الدليل

العدد الثاني والعشرون، السنة السادسة، خريف 2023

22

Issn print: 2617 - 6912
Issn online: 2709 - 0337
Isc

مجلّة فصلية محكّمة تعنى بالدراسات والبحوث الفكرية

تصدر عن مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

Al-Daleel Journal is a quarterly peer-reviewed journal on intellectual studies and research

رئيس التحرير: الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي

مدير التحرير: صفاء حسين عبد علي

هيئة التحرير:
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 عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

المراجع اللغويّ: علي گيم

تصميم الغلاف: محمدحسن آزادگان

الإخراج الفنّـيّ: قاسم نورأحمدي

الناشر: دار الدليل

العنوان البريديّ: قسم بريد وتوفير كربلاء - ص. ب. 51

الموقع الإلكترونيّ: www.aldaleel-inst.com/journals

البريد الإلكترونيّ: info@aldaleel-journal.com

رقم الجوّال: +964 7719094922

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 2265 لسنة 2017

كربلاء - شارع السدرة - مجمع عطاء الوارث - الطابق الأول - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research @ Development
Department

الرقم: ب ت 4 / 2638
التاريخ: 2019/03/20

No:
Date:

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

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

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/

٣/١٩

ISC Islamic World Science Citation Center
Arcif Analytics
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Google Scholar
www.aldaleel-inst.com/mag
EBSCO
Academia
LinkedIn
EuroPub Directory of Academic and Scientific Journals
CiteFactor Academic Scientific Journals
WorldCat

السياسات العامّة للمجلّة

1. تتبنّى المجلّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكريّة العقديّة الّتي تخضع للمعايير العلميّة وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلّة.

2. تعتمد المجلّة 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 الّتي تنشر في المجلّة تحمل وجهة نظر كتّابها، ولا تعبّر ـ بالضرورة ـ عن رأي المجلّة.

4. تعرض البحوث المقدّمة للنشر في المجلّة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلّة، وصلاحيتها للنشر، ويتم إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقًا لتقارير المحكّمين.

5. لا تلتزم المجلّة بإعادة النتاجات المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءٌ قبلت للنشر أم لم تقبل، كما أن المجلة غير ملزمة بإبداء الأسباب الداعية لعدم النشر.

6. ترتيب البحوث في المجلّة يخضع لاعتبارات فنّيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة الباحث أو رصانة البحث.

سياسات القبول والنشر

1. أن تكون النتاجات موافقةً لموضوع المجلّة وأهدافها وسياساتها.
2. أن لا تقلّ عدد كلمات البحث عن (4000 كلمة)، ولا تزيد على (10000 كلمة).
3. أن لا تكون الأعمال العلميّة المقدّمة للنشر قد نشرت أو قدّمت للنشر في دوريّةٍ أو مطبوعةٍ أخرى.
4. ملء استمارة الملكيّة الفكريّة عند إرسال بحثٍ إلى النشر في المجلّة.
5. يُخطر أصحاب البحوث الواردة بوصولها إلى المجلّة خلال 10 أيّامٍ من تسلّمها.
6. يُخطر أصحاب البحوث بالقرار حول صلاحيّتها للنشر أو عدمها خلال مدّةٍ لا تتجاوز 20 يومًا من تأريخ تسلّمها.
7. يلتزم الباحث بعدم إرسال بحثه إلى أيّ جهةٍ أخرى للنشر حتّى يصله ردّ المجلّة.
8. يلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكّمين على بحثه وفق التقرير المرسل إليه، مع موافاة المجلّة بنسخةٍ معدّلةٍ في مدّةٍ لا تتجاوز 5 أيّامٍ.
9. من الضروريّ إرسال السيرة الذاتيّة للباحث بشكلٍ مختصرٍ مرفقةً مع بحثه.

دليل المؤلّفين

يمكـن إيجـاز شروط كتابـة البحث العلميّ في مجلّـة الدليل التابعة لمؤسّسـة الدليل للدراسـات والبحوث بما يلي:

1 ـ **عنوان البحث** واسم المؤلّف مع تعريفٍ في الهامش لدرجته العلميّة.

2 ـ **الخلاصـة:** وهي تتضمّن بيان الموضوع والمشـكلة أو السـؤال الأسـاسيّ، مع بيان الطـرق والمناهـج العلميّـة الّتي سـلكها الباحث في حلّ هذه المشـكلة والإجابة على هـذا السـؤال الأسـاسيّ، وأخيراً النتائـج الّتي توصّل إليهـا الباحث، كلّ هذا مـن دون ذكـر عنوانٍ لأيٍّ مـن الأمور المذكورة، ولا تتجـاوز 200 كلمةٍ باللغتين العربيّـة والإنجليزيّة.

3 ـ **الكلمات المفتاحية:** يجب ذكر ما لا يقلّ عن 5 كلماتٍ أساسيّةٍ في البحث، يستطيع كلّ مـن يريـد البحـث في الشـبكة العنكبوتيّة الوصول مـن خلالها إلى البحث.

4 ـ **المقدّمـة أو التمهيـد:** صفحةٌ أو أقـلّ منها، يبيّن فيها الباحـث سير تطوّر البحث من دون ذكـر أيّ عنوانٍ.

5 ـ **التعريفـات:** يجـب قبل البدء بالمبـادئ التصديقيّـة الشروع بالمبـادئ التصوّريّة للموضوع، وذلك من خلال تبيين المفاهيم المرتبطة بالعنوان بشـكلٍ مباشرٍ، أو المرتبطة به بشـكلٍ غير مباشرٍ، ولكنّها ضروريّةٌ، ويُكتب أيضًا بيانٌ مختصرٌ عن سـابقة البحث وموضوعه وبعـض النظريّات المهمّة بهذا الخصوص. (لا تتجاوز صفحةً واحـدةً أو صفحتين كحدٍّ أقصى).

6 ـ **محتـوى البحـث:** ويتضمّـن تجميع المعلومـات من الكتب والمراجع الأساسـيّة وترتيبهـا بشـكلٍ منطقـيٍّ وعلمـيٍّ مـع التوثيق العلمـيّ لكلّ معلومـةٍ، وتذكر المصـادر داخـل المتن بالنحـو التـالي: [لقـب المؤلّـف، اسـم الكتـاب، المجلّـد، الصفحـة]. ومـن ثـمّ تحليـل المعلومـات والتأليـف ولجمـع بينها ومناقشـتها، وإقامـة الأدلّـة والبراهين والترجيـح فـيما بينهـا، وإبداء الـرأي النهائيّ.

ملاحظـةٌ: يمكـن إضافة هامشٍ اسـتثنائيٍّ عنـد الضرورة من خلال وضع النجمـة (*) في النـصّ، ثـمّ وضع نجمةٍ في أسـفل الصفحـة وكتابة الهامش.

7 ــ **ذكـر النتائـج والخاتمة:** في البحـث العلميّ يتمّ بيان أهـمّ النتائج وما تمّ التوصل إليه الباحث من حلولٍ، وضرورة إبداء الرأي الّذي يراه الباحث صحيحًا، من خلال التفسير والمناقشـة وذكر التوصيات والاقتراحات لمن شـاء إكمال البحث في الموضوع.

8 ــ **ذكـر المصـادر والمراجـع:** ويكون ترتيب صفحـة قائمة المصـادر والمراجع حسـب أسماء المؤلّفين ترتيبًا أبجديًّا، ويكون توثيق المعلومات وترتيبها كما يلي:

أ ـ توثيق الكتب

1 ـ المؤلّف (اللقب ثمّ اسـم المؤلّف). 2 ـ اسـم الكتاب. 3 ـ مكان النشر. 4 ـ دار النشر. 5 ـ رقم الطبعة. 6 ـ سنة النشر.

ب ـ توثيق الدوريّات (المجلّات)

1 ــ اسـم المؤلّـف. 2 ــ عنـوان المقـال (ويكـون بين قـوسين). 3 ـ اسـم الدوريّة. 4 ـ الجهة الّتي تصدر عنها المجلّة. 5 ـ مكان النشر. 6 ـ عـدد المجـلّة. 7 ـ تأريـخ نشر العدد.

جـ ـ توثيق الرسائل العلميّة

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

د ـ مواقع الشبكة العنكبوتيّة

يجـب أن تكـون هـذه المواقـع معـتبرةً، مثل مواقـع الـدول والجامعات والمراكـز العلميّـة المعـتبرة، مـع ذكـر الرابط بشـكلٍ كاملٍ.

محتويات العدد

الرمزية في لغة الدين.. دراسة مقارنة بين (بول تليش) والعرفاء 9
زيد البطاط

دراسة إمكان المعرفة اليقينية في النص الديني 63
محمدعلي محيطي أردكان / مرتضى طهماسبي بور

القرآن والظواهر المتعلّقة بعلم النفس الموازي (Parapsychology) 99
مصطفى عزيزي

توظيف الفلسفة لصالح العقل اللاهوتي.. توما الأكويني نموذجًا 135
أحمد حسين النصري

نمط الحياة الاجتماعية في المجتمع العلماني.. 189
حسين إبراهيم شمس الدين

ظاهرة الغلوّ في الدين... مقاربات ومعالجات 235
يحيى عبد الحسن هاشم

نظرية روح المعنى والعبور إلى آفاق ما وراء الحسّ.. 279
محمد صالح الحلفي

أصالة الماهية وآثارها المعرفية عند السيّد السبزواري 319
حسين هشام يعقوب

الرمزية في لغة الدين.. دراسة مقارنة بين (بول تليش) والعرفاء

زيد البطاط[1]

الخلاصة

تناول البحث أحد الاتّجاهات المهمّة في تصوير لغة الدين، وهو الاتّجاه القائم على اعتبارها رمزيةً، وقد أوردنا فيه نظريتين هما: الرمزية التي تبنّاها اللاهوتي المسيحي بول تيليش (Paul Tillich) بوصفها نظريةً عامّةً في لغة الدين، والرمزية لدى الصوفية والعرفاء. وانتهينا إلى وجود عدّة إشكاليات مبنائية ومنهجية في هاتين النظريتين، كتعميم رمزية تيليش على أغلب بيانات الكتب المقدّسة، واعتبارها غير حقيقية، وتفريغ القضايا الدينية من بُعدها المعرفي والواقعي من خلال اعتبار أغلب ما عرضته بياناتٍ رمزيةً يُراد منها الإشارة إلى "الهمّ الأقصى"، ولا يُمكن نقدها علميًّا وتاريخيًّا. أمّا رمزية الصوفية والعرفاء، فهي وإن اختلفت عمّا ذكره تيليش بفارق محوري، وهو تسليمها بمعرفية القضايا الدينية وواقعيّتها، إلّا أنّها تُعاني من بعض المخالفات الصريحة لظواهر النصوص الدينية، والاعتماد على المكاشفات غير المعتبرة، وإشكالات أخرى.

من هنا حاولنا في هذا البحث أن نستعرض الأسس النظرية التي اعتمدت عليها هاتان النظريتان، والنماذج التطبيقية لهما، والمقارنة بينهما وفق المنهج الوصفي في استعراض النظريات وتطبيقاتها، والمنهج التحليلي في التقييم والنقد.

الكلمات الأساسية: *الرمز، الرمزية، لغة الدين، لغة القرآن، بول تيليش، العرفان، التصوّف، التفسير العرفاني.*

---

(1) دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

E-mail: albattat82albattat@gmail.com

Symbolism in the Language of Religion:

A Comparative Study of Paul Tillich and the Gnostics

Zaid Al-Battat, PhD in Interpretation and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq. E-mail: albattat82albattat@gmail.com

Summary

The study examines one of the most important approaches to the language of religion, namely the approach that considers this kind of language to be symbolic. Here, we discuss two theories in this study: the symbolism adopted by the Christian theologian Paul Tillich as a general theory of the language of religion, and the symbolism of the Sufis and Gnostics. However, we have identified several structural and methodological problems in both theories, such as the generalization of Tillich›s symbolism to most of the sacred texts and considering them as unreal, and the reduction of religious issues to symbolic expressions intended to refer to the «ultimate concern,» which cannot be scientifically and historically criticized. As for the symbolism of the Sufis and Gnostics, although it differs significantly from Tillich›s theory by acknowledging the cognitive and realistic nature of religious issues, it also suffers from explicit violations of the literal meanings of religious texts, and it relies on unreliable revelations (mukashafat) and other problems.Hence, we have tried in this study to review the theoretical foundations on which these two theories rely, their applied examples, and the comparison between them according to the descriptive approach in reviewing the theories and their applications, and the analytical approach in evaluation and criticism.

Keywords: Symbol, symbolism, the language of religion, the language of the Qur›an, Paul Tillich, Gnosticism, Sufism, Gnostic interpretation.

المقدّمة

يعدّ مصطلح "لغة الدين" من المصطلحات الحديثة الذي أصبح يدلّ على مبحث مهمّ من مباحث فلسفة الدين [انظر: هيك، فلسفه‌ی دین، ص 15]، ويحاول الإجابة على تساؤلات مهمّة تخصّ القضايا الدينية، كالتساؤل عن كونها ذات معنًى، وهل هي محمّلة بمداليل معرفية؟ وهل تحكي عن الواقع أم لا؟ ويبحث في هذا الحقل المعرفي عن التبريرات المعرفية والفلسفية لاستعمال الألفاظ المتعارفة في المعاني الغيبية. فيمكن اعتبار لغة الدين مهتمّةً بدراسة خصائص القضايا والمفاهيم الدينية بلحاظ: المعنى والمعرفية والصدق.

شهد مسار لغة الدين انعطافةً جدّيةً في ظلّ الفلسفة التحليلية من خلال التساؤل عن واقعيتها ومعنائيتها ووظائفها، فتعرّضت القضايا الدينية إلى تحدٍّ جدّي على يد الوضعية المنطقية التي نفت المعنى عن كلّ القضايا (التركيبية) ما لم تكن قابلةً لـ"التحقيق" أو "التفنيد" التجريبيين، ففرّغت القضايا الدينية عن أيّ معنى. [انظر: زيدان، في فلسفة اللغة، ص 115]

وكان هذا التحدّي المعرفي سببًا في بروز العديد من النظريات المهمّة في هذا الصدد، حتّى أصبحت "لغة الدين" من الحقول المهمّة في فلسفة الدين.

إنّ من أهمّ ما ذكر في تحديد لغة الدين تلك النظريات التي

اعتبرتها لغةً رمزيةً، يجب أن لا يتوقّف عند معانيها الظاهرة، بل يلزم التفتيش عن ما استتر وراء الألفاظ من معانٍ خفيّة. ويعدّ بول تيليش أبرز من نظّر لهذا الاتّجاه في لغة الدين في الواقع الفكري المسيحي، فيما يمكن اعتبار الرؤية العرفانية للّغة ودورها في الكشف عن معاني النصوص الدينية ومعطيات تجارب العرفاء ومكاشفاتهم من أبرز ما طرح على الساحة الإسلامية في رسم الصورة الرمزية للغة الدين[1].

وقد حاولنا في هذا المقال أن نسلّط الضوء على هاتين النظريتين، من خلال استعراض الأسس النظرية التي اعتمدتا عليها، والنماذج التطبيقية لهما، والمقارنة بينهما، بدراسة تحليلية نقدية تهدف إلى معرفة مدى صلاحية أيٍّ من النظريتين في رسم معالم لغة الدين، ومدى تناغم كلٍّ منهما مع المرتكزات الفلسفية والمعرفية والدينية في تحديد لغة الدين بشكل عامٍّ، ولغة القرآن - في الدائرة الإسلامية - بشكل خاصٍّ.

وعليه فيكون المنهج المعتمد في هذا المقال هو المنهج الوصفي في استعراض النظريات وتطبيقاتها، والمنهج التحليلي في التقييم والنقد، معتمدين بذلك على المعطيات العقلية، والقواعد العقلائية العامّة المعتمدة في فهم الخطابات والمحاورات، والمرتكزات الدينية في تحديد خصائص لغة الدين بشكل عامّ، ولغة القرآن بشكل خاصّ.

(1) يمكن العثور على نظريات إسلامية أخرى في تقرير الرمزية، كالرمزية عند الباطنية الإسماعيلية. [انظر: البطاط، نظرية الرمزية في فهم القرآن دراسة تحليلية نقدية، ص 244 ـ 266].

المبحث الأوّل: المباحث التمهيدية ومفردات البحث

1- المراد من لغة الدين

لإيضاح هذا المصطلح يجب أن نفرّق بين استعمالاته في معانٍ متعدّدة؛ إذ تُطلق "لغة الدين" تارةً ويُراد بها اللغة التي صيغت بها النصوص المقدّسة للأديان أو التي تُؤدّى بها مناسك ذلك الدين وشعائره، كما هي اللغة العبرية في اليهودية، واللغة العربية في الإسلام، وفي هذه الحالة يُراد من اللغة "اللغة المعيَّنة"[1]، وتكون مختلفةً من دينٍ لآخر، ومن نصّ مقدّس لآخر.

وأخرى تستعمل "لغة الدين" في قبال في "لغة العلم"، و"لغة الفلسفة"، و"لغة الفنّ" و"لغة السياسة" وأمثالها، ويُقصد بالدين القضايا الدينية، فيُراد من اللغة في هذا الاصطلاح الصبغة العامّة التي تتّصف بها تلك القضايا، من حيث الحكاية عن الواقع أو عدمها، وتوفّرها على مصطلحات خاصّة أو عدمها، والدقّة أو التسامح في الكشف عن المراد.

وعليه فقد أصبح عنوان "لغة الدين" يشير إلى حقل معرفي يدرس خصائص القضايا الدينية بلحاظ المعنى والمعرفية والصدق.

(1) تقع اللغة المعيَّنة (langue) في قبال لغة المَلَكَة (langage) التي يراد بها مَلَكة اللغة المودعة لدى الإنسان، ويراد بالمعيَّنة: اللغة في تمظهرها في نظام مكتسب ومتجانس يتمّ فيه التواصل بين مجموعة خاصّة من البشر. [انظر: محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، ص 26]

قد يُطلق على لغة الدين بهذا المعنى "لغة النصوص الدينية أو المقدّسة"، فيما لو كانت مختصّةً بدراسة النصّ الديني، لكن نرى أنّ تسمية "لغة الدين" هي الأشمل والأدقّ في الدلالة على البحوث المتعارفة ضمن هذا الحقل، فهي تشمل كلّ القضايا والمفاهيم الدينية، سواء وردت في النصوص الدينية نفسها، أو صدرت من المتديّنين وغيرهم، وإن ذهب بعض الباحثين إلى التفريق بين اصطلاحَي "لغة الدين" و"اللغة الدينية"، فاعتبر الأوّل خاصًّا بـ"القضايا الوحيانية" الواردة في النصوص المقدّسة، فيما الاصطلاح الثاني أعمّ منه، ويكون شاملًا لها ولكلام المتديّنين وغيرهم عن الدين والمفاهيم الدينية. [انظر: هادوی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، ص 310]

لكن الذي يبدو من خلال مطالعة سير البحث في سياق فلسفة الدين هو عدم التفريق بين كلام الوحي وغيره كما سيتّضح، كما لم يُفرّق فلاسفة الدين بين اصطلاحي "لغة الدين" و"اللغة الدينية"، بل استخدموهما بمعنًى واحد.

وعلى كلّ حال فإنّ مبحث لغة الدين يتكفّل بالإجابة عن عدّة تساؤلات، هي: هل القضايا الدينية ذات معنًى أم لا؟ وإذا كانت ذات معنًى فهل معناها معرفي أم لا؟ هل هي لغة واقعية تمثيلية رمزية؟ أم هي مركّبة من هذه الأساليب وغيرها؟ ما الوظائف التي تؤدّيها؟ هل هي لإثارة العواطف والأحاسيس فقط، أم تراها ذات وظائف متعددة؟ وغير ذلك من الأسئلة.

ومـن الواضـح أنّ لغـة الديـن بهـذا المـعنى غير مختصّـة بديـنٍ دون آخـر، ولا بنـصّ ديني دون غيره، بـل تشـمل جميـع الأديـان والكتـب الدينيـة بغـضّ النظـر عـن لسـانها الخاصّ، وبغـضّ النظـر عـن صحّـة تلـك الأديـان وعدمهـا. وإذا مـا أريـد تخصيـص الدراسـة حـول ديـن خـاصّ أو نـصّ ديني محـدّد، فيخصـص العنـوان بذلـك، ويُقـال: "لغـة القـرآن"، و"لغـة الإنجيـل" وأمثـال ذلـك.

2- لغة القرآن

مـن الطبـيعي أن يسري البحـث عـن لغـة الديـن إلى القـرآن الكريـم باعتبـاره نصًّـا دينيًّـا مقدّسًـا، وأن يطـرح التسـاؤل عـن معنائيتهـا ومعرفيتهـا وواقعيّتهـا، وعـن التبريـر المعـرفي والفلـسفي لتسـخير اللغـة المتعارفـة للحديـث عـن المعـاني المتعاليـة، مـن الذات الإلهيـة وصفاتهـا، وسـائر المفاهيـم الغيبيـة، وعـن العنـاصر الثقافيـة التي أفـاد منهـا القـرآن الكريـم، وكيفيـة توظيفهـا لإفـادة المعـاني المقصـودة، والأسـاليب البيانيـة المتّبعـة في القـرآن الكريـم، وهـل تكلّـم القـرآن باللغـة العرفيـة، أم له عـرف لغـوي خـاصّ؟ وهـل لغـة القـرآن أحاديـة المـعنى، أم أنّ لها معـاني خافيـةً وباطنـةً؟

شكّلـت هـذه التسـاؤلات وغيرهـا مسـوّغًا وجوديًّـا لظهور حقـل خاصّ بلغـة القـرآن يدخـل ضمـن علـوم القـرآن - علاوةً على إمكان بحثه ضمن فلسـفة الديـن - وطُرحـت فيـه العديـد مـن الـرؤى الجديـدة والمؤثّـرة.

3- تعريف الرمز

ذُكـرت عـدّة معـانٍ في التعريـف اللغـوي للرمـز، منهـا: "التصويـت الخفيّ"، و"الإشـارة بيـدٍ أو عينٍ أو حاجـب أو شـفة"، و"الحركـة". [انظـر: ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج 5، ص 357؛ الفراهيـدي، الـعين، ج 7، ص 366]

وقـد أرجـع بعـض المحقـقين كلّ معـاني الرمـز إلى أصـلٍ واحـدٍ، وهـو: كلّ حركـة خفيفـة فيهـا إشـارة أو دلالـة على مـعنًى، مـن الإنسـان وغيره. [انظـر: المصطفـوي، التحقيـق في كلمات القـرآن الكريـم، ج 4، ص 229]

فيمـا يـرى بعضهـم أنّ الرمـز يـدلّ على "الحركـة" مجـردةً عـن كلّ قيـد آخـر. [انظـر: الزمـخشري، الكشّـاف، ج 1، ص 361؛ الـرازي، مفاتيـح الغيـب، ج 8، ص 216]

أمّـا المـعنى الاصـطلاحي للرمـز فقـد يكـون مـن الصعـب الاتّفـاق على تعريـف واحـد له يشـمل كلّ اسـتخداماته ومـوارده. [انظـر: أيكـو، السـيميائية وفلسـفة اللغـة، ص 314]

كمـا يصعـب التفريـق بين مـوارد اسـتعماله مـن: الرمـوز العلميـة والرياضيـة، والكلام الذي يُـراد منـه مـعنًى لا يفهمـه إلّا مـن يُقصـد بـه، والشيء المحسـوس الذي يكـون علامـةً على أمـرٍ معنـوي.

وعلى كلّ حال، فقد ذكر للرمز عدّة تعريفات منها:

أ- أورد لالانـد في موسـوعته الفلسـفية تعريـفين للرمـز (symbol): الأوّل: «**كلّ علامـة عينيـة [ملموسـة] تُنبّـه بنسـبةٍ [بمقـتضى علاقـة]**

طبيعيـة إلى شيءٍ غائـبٍ أو مسـتحيل الإدراك: (الصـولجان رمـز الملكية)». والثاني: «**الرمـز هـو مقارنـة لا يُعطـى لنا منهـا سـوى الحـدّ الثاني، وهـو منظومـة كنايـات أو توريـات متواليـة**» [لالانـد، موسـوعة لالانـد الفلسـفية، ص 1398].

يُفهـم مـن هـذا التعريـف أنّ الرمـز ناتجٌ عـن عمليـة مماثَلـة بين الرمز ومدلـوله، ويكـون منطويًـا على كنايـات ودلالات غير حقيقيـة أوصلـت الرمـز ليكـون دالًّا على المرمـوز إليـه. لكـنّ لالانـد أورد نقاشًـا موسّـعًا حـول تعريـف الرمـز وحقيقتـه دار بينـه وبين عـدّة مـن الباحـثين، تركّـز حـول التفريـق بين "الرمـز" و"الإشـارة" و"العلامـة"، انـتهى ببيـان وظيفـة الرمـز، وهي: "استثـارة بعـض حـالات الـوعي"، وفـرّق بين "الرمـوز العقليـة" المخصّصـة لإثـارة الفكـر والخيـال، و"الرمـوز الانفعاليـة" التي تُثير الأحاسيـس والانفعـالات النفسـية. [المصـدر السـابق]

تـدلّ الإضافـة الأخيرة للالانـد على محاولتـه الجمـع بين "الرمـوز العقليـة" - كالرمـوز الرياضيـة - وغيرهـا في مفهـوم الرمـز، وحرصـه على كونهـا رمـوزًا وليسـت علامـاتٍ. وهـذه إشكاليـة واضحـة في تعريـف الرمـز سـوف نلحظهـا في العديـد مـن التعريفـات.

ب- أورد في المعجـم الفلـسفي في تعريـف الرمـز: «**علامـة يُتّفـق عليهـا للدلالـة على شيءٍ أو فكـرةٍ مـا، ومنـه الرمـوز العدديـة والرمـوز الجبريـة، ويقابـل الحقيقـة والواقعيـة**» [مجمـع اللغـة العربيـة في القاهـرة، المعجـم الفلسـفي، ص 92]. الملاحـظ في هـذا التعريـف أنّـه يجعلـه مسـاوقًا للعلامـة،

ويبرز عنصر الاتّفاق (المواضعة) على دلالة الرمز، كما لا يشترط الغموض في مدلول الرمز، ولا يشترط أن يكون غير مادّيٍّ، ولا أن يكون الرمز نفسه مادّيًّا، كما ينصّ على اعتبار الرموز التعليمية من المصاديق الحقيقية للرمز.

ج ـ عرّفه هيجل (Georg Hegel) بأنّه «**شيء خارجي مباشر يخاطب حدسنا بصورة مباشرة، ولكنّ هذا الشيء لا يُقبل كما هو موجود فعلًا لذاته، وإنّما بمعنى أوسع وأعمّ**» [بسطاويسي، جماليات الفنون وفلسفة تاريخ الفنّ عند هيجل، ص 27]. والذي يستفاد من هذا التعريف أنّ الرمز لا يدلّ مباشرة على مدلوله، وإنّما يحتاج للحدس، كما يدلّ الرمز على شيء خارج ذاته يكون ذا معنًى واسع، ويشمل هذا التعريف الرموز الرياضية.

دـ قال الطبيب النفسي السويسري يونغ (Carl Jung) في تعريفه: «**ما نسمّيه رمزًا في الاصطلاح هو: الاسم أو المؤشّر الذي يكون له ـ إضافةً إلى معانيه الوضعية الواضحة والمتعارفة ـ معانٍ أخرى متناقضة، فالرمز يشمل الأشياء المبهمة وغير المعروفة والخافية عنّا**» [يونغ، إنسان و سمبلهايش، ص 15].

ويجب أن نتوقّف عند ما يُثيره هذا التعريف من خصائص ومميّزات للرمز، وهذا ما سيأتي، لكنّ الميزة الأهمّ فيه هو التفريق بين الرمز والعلامة، بأنّ الأخيرة يكون لها معنًى محدّد يمكن أن

نصل إليه، أمّا الرمز فلا يُمكن القطع بالوصول إلى معناه بشكل كامل، بل هو يرتبط إلى حدٍّ بعيد بـ "اللاوعي"، فلا يمكن أن يحدّد بشكل دقيق، ولا طمع لأحدٍ في القيام بهذا التحديد أساسًا.

أمّا ما نراه في بيان معنى الرمز، فهو لزوم الالتفات إلى إطلاقات الرمز المختلفة؛ إذ يمكن القول بوجود معنى "أعمّ" للرمز، ويكون المقصود منه: "الدلالة الخفيّة التي تحتاج إلى بيان وإيضاح"، فيطلق على بعض النماذج من العلامات، والرموز الرياضية والعلمية بهذا الملاك، وللإشارة إلى دلالتها الخفيّة التي لا يكفي مفهوم "العلامة" للتدليل عليها.

لكن لا يمكن أن نتجاهل الفروق المهمّة بين الرموز العلمية وبين النماذج الأخرى للرمز، وأهمّ فرق بينها هو تحديد المعنى في الأولى، وغموضه وابهامه في الثانية. من هنا نرى وجود معنًى آخر "أخصّ" للرمز، وهو ما يمكن أن يقال في تعريفه أنّه: **الشيء أو الفعل الذي يدلّ بخفاء على أمر آخر ذي معنى واسع مع وجود مناسبةٍ بينهما، ويكون قادرًا على إثارة العواطف والأحاسيس الوجدانية.** نقصد بـ"الشيء" معناه العامّ الشامل للإنسان والحيوان والجماد وغيرها، سواء أكان له وجود حقيقي محسوس، كما في الشخصيات والأشياء المادّية، أم لم يكن كما هو الحال في الرموز الخيالية والأسطورية. وأُضيف "الفعل" ليشمل "الصورة الرمزية" التي تتكوّن من أفعال ذات دلالة رمزية.

يُفهم من التعريف المختار للرمز (بالمعنى الأخصّ) أنّه ليس من مقولة الألفاظ، وإن أُطلق على الألفاظ الناقلة له والحاكية عنه تسمية الرمز أو الرمزية بالعناية، فالرمز هو المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ، والذي جعل بدوره دالًّا على شيء آخر له معنًى واسع. فنكون في الدلالة الرمزية اللفظية أمام دالّين ومدلولين: الدالّ الأوّل هو اللفظ، والثاني هو معنى ذلك اللفظ، والمدلول الأوّل هو المعنى (الرمز) الذي دلّ عليه اللفظ، والمدلول الثاني هو المعنى الذي جعل الرمز دالًّا عليه، ويُمكن أن نسمّيه "المرموز إليه". فلفظ "العَلَم" يُرجع إلى الوجود الخارجي للعلم الذي جُعل رمزًا للدولة وهيبتها.

كما أنّ الدلالة الرمزية - على ما يأتي بيانه - متقوّمة بالعبور من الرمز إلى المرموز إليه، ولا يُشترط أن يكون المعنى المرموز إليه واضحًا ومتشخّصًا، بل يُمكن أن لا يُعرف شيء في الدلالة الرمزية سوى أنّ الرمز جُعل دالًّا على معنًى، وإن لم يُفهم ذلك المعنى بالتحديد، وهو ما نلحظه في إطلاق الرمز على الكلام والأفعال غير المفهومة المغزى، فليس المقصود من هذه الإطلاقات عدم وضوح معاني تلك الألفاظ (المدلول الأوّل)، بل عدم وضوح المعنى المخفيّ وراءها (المدلول الثاني). وقد يكون السبب في ذلك هو الاعتقاد بعدم صحّة إرادة معناها الظاهر، أو عدم إمكان الدلالة على المراد بغير الترميز.

4- خصائص الرمز

يتميّز الرمز (بالمعنى الأخصّ) بعدّة خصائص هي:

أ- خفاء الدلالة والحاجة إلى التأويل؛ وذلك لكون الرمز يُحيل إلى مجموعة من الخصائص المحتملة فيه، وليس إلى خصلة محدّدة. [انظر: إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص350]

ب- سعة المعنى المرموز إليه، حيث يكون دائمًا أكبر وأوسع من الرمز نفسه، فيتميّز بذلك عن "العلامة" التي لا تسمح طبيعتها إلّا أن تكون محدّدة المعنى، فـ"علامات المرور" مثلًا لا يمكن أن تؤدّي وظيفتها إلّا إذا كانت ذات معنًى محدّد لا يصحّ تأويله لمعنًى آخر، وكذلك الرموز الرياضية والتعليمية التي تكون علاماتٍ لمعانٍ دقيقة ومحدّدة، فهي علامات محدّدة المعنى، وإن اطلق عليها رموزٌ (بالمعنى الأعمّ). أمّا الرمز (بالمعنى الأخصّ) فيكون محمّلًا بمدلولات واسعة ومتشابكة مع العواطف والأحاسيس، بل قد يكون المعنى المقصود منه وغير محدّد.

جـ- قابلية الرمز لتأويلات متعدّدة [انظر: الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص 36]. فلا بدّ لفهم الرموز من التعرّف على تاريخها وخلفيّاتها الحضارية والثقافية والدينية، وكيفية قراءة المؤوِّل لتلك الخلفيّات، فتتعدّد تأويلات الرمز الواحد تبعًا لتعدّد القراءة لخلفياته، كما يمكن أن تتغيّر تأويلات الرمز، ويحلّ بعضها محلّ بعض.

دـ عدم اعتباطية الرمز، بمعنى أنّ تكوّن الدلالة الرمزية يعتمد على وجود مناسبة بين الطرفين [انظر: المصدر السابق، ص 34]. وتكون المناسبة تارةً هي المماثلة والتشابه، كالأسد والشجاعة، وأخرى وجود علاقة عَرضِية بين الرمز والمرموز إليه تشكّلت في حدث مؤثّر؛ كما في رمزية بعض الأمكنة والأزمنة التي تحصل بسبب تضمّنها لحدث مُعيّن.

هــ تبعية الرمز للقبول الجَمعي (كونه ذا هوية جَمعية)، فلا بدّ من قناعة الجماعة بالمناسبة بين الرمز والمرموز إليه والدلالة الرمزية، واستقرار الرمز - بدلالاته العميقة - في اللاوعي للجماعة، ويعني هذا أنّ حياة الرمز وموته يدوران مدار القبول الجماعي له، وبعد فقدان الرموز لهذا القبول تتحوّل إلى مجرّد علامات. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 66؛ الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص 35]

وـ القدرة على التأليف بين المعاني المختلفة في آنٍ واحد [انظر: الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص 38]، فيمكن للماء أن يكون رمزًا للحياة والخصوبة، وللهلاك والانتقام في آنٍ واحد.

زـ القدرة على تجسيد المرموز إليه، وإن كان ممّا لا يُمكن الإحاطة بحقيقته، فالرمز يستطيع أن يجعلنا نعيش الحالة الوجدانية والمعنوية نفسها - أو القريبة منها - التي نعيشها عند مواجهتنا الحقيقية مع ذلك الأمر الغائب، فالوقوف أمام رمز "الجندي المجهول" يجعلنا نستشعر الإخلاص والتقدير لتضحية جميع الشهداء.

المبحث الثاني: الرمزية عند بول تيلش

للإحاطة بنظرية فيلسوف الدين الأمريكي الألماني الأصل اللاهوتي بول تيليش (1886 – 1965 م) في لغة الدين، والتعرّف على ركائزها وتطبيقاتها ينبغي بيان عدّة نقاط.

أوّلًا: مفهوم "الهمّ الأقصى"

أبدى تيليش تصوّرًا جديدًا للدين، ورأى أنّه "بُعد الحياة الروحية للإنسان" الذي لا يُمكن أن يُخفى من الحياة بصورة تامّة، بل هو البعد العميق الذي يقف خلف فعّاليّات الإنسان من الأخلاق والثقافة والمعرفة. فالدين يتجلّى في هذه الفعّاليّات المختلفة دون أن يكون جزءًا منها، ويُعبِّر عن نفسه بمظاهر مختلفة في كلّ هذه الحقول من خلال توجّه الروح والعقل إلى المطلق وغير المحدود.

يكون الدين بهذا المعنى هو "الهمّ الأقصى" (ultimate concern) للإنسان، وشغله الشاغل الذي يتجلّى على الصعيد الأخلاقي في "جدّيّة" الأحكام الأخلاقية اللا مشروطة، وعلى الصعيد المعرفي في الرغبة والاشتياق للتعّرف على الواقعية النهائية، وعلى صعيد الفنّ والجمال في التلهّف لبيان المعنى الغائي والتعبير عنه. فإذا ما حاولنا أن ننفي الدين بالتمسّك بأحد هذه الحقول، فإنّنا في الواقع ننكر الدين بواسطة الدين نفسه. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 15]

إنّ الهمّ الأقصى لدى تيليش يحيطه شيء من الغموض؛ لعدم

وضوح كونه أمرًا نفسيًّا فقط، أم أنّ له وراء هذا التموضع النفسي وجودًا واقعيًّا؟ وهذا ما سبّب الإبهام في فهم نظريّته، كما سيتّضح لاحقًا. لكن مع تجاوز هذا الغموض يُمكننا أن نلحظ عدّة مميزات لـ "الهمّ الأقصى" في بيانات تيليش، هي:

1- تسليم الإنسان له وتعلّقه به بصورة مطلقة وغير مشروطة.

2- توقّع الحصول على الكمال المطلق عند مواجهته.

3- قدرته على إضفاء المعنى على حياة الفرد بشكل محوري، ويكون تعامل الإنسان مع مجريات حياته وفهم معناها محكومًا بتصوّره عن هذه الغاية وتابعًا لها.

4- تجربته والتواصل معه على أنّه أمر قدسي متضمّن للحيرة والهيبة والغموض. [انظر: تيليخ، الهيات سيستماتيک، ج 1، ص 44؛ علی زمانی، زبان دین، ص 256]

يربط تيليش بقوّة بين مفاهيم الهمّ الأقصى وبين الدين والإيمان، حيث يرى أنّ الدين هو امتلاك هذه الغاية، ولا يُشترط في الأمر النهائي أن يكون هو "الله" حقيقةً، بل ولا أن يكون أمرًا متعاليًا في واقعه، بل يمكن أن يصبح كلٌّ من الثروة والجاه والعلم والوطن وغيرها أمورًا نهائيةً لدى بعض الأشخاص، فيكونوا بذلك متديّنين، وتكون علاقتهم بتلك الأمور علاقة الإيمان؛ لذا فهو يرى أنّ المشكلة الأساسية ليست بين الدين واللادين، بل بين الدين الحقيقي

والأديان الزائفة، وهي التعلّقات النهائية بالأشياء المحدودة وغير المطلقة التي تتحوّل - لعدّة أسباب - إلى "أصنام". [انظر: تيليخ، الهيات سيستماتيک، ج 1، ص 46]

ثانيًا: الرمز طريق وحيد للتعبير عن الهمّ الأقصى

يرى تيليش أنّ الهمّ الأقصى لا يُمكن التعبير عنه بصورة حقيقية، بل إنّ كلّ ما يُطرح في بيانه هو كلام رمزي، ولا يستثني من ذلك إلّا جملة واحدة، هي: "إنّ الله ليس وجودًا (موجودًا) في عرض سائر الموجودات، بل هو عين الوجود المحض". أمّا السرّ في ذلك فيُرجعه إلى حيثيّتين في مفهوم الهمّ الأقصى، هما: حيثية الإيمان التي تعني التسليم المطلق دون قيد أو شرط، وهذا الإطلاق لا يمكن بيانه إلّا عن طريق الرموز، وحيثية كونه غايةً قصوى مطلقةً وغير محدودة. [انظر: تيليش، رموز الإيمان، ص 208؛ تيليش، الهيات فرهنگ، ص 69؛ تيليخ، الهيات سيستماتيک، ج 1، ص 319؛ علی زمانی، زبان دین، ص 258 - 261؛ استیور، فلسفه‌ی زبان دینی، ص 225 - 227]

ثالثًا: خصائص الرمز عند تيليش

لبول تيليش مسعًى جادٌّ في تحديد مفهوم الرمز، إذ يرى - كما تقدّم - وقوع الكثير من الخلط واللبس فيه، ما أدّى إلى تعميمه إلى بعض الرموز "غير الأصيلة" وغير الحقيقية؛ كما هو الحال في الرموز الرياضية. من هنا حاول أن يُفرِّق بين الرمز ومشابهاته من

خلال ذكـر خصائـص الرمـز التي تُفرّقـه عـن غيره، وقـد ذكرنـا أكثر هـذه الخصائـص فيمـا تقـدّم. وهي بالإجمـال: الإشـارة إلى غيره، وكونـه ذا هويـة جمعيـة، وقدرتـه على إبـراز أبعـاد مـن وجـود الإنسـان وانفتاحـه عليهـا، وقدرتـه على التوحيـد والتفريـق، وتبعيّتـه للظـروف الاجتماعيـة والثقافيـة أو خضوعـه للحيـاة والمـوت. [انظـر: تيليـش، رمـوز الإيمـان، ص 63 ـ 65؛ علـى زمانـى، زبـان ديـن، ص 251 ـ 255]

مـن أبـرز مـا ذكـره تيليـش مـن خصائـص للرمـز هـو مشـاركته في واقعيـة الشيء المشـار إليـه بمـعنى أنّـه يتلبّـس بخصائـص مـا يرمـز له، فينتقـل للرمـوز شيءٌ مـن "القداسـة" و"العظمـة" و"الطغيـان" المتوفّـرة في واقعيـة مرموزاتهـا، فيُلـزِم الرمـز "المقـدّس" أتباعـه بتقديسـه، ويكـون سـقوط "العَلَـم" في المعركـة مشـاركًا في إضعـاف عظمـة الدولـة التي يرمـز إليهـا ووهنهـا. [انظـر: تيليـش، الهيـات فرهنـگ، ص 62 و63]

رابعًا: طبيعة الرموز الدينية ومراتبها

يمتـاز الرمـز الديني ــ لدى تيليـش ــ عـن سـائر الرمـوز بمتعلّقـه، وهـو الأمـر الديني، فيقـوم بكشـف أعمـق مرتبـة في الوجـود للإنسـان، ويجعلـه يعيـش التجربـة الأعمـق في روحـه ووجدانـه، وإذا مـا افتقـد هـذا الدور، سيتحـوّل إلى رمـز ميّـت، وسيترك دوره لرمـزٍ آخـر يـولد ضمـن رؤيـة خاصّـة لـ"الهـمّ الأقصى".

وتشـارك الرمـوز في واقعيـة ذلـك الأمـر المقـدّس الذي تقـوم

بكشفه، دون أن تتّحد معه، وإنّما هي منتزعةٌ من عدم تناهيه، وامتناع الإحاطة به. فكلّ التجلّيات المادّية على مدى العصور يجب أن تُفهم على أنّها رموزٌ للأمر المقدّس، وليست نفسه، وهكذا يجب أن تفهم الانعكاسات النفسية التي تثيرها الرموز الدينية، وبغير هذه الصورة تصاب المسيرة الدينية بانحرافٍ خطير، طالما عانت منه على مرّ التاريخ، وهو "الشرك".

يفترض تيليش وجود مرتبتين للرموز الدينية التي تكشف عن الأمر المقدّس أو الهمّ الأقصى، وهما:

1ـ المرتبة المتعالية (الخارجة عن الذات)

وتشمل ثلاثة أصناف من الرموز الدينية، هي:

أ ـ رمزية "الله"

يفرّق تيليش بين عنصرين في تصوّرنا عن "الله"، أحدهما واقعي، والآخر رمزي. والعنصر الواقعي هو: أنّنا نراه أنّه الهمّ الأقصى وأساس الوجود. أمّا الرمزي فهو أنّنا نشير إلى ذلك الواقع المتعالي بمفهوم "الله"، وهذا يعني أنّنا نشير إلى ما لا يمكن إدراكه بمفهومٍ نجعله دالًّا عليه ورمزًا له. [انظر: تيليش الهيات فرهنگ، ص 68؛ تيليش، پديده‌شناسى ايمان، ص 24 و25؛ تيليخ، سمبل‌هاى مذهبى، ص 89]

يبدأ الترميز حين نعبّر عن تعلّقنا بالمطلق، ونجعله شيئًا إلى جنب

ذاتنا، فتُعقد ثنائية (أنا ــ أنت)، فنعبّر عن ذلك المطلق بـ"الله". من هنا لا بدّ أن نحتفظ بهاتين الحيثيّتين معًا؛ إذ لو احتفظنا بالعنصر اللامشروط والمطلق فقط، لا يمكننا أن ننفتح عليه، ولو احتفظنا بعنصر الارتباط معه فقط، دون الالتفات إلى إطلاقه، فسوف نفقد الإدراك الصحيح لذلك الإله المطلق. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 69]

ب- رمزية الصفات الإلهية

يعتقد تيليش أنّ كلّ ما يُنسب إلى الله تعالى من خصائص وصفات هو تعبيرات رمزية، ولا يمكن أن تكون حقيقيةً إطلاقًا. كما في وصفه تعالى بـ"الحياة" و"الرحمة" و"القدرة" و"المحبّة" و"العلم" و"الحضور" و"الإحاطة" وغيرها. بل حتّى وصف "الوجود" لا يمكن أن يحمل على الله بمعناه المتعارف الذي يطلَق على المخلوق؛ كونه مستلزمًا للوجود في زمان ومكان. [انظر: توماس، پل تيليش، ص 29]

ودليله على ذلك: أنّ هذه الصفات منتزعة من الصفات الإنسانية المحسوسة، ولا يمكن أن تطلَق على الله ﷻ على نحو الحقيقة مهما جُرّدت من خصائصها الإنسانية، فيؤدّي إطلاقها على الله تعالى إلى انحراف في الفهم الصحيح للدين، بل تكون لغوًا ومفرّغةً من أيّ معنًى؛ كونها تتنافى مع إطلاق الله وطبيعته اللا مشروطة. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 69]

بناءً على ذلك لا بدّ أن نقول بـ"الاشتراك اللفظي" بين الله ﷻ والمخلوقات في هذه الصفات.

جـ- رمزية الأفعال الإلهية

يرى تيليش ضرورة حمل القضايا التي تحكي الأفعال الإلهية على الرمزية؛ لعدم تناسبها مع الذات الالهية اللامتناهية. ويُرجع السبب في ذلك إلى احتواء هذه الأفعال على عناصر بشرية كالعلّية والزمان والمكان المتعارفين في أفعال الإنسان، ولا تناسب طبيعة الإله المتعالية، فيكون حملها على الذات مربكًا ومتناقضًا، ولن تكون مقبولة من المعاصرين، بل يعدّونها جهلًا وخرافةً. [انظر: المصدر السابق، ص 69 و70]

2- المرتبة الداخلية (تجلّيات المقدّس)

في قبال المرتبة المتعالية تعكس الرموز في هذه المرتبة تجلّيات المقدّس في مظاهر محسوسة للمتديّنين، ويفترض تيليش لهذه المرحلة ثلاثة عناصر:

أ- **عنصر التجسّد**: إذ يتمظهر المقدّس في أشياء أو أشخاص أو أحداث أو أمكنة أو أزمنة معيّنة، أو في كلماتٍ وألفاظٍ. ويعبّر تيليش عن هذا الظهور بـ"التجسّد"، ويرى أنّه غير مختصٍّ بالمسيحية - عبر تجسّد الله بالمسيح - بل قد ظهر في الأديان غير التوحيدية على مرّ التاريخ بأشكالٍ مختلفة. [انظر: المصدر السابق، ص 70]

ب- **الطقوس**: وتعني تحوّل جزء من الواقع إلى أمرٍ قدسيٍّ في شروط وظروف خاصّة، كما هو الحال في (العشاء الربّاني) في المسيحية.

جـ ـ العلامات المتحوّلة إلى رموز: يمكن لبعض الأشياء التي كانت مجرّد علامات أن تتحوّل إلى رموز بعد أن تكتسب صفةً مقدّسةً. كما هو الحال في متعلّقات الكنيسة كالصليب والشمع وأحواض الماء في مداخل الكنائس. [المصدر السابق، ص 70 - 72]

خامسًا: المعيار في اعتبار الرموز الدينية

يقصد تيليش من اعتبار الرموز الدينية قدرتها على خلق التجارب الدينية، وإيجاد حالة الارتباط بالمطلق، ويفترض معيارين لتحديد صدق الرموز الدينية هما:

1ـ الطريق السلبي (سلب الذات)، ويعني به شفافية الرمز في كشفه عن الرمز المحوري، وتأكيده على كونه طريقًا لذلك الرمز، وسلب أي دور محوري وموضوعي له.

2ـ الطريق الإثباتي، وهو مرهون بقيمة المادّة التي يتكوّن منها الرمز، ويقصد بالمادّة الماهية الحقيقية له، كأن يكون جمادًا أو حيوانًا أو إنسانًا، أو أمرًا اعتباريًّا، وهنا يكون التفاضل بين الرموز، فالرمز الإنساني أسمى من غيره، وأصدق في الكشف عن الأمر المتعالي.

وفي ما يخصّ صدق الرموز الدينية يشير تيليش إلى ملاحظتين:

الأولى: لا يرتبط صدق الرموز الدينية بصدق موادّها واعتبارها، ولا بصدق القضايا المتعلّقة بتلك الرموز وواقعيتها، بل ولا بوجودها "الواقعي"

أساسًا، ولا يؤثّر ذلك في كونها رموزًا صادقةً ومقبولةً. [انظر: المصدر السابق]

وفق هذا البيان فإنّ الرموز - بوصفها رموزًا - لا تخضع للنقد العلمي والتجريبي والتاريخي، ولا يمكن لهذا النقد أن ينهي وجودها أو يقلّصه، بل يدور وجودها مدار تحقّق القبول الجمعي لها وانتفائه. وكمثال على ذلك يذكر تيليش موت رمزية (القدّيسة العذراء) للسيّدة مريم عليها السلام، ورمزية ولادة عيسى عليه السلام من أمّ عذراء، ويرى أنّ الرمز الأوّل قد انمحى ومات في المذهب البروتستاني. [انظر: المصدر السابق، ص 74]

الثانية: يعترض طريق جميع الرموز الدينية خطر تألّهها وتحوّلها إلى غايات وأهداف مستقلّة، ويكمن هذا الخطر في الخلط بين الرمز بمعناه الظاهر، وبين الغاية التي يُشير إليها، فيفقد بذلك طريقيّته وحاكويّته عن الأمر القدسي. ويرى تيليش أنّ هذا الخطر هو المعبّر عنه في التعاليم الدينية بـ"عبادة الهوى" و"الوثنية". [انظر: علي زماني، زبان دين، ص 276]

وفق هذا المعيار يتمّ التمايز بين الأديان الصحيحة والزائفة، وبذلك يثبت أحقّية الديانة المسيحية باعتبارها تمتلك رمزية "صلب المسيح" التي تعني التفاني المطلق في سبيل الله من جهة، والتأكيد على الاحتفاظ بالجانب الرمزي الحاكوي والابتعاد عن الوثنية من جهةٍ أخرى. [انظر: تيليش، الهيات فرهنگ، ص 74]

سادسًا: الرموز والأساطير الدينية

يؤكّد تيليش على العلاقة الوثيقة بين الرمز والأسطورة (myth)، حيث يرى أنّ الرموز تولد في سياق الأساطير التي تتحدّث عن الآلهة وخصائصها وأفعالها، وتُضفي عليها صبغة إنسانية، يقول: «**إنّ الأساطير هي رموزٌ للإيمان ممزوجة مع قصص عن مواجهات بين الإنسان والآلهة**» [تيليش، رموز الإيمان، ص 211].

تكون الأسطورة وفق هذا البيان شاملةً لكلّ القصص التي تحكي أفعال الله تعالى، وخلقه، وعلاقته مع مخلوقاته، بما في ذلك الوحي، وبداية الكون ونهايته، فيدخل في ذلك أغلب القصص المسطورة في الكتب المقدّسة، بما فيها القرآن الكريم.

تتعرّض الأسطورة على الدوام للنقد وإعادة الصياغة والتطوير في جميع الأديان العظمى. وهنا يتدخّل عنصر نقد الأسطورة أو "انتزاع الميثولوجيا"، ويكون فكّ أسْطَرَة هذه القصص والأحداث من خلال فهمها على أنّها أساطير، وليست قصصًا حقيقيةً، وهو ما يُعبِّر عنه بـ"تحطيم الأسطورة"، ويُعبّر عن الأسطورة التي تفهم في هذا السياق بـ"الأسطورة المحطّمة" (Broken Myth)، ويقابلها مصطلح "الأسطورة غير المحطّمة" (Unbroken myth)، ويعني الأسطورة التي تفهم بطريقة "حرفية"، فيتمّ مثلًا فهم الخلق في هذا الاتّجاه على أنّه عمل خارق وقع في زمنٍ خاصٍّ، ويرى عدم صحّة محاكمة الأساطير كما الرموز علميًّا ولا تاريخيًّا، بل لا سبيل لفهمها إلّا معاملتها على

أنّها أساطير، والإقرار بكونها أسلوبًا وحيدًا للتعبير عن الإيمان. [انظر: تيليخ، سمبلها و اسطورەها، ص 57؛ تيليش، پديدەشناسى ايمان، ص 25 ـ 27]

المبحث الثالث: دراسة وتقييم

علينا بدايةً أن نقرّ بغموض أفكار تيليش وإبهامها في مواضع مهمّة، وهذا ما أدّى إلى تضارب الآراء في تقييمها، والنتائج التي تُستنتج منها [انظر: هيک، فلسفەى دين، ص 206]، فقد عدّها بعضهم ضربًا من الإلحاد والدين الناسوتي، فيما رأى آخرون فيها بيانًا عرفانيًّا يُحاكي تفكير العرفاء والمتصوّفة في "وحدة الوجود"، واعتبار الكون وما فيه مظاهر وجود الله تعالى، وأن لا موجود حقيقيًّا إلّا الله. [انظر: على زمانى، زبان دين، ص 278؛ تورانى، خدا از ديدگاه صدرا و تيليش، ص 69] وعلى كلّ حال فقد أُوردت العديد من الإشكالات والنقوض على نظرية تيليش، إلى حدٍّ اعتبر العديد من النقّاد بيان تيليش للحقيقة الإلهية غير تامّ، بل أثاروا التساؤل حول إله تيليش، وهل لا يزال هو إله إبراهيم عليه السلام نفسه؟ [انظر: توماس، پل تيليش، ص 30]

وتعرّض لمناقشة تيليش العديد من فلاسفة الدين واللاهوتيين كفيلسوف الدين الأمريكي وليام ألستون (William Alston) والبريطاني جون هيك (John Hick) وغيرهما. [انظر: المصدر السابق، ص 28]

وجليٌّ أنّ مناقشة جميع الأسس التي انطلق منها تيليش في بناء نظريّته يتطلّب مجالًا أوسع، كونها تبتني على مبانٍ فلسفية ومعرفية

خاصّة، وقد تعرّض لها بعض الباحثين بما فيه الكفاية[1]؛ لذا سنركّز في تقييم نظريّته على خصوص ما ذكره في الرمزية وطبيعة لغة الدين والكتب المقدّسة [للوقوف على أوجه التقارب بين نظرية تيليش وبعض الآراء الإسلامية انظر: البطاط، لغة الدين عند بول تيليش، ص 85 - 88]

1ـ عدم معرفية رمزية تيليش

المراد من المعرفية هو كون القضيّة تعبّر عن أمر يمكن التحقّق من صدقه أو كذبه ومطابقته لـ"نفس الأمر"، بغضّ النظر عن ذات المتكلّم ومشاعره وأحاسيسه. ولم يُصرّح تيليش بكون نظريته غير معرفية، بيد أنّ جدلًا واسعًا أثاره بعض قارئي تيليش وناقديه حول هذا الموضوع. [انظر: تيليخ، الهيات سيستماتيک، ج 1، ص 29]

وقد اعتبرها ألستون متضمّنةً لرؤًى غير معرفية [انظر: ساجدی، زبان دين و قرآن، ص 187]، واعتبرها آخرون غير معرفية بشكلٍ مطلق [انظر: المصدر السابق]، ونرى أنّ البتّ في هذا الشأن بحاجة إلى فرز الصفات والأفعال التي تتضمّنها لغة الدين. فبناءً على استثناء تيليش لتعبير واحد حقيقي عن الذات الإلهية، وهو أنّه "عين الوجود، وليس موجودًا إلى جنب سائر الموجودات"، لا يمكن تعميم اللامعرفية على مجمل نظريّته.

(1) تعرّض بعض الباحثين إلى دراسة المنطلقات الفلسفية لنظرية تيليش، لا سيّما في تقريره لحقيقة الله واعتقاده بأن وجود الله غير قابل للبرهنة والاستدلال عليه، وردّه لجميع البراهين العقلية على وجود الله، واعتقاده بطرو "التغيّر" على ذات الله، كذلك اعتقاده بـ"الهويّة التاريخيّة" لله، وأنّ هوية الله تتكوّن في سياق التاريخ ومعنى الوجود، وانطلاقه من "نظريّة المعرفة" لإثبات الوجود، وغير ذلك. [انظر: تورانی، خدا از دیدگاه صدرا و تیلیش، ص 69]

أمّا الصفات التي تُنسب إلى الله (صفات الذات) من الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها، بل وحتى الجانب الرمزي في "الله"، فهي وإن كانت ــ برأي تيليش ــ لا تستخدم بمعناها الحقيقي، لكن لا يصحّ أن نعدّها غير معرفية لهذا السبب؛ وذلك لكونها مبنيّةً على أمر واقعي، وهو إدراكنا بأنّ كلّ ما ينسب إلى الله من صفات الكمال هو تعبير صادق؛ لكونه تعالى هو الكمال المطلق والوجود اللامتناهي الذي يتضمّن كل صفات الكمال - بالطبع هذا فيما لو قصد تيليش ما يشابه وحدة الوجود العرفانية - غاية الأمر يكون التعبير عن ذلك الكمال غير حقيقي، لكنّه واقعي، بشرط أن يكون لـ"عين الوجود" الذي نتعلّق به وجود واقعي وراء هذا الواقع النفسي. وهذا ما ينبغي على تيليش أن يثبته.

بيد أنّ المشكلة التي تواجهنا في معرفية نظرية تيليش هي ما ذكره في رمزية أفعال الله، ليس بلحاظ كونها تعبيراتٍ رمزيةً عن علاقة الكمال المطلق بمخلوقاته، بل بلحاظ ما أكّده تيليش من عدم إمكان محاكمة الرموز الدينية وفق منهج علمي أو تاريخي أو فلسفي، وافتراض عدم مخالفة الرموز الدينية لمعطيات هذه المناهج. فكون هذه الصفات تتحدّث عن "أفعال" تتجسّد في الحياة، ويُمكن للإنسان ملاحظة آثارها، يلزم منه أن تكون على احتكاك مع معطيات هذه المناهج الواقعية، وأن تقبل النقض والتأييد وفقها، وإلّا لو افترضنا أنّ لها معنًى رمزيًّا لا

تـغيّره عواصـف العلـوم، فسـوف ننـتهي إلى مـا انـتهى اليـه فتغنـشتين (Ludwig Wittgenstein) وغيره مـن اعتبـار لغـة الديـن غير معرفيـة.

[انظر: البطاط، لغـة الديـن عنـد فتغنشـتين، ص 200 ـ 216]

يتأكّـد هـذا الفـرض لدينـا مـع ملاحظـة مـا ذكـره تيليـش وأكّـده من عـدم صحـة تدخّـل الديـن في قضايـا العلـم وبالعكـس، ورفضـه المقارنة بين "قصّـة الخلـق" وبين "النظريـة الداروينيـة"، واعتبرهـا مداخلـةً غير مقبولـة في البحـث العـلمي [انظر: تيليـش، پويايـى ايمـان، ص 97]، بـل عمّـم رأيـه هـذا على كلّ القصـص والأحـداث المذكـورة في الكتـب المقدّسـة. وهـذا يـعني أوّلًا حمـل تلـك الصفـات على غير معانيهـا الظاهـرة، وثانيًـا: عـدم معرفيتهـا وكونهـا مبيِّنـةً لأمـور لا يمكـن التأكّـد مـن مطابقتهـا للواقـع وعدمهـا. وينبسـط هـذا البيـان غير المعـرفي على رمـوز المرتبـة الذاتيـة أو "تجلّيـات المقـدّس" بعناصرهـا الثلاثـة المتقدّمـة.

إذن مـع التنزّل عـن الإشكال الأهمّ في بيان تيليـش لحقيقة الله المتمثّل في اعتبـاره متّحـدًا مـع مفهـوم الهـمّ الأقصى والواقـع النفسـاني، وعـدم الربط بينـه وبين الواقـع الخارجي، تكـون رمزيـة تيليـش غير معرفيـة بلحـاظ أفعـال الله والحـوادث التاريخيـة والقضايـا العلميـة التي تبيّنهـا الكتـب المقدّسـة. فنقـول وفاقًـا لألسـتون: إنّ نظريتـه متضمّنـة لـغير المعرفيـة.

2ـ بعض الإشكالات على نظرية تيليش

أوّلًا: أورد ويليـام ألسـتون على بيـان تيليـش للرمـز الديني بـأنّ الكلام

الرمـزي لا يـؤدّي وظيفتـه مـا لـم ينتـه إلى أمـرٍ واقعي عـيني. فمـا لـم يكـن الرمـز قـابلًا للبيـان والإثبـات بصـورة حقيقيـة، لا يكـون دالًّا على مرمـوزه، ولا تتـشكّل الدلالـة الرمزيـة. ولتحقّـق الدلالـة الرمزيـة لا بـدّ مـن توفّـر شرطين، همـا: القـدرة على البيـان الحقـيقي، والقصـد للدلالـة الرمزيـة. فبـدون قـدرة الشـخص على البيـان الحقـيقي للتـدبير الإلهي ورعايتـه للخلـق مـثلًا لا يكـون للتعـبير عنـه بأنّـه الحافـظ أو الـراعي لهـم - بتعـبير ألسـتون - أيّ مـعنًى رمـزي، فكيـف للمتكلّـم الذي لا يعتقـد بالرعايـة الإلهيـة أو لا يتصوّرهـا أن يُـشير إليهـا بالرمـز، أو أن تُثير لديـه عواطـف معينـة؟! [انظر: علـى زمانـى، زبـان ديـن، ص 279 و 280 نـقلًا عـن: William Alston، Tilich coception of a Religious Symbol in Sidney Hook cd، Religious Expericnce and Truth, p.p 13 - 26].

ثانيًـا: يــرى ألســتون أنّ مفهــوم "الهــمّ الأقصى" غامــض ومبهــم؛ إذ يـفترض تيليـش تـارةً أنّـه أمـر نفسـاني يقـع متعلّقًـا نهائيًّـا للإنسـان، ولا يـشترط أن يكـون له وجـود حقـيقي، وأخـرى يتحـدّث عنـه مـن منطلـق وجـودي، ويـرى أنّـه عين الوجـود، وهـذا مـا سـبّب الإبهـام والغمـوض في فهـم مـراده، وظهـور قـراءات متفاوتـة له. فكان على تيليـش أن يُفـرّق بين المسـتويين النفسـاني والوجـودي للغايـة القصـوى؛ إذ لا دليل على أن مـا يكـون متعلّقًـا نفسـانيًّا، هـو نفـس الهـمّ الأقصى الوجـودي (عين الوجـود). [انظـر: المصـدر السـابق، ص 287 و 288]

ثـالثًا: لـم يـلتزم تيليـش بمنهجـه الرمـزي، حيـث قـام بشرح العديـد مـن الصفـات الإلهيـة بصـورةٍ حقيقيـة، وباصطلاحـات وجودية، مـن قبيل

"العقـل" و"الإرادة" و"الإيمـان" وغيرهـا، كمـا يلحـظ ذلـك في كتابـه المهمّ "اللاهـوت المنهجي"، فواضح أنّ بيانه لهذه المفاهيـم وغيرها كان بيانًا حقيقيًّا.

رابعًـا: تعتمـد رؤيـة تيليـش على أصـل مهـمّ وهـو التفريـق بين الوجـود والموجـود؛ إذ يـرى أنّ الموجوديـة ملازمـة للعلّيـة والكـون في الزمـان والمكان، في حين أنّ اصـطلاح الوجـود لا يـعني ذلـك، وإنّمـا هـو ذلـك المـعنى البسـيط الطـارد للعـدم، ولا يسـتلزم بحـدّ ذاتـه المعلوليـة والكـون في زمـان أو مكان. مـن هنـا فهـو يُطلـق على الواجـب والممكـن بمـعنًى واحـد، فيصـحّ أنّ يقـال عـن الله بأنّـه موجـود، ولا ضير في ذلـك. [انظـر: البطـاط، لغـة الديـن عنـد بـول تيليـش، ص 84 ــ 94]

تكـون النتيجـة النهائيـة في تقييـم الرمزيـة لدى تيليـش هي أنّ هـذه النظريـة، بمبانيهـا ونتائجهـا المتقدّمـة ــ غير سـليمة مـن الإشكال، فلا تكـون صالحـةً لتحديـد لغـة الديـن بـشكل عامّ، كمـا أنّهـا لا تنسـجم مـع لغـة القـرآن الكريـم، ومـا تتّصـف بـه مـن الواقعيـة والمعرفيـة والإتقـان والهدايـة وغيرهـا مـن الخصائـص. [انظـر: البطـاط، نظريـة الرمزيـة في لغـة القـرآن، ص 158 - 182]

المبحث الرابع: الرمزية لدى المتصوّفة والعرفاء

مـن المقاربـات المهمّة لرمزيـة لغة القـرآن ما يذكـره العرفـاء والمتصوفة[1]

(1) يوجـد الكـثير مـن التداخـل بين مفهومي "التصـوّف" و"العرفـان"، فقد عدّهما بعـض المحقّقين عنوانين لتيّـار واحـد، إلّا أنّ العرفـان يـحكي الجانـب الفكـري الثقـافي، والتصـوّف يـحكي الجانـب الاجتماعـي

مـن أنّ كلمـات القـرآن وحروفـه ومعانيـه الظاهـرة رمـوز لمداليـل خفيـة يجـب أن تُبيَّن وفـق منهـج خـاصّ، حيـث يصـوّر العرفـاء الرمزيـة بأنّهـا لازم لا ينفـكّ عـن الحديـث عـن الحقائـق المتعاليـة. [انظـر: بانـوی اصفهانـی، مخـزن العرفـان، ج 1، ص 4؛ القونـوي، إعجـاز البيـان، ص 13]

يـرى العرفـاء والمتصوّفـة أنّ الوصـول إلى المعـاني الباطنـة متـاح للعـارف الذي يطـوي المراتـب السـلوكية الخاصّـة [انظـر: السراج الطـوسي، اللمـع، ص 112 و113؛ السـلمي، حقائـق التفـسير، ص 75]، كمـا يؤكّـدون بوضـوح وجـود الظاهـر للقـرآن إلى جنـب معانيـه الباطنـة، ويتـجلّى ذلـك في جمـع عـدّة مـن مفسّريهـم بين المعـاني الظاهـرة والباطنـة كالسـيّد حيـدر الآملي وصـدر الديـن الـشيرازي. وقـد شـهدت الرمزيـة العرفانيـة محـاولاتٍ جـادّةً للتأصيـل المعـرفي لها، حتّى أصبحـت تبـتني على رؤيـة كونيـة متكاملـة.

أوّلًا: أسس الرمزية العرفانية

تعتمـد الرمزيـة لدى العرفـاء على أربعـة أسـس مهمّـة نـرى ضرورة بيانهـا باختصـار وهي:

المتمثّل بالزهد والابتعاد عن الملذّات الدنيوية. [انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 23، ص 25]

فـيما يـرى آخـرون أنّ تداخل هذين الاصـطلاحين قد انتهى بعد القرن العاشر الهجـري، بعد بروز عدّة من كبار العرفاء ممّن لا يمكن اعتبارهم "صوفيةً" بما تحمله هذه التسمية من إيحاء بالانزواء والعزلة، كالبهـائي والميرداماد وصـدر المتألّهين وغيرهم. [انظر: اسـعدی و ...، آسیب‌شناسـی جریان‌های تفسیری، ص 321] وتجنّبًـا للوقـوع في إشـكالية التسـمية اخترنـا أن نورد العنوانين معًـا، ومرادنا الإشـارة إلى مدلول واحد، وقد نسـتخدم أحـدهما للاختصار.

1ـ الأساس الوجودي

يعتقد العرفاء أنّ كلّ الموجودات في عالم التكوين لها ظاهر هو عالم الشهادة، وباطن هو عالم الغيب، ويُمكن بطريقٍ ما أن يُتوصّل إلى الثاني بواسطة الأوّل. ويرتبط هذا المبنى بمعرفة عدّة مفاهيم عرفانية أخرى، هي:

أ ـ التجلّي ومسألة الخلق: يعتقد ابن عربي بوجود عدّة مراتب للذات الإلهية، هي: مرتبة الذات أو "الأحدية"، وهي الذات المتعالية عن كلّ قيد ووصف، التي لا يمكن الإحاطة بها. إلّا أنّ هذه الذات الخافية لها مرتبةٌ تتجلّى فيها عبر مظاهر و"مجالٍ" وهي المخلوقات الممكنة، وهذه المرتبة هي مرتبة "الواحدية". فكلّ مخلوق هو مظهر من مظاهر الذات الإلهية و"مجلًى" لها. فيكون الله تعالى ظاهرًا ومتجلّيًا لخلقه عبر مخلوقاته جميعها ومنزّهًا عنها؛ لكونه أعلى من تلك المظاهر، وليس مقيّدًا بشيءٍ منها. فالتجلّي هو: «**عبارة عن ظهور الذات والصفات الإلهية**» [التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 384].

ينظر العرفاء إلى عملية الخلق بأنّها تجلٍّ واحد [الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 357]، فالخلق ليس إيجادًا من العدم، بل هو بروز الوجود الواحد البسيط واللا متعيِّن في مظاهره ومجالِيه. ووفق ذلك لا يصحّ أن نتكلّم عن إيجاد وإعدام، بل عن ظهور و"انبساط" للذات الإلهية عبر مظاهرها وأسمائها، واختفاء و"قبض" لها عبر اختفاء تلك

المظاهـر، فيكـون العالـم في ظهـور وبطـون مسـتمرَّين[1]؛ وعليـه يكـون للذات الإلهيـة في مرتبـة "الأحديـة" اسـمان آخـران؛ همـا: "الباطـن" و"الأوّل"، كمـا لها في مرتبـة "الواحديـة" اسـما "الظاهـر" و"الآخِـر"، وبمـا أنّ العالـم في ظهـور وبطـون مسـتمرّ، يكـون لله تعـالى في كلّ هـذه الأحـوال تجـلٍّ مسـتمرٌّ، ففي البطـون يتـجلّى باسـم "الباطـن"، وفي الظهـور باسـم "الظاهـر". [انظـر: زيـدان، شرح مشـكلات الفتوحـات المكّيـة، ص 123 - 126]

بـ العالـم هـو كتـاب التكويـن الإلهي: بمـا أنّ كلّ المخلوقـات هي مظاهـر الله تعـالى، فيكـون عالَـم التكويـن مؤلّفًـا مـن بسـائط ومركّبات، كمـا أنّ القـرآن مؤلّـف مـن حـروف وكلمـات، والقـرآن هـو المصحـف المـوازي لهـذا المصحـف التكـويني. [الآملي، تفـسير المحيـط الأعظـم، ج 1، ص 206]

جـ يرتّـب العرفاء على ما سـبق نتيجـةً مهمّةً، وهي: المطابقـة بين كتابَي التكويـن والتدويـن، فيحاولـون أن يُرجعـوا كلّ آيـة مـن آيـات عالـم التكويـن، إلى مـا يُوازيهـا مـن حـروف القـرآن أو كلماتـه أو آياتـه أو سـوره. فيرون مـثلًا أنّ بـاء البسـملة في القـرآن يُقابلهـا "العقـل الكلّي" في الموجـودات؛ كونـه المخلـوق الأوّل، فيمـا يقابـل "النفـس الكلّيـة" آيـة النـور [سـورة النـور: 35]، وهكـذا. [انظـر: قاسـم‌پور، جريان‌شناسـى تفـسير عرفانـى قـرآن، ص 176 ـ 178]

(1) يلتـزم العرفـاء بذلـك نظـرًا لالتزامهـم بـ"وحـدة الوجـود والموجود"، ففـي العالم وجود واحـد، وموجود واحـد حقيقـي، ولا تـكثّر إلّا بـكثرة مظاهـر ذلـك الوجـود، ويـرون أن لا ضير في هـذه الـكثرة ما دامت ليسـت كثرة وجودية.

فيكون التأويل العرفاني هو المطابقة بين "القرآن الجمعي" و"الكتاب التفصيلي". [انظر: الآملي، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، ج 1، ص 250]

2ـ وجود الظاهر والباطن في القرآن

يعتقد العرفاء باحتواء القرآن على الظاهر والباطن، وقد اثبتوا ذلك من خلال الاعتقاد بكون الله قد تجلّى في كلامه، ونظرًا لاسمَي الظاهر والباطن لا بد أن يكون للقرآن أيضًا ظاهر وباطن، ويكون التفسير بيان المعاني الظاهرة، والتأويل بيان المعاني الباطنة. [انظر: قاسم‌پور، جريان‌شناسى تفسير عرفانى قرآن، ص 179 - 182]

3ـ يقينية المعرفة العرفانية

يعتقد العرفاء بوجود نوعٍ من المعرفة يختلف عن المعرفة العقلية والحسّية والنقلية، ويكون منتجًا لليقين الراسخ، وهي المعرفة القائمة على "الكشف والشهود"، وقوام هذه المعرفة بتهذيب النفس وتزكيتها، والانقطاع التام إلى الله تعالى. [الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 19 و20]

وهذه المعرفة من سنخ الوحي، ويعبّرون عنها بـ"الإلهام"، لكنّه يكون بدون توسّط المَلَك [انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 608]. ويكون ناشئًا من "العقل الوحيّ"، أو "طور ما وراء العقل" كما يعبّر عنه الغزالي. [انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ج 1، ص 20 و21]

ويستشهدون على وجود هذا الصنف من المعرفة بمجموعة من الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾ [سورة الكهف: 110]، فيرون أنّ "لقاء الله" لا يكون إلّا بالمشاهدة القلبية. [الملكي التبريزي، لقاء الله تعالى، ص 4 ــ 7؛ انظر: قاسم‌پور، جريان‌شناسى تفسير عرفانى قرآن، ص 201 - 204]

4ـ اللغة الرمزية

يؤكّد العرفاء على عجز اللغة عن التعبير عن التجارب العرفانية التي يعيشها العارف في مكاشفاته، فبما أنّ منشأ المعرفة الشهودية هو "طور ما وراء العقل"، الذي لا يتوصّل إليه إلّا بعد طيّ درجاتٍ من السلوك، فالعالَم الذي ينطلق منه العارف ويتحدّث عنه، مختلف عن العالَم الذي تنشأ منه اللغة العادية التي تأخذ مفاهيمها من الواقع المحسوس لجميع البشر، بل يختلف منشأ اللغة العرفانية عن مناشئ اللغة العلمية أيضًا، فالحقائق العرفانية غير قابلة للبيان إلّا بالألفاظ المتشابهة. [انظر: الهمداني، زبدة الحقائق، ص 67 و68]

فالعارف عاجز عن بيان مشاهداته بلغة حقيقية، وينشأ هذا العجز من أربع جهات هي: المتكلّم والسامع والمعنى واللفظ، فالمتكلّم قد انتقل إلى عالم آخر، وانكشفت له أسرار خفيّة، ويحتاج نقلها إلى السامع على حقيقتها إلى حسٍّ خاصٍّ لا يملكه إلّا من خاض التجربة نفسها، كما أنّ المعاني التي تنكشف له ليست متكثّرةً،

بـل هي حقائـق بسـيطة، لا يسـعها اللفـظ الموضـوع للمعـاني المتعارفـة؛ لذا يـنصرف العـارف مضطـرًّا إلى الرمـز والإشـارة والتمثيـل، كمـا في القصـص التمثيليـة، كـ"رسـالة الـطير" لابـن سينـا، و"منطـق الـطير" للعطّـار النيسـابوري.

وفـق هـذه الأسـس يعتقـد العرفـاء برمزيـة لغـة القـرآن فتكـون ظواهـره رمـوزًا لبواطنـه، التي تقـدّم أنّهـا يجـب مطابقتهـا مـع عالمي "الآفـاق" و"الأنفـس"، ويكـون فـكّ تلـك الرمـوز متاحًـا للخـواصّ الذيـن سـلكوا طريـق العرفـان، وانكشـفت لهـم تلـك الحقائـق كلٌّ بحسـبه.

وقـد اتّضـح أنّ الرمزيـة لدى العرفـاء تشـمل جميـع القـرآن بحروفـه وكلماتـه وآياتـه وسـوره، فـ«**مـا مـن كلمـة مـن القـرآن إلّا وتحتهـا رمـزٌ وإشـارةٌ إلى مـعنًى خفيٍّ يُدركهـا مـن يُـدرك الموازنـة والمناسـبة بين عالـم المُلـك والشـهادة**» [الفيـض الكاشـاني، علم اليـقين، ج 2، ص 765؛ الغـزّالي، جواهر القـرآن، ص 34].

ثانيًا: نماذج من الرمزية العرفانية

إذا مـا أردنـا مـن الرمـز معنـاه العـامّ الذي يـعني الدلالـة الخفيّـة، فسـنكون أمـام عـدد كـبير جـدًّا مـن التطبيقـات في تفـاسير القـوم، فهـم يـرون أنّ كلّ حـروف القـرآن تحمـل معـاني باطنـةً. أمّـا إذا أخذنـا الرمـز بمعنـاه الخاصّ فلا نُعـدم أيضًـا الكـثير مـن النمـاذج للرمـز بهـذا المـعنى في تفـاسير العرفـاء، وباخـتلاف الرمـوز وتنوّعهـا بين الشـخصيّات

البشرية - كالشخصيات في قصّة موسى عليه السلام والعبد الصالح - وغير البشرية كالهدهد، والجمادات والنباتات، والأفعال كخرق السفينة، وقتل الغلام، وغيرها، والأفعال العبادية والطقوس الدينية وسائر الأحكام الشرعية.

ومن نماذج الرمزية في تفاسيرهم ما يلي:

1- ما ذكروه في رمزية الحروف المقطّعة، قال ابن عربي في تأويل قوله تعالى: ﴿ألم﴾: «**أشار بهذه الحروف الثلاثة إلى كلّ الوجود من حيث هو كلّ؛ لأنّ (أ) إشارة إلى ذاته الذي هو أوّل الوجود على ما مرّ. و(ل) إلى العقل الفعّال المسمّى جبريل، وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدإ ويفيض إلى المنتهى. و(م) إلى محمد [صلى الله عليه وآله وسلم] الذي هو آخر الوجود، تتمّ به دائرته وتتصل بأوّلها**» [ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 11].

ذكر البروسوي أنّ ابن عربي لا يرى في القرآن أيّ رمز بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى، واحتمل أنّه يرى الحروف المقطّعة ليست من «**المتشابه، أو أنّ المتشابه ليس ممّا استأثر الله بعلمه**» [البروسوي، روح البيان، ج 4، ص 335]؛ لذا فقد قام بتأويلها، وبيان معانيها الرمزية.

2- تفكيك بعض ألفاظ القرآن وبيان المعاني الرمزية لحروفها، كما عدّ الميبدي الباء في البسملة إشارة إلى "بهاء الأحدية"، والسين إلى "سناء الصمدية"، والميم إلى "مُلك الإلهية". [انظر: الميبدي، كشف الأسرار، ج 1، ص 27]

3- تأويل البيت الحرام بقلب المؤمن [انظر: التستري، تفسير التستري، ص 106؛ ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 52]، في قوله تعالى: ﴿**وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾ [سورة البقرة: 125]. واعتبر القُشيري أنّ الأمر بتطهير القلب يُفهم من الآية من باب الإشارة. [القشيري، لطائف الإشارات، ج 1، ص 124]

4- تأويل المشرق والمغرب، في قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [سورة البقرة: 115]، فقد احتمل ابن عربي فيها احتمالين: احدهما: أنّ المشرق "عالم النور والظهور"، والمغرب "عالم الظلمة والاختفاء". وثانيهما: أنّ المشرق هو الإشراق على القلوب بالتجلّي عند "الشهود" و"الفناء"، والمغرب احتجابه تعالى في صفات جلاله في حالة بقاء العارف بعد "الفناء". [ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 50]

5- تأويل المساجد في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ**﴾ [سورة البقرة: 114]، عدّها القشيري - على نحو الإشارة - "أوطان العبادة"، وهي نفوس العابدين، و"أوطان المعرفة"، وهي قلوب العارفين [القشيري، لطائف الإشارات، ج 1، ص 124]، ودعدّها ابن عربي "قلوب العارفين"؛ «**أي: مواضع سجود الله التي هي القلوب التي يعرف فيها فيسجد بالفناء الذاتي**» [ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 50].

6- تأويل "الهدهد" بـ"قلب سليمان عليه السلام"، وغيابه بـ"انشغال القلب

بالمذكور عن الذكر"، وعذابه بـ"الصبر على دوام المراقبة". [البقلّي الشيرازي، عرائس البيان، ج 2، ص 813]

7- رأى ابن عربي في تأويل قصّة موسى والخضر أنّ معناها الباطن أنّ موسى عليه السلام هو "القلب"، والفتى "النفس وقت التعلّق بالبدن"، ومجمع البحرين "ملتقى العالَمين: عالم الروح وعالم الجسم"، والعبد الصالح "العقل القدسي"، والسفينة "البدن"، وأهل السفينة "القوى الحيوانية والنباتية"، وخرقها إضعاف البدن بالرياضة والجهد وقلّة الطعام. والغلام المقتول "النفس الأمّارة" الذي قتله بإماتة الشهوة، و"الجدار" النفس المطمئنة. [انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 407 ـ 410]

ثالثًا: لفتة نظر

أبدى العديد من العرفاء والمتصوّفة تأويلاتهم للآيات دون أن ينسبوها إلى القرآن، بل ذكروها في سياق بيانهم لما تضمّنته الآيات، ولم يصرّحوا بكونها من مستنبطاتهم الشهودية من الآيات. [انظر: التستري، تفسير التستري، ص 58]

لذا فلا يصح أن تعدّ هذه النماذج من التطبيقات الرمزية؛ لكون الرمزية طريقةً دلاليةً قصديةً، تعتمد على قصد المتكلّم أداء مقاصده من خلالها، ومع عدم نسبة تلك المعاني إلى الله تعالى لا يصدق مفهوم الرمزية عليها، بل هي ممّا يستذكره المفسّر في سياق بيان الآيات.

