الدليل

العـدد الحادي والثلاثون، السنة الثامنة، شتاء 2026

31

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 صفا 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 محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني
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 أحمد الهاشمي

الناشر دار الدليل

الموقع الإلكترونيّ www.aldaleel-inst.com/journals

البريد الإلكترونيّ info@aldaleel-journal.com

رقم الجوّال +964 7719094922

منصّات التواصل @aldaleel-journal

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

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

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No:
Date:

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

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/ ٢٠

٣/١٩

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

محتويات العدد

نشأة الدين في ضوء المذهب الاجتماعي التأويلي.. دراسة تحليلية نقدية 4
حسين الحاجي

تحليل القوّة المتخيّلة في رؤية ابن سينا وطرق إدارتها 42
مصطفى عزيزي

النفس عند الاتّجاه النصّي.. السلفية والظاهرية نموذجًا 63
غيور الحسنين

الدين و العقلانية الحديثة.. دراسة تحليلية نقدية في فكر هابرماس 95
محمد جبار المنصوري

النظرية المعنائية للغة القرآن الكريم.. تحليل ونقد 122
حسن الكناني - ياسر قطيش - طلال الحسن

الخالق والصانع.. دراسة فلسفية في الفرق بين الإبداع الإلهي... 158
مالك مهدي خلصان السويعدي

حقيقة الوحي بين جوادي آملي و عبد الكريم سروش.. دراسة مقارنة 179
محمد حسين محسن الابراهيمي

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

The Emergence of Religion in Light of the Social Interpretive Approach: An Analytical Critical Study

Hussein Al-Haji
Doctorate in Islamic Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: hajeyi@gmail.com

Abstract

This study offers a critical examination of the "Social Interpretive Approach," which conceptualizes religion as a human social construct that emerged to interpret natural and existential phenomena, thereby rejecting both divine revelation and innate disposition (fitrah). The research adopts a comparative critical analytical methodology to examine the philosophical foundations of this approach as articulated by Comte, Taylor, and Frazer, thereby demonstrating the inadequacy of its materialist interpretation. The study concludes that this perspective fails to provide an objective explanation for the emergence of religion, owing to its reductionist tendency to confine religion within its social dimension, its methodological conflation of the "origin of religion" with its "function," and its unjustified generalization that equates established religions with primitive practices. The study concludes by affirming the Islamic perspective, which maintains that religion originates from divine revelation, and that innate disposition (firah) serves as the internal intuitive evidence thereof.

Keywords: Firah (Innate Disposition), Divine Revelation, Social Construct, Interpretive Methodology.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 4-41

Received: 10/01/2026; Accepted: 20/02/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

نشأة الدين في ضوء المذهب الاجتماعي التأويلي.. دراسة تحليلية نقدية

حسين الحاجي

دكتوراه في الفقه الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: hajeyi@gmail.com

الخلاصة

تقدّم هذه الدراسة نقدًا معرفيًّا لـ "المذهب الاجتماعي التأويلي" الذي يختزل الدين في كونه بناءً اجتماعيًّا بشريًّا نشأ لتفسير الظواهر الطبيعية والوجودية، منكرًا بذلك الوحي والفطرة. اعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي المقارن لفحص الجذور الفلسفية للمذهب عند كونت وتايلور وفريزر، وبيان قصور تفسيره المادّي. وقد خلصت الدراسة إلى عجز هذا الاتّجاه عن تقديم تفسير موضوعي لنشأة الدين؛ لاعتماده النزعة الاختزالية التي تحصر الدين في بُعده الاجتماعي، ووقوعه في خلط منهجي بين "أصل الدين" و"وظيفته"، وتعميمه غير المبرّر الذي يساوي بين الأديان الراسخة والممارسات البدائية. وتختتم الدراسة بإثبات الرؤية الإسلامية التي تؤكّد أنّ الدين إلهي المصدر بالوحي، وأنّ الفطرة تمثّل الدليل الوجداني الداخلي عليه.

الكلمات المفتاحية: فطرة الدين، الوحي الإلهي، البناء الاجتماعي، المنهج التأويلي.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 4 ـ 41

استلام: 2026/01/10، القبول: 2026/02/20

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

إنّ قضيّة أصل الدين ومنشأه من أقدم القضايا التي خاضت فيها العقول، وتنازعتها المناهج بين مادّي غارق في الحسّ، وروحي محلّق في الأفق القدسي. فهي مفترق السبل بين التفسير الوضعي الذي حصر الإنسان في حدود التجربة والمادّة، وبين التفسير الغائي الذي رفعه إلى مدارج الغيب والمعنى.

ومنذ فجر التاريخ، ما فتئ الإنسان يسائل نفسه عن سرّ الوجود، وغاية الحياة، ومصير الموت، ومبدإ الخليقة، فكانت تلك الأسئلة الكبرى محرّكًا للفكر، ومنطلقًا للبحث عن منشإ الدين وحقيقته.

وقد انقسم الناس أمامها إلى فريقين: فريق آمن بالغيب فاتّصل بالسماء، وفريق انحصر في الأرض فانقطع عن النور، فغلب على فكر الثاني طابع الوضع والتحليل النفعي، وغاب عنه بعد الفطرة والوحي.

ولقد تجسّد هذا الاتّجاه المادّي في صور متنوّعة عبر العصور، من الاحتيالات الدينية القديمة التي جعلت الدين وسيلةً للسيطرة أو للضبط الاجتماعي، إلى النظريات الحديثة التي لبست لبوسَ العلم، فحاولت أن تُفرغ الدين من محتواه الإلهي تحت دعوى التحليل الأنثروبولوجي أو الاجتماعي.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي، نما هذا الاتّجاه وترسّخ في ما عُرف لاحقًا بـ "المذهب الاجتماعي التأويلي" (Interpretive Sociological Approach)، الذي تشعّبت عنه نظريات متعدّدة: كـ الاحتيالي، والوظيفي، والرمزي ـ الوظيفي، والبنائي، وكلّها تجتمع على رؤية واحدة تُقصي الغيب عن تفسير الظاهرة الدينية، والميل الفطري نحو ذلك الغيب.

لقد أولى هذا المذهب الدين تفسيرًا وضعيًّا صرفًا، فأنكر أن تكون الفطرة والوحي أصلين في نشأته، وجعل الدين مجرّد نتاج بشري اجتماعي لتلبية حاجات الإنسان النفسية أو لتنظيم حياته الجمعية.

غير أنّ الفطرة الإلهية ـ كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [سورة الروم: 30] هي الخِلقة الأصلية التي جبل الله النفسَ البشرية عليها، المشتملة على استعداد غريزي لمعرفة الخالق والإقرار بربوبيته، وميل تلقائي إلى الحقّ والخير والمعرفة ما لم تتلوّث بمؤثّرات خارجية.

وأمّا الوحي، فهو المصدّق لتلك الفطرة والرافد لها من عالم الغيب، ينزله الله على أنبيائه لهداية البشر وإثارة كوامن الخير فيها، فيتطابق نداء الفطرة في الباطن مع أحكام الشريعة في الظاهر، فيلتقي نور العقل بنور الشرع.

وقد ظهر هذا المذهب المادّي في ظلّ الأنثروبولوجيا التطوّرية والفلسفة الوضعية، اللتين اختزلتا المعرفة في ما يُرى ويُقاس، وجعلتا الدين انعكاسًا لحاجة اجتماعية أو خوف غريزي من المجهول.

فانبثقت عنه تفسيرات أسطورية وطبيعية ونفسية، تُرجع التديّن إلى علل أرضية لا إلى جذور سماوية. ومن أبرز رموزه في العصر الحديث: إدوارد تايلور (Edward Tylor) صاحب نظرية الأرواحية، وجيمس فريزر (James George Frazer) مؤسّس نظرية السحر، وإميل دوركهايم (Émile Durkheim) الذي زعم أنّ الدين هو عبادة المجتمع لنفسه.

ومن هنا، تبرز أهمّية هذا البحث في أنّه يسعى إلى تحليل هذا المذهب بمنهج نقدي مقارن، يوازن بين الرؤية الوضعية المحدودة والفهم الإسلامي الأصيل؛ ليكشف عن مواطن القصور في الفكر المادّي الذي يتعامل مع الدين بوصفه ظاهرةً ثانويةً، لا حقيقةً أصيلةً في كيان الإنسان.

ويهدف إلى إظهار الانسجام الباطن في الرؤية القرآنية التي تؤصّل الدين في الفطرة والوحي معًا؛ فالفطرة هي الاستعداد الباطني للعبودية، والوحي هو البيان الخارجي للحقّ والهداية.

وعليه، فإنّ محاولة تفسير الدين في ضوء البنى الاجتماعية ليست تفسيرًا لأصله الإلهي، بل وصفٌ لتمظهره التاريخي والاجتماعي، ولا يغني الوصف عن الكشف، ولا الظاهر عن الأصل، ولا المجتمع عن الخالق.

المبحث الأوّل: الكلّيات والمفاهيم

أوّلًا: فطرة الدين

فطرة الدين هي الخلقة الإلهية التي أودعها الله في الإنسان، فجعل فيها استعدادًا نفسيًّا وعقليًّا وروحيًّا فطريًّا يدفعه بطبعه نحو الإيمان بالخالق وتوحيده وحبّ الخير والعدل، بغير حاجة إلى تعليم أو إكراه، شرطَ أن تبقى النفس سالمةً من العامل الذي كدّر صفاءها. وهي ليست ضرورةً قهريةً، بل ميل أصيل متجذّر في تكوين الإنسان، يشبه ميل الحجر للسقوط ما لم يمنعه مانع.

وقد دلّ على هذا المعنى القرآن بقوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [سورة الروم: 30]. وبيّنه النبيّ ﷺ بقوله: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13؛ صحيح البخاري، ج 1، ص 465]. وأكّد ذلك أئمّة الهدى عليهم السلام، ومن ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «وجَابِلَ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيِّهَا وسَعِيدِهَا» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ص 100]، وقول الإمام الصادق عليه السلام: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ ويُنَصِّرَانِهِ ويُمَجِّسَانِهِ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 376].

وقد أثبتت الدراسات العقلية أنّ نزوع الإنسان إلى الإيمان هو ميلٌ كوني فطري؛ إذ يمتلك الإنسان دافعًا باطنيًّا للبحث عن الغاية والمعنى، ولا يفسّر هذا الدافع إلّا بكونه نتاجًا لميل فطري إلى الإيمان والتوحيد. [انظر: الميداني، الفطرة والدين في الإسلام، ص 103 - 107]

كما أظهرت الدراسات الحديثة في علم النفس الديني أنّ الأطفال يبدون ميلًا تلقائيًّا لتفسير الظواهر تفسيرًا غائيًّا وغرضيًّا، أي أنّهم يفترضون وجود فاعلٍ مقصودٍ وراء الأحداث، وهو ما يعدّ ترجمةً إدراكيةً لفطرة الإيمان. [انظر: جستن باريت، العقل الفطري للإيمان، ص 42 و43]

وثبت أنثروبولوجيًّا وتاريخيًّا أنّ جميع المجتمعات الإنسانية، بما فيها أقدم القبائل في التاريخ، عرفت شكلًا من الإيمان بكيان مقدّس أو عالم علوي، وهذا الاتّفاق التاريخي الواسع يدلّ على أنّ الدين تعبير عن حاجة فطرية لا مصادفة ثقافية. [انظر: مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 1، ص 25 - 27]

فالدين إذن تعبير عن جوهر مغروس في النفس، لا عن مؤثّر خارجي، وهو ما جعل الفطرة الإلهية أصل الإيمان وأساس الدين القيّم.

ثانيًا: الوحي الإلهي

أصل كلمة "الوحي" في اللغة العربية يعود إلى الجذر "وح ي"، الذي يدلّ على السرعة والإخفاء،

وهـو بمعـنى: "إعلامٌ في خفـاء" و"الكلام الخفيّ". وتُسـتخدم الكلمة في سـياقات متنوّعة لتعني: "الإشـارة" مثـل الإشـارة باليـد، و"الكتابـة" السرّيـة منهـا أو الإخبـار المكتـوب، و"الإيمـاء" أي التلميـح غـير اللفظـي، و"الإلمـام" الإحسـاس الخـفيّ أو التلـقّي الداخلي، و"الإلهـام" الإيحاء الـروحي. [انظـر: الخليـل، العين، ج 3، ص 320؛ الهـروي، تهذيـب اللغـة، ج 5، ص 193؛ الفـارابي، معجـم ديـوان الأدب، ج 3، ص 238؛ الشـيباني، الجيـم، ج 3، ص 314]

وأمّـا في الاصطـلاح الـشرعي، يُقصـد بالـوحي عمليـة اتّصـال وجـودي ومعـرفي بـين الخالـق ﷻ والإنسـان المسـتخلَف في الأرض، وتتحقّـق عادةً عـبر الأنبيـاء والرسـل عليهم السلام بوصفهـم وسـائط مختارةً مـن قبـل الخالـق ﷻ لتلـقّي الخطـاب الإلـهي. هـذا الاتّصال ليـس مجـرّد إخبار، بـل هو تدخّـل إلهي يتجـاوز الوسـائط البشريـة الطبيعيـة، كما في قوله تعـالى: ﴿**وَمَا أَرْسَـلْنَا مِنْ قَبْلِـكَ مِنْ رَسُـولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَـنَّى أَلْـقَى الشَّـيْطَانُ فِي أُمْنِيَتِـهِ**﴾ [سـورة الحـجّ: 52]. [انظـر: تفسـير الراغـب الأصفهـاني، ج 1، ص 143؛ الطـبري، تفسـير الطـبري، ج 20، ص 540]

ثالثًا: البناء الاجتماعي (The Social Construct)

البنـاء الاجتمـاعي: هي نظريـة سوسـيولوجية عامّـة تعـني بيان كيفيـة تكـوّن الحقائـق الاجتماعية وتثبيـت المعـاني والقيـم مـن خـلال التفاعـل الرمـزي والتوافـق الجمـعي بـين أفـراد المجتمـع، بحيث يصبـح الواقـع الإنسـاني في جوانبـه المعرفية والثقافيـة والأخلاقيـة نتاجًـا لعمليات اجتماعيـة تاريخية تعـدّ صياغـة فهـم النـاس لعالمهم ومعـاني الأشـياء فيه.

فمـن خـلال هـذه العمليـة الديناميكيـة، تقوم الجمـاعات البشريـة بخلـق المفاهيم والمعـاني والقيم والمؤسّسـات الـتي تنظّـم حياتها، وتعمـل على تثبيتها واسـتدامتها، وهي تبدو للأجيـال اللاحقة حقائق موضوعيةً قائمـةً بذاتها.

ويعـدّ عالمـا الاجتمـاع بيـتر بيرغـر (Peter Berger) وتومـاس لوكمـان (Thomas Luckmann) المؤسّسـين الرئيسـيين لهـذه النظريـة، خصوصًـا في كتابهمـا التأسـيسي "البنـاء الاجتمـاعي للواقـع" (The Social Construction of Reality)؛ إذ أوضحـا أنّ الواقـع الذي يعيشـه الأفـراد هـو واقـع "مُبْـنًى" اجتماعيًّـا، يتـم اسـتيعابه وتوريثـه بوصفـه حقيقـةً مسـلّمًا بهـا، رغـم أنّ أصلـه يعـود إلى اتّفاقيـات بشريـة تاريخيـة. [انظـر: بيرغـر؛ لوكـمان، البنـاء الاجتماعـي للواقـع.. رسـالة في سوسـيولوجيا المعرفـة، ص 25 - 48]

رابعًا: المنهج التأويلي (The Hermeneutical Approach)

المنهج التأويلي: مصطلح فلسفي يشير إلى طريقة في تفسير النصوص والرموز، خصوصًا الدينية منها، من خلال السياق الثقافي والاجتماعي الذي نشأت فيه، بوصفه محدّدًا للمعنى. وهو يختلف عن معنى التأويل اللغوي الذي يُعنى بالبيان اللغوي، وعن التأويل التشريعي الذي يُقصد به إعمال قواعد الفقه وأصول الاستنباط.

وعند تطبيق هذا المنهج على المعتقدات الدينية، فإنّه يرى أنّ المعاني الدينية ليست حقائق مطلقةً، بل هي تأويلات نسبية تتشكّل تبعًا للظروف الاجتماعية والاحتياجات الإنسانية في تفسير الغيب والمجهول، وبناءً على ذلك يفضي إلى اعتبار المعتقدات الدينية نسبيةً في جوهرها. [انظر: ريكور، نظرية التأويل.. الخطاب وفائض المعنى، ص 21 - 31]

وقد أضيف الوصف "التأويلي" إلى المذهب الاجتماعي؛ لأنّ هذا المذهب لا يقتصر على دراسة الدين أو المجتمع من زاوية التنظيم والعلاقات، بل يُركّز أيضًا على كيفية إنتاج المعنى والرمز داخل البنية الثقافية والاجتماعية. فهو يرى أنّ الدين ليس مجرّد نظام مؤسّسي، بل هو إطار جماعي لتأويل العالم يمنح الإنسان معنًى لوجوده وموقعه في الحياة.

ومن ثمّ سمّي هذا الاتّجاه "المذهب الاجتماعي التأويلي"؛ لكونه يجمع بين التحليل الاجتماعي (كيف يعيش الناس وينظّمون علاقاتهم) والمنهج التأويلي (كيف يصوغون المعنى والمقدّس في تجربتهم الواقعية).

المبحث الثاني: تحليل المذهب الاجتماعي - التأويلي ومنطلقاته

يرى هذا المذهب أنّ الدين ظاهرة إنسانية وجمعية ناتجة عن تفاعل الإنسان مع الوجود والطبيعة والمجهول، من دون الاعتماد على مصدر غيبي أو وحي إلهي متعالٍ؛ فهو بناء رمزي ـ ثقافي يعكس وعي الجماعة بذاتها، ويخدم حاجاتها إلى النظام والمعنى والتماسك الاجتماعي.

ويعدّ هذا المذهب إطارًا نظريًّا واسعًا في حقل العلوم الاجتماعية؛ لأنّه يقدّم تفسيرًا للظاهرة الدينية من زاوية اجتماعية وثقافية. والسمة الجوهرية لهذا المذهب هو أنّه ينكر أن يكون منشأ الدين وحيًا متعاليًا، وينفي دلالية الفطرة عليه وميلها نحوه، بل يرى الدين ظاهرةً إنسانيةً خالصةً، تنشأ وتتشكّل في أحضان السياقات الاجتماعية والتاريخية.

وبحسب هذا المنظور، فالدين نظام رمزي ينتجه المجتمع لتلبية حاجاته الأساسية، المتمثّلة فيما يلي:

1ـ تفسير الظواهر المحيّرة والمقلقة عبر الدين (كالموت والمعاناة).

2ـ إيجاد شعور بالانتماء والهوية الجماعية.

3ـ توفير نظام ومعنًى يساعد الإنسان على فهم ذاته والعالم من حوله.

4ـ يرسخ ويعزّز التماسك والتضامن الاجتماعي.

وإنّ القداسة في هذا المذهب لا تنبع من كينونة إلهية مفارقة، بل هي صفة يخلعها المجتمع على معتقداته وطقوسه ورموزه. ومن ثمّ، فالدين لا يُدرس بوصفه حقيقة ميتافيزيقية، بل بوصفه "وظيفةً اجتماعية" أو "نظامًا ثقافيًّا"، وهو لا يهتمّ بـ "صدق الدين"، بل بـ "كيف يعمل" داخل المجتمع. [انظر: دوركايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ج 1، ص 58 - 60]

والكلام في تحليل المذهب الاجتماعي فيه عدّة أمور:

أوّلًا: النشأة التاريخية والمنهجية للمذهب الاجتماعي - التأويلي

يعدّ المذهب الاجتماعي التأويلي من أبرز الاتّجاهات الفكرية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الحديثة، وقد تبلور في أواخر القرن التاسع عشر استجابةً للتحوّلات العلمية والثقافية الكبرى التي أعادت النظر في مفهوم الدين ووظيفته في الحياة البشرية. لقد كانت هذه الفترة بمنزلة نقطة تحوّل؛ إذ بدأ العلماء بالابتعاد عن التفسيرات الميتافيزيقية أو الغيبية للدين، والتحوّل نحو اعتباره ظاهرةً اجتماعيةً وثقافيةً يمكن دراستها بمنهجية علمية قائمة على الملاحظة والتحليل الرمزي. [انظر: المصدر السابق، ص 25 - 30]

ولكن ترجع الجذور الأولى للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي إلى محاولات فكرية قديمة سبقت الإسلام، عُرفت بما يُسمّى بـ "الاتّجاه الاحتيالي الديني"، وهو الاتّجاه الذي فسّر الظاهرة الدينية تفسيرًا نفعيًّا بشريًّا، فزعم أنّ الأديان وُضعت من قِبَل بعض الملوك أو الكهنة لإخضاع الشعوب وضبط سلوكها. وقد ظهرت هذه الفكرة في بعض كتابات الفلاسفة المادّيين في اليونان القديمة كديوجين (Diogenes the Cynic) وإبيقور (Epicurus)، اللذين رأوا أنّ الدين نتج عن خوف الإنسان من الطبيعة، وأنّ الآلهة اختراع بشري لتحقيق النظام الاجتماعي. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 120 - 123]

ثـمّ تكـرّر هـذا التصـوّر في عـصر النهضـة عنـد نيكولـو مكيافيـلّي (Niccolò Machiavelli)، الذي اعتـبر الديـن وسـيلةً لضبـط الجماهـير لا وحيًـا إلهيًا نـازلًا من السـماء، حيث عـبّر في كتابـه "الأمير" أنّ الولايـات الدينيـة (The Ecclesiastical Principalities) تسـتمدّ قوّتهـا مـن الدين أكثر من السـلاح أو السياسـة. [انظر: مكيافيـلّي، الأمير، الفصل 11، ص 77 - 81]

ومـن هنـا بدأت البـذور الأولى لفكـرة أنّ الدين ظاهـرة اجتماعية ـ سياسـية لا غيبيـة ـ وحيانية. غـير أنّ هـذا التصـوّر لم يتبلـور بوصفـه مذهبًا علميًّـا منهجيًّـا إلّا في القرن التاسـع عـشر الميلادي، مـع ظهور الفلسـفة الوضعيـة (Positivism) والأنثروبولوجيـا التطوّرية والداروينية، التي سـعت جميعها إلى تفسـير الظواهـر الإنسـانية تفسـيرًا علميًّا تجريبيًّا يسـتبعد الغيـب والفطرة ومـاوراء الطبيعة.

فقـد أسّـس أوغسـت كونـت (Auguste Comte) للفكـر الوضـعي، ورأى أنّ الفكـر البـشريّ يمر بثـلاث مراحـل: لاهوتيـة، فميتافيزيقيـة، ثـمّ وضعيـة، وأنّ الديـن مرحلـة بدائيـة في تطـوّر العقـل. [انظر: كونت، دروس في الفلسفة الوضعية، ص 41 - 48]

ثـمّ جـاء إدوارد تايلور في كتابه الثقافة البدائيـة (Primitive Culture) ليقدّم نظريته في "الأرواحية"، عادًّا الديـن ناتجًـا عـن محـاولات الإنسـان تفسـير المـوت والأحـلام والظواهـر الغامضـة. [تايلـور، الثقافة البدائيـة، ص 19 - 25]

وتبعـه جيمـس فريـزر، فعدّ الديـن مرحلةً وسـطى بين السـحر والعلم، وبهـذه الفكـرة نقل الدين مـن كونـه ردًّا نفسـيًّا فرديًّـا أو خوفًـا من الطبيعـة (كما عند تايلـور) إلى كونـه بنيةً رمزيـةً اجتماعيةً وثقافيـةً تمثّـل مرحلـةً في تطـوّر الفكـر الإنسـاني، وبذلك أسّـس فريـزر ـ وإن لم يكن قاصـدًا لذلك ـ البـذرة الأولى للمذهـب الاجتمـاعي ـ التأويـلي في صورتـه المادّيـة ـ الرمزيـة الحديثـة، الـتي طوّرها لاحقًـا دوركهايـم وتايلـور في الاتّجـاه الوظيفي الثقـافي. [انظر: فريـزر، الغصـن الذهبـي، ج 1، ص 55 - 59]

بينمـا صـاغ إميل دوركهايم في كتابه "الأشـكال الأوّليـة للحياة الدينية" التفسـير الاجتماعي الخالص للديـن، الذي يتلخّـص في جملة: «عبـادة المجتمع لذاته». [دوركهايم، الأشـكال الأوّلية للحياة الدينيـة، ص 39 - 45]

وعلى هـذا الأسـاس، تبلـور المذهـب الاجتمـاعي ـ التأويلي بوصفـه اتّجاهًـا مادّيًّا رمزيًّا يـرى الدين نتاجًـا ثقافيًّـا ـ اجتماعيًّـا خالصًـا، ينشـأ مـن تفاعل الإنسـان مـع بيئتـه وحاجته إلى الأمـن والمعنى، وتمنحـه الجماعـة قدسـيته عبر الطقـوس والمعتقدات المشـتركة.

وقـد أدّت هـذه الخلفيـات الفلسـفية والعلمية إلى تبلـور هذا المذهب وانتشـاره في القرنين التاسـع

عشر والعشرين عبر المدارس الأنثروبولوجيا والاجتماعية والتفسير الرمزي، حتّى غدا أحد التيّارات المهمّة أو الغالبة في الدراسات الغربية الحديثة حول الدين، مؤثّرًا في مناهج البحث الاجتماعي والإنساني في أغلب المجتمعات الأكاديمية المعاصرة.

ثانيًا: المراد من "التأويلي" في المذهب الاجتماعي

أمّا "التأويلي" في هذا المذهب، فلا يُقصد به مجرّد عملية فهم ذهنية، بل هو منهج علمي في تفسير الظواهر الدينية يقوم على دراسة الرموز والمعاني والعقائد من داخل سياقها التاريخي والثقافي والاجتماعي، دون الالتفات إلى مصدر غيبي أو خطاب إلهي متعالٍ.

وبعبارةٍ أخرى، التأويل هنا هو قراءة الإنسان للدين بوصفه ظاهرةً بشريةً رمزيةً، نشأت في بيئة ثقافية محدّدة، تُفهم كما تُفهم اللغة أو الأسطورة أو الطقس الاجتماعي.

فعلى سبيل المثال: عندما يفسّر إميل دوركهايم الطقوس الدينية عند القبائل الأسترالية على أنّها عبادة للمجتمع ذاته في صورة رمزية مقدّسة، فهذا تطبيق للتأويل الاجتماعي الذي يقرأ القداسة بوصفها تجسيدًا وانعكاسًا جمعيًّا للهوية الاجتماعية. [انظر: دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ص 39 - 45]

وكذلك حين يفسّر كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) الصلاة أو الذبح أو الأسطورة على أنّها أنظمة رمزية تمنح العالم معنًى وقيمةً، فهو يمارس التأويل بمعناه الثقافي، لا اللاهوتي. [انظر: غيرتز، تفسير الثقافات، ص 117 – 121]

ومن هنا، فالتأويل في هذا المذهب لا يبحث عن المراد الإلهي الحقيقي كما هو شأن التأويل في الفكر الإسلامي، بل عن المراد الإنساني الجمعي، أي كيف يفهم الإنسان ذاته والعالم من خلال رموزه الدينية. فهو تأويل من الإنسان وإليه، لا من الله إلى الإنسان، غايته تحليل بنية المعنى في التجربة البشرية، لا إدراك مقصد المتكلّم الإلهي.

وعلى هذا الأساس، فإنّ "المذهب الاجتماعي التأويلي" لا يهدف إلى إدراك مقصد المتكلّم الإلهي، بل إلى دراسة بناء المعنى داخل التجربة الإنسانية المشتركة، أي تحليل الكيفية التي تنتج بها المجتمعات رموزها ومقدّساتها وتعبيراتها الدينية باعتبارها مرايا لهويتها الثقافية.

ثالثًا: الأصول النظرية للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي

يرتكز المذهب الاجتماعي التأويلي على ثلاثة أصول فكرية كبرى أساسية تلتقي في نظرتها الفهميةالرمزية إلى الدين، وهي أصول جاءت لتؤسّس منهجًا جديدًا لدراسة الظواهر الدينية بعيدًا عن الميتافيزيقا:

أ ـ الأصل الاجتماعي ـ الجمعي (إميل دوركهايم)

يمثّل إميل دوركهايم المؤسّس لعلم الاجتماع الفرنسي، حجر الزاوية في الجانب"الاجتماعي" من هذا المذهب. فهو يرى أنّ الدين نشأ من حاجة الإنسان إلى تحديد ذاته الجمعية وترسيخ روابطه الاجتماعية، بمعنى أنّ الدين ليس مجرّد استجابة فردية للرهبة، بل هو تجسيد لحاجة المجتمع إلى الاعتراف بوجوده والاحتفال بوحدته.

يرى دوركهايم في نظريته الشهيرة أنّ التمييز الأساسي في التجربة الدينية هو بين "المقدّس" (Sacré) و"المدنّس" (Profane)، فالمقدّس هو رمزٌ للمجتمع نفسه، ليس تجسيدًا لقوًى غيبية كما يُعتقد، فالإنسان يعبد المجتمع من خلال عبادة رموزه المقدّسة.

وأمّا الطقوس الدينية، فهي الوسيلة التي يستخدمها المجتمع لتجديد روح الجماعة وتعزيز وعيها المشترك، الذي يسميه دوركهايم "الوعي الجمعي" (Conscience Collective). هذه الطقوس تخلق حالةً من "الهيجان الاجتماعي" الذي يعيد شحن الأفراد بالإحساس بالانتماء والقوّة المشتركة.

ولقد تجلّى هذا الأصل بوضوح في دراسته المكثّفة لقبائل الأستراليين الأصليين (الأبورجينيين)؛ إذ فسّر الرموز الدينية مثل "الطوطم" على أنّها أدوات اجتماعية لترسيخ التماسك القبلي، لا مجرّد محاولات بدائية وفاشلة لتفسير الطبيعة. فالطوطم يمثّل رمزًا للعشيرة وينظّم علاقاتها الداخلية والخارجية. [انظر: دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ص 255 - 259]

والمنهج الاجتماعي عند دوركهايم: هو التركيز على البنية والوظيفة، فإذا كان للدين وظيفة اجتماعية أساسية تتمثّل في خلق الوحدة، فإنّ هذا يجعله ضروريًّا لاستمرار المجتمع، بصرف النظر عن صحّة معتقداته الفردية. [انظر: المصدر السابق، ص 244 - 247]

ب ـ الأصل الرمزي ـ الثقافي (كليفورد غيرتز)

يعدّ كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) من أبرز مؤسّسي الأنثروبولوجيا التأويلية، وقد أضفى بعدًا تأويليًّا عميقًا على المنظور الاجتماعي.

يـرى غيرتـز أنّ الديـن ليـس مجـرّد عقائـد أو طقـوس جامـدة، بل هـو نظام رمـزي متكامـل يمنح الإنسـان معـنًى وقيمـةً للعالـم الذي يعيش فيه، ويقـدّم له تفسـيرًا ثقافيًّا لأسـئلته الوجوديـة الكبرى، مثـل: مـا معنى الحيـاة؟ ولماذا يوجد الـشرّ؟ وما الغاية مـن الموت؟ [انظر: كليفورد، تأويـل الثقافات، ص 29 و30]

فالديـن، في نظـر غيرتـز، ليـس مجـرّد مجموعـة مـن المعتقـدات، بـل هـو "نسـيج مـن المعـاني" (Webs of Significance) ينسـجها البـشر حول أنفسـهم ويعيشـون في إطارها، فهو نظـام رمزي يعمل على مستويين:

1ـ النموذج (Model): يقدّم صورةً تفسيريةً للعالم، أي نظرة الإنسان للكون والوجود.

2ـ الخارطة (Map): توجّه السلوك الأخلاقي، أي تحدّد كيف ينبغي أن يعيش الإنسان ويتصرّف.

بهـذا الشـكل، يصبح الدين وسـيلةً رمزيـةً تعبّر عـن رؤية المجتمع للعالم وتسـهم في تشـكيل هويته القيميـة والأخلاقية. [انظر: المصدر السابق، ص 221 ـ 225]

في دراسـاته الميدانية، وخاصّةً في إندونيسـيا، حلّـل غيرتز الطقوس الدينية بوصفها رموزًا مشـتركةً تعـبّر عـن هويـة المجتمع ومعنـاه الجمعي، وكان يـرى أنّ فهم هذه الرمـوز لا يتمّ بمجـرّد ملاحظتها، بل عبر تفسـيرها كما يفهمها أصحابها أنفسـهم.

المنهج التأويلي عند غيرتز: اعتمد غيرتز أسـلوبًا بحثيًّا أسـماه الوصف الكثيـف (Thick Description)، أي دراسـة التفاصيـل الدقيقـة للظواهـر لفهـم الطبقـات الخفيّـة مـن المعـنى الـتي يضفيهـا الناس على تصرّفاتهـم ورموزهـم. يـضرب غيرتـز مثـالًا شـهيرًا بتحليـل حركـة "غمـزة العـين"؛ إذ إنّ الوصـف الظاهـري لا يختلـف عـن "رمشـة لا إراديـة"، لكـنّ الفـارق الجوهـري يكمـن في المعـنى الاجتمـاعي والسـياق الثقـافي للغمـز، وبهـذا يصبـح دور الباحـث هـو تأويـل دلالات التفاصيل الصغـيرة في ضوء التوقّعـات والرمـوز والمعتقـدات الجمعيـة، أي أنّ الثقافـة تُقـرأ بوصفهـا نصًّـا مفتوحًـا على التأويل.

والهـدف مـن هـذا المنهـج هـو معرفة كيـف يفكّر النـاس في مـا يفعلونـه، لا مجرّد وصـف أفعالهم مـن الخـارج، أي إدراك المعـاني الـتي تنبثـق مـن داخـل التجربـة الثقافية نفسـها. [انظر: المصدر السابق، ص79 - 82]

جـ ـ الأصل التأويلي ـ الفلسفي (الهرمينوطيقي)

يسـتمدّ هـذا المذهب بعده الفلسـفي وعمقه المنهجي مـن الهرمينوطيقـا (علم التأويل)، وهو مدرسـة

فلسفية ظهرت في الغرب الحديث، تهتمّ بفهم النصوص والظواهر الإنسانية فهمًا عميقًا. بدأت هذه المدرسة على يد الفيلسوف الألماني فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)، ثمّ طوّرها فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey)، ووصلت إلى قمّة نضجها في القرن العشرين مع الفيلسوف هانس غيورغ غادامر (Hans-Georg Gadamer). [انظر: غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص 19 - 23]

تقوم الهرمينوطيقا على مبدإٍ محوريٍّ: وهو أنّ الظواهر الإنسانية ـ سواء كانت نصوصًا دينيةً، أو أفعالًا اجتماعيةً، أو طقوسًا ثقافيةً ـ لا يمكن فهمها بمعزل عن السياق التاريخي والثقافي الذي نشأت فيه، فكلّ نصٍّ أو حدث يحمل معنًى مرتبطًا بزمانه ومكانه وثقافة أهله.

التأويل هنا لا يعني مجرّد شرح الكلمات أو البحث عن الأسباب المادّية للأحداث، بل هو عملية فهم عميقة تقوم على دمج أفق القارئ (أو الباحث) مع أفق النصّ أو الظاهرة المدروسة، وهذا ما أسماه غادامر "اتّحاد الأفق" (Fusion of Horizons).

بمعنًى آخر: عندما نحاول فهم نصٍّ قديمٍ أو ظاهرةٍ من الماضي، نحن لا نستطيع أن نتجرّد تمامًا من ثقافتنا وزماننا، بل نفهم ذلك النصّ من خلال حوار بين عالمنا وعالم النصّ.

الغاية من التأويل ليست اكتشاف الأسباب المادّية أو النوايا الأصلية للمؤلّف ـ كما تفعل المناهج التاريخية التقليدية ـ بل الوصول إلى الفهم الداخلي للمعنى الكامن في التجربة الإنسانية. أي: ما الذي كان يعنيه هذا النصّ أو الفعل للناس في زمانهم؟ وماذا يمكن أن يعني لنا اليوم؟

ومن هنا، انتقل المنهج التأويلي من الفلسفة إلى العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، خاصّةً عبر عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber)، الذي استخدم مبدأ الفهم (Verstehen) في دراسة السلوكيات الاجتماعية.

أصبحت الهرمينوطيقا بذلك أداةً لفهم الدين والثقافة؛ باعتبارهما ظواهر رمزيةً حيّةً تعبّر عن رؤية الإنسان للعالم. وبدأ الباحثون يتعاملون مع النصوص الدينية والطقوس الاجتماعية بوصفها نصوصًا ثقافيةً تحتاج إلى قراءة وتأويل متجدّد بحسب كلّ عصر.

أمّا السمة الفلسفية لهذا الأصل، فهي أنّه يقرّر أنّ المعرفة الاجتماعية ليست علمًا طبيعيًّا هدفه التنبّؤ أو القياس، بل هي معرفة تأويلية غايتها الفهم السياقي والمعنى الإنساني. ومن هنا يعدّ هذا الأصل أحد الدعائم الكبرى في المذهب الاجتماعي التأويلي؛ إذ يمنحه الإطار الفلسفي الذي يميّزه عن الاتّجاهات الوضعية التجريبية، ويجعله أكثر التصاقًا بتجربة الإنسان ومعناه.

الخلاصة الفلسفية لهذا المنهج هي أنّ المعرفة بالظواهر الاجتماعية ليست كالمعرفة في العلوم الطبيعية التي تهدف إلى التنبّؤ والقياس، بل هي معرفة تأويلية، غايتها فهم المعنى الإنساني في سياقاته المتغيّرة. وهذا ما يمنح المنهج التأويلي عمقه الفلسفي، ويميّزه عن المناهج التجريبية الوضعية، ويجعله أكثر ارتباطًا بالتجربة الإنسانية ومعناها. [انظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص 15 - 35]

رابعًا: المبادئ المنهجية للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي

يندرج المذهب الاجتماعي التأويلي ضمن أهمّ الاتّجاهات النظرية في علم الاجتماع لفهم الظواهر الدينية ونشأة الدين، وهو يتميّز بتركيزه على الفهم والتأويل والمعنى الذاتي للأفراد والجماعات، بخلاف المذاهب الوضعية والبنيوية التي تركّز على القوانين الثابتة أو البنى الخفيّة. وهو ينطلق عن مجموعة من مبادئ صارمة تحدّد طريقته في مقاربة الدين علميًّا، بعيدًا عن الميتافيزيقا والتحليل المادّي البحت.

وأهمّ مبادئه المنهجية تتلخّص فيما يلي:

أ ـ الفهم (Verstehen)

يعدّ "الفهم" حجر الأساس في المذهب التأويلي، ويتمثّل في محاولة عالم الاجتماع تفسير الأفعال والممارسات الدينية من خلال مقارنة منظور الفاعلين ومقاصدهم وسياقهم الرمزي والثقافي. فمهمّة عالم الاجتماع هي فهم الفعل الاجتماعي عن طريق تأويله، ثمّ بتفسير مساره ومفاعيله تفسيرًا سببيًّا.

إذن فالمحور ـ في هذا المذهب ـ لا يدور حول السلوك الخارجي فحسب، بل حول الإنسان بوصفه منشئًا للمعنى وصانعًا للدلالة؛ فلذا أصبح الدين يُفهَم لا بوصفه موضوعًا للوحي المتعالي يثبت أو يُنفى بوسائل البرهان الخارجي، بل بوصفه تجربةً رمزيةً تعبّر عن حاجة الإنسان إلى المعنى والنظام في مواجهة العشوائية والعبث والموت. [انظر: د. سرير أحمد بن موسى، إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية بين النموذج الوضعي والنموذج التأويلي، مجلّة علوم الإنسان والمجتمع، المجلد 8، العدد 4، 2019؛ باسم سرحان، طرائق البحث الاجتماعي الكمّية، ص 71 وما بعدها]

ب ـ أولوية المعنى على العلّة (Primacy of Meaning over Cause)

الهدف ليس تفسير نشأة الدين مادّيًا أو تطوّريًا (أي لماذا ظهر؟)، بل الهدف البحث عن المعنى لا عن السبب وتحليل معناه ودلالته الإنسانية والاجتماعية في اللحظة التي تتمّ دراسته فيها (أي ماذا يعني للناس الآن وفي سياقهم).

وبتعبير آخر: الهدف ليس البحث عن "سبب" مادّي أو اجتماعي أدّى إلى ظهور الدين، بل فهم "المعنى" الذي يوفّره الدين للإنسان في مواجهة الأسئلة الوجودية الكبرى (مثل الموت، المعاناة، والغاية).

وعليه تمثّل المعاني التي ينتجها الأفراد في تفاعلاتهم جوهر الأطروحة الأساسية لعلم الاجتماع التأويلي. [انظر: وطفة، علي أسعد، النزعات التأويلية في سوسيولوجيا ماكس فيبر.. قراءة نقدية في المرتكزات الأيديولوجية، مجلّة نقد وتنوير، المجلّد 4، العدد 15، 2023/03/31 م]

جـ ـ النسبية الثقافية (Cultural Relativism)

تعدّ النسبية الثقافية من المبادئ المحورية في الاتّجاه الاجتماعي التأويلي لدراسة الدين، وهي تقوم على أنّ المعتقدات والطقوس والقيم لا يمكن فهمها إلّا في سياقها الثقافي والاجتماعي الخاصّ، دون قياسها أو محاكمتها وفق معايير خارجية. فكلّ دين ـ بحسب هذا المنظور ـ هو تعبير رمزي عن التجربة الإنسانية داخل ثقافة بعينها.

فالنسبية الثقافية لا تنفي وجود البعد الروحي للدين، بل توجّه النظر إلى كيفية تشكّل هذا البعد داخل البنية الثقافية الخاصّة بكلّ مجتمع، أي أنّ نشأة الدين ليست حدثًا كونيًّا واحدًا، بل نتيجة لعلاقات ومعانٍ اجتماعية متكرّرة ومتنوّعة. [انظر: غيرتز، تأويل الثقافات، ص 221]

ومركز التعارض بين هذه الرؤية (النسبية الثقافية) والرؤية الدينية المرتبطة بالفطرة يكمن في أنّ النسبية الثقافية تنظر إلى الدين بوصفه منتجًا اجتماعيًّا محلّيًّا ومتغيّرًا يتشكّل بفعل الثقافة، بينما تؤكّد رؤية الفطرة أنّ أصل الدين، بما فيه التوحيد والقيم الكبرى، حقيقة إنسانية ثابتة وعالمية مودعة في أصل الخلقة، سابقة على أيّ تشكّل ثقافي أو اجتماعي.

هـ ـ التركيز على الدين بوصفه "نظامًا رمزيًّا" (Religion as a Symbolic System)

يعدّ التركيز على الدين بوصفه نظامًا رمزيًّا مبدأً منهجيًّا أساسيًّا في المذهب الاجتماعي ـ التأويلي؛ إذ تنطلق فكرته الجوهرية من أنّ الدين ليس مجرّد مجموعة من القواعد (افعل ولا تفعل) أو العقائد الفلسفية المجرّدة، بل هو أشبه بـ "لغة" رمزية أو "خارطة" معنوية يستخدمها الإنسان لفهم العالم

ومنح تجربته فيه قيمةً ومعنًى، وتشكّل الرموز مفردات هذه اللغة. ومن هنا، يكتسب هذا التركيز طابعه المنهجي؛ لأنّه يقدّم الأداة التحليلية اللازمة لتحقيق الغاية الأساسية للمذهب التأويلي، وهي الوصول إلى المعنى من وجهة نظر المؤمنين أنفسهم[1].

المبحث الثالث: التيّارات والاتّجاهات المتفرّعة عن المذهب الاجتماعي التأويلي لنشأة الدين

المذهب الاجتماعي التأويلي هو مذهبٌ ومنهجٌ عامٌّ في نظرته لنشأة الدين، فهو في الحقيقة مظلّة عامّة لبعض الاتّجاهات، يقوم على مرتكزين أساسيين:

الأوّل: مرتكز اجتماعي: يرى أنّ "المجتمع" هو المصدر الحقيقي للظواهر الفكرية والأخلاقية والدينية، وليست السماء أو الوحي أو الفطرة.

الثاني: مرتكز تأويلي: يقوم بصرف معاني النصوص والظواهر الدينية عن حقيقتها الإلهية المتعالية، ويؤوّلها ليفسّرها تفسيرًا ماديًّا يخدم وظيفةً اجتماعيةً ما.

وبتعبير آخر: المذهب الاجتماعي ـ التأويلي العام يقرّر المبدأ: "للدين وظيفة اجتماعية ويجب تأويله على أساس تلك الوظيفة"، ولكنّ تحديد تلك الوظيفة موكول إلى الاتّجاهات المتفرّعة عنه: فتارةً تحدّد وظيفة الدين بالنسبة الى المجتمع بـ "الحفاظ على النظام والتماسك الاجتماعي حصرًا"، وتارةً تحدّده بـ "التخدير والهيمنة الطبقية"، وتارةً بـ "الاحتيال والخداع" وتارةً بـ "منح المعنى والوجود"، وجميعها يشترك في هذين المرتكزين[2] ولا يخرج أحدها عن المظلّة العامّة للمذهب الاجتماعي التأويلي العامّ.

واليك بيان النظريات التي تفرّعت عن المذهب الاجتماعي التأويلي:

أوّلًا: نظرية الاحتيال أو الخداع الاجتماعي (Religious Fraud Theory)

الفكر: اختراع السلطة للمقدّس لتبرير الهيمنة، أي: نشأة الدين بوصفه اختراعًا واعيًا من

1- انظر: حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصوّر الإنساني والتصوّر الإسلامي، ص 31 و38 و68؛ سامر توفيق، نظريات حول نشوء الدين، مجلّة العقيدة، العدد الثامن والعشرون، صيف 2023 م، ص 21؛ السواح، دين الإنسان.. بحث في ماهية الدين ومنشإ الدوافع الدينية، ص 305 - 307؛ النشار، نشأة الدين.. النظريات التطوّرية والمؤلّهة، ص 68؛ هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ص 15 - 30.

2- أي أنّ الدين ظاهرة اجتماعية، وأنّه ليس حقيقةً إلهيةً متعاليةً، وأنّ له وظيفةً خاصّةً في المجتمع.

السلطة والكهنة لتقييد الجماهير، لا بوصفه استجابةً روحيةً، وهو اتّجاه قديم يرى الدين وسيلةً بشريةً للهيمنة على أفراد المجتمع والتحكم بهم.

وهذه النظرية تنظر إلى الدين بوصفه نتاجًا قام به أفراد أذكياء أو نخب حاكمة في المجتمعات القديمة بهدف السيطرة على الجماهير وخداعهم، فالأنبياء والرسل ـ في هذا التصوّر ـ هم شخصيات كاريزمية استخدمت قصصًا وأساطير لإحكام السيطرة السياسية والاجتماعية.

هذه النظرية، وإن كانت يعود جذورها إلى ما قبل عصر التنوير، ألّا أنّها تُدرج ضمن هذا المذهب العامّ؛ لأنّها تفسر أصل الدين ووظيفته من منظور اجتماعي بحت (وظيفة السيطرة)، وتنكر تمامًا أيّ مصدر إلهي أو فطري. ورغم أنّها تختلف عن النظريات السوسيولوجية الأكثر تعقيدًا (التي لا تفترض مؤامرةً واعيةً كالاتّجاهين الوظيفي والرمزي)، إلّا أنّها تشترك معهنّ في رؤية الدين بوصفه أداةً بشريةً لغايات دنيوية. والقرآن الكريم نفسه أشار إلى هذا النوع من التفكير على لسان الكافرين المعاندين، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنْ هَـذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [سورة الشعراء: 137]، وقوله: ﴿**إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ [سورة الأنعام: 25]؛ إذ يروي القرآن هذه الأقوال لنقضها لا لإقرارها. [انظر: دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية.. المنظومة الطوطمية في أستراليا، ص 107 - 112]

ويكمن وجه التعارض في أنّ نظرية الاحتيال تصوّر الدين صناعةً بشريةً سلطويةً غايتها تركيع الجماهير، بينما تقرّر الرؤية الإسلامية أنّه وحي إلهي غايته تحرير الإنسان ومحاسبة السلطة؛ فالتعارض جذري بين كون الدين أداةً للهيمنة، وبين كونه ثورةً عليها؛ إذ لا يُعقل أن تخترع السلطة نصًّا يحارب امتيازاتها، ويهدّد عروشها، وينتصر للضعفاء عليها.

ثانيًا: الاتّجاه الاجتماعي الوظيفي (Sociological Functionalism)

يركّز هذا الاتّجاه بشكل أساسي على دور الدين في استقرار البناء الاجتماعي، وصيانة النظام، وتوفير الإطار الأخلاقي المشترك، على نهج دوركهايم وتلاميذه مثل تالكوت بارسونز (Talcott Parsons).

السؤال المحوري: ما وظيفة هذا المعتقد في الحفاظ على تماسك المجتمع؟

مبنى الاتّجاه: يرى هذا الاتّجاه أنّ الدين ظاهرة اجتماعية تلقائية، نشأت لتلبية وظائف حيوية تضمن بقاء المجتمع واستقراره، فالدين هنا ليس مؤامرةً كما يدّعيه بعضهم، بل هو مرآة يعكس فيها المجتمع ذاته ويقدّسها. وأمّا "الإله" أو "المقدّس" فليس إلّا المجتمع وقد تمّ تأليهه.

والطقوس الدينية (كالصلوات الجماعية والاحتفالات) هي آليات لبعث الروح الجماعية وتقوية روابط التضامن.

هذا الاتّجاه يعدّ من أبرز تفريعات المذهب الاجتماعي ـ التأويلي، بل هو من أعمدته الأساسية؛ وذلك من وجوه:

الوجه الأوّل: أنّه يرجع أصل الدين إلى الحاجة الاجتماعية، فيجعل المجتمع هو المنشأ الحقيقي للظاهرة الدينية، وهذا هو المرتكز الأوّل المتقدّم.

الوجه الثاني: أنّه يؤوّل المعتقدات والرموز الدينية بردّها إلى وظائفها الاجتماعية، فبدلًا من السؤال: "ما حقيقة الدين؟"، يسأل: "ماذا يفعل الدين للمجتمع؟". وهذا تأويل صريح يُخرج الدين عن معناه الحقيقي.

الوجه الثالث: أنّه ينكر البعد الغيبي والماورائي للدين، ويجعل "الإله" مجرّد رمز للمجتمع، وهذا إلغاءٌ تامٌّ للحقيقة الإلهية.

الوجه الرابع: أنّه يجعل التماسك الاجتماعي هو الغاية الحقيقية للدين، لا عبادة الخالق والتقرب إليه، وهذا قلب للحقائق.

المؤسّس الرئيسي: إميل دوركهايم في كتابه المؤسّس "الأشكال الأوّلية للحياة الدينية"، حلّل ديانة الطوطم لدى السكّان الأصليين لأستراليا وخلص إلى أنّ الطوطم (الذي يمثّل المعبود) ليس إلّا رمزًا للعشيرة نفسها، فالمجتمع يعبد ذاته دون وعي منه بذلك. ومن روّاده أيضًا برونيسلاف مالينوفسكي (Bronisław Malinowski) الذي ركّز على الوظيفة النفسية للدين في تخفيف القلق، وتالكوت بارسونز الذي رآه جزءًا من النسق القيمي للمجتمع. [انظر: دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ص 177 - 281]

ثالثًا: الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي (Symbolic-Interpretive Approach)

الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي هو منهج في فهم الدين يرى أنّ الدين في جوهره نظام من الرموز والمعاني التي صنعها الإنسان ليجيب على أسئلته الكبرى: لماذا نحن هنا؟ ما معنى الموت؟ لماذا نعاني؟

بعبارة واحدة: الدين نشأ لأنّ الإنسان لا يستطيع العيش بلا معنًى[3]، ولأنّه يحتاج إلى تفسير رمزي لوجوده في مواجهة الموت والمجهول.

3- أي: بلا الخشوع والتذلّل والتوجّه والتقوى والخضوع والفداء للمعبود.

ومبنى هذا الاتّجاه: هو: أنّ الدين نظام رمزي يمنح المعنى، أي: الدين نظام رمزي يمنح الإنسان معنًى لوجوده من خلال شبكة من الطقوس والتصوّرات.

هذا الاتّجاه لا يركز على "وظيفة الدين" بقدر ما يركّز على المعنويات الدينية، فهو يرى الدين بوصفه نظامًا من الرموز (اللغة، الطقوس، الأساطير) يعمل بوصفه "خريطةً إرشاديةً" تساعد البشر على فهم العالم وتفسير تجاربهم الوجودية العميقة. الدين هنا أشبه بالفنّ أو اللغة، هو وسيلة للتعبير عن رؤية للعالم وصياغة معنًى للحياة والمعاناة والموت. [كليفورد، تأويل الثقافات، ص 289 - 293]

السؤال المركزي هنا ليس "هل الدين صحيح؟" بل "كيف يمنح الدين معنًى لحياة الناس؟".

أمّا كيف اندرجت هذه النظرية تحت المذهب الاجتماعي التأويلي؟

هذا الاتّجاه هو جوهر الجانب "التأويلي" في المذهب؛ لأنّه يغوص في عمق المعاني الثقافية التي تحملها الرموز الدينية، فيرى الواقع لا يتكوّن دفعةً، بل يُبنى عبر شبكات من المعاني والرموز التي يوفّرها الدين، فهو تأويل للمعنى الذي يصنعه البشر عبر ثقافتهم.

الخلاصة الجامعة: يرى الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي ما يلي:

1ـ أنّ الدين نظام رمزي يصنعه الإنسان ليمنح حياته المعنى.

2ـ نشأ الدين استجابةً للحاجة الإنسانية العميقة لفهم الوجود ومواجهة الموت والعبث.

3ـ أنّ كلّ رمز ديني (طقس، أسطورة، عقيدة) يحمل معاني عميقةً تحوّل الفوضى إلى نظام.

4ـ يرى الرمزي التأويلي أنّ الدين خادم للمعنى، بينما يراه الوظيفي خادمًا للمجتمع.

المؤسّس الرئيسي: كليفورد غيرتز عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي الذي قدّم في كتابه "تفسير الثقافات" تعريفه الشهير للدين بأنّه: «نظام من الرموز يعمل على إقامة حالات نفسية ودوافع قويّة وشاملة ودائمة في الناس، من خلال صياغة مفاهيم لنظام عامّ للوجود، وإلباس هذه المفاهيم بهالة من الواقعية بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والدوافع واقعية بشكل فريد» [كليفورد. تأويل الثقافات، ص 221].

رابعًا: الفرق بين الاتّجاه الوظيفي والاتّجاه الرمزي - التأويلي

قبل بيان الفرق بين الاتّجاه الوظيفي والاتّجاه الرمزي بمنهجية علمية، لا بأس بالتمثيل التقريبي لذلك.

الاتّجاه الوظيفي كمهندس ينظر للمبنى، فهو يهتمّ بالأعمدة والأساسات (البنية)، ويهتمّ كيف تتكامل الأجزاء لاستقرار المبنى (الوظيفة)، فهو يرى من الخارج والأعلى.

وأمّا الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي فهو مثل ساكن في مبنى يهتمّ بكيفية شعوره في كلّ غرفة (المعنى)، وكيف يستخدم المساحات ويمنحها معنًى شخصيًّا، فهو يعيش التجربة من الداخل، أي ينظر من الداخل.

وإليك البيان المنهجي في الفرق بين المنهجين:

الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي: هو اتّجاه ينظر للمجتمع من خلال التفاعلات الصغرى بين الأفراد، ويركّز على المعاني والرموز اليومية، ويدرس كيف يُنتج الواقع الاجتماعي لحظةً بلحظة، ومنهجه هو منهج تفسيري ينطلق من تجربة الفاعلين أنفسهم.

وأمّا الاتّجاه الوظيفي: فهو لا ينظر إلى المجتمع كأفراد، بل ينظر إليه ككلٍّ أي بصورة كلّية بأنّه متكامل وله وظائف محدّدة كمجتمع، ويركّز على البنى الكبرى والأنساق الاجتماعية، ويدرس كيف تحافظ المؤسّسات على استقرار النظام، ومنهجه منهج أقرب للموضوعية والنظرة من الأعلى.

الفرق باختصار

الرمزي ـ التأويلي	الوظيفي
يسأل: ما معنى الدين؟	يسأل: ما وظيفة الدين؟
الدين يخدم المعنى	الدين يخدم المجتمع
نشأ لحاجة وجودية	نشأ لحاجة اجتماعية
ينظر من داخل التجربة	ينظر من الخارج

والخلاصة أنّ الوظيفي يميل للنظر إلى البنية الكلّية للمجتمع، بينما الرمزي ـ التأويلي يغوص في عمق التفاعل اليومي وصناعة المعنى.

المبحث الرابع: نقد منهجي للمذهب الاجتماعي - التأويلي في تفسير الدين

أوّلًا: النقد العامّ

إنّ التقييم العلمي للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي، الذي يردّ الدين إلى أصول اجتماعية بحتة، يكشف عن ثغرات منهجية ومفاهيم عميقة، يمكن إيجاز أبرز هذه الانتقادات في النقاط التالية:

1ـ عدم التكيّف مع الواقع في الاستنتاج (التحيّز المنهجي)

إنّ التقييم المنهجي للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي يكشف عن وجود منطلقات فكرية أُسّست عليها هذه النظريات، وهي منطلقات تفضي إلى نتائجها الحتمية قبل البدء بالبحث، وهذا يشكّل خللًا جوهريًّا في المنهج. فهذه النظريات نشأت في سياق فكري غربي شهد هيمنة النزعة الوضعية والعلمانية التي حصرت المعرفة على ما هو حسّي ومادّي، ورفضت أيّ تفسير غيبي ميتافيزيقي أو متعالٍ للظواهر.

وعليه، فإنّ هذا المذهب لم يصل إلى نتيجة أنّ الدين نتاج اجتماعي خالص بعد بحثٍ حرٍّ، بل بدأ من فرضية مسبقة تُملي عليه هذا الاستنتاج، وهو ما يُنافي مبدأ الموضوعية العلمية الذي ينصّ على أنّ المنهج يجب أن يتكيّف مع الواقع، لا أن يخضع الواقع لمُسلّمات المنهج.

2ـ خطأ في التفسير (الخلط بين الأصل (Origin) والوظيفة (Function))

إنّ التقييم الدقيق للمذهب الاجتماعي ـ التأويلي يُظهر أنّه لم يقدّم تفسيرًا علميًّا حقيقيًّا لأصل الدين وماهيته، بل قدّم توصيفًا لوظيفته الاجتماعية (بناءً على فرضية مسبقة كما تقدّم).

فإنّ تحديد وظيفة شيء ما لا يفسّر سبب وجوده من الأساس، فرصد الوظائف الاجتماعية للأسرة لا يعني أنّ الأسرة مجرّد أداة وظيفية أوجدها المجتمع، بل هي كيان له أبعاده البيولوجية والنفسية والفطرية.

على سبيل المثال، يركّز دوركهايم على الدين بوصفه رمزًا اجتماعيًّا بما يقدّمه من طقوس دينية بأساليب مختلفة، لكنّه يتجاهل عمق التجربة الدينية الفردية وتنوّع الأديان العالمية التي تتجاوز النموذج القبلي، كالتوحيد الإسلامي الذي يتجاوز الطقوس الجماعية إلى الإيمان الفردي.

وعليه، فهناك فرق بين التفسير العلمي الحقيقي لأصل الدين وبين التفسير لتوصيف وظائف الدين الاجتماعية التي بنيت على فرضيات ملئت عليه مسبقًا.

3ـ نقض التعارض المزعوم بين الفطرة والبناء الاجتماعي

من الدعائم التي يقوم عليها المذهب الاجتماعي ـ التأويلي، دعوى وقوع التنافي بين القول بأنّ التديّن أمر فطري مجبول عليه الإنسان، وبين اعتباره ناشئًا من البيئة الاجتماعية وحدها.

والحـقّ الذي لا شـكّ فيـه أن لا تعـارض بينهمـا أصـلًا، بل همـا وجهـان لحقيقة واحـدة، أحدهما باطـني والآخـر ظاهـري، كعلاقة الـروح بالجسـد، والبذرة بالشـجرة.

أمّـا الفطـرة، فـهي تلـك الجـذوة النورانيـة المودعـة في كينونـة الإنسـان، الـتي تدعـوه إلى معرفـة خالقـه وتوحيـده، وهي أصـل ثابـت وجوهـر كامـن، وميـل باطـني نحـو الحـقّ والكمـال والمقـدّس.

وأمّـا الديـن بوصفه ظاهـرةً اجتماعيةً، فهو ليـس إلّا التجلّي العملي والمظهر الخـارجي لتلك الفطرة، فالمجتمـع المتديّـن هـو الـوعاء الذي تصبّ فيـه هذه النزعـة الباطنة، فتظهـر في صورة شـعائر وعبادات وأحـكام وقيـم تنظّـم حياة الجماعـة. ومن هذا المنظور، الإسـلام لا ينـفي أبدًا البعـد الاجتماعي للدين، بـل يـراه السـاحة الـتي تزدهـر فيهـا الفطـرة وميدانًـا لتطبيـق تعاليـم الـوحي في المجتمـع على الأرض.

[انظر: دراز، الدين.. بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 95 و97]

إذن، العلاقـة بـين الفطـرة والدين ليسـت علاقـة نقيضين يتدافعـان، بل هي علاقة أصـل بفرعه، وباطـن بظاهـره، فالفطـرة هي الأسـاس، والديـن هـو البنيان الذي يقـوم عليهـا ويوجّههـا، فالدين هو الذي ينشـئ المجتمـع الصالـح ويقـوّم اعوجاجـه، لا أنّ المجتمـع هـو الذي يخـترع الديـن، وشـواهد التاريـخ ناطقـة بـأنّ الأديان السـماوية قـد غـيّرت مجتمعاتٍ بأسرهـا، كمـا أنّ انحـراف المجتمعات لم يكـن إلّا علامـةً على ابتعادهـا عـن نـور الفطرة وهدايـة الوحي.

وعليه، فإنّ المذهب الاجتماعي في تفسيره هذا، قد وقع في خطأين منهجيين كبيرين:

الخطـأ الأوّل: خلـط في مراتب الوجـود؛ إذ جعل البناء الاجتمـاعي أصلًا، والفطـرةَ الإلهيةَ تبعًا له، وهـذا قلـب للحقائـق. فالفطرة هي العلّـة والمنبـع، والمجتمع هو المظهـر والأثر. وهذا مـا يُصطلح عليه في الأبحـاث الحديثة بـ"الاخـتزال الأنطولوجي".

الخطـأ الثـاني: حصر المعرفـة في الحسّ وإنـكار مـا وراءه؛ إذ أنكـروا الفطـرة لكونها أمـرًا باطنيًّا لا يُـرى بالمجهـر ولا يُلمـس باليـد، مـع أنّهـا حقيقـة ثابتـة بالوجـدان القلـبي وبالبرهـان العقـلي بآثارهـا. وهـذا خلـل في مـيزان المعرفـة؛ فـإنّ لـكلّ عالـمٍ أداته الـتي يُدرَك بهـا؛ فعالـم المادّة سـبيله الحـسّ والتجربـة، وعالم الغيـب والفطرة سـبيله البصيرة والبرهـان والوجدان. ومحاولـة قياس عوالم الغيـب بـأدوات عالـم الشـهادة كمحاولـة وزن الجبـال بمـيزان الذهـب، وهـو مـا يعـرف حديثًـا بـ"القصـور الإبسـتيمولوجي".

والحاصل أنّ المذهب الاجتماعي ـ التأويلي قد وقع في قصور في المنهج، وعجز عن إدراك حقيقة أنّ الظاهر الاجتماعي للدين مستند إلى أصل باطني فطري.

4ـ التعميم غير المبرّر

يفرض هذا الاتّجاه أنّ نظريته عامّة وشاملة لجميع الأديان من دون تمييز بين أديان القبائل البدائية التي قد تكون نشأت فعلًا لتلبية حاجات اجتماعية، وبين الأديان التوحيدية الكبرى التي تدّعي وحيًا إلهيًّا ولديها نصوص وشهادات تاريخية معقّدة.

والسؤال المنهجي: هل يصحّ أن نطبّق التفسير الوظيفي نفسه على دين قبيلة أمازونية متحجّرة ثقافيًّا، وبين أن نطبّق ذلك على دين له نصوص موثّقة عريقة وسلسلة تاريخية وادّعاءات نبوية مدعومة بالبراهين والمعارف المنطقية؟!

5ـ التناقض مع شهادة أصحاب التجربة الدينية ومع التاريخ

يشهد ملايين المتديّنين عبر التاريخ أنّ تجربتهم الدينية ليست اجتماعيةً فقط، بل هي تجربة روحية ووجودية عميقة، فمنهجيًّا تجاهل شهادة الذات المدروسة يخالف مبادئ الفينومينولوجيا (فلسفة الظواهر) التي تطالب بفهم الظاهرة كما يعيشها أصحابها. [دراز، الدين.. بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 99 - 101]

فالواقع التاريخي يظهر أنّ كثيرًا من المجتمعات قد تشكّلت وتبلورت هويتها وقيمها ونظمها الاجتماعية بفعل التعاليم الدينية التي آمنت بأنّها وحي من الله، كما هو الشأن في المجتمعات الإبراهيمية. فكيف يُقال إذن إنّ المجتمع هو المسبّب الوحيد للدين، بينما هو نفسه نتاجٌ له؟ إنّ في هذا القول خلطًا بيّنًا بين المفاهيم، ومصادرةً على المطلوب.

وبتعبير آخر: إنّ وجود إحساس داخلي فطري في كلّ إنسان بوجود قوّة قاهرة خالقة لهذا الكون تجذبه إليها، يتناقض بوضوح مع أنّ أصل الدين ونشأته ترجع إلى الثقافة الاجتماعية فقط، وأيضًا يتناقض مع ما هو الثابت تاريخًا أنّ المجتمعات والدول والأديان نشأت في مراحل لاحقة لوجود الإنسان، وهذا أمر مسلّم به.

6ـ الاختزالية التفسيرية

هذا المذهب يختزل الظاهرة الدينية ويحصرها في بُعدها الاجتماعي فقط، ويتجاهل أبعادًا أخرى جوهرية في فهمها بالنسبة إلى الدين، لا تقلّ أهمّيةً عن البعد الاجتماعي، مثل:

أ ـ البعد الوجودي والروحي للدين: تجربة المتديّنين الذاتية للمقدّس لا تفسّر كاملةً بالوظيفة الاجتماعية.

ب ـ البعد المعرفي: ادّعاءات الأديان بتقديم معرفة عن حقائق غيبية لا يصحّ تجاهلها منهجيًّا، بل يتعيّن النظر فيها، وتحليل أدلّتها والتفحّص في شؤونها ونحو ذلك ممّا تقتضيه المنهجية.

جـ ـ البعد التاريخي: النصوص والروايات التاريخية التي تؤسّس للأديان تستحقّ فحصًا مستقلًّا.

فعندما نفسّر ظاهرةً معقّدةً من زاوية واحدة فقط، نخاطر بتشويه فهمنا لها، والاختزال الوظيفي يشبه تفسير الفنّ بوظيفته الاقتصادية فقط، أو تفسير الحبّ بآليته البيولوجية فحسب.

ثانيًا: النقد الخاصّ للفروع

1ـ نقد نظرية الاختراع الاحتيالي أو الخداع الاجتماعي

إنّ القول بأنّ الدين "اختراعٌ" دبّره بعض الأذكياء والسلاطين والكهنة لخداع الناس والسيطرة عليهم، هو قول قديم يتجدّد في كلّ عصر بلسان مختلف. وخلاصته أنّ الوحي والنبوّة ليسا حقيقةً سماويةً، بل مجرّد حيلة سياسية أرضية. وهذه الدعوى، وإن بدت لبعضهم تحليلًا عميقًا، إلّا أنّها عند التحقيق العلمي والنظر الدقيق تظهر واهية الأساس، فاسدة اللوازم، ويكفي في بيان بطلانها الوجوه التالية:

الوجه الأوّل: نقد المنهج.. القصور في النظر وإغفال الفطرة

أ ـ يلزم منه الاختزال المخلّ

إنّ هذه النظرية تنظر الى الدين ببعد واحد ـ مع أنّ الدين ظاهرة مركّبة لها أبعاد روحية أخلاقية ووجودية واجتماعية ـ فتحوّله إلى مجرّد "أداة هيمنة"، وكذلك تنظر إلى الإنسان بنظرة أحادية وأنّه كائن مادّي لا همّ له إلّا المصلحة والقوّة، وتغفل عن حقيقة فطرته التي جُبلت على السؤال عن خالقه والبحث عن معنًى لوجوده، فهذا اختزال مخلّ في هذا الاتّجاه؛ لأنّه قد تجاهل أسئلةً جوهريةً مرتبطةً بالدين والإنسان، واكتفى بإجابة عن سؤال غير قابل للبرهان عليه.

ب ـ يلزم المغالطة غير قابلة للدحض

فهذه النظرية ليست نظريةً علميةً ومنهجيةً كي يمكن تصوّر دليل قابل للإثبات والنقض

لها؛ لأنّ النظريات القائمة على أسس علمية ومنطقية يمكن للعلم أن يضع لها فرضياتٍ قابلةً للإثبات والنقض، أمّا هذه فهي عقيدة وفكرة مغلقة تضع نفسها فوق أيّ دليل مضادّ، فمثلها مثل الكيس الخرق كلّما خطّته من جانب انفتق من جانب آخر.

الوجه الثاني: النقد التاريخي.. شهادة التاريخ ضدّ نظرية المؤامرة

لو كانت هذه الدعوى صحيحة، لكان من اللازم أن يكون الأنبياء في قلب السلطة الحاكمة أو من حلفائها، لكنّ تاريخ الأديان الكبرى يشهد بعكس ذلك تمامًا. فالتاريخ يخبرنا أنّ الأنبياء كانوا في الأغلب قادة تغيير وثورة على الظلم، لا أدوات في يد الظالمين. فأيّ "احتيال" هذا الذي يجعل صاحبه يعرّض نفسه وأهله للأذى والقتل والفقر؟! زد على ذلك أنّ دعواتهم لم تمت بزوالهم، بل استمرّت وامتدّت بعد سقوط الممالك التي حاربتهم. [انظر: الصادقي الطهراني، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ج 23، ص 95؛ ج 22، ص 198]

الوجه الثالث: النقد النفسي والاجتماعي.. عجز النظرية عن تفسير التضحية والإيمان الراسخ

فشل هذه النظرية وعجزها في تفسير السبب الأعمق لنجاح الأديان وانتشارها، وعن تفسر دافع "المخادِع" ودافع "المخدوع"، فهناك عدّة أسئلة محورية تطرح على هذه النظرية ولا جواب مقنع لها:

السؤال الأوّل عن عمق التجربة الدينية: كيف يمكن لمجرّد "خداع" أن ينتج هذا العمق من التجارب الروحية، والسكينة النفسية، والتحوّلات الأخلاقية الجذرية في حياة الملايين وبالخصوص العلماء وأهل العقول والعلم والمعرفة؟ كيف لها أن تلهم أعظم الأعمال الفنّية والأدبية والفلسفية لأهل الإيمان؟!

السؤال الثاني عن قوّة الصمود والتضحية: لماذا يموت الإنسان من أجل فكرة يعلم أنّها "احتيال"؟ ولماذا يموت أتباعه من أجل "خدعة" يُفترض أنّها وُضعت لاستغلالهم؟ فنظرية الخداع لا تستطيع تفسير ظاهرة الشهادة والاستشهاد وبالخصوص أهل البصيرة منهم؛ إذ يقدّم المؤمن حياته عن قناعة راسخة بصدق ما يؤمن به.

السؤال الثالث عن الاستمرارية بعد زوال السلطة: لماذا بقيت بعض الأديان إلى يومنا هذا وقد مضى عليها مئات السنين كالمسيحية مثلًا، فقد ازدهرت بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية؟ ولماذا بقي الإسلام قوّةً حضاريةً بعد تفكّك الخلافات المتعاقبة؟ لو كان الدين مجرّد أداة لتلك السلطات، لكان من المفترض أن يندثر معها.

إذن قـوّة الإيمـان واسـتمراره والتضحيـة في سـبيله، لا يمكـن أن تنبع مـن كذبة واحتيـال، بل لا بـد أن تنبع مـن حقيقة راسـخة لامسـت قلـوب أصحابها.

الدين لا يقوم على الخداع بل على الفطرة

النظـر الصحيـح أنّ الديـن ليـس اخـتراعًا طارئًـا، بل هو نـداء الفطـرة في وجدان كلّ إنسـان، وهي الفطـرة الـتي جبلهـا الله على طلب الحقيقـة والإيمـان بالعدل والرحمة والحسـاب.

فالأنبيـاء عليهم السلام لـم يكونـوا "مؤسّسـين لمصلحـة"، بـل كانـوا مذكّريـن بمـا في داخـل النفـس، كما قـال تعـالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ**﴾ [سورة الغاشية: 21]. وهـذا هـو الفـرق بـين مَـن "يخـترع" دينًا لمصلحتـه، ومَـن "يبلّـغ" رسـالةً لا يملـك منهـا نفعًـا دنيويًّـا لنفسـه، بـل يتحمّـل الأذى في سـبيلها. ومهمّـة النـبيّ هي إيقـاظ هذه الفطـرة وتوجيههـا وتهذيبها من خلال الـوحي، وحمايتها مـن الانحرافات والشـوائب الـتي تعلـق بها بسـبب الجهـل أو الهـوى أو التقاليد الفاسـدة.

