد ردّ الأنبياء ﷺ على الكفار بأنهم بشرٌ، ولكن ليسوا بشراً عاديين، بل بشرٌ من الله عليهم وأوحى لهم: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ عَلَيْنَا مَنَ شَاءَ مِنْ بَشَرٍ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [سورة إبراهيم: 11]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [سورة الكهف: 110]. فكانت "البشرية" جنسٌ شاملٌ لجميع الناس، ولكن «النبوة وتلقي الوحي» فصلٌ مميّزٌ يمتاز به الأنبياء ﷺ عن سائر الناس.

نظريّة «تاريخية النصّ الديني»

لقد تأثرت نظريّة تاريخية النصّ الديني بالدراسات الحديثة التي شاعت في العالم الغربي واستخدمتها لتأصيل أنّ النصّ منتجٌ تاريخيٌ وليد بيئته الحاضنة له، هذه الدراسات والعلوم الحديثة التي استفاد منها الحدائيون حسب ما أحصاه محمد أركون عبارةً عن:

علم الإنسان - أو علم الأجناس البشرية - (Anthropology)،
وعلم الاجتماع، وعلم النفس، ونظريّة المعرفة (Epistemology)،
والتاريخية، وفقه اللغة التاريخي والمقارن (Philology)، وعلم الآثار
(Archaeology)، والفلسفة الوضعيّة والماركسيّة وغيرها من العلوم
التي تساهم في تكون "العقل الحدائي". [أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 83]

وقد حاول الفكر الحدائي العلماني تطبيق هذه العلوم المختلفة على النصّ الديني وإنشاء قراءةٍ حديثةٍ عصريّةٍ متلائمةٍ مع متطلبات العصر الراهن ومقتضياته بزعمهم. وتركز نظريّة

التاريخية في ضوء المبادئ المذكورة أعلاه على أنّ النصّ تشكّل وولد من «الواقع والثقافة» وليس ظاهرةً مفارقةً للواقع التاريخي الاجتماعيّ، فالنصّ «منتجٌ ثقافيٌّ».

لذا يعتقد الفكر الحدائيّ أنّ المدخل العلميّ لدراسة النصّ القرآنيّ هو مدخل الواقع والثقافة، والواقع الذي ينتظم مع حركة البشر المخاطبين بالنصّ، وينتظم مع المستقبل الأول للنصّ وهو الرسول، والثقافة التي تتجسّد في اللغة، وبهذا المعنى تكون البداية في دراسة النصّ من الثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهمٍ علميٍّ لظاهرة النصّ. إنّ القول بأنّ النصّ منتجٌ ثقافيٌّ يكون في هذه الحال قضيةً بدهيةً لا تحتاج إلى إثبات. [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24]

يصرّح نصر حامد أبو زيد بالقول:

«إنّ النصّ الدينيّ تشكّل في الواقع الثقافي والاجتماعي خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. ينبغي تحليل النصّ الدينيّ في إطار النظام الثقافي الذي ينتمي إليه. فإنّ دراستنا لمفهوم النصّ سعياً لتحديد ماهية الإسلام لا ينبغي أن تغفل الواقع، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التي يمكن الحديث عنها. إنّ "الواقع" مفهومٌ واسعٌ يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقيّ الأول للنصّ أعني رسول الله ﷺ، كما يشمل المخاطبين بالنصّ. إنّ النصّ أداة اتصالٍ يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة

التي يتضمّنهما النصّ إلا بتحليل معطياته اللغويّة في ضوء الواقع الذي تشكّل النصّ من خلاله» [المصدر السابق، ص 26].

ويركّز أصحاب الفكر الحدائيّ على أنّ القرآن ظاهرةٌ لا وجود لها خارج التاريخ، وهذا يبطل الرأي السائد من أنّ القرآن قديمٌ أزليٌّ له وجودٌ في اللوح المحفوظ. فيرون استحالة أن يكون النصّ القرآنيّ أزليّاً وأبديّاً لما فيه من التغيرات من الناسخ والمنسوخ والمكيّ والمدنيّ وأسباب النزول؟! إلا أن نعتقد بفرضيّة أخرى وهي: أنّ القرآن نصّ تاريخيٌّ ولُغويٌّ تشكّل في الواقع والثقافة، وبعد التشكّل شكّل الواقع والثقافة. فالقرآن تشكّل في إطار الثقافة، فالنصّ القرآنيّ ليس منفصلاً عن مجتمعه وثقافته وعن المتلقّي الأوّل وهو الرسول ﷺ.

[كريمي نيا، معنای متن، ص 505]

ويستشهد نصر حامد أبو زيد بمسألة الجنّ، وكيفية الاتصال به، لبيان تأثير النصّ بواقعه الثقافيّ ويقول:

«لقد ظلّ تصوّر اتصال البشر بعالم الجنّ أو العوالم الأخرى بصفةٍ عامّةٍ جزءاً من المفاهيم المستقرّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهو الأساس الثقافيّ لظاهرة الوحي الدينيّ ذاتها. ولو تصوّرنا خلو الثقافة العربيّة قبل الاسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافيّة، فكيف كان يمكن للعربيّ أن يتقبّل فكرة نزول الملك من السماء على بشرٍ مثله ما لم يكن لهذا التصرّ جذورٌ في تكوينه العقليّ والفكريّ.

وهذا كله يؤكد أنّ ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقةً للواقع، أو تمثل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم ثقافته ونابعةً من مواضعها وتصوراتها. [المصدر السابق، ص 34]

ويميّز التيار الحديث في تبيين ماهيّة النصّ الدينيّ بين «الدين» و«الفكر الدينيّ»، فالدين هو مجموعة النصوص المقدّسة الثابتة تاريخيًّا، في حين أنّ الفكر الدينيّ هو الاجتهادات البشريّة لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعيّ أن تختلف الاجتهادات من عصرٍ إلى عصرٍ، بل ومن الطبيعيّ أيضًا أن تختلف من بيئة - واقع اجتماعيّ تاريخيّ جغرافيّ عرقيّ محدّد - إلى بيئةٍ أخرى، وبالنتيجة تتعدّد الاجتهادات. [المصدر السابق، ص 197]

فالنصّ الدينيّ ثابتٌ ومقدّسٌ تشكّل في ظروفٍ زمنيّةٍ ومكانيّةٍ وثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ خاصّةٍ بمخاطب الوحي في جزيرة العرب، ولكن يمكن تفعيل هذا النصّ التاريخيّ الثابت المقدّس عن طريق تأويل النصّ، وهو قراءةٌ حديثةٌ للنصّ وفقًا للظروف الاجتماعية الحديثة في الوقت الراهن.

تركّز نظريّة التاريخيّة على أنّ النصوص، دينيّةٌ كانت أم بشريّةٌ محكومةٌ بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهيّ للنصوص الدينيّة لا يُخرجها عن هذه القوانين؛ لأنّها «تأسنت» منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقعٍ تاريخيّ محدّد. إنّها محكومةٌ بجدليّة الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتةٌ في «المنطوق» متحرّكةٌ متغيّرةٌ في «المفهوم». [المصدر السابق، ص 119]

بعبارةٍ أخرى أنّ القرآن نصٌّ دينيٌّ ثابتٌ من حيث منطوقه، لكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنسانيّ ويصبح «مفهوماً» يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدّد دلالاته. إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنسانيّ فهو نسبيّ متغيّر، والقرآن نصٌّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهوماً بالنسبيّ والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنسانيّ «يتأنسن». [المصدر السابق، ص 126]

جدلية الخطاب الدينيّ والخطاب الحداثيّ في معنى النصّ

يحاول نصر حامد أبوزيد أن ينتقد الخطاب الدينيّ المعاصر الذي يتجسّد في المذاهب الإسلاميّة - خاصّةً في مذهب أهل السنّة والجماعة - عن طريق مقايسة بين الخطاب الدينيّ والخطاب الحداثيّ أو العلمانيّ. ولكلّ من هذين الانتماءين رؤيةٌ خاصّةٌ إلى النصّ الدينيّ نستعرضها في ضوء هذه المقارنة التي تتضح معالم نظرية التاريخيّة للنصّ الدينيّ من خلالها أكثر فأكثر.

1- ميزات الخطاب الدينيّ وخصائصه

أ- الإيمان بوجودٍ ميتافيزيقيّ مسبقٍ على النصّ الدينيّ في العلم الإلهيّ وفي اللوح المحفوظ، قبل نزوله بين الدفتين.
ب- التركيز على المرسل وقائل النصّ بحيث تعطى الأولويّة عند مناقشة النصوص الدينيّة لله تعالى، وهو قائل النصّ، والتركيز على فهم مراده ومقصوده أكثر من التركيز على مستقبل الوحي والمخاطب له.

جاء أنّ مهمّة الخطاب الدينيّ هي الوعظ والإرشاد؛ لأنّه يعتمد على الأقاويل الخطابيّة، وبذلك يتحوّل الخطاب العلميّ إلى خطاب الوعظ والإرشاد. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 26]

د- يعتقد نصر حامد أبو زيد أنّ "التطرّف" جزءٌ جوهريٌّ في نسيج الخطاب الدينيّ المعاصر، وأنّ «التكفير» سمةٌ أساسيةٌ من سمات الخطاب الدينيّ [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 24] وقد حلّ «التفكير» محلّ «التكفير» في هذا الخطاب.

هـ يعتقد أبو زيد أنّ الخطاب الدينيّ يتجاهل السياق التاريخيّ - الاجتماعيّ للتراث، ويتعامل معه بوصفه بناءً شعوريًّا مثاليًّا مفارقًا لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. بعبارةٍ أخرى يسعى إلى رفض البُعد التاريخيّ للنصّ، مع الفصل بين النصّ وبين زمانه وتاريخه الذي تشكّل فيه، بحيث يزعم الخطاب الدينيّ لنفسه قدرةً على الوصول إلى القصد الإلهيّ. [المصدر السابق، ص 95 و185]

يقول نصر حامد أبو زيد: «ليس المقصود بالبُعد التاريخيّ هنا أسباب النزول (ارتباط النصوص بالواقع، والحاجات المثارة في المجتمع والواقع) أو علم الناسخ والمنسوخ (تغيير الأحكام لتغيير الظروف والملابسات) أو غيرها من علوم القرآن، بل المراد من البُعد التاريخيّ هو ما يتعلّق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منظوقها؛ وذلك نتيجةً طبيعيّةً لتاريخيّة اللغة التي صيغت بها النصوص» [المصدر السابق، ص 118].

و- من خصائص الخطاب الدينيّ على ما يتصوّره الفكر الحدائّي هو التوحيد بين الفكر الدينيّ والدين، وتطابق التفسير مع النصّ.

[المصدر السابق، ص 95]

ز- من خصائص الخطاب الدينيّ التجمّد على النصوص وتزييف مقاصد الوحي الكليّة، وإلغاء حقائق التاريخ واللغة ومحاربة العقل الذي حرّره الوحي. [المصدر السابق، ص 134]

2- ميزات الخطاب الحدائّي وخصائصه

أ- التركيز على أنّ النصّ الدينيّ تشكّل في الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ خلال فترة تزيد على العشرين عامًا. ينبغي تحليل النصّ الدينيّ في إطار النظام الثقافيّ الذي ينتمي إليه. ولا ينبغي الغفلة عن الواقع الثقافيّ والتاريخيّ، بل علينا أن نبدأ بالواقع بوصفه الحقيقة العينيّة الملموسة التي يمكن الحديث عنها. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 26]

قال نصر حامد أبو زيد:

«الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعاليّة البشر تتجدّد دلالاته، فالواقع أوّلًا والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا. وإهدار الواقع لحساب نصّ جامدٍ ثابت المعنى والدلالة يحوّل

كليهما إلى أسطورة، يتحوّل النصّ إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنسانيّ والتركيز على بعده الغيبيّ، الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلاتٍ عقيمةٍ عن طبيعة النصّ هناك، ويتحوّل الواقع إلى أسطورةٍ نتيجةً لتثبيت المعاني والدلالات، وإضفاء طابع نهائيّ عليها؛ تأسيساً على مصدرها الغيبيّ، ثمّ محاولة فرض المعنى الثابت الأزليّ المفترض على الواقع الاجتماعيّ الإنسانيّ، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النصّ والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما» [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 130 و131].

ب- يعتمد الخطاب الحدائيّ أو الوعي العلميّ على إنجازات العلوم اللغويّة، خاصّةً في مجال دراسة النصوص، ويؤكّد الجانب اللغويّ والأدبيّ للنصّ الدينيّ، ويفضّل الجانب الفتيّ العربيّ على الاعتبار الدينيّ للنصّ. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 26]

إذن يصرّ الخطاب الحدائيّ على دراسة "النصّ" من حيث كونه نصّاً لغويّاً، أي من حيث بنائه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافةٍ معيّنة، دراسةً لا انتماء لها إلاّ لمجال "الدراسات الأدبيّة" في الوعي المعاصر. يعتقد الخطاب العلميّ أنّ المنهج الوحيد الإنسانيّ الممكن لفهم الرسالة، هو منهج التحليل اللغويّ الذي يدرس الكلام الإلهيّ من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافيّ الذي تجلّى فيه. [المصدر السابق، ص 18 و26]

جد بناءً على الخطاب الحدائثي أنّ النصّ الدينيّ ليس له خلفيّةٌ ميتافيزيقيّةٌ مسبقاً على وجود النصّ في العلم الإلهيّ أو في اللوح المحفوظ: «في الحقيقة أنّ الفصل بين ما يطرحه النصّ عن نفسه وبين ما صاغته الثقافة عنه فصلٌ تعسّفيٌّ، لكن فصلٌ لا غناء عنه للتوضيح والبيان. إنّ النصّ في حقيقته وجوهه منتجٌ ثقافيٌّ. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهيّةً ومتفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجودٍ متافيزيقيٍّ سابقٍ للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البدهيّة، ويعكّر من ثمّ إمكانيّة الفهم العلميّ لظاهرة النصّ. إنّ الإيمان بالمصدر الإلهيّ للنصّ، ومن ثمّ لإمكانيّة أيّ وجودٍ سابقٍ لوجوده العينيّ في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النصّ من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها» [المصدر السابق، ص 24].

279

د- التركيز على دور المستقبل أو المتلقّي الأوّل للنصّ، وهو النبيّ الأعظم ﷺ عوضاً عن المرسل وهو الله تعالى. لذا يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا كان الفكر الدينيّ يجعل قائل النصوص - الله - محورَ اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإنّنا نجعل المتلقّي - الإنسان - بكلّ ما يحيط به من واقع اجتماعيّ تاريخيّ نقطة البدء والمعاد. [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 200]

هـ التركيز على تعدديّة التفاسير والتأويلات وفق المتغيّرات العديدة المتنوّعة، كالأفق المعرفيّ الذي يتناول العالم المتخصّص من خلاله النصّ. [انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 9 و10]

و- أنّ الخطاب العلمي الحديث يعدّ الخطاب الدينيّ فكرًا رجعيًا تثبتيًا ديناميكيًا يحافظ على الأوضاع الاجتماعية المتردية ويساندها، ويستنكر "التوجيه الأيديولوجي" الذي يبعد عن "الوعي العلمي". بعبارة أخرى أنّ الخطاب العلميّ يعدّ نفسه ديالكتيكا صاعدًا، ويعدّ الخطاب الدينيّ الشائع ديالكتيكا هابطًا؛ لأنّ الخطاب الدينيّ يبدأ من المطلق المثاليّ في حركة هابطة إلى الحسيّ والمتعيّن، ولكنّ الخطاب العلميّ يبدأ من الحسيّ العينيّ صعودًا، يبدأ من الحقائق والبدهيّات ليصل إلى المجهول ويكشف عمّا هو خفيّ. [المصدر السابق، ص 26]

ز- أنّ الخطاب العلميّ قائمٌ على أساس التفرقة الواضحة بين الفكر الدينيّ والدين، أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها. فهناك فرقٌ بين الفكر الدينيّ وبين النصوص الدينية في ذاتها. وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعيّ للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، وتسعى من جهةٍ أخرى لنزع قناع «القداسة» عن فكرٍ بشريّ وخطابٍ إنسانيّ، فليست العلمانيّة في جوهرها سوى التأويل الحقيقيّ والفهم العلميّ للدين. [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 30 و31]

ح- أنّ الخطاب العلميّ يدعو إلى ضرورة التحرّر من عبوديّة القراءة النصّية الحرفيّة، وضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخيّة موضوعيّة للنصّ، وفي ضوء ما يتحقّق من تطوّر وتغيّر في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير. [المصدر السابق، ص 32]

وثمة خصائص أخرى ثانويّة لا يتسع المجال لذكرها.

اللوازم المترتبة على «تاريخية النصّ الديني»

تستلزم الرؤية التاريخية للأشياء بصورة عامّة وتاريخية النصّ الديني بصورة خاصّة لوازم وآثاراً خطيرة ومهمّة نستعرضها فيما يلي:

أ- بناءً على التاريخية أنّ جميع الأشياء والحقائق رهينة الظروف التاريخية والبيئة الحاضنة لها، فهي محبوسة ومتأطرة بتلك البيئة لا تتجاوزها، ولا يمكن إسراؤها وإعدامها إلى سائر الظروف التاريخية والبيئات الاجتماعية الأخرى.

ب- من الآثار المترتبة على التاريخية "بشرية الدين"، وأنّ التعاليم الدينية لها قابلية الخطأ والنقد والتقييم، وهذا يوجب أن يفقد الدين مشروعيته ومرجعيته السامية، ويتحوّل إلى أمرٍ تاريخيٍّ مؤقتٍ لا يعبر عن حقائق عينية واقعية.

ج- من الآثار المترتبة على التاريخية هو أصل السيلان والتغيّر وعدم الثبات والدوام في الأشياء، بمعنى أن تتبدّل هويّة الأمور والأشياء بتبدّل الظروف التاريخية والبيئة الاجتماعية السائدة عليها. بما أنّ الأسباب والظروف التاريخية تؤثر على ذات الأشياء تأثيراً عميقاً وتكوّن لها وتولّد لها، فكلّ شيءٍ وليد بيئته الحاضنة له ونتاج ظروفه التاريخية، فإذا تبدّل الأسباب والمكوّنات تبدّل المسببات والمعلولات بتبعها، فلا شيء ثابتاً في الكون والوجود، حتّى هويّة الإنسان ومقوماته الذاتية تتحوّل بتحوّل الظروف الزمانية والمكانية والتاريخية.

د- من اللوازم المترتبة على التاريخيّة نفي «الكليّة» (Universality)؛ بمعنى نفي القواعد والأحكام الكليّة والشاملة في العلوم والمعارف البشريّة؛ لأنّ التاريخيّة تركّز على حصر المعارف البشريّة في أطرٍ تاريخيّة ثقافيّة محدّدة لا يمكن تعميمها لسائر الظروف والبيئات، وهذا يستلزم نفي أيّ قاعدة كليّة ثابتة في حياة الإنسان والعلوم البشريّة. ومن الغريب أنّ التاريخيّة نفسها تشتمل على ادّعاءاتٍ كليّة عامّة لجميع القرون والأعصار.

هـ من جملة اللوازم الطارئة على التاريخيّة بشكلٍ عامٍّ وتاريخيّة النصّ الدينيّ بصورةٍ خاصّة نفي الفطرة والنزعات الفطريّة المغروزة في وجود الإنسان؛ لأنّ التاريخيّة تركّز على نفي الحقائق الثابتة المشتركة المركوزة في جميع الناس، وترى أنّ وجود الإنسان وليد بيئته الحاضرة له وظروفه التاريخيّة والاجتماعيّة.

و- من أهمّ النتائج والتداعيات لنظرية التاريخيّة التورط في ورطة «النسبيّة» (Relativism) والتعدديّة. وإذا قلنا إنّ النصّ الدينيّ "منتجٌ ثقافيٌّ" يتشكّل في الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الخاصّة به، فبالنتيجة إذا تغيّرت تلك الظروف الثقافيّة والتاريخيّة، وتبدّل الواقع الذي تشكّل فيه النصّ، فبتبعه يتغيّر النصّ الدينيّ بتغيّرها ويتبدّل بتبدّلها، وهذا يؤدّي إلى النسبيّة والتعدديّة في الدين. فهناك نصوصٌ متعدّدةٌ وفقاً لتعدّد الثقافات والظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة المواكبة لها. فلو نُزِلَ القرآن في بيئةٍ ثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ أخرى غير شبه جزيرة العرب، لكان القرآن متغيّراً تماماً لما نجده

اليوم بين أيدينا. وهذا من اللوازم والآثار الخطيرة لنظرية تاريخية النصّ الديني؛ لذا نرى أنّ نصر حامد أبو زيد يصرّح بهذه النتيجة في كتابه "نقد الخطاب الديني":

«من الطبيعي أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات اللغوية - الاجتماعية، لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة، فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطوّر دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً، فمن الطبيعي - بل والضروري - أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيةً وتقدّمًا مع ثبات مضمون النصّ. إنّ الألفاظ القديمة لا تزال حيّةً مستعملةً، لكنّها اكتسبت دلالاتٍ مجازيةً، والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدارٌ للنصّ والواقع معاً، وتزييفٌ لمقاصد الوحي الكليّة» [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 133].

كذلك يقول: «القراءة التي تتمّ في زمانٍ تالٍ في مجتمعٍ آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها - وهو ما يشير عادةً إلى الزمان والمكان إشارةً لا تقبل التأويل - وتكشف عمّا هو جوهريٌّ بالتأويل. وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكلّ قراءةٍ - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النصّ» [المصدر السابق، ص 118].

يمكن أن نبين «النسبية» التي تترتب على نظرية التاريخيّة من منظارٍ آخر، وهو أنّ نصر حامد أبو زيد يعتقد بأنّ استخراج «المغزى» والفحوى من «الدلالة» والمعنى هو الغاية والهدف من النصّ. من جهةٍ أخرى أنّ قارئ النصّ ومفسّره له آفاقٌ فكريّةٌ وخلفياتٌ ذهنيّةٌ تشكّلت في بيئةٍ ثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ خاصّةٍ، ولهذه الخلفيات الذهنيّة والمسبقات الفكريّة دورٌ مهمٌّ في عمليّة تأويل النصّ. فكلّ قارئٍ يفسّر النصّ ويفهمه في ضوء مسبقاته الفكريّة ونزعاته الاجتماعيّة والثقافيّة. وهذا يجعل معاني النصّ متعدّدةً نسبيّةً لكلّ فردٍ فردٍ من الفاهمين والقارئین للنصّ. فمن الحرّيّ بنا أن نستشهد بما أقرب به محمّد أركون من «النسبية» و«الفضوى» في القراءة التاريخيّة للنصّ الدينيّ:

«إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءةٌ حرّةٌ إلى درجة التشرّد والتسكّع في كلّ الاتجاهات... إنّها قراءةٌ تجد فيها كلّ ذاتٍ بشريّةٍ نفسها، سواءً أكانت مسلمةً أم غير مسلمةٍ. أقصد قراءةً تترك فيها الذات الحرّيّة لنفسها ولديناميكيّتها الخاصّة في الربط بين الأفكار والتصوّرات، انطلاقاً من نصوصٍ مختارةٍ بحريّةٍ من كتابٍ (أي القرآن) طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه»، ولكنّها الفوضى التي تحبذ الحرّيّة المتشرّدة في كلّ الاتجاهات» [أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التأميل، ص 76]. وهذا الاعتراف من أركون غريبٌ جدّاً بحيث يستلزم أن تناقض نظريّة التاريخيّة نفسها.

ز- بناءً على تاريخية النصّ الديني يفقد الدين غرضه وغاياته الرئيسية، وهو "الهداية"؛ لأنه بناءً على الرؤية التاريخية أنّ الدين مقيّد بأربعة قيود: الذهن واللغة والتاريخ والزمان، فكلّ إنسانٍ على مرّ التاريخ يفسر الدين ويفهمه حسب هذه القيود الأربعة، فتتعدّد التفاسير والأفهام من الدين وتتعارض في بعض الأحيان، فتضيع الهداية الإلهية المطلوبة بين ركام الظروف التاريخية والبيئة الثقافية لكلّ فردٍ من أبناء البشر. بينما وصف القرآن نفسه بأنّه: "النور"، و"الحق"، و"البرهان"، و"البينة"، و"الهداية" و"الإبانة" وما شابه ذلك من الأوصاف والسمات التي تدلّ على الهداية المحضة والنور المبين.

ح- نفي الفهم الصحيح الخالص للنصوص الدينية، وعدم الوصول إلى المراد الواقعي لملقيها؛ لأنّ كلّ نصّ دينيٍّ متأثّرٌ ببيئته وثقافته الحاضرة له، فلا يُدرك مغزاه ومقصوده الحقيقيّ إلا من عاش تلك البيئة والظروف التاريخية، فمن أراد أن يفهم النصّ الدينيّ بعد ألفٍ وأربعمئة سنةٍ، وهو لا يعرف الظروف والبيئة التاريخية التي كانت مهيمنةً على النصّ الدينيّ، فكيف يمكن له أن يدرك مراد الله من كلامه؟!

ط- من اللوازم المترتبة على التاريخية عدم القطعية والحتمية، والتركيز على الاحتمال بدل اليقين؛ لأنّ الاتجاه الذي ينيط كلّ شيءٍ بالظروف الزمانية والمكانية والبيئة الاجتماعية والثقافية، لا يمكن

أن يتبني اليقين والقطعية؛ لأنّ اليقين يلازم الثبات والدوام، ويستلزم البرهان اليقيني، فلا مجال للاحتمال والتخمين والتخّصص؛ لذا يقول أحد رواد التاريخيّة:

«التاريخيّة تعني أن لا يجعل النصّ أو المذهب نفسه بشكلٍ متعالٍ فوق التاريخ، بل يجعل نفسه في ضمن الطابع الآني الافتراضي، ويتّصف بصفة احتماليّة بعيدًا عن الاستراتيجية الدوغمائيّة» [أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 135].

الدراسة النقدية لنظرية تاريخية النصّ الدينيّ

بعد أن تطرّقنا إلى المبادئ والأسس التي بُنيت عليها نظرية «تاريخية النصّ الدينيّ»، وبعد تبينها ينبغي هنا أن نقوم بتقييم هذه النظرية ونقدها لنميز الحقّ من الباطل فيها:

1- الأسس والمصادر المعرفية التي يعتمد عليها الفكر الحدائّي - خاصة نصر حامد أبو زيد - هي الأسس الحسيّة والتجريبيّة التي تعتمد على الأمور المحسوسة والملموسة في الواقع العينيّ. والشاهد على هذا الادّعاء أنّه ينكر الوجود المسبق للقرآن الكريم في اللوح المحفوظ وفي العلم الإلهيّ، ويعتبر «اللوحة المحفوظ» مجازًا في القرآن الكريم. والشاهد الآخر هو أنّ نصر حامد أبو زيد يعتقد بأنّ بعضًا من المفاهيم والألفاظ المستعملة في القرآن كمفهوم «الشيطان» و«السحر» و«الجنّ» و«الحسد» و«التعويذات»

من المفاهيم التي لا واقعية لها، بل كانت من جملة معتقدات الناس في عصر نزول الوحي وثقافتهم، وهي من جملة الشواهد التاريخية. [انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 205]

وهذا إن دلّ على شيءٍ، فإنّما يدلّ على أنّ نصر حامد أبو زيد متأثرٌ بالأسس المعرفية الحسية التجريبية، وعلى فكره مسحةٌ من الفلسفة الوضعية. وقد تمّ نقد الأسس المعرفية للمدرسة الحسية التجريبية في مجال «نظرية المعرفة»، وأثبت الفلاسفة بطلانها وفسادها، فإذا تهدّم المبنى تهدّم البناء بتبعه.

