نصوص معاصرة

رئيس التحرير

محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

تنضيد وإخراج

***papyrus***

فصليّة تعنى بالفكر الديني المعاصر

العـددان الثالث والرابع والستون، السـنة السادسة عشرة،

صيف 2021م ـ 1442، وخريف 2021م ـ 1443هـ

البطاقة وشروط النشر

⏴نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ــ فقط ــ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.

⏴ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

⏴يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.

⏴تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

⏴للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.

⏴ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.

⏴يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

خنجر حمية  
زكــــــي الميـــــلاد عبدالجبار الرفاعي  
كامــل الهاشـمي  
محمد خيري قيرباش أوغلو محمد سليم العوا  
محمد علي آذر شــب

لبنان  
السعودية  
العراق  
 البحـرين  
تركيا  
مصر  
إيران

ــــــــــــــــــــــــــــ فصليّة فكريّة ــــــــــــــــــــــــــــ

**تعنى بالفكر الديني المعاصر**

❒ المراســلات

**لبنان ــ بيروت ــ ص. ب: 327 / 25**

[**www.nosos.net**](http://www.nosos.net) **| البريد الإلكتروني:** mdohayni@hotmail.com

❒ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

**مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: 009615464520**

**البريد الإلكتروني:** deltapress@terra.net.lb

❒ وكلاء التوزيــع

**٭** **لبنان: دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الرويس، خلف محفوظ ستورز، بناية رمّال، ص.ب: 5479/14، هاتف: 541211(9611+).**

**٭ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: 17596969(973+).**

**٭ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: 7704365(202+).**

**٭ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: 2665394(9714+).**

**٭ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، 70 زنقة سجلماسة.**

**٭ العراق: 1ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: 7901419375(964+). 2ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: 7700728816(964+). 3ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. 4ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: 7801752581(964+). 5ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: 7501608589(964+). 6ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين**×**، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: 7811110341(964+).**

**٭ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: 932870435(963+).**

**٭ إيران: 1ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: 7743543(98253+). 2ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. 3ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: 7742155(98253+).**

**٭ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: 98343821(216+).**

**٭ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:** http://www.neelwafurat.com

**٭ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:** http://www.arabicebook.com

**٭** **بريطانيا وأوروپا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:**

United Kingdom**,** London**,** NW1**,** 1HJ, Chalton Street 88, Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العددين الثالث والرابع والستّين، صيف وخريف 2021م ـ 1443هـ

**ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ**

[مصارحاتٌ مذهبيّة، وقفةٌ في معنى «عدالة الصحابة](#_Toc110448551)»

[محمد عبّاس دهيني 5](#_Toc110448552)

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

ملفّ العدد

«الوَحْي» في نظريّاته المتباينة، مطالعاتٌ نقديّة وتحليليّة

[مفهوم الوَحْي عند المتكلِّمين المسلمين](#_Toc110448553)، نظريّاتٌ متباينة

[د. حيدر باقري أصل 11](#_Toc110448554)

[نظريّة «الكلام النفسيّ» لابن كُلاّب](#_Toc110448556)، عرضٌ ونقد

[د. السيد محسن الموسوي / د. جواد فرامرزي / أ. حجّت علي نجاد 31](#_Toc110448557)

[سماويّة الألفاظ القرآنيّة](#_Toc110448561) بين النفي والإثبات، دراسةٌ استدلاليّة قرآنيّة

[د. محمد شيباني 56](#_Toc110448562)

[بشريّة ألفاظ الوَحْي القرآنيّ](#_Toc110448564)، تحليلٌ نقديّ

[د. محمد كاظم شاكر / أ. حسام إمامي دانالو 79](#_Toc110448565)

[الرؤية التفسيريّة لمحمد مجتهد شَبِسْتَري](#_Toc110448568)، قراءةٌ تحليليّة شاملة

[د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه / أ. محمد القمّي 104](#_Toc110448569)

[النزول اللفظيّ والمعنويّ للقرآن الكريم](#_Toc110448572) من وَحْي الحديث المأثور

[د. السيد رضا مؤدّب / د. حميد رضا يونسي 132](#_Toc110448573)

[اللفظ البشريّ وتاريخيّة الأحكام في القرآن الكريم](#_Toc110448576)، مطالعةٌ نقديّة لآراء شَبِسْتَري

[د. أحمد جمالي 151](#_Toc110448577)

[علاقة الوَحْي بالتجربة الدينيّة](#_Toc110448579)، ملاحظاتٌ حول نظريّة عبد الكريم سروش

[د. محمد محمد رضائي 180](#_Toc110448580)

[الوحي الإلهيّ عند الفارابي](#_Toc110448582)

[د. حاتم الجيّاشي 198](#_Toc110448583)

دراسات

[إله العرفان وإله الفلسفة](#_Toc110448584)، اختلافاتٌ جوهريّة

[د. أبو القاسم فنائي 239](#_Toc110448585)

[الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقيّة](#_Toc110448587) عند مارتن هيدغر

[هربرت سبيغلبرغ 274](#_Toc110448588)

[مفهوم «ترك الأَوْلى» في تأويل أخطاء الأنبياء](#_Toc110448590)، تأمُّلاتٌ في المعنى والغاية

[د. حسين أترك 329](#_Toc110448591)

[إشكاليّة اللغة في الخطاب الدينيّ](#_Toc110448593)، قراءةٌ في نظريّة فتجنشتَيْن (الألعاب اللغويّة)

[الشيخ محمد رخش خورشيد 360](#_Toc110448594)

[الذكاء العاطفيّ في بعض القصص القرآنيّ عن الأنبياء](#_Toc110448596)، الدلالات الأسلوبيّة لتوظيفٍ كامل

[أ. عبير جادري / د. علي رضا محمد رضائي 374](#_Toc110448597)

[المذهب المنطقيّ لشيخ الإشراق السُّهْرَوَرْديّ](#_Toc110448599)، عرضٌ وتحليل

[د. أحد فرامرز قراملكي 399](#_Toc110448600)

[اتّجاهات وأساليب تحقُّق العلم الدينيّ](#_Toc110448602)، المباني والمناهج (منهج السيد الشهيد الصدر في فقه النظام أنموذجاً) / القسم الثاني

[د. السيد إحسان رفيعي العلوي / أ. محمد صادق ذوقي 419](#_Toc110448603)

قراءات

[حجِّية الكتاب المقدَّس](#_Toc110448606)، قراءةٌ نقديّة في كتاب الإلهام (Inspiration)

[أ. محمد حقّاني فضل 443](#_Toc110448607)

# مصارحاتٌ مذهبيّة

## وقفةٌ في معنى «عدالة الصحابة»

محمد عبّاس دهيني

في بحثٍ شائكٍ ومتشعِّبٍ وحسّاسٍ للغاية، ولكنّه بالغ الأهمّيّة ـ ولا سيَّما في زماننا هذا ـ، كالحديث عن «عدالة الصحابة» (أصحاب النبيّ محمد|)، تطرح أسئلةٌ عدّةٌ نفسَها، ولا يجد الباحث بُدّاً من الإجابة عنها، بما يرضي الله، ويدرأ نار فتنةٍ إنْ اشتعلَتْ فلن تبقي ولن تذر.

### معنى «العدالة» ــــــ

وفي نظري إن أبرز هذه الأسئلة على الإطلاق: ما هو المعنى الصحيح لكون هؤلاء الصحابة عدولاً؟

فبعيداً عن مفهوم الصحبة، واختلاف العلماء في تحديده؛ بين واقعيٍّ يرى الصحبة مسؤوليّةً ورسالةً ووظيفةً تبليغيّة، فهو قد صحب النبيّ|؛ ليتعلَّم منه، ثمّ ينقل هذه العلوم إلى غيره، فلا بُدَّ من المرافقة المعتدّ بها، زماناً واستعداداً وفاعليّةً؛ ومتسامحٍ يرى الصحبة مقاماً تشريفيّاً، يُغْبَط عليه الصدرُ الأوّل من المسلمين، الذين لقوا رسول الله| ورأَوْه وسمعوا بضع كلماتٍ منه، ولو في لقاءٍ واحدٍ أو يومٍ واحد....

بعيداً عن ذلك كلِّه ما يهمُّني أن أتناوله في هذا المقام هو معنى العدالة التي يوصف بها هؤلاء الأصحاب، قلّوا أو كثروا، فهل هي كعدالة غيرهم من المسلمين ـ على اختلاف تعريفاتها ـ أو هي عدالةٌ خاصّة أرقى وأشرف وأجلّ وأعظم من أيّ عدالةٍ أخرى لمسلمٍ؟

العدالة في أحد تعريفاتها هي الاستقامة في جادّة الشريعة (الخوئي، منهاج الصالحين 1: 9)، فهل هي كذلك في قولنا: «عدالة الصحابة»؟ وهل كلّ الصحابة قد استقاموا؟ وهل هم يتحلَّوْن بهذه المَلَكة على الدوام، ودون انقطاعٍ، أو أنهم يفقدونها ولو في أحايين قليلة؟

### «العدالة» أو «شبه العصمة»؟ ــــــ

الواقع ـ الذي خبرتُه بنفسي ـ أن «عدالة الصحابة» بنظر القائلين بها نوعٌ من «العصمة» العمليّة، أو قريبةٌ جدّاً من «العصمة».

وهؤلاء قد يعيبون على بعض المذاهب الإسلاميّة ـ كالشيعة ـ أنهم يقولون بعصمة النبيّ|، وابنته فاطمة الزهراء÷، وزوجها أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب×، وأحد عشر إماماً من أولادهما، بدءاً من السبط الأكبر للنبيّ|، وهو الحسن بن عليّ المجتبى×، وصولاً إلى الإمام الثاني عشر، والغائب المنتَظَر، محمد بن الحسن المهديّ× ـ ولا يرَوْن [أي الشيعة] عصمةً لغيرهم ـ، ويعتبرون ذلك نوعاً من الغلوّ في هؤلاء العظماء من آل بيت النبيّ|.

ولكنّهم في تعاطيهم مع «الصحابة» يلتزمون بما من شأنه إثبات شبه عصمتهم، بل سلامتهم من العيوب والآفات والأمراض و...

ففي إطار عملٍ موسوعيّ حول الحديث النبويّ في تراث المسلمين كانت لنا مساهمةٌ ومشاركةٌ ـ وإنْ لم تصِلْ؛ لأسبابٍ عديدة، إلى خواتيمها بإخراج هذا العمل إلى القارئ الكريم ـ، وكانت لنا لقاءاتٌ مع المحقِّقين المتخصِّصين في علم الحديث ـ وقد استفَدْنا منها كثيراً ـ، وممّا لاحظناه في عملهم أنهم حين يريدون الترجمة لرواة حديثٍ ما ـ أو ما يُعْرَف بـ «السند» ـ فإنهم يترجمون للرواة واحداً بعد آخر، ويستخرجون ما قيل فيه من جَرْحٍ أو تعديلٍ في الكتب الخاصّة بذلك، فإذا وصلوا إلى الراوي الأخير، أي الذي ينقل عن النبيّ| مباشرةً، وهو «الصحابيّ»، فإنهم لا يترجمون له، ولا يذكرون حاله وتوثيقه أو تضعيفه، معتمدين في ذلك على «عدالة الصحابة»، فالجميع دون استثناءٍ ثقاتٌ، بل عدولٌ.

وهنا حَضَرَتْني عقيدةُ الشيعة في أئمّتهم الاثني عشر^، حيث يرَوْنهم ـ كرسول الله| ـ معصومين (والعصمة أعلى من العدالة)، لا يخطئون، ولا يسهَوْن، ولا ينسَوْن، بل لا يعانون من أمراضٍ وآفاتٍ تجعلهم يتوهَّمون أو لا يسمعون جيِّداً أو لا ينطقون بشكلٍ صحيح...

فإذا لم تُذْكَر ترجمةٌ للصحابيّ؛ اكتفاءً بقاعدة «عدالة الصحابة»، التي تمنحه حصانةً من الكذب والوضع، فهل تمنعه أيضاً من الخطأ والوَهْم وبعض الأمراض ـ كضعف السمع أو البصر أو التركيز ـ المانعة من الوثوق بنقله لقولٍ أو فعلٍ أو...؟!

قد يكون للشيعة ما يذكرونه من الأدلّة على عصمة الإمام، بل لزوم ذلك؛ ولكنّ أهل السنّة يرفضون هذه الأدلّة، ويناقشون فيها، في حين أن مقولةً قريبةً جدّاً من تلك المقولة، أي «العصمة»، تحضر عمليّاً في قولهم بـ «عدالة الصحابة»، بالشكل الذي بيَّنّاه!

### مواقف متقابلة ــــــ

وفي المقابل نجد للشيعة موقفاً متشنِّجاً من الصحابة كعنوانٍ عامّ، حيث لا يرَوْن لهم أيّ فضلٍ على غيرهم، بل رُبَما نظروا إليهم نظرةً سلبيّةً شاملة؛ استناداً إلى أن الناس قد ارتدّوا بعد رسول الله| إلاّ ثلاثة أو أربعة (راجِعْ: رجال الكشّي: 8)؛ ويقابله تبسيطٌ في النظرة والتعامل مع بعض أئمّة أهل البيت^، وكأنّهم فقهاء عاديّون، أو محدِّثون كغيرهم ممَّنْ تحمَّل الحديث ونقله، ولذلك خَلَتْ بعض كتب الحديث ـ كصحيح البخاري ـ من حديثٍ للإمام جعفر بن محمد الصادق×، وهذا ما لا ينسجم مع مكانتهم وسعة عطائهم.

### مكامن الخطأ المنهجيّ ــــــ

**الذي أريد قوله**: إن منهجيّةً خاطئةً قد حكمَتْ كلا الفريقين، فأوصلَتْهم إلى ما هم عليه، وأبرز مكامن الخطأ في هذه المنهجيّة ما يلي:

### 1ـ التعميم في المدح والقدح ــــــ

وهو ما يؤدّي إلى التطرُّف في الحكم، والبُعْد عن الموضوعيّة في التقييم والوصف.

فالصورةُ الحاضرة أن الصحابة ـ مثلاً ـ عدولٌ جميعاً إلاّ مَنْ خرج بالدليل؛ أو غير عدولٍ جميعاً إلاّ ما استُثني، وعلى ذلك يترتَّب:

أـ الإعفاء من التحرّي عن حال الصحابة عند أهل السنّة، كما أسلَفْنا.

بل نجد في بعض المباني الرجاليّة لدى الشيعة أن توثيقاتٍ عامّةً تُمنَح لمجموعاتٍ كبيرةٍ دفعةً واحدة، كأصحاب الصادق×، أو مشايخ النجاشي، أو مشايخ الطوسي، أو أصحاب الإجماع. وما ذلك إلاّ من باب التعميم في المدح، وسرعان ما ينكشف خطأه.

ب ـ استعظام أن يُقال في وصف أحد «الصحابة»: «صحابيٌّ جليل»، وهذا ما نشهده بوضوحٍ في البيان الشيعي؛ فكأنّ الصحبة لا تجتمع مع جلالة القدر وعظم المنزلة، إلاّ في القلّة القليلة الخارجة ببرهانٍ ساطع.

ولعلّ المستند هو ما رُوي من «ارتداد الناس بعد النبيّ| إلاّ ثلاثة».

ولكنْ حتّى مع التسليم بذلك فإن أغلبهم قد عاد ورجع، أفلا تُقبَل منهم التوبة؟!

ثمّ أين تاريخهم المشرق في صدر الإسلام؟!

ولنفرض أنهم سقطوا في امتحان الولاية والخلافة، فهل يعني ذلك أنهم تركوا الدين كلَّه، وتحلَّلوا من أحكامه، فلا وثاقة بهم، ولا عدالة لهم، ولا يُصدَّقون في نقل قولٍ أو فعلٍ أو موقفٍ عن رسول الله| في مسائل دينيّةٍ أخرى؟!

### 2ـ الإيغال (الغلوّ) في التحسين والتقبيح ــــــ

حيث لا يُرى لبعض «الصحابة» أيّ حَسَنةٍ، وكذلك لا يُرى لبعض الرواة ـ كأصحاب النبيّ| عند أهل السنّة، وأصحاب الإجماع أو... عند الشيعة ـ أيّ سيِّئة.