لكن ذكر بعض الباحثين أنّ ابن عربي يرى أنّ المفسّر إذا تأمّل في القرآن، وكان عارفًا بلغة العرب، ولا يحمل فرضيّاتٍ مسبقةً، فكلّ ما يخطر بباله هو مراد لله تعالى. [نقلًا عن: اسعدی و ...، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ص 332]

وبناءً على هذه الرؤية يمكن تعميم الرمزية لما يطرحه ابن عربي ومن وافقه؛ ليشمل ما يذكرون من بيانات في ذيل الآيات. أمّا غيره فلا بدّ من التأكّد من رأيه في هذا الخصوص، وهل يعدّ تلك المعاني من المدلولات الخفيّة للآية أم لا؟

رابعًا: دراسة وتقييم

لا ينبغي أن يكون همّنا في المقام مناقشة الأسس المعرفية والفلسفية التي قامت عليها الرؤى الصوفية وبسط الكلام فيها؛ فلذلك مجاله الخاصّ، كما تعرّض له العديد من العلماء والباحثين، بل نرى أن نناقش تطبيق هذه الرؤى والأسس على القرآن ومدى انسجامها مع خصائص الكتاب الكريم، ونرى أنّ ما ذكروه يُمكن المناقشة فيه من عدّة جهات:

1- أن وجود المعاني الباطنة للآيات القرآنية متّفق عليه لدى علماء الفريقين، رغم الاختلاف في تحديد ماهية تلك المعاني، وكيفية استنباطها. [انظر: بابایی، باطن قرآن کریم، معرفت، عدد 26، ص 9]

ويمكن القول بتواتر الروايات الدالّة على أصل وجود الباطن القرآني. [انظر: المصدر السابق، ص 12؛ معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج 1، ص 99]

وإنّما الكلام في طرق استخراج المعنى الباطن، ومن له صلاحية إبرازه ونسبته للقرآن الكريم، والمعايير التي يتم وفقها قبول التأويلات أو رفضها، ونرى أنّ من أهمّ المعايير في هذا الصدد هو عدم منافاة المعاني الباطنة لدلالات القرآن المحكمة؛ لكون بواطنه متماسكةً بشكل متقن مع ظواهره، ولا يمكن أن يكذّب بعضه بعضًا.

بناءً على ذلك نعتقد أنّ الالتزام بالرؤية الصوفية في التفسير قد أدّى إلى بروز بعض المخالفات الواضحة والصريحة لظواهر القرآن الكريم، ومن نماذج ذلك:

أ- ما التزم به ابن عربي من أنّ الله قد أخفى أوليائه في صورة أعدائه، والقول بإيمان من دلّ القرآن بوضوح على كفرهم، بادّعاء أنّهم توصّلوا إلى مرتبة يرون فيها مخلوقات الله مظاهر له متّحدةً معه، فعبدوها وأصرّوا على ذلك. قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ ۝ خَتَمَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وعَلى سَمْعِهِمْ وعَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ ولَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ**﴾ [سورة البقرة: 6 و7]: «**إيجاز البيان فيه، يا محمّد! إنّ الّذين كفروا ستروا محبّتهم فيّ، دعهم فسواء عليهم أأنذرتهم بوعيدك الذي أرسلتك به أم لم تنذرهم، لا يؤمنون بكلامك، فإنّهم لا يعقلون غيري، وأنت تنذرهم بخلقي وهم ما عقلوه ولا شاهدوه، وكيف يؤمنون بك وقد ختمتُ على قلوبهم فلم أجعل فيها متّسعًا لغيري؟!**» [ابن عربي، الفتوحات المكّية، ج 1، ص 115].

واضحٌ أنّ الالتزام بهذه الطريقة في التفسير تُفقد ظواهر القرآن دلالتها وحجّيّتها، ولن تكون مقبولةً إطلاقًا، سواء عُدّت بيانًا لمعانٍ باطنة، أو استنتاجًا من ظواهر القرآن.

بـ ما ذكره ابن عربي في تفسير موقف موسى وهارون عليهما السلام وعبادة بني اسرائيل للعجل، حيث رأى أنّ ما أنكره موسى على هارون هو رفضه لعبادة قومه العجلَ؛ لكون العجل مظهرًا من مظاهر الله التي يتجلّى فيها، وأنّ العبادة مهما كان لونها وجهتها لا تكون إلّا لمظاهر الله، فهي لله إذن. [انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص 192]

وواضح أنّه إذا التزمنا بهذه الرؤية فلا يبقى أيّ مبرّر لأن يُعاقب الله تعالى المشركين والكفّار، وأن يُنكر عليهم معتقداتهم الباطلة، مع أنّ القرآن قد صرّح بكلّ ذلك، قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا**﴾ [سورة النساء: 48]. وقال جل جلاله: ﴿**لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا**﴾ [سورة الأحزاب: 73].

إنّ تفسير القرآن بهذه الطريقة تجعلنا أمام إشكالية واضحة، وهي الخروج عن المداليل الواضحة للقرآن والنصوص الدينية، وتجعلها قابلةً للحمل على التأويلات مهما بعدت عن معاني الكتاب الواضحة، وتنتهي بافتقاد القرآن لخصائصه من كونه كتاب هداية

ونـور وبيـان، وبالطبـع فهـذا الإشكال يختـصّ بالمواضـع التي خالفـوا فيهـا المداليـل الواضحـة للقـرآن.

2- مـا ذكـروه مـن اعتمادهـم على المكاشـفات الخاصّـة واعتبارهـا تُفيد اليـقين الراسـخ، يواجـه إشكاليـةً مهمّـةً، وهي: عـدم الدليـل على اعتبـار هـذه المكاشـفات وحجّيتهـا لـغير المُكاشَـف، فـحتّى لـو قبلنـا بكونهـا سـليمةً عـن المؤثّـرات "غير الرحمانيـة"، وكاشـفةً عـن الواقـع، وعـدم كونها متأثّـرةً بمعتقـدات المكاشَـف ورؤاه الخاصّـة، فإنّـه لا يصـحّ تفـسير القرآن بهـا، واعتبارهـا بيانًـا لمعانيـه في حـال خالفـت مفـادات القـرآن وسـائر الأدلّـة الدينيـة، أمّـا لـو كانـت موافقـةً لها فيكـون الاعتبـار والحجّيـة لدى غير المكاشَـف باعتبـار ذلـك الدليـل الموافَـق لا للمكاشـفة نفسـها.

بـل يصـحّ أن يقـال: إنّ مـا تقـدّم عـن ابـن عـربي لـو كان ناشـئًا مـن المكاشـفة فهـو دليـل على تطـرّق الفسـاد - في الجملـة - إلى المكاشـفة، وعـدم حجّيّتهـا بـشكل مطلـق حتّى للمُكاشَـف نفسـه.

3- توجـد في العديـد مـن تطبيقـات العرفـاء والمتصوّفـة مخالفـات واضحـة لمعـاني المفـردات القرآنيـة، وخـروج عـن سـياق الآيـات، وأسـباب نـزولها. فمـا المناسـبة مـثلًا بين "البيـت" وبين "قلـب المؤمـن" فيمـا لـو نسـب هـذا المـعنى لله تعـالى؟ وكيـف يمكـن الخـروج عـن سـياق الآيـة ومعناهـا الظاهـر؟ وكيـف يمكـن أن ننسـب المـعنى الباطـن لله ﷻ مـع عـدم الدليـل عليـه؟

كما نلحظ في تفسير ابن عربي المتقدّم لـ"المساجد" خروجًا واضحًا عن سياق الآيات الدالّ على كونها مواضع سجود العباد، لا ما حمله ابن عربي على كونها مواضع سجود الله تعالى في قلوب المؤمنين.

4- توجد العديد من التأويلات الذوقية والمبتنية على مبانيهم الخاصّة طرحها الصوفية في تفاسيرهم، كتأويل ابن عربي لقصّة موسى عليه السلام والعبد الصالح.

5- يرد على ما ذكروه من الاعتماد على منهج حساب الأعداد في التفسير أنّه لا دليل على اعتباره، كما أنّ تأويلاتهم لمعاني الحروف المقطّعة مبنيّة في أغلبها على الذوق والاستحسان، وهو ما لا يصحّ تفسير القرآن به، إلّا ما دلّ عليه النقل الصحيح عن المعصومين عليهم السلام العالمين بأسرار القرآن وخفاياه. [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 1، ص 7]

من مجموع هذه الإشكالات تتّضح بعض مواطن الضعف في الرمزية التي يذكرها العرفاء والمتصوّفة للقرآن الكريم.

المبحث الخامس:
نقاط الاشتراك والافتراق في نظريتي تيليش والعرفاء

يُمكن في مقام المقارنة أن نذكر بضعة نقاط اشتركت فيها الرؤية الرمزية للغة الدين لدى كلٍّ من بول تيليش والعرفاء والمتصوّفة، إلى جنب مواطن الاختلاف بينهما.

أمّا المشتركات فهي فيما يلي:

1- عدم اختصاص الرمزية بالنصوص الدينية، فقد صرّح بول تيليش بأنّ كلّ ما يقال عن الله رمز، ما عدى قضيّة واحدة تقدّم ذكرها مرارًا، سواءٌ أكان تلك القضايا قد وردت في الكتب المقدّسة، أم عن لسان المتديّنين، بل وغيرهم أيضًا. كما عمّم العرفاء رمزيّتهم إلى تجارب العرفاء ومكاشفاتهم التي لا طريق آخر للحديث عنها غير اللغة الرمزية. فيشترك الطرفان في هذا التعميم، لكن مع ملاحظة فارق مهمّ، وهو أنّ بول تيليش لم يخصّص الحديث الرمزي بفئة خاصّة، فيما قصر العرفاء ذلك على من تفتح له أبواب المعرفة الشهودية.

2- يمكن أن نذكر وجهًا آخر للتشابه بين الرؤيتين، وهو: الابتعاد عن الفهم العرفي للألفاظ فيما ما يذكرونه من تأويلات، فقد صرّح تيليش بأنّ النصوص الدينية يجب أن لا تحمل على معانيها الظاهرة، بل يتعيّن أن ينظر إليها كرموز للحديث عن الهمّ الأقصى، وذكر العرفاء أيضًا أنّ ظواهر الألفاظ رموز لبواطنها الأعمق. وقد نتج من ذلك اشتراك الرؤيتين بمجافاة المعاني الظاهرة للألفاظ عند تفسيرهم للنصوص والقضايا الدينية في عدّة مواضع.

3- يرى الطرفان أنّ السبب في اللجوء إلى اللغة الرمزية في الحديث عن الله هو تعالي الذات الإلهية وعدم إمكان الإحاطة بها، وإن اختلفا

في البنـاء النظـري لذلـك، كمـا تقـدّم.

4- يعتقـد بعضهـم بوجـود تناغـمٍ وتقـارب كبيريـن بين مـا يؤكّـد عليـه تيليـش مـن عـدم كـون الله موجـودًا في عـرض سـائر الموجـودات، وأنّـه عين الوجـود المحـضّ، وبين مـا يـراه العرفـاء والمتصوّفـة في "وحـدة الوجـود"، واعتبارهـم الكـون ومـا فيـه مظاهـرَ للوجـود الحقـيقي الوحيـد، وهـو الله تعـالى، كمـا تقـدّم ذلـك.

إلّا أنّـه لا يُمكننـا الجـزم بهـذا الوجـه؛ لاحتمـال أن يكـون تيليـش قـد قصـد الواقـع الذهني لله الذي لا ضرورة لأن يكـون له تحقّـق واقعي وراء عالـم الذهـن.

أمّا موارد الاختلاف فهي:

1- أنّ الرمزيـة عنـد العرفـاء معرفيـة تحكي عـن الواقـع، بخلافهـا عنـد تيليـش؛ إذ ذكرنـا أنّهـا تنطـوي على جانـب غير معـرفي.

2- المـعنى الرمـزي لدى العرفـاء يقـع في طـول المعـاني الظاهـرة لاعتقادهـم بثنائيـة الظاهـر والباطـن، وعـدم المنافـاة بينهمـا، فيمـا لا يـرى تيليـش وجـود مـعنًى آخـر وراء المعـاني الرمزيـة.

3- يـنفي بـول تيليـش إمكان التعـبير الحقـيقي عـن الله، فيمـا لا يـرى العرفـاء ذلـك، بـل يعتقـدون بإمكانـه، ويعتمـدون الاسـتدلال العـقلي لإثبـات وجـود الذات الإلهيـة وصفاتهـا وأفعـالها.

4- يستخدم تيليش الرمز بمعناه الأخصّ بما ذكر له من خصائص، أمّا العرفاء فلا يشترطون تحقّق تلك الخصائص في الرمز، بل يبدو أنّ مرادهم منه هو مجرّد خفاء الدلالة واحتياجها للإيضاح، وهو ما يتناسب مع الرمز بالمعنى الأعمّ، بحسب ما ذكرناه في التفريق بين معنيي الرمز، وإن أمكن العثور على بعض الرموز بالمعنى الأخصّ في جملةٍ من النماذج التطبيقية التي أوردها.

نتائج البحث

انتهى البحث إلى عدّة نتائج من أهمّها:

1- يُشير عنوان "لغة الدين" إلى حقل معرفي يدرس خصائص القضايا الدينية بلحاظ المعنى والمعرفية والصدق.

2- ذكرنا معنيين للرمز، هما المعنى الأعمّ، ونعني به "الدلالة الخفيّة التي تحتاج إلى بيان وإيضاح"، ومعنى أخصّ، وهو: "الشيء أو الفعل الذي يدلّ بخفاءٍ على أمرٍ آخر ذي معنًى واسع مع وجود مناسبةٍ بينهما، ويكون قادرًا على إثارة العواطف والأحاسيس الوجدانية".

3- أوردنا نظريتين نرى أنّهما من أهمّ ما طُرح في التنظير للرمز في لغة الدين، وهما: الرمزية عند كلٍّ من عند بول تيليش، وعند العرفاء والمتصوّفة.

4- يرى بول تيليش أنّ الرمز - بالمعنى الأخصّ - هو الطريق الوحيد للكلام عن القضايا الدينية، وقد تمّت مناقشة ذلك، وانتهينا إلى عدم صحّة التمسك بهذه النظرية في تصوير لغة الدين بشكل عامّ؛ لعدم سلامة مبانيها النظرية.

5- تعتمد الرمزية لدى العرفاء على رؤيتهم الكونية الخاصّة التي تُثبت المطابقة بين كتابَي التكوين والتدوين، وثنائية الظاهر والباطن

في القـرآن، ويقينيـة المعرفـة العرفانيـة، وانحصـار بيـان الحقائـق المتعاليـة باللغـة الرمزيـة. وقـد انتهينـا إلى أنّ الرمزيـة لديهـم تعـاني - ممّـا تعانيـه - المخالفـات الصريحـة لظواهـر القـرآن، والاعتمـاد على المكاشـفات غير المعـتبرة، وغير ذلـك مـن الإشكالات، ممّـا لا يجعلهـا نظريـةً سـليمةً لتحديـد لغـة الديـن بصـورة مطلقـة.

6- يـشترك كلّ مـن تيليـش والعرفـاء في نقـاط هي: عـدم اختصـاص الرمزيـة بالنصـوص الدينيـة، والتنـافي بين المعـاني الرمزيـة التي ذكروهـا مـع ظواهـر للألفـاظ في عـدّة مواضـع، والاعتقـاد بـأنّ السـبب في اللجوء إلى اللغـة الرمزيـة هـو تعـالي الذات الإلهيـة وعـدم امكان الإحاطـة بهـا.

7- تختلـف الرمزيـة عنـد العرفـاء عمّـا يذكـره تيليـش في: كونهـا معرفيـةً واقعيـةً، والتزامهـا بثنائيـة الظاهـر والباطـن وكـون المعـاني الباطنـة في طـول المعـاني الظاهـرة، فيمـا لا يـرى تيليـش أيّ معـانٍ أخرى وراء الرمـز، واعتقـاد العرفـاء بـإمكان الحديـث الحقـيقي والـواقعي عـن الله، بخلاف تيليـش، وإصرار الأخير على توفّـر خصائـص الرمـز بالمـعنى الأخـصّ في الرمـوز الدينيـة، فيمـا يقصـد العرفـاء المـعنى الأعـمّ للرمـز.

قائمة المصادر

1. ابـن عـربي، محيـي الديـن، الفتوحـات المكيـة، المكتبـة الشـاملة الإلكترونيـة، ترقيـم آلي غير موافق للمطبوع.
2. ابن عربي، محيي الدين، تفسير ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1422 هـ
3. ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
4. ابـن منظـور، محمـد بـن المكـرم، لسـان العـرب، دار الكتـب العلميـة، بـيروت، ط 1، 2005 م.
5. اسـتيور، دان، فلسـفه‌ی زبـان دینـی، ترجمـه‌ی ابوالفضـل سـاجدی، نـشر ادیـان، قـم، چاپ یکم، 1384 ش.
6. اسـعدی، محمـد و دیگـران، آسیب‌شناسـی جریان‌هـای تفسـیری، پژوهشـگاه حـوزه و دانشگاه، قم، چاپ یکم، 1389 ش.
7. الآمـلي، حیـدر، تفسـیر المحیـط الأعظـم والبحـر الخضـمّ، سـازمان چـاپ و انتشـارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ط 3، 1422 هـ
8. أیکـو، أمبرتـو، السـیمیائیة وفلسـفة اللغـة، ترجمـة: أحمـد الصمعـي، المنظمـة العربیـة للترجمة، بیروت، ط 1، 2005 م.
9. بابایی، علی‌اکبر، باطن قرآن کریم، معرفت، شماره‌ی 26، پاییز 1377 ش.
10. بانـوی اصفهانـی، سـیده نـصرت امـین، مخـزن العرفـان در تفسـیر قـرآن، نهضـت زنـان مسلمان، تهران، 1361 ش.
11. بسطاویسي، رمضان، جمالیات الفنون وفلسفة تاریخ الفنّ عند هیجل.
12. البطـاط، زیـد، لغـة الدیـن عنـد بـول تیلیـش، قضایـا إسـلامیة معـاصرة، مرکـز دراسـات فلسفة الدین، بغداد، العدد 67 و68، 2017 م.
13. البطـاط، زیـد، لغـة الدیـن عنـد فتغنشـتین، قضایـا إسـلامیة معـاصرة، مرکـز دراسـات فلسفة الدین، بغداد، العدد 67 و68، 2017 م.
14. البطـاط، زیـد، نظریـة الرمزیـة في فهـم القـرآن دراسـة تحلیلیـة نقدیـة، رسـالة دکتـوراه، جامعة المصطفى العالمیة، قم، 2016 م.

15. التستري، سهل بن عبد الله، تفسير التستري، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط 1، 1423 هـ.

16. التهانوي، محمدعلي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996 م.

17. تورانی، اعلا، خدا از دیدگاه صدرا و تیلیش، خردنامه صدرا، شماره‌ی 17، پائیز 1378 ش.

18. توماس، جان هیوود، پل تیلیش، ترجمه‌ی فروزان راسخی، انتشارات هرمس، تهران، چاپ دوّم، 1393 ش.

19. تیلیخ، پل، سمبل‌ها و اسطوره‌ها، ترجمه‌ی سیدمحمد ثقفی، مجله‌ی تخصصی کلام اسلامی، شماره‌ی 24، زمستان 1376 ش.

20. تیلیخ، پل، سمبل‌های مذهبی، ترجمه‌ی سیدمحمد ثقفی، مجلّه‌ی تخصصی کلام اسلامی، شماره‌ی 23، پائیز 1376 ش.

21. تیلیخ، پل، الهیات سیستماتیک، ترجمه‌ی حسین نوروزی، نشر حکمت، تهران، ط 1، 1381 ش.

22. تيليش، بول، رموز الإيمان، ترجمة زهراء طاهر، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 65 و66، 2016 م.

23. تیلیش، پل، پدیده‌شناسی ایمان، ترجمه‌ی علی‌اکبر خانجانی، www.erfan-darmani.blogfa.com.

24. تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، فضل‌الله پاکزاد، نشر طرح نو، تهران، چاپ یکم، 1376 ش.

25. الجمل، بسّام، من الرمز إلى الرمز الديني، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2011 م.

26. الذهبي، محمد السيد حسين، التفسير والمفسرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

27. الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420 هـ.

28. الزمخشري، محمود، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1407 هـ.

29. زيدان، محمود، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985 م.

30. زيدان، يوسف، شرح مشكلات الفتوحات المكّية، دار الأمين، القاهرة، ط 1، 1999 م.

31. ساجدى، ابوالفضل، زبان دين و قرآن، مركز انتشارات مؤسسه‌ى امام خمينى، قم، چاپ دوّم، 1385 ش.

32. السرّاج الطوسي، أبو نصر، اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، 1960 م.

33. السلمي، محمد بن الحسين، حقائق التفسير، مركز نشر دانشگاهى، طهران، ط 1، 1369 ش.

34. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، 1968 م.

35. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1981 م.

36. الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، جامعة المدرسين، قم، ط 3، 1422 هـ.

37. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، جامعة المدرسين، قم،ط 5، 1417 هـ.

38. على زمانى، اميرعباس، زبان دين، مركز مطالعات و تحقيقات اسلامى، قم، چاپ يكم، 1375 ش.

39. الغزالي، محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.

40. الغزالي، محمد، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، مصر.

41. الغزالي، محمد، جواهر القرآن ودرره، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988 م.

42. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، انتشارات هجرت، قم، ط 2، 1410 هـ.

43. الفيض الكاشاني، محسن، علم اليقين، منشورات بيدار، قم، ط 1، 1377 ش.

44. قاسم‌پور، محسن، جريان‌شناسى تفسير عرفانى قرآن، انتشارات سخن، تهران، چاپ يكم، 1392 ش.

45. القشيري، عبد الكريم، لطائف الإشارات، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ط 3.

46. القونوي، صدر الدين، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، ط 1، 1381 ش.

47. لالانـد، أندريـه، موسـوعة لالانـد الفلسـفية، منشـورات عويـدات، بـيروت ـ باريـس، ط 2، 2001 م.

48. المصطفـوي، حسـن، التحقيـق في كلـمات القـران الكريـم، مركـز الكتـاب للترجمـة والنشر، طهران، ط 1، 1402 هـ.

49. مطهرى، مرتضى، مجموعه‌ى آثار، صدرا، قم، چاپ هشتم، 1377 ش.

50. معرفـت، محمدهـادي، التفسـير والمفـسرون في ثوبـه القشـيب، الجامعـة الرضويـة للعلوم الإسلامية، مشهد، ط 1، 1418 هـ.

51. الملـكي التبريـزي، مـيرزا جـواد، رسـالة لقـاء اللـه تعـالى، تحقيـق: محسـن بيدارفـر، انتشارات بيدار.

52. الميبـدي، رشـيد الديـن، كشـف الأسرار وعـدة الأبـرار، انتشـارات امـير كبـير، طهـران، ط 5، 1371 ش.

53. الهمـداني، عبـد اللـه بـن محمـد عـين القضـاة، زبـدة الحقائـق، تحقيـق: عفيـف عسيران، انتشارات جامعة طهران.

54. هيـک، جـون، فلسـفه‌ى ديـن، ترجمـه‌ى بهـزاد سـالكى، نـشر بين‌المللـى هـدى، تهـران، چاپ سوّم، 1381 ش.

55. محمـد يونـس عـلي، مدخـل إلى اللسـانيات، دار الكتـاب الجديـد المتّحـدة، بـيروت، ط 1، 2004 م.

56. يونـگ، كارل گوسـتاو، انسـان وسـمبول‌هايش، ترجمـه‌ى محمـود سـلطانيه، نـشر جامى، تهران، چاپ دهم، 1395 ش

دراسة إمكان المعرفة اليقينية في النص الديني

محمدعلي محيطي أردكان[1]
مرتضى طهماسبي بور[2]

الخلاصة

من الواضح أنّ العلوم تقوم على بعض الأسس النظرية التي يمكن تصنيفها على نحوٍ كلّيٍّ إلى ستّة أقسام، وهي المباني المعرفية والأنطولوجية والأنثروبولوجية والقيمية والكلامية والمنهجية. وتحظى الأسس المعرفية من بين هذه الأقسام بالأولوية القصوى، كما أنّ مسألة "إمكان المعرفة اليقينية" لها الأهمّية القصوى. ولا شكّ في أنّ للاعتقاد بإمكانية المعرفة اليقينية آثارًا علميةً وعمليةً وفيرةً ومن أهمّها عدم وقوع المفكّرين المسلمين في مذاهب الشكّ والنسبية والسفسطة طوال تاريخ الفكر الإسلامي. وبالنظر إلى أهمّية هذا الموضوع في التعاليم الدينية من جهة، وابتناء العلوم المختلفة - بما في ذلك العلوم الإنسانية الإسلامية - عليه، فإنّنا نركّز في هذه الدراسة على استخراج أهمّ شواهده النقلية (الآيات والروايات) وتصنيفها بمنهج وصفي تحليلي.

الكلمات الدلالية: *نظرية المعرفة، إمكانية اليقين، وقوع اليقين، النسبية، الآيات، الروايات.*

---

(1) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.
E-mail: hekmatquestion@gmail.com

(2) ماجيستر في علوم القرآن، كلية العلوم القرآنية، ايران

A Study on the Possibility of Certain knowledge in Religious Text

Mohammed Ali Mohiti Ardakan

Assistant Professor in the Department of Philosophy and member of the Scientific Council at Imam Khomeini Institute for Education and Research, Iran.

E-mail: hekmatquestion@gmail.com

Murtada Tahmasbi Pour

Master's degree in Qur'anic Sciences, Faculty of Qur'anic Sciences, Iran.

Summary

It is clear that sciences are based on certain theoretical foundations that can be classified into six categories: epistemological, ontological, anthropological, ethical, theological, and methodological. Among these categories, epistemological foundations have the utmost priority, and the issue of "the possibility of certainty in knowledge" is of utmost importance. There is no doubt that believing in the possibility of certainty in knowledge has numerous scientific and practical implications, the most important of which is preventing Muslim thinkers from falling into skepticism, relativism, and nihilism throughout the history of Islamic thought. Considering the significance of this topic in religious teachings on one hand, and the relying of various sciences - including Islamic humanities - on it, we focus in this study on extracting and classifying its textual evidence (Qur'anic verses and Prophetic traditions) using a descriptive-analytical approach.

Keywords: theory of knowledge, possibility of certainty, occurrence of certainty, relativism, verses, traditions.

المقدّمة

تعتمد العلوم جميعها على مجموعةٍ من الأسس والمباني النظرية الّتي يجب إثباتها في علوم أخرى إذا لم تكن بدهيةً أو من قبيل العلوم الحضورية. وأمّا البحث في مباني العلوم البدهية أمر شائع أيضًا؛ وذلك لغرض الحصول على العلم أو دفع بعض الشبهات التي طرحت حولها أو ما شابه ذلك، وليس تناولها بسبب كونها محتاجةً إلى النظر والاستدلال حتى تكون بدهيّةً. وسيكون محور البحث في هذه الدراسة قضية مبنائية إخبارية مفادها "المعرفة اليقينية ممكنة ومحققة". وعلى الرغم من أنّنا نعدّ هذه القضية مسلّمةً وهي من المباني المعرفيّة الثابتة، ولكن نستعمل تعبير "إمكانية المعرفة اليقينية" بدلًا منها.

وعلى الرغم من أنّ الشكّاكية - مذهب الشكّ - واضحة البطلان، بيد أنّ لها خلفيةً تاريخيةً قديمةً في الفلسفة الغربية. ففي القرن الخامس قبل الميلاد سيطرت السفسطة على أفكار بعض المحامين الذين كانوا يحترفون تعليم الخطابة والمحاماة، ويُثبتون ما كانوا ينفونه من قبل، والعكس كذلك. [كابلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 99 - 116]

واستمرّ الأمر بهذا المنوال إلى أن قام فلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس بمناقشة آرائهم وعرض معايير تكشف مغالطات السوفسطائيين. وبغضّ النظر عن الخلفية القديمة للشكّ والنسبية في فلسفة الإغريق، ما تزال قراءتها المعقّدة موجودةً في نظريات العلماء

الغـربيين والنظريـات المتجـذّرة في أفكار فلاسـفة مثـل عمانؤيـل كانـط (Immanuel Kant) (1724 – 1804) وفلسفات ما بعده. لقد وفّرت الفلسفة الأوربّيـة والفلسـفات الإنجليزية الأمريكيـة أرضيةً مناسـبةً لتطوير هذه الفكـرة. وقـد أثّرت هـذه الرؤيـة على آراء المفكّرين في مجـال المعرفة الدينية بحيـث أنكر بعضهـم "إمكان المعرفـة اليقينية" في هذا المجـال بشكل كامل.

لذلـك، على الرغـم مـن أنّـه تـمّ التشـكيك في إمكانيـة المعرفـة اليقينية، أو تـمّ إنكارهـا على مـرّ تاريـخ الفلسـفة الغربيـة، ولكنّـه لـم يتـمّ بجدّية في تاريـخ الفلسـفة الإسلاميـة؛ بسـبب تعاليمهـا الدينيـة، ولـم تفقـد المعرفـة اليقينيـة مكانهـا أبـدًا؛ ولذلـك قمنـا بفحـص إعادة قـراءة المعرفـة اليقينيـة بـالتركيز على الآيـات والروايـات وتصنيفهـا. وعلى الرغـم مـن أنّ هـذا المـبنى تمّـت دراسـته بالتفصيـل في كتـب نظريـة المعرفـة إلّا أنّـه لـم يُبحـث بـشكل شـامل ومسـتقل بـالتركيز على الآيـات والروايـات في شكل مقـال عـلمي. وبالنظـر إلى القواسـم المشتركـة للعديـد مـن الأدلّـة الروائيـة مـع محتـوى الآيـات القرآنيـة نركّـز على الآيـات أوّلًا ونـشير إلى بعـض روايـات أهـل البيـت عليهم السلام عنـد الحاجـة إلى التوضيـح أكثر. والسـؤال الـرئيسي لهـذه الدراسـة هـو أيّ الآيـات والروايـات يمكـن تقديمهـا دليلًا على مـبنًى معـرفي مفـاده "إمكان المعرفـة اليقينيـة"؟ للإجابة على هذا السؤال سنجيب على الأسئلة الفرعية التالية:

1. ماذا تعني المعرفة اليقينية؟
2. مـا الذي تـشير إليـه الآيات والروايات عـن إمكانية المعرفـة اليقينية؟
3. كيف يمكن تصنيف هذه الآيات والروايات؟

تعريف "المعرفة اليقينية"

بالنظر إلى أنّ تعبير "المعرفة اليقينية" مركّب من جزئين، من الضروري شرح كلّ من المصطلحين "المعرفة" و"اليقين" كالتالي:

المعرفة

مفهوم "المعرفة" بدهي، ولدى جميع الناس فكرة واضحة عنه. يشمل هذا المصطلح بمعناه العامّ أيّ علم وإدراك كما ورد في بعض كتب اللغة أيضًا [الفيومي، المصباح المنير ، ج 2، ص 427]، وكلّما استخدمنا هذا المصطلح في هذه الدراسة قصدنا نفس المعنى العامّ، وإن كانت هذه المفردة تستعمل بمعنًى أخصّ كاليقين [المصدر السابق] وكإدراك للشيء بتفكّرٍ وتدبّرٍ [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 560]. وتجدر الإشارة إلى أنّ "المعرفة" لا يمكن تعريفها الحقيقيّ منطقيًا؛ لأنّ المعرِّف نفسه هو نوعٌ من المعرفة. أضف إلى ذلك أنّ المعرِّف يلزم أن يكون أعرف وأجلى من المعرَّف، ولا يوجد مفهوم أو تعبير أوضح من المعرفة نفسها يمكن استخدامه معرِّفًا لها. فالتعريفات الموجودة في كتب اللغة لهذه المفردة هي من قبيل شرح الاسم وليس تعريفًا حقيقيًا.

اليقين

عندما نبدأ عملية التفكير لا نطلب ما هو معلوم لا يحتاج فهمه إلى التفكير، وإلّا يلزم تحصيل الحاصل، ولا نبدأ من المقدّمات المجهولة مطلقًا، وإلّا مع غضّ النظر عن عدم إمكان الصعود المعرفي

في هــذه الحالــة، لا نطــمئنّ بالحصــول على مــا كنّــا نبحــث عنــه.

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

فالصعــود المعــرفيّ بحاجــة إلى القضايــا المبنائيــة، وبدونهــا ســوف لا تتــمّ عمليــة التفــكير والاســتدلال للــزوم الدور أو التسلســل، ولا نحصــل على أيّ معرفــة بيّنــة كانــت أو مبيّنــة. فــعلى هــذا الأســاس يمكــن تقســيم القضايــا إلى قســمين: القضايــا المبنائيــة والقضايــا غير المبنائيــة التي تبــتني على القضايــا المبنائيــة عــن طريــق الاســتدلال. والمنطقيــون قسّــموا القضايــا المبنائيــة - المبــادئ اليقينيــة أو البدهيــات - إلى أقســام وهي الأوّليات والوجدانيــات والمحسوســات والفطريــات والمتواتــرات والمجرّبــات والحدســيات. وهــذه القضايــا عــدا القســم الأول بحاجــة إلى أمــر غير تصــوّر أجــزاء القضيّــة، وبهــذا الاعتبــار تــسمّى البدهيــات الثانويــة. [المصــدر الســابق، ص 63 ــ 65؛ الإشــارات والتنبيهــات، ج 1، ص 213 ــ 219؛ الطــوسي، الجوهــر النضيــد، ص 199 ــ 205؛ الــشيرازي، درّة التــاج، ص 445 ــ 447؛ الطباطبــائي، نهايــة الحكمــة، المرحلــة الحاديــة عشرة، الفصــل التاسع] فالبدهيــات على أســاس هــذه الرؤيــة معــتبرة يقينًــا، ويمكــن الوصــول إلى المعــارف الدينيــة اليقينيــة مــن خلال إرجاع المعــارف الدينيــة النظريــة إلى البدهيــات عــن طريــق اســتدلال معــتبر يقــيني، ويــسمّى هــذا النــوع مــن الاســتدلال بــ "البرهــان". فلليــقين دور مهــمّ في معيــار صــدق المعــارف الدينيــة، وهــو مــا وضّحنــاه في دراســة مســتقلّة. [محيطــي أردكان، معيــار الصــدق في المعرفــة الدينيــة.. المبنائيــة نموذجًــا، ص 38-61]

وتجــدر الإشــارة إلى أنّ لليــقين اســتعمالاتٍ أو مصطلحــاتٍ مختلفــةً

[حــسين‌زاده، معرفــت؛ چيســتى، امــكان و عقلانيــت، ص 74 و 75؛ المصــدر الســابق، ص 119 - 125]

وهي كما يلي:

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

ب- اليقين بالمعنى الخاصّ، هو الاعتقاد الجازم الصادق، ويشمل المعرفة الجزمية عن تقليدٍ.

وفي هذين النوعين من اليقين لا يوجد احتمال الخلاف لا عقليًا ولا عقلائيًا.

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

د- اليقين المتعارف، ويوجد فيه احتمال الخلاف عقليًا وعقلائيًا.

من الضروريّ أيضًا الإشارة إلى أنّ اليقين أحيانًا يستعمل بمعنى «المعرفة القطعيّة المطابقة للواقع» [دره بيدى، فرهنگ فلسفى، ص 682]، وأحيانًا يؤخذ قطعية استحالة نقيض القضية أيضًا في معنى اليقين [الطوسي، تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، ص 226؛ الجهامي، موسوعة مصطلحات ابن سينا، ص 788]، والمقصود من اليقين في هذا البحث هو تلك المرتبة المعتبرة منه معرفيًا. ومن الواضح أنّ هذا المعنى أعمّ من اليقين بمعناه الأخصّ، ولا شكّ في أنّ الحصول على اليقين بالمعنى الأخصّ للباحثين والمحقّقين في نظرية المعرفة ضرورية في مسائلها الأساسية كإمكان المعرفة ومعيار صدق القضايا، ولكن الحصول على هذه الدرجة من اليقين ليس ضروريًا لعامّة الناس، ويكفيهم الحصول على الدرجات الأخرى من اليقين.

وبناء على ذلك، تعدّ "إمكانية المعرفة" أمرًا بدهيًّا وغير قابلٍ

للشكّ، بل لا يشكّ أيّ إنسان سليم وعاقل في أصل "إمكانية المعرفة اليقينية" أيضًا، وفي الحقيقة يعدّ القول بأنّه "لا يمكن وجود أيّ معرفة يقينية" متناقضًا متهافتًا (paradoxical) باطلًا. وبحسب ماقاله الأستاذ مطهّري: «من البدهيّ أنّ إدراكات الإنسان (في الجملة) حقيقية ومطابقة للواقع» [مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 6، ص 160].

إنّ علم الإنسان بوجود ذاته و بوجود صوره الذهنية وبشكّه هو بالطبع أمثلة على اليقين عند كلّ شخص، وهو مطابق للواقع ولا يمكن زواله، كما لا يمكن إنكاره أبدًا. فلا يمكن للشاكّ المطلق أن يقبل أيّ حقيقة - ومنها شكّه - ولا يرفضها؛ لأنّه يؤدّي إلى قبول حقيقة قبلها أو رفضها. فليس الشكّ المطلق معقولًا في أيّ حال من الأحوال، ولا بدّ لكلّ عاقل من اللجوء إلى اليقين.

وفي مقام بيان الآيات والروايات نسعى إلى إظهار إمكانية المعرفة اليقينية المطلقة، والتي يكون لليقين بالمعنى الأخصّ فيها أهمّية خاصّة. وهذا المبنى مقبول على أساس التعاليم الدينية، فمن منظور الآيات والروايات، يمكن الإشارة إلى أنّ لليقين مكانةً عاليةً بحيث تمّ تخصيص باب مستقلّ أو أكثر لهذه المسألة في الكتب الروائية الجامعة. [الكليني، الكافي، ج 2، ص 57 - 59؛ البرقي، المحاسن، ج 1، ص 246 - 250].

أهمّية البحث في اليقين في ضوء الآيات والروايات

لليقين أهمّية كبيرة؛ فعلى أساس ما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام، «يَمُرُّ الْيَقِينُ بِالْقَلْبِ فَيَصِيرُ كَأَنَّهُ زُبَرُ الْحَدِيدِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 185؛ الأربلي، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة،ج 2، ص 131]. «فهو أَفْضَلُ الزَّهَادَةِ، وأَفْضَلُ عِبَادَةٍ، وهو جِلْبَابُ الْأَكْيَاسِ، وَرَأْسُ الدِّينِ، وَعُنْوَانُ الْإِيمَانِ وعِمَادُهُ» [التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 61 - 62]. ويستفاد من الروايات لزوم مجالسة عالمٍ يدعو الإنسان من الشكّ إلى اليقين. [المفيد، الاختصاص، ص 335؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 52، ج 29، ص 565، ج 71، ص 188]

ويتضاعف أهمّية البحث في اليقين فيما إذا كان متعلّقه الدين أو المعارف الدينية. فإذا لم يتيقّن الإنسان بالدين والمعرفة الدينية، فهو يفقد طريق السعادة الأبدية، ولا يصل إلى الهدف المبتغى من الحياة الإنسانية. في ضوء هذه النقطة المهمّة وبنظرة خاصّة إلى العلوم الإنسانية الإسلامية، فقد اخترنا هذا المبنى المعرفي، فهو يؤثّر مباشرةً على قبول العلوم الإنسانية الإسلامية أو رفضها، إذ يكون هذا القسم من العلوم سالبًا بانتفاء الموضوع إذا رفض إمكان المعرفة اليقينيّة أو الشكّ فيها. ففي هذه الحالة ليست المعرفة ممكنةً حتّى تتّصف بالإنسانية والإسلامية، وينطبق نفس الشيء على وقوع المعرفة اليقينية، ولن يكون هناك ما يبرّر البحث في هذا المجال، فيمكن الذهاب أبعد والادّعاء بأنّه لا يمكن تشكيل أيّ بحث أو حوار أو فكر إلّا بقبول هذا المبنى المعرفي.

الآن بعد أن أصبح معنى المعرفة اليقينية واضحًا سنقوم بتصنيف أدلّة إمكانها، ونقدّم الشواهد النقلية في هذا الصدد، واكتفينا بمفردة "اليقين" وضدّه "الشكّ" في مقام البحث في النصّ الديني، ولم نتطرّق إلى المفردات المشابهة لها في المعنى كالبصيرة والظنّ [ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 272؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج 6، ص 279؛ المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 7، ص 179] وغيرها ممّا استعملت للإشارة إلى اليقين أحيانًا [ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص 176 و191؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج 3، ص 32؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 152]؛ وذلك لرعاية الاختصار في هذا البحث العلمي، مضافًا إلى كفاية الأدلّة الكثيرة الواضحة في المقصود، ولكن نشير إلى نقطة مهمّة في هذا البحث، وهي أنّ لليقين في النصوص الدينية استعمالاتٍ مختلفةً؛ وذلك يرجع إلى كون اليقين ذا مراتب ودرجات. وعلى هذا الأساس يمكن استقراء موارد استعمال اليقين، ومن ثمّ تحديد معناه من منظور الكتاب والسنّة كما أشرنا إليه في هذه الدراسة عند اللزوم.

من الواضح أنّه بالنظر إلى غنى المعارف الإسلامية فلا يمكن تعداد كلّ الشواهد النقلية على المبنى المعرفي المبحوث فيه، فنحاول تبويبها في هذا الصدد وتقديم مثال أو أكثر من كلّ باب.

1- إمكانية الخروج من الشكّ وكسب اليقين

يقول الله ﷻ في القرآن الكريم: ﴿**قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا**

تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [سورة هود: 62]. وفقًا لهذه الآية، على الرغم من إمكان المعرفة اليقينية بالنسبة إلى مضمون دعوة النبيّ صالح عليه السلام، فإنّ قوم ثمود يدّعون أنّهم لم يحصلوا على هذه الدرجة من المعرفة. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 10، ص 312] بالطبع، هناك موارد أخرى من الشكّ في أمور يمكن الحصول على المعرفة اليقينية فيها يذكرها القرآن الكريم. [سورة النساء: 157؛ سورة هود: 110؛ سورة فصّلت: 45؛ سورة إبراهيم: 9؛ سورة الشورى: 14]

2- طلب اليقين من الله عز وجل

وبحسب الأدلّة النقلية طلب الأئمّة المعصومون عليهم السلام من الله عز وجل يقينًا، ممّا يدلّ على إمكانية تحقيقه، فلو لم يكن تحصيل اليقين ممكنًا لما وقع متعلّقًا للطلب. فمنها ما ورد في بعض الروايات من اليقين بصورة مطلقة، كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عندما فرغ من الطواف وصلوته قال ثلاث مرّاتٍ: «اللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ وَالْيَقِينَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» [الكليني، الكافي، ج 4، ص 431؛ وانظر: ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة، ج 2، ص 146 و227] ومنها ما ورد في الروايات من اليقين الخاصّ كاليقين القلبي. من ذلك على سبيل المثال دعاء الامام الحسين عليه السلام «اللّٰهُمَّ اجْعَلْ غِنَايَ فِي نَفْسِي وَالْيَقِينَ فِي قَلْبِي» [المجلسي، زاد المعاد، ص 166؛ ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة، ج 2، ص 74 - 78] وعنه عليه السلام: «وَأَنْ تَجْعَلَ النُّورَ فِي بَصَرِي وَالْبَصِيرَةَ فِي دِينِي وَالْيَقِينَ فِي قَلْبِي» [المفيد، الأمالي، ص 179] وهناك مضامين قريبة منها في

مصادر روائية أخرى. [الكليني، الكافي، ج 2، ص 549؛ ابن طاووس، جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، ص 278؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 99، ص 168]

3- التوصية بطلب اليقين

وفقًا لبعض الروايات، أوصى المعصومون عليهم السلام بطلب اليقين من الله سبحانه وتعالى وبيّنوا بعض آثاره. من الواضح أنّه لو لم تكن هناك إمكانية ذاتية ووقوعية لمثل هذا اليقين لما تمّ تقديم مثل هذه التوصية. على سبيل المثال، أوصى الإمام عليّ عليه السلام بطلب اليقين من الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأنّ «خَيْرَ مَا دَامَ فِي الْقَلْبِ الْيَقِينُ» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 248]. وفي هذه الرواية نلاحظ ميزةً من ميزات اليقين، وهي ثباته ودوامه وعدم زواله بسهولة بسبب طروء بعض الشبهات. ومن الواضح أنّ هذا اليقين لا يراد به المراتب النازلة منه، وهو اليقين العرفي أو النفسي الذي يتأثّر حدوثه وبقاؤه وزواله بمختلف الأسباب؛ معرفيةً كانت أو غير معرفية.

4- الإشارة إلى مكانة اليقين

يشير تحديد مكانة اليقين في الروايات إلى إمكانية المعرفة اليقينية ويمكن تبويبها كالتالي:

أ_ اليقين أعلى مرتبةً من التقوى

قارن الإمام الرضا عليه السلام بين الإسلام والإيمان، والتقوى واليقين، وبيّن منزلة اليقين من بين هذه الأمور قائلًا: «الْإِيمَانُ فَوْقَ الْإِسْلَامِ

بِدَرَجَـةٍ، وَالتَّقْـوَى فَـوْقَ الْإِيمَـانِ بِدَرَجَـةٍ، وَالْيَـقِينُ فَـوْقَ التَّقْـوَى بِدَرَجَـةٍ، وَمَا قُسِمَ فِي النَّاسِ شَيْءٌ أَقَلُّ مِنَ الْيَقِينِ» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 51].

وفي هـذه الروايـة، حتّى لـو ينـحصر اليـقين فيمـا يـسمّى باليـقين بالمـعنى الأخـصّ، فإنّـه يشـمله، على الرغـم مـن أنّ العكـس ليـس صحيحًـا، ولعلّـه لهـذا السـبب يُعـدّ حـظّ الناس مـن اليـقين قلـيلًا. وفي كتـاب الكافي بـابٌ بعنـوان "فضـل الإيمـان على الإسلام وفضـل اليـقين على الإيمـان" [المصدر السابق، ص 51 و52] وذكـر الكلـيني بعـده روايـات في بـاب مشيرًا فيه إلى حقيقة الإيمان واليقين. [المصدر السابق، ص 52 - 54]

ب_ اليقين من جنود العقل

أوصى الإمـام الصـادق عليه السلام بمعرفـة العقـل والجهـل وجنودهمـا لغرض الحصـول على الهدايـة الإلهيـة، ثـمّ أشـار إلى مصاديقهـا وابتـدأ بإحصـاء جنـود العقـل، وقـال فيمـا يخـصّ اليـقين: «وَاليـقين وضـدّه الشـكّ» [البرقي، المحاسـن، ج 1، ص 197]، فلليـقين مكانـة خاصّـة في منظومـة الفكـر الإسلامي ممّـا يكشـف عـن وقوعـه فـضلًا عـن إمكانيتـه. ونؤكّـد في هـذا المقـام مـا أشرنـا إليـه في مقدّمـة هـذه الدراسـة، وهـو أنّ لليـقين مراتـب ودرجـاتٍ، فهـو مقـول بالتشـكيك؛ ففي الروايـة السـابقة جعـل اليـقين فـوق الإيمـان والتقـوى، فليـس اليـقين بهـذا المـعنى في مقابـل الشـكّ، بـل أدنى مراتـب اليـقين هـو أنّـه في مقابـل الشـكّ، ولكـنّ المراتـب العالية منها فوق الإيمان والتقوى.

جـ اليقين من أركان الإيمان وشعبه

يعدّ اليقين أحد درجات الإيمان السبع [الكليني، الكافي، ج 2، ص 42]، ويمكن الحصول على مكانة اليقين من بين الدرجات أعلاه بالنظر إلى رواية أخرى عن الإمام عليّ عليه السلام، إذ إنّه أجاب عن سؤال مرتبط بحقيقة الإيمان، وعدّ اليقين أحد أركان الإيمان الأربعة قائلًا: «الْإِيمَانُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ عَلَى الصَّبْرِ وَالْيَقِينِ وَالْعَدْلِ وَالْجِهَادِ» [نهج البلاغة، الحكمة 31، ص 473]. ويمكن الحصول على دائرة هذا اليقين من خلال الالتفات إلى شعبه، وهي ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام في قوله: «وَالْيَقِينُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى تَبْصِرَةِ الْفِطْنَةِ وَتَأَوُّلِ الْحِكْمَةِ وَمَوْعِظَةِ الْعِبْرَةِ وَسُنَّةِ الْأَوَّلِينَ» [المصدر السابق]. ومن الواضح أنّه لو لم يكن اليقين ممكنًا ومحقّقًا لما كان لمثل هذه الرواية معنًى محصّلًا.

5- الإشارة إلى آثار المعرفة اليقينية

كما قلنا في بداية البحث في إمكان المعرفة اليقينية، لليقين مراتب ودرجات. من الواضح أنّ كلّ واحدة من هذه المراتب يمكن أن يكون لها تأثيرات خاصّة، وبالطبع يمكن أن تترتّب على مجموعها بعض الآثار والنتائج. وبملاحظة الآيات والروايات يمكن الإشارة إلى بعض أهم آثار اليقين كما يلي:

أ- الخوف والخشية من الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [سورة فاطر: 28].

من الواضح أنّ معنى العلم في هذه الآية هو نوعٌ من المعرفة التي لا يصحبها أيّ شكّ، وتكون تلك المعرفة التامّة التي يتبع الخشية الإلهية. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 17، ص 43؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 8، ص 635 و636؛ الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص 611]

وكما ورود في بعض الروايات، إحدى علامات اليقين بالقدر هي الخشية الإلهية. على سبيل المثال يقول الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ أَيْقَنَ بِالْقَدَرِ لَمْ يَخْشَ إِلَّا اللهَ» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 58]. أضف إلى ذلك ما ورد عنه عليه السلام عندما سئل: «فَمَا حَدُّ الْيَقِينِ؟ قَالَ: أَلَّا تَخَافَ مَعَ اللهِ شَيْئًا» [المصدر السابق، ص 57].

ب- تعزيز الإيمان: «سُئِلَ [الإمام عليٌّ] عليه السلام عَنِ الْإِيمَانِ، فَقَالَ: الْإِيمَانُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ: عَلَى الصَّبْرِ، وَالْيَقِينِ، وَالْعَدْلِ، وَالْجِهَاد» [نهج البلاغة، الحكمة 31].

توضيح ذلك أنّ للمعرفة اليقينية مراتب ولبعضها آثارًا عمليّةً. من ذلك على سبيل المثال ما ورد في الرواية أعلاه من تعزيز الإيمان [مصباح يزدى، جرعهاى از درياى راز، ص 225 - 233]؛ وذلك لأنّ اليقين من أركان الإيمان كما قال عليٌّ عليه السلام: «الْيَقِينُ عِمَادُ الْإِيمَانِ» [التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 1، ص 62]. فكلّما ازدادت درجة اليقين تزداد درجة الإيمان؛ ولأجل هذا ورود في بعض الروايات: «قَوُّوا إِيمَانَكُمْ بِالْيَقِينِ» [المصدر السابق، ج 1، ص 80]. ولأجل وجود هذه العلاقة الوثيقة بين اليقين والإيمان لا يمكن الإيمان إلّا بعد اليقين، كما ورد في رواية

عن الإمام عليّ عليه السلام: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا يَقِينَ لَهُ» [المصدر السابق].

ج- زيادة روح الصبر والمقاومة وزيادة القدرة على تحمّل الصعاب

ومن آثار اليقين أنّ الموقِن يصل إلى مرتبةٍ لا تستطيع العواصف أن تحرّكه، فهو مقاومٌ كالجبل الراسخ، ويتحمّل كلّ الصعاب المرّة لأنّه يتيقّن بأنّها ستزول ويبقى الحقّ وعاقبته. [الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 535]

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَشَدُّ مِنْ زُبَرِ الْحَدِيدِ! إِنَّ الْحَدِيدَ إِذَا دَخَلَ النَّارَ لَانَ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَوْ قُتِلَ وَنُشِرَ، ثُمَّ قُتِلَ وَنُشِرَ، لَمْ يَتَغَيَّرْ قَلْبُهُ» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 251]. فلا شكّ أنّ لليقين موضوعيةً في تحمّل الصعاب، فمن كان يقينه أكبر سيكون صبره أطول، ويُستفاد هذا الأصل من بعض الروايات، إذ ورد عن الصادق عليه السلام: «إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ أَشَدُّ يَقِينًا مِنْ بَعْضٍ، وَهُمْ مُؤْمِنُونَ، وَبَعْضُهُمْ أَصْبَرُ مِنْ بَعْضٍ عَلَى الْمُصِيبَةِ وَعَلَى الْفَقْرِ وَعَلَى الْمَرَضِ وَعَلَى الْخَوْفِ، وَذَلِكَ مِنَ الْيَقِينِ» [ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول، ص 373].

د- الإخلاص: روى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هذا الدعاء عند ختم القرآن الكريم، وفيه طلب إخلاص الموقنين: «اللّٰهُمَّ إنّي أسألك ... إخلاص الموقنين» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 92، ص 206؛ الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص 342]. يستفاد من هذه الرواية أنّ اليقين يتبعه الإخلاص وهو من آثار اليقين.

هـ- الخلاص من المؤاخذة: وفقًا لما ورد في بعض الروايات، جاء

بعض الناس إلى نبيّ الإسلام ﷺ بعد أن أسلموا وسألوه عن جزاء أفعالهم الجاهلية، فأجابهم مشيرًا إلى مكانة اليقين في خلاصهم من مؤاخذة تلك الأعمال: «مَنْ حَسُنَ إِسْلَامُهُ وَصَحَّ يَقِينُ إِيمَانِهِ لَمْ يَأْخُذْهُ اللهُ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَمَنْ سَخُفَ إِسْلَامُهُ وَلَمْ يَصِحَّ يَقِينُ إِيمَانِهِ أَخَذَهُ اللهُ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 250؛ الكليني، الكافي، ج 2، ص 461؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 67، ص 177؛ النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج 11، ص 195]. وأشار الإمام عليّ عليه السلام إلى أثر اليقين هذا بقوله: «مَنْ أَيْقَنَ يَنْجُ» [التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 62].

و- **تعميق العلاقة مع الله** سبحانه وتعالى: عندما كان الشابّ الأنصاري يقرّر علامات يقينه عند نبيّ الإسلام أشار إلى ما يحكي عن عمق علاقته مع الله عزّ وجلّ، فهو من آثار اليقين وعلاماته. [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 246؛ الكليني، الكافي، ج 2، ص 53 و54]

ز- **الإخلاص والزهد وقصر الأمل**: ويستفاد هذه الآثار ممّا قاله الإمام عليّ عليه السلام: «يُسْتَدَلُّ عَلَى الْيَقِينِ بِقَصْرِ الْأَمَلِ وَإِخْلَاصِ الْعَمَلِ وَالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا» [التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 1، ص 62]، وعنه أيضًا: «مَنْ أَيْقَنَ بِمَا يَبْقَى زَهِدَ فِيمَا يَفْنَى» [المصدر السابق، ج 1، ص 615].

ح- **الاستعداد للموت**: عدّ الإمام عليّ عليه السلام الاستعداد لسفر الآخرة أثرًا من آثار اليقين في قوله: «مَنْ أَيْقَنَ بِالنُّقْلَةِ تَأَهَّبَ لِلرَّحِيلِ» [الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ج 1، ص 148]. من الواضح أنّه إذا بلغ المرء هذا المستوى من اليقين، فإنّه يبحث عن أعظم أمتعةٍ للرحلة إلى الآخرة: «مَنْ أَيْقَنَ بِالْمَعَادِ اسْتَكْثَرَ مِنَ الزَّادِ»

[التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 1، ص 612].

ط ـ اجتناب السيّئات والرذائل: من أيقن بآثار ارتكاب المعاصي والسيّئات فإنّه يحاول الابتعاد عنها، وهذا المضمون ورود في أكثر من روايةٍ منها: «مَا غَدَرَ مَنْ أَيْقَنَ بِالْمَرْجِعِ» [المصدر السابق، ص 690]، «وَمَنْ أَيْقَنَ بِالْآخِرَةِ لَمْ يَحْرِصْ عَلَى الدُّنْيَا» [المصدر السابق، ص 151].

ي ـ الاهتمام بالعمل الصالح: من أيقن بما يلزم الاعتقاد به فلن يقترف الذنب، بل سيعرض عن الدنيا الدنيئة ويسعى إلى جمع الزاد الحسن لآخرته: «فمَنْ أَيْقَنَ بِالْمُجَازَاةِ لَمْ يُؤْثِرْ غَيْرَ الْحُسْنَى» [المصدر السابق، ص 441]. وهناك مصاديق أخرى لهذا الأثر كالعمل لأجل الآخرة، والإحسان إلى الآخرين، والعمل بالعلم، والإنفاق والعبادة الحسنة وغيرها.

ك ـ الالتزام بالمعارف اليقينية في مقام العمل: على أساس ما يستفاد من الروايات، من يحصل على مرتبة اليقين يتعهّد به في مقام العمل. من الواضح أنّ هذا التعهّد والالتزام العملي ناظرٌ إلى مراتب اليقين العالية، وربّما يقال: يلزم اليقين بوصفه شرطًا لازمًا وأحيانًا شرطًا كافيًا للالتزام العملي به، ويؤيّده ما ورد في بعض الروايات من لوازم اليقين بالله، ومن ذلك على سبيل المثال: «مَا أَيْقَنَ بِاللهِ مَنْ لَمْ يَرْعَ عُهُودَهُ وَذِمَّتَهُ» [التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 253؛ الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 476].

ل ـ القدرة على تسخير الطبيعة [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 187]: فكما يستفاد من بعض الروايات أنّ لليقين مراتب، وأنّ لكلّ

مرتبة من مراتبها آثارًا عملية كالقدرة على تسخير الطبيعة. من ذلك على سبيل المثال ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام إذ قال: «الْيَقِينُ يُوصِلُ الْعَبْدَ إِلَى كُلِّ حَالٍ سَنِيٍّ وَمَقَامٍ عَجِيبٍ، كَذٰلِكَ أَخْبَرَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله عَنْ عِظَمِ شَأْنِ الْيَقِينِ حِينَ ذُكِرَ عِنْدَهُ أَنَّ عِيسَى عليه السلام كَانَ يَمْشِي عَلَى الْمَاءِ، فَقَالَ صلى الله عليه وآله: لَوْ زَادَ يَقِينُهُ لَمَشَى عَلَى الْهَوَاءِ، فَدَلَّ بِهٰذَا عَلَى أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعَ جَلَالَةِ مَحَلِّهِمْ مِنَ اللهِ كَانَتْ تَتَفَاضَلُ عَلَى حَقِيقَةِ الْيَقِينِ لَا غَيْرُ، وَلَا نِهَايَةَ بِزِيَادَةِ الْيَقِينِ عَلَى الْأَبَدِ، وَالْمُؤْمِنُونَ أَيْضًا مُتَفَاوِتُونَ فِي قُوَّةِ الْيَقِينِ وَضَعْفِهِ، فَمَنْ قَوِيَ مِنْهُمْ يَقِينُهُ فَعَلَامَتُهُ التَّبَرِّي مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ إِلَّا بِاللهِ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 1، ص 179].

وهناك آثار أخرى كقوّة القلب والحصول على السعادة [التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 62] وصلاح الأمّة [ابن بابويه، الأمالي، ص 227] والغِنى [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 247؛ الكليني، الكافي، ج 2، ص 85؛ الإسكافي، التمحيص، ص 61؛ الطبرسي، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، ص 13؛ نهج الفصاحة، ص 607]، واليقين سببٌ للرَّوح والراحة [الطبرسي، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، ص 12 و34؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 68، ص 159؛ وانظر أيضًا: الكليني، الكافي، ج 2، ص 57؛ الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 315 و481] وغير ذلك من الآثار الّتي يمكن دراستها بصورة مستقلّة. والحاصل أنّ اليقين بمراتبه المختلفة أمر ممكن، بل هو متحقّق لأجل ما تعرّفنا عليه من مختلف الآثار الدنيوية والأخروية.

6- تنعّم المتّقين بالمعرفة اليقينية

يعدّ التنعم بالمعرفة اليقينية من صفات المؤمنين، يقول الله سبحانه وتعالى

في القرآن الكريم: ﴿**وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ**﴾ [سورة البقرة: 4]. ولو لم تكن المعرفة اليقينية ممكنةً أو لم تكن قابلةً للتحقّق ما كان لأحد أن يكون في زمرة الموقنين، ولصار الكلام الإلهي في هذه الحالة لغوًا. وكذلك يعدّ التمتّع بالمعرفة اليقينية من صفات المحسنين [سورة لقمان: 4] والمؤمنين [سورة النمل: 3].

وعلى أساس خطبة المتّقين في نهج البلاغة يعدّ اليقين من صفات المتّقين: «مِنْ عَلَامَةِ أَحَدِهِمْ أَنَّكَ تَرَى لَهُ قُوَّةً فِي دِينٍ، وَحَزْمًا فِي لِينٍ، وَإِيمَانًا فِي يَقِينٍ» [نهج البلاغة، خطبة المتقين]. بما أنّ الإيمان له مراتب ودرجات من الشدّة والضعف، ففي هذه الخطبة قُيّد بكونه مصحوبًا باليقين، فإنّ الإيمان إمّا أن يكون عن تقليد، أو ناشئًا عن الاستدلال والدليل، أو يكون من قبيل العلم الجازم بحيث لا يرقى إليه أيّ شكّ، ولا يحتمل فيه خلاف؛ فإنّ للمتّقين إيمانًا بهذه الدرجة الأخيرة. [الهاشمي الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج 12، ص 135]

7- إحصاء بعض الأمور اليقينية

يعدّ تحقّق الشيء أهمّ دليل على إمكانه، ولا شكّ أنّ بعض الأمور اليقينية ذكر في القرآن الكريم أو الروايات، وهي أمور إمّا تحقّقت أو ستتحقّق بلا ريب، منها:

أ- وعد الله بجمع الخلائق يوم القيامة

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَإِذا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فيها**

قُلْتُمْ ما نَدْري مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [سورة الجاثية: 32]. على أساس هذه الآية سيحين يوم القيامة وهو من الأمور قطعية الوقوع، ولكنّ بعض الناس لم يستيقن بالساعة. والظنّ في هذه الآية بمعنى الشكّ ويقع في مقابل اليقين [البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ص 210]، وهو ظنٌّ لا يمكن الاعتماد عليه [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 179]، وقولهم: **﴿وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾** إشارة إلى أنّ بعض الأمور بالنسبة إلى بعض الناس يقيني، ولكنّ الساعة ليست في ضمن هذه الأمور. فهذه الآية تدلّ على إمكان الحصول على اليقين وتحقّقه.

وجدير بالذكر أنّ العلم بوقوع القيامة من المعارف اليقينية التي صرح بها القرآن الكريم، منها قوله: **﴿إِنَّ هٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾** [سورة الواقعة: 95]، ومنها قوله تعالى: **﴿وَ إِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾** [سورة الحاقة: 51]، ويعتقد بعض المفسّرين بأنّ إضافة الحقّ باليقين في هذه الآية نوع من الإضافة البيانية وتفيد التأكيد. [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 140]

ب ـ النبأ اليقين

يُستفاد من آيات القرآن الكريم أنّ الهدهد جاء بنبإٍ يقيني، فيمكن تقسيم حكاية الخبر عن الواقع إلى القطعية وغير القطعية، والمجيء بالخبر القطعي يعدّ شاهدًا على إمكان المعرفة اليقينية بل على وقوعها [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 140، ج 15، ص 355؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 8، ص 88]، وهذا الخبر اعتبر يقينيًا بملاحظة أنّ من يطلع

عليه يقطع بمطابقته للواقع ويتيقّن به: ﴿**فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِما لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ**﴾ [سورة النمل: 22].

ج- الموت

إنّ الموت من الأمور اليقينية التي ذكرت في النصّ الديني، وذلك كقوله تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ [سورة الحجر: 99]، فاليقين في هذه الآية فسّر بالموت، كما استعملت هذه المفردة بمعنى الموت في آية أخرى وهو قوله ﷻ: ﴿**وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ۞ حَتَّى أَتانَا الْيَقِينُ**﴾ [المدّثر: 46- 47]. واستعمال اليقين للإشارة إلى الموت إمّا لكونه أمرًا يقينيًّا عند جميع الناس بمختلف مذاهبهم الفكرية، سواءٌ كانوا مسلمين أو كفّارًا، أو لأنّ الإنسان سيرى أعماله وآثارها وجميع الحقائق بعد الموت بعين اليقين، ولا يبقى أيّ مجال للشكّ في تلك الحقائق التي كان يشكّ فيها قبل موته أو كان ينكرها أحيانًا. فبالموت يُقضى على الشكّ والحيرة، شاء الإنسان أم أبى! ويمكن أن يكون إشارةً إلى أنّ الإنسان مكلّف بعبادة الربّ إلى أن يأتي الموت، فبعد الموت ينتهي مجال العمل وتستمرّ ساحة الجزاء. [الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 6، ص 534؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20، ص 97]

8- إحصاء ميزات اليقين

ذكرت في بعض الأدلّة النقلية خصائص لليقين، فلو لم يكن اليقين محققًا أو ممكنًا ما كان لإحصائها معنًى، إذ إن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له. وكنموذج على ذلك نذكر خاصّية كونه حقيقةً

مشـكّكةً. فلليـقين مراتـب ودرجـات كمـا أشـار إليـه القـرآن الكريـم: ﴿**كَلَّا لَـوْ تَعْلَمُـونَ عِلْـمَ الْيَـقِينِ ۞ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيـمَ ۞ ثُـمَّ لَتَرَوُنَّهَـا عَيْنَ الْيَـقِينِ**﴾ [سورة التكاثر: 5 - 7]، ففي هـذه الآيـات أشير إلى مرتبـتين من مراتب اليـقين وهمـا علـم اليـقين وعين اليـقين، وفي آيـةٍ أخـرى ذُكـرت مرتبـة ثالثـة وهي حـقّ اليـقين: ﴿**إِنَّ هَـٰذَا لَهُـوَ حَـقُّ الْيَـقِينِ**﴾ [سورة الواقعة: 95].

9- ذكر أهل اليقين في النص الديني

أشـار القـرآن الكريـم وروايـات أهـل البيـت عليهم السلام إلى بعـض الناس الذيـن حصلـوا على المعرفـة اليقينيـة. وهـذا يـعني أنّ المعرفـة اليقينيـة ممكنـة، بـل محقّقـة. وجديـر بالذكـر أنّ ذكـر أهـل اليـقين في النـصّ الديني على نحوين:

الأوّل: التعـبير الكلّي بـ"أهـل اليـقين"، مثـل مـا ورد: لقد ورد عـن الإمام الحـسين عليه السلام في دعاء عرفـة يقـول: «أَشْـهَدُ بِجِـدِّي وَجَهْـدِي، وَمَبالِـغِ طـاقَتِي وَوُسْعِي، وَأَقُـولُ مُؤْمِنًـا مُوقِنًـا» [ابـن طـاووس، الإقبـال بـالأعمال الحسـنة، ج 2، ص 78؛ انظـر أيضًـا: المصـدر السـابق، ص 94؛ الطـوسي، مصبـاح المتهجّـد وسلاح المتعبّـد، ص 655؛ الأمـالي، ص 277]، ويقـول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَفِي الْأَرْضِ آيَـاتٌ لِلْمُوقِـنِينَ**﴾ [سـورة الذاريـات: 20]، «فـأيّ جانـب قصـد مـن جوانبهـا، وأيّـة وجهـة ولّيـت مـن جهـات التـدبير العـامّ الجاري فيهـا كانـت آيـةً بيّنـةً وبرهانًـا سـاطعًا على وحدانيـة ربّهـا لا شريـك له، ينـجلي فيـه الحـقّ لأهـل اليـقين، ففيهـا آيـات للموقـنين» [الطباطبـائي، الميـزان في تفـسير القـرآن، ج 18، ص 373]، وكمـا يقـول سبحانه وتعالى: ﴿**رَبِّ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَـا بَيْنَهُمَـا إِنْ كُنْتُـمْ مُوقِـنِينَ**﴾ [سـورة الشـعراء: 24؛ سـورة الدخـان: 7]. وعلى أسـاس هذه

الآيـة الأخيرة، مـن لـم يعتقـد بـأنّ الله هـو ربّ العـالمين، فهـو ليـس مـن أهـل اليـقين. [الطباطبـائي، الميـزان في تفـسير القـرآن، ج 15، ص 268؛ المصـدر السـابق، ج 18، ص 133؛ الزمـخشري، الكشّـاف عـن حقائـق غوامـض التنزيـل وعيـون الأقاويـل في وجـوه التأويـل، ج 4، ص 272؛ الآلـوسي، روح المعـاني في تفـسير القـرآن العظيـم والسـبع المثـاني، ج 10، ص 72؛ المصـدر السـابق، ج 13، ص 115؛ حقـي البروسـوي، تفـسير روح البيـان، ج 8، ص 405؛ طيـب، أطيـب البيـان في تفـسير القـرآن، ج 12، ص 74]

الثاني: ذكر مصاديق "أهل اليقين"

بملاحظـة الآيـات والروايـات، تـمّ وصـف بعـض الأشـخاص بأنهـم مـن أهـل اليـقين، كالنبيّ إبراهيـم عليه السلام: ﴿**وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾ [سـورة الأنعـام: 75]، وأحيانًـا تـمّ وصـف مجموعـة مـن الأشـخاص حصلـوا على بعـض المعارف اليقينية، ونذكر منها نموذجين:

أ- وهـو قـوله تعـالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ [سـورة العنكبـوت: 43]، على أسـاس هـذه الآيـة ليسـت الأمثـال القرآنيـة مـن قبيـل التمثيـل الشـعري، بـل هي مبتنيـة على دليـل برهـاني. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 122؛ القرشي، تفسير أحسن الحديث، ج 8، ص 145؛ الفخر الـرازي، التفـسير الكـبير، ج 25، ص 59]، ومفيـدة لليـقين ولا يحصل عليـه إلّا العالمون.

ب- وهـو قـوله تعـالى: ﴿**الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾ [سـورة البقـرة: 46]. بنـاءً على مـا ورد في بعـض الروايـات، المقصـود مـن الظـنّ في هـذه الآيـة هـو اليـقين؛ فالخاشـعون هـم الذيـن

يتيقّنون بالبعث والحشر والحساب والجزاء. [ابن بابويه، التوحيد، ص267؛ البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 1، ص 209؛ المصدر السابق، ج 5، ص 853]

وجدير بالذكر أنّ الظنّ استعمل بمعنى اليقين في بعض الآيات الأخرى أيضًا. [انظر: ابن بابويه، التوحيد، ص 267؛ البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 644؛ ج 5، ص 853 و854؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 5، ص 220]

ج- وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة النمل: 82]. هذه الآية تشير إلى كفّار كانوا يتوقّعون تحقّق يوم القيامة، فقالوا للنبيّ سائلين: لماذا لا يتحقّق هذا الوعد؟ ويتّضح من هذه الآية أنّ الناس على قسمين: بعضهم لا يتيقّن بالآيات الإلهية وبعضهم الآخر لديهم معرفة يقينية بها. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 395 و396؛ الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 10، ص 234]

وفي بعض الآيات الآخرى ذكر من ليس مِن أهل اليقين: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ﴾ [سورة الروم: 60] ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة الطور: 36].

10- مدح أهل اليقين وذمّ من يتّبع الظنّ

بشّر الله ﷻ أهل اليقين ووصفهم بأنّهم على طريق الهداية فقال: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ۞ ... وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [سورة البقرة: 2 - 4؛ وانظر: سورة النمل: 2]. كما أنّه ذمّ من يتّبع الظنّ كقوله: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا

الظَّـنَّ وَإِنْ هُـمْ إِلَّا يَخْرُصُـونَ﴾ [سـورة الأنعـام: 116]، ويأمـر النبيّ الأعظـم ﷺ أن لا يتّبـع غير العلـم: ﴿**وَلَا تَقْـفُ مَـا لَيْـسَ لَـكَ بِـهِ عِلْـمٌ**﴾ [سورة الإسراء: 36]، والحقيقـة أنّ انحـراف المشركين ناشـئ مـن تبعيّتهـم الظـنّ وغير الحـقّ كمـا أشـار اليـه القـرآن الكريـم: ﴿**وَمَـا يَتَّبِـعُ أَكْثَرُهُـمْ إِلَّا ظَنًّـا إِنَّ الظَّـنَّ لَا يُـغْنِي مِـنَ الْحَـقِّ شَيْئًـا**﴾ [سورة يونـس: 36؛ وانظـر: سـورة النجـم: 23] فكمـا يلاحـظ في الآيـات المزبـورة لا ينـبغي تبعيـة الظـنّ. يبـدو أنّ المقصـود مـن الظـنّ هنـا ليـس اليـقين بالمـعنى الأخـصّ وحسـب، بـل المقصـود هـو اليـقين في أيّ مرتبـة مـن مراتبـه المعـتبرة، فيجـب الأخـذ بالدليـل المعـتبر والعـدول عنـه مذمـوم، كمـا ورد في روايـة عـن أمير المؤمـنين عليّ عليه السلام: «مَـنْ أَخْيَـبُ مِمَّـنْ تَعَـدَّى اَلْيَـقِينَ إِلَى الشَّـكِّ وَالْحَيْرَةِ» [الواسـطي، عيـون الحكـم والمواعـظ، ص 432؛ التميمـي الآمـدي، غـرر الحكـم ودرر الكلـم، ص 71]. وفي الواقـع الشـكّ يزيـل الديـن؛ ولهـذا السـبب أوصي في النـصّ الديني بلـزوم اليـقين واجتنـاب الشـكّ كقـوله عليه السلام: «عَلَيْـكَ بِلُـزُومِ الْيَـقِينِ وَ تَجَنُّـبِ الشَّـكِّ؛ فَلَيْـسَ لِلْمَـرْءِ شَيْءٌ أَهْلَـكَ لِدِينِـهِ مِـنْ غَلَبَـةِ الشَّـكِّ عَلَى يَقِينِـهِ» [الواسـطيّ، عيـون الحكـم والمواعـظ، ص 333]. وبالنتيجـة يمكـن الحصـول على إمكانيـة المعرفـة اليقينيـة على أسـاس مـا ورد في النـصّ الديني مـن مـدح اليـقين وذم الشـكّ والحيرة، وذلـك بالدلالـة الالتزاميـة، فلـو لـم تكـن المعرفـة اليقينيـة ممكنـةً ومحقّقـةً لما ورد مثـل هـذه النصـوص الدينيـة.

11- الإشارة إلى موانع المعرفة اليقينية

ليـس مـعنى إمكان المعرفـة اليقينيـة أنّ جميـع أفـراد البشر لديهم جميع

مراتب اليقين أو اشتراكهم في معرفة يقينية معيّنة، بل هناك موانع من حصولهم على المعرفة اليقينية منها ما ورد في القرآن الكريم من التكاثر: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ۝ ... كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ [سورة التكاثر: 1 - 8]، يقول السيّد الطباطبائي في تفسير هذه الآيات:

«قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ردع بعد ردع تأكيدًا واليقين العلم الذي لا يداخله شكّ وريب. وقوله: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ جواب لو محذوف، والتقدير لو تعلمون الأمر علم اليقين لشغلكم ما تعلمون عن التباهي و التفاخر بالكثرة، وقوله: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ ... الظاهر أنّ المراد رؤيتها قبل يوم القيامة رؤية البصيرة، وهي رؤية القلب التي هي من آثار اليقين على ما يشير إليه، قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75] ... وهذه الرؤية القلبية قبل يوم القيامة غير محقّقة لهؤلاء المتلهّين، بل ممتنعة في حقّهم لامتناع اليقين عليهم» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20، ص 351 و352].

12- ندرة اليقين

ورد في بعض الروايات أنّ اليقين قليل جدًّا، ويمكن القول بملاحظة تشكيكية اليقين أنّ المقصود من اليقين في هذه الروايات هو المراتب العالية منه. فهذه الفئة من الروايات تدلّ على أنّ المعرفة اليقينية ممكنة ومحقّقة، منها ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «مَا قُسِمَ فِي النَّاسِ شَيْءٌ

أَقَلُ مِنَ الْيَقِينِ» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 51]. وهناك روايات كثيرة بهذا المضمون من سائر الأئمة المعصومين عليهم السلام. [انظر: الكليني، الكافي، ج 2، ص 51 و52 و393؛ ابن همام الإسكافي، التمحيص، ص 62؛ الطبرسي، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، ص 11]

13- الإشارة إلى آثار اليقين العملية

بناءً على النصّ الديني يؤثّر اليقين على حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، فآثار اليقين لا تنحصر في مقام النظر، بل لليقين آثار متعدّدة على صعيد حياة الإنسان العملية، نذكر منها ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام عندما كان جالسًا تحت حائط مائل يقضي بين الناس، «فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تَقْعُدْ تَحْتَ هَذَا الْحَائِطِ؛ فَإِنَّهُ مُعْوِرٌ. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: حَرَسَ امْرَأً أَجَلُهُ. فَلَمَّا قَامَ سَقَطَ الْحَائِطُ! (قَالَ:) وَكَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مِمَّا يَفْعَلُ هٰذَا وَأَشْبَاهَهُ وَهٰذَا الْيَقِينُ» [المصدر السابق، ص 58]. وعلى هذا الأساس لا شكّ في أنّ منهج سلوك الإنسان في حياته سيتحوّل على صعيد أعماله الظاهرية والباطنية. [المصدر السابق، ص 58 و59]

فالمعرفة اليقينية ممكنةٌ، بل هي محقّقة على أساس ما ورد في النصوص الدينية، وكما أشرنا سابقًا هذا النوع من المعرفة معتبرٌ ويمكن العمل على أساسه، وأمّا الكلام في مدى اعتبار المعارف اليقينية بأقسامها فهي مسألة مستقلّة في نظرية المعرفة، وتقع تحت عنوان "معيار الصدق"، ولا تهدف هذه الدراسة بحثها.

الخاتمة

للمعرفة اليقينية أهمّية كبيرة كما يؤيّده العقل والنصّ الديني أيضًا. وفي هذه الدراسة بيّنّا المقصود من المعرفة اليقينية، وحدّدنا نطاقها في البحث، ثمّ بحثنا إمكانها من منظار الآيات والروايات. والنتيجة كالتالي:

1. أنّ هذا المبنى المعرفي - أي إمكان المعرفة اليقينية - رغم أنّه بدهي إلّا أنّه يمكن أن يتعرّض لبعض الشبهات، ممّا يؤدّي إلى الشكّ فيه، فيلزم التنبّه ببداهته؛ ولهذا السبب لايتصدّى النصّ الديني لبيان أصل هذا المبنى بدلالة مطابقية، ولكن من الواضح أنّ النصّ الديني يؤكّد إمكان المعرفة الدينية، ويقرّها بأشكال متعدّدة.
2. وفي هذه الدراسة حاولنا من خلال النظرة الشاملة إلى النصّ الديني الأعمّ من الآيات والروايات تبويب ما يدلّ منها على "إمكان المعرفة اليقينية" وهو على النحو التالي: إمكانية الخروج من الشكّ وكسب اليقين، وطلب اليقين من الله عزّ وجلّ، والتوصية بطلب اليقين، والإشارة إلى مكانة اليقين، والإشارة إلى آثار المعرفة اليقينية، وتنعّم المتّقين بالمعرفة اليقينية، وإحصاء بعض الأمور اليقينية، وإحصاء ميزات اليقين، وذكر أهل اليقين في النصّ الديني، ومدح أهل اليقين وذمّ تبعية الظنّ، والإشارة إلى موانع المعرفة

اليقينية، وندرة اليقين، والإشارة إلى آثار اليقين العملية.

3. كلّ هـذه الأمـور تـدلّ على إمكانيـة المعرفـة اليقينيـة وتحقّقهـا؛ فلا يجـوز الشـكّ في مقـامي النظـر والعمـل. ونظـرًا إلى وجـود هـذه الفكـرة في الديـن الإسلامي؛ لـم يقـع المسـلمون المؤمنـون بإمكانيـة حصـول المعرفـة اليقينيـة طـوال التأريـخ في مـأزق الشـكّ والحيرة، ولـم يتزلـزل اعتقادهـم الراسـخ بهـذا الديـن الحنيـف، ولـم يقعـوا في مستنقـع السفسـطة والنسبيـة في معارفهـم الحكميـة، بـل سـلكوا طريـق الهدايـة الإلهيـة رغـم بعـض الخلافـات الفكريـة، وذلـك بخلاف بعـض الاتّجاهـات الغالبـة في الفكـر الغـربي طـوال تاريخـه المعـرفي مـن عصر الإغريق إلى يومنا هذا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، قم، البلاغة، 1409 هـ.
2. الشيرازي، قطب الدين محمود بن مسعود، درة التاج، تصحيح سيد محمد مشكوة، الطبعة الثالثة، طهران، حكمت، 1369 ش.
3. الطباطبائي، السيّد محمدحسين، نهاية الحكمة، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية عشرة، 1416 هـ.
4. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، الجوهر النضيد، قم، بيدار، الطبعة الخامسة، 1371 ش.
5. ابن سينا، الحسين، الشفاء، المنطق، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1405 هـ.
6. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
7. ابن بابويه، محمد بن علي (الصدوق)، الأمالي، طهران، كتابجي، الطبعة السادسة، 1376 ش.
8. ابن بابويه، محمد بن علي (الصدوق)، التوحيد، تصحيح وتحقيق هاشم الحسيني، قم، جامعة المدرسين، الطبعة الأولى، 1398 هـ.
9. ابن شعبة الحراني، حسن بن علي، تحف العقول، تحقيق / تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم، جامعة المدرسين، الطبعة الثانية، 1404 هـ.
10. ابن طاووس، علي بن موسى، الإقبال بالأعمال الحسنة، تحقيق / تصحيح: جواد القيومي الأصفهاني، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1376 ش.
11. ابن طاووس، علي بن موسى، جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، قم، دار الرضي، الطبعة الأولى، 1430 هـ.
12. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تفسير غريب القرآن، بيروت، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1411 هـ.
13. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

14. ابـن هـمام الإسـكافي، محمـد بـن هـمام بـن سـهيل، التمحيـص، تحقيـق / تصحيـح: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، 1404 هـ.