وهـذا يكشـف أنّ هـذه الفكـرة ليسـت اكتشـافًا حديثًا لعلـم الاجتماع، بـل هي التبريـر القديم الذي يقدّمـه الرافضـون للرسـالات السـماوية. إنّهـا حجّـة مـن يـرى العالم بعـين مادّية بحتـة، فيعجز عـن رؤيـة أيّ بعـد غيـبي أو فطـري، ويفـسّر كلّ شيء بمنطق القـوّة والمصلحـة الدنيوية.

2ـ نقد الاتّجاه الاجتماعي الوظيفي

يمثّـل الاتّجـاه الاجتمـاعي الوظيـفي (عنـد دوركهايـم وأتباعـه) محاولـة لتفسـير الديـن مـن خلال وظائفـه الاجتماعيـة، ولكـن يواجـه إشـكالًا منهجيًّـا، وهـو:

الخلط بين تفسير الوظيفة (العلّة الغائية) وتفسير الأصل (العلة الفاعلة)

وقـع الاتّجـاه الوظيـفي في خلط منهجي جوهري بـين العلّة الغائيـة (الوظيفة) والعلّـة الفاعلة (الأصل الحقيـقي). فقـد اكتـفى ببيان وظيفـة الديـن وآثـاره في المجتمع، واعتبر ذلك أساسًـا كافيًا لتفسـير نشـأة الديـن. وبذلـك قد ارتكب خطـأً منهجيًّا أساسـيًّا؛ إذ خلط بين السـؤال عن وظيفة الشيء والسـؤال عن أصـل وجـوده، وهذان سـؤالان مختلفان تمامًـا، والإجابة عـن أحدهما لا تُغـني عن الآخر.

وبتعبير أوضح: عند دراسة أيّ ظاهرة يمكننا أن نطرح عليها نوعين من الأسئلة:

النـوع الأوّل: السـؤال عـن وظيفـة الـشيء، أي: مـاذا يفعـل؟ ومـا الذي يلبّيـه ذلك الـشيء؟ وما الدور الذي يؤدّيـه؟ ولمـاذا يسـتمرّ وجوده؟

النوع الثاني: السؤال عن أصل الشيء، أي: من أين جاء؟ ومن الذي أوجده؟ وكيف نشأ؟

والمشكلة أنّ الاتّجاه الوظيفي يجيب عن السؤال الأوّل ويتجاهل السؤال الثاني بالكامل، ويتصوّر أنّ هذا يكفي لتفسير الدين تفسيرًا كاملًا، بل يعدّ ذلك إجابةً عن سؤال العلّة المنشئة للدين، وهذا في الحقيقة خلط بين المفاهيم. مع أنّ الفلاسفة منذ أرسطو قد ميّزوا بين أربعة أنواع من العلل (الأسباب):

أوّلها العلّة المادّية، وهي الإجابة عن سؤال "ممّ يتكوّن؟"، فإذا سُئل عن الدين: ممّ يتكوّن؟ كان الجواب: يتكوّن من النصوص والطقوس والمؤسّسات والمعتقدات والرموز.

وثانيها العلّة الصورية، وهي الإجابة عن سؤال "كيف يتشكّل وينتظم؟"، فإذا سُئل: كيف يتشكّل الدين وينتظم؟ كان الجواب: يتشكّل وينتظم من البنية العقدية ونظام العبادات والتراتبية الكهنوتية والقواعد الأخلاقية.

وثالثها العلّة الفاعلية (السبب المُنتِج)، وهي الإجابة عن سؤال "من أو ما الذي أوجده؟"، فإذا سُئل: من أوجد الدين؟ كان الجواب وفق الفرضيات المحتملة، وهنا تُطرح ثلاث نظريات في الجواب: إمّا أنّ الدين وجد بالوحي الإلهي (المنظور الإيماني)، أو أنّه إبداع بشري محض (المنظور العلماني)، أو أنّه من مزيج من عوامل متعدّدة.

ورابعها العلّة الغائية (الوظيفة والغرض)، وهي الإجابة عن سؤال "لأيّ غرض؟ وما الحكمة منه؟"، فإذا سُئل عن الدين كان الجواب: أنّ الغرض والغاية من إيجاد الدين هو التماسك الاجتماعي والمعنى الوجودي والضبط الأخلاقي. في حين نجد أنّ الاتّجاه الوظيفي يستبدل بسؤال العلّة الفاعلية سؤالَ العلّة الغائية، فيقع في خلط منهجي بين الغاية والمنشإ.

3ـ نقد الاتّجاه الرمزي ـ التأويلي

قبل نقد هذا الاتّجاه لا بأس بمقدّمة، وهي: أنّ المبنى المركزي لهذا الاتّجاه ـ والذي يمتاز به عن سائر الاتّجاهات الاجتماعية ـ هو "أنّ الدين نظام رمزي من صنع الإنسان لإنتاج المعنى"، وهذا المبنى ينطوي على دعويين أساسيتين:

الأولى (في حقيقة الدين): الدين هو نظام رمزي من صنع الإنسان.

الثانية (في علّة نشأة الدين): إنّ الباعث لصناعة الدين "هي الحاجة الإنسانية للمعنى"؛ لأنّ جميع أفراد الإنسان لهم حاجة نفسية للمعنى.

وعليه، فإنّ النقد يتوجّه إلى هاتين الدعويين من وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: بطلان الملازمة بين الحاجة والإنشاء (ردّ الدعوى الأولى)

إنّ دعواهم بأنّ "الحاجة إلى المعنى" تستلزم "صناعة الإنسان للدين" هي دعوى باطلة بالضرورة العقلية، وتقوم على مغالطة الملازمة الكاذبة.

بيان ذلك:

أنّهم أقاموا حجّتهم على قياس كبراه كاذبة، وصورته:

الكبرى (الكاذبة): كلّ ما يُشبع حاجةً إنسانيةً، فهو بالضرورة من صنع الإنسان.

الصغرى: الدين يُشبع الحاجة الإنسانية للمعنى.

النتيجة المغلوطة: إذن، الدين من صنع الإنسان.

وجه البطلان أنّ هذه الكبرى منقوضة بالبدهيات، فالماء يُشبع حاجة العطش، والهواء يُشبع حاجة التنفس، وكلاهما ليس من صنع الإنسان. فثبوت الحاجة إلى شيء لا يستلزم أبدًا أن يكون المحتاج هو الصانع له. وعليه، فإنّ حاجة الإنسان للدين لا تنفي، بل قد تؤكّد، احتمال أن يكون إشباعها آتيًا من مصدر متعالٍ عن الإنسان (وهو الوحي). وإذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

الوجه الثاني: الإقرار الضمني بالأصل الفطري (لزوم الدعوى الثانية)

إنّ الدعوى الثانية في المقدّمة التي تتضمّن هذا المقطع "الحاجة الإنسانية للمعنى" هي بحدّ ذاته اعتراف ضمني بوجود أصل فطري مغروس في كينونة الإنسان. فلا يوجد تفسير لهذه الحاجة العابرة للثقافات والأزمنة إلّا القول بوجود ميل ذاتي أصيل في النفس البشرية ينجذب نحو المطلق والحقيقة المتعالية.

فدعوى "حاجة الإنسان إلى المعنى" ليست دليلًا على بشرية الدين، بل هي أثر يكشف عن مؤثّر متعالٍ، وهي عطش يدلّ على وجود نبع يرويه، وهذا ما تسمّيه البراهين الدينية "الفطرة التوحيدية".

الوجه الثالث: التهافت في أصل النظرية

هذه النظرية تقول: إنّ "كلّ شيء ـ بما فيه الدين ـ مجرّد تأويل ذاتي للرموز"، فيرد عليها أنّ نفس هذه النظرية أيضًا تصبح مجرّد تأويل ذاتي لا قيمة موضوعيةً لها.

وقد تقدّم معنى الرمزية في هذا الاتّجاه، كالذي يرفع حاجبه عند المتكلّم أمام جمع من الناس، فإنّ هذه الحركة تحمل دلالةً رمزيةً عميقةً، فيمكن تأويلها إلى معانٍ متعدّدة كالاستغراب، أو الاستفهام، أو حتّى السخرية، كلّها ممكنة، فكذلك نفس هذه النظرية التي فسّرت الدين بأنّه رمز اجتماعي قد تكون من قبل الناس لحاجتهم للمعنى، ويمكن أن يكون هناك وجه آخر غير هذا الادّعاء.

بيان التهافت بتعبير آخر:

أصحاب هذا الاتّجاه قالوا: "نظريتنا حقيقة موضوعية" وهذا يتناقض مع قولهم: "بعدم وجود حقائق موضوعية للدين".

وأيضًا قالوا: "نظريتنا في نشأة الدين هو كونه مجرّد تأويل نسبي" وهذا يسقط قيمة النظرية المعرفية؛ لأنّها صارت مساويةً لما أثبتته للدين. هذا ما يعبّر عنه علميًّا بالتناقض الذاتي (Self-refuting argument).

الخلاصة التقييمية للمذهب الاجتماعي - التأويلي

إنّ المذهب الاجتماعي ـ التأويلي قد أخفق في تقديم تفسير مقنع وشامل لأصل الدين وجوهره، يرجع ذلك إلى وقوعه في خلط منهجي دقيق بين "وظيفة الشيء" و"ماهيته"؛ إذ اكتفى برصد الآثار الخارجية للدين ـ كتحقيق التماسك الاجتماعي أو إضفاء المعنى الرمزي ـ وتوهّم خطأً أنّها هي العلّة الموجد له.

ونظرًا لارتهان هذا المذهب للنظرة المادّية الأحادية، فقد مارس عملية "اختزال" مخلّة، فحصر فيها الدين في زاوية ضيّقة من وظائفه الدنيوية، متنكّرًا بذلك لمنبعه النفسي العميق المتجذّر في الفطرة الإنسانية، ورافضًا لمصدره الغيبي المتعالي المتمثّل في الوحي الإلهي.

ويتحتّم التنبيه هنا إلى أنّ توجيه هذا النقد لا يعني ـ بحالٍ ـ إنكار ما للدين من وظائف اجتماعية مهمّة أو دلالات رمزية مشهودة، وإنّما هو رفض لاعتبار هذه الوظائف بديلًا عن حقيقته الإلهية.

المبحث الخامس: البديل الإسلامي الأصيل (تأصيل الفطرة والوحي)

الكلام في هذا المبحث سيكون عن رؤية إسلامية لفهم طبيعة التديّن الإنساني؛ إذ يُعالج إشكالية مصدر الدين ومنشئه من منظور إسلامي تأصيلي مع الفهم الحقيقي للدين، فهو يقدّم البديل عن المقاربات الاجتماعية والأنثروبولوجية التي تفسّر الدين بأنّه ظاهرة اجتماعية بحتة،

وذلك من خلال طرح نموذج مزدوج يقوم على ثلاث ركائز:

الأولى: الفطرة الإنسانية، بوصفها استعدادًا فطريًّا مُودعًا في النفس البشرية للتوحيد والإيمان.

الثانية: الوحي الإلهي، بوصفه مصدرًا خارجيًّا متعاليًا يوجّه هذه الفطرة وينظّمها.

الثالثة: عدم الاكتفاء بالفطرة عن الوحي لفهم الدين.

والهدف من ذلك هو إثبات أنّ الدين ليس مجرّد اختراع بشري أو بناء اجتماعي، بل هو حقيقة موضوعية تجمع بين الاستعداد الفطري الداخلي والهداية الإلهية الخارجية.

أوّلًا: مبدأ الفطرة الإنسانية

إنّ مبدأ الفطرة الإنسانية حقيقة راسخة تشهد لها الأدلّة العقلية والوجدانية من واقع الإنسان نفسه، فالناظر في سلوك البشر يجد أنّ الإنسان في لحظات الشدّة القصوى يتوجّه تلقائيًّا إلى قوّة عليا يستغيث بها، وهذا التوجّه ليس سلوكًا مكتسبًا من التربية أو البيئة، بل هو انفعال فطري ينبع من أعماق النفس، فالراكب في السفينة إذا هاجت به الأمواج نسي كلّ الأسباب المادّية ودعا الله مخلصًا له، كما في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ [سورة العنكبوت: 65]، فلو كان الإيمان مجرّد بناء اجتماعي لما عاد إليه الإنسان في هذه اللحظات التي تنكشف فيها حقيقة الفطرة، وهذا دليل وجداني قويّ على أنّ التوحيد والإيمان بالخالق مركوز في أصل الخلقة البشرية.

ومن الأدلّة العقلية على هذا المبدإ أنّ الإنسان يولد ولديه استعداد فطري للتساؤل عن أصل وجوده ومعنى حياته ومصيره بعد الموت، وهذه التساؤلات الوجودية موجودة عند جميع البشر في كلّ الأزمنة والأمكنة، وقد أشار الى ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [سورة النحل: 78].

والطفل الصغير الذي لم يتلقّ تعليمًا دينيًّا يميل بطبيعته إلى إدراك أنّ لهذا الكون خالقًا مدبّرًا، والدراسات النفسية الحديثة أثبتت أنّ الأطفال يمتلكون ميلًا فطريًّا لإدراك التصميم والغائية في الكون، وقد أشار الى ذلك الحديث النبوي: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13]. وفي لفظ عن أبي عبد الله: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 376]. وهذا يؤكّد أنّ الفطرة ليست مجرّد نظرية دينية، بل هي واقع يشهد له العلم التجريبي.

كما أنّ النظر في تاريخ البشرية يكشف أنّه لا توجد حضارة أو قبيلة خالية من التديّن، ويثبت ذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ**﴾ [سورة فاطر: 24]؛ إذ تدلّ هذه الآية على سنّة إلهية عامّة، مفادها أنّ الله تعالى قد بعث رسولًا إلى كلّ جماعة من الأمم السابقة، وأنّ عنايته ﷻ لم تترك أمّةً من الأمم دون هداية أو إنذار، بل شملها جميعًا بإرسال الرسل، تحقيقًا للحجّة وإقامةً للعدل. [انظر: الرازي، تفسير الرازي، ج 12، ص 526؛ الراغب، تفسير الراغب الأصفهاني، ج1، ص11]

وهذا الإجماع البشري على أصل الدين لا يفسّر إلّا بوجود استعداد فطري مشترك يدفع البشر إلى الإيمان بالخالق، أمّا الإلحاد فهو ظاهرة طارئة نتيجة عوامل عارضة كالشبهات الفكرية أو الصدمات النفسية، ووجود بعض الملحدين لا ينفي أصل الفطرة كما أنّ وجود المرضى لا ينفي أنّ الصحّة هي الحالة الطبيعية.

ثانيًا: مبدأ الوحي الإلهي

على الرغم من أصالة الفطرة ورسوخها، إلّا أنّها تظلّ استعدادًا عامًّا يحتاج إلى هداية وتوجيه إلهي مباشر ينظّمها ويقوّمها ويوقظها من غفلتها إذا انحرفت، وهذا هو الدور المحوري للوحي.

فالوحي هو المصدر الأساسي للدين، وهو اتّصال إلهي مباشر بالأنبياء، منزّه عن تدخّل الإنسان في إنتاجه أو صياغته. وتكمن الضرورة العقلية للوحي في قصور العقل البشري وحده عن إدراك التفاصيل الغيبية والتشريعية اللازمة لصلاح الحياة، فيأتي الوحي ليزوّد الإنسان بالحقائق الكبرى والقوانين التي لا يستطيع الوصول إليها مستقلًّا. وكما أنّ الفطرة دليل من الداخل، فإنّ الوحي دليل من الخارج يثبت نفسه بالمعجزات القاطعة، كالقرآن الكريم الذي تحدّى البشرية ببلاغته وغيّر مجتمعات بأكملها، مظهرًا تفوقه الجذري على أيّ بناء بشري أو قانون وضعي، قال تعالى: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**﴾ [سورة الإسراء: 88].

وبهذا التلازم، يقدّم البديل الإسلامي نظامًا متكاملًا يجمع بين "نداء الفطرة" وبين "نور الوحي"؛ ليعالج النواقص الجوهرية في المذاهب الاجتماعية والتأويلية الحديثة، ويقدّم الدين كحقيقة مطلقة تصلح الفرد والمجتمع، وتملأ الفراغ الروحي الذي لا يسدّه إلّا الاتّصال بخالق الكون.

ومن الأدلّة الوجدانية على حاجة البشرية إلى الوحي أنّ الإنسان يشعر بحيرة عميقة أمام القضايا الكبرى كمعنى الحياة والموت والبعث والحساب؛ فإنّ الذين يعيشون بلا هداية وحي يعيشون في قلقٍ وشكٍّ، أمّا الذين اهتدوا بالوحي فيجدون طمأنينةً ويقينًا لا يوجد عند غيرهم، والقرآن

الكريم نفسه يخاطب الفطرة البشرية ويستثير العقل السليم بآياته البينات، فإعجازه اللغوي والعلمي وإخباره بالغيوب وتأثيره في القلوب كلّها أدلّة عقلية ووجدانية على أنّه وحي من عند الله وليس من كلام البشر، وهكذا يتكامل مبدأ الفطرة ومبدأ الوحي لهداية الإنسان إلى الحقّ، فالفطرة تدلّ على وجود الله وتوجّهه إليه، والوحي يبيّن له الطريق الصحيح لعبادته وطاعته، والأدلّة العقلية والوجدانية على هذين المبدأين واضحة جليّة لكلّ من أراد أن يستخدم عقله ويصغي إلى فطرته السليمة. [اللنكراني، أبحاث حول حقيقة المعجزة، ص 25]

ثالثًا: في ضرورة الوحي وعدم كفاية الفطرة وحدها لفهم طبيعة التديّن الإنساني

إنّ الإنسان مهما صفا معدنه وارتقى عقله، يظلّ مفتقرًا فقرًا ذاتيًّا إلى "مدد خارجي" يكمل نقصه ويسدّد مساره، ويمكن الإشارة إلى ذلك بما يلي:

1ـ حدود العقل والحاجة إلى القانون المطلق

يقضي النظر العقلي السليم بأنّ الفطرة والعقل يمثّلان "القدرة على الإبصار"، بينما يمثّل الوحي "الضوء" الذي لا تتمّ الرؤية بدونه، فالعقل البشري محدود بحدود الزمان والمكان والمادّة؛ ولذلك فهو عاجز بنيويًّا عن إدراك "الغيب المطلق"؛ فالفطرة قد تدلّ الإنسان إجمالًا على وجود صانع للكون، لكنّها تعجز تمامًا عن معرفة أسماء هذا الصانع، وصفاته، وما يريده من عباده، وكيفية عبادته، وماذا أعدّ لهم بعد الموت، فهذه: "حقائق تفصيلية" لا سبيل للعقل لاختراعها، بل لا بدّ من خبر صادق من المصدر نفسه (الوحي) لإخبارنا بها، وإلّا ظلّ الإنسان غارقاً في ظنون الفلسفات المتضاربة.

ومن جهة أخرى، يقرّر العقل استحالة اجتماع البشر على نظام أخلاقي وتشريعي واحد دون مرجعية متعالية؛ لأنّ العقول تتفاوت، والأهواء تتدخّل، والمصالح تتعارض، فما يراه أحدهم عدلًا قد يراه الآخر ظلمًا، ولو تُرك الناس لفطرتهم وعقولهم فقط لتقاتلوا وتنازعوا ولعمّت "النسبية الأخلاقية"؛ إذ لا حقّ ولا باطل مطلقين؛ لذا كان من الضرورة العقلية نزول "قانون إلهي" (الشريعة) يتّسم بالحيادية والتعالي والعدل المطلق؛ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ويضبط مسار الاجتماع البشري وفق ميزان ثابت لا يميل مع الهوى، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم بوضوح في قوله: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾ [سورة البقرة: 213].

2ـ قلق الحيرة وحاجة النفس إلى اليقين

أمّـا على الصعيـد الوجـداني، فـإنّ النفس الإنسـانية مفطـورة على قلق وجـودي لا يهـدأ إلّا باليقين القاطـع، والفطـرة وحدهـا تثـير في النفس تسـاؤلاتٍ كبرى: مـن أين جئـت؟ ولماذا؟ وإلى أيـن المصير؟ وهي تسـاؤلات تظـلّ الفطـرة أمامهـا عاجزةً عـن تقديم إجابـات شـافية ومفصّلة، ممّا يـورث النفس اضطرابًـا وحـيرةً لا يبدّدهـا إلّا البيـان الإلـهي الذي يحمـل تفاصيل البدايـة والنهاية، فيمنح الإنسـان السـكينة ويخرجـه من ظلمات الشـكّ إلى نـور اليقين.

كمـا أنّ في عمـق الوجـدان الإنسـاني شـعورًا عارمًـا بالحاجـة إلى الاتّصـال بهـذا الخالـق العظيـم (العبـادة)، ولكـنّ الفطـرة لا تعـرف البروتوكـول اللائـق بهـذا الاتّصـال، فالإنسـان يشـعر برغبـة في الشـكر والثنـاء، لكنّه يخـشى أن يعبد الله بمـا لا يليق بجلاله، وهنا تـأتي ضرورة الوحي ليحدّد مناسـك العبـادة وطـرق التقـرّب الـتي يرضاها الخالـق، ممّا يشـبع نهم الوجـدان للعبـادة بطريقة آمنـة ومطمئنّة.

يضـاف إلى ذلـك أنّ الوجـدان البـشري يحمـل شـعورًا بالتقصـير والذنـب (الوخـز الضمـيري) عند الخطـإ، ولا يعـرف العقـل ولا الفطـرة طريقًـا مضمونًـا لمحـو هـذا الذنـب، فيـأتي الـوحي ليفتـح باب التوبـة ويحـدّد شروط المغفـرة، ممّـا يعيـد التـوازن النفـسي للإنسـان ويحميه مـن اليـأس أو القنوط.

خلاصة الركيزة الثالثة

إنّ الفطـرة هي "السـؤال" والـوحي هـو "الجـواب"، والفطـرة هي "الاسـتعداد" والوحي هـو "التفعيل"، وبـدون الـوحي تظـلّ الفطـرة طاقـةً كامنةً مهـدّدة بالانحـراف وتشـويه البيئـة؛ لأنّ العقول لا تسـتقلّ بـإدراك مصالحهـا على الكمـال إلّا بالـوحي، وكمـا أنّ النبـوّات جـاءت لتكميـل الفطـر لا لتغييرهـا، ولتبيـين مـا عجـز العقل عـن اسـتقلاله به.

الخاتمة

1ـ المذهب الاجتماعي التأويلي فشل في تفسير أصل الدين الحقيقي؛ لأنّه ينكر المصدر الإلهي للوحي ويرفض دلالة الفطرة عليه.

2ـ الدين ليس مجرّد بناء اجتماعي نشأ نتيجة حاجات نفسية أو تفسير للظواهر الطبيعية، بل هو حقيقة موضوعية لها أصل إلهي.

3ـ الأصول الفلسفية لهذا المذهب وضعية ومادّية (كونت، تايلور، فريزر، دوركايم، فيبر، بيرجر، لوكمان...) تحصر المعرفة في الحسّ وترفض الغيب، ممّا يجعل استنتاجاته منحازةً مسبقًا.

4ـ الخلط بين الوظيفة الاجتماعية للدين وأصله، هو الخطأ المنهجي الأكبر في هذا المذهب؛ وصف الوظيفة لا يعني تفسير المنشإ.

5ـ النسبية الثقافية والتأويلية تؤدّي إلى تناقض ذاتي (self-refuting): إذا كان كلّ شيء مجرّد تأويل نسبي فإنّ نظرية التأويل نفسها تصبح نسبيةً بلا قيمة موضوعية.

6ـ التعميم غير المبرّر: تطبيق نفس التفسير الاجتماعي على أديان القبائل البدائية وعلى الأديان السماوية التوحيدية الكبرى خطأ منهجي كبير.

7ـ تجاهل شهادة المتديّنين وتجربتهم الروحية الذاتية يخالف مبادئ الفينومينولوجيا والموضوعية العلمية.

8ـ الاختزالية التفسيرية: حصر الدين في البعد الاجتماعي فقط مع إهمال الأبعاد الوجودية والروحية والمعرفية والتاريخية يشوّه فهم الظاهرة الدينية.

9ـ الرؤية الإسلامية الأصيلة هي البديل الصحيح: الدين يقوم على ركيزتين متلازمتين:

أ ـ الفطرة الإنسانية (ميل فطري داخلي نحو الإيمان بالله).

ب ـ الوحي الإلهي (هداية خارجية متعالية تنظّم الفطرة وتقوّمها).

10ـ الفطرة دليل داخلي والوحي دليل خارجي، ولا يكفي أحدهما بدون الآخر للوصول إلى الدين الحقّ.

11ـ الإلحاد والانحراف عن الفطرة ظاهرة طارئة وعارضة، وليس الأصل، كما يثبت التاريخ وعلم النفس والشريعة المقدّسة أنّ «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ».

12ـ القرآن والوحي يتجاوزان أيّ بناء بشري اجتماعي، ببلاغته وتأثيره التاريخي ومعجزاته القاطعة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

أحمد سمير نعيم، النظرية في علم الاجتماع.. دراسة نقدية، دار المعارف، دار الكتب المصرية، الطبعة الخامسة، 1985 م.

كونت، أوغست، دروس في الفلسفة الوضعية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981 م.

الشيباني، أبو عمرو إسحاق، الجيم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1394 هـ.

الفارابي، إسحاق، معجم ديوان الأدب، تحقيق: د. أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1424 هـ.

دوركهايم، إميل، الأشكال الأوّلية للحياة الدينية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990 م.

الأزهريّ الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المحقّق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، الطبعة الخامسة، 1414 هـ.

الجوهري، محمد وآخرون، النظرية الاجتماعية.. من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة محمود عبد الله، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2009 م.

الراغب الأصفهاني، الحسين، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب بجامعة طنطا، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

الشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق: صحبي صالح، دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.

الصادقي الطهراني، محمد، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (الله بين الكتاب والسنّة وسائر الكتب السماوية)، مكتبة محمد الصادقي الطهراني، قم.

الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

الفخر الرازي، محمد، تفسير الرازي (مفاتيح الغيب = التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، 1987 م.

اللنكراني، فاضل، أبحاث حول حقيقة المعجزة، مركز فقه الأئمّة الأطهار، قم، 1428 ش.

الميداني، عبد الرحمن حَبَنَّكَة، الفطرة والدين في الإسلام، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، 2010 م.

سرحان، باسم، طرائق البحث الاجتماعي الكمّية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت، الطبعة الأولى، آب 2017 م

راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة.

بوزان، عدنان، إميل دوركهايم.. إسهاماته في تأسيس علم السوسيولوجيا، مجلة آزادي بوست الإلكترونية، العدد 233، 22 كانون الأوّل 2023 م. الرابط:

https://azadiposts.com/2023-12-2023-233/10-01-23-04-11-2023/11-57-12-06-10-12-03-01-22.html

ريكور، بول، نظرية التأويل وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الثانية، المغرب، 2003 م. الرابط:

https://archive.org/details/20201230_20201230_1116.

بيرغر، بيتر؛ لوكمان، توماس، البناء الاجتماعي للواقع.. رسالة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة: د. فؤاد إسحق الخوري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، 1997م.

تايلـور، إدوارد (بـــرنت)، الثقافـة البدائيـة، ترجمة د. علي جهـرة، المركز القومي للترجمـة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2019 م.

غرانـدان، جـان، المنعـرج الهرمينوطيـقي للفينومينولوجيـا، ترجمـة: د. عمـر مهيبـل، منشـورات الاختـلاف، الجزائـر، 2007 م.

باريـت، جسـتن، العقـل الفطـري للإيمـان، ترجمـة وليـد أحمـد الـراضي، دار صفـاء، الطبعـة الأولى، عمـان، 2018 م.

فريـزر، جيمـس جـورج، الغصن الذهبي، ترجمـة أحمد أمين وأحمـد الزين، لجنـة التأليف والترجمة والنشر، الطبعـة الأولى، القاهرة، 1955 م.

فيـاض، حسـام الديـن، رؤيـة منظـورات المدرسـة التأويلية المعـاصرة للإنسـان والمجتمع.. دراسـة تحليليـة ـ تطبيقيـة، أنفـاس نت، 2 تمـوز 2024 م.

حسـن عـلي مصطـفى، نشـأة الديـن بـين التصـوّر الإنسـاني والتصـوّر الإسـلامي.. دراسـة في علـم الاجتمـاع الديـني، مؤسسـة الإسراء للنـشر والتوزيـع، الطبعـة الأولى، قسـطينة، 1991 م.

د. سريـر أحمـد بـن مـوسى، إشـكالية المنهـج في العلوم الإنسـانية بـين النمـوذج الوضـعي والنموذج التأويـلي، مجلّـة علوم الإنسـان والمجتمـع، المجـلّد 8، العـدد 4، 2019 م.

محمـد عبـد الله دراز، الديـن.. بحـوث ممهّدة لدراسـة تاريـخ الأديـان، دار القلـم، الطبعـة الثانية، الكويـت، 1970 م.

دوركايـم، إميـل، قواعـد المنهـج في علـم الاجتمـاع، ترجمة: محمـود قاسـم، دار المعرفـة الجامعية، 1988 م.

دوركهايـم، إميـل، الأشـكال الأوّليـة للحيـاة الدينيـة.. النسـق الطوطمي في أسـتراليا، ترجمـة رندة بعـث، المركـز العربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، بـيروت، الطبعـة الأولى، 2019 م.

صبـحي نايـل، نشـأة الهرمينوطيقـا في الفكـر الغـربي، موقـع: مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحاث، قسـم مقـالات، 15 تشريـن الأوّل 2024 م، متاح على الرابـط: https://www.mominoun.com/articles

عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة الهنداوي، الطبعة الأولى، 2017 م

عبد الحليم حمود، الكاريزما.. بحث في جاذبية القائد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

غيرتز، كليفورد، تأويل الثقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، مراجعة بولس وهبة، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

كولن، ماكفِرسون، مناهج البحث التاريخي، ترجمة عبد الكريم غلّاب، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 م.

مالينوفسكي، برونيسلاف، مدخل إلى الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2013 م.

مرسيا، إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عبلة، دار الصفحة الجديدة، بيروت، 2001 م.

النسيابوري، مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2000 م.

معروف عبد الرحيم، ماذا عن الهرمينوطيقا أو التأويلية؟، مجلّة الاستغراب، 10 يوليو 2017 م، متاح على موقع الألوية الثقافية: https://tinyurl.com/3ukcsru5

مكيافيلّي، نيكولو، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة، 2014 م.

وجيه أحمد فكري، نشأة وتطوّر الدين بين تصوّر علماء الغرب والوحي الإلهي.. عرض ونقد، مجلّة كلّية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد 42، ديسمبر 2023 م.

وطفة، علي أسعد، النزعات التأويلية في سوسيولوجيا ماكس فيبر.. قراءة نقدية في المرتكزات الأيديولوجية، مجلّة نقد وتنوير، المجلّد 4، العدد 15، آذار 2023 م.

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

Analysis of the Imaginative Faculty in Ibn Sina's Thought and the Methods of Its Management

Mustafa Azizi

Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iran.
E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Abstract

The imaginative faculty (al-mutakhayyila) is one of the internal powers of the human soul, characterized by inherent agency and dynamism; it neither rests nor subsides, nor does it remain occupied for a moment from imagining and picturing when suitable conditions are present. This faculty possesses free access to the repositories of imagination and memory. When the mind falls into a state of negligence and fails to perform its role in monitoring the faculties, this faculty seizes the opportunity and begins weaving fantasies and creating images. The faculty of imagination, through its function of preserving images, and the imaginative faculty through its role in creating images, interact and complement one another: imagination provides raw materials for the imaginative faculty, which in turn sends what it fashions from these materials to imagination for archiving. The most significant functions of the imaginative faculty manifest in composing disparate images and separating connected images. Among the earliest researchers in the field of psychology, Ibn Sina (Avicenna) gave particular attention to the phenomenological properties of the imaginative faculty and sought to propose new solutions and methods for controlling it. These solutions include supervising and monitoring it with the mind, keeping the repository of imagination beyond the realm of utilization, employing the imaginative faculty in a purposeful and systematic manner, strengthening the spiritual and behavioral aspects of the soul, correcting temperament and maintaining bodily health, fulfilling physical needs, and habituating oneself to speaking truth and avoiding falsehood and deception. In this research, the phenomenological properties of the imaginative faculty are examined using the rational-analytical methodology, first, followed by an exploration of its methods of management and control, as well as the consequences and results of runaway imagination from Ibn Sina's perspective.

Keywords: Imagination, The Imaginative Faculty, Ibn Sina (Avicenna), Management, Resaon, Phenomenological Analysis.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 42-62

Received: 07/01/2026; Accepted: 15/02/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

CC BY NC

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

تحليل القوّة المتخيّلة في رؤية ابن سينا وطرق إدارتها

مصطفى عزيزي
أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.
البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

القوّة المتخيّلة هي إحدى القوى الباطنية للنفس الإنسانية، وتتمتّع هذه القوّة بالفاعلية والدينامية بطبعها، فلا تهدأ ولا تسكن، ولا تنشغل لحظةً عن التخيّل والتصوير عند توفّر الظروف المناسبة. ولها حرّية الوصول إلى خزانتَي الخيال والذاكرة، وحينما يمرّ العقل بحالة من الغفلة، ولا يؤدّي دوره في مراقبة القوى، تغتنم هذه القوّة الفرصة وتبدأ في نسج الخيالات وصنع الصور. إنّ قوّة الخيال بما تؤدّيه من وظيفة حفظ الصور، والقوّة المتخيّلة بدورها في صناعة الصور يتفاعلان ويتكاملان فيما بينها؛ فالخيال يوفّر الموادّ الأوّلية للمتخيّلة، والمتخيّلة بدورها ترسل ما تصنعه من هذه الموادّ إلى الخيال ليتمّ أرشفته. يتجلّى أهمّ وظائف المتخيّلة في تركيب الصور المتفرّقة، وفصل الصور المتّصلة. ومن الباحثين الأوائل في مجال النفس، نجد ابن سينا قد أولى اهتمامًا خاصًّا بالخصائص الظاهراتية للمتخيّلة، وسعى إلى اقتراح حلول وأساليب جديدة للسيطرة عليها. وتتمثّل هذه الحلول في: إشراف العقل عليها ومراقبته لها، وإبعاد خزانة الخيال عن دائرة التناول، واستخدام العقل للمتخيّلة بشكل هادف ومنهجي، وتعزيز الجانب الروحي والسلوكي للنفس، وإصلاح المزاج وصحّة الجسم، وسدّ الاحتياجات الجسدية، والتعوّد على قول الحقّ واجتناب الكذب والخداع. وفي هذا البحث، تمّت دراسة الخصائص الظاهراتية للمتخيّلة اعتمادًا على المنهج العقلي ـ التحليلي، أوّلًا، ثمّ طرق إدارتها والسيطرة عليها، وكذلك الآثار والنتائج المترتّبة على الخيال المنفلت وذلك من منظور ابن سينا.

الكلمات المفتاحية: الخيال، المتخيّلة، ابن سينا، الإدارة، العقل، التحليل الظاهراتي.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 42 ـ 62
الاستلام: 2026/01/07، القبول: 2026/02/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

تنقسم قوى النفس الإنسانية بنحوٍ عامٍّ إلى قوًى إدراكية وقوًى محرّكة، والقوى الإدراكية بدورها تصنّف إلى فئتين: ظاهرية وباطنية، والقوى الإدراكية الظاهرية هي الحواسّ الظاهرية، أمّا القوى الباطنية عند الإنسان فهي: الحسّ المشترك، والخيال، والمتخيّلة، والوهم، والذاكرة. وقد ميّز ابن سينا بين الخيال والمتخيّلة، وأسند لكلٍّ منهما دورًا ووظيفةً خاصّةً، فجعل وظيفة الخيال الحفظ والصيانة، ووظيفة المتخيّلة التخيّل والتصوير.

ويمكن اعتبار القوّة المتخيّلة تجلّيًا لاسم "المصوّر"، وهو الحقّ ﷻ، فليس وظيفتها سوى التصوير والتشكيل. وإذا لم تتمّ إدارة هذه القوّة الفاعلة والنشطة بشكل صحيح، فربّما تُلحِق بروح الإنسان وجسده أضرارًا لا يمكن إصلاحها، وتشكّل عائقًا كبيرًا أمام تطوّره وتقدّمه. ومن ناحية أخرى، يرى ابن سينا أنّ سعادة النفس متوقّفة على سعادة قواها، ومعيار سعادة كلّ قوّة من تلك القوى يكمن في بلوغها كمالًا يناسب ذاتها. وعلى هذا الأساس، تكمن سعادة قوّة الخيال في تحقيق التخيّلات الحسنة: "تخيّل المستحسنات" [انظر: ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 109]. فإذا لم تتحقّق العدالة والاعتدال في إشباع قوى النفس، ولم تنل كلّ قوّة نصيبها الخاصّ تحت إشراف قوّة العقل، فسيحدث حينئذٍ فوضى وتمرّد بينها.

ومن ناحية أخرى، ما لم تُعرف طبيعة القوّة المتخيّلة ـ التي يمكن أن تكون مفيدةً ومضرّةً أيضًا ـ بشكل كامل، وتُبيّن وظائفها بشكل صحيح، فلن يمكن إدارتها وتوجيهها على الوجه الصحيح.

يعدّ ابن سينا من الفلاسفة الذين أولوا علم النفس اهتمامًا خاصًّا، وقد طرح نقاطًا دقيقةً ولطيفةً في وصف وظائف المتخيّلة وتحليلها، واقترح حلولًا وأساليب جديدةً لإدارة هذه القوّة وتنظيمها في إطار بيان منهجي. وتُظهر سابقة البحث أنّ الدراسات السابقة ركّزت أكثر على دور القوّة المتخيّلة في تلقّي الوحي ونقل الحقائق الغيبية من منظور ابن سينا. كما حظي دور الخيال في الرؤيا والمنام باهتمام بعض هذه الأبحاث أيضًا. لكنّ ما يميز هذا المقال عمّا سبقه من بحوث هو النظرة الظاهراتية[1] إلى المتخيّلة من وجهة نظر ابن سينا، ودراسة حلول وتقنيات ضبطها وإدارتها في نظريته، وتحليل العواقب والأضرار الناجمة عن الخيال المنفلت.

1- الظاهراتية (Phenomenalism)، أو التحليل الظاهراتي للأشياء (Phenomenological Analysis of Objects) هو منهج فلسفي يهدف إلى فهم طريقة ظهور الأشياء وتفسير اشتباكها مع وعينا وتجربتنا المباشرة، بدلًا من النظر إليها بوصفها كياناتٍ فيزيائيةً مجرّدة أو موضوعاتٍ علميةً منفصلةً عن الإنسان.

المبحث الأوّل: أثر الخيال في النشاط الإبداعي المتخيّل

يستخدم ابن سينا مصطلحين مختلفين لقوّة الخيال، أوّلهما: المصطلح الفلسفي "المصوّرة" الذي يُعرف بوصفه خزانةً للمحسوسات، وثانيهما: المصطلح الطبيعي "المصوّرة الطابعة" بمعنى المُشكّل أو المصوِّر الذي يعدّ من فروع القوّة المولّدة، وهي القوّة التي تقوم بالتصوير في مرحلة النطفة البشرية وتحوّلها إلى شكل الأعضاء والجوارح. [انظر: حسن زاده، عيون مسائل النفس، ص 471]

يقول ابن سينا: «المتخيّلة هي القوّة النفسانية التي تعرض الصور مرتبطةً بعضها ببعضها الآخر، بحيث ينتقل المرء من صورة إلى صورة أخرى شبيهة أو مضادّة» [ابن سينا، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص 38].

تعدّ قوّة الخيال إحدى أهمّ القوى الباطنية للنفس وأكثرها إثمارًا؛ ولذلك تقع على عاتقها مهمّة خزن الصور الحسّية وصيانتها. وخزانة المحسوسات هذه لها وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ لقوّة الخيال من ناحيةٍ توجّهًا نحو الحسّ المشترك، بمعنى أنّ الصور الحسّية تتجمّع في الحسّ المشترك وتتوقّف فيه برهةً وجيزةً، ثمّ تُنقل بواسطة الحسّ المشترك نفسه إلى خزانة الخيال للحفظ طويل الأمد. ومن هنا يتّضح الارتباط الوثيق بين الحسّ المشترك وقوّة الخيال، فمن ناحية يوفّر الحسّ المشترك الغذاء والزاد لقوّة الخيال، ليملأها من هذه الجهة لذّةً وكمالًا. ومن ناحية أخرى، تمنع قوّة الخيال ضياع نتائج الحسّ المشترك وتلاشي مكتسباته، بأن تقوم بحفظها وتخزينها داخلها لكي يتسنّى للحسّ المشترك الوصول إليها بسهولة متى أراد إدراك المحسوسات السابقة.

الوجه الثاني: أنّ لقوّة الخيال وجهًا آخر متّجهًا نحو القوّة المتصرّفة أو المتخيّلة، بمعنى أنّ كلّ ما يتمّ تصويره وتشكيله بواسطة القوّة المتخيّلة، يتمّ أرشفته وحفظه في قوّة الخيال أيضًا. والقوّة المتخيّلة بوصفها فاعلًا نشطًا وحيويًّا تمتلك وصولًا كاملًا إلى خزانة المحسوسات أي قوّة الخيال، فتأخذ من هناك الموادّ الخام والزاد اللازم لنفسها، وتشرع في التصوير والتخيّل، وفي النهاية تسلّم ما صنعته وأبدعته مرّةً أخرى إلى قوّة الخيال للحفظ. وعليه فإنّ قوّة الخيال تحتفظ في خزانتها بنوعين من المنتجات والمحصولات: أحدهما ما تتلقّاه مباشرةً من الخارج عبر الحسّ المشترك، والآخر ما يُصنع ويُبدع من الداخل بواسطة المتخيّلة.

وممّا تقدّم يتّضح أنّ هناك ارتباطًا وثيقًا بين قوّة الخيال والقوّة المتخيّلة بوصفهما قوّتين متماثلتين ومتجانستين، ولكن بنوعين مختلفين من الفاعلية والنشاط. فإنّ قوّة الخيال توفّر الموادّ

والعناصر اللازمة لتصوير القوّة المتخيّلة، وتلعب دور المساعد والخادم لها. ومن ناحية أخرى، تشبع القوّة المتخيّلة الخيال وترويه من خلال إرسال الصور الجديدة إلى أرشيفه. تجدر الإشارة إلى أنّ قوّة الخيال هي مكان حفظ الصور التي تتمتّع بنوع من التجرّد المثالي، سواء أتت هذه الصور من الخارج أم من الداخل. [انظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 236]

والسؤال المهمّ هو: ما الدور الذي يمكن أن تلعبه قوّة الخيال ـ بالوجهين الذين تتمتّع بهما ـ في إدارة القوّة المتخيّلة وتنظيمها؟

ومن الواضح أنّ كثرة الموادّ الأوّلية المقدَّمة للمعالجة في المتخيّلة وتنوّعها تلعب دورًا كبيرًا في عصيانها وتمرّدها وطغيانها، تمامًا كأداء الذكاء الاصطناعي الذي كلّما توفّرت لديه بيانات كثيرة ومتنوّعة كان فاعليته ونشاطه أقوى وأكمل، ومن هنا فإنّ الذكاء الاصطناعي هو تقنية قائمة على البيانات المتوفّرة له والمعالجة التي يقوم بها. وعلى هذا المنوال، فإنّ قوّة المتخيّلة عند الإنسان أيضًا ذات هوية قائمة على البيانات والمعالجة، وإذا لم تتوفّر لها الصور الخيالية بوصفها موادّ وعناصر أساسيةً، فإنّها ستعجز عن صنع صور جديدة وإبداعها.

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ خاصّية التصوير والتخيّل من السمات الغريزية في القوّة المتخيّلة، وأنّ ذات هذه القوّة وطبيعتها على نحو لا يهدأ ولا يسكن، وتسعى حثيثًا كالجائع الباحث عن الغذاء؛ ومن هنا يقول ابن سينا حول هذه الوظيفة للمتخيّلة: «القوّة المتخيّلة وخاصّتها دوام الحركة ما لم تُغلَب» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 39]. والتعبير بـ "ما لم تغلب" يشير إلى السيطرة على القوّة المتخيّلة وضبطها من قبل العاقلة. بمعنى أنّ حالة الهيجان والفاعلية المفرطة للقوّة المتخيّلة تتواصل ما لم تُهذب وتُقهر من قبل العاقلة، وأمّا لو خضعت للقوّة العاقلة، فإنّها تقوم بإصلاحها وتعديلها.

المبحث الثاني: تحليل أهمّ سمات القوّة المتخيّلة

يذكر الحكماء المسلمون عدّة خصائص وسمات للقوّة المتخيّلة، ومعرفة هذه الخصائص تلعب دورًا كبيرًا في كيفية إدارتها وضبطها، وسنقوم فيما يلي بدراسة هذه الخصائص:

أوّلًا: تركيب الصور الحسّية

إنّ أهمّ وظيفة ونشاط تؤدّيه القوّة المتخيّلة هو تركيب الصور الحسّية وفصلها عن بعضها البعض، ونسج وصناعة صور خيالية جديدة: «شأن المتخيّلة أن تركّب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض، بحسب الإرادة» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 62]. والنقطة

المهمّة في هذا التعريف هي قيد "بحسب الإرادة"، فإنّ هذا القيد إنّما هو لإخراج الصور الخيالية غير الواقعية التي تظهر نتيجة لاضطراب قوّة الخيال، وتضرّر محلّها في الدماغ، فمثل هذه الصور الخيالية ليست من صنع القوّة المتخيّلة وإبداعها، بل هي نتيجة للاختلال والضرر اللاحق بقوّة الخيال، وتظهر دون اختيار وإرادة. [انظر: المصدر السابق، ص 231]

وإذا استفادت القوّة الواهمة من القوّة المتصرّفة وسخّرتها لتحقيق أهدافها، سُمّيت "متخيّلةً"، وإذا استخدمها العقل، أُطلق عليها "مفكّرة". وفي هذا يقول ابن سينا: «وهذه القوّة إذا استعملها العقل سمّيت مفكّرةً، وإذا استعملها الوهم سمّيت متخيّلةً» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 39].

ثانيًا: الديناميكية والحركة المستمرّة

يرى فلاسفة الإسلام أنّ القوّة المتخيّلة قوّة دينامية باحثة لا تهدأ ولا تسكن وتتنقل من مكان لآخر، وربّما يمكن القول إنّ المتخيّلة قوّة "مفرطة النشاط"، وتستعين هذه القوّة في إنجاز أعمالها وأنشطتها من الصور المحفوظة في خزانة الخيال. يستعمل ابن سينا كلمة "استعراض" للمتخيّلة، ويصف الخيال بأنّه: «المعنى الذي في الذكر (تحرّكت) على سبيل الانتقال والاستعراض الذي في طبيعة القوّة المتخيّلة» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 255].

ثالثًا: محاكاة أحوال البدن وأعراضه

ومن وظائف القوّة المتخيّلة وآثارها الأخرى أنّها تُبلغ عن احتياجات الجسم ومطالبه أثناء النوم وتعرّضها، فعلى سبيل المثال، الشخص الجائع في النوم تعرض قوّته المتخيّلة أطعمةً لذيذةً، فيرى نفسه يأكلها في المنام، ومثل ذلك ما لو كان الشخص أثناء النوم بحاجة إلى التخلّص من الفضلات، فإنّ القوّة المتخيّلة تصوّر له مكان ذلك. وكذلك، إذا أصيب الفرد بمرض أو حمّى شديدة في النوم، تحاكي المتخيّلة ذلك المرض الجسدي وتُبلغ عنه: «وقد تحكي أيضًا آلامًا تكون في البدن وأعراضًا فيه، مثل ما يكون عندما تتحرّك القوة الدافعة للمنيّ إلى الدفع، فإنّ المتخيّلة حينئذٍ تحاكي صورًا من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها، ومن كان له جوعٌ حُكي له مأكولات، ومن كان به حاجة إلى دفع فضلٍ حُكي له موضع ذلك» [المصدر السابق، ص 247].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الإبلاغ والعرض للاحتياجات الجسدية الذي تقوم به المتخيّلة لا يختصّ بحالة النوم، بل يعمّ حالة اليقظة أيضًا فيما لو تعرّض الجسم لعارض أو حاجة شديدة، فتبدأ القوّة المتخيّلة حينئذٍ في التخيّل والتصوير لإجبار النفس على قضاء حاجة الجسم.

رابعًا: إمكانية التصرّف في الصور المخزونة في الخيال

من الخصائص الظاهراتية الأخرى للقوّة المتخيّلة، هي الوصول الحرّ إلى خزانة الصورة والمعنى، أي الخيال والذاكرة. وتمنح هذه الخاصّية القوّة المتخيّلة وظيفةً مهمّةً تسمّى "تداعي المعاني". وعلى الرغم من أنّ الاشتراط الكلاسيكي (Conditioning) عند العالم الروسي بافلوف (Ivan Petrovich Pavlov) مشهورة جدًّا في علم النفس، إلّا أنّه يمكن القول إنّ ابن سينا أوّل من كشف النقاب عن هذه الحقيقة لأوّل مرّة، وطرحها في عدّة مواضع من كتاب "النفس من كتاب الشفاء" [انظر: المصدر السابق، ص 232 و233؛ ص 242؛ ص 255]. فإنّه كان يعتقد أنّ قوّة الوهم تستخدم أحيانًا القوّة المتخيّلة لمراجعة الصور المحفوظة في الخيال أو المعاني المتراكمة في الذاكرة، وعبر هذا الطريق، تتذكّر الأمور التي نسيتها، ونتيجة مراجعة المتخيّلة لهذه الصور والمعاني وإعادة النظر فيها، تنتقل أحيانًا من صورة إلى أخرى، وأحيانًا من معنًى إلى آخر، وأحيانًا من صورة إلى معنًى أو من معنًى إلى صورة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ إحدى الخصائص الطبيعية للقوّة المتخيّلة هي القفز والوثوب من خيال إلى آخر، وربّما يمكن تسميتها "قفز الخيال ووثوبه". وإذا لم يهذّب الإنسان خيالَه ليكون منضبطًا ومعياريًّا، فإنّ هذه القفزات والوثبات الخيالية يمكن أن تلحق به أضرارًا لا يمكن إصلاحها. ويرى الباحثون في مجال النفس أنّ التخيّل قد يهيمن أحيانًا على الإنسان ويسيطر عليه، ويأخذ بزمامه ويقوده إلى أماكن بعيدة. وفي هذه الحالة، إذا أراد العودة إلى العمل الأساسي الذي كان مشغولًا به في البداية، فلا بدّ له من فكّ العقد واحدةً تلو الأخرى، ككرة الخيوط الملتفّة على نفسها، والعودة خطوةً بخطوة إلى الوراء للوصول إلى النقطة التي بدأ منها. [انظر: المصدر السابق، ص 242]

خامسًا: تلقّي الحقائق الغيبية والمغيّبات الملكوتية

إنّ تلقّي الحقائق الغيبية والمغيبات الملكوتية هو من وظائف القوّة المتخيّلة من منظور علم النفس الإسلامي. ويعتقد ابن سينا أنّ بعض الأفراد تكون القوّة المتخيّلة عندهم بمستوًى من القوّة والشدّة، بحيث إنّ قدرة العقل على الاستفادة من الحواسّ والخيال لا تمنع من هيمنة المتخيّلة وتفوّقها، وهؤلاء الأفراد يمتلكون نفوسًا قويّةً وكاملةً لا تمنعهم معالجة الأمور العقلية من التخيّل. ويتمتّع هؤلاء الأفراد الخاصّون بقوّة خيال قويّة تتلقّى صورًا من عالم الغيب؛ ولذلك يُخبرون عن وقائع ستتحقّق في المستقبل. وتنبع هذه الأخبار الغيبية من مصدر أعلى من أنفسهم، وتتلقّاها المتخيّلة عندهم، ثمّ تُلبسها رداء التخيّل والتمثّل، وبعبارة ابن سينا، تحاكيها وتُبلغ عنها «القوّة

المتخيّلة وخاصّتها دوام الحركة ما لم تُغلَب، وحركتها محاكيات الأشياء بأشباهها وأضدادها: فتارةً تحاكي المزاج كمن تغلب عليه السوداء فتخيّل له صورًا سوداء، ومحاكاة أذكار سبقت، ومحاكاة أفكار رجيّت» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 39].

وبعبارة أخرى، إنّ قوّة الخيال بعد أن تُعرض عليها الصورة الحقيقية الغيبية، تبدأ في الحكاية عنها ومحاكاتها؛ لأنّ وظيفة الخيال هي الحكاية والتصوير. ومن هنا، تحوّل الصور الحقيقية إلى صورة خيالية أخرى؛ ولهذا السبب لا تُرى تلك الصورة الأصلية والحقيقية بشكلٍ صافٍ ونقيٍّ. في الواقع، إنّ الخيال يُلبس تلك الصورة الحقيقية رداءً جديدًا، والنفس بدلًا من رؤية الصورة المحكيّة، ترى الصورة الحاكية. وإذا حدث هذا في المنام والرؤيا، يُقال إنّ هذا الحلم يحتاج إلى تعبير، ويجب على من يقوم بتعبير الرؤيا وتفسيرها أن يزيل ـ في ضوء ما يملكه من وعي وخبرة ـ هذا الغطاء الخيالي للحلم ليصل إلى الصورة الحقيقية والنقيّة. وبالطبع ليس المقصود أنّ هؤلاء الأفراد الذين يتمتّعون بنفوس قويّة يرون جميع الحقائق الغيبية وراء غطاء التخيّلات والتمثّلات. [انظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 240]

بل يؤكّد ابن سينا أنّ النفس الإنسانية تتلقّى أوّلًا الحقائق الغيبية بشكل كلّي ومجمل من العقل الفعّال، ثمّ تفيضها على المتخيّلة التي تدركها بشكل مفصّل ومصحوبة بالألفاظ: «يفيض عليها (النفس) العقل الفعّال ذلك المعنى كلّيًّا غير مفصّل ولا منظّم دفعةً واحدةً، ثمّ يفيض عن النفس إلى القوّة الخيالية، فتتخيّله مفصّلًا منظّمًا بعبارة مسموعة منظومة، ويشبه أن يكون الوحي على هذا الوجه» [ابن سينا، التعليقات، ص 82].

سادسًا: تأثّر المتخيّلة من القوّة الناطقة

يؤكّد علماء علم النفس أنّ تخيّل الإنسان أقوى وأكثر نشاطًا من تخيّل الحيوانات؛ لأنّ نور العقل قد أشرق على ذلك التخيّل فجعله منيرًا ولامعًا وقويًّا؛ ومن هنا يكتب الإنسان نتائج تخيّلاته كتجارب ثمينة في الكتب لتستفيد منها الأجيال الآتية. وبعبارة أخرى، تخيّل الإنسان هو تخيّل عقلي، لكنّ تخيّل الحيوان هو تخيّل وهمي، وبما أنّ تخيّل الإنسان يعدّ من قوى النفس الناطقة الإنسانية وجنودها، فإنّ طبيعة هذا التخيّل تتمتّع بهوية إنسانية؛ ولهذا السبب أحد منابع الإبداع والابتكار عند الإنسان هي قوّته المتخيّلة التي تتمتّع بقدرة خارقة على خلق أنواع التخيّلات والتصويرات، وتظهر في مختلف أنواع الصناعات، والفنون، والعمارة. يقول ابن سينا في هذا الشأن: «وإن كان الإنسان قد يعرض لحواسّه وقواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد أن تصير قواه

الباطنة نطقيةً مخالفةً للبهائم...؛ لأنّ نور النطق كأنّه فائض سائح على هذه القوى. وهذا التخيّل أيضًا الذي للإنسان قد صار موضوعًا للنطق بعد ما أنّه موضوع للوهم في الحيوانات، حتّى أنّه ينتفع به في العلوم، وصار ذكره أيضًا نافعًا في العلوم كالتجارب التي تحصل بالذكر والأرصاد الجزئية وغير ذلك» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 252 و253].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ هذه العبارة يذكر فيها ابن سينا مرّةً تمييز تخيّل الإنسان عن تخيّل الحيوانات والبهائم بتعبير "مجاورة النطق"، أي أنّ تخيّل الإنسان يختلف عن متخيّلة الحيوان؛ بسبب مجاورة العقل له، ومرّةً أخرى يقول: "لأنّ نور النطق كأنّه فائض سائح على هذه القوى" أي أنّ نور العقل مشرق على التخيّل، وفي هذين التعبيرين يقترب مبنى ابن سينا من مبنى صدر الدين الشيرازي الذي يرى أنّ النفس رغم وحدتها، تتمتّع بمراتب ودرجات مختلفة، وأنّ النفس نفسها تتأرجح فيما بين مراتبها صعودًا وهبوطًا، فإنّها في مرتبة تتعقّل، وفي مرتبة أدنى تتخيّل. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 165]

سابعًا: جسمانية القوّة المتخيّلة

إنّ إحدى الخصائص الوجودية للتخيّل والخيال من منظور ابن سينا، هي كونهما جسمانيين ومادّيين. ومن هنا، يرى مكان القوّة المتخيّلة في الدماغ إذ يقول: «وهي (المتخيّلة) قوّة مرتّبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة» [انظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 62] أي عند العضو الشبيه بالدودة. وعلى الرغم من أنّ ابن سينا يعتقد بنوع من الثنائية الجوهرية في العلاقة بين النفس الناطقة والجسد، إلّا أنّه فيما يرتبط بالقوى الباطنية الحيوانية مثل الحسّ المشترك، والخيال، والتخيّل، والوهم، يراها جميعًا مادّيةً وجسمانيةً، ويقدّم أدلّةً مختلفةً على مادّية الخيال والمتخيّلة. [انظر: ابن سينا، رساله‌ی نفس، ص 28]

تجدر الإشارة إلى أنّ القول بجسمانية الخيال والمتخيّلة ومادّيتهما، لا يتوافق مع آراء ابن سينا حول الأحلام الصادقة وتلقّي الحقائق الغيبية بواسطة المتخيّلة. كما يرى ابن سينا أنّ القوّة المتخيّلة تجرّد الصور الخيالية بشكل نصف تجريدي [انظر: ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 122]، بينما هذا الادّعاء أيضًا غير متوافق مع مادّية الخيال والمتخيّلة.

يقسّم ابن سينا خصائص النفس وحالاتها التي تتمّ بمشاركة البدن إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ الحالات والعوارض التي هي بالذات خصّيصة للنفس، لكنّها تبلغ الفعلية بشرط تعلّق النفس بالبدن، وهذه العوارض والحالات لا تُعطى للنفس بواسطة البدن، بل هي من النفس

ذاتها، مثل التخيّل الذي هو من النفس ذاتها، لكنّه يظهر ويبرز بشرط تعلّق النفس بالبدن، ويدخل ضمن هذه الفئة التخيّل، والشهوة، والغضب، والغمّ والحزن والأسى، والخوف، والتذكّر.

ب ـ العوارض والحالات التي هي للبدن بالذات، وتسري إلى النفس أيضًا بواسطة البدن، مثل النوم، واليقظة، والصحّة، والمرض.

جـ ـ العوارض والحالات التي ليست للنفس ولا للبدن بالذات، وإنّما نسبتها إليهما على السواء، مثل الألم الذي يشعر فيه البدن بتفرّق الاتّصال، وتقطّع النسيج الجسدي، كما يوجد في الحسّ الذي يحسّه من جهةٍ ما؛ لأنّ الحسّ قوّة من قوى النفس. [انظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 271]

وهنا توجد ملاحظة في غاية الأهمّية وهي أنّ التخيّل في الأصل خصيصة نفسانية، ويسري بواسطة النفس إلى البدن، وتترتّب على هذه الملاحظة آثار ونتائج خاصّة، منها أنّه عند تخيّل أمر لذيذ ومحبوب، تستمتع النفس بذلك، وإذا حصل البدن على نوع من اللذّة، فإنّها ببركة النفس، «وأمّا التخيّل والشهوة والغضب وما يجري هذا المجرى، فإنّها للنفس من جهة ما هي ذات بدن، وللبدن من جهة أنّها لنفس البدن أوّلًا» [المصدر السابق، ص 271].

تاسعًا: ارتباط المتخيّلة بالقوّة النزوعية الشوقية

من النقاط الجديرة بالذكر في ظاهراتية المتخيّلة هو الارتباط والصلة بين التخيّل والقوّة النزوعية الشوقية؛ إذ تنقسم قوى النفس الحيوانية وفقًا لتقسيم أوّلي إلى قوًى إدراكية وقوًى محرّكة، وتنقسم القوى المحرّكة الحيوانية إلى نوعين "الباعثة" و"الفاعلة"، والقوّة الباعثة التي وظيفتها الإثارة والتحفيز والتحريك تسمّى أيضًا "النزوعية الشوقية". [انظر: المصدر السابق، 57]

يعتقد ابن سينا أنّه إذا ارتسمت صورة مرغوبة ومحبوبة في تخيّل الإنسان، فإنّ القوّة الباعثة التي لها وظيفة تحفيزية وحركية، ولها شعبتان الشهوة والغضب، تحفّز قوى النفس الفاعلة لإشباع مراده ومحبوبه، وهذا العمل من أجل الحصول على اللذّة الخيالية، كما أنّه للتغلّب والسيطرة على شيء تراه المتخيّلة ضارًّا ومهلكًا تُثار القوّة الغضبية؛ ومن هنا يبيّن ابن سينا الصلة بين الشهوة والغضب من ناحية، والتخيّل من ناحية أخرى قائلًا: «وهذه القوّة الشوقية من شعبها القوّة الغضبية والقوّة الشهوية، فالتي تنبعث مشتاقةً إلى اللذيذ والمتخيّل نافعًا لتجلبه هي الشهوانية، والتي تنبعث مشتاقةً إلى الغلبة وإلى المتخيّل منافيًا لتدفعه فهي الغضبية» [المصدر السابق، ص 268].

والنقطة الجوهرية في المقام هي أنّ كلّ قوّة إدراكية تنعم بلذّة خاصّة بما تدركه؛ لأنّها بلغت من القوّة إلى الفعلية، ونالت كمالًا باعثًا على اللذّة، وهذه اللذّة ممتعةٌ ومطلوبةٌ لتلك القوّة الإدراكية، إلى درجة أنّه إذا لم تتذوّقها لفترة فإنّها تتألّم وتتأذّى، وكأنّها قد أصبحت مدمنةً عليها ومتعلّقةً بها، ومن هنا ترغب دائمًا في الوصول إليها مرّةً أخرى؛ ولذلك تثير إرادتها وعزمها لاستخدام القوى المحرّكة من أجل تجربة تلك اللذّة مرّةً أخرى. وهذه اللذّة التي تنالها القوّة المتخيّلة من تخيّلاتها، والشوق الذي يحصل لها عقب كلّ تخيلٍ هي من قبيل الشوق الذي يحصل للإنسان لإشباع شهوة، أو إطفاء غضب. [المصدر السابق، ص 269]

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ اللذّة من منظور ابن سينا هي إدراك الأمور الملائمة لطبع الإنسان، ولهذه اللذّة صلةً وثيقة بالتخيّل، ومن الأمور التي حظيت باهتمام ابن سينا أيضًا هو مشاركة الخيال والتخيّل في اشتداد اللذّة. [ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص 147]

المبحث الثالث: أساليب إدارة المتخيّلة وضبطها

يقترح ابن سينا حلولًا لضبط القوّة المتخيّلة الجامحة وإدارتها، وهي ما يلي:

أوّلًا: سيطرة القوّة العاقلة على المتخيّلة

لا تمارس المتخيّلة الفاعلية والنشاط إلّا عندما يغفل عقل الإنسان عنها ولا يراقبها، وعدم مراقبة العقل للخيال وتساهله في الإشراف عليه يوفّر الفرصة والبيئة لجموح الخيال: «وأكثر ما يعرض هذا (التخيّل) عند سكون القوى العقلية أو غفول الوهم، وعند اشتغال النفس النطقية عن مراعاة الخيال والوهم، فهناك تقوى المصوّرة والمتخيّلة على أفعالها الخاصّة» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 236]. وبالتالي فإنّ القوّة المتخيّلة أحيانًا تقع تحت تدبير النفس، وأحيانًا لا تستطيع النفس تدبيرها ومراقبتها، وفي الحالة الأولى يتمّ إنجاز أعمال المتخيّلة وفق رأي النفس، لكن في الحالة الثانية التي تكون فيها المتخيّلة خارج تدبير النفس ومراقبتها، وتبدأ في نسج صور خيالية، وتسلّم تلك الصور المنسوجة إلى الخيال، وبعد ذلك تذهب هذه الصور إلى الحسّ المشترك ليراها. وبعبارة أخرى هناك مبدأ كلّي، وهو أنّه إذا تنحّت نفس الإنسان الناطقة جانبًا، واعتزلت ولم تتولّ مسؤولية مراقبة القوى والاهتمام بها، ففي هذه الحالة فإنّ تلك القوّة ـ التي هي الأكثر عصيانًا وطغيانًا ـ ترى المجال مفتوحًا أمامها، فتسيطر على النفس، وتصبح هي القائد والمسيطر الوحيد في الميدان، وهذه القوّة المتمرّدة هي المتخيّلة التي تستغلّ غفلة العقل وعدم قيامه بدوره في المراقبة والإشراف، لتبدأ بالجموح. [انظر: المصدر السابق، ص 237]

والسؤال المهمّ الذي ينبغي طرحه هنا هو: في أيّ صورة تتنحّى النفس، وتغفل عن مراقبة قواها ورعايتها؟

ويجيب ابن سينا على هذا السؤال المهمّ بذكر عدّة عوامل لغفلة العاقلة:

أ ـ إذا انشغلت النفس بعمل، فإنّها تعجز عن الاشتغال بآخر؛ وذلك بسبب ضعفها الوجودي، وفي هذه الحالة لم تنسحب النفس بالكامل، وإنّما هي تستفيد من بعض القوى وتصرف همّتها لها؛ ولهذا السبب انصرفت عن الانتباه والتركيز على القوى الأخرى مثل المتخيّلة وتركتها بلا رقابة، وفي هذه الظروف ترى القوّة المتخيّلة نفسها حرّةً من قيد مراقبة العقل، فتبدأ بالتخيّل.

ب ـ في حالة المرض والآلام الجسدية، تنشغل النفس بالعناية بالبدن؛ ولذا تنصرف عن مراقبة المتخيّلة وضبطها.

جـ ـ في حالة الخوف والفزع الشديد أيضًا ينفعل العقل ولا يستطيع الإشراف على المتخيّلة ومراقبتها.

د ـ في حالة الاستراحة والنوم أيضًا تتحرّر المتخيّلة من قيد مراقبة العقل وسيطرته، وتبدأ في التخيّل والتصوير.

وفي هذه الحالات تشتدّ قوّة المتخيلة وتتّجه إلى قوّة الخيال، ويؤدّي اجتماع الخيال والمتخيّلة وتحالفهما إلى تركيز الخيال بشدّة، فتظهر نتيجةً لذلك الصور الخيالية بشكل واضح وجلي وكأنّ الشخص يراها بأمّ عينه. [انظر: المصدر السابق، ص137 و239]

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ نفس الإنسان وقوّته العاقلة لا تعمل في حالات النوم والمرض والخوف والانشغال بقوّة خاصّة، وواقع الأمر أنّه حينما ترى المتخيّلة المشرف عليها ومراقبها غافلًا عنها تبدأ في النشاط، وبالتالي أفضل طريقة لضبط التخيل من منظور ابن سينا هي اليقظة والوعي وتقوية العقل، فبمجرّد أن يضعف العقل أو يُعزل، تجلس القوّة الوهمية الحيوانية على مسند القدرة وتستخدم المتخيّلة، والمتخيّلة التي بطبعها وطبيعتها تعشق التخيّل والنسج، تبدأ بالنشاط؛ ونتيجة لذلك تلحق أضرارًا كثيرةً بنموّ الإنسان الفكري والروحي وحتّى الجسدي.

ثانيًا: إخراج قوّة الخيال عن دائرة تناول القوّة المتخيّلة

من الأمور الأخرى التي يطرحها ابن سينا لضبط المتخيّلة والسيطرة عليها هو ضرورة إخراج قوّة الخيال ـ بوصفها محلًّا وخزانةً لحفظ الصور الحسّية ـ عن دائرة تناول القوّة المتخيّلة، وبعبارة

أخرى إنّ المتخيّلة تأخذ موادّها الأوّلية التي تستخدمها في التصوير والتشكيل من خزانة الخيال، ثمّ تعيد الصور التي تصنعها إلى نفس الخزانة للحفظ، وحينئذٍ إذا بادرت النفس وجعلت قوّة الخيال هذه في خدمة أعمالها، وقضاء احتياجاتها، فهي في الواقع أخذت المعين والناصر والمساعد من المتخيّلة ولن تستطيع المتخيّلة أن تكون فاعلةً. وحينئذٍ ينبغي طرح هذا السؤال وهو: كيف تستطيع النفس أن تُخرج قوّة الخيال من سيطرة المتخيّلة وتجعلها في خدمتها؟ وفي مقام الجواب يرى ابن سينا أنّه إذا وجهت النفس انتباهها كلّه إلى الحواسّ الظاهرة، ودرست المدخلات الحسّية بدقّة، ففي هذه الحالة تقع قوّة الخيال التي هي خزانة المحسوسات ومستودعها تحت سيطرة النفس بالكامل وتمتلئ بالمحسوسات الظاهرية. وفي هذه الظروف، لا تمتنع قوّة الخيال عن الاستسلام للقوّة المتخيّلة فحسب، بل تضع نفسها في خدمة النفس. ولن تكون القوّة المتخيّلة في هذه الحالة قادرةً على صنع أو معالجة الصور الخيالية، كما أنّ الحسّ المشترك يكون أيضًا في قبضة النفس ولا يطيع القوّة المتخيّلة. ونتيجة لذلك لن تكون القوّة المتخيّلة لا معينًا ولا ناصرًا للتصوير؛ لأنّ قوّة الخيال والحسّ المشترك كلاهما في خدمة النفس. [انظر: المصدر السابق، ص 238]

هذا الحلّ الذي يقدّمه ابن سينا يرجع في الواقع إلى نفي بطالة النفس وعطالتها، إذا لم تكن نفس الإنسان مشغولةً بعمل ونشاط مفيد وبناء، فإنّ قوى الإنسان الباطنية تبقى معطّلةً، والقوّة المتخيّلة التي هي غير مستقرّة وفعّالة بطبعها تغتنم هذه الفرصة، وتبدأ بالتخيّل والنسج، وتعيق تركيز الإنسان وانتباهه، فيجد الإنسان صعوبةً في التركيز في الموضع الذي يحتاج فيه إليه لإنجاز أعماله المهمّة.

ثالثًا: الاستخدام المنضبط والهادف للمتخيّلة

الحلّ الآخر هو أن تستخدم النفس القوّة المتخيّلة بشكل مخطّط له ومنضبط في خدمة أهدافها، بحيث تكون للنفس مجاهيل تريد تحويلها إلى معلومات عن طريق التفكير، وللوصول إلى هذا الهدف تستخدم النفس المتخيّلة لتوفير المقدّمات والصغريات والكبريات لتتمكن من الوصول إلى مطلوبها، وفي هذا يقول ابن سينا: «وتارةً عند استعمال النفس إيّاها في أفعالها التي تتّصل بها من التميّز والفكرة بأن تستولي على المتخيّلة فتستخدمها والحسَّ المشترك معها في تركيب صور بأعيانها وتحليلها على جهة يقع للنفس فيها غرض صحيح، ولا تتمكن المتخيّلة لذلك من التصرّف على ما لها أن تتصرّف عليه بطباعها، بل تكون منجرّةً مع تصريف النفس النطقية إيّاها انجرارًا» [المصدر السابق].

وفي الواقع إنّ النفس والعقل الإنساني ينظمان المتخيّلة في برنامج هادف، ويُجنّدانها بشكل منهجي للوصول إلى أهدافهما، ويمنعانها من أن تُهدر طاقتها عبثًا وباطلًا. يمكن ملاحظة نموذجٍ بارزٍ لهذا الاستخدام الهادف للمتخيّلة في فنون الصناعات اليدوية، وهندسة البناء، وصناعة الأفلام الخيالية الهادفة، وتأليف الموسيقى، وتخطيط المدن وعمرانها، في تأليف رواية خيالية جميلة مفيدة. ومن هنا يُعلَم أنّه كما للمتخيّلة العاصية والمتمرّدة آثار مخرّبة ومدمّرة، فإنّ المتخيّلة المنضبطة والطائعة للعقل إذا أُديرت وقُيّدت بشكل جيّد يمكن أن تكون مظهرًا لأحد الأسماء الإلهية الحُسنى وهو الخلّاق، فتلعب دورًا مؤثّرًا، لا سيّما في الإبداع والابتكار في المجالات الفكرية والثقافية والفنّية والصناعية المختلفة.