2- أنّ نظرية تاريخية النصّ الديني تناقض نفسها وتُبطل ذاتها؛ لأنّ هذه النظرية تشكّلت في إطار تاريخي خاصّ ونسيج ثقافي واجتماعي محدّد، فلا وجود لها خارج التاريخ، فليست منفصلةً عن مجتمعها وثقافتها ولغتها ومنظرها. فالتاريخية نظريةً بشريةً غير مقدّسة تشكّلت في فترة تاريخية محدّدة، وفي واقع ثقافي اجتماعي خاصّ. إذن نظرية تاريخية النصّ وليدة بيئتها وثقافتها والظروف الاجتماعية التي تحيط بها، فهي منتجٌ ثقافيٌّ متأثرٌ ببيئتها الحاضرة لها ومكوناتها، فلا جدوى ولا فائدة من هذه النظرية في العصر الراهن للثقافات والبيئات المغايرة لها حسب المدلول المطابق لها، فنظرية التاريخية أول ما تهدّمه هو نفسها وذاتها.

يمكن ذكر هذا الإشكال النقضي بصورة أخرى وهي: لا شك أنّ الفكر الاعتزالي ونظريات المعتزلة التي استلهم منها نصر حامد أبو زيد، تكوّنت في بيئة ثقافية تاريخية اجتماعية خاصة وفي حقبة

زمنيّة محدّدة، وبما أنّ البيئة التي تشكّلت فيها نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ تختلف عن البيئة الثقافيّة الاجتماعيّة للاعتزال فلا يجوز لنصر حامد أبو زيد أن يستفيد من آراء المعتزلة في تأصيل نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ، ولكنّه اعتمد على ثقافة غير ثقافته، وليس هذا إلا نوعاً من التناقض.

3 - النقطة المركزيّة في نظريّة التاريخيّة هي التركيز على «الواقع التاريخي» أو «الظروف التاريخيّة»، ولكن ما هو المقصود من «الظروف التاريخيّة» أو «الأسباب والأرضيات التاريخيّة» أو «البيئة الثقافيّة والاجتماعيّة» التي يكررها أتباع التاريخيّة؟

هناك عدّة فروض واحتمالات:

أ- المراد من الظروف والبيئة التاريخيّة هو نفس الزمان والمكان بمعناهما العرفي، وهو المقياس والميزان الذي يُقدّر به الأمور والأحداث. لا يخفى أنّ الزمان والمكان وعاءان للأشياء والأحداث والظواهر، ولا يمكن أن يؤثرا في حقيقة الأشياء ويغيّرا ذواتها.

ب- المراد من الظروف التاريخيّة أو البيئة الاجتماعيّة هو العادات والتقاليد والرسوم السائدة على المجتمعات البشريّة في كلّ عصرٍ ومصرٍ، ولا شك أنّ هذه الرسوم والتقاليد والعادات وليدة الإنسان ونتاج بناء العقلاء، وبعضها معلولٌ لحاجات الإنسان الفطريّة ومتطلّبات الحياة الاجتماعيّة. فليست هذه التقاليد والأعراف والرسوم تغيّر حقيقة الأشياء وتجعلها نسبيّةً متبدّلةً.

جـ المقصود من الظروف التاريخية هو هيكلية الحياة الاجتماعية وشاكلتها وصياغتها والنظم السائدة عليها. ولا يخفى أنّ هذه الصياغات والأنظمة الاجتماعية والسياسية والحكومية وليدة فكر الإنسان ومقتضيات الحياة الاجتماعية البشرية، فهي وليدة الإنسان، لا أنّ الإنسان وليدها.

دـ وإن كان المراد من الظروف التاريخية والواقع الثقافي هو نفس الأعيان والأشياء الخارجية من الأرض والسماء والشجر والحجر والأجسام، فهي وإن كانت متغيرةً بأشخاصها، ولكن ثابتةً بأنواعها ومفاهيمها على مرّ التاريخ، فهذا لا يؤثر في هوية الإنسان، ولا يجعل ذاته متغيراً متحوّلاً.

فالمفاهيم التي تركّز عليها نظرية تاريخية النصّ الديني من «الظروف التاريخية» أو «الواقع الثقافي والسياق الاجتماعي» تُعدّ من المعقولات الثانية الفلسفية التي لها منشأ الانتزاع في الواقع، ولكن ليس لها مصداقٌ مستقلٌّ منحاوٌّ فيه. ينتزع الذهنُ هذه المعقولات الثانوية من خلال المقارنة بين الأشياء، كمفهوم «الأعلى والأسفل» اللذين ليس لهما مصداقٌ مستقٌّ في الخارج إلاّ بتبع منشأ انتزاعهما.

4 - هناك فرقٌ بين الأرضية المهيئة لنزول الآيات التي سببت نزول الآية في خصوصها، وبين الأحكام والتعاليم والمعارف التي نزلت إثر حادثةٍ أو عقيب واقعةٍ تعالجها وتلبي طلبتها. ونحن حتّى إن سلّمنا بأنّ القسم الأوّل أمرٌ تاريخيٌّ، ولكن لا نقبل أنّ يكون

القسم الثاني تاريخياً ومختصاً بواقعة وحادثة معيّنة، على سبيل المثال أنّ الحرب العالميّة الثانية سبّبت أن يجلس عقلاء العالم ويدوّنوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإذا كانت الحرب العالميّة حادثةً تاريخيّةً حدثت في حقبة زمنيّة ومكانيّة خاصّة، فهل يجب أن يكون مفاد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أمراً تاريخياً ومنتجاً ثقافياً محدّداً بيئته ثقافيّة وتاريخيّة واجتماعيّة خاصّة؟! كلا، لا ملازمة بينهما، بل الحرب العالميّة الثانية صارت سبباً لتدوين قانونٍ شاملٍ يعالج كثيراً من المشاكل في طول حياة البشر.

بعبارةٍ أخرى: صار هناك خلطٌ بين ما يقع في وعاء الزمان والمكان وبين ما هو متأثّرٌ بالزمان، فلا ملازمة بينهما. نعم الكلام الإلهي حدث في وعاء الزمان والمكان، فهو حادثٌ زمنيٌّ، ولكنّ هذا لا يستلزم أن يكون الوحي والقرآن متأثراً بالزمان بشكلٍ كبير؛ لأنّ الوحي تابعٌ للمصالح والمفاسد، وهي أمورٌ ثابتةٌ مستمرّةٌ، وإن كانت الألفاظ التي تحكي وتعكس هذه المعاني الثابتة زمنيّةً وحادثّةً، ولكنّها مع ذلك لا تجعل النصّ الدينيّ نتاج ثقافته وبيئته.

لا شكّ في أنّنا لا ننفي عن النصّ القرآنيّ ارتباطه بالظروف والسياقات التي وردت فيها الآيات القرآنيّة، لكنّ ذلك الارتباط بالسياقات والظروف التاريخيّة لا يعني اختصاصها بالمتلقين الأوّلين الذين كانوا في زمن نزوله في العهد النبويّ، بل ذلك باعتبار أنّ «الطبيعة البشريّة» واحدةٌ لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، ومن

ثمّ يكون الموضوع واحدًا؛ لذا يقول القرآن: تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا [سورة الفرقان: 1]. ولكنّ الخطاب الحدائِيّ يحاول أن يجعل من التاريخ - الواقع ما يصنع الوحي، وليس الوحي هو الذي يصنع التاريخ. [القرني، موقف الفكر الحدائِيّ العربيّ من أصول الاستدلال في الإسلام، ص 143 - 145]

5 - استخدم الله - تعالى - اللغة العربيّة لغرض تفهيم طريق الهداية للناس وتبيينها، وهذا يستلزم أن تعكس اللغة العربيّة جانبًا من الثقافة السائدة على المخاطبين في عصر الرسالة، ولكن ليس هذا بمعنى أنّ القرآن منفعلٌ ومتأثّرٌ بالثقافة الشائعة والرائجة في جزيرة العرب، بل اللغة هي وسيلةٌ وآلةٌ للتفهم والتفاهم وتبيين ما يرومه المتكلّم من إقائه، فالله استخدم اللغة العربيّة لتبيين كثيرٍ من المعارف والعلوم الإلهيّة من التوحيد ومعرفة الله ﷻ وما يتعلّق بالمعاد وأحوال يوم القيامة والأخلاقيّات والأحكام التي يحتاج إليها الناس إلى يوم القيامة.

الخاتمة

توصّلنا من خلال ما استعرضناه إلى نتائج مهمّة منها:

1- تركّز نظريّة تاريخيّة النصّ على تأثر كافّة النصوص - بما فيها النصّ الدينيّ - بالواقع الثقافيّ والاجتماعيّ السائد في عصره، ولا يمكن أن تتعدّاه مطلقاً؛ فإنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتجٌ ثقافيٌّ تبلور في بيئته الحاضرة له. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عاماً.

2- تعتمد نظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ" على أسس ومبادئ خاصّة، وهي عبارةٌ عن المبادئ العقديّة، وأنّ كلام الله أو الوحي ليس أزليّاً قديماً، بل هو حادثٌ مخلوقٌ، فحادثه الوحي ذاتها واقعةٌ تاريخيّةٌ، وليست واقعةً أزليّةً ميتافيزيقيّةً. وكذلك المبادئ اللغويّة والسيمونطيقية، فالنصوص الدينيّة ليست سوى نصوصٍ لغويّةٍ، بمعنى أنّها تنتمي إلى بنيةٍ ثقافيّةٍ محدّدةٍ، تمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلاليّ المركزيّ.

3- تترتب على نظريّة "تاريخيّة النصّ الدينيّ" نتائج وتداعياتٌ خطيرةٌ مثل: بشريّة الدين، نسبيّة الدين، التعدديّة في فهم الدين، نفي صبغة الهداية عن الدين، واختزال النصّ الدينيّ بمجموعةٍ من القضايا والشواهد التاريخيّة.

4- تواجه نظرية التاريخيّة عدّة إشكالاتٍ منها: أنّ نظرية تاريخيّة النصّ الدينيّ تناقض نفسها وتُبطل ذاتها، لأنّ هذه النظرية تشكّلت في إطارٍ تاريخيّ خاصّ ونسيج ثقافيّ واجتماعيّ محدّد، فلا وجود لها خارج التاريخ.

بناءً على الرؤية التاريخيّة تتحوّل معاني الجملات والألفاظ بتحوّل الظروف والبيئة التاريخيّة، فكلّ بيئةٍ تاريخيّةٍ جديدةٍ تعطي معنًى جديدًا للألفاظ، وليس لهذا إلا التورّط في النسبيّة.

المصادر

1. ابن ابي الحديد، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
2. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ.
3. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
4. أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دار الفتوح، الأردن، الطبعة الأولى، 1438 هـ.
5. أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الرابعة، 2011 م.
6. أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.
7. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974 م.
8. الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، 1428 هـ.
9. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 1997 م.
10. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، 1426 هـ.

11. القرنيّ، محمد بن حجر، موقف الفكر الحدائّي العربيّ من أصول الاستدلال في الإسلام، مركز بحوث ودراسات البيان، الرياض، 1434هـ.
12. كريمي نيا، مرتضى، معنای متن [معنى النصّ]، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ یکم، 1380 ش.
13. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دارالكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1367 ش.
14. مجله فلسفه دين، دوره 13، شماره 4، زمستان 1395 ش، مقاله تاريخمندی قرآن و تحليل و نقد مبنای وحی شناختی آن، محمد عربصالحی.
15. مجله قرآن شناخت، سال سوّم، شماره دوّم، پاییز و زمستان 1389 ش، شماره 6، مقاله نقد تقرير أبوزيد از تاريخمندی قرآن.
16. محمد عبده، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1989 م.
17. نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997 م.
18. نصر حامد أبوزيد، مفهوم النصّ.. دراسةً في علوم القرآن، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، الطبعة الرابعة، 981 م.
19. نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الدينيّ، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995 م.

المباني الفكرية للسمات الخاصة للمهارة.. دراسة في ضوء النصّ الدينيّ

طلال الكمالي*

الخلاصة

لَمَّا كَانَ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89] كَانَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ بَلِ الْحَتْمِيِّ أَنْ يَتَضَمَّنَ كَثِيرًا مِنَ الْمَفَاهِيمِ وَالْمِصْطَلِحَاتِ الَّتِي تَقُودُ الْإِنْسَانَ إِلَى هُدَى اللَّهِ - تَعَالَى - وَرَحْمَتِهِ. وَلِأَنَّ نَعْتَقِدُ بِأَنَّ النَّصَّ الدِّيْنِيَّ الْمَتَمَثِّلَ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ جَاءَ عَلَى هَذَا النِّحْوِ كَانَ لِزِمَامًا عَلَى الْبَاحِثِينَ بِذَلِكَ الْجُهْدِ لِاسْتِنطَاقِ آيَاتِهِ الْكَرِيمَاتِ بَغِيَةَ الْوُقُوفِ عَلَى دَلَالَتِهِ الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ لِلْكَثِيرِ مِنَ الْقَضَايَا ذَاتِ الصَّلَةِ الْمَبَاشِرَةِ بِحَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَمَرَاكِلِ تَطَوُّرِهِ، وَلَعَلَّ مِنْ أَهَمِّ تِلْكَ الْقَضَايَا الْوُقُوفُ عَلَى مَهَارَةِ تَطْوِيرِ قُدْرَاتِ الْإِنْسَانِ الظَّاهِرِيَّةِ وَالْبَاطِنِيَّةِ. وَبِمَقْتَضَى ذَلِكَ سَعِينَا فِي هَذَا الْبَحْثِ عَرْضَ الْبُعْدِ الْفِكْرِيِّ لِلْسَّمَاتِ الْخَاصَّةِ بِالْمَهَارَةِ عَلَى وَفْقِ رُؤْيَا النَّصِّ الدِّيْنِيِّ الْمَعْتَبَرِ (الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ)؛ لِاعْتِقَادِنَا بِأَنَّ مَشْكَلَةَ الْبَحْثِ تَكْمُنُ فِي تَحْدِيدِ مَوْثُرَاتِ سَمَاتِ الْمَهَارَةِ الْخَاصَّةِ، حِينَمَا تَكُونُ هَذِهِ السَّمَاتُ ذَاتَ عِلَاقَةٍ وَثِيقَةٍ بِحَرَكَةِ الْإِنْسَانِ وَاجْتِهَادِهِ عَلَى الْمَسْتَوِيَيْنِ النَّظَرِيِّ وَالْعَمَلِيِّ، وَلَعَلَّ فَرْضِيَّةَ الْبَحْثِ حَاوَلَتْ الْإِيْفَاءَ بِذَلِكَ عِبْرَ التَّفْرِيقِ مَا بَيْنَ سَمَاتِ الْمَهَارَةِ الذَّاتِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ فِكْرِيًّا؛ بَغِيَةَ مَعْرِفَةِ مَا هُوَ كَائِنٌ وَمَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ.

الكلمات المفتاحية: المباني، المباني الفكرية، المهارة، النصّ الدينيّ

(*) د. طلال فائق مجبل الكمالي، العراق، عميد كلية العلوم الإسلامية، جامعة وارث الأنبياء.

Intellectual Foundations of Special Aspects of Skill ... A study in the light of religious text

Talal Al-Kamali

Summary

While the holy Qur'an is "a clarification of everything, guidance, mercy, and good tidings for Muslims" [Surat Al-Nahl: 89], it is natural, or inevitably, that it includes many concepts and terms leading humankind to the guidance and mercy of Almighty God.

Because we as Muslims believe that religious text, represented by the holy Qur'an, has come in this way, it is therefore obligatory for researchers to do their best to explore its verses, in order to get to its cognitive and intellectual implications of the many questions directly related to man's life and the different stages of his development. Perhaps, the most important of these questions is to know the skill of developing man's apparent and hidden capabilities.

Accordingly, in this study I attempt to discuss the intellectual dimension of the aspects of skill according to the viewpoint of reliable religious text (the holy Qur'an). This is because I believe that the problem of research lies in identifying the indicators of the special aspects of skill, when these aspects are closely related to man's movement and action at both theoretical and practical levels. The study hypothesis has tried to fulfill this task through intellectually differentiating between the subjective and objective aspects of skill; in order to know what has already been and what should be.

Keywords: foundations, intellectual foundations, skill, religious text.

تمهيد

من الضروريّ قبل الدخول إلى البحث تحديد معنى مفهوم سمات المهارة الخاصة نفسها، لا سيّما حينما تكون هذه السمات ذات علاقةٍ لصيقةٍ ووثيقةٍ بحركة الإنسان نفسه، واجتهاده على المستويين النظريّ والعمليّ، فهي تعني ضرورة ملامسته للواقع وأداء ما ينبغي أدائه بإتقانٍ وجودةٍ، ومن المهمّ التفريق ما بين سمات المهارة الذاتية والموضوعيّة فكريًّا؛ بُغية معرفة ما هو كائنٌ وما ينبغي أن يكون، في الوقت الذي كان فيه ثمة خلطٌ بين المفاهيم الكليّة والنسبيّة لهذا الموضوع، ممّا آل إلى أن ينسحب الأمر على السمات وبقية مفردات المفاهيم في الوسط المعرفي والفكريّ، علمًا أنّ موضوعنا أحد أهمّ الموضوعات الساخنة التي تشابكت مع كلّ الميادين العمليّة. وبناءً عليه حاولنا رصد البعد الفكريّ لفرضيّة النصّ الدينيّ في بيان هذا الإبهام، وحلّ عقدة تشابك الموضوع، وفكّ إشكاليّة التعارض بين الموضوعيّ والذاتيّ وتزاحمهما فكريًّا، فضلًا على الفرق بينهما.

299

المطلب الأوّل: المبنى الفكريّ لمفهوم المهارة وسماته في النصّ الدينيّ.

1 - تعريف المهارة والسمة

عرّفت المهارة بأنّها: «القدرة على استنطاق طاقات الإنسان الظاهرة والكامنة على المستوى الأدائيّ بجودةٍ وإتقانٍ واختزال الزمن، بُغية تحقيق أهدافه على وفق رؤيته الكونيّة» [الكماي، مفهوم المهارة

في القرآن الكريم: ص 60، مجلّة دراسات إسلامية معاصرة، العدد الثاني والعشرون]، وفي ضوء هذا التعريف سيكون تعريف المهارة من منظور النصّ الدينيّ الإسلاميّ هو: القدرة على استنطاق طاقات الإنسان المؤمن الظاهرة والكامنة على المستوى الأدائيّ بجودةٍ وإتقانٍ واختزال الزمن، بُغية تحقيق أهدافه على وفق الرؤية الكونيّة للشريعة الإسلاميّة، وبالنظر إلى التعريف المذكور يمكن رصد مكوّنات مفهوم المهارة وعناصره، واختزالها على النحو الآتي: المواهب وفاعليّة القدرة، والأداء والحراك النظريّ والعمليّ، والتطوير بين النموّ والإيناء، والجودة والإتقان، والسبق وإدارة الوقت، والأهداف والمقاصد، وحاكميّة الرؤية الكونيّة [المصدر السابق، ص 57 - 60]، إذ تبين أنّ المكوّنات الأساسيّة التي اعتمدت هي التي حدّدت المفهوم، والموضوع والغاية اللذين يعدّان المائز بين المفاهيم، ومن ثمّ صيغ تعريفه.

بينما عرّفت السمة بمفهومها العامّ بأنها الفارق الذي يتّصف به الشيء من علاماتٍ أو مؤشّراتٍ، من حيث ظاهره وجوهه ومحدّداته، ومن هذا المنطلق يمكن عدّها أيضاً المؤشّرات الظاهريّة والجوهريّة اللازمة للشيء؛ إذ يُعرف بها وتميّزه من غيره، إذ يُقترن الشيء بعلاماتٍ ومؤشّراتٍ تُمهّد السبيل للمقايسة بينه وبين الأشياء الأخرى، فهي قراءة جوهر الشيء وتحليل محدّدات عوارضه بُغية معرفة هوية الشيء وماهيّته.

ولأهميّة المحورين مفهوم المهارة وسمته؛ حاولنا تقديم هذا العرض المختزل ليكون مقدّمةً للولوج إلى عالم السمات الخاصّة بالمهارة على وفق الرؤية القرآنيّة، وغير خافٍ أنّ من مقتضيات البحث تحديد المفهوم عبر تحديد هيكله البنائيّ على المستوى

المضمونيّ، ومن ثمّ البحث عن المصاديق والدخول في فضاءاتها على المستوى التطبيقيّ، فضلاً على رصد سمة المفهوم وما يفرّقه عن غيره ظاهريّاً وجوهريّاً.

2 - خصوصيّة المباني الفكرية للنصّ الدينيّ

بلحاظ سماويّة النصّ الدينيّ فقد امتاز القرآن الكريم في أسلوبه وتعبيره لفظاً ومعنى، لدرجة أن ارتقت مضامينه منفتحة على الإنسان بما يوافق فطرته وواقع كينونته وتركيبته الماديّة والعقليّة والنفسيّة، فضلاً على المصلحة من وراء التشريع بنمطيه المولويّ والإرشاديّ؛ ولهذا نجد أنّ السنن القرآنيّة تسعى لإحياء الحركة الجوهرية لتغيير الإنسان وتطويره وبنائه في داخل دائرة الاسلام بجميع أبعاده المعرفيّة، سواءً النظرية العقديّة أم العمليّة الأخلاقيّة والسلوكيّة، وذلك عبر آلياتٍ وأدواتٍ متعدّدة، منها ما يعتمد على ترشيد العقل وتجارب الانسان العلميّة والحياتيّة، ومنها ما ينظم حركته السلوكيّة الفرديّة والاجتماعيّة.

وفي ضوء هذه المباني الفكرية كانت المفاهيم البنائيّة والقيميّة، وحركة المكلف معها ذات وجهتين هما:

الأولى الدفاعيّة: ويمكن تسميتها بقوة الصّدّ التي تعدّ حركةً مضادّةً للقوى التي تحول دون إقامة شريعة السماء.

الثانية التنويريّة: ويمكن تسميتها بقوة الجذب، وهي حركةً مبنها إحياء التناغم والانسجام مع إرشادات الشريعة وأحكامها والسعي إلى الوقوف عند حدود شريعته سبحانه.

وبالنظر إلى مباني النصّ الدينيّ الفكريّة ندرك وجود خصوصيّة للنصّ القرآنيّ؛ إذ نجده يعرض حقيقة المفاهيم وماهيّتها عرضاً علمياً مجرداً، ونلاحظ في الوقت نفسه أنّه يدفع بالمتلقّي لإحياء قواه بالتعامل مع المفاهيم إيجابياً وبصورة مثلى، مستقبلاً الوجه الآخر، فالقرآن الكريم يسعى بالإنسان إلى تفعيل حركة مزدوجة بين الصّدّ والجذب، يستحسن فيه الحسن ويستقبّح فيها القبيح، ومقصده من ذلك كلّ بناء صرح العدل والإنسان والمجتمع والنظام على حدّ سواء.

فعلى الرغم من أنّ النصّ الدينيّ قد عرض مفهوم (المهارة) بوجهه الآخر متمثلاً بغيّ الشياطين، وكيد الكافرين، ومكر المنافقين، واستكبار الظالمين، وإغواء الفاسقين، عرض بالمقابل المهارة الإيجابيّة ترغيباً للمتلقّي بمساحة أوسع، وبوجه أنصع، وبمنزلة أرفع، عبر استحسان مبدأ (المهارة) واستحسان سماته الخاصّة فضلاً على العامّة؛ بغيّة الدفع بالإنسان لأداء الأعمال بمهارة وإتقان وجودة عالية، وعلى أساس ذلك سيكون جلاً بحثنا يدور في فلك بيان السمات الإيجابيّة لمفهوم المهارة في ضوء القرآن الكريم.

3 - البعد الفكريّ للسمات ومنطلقاته الموضوعيّة والذاتيّة

قيل في الموضوع: المادّة التي يبني عليها المتكلم، وموضوع العلم هو الاهتمام إلى أصوله وأوليّاته، والموضوعيّة في الفلسفة: منحنى يرى أنّ المعرفة إنّما ترجع إلى حقيقة غير الذات المدركة [إبراهيم

مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ص 1039 و1040]، فهي القواعد والسنن العامّة المطلقة التي إن أدركت أدرك ما دونها من معارف جزئيّة.

وقيل في الذات: إنّها تعني النفس والشخص، فإن أُضيفت إليه كان المقصود منها آراء الشخص وانفعالاته [المصدر السابق، ص 307]، ومن هنا عرّف الجرجانيّ الذاتيّ لكلّ شيءٍ بأنّه: «ما يخصّه ويميّزه عن جميع ما عداه» [الجرجانيّ، التعريفات، ص 101]؛ أي هي المنطلقات الشخصيّة التي ينفرد بها الإنسان بحسب دوافعه ورغباته.

وفي هدي هذا المنطلق الفكريّ لمفردتي الموضوعيّة والذاتيّة، نُشدّد على أنّ علاقتهما بالسّمات إنّما هي علاقة هويّة سمة المفهوم الذي يتفردّ بها عن غيره من سمات المفاهيم الأخرى، ومن هنا أردنا الحديث عن علاقة المفردتين بسمة المهارة، ومن ثمّ عرض الرؤية الخاصّة بتلك العلاقة في ضوء القرآن الكريم ومبانيه الفكرية.

303

وقد اقتضت ضرورة البحث لفت الأنظار إلى وجود نوعين من هذه السّمات قد تبنّاه النصّ الدينيّ على الأظهر وهما السّمات (الموضوعيّة والذاتيّة) مع الإشارة إلى أنّ السّمات العامّة في ضوء مباني القرآن الكريم ورؤيته تدخل في قسم الجانب الموضوعيّ فحسب، لأنّها تبنّت القضايا الأساسيّة والكليّة، فهي بمنزلة قواعد فكريّة كليّة غير قابلة للنظر والاجتهاد الذاتيّ، ومن هنا نجد أنّ السّمات العامّة يمكن أن تكون سماتٍ لمفاهيم أخرى غير مفهوم المهارة لعموميّتها، والحال أنّ السّمات التي أخضعت لقسمي الموضوعي والذاتي هي (السّمات الخاصّة) لا العامّة، وإن لم يكن هذا المنحى على نحو الإطلاق؛ إذ الرؤية

الكونية القرآنية قد تبنت عرض المفاهيم ملازمةً للأداء في أغلب الأحيان — وهذا المنحى قد تفرّد به المنهج القرآني دون غيره من المناهج الأخرى - مع مراعاة إعطاء المساحة الكافية لحركة الإنسان ميدانياً على وفق الجانب الذاتي؛ إذ الذاتي يخضع للاجتهاد وسيتبين جلياً نسبة الأداء والنتيجة، وهذا ما سنوضحه تباعاً.