15. الأربـلي، عـلي بـن عيسى، كشـف الغمة في معرفـة الأئمة (ط- القديمـة)، تحقيق / تصحيح: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، تبريز، بني هاشمي، الطبعة الأولى، 1381 هـ.

16. الآلـوسي، محمـود بـن عبـد اللـه، روح المعـاني في تفسـير القـرآن العظيـم والسـبع المثـاني، تحقيـق: علي عبـد البـاري عطيـة، بيروت، دار الكتـب العلميـة، منشـورات محمـد علي بيضون، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

17. البحـراني، السـيد هاشـم بـن سـليمان، البرهان في تفسـير القـرآن، تحقيق وتصحيح: قسـم الدراسات الإسلامية بمؤسسة البعثة، قم، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، 1374 ش.

18. البرقـي، أحمـد بـن محمـد بـن خالـد، المحاسـن، تحقيـق / تصحيـح: جـلال الديـن المحدث، قم، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، 1371 هـ.

19. پاينده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة، طهران، دنياى دانش، چاپ چهارم، 1382 ش.

20. التميمـي الآمـدي، عبـد الواحـد بـن محمـد، غـرر الحكـم ودرر الكلـم، تحقيـق / تصحيح: مصطفي الدرايتي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1366 ش.

21. الجهامي، جيرار، موسوعة مصطلحات ابن سينا، بيروت - لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1425 هـ.

22. حسـين زاده، محمـد، معرفـت؛ چيسـتى، امـكان و عقلانيـت، قـم، موسسـة آموزشـى و پژوهشى امام خمينى، چاپ يكم، 1396 ش.

23. حقـي البرسـوي، إسـماعيل بـن مصطفـى، تفسـير روح البيـان، بـيروت، دار الفكـر، الطبعة الأولى، بلا تأريخ.

24. الراغـب الأصفهـاني، حسـين بـن محمـد، مفـردات ألفـاظ القـرآن، تحقيـق / تصحيـح: صفوان عدنان داودي، لبنان، دار العلم - الدار الشامية، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

25. الزمخـشري، محمـود بـن عمـر، الكشـاف عـن حقائـق غوامـض التنزيـل وعيـون الأقاويل في وجـوه التأويـل، تصحيـح: مصطفـى حـسين أحمـد، لبنـان - بيروت، دار الكتـب العربي، الطبعة الثالثة، 1407 هـ.

26. الشريـف الـرضي، محمـد بـن حسـين، نهـج البلاغـة، تحقيـق / تصحيـح: صبحـي صالـح، قم، هجرت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

27. الشعيري، محمد بن محمد، جامع الأخبار، النجف، مطبعة الحيدرية، الطبعة الأولى، بلا تأريخ.

28. صليبا، جميل و منوچهر صانعى درهبيدى، فرهنگ فلسفى، طهران، الحكمة، الطبعة الأولى، 1366 ش.

29. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، لبنان - بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، 1390 هـ.

30. الطبرسي، حسن بن فضل، مكارم الأخلاق، قم، الشريف الرضي، الطبعة الرابعة، 1412 هـ.

31. الطبرسي، علي بن حسن، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، النجف، المكتبة الحيدرية، الطبعة الثانية، 1385 هـ.

32. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح فضل الله يزدي الطباطبايي وهاشم الرسولي، طهران، ناصر خسرو، الطبعة الثالثة، 1372 ش.

33. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

34. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، طهران، كتابفروشي مرتضوي، الطبعة الثالثة، 1375 ش.

35. الطوسي، نصير الدين، تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، طهران، جامعة طهران، الطبعة الأولى، 1385 ش.

36. الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق / تصحيح: مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

37. الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد وسلاح المتعبد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

38. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح أحمد حبيب عاملي، لبنان - بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بلا تأريخ.

39. طيب، عبد الحسين، أطيب البيان في تفسير القرآن، طهران، إسلام، الطبعة الثانية، 1369 ش.

40. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لبنان - بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

41. الفيض الكاشاني، محمدمحسن، تفسير الصافي، تحقيق / تصحيح: حسين الأعلمي، طهران، مكتبة الصدر، الطبعة الثانية، 1415 هـ.

42. فيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم، منشورات دار الرضي، الطبعة الأولى، بلا تأريخ.

43. القرشي البنابي، علي أكبر، تفسير أحسن الحديث، طهران، بنياد بعثت، الطبعة الثانية، 1375 ش.

44. كاپلستون، فردريک، تاريخ فلسفه، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوي، طهران، سروش، 1375 ش.

45. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، محقق / مصحح: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

46. الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق / تصحيح: حسين الحسني البيرجندي، قم، دار الحديث، الطبعة الأولى، 1376 ش.

47. محيطي أردكان، محمدعلي، معيار الصدق في المعرفة الدينية.. المبنائية نموذجًا، مجلّة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، العدد الثامن، ربيع 2020، ص 38 - 61.

48. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق / تصحيح: جمع من المحققين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

49. المجلسي، محمدباقر، زاد المعاد - مفتاح الجنان، تحقيق / تصحيح: علاء الدين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

50. مصباح يزدى، محمدتقى، جرعه اى از دريا راز، تدوين: محمدعلى محيطى اردكان، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، چاپ يكم، 1393 ش.

51. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، طهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1360 ش.

52. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري [مجموعة مؤلفات الشهيد المطهري]، ج 6، چاپ هشتم، قم، صدرا، 1372 ش.

53. المفيد، محمد بن محمد، الاختصاص، تحقيق / تصحيح: علي أكبر الغفاري ومحمود محرمي الزرندي، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

54. المفيد، محمد بن محمد، الأمالي، حسين استاد ولي وعلي أكبر الغفاري، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

55. النوري، حسين بن محمدتقي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق / تصحيح: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، 1408 هـ.

56. الهاشمي الخويي، ميرزا حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ترجمة: حسن حسن زاده الآملي ومحمد باقر كمرهاي، تحقيق / تصحيح: إبراهيم ميانجي، طهران، المكتبة الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1400 هـ.

القرآن والظواهر المتعلّقة بعلم النفس الموازي (Parapsychology)

مصطفى عزيزي[1]

الخلاصة

علم النفس الموازي أو علم الخوارق أو علم القابليات الروحية أو علم الحاسّة السادسة دراسة علمية حول الأفعال والقدرات الخارقة للنفس التي تؤثر على الأجسام الفيزيائية دون المساس بها مباشرة. تتمثّل التجارب الباراسيكولوجية في القدرات الفائقة للطبيعة مثل: قدرة الخروج من الجسد، وتجارب الاقتراب من الموت، والتنويم المغناطيسي والتخاطر وما شابه ذلك.

تتّسم التجارب المتعلّقة بالعلم النفس الموازي بعدّة ميزات: أنّها نادرة الوقوع، ولا تتأطّر هذه التجارب ضمن القوانين العلمية التجريبية المعهودة؛ لأنّها تتعلّق بأمور وراء الحواسّ، وتنبثق هذه التجارب من القدرات الكامنة في نفس الإنسان.

من جهة أخرى عندما نراجع القرآن الكريم نجد بعض الظواهر والأحداث الخارقة للعادة التي صدرت من أناس غير الأنبياء بحيث لا يمكن تصنيفها ضمن معجزاتهم؛ مثل قضية آصف بن برخيا، ورزق السيّدة مريم عليها السلام في المحراب، وقصة الإيحاء إلى أمّ موسى وما شابه ذلك.

نقوم في هذه المقالة بدراسة نقلية - تحليلية لهذه الظواهر المذكورة في القرآن الكريم، ونبحث عن الافتراضات المسبقة الكامنة وراء هذه الظواهر الخارقة، وندرس أسبابها وجذورها النفسية والروحية؛ لنرى ما وجهة نظر العقل والنقل حول مناشئ هذه الأحداث الخارقة للعادة ومنابتها الباطنية والظاهرية.

الكلمات الدلالية: *علم النفس الموازي، الروح، الميتافيزيقا، التخاطر، تجارب الاقتراب من الموت.*

---

(1) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

A Study on the Possibility of Certain knowledge in Religious Text

Mustafa Azizi

Assistant Professor in the Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iran. E-mail:

E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Summary

Parapsychology, also known as the science of the paranormal, the science of spiritual abilities, or the science of the sixth sense, is a scientific study of the extraordinary actions and abilities of the mind that affect physical bodies without a direct contact. Parapsychological experiments involve extraordinary abilities such as out-of-body experiences, near-death experiences, hypnotism, telepathy, and the like.Experiments related to parapsychology have several characteristics: they are rare occurrences and do not fit within the usual experimental scientific laws; because they involve matters beyond the senses. These experiments arise from the latent abilities within humans. On the other hand, when we review the Qur'an, we find some extraordinary phenomena and events that occurred to people who were not prophets, which cannot be classified as their miracles; such as the story of Asif bin Barkhiya, the sustenance of Virgine Mary in the sanctuary, and the inspiration to the mother of Prophet Moses, among others. In this article, we conduct a textual-analytical study of these mentioned phenomena in the Holy Qur'an, explore the underlying preconceptions behind these extraordinary phenomena, and study their psychological and spiritual causes and roots; to see the viewpoint of reason and tradition regarding the origins of these extraordinary events and their hidden and apparent sources.

Keywords: parapsychology, soul, metaphysics, telepathy, near-death experiences.

المقدّمة

إنّنا سمعنا طيلة حياتنا بعض التجارب والخبرات الخارقة للعادة والظواهر الغريبة التي صدرت من بعض الناس، أو جرّبنا نحن بأنفسنا بعض هذه الخوارق وواجهناها في حياتنا؛ بل يمكن القول بتواتر هذه التجارب الخارقة للعادة بشتّى أشكالها وصورها التي حصلت لأتباع الملل والنحل وما سمعناه وجرّبناه بأنفسنا طيلة حياة البشرية.

إنّ علم النفس الموازي إحدى فروع علم النفس، ويبحث عن الظواهر الماورائية الصادرة من الإنسان، ويتمثّل في الأمور الغريبة الخارقة للعادة، مثل التخاطر والاقتراب من الموت والرؤية عن البعد والجلاء البصري وما شابه ذلك. قام العلماء والفلاسفة بتحليل مناشئ وأسباب صدور هذه التصرّفات الغريبة المدهشة التي لا تصدر من خلال المصادر المعرفة المعهودة للبشر، فيمكن تحليل هذه الأحداث والظواهر الماورائية وتبيينها من ثلاث رؤًى ومناظر:

1- المنظور التجريبي الذي يعتمد على التكرار والمشاهدة وإخضاع هذه التجارب للاختبار التجريبي الحسّي. يعتمد هذا المنهج على الإحصائيات والتحليل الإحصائي الدقيق واستلال النتائج من خلال عملية الاستقراء.

2- المنظور العقلي الذي يتبنّاه الفلاسفة في دراسة هذه الظواهر الماورائية؛ فإنّهم يرون أنّ النفس الإنسانية بسبب تجرّدها عن المادّة

تحظى بقدرات فائقة روحية تقدر في ضوئها على تصرّفات خارقة مدهشة. يرى المفكّرون أنّ مخالفة النفس ومشتهياتها توجب قوّة الإرادة الصلبة، وهذه الإرادة الناجمة عن اليقين والاعتقاد الراسخ تسبّب صدور هذه الظواهر والسلوكيات الغريبة من الإنسان.

3- المنظور الديني والنصوص الدينية التي تركّز على قوّة النيّة واليقين القلبي؛ يقول الإمام الصادق عليه السلام: «مَا ضَعُفَ بَدَنٌ عَمَّا قَوِيَتْ عَلَيْهِ النِّيَّةُ» [الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج 1، ص 53].

وعندما نراجع القرآن الكريم نرى أنّه يحكي عن بعض الظواهر الغريبة والتصرّفات المدهشة التي لم تتحقق عن طريق أسبابها المعهودة المعتادة. من جهة أخرى ليست هذه الظواهر والأفعال الخارقة العجيبة من سنخ المعجزات التي تصدر من الأنبياء العظام عليهم السلام لإثبات دعوى النبوّة والسفارة الإلهية، بل تصدر هذه الخوارق من أناس غير الأنبياء مثل آصف بن برخيا وصيّ النبي سليمان عليه السلام ووزيره، وكذلك السيّدة مريم عليها السلام، وأمّ موسى عليه السلام، فيمكن أن يجول في ذهن الإنسان سؤال وهو: لماذا لا نعدّ معجزات الأنبياء ضمن هذه الظواهر الباراسيكولوجية؟ وما الفرق بين المعجزات وهذه التجارب الروحية الخارقة للعادة؟ والميزة الأساسية هي أنّ المعجزة تمتاز من سائر الخوارق للعادة بالتسديد الإلهي والتأييد الربّاني الخاصّ؛ فلذا يقول القرآن الكريم: ﴿**قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ**﴾ [سورة إبراهيم: 11]،

وكذلك تشترط في المعجزة عجز الناس عن الإتيان بالمعارضة، وضرورة التحدّي، ودعوى النبوّة لمن يدّعيها، بينما لا تشترط هذه الشروط في التجارب الغريبة الصادرة عن نفوس غير الأنبياء عليهم السلام.

تتمثّل هذه الخوارق للعادة المذكورة في القرآن تارةً في صورة "التحريك العقلي"، ومرّة أخرى في صورة "المعرفة المسبقة بالشيء قبل حصوله"، ومرّةً ثالثةً في قالب "استجابة الدعاء" أو "الرؤيا الصادقة"، ويجمع هذه الخوارق عنوان شامل وهو "الإدراكات ما وراء الحواسّ" (Extra-sensory perceptions)، وهي بمعنى معرفة الأشياء ونيلها والتصرّف فيها من دون استخدام الآلات والأدوات الحسّية المألوفة.

الأمر الذي يهمّنا في هذه المقالة هو تحليل منشإ صدور هذه الخوارق للعادة؛ وهل مصدرها ومنبعها داخل الروح الإنسانية أو خارجها؟ وهل يمتلك الإنسان قدراتٍ هائلةً نفسيةً وطاقاتٍ فائقةً روحيةً وإرادةً مدعومةً بالإيمان واليقين يقدر في ضوئها على إنجاز خوارق العادة؟ أو لا تأثير ولا دور للروح الإنسانية وقدراتها الخارقة في تحقيق هذه الخوارق، بل الله عزّ وجلّ يعطي هذه القدرات الفائقة لأناس خاصّين من دون مراعاة قابلية روحية أو استعداد نفسيّ فيهم؟

الإجابة المقدّرة التي نحن بصدد تبيينها هي أنّ جميع هذه الخوارق مستندة إلى قوّة الإرادة المنبثقة من نوع خاصّ من العلم والمعرفة والإدراك، وهذا الإدراك المتميّز يبعث الإرادة نحو إنجاز خارق للعادة. وهذا هو نقطة التلاقي بين الظواهر المتعلّقة بالعلم النفس الموازي

وبين العلـوم الإدراكيـة؛ إذ نبحـث في هـذا المقـال عـن المناهـل والمناشـئ الإدراكيـة لخـوارق العـادة المذكـورة في القـرآن الكريـم.

الجديـر بالذكـر هـو أنّ صـدور الأفعـال الخارقـة للعـادة والتصرفـات الغريبـة التي تصـدر مـن بعـض الناس ليس رهينًـا بالتديّـن والإيمان بالله تعـالى والالتزام بالشريعـة والمناسـك الدينيـة، بـل المعيـار والميزان في نيـل هـذه الخـوارق والظواهـر الماورائيـة هـو تفعيـل القـدرات الذاتيـة، وتطوير الطاقـات الروحيـة، وازدهـار القابليـات والاسـتعدادات الكامنـة في النفس الإنسـانية؛ لذا يصرّح العلّامـة الطباطبـائي بـأنّ العامل الـرئيسي في صدور الخـوارق والظواهـر الغريبـة هـو "مخالفـة النفـس ومشـتهياتها الحيوانية":

«والذي يهمّنـا التنبيـه عليـه هـو أنّ هـذه الأمـور جميعًـا تتوقّـف في وقوعهـا على نـوع مـن انصراف النفـس عـن الاشـتغال بالأمـور الخارجـة عنهـا - وخاصّـةً اللذائـذ الجسـمانية - وانعطافهـا إلى نفسـها؛ ولذا كان الأسـاس في جميـع الارتياضـات النفسـانية - على تنوّعهـا وتشتّتهـا الخارج عـن الإحصـاء - هـو مخالفـة النفـس في الجملـة، وليـس إلّا لأنّ انكباب النفـس على مطاوعـة هواهـا يصرفهـا عـن الاشـتغال بنفسـها، ويهديهـا إلى مشـتهياتها الخارجـة؛ فيوزّعهـا عليهـا ويقسّـم شـعورها بينهـا، فتأخـذ بهـا وتترك نفسـها» [الطباطبـائي، الميـزان، ج 6، ص 181].

لذا نـرى أنّ كـثيرًا مـن الأفعـال الخارقـة للعـادة تصـدر مـن الذيـن لا يعتنقـون ديانـةً إلهيـةً، وحتّى مـن أتبـاع البوذيـة والسـيخية وأتبـاع كونفوشـيوس (Confucius) ومـا شـابه ذلـك. والسـبب في ذلـك تفعيـل

الطاقات والقدرات الروحية في ضوء مخالفة النفس، وصرفها عن التمتّع باللذائذ الحيوانية والمشتهيات النفسانية. نعم، قد يكون السبب في صدور الخوارق والظواهر الغريبة اتّصال صاحب التجربة بالطاقات والقدرات الشيطانية والاتّصال بالجنّ وتسخيرها وتعلّم العلوم الغريبة وأمثال ذلك.

ولكن يمكن تفعيل الطاقات والقدرات الفائقة الروحية من خلال تهذيب النفس وتزكيتها وتخليصها من شوائب الرذائل النفسية والإيمان بالغيب واليقين الراسخ بالله تعالى وعبوديّته التامّة؛ فلذا حينما ذكر عند النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّ عيسى عليه السلام كان يمشي على الماء قال صلى الله عليه وآله وسلم: «لو كان يقينه أشدّ من ذلك لمشى على الهواء» [مصباح الشريعة (منسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام)، ص 177].

فالحديث يومئ إلى أنّ الأمر يدور مدار اليقين بالله سبحانه وتعالى وإمحاء الأسباب الكونية عن الاستقلال في التأثير، فإلى أيّ مبلغ بلغ ركون الإنسان إلى القدرة المطلقة الإلهية انقادت له الأشياء على قدره. [الطباطبائي، الميزان، ج 6، ص 187]

تعريف علم النفس الموازي (Parapsychology)

علم النفس الموازي أو ما وراء علم النفس هو الدراسة العلمية لظواهر معينة خارجة عن نطاق الإدراك الحسّي العادي، وهي الخوارق التي لا تخضع للافتراضات العلمية المعروفة.

[Benton, The New Encyclopedia Britannica, p. 1002]

وقد أسّس ج. ب. راين (Joseph Banks Rhine) أوّل مختبر لعلم النفس الموازي في أواخر العشرينيات من القرن العشرين الميلادي بجامعة ديوك في درهام بكارولينا الشمالية بالولايات المتّحدة الأمريكية. وهو علم يثير جدلًا كثيرًا بين علماء النفس.

[واتسون، فوق طبيعت، ص 140]

يعدّ بعض علماء النفس علمَ النفس الموازي من العلوم التهميشية الجانبية التي لا تنطبق عليها المعايير العلمية التجريبية بل تخالف المسار الأصلي لعلم الفيزياء؛ وذلك بسبب عدم إخضاع التجارب المرتبطة بعلم النفس الموازي للمعايير التجريبية المألوفة في المختبرات العلمية. ولكن ثمّة محاولات علمية لإخضاع هذه التجارب الروحية للمعايير التجريبية. وقد تتّسم هذه التجارب الخارقة للعادة بعدّة سمات وميزات وهي عبارة عن:

1- أنّها تجارب نادرة الوقوع وشاذّة وليست تجارب شائعة.

2- لا تتأطّر هذه التجارب والخبرات الغريبة الخارقة ضمن القوانين المعهودة المعتادة المكشوفة للبشر؛ بل بقيت هذه التجارب المدهشة الخارجة عن نطاق المادّة والطبيعة أسرارًا ولغزًا غامضةً؛ فلذا تخضع هذه التجارب الغريبة غير المعهودة للاختبار التجريبي في المختبرات العلمية.

3- هناك في الأغلب طاقة ميتافيزيقية أو قدرة ماورائية تسبّب تحقّق هذه الظواهر الخارقة في الواقع المادّي.

4- يمكن أن تحدث هذه الخوارق في النوم أو في اليقظة، في أجواء معنوية أو غير معنوية، أو تتعلّق بأمور ماضية أو حالية أو مستقبلية، في أشكال وصور علمية أو عملية مثل الإخبار عن المغيّبات أو التحريك العقلي للأشياء من بعيد، أو استجابة الدعاء، أو المعرفة المسبقة بالأشياء وما شابه ذلك.

5- أنّ هذه الأحداث والظواهر الخارقة الغريبة لها تأثيرات وتداعيات ملفتة للنظر في الحياة الفردية والاجتماعية.

من جهة أخرى يمكن التعرّف على حقيقة علم النفس الموازي من خلال التعمّق والتأمّل في مصاديق هذا العلم وكيفيّة تحقّقها، ولقد عدّ علماء النفس نماذج مشهورة لهذا العلم وهي عبارة عن:

أ- **تجربة الاقتراب من الموت (Near death experience)**: هي ظاهرة غير معتادة يرى صاحب التجربة - المعرَّض للحوادث التي كاد أن يغادر الحياة فيها - بعض الأحداث والأمور الغريبة العجيبة مثل الاجتياز من نفق أبيض منوَّر أو مُظلم حتّى يصل إلى النور الأبيض، أو الالتقاء بأحبابه الموتى، أو الشعور بالاثنينية بين الروح والجسد، والشعور براحة وطمأنينة وبهجة روحية شديدة بحيث يتخلّص من جميع الآلام والمتاعب ومشقّات الحياة الدنيا. صاحب تجربة الاقتراب من الموت لم يمت في الحقيقة، بل هو في حالة خاصّة بين قبض الروح بشكل كامل وبين بقائه في الحياة الدنيوية؛ فتجربة الاقتراب من الموت عملية انفصال مؤقّت وغير تام. ثمّ في بعض الأحيان،

يخبر أحد أقرباء صاحب التجربة المتوفّين بأن عليه أن يعود إلى الدنيا ولم تحن ساعته بعد، أو لا يزال هناك مهمّة رئيسية يجب القيام بها. [Benton, The New Encyclopedia Britannica, p. 1002]

المهمّ في هذه التجارب المقتربة إلى الموت هو أن طروّ حادثة مريرة مثل الاصطدام أو السقوط من مكان مرتفع أو الجلطة القلبية والدماغية وما شابه ذلك يسبّب انفصال الروح المؤقّت من البدن والتحرّر من قيود الجسد والظروف الزمكانية، ثمّ يوجب الإحاطة والاستشراف بكثير من الأمور والأحداث الماضية والمستقبلية التي تجري في هذه الدنيا المادّية. ولا يخفى أنّ هذه التجربة إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على أن الإنسان يتمتّع ببُعد ميتافيزيقي روحيّ مجرّد عن المادّة، يقدر به على إدراكات غريبة غير معتادة.

ب- التخاطر (Telepathy): وهو عملية نقل الأفكار والرؤى والمشاعر من عقل شخص إلى عقل شخص آخر يبعد كلٌّ منهما عن الآخر مسافةً لا تسمح بالتواصل المعتاد، مثل التواصل باللغة أو بالإشارة. [واتسون، فوق طبيعت، ص 275]

ج- الرؤية عن بعد أو الجلاء البصري: يمكن أيضًا تسميتها بالاستشعار عن بعد، وهي القدرة على وصف حادث ما يقع في مكان بعيد لا يرى بالعين. [المصدر السابق]

د- التحريك العقلي (التحريك بالذهن) (Psychokinesis أو telekinesis) تدخل ضمن دراسة ما وراء علم النفس، وهو

القــدرة على التأثير على العالــم المادّي وتحريــك الأشــياء عــن بُعــد أو باســتخدام قــوّة العقــل، ودون أن يكــون بين الشــخص وهــذا الشيء أيّ اتّصــال مــادي. ويتحقّــق هــذا الخارق مــن خلال التركيز العــقلي الشــديد. [المصــدر الســابق]

هـ- الاستبصــار: إدراك الأحــداث والأشــياء والناس دون اســتخدام حــواسّ الســمع والبصر والشــمّ والتــذوّق واللمــس. وهــو شكل مهــمّ مــن الإدراك وراء الإحســاس. الشــخص الذي يمكنــه تحديــد مكان طفــل ضــالّ، أو أن يقــوم بأفعــال مماثلــة دون اســتخدام الحــواسّ المعروفــة، هــو إنســان لديــه قــدرة على الاستبصــار. [المصــدر الســابق]

و- الإلهام: يعــرّف الغــزالي الإلهام قــائلًا: «فهــو حصــول المعرفــة بــغير ســبب ولا اكتســاب، بــل بــإلهام مــن الله تعــالى بعــد طهــارة القلــب عــن استحســان مــا في الكــونين» [الغــزالي، مجموعــة رســائل، ص 113]، أو مــا يــلقى في الــروع بطريــق الفيــض. [الجرجــاني، كتــاب التعريفــات، ص 15]

ز- الرؤيــا الصادقــة: هــو الاطّلاع على بعــض الأسرار والأمــور الغائبــة عــن الحــواسّ المرتبطــة بزمــان الماضي أو الحال أو المســتقبل؛ كمــا حصــل لملــك مصر زمــان يوســف: ﴿**وَقَــالَ الْمَلِــكُ إِنِّي أَرى سَــبْعَ بَقَــراتٍ سِــمانٍ يَأْكُلُهُــنَّ سَــبْعٌ عِجــافٌ وَسَــبْعَ سُنْــبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَــرَ يابِســاتٍ**﴾ [سورة يوسف: 43].

الأمــر الذي يجمــع بين هــذه الخــوارق والأمــور الخارجــة عــن الحــواس هــو أنّهــا تتحقّــق مــن دون الاعتمــاد على الطــرق والأســباب المعتــادة

المعهـودة لدى الناس، ولا يمكـن إخضاعهـا للتجربـة العامّـة.

القرآن الكريم والظواهر المرتبطة بعلم النفس الموازي

مـن نظـر إلى القـرآن الكريـم يجـد أنّ الله تعـالى قـد تحـدّث عـن بعـض الظواهـر الغريبـة والخـوارق التي صـدرت عـن بعـض أنـاس غير الأنبيـاء، والملفـت للنظـر أنّ هـذه الظواهـر والأحـداث الغريبـة خارجـة عـن إطـار الحـواسّ الخمـس، ولـم تُسـتخدم في إنجازهـا الأسـباب والأدوات المادّيـة، نسـتعرض فيمـا يلي بعـض هـذه الأحـداث والظواهـر العجيبـة المدهشـة ونقـوم بتحليلهـا:

1- قصّة آصف بن برخيا

﴿قـالَ الَّذي عِنْـدَهُ عِلْـمٌ مِـنَ الْكِتـابِ أَنَـا آتيـكَ بِـهِ قَبْـلَ أَنْ يَرْتَـدَّ إِلَيْـكَ طَرْفُـكَ فَلَمَّـا رَآهُ مُسْـتَقِرًّا عِنْـدَهُ قـالَ هـذا مِـنْ فَضْـلِ رَبِّي لِيَبْلُـوَني أَأَشْـكُرُ أَمْ أَكْفُـرُ﴾ [سـورة النمـل: 40].

يسـتفاد مـن ظاهـر الآيـة أنّ رجلًا مـن أصحـاب النبيّ سـليمان عليه السلام - وحدّدتـه الروايـات التفسيريـة بأنّـه آصـف بـن برخيـا وزيـره ووصيـه — [الـطبرسي، مجمـع البيـان في تفـسير القـرآن، ج 7، ص 349] اسـتطاع في ضـوء القـدرة الفائقـة التي يمتلكهـا أن يُحضر عـرش ملكـة بلقيـس مـن مسـافة شاسـعة في طرفـة عين، وهـذا أمـر غريـب يمكـن إدراجـه ضمـن القـدرة على التحريـك العـقلي أو تحريـك الأشـياء مـن بعيـد مـن دون التوسّـل بـالآلات والأدوات المعهـودة.

يصرّح القرآن الكريم أنّ مصدر هذه القوّة والقدرة الفائقة هو التمتّع بعلمٍ من الكتاب، والمراد بالكتاب الذي هو مبدأ هذا العلم العجيب إمّا جنس الكتب السماوية أو اللوح المحفوظ، والعلم الذي أخذه هذا العالم منه كان علمًا يسهّل له الوصول إلى هذه البُغيَة. وليس هذا العلم من سنخ العلم الحصولي والعلوم العقلية الفكرية التي يكتسبها الناس من خلال التعليم والتعلّم والاكتساب، بل كان هذا العلم من سنخ العلوم الحضورية الشهودية الخاصّة ببعض المستعدّين روحيًّا ونفسيًّا.

وقد ذكر بعض المفسّرين أنه كان يعلم اسم الله الأعظم الذي إذا سئل به أجاب، وربّما ذكر بعضهم أنّ ذلك الاسم هو الحيّ القيّوم. ولكن يرفض العلّامة الطباطبائي هذا الرأي قائلًا:

«إنّ من المحال أن يكون الاسم الأعظم الذي له التصرّف في كلّ شيء من قبيل الألفاظ ولا المفاهيم التي تدلّ عليها وتكشف عنها الألفاظ، بل إن كان هناك اسم له هذا الشأن أو بعض هذا الشأن فهو حقيقة الاسم الخارجية التي ينطبق عليها مفهوم اللفظ نوعًا من الانطباق، وهي الاسم حقيقةً واللفظ الدالّ عليها اسم الاسم» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص 363].

بالنتيجة ذكر القرآن قصّةً غريبةً عجيبةً، وهي كيفية انتقال عرش عظيم من مكان ناءٍ بعيدٍ جدًّا - ويقال إنّه من اليمن إلى فلسطين، وفيها عاصمة حكم النبيّ سليمان عليه السلام، وبينهما مسافة

بعيدة - بقدرة روحية فائقة لمن تمتّع بعلم من الكتاب. ولا يخفى أنّ هذه القضيّة الغريبة تدلّ على أنّ آصف بن برخيا كان يعرف موضع العرش ومحلّه من دون الذهاب إليه، وهذا يُعدّ نوعًا من العلم بالغيب، وهذا بالإضافة إلى قدرته الفائقة على الإتيان به في طرفة عين.

المهمّ أن ثمّة عاملين رئيسيين في تحقيق هذا العمل:

أ- النفس المستعدّة الطاهرة التي تتمتّع بالطاقات والقدرات الهائلة الكامنة علمًا وعملًا.

ب- إرادة الله تعالى ومشيئته وفيضه ولطفه؛ فلذا يقول القرآن الكريم بعد إنجاز العمل الخارق: ﴿**فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ**﴾. فنسب آصف هذا الخارق إلى فضل الله تعالى؛ فلذا يركّز العلّامة الطباطبائي على هذا الجانب التوحيدي قائلًا: «ومن المعلوم مع ذلك أنّ الفعل فعل الله حقيقةً، وبذلك كلّه يتحصّل أنّه كان له من العلم بالله والارتباط به ما إذا سأل ربّه شيئًا بالتوجّه إليه لم يتخلّف عن الاستجابة، وإن شئت فقل: إذا شاءه الله سبحانه» [المصدر السابق]. وهذا لا يتنافى مع القدرة الروحية التي يتمتّع بها آصف؛ إذ يتعلّق فضل الله ﷻ بنفوس طاهرة زكيّة مستعدّة لقبوله.

2- السيّدة مريم عليها السلام والرزق في محرابها

قال الله تعالى: ﴿**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].

الجدير في هذه الآية الكريمة عدّة نقاط:

أ- أنّ السيدة مريم عليها السلام تتمتّع بثلاث خصائص وميزات نفسية وروحية:

أولًا: كونها محدّثة لارتباطها بالملائكة وتكلّمهم معها. ثانيًا: اصطفاء الله إيّاها. ثالثًا: تطهير الله إيّاها، وقد صرّح القرآن الكريم بهذه الخصائص والميزات الثلاث: ﴿**وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ**﴾ [سورة آل عمران: 42].

فلذا يرجع قوله تعالى: ﴿**فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ**﴾ إلى مقام اصطفائها، ويعود قوله تعالى: ﴿**وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا**﴾ إلى مقام طهارتها. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 173]

ب- أنّ ذكر "الرزق" بصورة نكرة يدلّ على أنّه رزق متميّز غير معهود ومألوف بين الناس، كما قيل: إنّ زكريّا كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، ويؤيّده أنّه لو كان من الرزق المعهود، لم يقنع زكريّا بقولها: ﴿**هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ**

يَـرْزُقُ مَـن يشـاءُ بـغَيرِ حِسـابٍ﴾ في جـواب قـوله: **﴿يَـا مَرْيَـمُ أَنَّى لَـكِ هَـذَا﴾**؛ لإمكان أن يكـون يأتيهـا بعـض الناس ممّـن كان يختلـف إلى المسـجد لغـرض حسـن أو سـيّئ. [المصدر السابق، ج 3، ص 174]

والدليـل الثاني على أنّ هـذا الـرزق هـو رزق غير معهـود، بـل ظاهـرة خارقـة للعـادة، هـو أنّ النبيّ زكريّـا عليه السلام حينمـا رأى بـأمّ عينيـه هـذه الكرامـة الخارقـة للعـادة بالنسـبة إلى مريـم عليها السلام - وكان آيسًـا مـن أن يرزقـه الله ولدًا لشـيخوخته وعقـم زوجتـه - اندلـع في قلبـه الـرَّوح والرجـاء والأمـل بـأن يسـأل الله تعـالى أن يرزقـه ذرّيّـةً طيّبـةً: **﴿هُنالِـكَ دَعا زَكَرِيَّـا رَبَّـهُ قـالَ رَبِّ هَـبْ لي مِـنْ لَدُنْـكَ ذُرِّيَّـةً طَيِّبَـةً إِنَّـكَ سَـميعُ الدُّعاءِ﴾** [سـورة آل عمـران: 38].

فوجـود هـذا الـرزق الخاصّ بصـورة غير معهـودة يـدلّ على أنّـه عمـلٍ خـارق للعـادة، بعبـارة أخـرى إنّ هـذا الـرزق المتـميّز لـم يحصـل عـن طريـق الاكتسـاب والاشتراء والطـرق المعهـودة عنـد الناس، بـل هـذا رزق مـنّ الله تعـالى بـه على مريـم في محـراب عبادتهـا؛ فلذا يقـول الفخـر الـرازي: «احتـجّ أصحابنـا على صحّـة القـول بكرامـة الأولياء بهـذه الآيـة» [الفخـر الـرازي، التفـسير الكـبير، ج 8، ص 207].

وممّـا يؤيّـد أنّ وجـود الـرزق في المحـراب نوع كرامـة وخارق للعـادة هو مـا ذكـره الـزمخشري في تفسيره حـول بضعـة الرسـول فاطمـة الزهراء عليها السلام قائلًا:

«وعـن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: أنّـه جـاع في زمـن قحـط فأهـدت له فاطمـة [عليها السلام]

رغيفين وبضعة لحم آثرته بها، فرجع بها إليها وقال: هلمّي يا بنية فكشفت عن الطبق فإذا هو مملوء خبزًا ولحمًا، فبهتت وعلمت أنّها نزلت من عند الله، فقال لها ﷺ: أنّى لك هذا؟ فقالت: هو من عند الله، إن الله يرزق من يشاء بغير حساب. فقال [ﷺ]: الحمد لله الذي جعلك شبيهة سيّدة نساء بني إسرائيل، ثمّ جمع رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين وجميع أهل بيته، فأكلوا عليه حتّى شبعوا وبقي الطعام كما هو، فأوسعت فاطمة على جيرانها» [الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 358].

جـ- الجدير بالذكر هو أنّ مريم نسبَتْ هذه الكرامة والخارقة للعادة إلى الله ﷻ حين سألها زكريّا: يا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هذا؟ فأجابت: هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ؛ وهذا يدلّ على مقام التوحيد الأفعالي الذي تتمتّع به مريم عليها السلام.

فلا يخفى أنّ صدور هذه الكرامة رهين بعاملين:

أولًا: طهارة مريم واصطفائها وقابليتها لتحديث الملائكة إيّها ولقبول هذا الرزق.

ثانيًا: إفاضة الله تعالى هذا الرزق الغريب العجيب بشكل مستمرّ.

3- قصّة أمّ موسى عليها السلام

﴿وَأَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعيهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخافي وَلا تَحْزَني إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلينَ﴾ [سورة

القصص: 7 - 13].

أخبرتنا هذه الآية الكريمة أنّ الله تعالى أوحى إلى أمّ موسى عليه السلام؛ «وهذا الإيحاء هو التكليم الخفيّ، ويستعمل في القرآن في تكليمه تعالى بعض خلقه بنحو الإلهام والإلقاء في القلب.

ومضمون الآية الكريمة هو: إنّا قلنا بنوع من الإلهام لأمّ موسى لما وضعته: أرضعيه ما دُمتَ لا تخافين عليه من قبل فرعون فإذا خفت عليه- أن يطّلع عليه آل فرعون فيأخذوه ويقتلوه- فألقيه في البحر وهو النيل على ما وردت به الرواية، ولا تخافي عليه القتل ولا تحزني لفقده ومفارقته إيّاك، إنّا رادّوه إليك بعد ذلك، وجاعلوه من المرسلين، فيكون رسولًا إلى آل فرعون وبني إسرائيل» [الطباطبائي، الميزان، ج 16، ص 10].

الجدير بالذكر هو: أنّه كيف اعتمدت أمّ موسى عليها السلام على هذا الإلهام ورتّبت الآثار عليه وألقت فلذة كبدها في اليمّ؟ وهذا يدلّ على أنها فهمت أنّ هذا الإلهام من الله، وأمرٌ منه تعالى فاطمأنّت إليه.

لا يخفى أنّ أمّ موسى عليه السلام تمتّعت بقابلية روحية خاصّة، واستعداد نفسي متميّز بحيث صارت مستأهلةً للإلهام الإلهي، وقد تحقّقت لها تنبّؤات ومغيّبات عديدة عبر هذا الإلهام؛ وأخبرها الله من خلال الإلهام الروحي أنّه تعالى يردّ ابنها إليها ويجعلها من المرسلين، وهذا نوع من "المعرفة المسبقة من قبل"، أي معرفة الشيء قبل تحقّقه في الخارج.

4- الرؤيا الصادقة

﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [سورة يوسف: 43].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة يوسف: 36].

الجدير بالذكر هو أولًا: أن الرؤيا الصادقة يعدّ من الظواهر الماورائية التي تخبر عن ما سيحصل في المستقبل أو إخبار عن الأمور الغائبة عن حواسّنا، وهذا الخبر صادق مطابق للواقع، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على قدرة روح الإنسان وطاقتها الغريبة التي تقدر على الاطّلاع على المغيّبات قبل أوان حصولها.

ثانيًا: أنّ الرؤيا الصادقة لا تختص بالمؤمنين والموحّدين، بل قد تحدث للمشركين مثل ما حصل لصاحبي يوسف في السجن وما حصل لملك مصر أيّام يوسف عليه السلام.

ثالثًا: يعرّف الفلاسفة "الرؤيا" بأنّها انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن. [الملّا صدرا، المبدأ والمعاد، ص 467] والرؤيا الصادقة هي ما يشاهده النائم في منامه موافقًا للواقع.

رابعًا: يعتقد الحكماء بأن حقيقة الرؤيا الصادقة هي الاتّصال

بالجواهر العقلية المجرّدة وانتقاش النفس بها؛ فلذا يقول صدر المتألّهين: «إذا انحبست الروح إلى الباطن وركدت الحواسّ بسبب من الأسباب، بقيت النفس فارغةً عن شغل الحواسّ؛ لأنّها لا يزال مشغولةً بالتفكّر فيما يورده الحواسّ عليها. فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع، استعدّت الاتّصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلّها المعبّرة عنها في الشرع باللوح المحفوظ، أو الجوهر النفسية والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية التي فيها صور الشخصيات المادّية والجزئيات الجسمانية. فإذا اتصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء، لا سيّما ما ناسب أغراض النفس، ويكون مهمًّا لها» [المصدر السابق].

خامسًا: أنّ الرؤيا الصادقة تدلّ دلالةً واضحةً على تجرّد الروح الإنسانية، وأنّها نفخة إلهيّة ليست من سنخ المادّة والمادّيات؛ لأنّ النفس لو كانت ماديّةً لما اطّلعت على المغيبات والأمور التي لم تحصل بعد.

سادسًا: أنّ هويّة الإنسان وحقيقته الأصلية بروحه المجرّدة لا ببدنه وجسده؛ إذ إنّ جميع الكمالات الإنسانية والآثار والأحوال الصادرة من الإنسان مثل العلم والقدرة والإرادة وما شابه ذلك تعود إلى روحه لا إلى بدنه.

5- تحديث الملائكة زوجة إبراهيم عليه السلام في قصّة البشارة

من جملة الخوارق التي ذكرها القرآن الكريم لأناس غير الأنبياء "التحديث"؛ وهو أن يسمع صاحب التجربة صوت الملك لا بقوّته السامعة الظاهرية، بل بسمع قلبه وليس التحديث من سنخ الخطور الذهني والخطور بالبال، بل المحدَّث يسمع صوت الملك في تحديثه ويعيه بسمعه نظير ما نسمعه ويسمعه من الكلام المعتاد والأصوات المسموعة في عالم المادّة، غير أنّه لا يشاركه في ما يسمعه من كلام الملك غيره؛ ولذا كان أمرًا قلبيًا. [الطباطبائي، الميزان، ج 3، ص 220]

من الذين حصلت لهم تجربة التحديث وقد صرّح به القرآن الكريم زوجة إبراهيم عليه السلام في قصّة البشارة:

﴿وَلَقَدْ جاءَتْ رُسُلُنا إِبْراهِيمَ بِالْبُشْرى قالُوا سَلامًا قالَ سَلامٌ ... وَامْرَأَتُهُ قائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْناها بِإِسْحاقَ وَمِنْ وَراءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ ۞ قالَتْ يا وَيْلَتي أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهذا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هذا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ۞ قالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ رَحْمَتُ اللهِ وَبَرَكاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ [سورة هود: 69 - 73].

«إنّ الملاك في كون الإنسان محدَّثًا أن يسمع الصوت من غير لزوم الرؤية، فإن اتّفق أن شاهد الملك حين ما يسمع الصوت، فليس ذلك لأنّه محدَّثٌ؛ وذلك لأنّ الآيات صريحة في رؤية بعض المحدَّثين للملائكة حين التحديث، كقوله تعالى في مريم عليها السلام: ﴿فَأَرْسَلْنا

إِلَيْهـا رُوحَنـا فَتَمَثَّـلَ لَهَا بَشَرًا سَـوِيًّا ۞ قالَـتْ إِنِّي أَعُـوذُ بِالرَّحْمـنِ مِنْـكَ إِنْ كُنْـتَ تَقِيًّـا ۞ قـالَ إِنَّمـا أَنَـا رَسُـولُ رَبِّـكِ لِأَهَـبَ لَـكِ غُلامًـا زَكِيًّـا﴾ [سورة مريـم: 17 - 19]» [الطباطبـائي، الميـزان، ج 3، ص 221].

يختلـج في ذهـن الإنسـان سـؤال مهـمّ وهـو: كيـف يتـأتّى لنا أن نـميّز أنّ هـذا التحديـث مـن حصـل المَلِـك أو يعـدّ مـن إلقـاءات الشـيطان؟ وبعبـارة أخـرى كيـف يمكـن التفريـق بين التحديـث المـلكي وبين التحديـث الشـيطاني؟

تعطينـا الروايـات معيـارًا وميزانًـا لهـذا التمـييز، وهـو أنّ تحديـث الملائكـة يستتبـع السـكينة والوقـار والطمأنينـة، بينمـا يسـتلزم الإلقـاءات والإيحـاءات الشـيطانية الاضطـراب والقلـق والتشـويش؛ فلذا يقـول العلّامـة الطباطبـائي في هـذا المجـال:

«وأمّـا علمـه بـأنّ مـا حـدث بـه مـن كلام الملـك لا مـن نزغـة الشـيطان، فذلـك بتأييـد مـن الله سـبحانه وتسـديد، كمـا يـشير إليـه مـا في روايـة محمـد بـن مسـلم: أنّـه يعطـى السـكينة والوقـار حتّى يعلـم أنّـه ملـك، وذلـك أنّ النزغـة الشـيطانية إمّـا باطـل في صورتـه الباطلـة عنـد الإنسـان المؤمـن، فظاهـر أنّـه ليـس مـن حديـث الملائكـة المكـرّمين الذيـن لا يعصـون الله، وإمّـا باطـل في صـورة حـقّ وسيستتبـع بـاطلًا، فالنـور الإلهي الذي يلازم العبـد المؤمـن يبيّن حـاله ... فالسـكينة والطمأنينـة عنـد مـا يـلقى إلى الإنسـان مـن حديـث أو خاطـر دليـل كونـه إلقـاءً رحمانيًّـا، كمـا أنّ الاضطـراب والقلـق دليـل على كونـه إلقـاءً

شـيطانًا ويلحـق بذلـك العجلـة والجـزع والذلّ ونحوهـا» [المصدر السابق].

خوارق العادة في روايات أهل البيت عليهم السلام

لقـد تطرّقـت بعـض الروايـات إلى الظواهـر والأحـداث المتعلّقـة بعلـم النفـس المـوازي ينـبغي الإشـارة إليهـا بوصفهـا أحاديـث تـفسّر الآيـات القرآنيـة.

الرواية الأولى:

«عَلِيُّ بْـنُ إِبْرَاهِيـمَ، عَـنْ أَبِيـهِ، وَعِـدَّةٌ مِـنْ أَصْحَابِنَـا عَـنْ سَـهْلِ بْـنِ زِيَـادٍ، وَمُحَمَّـدُ بْـنُ يَحْيَى عَـنْ أَحْمَـدَ بْـنِ مُحَمَّـدٍ، جَمِيعًـا عَـنِ ابْـنِ مَحْبُـوبٍ، عَـنْ مُحَمَّـدِ بْـنِ النُّعْمَـانِ الْأَحْـوَلِ، عَـنْ سَلَّامِ بْـنِ الْمُسْتَـنِيرِ قَـالَ: كُنْـتُ عِنْـدَ أَبِي جَعْفَـرٍ عليه السلام فَدَخَـلَ عَلَيْـهِ حُمْـرَانُ بْـنُ أَعْيَنَ، وَسَـأَلَهُ عَـنْ أَشْـيَاءَ، فَلَمَّـا هَـمَّ حُمْـرَانُ بِالْقِيَامِ قَـالَ لِأَبِي جَعْفَـرٍ عليه السلام: أُخْبِرُكَ - أَطَـالَ اللهُ بَقَاءَكَ لَنَا وَأَمْتَعَنَـا بِـكَ - أَنَّـا نَأْتِيـكَ فَمَـا نَخْـرُجُ مِـنْ عِنْـدِكَ حَتَّى تَـرِقَّ قُلُوبُنَـا وَتَسْـلُوَ أَنْفُسُـنَا عَـنِ الدُّنْيَـا، وَيَهُـونَ عَلَيْنَـا مَـا فِي أَيْـدِي النَّاسِ مِـنْ هَـذِهِ الْأَمْـوَالِ، ثُـمَّ نَخْـرُجُ مِـنْ عِنْـدِكَ، فَـإِذَا صِرْنَـا مَـعَ النَّاسِ وَالتُّجَّـارِ أَحْبَبْنَـا الدُّنْيَـا! قَـالَ: فَقَـالَ أَبُـو جَعْفَـرٍ عليه السلام: إِنَّمَـا هِيَ الْقُلُـوبُ مَـرَّةً تَصْعُـبُ وَمَـرَّةً تَسْـهُلُ. ثُـمَّ قَـالَ أَبُـو جَعْفَـرٍ عليه السلام: أَمَـا إِنَّ أَصْحَـابَ مُحَمَّـدٍ صلى الله عليه وآله وسلم قَالُـوا: يَـا رَسُـولَ اللهِ، نَخَـافُ عَلَيْنَـا النِّفَـاقَ! قَـالَ: فَقَـالَ: وَلِـمَ تَخَافُـونَ ذَلِـكَ؟ قَالُـوا: إِذَا كُنَّـا عِنْـدَكَ فَذَكَّرْتَنَـا وَرَغَّبْتَنَـا وَجِلْنَـا وَنَسِينَـا الدُّنْيَـا وَزَهِدْنَـا، حَتَّى كَأَنَّـا نُعَايِـنُ الْآخِـرَةَ وَالْجَنَّـةَ وَالنَّارَ وَنَحْـنُ عِنْـدَكَ، فَـإِذَا

خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِكَ وَدَخَلْنَا هَذِهِ الْبُيُوتَ وَشَمِمْنَا الْأَوْلَادَ وَرَأَيْنَا الْعِيَالَ وَالْأَهْلَ يَكَادُ أَنْ نُحَوَّلَ عَنِ الْحَالِ الَّتِي كُنَّا عَلَيْهَا عِنْدَكَ، وَحَتَّى كَأَنَّا لَمْ نَكُنْ عَلَى شَيْءٍ، أَفَتَخَافُ عَلَيْنَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ نِفَاقًا؟ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ: كَلَّا، إِنَّ هَذِهِ خُطُوَاتُ الشَّيْطَانِ، فَيُرَغِّبُكُمْ فِي الدُّنْيَا، وَاللهِ لَوْ تَدُومُونَ عَلَى الْحَالَةِ الَّتِي وَصَفْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِهَا لَصَافَحَتْكُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَمَشَيْتُمْ عَلَى الْمَاءِ، وَلَوْلَا أَنَّكُمْ تُذْنِبُونَ فَتَسْتَغْفِرُونَ اللهَ لَخَلَقَ اللهُ خَلْقًا حَتَّى يُذْنِبُوا ثُمَّ يَسْتَغْفِرُوا اللهَ، فَيَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ، إِنَّ الْمُؤْمِنَ مُفَتَّنٌ تَوَّابٌ، أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللهِ عز وجل: ﴿**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**﴾، وَقَالَ: ﴿**اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ**﴾»

[الكليني، الكافي، ج 2، ص 425].

لذا يقول العلّامة الطباطبائي: «نعم، هاهنا حقيقة قرآنية لا مجال لإنكارها، وهو أنّ دخول الإنسان في حظيرة الولاية الإلهية، وتقرّبه إلى ساحة القدس والكبرياء يفتح له بابًا إلى ملكوت السماوات والأرض، يشاهد منه ما خفي على غيره من آيات الله الكبرى، وأنوار جبروته التي لا تطفأ، قال الصادق عليه السلام: لولا أنّ الشياطين يحومون حول قلوب بني آدم، لرأوا ملكوت السماوات والأرض، وفيما رواه الجمهور عن النبيّ ﷺ قال: لولا تكثير في كلامكم وتمريج في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما أسمع، وقد قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [سورة العنكبوت: 69]، ويدلّ على ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ**

الْيَـقِينُ﴾ [سورة الحجر: 99]، حيث فرّع اليقين على العبادة، وقال تعالى: **﴿وَكَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾** [سورة الأنعام: 75]، فربط وصف الإيقان بمشاهدة الملكوت، وقال تعالى: **﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۞ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۞ ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ﴾** [سورة التكاثر: 5 - 7]، وقال تعالى: **﴿إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ۞ وَما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ ۞ كِتابٌ مَرْقُومٌ ۞ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾** [سورة المطفّفين: 18 - 21]» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 270].

الرواية الثانية:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام يَقُولُ: اتَّقُوا اللهَ وَلَا يَحْسُدْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، إِنَّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ كَانَ مِنْ شَرَائِعِهِ السَّيْحُ فِي الْبِلَادِ، فَخَرَجَ فِي بَعْضِ سَيْحِهِ وَمَعَهُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ قَصِيرٌ، وَكَانَ كَثِيرَ اللُّزُومِ لِعِيسَى عليه السلام، فَلَمَّا انْتَهَى عِيسَى إِلَى الْبَحْرِ قَالَ بِسْمِ اللهِ بِصِحَّةِ يَقِينٍ مِنْهُ، فَمَشَى عَلَى ظَهْرِ الْمَاءِ، فَقَالَ الرَّجُلُ الْقَصِيرُ حِينَ نَظَرَ إِلَى عِيسَى عليه السلام جَازَهُ: بِسْمِ اللهِ بِصِحَّةِ يَقِينٍ مِنْهُ فَمَشَى عَلَى الْمَاءِ، وَلَحِقَ بِعِيسَى عليه السلام، فَدَخَلَهُ الْعُجْبُ بِنَفْسِهِ، فَقَالَ هَذَا عِيسَى رُوحُ اللهِ يَمْشِي عَلَى الْمَاءِ وَأَنَا أَمْشِي عَلَى الْمَاءِ، فَمَا فَضْلُهُ عَلَيَّ؟! قَالَ: فَرُمِسَ فِي الْمَاءِ، فَاسْتَغَاثَ بِعِيسَى فَتَنَاوَلَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَخْرَجَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: مَا قُلْتَ يَا قَصِيرُ؟ قَالَ: قُلْتُ هَذَا رُوحُ اللهِ يَمْشِي عَلَى الْمَاءِ وَأَنَا أَمْشِي عَلَى الْمَاءِ، فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ عُجْبٌ،

فَقَـالَ لَهُ عِيسَى: لَقَـدْ وَضَعْـتَ نَفْسَـكَ فِي غَيْرِ الْمَوْضِـعِ الَّذِي وَضَعَـكَ اللهُ فِيـهِ، فَمَقَتَـكَ اللهُ عَلَى مَـا قُلْـتَ، فَتُـبْ إِلَى اللهِ ﷻ مِمَّـا قُلْـتَ. قَـالَ: فَتَابَ الرَّجُـلُ وَعَادَ إِلَى مَرْتَبَتِـهِ الَّتِي وَضَعَـهُ اللهُ فِيهَـا، فَاتَّقُـوا اللهَ وَلَا يَحْسُـدَنَّ بَعْضُكُـمْ بَعْضًـا» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 307].

الرواية الثالثة:

قـال الصـادق عليه السلام: «اليـقين يوصـل العبـد الى كلّ حـال سنيّ ومقـام عجيـب، كذلـك أخبر رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم عـن عظـم شـأن اليـقين حين ذكـر عنـده أنّ عيسى ابـن مريـم عليه السلام كان يـمشي على الماء فقـال: لـو زاد يقينـه لمشى في الهـواء» [المجلسي، سفينة البحار، ج 8، ص 753].

يقـول العلّامـة الطباطبـائي في شرح هـذا الحديـث: «فالحديـث - كمـا تـرى - يومـئ إلى أنّ الأمـر يـدور مـدار اليـقين بـالله سـبحانه، وإمحـاء الأسـباب الكونيـة عـن الاسـتقلال في التأثير، فـإلى أيّ مبلـغ بلـغ ركـون الإنسـان إلى القـدرة المطلقـة الإلهيـة انقـادت له الأشـياء على قـدره» [الطباطبـائي، الميـزان في تفـسير القـرآن، ج 6، ص 187].

الأسس الأنطولوجية للظواهر الخارقة من منظور القرآن الكريم

المهـمّ في اسـتعراض النمـاذج الخارقـة للعـادة التي تنـدرج تحـت "علـم النفـس المـوازي" هـو بيـان الأسـس والمبـادئ الأنطولوجيـة التي تبـتني علهـا هـذه الظواهـر الغريبـة؛ فلذا نـشير إلى بعـض هـذه الأسـس مـن منظـور القـرآن الكريـم:

1- عدم انحصار الكون والوجود في المادّة والطبيعة والبُعد الجسماني؛ بل الكون وعالم الوجود أوسع نطاقًا من المادّة والمادّيات ويدلّ على البُعد الأوسع والأكبر للعالم المادّي ممّا نحن اكتشفناه ونعرفه؛ فلذا يقسم القرآن الكريم عالم الإمكان إلى الملك والملكوت: ﴿**فَسُبْحانَ الَّذي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ [سورة يس: 83]، فثمّة بُعد ميتافيزيقي غير مادّي للكون يعدّ القسم الأعظم من الوجود.

2- يتكوّن الإنسان من الجنبتين: البدنية والروحية؛ ﴿**فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدينَ**﴾ [سورة ص: 72]؛ ولا يخفى أنّ الروح الإنسانية من سنخ عالم الملكوت فهي موطن الحياة ومكمن الطاقات والقدرات المتعلّقة بالإنسان، مثل الإرادة والعلم والشعور والقدرة وجميع الكمالات الإنسانية.

3- كلّما تطهّرت النفس الإنسانية وتنزّهت عن دنس المادة والشهوات والميول الحيوانية، كلّما تتقوّى الإرادة والمشيئة الإنسانية وترتفع مستوى معرفة الإنسان وعلمه وشعوره، فيقدر في ضوء قوّة الإرادة والعلم على تصرّفات خارقة للعادة؛ لذا يقول العلّامة الطباطبائي:

«فجميع هذه الأمور الغريبة المطاوعة لأهل الرياضة والمجاهدة إنّما ترتضع مِن إرادتهم ومشيئتهم، والإرادة ناشئة مِن الشعور، فللشعور الإنساني دخلٌ في جميع الحوادث المرتبطة به والأمور المماسّة له» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 191].

إنّ هنـاك موانـع وعوائـق تعرقـل نمـوّ الطاقـات والقـدرات الهائلـة الروحيـة وازدهارهـا، وهي عبـارة عـن الشـواغل العلميـة والعمليـة المتعلّقـة بالبـدن المادّي؛ فلذا يحصي ابـن سينـا هـذه الحواجـز الروحيـة في جملـة واحـدة قـائلًا: «وشـواغلها مِـن جهـة البـدن الإحسـاس والتخيّـل والشـهوة والغضـب والخـوف والغـمّ والوجـع» [ابـن سـينا، النجـاة، ص 369].

4- يمكّـن الله تعـالى العبـد بسـبب التوغّـل في عبوديّتـه له على تصرّفـات خارقـة للعـادة؛ فلذا يقـول أمير المؤمـنين علي عليه السلام لسـهل بـن حنيـف حين قلـع بـاب خـيبر:

«والله مـا قلعـت بـابَ خـيبر وقذفـتُ بـه أربـعين ذراعًا لـم تحـسّ بـه أعضـائي بقـوّة جسـديّة، ولا حركـة غذائيـة، ولكـن أُيّـدتُ بقـوّة ملكوتيّـة، ونفـسٍ بنـور ربّهـا مضيئـة» [الـطبري، بشـارة المصطفـى لشـيعة المرتضـى، ص 191].

5- الملفـت للنظـر أنّ الله تعـالى سـخّر البـدن للـروح، وسـخّر المادّة للبعـد المجـرّد الميتـافيزيقي للكـون؛ إذ المرتبـة الوجوديـة للمجـرّدات والمفارقـات أقـوى وجـودًا وكمـالًا مـن المرتبـة الوجوديـة للمادّيـات. فهنـاك هيمنـة وسـيطرة للمجـرّدات على المادّيـات؛ فلذا يقـدر أصحـاب النفـوس القويّـة المجـرّدة على تسـخير عالـم المادّة بـإذن الله تعـالى وحسـب مرتبتهـا الوجوديـة.

مصدر خوارق العادة ومنشؤها

لا يخفى أنّه تحققّت أنواع وألوان مختلفة من خوارق العادات، فقلّما يوجد منّا من لم يشاهد شيئًا من خوارق الأفعال أو لم ينقل إليه شيء من ذلك، فطريق معرفة الخوارق إمّا المشاهدة والملاحظة المباشرة لها، وإمّا نُقل لنا بعض الظواهر الخارقة الغريبة.

هناك اتّجاهان ومنهجان رئيسيان في تبيين الظواهر الماورائية المرتبطة بعلم النفس الموازي:

أ- اتّجاه يؤمن بوجود قوّة ميتافيزيقية وراء عالم الطبيعة يتمتّع بها الإنسان، وهي قدرة فائقة وطاقة هائلة كامنة في روح الإنسان منحه الله تعالى بقدرته ومشيئته.

ب- الاتّجاه الذي ينتهج المنهج التجريبي في تحليل الظواهر النفسية. يحاول هذا الاتّجاه أن يُخضع جميع الظواهر الخارقة التي تدور في فلك علم النفس الموازي للمعايير التجريبية وعبر المختبرات العلمية.

بناءً على الاتّجاه الميتافيزيقي ما منشأ صدور هذه التصرّفات الغريبة والأفعال الخارقة التي تصدر من أناس غير الأنبياء عليهم السلام بالضبط؟ هناك فروض واحتمالات نستعرضها فيما يلي:

1- أنّ الله تعالى هو السبب المباشر والمفيض المباشر لهذه الأفعال والظواهر الماورائية، وهذا الرأي يبتني على نظرية الجبر الأشعري، وهو أنّ الله سبحانه وتعالى سبب مباشر في كلّ مخلوق ومعلول ومسبَّب.

2- أن منشأ هذه التصرّفات والأعمال ومنهلها هو الطاقات والقدرات الرهيبة الكامنة في الروح والنفس الإنسانية، وتتجلّى وتظهر هذه الطاقات والقابليات الغريبة والمدهشة للنفس والروح الإنسانية من خلال الرياضات والمجاهدات النفسانية والمراقبات الشديدة. يقول السيّد الطباطبائي: «أثر الرياضة أن تحصل للنفس حالة العلم بأنّ المطلوب مقدور لها، فإذا صحّت الرياضة وتمّت صارت بحيث لو أرادت المطلوب مطلقًا أو أرادته على شرائط خاصّة كإحضار الروح للصبيّ غير المراهق في المرآة حصل المطلوب» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 187].

3- أنّ المنشأ والمنبع الرئيسي لهذه الخوارق للعادة هو النفس الملكوتية والروح القدسية المؤيَّدة بتأييد الله ومدعومة بقدرته وإذنه، بعد حصول الاستعداد والقابلية فيها. فهناك مبدأ فاعلي وعلّة مؤثّرة مفيضة وهو الله تعالى. وكذلك ثمّة مبدأ قابلي مستعدّ وهو الروح الإنسانية الطاهرة من دنس الشهوات والرغبات والميول الحيوانية، والمنوّرة بنور الإيمان واليقين والاعتقاد الجازم بالله تعالى.

لقد ذكر بعض المفكرين تقسيمًا جديدًا لمناشئ الخوارق للعادة نستعرضها فيما يلي:

1- يرجع قسمٌ من الخوارق إلى أسباب طبيعية معتادة مألوفة، مثل ما يحقّقه بعض أصحاب الخوارق من خلال الممارسة والتدريب والتمرّن؛ كأكل السموم وحمل الأثقال والمشي على حبل ممدود في الهواء إلى غير ذلك.

2- ينشأ قسمٌ آخر من خوارق العادة من أسباب طبيعية مستورة على عقولنا ومخفيّة عن أفهامنا، كمن يدخل النار ولا يحترق بها بسبب وجود مانع على بدنه غير معروف لنا، أو كمن يكتب كتابًا لا خط عليه ولا يستطيع أن يقرأه أحد إلّا صاحبه؛ وذلك بسبب أنّه كتب بسائل لا يظهر إلّا إذا عرض الكتاب على النار، وإلى غير ذلك من هذه الخوارق.

3- ثمّة نوع من خوارق العادة لا يمكن تحويل وإرجاع أسبابها إلى الأسباب الطبيعية المعهودة المعتادة؛ كالإخبار عن بعض المغيّبات وخاصّةً ما يقع منها في المستقبل، والتحريك العقلي، والتخاطر، وإحضار الأرواح، والعلم المسبَق على وقوع الشيء، وما شابه ذلك من الأمور التي تصدر من بعض أرباب الرياضات، وهي أمور غير قابلة للإنكار، شاهدنا بعضًا منها ونقل إلينا بعض آخر نقلًا لا يطعن فيه. ولا يخفى أنّ السبب الرئيسي لهذا القسم الغريب من خوارق العادة هو الإرادة القوية الناجمة عن العلم والشعور المتميّز الذي يمتلكه بعض الناس من خلال الرياضات النفسية والمراقبات الخاصّة؛ يقول العلّامة الطباطبائي حول مصدر هذا القسم من الخوارق: «والتأمّل التامّ في طرق الرياضات المعطاة لهذه الخوارق والتجارب العملية في أعمالهم وإرادتهم يوجب القول بأنّها مستندة إلى قوّة الإرادة والإيمان بالتأثير على تشتّت أنواعها، فالإرادة تابعة للعلم والإذعان السابق عليه، فربّما توجد على إطلاقها وربّما توجد عند وجود شرائط خاصّة، ككتابة شيء خاصّ بمداد خاصّ في مكان

خـاصّ في بعـض أعمـال الحـبّ والبغـض، أو نصـب المـرآة حيـال وجـه طفـل خـاصّ عنـد إحضـار الـروح، أو قـراءة عـوذة خاصّـة إلى غير ذلـك، فجميـع ذلـك شرائـط لحصـول الإرادة الفاعلـة، فالعلـم إذا تـمّ علمًـا قاطعًـا أعطـى للحـواسّ مشـاهدةً مـا قطـع بـه، ويمكنـك أن تخـتبر صحّـة ذلـك بـأن تلقّـن نفسـك أنّ شيئًـا كـذا أو شـخصًا كـذا حضر عنـدك تشـاهده بحاسّـتك ثـمّ تتخيّلـه، بحيـث لا تشـكّ فيـه ولا تلتفـت إلى عدمـه ولا إلى شيء غيره، فإنّـك تجـده أمامـك على مـا تريـد، وربّمـا توجـد في الآثـار معالجـة بعـض الأطبّـاء الأمـراض المهلكـة بتلـقين الصحّـة على المريـض ... فـالملاك في هـذا التأثير تحقّـق العلـم الجازم مـن صاحـب خـرق العـادة» [الطباطبـائي، الميـزان في تفـسير القـرآن، ج 1، ص 241].

خاتمة البحث

لقد اهتمّ الباحثون في علم النفس بجانب بديع وجديد منه وهو علم النفس الموازي (Parapsychology)؛ وهو عبارة عن: الدراسة العلمية لظواهر معيّنة خارجة عن نطاق الإدراك الحسّي العادي، وهي الخوارق التي لا تخضع للافتراضات العلمية المعروفة. تتمثّل الظواهر المتعلّقة بعلم النفس الموازي في: تجربة الاقتراب من الموت (Near death experience)، والتخاطر (Telepathy)، والرؤية عن بعد أو الجلاء البصري، والتحريك العقلي (التحريك بالذهن) (Psychokinesis)، والاستبصار، والرؤيا االصادقة، وتحديث الملائكة وما شابه ذلك. الأمر الذي يجمع بين هذه الخوارق والأمور الخارجة عن الحواسّ هو أنّها تتحقّق من دون الاعتماد على الطرق والأسباب المعتادة المعهودة لدى الناس، ولا يمكن إخضاعها للتجربة العامّة.

ولقد ذكر القرآن الكريم بعض الظواهر والأحداث المرتبطة بعلم النفس الموازي مثل: قصّة آصف بن برخيا، وقصّة الرزق في محراب السيّدة مريم عليها السلام، وقصّة بشارة زوجة إبراهيم عليه السلام وتحديث الملائكة إيّاها، والإلهام إلى أمّ موسى عليه السلام، والرؤيا الصادقة التي حصلت لملك مصر أيام يوسف عليه السلام ولصاحبيه في السجن.

قمنا في هذه الدراسة ببيان الافتراضات المسبقة للظواهر الباراسيكولوجية بالتفصيل، ثمّ درسنا الأسباب والمناشئ التي تصدر منها هذه الظواهر الخارقة، وتوصّلنا إلى هذه النتيجة إلى أنّ السبب

الـرئيسي في أغلـب هـذه الخـوارق هـو الإرادة القويّـة الناجمـة عـن العلـم والشـعور المتـميّز الذي يمتلكـه بعـض الناس.

ولكـن المسـتفاد مـن القـرآن الكريـم هـو أنّ صـدور هـذه الخـوارق رهين بسبـبين أسـاسيين:

أ- النفوس المستعدّة التي تحظى بطاقات وقدرات فائقة.

ب- إفاضـة الله وإعطائـه تعـالى قـدرة التصرّف والاطّلاع على المغيّبات، فهنـاك مبـدأ قـابلي وهـو الـروح المسـتعدّة ومبـدأ فـاعلي وهـو قـدرة الله تعـالى ومشيئته.

قائمة المصادر

1. منسوب إلى جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، مصباح الشريعة، الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1400 هـ.
2. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.
3. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثالثة، 1420، هـ.
4. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تصحيح: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ.
5. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، منشورات جامعة طهران، طهران، الطبعة الثانية، 1379 ش.
6. الطبري، عماد الدين، بشارة المصطفى لشيعة المرتضى، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، 1383 هـ.
7. الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الرابعة، 1412 هـ.
8. الغزالي، أبو حامد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1416 هـ.
9. القمي، عباس، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، الأسوة، قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
10. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، تصحيح علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
11. صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، طهران، 1395 ش.
12. واتسون، ليان، فوق طبيعت، ترجمه‌ی شهريار بحرانی و احمد ارژمند، امير كبير، تهران، 1394 ش.

13. الحـر العامـلي، محمـد بـن الحسـن، تفصيـل وسـائل الشـيعة إلى تحصيـل مسـائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، 1409 هـ.

14. الطـبرسي، الفضـل بـن الحسـن، مجمـع البيـان في تفسـير القـرآن، تصحيـح: فضـل اللـه اليزدي الطباطبائي، ناصر خسرو، طهران، 1413 هـ.

15. Benton, William, The New Encyclopedia Britannica, Inc, Publisher, U.S.A, 1974.

توظيف الفلسفة لصالح العقل اللاهوتي.. توما الأكويني نموذجًا

أحمد حسين النصري[1]

الخلاصة

لا شكّ أنّ هناك تباينًا من حيث المنهج العلمي بين المعطيات التي تقدّمها الفلسفة الميتافيزيقية التي تعالج إشكالية الوجود، وبين المعطى المعرفي الديني. فالأولى تعتمد على المنهج العقلي الاستدلالي، القائم على القياسات المنطقية. أمّا الآخر فهو مرتكز على العلوم الإلهية النازلة من السماء عن طريق الوحي؛ ولهذا تتمتّع بنحو من الحصانة عن الخطإ، وهذا ما يفتقده نتاج الفكر الفلسفي؛ لأنّه من صنع العقل البشري المحدود. وإن كانت النصوص التي تنقل علوم الوحي أيضًا تتعرّض إلى مشكلتين: واحدة من حيث النقل وإثبات الصدور، والأخرى من حيث الدلالة وتحديد المراد الجدّي. وفي نظر توما الأكويني أنّ الفلسفة والعقل اللاهوتي لا يتناقضان؛ لذلك حاول توظيف المنهج الفلسفي الأرسطي؛ لتقديم قراءة دينية مؤطّرة بالعقل النقدي. ولا يعني هذا بالدقّة أنّ توما الأكويني قد أخذ تلك المعطيات الفلسفية بنحو من التسليم التامّ. والهدف هنا هو بيان المنهج المعرفي الفلسفي عند الأكويني، وكيفية توظيفه لصالح القراءة اللاهوتية المسيحية. فهو قد تأثّر كثيرًا بمعطيات المنهج الأرسطي، فعمد على توظيفها لصالح معتقداته. إلّا أنّ عقليته اللاهوتية لم تجعله يتحرّر بشكل كامل من معطيات القراءة المسيحية السائدة آنذاك، وبالتالي فإنّ عمله في توظيف المنهج الفلسفي لم يكن تامًّا بشكل صحيح.

الكلمات الدلالية: *العقل اللاهوتي، القراءة المسيحية، العقل الفلسفي، توما الأكويني، ابن رشد.*

---

(1) باحث في الفلسفة والكلام، العراق.

E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

The Use of Philosophy in Favor of Theological Reason: Thomas Aquinas as an Example

Hussein Hisham Ya'qub
student in Jurisprudential High Studies, Al-Hawza Al-Ilmiyya in Holy Najaf, Iraq.
E-mail: al.nasri255@gmail.com

Summary

There is no doubt that there is a difference in terms of the scientific approach between the data provided by metaphysical philosophy, which deals with the problem of existence, and the religious cognitive data. The former relies on the deductive rational approach, based on logical inferences. The latter is based on the divine sciences that descended from heaven through revelation; and for this reason, it enjoys a kind of infallibility, which is what the product of philosophical thought lacks; because it is made by the limited human mind. However, the texts that convey the knowledge of revelation face two problems: one regarding the transmission and proving of authenticity, and the other regarding interpretation and determining the intended meaning. According to Thomas Aquinas, philosophy and theological reason are not contradictory. Therefore, he attempted to employ the Aristotelian philosophical approach to provide a religious interpretation framed by critical thinking. However, this does not mean that Thomas Aquinas fully accepted those philosophical assumptions. The goal here is to clarify Aquinas›s philosophical cognitive approach and how he employed it for the benefit of Christian theological interpretation. He was greatly influenced by Aristotelian principles and used them to support his beliefs. Anyhow, his theological mentality did not make him fully release himself from the data of the prevailing Christian interpretation at that time, and therefore his work in using the philosophical approach was not correctly complete.

Keywords: Theological reason, Christian interpretation, philosophical reason, Thomas Aquinas, Ibn Rushd (Averroes).

المقدّمة

مـن الهواجـس الـكبرى التي يعيشـها الإنسـان العاقـل هاجـس معرفة الديـن، والبحـث عـن الإله، والتعـرّف على حقيقتـه؛ لأجـل التقـرّب إليـه بطريقـة صحيحـة، وإطفـاء ظمـإ التوجّـه الذاتي نحـو الديـن، ولا شـكّ أنّ الديـن هـو منهـج وحيـاني، ومعرفـة سـماوية مـن حيـث الأصـل، والكلام هنـا حـول الديـن التوحيـدي، وليـس تلـك الأديـان التي تكـون مـن صنـع البشر. فالديـن وحقيقتـه مـن أهـمّ الإشكاليات التي تعصـف في ذهـن الإنسـان الباحـث عـن الحقائـق، وإنّ الكشـف عـن بعـض زوايـاه المجهولـة جعلتـه يعيـش هـذه الإشكاليـة باسـتمرار.

ويعـدّ المنهـج اللاهـوتي[1] أحـد الطـرق المعرفيـة التي يصـل مـن خلالها الإنسـان إلى الكشـف عـن حقيقـة الديـن، وعـن أسسـه الكبرويـة التي يتـشكّل منهـا، كالإيمـان بـالإله، والاعتقـاد باليـوم الآخـر، وكـذا الاعتقـاد بوجـود كتـاب مقـدّس يمثّـل منهجًـا ودسـتورًا عامًـا،

(1) مصطلـح "المنهـج اللاهـوتي" إشـارة إلى علـم اللاهـوت، الـذي يهتـم بدراسـة الإلهيـات بطريقـة منطقيـة، وبيـان القضايـا العقديـة عـن طريـق تعاليـم النـصّ المقـدّس والتحليـل العـقلي لهـا. وبالتـالي «هـو علـم يبحـث عـن اللـه وصفاتـه وشرائعـه وأعمال عنايتـه، والتعاليـم التـي يجـب أن نعتقدهـا، والأعمال التـي يجـب أنّ نقـوم بهـا» [جميـس أنـس، علـم اللاهـوت النظامـي، ص 61]. فـإنّ كلّ مـا يتعلّـق في شـأن القضايـا الدينيـة، بـل حتّـى في بيـان حقيقـة الديـن عنـد الإنسـان، هـو مـا يتكفّـل بـه هـذا العلـم. واللاهـوت المسـيحي إضافـةً إلى ذلـك يقـوم في بيـان عقيـدة الثالـوث، التـي تعـدّ مـن أسـس العقيـدة الدينيـة المسـيحية، وكذلـك تنظيـم الحقائـق التـي يتضمّنهـا الكتـاب المقـدّس، ومعرفـة أصولـه والتعاليـم المتفرّعـة عنـه. فعلـم اللاهـوت هنـا يهتـم بإظهـار تعاليـم الكتـاب المقـدّس، وعلاقاتـه الداخليـة والروحيـة، واسـتخراج الفوائـد الأخلاقيـة.

ينظّم الفرد المتديّن من خلاله حياته العملية وسلوكياته الخارجية، وحتّى الأخلاقية. فالتعرّف على المسائل الكبرى التي يتضمّنها الدين، وشرحها، وبيان عللها، هو ما يتكفّل به هذا العلم، لا سيّما أنّه يستفيد من أهمّ مصدرين معرفيين وهما: العقل، والنصّ الديني المقدّس، وبالتالي له القدرة إلى حدّ بعيد في كشف حقيقة الدين وبيانها؛ إذ شغلت ذهن المتديّن واللا متديّن على حدٍّ سواء.

ومع استفادة اللاهوتي من العقل ومعطياته، في الوقت نفسه نجد أنّهما منهجان متغايران، فإنّ الفيلسوف ينطلق من مبادئ العقل نحو معرفة الخالق، بينما اللاهوتي يعتمد على نصوص يرى فيها نحوًا من القداسة. وفي الوقت نفسه يمكن للباحث في الشأن اللاهوتي أن يأخذ بعض المقولات العقلية لتكون أصلًا موضوعيًّا، ثمّ يقوم بتوظيفها؛ لإثبات عدد من القضايا الاعتقاديّة التي يؤمن بها، ليتمّ تقديمها بشكل عقلاني يلائم الحالة التطورية العلمية التي يواكبها المجتمع. «وينتج عن ذلك أنّ الفرق الأساسي بين اللاهوت والفلسفة يكمن في واقعه أنّ اللاهوتي يتلقّى مبادئ من الوحي ويعدّ الموضوعات التي يدرسها موحاةً أو مستنبطةً من مسائل الوحي، والحال أنّ الفيلسوف يتلقّى مبادئه من العقل وحده، ولا يعدّ الموضوعات التي يدرسها شيئًا موحًى به، بل يعدّها موضوعاتٍ تُفهم، وهي قابلة لأن تُفهم بواسطة النور الطبيعي للعقل» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 32].

وتعدّ المدرسة المسيحية من أهمّ المدارس الدينية التي أعطت قراءتها الخاصّة حول حقيقة الدين وأسسه العامّة. ومن المعروف أنّها سلكت في بداياتها مسلكًا نقليًّا اعتمادًا على تعاليم الكتاب المقدّس، وآراء الكنيسة الكاثوليكية في بيان حقيقة الدين التي تبنّته وفق رؤيتها الخاصّة، وهذا ما تمّ اعتماده لعدّة قرون؛ إذ سادت تلك القراءة لمدّة طويلة جدًّا، ولم تقبل بأيّ منهج أو مسلك غير المنهج الديني المرتكز على نصوص الكتاب المقدّس، وإخباراته التي يتضمّنها ذلك الكتاب السماوي، بل حاولت الوقوف وبشدّة أمام أيّ قراءة أخرى مخالفة لها من حيث المنهج، وإن أدّى الأمر إلى استعمال العنف في بعض الأحيان، وقد تمثّل ذلك بشكل واضح في سلطة الكنيسة؛ ولذلك أصبحت «الكنيسة في العصور الوسطى - وهي تقدّم في لاهوتها تفسيرًا للكون - تعطي معنى للحياة الإنسانية ولتاريخها، أي لأصلها ولتطوّرها بل ولمستقبلها، أي أنّها كانت تطفئ الظمأ الطبيعي عند الإنسان نحو معرفة ما يمسّ مشاكل أصله ومصيره، ولكنّها كانت في الوقت نفسه تقمع فيه نزعة البحث الفلسفي. وكان اللاهوت ما يزال في القرن الثاني عشر على العرش المعرفي عندما جاء أرسطو ليقدّم تصوّراتٍ جديدةً مختلفةً تمامًا في المسائل الطبيعية والميتافيزيقية، وكان لا بدّ من حدوث الصدام بينه وبين اللاهوت» [الخضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 49].

ومع حركة التغيّر في القرن الثالث عشر قُدّمت قراءة أخرى

عن الدين تغاير تلك القراءة التي سادت لمدّة طويلة من الزمن، معتمدة على الرؤية العقلية الفلسفية جنبًا إلى جنب مع الرؤية الدينية، وتمثّل ذلك بشكل أساسي في الفلسفة المدرسية (السكولائية – scholasticism)[1]، فبعد رواجها بشكل كبير ووضع النواة الحقيقية للجامعات الأوربّية، ونشوء التفكير الجديد الذي تميّز بنوع من التجرّد والعقلية الممزوجة بروح الشكّ، فإنّ حالة التطوّر في هذه العصر كانت على عكس ما أرادته سلطة الكنيسة، فقد تحطّمت الوحدة الروحية بسبب النزاعات الفكرية، والتيّارات المختلفة. وما زاد على ذلك هو تحوّل الأفكار الفلسفية إلى الفكر الأوربّي، وبالأخصّ الفلسفة الأرسطية التي تُرجمت إلى اللاتينية، سواءٌ كان تحوّل الترجمات من العربية أو اليونانية.