وهذا خطأٌ قاتل في التقييم والتعاطي مع الناس كافّةً، ولا سيَّما ذوي الشأن والأثر في الدين والدنيا؛ فمهما كان الموقف من بعض تصرُّفات فلان فلا بُدَّ أن لا يغيب عن الذهن ما له من صفاتٍ حَسَنةٍ وأعمالٍ قيِّمةٍ، والعكسُ صحيحٌ.

ولئلاّ يبقى الكلام مُجْمَلاً مُبْهَماً نطرح بعض الأمثلة:

1ـ مهما كان الاختلاف مع الخليفتين أبي بكر وعمر ـ على سبيل المثال، لا الحَصْر ـ في قضيّة الإمامة، وما رافقها من قضايا، فلا ينبغي أن يغيب عن الذهن، في معرض الحديث عنهما، وبيان حالهما، أن الأوّل هو صاحب النبيّ| في هجرته، وأنّه كانت له أيادٍ بيضاء على كثيرٍ من المسلمين، كما حين اشترى بلال بن رباح الحبشيّ، وأعتقه؛ لينجو من العذاب الأليم؛ وأن الثاني هو صاحب ما يُسمّى بـ «الفتوحات الإسلاميّة»، التي لا يزال الوجدان العامّ الإسلامي يراها من الإنجازات العظيمة في تاريخ المسلمين، وهو مَنْ أسَّس ـ ممّا عرفه في بلاد فارس ـ التنظيم الإداريّ في الدولة الإسلاميّة. إذن لا شخصيّة سوداء بالمطلق، ولا شخصيّة بيضاء بالمطلق، سوى ما ثبت بالدليل.

2ـ وعندما نسمع قول النبيّ|: إن «عمّار جلدة بين عيني وأنفي» (رجال الكشيّ 1: 128 ـ 129) ـ وهو تعبيرٌ كنائيّ بطبيعة الحال ـ، أو قوله|: «سلمان منّا أهل البيت» (الصفّار، بصائر الدرجات: 6؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين 3: 598)، أو قوله|: «ما أظلَّت الخضراء ولا أقلَّت الغبراء ذا [على ذي / من ذي] لهجةٍ أصدق [ولا أوفى] من أبي ذرّ» (الطبرسي، الاحتجاج: 139؛ سنن الترمذي، ح 3802)، فإن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأنّ أحدهم قد يخطئ، ولو عن غير قصدٍ أو لشبهةٍ أو...

3ـ وعلى ذلك أيضاً، لا يجوز توهينُ وردُّ حديث فلانٍ لمجرّد أنّه «رافضيّ»، كما يقع ذلك ـ للأسف ـ من بعض أئمّة الجَرْح والتعديل، فأن يكون المرء في خطّ أئمّة أهل البيت^، ويؤمن بولايتهم وعدم ولاية غيرهم، لا يعني أنه غيرُ ثقةٍ أو غيرُ عَدْلٍ أو كذّابٌ أو وضّاعٌ؛ فلا تلازم بين الأمرَيْن بتاتاً.

### 3ـ التشهير والإعلان ــــــ

كما يفعل بعضُ مَنْ لا يتفطَّنون للعواقب الوخيمة لمثل هذا العمل، في تسعير نار الفتنة، وإثارة البغضاء والأحقاد، وتعميق الخلافات والعداوات، وتوريثها للأجيال اللاحقة في امتداد الزمن. وهو على أيّ حالٍ أمرٌ مخالفٌ لمنهج أهل البيت^، الذين كانوا يرفضون مثل هذه الأعمال رفضاً قاطعاً شديداً؛ فالولاء والبراءة من أعمال القلب، التي لا يمكن المنع منها أو الإكراه عليها، ويكفي فيها عقد القلب عليها، دون النطق بلسانٍ، ولذلك:

1ـ قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب×: «أَلاَ وَإِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَالْبَرَاءَةِ مِنِّي; فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي، فَإِنَّهُ لي زَكَاةٌ، وَلَكُمْ نَجَاةٌ; وَأَمَّا الْبَرَاءَةُ فَلاَ تَتَبَرَّأُوا مِنِّي، فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَسَبَقْتُ إِلَى الإِيمَانِ وَالْهِجْرَةِ» (نهج البلاغة، الخطبة 57).

2ـ قيل لمولانا الصادق×: يا بن رسول الله، إنّا نرى في المسجد رجلاً يعلن بسبِّ أعدائكم ويسمِّيهم؟ فقال: «ما له ـ لعنه الله ـ يعرِّض بنا» (الصدوق، الاعتقادات في دين الإماميّة: 107).

### نداءٌ للوَعْي ــــــ

هذه بعض مقارباتٍ صريحة، نرجو من خلالها أن يعي الجميع:

ـ أن موارد الاتّفاق بين كافّة المسلمين أكثر بكثيرٍ من موارد الاختلاف.

ـ أنه ما من حَسَنٍ وثقةٍ وعَدْلٍ مطلق، وما من قبيحٍ وغيرِ ثقةٍ وغيرِ عَدْلٍ مطلق؛ فالعصمة لأهلها فقط.

ـ أن الوسطيّة والاعتدال في النظر والتقييم هو السبيل الأوحد لتعايشٍ واقعيٍّ وسلميٍّ بين المسلمين.

# مفهوم الوَحْي عند المتكلِّمين المسلمين

## نظريّاتٌ متباينة

د. حيدر باقري أصل([[1]](#footnote-1)\*)

ترجمة: مرقال هاشم

### مقدّمةٌ ــــــ

لقد تمّ تعريف الوحي وبيانه على مختلف الآراء، وكان لكلّ رأي مبانيه الخاصّة في تحليل الوحي. وإن هذه الآراء تشمل: رؤية المتكلِّمين؛ والفلاسفة؛ والعرفاء؛ والمفسِّرين للقرآن الكريم، بشأن الوحي؛ حيث قام كلّ واحدٍ من هذه الاتجاهات بتقديم تفسيره للوحي في ضوء مبانيه الخاصة، وقدّم نظريات متعدّدة في بيان مفهوم الوحي. وقد تمّ تقديم القسم الأهمّ من هذه النظريات من قِبَل المتكلِّمين وفي إطار الاتجاه الكلامي.

يعمد المتكلِّمون إلى بيان الأبحاث الكلامية الخاصة بالوحي ضمن أربعة محاور، وهي: مبدأ الوحي؛ أسلوب وكيفية الارتباط الوحياني بين الله والنبي؛ والشعور النبوي، والنصّ الوحياني للقرآن الكريم. وقد كان اختلافهم الأكبر يكمن في مبدأ الوحي مع المنكرين للوحي؛ حيث البحث هناك يتجاوز البحث الديني. وأما بحثهم الديني الرئيس فيتلخَّص في محورين، وهما: أسلوب الارتباط الوحياني بين الله والنبي، و«النصّ الوحياني للقرآن الكريم». وكان هؤلاء يفسِّرون الارتباط الوحياني بين الله والنبيّ بالارتباط الكلامي، وتبعاً لذلك كانوا يُفسِّرون النصّ الوحياني للقرآن بالكلام الإلهي، ولكنهم قدّموا نظريات مختلفة في ما يتعلَّق بأسلوب الارتباط الكلامي بين الله والبشر (وأسلوب وكيفية انتساب الكلام والتكلّم والوحي إلى الله). وقد أدّت جهودهم في الناحيتين المذكورتين والوحي إلى إبداء نظرية الكلام النفسي واللفظي للوحي من قِبَل الأشاعرة، ونظرية الكلام الحادث والمخلوق من قِبَل المعتزلة والإمامية، وذهب الحنابلة في مقابل هاتين النظريتين ـ استناداً إلى مبانيهم ـ إلى القول بالتوقُّف. إن اتجاه هؤلاء المتكلِّمين إلى الوحي في هذه المرحلة كان اتجاهاً لغوياً، ولم يقدِّموا أيّ بحثٍ في هذه المرحلة عن محور الشعور النبويّ أبداً.

وقد ذهب المتكلِّمون في العصر المتأخِّر إلى تفسير أسلوب الارتباط الوحياني بين الله والإنسان والنصّ الوحياني للقرآن على غرار تفسير أسلافهم؛ وأما في العصور اللاحقة فقد انتقلوا بالتدريج من المحورين المذكورين إلى محور الشعور النبوي، وقد أدَّتْ أبحاثهم في هذا المحور إلى تبلور نظرية الوحي أو الشعور الخاصّ. لقد ركّز أصحاب هذه النظرية أكبر جهودهم في تفسير الشعور النبوي، ولم يتعرّضوا إلى البُعْد اللغوي من الوحي إلاّ قليلاً؛ وكان هذا بسبب دخول الاتجاهات الفلسفية والعرفانية إلى بحث الوحي. لقد كان الفلاسفة والعرفاء يفسِّرون هذا المحور من الوحي في ضوء مبانيهم الخاصّة، ومن هنا فقد ركّز المتكلِّمون بدَوْرهم بحثهم ـ في مقام الدفاع عن موقفهم طبقاً لما يقتضيه العصر وتستدعيه الحاجة ـ في هذا المحور أيضاً.

ومع بداية عصر التجديد والاتجاهات الجديدة في عصر الحداثة حصل تحوُّل في الأبحاث القديمة، واصطبغت بصبغةٍ جديدة، وكان من بين خصائص مسألة الوحي في هذه المرحلة تبلور تفسيرٍ جديد في طبيعة «الارتباط الوحياني بين الله والإنسان». لقد عمد هذا الاتجاه الجديد إلى نقل الوحي من الاتجاه اللغوي إلى الاتجاه غير اللغوي، واكتسب عنوان التجربة الدينية.

وعلى هذه الشاكلة قام المتكلِّمون المسلمون بتقديم نظريات متعدّدة حول المحاور الأربعة المذكورة للوحي؛ بَيْدَ أن المحقّقين لم يقدِّموا دراسةً وقراءة متناغمة تعكس نظرياتهم. ومن هنا فقد سعَيْنا في هذه المقالة إلى دراسة هذه النظرية في ضوء الاتجاهين اللغوي وغير اللغوي. إن الاتجاه اللغوي للوحي يشمل نظريات الكلام النفسي واللفظي للأشاعرة، والكلام الحادث المعتزلي / الإمامي، والتوقُّف [الحنبلي]؛ وإن الاتجاه غير اللغوي للوحي يشمل نظريات الوحي أو الشعور الخاصّ والتجربة الدينية.

### 1ـ نظريّات الوَحْي الإلهيّ ــــــ

### أـ نظريّة الكلام الحادث ــــــ

لقد تمّ بيان نظريّة الكلام الحادث من قِبَل المتكلِّمين المعتزلة والإمامية في تفسير الوحي. وقد كانت هذه النظرية إحدى النظريات اللغوية للوحي؛ حيث تعمل على تحليل الوحي في ضوء الاتجاه اللغوي. إن هذه النظرية ترى أن النصّ السماوي (القرآن) ـ الذي نزل على النبي وحياً من الله ـ كلامٌ حادث ومخلوق ومركَّب من المعاني والألفاظ (الأصوات والحروف). إن الكلام ـ طبقاً لهذه النظرية ـ قائمٌ بذات الله تعالى، وليس صفةً ذاتية، بل هو من صفات الفعل الإلهي، ومن هنا فإن الله سبحانه وتعالى يخلق هذا الكلام ـ أي الأصوات والحروف المعبِّرة عن المعاني ـ في وجودٍ آخر، من قبيل: «اللوح المحفوظ» أو «جبرائيل» أو «النبي». وفي هذا الرأي عندما يُقال: «إن الله قد أوحى إلى النبي» فهذا يعني أن الله قد خلق وأوجد الكلام المركّب من اللفظ والمعنى في نفس ووجود النبي.

قال القاضي عبد الجبّار ـ وهو من متكلِّمي المعتزلة في القرنين الخامس والسادس الهجريين ـ بشأن النصّ السماوي في الكلام الإلهي: حقيقة الكلام أنه الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة. والكلام حيث يوجد في أفراد الإنسان مع النعمة والرزق الإلهي، ويكونون متكلِّمين بالنعمة والرزق الإلهي، يكون الله متكلِّماً أيضاً. ولكنّ ذلك إنما يكون بأن يوجد الله الكلام في غيره، وليس من شرائط الفاعل أن يجري الفعل في مورده أيضاً (بمعنى أن يكون الله متكلِّماً لكي يتمكّن من إيجاد الكلام)([[2]](#endnote-1)).

وقال الجرجاني في شرح المواقف، بالنظر إلى الكلام المنقول أعلاه عن القاضي عبد الجبّار المعتزلي: هذا ما يقوله المعتزلة. ونحن بدَوْرنا لا ننكره أيضاً، فنحن نقوله أيضاً، ونعتبره كلاماً لفظياً (وحياً لفظياً)، ونعترف بحدوثه، وأنه ليس قائماً بذات الله. ولكنْ لدينا كلامٌ فوق ذلك([[3]](#endnote-2)).

وعلى هذا الأساس فإن ظاهر المسألة هو أن جميع المسلمين يؤمنون بأن الله تعالى متكلِّمٌ بهذا المعنى، وليس هناك خلافٌ حول هذه المسألة بين الفِرَق الإسلامية. إنما الاختلاف في حصر التكلُّم بهذا المعنى([[4]](#endnote-3)).

يُصرّ الإمامية والمعتزلة على أصل قضية (اتصاف الله بالتكلُّم) على أساس تفسيرهم، ويرَوْن أن الدليل على اتصاف الله تعالى بالتكلُّم نقلي (قرآني). وقد وصف القرآن الكريم الله بصفة التكلُّم، كما في قوله تعالى:

ـ ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً**﴾ (الشورى: 51).

ـ ﴿**وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً**﴾ (النساء: 164).

ـ ﴿**مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ**﴾ (البقرة: 253).

ـ ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ**﴾ (الأعراف: 143).

وقد استندوا لإثبات حدوث الكلام الإلهي والنصّ السماوي للقرآن الكريم بقضيةٍ منطقية. وشكل هذه القضية كما يلي:

إن النصّ السماوي للقرآن وكلام الله قد تركَّب وتألَّف من أجزاء متفاوتة ومتعاقبة؛

وكلّ ما كان كذلك فهو حادثٌ؛

وعليه فإن كلام الله تعالى (الوحي الإلهي) حادثٌ([[5]](#endnote-4)).

إنهم يستنبطون هذه القضية المنطقية من أدلّة عقلية متعدّدة، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ:

**أوّلاً**: قولهم: إن القرآن ممكن الوجود، وكلّ ما كان ممكن الوجود فهو مخلوقٌ وحادث، وعليه فإن القرآن مخلوقٌ وحادث.

**الدليل الآخر**: إن القرآن الكريم، مثل سائر الكتب السماوية، يشتمل على حوادث وأمور حدثت في عصر النبيّ الأكرم| ـ من قبيل: الاحتجاج على أهل الكتاب والمشركين، وما حصل في الحروب والمعارك ، وهذه الأخبار قد نقلت في الكتب السماوية ـ، وكلّ ما كان كذلك فهو حادثٌ ومخلوق، وعليه يكون القرآن الكريم والكتب السماوية مخلوقةٌ وحادثة([[6]](#endnote-5)).

إن الإمامية والمعتزلة يصلون من خلال هذا الأدلة إلى نتيجتين، وهما: **أوّلاً**: إن صفة التكلُّم صفة فعل الله، وليست صفة ذات الله. **وثانياً**: إن صفات من قبيل: العلم والقدرة والحياة ـ وكل ما يعود إليها ـ قديمةٌ، وليست مخلوقةً وحادثة، وفي الوقت نفسه يرَوْن أن ذات الألفاظ والعبارات التي تعبِّر عن هذه الصفات حادثةٌ ومخلوقة.