4 - فكّ إشكالية تعارض الموضوعي والذاتي وتزاحمهما فكرياً

إنّ هذا الموضوع من الموضوعات التي أثارت جدلاً كبيراً في وسط المفكرين والفلاسفة، ولزيادة الفائدة ارتأينا عرض هذه الإشكالية العلميّة لصلتها بموضوع البحث، فقد ذهب بعض المفكرين ومنهم الفيلسوف الألمانيّ كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804 م) إلى أنّ التفاعل بين الذات والعالم الخارجي إنّما هو مصدرٌ لتكوين الموضوع، فتراكم المعلومات الحسيّة في العقل يؤدي إلى تكوين المعلومات، وتصبح فيما بعد مقولاتٍ في داخل عقل الذات غير خاضعةٍ للإحساس الخارجي، حينها تصل إلى درجة الثبوت والاستقرار وكأنّها الميزان أو القانون؛ أي أنّ تراكم المعلومات الحسيّة يصل إلى معرفة القوانين الطبيعة واكتشافها وتبنيها لذاتها (المقولات العقلية)، والتي من خلالها تحكم على كلّ الإدراكات الجديدة أو الجزئية المرافقة لعملية الحياة [بيداويد، مقالة: الصراع بين الموضوعية والذاتية].

ولفكّ التعارض في أدلّة ما ذهب إليه أصحاب هذه المدرسة

استدلاليّاً أو التّزاحم تطبيقيّاً، نقول لو كان الأمر كما ذهبوا لكانت الحقائق نسبيّةً كذلك، ومن ضمنها تلك المقولات العقليّة؛ أي أنّها تتباين من إنسانٍ لآخر، ومن ثمّ تتباين على وفق اختلاف الزمان والمكان، على حين نجد أنّ كثيراً من المستحسنات العقليّة ومستقبحاتها كانت وما تزال من القضايا المطلقة، وكذا عدم تأثر نوااميس الطبيعة بقدرة الإنسان وإرادته، أي عدم امتلاكه قدرة تحديّ النوااميس في القضايا الكليّة، لهذا فضلاً على أنّ تتبّع قانون «السببيّة الموجود في تفسير قوانين الطبيعة هو نفسه موجودٌ وبدقته في الظاهرة الإنسانيّة... وميكانيكيّة عمل عقل الإنسان في الطبيعة التي تجعل من الباحث يؤمن بأنّ تأثير القوانين الجارية على الطبيعيّة يجري بنفس الدرجة على عقل الإنسان» [المصدر السابق]، علاوةً على ما عرض من صيغ للسنن الموضوعيّة، ومنها شكل القضيّة الشرطيّة وعلاقتها بقوانين الكون وسننها، والتي تقضي بأنّه متى ما تحقّق الشرط تحقّق قبالة الجزء؛ لعدم انفكّك الشرط والجزء عن بعضهما؛ لارتباطهما بالموضوع عينه، فشكّلا القضيّة الفعليّة الناجزة الوجوديّة المحقّقة، بلحاظ الطرفين الزماني والمكاني، وشكّلا السنّة المصاغة على صورة الاتّجاه الطبيعي، الذي فرّق فيه بين الاتّجاه والقانون [انظر: الصدر، المدرسة القرآنيّة، ص 89 - 98]، كلّ تلك أدلّة عقليّة لردّ مذهب كانط ومن سايره؛ إذ مبناهم سيؤول إلى عدلّ شيء جزئيّاً قابلاً للتفكيك والتركيب والنسبيّة، ومن ثمّ لم يبق للإنسان حجراً يمكن وضعه فوق حجرٍ ولا يمكن حينئذٍ استقرار

جدار المعرفة والحال هذه، وهذا خلاف الواقع الكوني، وخلاصة الأمر محصلة أنّ الموضوعيّة حقيقةً ثابتةً غير قابلةٍ لوهم المتوهمين، كما هي الحقيقة الذاتيّة.

أمّا ما يتعلّق بمقام التزاحم، أي مقام الامتثال، فالأمر سيّان؛ إذ لا خلاف في التسليم بالجانب التطبيقي أصلاً للقول بوجود التفاعل بين المقولة العقلية والظاهرة الإنسانيّة أو في القضايا الكليّة والجزئيّة بواقع الحال، بيد أنّ وجه الخلاف يكمن في البرزخ الذي منه يتمّ التفريق بين هذا وذاك.

بعد كلّ ما تقدّم نقف على صلة جدلية الصراع بين الموضوعي والذاتي وعلاقتها مع موضوع البحث؛ إذ لا يخفى أنّ رؤية مدرسة كانط وأتباعه ستؤول إلى عدّ الذات الفيصل في تحديد مفهوم الكليّات والجزئيّات، ومن ثمّ ستتأثر السمات بالتبع قطعاً، وبذلك سوف لا نجد سماتٍ وعلاماتٍ يمكن بمقتضاها تفريق هذا المفهوم عن غيره، فضلاً على السمات الخاصّة؛ لاعتقاد أهل هذا الرأي أنّ المقولة العقلية يمكن معرفتها ومعرفة سماتها عبر التراكمات الحسيّة الخارجيّة.

في الوقت الذي يمكن ردّ ما تقدّم بالآتي:

1- أنّ القضايا الحسيّة مهما كان تراكمها مع العالم الخارجي مقبولاً بنسبةٍ معيّنة؛ لارتقاء بعضه إلى المقولة العقلية، فسيظلّ جزءً كبيراً لا يكمن إدراكه من خلال الحسّ.

2 - تباين المحسوسات من شخص إلى آخر أو من ظرف زمنيّ أو مكانيّ إلى آخر.

3 - قصور إدراك الإنسان لبعض الجزئيات ناهيك عن بعض الكلّيات، ولعلّ النموّ المعرفيّ لديه يُعدّ مؤشّرًا واضحًا لتصاعد خبراته المكتسبة الحسيّة وغير الحسيّة، ومن ثمّ لا يمكن الإقرار بها على نحو الموجبة الكلّيّة.

4 - عدم إمكانيّة تحديد المفاهيم بدقّةٍ ومنها السّمات، فضلًا على تحديد موضوعاتها وغاياتها.

5 - غياب رؤيةٍ كونيّةٍ مستقرّةٍ وثابتةٍ تعرض القضية الفلسفيّة، ومن ضمنها فلسفة الوجود والقضايا ذات الصلة.

أ - السّمات الموضوعيّة

307

المقصود بالموضوعيّة المعارف المنظور إليها من حيث واقعها، أو تلك الحقائق المطلقة الظاهريّة منها والباطنيّة، من أساسياتٍ ومحدّداتٍ معرفيّةٍ، تسالم عليها العقل، وتوافقت عليها الفطرة تلقائيًا، لثُعدّ سننًا وقواعد ثابتةً يمكن للإنسان التعاطي معها لتنظيم علاقته الحياتيّة، ومن ثمّ إدراك ما ينضوي تحتها من معارف جزئيّة تستمدّ مقوماتها نفسها.

ومن هنا يمكن عدّ الجانب الموضوعيّ فكرًا مثاليًا مطلقًا غير قابلٍ للنظر، مبناه الوقوف على ماهيّة الأشياء وكنهها بوصفها حقيقةً قائمةً؛ لتضمن الوجود لها على نحو نواميس وقوانين بدهيّة؛ إذ لا

يمكن نكران هذه الرؤية البتّة، بلحاظ أنّها مسلّمات سُنت لا تُباع طريقة التعامل مع علّة الوجود وآثاره من الموجودات وبخلافها تُنقد القواعد العقلية، وتختلّ النظم القيمية، وتهتزّ المعايير المنطقية، فتنهدّ النظم حينها ويدخل الإنسان عالم العبث والتهيه، وبها تنقلب الموازين؛ لفقدان الإنسان تفاعله مع الوجود الخارجي، وهذا يعني فكّ الرابط بينهما؛ أي بين الإنسان ومنطقه الموضوعي.

وبمقتضى ذلك عرض القرآن الكريم لهذا الرابط الموضوعي بشكلٍ جليٍّ وواضحٍ، ومنه قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [سورة الفتح: 23]، وقوله تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [سورة فاطر: 43]، فقد أكد القرآن الكريم حتمية مضامين السنن الكونية الإلهية وثبوتها «فهي فوق الزمان والمكان؛ ولذلك فهي ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل» [قراءتي، تفسير النور، ج 9، ص 126]، إذ يمكن أن نستخلص أنّ الأبعاد الموضوعية بقواعدها الفكرية «ذات طابع علمي؛ لأنّها تتميز بالاظراد الذي يميّز القانون العلمي، وذات طابع ربّاني؛ لأنّها تمثل حكمة الله وحسن تدبيره... وذات طابع إنساني؛ لأنّها لا تفصل الإنسان عن دوره الإيجابي» [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 76]، ولأهمية هذا الجانب نلاحظ أنّ المباني الفكرية القرآنية للسمات الخاصة للمهارة، فضلاً على السمات العامة قد تبنت هذا الجانب - الموضوعي - واقرنت به ولازمته؛ بل أولته عنايةً كبيرةً عبر رصد القرآن الكريم لها بما هي حقيقةٌ مفروغٌ عنها، مع الوضع بالحسبان ضرورة تفاعل الإنسان معها والتعاطي معها نظرياً وعملياً؛ إذ نلاحظ أنّ السمات

في هذا النمط تُوكّد الجانب الموضوعيّ في المقام الأوّل، ومن ثمّ تُشير إلى عمليّة التغيير والانتقال من المفهوم إلى المصدق.

ب - سمات الذاتيّة

يُراد بالذاتيّ إمكانيّة إدراك المعارف وقبولها، والتعامل معها، والشروع بتحقيقها؛ أي التعامل مع النُظم المعرفيّة إجرائيّاً بعد التسليم بها نظريّاً.

ولمّا كانت الموضوعيّة تعني تلك المعارف المطلقة المسلّم بها، أمكننا القول إنّ الذاتية هي الحركة التفاعليّة للإنسان مع تلك المعارف، وإنّ الإنسان فيها هو الحاكم على تلك العلاقة بمحض إرادته، وفي هذا السياق نُلفت النظر إلى أنّ تلك الحركة ستكون نسبيّة؛ أي أنّها تتباين من شخصٍ إلى آخر، فهي مرهونةٌ بـ «قوّة الفاعل الذي يكون منشأً لصدور الفعل؛ أي كون الفاعل قادراً على القيام بالفعل» [الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلاميّة، ج 2، ص 199]، وبعبارة أخرى نقول إنّ الفاعل - الإنسان - يتعاطى مع تلك النظم على قدر مدركاته، وتسخير قدراته، وترويض قابليّاته، فضلاً على استعداده لقبولها ودرجة ذلك القبول؛ لرصد آثارها عليه، فهو يتعامل مع سنن الكون ونواميسها الكلّيّة بمقتضى قانون قابليّة القابل؛ أي أنّ تفاعله معها نسبيّ على قدر قابليّته واستعداده لذلك التفاعل.

على أساس ذلك كان التأكيد على مشارب المقدمّات المعرفيّة للإنسان؛ لكون النتائج مرهونةً بسلامة روافد الأسس الموضوعيّة،

ومن هنا عُدت العلاقة بينهما علاقةً تلازميّةً كعلاقة الأثر بالمؤثر أو الشرط بالجزاء، فكلّما ازداد أثر المؤثر في الشيء ازدادت آثاره، وكلّما توافرت مقدّمات الشرط ومقوماته حضورياً تحقّق الجزاء وتّضحّت النتائج لزومًا؛ ولهذا سلّمنا بنسبيّة الجانب الذاتي، إذ آثار الإنسان ونتاج فعله وانفعاله مرتبطةٌ بالجانب الموضوعي؛ إذ لا يمكن فكّ الرابط الوثيق بين الموضوعيّة والذاتيّة بحالٍ مِنَ الأحوال، فهي حركةٌ دؤوبَةٌ لوجود تجاذبٍ بين الطرفين، وحينئذٍ يكون الإنسان هو المعنيّ بتحمّل أعباء ما يعتقد، وما يكتسب مِن ثمارٍ نتيجة تفاعله مع تلك المقدّمات، فالقرآن الكريم عرض هذه الحقيقة عرضًا جعل الإنسان فيها هو الحاكم على نفسه، والقادر على أداء فعله بحكم إرادته، قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [سورة الجن: 16]، وقال سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الأنفال: 53]، وغيرها مِنَ الآيات المباركة التي تؤكد المطلب نفسه.

في مقابل هذه الحقيقة نجد لمفهوم المهارة وسماتها مساحةً تطبيقيةً لواقعٍ عمليّ، فالسمات الخاصّة للمهارة تعرض هذا التفاعل بين الموضوعي والذاتي بصورة جليّة، فالسمات الخاصّة للمهارة في ضوء الدراسة القرآنيّة نجدّها إمّا ذات منحيّ موضوعيّ تعرض فيها النظم الإلهيّة، وحينئذٍ يفتقر الإنسان إلى الاستسقاء من ترع مشاربها، أو ذاتيّةً يكون عمل الإنسان فيها بمقتضى الاختيار والإرادة، إمّا يخلق عملاً متقناً ومتألّقاً أو يحطّ عمله دون ذلك، فهي حركةٌ تفاعليّةٌ

مِنَ الموضوعيِّ إلى الذاتيِّ ومِنَ الذاتيِّ إلى الموضوعيِّ؛ أي مِنَ الأعلى إلى الأسفل ومِنَ الأسفل إلى الأعلى، ومنها يمكن رصد سمة المهارة، كما يمكن مقايسة نمط عمل الماهر في كونه موضوعيًّا أو ذاتيًّا.

5 . الرؤية الفكرية القرآنية في الموضوعيِّ والذاتيِّ مفهومًا وسمةً

استناداً لما رصدنا يمكن القول: إنّ الرؤية القرآنية في الموضوعيِّ والذاتيِّ، إمّا هي رؤيةٌ تحليليةٌ مبنيةٌ على الانسجام؛ أي أنها لم تتبنّ تفريق المفهوم على أساس الموضوعيِّ والذاتيِّ، وكذا الحال للسمات وبقية مفردات المفهوم، على الرغم مِن الاعتقاد بوجودهما ضمناً بقدر ما تبنت عرضه مِن الجانب التحليليِّ لبيان آلية حركة المكلف في قبال ما ألزم به عقديًّا وسلوكيًّا؛ لأنّ مراد الشارع المقدّس هو أن يدرك الإنسان مآل القضية التكليفية عن طريق تحليله لتلك العملية، وضرورة إدراك الرؤية الكونية الإسلامية وفهمها أولاً، ومِن ثمّ تبني الاعتقاد والتسليم بها ثانيًا، والعمل بما ينبغي فعله لتحقيق منتهى الرؤية ثالثًا، وبالنظر إلى الحركة التكليفية نجد أنّها حركةٌ لا تتبني التفريق بين الجانبين بقدر كونها حركةً إدراكيةً وسلوكيةً في الوقت نفسه؛ أي الانتقال صعودًا ونزولاً مِن الموضوعيِّ إلى الذاتيِّ، والعمل بالذاتيِّ بمقتضى الموضوعيِّ؛ أي التلبس بالمفهوم سلوكيًّا لدرجة أن يتسم بسمات المفهوم على مستوى الصفة للتفريق بين الممثل لتعاليمه مِن دونه.

وبتتبع آيات القرآن الكريم ندرك حقيقة هذه الحركة التفاعلية بين الموضوعي والذاتي والتلازم بينهما دون انفكاك، ولعل وجود آيات ليست بقليلة عرضت اقتران الإيمان بالعمل أو المفهوم بالمصداق والتلازم بينهما خير دليل على ذلك، قال تعالى: ﴿رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾ [سورة الطلاق: 11]، وفي مقام التفريق بين الطرفين وبيان سماتهما قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [سورة غافر: 58]، بيد أن الذي ينبغي الالتفات إليه أن هذا التوازن بين الموضوعي والذاتي أو بين المفهوم والسمة وانسجامهما لا يعني نفي وجود الموضوعي والذاتي، بل هي حركة تفاعلية متكاملة بين الطرفين، وذلك لاعتقادنا بوجود المعارف الكلية للرؤية السماوية ولزوم امتثال المكلف لها.

المطلب الثاني: السمات الخاصة الموضوعية للمهارة في النص الديني

مما هو مفروغٌ منه أنه ما من مفهومٍ إلا وقد اقترن بسماتٍ يمكن من خلالها معرفة هويته وموضوعه وغاياته، فضلاً على الفوارق التي تميّزه من غيره، بيد أن الذي نُلفت الانتباه إليه في هذا المحور هو أن السمات منها ما هي عامةٌ رئيسةٌ تدور بفلك

المفهوم وتؤطر قضاياه الكليّة، ومنها ما هو سماتٌ خاصّةٌ هي محلّ حديثنا ومقصد بحثنا هذا.

فالقراءة الموضوعيّة تحتم وجود سماتٍ ثانويّةٍ تنفرد بها المفاهيم - ومنها مفهوم المهارة - يمكن نعتها بالسمات الخاصة، ينتقل بها المفهوم من الحركة العامّة بأسسها الكليّة إلى حركةٍ جزئيّةٍ ذاتيّةٍ، بمقدور المفهوم من خلالها الانتقال من البعد النظريّ الفكريّ إلى العمليّ الإجرائيّ، أو من العلم إلى الفنّ الأدائيّ؛ إذ يمكن إحراز مساحةٍ واسعةٍ للتطبيقات والمصاديق، فضلاً على اتّساع الحركة الاجتهاديّة في داخل هذا الوسط، لدرجة أن يندر رصد فراغٍ وسط هذا المقسم، لمرونة الحركة الذاتيّة أو العمليّة والاجتهاديّة، بيد أنّ الحركة الجديدة تبقى مرهونةً بضوابط كليّاتها ومحدّاتها الرئيسيّة؛ أي تبقى في ضمن مناخ المفهوم وسماته الرئيسيّة وتجليّاتها.

تلقيّ المهارة وتجزيرها في العرف الفكريّ للنصّ الدينيّ

بعد أن أبرزنا أنّ للنصّ الدينيّ نمطاً خاصّاً في عرض مفاهيمه، فضلاً على عرض سمات المفاهيم من الجانب الفكريّ، كان لزاماً على البحث تبيان السمات التي تميّز بها مفهوم المهارة في ضوء القرآن الكريم على نحوٍ خاصّ، مع ملاحظة أنّنا فرّقنا بين السمات الموضوعيّة والذاتيّة؛ ولهذا سنتبّئ في هذا المطلب السمات الخاصّة الموضوعيّة للمهارة في القرآن من دون الغوص في موضوعيّة السمة

ومتبناها الكليّة؛ إذ إنّنا أسّسنا في المطلب الأوّل لهذا المعنى ودلالته المعرفيّة وأبعاده الفكرية وقضاياه الأساسيّة، ومن ثمّ سنراقب تلك السمات بمفهومها الاصطلاحيّ معرّجين على الشواهد القرآنيّة لها؛ إذ سيّتبين لنا ضمناً أنّ هذه السمات من النمط الموضوعي، وأنّ دعوة القرآن الكريم إليها دعوةً لتلقّي الإنسان لتلك المعاني الكليّة نظريّاً، ومن ثمّ ترجمتها سلوكيّاً، فهي حركةٌ من الجنبّة الموضوعيّة إلى الجنبّة الذاتيّة؛ أي أنّ القرآن تبنّى ترسيخ المعارف الكليّة في ذهن الإنسان وطلب منه إدراكها علميّاً، وتبنيها فكريّاً، وترسيخها عقديّاً، وأدائها فاعليّاً وتفاعليّاً، مع الأخذ بالحسبان أنّ سياق بحث السمات بهذا النمط لم يقصد أنّها محصورةٌ بمفهومنا مظنّة البحث، بل نعتقد أنّها قد تشترك مع مفاهيم القرآن الكريم الأخرى ذات البعد الإيجابي، والأظهر أنّ من هذه السمات الخاصّة الموضوعيّة للمهارة الآتي:

أ- إشارات الصلاح والإصلاح

قوبل الصلاح في القرآن الكريم بالفساد تارةً وبالسيئة تارةً أخرى [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 489]؛ ولهذا قال الجرجاني إنّ الصالح: «هو الخالص من كلّ فساد» [الجرجاني، التعريفات: 122]، وبهذا يمكن حدّ الصلاح بأنّه يعني سلامة التفكير والسريرة والسلوك من كلّ ما هو فاسدٌ، وبلحاظ أنّ الصلاح يقابل الفساد، فالمقصود منه هو التثبّت من كلّ ما هو حسنٌ، فضلاً على التصدّي لسائر

صور الفساد ومجالاته كآفةً، فهو إصلاحٌ للتصورات والأفكار والرؤى والغايات والدوافع، علاوةً على السُّبُل والأدوات، ومن هنا يكون الفرق واضحاً بين الإصلاح الذي يعني إدراك سلامة الشيء منّ السوء، على حين يكون الإصلاح بضميمة ما تقدّم السعي للعمل على وفق ما ينبغي من فعل الحسن لا على ما هو دونه.

وقد شاع في الوسط الفكريّ عن الإصلاح عرفاً اقتصره على صور ترميم ما فسد ومن هنا نقد الجابريّ الإصلاح الذي يتعلّق بتغيير صورة الأشياء لا مادّتها، والتي تعني الرجوع إلى الحال التي كانت عليه قبل طرور الفساد عليه في بعض الرؤى، والحال أنّه ينبغي أن يكون الإصلاح في الصورة والمادّة. [الجابري، في نقد الحاجة للإصلاح، ص 19. إذ أشار - مشتبهًا - إلى أنّ معنى الإصلاح في المرجعيّة العربيّة الإسلاميّة اهتمّت بتغيير صورة الأشياء فحسب]

والرؤية القرآنيّة للإصلاح قد اهتمّت بتغيير ما يستوجب تغييره بالصورة تارةً، وبالصورة والمادّة تارةً أخرى، إذ لا يمكن تحديد معنى الإصلاح بإزالة الفساد وإرجاعه إلى السابق؛ لأنّه قد يكون السابق فاسدًا أصلًا، فضلًا على أنّ بعض الفساد يجب اقتلعه وإزالته، فهو دعوةٌ لترك الفاسد منّ الماضي والتغيير نحو الأفضل، أي نحو المستقبل، كما نجد أنّ بعض الاستعمالات القرآنيّة تقصد بالإصلاح ما يقابل الفساد تارةً، والسيئةً أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ اغْتَرَفُوا بِدُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ [سورة التوبة: 102]؛ إذ لا يخفى أنّ العمل السيئ لا يمكن إرجاعه إلى سابقه، إذ ليس له حالةٌ سابقةٌ. [الأمين، نظريّة الإصلاح من القرآن الكريم، ص 22 و23]

فلاستعمال القرآني للإصلاح عُني بالصورة والمادة، ممّا جعل من الإصلاح حركةً مركّبةً بين المفهوم والمصداق، امتدّت إلى المظهر والجوهر على حدّ سواء؛ لأنّ العمليّة الإصلاحية في المنظومة الإسلاميّة تأكّد الحكمة النظرية ببعدها الفكريّ والعقديّ، وتؤكد في الوقت نفسه على الحكمة العمليّة عبر سلامة السرائر والسلوك، فضلاً على الآليات والأدوات المترجمة لها، ولعلّ ما يروى عن الإمام الرضا عليه السلام خير دليل لما أوردناه؛ إذ يُنقل عنه في هذا الشأن قوله: «الإيمان عقدٌ بالقلب ولفظٌ باللسان، وعملٌ بالجوارح، ولا يكون الإيمان إلّا هكذا» [الصدوق، معاني الأخبار، ص 186].

ولأنّ الإصلاح مفهومٌ قرآنيٌّ تُراعى فيه سلامة الصورة والمادة من الفساد، يمكننا عدّه من سمات المهارة؛ لأنّ المهارة تسعى لتأمين العمل الصالح المتقن، والمنضبط بضابطة الرؤية الكونية القرآنيّة المشبعة باستقباح الفساد واستهجانها، واستحسان كلّ ما هو قيمٌ وعدلٌ، وبالوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [سورة غافر: 58] تتجلّى لنا هذه الحقيقة؛ إذ يتبين من مدلول الآية المباركة أنّ القرآن الكريم ينفي الاستواء بين "الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" و"الْمُسِيءُ" عبر أداة النفي "مَا"، ثمّ جاءت "لَا" للتوكيد لدفع اللبس تأكيداً وإطناباً، ونفيد من الآية المفاضلة حين «ضرب الأعمى والبصير مثلاً للمحسن والمسيء» [الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 1078]

للدلالة على إكبار المؤمن وعمله الصالح؛ ولهذا نعتته الآية بالبصير لإدراكه لما يعتقد، ولرسوخ قناعاته بما يعمل بثقةٍ ومهارةٍ متقنةٍ. وبالتفكير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [سورة الإسراء: 9]، نلمس حقيقةً أخرى مفادها أنّ القرآن الكريم من وظائفه هو هداية الناس إلى الحق، فضلاً على نشره لطرائق الهداية وسبل الوصول إليها لقوله تعالى: "يَهْدِي لِلَّتِي" ومن ثمّ نلاحظ إيماء الآية لتلك الهداية لقوله: "هِيَ أَقْوَمُ" وأنّ "أَقْوَمُ" إنّما جاءت بصيغة "أفعل التفضيل" لبيان تعظيم شأن «القيام ضدّ القعود الذي هو أحد أحوال الناس وأوضاعه، وهو أعدل حالاته يتسلطّ به على ما يريد من العمل... ثمّ كُتِبَ به حسن تصديّه للأُمور إذا قَوِيَ عليها من غير وعيٍ وأحسن إدارتها للغاية» [الطباطبائي، الميزان، ج 15، ص 46]، فضلاً على أنّها سيقّت مطلقة المضمون في الآية؛ لعدم ذكر متعلّق بعدها، وهذا يدلّ على أنّ القرآن فيه مطلق الهداية، ويدعو إلى مطلق الهداية، وعليه يتّضح أهميّة العمل التامّ والمتقن في مقابل ما دون ذلك، ومن ثمّ تستكمل الآية مقصدها في بيان أنّ الناس انقسموا على مهتدٍ عاملٍ قائمٍ، وإلى ضالٍّ متكاسلٍ قاعدٍ، ثمّ تصرّح بأنّ القرآن الكريم ﴿يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾، حينئذٍ تتّضح الغاية من وراء وصف القرآن لنفسه بأنّه "يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ" فـ «الغاية من إنزال هذا

المعجز هو تطبيقه ولا يجري تطبيقه عقلاً من دون فهمه ابتداءً» [الجنابي، المنطلقات الفكرية لتفسير النص القرآني، ص 13]، وبهذا نخلص بالمحصلة إلى أنه لا عمل من دون إيمان، ولا إيمان من دون عمل صالح يطابق الواقع بجدٍّ ومهارة.

وبإزاء الآية المذكورة آنفاً يرصد لنا القرآن الكريم عواقب التخلي عن العمل الصالح، فقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [سورة هود: 117]، يفضي إلى دلالة جليّة في بيان أن الإصلاح وظيفته النجاة، وهذا ما نستشفّه من جملة "مَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ" ونفيها لهلاك "القرى" عبر أداة النفي التي تتصدّر الآية "وَمَا"، فضلاً على وجود اللام في قوله تعالى: "لِيُهْلِكَ لتأكيد النفي.

وبالتأمل في منطوق الآية نلاحظ وجود نكتة تستدعي الوقوف، فإن كان مراد قوله: "بِظُلْمٍ" قيداً توضيحياً دفعاً للبس، فقوله تعالى: "وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ" إنما جاء بصيغة المضارع تحقيقاً لسنة الله ﷻ، وتثبيتاً لعدالته التي مقصدها أن النجاة مرهونة باستدامة العمل الصالح وديمومته، أمّا إذا كان مراد قوله: "بِظُلْمٍ" قيداً احترازياً - فالنكتة قائمة - إذ الدلالة في هذا القيد أن الله تعهد بنفي الهلاك عن أمة - وإن كانت ظالمة - ما دامت تسعى إلى إصلاح شأنها؛ لأنّ تعاطيهم للإصلاح يمكن أن يكون سبيلاً لدفع الهلاك وتثبيت النجاة، وفي كلا الاحتمالين نتلمس فائدة مطلبنا بوضوح.