وفي رأي بعض الباحثين أنّ أوّل مركز تمّت فيه ترجمة كتب اليونان والعرب وبالأخصّ مؤلّفات أرسطو وشروحاته كان في طليلية. وكانت هذه المدينة في القرن الثاني عشر ذات طابع عربي؛ بسبب استقرار العرب فيها مدّةً طويلةً، وقد غزت الحضارة العربية أوربّا بأرسطو وشارحي فلسفته. وبسبب المشروع الجماعي للترجمة في هذه المدينة؛ اطلع الغرب على مؤلّفات أرسطو بشكل كامل، إضافةً

(1) مدرسة فلسفية نشأت في مدارس أوربّا وسادت في القرون الوسطى، ولقد انتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان خصوصًا في فرنسا وألمانيا وكانت معظمها دينيةً، إمّا مدارس رهبان ملحقة بالأديرة، أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة. [انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ص 82 الهامش]

لمؤلفات المفكّرين العرب، وبالأخصّ فلسفة ابن رشد. [ينظر: الخضري، أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، ص 42]

فهذا الوافد الجديد بما يحمله من تراث عقلي قد يسبّب في بعض حالاته نوعًا من التناقض في أفكار العقل اللاهوتي أو زرع حالة الشكّ فيه، وقد أثّر وبشكل كبير على الفكر الأوربّي وبالأخصّ العقل اللاهوتي. وكانت جامعة باريس هي المتصدّي الأبرز لهذه الحركة الفكرية الجديدة، التي كانت تضمّ كلّية اللاهوت، فهي من أهمّ الجامعات في القرن الثالث عشر التي دُرست فيها الفلسفة، إضافةً لتدريس أهمّ مفكّري الجانب المسيحي آنذاك، من أمثال: ألبرت الكبير (Albertus Magnus)، والقدّيس توما الأكويني (Thomas Aquinas)، وغيرهم الكثير. ومن هنا فإنّ أرسطو دخل باريس أوّلًا، ثمّ انتشر إلى بقيّة المراكز العلمية في مناطق أوربّا. [الخضري، أثر فلسفة ابن رشد في العصور الوسطى، ص 50 و51]

ثمّ إنّ حركة تلك التيّارات الفكرية - بحسب ما يراه بعضهم - كانت على ثلاثة اتّجاهات متباينة فيما بينها: الاتّجاه الأوّل: وهو ما يطلق عليه بالأوغسطينية السينوية، إذ إنّ فلاسفة هذا الاتّجاه يأخذون عن ابن سينا مسألة إشراقة العقل الفعّال، ونظرية الهيولى والصورة عن أرسطو على ما تصوّرته الأفلاطونية الجديدة من ضرورة الفصل بينهما، وجعل الإنسان مركّبًا من ثلاثة نفوس، والأهمّ من هذا هو رفض فكرة قِدم العالم أنّه صادر عن الله تعالى صدورًا ضروريًّا كما بيّنها ابن سينا

في فلسفته، وتمثّل هذا الاتّجاه بالمتأثّرين بالقدّيس أوغسطين، ومن أهمّ أقطابه جيوم دوفروني (Guillaume d'Auvergne)، وألكساندر الهالسي (Alexander of Hales)، والقدّيس بونافنتورا (Bonaventure). والاتّجاه الثاني: هو ما يطلق عليه الأرسطوطالية المسيحية، ومن أهمّ ما تميّز به هذا الاتّجاه هو ضرورة الفصل بين اللاهوت والفلسفة، مع تصحيح بعض الأفكار الأرسطية وتكميلها وفقًا للأفلاطونية الجديدة، وهذا الاتّجاه تمثّل في أتباع القدّيس دومينيك (Saint Dominic) المتأثّرين بفلسفة أرسطو، هم القدّيس ألبروت الأكبر وتوما الأكويني. وأمّا الاتّجاه الثالث: هو ما يسمّى بالأرسطوطالية الرشدية أو الرشدية اللاتينية، حيث تميّز عن الاتّجاهين السابقين بضرورة عدم الاهتمام بمسألة التوفيق بين الفلسفة واللاهوت، والابتعاد عن التعاليم المسيحية إلى حدّ اتّهامهم بالخروج عن جادّة الدين وإحداث البدع، مع إعلان الإخلاص لفلسفة أرسطو، واعتبار تأويلات ابن رشد للأرسطية أصدق صورة لمظهر العقل وأكملها، ممّا دعا توما الأكويني إلى تأليف كتاب "وحدة العقل" يردّ فيه على ابن رشد. وأهمّ أقطاب هذا الاتّجاه هو سيجر البرابانتي (Siger of Brabant)، الذي ينكر مسألة الخلود وحرّية الإرادة، مع اعتقاده بمسألة قِدم العالم، وأنّ العقل هو على نحو واحد في الجنس البشري. [انظر: ميلاد غالي، الله في فلسفة القدّيس توما الأكويني، ص 6 و7]

ومع هذا التنوّع والتشعّب في التعاطي من النتاج الفلسفي

اليونـاني مقارنـةً مـع المحتـوى اللاهـوتي المسـيحي، فقـد تركّـز الأمـر في فلسـفة تومـا الأكـويني، الذي عمـد إلى دراسـة المنهـج العـقلي اليونـاني فلسـفةً ومنطقًـا وبالأخـصّ المنهـج الأرسـطي، الذي قـام بتوظيفـه لصالـح العقـل اللاهـوتي. فهـو يعـدّ مـن أعظـم الفلاسـفة السـكولائيين وأهمّهـم جميعًـا، وقـد سـادت فلسـفته في جميـع المعاهـد التعليميـة الكاثوليكيـة التي تقـوم بتدريـس الفلسـفة، والتي في اعتقادهـا أنّهـا الفلسـفة الوحيـدة الصحيحـة، فتومـا الأكـويني ذو أثـر حيّ، كسـائر الفلاسـفة الكبـار، كأفلاطـون وأرسـطو وكانـط (Immanuel Kant) وهيغـل (Georg Hegel)، ومعظـم الموضـوعات التي أخذهـا كانـت حسـب رأي أرسـطو وبطريقـة أمينـة، وعلى خطـاه في كـثير مـن الأحيـان. [انظر: راسـل، تاريـخ الفلسـفة الغربيـة، ج 2، ص 169]

وبعبـارة أخـرى إنّ الفلسـفة المدرسـية أخـذت تطوّرهـا بـشكل كـبير مـع نتاجـات تومـا الأكـويني الفكريّـة، والتي أخـذت مـن اللاهـوت المسـيحي مـن جهـة، ومـن النظـام العـقلي الفلـسفي مـن جهـة أخـرى. فهـو يـرى أنّ العلـوم قسـمان: الأوّل: مـا يرتكـز على مبـاني العقـل الطبـيعي، كعلـم الحسـاب والهندسـة ونحوهمـا. والآخـر: مـا يعتمـد على التعليـم المقـدّس، وهـو علـم الله تعـالى والقدّيـسين. وهـو أعلى مـن الأوّل، وإنّ التعليـم المقـدّس يصـدّق بالمبـادئ الموحـاة مـن الله تعـالى؛ لأنّـه مبنيٌّ على عقائـد الإيمـان. [انظـر: الأكوينـي، الخلاصـة اللاهوتيـة، ج 1، ص 12]

فهنـاك حقيقـة مطلقـة في رأي القدّيـس تومـا الأكـويني متمثّلـة

في التعليم المسيحي، وهو مبنيٌّ على الإيمان، أمّا الفلسفة والعلوم الأخرى فإنّها مبنيّة على نور العقل الطبيعي.

المبحث الأول: التأثّر بالفلسفة الأرسطية

إنّ عملية التأثير التي أحدثتها الفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص من التفلسف اليوناني على الواقع الديني، سواء كان الواقع الإسلامي أو المسيحي، لا يمكن التغافل عنه بأيّ شكل من الأشكال؛ وذلك لاستفادة علم اللاهوت (علم الكلام) من بعض المقولات الفلسفية التي تعالج إشكالية الوجود، حيث تبحث تلك الفلسفة الأنطولوجية عن العلّة الأولى للعالم؛ ولذلك استفاد هذا العلم من البراهين التي قدّمتها هذه الفلسفة في إثبات واجب الوجود أو خلود النفس، وفي بعض الأحيان لإثبات مسألة قِدم العالم، التي تبنّتها الفلسفة المشّائية بشكل واضح. فهذه المسائل وغيرها تمّت معالجتها من قبل علم اللاهوت بواسطة بعض المعطيات الفلسفية.

ويعدّ كلّ من ابن سينا وابن رشد وهم من أهمّ أعمدة الفكر الفلسفي الإسلامي، وامتدادًا للتفلسف اليوناني مع الإبداع الفلسفي الذي حصل معهما، من الذين أثّروا بشكل كبير في حركة الفكر الأوربّي خلال تلك الفترة التي نشطت بها حركة الترجمات. فبعض المقولات السينوية أو الرشدية تلقّفها الفكر الأوربّي الداعي لحركة الإصلاح في الكنيسة المسيحية، وقام بتوظيفها لصالح العقل

اللاهـوتي المتنـوّر ببعـض الأفكار الأرسـطية. ومـن هنـا يعتقـد بعضهـم أنّـه يجـب «التنبيـه إلى أنّ التأثير الذي أحدثتـه الفلسـفة الإسلاميـة على العقليـة الأوربّيـة في العصـور الوسـطى أمـر يـعترف بـه جميـع الدارسين المتخصّـصين، فلقـد كانـت الفلسـفة العربيـة الإسلاميـة هي القنـاة المهمّـة والأساسـية التي تعـرّف الغـرب الأوربّي مـن خلالها أعمـال أرسـطو الكاملـة. ويلاحـظ أيضًـا أنّ عمالقـة الفلسـفة المسـلمين في العصـور الوسـطى مـن أمثـال ابـن سينـا وابـن رشـد لـم يكونـوا مجـرّد نقلـة أو مفسّريـن لـلتراث الفلـسفي القديـم، وإنّمـا هـم الذيـن أضافـوا وطـوّروا الكـثير مـن فلسـفة أرسـطو» [كوبلسـتون، تاريـخ الفلسـفة، ج 1، ص 261].

وبعبـارة أخـرى، إنّ الصلـة بين الفلسـفة الإسلاميـة والفلسـفة الأوربّيـة في ذلـك الـعصر هي حقيقـة لا يمكـن التنصّـل عنهـا. وفي حال دراسـة الفكـر الأوربّي آنـذاك مـن الناحيـة الفلسـفية، يجـب أوّلًا: فهـم الفكـر الفلـسفي الإسلامي، ومـن ثـمّ فهـم الفكـر الأوربّي على غـراره؛ وذلـك بسـبب تلـك الصلـة الوثيقـة بينهمـا، أو لما أخـذه الفكـر الأوربّي عـن الفكـر الإسلامي.

إذن، نجـد وبكلّ وضـوح أنّ أرسـطو ومـن هـم في منهجـه المعـرفي كان لهـم الفضـل الكـبير في حركـة الإصلاح اللاهـوتي المسـيحي، عـن طريـق مقولاتهـم العقليـة التي وظّفـت في هـذا المجـال؛ ولذا يعـدّ تومـا الأكـويني مـن أبـرز أولئـك الذيـن وظّفـوا فلسـفة أرسـطو أو ابـن سينـا وابـن رشـد على وجـه الخصـوص لصالـح أفكاره اللاهوتيـة، مـع تشـدّده

الكبير في قداسة النصّ الديني، وجعل الأصالة له في حال وقوع بعض التناقضات مع المعقولات الفلسفية؛ ولذلك عده بعضهم على أنّه الشارح الأبرز من بعد ابن رشد لفلسفة أرسطو، وأنّه يمتاز بمحاولة تطويع الكتابات الأرسطية لخدمة المعتقدات المسيحية، وعلى أنّ ما قاله أرسطو لا يناقض ما جاء به اللسان المسيحي. [انظر: عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 34]

والذي يدعو إلى الاعتقاد بتأثّر توما الأكويني بالفلسفة الأرسطية، وهو تمسّكه بعدّة موضوعات تبعًا للرأي الأرسطي، منها: الاعتقاد بالواقعية العينية للوجود، التي يعدّها أرسطو أمرًا بدهيًّا. فإنّ فلسفة أرسطو هي فلسفة أنطولوجية، تعالج مشكلة الوجود، وتبحث عن العلّة الأولى له؛ ولذا يرى بعضهم أنّ «فلسفة القدّيس توما هي بالضرورة فلسفة واقعية وعينية، فلا شكّ أنّ القدّيس توما أخذ بعبارة أرسطو القائلة بأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي دراسة الوجود بما هو موجود، ولكن من الواضح تمامًا أنّ المهمّة التي اضطلع بها تفسير الوجود القائم هنا وهناك، بمقدار ما يستطيع العقل البشري بلوغه» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 27]. وكذلك الأخذ بفكرة الوجود بالقوّة والوجود بالفعل، وهي من أهمّ الأفكار التي يعتمد عليها التفلسف الأنطولوجي الأرسطي، وارتباط هذا المبدأ بالفكرة الغائية، التي هي الأخرى من أهمّ أسس فلسفة أرسطو. إضافةً إلى مسألة حقيقة النفس وارتباطها بالبدن، وهي من

المسائل التي استعارها الأكويني، فإنّ أرسطو يعتقد أنّ النفس صورة البدن، وليست جوهرًا متكاملًا قائمًا بذاته؛ فالجوهر الإنساني مركّب من النفس والبدن معًا.

وهذا في قبال الرأي الأفلاطوني الذي يعتقد بأنّ النفس جوهر قائم بنفسه، هبط واتّحد مع البدن من بعد مشاهدة المثل، وبالتالي لا تكون النفس صفحةً بيضاء وغير منتقش فيها أيّ معرفة سابقة، بعكس ما يعتقده أرسطو من أنّ النفس تولد مع ولادة البدن وهي خالية من أيّ معلوم، ومن ثمّ تبدأ بتجميع الصور العلمية انطلاقًا من الحسّ وأدواته، ومن بعد ذلك تتشكّل المفاهيم الكلّية. يرى القدّيس توما الأكويني أنّ النفس العاقلة ليس لها قوّة التعقّل فقط، وإنّما قوّة الشعور أيضًا؛ ولذلك هي بحاجة إلى آلة جسمانية لكي تتمكّن من الشعور بالقضايا الجزئية، وبذلك وجب أن تتّصل النفس العاقلة بجسم صالح؛ لكي يكون آلةً موافقةً للشعور [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 172]، وبهذا يكون المنهج المعرفي عن توما الأكويني هو منهج تابع للعقل الأرسطي، فهو المعيار العلمي في ردّ الكثير من الآراء التي تؤخذ من الفلسفة الأفلاطونية، وعلى وجه الخصوص آراء القدّيس أوغسطين، فإنّ العقل التوماوي هو عقل أرسطي بامتياز.

ومع هذا التمسّك الكبير بالفلسفة الأرسطية يرى بعضهم «أنّه على الرغم من أنّ القدّيس توما اعتنق الأرسطية ليتّخذ منها وسيلة للتعبير عن مذهبه، فإنّه لم يكن عابدًا أعمى للفيلسوف

بحيث ينبذ أوغسطين من أجل فكر وثني، فلقد كان من الطبيعي أن يسير على هدى خطوات القدّيس في مجال اللاهوت، رغم أنّ اعتناقه للفلسفة الأرسطيّة كأداة تمكّنه من عمل مذهب، ويعرف ويسير سيرًا منطقيًّا من النظريات اللاهوتية بطريقة غريبة عن موقف القدّيس أوغسطين» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 44].

وفي هذا المجال يعتقد برتراند راسل (Bertrand Russell) أنّ فلسفة الأكويني تتّفق في خطوطها العامّة مع فلسفة أرسطو، بل جعل منها سندًا للمذاهب المسيحيّة، دون أن يغيّر منها شيئًا إلّا القليل؛ ولذلك عدّه الناس مجدّدًا جريئًا، ممّا دعا أن تستنكر جامعتا باريس وأكسفورد الكثير من آرائه من بعد وفاته. إضافةً إلى ذلك له القدرة العالية على التنسيق بين الآراء، حتى وإن تضمّن بعض الأخطاء، وممّا يدعو إلى الإعجاب أيضًا هو الدقّة والوضوح التي استطاع بهما الأكويني أن يفرّق بين الأدلّة التي تؤخذ من العقل، وبين الأخرى التي تكون مستمدّةً من الوحي؛ فهو بذلك يعرف أرسطو حقّ المعرفة، ويفهمه بشكل تامّ، وهذا ما تفرّد به الأكويني دون بقيّة الفلاسفة الكاثوليك. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 2، ص 179]

وهذا ممّا يؤكّد لنا أنّ اللاهوت المسيحي وعبر بعض أعلامه حاول أن يقدّم قراءةً حديثةً تواكب الطريقة العقلانيّة في التفكير، ويبتعد كثيرًا عن دوغمائية النصّ المقدّس، الذي يعاني من المشاكل الكبيرة في محتواه المعرفي، وهذا لم يتمّ لا من خلال توظيف العقل الفلسفي

اليونـاني في هـذا المجـال، بـل الإسلامي أيضًـا. فالأوغسـطينية أخـذت عـن الأفلاطونيـة الحديثـة في التفـكير العـقلي، والتي تعـدّ امتـدادًا للعقـل الأفلاطـوني. وكذلـك المدرسـة المدرسـية قـد أخـذت بالأرسـطية، ووظّفتها بـشكل كـبير في مجـال فكرهـا اللاهـوتي. فكلا المنهـجين كان لهمـا تـأثير كـبير في تقديـم قـراءات عقليـة لاهوتيـة تتناسـب مـع الطـرح التنويـري الناشـئ مـع حركـة الإصلاح الديني. ولكـن مـع كلّ هـذا التحـرّك نحـو قـراءة عقليـة للاهـوت المسـيحي، لـم نـر التحـرّر الكامـل مـن بعـض الاعتقـادات التي تتنـافى مـع المنظـور العـقلي، منهـا قضيّـة الثالـوث في العقيـدة المسـيحية.

ولـم يتأثّـر تومـا الأكـويني بتلـك المقـولات الخاصّـة التي قـال بهـا أرسـطو وحسـب، بـل نجـده قـد تأثّـر بـشكل كـبير بالفلسـفة الرشـدية التي هي الأخـرى تعـدّ امتـدادًا لفلسـفة أرسـطو، فهنـاك عـدّة قضايـا قـد تأثّـر بهـا القدّيـس تومـا بـالآراء الرشـدية، ومـن أهمّهـا مسـألة العلـم الإلهي بالقضايـا الجزئيـة، والتي تـشكّل محـل نـزاع كـبير بين الفلاسـفة والمتكلّـمين؛ ولذلـك استثمـر تومـا الأكـويني الـرأي الرشـدي في هـذه المسـألة وقـام بتوظيفـه لصالـح العقـل اللاهـوتي الذي يؤمـن بـه. فـالذي يعتقـد بـه بعـض الفلاسـفة أنّ الله تعـالى علمـه بالأشـياء هـو على نحـو الإجمـال، أي في خصـوص القضايـا الكلّيـة دون القضايـا الجزئيـة، فـإنّ «مـا ينسـب إلى المشّـائين أنّ له علمًـا حضوريًّـا بذاتـه المتعاليـة، وعلمًـا تفصيليًّـا حصـوليًّا قبـل إيجادهـا، بحضـور ماهيّتهـا - على النظـام الموجـود

في الخارج - لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على نحو قيامها بالثبوت الذهني على وجه الكلّية» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 310] قد أثار حفيظة بعض المتكلّمين، ومنهم القدّيس توما الأكويني.

ولكنّ ابن رشد حاول أن يعطي رأيًا مخالفًا ويثبت من خلاله أنّ الله تعالى عقل كلّي، وله علم بالجزئيات، وهو علم ليس بزائد عن الذات. فهو يفرّق بين عالم الشهادة وعالم الغيب، إضافةً إلى ذلك أنّ العلم الإنساني علم انفعالي بالأشياء عكس العلم الإلهي هو علم سابق على وجود الأشياء، أي أنّها نتيجة لعلمه أوجِدت؛ ولذلك يرى بعض الباحثين «أنّ نظريّة العلم الإلهي إحدى المسائل الرئيسة في فلسفة ابن رشد. فمن حيث ترتيب الموجودات يحتلّ الله أشرف المراتب، وهو فعل محض حسب المصطلحات الأرسطوطاليسية، وذات عاقلة لها صفاتها الخاصّة التي تختلف نسبتها إليها عن نسبة الصفات الإنسانيّة إلى الذات الإنسانية. فالعلم إحدى الصفات الإلهية، وهو واحد مع الذات في نظر ابن رشد» [محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص 127]. والبرهان الذي يعتمده ابن رشد في إثبات مدّعاه يعتمد على عدّة أمور منها: أنّ الإدراك والمعرفة لا يوجدان إلّا في الصورة المجرّدة تجرّدًا تامًّا عن المادّة ولواحقها، فكلّ صورة منزّهة عن المادّة تكون عبارةً عن كمال محض، وبالتالي هي أيضًا عبارة عن عقل محض، ولمّا كان الله تعالى أسمى الصور تكاملًا فمن الواجب إذن أن يكون عقلًا محضًا.

ثـمّ إنّ الأشـياء المحسوسـة فيهـا طبيعـة القـوّة والفعـل، ويتسلسـل الأمـر إلى العلّـة الأولى التي هي فعـل محـض، وغير مركّبـة مـن القـوّة والفعـل؛ ولهـذا السـبب كان الله صـورةً محضـةً، وعـقلًا تامًـا، وبهـذا يكـون عالمًـا، وإنّ صفـة العلـم هي عين الذات وليسـت زائـدةً عـن ذاتـه. ومـن هنـا فـإنّ الموجـود الذي يوصـف بأنّـه عقـل محـض، وسـبب في وجـود الأشـياء والنظـام الذي تخضـع له تلـك الأشـياء، إذن هـو يعقـل نفسـه بـالضرورة ويعقـل جميـع الموجـودات أيضًـا. [انظر: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص 131 وما بعدها]

وبـالتالي فـإنّ بيـان علمـه تعـالى مـن خلال حيثيـة العلـم الحضـوري يكـون أدقّ؛ لأنّ العلـم الحضـوري يتـميّز عـن العلـم الحصـولي، وهمـا مـن الأقسـام الأوّليـة للعلـم بـأنّ واقـع المعلـوم حـاضر بعينـه عنـد العالِـم، ولمّـا كانـت الممكنـات قائمـة الوجـود بـه تعـالى، وهـو الواجـب مـن كلّ الجهـات، فهي حـاضرة عنـده على نحـو التفصيـل، ومحيـط بهـا إحاطـةً تامّـةً. فالعلـم الإلهي بالأشـياء هـو علـم حضـوري، ومـن الطبـيعي أنّـه لا يحتـاج إلى المفاهيـم والتصـوّرات التي يحتاجهـا العالِـم بالعلـم الحصـولي.

ومـن منطلـق ابـن رشـد في مسـألة التفريـق بين عالـم الشـهادة وعالـم الغيـب، يعتقـد بعضهـم أنّ القدّيـس تومـا يسـلك المسـلك نفسـه في هـذا الأمـر؛ لإثبـات علـم الله تعـالى بالقضايـا الجزئيّـة، وأن الصفـات الإلهيـة هي عين الذات، وهـو عقـل محـض، وأن العلـم ليـس شيئًـا آخـر

سوى الحياة. فهذه المسائل التي تخصّ العلم الإلهي فيها توافق كبير بين القدّيس توما وابن رشد من حيث التفكير فيها، وهذا التوافق هو أحد الأسباب التي تدعو إلى القول: بأنّ توما الأكويني قد تأثّر بشكل كبير بابن رشد، بل إنّ فلسفة ابن رشد هي التي أوحت إلى توما الأكويني في نظرياته في خصوص العلم الإلهي؛ ولذا يعدّ القدّيس توما هو الوحيد الذي فهم فلسفة ابن رشد وأفكاره في القرون الوسطى. [انظر: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص 128 - 131]

ونلاحظ أنّ القدّيس توما قد عالج مسألة العلم الإلهي في كتابه "الخلاصة اللاهوتيّة" وفي جزئها الأوّل، حيث في سؤاله الرابع عشر يبحث هذه المسألة بنحو من التفصيل، ويرى أنّ الله تعالى يعقل ذاته تعقّلًا تامًّا وهو محيطٌ بها؛ لأنّه موجود كامل، وأنّ ذلك التعقّل هو عين جوهره وليس خارجًا عنه. وبالإضافة إلى ذلك أنّه يرفض أن يكون علمه تعالى حاصلًا بالتدريج، وإنّما التدرّج في العلم يكون مع المخلوق الإمكاني وهو الإنسان، فالله تعالى يرى جميع الأشياء في واحد وهو ذاته تعالى. وفي مسألة مهمّة أخرى يرى أنّ علم الله تعالى هو علّة الأشياء؛ «لأنّ نسبة علم الله إلى جميع المخلوقات نسبة علم الصانع بالمصنوعات. وعلم الصانع هو علّة المصنوعات؛ لأنّ الصانع يفعل بعقله. فإذن يجب أن تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما أنّ الحرارة هي مبدأ التسخين» [الأكويني،

الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 193 و194].

وفي كتاب "مجموعة الردود على الخوارج"، يحاول الأكويني أن يثبت من خلال عدّة أدلّة أنّ الله تعالى له علم بالجزئيات، وبما ليس موجودًا بالفعل وغير المتناهي، ومعرفة الحوادث الممكنة مستقبلًا، إضافةً إلى معرفته بالشرور والأعدام. وهذه الأدلّة جاءت لرد الحجج السبع في تفنيد علم الله بالجزئيات، وقد ذكرها الأكويني في هذا الكتاب. فمن تلك الأدلّة على علم الله تعالى بالجزئيّات أنّه العلّة التامّة لجميع الموجودات، وأنّ الحاصل على صفة الوجود من معلولاته هي الأشياء الجزئيّة، فهي الموجودة بالفعل وليست الكلّيات قائمة بذاتها ومتشخّص في الخارج، بل ليس لها وجود إلّا بالجزئيات، فالله تعالى يعرف الأشياء ليس بكلّياتها فقط، وإنّما بجزئيّاتها أيضًا.

[انظر: الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ص 336 و337]

ومن الملاحظ أنّ الاعتقاد بأنّ الكلّيات لا وجود لها في الخارج، وإنّما وجودها بوجود أفرادها، هو رأي أرسطي وظّفه الأكويني في بيان معرفة الله تعالى بالجزئيات.

إذن، حالة التأثّر الواضحة بالمنهج الأرسطي، والأخذ بمعالم فلسفته العامّة، تجعلنا نحدّد وإلى حدّ بعيد المنهج المعرفي عند توما الأكويني، ونتعرّف على ملامحه العامّة، فنراه منهجًا أرسطيًّا بامتياز؛ نتيجة لهذا التأثّر الواضح. مع العلم أنّ بعض الباحثين لم يجعل من الأكويني مقلّدًا بحتًا لأرسطو، وإنّما جعل له نوعًا من لمسات

الإبـداع العقليـة، مـع تفلسـف حقـيقي في بعـض مفاصـل فكـره العـقلي واللاهـوتي، والآخـر جعلـه لاهوتيًّـا متفلسـفًا.

المبحث الثاني: المنهج المعرفي عند توما الأكويني

إنّ كلّ باحـث في شـأن المعـارف الإنسـانية وبالأخـصّ الدينيـة، لا بـدّ أن يرتكـز بحثـه ودراسـته على منهـج عـلمي مـعيّن، يمثّـل البوصلـة التي توجّهـه نحـو نتائـج يراهـا الباحـث نفسـه أنّهـا تتمتّـع بنحـو مـن الحقيقة. ومـع تلـك الـفترة التي عاشـها العقـل اللاهـوتي المسـيحي والمؤطّـر بإطـار النـصّ المقـدّس فقـط، ومـع تنـوّع الآراء التي تعاطت مـع العقـل اليوناني، حـاول تومـا الأكـويني أن يكسر قيـد العقـل الدوغمائي المتمسّـك بظواهر النـصّ الذي يعـاني مـن عـدّة مشـاكل في محتـواه، وإدخـال المعرفـة العقلية في القـراءة اللاهوتيـة المسـيحية، فقـد حـاول أن يقـدّم منهجًـا جديـدًا يحـاكي نـوعًا مـا ذلـك المنهـج الذي اعتمـده بعـض فلاسـفة المسـلمين؛ ولذلـك يعتقـد بعضهـم أنّـه «قـد أقـرّ تومـاس مـا وجـده لدى الفلاسـفة المسـلمين والسـكولائيين مـن تعريـف المعرفـة بأنّهـا: "مطابقـة مـا في الأذهـان لما في الأعيـان"، أي تكـون أفكارنـا صـورةً مطابقـةً للواقـع الذي نصـل إليـه عـن طريـق الإحسـاس، سـواء الداخلي مثـل الشـعور بأحـوالنا النفسـية، والخارجي مثـل الشـعور بوجـود الأجسـام وبصفاتهـا التي تقـع تحـت حواسّـنا» [عويضـة، تومـاس الأكوينـي الفيلسـوف المثـالي في العصـور الوسـطى، ص 38].

فهـذا النـوع مـن المعرفـة يرتكـز بـشكل أسـاسي على قضيّـة الوجـود

الذهني، وهي من أهمّ المباحث المعرفية التي ارتكزت عليها الفلسفة الإسلامية. وهذا المبدأ ينطلق من أنّ الواقع الخارجي حقيقة بدهية وبالإمكان معرفتها، وأنّ ما في الذهن هو عبارة عن انعكاس أو مرآة حاكية عمّا في الخارج.

فالمعرفة عند القدّيس توما تبدأ من إدراك الواقع الخارجي المادّي، وأنّها العيّنة الأولى التي يتلقّاها الذهن البشري في معرفته، وذلك عن طريق أدوات الحسّ. وهذا ما يتوافق مع المبدإ الأرسطي الشهير القائل: "إنّ من فقد حسًّا فقد علمًا". ومن هذا المنطلق المعرفي يرى بعضهم أنّ «أدلّة القدّيس توما على وجود الله بعدية، فهي تبدأ من المخلوقات إلى الله، هي طبيعة الخلق، ونقص الكفاية الذاتية من جانب الموضوعات المباشرة في التجربة التي تكشف عن وجود الله، وفضلًا عن ذلك فإنّنا نستطيع عن طريق نور العقل الطبيعي أن نصل إلى أنّ معرفة الله لا يمكن أن نبلغها إلّا بالتأمّل في المخلوقات وعلاقتها به» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 2، القسم الثاني، ص 48]. فالعقل في ذاته لا يستطيع أن يدرك معرفة الله تعالى أو يستطيع أن يقيم الأدلّة على وجوده، من دون الاستعانة بالموضوعات الحسّيّة، التي تكشف في ذاتها أنّها متناهية، وهي عبارة عن آثار ونتائج تظهر عظمة وجود الخالق. إذن العقل عند توما الأكويني في كشفه عن وجود الخالق ليس ذاتيًّا، بل آليًّا عن طريق الموضوعات الخارجية بمعونة أدوات الحسّ؛ ولذلك «ضرورة التحول إلى صورة ذهنيّة يعني أنّنا لا نستطيع

أن نعـرف الله على نحـو مبـاشر، وإنّمـا نسـتطيع أن نعرفـه بمقـدار تظهـر الأشـياء الحسّـيّة وجـوده، وتمكّننـا مـن أن نصـل إلى معرفتـه بالمماثلـة، معرفـةً غير مبـاشرة وناقصـة عـن طبيعتـه، فنسـتطيع أن نعـرف الله بوصفـه علّـةً» [كوبلسـتون، تاريـخ الفلسـفة، ج 2، القسـم الثـاني، ص 132].

ولكـن المعرفـة بـالإله ليسـت منـحصرةً بالمعرفـة التي تـأتي عـن طريـق الآثـار، أي مـا تـسمّى بالمعرفـة الآفاقيّـة، وإنّمـا أيضًـا عـن طريـق معرفـة النفـس، فالإنسـان يُـدرك في ذاتـه أنّـه كائـن ناقـص، وبحاجـة إلى قـوّة مطلقـة ينشـدها حين احتياجـه إليهـا، ولا يمكـن أن تكـون تلـك القـوّة ناقصـةً وليسـت ذات كمـال لا متنـاهٍ، وبـالتالي يكـون الاعتقـاد بوجـود تلـك القـوّة المطلقـة على نحـو الدوام والوجـوب. فهـذا التوجّـه نحـو واجـب الوجـود لـم يكـن عـن طريـق الآثـار التي ترشـد العقـل إليـه تعـالى، وإنّمـا مـن خلال الوجـدان الذاتي عـن الإنسـان.

وهـذا المنهـج المعـرفي عنـد تومـا الأكـويني قائـم على الاعتقـاد بـأنّ العقـل هـو عبـارة عـن قـوّة في النفـس وليـس عين ماهيتهـا، وأنّ التعقّـل لا يكـون في نفـس الوجـود إلّا عنـد الله تعـالى وحـده، فالعقـل هـو قـوّة للعاقـل. إضافـةً إلى أنّ العقـل الإنسـاني هـو أقـلّ العقـول مرتبـةً، وهـو بعيـد جـدًّا عـن كمـال العقـل الإلهي وهـو موجـود بالقـوّة بالقيـاس إلى المعقـولات، ثـمّ يصبـح بعـد ذلـك عاقلًا بالفعـل، فالعقـل الإنسـاني هـو نـوع من القـوّة الانفعاليـة. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 129 وما بعدها]

فالمعرفـة تبـدأ مـن الحـواسّ عـن طريـق إدراك القضايـا الجزئيـة،

والنفس في هذه المرحلة ليس بمقدورها أن تدرك القضايا الكلّيّة المجرّدة، والتي تتشكّل منها القضايا الفكرية العامّة، وبالرغم من أنّ إدراك القضايا الجزئية هو نشاط تابع للنفس والبدن معًا، إلّا أنّ النفس بحاجة إلى نشاط آخر يفيض عليها الصور الكلّية المجرّدة، وهذا ما يتكفّل به نشاط العقل الفعّال، فالعقل الإنساني في نظر توما الأكويني لا يمتلك أيّ صورة معرفية فطرية، بعكس من النظر الأفلاطوني في قضيّة المُثل، وإنّما يستطيع أن يلتقط الصور الأولى عبر الحواسّ، ويعمل العقل الفعّال على تجريدها ليتمّ الحصول بعد ذلك على الصور الكلّيّة. وبالتالي فإنّ المعرفة العقلية عند توما الأكويني تستفاد من المحسوسات في تشكّل الصور الكلّية بمعونة العقل الفعّال. وهذا مبدأ أرسطي يباين المبدأ الأفلاطوني القائم على نظرية المُثل، وعلى حدّ تعبير القدّيس توما: «إنّ الفعل العقلي ليس يحصل فينا عن مجرّد تأثير موجودات عالية كما قال أفلاطون، بل ذلك الفاعل الأعلى والأشرف الذي يسمّيه العقل الفعّال، يجعل من الصور الخيالية المستفادة من الحواسّ معقولةً بالفعل بنوع من التجريد. وعلى هذا يكون الفعل العقلي صادرًا عن الحسّ من جهة الصور الخيالية، إلّا أنّه لمّا لم تكن الصور الخيالية كافيةً للتأثير في العقل الهيولاني، بل لا بدّ أن تصير بالعقل الفعّال معقولةً بالفعل، لم يجز القول بأنّ المعرفة الحسّيّة علّة تامّة للمعرفة العقليّة، بل مادّة للعلّة على نحو ما» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 404 و405].

ويعتمد القدّيس توما في نقده للمذهب الأفلاطوني على إثبات حقيقة العقل الفعّال، وأنّه ليس كما يعتقد أفلاطون بالحاجة إلى الإشراق العقلي على العاقل بشكل منفصل عن النفس، من بعد أن قال: إنّ صور الأشياء قائمة بنفسها لا في مادّة، وهي معقولة وعبارة عن صورة مجرّدة على شكل أشباح أو مُثل، وإنّما طبقًا لما نفى ذلك المعلم الأوّل، فذكر: أنّه «لمّا كان أرسطو لم يثبت أنّ صور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها إلّا في مادّة، والصورة الحالّة في مادّة ليست معقولةً بالفعل، لزم أنّ حقائق المحسوسات أي صورها التي نتعقّلها ليست معقولةً بالفعل. وليس شيء يخرج من القوّة إلى الفعل إلّا بوجود بالفعل، كما أنّ الحسّ إنّما يخرج إلى الفعل بمحسوس بالفعل. فإذن لا بدّ من إثبات قوّة من جهة العقل تخرج المعقولات إلى الفعل بتجريد الصور عن العلائق المادّية؛ ولذلك يجب إثبات العقل الفعّال» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 334].

ثمّ إنّ حقيقة العقل الفعّال عنده ليست شيئًا خارجًا عن النفس، كما يعتقد ذلك القدّيس أوغسطين، من أنّ العقل الفعّال هو جوهر مفارق خارج عن حقيقة النفس، وفعله الإشراق على العقل وهو أعلى من النفس، بل هو شيء في النفس، فلمّا كان هناك شيء أعلى مرتبةً من النفس العاقلة تستمدّ منه قوّة التعقّل، فهي عاقلة بمشاركة قوّة عقليّة أسمى منها؛ لأنّها ليست عاقلةً بكلّها، وإنّما بجزء منها، فتتدرّج عبر حركة الخروج من القوّة إلى الفعل، فلا بدّ

إذن من عقل تستعين به على التعقّل، وهو العقل الفعّال، وفي الوقت نفسه أنّ في النفس قوّةً مشاركةً لذلك العقل الأعلى عن طريقها تقوم النفس بجعل المعقولات معقولاتٍ بالفعل، وأنّ تلك القوّة المشاركة هي العقل الهيولاني، وعلى حدّ تعبيره: «لا بدّ أن تكون القوّة التي هي مبدأٌ لهذا الفعل شيئًا في النفس. وبناءً على هذا شبّه أرسطو العقل الفعّال بالنور الذي هو شيءٌ حالٌّ في الهواء، وأمّا أفلاطون فقد شبّه العقل المفارق المؤثّر في نفوسنا كالشمس» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 337]. وبناءً على هذه الحقيقة يكون العقل الفعّال متكثّرًا بكثرة النفوس؛ لامتناع أن يكون لمحالٍّ متعدّدةٍ ومختلفةٍ قوّةٌ واحدةٌ بالعدد. وهذا بالعكس من القول الأوّل، الذي يرى أنّ العقل الفعّال ليس شيئًا في النفس، وبالتالي يكون واحدًا في جميع الناس، أي بوحدة العقل الفعّال لا بتكثّره. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 2، ص 339].

وفي هذا السياق يرى بعض الباحثين أنّه حين يهاجم الأكويني النظرية القائلة بوجود العقل الفعّال بشكل مستقلّ خارج عن النفس الإنسانية، فهو يقصد بذلك الرأي المنسوب إلى ابن سينا، بل يرى التوافق في هذا الرأي مع فيلسوف قرطبة ابن رشد، مع الاختلاف بينهما حين يقرّر الأكويني بأنّ العقل الفعّال شيء في النفس بعكس ابن رشد الذي يرى أنّ العقل الفعّال هو النفس ذاتها على اعتبارها نشاطًا عقليًّا في جوهرها؛ ولذلك «فمن الثابت إذن أنّ هذين الشارحين يتّفقان إلى حدّ بعيد في تحديد طبيعة العقل

الفعّال؛ وذلك لأنّهما يصرّحان بأنّه ليس ذاتًا خارجةً عن النفس الإنسانيّة، ويجزمان بأنّه هو السبب في انتزاع المعاني وتجريدها من الصور الخيالية. ومع ذلك فإنّما يختلفان من جهة أخرى حين يقرّر توماس الأكويني أنّ هذا العقل أحد أجزاء النفس، وحين يؤكّد فيلسوف قرطبة أنّه هو النفس ذاتها على اعتبار أنّها في جوهرها نشاط عقلي» [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 81]. وهذا يدلّ على أنّهما الأقرب في تفسير الفلسفة المشّائية، وأنّ المعرفة تنشأ نتيجة الإدراكات الحسّية.

ومن الناحية النقدية يبدو أنّ مسألة العقل الفعّال باعتباره جوهرًا مفارقًا عن النفس غير سليمة، فالاعتقاد بوجود قوّة متمثّلة بالعقال الفعّال، وأنّ الإنسان بنشاطه الذاتي يستطيع الوصول إليها؛ لتلقّي المعلوم الكلّي منه، يُفقد القوّة العقلية عند الإنسان قيمتها الحقيقية ونشاطها الفعّال، فحصول المعلوم الكلّي لا يستلزم وجود قوّة متمثّلة بالعقل الفعّال، وإنّما هو نشاط تابع للقوّة الإدراكيّة عند الإنسان، والمتمثّلة بالعقل. فهو قادر على أن يظفر بالمعاني الكلّية دون الاستعانة بما يصطلح عليه بـ"العقل الفعّال"، وبالتالي يكون تفسير ابن رشد هو الأقرب للصواب. ومن هنا يعتقد بعضهم أنّه لكي يكون الإنسان ساعيًا لإثبات ذاته، ويكون إنسانًا بنفسه لا بالآخر، الذي ينتهي إلى ابتلاعه، وضياع أفق الشعور بالفردية الذاتية، ولكي تصبح الذات مغمورةً بالعقل، «يكون من اللازم إتلاف العقول

الفعّالة أو على الأقل تذوّبها في عقل واحد، وإدماجه في الطبيعة أو الإنسان كما فعلت بعض الفلسفات الحديثة، عندما أسّست الحقبة الحديثة لتاريخ الفلسفة بإصلاح وضعيّة العقل» [المصباحي، من المعرفة إلى العقل، ص 44]. أي لا يمكننا من بعد تطوّر حركة التفلسف المعرفي الإيمان بحقيقة العقل الفعّال، والتي قد بالغ فيها كثيرًا بعض الفلاسفة، كالفارابي وابن سينا.

إلى هنا وبشكل عامّ تتّضح لنا المنظومة المعرفية عند القدّيس توما، وسنلاحظ كيف حاول الأكويني أنّ يجعل نحوًا من التوافق بين المنهج المعرفي العقلي، وبين المنهج اللاهوتي الذي يتبنّاه، فمسألة التوافق المعرفي بين المنهج اللاهوتي من جهة والمنهج العقلي من جهة، أي معالجة إشكالية الإيمان والعقل من أهمّ المسائل التي حاول أن يسلّط الضوء عليها، وأن يحدّد المساحة الخاصّة لكلّ منهما؛ منعًا لحدوث التداخل فيما بينهما، فهو يرى أنّ مساحة البحث الديني الإيماني قد تختلف عن مساحة البحث الفلسفي العقلي، وفي الوقت نفسه لا يرى التناقض بينهما.

المبحث الثالث: التوافق المعرفي بين العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي عند توما الأكويني

يرى القدّيس توما أنّ العقل اللاهوتي المسيحي يتمثّل في التعليم المقدّس، الذي يُعدّ في نظره علمًا واحدًا نظريًّا، ويشمل عدّة مواضيع

موحاة من الله تعالى، وهي مشتركة ومندرجة تحت موضوع واحد له الأصالة فيها، وهو البحث عن الله تعالى؛ ولأنّه سائر المخلوقات والموضوعات تنتسب إليه تعالى فيكون أصل موضوع التعليم المقدّس هو الله تعالى، وأنّ مبادئ هذا العلم تتمثّل في عقائد الإيمان التي تتعلّق بالله تعالى. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 13 و14]

إضافةً إلى ذلك فإنّه من حيث شرف التعليم المقدّس ويقينيته يعتقد الأكويني أنّ «هذا العلم يفضل سائر العلوم النظرية في كلا الأمرين. أمّا اليقين فلأن سائر العلوم تستفيد يقينيتها من النور الطبيعي الذي للعقل الإنساني غير المعصوم. وهذا يستفيد يقينيته من نور العلم الإلهي المعصوم. وأمّا في شرف الموضوع فلأنّ هذا العلم يبحث بالأصالة عمّا يتجاوز بسموّه طور العقل، مع أنّ سائر العلوم إنّما تبحث عمّا تحت العقل فقط» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 16]. ولهذه الميزتين أرجع توما الأكويني الشكّ والريب الحاصل في عقائد الإيمان إلى ضعف العقل الإنساني، أي أنّ التعليم المقدّس يحتوي على مضامين عالية لا يرقى إليها العقل الإنساني الطبيعي، فليس باستطاعة العقل الإنساني أن يدرك الكثير من المضامين التي يحتويها التعليم المقدّس؛ ولذلك كان هذا العلم أكثر سموًّا من العقل الطبيعي للإنسان.

ومع هذا الأشرفية واليقينية للتعليم المقدّس حاول السعي إلى جعل نوعًا من التوافق المعرفي بين اللاهوت المسيحي والعقل المتمثّل بالفلسفة الأرسطية؛ ولذا يعدّ توما الأكويني من صنف الفلاسفة

الذين وفقوا بين العقل والدين، فالعقل المشّائي السائد آنذاك فقد حاول أن يجعل توفقًا معيّنًا بين المسائل العقلية من جهة والمسائل الدينية من جهة أخرى، على الرغم من أنّه عدّ المنهج العقلي الركيزة الأساسية في البحث عن القضايا العامّة المتعلّقة بالوجود أو المسائل العامّة للدين. وفي هذه الحالة يرى توما الأكويني ضرورة عدم الفصل بين الدين والعقل الفلسفي، ومن ثمّ الوفاق بينهما؛ ولذلك ينفي التعارض بينهما. فمع التباين بين المنهج الفلسفي القائم على البرهان المنطقي العقلي، والمنهج الديني المرتكز على التعليم المقدّس، فإنّ الفلسفة يمكنها أن تقيّم الأدلّة على صحّة بعض المعتقدات الأساسية.

إذن، يعدّ المنهج المعرفي الذي اعتمده توما الأكويني لمعرفة الحقائق الدينيّة قائمًا على اللاهوت المسيحي من حيث الأصالة، في قبال المنهج الفلسفي الأرسطي، الذي يعدّ هو الآخر منهجًا معرفيًّا صحيحًا، يمكن من خلاله معرفة الكثير من القضايا الدينية، والتي يقدّمها من خلال البرهان العقلي. فكما أنّه يفصل بين اللاهوت والفلسفة، فهو يعتقد أنّ تعاليم العلم المقدّس أعلى شأنًا من العلوم العقلية، وبالتالي لا يمكن أن تُخضع جميع المقولات الدينية إلى العقل الطبيعي بالنقاش أو النقض؛ لأنّها حقائق ضرورية مقدّسة لا يمكن مناقشتها بالأدلّة العقلية البرهانية التي تعدّ نتاجًا بشريًّا، في قبال المقولات الدينية وهي مقولات سماوية، وفي حال التقابل بينهما، يجب أن يُرجع العيب إلى المقولات العقلية. ومن هنا يعتقد

أنّ الاستشهاد بأقوال الفلاسفة هو ليس في قوّة النصّ القانوني للكتاب المقدّس ومتانته، أي أنّ «التعليم المقدّس إنّما يأتي بمثل هذه النصوص على أنّها أدلّة أجنبية وظنّية. وأمّا نصوص الكتاب القانوني فإنّما يوردها على أنّها خاصّة وضرورية. وأمّا نصوص سائر أئمّة الكنيسة فيوردها على أنّها أدلّة خاصّة لكن ظنّية؛ لأنّ إيماننا مستند على الوحي المنزل على الرسول والأنبياء الذين دوّنوا الأسفار القانونية لا على الوحي الذي ربّما هبط على غيرهم من العلماء» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 2].

وهذا التسليم المطلق للتعاليم المقدّسة التي يعتقد بها الأكويني، لا سيما أنّ بعض تلك التعاليم مخدوشة من حيث المضمون، إلّا أنّه في حال التقابل مع بعض المعقولات الفلسفية يقدّم تلك التعاليم، وهذا ممّا يجعل مسألة التوافق ما بين العقل والنصّ تعاني من خلل واضح، وهذا ما يثبت لنا أنّ الأكويني لم يلتزم بشكل واضح بهذه القضيّة، التي هي من أهمّ القضايا التي تناولها الفكر الفلسفي المشّائي.

ومع هذا النظر الذي يرى من الفلسفة خادمةً للعلوم اللاهوتية، يعتقد بعضهم أنّ ابن رشد قد تمسّك بالفصل التامّ بين المقولات الدينية، وبالأخصّ علم الكلام، وبين المقولات الفلسفية؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يؤدّي إلى حصول نحو من الإرباك والبلبلة في عملية التفكير، كما رفض أيضًا أن تتمّ استعانة علم الكلام بالمقولات

الفلسفية، وهذا على العكس تمامًا من رأي توما الأكويني الذي يرى من إمكانية استفادة علم اللاهوت من الفلسفة؛ على أن تظلّ محافظةً على استقلالها. وبالتالي يعدّ تمسّك ابن رشد بالفصل التامّ هو الأفضل في كلّ الأحوال. ومن هنا لا يعدّ توما الأكويني فيلسوفًا حقيقيًّا بعكس ابن رشد، بل هو لاهوتي متفلسف، أي جعل من مهمة الفلسفة هي الدفاع عن حقائق الإيمان. [انظر: الخضري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 151 و152]

وهذا ما يراه برتراند راسل أيضًا، فهو لا يضع الأكويني على قدم المساواة مع خيرة الفلاسفة، أي أنّ روح التفلسف الحقيقي لا تجدها إلّا قليلًا عند القدّيس توما؛ لأنّه قبل أن يبدأ التفلسف يرتكز على حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية، ففي حال وجود دليل عقلي يؤيّد مقالة العقيدة كان جيّدًا، وإن لم يجد فهو يكتفي حينها بمقولة الوحي. وفي الحال أنّ الفلسفة لا تبحث عن أدلّة لنتيجة معلومة سلفًا، فهذا من قبيل الدفاع عمّا يريد الباحث الدفاع عنه. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 2، ص 180]

ولكن هذه قد الفكرة قابلةً للمناقشة باعتبار أنّ المقولات الفلسفية حين الاستفادة منها في علم الكلام أو اللاهوت، قد تمّ تنقيحها مسبقًا بشكل معرفي، وهذا العمل هو بعينه ما يمكن أن يوصف بأنّه تفلسف عقلي، فإن كان من يوظّفها قد نقّحها بنفسه، أي أنّ له دورًا فلسفيًّا معرفيًّا خاصًّا، فهذا لا يخرجه عن

دائـرة التفلسـف الحقـيقي. وفي حـال أخـذ تلـك المقـولات على نحـو الأصـول الموضوعـة مـن دون إعمـال نظـر واضـح فيهـا، وتوظيفهـا لصالـح المقـولات الدينيـة يمكـن حينهـا القبـول بالفكـرة السـابقة على أنّ تومـا الأكـويني كان لاهوتيًّـا متفلسـفًا. وهـذا مـا يبـدو أنّ الأكـويني كان هكـذا؛ باعتبـار أنّ مسـألة التوفـق لديـه لـم تكـن تامّـةً بـشكل واضـح، فهنـاك مسـائل لـم ينجـح في حلّهـا، مـن ضمنهـا مسـألة "الأقانيم الثلاثـة"، فهي واضحـة التناقـض مـع مسـألة الوحـدة التي تنـتهي إليهـا الأدلّـة الفلسـفية في مسـألة إثبـات واجـب الوجـود أو العلّـة الأولى.

ولكـن في الوقـت نفسـه هنـاك مـن يـرى أنّ القدّيـس تومـا لـم يكـن نـاقلًا أو شـارحًا للمقـولات الفلسـفية، وثـمّ قـام بتوظيفهـا لمعتقـده اللاهـوتي فحسـب، وإنّمـا عـقلًا جبّـارًا ليـس فيـه صفـة العبوديـة للآراء الفلسـفية الأرسـطية، وهـو تبنّاهـا على أنّهـا فلسـفة صحيحـة في نفسـها، وبـالتالي يعـدّ فيلسـوفًا حقيقيًّـا ولاهوتيًّـا عظيمًـا؛ ولذلـك «فـإنّ القدّيـس تومـا بعبقريتـه في التنسـيق رأى بوضـوح الفائـدة التي يمكـن أن نجنيهـا مـن مبـادئ الفلسـفة الأرسـطية عندمـا نقـوم بإنجـاز مركّـب لاهـوتي فلـسفي نـسقي. لـكنّي عندمـا أقـول إنّ القدّيـس تومـا رأى فائـدة المذهـب الأرسـطي، فـإنّ ذلـك لا يـعني أنّ منظـوره كان براغماتيًّـا، لقـد نظـر إلى المبـادئ الأرسـطية على أنّهـا صحيحـة؛ ولأنّهـا صحيحـة فهي مفيـدة، وهـو لـم ينظـر إليهـا أبـدًا على أنّهـا صحيحـة لأنّهـا مفيـدة» [كوبلسـتون، تاريـخ الفلسـفة، ج 2، القسـم الثـاني، ص 169].

إذن، عملية التنسيق بين التعليم المقدّس والمعقولات الفلسفية يمكن أن تعطي قراءةً ذات محتوًى ومعنًى صحيح تعكس رؤيةً كونيةً عقئديةً صحيحةً أيضًا، فلا مجال حينها للمبالغة في دعوى ضرورة الفصل بين المنهجين فصلًا تامًّا. ومن هذه الفكرة يعتقد الأكويني أنّ «هذا قد يمكن أن يستفيد شيئًا من التعاليم الفلسفية، لا لافتقاره إليها افتقارًا ضروريًّا، بل لزيادة إيضاح ما يتضمّنه؛ لأنّه ليس يستفيد مبادئه من علوم أخرى، بل من الله ابتداءً بالوحي؛ ولذا فهو ليس يستفيد من العلوم الأخرى على أنّها أعلى منه، بل يستخدمها على أنّها أدنى منه وجوار له، كما يستخدم علم الهندسة ما دونه من العلوم، على نحو ما يستخدم المدني الجندي» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 16 و17]. ومن هنا يتبيّن أنّ من مهمّة التوظيف الفلسفي هو إلقاء الحجّة على الطرف المقابل، المنكر للتعاليم اللاهوتية، وكذلك لتقديم قرّاءٍ على نحو من العقلانية، وليس نقصًا حاصلًا في تعاليم النصّ المقدّس.

ثمّ إنّ مسألة الإيمان عند الأكويني هي أولى الفضائل؛ لأنّ المعرفة الطبيعية لا يمكن أن تؤدّي إلى الله تعالى، الذي هو موضوع السعادة على ما يتوجّه إليه الرجاء والمحبّة، فضلًا عن معرفته. فمن فضل الله تعالى أنّه قد أمر باليقين الإيماني دون اليقين العقلي؛ لأنّ حصول اليقين بالأمور الإلهيّة عن طريق العقل محفوف ببعض الأوهام والاشتباهات، وليس كلّ الناس يتيسّر لهم هذا النوع من

اليـقين؛ لأنّـه يسـتلزم وقتًـا طـويلًا مقارنـة مـع أشـغالهم وتيـسير أمورهم العامّـة، «فـإذن هـو لطـفٌ مـن الله وتفضّـلٌ منـه لفائـدة البشر أن يأمرهم بـأن يوقنـوا الأشـياء التي يمكـن للعقـل أن يحيـل فيهـا نظـر البحـث يـقين الإيمـان؛ وذلـك لكي يتمكّـن جميعهـم بسـهولة مـن الاشتراك في معرفـة الله بمعـزل عـن كلّ ريبـة وضلال» [الأكوينـي، مجموعـة الـردود على الخوارج، ص 16].

ولمّـا كان الإيمـان حقيقـةً إدراكيةً لموضـوعات تكون نسبتهـا الوحيدة إلى الله تعـالى فقـط، فـالله تعـالى هـو الحـقّ الأوّل وهـو المتعلّـق الحقـيقي للإيمـان؛ وكانـت العلّـة الصوريّـة للإيمـان هي الحـقّ الأوّل، فإنّـه لا يتعلّق بالقضايـا الباطلـة. وبعبـارة أخـرى «ليـس يتعلّـق القـوّة أو الملكـة أو الفعـل بشيء إلّا بواسـطة علّـة الموضـوع الصوريـة، كمـا لا يُـرى اللـون إلّا بواسـطة النـور، ولا تُعلـم النتيجـة إلّا بواسـطة البرهـان. وقـد مـرّ أنّ علّـة موضـوع الإيمـان الصوريـة هي الحـقّ الأوّل، فلا يمكـن إذن أن يتعلّـق الإيمـان بشيء إلّا مـن حيـث اندراجـه تحـت الحـقّ الأوّل، الذي يمتنـع أن ينـدرج تحتـه شيء باطـل، كمـا يمتنـع انـدراج اللاموجـود تحـت الموجـود، وانـدراج الشرّ تحـت الخير، فيمتنـع إذن تعلّـق الإيمـان بشيء باطـل» [الأكوينـي، الخلاصـة اللاهوتيـة، ج 5، ص 379].

والموضـوعات هي التي يـشكّل جـزءًا كـبيرًا منهـا المنظومـة العقديـة، والتي عجـز الفلاسـفة أن ينظـروا إليهـا بمنظـار العقـل الطبـيعي، مـن أهمّهـا هـو الاعتقـاد بالوحدانيـة لله تعـالى وقدرتـه وعلمه وعنايتـه بكلّ

شيء، كذلك الاعتقاد بالأقانيم الثلاثة. يرى القدّيس توما أنّها يجب أن تنظّم في مسلك قانوني؛ لأجل أن تكون الدعوة إليها متيسّرةً، ولا تسبّب في ضلال أحد لجهله بها. فالإيمان حقّ متفرّق في الكتاب المقدّس، وبأسلوب غامض ومختلف أيضًا، فعلى ذلك لا بدّ أن يلخّص من أحكام الكتاب المقدّس شيء يتميّز بالوضوح ولا مزيدًا عليه؛ لأجل أن يُدعى إليه الجميع ليؤمنوا به. وهذا القانون الذي يتّحد به الإيمان يجب أن يورد باسم الكنيسة، وبالتالي يصحّ أن يُقال: أصدق كنيسة مقدّسة جامعة. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 396 وما بعدها]

وهذا يُبيّن لنا بأنّ الأكويني بحركته التجديدية لا يريد أن يتخلّص من تراث الكنيسة بشكل تامّ، وإنّما نظم الإيمان فيها وفق قوانين جديدة مستخلصة من تعاليم الكتاب المقدّس، وليس من إيمان آخر، بل على نفس الإيمان السابق مع زيادة عليه. فهو يؤكّد على أنّ حقيقة الإيمان المسيحي لا تضادها حقيقة العقل، ولا تناقض البدهيات الأوّلية؛ «لأنّ الحقائق المغروسة في طبيعة العقل الإنساني من الثابت المقرّر أنّها من الحقّية والصدق بحيث لا يمكن تصوّر كونها باطلةً كاذبةً، والحقيقة التي نتيقّنها تيقّن الاعتقاد لكون الله أكّد صدقها بأوضح البيّنات، فلا يسوّغ لنا الظنّ بأنّها باطلة. إذن لمّا كان الباطل وحده يضادّ الحقّ ... كان من المحال أنّ الحقيقة التي يعلّمها الإيمان المسيحي تقع مضادّةً لتلك المبادئ التي يعرفها العقل ببديهة الفطرة» [الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ص 23 - 25].

ومن حيث ارتباط الإيمان بالعقل يعتقد الأكويني بأنّ الإيمان ليس فيه محلٌّ للبحث العقلي في حدّ ذاته، بل على ما يحمل الإنسان للتصديق به؛ لأنّه الإيمان موحى من الله تعالى أو مثبتٌ بالمعجزات. ومن هنا فإنّه يرى أنّ التصديق يكون شاملًا لكلِّ من القضايا التي تقع فوق العقل والقضايا التي يدركها العقل على حدٍّ سواء، وبالتالي فإنّ الجنس البشري لا يكتفي بنظر العقل الطبيعي في إدراك الأمور الإلهية، «فلحصول اليقين فإنّ العقل البشري يزلّ كثيرًا في الأمور الإلهية؛ بدليل أنّ الفلاسفة الذين دقّقوا النظر الطبيعي في الأمور البشرية أخطؤوا الصواب في كثيرٍ منها، وذهبوا فيها مذاهب متضاربةً. فلكي تكون معرفة الناس للأمور الإلهية يقينيةً لا ريب فيها؛ وجب أن يتعلّموها بطريق الإيمان، معتقدين أنّها موحاةٌ من الله المنزّه عن الكذب» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 407 و408].

ثمّ إنّ إقامة الدليل العقلي على القضايا الإيمانية يكون موجبًا لاستحقاق الثواب إذا كان لاحقًا بالتصديق بالقضايا الإيمانية؛ لأنّ عقائد الإيمان تؤخذ بقوّة الدليل الوحياني لا قوّة الدليل العقلي. وبعبارة أخرى إنّ الأدلّة التي تستخدم في إثبات صحّة الإيمان لا تؤدّي إلى المشاهدة العقلية، وتبقى الأمور الإيمانية غير منظورة، وإنّما تقام لرفع عوائق الإيمان. [انظر: المصدر السابق، ص 421 و422].

وليس هذا وحسب، فإنّ العقل قد يكون محلًّا للإيمان من جهة أنّ التصديق هو فعل عقلي تحرّكه الإرادة إلى الإذعان، «فلا بدّ

إذن لكمال فعل الإيمان من وجود ملكة في الإرادة وفي العقل، كما أنّه لا بدّ لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل، وملكة العفّة في الشهوانية. والتصديق هو فعل العقل بلا توسّط؛ لأنّه موضوع هذا الفعل هو الحقّ الخالص بالعقل. فمن الضروري إذن أن يكون العقل محلّ الإيمان، الذي هو المبدأ الخالص لهذا الفعل» [المصدر السابق، ص 432].

وفي مسألة من أهمّ المسائل في العقيدة المسيحية وهي مسألة الأقانيم الإلهية أو معرفة الثالوث، يعتقد الأكويني بأنّ الوصول إليها ممتنع بواسطة العقل الطبيعي، وإنّما هي حقيقة تتعلّق بالأمور غير المنظورة التي تفوق العقل الإنساني، وبالتالي تدرك بواسطة قوّة الإيمان. وبالتالي لم يتمكّن الفلاسفة أن يعرفوا سرّ ثالوث الأقانيم الإلهية بكلّ خواصّها التي هي الأبوّة والبنوّة والانبثاق، وإنّما عرفوا بعض الصفات الذاتية التي تخصّ تلك الأقانيم، كقدرة الأب، وحكمته الابن، وصفة الخير المتمثّلة في روح القدس. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 339 - 400].

إذن، يمكن القول إنّ الأكويني قد جعل فاصلًا بين قوّة الإيمان وقوّة العقل الطبيعي الإدراكية بالنسبة لبعض القضايا التي تخص العقيدة المسيحية، فبالرغم من استفادته من نور العقل الطبيعي في هذا الشأن، إلّا أنّه لم يعطيه خصوصية التدخّل في جميع المسائل الاعتقادية؛ لظنّه أنّ العقل له حدٌّ معيّنٌ من الإدراك، فالمسائل التي لا تكون ذات منظور طبيعي، فإنّها تترك لقوّة الإيمان وحدها، أي

أنّ انطلاقة الدليل العقلي تبدأ من المحسوسات، وبعبارة أخرى من المعلول إلى العلّة، ولمّا كانت بعض المسائل الإلهية لا تتّصف بصفات الحسّ، فيكون النظر إليها نظرًا إيمانيًّا لا عقليًّا.

وفي سياق مسألة التوافق بين العقل والفلسفة أو حلّ إشكالية الدين والعقل، التي هي من أهمّ المسائل التي عمل عليها المتخصّصون في مجال البحث العقدي، بل حتّى الفلاسفة الذين عالجوا هذه الإشكالية، نجد في مقابل المدرسة المسيحية التي حاولت التوفيق بين العقل والمعطى الديني، وضرورة الاستفادة من كلا المنهجين في تقديم رؤية كونية شاملة، الأمر ذاته في فلسفة الملّا صدرا، التي حاولت التوفيق بين المناهج الثلاثة (الدين والعقل والشهود القلبي، أي المعطى العرفاني). وبالتالي يعدّ صدر المتألّهين من أهمّ الفلاسفة الذين حاولوا حلّ هذه الإشكاليّة.

فمنهج الحكمة المتعالية - وهي الفلسفة التي أسّس لها صدر الدين الشيرازي - هو منهج توافقي بين تلك الحقول الثلاثة، أي أنّ الفلسفة في معطياتها الصحيحة لا تشكل نقطة تناقض مع القضايا الدينية، في الوقت نفسه لا بدّ أن يكون المنهج العرفاني الشهودي على توافق تامّ أيضًا مع التعاليم الدينية الصريحة، فقد تكون بعض معطيات العقل الفلسفي يشوبها الشكّ أو الاشتباه، فليس كلّ ما يتوصّل إليه العقل صحيحًا، لا سيّما أنّ بعض المسائل هي خارجة عن الإطار العقلي من جهة التخصّص. كذلك قد تكون بعض

معطيات المنهج الشهودي غير صحيحة لا تتوافق مع الدين أوّلًا ولا مع العقل ثانيًا. وعلى هذا حاول الملّا صدرا إيجاد نحو من التوافق بين المسلك العقلي والشهودي الصحيح وبين التعاليم الدينية. ومن هنا نجد «أنّ صدر المتألهين أوجد مسلكًا فلسفيًّا آخر، استطاع من خلاله أن يحلّ الخلاف بين المشّائين والإشراقيين، إذ لم يتقيّد بما ذهب إليه المشّاؤون أو الإشراقيون، وإنّما وافق هؤلاء في بعض المسائل، فيما وافق أولئك في مسائل غيرها، كذلك استطاع أن يحلّ الاختلاف بين الفلسفة والعرفان في موارد كثيرة، واتّضح كثير من وجوه الحقائق الإسلامية، من دون الاعتماد على الأساليب الكلامية المتعارفة. وعلى هذا الأساس تعدّ فلسفة صدر المتألّهين، بمثابة ملتقى لطرق أربعة، وهي: المشّاؤون، الإشراقيون، العرفاء، المتكلّمون» [مطهري، العرفان والدين والفلسفة، ص 77].

ثمّ إنّ المنهج المعرفي عند الملّا صدرا يباين بشكل تامّ المنهج المعرفي المشّائي الذي اعتمده الأكويني، فصدر المتألّهين يعتقد بأنّ المعرفة تبدأ أوّلًا من الحواسّ، وهذه نقطة توافق مع المنهج الأرسطي في قبال المنهج الأفلاطوني، ولكن في شأن تشكل المفاهيم الكلّيّة فإنّ النفس يحصل لديها ارتقاء من المعلوم الحسّي الجزئي إلى الخيالي ثمّ المعلوم الكلّي، ولا يعتقد بنظرية التقشير أو التجريد للمعلوم الجزئي ليتكوّن بعد ذلك المعلوم الكلّي، القابل للانطباق على كثيرين. فالصور الحسّيّة تحصل عند النفس على نحو من الإبداع بما يماثلها في

الخارج، وكذلك في الخيال مع بقاء الصورة الحسّيّة، والأمر ذاته في التعقّل. وبعبارة أخرى، «تبقى الصورة الحسّيّة نفسها، بعد أن يلتقط الخيال من هذه الصور الحسّيّة صورةً أعلى وأرقى تتناسب مع مرتبة وجوده، وكذلك الأمر في الصورة العقلية، فإنّ العقل عندما يواجه الصورة الخيالية، فإنّ هذه الصورة لا يمكن أن ترتقي إلى مرتبة إلى مرتبة أخرى هي الصورة العقلية، وإنّما العلاقة بين العقل والصورة الخيالية هي نفس العلاقة بين الخيال والصورة الحسّيّة، والحسّ مع العين الخارجية. وهذه المراتب معدّةٌ للعقل؛ لكي يتمكّن العقل في مرتبته ودرجته من إبداع صورة معقولة، تتناسب والقوّة العقلية هذه» [مطهري، دروس في الفلسفة الإسلامية، ج 3، ص 210].

فالمعرفة عند الملّا صدرا لا تأتي عن طريق التجريد، بل عن طريق التعالي والإبداع الحاصل عند النفس. وتعدّ هذه النظرية في نظر بعضهم من أدقّ النظريات وأكثرها رصانةً في تفسير تشكل المعلوم أو المعرفة في الذهن البشري، فهو قد أنجز هذا التفسير في قِبال تفسيرات ابن سينا والطوسي [انظر: المصدر السابق، ص 209]، بل وغيرهم من أتباع المنهج العقلي المشّائي الذي يرتكز على مسألة تجريد المعلوم أو مسألة العقل الفعّال.

وعند مقارنة المنهج المعرفي بين هذين الفيلسوفين من حيث توافقيّة الدين والعقل، نجد أنّ منهجيّة الملّا صدرا أشمل وأوسع من منهجية توما الأكويني؛ وذلك بإضافة المنهج العرفاني الشهودي، وهو

منهج يقدّم الكثير من الإجابات حول بعض المسائل الكبرى التي تمثّل نوعًا من الهاجس الذي يعيشه الإنسان الباحث عن الحقائق. فالملّا صدرا يستفيد من معطيات الشهود القلبي، ويوظّفها بمنهج استدلالي للحصول على بعض النتائج، التي يستفيد منها في تكوين رؤية كونية خاصّة؛ لذا «فإنّ الملّا صدرا يعتقد أنّه لا ينبغي رفع اليد عن الضوابط والقوانين العقلية، وأنّه لا بدّ في المنهج الفلسفي من الاستفادة من العمليات العقلية فحسب؛ ولهذا السبب قال الملّا صدرا بشكل صريح أنّه لا يعتمد في كتبه الحكمية على الكشف اعتمادًا كاملًا، وما لم تتمّ إقامة البرهان على المشهود فإنّه لا يورده في كتبه الحكمية» [يزدان بناه، تأملات في فلسفة الفلسفة الإسلامية، ص 261]. وهذا يعطي شأنًا أعلى للمنهج الفلسفي من حيث التوظيف والاستفادة منه بشكل أوسع.

إذن، مسألة الجمع بين البرهان والكشف هو من أساسيات الحكمة المتعالية، ومع توظيف المقولات الدينية ضمن القوانين العقلية، يجعل منها منهجًا معرفيًّا متكاملًا، يهدف إلى معرفة الدين، وتقديم قراءات صحيحة لمعرفة الخالق، وما يرتكز عليه الدين من أسس عامّة. ومعنى الجمع هنا هو أنّ معطيات هذه المناهج لا تكون على خطّ تباين وتغاير فيما بينها، وإنّما هي جميعًا لا بدّ أن تهدي إلى نتيجة واحدة.

المبحث الرابع: أدلّة الأكويني على وجود الله تعالى

إنّ مسألة وجود الله تعالى عند الأكويني هي مسألة بيّنة في نفسها، أي أنّ وجوده في الأصل هو وجود بدهي لا يحتاج إلى إقامة برهان معيّن لإثبات الوجود له. فإنّ قضيّة "الله موجودٌ" تتميّز باتّحاد محمولها مع موضوعها؛ لأنّ الله تعالى هو عين وجوده، فهو من هذه الجهة يتّفق مع اللاهوتيين في عدم الحاجة لإقامة البرهان على الوجود، بل يحاول أن ينقض الأدلّة القائلة بعدم الحاجة إلى البرهان لإثبات وجوده تعالى. ولكنّ هذه القضيّة ليست بيّنةً للإنسان بسبب جهله بالحقيقة الإلهية، وبالتالي تكون مفتقرةً إلى البرهان لبيانها. ولمّا كانت معرفة وجود الله تعالى على وجه الإجمال والغموض مركوزةً في كينونة الإنسان، يرى القدّيس توما أنّ البرهان الذي يفسّر أو يثبت وجود الخالق للإنسان ينطلق من المعلول إلى العلّة، أي أنّ البرهان هنا هو البرهان الإنّي؛ وذلك لأنّ الأشياء وهي معلولة للعلّة الأولى بيّنة في نفسها، وظاهرة لنا بوجه بيّن، عكس وجود الخالق، وبالتالي يكون الدليل هو دليلًا إنّيًّا. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 30 و31]

والأدلّة التي يسوقها الأكويني في إثبات وجود الخالق هي خمس حجج ذات طابع فلسفي، منطلقًا من البرهان الأوّل: وهو برهان المعلّم الأوّل أرسطو في الحركة، فالعالم في حركة مستمرّة، وكلّ متحرّك بحاجة إلى مُحرّك، أي يخرجه من القوّة إلى الفعل، وهذا لا يتمّ إلى

مـن خلال موجـود يكـون وجـوده بالفعـل لا بالقـوّة، وإلّا لتسلسـل الأمـر إلى غير النهايـة. والحجّـة الثانيـة هي حجّـة العلّـة المؤثـرة، فهنـاك علاقـة الأثـر بالمؤثّـر بين الأشـياء التي تقـع تحـت منظـار حواسّـنا، وهـذا يسـتلزم رجوعـه إلى علّـة تامّـة مؤثّـرة في نفسـها، أي العلّـة الأولى، وإلّا يسـتلزم محـذور التسلسـل في العلـل، وهـو باطـل أيضًـا. وأمّـا البرهـان الثالـث هـو برهـان الإمكان والوجـوب، أي أنّ كلّ موجـود ممكـن لا بـدّ أن يستنـد في وجـوده إلى موجـود تكـون صفـة الوجـود له على نحـو الوجـوب. والحجّـة الرابعـة ترتكـز على مسـألة التفـاوت في المراتـب بين الموجـودات، فالموجـودات تتفـاوت مـن حيـث صفـات الكمـال والخيريـة، وهـذا يسـتدعي وجـود موجـود أوّل ذي كمـال تـامّ، وعلّـة لما في الموجـودات مـن صفـات الكمـال. والحجّـة الخامسـة تعتمـد على مسـألة تـدبير العالم، فالموجـودات الطبيعيـة تفتقـر إلى المعرفـة، في الوقـت نفسـه نجـد أنّها تسير وفـق نظـام واحـد، وفي نهـج يتـميّز بالغايـة، وهـذا بـدوره يـدلّ على موجود عاقـل، مدبّـر لحركـة هـذا العالـم، ويسـدّد جميـع الأشـياء الطبيعيـة التي تتـميّز بالغائيـة والمنهـج الواحـد. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 32 و33].

وهـذا التوظيـف الفلـسفي لمجموعـة مـن الأدلّـة لإثبـات وجـود الخالـق، ورفـض مبـدإ وجـوده الفطـري، الذي يعتقـد بـه اللاهوتيـون المسـيحيون، يدلّـل لنا على أنّ المنهـج اللاهـوتي عـن الأكـويني هـو منهـج مغايـر لما سـبقه مـن اللاهـوتيين، وهـذا التـميّز يـأتي مـن هـذا التوظيـف العـقلي. ولكـن في الوقـت نفسـه لـم يكـن الأكـويني

متطرّفًا أو مبالغًا بالأسلوب الفلسفي على حساب المنهج الإيماني الذي يعتقد به، فهناك الكثير من المسائل لم يحلها إلى الدليل العقلي، وإنّما اكتفى بالدليل الوحياني فقط؛ لاعتقاده بأنّ الدليل الوحياني على مرتبة أهمّ وأقدس من الدليل العقلي.

وممّا يوقع الأكويني في دوّامة التناقض هو قبوله الدليل الفلسفي في إثبات واجب الوجود من جهة، ومن جهة هي رفضه لتدخّل العقل الفلسفي في مسألة الثالوث؛ لما يترتّب عليه من نقضٍ لهذه المسألة. إضافةً إلى أنّ معظم الفلاسفة الذين استفادوا من الأدلّة الفلسفية في إثبات وجوده تعالى، وصلوا إلى حقيقة الوحدة في الذات الإلهية، ورفض مبدإ الأقانيم الثلاثة أو الثالوث، فلا تناسق بين الأمرين. وهذا ما يحيل القراءة اللاهوتية المسيحية إلى نحو من التباين والتهافت في رؤيتها الكونية حول الله تعالى والإنسان والعالم. ومن هنا يكون لزامًا على كلّ من يحاول أن يوظّف المنهج الفلسفي لصالح العقل اللاهوتي أو العقل الديني أن يكون مساره واحدًا وغير مجتزئ، وهذا المحذور هو ما وقع فيه توما الأكويني.

وبالخلاصة يبدو أنّ القدّيس توما الأكويني قد نجح بنحو ما في توظيف بعض المعقولات الفلسفية، بما يتناسب مع الإطار العامّ للرؤية اللاهوتية المسيحية التي تعتمد على تعاليم الكتاب المقدّس. إضافةً إلى تخلّصٍ من التعصّب الديني المتشدّد الذي مارسته سلطة الكنيسة آنذاك.

المبحث الخامس: نظرة نقدية

لا شكّ في أنّ أيّ مسلك علمي لا بدّ وأن يخضع إلى بعض نقاط النقدية، وأنّ بعضًا من الجهد العقلي سيواجه بعض الإشكالات ذات الطابع الموضوعي، وهذا ما يجعل العلوم البشرية في حالة تكامل مستمرّ. ولا شكّ أيضًا أنّ عملية النقد أو طرح الإشكال لا بدّ أن توجّه نحو الأسس العامّة التي يرتكز عليها البناء المعرفي، وليس إلى بعض المسائل الجزئية العابرة أو القابلة للتوجيه البسيط. فمن أهمّ تلك الأسس هي الأسس المعرفية التي ترتكز عليها النتائج النهائية لعمل الباحثين، أو الخطوط الواضحة التي تبرز المعالم العامّة لأيّ نظرية علمية.

فهذه نظرة مجملة في شأن حالة النقد التي يؤمن بها أغلب الباحثين، وعلى هذا ستكون مهمّة النقد هنا على الأسس العامّة التي ينطلق منها القدّيس توما في بيان معالم فلسفته الخاصّة التي جاء بها؛ لغرض تغيّر بوصلة التفكير عند العقل اللاهوتي المسيحي آنذاك.

ومن تلك الأسس هو الأساس المعرفي الذي ينطلق من خلاله الأكويني، فإنّ حقيقة التعقّل عند الأرسطيين بشكل عامّ، تكمن في حقيقة التجريد العقلي لتلك الصور الجزئية المخزونة في خانة الذهن، والتي التقطها الحسّ من الواقع الخارجي، أي أنّ عملية التفلسف عند العقليين تعتمد بشكل أساسي على المعقولات التي

ينتزعها العقل. إلّا أنّ هذا المسلك لا يرى القوّة العقلية عند النفس البشرية قادرةً لوحدها على إنجاز هذا العمل، وإنّما هي بحاجة إلى قوّة أخرى تساعدها في تكوين تلك الصور العقلية الكلّية، وهذه القوّة متمثّلةً بقوّة "العقل الفعّال". فمن هذه النقطة الأساسية لم يسلك الأكويني طريقًا مغايرًا لطريق الأرسطيين في هذا الشأن، وعلى هذا فإنّ مبدأ النقد الموجه إلى هذا المسلك بخصوص هذه النقطة، موجّهٌ أيضًا نحو القدّيس توما، فلم ير ضرورة إشراقة العقل الفعّال على النفس؛ لعجزها في بعض الموارد عن إدراك بعض الحقائق، فهو يعمل على تقييد فعّالية القوّة العقلية عند النفس البشرية. بينما نلاحظ أنّ الإنسان قد عبر الكثير من المراحل العلمية بفضل فعّالية القوّة العقلية وليس بانفعالها بشيء ما، فهذه النظرة المثالّة تمثّل نقطةً نقديةً لهذا المسلك العقلي بشكل العامّ. ومن هنا فلا بدّ أن يُعتمد في إدراك تلك المعقولات التي تمثل أساس التفكير الفلسفي العقلي على خصوصية العقل البشري الفعّالة، أي «أنّ للإنسان قوّة إدراكٍ خاصّةً تسمّى العقل، وعملها إدراك المفاهيم الذهنية الكلّيّة، سواء أكانت المفاهيم التي لها مصداق حسّي أم سائر المفاهيم الكلّية التي ليس لها مصداق حسّي» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 179]. فمن هذه الجهة المعرفية لم يكن الأكويني ذا نزعة إبداعية عقلية يستطيع من خلاها أن يشذّ عن الطريق أو المسلك المعرفي الأرسطي العامّ.

ومن جهة معرفيّة أخرى، فإنّه بالرغم من إيمانه الكبير بالمعطيات الفلسفية، وكيفية عملها في بيان الكثير من المسائل الدينية وتوضيحها، إلّا أنّه لم يخرج عن إطار النصّ الديني بشكل تامّ، وخصوصًا حينما يتعارض هذان المنهجان، ففي هذه الحالة يرى الأكويني أنّ المرجع الحقيقي هو النصّ الديني، وفي حال وجود بعض الثغرات فيه، وهذا بحسب ما نعتقد به في حقيقة النصوص المسيحية، فإنّه يحيل تلك الاعتراضات إلى عجز العقل البشري في فهم تلك المطالب، فمن أهمّها مسألة الأقانيم الثلاثة، فهي وإن كانت مسألةً تعارض مبدأ إثبات واجب الوجود، إلّا أنّه لم يكن يستطيع أن يخرج من دوغمائية النصّ. وهذه الجهة قد تخلّ في عملية التوافق بين العقل اللاهوتي والعقل الفلسفي في منهجية الأكويني. فمن الجهة المعرفية فإنّ طبيعة الاستدلال الفلسفي تؤدّي إلى نتيجة مغايرة مع روح مسألة الأقانيم الثلاثة، فهي تنتهي إلى علّة أولى واحدة لا يقع فيها التعدّد، وبالتالي فإنّه لم يستطيع حلّ هذه الإشكالية، وإنّما ركن إلى يقينية النصّ المعرفي الذي يؤمن به.

وحينما نعمل مقارنةً بين المنهج الإسلامي والمنهج المسيحي في عملية التوافق بين النصّ الديني والعقل الفلسفي، نجد أنّ الأوّل أكثر نجاحًا؛ وذلك لاعتبارين أساسيين هما: سلامة النصّ الديني المتمثّل بالقرآن الكريم من أيّ ثغرة يمكن أن تشكّل جنبةً إشكاليةً معيّنةً، في قبال ذلك نرى أنّ النصوص المسيحية المقدّسة تعاني الكثير الدسّ

والتحريف. وكذلك نجاح بعض الفلسفات في الجانب الإسلامي في التوفيق الكبير بين النصّ والعقل، والأشهر في ذلك هو ما عملت عليه فلسفة الحكمة المتعالية.

وكذلك من النقاط التقابل بين العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي، فنراه يحيل مسألة قِدَم العالم أو حدوثه إلى محورية النصّ، فإنّه يرى أنّ العقل البشري لا يستطيع أن يقيم برهانًا عقليًّا على إثبات هذه المسألة، وبالتالي فإنّ الوحي هو الكفيل في إثبات حدوث العالم وليس قِدَمه، فطريق الإيمان هو من يجب أي يُسلك في هذه القضيّة [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 46]، فهو بهذا الرأي يخالف عامّة الفلاسفة العقليين الذين يعتقدون بمسألة قِدَم العالم، على الرغم من كثرة التوجيهات لهذه المسألة المهمّة، فهو لم يستطيع الخروج عن محكمات النصّ اللاهوتي إلى صالح العقل الفلسفي. وهذا يدلّ على أنّ أصالة البحث في القضايا اللاهوتية عند الأكويني ترجع إلى محورية النصّ المقدّس، بينما يكون العقل الفلسفي تابعًا لها؛ باعتبار أنّ التعاليم المقدّسة لا يشوبها الخطأ، على الخلاف مع ما هو حاصل عند التفكير العقلي الفلسفي، الذي قد يخطئ ويشذّ في الكثير من الحالات.