رابعًا: الانشغال بالأمور الروحية وصرف الذهن التصوّرات الباطلة

الحلّ الآخر هو أنّ النفس تريد أحيانًا من الناحية العملية والسلوكية الوصول إلى الرقيّ والكمال والنموّ الروحي، ومن هنا يجب أن تهدأ وتسكن هذه المتخيّلة؛ لأنّ التصوير والتخيّل يشغل النفس بالصور الباطلة، والانشغال بهذه الصور يحرمها من إدراك الحقائق ومشاهدتها، فلا تصل إلى كمالها المطلوب. [انظر: المصدر السابق]

فتعزيز الأمور المعنوية، والتوجّه إلى منبع القدرة والكمال والجمال ـ أي الحقّ ﷻ ـ تعدّ من الطرق والأساليب الأخرى للسيطرة على المتخيّلة وضبطها؛ لأنّ التخيّلات الوهمية والباطلة كالقيود والسلاسل تمنع النفس من التحليق إلى الملكوت، فإذا استطاعت النفس تقوية التوجّه الروحي والمعنوي في ذاتها، فإنّها تستطيع بالتدريج أن تُلجم هذا الخيال العاصي المتمرّد وتسيطر عليه. ومن العوامل المهمّة في تركيز النفس هو تعزيز الحالة الروحانية لديها، ومنع تشتّت التخيّل ومنع الفوضى التي تعتريه. [انظر: المصدر السابق، ص 243]

سادسًا: سلامة البدن واعتدال المزاج

من الأمور الأخرى التي تشغل القوّة المتخيّلة هي أنْ يُصاب جسم الإنسان بعارض أو قصور، أو اختلال في المزاج، والمرض الجسدي أو اختلال الاعتدال المزاجي يجبر المتخيّلة على الحكاية والإبلاغ عن ذلك القصور والألم والمعاناة. [انظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 247]

وفي المقابل، فإنّ الأفراد الذين يتمتّعون ببدن سليم قويّ، ولديهم اعتدالٌ نسبيٌّ في المزاج، يكون خيالهم وتخيّلهم في مأمنٍ من جهة البدن والاحتياجات والآلام الجسدية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا يذكر عدّة فئات من الناس الذين لديهم قوّة متخيّلة قويّة ونشطة؛ ولذلك فإنّ رؤيا هؤلاء ومناماتهم تكون غالبًا غير صادقة ولا مطابقة للواقع. يقول ابن سينا: «فلذلك لا يصحّ في الأكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرّير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكر» [المصدر السابق، ص 248]. وأفراد هذه المجموعات المتعدّدة يصعب عليهم ضبط خيالهم والسيطرة عليه؛ لأنّ البيئة والأرضية للتخيّل والتصوّر مهيّأة لديهم بقوّة. ويرى ابن سينا أنّ وقت السحر هو أفضل وقت تصحّ فيه الرؤيا: «ولذلك أيضًا إنّما يصحّ من الرؤيا في أكثر الأمر ما كان في وقت السحر؛ لأنّ الخواطر كلّها تكون في هذا الوقت ساكنةً...، وإذا كانت القوّة المتخيّلة في حال النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصوّرة، بل متمكّنة منهما» [المصدر السابق، ص 248 - 249]. ونتيجةً لذلك تجد النفس الاستعداد للاتّصال بالمبادئ العالية وعالم الغيب لتستقي حقائق منه.

سابعًا: ترك الكذب والأفكار الفاسدة

أحد العوامل التي تسبّب فساد قوّة الخيال وضياعها هو التعوّد على الكذب، والأفكار الفاسدة، وربّما تصل هذه التصوّرات والتخيّلات الفاسدة والقبيحة إلى حدّ أنّ النفس تنفر من اتّباع أوامر العقل الرصينة المحكمة، وتصاب بالقلق والاضطراب الذهني: «فانّ عادة الكذب والأفكار الفاسدة تجعل الخيال رديء الحركات غير مطاوع لتسديد النطق، بل يكون حاله حال خيالٍ من فسد مزاجه إلى تشويش» [المصدر السابق، ص 249].

ومن هنا يلعب دور التربية الأخلاقية وتزكية النفس دورًا مهمًّا جدًّا في السيطرة على قوّة الخيال والمتخيّلة وإصلاحهما، فإنّ الإنسان الذي يشعر بالحقارة والصغر في ذاته ويفتقر إلى عزّة النفس وكرامتها، يقوم من أجل تعويض النقص الشخصي بعمل تخيّلات فاسدة وقبيحة. ويُرجع ابن سينا منشأ الرذائل الأخلاقية ومصدرها إلى استيلاء الشهوة والغضب وسيطرتهما على العقل العملي، وهو العقل الذي يأمر بالخير والصلاح بمشورة وصلاحية العقل النظري، ولا يجب أن يكون منفعلًا ومتأثّرًا بالشهوة والغضب، وإلّا ستتشكّل فيه هيئة انقيادية، وتصل فيه الرذائل والصفات الأخلاقية القبيحة إلى مستوى الفعلية. [انظر: ابن سينا، النجاة، ص 164].

وأمّا الأفراد الذين لم تروَّض وتُضبط قوّة الشهوة والغضب لديهم، ولم تقع تحت سيطرة العقل العملي، فإنّهم يتّصفون بالرذائل الأخلاقية. في مقابل هؤلاء نجد الأفراد الذين يتمتّعون بالصحّة النفسية وغنى الشخصية يتّصفون بتخيّل هادئ ومضبوط. ومن هنا يقول بعض أهل المعرفة

حـول ضرورة تنقيـة النفـس مـن التخيّـلات الفاسـدة: «وانتبـه إلى أنّ الخيـالات الفاسـدة والقبيحـة والتصـوّرات الباطلـة هي مـن إلقـاءات الشـيطان، الذي يريـد أن يوطّـن جنـوده في مملكـة باطنـك، فعليـك أيّهـا المجاهـد ضـدّ الشـيطان وجنـوده، وأنـت تريـد أن تجعل مـن صفحة نفسـك مملكـةً إلهيةً رحمانيـةً، عليـك أن تحـذر كيـد هذا اللعـين، وأن تبعـد عنك هـذه الأوهـام المخالفة لرضـا الله تعالى؛ حـتّى تنـتزع إن شـاء الله هـذا المـتراس المهمّ جـدًّا من يد الشـيطان وجنـوده في هـذه المعركـة الداخلية، فهـذا المـتراس بمنزلـة الحدّ الفاصل، فـإذا تغلّبت هنا فتأمّل خـيرًا» [الموسـوي الخميني، الأربعـون حديثًـا، ص 46].

المبحث الرابع: التداعيات المترتّبة على ضبط القوّة المتخيّلة

يُثمر التخيّل المهذّب والمنضبط داخل الإنسان آثارًا مفيدةً، وفيما يلي الإشارة إلى بعضها:

أوّلًا: ضبط الانفعالات والعواطف الناشئة عن القوّة الواهمة

مـن المباحـث الـتي يجب أن تحظـى باهتمام كبـير في إدارة القـوّة المتخيّلة هـو الارتباط بـين المتخيّلة والقـوّة الواهمـة، فـإن الواهمـة هي الحاكمـة المطلقـة في النفـس الحيوانيـة، ومـن هنـا تسـيطر وتتفوّق على القـوى التابعـة لهـا مثـل المتخيّلـة، والخيـال، والحـواسّ الظاهـرة، وتسـتخدمها في تحقيـق أهدافها وطلباتهـا. وأهـمّ عمل للواهمة هـو إدراك "المعاني الجزئية" مثـل العداوة، والصداقـة، والموافقة والمخالفة.

إنّ الخيـال والمتخيّلـة يؤدّيـان مـن ناحيـة إلى إثـارة الوهـم وإشـعاله، وينفخـان في شـعلة الحـبّ أو البغـض تجـاه شيءٍ مـا. فعلى سـبيل المثال، تـرى عين أحد الأشـخاص مشـهدًا غير مرغـوب، وتعاملًا سـيّئا مـن شـخص آخـر، فيـدرك الوهـم معـنى العـداوة والكراهيـة منـه. ويتـمّ تسـجيل صـورة هـذا التعامـل القبيـح وأرشـفته في قـوّة الخيـال والذاكـرة مـع المعـنى المرتبـط بـه، أي العـداوة والضغينـة. وبعـد مـرور عدّة أشـهر تسـتخرج القـوّة المتخيّلة مـرّةً أخرى صـورة ذلك المشـهد الكريه مـن خزانة الخيـال وتتخيّلـه، وعقيـب هـذا التخيّل يُبعـث من جديـد ذلك المعنى الجـزئي أي البغـض والغضب، وتُثـار مشـاعر العـداوة والضغينـة تجـاه ذلـك الشـخص. وبالتـالي عندمـا ظهرت صـورة ذلك المشـهد والتعامـل القبيـح في الذهـن كانـت مصحوبـةً بهيجـان الكراهيـة وانفعالهـا، والآن أيضًـا بعـد مـرور سـنين مديـدة إذا تُخيّلـت تلـك الصـورة مـرّةً أخرى فسـتكون مصحوبـةً بذلـك الهيجـان والكراهية.

[ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 257]

تلعب قوّة الخيال والمتخيّلة دورًا تحفيزيًّا تجاه الوهم، ومن هنا يصرّح ابن سينا بأنّ الأحكام التي يصدرها الوهم تكون على أساس التخيّل وإثارته: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيّلي» [المصدر السابق، ص 254]. ويُبيّن في مكان آخر هذا المضمون نفسه قائلًا: «وهي (الواهمة) الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكمًا ليس فصلًا كالحكم العقلي، ولكن حكمًا تخيّليًّا مقرونًا بالجزئية وبالصورة الحسّية» [المصدر السابق، ص 231]. وفي هذه الفقرة يصرّح ابن سينا بأنّ الأحكام التي تصدرها قوّة الوهم ليست ناشئةً من العقل؛ ولهذا السبب فإنّ أحكامه ليست قطعيةً ويقينيةً وفاصلةً، بل نابعة من معطيات الحسّ والتخيّل.

ومن ناحية أخرى، فإنّ القوّة الواهمة المشتعلة، تقوم بالسيطرة على القوّة المتخيّلة وتستخدمها لتبحث لها عن حلٍّ وتخيّلٍ لإطفاء نار الكراهية والضغينة الملتهبة فيها، أو إذا كان لديها حبّ ومودّة تجاه شخص، تقوم بتحفيز المتخيّلة لترتيب خطّة مناسبة للتقرّب منه.

فالمتخيّلة والخيال طائعان وخاضعان لأمر الوهم ويخدمانه من جهتين، ويلعبان في هذا المضمار دورين: أحدهما التحفيز والإثارة لقوّة الوهم، والثاني التخيّل والتصوير لإنجاح الواهمة.

ومن هنا يمكن إدراك أهمّية إدارة القوّة المتخيّلة والسيطرة عليها، وإذا تمّ ضبط كلٍّ من المتخيّلة والخيال وتهذيبهما، فإنّ الانفعالات والعواطف الناشئة عنها تُضبط أيضًا، وتربية قوّة الوهم وإدارتها رهينة بتربية قوّة المتخيّلة ورعايتها.

ثانيًا: السيطرة على الشهوات

من الآثار والنتائج التي يؤكّدها ابن سينا لإدارة المتخيّلة وضبطها هي السيطرة على الشهوة الجنسية، وبما أنّ هناك تأثيرًا متبادلًا بين النفس والبدن، فإنّ الحالات النفسية ـ ومن بينها التخيّلات والصور الخيالية في الذهن ـ تؤثّر في بدن الإنسان وتجعله يتفاعل مع أمور، والتخيّل غير المهذّب وغير المنضبط والفوضوي يؤدّي إلى ظهور سلوكيات وفعاليات حيوانية وشهوانية. يقول ابن سينا في هذا الشأن: «ومن العجائب أنّه كما يعرض من حركة الطبيعة لدفع المنيّ تخيّلٌ ما، كذلك ربّما عرض تخيّلٌ ما لصورة مشتهاة بسبب من الأسباب ، فتنبعث الطبيعة إلى جمع المنيّ وإرسال الريح الناشرة لآلة الجماع وربّما قذفت المنيّ، وقد يكون هذا في النوم واليقظة جميعًا وإن لم يكن هناك هيجان وشبق» [المصدر السابق، ص 248].

وبعبارة أخرى إذا كانت قوّة الخيال حرّةً فإنّها تصبح منشأً لفساد أخلاق الإنسان، أي إذا لم تُشغل النفس بعمل، فإنّها ستشغلك بذاتها.

ثالثًا: الارتباط بالغيب وتلقّي الحقائق الغيبية

من الآثار السيّئة الأخرى لانفلات التخيّل وطغيانه في الإنسان، هو أنّه أحيانًا يبدأ شخصٌ مستعدٌّ بتلقّي حقيقة غيبية أثناء النوم، ويتلقّى طليعةً وومضةً من ذلك النور والحقيقة الغيبية، لكن سرعان ما تدخل القوّة المتخيّلة وتقطع ذلك الارتباط الغيبي، ولا تسمح لتلك الومضة والواردات الغيبية بالاستقرار الكامل في القلب: «ويتّفق كثيرًا أن يكون ما يرى من الملكوت شيئًا كالرأس وكالابتداء، فيستولي التخيّل على النفس استيلاءً يصرفها عن استتمام ما تراه» [المصدر السابق، ص 244]. وإذا كانت المتخيّلة منقادةً ومهذَّبةً، فإنّها لن تقف مطلقًا أمام تجلّي الأنوار الغيبية والملكوتية، وبالتالي فإنّ فسح المجال للتخيّل، وإطلاق العنان له، يمثّل حجابًا سميكًا أمام تلقّي الواردات الغيبية. ومن هنا يصرّح ابن سينا أنّ أصحّ الأحلام وأصدقها، يراها الأفراد الذين اعتادوا على قول الحقّ في حياتهم، وقهرت أنفسهم التخيّل الكاذب. [المصدر السابق، ص 245]

رابعًا: تجنّب صدور الأحكام الظنّية

من النتائج الأخرى لإطلاق العنان للمتخيّلة هو أنّ الأحكام الصادرة من قوّة المتخيّلة تعدّ أحكامًا ظنّيةً وغير قطعية، يقول ابن سينا: «إنّ الظنّ للقوّة الخيالية» [ابن سينا، المباحثات، ص 149؛ النفس من كتاب الشفاء، ص 231]. ومن هنا فإنّ أحكام القوّة الواهمة تُسمّى "الأحكام التخيّلية"؛ لأنّها مبنيّة على التخيّل، فلا تفيد القطع واليقين. وبالتالي فإنّ عدم ضبط القوّة المتخيّلة والسيطرة عليها، يقوّي في الإنسان عادةً أن يصدر أحكامًا ظنّيةً وغير قطعية، وهذا ما أنكره القرآن الكريم: ﴿**وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ [سورة يونس: 36].

خامسًا: تجنّب الوقوع في فخّ تجسيم الله ﷻ

من النتائج المهمّة لإدارة الخيال والتخيّل والسيطرة عليهما، هو تجنّب الوقوع في فخّ تجسيم الله ﷻ، وهذا يُعدّ من النتائج الاعتقادية المهمّة لإدارة الخيال.

ومن الآثار السلبية لحكم الخيال والتخيّل وسيطرتهما على وجود الإنسان هو التلقين المادّي والجسماني لله تعالى، بمعنى أنّ الخيال المنفلت يعدّ لله تعالى صفاتٍ جسديةً ومادّيةً مثل اليد والرجل والأعضاء والجوارح المادّية. ومن المدافعين عن تجسيم الله هو ابن تيمية وأتباعه الذين

يقولون بـ"العقل الجسماني"، وفي ضوء هذا التصوّر الخيالي لله يصرّح ابن تيمية قائلًا: «لا فرق في هذا بين أفعال الله تعالى وصفاته وبين سائر الأشياء، فإنّ الإنسان إذا أحسّ أمرًا أو تخيّله حصل له من العلم والعقل بسبب ذلك ما لم يدركه الحسّ والخيال» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 263 و264]. وهذا التصوّر الجسماني لله تعالى وللعالم الغيبي ناشئ عن الرؤية الحسّية المفرطة عند ابن تيمية، وهو القائل: «ما لا يُعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا» [المصدر السابق، ج 1، ص 229].

وينسب ابن تيمية إلى الجمهور أنّهم يعتقدون أنّ العقل لا ينفكّ عن التخيّل، وما ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ لا يمكن تخيّله والتصديق به، وبناءً على ذلك يرى أنّ الشارع وصف نفسه ﷻ بأوصاف تقرب من قوّة التخيّل، مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم أنّه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيّلة ولا يشبهه. ولو كان مقصود الجمهور أنّ الله ليس بجسمٍ لما صرّحوا بشيءٍ من هذا، بل لمّا كان أرفع الموجودات المتخيّلة هو النور، ضُرب المثال به، فقال عزّ من قائل: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [سورة النور: 35]؛ إذ كان النور أشهر الموجودات عند الحسّ والتخيّل، وبهذا النحو من التصوّر أمكن أن يفهموا المعاني الموجودة في المعاد، أعني تلك المعاني مثّلت لهم بأمور متخيّلة محسوسة. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 447 و448].

ويقول مقتضى العقل الجسماني هو أن يكون الله فوق عرشه، وبما هو عظيم فلا بدّ أن يكون له جانبان، جانب عن يمين العرش وجانب عن يساره، ويكون أحدهما غير الآخر؛ لأنّ العقل الجسماني يحكم بأنّ الموجود لا بدّ أن يكون داخل العالم أو خارجه، وأنّه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا هو مقتضى الحسّ والخيال أيضًا. [انظر: المصدر السابق، ج 4، ص 119]

الخاتمة

القـوّة المتخيّلـة قـوّة فاعلـة ومبدعـة بطبعهـا، وهي متحرّكة في نشـاطٍ دائـم. ومن هنـا، إذا لم يتمّ ضبـط هـذه القوّة والسـيطرة عليهـا، وتُركـت منفلتـة اللجام، يمكنهـا أن تكـون ضـارّةً. وعلى الرغم مـن أنّ قـوّة الخيـال والمتخيّلة متميّزتان عـن بعضهما، إلّا أنّهمـا تعملان في إطار مـن التفاعل والتبادل المسـتمرّ. والوظيفـة الأساسـية للقـوّة المتخيّلـة هي "تركيـب المفصّـل وتفصيـل المركّـب". وبعـد تحليل المتخيّلـة تحليـلًا ظاهراتيًّـا وبيان خصائصها، يقترح ابن سـينا حلولًا وأسـاليب عمليةً مهمّـةً، ويؤكّد ضرورة مراقبـة العقـل للمتخيّلـة واسـتخدامها مـن قبله بشـكل منهـجي وهـادف، ويـرى أنّ المتخيّلة تجـد مجـالًا أكـبر للتخيّـل في حالـة النـوم والمـرض والخـوف؛ لأنّهـا ترى نفسـها خـارج نطـاق مراقبة العقـل. كمـا أنّ إخـراج قـوّة الخيـال عن دائرة تنـاول المتخيّلـة هو أحد طـرق ضبط المتخيّلـة الأخرى مـن منظـور ابن سـينا. والحلّ الآخـر الذي يؤدّي إلى ضبـط القـوّة المتخيّلة هو إصلاح المزاج الجسـدي والاهتمـام بصحّـة البـدن، فإنّـه يلعـب دورًا كبـيرًا في ضبـط التخيّـل، وكذلـك الاهتمـام بالروحيات والتوجّـه القلبي إلى المـولى تعالى.

قائمة المصادر

ابـن تيميـة، أحمـد بن عبـد الحليم، بيـان تلبيس الجهميـة في تأسـيس بدعهم الكلاميـة، مجمع ملك فهـد لطباعـة المصحف الشريـف، المدينة المنـوّرة، الطبعة الثانيـة، 1426 هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بن عبـد الله، الأضحويـة في المعاد، تحقيق حسـن عاصي، انتشـارات شـمس تبريزي، طهـران، 1382 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، التعليقـات، تحقيـق عبـد الرحمـن بـدوي، مكتـب الإعـلام الإسـلامي، قـم، 1404 هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، المباحثـات، تصحيـح محسـن بيدارفـر، مؤسسـهی پژوهـشی حكمـت و فلسـفهی ايـران، تهـران، 1396 هـ. ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، مرتضوى، تهران، 1364 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النفس مـن كتـاب الشـفاء، تحقيق حسـن حسـن زاده آملي، مركـز النـشر التابـع لمكتب الإعـلام الإسـلامى، قـم، 1375 هـ. ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، تحقيق إبراهيم خروز، تركيه، 1395 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بن عبـد الله، رسـالهی نفـس، تصحيح مـوسى عميـد، انجمن آثـار و مفاخر فرهنگی، همـدان، 1383 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بن عبد الله، عيـون الحكمة، تحقيق عبـد الرحمن بـدوي، دار القلم، بيروت، 1980م.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، المبـدأ والمعـاد، تحقيـق عبد الله نـوراني، مؤسسـة الدراسـات الإسـلامية، طهـران، 1404 هـ.

الموسوي الخميني، روح الله، الأربعون حديثًا، دار زين العابدين، بيروت، 2010 م.

حسن زاده آملي، حسن، عيون مسائل النفس، امير كبير، تهران، 1385 هـ. ش.

الشـيرازي، صـدر الدين، الحكمـة المتعالية في الأسـفار العقلية الأربعة، دار إحيـاء التراث العربي، بيروت، 1423 هـ.

Al-Daleel

The Soul in the Textual Approach: Salafism and Dhahirism as Models

Ghayour Al-Hussein
Doctorate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: ghayyurabbas146@gmail.com

Abstract

This study examines the textual approach's conception of the human soul, with a focus on its position regarding the soul's immateriality, its types, faculties, and relationship with the body. The textual methodology is based on the primacy of text and sensory perception, while restricting the role of the mind to serve as a tool for understanding texts rather than an independent source of knowledge, which distinguishes its conception from traditional philosophy and theology.According to this approach, Quranic, narrational, and rational evidence indicates that the soul is not immaterial but rather a subtle body functionally connected to the body. It possesses sensory faculties encompassing both outward and inward senses, alongside rational, spirited, and appetitive faculties. Textual scholars further classify the soul into three categories: the commanding soul (al-nafs al-ammara), the reproaching soul (al-nafs al-lawwama), and the tranquil soul (al-nafs al-mutma'inna), corresponding to the degree of a person's piety and moral conduct. The researcher employs a descriptive and analytical methodology to present the various views of the textual approach concerning the soul, and a critical methodology to evaluate them. The study indicates that the textual approach maintains the clarity of religious law and unity of understanding; however, it faces epistemological, philosophical, and scientific challenges, most notably its confinement of knowledge to perceptible matters and its rejection of the mind's independence, which imposes restrictions on interpretation. Additionally, describing the soul as a "subtle body" approaches the prohibition of anthropomorphism if not understood within the framework of the soul-body relationship. Therefore, the study recommends adopting a methodological balance between text and reason to understand the human soul more comprehensively and equitably.

Keywords: Soul, Textual Approach, Primacy of Sensory Perception, Reason, Faculties of the Soul, Body.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 63-94

Received: 05/01/2026; Accepted: 17/02/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

النفس عند الاتّجاه النصّي.. السلفية والظاهرية نموذجًا

غيور الحسنين
دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.
البريد الإلكتروني: ghayyurabbas146@gmail.com

الخلاصة

تستعرض الدراسة تصوّر الاتّجاه النصّي للنفس الإنسانية، مع التركيز على موقف هذا الاتّجاه من تجرّد النفس وأنواعها وقواها وعلاقتها بالجسد. ويقوم المنهج النصّي على أصالة النصّ والحسّ، مع تقييد دور العقل ليكون أداةً لفهم النصوص لا مصدرًا مستقلًّا للمعرفة، ما يميّز تصوّره عن الفلسفة والكلام التقليدي. تشير الأدلّة القرآنية والروائية والعقلية وفق هذا الاتّجاه إلى أنّ النفس ليست مجرّدةً عن المادّة، بل هي جسم لطيف مرتبط بالجسد وظيفيًّا، وتمتلك قوًى حسّيةً تشمل الحواسّ الظاهرة والباطنة، إلى جانب قوًى عقلية وغضبية وشهوية. كما صنّف النصّيون النفس إلى النفس الأمّارة، والنفس اللوّامة، والنفس المطمئنّة، بحسب درجة تقوى الإنسان وسلوكه الأخلاقي. وقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي والتحليلي في عرض الآراء المختلفة للاتّجاه النصّي المتعلّقة بالنفس والمنهج النقدي في تقييمها. تشير الدراسة إلى أنّ المنهج النصّي يحافظ على وضوح الشريعة ووحدة الفهم، لكنّه يواجه إشكالاتٍ معرفيةً وفلسفيةً وعلميةً، أبرزها حصر المعرفة بالمحسوسات ورفض استقلالية العقل، وما يترتّب على ذلك من قيود على التأويل. كما أنّ وصف الروح بأنّها "جسم لطيف" يقترب من محظور التجسيم إذا لم يُفهم ضمن إطار العلاقة بين النفس والجسد؛ لذلك توصي الدراسة بتبنّي موازنة منهجية بين النصّ والعقل لفهم النفس الإنسانية بشكل أكثر شمولية وتوازنًا.

الكلمات المفتاحية: النفس، الاتّجاه النصّي، أصالة الحسّ، العقل، قوى النفس، الجسد.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 63 ـ 94
الاستلام: 2026/01/05، القبول: 2026/02/17
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

شهد الفكر الإسلامي نقاشاتٍ كلاميةً وفلسفيةً موسّعةً حول حقيقة النفس الإنسانية وطبيعتها، وأسفرت هذه النقاشات عن تبلوّر اتّجاهات معرفية متعدّدة. من أبرز هذه الاتّجاهات الاتّجاه النصّي الذي تناول هذه القضيّة انطلاقًا من مرجعية النصّ الديني وفهم السلف، مع تبنّي موقف نقدي صارم تجاه التفسير الفلسفي والتأويل العقلي المجرّد. وقد كانت مسألة النفس، بما تنطوي عليه من إشكالات تتعلّق بماهيتها وعلاقتها بالجسد، ومدى تجرّدها أو مادّيتها، محورًا أساسيًّا للاختلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين وأهل الحديث، الأمر الذي انعكس بوضوح على الأسس المنهجيّة والبنى المعرفية لكلّ اتّجاه.

يهدف هذا البحث إلى تحليل تصوّر الاتّجاه النصّي للنفس الإنسانية تحليلًا نقديًّا، من خلال دراسة مفاهيمه المركزية، وأدلّته النقلية والعقلية، والأسس المنهجية الحاكمة لمقاربته لهذه القضيّة. ويركّز البحث على موقف هذا الاتّجاه من مسألة تجرّد النفس وأنواعها وقواها، وطبيعة علاقتها بالجسد.

وينطلق من فرضية مفادها أنّ الاتّجاه النصّي يقدّم تصوّرًا متميّزًا للنفس يقوم على أصالة النصّ والحسّ، مع تقييد دور العقل بوظيفة الفهم والتفسير غير المستقلّ، وظيفة العقل في هذا التصوّر هي التفسير والتحليل داخل حدود النصّ والحسّ، وليس الإبداع أو الاستنتاج المستقلّ، وهو ما يفرّق هذا الاتّجاه عن الاتّجاهات الفلسفية التي تعطي العقل دورًا مركزيًّا في معرفة النفس، وهو ما يؤدّي إلى نتائج خاصّة في تفسير طبيعة النفس ووظائفها، ويثير في المقابل إشكالاتٍ معرفيةً ومنهجيةً قابلةً للنقاش والتقويم.

تتمثّل أهمّية هذا البحث في سعيه إلى تجاوز العرض الوصفي لمواقف الاتّجاه النصّي، نحو تحليل مرتكزاته الفكرية ونقدها في ضوء معاييرٍ عقلية وكلامية وعلمية، بما يسمح بتقويم مدى انسجامه الداخلي وقدرته على تحقيق توازنٍ معرفي بين النصّ والعقل والحسّ في مقاربة النفس الإنسانية. كما يسلّط البحث الضوء على أثر هذا التصوّر المعرفي والعملي في بناء الفهم الديني للسلوك الإنساني، وتأسيس التصوّرات الأخلاقية، وتحديد مفهوم المسؤولية وحدود التكليف.

واعتمد البحث منهجًا تحليليًّا نقديًّا يقوم على استقراء النصوص الأساسية لدى أبرز ممثّلي الاتّجاه النصّي، وفي مقدّمتهم المدرسة الظاهرية والسلفية، مع الاستفادة من المقارنة بآراء الفلاسفة

والمتكلّمين عند الضرورة، وتحليل تلك المواقف ضمن سياقها المعرفي والمنهجي. وقد انتظم البحث في أربعة محاور رئيسة: خُصّص الأوّل لضبط مفاهيم البحث وبيان موقف الاتّجاه النصّي من النفس وأدلّته على عدم تجرّدها، وتناول الثاني الأسس المنهجية لهذا الاتّجاه، لا سيّما أصالة الحسّ والنصّ ونفي الدور الاستقلالي للعقل، بينما عالج الثالث مسألة أنواع النفس وقواها في النصوص الشرعية، وخُصّص الرابع لبحث علاقة النفس بالجسد وتقويمها نقديًّا.

ويخلص البحث إلى تقديم قراءة نقدية متكاملة لتصوّر النفس في الاتّجاه النصّي، تبرز مواطن القوّة والقصور فيه، وتساهم في فتح أفق معرفي أوسع لدراسة النفس الإنسانية، يقوم على التفاعل المنهجي المنضبط بين النصّ الشرعي والعقل، بعيدًا عن الاختزال أو التعارض المفتعل.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

يتضمّن تعريف الاتّجاه النصّي، وتعريف النفس لغةً واصطلاحًا، ثمّ ينتقل إلى بيان موقف الاتّجاه النصّي من النفس، مع عرض أدلّته من القرآن والسنّة والعقل على عدم تجرّدها.

أوّلًا: الاتّجاه النصّي

الاتّجاه النصّي هو منهج تفسيري في المعرفة الدينية يعتمد بشكل أساسي على النصوص الدينية كمصدر رئيسي للمعرفة والتشريع، مع تقييد دور العقل أو تقليصه في فهم الأحكام الدينية. وأبرز ممثّليه مدرسة أهل الحديث، والسلفية الوهّابية، والمدرسة الظاهرية. ويتميّز هذا المنهج بفهم النصوص وفق ظاهرها اللغوي المباشر دون الانغماس في التأويلات العقلية أو الفلسفية، مع تقديم النصّ على العقل عند التعارض، ورفض التفسيرات العقلانية أو الفلسفية المستمدّة من مصادر خارجية، خاصّةً تلك المتأثّرة بالفلسفة اليونانية. ويهدف هذا الاتّجاه إلى الحفاظ على نقاء الدين وثباته من خلال التمسّك الحرفي بالوحي، ممّا يؤدّي أحيانًا إلى تقييد دور العقل أو التعارض مع بعض البدهيات العقلية. [انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 144؛ عبد اللهي، تأمّلات في الاتّجاه النصّي، المعرفة الإلهيّة نموذجًا، ص 163 - 167؛ حليمي، العقل وتجلياته في النصوص الشرعيّة، ص 336؛ عمارة، تيّارات الفكر الإسلامي، ص 137 - 144]

ويقصد بالاتّجاه النصّي في هذا البحث كلٌّ من المدرسة السلفية والمدرسة الظاهرية.

ثانيًا: النفس

لغةً

تـدلّ كلمـة النفـس في اللغة العربية على معـانٍ متعدّدة، أشـهرها: الروح، وذات الـشيء، وحقيقته. ويُجمـع لفظهـا على نفـوس وأنفس. وفي سـياق الإنسـان، تُسـتعمل النفـس للدلالة على جوهـره الباطني الذي يـعي ويشـعر ويختـبر الوجود، وهو العنصر الذي تتكوّن به شـخصية الإنسـان وذاته. [انظر: الأصفهاني، المفـردات في غريـب القـرآن، ذيـل المـادّة (نفـس)، ص 819؛ ابـن منظور، لسـان العرب، ذيـل المادّة (نفـس)، ص 233]

اصطلاحًا

تنوّعـت التعريفـات الاصطلاحيـة للنفـس بتنـوّع المـدارس المعرفيـة والاتّجاهـات الفلسـفية والكلاميـة.

في السـياق الظاهـري، رأى ابـن حـزم الأندلـسي ـ وهو الفقيـه والمتكلّم ـ أنّ النفـس والروح شيء واحـد، وقـدّم تعريفًـا ذا طابـع مـادّي نسـبي؛ إذ ذهـب إلى أنّ النفـس جسـم طويـل عريـض عميق، له مـكان، وهـو عاقـل مـميّز يصرّف الجسـد. ويؤكّـد أنّ الـروح والنفـس اسـمان مترادفان لمعـنى واحد. [انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 47]

أمّـا ابـن تيميـة ممثّل الاتّجاه النـصّي فيعرّف النفـس بأنّها «الروح المدبّـرة للبدن الـتي تفارقه بالموت. هي الـروح المنفوخة فيـه، وهي النفس التي تفارقه بالموت» [ابـن تيمية، مجموع الفتـاوى، ج 9، ص 289].

يـرى ابن تيمية أنّ الروح ليسـت جسـمًا ولا جزءًا من أجسـام الإنسـان أو أعراضـه كالنفَس، بل هي شيء قائـم بذاتـه يفـارق البـدن عنـد الموت وينعّـم أو يعذَّب بحسـب أعمـاله، ومرتبطة بالجسـم بعلاقة تدبـير وعقـل لا علاقـة مادّيـة أو جوهريـة، فـهي ليسـت الهـواء المتنفّـس أو الحيـاة الموجودة في الجسـد كمـا ذهـب بعض الفلاسـفة والمتكلّمين. أمّا الجسـم عنده، فهـو لغةً واصطلاحًـا: كلّ ما له غلـظ وكثافة محسوسـة يمكـن إدراكـه بالحـواسّ، والروح ليسـت جسـمًا؛ لأنّهـا لا تملك غلظًـا أو كثافةً محسوسـةً. وحـتّى إذا وصـف بعضهـم الأرواحَ بأنّهـا "أجسـام لطيفـة"، يمـيّز ابن تيمية بين الجسـم المحسـوس وما يطلـق عليـه بعـض المتكلّمين والفلاسـفة من "جواهـر مجرّدة" أو "أجسـام لطيفـة" لا ملمسَ لهـا. وبذلك يصبـح التميـيز واضحًـا بين الجسـم والمجـرّد: فالجسـم ملموس وغليـظ وله مـكان، أمّا الـروح فهي غير محسوسـة، غـير غليظـة، قائمـةٌ بذاتهـا ولا مـكان لهـا كمـا للأجسـام؛ ولذلـك لا يمكـن إطـلاق لفظ

"جسم" على الملائكة أو الأرواح بالمفهوم اللغوي الصحيح، بل فقط اصطلاحًا عند بعض المتكلّمين. فالمراد من الجسم عنده هو جوهر قائم بنفسه. [انظر: المصدر السابق، ج 17، ص 341 - 344]

ويضيف ابن القيّم في وصفٍ أقرب إلى التفصيل الأنطولوجي أنّ الروح جسم نوراني علوي لطيف، يسري في الجسد كما يسري الماء في الورد، والدهن في الزيتون، والنار في الفحم. ما دامت الأعضاء قادرةً على تلقّي آثاره من الحسّ والحركة الإرادية ظلّت الروح متّصلةً بها، فإذا فسدت الأعضاء أو عجزت عن قبول تلك الآثار، فارقت الروح الجسد وانتقلت إلى عالمها الخاصّ. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 242]

والخلاصة أنّ ابن حزم الأندلسي قدّم تعريفًا ذا طابع مادّي نسبي يعدّ النفس والروح جسمًا عاقلًا مميّزًا يصرّف الجسد، بينما ذهب ابن تيمية إلى أنّ الروح جوهر قائم بذاته غير محسوس ولا جسم بالمفهوم اللغوي، وهي المدبّرة للبدن بعلاقة غير مادّية، وهو ما فصّله ابن القيّم واصفًا إيّاها بأنّها جسم نوراني علوي لطيف يسري في الجسد ما دام قادرًا على تلقّي آثارها، ويفارقه عند الموت.

ثالثًا: أدلّة النصّيين على عدم تجرّد النفس

فيما يلي أبرز أدلّتهم:

الأوّل: النقل

1ـ قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ [سورة الزمر: 42] أخبر الله أنّه يتوفّاها، أي يقبضها ويأخذها ويستوفيها، وأنّ هذا التوفّي يحدث عند الموت وأيضًا أثناء النوم. وبيّن أنّ النفس المتوفّاة في المنام نوعان: ما يُمسك، وهي الّتي يُقضى عليها بالموت في المنام، وما يُرسل. فالإمساك لها والإرسال لها وتوفّيها كلّ ذلك يدلّ على نقيض ما يزعم الفلاسفة من أنّ النفس لا تتّصف بهذه الصفات. ففي الآية ثلاثة أدلّة: الإخبار بتوفّيها، وإمساكها، وإرسالها. وهذه الأدلّة تدلّ على أنّ النفس **غير مجرّدة**. [انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 6، ص 570؛ ابن القيّم، الروح، ص 243]

يلاحَظ على هذا الاستدلال أنّ التوفّي والاستيفاء هو أخذ الحقّ بتمامه وكماله، وما تشتمل عليه الآية من الأخذ والإمساك والإرسال ظاهرٌ في المغايرة بين النفس والبدن كما ذكره السيّد الطباطبائي. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 351]

ويقـرّر السـيّد الطباطبـائي في ذيـل الآيـة: ﴿**قُـلْ يَتَوَفَّاكُـمْ مَلَـكُ الْمَـوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُـمْ ثُـمَّ إِلَى رَبِّكُـمْ تُرْجَعُـونَ**﴾ [سورة السجدة: 11] أنّ هنـاك ملـكًا مـوكّلًا بكـم يتوفّاكـم ويقبـض أرواحكـم، ولا يترككـم تضلّـون مـا دمتـم في قبضتـه وحفظـه. ومـا يضـلّ في الأرض إنّمـا هـو أبدانكـم لا نفوسـكم الّـتي هي المدلـول عليهـا بلفظ «كُـم»؛ إذ يتوفّاكم هـذا الملـك. [الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 1، ص 351]

وكذلـك يؤكّـد في ذيـل الآيـة: ﴿**فَالْيَـوْمَ نُنَجِّيـكَ بِبَدَنِـكَ لِتَكُـونَ لِمَـنْ خَلْفَـكَ آيَـةً وَإِنَّ كَثِـيرًا مِنَ النَّـاسِ عَـنْ آيَاتِنَـا لَغَافِلُـونَ**﴾ [سورة يونـس: 92] أنّ التنجيـة والإنجـاء تفعيـل وإفعال من "النجـاة"، كما أنّ التخليـص والإخـلاص مشـتقّان مـن "الخلاص" وزنًـا ومعـنى. وتنجيته ببدنـه تـدلّ على أنّ له أمرًا آخـر وراء البـدن، فهـو فقد بدنه بغشـيان العـذاب، أي النفس التي تسـمّى أيضًا روحًـا، وهذه النفس المأخـوذة هي الـتي يتوفّاهـا الله ويأخذهـا حـين موتهـا، كمـا قـال تعـالى: ﴿**اللَّهُ يَتَـوَفَّى الْأَنْفُـسَ حِينَ مَوْتِهَـا**﴾ [سورة الزمـر: 42] و ﴿**يَتَوَفَّاكُـمْ مَلَـكُ الْمَـوْتِ**﴾ [سورة السجدة: 11].

فالنفـس هي الـتي تـدرك وتريـد وتفعـل، بينمـا البـدن مجـرّد أداة. ويؤكّد ذلـك برهان تغـيّر البدن المسـتمرّ خـلال الحيـاة؛ إذ لـو كانـت الهويـة في البـدن لـكان الإنسـان في شـبابه شـخصًا مختلفًـا عـن شـيخوخته، ولمـا صـحّ له الثـواب والعقاب. وعليـه، فالآيات صريحة في أنّ الإنسـان الحقيقي هو نفسـه لا بدنـه، وأنّ النجـاة المتعلّقـة بالبـدن تُنسـب إليه بسـبب اتّحاد النفس والجسـد، كما في قـوله تعالى: ﴿**مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ**﴾ [سورة طه: 55]؛ إذ تُنسـب إعادة الجسـد للإنسان لارتباطه بالنفس، ممّا يبرز أنّ أسـماء الأشـخاص تُنسـب للنفس لا للجسـد. وبذلك تؤكّد الآية أنّ الإنسـان الحقيقي هو النفـس، والبـدن مجرّد وسـيلة تعمل بهـا. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 10، ص 118 و119]

2ـ قـوله تعـالى: ﴿**وَلَـوْ تَـرَى إِذِ الظَّالِمُـونَ فِي غَمَـرَاتِ الْمَـوْتِ وَالْمَلَائِكَـةُ بَاسِـطُو أَيْدِيهِـمْ أَخْرِجُـوا أَنْفُسَـكُمُ الْيَـوْمَ تُجْـزَوْنَ عَـذَابَ الْهُونِ**﴾ [سورة الأنعام: 93] إلى قـوله تعالى: ﴿**وَلَقَـدْ جِئْتُمُونَا فُـرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُـمْ أَوَّلَ مَـرَّةٍ**﴾ [سورة الأنعـام: 94] وفيـه أربعـة أدلّـة: أحدهـا بسـط الملائكـة أيديهـم لتناولها، والثـاني وصفهـا بالإخـراج والخروج، والثالـث الإخبار عن عذابهـا في ذلك اليوم، والرابـع الإخبار عن مجيئهـا إلى ربّهـا. [انظـر: ابن القيّـم، الـروح، ص 243]

يُلاحظ على هذا الاستدلال:

أوّلًا: عبـارة ﴿**أَخْرِجُـوا أَنْفُسَـكُمُ**﴾ تـوحي ظاهريًّـا بـأنّ النفـس هي التي تُخـرج نفسـها، وهو أمرٌ محـال؛ إذ لا يمكـن للنفـس أن تقـوم بإخـراج ذاتهـا. وإذا فُهـم الخطاب على أنّـه موجّه للنـاس، يتّضح

أنّ المعنى إعلام الناس بما سيحدث لهم عند الموت، وليس وصفًا ماديًّا للنفس. هذا الفهم يدعمه أيضًا استخدام الضمائر في آيات مثل: ﴿**تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ**﴾ و﴿**جِئْتُمُونَا**﴾؛ إذ تعود إلى الأشخاص الكفّار، ما يوضّح أنّ النصّ يتناول موقف الإنسان ككلٍّ ومسؤوليته أمام الجزاء، لا كيان النفس بحدّ ذاته.

ثانيًا: في مقابل هذه الأدلّة النقلية التي يُستند إليها لإثبات مادّية النفس ـ كما يزعمون ـ هناك آيات كثيرة تدلّ على تجرّد النفس، كما ذكرنا سابقًا.

ثالثًا: يعتقد الألباني بأنّ الروح والنفس الإنسانية لطيفة نورانية روحانية، ويذكر هذا الحديث: «إنّ القلوب بين أصبعين من أصابع الله يقلّبها» ثمّ يقول في شرحه: «"إنّ القلوب" أي قلوب بني آدم، جمع قلبٍ، وليس المراد بها هنا اللحم الصنوبري الشكل القارّ في الجانب الأيسر من الصدر، فإنّه موجود في البهائم، بل لطيفة ربّانية روحانية لها بذلك القلب الجسماني تعلّقٌ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهي المدرك والمخاطب والمطالب والمعاقب، ولهذه اللطيفة علاقة بالقلب الجسداني، وقد تحيّرت عقول الأكثر في كيفيّة التعلّق وأنّ تعلّقها به يضاهي تعلّق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، أو تعلّق المستعمل للآلة بالآلة، أو تعلّق المتمكن بالمكان، وتحقيق التعلّق متعلّق بعلوم المكاشفة لا بالعلوم النظرية. "بين أصبعين من أصابع الله يقلّبها حيث شاء" أي يصرفها إلى ما يريد» [الألباني، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير للألباني، ج 1، ص 162].

وهذا اعتراف من أحد كبار علماء السلفية، وهو يخالف رأي شيخيه ابن تيمية وابن القيّم في تعريف الروح والنفس.

الثاني: العقل

قال ابن تيمية: إنّ الفلاسفة الذين قالوا بأنّ النفس الناطقة ليست جسمًا استدلّوا على ذلك بأنّ النفس تقوم بما لا ينقسم، وما لا ينقسم لا يقوم إلّا بما لا ينقسم، وقد اتّفقت الطوائف على أنّ الصفة إذا لم تنقسم كان محلّها لا ينقسم. فأجابهم ابن تيمية قائلًا: «قيام العلم بالنفس كقيام الحياة والقدرة والإرادة والحبّ والبغض، وسائر الأعراض المشروطة بالحياة. وهم يسلّمون أنّ هذه الصفات تقوم بالجسم، فما كان جوابًا عن قيام هذه الصفات بالنفس، كان جوابًا عن قيام العلم» [المصدر السابق، ج 10، ص 293].

يلاحظ على هذا الاستدلال:

أوّلًا: من الذي قال إنّ هذه الصفات والكيفيات النفسانية قائمة بالجسم؟! إنّ الفلاسفة يذهبون إلى خلاف ذلك، فيرون أنّها مجرّدة بتجرّد النفس، ومن ثمّ لا يتّصف العلم بخصائص الأجسام، كالامتداد والتركيب والانقسام والتغيّر ونحوها.

ثانيًا: ذكر الفلاسفة أدلّة عقلية متعدّدة على تجرّد النفس الإنسانية، ومنها:

أ- الإنسان يدرك المعاني الكلّية مثل: الإنسانية، والعدالة، والمثلّثية، وهذه معانٍ عامّة غير منحصرة في فرد معيّن. والمادّة لا تدرك إلّا الجزئيات المقيّدة بزمان ومكان. فلو كانت النفس مادّيةً لكان إدراكها جزئيًّا حسّيًّا فقط، لكنّها تدرك الكلّي المطلق، فدلّ ذلك على تجرّدها.

ب- الجسم يقبل الانقسام، وكلّ ما هو مادّي قابل للتجزئة. أمّا النفس فشعور الإنسان بذاته شعور واحد بسيط لا يتجزّأ؛ فلا يقال: نصف النفس عاقل ونصفها غير عاقل. فكونها غير قابلة للانقسام دليل على أنّها ليست جسمًا.

ج- يتغيّر جسد الإنسان مادّيًّا عبر الزمن بتبدّل خلاياه ونموّه وضعفه، ومع ذلك تبقى هويته الشخصية من حيث شعوره بوحدة ذاته مستمرّةً عبر هذه التغيّرات؛ فلو كانت النفس هي عين الجسد المادّي المحض، للزم أن تتبدّل الهوية بتبدّل مادّته، لكن الهوية تبقى رغم تغيّر المادّة، فيلزم عن ذلك أنّ النفس ليست مطابقةً للجسد المادّي، بل مغايرة له من حيث الحقيقة.

المبحث الثاني: الأسس المنهجية للاتّجاه النصّي في دراسة النفس

يتناول هذا المبحث الأسس المنهجية للاتّجاه النصّي في دراسة النفس، بعرض مرتكزاته الرئيسة ونقدها، وتقويم مدى قدرتها على تحقيق توازن معرفي بين الحسّ والنصّ والعقل.

أوّلًا: مبدأ أصالة الحسّ

يرى الاتّجاه النصّي أنّ الشيء الذي لا يمكن الإحساس به لا يصدَّق بوجوده، على سبيل المثال، قال ابن تيمية: «فإنّ أهل السنّة والجماعة المقرّين بأنّ الله تعالى يُرى، متّفقون على أنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 341]؛ لأنّ وجود الشيء وإحساسه متلازمان، بل يكادان يكونان شيئًا واحدًا. ولا يُستعمل لفظ "موجود" و"وجدته" فيما لا يُحسّ ولا يمكن الإحساس به البتّة. [انظر: المصدر السابق، ص 353] وهذا نصٌّ صريحٌ في حصر المعرفة في الإدراك الحسّي.

إضافةً إلى ذلك، ركّز ابن تيمية على أنّ كلّ موجود حقيقي يجب أن يكون قابلًا للإدراك الحسّي بإحدى الحواسّ الخمس، وأنّ ما لا يمكن إدراكه حسّيًّا يعدّ معدومًا ولا وجود حقيقيًّا له في الخارج. وصرّح بأنّ القول بعدم إدراك الله بالحواسّ ـ كما ذهب إليه الرازي ـ يفضي إلى جعله بمنزلة الموجودات الذهنية الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج. وبهذا قرّر ابن تيمية أنّ الجهمية حين أنكروا إمكانية إدراك الله بالحواسّ، فقد عطّلوه عن الوجود الحقيقي، وحصروا وجوده في الذهن فحسب. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 229 و230؛ ج 4، ص 320]

وبناءً على هذه الرؤية الحسّية يصبح كلّ موجود محسوسًا، وينقلب نقيضها ـ وفق تعبير المناطقة ـ إلى أنّ كلّ غير محسوس غير موجود؛ لذا نرى أنّ الاتّجاه النصّي يصرّح كما عند ابن تيمية بأنّ: «كلّ موجود قائمٍ بنفسه يمكن رؤيته بالأبصار، بل كلّ موجود يمكن إحساسه إمّا بالرؤية وإمّا بغيرها، فما لا يُعرف بشيء من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا. حتّى إنّ الصور الذهنية يمكن إحساسها من حيث وجود ذواتها، ولكنّها من جهة مطابقتها للمعدومات كلّية» [المصدر السابق، ج 1، ص 229].

ويرى الألباني أنّ الإحساس يُسلب من الإنسان بعد الموت؛ ولذلك فالميّت لا يسمع؛ لانفصاله عن هذه الحياة الدنيا ومتعلّقاتها كلّها، قال تعالى: ﴿**إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى**﴾ [سورة النمل: 80] و ﴿**وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ**﴾ [سورة فاطر: 22]. وما ورد من سماع في بعض الأحاديث فهو من خصوصيات الأحوال أو البرزخ التي لا تعمّم. [انظر: الألباني، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، ص 15 و16؛ موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 807؛ ج 9، ص 172]

ويظهر من كلامه أنّ وجود الشيء وإحساسَه متلازمان، وهذا دليل واضح على أنّه يجعل الإحساس بمعناه العامّ المصدرَ الأساسي للمعرفة الإنسانية، وأنّ سائر القوى الذهنية تابعة له، فما لا يدرِكه الحسّ لا تدرِكه أيّ قوّة أو ملكة ذهنية، وبالتالي لا يعدّ موجودًا، بل معدومًا.

في الختام، يتبيّن أنّ الاتّجاه النصّيّ ـ كما عند ابن تيمية ومن تبعه ـ يجعل الإدراك الحسّي أساس المعرفة ودليل الوجود، فيقرّر أنّ ما لا تدركه الحواسّ معدوم لا حقيقة له في الخارج. ومن هنا ربط هذا الاتّجاه بين الوجود والإحساس ربطًا مباشرًا، وعدّ نفي الإدراك الحسّي لله تعطيلًا لوجوده الحقيقي. كما سار الألباني على هذا المسار، فرأى أنّ زوال الإحساس يساوي زوال الإدراك. وهكذا يقوم هذا الاتّجاه على رؤية حسّية صارمة تحصر المعرفة في حدود المحسوسات.

تحليل مبدإ أصالة الحسّ ونقده

مبدأ أصالة الحسّ يقوم على اعتبار أنّ كلّ موجود حقيقي يجب أن يكون محسوسًا، وما لا يدرَك بالحواسّ يعدّ معدومًا أو يعدّ وجوده ذهنيًّا فقط، كما يرى ابن تيمية والألباني؛ إذ يربطون بين المعرفة والإحساس مباشرةً. هذا المبدأ يبرِز منهجًا تجريبيًّا صارمًا، لكنّه يعاني من إشكالات منطقية، وفلسفية، وعقدية، وعلمية:

1ـ ربط ابن تيمية الوجود الحقيقي بالإدراك الحسّي، أي أنّ ما لا يُدرَك بالحواسّ الخمس يعدّ غير موجود. والنقد هنا أنّ هذا المعيار يُقصي العديد من الأشياء الّتي نعلم بوجودها عقليًّا أو تجريديًّا، مثل الأفكار والقوانين الفيزيائية، أو حتّى بعض الكيانات الروحية كالملائكة أو الأرواح التي لا يُمكن إدراكها بالحواسّ. وبذلك يكون معياره ضيّقًا جدًّا.

2ـ يقول ابن تيمية إنّ من لا يُدرك شيئًا حسّيًّا يصبح وجوده محصورًا في الذهن، لكنّ هذا يخلط بين وجود الشيء في الخارج وإدراكنا له. فمجرّد أنّ الإنسان لا يدرك شيئًا بالحواسّ لا يعني أنّ هذا الشيء معدوم في الواقع الخارجي. هذا النقد يفتح الباب لافتراض أنّ الغيب والأفكار المجرّدة والوجودات الروحية تكون حقيقيةً، رغم عدم إدراكها بالحواسّ.

3ـ النظام المعرفي الذي تبنّاه ابن تيمية ومن تبعه وبنى عليه رؤيته الكونية لا ينسجم داخليًّا؛ لأنّه من جهة يعتقد أنّ «ما لا يُعرف بشيء من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 1، ص 229]. ومن جهة أخرى يعتقد أنّ «الوجود ينقسم إلى جوهرٍ وعرض ... وليس في الخارج إلّا جوهر الجسم والعرض» [ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 131 و133]، وهذان الاعتقادان متعارضان؛ لأنّ الحواسّ الخمس لا تدرك الجوهر أصلًا، وإنّما شأن الحواسّ إدراك الأعراض: فاللمس يدرك الملموسات، والعين تدرك المرئيات، والسمع يدرك المسموعات، والذوق يدرك الطعوم والمذاقات. أمّا الجوهر، فهو ما يدركه العقل وحده.

ثانيًا: مبدأ أصالة النصّ

تشير أصالة النصّ إلى اعتماد النصوص الشرعية، المتمثّلة في القرآن الكريم والسنّة النبوية الصحيحة، بوصفها المرجعية العليا والمعيار الأساس في فهم الدين، واستنباط الأحكام الشرعية، وبناء التصوّرات العقدية والكونية. ويقتضي ذلك تقديم دلالة النصّ الثابت على مقتضى العقل المجرّد، وجعل العقل أداةً لفهم النصّ وتفسيره، لا لمعارضته أو تقديم أحكامه عليه كما سيأتي بحثه لاحقًا.

يعدّ ردّ مسائل الخلاف الديني إلى الكتاب والسنّة أصلًا منهجيًّا مُقرّرًا، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ [سورة النساء: 59]. كما يعدّ اعتماد منهج السلف في فهم النصوص امتدادًا لهذا الأصل؛ إذ لا يقتصر التعامل مع النصّ على مجرّد التمسّك بحروفه، بل يشمل الالتزام بالفهم الذي استقرّ لدى الجيل الأوّل من الصحابة ومن تبعهم؛ باعتباره فهمًا نابعًا من ملازمتهم للوحي ومعرفتهم بأسباب النزول وبيئة الخطاب. ومن ثمّ، فإنّ تفسير النصوص الشرعية لا يعتمد على الرأي المجرّد، وإنّما يُرجَع فيه إلى الفهم المأثور عن أوائل من تلقّوا العلم عن النبيّ ﷺ مباشرةً أو بواسطة. [انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، ص 95؛ الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 252]

يسهم الالتزام بأصالة النصّ في تعزيز وحدة الأمّة من خلال الرجوع إلى مرجعية معرفية ثابتة، كما يوفّر إطارًا يحمي المضمون الديني من التغيير غير المنضبط الناتج عن الأهواء أو القراءات المتقلّبة، ويساعد في تحقيق الاستقرار الفكري عبر اعتماد منظومة معرفية واضحة تحدّ من التذبذب بين الاتّجاهات التأويلية المختلفة. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 217 - 220؛ ج 4، ص 54 و55؛ ج 7، ص 601؛ ص 722 - 725]

تبيّن الدراسة أنّ أصالة النصوص الشرعية، واتّباع فهم السلف، يشكّلان أساسًا لفهم الدين واستنباط الأحكام. كما أنّ الالتزام بهذه الأصالة يعزّز وحدة الأمّة، ويضمن استقرار الفكر الديني، ويحمي المضمون الشرعي من التغيّر العشوائي.

تحليل مبدإ أصالة النصّ ونقده

مبدأ أصالة النصّ يقوم على اعتبار القرآن والسنّة المرجع الأعلى في الأحكام والتصوّرات، مع دور للعقل في الفهم لا المعارضة، واستناد الفهم إلى منهج السلف باعتبارهم الأقرب لسياق الوحي. هذا المبدأ يضبط الاجتهاد ويوحّد التأويل ويحافظ على وحدة البنية الدينية، لكنّه يواجه إشكالاتٍ حول حجّية فهم السلف وأصالة النصّ نفسه.

1ـ يعدّ التعامل مع "السلف" (الصحابة والتابعين) بوصفهم كتلةً واحدةً متجانسةً ذات فهم موحّد، إشكالًا جوهريًّا في بناء هذا الاتّجاه. فالواقع التاريخي يُثبت أنّ الصحابة أنفسهم اختلفوا في مسائل فقهية وفكرية عديدة، بل بلغ الخلاف حدّ التنازع في بعض الفترات. والقول بأنّ "فهم

السلف" هو الحجّة المطلقة يثير تساؤلًا مشروعًا: أيّ فهمٍ للسلف يعدّ حجّةً؟ ففهم ابن عباس في القراءة قد يخالف فهم ابن مسعود، واجتهاد عائشة في مسألة قد يخالف اجتهاد أبي هريرة. إنّ تجاهل هذا التعدّد الداخلي والادّعاء بوجود "فهم سلفي واحد" يعدّ تسطيحًا للواقع التاريخي، ويجعل الاستدلال بهم مبهمًا وغير قابل للتطبيق العملي.

2ـ يواجه الاتّجاه النصّي تناقضًا داخليًّا عند محاولته الجمع بين القول بحجّية فهم السلف المطلقة، وبين الاعتراف بضرورة الاجتهاد للعلماء المعاصرين. فإذا كان فهم السلف هو "الحكم الفصل" و"الميزان"، فإنّ أيّ اجتهاد معاصر يخالف فهم أحد السلف يعدّ تلقائيًّا خطأً وبدعةً، ممّا يغلق باب النظر والاجتهاد. أمّا إذا قيل إنّ للعالم المعاصر أن يخالف السلف إذا ظهر له الدليل، فهذا يعني عمليًّا أنّ "فهم السلف" ليس حجّةً بذاته، بل هو "رأي مرجوح" أمام الدليل، وهذا ينسف فكرة الحجّية المطلقة من أساسها. إنّ هذا التذبذب بين تقديس الفهم السلفي والدعوة للتمسّك بالدليل يظهر اضطرابًا منهجيًّا في تحديد المرجعية النهائية.

3ـ يشهد التاريخ الإسلامي أنّ وجود النصوص نفسها لم يمنع حدوث خلافات كبرى وظهور مدارس فكرية وفقهية متباينة. ومن ثمّ، لا يكفي الادّعاء بأنّ أصالة النصّ وحدها تكفل وحدة الأمّة؛ إذ يحتاج إلى دلائل تاريخية أقوى.

4ـ على الرغم من أنّ مبدأ أصالة النصّ قد يوحي بوجود تعارض بين النصّ والعقل، إلّا أنّه يمكن اعتبارهما متكاملين ومتناغمين، لا متعارضين.

5ـ السلف ليسوا معصومين من الخطإ، فكيف يكون الاعتماد على رأي من قد يخطئ ويغلط وينسهو؟

6ـ إذا تعارض قول السلف مع القرآن الكريم والسنّة النبوية القطعية فهل يقدَّم قول السلف على القرآن وقول النبيّ ﷺ؟

ثالثًا: مبدأ إنكار دور العقل

يرفض الاتّجاه النصّي اعتبار العقل البشري مصدرًا مستقلًّا للتشريع أو الحكم الشرعي، ويقتصر دوره على خدمة فهم النصوص الشرعية دون تجاوزها. فالعقل مقبول فقط كمساعد لتفسير القرآن والسنّة وفهم الأحكام، شريطةَ أن يظلّ خاضعًا للنصوص الشرعية وفهم السلف الصالح. وأيّ محاولة لتفسير العقائد أو الأحكام الدينية استنادًا إلى الفلسفة أو المنطق العقلي المجرّد تعدّ خطرًا على نقاء الدين وقد تؤدّي إلى البدعة والانحراف عن الدين الصحيح؛ ولهذا يهاجم النصّيون

الفلاسفة والمتكلّمين الذين يستخدمون العقل بشكل مستقلّ في مسائل العقيدة، مؤكّدين أنّ أيّ استخدام للعقل يجب أن يكون محدودًا وموجّهًا وفق النصوص الشرعية، دون أن يصبح مصدرًا مستقلًّا للتشريع أو التفسير. [انظر: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، الباب الخامس، ص 82 و83]

يعتقد ابن حزم أنّ ألفاظ الشريعة خالية من أيّ معانٍ باطنية أو رمزية لا يعرفها إلّا أشخاص معيّنون، فيصرّح: «اعلموا أنّ دين الله ـ تعالى ـ ظاهرٌ لا باطن فيه، وجهرٌ لا سرّ تحته ... واعلموا أنّ رسول الله ﷺ لم يكتم من الشريعة كلمةً فما فوقها» [ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، ص 116].

ولا يجوز العدول عن ظاهر النصّ إلّا في حالة واحدة، وهي وجود دليل آخر ـ من آية أو حديث أو إجماع المسلمين أو ضرورة حسّية ـ يمنع من الالتزام بالظاهر. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 122]

والمقصود بـ"الضرورة الحسّية" كما يبدو من كلامه، هو الحقائق البدهية الواضحة التي تدلّ بلا شكٍّ على أنّ المتكلّم لم يُرِد ظاهر عبارته. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 133]

يرى الاتّجاه النصّي أنّ مهمّة العقل قياس الغائب على الشاهد، وقد قرّر ابن تيمية أنّ هذا النوع من القياس هو الميزان الذي أنزله الله مع كتابه. قال تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [سورة الشورى: 17]، وقال سبحانه: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ [سورة الحديد: 25]. وهذا الميزان ميزان عادل يقوم على اعتبار الشيء بمثله أو بما يخالفه، فيُسَوّي بين المتماثلات ويميّز بين المختلفات، اعتمادًا على ما أودعه الله في فطر الناس وعقولهم من إدراك للتماثل والاختلاف. والقرآن والسنّة مليئان بهذا الأسلوب؛ إذ يبيّن الله ﷻ الحقائق بالأمثال والمقاييس العقلية، ويوضّح طرق تسوية المتماثلَين والتمييز بين المختلفَين. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 368]

كما يمكنه إدراكه الفطري من التمييز بين النافع والضارّ، ويستعين ابن تيمية ومن تبعه بقياس الغائب على الشاهد في حدود ما تسمح به الخبرة والحسّ، بينما تظلّ معرفة الغيب متوقّفةً على الخبر الصادق. أمّا ابن حزم وتبعه الألباني فيرون أنّ القياس محظور تمامًا، فلا يجوز للعقل استنباط حكم للغائب اعتمادًا على حكم الشاهد، ويقتصر دوره على فهم النصوص الظاهرية فقط. [انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 29؛ ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 363 - 368؛ بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 229؛ الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 191؛ العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج 8، ص 62]

ويؤكّد هذا الاتّجاه أنّ العقل حسّي تجريبي يعمل ضمن الواقع المشاهد، وله دوران: آليٌّ لفهم النصوص دون ابتكار أحكام جديدة، وأداتي لاستنباط عللها ومقاصدها، فهو بذلك خادم للوحي وليس مصدرًا مستقلًّا للتشريع. [انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 28 و29]

وهذا ما يقرّره ابن حزم، الذي يرى أنّ العقل يدرك حقائق الأشياء ووحدانية الخالق وصحّة النبوّة، أمّا تفاصيل الشرائع والأحكام التعبّدية فمردّها إلى الوحي لا إلى العقل.

يتّضح في ختام هذا البحث أنّ إنكار دور العقل يمثّل جوهر المنهج النصّي، الذي يحصر الفهم الديني في ظاهر النصوص ويجعل العقل تابعًا لها لا مستقلًّا عنها. ونتيجةً لذلك يرفض هذا الاتّجاه التأويلات العقلية والفلسفية، مؤكّدًا وضوح الشريعة وعدم جواز العدول عن ظاهرها إلّا بدليلٍ شرعي صريح أو ضرورة حسّية يقينية. فالعقل في الفكر النصّي عقل مؤمن منضبط بالوحي، يعمل ضمن حدود الشرع وفي خدمته، لا يتقدّمه ولا يعارضه. ومن النتائج المترتّبة على النزعة الحسّية لدى الاتّجاه النصّي تعريف الروح والنفس الإنسانية تعريفًا مادّيًّا جسمانيًّا؛ إذ يحصر ابن تيمية الجوهرَ في الجوهر الجسماني، وينفي سائر أقسام الجوهر، أعني: النفس، والعقل، والمادّة، والصورة، كما ذكرنا سابقًا. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 131 - 133]

تحليل مبدإ إنكار دور العقل ونقده

لا يقبل المنهج النصّي دور العقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا للتشريع، ويحصره في خدمة النصوص وفهم ظاهرها دون تجاوز، مستندًا إلى رؤية مفادها أنّ الوحي واضحٌ وكاملٌ ولا يحتمل التأويلات العقلية المجرّدة التي قد تؤدّي ـ في رأيه ـ إلى البدعة والانحراف. وهذا الموقف، رغم إيجابياته في الحفاظ على قدسية النصّ ووضوح المنهج ومنع تسرّب التأويلات التعسّفية أو الأفكار الدخيلة، إلّا أنّه يتضمّن إشكالياتٍ منهجيّةً عميقةً.

1ـ قياس الغائب على الشاهد يعتمد على التجربة الحسّية والاستقراء الناقص، وقد يكون محدود الفاعلية في الوصول إلى المعاني الغيبية المطلقة، ويعتمد على قدرات الباحث في الربط والتحليل، ممّا يجعله عرضةً للخطإ أو التحيّز.

2ـ رفض أهل البيت عليهم السلام تطبيق قياس الغائب على الشاهد في وصف الله تعالى، وحذّروا من تشبيه الله بما هو مادّي أو بشري. ويوضّح هذا الموقف أنّ القياس لا يصلح في العقيدة الإلهية؛ إذ قد يؤدّي إلى تمثيل أو تشبيه لا يقبله العقل ولا النقل مثل قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [سورة الشورى: 11]، ممّا يجعل الاعتماد عليه في فهم صفات الله جلّ جلاله غير مناسب.

3ـ القول بجواز العدول عن الظاهر عند الضرورة الحسّية يقتضي الإقرار بمرجعية عقلية مستقلّة؛ لأنّ الضرورة لا توجب التأويلَ بذاتها، بل تقدّم معطًى واقعيًّا، والعقل هو الذي يدرك التعارضَ، ويحكم بامتناعه، ويرجّح بين الأدلّة، وبذلك يسوّغ العدول عن الظاهر.

4ـ من ناحية، يصوَّر العقل في المنهج النصّي بوصفه أداةً آليةً تابعةً، ومهمّته الوحيدة هي فهم النصوص الشرعية كما هي، دون تجاوزها أو ابتكار أحكام جديدة. وهذا يقترب من تعريفه بوصفه قناة نقلٍ سلبيةً. لكن من ناحية أخرى، يُنسب إلى العقل قدرات إدراكية عليا، مثل تجريد الكلّيات من الجزئيات، وتمييز أوجه الشبه والاختلاف، واستخلاص أحكام عامّة من خلال الاستقراء. هذه القدرات هي جوهر العملية الاستدلالية المستقلّة، ممّا يناقض فكرة العقل الخادم السلبي، ويقرّبه من دور المستنبط أو المفسّر الذي يستخرج معاني وقواعد عامّةً.

5ـ يتجلّى التناقض بوضوح بين موقف ابن تيمية والألباني بشأن منهج السلف في قياس الغائب على الشاهد، فابن تيمية يرى أنّ الصحابة كانوا يستخدمون القياس الصحيح ويستدلّون بالتمثيل بوصفه جزءًا أصيلًا من منهجهم [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 1، ص 156 - 159]، بينما يرى الألباني أنّ السلف لا يعتمدون القياس في مسائل الغيب، وأنّ استنباط الحكم من الشاهد إلى الغائب لا يدخل ضمن منهجهم إطلاقًا [انظر: الآلوسي، الآيات البيّنات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، ص38و39]، وبذلك يظهر خلاف صريح وجوهري حول مدى اعتماد القياس والتمثيل في منهج السلف.

المبحث الثالث: أنواع النفس وقواها في النصوص الشرعية عند الاتّجاه النصّي

يهدف هذا المبحث إلى بيان مفهوم النفس وقواها في النصوص الشرعية كما يتصوّرها الاتّجاه النصّي، وذلك من خلال إبراز وحدة النفس الإنسانية وتنوّع أحوالها الأخلاقية والروحية، وشرح القوى الّتي تتجلّى بها أفعالها وسلوكها. كما يسعى إلى تحليل هذا التصوّر ونقده؛ للكشف عن حدوده التفسيرية وإمكانات الإفادة منه في فهم السلوك الإنساني.

أوّلًا: أنواع النفس

يرتبط مفهوم النفس عند الاتّجاه النصّي بفهم الإنسان من منظور ديني وروحي، وليس بمعناه النفسي الحديث. وتمثّل النفس جوهر الإنسان ومصدر سلوكه الأخلاقي والديني، وتتدرّج بحسب درجة تقوى الإنسان وقربه من الله ﷻ.

قال ابن تيمية: «وقد قال طائفة من المتفلسفة الأطبّاء: إنّ النفوس ثلاثة: نباتية محلّها الكبد، وحيوانية محلّها القلب، وناطقية محلّها الدماغ. وهذا إن أرادوا به أنّها ثلاث قوًى تتعلّق بهذه الأعضاء، فهذا مسلّم، وإن أرادو أنّها ثلاثة أعيان قائمة بأنفسها فهذا غلط بيّن» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294].

يبيّن ابن تيمية أنّ هذا التقسيم (النباتية والحيوانية والناطقية) صحيح إذا كان المقصود به مجرّد قوًى أو وظائف نفسية مرتبطة بهذه الأعضاء، أمّا إذا قصدوا أنّ هذه النفوس الثلاث كيانات مستقلّة قائمة بذاتها فهذا خطأ واضح؛ لأنّه يتعارض مع المعتقد الإسلامي بأنّ النفس الإنسانية واحدة لا تتجزّأ.

وصنّف السلف ـ عند الاتّجاه النصّي ـ النفس إلى ثلاثة أنواع أساسية مستندين في ذلك إلى القرآن الكريم والسنّة النبوية.

أ ـ النفس الأمّارة

النفس الأمّارة بالسوء هي تلك التي تميل بالإنسان إلى المعاصي والشهوات إذا لم يراقبها ويضبطها، وتتشبّث بالغرائز والرغبات. قرّر ابن القيّم أنّ النفس الأمّارة قرينها الشيطان يزيّن لها الباطل ويغذّيها بالهوى والشهوات حتّى تفسد القلب والعمل. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 227]

وقد ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي**﴾ [سورة يوسف: 53]. وهذه النفس تحتاج إلى مجاهدة دائمة لترويضها؛ إذ بدون الانضباط الروحي تهيمن الرغبات على الإنسان وتبعده عن طريق الطاعة والخير. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294؛ ابن القيّم، الروح، ص 226]

إنّ النفس المسوّلة المذكورة في قوله تعالى في قوله تعالى: ﴿**قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ**﴾ [سورة يوسف: 83]، وقوله: ﴿**الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ**﴾ [سورة محمّد: 25]، ليست قسمًا مستقلًّا عن النفس الأمّارة بالسوء، بل هي في حقيقتها وصف لعمل من أعمال النفس الأمّارة عند السلفية والظاهرية، فالنفس الأمّارة ـ كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي**﴾ [سورة يوسف: 53] ـ هي التي تدفع إلى المعصية، أمّا التسويل فهو آلية هذا الدفع، أي تزيين الذنب وتحسينه وتبريره حتّى يقبله الإنسان. فكلّ نفس مسوّلة هي أمّارة من حيث الأصل، لكن ليس كلّ وصف للأمّارة يركّز على جانب التزيين؛ إذ قد تأمر بالسوء أمرًا مباشرًا، وقد يسبقه

التسويل والتدرّج. كما أنّ القرآن يبيّن أحيانًا أنّ الشيطان يشارك في هذا التزيين، ممّا يدلّ على تداخل تأثير وسوسته مع قابلية النفس للأمر بالسوء، لا على وجود نوعين منفصلين من النفس؛ ولذلك يكتفي هذان الاتّجاهان غالبًا بالتقسيم القرآني المشهور للنفس إلى أمّارة ولوّامة ومطمئنّة، دون اعتماد تقسيمات اصطلاحية إضافية.

ب ـ النفس اللوّامة

وهي النفس التي تحاسب نفسها على التقصير وتشعر بالندم عند ارتكاب الذنوب، وقد أشار القرآن الكريم إليها في قوله تعالى: ﴿**وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**﴾ [سورة القيامة: 2]. والنفس اللوّامة تدفع صاحبها إلى التوبة ومراجعة نفسه، وهي علامة على الوعي الأخلاقي والديني؛ إذ تجعل الإنسان يقف عند حدود نفسه ويحرص على الإصلاح.

قال ابن تيمية: «النَّفْسُ اللَّوَّامَةُ وَهِيَ الَّتِي تُذْنِبُ وَتَتُوبُ، فَعَنْهَا خَيْرٌ وَشَرٌّ، لَكِنْ إذَا فَعَلَتْ الشَّرَّ تَابَتْ وَأَنَابَتْ، فَتُسَمَّى لَوَّامَةً لِأَنَّهَا تَلُومُ صَاحِبَهَا عَلَى الذُّنُوبِ، وَلِأَنَّهَا تَتَلَوَّمُ أَيْ تَتَرَدَّدُ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294].

بيّن ابن تيمية في هذا النصّ أنّ النفس اللوّامة نفس مؤمنة مجاهدة، قد تقع في الخطإ، لكنّها لا تصرّ عليه ولا تستسلم له، بل تراجع نفسها وتلومها وتعود إلى الله بالتوبة والإنابة، فهي مرتبة وسطى بين النفس الأمّارة بالسوء والنفس المطمئنّة.