أمّا النكتة الأخرى التي يمكن أن نستشققها من الآية المباركة فتجلى في استعمال "مُضِلِّحُونَ" في هذا المقام بصيغة اسم الفاعل للتفريق بين الصّلاح والإصلاح، فـ "مُضِلِّحُونَ" من أصلح يعني أنّ الله ضمن النجاة لمن عمل بالإصلاح، لا أن يدرك الصّلاح فحسب، كما نلاحظ استعمال "مُضِلِّحُونَ" تستبطن الثبوت والدوام في العملية الإصلاحية، وهذا من أبرز آثار اسم الفاعل على الفعل. في ضوء ما تقدّم من عرض للآيات المباركة يمكننا أن نرسم خارطة الإصلاح وعلى النحو الآتي:

أولاً: مهارة رصد الفساد وتشخيصه.

1 - وجود تصوّر سابق عن ماهية الفساد.

2 - التصديق من وقوع الفساد.

3 - تشخيص حال الفساد ونمطه.

4 - العلم بمستوى الفساد ومراتبه.

ثانياً: مهارة قوّة طرد الفساد واجتثاثه.

1 - إشاعة استقباح الفساد.

2 - وضع آليات نظريّة وعملية لمواجهة الفساد وصدّه.

3 - وضع الحلول المناسبة والسُّبل الكفيلة لبدائل الفساد.

4 - التثبّت من إرادة التغيير.

5- وضع معايير التغيّر وآليات تفعيلها.

ثالثًا: مهارة تعزيز قوة الجذب الإصلاحية.

1- عرض مبدأ الصلاح وبيان حقيقته وآثاره الإيجابية.

2- إحياء الحركة الإصلاحية نظريًا وعمليًا في الأوساط كافةً.

3- اختيار السبل المناسبة لإشاعة المناخ الإصلاحية بالحكمة والموعظة.

4- فرض إرادة التغيير.

5- التواصي بالصبر في الحفاظ على الحركة الإصلاحية واستدامتها.

وصفوة القول أنّ العمل الصالح من ضمن السمات الخاصة للمهارة، ولعلّ ما يُنقل عن الرسول الأكرم من قوله: «رحم الله من عمّل صالحًا فأثقنّه» [القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 13، ص 244]، دليل على أنّ إتقان العمل الصالح والجدّة فيه، واقترانه بالتمام والكمال تحقيقًا للسلامة من كلّ عيب تشكّل أهمّ سمات المهارة إلزامًا.

ب - الإحسان والكمال الإجرائي

قيل إنّ الحسن هو كون الشيء ملائمًا للطبع، وكون الشيء صفة الكمال، وكون الشيء متعلّق المدح وضدّه القبح [الجزباني، التعريفات، ص 83]، لذا يمكن تعريف الإحسان بأنّه حال للنفس تحضر

فيها الإخلاص والإتقان في الاعتقاد والقول والعمل، يستشعر فيها الإنسان سلامة فكره وصدق اعتقاده وكمال عمله.

وحين نتمعّن في استعمالات القرآن الكريم لمفردة الإحسان في حنايا آياته نتيقّن أنّ استعماله استوعب البُعد اللغوي لها وزيادة، فضلاً على استعماله لمعانٍ بحسب سياق الآية، كان أهمّها التجلّي الإيماني، والتهديب الأخلاقي، والكمال النفساني، وغيرها من المعاني الأخرى، ومن هنا عرض لنا القرآن الكريم أنّ من أهمّ معاني الإحسان ومصاديقه الإتقان والإبداع، فآية: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة التين: 4] توضّح بجلاء مسألة خلق الإنسان؛ لأنّ "التقويم" يقصد به «جعل الشيء في قوام، أي عدل وتسوية، وحسن التقويم أكمله وأليقه بنوع الإنسان» [ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 30، ص 12 و 422]، أي أتقن الصنع وإجاده.

321

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 90]، نلاحظ تجلّيات دلالة الإحسان للمعنى نفسه، إذ نجد صيغة "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ" تدلّ على الوجوب حدّاً ودلالةً، وأنّ الواجب فعله هو "الْعَدْلُ وَالْإِحْسَانُ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ"، ثمّ تستأنف الآية موضحةً طلب الشارع ترك "الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ" على نحو الحتم والإلزام بقوله: "وَيَنْهَىٰ"، والظاهر من سياق الآية أنّ المفردات الواجب فعلها تقابل المفردات المنهي عنها تأكيداً وإكباراً للإحسان،

فخلص إلى أنّ مراد الآية المباركة من "الإحسان" هو إتيان العمل حسناً أي متقناً على الأظهر، خصوصاً أنها ساوقت لفظة "العَدْل"، وهو لا ينافي قول مَنْ ذهب إلى أنّ المراد من دلالتها «الإحسان إلى الغير» [الطباطبائي، الميزان، ج 14، ص 330] وحجّة الباحث في ذلك أنها وردت بصيغة العام لا الخاصّ لدخول (ال) عليها التي تفيد العموم.

وبالتدبّر في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة فصلت: 34] نهدي إلى أنّ الآية المباركة تنفي استواء الحسنه مع السيئة موازنةً، بل نستفيد من سياقها تفضيل الأولى واستقباح الثانية، فالنفي في مطلع الآية بـ "وَلَا" فضلاً على تأكيدها مرّةً أخرى يدلّ على تسالم عدم استواء جنس الحسنه ومصادقه من أعمال في مقابل جنس السيئة ومصادقها العملي.

أمّا قوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ فنلاحظ أنّ الآية تنتقل بالملقّي من مصدر الحسنه بوصفها خصيصة إلى تمثيل الإحسان لأعلى منازل التطبيق و"هي أحسن" من خلال صيغة الأمر "ادفع" من آثار ما تقدّم؛ ولهذا تكون الجملة «واقعة موقع النتيجة من الدليل والمقصد من المقدّمة» [ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 9، ص 24 و 291]، والحال أنّنا نجد أنّ صيغة التفضيل في "أحسن" دلالة واضحة على إتمام الحسنه بأفضل صورها وأكملها، وتجسيدها بمهارة وإجادة.

وقبل أن نطوي صفحة سمة الإحسان، نجد من الضروري أن نقف عند قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾

الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿

[سورة الكهف: 103 و104]، إذ نستفيد من مدلول الآية أنّ هناك مستويين من المهارة: مهارة تنبع عن اعتقاد يطابق الواقع، ومهارة تنبع من اعتقاد لا يطابق واقع العقل والفطرة، فضلاً على أنّ المهارة تارة تكون غايتها الدنيا، وتارة أخرى تكون غايتها الدنيا والآخرة، وهو واضح بحكم السعي والدافع، وللتعريف "بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا" جاء قوله: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ فهي تصفهم «بضدّ ما يدعونه لأنفسهم من نجاح السعي وإحسان الصنع» [البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 4، ص 509]؛ لأنّ مسعاهم من أعمال لم تصب الواقع والحقيقة.

أمّا النكتة التي سوّغت للباحث الوقوف عند هذه الآيات هي أنّها حدّدت معيار قبول الأعمال أو ردّها به، فالآية المباركة عدّت "الإحسان" هو الفارق بين الإيمان والضلال، بل حدّدت موضوعهما ومقصد كلّ واحدةٍ منهما بهذه السمة، إذ "الإحسان" هو مائز إجادة الاعتقاد والقول والعمل على أفضل الوجوه وأتقنها وبمهارة استحضر ما ينبغي فعله من دون تراخٍ وتردّدٍ، أو نقصٍ في جهديّ.

ولأنّ الباحث عرّف الإحسان بأنّه حالٌ للنفس تحضر فيها الإخلاص والإتقان في الاعتقاد والقول والعمل، يستشعر فيها الإنسان سلامة فكره وصدق اعتقاده وكمال عمله، أي إجادة صنع

الشيء وبذل الجهد لإتقانه؛ كان لزاماً عليه - بمقتضى الاستدلال العلمي - أن يُعدَّ هذه الصفة من ضمن السمات الخاصة للمهارة، فما من عملٍ ماهرٍ إلا ويجب أن يتَّسم بالإحسان، وهذا يعني ضمان وجود الدافعية أو الاستعداد لتفعيل قدرات الإنسان إلى واقعٍ عمليٍّ مترجمٍ إلى سلوكٍ، مع قيد أن يكون هذا السلوك ماهراً بأعلى مراتب الجودة قطعاً.

ج - الاستقامة: الغاية والسبيل

الاستقامة تأتي بمعنى العزيمة، ويقال قام بهذا الأمر، إذا اعتنقه، وهم يقولون في الأوّل قيامٌ حتمٍ، وفي الآخر قيامٌ عزمٍ، وقومت الشيء تقويماً، ومنه قوام الدين والحقّ؛ أي به يقوم [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 730]، ويقال في الاستقامة ويراد منها «الطريق الذي يكون على خطٍ مُستوٍ، وإقامة الشيء توفية حقه» [الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص 692].

ولأنّ الجِدَّ والعزيمة من لوازم الاستقامة على إقامة الحقّ والوقوف عنده اعتناقاً وتبنيّاً وإدامَةً، عرض القرآن الكريم الاستقامة على نحو التعظيم والتبجيل في آياتٍ متعدّدةٍ، فهي تعني الامتثال لأوامر الله تعالى، والخُلُق الحَسَنُ، والتمسك بالحقّ، والعدل والاعتدال، والتشبه بالمبدئ، وغيرها من الدلالات، كلّ ذلك كان من دواعي عدها من ضمن سمات المهارة، ولا سيّما عندما نتيقن أنّها تتمثل ثمرة

العمل ونتاجه، فضلاً على اقترانها بتحقيق المصالح المتوخاة من أصل فعل الشيء، الذي يُعدّ مبتغاه وغاية فعله.

إذا ما تأملنا في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة: 6] نجد أنّ الصراط المستقيم البين والخالي من الاعوجاج يفتقر إلى الهداية والدراية بحقائق الأمور وماهيتها، بل هو بمسيس الحاجة إلى اليقين، التي يكون مآلها قطعاً التثبّت من العمل؛ ولهذا عدّ "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" جادة المصالح التشريعية وغايتها في الوقت نفسه، والآية التي تليها: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة: 7] وضحت هذه النكته الآية وأكدها، ومنها إطلاق لفظة النعمة «ليفيد التعميم من كلّ جهة تتصور، من النعم الظاهرية والباطنية» [السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج 1، ص 51]، في مقابل مباينتها للمغضوب عليهم والضالين، وفيها إشارة واضحة إلى النأي عن الانحراف نظرياً والاعوجاج والاختلاف عملياً، والسيرورة بالبقاء على الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ واستدامته، وهو الاجتهاد بأداءٍ ماهرٍ وجادٍ للجانب العمليّ السليم، بما يتناسب والجانب النظريّ المستقيم.

أمّا قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة الأنعام: 153]، فنجد أنّ الآية تؤكد المعنى نفسه، وتوضح الفارق بين الصراط والسبيل، إذ إنّ "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" لا يمكن الحيود عنه؛ لأنّه الطريق الأقصر

والمنهج الأقوم والجادّة المعبّدة للوصول إلى المبتغى؛ لذا خصّها الله - تعالى - لنفسه، والحال أنّه يمكن أن يصدر السبل من الله - تعالى - وغيره. ونلاحظ أنّ الآية المباركة في سورة الأنعام تعرف الاستقامة عبر عرض جملة من النظم العقديّة والأحكام الشرعيّة والآداب القيمية، في الآيتين اللتين سبقناها [سورة الأنعام: 151 و152] لتضمّنهما عشر وصايا مثلت أسس الدين وكيّاته، إذ عدّت الآيات امثال المكلف بهذه الأوامر والنواهي من قبيل التمسك بالصراط المستقيم لقوله تعالى: "اتَّبِعُوهُ" عطفًا على جملة "وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا"، ومن ثمّ نهت الآية عن التفرّق عن السبل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾؛ لبيان أنّ الإعراض عن تلك الوصايا التي تمثل الصراط المستقيم إنّما هو وقوع في السبل المعوجة، لنخلص إلى أنّ دلالة الآيات أنّ العمل المقترن برؤية المنظومة السماوية أداءً يستحقّ الإكبار والتعظيم لآتسامه بالاستقامة، لتفضي بنا إلى نتيجة مفادها أنّ ما من عملٍ ماهرٍ متقنٍ على وفق الرؤية القرآنية إلاّ ويجب أن يتّسم بالاستقامة؛ لموافقته للواقع ومخالفته لما دونه، ولكماله وتمامه، وخلوّه من النقص والاعوجاج مطلقًا.

وبالتدبّر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة الأحقاف: 13]، إذ يستفاد من الآية المباركة تأصيل مبدأ التوحيد وعدّه الأس المطلق للمسألة الفلسفيّة الدينيّة، بل هو أوّل ماهيّات تحقيق المضمون الدينيّ فكريًا وسلوكيًا،

فالآية تعدّ "الاستقامة" المنطلق لترجمة تلك المنظومة الإيمانيّة إلى سلوكٍ إجرائيّ؛ وذلك لقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا"، إذ نلاحظ أنّ مقصد الآية «هو العمل البناء المثمر، وأنّ كلّ قولٍ ينتج هذا العمل فهو في حكمه» [مغنية، التفسير الكاشف، ج 6، ص 490] وفي مرتبته، وينبغي أن يكون مبنيّاً على مبدأ التوحيد والإيمان بالله وحده دون شريكٍ أو نظيرٍ قطّ.

أمّا قوله تعالى: "ثُمَّ اسْتَقَامُوا" نستفد أنّ "ثُمَّ" جاءت لتراخي الاستقامة عن الإقرار في المرتبة، وفضلها في ترجمة المعتقد التوحيديّ؛ لأنّ الاستقامة لها الشأن كلّها، بمعنى التثبيت على الإقرار ومقتضياته [انظر: الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 1088]، ثمّ إنّنا وإن كنّا نفرّ بأهميّة الجنبّة النظرية والفكرية للإيمان والاعتقاد، فإنّ التثبيت من لوازمه، والحفاظ عليه والعمل بمقتضاه أكثر أهميّة وأجلّ صعوبةً وأعسر تأديّةً، «بناءً على أنّ الإقرار مبدأ الاستقامة على ذلك ومنشؤها... لأنّ المعطوف عليه فيه أعلى مرتبةً من المعطوف إذ هو العمدة والأساس» [الآلوسي، روح المعاني، ج 25، ص 509] كما لا يخفى، ومن هنا يُنقل عن عليّ عليه السلام في شرح قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا" أنّه قال: «وقد قلت: "رَبُّنَا اللَّهُ" فاستقيموا على كتابه، وعلى منهاج أمره، وعلى الطريقة الصالحة من عبادته، ثمّ لا تمرقوا منها، ولا تبدعوا فيها، ولا تخالفوا عنها» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ج 2، ص 93]؛ ولهذا يمكن القول: إنّ الاستقامة تمثّل سلامة الجانبين النظريّ

والعمليّ من الانحراف والاعوجاج عمومًا، ومن هنا أكّدت الآية نفي الخوف والحزن عن المؤمنين لقوله تعالى: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، فباستحضار الاستقامة والثبوت عليها وحصد ثمارها والاستئناس بمحصّلتها وآثارها الإيجابية يحصل للإنسان سكينَةٌ تمدّ مبناه العقديّ، ومسعاها الانعقاديّ لأداء العمل بمهارةٍ ورفعةٍ عاليةٍ.

ولإتمام الفائدة اقتضى الأمر الوقوف على أنّ "الاستقامة" مصدرًا مأخوذًا من الفعل "استقام" للدلالة على الدين أو شريعة الإسلام أو الاعتدال وما شابه، فنقول: لو صاغ القرآن الكريم فعل القيام في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة المائدة: 8] على صيغة اسم الفاعل "قائمين" بدلًا من "قَوَّامِينَ"، لكان المعنى مختلفًا، إذ اسم الفاعل "قائمين" أحطّ دلالة من "قَوَّامِينَ"؛ لكون "قَوَّامِينَ" صيغة مبالغة، وهي تدلّ على المبالغة الكثير في الوصف بخلاف اسم الفاعل، كما هي الحال في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [سورة الحج: 26]، إذ القيام في هذه الآية من سورة الحجّ الوارد على صيغة اسم الفاعل "القَائِمِينَ" يحدث ثم ينقطع، وعليه فهو أقلّ مبالغة من لفظة "قَوَّامِينَ"، فضلًا على أنّ اسم الفاعل "القَائِمِينَ" ليس صفةً دائمةً ثابتةً في الشخص كحال لفظة "قَوَّامِينَ" في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ

شُهُدَاء بِالْقِسْطِ ﴿التي يراد منها ثبات القيام لله - تعالى - في كلّ شأنٍ حتّى يغدو القيام له صفةً أو عادةً ثابتة في القائم بها على وجه الدوام [الجنابي، الإعجاز في النصّ القرآنيّ، ص 109]، وهذا يعني ضرورة تمسّك الإنسان بـ "الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ" والتثبّت بكلّ شؤونه قولاً وفعلاً، والتشبه به صفةً وصنعةً على سبيل الدوام والديمومة، وذلك بلحاظ أنّ إتمام القيام بالعمل واستدامته سمة انمازت بها المهارة بما تتضمّن من عملٍ متقنٍ وجادٍّ موافقٍ للواقع.

المطلب الثالث: السّمات الخاصّة الذاتيّة للمهارة في ضوء المباني الفكرية للنصّ الدينيّ

سنحاول هنا رصد أهمّ السّمات الخاصّة للمهارة في النصّ الدينيّ من منطلق الجانب الذاتيّ، والذي نقصد به إمكانية اجتهاد الإنسان وسعة حركته الإراديّة في تفعيل استعداداته الظاهرة والكامنة، وتنشيط قدراته الفاعليّة والتفاعليّة؛ بغية توليد الحركة المتمثّلة بالأداء للوصول إلى منتهاها، وبمعنى آخر أنّ على الإنسان توظيف قدراته الذاتية أوّلاً مستعيناً بما اكتنزه من مهاراتٍ لتحقيق مبتغاه عبر أسس المعارف الموضوعيّة.

فضلاً على ذلك سنراقب آليّة حركة مهارة الإنسان الذاتيّة عن طريق السّمات التي انتخبها الباحث في ضوء القرآن الكريم، كما ستّضح آليّة الحركة جليّاً بعد عرض بعض الآيات بوصفها

مصدّقاً لتلك السمات الخاصّة الذاتيّة؛ إذ لا يخفى أنّ للحركة شروطاً وهي: «المبدأ الذي منه الحركة، والمنتهى الذي إليه الحركة، والموضوع الذي له الحركة، والفاعل الذي يوجد الحركة، والمسافة التي فيها الحركة» [الرفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 220]، وبالنظر لتوافر الشروط المذكورة آنفًا انطباقًا للجانب الموضوعي س يتحقق عملٌ ماهرٌ من دون شكّ.

أمّا السمات التي حدّدت على وفق ما تقدّم فهي على النحو الآتي:

أولاً: الإبداع والابتكار.

قيل في "بدع": إنّه بدع الشيء يبدعه بدعاً وابتدعه: أنشأه وبدأه، وبدع الساقية: استنبطها وأحدثها، وفلانٌ بدع في هذا الأمر أي هو أوّل فيه لم يسبقه إليه أحدٌ، والبديع: المبدع المحدث العجيب، والبديع: من أسماء الله - تعالى - لإبداعه الأشياء وإحداثه إيّاها وهو البديع الأوّل قبل كلّ شيءٍ، فيعني أنشأها على غير نظيرٍ ولا مثاليّ [ابن منظور، لسان العرب، ص 6 - 8].

ولأنّ الله - تعالى - هو البديع الذي أنشأ الأشياء على غير حذاءٍ ولا مثاليّ سابقٍ، يمكن القول إنّ الإنسان يمكنه إبداع شيءٍ من مثاليّ سابقٍ، وأكّد الرازيّ هذا المعنى معرّفًا الإبداع بقوله: «الإبداع: عبارةٌ عن تكوين الشيء من غير سبق مثاليّ؛ ولذلك فإنّ من أتى في فنٍّ من الفنون بطريقةٍ لم يسبقه غيره فيها، يقال: إنّه أبدع

فيه» [الرازي، التفسير الكبير، ج 7، ص 13 و97]، فالإبداع مفردة تستعمل للدلالة على الاستنباط والسبق، وبالتالي فهي تدلّ على الإتقان والجودة. وقيل في الابتكار: «إنّ بكر أصلٌ وهو مطلع الشيء وبدؤه... والابتكار يراد منه المضيّ في الوقت، وبأكرت في أمر ما إذا بكرت عليه» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 107]، وهي «والبكور: المبالغ في البكرة، وبكر في حاجته وابتكر وبأكر مُبَاكِرَةً، وتُصوّر منها معنى التعجيل» [الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 140]، فالابتكار مصطلح دالٌّ على الكرم، وربّما كانت دلّالته على السبق أيضًا فضلًا على التقدّم والتعجيل.

وعلى الرغم من اختلاف معنى "الإبداع والابتكار" لغةً، بيد أنّنا يمكن أن نجد قواسم مشتركة في استعمالتهما، فهما تستعملان للدلالة على السبق، والمبالغة في التقدّم، والإتقان والجودة، ويمكن تشخيص أهمّ فارقٍ بينهما وهو أنّ الإبداع يعنى بالأفكار والسلوك، ويُعنى الابتكار بالعمل وسرعة إنجازه على الأظهر، ونلاحظ أنّهما يشتركان في أنّهما عمليّةٌ معقّدةٌ تعتمد على أسسٍ علميّةٍ سابقةٍ، غير مألوفةٍ في فكرتها وتطبيقاتها العمليّة، تمتاز بالحدّاثّة والتطوير والجودة والفائدة؛ أي أنّها القدرة على استثمار ظروف الإنسان القديمة والحديثة، وطاقاته الظاهرة والكامنة، والذاتيّة والموضوعيّة، بُغية تلبية حاجاته بطرائق غير مألوفةٍ تنعكس عليه بالنتج والفائدة.

في ضوء ما تقدّم كان لزاماً على البحث أن يعرض تحليلاً لتلك العمليّة المعقّدة الّتي تخلق الإبداع والابتكار، إذ سبق أن أشرنا إلى أنّ في الإنسان مواهب متعدّدة تتمثّل بتلك الاستعدادات الفطريّة والروحيّة والمادّيّة، منها ما يتّسنى لنا رصده وتشخيصه، ومن ثمّ التعاطي معه إرادياً كما هي حال ممارسته للحياة الطبيعيّة، ومنها غير الإراديّ ويكون ذلك بمقتضى التركيبة البيولوجيّة له، على حين توجد قوى أخرى متواريةً كامنةً فيه، لا يمكن إظهارها واستنطاقها إلا عن طريق رصدها وتفعيل القدرة لاستنطاقها؛ ولهذا عُدت القدرة: ملكةً من إمكانيّة التعاطي مع قوى الإنسان الظاهرة والكامنة، والانتقال بها من الجانب النظريّ إلى الجانب الإجماليّ، فهي بمنزلة المحقّز لتلك المواهب، فكلمّا فعل الإنسان قدرته على استثمار تلك الوقود في تفعيل قابليّاته وتنشيطها عبر الاستعداد، كان الأداء أدقّ وأسرع وأكثر إتقاناً؛ لذا يحقّ لنا وصف هذا التفاعل المعقّد من التركيبة الّتي أشرنا إليها بأنّه أساس سلّم المهارة؛ ولهذا نعدّ تلك العمليّة المعقّدة للإبداع والابتكار سمةً من سمات المهارة المهمّة.

ولمعرفة رؤية القرآن الكريم في هذا المضمار نقف على قوله تعالى: قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ [سورة الأنعام: 104]، إذ استفاد من الآية المباركة أنّ الله - تعالى - أحاط الإنسان ببيّناتٍ ودلائل متعدّدة، بُغية اهتدائه إلى

معرفة الحقّ والحقيقة، عبر البصيرة التي أشارت إليها الآية استعارةً لضرورة حضور الحراك الذهنيّ الذي يولّد المعرفة مآلاً، والمراد منها «الإدراك بحاسة البصر الذي يعدّ أقوى الإدراكات، ونيلاً من خارج الشيء المشهود، والإبصار والعمى في الآية هو العلم والجهل أو الإيمان والكفر توسّعاً» [الطباطبائي، الميزان، ج 8، ص 312]، ولنمعن النظر في قوله: "فَمَنْ" التي استؤنف بها لبيان قوله: "جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ"، أي فَمَنْ شاء أدرك الحقّ، وَمَنْ شاء بقي على جهله وغمّيه، ونلاحظ أنّ الآية تختم متعلّق بيانها بمحورٍ مهمّ وجوهريّ، يتمثّل بأنّ الإنسان مخيّرٌ بين السبيلين إمّا البصيرة أو العمى؛ وذلك لقوله تعالى: وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ للإشارة إلى «أنّ المراد بالحفظ عليهم رجوع أمر أنفسهم وتدبير قلوبهم إليه، إنّما هو ينفي كونه حفيظاً عليهم تكوينيّاً» [الطباطبائي، الميزان، ج 8، ص 313] فالأمر مرهونٌ ببصيرة الإنسان ودافعيتته لإظهار قدراته الذاتية في ترويض قواه الكامنة والظاهرة خدمةً لنفسه عبر اكتسابه لمهارات في التفكير والسلوك، ولعلّ نسق الآية يوضّح لهذا المعنى لقوله تعالى: فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ أَي الذي يدرك الحقّ بإرادته وسعيه فلنفسه الخير، على حين مقصد قوله تعالى: وَمَنْ غَمِيَ فَعَلَيْهَا بَيَانٌ أَنَّ مَنْ يركن إلى الجهل والعمى، فهو مَنْ تقع عليه عواقبها وهو مَنْ يتحمّل نتائجها، إذ نلاحظ تجلّيات هذا المعنى من خلال الصورة البيانية للآية ففيها «محسّن المطابقة بين "أَبْصَرَ" و"غَمِيَ"، وبين "اللام" و"على"» [ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 3، ص 7 و 420]، فنخلص من هذا أنّ الآية الكريمة عرضت

البصيرة والعمى كنايةً عن العلم والجهل، أو الهداية والضلال؛ لبيان أنّ مقتضاهما هو النجاح أو الفشل، فيكون - بهذا - لازم النجاح هو إدراك الحقائق والهداية إليها، ولازم الفشل هو الجهل والضلال والتهيه.

وبالعودة إلى أساس الموضوع وجوهره، نلاحظ أنّ آيتي: وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى [سورة النجم: 39 و40] تؤكّدان المطلب نفسه في أنّ الإنسان هو الذي يتطلّب منه استنطاق ما يمكن فيه من استعداداتٍ سعياً وراء مقصده عبر استحضار طاقاته المتعدّدة، وهذا ما يُفسّر أنّ مطلع الآيتين تبدأ بقوله: "وَأَنْ" لإيضاح أنّ نتائج الإبداع أو الابتكار أو عدمهما مرهونةٌ باستعداد الإنسان للسعي مثابرةً واجتهاداً للوصول إلى غايته ومقصده؛ ولهذا عدّت الآية الأولى ذلك شرطاً وقيداً من خلال النفي "لَيْسَ"، فهي تعرف الإنسان «تعريف الجنس، ووقوعه في سياق النفي يفيد العموم، والمعنى: لا يختصّ به إلا ما سعاها» [ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 11، ص 27 و132].