### ب ـ نظرية الكلام النفسيّ واللفظيّ ــــــ

لقد تمّ بيان هذه النظريّة من قِبَل الكُلاّبية والحنابلة من أصحاب الحديث والأشاعرة. إنهم يُفسِّرون النصّ السماوي للقرآن بكلام الله. وقد أقام أساس هذه النظرية أصحاب الحديث. وقد اعتبروا القرآن وكلام الله قديماً وغير مخلوق، بل كان أصحاب الحديث يرَوْن حتى الخط ونسخة القرآن المقروءة والملفوظة قديمةً غير مخلوقة أيضاً([[7]](#endnote-6)).

كما كان للحنابلة ـ من أهل السنّة ـ مثل هذا الرأي في مورد كلام الله والقرآن الكريم.

قال أحمد بن حنبل: إن القرآن كلام الله ليس مخلوقاً؛ فمَنْ قال: إن القرآن مخلوقٌ فهو كافرٌ مطرود؛ ومَنْ قال: إن القرآن كلام الله تعالى وتوقَّف، ولم يقُلْ: إنه مخلوقٌ أو غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل؛ ومَنْ قال: إن ألفاظنا في تلاوة القرآن مخلوقةٌ، والقرآن كلام الله، فهو مطرودٌ أيضاً؛ وكلُّ مَنْ لم يكفِّر هؤلاء فهو مثلهم([[8]](#endnote-7)).

وعندما سُئل أحمد بن حنبل عن عقيدته في القرآن أجاب قائلاً: «الذي أعتقد وأذهب إليه، ولا أشكّ فيه، أن القرآن غير مخلوق»([[9]](#endnote-8)).

وقد ذهب الأشاعرة ـ تَبَعاً لعقيد أصحاب الحديث والحنابلة ـ إلى القول بأن الوحي وكلام الله (القرآن) قديمٌ وغير مخلوق.

قال أبو الحسن الأشعري: «إن كلام الله غير مخلوق، وإن مَنْ قال بخلق القرآن فهو كافرٌ»([[10]](#endnote-9)).

لقد التفت الأشاعرة إلى بطلان نظرية أصحاب الحديث والحنابلة في القول بقِدَم كلام الله وعدم خلق القرآن؛ إذ لم يكن بمقدور العقل السليم القبول بأن القرآن المقروء والملفوظ بقراءتنا وتلاوتنا للقرآن قديمٌ وغير مخلوق. ومن هنا صاروا في صدد البحث عن حلٍّ لهذه المشكلة؛ فأبدعوا لذلك نظرية الكلام النفسي والكلام اللفظي. فاعتبروا أن الكلام النفسي لله قديمٌ وغير مخلوق، والكلام اللفظي حادثٌ ومخلوقٌ، وفسّروا كلام الله والقرآن بالكلام اللفظي في مقابل الكلام النفسي.

يرى الأشاعرة في ضوء بعض الأدلة أن الكلام النفسي عبارةٌ عن معانٍ قائمة بوجود الله سبحانه وتعالى. إن الكلام النفسي هو ذات محتوى الوحي والكلام والقرآن القديم وغير المخلوق، ويرَوْن أن الكلام اللفظي هو القضايا التي تعبِّر عن محتوى الوحي والكلام والقرآن. وفي هذه الرؤية، عندما نقول: «إن الله قد أوحى» فهذا يعني أن الله قد أظهر كلامه النفسي ـ بوصفه صفةً ذاتية وقديمةً قائمةً بذاته ـ ونزَّله في مرتبة ومرحلة الكلام اللفظي.

قال القوشجي في (شرح التجريد) في مورد الكلام النفسي والكلام اللفظي [ما معناه]: إن الذي يبيّن صيغة الأمر أو النهي أو النداء أو الإخبار أو الاستخبار أو غير ذلك يجد في دخيلته ونفسه معنىً يُعبّر عنه بالألفاظ. إن هذه الألفاظ المعبِّرة تسمّى كلاماً حسّياً، والمعنى الذي يتمّ العثور عليه في الدخيلة والنفس، وإن الألفاظ المذكورة تعبّر عنها، ووجودها دائر مدار حياة النفس، ولا تختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والمصطلحات، ويقصد المتكلِّم إيصالها إلى السامع، تُسمّى بالكلام النفسي([[11]](#endnote-10)).

وقال الفضل بن روزبهان في كتاب (نهج الحقّ)، المطبوع ضمن (دلائل الصدق): «إنّ الكلام عندهم [الأشاعرة] لفظٌ مشترك، تارةً يطلقونه على المؤلَّف من الحروف المسموعة [ويسمّون هذا النوع من الكلام بالكلام اللفظي أو الحسّي]؛ وتارةً يطلقونه على المعنى القائم بالنفس، الذي يُعبَّر عنه بالألفاظ، ويقولون: هو الكلام حقيقة، وهو قديمٌ قائم بذاته [تعالى]»([[12]](#endnote-11)).

يقول الفضل بن روزبهان: لا بُدَّ من إثبات هذا الكلام؛ فإن العُرْف لا يفهمون من الكلام إلا المؤلَّف من الحروف والأصوات. فنقول **أوّلاً**: ليرجع الشخص إلى نفسه، أنه إذا أراد التكلّم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنه يُزوّر ويرتّب معاني، فيعزم على التكلّم بها؟ كما أن مَنْ أراد الدخول على السلطان أو العالم فإنه يرتّب في نفسه معانيَ وأشياء، ويقول في نفسه: سأتكلَّم بهذا. فالمنصف يجد من نفسه هذا ألبتّة. فهذا هو الكلام النفسي. ثمّ نقول على طريقة الدليل: إن الألفاظ التي نتكلّم بها لها مدلولات قائمة بالنفس، فنقول: هذه المدلولات هي الكلام النفسي [كما أن تلك الألفاظ التي تدلّ على تلك المعاني الذهنية تُسمّى كلاماً لفظياً أو كلاماً حسّياً]([[13]](#endnote-12)).

وقد استدلّ السيد الشريف الجرجاني بأن الإخبار عن شيء ـ وهو الكلام النفسي ـ غير العلم، فقال [ما معناه]: «إن الكلام النفسي يعني المعنى القائم في النفس [ذهن المتكلِّم]. وفي الإخبار لا يتغيّر الخبر بتغيير العبارات، وعليه يكون الكلام النفسي غير العلم؛ إذ تارة يُخبر شخصٌ عن شيء لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه، [وعليه يكون الإخبار بالشيء غير العلم به]»([[14]](#endnote-13)).

كما استدلّ السيد الشريف الجرجاني على أن الإنشاء الدالّ على الكلام النفسي هو غير الإرادة والكراهة. وقال في ذلك [ما معناه]: «يوجد في الإنشاء شيء غير الإرادة والكراهة، وذلك هو الكلام النفسي؛ إذ قد يأمر شخصٌ تارةً بشيء لا يريده، كالذي يختبر خادمه ليراه مطيعاً أم لا، وعليه فالمقصود هو الاختبار، دون امتثال الأمر أو القيام بالفعل. لا يوجد هنا أمرٌ ولا نهي، ولا الإرادة والكراهة، وإنما الموجود هو الاختبار فقط. وهذا هو الكلام النفسي»([[15]](#endnote-14)).

وعليه فإن خلاصة استدلال الأشاعرة هي أن هناك في ما وراء الجُمَل والعبارات الخبرية والإنشائية الموجودة في ذهن المتكلِّم، وفي ما وراء التصوُّرات والتصديقات في الجُمَل الخبرية، وفي ما وراء الإرادة والكراهة في الجُمَل الإنشائية، هناك شيءٌ يُسمّى بالكلام النفسي، وأن الكلام اللفظي تعبيرٌ عن ذلك المعنى الذهني (الكلام النفسي). وعليه فإن الكلام النفسي هو غير علم الله وإرادته. ومن هنا كما أن الله سبحانه وتعالى عالمٌ ومريد فهو متكلِّمٌ أيضاً. وجميع هذه الأمور من الصفات الذاتية لله سبحانه وتعالى.

إن الأشاعرة بهذا الكلام يرَوْن أن الكلام والتكلُّم والوحي من الصفات الذاتية لله سبحانه وتعالى، ويصفون الله بصفة الكلام النفسي، ويقولون: إن الكلام النفسي هو غير صفة العلم والإرادة والكراهة.

وقد استدلّ الأشاعرة على قِدَم وذاتية صفة كلام الله من خلال إقامة قياسٍ منطقيّ على النحو التالي: إن كلام الله صفةٌ له، وكلّ ما كان صفةً لله فهو قديمٌ وذاتي، إذن كلام الله قديمٌ وذاتي([[16]](#endnote-15)).

ثم ذكروا بعض الأدلة النقلية ـ ولا سيَّما الآيات القرآنية ـ لعدم مخلوقية الكتاب السماوي([[17]](#endnote-16)). ومن بين الآيات التي يستدلّ بها الأشاعرة على عدم خلق القرآن قوله تعالى: ﴿**إِنْ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ**﴾ (المدّثر: 25).

يقول الأشاعرة استناداً إلى هذه الآية: «من زعم أن القرآن مخلوق، فقد جعله قولاً للبشر، وهذا ما أنكره الله على المشركين»([[18]](#endnote-17)).

كما استدلّ الأشاعرة على عدم خلق القرآن وكلام الله بهذه الآية([[19]](#endnote-18)): ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (النحل: 40). فإذا كان القرآن مخلوقاً وجب أن يقع مقولاً لقول: «كُنْ فيكون»، وإذا كان الله قائل «كُنْ» وجب أن يكون لهذا القول قولٌ أيضاً، وهذا يستوجب واحداً من أمرَيْن؛ فإما أن تعود المسألة إلى هذا الأمر، وهو أن قول الله ليس مخلوقاً، أو أن كلّ قولٍ سوف يقع بقولٍ آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، فيلزم منه التسلسل. وحيث يستحيل التسلسل سوف يثبت أن قول الله ليس مخلوقاً. وهذا هو الصحيح([[20]](#endnote-19)).

كما استدلّ الأشاعرة على عدم خلق كلام الله بقوله تعالى: ﴿**وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ**﴾ (الأعراف: 54). فإن الله سبحانه وتعالى في هذه الآية يفصل «الأمر» عن «الخلق». إن المراد من «الخلق» هو كلّ نوع من أنواع الخلق، فيدخل فيه جميع المخلوقات، والمراد من «أمر الله» كلام الله، وهذا يدلّ على أن كلام الله غير مخلوق لله([[21]](#endnote-20)).

وعلى هذا الأساس فإن الأشاعرة يرَوْن الكلام النفسي في مورد الإنسان ـ بحَسَب حدوث ذاته ـ حادثاً، ولكنهم يعتبرونه في مورد الله تعالى ـ بحَسَب قِدَم ذاته ـ قديماً؛ خلافاً للكلام اللفظي الذي هو حادثٌ على كلتا الحالتين.

### ج ـ نظريّة التوقُّف ــــــ

لقد تمّ عرض نظريّة التوقُّف من قِبَل إمام الحنابلة أحمد بن حنبل وأتباعه. إن هذه النظرية تقول بالتوقُّف بين نظرية المعتزلة ونظرية الأشاعرة، ولا تبدي رأياً في مقابل مخلوقية وعدم مخلوقية القرآن والكلام الإلهي.

يقول أحمد بن حنبل: «مَنْ زعم أن القرآن مخلوق فهو جُهمي، ومَنْ زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع»([[22]](#endnote-21)).

إن أحمد بن حنبل ـ بالنظر إلى انتمائه إلى أصحاب الحديث ـ كان يرفض البحث في المسائل التي لم يخُضْ فيها السلفُ الصالح. إنه كان يرى أن العلم عبارة عن شيء تعرَّض له السلف، والبدعة عبارة عن المسائل التي لم يتعرَّض لها السلف. ومن بين المصاديق التي كان يذكرها على ذلك بحث «كلام الله»، وكان يقول: حيث إن مسألة الكلام لم تحْظَ باهتمام السلف، ولم يبحثوها، يكون الخائض فيها مبتدعاً. ومن هنا كان يحكم بالتوقُّف في البحث عن كلام الله([[23]](#endnote-22)).

وعلى هذا الأساس، فإن الحنابلة في مرحلة توقُّفهم لم يكونوا يذهبون إلى أيٍّ ممّا قاله المعتزلة والأشاعرة، وكانوا يذكرون نظرية التوقُّف، التي هي قولٌ ثالث في المسألة.

ورد في كتب التاريخ أن سبب اشتهار أحمد بن حنبل يعود إلى ثباته وإصراره على هذه المسألة، وأن الفقهاء عندما كانوا يسألونه عن خلق القرآن لم يكن يُقرّ بخلق القرآن، وقد سُجن على ذلك لما يقرب من ثمانية عشر شهراً، تحمَّل خلالها صنوف العذاب والجلد، ولكنّه على الرغم من ذلك كله لم يتراجع عن رأيه([[24]](#endnote-23)).

يذهب المحقِّقون إلى الاعتقاد بأن القول بالتوقُّف كان يعود إلى بداية حياة أحمد بن حنبل. حيث كان يرى في هذه المرحلة أن البحث في كون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق بدعةٌ. وفي هذه المرحلة تعرّض إلى أنواع الأذى، من قبيل: السجن والتعذيب. ولكنْ في المرحلة اللاحقة ـ ولا سيَّما بعد زوال الأذى عنه، عندما حظي بدعم وتأييد المتوكّل العباسي، وطالبه بالأدلة على مدّعاه ـ اختار القول بعدم خلق القرآن، وعلى الرغم من ذلك لم نجِدْ له أثراً في إثبات قِدَم القرآن([[25]](#endnote-24)). ومن هنا قيل في هذه المرحلة بشأن أحمد بن حنبل: «سأل العباسُ أبا عبد الله [أحمد بن حنبل] ـ رحمه الله ورضي عنه ـ فقال له: قومٌ هاهنا قد حدَّثوا يقولون: القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق. فقال: هؤلاء أضرّ من الجهمية على الناس. ويلكم فإن لم تقولوا ليس بمخلوقٍ، فقولوا مخلوقٌ. قال أبو عبد الله: هؤلاء قوم سوءٍ. فقال العباس: ما تقول يا أبا عبد الله؟ فقال: الذي أعتقد وأذهب إليه، ولا أشكّ فيه، أن القرآن غير مخلوق. ثم قال: سبحان الله ومَنْ يشكّ في هذا؟!»([[26]](#endnote-25)).

ومن هنا كان أحمد بن حنبل في فترة اعتقاده بعدم خلق القرآن وكلام الله يقول [ما معناه]: «إن القرآن كلام الله ليس مخلوقاً؛ فمَنْ قال: إن القرآن مخلوق فهو كافر مطرود؛ ومَنْ قال: إن القرآن كلام الله تعالى وتوقَّف، ولم يقُلْ: إنه مخلوق أو غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل؛ ومَنْ قال: إن ألفاظنا في تلاوة القرآن مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو مطرودٌ أيضاً؛ وكلُّ مَنْ لم يكفِّر هؤلاء فهو مثلهم»([[27]](#endnote-26)).

### 2ـ نظرياتٌ في بشريّة الوَحْي ــــــ

### أـ نظريّة الوَحْي أو الشعور الخاصّ ــــــ

إن نظريّة الوَحْي أو الشعور الخاصّ ـ التي ذكرها العلاّمة محمد حسين الطباطبائي بعنوان الشعور الخفيّ([[28]](#endnote-27)) ـ عبارةٌ عن نظريةٍ تنظر إلى البُعْد غير اللغوي من طبيعة الوحي، وتركّز بحثها على محوري طبيعة الارتباط الوحياني لله والنبيّ وشعور النبيّ الخاصّ.

إن هذه النظرية ترى أن ماهية الوحي عبارةٌ عن التفهيم السريع والخفيّ لسلسلة من الحقائق والمعارف والآراء الفكرية والتعاليم السلوكية المتناسبة مع العصر من قِبَل الله للمنتجبين من البشر (الأنبياء)، حيث تحصل من طريق آخر غير الطريق العام للمعرفة ـ من قبيل: التجربة والعقل والشهود العرفاني ـ، أي من طريق شعور مستقلّ وخاصٍّ بالنبيّ، وتقول: إن الله يبلغ خطابه إلى الناس من طريق شعور خاصّ.