يرى ابن القيّم أنّ اللوّامة نوعان: ملومة وغير ملومة. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 226]

الأوّل: ملومة

وهي النفس الجاهلة الظالمة التي تقع في التقصير والمعصية، ثمّ تلام من الله وملائكته؛ لأنّها لا تجاهد نفسها ولا تسعى بصدق إلى طاعة الله، بل ترضى بأعمالها ولا تحاسب نفسها.

الثاني: غير ملومة

وهي النفس المؤمنة التي تجتهد في طاعة الله، ومع ذلك تظلّ تلوم صاحبها على التقصير طلبًا لرضا الله، فتتحمّل لوم الناس، ولا يمنعها ذلك من فعل الحقّ. وهذه أشرف النفوس؛ لأنّها تحاسب نفسها ولا تغترّ بأعمالها، فتسلّم من لوم الله ﷻ.

جـ ـ النفس المطمئنّة

النفس المطمئنّة هي أعلى درجات النفس الإنسانية؛ إذ تكون مستقرّةً ورضيّةً بما قسم الله لها، ومطمئنّةً بذكره وطاعته. قال ابن تيمية: «والنَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ وَهِيَ الَّتِي تُحِبُّ الْخَيْرَ وَالْحَسَنَاتِ وَتُرِيدُهُ، وَتُبْغِضُ الشَّرَّ وَالسَّيِّئَاتِ وَتَكْرَهُ ذَلِكَ، وَقَدْ صَارَ ذَلِكَ لَهَا خُلُقًا وَعَادَةً وَمَلَكَةً. فَهَذِهِ صِفَاتٌ وَأَحْوَالٌ لِذَاتٍ وَاحِدَةٍ، وَإِلَّا فَالنَّفْسُ الَّتِي لِكُلِّ إنْسَانٍ هِيَ نَفْسٌ وَاحِدَةٌ، وَهَذَا أَمْرٌ يَجِدُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ نَفْسِهِ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 294].

يوضّح ابن تيمية أنّ النفس المطمئنّة هي تلك الّتي تحبّ الخير والحسنات وتكره الشرّ والسيّئات، بحيث تصبح هذه المحبّة والبغض خُلقًا وعادةً وملكةً متأصّلةً فيها، وكلّ هذه الأحوال والصفات تخصّ نفسًا واحدةً، ويشعر الإنسان بها ويعرفها من نفسه، فهي تعبير عن توازن نفسي وأخلاقي يتحقّق داخل النفس نفسها دون انفصال بين صفاتها وأفعالها.

وقد قرّر ابن القيم: أمّا النفس المطمئنّة فقرينها الملك يؤيّدها بالإيمان واليقين، ويغذّيها بالقرآن والذكر والطاعات، وشعب الإيمان الظاهرة والباطنة، وقوام ذلك كلّه الصدق والإخلاص، فما كان لله وبالله فهو من جند النفس المطمئنّة. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 228]

وقد ورد ذكرها في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً**﴾ [سورة الفجر: 27 و28]. تصل هذه النفس إلى حالة من السلام الداخلي والارتباط القويّ بالله ﷻ، وتتميّز بالثبات على الطاعة والابتعاد عن الهوى، وتعدّ نموذجًا للسعادة الحقيقية والفوز بالآخرة. ويرى ابن القيّم أنّ النفس الإنسانية واحدة في حقيقتها وليست متعدّدةً، لكنّها تتّصف بصفات وأحوال مختلفة، وبحسب الصفة الغالبة عليها تسمّى باسمٍ يناسب حالها، فتسمّى النفس مطمئنّةً عندما تسكن إلى ربّها، وتطمئنّ بعبادته ومحبّته، وتقبل عليه بالإنابة، وتعتمد عليه بالتوكّل، وترضى به، فتجد السكون والراحة في القرب منه، واختلاف الأسماء إنّما هو لاختلاف الصفات والأحوال لا لاختلاف الذات. [انظر: ابن القيّم، الروح، ص 220]

تحليل ونقد

تظهر دراسة أنواع النفس عند الاتّجاه النصّي أنّ النفس الإنسانية واحدةٌ، لكنّها تمرّ بمراحل مختلفة من التطوّر الروحي والأخلاقي، بدءًا من النفس الأمّارة بالسوء، مرورًا بالنفس اللوّامة، وصولًا إلى النفس المطمئنّة. ويعكس هذا التصنيف رحلة الإنسان نحو التوازن الداخلي والارتباط

بـالله، ويؤكّـد أهمّيـة المجاهـدة، ومحاسـبة النفـس، والصـدق في العمـل لتحقيـق السـعادة الداخلية والفـوز بالآخـرة. ومـع ذلـك، يمكن تقديـم بعض النقـد على تصنيف النفـس عند الاتّجـاه النصّي كما ورد عنـد ابـن تيميـة وابـن القيّم، سـواء من منظـور فلسـفي أو علمي، أو حـتّى نقد داخـلي من داخل المنظومة الإسـلامية نفسها:

1ـ تتحـدّث النصـوص القرآنية عن النفـس الأمّارة والنفس اللوّامة، وتشـير إلى أنّ هذه المصطلحات تعـبّر عن حالات أو درجات نفسـية مؤقّتة للفرد الواحد، وليسـت أنواعًا ثابتةً للشـخصية.

بعبـارة أخـرى: تقسـيم النفـس إلى ثلاث درجـات يوحي بأنّ كلّ إنسـان يمـرّ بمراحل متسلسـلة، إلّا أنّ بعـض الشـخصيات قـد تجمـع بـين الاطمئنان في جانـب والمـرارة في جانب آخر، ممّـا يجعل هذا التصنيـف غير شـامل لـكلّ الحالات.

2ـ مـا الفـرق الدقيـق بين "النفـس اللوّامـة غير ملومـة" و"النفـس المطمئنّـة"؟ يمكـن أن تتداخل هـذه الحـالات لدى الإنسـان، ممّـا يجعل التصنيـف أقلّ وضوحًـا عند التطبيـق العملي.

3ـ التفريـق بـين "الملومـة" و"غـير الملومـة" كمـا عنـد ابـن القيّم قـد يدخلنـا في تعقيـدات لغوية بعيـدة عـن الواقـع العمـلي. فالنفـس الـتي تلـوم نفسـها قـد تكـون في حالـة مرضيـة مثـل الوسـواس القهـري أو الاكتئـاب، وليسـت بالـضرورة حالـة إيمانيـة. اعتبـار "تأنيب النفـس" دائمًـا علامةً على الإيمـان أو الـوعي قـد يكـون غـير دقيـق نفسـيًّا؛ إذ قد يكـون تأنيـب النفس نابعًـا من عقد نفسـية أو تربيـة قاسـية، وليـس بالـضرورة من "الـوعي الديني".

4ـ قـد يفهـم مـن قولهـم: "إنّ النفـس الأمّارة قرينهـا الشـيطان ويغذّيها بالهـوى" نوعٌ مـن انفصال المسـؤولية، غـير أنّ الإسـلام يؤكّـد مسـؤولية الإنسـان عـن أفعـاله، وأنّ الشـيطان لا يجـبر أحدًا على المعصيـة. ويـرى بعـض المفسّريـن أنّ النصوص تصـوّر النفـس الأمّارة على أنّهـا جزء أصيل مـن طبيعة الإنسـان، وأنّ دور الشـيطان يقتـصر على الإغـراء والدفـع نحـو الهـوى، مـا يجعـل الربـط المفـرط بين النفـس الأمّـارة والشـيطان غـير دقيق.

5ـ التصنيـف النـصّي يركّـز غالبًـا على النصـوص الدينيـة أو الروحيـة والعلاقـة بـالله ﷻ، لكنّه لا يأخـذ في الحسـبان العوامـل الاجتماعيـة والنفسـية والتربوية الّتي تشـكّل سـلوك الإنسـان، ممّا يجعله تصنيفًـا محـدودًا وغير شـامل للواقع الإنسـاني.

6ـ هـذه الصفـات النفسـية، مثـل الأمّـارة بالسـوء واللـؤم والاطمئنـان، لا تتـواءم ولا تتناغم مع جسـمانية النفـس ومادّيتهـا؛ إذ إنّهـا صفـات غـير مادّيـة، فكيـف تتّصف بهـا النفـس المادّية؟

7ـ ينسـب ابـن تيميـة الذنب والـشرّ إلى النفـس اللوّامة، وهـذا غير صحيـح؛ فالنفـس اللوّامة لا يُلزمهـا مـا ارتُكـب مـن ذنوب، بـل تُرشـد باللـوم والعتـاب والتأنيب.

ثانيًا: قوى النفس

يتّفـق الاتّجـاه النـصّي إلى حـدٍّ كبـيرٍ مـع فهـم ابـن تيميـة وابـن القيّـم في تقسـيم النفـس إلى قوًى رئيسـة متعدّدة:

أ ـ القوّة الحسّية

القـوّة الحسّـية هي القدرة على اسـتقبال المعلومـات من البيئـة الخارجية عبر الحـواسّ وتحليلها، أي القـدرة على الإحسـاس والتميـيز بـين الأشـياء بشـكل دقيق. قسّـم الاتّجاه النـصّي الحواسّ إلى قسـمين: الظاهـرة والباطنـة. [انظر: ابـن تيمية، درء تعـارض العقـل والنقـل، ج 8، ص 40؛ ابـن القيّـم، الصواعـق المرسـلة في الـردّ عـلى الجهميـة والمعطّلـة، ج 3، ص 807]

1ـ الحواسّ الظاهرة

الحـواسّ الظاهـرة هي الـتي تـدرك المحسوسـات المادّيـة مبـاشرةً، وتشـمل البـصر لإدراك الأشـياء الحـاضرة والماديّة، والسـمع لإدراك الأصـوات والكلام وما ينقلـه النّاس من معلومات، والشـمّ لإدراك الروائـح، والذوق لإدراك الطعـوم، واللمـس لإدراك الصفـات المادّيـة مثـل الحـرارة والـبرودة والنعومة والخشـونة. ويتمـيّز الإحسـاس بهـذه الحـواسّ بكونـه إمّـا مبـاشرًا، كمـا في رؤيـة الشـمس أو تـذوّق الطعـام مبـاشرةً، أو غـير مبـاشر، كمـا في رؤية الأجسـام عبر المـرآة أو انعكاسـها في المـاء، ما يعكس قـدرة الحـواسّ على اسـتقبال المعلومـات من البيئـة المحيطة بطـرق متعـدّدة. [انظر: ابـن حـزم، التقريـب لحدّ المنطـق، ص 176 و177؛ ابـن تيميـة، درء تعـارض العقـل والنقـل، ج 8، ص 40 و41؛ الـردّ عـلى المنطقيـين، ص 95 و96]

2ـ الحواسّ الباطنة

الحـواسّ الباطنـة هي التي تـدرك أحوال النفـس الداخلية والمعاني المجرّدة، وتشـمل الحسّ المشـترك الذي يجمـع المعلومـات من الحـواسّ الظاهـرة ويحوّلها إلى صورة موحّـدة تدركها النفـس، والخيال الذي

يخـزّن الصـور الحسّـية لاسـترجاعها عند غيـاب المؤثّـرات الخارجيـة، والوهـم الذي يـدرك المعاني غير الحسّـية المرتبطـة بالمحسوسـات مثـل العـداوة أو الصداقـة، والذاكـرة أو الحافظـة الـتي تخـزّن المعاني المجـرّدة لاسـترجاعها لاحقًـا، وأخيرًا التفكـير أو القـوّة العقلية التي تعالـج المعلومـات المخزّنة لاتّخاذ القـرارات والاسـتنتاجات، مـا يتيـح تكامـل الحـواسّ الظاهـرة والباطنـة لتحقيـق الإدراك الكامـل. [انظر: ابـن تيمية، بيـان تلبيـس الجهمية، ج 1، ص 363؛ درء تعـارض العقـل والنقـل، ج 6، ص 23؛ ابـن القيّـم، مفتاح دار السـعادة ومنشـور ولايـة العلـم والإرادة، ج 2، ص 751؛ الألبـاني، موسـوعة الألبـاني في العقيـدة، ج 7، ص 771]

بهـذا التقسـيم، يظهر أنّ القوّة الحسّـية ليسـت مجرّد اسـتقبال للمحسوسـات، بل عمليـة متكاملة بـين الحـواسّ الظاهـرة والباطنة تمكّن الإنسـان مـن إدراك العالـم الظاهـري والباطني على حدٍّ سـواءٍ.

ب ـ القوّة العقلية

القـوّة العقليـة قـوّة يختـصّ بها الإنسـان دون سـائر الحيوانات، وتشـترك فيها الملائكـة أيضًا، وهي المعنيّـة بالتميـيز والعقـل والإيمـان. وبهـا يعـرف الإنسـان الحـقّ مـن الباطـل، ويخطّـط للمسـتقبل، ويتّخـذ القـرارات الصائبـة. كما تـؤدّي دورًا محوريًّـا في موازنة الشـهوة والغضب، وتوجيـه النفس نحو الخـير والطاعـة. فـإذا غلـب العقـل الشـهوة ارتقى الإنسـان فـكان أفضـل مـن الملائكـة، وإذا غلبت الشـهوة العقـل انحـطّ فصار أسـوأ مـن البهائـم. [انظر: ابـن تيمية، مجمـوع الفتـاوى، ج 15، ص 428 و429]

يـرى ابـن حـزم أنّ دور القـوّة العقليـة هـو إدراك الحقائـق وتمييزهـا، وإثبـات مـا يمكـن البرهنة عليـه كحـدوث العالـم، ووحدانيـة الله، وصحّة النبـوّة، ووجـوب طاعة النـبيّ. أمّا الأحـكام الشرعية والتفاصيـل التعبّديـة فليسـت مـن مجـال العقـل تشريعًـا أو اعتراضًـا، بـل هي أوامـر إلهيـة يؤمن بها ويطـاع الله فيهـا؛ إذ يقتـصر دور العقل على فهم خطـاب الله والانقياد لحكمه، لا وضـع الأحكام؛ لأنّ الله يفعـل مـا يشـاء ويُحكِـم خلقه بمـا يريـد. [انظر: ابـن حـزم، الإحـكام في أصـول الأحـكام، ج 1، ص 28 و29]

وفسـاد هـذه القوّة يـؤدّي إلى الكفر؛ إذ يمثّل اعتـداءً على المقصد الإلهي من العبـادة، وعلى الحقائق العقليـة الـتي دلّ عليهـا الـشرع؛ ولذلـك يؤكّـد المنهـج السـلفي مكانـة العقـل بوصفـه أداةً للامتثـال لأوامـر الله واجتنـاب نواهيـه؛ فالعقـل وحـده لا يكـفي مـا لـم يُضبَـط بالـوحي، غـير أنّـه يظـلّ قوّةً أساسـيةً في توجيـه النفـس وضبـط مسـارها. [انظر: الألبـاني، موسـوعة الألبـاني في العقيـدة، ج 1، ص 239 و240]

جـ ـ القوّة الغضبية

القـوّة الغضبيـة هي إحـدى القوى النفسـية الموجودة عند الإنسـان والحيـوان، وُجدت أساسًـا لدفع الكائـن إلى الدفـاع عـن نفسـه وردّ الاعتـداء وحمايـة وجـوده ومصالحـه. ترتبـط هـذه القـوّة بمشـاعر الغضـب والبغـض والكراهيّـة عنـد التعـرّض للتهديـد أو الظلـم، وتـؤدّي وظيفـةً ضروريـةً في حفظ النفـس والكرامـة ودفـع العـدوان. غـير أنّ انفـلات هـذه القـوّة عـن الضبط يـؤدّي إلى نتائـج خطيرة مثـل التعـدّي أو القتـل أو ارتـكاب أفعـال عدوانيـة تخـرج عن حـدود العدل. ومـن هنا تـأتي الحاجة إلى تهذيبهـا وضبطهـا؛ إذ يُنظـر إليهـا عنـد الاتّجـاه النـصّي على أنّهـا قـوّة لا تُلـغى بـل يجـب توجيهها. ويكـون ضبطهـا بالـورع والصـبر ومجاهـدة النفـس وتعويدهـا على الحلـم والتواضع، بحيـث لا يتحوّل الغضـب إلى هـوًى أعـمى، بـل يُسـتعمل في موضعه المـشروع وبالقدر الذي يـرضي الله تعـالى، فيحقّق الحمايـة المطلوبـة دون الوقـوع في الظلـم أو الطغيان. [انظر: ابن حزم، رسائل ابن حـزم الأندلـسي، ج 1، ص 341؛ ابن تيميـة، مجمـوع الفتـاوى، ج 15، ص 428 - 432؛ ابـن القيّـم، طريـق الهجرتـين وبـاب السـعادتين، ص 158]

دـ القوّة الشهوية

قـوّة الغريـزة أو الشـهوة هي الطاقـة النفسـية الـتي تدفـع الإنسـان نحـو تلبيـة رغباتـه الجسـدية الأساسـية مثـل الطعـام والـشراب والراحـة والنسـل، وهي موجـودة بدرجـات متفاوتـة لدى الإنسـان والحيـوان والنبـات، وتهدف إلى جلب المنافـع والحفاظ على اسـتمرار النوع. وترتبط هـذه القوّة بالحبّ والإرادة والنمـوّ، وجنسـها الأسـاسي هـو الشـهوة والرغبة، لكنّهـا تصبح مـضرّةً إذا فسـدت؛ إذ يؤدّي انحرافهـا إلى الزنـا أو الانحـراف الجنـسي باعتباره اعتـداءً على وظيفة النفس في التكاثـر؛ ولذلك حرص السـلف على ضبـط هـذه القـوّة عـبر العبـادات كالصلـوات والصـوم، والتحكـم الـشرعي بالرغبات، وتحكيـم العقـل والنقل الـشرعي في مواجهـة الغريزة؛ لتحقيـق التوازن بـين الميل البيولـوجي والضبط الأخـلاقي. [انظـر: ابـن تيميـة، مجمـوع الفتـاوى، ج 15، ص 428 و429]

تحليل ونقد

يقـوم تقسـيم قـوى النفـس في الاتّجـاه النـصّي على نظـرة أخلاقيـة تعبّديـة، تـرى النفـس ميدانًـا للتكليـف والابتـلاء، لا موضـوعًا للدراسـة النفسـية الوصفيـة البحتـة؛ إذ توظَّف التقسـيمات التراثية لقـوى النفـس (الحسّـية، والعقليـة، والغضبيـة، والشـهوية) ضمـن إطـارٍ تضبطـه مرجعيـة الـوحي وتخضعـه لمقاصد الشرع، لا ضمن نظرية نفسـية مسـتقلّة. ويحسَـب لهـذا التصوّر تأكيـده على تكامل

الحـواسّ الظاهـرة والباطنـة، واعتبـاره العقلَ وسـيلةً لفهـم الوحي والعمـل به لا لمعارضتـه، فضلًا عن رفضـه النظـرَ إلى الغضب والشـهوة على أنّهمـا شرّان مطلقًا، بـل قوّتان فطريتان تحتاجـان إلى التهذيب والتوجيـه لا إلى الإلغـاء. غـير أنّ هـذه الرؤيـة، على الرغـم من قيمتها التفسـيرية والأخلاقيـة، لا تخلو من إشـكالات معرفيـة ومنهجيـة تسـتدعي النقد.

1ـ يقـدَّم التقسـيم الربـاعي للقوى النفسـية (الحسّـية، والعقليـة، والغضبية، والشـهوية) بوصفه تصنيفًـا وظيفيًّـا عامًّـا أكـثر منه تحليـلًا نفسـيًّا دقيقًـا؛ إذ إنّ وظائف الحـواسّ الباطنـة ـ كالتفكير ـ تتداخـل جزئيًّـا مـع وظائـف القوّة العقليـة، ممّا يسـتدعي ضبطًا أوضح لحـدود كلّ قـوّة ووظائفها دون إنـكار التمايـز المبـدئي بينهـا.

2ـ أنّ اسـتخدام مصطلحـات مثـل القـوّة العقلية لوصـف الإيمـان والتمييز والتخطيـط معًا يؤدّي إلى توسـيع دلالتهـا بشـكل قد يخلـط بين البعـد المعـرفي كالإدراك، والبعـد الأخلاقي كالطاعـة، والبعد الديـني كالإيمـان، ممّا يضعـف قيمتهـا التحليلية ويقلّـل من دقّتهـا المفهومية.

3ـ النظـر إلى القوّتـين الغضبيـة والشـهوية باعتبارهمـا قـوًى يجـب كبحُهـا وتوجيههـا فقـط مـن خـلال العبـادات والـورع قـد يهمـل أهمّيةَ فهـم أصولهـا النفسـية والاجتماعيـة، ودورهـا الإيجابي في الصحّـة النفسـية وتحقيـق التـوازن الانفعـالي.

4ـ يـرى ابـن تيميـة أنّ الإنسـان يعـرف الحـقّ من الباطـل بالعقـل، ويخطّـط للمسـتقبل، ويتّخذ القـرارات الصائبـة، فـلا تنسـجم هـذه المواصفـات الروحيـة مـع مادّيـة النفس وجسـميتها.

ثالثًا: علاقة النفس بقواها

تقـوم علاقـة النفـس بقواهـا على أنّ النفـس الإنسـانية وحدة واحـدة تحـدّد هويتها وكيانهـا، بينما القـوى (الحسّـية، والعقليـة، والغضبيـة، والشـهوية) تُمثّـل أدواتهـا لأداء وظائفهـا في الحيـاة الروحية والأخلاقيـة والعمليـة، فهي ليسـت كياناتٍ مسـتقلّةً، بل مظاهر لنشـاط النفس تتفاعـل مع أحوالها الثـلاث (الأمّـارة، واللوّامـة، والمطمئنّـة) بحسـب تقوى الإنسـان ومجاهدة نفسـه. توجّـه النفس هذه القـوى لتحقيـق أهدافهـا: فالقوّة الحسّـية لـلإدراك، والقـوّة العقلية للتمييـز واتّخاذ القـرار، والقوّتان الغضبيـة والشـهوية لضبط النفـس وتحقيق التوازن بين الدفـاع عن الذات والرغبـات، وبالتالي توظَّف لتحقيـق تـوازن النفـس الداخـلي وارتباطهـا بالله مـع الحفاظ على وحـدة أحوالهـا الأخلاقيـة والدينية.

تحليل ونقد

هـذه المقاربـة، على الرغـم مـن أهمّيتهـا التفسـيرية والقيميـة، تثـير بعـض الإشـكالات المعرفيـة والمنهجيـة الـتي تسـتدعي النظـر النقـدي والمراجعـة.

1ـ النقـد الجوهـري هنـا هـو أنّ وصـف "القـوى" كأدوات أو آلات للنفـس يحـوّل علـم النفـس الداخـلي إلى فيزيـاء. فالقـوى ليسـت "أشـياء" تمتلكهـا النفـس كما تمتلـك الآلات في ورشـة، بل هي أنمـاط وجوديـة وتجلّيـات مختلفـة للكيـان الواحـد. العلاقة ليسـت علاقة "صانـع بأداتـه"، بل علاقة "الـكلّ بصفاته".

2ـ الأحـوال الأخلاقيـة للنفـس لا تنشـأ فقـط مـن وجـود القوى الأساسـية فيهـا، بـل تتحقّق من خـلال الاعتـدال في تـوازن هذه القـوى. فوجود القـوّة أو القـدرة بحدّ ذاتـه لا يكفي لصنـع الفضيلة أو الأخـلاق، بـل لا بـدّ من ضبطهـا وتنظيمهـا بحيث لا تطغى إحـدى القـوى على الأخرى.

المبحث الرابع: علاقة النفس بالجسد

وفقًـا لمنهجيّـة الاتّجاه النـصّي عند ابن تيمية وابـن القيّم، فـإنّ النفس والروح البشرية تعدّ جسـمًا لطيفًـا يـسري في جميـع أجـزاء البـدن، داخلـه وظاهـره، ممّـا يجعـل الحيـاة مرتبطـةً مبـاشرةً بالروح. فالـروح، في هـذا المنظـور، ليسـت مجرّد كيـان مجرّد عـن المادّة، بـل هي مادّيـة لطيفة تظهـر آثارها في الحركـة والحـسّ. [انظر: ابـن تيمية، الجـواب الصحيح لمن بـدّل دين المسـيح، ج 4، ص 269؛ مجمـوع الفتـاوى، ج 17، ص 348]

صرّح ابـن القيّـم حـول علاقـة الـروح بالجسـد قائـلًا: «إنّـه جسـم مخالـف بالماهيـة لهذا الجسـم المحسـوس، وهو جسـم نـوراني، علوي، خفيف، حيٌّ، متحـرّك ينفذ في جوهر الأعضـاء، ويسري فيها سريـان المـاء في الـورد، وسريـان الدهن في الزيتـون، والنار في الفحـم. فما دامت هـذه الأعضاء صالحةً لقبـول الآثـار الفائضـة عليهـا مـن هـذا الجسـم اللطيـف بـقي ذلـك الجسـم اللطيـف مشـابكًا لهذه الأعضـاء، وإفادتهـا هـذه الآثـار مـن الحـسّ والحركـة الإراديـة. وإذا فسـدت هـذه الأعضـاء بسـبب اسـتيلاء الأخـلاط الغليظة عليهـا، وخرجت عن قبـول تلك الآثار فـارق الروح البـدنَ، وانفصل إلى عالـم الأرواح» [ابـن القيّـم، الـروح في الـكلام عـلى أرواح الأمـوات والأحيـاء بالدلائـل مـن الكتـاب والسـنّة، ص 257].

ويؤكّـد ابـن القيّـم بعـد ذلـك: «وهـذا القول هـو الصـواب في المسـألة، وهـو الذي لا يصحّ غـيره، وكلّ الأقوال سـواه باطلـة، وعليه دلّ الكتاب والسـنّة، وإجماع الصحابة، وأدلّـة العقل والفطرة» [المصدر السـابق].

وقد تبعه الألباني الذي يرى أنّ الكتاب والسنّة مليئان بإثبات صفات النفس التي تشير إلى أنّها جسم؛ إذ أخبر عن قبضها ورجوعها وصعودها، ودخولها في عباده وجنّته، ودخولها وخروجها من البدن، وعروجها إلى السماء، ووجودها في حواصل الطيور الخضر كما ذكرنا سابقًا، وغيرها من الصفات التي لا يمكن أن تكون إلّا لجسم. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 8، ص 270؛ ج 9، ص 135؛ صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج 1، ص 396 و397]

وبناءً على هذا المنهج، لا تختصّ الروح بمحلّ معيّن في الجسد، بل تسري فيه كما تسري الحياة، وهي عرض يشمل الجسد كلّه. فالحياة مشروطة بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد، كان فيه حياة، وإذا فارقته الروح، فارقته الحياة. والروح هي النفس التي لها تعلّق بالقلب والدماغ؛ مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 302 - 304]

والخلاصة: من منظور الاتّجاه النصّي، النفس الإنسانية جسمانية في الحدوث والبقاء، مع تميّزها بعد الموت بأنّها ذات جسم لطيف. ويستند هذا الموقف إلى أصالة الحسّ والنصّ، ويعدّ النفس مادّيةً لطيفةً، حيّةً، ساريةً في الجسد، ومتّصلةً بالحياة والجسم.

تحليل ونقد

هذه الرؤية لا تخلو من إشكالات، منها:

1ـ هناك تناقض واضح في كلام ابن تيمية، فهو من ناحية يعتقد بأنّ النفس والروح الإنسانية جسم لطيف، وبالطبع كلّ جسم يتلاشى بزوال البدن، ولكن من ناحية أخرى يقول: «فَإِنَّ نَفْسَ الْمَيِّتِ تُفَارِقُ بَدَنَهُ بِالْمَوْتِ، وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ النَّفْسَ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا، تَبْقَى بَعْدَ فِرَاقِ الْبَدَنِ بِالْمَوْتِ مُنَعَّمَةً أَوْ مُعَذَّبَةً، وَهَذَا مَذْهَبُ أَهْلِ الْمِلَلِ مِنْ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ وَسَائِرِ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 272].

هذا التباين يطرح سؤالًا جوهريًّا حول طبيعة النفس: هل هي كيانٌ مادّيٌّ يزول بالموت، أم كيانٌ قائمٌ بذاته يستمرّ بعد انفصالها عن الجسد؟

2ـ في تعريف الروح والنفس يظهر تناقض آخر، فابن تيمية من جهة يعرّف الروح بأنّها جسم لطيف محلّه الدماغ، ومن جهة أخرى يعترف بخصائص غير مادّية وغير جسمانية للروح، فيقول: «والروح تحسّ بأشياء لا يحسّ بها البدن، كما يحسّ من يحصل له نوع تجريدٍ بالنوم وغيره بأمور لا يحسّ بها غيره، ثمّ الروح بعد الموت تكون أقوى تجرّدًا، فترى بعد الموت وتحسّ بأمورٍ لا

تراهـا الآن ولا تحـسّ بهـا. وفي الأنفـس مـن يحصـل له مـا يوجـب أن يـرى بعينه ويسـمع بأذنـه ما لا يـراه الحـاضرون ولا يسـمعونه، كمـا يرى الأنبيـاء الملائكة ويسـمعون كلامهـم، وكما يـرى كثيرٌ من النـاس الجنّ ويسـمعون كلامهـم» [ابـن تيمية، درء تعـارض العقـل والنقـل، ج 6، ص 108 و109].

هـذا يظهـر تناقضًـا آخـر في كلامـه؛ إذ يجمـع بـين وصـف الـروح بأنّها جسـم لطيف مـادّي وبين تأكيـده لقدرتهـا على إدراك مـا لا يحـسّ به مادّيًّـا، ممّا يثير تسـاؤلًا حول طبيعة الروح: هل هي جسـم لطيـف يخضـع للخصائـص المادّية، أم كيـان قائم بذاتـه يتجاوز حدود الجسـد؟

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يتبيّن أنّ الاتّجاه النصّي قدّم تصوّرًا خاصًّا لمسألة "النفس" يستند إلى مرجعيّة صارمة تتمثّل في القرآن الكريم والسنّة النبوية، وفهم السلف الصالح، وأصالة الحسّ مع تقليص دور العقل أو تقييده في خدمة النصّ. ويمكن تلخيص أهمّ النتائج التي توصّل إليها البحث في النقاط التالية:

1ـ يرى الاتّجاه النصّي أنّ النفس ليست مجرّدةً تجرّدًا محضًا، بل هي جوهر قائم بذاته، وُصف بأنّه "جسم نوراني لطيف" أو "روح مدبّرة" للبدن، لها تعلّق به دون أن تكون جزءًا من مادّته.

2ـ صنّف الاتّجاه النصّي النفس إلى أنواع ثلاثة: الأمّارة بالسوء، واللوّامة، والمطمئنّة، معتبرًا أنّها ذات واحدة تتغيّر أحوالها بحسب تقوى العبد ومجاهدته لنفسه.

3ـ حدّد قوى النفس في أربع: الحسّية، والعقلية، والغضبية، والشهوية، معتبرًا إيّاها أدواتٍ للنفس لتحقيق أهدافها في ضوء التكليف الشرعي، ومؤكّدًا تكامل الحواسّ الظاهرة والباطنة.

4ـ تُفهم العلاقة على أنّ الروح جسم لطيف يسري في البدن سريان الماء في الورد، وارتباط مبدإ الفكر بالدماغ ومبدإ الإرادة بالقلب.

كشف التحليل النقدي عن مجموعة إشكالات تواجه هذا التصوّر، أبرزها:

1ـ مبدأ "أصالة الحسّ" الّذي حصر الوجود فيما يدرك بالحواسّ، يتعارض مع البدهيات العقلية ومع حقائق العلم الحديث التي تثبت وجود حقائق مجرّدة لا تدرَك حسّيًّا. كما أنّ "أصالة النصّ" المفرطة، والاعتماد المطلق على فهم السلف، يؤدّيان إلى الجمود المعرفي وتعطيل الاجتهاد، فضلًا عن أنّ النصوص نفسها لا غنى عن العقل في فهم دلالاتها وضبط مقاصدها.

2ـ وفيما يخصّ النفس، فإنّ القول بأنّ الروح "جسم لطيف" يسري في البدن سريان الماء في الورد، وإن كان يهدف إلى إثبات عالم البرزخ، إلّا أنّه يوقع القائلين في إشكال "التجسيم"، ويخلط بين "الذات المدركة" وبين "الحياة البيولوجية"، ممّا يجعل الفارق بين الإنسان والحيوان فارقًا كمّيًّا لا نوعيًّا، ويصعب معه تفسير وحدة الوعي والشخصية.

وختامًا، يمكن القول: إنّ الاتّجاه النصّي بذل جهدًا كبيرًا في الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتنقيتها من الشوبات الفلسفية، إلّا أنّ منهجه في مسألة النفس يحتاج إلى مراجعة وتوازن أكبر؛

بحيث لا يُلغي دور العقل الذي هو ميزة الإنسان، ولا يفسّر النصوص تفسيرًا حرفيًّا يتعارض مع طبيعة النفس المجرّدة الّتي أشار إليها القرآن بوصفها "أمرًا ربّانيًّا" ونفخةً من "روح الله". إنّ التوفيق بين الوحي والعقل، وبين النقل والحكمة، يظلّ هو السبيل الأمثل لفهم سرّ النفس الإنسانية وإدراك حقيقتها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن الجوزي، عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: د. علي بن حسن بن ناصر ود. عبد العزيز بن إبراهيم العسكر ود. حمدان بن محمّد الحمدان، دار العاصمة، ط 2، 1419 هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيين، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، ط 3، 1397هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1426 هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر للجامعة، السعودية، ط 2، 1411 هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، 1416 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 1، 1375 هـ. ش.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، مؤسّسة أدب الحوزة، 1405هـ.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضّل، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1416 هـ.

معتز أحمد عبد الفتاح، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير.

الألباني، ناصر الدّين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلاميّ.

الألباني، ناصر الدين، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، ط 1، 1421هـ.

الألباني، ناصر الدين، موسوعة الألباني في العقيدة، صنعها: شادي بن محمّد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، ط 1، 1431 هـ.

الآلوسي، نعمان بن محمود، الآيات البيّنات في عدم سماع الأموات على مذهب الحنفية السادات، تحقيق: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 4.

الأندلسي، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، تقديم: د. إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الأندلسي، ابن حزم، التقريب لحدّ المنطق، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 1.

الأندلسي، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الأندلسي، ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1987 م.

الجوزية، ابن القيّم، الروح، في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنّة والآثار وأقوال العلماء، تحقيق: محمّد إسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1402 هـ.

الجوزية، ابن القيّم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار السلفية، القاهرة، ط 2، 1394 هـ.

الجوزيّة، ابن القيّم، مختصر الصواعق المرسلة في الردّ على الجهمية والمعطّلة، اختصره: ابن الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1422 هـ.

الجوزية، ابن القيّم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار عطاءات العلم، ط 3، 1442هـ.

الطباطبائي، محمّدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب، بيروت، ط 1، 1999 م.

الطباطبائي، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1390 هـ.

الطباطبائي، محمّدحسين، مقالات تأسيسية فى الفكر الإسلامي، مؤسّسة أم القرى للتحقيق

والنـشر، بـيروت، ط 2، 1418 هـ.

الطباطبـائي، محمّدحسـين، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي، مؤسّسـة النشر الإسـلامي، ط 7، 1434 هـ.

العثيمـين، محمّـد بن صالح، مجموع فتاوى ورسـائل، تحقيـق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السـليمان، دار الوطن، دار الثريا، 1413هـ.

الفارابي، محمّد بن محمّد، الأعمال الفلسفية، دار المناهل، بيروت، 1413 هـ.

الفارابي، محمّد بن محمّد، فصوص الحكم، بيدار، قم، 1405 هـ.

حليمي، فدا حسين، العقل وتجلّياته في النصوص الشرعية، مجلّة الدليل، العدد 12، 2021 م.

عبـد اللـهي، مهـدي، تأمّـلات في الاتّجـاه النـصّي، المعرفة الإلهيـة نموذجًـا، مجلّة الدليـل، العدد 7، 2020 م.

عمارة، محمّد، تيّارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1418هـ.

القمّي، عبّاس، سفينة البحار، قم، ط 1، 1414 هـ.

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

Religion and Modern Rationality: A Critical Analytical Study in Habermas's Thought

Mohammad Jabbar Al-Mansouri
Master's in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: Mohammed_Mansoori@miu.ac.ir

Abstract

The inquiry into the relationship between religion and modern rationality stands as one of the most significant contemporary philosophical issues and one of the most influential in shaping the comprehensive existential-cosmological view of contemporary human beings. This relationship encompasses cognitive and value-based implications that affect one's understanding of existence, the meaning of life, and the boundaries of reason and its role in organizing both individual and social experience. Habermas's intellectual project, despite its significance and breadth, reveals a clear methodological tension between its premises and its conclusions regarding religion. His prior commitment to secularism led him to adopt a reductionist view that confines religion to partial social and ethical functions, thereby disregarding and marginalizing its fundamental existential and cognitive dimensions. Although Habermas's later position evolved toward acknowledging religion's role in the public sphere, his fundamental theoretical framework within which this idea is tested remains secular and functional at its core, which prevents understanding religion as a comprehensive cosmological view. In the context of his analysis of modernity's trajectory, Habermas contends that religion's position has diminished in the modern era, which forms the basis for his conception of the relationship between religion and rationality. This article seeks to expose the deficiencies in this conception by analyzing and critiquing Habermas's arguments. Through an analytical and critical methodology, the study demonstrates that rationality, in all its forms and across various domains, remains incapable of replacing religion.

Keywords: Habermas, Religion, Cosmological View, Modernity, Rationality.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 95-121

Received: 03/01/2026; Accepted: 16/02/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

الدين و العقلانية الحديثة.. دراسة تحليلية نقدية في فكر هابرماس

محمد جبار المنصوري
ماجستير في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: Mohammed_Mansoori@miu.ac.ir

الخلاصة

يُعَدّ البحث في العلاقة بين الدين والعقلانية الحديثة من أهمّ الإشكاليات الفلسفية المعاصرة وأكثرها تأثيرًا في تشكيل الرؤية الكونية الوجودية الشاملة للإنسان المعاصر، لما تنطوي عليه هذه العلاقة من انعكاسات معرفية وقيمية تمسّ فهم الوجود، ومعنى الحياة، وحدود العقل ودوره في تنظيم التجربة الفردية والاجتماعية. يُظهِر مشروع هابرماس الفكري، على الرغم من أهميته واتساعه، توترًا منهجيًا واضحاً بين مقدماته ونتائجه المتعلقة بالدين. إنّ التزامه المسبق بالعلمانية قاده إلى تبني رؤية اختزالية، تحصر الدين في وظائف اجتماعية وأخلاقية جزئية، متجاهلاً و مهمشاً بذلك أبعاده الوجودية والمعرفية الأساسية ورغم تطور موقف هابرماس اللاحق نحو الاعتراف بدور الدين في المجال العام، فإن إطاره النظري الأساسي الذي تُختَبر فيه هذه الفكرة يبقى علمانياً ووظيفياً في جوهره، مما يحول دون فهم الدين كرؤية كونية شاملة. وفي سياق تحليله لمسار الحداثة، يرى هابرماس أنّ مكانة الدين قد تراجعت في العصر الحديث، وهو ما يشكّل أساس تصوّره للعلاقة بين الدين والعقلانية. تسعى هذه المقالة إلى الكشف عن مواطن الخلل في هذا التصور من خلال تحليل استدلالات هابرماس ونقدها. ووفق منهج تحليلي و نقدي تبيّن الدراسة أنّ العقلانية، بجميع أشكالها وفي مختلف مجالاتها، عاجزة عن أن تحلّ محلّ الدين.

الكلمات المفتاحية: هابرماس، الدين، الرؤية الكونية، الحداثة، العقلانية.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 95 ـ 121
استلام: 2026/01/03، القبول: 2026/02/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

تعـدّ العلاقـة بين الدين والعقـل من أكثر القضايا إشـكالًا في الفكر الفلسـفي والاجتماعي الحديث، ولا سـيّما في سـياق الحداثـة الغربيـة التي ارتبط مسـارها ـ في كثير من التحليلات ـ بتقـدّم العقلانية واتّسـاع عمليـات العقلنـة في مختلـف مجـالات الحيـاة. تُفهـم الحداثـة غالبًا بوصفهـا مـشروعًا تاريخيًّا يهـدف إلى إعادة تنظيـم فهـم الإنسـان للعالم ولذاته على أسـس عقلانية، ممّـا يـؤدّي إلى تراجع المكانة المعرفيـة والاجتماعية للديـن أو إعادة تحديدها.

ويُعـدّ يورغـن هابرمـاس[1] مـن أبـرز المفكّرين الذيـن تناولوا هذه الإشـكالية ضمن إطار فلسـفي ـ اجتمـاعي متكامـل؛ إذ ينطلـق في تحليله مـن تصوّر للحداثـة بوصفها مـشروعًا لم يكتمـل بعد، ويرى أنّ العقلانيـة تمثّـل جوهـر هذا المشروع وأداته الرئيسـة. وفي هذا السـياق، يعالـج هابرماس الدين من منظـور عقلاني. غير أنّ هذا التصوّر يثير تسـاؤلاتٍ فلسـفيةً عميقةً حول حـدود العقلانية وإمكاناتها، ولا سـيّما فيمـا يتعلّـق بقدرتهـا على القيـام بـالدور الـكلّي الذي اضطلـع به الديـن تاريخيًّا بوصفـه رؤيةً كونيـةً ومصـدرًا للمعـنى والقيـم. ومن هنا، تهـدف هذه المقالـة إلى تحليل موقف هابرمـاس من الدين في سـياق العقلنـة الحديثة، والكشـف عن فرضياته الأساسـية، وبيان مواطن القـوّة والقصور فيه، من خلال دراسـة تحليليـة نقدية للعلاقـة بين الديـن والعقلانية.

1- يورغـن هابرمـاس (بالألمانيـة Habermas Jürgen): فيلسـوف وعـالم اجتـماع ألمـاني معـاصر ولـد في 18 حزيـران 1929 في دوسـلدورف بألمانيـا. يعـدّ مـن أهـمّ علـماء الاجتـماع والسياسـة في عالمنـا المعـاصر، ويعـدّ مـن أهـمّ منظّـري مدرسـة فرانكفـورت النقديـة، لـه أكـثر مـن خمسـين مؤلّفًـا يتحـدّث عـن مواضيـع عديـدة في الفلسـفة وعلـم الاجتـماع وهـو صاحـب نظريـة الفعـل التواصـلي.

المبحث الأوّل : مفردات البحث

أوّلًا: الدين (Religion)

ما أكثر المفاهيم المتداولة في الخطاب اليومي، إلّا أنّ تحديد تعريف دقيق لها يظلّ مسألةً غير سهلة. توجد آراء مختلفة في بيان معنى الدين و تعريفه؛ نظرًا لتعدّد أبعاده وتنوّع تجلّياته التاريخية والاجتماعية. ففي الفكر الإسلامي المعاصر، يقدّم السيّد محمدحسين الطباطبائي تعريفًا للدين باعتباره منظومةً من المعتقدات والتشريعات التي تنعكس آثارها في السلوك العملي للإنسان، ولا تقتصر على الجانب النظري فحسب، بل تمتدّ إلى تنظيم الحياة الفردية والاجتماعية. [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 16]

وفي السياق نفسه، يرى الشيخ جوادي آملي أنّ الدين يشكّل نسقًا متكاملًا يضمّ المعتقدات والرؤية الكونية والقيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية، إلى جانب الأحكام العملية التي تصدر عن الوحي الإلهي، وتهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان في بعديها الدنيوي والأخروي. [انظر: جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، ص 19]

غير أنّ مفهوم الدين في هذا البحث لا يُعتمد بالمعنى اللاهوتي الضيّق، بل يُفهم ضمن إطار فلسفي ـ اجتماعي أوسع، يُنظر فيه إلى الدين بوصفه رؤيةً كونيةً شاملةً (Worldview) تقدّم تفسيرًا كلّيًا للوجود، وتحدّد موقع الإنسان فيه، وتمنح معنًى للتجربة الفردية والجماعية، فضلًا عن دورها في توجيه القيم والمعايير الاجتماعية.

وقد أكّد علم الاجتماع الكلاسيكي هذا البعد الشامل للدين؛ إذ يبيّن إميل دوركايم (Émile Durkheim) أنّ الدين لا يقتصر على جملة من المعتقدات الفردية، بل يقوم بوظيفة اجتماعية أساسية تتمثّل في توحيد المعتقدات والممارسات المرتبطة بالمقدّس ضمن إطار جماعة أخلاقية مشتركة، وهو ما يسهم في تعزيز التماسك الاجتماعي وبناء الهوية الجماعية.

[see: Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 65]

ثانيًا: العقلانية (Rationality)

يقتضي الفهم الدقيق للعقلانية دراسة مفهوم العقلانية من حيث منهجية التفكير الذهني، وسياق السلوك العقلاني العامّ، فمتى يكون الفعل الإنساني عقلانيًّا مبرّرًا؟ وما الأثر الذي تتركه العادات والتقاليد الاجتماعية والتنشئة في سلوك الأفراد من حيث كونهم فواعل عقلانيين؟

العقلانية هو الاتّجاه المعرفي الذي يميل إلى اتّخاذ العقل مصدرًا رئيسيًّا للمعرفة أو الحكم.

[see: Lacey, A dictionary of philosophy, p. 286]

في هـذا الإطـار، وخصوصًا عند يورغن هابرمـاس، جرى التمييز بين نمطين رئيسـين من العقلانية:

1ـ العقلانيـة الأداتيـة (Instrumental Rationality): وهي الـتي تتّجـه نحـو تحقيـق الأهـداف بأقـصى درجـات الكفـاءة، وتُقـاس بمعايـير الفعّالية والسـيطرة التقنيـة، وقد لعبـت دورًا أساسـيًّا في نمـوّ العلـم والتقنيـة وتنظيـم الإدارة الحديثـة، فمصطلـح الأداتيـة عنـد هابرمـاس يحمـل مضمونين أحدهمـا أنّـه يمثّل أسـلوبًا لرؤيـة العالـم، والمضمون الآخـر أنّه يمثّـل أسـلوبًا لرؤية المعرفـة النظرية.

[انظر: هابرماس، التقنية والعلم كأيديولوجيا، ص 47]

2ـ العقلانيـة التواصليـة (Communicational Reason): وهي الـتي تتمحـور حـول بلـوغ التفاهم بـين الذوات عـبر النقـاش القائم على الحجّـة. معيارها ليس النجـاح التقني، بل إمكان التبرير المشـترك وقبـول الادّعاءات في فضـاء حواري حـرّ. [كريـب، النظرية الاجتماعيـة من بارسـونز إلى هابرمـاس، ص 265]

هـذا النمـط مـن العقلانيـة يرتبـط بالحداثـة، ويسـتفيد مـن معطيـات العقـل النقـدي ويتجاوز عيـوب العقلانيـة الأداتيـة، ويطـرح نفسـه بديـلًا للممارسـات العقليـة والإجرائيـة.

ويعـدّ هـذا التميـيز جوهريًّـا في فهم مـشروع هابرمـاس؛ إذ يـرى أنّ اخـتزال العقلانيـة في بعدها الأداتي يـؤدّي إلى هيمنـة منطق السـيطرة، في حين أنّ العقلانيـة التواصلية تفتح أفقًـا معياريًّا قائمًا على التفاهـم والإجمـاع العقلاني.

بنـاءً على ذلـك، يُفهـم مفهـوم العقلانية في هذا البحـث ضمن أفقـه الحديث، ولا سـيّما في صيغته التواصليـة عنـد هابرمـاس، فـهي تمثّـل المرجعية التي يسـعى مـشروع الحداثـة إلى تعميمهـا في تنظيم المجـال العـامّ والمعايـير الأخلاقية. ومن هنا تنشـأ إشـكالية العلاقـة بينها وبـين الدين وبهـذا التحديد يتّضـح أنّ محـلّ النقاش ليـس العقل بوصفه قدرةً إنسـانيةً عامّةً، بـل العقلانية الحديثـة بوصفها إطارًا معياريًّـا يسـعى إلى إعادة صياغـة المجال المعـرفي والاجتماعي.

ثالثًا: الرؤية الكونية

تشـير الرؤيـة الكونيـة (Worldview) إلى التفسـير الذي مـن خـلاله يفهم الإنسـان العالـم والوجود والحيـاة، وقـد تعرّف بأنّهـا مجموعة الآراء والأفـكار الكلّية حول مبـدإ الوجود ومنتهاه والواسـطة بينهما.

[انظـر: مصبـاح اليـزدي، دروس في العقيـدة الإسـلامية، ص 22]

وللرؤية الكونية وظيفتان:

1ـ وظيفة معرفية، تتمثّل في تفسير الواقع وإضفاء المعنى عليه والأفضل أن نعبّر عنها بالرؤية الوجودية (The Existential vision).

2ـ وظيفة عملية ـ سلوكية، تتمثّل في توجيه الفعل الفردي والاجتماعي، وهذا ما يعبّر عنه بالأيديولوجيا (Ideology). [الوائلي، المنهج التكاملي والرؤية الوجودية، ص 108]

وفي هذا السياق، يُنظر إلى الدين بوصفه أحد أبرز أشكال الرؤى الكونية في التاريخ الإنساني، وهو ما يجعل مسألة إحلال العقلانية الحديثة محلّه مسألةً تتجاوز الجانب المعرفي لتطال بنية المعنى والسلوك معًا.

المبحث الثاني: الأسس الإبستمولوجية للعقلانية عند هابرماس

أوّلًا: المباني المعرفية

تُعنى نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) بدراسة إمكان المعرفة الإنسانية وشروط تحقّقها ومعايير مشروعيتها.

فهي لا تقتصر على بحث طبيعة المعرفة ومصادرها، بل تمتدّ إلى تحليل أنماط التبرير التي تُكسب المعتقدات صفة المعقولية والقبول العقلاني، وبذلك تؤدّي الإبستمولوجيا دورًا نقديًّا محوريًّا في فحص المفاهيم المرتبطة بالحقيقة والمعرفة، وفي تقييم الأسس التي تقوم عليها مختلف أنماط الفهم الإنساني. [steup, Epistemology]

ويعود التداول الاصطلاحي لمفهوم الإبستمولوجيا إلى القرن التاسع عشر؛ إذ استُمدّ من الجذر اليوناني (Episteme) الدالّ على المعرفة والفهم؛ ليشير إلى حقل فلسفي مستقلّ يتّخذ من المعرفة موضوعًا للتفكير النقدي. وقد ارتبط تشكّله التاريخي بتحوّلات الحداثة الفكرية، التي أفرزت تمايزًا واضحًا بين المعرفة من الدرجة الأولى ونقدها من منظور معرفي أعلى.

[See: Ferrier, Institutes of Metaphysic, p. 48]

في سياق هذه التحوّلات، برزت الوضعية بوصفها الاتّجاه المهيمن في القرن التاسع عشر؛ إذ اختزلت المعرفة في العلم التجريبي، وأقامت تصوّرها للحقيقة على أساس الملاحظة والتحقّق، مع إقصاء المعاني القبلية والأبعاد التأويلية. غير أنّ هذا التصوّر لم يلبث أن واجه نقدًا مزدوجًا في

القـرن العشريـن، نقدًا صـادرًا عـن الفكر النقـدي المرتبـط بالماركسـية الجديـدة (Neo-Marxism) ومدرسـة فرانكفـورت الـتي كشـفت عـن الطابـع الأداتي للعقـل الوضـعي، ونقـدًا آخـر صـدر عـن التيّـارات مـا بعـد الحداثيـة الـتي شـكّكت في إمـكان الوصـول إلى معرفـة موضوعيـة أو كلّية.

يوجّـه مـشروع هابرمـاس المعـرفي نقـده الأسـاسي إلى النزعـة العلمويـة الـتي تُسـاوي بـين المعرفة والعلـم، وتُقـصي الفلسـفة إلى موقـع تابـع لفلسـفة العلم. ويـرى هابرمـاس أنّ العلـم لا يمكن فهمه بوصفـه الشـكل الوحيـد للمعرفـة، بـل باعتباره نمطًـا خاصًّا مـن أنمـاط المعرفة الممكنة، لا يكتسـب مشروعيتـه إلّا داخـل إطار إبسـتمولوجي أوسـع يراعي الـشروط الاجتماعيـة والتأمّلية لإنتـاج المعرفة.

[انظـر: پيـوزى، يورگـن هابرمـاس، ص 19]

ويذهـب هابرمـاس إلى أنّ المعرفة لا يمكن فصلها عـن المصالح التي توجه إنتاجهـا، وأنّ العقلانية الحقّـة لا تتحقّـق إلّا من خـلال نقد ذاتهـا وتحرير إمكاناتهـا التواصلية. ومـن ثمّ، فإنّ الإبسـتمولوجيا في منظـور هابرمـاس ليسـت بحثًـا تجريديًّـا في شروط المعرفـة فحسـب، بـل هي في جوهرهـا نظريـة اجتماعيـة نقديـة تسـعى إلى إعادة وصـل المعرفة بالممارسـة والتحرّر الإنسـاني.

ثانيًا: مسار هابرماس نحو العقلانية

تبلـورت نظريـة هابرماس حـول العقلانية انطلاقًا من نقده لآراء مؤسّـسي النظريـة النقدية، فمنذ عام 1949 حـين التحـق بجامعـة غوتينغـن، إلى عام 1954 حين تخرّج مـن جامعة بون، درس الفلسـفة والتاريـخ وعلـم النفس والأدب الألمـاني، وكتـب أطروحته للدكتوراه حول شـيلنغ.

[see: Outhwaite, Habermas, A Critical Introduction, p. 2]

وقـد أسـهم اطّلاعـه المبكّر على كتـاب كارل لويـث (Karl Löwith) من هيغل إلى نيتشـه في تعريفه بعالـم الهيغليين الشـباب وماركس الشـابّ.

[see: Wiggershaus, The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, p. 540]

كما شـكّل كتـاب "جدل التنوير" العمل المشـترك لماكـس هوركهايمـر (Max Horkheimer) وتيودور أدورنـو (Theodor W. Adorno)، إلى جانـب محـاضرة هربـرت ماركيـوز (Herbert Marcuse) الختامية في مؤتمـر إحيـاء ذكـرى ميـلاد فرويـد عام 1956، والـتي كانـت تحـت عنـوان" فكـرة التقـدّم في ضوء التحليـل النفـسي"، عوامـل حاسـمةً في إدراجه ضمـن الأفـق الفكري لمؤسّـسي مدرسـة فرانكفورت والنظريـة النقدية.

جمع هابرماس بين التيّارات الكبرى في الفلسفة والنظرية الاجتماعية في القرن العشرين، من قبيل نظرية أفعال الكلام والفلسفة التحليلية، والنظرية الاجتماعية الكلاسيكية، والهرمنيوطيقا، والظاهراتية (الفينومينولوجيا)، وعلم نفس النموّ (Developmental psychology)، ونظرية الأنظمة؛ سعيًا إلى تغيير الافتراض الأساس للنظرية الاجتماعية وصياغة نظرية نقدية ملائمة لعالم معاصر. غير أنّ هذا المسار من التوفيق والدمج قاده إلى تبنّي جملة من الافتراضات التي تتعارض مع الرسالة النقدية لنظريته، بل ويمكن القول إنّها تنتقص من اعتبارها المعرفي. ونتيجةً لهذا الجمع أعاد تعريف العقل وتحويله إلى عقل تداولي داخلي وأدرج الدين ضمن أفق الفهم بين الذاتي بوصفه مرحلةً رمزيةً في تطوّر الوعي أو خطابًا يحتاج إلى ترجمة داخل المجال العامّ ممّا يحدّ من إمكان فهم الدين بوصفه رؤيةً كونيةً ذات مرجعية متجاوزة، ويكشف عن توتّر منهجي بين الطموح النقدي للنظرية وبين الأسس التداولية التي تقيّد مجال العقل نفسه.

ثالثًا: هابرماس والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

يعدّ يورغن هابرماس من أبرز مفكّري الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وقد تأثّر بأفكار روّاد الجيل الأوّل، وشاركهم عددًا من القضايا الأساسية، إلّا أنّه اختلف معهم في كثير من المواقف النظرية، ولا سيّما مع تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر. ورغم هذه الاختلافات، فقد حظي هابرماس بمكانة مهمّة داخل مدرسة فرانكفورت وأسهم في تطوير مشروعها النقدي.

ينطلق هابرماس في تفكيره الفلسفي من مرجعيتين رئيسيتين هما الفلسفة الهيغلية والنظرية الماركسية. فقد اعتمد على الديالكتيك الهيغلي من أجل بناء نظريته النقدية وتطويرها، كما استفاد من الفكر الماركسي، خاصّةً في تحليله لمفهوم العمل ودوره في تشكيل المجتمع. وركّز في هذا السياق على البنى الاقتصادية والسياسية التي تناولها ماركس. غير أنّ هابرماس رأى أنّ ماركس أهمل جانبًا مهمًّا يتمثّل في التفاعل والعلاقات الاجتماعية؛ نتيجة تركيزه الكبير على الجوانب المادّية للعمل، وهو ما أدّى إلى النظر إلى الإنسان بوصفه مجرّد أداة أو آلة. [انظر: هابرماس، جدلية العلمنة العقل والدين، ص 68]

ومن هذا المنطلق، اتّخذ هابرماس موقفًا نقديًّا من بعض عناصر النظرية النقدية نفسها، فانتقد النزعة التقنية المفرطة وهيمنة التفكير التكنوقراطي، كما وجّه نقدًا للوضعية والنزعة العلمية، ساعيًا إلى تقديم فهم أوسع وأكثر توازنًا للمجتمع الحديث.

رابعًا: العقلانية التواصلية ومشروع الحداثة

العقل التواصلي هو مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل؛ ولذلك يطلق على مفهوم العقل عند هابرماس "العقل التواصلي".

وهذا العقل لديه فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المنغلق الذي يدّعي أنّه يتضمّن كلّ شيء، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتّت ويجزّئ الواقع ويحوّل كلّ شيء إلى موضوع جزئي حتّى العقل نفسه. [انظر: أبو النور حمدي، يورجين هابرماس.. الأخلاق والتواصل، ص 135]

ففي كتابه "نظرية الفعل التواصلي" الذي يشكّل بوجه من الوجوه إسهامًا فيما يسمّيه "نظرية التواصل" يعيد طرح إشكالية العقلانية الحديثة بإسقاطاتها المتعدّدة، وهذا ما عبّر عنه في التمهيد الخاصّ بالجزء الأوّل حين يقول: «على الرغم ممّا يوحي به العنوان، فأنا واعٍ من أنّني لم أقدّم نظريةً مكتملةً ومن خلال هذين الجزئين مع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر النظري الضروري لكلّ فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاصّ بها يتجاوز الفهم الميتافيزيقي. إذا ما رغبت في إقامة روابط تعاون مع العلوم الاجتماعية بالاستناد إلى قاعدة تقسيم العمل، فإنّ الرهان بالنسبة لي يتلخّص في تأسيس مشروع قد يتفرّع في اتّجاهات متعدّدة، إذا ما قبلنا النظر إليه نظرةً واعدةً».

[Habermas, The Theory of Communicative Action, p. 9]

وملفّ الحداثة عند هابرمارس يبدأ انطلاقًا من تحديدات ماكس فيبر التي تتلخّص عنده في الانتقال الواعي والمستمرّ من الفكر الخرافي أو الأسطوري إلى اللوغوس؛ إذ تسود التفسيرات العقلانية والعلمية للعالم وظواهره عوض التفسيرات الخارقة أو المفارقة التي تكون مهيمنةً في المرحلة الأولى. [انظر: مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 347]

يرى هابرماس أنّ الحداثة "مشروع لم يكتمل"، وأنّ إنقاذها يمرّ عبر تحرير إمكانات العقل التواصلي من هيمنة العقل الأداتي. ومن هذا المنظور، تُعاد صياغة الخطابات المعيارية ـ بما فيها الدين ـ داخل المجال العامّ وفق شروط الترجمة والتبرير التداولي، بحيث تصبح المشروعية رهينة القبول العقلاني المشترك.

يتّضح أنّ العقلانية التواصلية تمثّل الإطار البنيوي الذي يعيد من خلاله هابرماس بناء نظريته، ويؤسّس تصوّره للحداثة ولموقع الدين فيها.

المبحث الثالث: الدين بين التأسيس والتهميش

أوّلًا: الدين والهوية الاجتماعية في المرحلة المبكّرة من فكر هابرماس

في عام 1974 نشر يورغن هابرماس في مجلّة تيلوس (Telos) مقالًا بعنوان "حول الهوية الاجتماعية" (On Social Identity)، ويبدو أنّ هذا المقال هو أوّل موضع يتناول فيه الدين مباشرةً بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً. ففي هذا العمل، يحلّل هابرماس التحوّلات التي مرّ بها إحساس الهوية الاجتماعية عبر المراحل المختلفة من تاريخ البشرية، من المجتمعات البدائية ذات التصوّر الأسطوري للعالم، إلى عالم الديانات التعدّدية القائمة على رؤًى كونية مستندة إلى السرديات الدينية، ثمّ إلى الديانات العالمية الكبرى وصولًا إلى عقلانية العصر الحديث التي تبدو مفتقرةً إلى رؤية كونية متكاملة أو إلى آلية قادرة على تشكيل هوية الأفراد وتوجيهها.

ويرى هابرماس أنّ هذا المسار يدلّ على حركة تصاعدية لا يبقى فيها من الديانات العالمية سوى منظوماتها الأخلاقية ذات الطابع الكوني.

ويمكن تتبّع جذور هذا التصوّر للدين إلى حقيقة أنّ هابرماس، شأنه شأن كثير من الفلاسفة ذوي النزعة المادّية، يرى أنّ جوهر الدين ولبّه متمثّل في أوامره الأخلاقية، في حين ينظر إلى سائر التعاليم الدينية بوصفها قشرةً أو غلافًا عارضًا وزائدًا على أصل الدين.

عندما يضع هابرماس هذا التفسير للدين إلى جانب مقدّمة أخرى مفادها أنّ الأخلاق الكونية هي بالتحديد نفس المبادئ الأخلاقية العلمانية، يتوصّل إلى نتيجة مفادها أنّ الدين في هذا العصر لا مكان له في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، وأنّ الفلسفة يجب أن تحلّ محلّ الدين.

[see: Habermas, On Social Identity, Telos 19, p. 95]

لقد ظلّ الإطار العامّ لهذا التحليل ثابتًا إلى حدٍّ كبيرٍ في أعمال هابرماس اللاحقة، وإن شهدت تفاصيله بعض التحوّلات والتعديلات. هذا التفسير يقوم على أكتاف فرضيات مسبقة لا يتّسع المجال في هذا المقال لذكرها جميعًا، فضلًا عن فحصها ووضعها على محكّ الاختبار. وتتعلّق أكثر فرضيات هابرماس بالتصوّر التطوّري لتاريخ المعرفة البشرية ونوع نظرته إلى الدين. إلّا أنّ إبداع هابرماس في هذا السياق يكمن أوّلًا في العلاقة الحتمية التي يحاول إقامتها بين عملية العقلنة (Rationalization) وبين تهميش الدين، مضفيًا عليها صبغةً فلسفيةً ـ اجتماعيةً؛ وثانيًا في البديل الذي يقترحه للدين في العصر الحديث، أي العقلانية التواصلية (Communicative Rationality).

[see: Mesbah, Rationalization as Secularization, p. 9]

ثانيًا: الحضور الهامشي للدين

تعدّ مسألة كيفية حضور الدين في العالم الحديث من القضايا التي تحظى باهتمامٍ خاصٍّ في هذا السياق، فعلى الرغم من أنّ هابرماس ينتقد التفسيرات السائدة للعلمانية بوصفها اختزاليةً ومحدودة الأفق، فإنّ تحليله الخاصّ ينتهي إلى إطار لا يمنح الدين سوى حضور محدود داخل المجال الاجتماعي العامّ. وكما يشير هابرماس، فإنّ المجتمع ما بعد العلماني هو مجتمع يتكيّف مع وجود الدين ضمن بنية اجتماعية تتّسم بسيادة العلمنة. في المجتمع الذي يسمّيه هابرماس "ما بعد العلماني"، لا يعدّ الدين مصدرًا لإضفاء الشرعية على النظام السياسي فحسب، بل يفقد كذلك نفوذه وتأثيره في جميع المجالات الأساسية للحياة، مثل الاقتصاد والأسرة والتعليم، وحتّى الثقافة العامّة. إنّ قبول الحضور الاجتماعي للدين في المجتمع ما بعد العلماني لا يعني العودة إلى مجتمع ديني، ولا يضع حدًّا لمسار العلمنة السائد، فما يحدث فعليًّا هو أنّ التديّن يتّخذ طابعًا شخصيًّا، وهو ما يعكس نوعًا من العلمنة العميقة للمجتمع ولأفراده، ففي المجتمع ما بعد العلماني، يخصَّص للدين موقع محدّد ومحدود، ويوضَع في هامش العقلانية المهيمنة على الأفراد والمجتمع. وعلى الرغم من أنّ المجتمع يتيح للدين إمكانية الظهور، فإنّه هو نفسه الذي يحدّد حدوده.

إنّ العلمنة ـ أيًّا كان التفسير الذي يقدَّم لها ـ لا يمكن أن تكون منسجمةً مع الدين، فالمعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم العلمانية يعبّر بوضوح عن هذا الأمر، ففي اللغة الفارسية استُخدمت حتّى الآن معادلات متعدّدة لمصطلح العلمانية، مثل: اللادينية، وعدم مركزية الدين، والدفاع عن المبادئ الدنيوية والعرفية، ومعارضة الأحكام الشرعية والمضامين الدينية، والنفور من الدين، والنزعة الدنيوية، وإضفاء الأصالة على الدنيا، وما إلى ذلك. [انظر: ربانی گلپایگانی، نقد مبانی سکولاریسم، ص 4]

ويورد قاموس أكسفورد الإنجليزي معنيين لمفهوم العلمانية:

العلمانية نظرية تقوم على أنّ الأخلاق يجب أن تُبنى حصريًّا على الإرادة والرغبة البشرية في ما يتعلّق بالحياة الدنيوية، وأن تكون بمنأًى عن أيّ اعتبارات نابعة من الإيمان بالإله.

وتشير العلمانية إلى رؤية تُبنى بموجبها التربية والتعليم الرسميان والعامّان على أسس علمانية. (Oxford: Secularism)

وتوصف أيضًا من قبل ممثّلي فكرة العلمنة في علم اجتماع الأديان بأنّها عملية تفقد خلالها المؤسّسات والأفكار والطقوس الدينية أهمّيتها الاجتماعية. وتؤثّر هذه العملية في مكانة الدين داخل النظام الاجتماعي، بحيث تؤدّي إلى بقائه في وضع هامشي وضعيف. [انظر: ویلم، جامعه‌شناسی ادیان، ص 139]

إنّ المجتمع ما بعد العلماني هو مجتمع دنيوي ينظّم ويدار على أساس مبادئ دنيوية، وهو ليس مجتمعًا علمانيًّا بالمعنى الأيديولوجي الذي يجسّد موقفًا عدائيًّا تجاه الدين، غير أنّ حضور الدين فيه باهت وضعيف وهامشي إلى حدٍّ كبيرٍ. ويقوم المجتمع الدنيوي بوصفه إحدى السمات الأساسية للعصر الحديث على فكرة مفادها أنّ المجتمع من صنع الإنسان، وأنّ الدين لا دور له في بنائه. فالدين ـ بوصفه مبدأً بنيويًّا للمجتمع ـ قد انتهى ولم يعد ركنًا من أركانه الهيكلية، وإن كان من الممكن أن يظلّ، بوصفه واقعًا تجريبيًّا خارج النظام الاجتماعي، محتفظًا بقدر من الاعتبار، وهو ما ينسجم مع الإطار الذي يضعه هابرماس لحضور الدين في الحداثة المتأخّرة. [انظر: مصباح و رحيمى، دين و جامعه‌ى فراسكولار، ص 162]

ثالثًا: الدين والمجتمع ما بعد العلماني

كما يبيّن مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet)، فإنّ المجتمع الدنيوي يرفض رفضًا قاطعًا الفكرة القائلة بأنّ للنظام الاجتماعي مصدرًا خارج ذاته، أو أنّه مرتبط بفاعلية مقدّسة أو دينية. وفي إشارته إلى خصائص المجتمع الدنيوي يقول: بوصفنا مواطنين، لا يستطيع أيٌّ منّا أن يتصوّر أنّه يُقاد من عالم آخر؛ فالمجتمع من صنع الإنسان. ومن ثمّ، حتّى في نظر أكثر المؤمنين تعصّبًا، يبدو من غير المعقول في أوطاننا إدخال فكرة الإله في النظام الذي يربطنا بعضنا ببعض، أو في الفوضى التي تفصل بيننا. [انظر: گشه، دين در دموكراسى و حقوق بشر، ص 24]

في فكر هابرماس، يتشكّل المجتمع الدنيوي على أساس الحوار، والتفاهم، والتوافق. وانطلاقًا من التمييز الذي يقيمه بين نوعين من الفعل الإنساني، أي الفعل العقلاني الغائي والفعل التواصلي، يفرّق بين نوعين من العقلانية:

الأولى هي العقلانية الأداتية، التي أسهمت في نموّ قوى الإنتاج وفي الرقابة التقنية على الحياة؛ والثانية هي العقلانية التواصلية، التي تهدف إلى رفع القيود عن التواصل وإقامة تواصلٍ حرٍّ ومتحرّرٍ من الهيمنة.

وترتبط هذه العقلانية بالفعل التواصلي؛ إذ يكون هدف الفعل التواصلي هو بلوغ التفاهم التداولي، وتحقيق الإجماع والاتّفاق بين الذوات. ومن منظور هابرماس، يعدّ المجتمع الحديث بمنزلة رابطة أو جمعية تُبنى على أساس الحوار والنقاش العقلاني. وفي هذا التصوّر للمجتمع التعدّدي الذي يتشكّل في الغالب على أساس التوافق، يبرز السؤال: ما دور الدين؟ من الواضح أنّ فكر هابرماس لا يترك للدين مكانةً تُذكر!

مثـالٌ آخـر على الجهـد الذي يبـذله هابرماس من أجـل علمنة الديـن، يتمثّل في محاضرتـه في جامعة طهـران، فـفي هذه المحاضرة، يشـترط هابرمـاس لحضور الديـن اجتماعيًّـا في العالم الحديـث أن يقبل بمرجعيـة العلـم والعقـل العـرفي. وكمـا أشـار بعض الباحثـين، فـإنّ وضع الديـن تحت مرجعيـة العلم والعقـل العـرفي يعـني إنـزاله إلى أدنى مسـتويات المعرفـة الإنسـانية. إنّ قبـول مرجعية العرف بالنسـبة للديـن يعـني أنّ شرط حضور التديّـن في العالم العلماني هـو إضفاء الطابع الدنيـوي على الدين وعلمنته. وبعبـارة أخـرى، لا يمكـن للديـن أن يحـضر في العالم الحديـث والعلمـاني إلّا إذا قبل بعلمنتـه واعتمد قـراءةً بشريـةً ودنيويـةً. وبهذا الشـكل، بدلًا مـن أن يوجّه العصر والعـرف نحو التديّن، يُـنزل الدين إلى مسـتوى العصرنـة والعرفنة، بل ويضعـه في خدمتهما. [انظر: پارسانيا، سكولاريسم و معنويت، ص 15]

تحليل ونقد

تنطلـق معالجـة هابرمـاس لموقـع الديـن في الحداثـة مـن افـتراض أسـاسي مـؤدّاه أنّ العقلانيـة التواصليـة قـادرة على توفير الأسـاس المعيـاري الذي تحتاجـه المجتمعـات الحديثة لتنظيم المجـال العامّ (Public Sphere) وتأسـيس المشروعيـة (Legitimacy) فالمعيـار الحاسـم في هذا التصـوّر ليس مرجعيةً ميتافيزيقيـةً متعاليـةً، بـل قابليـة الادّعاءات للتبريـر داخل فضاء حـواري بين الذوات، بحيث تُسـتمدّ الشرعيـة مـن إمـكان القبـول العقلاني المشـترك، غـير أنّ هذا الإطـار يظلّ منحـصرًا في أفـق المرجعية بـين الذاتيـة على الرغـم مـن تماسـكه الإجـرائي، أي في حدود مـا يمكن تـداوله وتبريـره لغويًّـا داخل المجـال الاجتماعي.

وهنـا يـبرز إشـكال فلسـفي جوهـري: هل تكـفي المرجعيـة التداولية لتأسـيس المعـنى الـكلّي والغاية النهائيـة للوجـود الإنسـاني؟ إنّ العقلانيـة التواصليـة قـادرة على تنظيـم المعايـير والإجـراءات وضبـط التفاعـل الاجتمـاعي، لكنّها لا تقـدّم أفقًا أنطولوجيًّا شـاملًا يجيب عن أسـئلة الغاية والمصير وتفسـير الألـم والـشرّ، وهي الأسـئلة الـتي شـكّلت تاريخيًّا صميـم الرؤيـة الدينية للعالـم. ومن ثمّ، فـإنّ اختزال الديـن إلى خطـاب أخـلاقي قابـل للترجمـة التداوليـة يـؤدّي عمليًّـا إلى تجريـده مـن وظيفتـه الكونية، وحـصره في أدوار جزئيـة داخـل البنيـة الاجتماعيـة الحديثة.