ولأنّ تعبير الآية المباركة تعبيراً مجازياً وصفته الآية المباركة بالسعي والمثابرة الجادة؛ نستفيد من معطيات ذلك أنّ العبرة في خواتم الأشياء مرهونةٌ بالعمل خيراً كان أم شراً، ومن هنا نلاحظ أنّ الآية التي بعدها ﴿وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾ تعبّر عن حقيقة سنة العدل الإلهي التي بدأت بـ "وَأَنَّ" لتأكيد مبدأ آيتنا الأولى، موضحةً أنّ هذا السعي "سَوْفَ يُرَى" آثاره في الدنيا والآخرة قطعاً ومن دون شكٍّ أو ريبَةٍ مطلقاً.

ولبيان أنّ الإنسان يمكن أن يرقى بنفسه عبر اكتساب مهارته المودعة فيه من مقدماتٍ فطريّةٍ وذاتيّةٍ؛ نتأمّل دلالة قوله تعالى: وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ [سورة المؤمنون: 60 و61]، فالآيتان المباركتان تتحدّثان عن ثمرة الإيمان بالحقّ وخشية الله تعالى، والتسابق لفعل الخير بقريظة قوله تعالى: "وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ"، إذ لا يخفى أنّ المراد «أنّ تؤدّي أعمالهم على وجلٍ من التقصير، فيكون مبالغاً في توفيقه» [الرازي، التفسير الكبير، ج 12، ص 23 و100]، فهم مواظبون في إتمامها وتحقيق كمالها، جادّون في الطاعة، دائمون في الخشية، صادقون في مجازات "ما آتوا"، فهم يعطون ما أعطوا من عمل البرّ كلّه. [الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 4، ص 18 و160] بمهارةٍ ومثابرةٍ واجتهادٍ.

ثمّ يأتي قوله تعالى: أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ للتعريف بالمؤمنين على وفق الرؤية القرآنيّة لقوله: "أُولَٰئِكَ" للدلالة على أنّ «أولئك الذين وصفناهم هم يسارعون في الخيرات من الأعمال وهم سابقون إليها أي يتسابقون فيها؛ لأنّ ذلك من لازم كون كلّ منهم مريدًا للسبق إليها» [الطباطبائي، الميزان، ج 18، ص 40] أي "الخيرات" بكلّ ما تنضوي عليه من معانٍ ومصاديق إجرائيّة؛ لأنّها وردت عامّةً معرفّةً بالألف واللام، والنكته في ذلك أنّ الآية تؤكّد التعريف بالمؤمنين "وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ" مع بيان ثمرة المسارعة "في الخيرات"؛ إذ «الظاهر أنّ اللام في "لها" بمعنى إلى، و"لها" متعلّق

بسابقون» [المصدر السابق، ج 18، ص 40] لتبيان أنّ الذي يسعى لفعل الخير والعمل الصالح الحسن، فسيري آثاره، وينال ثماره، ويحقق مقصده وهدفه لا محالة.

فالأيات جميعها تؤكد أنّ الذي يسعى جادًا مجتهدًا في تفكيره سيخلق له عملٌ يمتاز به من غيره من الأعمال، فيكون عملاً خارجًا عن المألوف والمتعارف، ومن ثمّ يُعدّ عملاً مبدعًا ومبتكرًا؛ لأنّ العمل بهذا النمط يفضي إلى ذروة التآلق وقمة التحليق، في ضوء ذلك كان لزامًا على الباحث أن يدرج هذه السمة المهمة - الإبداع والابتكار - من ضمن سمات المهارة؛ لما لها من مؤشرات واضحة تقود إلى ما آل إليه البحث.

ثانيًا: دقة الاختيار

قيل في "خير": إنّ «الاستخارة: أن تسأل خير الأمرين لك» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 270]، وقيل: «المختار في عرف المتكلمين يقال لكل فعلٍ يفعله الإنسان لا على سبيل الإكراه» [الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص 302] أي أخذ ما يراه مناسبًا له بعد ترجيحه على غيره بغض النظر عن كونه خيرًا أو شرًا، وبضميمة صفة الدقة إلى الاختيار يكون معنى الاختيار هو التحري باصطفاء الشيء وانتقاء أفضل ما فيه.

ولمعرفة رؤية النصّ الديني عن هذا المحور نتبصر وصفه للذين

بَشِّرُوا بِالْإِنَابَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة الزمر: 18]، فالآية المباركة تصف الذين تعهد الله - تعالى - لهم بالبشرى والظفر بالنجاة، فهي في محلّ عطفٍ على الآية التي سبقتها "فَبَشِّرْ عِبَادِ" [سورة الزمر: 17] للتعريف بهم؛ ولهذا بدأت بقوله: "الَّذِينَ" ومن ثم شرعت تبين أهمّ سمةٍ فيهم وهي "يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ" للبحث عن الحقّ والحقيقة بموضوعيّةٍ من دون تطرّفٍ وجحودٍ، وتدبرهم بُغية إصابة الواقع بتفكّرٍ ونظرٍ فيما قيل، ولهذا ألفينا الآية ختمت وصفها إليهم بقوله تعالى: "وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ".

وذلك إشارة إلى أثر العقل وفعله في دفع الشبهة وإصابة الواقع؛ ولهذا نلاحظ جلياً أنّ "الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ" بقصد تحريّ الفكر والتدبر به، استدلالاً ببرهان العقل، "فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ" لاختيار أحسن الأقوال وأصوبها، ومن هنا كان توصيفهم «باتّباع أحسن القول معناه مطبوعون على طلب الحقّ وإرادة الرشد وإصابة الواقع، فكلمّا دار الأمر بين الحقّ والباطل والرشد والغيّ اتبعوا الحقّ والرشد» [الطباطبائي، الميزان، ج 23، ص 251] دون غيره، فأصبحوا «نقاداً في الدين يميّزون بين الحسن والأحسن والفضّل والأفضل» [الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 1050]، وما القدرة على تميّز الأحسن واختياره فضلاً على العمل به إلا مصداقٌ للمهارة تطبيقاً ومنطقاً.

وفي هذا السياق ورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنّه قال

«إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَّتَيْنِ: حِجَّةَ ظَاهِرَةٍ، وَحِجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظاهرة، فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأمَّا الباطنة فالعقول» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 16]، ولعل قول الإمام عليه السلام يوضح مقصد الآية المباركة عن طريق بيان أنّ الحجّة الظاهريّة تقابل قوله تعالى: "أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ" في الآية، على حين تقابل الحجّة الباطنيّة قوله: "وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْبَابِ" مِنْ الآية المباركة نفسها؛ أي أنّ وصول الإنسان إلى هذه الرتبة مِنْ الهداية عبر الحجّتين مبني على فاعليّة الله ﷻ بتقديم سُبُل الهداية مِنْ جهةٍ، وقابليّة القابل للنظر في الأقوال لانتخاب أسلمها وأتمّها وأكملها مِنْ جهةٍ أُخرى، كلّ ذلك بمهارة بصيرتهم، وبعزم إرادتهم، ودقّة اختيارهم.

ولتأكيد هذا المعنى وتأصيله في القرآن الكريم وردت آياتٌ كَثُرَ في هذا السياق، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3]، فالآية تبين أنّ الهداية بمعنى إراءة الطريق مِنْ دون الإيصال إلى المطلوب، والمراد مِنْ السبيل هو المؤدّي إلى الغاية المطلوبة، وهو سبيل الحقّ، والتعبير بقوله: "إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا" جاء للتشديد على أنّ المراد بالسبيل هو السُّنَّة والجادة التي ينبغي أن يسلكها الإنسان لتوصله إلى السعادة المنشودة، فضلاً على «أنّ السبيل هو المهديّ إليه سبيلٌ اختياريّ، وأنّ الشكر والكفر اللذين يترتبان على الهداية المذكورة واقعان في مستقرّ الاختيار للإنسان، أن يتلبّس بأيّهما شاء» [الطباطبائي، الميزان، ج 20، ص 134]، كيف وقد أوضح القرآن

الكريم أنّ مقدّمات الاهتداء قد أودعها الله - تعالى - في نفس الإنسان فطريّاً الدرّجة تلبّسها فيه ذاتيّاً، في الوقت الذي أوكل إليه كسب نتاج خياره، وهذا ما أكّده قوله تعالى: ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ * كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [سورة المدثر: 36 - 38]، فقوله: "لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ" بدلٌ مِنَ البشر؛ لبيان أنّ الإنذار يعمّ جميع البشر من دون استثناء، مع الأخذ بالحسبان أنّ تبادليّ إنذار الله - تعالى - مرهونٌ بعمل الإنسان ومشيتته؛ أي بإرادة الاختيار وذلك جليّ البيان بقريّة قوله تعالى: "لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ".

ولمّا قيّدت الآية التقدّم والتأخّر بفعل الإنسان عبّرت عنه بالنفس بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ لتحديد أنّ كسب الإنسان مرتهنٌ بعمله، وأنّ العمل من تقدّم أو تأخّر هو إمّا السعي الجادّ لاتباع الحقّ، ومصداقه الإيمان فضلاً على العمل الصالح، أو عدم الامتثال ومصداقه الكفر [الطباطبائي، الميزان، ج 20، ص 103]، والفساد والإفساد، وبهذا النمط من المنهجية القرآنيّة ومبانيها الفكرية نهتدي إلى أنّ الإنسان هو المعنيّ باستنطاق مؤهلاته والتحكّم بقدراته للوصول إلى مقصده ومراده بمحض إرادته واختياره.

نستجلي من الآيات المباركة أنّ الإنسان بمقدوره الاختيار، وهو المقصود بانتخاب الصراط المستقيم - بإرادته - وذلك يؤول به إلى النتائج المرجوة المستنطقه بالمهارة، وبهذا كانت هذه السمة من السمات الذاتيّة للمهارة لا محالة.

وبالوقوف على قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة: 286] يمكن القول: إن الآية تأكيد المعنى نفسه بخصوص أنَّ الإنسان هو المعني بانتخاب ما يراه مناسباً لإيمانه وعمله دون غيره، فهو الذي يتحمّل أوزار عمله خيراً كان أو شراً، في الوقت الذي نرى فيه أنَّ الآية قيّدت ذلك بما يتناسب وقدرة الإنسان الطبيعيّة الفطريّة منها والعقليّة، إذ يُحسب لهذا القيد للمنظومة القرآنيّة ومبانيها الفكريّة، فهي على الرغم من أنها تُحفّز المكلف بالسعي لكسب المهارات النظرية والتطبيقية، وتؤكد عليها عبر استنطاق قدراته واستعداده الذاتي لترجمة قدراته إجرائياً، لم تضيّق عليه بما هو خارج حدود الطاقة له، فالوسع في الآية المباركة يعني «الطاقة، ووسع الإنسان؛ أي ما تسعه قدرته وما تتحمّله طاقته» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 4، ص 51]؛ ولهذا يمكن أن نعدّ الآية المباركة دليلاً على ما يصدر عن الإنسان من الأفعال الاختيارية «فما يقدر عليه الإنسان من الأعمال كأنه تسعه قدرته، وما لا يقدر عليه لا تسعه فانطبق عليه معنى الطاقة» [الطباطبائي، الميزان، ج 2، ص 449] وهو ما عبّرت عنه الآية بالوسع.

وبإزاء موازين مباني النصّ الدينيّ الفكريّة بأداء تكليف الإنسان بما أنيط به على وفق القدرة من جهة وطاقته التي تتناسب معها من جهة أخرى، أظن المعيار القرآنيّ الذي عرضه الآية المباركة مسؤوليّة الإنسان عن نفسه في اختيار ما هو موكول إليه من إيمان، وما يترتب عليه من عمل، وذلك بقوله تعالى: «لَهَا مَا

كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ"، فالآية صرّحت بأنّ النفس هي المعنيّة بالاختيار، شرّاً كان أم خيراً، ولعلّ سرّ تعبير الآية الكريمة بـ "الكسب" و"الاكتساب" إشعاراً بأنّ "الكسب" يطلق على الأعمال الصالحة التي تتحقّق برغبةٍ داخليةٍ تتناسب وفطرة الإنسان وطبيعة قدرته، على حين يُطلق التعبير الثاني ويراد منه الأعمال التي تنافي الفطرة وطبيعة الإنسان [مكارم الشيرازي، الأمثل، ج 2، ص 176]؛ لنتهي إلى أنّ الإنسان هو حرٌّ مخيّر فيما يعمله وهو الذي يحمّد ثمار ذلك العمل ويتبع آثاره ﴿جَزَاءُ وَفَاقًا﴾ [سورة النبا: 26]، ومن هنا عدّ اختيار الإنسان مدار قضيّة التغيير وشرطها، ومن خلال ذلك يمكنه إدراك النتائج المتوخّاة [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 95] بحكم العلاقة بين الشرط والجزاء.

في ضوء ما تقدّم من عرضٍ لبعض الآيات الكريمة ينكشف لنا أنّ الإنسان حرٌّ في اختيار ما يعتقد به، ومريدٌ فيما يعمل، ولأنّ علاقته مع شرط التغيير علاقةً مطّردةً مع جزاء الاختيار ونتائجها، إذ ستدور النتائج في فلك شرطها، فكّلما كان الاختيار مبنياً على أسسٍ علميّةٍ دقيقةٍ ورصينةٍ كانت النتائج مساويةً لمقدماتها وموافقةً لها ظاهراً وباطناً، ولعلّ الجِدّ في انتخاب العقائد السليمة والسلوك السويّ الموافق لها تُعدّ مهارةً لإتقان الجنبتين النظرية والعملية، ومن هنا سعى الباحث إلى أن يدرج هذه السمة من ضمن السمات الذاتية المرهونة بالإنسان نفسه.

ثالثاً: الفوز بالتمكين

ذهب بعض أن المكان هو «الموضع الحاوي للشيء، وقيل: مكنته ومكنت له فتَمَكَّنَ» [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 772]، وقال الطبرسي إنَّ التمكين: «إعطاء ما يتمكّن به من الفعل وتدخل فيه القدرة والآلة وسائر ما يحتاج إليه الفاعل، وقيل التمكين إزالة الموانع، وذلك داخل في الأوّل؛ لأنّه كما يحتاج الفاعل إلى الفعل إلى الآلات يحتاج إلى زوال الموانع» [الطبرسي، مجمع البيان، ج 6، ص 20]، وعلى أساس ذلك يمكن القول إنَّ التمكين عُدُّ الشيء متاحاً للفاعل ومُتَصَرِّفاً به، وهو على نمطين معنويّ ومادّيّ، والتمكين هو إمّا أن يُمنح الفاعل المنافع أو يُدرأ المضارّ عنه أو كليهما، أمّا قولنا الفوز بالتمكين: فهو الظفر به.

التمكين يقودنا إلى نظريّة الخلافة الإلهيّة التي مفادها أن الله - تعالى - اصطفى الإنسان دون بقيّة المخلوقات باستخلافه في الأرض، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]، والفائدة تكمن من الأبعاد الكمالية في المُستخلف المتجلى في المُستخلف، على أساس أن الإنسان الأكمل هو ظلّ الله في الأرض، في الوقت الذي هيأ - سبحانه - أسباب ذلك الاستخلاف ومسبباته لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [سورة البقرة: 31] لتتجلى عبر ذلك عمليّة منسجمة بين حاكميّة الله - تعالى - على المخلوقات من جهة، وحاكميّة الإنسان - بالعنوان الخاص - على الكون مرّةً أُخرى، فضلاً

على إدراك الإنسان لفلسفة الخلافة الكونيّة، التي تتضمّن الخلافة نفسها، ومبدأ لزوم عمارة الأرض وإحيائها، وكذا مبدأ التغيّر والإصلاح، لتشكّل نسقاً من الانسجام المتكامل لتلك النظريّة، التي اقتضت حكمة الله - تعالى - أن تُهيئ عدّة مقومات لتفعيلها منها: البعد الفكريّ لرؤية نظريّة الخلافة، وتطويع السبل والأدوات والتمكين منها، ثمّ ترجمة التمكين بإصلاح الإنسان لنفسه وإحياء ما يحيط به من وجود. [الكماليّ، التنمية البشريّة في القرآن الكريم، ص 399 و401]

ولغرض عرض مبنى النصّ الدينيّ الفكريّ لسمة الفوز بالتمكين عبر تطويع ظروف الحياة التي تحيط به بمهارة وإتقان نقف عند قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب: 72]، فبغض النظر عن مضامين الآية الكريمة وتعدد الأقوال فيها، يستوقفنا قوله: "وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ" أي أنّ الإنسان قبّل حمل هذه "الأمانة" الإلهيّة دون بقيّة خلقه، وأنّ قبوله لحملها مبنيّ على إدراكه لعظمة شأن الأمانة؛ لأنّه الوحيد الذي مُنِحَ سبُل تحملها تكوينيّاً، وفي مقدّماتها "العلم" لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، على حين نجد المخلوقات الأخرى لم يقدرن على حملها: ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ وإنّ إباءهنّ مبنيّ على قصورهنّ ليس إلّا، وذلك بقريّة "وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا" أي خوفهنّ لعدم وجود ملاك الأمانة التكوينيّة فيهنّ، على حين نجد أنّ الإنسان مؤهّل

تكويبي لتلك الولاية عن طريق مؤهلاته العقلية وقدراته البدنية وطاقاته النفسانية.

تتجلى مقاصد الآية المباركة حين نرصد دلالة الآية التي تعقبها: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [سورة الأحزاب: 73]، فالآية جاءت لتبيّن الفرق بين مَنْ حافظ على ما استؤمن عليه مِنَ المؤمنين، وَمَنْ خان أمانته مِنَ المنافقين والمُشركين، وهذا ما يفسّر اختتام الآية الأولى - محلّ التدبّر - بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ لبيان حقيقة الإنسان بعنوانه الأوّلِي، ومن ثمّ بيان الفرق بين الطرفين بعنوانهم الثانوي؛ لأنّ الأصل في أن يكون الإنسان أهلاً للأمانة بما هو كامنٌ مِنْ مَلَكَاتٍ يمكن أن ترتقي به إلى مرتبة الخلافة، لنتهي أنّ الإنسان قادرٌ بحكم ما أُلهم من قدرات باختيار حمل الأمانة وتحملها أو الإعراض عنها، بيد أنّ الذي يفترق به مَنْ كان أهلاً للولاية ممّن هو دونه أنّه فاز بما مُكّن عبر أداءٍ ماهرٍ على المستويين النظريّ والعملِيّ.

ولمتابعة خطوات نظرية الخلافة الإلهية نضع اليد على معنى التمكين في المرحلة الأساسية من مراحل الخلافة، ففي قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [سورة النور: 55] نستوحي

معنى الولاية الإلهية من خلال وعد تعهد به - سبحانه وتعالى - للذين "آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ"، في إقامتها وإحيائها في الأرض، بيد أنّ الآية تقيّد الاستخلاف بالإيمان والعمل الصالح، فهما السبب من وراء تمكينهم لقوله: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾، ولعلّ تصوير التمكين بهذا الوصف ينبئ عن أنّ الظفر بالشيء التمكّن منه بإتقانٍ وثباتٍ ويقينٍ فوراً ونصراً؛ لأنّه نابعٌ من مهارة أداء الإنسان عقديّاً وسلوكيّاً، ومن هنا نلاحظ تجلّي هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ وإبدال الشيء يعني رفعه، واستبدال الخوف بالأمن، وعلى أساس ذلك نفهم أنّ الفوز بالتمكين إنّما هو فوزٌ بأداء مهارة الإنسان واجتهاده في بذل كلّ ما بوسعه لتحقيق مقدمات التمكين وخواتيمها المرهونة بالحركة الذاتية للإنسان.

345

ولأنّ للتمكين آثاراً معتبرة على أساس المستويين العلميّ والعمليّ اقتضى البحث النظر في مقدماتها فضلاً على ثمارها من خلال التدبّر في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [سورة الحج: 41]، إذ يتجلّى لنا معنى التمكين وآثاره التي نحن بصددّها، ولا سيّما عندما تعرّض الآيات التي سبقتها وصفاً دقيقاً لسلمات المؤمنين وخصائصهم [سورة الحج: 38 - 40] التي من خلالها يمكن ملاحظة محددات التمكين ومقدماته عبر رصد سماتٍ خاصّةٍ تُعدّ مقومات الموضوع منها:

الإيمان، والعمل الجاد، وإقامة العدل، وبذل الجهد، والصبر، والسعي لتحقيق الأهداف، والاجتهاد والجهاد في صدّ عوارض التمكين، ومن ثمّ تنويح كلّ ذلك بالنصر عبر الفوز بالتمكين نفسه؛ ولهذا نلاحظ أنّ آيتنا محلّ البحث تأتي خاتمةً لكلّ ما تقدّم من سمات للمؤمنين لتعرف بهم من جديدٍ بقوله تعالى: "الَّذِينَ"، ومن ثمّ تقيّد عمليّة التمكين بشروطٍ من خلال حرف الشرط "إنّ" لبيان لزوم وجود مقوّمات للتمكين تُعدّ شرطًا لإتمامه ومصداقًا له ودالّةً لواقعه "الَّذِينَ إن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ" ومن هنا ندرك أنّ الآية تعرض صفة المؤمنين حال التمكين: ﴿أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾؛ لأنّ هذه الصفات من ثمار التمكين التي يكون خيرها للمؤمنين وغيرهم على الصعيدين الدنيويّ والأخرويّ؛ ولهذا تؤظّر الآية المباركة كلّ ما تقدّم بقوله: "وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ" تجليًا للنصر وتأكيّدًا للتمكين وإكبارًا للذين آمنوا واجتهدوا بعملٍ صالحٍ ماهرٍ طابق الواقع بإتقانٍ، ولعلّ فوز المؤمنين بالتمكين وبذلهم للجهاد لإحيائهم سنّة الله - تعالى - من السمات الذاتية التي يمكن رصدها بوصفها إحدى أهمّ سمات المهارة، فهي تفتقر إلى أداءٍ جادٍّ ومتقنٍ ومتميّزٍ يتباين من فردٍ لآخر ومن فئةٍ لأخرى.

ولمّا كان الإنسان هو المعنيّ بتلك العمليّة التفاعليّة، فإنّه نخلص من ذلك إلى أنّه ينبغي عليه أن يطوّع ما سُخر له بتمكينه لها؛ بغية تحقيق مبتغى الخلافة لتكون العنصر الأساس فيها، وهذا يستدعي

فوزه متمكّنًا، إذ لا يخفى أنّ فوزه لهذا يعوزه بذل الجهد والعمل بمهارةٍ عاليةٍ فريدةٍ النظير لإتقان ما أُوكل إليه؛ لذا سعى البحث إلى أن يُعدّ هذه السمة من ضمن السّمات الخاصّة والذاتيّة؛ لأنّها مرهونةٌ بالإنسان نفسه، بتحرير قواه بوصفها وسيلةً للوصول إلى هدفه ومسعاها.

الخاتمة

1- توصلنا في هذا الموضوع إلى نتائج متعدّدة استخلص أهمّها وهي على النحو الآتي:

2- امتاز القرآن الكريم في أسلوبه وتعبيره لفظًا ومعنىً، لدرجة أن ارتقت مضامينه منفتحةً على الإنسان بما يوافق فطرته وواقع كيونته وتركيبته التكوينيّة والعقليّة والنفسيّة.

3- في ضوء المباني الفكرية للنصّ الدينيّ يعتقد الباحث وجود حركةٍ للمفاهيم البنائيّة والقيميّة ذات صلةٍ بالملكّف، متمثّلةٍ بقوتين هما: الدفاعيّة (قوة الصدّ) والقوة التنويريّة (قوة الجذب).

4- تبنيّ الباحث وجود سماتٍ موضوعيّةٍ على وفق مباني النصّ الدينيّ الفكرية اختصّت بعرض السنن الإلهيّة الكلّيّة، والقواعد المطلقة التي لا تقبل النظر، على حين نلاحظ وجود سماتٍ ذاتيّةٍ تبنت عرض المفاهيم الملازمة للأداء النسبيّ والتي تخضع للاجتهد.

5- يرى الباحث وجود نمطٍ خاصٍّ للقرآن الكريم في عرض المفاهيم وسماتها فكريًا ومنها عرضه لمفهوم المهارة وسماته الخاصة فضلًا على السمات العامّة.

6- إنّ السمات الخاصة الموضوعيّة للمهارة في العرف الفكريّ القرآني هي الآتي: إشراقات الصلاح والإصلاح، والإحسان والكمال الإجرائي، والاستقامة.

7- اشتهر الاستعمال القرآني للإصلاح بعنايته للصورة والمادّة، ممّا جعل منه حركةً مركّبةً بين المفهوم والمصداق، لتكون مآل تلك الحركة إحدى أهمّ السمات الموضوعيّة للمهارة.

8- إن الإحسان هو حَالٌ للنفس تستحضر فيها الإخلاص والإتقان في الاعتقاد والقول والعمل، ويستشعر فيها الإنسان سلامة فكره وصدق اعتقاده وكمال عمله، ممّا دفع بالباحث أن يُعدّ هذه الصفة من ضمن السمات الخاصة للمهارة.

9- تُعدّ الاستقامة في منظور القرآن الكريم التثبّت بالشيء قولاً وفعلاً، والتشبه به صفةً وصنعةً على سبيل الدوام والديمومة؛ لذا عدّها الباحث من ضمن السمات الموضوعيّة للمهارة؛ لأنّها تمثّل كلّ عملٍ متقنٍ وجادٍ موافقٍ للواقع.

10- يحسب الباحث أنّ السمات الخاصة الذاتيّة للمهارة في ضوء المباني الفكرية للنصّ الديني هي: الإبداع والابتكار، ودقّة الاختيار، والفوز بالتمكين.

11- يرى الباحث من خلال رصده لبعض آيات القرآن الكريم أنّ كلّ عملٍ سويٍّ انماز عن غيره من الأعمال بالإنّقان والجِدّ والجودة، ومن ثمّ خرج عن المألوف والمتعارف، يُعدّ عملاً مبدعاً، استحقّق أن يدرج من ضمن السّمات الخاصّة الذاتيّة للمهارة.

12- انكشف للباحث أنّ الإنسان حرٌّ في اختيار ما يعتقد به، ومريدٌ فيما يعمل، وأنّ علاقته مع شرط التغيّر علاقةً مطّردةً مع جزاء الاختيار ونتائجها، ممّا دفعه أن يُعدّ مبدأ الاختيار من ضمن السّمات الذاتيّة الخاصّة المرهونة بالمهارة.

13- توصل الباحث إلى أنّ رؤية القرآن الكريم تفرض على الإنسان أن يطوّع ما سُخر له بتمكينه لها بغيّة تحقيق مبتغى الخلافة ليكون العنصر الأساس فيها؛ لذا عدّها من ضمن السّمات الخاصّة والذاتيّة للمهارة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربيّة، الإدارة العامّة للمعجمات وإحياء التراث، دار الدعوة، إستانبول - تركيا، 1989 م.
2. ابن عاشور، محمّد الطاهر، (ت 1393 هـ)، التحرير والتنوير، دار سحنون - تونس.
3. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 359 هـ)، معجم مقاييس اللغة، مؤسّسة الأعلمي، ط 1، 1433 هـ - 2012 م.
4. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور (ت 711 هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة قمّ - إيران، محرّم 1405 هـ.
5. الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت 1270 هـ)، روح المعاني، تعليق محمّد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 1.
6. الأمين، إحسان، نظريّة الإصلاح من القرآن الكريم، المعارف للمطبوعات، شركة المعارف للأعمال ش م م، بيروت - لبنان، ط 1.
7. البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر (ت 885 هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 3، 2006 م.
8. الجابري، محمّد عابد، في نقد الحاجة للإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2005 م.
9. الجرجاني، عليّ بن محمّد بن عليّ (ت 816 هـ)، التعريفات، تحقيق عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 1، 1428 هـ - 2007 م.