ومن بين العلماء المتقدِّمين في علم الكلام الذين ارتضوا هذه النظريّة يمكن الإشارة إلى: الكندي المتكلِّم والفيلسوف(256هـ)([[29]](#endnote-28))، ومحمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد(413هـ)([[30]](#endnote-29))، وأبي حامد محمد الغزالي(505هـ)([[31]](#endnote-30))، والسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني(816هـ)([[32]](#endnote-31)).

ومن بين العلماء المتأخِّرين الذين قالوا بهذه النظرية في الوحي يمكن لنا ذكر: صبحي الصالح([[33]](#endnote-32))، ومحمد عبده([[34]](#endnote-33))، ومحمد رشيد رضا([[35]](#endnote-34))، ومحمد حسين الذهبي([[36]](#endnote-35))، ومحمد حسين الطباطبائي([[37]](#endnote-36))، ومرتضى مطهَّري([[38]](#endnote-37)).

إن المستفاد من أقوال هؤلاء العلماء في تعريف الوحي هو أنهم يعتبرون «طبيعة الارتباط الوحياني بين الله والنبيّ» موهبةً إلهية أو عطاءً سماوياً. كما اعتبروا وسيلة الارتباط الوحياني بين الله والنبي شعوراً مستقلاًّ خاصّاً بالنبيّ، وغير قابل للاكتساب. وهم يسمون هذا الارتباط الوحياني الخاص ـ الذي يتحقَّق من طريق الشعور النبويّ الخاصّ ـ بالهداية الإلهية الخاصّة لجميع الناس، وهي الهداية التشريعية.

والسؤال المطروح على القائلين بهذه النظرية هو: هل هم من الذين ينكرون البُعْد اللغوي من الوحي، أو الذين يقولون مع هذه النظرية بالبُعْد اللغوي للوحي أيضاً؟ وفي الحالة الأخيرة كيف يمكن تفسير وجمع نظريّتهم؛ إذ يبدو من ظاهر نظريتهم هو الظهور في البُعْد غير اللغوي للوحي؟

هناك مَنْ سعى إلى الاستنتاج قائلاً: إن المتكلمين والفلاسفة الذين يفسّرون الوحي على هذه الشاكلة قد اعتقدوا ـ بشكلٍ عام ـ بالاتجاه غير اللغوي في الوحي، وقالوا: إن المتكلمين والفلاسفة، ابتداءً من الفارابي وابن سينا وصولاً إلى الغزالي وغيره، كان لهم مثل هذه الرؤية في مسألة الوحي، ثم صرَّحوا بأن تقرير الشهيد المطهَّري للوحي يستند إلى هذه الرؤية تماماً([[39]](#endnote-38)).

ورغم أن تفسير الفلاسفة المشائين ـ ولا سيَّما الفارابي([[40]](#endnote-39)) وابن سينا([[41]](#endnote-40)) ـ للوحي يُراد منه في أغلب الظن هو الوحي غير اللغوي؛ وذلك لأن الوحي في الفلسفة المشائية وفي كلام ابن سينا والفارابي وأضرابهم عبارةٌ عن اتصال قوي وارتباط استثنائي بين نفس النبي والعقل الفعّال([[42]](#endnote-41))، وإن أخذ الوحي من العقل الفعّال كان أخذاً بسيطاً، ولا يمكن أن يكون له بُعْدٌ لغوي؛ بَيْدَ أن كلّ تحليل ينكر البُعْد اللغوي من الوحي لا يكون قابلاً للإسناد إلى جميع هؤلاء المتكلِّمين والعلماء. كما لا يمكن الاستناد إلى ظاهر أقوالهم ونظرياتهم وتطبيق آرائهم على الاتجاه غير اللغوي؛ لأن هؤلاء المتكلِّمين ـ وحتى بعض الفلاسفة والعرفاء ـ كانوا في مقام تحليل البُعْد غير اللغوي من الوحي، وقدّموا نظرياتهم في مقام تحليل هذا البُعْد من الوحي، ولو سُئل هؤلاء المتكلِّمون والفلاسفة عن البُعْد اللغوي من الوحي لكانوا قد قبلوا بوحيانية ألفاظ الوحي أيضاً.

توضيح ذلك: **أوّلاً**: نعلم أن الشخص إذا كان في مقام بيان أمرٍ ما، وبيَّن جميع مراده عن ذلك الأمر، عندها يمكن لنا الاستناد إلى كلامه واكتشاف مراده منه؛ وأما إذا لم يكن في مقام البيان، أو كان في مقام البيان ولكنه لم يبيِّن جميع أجزاء مراده، لا يمكن الاستناد إليه.

ونحن ندّعي أن مقام البحث من النوع الثاني، وهو أن هؤلاء العلماء كانوا في مقام بيان وتحليل الشعور الخاصّ بالنبي، ولم يكونوا في مقام بيان الوحي اللغوي.

**وثانياً**: إن بعض هؤلاء المتكلِّمين قد تعرَّضوا في مواضع أخرى من آثارهم في مقام البحث عن الوحي إلى البُعْد اللغوي للوحي أيضاً، وقبلوا بوحيانية ألفاظ الوحي أيضاً. ولكن حيث إن إثبات هذا البحث يحتاج إلى استعراض آثارهم ومؤلَّفاتهم، وهو يؤدّي بنا إلى إطالة الكلام، فإننا نؤثر غضّ الطرف عن ذلك، ونحيل الراغبين في الوصول إلى حقيقة الأمر في هذا الشأن إلى آثارهم.

### ب ـ نظرية التجربة الدينيّة في الوَحْي الإسلامي ــــــ

إن نظريّة التجربة الدينية للوَحْي في الكلام الإسلاميّ ظهرت بوصفها صدى للتجربة الدينية للوحي في الكلام المسيحي. إن الدافع الرئيس لطرح نظرية التجربة الدينية في الكلام المسيحي كان يكمن في العمل على حلّ ثلاث مشاكل أساسية تتعلَّق بالكتاب المقدَّس، وهي:

**أوّلاً**: حلّ مشكلة ثبات الوحي والتحوُّل والتغيير في المعارف البشرية في مساحة الزمان والمكان.

**ثانياً**: حلّ مشكلة التناقضات والاختلافات الكثيرة بين النصوص المقدّسة وكيفية انتسابها بأجمعها إلى الله.

**ثالثاً**: حلّ مشكلة العلاقة الجَدَلية بين العلم والدين.

بَيْدَ أن السبب الجوهري في طرح نظرية التجربة الدينية في الكلام الإسلامي إنما يكمن في حلّ مشكلة ثبات الوحي وتغيُّر المعارف البشرية في إطار الزمان والمكان؛ إذ لا وجود لمشكلة اختلاف النصوص المقدّسة وانتسابها إلى الله في مورد القرآن.

كما أن العلاقة بين العلم والدين وإنْ كانت مطروحةً في الإسلام، ولكنها ليست مشكلةً؛ وذلك لأن جوهر وذات الدين الإسلامي متناغمةٌ مع العلوم، وإن الموارد التي تبدو متناقضةً قابلةٌ للحلّ والجواب. وعلى أيّ حال فإن الأمر لا يصل إلى التعارض بين الوحي والدين.

بَيْدَ أن حلّ مشكلة ثبات الوحي وتحوُّل المعارف البشرية في بُعْد الزمان والمكان أصبحت مؤثِّرةً في طرح نظرية التجربة الدينية للوحي في الكلام الإسلامي، وإنْ كانت العناصر الأخرى، من قبيل: المباني الفلسفية والعرفانية والكلامية الخاصة وغيرها، هي الأخرى مؤثِّرةً في بيان هذه النظرية.

وعلى أيّ حال فإن الدافع الأصلي في بيان هذه النظرية هو الزعم القائل بأن الجمع بين ثبات الوحي وتحوّل المعارف البشرية لا يمكن حلّه إلاّ بهذه الطريقة([[43]](#endnote-42))؛ بمعنى أنه من حيث كانت جميع الأديان السماوية تنبثق من مصدرٍ واحد فإنه يجب أن لا يكون هناك اختلافٌ في مضامينها، ومن جهةٍ أخرى فإن حياة البشر ومعارفهم هي عرضةٌ للتغيير والتحوُّل المستمرّ.

إن الجمع بين ثبات (الوحي) وتحوُّل (النموذج المعرفي) ممكنٌ؛ ببيان أن ذلك الأمر الثابت لا يكون من مقولة اللفظ، وإنما هو من مقولة المعنى، وحقيقةٌ شاهدها جميع الأنبياء من خلال التجربة الدينية، وإن كلّ نبيّ قد تحدَّث عن تجربته الدينية بالنظر إلى المحدوديات الأربعة ـ أي: المحدودية التاريخية، واللغوية، والاجتماعية، والجسمانية ـ، وكذلك فرضياته السابقة أيضاً.

إن هذه المحدوديات الأربعة والفرضيات المسبقة تعمل دائماً على إخفاء تلك الحقيقة الكامنة والوحي (الإلهي). وإن كل تعبيرٍ يواجه الانهيار تارةً، وتارةً يواجه سوء التعبير، ويواجه الوَهْم والخيال حيناً، ويواجه المحدوديات السابقة في أحيان أخرى. وعلى أيّ حال فإن ذلك الجوهر الإلهي قد عبَّر عنه كلّ نبيٍّ بشكل مختلف، ورُبَما تمّ التعبير عنها بشكل متنافٍ ومتعارض أيضاً. وبذلك فإنه من خلال القول بهذه النظرية سوف يتمّ الصلح بين «الأبدية» و«التغيير»، كما سوف يتمّ حلّ مشكلة التعارض بين العلم والدين، ومشكلة انتساب النصوص المقدّسة إلى الله أيضاً([[44]](#endnote-43)).

هناك اختلافٌ كبير بين العلماء والمنظِّرين في بيان ماهية التجربة الدينية. ومع ذلك كلّه يقول فورمن إل. كيسلر: يذهب الجميع إلى الاعتقاد بوجود عاملين رئيسين وجوهريين في كلّ تجربةٍ دينية، وهما: **أوّلاً**: العلم بالأمر الإلهي وإدراكه. **وثانياً**: الخضوع والانصياع التامّ والكامل لذلك الأمر المتعالي بوصفه الغاية والمقصد النهائي([[45]](#endnote-44)). وعلى هذا الأساس، وبغضّ النظر عن اختلاف المنظِّرين، يمكن تعريف التجربة الدينية على هذا النحو: «إن التجربة الدينية نوعٌ من الإلهام والمكاشفة (أو الحضور والتجلّي المتشخّص لله في الإنسان) التي يحظى بها كلّ إنسان، غاية ما هنالك أنهم يخطئون من حينٍ لآخر في التفسير الصحيح لذلك الأمر المتعالي الذي وقع مورداً للتجربة»([[46]](#endnote-45)).

إن مضمون الوحي في هذه الرؤية ليس مجموعةً من الحقائق بشأن الله، بل إن الله سبحانه وتعالى يدخل في دائرة التجربة البشرية من خلال التأثير في التاريخ([[47]](#endnote-46)). إن هذا التأثير في التاريخ والدخول إلى التجربة البشرية إنما يتحقَّق من طريق ذات الله سبحانه وتعالى في الموحى إليه، سواء أكان نبياً أو أيّ بشرٍ آخر. وعلى هذا الأساس فإن هذا الفهم غير اللغوي للوحي إنما يتناسب مع التأكيد المتجدِّد في المرحلة الجديدة على الخصوصية المتشخّصة لله، وهذه الرؤية القائلة بالارتباط الإلهي / البشري المتشخّص، يشمل شيئاً يتجاوز الإبلاغ والقبول بالحقائق الكلامية([[48]](#endnote-47)).

هناك مَنْ يعمد إلى بيان سرّ خاتمية الدين الإسلامي من خلال طرح التجربة الدينية للوحي بتفسيرٍ مختلف، ويقول: إن الوحي الإسلامي قد تمّ عرضه على الناس ووضعه بين أيديهم بشكلٍ غير مفسَّر؛ كي يتمّ تفسيره والتعبير عنه في كلّ عصرٍ بما يتناسب وظروف وشرائط ذلك العصر؛ بمعنى أنه خلافاً لسائر الأنبياء السابقين ـ الذين كانوا يعرضون تجاربهم الباطنية على الناس ـ قامت المشيئة الإلهية في خصوص النبيّ الأكرم|، على وضع «عين التجربة الباطنية للنبي» في متناول الناس دون تفسير؛ بمعنى أن ذات القرآن الكريم يمثِّل تجربة لنا تتكرَّر في كلّ جيلٍ وفي كلّ عصر([[49]](#endnote-48)).

إن هؤلاء يذكرون مفهومين للنبوّة، وهما: **أوّلاً**: المهمّة والاضطلاع بدَوْر الدعوة والرسالة. **وثانياً**: التجربة الدينية. ويرَوْن أن النبي يحظى بخصوصيتين، ويرَوْن امتياز النبي من سائر الأشخاص في عنصر المهمّة، واشتراك سائر الأشخاص مع الأنبياء في أصل التجربة والمكاشفة الدينية، ويعرِّفون التجارب العرفانية بوصفها من سنخ تجارب الأنبياء.

وقال بعضهم في هذا الشأن: «إن عنصر المهمّة يندرج في النبوّة، وهو الذي ينعدم في تجارب العرفاء. وتنحسر هذه المهمّة في الخاتمية، ولكنْ يبقى أصل التجربة والمكاشفة قائماً»([[50]](#endnote-49)).

إن من بين المفكِّرين المسلمين المجدِّدين الذين دافعوا عن نظرية التجربة الدينية في الوحي الإسلامي بقوّةٍ، واعتبروا هذه الرؤية عاملاً لإحياء التفكير الديني في الإسلام، بالإضافة إلى الدكتور عبد الكريم سروش، كلاًّ من: محمد إقبال اللاهوري([[51]](#endnote-50))، ومحمد مجتهد شَبِسْتَري([[52]](#endnote-51))، ومحمد أركون([[53]](#endnote-52)).

### خلاصةٌ واستنتاج ــــــ

لقد افضَتْ جهود المتكلِّمين قديماً في محوري طبيعة النصّ الوحياني، وأسلوب الارتباط الوحياني لله والنبيّ، إلى تبلور نظرية الكلام النفسي واللفظي للوحي على يد الأشاعرة؛ ونظرية الكلام الحادث من قِبَل المعتزلة والإمامية؛ بينما ذهب الحنابلة إلى القول بنظرية التوقُّف في مقابل هاتين النظريتين. إن اتجاه هذه الطائفة من المتكلِّمين إلى الوحي كان اتجاهاً لغوياً، بحيث يمكن تسمية نظريّاتهم بـ «نظريات الوحي اللغوي». يكمن الاختلاف بين نظرية الأشاعرة ونظرية المعتزلة والإمامية في أن المعتزلة والإمامية يرَوْن أن ألفاظ الوحي سماوية أيضاً، بالإضافة إلى معاني الوحي ومضامينه، ويعتبرون أن هذه الألفاظ والمعاني من الأفعال والمخلوقات الإلهية، وأنها قد تألَّفت وتركَّبت على شكل ألفاظ ومعاني نزلت على النبيّ؛ في حين يذهب الأشاعرة إلى التفريق بين الكلام اللفظي والنفسي، وقالوا بأن الكلام النفسي عبارةٌ عن المعاني التي تشكّل محتوى الوحي ومضمونه، وأن هذا الكلام النفسي صفة من صفات الذات الإلهية، وكان لها حضورٌ قديم في ذات وجود الله سبحانه وتعالى، وأما الكلام اللفظي فهو عند الأشاعرة عبارةٌ عن القضايا التي تعبِّر عن محتوى الكلام النفسي المذكور آنفاً، وحيث يكون الكلام النفسي عبارةً عن إحدى الصفات الذاتية والقديمة لله، وإنه في وجود الله سبحانه وتعالى غير صفة العلم والإرادة، فإن الكلام اللفظي بدَوْره عبارةٌ عن القضايا ـ أي الألفاظ والأصوات ـ التي تحكي عن ذلك الكلام النفسي ـ أي الكلام الذاتي والقديم ـ لله تعالى. وهذا هو المراد من كون الوحي قضية في هذه النظرية؛ وذلك لأن الكلام اللفظي ـ في ضوء هذه النظرية ـ هو الآخر مخلوقٌ إلهي، وأن الله سبحانه وتعالى من خلال إيجاد وخلق الكلام اللفظي يعمل على إظهار الكلام النفسي. وإن الكلام اللفظي يتبع الكلام النفسي، ومن هنا لا يكون الكلام اللفظي تعبيراً من قِبَل النبي للكلام النفسي. وهذا مكمن الاختلاف الهامّ جدّاً، والذي يميِّز نظرية الوحي عند الأشاعرة من نظرية الوحي عند المعتزلة والإمامية من جهةٍ، ومن نظرية التجربة الدينيّة من جهة أخرى.