ولإظهـار حـدود هـذا الاختزال، لا يكـفي الاكتفاء بنقد داخلي لإطـار الحداثة، بل يلـزم عرض نموذج معـرفي بديـل يتعامل مـع الدين بوصفـه بنيـةً معرفيةً متكاملـةً. ويقـدّم التراث الفلسـفي الإسـلامي مثالًا واضحًـا على هـذا التصـوّر؛ إذ لا يُفهـم أنّ ثمّـة تعارضًـا بـين العقـل والـوحي، بـل همـا في علاقـة تكامل هـرمي. لقـد ذهب الفلاسـفة المسـلمون إلى أنّ المعرفـة الوحيانية لا تناقض العقـل، بل تمثّل مرتبةً أسـمى

مـن مراتبـه. وفي تحليـل ابن سـينا، تُضـاف إلى مراتب العقـل مرتبة "العقل القـدسي"، وهو أرفـع درجات الإدراك، وهـو خـاصٌّ بالأنبياء، يتلـقّى الوحي بوصفه فيضًا من العقل الفعّال. [انظر: ابن سينا، نفس شفا، ص 584]

ولا يُقصـد بهـذا العرض إقامة تقابـل حضاري، بل إبراز أنّ الدين ليس مجـرّد منظومة أخلاقية أو أداة اجتماعيـة في هـذا النمـوذج، بل هو رؤيـة كونية تؤسّـس المعنى والغاية مـن أفق متجـاوز يتخطّى العالم الاجتمـاعي البـشري و حـدوده التداوليـة. وبالمقارنـة مـع العقلانية التواصليـة التي تسـتمدّ مشروعيتها مـن الاتّفـاق بـين الذوات، يتّضـح أنّ المرجعية التداوليـة، مهما بلغت من تطـور، تظلّ محـدودةً بإطارها الداخـلي، ولا تسـتطيع أن تحلّ محـلّ البنية الميتافيزيقية الـتي تمنح الوجود معناه الشـامل.

وعليـه، فـإنّ الإشـكال لا يكمـن في قيمة التفاهـم التـداولي ذاته، بـل في افتراض كفايته لتأسـيس المعـنى النهـائي. وهـو افـتراض يظـلّ محلّ مسـاءلة فلسـفية مـا دامـت أسـئلة الغايـة والوجـود تتجاوز بطبيعتهـا حـدود المرجعيـة التواصليـة البحتة.

المبحث الرابع: من الرؤية الكونية إلى الخطاب التداولي.. تحولات موقع الدين في الحداثة عند هابرماس

يمثّـل تحليـل يورغن هابرمـاس للدين جزءًا من مشروعه الأوسـع في تفسـير الحداثة بوصفها مسـارًا تاريخيًّـا للعقلنـة وإعادة تنظيـم أنمـاط الفهم الإنسـاني. وفي هذا السـياق لا يُطرح الديـن بوصفه معطًى ثابتًـا، بل بوصفه ظاهـرةً تخضع لتحـوّلات إبسـتمولوجية واجتماعية عميقة.

أوّلًا: من الرؤية الكونية إلى الوظيفة الاجتماعية

في تصـوّره التطوّري لأشـكال الـوعي، يميّز هابرماس بين الصورة الأسـطورية للعالـم، والرؤية الدينية، ثـمّ الفهـم العقلاني الحديـث. وتمثّل الرؤيـة الدينية مرحلـةً يتبلور فيها تفسـير كوني منسـجم للعالم.

في نظريـة هابرمـاس، يصـل الفكـر البـشري في المرحلة الثانيـة من مسـيرته التطوّريـة إلى "الرؤية الكونيـة الدينيـة". ولتوضيـح مقصـده مـن هـذه الرؤيـة ومؤشّراتهـا، يجـب أوّلًا فحـص فهمـه للدين. وبغـضّ النظر عن الاشـتقاق اللغـوي، هناك رؤيتـان متضادّتان حـول معنى كلمة "ديـن" (Religion)؛ الأولى تخصّصـه للمناسـك الظاهريـة للمسـيحية وتضعـه في مقابـل "الإيمـان"، وهي رؤيـة مـن نتـاج عـصر التنويـر، وعلى أساسـها ذهب فلاسـفة القـرن الثامن عشر إلى النظـر إلى الدين بوصفـه ضربًا من الخرافة والسـحر، وعـدّوه أمـرًا لاعقلانيًّا.

[see: Moran, Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View, p. 38]

أمّا الثانية، فتختزل الدين في "الألوهية الكامنة في الإنسان والتجربة الباطنية التحوّلية للحياة".

[see: Tathagatananda, Hinduism and How It Is Transmitted, p. 276]

وبما أنّ علماء العلوم الاجتماعية ينشغلون بالمؤسّسات والروابط الاجتماعية، فإنّهم عندما يدرسون الدين، ينظرون إليه إما بوصفه "مؤسّسةً اجتماعيةً" أو بوصفه "عنصرًا مؤثّرًا في حياة المجتمع". ولعلّ أبرز سمة للبحوث السوسيولوجية حول الدين تكمن في منهجيتها الوظيفية (Functionalist Methodology)؛ فما يجذب علماء الاجتماع للدين هو وظيفته، وخاصّةً الاجتماعية منها، ممّا يؤدّي أحيانًا إلى اختزال الدين في الأخلاق الاجتماعية، وهي مقاربة تعود جذورها إلى نقد كانط للعقل العملي.

ركز هابرماس بوصفه فيلسوفًا اجتماعيًّا على وظائف الدين. ورغم أنّه لم يثبتها بشكل نسقي في مكان واحد، إلّا أنّه يمكن استخلاص ثلاث وظائف للدين من أعماله:

1ـ تقديم رؤية كونية للمؤمن، وبالتالي إضفاء معنًى على الحياة عبر عرض صورة للعالم ككلٍّ منسجمٍ.

2ـ طرح توجيهات أخلاقية، بالإضافة إلى توفير دافع للامتثال لهذه الأوامر.

3ـ تنظيم ردود فعل البشر تجاه أحداث الحياة غير المتوقّعة كالمصائب والمعاناة.

فيما يخصّ الوظيفة الأولى، يدافع هابرماس عن إحلال العقلانية الحديثة محلّ هذا النوع من إضفاء المعنى، ويرى أنّه برغم عجز "فلسفة الوعي" عن ملء الفراغ الذي يتركه الدين، إلّا أنّ مفهوم "العقل التواصلي" (Communicative Reason) يمكّننا من استعادة "المعنى غير المشروط" دون اللجوء إلى الميتافيزيقا. [see: Tathagatananda, "Hinduism and How It Is Transmitted", p. 141]

أمّا عن الوظيفة الثانية (المعايير الأخلاقية)، فيعتقد هابرماس أنّ المعايير التي يصيغها العقل البشري ستحلّ محلّ الدين بالضرورة، لكنّها ما تزال تفتقر إلى "الدعم التحفيزي" للفعل الأخلاقي، وفي الإجابة على سؤال: "لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟"، مع الإشارة إلى هوركهايمر الذي كان يرى ضرورة تثبيت ركائز الأخلاق في الدين لضمان إطلاقيتها، نقول يغيب عن كليهما أنّ ثبات الأخلاق الوحيانية ينبع من إحاطة الإله بالمصالح والمفاسد الإنسانية وعلاقة الأفعال بالكمال الأسمى.

وعن الوظيفة الثالثة، يرى هابرماس أنّه:

«من وجهة نظر خارجية، فإنّ الدين، الذي حُرم من وظائفه المتعلّقة بالرؤية الكونية إلى حدٍّ كبيرٍ، ما يزال لا يُعوّض في المواجهة مع الظروف الاستثنائية ... فما دامت لغة الدين تمتلك محتوًى

معنائيًّا ملهمًا، فإنّ الفلسفة لا تستطيع أن تحلّ محلّه أو تقمعه؛ لأنّ محتوى لغة الدين لم يقع بعد في شباك القدرة التفسيرية للّغة الفلسفية».

[Habermas, Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, p. 51]

لكن هابرماس هنا، يتجاهل السؤال الفلسفي عن "العلّة" (لماذا)، ويتصرّف كأنّه سوسيولوجي يكتفي بالظواهر. فإذا كان الدين مجرّد أداة لتسكين الآلام دون محتوًى معرفي حقيقي، فلن يعدو كونه "أفيونًا" كما قال ماركس. إنّ صمود المؤمنين أمام المصائب نابع من قبولهم لتعاليم الدين بوصفها "حقائق" لا أدواتٍ نفسيةً.

يرى هابرماس أنّ هذه الوظائف الثلاث تهدف في النهاية إلى صيانة "الهوية الفردية والاجتماعية" اللازمة للتماسك الاجتماعي.

[see: Habermas, Transcendence from Within, Transcendence in this World, p. 299]

وهي نفسها الوظيفة الأصلية للبعد الاجتماعي للدين في المجتمعات البدائية، وفي فترة ما قبل العقلانية وبمجرّد ظهور بديل يقوم بهذه المهمّة بشكل أكمل، يجب إحالة الدين إلى "التقاعد" وإيداعه إلى المتاحف.

نقد وتحليل

يرى هابرماس أنّ الدين لا يكتفي بالاستدلالات الأخلاقية لكي ينجز مهمّته في تبرير المظالم الاجتماعية، بل يستعين بالوسائل الممكنة كافّةً، بما في ذلك الرؤى اللاهوتية والكونية والميتافيزيقية التي تتعلّق ببنية العالم ككلٍّ.

[de Schrijver, Wholeness in Society: A Contemporary Understanding of the Question of Theodicy, p. 202]

ويعدّ هابرماس هذا التوجّه سببًا في ظهور تيّار يهدف إلى التبرير العقلاني لامتلاك القيم المقدّسة، وهو ما يسمّى بـ "علم الكلام" أو "اللاهوت".

إنّ هذا التفسير للمنظور الديني يقود بالضرورة إلى نتيجة متوقّعة: وهي أنّ الرؤية الدينية للعالم ليست سوى أداة أيديولوجية بالمفهوم الماركسي للأيديولوجيا في يد أصحاب القوّة لتبرير إجحافهم، وصناعة مشروعية لأنفسهم بالتمسّك بتعاليم وضعية باسم الدين. وهذا يؤكّد النظرة الأداتية لهابرماس تجاه الدين؛ وهي نظرة تعدّ الدين نتاجًا بشريًّا، بل والأسوأ من ذلك، وسيلةً في خدمة

الظلـم. ومثـل هـذه الأحكام المسـبقة تصرف النظـر عن رؤية حقائـق الدين، وتُخـرج أبعـاده الوحيانية ومـا وراء المادّيـة من دائـرة التفكير.

عـلاوةً على ذلـك، يـرى هابرمـاس أنّ النظرة الدينيـة للوجود تعاني مـن نقائص الصورة الأسـطورية للعالـم، مثـل عـدم التمييز بـين الطبيعة والمجتمـع، وعدم الفصل بـين مجالات القيـم المختلفة.

ثانيًا: عقلنة الدين كمرحلة في تطوّر الفهم (Rationalization of Religion)

لا يهـدف هـذا القسـم إلى تتبّـع تاريـخ عقلنـة الديـن في الفكـر الغـربي بقـدر مـا يسـعى إلى إبراز الكيفيـة الـتي يعيد بهـا هابرماس توظيف هذا المسـار ـ من دوركايـم وفيبر وصولًا إلى الإبسـتيمولوجيا التكوينيـة ـ لبنـاء أطروحتـه القائلـة بـأنّ الديـن مرحلـة ضمن عمليـة تعلّـم تاريخية يمكـن تجاوزها بأشـكال عقلانيـة لاحقة.

يعـدّ إيجـاد أسـاس عقـلاني للمعتقـدات والتعاليـم الدينية، والاسـتجابة للتشـكيكات والشـبهات الـتي يطرحهـا الملحـدون، أحـد الدوافـع المشـتركة التي تدفـع المتديّنـين غالبًا للسـعي في هذا المسـار. وإلى جانـب علمـاء الديـن والمتكلّمـين، أظهـر تيّاران آخـران اهتمامًـا بمناقشـة عقلانية الديـن، وقد بـرزت هاتـان الحركتان بعـد عصر التنوير، لا سـيّما بـين معتنقي المسـيحية؛ باعتبارها الديـن المهيمن والنمـوذج الكامـل للديـن في الغـرب، حيـث فحصـوا الدين مـن زاويـة العقل.

تتمحـور هـذه الجهـود حول أهـداف الربوبيين (Deists) الذين سـعوا اسـتلهامًا من لودفيـغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) إلى "الديـن الطبيـعي". وعلى أيّ حـال، فـإنّ النقطة المشـتركة بـين كلّ هذه الجهود هي التصـوّر بـأنّ الديـن، كمـا يعرّفـه الناس ويمارسـونه، يتناقـض مع العقـل البشري. ومـا دفعهم إلى هـذا الجهـد العقـلاني في مجـال الدين هو تماشـيهم مـع مقولـة دوركايـم: «إنّ خلف الجنـون الذي يبدو في الديـن وتعاليمـه، تكمـن نوع مـن العقلانية الـتي تحتاج إلى كشـف علمي».

[Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, p. 14]

و مـن الجهـود الأخـرى محاولـة فريدريـك ماكـس مولـر (Friedrich Max Müller) لتأسـيس "علم الديـن"، وعمـل إدوارد تايلـور (Edward Burnett Tylor) في تقديـم "الأنثروبولوجيـا بوصفهـا علـم المصلحـين الدينيـين". [Jensen, Rationality and the Study of Religion, p. 9]

وبنـاءً على هـذه الرؤيـة وبتعبير ماكـس فيـبر (Max Weber) فإنّ الأديـان المختلفة هي اسـتجابات

للشروط المفروضة على الوجود الإنساني، رغم أنّ كلّ دين قد سلك طريقًا مختلفًا لتحقيق هذا الأمر الجوهري.

انطلق ماكس فيبر من فرضية أنّ الدين يتناقض مع العقلانية، ورأى أنّه يعمل في الاتّجاه المعاكس للعقلنة الهادفة أو الغائية (Zweckrationalität)، قائلًا ما معناه: كلّما تقدّمت العقلنة الغائية، دُفع الدين أكثر نحو الهامش وإلى داخل "نطاق اللاعقلانية".

[Weber, The Social Psychology of the World Religions, p. 281]

فكلّما زاد تحديد الفهم النظري للعالم والإدارة العملية للحياة والسيطرة عليهما بواسطة العمليات العقلانية، تضاءلت المساحات الحياتية والإدراكية التي تبقى تحت تأثير الدين. إنّ هذا التضادّ والاستقطاب في العلاقة بين العقلانية والدين يضرب بجذوره في فكر التنوير وفلسفته التي ترى أنّ المنظور الديني للعالم لا يصبح عقلانيًّا إلّا عندما تنفصل التعاليم والأوامر الدينية عن سياق تفسير العالم وإدراك شؤون الحياة الإنسانية، وهذا ليس سوى "العلمنة". وكما ورد في موضوع عقلنة المنظور الأسطوري للعالم، فإنّ العقلنة من وجهة نظر القائلين بها ليست سوى التخلّي عن الدين لصالح العقلانية، إن لم يكن في جميع المجالات، فعلى الأقلّ في قضايا الحياة الجادّة، سواء في مجال النظر أو في ميدان العمل.

تقوم هذه الجهود على عدّة فرضيات أهمّها:

1ـ الدين جزء من الحياة الاجتماعية والثقافية لجميع المجتمعات البشرية تقريبًا عبر التاريخ.

2ـ استمرار هذه الظاهرة دليل على عقلانية الدين وسنده العقلاني؛ إذ لولا ذلك لما أمكن تصوّر بقاء التديّن بأشكاله المختلفة طوال تاريخ البشرية.

3ـ العقلانية في معتقدٍ أو ممارسةٍ ما تعني أنّها تستجيب لحاجة، أو تقدّم حلًّا لموقف صعب. (العقلانية تساوي حلّ المشكلات)

وبناءً عليه، فإنّ الدين حلٌّ عقلانيٌّ صاغه بنو البشر استجابةً لاحتياجاتهم، ومع تطوّر الاحتياجات وتطوّر المعرفة التجريبية والنظرية، يسلك الدين أيضًا مسار تطوّره الخاصّ.

تحليل ونقد

يمثّل موقف هابرماس مراجعةً نقديةً لإرث فيبر، فبينما يستعير منه أدوات تحليل عقلنة الدين،

فإنّه يفكّ الارتباط بين الأخلاق العقلانية والتبعية للدين. يرفض هابرماس تصوّر ماكس فيبر الذي يرى الحداثة مأزقًا يؤدّي إلى تآكل أسسها، مؤكّدًا قدرة الأخلاق العقلانية على الاستمرار دون الحاجة إلى وصاية أديان الخلاص. على الرغم من اشتراك هابرماس مع فيبر في الإطار التحليلي العامّ المتعلّق بعقلنة الدين، وإقراره بدور الدين في تشكّل الوعي الأخلاقي، فإنّه يوجّه نقدًا جوهريًّا لموقف فيبر؛ إذ يرفض هابرماس توصيف فيبر لعملية العقلنة الاجتماعية بأنّها عمليةً ذاتيةً التدمير، كما يعارض افتراضه القائل بأنّ استمرار الأخلاق العقلانية في المجتمع الحديث يتوقّف على الاعتماد على الدين، ولا سيّما أديان الخلاص.

في منظومة هابرماس الفكرية، المنظور الديني للعالم هو مرحلة من مراحل عملية التعلّم ونموّ "فهم العالم الصوري" (Formal World-understandings).

وقد استعار هابرماس مفاهيم التعلّم والمرحلة والإدراك الصوري والنموّ المعرفي من "الإبستيمولوجيا التكوينية" لجان بياجيه (Jean Piaget)، ثمّ طبّقها في سياق تحليلاته الاجتماعية للدين.

يعتقد هابرماس أنّ الدين نتاج للعقل البشري واستجابة لاحتياجات محدّدة ظهرت في مواجهة الإنسان للعوالم الثلاثة (الموضوعي والذاتي والاجتماعي). ويُنظر إلى الدين هنا لا بوصفه حلًّا أبديًّا للمسائل البشرية، بل بوصفه استجابةً مؤقّتةً فعّالةً لفترة زمنية معيّنة، حتّى يتمّ العثور على بديل لها.

في هذا الفهم للدين الشائع بين علماء العلوم الاجتماعية، لا يوجد أيّ ذكر للعنصر الإلهي أو الوحي، كما يتمّ تجاهل الارتباط بالعالم الآخر تمامًا. قد يكون هذا التفسير كافيًا لتبيين الأنظمة الفكرية التي لا تنسب نفسها إلى الله ﷻ أو لا تدّعي الوحي، ولكن في فهم الأديان ذات المنشإ الإلهي ـ لا سيّما اليهودية والمسيحية والإسلام ـ يعدّ "الله" و"الوحي" عنصرين مفصليين. إنّ تجاهل هذه المكوّنات الأساسية يضع علامة استفهام كبيرةً حول واقعية الدراسات القائمة عليها وموضوعيتها، ممّا يؤدّي إلى تشويه النتائج المستخلصة.

ثالثًا: إعادة تأطير الدين داخل المجال العامّ

تعدّ معرفة العالم من زاوية العقل إحدى الخصائص الجوهرية للعصر الحديث، فالحداثة (Modernism) مدرسة فكرية تقوم على أسس فلسفية محدّدة، وما يُسمّى بالفهم الحديث للعالم والمجتمع والفرد، أو النظرة الحديثة للعلاقات القائمة بينهم، يختلف في جوانبه الأساسية عن

التصوّرات الدينية. إنّ أولئك الذين يحصرون فهمهم للحداثة في التحوّلات الظاهرية لهيكلية للمجتمع ـ وهو ما ينبغي تسميته بدقّة "تحديث المجتمع" (Modernization) ـ يقعون في نوع من السطحية وعدم العمق في الفهم.

ومع ذلك، يجب الانتباه إلى أنّ العقلنة أو مستويات النموّ العالية لا تتضمّن بذاتها معنى "التقدّم". ينتقد هابرماس من يختزلون الحداثة في التحديث، ويعترف بالفصل بين "النموّ" و"التقدّم"، ويبرّر هذا الانفصال بقوله: «إنّ مراتب التعلّم الجديدة لا تعني فقط طيفًا أوسع من الخيارات، بل تجلب معها معضلاتٍ جديدةً أيضًا. فالمشكلات التي تظهر في مرحلة نموّ جديدة ـ حتّى وإن كانت مشابهةً للمشكلات القديمة ـ قد تكون ذات حدّة وقوّة أعلى».

[Habermas, Toward a Reconstruction of Historical Materialism, p. 163]

تحليل ونقد

تمثّل الحداثة تجلّيًا لتدفّق العقلانية في أبعاد الحياة الاجتماعية وتفاعلها مع الواقع الخارجي. والزاوية الوحيدة التي لم تسجّل فيها العقلانية حضورًا قويًّا بعد هي الأبعاد المتعلّقة بالحياة الداخلية للأفراد (الدوافع ومعنى الحياة). ويعتقد هابرماس أنّ العقلانية في عصر الحداثة لم تتمكن بعد من فتح هذا الحصن، فاضطرّت للقبول بوجود الدين في هذا المجال. لكنّه يأمل في عصر ما بعد الحداثة ـ أو كمّا يسمّيه "استمرار مشروع الحداثة" ـ أن يتمّ تلافي هذا النقص، وتخضع "الحصون الأخيرة للدين" لسيطرة العقلانية.

إنّ تفسير الحداثة كعملية "عقلنة" يضرب بجذوره في فكر التنوير، الذي اعتبر العقل بديلًا مكافئًا للدين، قادرًا على ملء الفراغ الذي تركه انزواء الدين في الحياة الاجتماعية، وإعادة بناء قوّته التوحيدية.

يعدّ هابرماس العقلنة عمليةً حتميةً تتوسّع من خلالها معرفة الإنسان بالعالم طرديًّا مع مراحل نموّ الفكر البشري، ويعرّف العقلنة بمؤشّرات محدّدة، فكلّما وجدت هذه المؤشّرات بكثافة في مرحلةٍ ما من تفسير العالم، احتلّت تلك المرحلة مكانةً أعلى في مخطّط العقلانية.

في مرحلته المتأخّرة ـ خاصّةً في سياق حديثه عن المجتمع "ما بعد العلماني" ـ لم يدعُ هابرماس إلى إقصاء الدين، بل إلى إدماجه ضمن المجال العامّ بشرط خضوعه لقواعد الترجمة التداولية. وقد أكّد أنّ الدين يؤدّي دورًا في الحفاظ على الهوية الفردية والاجتماعية، لكنّه يظلّ بحاجة إلى إعادة

صياغـة لغتـه داخـل أفـق العقـل التواصلي، وهنـا يتحـوّل الدين مـن مصـدر للمشروعيـة إلى خطاب يجـب أن يـبرَّر داخل فضاء بـين ـ ذاتي.

رابعًا: من العقلنة إلى التعدّدية

وفقًـا لتحليـل يورغـن هابرماس، فـإنّ الأديـان في العـصر الحديث قد خاضـت "عملية اسـتيعاب معـرفي"، أدركت من خلالهـا أنّ ثمّة أديانًا أخرى حـاضرةً في المجال العامّ، وأنّ العلـم والأيديولوجيات البشريـة يشـكّلون بدورهـم قوًى فاعلةً في تشـكيل الـوعي المعاصر، كمـا أنّ الدولـة العلمانية أصبحت واقعًـا موضوعيًّـا عينيًّـا لا يمكن إنـكاره. [انظر: هابرماس، مهندسی ژنتیک و آینده‌ی سرشت انسان، ص 131]

إنّ التعدّديـة الدينيـة الـتي يشـير إليها هابرمـاس تسـتند إلى خلفية معرفيـة تقوم على نسـبية الفهم ونسـبية الحقيقـة بوصفهما أساسًـا لتبرير هذا التعدّد. ومـن هذا المنظور، تسـعى الديمقراطية الليبرالية، حفاظًـا على موقعها وتعزيزًا لأسسـها، إمّا إلى نفي الحقائق الدينية صراحـةً، أو إلى إعادة صياغة الخطاب الديـني على نحوٍ يجعلـه منسـجمًا ومتوافقًا مع مقـولات الليبرالية.

وقـد طُرحـت نظريـة التعدّدية الدينيـة في الأصل من قبل بعـض اللاهوتيين المسـيحيين، ثمّ وجدت لهـا أنصـارًا في العالـم الإسـلامي أيضًـا؛ إذ اسـتُخدمت ـ بوعي أو مـن دون وعي ـ في خدمـة الأهداف الفكريـة والسياسـية للّيبراليـة المتأخّـرة. ويسـتند المدافعـون عـن هـذه النظريـة غالبًـا إلى مسـوّغين رئيسيين:

1ـ تعدّد الفهم البشري للنصوص الدينية.

2ـ تنوّع التأويلات للتجارب الدينية.

فهـم يؤكّـدون أنّ فهـم النصـوص الدينيـة يتّسـم بالـضرورة بالتنـوّع والتعـدّد، ولا يمكـن ردّه إلى تفسـير واحـد جامـع؛ إذ إنّ كلّ فـرد يتعامل مع النـصّ الديني انطلاقًا مـن معارفه المسـبقة وافتراضاته وتطلّعاتـه وانتظاراتـه الخاصّـة، وبمـا أنّ هـذه الخلفيـات متباينـة، فإنّ نتائـج الفهم والتفسـير تكون بدورهـا متباينةً ومتعـدّدةً. [انظر: سروش، صراط‌های مستقیم، ص 3]

أمّـا الأسـاس الثـاني للتعدّديـة الدينيـة فيتمثّـل في تعـدّد تفسـيرات التجربـة الدينيـة. فوفـق هـذا التصـوّر، تعـرَّف التجربـة الدينيـة بأنّهـا مواجهـة مـع المطلـق أو المتعـالي، وهي مواجهة تتّخـذ صورًا وأشـكالًا متعـدّدة. ونظـرًا لأنّ الحقيقـة المطلقـة والمتعاليـة ذات أبعـاد وتجلّيـات مختلفة، فـإنّ الأفراد

الذين يخوضون مثل هذه التجارب لا يدركون إلّا جانبًا أو بعض الجوانب من تلك الحقيقة، كلٌّ بحسب قابليته واستعداده الوجودي. وبناءً على ذلك، يُفترض أنّ كلّ نبيٍّ قد نال نصيبًا من الحقيقة الإلهية، ونقلها إلى أمّته. ويتجلّى الله ﷻ لكلّ نبيٍّ على نحو مغاير، ويقوم كلٌّ منهم بتفسير هذا التجلّي الإلهي وفق سياقه وفهمه الخاصّ. ويذهب بعض أنصار هذا الاتّجاه إلى حدّ القول إنّ الله نفسه هو من بذر بذور التعدّدية بإرساله أنبياء متعدّدين. [انظر: المصدر السابق، ص 18]

ويعدّ جون هيك (John Harwood Hick)، من أبرز منظّري التعدّدية الدينية وممثّليها المعاصرين؛ إذ يصف التعدّدية الدينية بأنّها "ثورة كوبرنيكية"في علم اللاهوت، ويذهب إلى أنّ هذه الثورة، شأنها شأن الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك، أعادت تشكيل فهم الإنسان للعالم ولموقع الإيمان والدين فيه. فبدلًا من اعتبار المسيحية مركز المنظومة الإيمانية، يقترح جون هيك نقل المركزية إلى الإله ذاته، بحيث تصبح جميع الأديان البشرية تدور حول المحور الإلهي الواحد. [حسینی، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، ص 115]

تحليل ونقد

إنّ نزع الطابع المطلق عن الرؤية الدينية يؤدّي منطقيًّا إلى الاعتراف بتعدّد الأطر التأويلية، ومعنى ذلك في فكر هابرماس أنّ الدين يتحوّل من مصدر للحقيقة المتعالية إلى خطاب يمكن إدخاله في المجال العامّ بشرط الترجمة إلى لغة تداولية وإخضاعه لمعايير بين ذاتية، ويظهر هذا المسار بوضوح في أطروحات جون هيك حول التعدّدية الدينية؛ إذ تُفهم الأديان بوصفها استجاباتٍ متعدّدةً لحقيقة متعالية لا تُدرك مباشرة، وقد استثمر هيك فلسفة الألعاب اللغوية عند فيتغنشتاين لتأسيس نسبية الفهم، و هو ما يقود إلى نسبية الحقيقة ذاتها.

يقوم الأساس المعرفي للتعدّدية الدينية عند جون هيك على مبدأي نسبية الفهم ونسبية الحقيقة. فعلى الرغم من افتراضه وجود حقيقة دينية متعالية، فإنّه يرى أنّ المعرفة البشرية بهذه الحقيقة نسبية ومحدودة. ومن موقعه بوصفه متكلّمًا دينيًّا يسعى جون هيك إلى الإبقاء على مسافة بينه وبين القول الصريح بنسبية الحقيقة المطلقة، فيقرّ بوجود حقيقة مقدّسة قائمة في ذاتها، مستقلّة عن وعي الإنسان وإدراكه، لكنّه ينكر إمكان حصول الإنسان على معرفة نقيّة ومباشرة بهذه الحقيقة. فكلّ تعبير عنها يظلّ محكومًا بأطر ذهنية ومفاهيم تشكّلت في سياقات ثقافية وتاريخية متباينة. [انظر: هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ص 3]

كما يستثمر جون هيك نظرية الألعاب اللغوية عند لودفيغ فيتغنشتاين، معتبرًا أنّ النظم الاعتقادية الدينية تتكوّن من شبكات مفهومية تتشكّل داخل ثقافات مختلفة. وقد ذهب فيتغنشتاين إلى أنّ المعارف الإنسانية تتجسّد في ألعاب لغوية متعدّدة، ينتج كلٌّ منها نظامًا خاصًّا من المعاني. ولا تفضي هذه الفلسفة إلى نسبية الفهم فحسب، بل تؤدّي أيضًا إلى نسبية الحقيقة ذاتها تبعًا لاختلاف اللغات والبنى التعبيرية. فالحقيقة في هذا المنظور تُختزل في أفق اللغة وبنيتها المفهومية والدلالية، الأمر الذي يستتبع القول بنسبية الحقيقة في مختلف المجالات، بما في ذلك المجال الديني.

وعلى الرغم من إدراكه لما يترتّب على فلسفة فيتغنشتاين من نتائج بعيدة المدى، فإنّ جون هيك لا يتبنّى منها إلّا ما يخدم أطروحته في نسبية الفهم والإدراك البشري، مستعينًا بها إلى جانب التعاليم الكانطية والكانطية الجديدة لتأسيس التعدّدية المعرفية بوجهٍ عامٍّ، والتعدّدية الدينية بوجهٍ خاصٍّ. ومن ثمّ، يجعل من التعدّدية الدينية أساسًا للدعوة إلى التعدّدية الاجتماعية. غير أنّ هذا النمط من التفكير اللاهوتي، بدلًا من أن ينتهي إلى تقرير حقّانية جميع الأديان، ينتهي إلى التشكيك في صدقها جميعًا، وإلى نفي إمكانية الهداية اليقينية في أيٍّ منها.

إنّ تتبّع هذه التحوّلات يكشف أنّ مسار الحداثة كما يحلّله هابرماس لا يقصي الدين صراحةً، لكنّه يعيد تعريفه تدريجيًّا من رؤية كونية شاملة إلى منظومة وظيفية، ثمّ إلى مرحلة تطوّر الوعي وأخيرًا إلى خطاب تداولي مشروط، ممّا يؤدّي إلى إضعاف البنية المتعالية للدين واختزاله حتّى وإن لم يعلن ذلك صراحةً.

الخاتمة

نخرج في هذا البحث بمجموعة من النتائج نلخّصها على النحو التالي:

1ـ أظهر التقييم العامّ لتحليل هابرماس للتحوّلات الثقافية والفكرية في التاريخ الإنساني أنّ مشروعه ونظامه الفكري، على الرغم من اتّساعه وتعقيده، يكشف عن توتّرات وتناقضات منهجية واضحة.

2ـ يتجلّى هذا الخلل المنهجي، حتّى مع صرف النظر عن الانتقادات الجوهرية الموجّهة لفرضياته المعرفية والفلسفية والمنهجية والاجتماعية، في العلاقة غير المتوازنة بين مقدّماته الفلسفية ونتائجه التحليلية.

3ـ بيّن البحث أنّ التزام هابرماس العميق بالأسس العلمانية، إلى جانب نظرته السلبية إلى ماهية الدين ووظائفه، كان لهما أثر حاسم في تحديد مقدّمات استدلالاته، وفي توجيه مسار تحليله ونتائجه النهائية.

4ـ كشف التحليل أنّ هابرماس يميل إلى اختزال الدين في وظائف أخلاقية واجتماعية جزئية، وهو ما يؤدّي إلى تهميش البعد الكوني الوجودي والمعرفي للدين.

5ـ أثبتت الدراسة أنّ هذا الاختزال الوظيفي للدين يحول دون فهمه بوصفه رؤيةً وجوديةً شاملةً، ويقصره على أدوار محدودة داخل البنية الاجتماعية الحديثة، بما ينسجم مع منطق العقلنة والعلمنة.

6ـ انتهى البحث إلى أنّ العقلانية الحديثة، على الرغم من قدرتها العالية على تنظيم المعرفة وتنسيق السلوك الاجتماعي، تظلّ قاصرةً عن أداء الدور الشامل الذي اضطلع به الدين تاريخيًّا في تأسيس المعنى وبناء المرجعية القيمية ضمن نظام قيمي محكم.

قائمة المصادر

كريب، إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، الكويت، عالم المعرفة، العدد 224، أبريل 1999 م.

پارسانيا، حميد، سكولاريسم و معنويت، علوم سياسى، شمارۀ 32، سال هشتم، 1384 هـ. ش.

مصباح، على، رحيمى، سلمان‌على. «دين و جامعۀ فراسكولار؛ نقدى بر نظريات هابرماس دربارۀ دين در جهان مدرن». علوم اجتماعى: نشريۀ معرفت فرهنگى اجتماعى، شمارۀ 4، پاييز 1389 هـ. ش.

أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق و التواصل، دار التنوير، بيروت، 2012 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، كتاب نفس شفا، شارح و مترجم محمد حسين نايبجى، مؤسسۀ آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، 1387 هـ. ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.

الوائلي، صالح، المنهج التكاملي والرؤية الوجودية، مجلة الدليل، العدد 1، صيف 2018 م.

جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، انتشارات اسراء، قم، 1395 هـ. ش.

حسينى، سيدحسن، پلوراليزم دينى يا پلوراليزم در دين، سروش، تهران، 1382 هـ. ش.

ربانى گلپايگانى، على، نقد مبانى سكولاريسم، مركز مديريت حوزه‌ى علميه، قم، 1382 هـ.ش.

سروش، عبدالكريم، صراط‌هاى مستقيم، مؤسسه‌ى فرهنگى صراط، تهران، چاپ يكم، 1377 هـ. ش.

مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، الشركة العالمية للطباعة والنشر، طهران، الطبعة الثانية، 1995 م.

مهيبل، عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2005 م.

هابرماس، يورغن، التقنية والعلم كأيديولوجيا، منشورات الجمل، 2002 م.

هابرماس، يورغن، جدلية العلمنة العقل والدين، تقديم حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013 م.

هابرماس، يورگن، مهندسی ژنتیک و آینده‌ی سرشت انسان، ترجمه‌ی یحیی امامی، نقش و نگار، تهران، 1384 هـ. ش.

هیک، جان، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه‌ی عبد الرحیم گواهی، انتشارات علم، تهران، 1386 هـ. ش.

ویلم، ژان پل، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه‌ی عبدالرحمن گواهی، مؤسسه‌ی فرهنگی انتشارات تبیان، تهران، 1377 هـ. ش.

گشه، مارسل، دین در دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه‌ی امیر نیک‌پی، تهران، 1385 هـ. ش.

پیوزی، مایکل، یورگن هابرماس، نشر کتاب هرمس، تهران، چاپ یکم، 1379 هـ. ش.

Habermas, Jürgen. "On Social Identity." Telos, no. 19 (Spring 1974).

Mesbah, Ali. "Rationalization as Secularization: A Critical Analysis of Jürgen Habermas Treatment of Religion and Rationality." Horizons of Thought, vol. 1, no. 1 (Fall & Winter 2014-2015).

de Schrijver, Georges. "Wholeness in Society: A Contemporary Understanding of the Question of Theodicy, a Critical Appraisal of Habermas' Theory of Communicative Action." Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken 12 (1984).

Habermas, Jürgen. "Towards a Reconstruction of Historical Materialism." Theory and Society 2, no. 1 (1975).

Durkheim, Emile: Les formes élémentaires de la vie religieuse (Le système totémique en Australie). 7 éd. Paris: PUF, 1985.

Durkheim, Émile. The Elementary Forms of the Religious Life. Trans. Joseph W. Swain. New York: The Free Press, 1965.

Ferrier, James Frederick: Institutes of Metaphysic. Edinburgh: William Blackwood 3rd ed., 1854.

Habermas, Jürgen, "Transcendence from Within, Transcendence in This .World", in Habermas, Modernity, and Public Theology, 1992.

Habermas, Jürgen. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays. Trans.

Habermas,The Theory of Communicative Action. Trns: By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press. V1. 1984.

Jensen, Jeppe Sinding. "Rationality and the Study of Religion: Introduction." In Rationality and the Study of Religion, ed. Jeppe Sinding Jensen and Luther H. Martin. Aarhus C, Denmark: Aarhus University Press, 1997.

Lacey, A.R., A Dictionary of Philosophy, third Edition, Routledge, London, 1996.

Moran, Gabriel. "Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View." In Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988.

Significance, Trans. Michael Robertson, Cambridge: MIT Press, 1994.

Steup, Matthias (2010) "Epistemology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), (Spring 2010Edition). Last accessed date: 202025/12/<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/epistemology/>

Tathagatananda, Swami. "Hinduism and How It Is Transmitted." In Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988.

Weber, Max. "The Social Psychology of the World Religions." In From Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth & C. W. Mills. New York: Oxford University Press, 1958.

Wiggershaus, Rolf. The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political.

Outhwaite, William. Habermas: A Critical Introduction. Cambridge, UK & Stanford, CA: Polity Press & Stanford University Press, 1994.

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

The Semantic Theory of the Quranic Language: Analysis and Critique

Hassan Al-Kenani, Doctorate in Comparative Exegesis, Aalul-Bayt University, Iraq.
E-mail: Hassan.Kanani75@gmail.com
Yasser Qutaish, Assistant Professor in Jurisprudence (Fiqh) and Principles of Jurisprudence (Usool), Al-Mustafa International University, Lebanon.
Talal Al-Hassan, Assistant Professor in Quranic Exegesis and Quranic Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.

Abstract

This research addresses the relationship between language and religion as a profound intellectual and cognitive issue that has been raised in philosophy and theology since ancient times, and has particularly emerged in the analysis of sacred texts. With the escalation of the cognitive debate between science and religion in the Western context, the influence of this dispute extended to Islamic thought and left a clear impact on the study of the Quranic language, as an archetypal for religious discourse. This article revolves around a central cognitive question pertaining to the essence of religious discourse in general and Quranic discourse in particular: Does Quranic language possess a cognitive semantic structure that reveals and expresses reality objectively, or is it purely expressive symbolic language devoid of direct cognitive content? The research follows a critical analytical methodology in studying the approaches that addressed the nature of meaning in religious discourse, particularly the non-semantic theory adopted by logical positivism as opposed to semantic theories. It concludes that Quranic language constitutes a comprehensive cognitive reality system that combines reason and innate disposition (fitrah), characterized by comprehensiveness, immortality, semantic multiplicity, and its profound harmony with the nature of the rational, accountable (mukallaf) human being. Furthermore, the actual practice of the Prophet and his Household (peace be upon them) represents the realistic extension of Quranic language and the embodiment of its living meanings. Based on this, the research presents "The Semantic Theory of Quranic Language" as a comprehensive cognitive framework for understanding Quranic discourse and establishing its realistic significance, in contrast to approaches that deny the objective meaning of religious language.

Keywords: Religious Language, Quranic Language, Theories of Meaning, Semantics, Religious Knowledge, Logical Positivism

---

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 122-157
Received: 03/01/2026; Accepted: 05/02/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

النظرية المعنائية للغة القرآن الكريم.. تحليل ونقد

حسن الكناني، دكتوراه في التفسير المقارن، جامعة آل البيت، العراق.
البريد الإلكتروني: Hassan.Kanani75@gmail.com
ياسر قطيش، أستاذ مساعد في الفقه والأصول، جامعة المصطفى العالمية، لبنان.
طلال الحسن، أستاذ مساعد في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

الخلاصة

يتناول هذا البحث العلاقة بين اللغة والدين بوصفها إشكاليةً فكريةً ومعرفيةً عميقةً طُرحت في الفلسفة واللاهوت منذ العصور القديمة، وبرزت بشكلٍ خاصٍّ في تحليل النصوص المقدّسة. ومع تصاعد الجدل المعرفي بين العلم والدين في السياق الغربي، امتدّ تأثير هذا النزاع إلى الفكر الإسلامي، وترك أثرًا واضحًا في دراسة لغة القرآن الكريم، بوصفها نموذجًا للخطاب الديني. يتمحور هذا المقال حول سؤال معرفي محوري يتعلّق بجوهر الخطاب الديني عمومًا، والقرآني خصوصًا وهو: هل تمتلك لغة القرآن بنيةً دلاليةً معرفيةً تكشف عن الواقع وتعبّر عنه بموضوعية، أم أنّها لغة رمزية تعبيرية محضة تخلو من المضمون المعرفي المباشر؟ يعتمد البحث المنهج التحليلي النقدي في دراسة الاتّجاهات التي تناولت طبيعة المعنى في الخطاب الديني، لا سيّما النظرية اللامعنائية التي تتبنّاها الوضعية المنطقية في مقابل النظريات المعنائية. وتوصّل إلى أنّ لغة القرآن تشكّل نسقًا معرفيًّا واقعيًّا متكاملًا يجمع بين العقل والفطرة، ويتّصف بالشمول والخلود والتعدّد الدلالي وانسجامه العميق مع طبيعة الإنسان العاقل المكلّف. كما أنّ السيرة الفعلية للنبيّ وأهل بيته عليهم السلام تمثّل الامتداد الواقعي للغة القرآن وتجسيدًا لمعانيه الحيّة. وبناءً على ذلك، يقدّم البحث "النظرية المعنائية للغة القرآن" بوصفها إطارًا معرفيًّا متكاملًا لفهم الخطاب القرآني وإثبات دلالته الواقعية، في مقابل الاتّجاهات التي تنفي المعنى الموضوعي للغة الدين.

الكلمات المفتاحية: لغة الدين، لغة القرآن، نظريات المعنى، المعنائية، المعرفة الدينية، الوضعية المنطقية.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 122 ـ 157
الاستلام: 2026/01/03، القبول: 2026/02/05
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

تعدّ لغة الدين ومسألة المعنى من أبرز المسائل المركزية وأعمقها في فلسفة الدين واللغة، وقد شغلت حيّزًا واسعًا من اهتمام الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا؛ لما تمثّله من موقع أساسي في فهم الخطاب الديني وتحليل مضمونه المعرفي. فهي ترتبط ارتباطًا مباشرًا ببحث المفاهيم الغيبية والظواهر الكونية الميتافيزيقية، وبفهم طبيعة الخطاب اللاهوتي، ولا سيّما الحديث عن الله تعالى وما يتفرّع عنه من إشكالات معرفية ودلالية.

وفي الفكر الديني المعاصر، غدت هذه المسألة مدخلًا أساسيًّا لفهم النصوص المقدّسة؛ إذ أُثيرت في سياقها إشكاليات فلسفية عميقة تتعلّق بإمكان المعرفة الدينية، وطبيعة المعنى، والمعنائية، والتعدّدية الدينية، وغيرها من المفاهيم المرتبطة ببنية النصّ المقدّس. وقد تباينت المواقف الفلسفية إزاء اللغة الدينية بين من يرى أنّها ذات دلالة معرفية حقيقية (المعنائيون)، وبين من ينكر عنها تلك المعرفة (اللامعنائيون).

يركّز هذا المقال على لغة القرآن الكريم من منظور النظرية المعنائية (Theory of Meaning)، بوصفها منهجًا تحليليًّا في دراسة الأسلوب القرآني وبنيته الدلالية، انطلاقًا من أنّ تحليل اللغة القرآنية يمثّل ميدانًا محوريًّا في الدراسات المعرفية والدلالية المعاصرة. ويسعى البحث إلى بيان أنّ لغة القرآن تتجاوز حدود اللغة العادية؛ لتكوّن نسقًا معرفيًّا فريدًا يعكس التفاعل العميق بين النصّ والمعنى.

وتنبع أهمّية هذا البحث من سعيه إلى الكشف عن مستويات المعنى القرآني (الظاهرة، الباطنة، الرمزية) وآليات تفاعلها وتأثيرها في التفسير والتأويل، فضلًا عن دفع الشبهات المثارة حول طبيعة اللغة القرآنية ودلالتها الواقعية عبر الأزمنة. كما يتميّز بطرح رؤية معرفية جديدة في لغة القرآن الكريم، توضّح أثرها في فهم المفاهيم والأساليب القرآنية، وتقدّم إطارًا معرفيًّا لفهم النصّ في ضوء خصائصه المميّزة.

وقد اعتمدنا في معالجة هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي والتحليل النقدي، وجاء المقال موزّعًا على ثلاثة مباحث رئيسة، يتناول كلٌّ منها جانبًا من النظرية المعنائية في لغة القرآن تحليلًا ونقدًا.

المبحث الأوّل: مفردات البحث ومطالب تمهيدية

يتناول هذا المبحث تحديد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها البحث، بوصفها الإطار المعرفي والمفاهيمي لفهم النظرية المعنائية في لغة القرآن الكريم؛ إذ إنّ ضبط المفاهيم يُسهم في بناء رؤية دقيقة لطبيعة اللغة الدينية، وتمييز خصائص الخطاب القرآني ومعناه، من خلال دراسة دلالية ولغوية ومنهجية.

أوّلًا: اللغة

قال ابن خلدون: «اعلم أنّ اللغة في المتعارف عليه هي عبارة عن المتكلّم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني» [ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 546]. وعبّر الجرجاني عن اللغة بأنّها: «نظام من العلاقات والروابط المعنوية المستفادة من الألفاظ بعد إسناد بعضها إلى بعض» [انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 49 و50]، فهي بناء تواصلي دلالي يجسّد الفكر في قوالب لفظية.

ويمكن أن يقال إنّ اللغة بنية دلالية مركّبة، تتشكّل دلالتها من خلال شبكة من العلاقات والإسنادات القائمة بين الألفاظ والتراكيب في سياق قصدي منتظم، ولا تُستمدّ من الدلالات الإفرادية للألفاظ بمعزل عن نظامها التركيبي.

ثانيًا: مفهوم المعنى

عرّفه التهانوي بأنه: «الصورة الذهنية من حيث وُضع بإزائها اللفظ» [التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 814]، وعبّر الجرجاني عنه بأنّه: «الصور الذهنية المقصودة باللفظ، ومن حيث إنّها تحصل من اللفظ تسمّى مفهومًا» [الجرجاني، التعريفات، ص 116]. فهو إذن البنية الدلالية التي تتوسّط بين اللفظ والذهن والخارج.

ثالثًا: لغة القرآن ودورها في فهم النصّ الديني

تعدّ قضيّة الفهم في النصّ الديني من أبرز القضايا التي شكّلت محور الخلاف بين العلماء والمفكّرين في مجالات التأويل والفكر الديني؛ إذ يتوقّف عليها تحديد طبيعة القراءة الصحيحة للنصّ، ومدى ارتباطها بالضوابط المنهجية والمعيارية للفهم. فالفهم ليس مجرّد عملية ذهنية سطحية، بل هو فعل معرفي وروحي يتطلّب أدواتٍ تحليليةً وتأمّليةً دقيقةً في بنية النصّ وسياقاته ومرجعياته. ومن هنا، احتلّت مسألة الفهم مكانةً مركزيةً في علم تاريخ الأديان وفلسفة الدين؛

إذ يُنظر إليه بوصفه منهجًا معرفيًّا يتيح دراسة الدين من داخله، أي كما يعيشه ويفهمه أتباعه أنفسهم، لا كما يُقدَّم من الخارج. [انظر: البهسني، إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسة الاستشراقية (الاستشراق الإسرائيلي نموذجًا)، ص 24]

ويرى مؤرّخو الأديان ـ أمثال ميرتشا إلياده (Mircea Eliade) ورودولف أوتو (Rudolf Otto)، [انظر: إلياد، المقدس والمدنّس، ص 11 وما بعدها؛ أوتو، فكرة القدسي، ص 15 وما بعدها] ـ أنّ الفهم هو جوهر التجربة الدينية ووسيلة تحصيل المعرفة في مجالاتها العقلية والميتافيزيقية والأخلاقية، وهو ما يجعل دراسة النصوص المقدّسة عمليةً متداخلةً بين الفكر والمنهج والوجدان.

إنّ الفهم السليم للنصّ الديني يتطلّب تجاوز القراءة الظاهرية للنصوص؛ إذ إنّ الاكتفاء بالظاهر دون الغور في العمق يؤدّي إلى ما يسمّيه بول ريكور (Paul Ricœur) بـ"وهم الفهم"، أي الانخداع بظاهر المعنى دون إدراك بنيته التأويلية. فالنصّ الديني ليس كيانًا مغلقًا، بل بنية مفتوحة على المتلقّي، تتفاعل معه عبر الزمن والثقافات؛ ولذلك تتباين دلالاته بتباين القبليات المعرفية والخلفيات الثقافية للمؤوّل. [انظر: النصراوي، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين ص 23]

ومن ثمّ، فإنّ الغاية من الفهم ليست مجرّد ترجمة حرفية للمتن، بل نقل المعنى من أفق النصّ إلى أفق القارئ المعاصر، في ضوء المعايير التي تضمن الحفاظ على قدسية النصّ وعدم إخضاعه لمنطق النسبية المطلقة.

ومع ظهور القراءات الحداثية في الفكر العربي والإسلامي، ولا سيّما عند نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، برز اتّجاه يفسّر النصّ الديني تفسيرًا تاريخانيًّا يفقده طابعه الإلهي، ويعامله بوصفه نصًّا ثقافيًّا محكومًا بظروف الزمان والمكان، وقابلًا للتجاوز والإلغاء. وترى هذه المقاربة أنّ النبيّ ﷺ أنتج نصًّا لغويًّا يتفاعل مع واقعه التاريخي والاجتماعي، وأنّ قيمته المعرفية تنتهي بانتهاء سياقه، وهو ما يؤدّي إلى نزع القداسة عن النصّ وإخضاعه لأدوات النقد الأدبي والسيميائي بوصفه نصًّا بشريًّا.

غير أنّ هذا الاتّجاه، على الرغم من محاولته تقديم قراءة عقلانية للنصّ، أخلّ بالأساس المعرفي للنصّ القرآني بوصفه وحيًا منزلًا من الله تعالى، لا نتاجًا ثقافيًّا أو تجربةً ذاتيةً.

المبحث الثاني: تحليل النظرية اللامعنائية.. عرض ونقد

تعدّ النظرية اللامعنائية من الاتّجاهات الفلسفية التي تناولت دراسة المعنى واللغة من زاوية ضيّقة؛ إذ حصرت دلالة المعنى في حدود التحقّق الحسّي أو التحليل المنطقي، ممّا أدّى إلى إبعاد

اللغـة الدينيـة من دائـرة المعنى المعـرفي، إلّا أنّ القـرآن الكريم باعتبـاره وصفًا نصّيًّا إلهيًّـا لا يمكن أن يقتـصر على الوصـف الحـسّي، وإنّمـا يتجـاوز إلى بنـاء معرفي يخاطـب العقل، ويؤسّـس لرؤيـة معرفية تتّصـل بالوجـود والإنسـان، بحيـث يقـدّم أنماطًـا متعـدّدةً مـن الدلالـة لا يمكـن اختزالهـا في المعايـير اللامعنائيـة، ومـن هنـا تـبرز أهمّيـة دراسـة النظريـة اللامعنائيـة، للكشـف عـن محدوديـة مـدى منطلقاتهـا، وبيـان عـدم صلاحياتهـا لفهـم طبيعة لغة القـرآن، تمهيدًا لتأسـيس القـول بمعرفية لغة القـرآن الكريم.

أوّلًا: الوضعية المنطقية

الوضعيـة المنطقيـة اتّجـاه فلسـفي تبنّى النظريـة اللامعنائيـة في دراسـته للعلاقة بين المعـنى واللغة، مـن هنـا في تحليل النظرية اللامعنائيـة وتقييمها ينبغي الوقـوف على تعريف الوضعيـة المنطقية والمبادئ الأساسـية التي يبتني عليهـا هذا الاتّجاه الفلسـفي.

أ ـ تعريف الوضعية المنطقية

الوضعيـة المنطقيـة اتّجـاه فلسـفي معاصر نشـأ من رحم الفلسـفة الوضعيـة، وبرز في بدايـات القرن العشريـن بوصفـه نزعـةً علميـةً تسـعى إلى تأسـيس المعرفـة على التجربـة الحسّـية. ويعـدّ الفيلسـوف الإنجليـزي فرانسـيس بيكـون (Francis Bacon) أوّل مـن اسـتخدم مصطلـح "وضـعي"، حـين دعا إلى الاعتمـاد على الملاحظـة والتجريـب ونبـذ الافتراضات المسـبقة في دراسـة الطبيعـة. [انظر: سامر عجمي، الوضعيـة.. دراسـة مفهومهـا ومنزلتهـا في علـم المعرفـة المعـاصر، ص 15 و16]

ب ـ المبادئ الأساسية للوضعية المنطقية

تجسّـد الوضعيـة المنطقيـة الامتـداد الأكثر تشـدّدًا للنزعة التجريبيـة في الفكر الغـربي؛ إذ حصرت المعرفـة في نطـاق الحـسّ والاختبـار التجريبي، وعدّت كلّ مـا يتجاوزهمـا ولا سـيّما الميتافيزيقا والدين كلامًـا بلا معـنى. واعتمدت المدرسـة على مبـدإ قابليـة التحقّـق (Veriflcability of Principie) معيارًا واحـدًا للصدق، فقسـمت المعرفة إلى قضايا تحليليـة لغوية وقضايا تجريبية قابلـة للملاحظة، وجعلت وظيفـة الفلسـفة مقتـصرةً على تحليل لغة العلـم. وقد تأثّر هذا الاتّجـاه بعمق بفريجـه (Gottlob Frege) وراسـل (Bertrand Russell) وفيتغنشـتاين (Ludwig Wittgenstein)، ممّـا رسّـخ تصـوّرًا تمثيليًّـا للّغة يربـط المعنى بمطابقـة الواقع.

غـير أنّ هـذا التصـوّر، على دقّتـه المنطقيـة، يعجـز عـن اسـتيعاب البنيـة المعرفيـة للّغـة الدينيـة والقرآنيـة الـتي تتجـاوز الحـسّ إلى العقـل والوحي، ممّـا يجعل نقـده ضرورة لتبيّن محدوديته في تفسـير الخطـاب القرآني.

1ـ مبدأ قابلية التحقّق (Veriflcability of Principie)

يشـكّل مبـدأ قابليـة التحقّق العمـود المنهجي الأسـاسي لدى أنصـار الوضعية المنطقية: فحسـب هذا المبـدإ لا تعـدّ الجملـة ذات معـنًى معـرفي إلّا إذا كانـت إمّـا تعديـلًا تحليليًّـا (بمثـل قوانـين المنطـق أو الرياضيـات) أو قضيّـةً تركيبيـةً قابلـةً للتحقّـق التجريبي عـبر الملاحظـة أو التجربة.

انطلـق الوضعيـون مـن تـراث التجريبية الكلاسـيكية خاصّـةً لدى ديفيـد هيـوم (David Hume) الذي جعـل الخبرة الحسّـية أسـاس المعرفة، واسـتُخدم المبدأ لاسـتبعاد القضايا الميتافيزيقيـة أو الدينية أو الأخلاقيـة مـن دائرة "المعـنى المعرفي".

مـع ذلـك، قوبـل المبـدأ منـذ بداياته بمـأزق نقـدي داخل الحركة نفسـها: مـن جهـة أدرك بعضهم ـ مثـل ألفـرد آيـر (Alfred J. Ayer) أنّ التحقّـق الحاسـم ليـس دائمًـا ممكنًـا، ففرّق بين "تحقّـق قويّ" و"تحقّـق ضعيـف" بمعـنى كفايـة أن تكـون الملاحظة قـادرة على جعـل القضيّة محتملـةً. [انظـر: ماهـر عبد القـادر، فلسـفة العلـوم (المنطـق الاسـتقرائي)، ج 1، ص 200]

مـن جهـة أخرى لاحقًـا أُشـير إلى أنّ المبدأ ذاته لا يحقّـق شروطه: فهو ليس قضيّةً تحليليـةً، ولا يمكن اختبـاره تجريبيًّـا ـ بمعـنى أنّـه مـن الناحية المنطقيـة قد يكون بـلا معـنًى (أو ذا معنى اصطـلاحي فقط).

وبرغـم أهمّيتـه في تنقية الخطاب الفلسـفي من التجـاوزات الميتافيزيقية، يظلّ مبـدأ قابلية التحقّق عرضـةً لنقـد منهـجي جـدّي؛ لما فيـه من تناقـض ذاتي ولمـا يفتقر إليـه من مرونـة لاسـتيعاب القضايا الـتي تتجاوز التجربة الحسّـية.

كشـف نقـد باشـلار (Gaston Bachelard) وآخريـن أنّ مبـدأ التحقّـق عاجـز عـن تمثيـل منهـج العلـم؛ لأنّ المعرفـة العلميـة تتجـاوز الملاحظـة إلى بنـاءات عقليـة وتأويليـة. ورأى مفكّـرون مثـل ماركيوز (Herbert Marcuse) أنّ المبدأ اكتسـب طابعًا أيديولوجيًّا يسـتبعد ما لا يوافق النموذج الوضعي [انظـر: ماركيـوز، الإنسـان ذو البعـد الواحـد، ص 199]. ومـع تصاعـد النقـد الذي منـه أنّ مسـائل الرياضيات التي تحـلّ وتفسَّـر بالمفاهيـم العقليـة ولا تكتسـب وتُحلّ بالتجربـة ولا تمتّ بصلـة لها، هي نفـس القضايا الـتي يعتبرونهـا بـلا معـنًى، هذا مـن جانب، ومـن جانب آخـر اعتبـار القضايـا الرياضية بـلا معنًى

أو غير علمية هو أمر فاضح إلى حدٍّ لا يجرؤ أيّ مفكّر على قوله. مع العلم أنّ هذا المبدأ نفسه (التحقّق التجريبي) لا يخضع للتجربة والتحقّق، بل هذا مبدأ عقلي فلسفي؛ لهذا تخلّت الوضعية عن صيغته الصارمة لصالح "قابلية التأييد"، وهو معيار أكثر مرونةً يقوم على إمكان دعم القضيّة بالأدلّة، ممّا أسهم في تجاوز النزعة العلموية نحو فلسفة علم أكثر انفتاحًا.

2ـ مبدأ قابلية التأييد (Confirmability)

جاء مبدأ قابلية التأييد نتيجة النقد الموجّه لمبدإ التحقّق الصارم، خصوصًا لدى بوبر الذي رأى أنّ إثبات القضايا العلمية بصورة نهائية أمر غير ممكن. وفي هذا الإطار، طوّر همبل معيارًا أكثر واقعيةً يقوم على دعم الفرضية بتعدّد الأدلّة وتنوّع الاختبارات، معتبرًا أنّ العلم يُبنى على درجات متفاوتة من التأييد لا على تحقّق حاسم. [انظر: اختيار، ماهر، إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق، ص 83] ووسّع كارناب هذا الاتّجاه بصياغة مفهوم درجة التأييد ضمن إطار احتمالي، مميّزًا بين التأييد المباشر للقضايا القابلة للملاحظة، والتأييد غير المباشر للقوانين الكلّية المستندة إلى نتائج جزئية. وهكذا أصبح التأييد الاحتمالي، لا التحقّق القطعي، هو معيار القيمة العلمية، ممّا مثّل تحوّلًا منهجيًّا مهّد لاحقًا لظهور معيار القابلية للتكذيب عند بوبر. [انظر: محمد علي، التجارب وتجلّياتها في فلسفة العلم المعاصر، مقال منشور على موقع tanwair.com]

جـ ـ وقفة نقدية للوضعية المنطقية بصورة عامّة

إنّ هذا الاتّجاه الفلسفي للوضعية المنطقية قد واجه نقدًا واسعًا على المستويين المنهجي والمعرفي، فقد حصرت الوضعية وسائل المعرفة في الحسّ والتجربة، مع إنكارها لما وراء المادّة، متجاهلةً بذلك البعد العقلي والميتافيزيقي الذي تُبنى عليه المفاهيم الكلّية والقوانين العلمية ذاتها. كما أدّى تمسّكها بمبدإ التحقّق التجريبي إلى تقويض إمكانية دراسة القضايا الدينية والإنسانية التي لا تقع ضمن نطاق التجربة المباشرة، وإلى حصر المعنى في ما يُرصد حسّيًّا، رغم أنّ كثيرًا من القضايا الفيزيائية نفسها ـ كالجاذبية والوراثة ـ تتضمّن مفاهيم غير قابلة للتحقّق التجريبي المباشر.

إضافةً إلى ذلك، تعاني الوضعية المنطقية من تناقض داخلي؛ إذ تستند في إنكارها للميتافيزيقا إلى مبادئ منطقية وفلسفية لا يمكن إثباتها تجريبيًّا، كالعلّية وواقعية العالم الخارجي، وهو ما يجعل موقفها مصادرةً على المطلوب. كما أنّ حصرها للعلم في القضايا التجريبية يجعلها عاجزةً عن تفسير التطوّر العلمي؛ لأنّ القوانين والنظريات تتجاوز بطبيعتها نطاق الملاحظة إلى الاستنباط العقلي. ومن جهة أخرى، أغفلت الوضعية الأبعاد الأخلاقية والإنسانية والمعنوية للوجود، ففقدت قدرتها على الإجابة عن الأسئلة الجوهرية المتعلّقة بالغرض والمعنى والقيمة.

وبناءً على ذلك، فإنّ نقد مباني الوضعية المنطقية يكشف عن قصور منهجها التجريبي في تفسير المعرفة تفسيرًا شاملًا، ويؤكّد ضرورة التكامل بين الحسّ والعقل والميتافيزيقا في بناء الفهم الإنساني للواقع، وفي تحليل الخطاب الديني بوصفه حاملًا لمعرفة تتجاوز التجريب المادّي إلى الإدراك العقلي والمعنوي.

وأمّا بالنسبة لمبدإ قابلية التأييد، فقد رفض بوبر هذا المبدأ بوصفه معيارًا للعلمية، معتبرًا أنّ تراكم الشواهد التجريبية لا يمنحها أيّ درجة إيجابية من الاحتمال؛ إذ إنّ عددًا غير محدود من الملاحظات المتوافقة لا يكفي لإثبات قانون عامّ، في حين تكفي ملاحظة واحدة مخالِفة لدحضه. ومن ثمّ فإنّ ما هو ممكن منهجيًّا ليس التحقّق بل التكذيب. كما ينتقد بوبر معيار الوضعية المنطقية القائم على إمكان التحقّق، مبيّنًا عجزه عن تفسير معنى القوانين العلمية ووقوعه في مأزق الاستقراء الهيومي. ويؤكّد أنّ الفروض العلمية ليست نتاج الملاحظة، بل فعل تخييلي سابق عليها، وأنّ الملاحظة ذاتها محكومة بإطار فرضي. وبناءً عليه يجعل بوبر قابلية الدحض لا قابلية التأييد معيارًا فاصلًا بين العلم واللاعلم. [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 369]

المبحث الثالث: تحليل النظريات المعنائية التي لا تفيد معرفةً

بعد انهيار الأساس الصارم للوضعية المنطقية، اتجه عدد من الفلاسفة إلى إعادة النظر في مسألة المعنى، وبرزت نظريات جديدة تقرّ بأنّ اللغة لا تقتصر على نقل الحقائق، بل تؤدّي وظائف أخرى كالتعبير والإيحاء والرمز، ومن أبرز هذه الاتّجاهات:

أوّلًا: نظرية الألعاب اللغوية

هناك اتّجاهات جديدة في فلسفة اللغة تقول إنّ للّغة وظائف تتجاوز التسمية والتقرير التجريبي. فقد أظهرت الدراسات اللاحقة، لا سيّما لدى فيتغنشتاين في مرحلته الفكرية المتأخّرة، أنّ اللغة ليست نظامًا مغلقًا للتمثيل الواقعي، بل نشاط إنساني متنوّع الوظائف يرتبط بالسياقات الاجتماعية والمعرفية التي تُمارس فيها.

يعدّ فيتغنشتاين في التحقيقات الفلسفية مؤسّس ما يُعرف بنظرية الألعاب اللغوية، وهي انتقال من تصوّره الأوّل للّغة بوصفها تصويرًا للواقع إلى فهمها بوصفها "فعلًا اجتماعيًّا" يكتسب المعنى من الاستعمال لا من المطابقة الخارجية. فالمعنى عنده ليس خاصّيةً ثابتةً في اللفظ، بل

هـو وظيفـة اسـتعمالية تتحقّـق ضمـن قواعد اللعبـة التي تمارسـها الجماعـة اللغويـة. فكمـا أنّ قطعة الشـطرنج لا تُفهـم إلّا من خـلال قواعد اللعبـة، كذلك الألفاظ لا تُفهم إلّا ضمن سـياق اسـتخدامها في "نمـط الحيـاة" الذي تنتـمي إليـه. ومن ثمّ، تصبـح اللغة لعبةً إنسـانيةً كـبرى، تتعدّد أنماطهـا بتعدّد صـور الحيـاة الاجتماعية.

ترتّـب على ذلـك تحـوّل جـذري في فهـم اللغة؛ إذ لـم تعد مـرآةً للواقـع، بل بنيـةً ديناميكيـةً تتغيّر تبعًـا للوظيفـة الـتي تؤدّيهـا؛ فـهي قـد تُسـتعمل للتعبـير عـن المشـاعر أو الأمـر أو الوصـف أو إقامـة العلاقـات الاجتماعيـة. وعلى هذا الأسـاس، ليسـت القضايا الدينيـة ـ في منظور هـذه النظرية ـ فاقدةً للمعـنى، بـل تمتلـك "معـنًى اسـتعماليًّا" خاصًّـا بسـياقها الإيمـاني والـروحي، وإن لـم يكـن لهـا معنًى معـرفي تجريـبي بالمعـنى الوضعي.

كمـا رفضـت النظريـة وجود معيار فوقي يحاكـم اللغات جميعًـا؛ لأنّ كلّ لعبة لغويـة تمتلك قواعدها الداخليـة الخاصّـة بها، ولا يمكـن الحكم عليها مـن خارجها. فالمعنى وفـق تصوّر فيتغنشـتاين المتأخّر ـ لا يفهـم إلّا ضمن سـياق الاسـتعمال داخل اللغـة اللغوية، ولا تقوم اللغـة إلّا على دلالات جوهرية أو حقائـق لغويـة عامّة مشـتركة، بل على قواعد تنشـأ من الممارسـة الاجتماعيـة. [انظر: فيتغشـتاين، تحقيقات فلسفية، ص 45]

لقـد أحدثـت هـذه النظريـة تحـوّلًا نوعيًّـا في فلسـفة اللغة؛ إذ غـيّرت طبيعـة البحث من السـؤال عـن "صـدق العبـارات" إلى دراسـة "كيفيـة عملهـا" ووظيفتهـا داخـل الحيـاة الإنسـانية. فاللغـة عند فيتغنشـتاين المتأخّـر لـم تعد أداةً لتمثيل العالم، بل شـكلًا من أشـكال الحيـاة، ووسـيلةً لفهم التفاعل الإنسـاني، تتعـدّد بتعـدّد وظائـف الإنسـان وأنمـاط عيشـه. [انظر: فيتنجنشـتاين، في اليقين، ص 76؛ تحقيقـات فلسـفية، ص 136 - 138]

وقفة نقدية

تواجـه نظريـة الألعـاب اللغويـة عنـد فيتغنشـتاين إشـكالاتٍ جوهريـةً، أبرزهـا نفيهـا للوظيفـة الإخباريـة للّغـة الدينيـة؛ إذ لا تعـدّ القضايـا الدينيـة معـبّرةً عـن الواقـع، وهو تأثّـر واضـح بالوضعية المنطقيـة، ويتعـارض مـع الاعتقـاد الديـني القائـل بـأنّ لغة الديـن ذات مضمـون معرفي صـادق يحكي عـن الحقائـق. كمـا تعـاني النظرية من غمـوض مفهـوم "مناحي الحيـاة"؛ لعـدم وضوح معايـيره وحدود تميـيزه، وعـدم بيـان ما إذا كانـت الأديان تشـترك في منحى واحـد أو تختلـف في مناحيها، ممّـا يوقعها في الإبهـام المنهـجي. ويترتّـب على هـذا التصـوّر نـفي إمـكان الفهـم المشـترك والحـوار المعـرفي، وحصر

المعنى داخل أطر لغوية مغلقة، الأمر الذي يؤدّي إلى تناقض داخلي؛ إذ تُقيّم النظرية اللغة الدينية من خارج منحاها رغم إنكارها إمكان هذا التقييم. كما تفضي النظرية إلى سدّ باب المقارنة بين المعارف والعلوم الإنسانية، وإلى تبنّي نسبية معرفية تنفي وجود معيار خارجي مشترك للحكم على القضايا الدينية، وهو ما ينتهي إلى إنكار التناقض بين الإيمان والإلحاد، والوقوع في إشكالية النسبية. [انظر: عزيزي، لغة الدين، مجلّة الدليل، العدد 7، ص 260 و261]

ثانيًا: نظرية اللغة الرمزية

الرمزية من الخصائص الجوهرية للغة الدين، فهي إحدى السمات البنيوية في الخطاب الديني؛ إذ نشأت هذه النظرية في الفكر اللاهوتي المسيحي الحديث، ثمّ امتد تأثيرها إلى الفكر الإسلامي المعاصر، لكنّها تختلف عن الفهم التقليدي للرمز الذي اقتصر على تفسير الصفات الإلهية أو المعاني الغيبية. أمّا في الرؤية الحديثة كما لدى (بول تيليش)، فاللغة الدينية برمّتها رمزية؛ لأنّ الحديث عن الإله لا يمكن أن يكون وصفًا حرفيًّا، بل هو مشاركة وجدانية وجودية في المطلق. [انظر: البطاط، الرمزية في لغة الدين، ..دراسة مقارنة بين (بول تيليش) والعرفاء، مجلّة الدليل، العدد الثالث، ص 11]

إنّ الرمز عند (بول تيليش) لا يكتفي بالإشارة إلى المعنى، بل يشارك في الحقيقة التي يرمز إليها؛ أي أنّ لغة الدين لا تحيل إلى معانٍ واقعية مباشرة، بل إلى رموز تشارك في الحقيقية الإلهية وتكشف عن علاقة الإنسان بالمطلق، الذي يتعالى عن الإحاطة اللغوية والعقلية.

وتستند الدعوى بالرمزية في لغة الدين على عدّة مبرّرات: عجز اللغة في التعبير عن اللامتناهي، وتنوّع الموضوعات الغيبية، وتجنّب التشبيه والتجسيم، فضلًا عن التأثّر بالفلسفات الحديثة كالوضعية المنطقية والكانطية والهرمنيوطيقا، وكذلك بالتصوّف والعرفان الإسلامي. وقد ميّز تيليش بين الرمز الذي يحمل بعدًا وجوديًّا ويشارك في الحقيقة، والعلامة التي تُشير اعتباطًا بلا مشاركة [هشام، إشكالية الرمز والعلامة، مجلّة لملمة الأدبية، أغسطس 2015]، والمجاز الذي يكتفي بالتشبيه دون عمق ميتافيزيقي. فالرمز عنده ليس دلالةً وصفيةً، بل مشاركة وجودية بين الإنسان والمقدّس؛ لأنّه يعبّر عن مستوًى من التجربة لا يمكن بلوغه بالخطاب المفهومي. ومن ثمّ تصبح اللغة الدينية نسقًا تأويليًّا متجدّدًا، لا يُقاس بمعايير اللغة الوضعية أو العلمية، بل بوظيفته في ربط المحدود باللامحدود.

فالرموز عند تيليش تنقسم إلى أوّلية (تشير مباشرة إلى الإله وصفاته وأفعاله وتجلّياته) وثانوية (تحيل إلى الأولى عبر صور شعرية أو فنّية) [Paul Tillich, Dynamics of Faith, Harper & Row, 1957]، وهي تمثّل جسرًا بين الإنسان والمقدّس.

فالرمـز يعـبّر عـن علاقـة وجوديـة لا معرفيـة، وينبـع مـن التجربـة الجمعيـة الإنسـانية، ويرتبـط بالمقـدّس الذي يمنحـه معنـاه وقوّتـه؛ لذلـك يـرى تيليـش أنّ الإيمـان الحـقّ لا يفهـم بوصفـه مفهومًا مفاهيميًّـا، بـل يُعاش رمزيًّـا؛ لأنّ اللغة العادية قاصرة عـن التعبير عن الإلهي، والرمـز وحده هو القادر على نقـل العلاقـة بالمطلـق والتعبير عـن عمق التجربـة الدينيـة. [انظر: ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ص 85 و86]

وقفة نقدية

يلاحَـظ أن تبـنّي اللاهـوت الغـربي للنزعة الرمزيـة في اللغة الدينيـة ـ كما عند (بـول تيليش) ـ كان نتاجًـا لأزمـة تاريخية عاشـتها الكنيسـة في مواجهتهـا للعلم الحديث وتعـارض نصوصها المقدّسـة. ورغم أنّ تيليـش لـم يـصرّح صراحـةً بعـدم معرفيـة لغتـه الرمزيـة، فـإنّ قراءاته النقدية كشـفت عـن نزعة لامعرفيـة مضمـرة في مذهبـه؛ إذ جعل الرمـوز الدينية خارج أفـق التقييم العقلي أو العلـمي أو التاريخي.