10. الجنائبي، سيروان عبد الزهرة، الإعجاز في النصّ القرآني، دار الرافد للطباعة - بغداد، الناشر دار حدود للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1439 هـ - 2018 م.
11. الجنائبي، سيروان عبد الزهرة، المنطلقات الفكرية لتفسير النصّ القرآني، دار الرافد للطباعة - بغداد، الناشر دار حدود للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1439 هـ - 2018 م.
12. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الشافعي (606 هـ) التفسير الكبير، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، مصر.
13. الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق: صفوان عدنان داودي، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، ط 6، 1431 هـ.
14. الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد - العراق، ط 2، 2007 م.
15. الزمخشري، محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت 538 هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث - بيروت، ط 1.
16. زين الدين، ضياء الدين، الدين.. منشؤه ونشأته، منشورات مؤسسة الشيخ زين الدين للمعارف الإسلامية، النجف الأشرف، الأعلمي للمطبوعات، ط 1، 1433 هـ - 2012 م.
17. السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، (ت 1414 هـ)، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة نكين، ط 5، 1431 هـ - 2010 م.

18. الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى (ت 406 هـ)، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، الطبعة الأولى، بيروت، 1387 هـ - 1967 م.
19. الصدر، محمدباقر، (ت 1980 م) المدرسة القرآنية، الناشر: دار الصدر (مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر)، المطبعة شريعت - قم المقدسة، ط 1، 1429 هـ.
20. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381 هـ)، معاني الأخبار تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري ط 1، 1379 ش.
21. الطباطبائي، محمدحسين (ت 1402 هـ)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه الأعلمي، ط 1، 1417 هـ - 1997 م.
22. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت 548 هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان.
23. الطوسي، محمد بن الحسن الطوسي (ت 460 هـ) التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، منشورات مؤسسه الأعلمي للطباعة، بيروت - لبنان، ط 1، 1434 هـ - 2013 م.
24. قرائتي، محسن، تفسير النور، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1435 هـ - 2014 م.
25. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت 671 هـ) الجامع لأحكام القرآن، الناشر: دار إحياء التراث العربي، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت - لبنان، 1405 هـ - 1985 م.
26. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت 329 هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط 5.

27. الكمالي، طلال فائق، التنمية البشريّة في القرآن الكريم، مركز كربلاء للدراسات والبحوث في العتبة الحسينيّة المقدّسة، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، العراق - كربلاء المقدّسة، ط 1، 1435 هـ.
28. المجلسي، محمّدباقر (ت 1111 هـ) بحار الأنوار في مختارات الروايات والأخبار، تصحيح: محمّدتقي اليزدي، المطبعة الحيدريّة، النجف، 1386 هـ.
29. مغنية، محمّد جواد، التفسير الكاشف، دار الأنوار، بيروت - لبنان، ط 4.
30. مكارم شيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار النشر لمدرسة الإمام عليّ عليه السلام - إيران، التصحيح الثالث، ط 1، 1426 هـ.
31. الواسطي، عليّ بن محمّد الليثي (ت 510 هـ)، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: حسين الحسينيّ البرجنديّ، دار الحديث، ط 1، 1415 هـ.
32. المجلّات والصحف
33. الكمالي، طلال فائق، مفهوم المهارة في القرآن الكريم، مجلّة دراسات إسلامية معاصرة، محكمة تصدر من كّلية العلوم الإسلاميّة بجامعة كربلاء، العدد الثاني والعشرون - السنة العاشرة - آذار 2019 م.
34. المواقع الإلكترونيّة
35. - يوحنا بيداويد: الصراع بين الموضوعية والذاتية، مقال نشر بتاريخ 25/6 /2008 م الموقع الإلكتروني: المنتدى الثقافي - أعلام الفكر والفلسفة.
- www.ankawa.com.

مصادر المعرفة الدينيّة

حسين الحاجي*

الخلاصة

سوف نبيّن في هذا المقال أنّ للمعرفة الدينيّة مصادر ومنابع متعدّدة للوصول إليها، معتمدين على المنهج الاستدلاليّ المنطقيّ وسيرة أهل العقل المؤيّد بالنقل المعّتب. فمنها العقل، كما في معرفة أصول عقائد الدين من وجود الخالق وصفاته وتوحيده، والمعاد والنبوّة والإمامة العامّة، أو بعض الأحكام العمليّة كالأخلاق. ومنها الحسّ والنقل عن المعصوم (المرجعيّة)، إذ إنّّه قد أخذ المعرفة من المنبع الأصليّ وهو الوحي والإلهام، ومن ثمّ نقلت منه إلينا إمّا عن طريق الحواسّ منه مباشرة، وإمّا عن طريق النقل المعّتب. ومصادر المعرفة الدينيّة هي: «الحسّ، العقل، الإلهام، الوحي، المرجعيّة». فمن خلال هذا المقال سوف نتوصّل إلى أنّ هذه المصادر داخليةً ضمن دائرة مصادر المعرفة للبشر، وأيّ انتقاصٍ منها يعني انتقاصاً للمعرفة البدهيّة للبشر؛ وحينئذٍ لا يبقى حجرٌ على حجرٍ!

الكلمات المفتاحيّة: المصدر - المعرفة - الدين - العقل - الوحي - الإلهام المرجعيّة.

(*) حسين الحاجي، العراق، ماجيستر في الكلام الاسلامي، جامعة المصطفى العالمية.

hajeyi@gmail.com

The Sources of Religious Knowledge

Hussein Al-Haji

Summary

In this article I will show that there are many sources, through which one can get to religious knowledge, relying on the logical deductive approach, along with the deportments of reasonable people that have been confirmed by reliable tradition.

One of those sources is reason, like in knowing the fundamentals of religious doctrines, such as the existence of the Creator, His attributes and oneness, resurrection, prophethood, general imamate, and also some practical rulings, like morals.

Other sources are perception and the transmission of traditions (hadith) from the infallibles (authority), because the infallible authority has taken knowledge from its original source, that is revelation and inspiration, and then it has been transmitted from him to us, either directly from him by senses, or through reliable transmission.

The sources of religious knowledge are: “sensual, reason, inspiration, revelation, authority.”

Through this article, I conclude that these sources are within the circle of the sources of human knowledge, and interrupting any one of them means the interruption of human axiomatic knowledge of human beings; and consequently, nothing shall be safe!

Keywords: source, knowledge, religion, reason, revelation, inspiration, authority.

المقدّمة

إن المعارف البشريّة كثيرةٌ ومتنوّعةٌ ولها مجالاتٌ متعدّدةٌ، فبعضها عامٌ مشتركٌ وبعضها مختصٌّ في مجالٍ معيّن، وبعضها متعلّقٌ بأمورٍ حقيقيّةٍ، وبعضها بأمورٍ اعتباريّةٍ.

وطريق المعرفة إلى البعض منها العقل، وبعضها النقل، والبعض الثالث يكون عن طريق الحسّ والتجربة، والبعض الرابع مشتركٌ، أي: يشترك فيه أكثر من طريقٍ.

وعلى أساس ذلك تكون طرق المعرفة الأساسيّة ثلاثةً: العقل والنقل والحس.

ومن جملة معارف البشريّة المعرفة الدينيّة، وذلك بلحاظ متعلّق المعرفة، ومن الخطأ تقسيم المعرفة إلى معرفةٍ بشريّةٍ - غير دينيّةٍ - ودينيّةٍ؛ وذلك لدخول المعرفة الدينيّة في المعرفة البشريّة.

وبعبارةٍ أخرى أنّ البحث عن مصادر المعرفة الدينيّة وأسسها ليس خارجاً عن إطار المعرفة البشريّة؛ لأن المتلقّي للمعرفة الدينيّة هم بشرٌ أيضاً. نعم، هناك أسسٌ مشتركةٌ بين المعرفتين (البشريّة والدينيّة) كالعقل، كما أنّ هناك أسساً قد اختصّت بها المعرفة الدينيّة كالوحي والإلهام.

أولاً: التعاريف

1: تعريف المصدر

لغة:

المصدرُ: أصلُ الكلمة الذي تُصدِرُ عنه الأفعالُ. وتفسيره: أن المصادر كانت أول الكلام، كقولك: الذَّهابُ والسَّمْعُ والحِفظُ، وإنما صَدَرَت الأفعالُ عنها، فيقال: ذَهَبَ ذَهَابًا، وَسَمِعَ سَمْعًا وَسَمَاعًا وَحَفِظَ حِفْظًا. [الفراهيدي، العين، ج 7، ص 96: الهروي، تهذيب اللغة، ج 12، ص 95]

اصطلاحاً:

المراد من المصدر هنا هو المنبع، والمنبع في اللغة يطلق على الموضوع الذي يخرج منه الماء، قال ابن دريد: «وَنَبْعُ الْمَاءِ يَنْبُعُ نَبْعًا إِذَا خَرَجَ مِنْ عَيْنٍ أَوْ غَيْرِهَا» [ابن دريد، جمهرة اللغة، ج 1، ص 368].

فالماء تارةً يكون مصدره ونبعه الأرض، وذلك بواسطة العيون والآبار، وأخرى يكون من السماء وذلك بواسطة الأمطار، فكذلك المعرفة، فتارةً يكون منبعها ومصدرها الحسّ وأخرى العقل، وأخرى الوحي والإلهام.

وقد شبّه في اللغة ينابيع الحكمة والمعرفة بينابيع الماء؛ وذلك أن الماء - الذي هو مادّة الحياة - ينبع من موضعٍ خاصّ، فكذلك

المعرفة والحكمة - التي هي أيضاً مادّة الحياة - تنبع من مواضع معيّنَةٍ كالماء في نبعه؛ كما في قوله عليه السلام: «مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا إِلَّا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» [مصنّف ابن أبي شيبة، ج 7، ص 80]، وقول أمير المؤمنين عليه السلام في القرآن: «وَفِيهِ رَبِيعُ الْقَلْبِ وَيَنَابِيعُ الْعِلْمِ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، خطبة: 176].

2: تعريف المعرفة

لغة:

المَعْرِفَةُ مصدرٌ لـ "عَرَفَ" وهي أصلٌ له كَعَرَفْتُ الشَّيْءَ مَعْرِفَةً وَعَرَفْنَا، وهي على وزن فَعَلَ [الخليل، العين، ج 2، ص 121]، ومعناها في اللغة هو العلم الذي يقابل الجهل، وأمّا في علم النحوف هي تقابل النكرة.

[ابن القطّاع، كتاب الأفعال، ج 2، ص 338]

اصطلاحاً:

المَعْرِفَةُ: هي العلم والإدراك للأشياء إمّا بحضورها بنفسها أو بواسطة إحدى طرق المعرفة: إما عن طريق العقل أو الحواس أو تجارب الآخرين. وهذا التعريف يشمل أقسام المعرفة وأنواعها.

[مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 152؛ العاملي، نظرية المعرفة، ص 17]

3: تعريف الدين

لغة:

والدينُ: يأتي في اللغة بمعنى: "الجزاء" و"الطاعة" و"العادة"، أي:

الدأب والطبع. [الفراهيدي، العين، ج 8، ص 73]

اصطلاحاً:

هناك من عرّف الدين بـ الشريعة أو الملة؛ قال الراغب: «والدينُ يقال للطاعة والجزاء، واستعير للشريعة، والدينُ كالملة» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 323]. وهذا التعريف غير تام؛ من حيث إنّ الشريعة أخصّ من الدين، من جهة اختصاصها بالجانب السلوكي للفرد، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ [سورة المائدة: 48].

360

وأما التعريف الشامل للدين فهو ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسيره، وخلصته: أنّ الدين هو مجموعة من التعاليم النظرية العقديّة، والتعاليم العمليّة السلوكيّة الراجعة إلى التعاليم النظرية التي مصدرها الخالق ﷻ بواسطة الأنبياء عليهم السلام؛ وذلك لأجل تحقيق السعادة الدنيويّة والأخرويّة للإنسان. [الطباطبائي،

تفسير الميزان، ج 7، ص 192]

4: تعريف المعرفة الدينيّة

من خلال ما تقدّم يمكن تعريف المعرفة الدينيّة بأنّها: المعارف والعلوم التي تخصّ جانب الدين بكلا قسميه العقديّ والسلوكيّ العمليّ.

5: تعريف الوحي

لغة:

أصل الوحي في اللغة "إعلامٌ في خفاءٍ" و"الكلام الخفيّ"، فستعمل في: "الإشارة" و"الكتابة" و"الإيماء" و"الإلمام" و"الإلهام" و"السريع" و"الرسالة". [الفراهيديّ، العين، ج 3، ص 320؛ الهرويّ، تهذيب اللغة، ج 5، ص 193؛ الفارابيّ، معجم ديوان الأدب، ج 3، ص 238؛ الشيبانيّ، الجيم، ج 3، ص 314]

اصطلاحًا:

الوحي هو عبارةٌ عن كلام الله ﷻ موجّهٍ لشخصٍ معيّنٍ من البشر بواسطة ملكٍ مرسلٍ من قبله سبحانه، يرى الملك ويسمع كلامه كما في النبي الأعظم ﷺ مع جبرائيل عليه السلام، حيث كان ﷺ يرى شخص جبرائيل ويسمع كلامه. [الراغب الأصفهانيّ، تفسير الراغب الأصفهانيّ، ج 1، ص 143؛ الطبريّ، تفسير الطبريّ، ج 20، ص 540]

وهناك نوعٌ من الوحي مباشرٌ من دون توسّط ملكٍ، إمّا بالكلام

مباشرةً أو الإلقاء في الروح، وهنا يوجد تفصيلاً أكثر سوف نذكره لاحقاً إن شاء الله تعالى.

6: تعريف الإلهام

لغة:

أصل الإلهام [لَهَم] أي: ابتلع، تَقُولُ الْعَرَبُ: التَّهَمَ الشَّيْءَ: التَّقَمَهُ [ابتلعه]، وَالتَّهَمَ الْفَصِيلُ مَا فِي ضَرْعِ أُمِّهِ: اسْتَوْفَاهُ فِي فَمِهِ. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ الْإِلْهَامُ، كَأَنَّهُ شَيْءٌ أُلْقِيَ فِي الرُّوعِ فَالتَّهَمَهُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَالْتَهَمَهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [سورة الشمس: 8] أي: ألقى في النفس إدراك الفجور والتقوى. [ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 5، ص 217؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 748]، فقلوه: «ألقى في النفس» يشمل العلم الحضورى والحصولى.

اصطلاحاً:

عند أهل المنطق: وهو عبارة عن الحدس، والحدس هو الوصول للمعلوم بدون أعمال فكرٍ ونظرٍ، بل هو محض انتقالٍ من المجهول إلى المعلوم. [حسين زاده، مباني معرفت دينى، ص 56؛ المظفر، المنطق، ج 1، ص 24]

والحدس هو نوعٌ من نوع الإلهام وأول درجاته، وصاحب الحدس القوي عادةً يكون أسرع تلقياً للمعارف والعلوم من غيره.

[المظفر، المنطق، ج 1، ص 24]

عند العرفاء: هو عبارةٌ عن مكاشفة النفوس الطاهرة للغيب وتلقّيها للمعارف بواسطة الفيض الإلهي. [العالمي، نظرية المعرفة، ص 179؛ قطب الدين، شرح حكمة الإشراف، النصّ 13]

والمكاشفة عندهم هي من سنخ العلم الحضوريّ، فتدخل في الإلهام العامّ اللغويّ الشامل لكلا العلمين. [البقاعي، مصرع التصوّف، ج 1، ص 190]

عند المتكلّمين: هو إلقاء معنّى في القلب يطمئنّ له الصّدر، يخصّ الله به بعض أصفائه وليس بحجّة من غير معصوم. [السنيني، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، ص 68؛ الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 608]

أقول: إنّ مورد محور البحث في مصادر المعرفة الدينيّة هو الأخير. نعم، من شرائط تلقّي المعارف الإلهيّة طهارة نفس المتلقّي، وسوف نبين ذلك.

الفرق بين الإلهام والمعرفة الضروريّة

إنّ الإلهام هو ما يظهر ويعرف في القلب من المعارف بطريق الخير ليفعل، أو بطريق الشرّ ليترك ويتجنّب منه. وأمّا المعارف الضروريّة، فهي على أربعة أوجه: أحدها يحدث عند المشاهدة، والثاني عند التجربة، والثالث عند الأخبار المتواترة، والرابع بدهيّات العقل. [العسكري، معجم الفروق اللغويّة، ص 68]

ثانياً: طرق تحصيل المعرفة الدينيّة

إنّ مصادر المعرفة الدينيّة مشتركةٌ مع مصادر المعرفة للبشر، باستثناء الوحي والإلهام، حيث هما من مختصّات المعرفة الدينيّة، ومصادر المعرفة الدينيّة هي:

المصدر الأوّل: الحسّ

مع غصّ النظر عن الاختلاف في عالميّة النفس قبل تعلّقها بالبدن، وأيضاً مع غصّ النظر عن الاختلاف في انحصار اكتساب المعارف هل هو عن طريق الحسّ أو العقل أو الإلهام.

نقول: إنّ الجميع متّفقٌ على أنّ الإنسان عند دخوله لعالم الدنيا فهو صفر المعلومات كالورقة البيضاء لا يعلم شيئاً بما حوله، إلّا أنّه يملك الاستعداد لتقبّل المعرفة وكلّ ما يمكنه من ذلك، وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم بقوله: ﴿وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78].

فالإنسان في بداية أمره يأخذ المعرفة من والديه وبيئته التي ينشأ فيه بأدوات الحسّ التي رزقها الله ﷻ إيّاه، وأيّ خللٍ في إحداها سوف يفقد تلك المعارف التي سيتلقاها بواسطتها، فمثلاً إذا فقد نعمة النظر منذ الولادة، فهذا الإنسان يبقى جاهلاً إلى الأبد بجميع المعارف التي سوف تكتسب من خلال النظر من

جمال الطبيعة والألوان والأشكال، ولا يمكن له أن يتصوّرَها صحيحةً بواسطة المعارف التي يكتسبها عن أداة اللمس والسمع والذوق. في هذا المقام يوجد أمورٌ:

الأمر الأول: في أقسام الحسّ

ينقسم الحسّ إلى عشرة أقسامٍ، فمنها ظاهريّةٌ ومنها باطنيّةٌ. وأمّا الظاهريّة فهي خمسةٌ: الحاسة السامعة، والباصرة، والشامّة، والذائقة، واللامسة. ومن فقدَ أحدها فقد فقدَ المعارف التي تكون منها.

وأما الباطنيّة فهي أيضًا خمسةٌ: الحافظة، والواهمة، والمفكرة، والمخيّلة، والحسّ المشترك. [المظفر، المنطق، ص 317؛ التبريزي الأنصاري، اللمعة البيضاء، ص 381]

وقسم علماء المنطق العلم إلى حصوليّ وحضوريّ، فالحصوليّ هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، وأمّا الحضوريّ فهو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

ومن جملة الفروق بينهما أنّ المعلوم بالعلم الحصوليّ وجوده العلميّ غير وجوده العينيّ، بخلافه الحضوريّ، فوجوده العلميّ هو عين وجوده العينيّ، وكذا أنّ الحصوليّ ينقسم إلى التصوّر والتصديق بخلاف الحضوريّ فلا ينقسم إلى ذلك.

ومحور الكلام في بحثنا هذا ينصبّ على الأوّل؛ لأنّ الحسّ الظاهريّ هو رأس المال لأغلب معارف البشر، وهو موضع الشاهد من الآيّة الشريفة السابقة.

وأما معارف المتحصّلة من الحسّ الباطنيّ فهي حاضرة لدى النفس بمجرد توجّه النفس لها، ولكنّ المشكلة في البيان والتعبير عنها بصورة واضحة، وعندئذٍ يرجع الأمر في الاستعانة بالتشبيه والتمثيل بالعلم الحسوليّ.

وأيضاً سعة المعارف التي تُكتسب عن طريق الحسّ الباطنيّ قليلة جدّاً بالنسبة للمعارف التي تُكتسب بواسطة الحسّ الظاهريّ، فمثلاً لو وُلد شخصٌ فاقد الحواسّ الخمس، فهذا الشخص يكون صفر المعرفة إلا ما يدركه بواسطة فعل النفس وانفعالها، وهذا الأمر لا شيء بالنسبة إلى الكمّ الهائل من المعارف الحسيّة، وأيضاً العقليّة التي رأس مالها الحسّ الظاهريّ.

366

فالعقل له القدرة على التجزئة والتركيب والتجريد والتعميم بالنسبة للمعارف الحسيّة المخزونة في الذهن التي اكتسبها عن طريق الحواسّ الخمس، فإذا فقد العقل رأس ماله أصبح مكبّل اليدين وعاطلاً عن عمله.

الأمر الثاني: القيمة المعرفيّة للمعارف الحسيّة

للمعارف الحسيّة قيمة علميّة واقعيّة معتبرة لدى العقل والعقلاء، فالعقل يدرك ويحكم باعتبارها، وأيّ خدشٍ في ذلك يلزم منه

سريان الشكّ في كثيرٍ من العلوم والمعارف البشريّة، وحينئذٍ سوف يحكم قانون الشكّ في حياة البشر، وهذا الأمر يفرضه الوجدان ولا يقبله العقل.

فإنّ كاشفيّة الحسّ للواقع يقينيّةٌ وليس هناك أيّ شكّ في ذلك.

وبعبارةٍ أخرى: ليس هناك أيّ شكّ في صدق اتّحاد ما هو موجودٌ في عالم الذهن وما هو موجودٌ في عالم الواقع، بل الكاشفيّة تامّةٌ للواقع، وإنّ الموجود في الذهن متّحدٌ مع الواقع ماهيّةً، بخلاف زعم ديكارت (René Descartes) وجان لوك (John Locke) حيث قالوا: «إنّ الحسّ ليس له دورٌ سوى الإعانة على أمور الحياة لا غير، وأمّا اتّحاد ما هو موجودٌ عند الحسّ مع نفس الواقع الموضوعيّ فلا»

[الصدر، فلسفتنا، ص 98 و102؛ العاملي، نظريّة المعرفة، ص 129].

وقولهم هذا يستلزم أنّ جميع المعارف الحسيّة فاقدةٌ لليقين، وأنّ الحاكم في المعارف الحسيّة هو الشكّ، وحينئذٍ لا سبيل إلى الوصول إلى اليقين فيها، فهؤلاء لا ينكرون الواقع، بل ينفون الوصول إليه على نحو اليقين.

وأصحاب هذا المسلك قد استدّلوا بما يلي:

1- خطأ الحواسّ في بعض الموارد.

2- أنّ المُدرّك هو الصورة الذهنيّة لا الواقع الخارجيّ، والواقع الخارجيّ له آثاره الخاصّة به غير موجودةٍ في أذهاننا، وبالتالي لا يمكن الإحاطة به كاملاً.

وقولهم هذا باطلٌ.

أمّا بالنسبة إلى خطأ الحواسّ فهو مرفوضٌ؛ وذلك لأنّ الحسّ لا يخطئ، وإتّما الخطأ في التحليل والتقدير والحكم في الذهن؛ لأنّ حاسة البصر تنقل لنا الواقع بالظرف المحيط به، فيمكن رفع ذلك الخطأ بالدقّة والتمعّن والرجوع إلى ما ثبت قطعه وجزمه في موضع آخر، فالقلم الذي يتراءى في الماء أنّه مكسورٌ يمكن رفع ذلك بالرجوع إلى حاسة اللمس، فنعرف أنّه مستقيمٌ ومستوٍ ليس فيه انكسارٌ واعوجاجٌ، فتكشف لنا حاسة اللمس خطأ حكم الذهن من نقل حاسة البصر للقلم في هذه الظروف.

وأما الثاني، فنقول: إنّ أصحاب هذا المسلك لم يفرّقوا بين استقلالية العلم وبين كاشفيّته للواقع، فنظروا إلى العلم بما هو هو، وغفلوا عن كاشفيّته فوقعوا في هذا المستنقع.

فالعلم وكاشفيّته للواقع أمران متلازمان لا يفترقان، فالعلم بالشيء هو عين الكشف عنه، فلا يصحّ التفريق بينهما، فأصحاب مسلك اليقين يرون أنّه من خلال العلم (الصورة الذهنيّة) نصل للواقع باعتبار أنّه كاشفٌ وطريقٌ له، فلا يصحّ النظر إلى العلم من دون معلومه الواقعيّ.

نعم، هناك بعض الأحكام تخصّ عالم المفاهيم بما هي مفاهيم (صورٌ ذهنيّةٌ)، وهذا خارجٌ عن محلّ بحثنا. [العالمي، نظريّة المعرفة، ص 63 - 69]

وأيضاً ذكر العلامة مصباح يزدي حلاً لهذه الشبهة ملخصه: «أنَّ صحّة أو خطأ الإدراكات الحسّيّة لا يمكن إثباتها إلا بالاستعانة بالأدلة العقليّة، وهذه الأدلّة هي تبني على جملة من الإدراكات العقليّة الفطريّة التي لا تقبل الخطأ إطلاقاً» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعلّم الفلسفة، ج 1، ص 165].

فإنّ "فطرة العقل": هي معيار الحقائق جميعاً، ففي المقام يكون إدراك النتائج الحسّيّة والتجربيّة بواسطة العلم الحسولّي، أي: بواسطة الصورة المدركة في الذهن للمعلوم الخارجي، وحينئذ ينصرف البحث في تلك الصورة، وهذه الصورة بما هي هي، فهي من قسم العلم الحسولّي، والعلم الحسولّي لا مجال لاحتمال الخطأ فيه، كما هو ثابتٌ في علم المعرفة. [المصدر السابق، ج 1، ص 254]

الأمر الثالث: دور الحسّ في المعرفة الدينية

إنّ للحسّ دوراً مهمّاً في المعرفة الدينية، فعن طريق الحواسّ يتمّ الاستدلال على حدوث العالم وتغيّره كصغرى لبرهان الحدوث، وبتوسّط العقل يستدلّ على إثبات الصانع وصفاته.

فبالنظر في الأفاق وما خلق الله - تعالى - من بديع صنعته تنهياً أرضية للتفكّر والتعقل في عظمة الخالق وقدرته، وسعة علمه وإحاطته بجميع الأشياء والأمور، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف: 185]

وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الروم: 24]، وكذلك الأمر في مشاهدة معاجز الأنبياء وكرامات الأولياء التي تثبت صدق مدعاهم.

وكذا لحاسة السمع دورٌ عميقٌ وواسعٌ في المعرفة الدينيّة، فتارةً يكون السماع مباشرةً من النبيّ والإمام عليهما السلام، وأخرى بواسطة النقل للذين لم يتشرّفوا بهما عليهما السلام.

فإنّ المهمّ من المعارف الدينيّة مرتبٌ بطريق النقل، كما في المعارف التي تخصّ دعوى النبوة والرسالة من قبل الله تعالى، ونزول الكتب السماويّة على الأنبياء، وأحاديث النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الطاهرين والسنة المطهّرة. وكذلك نقل أقول العلماء وأهل الاختصاص من توثيقٍ وتضعيفٍ للرواة الناقلين لتلك الأحاديث. فبواسطة حسّ السمع يتمّ نقل معارف الدين لغير المباشرين للرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، فلولا النقل لما بقي شيءٌ ممّن سُمِعَ من الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام.