إن المتكلِّمين المسلمين في العصر المتأخِّر قد عمدوا إلى تفسير الوحي أسوةً بأسلافهم، ولكنهم مع ذلك دخلوا بالتدريج في بحث الشعور النبوي؛ حيث قام بعض المتكلِّمين المسلمين بتفسير الشعور النبوي، وعمد إلى تحليله في ضوء مبانيه الخاصة. وقد أفضَتْ جهود هذه الطائفة من المتكلِّمين إلى تبلور نظرية الوحي أو الشعور النبوي الخاصّ. وعلى الرغم من تركيز هذه النظرية لتفسيرها عن الوحي في الشعور النبوي الخاصّ، فهي تُعَدّ من هذه الناحية نوعاً من النظريات غير اللغوية في تفسير الوحي. وقد عمدنا لذلك إلى إدراجها ضمن النظريات غير اللغوية. ولكنْ حيث كان أصحاب هذه النظرية في مقام تفسير ماهية الشعور النبوي الخاص فحَسْب، فإنهم لم يكونوا في صدد البحث عن البُعْد اللغوي من الوحي، وإلاّ فإنهم بدَوْرهم يقولون بسماوية ألفاظ الوحي أيضاً، وهذا ما تثبته سائر أعمال بعض هؤلاء المتكلِّمين. وقد عمدنا بدَوْرنا إلى بيان نظرية بعض المتكلِّمين الآخرين أيضاً؛ حيث لم يكونوا في مقام بحث الناحية اللغوية من الوحي، وإلاّ فإنهم يقولون بالبُعْد اللغوي من الوحي أيضاً.

وقد عمد المتكلِّمون المسلمون المجدِّدون في عصر الحداثة مرّةً أخرى إلى الاهتمام بأسلوب الارتباط الوحياني لله مع البشر، وماهية النصّ الوحياني للقرآن مع بداية العصر الجديد، وبنوعٍ من التغيير الفكري، وعملوا على بيان الوحي في إطار الاتجاه غير اللغوي والتجربة الدينية. إن الاختلاف الجوهري لهذا البيان المذكور من قِبَل المتكلِّمين المتقدِّمين والمتأخِّرين عن بيان أصحاب التجربة الدينية يكمن في أن المتكلِّمين المتقدِّمين والمتأخِّرين كانوا يعتبرون ألفاظ الوحي ـ بالإضافة إلى معاني الوحي ـ سماويةً أيضاً، في حين يذهب أصحاب التجربة الدينية إلى القول بأن الوحي كان ينزل على شكل معانٍ بسيطة على النبي وغيره، وإن النبي والإنسان هو الذي يعمل لاحقاً على صبّ تلك المعاني البسيطة في قالب الألفاظ، ويعبّرون عنها بحَسَب المصطلح.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول في ضوء الاستنتاج العام: إن المسار التحوُّلي لدى المتكلِّمين المسلمين في تفسير وبيان الوحي قد بدأ من اللغوي، وانتهى إلى غير اللغويّ، رغم أن هناك من المتكلِّمين في البين مَنْ قدَّم تفسيراً لغوياً عن الوحي في جميع العصور، ولم تتغيَّر نظريّتهم عبر العصور، كما هو الحال بالنسبة إلى نظرية المعتزلة والإمامية بشأن الوحي.

الهوامش

# نظريّة «الكلام النفسيّ» لابن كُلاّب

## عرضٌ ونقد

د. السيد محسن الموسوي([[54]](#footnote-2)\*)

د. جواد فرامرزي([[55]](#footnote-3)\*\*)

أ. حجّت علي نجاد(\*\*[[56]](#footnote-4)\*)

ترجمة: سرمد علي

### مقدّمةٌ ــــــ

يرى علماء الإسلام أن القرآن الكريم من أهمّ تجلّيات الكلام الإلهي، وأن الله سبحانه وتعالى قد تحدَّث مع عبده المختار بواسطة هذا الكتاب. وهو يعتبر من أكثر المستندات أصالةً في ارتباط الله مع الإنسان. وحيث يُعَدّ مضمون القرآن الكريم بمثابة الكلام الإلهي تكون معرفة حقيقته ونسبته إلى الله هي المسألة الأهمّ في فهم وتحليل الكلام الإلهي. وقد تمّ منذ صدر الإسلام بيان مجموعة من الآراء والنظريات المختلفة من قِبَل المتكلِّمين المسلمين بشأن الكلام الإلهي أيضاً. وقد ذهبت جماعةٌ من المتكلِّمين المسلمين إلى ذكر مسألة «الكلام الإسلامي» ضمن الأبحاث المرتبطة بالصفات الإلهية؛ لأنهم يرَوْن أن «التكلُّم» إحدى صفات الله.

في القرن الثاني للهجرة بدأ البحث حول ذات الله وصفاته بين المسلمين بشكلٍ جادّ، وتم بحث كلام الله باعتباره صفةً للذات أو فعلاً من أفعال الله. وتبعاً لذلك ظهرت أبحاثٌ معقّدة حول مفهوم وخصائص كلام الله وحقيقة القرآن الكريم.

لم يكن هناك أيّ اختلافٍ بينهم في تكلُّم الله، ولكنْ هناك اختلافاتٌ كثيرة حول كيفية انتساب التكلُّم إلى الله، وكيفيّته؛ فهناك مَنْ قال: إن الكلام جزءٌ من صفات الله، وقال: إنه قديم، وهو مبنى عموم أصحاب الحديث، ومن بينهم: أحمد بن حنبل([[57]](#endnote-53))؛ وذهبت جماعةٌ أخرى إلى القول بأن الكلام جزءٌ من فعل الله، وإنه حادثٌ، وهو مبنى الشيعة والمعتزلة([[58]](#endnote-54)).

ذهب أنصار القول بقِدَم كلام الله إلى الاعتقاد بأن كلام الله ليس من جنس الأصوات والحروف، بل هو من صفات الذات، وهو مفهومٌ وحقيقة كانت موجودةً منذ الأزل والقِدَم مع الله. وعلى هذا الأساس يكون كلام الله كلاماً نفسيّاً. وعندما يتكلَّم الله مع الإنسان فإنه يعرض تلك الحقيقة وذلك المفهوم والمعنى الأزليّ بواسطة خلق الألفاظ.

وتزعم الأشاعرة أن القرآنَ وجميعَ الصحف السماوية التي نزلت وحياً على الأنبياء وجودٌ لفظي لتلك الصفة القديمة للذات؛ أي إنها ظهورٌ وتجلٍّ ونزولٌ لتلك الحقيقة الأزلية والواحدة. إن كلام الله طبقاً لقول الأشاعرة ليس حادثاً أو مخلوقاً، بل إن الأصوات والحروف هي التي يتمّ خلقها في مسار نزول الوحي. وحيث إن القرآن الكريم حكايةٌ وتعبيرٌ لفظي لذلك المعنى القديم والحقيقة الأزلية فإن فهم هذه الألفاظ يكون بدَوْره فهماً لتلك الحقيقة([[59]](#endnote-55)).

وفي هذا السياق قام ابن كُلاّب ـ وهو من مشاهير المتكلِّمين في القرن الثالث الهجري ـ بتقديم مسألةٍ جديدة في هذا الباب. وقد عمد الكثير من المتكلِّمين ـ من مختلف الاتجاهات الفكرية ـ إلى مخالفته بشدّةٍ.

إن «كلام الله النفسي» ـ من وجهة نظر ابن كُلاّب ـ عبارةٌ عن مفهومٍ أزلي وصفةٍ قديمةٍ وقائمةٍ بذاته، وإن هذه الصفة كسائر الصفات الأخرى ـ من قبيل: العلم والقدرة الإلهية ـ واحدةٌ في حقيقتها، ولا تقبل الكثرة والتقسيم. إن اتحاد حقيقة كلام الله وعدم قبوله للتكثُّر يعني أن الكلام الإلهي، على الرغم من اشتماله على مختلف أنواع البيان ـ مثل: الأمر والنهي والإخبار والاستفهام ـ، لا يقبل التقسيم والتبويب الزمني في حدّ ذاته([[60]](#endnote-56)).

والذي نسعى إليه في هذه المقالة هو بيان رأي ابن كُلاّب بشأن الوحي القرآني، وما هي الجذور التاريخية لنقد رأي ابن كُلاّب؟ وهل ينسجم رأي ابن كُلاّب حول الوحي القرآني مع مضامين الآيات القرآنية والروايات وعقائد المسلمين؟ وما هي الأدلة على نقد وردّ نظريّة ابن كُلاّب من خلال القرآن الكريم؟

### خلاصة رأي ابن كُلاّب في الوحي ــــــ

يقوم رأي ابن كُلاّب في باب الوحي على هذه النظرية القائلة بأن الارتباط الوحياني يتمّ عبر مرحلتين: **المرحلة الأولى**: النزول العمودي؛ حيث يتمّ عرض الوحي من قِبَل الله عزَّ وجلَّ على جبرائيل×. **والمرحلة الثانية**: النزول الأفقي؛ حيث يتلقّى النبي الوحي من جبرائيل.

إن الوحي في مرحلته الأولى ـ بزعم ابن كُلاّب ـ ليس نصّاً لغوياً، ولا يشتمل على حروف وألفاظ؛ وأما في المرحلة الثانية فإن الوحي يتحوَّل إلى كلامٍ، وينزل في إطار اللغة العربية؛ سواء أكان هذا التحوُّل اللغوي حاصلاً من قِبَل جبرائيل أو من قِبَل النبيّ الأكرم|([[61]](#endnote-57)).

قال الزركشي: هناك مَنْ قال: إنه إنما نزل جبرائيل على النبيّ الأكرم| بالمعاني خاصّة. وأنه| عَلِم تلك المعاني وعبَّر عنها بلغة العرب. وقد تمسَّك هؤلاء لإثبات رأيهم بقوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ**﴾ (الشعراء: 193 ـ 194). ويذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأن النزول الدفعي للقرآن الكريم على قلب النبي الأكرم| لم يكن بلغةٍ خاصّة، وأن المعاني قد نزلت على قلب رسول الله من دون ألفاظٍ وحروف([[62]](#endnote-58)).

ويبدو أن ما ذهب إليه بعض المعتزلة الجُدُد في المرحلة المعاصرة ـ ومن بينهم: نصر حامد أبو زيد ـ قريبٌ من هذا الرأي الذي صدع به ابن كُلاّب. ومن هذه الناحية يمكن اعتبار رأي ابن كُلاّب مصدراً فكرياً لبعض المعتزلة الجُدُد، وهو ما يُضاعف من أهمِّية البحث.

وفي ما يلي سوف نعرِّف بابن كُلاّب ومنهجه الفكريّ، ونقد نظريّته في ضوء الاستفادة من النصوص الصريحة لآيات القرآن الكريم.

### التعريف بابن كُلاّب ــــــ

ابن كُلاّب المعروف بأبي محمد بن عبد الله بن سعيد بن كُلاّب القطّان البصري([[63]](#endnote-59))، من متكلِّمي القرن الثالث الهجريّ؛ فقد كان من متكلِّمي أهل السنّة في عصر المأمون العباسي، ولم يكن في عقائده تابعاً بشكلٍ كامل لأحمد بن حنبل. وقد عدَّه أبو الحسن الأشعري من أصحاب الإثبات([[64]](#endnote-60))؛ بمعنى أنه كان ـ على سبيل المثال ـ يثبت صفة «العالم» و«القادر» لله بواسطة العلم والقدرة. لقد كان ابن كلاّب موافقاً لأهل السنّة في الكثير من العقائد، ومن هنا يمكن اعتباره من أسلاف الأشاعرة. وعلى حدّ تعبير البغدادي: «من متكلِّمي أهل السنّة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي [ابن كُلاّب]، الذي دمَّر على المعتزلة في مجلس المأمون، وفضحهم ببيانه»([[65]](#endnote-61)). وقال السبكي: «كان لقوّته في المناظرة يجتذب مَنْ يناظره كما يجتذب الكُلاّب الشيء»([[66]](#endnote-62)). كان ابن كُلاّب من المؤلِّفين في العقائد الكلامية للسلف؛ حيث سار أبو الحسن الأشعري على نهجه وآرائه في تأسيس «المذهب الكلامي الأشعري». لقد كان ابن كُلاّب من الذين سبقوا أبا الحسن الأشعري في إرساء مباني ومقدّمات مذهب الأشاعرة. وكان واحداً من أشهر المعارضين للمعتزلة، وألَّف بعض الكتب في الردّ على آرائهم([[67]](#endnote-63)). لم يتمّ تحديد تاريخ وفاته بشكل دقيق، وقيل: إن وفاته كانت بعد عام 240هـ([[68]](#endnote-64)). قال ابن حجر: «عبد الله بن سعيد بن محمد بن كُلاّب القطان البصري أحد المتكلِّمين في أيام المأمون... قال المصنِّف في تاريخ [وفاته]: كان بعد الأربعين ومئتين»([[69]](#endnote-65)). وقال ابن النديم في حديثه عن عقيدة ابن كُلاّب: «[أبو محمد بن] عبد الله بن [سعيد]([[70]](#endnote-66)) بن كُلاّب القطان... [متكلِّم من القرن الهجري الثالث]... [كان له جهودٌ قيّمة في إطار تدوين العقائد الكلامية، وله من الكتب: كتاب الصفات، وكتاب خلق الأفعال، وكتاب الردّ على المعتزلة والحَشْوية]([[71]](#endnote-67))»([[72]](#endnote-68)).

### نبذةٌ عن الفرقة الكُلاّبية ــــــ

لا يخفى أن علم الكلام ـ مثل سائر العلوم ـ قد تكامل واتّسعت رقعته بالتدريج. وإن من بين أبحاث علم الكلام بحث حدوث وقِدَم كلام الله. وكان بحث الحدوث والقِدَم من جملة الأبحاث الكلامية الهامّة؛ وبذلك فقد ذهب أصحاب الحديث، وتلاهم الأشاعرة، إلى القول بقِدَم الكلام الإلهي، وتشبَّثوا بهذا القول بشدّةٍ؛ بينما ذهب المعتزلة إلى القول بحدوث الكلام الإلهي([[73]](#endnote-69)).

لقد سعى المعتزلة إلى جعل المفاهيم الدينية ـ ولا سيَّما الكلام الوحياني لله ـ معقولةً بالكامل؛ فهم يرَوْن أن حقيقة كلام الله عبارةٌ عن الحروف والأصوات المنظّمة، والتي تدلّ على المعاني والمفاهيم([[74]](#endnote-70))؛ بينما يذهب الأشاعرة إلى الاعتقاد بأن كلام الله عبارةٌ عن صفة للذات، وأنها كانت مع الله منذ القِدَم، وأن الكتب اللفظية التي نزلت على الأنبياء إنما هي وجودٌ لفظي لتلك الصفة([[75]](#endnote-71)).