تواجـه نظريـة تيليـش الرمزيـة جملةً مـن الإشـكالات المنهجية؛ أبرزهـا غموض التمييز بـين الرمز والعلامـة والمجـاز، واعتمادهـا على افـتراض ميتافيزيقي غير قابـل للتحقّـق يتمثّل في مشـاركة الرموز للواقـع المطلـق. كمـا اخـتزل تيليـش الـوحي في بعـد نفـسي وجـودي، ممّـا أضعـف مكانتـه المعرفية وقدسـيته، وأغفـل البعـد التاريخي الذي تتشـكّل ضمنه الرمـوز. ويضاف إلى ذلك اضطرابـه بين القول بعموميـة الرمزيـة وبين اسـتعماله أحكامًـا واقعيةً عن الإله، فضـلًا عن وقوعه في خلـط أنطولوجي بين مفهوم الوجـود ومصداقه.

وبنـاءً عليـه، تـؤدّي رمزيـة تيليـش إلى تحويـل المعرفـة الدينيـة إلى تجربـة وجدانيـة غـير قابلـة للتصديـق الموضـوعي، على خـلاف الرؤيـة القرآنيـة التي توظّـف الرمزيـة بوصفهـا أداةً بيانيـةً لبلوغ الحقيقـة، لا بديـلًا عنهـا، وتقـدّم خطابًا معرفيًّـا واقعيًّا يجمع بـين الدلالة المجازيـة والإحكام الدلالي، وعليـه فهـذه النظريـة تسـتلزم النسـبية المعرفيـة، وهذا بسـبب رفضهـا للواقع.

ثالثًا: نظرية اللغة الأسطورية

يعـدّ موضـوع العلاقة بين الأسـطورة والدين مـن أكثر القضايا تعقيـدًا في الفلسـفة والأنثروبولوجيا الدينيـة؛ إذ اختلفـت الـرؤى بـين مـن اعتبر الأسـطورة أصـلًا للدين، ومـن عدّهـا تحريفًـا أو تمثيلًا رمزيًّـا له. بحيـث تناولهـا الفكر الغربي بمناهـج متعدّدة لتحديد دورهـا وبنيتها الاجتماعيـة والثقافية، وقـد اعتـبرت الأسـطورة في البدايـة مجـرّد سرديات شـعبية أو خرافـات، قبل أن يُعـاد تأويلها فلسـفيًّا كأشـكال رمزيـة تعبّر عن خـبرة الإنسـان في الكون.

ومـن أبـرز مـن قـدّم تحليـلًا فلسـفيًّا عميقًـا لهـذه العلاقـة الفيلسـوف الألمـاني أرنسـت كاسـيرر (Ernst Alfred Cassirer)، الذي انتمى إلى المدرسـة الكانطية الجديدة، وصاغ نظرية "الأشـكال الرمزية" في فهم الوعي الإنسـاني.

يـرى كاسـيرر أنّ الإنسـان كائـن رمـزي، يبـني إدراكـه للعالم عـبر أنظمة رمزيـة متعـدّدة، كاللغة والأسـطورة والديـن والفـنّ والعلـم، وأنّ الأسـطورة والديـن يشـتركان في الأصـل الرمـزي ذاتـه؛ فـكلٌّ منهمـا لا يعـبّر عـن الواقـع بلغة علميـة أو تجريدية، بـل بلغة رمزية تسـتبطن المعنى الـروحي والكوني. فالأسـطورة بحسـب كاسـيرر ليسـت خرافةً بدائيةً، بل شـكل من التفكـير يدمج الحـسّ بالميتافيزيقي، ويعـبّر عـن وحدة الإنسـان مع الكـون عبر الرمـز والطقـس. [انظـر: كاسـيرر، اللغـة والأسـطورة، ص 70]

انتـهى كاسـيرر إلى أنّ الدين تطوّر عن الأسـطورة لا بانفصـال عنها، بل بتحويـل رموزها إلى مفاهيم أعمـق، فالديـن هـو اسـتمرار رمزي أكـثر عقلانيـةً للأسـطورة. ورأى أنّ خطر العـصر الحديث يكمن في الأسـاطير السياسـية والأيديولوجيـة الـتي تشـوّه البنيـة الرمزية المقدّسـة وتسـخّرها للهيمنـة المادّية. [انظـر: كاسـيرر، الدولة الأسـطورة، ص 280]

وقفة نقدية

تحليـل كاسـيرر للأسـطورة والرمزيـة يُظهر منهجًـا ثقافيًّا متماسـكًا، لكنّـه يفتقـر للموضوعية عند تطبيقـه على النصـوص الدينيـة الإلهية، لا سـيّما القـرآن، وأبرز نقـاط النقد:

1ـ غياب التمييز بين الرمز والحقيقة، ما يجعل الفهم غير عقلائي.

2ـ الخلط بين الدين الشعبي والدين الوحياني؛ إذ اللغة القرآنية تحمل بنيةً معرفيةً ووحيانيةً.

3ـ قصـور التفسـير الرمـزي عن إدراك الوظيفـة المعرفية للّغـة الدينية؛ إذ القـرآن يعتمد الجمع بين المحكم والمتشابه.

4ـ إغفال البعد الواقعي لتجربة الوحي، اللغة القرآنية تكشف الحقيقة ولا تُنتج الرموز داخليًّا.

النتيجـة: القـرآن لغـة معرفيـة واقعيـة، تجمـع بـين الحـسّي والعقـلي والغيـب والشـهادة، والمجاز والرمـز، وفيهـا أدوات عقلائيـة لتقريـب المعـنى لا تحييـده عـن الحقيقة.

المبحث الرابع:

النظرية المعنائية التي تفيد معرفة واختيار النظرية المختارة

يهدف هذا المبحث إلى بيان الأساس المعرفي للّغة الدينية ولا سيّما لغة القرآن الكريم من خلال تحليل أقسام النظرية المعنائية وإبراز دلالتها المعرفية التي تجعلها لغة كاشفة عن الواقع وليست مجرّد رموز تعبيرية أو انفعالية.

أوّلًا: تحليل الأقسام المعنائية التي تفيد معرفةً

تقوم لغة القرآن على بعد معرفي واقعي؛ إذ تعتمد في جوهرها على الجمل الخبرية القابلة للتحقّق والصدق، إلى جانب الجمل الإنشائية التي تؤدّي وظائف تربويةً وأخلاقيةً. وبهذا يجمع النصّ بين البيان العقلي والتأثير الوجداني، فتكون قضاياه الإخبارية كاشفةً عن حقائق موضوعية، لا عن تجارب ذاتية أو رموز غامضة. ويعني القول بمعرفية لغة القرآن أنّ عباراته تحمل مدلولاتٍ واقعيةً قابلةً للحكم، خلافًا للاتّجاهات الرمزية أو الصوفية التي تفصل النصّ عن مرجعيته الخارجية. وقد دُعم هذا الاتّجاه بأدلّة داخلية من بنية الخطاب القرآني، وأخرى خارجية من طبيعة الوحي ووظيفته الهداية والمعرفة.

أمّا الأدلّة الخارجية فتمثّلت في ما يلي:

1ـ الرابطة بين الجمل القرآنية والمصاديق الواقعية؛ إذ يتحدّث النصّ عن وقائع قائمة مثل الخلق، والوحي، والبعث، ممّا يضفي على الخطاب صبغةً واقعيةً ومعرفيةً غير خالية من المعنى. [انظر: ساجدی، زبان دین و قرآن، ص 288]

2ـ حكاية اللفظ أو المعنى للواقع وفق منهج المحاورات العقلائية، فالقرآن جرى على طريقة العقلاء في استعمال الألفاظ بمعانيها الحقيقية ما لم تقم قرينة على المجاز.

3ـ إرسال المعجزات بوصفها برهانًا حسّيًّا على صدق الأنبياء وحقّانية الدعوة، وفي مقدّمتها الإعجاز القرآني القائم على دلالة معرفية دائمة.

4ـ تتمتّع العقائد القرآنية الأساسية بقابلية الإثبات العقلي؛ إذ يستند القرآن في تقريرها إلى براهين عقلية تكشف عن صدق مدلولها الواقعي، بخلاف سائر التعاليم الدينية من أخلاق وأحكام، التي لا تثبت بالعقل استقلالًا، وان كانت منسجمةً معه ومفهومةً في إطاره.

5ـ نفي المعرفية نقضٌ للغرض الإلهي؛ لأنّ تعطيل مدلولات النصّ الواقعية يفرغ الرسالة من هدفها في الهداية والإرشاد. [انظر: المصدر السابق]

أمّا الأدلّة الداخلية النقلية فقد دلّت عليها نصوص القرآن والروايات: فالقرآن يؤكّد أنّ محوره "الحقّ"، أي المطابقة للواقع، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثًا**﴾ [سورة النساء: 87]، و﴿**إِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ**﴾ [سورة الذاريات: 6].

كما أنّ تكرار ألفاظ مثل العلم والعقل والتفكّر يُظهر أنّ الخطاب القرآني يُخاطب ملكات المعرفة والإدراك، لا العاطفة فحسب. وتُبرز الروايات الشريفة هذا المعنى، كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ثم أنزل عليه الكتاب[1] نورًا لا تطفأ مصابيحه، وسراجًا لا يخبو توقّده، وبحرًا لا يدرك قعره، ومنهاجًا لا يضلّ نهجه، وشعاعًا لا يُظلم ضوؤه... جعله الله ريًّا لعطش العلماء، وربيعًا لقلوب الفقهاء، ومحاجّ لطرق الصلحاء، ودواءً ليس بعده داء، ونورًا ليس معه ظلمة، وحبلًا وثيقًا عروته، ومعقلًا منيعًا ذروته» [نهج البلاغة: الخطبة 198]. ممّا يؤكّد أنّ القرآن مصدر معرفة واقعية تتجاوز الزمان والمكان.

أ ـ نظرية العرف العامّ

ترى نظرية العرف العامّ أنّ القرآن نزل ضمن البنية اللغوية المتداولة عند العرب، معتمدًا الأسلوب التفاهمي المشترك الذي يضمن وصول المعنى بوضوح إلى مختلف فئات المتلقّين. فالخطاب القرآني لا يلجأ إلى ابتكار صيغ لغوية جديدة أو أنماط رمزية غامضة، بل يستثمر النظام البياني المألوف؛ ليستوعب القارئ الرسالة دون مشقّة لغوية أو تأويل متكلّف.

وبفضل هذا الارتكاز على العرف اللغوي، يجمع النصّ بين بساطة الظاهر وعمق الدلالة؛ إذ تُصاغ المفاهيم الكبرى في تراكيب قريبة من الذهن، دون أن تفقد طابعها المعرفي أو دلالتها الوجودية. وبهذا يغدو القرآن خطابًا يسع القارئ العادي والمتخصّص معًا، ويضمن انتشار رسالته واتّساع دائرة تأثيره.

وتبرز هذه النظرية أنّ الألفاظ القرآنية تُستعمل في معانيها الأصلية المتبادرة عند الناس، بعيدًا عن الرمزية الخفيّة أو الإيحاءات الخارجة عن إطار العرف. ففهم القرآن وفق هذا التصوّر مشروط بالرجوع إلى سياقاته الداخلية ولغته العربية الأصيلة، لا إلى مناهج لغوية أو فلسفية

1- أي النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

طارئـة قـد تحمّـل النـصّ مـا لا يحتمل.

ومـن ثـمّ يؤكّـد هـذا الاتّجـاه أنّ المدلـول القـرآني واضـح غـير ملتبـس، وأنّ وضوحـه ينسـجم مع الغايـة البلاغيـة الكـبرى للكتاب العزيـز في الهدايـة والتذكير، كمـا يؤكّد قوله تعـالى: ﴿**وَلَقَـدْ يَسَّرْنَا الْقُـرْآنَ لِلذِّكْـرِ فَهَـلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**﴾ [سـورة القمر: 22]. ووفق هذا الأسـاس، فإنّ حفـظ النصّ من التأويلات الباطنيـة أو القـراءات الإسـقاطية إنّمـا يتحقّـق عـبر الالـتزام بحـدود العرف العـربي وقواعـده، وفهم الخطـاب ضمـن بيئتـه اللغويـة والثقافية التي نـزل فيها.

العرف العامّ وصلته بلغة القرآن الكريم

يقـوم مفهـوم العُـرف العـامّ على الأسـاليب اللغويـة والسـلوكية المتداولـة بـين النـاس، وهـو إطار عقـلاني فطـري ينشـأ مـن حاجاتهـم في التواصـل والتفاهـم. وبنـاءً على ذلـك، يـرى العلمـاء أنّ لغـة القـرآن جـاءت ضمن هـذا الإطار العرفي المتـداول عند العرب زمـن البعثة، بحيث يفهمهـا المخاطبون مبـاشرةً دون احتيـاج لأسـلوب غريـب أو رمزي.

تؤكّـد نصـوص عـدّة من المفسّريـن والعلماء مثل السـيّد الخوئي والشـاطبي [انظر: الخـوئي، البيان في تفسـير القـرآن، ص 263؛ الشـاطبي، الموافقـات، ج 2، ص 131] أنّ النـبيّ لـم يخـترع طريقـةً خاصّةً في التفهيـم، وأنّ القرآن نـزل بلسـان القـوم الذي يحيون بـه ثقافتهم ومعايير فهمهـم، كما أنّ الآيات: ﴿**وَمَا أَرْسَـلْنَا مِنْ رَسُـولٍ إِلَّا بِلِسَـانِ قَوْمِـهِ**﴾ [سـورة إبراهيـم: 4]، ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَـانِكَ**﴾ [سـورة مريـم: 97]، ﴿**وَلَقَـدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْـرِ**﴾ [سـورة القمـر: 17]، تشـدّد على وضوح اللغـة وارتباطها بالعُرف البياني السـائد.

يذهـب الشـيخ محمدهـادي معرفـت إلى أنّ لغـة الـوحي هي لغة العـرف العـامّ، لكنّه يضيـف بعدًا معرفيًّـا مهمًّـا: الـوحي يسـتعمل اللغـة المألوفـة ظاهـرًا، لكنّـه يحمـل طبقـاتٍ معنويـةً تتّسـع بحسـب اسـتعداد المتلـقّي، كالمـاء الذي ينحـدر في الأودية بقدر وسـعها. [انظر: شـاكر، لغة القـرآن.. قـراءة في فهـم العلّامة معرفـت، مجلّـة نصـوص معـاصرة، العـدد 46، ص 55]

كمـا يسـتند الباحثون إلى نظرية الاشـتراك المعنوي في الفلسـفة الإسـلامية لتفسـير حمـل الصفات الإلهيـة على الألفـاظ البشريـة: فاللغـة واحدة في مفهومهـا العرفي، لكـنّ مصاديقها تختلـف جوهريًّا، فـهي تشـير إلى حقائـق متعالية عند الحديـث عـن الله، دون أن تفقد وضوحها في مسـتوى الاسـتعمال البـشري. [انظـر: مطهـرى، اصـول فلسـفه و روش رئاليسـم، ج 5، ص 130 و 131]

وبناءً على ذلك، فإنّ "عُرفية لغة القرآن" تمثّل مدخلًا منهجيًّا لفهم النصّ وتفسيره؛ لأنّها تحفظ التوازن بين: وضوح البيان العرفي، وعمق الدلالة القرآنية، من دون الغرق في الرمزية الغامضة أو الحرفية الجامدة.

وتقوم عرفية لغة القرآن على أنّ الوحي نزل بلغة العرب المتداولة ليكون مفهومًا وقابلًا للهداية والتدبّر. وتدلّ على ذلك آيات البيان والتدبّر والتحدّي التي تفترض وضوح الخطاب وقدرة المخاطَبين على فهمه، إضافةً إلى تصريح القرآن بأنّه نزل ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ [سورة الشعراء: 195].

وتدعم الروايات هذا الاتّجاه؛ إذ اعتمد الأئمّة عليهم السلام على الظاهر العرفي في الاستنباط، وحثّوا على الرجوع للقرآن والعمل بظواهره، كما نقل التاريخ تفاعل العرب وفهمهم لمعانيه.

وتقوّي الأدلّة العقلية الفكرة؛ لأنّ الحكمة الإلهية تقتضي مخاطبة الناس بما يفهمون، ولأنّ التكليف والاحتجاج لا يصحّان مع لغة غامضة أو غير عرفية.

وبذلك يتّضح أنّ القرآن اعتمد العُرف العربي المشترك في خطابه، مع احتفاظه بعمق دلالي يناسب مراتب المتلقّين.

وقفة نقدية

تواجه دعوى مطابقة لغة القرآن للّغة العرفية عددًا من الإشكالات المنهجية، فالآيات الدالّة على لسان القوم لا تُثبت التطابق، بل تفيد كون القرآن نزل بلغة مفهومة ضمن سياقها، مع احتفاظه بخصوصية بيانية تتجاوز الأسلوب اليومي، كما أنّ اعتماده على بنية بلاغية عميقة وإعجازية يبيّن أنّ وضوحه لا يلغي تعدّد طبقاته الدلالية.

أمّا الاستناد الروائي لإثبات العرفية فيعاني من غموض مفهوم "العرف"، والانتقائية في النصوص، والخلط بين حجّية الظاهر وعرفية اللغة، فضلًا عن الروايات التي تثبت بطون القرآن وتعمّق معانيه بما يتجاوز الدلالة العرفية المباشرة. وتُظهر مفاهيم قرآنية مركزية كالإيمان والنور والكفر إعادة إنتاج دلالي داخل نسق قرآني خاصّ، لا مجرّد استعمال عرفي مألوف.

إضافةً إلى ذلك، لا تكفي بيئة النزول وحدها لحصر المعنى؛ لأنّ القرآن نصٌّ متجدّد في قابليته للفهم، يمتلك مستوياتٍ متوازيةً من البيان الظاهر والعمق التأويلي. وبذلك، فإنّ النظرية العرفية في صيغتها المطلقة، تُغفل الطبيعة الإعجازية والمعرفية للغة القرآن التي تتجاوز حدود التداول العرفي البسيط.

ب ـ نظرية لغة العرف الخاصّ

ترى هذه النظرية أنّ القرآن يستخدم لغةً خاصّةً تختلف جزئيًّا أو كلّيًّا عن اللغة العرفية المتداولة؛ لأنّ النصّ الإلهي يمتلك نظامًا دلاليًّا ذاتيًّا لا يُفهم حقّ فهمه إلّا من داخله، وبالاستناد إلى ترابط آياته.

1ـ فوق ـ عرفية لغة القرآن بالكامل

يتّجه بعض الباحثين إلى أنّ للقرآن لغة رمزية أو باطنية لا تُفهم إلّا بالتأويل العميق، وربّما عبر فئة خاصّة (المعصومين أو النخبة الروحية)، أو في صيغها الحديثة لدى بعض الذين يذهبون إلى أنّ اللغة القرآنية خطابٌ خاصّ لمن خُوطب به، لا يحيط به غيرهم. [انظر: شاكر، روش‌های تأويل قرآن، ص 205]

وتواجه هذه الرؤية إشكاليتين:

الأولى: إمكان التفسير: التشكيك في قدرة اللغة على احتواء المعنى القرآني.

الثانية: مشروعية التفسير: حصر الفهم بالمعصوم، واعتبار غيره تفسيرًا بالرأي.

2ـ فوق ـ عرفية جزئية

يرى أنصار هذه النظرية أنّ القرآن الكريم يستخدم اللغة العرفية استخدامًا واسعًا في خطابه، إلّا أنّهم يؤكّدون في الوقت ذاته أنّ لغة القرآن لا تندرج بالكامل ضمن إطار اللغة العرفية المتداولة؛ إذ إنّ حصر دلالة النصّ القرآني في حدود الفهم العرفي المحض قد يُفضي إلى التفسير بالرأي، وهو أمر مرفوض في المنهج التفسيري المعتمد لديهم؛ لذا تعدّ لغة القرآن عندهم مزيجًا من العناصر العرفية وغيرها، تتجاوز المعايير اللغوية المألوفة في بعض المواضع، ما يمنحها طابعًا فوق عرفيًّا جزئيًّا. [انظر: دامن پاک، نظريه‌ی بررسی عرفی‌بودن زبان قرآن، ص 43 و 44]

وقفة نقدية

تقوم نظرية لغة العُرف الخاصّ على حصر فهم القرآن بفئة مخصوصة، إلّا أنّ هذا الاتّجاه يواجه إشكالياتٍ عقليةً ونقليةً؛ إذ تؤكّد أصالة الظهور وعمومية خطاب القرآن ووضوح أسلوب النبيّ ﷺ أنّ النصّ قابل للفهم ضمن إطار اللغة العربية المشتركة، وأنّ حصر المعنى بالمعصومين يناقض غاية الهداية وإتمام الحجّة. كما أنّ حجّية الظواهر القرآنية تمنع تقييد الفهم بلا قرينة،

والخطاب الشرعي شامل لجميع المكلّفين. وتُظهر الممارسة التفسيرية عند العلماء أنّ القرآن بيّن ويتيح فهمًا بشريًّا عامًّا. إضافةً إلى ذلك، يفتقر هذا الطرح إلى منهج استدلالي منضبط، ويؤدّي إلى تفسير نخبوي يناهض عالمية القرآن ودعوته للتدبّر، ولا ينسجم مع نهج الأئمّة عليهم السلام في تمكين الناس من فهم القرآن بحسب قدرتهم العقلية.

جـ ـ نظرية اللغة التركيبية للقرآن

تقدّم نظرية اللغة التركيبية للقرآن تصوّرًا معرفيًّا يرى أنّ اللغة العرفية وحدها لا تستوعب جميع الأبعاد الإلهية للخطاب القرآني، وأنّ النصّ يعمل ضمن منظومة متعدّدة المستويات تجمع بين الدلالة العرفية والرمزية، والظاهر والباطن، بما يضمن إيصال المعنى بحسب استعدادات المتلقّين. وتقوم النظرية على أنّ القرآن يوظّف أساليب متنوّعةً، فخطابه التشريعي يجري على اللسان العربي المألوف، بينما يتوسّل في القضايا الغيبية والوجودية بلغة رمزية تحتاج إلى تأويل منضبط. ويرتكز هذا التصوّر على تراث المفسّرين والفلاسفة، مثل السيّد الخميني [الخميني، آداب الصلاة، ص 190 و191]، وعلى التحليل اللغوي البنيوي لإيزوتسو [إيزوتسو، الله والإنسان، ص 5 و6] الذي يؤكّد ترابط معاني الألفاظ داخل الشبكة القرآنية. وبذلك تقدّم النظرية إطارًا يفسّر تعدّد طبقات المعنى في القرآن ضمن وحدة دلالية متماسكة تسمح بفهم تدريجي ومتكامل للنصّ.

وقفة نقدية

ترى النظرية التركيبية أنّ للقرآن طبقتين دلاليتين، ظاهريةً للعامّة وباطنيةً للخواصّ، غير أنّ هذا التقسيم يفتقر إلى دليل حاسم ويعتمد فصلًا غير مبرّر بين أنواع المعارف القرآنية، في حين أنّ الخطاب يمتاز بتداخل مستويات المعنى ووحدته السياقية. كما يؤدّي الخلط بين العرفي والرمزي والمجازي إلى تأويلات نخبوية تعطل حجّية الظواهر، ويجعل الاعتماد على بعض الروايات في إثبات الباطن دون ضوابط أصولية مصدرًا لإشكالات منهجية. ورغم أنّ تعدّد الأساليب القرآنية يعكس ثراء النصّ، إلّا أنّه يتطلّب معيارًا علميًّا يضبط حدود الرمز والعرف، ويمنع الانزلاق نحو التأويل الفلسفي غير المنضبط. وبذلك تبقى النظرية التركيبية إطارًا ثريًّا، لكنّه محتاج إلى ضبط منهجي يحفظ وحدة الدلالة وعمومية الهداية القرآنية.

د ـ نظرية اللغة العرفية الأخصّ

برزت نظرية اللغة العرفية الأخصّ على يد أحد المفكّرين والباحثين بوصفها إطارًا تأصيليًّا

لفهم لغة القرآن، متجاوزةً النظريات التقليدية التي حدّدت اللغة القرآنية ضمن دائرة العرف العامّ أو الرمزية الباطنية. وتقوم النظرية على أنّ القرآن يمتلك بنيةً لغويةً مستقلّةً ومنطقًا خاصًّا، يُفهم من خلال ترتيب مخصوص للكلمات والأنماط الدلالية، بما يعكس قصد الله والقرائن السياقية والشرعية، جامعًا بين الظاهر والباطن، والمعاني الحقيقية والرمزية. [سعيدي، منطق الخطاب القرآني، ص 263]

المرتكزات الأساسية للنظرية

1ـ خصوصية الخطاب القرآني: القرآن يستخدم أساليب تتجاوز قواعد اللغة العربية المتعارف عليها، مؤكّدًا وحدة الأسلوب والمضمون ضمن قالب إعجازي.

2ـ تجاوز المعاني المباشرة: يحمل النصّ معاني جديدةً تُفهم عبر نظام خاصّ يعتمد على دلالات رمزية وباطنية.

3ـ شمولية الفائدة: لغة القرآن تخاطب الإنسان بمستوياته المعرفية كافّةً، وتجمع بين التعليم والتربية والهداية، بما يتيح الفهم العامّ والخاصّ.

4ـ أنظمة القيم التوحيدية: القرآن يقدّم منظومةً متكاملةً تربط العبادة، والمعاملات، والعلاقات الاجتماعية ضمن نسق بياني شامل.

5ـ دمج ظاهر النصّ وباطنه: يجمع بين بيان الأحكام والمعارف والمعاني الروحية العميقة، مع مراعاة ضوابط التأويل والسياق: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۞ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ [سورة الواقعة: 77 - 79].

6ـ اللغة والثقافة القرآنيتان: القرآن يعيد تشكيل المفردات والثقافة اللغوية السابقة، موفّرًا نظامًا دلاليًّا ينسجم مع رؤيته التوحيدية والعقدية والأخلاقية.

7ـ المراتب الدلالية: يتوافق مع تقسيم علم أصول الفقه بين الدلالة التصوّرية والتصديقية، وبين الفهم الظاهري والمراتب العليا للمعنى، كما أكّده كبار المفسّرين مثل الطباطبائي والسيّد الصدر.

8ـ الدور النظري والأخلاقي: اللغة القرآنية تجمع بين التوصيف المعرفي والتربية الأخلاقية، موجهّة نحو إصلاح الفكر والسلوك.

9ـ اللغة الحيّة والخالدة: النصّ القرآني معجزة لغوية خالدة، لا تتقادم، وتحتفظ بقدرتها على التأثير والهداية عبر العصور. [انظر: سعيدي، منطق الخطاب القرآني، ص 263]

النتيجة: توفّر نظرية اللغة العرفية الأخصّ رؤيةً دقيقةً لفهم الخطاب القرآني، معتبرةً النصّ وحدةً لغويةً متكاملةً، ذات مستويات دلالية متعدّدة، تجمع بين الظاهر والباطن، والعرفي الخاصّ والعامّ، بما يحقّق المقاصد التوحيدية، التربوية، والمعرفية للقرآن الكريم، دون الوقوع في الغموض أو التجزئة التأويلية.

وقفة نقدية

على الرغم من الثقل العلمي الذي تتميّز به نظرية العرف الأخصّ وما قُدّم لها من تحليل دقيق، إلّا أنّ عددًا من الإشكالات يظلّ بحاجة إلى مراجعة.

فأوّلًا أنّ توصيف لغة القرآن بأنّها إعجازية وخارجة عن النمط المألوف قد يوحي بانفصالها عن اللغة العربية، مع أنّ إعجازها قائم على مخاطبة العرب بلغتهم نفسها. وثانيًا أنّ القول بعموم الفائدة لجميع الناس يتجاهل طبيعة المتشابهات واحتياج بعض الآيات للخبرة التفسيرية، وهو ما يحدّ من إطلاق فكرة الفهم المباشر للجميع.

وثالثًا أنّ الحديث عن وحدة موضوعية مطلقة أو وضوح تشريعي شامل لا ينسجم تمامًا مع التنوّع الأسلوبي واختلاف المناهج الفقهية. ورابعًا أنّ توسيع مفهوم الباطن ليصبح نظامًا بيانيًّا، فيفتح الباب لتأويلات غير منضبطة تتجاوز حدود الدلالة اللغوية.

خامسًا في ما يتعلّق بتطوّر الدلالة القرآنية وعلاقتها بالثقافة، فإنّ الدمج بين البيان والتأويل الثقافي يحتاج إلى تمييز منهجي أدقّ، خصوصًا في تحديد ما هو امتداد للمعنى الأصلي وما هو إعادة توظيف سياقي. كما أنّ الاستفادة من مناهج السيّد الطباطبائي والسيّد الصدر تتطلّب إبراز الفوارق بين تفسير القرآن بالقرآن ومنهج الاستنطاق؛ لأنّ الدمج بينهما دون ضوابط يربك البنية المنهجية للنظرية.

أخيرًا فإنّ مفهوم "لغة القرآن الحيّة" يحتاج إلى تحديد واضح: هل المقصود استمرار قابلية الفهم، أم القدرة على توليد معانٍ جديدة؟ فبدون هذا التحديد يصعب قياس حدود حيوية الخطاب القرآني.

النتيجة: تبقى نظرية العرف الأخصّ رغم قوتها بحاجة إلى ضبط مفاهيمها الإجرائية، خصوصًا تحديد معايير تمايز العرف الأخصّ عن العامّ؛ لضمان انسجامها المنهجي وقدرتها على تفسير الدلالة القرآنية بصورة دقيقة ومنضبطة.

المبحث الخامس:

عرض النظرية المختارة في ضوء المعايير المعرفية والدلالية

بعد تحليل الاتّجاهات اللامعنائية والمعنائية التي تعاطت مع لغة القرآن الكريم تعاطيًا تجزيئيًّا أو رمزيًّا أو تداوليًّا محدودًا، اتّضح أنّ كثيرًا منها لا يفضي إلى معرفة واقعية بالنصّ، ولا يكشف هوية المعنى القرآني بوصفه خطابًا تأسيسيًّا للمعرفة. ومن ثمّ برزت الحاجة إلى نظرية معرفية بديلة تتجاوز هذه الإشكالات، وتقدّم نموذجًا يعبّر عن طبيعة لغة القرآن بوصفها لغةً كاشفةً معرفيةً واقعيةً هادفةً، ومفتوحةً على التأويل المنضبط.

المطلب الأوّل: تحديد النظرية المختارة ومكوّناتها الأساسية

أوّلًا: ضرورة بناء نظرية معرفية شاملة للغة القرآن

الجدل حول القرآن لم يكن حول وجود المعنى، بل طبيعته وآليات كشفه: هل هو عرفي، خاصّ، رمزي، مركّب، وجودي، تداولي، أم معرفي واقعي؟ لذا لا تكفي التسميات التاريخية، بل يجب الانطلاق من خصائص القرآن نفسه لتحليل وظائفه الدلالية والمعرفية.

ينبغي البدء بدراسة لغة العرب في زمن النزول (خصائصها، أساليبها، أدواتها، بناء المفاهيم)، ثمّ الانتقال إلى لغة القرآن (أساليبها الخاصّة، بنيتها الدلالية، معجمها، وظائفها، علاقتها بالوجود والمعرفة)؛ لتبيّن اللغة القرآنية بوصفها نظامًا مستقلًّا متكاملًا.

ثانيًا: حجّية المرجعية المعصومية في تأسيس نظرية لغة القرآن

الاعتماد على خصائص القرآن ولغته لا يكون استقراءً شخصيًّا، بل يستند إلى القرآن نفسه وإلى البيان النبوي وأهل البيت عليهم السلام، والذين ثبتت حجّيتهم بالدليلين:

أ ـ الدليل النقلي

يستند الدليل النقلي على مرجعية المبيّن الإلهي للنصّ القرآني، كما دلّت عليه آيات متعدّدة، منها قوله تعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ [سورة النحل: 44]؛ إذ تُثبت الآية وظيفة البيان للنبيّ صلى الله عليه وآله، بما يكشف عن أنّ فهم الوحي لا يقتصر على ظاهر اللفظ، بل يحتاج إلى مبيّن معصوم. ويؤكّد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [سورة النحل: 43]، وقد فسّرت الروايات المعتبرة "أهل الذكر" بأهل البيت عليهم السلام، بوصفهم المرجع المعرفي لفهم معاني

الـوحي. كما يشـير قـوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَـمُ تَأْوِيلَـهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِـخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ [سـورة آل عمـران: 7] إلى وجـود طبقـة راسـخة في العلم تشـارك في علم تأويـل الكتاب، وقد ثبت في التفاسـير الروائيـة أنّ المراد بهـم النـبيّ والأئمّـة مـن أهـل البيـت عليهم السلام، وهو ما يـدلّ بوضـوح على أنّ للقـرآن بعـدًا معرفيًّـا عميقًا لا يُنـال إلّا عبرهـم. [العيّـاشي، تفسـير العيّـاشي، ج 1، ص 163]

فحديـث الثقلـين: «لـن يفترقـا حـتّى يـردا عـليّ الحـوض» [الكليني، الـكافي، ج1، ص 294] ممّـا يـدلّ على تـلازم المرجعيـة بـين القـرآن والعترة.

وغير ذلك من الأدلّة النقلية الكثيرة التي لا يتّسع المقام لذكرها.

ب ـ الدليل العقلي

العصمـة تعـني مرجعيـةً مطلقـةً في البيـان، فـإذا ثبت عصمـة النبيّ والأئمّـة عليهم السلام ـ وهـذا ما دلّت عليـه الأدلّـة العقليـة ـ فـإنّ قولهـم في بيان النـصّ القرآني هو ما يكشـف عـن المراد الإلـهي الواقعي، ولا يتصـوّر فيـه الخطـأ أو التحريـف. وعلى هـذا، فـإنّ تحليـل المعصـوم وبيانه وتفسـيره للغـة القرآن ليـس وجهة نظـر، بل بيـان تأسـيسي للمـراد الإلهي.

الانسـداد المعـرفي من دون جهـة معصومة تُبيّن المتشـابه، وتحـدد آفاق التأويل، يفـضي إلى تضليل أو عبـث معرفي.

إذن، بيانـات المعصـوم ليسـت تفسـيرًا بشريًّا، بل تأسـيس لمعنى اللغـة القرآنيـة ووظائفها الدلالية والمعرفية.

ثالثًا: الخصائص المعرفية واللغوية التي تكّون النظرية المختارة

أ ـ خصائص اللغة القرآنية من منظور معرفي شامل

لغـة القـرآن معرفيـة، تكشـف عـن حقائق وجوديـة وغيبيـة وتاريخية ونفسـية، لا رمزيـة مغلقة ولا انفعاليـة أو تجريبيـة صرفة. تمتـاز بالعالمية والزمنيـة؛ إذ تخاطب العقل والفطرة عـبر العصور، مع قابليـة للتأويـل المنضبـط. تتّصـف بالتركيب المعجز والنسـق البيـاني؛ إذ يوجـز اللفظ ويغـني المعنى، ويجمـع بـين أسـاليب متعـدّدة (حقيقـة، مجـاز، كنايـة، برهـان، قصـص) لخدمـة وظائـف معرفيـة وتشريعيـة ووجدانية.

ترتبط ألفاظ القرآن بسياقها البنيوي، مع تعدّد مستويات دلالية (ظاهر وباطن وحدود) وفق معيار معرفي، يوازن بين المحكمات المرجعية والمتشابهات التأويلية. وإنّ النصّ واضح التعبير وذو عمق مفهومي متفاوت بحسب استعداد المتلقّي، ويتيح فهمًا عامًّا مع طبقات معرفية متفاوتة، بما يدعم التدبّر والتفسير المستمرّ. كما تتّصف اللغة القرآنية بالشمولية؛ إذ تجمع بين الوظائف الإخبارية، والتوجيهية، والتشريعية، والتأثير الوجداني، وتمتدّ من الوجود اللفظي في عصر النزول إلى النصّ المكتوب، ما يؤكّد استقلاليتها الدلالية وقدرتها على توليد المعنى وبناء الوعي، مستندةً إلى خصائصها الذاتية لا الفرضيات المسبقة.

ب- المقدّمات التأسيسية لبناء النسق المعرفي للقرآن

مرتكزات النسق المعرفي: صدور الكلام عن الله الحكيم، ووجود مخاطَب عاقل، والبعدان التكويني والتشريعي للنصّ، والخصائص البنيوية والدلالية، وقابلية المضمون للتقويم العقلي والواقعي.

وكلّ ذلك يبيّن أنّ القرآن نصّ معرفي شامل يتجاوز البلاغة اللفظية إلى التأسيس المفاهيمي والفكري.

تكامل النظريات السابقة: المقاربات الجزئية للنصوص لا تتعارض، ويمكن توظيفها ضمن نظرية شاملة تعكس شمولية الخطاب القرآني ووظيفته التأسيسية.

محدودية الخصائص المنتخبة: الخصائص المختارة تمثّل المؤثّرات الرئيسة لبناء النظرية، مع إمكانية توسعتها بدراسات لاحقة.

خصوصيات النصّ شرط لفهم المعنى: مراعاة خصوصيات القرآن من جهة المتكلّم (الله الحكيم)، الغرض (الهداية)، طبيعة المخاطَب (الإنسان)، وخصائص النصّ (البيان، النور، تعدّد المستويات) يضمن قراءةً شموليةً ومتوازنةً تجمع بين العقل والوجدان والمعرفة.

ج- النتائج المنهجية لنموذج لغة القرآن المعرفية

استقلالية القرآن: خطاب إلهي لا يخضع للتجربة أو الثقافة البشرية، بل يؤسّس ميزانًا معرفيًّا مستقلًّا، مع مراعاة الوساطة اللغوية العربية دون تبعية ثقافية.

انسجام مع الفطرة الإنسانية: مخاطبة الإنسان العاقل عالميًّا وعبر العصور؛ إذ يكمل الوحي قدرات الفطرة ويمكّنها من الفهم والتفاعل العقلي والوجداني.

طبيعة معرفية متعددة المستويات: لغة القرآن ليست تعبّديةً أو بلاغيةً فحسب، بل خطاب معرفي ينتج الفهم ويجمع بين المعنى الظاهر والعمق الباطني، مع قابلية للتدبّر والتحدّي والحجّية العامّة.

النتيجة العامّة: لغة القرآن تتطلّب رؤيةً شموليةً تكاملية تستند إلى المرجعية الإلهية، غاية الهداية، خصوصية النصّ، قابلية الفهم، وانسجام الخطاب مع الفطرة، ما يؤسّس لنموذج معرفي شامل قادر على تفسير بنيته الدلالية وتجاوز القراءات الجزئية.

المطلب الثاني: المرتكزات الدلالية والمعرفية للنظرية المختارة

ترتكز النظرية المعرفية الشاملة في فهم لغة القرآن على مبدإ تكامل الوحي والعقل بوصفهما مصدرين متساندين للمعرفة الدينية، بحيث يمثّل الوحي البيان الإلهي الهادف إلى الهداية، ويعدّ العقل الأداة المنهجية لفهمه وكشف مقاصده. وانسجامًا مع وحدة المصدر الإلهي، فإنّ التعارض بين العقل والوحي ممتنع، ممّا ينعكس على كون اللغة القرآنية لغةً منفتحةً على البرهان ومتلائمةً مع القوانين العقلية.

وتقوم هذه النظرية على أنّ لغة القرآن ليست خطابًا رمزيًّا أو طقوسيًّا مغلقًا، بل منظومة معرفية استدلالية تستوعب مستوياتٍ متعدّدةً من الإدراك، تجمع بين البيان الظاهر والمعنى العميق، وتستهدف بناء الوعي والتوجيه التشريعي والأخلاقي. وبذلك تُصبح اللغة وسيطًا معرفيًّا قادرًا على توليد الفهم، لا مجرّد حاملٍ للألفاظ.

وتعزَّز هذه الرؤية بجملة من الأدلّة التي تنقسم إلى محورين رئيسين:

1ـ الأدلّة الخارجية العقلية والمنهجية التي تؤكّد ضرورة انسجام الخطاب الإلهي مع مقتضيات العقل، وقابليته للفهم المتدرّج، وارتكازه إلى غاية الهداية وتنظيم الحياة، لا إنتاج العلوم التجريبية.

2ـ الأدلّة الداخلية من القرآن والسنّة التي تكشف الطابع المعرفي للخطاب القرآني، وبيانيته الهادفة، وديناميته القابلة للتجدّد عبر الزمان.

وبناءً عليه، تغدو لغة القرآن خطابًا تأسيسيًّا شموليًّا، متوازنًا بين مرجعيته الإلهية وقابليته الإنسانية للفهم، وقادرًا على إنتاج المعنى والهداية في مختلف الأزمنة والسياقات، بما يؤكّد تماسك النظرية وجدواها التفسيرية.

المحور الأوّل: الأدلّة الخارجية على الشمول المعرفي للغة القرآن

ترتكز الشمولية المعرفية للغة القرآن على أنّ العقل ليس خارج دائرة الوحي، بل هو أداة أساسية لفهمه وإدراك أهدافه، فالخطاب الإلهي موجَّه إلى كائن عاقل، ما يقتضي أن تكون لغته قابلةً للفهم، والتدرّج، وحمل المعاني المتعدّدة التي تستوعب حاجات الإنسان عبر الزمن.

فالعقل مكلّف بالاكتشاف والتفكير، والقرآن يوجّه الإنسان إلى النظر في الكون والنفس، بما يدلّ على أن وظيفة الوحي هي الهداية وبناء الرؤية الكلية، لا تقديم العلوم التجريبية. والدين ينظّم الحياة القيمية والتشريعية، ويقدّم إطارًا معرفيًّا عامًّا، بينما يبقى إنتاج التفاصيل العلمية من شأن العقل والخبرة البشرية. ومن جهة أخرى أنّ الخطاب القرآني ليس مجرّد ألفاظ وأحكام تُفهم حرفيًّا، وإنّما هو خطاب هادف شامل، يسعى إلى هداية الإنسان وبناء وعيه وسلوكه، والذي يقدّم جامعةً للحياة تقوم على القيم الأخلاقية والمعنى الوجودي للإنسان؛ لهذا فهمه لا يقتصر على الظاهر فقط، وإنّما يحتاج إلى تأمّل أعمق يكشف عن الأهداف والمعاني العامّة.

كما أنّ التناسب بين المرسِل الإلهي والمخاطَب الإنساني يفرض لغةً تجمع بين التعالي والقدرة على التلقّي، بظاهر مفهوم وباطن قابل للتعمّق. وإلى جانب ذلك، فاللغة ليست رموزًا جامدةً، بل وسيطًا معرفيًّا حيًّا، ما يجعل لغة القرآن بنيةً قادرةً على توليد المعنى واستيعاب التحوّلات الإنسانية عبر الزمن.

وبذلك، تؤكّد الأدلّة الخارجية أنّ لغة القرآن مشروع معرفي مفتوح للهداية وبناء الوعي، وليست خطابًا ظرفيًّا أو بيانيًّا محدودًا، وهو ما يجعلها مؤهّلةً لحمل رؤية شمولية تمتدّ عبر العقول والأزمنة.

المحور الثاني: الأدلّة الداخلية (من داخل النصّ)

إنّ تحليل البنية الداخلية للخطاب القرآني يكشف عن طبيعة لغوية خاصّة تتجاوز حدود الوظائف العادية للّغة (التوصيل، التعبير)؛ لتشكّل منظومةً معرفيةً متكاملةً تهدف إلى ترقية العقل البشري وتعميق وعيه بالوجود والغاية والذات، مع امتدادها إلى الهداية الوجودية والتنظيم الاجتماعي. فهذه اللغة ليست مجرّد وسيلة دينية إرشادية، بل أداة تأسيس حضاري ومعرفي شامل، ويُستدلّ على ذلك من خلال شواهد نصّية قرآنية وروايات معتبرة تدلّ على أنّ الوحي صياغة معرفية محكمة.

أوّلًا: الآيات المباركة

أ ـ ألوهية الوحي وآثارها المعرفية

ترتكز نظرية "لغة القرآن من منظور معرفي شامل" على ألوهية الوحي، بوصفه كلامًا صادرًا عن مصدر مطلق في العلم والحكمة، وما يترتّب عليه من آثار معرفية، أهمّها:

1ـ قداسة الوحي: ترتّب على إلهية مصدر القرآن تنزيهه عن العبث والتلاعب، فيُتَلقّى بمنهج المعرفة واليقين لا بمنهج النقد اللغوي التفكيكي البشري. كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [سورة النجم: 3 و4] وقوله تعالى: ﴿**تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [سورة الواقعة: 80].

2ـ العصمة من الخطإ والتناقض: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا**﴾ [سورة الأنعام: 115]، فيدلّ ذلك على وثاقة اللغة القرآنية وقدرتها على إنتاج معرفة موضوعية يقينية.

3ـ واقعية المعاني والدلالات: القرآن لا يقدّم رموزًا أو مجازاتٍ اعتباطيةً، بل حقائق كونيةً وجوديةً، فالقرآن مبين لا لغز رمزي: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ [سورة الشعراء: 195]، وقوله تعالى: ﴿**هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ [سورة آل عمران: 138]، وقوله تعالى ﴿**بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ**﴾ [سورة الإسراء: 105]، وقوله تعالى: ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ [سورة فصّلت: 42]، ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 43]، فالأمثال هي وسيلة تقريب معرفي للحقائق، لا استبدال للواقع بالرمز، فالمثل يحيل إلى حقيقة ثابتة يُدرك معناها بالعقل.

4ـ حجّية الخطاب الوحياني: دلالاته ملزمة معرفيًّا وشرعيًّا، ومبنى التكليف مبنيٌّ على هذه الحجّية، كما في قوله تعالى: ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾ [سورة النساء: 80]، فطاعة الرسول بطاعة الله تدلّ على أنّ الخطاب الوحياني حجّة ملزمة، لا رأي أخلاقي ولا خطاب رمزي؛ إذ لا معنى للإلزام الشرعي دون الحجّة المعرفية المسبقة، أو قوله تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ**﴾ [سورة النساء: 65]، فإنّ نفي الإيمان عمّن لم يحتكم إلى الوحي يدلّ على أنّ الحجّية شرط قوام الإيمان، لا مجرّد التزام تعبّدي اختياري.

5ـ مركزية المؤلِّف (الله تعالى): مراد المتكلّم الإلهي هو المرجع الأساس في التفسير، وليس تجارب المتلقّين أو ظروف التاريخ. قال تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى**

﴿يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ [سورة التوبة: 6]، فالقرآن كلام الله الذي يدلّ على أنّه هو المتكلّم الحقيقي، وأنّ فهم النصّ يجب أن يتّجه إلى مراده وحده تعالى لا إلى فهم القارئ.

6ـ نفي التعدّدية الذاتية للدين: صدور الوحي من مصدر واحد مطلق ينتج معرفيةً موحّدةً لا تقبل نسبية الأفهام: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: 19].

وعليه، فاللفظ والمعنى قرآنيان معًا، فالوحي ليس تجربة بشرية ولا صياغة لغوية من النبيّ، بل ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [سورة النجم: 4]، ومن لوازم ذلك:

قداسة النصّ، واقعية الدلالة، مركزية مراد الشارع، وحجّية الدلالة، ومرجعية القرآن على غيره.

ب ـ العالمية والشمولية والخلود

1ـ العالمية

القرآن خطاب للإنسان بما هو إنسان، لا لبيئة أو قوم أو زمن معيّن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سورة سبإ: 28]، ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 1]. وبالتالي، فإنّ لغة القرآن نفسها لغة كونية تتجاوز الخصوص الثقافي؛ لأنّها تحمل قوانين معرفيةً عامّةً يمكن للعقل إدراكها في كلّ عصر.

2ـ الشمولية

يتضمّن القرآن منظومةً متكاملةً للإنسان والمجتمع، تمتدّ في حقول العقيدة والسنن الكونية والأخلاق والتشريع. وهو يخاطب **الناس** و**بني آدم** باعتبارهم مخاطَبين بالقيم العقلية والوجودية، ما يدلّ على ثبات سننه المعرفية، فيقدّم قضايا حقيقيةً مطلقةً مثل: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [سورة النجم: 39]، وتُستنبط من قضاياه التاريخية دلالات عقلية مستمرّة.

3ـ خلود القرآن ودلالته المعرفية

الخلود يعني استمرار فاعلية القرآن المعرفية والتشريعية إلى يوم القيامة، وهو لازم لعالميته وشموليته؛ إذ إنّ إطلاق الخطاب القرآني يشمل الأزمنة كما يشمل الأفراد، فالخلود ليس زمنيًّا فقط، بل يدلّ على أنّ لغة القرآن مبنيّة على نسق معرفي دائم الصلاحية.

ويُثبت الخلود بطريقتين:

أدلّة مباشرة: الآيات الدالّة على عالميته وشمول خطابه، مثل قوله تعالى: ﴿**لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ**﴾ [سورة الأحقاف: 12].

أدلّة غير مباشرة: ختم النبوّة بقوله تعالى: ﴿**وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**﴾ [سورة الأحزاب: 40]؛ إذ لا نبيّ بعده لزومًا، ما يعني انقطاع الوحي التشريعي، فيبقى القرآن كتاب الهداية النهائي.

جـ. الكمال والجامعية

نتيجة الخلود والعالمية، يكون القرآن كاملًا وجامعًا للمعارف الأساسية التي يحتاجها الإنسان إلى يوم القيامة. وليس الكمال مجرّد بيان تقريري، بل قدرة لغوية معرفية على توليد الفهم المستمرّ وفق ضوابط الاستنباط، فإنّ جامعية القرآن الكريم تعني اشتماله على الأصول والأهداف الكلّية التي تلبّي حاجة الإنسان الأخلاقية والمعرفية إلى يوم القيامة، وهذا يستلزم منه رفض الرؤى التي تحصر الوحي في تجربة تاريخية محدودة، أو تفسّره بوصفه انعكاسًا لوعي زماني خاصّ، كما في القراءات الحداثية كنظرية مثل نظرية بسط التجربة النبوية.

قال تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً**﴾ [سورةالنحل: 89]. فالتبيان القرآني ليس تفصيلًا حرفيًّا لكلّ الجزئيات، وإنّما هو بيان الأهداف للأصول والمعايير الهادية، مصاحبًا بوظيفتي الهدى والرحمة، وهو ما يدلّ على قابلية الخطاب القرآني للتفعيل المعرفي المستمرّ وتجاوزه للحدود التاريخية الضيّقة.

دـ. واقعية القرآن

لغة القرآن واقعية وليست رمزيةً أو أسطوريةً، فهي خطاب معرفي عملي يعالج قضايا الإنسان الواقعية، منسجم مع الفطرة: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [سورة الروم: 30]، والقصص القرآني يقدّم وقائع معرفيةً: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ**﴾ [سورة الكهف: 13]، لا تخييلًا أدبيًّا.

هـ. حفظ النصّ وحجّيته

توثيق النصّ القرآني وحفظه من التحريف أصل معرفي، يثبت قطعية صدوره ويجعل دلالاته حجّةً لا تسقط عند التعارض، بل يجب الجمع بينها: ﴿**وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [سورة الحجر: 9].

فثبات النصّ أساس في البناء المعرفي والفقهي، فلا يمكن تصوّر نظرية معرفية دون نصّ ثابت.

و ـ معرفية اللغة وجامعيتها

لغة القرآن ليست مجازًا رمزيًا ولا لغة أدبية محضة، بل لغة معرفية منتِجة للمعنى، تجمع بين الإحكام والتفصيل: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [سورة هود: 1]

والنتيجة: دلالتها حجّة عقلاً وشرعًا (منجّزة ومعذِّرة)، بوصفها بيانًا مؤسّسًا للفهم

ز ـ تماسك التركيب واتّساق السياق

القرآن بنيّة معرفية مترابطة، تفهم آياته ضمن شبكة دلالية كلّية لا تجزئة فيها، كما في:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [سورة النساء: 82] وعليه، فالمعرفة القرآنية تُستخرج من الترابط البنيوي، لا من القراءة التجزيئية.

ح ـ تعدّد مستويات الدلالة والتأويل

الخطاب القرآني ذو طبقات: ظاهر وباطن، ممّا يمنحه قدرةً معرفيةً على التجدّد دون نسخ أو انحراف، بشرط الضوابط التأويلية المعتمدة، وهذا التعدّد ليس غموضًا، بل اتّساع معرفي.

ثانيًا: الروايات الشريفة ودلالتها على مركزية القرآن ومرجعيته المعرفية

تقدّم النصوص الحديثية الواردة عن النبيّ الأكرم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام أساسًا معرفيًّا صلبًا يُرسّخ مكانة القرآن الكريم بوصفه المرجع الأعلى في المنظومة الدينية، ويكشف عن طبيعة لغته بوصفها لغةً هاديةً، محفوظةً، وشاملةً للمعاني الظاهرة والباطنة. وتشكّل هذه الروايات شاهدًا مستقلًّا على صحّة النظرية القائلة بأنّ لغة القرآن لغة معرفية شمولية.

أ ـ روايات العرض على القرآن: تأصيل مرجعية النصّ وحفظه

تؤكّد طائفة معتبرة من الأحاديث مبدأ "عرض الحديث على القرآن"، وهو أصل لا يمكن الركون إليه إلّا على افتراض سلامة القرآن من التحريف؛ إذ لا يُرجع إلى نصٍّ غير موثوق لتمييز الصحيح من السقيم.

من أهمّ هذه الروايات:

1 ـ حديث هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «خطب النبيّ ﷺ بمنى فقال: أيّها

النـاس، مـا جاءكـم عـنّي يوافـق كتـاب الله فأنـا قلتـه، ومـا جاءكـم يخالـف كتـاب الله فلـم أقلـه» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 69].

1ـ حديـث اختـلاف الحديثـين: ورد عـن الإمـام الصـادق عليه السلام «إذا ورد عليكـم حديثـان مختلفان فاعرضوهمـا على كتـاب الله، فمـا وافق كتاب الله فخـذوه وما خالفه فـردّوه» [الحرّ العاملي، وسـائل الشـيعة، ج 27، ص 118].

هذه النصوص تؤسّس لأصلين معرفيين:

الأوّل: عصمـة النـصّ القرآني وثبوتـه، فلو كان محتمـلًا للتحريف لما أمكن جعلـه معيارًا للفحص والتصويب.

الثـاني: مرجعيـة القـرآن العليـا في ضبـط الرواية والسـنّة، وهو ما ينسـجم مع كون خطابـه خطابًا كاشـفًا للهدايـة، ذا حمولـة معرفية تتجـاوز البيان الظاهري إلى تشـييد رؤية للوجود والإنسـان.

ب ـ دلالة حديث الثقلين على بقاء حجّية القرآن إلى يوم القيامة

حديـث الثقلـين المتواتـر يُعدّ مـن أهمّ الشـواهد الخارجيـة على أنّ القـرآن الكريم كتـاب محفوظ، وأنّ لغتـه تمتلـك قـدرةً معرفيةً وبيانيـةً دائمةً.

«إنّي تـارك فيكـم الثقلـين: كتـاب الله وعترتي أهل بيـتي، وإنّهما لـن يفترقا حتّى يـردا عليّ الحوض» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 294].

دلالتـه المعرفيـة: امتنـاع القـول بالتحريف؛ إذ إنّ افـتراق القرآن عـن العترة قبـل القيامة يناقض منطـوق الحديـث. وبقاء حجّيـة القرآن عبر العصـور، ممّا يـدلّ على أنّ لغته ذات طابع معرفي شـامل، موجّـه للهدايـة، ومهيمن على فهـم بقيّة النصوص.

جـ ـ روايات التمسّك بالقرآن: بيان طبيعة خطابه وعمق دلالته

من أصرح النصوص في بيان الوظيفة الهادية والمعرفية للقرآن:

«فعليكـم بالقـرآن، فإنّـه الشـافع المشـفّع، والماحـلُ المُصـدَّق، ومن جعلـه أمامه قـاده إلى الجنّة، ومـن جعلـه خلفـه سـاقه إلى النـار، وهو الدليـل يدلّ على خـير سـبيل،... لا تُحـصى عجائبـه ولا تبلى غرائبـه» [الكليني، الـكافي، ج 2، ص 598 و599].

هذه الرواية تُبرز معالم معرفية جوهرية: القرآن دليل معرفي، لا مجرّد كتاب وعظ.

د ـ الروايات الدالّة على وجود ظاهر وباطن للقرآن: تعدّد الطبقات المعرفية

تشير مجموعة من الروايات إلى أنّ كلّ آية، بل كلّ حرف في القرآن يحمل سطوحًا متعدّدةً من الدلالة، ظاهرةً وباطنةً، وهو ما يكشف عمق البنية المعرفية للغة القرآن.

منها: ما ورد عن النبيّ ﷺ: «وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 599].

ورغم كثرة الروايات الدالّة على مرجعية القرآن ووظائفه المعرفية، إلّا أنّ المقام لا يتّسع لعرضها، فاقتصر البحث على أبرز النماذج لما تؤدّيه من كفاية في بيان المراد وتثبيت الدلالة.

ثالثًا: السنّة الفعلية ودورها المعرفي في تفسير لغة القرآن

تعدّ السنّة الفعلية للمعصومين عنصرًا تأسيسيًّا في بناء المعرفة الدينية؛ إذ يُراد بها كلّ فعل يصدر عن النبيّ أو الإمام بقصد بيان حكم شرعي، بما يجعله حجّةً كاشفةً عن التشريع. ويستند هذا الاعتبار إلى أصل العصمة الذي يقتضي أن تكون أفعالهم، كسلوك تعبدي أو تشريعي معيارًا يُحتجّ به في الفقه والعقيدة والتفسير. ومن ثمّ تمثّل السيرة الفعلية امتدادًا تفسيريًّا للوحي، وليست منفصلةً عن النصّ القرآني، بل تجسّد تطبيقًا عمليًّا لبيانه العامّ، وتكشف عن مواضع تتطلّب بيانًا عمليًّا لم يرد فيه نصّ صريح.

وبذلك تتجلّى أهمّية السيرة الفعلية بوصفها:

1ـ منهجًا تأويليًّا عمليًّا يساعد على اكتشاف مراد النصّ.

2ـ وسيطًا معرفيًّا بين القرآن والواقع.

3ـ حجّةً شرعيةً مستندةً إلى عصمة الفاعل.

إنّ هذا التكامل بين النصّ والفعل هو ما يجعل السيرة الفعلية ركنًا مهمًّا في نظرية لغة القرآن من منظور معرفي شامل، فهي تكشف عن أنّ المعنى القرآني لا يكتمل إلّا في ضوء التطبيق المعصوم الذي يعيد وصل الدلالة الكلّية بمصاديقها الواقعية. ومن ثمّ تصبح لغة القرآن لغةً معرفيةً حيّةً، تتجاوز حدود اللفظ إلى الفعل، وتظلّ قادرةً على إنتاج فهم ديني متجدّد.

الخاتمة

خلص البحث إلى بلورة نظرية "لغة القرآن من منظور معرفي شامل" بوصفها إطارًا تفسيريًّا متكاملًا قادرًا على تجاوز قصور النظريات اللامعنائية والنماذج المعنائية الجزئية في مقاربة الخطاب القرآني.

فقد تبيّن:

1ـ أنّ لغة القرآن ليست مجرّد نسق بياني أو رمزي، بل لغة معرفية واقعية تنقل حقائق الوجود، وتؤدّي وظائف دلاليةً متعدّدةً تشمل الإخبار والإنشاء والتوجيه الوجداني، ضمن مرجعية إلهية خالصة تضبط المعنى وتؤسّس لحجّيته.

2ـ أنّ البنية اللغوية القرآنية تتّصف بتعدّد المستويات الدلالية مع انضباط تأويلي يمنع الانفلات المعنوي، ويحقّق التوازن بين ثبات مراد المتكلّم الإلهي وقابلية النصّ للتفاعل عبر الأزمنة.

3ـ هناك علاقة تكاملية بين الوحي والعقل في إنتاج المعرفة، وتمييز الخطاب القرآني بين الإدراك النظري والإدراك العملي، بما يوجّه كليهما نحو بناء وعي معرفي وأخلاقي متكامل.

4ـ اعتمدت النظرية المختارة على منظومة أدلّة مترابطة نقلية تؤكّد خلود القرآن وإعجازه وهيمنته، وروائية تثبت حجّية تفسيره ومرجعيته المعصومة، وعقلية تقوم على التلازم بين البيان والهداية، وبين العقل والوحي. كما برزت السيرة الفعلية بوصفها امتدادًا تطبيقيًا حيًّا للغة القرآن، تجسّد مفاهيمه في الواقع وتمنح خطابه بعدًا تاريخيًّا تفاعليًّا متجدّدًا.

وبناءً على ذلك، يقرّر البحث أنّ النموذج المعرفي الشامل هو الأنسب لفهم لغة القرآن؛ لكونه يحفظ واقعية المعنى، ويضبط التأويل، ويكشف الامتداد الزماني والكوني للخطاب، ويؤسّس لمنظومة دلالية متكاملة تسهم في بناء الوعي الإنساني والعقلي والروحي، وتربط المعرفة بالتحوّل الوجودي والتكليف الأخلاقي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

أوتو، رودولف، فكرة القدسيّ، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1410 هـ.

اختيار، ماهر، إشكالية معيار قابلية التكذيب عند كارل بوبر في النظرية والتطبيق، منشورات الهيئة العامّة السورية للكتاب، دمشق، 2010 م.

إلياد، مرسيا، المقدّس والمدنّس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1988م.

إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

ابن خلدون، عبدالرحمن، دار إحياء التراث، الطبعة الرابعة، بيروت.

البطاط، زيد، الرمزية في لغة الدين.. دراسة مقارنة بين (بول تليش) والعرفاء، مجلة الدليل، العدد الثاني والعشرون، 2023 م.

البهسني، أحمد، إشكال فهم النصّ القرآني في الدراسة الاستشراقية (الاستشراق الإسرائيلي نموذجًا)، مجلّة دراسات استشراقية، العدد الثاني، 2014 م.

التهانوي، محمدعلي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

الجرجاني، عبدالقاهر، دلائل الاعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2005 م.

الحر العاملي، محمد، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

الخميني، روح الله، الآداب المعنوية للصلاة، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1425 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء، بيروت، الطبعة الرابعة، 1395 هـ.

الشاطبي، إبراهيم، الموافقات، مؤسّسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، 1999 م.

العياشي، محمد، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

الكليني، محمد، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، 1363 هـ ش.

النصراوي، عادل، إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، الطبعة الأولى، 2016 م.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، الطبعة الثانية، قم، 1429 هـ.

دامن پاک، ناهید، نظریه‌ی بررسی عرفی‌بودن زبان قرآن، نشر تاریخ و فرهنگ، چاپ 1، تهران، 1380 هـ ش.

ساجدی، ابو الفضل، زبان دین و قرآن، مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و بژوهشی امام خمینی، قم، چاپ دوّم، 1385 هـ ش.

سعيدي، محمدباقر، منطق الخطاب القرآني (دراسات في لغة القرآن)، ترجمة: رضا شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2016 م.

شاكر، محمدكاظم، روش‌های تأویل، ناشر بوستان كتاب، قم، چاپ چهارم، 1400 هـ. ش.

شاكر، محمدكاظم، لغة القرآن.. قراءة في فهم العلّامة معرفت، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 46، ربيع 2017 م.

ماهر، عبد القادر، فلسفة العلوم (المنطق الرياضي)، دار النهضة العربية، بيروت، 1405 هـ.

عجمي، سامر، الوضعية.. دراسة مفهومها ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدسة، الطبعة الأولى، 1447 هـ.

عزيزي، مصطفى، لغة الدين، مجلة الدليل، العدد السابع، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث.

فتيغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبد الرزاق بنّور، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

فتيغنشتاين، لودفيك، في اليقين، ترجمة وتقديم: مروان محمود، مراجعة: علي رضا، الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى، 2020 م.

كاسيرر، إرنست، الدولة والأسطورة، ترجمة: أحمد حمدي وأحمد خاكي، المكتبة العربية، القاهرة، 1395 هـ.

كاسيرر، إرنست، اللغة والأسطورة، ترجمة: سعيد الغانمي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، الطبعة الأولى، 2009 م.

ماركوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988 م

محمد علي، محمود، التجارب وتجلّياتها في فلسفة العلم المعاصر، موقع تنوير: tanwair.com

مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، تهران، 1364 ش.

هشام، صالح، إشكالية الرمز والعلامة، مقال نشر في مجلّة لملمة الأدبية، في 17 آب 2015 م.

ياسبرز، كارل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنطبي، دار أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018 م.

Tillich, Paul, Dynamics of faith, Harper&Row, New York, 1958.

Al-Daleel

The Creator and the Maker.. A Philosophical Study on the Difference between Divine Creativity and Human Craftsmanship

Maalik Mahdi Khalsaan al-Suway'idi
Doctorate in Philosophy and Theology, University of Religions and Sects, Iraq.
E-mail: mikeinzone@yahoo.com

Abstract

This study aims to elucidate the essential distinction between the Creator and the Maker within an Islamic philosophical framework. It distinguishes between creation (khalq) as bringing into existence from absolute nothingness by means of an independent divine will that depends on no prior material or external cause, and making (sun) as the arrangement and transformation of existing things according to specific knowledge, skill, and purpose. The research demonstrates that this distinction is not merely linguistic but constitutes an ontological distinction pertaining to the nature of existence, an epistemological distinction concerning the boundaries of knowledge and tools, and an ethical distinction relating to responsibility, humility, and gratitude. The research further illustrates that comprehending this difference prevents the conflation of discovery, invention, and genuine creation; defines the horizon of human creativity within its possible limits; establishes a balance between scientific ambition and philosophical humility; prevents self-aggrandizement; enhances awareness of dependence upon the Creator; and deepens the sense of responsibility toward resources, knowledge, and achieved outcomes. The research concludes that preserving this distinction is essential for understanding humanity's place in the universe and directing science and technology toward goodness. It affirms that Islamic philosophy provides a balanced framework that integrates reason, revelation, knowledge, and ethics in a comprehensive manner. The methodology employed in this research is comparative philosophical analysis, wherein the research combines terminological analysis with the comparison of concepts among Muslim philosophers and human reality to arrive at clear and beneficial results for understanding the relationship between creation and making, and their connection to human knowledge, moral capacity, and spiritual awareness.

Keywords: The Creator, the Maker, Divine Creativity, Human Craftsmanship, Islamic Philosophy.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 158-178

Received: 12/01/2026; Accepted: 16/02/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

الخالق والصانع.. دراسة فلسفية في الفرق بين الإبداع الإلهي والصناعة البشرية

مالك مهدي خلصان السويعدي
دكتوراه في الفلسفة والكلام، جامعة الأديان والمذاهب، العراق.
البريد الإلكتروني: mikeinzone@yahoo.com

الخلاصة

يهدف هذا البحث إلى بيان الفرق الجوهري بين الخالق والصانع في إطار فلسفي إسلامي، يميّز بين الخلق بوصفه إيجادًا من العدم المطلق بإرادة إلهية مستقلّة لا تعتمد على مادّة سابقة ولا سبب خارجي، وبين الصنع بوصفه ترتيبًا وتحويلًا للموجودات وفق معرفة ومهارة وغرض محدّد. يوضّح البحث أنّ هذا التمييز ليس لغويًّا فقط، بل هو تمييز أنطولوجي يتعلّق بطبيعة الوجود وإبستمولوجي يتعلّق بحدود المعرفة والأدوات، وأخلاقي يتعلّق بالمسؤولية والتواضع والامتنان. كما يبيّن البحث أنّ إدراك هذا الفرق يمنع الخلط بين الاكتشاف والاختراع والإيجاد الحقيقي، ويحدّد أفق الإبداع الإنساني ضمن حدوده الممكنة، ويؤسّس لتوازن بين الطموح العلمي والتواضع الفلسفي، ويمنع الغلوّ في تقدير الذات، ويعزّز الوعي بالاعتماد على الخالق ويعمّق الشعور بالمسؤولية تجاه الموارد والمعرفة والنتائج المتحققة. يخلص البحث إلى أنّ حفظ هذا التمييز ضروري لفهم موقع الإنسان في الكون، وتوجيه العلم والتقنية نحو الخير، ويؤكّد أنّ الفلسفة الإسلامية تقدّم إطارًا متوازنًا يجمع بين العقل والوحي والمعرفة والأخلاق بشكل متكامل. أمّا المنهجية المعتمدة في هذا البحث، فهي منهج التحليل الفلسفي المقارن، حيث يجمع البحث بين تحليل المصطلحات، ومقارنة المفاهيم بين الفلاسفة المسلمين والواقع البشري للوصول إلى نتائج واضحة ومفيدة في فهم العلاقة بين الخلق والصنع، وعلاقتهما بالمعرفة والقدرة الأخلاقية والروحية للإنسان.

الكلمات المفتاحية: الخالق، الصانع، الإبداع الإلهي، الصناعة البشرية، الفلسفة الإسلامية.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 158 ـ 178
الاستلام: 2026/01/12، القبول: 2026/02/16
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

تعدّ مسألة الإبداع والصناعة من أهمّ الموضوعات التي شغلت الفلسفة والدين معًا منذ العصور القديمة وحتّى العصر الحديث، فالتمييز بين الإبداع والصناعة البشرية ليس مجرّد مسألة لغوية أو اصطلاحية، بل هو تمييز جوهري يتعلّق بفهم الإنسان لقدرة الله ﷻ وحدوده، وفهمه لدوره وحدود إمكانياته في هذا العالم. فالمبدع هو الذي يخرج الشيء من العدم، ويبتكره ابتكارًا مطلقًا لا يعتمد على شيء مسبق، وهذا يختصّ بالباري ﷻ لقوله تعالى: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ [سورة البقرة: 117]، وقد يكون من العدم (كما في بداية نشأة الكون)، وقد يقع على مادّة موجودة مسبقًا وهي (الطين) في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي**﴾ [سورة المائدة: 110]، بينما الصانع هو الذي يصنع شيئًا من الموجودات المادّية، مستخدمًا مهارته ومعرفته لترتيب هذه الموادّ وتحويلها إلى شيء جديد، وهذا يشترك فيه الصانع البشري والإله؛ لقوله تعالى: ﴿**صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ [سورة النمل: 88]؛ لأنّ المسألة لها ثلاثة مفاهيم في الفلسفة الإسلامية، وهي: الإبداع والتكوين والاختراع. قال ابن سينا: «الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلّق به فقط دون متوسّط من مادّة أو آلة أو زمان، وما يتقدّمه عدم زماني لم يستغن عن متوسّط، والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 108].

إنّ إدراك هذا الفرق له أهمّية معرفية كبيرة، فهو يساعد الإنسان على تمييز ما هو إبداع إلهي مطلق عن ما هو صناعة بشرية محدودة، فالفهم الصحيح لمفهوم الإبداع يمكن أن يعزّز الوعي بالقدرة الإلهية المطلقة، ويجعل الإنسان أكثر تواضعًا أمام حدود قدراته، ويحفّزه على الاستفادة من موادّه ومهاراته في الصنع دون مغالاة في تقدير إمكانياته. من هنا تظهر الأهمّية الفلسفية والدينية لدراسة الفرق بين المبدع والصانع، ليس من منظور نظري فقط، بل أيضًا من منظور تطبيقي يربط بين الفكر والعقل والفعل البشري.

ويهدف هذا البحث إلى تقديم دراسة فلسفية شاملة للفرق بين الخالق والصانع، مع التركيز على مفهوم الإبداع الإلهي مقابل الصنع من الموجودات. وسيتمّ تحليل هذه المفاهيم من منظور فلسفة الإسلام، مستعينين بآراء فلاسفة المسلمين، كما يركّز البحث على الأبعاد الإبستمولوجية والأخلاقية لهذه المفاهيم، وكيف يؤثّر فهمها على إدراك الإنسان لموقعه في الكون وحدود قدراته.

وبهذا الإطار، يسعى البحث إلى تقديم صورة متكاملة عن المبدع الإلهي وصفاته مقارنةً بالصانع البشري، مع إبراز الفرق الجوهري بين الإبداع الإلهي المطلق والتركيب البشري المحدود. ويأمل الباحث أن يكون هذا البحث إضافةً معرفيةً مفيدةً للدارسين والمهتمّين بالفلسفة الإسلامية، والفكر الديني والفلسفي، وأن يسهم في توضيح الحدود بين قدرة الله وقدرة الإنسان، مع تعزيز الوعي الإبستمولوجي والأخلاقي بمفاهيم الخلق والصنع.

المبحث الأوّل: مفهوم الصانع والصنع

يعدّ فهم مفهوم الصانع وفعله المتمثّل في الصنع من الموضوعات الأساسية في الفكر الفلسفي والديني، خصوصًا في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام؛ لما له من أثر كبير في إدراك علاقة الإنسان بالوجود والعالم المادّي، وفهم طبيعة إبداع الإنسان وحدوده مقارنةً بالإبداع الإلهي. فمفهوم الصانع يوضّح القدرة المحدودة للإنسان على التغيير والتحويل، ويكشف عن العلاقة بين الإنسان والموادّ والوسائل التي يستخدمها، وهو مفهوم يربط بين الفكر النظري والتطبيق العملي، وبين الفلسفة والأخلاق، وبين العقل والوحي.