وفي مسألة الأدلة العقليّة التي عمل الأكويني على توظيفها في مسألة إثبات وجود الإله، يبدو فيها أنّه لم يكن ذا منحًى إبداعي خاصّ أيضًا، وإنّما هو متأثّر جدًّا بما طرحه المنهج الأرسطي في

ذلك، على الرغم من بعض المؤاخذات في تلك الأدلّة، فهو لم يكن معالجًا حقيقيًّا لها، ففي برهان وجود المحرّك الأوّل - على سبيل المثال - الذي يعدّ من أبرز البراهين التي ساقها المعلّم الأوّل أرسطو لإثبات العلّة الأولى، نجد أنّ الأكويني قد استند إلى ما قاله أرسطو حرفيًّا. [ينظر: عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 41]

وهذا ما يؤيّد الرأي الذي يذهب إلى أنّ القدّيس توما كان شارحًا لما جاء في فلسفة أرسطو، دون أن يكون له دور إبداعي تجديدي واضح، سوى أنّه كان ناجحًا في حدّ بعيد في توظيف الفلسفة في مجال اللاهوت، ففي هذا الإطار فقط كان مدى التجديد في عمل الأكويني.

إضافةً إلى مسألة الصفات الإلهية، وهي من المسائل المهمّة التي تدخل ضمن الإطار العقدي العامّ للمُعتقد بالمنهج التوحيدي، فإنّه يتابع «ما ذهب إليه ابن ميمون من أنّنا ننسب إلى الله كلّ صفات الكمال التي نعرفها في الإنسان من حقّ وخير وعلم وقدرة وإرادة وعناية ومحبّة؛ إذ لا يعقل وجود مثل هذه الكمالات في المعلول دون العلّة، ولكنّنا ننسبها إلى الله على سبيل المماثلة أو التشبيه أو المجاز، فنضع كلمة فوق أمام كلّ صفة ليكون علمه مثلًا فوق كلّ علم، وقدرته فوق كلّ قدرة وهكذا» [عويضة، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 45]. وعلى هذا فإنّ هذه الفكرة قد أخذها عن الجانب الإسلامي في بيانه لهذه المسألة المهمّة والحسّاسة، فهو في طور الشارح أيضًا.

وممّا يلاحظ أنّ طبيعة الأدلّة عند القدّيس توما تبدأ من

حقيقة المعلول باتّجاه حقيقة العلّة، أي أنّها أدلّة تعتمد على البرهان الإنّي، وعلى هذا فإنّه قد «جمع خمسة براهين اختارها من بين ما سبق أن قال به أفلاطون وأرسطو والفارابي، وردّده من بعدهم أوغسطين وابن سينا وأنسلم وابن ميمون وألبرت الكبير، وكلّها تعتمد على ما هو مشاهد محسوس وتبدأ به» [عويضة، الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 41]. في حين أنّ الأدلة في إثبات حقيقة واجب الوجود لا تنحصر في هذا الطريق، فهناك طرق أخرى من خلالها تتمّ إثبات حقيقة واجب الوجود. فقد يُستدلّ على وجود الإله عن طريق الآيات الآفاقية كما في دليل النظام أو دليل العناية، أو عن طريق الاستدلال ببعض صفات المخلوقات وسرّ احتياجها إلى خالق مُدبّر وحكيم كما في دليل الحدوث أو دليل الحركة، إضافةً إلى طرق الاستدلال الفلسفي مثل برهان الإمكان أو برهان الصديقين. [انظر: اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 361 و362]

الخاتمة

يمكن أن نعدّ توما الأكويني من أكبر اللاهوتيين المتفلسفين في تاريخ الكنيسة، بل من أهمّهم في العصور الوسطى. فقد ركّز الأكويني تفلسفه على القواعد الفلسفية الأرسطية، فهو استفاد كثيرًا من الشارحين للفلسفة الأرسطية، ومن المبدعين فيها من أمثال ابن رشد. فتبيّن أنّ منهجه ذو منحًى عقلي بنحو ما، فقد مزج بين البراهين العقلية وبين نصوص الكتاب المقدّس، فقد اتّضح ذلك في أهمّ مؤلّفاته مثل: "الخلاصة اللاهوتية" أو "مجموعة الردود على الخوارج" وغيرها، فحاول إثبات أنّ العقل الفلسفي والمفاهيم العقدية لا تقاطع فيما بينها، بل يمكن أن نعدّهما مجرًى واحدًا يصبّ في صالح الحقيقة الدينية، وإن كان لكلٍّ منهما مساحته الخاصّة، إلّا أنّه جعل من العقل الفلسفي تابعًا للقراءة الدينية، وأنّ وظيفته تكمن في بيان العقيدة المسيحية، فالأصالة في التفكير ترتكز على المعرفة الدينية المقدّسة.

ويبدو أنّ القدّيس توما الأكويني قد نجح بنحو ما في توظيف بعض المقولات الفلسفية، بما يتناسب مع الإطار العامّ للرؤية اللاهوتية المسيحية التي تعتمد على تعاليم الكتاب المقدّس. إضافةً إلى أنّه قد تخلّص بنحو بعيد من التعصّب الديني المتشدّد الذي مارسته سلطة الكنيسة آنذاك، فعمله هنا هو عمل لاهوتي متفلسف.

ومن حيث المقارنة مع ما قدّمه صدر المتألّهين في عملية

توظيف العقل الفلسفي مع العقل اللاهوتي، فقد اتّضح أنّ ما قام به الملّا صدرا هو أوسع وأشمل، فهو عمل بثلاثة مناهج معرفية هي: المنهجية الفلسفية، والمنهجية الدينية، والمنهجية الإشراقية المرتكزة على أصول العرفان النظري، فلا يرى بينها أيّ نحو من التقاطع، بل إنّ المنهجية الفلسفية والعرفانية لا بدّ أن لا تشذّ عن المنهجية الدينية، وبالتالي فإنّ الملّا في عمله أوسع وأشمل من عمل الأكويني، بل يبدو أنّه أوسع كذلك من عمل فيلسوف قرطبة ابن رشد.

قائمة المصادر

1. القس جيمس أنس، علم اللاهوت النظامي، مراجعة وإضافة وتنقيح القس منيس عبد النور، نشر الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوبارة، القاهرة.
2. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2010 م.
3. الخضري، زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983 م.
4. جلستن، إيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط 3، 1996 م.
5. ميلاد زكي غالي، الله في فلسفة القدّيس توما الأكويني، مركز دلتا للطباعة.
6. الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، 1908 م.
7. عويضة، كامل محمد محمد، توماس الأكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993 م.
8. راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2018 م.
9. محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية.
10. الأكويني، توما، مجموعة الردود على الخوارج، ترجمة وتعليق نعمة الله أبي كرم الماروني، مطبعة المرسلين اللبنانيين، لبنان، 1931 م.
11. المصباحي، محمد، من المعرفة إلى العقل.. بحوث في نظرية المعرفة عند العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1990 م.
12. مطهري، مرتضى، العرفان والدين والفلسفة، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2009 م.

13. مطهـري، مرتـضى، دروس في الفلسـفة الإسـلامية، ترجمـة عبـد الجبـار الرفاعـي، مركـز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 2، 1429 هـ.

14. يـزدان بنـاه، يـد اللـه، تأمّـلات في فلسـفة الفلسـفة الإسـلاميّة.. مباحـث في نظريّـة المعرفـة والمنهـج المعـرفي، ترجمـة أحمـد وهبـة، مراجعـة وتقديـم محمـد الربيعـي، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط 1، 2021 م.

15. مصبـاح يـزدي، محمدتقـي، المنهـج الجديـد في تعليـم الفلسـفة، مكتبـة طريـق المعرفـة، ط 1، 2006 م.

16. الطباطبـائي، محمدحسـين، نهايـة الحكمـة، صحّحهـا وحققهـا غـلام رضـا الفيـاضي، إصدارات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، قم، ط 4، 1394 ش.

نمط الحياة الاجتماعية في المجتمع العلماني.. دراسة في ضوء السنن الاجتماعية القرآنية

حسين إبراهيم شمس الدين[1]

الخلاصة

يعالج البحث الذي بين أيدينا موضوعًا مهمًّا من موضوعات الفكر المعاصر، وهو العلمانية من حيث كونها نظامًا اجتماعيًّا ونمط حياة يؤسّس - بناءً على البنية الفكرية الخاصّة به - لمجموعة من الأصول والضوابط التي تحكم حركة الفرد والجماعة، وقد حاولنا تفكيك الخطاب العلماني وأصوله على مستوى نمط الحياة الاجتماعية، حيث تبيّن لنا أنّها تنعكس على ثلاثة مستويات أساسية هي: معايير السلوك، والتشريعات، والقيم. ومن ثمّ انتقلنا بعد ذلك، إلى اكتشاف الأصول الفلسفية والفكرية الكامنة خلف هذه الأمور الثلاثة، ومن ثمّ خصّصنا قسمًا من الكلام لتقييم هذه الأصول ونقدها وفق الرؤية القرآنية السننية؛ إذ حاولنا استخراج القواعد الكلّية التي يبثّها القرآن والتي تحكم نمط حياة الفرد والجماعة، وحاكمنا الأصول العلمانية على وفق هذه الرؤية القرآنية؛ ولذا وصل البحث إلى أنّ القرآن بيّن أنّ الأصل في هذه الأمور الثلاثة النقطة المقابلة للفكر العلماني؛ إذ أسس وجود البعد المتجاوز للمادّة في أبعاد الوجود الإنساني والوجود الاجتماعي، تبعًا لتجاوز التكوين لبعد المادّة ووجود العوالم ما وراء الدنيا فيه.

الكلمات المفتاحية: *العلمانية، السنن القرآنية، نمط الحياة، معايير السلوك، القيم.*

---

(1) طالب دكتوراه في علم الاجتماع، الجامعة البنانية، لبنان.

E-mail: hshamsedine@gmail.com

Social Lifestyle in Secular Society: A Study in the Light of Qur'anic Social Norms

Hussein Ibrahim Shamsuddin
PhD student in Sociology, Lebanese University, Lebanon.
E-mail: hshamsedine@gmail.com

Summary

The study at hand deals with an important topic of contemporary thought, namely secularism, as a social system and a lifestyle that establishes – based on its own intellectual structure – a set of principles and guidelines that govern individual and collective behavior. We have tried to deconstruct the secular discourse and its foundations in terms of social lifestyle. It has become evident that secularism is reflected in three fundamental levels: behavioral standards, legislation, and values. Then, we proceeded to discover the philosophical and intellectual foundations underlying these three aspects. Next, we dedicated a section of the study to evaluating and criticizing these foundations in accordance with the Qur'anic-norms perspective; where we tried to extract the general principles conveyed by the Qur'an that govern the lifestyle of individuals and communities, and we assessed secular principles based on this Qur'anic perspective. Consequently, the study concludes that the Holy Qur'an has shown that the fundamental point in these three aspects is contrary to secular thought; for It has established the existence of the dimension that is beyond materiality in human existence and social existence, due to the transcendence of creation to the material dimension and the existence of other worlds beyond this world.

Keywords: secularism, Qur'anic norms, lifestyle, behavioral standards, values.

المقدّمة

يرتبط تاريخ العلوم الإنسانية وما تشتمل عليه من مفاهيم وقضايا بالتاريخ العامّ للأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية للعالم؛ إذ يمكننا أن نرصد النظريات والمدارس المختلفة لعلم الاجتماع وعلم الإنسان وعلم النفس وغيرها بشكل موازٍ لرصدنا للتقلّبات الحضارية التي جرت في العالم.

وبعبارة أوضح، ليس تطوّر هذا السنخ من العلوم وما يحمله من مفاهيم وقضايا بمعزل عن المُعاش اليومي في الحياة البشرية، فبروز الفلسفات السياسية حول الحكم والدولة وكذلك النظريات الاجتماعية حول الفرد والمجتمع كان - تاريخيًّا - مترافقًا مع جملة من الأحداث السياسية والاجتماعية، الإقليمية والعالمية، بحيث شكّلت هذه الأحداث فضاءً لتفعيل أسئلة معرفية لدى الفلاسفة والشخصيات الفكرية المختلفة، ويكفي لمن يريد التثبّت من هذه القضيّة النظر إلى آثار مثل الثورة الفرنسية على آليات التنظير تجاه القيم من قبيل الحرّية والعدالة والمساواة، وآثار اكتشاف علماء الإنسان والرحّالة والبعثات الاستكشافية (الاستعمارية أحيانًا) للمجتمعات البدائية الأفريقية وغيرها على الرؤى النظرية الأنثروبولوجية، وبحسب بعض المفكّرين إنّ علم الإنسان على سبيل المثال جاءت استجابةً للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي تعرّض لها المجتمع الأوروبّي، من قبيل انهيار النظام الاقطاعي وبروز أنماط

جديـدة للسـلطة وللتشريـع. [كالهـون، معجـم العلـوم الاجتماعيـة، ص 131]

ومـن تلـك المفاهيـم التي كان لها الدور البارز في التعـبير عـن التقلّبـات والمنعطفـات التاريخيـة والتي بـرزت بدايـةً في الواقـع الغـربي الأوروبّي مـن الناحيـة التاريخيـة - مفهـوم "العلمانيـة" ومـا يرافقـه عادةً مـن مفاهيـم أخـرى كالحداثـة والعقلنـة والتنويـر، والتي انبثقـت مـن صراعات بين المؤسّسـة الدينيـة والدولـة، بغـضّ النظـر عـن نمطهـا الذي كان سـائدًا والذي طـرأ عليـه تبـدّلات وتـغيّرات فيمـا بعـد، واسـتمرّت هـذه المفاهيم بالتبلـور وإعادة الصياغـة وفـق التحـوّلات المختلفـة للواقـع الاجتمـاعي والسـياسي، ممّـا أفضى إلى إثـارة الكـثير مـن الغمـوض والإبهـام حـول أصـل تعريفهـا والمـراد منهـا، وهـذا مـا صرّح به كلّ مـن تصـدّى لتعريف مفـردة العلمانيـة وبيـان أبعادهـا، فقـال بعـض المفكّريـن الذيـن تفرّغـوا قـدرًا مـن حياتهـم العلميـة لمسـألة العلمانيـة إنّ «مصطلـح العلمانيـة مصطلـح خلافي جـدًّا، شـأنه شـأن مصطلحـات أخـرى مثـل التحديـث والتنويـر والعولمـة، شـاع اسـتخدامها وانقسـم الناس بشـأنها بين مؤيّـد ومعـارض. ولعـلّ مصطلـح العلمانية بـالذات مـن أكثر المصطلحـات إثارةً للفرقـة؛ إذ يتـمّ الحـوار والشـجار حـوله بحـدّة واضحـة، تعطـي انطبـاعًا بأنّـه مصطلـح محـدّد المعـاني والأبعـاد والتضمينـات، ولكنّنـا لـو دقّقنـا النظـر قلـيلًا لوجدنـا أنّ الأمـر أبعـد مـا يكـون عـن ذلـك» [المسيري، العلمانيـة الجزئيـة والعلمانيـة الشـاملة، ج 1، ص 15]، وسنـشير في القسـم الأوّل مـن هـذا البحـث إلى قضيّـة التعريـف وإشكالياتهـا.

وبتقديرنا ليس هذا الاضطراب في التعريفات ناشئًا من غموض أكاديمي بقدر ما هو ناشئ من تحوّل طرأ على نفس المقصود من المفهوم لارتباطه في كلّ حقبة تاريخية بالدلالة على ظاهرة وانعطاف سياسي واجتماعي كان يجري حينها، وبالتالي تعدّدت دلالاته بتعدّد الأحداث.

ثمّ إنّنا لو تأمّلنا في تلقّي الفكر الإسلامي عمومًا للعلمانية وتجلّياتها، وجدناه تلقّيًا نقديًّا بامتياز، وإن تعدّدت آليات النقد ومجالاته، فبعض الدراسات كانت مساهمتها في النقد تتجلّى على مستوى البنى والأسس الفلسفية التي نشأت عليها العلمانية، وبعضٌ آخر من هذه الدراسات توجّهت لنقد العلمانية من داخل نظامها الفكري نفسه، بمعنى أنّها حاولت تفريغ العلمانية من قيمتها المعرفية من خلال بيان الخلإ والتناقض الذي تحتوي عليه، وهناك دراسات أخرى من حقول متنوّعة لسنا بصدد تعدادها، إلّا أنّ ما يهمّنا ههنا هو بيان أنّ هناك نوعًا من الضعف على المستوى الكمّي والكيفي في نقد العلمانية وفق الأسس الإسلامية نفسها، بحيث لا ينشغل الباحث في هذا الصنف من الدراسات ببيان ضعف العلمانية كطرح ثقافي اجتماعي سياسي في نفسه وعلى مستوى بنيته الخاصّة، بل ينطلق من اعتقاده بالإسلام كمنظومة عقدية وقيمية وتشريعية، ومن خلال هذا الاعتقاد يتوجّه لبيان أنّ العلمانية عبارة عن طرح لا يمكن للمعتقد بالمنظومة الدينية الإسلامية أن يتّخذه نموذجًا سياسيًّا أو اجتماعيًّا له، وهنا بالتحديد يقع محلّ بحثنا الذي نحن بصدده.

ثـمّ إنّ الانـطلاق مـن السـلَّم الديني لتشـخيص الموقـف تجـاه أيّ قضيّـة - ومنهـا العلمانيـة التي هي محـلّ بحثنـا - قـد يُتصـوّر على نمـاذج وأنمـاط متعـدّدة، كأن ينطلـق شـخص مـن رؤيـة فقهيـة أو كلاميـة أو فلسـفية يتبنّاهـا ولينقـد العلمانيـة وفـق هـذه المبتنيـات، وقـد ينطلـق مـن أسـس تفسيريـة أيضًـا آخـذًا الـسنن القرآنيـة على سبيـل المثـال - وهـو محـلّ بحثنـا هنـا- ليجعلهـا معيـارًا وميزانًـا في قبـول ورفـض مـا أتـت بـه العلمانيـة على مسـتوى الروابـط الاجتماعيـة ونمـط الحيـاة، وبهـذا يتبلـور السـؤال المركـزي الذي نحـن بصـدد الإجابـة عنـه في هـذه الأوراق: مـا الموقـف الديني الإسلامي تجـاه نمـط الحيـاة الاجتماعيـة العلمانيـة انطلاقًـا مـن الـسنن الاجتماعيـة القرآنيـة؟

ولا بـد مـن التنبيـه على قضيـة، وهي أنّ البحـث سـيعتمد في كـثير مـن بياناتـه وأفكاره على تطبيقـات عمليـة للفكـر العلمـاني ونقـده، ولا يكـتفي بذكـر النقـد البنيـوي فقـط.

وبنـاءً على مـا مـرّ، فـإنّ الأسـئلة الإشكاليـة للبحـث تتمثّـل في سـؤالين مركزيين:

كيف تتمظهر العلمانية على مستوى نمط الحياة؟

ومـا الرؤيـة القرآنيـة السننيـة لهـذا النمـط؟ ومـا البديـل الذي يطرحه في هـذا المجال؟

المبحث الأول: في المفاهيم العامّة وأقسام العلمانية

أشرنا خلال المقدّمة إلى أنّ مفهوم العلمانية شأنه شأن الكثير من المصطلحات المتداولة في فضاء العلوم الإنسانية، يخضع لسيرورة تاريخية تبلور الإطار النظري الذي يتمّ تحديده وتعريفه وفقه، ولذا من الخطإ - بتقديرنا - أن يُسلك لأجل بيان التعريف لمثل هذه المصطلحات مسلك التعريفات المعجمية التي تعطي تعريفًا أحاديًّا للمعرَّف، بل لا بدّ من تشخيص المتداول من المصطلح في الدائرة الزمانية والمكانية الخاصّة، وهذا ما يستلزم رصد حقل دلالي يجمع بين عدّة مفاهيم تشترك في تحديد النظام المعرفي الذي تتحدّد في إطاره العلمانية.

أوّلًا: العلمانية الشاملة والجزئية

هذان المصطلحان يشكّلان فصلًا منهجيًّا اقترحه بعض المفكّرين بهدف البتّ في قضيّة التفاوتات الواضحة التي نجدها في تعريف العلمانية؛ إذ إنّنا تارةً نجد أنّ العلمانية تعني فصل الدين عن السياسة، أو فصل المؤسّسة الدينية عن التدخّلات في القرارات السياسية والاقتصادية للدولة [Bell, Secularism French Style, p. 1]، بحيث يمكن القول بأنّها نظرية تسعى لتحييد الدين بمعنى الأسس الميتافيزيقية أولًا ورجال الدين غير التكنوقراطيين (الاختصاصيين) ثانيًا عن ساحة التشريع والتنفيذ، واعتبار هذه الأمور من مختصّات شؤون الدولة المدنية التي تسعى لتنظيم حياة الناس وفق

الطـرق "العلميـة" والتحقيقـات التجريبيـة وفـق علـوم الاقتصـاد والسياسـة؛ ولذا كان المـعنى الذي يتبـادر إلى الذهـن مـن هـذه التعريفـات يحصر دائـرة العلمانيـة بإطـار فصلهـا عـن المكـوّن ذي الطابـع القـدسي الميتـافيزيقي عـن الحيـاة السياسـية الاقتصاديـة.

في الحقيقـة إنّ هـذه العلمانيـة تـشير إلى مبـدإ عام هـو اسـتقلال المؤسّسـة السياسـية للدولـة بجميـع أنشـطتها العسـكرية والاقتصاديـة وغيرهـا عـن سـلطة الديـن ومبادئـه؛ لذا عُرّفـت هـذه العلمانيـة التي اعـتُبرت جزئيـةً مقارنـةً بمـا سـيأتي مـن العلمانيـة الشـاملة بأنّهـا «رؤية جزئيـة للواقـع تنطبـق على عالـم السياسـة وربّمـا على عالـم الاقتصـاد، ويـعبّر عنهـا كـثيرًا بفصـل الكنيسـة عـن الدولـة. والكنيسـة هنـا تـعني المؤسّسـات الكهنوتيـة عمومًـا، أمّـا الدولـة فهي تـعني مؤسّسـات الدولـة المختلفـة ... كلّ هـذا يـعني أنّ العلمانيـة الجزئيـة تترك حيّزًا واسـعًا للقيـم الإنسـانية والأخلاقيـة المطلقـة، بـل وللقيـم الدينيـة مـا دامـت لا تتدخّل في عالـم السياسـة» [المـسيري، العلمانيـة الجزئيـة والعلمانيـة الشـاملة، ج 2، ص 471].

وأمّـا العلمانيـة الشـاملة فهي في الحقيقـة سـحبٌ لـروح العلمانيـة الجزئيـة وتوسـعتها، بحيـث تشـمل جميـع أبعـاد الحيـاة العامّـة للإنسـان، ولا يقـتصر على قضيّـة الفصـل المذكـورة بين الديـن والسياسـة بالمـعنى الضيّـق للكلمـة، بمـا تشـمل المؤسّسـات السياسـية الخاصّـة، بـل تكـون العلمانيـة الشـمولية عبـارةً عـن إزاحـة المقـدّس والأخـروي والديني والميتـافيزيقي وغير ذلـك مـن المفاهيـم المنظّمـة لنمـط حيـاة الإنسـان

وفقًا للرؤية الدينية عن ساحة الحياة العامّة، ومن هنا عرّفها بعضهم بأنّها «رؤية شاملة للكون بكلّ مستوياته ومجالاته، لا تفصل فقط الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامّة، وإنّما تفصل كلّ القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كلّ جوانب الحياة العامّة في بادئ الأمر، ثمّ عن كلّ جوانب الحياة الخاصّة في نهايته» [المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 472].

ثانيًا: العقلانية

مصطلح العقلانية المقصود هاهنا هو المصطلح الاجتماعي المتداول في العلوم الإنسانية، ولا يقصد به معناه اللغوي الذي قد نجده في المعاجم العربية أو الاستعمالات المختلفة في العلوم الإسلامية كعلم الأصول أو الكلام أو الفلسفة، فإنّ هذا المصطلح في العلوم الإسلامية قد يتّسع ليشمل العقل البرهاني الذي ينال قضايا ما وراء المادّة وقضايا الدين والحكمة الإلهية، إلّا أنّ المقصود من العقلانية في السوسيولوجيا بشكل خاصّ مصطلح يشير إلى البعد الأداتي والمادّي في تسيير الحياة العامّة، والابتعاد عن مصادر أخرى غير بشرية وتجريبية وعلمية - كالفيزياء والاقتصاد وغيرهما - في إنشاء المجتمع وقيام مؤسّساته، وقد عرّف بعض معاجم العلوم الإنسانية هذا المصطلح بأنّه يشير إلى «السيرورة التي سيطر الفكر المنهجي والعقل الأداتي والقياس والحسابات بوساطتها على حياة المجتماعات الحديثة ... إنّ العقلنة تضمّنت عددًا من السيرورات المترابط، منها تراجع

سـيطرة العائلـة على الأعمـال الاقتصاديـة ونمـوّ الممارسـات الإداريـة المبنيّـة على حسـاب الأربـاح وإجـراءات المحاسـبة الدقيقـة» [كالهون، معجم العلـوم الاجتماعـي، ص 436 و437].

ثالثًا: الحداثة وما بعد الحداثة

يمكـن رصـد بـوادر مفهـوم الحداثـة في الفكـر الأوروبّي الغـربي منـذ فجـر القـرن السـابع عشر؛ إذ شـهد المجتمـع الغـربي انتقـالًا نحـو النمـاذج العلميـة لتفـسير الكـون والعالـم، وفيمـا بعـد نحـو حاكميـة النمـوذج الصنـاعي في بنـاء المجتمـع، وهـذا التوجّـه جعلـه يتمحـور حـول عـدّة قضايـا شكّلـت بمجموعهـا سـمات المجتمـع الحديـث، مـن قبيـل العقلانيـة والإنتـاج الصنـاعي والرأسـمالية والبيروقراطيـة وتراجـع النظـرة الدينيـة للمجتمـع.

ومـن أهـمّ التحـوّلات التي طـرأت على المجتمـع وجعلتـه ينتقـل إلى الحداثـة مـا أشـار إليـه بعـض الفلاسـفة والسوسـيولوجيين المعاصريـن، إذ جعـل هـذا التحـوّل ضمـن ثلاثـة محـاور أساسـية:

تحقيق مؤسّسة علمية تجريبية تحلّ محلّ التعاليم اللاهوتية.

تحقيـق مؤسّسـة فنّيـة تحـلّ محـلّ سـطوة الطقـوس الدينيـة المسـيطرة على المجتمـع.

الاشـتغال الفكـري بنظريـة الدولـة والقانـون خـارج إطـار النـصّ الديني.[انظـر: هابرمـاس، نظريـة الفعـل التـواصلي، ج 1، ص 542]

والحداثة كان لها طور آخر مرّت فيه في أواخر القرن الماضي، بما سمّي "ما بعد الحداثة"، حيث كانت السمة البارزة لها الانتقال من فرض العقلانية كنظام مطلق للحياة إلى ما أشبه بالنسبية، وهو ما اعتُبر مرحلةً جديدةً أيضًا من مراحل العلمانية في العصر الحديث، إذ إنّ تحييد حضور التعاليم الدينية في المجالات العامّة للحياة، لا يؤدّي إلى فرض عقلانية أداتية وحسب، بل انتقل إلى مرحلة النسبية والخلوّ من المعنى، وبعبارة أخرى «كانت ما بعد الحداثة بميولها النسبية ونبذ التعاليم العليا، ورفض الحقيقة، مؤثّرةً بطريق آخر في تكريس العلمانية؛ لأنّ تحليل الحقيقة المطلقة للأديان، والتعاليم الدينية الماورائية، والروايات العليا في إطار من نسبية القيم كان بمعنى رفض الأصول الماورائية للأديان» [سبحاني، العلمانية مذهبًا، ص 351].

رابعًا: الدين

في الفضاء الإسلامي كان للدين معنى خاصّ - ولا نقصد هاهنا المعنى اللغوي المعجمي - بحيث كان يدلّ على مجمل التعاليم والعقائد والقيم التي ترتبط بمصدر الوحي بشكل خاصّ، وإن أمكننا أن نطلق في بعض المواضع أنّ الدين أيضًا يطلق على بعض مؤدّيات العقل البرهاني القطعي، بحيث يقال عادةً في مجال التشريع والفقه إنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع مع بعض التفاصيل المهمّة المذكورة في محلّه من علم أصول الفقه، كما أنّ العقل البرهاني الذي يفيد العلم القطعي اليقيني الذي لا يحتمل الخلاف لا شكّ

وأنّ له قدسيةً وحجّيةً مسلّمةً في باب العقائد، فلولا هذا العقل لما كان بالإمكان إثبات أمّهات الأصول العقدية من التوحيد والنبوّة وغيرهما، إلّا أنّ هذا المعنى من الدين الشامل لهذا المعنى من العقل ليس هو محلّ الكلام في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبالتالي لا ينبغي الخلط بين المعنيين عند الحديث عن العلمانية في أنّها عبارة عن فصل الدين عن الدولة، أو الحياة العامّة الاجتماعية كما ذكروا، وإن كان سيأتي عند ذكر النقد أنّ من أهمّ مشاكل الفصل الذي ادّعته العلمانية أخذها لمعنى خاصّ من الدين لا ينسجم مع الطرح القرآني له.

وقد أخذ علماء الاجتماع في تعريف الدين الجانب الذي يكون له دور في تشكيل المجتمع الديني، أي لم يعتنوا كثيرًا بالدين بالمعنى النظري والإثباتي، وبعبارة أخرى، نظروا إلى الدين باعتباره مجموعةً من المؤسّسات التي يكون له دور في التشريعات الحقوقية، أو بأنّه مجموعة من الطقوس والشعائر المستندة إلى أبعاد رمزية ماورائية أو غير ذلك، فهم في الحقيقة لم يعتنوا اعتناءً فلسفيًّا تحقيقيًّا في تنقيح القضايا الدينية العقدية أو التشريعية أو الابستمولوجية[1]، بل نظروا إلى الدين في واقعه العيني الخارجي الذي يتجلّى في السلوكيات والمعايير الاجتماعية والسياسية، وإن كان بعضهم نظر إلى الدين نظرةً شخصيةً

(1) المقصود من الأبعاد الإبستمولوجية ما يشمل قضايا من قبيل كون الوحي مصدرًا للمعرفة، ومن قبيل إمكان الارتباط بما وراء عالم الطبيعة والمادّة وغير ذلك.

خاصّـةً، باحـثين في ذلك عـن مفـردات مثل الروحانيـات الدينيـة والإيمان الشـخصي القـلبي الديني؛ ولذا يتفـاوت السوسـيولوجيون في تعريـف الديـن «بين اعتبـاره مؤسسـاتٍ تقليديـةً ذات بنيـة تنظيميـة وهيكليـة مرتبطـة بـدور العبـادة المألوفـة، وبين مـن يأخـذون أبعـادًا أخـرى بالاعتبـار، مثل الإيمـان الـروحي الشـخصي والالتزام العميـق بمنظومـة القيـم المعيّنـة» [غيدنـز، علـم الاجـتماع، ص 586].

خامسًا: نمط الحياة

يـشكّل مصطلـح "نمـط الحيـاة" أو "نسـق الحيـاة" أو "أسـلوب الحيـاة" مصطلحًـا مـن المصطلحـات جديـدة التـداول في العلـوم الاجتماعيـة، وهـو معـرّب "Lifestyle"، ولا بـدّ مـن أجـل بيانـه وتعريفـه مـن ملاحظـة أركانـه التي يتألّـف منهـا حين اسـتعماله، ولا يفيدنـا كـثيرًا ههنـا البحـث عـن المـعنى اللغـوي لهـذا التركيـب؛ لأن تحديـده في الحقيقـة يرجـع إلى مجموعـة مـن السـياقات التي يسـتخدم فيهـا ولا يكـون التعامـل معـه على طريقـة الانـعكاس والاطّـراد اللغـوي أو المنـطقي.

يـشير هـذا المصطلـح إلى الآراء والسـلوكيات والتوجّهـات الفرديـة والاجتماعيـة، وقـد تـمّ تقديـم هـذا المصطلـح مـن قبـل عالـم النفـس النمسـاوي ألفـرد أدلـر (Alfred Adler) في كتابـه الصـادر عام 1929، ومـن ثـمّ تطـوّر هـذا المصطلـح بحيـث صـار يعكـس مواقـف الفـرد أو طريقـة حياتـه وقيمـه أو رؤيتـه للعالـم، وبعبـارة أخـرى إنّ أسـلوب الحياة هـو وسـيلة لتكويـن الإحسـاس بـالذات وخلـق أبعـاد ثقافيـة لها اتّصـال

مع الهويـة الشـخصية. [Spaargaren, lifestyle consumption and the environment, 50]

وإجمـالًا، إنّ أيّ مجتمـع مـن المجتمعـات، إنّمـا يحصـل اجتماعـه نتيجـة ثلاثـة أمـور أساسـية تـشكّل بمجملهـا الفضـاء العـامّ لما يـسمّى "نمـط الحيـاة":

الثقافة المشتركة.

توزيع الأدوار بين الأفراد.

ووجود الضوابط التشريعية والتنظيمية.

وذلـك لأنّ أيّ تجمّـع بين الأفـراد حتّى يصـحّ أن يكـون اجتمـاعًا له صفـة وحدانيـة، كأن يقـال هـذا مجتمـع عـربي، أو مجتمـع فـرنسي أو غير ذلـك، فإنّـه لا بـدّ مـن وجـود عقليـة وذهنيـة جامعـة - ولـو في حدّهـا الأدنى - تجمـع بين هـؤلاء الأفـراد، بمـعنى أنّ إرادة الاجتمـاع بين الناس تجعلهـم يتّفقـون على مـا يـسمّى "القيـم ومعـايير السـلوك" ، فأمّـا القيـم فهي التي «تـضفي مـعنى محـدّدًا، وتعطـي مـؤشّراتٍ إرشـاديةً لتوجيـه تفاعـل البشر مـع العالـم الاجتمـاعي» [غيدنـز، علـم الاجـتماع، ص 82]. وأمّـا معـايير السـلوك «فهي قواعـد السـلوك التي تعكـس أو تجسّـد القيـم في ثقافـة مـا. وتعمـل القيـم والمعـايير سـويًّا على تشـكيل الأسـلوب الذي يـتصرّف بـه أفـراد ثقافة مـا إزاء مـا يحيـط بهـم» [غيدنـز، علـم الاجـتماع، ص 83].

أمّـا العـنصر الآخـر - وهـو الأدوار الاجتماعيـة - فناتـج عـن العـنصر الأوّل ويمثّـل أحـد تجلّياتـه؛ وذلـك أنّ أيّ مجتمـع إنّمـا يقسّـم الأدوار بين أفـراده بنـاءً على رؤيـة ثقافيـة قيميـة وسـلوكية، فـالدور الاجتمـاعي

للحاكم يقوم على مجموعة من معايير السلوك التي يتبنّاها المجتمع ككلّ، كما أنّ الدور الاجتماعي الذي يقوم به للمرأة يقوم على رؤية شاملة حول الأسرة والزواج ومسائل التربية، من هنا كان أحد أهمّ محدّدات نمط الحياة هو اكتشاف خارطة "الأدوار الاجتماعية" لجميع الشرائح، والتي تبتني على رؤية ثقافية تكشف عن القيم ومعايير السلوك.

وأخيرًا، إنّ الأدوار الاجتماعية للأفراد كما أنّ لها بعدًا ثقافيًّا عميقًا يحكمها ويحدّدها، إلّا أنّ الأنظمة التشريعية والتقنينية أيضًا لها دور كبير في تشكيل نمط الحياة المتعلّق بها، فالطبيب مثلًا وإن كان له دور اجتماعي نابع من ثقافة المجتمع وذهنيته، إلّا أنّ النظام التشريعي الذي يضع لائحةً للحقوق المتبادلة بينه وبين المريض، أو بينه وبين جماعة ونقابة الأطباء وما إلى ذلك، يعدّ أيضًا من المحدّدات للإطار العامّ الذي يتفاعل داخله الأطباء ويشكّل جزءًا من نمط الحياة للمجتمع، وهنا يأتي الكلام حول "النظم التشريعية" ودورها في إعادة صياغة الأدوار أو تأكيدها وإنتاجها مجدّدًا، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ النظم التشريعية أيضًا ناشئة من رؤية المجتمع حول القيم ومعايير السلوك، ورؤيتهم حول الأدوار التي تختصّ بكلّ شريحة من شرائح المجتمع؛ وذلك أنّ تشريع "الشذوذ الجنسي" مثلًا في بعض المجتمعات، يعبّر عن رؤية خاصّة لدور الأفراد ذكورًا وإناثًا، ورؤية خاصّة للعلاقة الجنسية والأسرة والتربية وغير ذلك.

خلاصة الأمر أنّ هذه الأمور الثلاثة تشكّل عمق نمط الحياة لأيّ مجتمع، وهي أمور مترتّبة بعضها على بعض.

المبحث الثاني:
نمط الحياة في المجتمع العلماني.. الآثار والنتائج

بعد أن اتّضحت أهمّ العناصر المفاهيمية للبحث، نخصّص هذا القسم لاستكشاف الملامح العامّة لنمط الحياة وفق النظام العلماني، ولأجل الوصول إلى هذه الأبعاد والملامح، نسعى أوّلًا لبيان المعنى الحقيقي لإزاحة الدين عن الحياة الاجتماعية وفق ما يتطلّبه النظام العلماني، ومن ثمّ نحاول استخراج الأبعاد التفصيلية لهذا المعنى.

أوّلًا: معنى تحييد الدين عن الحياة الاجتماعية

إنّ اكتشاف ملامح النظام العلماني على مستوى نمط الحياة يتطلّب الربط بين مبادئه من جهة وأركان نمط الحياة من جهة أخرى، فإذا كانت العلامة المميّزة للنظام العلماني هي تحييد الدين - بما يشتمل عليه من أبعاد مختلفة على مستوى السلوك والقيم - عن الحياة العامّة للناس، وإحلال المؤسّسات والأنماط التي تسمّى بالعقلانية والحداثوية محلّ الأنماط الدينية، فلا بدّ أن تكون هذه هي النقطة التي منها ننطلق لاكتشاف ملامح هذا النظام الاجتماعي.

وبعبارة أخرى، إنّ أيّ نظام فكري يسعى لأن يكون ذا وجود

عـيني في السـاحة الاجتماعيـة، ينطلـق مـن مبـادئ تكـون بمنزلـة الموجّهـات لكيفيـة السـلوك واتّخـاذ المواقـف والقـرارات المتعلّقـة بالحيـاة والتعامـل مـع الآخريـن، فمـثلًا إذا كان لدينـا جماعـة بشريـة لا تؤمـن إلّا بقيمـة المنفعـة المادّيـة بحيـث تـشكّل المادّة - مـن المال والجاه والسـلطة وغير ذلـك - محـور "القيمـة" عندهـا، فلا يمكـن إلّا أن يكـون مظهـر هـذه الجماعـة على مسـتوى السـلوك منسـجمًا مـع هـذه القضيّـة، فلا يكـون مـن أثـر للعمـل دون منفعـة مادّيـة، فتنـتفي عندئـذٍ قابليـة ظهـور مثـل خُلـق الجـود والسـخاء دون رجـاء منفعـة مادّيـة ملموسـة، إلى غير ذلـك مـن المظاهـر.

نعـود إلى سـؤال الانـطلاق الأسـاسي، مـاذا حيّـدت العلمانيـة مـن الديـن؟ هـذا السـؤال هـو الذي سيكشـف لنا عـن المبـادئ التي أزالها النظـام العلمـاني عـن تـأثير الديـن، وباكتشـاف هـذه المبـادئ يمكـن لنا أن نسـتخرج السـلوكيات والروابـط - وبتعـبير أدقّ "مظاهـر نمـط الحيـاة" - الناشـئة عـن النظـام الاجتمـاعي العلمـاني.

لا شـكّ أنّ مـا يـسمّى "دينًـا" في المصطلـح الأكاديمي المعـاصر والرائـج في العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة المختلفـة، يشـمل الكثير مـن الثقافات والمذاهـب الأخلاقيـة التي قـد لا تكون دينًـا بالمعنى الذي نرومـه من هذا البحـث، وخاصّـةً أنّنـا نريد تسـليط الضـوء على خصـوص الـسنن القرآنية الاجتماعيـة القرآنيـة؛ ولذا فـإنّ مقصودنا من الدين هو المـعنى الإسلامي له، الشـائع بين علمـاء الإسلام الذي أشرنـا إليـه في الفصـل الأوّل من البحث.

إن الديـن يطـرح نفسـه مجموعـةً مـن التعاليـم العقديـة والمسـلكية والقيميـة، والتي يصيـغ الفـرد والمجتمـع حياتـه على أساسـها، وتتمتّـع هـذه التعاليـم بالقداسـة والروحانيـة لعـدّة خصوصيـات أهمّهـا أنّهـا تعاليـم مرتبطـة بعالـم الغيـب وعالـم مـا وراء الطبيعـة، والعالـم الذي هـو خـارج الحسـابات المادّيـة.

أوّل مـا تطرحـه هـذه التعاليـم هو توسـيع فضـاء الواقـع المادّي ليشـمل أبعـادًا أخـرى مجـرّدة عـن المادّة، سـواء على مسـتوى الواقـع الخارجي أو على مسـتوى الواقـع الإنسـاني، بمـعنى أنّهـا تقـول إنّ هنـاك عالمًـا آخـر غير هـذا العالـم المحسـوس، وهنـاك معـادًا وانفتاحًـا للبشريـة على عالـم آخـر، وأيضًـا على مسـتوى نفـس الإنسـان تقـول إنّ الجسـد المادّي يـشكّل بعـدًا مـن أبعـاد الشـخصية الإنسـانية، مضافًـا إلى بعـد آخـر مجـرّد وخـارج إطـار المادّة، هـذان الأمـران يتفـرّع عليهمـا أمـور كـثيرة، منهـا أنّ السـلوكيات الإنسـانية ونمـط الحيـاة بين الناس لا يقـتصر على الحـدود الزمانيـة والمكانيـة فقـط، بـل يتـشكّل لدى الإنسـان والمجتمـع معيـار آخـر تـوزن بـه السـلوكيات، ولـن نسـتفيض في شرح هـذه القضيـة المركزيـة؛ لأنّـه سـيأتي تفصيلهـا في القسـم الثالـث مـن البحـث.

ولكـن يتّضـح بنـاءً على مـا سـبق أنّ أوّل تحييـد قامـت بـه العلمانيـة للديـن يتمثـل في "دنيَـوة" الواقـع الخارجي، أي جعلـه دنيويًّـا فقـط، و"دنيـوة" الإنسـان بمـعنى اختزاله في جسـده، وقـد أطلـق في بعـض الأحيـان على هذيـن الأمريـن مصطلـح "العقلنـة"؛ باعتبـار أنّ كلّ مـا

هو خارج إطار المادّة غير عقلاني كما أشرنا سابقًا، ومن هنا يظهر أيضًا أنّ العلمانية «نظرية حول أنّ الأخلاق يجب أن تبتني فقط على أمور ترتبط بسعادة الإنسان في الحياة الدنيا، وترك كلّ الاعتبارات والملاحظات الأخرى من قبيل الاعتقاد بالله والعالم الآخر» [سبحاني، العلمانية مذهبًا، ص 194].

وخلاصة الأمر يتفرّع من هذا الأصل كلّ مظاهر الحياة العلمانية في المجتمع، وهذا ما سنبيّنه في الأمر الثاني.

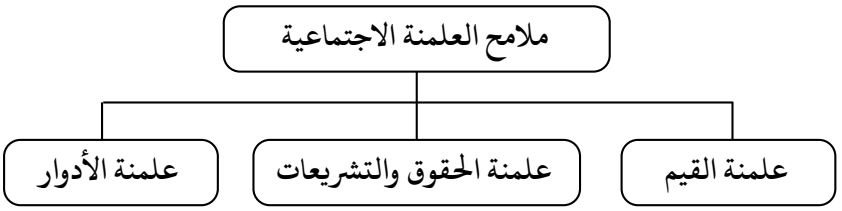
ثانيًا: مظاهر نمط الحياة العلمانية

حاول الكثير من الباحثين رصد تجلّيات العلمانية في سلوكيات الناس وما يحكمهم من معايير قيمية ومعرفية إذا ما انتهجوا العلمانية مسلكًا لحياتهم، ولكنّنا في الواقع يمكننا إرجاع كلّ هذه المظاهر التي ذكروها إلى عنصر "الدنيوة" الذي ذكرناه، والذي يعني محورية المادّة وكونها المحدّد النهائي للقيمة المعرفية والسلوكية بجميع ما تحمله من لوازم ومعانٍ.

وقد تقدّم في المبحث الأوّل عند الحديث عن "مفهوم نمط الحياة" أنّه يتشكّل فعليًّا من ثلاثة أمور: أوّلها القيم ومعايير السلوك، ثانيها الأدوار الاجتماعية، وثالثها النظام التشريعي.

فإذا جئنا لنطبّق هذه الأمور الثلاثة على فكرة "العلمانية" التي ترجع بشكل دقيق إلى "الدنيوة" التي ذكرناها سابقًا، نجد أنّه

قد حصلت دنيوة على مستوى القيم ومعايير السلوك، ودنيوة على مستوى الأدوار الاجتماعية، ودنيوة على مستوى التشريعات والأنظمة الحقوقية.



1ـ علمنة القيم ومعايير السلوك ودنيوتها

إنّ محورية "المادّة" لها انعكاس واضح على المعرفة، فحيث حصرت العلمانية المعرفة بما هو تجريبي باعتبار أنّ ما هو وراء المادة والطبيعة أمور غير قابلة للتجربة، فعندئذٍ لا يمكن أن تدخل إطار المعرفة، من هنا لنا نستفتي النظام العلماني عن النظرية الأخلاقية والقيمية التي تنشأ منه، ومن الاعتقاد بلانهائية المرجعية الطبيعية المادّية، وعن النسق القيمي الذي يخرج به.

لا بدّ من فحص ماهية الإنسان في ضوء العلمانية حتّى نخرج بالرؤية الأخلاقية التي يرى هذا النظام أنّها تحكمه، فالإنسان وفق هذه الرؤية هو "كائن طبيعي بيولوجي" أوّلًا، يتأثّر بتنشئة اجتماعية ثانيًا، وليس له غير هذين البعدين، كالبعد الروحي المجرّد المرتبط بعالم ما بعد الطبيعة وبعالم الآخرة وفق اصطلاح الدين الإسلامي، فإذا كان الأمر كذلك، ووضعنا أمامنا هذا الإنسان "المفترض"

وسألناه: لماذا تريد العدالة؟ لماذا الصدق حسن؟ لأيّ شيء يحسن البرّ بالوالدين؟ وإلى غير ذلك من القيم ومعايير السلوك، يجب عند التأمّل بالنظرية العلمانية أن يخرج الجواب منسجمًا مع المنطلقات التي انطلقوا منها لتعريف الإنسان، ولن يكون الجواب خارجًا عن معيارية "الحسن والقبح الاجتماعي" تبعًا لبعد التنشئة الاجتماعية للإنسان، أو "النفع والضرر" و"اللذّة والألم الجسمانيين"، وأمّا لو نطق أحد من العلمانيين بأنّ هناك إيمانًا بما يسمّى "الضمير الإنساني" أو "أنسنة القيم" فهذا في الحقيقة لن يكون إلّا خروجًا عن النسق العلماني، أو بتعبير أدقّ: كلام على خلاف البناء النظري العلماني.

وقد ذكر بعض المحقّقين هذه القضيّة، حيث قال: «تتمّ العلمنة للنظرية الأخلاقية بحيث تدور داخل إطار القانون الطبيعي المادّي، الذي يوحّد الإنسان والطبيعة ولا يقبل أيّة مرجعية غير مادّية متجاوزة ... وإن بقيت قيم في عالمه، فمن المؤكّد أنّها ستكون قيمًا مادّيةً عامّةً مثل المنفعة والبقاء ... أو مثل الإشباع واللذّة والتطوّر» [المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 128].

2ـ علمنة الأدوار الاجتماعية ودنيوتها

الوجهة الثانية من وجهات نمط الحياة هي الأدوار الاجتماعية وكيفية بنائها وتوزيعها، وهذا الأمر - كما ذكرنا - مبتنٍ على الرؤية التي يحملها النسق الثقافي الحاكم تجاه الإنسان من حيث هويته وغايته، وكما رأينا أنّ مرجع العلمنة يعود إلى الدنيوة التي تعني اختزال

الإنسان في بعده المادّي، ومن هنا نسأل أيضًا، لو نظرنا إلى أيّ شريحة اجتماعية، كالمرأة والرجل بوجه عامّ وكالحكّام والمعلّمين والأطبّاء والمفكّرين وغيرهم، وسألنا النسق الفكري العلماني عن أدوارهم، فبأيّ جواب نخرج لو انطلقنا من مبادئ العلمنة والدنيوة؟

إنّ السؤال عن دور الإنسان في المحيط الاجتماعي لا يخرج عن السؤال عن غاية الاجتماع وسببه من جهة، وعن ماهية الإنسان كذلك، فإن كان الإنسان مقصورًا على بعده المادّي الجسماني، وألغينا الجانب المجرّد والروحاني فيه، فلن يكون له وللاجتماع من غاية تخرج عن أطر "التنظيم والاستقرار الاجتماعي"، وبالتالي تتحدّد الأدوار وفق هذا الإطار، وهذا ما جرى صياغته ضمن مفهوم "المواطنة" وأمثاله، وعندئذٍ لن يكون للإنسان من دور إلّا بمقدار ما تحفظ فيه مواطنته داخل الدولة والمجتمع، وأمّا ما يخرج عن هذا الإطار فهو خارج عن تحديد الدور الذي يعمل فيه ويتفاعل داخله، فلا معنى لوجود غاية "متعالية" و"مقدّسة" تقع خلف الاجتماع، من قبيل التكامل الذاتي؛ لأنّها خير بذاتها ولها أثر في صياغة الصورة النهائية للإنسان في عالم الحقيقة الذي يقع وراء عالم المادّة، وفي النتيجة، «ولأنّ وجود الإنسان ليست له أهداف نهائية ولا غايات مطلقة غير مادّية، فإنّ الخير النهائي والأعظم (وأحيانًا الأوحد) هو مصلحة الدولة العليا. وعلى الإنسان أن يتحوّل إلى مواطن لا يدين بالولاء إلّا إلى مطلق علماني» [المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 142].

وبعبارة أوضح لا معنى للسير في دور إنساني لأجل غاية وراء الدنيا، غاية قد تظهر حقيقتها يوم القيامة - بحسب الاصطلاح الديني - حيث تتجسّم الشخصيات والأعمال هناك، ومن هنا لا معنى للتمييز بين دور المرأة ودور الرجل لأسباب غير مادّية ونفعية دنيوية، ومن هنا أيضًا تتعطّل كلّ منظومة العمل والأدوار خارج إطار المنفعة والكسب واللذّة، «في مجال العلاقات الإنسانية بين الأفراد بوجه عامّ، وبين الذكر والأنثى بوجه خاصّ، كذلك في العمل السياسي، كذلك في العلاقات الدولية - وباختصار: في جميع العلاقات الإنسانية التي لا تدخل في دورة العمل والإنتاج والاستهلاك في داخل المجتمع - في هذه المجالات من العلاقات الإنسانية تقوم الحضارة الحديثة [العلمانية] على مبدإ المنفعة من جهة، وعلى مبدإ الصراع وتنازع البقاء من جهة ثانية، وعلى مبدإ ذاتية القيم[1] من جهة ثالثة» [شمس الدين، العلمانية، ص 18].

وإذا أردنا أن نطرح نماذج حول هذا الموضوع، وأخذنا "التعليم والمعلّم" كشخصية لها دور اجتماعي، فلا معنى وفق نظام الدنيوة إلى عمل التربية والتعليم خارج إطار المنفعة، لا لأنّ العلم خير لذاته ومطلوب لذاته، وأنّ فعل التعليم فعل يتجاوز قضيّة التقاضي المادّي والنفعي، بل إنّ التعليم ودور المعلّم يدخل ضمن سياق العلاقات الاجتماعية التي غايتها تحقيق الاستقرار المادّي والنفعي، وبالتالي

(1) المقصود من ذاتية القيم مقابل موضوعيتها، أي أنّ القيم ليس لها صبغة إطلاقية، بل هي أمور نسبية.

يتحـدّد دور المعلـم في قضيّـة الأجـر والاسـتهلاك، وكذلـك الطبيـب والمهنـدس وغيرهـم.

3ـ علمنة التشريعات ودنيويتها

العلمنـة على مسـتوى النظـام التشريعي القائم على تحديد شـبكة الحقوق والواجبـات، من أوضح المـميّزات للنظام العلمـاني؛ إذ إنّ بدايـات العلمانية أصلًا بـدأت مـن هـذه القضيّـة عبر إحلال النظـام التشريعي الـوضعي والإنسـاني محـلّ النظـام التشريعي المسـتقى مـن مصـادر التشريـع الديني.

وهـذه القضيّـة تـشكّل أحـد أبعـاد نمـط الحيـاة في المجتمـع؛ لأنّهـا عبـارة عـن حاكميـة منظومـة خاصّـة في توزيـع الحقـوق والواجبـات بين الأفـراد في سبيـل تحديـد المسـلكيات المقبولـة اجتماعيًّـا واقتصاديًّـا وسياسـيًّا، وبعبـارة جامعـة: إنّ نظـام الحقـوق والواجبـات الذي ينعكـس في الدسـتور والتشريعـات الجزئيـة هـو انـعكاس لصـورة الإنسـان والعالـم والمجتمـع في مـرآة التنظيـم الاجتمـاعي.

ولذا كان هـذا البعـد (التشريعي) العـنصر الثالـث مـن مظاهـر نمـط الحيـاة، وكان مترتّبًـا أيضًـا على العنصريـن السـابقين؛ لأنّ التشريـع متأخّـر عـن تحديـد معـايير السـلوك العامّـة الناشـئة مـن الرؤيـة القيميـة وعـن رؤيـة الأدوار الخاصّـة لشرائـح المجتمـع، وعلى أسـاس هذيـن العنصريـن يضـع المشرّع تشريعاتـه، وفي خصـوص العلمانيـة «يمكـن الحديـث عـن علمنـة القانـون بـشكل شـامل، حيـث تظهـر فكـرة القانـون الطبـيعي والعقـد الاجتمـاعي الذي يستنـد إلى فكـرة القانـون الطبـيعي والإنسـان

الطبيعي باعتبارهما الأساس المعرفي والأخلاقي للقوانين ونظرية الحقوق. ويتمّ تعديل القوانين انطلاقًا من هذه الأفكار» [المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 145].

فلماذا يمنع العلماني الشذوذ الجنسي، الذي يعني إباحة العلاقات الجنسية بين الذكرين أو الأنثيين إذا كانت هذه العلاقة لا تضرّ بـ"المواطنة" أو لا تخلّ بتركيبة القيم الراجعة إلى اللذّة والمنفعة؟ ولا معنى أيضًا وفق هذه الرؤية للحقوق والواجبات من نشر الآراء والأفكار الباطلة أو نشر الفنون التي قد تكون في نظر المنظومة الدينية مضرّةً في تكامل الإنسان بذاتها.

النتيجة

نجد أنفسنا أمام ملامح الدنيوة والعلمنة لنمط الحياة متمثّلةً في ثلاثة أطر أساسية، من يراقبها يجد أنّ كلّ العلاقات الاجتماعية تنبع منها، هي إطار القيم وإطار الأدوار وإطار الحقوق، والسمة المميّزة للعلمنة في هذه المجالات تتجسّد في تحويل الإنسان والعالم والحياة الاجتماعية واختزال كلّ ذلك ضمن إطار المادّة والمنفعة واللذّة، واعتبار هذه الأمور مرجعًا نهائيًا لتفسير الإنسان والقيم والحقوق.

في المبحث القادم، نتعرّض إلى رؤية الدين الإسلامي وفق السنن القرآنية التي تصوّر حال المجتمع ونمط العيش فيه ضمن هذه الأطر الثلاثة؛ حتّى يتضح لنا المفارقة والمناقضة بينه وبين العلمانية الشاملة التي بيّنّاها هاهنا.

المبحث الثالث: الأسس البنيوية لنمط الحياة في ضوء القرآن

ذكرنا في مقدّمة البحث أنّ المنهج المتّبع فيه هو المنهج النقدي في ضوء السنن القرآنية الاجتماعية، أي أنّنا ننطلق من مسلّمة محورية ما جاء به الإسلام من منهج لتنظيم الحياة الاجتماعية للناس، هذه المسلّمة التي تنطلق من مبادئ فلسفية وكلامية وفقهية، والتي ليس هاهنا محلّ طرحها والاستدلال بها، بل إنّنا ننطلق منها لنرى مدى انسجامها مع ما طرحناه سابقًا من ملامح للنظام العلماني حول نمط الحياة.

وبعبارة أخرى، إنّ النقد الذي نتّبعه لملامح نمط الحياة العلمانية سيكون على ميزان القرآن الكريم، ولسنا بصدد المقارنة بينهما بالمعنى الأكاديمي للكلمة، بل نتّخذ القرآن ميزانًا نزن به ملامح العلمانية في خصوص نمط الحياة.

ونخصّص الكلام في هذا المبحث لنحاكم فيه الأسس البنيوية التي ابتنت عليها العلمانية في ضوء ما يفيده القرآن، وننتقل في الفصل الرابع والأخير للبحث الجزئي والتفصيلي حول الأبعاد والملامح الثلاثة - القيم والأدوار الاجتماعية ونظام الحقوق - لنمط الحياة.

وبعبارة أوضح، قد اتّضح ممّا سبق أنّ جوهر العلمانية ينصبّ على اختزال العالم والإنسان في البعد المادّي له، ومن هذا الاختزال تنشعب جميع صنوف الروابط الاجتماعية ومظاهر نمط الحياة، ابتداءً من القيم ومعايير السلوك مرورًا بتحديد الأدوار الاجتماعية ووصولًا إلى التشريعات ونظام الحقوق، وقبل بيان نظر القرآن في

خصوص هذه الأمور الثلاثة، نذكر ما يفيده القرآن في خصوص قضيّة "الدنيوة" التي تشكّل أساس العلمانية.

ثمّ إذا ألقينا نظرة إلى المنظومة العقدية للدين الإسلامي وبالخصوص الآيات القرآنية، نجد أنّها تحمل في طيّاتها بنًى نظرية تعارض هذا الجوهر للفكر العلماني، وهي:

1- وجود البعد الأخروي المجرّد للوجود.

2- وجود البعد الروحي للكيان الإنساني.

3- رفض أصالة الحسّ وإثبات المعرفة الوحيانية.

وهذه الأبعاد الثلاثة تمثّل انفتاحًا وانفراجًا للعالم والحياة والإنسان بالمقارنة مع ما نجده عند النظام العلماني الذي ضيّق واختزل هذه الثلاثة في بعد واحد يرجع إلى المادّة والجسمانية، وهذا ما سنوضّحه فيما يلي.

أوّلًا: عدم اختزال الواقع بالدنيا[1].

تشكّل قضيّة "أصالة عالم المادّة" أحد الأركان المهمّة والأساسية لبنية الفكر العلماني، بحيث اعتبر كما تقدّم سابقًا أنّ قطع النظر عن أيّ عالم آخر وراء عالم المادّة هو أحد محدّدات نمط الحياة العلمانية، وفي المقابل إذا رصدنا الآيات القرآنية الواصفة والكاشفة عن الواقع والوجود، نجد أنّ من أهمّ ما تشير إليه هو رفض هذه

(1) نشير إلى قضيّة مهمّة، وهي أنّنا نقصد بالدنيا هنا عالم المادّة بالمعنى التكويني، ولا نغفل عن أنّ للدنيا في القرآن وبحسب اصطلاح بعض العلوم معاني أخرى، لسنا بصدد بسط الكلام فيها.

القضيّة، حيث يطرح النظام القرآني رؤيته حول وجود متّسع متجاوز لحدود المادّة والدنيا، وذلك ضمن قضيّة "الإله" و"الآخرة" و"الملائكة" وغير ذلك، واللسان البياني القرآني لهذه القضيّة يتركّز على مسألة المقابلة بين الدنيا والآخرة، وهو ما سنتّخذه منطلقًا لتأسيس هذه القضيّة، أي أنّنا وإن كان بإمكاننا الحديث عن الملائكة مثلًا لبيان قضيّة اتّساع الوجود ليشمل غير المادّيات، إلّا أنّنا نختار معالجة هذه الفكرة انطلاقًا من موضوعة "الآخرة" ومقابلتها للدنيا، وتبريرنا لذلك أنّ القرآن يركّز في مواجهته للمذاهب المادّية على هذه القضيّة بشكل كبير، وقد ذكر بعض أعلام التفسير هذه القضيّة، حيث قال: «فمن لا يرى لما وراء المادّة وجودًا، ويقصر الوجود في المادّي ... لا يرى لنفسه من السعادة إلّا سعادة المادّة، ولا غاية له في أعماله إلّا المزايا المادّية من مال وولد وجاه وغير ذلك ... ومن يرى كينونة العالم عن سبب فوقه منزّه عن المادّة، وأنّ وراء الدار دارًا وبعد الدنيا آخرةً نجده ... يتوخّى في أعماله وراء سعادة الدنيا سعادةً الأخرى، ويختلف صور أعمالهم وغاياتهم وآراؤهم مع الطائفة الأولى» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 269].

والآيات القرآنية في هذا الصدد كثيرة، نذكر منها:

1- ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنعام: 32].

2- ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ

الْحَيَـوَانُ لَـوْ كَانُـوا يَعْلَمُـونَ﴾ [سـورة العنكبـوت: 64].

3- **﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى﴾** [سورة النساء: 77].

4- **﴿بَـلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۞ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾** [سـورة الأعلى: 16 و17].

ومـن هنـا، فـإنّ نمـط الحيـاة القـرآني يختلـف اختلافًـا جذريًّـا عـن نمـط الحيـاة الذي تصـوّره لنا العلمانيـة، وهـذا الاخـتلاف في العمـق هـو اخـتلاف في الرؤيـة للعالـم والتكويـن، «فـالناس - مـثلًا - يـرون أنّ الأصالـة لحياتهـم المادّيـة حتّى قـال قائلهـم: **﴿مَـا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَـا الدُّنْيَـا﴾** [سـورة الجاثيـة: 24]، و القـرآن ينبّههـم بقـوله: **﴿وَمَـا هَـذِهِ الْحَيَـاةُ الدُّنْيَـا إِلَّا لَهْـوٌ وَ لَعِـبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِـرَةَ لَهِيَ الْحَيَـوَانُ﴾** [سـورة العنكبـوت: 64] ... فالقـرآن بالحقيقـة يـشكّل الإنسـان بشـاكلة خاصّـة مـن حيـث العلـم والعمـل، ويصوغـه صـوغًا جديـدًا فيـحيي حيـاةً لا يتعقّبهـا مـوت أبـدًا، وإليـه الإشـارة بقـوله تعـالى: **﴿اسْـتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُـولِ إِذا دَعَاكُـمْ لِمَا يُحْيِيكُـمْ﴾** [سـورة الأنفـال: 24]، وقـوله: **﴿أَوَمَـنْ كَانَ مَيْتًـا فَأَحْيَيْنَـاهُ وَجَعَلْنَـا لَهُ نُـورًا يَـمْشِي بِـهِ فِي النَّاسِ كَمَـنْ مَثَلُـهُ فِي الظُّلُمَـاتِ لَيْـسَ بِخَـارِجٍ مِنْهَـا﴾** [سـورة الأنعـام: 122]» [الطباطبـائي، الميـزان في تفـسير القـرآن، ج 19، ص 271 و272].

ثانيًا: عدم اختزال الإنسان بالمادّة والجسم

أحـد الأصـول التي ابتنى عليهـا النظـام العلمـاني في خصـوص تأصيلـه لنمـط الحيـاة في الأبعـاد الثلاثـة آنفـة الذكـر، هـو اختزال الإنسـان في البعـد المادّي الجسـماني، بمـعنى أنّـه عنـد بحثـه حـول الأدوار الاجتماعية

للإنسان، أو عند بحثه عن النظام الحقوقي أو القيم ومعايير السلوك لم يلحظ الحاجات الروحية للإنسان، ولا الجانب الروحي فيه، بل انطلق من كون الانسان مادّيًّا حتّى يؤصّل تلك الملامح.

وبخلاف هذا الأمر، نجد أنّه وفق الرؤية الدينية القرآنية، فإنّ الإنسان مركّب من بعدين، البعد الجسماني والبعد الروحي، ولكلّ بعد من هذين البعدين حاجاته وآثاره وغاياته، مع الاحتفاظ بأنّ الأصل فيه هو الروح والنفس المتجاوزة لقيود المادّة والشهوة والغضب وسائر الصفات التي تؤوّل إلى الجسمانية.

والآيات على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿**فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [سورة الحجر: 29]، وقوله: ﴿**ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ**﴾ [سورة السجدة: 9].

ويتفرّع على ذلك أمور كثيرة، منها أنّ الإنسان الذي يلتفت لوجود البعد الروحي فيه يجد أنّ السعادة والشقاوة المرتبطة بهذا البعد لا تكون بالأمور المادّية، من المال والجاه والسلطة وغير ذلك، بل لا بدّ من نظام معيشي يحفظ له الاعتدال على المستويين البدني والروحي، «والإنسان المادّي الدنيوي الذي لم يتخلّق بأخلاق الله تعالى، ولم يتأدّب بأدبه يرى السعادة المادّية هي السعادة، ولا يعبأ بسعادة الروح وهي السعادة المعنوية ... وأمّا القرآن فإنّه يرى أنّ الإنسان أمر مؤلّف من روح خالد وبدن مادّي متحوّل متغيّر، وهو على هذا الحال حتّى يرجع إلى ربّه فيتمّ له الخلود من غير زوال، فما كان فيه

سعادة الروح محضًا كالعلم و نحو ذلك فهو من سعادته، وما كان فيه سعادة جسمه وروحه معًا كالمال والبنين إذا لم تكن شاغلةً عن ذكر الله، وموجبةً للإخلاد إلى الأرض، فهو أيضًا من سعادته ونعمت السعادة» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 11].

ثالثًا: المعرفة الوحيانية

المبنى الثالث من البنى التي يمكن طرحها ضمن الأصول التي تشكّل نقدًا لأصول العلمانية على مستوى نمط الحياة، هي قضيّة المعرفة، إذ إنّ العلمانية حيّدت ما سوى المعرفة التجريبية الحسّية عن بساط المعارف، وجعلت المعرفة المستلّة من التجربة هي الأساس في بناء المجتمع ونمط الحياة والروابط الاجتماعية وغير ذلك.

في المقابل، من واضحات القرآن الكريم أنّ الوحي[1] يمثّل طورًا من أطوار المعرفة، بغضّ النظر عن درجات إثباته واليقين المتفرّع عليه وغير ذلك من البحوث الإبستيمية التي هي ليست محلّ البحث هنا، وهذه المعرفة التي قد تكون تارةً على مستوى المعرفة التكوينية كالمعرفة الوحيانية بالجنّة والنار وأحوال الأقوام السابقة، وتارةً أخرى تكون على مستوى المعرفة التشريعية كالمعرفة بالأحكام المنظّمة لحياة الإنسان.

وقد عُرّف بأنّه «قصدٌ من الله تعالى إعلام من يوحي إليه بما يُعلمه به، ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجية ... يُحدث الله

(1) ليس الكلام عن المعنى اللغوي أو العامّ للوحي، الذي يعني كلّ إلقاءٍ خفيٍّ، بل نريد خصوص الوحي الذي يكون للأنبياء عليهم السلام.

ﷻ لمن أوحى به إليه علمًا ضروريًّا بصحّة ما أوحى به» [ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 17]، وكذا عُرّف بتعاريف أخرى تقارب بعضها بعضًا، وتنتهي جميعها إلى أنّ الوحي هو اتّصال حضوري بين نفس النبيّ والله تعالى بواسطة جبرائيل، أو بلا واسطة بحيث يفاض على النفس النبوية علم خاصّ، وقد أشارت الآيات إلى هذه الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الشورى: 51].

المبحث الرابع: معالم نمط الحياة في ضوء السنن القرآنية ومحاكمة العلمانية في ضوئها

إلى هذا القسم من البحث نكون قد بيّنّا أمرين أساسيين، الأوّل هو ملامح نمط الحياة في ضوء الفكر العلماني الشامل، والثاني مناقشة أسسه النظرية في ضوء ما يطرحه القرآن، ووصل الكلام إلى مناقشة ملامح نمط الحياة العلمانية في ضوء ما يطرحه القرآن من السنن.

ولأجل بيان هذا الأمر، لا بدّ أوّلًا من بيان حقيقة الاجتماع البشري في القرآن، ومن ثمّ بيان الملامح الثلاثة لنمط الحياة، أعني القيم ومعايير السلوك، والأدواء الاجتماعية، ومنظومة الحقوق، في ضوء ما تفيده السنن، ومنه يظهر منافشة الملامح العلمانية لهذه الأمور الثلاثة.

أوّلًا: حقيقة الاجتماع البشري في القرآن الكريم

جرت نقاشات كثيرة حول ماهية المجتمع، ومقارنته بالأفراد الذين يشكّلون باجتماعهم السمة الاجتماعية العامّة، وطرح السؤال المركزي: هل للمجتمع البشري علاوةً على اجتماع أفراده هوية خاصّة وحقيقة وراء الأفراد أم لا؟

والفكرة المركزية التي يقدّمها القرآن لنا في هذا الصدد، هو أنّ اجتماع البشر على اختلاف شخصياتهم وفردانيتهم، يضيف إليهم هويةً اجتماعيةً جديدةً نابعةً من الغاية التي لأجلها اجتمعوا وبنوا حياتهم التعاقدية على أساسها، وبعبارة أخرى ليس اجتماع الناس في بقعة جغرافية واحدة كضمّ الحجر إلى الحجر، بحيث لا يحدث تغيير في هوية المجتمعين إلّا محض الاضافة والتجاور، بل إنّ اجتماعهم يكشف عن وجود ذهنية مشتركة فيما بينهم، هذه الذهنية التي يمكن أن نسمّيها "هويةً اجتماعيةً" تشكّل جزءًا من هويتهم الفردية، بحيث يكون للمجتمع سلوك عام، كما إنّ للفرد سلوكًا خاصًّا، ومن الآيات الدالّة على ذلك، آيات "أجل الأمم" وحشرها، نستعرض منها:

1- ﴿كُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سورة يونس: 49].

2- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [سورة الأعراف: 34].

3- ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ

شَـهِيدًا﴾ [سـورة النسـاء: 41].

4- ﴿**كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا**﴾ [سورة الأعراف: 38].

5- ﴿**مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ**﴾ [سورة الحجر: 5].

6- ﴿ **تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ**﴾ [سورة البقرة: 134].

ومـن الآيـات أيضًـا تلـك التي تخاطـب الأمّـة الإسلامية، كقـوله تعالى:

1- ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ**﴾ [سـورة البقرة: 143].

2- ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾ [سـورة آل عمـران: 110]

3- ﴿**إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ [سـورة الأنبياء: 92].

ويستنتـج مـن جملـة الطائفـة الأولى مـن الآيـات «هنـاك وراء الأجـل المحـدود المحتـوم لكلّ إنسـان بوصفـه الفـردي، أجـل آخـر، وميقـات آخـر للوجـود الاجتمـاعي للأفـراد، للأمّـة بوصفهـا مجتمعًـا ينشـئ مـا بين أفراده العلاقـات والـصلات القائمـة على أسـاس مجموعـة مـن الأفكار والمبـادئ المسـندة بمجموعة من القوى والقابليات» [الصدر، السـنن التاريخيـة في القرآن، ص 55].

كمـا أنّ الطائفـة الثانيـة مـن الآيـات أيضًـا تـشير إلى وجـود تكليـف متوجّـه إلى الأمّـة والمجتمـع مـن حيـث هي كذلـك، وهـو غير الأمـر المتوجّـه للفـرد، فكمـا أنّ الفـرد لا بـدّ أن يطيـع الله تعـالى،

ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، كذلك لا بدّ من اجتماع الأمّة الإسلامية أن يكون بحيث يحصل منه نهي عن المنكر وأمر بالمعروف، سواء بالتشريعات والقوانين أو بالسلوك الاجتماعي للأفراد أو بكيفية العلاقات الدولية والروابط الاجتماعية وغير ذلك.

والحاصل أنّ الحياة الاجتماعية بحسب ما يصورها القرآن الكريم هي «كالقافلة الواحدة في سيّارة أو طائرة أو باخرة تسير نحو مقصد واحد، فإذا وصلوا وصلوا جميعًا، وإذا تخلّفوا تخلّفوا جميعًا، فلهم بأجمعهم مصير واحد» [مطهري، المجتمع والتاريخ، ص 16].

ثانيًا: ملامح نمط الحياة القرآني ومناقشة الملامح العلمانية

ذكرنا أنّ الملامح العامّة للحياة الاجتماعية تتمثّل في القيم والأدوار والحقوق، وذكرنا فيما سبق ما تنتجه العلمانية على هذه المستويات الثلاثة، وبقي أخيرًا أن نذكر ما نستفيده من القرآن الكريم ومناقشة الملامح العلمانية في ضوئها.

الأمر الأول: منظومة القيم وفق السنن القرآنية ومناقشة العلمانية

العنصر الأوّل المشكّل لنمط الحياة الاجتماعية وفق التقسيم السابق، ينبع من بيان المنظومة القيمية والأخلاقية التي تحكم الروابط والعلاقات بين شرائح المجتمع كافّةً، وإذا كانت العلمانية لا ترى وراء المنافع المادّية غايةً، فلا بدّ أن يكون نظامها القيمي مشتملًا على القيم المؤدّية إلى هذه الغاية.

وفي المقابل نجد أنّ الآيات القرآنية بما تشتمل على السنن الحاكمة في الاجتماع البشري، تطرح قضية البنية العميقة والتحتية للمجتمع على أنّها أساس الفلاح والثبات في أيّ اجتماع، وبعبارة أخرى، إنّ البنية العميقة للمجتمع تشتمل على منظومة قيمية تكون بمنزلة العلّة والسبب للمنافع المادّية والمعنوية، على العكس من النظام العلماني الذي يجد أنّ المنافع المادّية هي الأساس والعلّة في تحقيق السعادة والرقيّ للمجتمع.

فالفرق الأساس بين منظومة الفكر الإسلامي هي أنّ القيم والأخلاق الإلهية والإنسانية ذات قيمة مستقلّة عن المنافع المادّية، وهي بنفسها تقتضي أن يلتزم بها المجتمع من حيث إنّ لها قيمةً ذاتيةً، بخلاف النظام العلماني الذي يراها تابعةً ومعلولةً للمنافع المادّية، سواءٌ أكانت المنافع المادّية يطلق عليها في بعض الأحيان العدالة الاجتماعية أو الاقتصادية أو غير ذلك، بل القيم هي قيم ذاتية وهي علّة المنافع. هذا هو أوّل فرق يمكن أن نرصده في السنن القرآنية لمحورية القيم وذاتياتها، ولا بدّ من التنبيه على أنّ القرآن يطرح أيضًا كون المنافع المادّية ناشئةً من الاستقامة على القيم، ولكن لا بمعنى أنّ قيمة القيم مأخوذة من استجلابها للمنافع، بل قيمتها ذاتية، وأحد آثارها استجلاب المنافع، ويشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ**﴾ [سورة الجنّ: 16]، حيث تدلّ هذه الآية القرآنية على سنّةٍ مفادها أنّ

الاستقامة القيمية والأخلاقية والتشريعية على طريقة الدين الإلهي علّة ومستجلبة للمنافع المادّية والمعنوية، قال بعض المفسّرين: «إنّ الإيمان والاستقامة لا يجلبان البركات المعنوية والروحية وحسب، وإنّما يرفل الإنسان من خلالهما بالبركات المادّية التي تسود عالمنا هذا، إذ نقرأ في الآية الـ 16 من سورة الجنّ قول الله تعالى: ﴿**وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا**﴾، وستشملهم فيما يشملهم سنوات ملأى بالخير والعطاء والبركة» [مكارم شيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 15، ص 402].

وهذه القضية تنعكس بشكل كبير على هيئة الاجتماع، فالأخلاق والقيم إذا كانت ذات قيمة ذاتية، أي لا يمكن أن يكون أيّ أمر مادّي أو نفعي خاصّ هو المبرّر للقيام بها، بل هي ذات قيمة في نفسها، وإن شئت قلت إنّ إنسانية الإنسان تقتضي القيام بالصدق والعدل والإنصاف والمروءة والشجاعة وغير ذلك، لا لأنّ هذه الأمور تجلب المنافع، بل هي وإن كانت علّلًا للمنافع ولكنّها لا تكتسب قيمتها من المنافع المادّية، أي «تقوم دعوة الاسلام على أساس رعاية العقائد الحقّة، و الأخلاق الفاضلة، والأعمال الصالحة، بحيث لا تجنح تعاليمه نحو المادّة وحدها، ولا تنزع الى عالم المعنى وحده، بل هي تحرص دائمًا على رعاية الفضائل الانسانية، سواءٌ أكانت بنفع الانسان أو بضرره؛ على أنّنا نقطع يقينًا أنّ اتّباع الإنسان للحقيقة وعدم تنكّبه عن طريق الحقّ، لا يمكن أن يعودا بضرر عليه» [الطباطبائي، مقالات تأسيسية في

الفكر الإسلامي، ص 391 و392].

وهذا الأمر يشكّل دستورًا في التربية والتعليم والبرامج الدرسية والتربوية، ومن هنا ذكر بعض المحقّقين أنّ القرآن يطرح أنّ «المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ، والبناء الاجتماعي العلوي بكلّ ما يضمّ من علاقات ومن أنظمة ومن أفكار وتفاصيل، هذا البناء العلوي في الحقيقة مرتبط بهذه القاعدة، بالمحتوى الداخلي للإنسان، مرتبط بهذه القاعدة، ويكون تغيّره وتطوّره تابعًا لتغيّر هذه القاعدة وتطوّرها، فإذا تغيّر الأساس تغيّر البناء العلوي، وإذا بقي الأساس ثابتًا، بقي البناء العلوي ثابتًا.

فالعلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان والبناء الفوقي والتاريخي للمجتمع، هذه العلاقة علاقة تبعية، علاقة سبب بسبب، هذه العلاقة تمثّل سنّةً تاريخيةً تقدّم الكلام عنها في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [سورة الرعد: 11]. هذه الآية واضحة جدًّا في المفهوم الذي أعطيناه، وهو أنّ المحتوى الداخلي للإنسان، هو القاعدة و الأساس للبناء العلوي للحركة التاريخية؛ لأنّ الآية الكريمة تتحدّث عن تغييرين: أحدهما تغيير القوم (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ)، يعني تغيير أوضاع القوم، شؤون القوم، الأبنية العلوية للقوم، ظواهر القوم، هذه لا تتغيّر حتّى يتغيّر ما بأنفسهم. إذن التغيير الأساس هو تغيير ما بنفس القوم، والتغيير النابع المترتّب على ذلك هو تغيير حالة القوم، النوعية، التاريخية،

الاجتماعية، ومن الواضح أنّ المقصود من تغيير ما بالأنفس، تغيير ما بأنفس القوم، بحيث يكون المحتوى الداخلي للقوم كقوم وكأمّة وكشجرة مباركة تؤتي أكلها كلّ حين، متغيّرًا، وإلّا تغيّر الفرد الواحد أو الفردين أو الأفراد الثلاثة لا يشكّل الأساس لتغيّر ما بالقوم، وإنّما يكون تغيّر ما بالقوم تابعًا لتغيّر ما بأنفسهم كقوم، كأمة، كشجرة مباركة تؤتي أكلها كلّ حين» [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 141 و142].

واللافت في قضيّة الفضائل والرذائل القيمية في القرآن، أنّ المجتمع اليهودي كما يصوّره القرآن يشبه كثيرًا المجتمع العلماني الحديث، حيث كانت القيم نابعةً عندهم من أصالة المادّة والحسّ، وهي النقطة التي كانت محلّ مواجهة قرآنية لهم، وقد أشار بعض المفسّرين إلى هذه القضيّة حيث قال: «فأنت إذا تأمّلت قصص بني إسرائيل المذكورة في القرآن، وأمعنت فيها، وما فيها من أسرار أخلاقهم وجدت أنّهم كانوا قومًا غائرين في المادّة، مكبّين على ما يعطيه الحسّ من لذائذ الحياة الصورية، فقد كانت هذه الأمّة لا تؤمن بما وراء الحسّ، ولا تنقاد إلّا إلى اللذّة والكمال المادّي، وهم اليوم كذلك. وهذا الشأن هو الذي صير عقلهم وإرادتهم تحت انقياد الحسّ والمادّة، لا يعقلون إلّا ما يجوزانه، و لا يريدون إلّا ما يرخصان لهم ذلك، فانقياد الحسّ يوجب لهم أن لا يقبلوا قولًا إلّا إذا دلّ عليه الحسّ، وإن كان حقًّا، وانقياد المادّة اقتضى فيهم أن يقبلوا كلّ ما يريده أو يستحسنه لهم كبراؤهم ممّن أوتي جمال المادّة، وزخرف

الحيـاة، وإن لـم يكـن حقًّـا، فأنتـج ذلـك فيهـم التناقـض قـولًا وفـعلًا، فهـم يذمّـون كلّ اتّبـاع باسـم أنّـه تقليـد، وإن كان ممّـا ينـبغي إذا كان بعيـدًا مـن حسّـهم، ويمدحـون كلّ اتّبـاع باسـم أنّه حـظّ الحيـاة، وإن كان ممّـا لا ينـبغي إذا كان ملائمًـا لهوسـاتهم المادّيـة ... وقـد ابتليـت الحقيقـة والحـقّ اليـوم بمثـل هـذه البليـة بالمدنيـة المادّيـة، التي أتحفهـا إليهـا عالـم الغـرب، فهي مبنيـة القاعـدة على الحـسّ والمادّة، فلا يقبـل دليـل فيمـا بعـد عـن الحـسّ، ولا يسـأل عـن دليـل فيمـا تضمّـن لذّةً مادّيـةً حسّـيةً، فأوجـب ذلـك إبطـال الغريـزة الإنسـانية في أحكامهـا، وارتحـال المعـارف العاليـة والأخلاق الفاضلـة مـن بيننـا فصـار يهـدّد الإنسـانية بالانهـدام، وجامعـة البشر بأشـدّ الفسـاد وليعلمـنّ نبـأه بعـد حينٍ» [الطباطبائي، الميزان في تفـسير القـرآن، ج 1، ص 211].