وكان ابن كُلاّب من بين الذين شكَّلت عقائدهم نسيجاً ولُحْمة لسَدى المباني الفكرية للأشاعرة. لقد اختار ابن كُلاّب في النزاع المحتدم بين الحنابلة والمعتزلة طريقاً وَسَطاً، فعمد إلى التلفيق ما بين آراء الاتجاهين الحنبلي والمعتزلي، وقال بأن جوهر وحقيقة كلام الله (المعاني) قديمةٌ وأزليةٌ وصفةٌ للذات الإلهية، وأما حروفه وألفاظه فهي حادثةٌ ومخلوقةٌ. إنه كان يقول بأن كلام الله حقيقةٌ قديمة، لا هي عين ذات الباري تعالى، ولا هي منفصلةٌ عن الذات. إن القرآن الكريم والتوراة والإنجيل ـ من وجهة نظر ابن كُلاّب ـ تعابير وألفاظ عربية وعبريّة متنوِّعة عن تلك الحقيقة، وليست عين تلك الحقيقة. ويذهب في ماهية الكلام إلى الاعتقاد بأن الكلام إنما يطلق على المعنى فقط، وأن تطبيقه في مورد اللفظ يأتي من باب المجاز؛ لأن اللفظ يدلّ على المعنى([[76]](#endnote-72)).

تذهب فرقة الكُلاّبية إلى القول بأن كتاب الله غير القرآن، ويعتقدون أن كتاب الله أمرٌ بسيط وقديم، وغير قابل للتلاوة، في حين أن القرآن مركَّبٌ من السُّوَر والآيات والكلمات والحروف القابلة للتلاوة؛ ولذلك لا يمكن القول: إن القرآن كلام الله، بل هو تعبيرٌ يحكي عنه([[77]](#endnote-73)).

لقد كان للآراء الكلامية لابن كُلاّب تأثيرٌ هامّ في تبلور الكلام الإسلامي. وقد عمد المتكلِّمون بعده إلى بحث آرائه الموافقة والمخالفة على نحوٍ جادّ.

ويُسمّى أتباع آراء ابن كُلاّب بـ «الكُلاّبية».

إن فرقة الكُلاّبية من تلك الجماعة من أصحاب الحديث التي مالَتْ إلى الاستدلال.

وقد ظهرت الفرقة الكُلاّبية قبل ظهور الأشعري والأشاعرة.

وقد عمد أبو الحسن الأشعري ـ من خلال تجزئته وتحليله لنظرية ابن كُلاّب ـ إلى تقسيم كلام الله إلى: «كلام نفسي»؛ و«كلام لفظي»، وقال بأن الكلام النفسي قديمٌ، وأن الكلام اللفظي حادثٌ([[78]](#endnote-74)).

وقد عدّ الشيخ المفيد الأشعري من بين المتكلِّمين الذين ساروا على نهج ابن كُلاّب([[79]](#endnote-75)).

وقال أحمد بن علي المقريزي بدَوْره: إن الأشعري تخلّى عن مذهب الاعتزال، وسلك في مسائل الصفات والقدر والحُسْن والقُبْح العقلي مسلك ابن كُلاّب([[80]](#endnote-76)).

وعلى الرغم من أن ابن كُلاّب كان على مذهب أصحاب الحديث، إلاّ أن كبار العلماء في هذه الفرقة كانوا يخالفونه. فقد كان ابن خزيمة الرازي يعيب على الكُلاّبية، وكان أحمد بن حنبل يُبدي شدّةً وغلظةً في مخالفة هذه الفرقة ومؤسِّسها([[81]](#endnote-77)). وقال المقدسي: ومن بين الفِرَق التي بادَتْ وتغلَّبت عليها فرقة من شكلها: الكُلاّبيّة؛ حيث تغلّبت الأشعريّة عليها([[82]](#endnote-78)). ولهذا السبب عمد صاحب كتاب (تبصرة العوام) إلى ذكر عقائد فرقة الكُلاّبية والأشاعرة ضمن عنوانٍ واحد، وضبط ذلك العنوان بعبارة: «في مقالات ابن كُلاّب وأبو الحسن الأشعري»([[83]](#endnote-79)).

### حقيقة الوحي القرآني عند ابن كُلاّب ــــــ

إن أهمّ نظرية لابن كُلاّب آراؤه بشأن حقيقة كلام الله والقرآن والتوراة والإنجيل.

وقد عمد أبو الحسن الأشعري ـ وهو تلميذ ابن كُلاّب، وأوّل مقرِّرٍ لآرائه ـ إلى بيان نظريّته الخاصة على النحو التالي: «إن الله ـ سبحانه ـ لم يزَلْ متكلِّماً، وإن كلام الله ـ سبحانه ـ صفةٌ له، قائمةٌ به، وإنه قديمٌ بكلامه. وإن كلامه قائمٌ به كما أن العلم قائمٌ به والقدرة قائمةٌ به. وهو قديمٌ بعلمه وقدرته، وإن الكلام ليس بحروف، ولا صوت، ولا ينقسم، ولا يتجزّأ، ولا يتبعّض، ولا يتغاير، وإنه معنى واحد بالله ـ عزَّ وجلَّ ـ، وإن الرسم [رسم القرآن] هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن، وإنه خطأٌ أن يُقال: كلام الله هو هو، أو بعضه، أو غيره. وإن العبارات عن كلام الله ـ سبحانه ـ تختلف وتتغاير، وكلام الله ـ سبحانه ـ ليس بمختلفٍ ولا متغاير، كما أن ذكرنا لله ـ عزَّ وجلَّ ـ يختلف ويتغاير، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير. وإنما سُمّي كلام الله ـ سبحانه ـ عربياً؛ لأن الرسم الذي هو العبارة عنه ـ وهو قراءته ـ عربيّ؛ فسُمّي عربياً لعلّةٍ، وكذلك سُمّي عبرانياً لعلّةٍ، وهي أن الرسم الذي هو عبارةٌ عنه عبراني، وكذلك سُمّي أمراً لعلّةٍ، وسُمّي نهياً لعلّةٍ، وخبراً لعلّةٍ. ولم يزَلْ الله متكلِّماً قبل أن يُسمّى كلامه أمراً، وقبل وجود العلّة التي لها سُمّي كلامه أمراً. وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخبراً، وأنكر أن يكون البارئ لم يزَلْ مخبراً أو لم يزَلْ ناهياً. وقال: إن الله لا يخلق شيئاً إلاّ قال له: «كُنْ»، ويستحيل أن يكون قوله: «كُنْ» مخلوقاً»([[84]](#endnote-80)).

يذهب ابن كُلاّب إلى الاعتقاد بأن مسار نزول الوحي على النبي الأكرم| قد تعرّض إلى ظاهرة «التعبير»؛ بمعنى أن الله سبحانه وتعالى أطلع مَلَك الوحي [جبرائيل] على المعاني، فصاغها المَلَك في ضوء فهمه لها على شكل عباراتٍ أنزلها على النبيّ([[85]](#endnote-81)).

كان ابن كُلاّب يرى أن الوحي هو كلام الله النفسيّ، وهو قديمٌ، وأما اللغة العربية أو العبرية في الكتب المقدَّسة فهي غير عين الوحي وكلام الله؛ وأن القرآن الكريم هو الرسم والتعبير العربيّ للوحي. وكان يعتقد بأن اللغة العربية، مثل سائر اللغات، مؤلَّفةٌ من الأصوات والحروف، وهي، مثل أيّ لغةٍ أخرى، تعاني من القيود والمحدوديات.

إن الوحي الإلهي في مسار النزول يقع ضمن قيود اللغة البشرية، ويصبح مختلفاً عن حقيقة الوحي الأصيلة واللامحدودة؛ ولذلك لا يمكن القول بأن القرآن الكريم أو الإنجيل الموجود بين أيدينا هو عين وحي الله وكلامه. إن الوحي وكلام الله هو بمثابة ذاته. وإن تجسيم وتمثيل ذات الله سبحانه وتعالى محالٌ؛ ولذلك لا يمكن القول: إن وحي الله موجودٌ بعينه على شكل قرآنٍ في أيدي البشر([[86]](#endnote-82)). وهو يرى أن النبيّ الأكرم| عندما يصبّ ذلك الكلام النفسي والقديم لله في قالب الألفاظ تظهر على صِيَغ الأمر والنهي والخبر والاستفهام وما إلى ذلك. وعليه فإذا تمّ بيان تلك المعاني باللغة العربية سوف تصبح قرآناً، وإذا صيغت باللغة العبرية سُمِّيت توراة([[87]](#endnote-83))؛ وإلاّ فإن حقيقة كلام الله ليست من جنس الألفاظ، وهي أمرٌ بسيط وقائمٌ بذات الله سبحانه وتعالى([[88]](#endnote-84)).

يبدو أن ابن كُلاّب يرى أن اللغة العربية ـ بوصفها ظاهرةً مخلوقة ـ تعاني من بعض القيود والحدود، ومن هنا فإن كلام الله في مسار نزوله وصبّه في قالب اللغة العربية قد تأنسن وصار محدوداً، ومن هنا لا يمكن القول: إن كلام الله قد تحوَّل إلى شكل مصحفٍ من خلال نزوله على النبي الأكرم|؛ ولا يمكن القول بأن الموجود بين أيدينا على شكل قرآن هو عين كلام الله سبحانه وتعالى([[89]](#endnote-85)).

إن ابن كُلاّب؛ حيث كان يعمل على تأييد عقائد أهل السنّة بالأدلة العقلية، كان في الوقت نفسه ـ وعلى حدّ تعبير الأشعري ـ يضيف إلى تلك العقائد بعض الأشياء أيضاً. وفي ما يتعلَّق بصفات الله كان يرى أنها ليست ذات الباري تعالى، ولا منفصلة عن الذات، وإنما هي قائمةٌ بالذات([[90]](#endnote-86)).

والسُّبْكي بدَوْره، على الرغم من اعتباره ابن كُلاّب من أهل السنّة، يقول: لقد أضاف أشياء إلى الكلام، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه قسّم كلام الله إلى قسمين، وهما: الكلام النفسي، وهو قديمٌ؛ والكلام الذي يتّصف بالأمر والنهي والخبر، وهو حادثٌ([[91]](#endnote-87)).

وبسبب هذه الإضافات ذهب المتعصِّبون من أهل السنّة إلى طرد ابن كُلاّب من بينهم. وقال ابن بطّة في هذا الشأن: «ومن خبثائهم ومَنْ يُظهر في كلامه الذبّ عن السنّة والنصرة ـ وقوله أخبث القول ـ ابن كُلاّب»([[92]](#endnote-88)).

### الجذور التاريخيّة لنقد نظريّة «الكلام النفسيّ» لابن كُلاّب ــــــ

إن الجذور التاريخية لهذه المسألة؛ أي الكلام النفسي ـ كما يلوح من كتاب الإتقان، للسيوطي، والبرهان، للزركشي ـ تعود إلى ما قبل قرون([[93]](#endnote-89)).

وقد خضعت آراء ابن كُلاّب للتدقيق والنقاش من قِبَل مَنْ جاء بعده من المفكِّرين والمتكلِّمين. فقد قام الأشعري والقاضي عبد الجبّار المعتزلي بنقد آرائه بشكلٍ جادّ، وبعد ذلك انتقده أشخاص آخرون، من أمثال: ابن تيمية.

فقد عمد القاضي عبد الجبّار إلى نقد آراء ابن كُلاّب والكُلاّبية حول حقيقة كلام الله بشكلٍ تفصيلي ومسهب. وقد شنّ المعتزلة هجمات عنيفة على آراء ابن كُلاّب. ويبدو أن المتكلِّمين من المعتزلة لم يكونوا يرَوْن نظرية ابن كُلاّب في مورد كلام الله منسجمةً مع منهج عقلنة الدين، أو استعمال نوعٍ من المنطق والاستدلال في فهم وإدراك أصول الدين، على ما هو معروف من منهج المعتزلة.

وأما ابن تيمية، فإنه على الرغم من إكباره وثنائه على ابن كُلاّب في كتابَيْه: (منهاج السنة النبوية) و(موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)، إلاّ أنه لم يستحسن رأيه الخاصّ حول كلام الله. وقال في ذلك: «قول السلف قاطبةً من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمّة المسلمين: إن القرآن كلام الله ليس بمخلوقٍ، ولكنهم لم يقولوا ما قاله ابن كُلاّب [ومَنْ اتبعه من] أنه قديمٌ لازم لذات الله»([[94]](#endnote-90)).

وحالياً هناك مقالتان في المتناول، وهما بعنوان: «ابن كُلاّب وموقفه من مسألة الصفات الإلهية»، و«القرآن ونظرية العبارة الكلامية»([[95]](#endnote-91))؛ حيث تتعرّض الأولى في الغالب إلى بحث صفات الله من وجهة نظر ابن كُلاّب؛ وتتعرّض الثانية في الغالب إلى بيان ونقد نظريّة الأشاعرة بالأدلة العقلية حول الكلام النفسي. ولكنهما لم تتعرَّضا إلى نقد نظرية ابن كُلاّب في ضوء الآيات الإلهية.

إن لابن النديم كلاماً بشأن ابن كُلاّب وعقائده، وقد أثار به حفيظة المؤرِّخين من أهل السنّة والأشاعرة؛ إذ يقول: «ابن كُلاّب: من بابيّة الحشويّة... وله مع عبّاد بن سليمان مناظرات. وكان يقول: إن كلام الله هو الله. وكان عبّاد يقول: إنه نصراني بهذا القول»([[96]](#endnote-92)).

وقد ردّ السُّبْكي على هذا الكلام من ابن النديم، مدَّعياً أنه معتزليّ، يسعى إلى تشويه سمعة ابن كُلاّب، ثم قال: «ابن كُلاّب ـ على كلّ حال ـ من أهل السنّة، ولا يقول هو ولا غيره ـ ممَّنْ له أدنى تمييز ـ: إن كلام الله هو الله»([[97]](#endnote-93)).

وبطبيعة الحال فإن عبارة ابن النديم في نقل كلام ابن كُلاّب قد لا تخلو من التعصُّب؛ بَيْدَ أن ابن كُلاّب يرى ـ على كلّ حال ـ أن كلام الله قديم، وكان المعتزلة على الدوام يقولون: إن لازم هذا الكلام هو الاعتقاد بتعدُّد القدماء.

وقال ابن تيمية بشأن صلة ابن كُلاّب بالنصرانية: «ممّا افترَتْه الجهمية على المثبتة أن ابن كُلاّب؛ لمّا كان من المثبتين للصفات، وصنَّف الكتب في الردّ على النفاة، وضعوا على أخته حكاية أنها كانت نصرانيةً، وأنه لما أسلم هجَرَتْه، فقال لها: يا أختي، إني أريد أن أفسد دين المسلمين، فرضيَتْ عنه لذلك»([[98]](#endnote-94)). واستطرد ابن تيمية بعد ذلك يقول: «ومقصود المفتري بهذه الحكاية أن يجعل قوله بإثبات الصفات هو قول النصارى»([[99]](#endnote-95)).

وقال ابن حجر العسقلاني: «نقل الحاكم [النيسابوري] في تاريخه عن ابن خزيمة قوله بأن قول ابن النديم أنه من الحَشْوية يريد [به] مَنْ يكون على طريق السلف في ترك التأويل للآيات والأحاديث المتعلِّقة بالصفات»([[100]](#endnote-96)). وأضاف قائلاً، في حديثه عن ابن خزيمة: «إنه كان يعيب مذهب الكُلاّبية، ويذكر عن أحمد بن حنبل أنه كان أشدّ الناس على عبد الله بن سعيد [ابن كُلاّب] وأصحابه»([[101]](#endnote-97)).

### نظريّة الكلام النفسيّ لابن كُلاّب، نقدٌ وردّ ــــــ

كما سبق أن ذكَرْنا فإن ابن كُلاّب كان يذهب إلى الاعتقاد بأن حقيقة القرآن شيءٌ غير هذه الحروف والكلمات، وأن الموجود بين أيدينا على شكل قرآنٍ ليس عين كلام الله، بل هو تعبيرٌ ورسمٌ عربي للوحي. وحيث إن الوحي وكلام الله قديمٌ مثل ذاته، ويستحيل التجسُّم والتمثُّل على ذات الله؛ لذلك لا يمكن القول: إن وحي الله صار بعينه في متناول أيدي الناس على شكل قرآنٍ. إن هذا الرأي من ابن كُلاّب لا ينسجم مع صريح القرآن الكريم؛ إذ إن الكلام اللفظي ـ بناءً على تفسيره ـ إنما يدلّ على الكلام النفسي، وليس على حقيقة الكلام.