ومن خلال ما تقدّم نصل إلى أنّ هذا النوع من السماع والنقل من مصادر المعرفة الدينيّة مختصّ بالذين تلقّوا المعارف من صاحب الشريعة والدين مباشرةً عن طريق حواسّهم، وأمّا الذين تلقّوها عن طريق النقل وهي وإن كانت من خلال الحسّ أيضًا، لكنّ اعتبار قيمتها المعرفيّة يرجع لمقدار القيمة المعرفيّة للنقل، وهو

الذي سوف نفصّله في المصدر الخامس من مصادر المعرفة للدين.

[حسين زاده، معرفت ديني؛ عقلانيت و منابع، ص 258]

الأمر الرابع: جمود البعض في المعرفة الدينيّة على الحسّ

إنّ بعض الأديان والفرق كالسلفيّة قد جمدوا على هذا المصدر من المعرفة، وأقصوا دور العقل بجميع مجالاته في جانب الشريعة، بل أغلب مجالات الحياة.

وجمود هؤلاء كجمود المذهب المادّي الغربيّ، فأنكروا وجود كلّ شيءٍ ما وراء الحسّ والتجربة، فقد قال بعض مشايخ السلفيّة: «فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا» [ابن تيميّة، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 397]، وقال في موضعٍ آخر: «الموجود لا بدّ أن يمكن إحساسه بإحدى الحواسّ» [المصدر السابق، ج 4، ص 320]؛ فلأجل ذلك وقع أصحاب هذا المذهب في تجسيد الخالق، وقالوا بإمكان رؤيته، فجعلوا له يدًا ورجلاً وقيامًا وقعودًا ووجهًا ومكانًا، ومن ثمّ اقتصروا على تفسير ظواهر القرآن على ضوء المعرفة الحسيّة ونفوا المجاز عنه.

ويلاحظ على هذا المنهج ما يلي:

1- بمقتضى المنطق والعقل على أصحاب هذا المسلك الوقوف والسكوت على ما وراء الحسّ، والإقرار بعدم العلم بما وراءه، وليس من حقّهم الجزم بالإنكار والنفي؛ لأنّ أدوات الحسّ بمقتضى طبيعتها

عاجزةٌ وقاصرةٌ عن إثبات شيءٍ وراء حدودها وإمكاناتها؛ فلذلك قال العلامة الطباطبائي في الميزان: «فإنّ العلم الباحث عن المادّة وخواصّها ليس من وظيفته أن يتعرّض لغير المادّة وخواصّها لإثباتها ولا نفيًا، ولو فعل شيئًا منه باحثٌ من بجّاهه كان ذلك منه شططًا من القول، نظير ما لو أراد الباحث في علم اللغة أن يستظهر من علمه حكم الفلك نفيًا أو إثباتًا» [الطباطبائي، الميزان في تفسر القرآن، ج 1، ص 89].

2- هناك الكثير من القضايا التي يستخدمها هؤلاء في كلامهم ومحاوراتهم - وحتى في كتبهم - وهي مفاهيم قد انتزعها العقل واستنبطها منها كفهوم العليّة والمعلوليّة والدور والتسلسل والوجوب والامتناع والاستحالة، ونحو ذلك ممّا يستحيل أن تدركها الحواس؛ إذ هي خارجةٌ عن دائرتها.

المصدر الثاني: العقل

372

فالعقل هو من أهمّ مصادر المعرفة للبشر، فالعقل: قوّةٌ من قوى النفس به تدرك المعارف الضروريّة والنظريّة، وبه يميّز بين الحقّ والباطل، وبالعقل تُقسم العلوم وتصنّف الفنون، وبالعقل عُرف الله وعُبد، وبالعقل أتمّ الله حجّته على عباده واستحقّ أهل المعاصي العقاب والنار. [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 2 النفس، ص 208؛ جيران جهامى، موسوعة مصطلحات الفلسفة، (غ، ع، 94، 3)]

قَالَ الامام الصادق عليه السلام: «دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ، وَالْعَقْلُ مِنْهُ

الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ، وَبِالْعَقْلِ يَكْمُلُ، وَهُوَ دَلِيلُهُ وَمُبْصِرُهُ
وَمِفْتَاحُ أَمْرِهِ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 25].

وهناك عدّة أمورٍ في مبحث العقل:

الأمر الأول: شؤون العقل وعمله

1- إدراك المفاهيم الكلّية

فالعقل هو الذي يدرك المفاهيم الكلّية بجميع أقسامها، فمثلاً مفهوم الإنسان الكلّي انتزعه العقل عن مصاديقه الّتي في الخارج، وأمّا كفيّة ونحو إدراك هذا الكلّي فهو مختلفٌ فيه.

2- الاستنتاج والاستدلال

وهذا النوع هو من أوضح وأسمى عمليّات العقل، ونحن نجريه يومياً مرّاتٍ كثيرةً في عقولنا من دون أن نلتفت إليه. فالعقل قادرٌ على استخراج حكمٍ لموضوعٍ معيّنٍ مشخّصٍ واستنباطه من حكمٍ كلّيٍّ مستنبطٍ معلومٍ، وهو ما يسمّى بالقياس عند أهل المنطق؛ وذلك يتمّ من خلال ضمّ قضيتين أو أكثر إلى بعضٍ، بينهما إحدى النسب الأربعة الّتي ذكرت في علم المنطق، فهو سيرٌ من المعلوم إلى المجهول.

3- تصنيف الموجودات

فالعقل له القدرة على أن يصنّف الموجودات، ويؤلّف بين المختلفات، ويجعلها تحت مفهومٍ واحدٍ وعنوانٍ مستقلٍّ، فمثلاً

قسّم الفلاسفة قديماً الجوهر إلى خمسة أقسام: «عقل، نفس، هيولى، صورة، جسم»، والأعراض إلى: «كم، كيف، وضع، أين، جدة، متى، فعل، انفعال، مضاف». وإلى غيره من التقسيمات مع بيان الجامع المشترك لهذه الأقسام. [الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص 105؛ ابن سينا، التعليقات، ص 174]

4- التجزئة والتحليل

إنّ العقل له القدرة على تجزئة مفهوم واحدٍ إلى عدّة مفاهيم، مبتدئاً من الأعلى إلى الأسف، كتحليله لمفهوم "الإنسان" إلى "حيوانٍ ناطق"، وثمّ تحليل "الحيوان" إلى "جسمٍ متحرّكٍ بإرادة"، وثمّ تحليل "الجسم" إلى "جوهرٍ له أبعادٌ ثلاثَةٌ"، وهكذا من التحليلات الجسمانيّة والنفسانيّة وغيرهما للإنسان.

374

5- التركيب والتلفيق

إنّ العقل له القدرة على الخلق والإبداع في مجال التصرّ والتصديق. أمّا في مجال التصرّ فهو قادرٌ على أن يجمع بين مفهومين ويبدع مفهوماً ثالثاً في ذهن كتصرّ حيوانٍ ناطقٍ، وتسمّى هذه العمليّة بـ «التلفيق».

وأما في مجال التصديق فهو قادرٌ على تركيب قضيةٍ من قضيتين، ويستنتج منهما نتيجةً قطعياً، وتسمّى بـ «التركيب».

6- انتزاع المفاهيم الثانويّة

إنّ العقل له القدرة على إبداع بعض المفاهيم التي ليس لها مصداق في عالم الخارج والواقع أصلاً، كمفهوم الإمكان والامتناع، فلا يوجد مصداق لهذين المفهومين في عالم الخارج، والواقع ينطبق عليه ونسميه بالإمكان أو العدم بخلاف مفهوم الإنسان، حيث انتزع عن مصاديقه التي في الخارج، وهم زيدٌ وعمر وبكرٌ.

نعم، لهذين المفهومين منشأ انتزاع، مثلاً مفهوم الإنسان مع ملاحظة النسبة بينه وبين الوجود والعدم في الخارج، فنرى هي نسبة التساوي، فإنّه ممكنٌ من كلا الوجهين ولا لزوم لأحدهما.

وكذلك الأمر في مفهوم «الامتناع» إذا لوحظ مع مفهوم اجتماع النقيضين، فيصحّ أن نصف هذا الأمر بأنّه «ممتنع».

375

ويدخل في هذا المجال المفاهيم الاعتباريّة التي عليها حياة المجتمع البشريّ، جميعها لها منشأ اعتباريّ، كمفهوم البيع والشراء، والإجارة والتمليك، والرئاسة والرؤوسيّة، وجميعها هي من اعتبار البشر أو الدين.

الأمر الثاني: دور العقل في اتّصاف المعرفة الحسيّة بالعلم واليقين

إنّ الحسّ بما هو هو في بعض الموارد لا يورث العلم واليقين إلّا بعد انضمام حكم العقل إليه، فمثلاً نحن نعتقد ونتيقن ونحزم بوجود النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ولكنّ هذا العلم واليقين

الحاصل لم يأت عن طريق حواسنا فقط؛ وذلك أنّ المحسوس لنا هو الموروث النقليّ الذي كُتب على الورق. فإنّ اليقين والجزم الحاصل لنا هو بسبب حكم العقل؛ وذلك أنّ العقل يدفع احتمال خطأ جماعةٍ كثيرةٍ وتواطئهم على الكذب في إخبارهم ونقلهم هذا. فالمحسوس لنا هو واقع الإخبار والنقل، وأمّا وجود نفس النبيّ الأعظم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام فهو أمرٌ عقليّ مستنبط.

[العالمي، نظريّة المعرفة، ص 200]

الأمر الثالث: القيمة المعرفيّة لمدرجات العقل

إنّ صحّة المدرجات العقليّة ومطابقتها للواقع ذاتيّةٌ يدركها الإنسان بالفطرة والضرورة، كما لا شكّ في أنّ للعقل دور الميزان في جميع معارف البشر، فبالعقل يدرك صحّة بقيّة المعارف كالمعرفة الحسيّة والوحي والنبوة والمرجعيّة بالشرائط التي تخصّها. [الحكيم، الأصول العامّة في الفقه المقارن، ص 267؛ المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 21 و122؛ الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 19]

فإنّ إدراك العقل وحكمه هو حجّةٌ بذاته؛ وذلك لأنّه يوجب القطع بالمعرفة تصوّراً أو تصديقاً، وليس وراء القطع حجّةٌ، واليه تنتهي حجّة كلّ حجّةٍ، ويستحيل انتزاع الحجّة عن القطع.

قال الشيخ المظفر: «وهل تثبت الشريعة إلّا بالعقل، وهل يثبت التوحيد والنبوة إلّا بالعقل؟! وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدّق برسالة؟! وكيف نؤمن بشريعة؟! بل كيف نؤمن بأنفسنا

واعتقاداتها؟! وهل العقل إلا ما عبد به الرحمن؟! ... إنّ التشكيك في حكم العقل سفسطاً ليس وراءها سفسطاً» [المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 129].
نعم، إنّ الذي يمكن أن يُشكَّ فيه هو في ثبوت الصغريات، لا في أصل ما ثبت كبروياً من القضايا العقلية المستقلة أو غير المستقلة.

الأمر الرابع: دور العقل في المعرفة الدينيّة

للعقل دورٌ مهمٌّ في المعرفة الدينيّة يتلخّص في مقامين:

المقام الأوّل: العقل أداةٌ وطريقٌ لمعارف الدين

أي أنّ بعض معارف الدين تكتسب بواسطة العقل، واكتساب هذه المعارف والحصول عليها بواسطة العقل: تارةً ينحصر بالعقل، ودور النقل هنا هو التنبيه والتأييد لا غير؛ وأخرى ينضمّ معه النقل، والنقل - كما تقدّم في الحسّ - قيمته المعرفيّة أيضاً ترجع إلى العقل إذا أوجب العلم كالخبر المتواتر أو القريب منه؛ وذلك بنكتة أنّ العقل يحكم بامتناع تواطؤ جمع كثيرٍ من المخبرين على الكذب. [حسين زاده، درآمدی بر معرفت شناسی، ص 97]

والمعارف التي تكتسب بواسطة العقل هي كما يلي:

القسم الأوّل: أصول الدين العقديّة

وهي الأصول المشتركة بين جميع الأديان الإلهيّة، وهي: التوحيد والنبوّة والمعاد.

أما التوحيد، فهو المعارف التي تتعلق بالله ﷻ، كضرورة وجود خالق لهذا الكون، وأنه واجب الوجود ليس كمثله شيء، الغني بذاته الواحد الأحد، وكسب هذه المعارف يتم عن طريق العقل، ودور النقل هنا هو التنبيه والتأييد.

وأما النبوة، فهي المعارف التي تخص النبوة العامة وحاجة الناس إلى قدوة حسنة معصوم من الرذائل والنواقص الخلقية والخلقية ليتقدوا به، وإته لا بد من بعث الرسل من قبل الله ﷻ مبشرين ومنذرين، وتأييدهم بالبراهين الواضحة، واكتساب هذه المعارف أيضاً يتم بواسطة العقل المؤيد بالنقل.

وأما معرفة شخص النبي (النبوة الخاصة) كموسى وعيسى وإبراهيم عليهم السلام ورسولنا الكريم ﷺ، فهي تتم بأمرين:

1- عن طريق المعجزة والإعجاز، ويتم ذلك بواسطة الدليل العقلي مع واسطة الحس، حيث يمنع العقل من أن يؤيد الله - تعالى - الكاذب بشيء يعجز عنه البشر بالإتيان بمثله.

2- عن طريق الدليل النقلي المعبر الذي يمتنع عن مخبريه تواطؤهم على الكذب والخطأ، وهذا الإدراك يتم بواسطة الحس مع انضمام حكم العقل إليه، كما تقدم عند بيان الحس.

وأما المعاد، فمعارفه تخص أصل يوم الجزاء والحساب، من أنه لا بد من مجازات خلقه على ما فعلوا... فهي أيضاً تكتسب عن

طريق العقل، وأيضاً عن طريق النقل (القرآن والسنة) بواسطة المعصوم عليه السلام.

وأما بقيّة المعارف الجزئية التي تخصّ أحوال القبر ويوم القيامة والبرزخ، فهي معارف تكتسب عن طريق النقل بواسطة الوحي.

القسم الثاني: المسائل الأخلاقية

وهي المعارف التي تخصّ الجانب الأخلاقي والسلوكي للمسلم، ويكون اكتسابها عن طريق العقل، إمّا مستقلاً أو مع النقل واليك نماذج منها:

1- فمثلاً العقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم، وأنّ فاعله مذمومٌ لدى العقلاء، وهذا النوع من القضايا التي توافق عليها العقلاء من أجل قضاء المصلحة العامّة وتسمّى في علم المنطق بـ "التأديبات الصلاحية". [المظفر، المنطق، ص 329]

والقبح والحسن العقليّان هما اللذان وقع الخلاف فيهما بين الأشاعرة والعدليّة، حيث نفته الأولى وأثبتته الثانية، فالعدليّة (الإماميّة والمعتزلة) - وهم الذين تبنّوا العدل أصلاً من أصول الدين - قالوا بالحسن والقبح العقليّين، وأمّا الأشاعرة فقد قالوا إنّ إدراك ذلك راجعٌ للشرع، حيث إنّ كلّ ما حسّنه فهو حسنٌ، وما قبحه الشرع فهو قبيحٌ، وليس وراء الشرع شيءٌ من ذلك.

والمراد من العقل هنا العقل العمليّ الذي يقابل النظريّ، والفرق بينهما في متعلّق الإدراك، فإن كان متعلّق الإدراك ممّا ينبغي أن يفعل

ويؤتى به مثل حسن العدل وقبح الظلم سمّي بـ "العقل العملي"،
وأما إذا لم يكن كذلك سمّي بـ "العقل النظري" كما في إدراك العقل
استحالة اجتماع النقيضين، وأنّ الكلّ أعظم من الجزء، ونحو ذلك.

وأما سبب نفي الأشاعرة للعقل العمليّ فهو لأجل عدم تمييزهم
بين العقلين (العمليّ والنظريّ)، فاستدلّوا على ذلك بقولهم: لو كان
الحسن والقبح عقليّين لما وقع فيهما اختلافٌ، ولكن وقع الخلاف
بينهما، فالعقلاء لم يختلفوا في استحالة إجماع النقيضين أو الضدين،
وأما هنا فقد اختلفوا، إذن هما ليسا بعقليّين. [المصدر السابق]

2 - فمثلاً إدراك العقل حسن الشجاعة والكرم والصدق وإكرام
الضيف، وقبح الجبن والبخل والكذب وأذية الجار، ونحو ذلك،
وهذا النوع من القضايا هي التي تطابقت عليها آراء العقلاء لأجل
اقتضاء الخلق الإنسانيّ بذلك، وتسمّى بـ "الخلقيات".

وهذه القضايا يدركها العقل ويحكم بحسنها أو قبحها حتّى من
لم يتّصف بذلك الخلق، فالجبان يرى أنّ الشجاعة صفةٌ خلقيةٌ
حسنةٌ، وأنّ الجبن صفةٌ قبيحةٌ مذمومةٌ، وكذلك الأمر في البخيل
والكاذب والمتكبر والمذنب.

والسبب في ذلك هو أنّ الله - تعالى - قد خلق في فطرة الإنسان
حسّاً وإدراكاً يدرك به محاسن الأفعال وقبائحها، ويسمّى عند البعض
ذلك الحس بـ "الضمير"، وعند البعض الآخر بـ "الحسّ أو القلب
السليم"، وفي اصطلاح بعضهم "العقل العملي". [المصدر السابق]

أقول: إنّ الخضوع لنداء الضمير ليس متاحاً لكلّ إنسانٍ، بل هو مشروطٌ بعدم تلوّث الفطرة السليمة بقبائح الأفعال، مع تمركز ملكة الخلق فيها بمحاربة الشهوات والنزوات والميول الحيوانيّة، فما أكثر من ينادي بالخلق الفاضل وهو في الحضيض خلقياً.

3 - إدراك العقل بحسن الرقّة والرحمة والشفقة والحياء والحميّة والغيرة من انفعالات النفس التي لا يخلو منها إنسانٌ، وتسمّى بـ "الانفعاليّات".

فالعقلاء يمدحون ويثنون على إعانة الضعفاء من الشيوخ والأطفال ورعاية الأيتام، وكذلك يقبّحون من يكشف عورته أمام الناس خلافاً للحياء والعقّة، ويثنون على من يدافع عن عرضه ووطنه، ويذمّون الخاذل منهم خلافاً للحميّة والغيرة. [المظفر، المنطق، ص 333]

القسم الثالث: الأحكام

وهي المعارف التي تخصّ الجانب العمليّ للأحكام، فبعضها أيضاً يكون اكتسابها عن طريق العقل بمعونة الحواسّ والعلوم التجريبيّة أو مع النقل؛ فمثلاً إدراك العقل مع معونة الحسّ - في مجال العلوم التجريبيّة - المعارف التي تخصّ الطبّ والصحة، من قبيل نظافة البدن كالغسل والسواك والحلق، ومن قبيل نظافة المكان من البيت والمدرسة والمسجد والمشفى ونحو ذلك.

المقام الثاني: العقل ميزان الحقّ والباطل لمعارف الدين

العقل هو ميزان القيمة المعرفيّة لجميع معارف البشر، فضلاً عن معارف الدين، فلولاها لما تمّت الحجّة من أحدٍ على أحدٍ، وبالعقل يحصل التمييز بين الحقّ والباطل، وبالعقل يعرف الحُسن من القبح، قال الإمام الرضا عليه السلام: «لَوْلَا لَمَّا عُرِفَ الصَّادِقُ مِنَ الكَاذِبِ، فَهُوَ حَجَّةُ اللَّهِ - تَعَالَى - عَلَى الخَلْقِ أَوَّلًا» [الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 433].

فعند تأمل ما للعقل من شؤونٍ وقدرةٍ عظيمةٍ - على الاستنتاج والاستدلال والتصنيف والتجزئة والتحليل والتركيب والتلفيق وإدراكه للمفاهيم الكلّيّة والجزئيّة والإبداعية - يحصل لنا علمٌ و يقينٌ من أنّه حقّاً ميزانٌ بين الحقّ والباطل، ولولاها لما حصل التمايز بين العلوم والمفاهيم.

فكلّ من يمتلك هذه الشؤون والخصائص قادرٌ بلا شكّ على التمييز بين الصدق والكذب، والصحيح والخطأ، والحقّ والباطل في معارف الشريعة والدين، فهو حقيقةً ميزانٌ لتقييم معارف البشر والدين. [حسين زاده، معرفت ديني؛ عقلانيت ومنابع، ص 293]

الأمر الخامس: حدود حكم العقل في المعرفة الدينية

إنّ حدود حكم العقل وإدراكه تتجلى في المسائل التي يتّضح ويُعلم بملاكتها وأسبابها، وأمّا التي يجهلها العقل أو يشكّ فيها - وهي كثيرةٌ - فالعقل هنا يلزم المكلف بالتسليم والرجوع إلى صاحب الدين الحقيقيّ بالطاعة والتعبّد بأوامره.

فهناك الكثير من المسائل الفرعيّة، بل حتّى العقديّة لم تُبيّن وتُفصّل حدودها كاملاً، كفلسفة أوقات الصلاة وعدد ركعاتها، وكيفية الوضوء، وأيضاً مسألة البرزخ والقبر وحالات يوم القيامة ونحو ذلك.

فليس للعقل فيها حكمٌ إلا من جهة أنّها صادرةٌ من المولى، والمولى بحكم العقل تجب طاعته، وأمّا نفس المسائل وتفصيلها فيقف عندها حكم العقل وإدراكه، وعندئذٍ يأتي دور المرجعيّة وحجّيّة النقل في بيان هذه الأحكام.

وفي الحقيقة أنّ أحكام الدين بصورةٍ عامّةٍ وبالأخصّ في قسم الأخلاق والأحكام هي ناشئةٌ عن ملاكاتٍ واقعيّةٍ حقيقيّةٍ؛ وذلك لأنّ المشرّع لها حكمٌ لا يأمر بشيءٍ إلا وفيه مصلحةٌ، ولا ينهى عن شيءٍ إلا وفيه مفسدةٌ، ولكنّ الكلام في الوصول إلى معرفة تلك الملاكات الواقعيّة بالنسبة للعقل.

فهنا ثلاث صورٍ للعقل في إدراك هذه الملاكات:

الأولى: العقل يتمكّن مستقلاً بنفسه - من دون الاستعانة بأحدٍ - من الوصول إلى بعض الأحكام، مثل قبح الظلم وحسن العدل وبرّ الوالدين وحسن الجوار... مع بيان الشرع لبعضها.

الثانية: العقل يتمكّن بمساعدة الحواسّ والعلوم التجريبيّة - مع إرشاد النقل والوحي - من الوصول إليها وإدراكها، وهي أغلب الأحكام التي تخصّ الجانب الصحّي من النظافة والسواك وغير ذلك.

الثالثة: العقل لا يتمكّن لا مستقلاً ولا بواسطة الحسّ ولا غيره من الوصول إلى تلك الملاكات، وإنّما السبيل الوحيد إلى معرفتها هو الوحي عن طريق المعصوم عليه السلام، وعندئذٍ يحكم العقل باتّباع المعصوم عليه السلام وإطاعته طاعةً مطلقةً، مثل حرمة أكل لحم الخنزير وشرب الخمر والقيام من النوم لصلاة الصبح وعدد ركعات صلاة المغرب والعشاء وغير ذلك. [حسين زاده، درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی، ص 97]

الأمر السادس: تعارض المعرفة العقلية مع غيرها

التعارض في المعرفة العقلية يتصوّر في مقامين:

المقام الأوّل: في اليقينيّات، وهي على نحوين:

1- التعارض بين نفس المعارف الدينية التي ثبتت عن طريق العقل.

2- التعارض بين المعارف العقلية وبين المعرفة الدينية الحاصلة بواسطة الحسّ أو النقل، وهو الذي يبحث عنه باسم: "التعارض بين العقل والدين" أو "التعارض بين العقل والعلم".

أمّا الأوّل من التعارض فهو غير ممكن؛ لأنّ المفروض أنّ كلا المعرفتين قطعيتان، ولازم ذلك الجمع بين النقيضين، وهو محالّ. وأمّا الثاني: فهو أيضاً يلزم منه ذلك، ولكن لا بدّ من تفصيلٍ أكثر.

نقول: إنّ المفروض أنّ القضيّة العقليّة يقينيّة صادقة ليست بكاذبة، وإنّما الكاذب هو نقيضها، والمفروض في نقيضها هو اليقين والصدق، وهذا هو الجمع بين النقيضين بعينه، فهنا لا بدّ من النظر والدقّة والتأمّل في مقدّمات كلا القضيّتين، فهناك الكثير من سوء الفهم والإدراك للأدلّة والمقدّمات، وهذا الأمر غالباً ما يقع في العلوم التجريبيّة، حيث في بادئ الأمر يقطع بالنتائج، ولكن بمرور الزمن يتبيّن هناك خللٌ في مقدّمات هذه النتائج، بحيث يزول القطع ويتحوّل إلى الظنّ أو الشكّ، بل أقلّ.

المقام الثاني: الظنّيّات، وهي تتصوّر على نحوين:

1- أنّ كليهما (العقليّ والنقليّ) ظنّيّ، فقد ذكر الأصوليون في باب التعادل والتراجيح بتقدّم الدليل الظنّيّ المعتمد على الدليل العقليّ الظنّيّ؛ لأنّ الأوّل نازلٌ منزلة الواقع تعبّداً، ولكنّ الثاني لا يكشف عن الواقع. فلا يصل الدور إلى إعمال المرجحات. نعم، إذا كان الدليل النقليّ ظنّيّاً أيضاً غير معتبرٍ مثل الخبر الواحد الضعيف، فحينئذٍ يسقط كلاهما عن الحجّيّة. [الصدر، بحوث في علم الأصول، ج 7، ص 25]

2- الدليل العقليّ يقينيّ والنقليّ ظنّيّ، فبمقتضى حجّيّة اليقين وأنها ذاتيّة له فحينئذٍ يجب تقديم الدليل العقليّ على النقليّ على كلّ حالٍ. وهذا النحو من التعارض واقعٌ في الشريعة، ومثاله كما يلي:

القضية العقلية: مثل ما ثبت بالدليل العقلي أنّ الله ﷻ واجب الوجود، ومن صفات الواجب أنّه كمالٌ مطلقٌ ليس بمحدودٍ محدّدٍ، وأنّه غنيٌّ عن كلّ شيءٍ، ومعنى ذلك أنّه ليس بجسمٍ ولا محتاجاً إلى مكانٍ وزمانٍ.

القضية النقلية: وهي ظاهر قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: 22]، والبعض من المجسّمة قد أخذ بظاهر هذه الآية وأثبتوا لله - تعالى - جسماً ومكاناً، ولم تقارن مع ما ثبت بالدليل العقلي القطعيّ من أنّ الجسم مُحالٌ على الله ﷻ.

فأهل العلم من أتباع أهل البيت عليهم السلام وجملة من علماء المسلمين قد ذهبوا إلى أنّ هذا النوع من التعارض ليس بمستقرّ، فيجب الأخذ بالدليل العقليّ القطعيّ، ورفع اليد عن الدليل النقليّ وهو ظاهر الآية، وحملها على المعنى المجازيّ الذي هو من معاجز القرآن. [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 231]

المصدر الثالث والرابع: الوحي والإلهام

إنّ المذهب المادّي لا يؤمن بوجود شيءٍ وراء المعرفة الحسيّة، ولا يؤمن أيضاً بالعقلانيّة التجريدية المتعالية. نعم، يعتقد بالعقلانيّة الأدواتيّة، وينظره بطلان جميع المعارف التي تأتي عن طريق الوحي والإلهام؛ باعتبار أنّها سالبةٌ بانتفاء الموضوع عنده.