الأمر الثاني: الأدوار الاجتماعية وفق السنن القرآنية ومناقشة العلمانية

تبيّن أنّ أصالـة المادّة التي أسـميناها فيمـا سـبق "الدنيَـوَة" تمثّـل جوهـر الفكـر العلمـاني، ويتـجلّى هـذا الأمـر في رسـم حـدود الروابـط الاجتماعيـة بين البشر، وإذا رصدنـا الفكـر الإسلامي في ضـوء القـرآن، نجـد أنّ النظـرة الإلهيـة للإنسـان بمختلـف شرائحـه الاجتماعيـة نابعـة مـن رؤيـة مغايـرة للإنسـان، سـواء على مسـتوى هويـة الإنسـان، أم على مسـتوى مـصيره وغاياتـه.

فالهويـة الإنسـانية قرآنيًّـا تتـشكّل مـن ثنائية الـروح والجسـد، وبالتالي فـإنّ الحاجـات والقابليـات الإنسـانية تنبـع مـن شـؤون الـروح والنفـس

الإنسانية إلى جانب البعد الجسدي فيه، مضافًا إلى أنّ الغاية والسعادة والشقاوة الإنسانية تنشأ من رؤية أخروية لا دنيوية، ومن هنا إنّ الاختلافات بين شرائح المجتمع المختلفة ترجع في الحقيقة وفق النظر القرآني إلى اختلافات في البنية التكوينية لأفراد المجتمع كما ترجع إلى الغايات المعنوية للمجتمع.

وفي المجتمع هناك شرائح مختلفة، كالحكّام والرعية في الأدوار السياسية والدولية، وكالرجل والمرأة في الأدوار المنزلية والتربوية الخاصّة، وغير ذلك، والقرآن بالرؤية الكونية التي تجعل للإنسان بعدًا معنويًّا وللعالم الاجتماعي بعدًا غير مادّي أيضًا، تنظّم الأدوار وفق ذلك، فيكون على سبيل المثال "تربية الإنسان" وإيجاده ضمن بيئة تضمن له سلوكه التكاملي هو الأساس، وهذا السلوك التكاملي لا يكون محدّدًا وفق ضوابط "المواطنة" فقط، بل الأساس فيه تحصيل القرب الإلهي والكمالات المعنوية الرفيعة، ومن هنا تتحدّد أدوار الحكّام وأدوار المربّين والأمّهات والآباء في ضوء هذه القضيّة، وتنتظم الأولويات وفق سلّم مراعٍ للأهداف هذه.

وعندئذٍ، إذا وضعنا نصب أعيننا هدفية بناء الفضاء المعنوية الأسري والاجتماعي لإنشاء إنسان متكامل على صعيد المعارف والمعنويات والروحانيات، ستتعدّل جميع الدساتير والقوانين التربوية، وستعاد صياغة أنظمة الحكم والتربية التي كانت مبنيّةً على مجرّد حصول الرفاهية والراحة والسعادة المادّية؛ ولذا فالدور الذي ينوطه

الإسلام بالحاكم مثلًا يمنعه من أن يروّج للمفاسد والآفات، ويجعله مسؤولًا عن دين الناس وقيمهم، هذا في الرتبة الأولى، وكذا يضع للمرأة مسؤولية التربية والتهذيب لأبنائها، ويعلي من قيمة الأمومة على أيّ قيمة أخرى قد تقوم بها المرأة؛ لما فيها من آثار وأدوار في تنشئة الطفل وتربيته على مستوى القيم والمعنويات، وهذا الأمر من توزيع الوظائف والأدوار ينعكس على المنظومة التشريعية والحقوق والواجبات التي سنبيّن جملةً منها في القسم الأخير من البحث، «وجملة القول وملخّصه أنّ القرآن يبني أساس التشريع على التوحيد والأخلاق الفاضلة النابعة من الفطرة الإنسانية، ويدّعي أنّ التشريع يجب أن ينمو من بذر التكوين والوجود.

وهؤلاء الباحثون [المادّيون] يبنون نظرهم على تحوّل الاجتماع مع إلغاء المعنويات من معارف التوحيد وفضائل الأخلاق، فكلمتهم جامدة على سير التكامل الاجتماعي المادّي العادم لفضيلة الروح» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 63].

الأمر الثالث: منظومة الحقوق والتشريع القرآني ومناقشة العلمانية

تبتني منظومة التشريع الإسلامي القرآني على محورية الفطرة الإنسانية ومقوّماتها الروحية والمعنوية، ولا يبني الإسلام وفق الرؤية القرآنية تشريعاته على مجرّد البعد المادّي في الإنسان، بل يكون النظر عند التشريع غايات الإنسان الواقعية والفطرية وغايات المجتمع المعنوية في توزيع الحقوق والواجبات.

فالآيات من قبيل:

1- ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [سورة المائدة: 66].

2- ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأعراف: 96].

3- ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقًا بَلْ قالُوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ [سورة الجنّ: 16].

تؤكّد أنّ التقوى والقرب الإلهي هي أساس بناء التشريع والمنظومة الحقوقية، وهذا بخلاف غاية الاجتماع المدني الحاضر التي تجعل الغاية الانتفاع والالتذاذ المادّي، ومن هنا قد تكون بعض التشريعات الدينية ممّا لا يقبله الذوق الانتفاعي العلماني، كإقامة الحدود والتعزيرات وغيرها، ولكنّها في الواقع إنّما تكون ناشئةً من نظرة واقعية شاملة للوجود الإنساني.

الخاتمة

حاولنا في هذا البحث بيان أنّ الأصل في النظام العلماني الذي يتجلّى في أبعاد متعدّدة منها "نمط الحياة" هو محورية المادّة وما أسميناه "الدنيوية" في مجالات وجود الإنسان الفردية والاجتماعية، حيث يظهر من خلال مراقبة التجلّيات العلمانية ورصدها في الحياة الإنسانية أنّ هذه الدنيوية قد امتدّت لتشمل القيم ومعايير السلوك والأدوار الاجتماعية والتشريعات، وهي الأمور التي تحكم نمط الحياة لأيّ حضارة أو مجتمع.

من هنا، سلكنا مسلك النقد المنهجي لنمط الحياة العلماني، عبر تقديم النموذج المقابل له والمطروح في القرآن الكريم، وعلى وجه الخصوص، حاولنا بيان أنّ القرآن وفق ما يطرحه من سنن حاكمة على المجتمع والحضارة والبنى التحتية للحياة الإنسانية، يقف في مقابل الرؤية العلمانية المادّية، بل يعدّ القيمة في الأساس ترجع إلى التوحيد والمعارف الإلهية والتي يتفرّع عليها الكثير من الأصول والمباني الحاكمة في المجالات المتعدّدة لحياة الإنسان.

وبعبارة أخرى، ظهر ممّا تقدّم أنّ القرآن بيّن أنّ الأصل المقابل للفكر العلماني، حيث أسس وجود البعد المتجاوز للمادّة في أبعاد الوجود الإنساني والوجود الاجتماعي، تبعًا لتجاوز التكوين لبعد المادّة ووجود العوالم ما وراء الدنيا فيه، وهي ما يمكن بيانه ضمن النقاط التالية:

الفـرق الأسـاس بين منظومـة الفكـر الإسلامي هي أنّ القيـم والأخلاق الإلهيـة والإنسـانية ذات قيمـة مسـتقلّة عـن المنافـع المادّيـة، وهي بنفسـها تقـتضي أن يـلتزم بهـا المجتمـع مـن حيـث إنّ لها قيمـةً ذاتيـةً، بخلاف النظـام العلمـاني الذي يراهـا تابعـةً ومعلولـةً للمنافـع المادّيـة، سـواءٌ أكانـت المنافـع المادّيـة يطلـق عليهـا في بعـض الأحيـان العدالـة الاجتماعيـة أو الاقتصاديـة أو غير ذلـك، بـل القيـم هي قيـم ذاتيـة وهي علّـة المنافـع.

الهويـة الإنسـانية قرآنيًّـا تتـشكّل مـن ثنائيـة الـروح والجسـد، وبـالتالي فـإنّ الحاجـات والقابليـات الإنسـانية تنبـع مـن شـؤون الـروح والنفـس الإنسـانية إلى جانـب البعـد الجسـدي فيـه، مضافًـا إلى أنّ الغاية والسـعادة والشـقاوة الإنسـانية تنشـأ مـن رؤيـة أخرويـة لا دنيويـة، ومـن هنـا إنّ الاختلافـات بين شرائـح المجتمـع المختلفـة ترجـع في الحقيقـة وفـق النظـر القـرآني إلى اختلافـات في البنيـة التكوينيـة لأفـراد المجتمـع، كمـا ترجـع إلى الغايـات المعنويـة للمجتمـع.

للتشريـع وفـق الرؤيـة القرآنيـة دور اجتمـاعي مؤسـس لنمـط الحيـاة الإنسـانية، حيـث يكـون نابعًـا مـن أصـول العقائـد الحقّـة كالاعتقـاد بـالله تعـالى وربوبيتـه، مضافًـا إلى الاعتقـاد بوجـود البعـد التجريـدي المعنـوي في الإنسـان، والذي يحتّـم على المشرع مراعاتـه وتأسيـس قوانينـه على أساسـه، وهـو بخلاف النمـط العلمـاني للحيـاة الإنسـانية، الذي ينعكـس في التشريعـات؛ اختزالًا لما يـراعي الجانـب المادّي في الإنسـان.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. المسيري، عبد الوهاب ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، 2002 م.
2. كالهون، كريغ ، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة: معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت، 2021 م.
3. هابرماس، يورغن، نظرية الفعل التواصلي، ترجمة: فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت.
4. سبحاني، جعفر وآخرون، العلمانية مذهبًا.. دراسات نقدية في الأسس والمرتكزات، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014 م.
5. غدنز، أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005 م.
6. شمس الدين، محمدمهدي، العلمانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983 م.
7. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1352 ش.
8. ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، 1359 هـ
9. الصدر، محمدباقر، السنن التاريخية في القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2011 م.
10. مطهري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1979 م.
11. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، نشر مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، 1421 هـ
12. الطباطبائي، محمدحسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1418 هـ
13. الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
14. Spaargaren, G., and B. VanVliet (2000) “Lifestyle, Consumption and the Environment: The Ecological Modernisation of Domestic Consumption”, Environmental Politics 9(1): 50-75.

ظاهـرة الغلوّ في الدين... مقاربات ومعالجات

د. يحيى عبد الحسن هاشم[1]

الخلاصة

تركّـز المقالة على ظاهـرة الغلوّ وامتـدادات هذه الظاهرة الخـطيرة على الإسلام بشكل عامّ، ومنظومـة التشـيّع بـشكل خـاصّ؛ لما تخلّفـه مـن آثار وخيمـة على الديـن والشريعة، ولعـلّ أبرزهـا الشرك أو التفويـض أو التطرّف أو التكفير أو غير ذلـك، وليس هذا فقط، بـل إنّ هنـاك مـن يسعى إلى بـثّ الفرقـة بين المسـلمين والتشـويش على العقائـد الحقّة، وتمزيـق وحدتهـم، فجـاءت هـذه المقالـة لإزالـة بعـض مـن هـذا التشـويش المتعمّـد، ولفـت النظـر إلى أنّ الفكـر أو المنظومة الشـيعية الإمامية لها قصب السـبق في معالجات هـذه الظاهـرة، ولا سـيّما ما قدّمـه الإمـام الرضا عليه السلام في هـذا المجال.

وقدّمـت المقالـة أيضًـا مقاربـاتٍ وعلاجـاتٍ، ونقصد بالمقاربـة هو أنّنـا نذكر بعض الضوابـط والمعـايير التي ذكرهـا الإمـام الرضـا عليه السلام لظاهـرة الغلـوّ في الديـن كأسـاس نظـري، وكمفتـاح لقـراءة الواقـع الذي تفاعل معـه وتصـدّى له، ونحلّله ونقـارب الفهم فيـه، وكذلـك نقرنـه بتطبيقات عمليـة وعلاجية لهـذا التأسيـس، وأمّا المنهـج المتّبع في هـذا البحـث فهو منهـج اسـتقرائي تحلـيلي تطبيقي.

الكلمات المفتاحية: *الغلوّ، المعايير العلمية، العقل، العرض على القرآن، الأصول الثابتة في الدين.*

أستاذ مساعد في علوم الحديث المقارن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

E-mail: aldoukhi@aldaleel-inst.

The Phenomenon of Extremism in Religion: Approaches and Treatments

Yahya Abdul-Hassan Hashem
PhD in Hadith Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: y.aldoukhi@aldaleel-inst.com

Summary

The article focuses on the phenomenon of religious extremism and its dangerous implications on Islam in general, and the Shia system in particular. It highlights the devastating effects it has on religion and Sharia, such as polytheism, Tafwid (man's absolute freedom in actions), extremism, excommunication (takfir), and more. Not only that, but there are also those who seek to sow division and discord among Muslims and confuse true beliefs, tearing apart their unity. This article aims to remove some of this intentional confusion and draw attention to the fact that the Shiite thought or the Twelver Shia system has taken the lead in treating this phenomenon, especially in what Imam al-Ridha (peace be on him) has contributed in this field.The article also offers approaches and treatments. By approaches, we mean the mentioning of some guidelines and criteria that Imam al-Ridha (peace be on him) has established as a theoretical foundation and a key to understanding and analyzing the reality of religious extremism. We analyze and approach to this kind of extremism so that it may be well understood, supporting it with practical applications and treatments. The method followed in this study is an inductive, analytical, applicable method.

Keywords: Extremism, scientific criteria, reason, Quranic references, fixed principles in religion.

المقدّمة

من الحقائق الواضحة والثابتة والمطلقة - ولعلّها تكون بدهيةً - المرجعية الفكرية والعلمية لأهل البيت عليهم السلام[1]؛ وذلك لما تحمله من فكر نقي وصدق وفهم دقيق للواقع؛ وذلك لأنّهم عدل الكتاب (القرآن والوحي) فهم القرآن الناطق، ونعني به: أنّنا تارةً نلحظ القرآن بوجوده الكتبي اللفظي العلمي، وتارةً نلحظه بوجوده العيني الخارجي، فهم عليهم السلام القرآن العيني الخارجي، فيمثّلون القرآن الناطق؛ لأنّ علوم القرآن ومعارفه قد تحقّقت في نفوسهم الشريفة، فالإنسان الكامل (المعصوم) قرآن ممثَّل، كما وأنّه صراط مستقيم وميزان قسط، وكلّ ذلك على منهج الحقّ لا المجاز، فهو قرآن عيني تمثّلت فيه جميع المعارف تجاه القرآن العلمي اللفظي، ولا انفكاك في المعية بينهما، فالمعية بين القرآن والعترة تكون حقيقيةً، وبما أنّ القرآن كلام الهي مصون عن تعرّض الشيطان من الزيادة والنقص أو التصحيف والتحريف: ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ [سورة فصّلت: 42]، فكذلك المعصوم: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» [الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص 415]، إذن هناك قرآن علمي (لفظي)، وقرآن عيني ناطق (المعصوم) وكلّ واحد

(1) قال السيّد الطباطبائي: «ثمّ التأمّل الكافي في الروايات المتواترة الواردة من طرق الفريقين عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم المتضمّنة لإرجاع الناس في فهم كتاب الله بما فيه من أصول معارف الدين وفروعها وبيان حقائقه إلى أهل البيت عليهم السلام - كحديث الثقلين وحديث السفينة وغيرهما - لا يدع ريبًا في أنّ إيجاب مودّتهم وجعلها أجرًا للرسالة إنّما كان ذريعةً إلى إرجاع الناس إليهم فيما كان لهم من المرجعية العلمية» [الطباطبائي، الميزان، ج 18، ص 46].

منهمـا يهتـف الناس إلى صاحبـه. [انظـر: جـوادي آملي، عليّ بـن مـوسى الرضـا عليه السلام والقـرآن الحكيـم، ص 31 و32]

إذن إذا كانـوا كذلـك فمـن الطبـيعي أن يكونـوا الترجمـان للقـرآن يستنطقـوا آياتـه ويفسّروهـا؛ لأنّ القـرآن «خـطٌّ مسـتورٌ بين الدفّـتين لا ينطـق بلسـان، ولا بـدّ له مـن ترجمـان ينطـق عنـه الرجـال» [عبـدة، نهـج البلاغـة، ج 2، ص 5]، أو كمـا يقـول الإمـام علي عليه السلام: «ذلـك القـرآن فاستنطقـوه ولـن ينطـق ولكـن أخبركـم عنـه» [المصـدر السـابق، ج 2، ص 54]. فهـم المـخبرون له بالحـقّ والصـدق؛ لأنّ الله عزّ وجلّ عصمهـم مـن الزلـل والخطـإ[1]. فمعرفـة القـرآن «على وجهـه وحقيقتـه لا تكـون إلّا بتوسّـطٍ مـن عنـده علـم الكتـاب، وهـو الإمـام عليّ عليه السلام، وهـو القائـل: "ومـا نزلـت آيـة مـن القـرآن على رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلّا وأملاهـا عليّ، فكتبتهـا بخطّـي، وعلّـمني تأويلهـا وتفسيرهـا"» [مغنيـة، في ظلال نهـج البلاغـة، ج 2، ص 419].

بعـد هـذه المقدّمـة المهمّـة والمخـتصرة نقـول: إنّ مـن المعلـوم والجليّ أنّ "عالـم آل محمـد" الإمـام الرضـا عليه السلام كمـا هي صفتـه في النصـوص الروائيـة [الأربلي، كشـف الغمّـة في معرفـة الأئمّـة، ج 3، ص 11]، يتـوارث هـذا العلـم،

(1) كما نجد تطبيقات ذلك في آيات كثيرة، منها: آية التطهير وغيرها الكثير من النصوص كحديث الثقلين، ويمكن للقارئ مراجعة هذا الأمر البدهي في تفسير الميزان، وأسجّل هنا تعليقًا للسيّد الطباطبائي على آية التطهير إذ قال: «فمن المتعيّن حمل إذهاب الرجس في الآية، على العصمة، ويكون المراد بالتطهير في قوله: ﴿ويطهّركم تطهيرًا﴾ - وقد أكّد بالمصدر - إزالةَ أثر الرجس بإيراد ما يقابله بعد إذهاب أصله، ومن المعلوم أنّ ما يقابل الاعتقاد الباطل هو الاعتقاد الحقّ، فتطهيرهم هو تجهيزهم بإدراك الحقّ في الاعتقاد والعمل، ويكون المراد بالإرادة أيضًا غير الإرادة التشريعية؛ لما عرفت أنّ الإرادة التشريعية التي هي توجيه التكاليف إلى المكلّف لا تلائم المقام أصلًا» [الطباطبائي، محمدحسين، الميزان، ج 16، ص 313].

وهـذا مـا أكّدتـه النصـوص المتكاثـرة والمشـهورة، فقـد ورد في النـصّ: «لـو كنّـا نـفتي الناس برأينـا وهوانـا، لكنّـا مـن الهالـكين، ولكنّهـا آثـار مـن رسـول الله ﷺ وأصـول علـم نتوارثهـا، كابـر عـن كابـر عـن كابـر، نكنزهـا كمـا يكنز الناس ذهبهـم وفضّتهـم» [البروجـردي، جامـع احاديـث، ج 1، ص 130] وبـالتالي فـإنّ الاسـتحقاق الطبـيعي والبـدهي أن يكـون عليه السلام الامتـداد الرسـالي لمنهـج النبـوّة، وهـو الحارس الأمين والصـادق لكلّ المنظومـة القيميـة والدينيـة بـشكل عامّ، والشـيعية بـشكل خـاصّ.

ونعتقـد أنّ هـذه الحراسـة والأمانـة للديـن تقـتضي أنّ الإمـام عليه السلام يقـف موقـف المتشـدّد والمعالـج لمـن يريد أن يسـتغلّ الديـن ويشـوّه معالمه النقيّـة الصافيـة، ولا سـيّما المنظومـة الفكريـة الصـادرة عنهـم عليهم السلام.

ولعـلّ ظاهـرة الغلـوّ التي طغـت واسـتفحلت في عصره، هي الأشـدّ خطـرًا على الديـن؛ وذلـك لأنّ الغلـوّ قـد يسري الى مبـادئ الإسلام الأساسـية (التوحيـد والنبـوّة والإمامـة)، ممّـا قـد يـؤدّي إلى الإلحاد أو التطـرّف أو التكـفير أو مـا شـابه ذلـك.

ومـن هنـا ونتيجـةً لما تقـدّم: فمـن الطبيعي أن نجـد في معطيـات كلامه عليه السلام المعـايير التي تضبـط النصـوص الحديثيـة - التي قد يشـوبها التحريف أو التزويـر والدسّ والتي تـؤدّي إلى الغلـوّ - وفـق منهـج وسـطي ومعتـدل، يعطـي للعقـل الأولويـة في فهـم النصـوص وكذلـك العـرض على الكتـاب والسـنّة القطعيـة الصحيحـة أو ميزان الثوابـت والمبـادئ الأساسـية في الديـن؛ ولهـذه الأسـباب مجتمعةً جـاءت هـذه المقالة لبيـان الأمـور التالية:

أوّلًا: معنى الغلوّ بوصفه اصطلاحًا علميًّا وقرآنيًّا.

ثانيًا: ظاهرة الغلوّ في نصوص الشريعة قبل الإمام الرضا عليه السلام.

ثالثًا: تشخيص الإمام الرضا عليه السلام لظاهرة الغلوّ.

رابعًا: المعايير التي وضعها الإمام الرضا عليه السلام كمعالجات لهذه الظاهرة.

خامسًا: موقف علماء المدرسة الشيعية من الغلاة.

ما المراد من الغلوّ؟

الغلوّ في اللغة: تجاوز الحدّ وهو مأخوذ من غلا في الأمر غلوًّا، ومن تشدّد في الدين وجاوز الحدّ وأفرط فيه فهو غالٍ، قال ابن منظور: أي التشدّد فيه (الدين) ومجاوزة الحدّ كالحديث: "إنّ هذا الدين متينٌ فارفق فيه". [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 132؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6 ، ص 57؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 388]

فالغلوّ هو الارتفاع ومجاوزة القدر، وكلٌّ بحسبه، يقال غلا السعر يغلو غلاءً، وذلك ارتفاعه، وغلا الرجل في الأمر غلوًّا إذا جاوز حدّه، وغلا بسهمه غلوًّا إذا رمى به سهمًا أقصى غاية.

الغلوّ في الاصطلاح: وهو قريب من المعنى اللغوي، بمعنى: تجاوز الحدّ والإفراط فيه، ولا سيّما في الدين والفكر والعقيدة. قال الحسن البصري: «سنّتكم - والله الذي لا إله إلّا هو - بينهما: بين الغالي والجافي» [الدارمي، سنن الدارمي، ج 1، ص 72].

قال الشهرستاني: «الغالية هم الذين غلوا في حقّ أئمتهم حتّى

أخرجوهم من حدود الخليقية وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربّما شبّهوا واحدًا من الأئمّة بالإله، وربما شبهوا الاله بالخلق، وهم على طرفي الغلوّ والتقصير، وإنّما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى» [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 173].

وقال العلّامة المجلسي: «اعلم أنّ الغلوّ في النبيّ والأئمّة عليهم السلام إنّما يكون بالقول بألوهيتهم أو بكونهم شركاء لله تعالى في المعبودية أو في الخلق والرزق، أو أنّ الله تعالى حلّ فيهم أو اتّحد بهم، أو أنّهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمّة عليهم السلام إنّهم كانوا أنبياء، أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأنّ معرفتهم تغني عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي، والقول بكلٍّ منها إلحاد وكفر وخروج عن الدين كما دلّت عليه الأدلّة العقلية والآيات والأخبار» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 25، ص 346].

القرآن الكريم والغلوّ

قد وردت مفردة الغلوّ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ**﴾ [سورة النساء: 171]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ**﴾ [سورة المائدة: 77].

وواضح من هذين النصّين الكريمين أنّ هناك تشديدًا وتركيزًا وتأكيدًا على عدم الغلوّ في الدين، ونفي الربوبية لغير الله تبارك وتعالى، قال العلّامة الطباطبائي في سياق كلماته حول النصّ الثاني من الآية المباركة: «وتقييد الغلوّ في الدين بغير الحقّ - ولا يكون الغلوّ إلّا كذلك - إنّما هو للتأكيد وتذكير لازم المعنى مع ملزومه؛ لئلّا يذهل عنه السامع، وقد ذهل حين غلا أو كان كالذاهل» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 6، ص 77].

ولذا نجد أن هناك بعض المفسرين من حدّد الغلوّ بأنّه: تجاوز الحدّ المألوف، مشتقٌّ من غَلْوة السهم، وهي منتهى اندفاعه، واستعير للزيادة على المطلوب من المعقول أو المشروع في المعتقدات والإدراكات والأفعال، فالغلوّ في الدين، هو أن يُظهر المتديّن ما يفوت الحدّ الذي حدّد له الدين. [انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 330]

ظاهرة الغلوّ في النصوص الدينية قبل الإمام الرضا عليه السلام

إنّ هذه الظاهرة ليست وليدة عصر الإمام الرضا عليه السلام، كما نلمس ذلك في النصوص المتقدّمة على عصره، فقد ورد عن الرسول الأكرم والإمام عليٍّ والصادق عليهما السلام نصوصٌ كانت متشدّدةً تجاه الغلاة، بل نجد مواقف جريئةً بحقّهم؛ لأنّ فعلهم يمثل الخروج عن الدين الحنيف وتحريف معالمه التي رسمها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بل إنّ ذلك يعبّر عن هتك حريم الرسالة الخالدة، وما عاناه الرسول من بناء وتشييد لأركانها؛ لذلك كان يؤكّد صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون هناك اعتدال وفهم في الحبّ

لهم، وفي فهم مقاصد ومداليل كلامهم، قال ﷺ: «أحبّوا أهل بيت نبيّكم حبًّا مقتصدًا ولا تغلوا ولا تفرقوا ولا تقولوا ما لا نقول» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 25، ص 269]. وقال أيضًا: «صنفان من أمّتي لا نصيب لهما في الإسلام: الغلاة والقدرية» [الصدوق، الخصال، ص 72]. وقال: «رجلان لا تنالهما شفاعتي: صاحب سلطان عسوف غشوم، وغالٍ في الدين مارقٌ» [المصدر السابق، ص 63]. وأيضًا ورد عنه ﷺ في خطاب له لعليٍّ عليه السلام: «يا عليّ، إنّ فيك مثلًا من عيسى بن مريم، إنّ اليهود أبغضوه حتّى بهتوه، وإنّ النصارى أحبّوه حتّى جعلوه إلهًا، ويهلك فيك رجلان: محبٌّ مطرٍ - من الإطراء أي الغلوّ - ومبغضٌ مفترٍ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 35، ص 322].

ففي هذه النصوص النبوية الصريحة نلمح حالة التشدّد الكبيرة والتحذير من هذه الظاهرة؛ إذ نجد أنّها تؤشّر عن مروق على الدين، وعدم نوال شفاعة الرسول الأكرم ﷺ.

وكذلك نجد البيانات والنصوص الواردة عن عليٍّ عليه السلام إذ قال: «يهلك فيّ محبٌّ مطرٍ يقرظني بما ليس فيّ، ومبغضٌ مفترٍ، يحمله شنآني على أن يبهتني. ألا وإنّي لستُ نبيًّا ولا يوحى إليّ، ولكن أعمل بكتاب الله ما استطعت، فما أمرتكم به من طاعةٍ فحقٌّ عليكم طاعتي فيما أحببتم وفيما كرهتم، وما أمرتكم به أو غيري من معصية الله فلا طاعة في المعصية، الطاعة في المعروف الطاعة في المعروف! [قالها] ثلاثًا» [المصدر السابق، ج 24، ص 362]. وأيضًا

ورد النصّ عن الإمام الصادق عليه السلام - وكان في سياق كلامه عن ابن سبإٍ الذي ادّعى الربوبيّة في أمير المؤمنين - قال: «وكان والله أمير المؤمنين عليه السلام عبدًا لله طائعًا، الويل لمن كذب علينا، وإنّ قومًا يقولون فينا ما لا نقوله في أنفسنا، نبرأ إلى الله منهم» [المصدر السابق، ج 25، ص 286].

وقال عليه السلام أيضًا: «يا معشر الشيعة، شيعة آل محمّد، كونوا النمرقة الوسطى يرجع إليكم الغالي، ويلحق بكم التالي. فقال له رجل من الأنصار يقال له سعد: جُعلت فداك، ما الغالي؟ قال: قومٌ يقولون فينا ما لا نقوله في أنفسنا، فليس أولئك منا ولسنا منهم» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 75].

وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «لعن الله المغيرة بن سعيد، إنّه كان يكذب على أبي، فأذاقه الله حرّ الحديد، لعن الله من قال فينا ما لا نقوله في أنفسنا، ولعن الله من أزالنا عن العبودية لله الذي خلقنا وإليه مآبنا ومعادنا وبيده نواصينا» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 25، ص 297].

وسأله بعض أصحابه أيضًا كسدير الصيرفي: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن قومًا يزعمون أنّكم آلهة، يتلون بذلك علينا قرآنًا: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾! فقال: يا سدير، سمعي وبصري وبشري ولحمي ودمي وشعري من هؤلاء براءٌ وبرئ الله منهم، ما هؤلاء على ديني ولا على دين آبائي والله لا يجمعني الله وإيّاهم يوم القيامة إلّا وهو ساخط عليهم ...، قال: قلت: فما أنتم؟ قال نحن خزّان علم الله، نحن تراجمة أمر الله، نحن قوم معصومون، أمر الله

تبارك وتعالى بطاعتنا، ونهى عن معصيتنا، نحن الحجّة البالغة على من دون السماء وفوق الأرض» [المصدر السابق، ج 25، ص 298].

فلو ندقّق ونتأمّل في منطوق النصّ الأخير، فهناك من يفسّر القرآن بالباطن، وبلا فهم صحيح للقرآن ولمحكماته ومتشابهاته، ولعلّه لشدّة هذا الأمر وعظمته تبرّأ منهم الإمام الصادق عليه السلام بكلّ وجوده بشعره ولحمه وبصره و... وهذا النهج نفسه نجده في كلمات الإمام الرضا عليه السلام كما سيأتي مفصّلًا.

وقد يسأل أو يستفهم سائل عن السبب والعلّة لذلك؟ الجواب: لأنّ خطر هؤلاء كبير على الدين برمّته، وقد يؤسّسون لمنظومة دينية مبتدعة لا علاقة لها بشرع الله تعالى؛ لذلك نجد الإمام عليه السلام - في ذيل النصّ الأخير - مضطرًّا للتعريف بماهية شخصياتهم باعتدال ووسطية، وأنّه إمام معصوم فرض الله تعالى طاعته على الناس، وأهل البيت هم الحجّة على العباد، والعصمة لا تعني أن تصبغ عليهم صفة الربوبية المختصة بالله جلّ جلاله.

إذن نفهم من حصيلة هذه النصوص أنّ هناك ظاهرةً منبوذةً من الأئمّة عليهم السلام، وقد أعطوها أولويةً في النهي عنها، بل والوعيد والويل لمن يتلبّس بهذه الصفة أي الغلوّ؛ لأنّهم في الحقيقة يكذّبون ويبدّعون في الدين، بل ويشركون بالله جلّ جلاله، إذ يجعلون معه إلهًا وخالقًا يرزق ويميت ويُحيي! وأمثال هذه السفاسف التي قد تهدم الإسلام ومنظومته القيمية السامية والنبيلة.

تشخيص الإمام الرضا عليه السلام لظاهرة الغلوّ وعلاجها

بعد التتبّع لمنظومة الأحاديث والنصوص الواردة عن الإمام الرضا عليه السلام، نجد أنّ الوضع والدسّ في الأخبار المرويّة عنهم عليهم السلام لا زالت في الكتب ويتداولها الناس، وأنّ ظاهرة الغلوّ نتيجةً طبيعية لهذا الأمر، وقد انتشرت في الأوساط الاجتماعية، وتأثيرها قد يلحق ضررًا بالدين، لا سيّما وأنّ امتدادات ذلك الغلوّ لم تتوقّف، فكان للفرقة الخطابية[1] و(المغيرية)[2] وغيرهما الدور الكبير في زرع مفاهيم مغلوطة لا تمتّ إلى الدين بصلة، وليس ذلك فقط، بل عانى الإمام عليه السلام في عصره من فرقة الواقفة التي عصفت بالشيعة، وهؤلاء التبس عليهم الأمر وشبّه عليهم؛ إذ قالوا إنّ الإمامة توقّفت على الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، وإن الرضا عليه السلام ومن بعده ليسوا بأئمّة، ومن هؤلاء عليّ بن حمزة الواقفي التي سمّيت الفرقة باسمه ومحمّد بن إسحاق التغلبي وموسى بن بكر وعبد الرحمن بن الحجّاج وغيرهم.

(1) وهي من أبرز الفرق التي ظهرت في عهد الإمام الصادق عليه السلام، وتنتسب إلى أبي الخطّاب محمّد بن مقلاص بن أبي زينب الأسدي، وقد تبنّى هذا الرجل فكرة مفادها أنّ نبيّ الله عيسى عليه السلام لم يقتل أو يصلب، وإنّما شبّه للناس ذلك، وعين هذا ينطبق على الإمام الصادق عليه السلام. وكان يزعم أنّ الأئمّة عليهم السلام أنبياء ثمّ آلهة، والآلهة نور من النبوّة ونور من الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الأنوار، وأنّ الصادق عليه السلام هو الله تعالى! وليس المحسوس الذي يرونه. وكلّ هذه المرويّات قد عرضت على الإمام الصادق عليه السلام فكذّبها وأنكرها بشدّة. [انظر: غفاري، دراسات في علم الدراية، ص 144].

(2) نسبةً إلى المغيرة بن سعيد الكوفي، وهؤلاء يعتقدون أنّ الله تعالى جسم على صورة رجل من نور، على رأسه تاج من نور، وقلبه منبع الحكمة، وقيل: إنّه يقول بإمامة محمّد بن عبد الله بن الحسن بعد الباقر، وإنّ محمد بن عبد الله حيٌّ لا يموت. [المصدر السابق، ص 148]

فهنا لا بدّ من تشخيص موضوعات هذه الظاهرة وكشف ملابساتها ووضع الحلول والمعالجات المناسبة لها، ولا سيّما القول بربوبية الأئمّة أو نبوّتهم أو عدم القول بإمامتهم، أو التفويض والجبر أو التناسخ أو غير ذلك.

وهذا ما نجده جليًّا في بعض كلماته عليه السلام، حينما خاطب أحد أصحابه، بقوله: «يا بن أبي محمود، إنّ مخالفينا وضعوا أخبارًا في فضائلنا، وجعلوها على ثلاثة أقسام أحدها الغلوّ ... فإذا سمع الناس الغلوّ فينا كفّروا شيعتنا ونسبوهم إلى القول بربوبيتنا» [عطاردي، مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج 2، ص 448]. والوضع في حقيقته هو الكذب الصريح، لأنّهم عليهم السلام لم يقولوا ذلك، بل قوّلوهم بما لم يقولوا. وهذا ما يكشفه هذا النصّ الجليّ والواضح.

«عن يونس قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا يونس، أما ترى إلى محمّد بن الفرات، وما يكذب عليّ؟ فقلت: أبعده الله وأسحقه وأشقاه، فقال: قد فعل الله ذلك به، أذاقه الله حرّ الحديد، كما أذاق من كان قبله ممّن كذب علينا! يا يونس، إنّما قلت ذلك لتحذّر عنه أصحابي وتأمرهم بلعنه، والبراءة منه، فإنّ الله يبرأ منه» [المصدر السابق]. هنا يحذّر الإمام من هؤلاء الرواة بشكل كبير؛ لذلك نجد الإمام الرضا عليه السلام يكرّر قوله: «والله ما أحد يكذب علينا إلّا ويذيقه الله حرّ الحديد» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 117]. فكان عليه السلام يوصي الرواة الثقات من أمثال الحسين بن خالد وغيره، بقوله: «فليقولوا في

آبائي الأئمّة إنّهم لم يقولوا من ذلك شيئًا، وإنّما روى ذلك عليهم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 117].

وهكذا قوله عليه السلام: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه برآء في الدنيا والآخرة. يا بن خالد، إنّما وضع الأخبار عنّا في التشبيه والجبر الغلاة، صغّروا عظمة الله تعالى» [المصدر السابق، ج 1، ص 130].

وهكذا قول جماعة من الواقفة فيهم علي بن أبي حمزة البطائني ومحمّد بن إسحاق بن عمار والحسين بن مهران والحسن أبي سعيد المكاري، دخلوا على الإمام الرضا عليه السلام فقال له عليّ بن أبي حمزة: «جعلت فداك أخبرنا عن أبيك عليه السلام ما حاله؟ فقال له عليه السلام: إنّه قد مضى. فقال له: فإلى من عهد؟ فقال عليه السلام: إليّ. فقال له: إنّك لتقول قولًا ما قاله أحد من آبائك. قال عليه السلام: لكن قد قاله خير آبائي وأفضلهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 231].

ونحن إنّما نذكر هذه النصوص المتكثّرة عنه عليه السلام؛ لأنّها تكشف لنا عن ظاهرة متفشية بشكل كبير، وإنّها قد تؤدّي الى تكفير الشيعة، بل وقتلهم أو المساس بعقائدهم الحقّة.

ومن هنا لا بدّ لنا أن نبحث عن معالجات ومعايير وموازين علمية وضعها الإمام عليه السلام، للحدّ من التلاعب بالنصوص الحديثية التي تُروى عنهم عليهم السلام.

ضبط النصوص الحديثية

لعلّ إحدى الأسباب التي تؤدّي إلى ظاهرة الغلوّ، والتي شخّصها الإمام عليه السلام، هو عدم فهم النصوص وضبطها وفق موازين ومعايير موضوعية دقيقة لا بدّ من اتّباعها، وهنا نسجّل بعض هذه المعايير التي رُصدت من التراث الحديثي المرويّ عن الإمام الرضا عليه السلام، وكذلك نذكر تطبيقاتها من النصوص الروائية نفسها:

1- معيارية العقل في فهم النصوص

لا نغالي إذا قلنا إنّ النهج العقلي هو البارز في مدرسة أهل البيت عليهم السلام وفكرهم، فالعقل هو الميزان لفهم المعاني الواردة في النصوص الروائية والدينية وإدراكها، وإنّ دوره ليس كما يفهمه بعضهم، إسقاط لحكم عقلي بشري على كلام الله تعالى، بل إنّ العقل يشكّل قرينةً عقلائيةً في فهم النصّ، وإن أحكامه البدهية القطعية تعطيه الحاكمية والحجّية في بعض الأحيان. وقد أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الدور المهمّ لهذه الملكة بقوله: «لكلّ شيءٍ آلةٌ وعدّةٌ، وآلة المؤمن وعدّته العقل، ولكلّ شيءٍ مطيّةٌ، ومطيّة المرء العقل، ولكلّ شيء غاية، وغاية العبادة العقل، ولكلّ قوم راعٍ، وراعي العابدين العقل، ولكلّ تاجر بضاعة، وبضاعة المجتهدين العقل، ولكلّ خراب عمارة، وعمارة الآخرة العقل، ولكلّ سفر فسطاط يلجؤون إليه، وفسطاط المسلمين العقل» [النوري، الطبرسي، مستدرك الوسائل، ج 11، ص 206]. وقوله أيضًا: «قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له» [الري شهري، ميزان الحكمة، ج 3، ص

2033]. وفي فهمنا واستنطاقنا لهذه النصوص أنّ النبيّ الأكرم ﷺ أعطى للعقل دورًا مركزيًّا وجعلة آلةً وأداةً ومصدرًا في كلّ مناحي الحياة الفكرية والمعنوية، وأن يجتهد الإنسان فيها، فالعقل يفتح للإنسان آفاقًا رحبةً وواسعةً؛ لكي يقع على المقاصد والمعاني التي يريد أن يصل إليها بصورة سليمة ومطابقة للواقع.

ولذا كان العقل هو المناط للتكليف ويجازى الإنسان على إدراكه وعقله، قال ﷺ: «إذا بلغكم عن رجل حسن حاله، فانظروا في حسن عقله، فإنّما يجازى بعقله» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 93].

ولا غرابة أن نجد الإمام الرضا عليه السلام يسير وفق هذه المنظومة المعرفية، فأعطى للعقل أهمّيةً بالغةً، إذ جعله قرينًا وصديقًا وخلًّا، وهذا ما نجده في قوله: «صديق كلّ أمرئ عقله وعدوه جهله» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 11].

ولعلّ سائلًا يستفهم عن سبب هذه الخلّة؟

ولعلّ الجواب هو: أنّ العقل يمثّل البوصلة والنافذة لتحديد واقعية الأمور وتشخيصها كما هي، فهو الذي يحدّد ويرسم لك معالم طريقك، وبعكس ذلك الجهل الذي يُحجّم العقل ويمنع من وضوح الرؤية الصحيحة للأشياء، ومن البدهي أنّه إذا كانت الرؤية مشوّشةً فسوف يكون المسار معكوسًا وليس مستقيمًا، فيقود الإنسان الى مزالق الجهل والشكّ والريبة في الدين، ومن ثمّ تكون النتيجة هي الضلال أو السير على غير هدًى؛ لذلك جعله عليه السلام القرين والخلّ

والصديق، فكما أنّ الصديق هو الأقرب إلى روح الإنسان، فهكذا العقل لكي يسدّده ويوصله إلى برّ الأمان.

ووفقًا لما تقدّم نجد نصوصًا رويت عنه عليه السلام، جعلت العقل هو المنقذ للإنسان من الضلال، فقال: «ما استودع الله عبدًا عقلًا إلّا استنقذه به يومًا» [الطوسي، الأمالي، ص 56]. وهل يوجد استنقاذ أكثر من أن يقع الإنسان في مزلّات العقيدة، التي قد يكون منحرفًا عن فهمهما فهمًا صحيحًا مطابقًا للشرع الحنيف، فيقع في الغلوّ أو التشدّد أو التطرّف، إذن فالعقل هو الميزان والمعيار، وهو الذي يدلّ الناس على الحقيقة وعلى فهم واقع الدين.

العقل الحجّة على الخلق

لذلك كان العقل هو الحجّة على الإنسان، وهذا ما نجده في سؤال ابن السكّيت للإمام الرضا عليه السلام، بقوله: «والله ما رأيت مثلك قطّ، فما الحجّة على الخلق اليوم؟ فأجابه الإمام عليه السلام: العقل، يُعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه. وطفق ابن السكيت قائلًا: هذا هو والله الجواب» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 24 و25]. لذا كان يقول عليه السلام: «بالعقول يعتقد التصديق بالله» [المصدر السابق، ص 96].

نماذج وتطبيقات للتنبيهات العقلية

النصّ الروائي

ومن التطبيقات التي نجد فيها التنبيهات العقلية من الإمام الرضا عليه السلام لفهم النصوص بصورة معتدلة وبعيدة عن ظاهرة الغلوّ، وذلك حينما سُئل من بعض أصحابه عليه السلام:

«بأبي أنت وأمّي يا بن رسول الله! فإنّ معي من ينتحل موالاتكم ويزعم أنّ هذه كلّها من صفات علي عليه السلام، وأنّه هو الله ربّ العالمين؟! قال: فلمّا سمعها الرضا عليه السلام، ارتعدت فرائصه وتصبّب عرقًا وقال: سبحان الله عمّا يشركون، سبحانه عمّا يقول الكافرون علوًّا كبيرًا، أوليس علي كان آكلًا في الآكلين، وشاربًا في الشاربين، وناكحًا في الناكحين، ومحدثًا في المحدثين. وكان مع ذلك مصلّيًا خاضعًا، بين يدي الله ذليلًا، وإليه أوّاهًا منيبًا، أفمن هذه صفته يكون إلهًا؟! فإن كان هذا إلهًا فليس منكم أحد إلّا وهو إله لمشاركته له في هذه الصفات الدالّات على حدث (حدوث) كلّ موصوف بها» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 272].

فهم منطوق النصّ

عندما نتأمّل في هذا النصّ، فهنا الإمام عليه السلام يخاطب العقول، بعد أن وجد أنّ ظاهرة الغلوّ قد أدّت إلى مزالق خطيرة، وهي تأليههم، وهذا مساس بمبدإ التوحيد، إذ نجد الإمام يتصبّب عرقًا

لهـذا الأمـر. وارتعـدت فرائصـه، وكأنّـه يقـول عليه السلام أيـن عقولكـم؟

فبعـد أن سـبّح الله تعـالى ونزّهـه اسـتخدم أسـلوب النقـض معهـم، بقـوله: بـأنّ عليًّـا عليه السلام كان يـأكل ويشرب ويتكلّـم، وهـذه هي الطبيعـة البشريـة التي تجمعكـم بـه، فهـو مثلكـم في هـذه الصفـات سـوى أنّـه أكمـل منكـم علمًـا وأرجـح فهمًـا، فأعطـاه الله مقامًـا آخـر يختلـف عـن مقامكـم، ولكـن يـبقى في دائـرة العبوديـة لله عز وجل، فهـو عبـد مـن عبيـده يـصلّي بين يـدي الله تعـالى ويطيعـه بـإخلاص. ثـمّ يخاطبهـم بعـد هـذه المقدّمـة بدليـل عـقلي، وفيـه إشـارة إلى دليـل الحـدوث.

لـو فرضتـم أنّ هـذا الإنسـان إلهًـا، فهـذا يسري عليكـم أيضًـا قهـرًا، وتكونـوا جميعًـا آلهـةً؛ لأنّكـم مشـاركون لـعليٍّ عليه السلام في هـذه الصفـة (أي الطبيعـة البشريـة، كالأكل والشرب والكلام و...)، وهـذه الصفـات تـدلّ على حـدوث مـن يتّصـف بهـا، والحادث يحتـاج إلى محـدث يحدثـه، فكيـف تجعلـون عليًّـا الإنسـان إلهًـا؟!

وكـثيرًا مـا نجـد الإمـام عليه السلام ينبّـه لهـذا الدليـل حينمـا سُـئل: «يـا بـن رسـول الله، مـا الدليـل على حـدوث العالـم؟ قـال: أنـت لـم تكـن ثـمّ كنـت، وقـد علمـت أنّـك لـم تكـوّن نفسـك ولا كوّنـك مـن هـو مثلـك» [المصـدر السـابق، ج 1، ص 123].

فهنـا اسـتدلّ الإمـام عليه السلام بدليـل الحـدوث، أي أنّ الإنسـان لـم يكـن مخلوقًـا ثـمّ أحدثـه وأوجـده؛ ورجـوع هـذا الدليـل إلى مبـدإٍ عـقليٍّ وهـو عـدم التناقـض، فالإنسـان موجـود ووجـوده ليـس عين ذاتـه وهـذا أمـر

بـدهي؛ لأنّـه لـو كان وجـود الإنسـان عين ذاتـه لـم يكـن معدومًـا قبـل ذلـك، فلـو فرضنـا أنّـه معـدوم، فيلـزم اجتمـاع النقيـضين (أي الجمـع بين الوجـود الذي عين ذاتـه وعـدم ذلـك الموجـود) واجتمـاع النقيـضين محـال.

نص روائي آخر

وأيضًـا كان جوابـه عليه السلام عـن بعـض المعجـزات أو الكرامـات مـن الأئمّـة عليهم السلام والتي كانـت السـبب في غلـوّ الـغلاة. قـال عليه السلام: «لمّـا ظهـر منـه ــ الفقـر والفاقة ــ دلّ على أنّ من هـذه صفاته وشـاركه فيهـا الضعفاء المحتاجـون لا تكـون المعجـزات فعلـه، فعلـم بهـذا أنّ الذي أظهـره مـن المعجـزات إنّمـا كانـت فعـل القـادر الذي لا يشـبه المخلـوقين، لا فعـل المحـدث المحتـاج المشـارك للضعفـاء في صفـات الضعـف» [المجلسي، بحار الأنـوار، ج 25، ص 276].

فهم النصّ

وفي هـذا النـصّ إشـارة دليـل الفقـر والحـدوث الذي يحتـاج فيـه الإنسـان إلى العلّـة والسـبب الأوّل في وجـوده الذي يمثّـل الضعـف والافتقـار، فالمعجـزات هي فعـل القـادر الذي لا يشـبه المخلـوقين الذيـن صفتهـم الضعـف والحاجـة إلى غيرهـم الذي يكـون هـو المقـوّم لوجودهم.

لذلـك كان عليه السلام يقـول: عندمـا سـأله المأمـون ذات يـوم عـن الـغلاة: «حـدّثني أبي مـوسى بـن جعفـر، عـن أبيـه جعفـر بـن محمّـد، عـن أبيـه

محمّد بن عليّ، عن أبيه عليّ بن الحسين، عن أبيه الحسين بن عليّ، عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا ترفعوني فوق حقّي، فإنّ الله تبارك وتعالى اتّخذني عبدًا قبل أن يتّخذني نبيًّا، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِن دُونِ اللَّهِ﴾» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 217].

وهنا أيضًا يؤكّد عليه السلام إيقاظ العقل وتفعيله، فيخاطب عقولهم أيضًا: إنّ من كان عبدًا لله لا يمكن أن يكون خالقًا ومعبودًا، فالنبيّ صلى الله عليه وآله وهو بشر إنسان، اتّخذه الله عبدًا له جلّ جلاله قبل أن يكلّفه بمهامّ الرسالة والنبوّة والحكم، فكيف يقول للناس اعبدوني من دون الله، فهذا خلاف العقل والفطرة السليمة؛ لذلك كان يقول عليه السلام: «إنّ من تجاوز بأمير المؤمنين عليه السلام العبودية فهو من المغضوب عليهم ومن الضالّين. فقام إليه رجل فقال: يا بن رسول الله صف لنا ربّك! فإنّ من قبلنا قد اختلفوا علينا، فوصفه الرضا عليه السلام أحسن وصف، ومجّده ونزّهه عمّا لا يليق به تعالى» [الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 233].

وفي هذا النصّ أيضًا إشارةٌ إلى التأويل للنصوص وتنزيهه لله عزّ وجلّ وتمجيده بما يتواءم مع العقل، وبما يليق بالله تعالى بلا تشبيه أو تمثيل أو تجسيم.

وفي نصّ آخر أيضًا نلمس الألم والحسرة منه عليه السلام، لمن يستبدّ بالرأي، ولكن بخلاف ما هو الحقّ والصواب أو بغير سبيل وطريق

الواجب، وبذلك استصغروا قدر الله تعالى وتهاونوا بعظيم شأنه وغلوا فيه، فقال مخاطبًا لهم وبغلظة وشدّة:

«إنّ هؤلاء الضلّال الكفرة ما أتوا إلّا من قبل جهلهم بمقدار أنفسهم، حتّى اشتدّ إعجابهم وكثر تعظيمهم لما يكون منها، فاستبدّوا بآرائهم الفاسدة واقتصروا على عقولهم المسلوك بها غير سبيل الواجب، حتّى استصغروا قدر الله، واحتقروا أمره، وتهاونوا بعظيم شأنه؛ إذ لم يعلموا أنّه القادر بنفسه الغنيّ بذاته التي ليست قدرته مستعارةً ولا غناه مستفادًا، والذي من شاء أفقره، ومن شاء أغناه، ومن شاء أعجزه بعد القدرة، وأفقره بعد الغنى» [المصدر السابق، ج 2، ص 232].

وكان يردّد عليه السلام في دعائه: «اللّهمّ إنّي أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا، اللّهمّ لك الحقّ ومنك الرزق، اللّهمّ أنت خالقنا وخالق آبائنا الأوّلين وآبائنا الآخرين، اللّهمّ لا تليق الربوبيّة إلّا بك، ولا تصلح الإلهيّة إلّا لك، اللّهمّ إنّا عبيدك وأبناء عبيدك، لا نملك لأنفسنا نفعًا ولا ضرًّا، ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، اللّهمّ من زعم أنّنا أربابٌ فنحن منه برآء، اللّهمّ إنّا لم ندعهم إلى ما يزعمون فلا تؤاخذنا بما يقولون» [الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص 98 و99].

إذن اتّضح من خلال هذه النصوص أنّ لمعيارية العقل الدور المهمّ والبارز في فهم النصوص التي قد تلتبس على بعضهم، ممّن قد يجمد على ظاهرها ولا يفهم مغزاها ومعناها الواقعي، وبذلك يقعون فريسة للجهل والحمق أو أنّ دين بعضهم لا يتعدّى جناح البعوضة، والتي

هي الأرجح كفّةً من تفكيره الذي لا يتعدّى الظاهر، أو لعلّ التقليد الأعمى هو النهج الذي يسيرون عليه في فهم الدين، ممّا قد يجعلهم متشدّدين ومتعصّبين أو لعلّ بعضهم يكفّر الآخر بلا مبرّر سوى الغلوّ، ومردّ كلّ ذلك إلى الجهل وعدم التعقّل والتأمّل في النظر إلى النصوص الدينية.

وهذا الجهل والحمق السائد آنذاك للأسف نجده حاضرًا في هذا العصر أيضًا، والذي قد نبّه له الإمام المهديّ المنتظر عليه السلام حينما خاطب الغلاة، بقوله: «وأنا وجميع آبائي من الأوّلين ومن الآخرين محمّد رسول الله، وعليّ بن أبي طالب، وغيرهم ممّن مضى من الأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين، إلى مبلغ أيّامي ومنتهى عصري، عبيد الله عزّ وجلّ، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ۞ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ۞ قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى**﴾. يا محمّد بن عليّ قد آذانا جهلاء الشيعة وحمقاؤهم، ومن دينه جناح البعوضة أرجح منه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 25، ص 267].

2- معيارية عرض الحديث على القرآن الكريم

من البدهي أنّ المعصوم يدعو إلى القرآن، وهذا ما أكّده الإمام الرضا عليه السلام: أنّ «القرآن كلام الله لا تتجاوزوه ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلّوا» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 62]، وفي نصّ آخر قال عليه السلام:

«مـن ردّ متشابـه القـرآن إلى محكمـة هـدى إلى صراط مسـتقيم، ثـمّ قـال: إنّ في أخبارنـا متشـابهًا كمتشـابه القـرآن ومحكمًـا كمحكـم القـرآن، فـردوا متشـابهها إلى محكمهـا، ولا تتّبعـوا متشـابهها دون محكمهـا فتضلّـوا» [عطـاردي، مسـند الإمـام الرضـا، ج 1، ص 308].

ولعلّـه لهـذا السـبب - أي قـوله عليه السلام "إنّ في أخبارنـا متشـابهًا كمتشـابه القـرآن" - مـا يـفسّر لنا عـرض أحـد أصحـاب الإمـام الرضـا عليه السلام (وهـو يونـس بـن عبـد الرحمـن) بعـض النصـوص الحديثيـة عليـه، إذ قـال: «وافيـت العـراق فوجـدت بهـا قطعـةً مـن أصحـاب أبي جعفـر (الباقـر عليه السلام) ووجـدت أصحـاب أبي عبـد الله عليه السلام متوافريـن، فسـمعت منهـم وأخـذت كتبهـم، فعرضتهـا مـن بعـد على أبي الحسـن الرضـا عليه السلام فأنكـر منهـا أحاديـث كـثيرةً أن تكـون مـن أحاديـث أبي عبـد الله عليه السلام، وقـال لي: إنّ أبـا الخطّـاب كـذّب على أبي عبـد الله عليه السلام، لعـن الله أبـا الخطّـاب، وكذلـك أصحـاب أبي الخطّـاب، يدسّـون في هـذه الأحاديـث إلى يومنـا هـذا في كتـب أبي عبـد الله عليه السلام، فلا تقبلـوا علينـا خلاف القـرآن، فإنّـا إن تحدّثنـا، حدّثنـا بموافقـة القـرآن وموافقـة السـنّة» [البروجـردي، جامـع أحاديـث الشـيعة، ج 1، ص 263].

فهنـا نفهـم مـن هـذا النـص المهـمّ أنّ الإمـام عليه السلام ينكـر بعـض الأحاديـث لوجـود الدسّ والكذب والوضـع في النصوص الروائيـة، والنتيجة الطبيعيـة هي أن نجـد ظاهـرة الغلـوّ في الديـن؛ وذلـك لأنّهـا «مـن أبـرز المشـاكل التي واجهـت مدرسـة أهـل البيـت عليهم السلام مـن بعـض المنـدسّين

مـن أصحابـه بقصـد التشـويه والتخريـب، فوضعـوا مـن الأحاديـث التي رواهـا الثقـات عنـه، ونسـبوا إليـه بعـض الآراء التي لا تتّفـق مـع أصـول الإسلام ومبادئـه، وبـالتالي أظهـروا الغلـوّ فيـه وجعلـوه فـوق مسـتوى البشر وأعطـوه صفـات الآلهـة» [الحسـني، سيرة الأئمّـة الاثنـي عشر، ج 2، ص 239].

لذلـك وضـع الإمـام الرضـا عليه السلام ضابطـةً مهمّـةً، وهي عـرض الخبر أو النـصّ على القـرآن الكريـم والسـنّة القطعيـة الصحيحـة وموافقتـه له؛ ليصـون بذلـك السـنّة النبويـة مـن هـذه الآفـات الخـطيرة.

وهـذا التأكيـد مـن الإمـام الرضـا عليه السلام على محوريـة القـرآن، نجـده أيضًـا في نـصّ آخـر، حينمـا سـأله أحـد الـرواة واسـمه أبـو قـرّة، قـائلًا له: «فتكـذّب بالروايـات؟ فقـال أبـو الحسـن عليه السلام: إذا كانـت الروايـات مخالفـةً للقـرآن كذّبتهـا» [الكلينـي، الـكافي، ج 1، ص 96]. وكذلـك قـوله عليه السلام: «فمـا ورد عليكـم مـن خبريـن مختلـفين فأعرضوهمـا على كتـاب الله، فمـا كان في كتـاب الله موجـودًا فاتّبعـوا مـا وافـق الكتـاب، ومـا لـم يكـن في الكتـاب فأعرضـوه على سنن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم» [المصـدر السـابق].

وطبقًـا لهـذا المعيـار الأسـاسي نجـد أنّ الـراوي الثقـة يونـس بـن عبـد الرحمـن متشـدّد في نقـل الحديـث، فقـد روى الـكشّيّ عـن محمـد بـن عيسى بـن عبيـد، عـن يونـس ابـن عبـد الرحمـن، قـال ابـن عبيـد: «إنّ بعـض أصحابنـا سـأل يونـس بـن عبـد الرحمـن وأنـا حـاضر، فقـال له: يـا أبـا محمّـد، مـا أشـدّك في الحديـث، وأكثر إنكارك لما يرويـه أصحابنـا، فمـا الذي يحملـك على ردّ الأحاديـث؟ فقـال: حـدّثني هشـام بـن الحكـم

أنّه سمع أبا عبد الله (الصادق عليه السلام) يقول: لا تقبلوا علينا حديثنا إلّا ما وافق القرآن والسنّة أو تجدون معه شاهدًا من أحاديثنا، فإنّ المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقولوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عز وجل وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» [التستري، قاموس الرجال، ج 11، ص 181].

التطبيقات المستوحاة من القرآن الكريم

ومن التطبيقات التي استوحاها الإمام الرضا عليه السلام من القرآن في جواباته حينما سأله المأمون عن هذه الظاهرة أي الغلوّ، إذ قال له: «يا أبا الحسن بلغني أنّ قومًا يغلون فيكم ويتجاوزون؟ فقال عليه السلام: حدّثني أبي موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمّد، عن أبيه محمّد بن عليّ، عن أبيه عليّ بن الحسين، عن أبيه الحسين بن عليّ، عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا ترفعوني فوق حقّي، فإنّ الله - تبارك وتعالى - اتّخذني عبدًا قبل أن يتّخذني نبيًّا، قال الله تبارك وتعالى: ﴿**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِن دُونِ اللهِ**﴾» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 217].

وكان يستشهد بقول عليٍّ عليه السلام: «وأنا أبرأ إلى الله - تبارك وتعالى - ممّن يغلو فينا ويرفعنا فوق حدّنا كبراءة عيسى بن مريم عليه السلام من النصارى، قال الله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ**

أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، وقال عز وجل: **﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾**، وقال عز وجل: **﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾**» [المصدر السابق].

عندما نستنطق هذه الأحاديث نجد أنّ الإمام الرضا عليه السلام استشهد بالقرآن الكريم الذي هو المعيار الأساس في صدق النصوص ومقبوليتها وكذلك بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، أي السنّة الشريفة، وأنّ هذا النبيّ هو بشر، ومقتضى بشريته أن يكون عبدًا مخلصًا لله تعالى، ولا يجب الغلوّ فيه ورفعه فوق حقّه مع عظمته وعصمته صلى الله عليه وآله وسلم.

وهكذا نجد تفسيراتٍ للإمام الرضا عليه السلام التي يركّز فيها على نفي الرؤية المادّية الحسّية لله سبحانه وتعالى من خلال القرآن ومن ثمّ يفسّرها بما يتواءم مع العقل، فإنّ المسيح بن مريم وأمّه كانا يأكلان الطعام المادّي فكيف يكونان إلهين؟! وهذا أيضًا ما قد نلمسه في نصّ عن محمد بن الفضيل، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه عز وجل؟ فقال: نعم، بقلبه رآه، أما سمعت الله عز وجل

يقول: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ لم يره بالبصر، ولكن رآه بالفؤاد» [الصدوق، التوحيد، ص 116]. وفي حديثٍ مع أبي الصلت الهروي، قال: «يا أبا الصلت، إنّ الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان، ولا تدركه الأبصار والأوهام» [المصدر السابق، ص 117]، فهنا يستشهد الإمام بالقرآن الكريم لنفي الأمور الحسّيّة كالمكان والبصر عن مقام الذات الإلهية، قال تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [سورة الانعام: 103].

3- معيارية الأصول الثابتة في الدين

ونقصد بهذا المعيار أو هذه القاعدة أنّ هناك بعض الأصول الثابتة التي لا خلاف فيها (كتوحيد الله وربوبيته أو النبوّة أو المعاد)، فمن يدّعي خلاف هذه الأصول فيما نجده من نصوص روائية، فهذه النصوص تكون مشوبة بالكذب أو الغلوّ في الدين، فيجب أن تضبط النصوص وفق هذا المعيار.

نماذج وتطبيقات

ومن التطبيقات التي تُرصد في تراث الإمام الرضا عليه السلام، والتي نفهم منها أنّه يشدّد النكير على كلّ من يخالف الأصول الثابتة في الدين لا سيّما وحدانية الله وصفاته والبعث والمعاد.

1- النصوص الروائية المخالفة للثابت العقدي (وحدانية الله وصفاته)

وهذا ما نجد في نصّ أو دعاء يعلن الإمام الرضا عليه السلام براءته من

كلّ من يخالف الثوابت والأصول العقدية والمسلّمات التي تعدّ الركائز الأساسية في الدين قال عليه السلام: «اللّهُمَّ إني أبرأ إليك من الحول والقوّة، فلا حول ولا قوّة إلّا بك، اللّهُمَّ إني أبرأ إليك من الذين ادّعوا لنا ما ليس لنا بحقٍّ، اللّهُمَّ إنّي أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا، اللّهُمَّ لك الخلق ومنك الأمر، وإيّاك نعبد وإياك نستعين، اللّهُمَّ أنت خالقنا وخالق آبائنا الأوّلين وآبائنا الآخرين، اللّهُمَّ لا تليق الربوبية إلّا بك ولا تصلح الإلهية إلّا لك، فالعن النصارى الذين صغّروا عظمتك والعن المضاهئين لقولهم من بريّتك. اللّهُمَّ إنّا عبيدك وأبناء عبيدك، لا نملك لأنفسنا نفعًا ولا ضرًّا ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، اللّهُمَّ من زعم إنّا أرباب فنحن منه برآء، ومن زعم أنّ إلينا الخلق وعلينا الرزق، فنحن برآء منه، كبراءة عيسى بن مريم عليه السلام من النصارى، اللّهُمَّ إنّا لم ندعهم إلى ما يزعمون، فلا تؤاخذنا بما يقولون، واغفر لنا ما يدّعون ولا تدع على الأرض منهم ديارًا، ﴿**إنّك إن تذرهم يضلّوا عبادك ولا يلدوا إلّا فاجرًا كفّارًا**﴾» [المصدر السابق، ص 117].

وفي نصّ آخر أيضًا: «عن يونس قال: سمعت رجلًا من الطيّارة (الغلاة) يحدّث أبا الحسن الرضا عليه السلام عن يونس بن ظبيان أنّه قال: كنت في بعض الليالي وأنا في الطواف، فإذا نداء من فوق رأسي.. يا يونس، ﴿**إنّي أنا الله لا إله إلّا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري**﴾ فرفعت رأسي فإذا جبرائيل، فغضب أبو الحسن غضبًا لم يملك نفسه، ثمّ قال للرجل: اخرج عنّي لعنك الله ولعن الله من حدّثك،

ولعن يونس بن ظبيان ألف لعنة تتبعها ألف لعنة كلّ لعنة منها تبلغك إلى قعر جهنم، وأشهد ما ناداه إلّا شيطان، أما إنّ يونس مع أبي الخطّاب في أشدّ العذاب مقرونان، وأصحابهما إلى ذلك الشيطان مع فرعون وآل فرعون في أشدّ العذاب» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 9، ص 233].

وأيضًا ما رويّ عن الإمام الرضا عليه السلام في محاوراته مع المأمون العبّاسي، إذ قال: «من ادّعى للأنبياء ربوبيةً وادّعى للأئمّة ربوبيةً أو نبوّةً أو لغير الأئمّة إمامةً، فنحن منه براء في الدنيا والآخرة» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ج 1، ص 217].

فقه النصوص

نفهم من ظاهر هذه النصوص أنّ الإمام عليه السلام يبيّن ويوضّح فلسفة البراءة من هؤلاء الغلاة في الدنيا والآخرة؛ وذلك لأنّ الإلوهية أو الربوبية أو غيرها محصورة بالله وحده لا إلٰه إلّا هو لا معبود سواه، له جميع معاني العظمة والكبرياء في ذاته وأسمائه وصفاته، ومن يدّعي خلاف ذلك بدعاوى وهمية لا واقع لها، فهو في الحقيقة يخالف أصلًا ثابت قطعي وهو التوحيد الخالص المحصور به جلّ شأنه ، وهكذا في النبوة ، فهو أصل موضوعي ثابت في الدين، فكل من يدعي النبوة يدخل في حيّز الغلو، وهكذا لكل من يدّعي الإمامة لغيرهم عليهم السلام، فالعقلاء وسيرتهم قائمة على هذه الأصول الثابتة في المنظومة الدينية والإسلامية؛ لذلك كان الإمام يغضب بشدّة ويلعن هؤلاء ويتبرّأ منهم أمام الملإ في بعض الأحيان.

2- النص الروائي المخالف للثابت العقدي (المعاد)

في حوار المأمون العبّاسي مع الإمام الرضا عليه السلام حول التناسخ[1]، قال مخاطبًا الإمام عليه السلام: «يا أبا الحسن، فما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الرضا عليه السلام: من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم، مكذّب بالجنّة والنار» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 218].

فقه النص

واضح من هذا النصّ أنّ الإمام عليه السلام يبطل التناسخ من الأساس، بل ومن يتبنّى هذه الرؤية يكون جاحدًا ومنكرًا ومخالفًا لأصل ثابت في الدين وهو المعاد. والإمام أشار الى مصاديق المعاد، بقوله (مكذّب بالجنّة والنار) ففي الجنّة أو النار تعود نفس الأرواح للأجسام، فالقائل بالتناسخ وحلول الأجسام في غيرها يجوّز الظلم على الله تعالى، فليس من العدل أن تتناسخ الأرواح فتحلّ في جسم آخر ونطفة أخرى. وبعد هذه الحوارية أذعن المأمون لمقولة الإمام عليه السلام، بقوله: «لا أبقاني الله بعدك يا أبا الحسن، فوالله ما يوجد العلم الصحيح إلّا عند أهل البيت، وإليك انتهت علوم آبائك فجزاك الله عن الإسلام وأهله خيرًا» [المصدر السابق، ج 2، ص 218]؛ لذلك نجد مشهور علماء الشيعة يبطلون التناسخ، قال الصدوق: «والقول بالتناسخ باطل، ومن دان بالتناسخ فهو كافر؛ لأنّ في التناسخ إبطال الجنّة والنار»

(1) التناسخ: عبارة عن تعلّق الروح بالأجسام العنصرية المتعدّدة في هذه الدنيا، فهي تحلّ بعد فناء كلّ جسم بجسم آخر. [انظر: الصافي الكلبايكاني، مجموعة الرسائل، ج 1، ص 310].

[الصدوق، اعتقادات الإمامية، ص 63]. وهناك نصوص أخرى يمكن للقارئ الكريم البحث عنها في مظانّها.

وفي نهاية ما طرحناه من هذه الثوابت العامة والخطوط الرئيسة للإسلام - والتي تتقاطع مع فهمهم للنصوص الدينية العامّة لروح القرآن أو السنّة النبوية أو الثوابت العقدية - ننقل نصًّا مهمًّا يردع ويزجر الغلاة بغلظة كبيرة، وهذا ما نلمسه من سؤال بعض الرواة وهو أبو هاشم الجعفري، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، عن الغلاة والمفوضة[1]، فقال: الغلاة كفّار والمفوّضة مشركون، من جالسهم أو خالطهم أو آكلهم أو شاربهم أو واصلهم أو زوّجهم أو تزوّج منهم أو آمنهم أو ائتمنهم على أمانة أو صدّق حديثهم أو أعانهم بشطر كلمة خرج من ولاية الله عزّ وجلّ وولاية رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم وولايتنا أهل البيت» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 219].

وفي نصٍّ آخر ولعلّه أشدّ من سابقه أيضًا، بعد أن لعنهم، وصفهم باليهود ونظرائهم، قال عليه السلام: «لعن الله الغلاة، ألا كانوا يهودًا! ألا كانوا مجوسًا! ألا كانوا نصارى! ألا كانوا قدريةً[2]! ألا كانوا مرجئةً[3]!

(1) نعني بالمفوّضة: أنّ العبد مستقلٌّ بأفعاله، وليس لله تعالى دخالة أو صنيع في هذه الأفعال. والغلاة تقدّم تعريفهم في أوّل المقالة.

(2) القدرية: هم القائلون بأنّ الخير والشرّ كلّه من الله تعالى وبتقديره ومشيئته، وليس للإنسان دخالة في الاختيار لأفعاله.

(3) المرجئة: وهم الذين قالوا: لا يضرّ مع الايمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة.

ألا كانوا حروريةً[1]!». ثمّ قال عليه السلام: «لا تقاعدوهم ولا تصادقوهم، وابرؤوا منهم، بريء الله منهم» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 219].

فهم مقولة أو نصّ "نزّهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم"

بعدما تقدّم من المعايير التي تعتبر المناط في قبول النصوص الروائية، فلا بدّ أن نُخضع هذه المقولة لما مرّ من معياري العقل والعرض على القرآن الكريم، والمبادئ الأساسية للدين، حريّ بنا أن نلقي نظرةً إجماليةً لنصّ قد يحسبه بعضهم أنه يعارض ما ذكرناه، وهو القول: "نزّهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم".

فهنا يمكن أن نفسّر منطوق هذه النصّ لو صحّت نسبته عن المعصوم عليه السلام بأن نقول: إنّنا تارةً نتحدّث بمقام الإثبات، وتارةً بلحاظ الثبوت.

وأمّا الأوّل (الإثبات)، فمنطوق هذا النصّ يدلّ على أنّهم عليهم السلام وصلوا إلى مراتب عالية من الكمال، وأنّها فوق حدّ الإحصاء، ولكنّ هذا لا يعني أنّهم يخلقون أو يُميتون أو غير ذلك، تلك الصفات التي هي لله سبحانه وتعالى، وبمعنى آخر إنّهم عليهم السلام حاملون لمراتب الفضل والكمال، وإنّهم واصلون لمواضع القرب والزلفى من الله

(1) الحرورية: هم فرقة من فرق الخوارج، سمّيت بذلك لأنّ أوّل اجتماعهم كان بقرية حروراء قرب الكوفة، وهم ممّن لا يفقهون تأويل النصوص، ويقفون على الظاهر منه، وقد قاتلهم الإمام عليٌّ عليه السلام.

تعـالى، وتـدلّ على أنّ ميزاتهـم وصفاتهـم في أنفسـهم ليسـت هي صفـات الألوهيـة والربوبيـة، لكـنّ هـذا لا يلازم أن يكـون الله تعـالى قـد أوكل إليهـم فـعلًا (إثباتًـا) أمـر الخلـق والـرزق، أو الإماتـة والإحيـاء، ومـا إلى ذلـك، بـل يحتـاج ذلـك إلى أدلّـة أخـرى تثبـت حصـوله.

وأمّـا في مقـام (الثبـوت)، فـإذا كان المـراد بنسـبة الخلـق إليهـم أنّ الله عزّ وجلّ هـو الذي يفيـض الوجـود حين إرادة المعصـوم، فتكـون إرادة المعصـوم واقعـةً في سلسـلة المبـادئ والعلـل لتعلّـق الإرادة الإلهيـة بوجـود المخلوق، ﴿**وَمَـا تَشَـاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَـاءَ اللَّهُ**﴾ فلا إشكال في صحّـة ذلـك ثبوتًـا. [انظر: العـاملي، مخـتصر مفيـد، ج 7، ص 53]

ولكـن المهـمّ هـو أن يـدلّ الدليل على حصـول ذلـك بالفعـل، وحديث "قولـوا فينـا مـا شئتـم" لا يكفي لإثبـات هـذا الأمـر. [المصـدر السـابق]

وكذلـك لـو عرضنـا هـذا النـصّ على القـرآن الكريـم، فـروح القـرآن العامّـة بلحـاظ (الإثبـات) لـم تخبرنا عـن أنّ المعصـومين عليهم السلام فُـوّض لهم الإحيـاء أو الإماتـة أو غير ذلـك، وهكـذا السـنّة الصحيحـة، وقـد تقـدّم مـن النصـوص السـابقة المرويّـة عـن الرسـول الأكـرم والأئمّـة عليهم السلام والتي تـنهى عـن ذلـك بـشكل قـطعي. هـذا فـضلًا عـن أنّ صيغـة هـذا النـصّ بعينـه (**نزّهونـا عـن الربوبيـة وقولـوا فينـا مـا شئتـم**) لـم نجـد له مصـدرًا موثّقًـا له. نعـم، قـد تـرد له صيـغ أخـرى مشـابهة، كقـول عليٍّ عليه السلام: «لا تتجـاوزوا بنـا العبوديـة، ثـمّ قولـوا فينـا مـا شئتـم، ولـن تبلغـوا، وإيّاكـم والغلـوّ كغلـوّ النصـارى، فـإنّي بـريء مـن الغـالين» [المصـدر السـابق] وغيرهـا

مـن النصـوص التي تـرد في هـذا السـياق، وفيهـا مـن الصحيـح والحسـن والمعتبر.

ومنطوقهـا ودلالتهـا يـشير الى أنّهـم عليهم السلام فيهـم مـن مراتـب الكمـال والمـلكات الفاضلـة التي وصلهـا أئمّـة أهـل البيـت عليهم السلام، مـا لا يصـل لها غيرهـم؛ لأنّهـم عليهم السلام لا يقـاس بهـم أحـد، وكلّمـا تكلّـم الناس في فضائلهـم فإنّهـم لـم ولـن يبلغـوا معرفـة مـا منحهـم المـولى عزّ وجلّ مـن فضائـل وكرامـات، كمـا نقـرأ ذلـك في الزيـارة الجامعـة: «مـواليّ، لا أحصي ثناءكـم، ولا أبلـغ مـن المـدح كنهكـم، ومـن الوصـف قدركـم، وأنتـم نـور الأخيـار، وهـداة الأبـرار» [الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 2، ص 308]. ولكـن - كمـا تقـدّم - تؤكّـد هـذه النصـوص على (التنزيـه) بمـعنى النهي والبُعـد عـن حالـة الغلـوّ والبراءة ممّـن ينسـب لهـم أمـورًا لـم تقـع لهـم كالربوبيـة والخلـق والإماتـة وغير ذلـك.

موقف علماء المدرسة الشيعة من الغلاة والمفوّضة

مـن المعلـوم والجليّ أنّ مشـهور علمـاء المدرسـة الشـيعية يرفضـون هـذا الاتّجـاه مـن التفـكير بـشكل قاطـع، فالعقيـدة الشـيعية تتنـافى مـع هـذا الفكـر الذي يتضمّـن الغلـوّ والتفويـض المسـتقلّ عـن إرادة الله تعـالى، بمـعنى الخلـق والـرزق والإماتـة والإحيـاء؛ وذلـك لخطـورة مـا يمثّلـه هـذا النمـط مـن التفـكير الذي يترك آثـارًا وخيمـةً على الديـن والشريعـة.

ونجمل هذه الأقوال بما يلي:

1- قال الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في الغُلاة والمفوَّضة أنّهم كفار بالله ﷻ، وأنّهم شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والقدرية والحروريّة ومن جميع أهل البدع والأهواء المضلّة، وأنّه ما صغّر الله ﷻ تصغيرهم شيء، قال الله ﷻ: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ**﴾ ثمّ قال: واعتقادنا في النبيّ والأئمّة ... أنّه ما شبّه أمرهم كما يزعم من تجاوز الحدّ فيهم، ثمّ استشهد بنصٍّ نقلناه سابقًا عن الإمام الرضا عليه السلام، وأنه كان يقول في دعائه: اللّهُمّ اِنّي أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقُلهُ في أنفسنا، اللّهمّ لك الحقّ ومنك الرزق، اللّهمّ أنتَ خالقنا وخالق آبائنا الأوّلين وآبائَنا الآخرين، اللّهمّ لا تليقُ الربوبيّة إلّا بكَ، ولا تَصلحُ الإلهيّة إلّا لكَ، اللّهمّ إنّا عبيدك وأبناء عبيدك، لا نملك لأنفسنا نفعًا ولا ضرًّا، ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، اللّهمّ مَن زعم أنّنا أربابٌ فنحن منه برآء، اللّهمّ إنا لم ندعهم إلى ما يزعمون فلا تؤاخذنا بما يقولون» [الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص 98 و99].

2- قال الشيخ المفيد: «والغُلاة من المتظاهرين بالإسلام، وهم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمّة من ذرّيّته عليهم السلام إلى الألوهيّة والنبوّة، ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحدّ، وخرجوا عن القصد وهم ضلّال كفّار» [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 131].

3- قال العلّامة المجلسي: «اعلم أنّ التفويض يطلق على معانٍ بعضها منفيٌّ عنهم عليهم السلام، وبعضها مثبتٌ لهم.

فالأوّل: التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء، فإنّ قومًا قالوا: إنّ الله تعالى خلقهم وفوّض إليهم أمر الخلق فهم يخلقون ويرزقون ويحيون ويميتون وهذا يحتمل فيه وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنّهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم، وهم الفاعلون لها حقيقةً، فهذا كفر صريح، دلّت على استحالته الأدلّة العقلية والنقلية، ولا يستريب عاقل في كفر من قال به.

وثانيها: أنّ الله تعالى يفعلها مقارنًا لإرادتهم كشقّ القمر وإحياء الموتى وقلب العصا حيّةً وغير ذلك من المعجزات، فإنّ جميعها إنّما تقع بقدرته سبحانه، مقارنًا لإرادتهم لظهور صدقهم فلا يأبى العقل من أن يكون الله تعالى خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم، ثمّ خلق كلّ شيء مقارنًا لإرادتهم ومشيّتهم، وهذا وإن كان العقل لا يعارضه كفاحًا، لكنّ الأخبار الكثيرة ممّا أوردناها في كتاب "بحار الأنوار" يمنع من القول به، فيما عدا المعجزات ظاهرًا بل صريحًا، مع أنّ القول به قول بما لا يعلم؛ إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتبرة فيما نعلم، وما ورد من الأخبار الدالّة على ذلك كخطبة البيان وأمثالها، فلم توجد إلّا في كتب الغلاة وأشباههم»

[المجلسي، مرآة العقول، ج 3، ص 143].

4- قال الشيخ محمّدحسين كاشف الغطاء: «يجب على العاقل

بحكم عقله عند الإمامية تحصيل العلم والمعرفة بصانعه، والاعتقاد بوحدانيته في الألوهية، وعدم شريك له في الربوبية، واليقين بأنّه هو المستقلّ بالخلق والرزق والموت والحياة والإيجاد والإعدام، بل لا مؤثّر في الوجود عندهم إلّا الله، فمن اعتقد أنّ شيئًا من الرزق أو الخلق أو الموت أو الحياة لغير الله، فهو كافر مشرك خارج عن ربقة الإسلام. وكذا يجب عندهم إخلاص الطاعة والعبادة لله، فمن عبد شيئًا معه، أو شيئًا دونه، أو ليقرّبه زلفى إلى الله فهو كافر عندهم أيضًا. ولا تجوز العبادة إلّا لله وحده لا شريك له، ولا تجوز الطاعة إلّا له، وطاعة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام فيما يبلغون عن الله طاعة الله، ولكن لا يجوز عبادتهم بدعوى أنّها عبادة الله، فإنّها خدعة شيطانية، وتلبيسات إبليسية» [كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 219].

5- قال الشيخ محمّدرضا المظفر: «لا نعتقد في أئمّتنا ما يعتقده الغلاة والحلوليون ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾! بل عقديتنا الخاصّة أنّهم بشر مثلنا، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وإنّما هم عباد مكرمون اختصّهم الله تعالى بكرامته وحباهم بولايته، إذ كانوا في أعلى درجات الكمال اللائقة في البشر من العلم والتقوى والشجاعة والكرم والعفّة وجميع الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة، لا يدانيهم أحد من البشر فيما اختصّوا به. وبهذا استحقّوا أن يكونوا أئمّة وهداة ومرجعًا بعد النبيّ في كلّ ما يعود للناس من أحكام وحكم، وما يرجع للدين من بيان وتشريع، وما يختصّ بالقرآن من تفسير

وتأويل. قال إمامنا الصادق عليه السلام: "ما جاءكم عنّا ممّا يجوز أن يكون في المخلوقين، ولم تعلموه ولم تفهموه فلا تجحدوه وردوه إلينا، وما جاءكم عنّا ممّا لا يجوز أن يكون في المخلوقين فأجحدوه ولا تردوه إلينا"» [المظفر، عقائد الإمامية، ص 74].