وفي ما يلي نقدٌ لنظرية ابن كُلاّب في ضوء صريح آيات القرآن الكريم.

### 1ـ «النزول» ومشتقّاته في الاستعمال القرآني ــــــ

إن من بين الانتقادات الواردة على نظرية ابن كُلاّب استعمال كلمة «النزول» ومشتقّاتها في القرآن الكريم، الأمر الذي يُثبت لفظية الكلام الإلهي.

ورد تفسير «النزول» في (لسان العرب) بمعنى الحلول في مكان والإقامة فيه([[102]](#endnote-98))؛ كأن يُقال: «نزل الأمير في المدينة» أي أقام بها. والفعل المتعدّي منه «أنزله» بمعنى: إدخال شيء في مكانٍ وإدراجه فيه. وبهذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿**وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلاً مُبَارَكاً وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ**﴾ (المؤمنون: 29)([[103]](#endnote-99)). كما تستعمل مفردة «النزول» في اللغة العربية بمعنىً آخر أيضاً، وهو النزول من الأعلى إلى الأسفل([[104]](#endnote-100))، يقال: «نزل عن دابّته».

لا شَكَّ في أنه لا شيء من هذين المعنيين هو المراد من «إنزال» و«نزول» القرآن من عند الله سبحانه وتعالى؛ إذ لازم هذين المعنيين المذكورين هو الحلول والتجسيم، والحال أن القرآن الكريم ـ سواء أكان بمعنى الصفة القديمة المتعلِّقة بالكلمات الغيبية الأزلية، أو بمعنى الكلمات الغيبية ذاتها، أو بمعنى اللفظ المعجز ـ ليس جسماً كي يحلّ في مكانٍ، أو ينزل من الأعلى إلى الأسفل؛ لأن الصفة القديمة منزَّهةٌ عن الحدوث، وهكذا الألفاظ فهي عَرَض سيّال، وتجري بمجرّد التكلُّم بها([[105]](#endnote-101)). وعلى هذا الأساس نحتاج في معنى «النزول» إلى المجاز؛ إذ إن لازم المعنى اللغوي لكلمة «الإنزال» ـ كما ذكرنا سابقاً ـ هو المكانية والجسمية. وفي الحقيقة فإن المعنى المجازي لإنزال القرآن في جميع الاستعمالات هو «الإعلام». وعلى هذا الأساس فإن تفسير الإنزال بمعنى «الإعلام» ينسجم مع جميع الاستعمالات والتطبيقات القرآنية لهذه الكلمة، وجميع أشكال النزول([[106]](#endnote-102)).

نقل السيوطي عن القطب الرازي أنه ذكر في هوامش الكشّاف: «الإنزال» لغةً يعني الإيواء (أي الوضع في مكانٍ)، وبمعنى تحريك شيء من الأعلى إلى الأسفل. ولا شيء من هذين المعنيين يتحقَّق في الكلام. وعليه تكون هذه الكلمة قد استعملت في المعنى المجازي، والذين يقولون بأن القرآن مفهومٌ قائمٌ بالذات الإلهية يفسِّرون إنزال القرآن على النحو التالي: إنه أوجد الكلمات والحروف الدالّة على ذلك المعنى، وأدرجها في اللوح المحفوظ. والذين يقولون: إن القرآن هو ذات الألفاظ يرَوْن أن الإنزال هو ذات تثبيتها في اللوح المحفوظ. وهذا القول من المعاني اللغوية لهذه الكلمة هو الأنسب([[107]](#endnote-103)).

وكذلك في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (يوسف: 2) ورد إسناد القرآن باللغة العربية إلى الله سبحانه وتعالى؛ لا أن الله قاله على شكل كلام نفسي، وأن جبرائيل× أو النبي الأكرم| قد فهمه بصيغةٍ عربية. وعليه فإن الوحي الإلهي كانت له صورة لغة خاصّة صُبَّتْ في قالب الألفاظ العربية.

بَيْدَ أن ابن كُلاّب يرى ـ كما تقدَّم ـ أن الكلام اللفظي لله (آيات القرآن) إنما يدلّ على الكلام النفسي، لا على حقيقة الكلام.

ويرى العلاّمة الطباطبائي أن إنزال الكتاب على شكل قرآن وباللغة العربية يعني أن الله قد ألبسه في مرحلة الإنزال ثوب القراءة العربية، وجعله على شكل ألفاظ مقروءة طبقاً للألفاظ المعهودة عند العرب. وعلى هذا الأساس فإن الكتاب المشتمل على الآيات قد تمّ إلباسه في مرحلة النزول ثوباً ولفظاً عربياً؛ ليصبح مناسباً للتعقُّل، ولو لم يدخل في مرحلة الوحي في قالب ألفاظ مقروءة، أو إذا دخل فيها ولم يتلبَّس بثياب الألفاظ العربية، لما أمكن للناس أن يدركوا أسرار آياته، واقتصر فهمه على النبي الأكرم| فقط([[108]](#endnote-104)).

### 2ـ نهي النبيّ| عن العَجَلة في قراءة القرآن ــــــ

ورد في بعض آيات القرآن نهي النبيّ الأكرم| عن التعجيل في تلقي الوحي قبل الفراغ من قراءة الوحي. إن هذا الأمر يدلّ بوضوحٍ على لفظية الوحي. إن الآية التي لا تنسجم قبل أيّ آيةٍ أخرى مع نظرية ابن كُلاّب هي الآية التي تنهى النبيّ عن التعجيل في تكرار ألفاظ القرآن قبل انتهاء وحيه، وهي قوله تعالى: ﴿**لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ \* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ \* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾ (القيامة: 16 ـ 18).

إن هذا الحرص في حفظ الوحي أثناء النزول وبعده يُثبت بوضوحٍ أن ألفاظ وعبارات القرآن قد نزلت ـ مثل مضمونه ومحتواه ـ من قِبَل الله سبحانه وتعالى، وأن النبي قد تلقّاها من موقعه ومقامه بوصفه المخاطب الأمين.

إن هذا البيان الصريح من القرآن الكريم يدلّ بوضوحٍ على أن القرآن هو الوحي، لا أنه ثمرة الوحي، وأن النبي الأكرم| لم يكن له أيّ دَوْرٍ في صياغته وتركيب ألفاظه، وأن النبي كان مأموراً باتباع الوحي اللفظي، واستيعابه لفظاً بلفظٍ، إلى حين اكتمال وإتمام الكلمات النازلة والمقروءة([[109]](#endnote-105)).

### 3ـ الإعجاز اللفظيّ في القرآن ــــــ

إن الإعجاز والخلود القرآني إلى الأبد هو أحد الأدلة على وحيانية ألفاظ القرآن الكريم.

إن القرآن الكريم هو الكتاب السماوي الوحيد الذي تحدّى بضرسٍ قاطع جميع المحاولات الرامية إلى الإتيان بمثله، حتّى لو اجتمع جميع الإنس والجنّ على القيام بذلك، وكان بعضهم لبعض ظهيراً: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾ (الإسراء: 88)، بل إنهم لا يعجزون عن الإتيان بكتاب مثل القرآن فحَسْب، وإنما يعجزون حتّى عن الإتيان بعشر سورٍ من مثله، بل بسورةٍ واحدة من سطرٍ واحد، قال تعالى: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (هود: 13). وقال تعالى: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (يونس: 38). وبهذا البيان فإن دائرة التحدّي لا تقتصر على الكافرين والمنكرين للكتاب الإلهي فقط، وإنما تشمل جميع الناس بمَنْ فيهم الأنبياء أيضاً، وإن دائرة التعجيز تشمل حتّى النبي الأكرم| نفسه أيضاً. وعليه فإن ذات النبيّ ـ بوصفه واحداً من البشر ـ لايستطيع الإتيان بمثل هذا الكتاب دون الاستعانة بالوحي الإلهي([[110]](#endnote-106)).

إن من بين الموارد الدالة على إعجاز القرآن اللفظي استعمال أقوى القواعد الأدبية في الألفاظ القرآنية. يقول العلاّمة الطباطبائي: إن القرآن الكريم في بيان مقاصده لم يتشبَّثْ بأيّ قاعدةٍ أدبية ضعيفة، بل أقام بإعجازه البياني وتوظيف أقوى القواعد الأدبية صرحاً شامخاً يدفع كلّ عارفٍ بفنون البيان إلى الانبهار والإقرار بإعجازه. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: ما قاله العلاّمة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: 230): «في الآية من عجيب الإيجاز ما يبهت العقل؛ فإن الكلام على قصره مشتملٌ على أربعة عشر ضميراً مع اختلاف مراجعها واختلاطها، من غير أن يوجب تعقيداً في الكلام، ولا إغلاقاً في الفهم»([[111]](#endnote-107)).

وقال تعالى في موضعٍ آخر من القرآن الكريم في مخاطبة المشركين، تحذيراً لهم من نسبة القرآن إلى النبي الأكرم|: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ \* لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ \* فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾ (الحاقّة: 44 ـ 47).

ومن هنا يُجمع علماء الإسلام من جميع الفِرَق الإسلامية على أن انتقاء وتركيب الألفاظ وعبارات القرآن وحيٌ إلهي، وأن النبي الأكرم| لم يكن له أيّ دَوْرٍ في ذلك. وبعبارةٍ أخرى: إن قرآنية القرآن وإعجاز نصّ القرآن يكمن في أن الخطابات الإلهية في إطار الألفاظ الخاصّة وبنيتها وتركيب عباراتها الخاصة قد أبدعت هذه العظمة الفذّة، والتي لا يمكن لأحد أن يأتي بمثلها([[112]](#endnote-108)).

وعلى هذا الأساس فإنه في الوحي القرآني، بالإضافة إلى المعنى، يُعَدّ انتقاء الألفاظ والعبارات لإيصال المعاني المنشودة من فعل الله سبحانه وتعالى أيضاً، وإن النبي الأكرم| قد أبلغ إلى الناس ما نزل عليه بعينه.

### 4ـ انتظار النبيّ| لنزول الوحي ــــــ

الدليل الآخر على رفض نظرية ابن كُلاّب أن علاقة النبي الأكرم| بالوحي ـ طبقاً لما ورد في آيات القرآن ـ علاقةٌ أحادية ومن طرفٍ واحد؛ بمعنى أن النبيّ لم يكن له أيّ خيارٍ في نزول الوحي، بل كان مكلَّفاً ومأموراً باتّباع ما ينزل عليه من الوحي؛ كما في قوله تعالى: ﴿**إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾ (يونس: 15).

وإن بعض آيات القرآن تعكس انتظار النبيّ الأكرم| لنزول الوحي؛ لكي يُبيِّن له الأحكام والموقف بالنسبة إلى المسائل الشرعية أو الاجتماعية. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: ما ورد في آيات تحوُّل اتجاه القبلة، فقد صوّر الله انتظار وترقُّب رسوله لأمر تغيير القبلة كما يلي: ﴿**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا**﴾ (البقرة: 144).

وفي بداية سورة «المجادلة» تمَّت الإشارة إلى حوارٍ دار بين امرأة من الصحابيات مع رسول الله| حول إبطال مسألة «الظهار»، حتّى أنه جاء في بيان سبب نزول هذه السورة قولهم: إن تلك المرأة كانت تطالب النبي بإبطال الظهار، حتّى بلغ الأمر إلى البحث والجدال؛ إلا أن رسول الله| كان يقول: إنه لا يمتلك مثل هذه الصلاحية، وإن الأمر موكولٌ إلى الوحي، حتّى نزلت الآيات الأولى من سورة المجادلة في إبطال الظهار([[113]](#endnote-109)).

إن بعض آيات القرآن يبيِّن بوضوحٍ أن ما يتلوه النبي على الناس ليس من عنده، بل هو كلام الله، وأن فعل «التلاوة» إنما يصدر عن النبي الأكرم| بإذن الله. قال تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آَيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآَنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ...**﴾ (يونس: 15). إن سلب الاختيار هذا يدلّ بوضوح على أن ألفاظ القرآن ليست من النبيّ، وإلاّ فإن كل شخص يستطيع أن يعيد ما قاله بتعبيرٍ وبيانٍ آخر.

يرى العلاّمة الطباطبائي أن معنى هذه الآيات ـ على ما يساعد عليه السياق ـ «أن الأمر فيه [في نزول القرآن] إلى مشيئة الله، لا إلى مشيئتي؛ فإنما أنا رسولٌ. ولو شاء الله أن ينزل قرآناً غير هذا، ولم يشأ هذا القرآن، ما تَلَوْتُه عليكم، ولا أدراكم به؛ فإني مكثْتُ فيكم عُمُراً من قبل نزول القرآن، وعشْتُ بينكم، وعاشَرْتُكم وعاشرتموني، وخالطتكم وخالطتموني، فوجدتموني لا خبر عندي من وحي القرآن، ولو كان ذلك إليَّ وبيدي لبادَرْتُ إليه قبل ذلك، وبدَتْ من ذلك آثار، ولاحت لوائحه، فليس إليَّ من الأمر شيءٌ، وإنما الأمر في ذلك إلى مشيئة الله، وقد تعلّقت مشيئته بهذا القرآن لا غيره، أفلا تعقلون»([[114]](#endnote-110)).

وقال الشيخ مكارم الشيرازي بدَوْره في تفسير هذه الآية: «ونحن نرى كيف أن القرآن الكريم أجابهم بلهجةٍ قاطعة بأنّ النبيّ| ليس له أيّ اختيارٍ وتصرّف في التبديل، ولا التغيير، ولا تسريع نزول الوحي أو تأخيره»([[115]](#endnote-111)).

وعلى هذا الأساس، فإن النبي الأكرم| هو مجرَّد متلقٍّ للوحي، ومبلِّغٍ له، ولا يحقّ له ولا يستطيع أن يضيف كلمةً واحدة إلى القرآن، أو يُنقص منه كلمة. كما يُثبت أن ما يقرأه النبيّ من القرآن هو غير تعبيره الشخصي عن آرائه وأفكاره. وعليه فإن النبي الأكرم| ـ خلافاً لما قاله ابن كُلاّب ـ قد تلقّى مضمون الوحي بألفاظه القرآنية.

### 5ـ اشتمال القرآن على ألفاظ «التلاوة»، و«القراءة»، و«الترتيل» ــــــ

يصرِّح القرآن الكريم بأن ألفاظه وعباراته وتراكيبه من الله، وقد نزلت بواسطة الوحي. وقد صرّّح الشيخ محمد هادي معرفت بأن ألفاظ «القراءة» و«التلاوة» و«الترتيل» المستعملة في القرآن الكريم إنما هي في ضوء الوضع اللغوي تعكس ما يقوله الآخر الذي صاغ تلك الألفاظ والمعاني، وأن الذي ينقلها إنما يقوم بمجرّد تلاوتها.

إن «القراءة» من الناحية اللغوية تعني حكاية العبارات والألفاظ التي صاغها شخصٌ آخر، وإذا كانت العبارات من الشخص نفسه لا يُستعمل لها لفظ القراءة([[116]](#endnote-112)). وعليه فإن «القراءة» حكايةٌ نثرية سبق أن تمّ تنظيم ألفاظها وعباراتها. وإن «التكلُّم» إنشاء المعنى بألفاظ وعبارات قام المتكلِّم بتنظيمها. وفي ضوء هذا التوضيح ندرك أن القرآن لا يمكن أن تكون عباراته من النبيّ الأكرم|؛ إذ إن النبي إنما كان يقرأه أو يتلوه فقط، ولم يَرِدْ في موضعٍ أبداً أن النبي الأكرم كان يتكلَّم بالقرآن([[117]](#endnote-113)).