وأما المذهب الإلهميّ فإنّه يؤمن بوجود عالم الغيب الذي يختلف

عن عالم الحسّ والمشاهدة الذي نحن فيه، وأداة المعرفة إليه ليست متاحةً لكلِّ أحدٍ كما في أداتي الحسّ والعقل.

فهم يشترطون في تلقي المعارف من عالم الغيب أن يكون صاحبها طاهر السريرة طيّب النفس نقي المناقب؛ لأنّ النفس الإنسانية إذا خلصت وصقلت عن الرذائل وتزيّنت بالأخلاق الحميدة تُصبح كالمرآة الصافية، لها قابليّةٌ على انطباع صورة معارف ذلك العالم فيها، فكما أنّ للنفس قابليّةً على درك حقائق عالم الشاهدة ومعارفه بواسطة الحسّ والعقل، فكذلك لها القدرة على درك حقائق ذلك العالم بواسطة الإلهام والوحي، ولكن بشرط طهارتها عن دَرَئ المعاصي ورذائل الأخلاق. [السهرورديّ، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج4، 91؛ الأسفرائينيّ، شرح كتاب النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات)، ص 513]

وتلك المعارف المُدرّكة من ذلك العالم على قسمين:

1- معارف تخصّ نفس الشخص.

2- معارف تخصّ الناس، وهي تدخل في مجال تربية الناس وتكميل نفوسهم وتطهيرها من رجس الشرك والمعاصي، من بيان الأحكام العقديّة التي تخصّ القلب، والعملية التي تدخل في مجال إدارة المجتمع البشريّ من تدبير أمورهم وإصلاح شأنهم، والأخلاقيّة التي تخصّ تهذيب النفس وتزكيّتها والوصول بها إلى أسمى وأكمل درجات السموّ والعلوّ.

والطريق إلى هذه الأنوار الغيبية أيضًا على قسمين:

الأول: الوحي، وهو يكون عن صفاء النفس وطهارتها، ولكن بواسطة ملكٍ مرسلٍ من قبل الخالق، وهذا النوع هو مختصٌّ بالرسول. فإنَّ الإدراك الذي يكون من قبل الوحي هو إدراكٌ خاصٌّ يتميز عن إدراك الحسِّ والعقل، فهو يغيّر الشعور الفكريّ المشترك بين أفراد البشر، فهو شعورٌ خاصٌّ يلقيه الله بواسطة ملكٍ لبعض عباده المصطفين الذين لهم قابليةٌ تحمّل أعباء ما يلقي عليهم من المعارف لئلبّغ إلى الناس.

والذي يُنزل عليه الوحي لا يعتريه شكٌّ ولا ريبٌ فيما يوحى إليه من معارف، فهي يقينيةٌ صادقةٌ لا تحتاج إلى إقامة برهانٍ ولا دليلٍ على حجّيتها، وإلا لرجع الأمر إلى العلوم الكسبية. [الغازاني، فصوص الحكمة وشرحه، ص 189؛ حسين زاده، مباني معرفت ديني، ص 42]

الثاني: الإلهام، يكون عن صفاء النفس وطهارتها بانعكاس المعارف الغيبية فيها من دون تدخّل ملكٍ من الملائكة.

وهذا الطريق هو مختصٌّ بالإمام المعصوم عليه السلام وصيّ الرسول المبعوث؛ وذلك بالنصّ عليه من قبل ذلك الرسول المؤيّد من قبل الله ﷻ بالمعاجز والبراهين الواضحة الحسيّة والعقليّة.

نعم، هناك بعض الإلهامات والإشراقات لبعض العرفاء الذين ارتاضوا بتهديب أنفسهم وتطهيرها، ووصلوا إلى درجةٍ معيّنةٍ ستلي

مقام المعصوم عليه السلام، فهذه المعارف تقف عندهم فحسب، وليس لهم إمامها إلى غيرهم؛ فالإمام يحتاج إلى العصمة، والمتيقن من ثبوتها مختصُّ بالرسول والأنبياء والائمة.

والمدعي للكشف والشهود لا يكذب ما لم يُعلم كذبه أو مخالفته لما ثبت بالدليل العقلي القطعي أو للنقل الصحيح من قبل الشارع المقدّس، فكل ما هناك يرد علمه إليه فحسب.

أنواع الإلهام:

والإلهام الذي بمعنى الخطور على القلب (النفس) يكون على أنواع، هي:

الأول: إلهام خير، هو على نوعين:

389

1- إلهام هداية وتسخير، وهي الهداية الغريزيّة التي ألهمها الله - تعالى - لكثير من مخلوقاته فطرةً، وليس بالإلهام المصطلح، كما في كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى التَّحْلِ﴾ [سورة النحل: 68]، والدليل على ذلك هو قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [سورة طه: 50].

2- إلهام وحي، وهو مختصُّ بالرسول، قال ابن أثير: «الإلهام: أن يُلقَى الله في النفس أمرًا، يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي يخصُّ الله به من يشاء من عباده» [ابن أثير، النهاية، ج 4، ص 282]. وهذا النوع على نحوين: إمّا بواسطة ملكٍ أو بدون واسطة.

الثاني: إلهام شرّ، وهو الوسواس، وهو ما يقع في النفس من عمل الشرّ من قبل الشيطان.

الثالث: إلهام خالٍ منهما، كما في الوهم والهاجس والخطأ. [النبهان، المدخل إلى علوم القرآن، ص 36]

صور الوحي في القرآن

إنّ تلقّي بعض البشر المعارف الإلهية من قبل الله ﷻ يكون على ثلاث صور:

الصورة الأولى: بواسطة ملكٍ مرسلٍ من قبل الله يُرى ذاته ويُسمع كلامه كما في النبيّ الأعظم ﷺ مع جبرائيل عليه السلام، حيث كان يراه ويسمع منه.

الصورة الثانية: بسماع الكلام والقرع في الأذن من غير رؤيةٍ لشيءٍ، كحال نبيّ الله موسى عليه السلام مع الله تعالى، حيث كلمه الله - تعالى - تكلّيمًا مباشرًا، قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء: 164].

الصورة الثالثة: بالوحي، وهو على أقسام:

الأول: الإلقاء في الروح، كقوله ﷻ: «أَلَا إِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ نَفَثَ فِي رُوعِي» [الكليني، الكافي، ج 5، ص 80]، وقوله ﷻ: «قَدْ نَفَثَ فِي رُوعِي رُوحُ الْقُدُسِ» [المصدر السابق].

الثاني: بالإلهام، يسمّى "وحيًا" في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ﴾ [سورة القصص: 7]، ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ﴾ [سورة المائدة: 111].

الثالث: بالرؤيا، وهي على ضربين:

أ- الرؤيا المطابقة فيرى الواقع كما هو، وهذا النوع لا يحتاج إلى تعبيرٍ وتأويلٍ كرؤية نبيّ الله إبراهيم عليه السلام في المنام وهو يذبح ابنه إسماعيل عليه السلام، وهو مخصوصٌ بالأنبياء عليهم السلام.

ب- بالتلويح والترميز، وهذا النوع يحتاج إلى تعبيرٍ وتأويلٍ، وهي مصداق قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنْ النَّبُوءَةِ» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص 585]. وبعض الأولياء يرى ما سيجري عليه من أمورٍ، فهي إشارةٌ لهم في أخذ الحيطة والحذر، وهذا النوع من الرؤيا ليس بوحى بالمعنى المصطلح الذي يخص الأنبياء عليهم السلام.

الرابع: بالتسخير، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [سورة النحل: 68]، وهو مخصوصٌ لغير العاقل، وهو خارجٌ عن محلِّ بحثنا ولا تشمله الآية الشريفة التالية.

والصور الثلاث المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة الشورى: 51]

هناك عدّة نكاتٍ في هذا المصدر للمعرفة:

- 1- أنّ الوحي الإلهي هو من أهمّ منابع المعرفة للدين، فقد اختصّ به ثلثةٌ من خيرة الخلق، وبه يتوصّل إلى خزائن العلوم الإلهية الغيبية والفيوضات الربانية؛ لأجل سعادة البشر في الدراين.
- 2- أنّ مدّعي الوحي لا بدّ له من إقامة دليلٍ قطعيٍّ على مدّعا، وذلك عن طريق إتيانه بمعجزةٍ يعجز عن إتيانها البشر، كما في معجزة نبيّنا الأكرم محمدٍ ﷺ وهي القرآن الكريم الذي لا زال تحدّي فيه قائماً أمام جميع البشريّة إلى يوم القيامة بالإتيان بمثله، بل بإتيان بمثله أقصر سورةٍ فيه.
- 3- أنّ القيمة المعرفية للوحي يقينيةٌ صادقةٌ مطابقةٌ للواقع لا يعتريها أيّ شكّ، فيجب تصديق خبر الرسول المؤيّد من قبل الله بالمعجز؛ لأنّه يستحيل أن يؤيّد الله ﷻ الكاذب بمثله ذلك.
- ويلزم من تكذيبه ومخالفة كلامه أيضاً الوقوع في الهلاك والندم، فالعقل يحكم بوجوب دفع الضرر عن النفس، وأخذ كلامه على نحو الجدّيّة والصدق، فيطيعه ولا يعصي له أمراً.
- 4- ونحن نستفيد من الوحي - كمصدرٍ للمعرفة الدينية - عن طريق النقل عن المعصومين عليهم السلام؛ لأنّ الوحي أو الاتصال بالمعصوم مباشرةً ليس متاحاً لكلّ أحدٍ.

المصدر الخامس: المرجعيّة

سوف نبين لاحقاً أنّ المرجعيّة أداة ثانويّة للمعرفة وليست مستقلةً، وذكرها البعض ضمن مصادر المعرفة الدينيّة بعنوان "المرجعيّة"، مع انضمام الدليل القطعيّ معها. [حسين زاده، معرفت ديني؛

عقلانيت و منابع، ص 262 و 266]

فالمرجعيّة: هي الاستناد والرجوع إلى آراء وأقوال أصحاب الاختصاص في ذلك المجال.

وبعبارة أخرى: أنّ تلقي المعرفة يشترط أن يكون عن طريق من له مقام الرأي والنظر في ذلك التخصص؛ وإلا لزم المنافاة لحكم العقل، وكان معرضاً لذمّ العقلاء.

فكلّ من اتّصف بذلك المقام اطمأنت له النفس وسكنت في أخذ المعرفة منه، فمثلاً لقبول بعض القوانين والقضايا التي تتعلّق بعلم الكيمياء، فالمتعيّن الرجوع إلى من ثبت علمهم وتخصّصهم وتبحّروهم في ذلك العلم، وكذلك الأمر في علم الطبّ وغيره.

فالمرجعية بهذا المعنى هي أداة ووسيلة لتلقي المعرفة، بل هي أداة لتقييم تلك المعارف، فمثلاً سابقاً إذا أراد شخص أن يثبت قضية ما كأن تكون فلسفيّة مثلاً فما كان عليه إلا أن يؤيد ذلك بما قاله أرسطو أو ابن سينا فيها. [حسين زاده، معرفت ديني؛ عقلانيت و منابع، ص 266]

ويشترط في اعتبار المعارف المكتسبة عن المرجعيّة حلّ إشكاليين:

الإشكال الأوّل

أنّ هذه الأداة للمعرفة هي أداة ثانويّة، وليس لها اعتبارٌ في نفسها كما في بقيّة أدوات المعرفة؛ وذلك لما يلي:

1- يجب التحقيق والنظر في آراء أصحاب الاختصاص ونظريّاتهم من جهة أنّهم على أيّ شيء اعتمدوا، وإلى أيّ شيء استندوا في ما توصلوا إليه، فهنا تأتي بعض الأسئلة، فهل طريقهم الاستدلاليّ تامٌّ؟ وهل النتيجة يقينيّةٌ؟ فإنّ احتمال الخطأ والاشتباه موجودٌ.

2- أنّ هذه الأداة للمعرفة غير تامّة في جميع الموارد، وبالاخص عند تعارض أصحاب النظر والاختصاص فيما بينهم، كاختلاف علماء اليهود والنصارى في نسبة البنوة إلى الله ﷺ، حيث قالت اليهود عزيزاً ابن الله وقالت النصارى عيسى ابن الله، فهنا لا يصحّ ترجيح أحد القولين على الآخر مع أنّ كليهما قد وقع في الاشتباه والخطأ. [حسين زاده، مباني معرفت ديني، ص 43]

والجواب يتّضح عند تبيننا القيمة المعرفيّة للمرجعيّة.

القيمة المعرفيّة للمرجعيّة

نعم، هذه الأداة للمعرفة تصبح ذات قيمة عالية ومعتبرة، وتخرج عن حالة الشك والترديد عندما يكون الرجوع إلى المعصوم عليه السلام الذي ليس في كلامه خطأ، والذي هو ليس من أهل الاشتباه والهفوات.

أقول: إنّ جميع المسلمين - بل كلّ أتباع الأديان الإلهيّة - يرون أنّ أقوال وأفعال المعصوم حجّةً، ويرونه أهلاً للاعتماد عليه، وموضوعاً للرجوع إليه في جميع الأمور.

والكلام المتقدّم لا يعني حجّية هذه الأداة واعتبارها في نفسها، بل إنّ اعتبار المرجعيّة يأتي بعد مرحلة ثبوت النبوة أو الإمامة لشخصٍ معيّنٍ بالدليل القطعيّ (العقليّ والنقليّ) الذي لا يقبل الخطأ أو الاشتباه.

فيمكن القول إنّ ملاك اعتبار هذه الأداة اعتباراً ثانويّاً وليس في نفسه؛ وذلك لأنها تحتاج للاعتماد على انضمام مجموعة من المعارف وهي: "العقل" و"الوحي والإلهام" مع "المرجعيّة" نفسها، فعندئذٍ يحصل الاعتبار واليقين لها. فإنّ معارف الوحي تنقل إلى الناس بواسطة المعصوم عليه السلام، وإنّ القيمة المعرفيّة لقوله عليه السلام تستند إلى العقل، وحينئذٍ يمكن القول - بدون تردّد - إنّ اعتبار أقواله عليه السلام هي بحّد القضايا اليقينيّة التي ذكرناها.

إذن تعدّ المرجعيّة أداةً ثانويّةً للمعرفة، وينحصر اعتبارها المعرفيّ في أقوال المعصوم ورأيه.

الإشكال الثاني

هناك مشكلةٌ أخرى في المرجعيّة، وهي في العصر الحاضر والعصور التي لا يمكن الوصول إلى المعصوم عليه السلام والارتباط به مباشرةً

وأخذ المعارف منه، وإتّما الذي يمكن منه هو الوصول إليه عن طريق وسائل متعدّدة من الأشخاص، ففي هذا الحال يجب التحقيق في طريق النقل والعقل، والنظر في القيمة المعرفيّة لكليهما من ناحية الاعتبار وعدمه مع كفيّة الاستدلال وطريقته. [المصدر السابق، ص 44]

والجواب سيّضح عند بيان الفقرة التالية.

المرجعيّة والأدلة العقليّة والنقليّة

فلأجل الجواب عن الإشكال المتقدّم يلزم الإشارة إلى أقسام الأدلّة، فالأدلة إمّا نقلية وإمّا عقليّة، والعقليّة تقدّم بيان أقسامها وبقية النقلية، وأقسامها كما يلي:

الأول: الخبر المتواتر، وهو الخبر الذي ينقله عدّة من الأشخاص يمتنع تواطؤهم على الكذب، ومحتوى هذا الخبر هو اليقين، وهو غير قابل للخطأ، ويعدّ من البدهيات الثانويّة، كما في نقل القرآن الكريم إلينا، وأحاديث الثقلين والغدير والكساء... التي لا يحتمل فيها الكذب.

الثاني: الخبر المحفوف بالقرائن القطعيّة غير المتواتر، وهذا أيضاً قطعيّ لا يحتمل الكذب بالنسبة لمن أحرز تلك القرائن.

الثالث: الخبر غير المتواتر وغير المحفوف بالقرائن القطعيّة، وهذا النوع من الخبر يحتمل الخطأ. والخبر الظنيّ لا يعني أنّه ساقط عن الاعتبار أصلاً، بل إنّ طريقة العقلاء عندما تقصر أيديهم عن

الوصول إلى طريق اليقين، فهم لا يتركون الاعتماد على أقرب الطرق التي توصل لليقين، فكذلك هنا عندما تقصر اليد عن الوصول إلى الأخبار اليقينيّة، فلا يترك الاعتماد على الأخبار الظنيّة.

وعليه: ففي العصر الحاضر هناك طرقٌ عقليّةٌ ونقليّةٌ يقينيّةٌ معتبرةٌ توصل إلى رأي المعصوم عليه السلام بدون أيّ شكّ فيها، كما في الأخبار المتواترة والأخبار المحفوفة بقرائن يقينيّةٍ، وبهذا التفصيل يتّضح الجواب عن الإشكال المذكور، أي من خلال الدليل العقليّ والنقليّ القطعيّ نصل إلى رأي المعصوم عليه السلام، وأمّا إذا لم يكن هناك دليلٌ قطعيٌّ فالعقلاء لا يتركون العمل بما هو قريبٌ من القطع. وإنّ ارتباطنا بالوحي في هذا الزمان والوصول إلى معارفه ينحصر

بالدليل النقلّي. [حسين زاده، مباني معرفت ديني، ص 45]

النتيجة

في هذا المقال نصل إلى ما يلي:

أولاً: أنّ مصادر المعرفة الدينيّة تتكئ على أسسٍ رصينةٍ غير قابلةٍ للطعن فيها؛ إذ إنّها نابعةٌ عن المصادر المعتمدة للمعرفة البشريّة، وهي موضع قبولٍ لدى العقلاء وأهل الفكر منهم.

ثانياً: بواسطة أدوات المعرفة يتمّ كسب المعارف وتحصيلها، ولكلّ أداةٍ لها سهمٌ خاصٌّ بها من المعرفة، فتارةً يكون بالأسلوب العقليّ، وأخرى بالأسلوب النقليّ، وثالثةً بالأسلوب التجريبيّ الحسيّ.

ثالثاً: طرق المعرفة الدينيّة، هي:

1 - مصدر الحسّ، وميزاته تتلخّص فيما يلي:

أ- المراد منه الحسّ الظاهريّ، وهو: السمع والبصر واللمس والذوق والشمّ.

ب- أنّ الحسّ هو رأس المال لأغلب المعارف البشريّة.

ج- القيمة المعرفيّة للحسّ واقعيّةٌ معتبرةٌ، ليس فيها شكٌّ وترديدٌ لدى العقل والعقلاء.

د- أنّ قيمته تختصّ بالمباشر، وأمّا نقل المحسوس فيضاف مع الحسّ العقل في الاعتبار والحجّيّة.

2 - مصدر العقل، وميزاته تتلخّص فيما يلي:

أ- المراد منه العملي والنظري.

ب- شؤونه المختصة به هي: الإدراك والتمييز والإبداع والاستدلال.

ج- قيمته المعرفية صادقة قطعياً ذاتية.

د- دوره في المعرفة الدينية: تارة يكون طريقاً وكاشفاً لإدراك معارف الدين، وأخرى ميزاناً لجميع المعارف، والأول: تارة ينحصر فيه، وأخرى ينضم إليه النقل.

هـ- حدود حكمه وإدراكه تقف عند الجهل في ملاكات أحكام الدين وعللها، وحينئذٍ يحكم بلزوم الرجوع إلى الوحي فيها والتعبد به.

3 - مصدر الوحي والإلهام، وميزاته تتلخص فيما يلي:

399

أ- أنّ المعارف المتلقاة هي من الله ﷻ، ويكون طريقها: إمّا بواسطة إرسال ملكٍ يسمع كلامه ويرى شخصه، وإمّا بالسمع والقرع في الإذن من دون رؤية، وإمّا وحياً بالإلهام والنفث في القلب.

ب- على مدّعي الرسالة إقامة الحجّة والبرهان بالمعجز والآيات الواضحة البينة.

ج- أنّ القيمة المعرفية للوحي هي يقينية صادقة مطابقة للواقع بحكم العقل؛ وذلك لتأييد الله - تعالى - متلقّي هذه المعارف بما يعجز عنه البشر.

4- المرجعية، (بالعنوان الثانوي)، وميزاتها تتلخص فيما يلي:

أ- الرجوع إلى الرسول أو الإمام في معارف الدين؛ وذلك لعدم الإمكان من الوصول إلى معارف الوحي مباشرةً إلا من خلال المرجعية إليهما.

ب- أن القيمة المعرفية للمرجعية هي صادقة ومطابقة للواقع بحكم العقل؛ وذلك أن المخبر بها هو معصوم عن الكذب والخطأ.
ج- أن المرجعية هي مصدر ثانوي للمعرفة، بخلاف الحس والعقل والوحي والإلهام.

د- أن الارتباط في العصر الحاضر بالنبي ﷺ أو الإمام عليهما السلام منحصر عن طريق الأدلة النقلية، فمن هذه الجهة يتعين الوصول إلى معارف الوحي بالأدلة النقلية، والنظر فيها بما يتحصل اليقين أو الاطمئنان فتتم به الحجة من قبل العقل على قبوله.

هـ- أن أغلب معارف الدين في الوقت الحاضر مصدرها هو المرجعية.

والحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن أثير (المتوفى: 606 هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت، المكتبة العلميّة، 1399 هـ - 1979 م.
2. ابن القَطّاع (المتوفى: 515 هـ)، علي بن جعفر، كتاب الأفعال، عالم الكتب، ط 1، 1403 هـ - 1983 م.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، السعودية، دار العاصمة، ط 2، 1419 هـ .
4. ابن دريد (المتوفى: 321 هـ)، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1، 1987 م.
5. ابن سينا (المتوفى 428 هـ)، التعليقات، مكتبة الإعلام الاسلامي، بيروت، 1404 هـ.
6. ابن سينا (المتوفى 428 هـ)، الشفاء (الطبيعيّات)، مكتبة آية الله المرعشي، 1404 هـ.
7. ابن فارس (المتوفى: 395 هـ)، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.
8. ابن قتيبة (المتوفى: 276 هـ)، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة.
9. ابن قتيبة (المتوفى: 276 هـ)، عبد الله بن مسلم، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلميّة، 1398 هـ - 1978 م.
10. ابن قتيبة (المتوفى: 276 هـ)، محمد بن عبد الله، تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت.

11. الأخفش، (المتوفى: 215 هـ)، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن للأخفش، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط 1، 1411 هـ - 1990 م.
12. الأسفرائيني النيشابوري، فخر الدين (المتوفى 760 هـ)، شرح كتاب النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات)، طهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ط 1، 1383 هـ.
13. الأصبهاني (المتوفى: 430 هـ)، أبونعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر، السعادة، 1394 هـ - 1974 م.
14. الإمام الشافعي (المتوفى: 204 هـ)، محمد بن إدريس، مسند الإمام الشافعي، بيروت، دارالكتب العلميّة، 1370 هـ - 1951 م.
15. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 5، 1416 هـ.
16. جيار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ط 1، 1998 م.
17. حسين زاده، محمد، درآمدي بر معرفت شناسي و مباني معرفت ديني، قم، موسسه امام خميني، ط 12، 1397 هـ.
18. الحكيم، محمدتقي، الأصول العامّة في الفقه المقارن، قم، مجمع جهاني اهل بيت عليهم السلام، ط 2، 1418 هـ.
19. الراغب الأصفهاني (المتوفى: 502 هـ)، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دمشق، بيروت، دارالقلم، الدار الشاميّة، ط 1، 1412 هـ.
20. الراغب الأصفهاني (المتوفى: 502 هـ)، الحسين بن محمد، تفسير الراغب الأصفهاني، كتيبة الآداب - جامعة طنطا، ط 1، 1420 هـ - 1999 م.

21. السنيكي الأنصاري (المتوفى: 926 هـ)، زكريّا بن محمد، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط 1، 1411 هـ.
22. السهروردي (المتوفى 587 هـ)، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، طهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ط 2، 1375 ش.
23. الشريف الرضي (المتوفى: 406 هـ)، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، مؤسسة نهج البلاغة، قم، ط 1، 1414 هـ.
24. الشيباني (المتوفى: 206 هـ)، إسحاق بن مرّار، الجيم، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1394 هـ - 1974 م.
25. الشيرازي، قطب الدين (المتوفى 715 هـ)، شرح حكمة الإشراق، آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، ط 1، 1383 ش.
26. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981 م.
27. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 3، 1422 هـ.
28. الصاحب بن عبّاد (المتوفى: 385 هـ)، المحيط في اللغة.
29. الصدر، محمداقبر، بحوث في علم الأصول، تقريرات السيّد محمود الشاهرودي، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامي، ط 3، 1417 هـ.
30. الصدر، محمداقبر، دروس في علم الأصول، بيروت، دار المنتظر، ط 1، 1405 هـ.
31. الصدر، محمداقبر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، ط 3، 1425 هـ - 2004 م.
32. الصدوق، ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 2، 1413 هـ.

33. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط 5، 1419 هـ.
34. الطبرسي (المتوفى: القرن 6 هـ)، أحمد بن علي، الاحتجاج، بيروت، مؤسّسة الجواد، 1401 هـ.
35. الطبري (المتوفى: 310 هـ)، محمد بن جرير، تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)، مؤسّسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ - 2000 م.
36. العاملي، حسن محمد مكي، (محاضرات الشيخ جعفر السبحاني) نظريّة المعرفة «المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات»، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، ط 1، 1411 هـ.
37. عزيزي، مصطفى، الأسس المعرفية للفكر العقديّ السلفي، مؤسّسة الدليل، العراق، ط 1، 2018 م.
38. العسكري (المتوفى: 395 هـ)، الحسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغويّة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط 1، 1412 هـ.
39. الغازاني، إسماعيل (المتوفى 919 هـ)، فصوص الحكمة وشرحه، طهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ط 1، 1381 ش.
40. الفارابي (المتوفى: 350 هـ)، إسحاق بن إبراهيم، معجم ديوان الأدب، القاهرة، مؤسّسة دار الشعب، 1424 هـ - 2003 م.
41. فخر الدين الرازي (المتوفى: 606 هـ)، محمد بن عمر، تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1420 هـ.
42. الفراهيدي (المتوفى: 170 هـ)، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

43. كراع النمل الهُنائي الأزدي، عليّ بن الحسن، المُتَجَدّ في اللغة، القاهرة، عالم الكتب، ط 2، 1988 م.
44. الكليّنيّ (المتوفى: 329 هـ)، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق عليّ أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ط 4، 1407 هـ.
45. مالك بن أنس (المتوفى: 179 هـ)، موطأ مالك، الإمارات، مؤسسة زايد بن سلطان آل النهيان، ط 1، 1425 هـ - 2004 م.
46. مصباح يزدي، محمّدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط 1، 1409 هـ.
47. المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ط 7، 1416 هـ.
48. المظفر، محمدرضا، المنطق، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ط 7، 1416 هـ.
49. النهان، محمّد فاروق، المدخل إلى علوم القرآن الكريم، حلب، دار عالم القرآن، ط 1، 1426 هـ - 2005 م.
50. الهرويّ (المتوفى: 370 هـ)، محمّد بن أحمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ط 1، 2001 م.