6- قال الميرزا جواد التبريزي: «لو كان الغلوّ باعتقاد أنّه قد فوّض إلى عليٍّ أو الأئمّة عليهم السلام أمر الخلق والرزق والنعمة والبلايا وغيرها من الأمور الراجعة إلى التكوين والتشريع كما يظهر ذلك من بعض الأشعار التي زعم أنّها مدائح لهم عليهم السلام، فإنّ اعتقاد التفويض أو التشريك بذلك خلاف الكتاب العزيز والسنّة، فهو مع الالتفات بأنّه إنكار للكتاب والسنّة موجب للكفر لا مطلقًا، وأمّا الالتزام بأنّهم شفعاء عند الله، وأنّ العباد يتوسّلون بهم إلى الله، ويجعلونهم شفعاءهم عنده جلّ وعلا، فهو المذهب الحقّ الصحيح نرجو أن نحيا عليه ونموت عليه، ونحشر عليه إن شاء الله تعالى» [الميرزا التبريزي، تنقيح مباني العروة، ج 2، ص 206].

7- قال السيّد السيستاني في وصيّتيه للخطباء والمبلّغين: «وليحذر المبلّغون والشعراء والرواديد أشدّ الحذر عن بيان الحقّ بما يوهم الغلوّ في شأن النبيّ وعترته (صلوات الله عليهم)، والغلوّ على نوعين: إسباغ الصفات الألوهيّة على غير الله سبحانه، وإثبات أمور ومعانٍ لم تقم حجّة موثوقة عليها، ومذهب أهل البيت عليهم السلام خالٍ عن الغلوّ بنوعيه، بل هو أبعد ما يكون عنه، وإنّما يشتمل على الإذعان للنبيّ

وعترتـه (صلـوات الله عليهـم) بمواضعهـم التي وضعهـم الله تعـالى فيهـا مـن دون زيـادة ولا إفـراط، بـل مـع تحـذّر في مواضـع الاشتبـاه، وورعٍ عن إثبـات مـا لـم تقـم بـه الحجّـة الموثوقـة، وإنّمـا المـتّقي مـن لا يغلـو فيمـن يحـبّ كمـا لا يحيـف على مـن يبغـض، ولا يصـحّ بنـاء هـذه المعـاني على مجـرّد المحبّـة، وتصديـق كلّ مـن زاد شيئًـا، والإذعان له بمزيـد الإيمـان، فـإنّ ذلـك يـؤدّي إلى المزايـدة في أمـر الديـن بـغير حجّـة، وحـدوث البدع، وطمـع الجاهـلين، وتـرؤّس أهـل الضلالـة، وتراجـع المتـورّعين العامـلين بالحجّـة والمتوقّـفين عنـد الشـبهة، وذلـك يمحـق الديـن ويرتـدّ ارتـدادًا معاكسًـا بتفريـط آخريـن، والزيـادة في العقيـدة بـغير حجّـة موثوقـة على حـدّ النقصـان فيهـا ممّـن قامـت عليـه الحجّـة عليهـا، ومـن زاد اليـوم شيئًـا بـغير حجّـة زيـد عليـه غـدًا حتّى أنّـه ليُتّهـم بالتقـصير والقصـور، فلـزوم الحجّـة والميزان أحمـد وأسـلم» [السيسـتاني، وصايـا المرجعيـة الدينيـة العليـا للخطبـاء والمبلّـغين بمناسـبة شـهر المحـرّم الحـرام، عـام 1441 هـ].

إذن نفهـم ممّـا تقـدّم أنّ الغلـوّ ظاهـرة لا تمثّـل الديـن وهي بعيـدة كلّ البعـد عـن روح الإسلام، وقـد انتشرت هـذه الظاهـرة قبـل عصر الإمـام الرضـا عليه السلام، وقـد نقلنـا بعـض مـن النصـوص عـن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمـام عليٍّ عليه السلام، وقـد امتـدّت هـذه الظاهـرة إلى عصره عليه السلام وعالجهـا بـشكل فعـال، وقـد جـاءت كلمـات علمـاء الشـيعة الإماميـة متوائمـة مـع مـا ذكـره الإمـام الرضـا عليه السلام كمـا تقـدّم في هـذه البحـوث.

نتيجة البحث

بعد هذه الجولة العلمية في البحث والتنقيب عن ظاهرة الغلوّ، اتّضح أنّها كانت متأصّلةً في نفوس بعض من لا يفقه الدين بشكل موضوعي، ووجدنا أنّ الغلوّ هو نتيجة طبيعة لما نراه ممّن يضعون الحديث ويدسّونه ويجعلونه، بل ويكذّبون ويتقوّلون على النبيّ وأهل بيته عليهم السلام بما لم يقولوا، وربّما كان أيضًا للانفعال العاطفي دور في ذلك، ولا برهان ودليل على ما يتفهون به وينقلونه لعوامّ الناس، فكان التحذير على لسان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ومن بعده أئمّة الهدى، ولا سيّما الإمام الرضا عليه السلام، فأعطى بعض العلاجات التي قد تحدّ من هذه الظاهرة، فكان لمعيارية العقل، والذي كان يركّز عليه صلوات الله عليه بشكل كبير، فأعطى له الحجّية، وجعله المنقذ للإنسان من الضلال، بل وجعله قرينًا وصديقًا وخلًّا، كما تقدّم في النصوص الواردة عنه عليه السلام، وهكذا أعطى لمعيارية القرآن الكريم الأهمّية البالغة؛ لأنّ القرآن معصوم من الخطإ ولا يأتيه الباطل مطلقًا، وهكذا معيارية الثوابت والمبادئ العقدية في الإسلام، فهذه المعايير لها الدور الكبير في ضبط النصوص بشكل موضوعي، وكان لعلماء الشيعة الكلمة الفصل أيضًا في تحييد هذه الظاهرة وتقييدها، من خلال الكلمات التي تحذّر الشيعة وغيرهم من المسلمين، من عواقب سلوك هذا الطريق المنحرف عن جادة الصواب، والتي تكون وخيمة على المنظومة الإسلامية بشكل عام والشيعية بشكل خاصّ.

ومـا أروع وأدقّ مـا حـذّر منـه السـيّد السيسـتاني -كمـا تقـدّم- مـن ارتكاب هـذا الفعـل (أي الغلـوّ) فهـو يمحـقّ الديـن ويرتـدّ ارتـدادًا معاكسًـا بتفريـط آخريـن، والزيـادة في العقيـدة بـغير حجّـة موثوقـة على حـدّ النقصـان فيهـا ممّـن قامـت عليـه الحجّـة عليهـا، ومـن زاد اليـوم شيئًـا بـغير حجّـة زيـد عليـه غـدًا، فلا بـدّ مـن لـزم الجادّة الوسـطى والمسـتقيمة والمعتدلـة.

قائمة المصادر

1. ابن سيده، عليّ بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000 م.
2. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1420 هـ.
3. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: أدب حوزة، 1405 هـ.
4. ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، مكتبة الإعلام الإسلامي، 1404 هـ.
5. الأربلي، أبو الحسن علي بن عيسى، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، دار الأضواء، بيروت.
6. جوادي آملي، عبد الله، عليّ بن موسى الرضا والقرآن الحكيم، دار الصفوة، بيروت.
7. البروجردي، حسين علي، جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، قمّ المقدسة، 1399 هـ.
8. التستري، محمدتقي، قاموس الرجال، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
9. الحسني، هاشم معروف، سيرة الأئمّة الاثني عشر، المكتبة الحيدرية، 1428 هـ.
10. الدارمي، عبد الله، سنن الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1407 هـ.
11. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، دار الحديث، قم المقدسة، ط 1، 1416 هـ.
12. السيستاني، علي، وصايا المرجعيّة الدينيّة العليا للخطباء والمبلّغين بمناسبة قرب حلول شهر المحرّم الحرام عام 1441 هـ: https://www.sistani.org/
13. الشهرستاني، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404 هـ.
14. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، الخصال، جماعة المدرسين، قمّ، 1403 هـ.
15. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، الاعتقادات في باب الامامية، دار المفيد، بيروت، ط 2، 1414 هـ.
16. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، عيون أخبار الرضا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1404 هـ.
17. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين،

قمّ المقدّسة.

18. الطباطبائي، محمدحسين، تفسير الميزان، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قمّ المقدّسة.

19. الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي، الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، 1386 هـ.

20. الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم المقدسة، ط 1، 1414 هـ.

21. العاملي، جعفر مرتضى، مختصر مفيد، المركز الإسلامي للدراسات، ط 1، 1426 هـ.

22. عبده، محمد، نهج البلاغة، دار الذخائر، قم، ط 1، 1412 هـ.

23. عطاردي، عزيز الله، مسند الإمام الرضا عليه السلام، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ط 1406 هـ.

24. المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإماميّة، دار المفيد، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

25. غفاري، علي أكبر، دراسات في علم الدراية، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ط 1، 1369 هـ.

26. كاشف الغطاء، محمدحسين، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام.

27. الصافي الكلبايكاني، مجموعة الرسائل، مؤسّسة الإمام المهديّ عليه السلام، ط 1، 1404 هـ.

28. الكليني البغدادي، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، تعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 5، 1363 ش.

29. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1403 هـ.

30. المظفر، محمدرضا، عقائد الإمامية، انتشارات أنصاريان، قمّ المقدسة.

31. مغنية، محمدجواد، في ظلال نهج البلاغة، انتشارات كلمة الحقّ، ط 1، 1427 هـ.

32. الميرزا التبريزي، جواد، تنقيح مباني العروة، دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، ط 2، 1428 هـ.

33. النوري الطبرسي، حسين بن محمدتقي، مستدرك الوسائل ومستنبط الوسائل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط 1، 1408 هـ.

نظرية روح المعنى والعبور إلى آفاق ما وراء الحسّ..

محمد صالح الحلفي[1]

الخلاصة

من الموضوعات التي كانت وما زالت محطّ اهتمام بالغ من قبل الباحثين في فهم النصوص الدينية - ولا سيّما النصّ القرآني - موضوع علاقة اللفظ بالمعنى، وانطلاقًا من حلّ مسألة استعمال الألفاظ القرآنية في المعاني المحسوسة والمادّية في وصف الحقّ تعالى، وفي بيان المسائل المتعلّقة بما وراء الحسّ والمادّة، قال عدّةٌ من العلماء إنّ الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني، وتعني أنّ وضع اللفظ لم يكن للمعاني مع خصوصياتها، ولا لمصاديقها بما تشتمل عليه من القيود، وإنّما لطبيعة المعنى وروحه السارية في جميع مصاديقه ما كان منها مادّيًّا محسوسًا أو غير محسوس، وبذلك تقدّم فهمًا أكثر واقعيةً للكثير من المفردات القرآنية التي شاع استخدامها على الألسن في معانٍ مادّية محسوسة ناشئة من ثقافة الناس، بما لا ينسجم مع وصف القرآن الكريم لنفسه بالبيان والمبين والنور والتبيان لكلّ شيء. وهذه المقالة وبمنهج وصفي تحليلي تحاول الإجابة على تساؤل، وهو ما هي حقيقة هذه النظرية وأهمّيتها ومرتكزاتها والشواهد على نجاعتها وصحّتها؟ من خلال تسليط الضوء على تفاصيل تتعلّق بالفكرة الرئيسة لهذه النظرية وبيان دورها وأهمّيتها ومكانتها في فهم المفردات القرآنية بالشكل الذي يتيح لنا تفسير القرآن الكريم بالنحو الصحيح، وإظهار جدوائيتها في رفع المعضلات التي تصدّ عن فهم النصّ القرآني وتفسيره، وإيضاح المرتكزات والأسس التي تقوم عليها هذه النظرية، وتتناول بعد ذلك عرضًا للشواهد التي تقوي كفّتها كبعض الآيات القرآنية الكريمة، وبعض النصوص الروائية الشريفة، ومن خلال بعض العلاقات اللغوية، والنظرة الفلسفية والعرفانية والأصولية للّغة.

الكلمات المفتاحية: *روح المعنى، ما وراء الحسّ، علاقة اللفظ بالمعنى، فهم القرآن، المعاني المحسوسة.*

---

(1) دكتوراه في علوم القرآن والتفسير، جامعة المصطفى العالمية، العراق. .

E-mail: s.hayder@aldaleel-inst.com

The Theory of the essence of Meaning and the Crossing to Horizons Beyond Perception.. Reality, Foundations, and Evidence

Mohammed Saleh Al-Hilfi
PhD in Qur'anic Sciences and Interpretation, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: s.hayder@aldaleel-inst.com

Summary

One of the topics that has been and is still to be of great interest to researchers in understanding the religious texts - especially the Qur'anic texts - is the relationship between word and meaning. Starting from solving the problem of using the Quranic words in tangible and material meanings to describe Almighty God, and in explaining matters related to what is beyond perception and materiality, several scholars have said that words have been put for the essences of meanings. This means that words have not been assigned for the meanings with their specific characteristics, nor for their examples with the restrictions it includes, but rather for the nature of the meaning and its essence taking effect in all its examples, whether material or immaterial. This provides a more realistic understanding of many Qur'anic terms that have been commonly used in material and tangible meanings arising from people›s culture, which does not align with the Qur'an›s description of itself as a clear statement, light, and clarification for everything. The study, through a descriptive-analytical approach, attempts to answer this question: What is the reality of this theory, and what is its importance, foundations, and evidence of its effectiveness and validity? By shedding light on details related to the main idea of this theory and explaining its role, importance, and position in understanding the Quranic terms in a way that allows us to interpret the Qur'an correctly, and showing its viability in resolving the dilemmas that hinder understanding and interpreting the Qur'anic text, as well as clarifying the foundations and principles on which this theory has been based. After that, the study gives evidences that strengthen its credibility, such as some verses from the Holy Quran and some Prophetic traditions, through some linguistic relations, and philosophical, mystical, linguistic and fundamental look to language.

Keywords: Essence of meaning, beyond perception, the relationship between word and meaning, understanding the Qur'an, perceptible meanings.

المقدّمة

بما أنّ المصدر الأوّل لكثير من المعارف الدينية ومصطلحاتها في شتّى المجالات الفكرية ومنها العقدية هو القرآن الكريم؛ لذا سنسلّط البحث حول هذه النظرية (وضع الألفاظ لأرواح المعاني) من خلاله؛ إذ لا يخفى على أحد أنّ ألفاظه جاءت من رحم اللغة العربية، وبدت على ألفاظه ملامح عصر النزول، فضمّت لغته الأساليب التي كانت معهودةً ومتعارفةً بين العرب آنذاك، وقام ببيان المعاني الرفيعة والحقائق الملكوتية بتلك الألفاظ دون وضع جديد ولا طريقة خاصّة معلن عنها؛ لأنّ القرآن بنفسه يقول: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ فيتّخذ تلك اللغة وسيلةً لها القابلية والقدرة على نقل تلك الحقائق والمعاني غير المحسوسة على طبق من الحروف والألفاظ المأنوسة للأذهان والمحدودة كذلك. وبعبارة أخرى: عرض تلك الحقائق بتعابير مادّية ومحسوسة، ولمّا كانت المصاديق المادّية لتلك الالفاظ هي التي شاع استعمالها صار الأمر صعبًا مستصعبًا، ولرفع هذه المشكلة شمّر العلماء والمحقّقون عن سواعدهم لمعرفة الحلّ، ومن هنا طرحت نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، وهي تسعى أن تبيّن نقطةً أساسيةً ومحوريةً في الموضوع، ألا وهي أنّ الألفاظ القرآنية لا تقف عند المعاني الظاهرية وحسب، وإنّما تشمل المعاني الغيبية والحقائق الملكوتية وتدلّ عليها، وذلك من خلال تحقّق روح المعنى وسريانها فيها جميعًا؛ إذ إنّ لهذه الألفاظ مصاديق ومعاني منها المادّي والمحسوس ومنها غير ذلك، وجاء

خطاب الوحي الموجّه للناس بكلّ طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية مبتنيًا على ذلك؛ حتى يحصل انسجام ذهني بين فهم المخاطبين والتعرّف على المعاني التي يريد أن يشير إليها القرآن الكريم.

والسؤال المطروح هنا: ما المرتكز الرئيسي الذي قامت عليه هذه النظرية؟ وما الذي تقدّمه لنا من معانٍ لبعض الألفاظ؟ هل ينطلق من الاستعمال الحقيقي مباشرةً أو أنه يبتني على نفي المجاز مطلقًا؟ وكيف يمكنها تقديم ما تصبو إليه من معنًى سليم للآيات الشريفة، لا سيّما الآيات المتشابهة منها؟ وبما أنّ هذه النظرية تمثّل رؤيةً علميةً من شأنها أن تقدّم منهجًا وطريقةً في كيفية التعامل مع مفردات القرآن ذات البعد الغيبي والعقدي لإدراك معانيها وفهمها بالطريقة الصحيحة، ينبغي أن تتوفّر على شواهد تدلّ وتكشف عن مدى صحّتها.

المبحث الأول: أهمّية البحث

هناك كمّ كثير من الآيات القرآنية تتحدّث حول مسائل ما وراء المادّة وعالم الملكوت وحقائق غيبية يصعب على الإنسان بما يمتلك من مدركات فهمها والتوصّل لمعرفتها إلّا من خلالها، مضافًا إلى وجود آيات كثيرة تصف الحقّ تعالى بأوصاف يتبادر إلى ذهن الإنسان حين سماعه معانيها المحسوسة والمأنوسة لديه كالسميع والبصير، وأحيانًا يفهم من بعضها أنّ لله ﷻ يدًا ووجهًا وساقًا، أو

أنّه ﷻ يمكر ويخدع وينتقم بالطريقة المتعارفة بين البشر؛ الأمر الذي يستلزم في كثير من الأحوال الوقوع بالتشبيه وعدم التنزيه. وهكذا ألفاظ الموت والحياة والنور والظلمة، وتشير إلى ذلك جملة من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ**﴾ [سورة الأنعام: 122]، و﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ [سورة النحل: 97]، فالآية تدلّ بصراحة على إحياء المؤمن وإعطائه حياةً جديدةً، ولا يوجد دليل على أنّ هذه المفردات من الموت والحياة والنور والظلمة جاءت في هذه الآيات على نحو المجاز أو التمثيل أو الاستعارة. وعليه فالإيمان الحقيقي يضيف حياةً لتلك الحياة المشتركة بين المؤمن والكافر، ولا يعني ذلك أن يتمتّع بحياة مستقلّة، فتصبح له حياتان، وإنّما نفس حياته الأولى يحدث فيها تحوّل مهمّ وأساسي، وتصير أعلى وأرفع من الحياة المشتركة بين المؤمن والكافر.

والدليل على هذا تأكيد القرآن الكريم بأنّ المؤمن سيتّصف بمواصفات جديدة في حياته هذه، من الاطّلاع والإرادة الأعلى والأسمى ممّا تتمتع به حياة الكافر كما في قوله تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ [سورة الحجر: 99] ، و﴿**اتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ**﴾ [سورة البقرة: 282]، و﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا**﴾ [سورة الأنفال: 29] و﴿**وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا**﴾ [سورة الكهف: 65]، فهذه الآيات تدلّ بصراحة على أنّ العلم والاطّلاع خصّيصة تنتج من الإيمان الحقيقي،

وآيات أخرى مثل: ﴿أُولَئِك كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [سورة المجادلة: 22]، ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الروم: 47]، تدلّ على أنّ الايمان الحقيقي يقتضي إرادةً وتأييدًا وقوّةً فوق التصوّر. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 341]

فكانت نظرية أرواح المعاني واحدةً من النظريات التي أدلت بدلوها لرفع هذه المعضلة، بل وفتحت الباب لبلوغ المعارف والوصول إلى الأسرار التي يحتضنها القرآن بدلالاته العميقة التي تقود الإنسان إلى إدراك تلك الحقائق ومعرفة المعاني التي تقف وراء تلك الألفاظ، ولا نقصر النظر عند سماعها على ما أنست به الأذهان.

فلفظ "الكرسيّ" مثلًا بحسب الاستعمال العرفي لا يتجاوز هذا المعنى المعروف بيننا نحن البشر، ولكنّه لا يدلّ على أنّه من أيّ مادّة مصنوع من الخشب أو الألمنيوم أو الحديد، كما لم يحدّد لمن خصّص هذا الكرسي ولأيّ عمل، فيقول القرآن متحدّثًا عن النبيّ سليمان عليه السلام: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ [سورة ص: 34]، ويأتي بنفس اللفظ حين يقول: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، وهنا الكرسيّ مرّةً جاء بالمعنى المحسوس وأخرى بغير المحسوس، وهذا ما دفع المجسّمة للقول بأنّ المعنى واحد في كلا الآيتين، وهو المعنى الأوّل، وفي المقابل هناك من فسّر الكرسيّ في الآية الثانية بأنّه معنًى مجازي وكناية عن العلم والإحاطة والاستقرار. [انظر: الطبرسي، مجمع البيان، ج 2، ص 160؛ السيوطي،جامع الجوامع، ج 1، ص 234؛ ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه، ج 1، ص 42]

أمّا نظرية روح المعنى فتريد أن تصحّح هذا الاستعمال في حقّ الله تعالى، وتبيّن أنّ الاستعمال كان حقيقةً في قدرة الله وإرادته المطلقة دون القول بالمجاز، وأنّ هذا المعنى مفهوم من نفس اللفظ، وهذا لا يخالف وضع الألفاظ للمعاني المحسوسة أيضًا.

والقلم من الأمثلة الأخرى التي تضرب كمثال للنظرية المذكورة، فإنّ روحه وحقيقته هو ما يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطّر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم، فإنّ الله تعالى علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وكان ذلك القلم روحانيًّا؛ إذ وجد فيه روح القلم وحقيقته ولم يعوزه إلّا قالبه وصورته، ولا شأن للخصوصيات في ذلك، من قبيل كون القلم من خشب أو قصب؛ ولذلك لا نجدها في حدّه الحقيقي، ومتى اهتدى الإنسان إلى أرواح المعاني فتحت له أبواب الملكوت. كما الحياة والموت، أفمن كان ميتًا فأحييناه. [انظر: الغزالي، جواهر القرآن، ص 49 ـ 51].

المبحث الثاني: نشأة النظرية ومضمونها

أوّلًا: نشأة النظرية

مرّت نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني في حالة تصاعدية وازداد رواجها واشتهارها، ممّا يكشف عن مقبوليتها، وبالخصوص عند العلماء الذي يمتلكون نظرةً فلسفيةً للوجود، ويعتقدون بعالم ما وراء الطبيعة.

وحالة التطوّر هذه ليست بدعًا وإنّما تنسجم مع طبيعة العلم، فإنّه لا يتوقّف عن التقدّم كما أنّه لا يحصل بشكل فجائي. فكانت البوادر الأولى لهذه النظرية والتي تعود إلى ما قبل ألف عام تقريبًا عبارة عن مقتطفات من هنا وهناك، وجرى اسمها على ألسنة علماء الإسلام، ولكن ما يجعلنا نعدّها نظريةً هو ما قدمّه الغزالي في ذلك المضمار، حيث أظهر معالمها الأولى في كتابه "جواهر القرآن"، ولم يكتف بالعمل بها، بل شرحها، حيث يعدّ من المحال الوصول إلى اللبّ إلّا من طريق القشر، فيستحيل الترقّي إلى عالم الأرواح إلّا بمثال عالم الأجسام. [انظر: الغزالي، جواهر القرآن، ص 49 ـ 51]

واستمرّت النظرية دون متبنٍّ لها لأكثر من قرن، حتّى ظهر عالم آخر من علماء المسلمين، تصدّى لنشرها من خلال كتبه دون الدخول في تفاصيلها، وهو محيي الدين ابن عربي، وهو رغم كثرة كتبه ومؤلّفاته، ومقبوليتها في الأوساط العلمية إلّا أنّنا لم نعثر في مطاوي كتبه على تصريح بهذه النظرية، رغم أنّه ينكر وقوع المجاز في القرآن الكريم. [انظر: ابن عربي، الفتوحات المكّية، ج 1، ص 235؛ ج 4، ص 332]

وبقيت هذه النظرية مدّخرةً في أروقة العلماء، ولم يكن هناك من يردّها أو يشنّع عليها مع اعتقاد بعضهم بها، والعمل بها، إلى أن امتدّ الأمر بها لتدخل الأفق الفكري لصدر الدين الشيرازي، الذي أحياها من جديد، وفتح الباب لتقبّلها [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 172 و173]، ممّا حدا بالكثير من العلماء أن يجعلوها واحدةً من

أبـرز النظريـات التي يلجـؤون إليهـا في أبحاثهـم الدائـرة حـول ألفـاظ القـرآن، وبالأخـصّ الألفـاظ المتشـابهة منهـا، مضافًـا إلى مـا اسـتجدّ في القـرنين الأخيريـن مـن الإشكالات والشـبهات في مقـام الحديـث عـن الله ﷻ، والـسعي لتحصيـل الأجوبـة المقنعـة التي يتـمّ مـن خلالها دفـع تلـك الشـبهات. ولـم يقـف الأمـر عنـد هـذا وحسـب فكانـت النظـرة لدى علمـاء الأصـول المسـلمين مـن أمثـال الشـيخ محمدحـسين الأصفهـاني [انظـر: الأصفهـاني، نهايـة الدرايـة في شرح الكفايـة، ج 1، ص 20] وتلاميـذه هي الأخـرى كذلـك، وفي الـفترة الأخيرة نجـد لها عمليـة تنقيـح وتحليـل مـن خلال فلسـفة اللغـة وبصـورة منفتحـة مـن قبـل السـيّد الخمـيني، وبلـغ بـه الحال أن يُـعبّر عنهـا: «مفتـاح مفاتيـح المعرفـة وأصـل أصـول فهـم الأسرار القرآنيـة» [انظـر: الخمينـي، مصباح الهدايـة، المصباح 51].

هـذه إطلالـة خاطفـة حـول تاريـخ النظريـة وتعريـف مبسّـط للفكرة التي تتمحـور عليهـا، ونشرع بتوضيـح النظريـة وبيـان مغزاهـا وأثرها.

ثانيًا: حقيقة النظرية

لـم يتعـرّض لبيـان هـذه النظريـة بطريقـة واحـدة، كمـا لـم يكـن بيانهـا قـد صـبّ في قالـب واحـد، ولتكـون معالمـه وحـدوده متّفقًـا عليهـا؛ لهـذا تعـدّدت تقريـرات هـذه النظريـة، إلّا أنّهـا جميعًـا تعـود في نهايـة المطـاف إلى جـذر وأصـل واحـد، لنا أن نبيّنـه مـن خلال هـاتين القضـيّتين؛ الأولى تمثّـل الجنبـة السـلبية والثانيـة تتكفّـل ببيـان الجنبـة الإيجابيـة للنظريـة، وهاتـان القضيّتـان همـا:

1- لم تلحظ خصوصيات المصاديق في عملية الوضع.

2- ما وضع له اللفظ هو روح المعنى المشترك بين المصاديق المتعدّدة.

وقد اختلف بيان النظرية في كيفية التعامل مع هذين الأصلين، ويمكن تصوير النظرية لدى الأعلام القائلين بها على أحد هذه التصوّرات الثلاثة الآتية:

الأوّل: الحقيقة المشتركة

يمثّل روح المعنى بحسب هذا التقرير تلك الحقيقة المشتركة بين المصاديق المتعدّدة التي يدلّ عليها اللفظ ويشير إليها، فهي موجودة في كلّ تلك المصاديق وتقوم مقام الروح بالنسبة إليها.

وبعبارة أخرى: هي تلك الذات المشتركة بين المصاديق، ومن باب المثال: إنّ المصاديق المتعدّدة والمختلفة للقلم تشترك جميعها بمعنى أو حقيقة أو ذات، ولنقل ماهية وأمثالها، فما وضع له لفظ القلم هو تلك الذات وذاك المعنى الذي يمثل الروح من الجسد، وأمّا القلم الحسّي فما هو إلّا ظلّ لتلك الحقيقة الغيبية للقلم التي يعلمها الله عزّ وجلّ، والمستقرّة في العوالم العلوية. [انظر: قائمی‌نیا، قرآن و معرفت‌شناسی، ص 491]

فمن الثابت أنّ الخارج ليس منحصرًا بعالم المادّة فقط؛ إذ هناك عوالم أخرى كعالم المثال والعقل، وهذه العوالم متطابقة فيما بينها، فكلّ شيء في عالم المادّة له حقيقة في عالم المثال، ثمّ في عالم العقل،

وقد تنزّل هذا الشيء في قوس النزول (المبدإ) من عالم العقل إلى عالم المثال فإلى عالم المادة تنزّلًا عن تجلٍّ لا عن تجافٍ - بمعنى أنّه نزل إلى الدنيا وما زال موجودًا في عالم المثال والعقل، فما في الدنيا مظهر وآية ما في المثال والعقل - ثمّ سيرتقي في المعاد (قوس الصعود) من المادّة إلى المثال (القبر أو البرزخ الصعودي) إلى العقل (الآخرة)، وهذا ينطبق مع قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ [سورة الحجر: 21]، وقوله تعالى: ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ**﴾ [سورة النحل: 96].

وعليه فإنّ حلّ المشكلة يكون في إدراك أنّ المفهوم يدلّ على عدّة مصاديق خارجية - لا مصداق واحد فقط - كلّ مصداق في العالم الأدنى (الدنيا مثلًا) هو مظهر وآية للمصداق الذي في العالم الأعلى (المثال والعقل).

وتصوير ذلك «أن تكون تلك اللفظة موضوعةً في الأصل لحقيقة من الحقائق الإلهية، وصورةً من الصور المجرّدة النورية، لكن لمّا كانت تلك الحقيقة المجرّدة تتطوّر في الأطوار، وتتنزّل هذه الصورة النوريّة في مراتب الآثار إلى أن انتهى الأمر إلى ما هاهنا من العالم السفلي، والموطن الحسّي، بحيث يصير كلّ لاحق قالبًا للسابق، وصنمًا وشبحًا له يطابقه؛ فلذلك يتسمّى باسم ما هو فوقه، ويصير هو أيضًا مصداقًا لتلكم اللفظة» [القمي، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 518].

وعن الفيض الكاشاني مثله [الكاشاني، تفسير الصافي، ج 1، ص 32]، ولعلّ تقرير

النظرية هذا قريب من الكلّي الطبيعي [وهو: ملاحظة الموصوف بما هو موصوف مثل ذات الإنسان بما هو إنسان، من غير أن نلاحظ كلّيته]، فيكون معنى القلم هو تلك الحقيقة المشتركة أو الذات المشتركة (الماهية وأمثالها)، والقلم المحسوس الذي تنصرف إليه أذهاننا هو تقليد أو ظلّ لتلك الحقيقية المستقرّة في عالم الثوابت.

الثاني: المعاني العامّة

وروح المعنى هنا يعني أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة، وأنّ تعميم الألفاظ بقدر ما يساعده البرهان في كلّ مقام ممّا يصحّحه البرهان ويؤكّده ويقتضيه، باعتبار أنّ كلّ معنى من المعاني له حقيقة وروح، وله كذلك صورة وقالب، وقد تتعدّد الصور لحقيقة واحدة، وما وضعت له الألفاظ هو تلك الحقائق والأرواح الموجودة في تلك القوالب، وبهذا يكون الاستعمال لتلك الألفاظ في تلك المعاني العامّة - التي هي الأرواح والحقائق - على الحقيقة لا المجاز؛ نتيجة الاتحاد فيما بينهما. [انظر: الكاشاني، التفسير الصافي، ج 1، ص 32]

وهذا ما بيّنه القائل: «إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة أصالةً وبالذات، ثمّ استعملت في المصاديق المختلفة بتناسب الأصل المشترك الجامع» [نقلًا عن: الرحماني الهمداني، الإمام عليّ بن أبي طالب، ص 470].

وصرّح الملّا هادي السبزواري بأنّ روح المعنى هو المعنى العامّ [السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ج 1، ص 148]، وفي شرح المنظومة [كرامي، شرح منظومة السبزواري، ديباجة الكتاب، ص 9]، وهكذا عبر السيّد الخميني في بيان

المـراد مـن الكتـاب المنزل وبواطنـه السـبع إذ قـال: «فباعتبـار كـون الألفـاظ موضوعـةً للمعـاني العامّـة وكـون الكتـاب الإلهي النازل مـن مقـام الأحديـة إلى عالـم اللفـظ والصـوت لايقًـا لهدايـة كلّ طائفـة مـن الطوائـف» [الخمينـي، تعليقـات على شرح فصـوص الحكـم ومصبـاح الأنـس، ص 215].

الثالث: الغايات

وفي هـذا التصويـر تـفسّر أرواح المعـاني بغاياتهـا، فتكـون الألفـاظ قـد وضعـت للغايـات لا للمبـادئ، وقـد يـعبّر عنـه سـابقًا بالقـول: خـذ الغايـات واتـرك المبـادئ، مـثلًا اليـد، فالغايـة منهـا البطـش أو البسـط أو القبـض، وهـذه المعـاني هي غايـة اليـد وكمـالها. وعليـه لفظـة اليـد لـم توضـع للجارحـة، بـل وضعـت لغايـة هـذه الجارحـة. فاليـد وضعـت لنفـس التصرّف وإلى نفـس القبـض والبسـط وقـدرة التصرّف. وهكـذا الـعين هي الأخـرى فهي وضعـت للإبصـار، لا لما يـبصر بـه أو مـا يـدرك بـه المـبصرات لأنّـه مجـرّد آلـة.

فيـعبّر عـن الغايـات "روح المـعنى"، وتقـارب هـذه الفكـرة - إن لـم تكـن نفسـها - الفكـرة القائلـة: خـذ الغايـات - يـعني الأرواح - واتـرك المبـادئ. فالمبـدأ دون غايـة خـواء أصلًا، ومـن هنـا قـال المناطقـة: إنّ تعريـف الشي بغايتـه مـن أكمـل التعاريـف، فـالشيء تـارةً يعـرّف بصورتـه والصـورة ليـس لها عمـق، وتـارةً تعـرّف الشيء بمادّتـه والمادّة هي الأخـرى كذلـك ليـس فيهـا روح. وكمـا هـو معلـوم حقيقـة كلّ شيء بكمـاله الأخير يـعني غايتـه، وهـذا مـا يـفسّر افتراق الإنسـان عـن

الحيوان، فليس بجسمه، بل بكماله الأخير العقل والروح (إنسانيته). وهذا ما تبناه السيّد محمدحسين الطباطبائي. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 11]

ولهذا نلاحظ في تعريف نبيّ الله لا يكتفى بالقول بأنّه بشر؛ لأنّه تعريف ناقص للنبيّ: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [سورة الكهف: 110]، فهناك استمرار ودوام لفيض الوحي دون انقطاع، لا أنّه أوحي إليه أو سيوحى له، ولعلّ في ذلك دوام واستمرار، وهذا هو المائز بينه وبين بقيّة المخلوقات، وهذا تعريف صحيح للنبيّ بالغاية النهائية.

ومع أنّ واحدةً من أبرز المشكلات التي واجهت هذه النظرية هي تشتّت عبارات القائلين بها، وعدم الاستفادة من المصطلحات نفسها عند التعرّض لها، ولكن كيفما كان فإنّ هذا المقدار من الاختلاف لا يضرّ بمضمون النظرية وأصلها، ويقتصر تأثيره على تصوّرها بالشكل الدقيق؛ إذ تشترك جميع التصويرات في كونها تسعى لتطبيق ذلك الشيء العامّ والمشترك على مصطلح "أرواح المعاني"، سواءٌ كان روح المعنى هو المعنى الكلّي والعامّ المشترك أو هو الغاية والغرض من الشيء، أو هو الذات والحقيقة العلوية التي لها تنزل في العالم المادّي.

المبحث الثالث: أسس النظرية وجذورها

أوّلاً: حقيقة المعنى

لهذا الأمر تأثير كبير في قبول النظرية ورفضها؛ إذ إنّ روح المعنى

في المنظور الفلسفي قد يكون لها عدّة تفسيرات، وكلّها تشترك بأنّه في عالم الخارج ليس هناك مصداق كامل للمعنى الذي وضع له اللفظ، وعليه فليس من الممكن أن يوضع لفظ لمصداق مادّي كامل، فليس عندنا شجرة تحتوي جميع خصائص الأشجار حتّى يصدق عليها اللفظ، من هنا فلا بدّ من تحديد ما وضع له اللفظ، ومن ذلك يبرز عندنا التفسير الفلسفي لروح المعنى، والذي يقع على الأنحاء الآتية:

النحو الأوّل: المثل الأفلاطونية

متى ما قبلنا بأنّ لكلّ شيء مثالًا في عالم ما وراء الحسّ والمادّة، فمن السهل حينها أن يكون المعنى العامّ والمشترك بين تلك المصاديق هو الذي يمثّل روح المعنى، فإن كان الوضع لتلك المثل والحقائق فسيكون غيرها بحكم الظلّ لها.

وبناءً عليه فصورة الميزان المحسوسة هي تنزل لحقيقة عالية من عالم المثل، وعلى هذا المضمون قد يفسر قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ [سورة الحجر: 21].

وهذا التفسير لروح المعنى ينطبق مع التقرير الذي يرى أنّ الوضع يتمّ في الأصل لتلك الحقائق الغيبية، أو المثل بحسب هذه النظرية، والاستعمال في المادّيات والمحسوسات سيكون مجازًا.

النحو الثاني: الكلّي العقلي

وهو الكلّي الذي لا يتحقّق إلّا بالذهن بقيد الكلّية مثل قولنا: الإنسان كلّي [المظفر، المنطق، ج 1، ص 87]، وهذا لا يمكن قبوله بأيّ صورة؛ لأنّ قيد الكلّية يمنع انطباقه على أيّ مصداق خارجي.

النحو الثالث: الكلّي الطبيعي

وهو ملاحظة الموصوف بما هو موصوف مثل ذات الإنسان بما هو إنسان، من غير أن نلاحظ كلّيته، وفي تحقّق هذا الكلّي في الخارج وعدم تحقّقه وجهات نظر متفاوتة واختلاف واسع في الفلسفة.

النحو الرابع: الماهية لا بشرط

ويقصد بهذا المصطلح في الفلسفة الماهية غير المقيّدة بقيد ذهني أو خارجي، وعندها ستكون الماهية غير مقيّدة بقيد خاصّ أو عامّ في الذهن أو الخارج.

وتظهر قيمة هذا التفسير لروح المعنى في أنّ الماهية متحقّقة في جميع المراتب بما تقتضيه، فالإنسان ماهيته واحدة في مرتبة العقل والمثال والمادّة، ورغم تحقّقها في هذه العوالم المختلفة والمتعدّدة اللوازم والمقتضيات، لكنّها واحدة.

وبحسب هذا يمكن أن تكون الألفاظ قد وضعت لتلك الماهية لا بشرط، دون لحاظ تحقّقها في عالم أو ظرف خاصّ، وعندها ستكون الماهيات من قبيل: الكرسيّ والعرش واللوح وغيرها غير

مقيّدة بمرتبة دون أخرى، ومتحقّقة في كلّ مرتبة وفق ما تقتضيه تلك المرتبة، وينطبق عليها اللفظ دون تجوّز ولا غيره؛ ذلك أنّ الماهية التي وضع لها اللفظ متحقّقة كما هي في جميع تلك المراتب، ولم يقع فيها أيّ تغيّر. وكما تقدّم في مثال القلم، فالماهية التي وضع لها اللفظ لا تختلف باختلاف المراتب، سواء كانت في عالم الملكوت أو عالم الحسّ.

ثانيًا: شيئية الشيء بصورته لا بمادّته

ويعبّر عنه ملاك شيئية الشيء صورته، ولهذا المعنى أثره الكبير ونتائجه المهمّة في الفكر الإسلامي، وأمّا بخصوص ما نحن فيه فلمّا كانت المادّة غير دخيلة بحقيقة الشيء توجّهت الأنظار نحو الصورة، حتّى يتمّ الوضع لها، ولكنّ الكلام في ما هي الصورة المشتركة بين تلك الأشياء، وليس هناك اشتراك بين المصاديق المتعدّدة غير هذا، وبرز في الفلسفة الإسلامية قول يعدّ حقيقة الوجود واحدةً، ويعطي قوّةً لما ذكرنا؛ لأنّه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من مصاديق متعدّدة إن لم تكن بينها جهة مشتركة واحدة وما نحن فيه هي الغاية والهدف.

فروح المعنى الذي يمكن أن يوضع له اللفظ مع تعدّد المصاديق واختلافها هو الغاية أو الاستعمال المشترك بينها؛ لأنّ المادّة تسبّب الكثرة ولا تقدّم لنا جهةً مشتركةً تصلح للوضع لها. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 338]

ويبرز وجه هذا البيان لروح المعنى في مثل القلم، فصورة القلم التي تمثّل الموضوع له الحقيقي، هي عبارة عن الغاية منه، أي ما يكتب به دون لحاظ المادّة، فلو كانت هناك حقيقة غير مادّية تتمّ بواسطتها الكتابة سيصحّ إطلاق لفظ القلم عليها لصدق معنى القلم عليها، وهكذا الحال بالنسبة للجناح، فهو غايته واستعماله للطيران والصعود والارتفاع، وإذا كانت لدى الملائكة قوّة يتمكّنون بواسطتها من الانتقال إلى عالم أعلى، فلنا أن نسمّيها بالجناح.

ثالثًا: الخيال وعالم المثال

وهذا ما لا يمكن غضّ الطرف عنه؛ إذ تبتني الفكرة على التطابق بين العوالم؛ إذ نجد ارتباطًا شديدًا بين القائلين والمؤيّدين للنظرية ورأيهم بهذا الخصوص، فلا نجد قائلًا بها يقف محايدًا أو رافضًا لفكرة عالم المثال الأمر؛ الذي يكشف عن تأثير قبول هذه الحقيقة للذهاب إلى القول بالنظرية.

رابعًا: القول بالتشكيك

يتّضح من الأبحاث المتقدّمة العلاقة الوثيقة بين القول بعالم المثال والبيان التشكيكي للنظرية؛ إذ يتمّ افتراض عدّة عوالم غير عالم المادّة وأرفع وأسمى منه، وإمكان تحقّق الماهية في كلّ عالم بما يتناسب معه وبما يقتضيه، وتتحقّق النظرية، سواء قبلنا فكرة التشكيك في الماهية بالبيان المتقدّم في الأصل الثاني، أو التشكيك

في الوجـود. نعـم، فكـرة التشـكيك في الماهيـة لـم تحـظ بالقبـول مـن قبـل الفلاسـفة المسـلمين؛ ولذا صـاروا يقبلـون بالتشـكيك في الوجـود لا نفـس الماهيـة، وهـذا الأمـر يـبقى محـلّ جـدل وخلاف وفقًـا لما عليـه العلمـاء مـن مذاهـب فلسـفية بخصـوص الماهيـة والوجـود.

المبحث الرابع: الشواهد على صحّة النظرية

أوّلًا: طبيعة تكون اللغة واتّساعها

إنّنـا لا نـدّعي أنّ الواضـع للّغـة هـو الله تعـالى مباشرة، بل هـو الله ﷻ، ولكـن عبر إلهام الإنسـان ومنحـه القـدرة على النطـق وتركيـب الألفـاظ ونسـج الكلمـات، وصـفّ العبـارات بمـا يتناسـب مـع تلـك الصـور الذهنيـة التي امتلكهـا الإنسـان النـوعي، سـواء منهـا مـا كان مـنتزعًا أم له منشـأ انتزاعٍ أم غير ذلـك؛ إذ إنّ الإلهام الإلهي جعـل الإنسـان يضـع اللفـظ للمـعنى ويتصـوّر أثنـاء وضعـه معـاني كلّيّـةً وإن لـم نقـل في جميـع المواضـع، فالواضـع لـم يكـن واحـدًا، ولـو كان فلا بـدّ أن يكـون نبيًّـا، وهـذا يخفّـف علينـا الأمـر ويحقّـق الهـدف، وعلى فـرض التعـدّد، فلمـاذا نستبعـد الالتفـات مـن قبلهـم للمعـاني العامّـة أو الغايـات غافـلين عـن التـسيير الإلهي والحركـة السـماوية التي تدفـع بالإنسـان لفعـل الكـثير وفـق القـوى والقابليـات التي وفّرهـا الله ﷻ للإنسـان، وهـا نحـن اليـوم نشـهد كيـف أنّ الإنسـان - ومـن خلال بعـض القابليـات والقـدرات العقليـة والذهنيـة التي أفاضهـا البارئ عليـه - أبـدع مـا لـم يخطـر على

بـال مـن كانـوا يعيشـون قبـل 100 سـنة، فـضلًا عمّـن كانـوا قبـل ذلـك، وليـس ذلـك إلّا مـن الله ﷻ، وعليـه ففـرض أن يكـون وضـع اللغـة فيـه شيء مـن ذلـك يقبلـه الوجـدان ولا يخالـف الإمكان.

ومـا يؤيّـد مـا ذكرنـاه هـو مـا نجـده مـن الاتّفـاق والاشتراك الحاصـل بين اللغـات على اخـتلاف أصواتهـا وحروفهـا، الأمـر الذي يشـهد على مـا بيّنّـا، وتوضيحـه أنّنـا عندمـا نـأتي إلى اللغـة العربيـة فسـنجدها تضـمّ بين ثناياهـا علاقـاتٍ وصيـاغاتٍ مـن قبيـل المبتـدإ والخبر وأسـماء الفاعـل والمفعـول والمصـادر والمشـتقّات وأسـماء الأجنـاس، وهـذا بعينـه نجـده في اللغـة الفارسـية، وكذلـك نجـده في اللغـة الإنجليزيـة وهلـمّ جـرًّا، ولـم نجـد لغـةً تخلـو مـن هـذه التراكيـب والصيـاغات، فهـل هـذا كان مـن الصدفـة، أو الفـوضى وعـدم النظـم؟ كيـف يكـون ذلـك ونحـن نعلـم تمامًـا أنّ الله ﷻ هـو المفيـض للوجـود، والمبـدع لكلّ المخلوقـات.

ومـا يشـهد لنا كذلـك هـو أنّ كلّ هـذا التطـوّر الحاصـل في جميـع الجوانـب مـن الحيـاة وطـرق المعيشـة وسـبل التواصـل والترابـط بين المجتمعـات، وحتّى بين الإنسـان وغيره مـن المخلوقـات عندمـا نلاحظـه بخصـوص اللغـة لا نجـد له أثـرًا فلـم يتـغيّر شيء، وأعني لغة الإنسـان الأمّ، فهـو وإن أراد أن يضـع كلمـاتٍ أو مصطلحـاتٍ جديـدةً يرجـع للألفـاظ والمعـاني المتوفّـرة عنـده، ويضـع مـن خلالها بعـد ملاحظـة تناسـب الحكـم والموضـوع، وأمّـا مـا يحـدث مـن تغـييرات في اللغـات أحيانًـا، فإمّـا أن تكـون نتيجـة دخـول مصطلـح جديـد مـن لغـة أخـرى يـدلّ

على المـراد أو لخلـوّ ذهـن المسـتعمل مـن الألفـاظ المناسـبة التي في لغتـه، فيلجـأ إلى غيرهـا.

ولعـلّ هنـاك مـن يشـكّك بسـعة بعـض اللغـات، وكثرة مفرداتهـا أو وجـود حالـة الترادف بينهـا. فأقـول: جـزء كـبير مـن هـذا التـكثّر في المفـردات يعـود لجهـل الناس بلغتهـم الأمّ؛ إذ لـم تكـن هنـاك سـبل ليتعلّـم كلّ واحـد منهـم بواسـطتها تلـك المفـردات مـع خصوصياتهـا. وما نـودّ إثباتـه ليـس أنّ كلّ لفـظ قـد وضـع للمـعنى العـامّ على نحـو العمـوم الاسـتغراقي، فلربّمـا كانـت هنـاك حـالات قـد وضعـت فيهـا الألفـاظ لشيء خـارجي بخصوصـه، وهـذا ليـس مقصودنا. كمـا أنّ مـن المحتمل أن يكـون لفـظ قـد وضـع لمـعنى لـم يكـن له مصاديـق مادّيـة، ولكنّـه بعد حين وبعـد تطـوّر عالـم المادّة صـارت له مصاديـق، فهذا لا يخـرج المصداق الجديـد عـن ذلـك المـعنى، كمـا لا يخـرج اللفـظ عـن الدلالـة عليـه.

ثانيًا: في النظرة الفلسفية والعرفانية للّغة

اللغـة نظـام دلالي يسـاعد على فهـم المقاصـد مـن الشريعـة والتكليـف الشرعي، فهي أساسـه «وأداتـه بوصفـه نظامًـا دالًّا في النسـق المعـرفي يرتبط بـغيره مـن الأنظمـة الدلاليـة ولا ينفصـل عنهـا» [أبـو زيـد، إشـكاليات القـراءة وآليـة التأويـل، ص 22 - 27]، وهـو متنـوّع الوسـائل لتقريـب المعـاني وللتواصـل، ووظيفـة اللغـة عنـد العـارف هي التعـبير عـن الحقائـق الوجوديـة، والعرفـاء يوازنـون بين الكلام اللغـوي للقـرآن والكلام الوجـودي وكلمـات الله المنشـورة في رقّ الوجـود، وضرورة قراءتهـا وفهـم كلٍّ منهـا في ضـوء

الآخـر، فحقيقـة اللغـة عنـد العـارف تطابـق الوجـود، فهي الوسـيط المتـجلّي الذي يعكـس النـصّ المتمثّـل بالقـرآن الكريـم، والنتـاج الإلهي وكذلـك النتـاج البشري، والألفـاظ في الواقـع هي مرايـا لنقـل الأفكار والمفاهيـم، فهنـاك وجـود ذهني للمفاهيـم ووجـود لفظـي للألفـاظ، ولمّـا اتّجـه العلمـاء لمعالجـة مسـألة اللغـة وحقيقتهـا، أهي وضعيـة أم توقيفيـة أم غير ذلـك، كان للعرفـاء رأيهـم وهـو قبولهـم لنظريـة أرواح المعـاني.

[انظـر: الحلفـي، نظريـة أرواح المعـاني وأثرهـا في التفـسير، ص 144 - 168]

ومـن هنـا نجدهـم فسّروا اللغـة وبيّنـوا حقائقهـا على أسـاس نظريـة وضـع الألفـاظ لأرواح المعـاني، فاللفـظ حقيقـة كلّيـة أخـرى يـعبّر عنهـا، ويرجـع إليهـا في المـعنى الحقـيقي، فهي روحـه، واللفـظ جسـده ولباسـه «ويقصـد بهـذه المسـألة أنّ اللفـظ موضـوع لـلشيء في غايتـه وحقيقتـه وروحـه، لا في شكلـه وصورتـه، ومـن ثـمّ فـإنّ المـدار في صـدق اللفـظ على مصداقـه هـو اشـتمال المصـداق على الغايـة والغـرض لا جمـود اللفـظ على صـورة واحـدة، فمـثلًا يطلـق لفـظ السراج على كلّ مـا يحقّـق الاسـتضاءة، سـواءٌ أكان مصداقـه الأشكال البدائيـة أو وسـائل الإنـارة المتطـوّرة في عصرنـا، فلفـظ السراج يصـدق على الفتيلـة البدائيـة والفانـوس النفطـي والمصبـاح الذي يشـتغل بالطاقـة الكهربائيـة، كما يصـدق على أيّ مصداق تفـرزه التجربـة الإنسـانية على خـطّ تطوّرهـا» [كسـار، فهـم القـرآن على ضوء المدرسـة السـلوكية، هامـش ص 670]، فالنظريـة - وكمـا تقـدّم - تعتمـد أساسًـا على تعـدد مراتـب الوجـود وعلى أساسـها تفهـم نظريـة أرواح المعـاني، فللّفـظ مراتب

متعـدّدة أي مصاديـق متعـدّدة، قـد تكـون معنويـةً أو مادّيـةً؛ لأنّ الأصل المعنـوي هـو الأصـل في الحقائـق، وسـابق على الأصـل المادّي؛ ولذا تكـون: «تلـك اللفظـة موضوعـة في الأصـل لحقيقـة مـن الحقائـق المجـرّدة تتطـوّر في الأطـوار وتتنزّل هـذه الصـور النوريـة في مراتـب الآثـار إلى أن انـتهى الامـر إلى هاهنـا مـن العالـم السـفلي والموطـن الحسّي، بحيـث يـصير كلّ لاحـقٍ قـالبًا للسـابق، وصنمًـا له وشـبحًا له يطابقـه؛ فلذلـك يتـسمّى باسـم مـا هـو فوقـه، ويـصير أيضًـا مصداقًـا لتلكـم اللفظـة» [القمّي، شرح توحيد الصدوق،ج 2، ص 518 و519].

وعليـه تكـون ألفـاظ القـرآن على الحقيقـة لا على المجاز والاسـتعارة، مـع تعـدّد المصاديـق للّفـظ الواحـد، استنـادًا إلى المرتبـة التي يوجـد فيهـا اللفـظ، وقـد تكـرّر هـذا المـعنى في عبـارات العرفـاء كمـا أشـار إليـه صـدر المتـألّهين. [انظـر: الـشيرازي، تفـسير القـرآن الكريـم، ج 4، ص 166]

فالألفـاظ يجـب أن تـدلّ على الحقائـق والمعـاني لا صـور الألفـاظ وأشكالها، ولا يخفى في كلّ ذلـك دور فكـرة المراتـب؛ فإنّهـا حاكمـة فيهـا، فمـثلًا الميزان يختلـف باخـتلاف العوالـم، فـإن كان المـوزن مادّيًـا ناسـبه الميزان الذي يـوزن بـه، وهكـذا.

ويمكن صياغة كلام العرفاء على شكل أدلّة كالآتي:

1- لـو لـم يكـن هنـاك مـعنى مـشترك بين المصاديـق الطوليـة، يضطـرّ الذهـن حينهـا إلى فصـل كلّ مصـداق عـن غيره، وينظـر إليـه بـشكل مسـتقلّ، وعنـد حصـول مصاديق جديـدة لا يمكنـه أن يلحـظ أيّ

رابطـة بين المصاديـق الجديـدة والقديمـة، وعلى هـذا الفـرض وهـو عـدم وجـود حقيقـة عامّـة ومشتركـة لـن يـبقى مفهـوم ثابـت في الذهـن؛ لأنّ مـا لا يتـغيّر ولا يتبـدّل هـو المـعنى العـامّ والكلّي، ومـع وجـود المـعنى العـامّ يتمكّـن الذهـن مـن لحاظ جميـع المصاديـق المتـغيّرة، فممـا هـو بـدهي أنّ المتـغيّر بوصـف التغـيير والمتـكّثر بوصـف الـكثرة لا يتحقّـق بينهمـا أيّ اشتراك في المــعنى.

وعليـه لا بـدّ أن نقـول إنّ المتـغيّر والكـثير نصفهمـا بالثبـوت والوحـدة إن كانـا يـدلّان على معنى مـشترك، وهـذا لا يتحقّـق إلّا إذا كان وراء الكثرة والتـغيّر مـعنى عامّ وثابـت يتناسـب مـع كلّ التـغيّرات والتحوّلات.

وبصـورة أساسـية إنّ الـكثرة ونتيجـةً للتـغيّر والتحـوّل اللامتنـاهي الذي لا يمكـن الإحاطـة بـه، بلحـاظ كثرتـه لا يمكـن أن يثبـت في الذهـن. وهـذه المشكلـة تحـلّ عندمـا تكـون هنـاك حقيقـة ثابتـة خاليـة عـن التغـيير والتبدّل،وعندهـا سـيكون الذهـن في حـال حصـول تـغيّر وتبـدّل يعـود ليعـرف المـعنى مـن خلال تلـك الحقيقـة الثابتـة والمـعنى العـامّ، فهـذا المصـداق المعقّـد في الواقـع يعـود لذاك المـعنى العـامّ، وهـذا المـعنى العـامّ ينظـر إليـه العـارف على أنّـه حقيقـة كلّيـة وخارجيـة لا حقيقـة ذهنيـة. وهـذه الحقيقـة تسري في مصاديقهـا المتـكثّرة. ولمّـا كان هـذا المـعنى العـامّ ذا مرتبـة حقيقـة في علـم الله تعـالى، فلا يمكـن أن تكـون كلّيـةً بمـعنى اعتبـاري أو ذهني، بـل مـا تبلـور وجـوده في الذهـن إنّمـا نشـأ مـن العـام الحاضر في علـم الله تعـالى.

2- بحسب ما تقدّم من كلمات نجد العارف يريد بيان المعنى بالنسبة لله ﷻ وعلمه به، فهو يشير إلى حقيقة خفية عن الآخرين؛ إذ يمكن أن نتصوّر لحاظين للمعنى؛ فمرّةً نلحظه أوّلًا وبالذات بالنسبة إلى التحوّل في الإنسان والمجتمع والمادّة، وأخرى نلحظه أوّلًا وبالذات بالنسبة لله وعلمه ﷻ. وهذان اللحاظان يعبّران عن نظرتين مختلفتين للمعنى، فالأولى تعتبر المعنى ظاهرةً اعتباريةً تاريخيةً وقابلةً للتغيير والتحوّل، والثانية تعتبر المعنى حقيقةً عينيةً، فوق التاريخ وغير قابلة للتغيير والتحوّل.

هذه النظرة الثانية هي نظرة العارف التي على أساسها يرى أنّ المعنى حقيقة عامّة وعينية يمكن أن يكون لها مصاديق طولية، وكلّ معنى يتناسب مع موضوعه، فلو نسب معنى لإنسان، فلا بدّ أن يتناسب مع حقيقته، وفي كلّ مواطن وجود الإنسان يتبلور وفق قيود الإنسان الخلقية الخاصّة، ولو نسب ذلك المعنى لله ﷻ، فإنّه يتبلور وفق القيود المتناسبة مع الوجود الإلهي.

لأنّ اللغة في نظر العارف - هي جعل الألفاظ للمعاني - فعل الله تعالى، وهو ﷻ خلق كلّ تلك الألفاظ بكلّ صيغها ومعانيها، ثمّ تدريجيًّا أظهرها من خلال الإنسان، ولم يجرِ إغفال واقع التحوّل في المجتمعات والثقافات والأزمنة والأمكنة؛ إذ إنّها جميعًا خلق الله تعالى ووفق إرادته، وهو الذي أراد هذا التنوّع باللغات والمفردات لغايات إلهية.

ثالثًا: في علم الأصول

لمّا كان علم الأصول ونتيجة لبحثه العريض من أجل تحصيل القواعد التي تمكّنه من استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الشرعية، صار له ميدانه الواسع في دراسة الألفاظ وعلاقاتها بالمعاني ومحاولة العثور على أصحّ نظرية في عالم وضع الألفاظ للمعاني، وأكمل نظرية يمكن اعتمادها في عالم الوضع هي نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، ويتمّ ذلك من خلال ملاحظة هذه المقدّمات:

1- من الطرق العلمية لتعريف الأشياء التعريف بالحدّ والتعريف بالرسم، والأوّل يعتمد بشكل كلّي على تشخيص المميزات الذاتية للشيء وبيانها، أي الأجناس والفصول، والثاني على تشخيص المميّزات العرضية للشيء - أي لوازمه وآثاره - وبيانها.

وممّا لا شكّ فيه وقد اعترف به العلماء هو صعوبة تحصيل الحدّ التامّ، وسبب ذلك يعود إلى أنّ المراد من التعريف للشيء هو حصول صورته المعقولة في الذهن والمساوية لصورته الخارجية المشتملة على جميع أوصافه الذاتية، لا مجرّد تمييزه عن غيره، ولو قيل في تعريف الإنسان مثلًا: الإنسان جوهر ناطق، فمع حصول التميّز الذاتي وعدم اتّضاح جميع أوصافه الذاتية، كيف يتيقّن الإنسان من تحصيله الجنس القريب، ولم يأت بلازم غير مفارق بدل أحد الأوصاف الذاتية؟ وبما أنّ هناك من يرى أنّ نفع الحدّ المفهومي مقارب لنفع الحدّ الحقيقي؛ لأنّ الرابطة بين الاسم والمسمّى أمر اعتباري؛ لذا من

السهل تحصيل الحدّ الاسمي، وعليه لا يكون صعبًا مستصعبًا. [الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج 1، ص 60]

2- أحد أقسام الوضع بلحاظ المعنى الموضوع له هو الوضع العامّ والموضوع عامّ، ويذكر له من الأمثلة أسماء الأجناس كالإنسان والكتاب و...، وما يهمّنا في هذا المقام هو دخالة الأوصاف في الحقائق الموضوع لها وعدم دخالتها. فهل الأوصاف من قبيل الفلزّ واللون الأصفر ونحوها داخلة في ماهية الذهب وحقيقته وتعدّ جزءًا من مقوّماته؟! وهذا بعيد كما هو واضح، فالفلاسفة لا يرون للأوصاف العرضية أيّ دخل في ماهية الشيء، والأصوليون والمناطقة يعدّون اسم الجنس اسمًا للماهية، فلفظ إنسان موضوع لماهية الإنسان، ولا تدخل فيها تلك الأوصاف العرضية من اللون والطول ونحوها.

نعم، يتبقّى عندنا تلك القيود والخصال الذاتية المقوّمة، فماذا يعتقد الأصوليون بشأنها؟

ونأتي هنا بأنحاء من الاستدلال؛ توضيحًا للموقف من الأجزاء الذاتية المقوّمة:

الأوّل: لو كانت تلك الصفات والأجزاء المقوّمة كالناطقية والحيوانية دخيلةً في معنى الإنسان لأصبحت القضايا مثل: الإنسان حيوان ناطق، والإنسان ناطق والإنسان حيوان قضايا تحليليةً، أي يكون محمولها خارجًا من نفس الموضوع ومقدّمًا على التجربة الحاصلة، ولكنّ الواقع يخالف ذلك. نعم، نتيجة كثرة الاستعمال

اشتدّ ارتكازها في الذهن. وهكذا الذهب معدن، فهل يأتي اليوم من يبحث ليثبت معدنية الذهب وفلزّيته.

الثاني: لو افترضنا أنّ العدد الذرّي للشيء ــ المبيّن للأجزاء الذاتية له ــ هو عدد ما، ومن ثمّ تبيّن بعد مدّة أنّ علماء الكيمياء قد أخطؤوا، فهل يعني هذا فقدان تلك المادّة وتحوّلها؟ كما لو قالوا إنّ العدد الذرّي للذهب هو 79، وتبيّن فيما بعد أنّه أكثر أو أقلّ، فهل يصحّ أن ندّعي عدم وجود معدن كهذا؟! فلو كان العدد الذرّي جزءًا مقوّمًا لماهية الشيء للزم عدم وجود ذلك المعدن، وهذا خلاف الارتكاز عند العقلاء، فإنّهم سيقولون تبيّن أنّ العدد الذرّي للذهب غير ذاك، وهكذا لو أسقطنا المثال على الإنسان، فلو تبيّن بعد حين أنّ الناطق ليس فصلًا للإنسان، وأنّ فصله شيء آخر، فإنّنا لا نقول إنّه لا يوجد إنسان، وإنّما نقول إنّ له فصلًا غير هذا.

ومن خلال هذا الارتكاز تبيّن أنّ أجزاء ذات المدلول ليست داخلةً في اسم جنسه، وإلّا للزم تحوّل تلك القضايا إلى قضايا تحليلية، وهكذا الارتكاز الآخر عند اكتشاف الخلاف لا يرى انتفاء ذلك الشيء، ولكنّه يرى أنّ له صفاتٍ وأجزاءً غير التي كنّا نعلمها لا غير.

ولسنا هنا بصدد إثبات أنّ الماهية لها أجزاء أو ليس لها أجزاء، وإنّما نريد أن نقول إنّه حتّى لو كانت حقيقة الإنسان هي الحيوانية والناطقية إلّا أنّ مدلول لفظ "إنسان" ليس حيوانًا ناطقًا، أمّا

الحيوانيـة والناطقيـة مـستترة في مدلـول اللفـظ، واللفـظ يـشير إلى صـورة نوعيـة، وهـؤلاء أفـراد ومصاديـق لها، فمـثلًا لفـظ الماء وضـع لصـورة نوعيـة وحقيقـة نحـن لا نعلـم منهـا سـوى انطباقهـا على بعـض المصاديـق والأفـراد الخارجيـة، أو نقـول إنّ هـذه المصاديـق تـشير إلى تلـك الحقيقـة وذلـك المـعنى اللذيـن لا نعرفهمـا.

الثالـث: هنـاك بعـض الأصـوليين يـرون أنّ «المـعنى الموضـوع له - سـواءٌ كان عامًّـا أو خاصًّـا - إنّمـا يكـون مـن المفاهيـم القابلـة في نفسـها للحضـور في ذهـن السـامع في مرحلـة التخاطـب، فالألفـاظ كمـا لـم توضـع للموجـودات الخارجيـة - لأنّهـا غير قابلـة للحضـور في الأذهان - كذلـك لـم توضـع للموجـودات الذهنيـة، فـإنّ الموجـود الذهني غير قابـل لوجـود ذهني آخـر، بـل هي موضوعـة لذوات المعـاني غير الآبيـة عـن قبـول نحويـن مـن الوجـود في نفسـها، وتلـك المعـاني تتّصـف بالسـعة وبالضيـق لا بنفسـها، بـل باعتبـار الانطبـاق والصـدق الخارجي. وبهـذا اللحـاظ كان تقسـيم الموضـوع له: إلى العـامّ تـارةً، وإلى الخاصّ تـارةً أخـرى، أي: بلحـاظ الانطبـاق على مـا في الخارج لا في نفسـه» [انظر: الخباز، الرافد في الأصول، ج 1، ص 145].

وهـذا نفسـه عـن بعضهـم إذ يـرى أنّ حقيقـة الوضـع هي جعـل اللفظ بـإزاء المـعنى بمـا هـو مـعنى، دون أخـذ أيّ خصوصيـة، ومـن هنـا فـإنّ أوصـاف المسـمّيات الناظـرة لخصوصيـات المصاديـق لـم تلحـظ عنـد عمليـة الوضـع، فالمـعنى في مقـام الثبـوت هـو ذلـك المفهـوم المطلـق وغير

المقيـد والمشروط، والذي له قابليـة الانطبـاق في الذهـن والخارج. [انظـر: الخمينـي، مصبـاح الهدايـة إلى الخلافـة والولايـة، ص 39]

ومنهـم مـن يصرّح بـأنّ الألفـاظ موضوعـة لأرواح المعاني لا لأجسـادها، فلمّـا كان الإنسـان يسـتخدم المصبـاح في الماضي البعيـد كان يحمـل على ذلك الحطـب المـحترق المبـتغى منـه الإنـارة؛ لأنّـه لـم يمتلـك مصباحًـا آخـر، وبالتدريـج تطـوّر الأمـر وصـارت عنـده وسـائل جديـدة للإنـارة تعمـل بالزيـت والكهربـاء، ظـلّ يطلـق عليهـا لفظ مصبـاح أيضًـا، فاللفـظ وضع لذلـك المفهـوم لا المصاديـق، لـروح المـعنى لا للمصـداق نفسـه. [الخمينـي، مصبـاح الهدايـة، القسـم الثـاني، ص 39]

فطبقًـا لما تقـدّم نقـول: إنّ الألفـاظ وضعـت لأرواح المعـاني، والقيـود والخصوصيـات غير داخلـة في الموضـوع له، ولا بـدّ مـن ملاحظـة الجامـع بين الأفـراد والمصاديـق ومـا بـه الاشتراك فيمـا بينهـا، فالعلـم مـثلًا هـو عبـارة عـن الكشـف دون ملاحظـة المكان والمحـلّ، ومـا تقـوم بـه ومـا تعلّـق بـه، ومـن هنـا يقـال لله ﷻ عالـم.

وهكـذا مفهـوم الإنسـان فهـو ذات لها إرادة وحيـاة ومجـرّد عـن الخصوصيـات الفرديـة، فـحتّى لـو كان طـوله يمتـدّ إلى عنـان السـماء، فهـو إنسـان، ولـو كان العكـس وصـار بقـدر النملـة فهـو إنسـان، كمـا صـوّرت بعـض الروايـات الإنسـان المتـكبّر يـوم القيامـة، فلـو تحقّـق هـذا المـعنى في إنسـان بـشكل أكمـل فهـو إنسـان أيضًـا، ولـو كان في عالـم البرزخ، كمـا هـو العلـم فإنّـه بالنسـبة لما كان كشـفًا أكمـل فهـو أصـدق.

بعد هذه المقدّمات يصبح من السهل إدراك ما ذهب إليه الأصوليون في أنّ مدلول أسماء الأجناس والمشتقّ هو روح المعنى الذي عبّروا عنه بالمعاني الكلّية والعامّة، دون أيّ دخالة لخصوصيات الأفراد والمصاديق في عملية الوضع، وقد تكون في بعض الحالات المصاديق غير موجودة في زمن الوضع، ولعلّه لم يكن يقبله مصداقًا له، فحقيقة معنى اللفظ ومدلوله هو ذات المعنى وروحه القابلة للصدق على جميع مراتب المعنى الحسّية منها وغيرها، وعندها يتّسع استعمال اللفظ للمعاني المجرّدة والحقائق الطولية لها، ولا يكون استعمالًا مجازيًّا وخلاف ما وضع له اللفظ.

رابعًا: في القرآن الكريم والروايات

قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسماء كُلَّهَا**﴾ [سورة البقرة: 13]، فهذه الآية تدلّ على أنّ الله سبحانه وتعالى هو من علّم الإنسان أسماء الأشياء، ولعلّ من يشكل أنّه كيف لأدم عليه السلام أن يتعلّم الألفاظ والأسماء الجديدة، يكون جوابه أنّ السرّ الإلهي - والذي ينفعنا - يكمن هنا؛ إذ إنّ ما يعلّمه الحقّ عزّ وجلّ لآدم عليه السلام هو أسماء تلك الحقائق والمعاني العامّة، والتي يبدأ منها بعملية التطبيق على المصاديق الطولية التي تحدث نتيجة تطوّر الزمن مثلًا. نعم، قد يكون التعليم بأن ألهمه الله عزّ وجلّ الحاجة إلى الوضع، فوضع بتدبيره وفكره، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى؛ لأنّه الهادي والملهم، كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله جلّ جلاله.

ولعلّه يصبح من الواضح جدًّا لو فسّرنا الآية الشريفة بأنّ ذكر

اسم أبي البشر آدم عليه السلام ليس بخصوصه، بل أريد منه جنس البشر، ومن هنا فتكون الآية أصرح دلالةً على هذا المقصود.

وأمّا الروايات فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام رواية يبيّن فيها حقيقةً وجوديةً تتعلّق بأسماء الله سبحانه وتعالى فيها إشارة دالّة على المقام، حيث سأل هشام بن الحكم أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها: الله ممّا هو مشتقٌّ؟ قال: فقال له: «يا هشام، الله مشتقٌّ من إله، والإله يقتضي مألوهًا، والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئًا، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟ قال: فقلت: زدني. قال: إنّ لله تسعةً وتسعين اسمًا، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهًا، ولكنّ الله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء، وكلّها غيره. يا هشام، الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس، والنار اسم للمحرق. أفهمت يا هشام فهمًا تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتّخذين مع الله عزّ وجلّ غيره؟ قلت: نعم. قال: فقال: نفعك الله به وثبتك يا هشام. قال هشام: فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتّى قمت مقامي هذا» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 87].

وما روي عن الإمام الصادق عليه السلام لمّا سئل عن قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾، حيث فسّر مفردة الطعام بتفسير معنوي قائلًا: «فلينظر ممّن يأخذ العلم منه» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 39].

ويبتني الفهم هنا على أنّ القرآن الكريم هو في الحقيقة كتاب التكوين فهو الذي فيه تبيان كلّ شيء، وهذا يعني موازاته للوجود بكلّ تفاصيله ويؤيّده أنّه لا يفارق صغيرةً ولا كبيرةً، ولمّا كان القرآن يوازي الوجود وكلّ شيء فيه، ومن تلك الأشياء الحقائق الغيبية والمصاديق المعنوية، يبرز هنا سؤال كيف يدلّ القرآن الكريم على تلك الأمور الغيبية، وكيف سيبيّنها؟ ومن المعلوم مسبقًا أنّ الله تعالى لا يقصر عنه بيان شيء، وما اختار اللغة العربية إلّا لقدرتها على استيعاب كلّ تلك المعاني العالية، مع عدم حاجة الله تعالى للمجازات ونحوها التي يُلجأ إليها إمّا في مقام البيان أو في مقام تحسين الكلام، والثاني ممكن في القرآن دون الأوّل؛ لأنّ الغاية من القرآن ليس إفهام من كان حاضرًا في زمان النزول فقط، بل هو ثابت إلى يوم القيامة وما كان هذا شأنه لا بدّ أن يتّصف بأعلى مستوى من البيان للمعاني؛ ليبقى خالدًا ويبيّن كلّ شيء للإنسان، ولا يتوقّف عند حدٍّ من الحدود.

وكيفما كان حتّى لو لم تكن أدلّة النظرية مقنعةً - وما ذكرناه عبارة عن شواهد - لا يمكننا غضّ الطرف عن حقيقة، وهي أنّ هذه النظرية ترشدنا إلى إمكانية تحليل اللغة من أفق ما وراء عالم المحسوسات، ولسنا مجبرين على التقوقع والاقتصار في تحديد معاني الألفاظ على دائرة الأمور الطبيعية. وبالخصوص فيما لو قبلنا أنّ الأصل في معاني الألفاظ - لا سيّما ألفاظ النصوص الدينية - هو معناها الحقيقي، والرغبة عن معناها الحقيقي والميل لتأويل هوية

الألفـاظ فلسـفيًّا في الواقـع غير مقبـول ويعـدّ عـدولًا عـن أصـل اللغـة.

المبحث الخامس: أثر النظرية في عملية التفسير

خير مـا يمكـن أن يـتّكل عليـه للابتعـاد عـن التشبيـه - وحتّى ننزّه البارئ ﷻ عنـه - هـو العمـل بهـذه النظريـة؛ إذ لا توجـد نظريـة أكمـل منهـا في المقـام على فـرض ثبوتهـا، ولنا أن نقـول هي بحـقّ إبـداع للفكـر الإنسـاني المتقـوّم بالمعرفـة الإلهيـة الحقّـة البعيـدة عـن التسـطيح والفرار عنـد مواجهـة التحدّيـات الصعبـة والمفصليـة.

خصوصًـا إذا علمنـا أنّ هنـاك تفـسيراتٍ لمـعنى بطـون القـرآن - وهـو مـا تضافـرت الروايـات المثبتـة له - ينسـجم مـع روح المـعنى بحسـب مـا تقـدّم بيانـه مـن حقيقتهـا، إضافـةً إلى مـا نجـده مـن أثرهـا في الكـثير من الموضـوعات القرآنيـة، ومنهـا التكلّـم والقـول حينمـا تـرد تعبيراتهمـا في القـرآن الكريـم، حيـث تـرى النظريـة أنّ القـول منـه تعـالى يـعني إيجـاد أمـر يـدلّ على المـعنى المقصـود؛ لأنّ مـعنى القـول بحسـب النظريـة هـو إظهـار مـا في الضـمير والإرادة وإبـرازه، وبـالتالي فكلّ فعـل إلهي يكشـف إرادتـه ﷻ يعـدّ مصداقًـا للتكلّـم، ويطلـق عليـه على نحـو الحقيقـة، وإن حصـل اخـتلاف بين الطريقـة التي يتكلّـم بهـا الإنسـان، حيـث يبرز مـا في ضـميره عـن طريـق تحريـك الأوتـار الصوتيـة؛ الأمـر الذي يسـتحيل على الحـقّ تعـالى. ومـن خلال هـذه الفكـرة يسـهل فهـم تكلّـم الأيـدي والأرجـل يـوم القيامـة؛ إذ سـيكون هنـاك إظهـار للحقائـق بواسـطتها.

ولا يقـف دور النظريـة عنـد هـذا، بـل لها أن تعطينـا تصـوّرًا معقـولًا

للحقائق الملكوتية الواقعة خارج الحسّ والمادّة، من قبيل: الميزان والعرش واللوح والكتاب المبين والاستواء وغيرها الكثير الكثير، فتفسّر الاستواء على العرش بأنّه الأخذ بزمام تدبير الأمور وظهور سلطنته تعالى على الكون، واستقرار ملكه على الأشياء بتدبير أمورها وإصلاح شؤونها.

وهكذا الحال عندما تفسّر لنا النظرية معنى النبيّ؛ لأنّه وإن كان لغةً هو الإخبار إلّا أنّها ترى أنّه لا يقتصر على الإخبار والإعلام الشفوي أو المكتوب، بل يتعدّى ذلك إلى التعليم والإخبار في العوالم الأعلى مرتبةً، كلّ عالم يكون فيه الإنباء والإخبار والتعليم بما يتناسب معه.

الخاتمة

بعدما تبيّنت قوّة النظرية وثباتها نجدها قادرةً على حلّ المعضلات التي قد تواجه المفكّر والباحث حينما تحيط به الآيات القرآنية الكريمة، بما تحمله من عمق ورصانة ودقّة من جهة، وبما يقوم عليه الفكر البشري المؤمن بوجود خالق لهذا الوجود العظيم بموجوداته المادّية والمعنوية التي تُرى والتي لا تُرى، والتي نعلمها والتي لا نعلمها من جهة أخرى.

وأمّا ميدان النظرية وأفقها فمن الواضح تمامًا عدم دخول المسمّيات الجديدة للصناعات البشرية، وخصوصًا في هذا الزمن؛ إذ صار المتكلّم بلغته الأمّ لا يبيّن ولا يفصح نتيجة الاختلاط الشديد بين اللغات المختلفة، فلم تتبق القواعد والعلاقات بين الألفاظ والمعاني على ما هي عليه، وأصبحت عملية إطلاق التسميات لا تبتني على أساس علمي، إن لم يكن نصف الاسم من لغة ونصفه الآخر من لغة أخرى. كما أنّ النظرية لا تشمل كذلك الألفاظ التي لا مصداق لها أصلًا من قبيل: "العدم" و"الامتناع" و"شريك الباري" ونحوها؛ إذ لا يتعدّى البحث والحال هذه إلى معرفة الروح المشتركة بين المصاديق.

ويأتي الكلام حول سريان النظرية هذه في جميع ألفاظ القرآن أم تختصّ ببعضها؟ والذي يتّضح من خلال كلمات القائلين بها على نحو القطع هو شمولها الألفاظ التي تصف الله تعالى أو تذكر أسماءه ﷻ، وتلك التي تنسب له سبحانه بعض الأفعال الخاصّة من

قبيل: الاستواء والمجيء ونحوها، والألفاظ التي تنسب له تعالى بعض المختصّات كالعرش والكرسيّ، وأمثال هذه الألفاظ التي تحكي عن بعض الحقائق الغيبية وعن ما وراء عالم الحسّ بألفاظ حسّية نحو اللوح والقلم والكتاب وغير ذلك. ويتبّقى عندنا من ألفاظ القرآن المجيد ما لم يكن فيه دلالة وإشارة إلى الحقائق الغيبية والمسائل الملكوتية، وهذا يبقى في حيّز البحث والنقاش لدراسات أخرى؛ ليتمّ الإتيان بدليل ناهض عليه.

وأمّا بلحاظ شمول النظرية لألفاظ الأحاديث الشريفة، فبعدما يثبت صدورها من المعصوم يأتي الدور إلى مناقشة الألفاظ الواردة فيها، وهي عادةً ما تقع على نحوين: إن كانت تتحدّث عن الله سبحانه وتعالى وأفعاله وصفاته، فمن المتيقّن شمول النظرية لها وفق ما تقدّم بيانه، وهكذا فيما إذا كان الحديث حول المسائل المعنوية والحقائق الغيبية، وأمّا إذا لم تكن فيها جنبة معنوية ولا غيبية، فهي قيد النقاش، والأمر يعود فيها إلى مدى ما يتمّ التوصل إليه من معانٍ لها. وفي النتيجة إنّ للنظرية دورًا مهمًّا وبارزًا في فهم الكثير من الأسرار التي انطوت عليها الآيات الكريمة، وهكذا في فهم الأحاديث الشريفة التي تضمّ معاني رفيعةً لا تنالها الحواسّ، ولا تمتدّ إليها.

قائمة المصادر

1. القرآن الكريم.
2. الغزالي، محمد، جواهر القرآن، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثالثة، 1411 هـ.
3. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.
4. قائمی‌نیا، علیرضا، قرآن و معرفت‌شناسی، مؤسسه‌ی فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ایران، چاپ یکم، 1392 ش.
5. القمي، القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، 1415 هـ.
6. الكاشاني، الفيض، تفسير الصافي، انتشارات الصدر، طهران، الطبعة الثانية، 1415 هـ.
7. الرحماني الهمداني، أحمد، الامام علي بن أبي طالب، منشورات منير، إيران، الطبعة الثانية، 1377 ش.
8. السبزواري، الملّا هادي، شرح الأسماء الحسنى، منشورات مكتبة بصيرتي، قم.
9. كرامي، شرح منظومة السبزواري، مؤسسة تنظيم ونشر آية الله كرامي، الطبعة الأولى، 1389 ش.
10. الخميني، روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، مؤسسه‌ی پاسدار اسلام، طهران، الطبعة الأولى، 1406 هـ.
11. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
12. المظفر، محمدرضا، المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
13. أبو زيد، حامد، إشكاليات القراءة وآلية التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السابعة، 2005 م.
14. كسار، جواد علي، فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.
15. القمّي، سعيد، شرح توحيد الصدوق، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، 1415 هـ.

16. الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1998 م.

17. الفياض، محمدإسحاق، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات لدروس السيد الخوئي)، دار الهادي للمطبوعات، قم، الطبعة الثالثة، 1410 هـ.

18. الخباز، منير، الرافد في الأصول (تقريرات دروس السيد السيستاني)، الطبعة الأولى، قم، 1414 هـ.

19. الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، الطبعة الثالثة، 1376 ش.

20. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، 1363 ش.