الصانع البشري من منظور فلسفي هو الكائن القادر على تحويل الموادّ الموجودة مسبقًا إلى شيء جديد من خلال مهاراته ومعرفته وخبرته العملية، لكنّه لا يستطيع الإيجاد من العدم. قال ابن سينا: «الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلّق به فقط، دون متوسّط من مادّة أو آلة أو زمان. وما يتقدّمه عدم زماني لم يستغنِ عن متوسّط، فالإبداع أعلى مرتبةً من التكوين والإحداث» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 95]

أقول: إيجاد الشيء إمّا أن يكون بلا واسطة بين الموجِد والموجَد، أو يكون بينهما واسطة، إمّا مادّة أو مدّة أو آلة. والأوّل هو الأبداع، والثاني هو التكوين والأحداث. إذا عرفت الفرق بين الأبداع والتكوين فنقول: الأبداع أعلى مرتبةً وأعظم درجةً من التكوين؛ لأنّ الموجد المستقلّ بالإيجاد، أعظم رتبةً في كونه موجدًا من الموجد الذي لا يستقلّ بذلك، بل يحتاج إلى متوسّط، وإذا كان المعلول حادثًا والعلّة قديمةً، توقّف تأثرها فيه على واسطة لما تقدّم، فإذن نسبة الإبداع إلى واجب الوجود أولى وأحسن من نسبة التكوين إليه، وهذا قياس خطابي. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 317 و318]

يفهم من قول ابن سينا أنّ الإبداع هو إيجاد الشيء لا عن شيء، أي بلا واسطة فلا يحتاج إلى مادّة، ولا آلة ولا زمان. والصنع هو التأثير في مادّة موجودة، فالصانع مسبوق بمادّة وزمن، وأمّا الابداع فلا يسبقه مادّة ولا زمان، وتبعه بقوله كلّ ما كان فعله في مادّة فهو متغيّر وكلّ متغيّر في زمان، يفهم من قوله بأنّ الصانع البشري يخرج الشيء من القوّة إلى الفعل، ولا يبدع الوجود ابتداءً؟ وهذا ليس نصًّا لقول ابن سينا؛ بل شرح لمعنى كلامه ومقصوده، ويحتاج في فعله إلى مادّة قابلة. فهو مرتبط دومًا بالحدود المادّية والمعرفية للوجود الذي يتعامل معه. بمعنى آخر، الصانع البشري لا يملك القدرة على خلق المادّة نفسها، بل يستفيد ممّا هو موجود، ويحوّله إلى شيء مختلف عن سابقه باستخدام المهارات والأدوات والقدرات العقلية. أمّا الصنع البشري، فهو النتيجة الملموسة لهذا الفعل، أي إنتاج شيء له شكل أو وظيفة جديدة باستخدام الموارد والوسائل المتاحة، وهو فعل يعتمد بشكل جوهري على ما هو موجود بالفعل، وليس على الإبداع المطلق من العدم، بينما الصنع الإلهي إفاضة الصورة على المادّة القابلة، فليس دور الصانع في صنعه هو تحويل الموادّ الموجودة سابقًا فحسب، بل يفيض الصورة على المادّة القابلة، فالصنع يحتاج إلى أمرين: القابل والفاعل، ولكنّ الإبداع يحتاج إلى شيء واحد وهو الفاعل دون القابل.

إنّ الصانع البشري ـ كما توضّحه الفلسفة الإسلامية ـ كائن محدود القدرات، فهو يستطيع فقط إعادة ترتيب الموجودات أو جمعها بطريقة مبتكرة تحقّق وظيفةً أو قيمةً لم تكن موجودةً مسبقًا. هذا التحديد للقدرة البشرية يوضّح الفرق بين الصنع البشري والخلق والإبداع الإلهي؛ إذ يكون الإبداع الإلهي غير محدود ومستقلًّا عن المادّة والزمن والوسائل، ويتمثّل في القدرة على إيجاد الموجودات من العدم، فإيجاد الإلهي يتمثّل إمّا بصورة الصنع، وإمّا بصورة الإبداع، فإمّا يكون مسبوقًا بمدّة ومادّة، وإمّا غير مسبوق بهما، فكلاهما إيجاد الله تعالى، فإيجاده ﷻ يشمل عالَم المفارقات وهو عالم المبدعات، ويشمل عالَم المادّة وهو عالم المصنوعات.

أحد الأمثلة التوضيحية للصنع البشري يمكن ملاحظته في الفنون التقليدية، مثل النحت والخياطة والنجارة؛ إذ يعتمد الحرفي على الموادّ المتاحة أمامه ويحوّلها إلى منتج جديد يحمل بصمته الخاصّة، لكنّه لا يخلق المادّة نفسها. وكذلك في الصناعات الحديثة، مثل إنتاج السيّارات أو الأجهزة الإلكترونية، يعتمد الإنسان على المعرفة التقنية والعلوم التطبيقية لإعادة تشكيل وتجميع الموادّ، لكنّ الموادّ الأساسية ليست من إبداعه، بل موجودة مسبقًا. وعلى مستوى الفنون، يستخدم الفنان أدواتٍ موجودةً مسبقًا، لكنّه ينشئ تأثيراتٍ وجمالياتٍ جديدةً من خلال المهارة البشرية والتفكير

الابتكاري، وهو ما يعكس نوعًا محدودًا من الإبداع، لكنّه يظل بعيدًا عن القدرة على الإبداع المطلق أو الخلق من العدم.

يمتاز الصنع البشري بعدّة خصائص تميّزه عن الإبداع الإلهي:

أوّلًا: يعتمد على الموادّ الموجودة مسبقًا. قال الفارابي: «الصناعة هي هيئة في النفس يقتدر بها الإنسان على إحداث شيء في مادّة موجودة على وجه مخصوص» [الفارابي، إحصاء العلوم، ص 67]. فهو فعل مرتبط بالوجود المادّي الذي يمكن لمسه ورؤيته.

ثانيًا: الصنع قابل للتكرار والمحاكاة، بمعنى أنّه إذا توفّرت المعرفة والمهارة والموادّ نفسها، يمكن إعادة إنتاج المنتج أو الفعل نفسه، وهو ما نلاحظه عند الصنّاع والحرفيين والعلماء عند استخدامهم أدواتٍ وتقنياتٍ معروفةً.

ثالثًا: الصانع البشري محدود في قدراته، فهو مرتبط بما هو متاح أمامه من معرفة وموادّ وأدوات، ولا يمكنه تجاوز حدود المادّة أو القدرة الطبيعية. ومن هنا يتّضح الفرق العميق بين الصنع والإبداع الإلهي؛ إذ إنّ الخلق الإلهي مستقلٌّ تمامًا عن المادّة والزمن والسبب، ويتميّز بالقدرة المطلقة والإبداع الفريد الذي لا يمكن محاكاته أو تكراره.

في الفلسفة الإسلامية، اعتُبر الصنع البشري خطوةً محدودةً ضمن نطاق الإبداع، مقارنةً بالإبداع الإلهي، فقد شدّد الفلاسفة على أنّ الإنسان صانع محدود، وأنّ فهمه للكون وقدرته على تغييره لا يتجاوز ما هو ممكن ضمن الموادّ والموارد المتاحة. ومن هذا المنطلق، تمّ التأكيد على ضرورة تعليم الإنسان حدود قدراته وتشجيعه على التواضع أمام القدرة الإلهية المطلقة، مع الاستفادة القصوى من مهاراته وإمكاناته المحدودة، فالصناعة البشرية ليست مجرّد ترتيب مادّي، بل تحمل بعدًا معرفيًّا وفكريًّا أيضًا؛ إذ يضيف الإنسان بصمته الخاصّة في ترتيب الموادّ ويحقّق وظيفةً أو قيمةً لم تكن موجودة سابقًا. وبالتالي، يقترب الإنسان من نوع محدود من الإبداع، لكنّه يظلّ بعيدًا عن القدرة على الإبداع المطلق أو الخلق من العدم، وهو ما يعكس فلسفة الاعتدال والتوازن في الفكر الإسلامي.

يمكن النظر إلى الصنع البشري على ثلاثة مستويات متكاملة لتوضيح علاقته بالموادّ والقدرة والإبداع.

المستوى الأوّل يشمل الصناعات التقليدية، مثل النحت والخياطة والنجارة؛ إذ يعتمد الحرفي على الموادّ المتاحة أمامه ويحوّلها إلى منتج جديد، لكنّه لا يخلق المادّة نفسها.

المستوى الثاني يشمل الصناعات الحديثة، مثل إنتاج السيارات والأجهزة الإلكترونية؛ إذ يعتمد الإنسان على المعرفة التقنية والعلوم التطبيقية لإعادة تشكيل الموادّ وتجميعها، لكنّ الموادّ الأساسية ليست من إبداعه.

المستوى الثالث يشمل الفنّ الإبداعي والموسيقى والرسم؛ إذ يستخدم الفنّان أدواتٍ موجودةً مسبقًا، لكنّه يخلق تأثيرات وجماليات جديدة من خلال المهارة البشرية والتفكير الابتكاري، وهو ما يمثّل أقصى درجات الصنع الإنساني ضمن حدود الممكن.

للتمييز بين الصنع البشري والإبداع الإلهي أهمّية فلسفية وأخلاقية كبيرة، فالفعل الإلهي مستقلّ بذاته؛ إذ يخلق ما يشاء دون حاجة إلى أيّ موادّ موجودة مسبقًا، وتكون قدرته غير محدودة وغير مقيّدة بالزمن أو الوسائل. أمّا الصانع البشري، فتظلّ قدراته محدودة بالمادّة والمعرفة والمهارات، وهو بحاجة دائمة إلى الموارد المتاحة لتحقيق صناعته. كما أنّ الصنع البشري قابل للتكرار والمحاكاة، بينما الخلق الإلهي فريد وغير قابل للتكرار بالصورة نفسها، ما يجعل إدراك هذا الفرق ضروريًّا لفهم حدود الإنسان وإمكاناته وموقعه الحقيقي في الكون.

إنّ فهم الإنسان للفرق بين الصنع البشري والخلق الإلهي ليس مجرّد مسألة معرفية أو فلسفية، بل يمتدّ ليشمل بعدًا أخلاقيًّا وروحيًّا وفكريًّا، فالإدراك الواضح لهذه الحدود يعزّز التواضع ويمنع الغلوّ في تقدير القدرة الإنسانية، كما يشجع على استخدام الموارد والقدرات المتاحة بحكمة ومسؤولية. ويحفّز هذا الفهم الإنسان على إدراك أنّ الاعتماد على الخالق أساس وجوده، وأنّ جميع الإنجازات البشرية، مهما بلغت من التعقيد، تظلّ ضمن نطاق محدود من الإبداع، محدّدة بالموادّ والمهارات والظروف. كما يسهم هذا الإدراك في توجيه العلوم والفنون والصناعات نحو الخير العامّ، وفي المحافظة على التوازن بين الطموح البشري والتواضع الفلسفي، وبين الفعل الإنساني والإبداع الإلهي، ممّا يعكس جوهر الفلسفة الإسلامية التي تجمع بين العقل والوحي والمعرفة والأخلاق.

وبذلك يتّضح أنّ الصانع البشري ـ رغم إنجازاته العظيمة في العلوم والفنون والتقنيات ـ يظلّ مرتبطًا بالمادّة والوسائل الموجودة مسبقًا، ولا يملك القدرة على إيجاد شيء من العدم. إنّ إدراك هذا الفرق ليس مجرّد تمييز فلسفي، بل له أثر عملي وأخلاقي على كيفية تعامل الإنسان مع قدراته، وتقديره للقدرة الإلهية، وتنظيم طموحاته العلمية والفنّية بما ينسجم مع الواقع المادّي والوجودي. وهكذا يصبح الفهم العميق لمفهوم الصانع والصنع جزءًا من وعي الإنسان بموقعه

في الكـون، ووسـيلة لتحقيـق التـوازن بـين الطمـوح والإبـداع البـشري والاعتمـاد على الخالق، مع تعزيـز مسـؤولية الإنسـان تجـاه مـا يمتلكـه مـن معرفـة ومـوارد، وتوجيـه هـذا الـوعي نحـو خدمة المجتمـع والبشرية بشـكل عامّ.

كمـا أنّ إدراك العلاقـة بـين الصانـع والصنع يعزّز من الحسّ النقدي والفلسـفي لدى الإنسـان، فهو يـدرك أنّ كلّ فعـل إنسـاني مقيّد بالحـدود الطبيعية والمادّيـة، وأنّ أيّ تجاوز لهذه الحـدود يتطلّب حكمةً ورؤيـةً واضحـةً لتجنّـب الـضرر والإسراف. وبالتـالي يشـجّع هـذا الفهـم على تطويـر العلـوم والفنون بطريقـة مسـؤولة، مع الاسـتفادة القصوى مـن الإمكانات البشريـة، والاعتراف دائمًـا بالفضل الإلهي في كلّ نجـاح وإنجاز.

في النهايـة يشـكّل المبحـث الأوّل مدخـلًا أساسـيًّا لفهـم طبيعـة الصنع الإنسـاني المحـدود؛ إذ تعود قـدرة الإنسـان على الصنـع إلى الله تعالى؛ لعدم اسـتقلاله في الإيجـاد والإبداع، بل كون فعلـه قائمًا في إطـار قـدرة الله وعلمـه المطلـق. وفهـم موقع الإنسـان بين المـادّة والقـدرة، وبين الممكـن واللاممكن، وبـين الطمـوح البـشري والقدرة الإلهيـة المطلقة، وهو ما يشـكّل قاعدةً فلسـفيةً وأخلاقيـةً للبحث في الفكر الإسـلامي والفلسـفة الكونية.

المبحث الثاني: مفهوم الخالق والخلق الإلهي

يعـدّ مفهـوم الخالـق والخلق من أهـمّ المفاهيم الأساسـية في الفلسـفة الإسـلامية وعلم الـكلام؛ لما له مـن أثـر مبـاشر في فهـم طبيعة الوجـود وعلاقة الإنسـان بـالله وبالعالم من حـوله. الخالق هـو الكائن الذي يخلـق مـن العـدم، أي الذي لا يحتـاج إلى مادّة موجودة مسـبقًا أو سـبب خـارجي، ويبتكر وجودًا جديـدًا مسـتقلًّا عـن أيّ شيء سـابق. في حـين يشـير الخلـق إلى الفعل الإلـهي نفسـه، الذي يتمثّل في إيجـاد الموجـودات مـن عـدم، مـع القـدرة على منحهـا الصفـات والوظائـف المتنوّعـة التي تحقّـق نظام الكـون وكمـاله. هـذا الفهـم يعكـس بعـدًا عميقًـا في النظريـة الفلسـفية؛ إذ لا يمكـن إدراك المعـنى الحقيـقي للخلـق دون الاعـتراف باسـتقلالية الفعـل الإلـهي وقدرتـه المطلقـة على التغيـير والإيجـاد والتسـيير، وهـذا مـا يمـيّز الخالق عـن أيّ صانـع بشري، مهمـا بلغـت قدراتـه أو خبراته.

الخلـق عنـد الفلاسـفة المسـلمين ليس مجـرّد فعل لحظـي أو حادثـة زمنيـة ماضية، بل هـو علاقة وجوديـة مسـتمرّة بـين الله والعالـم. فالكـون قائـم ومتّصـل بوجـود الله في كلّ لحظـة، ويعكـس هـذا الترابـط الدائـم قـدرة الله على الإبـداع المسـتمرّ، فهـو لا يخلـق مـرّةً واحـدةً، ثـمّ يـترك العالـم يسـير

وفق قوانينه الخاصّة فحسب، بل يُحافظ على انتظامه واستمراريته، ما يجعل الخلق عمليةً دائمةً ومستقلّةً عن الزمان والمكان. ومن هنا يُبرز الفرق العميق بين الخلق الإلهي والصنع البشري، فالصانع البشري مرتبط بالزمن والموادّ والوسائل والقدرات المحدودة، بينما الخالق فاعل مطلق، لا تقيّده حدود أو قيود مادّية أو زمنية. يقول الفارابي: «الموجود الأوّل هو السبب الأوّل لوجود سائر الموجودات كلّها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكلّ ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إمّا واحدًا وإمّا أكثر من واحد. وأمّا الأوّل فهو خلو من أنحائها كلّها، فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده. وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب؛ ولذلك لا يمكن أن يشوب وجودَه وجوهرَه عدمٌ أصلًا. والعدم والضدّ لا يكونان إلّا فيما دون فلك القمر، والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد» [الفارابي، آراء المدينة الفاضلة ومضادّاتها، ص 7].

تقرّر الفلسفة الإسلامية، كما عند الفارابي وابن سينا وصدر الدين الشيرازي أنّ الخالق هو العلة الأولى التي يفيض عنها الوجود، وأنّ الممكنات قائمة به قيام فقر واحتياج، وأنّ الصانع الإنساني لا يخلق وجودًا بل يُخرج الشيء من القوّة إلى الفعل ضمن حدود المادّة والاستعداد. وقد تقدّم بيان ذلك عند ابن سينا؛ إذ فصّل القول في الإبداع والصنع، كما قرّر الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة أنّ الأوّل سبب لوجود سائر الموجودات، وأنّ وجودها فائض عنه؛ لذلك لا تعدّ دراسة مفهوم الخلق مجرّد مسألة معرفية، بل تمتدّ لتكون توجيهًا أخلاقيًّا وفكريًّا؛ إذ تجعل الإنسان واعيًا بمحدوديته، وتحثّه على التواضع أمام القدرة الإلهية، مع الاستفادة القصوى من قدراته المحدودة في تحقيق الإبداع الممكن.

يتميّز الخلق الإلهي بعدّة خصائص تميّزه عن الصنع البشري، فهو فعل مستقلّ بذاته، لا يحتاج إلى أيّ سبب أو مادّة، ويتميّز بالقدرة المطلقة والإبداع الفريد الذي لا يمكن محاكاته. هذا الفعل الإلهي يشمل خلق كلّ شيء من عدم، سواء كان الكون المادّي أو الظواهر الطبيعية أو الموجودات المعنوية، ممّا يدلّ على اتّساع قدرة الله وشمول حكمته. فالله يخلق الكون بقوانين متقنة تنظّم حركة الموجودات وتضمن استمرارها واستقرارها، وهو ما يوضّح أنّ الخلق ليس مجرّد إيجاد للشيء فحسب، بل هو خلق نظام متكامل يحقّق الغاية والوظيفة لكلّ موجود.

عند التأمّل في طبيعة الخلق، يتّضح أنّ كلّ موجود في العالم له غاية ووظيفة محدّدة، وأنّ هذا النظام المتكامل يعكس حكمة الله وعلمه الكامل. فالخلق ليس عشوائيًّا أو محدودًا بالموادّ المتاحة،

بل هو عمل متقن يعكس الكمال الإلهي، ويظهر العلاقة المتينة بين الخالق وخلقه. ومن هنا تأتي أهمّية إدراك الإنسان لهذا الفرق، فهو يجعل الفرد أكثر وعيًا بمسؤوليته تجاه ما يمتلكه من معرفة وموارد، ويحفّزه على استخدام قدراته المحدودة في خدمة الخير العامّ، دون محاولة تجاوز حدود الممكن البشري، أو التهوّر في تقدير الذات.

تقدّم الفلسفة الإسلامية إطارًا متوازنًا يجمع بين العقل والوحي والمعرفة والأخلاق، ممّا يسمح بفهم أعمق لمعنى الخلق ودوره في تنظيم الكون والحياة الإنسانية. فالخلق الإلهي يُظهر قدرة الله المطلقة ويؤكّد وحدة الخلق وتناسقه، بينما الصنع البشري يظلّ ضمن حدود مادّية وزمنية، ما يعكس الفرق بين القدرة المطلقة والقدرة المحدودة، وبين الإبداع اللامحدود والإبداع الممكن. هذا الفهم العميق يتيح للإنسان تطوير وعيه بحدوده، ويمنعه من الغلوّ في تقدير قدراته، ويجعله أكثر تواضعًا واستعدادًا للاستفادة من الموارد المتاحة بحكمة، بما يتّفق مع المبادئ الأخلاقية والفلسفية.

إنّ إدراك مفهوم الخالق والخلق يؤثّر بشكل مباشر على التفكير العلمي والفلسفي للإنسان، فهو يضع حدودًا للعلم والإبداع، ويعلم الإنسان أنّ أيّ فعل إبداعي يقوم به يجب أن يكون ضمن الإمكانيات المادّية والمعرفية المتاحة، مع تقدير الاعتماد المطلق على الخالق في كلّ لحظة من وجوده. كما أنّ فهم الخلق يعزّز المسؤولية الأخلاقية تجاه الكون والموارد والبيئة، ويشجّع على توجيه العلوم والتقنيات نحو ما يحقّق الخير العامّ ويمنع الضرر. هذا الفهم العميق للخالق والخلق يربط بين المعرفة والفعل، بين النظرية والتطبيق، ويجعل الإنسان واعيًا بدوره في استغلال إمكانياته المحدودة بما ينسجم مع النظام الكوني والإرادة الإلهية.

في النهاية، يظهر من خلال هذا المبحث أنّ الخالق فاعل مطلق، والخلق عملية مستمرّة ومتقنة، وهو يختلف تمامًا عن الصانع البشري وفعل الصنع. الفهم الصحيح لهذا المفهوم يرفع من وعي الإنسان بحدوده، ويؤسّس للتوازن بين الطموح الإنساني والإبداع الممكن والاعتماد على القدرة الإلهية، ويعزّز الشعور بالمسؤولية تجاه المعرفة والموارد والنتائج. ومن هنا يصبح إدراك الفرق بين الخلق الإلهي والصنع البشري جزءًا أساسيًّا من الفكر الفلسفي الإسلامي، الذي يسعى لتقديم رؤية متكاملة للوجود والعلاقة بين الإنسان والخالق والعالم المحيط به.

المبحث الثالث: العلاقة بين الصانع والخالق

تعدّ العلاقة بين الصانع والخالق من أهمّ المفاهيم التي يدرسها الفكر الفلسفي الإسلامي؛ لأنّها تشكّل إطارًا لفهم الإنسان لمكانه في الكون وطبيعة فعله الإبداعي مقارنة بالإبداع الإلهي. فالإنسان، باعتباره صانعًا محدودًا، يمارس فعل الصنع ضمن إطار الموادّ المتاحة والمعرفة المكتسبة والخبرة العملية، ويعتمد على ترتيب الموجودات وتحويلها لتحقيق غايات محدّدة. بينما الخالق فاعل مطلق، قادر على الإيجاد من العدم، وخلق الموجودات وتنظيمها وفق نظام دقيق ومتقن، مستقل عن أيّ قيود زمنية أو مادّية، ممّا يجعل الفعل الإلهي فريدًا ومطلقًا ومتجدّدًا في كلّ لحظة.

عند دراسة هذه العلاقة، يتّضح أنّ الصانع البشري مهما بلغت مهاراته وخبراته، يظلّ محدودًا بالموارد والوسائل المتاحة أمامه. فهو يقوم بترتيب الموادّ وتحويلها إلى أشياء جديدة تحمل وظيفةً أو شكلًا مختلفًا، لكنّه مرتبط بالحدود المادّية والزمنية والمعرفية. فعلى سبيل المثال، النحّات يستخدم الحجر أو الخشب ويحوّله إلى تمثال، لكنّ المادّة الأساسية موجودة مسبقًا، والقدرة على الإبداع محدودة بمهارته وخبرته. وبالمثل، في الصناعات الحديثة مثل الإلكترونيات أو بناء السيّارات، يعتمد الإنسان على المعرفة العلمية والمهارات التقنية، لكنّ كلّ هذه العملية تظلّ ضمن نطاق الموادّ والموارد المتاحة.

أمّا الخالق، فهو يبتكر الموجودات من عدم، ويمنحها الصفات والوظائف المتنوّعة وفق حكمته المطلقة، ممّا يجعل الفعل الإلهي مستقلًّا بذاته وغير مقيّد بأيّ ظرف أو سبب مسبق. فالخلق الإلهي ليس مجرّد ترتيب للموادّ، بل هو إيجاد كامل ومستقلّ عن أيّ وجود مسبق، وهو ما يميّزه عن أيّ فعل بشري. فالله تعالى يخلق الكائنات ويحدّد نظامها وقوانينها الدقيقة، ويضمن استمرار الكون وفق حكمة متكاملة، ممّا يعكس القدرة المطلقة على التنظيم والإبداع المستمرّ. ذكر الأستاذ مرتضى مطهري دليلًا مستفادًا من الآية الكريمة التي ميّز بين برهان الخالق وبرهان الهداية بقوله: «عندما يقول الله تبارك وتعالى: ﴿**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾، فهو يثبت أنّ وجود كلّ شيء مرتبط بإرادة الخالق أوّلًا، وأنّ الخلق ليس مجرّد ترتيب الموادّ، بل وجود واقع الوجود ذاته. الموجودات لا تحصل على وجودها إلّا من الفاعل الأعظم، وجود الكائنات ليس إعادة ترتيب لمادّة موجودة مسبقًا، بل إيجاد من العدم الماهوي، الصفات والوظائف المحدّدة للكائنات ليست نتيجةً فيزيقيةً بحتةً، بل إرادة وحكمة خالقة. كما تفيد كلمة "ثمّ هدى" في ذات الآية أنّ الخلق الإلهي يلزم نظامًا وتوجيهًا دقيقًا بعد الإيجاد، وهو ما يعكس قدرة الله المطلقة على تنظيم الكون وتحديد وظائف الكائنات. فوجود قوانين الطبيعة وتناسقها لا يمكن أن يكون إلّا من فاعل عليٍّ عقلاني حكيم، لا مجرّد ترتيب مادّي» [مطهري، التوحيد، ص 148].

يؤكّد الأستاذ مطهري باستدلاله على الدلالة القرآنية للآية الكريمة: ﴿**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ [سورة طه: 50].

في موضعين اثنين:

1ـ برهان الخلق الوجودي: إذ يبيّن أنّ الخلق لا يختزل إلى ترتيب الموادّ، بل إيجاد وجودٍ مستقلٍّ بذاته من قبل فاعلٍ عليٍّ.

2ـ برهان الهداية: حيث يشير إلى أنّ كلمة "ثمّ هدى" تدلّ على أنّ الخالق لا يترك الموجودات مجرّد وجود جامد، بل يوجّهها نحو نظمها ووظائفها الدقيقة وفق حكمة مطلقة، وهو ما لا يمكن أن تقوم به القدرة البشرية المحدودة.

بهذا المعنى، تكون: الفعل الإلهي إبداعًا مستقلًّا بقدرته الوجودية، مقابل الفعل البشري صناعة محدودة بالموادّ والمهارات، وهذا هو جوهر الفرق بين الإبداع الإلهي والصنعة البشرية. [انظر: مطهري، التوحيد، ص 230]

العلاقة بين الصانع والخالق تحمل بعدًا فلسفيًّا وأخلاقيًّا عميقًا. إدراك هذا الفرق يجعل الإنسان أكثر وعيًا بمحدودية قدراته، ويحثّه على التواضع أمام القدرة الإلهية، والاعتراف بحدود ما يستطيع تحقيقه. كما يشجّع على استخدام المعرفة والمهارات والموارد المتاحة بحكمة ومسؤولية لخدمة الخير العامّ، سواء في المجال العلمي أو الصناعي أو الفنّي. فالوعي بهذا الاختلاف يمنع الغلوّ في تقدير القدرة الإنسانية، ويمنع السعي لمحاكاة القدرة الإلهية، وهو ما يعزّز شعور الإنسان بالمسؤولية تجاه النتائج التي يحقّقها والموارد التي يستخدمها.

يمكن تلخيص الفروقات الجوهرية بين الخلق الإلهي والصنع البشري كما يلي:

الصنع البشري	الخلق الإلهي	الخاصّية
موجودات مسبقة	العدم الذاتي	المصدر
محدودة بالموادّ والمهارة	مطلقة وغير محدودة	القدرة
تعتمد على الموادّ والوسائل	مستقلّة تمامًا	الاستقلالية
ترتيب الموجودات وتحويلها	إيجاد وجود جديد بالكامل	الإبداع
قابل للتكرار إذا توفّرت الشروط	فريد وغير قابل للتكرار	القابلية للتكرار

توضّح هذه المقارنة أنّ الخلق الإلهي متفرّد في قدرته واستقلاليته، بينما الصنع البشري محدود ويعتمد على الموارد المتاحة والمهارات المكتسبة. وبناءً على هذا الفهم، يصبح الإنسان مدركًا للحدود الطبيعية لقدراته، وواعيًا بأنّ الإبداع البشري يجب أن يظلّ ضمن الإمكانيات المادّية والمعرفية المتاحة، مع استحضار الاعتماد الكامل على الخالق في كلّ فعل. قال الطهراني: «إدراك الفرق بين القدرة البشرية المحدودة والقدرة الإلهية المطلقة يساعد الإنسان على وضع حدود واضحة لإبداعه، ويجعله واعيًا بمسؤوليته تجاه الموارد والنتائج» [الطهراني، مباحث في الفلسفة الإسلامية، ص 132].

إدراك العلاقة بين الصانع والخالق يساهم في توجيه الإنسان نحو وعي فلسفي شامل بموقعه في الكون، فالإنسان لا يعيش بمعزل عن هذه الحدود، بل يجب أن يوازن بين طموحه وقدراته وبين الاعتماد على القدرة الإلهية. ويظهر هذا التوازن بوضوح في مجالات العلوم والفنون والصناعة؛ إذ يجب على الإنسان توظيف مهاراته ومعرفته لتحقيق أهداف مفيدة دون محاولة تجاوز حدود إمكاناته. فعلى سبيل المثال، تطوير تقنية حديثة يحتاج إلى معرفة علمية ومهارة تطبيقية، لكنّه يظلّ مرتبطًا بالموارد والموادّ المتاحة، ووعيه بالقدرة الإلهية يعزّز منهجية الاستخدام المسؤول لهذه الموارد.

من الناحية الأخلاقية، يدعو إدراك هذه العلاقة الإنسان إلى الاعتدال والتواضع، والحرص على عدم استغلال قدراته في ممارسات ضارّة أو مفرطة. كما يعزّز احترام النظام الكوني والحكمة الإلهية في كلّ ما يقوم به من أفعال. فالفعل البشري، مهما كان متقنًا ومبدعًا، لا يمكن أن يصل إلى مستوى القدرة الإلهية المطلقة؛ ولذلك يجب أن يكون الإنسان دائمًا واعيًا بحدوده، ويسعى إلى تحقيق الخير العامّ ضمن ما هو ممكن. قال صدر الدين الشيرازي: «المعلول ليس له وجود وراء فعل علّته، بل وجوده عين فعلها متجلّيًا في الخارج، ومن ثمّ فهو محتاج إليها بالضرورة في جميع مراتبه» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 352].

العلاقة بين الصانع والخالق لا تقتصر على الجانب النظري والفلسفي، بل تمتدّ لتؤثّر في حياة الإنسان العملية، فهي تشكّل أساسًا للتفكير النقدي في كيفية استخدام المعرفة والمهارة، وتنظيم الطموح البشري ضمن حدود الواقع المادّي والمعرفي. كما أنّها تؤكّد أنّ الاعتماد على الله ﷻ عنصر أساسي لتحقيق الفعل الإنساني الصحيح، وأنّ أيّ نجاح أو إبداع بشري هو في النهاية مدعوم بالقدرة الإلهية، سواء في التوفيق أو في الموارد أو في الإلهام. يعمّق إدراك هذه العلاقة فهم الإنسان لمكانته في الكون، ويحدّد نطاق مسؤوليته الأخلاقية تجاه ما يمتلكه من معرفة وموارد. كما أنّه يوفّر إطارًا فلسفيًّا لتوجيه الجهود البشرية نحو الخير العامّ، دون الغلوّ في تقدير الذات، ويحفّز على ممارسة

الإبـداع ضمـن حـدود الممكن، مع احترام النظـام الكوني والحكمـة الإلهية. فالوعي بهـذه العلاقة يمكن أن يكـون قاعـدةً لتوجيـه النشـاط البشري نحو التـوازن بين الطموح الإنسـاني والإبـداع الممكن، وبين المعرفـة الجزئيـة والقـدرة المطلقـة، وبين القـدرة المحـدودة والقدرة الإلهيـة الخلّاقة.

في النهايـة، يظهـر أنّ العلاقة بين الصانع والخالق ليسـت مجرّد مسـألة نظرية، بل هي أسـاس للفهم الفلسـفي والأخـلاقي للوجـود، وتؤسّـس لوعي إنسـاني متـوازن يربط بـين القـدرة المحـدودة والإبداع الممكـن، وبـين القـدرة المطلقة والخلّاقة الإلهيـة، ممّا يجعل الإنسـان أكثر اسـتعدادًا لتوظيف مهاراته ومعرفتـه بمـا يخـدم الخـير العـامّ ويحقّق التـوازن مـع الطبيعـة والكون. قـال ابـن سـينا: «لأنّ الخالق فعلـه الإيجـاد مـن العـدم، وفعله عين وجـود الـشيء، فالشيء قائـم به قيام فقـر وربط، ولا يسـتغني عنـه لحظـةً واحـدةً، أمّـا الصانع فـلا يخلق مـن العدم، بل يغـيّر صـورةً موجـودةً سـابقًا، ففعله ليس عـين وجـود المصنـوع، بل تصرّف في مادّة موجـودة» [ابـن سـينا، الشـفاء - الإلهيـات، ص 50]. إدراك هذه العلاقة يوجّـه الفكـر البـشري نحو التواضـع والاعتـدال، ويؤكّد المسـؤولية الفرديـة والجماعية، ويسـاعد على صياغـة فهـم متكامل للوجود الإنسـاني في ضوء الفلسـفة الإسـلامية.

خلاصـة الـكلام: المعلول ليس له وجود وراء فعـل علّته، بل وجوده عين فعلهـا متجلّيًا في الخارج، ومـن ثـمّ فهـو محتاج إليهـا بالـضرورة في جميـع مراتبه، حـتّى مع افـتراض وجوب وجـوده بالغـير؛ لأنّ هـذا الوجـوب لا يخرجـه عن مقـام الفقـر، وإنّما يسـقط الحاجـة إلى العلّـة الإعدادية التي لا شـأن لها إلّا الإعـداد دون الإيجاد.

لأنّ الخالـق فعلـه الإيجـاد مـن العدم وفعلـه عين وجود الـشيء، فالشيء قائـم به قيام فقـر وربط، ولا يسـتغني عنـه لحظـةً واحـدةً، أمّـا الصانع فلا يخلـق من العـدم كما تبيّن، بـل يغيّر صـورةً موجودةً سـابقًا، ففعلـه ليـس عين وجود المصنـوع، بل تـصرّف في مادّة موجـودة، والمصنوع بعـد صنعه يمكن أن يسـتغني عنه.

المبحـث الرابـع: دور الصانـع والخالـق فـي تنظيم الكـون وفهم الإنسـان لذاته

تُعـد دراسـة دور الصانـع والخالـق في تنظيـم الكـون وفهـم الإنسـان لذاتـه مـن أبـرز الموضـوعات الفلسـفية العميقـة؛ لمـا لهـا مـن أثر مبـاشر في إدراك حـدود الإنسـان وإمكاناتـه، وتحديد مسـؤوليته الأخلاقيـة والمعرفيـة. فالصانـع البـشري، مهمـا بلـغ مـن مهـارة أو معرفـة، يظـلّ مرتبطًـا بالمـوادّ والوسـائل المتاحـة له، ويعمـل ضمـن إطار الممكـن البشري المحـدود. أمّـا الخالق الإلهي، فهـو الفاعل

المطلق القادر على الإيجاد من العدم، وابتكار الموجودات بما يشاء، دون أيّ حاجة لمادّة أو سبب مسبق، مع القدرة على وضع قوانين الكون وتنظيمه بشكل متقن يضمن استمرارية الموجودات واستقرارها. هذا الفارق العميق بين القدرة البشرية المحدودة والقدرة الإلهية المطلقة يمثّل أساسًا لفهم موقع الإنسان في الكون وعلاقته بالمصدر المطلق للوجود، ويوضّح له الفرق بين الإبداع الممكن والإبداع الكامل.

عندما يتأمّل الإنسان في قدرته على الصنع، يدرك أنّ كلّ فعل يقوم به يحتاج إلى موارد محدودة، ومهارة مكتسبة، وتجربة مستمرّة. فالإنسان قادر على إنتاج أدوات جديدة، أو تطوير تقنيات، أو ابتكار أعمال فنّية، لكنّه يظلّ دائمًا مقيّدًا بالموادّ المتاحة والظروف المحيطة به. بالمقابل، الخالق لا يقيّده شيء، فهو يخلق من العدم، ويصنع القوانين التي تحكم حركة النجوم والكواكب، ويضع النظام الدقيق لكلّ مخلوق بحيث يحقّق غايته ووظيفته الكاملة. قال ابن سينا: «الفعل البشري مرتبط بالقدرة الجزئية والمعرفة الجزئية، فلا يمكن للممكن أن يخلق أو يبدع إلّا ضمن حدود الموارد والوسائل، على عكس الفعل الإلهي الذي يشمل جميع الموجودات ويحقّق الغاية الكاملة» [المصدر السابق، ص 7]. إدراك هذا الفارق يجعل الإنسان واعيًا بمحدودية إمكانياته، ويحثّه على التواضع أمام القدرة الإلهية، مع تحفيزه على الاستفادة القصوى من الموارد والمعرفة المتاحة، دون الغلوّ في تقدير ذاته.

العلاقة بين الصانع والخالق لا تقتصر على المقارنة بين القدرة المحدودة والقدرة المطلقة، بل تمتدّ لتشمل بعدًا فلسفيًّا أخلاقيًّا مهمًّا. فإدراك الإنسان لحدود قدراته يجعله أكثر حرصًا على استخدام معرفته ومهاراته بحكمة، وتوجيه جهوده نحو الخير، وعدم استغلال الموارد بطريقة مضرّة. كما أنّ هذا الفهم يعزّز وعيه بالاعتماد المطلق على الخالق في كلّ خطوة من خطواته، ويضع الإبداع البشري ضمن إطار منضبط يتوافق مع النظام الكوني، ويمنع التهوّر في تقدير الذات أو السعي وراء محاكاة القدرة الإلهية.

من الناحية المعرفية، يظهر أنّ الفعل البشري مرتبط دائمًا بالقدرة على الإحاطة الجزئية، فلا يمكن للصانع أن يدرك كلّ عناصر المادّة أو كلّ تأثيراتها، بينما الفعل الإلهي شامل وكامل، يشمل جميع الموجودات من حيث الغاية والوظيفة والقوانين المنظمة. هذا التفاوت بين المعرفة الجزئية والإحاطة الشاملة يجعل من فهم العلاقة بين الصانع والخالق أساسًا للتوجيه الصحيح للإبداع البشري؛ إذ يصبح الإبداع البشري وسيلةً لاكتشاف حدود الإمكان، والتأمّل في قدرة الله ﷻ وحكمته، وليس وسيلةً لتقليد القدرة المطلقة.

كما أنّ هذه العلاقة تحمل بعدًا عمليًّا؛ إذ يمكن ملاحظة أثر إدراك الإنسان للفارق بين الصانع والخالق في سلوكه اليومي وفي إدارته للموارد. فالمسؤولية تجاه ما يمتلكه الفرد من معرفة ووقت ومهارة تكون مستمدّةً من فهم محدودية قدراته، فيحاول الإنسان أن يعمل ضمن حدود الممكن، ويبتكر حلولًا واقعيةً للمشكلات، مع الالتزام بالقيم الأخلاقية والفكرية، دون محاولة تخطّي الحدود التي وضعها الخالق للقدرة البشرية. وهذا يعكس فلسفةً متوازنةً تجمع بين الطموح البشري والتواضع أمام القدرة الإلهية، وتؤكّد أنّ أيّ فعل بشري ناجح يجب أن يكون متوافقًا مع النظام الكوني والمعايير الأخلاقية العليا.

كما يمكن توسيع النظر إلى العلاقة بين الصانع والخالق على مستوى المجتمعات البشرية. فالمجتمع الذي يعي الفارق بين القدرة البشرية المحدودة والقدرة الإلهية المطلقة يكون أكثر حكمة في توجيه التقنية، وتنمية العلوم، وإدارة الموارد، بحيث تصبح المعرفة أداةً لخدمة الخير العامّ، دون إساءة أو استغلال مفرط للطبيعة أو للبشر الآخرين. إنّ هذا الإدراك يعمّق مفهوم المسؤولية الجماعية، ويحفّز على تنظيم الجهود الإنسانية ضمن إطار متوازن يضمن الاستمرارية والتقدّم مع الحفاظ على القيم الأخلاقية والبيئية.

من الناحية الفلسفية، يمكن القول إنّ العلاقة بين الصانع والخالق توفّر للإنسان أرضيةً لفهم النظام الكوني بشكل متكامل، فهي تربط بين النظرية والتطبيق، وبين المعرفة والفعل، وبين الطموح والحدود، وتؤكّد أنّ أيّ إبداع بشري يجب أن يكون ضمن الممكن، مع إدراك أنّ القدرة المطلقة للإبداع والخلق تعود إلى الخالق وحده. هذا الإدراك يجعل الإنسان أكثر وعيًا بمكانه بين القدرة المحدودة والقدرة المطلقة، ويمنحه منظورًا فلسفيًّا عميقًا لإدارة حياته ومعرفته وموارده بما يتوافق مع النظام الكوني والإرادة الإلهية.

في الختام، يظهر أنّ فهم دور الصانع والخالق ليس مجرّد مسألة معرفية نظرية، بل هو أساس فلسفي وأخلاقي لتوجيه الإنسان نحو ممارسة الإبداع بشكل مسؤول وواعٍ. إنّ إدراك الفرق بين القدرة البشرية المحدودة والقدرة الإلهية المطلقة، وبين الإبداع الممكن والإبداع الكامل، يعزّز التوازن بين الطموح الإنساني والتواضع أمام الخالق، ويتيح للإنسان تطوير مهاراته ومعرفته ضمن حدود ممكنة، بما يخدم الخير العامّ ويحافظ على النظام الكوني والأخلاقي، ويؤكّد أهمّية الاعتماد المطلق على القدرة الإلهية في كلّ فعل. قال صدر الدين الشيرازي: «وجود الموجودات الممكنة هو وجود فقري / اعتماد وجودي على الوجود المطلق؛ لذا فالسبب الحقيقي لاحتياج الممكن للعلّة ليس الحدوث الزمني بل

اعتماد الموجود نفسه على الوجود المطلق» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 350]. ومن هنا يصبح فهم العلاقة بين الصانع والخالق جزءًا أساسيًّا من الفكر الفلسفي الإسلامي، الذي يسعى لتقديم رؤية متكاملة للوجود، ولإرشاد الإنسان نحو ممارسة الإبداع ضمن إطار عقلاني وأخلاقي متوازن، مستفيدًا من قدراته المحدودة ومتوجّهًا بالاعتماد الكامل على الخالق.

المبحث الخامس: التطبيقات الأخلاقية والفلسفية وحقّ الطاعة وشكر المنعم

بعد أن تناول البحث في المباحث السابقة دراسة الصانع والصنع، والخالق والخلق الإلهي، والعلاقة بينهما، ودورهما في تنظيم الكون وفهم الإنسان لذاته، يظهر لنا أنّ للجانب العملي والأخلاقي لهذه المفاهيم أثرًا بالغًا في حياة الإنسان اليومية والفكرية. فإدراك الفروق بين القدرة البشرية المحدودة والقدرة الإلهية المطلقة، وبين الصنع الإنساني والخلق الإلهي، لا يقتصر على الجانب النظري، بل يمتدّ ليشمل حقّ الطاعة لله وشكر المنعم على ما وهب للإنسان من قدرات ومعرفة وموارد؛ باعتبارها قاعدةً أساسيةً للفعل الأخلاقي والتوازن الروحي والفكري.

أوّلًا: حقّ الطاعة يظهر جليًّا من خلال فهم الإنسان لمكانته في الكون وموقعه كصانع محدود ضمن نظام الخلق الإلهي. فالإدراك بأنّ الإنسان لا يملك القدرة على الإبداع المطلق، وأنّ جميع الموارد والقدرات العقلية والمهاراتية التي يمتلكها هي عطاء من الله، يحتّم عليه التزام الطاعة للقوانين الإلهية والأوامر التي تهدف لتنظيم حياته ومجتمعه. قال ابن القيّم الجوزية: «حقّ الله على عباده أن يطيعوه في أمره ونهيه، وأن يشكروا نعمه الظاهرة والباطنة، فإنّ الطاعة والشكر طريق القرب منه، ومفتاح لطاعة القلب وعمله» [ابن القيّم، مدارج السالكين في منازل السائرين الى ربّ العالمين، ص45]. فالطاعة هنا ليست مجرّد التزام ديني شكلي، بل هي تعبير عن الوعي بحدود القدرة الإنسانية واحترام المنظومة الكونية التي وضعها الخالق. فالإنسان الذي يفهم الفارق بين الصانع والخالق يكون أكثر قدرةً على توظيف مهاراته في الإبداع ضمن الإطار المسموح، دون تجاوز الحدود المادّية والمعرفية أو العبث بالنظام الكوني.

ثانيًا: يرتبط هذا الوعي مباشرةً بشكر المنعم، فالمعرفة بأنّ جميع القدرات البشرية ـ مهما بلغت ـ هي نتيجة لطف الله وفضله، تجعل الشكر فعلًا ضروريًّا، لا مجرّد عرفان لفظي. فالشكر يظهر في الاستفادة الحكيمة من المعرفة والموارد، وفي توظيف الإبداع البشري لخدمة الخير العامّ، والحفاظ على الطبيعة والمجتمع، وعدم إساءة استخدام ما منح الله من قدرات؛ وعليه فإنّ شكر المنعم لا يقتصر على الامتنان النفسي، بل يتجسّد في الأفعال العملية والجهود البشرية المبذولة بطريقة مسؤولة وعادلة، سواء في العلم أو الصناعة أو الفنّ أو الحياة الاجتماعية اليومية.

هـذا المبحـث يؤكّـد أنّ إدراك العلاقـة بـين الصانـع والخالـق يخلـق توازنًـا أساسـيًّا بـين الطمـوح البـشري والاعتمـاد على الله ﷻ. فالإنسـان يسـعى للإبـداع والابتـكار، لكنّه مـدرك أنّ هـذا الإبداع محـدود، وأنّ التوفيـق وتحقيـق النتائـج المرجـوّة يعتمـد على عـون الله وتوفيقـه. ويظهـر هـذا التـوازن أيضًـا في ضرورة الاعـتراف بالفضـل الإلـهي في كلّ نجاح بـشري، وعدم الغـرور بما يحقّق الإنسـان من إنجـازات، مهمـا بلغـت مـن التعقيـد أو الأهمّية.

على المسـتوى الأخـلاقي، فـإنّ فهم حـقّ الطاعة وشـكر المنعم يعـزّز المسـؤولية الفرديـة والجماعية. فالإنسـان الذي يـعي حـدوده ومسـؤولياته يكـون أكـثر حرصًـا على احـترام الآخريـن، وعـدم إسـاءة اسـتخدام المـوارد الطبيعيـة أو البشريـة، والسـعي لتحقيـق المنفعـة العامّـة. ويصبـح العلـم والفـنّ والإبـداع أدواتٍ لتحقيـق الخـير، وليـس مجـرّد وسـيلة للتبـاهي أو التفـوّق على الآخرين. كمـا أنّ هذا الـوعي يشـجع على التواضـع والتقديـر للقـدرة الإلهيـة في كلّ فعل بـشري، ويحـوّل المعرفة والمهـارة إلى أدوات لخدمـة الحيـاة، وليـس لإشـباع الطموحـات الأنانية.

مـن الناحيـة الفلسـفية، يشـير إدراك حـقّ الطاعة وشـكر المنعـم إلى صلة الإنسـان بمصـدر الخلق، ويجعلـه أكـثر قـدرةً على فهـم دوره في الكون. فالفكر الفلسـفي الإسـلامي يربـط بين الـوعي بالخلق الإلهي والإبـداع البـشري وبين الالتزام بالقيم الأخلاقية، بحيث يصبح الإنسـان كائنًا واعيًا بمسـؤولياته، متوازنًا بـين قدراتـه المحـدودة وإمكاناتـه، واعيًـا بحـدود المعرفة والقـدرة، ومتّصـلًا بخالقـه في كلّ فعل يقـوم به.

تطبيق هذه المفاهيم عمليًّا يظهر في عدّة مجالات:

1ـ في العلـم والتقنيـة: يسـعى العلمـاء والمهندسـون لتحقيق الابتكار ضمـن حدود المـوارد والمعرفة المتاحـة، مع الاعـتراف بالاعتمـاد على الله في توفيقهم.

2ـ في الفنـون والإبـداع: يسـتخدم الفنّانـون أدواتٍ موجـودةً مسـبقًا لإنتـاج أعمـال مبتكرة، مع وعي بمحدوديـة قدرتهـم والاعـتراف بالمصـدر الإلهي للإلهـام والمهارة.

3ـ في المجتمـع والحيـاة اليوميـة: يـدرك الإنسـان مسـؤولياته تجـاه الآخريـن والبيئـة، ويعمـل على تحسـين الظـروف الاجتماعيـة والاقتصاديـة دون إسـاءة اسـتخدام المـوارد.

وعليـه، فـإنّ إدراك العلاقة بـين الصانع والخالـق وحقّ الطاعة وشـكر المنعم يحـوّل المعرفة النظرية إلى وعي عمـلي وأخـلاقي. فهـو يربـط بـين النظريـة والفعـل، بين الفكـر والواقـع، ويضمـن أن يكون الإنسـان مبدعًا ومسـؤولًا ومتوازنًا في سـلوكه، مـع التزامه بالقيـم الأخلاقية والروحية. قال ابن سـينا:

«الفعل البشري مرتبط بالقدرة الجزئية والمعرفة الجزئية، فلا يمكن للممكن أن يخلق أو يبدع إلّا ضمن حدود الموارد والوسائل، على عكس الفعل الإلهي الذي يشمل جميع الموجودات ويحقّق الغاية الكاملة» [ابن سينا، الشفاء - الإلهيات، ص 48].

في الختام، يظهر المبحث الخامس أنّ التمييز بين الصنع الإنساني والخلق الإلهي لا يقتصر على الجانب الفلسفي المعرفي، بل يمتدّ ليشمل البعد الأخلاقي والروحي والعملي في حياة الإنسان. فحقّ الطاعة وشكر المنعم يشكّلان إطارًا لضبط الفعل الإنساني، وتعزيز التوازن بين الطموح والقدرة، وبين المعرفة والاعتماد على الله، وبين الإبداع البشري والخلق الإلهي. إدراك هذه المفاهيم يسهم في تكوين وعي إنساني متكامل، يربط بين العقل والوحي والمعرفة والأخلاق، ويجعل الإنسان أكثر استعدادًا.

الخاتمة

تظهر نتائج هذا البحث أنّ إدراك الفروق الجوهرية بين الخالق والخالق، والصانع والصنع، يشكّل حجر الزاوية في الفكر الفلسفي الإسلامي لفهم طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون وبالله. فالفهم الصحيح لمفهوم الخالق يوضّح قدرة الله المطلقة على الإبداع المستمرّ من العدم، واستقلالية الفعل الإلهي عن المادّة والزمن والوسائل، بينما يبرز الصانع البشري محدودية قدراته واعتماده على الموارد والموادّ والمهارات المتاحة له، ممّا يجعل أيّ إبداع بشري مرتبطًا بالممكن والموادّ والظروف المحيطة. هذا التمييز ليس مجرّد مسألة معرفية، بل يمتدّ ليكون إطارًا أخلاقيًّا وفلسفيًّا يوجّه الإنسان نحو التواضع أمام القدرة الإلهية، ويحثّه على الاستخدام الحكيم للمعرفة والمهارات والموارد المحدودة بما يخدم الخير العامّ.

لقد أوضح البحث أنّ إدراك العلاقة بين الخالق والصانع يعمّق الوعي بالمسؤولية الإنسانية تجاه الموارد والبيئة والمجتمع، ويحدّ من الغلوّ في تقدير الذات أو محاولة محاكاة القدرة الإلهية. كما أنّه يوفّر إطارًا لفهم طبيعة الفعل الإنساني والإبداعي، والحدود الواقعية التي يجب على الإنسان احترامها عند ممارسة العلم والصناعة والفنّ، مع استحضار الاعتماد على الخالق في كلّ فعل. الفهم الصحيح لهذه العلاقة يمكن أن يكون قاعدةً لتوجيه النشاط البشري نحو التوازن بين الطموح الإنساني والإبداع الممكن، وبين المعرفة الجزئية والقدرة المطلقة، وبين القدرة المحدودة والقدرة الخلاقة الإلهية.

إنّ الفلسفة الإسلامية، من خلال هذا التمييز والتحليل، تقدّم رؤيةً متكاملةً للوجود، تجمع بين العقل والوحي والمعرفة والأخلاق، وتوضّح دور الإنسان في الحياة وعلاقته بالكون وبالقدرة الإلهية. هذا الفهم العميق يساعد على تطوير وعي الإنسان بمكانته ومسؤولياته، ويجعله أكثر استعدادًا للاستفادة من الإمكانات البشرية المتاحة ضمن حدود الممكن، مع احترام النظام الكوني والتسليم بالحكمة الإلهية، وتحقيق الخير العامّ.

في الختام، يخلص المبحث إلى أنّ إدراك الفرق بين الخلق الإلهي والصنع البشري وفهم العلاقة بين الصانع والخالق يعدّ أساسًا لفهم الفكر الفلسفي الإسلامي، ويتيح للإنسان ممارسة الإبداع بشكل مسؤول، مع الحفاظ على التواضع والوعي بأهمّية الاعتماد على القدرة الإلهية، وبالتالي يحقّق توازنًا بين الطموح والحدود، وبين المعرفة والقدرة، وبين الإنسان والخالق والعالم من حوله.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين في منازل السائرين إلى ربّ العالمين، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1973 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1393 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء ـ الإلهيات، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1960 م.

الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكلّيات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986 م.

الطهراني، مهدي هادوي، مباحث في الفلسفة الإسلامية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1990 م.

الفارابي، محمد؛ آراء المدينة الفاضلة ومضادّاتها، مؤسّسة الهنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012م.

الفارابي، محمد بن محمد، إحصاء العلوم، تحقيق: د. عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1949 م.

مطهري، مرتضى، التوحيد، ترجمة: عرفان محمد، دار الحوراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1424 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار المعارف الإسلامية، القاهرة، 1958 م.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي للطباعه والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 م.

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

The Reality of Revelation between Sheikh Abdullah Jawadi Amoli and Dr. Abdul-Karim Soroush: A Comparative Study

Muhammad Hussein Muhsin al-Ibrahimi
Master's in Quranic Exegesis and Sciences, al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: khalili.113@gmail.com

Abstract

The question of revelation constitutes one of the fundamental issues that has received widespread attention in all Abrahamic religions, as it represents the foundational pillar upon which religions in generaland Islam in particular-rest. For if the concept of divine inspiration from God Almighty to the prophets is denied or rejected, it becomes impossible to prove any Abrahamic religion, nor can religious teachings and knowledge be attributed to a divine source. Through the descriptive inductive method, this study examines the concept of revelation as understood by Sheikh Jawadi Amoli, reviewing the evidence he presents, while also tracing the historical roots of the theory of the divine dimension of revelation in the Quran. Additionally, the study analyzes Sheikh Jawadi Amoli's position regarding Abdul-Karim Soroush's view of the reality of revelation, presenting a set of arguments he advances to refute Soroush's claims concerning the understanding of revelation's essence. Sheikh Jawadi Amoli, based upon this evidence, demonstrates that divine revelationboth in its textual and semantic dimensionsemanates from God Almighty, that the Final Prophet (peace be upon him) receives divine revelation through Gabriel (peace be upon him), and that revelation originates from outside the Prophet's self rather than from within. The study also clarifies the subtle distinctions between mystical intuition (kashf), which may be particular to certain saints, and divine revelation, which is exclusive to prophets and messengers alone. The study concludes that the reality of revelation is a purely divine matter, not subject to human origin, and that it is infallible in its three stages: reception, preservation, and transmission. Furthermore, it affirms revelation's suitability and capacity to keep pace with different times and places.

Keywords: Revelation, Abdullah Jawadi Amoli, Abdul-Karim Soroush, Religious Experience, Mystical Intuition, Mystical Experience.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 31, PP. 179-215

Received: 03/01/2026; Accepted: 16/02/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

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

حقيقة الوحي بين الشيخ عبد الله جوادي آملي والدكتور عبد الكريم سروش.. دراسة مقارنة

محمد حسين محسن الإبراهيمي

ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: khalili.113@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مسألة الوحي إحدى القضايا الجوهرية التي حظيت باهتمام واسع في جميع الأديان السماوية؛ إذ يمثّل الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الأديان عمومًا، والإسلام على نحوٍ خاصٍّ. فمع إنكار فكرة إيحاء الله تعالى إلى الرسل أو رفضها، يستحيل إثبات أيّ دين سماوي، كما لا يمكن نسبة التعاليم والمعارف الدينية إلى مصدر إلهي. ومن خلال المنهج الاستقرائي الوصفي، تناولنا دراسة مفهوم الوحي عند الشيخ جوادي آملي، واستعرضنا الأدلّة التي قدّمها، إضافةً إلى تتبّع الجذور التاريخية لنظرية البعد الإلهي للوحي في القرآن الكريم. كما تمّ تحليل موقف الشيخ جوادي آملي من رؤية عبد الكريم سروش لحقيقة الوحي، مع عرض مجموعة من الأدلّة التي ساقها لنقض ادّعاءات سروش في فهم ماهية الوحي. وأثبت الشيخ جوادي استنادًا إلى تلك الأدلّة أنّ الوحي الإلهي ـ لفظًا ومعنًى ـ صادرٌ من الله تعالى، وأنّ النبيّ الخاتم ﷺ يتلقّى الوحي الإلهي بواسطة جبريل عليه السلام، وأنّ الوحي وارد من خارج ذات النبيّ لا من باطنه. كما تمّ بيان الفروق الدقيقة بين الكشف العرفاني، الذي قد يختصّ به بعض الأولياء، والوحي الإلهي الذي يختصّ بالأنبياء والمرسلين دون سواهم. وتخلص الدراسة إلى أنّ حقيقة الوحي أمر إلهي خالص، غير خاضع للمنشإ البشري، وأنّه معصوم في مراحله الثلاث: التلقّي، والحفظ، والتبليغ، إضافةً إلى إثبات صلاحية الوحي وقدرته على مواكبة مختلف الأزمنة والأمكنة.

الكلمات المفتاحية: الوحي، عبد الله جوادي آملي، عبد الكريم سروش، التجربة الدينية، الكشف العرفاني، التجربة العرفانية.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 31، ص. 179 ـ 215

استلام: 2026/01/03، القبول: 2026/02/16

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

CC BY NC

المقدمة

شكّلت مسألة الوحي عبر التاريخ محورًا للجدل الفكري بين التصوّر الإلهي والتصوّر المادّي للوجود، وقد تباينت المواقف منها عبر العصور تبعًا لتطوّر المنظومات الفكرية. وفي السياق المعاصر، برزت اتّجاهات تدعو إلى فكّ الارتباط بين المجال الغيبي والمجال البشري، وتنكر فكرة الوحي مستندةً في ذلك إلى مقولات نقدية استمدّت أصولها من بعض الفلسفات الغربية والدراسات الاستشراقية. وقد امتدّ تأثير هذه الأفكار إلى عدد من المفكّرين المسلمين الذين تبنّوها في إطار محاولات تطوير مناهج التفكير الإسلامي والانفتاح على الثقافة الغربية، ممّا أدّى إلى مراجعة بعض الثوابت الدينية المتعلّقة بالوحي.

ويشير محمد فريد وجدي في "دائرة معارف القرن العشرين" إلى أنّ إنكار الوحي جاء نتيجةً لسيادة النظرة المادّية إلى الإنسان في الفكر الأوروبّي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ إذ رافق التقدّم الصناعي تراجع في الاعتبارات المعنوية، قبل أن تشهد المسألة صحوةً جديدةً مع انتشار التيّارات الروحية في أمريكا وأوروبّا. [انظر: وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج 1، ص 713].

ويمكن القول إنّ فكرة إنكار الوحي ـ رغم قدمها التاريخي ـ قد وجدت طريقها إلى الفكر الإسلامي المعاصر عبر التأثّر بالمناهج الغربية، في سياق تأثيرات فكرية أوسع. ويتّضح من تتبّع التطوّر التاريخي للفكر الغربي أنّه كان يعترف بالوحي حتى القرن السادس عشر، قبل أن يتّجه مع صعود النزعة المادّية إلى اعتباره من المخلّفات الأسطورية، بل ووصل الأمر إلى إنكار الخالق والروح في بعض التيّارات المتطرّفة. وقد قدّم أنصار هذا الاتّجاه تفسيراتٍ مختلفةً للوحي، تراوحت بين اعتباره نتاجًا لاضطرابات نفسية أو محض خيالات لا تستند إلى واقع.

في هذا الإطار، يأتي هذا البحث في حقل فلسفة الدين لدراسة مفهوم الوحي من خلال مقارنة آراء مفكّرين إسلاميين معاصرين هما الشيخ عبدالله جوادي آملي والدكتور عبد الكريم سروش؛ إذ يسعى إلى بيان حقيقة الوحي بوصفه مصدرًا إلهيًّا معصومًا في مراحله كافّةً، وإثبات صلاحيته لكلّ زمان ومكان.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: الوحي لغةً

إنّ مفردة الوحي في كتب اللغة تستخدم في معانٍ مختلفة كالإعلام بخفاء والإشارة والكتابة والإلقاء إلى الغير، وغيرها من المعاني. [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 4، ص 1؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 6، ص 93؛ الأزهري، تهذيب اللغة، ج 5، ص 296؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 2، ص 1758؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 379].

ثانيًا: الوحي اصطلاحًا

أكثر الكتب السماوية حديثًا عن الوحي وطبيعته وبيان وسائله وأنواعه ومصدره ومتلقّيه هو القرآن الكريم. [الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 76]

وقد عرّفه بعض الأعلام: «الوحي إلهام قرآني هو إلقاء المعارف الغيبية من التوحيد والمعاد والنبوّة والأسماء الحسنى والصفات العليا وأنباء الأنبياء والأمم» [جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص 151].

وما يقال من أنّ التعريف يلزم منه الدور؛ لأنّ حقيقة القرآن هي الوحي، والوحي هو القرآن في ضوء التعريف، يمكن الجواب عنه بما يلي:

لا شكّ أنّ القرآن بجميع مراتبه نوع من الوحي، فعلى هذا يلزم الدور، ولكنّ دفع الدور بإيجاد أدنى مغايرة بين الطرفين ـ بعد التسليم بأنّ هذا تعريف حدّي اصطلاحي وإلّا فهذه التعريفات من باب شرح الاسم لا أكثر، فلا يرد أصل الإشكال ـ ومراد الشيخ من القرآن في التعريف المرتبة الجامعة للقرآن، لا نفس هذا القرآن، أي إلهام ذو مرتبة جامعة قرآنية. ويمكن أن يقال إنّ الوحي مطلق الإلهام، وتقيده في التعريف بالقرآني حصر له بخصوص هذا النوع من الإلهام فلا دور.

والعنصر الجامع بين هذا التعريف والتعريفات الاصطلاحية الأخرى التي ذُكرت لمعنى الوحي هو أنّ الله تعالى يعلم من اصطفى من عباده لرسالاته كلّ ما يحتاج إليه في هداية الناس بطريقة غير معهودة لهم [انظر: وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج 1، ص 707؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص85]. وعلّة كون هذا التعريف أكثر شموليةً من باقي التعاريف هي تضمّنه

لمختلف المعاني اللغوية التي سبقت الإشارة إليها، خاصّةً دلالة الوحي بمعنى الإعلام الخفيّ، ودلالة البعثة، وهاتان الدلالتان أساسيتان في مبحث الوحي كما تناوله علماء العقيدة وعلماء القرآن الكريم لعدّة اعتبارات منها: أنّه من الله ﷻ، وما دام كذلك فهو أمر يخالف المعتاد في السنن الاجتماعية والثقافية، بل يؤكّد أنّ الوحي ليس كلامًا بشريًّا؛ لأنّ المبعوث ـ وهو الرسول أو النبيّ ـ بشيء معيّن هو الوحي وليس هذا من عنده، فلو كان من عنده لم تصحّ دلاله البعثة، وهذا المعنى ـ أي دلالة الوحي على البعثة والرسالة ـ ينسجم مع المعنى الاصطلاحي للعقيدة، أي للاعتقاد بأنّ الوحي رابطة بين الأرض والسماء.

[انظر: العمري، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ص 411]

المبحث الثاني: حقيقة الوحي

ولمّا كانت الدراسة المقارنة بين الشخصيتين تعتمد على أن نأخذ بنظر الاعتبار الجذور التي انطلقوا منها والنظريات المشار إليها تاريخيًّا والإحاطة بما ذكره جملة من الكتّاب والمفكّرين؛ استدعى ذلك استعراض النظريات التي قيلت في نزول الوحي وحقيقته، فإنّ مسألة كيفية نزول القرآن من المباحث التفسيرية والكلامية؛ لذلك كانت مصبّ أنظار علماء المسلمين منذ القدم وإلى اليوم، وبسبب بعض النظريات المعاصرة الدخيلة، نظير التجربة الدينية، أو الوحي النفسي، أو التجربة العرفانية ... إلخ.

أنكر بعض المفكّرين النزول السماوي للقرآن الكريم، أي البعد الغيبي للوحي الإلهي، وقالوا إنّه أمر بشري، ومن ثمّ اختلفوا في تفسيره إلى عدّة آراء ونظريات نحاول تسليط الضوء عليها، مع ما يرد على بعضها إجمالًا.

وهي تنقسم عمومًا إلى فئتين:

أوّلًا: النظريات التي تؤمن بإلهية الوحي

أ ـ نظرية وحيانية ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه، فهو كلام الله ﷻ لفظًا ومعنًى.

إنّ المشهور بين المسلمين قاطبةً أنّ القرآن الكريم بمجموعه من الألفاظ والكلمات، والجمل والمعاني، والمعارف هو من عند الله تعالى، وأنّ الرسول الكريم ﷺ تلقّاها بأجمعها كما هي، ونقلها إلى الناس من غير تغيّر في ألفاظها ومحتواها، كما يظهر من قوله تعالى:

﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [سورة القيامة: 18]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ [سورة آل عمران: 108؛ سورة الجاثية: 6]. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 317]

ب- نظرية نزول الحقيقة المجرّدة للقرآن الكريم

يعتقد العرفاء أنّ مبدأ الوجود الذات الإلهية في مقام الأحدية، ثمّ مقام تجلّي الصفات والأسماء وهو مقام الخلق والإيجاد، والواحدية، فعالم المادّة كان له وجود في تلك العوالم، وكذا القرآن الكريم، ثمّ بعد مواجهة الحقيقة المحمّدية مع الحضرة العلمية أي أوّل تلقٍّ وإلهام من الحقّ تعالى وهو المعبّر عنه بالتجلّي الذاتي للحقّ، وله مراتب متعدّدة وعبّر بعض العرفاء عن بعض هذه المراتب بقوله: «مقام الأحدية الغيبية[1]، حضرة الواحدية[2]، مقام المشيئة والفيض المنبسط[3]، عالم العقل[4]، النفوس الكلّية[5]، عالم المثال المطلق[6]، عالم الطبيعة[7]» [الخميني، روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، ص 214]. «فحقيقة القرآن الإلهي قبل التنزّل إلى المنازل الخلقية والتطوّر بأطوار الفعلية هي من الشؤون الذاتية والحقائق العلمية للحضرة الواحدية... وهذه الحقيقة لا تحصل لأحد أصلًا مهما كان إلّا بالمكاشفة التامّة الإلهية للذات المباركة للنبيّ الخاتم» [الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ص 181]. وفي مقام آخر يرى أنّ أدنى تنزّلات القرآن هي قبوله القوالب اللفظية في عالم المادّة «فإنّ للقران منازل ومراحل، وظواهر وبواطن، أدناها ما يكون في قشور الألفاظ وقبول التعيينات» [الخميني، شرح دعاء السحر، ص 38].

فالله ﷻ لسعة رحمته أنزل القرآن الكريم من مقامات القدس إلى العوالم بما يناسب كلّ عالم، إلى أن وصل إلى عالم الدنيا المظلم، وسجن بالطبيعة المادّية، وكسي بالألفاظ وصور الحروف، والغاية هي إنقاذ المغلولين بأغلال الطبيعة وانتشالهم من حضيض الحيوانية ومكامن الشياطين إلى جنان الوصال بمرافقة الأبرار والمقرّبين، وهي الغاية العظمى والمقصد الأسمى من خلق الإنسان. [انظر: الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ص 323]

1- مقام الأحدية الغيبية: اعتبار الذات بما هي بلا ملاحظة نسبةً إلى غيرها مطلقًا؛ وعليه لا يحاط بها مطلقًا.

2- حضرة الواحدية: اعتبار الذات من حيث انتزاع الأسماء منها.

3- مقام المشيئة والفيض المنبسط: مقام ظهور حقيقة الوجود.

4- عالم العقل: وهو عالم الأسماء والصفات الإلهية والحقائق الكونية.

5- عالم النفوس الكلّية: عالم اللوح المحفوظ.

6- عالم المثال المطلق: يتوسّط بين عالم المادّة والعالم العقلي مجرّد من جهة عالم العقل، وفيه آثار المادّة دون نفس المادّة من جهة عالم المادّة.

7- عالم الطبيعة: عالمنا المادّي.

فهذه الحقيقة بمراتبها العالية أمر مجرّد بسيط، ومفارق لآثار المادّة ومبرّأ من الألفاظ. نعم، إدراك الخاتم ﷺ لها في مرتبة الطبيعة يكون ظاهرًا بكسوة الصوت واللفظ.

ثانيًا: النظريات التي تؤمن ببشرية الوحي

بعد النظر والتأمّل في أقوال من يدّعي أنّ الوحي نتاج بشري، يتّضح اختلاف آرائهم حوله، فمنهم من تشبّث بالمادّيات فلا يرى إمكانه فضلًا عن وجوده، ومن يؤمن منهم بوجود الله تعالى يحاول البحث من هنا وهناك لإثبات مصادر استقى منها كلّ نبيٍّ معلوماته، فيرجعون ذلك إلى تاريخ الأمم التي عاصرها كلّ نبيٍّ، ورأي ثالث يثبته لبعض الأنبياء السابقين وينفيه عن الرسول محمّد ﷺ، ورابع يرى أنّه من ذاته لا من خارجه ... إلخ.

وعلى هذا يمكن تصنيف آرائهم حول مفهوم الوحي إلى نظريات، وهي كالآتي:

أ ـ نظرية وحيانية مفاهيم القرآن ومعانيه وبشرية ألفاظه

تؤمن هذه النظرية بأنّ ما أوحي إلى النبيّ ﷺ من قبل الله تعالى هو المعارف والمضامين العميقة التي يعجز البشر عن إدراكها لولا الوحي، ولكنّ إلباس هذه المضامين بالقوالب اللفظية كان من عمل رسول الله ﷺ شخصيًّا. وهذا الاعتقاد لم يكن جديدًا بل قد تعود جذوره إلى القرن الثالث الهجري؛ إذ ذكره المتكلّم المعروف أبو محمّد بن عبدالله بن سعيد بن كلاب القطّان المصري. [انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج 4، ص 243]

فإلباس المضامين بالقوالب اللفظية يعدّ من الأدلّة التي ذكرت أنّ القرآن الكريم رسم وتعبير عربي لكلام الله ﷻ لا عينه، ومن هنا كان كلام الله تعالى محدودًا حين نزوله لمحدودية الكلام العربي، فصبغ كلام الله بصبغة بشرية. [مجتهد شبستري، الهرمونطيقا في الكتاب والسنّة، ص 126]

ب ـ نظرية النبوغ الذاتي

هذا الاتّجاه ينكر الوحي والغيب، ولا يقرّ بأنّ هناك وحيًا إلهيًّا، ويحاول أن يفسّر أنّ كلّ خصوصيات الوحي وصفاته بالأمور المادّية البشرية، وهو في الواقع إبطال للوحي ونفي للرسالة التي جاء بها النبيّ ﷺ، واختلفت تعابيرهم، فمنهم من صاغ رأيه كما حكاه المشركون في زمانهم بأنّ النبيّ ﷺ ساحر، والقرآن سحر، ومنهم من قال إنّه جمعه من البيئة المكّية بالاستعانة بالرهبان والقسّيسين، ومنهم من قال إنّه شعر نظمه من عندياته!