أصالة الماهيـة وآثارها المعرفية عند السيّد السبزواري

حسين هشام يعقوب[1]

الخلاصة

يذهـب السـيّد عبـد الأعلى الـسَّبْزَوَارِيُّ، في مبحـث جدليـة الوجـود والماهيـة، إلى القـول بأصالـة الماهيـة في التحقّـق والجعـل، ويـنفي الاشتراك المعنـوي لمفهـوم الوجـود، ويـرى أنّ حقيقـة الواجـب تعـالى فـوق حقيقـة الوجـود، وفـوق مـا نتعقّلـه مـن المـدركات؛ ولذا يكـون إطلاق الوجـود بالمـعنى المعقـول المحمـول على بـاقي الموجـودات، على الواجـب بالمجـاز والعنايـة، وعلى الممكـن بالحقيقـة، لكـنّ الوجـود الحقـيقي الحقّي الذي هـو فـوق الإدراك، فهـو يطلـق على وجـوده بنحـو الحقيقـة، وعمـدة أدلّتـه في المقـام - فيمـا بين أيدينـا مـن مصـادر - الفطـرة والنصـوص الشرعيـة مـن كتـاب وسـنّة، لا لتقـدّم النقـل على العقـل، وإنّمـا لكـون الأدلّـة الفلسـفية المذكـورة في إثبـات المـدّعى مخدوشـةً، إمّـا مـن جهـة عـدم تماميتهـا، وإمّـا مـن جهـة أنّ الموضـوع فـوق قـدرة العقـل.

الكلمات المفتاحية: *أصالة الوجود، أصالة الماهية، الاشتراك المعنوي، السنخية، السيد السبزواري.*

---

(1) طالب في بحث الخارج، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، العراق.

E-mail: hussein.hisham.yaqoob@gmail.com

Authenticity of Essence and its Cognitive Effects According to Sayyid Al-Sabzawari

Hussein Hisham Ya'qub,
student in Jurisprudential High Studies, Al-Hawza Al-Ilmiyya in Holy Najaf, Iraq.
E-mail: hussein.hisham.yaqoob@gmail.com

Summary

In his discussion on the dialectic of existence and essence, Sayyid Abdul-A›la Al-Sabzawari believes in the authenticity of essence in occurrence (tahaqquq) and appointing (Ja'l), while denying the moral participation of the concept of existence. He sees that the fact of the Necessary Being is above the fact of existence and above what we can comprehend. Therefore, the term «existence» is used in a rational sense that applies to other entities, to the Necessary Being with metaphor, and to the possible by reality. However, the genuine real existence, which is beyond perception, is applied to His existence in reality. The main arguments he has in this concern, according to the sources we have at hand, are nature (fitra) and religious texts from the Qur'an and the Sunnah, not to precede revelation over reason, but because the philosophical arguments mentioned for proving this claim were defective, either due to their incompleteness, or that the subject is beyond the capacity of reason.

Keywords: authenticity of existence, authenticity of essence, moral participation, affinity, Sayyid Al-Sabzawari

المقدّمة

لا تخفى أهمّيـة مبحـث جدليـة الوجـود والماهيـة منـذ عهـد صاحـب الأسـفار صـدر المتـألّهين، ومـا تـزال سببًـا لافتراق الاتّجاهـات الفلسـفية، وتنـوّع المـدارس العقليـة، ومحـلّ جـدل ونقـاش وبحـث وتحقيـق بين المتخصّـصين؛ لما يترتّـب على الـرأي المختـار في هـذه المسـألة الأساسـية مـن نتائـج في البنـاء الفلـسفي والتكويـن المعـرفي، وانعكاسـات على الحقـول المختلفـة، فهـو نـزاع له ثمراتـه العلميـة والعمليـة، بـدأ مـن العلـوم الاعتباريـة كالفقـه بالعـرض، إلى العلـوم الحقيقيـة كالفلسـفة بـالذات. وإنّ كان الاتّجـاه السـائد منـذ عصر مؤسّـس الحكمـة المتعاليـة القـول بأصالـة الوجـود، لكـن لا تكاد أن تمـرّ مـدّة زمنيـة، منـذ التأسيـس إلى عهدنـا هـذا، تخلـو مـن قائـلين بأصالـة الماهيـة، ومـن المعاصريـن السـيّد عبـد الأعلى الـسبزواري، وهـذا هـو موضـوع هـذا المقـال، مكتـفين ببيـان رأيـه المختـار، وعـرض نظريتـه في هـذا الصـدد.

المبحث الأوّل: التمهيد ومفردات البحث

أوّلًا: السيرة الفلسفية

السـيّد عبـد الأعلى بـن السـيّد علي رضـا بـن السـيّد عبـد الـعليّ الـسبزواري، فقيـه أصـولي، ومـفسّر عارف، ومحـدّث خـبير، ولد في الثامـن عشر مـن شـهر ذي الحجّـة الحـرام عام 1328 هـ، الموافق الواحـد والعشرون مـن شـهر كانـون الأوّل عام 1910 م، في مدينـة سبزوار، الواقعـة في ولايـة

خراسان في شمال شرق إيران، في عائلة علمية علمائية معروفة. [القطيفي، العارف ذو الثفنات، ص 29 و30]

قرأ المقدّمات الأوّليّة في سبزوار عند والده، ثمّ سافر إلى مدينة مشهد المقدّسة، ولديه من العمر عشر سنين (حوالي عام 1920)، واستقرّ في مدرسة فاضل خان [حوار خاصّ مع السيّد علي السبزاوري، أجراه موقع الاجتهاد]، فدرس العلوم الأدبيّة عند الأديب النسيابوري الأوّل، وفي الفقه والأصول لدى آية الله الشيخ محمّدحسن البرسي، والحكمة والفلسفة عند آية الله السيّد آقا برزگ الحكيم، وآية الله السيّد محمّد الطهراني اللواساتي المعروف بالعصّار، والتفسير عند آية الله الشيخ حسن علي الأصفهاني المعروف بـ "النخودكي". [القطيفي، العارف ذو الثفنات، ص 107 و108]

واستفاد من الأخير استفادةً أخرى في التربية والتهذيب، «إذ تربّى عند هذا الرجل العارف تربيةً خاصّةً» كما يقول نجله سماحة السيّد علي السبزواري، واستغرقت هذه المرحلة ما يقارب 10 أعوام إلى 12 عامًا، ثمّ انتقل إلى مدينة النجف الأشرف عام 1930 أو 1932، فحضر عند كبار علمائها وفقهائها، ففي الفقه والأصول حضر عند كلٍّ من: الشيخ أبي الحسن المشكيني، والمحقّق النائيني والمحقّق العراقي والمحقّق الأصفهاني والسيّد أبي الحسن الأصفهاني، وفي علوم القرآن الكريم حضر عند الشيخ البلاغي، وفي الفلسفة لدى السيّد حسين اللاهيجي البادكوبي، وحضر فترةً يسيرةً في الأخير لدى السيّد علي القاضي. [حوار خاصّ مع السيّد علي السبزواري، أجراه موقع الاجتهاد]

واصل المسيرة العلميّة في العرفان حتّى وجد نفسه مستغنيًا عن الحضور عند الأساتيذ عام 1365 هـ (1946 م)، وكان عمره الشريف آنذاك 37 عامًّا. [القطيفي، العارف ذو الثفنات، ص 104]

فشرع في البحث والتدريس فقهًا وأصولًا، فباحث في الفقه ثلاث دورات كاملة، ودورتين في المكاسب، وست دورات في الأصول، وكان يشتغل بتدريس الفلسفة والتفسير والعرفان يومي الخميس والجمعة، وهما يوما العطلة الأسبوعية حسب نظام الحوزة العلمية المتعارف. حيث درّس كتاب "الأسفار الأربعة" لصدر المتألّهين، وكذلك درّس شرح المنظومة للحكيم السبزاوري. وأمّا مؤلّفاته، فمنها تفسيره "مواهب الرحمن"، وموسوعته الفقهية "مهذّب الأحكام في بيان الحرام والحلال"، وكتاب "تهذيب الأصول"، ورسالة عملية، ومجموعة تعاليق وحواشٍ على جملة من الكتب الفقهية والتفسيرية والحديثية. وفي الفلسفة والحكمة، كتب تعليقةً على الأسفار أثناء تدريسه كما تقدّم، ويبدو أنّ هذه التعليقة هي نفسها الرسالة التي طبعت حديثًا في عام 2022 تحت عنوان: "مباحث في الحكمة المتعالية" ضمن مجموعة الرسائل، قال في مقدّمتها: «هذه جملة من مباحث الحكمة المتعالية جمعتها عندما كنتُ ألقيها على المحصّلين، أرجو أن ينفع بها الجميع، إنّه هو السميع المجيب. والكلام فيها يقع في مقصدين» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 85].

والمقصد الأوّل في أمور عامّة مقدّمية، والثاني في معرفة الوجود، وتقع في 40 صفحةً تقريبًا. وكذا لديه حاشية على المنظومة "إفاضة الباري

في نقض ما كتبه الحكيم السبزواري" ناقش فيه بعض آراء الحكيم السبزواري [الحسني، ألطاف الباري من نفخات الإمام السبزواري، ص 101]، وهي مخطوط فقد أثناء الانتفاضة الشعبانية من جملة مخطوطات قد فقدت [حوار خاصّ مع السيّد علي السبزواري، أجراه موقع الاجتهاد]، بالإضافة إلى متفرّقات آرائه في الفلسفة المبثوثة في فرش كتبه الأخرى، كتفسيره المواهب، وتهذيب الأصول، وتعليقته على بحار الأنوار. توفي يوم الاثنين، السادس والعشرين من شهر صفر عام 1414 هـ، الموافق الرابع عشر من شهر آب عام 1993 م. [الحسني، ألطاف الباري من نفخات الإمام السبزواري، ص 157]

ثانيًا: المفاهيم والمصطلحات

الوجود: هو التحقّق والثبوت، وهو نقيض العدم.

الماهية: ما يقال في جواب ما هو؟ وهو ما يناله العقل من الموجوات الممكنة عند تصوّرها تصوّرًا تامًّا.

الأصالة: هي ما تكون إزاء الواقعيّة أوّلًا وبالذات.

الاعتبارية: ما يقابل معنى الأصالة المذكور، وهي ما ينسب إليها الواقعية ثانيًا وبالعرض. [انظر: مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 2 - 23]

الاشتراك المعنوي: عبارة عن وحدة المفهوم واللفظ، الذي يصدق على موارده بمعنًى واحد.

الاشتراك اللفظي: عبارة عن تعدّد المفهوم ووحدة اللفظ، الذي يصدق على كلّ مورد بمعناه الخاصّ. [انظر: مصباح، شرح نهاية الحكمة، ج 1، ص 77]

ثالثًا: الآراء في بداية جدلية أصالة الوجود أو الماهية

أخذ بحث الأصالة نحويين من الجدل، مضموني - يأتي الكلام عنه في المبحث الثاني - وزمانيّ، مفاده: متى بدأت هذه الجدلية زمانيًّا وتاريخيًّا؟ ومتى طُرح سؤال أيّهما الأصيل؟ الوجود أم الماهية؟ فتعدّدت الآراء، واختلف الأنظار إلى ثلاثة، وكما يلي:

الرأي الأوّل: يرى أنّ الفلاسفة المشّائين قائلون بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأنّ الفلاسفة الإشراقيين قائلون بأصالة الماهية. قال السبزواري في منظومته: «بل اختلفوا على قولين: أحدهما أنّ الأصيل في التحقّق هو الوجود والماهية اعتبارية ومفهومٌ حاكٍ عنه ومتّحدٌ به، وهو قول المحقّقين من المشّائين، وثانيهما أنّ الأصيل هو الماهية والوجود اعتباريٌّ، وهو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي» [كاشف الغطاء، تعليقة على شرح المنظومة، مبحث غرر في أصالة الوجود].

وعلّق الشيخ حسن زاده آملي على الكلام المتقدّم، في حاشيّته على المنظومة، ما نصّه: «اعلم أنّ أصالة الوجود أمرٌ أصيلٌ قويمٌ عند أساطين الحكمة، ومشايخ العرفان قديمًا وحديثًا، إلّا أنّ الشيخ شهاب الدين السهروردي تفوّه أوّلًا بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، وعدم تحقّقه في الأعيان، وهو أوّل من أبدع تلك الشبهة» [المصري، الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية، ص 81].

الرأي الثاني: يرى أنّ هذه الجدلية لم تطرح إلّا في زمن السيّد الميرداماد وصدر المتألّهين؛ إذ اختار الأوّل القول بأصالة الماهية،

واختار الثاني القول بأصالة الوجود، بعدما كان شديد الذبّ عن القول بأصالة الماهيّة. قال الشيخ مطهريّ في دروسه على شرح المنظومة: «مسألة أصالة الوجود المطروحة في مقابل أصالة الماهية هي مسألةٌ حديثةٌ، لم تكن مطروحةً في فلسفة أرسطو، بل ولا في فلسفة الفارابيّ وأبي عليّ، فلا يوجد في كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو مسألةٌ باسم أصالة الوجود أو أصالة الماهية، وبالتالي فهي غير مطروحة في فلسفة أفلاطون، ولا هي موجودة في فلسفات أمثال أبي عليٍّ والفارابي، وليس هناك اسمٌ لهذه المسألة أصلًا، وهذه المسألة ظهرت لأوّل مرّة في زمان الميرداماد والملّا صدرا» [المصدر السابق، ص 82].

وقال صاحب كتاب النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية: «إنّ ما وصل خلال تتبّعه هو أنّ هذا السؤال طرحه لأوّل مرّة في الفلسفة الميرداماد. نعم، اختار هو القول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود فيما اختار صدر المتألّهين القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولم تُطرح هذه المسألة في الفلسفة قبل ذلك إطلاقًا، حتّى يختار الفلاسفة الجواب عنها - وعن علم - أحد القولين والسير على أساس ذلك الاختيار في كافّة المسائل المرتبطة بها» [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 1، ص 84].

الرأي الثالث: وقد تبنّاه الدكتور أيمن المصري، في كتابه "الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية"، فبعد أن نقد الرأيين المتقدّمين، تبنّى ما يعاكس الرأي الأوّل فقال: «فالتحقيق - وكما سنبيّن - أنّ

جمهور الفلاسفة والمتكلّمين قاطبةً قبل الملّا صدرا، قائلون بأصالة الماهية واعتبارية الوجود في جميع الموجودات الإمكانية، وأنّ الّذين ذهبوا إلى القول بأصالة الوجود هم العرفاء من الصوفية، والّذين تأثّر بهم الملّا صدرا كثيرًا» [المصري، الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية، ص 84].

ويشعر من بعض كلمات السيّد السبزواري، أنّه يميل للرأي الثاني؛ إذ يستند للسيّد الداماد في تأييد قوله بأصالة الماهية في قبال أصالة الوجود، وهذا لفظه: «والمتأمّل في كلمات الحكماء يظهر له أنّ كلّ من ذهب منهم إلى أصالة الوجود في التحقّق والجعل لم يأت بدليلٍ يصحّ الاعتماد عليه، بل جميع أدلّتهم ظاهرة الخدشة، ومقتضى الفطرة أصالة الماهية في الجعل والتحقّق، واعترف بذلك سيّد أعاظم الحكماء وأكابرهم السيّد الداماد ﵀ وجمع آخرين منهم» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 284].

المبحث الثاني: جدلية أصالة الوجود أو الماهية

يطرح هذا المبحث بعد دفع السفسطة، وإثبات واقعيةٍ ما، وهذه نقطة وفاق بين الفريقين القائلين بأصالة الوجود أو الماهية، بمختلف الأقوال المنطوية داخل هذين القولين، لكنّهما اختلفا في هوية الواقعية، فهل الوجود هو ما يملأ الواقع الخارجي أوّلًا و بالذات، أو الماهية هي ما تملأ الواقع الخارجي أوّلًا وبالذات، فهذا سؤال البحث، ونقطة الاختلاف، وعليه تكون مقدّمات البحث كما يلي:

مقدّمات أصالة الوجود أو الماهية:

1- حسم أصل الشكّ والواقعية وإثبات واقعيةٍ للأشياء.

2- انتزاع مفهومي (الماهيّة والوجود) من الأشياء الواقعية التي نلاحظها.

3- كون كلٍّ من المفهومين مغايرًا ومباينًا للآخر.

4- كون الواقعية الخارجية بإزاء أحد المفهومين فقط. [فياضي، تعليقة على نهاية الحكمة، ج 1، ص 41]

فبعد إثبات أصل الواقعية وملاحظتها، نجد أنّها مختلفة من جهة، ومتّحدة من جهة، حيث نجد في قضايا مثل: الإنسان موجود، والشجر موجود، والماء موجود، جزءًا مختلفًا، والخاصّ بكلّ قضيّة (الموضوع) هو الماهية، وجزء مشترك بين القضايا (المحمول) هو الوجود، وحيث الماهية غير الوجود؛ لأنّ الجزء المختصّ غير الجزء المشترك، لكن نجد واقعيةً واحدةً في الخارج، غير أنّها تنكعس في الذهن إلى مفهومين، هما الماهية والوجود، فما هو حقيقة هذا التغاير والاختلاف بين الذهن والخارج؟ فهل كلاهما أصيل ويمثّل الواقعية الخارجية، أم أحدهما يمثّل الواقعية أوّلًا وبالذات، والثاني يمثّلها ثانيًا وبالعرض؟

إذن الاحتمالات التي يمكن تصويرها للمسألة أربعة، هي:

1- عدم أصالة كلّ منهما، وهذه السفسطة، والفلسفة تبدأ بإثبات واقعيةٍ ما.

2- أصالة الوجود، وهذا قول صدر المتألهين وفلاسفة الحكمة المتعالية عمومًا، وهو الرأي الشائع والسائد.

3- أصالة الماهية، وهذا قول السيّد الميرداماد، وشيخ الإشراق، وجماعة من الفلاسفة متفرّقين في مختلف الأزمنة، ومن المعاصرين الدكتور أيمن المصري، والسيّد عبد الأعلى السبزواري.

4- أصالتهما معًا، وفيها ثلاث رؤًى مختلفة في التصوّر والاستدلال، الأولى تبنّاها الشيخ أحمد الإحسائي [الهيدجي، شرح المنظومة، ص 148]، والثانية تبنّاها الشيخ غلام رضا فياضي وتلميذه ومقرّر جملة من أبحاثه الفلسفية السيّد جعفر الحكيم [فياضي، جدلية الوجود والماهية، ص 37]، وكذا السيّد كمال الحيدري [الحيدري، نظرية أصالة الوجود، ج 1، ص 31]، والثالثة يمكن أن تشمل ما تبنّاه الشيخ محمّدهادي طهراني النجفي [الطهراني، الرسائل الكلامية، ص 179 و180]، وما يظهر من بعض كلمات الشيخ شريعتمداري [شريعتمداري، تقريرات شرح المنظومة، ج 1، ص 42 و44]. ويمكن أن نضم إلى هذه المجموعة من رأى أنّ النزاع دلالي (سيمانطيقي) مثل الدكتور صلاح فليفل عايد الجابري أيضًا. [الجابري، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العدد 107، ص 329]

يبدأ البحث من المقدّمة الرابعة، التي تقتضي اختيار أيّ المفهومين إزاء الواقعية الخارجية، وحيث ثمّة علاقة بين مسألة الاشتراك المعنوي وأصالة الوجود؛ إذ تعتمد عدّة مسائل فلسفية على مبحث الاشتراك المعنوي، كوحدة موضع الفلسفة، وأصالة الموجود، ووحدته

وتشكيكه [مصباح، شرح نهاية الحكمة، ج 1، ص 87]، لكنّ السيّد السبزواري يرى العكس إذ يقول: «لا بدّ أنّ يُعلم أوّلًا أنّ هذا البحث مبنيٌّ على ثبوت أصالة الوجود؛ لأنّه شيء مستقلٌّ بنفسه يُتصوّر فيه الاشتراك المعنوي، وأمّا بناءً على أنّ الوجود أمر اعتباري ومتنزع عن الماهيات المتباينة المختلفة، فلا وجه للاشتراك المعنوي فيه حينئذٍ؛ لأنّه على هذا تابع للمتنزع منه» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 107].

وسنعقد الكلام حول جدلية الوجود والماهية في المحاور التالية:

المحور الأوّل: مسألة الاشتراك

وفيه مقامان:

المقام الأوّل: الأقوال في المسألة

ذكر السيّد السبزواري أربعة أقوال في المسألة: الاشتراك المعنوي، والاشتراك اللفظي، وحقيقة بالواجب، ومجاز بالممكن، أو بالعكس هو الرأي المختار عنده، وإليك لفظه: «إطلاق مفهوم الوجود على الواجب بذاته، وعلى الممكن من الجوهر والعرض، يحتمل أن يكون من المشترك المعنوي كإطلاق الماء على أنواعه، أو من المشترك اللفظي كإطلاق العين على أقسامه، أو من الحقيقة والمجاز، بأن يكون الإطلاق حقيقيًّا بالنسبة إلى الواجب بالذات، ومجازيًّا بالنسبة إلى الممكن، كإطلاق اللابن والتامر بالنسبة إلى بائع اللبن والتمر. وبكلٍّ قال قائلٌ من الحكماء، وهناك قول رابع وهو كون الإطلاق

بالنسبة إلى الواجب بالذات - تعالى وتقدّس - بالمجاز والعناية، وبالنسبة إلى الممكن بالحقيقة» [المصدر السابق، ج 2، ص 106].

وذكر للقول الأوّل (الاشتراك المعنوي) سبعة أدلّة، يراها كلّها مخدوشةً فقال: «واستدلّوا على الاشتراك المعنوي بأمور:

1- أنّه مقسم لأقسامه الثلاثة، والمقسم لا بدّ أن يكون مشتركًا معنويًّا بين أقسامه. وفيه: يكفي فيه مجرّد الاشتراك في اللفظ والتسمية، كما في تقسيم العين إلى الجارية والباصرة، ويكفي فيه مجرّد وجود الجامع بأيّ وجه أمكن في المحاورات.

2- أنّه نقيض العدم، والعدم واحد فلا بدّ أن يكون الوجود واحدًا أيضًا، وإلّا ارتفع النقيضان. وفيه: أنّ العدم المحضّ لا يتّصف بالوحدة لأنّها من صفات الموجود، بل مساوق للوجود كما يأتي. نعم، باعتبار ملكاته يتّصف بالوحدة والكثرة، ولا ريب في أنّها متعدّدة، فهذا الدليل أدلّ على خلاف المطلوب كما لا يخفى.

3- إذا اعتقدنا بأنّ شيئًا ما جوهر - مثلًا - فزال هذا الاعتقاد عنا، وحصل الاعتقاد بأنّه عرض فلا يتبدّل اعتقاد أصل وجوده، وإن تبدّل اعتقاد الخصوصية. وكذا بالنسبة إلى أقسام الجوهر والعرض. وفيه: أنّ ما لا يرتفع اعتقاده إنّما هو الشيئية المبهمة في غاية الإبهام والإجمال وهي أعمّ من الوجود لشمولها للماهيات أيضًا مع قطع النظر عن الوجود، مع أنّ هذا أعمّ من الاشتراك اللفظي والمعنوي؛ كما إذا اعتقدنا بأنّ لفظ العين المكتوب في ورقة - مثلًا

- هي عين الركبة، وزال هذا الاعتقاد وحصل لنا الاعتقاد بأنّها عين الميزان فلا يرتفع الاعتقاد بأصل العينية.

4- جميع الموجودات بجواهرها وأعراضها آية دالّة على وجود الواجب بالذات، وعلامته التي لا يباينها، بل يشاركها ولو في الجملة. وفيه: فلا ريب في أنّها علامات قدرته، كما لا ريب في وحدة القادر تعالى بذاته، ولكن لم يدلّ دليل على أنّ علامة القادر المطلق والدليل عليه لا بدّ أن تكون واحدةً، بل له تعالى لكلّ شأن من شؤونه وطور من أطوار ظهوره وبروزه علاماتٌ ودلائل كما يدلّ عليه العقل والنقل. وجميع ذلك مشترك في عنوان المخلوقية والمقدورية، ويمكن أن تكون هذه الجهة الواحدة علامةً للواحد ودليلًا عليه. إن قيل: قد تسالموا على قاعدة أن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، فإنّه يقال: سيأتي في محلّه هدم أساس بنيان هذه القاعدة ونقض أساسه.

5- لو قال أحد شعرًا وجعل قافيته لفظ الوجود لكان ذلك من الإبطاء القبيح في البديع، بخلاف ما إذا كان مشتركًا لفظيًّا، فإنّه يصير من الجناس الممدوح فيه؛ كما إذا جعل القافية لفظ "العين" وأراد من كلّ واحدٍ من القوافي معنى منه. وفيه: من العجيب ابتناء المطالب العقلية على المحسّنات والمقبّحات البديعية، مع أنّه لو كانت في البين قرينة على أنّه أريد بلفظ الوجود في كلّ قافية مرتبة منه غير ما أريد من القافية الأخرى لصار من المحسّنات لا محالة، كما في لفظ العين إذا جعل قافيةً.

6- الفصل يحدّ من المناسبة بين موجود وموجود آخر ما لا يحدّه بين الموجود والمعدوم. وفيه: هذه المناسبة توجد في الجملة في المشترك اللفظي أيضًا. نعم، للمناسبات مراتب متفاوتة يكفي أدناها في صدق المناسبة.

7- الرابط بين القضايا المختلفة في الموضوع والمحمول ضرب من الوجود، وهي واحدة مع اختلافها موضوعًا ومحمولًا. وفيه أنّ في إطلاق الوجود على الرابط تسامحًا واضحًا؛ لأنّه لو كان له وجود لم يكن رابطًا، والموجود في القضايا المختلفة إنّما هو وجود المحمول للموضوع، واتّصاف الموضوع بالمحمول، والرابط عبارة عن الوحدة المحصّلة بينهما في القضيّة لا بنحو اللحاظ مستقلًّا حتّى يخرج عن حيثية الرابط، بل بنحو الفناء المحض ويأتي في معنى النسبة ما يتّضح به الحال، وتعرّضنا إلى المعاني النسبية والآلية والحرفية في فنّ الأصول» [السبزواري، تهذيب الأصول، ج 1، ص 16 و17].

ثمّ قال في نقد صدر المتألّهين: «والعجب من صدر المتألّهين حيث عقد فصلًا مستقلًّا للاشتراك المعنوي للوجود، ثمّ يصرّ في جميع كتبه خصوصًا كتابه الكبير أنّ الوجود الحقيقي منحصر بالواجب بذاته، والباقي شؤونٌ وظلالٌ وفيٌّ محضٌ، وألّف رسالةً أسماها "طرح الكونين"» [المصدر السابق، ج 2، ص 109].

وفيما يخصّ القول الثاني (الاشتراك اللفظي) يقول السيّد السبزواري: «وأمّا الاشتراك اللفظي فهو ثبوتًا صحيح، ولكن لا

طريق لنا لإثبات تعدّد الوضع إثباتًا مع أنّه خلاف الأصل كما أثبتناه» [السبزواري، مباحث الحكمة المتعالية، ص 30].

وقال عن القول الثالث (حقيقة بالواجب): «وأمّا القول بأنّ إطلاقه حقيقي بالنسبة إلى الواجب الأقدس، ومجازي بالنسبة إلى غيره فهو مناسب لمذهب ذوق المتألّهين والعرفاء الشامخين، ولكنّه مبنيٌّ على كون الذات الأقدس الربوبي حقيقة الوجود، ولا دليل عليه من عقل أو شرع لكونه فوق حقيقة الوجود. وعدم تعقّلنا لشيء فوق حقيقة الوجود لا يدلّ على عدم تحقّقه واقعًا كما هو معلوم، وغاية ما للعقول في تلك الحقيقة المحيطة بكلّ الحقائق أنّها منفي عنها العدم، وأمّا أنّ حقيقتها حقيقة الوجود فشيء تقصر العقول عن دركه» [المصدر السابق، ج 2، ص 109].

وأمّا القول الرابع فسيأتي في المقام الثاني.

المقام الثاني: القول المختار عند السيّد السبزواري

يرى السيّد السبزواري أنّ الصحيح هو القول الرابع، وهو أنّ الوجود يطلق على الواجب بالمجاز والعناية، وعلى الممكن بالحقيقة، والمقصود بالمجازية ما لو أُطلق عليه الوجود المتعارف المحمول على باقي الموجودات، أمّا الوجود الحقّي الحقيقي، الذي هو فوق الإدراك فهو الذي يطلق على وجوده تعالى بنحو الحقيقة حيث قال: «وأمّا القول الرابع حقيق بالقبول بناءً على أنّ حقيقته تعالى فوق حقيقة الوجود، وذات لا كالذوات، وشيء لا كالأشياء، وفوق ما نتعقّله من المدركات؛ فيصير

إطلاق الوجود عليه تعالى مجازًا بلا إشكال» [المصدر السابق، ج 2، ص 109 و110].

ثمّ تعرّض لدفع إشكال مقدّر عند بحثه في تشكيك الوجود، فقال: «إنّ قلت ما ذكرته إنّما هو في مقام الإثبات، وكلام الحكماء من أنّ ذاته تعالى هو حقيقة الوجود إنّما هو في مقام الثبوت، ولا ربط لأحدهما بالآخر؟

قلت: أوّلًا: اتّفق الحكماء المسلمون واليونانيون وغيرهم على أنّ بسيط الحقيقة من كلّ جهة، ثبوته وإثباته واحد، فكيف بما هو بسيط فوق ما يتعقّل من معنى البساطة» [المصدر السابق، ص 39].

«وثانيًا: أنّ الله - تبارك وتعالى - ذات قدوسي سبحاني من شؤونه الحضور والإحاطة القيومية على ما سواه، وهذا الحضور والإحاطة عنوان مشير إلى ذات لا تتناهى، وإذا انهدم هذا الأساس المبني عليه جملة كثيرة من المباحث المهمّة للحكمة الإلهية وعلم التصوّف، فسوف ينهدم الكلّ» [المصدر السابق، ج 2، ص 119].

واستدلّ عليه بكونه «المستفاد من الكتاب والسنّة، وما ذهب إليه شيخ اليونانيين المنسوب إلى هذا المذهب» [المصدر السابق، ج 2، ص 111]. وقال في تفصيل المستفاد من الأوّل، في تفسيره "مواهب الرحمن": «أثبت جمع من الفلاسفة اشتراك مفهوم الوجود وما يتبعه من العلم والقدرة والحياة بينه تعالى وما سواه، ممن يتصفّ بالعلم والقدرة والحياة، واستدلّوا على ذلك بأمور كثيرة مذكورة في محلّها لا تخلو عن النقض والإبرام كما ستأتي في محالّها إن شاء الله تعالى. إلّا أنّ اطلاق

الواحد عليه - تبارك وتعالى - في القرآن الكريم ينفي ذلك، فان المراد بالواحد كونه واحدًا من جميع الجهات، وفي كلّ شيء لا يدانيه أحد ولا يشبهه في ذلك شيء، وهذا ما يستفاد من اطلاق الواحد على شيء عرفًا خصوصًا إذا قرن بـ "القهار" كما في قوله تعالى: ﴿**الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ فهو متفرّد متوحّد في كلّ ما يطلق عليه ﷻ، فتكون هذه الآيات وما في سياقها أدلّةً لمن قال بالاختلاف والمغايرة كما هو مذهب جمع آخر من الفلاسفة والمتكلّمين، وتشهد لها السنّة المقدّسة، فعن علي عليه السلام: "بايِنٌ عن خلقه بينونة صفةٍ لا بينونة عزلةٍ". وتدلّ على ذلك الأخبار الكثيرة الواردة في تفسير صفات الباري ﷻ بالمعنى العدمي، فإذا قيل: الله سميعٌ، أي: لا تخفى عليه المسموعات، وبصيرٌ، أي: لا تخفى عليه المبصرات، وقديرٌ، أيّ: لا يعجزه شيء؛ حذرًا من تحقق الاشتراك واللوازم الفاسدة المترتّبة عليه. والبحث يحتاج إلى مزيد من البيان لا يسعه المقام، ومن ذلك يظهر أنّ قوله تعالى: ﴿**لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾ بيانٌ لقوله تعالى: ﴿**إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 3، ص 308 و309].

وقال أيضًا: «وإحاطته تعالى بما سواه: تارةً إحاطة وجودية، وأخرى: علمية، وثالثة: فعلية. فمن الأوّل: قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا**﴾ [سورة النساء: 126]. ومفهوم الإحاطة والمحاط متقوّم بالاثنينية لغةً وعقلًا، فتوهّم وحدة الوجود من مثل هذه التعبيرات في الآيات المباركة - كما زعم جمع من الفلاسفة والعرفاء - باطل،

فـضلًا عـن وحـدة الوجـود والموجـود، كمـا زعـم جمـع مـن خـواصّ العرافـاء والفلاسـفة» [المصـدر السـابق، ج 1، ص 143 و144؛ ج 3، ص 308 و309].

وقـال في موضـع ثالـث: «فهـو - تعـالى وتقدّس - فـوق حقيقـة الوجود، وظاهـر في عين بطونـه، وباطـن في عين ظهـوره، وأقـرب إلى الناس مـن حبـل الوريـد، وأبعـد عـن عقولهـم فـوق مـا يتصـوّر مـن مـعنى البعيـد، وفي الدعاء: "أَسْـأَلُكَ بِكَيْنُونَتِـكَ الَّتِي اشْـتَقَقْتَهَا مِـنْ كِبْرِيَائِـكَ، وَأَسْـأَلُكَ بِكِبْرِيَائِـكَ الَّتِي اشْـتَقَقْتَهَا مِـنْ عِزَّتِـكَ، وَأَسْـأَلُكَ بِعِزَّتِـكَ الَّتِي اسْـتَوَيْتَ بِهَـا عَلَى عَرْشِـكَ فَخَلَقْـتَ بِهَـا جَمِيـعَ خَلْقِـكَ؛ فَهُـمْ لَـكَ مُذْعِنُـونَ؛ أَنْ تُـصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّـدٍ وَأَهْـلِ بَيْتِـه"، وفي الدعـوات المعصوميّـة التي هي منابـع المعـارف الإلهيـة مـن سـنخ هـذه التعـبيرات كـثيرة جـدًّا، وكلّ ذلـك يـدلّ على أنّ الذات الأقـدس فـوق مـا ندركـه مـن حقيقـة الوجـود» [السـبزواري، مجموعـة رسـائل، ج 2، ص 115].

ثـمّ أضـاف قـائلًا: «وإنّي كلّمـا تفحّصـت بـوسعي في الكتـب والصحف السـماوية مـن هبـوط أبينـا آدم أبي البشر عليه السلام إلى نبيّنـا صلى الله عليه وآله وسلم سـيّد البشر، وكلمـات المعصـومين عليهم السلام إلى الغائـب المنتظـر عجل الله تعالى فرجه الشريف لـم أجـد مـا أطلـق فيـه لفـظ الموجـود على أنّـه جل جلاله.

نعـم، في دعاء المـجير: "سُـبْحَانَكَ يَـا مَعْبُـودُ تَعَالَيْـتَ يَـا مَوْجُـود". وفي بعـض الدعـوات: "أنـا جِيـكَ يَـا مَوْجُـودُ فِي كُلِّ مَكَان". وعـن أمير المؤمـنين عليه السلام في "نهـج البلاغـة": "مَوْجُـودٌ لَا عَـنْ عَـدَم". والمـراد بـالأوّل هـو الثبـوت والتحقّـق، لا أن يكـون الوجـود عين ذاتـه. ولا ريـب في أنّ الثاني

هـو الإحاطـة، مثـل قـوله تعـالى: ﴿**وَهُـوَ مَعَكُـمْ أَيْـنَ مَـا كُنْتُـمْ**﴾».

وبعـد إيـراده عبـارات مـن الآيـات والأدعيـة والخطـب، قـال في بيـان الثالـث: «والمـراد ممّـا في نهـج البلاغـة نفي الحـدوث، لا عينيـة الوجـود لذاتـه تعـالى، والكتـب السـماوية والصحـف المنزلـة على الأنبيـاء وكلمـات المعصـومين عليهم السلام في مناجاتهـم مـع ربّهـم مشـتملة على سـنخ هـذه التعـبيرات، ولـو كانـت حقيقتـه - تعـالى وتقـدّس - عين حقيقـة الوجـود لأشير إليـه في كلمـة مـن كلمـات الـوحي السـماوي أو الخطابـات المعصوميـة مـع ربّهـم. نعـم، أطلـق عليـه جل جلاله لفـظ "الذات"، ولفـظ "النفـس"، ففي الآيـة الكريمـة: ﴿**تَعْلَـمُ مَـا فِي نَـفْسِي وَلَا أَعْلَـمُ مَـا فِي نَفْسِـكَ**﴾، وهـو بمـعنى الذات أيضًـا. وفي جملـة مـن الروايـات المذكـورة في كتـب الفريـقين عـن نبيّنـا الأعظـم صلى الله عليه وآله وسلم: "يُـعَيِّرُ اللهُ عز وجل عَبْـدًا مِـنْ عِبَـادِهِ يَـوْمَ الْقِيَامَـةِ فَيَقُـولُ: عَبْـدِي مَـا مَنَعَـكَ إِذَا مَرِضْـتُ أَنْ تَعُـودَنِ؟ فَيَقُـولُ: سُـبْحَانَكَ سُـبْحَانَكَ أَنْـتَ رَبُّ الْعِبَـادِ لَا تَأْلَـمْ وَلَا تَمـرَضُ. فَيَقُـولُ: مَـرِضَ أَخُـوكَ الْمُؤْمِـنُ فَلَـمْ تَعـدُهُ؛ وَعِـزَّتِي وَجَلَالِي لَـوْ عُدْتَـهُ لَوَجَـدْتَنِي عِنْـدَهُ، ثُـمَّ لَتَكَفَّلْـتُ بِحَوَائِجِـكَ فَقَضَيْتُهَـا لَـكَ، وَذَلِـكَ مِـنْ كَرَامَـةِ عَبْـدِيَ الْمُؤْمِـنِ، وَأَنَـا الرَّحْمَـنُ الرَّحِيـمُ". وسـنخ هـذه التعـبيرات في كلمـات المعصـومين كـثيرة جـدًّا، وهي تـدلّ على أنّ الذات الأقـدس أرفـع وأجـلّ وأدقّ مـن حقيقـة الوجـود، والأفهـام والعقـول قـاصرة عـن إدراكه، والعبـارة واللفـظ تـقصر عـن الإحاطـة بـه. وبعبـارة أخـرى - وإن كانـت هـذه العبـارة قـاصرةً أيضًـا - إنّـه تعـالى وجـداني للعـارفين، والمتوجّـهين

إليه ﷻ، لا أن تكون الذات حقيقة الوجود والفرق بينهما واضح بيّن، ويدلّ عليه ما في جملة كثيرة من الدعوات مثل: "يَا مَنْ فَتَقَ العقول بِمَعرِفتِهِ"، فإن هذا ليس إلّا وجدان العقول لخالقها. وفي جملة من الأخبار الواردة في شأن الحيوانات مهما أبهموا عن شيء فلا يبهمون عن خالقهم، فهو تعالى وجداني في كمون الشعور مطلقًا، لا في كمون العقول فقط. ولكنّي مع ذلك مستغفر عن قصور التعبير؛ إذ التعبيرات بأدقّ معانيها قاصرة جدًّا. قال أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام ونعم ما قال: "وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَغْنَاهُمْ اقْتِحَامِ السُّدَدِ المَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْإِقْرَارُ بِجُمْلَةِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيبِ المَحْجُوبِ، فَمَدَحَ اللهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَسَمَّى تَرَكَهُمُ التَّعمّق فيمَا لَمْ يُكَلِّفُهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا تُقَدِّرْ عَظَمَةَ اللهَ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِين". فيا ليت حكماء المسلمين اتّبعوا قول هذا الحكيم العظيم؛ لئلّا يقعوا في مهالك لا نجاة منها» [المصدر السابق، ج 2، ص 117 و118].

ونقل عن شيخ اليونانيّين قوله عنده تفسيره لسورة الفاتحة: «وعن بعض قدماء اليونان، الذي عبّر عنه في كلماتهم بشيخ اليونانيين: أنّه حقيقةٌ فوق الوجود» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 1، ص 15 و16].

كما يمكن الاستدلال على مبنّاه وقوله المختار، من أنّه يناقش في مسألة عدم درك حقيقة الوجود، إذ يرى الإمكان، وعليه فلو كانت

حقيقة الواجب تعالى حقيقة الوجود، لأمكن اكتشافها ودركها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وسيأتي مزيد بيان في المحور الثالث.

ثمّ يبيّن سبب ذهاب الحكماء إلى القول بإنّ حقيقة الواجب تعالى حقيقة الوجود، عدم تعقّلهم حقيقةً فوق حقيقة الوجود، حيث قال: «نعم، إذ إنّ الحكماء لم يصل إلى أذهانهم فوق حقيقة الوجود شيء قالوا بأنّها حقيقة الواجب تعالى وتقدّس، كما أنّ النمل لا يدرك فوق زبانيته أبدًا، ولذا قال الإمام أبو جعفر محمّد بن علي الباقر عليه السلام: "كلما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم مردودٌ إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ لله تعالى زبانيتين، فإنّ ذلك كمالها، ويتوهّم أنّ عدمها نقصان لمن لا يتصفّ بهما. وهذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به". فإنّ النمل لا يرى لنفسه كمالًا إلّا فيهما» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 115].

لكنّه يرى إنّه لو قيل بأنّ حقيقة الواجب حقيقة الوجود، فالأقرب القول بالاشتراك المعنوي، حيث أوضح قائلًا: «إنّا وإن ناقشنا في أدلّة الإشتراك المعنوي، ولكن بناءً على كون حقيقة الواجب حقيقة الوجود فالاشتراك المعنوي أقرب إلى الوجدان السليم والذهن المستقيم، وأمّا بناءً على كونه تعالى حقيقةً غير معلومة لأحد فالاشتراك المعنوي بين أقسام وجود الممكن وجداني أيضًا» [المصدر السابق، ج 2، ص 110].

المحور الثاني: القول المختار في جدلية الوجود والماهية

قال السيّد السبزواري في تمهيد البحث: «إنّ جميع الفلاسفة اتّفقوا على أنّ ما سواه تعالى مركّب من ماهية ووجود، بلا فرق بين المجرّدات والمادّيات بمراتبها الكثيرة التي لا حدّ لها بوجه، وجعلوا ذلك من القواعد الفلسفية المسلّمة التي يستدلّون بها في الفلسفة وهي قاعدة: "إنّ كلّ ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود"، فالبساطة الحقيقية منحصرة به تبارك وتعالى، وتدلّ عليها نصوص السنّة المقدّسة وظواهر الكتاب المبين. والتركيب والتركّب يلازمان الحدوث، وهو مناط الاحتياج وهو عين الفقر، فجميع ما سواه ﷻ حادث. ثمّ إنّه اختلف أعلام الفلاسفة في أمور:

الأوّل: في أنّ الأصل في التحقّق ومنشئية الأثر هو الوجود والماهية تابعة له - وقد اصطلحوا عليه بأصالة الوجود - أو يكون الأمر بالعكس؟ واصطلحوا عليه بأصالة الماهية، بعد اتّفاقهم على أنّها قبل جعل الجاعل لا حيثيّة لها أبدًا.

الثاني: أنّ المجعول من الباري تعالى هو الوجود والماهية تابعة له أو الأمر بالعكس؟ واصطلحوا عليه بأصالة الوجود في الجعل، أو أصالة الماهية فيه. وكلّ واحد من البحثين من المباحث المهمّة المفصّلة لديهم» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 2، ص 175 و176].

وقال في موضع آخر من التفسير: «وأثبتوا أن الماهية (الذات) قبل الوجود لا أثر لها، بل تكون ليسًا محضًا؛ أيّ عدمًا. وهذه الأمور

الثلاثة من المتسالم عليها بينهم.

وإنّما اختلفوا في أنّ المجعول ومتعلّق الجعل هل هو الوجود أو الماهية (الذات)، أو الاتّصاف بينهما؟ وهذه من المسائل العويصة بينهم، وأيٌّ منها كان مجعولًا يلزمه جعل الآخرين بالعرض، ليتمّ الجعل التركيبي ويترتّب الأثر لا محالة.

كما أن أيًّا منها كان مجعولًا للجاعل تكون لوازمه مجعولة له بنحو الاقتضاء، فإذا كان الله ﷻ خالق الإنسان وجاعله، يكون جاعلًا لعلمه وإرادته ومشيئته، فقوله تعالى: ﴿**إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللهُ**﴾ من علم العلّة بالمعلول، وهو أتقن أنحاء العلوم كما ثبت في محلّه.

وللفلاسفة الإلهيّين أصلان مهمّان يتفرّع عليهما مسائل كثيرة ذكرت في محلّها:

أحدهما: أصالة التحقّق، فيبحثون في أنّ الأصل في التحقّق هل هو الوجود أو الماهيّة (الذات)؟ على اختلاف بينهم، فيثبت كلٌّ منهما دعواه بأدلّة كثيرة مذكورة في محلّها.

ثانيهما: أنّ الأصل في الجعل هو الوجود أو الماهية».

ثمّ يبيّن الفرق بين البحثين، فقال: «والمراد من الأوّل أنّها تلحظ بالنسبة إلى نفس المجعول، كما أنّ المراد من الثاني أنّها تلحظ بالنسبة إلى نفس الجاعل، ولكن بعد اتّفاق جميع الفلاسفة على

أنّه لا أثر للجعل والمجعول إلّا بعد تحقّق الوجود، يرتفع هذا النزاع في البين، وأنّه لا يمكن التفكيك بين الوجود والماهية مطلقًا، فالآثار مترتّبة على الوجود، سواءٌ قلنا بالأولى أم الثانية» [المصدر السابق، ج 5، ص 268].

والمضمون نفسه ذكره في موضع ثالث في المواهب. [انظر: المصدر السابق، ج 13، ص 43]

ثمّ يقرّر رأيه المختار في بحث الأصالة، فيقول: «والذي يظهر من السنّة المقدّسة أصالة الماهية في كلٍّ من التحقّق والجعل، بمعنى أنّ الله تعالى مذوّت الذات ومفيض الوجود عليها لا بمعنى التشريك، بل بمعنى الترتّب الدقّي العقلي» [المصدر السابق، ج 2، ص 176].

وقال في موضع آخر: «وذكرنا في أحد بحوثنا السابقة، أنّ الذي يظهر من النصوص المقدّسة أصالة الماهية في كلٍّ من التحقّق والجعل، بمعنى أنّ الله تعالى مذوّت الذوات ومفيض الوجود عليها، لا بمعنى جعلها مؤثّرة في عداد وجودها على سبيل التشريك، فهي محتاجة إلى خالقها من حيث القوام والذات، وإن كانت من حيث الذات عدمًا بسيطًا، ويخرجها مبدعها إلى الوجود والتقرّر بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم، بلا توسّط جعلٍ مؤلّفٍ، ويدلّ على ذلك ظواهر الآيات الكريمة، وبعض الأحاديث الواردة عن الأئمّة الهداة التي تثبت أنّ الله ﷻ مذوّت الذوات، كما أنّ الرجوع إلى الفطرة السليمة يوجب الإذعان إلى أنّ الأشياء الخارجية مثل السماء والأرض والإنسان والشجر والحجر ونحو ذلك إنّما هي موجودة في

الخارج، وإليها ينسب الوجود على نحو الحقيقة، لا أن يكون المتحقّق أوّلًا وبالذات هو الوجود، فيكون هذا واسطة العروض على الماهية فينسب إليها الوجود على نحو المجاز، كما يدّعيه من يقول بأصالة الوجود؛ فالفطرة تثبت أصالة الماهية، وأنّ الذي يقع عليه إدراكنا في الخارج أوّلًا وبالذات نفس الماهيات، والتفصيل يطلب من محلّه» [المصدر السابق، ج 13، ص 44].

المبحث الثالث: انعكاسات القول المختار على حقول المعرفة والعقيدة والفلسفة

لا يخفى ما لجدلية الوجود والماهية، بناءً على كون النزاع ليس لفظيًّا، من ثمار ونتائج حسب القول المتبنّى فيها؛ إذ إنّ البناء الفلسفي المرتكز على أصالة الوجود يختلف عن الذي يرتكز على أصالة الماهية؛ لأسّيّة هذا المسألة ومحوريتها في معالجة المسائل الفلسفية، وتقديم الحلول للأسئلة المطروحة، ومدى توافقها في تشييد نسق فلسفي منسجم داخليًّا، والالتزام التامّ بلوازمها. وهذا ما نجده في كتب الفريقين. قال الشيخ مصباح في التعليقة: «لهذه المسألة صلات بمسائل كثيرة، وحسبك ما ترى في كلمات صدر المتألّهين في كتبه المختلفة من اعتبار أصالة الوجود كمبنًى أساسيٍّ لكثير من البراهين، وكذا في كلمات الأستاذ [السيّد الطباطبائي] ... في مباحث كثيرة من هذا الكتاب وغيره» [مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 25]. ثمّ يسرد بعض هذه الصلات. وقال الشيخ أيمن المصري في

"الأنظار العالية": «إنّ النزاع حول أصالة الماهية أو الوجود ليس مجرّد نزاع فكري عقيم، بل له ثمراته وآثاره العلمية والعملية الكبيرة في مختلف المجالات ... فعلى سبيل المثال أنّ جمهور الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية قد حكموا بامتناع الحركة الجوهرية في ماهية الجوهر، ولكنّ الملّا صدرا أثبتها في وجود الجوهر؛ وكذلك حكموا بامتناع اتّحاد العاقل والمعقول في الماهية، وأثبتها الملّا صدرا في الوجود، وهكذا في سائر المسائل» [المصري، الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية، ص 285]. ثمّ يذكر الآثار والفروق بشكل مفصّل. وقال الشيخ مطهري بعد إيراده بيت صاحب المنظومة:

ما وُحِّدَ الحقُّ ولا كَلْمَتُهُ إلّا بما الوَحْدَةُ دارتْ مَعَهُ

شارحًا مقصوده: «وهو يقصد أنّ مسألة التوحيد سواءٌ كانت توحيد الذات أو الأفعال، لا يمكن حلّها إلّا على القول بأصالة الوجود، فتوحيد الذات وتوحيد الأفعال لم يتحقّق إلّا بذلك الأمر الذي تدور الوحدة مداره وترتكز عليه وهو الوجود» [مطهري، دروس في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 146 و147]. وفي هذا السياق، سنرصد آثار القول المختار عند السيّد السبزواري، بقدر تتبّعنا:

1- حقيقة الواجب عزّ وجلّ فوق حقيقة الوجود

يرى أنّ حقيقة الواجب سبحانه وتعالى فوق حقيقة الوجود، وفوق مستوى التعقّل وحدّ الإدراك، وإنّ عدم الإدراك لا يدلّ على عدم التحقّق

والوجـود، وإنّ إطلاق الوجـود بالمـعنى المسـتخدم في الممكنـات عليـه مجـازي، وبالمـعنى الحـقّ الحقـيقي يكـون الحال بالعكـس. قـال في رسـالته "مباحـث في الحكمـة المتعاليـة": «فغايـة مـا تدركـه العقـول إنّمـا هـو نفي العـدم والإمكان عنـه. وأمّـا درك أنّ حقيقتـه تعـالى حقيقـة الوجـود فهـذا مـن التحديـد، والتحديـد مسـتحيل بالنسـبة إليـه ﷻ» [السـبزواري، مواهـب الرحمـن، ج 2، ص 123]. وغير ذلـك ممّـا تقـدّم مـن نصوصـه وعباراتـه بهـذا الصـدد. وهنـا يجـدر الانتبـاه إلى الاخـتلاف بين هـذا الـرأي ومشـهور الحكمـة المتعاليـة، فالرأيـان يتّفقـان في عـدم إمكان درك حقيقـة الواجـب تعـالى، وهـذا وجـه موافقـة بينهمـا، لكـن يختلفـان في حقيقـة الواجـب تعـالى، فهـل هي حقيقـة الوجـود كمـا تـرى الحكمـة المتعاليـة أو هي فـوق حقيقـة الوجـود كمـا يـرى السـيّد الـسبزاوري، وهـذا وجـه مغايـرة.

2- حقيقة الوجود يمكن اكتشافها

فهـو يناقـش مـا تذهـب إليـه الحكمـة المتعاليـة مـن عـدم الإمكان، وعليـه يتـبنّى أنّ حقيقـة الواجـب تعـالى فـوق حقيقـة الوجـود، وإلّا فلـو كانـت حقيقتـه تعـالى حقيقـة الوجـود لامتنـع. قـال في رسـالته "مباحـث في الحكمـة المتعاليـة": «ثـمّ إنّهـم قالـوا: إنّـه لا يمكـن اكتشـاف حقيقـة الوجـود. وهـو صحيـح؛ بنـاءً على مـا عـن جمـع مـن المحقّـقين مـن عـدم إمكان اكتشـاف حقائـق الأشـياء، وأن مـا يعلـم منهـا إنّمـا هـو بعـض آثارهـا وخواصّهـا، وكـذا يكـون صحيحًـا بنـاءً على مـا قالـوه مـن أنّ حقيقـة الواجـب بذاتـه هـو الوجـود؛ إذ لـو أمكـن اكتشـاف الوجـود

لأمكن اكتشاف حقيقة الواجب بذاته. وهذا ممّا يعجز عنه الملائكة المقرّبون والأنبياء والمرسلون فضلًا عن غيرهم. وأمّا لو أمكن اكتشاف حقائق الموجودات بقدر الوسع البشري كما عليه جمع، أو كانت ذات الواجب تعالى غير حقيقة الوجود كما تدلّ عليه الآثار المعصومية، من أنّه ذات لا كالذوات وشيء لا كالأشياء؛ فعدم إمكان اكتشاف حقيقة الوجود يحتاج إلى دليل. وغاية ما استدلّ به أنّ الوجود ذاته وكنهه في الأعيان؛ فلو حصل في الذهن فيلزم الخلف وانقلاب الذات وهو محال. مع أنّ الصور الذهنية إنّما هي ظهور الماهية تارةً في الذهن، وأخرى في الخارج، فلا بدّ وأن يكون ما يحصل في الذهن ذات ماهية، والوجود لا ماهية له. وهذا الدليل باطل لما يلي: أوّلًا: أنّه مبنيٌّ على أصالة الوجود، وهو محل النزاع. وثانيًا: أنّ الوجود له مراتب كثيرة متفاوتة كما أثبتوه؛ فما هو في الخارج مرتبة منه، وما هو في الذهن مرتبة ضعيفة منه؛ تكون مرآةً لما في الخارج فأين يحصل الانقلاب. وعلى هذا لا يتمّ دليل صحيح على هذا المدّعى» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 105 و106].

3- تفسير صفات الله ﷻ الثبوتية بالمعاني العدمية السلبية

قد تقدّم أنّ السيّد السبزواري - في المقام الثاني - لا يرى الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، إن كان الوجود يطلق على الله تعالى، وتبعًا لذلك لا يرى الاشتراك المعنوي لمفاهيم العلم والقدرة والحياة؛ لذا - وطبقًا للنصوص الدينية - يتوسّل بالمعاني السلبية لوصف الذات

الإلهيــة، وهــذا تفصيلــه:

فقــد قسّــموا صفــات الواجــب ﷻ في إحــدى التقســيمات إلى الصفات الثبوتيــة والصفــات الســلبية. قــال في المواهــب: «والمــراد بــالأولى تلــك الصفــات التي تكــون كمــالًا للمتّصــف بهــا، ولا يســتلزم مــن نسبتهــا إليــه ﷻ نقــص، فيجــب حينئــذٍ الاتّصــاف بهــا، وهي كــثيرة، كالعلــم والحيــاة والقــدرة ونحــو ذلــك، وتــسمّى بالصفــات الجماليــة أو الكماليــة.

والمــراد بالثانيــة هي تلــك الأمــور التي يمتنــع ثبوتهــا لذاتــه المقدّســة، وتــسمّى بالصفــات الجلاليــة، أي: يجــلّ وينزّه تعــالى عنهــا، وهي النواقــص ولواحــق الإمكان وكلّ صفــة إذا اســتلزمت النســبة إليــه ﷻ نقصًــا، وهي كــثيرة وقــد ورد جملــة منهــا في القــرآن الكريــم والســنّة الشريفــة، مثــل أنّــه تعــالى ليــس بجســم، ولا بــمكاني ولا زمــاني، ولا كيــف له، وأنّــه ليــس بمتحــرّك، ولا ســكون له، ولا يــرى، أي: لا تدركــه الأبصــار وغير ذلــك» [الســبزواري، مواهــب الرحمــن، ج 8، ص 241].

وقــال في موضــع آخــر: «والتقســيم الثالــث: الصفــات الجماليــة (الكماليــة) والصفــات الجلاليــة. والأولى عبــارة عــن الصفــات الثبوتيــة، والثانيــة عبــارة عــن الصفــات الســلبية. ويمكــن إرجاعهمــا إلى شيء واحــد ، فــإنّ الأولى - أي الصفــات الثبوتيــة - ترجــع إلى وجــوب الوجــود والتحقّــق، والثانيــة - أي الصفــات الســلبية - إلى ســلب الإمكان عنــه تعــالى، فيســلبه عنــه ﷻ فتنــتفي جميــع النواقــص الواقعيــة والإدراكيــة.

والمســتفاد مــن الســنّة الشريفــة أنّ الصفــات الثبوتية له تعــالى ترجع إلى

معنى عدمي؛ لأنّ ثبوت شيء له تعالى نحو تحديدٍ، فنفوا عليهم السلام عنه عزّ وجلّ حتّى هذه المرتبة من التحديد، فيكون معنى "السميع والبصير" لا تخفى عليه المسموعات، ولا تخفى عليه المبصرات، ومعنى "الواحد والقادر" لا شريك له بوجه من الوجوه ولا يعجزه شيء، وقد ورد نظيره في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا**﴾ [سورة فاطر: 44]، فكما لا يمكن درك الذات كذلك لا يمكن درك حقيقة صفاته؛ فإنّها "شيء لا كالأشياء"» [المصدر السابق، ج 2، ص 286].

وقال أيضًا: «فكما أنّ أسماء الله المقدّسة توقيفية لا بدّ في إطلاقها عليه - جل شأنه - من ورود الإذن من الشرع، وليس لأحد استعمال كلّ لفظ فيه - جلّت عظمته - وإن كان مدحًا، فكذلك المعاني في تلك الأسماء الواصلة إلينا من الكتاب والسنّة المقدّسة، وليس للعقول تحديدها بما تتعقّلها، فهو - جلّت عظمته - واسع في جميع شؤونه وجهاته، فوق ما نتعقّله من معنى السعة؛ ولهذا كان الأولى تحديدها بالمعنى السلبي، أي: لا يحدّه ولا يعجزه شيء. وإنّما التحديد يكون في المتعلّق. ولا نقص في العقل إن عجز عن درك ذلك، بل كمال العقل الاعتراف بالتقصير والعجز أمام عظمته وكبريائه تعالى» [المصدر السابق، ج 4، ص 142 و143].

وقال عن الحياة: «وكما لا مطمع للممكن في درك الذات الأقدس الربوبي، كذلك لا مطمع له في درك حياته جلّت عظمته، وهي عين

ذاتـه، فلا بـدّ وأن تعـرف الحيـاة فيـه تعـالى بمـعنى عـدمي، أي: عـدم المـوت؛ إذ لا يمكـن الإحاطـة بحقيقتهـا فيـه تبـارك وتعـالى؛ لفـرض أنّهـا عين ذاتـه الأقـدس، فيلزمـه جميـع الكمـالات الحاصلـة مـن الحيّ، فتكـون بمنزلـة الوجـود» [المصدر السابق، ج 4، ص 288].

وقـال: «ثبـت في الفلسـفة الإلهيـة أنّ الكمـال المطلـق - أو الكمـال الحقـيقي - منـحصر في المبـدإ، وبـه جـلّ شـأنه، وهـو تعـالى يفيـض على الكائنـات عامّـةً وعلى الخـواصّ منهـا، كمـا يفيـض على أخـصّ الخـواصّ كالأنبيـاء والأولياء والأبـرار مـن الأخيـار، كلّ حسـب لياقتـه.

والمـراد مـن الإطلاق هنـا عـدم إمكان التحديـد مـن جميـع الجهـات والجوانـب والمراتـب؛ لأنّ جـلّ شـأنه موجـد الكمـال، وعين الكمـال ومنه الكمـال والكمـال كلّـه يرجـع إليـه جلّـت عظمتـه.

وبتعـبير أهـل الذوق مـن العرفـاء: حقيقـة كماليّـة وسـيعة - لا يمكـن تحديدهـا - وإنّ الحـدود بأقسـامها، والتحاليـل بأنواعهـا، وإنّ النفـوس مهمـا بلغـت مـن العلـوّ والسـمو قـاصرة عـن دركهـا، فهـو جـلّ شـأنه غيـب وظهـور، وغيبـه مـن أسمى الكمـال وظهـوره عين الكمـال وغايتـه، فإنّـه الكمـال وإليـه ينـتهي شرف الكمـال.

ولا نقصـد مـن هـذا التعـبير وحـدة الوجـود والموجـود حتّى يسـتلزم محاذيـر ومفاسـد، وإنّمـا نـعني أنّ الكمـال الـواقعي والحقـيقي منـحصر بـه تعـالى وفائـض منـه، وأنّ الكمـالات مهمـا بلغـت مـن الرتبـة إشراق منـه وظـلّ، وهـذا يسـتلزم وحـدة الوجـود الذي هـو مقـرّر في الشرع، وعليـه

معظم الحكماء من المشّائيين والإشراقيين؛ لأنّ التحديد - بمعناه العامّ - في شأنه جلّت عظمته أو في صفاته نقص ويستتبع تخلّفات، ويستلزم المفاسد الّتي لا يمكن الالتزام بها ويجب الفرار عنها؛ ولذلك ترى أنّ الأئمّة المعصومين عليهم السلام كانوا يتوسّلون بالجانب السلبي في تعريف ذاته أو بيان صفاته، كما تقدّم مكرّرًا، فعن علي عليه السلام في تعريف قدرته تعالى: "لا يعجزه شيء"، وفي إحاطته تعالى: "لا يمنعه شيء"، وفي حياته: "لا يموت"، وفي قيموميّته: "لا وجود ولا دوام إلّا به" وهكذا. وتدلّ على ما تقدّم من أنّ الكمال المطلق منحصر به تعالى، وأنّ صفاته جلّ شأنه عين الكمال الحقيقي بالأدلّة العقلية والنقلية» [المصدر السابق، ج 10، ص 380 و381].

4- نفي الوجود الرابط

فقد قسّم الفلاسفة الوجود إلى الوجود المستقلّ والوجود الرابط، والرابط ما يكون بين الموضوع والمحمول، وهو قائم بهما في القضايا الحملية الموجبة الصادقة، مثل: الإنسان عالم، إذ نجد عند تحليلها ثلاثة أمور، هي الموضوع والمحمول، وأمر وراءهما ليس بمستقلّ عنهما، وإلّا لو لم يكن كذلك، لاحتاج إلى طرفين، فيتسلسل وهو ممنوع، فثبت أنّ هناك وراءهما شيئًا ثالثًا، يطلق عليه الوجود الرابط، في قبال الوجود المستقلّ، وهو وجود الموضوع وحده، والمحمول وحده [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج 1، ص 49 و50].

لكنّ السيّد السبزاوري يناقش فيه بناءً ومبنًى، فأمّا الأوّل، فقد

قال في "تهذيب الأصول": «وظهر ممّا مرّ أنّ الربط ينافي التشخّص مطلقًا، فلا وجه لقول الحكيم السبزاوري ﷺ: "إنّ الوجود رابط ورابطي" مع قولهم: إنّ الوجود مساوق للتشخّص، ولا تشخّص في الربط المحض، إلّا أن يراد التشخّص التبعي» [السبزواري، تهذيب الأصول، ج 1، ص 15 و16].

وأمّا الثاني، فما تقدّم في المحور الأوّل عند مناقشته للدليل السابع، الذي ذُكر للقول الأوّل في مسألة الاشتراك.

5- نفي السنخية الفلسفية

ذكر الحكماء أنّ بين الفعل وفاعله - ويقصدون منه المعلول وعلّته الفاعلة - سنخيةً وجوديةً ورابطةً ذاتيةً، يصير بها وجود الفعل كأنّه مرتبة نازلة من وجود فاعله، ووجود الفاعل كأنّه مرتبة عالية من وجود فعله، بل الأمر على ذلك بناءً على أصاله الوجود وتشكيكه. وبيّنوا ذلك بأنّه لو لم يكن بين الفعل المعلول وعلّته الفاعلة له مناسبة ذاتية وخصوصية واقعية بها يختصّ أحدهما بالآخر، كانت نسبة الفاعل إلى فعله كنسبته إلى غيره كما كانت نسبة الفعل إلى فاعله كنسبته إلى غيره، فلم يكن لاستناد صدور الفعل إلى فاعله معنى، ونظير البرهان يجري في المعلول بالنسبة إلى سائر العلل، ويثبت الرابطة بينه وبينها، غير أنّ العلّة الفاعلة لمّا كانت هي المقتضية لوجود المعلول ومعطي الشيء غير فاقده، كانت العلّة الفاعلة واجدةً لكمال وجود المعلول، والمعلول

ممـثلًا لوجودهـا في مرتبـة نازلـة. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 13، ص 190]

وقـال الملّا صـدرا: «المعلـول يجـب أن يكـون مناسـبًا للعلّـة، وقـد تحقّـق كـون الواجـب عين الوجـود والموجـود بنفـس ذاتـه، فالفائـض عنـه يجـب أن يكـون وجـود الأشـياء، لا ماهياتهـا الكلّيّـة لفقـد المناسـبة بينهـا وبينـه تعـالى» [الحيـدري، شرح نهايـة الحكمـة، ج 6، ص 313 و314، نـقلًا عـن: الملّا صـدرا، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار العقليـة الأربعـة، ج 1، ص 418].

إذن فالسـنخية رابطـة وجوديـة ومناسـبة خاصّـة بين العلّـة والمعلـول، مخصِّصـة لصـدروه عنهـا. وهـذا مـا يناقـش فيـه السـيّد الـسبزواري؛ إذ يـرى عـدم السـنخية بين الخلـق والمخلـوق، وأنّهـا تختـصّ بالفواعـل الطبيعيـة، إذ قـال: «المعـروف بين جمـع مـن الفلاسـفة لـزوم السـنخية بين العلّـة والمعلـول، فالمبايـن مـن كلّ جهـة لا يمكـن أن يـصير علّـةً للمبايـن كذلـك، كمـا أنّ المبايـن مـن كلّ جهـة لا يصـدر مـن المبايـن كذلـك، وبنـوا عليـه مباحـث فلسـفية وعرفانيـة.

ولكـنّ ظاهـر قـوله تعـالى: ﴿**رَبِّ الْعَالَـمِينَ**﴾ - وغيره مـن الآيـات المباركـة الكـثيرة التي يـأتي بيانهـا - يـنفي ذلـك؛ فـإنّ موجـد العوالـم ومربّيهـا لا سـنخية بينـه وبينهـا؛ إذ لا سـنخية بين الممكـن بـالذات والفـقير المحـض، وبين الواجـب بـالذات والـغني المطلـق كذلـك.

ودعـوى "أنّ السـنخية في مفهـوم الموجوديـة متحقّقـة" مـردودةٌ، بأنّـه لا علّيـة ولا معلوليـة في المفاهيـم، وإنّمـا همـا مـن شـؤون الحقائـق، فمـا هو مـشترك لا يتصـوّر العلّيـة والمعلوليـة فيـه، ومـا هـو علّـة ومعلـول لا

يتحقّق الاشتراك فيه، وسيأتي تفصيل هذا البحث في الآيات المناسبة له إن شاء الله تعالى.

ولذا ذهب جمع من محقّقي فلاسفة المسلمين إلى أنّ السنخية إنّما تصحّ في العلل الطبيعية، كتوليد النار للحرارة. وأمّا الفاعل المختار القدير فلا وجه لذلك فيه» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 1، ص 73].

وهذا البيان - مع أنّه يستند على كون حقيقة الواجب حقيقة الوجود، والسيّد السبزاوري لا يرتضيه كما تقدّم - تامٌّ على مختاره أيضًا في كون حقيقة الواجب ﷻ فوق حقيقة الوجود المعقولة لدينا؛ لأنّه استند للآية المباركة، وهي تامّة حسب الرأي المختار، لأنّها لا تتوقّف على كون الواجب حقيقة الوجود أو فوقها، وكذلك البيان تامٌّ من جهة أنّه إذا لم توجد سنخية بين من ينطبق عليهما مفهوم الاشتراك المعنوي، فعدم السنخية في حالة عدم الاشتراك المعنوي، وأنّ أحدهما حقيقة والآخر مجاز، بالمعنى المذكور، أوضح وأبين.

وقال في موضع آخر: «ففي الماهية الممكنة والواجب الحقّ، لا بدّ أن يكون المجعول هو الوجود دون الماهية؛ لأنّه يشابه الخالق؛ ولأجل ذلك ذهب بعضهم إلى أصالة الوجود. ولكن الحقّ أنّه لا دليل من عقل صحيح على لزوم السنخية بين الخالق والمخلوق؛ إذ لم يدرك العقل الذات المقدّسة، ولا أمكنه كيفية خلقه وإبداعه، فكيف يصحّ للعقل أن يحكم على الخالق حكمًا قطعيًّا، كما أنّ النصوص القرآنية تدلّ على خلقه للعالم وما فيه من الماهيات، وما ذكره

الفلاسفة إنّما يصحّ في العلل الطبيعية؛ لأنّ الذات المقدّسة وفعله خارج عن تحت قاعدة السنخية موضوعًا وتخصّصًا، فلا يرد عليه الإشكال بأنّه لا تخصيص في الأحكام العقلية» [المصدر السابق، ج 13، ص 43].

إذن فالسيّد السبزاوري لا يرى السنخية بين الواجب والممكن، وإنّما يراها بين العلل الطبيعية فقط، لكنّه لا ينفي وجود ثمّة علقة بين الخالق تعالى والخلق، حيث يقول: «حيث دلّت الأدلّة على عدم السنخية بينه وبين خلقه، وأنّها بينونة صفة لا بينونة عزلة، ولكنّ أصل الربط والعلقة ممّا لا بدّ منه بينه تعالى وبين خلقه، وفي القرآن والسنّة المقدّسة شواهد كثيرة تدلّ على هذه العلقة والربط، ولها مراتب كثيرة جدًّا» [المصدر السابق، ج 5، ص 270].

كما يمكن عدّ نفي السنخية دليلًا آخر على نفي أصالة الوجود، وذلك من خلال نفي السنخية بين الواجب والممكن - التي يقول بها الحكماء - المبنيّ على أصالة الوجود، فما دام العلّة الأولى الواجب تعالى عين الوجود، فلا بدّ أنّ يكون معلوله مناسبًا له، وقد تقدّمت كلماتهم وعبائرهم.

المبحث الرابع: تأمّلات وملاحظات

يلاحظ أنّ عمدة أدلّة السيّد السبزواري فيما بين أيدينا وفي حدود موضوع البحث، الفطرة والنصوص الشرعية من كتاب وسنّة، لكنّه لا يرى تقدّم النقل على العقل، وإنّما يرى أنّ البرهان

العـقلي الفلـسفي المـدّعي في المقـام غير تـامّ، فهـو خـروج تخصّصًـا لا تخصيصًـا، أمّـا مـن جهـة الخدشـة فيـه، وأمّـا مـن جهـة كونـه خارجًـا عـن قـدرة العقـل، وسنبسـط الحديـث في النقـاط الآتيـة:

1- التمـييز بين المحـال اعتقـادي والمحـال واقعي، والأوّل مـا لا يتعقّـل ويـدرك، والثاني مـا هـو محـال واقعيًّـا خارجيًّـا، فيقـول في مناقشـته لبحـث التشـكيك مـا لفظـه: «لكنّـه مـبنيٌّ على كـون الواجـب تعـالى حقيقـة الوجـود، ولـم يسـتدلّوا عليـه إلّا بعـدم درك العقـول شيئًـا أعلى مـن حقيقـة الوجـود. وفيـه أنّ عـدم الدرك لا يـدلّ على عـدم التحقّـق، فكـم مـن أشـياء لـم ندركهـا، وحكمنـا بأسـمائها بحسـب إدراكنـا، ثـمّ وجدناهـا متحقّقـةً في الخارج» [السـبزواري، مجموعـة رسـائل، ج 2، ص 123].

وذكـر في مسـألة الجعـل التأليفي بين الماهيـة وذاتياتهـا، مـا نصّـه: «ذهـب أكابـر الفلاسـفة إلى عـدم الجعـل التأليفي بين الماهيـة وذاتياتهـا، واسـتدلّوا على البـطلان بوجـوه ذكروهـا في كتبهـم».

ثـمّ قـال: «والمسـألة مشكلـة تعرّضـوا لها في مواضـع في الفلسـفة: منهـا مسـألة أصالـة الوجـود في التحقّـق، وأصالتـه في الجعـل، وربـط الحادث بالقديـم كمـا يـأتي. ولا مفـرّ عنـه إلّا بمـا يظهرعـن أئمّـة الديـن عليهم السلام مـن أنّ قدرتـه التامّـة الأزليـة تتعلّـق بتذويـت الذوات وإخراجهـا مـن العـدم إلى الوجـود، وأنّـه كان ولـم يكـن معـه شيء - بـأيّ مـعنًى مـن معـاني المعيـة ولـو اعتبـارًا - وقدرتـه الكاملـة على مـا سـواه بحيـث لا يحيـط بمعناهـا أحـد، وإنّمـا عرّفهـا أئمـة الديـن عليهم السلام بقولهـم: "لا يعجـزه

شيء" كلّ ذلك يقتضي ما ذكرناه.

إن قيل: إنّ الموضوع محال وقدرته تعالى لا تتعلّق بالمحال. يقال: على فرض المحالية فهو محال اعتقادي لا محال واقعي، وما لا تتعلّق القدرة به هو الثاني دون الأوّل» [السبزواري، مواهب الرحمن، ج 2، ص 174 و175].

2- شرط تأويل النصوص الشرعية عند تعارضها مع العقل: أن تكون هذه النتائج من البدهيات العقلية الأوّلية لا النظريات، قال السيّد السبزواري: «قد شاع بين الفلاسفة والمتكلّمين أنّ الذاتي غير قابل للتغيير والتبديل، ويعدّون ذلك من القواعد المسلّمة بينهم. وكلامهم هذا يشمل كلا قسمي الذاتي أي: ما هو داخل في الذات، كالجنس والفصل. وما هو خارج عنه ولازم للذات ــ المصطلح بذاتي باب البرهان ــ أي لازم الماهية، كالزوجية للأربعة. وتكرّر في كلمات ابن سينا "أنّه ما جعل الله تعالى المشمش مشمشًا، بل أوجده". والأصل في هذه القاعدة يرجع إلى عدم إمكان الجعل التأليفي بين الماهية وذاتياتها ولوازمها، وأطالوا القول في ذلك بإيراد شواهد ومؤيّدات».

3- خصائص البرهان العقلي الحقيقي التامّ: حيث يشخصّها قائلًا: «هو ما كانت مقدّماته غير قابلة للخدشة، وغير معارض بمثله، ولم يبيّن خلافه في جميع القرون والأعصار. ومع انتفاء واحد من هذه الأمور فلا اعتبار به، وجلّ البراهين التي يستدلّ بها في العلوم العقلية لا يخلو من أحدها، خصوصًا الطبيعيات؛ حيث انكشف

خلاف جملة من مسائلها بالعلوم الحديثة، كما أنّ كثيرًا من مسائل الإلهيات مبني على ما يشبه الخطاب، أو على قول أحد من أعاظم الحكماء. ولا خلاف في أنّه لا اعتبار بالخطابة في الدقيّات العقلية، ولا بقول الخبر الواحد لاحتمال الخطإ فيه. نعم، لا بأس بذكره بعنوان التأييد بعد تمامية البرهان على المطلب» [السبزواري، مجموعة رسائل، ج 2، ص 99 و100]. وقال في "تهذيب الأصول": «وقد اشتهر أنّ الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص. ويرد: بأنّ الحكم العقلي غير القابل للتخصيص منحصر في ما إذا كان العقل الحاكم به محيطًا بما له دخل في حكمه جزئية وكلّية، جزءًا وكلًّا، إحاطةً واقعيةً من كلّ حيثية وجهة، ومثل هذا العقل منحصر بالعقول المؤيّدة بروح القدس، فإنّه يكشف عليهم الواقع فيرونه على ما هو عليه، وأمّا سائر العقول فمطلق أحكامهم تعليقية وليست تنجيزيةً، فهي معلّقة على عدم ورود تخطئة، أو التخصيص من عقل آخر يكون قاهرًا عليها، الذي يكون نسبة جميع العقول إليه نسبة الشمع إلى الشمس، فمع ورود التخطئة أو التخصيص لا حكم أصلًا لها، كما لا يخفى» [السبزواري، تهذيب الأصول، ج 2، ص 133 و134].

4- ممّا تقدّم، يتبيّن مقدار حضور العقل، وشروط اعتماده في منظومته الفكريّة إثباتًا؛ ولذا فالعمدة لديه في هذه الأبحاث هي النصوص الدينية إضافةً إلى الفطرة، ومنه يمكن ملاحظة أنّ رفضه لجملة من الآراء والأقوال يكمن خلفه دوافع دينية، ونصوص

دينيـة، يـرى فيهـا تعارضًـا مـع الشريعـة، مثـل الاشتراك المعنـوي للوجـود، وأصالتـه، والسـنخية الفلسـفية، وغيرهـا.

5- ويوضّـح نجلـه السـيّد عليّ الـسبزواري منهـج والده في مقدّمـة رسـالته "مباحـث في الحكمـة" قـائلًا: «يجـدر الإشـارة إلى مسـألة مهمـة، وهي أنّ السـيّد قدس سره كان قـد طـرح هـذه المباحـث كتأسيـس للحكمـة الإلهيّـة على مدرسـة الـوحي؛ بحيـث يعـمّ كلّ واحـد مـن المسـائل الفلسـفية أو تفاصيلهـا على نـصّ مـن القـرآن الكريـم أو الـعترة عليهم السلام، لكـن لـم تسـمح الظـروف ولـم ينتظـر الأجـل لإكمـال هـذه المباحـث؛ لذا يجـد القـارئ لهـذه الرسـالة الحوالـة على مـا بعـد بتعـبيره قدس سره: "سـيأتي"، ومـا شـابه، والحال أنّ مـا كتبـه في الحكمـة هـو هـذا الذي بين القـارئ»

[السـبزواري، مجموعـة رسـائل، ج 2، ص 85].

الخاتمة

يمكن إجمال النتائج بما يلي:

1- ضرورة تحديد الموقف من جدلية بحث الأصالة، في بناء نسق فلسفي متكامل، فالنتائج المترتّبة على القول المختار تختلف وفقًا لذلك.

2- لا يمكن تكوين رؤية فلسفية، وتشخيص الموقف من المسائل العقلية الفلسفية، بناءً على النصوص الدينية تأسيسيًّا، ما لم يتمّ تحديد الموقف من العقل البرهاني في رتبة أسبق، فأمّا أن تُتبّنى إمكانيّة العقل بقدر ما، وأمّا أن يُتبنّى عدم قدرته إلّا في حدود ضيّقة، فتكون منطقة فراغ عقلي، ليفتح الباب أمام النصوص الإلهية في التكوين والتشخيص، وهذه هي رؤية السيّد عبد الأعلى السبزواري بهذا الصدد، حيث دور العقل ومساحته ضيّقة جدًّا.

3- حضور بارز ومؤثّر للمعطيات الدينية على تشخيص القول المختار في بحث الأصالة، وما يتفرّع عنه، فنجد عمدة أدلّته النصوص من كتاب وسنّة، في مساحة الفراغ العقليّ، سواء بالاستنباط المباشر، أو من خلال إثبات بطلان اللوازم، مثلما رأينا في نقده للسنخية الفلسفية، وغيرها.

4- الاعتدال في النقد والنقض، فعلى الرغم من عدم الاتّفاق مع جملة من متبنّيات الفلاسفة، بناءً ومبنًى، لكنّنا نجد روح الاعتدال حاضرةً، وسمة الإنصاف واضحةً.

قائمة المصادر

1. الجابري، صلاح فليفل عايد، نظرية أصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية.. قراءة نقدية، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العدد 107.
2. الحسني، عبد الستار، ألطاف الباري من نفخات الإمام السبزاوري، فجر الإيمان، ط 1، 1425 هـ.
3. الحيدري، كمال، شرح نهاية الحكمة، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 2016 م.
4. السبزاوري، عبد الأعلى، تفسير مواهب الرحمن، منشورات مكتب السيد السبزوري، النجف الأشرف، ط 5، 2018 م.
5. السبزاوري، عبد الأعلى، تهذيب الأصول، منشورات مكتب السيّد السبزواري، النجف الأشرف، ط 3، 1997 م.
6. السبزواري، عبد الأعلى، مجموعة رسائل، منشورات مكتب السيّد السبزواري، النجف الأشرف، ط 1، 2022 م.
7. السبزواري، هادي، شرح المنظومة، تصحيح وحواشي الشيخ حسن حسن زاده آملي، تحقيق مسعود طالبي، نشر تاب، ط 1، 1369 ش.
8. شريعتمداري، محمّدتقي، تقريرات شرح المنظومة للشيخ مرتضى مطهري، مؤسسه‌ى فرهنگى طه، قم، 1425 هـ.
9. الطباطبائي، محمّدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق عباس السبزواريّ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1428 هـ.
10. الطباطبائي، محمّدحسين، تفسير الميزان، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1997 م.
11. الطهراني النجفي، محمّدهادي، الرسائل الكلامية، تحقيق وتعليق: هادي مكارم تربتي، محمّدجعفر إسلامي، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب.
12. المصري، أيمن، الأنظار العالية في نقض الحكمة المتعالية، ومضات للترجمة والنشر، بيروت، ط 1، 2020 م.

13. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب: علي الموسوي، مركز الحضارة، بيروت، ط 1، 2010 م.

14. الفياضي، غلام رضا، تعليقة على نهاية الحكمة، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قمّ، ط 4، 1386 ش.

15. القطيفي، ضياء، العارف ذو الثفنات، باقيات، قم، ط 2، 2010 م.

16. مصباح اليزدي، محمّدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، مؤسسة في طريق الحقّ (موسسه‌ی در راه حق)، قمّ، ط 1، 1405 هـ

17. مطهري، مرتضى، دروس في الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط 2، 1429 هـ

18. الهيدجي، محمّد، تعليقة على المنظومة وشرحها، مؤسسة الأعلمي، طهران، 1404 هـ.

19. كاشف الغطاء، علي، تعليقة على شرح المنظومة، مؤسسة كاشف الغطاء العامة، النجف الأشرف.

20. السبزواري، عبد الأعلى، مباحث الحكمة المتعالية، منشورات مكتبة السيد السبزواري، الطبعة الأولى، 2022 م.