وخلاصة هذه الآراء أنّ النبيّ ﷺ بعبقريته، وذكائه، وفطنته، وصفاء باطنه، كانت له القدرة على نتاج مثل القرآن، وأنّه ليس وحيًا إلهيًّا. [انظر: حمدان، الرسول في كتابات المستشرقين، سلسلة دعوة الحقّ، ص 11]

ومن روّاد هذه النظرية المستشرق الإنجليزي مونتجمري وات (William Montgomery Watt)، وغاية ما استدلّ به أنّ النبيّ ﷺ يتمتّع بقدرة ذاتية وخيال خلّاق نتج عن التجارب الإنسانية والبيئة التي كان يعيشها. [انظر: مونتجومري، محمد في المدينة، ص 210]

جـ ـ نظرية الوحي النفسي

اضطربت كلماتهم في تحديد ماهية الوحي النفسي، ولكنّ المفهوم منها إجمالًا هو أنّه نتاج تأمّلات النبيّ ﷺ الشخصية وخواطره الروحية. [انظر: ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ص 123]

فوفقًا لهم أنّ فطرة النبيّ الزكية لم تركن إلى ما كان يعبد من الأوثان وما كانوا يتنافسون عليه من الأمور الدنيوية، بل كان فقيرًا هو ومن تكفّله. [انظر: الكيلاني، الوحي المحمدي، ص149] ومن هنا بدأ تفكيره ﷺ طويلًا يسعى لإنقاذهم ممّا هم فيه، من الضلال والشرك، والمنكرات، فانقطع إلى عبادة الله تعالى، وتزكية نفسه، وطلب كمالها، فاهتدى إلى ملكوت السماوات والأرض حتّى أيقن أنّه المبشّر لهداية الناس إلى أن تمثّل له الملك يلقّنه الوحي حتّى في اليقظة. [انظر: ماضي، الوحي القرآني، ص 56]

ومنهم من صوّر ذلك بقوله: «إنّ وجدانه يطغى كثيرًا على حواسّه حتّى يخيّل له أنّه يرى ويسمع شخصًا يكلّمه، وما ذاك الذي يراه ويسمعه إلّا صورة من خياله، فهو إذن الجنون أو أضغاث أحلام» [دراز، النبأ العظيم، ص 84].

ويمكن أن يُستفاد من تعبيراتهم ما يشبه الأدلّة:

ـ فطرته الطاهرة وصفاء باطنه كانت أساسًا للوصول إلى أسمى المبادئ.

ـ مواظبته على التفكّر بالكون والخلق وعبادته الخالصة كانت الطريق الأمثل لتزكية نفسه.

ـ ومنهم من صوّر ذلك بعبارات مجرّدة من ضوابط الأدب كما ورد أعلاه.

ثمّ اختلفوا في تحديد الهيئة التي كانت عليها نفس النبيّ ﷺ إلى أقوال متباينة، فمنهم من عبّر بـ"الإلهام السمعي"، ومنهم بـ"الانفعالات العاطفية"، ومنهم بـ"التنويم الذاتي"، ومنهم بـ"التجربة الذهنية"، ومنهم من وصفه بحالة الكهنة والمنجّمين، أو حالة الصداع، أو حالة السحر أو أضغاث الأحلام وهكذا. [انظر: رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج 1، ص 381]

وممّن اختار هذه النظرية درمنغام جب (Durmingham Gab)، جولد تسيهر (Ignaz Goldziher)، وغوستاف لوبون (Gustave Le Bon)، وغيرهم. [انظر: مرعي، الأدلّة على صدق النبوّة المحمّدية وردّ الشبهات، ص 485؛ الكيلاني، الوحي المحمّدي، ص 137؛ دراز، النبأ العظيم، ص 84]

وردود المستشرقين نفسها تصرّح بعدم قبول هذه النظرية. [انظر: الشيباني، الرسول في الدراسات الاستشراقية، ص 117؛ رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج 1، ص 403]

د ـ نظرية كون القرآن نتيجة تجربة دينية أو نتاجًا تاريخيًّا

إنّ تفسير الوحي بالتجربة الدينية أو النتاج التاريخي ـ الذي يتناغم مع ثقافة عصره والبيئة التي وجد فيها ـ نتيجته فكّ الارتباط بين الأرض والسماء، وإنكار كونه من الله تعالى، وهذا سلب لقدسيته، والاعتقاد بأنّ الوحي عبارة عن كشف نظرية تبنّاها عبد الكريم سروش [سروش، بسط التجربة النبوية، ص93 و94]، وكذا تبنّى هذه الرأي نصر حامد أبو زيد فعنده الإيمان بالغيب قبل النصّ يطمس كونه ظاهرةً ثقافيةً أو منتجًا ثقافيًّا، بل يكون مانعًا من فهم النصّ كما يراد [أبو زيد، مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن، ص 18 و19]، بل بيّن ذلك في مواطن من كتبه، فدعا إلى تأسيس وعي علمي في التراث والمراد بهذا الوعي ما يقابل الفهم الغيبي الأسطوري، وذلك بالتعامل مع النصّ باعتباره منتجًا ثقافيًّا، وبالاعتماد في فهمه على منهج قوامه الواقع هو المدخل إلى فهم النصّ، بل أنكر أيّ وجود للنصّ القرآني في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ. [انظر: حرب، نقد النصّ، ص 203؛ أبو زيد، النصّ والسلطة الحقيقية، ص 146]

المبحث الثالث: الوحي عند الدكتور سروش

أوّلًا: حقيقة الوحي عند سروش

كلّ باحث يلاحظ البيانات التي ذكرها المفكّرون المسلمون حول حقيقة الوحي يجد اختلافًا جوهريًّا بينها وبين ما ذكره سروش، فقد عرف الوحي طوال تاريخ الفكر الإسلامي

بوصفه ارتباطًا بالله ﷻ باستقبال الوحي منه، أي أنّ النبيّ مجرّد واسطة تستقبل الوحي والاحكام الإلهية وتبلغها الى الناس، فالنبيّ ﷺ هو المنبّأ بالوحي، والله ﷻ ينزّل معلوماتٍ من السماء جاهزةً والنبيّ يبلّغها، وفي هذا الارتباط ليس للنبيّ من دور سوى الانفعال والتأثّر المحض.

وقد كان النبيّ يستقبل النداء الإلهي في قالب الكلام الإلهي، ويقوم بإبلاغه إلى الآخرين، وليس له أيّ دور في صياغة مضمونه، وطريقة أدائه وبيانه.

ولكن من يراجع مقالات سروش يجد من الصعب تحديد رؤية واضحة حول حقيقة الوحي؛ لعدم الانسجام بين تصريحاته أو إشاراته عندما يتناول مفردة الوحي من مكان إلى آخر، ففي بعض كلماته يشير إلى أنّ النبيّ ﷺ ليس متأثّرًا ومنفعلًا بالوحي فقط، بل له دور المنتج للوحي، وله المحورية في تأليف القرآن: «أرى أنّ النبيّ كان له دور محوري في خلق القرآن» [سروش، كلام الله كلام محمّد ﷺ، مجلّة نصوص معاصرة، العددان 15 و16، ص 12].

وفي موضع آخر يفسّر سروش الوحي بالإلهام وأنّ النبيّ كلّ شيء، وهو الذي أبدع القرآن وليس مهمًّا أنّ هذا الإلهام من الداخل أو الخارج. [انظر: نصري، نار في بيدر النبوّة.. نقد نظرية الوحي والتجربة النبوية، مجلّة نصوص معاصرة، العددان 17 و 18، ص 223]

وفي موارد أخرى فسّره بالتجربة الدينية «إذن فالمقوّم لشخصية ونبوّة الأنبياء هو الوحي فقط أو ـ التجربة الدينية ـ في الاصطلاح الجديد» [سروش، بسط التجربة النبوية، ص 11]. ثمّ تارةً يمثّل هذه التجربة بمثال الشاعر وأنّها تجربة شعرية: «إنّ حقيقة الوحي تجربة شعرية، وإنّ الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة، فالنبيّ يحسّ مثل الشاعر تمامًا أنّ قوّةً خارجيةً تستحوذ عليه» [سروش، كلام الله كلام محمّد ﷺ، مجلّة نصوص معاصرة، العددان 15 و16، ص 12]. لكن مع اعتبار أنّ الوحي أسمى درجات الشعر، ونفس تجربة العرفاء، لكنّه بدرجة أعلى وأسمى ممّا عند العرفاء: «إنّ الوحي إلهام، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبيّ يخوضها بدرجة أرفع وأسمى في العصر المتطوّر يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: "الوحي اسمى درجات الشعر". إنّ الشعر أداة معرفية تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصوّر أنّ مصدرًا خارجيًّا يلهمه، وأن الشاعرية استعداد وقريحة، مثل الوحي تمامًا، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقًا جديدةً أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى» [حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص 384]. واستشهد بتجارب وكشوفات العرفاء لإثبات أنّ الوحي تجربة صوفية كما قال عن "ديوان مثنوي" بأنّه معطر برائحة الوحي

والكشف الإلهي، بل تجربة أمثال الرومي من مصاديق هذه الحقيقة الإلهية: «لقد حصلت على إيماني من العرفاء؛ ولذلك لست أخشى هذه الفرقعات على نفسي وإيماني» [المصدر السابق، ص 84]. وفرّق بشكل مغلوط بين تجارب العرفاء وتجارب الأنبياء فقال: «إنّ الفرق بين الأنبياء وغيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أنّ الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية ولا يشغلهم التنعّم بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنّهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة ويتبدّل النبيّ عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد» [سروش، بسط التجربة النبوية، ص 12]. إنّ التجربة الباطنية العرفانية لأمثال المولوي والغزالي والآملي والشبستري وغيرهم تكميل للتجارب السابقة. [انظر: المصدر السابق، ص 244]

فهذه التجارب على مرّ العصور توسّع من الدين، فهي متمّمة لتجارب الأنبياء الدينية، فيتّضح بفضلها الدين ويتكامل [انظر: المصدر السابق، ص 101]، ثمّ يدّعي أنّ الوحي نتاج بيئته وعصره ولم يكن أمرًا موجودًا وجاهزًا مسبقًا، وله واقع وتنزّلات، وما يدلّل على ذلك تناسب تعاليم الوحي ومفاهيمه مع الحوادث الواقعة على امتداد حياة النبيّ ﷺ [سروش، بسط التجربة النبوية، ص 153]، قال: «فعندما نقول إنّ الوحي الذي نزل على النبيّ هو أمر تاريخي وخاضع لعنصر الزمان والمكان ومقتضيات العصر، فإنّ هذا الكلام لا يثير خللًا في كونه إلهيًّا» [المصدر السابق، ص 182].

والخلاصة من خلال ما تقدّم تبيّن لنا أنّ ما يعتقده سروش في حقيقة الوحي هو أنّ بشرية النبيّ ﷺ تلعب دورًا تامًّا في تشكيل اللفظ ومعناه الخيالي وما يتلقّاه النبيّ إنّما هو حقيقة الوحي المتصوّر في خياله، فالأصل وحياني، ولكنّ التنزّل بشري.

ثانيًا: أدلّة سروش على نظريته في الوحي

قبل الدخول بعرض الأدلّة ومناقشتها أرى من الضروري بيان المنهج المعتمد في الردّ على ما ذكره سروش واستند عليه لإثبات مدّعاه، فالاستدلال والردّ عليه بنفس الآيات القرآنية غير تامٍّ؛ وذلك أنّه يرى أنّ القرآن بشري من صنع النبيّ ﷺ، وليس إلهيًّا وحيانيًّا؛ وعليه لا بدّ أن يكون الردّ عليه من خارج نطاق القرآن كأسلوبية القرآن وخطاباته والاستظهارات المستكشفة من السياقات العامّة للسور القرآنية.

الدليل الأوّل: المشابهة بين تجارب الأنبياء وتجارب العرفاء والشعراء

إنّ تجارب العرفاء والشعراء مشابهة لتجارب الأنبياءوالفرق بينهما أنّ الأولى يبقى العارف فيها أسير تجربته، بينما الثانية يتلبّس فيها النبيّ بثوب الدعوة إلى الله تعالى، وتنحصر معرفة النبوّة بالذوق والكشف والشهود: «وهكذا الحال في مجال النبوّة فنحن لا يمكننا تشخيص التجارب النبوية أو تمييز الأفكار الوحيانية وفوق العقلية، وبالتالي تشخيص من هو النبيّ إلّا بأن تكون لدينا ملكة التجارب النبوية والذوق الوجداني لذلك، أي أنّنا نتعرف إلى الأنبياء بتلك الطريقة نفسها التي نتعرّف بها إلى أصحاب الحرف الأخرى» [المصدر السابق، ص 21]. وكما أنّ الشاعر يزداد شيئًا فشيئًا احترافًا فيصير أشعر من السابق وينتج لنا شعرًا أوقع في النفوس من الشعر السابق، كذلك النبيّ، ولكنّ النبي يخوض تلك التجربة بشكل أرفع وأسمى.

ويمكن مناقشة هذا الدليل بما يلي:

يمكن ملاحظة الظواهر والسياقات القرآنية؛ إذ يُقتنص منها قرائن تولّد دلالاتها اطمئنانًا للمتتبّع بأنّ ما في القرآن هو كلام الله ﷻ، ولا يمكن أن يكون لغيره دخالة في تكوينه، فمثلًا أسلوب القرآن في نقل الوحي الكلامي شاهد على أنّه ليس هو التجربة الروحية للنبيّ ﷺ، كالأوامر الواردة في بعض الآيات القرآنية، فالظاهر من الخطابات القرآنية أنّها من لدن حكيم، قال تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ [سورة العلق: 1]، ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا**﴾ [سورة الكهف: 27]، ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا**﴾ [سورة الفرقان: 32]، ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ۞ اللهُ الصَّمَدُ ۞ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۞ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ [سورة التوحيد] وغيرها من الآيات الأخرى، فدلالة الأوامر في بعضها وضمير المتكلّم ونسبة الوحي إليه تعالى في آيات أخرى واضحة بأنّ هناك طرفين: الآمر وهو الحق ﷻ من جهة، والمأمور وهو النبيّ ﷺ.

الدليل الثاني: مسبوقية الحوادث بالمادّة والمدّة.

وهو مركّب من قياسين اقترانيين:

الأوّل: من صغرى وكبرى.

الكبرى ـ كلّ ما يقع من الحوادث في هذا الكون لا بدّ أن يسبقه زمان ومادّة.

الصغرى ـ أنّ الوحي من حوادث هذا الكون.

إذن الوحي مسبوق بالزمان والمادّة.

أدلّة مقدّمات هذا القياس:

دليل الكبرى القاعدة الفلسفية "أنّ كلّ حادث مسبوق بمدّة ومادّة".

دليل الصغرى "مقارنة الوحي للشرائط المادّية الذهنية والجسدية، فهي علل معدّة لنزول الوحي ولا يخرج منها إلّا المفارقات».

الثاني: ثمّ نأخذ نتيجة القياس الأول ونجعله صغرى لقياس كبراه كما يلي:

الكبرى ـ كلّ ما هو مسبوق بزمان ومادّة فهو مادّي.

الصغرى ـ الوحي مسبوق بزمان ومادّة.

إذن الوحي مادّي. [انظر: سروش، السياسة والتديّن، ص 14]

وأدلّة المقدّمات وجدانية ظاهرة.

ويرد على هذا الدليل ما يلي:

القاعدة تتكلم عن المادّيات وكلامنا في الوحي، وهو في سلسلة المجرّدات، فيكون الكلام من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بل حتّى لو سلّمنا بأنّ الوحي من الحوادث، فلا ملازمة بين حدوثه وبين مسبوقيته بالمادّة والمدّة، كما هو مجرى القاعدة؛ لأنّ الموحي هو الله تعالى القديم الأزلي، والوحي وإن توقّف في تحقّقه الخارجي على الموحى إليه، وأنّه مسبوق في نظام الوجود بالمادّة والمدّة أي بوجود آباء النبيّ ﷺ وأجداده الطاهرين إلّا أنّ الوحي أمر إلهي مجرّد ولا يصطبغ بصبغة المادّة [انظر: حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص 165]، ولنا أن نؤمن بتجرّد الوحي وننكر القاعدة من الأساس كما هو مبنى المتكلّمين، فقد أورد على هذه القاعدة عدّة إشكالات من قبلهم، ولم يأخذوا بمفادها، فالعلّامة الحلّي يصف كلام من يأخذ بهذه القاعدة بالبطلان: «وهذا الكلام عندنا باطل لأنّ الإمكان قد بيّنّا أنّه ليس ثابتًا بالأعيان فلا يفتقر إلى محلٍّ» [دياني، القواعد الفلسفية العامّة في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 180]. وصرّح غيره برفضها

فقال: «لا يفتقر حادث إلى المدّة والمادّة وإلّا لزم التسلسل لي كونهما حادثين أيضًا لما يأتي من حدوث الأجسام، فإنّ المدّة والمادّة لا يمكن تحقّقها بدون الجسم» [المصدر السابق، ص 181]. ولعلّ سبب توهّم سروش يرجع إلى أنّ الوجود اللفظي للقرآن يتحقّق بلفظ النبيّ ﷺ، وهو وجود مادّي مسبوق بمادّة ومدّة ولكنّه وجود اعتباري للقرآن، لا حقيقي؛ لأنّ دلالة الحروف الملفوظة على المعاني اعتبارية كدلالة الكتابة عليه، فتلفّظ النبيّ ﷺ ليس محقّقًا لحقيقة القرآن، بل هو وجود لفرد اعتباري له. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 346]

إن قلت إنّ القاعدة مخصّصة، أي أنّها تجري في بعض الحوادث دون بعض فهي وإن كانت عامّةً، لكن لا تجري في الوحي فيخرج منها تخصيصًا.

قلنا القاعدة عقلية والقواعد العقلية لا تقبل التخصيص.

أي أنّها تجري في كلّ ما هو حادث ومنها الوحي، ومنها الوحي فلا يستثنى من القاعدة.

الدليل الثالث: علوّ مضامين القرآن وعدم فهم الناس لها

المضامين العالية للوحي تمنع من فهم الناس له، فلا بدّ من واسطة لصياغة تلك المضامين بقوالب وألفاظ يتيسّر فهمها للناس، وهذا الدور قام به النبيّ ﷺ؛ لذلك كان المضمون والمعنى من الله تعالى واللفظ والصورة من النبيّ ﷺ فيصدق عليه أنّه خالق للوحي بشكل آخر «وهكذا يكون المعنى غير الصور من الله، والصورة من محمد، والنفخ من الله، والمزمار من محمّد، والماء من الله، والوعاء من محمّد ... وعلى حدّ تعبير مولوي تزوّد بالتصوير المضامين العالية للوحي التي لايفهمها الناس، فلا بدّ من واسطة لصياغة تلك المضامين بقوالب وألفاظ يتيسّر فهمها للناس، وهذا الدور قام به النبيّ ﷺ لذلك كان المضمون والمعنى من الله تعالى واللفظ والصورة من النبيّ» [مجموعة مؤلّفين، حوارات مع عبد الكريم سروش، ص 45].

ويمكن تقريب الدليل بنحو آخر وهو أنّ النبيّ ﷺ معصوم، فالألفاظ التي يستخدمها لبيان حقيقةٍ حقٌّ ومنسجمةٌ مع المعنى.

فالوحي يتمتّع بعلوّ المضمون. (صغرى)

وكلّ ما يتمتّع بعلوّ المضمون فالناس لا تفهمه. (كبرى)

ـ النتيجة: الوحي لا يفهمه الناس.

ثمّ نجعل هذه النتيجة صغرى لقياس آخر وهو:

الوحي لا يفهمه الناس. (صغرى)

وكلّ ما لا يفهمه الناس لا بدّ من صياغته ضمن ألفاظ بسيطة يسيرة. (كبرى)

فالوحي يجب أن يصاغ في ضمن ألفاظ بسيطة يسيرة.

الجواب: على فرض قبول وتسلّم هذه المقدّمات، لماذا يجب على النبيّ أن يقوم بتبسيط الألفاظ لهذه المضامين العالية؟! بل الله تعالى قام بالدور نفسه ولذا يقول: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ**﴾ [سورة القمر: 22]. على أنّ الآيات القرآنية تصرّح بأنّ ألفاظ القرآن من الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ [سورة يوسف: 2]؛ إذ تقييده بكونه عربيًّا راجع إلى الألفاظ التي صيغ بها.

وقال تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۞ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ**﴾ [سورة الحاقّة: 44 و45] وهذا تهديد واضح حتى لا يضيف النبيّ شيئًا إلى القرآن والوحي.

بل لا توجد حكمة في تفويض وضع الألفاظ إلى رسول الله ﷺ مع ملاحظة أنّ العلاقة والتأثر بين اللفظ والمعنى جدا دقيقة فالمعنى قد يتغير بمجرد تقديم او تأخير كلمة فما بالك بأيكال مهمة صياغة الكلمات بأسلوبه وتصويره وبما ان المسألة تتمثل في خطورة رسالة الوحي واهميته فالمفروض بمقتضى الحكمة ان يتولى الله تعالى بنفسه انتقاء الكلمات التي تعبر عن مراده. [انظر: حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص 234]

الدليل الرابع: الأخطاء الواقعة في القرآن

وقوع الخطإ في القرآن من المؤشّرات التي تدلّ على بشرية الوحي؛ لأنّ إمكانية وقوع الأخطاء من صفات العلم البشري، ويمكن مشاهدة ذلك من اختلاف تعابير النبيّ ﷺ في القرآن الكريم، يقول سروش في هذا المجال: «فإنّ العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حاليًّا لم يكن للنبيّ علم به، وهذا لا يؤثّر على النبوّة سلبًا؛ لأنّه إنّما كان نبيًّا، ولم يكن عالمًا أو مؤرّخًا» [المصدر السابق، ص 110].

ثمّ صرّح ببشرية القرآن، وأنّ من يقرإ القرآن يجد ذلك من اختلاف تعابيره ﷺ، فهو يؤكّد ذلك قائلًا: «ولو قرأتم القرآن تشعرون أنّ النبيّ أحيانًا يكون في قمّة الجذل والفصاحة،

بينما يكون في أحيان أخرى مفعمًا بالملل، وتجده عاديًّا في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النصّ القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامّة من الوحي» [مجموعة المؤلّفين، حوارات مع عبد الكريم سروش، ص 45].

ويمكن بيانه من ما يلي:

الوحي يعدّ علمًا بشريًّا. (صغرى)

وكلّ علم بشري يتسرّب إليه الخطأ. (كبرى)

ـ والنتيجة: الوحي يتسرّب إليه الخطأ.

ولكنّ الصغرى باطل وادّعاء فارغ من الدليل، ما الدليل على أنّ الوحي من جملة العلوم البشرية؟!

بل إنّ هذا الكلام لو صحّ فإنّه يقتضي أن تصاغ الألفاظ من قبل الله ﷻ لضمان عدم وقوع الخطإ فيه.

بل الوحي من جنس العلم الحضوري؛ لأنّه إلهام، وهو فوق المكان والزمان؛ لأنّ ذات المعلوم تكون حاضرةً عند العالم وهو مختصٌّ بالمجرّدات [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 214]، ولا يتطرّق إليه الخطأ بخلاف العلم الحصولي الذي يمكن أن يتطرّق إليه الخطأ. [انظر: الفياضي، تعليقة على نهاية الحكمة، ج 4، ص 928، التعليقة 36]

فالاثنينية ووجود حاكٍ ومحكيٍّ من صفات العلم الحصولي ـ «وهناك فرق بين لا معنى للخطإ وبين لا وجود وتحقّق لمعنى الخطإ، فلا يصحّ الحديث عن الخطإ وعدم الخطإ في العلم الحضوري أساسًا؛ لأنّ الخطأ يطرح إذا كان هناك مجال مفتوح للحديث عن الحاكي والمحكيّ والمطابق والمطابق وعندها تبحث المطابقة وعدم المطابقة لنصل إلى النتيجة بالصواب أو الخطإ» [معلمي، نظرية المعرفة، ص 84] ـ دون الحضوري الذي هو انكشاف دائر بين النفي والإثبات، فإمّا أن يوجد وإمّا لا يوجد، والمراد من تعبيرهم بالانكشافات الباطلة هو عدم وجود انكشاف أصلًا، بل مجرّد تخيّل وتوهّم، وعليه فما كان هذه صفته وهو العلم المستفاد من الوحي فكيف يتصوّر وقوع الخطإ فيه، بل هو الكاشف عن النبوّة ومعيار صحّة وسقم كلّ كشف، خصوصًا في المسائل الدينية البحتة، كصفات الله التي لا طريق لها إلّا الوحي لعمقها وتعقيدها وبُعد فهمها على أغلب الناس، وكذا نقول بعصمة الوحي في المسائل العلمية، وأمّا مثل

السماوات السبع التي طبّقها بعض المفسّرين على نظريات قائمة على هيئة بطليموس، فهي خطأ في الفهم وتفسير خاطئ، فلا تحتاج بعد عدم التسليم بصحّتها إلى دفع هذا الإشكال بالقول إنّ المعنى من الله تعالى واللفظ من النبيّ. [انظر: حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص 167 و168]

المبحث الرابع:
حقيقة الوحي عند الشيخ عبد الله جوادي آملي وأدلّته والردود

أوّلًا: حقيقة الوحي عند الشيخ جوادي آملي

لمّا كان الوحي من سنخ العلم الحضوري، فلا بدّ من الوقوف ولو إجمالًا على معنى هذا العلم، فالعلم إمّا حصولي وإمّا حضوري، وهي قسمة حاصرة؛ لأنّ حضور المعلوم إمّا بماهيته وإمّا بنفس وجوده، والأوّل هو العلم الحصولي، والثاني هو العلم الحضوري، والحضوري هو العلم بالأشياء بلا واسطة؛ لأنّ المعلوم يحضر عند العالم بذاته وحقيقته، والحصولي في قباله، فهو العلم بالأشياء مع الواسطة، وهي صورة هذه الأشياء، فعلمنا بالخوف والجوع والحبّ والبغض من سنخ العلم الحضوري، أمّا علمنا بجوع شخص أو حبّه أو بغضه فهو من سنخ العلم الحصولي؛ لأنّه بواسطة صورة ذلك المعلوم عندنا. [انظر: جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص 20]

نعم، أرجع بعض المحقّقين العلم الحصولي إلى الحضوري بتحليل عميق [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 294] ببيان أنّ كلّ علم حصولي بلحاظ كونه معلومًا بالذات هو علم حضوري، ولو كان حصوليًّا لزم أن يكون علم النفس بتلك الصورة بواسطة علمها بصورة ذهنية أخرى، فيتسلسل. [انظر: جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا والقرآن الحكيم، ص 159]

وهل يختصّ العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه أو يشمل علم العلّة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته؟ بناءً على أنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علّة قائم به غير مستقلٍّ عنه، وهو مختار الحكمة المتعالية، فيكون العلم الحضوري شاملًا لعلم العلّة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 262]

وهذا ما كشف عنه القرآن الكريم دون الكتب السماوية الأخرى «والقرآن الكريم أوّل كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع، فالكتب السماوية السابقة على ما بأيدينا

ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله، وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل، فإنّ العلم الحضوري عندهم كان منحصرًا في علم الشيء بنفسه حتّى كشف عنه في الإسلام، فللقرآن المنّة في تنقيح المعارف الإلهية» [الحيدري، شرح نهاية الحكمة، الإلهيات بالمعنى الأخصّ، ج 1، ص 26].

وممّا تقدّم يعلم أنّ أصل العلم هو الحضوري فيكون الشهود القلبي أقرب إلى الله تعالى؛ لذلك كان اهتمام القرآن واعتنائه به أشدّ من اعتنائه بالعلم الحصولي، مع أنّ تعرّض القرآن للعلم الحصولي أكثر، وهذا يتّضح من ملاحظة طريق الشهود، فهو صعب وعر لا يتسنّى إلّا للأوحدي من أولياء الله تعالى.

هذا مضافًا إلى أنّنا إذا لاحظنا الوحي والقرآن الكريم نجد أنّه علم حضوري ووحي شهودي؛ إذ لا حجاب بين النبيّ والواقع المشهود له فلا حجاب ولا صورة. [انظر: جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا والقرآن الحكيم، ص 160]

فاللفظ والمعنى بوصفهما صورةً خياليةً وإن كان حاصلًا في خيال النبيّ وهو بشري في هذا المقام، لكنّه من حيث أصل وجوده في خياله ﷺ تنزّل من عالم الملكوت الأعلى والحضرة الإلهية، فلا مكان هناك للوضع والاعتبار فهو علم لدني من لدن الله تعالى خاصّةً لرسله وأوليائه عليهم السلام. [انظر: الشيرازي، خزانة الخيال، ج 1، ص 91 - 93]

«أي أرسلنا وحيًا على الروح المطهّرة للرسول الأكرم غير قابل للوصف، فلا مكان هناك للوضع، وإذا لم يكن ذلك المقام مكانًا للوضع فعلمه لدني، وليس العلم اللدني في رديف العلوم الأخرى ليكون لها محمول وموضوع، فعندما يكون العلم مأخوذًا من لدن ومن عند الله يكون لدنيًّا، ولا مجال هناك للحديث عن الألفاظ، وليس هناك قماش للكلمة ولا قميص للمقالة والكلمات والعقود والعربية والفارسية، فمكان كسوة اللفظ مكان أدنى من اللدن، ومكان العربية أنزل منه، وإلّا فذلك المقام ليس مقامًا للّفظ ﴿**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**﴾ [سورة النجم: 11]، فما رآه القلب ليس كذبًا ولم يقل كذبًا، بل رأى صدقًا، ويعتبر القرآن ذلك الإدراك الحضوري وذلك الشهود رؤية، يقول عن إبراهيم الخليل: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾ [سورة الأنعام: 75]. لقد أرينا إبراهيم روح العالم وصلة العالم بالمبدإ الذي يطلق عليه اسم الملكوت، وحينئذٍ حصل إبراهيم الخليل على تلك المعارف الغيبية بالشهود الباطني» [جوادي آملي، معارف القرآن، ص 341 و342].

فأكمل مراتب الإنسان هي شهوده ورؤيته للوحي بقلبه ونفسه، فتكون الحقيقة واضحةً له لا إبهام فيها، وهذا من أهمّ مقوّمات الوجود الطاهر للإنسان الكامل [انظر: جوادي آملي، سلسلة بحوث فلسفة الدين، ص 214]، فحقيقة الوحي القرآني الإلهي تتمثّل بإلقاء العلوم والمعارف الغيبية وإنباء الأمم على قلب النبيّ [انظر: جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص 151]، وهنا إشكال عويص قلّ من تعرّض لجوابه، وخلاصته أنّ المجرّد التامّ المخزون في خزائن الله تعالى أمر حقيقي عيني، ومرتبته المثالية والمرتبة المتنزّلة لعالم الطبيعة أيضًا أمران عينيان حقيقيان، فلا بدّ من كون العالي حقيقةً بمعنى الفاعل المقوّم لغيره [انظر: الكاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ص193] والنازل رقيقته، وهي الواسطة اللطيفة الرابطة بين شيئين وإمدادها من حقيقتها. [انظر: المصدر السابق، ص 232]

وهذا لا مشكلة فيه، إنّما المشكّل في الكتاب، فالعالي منه أمر حقيقي عيني، والنازل منه ليس رقيقةً لتلك الحقيقة، بل أمر اعتباري وضعي؛ إذ من الواضح أنّ اللفظ أمر اعتباري موضوع بالدلالة الوضعية، وما يفهم منه أمر ذهني لا عيني. [انظر: الأصفهاني، بحوث في الأصول، رسالة الأصول على النهج الحديث، ص 23]

نعم، بلحاظ الانطباق على بعض المصاديق يكون موجودًا عينيًّا حقيقيًّا، والنتيجة أنّه كيف يمكن انسجام الاعتباري مع العيني الحقيقي؟

والجواب: أنّ نفس الإنسان موجود حقيقي عيني، وكذا أدواتها الإدراكية، ولها علمان شهودي وحصولي، والنفس بجميع شؤونها وروافدها محلّ قبول فيض الله تعالى مع بقائها على صفة الاختيار، وللنفس النبوية بما آتاها الله تعالى القدرة على التأليف بين الحقيقة والاعتبار، وتحويل الشهود إلى علم حصولي، والحقيقة العينية إلى الرقيقة الاعتبارية الذهنية، مع لحاظ أنّها ذهنية بالمقايسة إلى الخارج، وإلّا فهي كذلك بلحاظ وجودها في النفس أمر حقيقي، ولا دخل للنفس النبوية المعصومة إلّا استماع ما تتلقّاه من الوحي ووعيه وتعلّمه وحفظه. [انظر: جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص 280 و281]

ولكنّ ما تقدّم من البيانات حول حقيقة الوحي لا يعدو أن يكون من باب شرح الاسم، وليست حدودًا أو رسومًا حقيقيةً لصعوبة معرفة حقيقة الوحي لنا، فإذا لاحظنا الوحي والقرآن الكريم نجد أنّه علم حضوري ووحي شهودي، فلا حجاب بينه وبين الواقع المشهود له، والمعنى كصورة خيالية وإن كان حاصلًا في خيال النبيّ، وهو بشري في هذا المقام،

لكنّه من حيث أصل وجوده في خياله ﷺ تنزّل من عالم الملكوت الأعلى والحضرة الإلهية، فلا مكان هناك للوضع والاعتبار، فهو علم لدني من لدن الله تعالى خاصّةً لرسله وأوليائه.

ثانيًا: بيانات الشيخ جوادي آملي في تقريب حقيقة الوحي

ذكرت بعض البيانات تفيد في تقريب حقيقة الوحي للأذهان، منها أنّ للقرآن وجودين علميًّا وعينيًّا، والعلمي له مراتب بعضها فوق بعض نزولا وصعودا بحسب قوسي الصعود والنزول قال تعالى ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۞ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ [سورة الزخرف: 3 و4]، وله مراتب وسطى ما بين عالم المادّة والألفاظ، وبين عالم التجرّد التامّ، وهي كما يلي:

1ـ مرتبة ذات الباري تعالى، وهي مرتبة عين حقائق عالم الوحي.

2ـ مرتبة التمام المحض أو الصادر الأوّل، وهذه المرتبة من وجود الإنسان الكامل يتلقّى فيها المعارف والأحكام والحكم من الله تعالى.

3ـ مرتبة التمام غير المحض، وهي التي يأخذ فيها الملائكة الوحي من الصادر الأوّل.

4ـ مرتبة المثال، وهي فوق عالم الطبيعة.

5ـ مرتبة المادّة وهي مرتبة السمع والبصر والبدن المادّي للإنسان الكامل. [جوادي آملي، أدب فناء المقرّبين، ج 1، ص 150]

6ـ المرحلة البشرية المعروفة، وهي مرحلة تلقّي النبيّ ﷺ للوحي من الأمين جبرئيل عليه السلام [جوادي آملي، تفسير الإنسان بالإنسان، ص 61 و62]. «إنّ القرآن والآيات المنزلة هي بعينها آيات كلامية عقلية، في مقام وكتب لوحية، في مقام وأكوان خلقية، في مقام وألفاظ مسموعة بهذه الأسماع الحسّية، أو نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف بهذه الأبصار الحسّية، فالحقيقة واحدة، والمجالي متعدّدة، والمشاهد مختلفة، والمواطن كثيرة» [جوادي آملي، حول الوحي والقائد، ص 279]. وأمّا العيني فهو الوجود الحقيقي الخارجي ـ الشامل للطبيعي والمثالي والعقلي ـ وهو منشأ الآثار. [انظر: جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا والقرآن الحكيم، ص 9 و17]

والمهمّ من هذين القسمين ـ بلحاظ الهداية والدعوة الى الله تعالى ـ هو الوجود والوحي العلمي والآيات الناطقة بالوحي أكثر من أن تحصى، قال تعالى: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ**

الْقَصَصِ﴾ [سورة يوسف: 3]، ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَـذَا الْقُـرْآنُ**﴾ [سورة الأنعام: 19]، ﴿**وَاتْـلُ مَـا أُوحِيَ إِلَيْـكَ مِـن كِتَـابِ رَبِّـكَ**﴾ [سورة الكهف: 27]، ﴿**فَاسْتَمْسِـكْ بِالَّـذِي أُوحِـيَ إِلَيْـكَ**﴾ [سورة الزخرف: 43]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة. [انظر: جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص 151]

من هنا يتبيّن الفرق بين شهود العرفاء وشهود وكشف الأنبياء، وهو في مجال التشريع؛ إذ إنّ الأنبياء مكلّفون بإبلاغ الرسالة دون غيرهم من العرفاء الذين عملوا ووصلوا إلى أعلى درجات التقوى، فانكشف لهم بعض الحقائق [انظر: جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا والقرآن الحكيم، ص 211]، كحارثة بن مالك الذي قال عنه رسول الله ﷺ: «عبدٌ نوّر الله قلبه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 22، الباب 37، الحديث 126]. فما يميّز الوحي عن سائر العلوم والمعارف، هو أنّ الإنسان في تحصيله للمعارف مختار في تفكيره، فكلّ النتائج التي يستنتجها من خلال النظر والاستدلال في مختلف العلوم مصيبًا كان أو مخطئًا فهي بيد الإنسان المفكّر حدوثًا وبقاءً، أمّا الوحي المعهود الذي نزل على قلب رسول الله ﷺ فهو الذي ينال الرسول ﷺ لا العكس، فهو عهد من الله تعالى لا يتوجّه إلّا لأصفيائه، وليس للرسول ﷺ أدنى دخل فيه إلّا القبول، قال تعالى: ﴿**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى**﴾ [سورة النجم: 10]، فالوحي الإلهي لا يماثله ولا يشابهه ولا يساويه شيء من العلوم العقلية والنقلية التي بيد الإنسان، بل العلوم الإنسانية بأنواعها يخالجها الشكّ والسهو والنسيان، وقد يخالطها إبليس، وهي قابلة لوقوع الخطإ بخلاف الوحي الإلهي؛ لأنّه بيد العصمة المطلقة والعلم المطلق وهو الله ﷻ [انظر: جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص 181 و182]؛ لذا كان تبيانًا لكلّ شيء شاملًا لكلّ ما يحتاج إليه البشر في كلّ أحوالهم في أيّ زمان ومكان. [انظر: جوادي آملي، منبع الفكر، ص 181]

ممّا تقدّم يتبيّن أنّ حقيقة الوحي هي القرآن الجامع بين الوجودين العلمي والعيني بكلّ مراتبهما صعودًا ونزولًا تكوينًا وتشريعًا، «إنّ هذا المنزل من الكلام على نبيّنا ﷺ قرآن وفرقان جميعًا، وسائر الكتب السماوية فرقان فقط، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني، فالمنزل بما هو كلام الحقّ نور» [الشيرازي، الأسفار، ج 7، ص 23].

فالقرآن الكريم لفظًا ومعنًى نور من الله ومعصوم من الخطإ والزيغ بعصمة الله تعالى، ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ [سورة فصّلت: 42]، يختصّ به وليّه الكامل؛ من هنا كان لا بدّ من واسطة في نزول الوحي الإلهي تتمثّل بالانسان الكامل ولتوضيح ارتباط الوليّ الكامل بالله تعالى بواسطة الملك لا بدّ من بيان أمور:

1ـ تقدّم أنّ الإنسان الكامل جامع لكلّ كمالات النشأة الوجودية، ابتداءً من أضعف وجود وهو وجوده العنصري المادّي المحدود بقوانين الطبيعة، مرورًا بمرحلة الاكتفاء، ووصولًا إلى أعلى المراتب التامّة.

2ـ في أعلى المراتب، وهي مرحلة التمام المحض أو الصادر الأوّل لا يكون لأيّ ملك حضور، فواسطة الفيض هو الظاهر الأوّل، ومنه تأخذ الممكنات الفيض الإلهي. نعم، في المرحلة المتوسّطة (مرحلة الاكتفاء بين الوجود التامّ والوجود الضعيف) يكون للملائكة حضور ومهمّة بعضهم هي تبليغ الوحي.

3ـ أنّ العقل والصادر الأوّل حينما يتلقّى الفيض المتمثّل بالعلوم والمعارف والأحكام من ذات الحقّ تعالى ويتنزّل بها لتتلقّاها منه الملائكة في المرحلة المتوسّطة فتكون مصاحبةً للوليّ الكامل في هذه المرحلة، بل هي شأن من شؤونه وهنا تلقي الملائكة في قلب الوليّ الكامل ما تلقّته من الحقائق في بعض المراتب في هذه المرحلة، وهي مرحلة المكتفي، قال تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۞ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ**﴾ [سورة الشعراء: 193 و194]، وبعد ذلك بالتجلّي بواسطة الملائكة يلتقى الوحي من مرحلة المكتفي ليجري على اللسان الطاهر لوليّ الله الكامل في مرحلة الطبيعة، ومن لسانه إلى مستمعيه وفي كلّ هذه المراحل تحيط كثير من الملائكة بالوحي ليكون مصونًا من كلّ تحريف ﴿**إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ۞ لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**﴾ [سورة الجن: 27 و28]، ﴿**بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۞ كِرَامٍ بَرَرَةٍ**﴾ [سورة عبس: 15 و16].

4ـ أنّ الملك شأن من شؤون الإنسان الكامل، ومعنى ذلك أنّ غير الكمّل من البشر لهم إرادة أي يستحضروا صور الأشياء في أذهانهم أو أعدامها، فوجودها وعدمها رهن إرادتهم، ولكن هذه الأشياء بما هي لها وجودٌ مستقلٌّ خارجيٌّ واقعيٌّ منفصلٌ عن ذهن الإنسان غير منوط بارادته، بينما وجود الأشياء الخارجي في الجنّة يكون رهن إرادة الانسان، قال تعالى: ﴿**عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا**﴾ [سورة الإنسان: 6]، فقد ورد في تفسيرها «فإذا أراد المؤمن أن يجري نهرًا خطّ خطًّا، فينبع الماء من ذلك الموضع ويجري بغير تعب» [الطبرسي، مجمع البيان، ج 9، ص 616]. وكذا ذكر السيّد الطباطبائي: «ينبغي أن يحمل تفجيرهم العين على إرادتهم جريانها؛ لأنّ نعم الجنة لا تحتاج في تحقّقها والتنعّم بها إلى أزيد من مشيّة أهلها، قال تعالى: ﴿**لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاؤُونَ**﴾» [الطباطبائي، الميزان، ج 20، ص 125].

فتحصّل أنّ ملك الوحي ليس واسطةً غريبةً، فوجوده ببركة الوليّ الكامل وعلاقته به كالعلاقة بين أصحاب الجنّة وما يريدون، لكنّ تلك في الجنّة وهذه الكرامة لوليّ الله الأعظم في هذه الدنيا، والكلّ بإذن الله تعالى. [انظر: جوادي آملي، أدب فناء المقرّبين، ج 1، ص 128 - 130] «وعلى هذا الأساس إذا أراد العلم النازل على قلب النبيّ بصورة وحي أن يعرض في نشأة الطبيعة فلا مناصة من بيانه بصورة ألفاظ، وبما أنّ عالم الألفاظ هو عالم اعتباري فإنّ ذلك الموجود الحقيقي يتنزّل بأسلوب فنّي في قالب الاعتبار، وقد يسأل: بما أنّ الموجود الحقيقي يبيّن في قالب الألفاظ الاعتبارية، فما هو وسيط الربط بين التكوين والاعتبار؟ وفي أيّ موضع يتنزّل أمرًا حقيقيًّا ما في قالب أمر اعتباري؟ لكن مع وجود الإنسان الكامل والكون الجامع فإنّ هذه المعضلة تحلّ بسهولة؛ لأنّ الإنسان عبارة عن عجينة من الطبيعة وماوراءها، ومزيج من التكوين والاعتبار، فمثلما أن في طرف العجين انعقدت الطبيعة وماوراءها، وتكوّنت عقدة بينهما، كذلك امتزج التكوين والاعتبار مع بعضهما البعض، ومن يرعى في مجال التكوين هذة العجينة هي يد الغيب الإلهية، ومن يرعاها في نطاق الاعتبار هي يد الغيب الإلهية أيضًا؛ من هنا عند تنزّل حقيقة الوحي من نشأة العقل لا يقوم النبيّ بتنظيم ألفاظ الوحي بنفسه، بل يتلقّى الألفاظ والمعاني معًا من المبدإ. وكلتا نشأتيه الاعتبارية والتكوينية بيد الله تعالى فنشأة الإنسان الاعتبارية، هو أنّه عبارة عن موجود ومظهر من المظاهر الإلهية، ومن ثمّ يتوافق ذلك التجلّي التكويني الإلهي مع نشأته الاعتبارية، وتخرج تلك الحقيقة العينية في قالب اعتباري ويسمع النبيّ هذه الحقيقة التكوينية أيضًا في قالب الألفاظ الاعتبارية» [جوادي آملي، حقيقة الدين، ص 125 و126].

والخلاصة: من خلال ما تقدّم تبيّن لنا أنّ حقيقة الوحي عند الشيخ جوادي آملي هي علم حضوري ووحي شهودي، فلا حجاب بين النبيّ الأكرم ﷺ والواقع المشهود له ولا صورة، وأنّ للوحي القرآني وجودين علمي وعيني، وأنّ حقيقة الوحي القرآن الجامع بين الوجودين بكلّ مراتبهما صعودًا ونزولًا تكوينًا وتشريعًا، وأنّ الإنسان الكامل هو الكون الجامع للوجودين ومصداقه الأكمل النبيّ، فالنبيّ الأكرم ﷺ بعد تنزّل حقيقة الوحي من نشأة العقل ليس له إلّا تلقّي الألفاظ والمعاني من المبدإ.

ثالثًا: أدلّة الشيخ جوادي آملي على حقيقة الوحي

استدلّ الشيخ جوادي آملي على ما ذهب إليه من حقيقة الوحي بأمور:

الأوّل: وهو قياس يتشكّل من صغرى وكبرى.

الصغرى: أنّ الوحي والقرآن لا يقع فيه الخطأ.

الكبرى: كلّ ما لا يقع فيه الخطأ فهو من سنخ العلم الحضوري.

إذن فالوحي من سنخ العلم الحضوري.

دليل الصغرى:

1ـ أنّ مصاديق الباطل من الشكّ والوهم والخيال من نفث الشيطان، وليس له أزيد من التجرّد الوهمي ـ وهي المعنى العقلي إذا قيّد بالصورة الحسّية أو الخيالية ـ أمّا التجرّد العقلي ـ التجرّد عن المادّة وآثارها ـ وهي صفة الوحي فلا مجال لتطرّق الباطل إليها. [انظر: جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية، ص 102]

2ـ بعد أن ثبت بالدليل عدم وجود نبيٍّ بعد الرسول محمّد ﷺ، وأنّه خاتم الأنبياء ولا كتاب بعد القرآن الكريم، فلو جاز الخطأ والانحراف على القرآن لزم انقراض أصل النبوّة والرسالة مع أنّها ضرورية التحقّق [انظر: جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا والقرآن الحكيم، ص 12]؛ إذ ذُكرت ثلاث طرق: طريق الفلاسفة وطريق العرفاء ـ وهما برهانيان ـ وطريق المتكلّمين. [انظر: جوادي آملي، حقيقة الدين، ص 66]

دليل الكبرى

إضافةً إلى ما تقدّم ـ من الدليل على أنّ الخطأ لا يقع في العلم الحضوري ـ عند بيان حقيقة الوحي عند الشيخ جوادي آملي، فإنّ العلم الحضوري لا يمكن إقامة البرهان عليه لا أنّه لا يحتاج إلى دليل؛ إذ إنّ «المشهود العيني قبل ان يترجم عنه بالمفهوم الحصولي وجود خارجي لا يمكن البرهان المفهومي عليه وانه بنفسه بينة الهية غنية عن الاستشهاد» [جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية، ص 103].

الثاني: أنّ نسبة الهداية إلى الله تعالى ذاتية، والهادي من صفاته الفعلية التي تنتزع من مقام الفعل لا من الذات، فلا بدّ لها من مظهر خارجي، والوحي والقرآن العيني والعلمي مظهر لاسمي الله تعالى الهادي والمهديّ، والقرآن الناطق والمظهر التامّ للقرآن هو الإنسان الكامل، ومن تجلّياته ومظاهره أنّه هادٍ مهتدٍ قال تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن**

﴿يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّيَ إِلَّا أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [سورة يونس: 35]. فالإنسان الكامل هو الهادي وهو الصراط المستقيم، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة هودٍ: 56] فيجب اتّباعه، ولا هداية إلّا بفعله، وفعله الحقّ المطلق، وإلّا لما أوجب الله ﷻ اتّباعه، وما هذا صفته فهو من العلم الحضوري؛ إذ لا مسرح لوقوع الخطإ فيه، فثبت أنّ الوحي من سنخ العلم الحضوري دون الحصولي. [انظر: جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا والقرآن الحكيم، ص 22 و23]

الثالث: أنّ الوحي الإلهي فعل الله ﷻ، وما كان كذلك لا يكون إلّا بأعلى درجات الطهارة والكمال وفوق ما تدركه العقول، فهو نزل من أشرف العوالم، قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۞ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الزخرف: 3 و4]. وممّا يؤيّد أنّه فعل الله تعالى ما دلّ من الآيات على أمر الله رسوله ﷺ بالقراءة والتلاوة، وأنّه من إلقاء الله تعالى، وأنّه ﷺ جعله بلسان عربي مبين، وغير ذلك، ولا شكّ في ظهور هذه العناوين في اللفظ، قال تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [سورة العلق:1]، ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [سورة الكهف:27]، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [سورة الفرقان: 32]، ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف:2] ﴿رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً﴾ [سورة البيّنة: 2]، فتبيّن ممّا تقدّم أنّ القرآن بجميع معانيه وألفاظه وتفاصيله من الله تعالى، وما كان كذلك فلا تكون حقيقته إلّا من عالم الربوبية من مخزون علمه ﷻ. [انظر: جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص 134]

ولا تنفكّ حقيقة القرآن العينية عن العلمية، «والقرآن العيني ـ حقيقة القرآن في اللوح المحفوظ وعالم التكوين ـ لا ينفكّ عن القرآن العلمي ـ الوجود العلمي للقرآن في السقع الربوبي ـ في وصف من الأوصاف الكمالية الوجودية أصلًا؛ لأنّ دعوة القرآن العيني هي نفس دعوة القرآن العلمي؛ ولذا أفرد الضمير في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنفال: 24]. ولم يثن؛ لأنّ الرسول ـ الذي هو من أظهر مصاديق القرآن العيني ـ لا يدعو إلّا بما دعا الله الناس إليه» [جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا عليه السلام والقرآن الحكيم، ص 27].

رابعًا: موقف الشيخ جوادي آملي من الوحي عند سروش

مناقشة الأدلّة التي ساقها سروش لإثبات بشرية الوحي:

مناقشة الدليل الأوّل

خلاصته أنّ تجارب الأنبياء تشابه تجارب العرفاء والشعراء.

وجوابه أنّ أبرز وأعظم مصداق للإنسان الكامل هو الصادر الأوّل الرسول الأعظم محمّد ﷺ، ومن هنا تكون كلّ حركاته وسكناته لله ربّ العالمين، بل يكون سمعه سمع الله وبصره بصر الله، ويده ولسانه يد الله ولسانه، فكان الله تعالى هو الناطق والسامع وهو المتكلّم، وهو الفاعل. [انظر: جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص 174] فالانسان الكامل المتمثّل بشخص الخاتم ﷺ والهادي إلى الله تعالى فكلّ سلوك وكلّ طريق إلى الله تعالى هو الدالّ عليه ﷺ، فهو في المرتبة السابقة على كلّ سلوك وكشف و شهود، فهو الميزان الذي يفرق به بين الحقّ والباطل، فتحصّل أنّ العين الصافية للوحي هي منبع لكلّ كشف وشهود، فكيف تكون تجارب العرفاء هي الموصلة للوحي والنبوّة؟! [انظر: جوادي آملي، عليّ بن موسى الرضا عليه السلام والقرآن الحكيم، ص 212]

مناقشة الدليل الثاني

كان دليله القاعدة الفلسفية، وهي مسبوقية كلّ حادث بمدّة ومادّة، ولكنّ معنى قاعدة "أنّ كلّ حادث مسبوق بالمادّة والمدّة" هو أنّ الحادث موصوف بالإمكان الماهوي المحدود بضرورتي الوجود والعدم [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 55]، أمّا الحادث الذاتي الموصوف بالإمكان الفقري فلم يسبق بشيء أصلًا؛ لأنّه غير مسبوق بالعدم الذاتي فحقيقته التعلّق والفقر. [انظر: المصدر السابق، ص 62]

نعم، الحادث الزماني حامل للإمكان الاستعدادي، فهو مسبوق بالمادّة والمدّة، ولا معنى للاستعداد إلّا القبول لا الفعل والعطاء. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 151] فالنبوّة بلحاظ كونها حادثًا زمانيًّا مسبوقة باستعداد النبيّ ﷺ، ولكنّ هذا وإن تمّ لا يثبت للنبيّ إلّا الاستعداد والقبول بدون الفعل والتوليد، فإسناد الوحي إلى الله تعالى إسناد للفاعل الموجود، فالوحي حقيقة مجرّدة لا نصيب للمادّة وآثارها فيها، وإسناده إلى النبيّ ﷺ إسناد للقابل المستعدّ، وهو أمر مادّي، فالوحي إلهي من الله تعالى، ولا سهم للقابل في إيجاده. [جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص 208]

مناقشة الدليل الثالث

كانت دعواه في هذا الدليل أنّ مفاهيم القرآن عالية لا يفهمها الناس، فلا بدّ من القول أنّ النبي ﷺ صاغها من نفسه.

وجوابه تقدّم أنّ حقيقة الوحي والقرآن حقيقة نازلة من لدن الله تعالى إلى الرسول ﷺ، فتلقّاها بنفسه الطاهرة، فتجلّت عنده ﷺ حقيقة الكلام الإلهي، ثمّ ظهرت بقالب اللفظ، وبعبارة أخرى هذه الحقيقة تنزّلت بلسان عربي مبين، فهو فعل الله تعالى لفظًا ومعنًى، ولو كانت الألفاظ من النبيّ ﷺ لانتفى إعجازه [انظر: جوادي آملي، حول الوحي والقائد، ص 78]، فالقرآن الكريم حين نزوله نزل على شكل ألفاظ مرتدية لباس اللغة، فكان عربيًّا، أمّا في المقام المكنون فلا كلام عن الألفاظ، بل هو حقائق نورية، وهذا ما قدّمنا بأنّه أمر مجرّد يتحوّل إلى أمر لفظي مادّي، وذلك بفضل الروح الطاهرة للخاتم ﷺ، لكن بدون أيّ تصرّف منه حتّى بالألفاظ، بل هو متلقٍّ وحسب. [انظر: جوادي آملي، الوحي والنبوّة في القرآن، ص 11]

«واعلم أنّ من صفا وجه قلبه عن نقوش الأغيار، ونفض عن ذاته غبار التعلّقات... فإذا رجع إلى مرتبته البشرية بعد أن أفيض عليه من الحقّ معارف القرآن والوحي، فصار ينطق ويتكلّم بكلام ربّ العالمين» [الشيرازي، الأسفار، ج 7، ص 22].

مناقشة الدليل الرابع

وجوابه أنّ السيرة العملية المتواترة للرسول ﷺ المؤيّدة بقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [سورة النجم: 3 و4] الدالّ على عصمته ﷺ في عقله النظري والعملي، تمنع من وقوع الأخطاء في القرآن: «يقول الرسول الأكرم في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ**﴾ أنا تحت ولاية الله تحقيقًا، ووليّي المباشر هو الله الذي أنزل القرآن، وهو يتولّى الصالحين. فإذا وصل الإنسان إلى درجة يكون فيها تحت ولاية الله، فإنّ الوليّ يدير جميع شؤون المولى عليه، فكلّ ما يراه الإنسان الكامل ويسمعه ويعمله فهو مع حضور الله وتحت إدارته، وبناء على هذا فلا يفهم خطأً ولا يرتكب خطأً، فهو مصون في العقل النظري، ومصون في العقل العملي أيضًا. فلا تقبل المنطقة العلمية للمعصوم الخطأ، ولا ترتكب منطقته العلمية خطأً؛ لأنّ وليّه الله وهو بكلّ شيء عليم، ورسول الله ﷺ تحت ولاية الله سبحانه المباشرة، فكلّ ما يفهمه يفهمه صحيحًا؛ لأنّه تحت

إدارة مبدإ عالم الوجود» [جوادي آملي، المعاد والقيامة في القرآن الكريم، ص 349 و350]. فلو لم يكن كذلك لما كان رحمةً وقدوةً للعالمين؛ لعدم اطمئنان الناس بصدقه إذا أمكن حصول الخطإ عنده، فلا يكون حجّةً عليهم من الله تعالى، وكذا الكلام في نفس الوحي؛ إذ إنّه الواسطة بين الله تعالى ونبيّه ﷺ.

المبحث الخامس:
الاشتراك والافتراق بين المنهجين عند كلا الشخصيتين

أوّلًا: المباحث المشتركة

ولحاجة الناس الملحّة للنبوّة أثبتها الله تعالى عن طريقي المبدإ الفاعلي والمبدإ الغائي، أمّا الطريق الأوّل (المبدأ الفاعلي) فالله تعالى ربّ العالمين، ومعنى الربّ مربّي الأشياء، ومنها الإنسان، فكان إلزامًا احتياج الإنسان للدين المتمثّل بـ "الوحي والنبوّة".

وأمّا الطريق الثاني (المبدأ الغائي) وهو ضرورة المعاد، فهدف الإنسان هو السعي للتكامل وصولًا إلى المعاد، وهذا طريق يحتاج إلى دليل ومرشد، وما الطريق إلّا الصراط المستقيم المتمثّل بالأنبياء عليهم السلام [جوادي آملي، تسنيم، ج 1، ص 429]، وقد بيّن الحكماء والمتكلّمون السابقون كالفارابي وصدر المتألّهين والخواجة نصير الدين الطوسي تفاصيل هذه الطرق في قواعد مهمّة. [انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 488؛ ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 487؛ الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 548]

هذا إجمال ما ذكره الشيخ جوادي آملي حول أصل النبوّة وضرورة الإيمان بها والدليل عليها، ويقرب من هذا الاعتقاد ما ذكره سروش؛ إذ جعل محورية كون الإنسان مسلمًا هو الاعتقاد بنبوّة نبيّ الإسلام محمّد ﷺ؛ لذلك قال في جوابه على أحد المفكّرين حينما سأله عن مسألة الاعتقاد بالنبوّة ما نصّه: «إنّ النقطة المركزية والمحورية لجميع المسلمين هي الاعتراف بنبوّة نبيّ الإسلام، والاعتقاد بالله والمعاد، فربّما يعتقد أحد الفلاسفة بالله الواحد بدون الاستعانة بتعاليم الأنبياء، ورسالة حيّ بن يقظان تتضمّن في أصل موضوعها هذا المعنى بالذات، وإنّ فيلسوفًا استطاع طيّ طريق الأنبياء بأدوات العقل والاستعانة بالفكر، وتوصّل إلى الاعتقاد بالله والتوحيد؛ ولذلك فإنّ التديّن بدين معيّن لا يبدأ من التوحيد، رغم أنّ جميع الأديان التوحيدية تعتقد بالله الواحد. فالشخص المتديّن هو من يعترف بنبيّ ذلك الدين الذي يعتنقه، في حين أنّه إذا لم يعترف الشخص بأيّ سبب إنساني، أو تاريخي بأنّ

نبيّ ذلك الدين ليس نبيًّا، بل يعتقد بأنّه نابغة، فمثل هذا الشخص لا يعدّ متديّنًا بذلك الدين، وكما قلنا إنّ شخصية النبيّ والكتاب والسنّة تعدّ من ذاتيات الدين، وبعبارة أخرى إنّها من الأجزاء المنطقيه المأخوذة في تعريف الدين» [سروش، بسط التجربة النبوية، ص 277].

ومن نقاط الاشتراك أيضًا مسألة وحيانية معاني القرآن؛ إذ تقدّم استدلال الشيخ جوادي آملي بأكثر من دليل على إثبات إلهية معاني القرآن الكريم [انظر: جوادي آملي، الوحي والنبوّة، ص125]، وهذا ما صرّح به سروش؛ إذ بيّن في أحد لقاءاته بأنّ مضمون الوحي من الله تعالى، وإن كانت ألفاظه من صنع النبيّ ﷺ، «إلّا أنّ النبيّ خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكنّ هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون، لأنّه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبيّ أن يصوغه في إطار صوري ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاصّ» [رضائي، بسط التجربة النبوية أم نفيها؟ نقد نظريات ملتبسة، مجلّة نصوص معاصرة، العددان 17 و18، ص 58].

ثانيًا: موارد الافتراق بين المنهجين

كان من المهمّ التعرّض للمنهج المعرفي لطرفي هذة الدراسة، وهما الشيخ جوادي آملي والدكتور عبد الكريم سروش. أمّا الأوّل فبعد مراجعة كتبه نجد بوضوح أنّ النهج العامّ في كتاباته هو منهج الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين، وهو المنهج الذي أوجد التنسيق المتكامل بين الوحي والعقل والشهود، مع رفض أيّ فلسفة أو عرفان وكشف يعارض ويصادم ثوابت الشريعة الإسلامية الغرّاء، وهذا ما نجده في أهمّ مؤلّفاته، فلا تخلو كلّ مؤلّفاته من آية أو رواية، إضافةً إلى البراهين، فانتماء الشيخ جوادي آملي إلى مدرسة الحكمة المتعالية يبرّر قدرته على انتزاع المعاني والمحتويات وعرضها بقوالب عقلية، فهو يستنطق النصوص لينتزع المحتوى ويعيد النتائج إلى مبانيها، أي يحاول أن يكشف العناصر الفاعلة في فهم الحقائق ويؤيّدها من خلال القرائن التي يستفيدها من السياقات؛ ليثبت صحّة ما اكتشفه من العناصر البنيوية، بحيث إنّ ذهن القارئ لأبحاثه ينتقل من خانة معرفية إلى أخرى، ومن إطار مفاهيمي وحياني إلى إطار مفاهيمي عقلي بشكل يسير، فمن الاشكالات التي عالجها جدلية التناسق المعرفي بين العلوم، فسعى للمقاربة بين علوم الوحي والعلوم الأخرى، وهذا ما نجده بوضوح في كتابه "الوحي والنبوّة" في الصلة الرابعة المعنونة بـ"في سبب ضرورة النبوّة

مـن الله إلى النـاس"، فبـيّن أوّلًا المقدّمـات المناسـبة فيقـول: «الإنسـان موجـود متفكّـر مختـار، فقوامـه بالعلـم الصائـب، وحياتـه بالعمـل الصالـح، فـلا بـدّ مـن تدبـير الله إيّـاه بالعلـم النافـع والعمـل الـزاكي الفالـح» [جـوادي آمـلي، الوحـي والنبـوّة، ص 35].

فقـد بـيّن مقدّمـةً حاصلهـا أنّ كـون الإنسـان مفكّـرًا حيثيـة معلّلـة بالعلـم النافـع، وكونـه مختـارًا حيثيـة مقيّـدة بالعمـل الصالـح، وعلّـة إيجـاد هـذه الحيثيـات هي التدبـير الإلـهي والعلّـة المطلقـة؛ لذلـك نجـد تناسـقًا صوريًّـا ومضمونيًّـا نصـل فيـه إلى نتيجـة جوهريـة وهي التطابـق بـين مـا هـو عقـلاني وبـين مـا هـو نـصّي، وهـذا مـا نجـده في تفسـيره أيضًـا فمنهجـه قائـم على تبـنّي ثلاثـة مصـادر أساسـية هي القـرآن والسـنّة والعقـل. [انظـر: الحسـاني، نظائـر الوسـط المعـرفي بـين المفهـوم القـرآني والمفهـوم الفلسـفي عنـد آيـة اللـه الشـيخ جـوادي آمـلي، موقـع الاجتهـاد، ijtihadnet.net]

وأمّـا الدكتـور سروش فمـن يراجـع كتاباتـه لا يجـد أنّـه يتبـنّى منهجًـا معرفيًّـا واضحًـا بحـدود، فمـرّةً يدمـج المنهـج التخصّـصي بغـير التخصّـصي، وهـذا مـا نجـده في كتاباتـه؛ إذ تجـاوز الأطـر المنهجيـة في تحليـل المسـائل الفكريـة في الديـن، فلـم يعتمـد المنطـق العلـمي القائـم على البرهـان والاسـتدلال السـليم، فطريقـة طرحـه للأفـكار هي طريقـة الناقـد الثقـافي المتحـرّر الذي يجتهـد ويقـدّم الأطروحـات والحلـول بمـا يحلـو له، بعيـدًا عـن التخصّـص العلـمي الذي يعتمـد على النقـد البنـاء في تحليـل الأفـكار وقبولهـا أو رفضهـا، فمثـلًا تجـده يتنـاول مسـائل المعرفـة الدينيـة والعقائد الإسـلامية كمسـألة الإمامـة والنبـوّة وغيرهـا مـن الحقـول المعرفيـة، ويـدلي فيهـا برأيـه مـع أنّـه غـير متخصّـص بالمجـال العقـدي الإسـلامي أو الفقـه. [انظـر: مجموعـة مفكّريـن، الفكـر الدينـي وتحدّيـات الحداثـة، ص 189]

إضافـةً إلى أنّ الصبغـة الطاغيـة على أغلـب كتاباتـه هي الفكـر المتحـرّر ومحاولـة الخـروج مـن الشريعـة التقليديـة وصياغـة الديـن صياغـة جديـدة: «يجـب على المثقّفـين الدينيـين إقامة شـعائرهم ومناسـكهم وعباداتهـم الدينيـة بشـكل يختلـف عـن حركـة أصحـاب الخطـاب الديـني التقليـدي ولا يشـعروا بالخجـل والـتردّد» [المصـدر السـابق، ص 192]. فمـرّةً تجـده يعتمـد المنهـج الذوقي، وأخـرى منهـج اللسـانيات ودور التاريـخ، وثالثـةً المنهـج الحـسّي كمـا في كتابـه "الـتراث والعلمانيـة"، وهكـذا بـدون اعتمـاد محوريـة في المنهـج واضحـة، ومـن هنـا يمكـن أن يعـدّ المنهـج المعـرفي عنـده أن سـلّمنا تـنزّلًا أنّـه منهـج معـرفي تلفيـقي خليـط مـن عـدّة مناهـج، وبعبـارة يمكـن لنـا إدراجـه ضمـن مدوّنـة منهـج النقـد الثقـافي ومـن أبـرز صفـات وملامـح هـذا المنهـج هي صناعـة الخطـاب

أو المدوّنة أو السردية، عدم التقييد بالمناهج المعهودة في الحقول المعرفية، واعتماده المنهجيات المتعدّدة واختلافهما في المنهج المعرفي انعكس بدوره على أن يخلفا بعدّة مسائل أهمّها عصمة الوحي ووحيانية ألفاظ القرآن الكريم وحقيقة الوحي وإلهيته.

الخاتمة

أوّلًا: نتائج البحث

1ـ حقيقة الوحي امر إلهي لا بشري كما هو مدعى سروش والحداثيون.

2ـ الوحي معصوم في كل مراحله الثلاثة التلقي، التبليغ، الحفظ.

3ـ هناك فرق منهجي بين تجارب العرفاء وكشوفاتهم وبين الوحي الإلهي وانه ليس من سنخ هذه التجارب.

4ـ صلوح الوحي لكل زمان ومكان ما دامت الدنيا الى يوم القيامة وانه لا يختص ببيئة دون اخرى او قوم دون قوم.

5ـ الوحي لفظاً ومعنى منه تعالى دون اي تصرف بتغييره من قبل الرسول الاعظم ﷺ.

6ـ الوحي الالهي من خارج الرسول ﷺ لا من ذاته وانه تابع للوحي لا العكس وابطال مدعى من زعم خلاف ذلك.

7ـ القول ببشرية الوحي لازمها إنكار الدين راسا، وإن جذورها التاريخية ليست كلمات جديدة بل هي مأخوذة من شخصيات غربية بعيدة عن الاسلام او من شخصيات تأثرت بالمد الالحادي الغربي ومن يحذو حذوه.

ثانياً: التوصيات

1ـ نظرا لعدم وجود كتب عربية كافية في مثل هذه المباحث فمن الضروري ترجمة الكتب التي كتبت بلغات اخرى وبالخصوص ما كتب باللغة الفارسية ومن افضل ما الف في هذا المجال كتاب الدين في مرآة المعرفة وحول الوحي والقائد والمجلة العلمية وتفسير الانسان بالانسان وغيرها مما الفه الشيخ جوادي الاملي.

2ـ من الراجح عدم جعل الشخصيات الدينية كالمراجع والفضلاء قبال المفكرين الحداثويين او لا اقل بيان النظريات المحدثة وفق منهج هؤلاء الاعلام وليس بعنوان مقابل يوجب انزال قدرهم وفضيلتهم العلمية.

3ـ ينبغي لكل من اراد ان يخوض في تحليل حقيقة الوحي واثبات الهيته والرد على من يدعي بشريته ان يحدظ معالم المنهج المتبع كمدخل معرفي كي تكون الردود رصينة ومعتمدة.

4ـ من المهم الوقوف التام على معاني المفاهيم التي تدخل في هكذا دراسات وبيانها تفصيلا كي لا يقع الباحث في الخلط والاشتباه فيما بينها كمصطلح التجربة الدينية ومصطلح التجربة العرفانية والكشف والشهود.

5ـ التزام استعمال الادوات المعرفية من خارج النص الديني المتمثل بالقران الكريم والسنة الشريفة حيث ان من ينكر الهية الوحي لا يمكن الرد عليه بما لا يعتقد به.

قائمة المصادر

أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2004 م.

ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، 1399 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

الأزهري، أبو منصور محمّد بن أحمد، تهذيب اللغة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1384 هـ.

الحساني، عدنان، نظائر الوسط المعرفي بين المفهوم القرآني والمفهوم الفلسفي عند آية الله الشيخ جوادي آملي، موقع الاجتهاد، www.ijtihadnet.not

الحلّي، الحسن بن المطهّر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملي، جماعة المدرّسين، قم، ط 10، 1425 هـ.

الخميني، روح الله، الآداب المعنوية للصلاة، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، مطبعة ستار، قم، ط 2، 2006 م.

الخميني، روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الإنس، مؤسسەی پاسدار اسلام، قم، ط 1، 1406 هـ.

الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مطبعة مؤسسة العروج، قم، ط 1، 1414 هـ.

الزبيدي، محبّ الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة دار صادر، بيروت.

الشبستري، محمدمهدي، الهرمونطيقا في الكتاب والسنّة، ترجمة حيدر نجف، تحقيق عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2013 م.

الشيباني، محمدشريف، الرسول في الدراسات الاستشراقية، دار الحضارة، بيروت، 1393 ش.

الشيرازي، صدر الدين، الأسفار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1990 م.

الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، ، دار الهادي، بيروت، ط 2، 2005 م.

الطباطبائي، محمدحسين، القرآن في الإسلام، ترجمة السيّد أحمد الحسيني، دار الزهراء، بيروت، ط 1، 1393 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1997 م.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1424 هـ.

العمري، مرزوق، إشكالية تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، 1433 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1434 هـ.

الفياضي، غلام رضا، تعليقة على نهاية الحكمة، انتشارات الإمام الخميني، قم، ط 1، 1386 ش.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000 م.

الكاشاني، عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005 م.

الكيلاني، محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مطابع الأهرام، مصر، 1431 هـ.

جوادي آملي، عبد الله، أدب فناء المقرّبين (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة)، دار الإسراء للطباعة والنشر، ط 2، 1434 هـ.

جوادي آملي، عبد الله، المعاد والقيامة في القرآن الكريم، بيروت، ط 1، 2013 م.

جوادي آملي، عبد الله، الوحي والنبوّة، دار الإسراء للنشر، قم، ط 1، 1428 هـ.

جوادي آملي، عبد الله، تسنيم في تفسير القرآن الكريم، مركز الإسراء، قم، ط 1، 1436هـ.

جوادي آملي، عبد الله، حول الوحي والقائد، انتشارات الزهراء، قم، ط 1، 1366 ش.

جوادي آملي، عبد الله، سلسلة بحوث فلسفة الدين، معرفة الدين، مركز نشر الاسراء، ط 8، 1394 ش.

جوادي آملي، عبد الله، عليّ بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية، دار الإسراء للنشر، قم، ط 4، 1439 هـ.

جوادي آملي، عبد الله، عليّ بن موسى الرضا عليه السلام والقرآن الحكيم، دار الإسراء للنشر، قم، ط 4، 1439 هـ.

جوادي آملي، عبد الله، معارف القرآن، دار الصفوة، بيروت، ط 1، 1414 هـ.

حب الله، حيدر، الوحي والظاهرة القرآنية، سلسلة كتاب نصوص معاصرة، الانتشار العربي.

حرب، علي، نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1995 م.

حمدان، نذير، الرسول في كتابات المستشرقين، سلسلة دعوة الحقّ، رابطة العالم الإسلامي، مكّة المكرّمة، 2007 م.

دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، إشراف السيّد كاظم البجنوردي، طهران، ط 1، 1370 هـ.

دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، تحقيق عبد الحميد الدخاخني، الإسكندرية، مصر، دار المرابطين، ط 1، 1417 هـ.

دياني، غلام حسين، القواعد الفلسفية العامّة في الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2007 م.

سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، 2008 م.

سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، 2006 م.

سروش، عبد الكريم، كلام الله كلام محمد، مجلّة نصوص معاصرة، العددان 15 و16، ترجمة حسن مطر الهاشمي، خريف 2008 م.

ماضي، محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، 1416 هـ.

مجموعة المؤلّفين، حوارات مع عبد الكريم سروش، مركز الموعود الثقافي، الكويت، 2013م.

مجموعة من المفكّرين، الفكر الديني وتحدّيات الحداثة، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف، ط 1، 2007 م.

مرعي، هدى عبد الكريم، الأدلّة على صدق النبوّة المحمدية وردّ الشبهات عنها، دار الفرقان، عمّان، 1411 هـ.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مكتبة طريق المعرفة، بيروت، ط 1، 2009 م.

معلمي، حسن، نظرية المعرفة، قمّ، 1383 ش.

نصري، عبد الله، نار في بيدر النبوّة.. نقد نظرية الوحي والتجربة النبوية، مجلّة نصوص معاصرة، العددان 17 و18، ترجمة السيد حسن الهاشمي، ربيع 2010 م.