يرى العلاّمة الطباطبائي أن القرآن الكريم كلامٌ مركَّب من ألفاظ، وأن لتلك الألفاظ معاني حقّةً؛ لأن ألفاظ القرآن قد نزلت من عند الله تعالى، كما أن معاني القرآن قد نزلت من عند الله أيضاً؛ وذلك بشهادة ظاهر الآيات، كما في قوله تعالى:

ـ ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآَنَهُ**﴾ (القيامة: 18).

ـ ﴿**تِلْكَ آَيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ**﴾ (البقرة: 252)([[118]](#endnote-114)).

وعلى هذا الأساس، إذا كان المراد من «الآيات» في هذه الآية هو آيات القرآن، وكان المراد من القراءة بدَوْرها هو المعنى المتعارف، كانت دلالة الآية على النحو التالي: «إنا» (الله سبحانه وتعالى) نتلو «الآيات الإلهية» عليك (يا محمد)، وليس لهذه الدلالة من معنى سوى تلاوة وقراءة الألفاظ؛ وإلاّ فإن «تلاوة المعنى» ليس لها مفهوم صحيح، ولا تُعَدّ في الأساس إلقاءً لمعنى الآية والكلام. وفي الحقيقة والواقع ليس للمعنى والمحتوى من وجود في الخارج أصلاً كي يقعا مورداً للإشارة([[119]](#endnote-115)).

وعليه لا شَكَّ في أن الألفاظ هي ممّا يُقرأ ويُتلى، وليس المعاني. ومن هنا لا اعتبار في ما قيل من أن ما جاء به الروح الأمين هو معاني القرآن الكريم فقط، وأن رسول الله| قد عبَّر عن تلك المعاني بألفاظ تطابقها.

إن دَوْر جبرائيل وسائر الملائكة في أمر الوحي إنما يتلخَّص في تلقي الكلام من الله، وإيصاله إلى النبيّ. وإن الذي يسمعه النبيّ من مَلَك الوحي هو كلام الله. إن جبرائيل لا يضيف شيئاً إلى الوحي، ولا ينقص منه شيئاً، وإنما ينزل بإذن من الله، قال تعالى: ﴿**وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاّ بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً**﴾ (مريم: 64). الحقيقة هي أن جبرائيل لم يكن له دَوْرٌ في تبلور القرآن سوى نقل الوحي إلى النبيّ الأكرم|، كما لم يكن لرسول الله| من دَوْرٍ سوى الإدراك والحفظ، ثم الإعادة والإبلاغ، ثمّ البيان والتفسير لاحقاً، وصولاً إلى مرحلة التطبيق والتنفيذ على أرض الواقع. هناك في القرآن الكريم آياتٌ تصرِّح بأن القرآن ليس كلاماً لجبرائيل أو النبيّ الأكرم|، ومنها: قوله تعالى:

ـ ﴿**وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآَنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**﴾ (النمل: 6).

ـ ﴿**وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآَيَةٍ قَالُوا لَوْلاَ اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي...**﴾ (الأعراف: 203).

ـ ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آَيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآَنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ (يونس: 15).

ـ ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ \* لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ \* فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾ (الحاقّة: 44 ـ 47).

### 6ـ الانتقاء الإلهيّ الخاصّ لألفاظ القرآن ــــــ

إن إلهية النصّ القرآني ودقّة الله سبحانه وتعالى في اختيار الكلمات ـ كما صرَّح العلامة الطباطبائي بذلك أيضاً ـ بحيث أصبح لكلّ واحدةٍ من ألفاظ القرآن مكانة لا يمكن معها استبدالها بأيّ كلمةٍ أخرى. والنقطة الأدقّ أنه حتّى لو تمّ استعمال مفردة واحدة في موضعين مختلفين متقاربين من حيث الموضع لا يُراد منهما معنى واحدٌ تماماً، بل إن الكلمة أو العبارة الواردة في الموضع الثاني تفيد معنى جديداً غير المعنى الذي تفيده في الموضع الأوّل([[120]](#endnote-116)).

يذهب العلاّمة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن ألفاظ القرآن الكريم؛ حيث كانت وحياً عربياً، تمكَّنت من ضبط وحفظ أسرار الآيات وحقائق المعارف الإلهية. وبعبارةٍ أخرى: لو أن معاني الألفاظ هي التي كانت توحى، والألفاظ التي كانت تحكي عن تلك المعاني من صنع رسول الله| ـ كما هو الحال بالنسبة إلى الأحاديث القُدْسيّة ـ، لما تمّ حفظ تلك الأسرار. ولو أن الوحي لم ينزل باللغة العربية، أو نزلت بالعربية ثم ترجمها رسول الله إلى لغةٍ أخرى، لبقي جانبٌ من تلك الأسرار خافياً على عقول الناس، ولما أمكن للناس أن يصلوا إليها بعقولهم وأفهامهم([[121]](#endnote-117)). ولذلك فإن وحي الله [في القرآن] كانت له صورةٌ خاصة؛ حيث نزل في قالبٍ من اللغة العربية، خلافاً لسائر الكتب السماوية الأخرى التي تعرَّضَتْ للتغيير والتحريف.

إن الانتقاء الصحيح لعبارات وألفاظ القرآن من الناحية المفهومية ـ حتّى في آيةٍ واحدة ـ يُشكِّل دليلاً على سماوية الألفاظ القرآنية. وبطبيعة الحال رُبَما بدا بعض الألفاظ في بعض الآيات والسُّوَر مكرَّراً بحَسَب الظاهر، ولكنْ يجب القول: إن كلّ واحد من هذه العبارات والألفاظ تفيد في موضعها معنى لا يُخطئه القلب. فعلى الرغم من تكرار تلك الكلمات لفظاً، ولكنْ في الحقيقة والواقع لا يوجد تكرارٌ في المعنى، بل إن تلك الألفاظ المكرّرة تنقل لنا معنى جديداً، وإن الغاية من هذا التكرار في الغالب هو تأكيد المعنى، وتقرير الكلام، والإشارة إلى عظمة وأهمّية الموضوع، ولفت انتباه المخاطب إلى المضامين الواردة في تلك السورة([[122]](#endnote-118)). ومن هنا يجب القول: إن هذا التكرار لا يتنافى مع الفصاحة والبلاغة، بل هو واحدٌ من فنون الفصاحة.

لقد تحدّى القرآن الكريم بلغاء العرب وخطبائهم، وقال لهم: إذا كنتم تشكّون في نزول هذا القرآن من عند الله فأتوا بكلامٍ مثله. وإن عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن كان ولا يزال دليلاً على سماوية القرآن الكريم بألفاظه وعباراته ومعانيه. وعلى هذا الأساس لا يمكن لأيّ إنسانٍ آخر ـ بمَنْ فيهم رسول الله| نفسه ـ أن يكون هو خالق محتوى القرآن وألفاظه. وإذا لم يكن اللفظ والمعنى في القرآن كلاهما من عند الله لما أمكن نسبة هذا الكلام إلى الله. إن هذا الكتاب هو الكتاب الوحيد الذي ثبتت عصمته وصيانه من الزيغ والتحريف وعلوّ مكانته ورفعة مقامه عن متناول أيدي البشر وغيرهم بجميع الأدلّة التاريخية والعلمية، وإن الأدلة المُحْكَمة التي أقيمت في مواجهة المعاندين والكافرين شاهدةٌ على صدق وعصمة وقداسة الوحي الإلهي.

### 7ـ اختلاف القرآن عن الحديث النبويّ ــــــ

إن النقطة الأخرى التي تؤيِّد وحيانية ألفاظ القرآن الكريم وعباراته تكمن في الاختلاف بين القرآن والحديث من حيث أسلوب البيان وتركيب الكلمات والعبارات. إن هذا الاختلاف خيرُ شاهدٍ على عدم تدخُّل النبي الأكرم| في مسار الوحي وتبلور البنية والتركيبة اللفظية والبيانية للقرآن الكريم. إن امتياز القرآن الكريم بحيث إنه يختلف حتّى عن سائر الكلمات والإلهامات الإلهية الأخرى التي نزلت على شكل أحاديث قُدْسيّة، وهذا هو الذي تمّ التعبير عنه بالمعجزة الخالدة، وحتّى النبي الأكرم| كان عاشقاً لترتيله وتلاوته، وكان يطمئن قلبه بنزول الآيات من عند الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآَنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً**﴾ (الفرقان: 32).

قال السيد الخوئي: «لو كان القرآن من كلام الرسول وإنشائه لوجدنا في بعض خطبه وكلماته ما يشبه القرآن في أسلوبه، ويضارعه في بلاغته. وكلمات الرسول| وخطبه محفوظةٌ مدوَّنة تختصّ بأسلوبٍ آخر. ولو كان في كلماته ما يشبه القرآن لشاع نقله وتدوينه، وخصوصاً من أعدائه الذين يريدون كيد الإسلام بكلّ وسيلةٍ وذريعة»([[123]](#endnote-119)).

### 8ـ اهتمام المسلمين بألفاظ القرآن ــــــ

كما بذل المسلمون جهوداً كبيرة من أجل فهم المعارف والتعاليم السماوية للقرآن الكريم، ووقفوا أمام حدوث أيّ نوعٍ من أنواع الانحراف في هذا المجال، فإنهم قد بذلوا ذات الحجم من الجهود من أجل معرفة ألفاظ القرآن وعباراته وأساليبه والبنية الظاهرة لنصّه، وبيان أساليب البديع وأبعاد البلاغة والنَّغَم الموزون فيه. إن الجهود الواسعة التي بذلها العلماء والمفكِّرون المسلمون حول التركيب الظاهري والأسلوب الكلامي والبياني للقرآن الكريم تستند ـ قبل أيّ عنصرٍ آخر ـ إلى إيمانهم واعتقادهم بسماوية ألفاظه وعباراته. إن الاعتقاد بسماوية الألفاظ والتركيبة الظاهرية للقرآن من العمق والتجذّر في وجدان المؤمنين والمسلمين بحيث كان القرآن الكريم يحظى عندهم بمكانةٍ ومنزلةٍ خاصّة من التقديس والتكريم، وتمّ وضعه من قِبَلهم في مكانةٍ فريدة وفذّة تجعله فوق جميع النصوص البشرية.

وعلى أيّ حالٍ فإن النتيجة التي تترتَّب على الأبحاث السابقة هي أن النبيّ الأكرم| كان مجرّد متلقٍّ للوحي وإبلاغه إلى الناس، ولا يحقّ له ولا يستطيع أن يُضيف إليه جملةً أو كلمةً واحدة، أو أن يُنقص منه شيئاً ألبتّة.

وعلى هذا الأساس يمكن القول ـ استناداً إلى آيات القرآن الكريم، وما يقتضيه المناخ الفكري والكلامي والتفسيري للقرآن المكتوب والوثائق الواصلة إلينا من تلك الحقبة الزمنية من السيرة والتاريخ ـ: إن شخص النبيّ الأكرم| كان يرى القرآن هو عين الوحي والكلام الإلهي، وإنه لم يكن له من دَوْرٍ سوى الإبلاغ التامّ والكامل للوحي إلى المخاطبين، كلمةً بكلمة. وكان المسلمون في ذلك العصر بدَوْرهم يحملون ذات الرؤية والاعتقاد بالنسبة إلى القرآن أيضاً. وفي الحدّ الأدنى كان المسلمون يجمعون على هذه العقيدة بعد رحيل النبيّ الأكرم|. وعلى الرغم من أن هذا الإجماع لا يضمن صحّته المطلقة، إلاّ أن هذا الإجماع في الحدّ الأدنى هو الأكثر تناسباً مع النصّ والعقل والمنطق الديني والإيماني للوحي، كما أنه الأكثر انسجاماً مع العقل الباحث والاستدلالي الحُرّ والحيادي أيضاً.

### النتيجة ــــــ

إن الكلام اللفظي ـ طبقاً لتفسير ابن كُلاّب للوحي ـ إنما يدلّ على الكلام النفسي، لا حقيقة الكلام.

هذا في حين أن الكثير من آيات القرآن الكريم تدلّ دلالةً صريحة على أن النبي الأكرم| كان يتلقّى محتوى القرآن بألفاظه من الوحي.

والنتائج التي تمّ التوصّل إليها في هذه الدراسة هي أن رأي ابن كُلاّب ـ بالنظر إلى استعمال كلمة «نزل» ومشتقّاتها في القرآن الكريم، والمعنى اللغوي، وكذلك نزول القرآن باللغة العربية، والذي يثبت أن الوحي الإلهي كان له صورةٌ لغوية خاصّة في إطار الألفاظ العربية ـ يتعارض مع الحقيقة والواقع.

وكذلك فإن النظر إلى الآيات التي تنهى النبيّ الأكرم| عن التعجيل في تكرار القرآن قبل إتمام وحيه ونزوله، والعلاقة الأحادية للوحي مع النبي، وعدم تكرار ألفاظ القرآن من الناحية المفهومية والمعنوية حتّى في آيةٍ واحدة، كل ذلك يدلّ بوضوحٍ على لفظية الوحي، ويؤكِّد على عدم تدخُّل النبي الأكرم| في ألفاظ الوحي.

يُضاف إلى ذلك أن وجود مفرداتٍ من قبيل: «التلاوة» و«القراءة» و«الترتيل» في القرآن الكريم ـ بالنظر إلى معانيها اللغوية ـ يثبت أن الألفاظ والمعاني كلاهما صادرٌ من شخصٍ آخر، وأن الناقل لها مجرّد عاملٍ على تلاوتها؛ ولو كانت الألفاظ والعبارات منه لما استعمل في حقِّه لفظ «القراءة».

وكذلك فإن اختلاف القرآن الكريم عن الأحاديث النبويّة، من حيث الأسلوب البياني، وطريقة تركيب الكلمات والعبارات، يمثِّل بدَوْره خير شاهدٍ على عدم تدخُّل النبي الأكرم| في مسار الوحي وتبلور التركيبة اللفظية والبيانية للقرآن، ويثبت أن ما كان النبيّ الأكرم يتلوه من القرآن مغايرٌ لتعبيره الشخصي عن أفكاره.

وبالإضافة إلى جميع هذه الأدلة، تقوم الجهود الواسعة للعلماء والمفكِّرين المسلمين حول البنية الظاهرية والأسلوب الكلامي للقرآن ـ قبل أيّ عنصرٍ آخر ـ على إيمانهم واعتقادهم بسماوية ألفاظ القرآن. إن الاعتقاد بسماوية الألفاظ والبنية الظاهرية لنصّ القرآن من العمق والرسوخ في وجود المؤمنين بحيث إنهم ينظرون على الدوام إلى القرآن الكريم بوصفه كتاباً مقدّساً، ويضعونه في منزلةٍ خاصة تفوق أيّ نصٍّ بشري، الأمر الذي يُثبت سماوية الألفاظ القرآنية.

ومجموع هذه الأدلة يكفي للردّ على نظرية ابن كُلاّب.

الهوامش

# سماويّة الألفاظ القرآنيّة بين النفي والإثبات

## دراسةٌ استدلاليّة قرآنيّة

د. محمد شيباني([[124]](#footnote-5)\*)

ترجمة: مرقال هاشم

### مقدّمةٌ ــــــ

إن من بين المسائل التي تثار اليوم في بعض الصحف والمجلات من حينٍ لآخر مسألة سماوية أو عدم سماوية ألفاظ وكلمات القرآن الكريم، حيث يتمّ طرح السؤال على النحو التالي: هل نزلت ألفاظ القرآن وكلماته ـ مثل معانيه ـ وحياً من قِبَل الله سبحانه وتعالى، ولم يكن للنبيّ الأكرم| أيّ دَوْرٍ أو تدخُّل في هذه الألفاظ، أم أن القرآن ظاهرةٌ بشرية، وأنه من صنع النبي الأكرم| نفسه، وأن آيات القرآن الكريم بحَسَب المصطلح قوالب عبَّر بها النبيّ عن تجربته الباطنية؟

لقد كان هذا السؤال مطروحاً في مورد النصوص المسيحية المقدّسة أيضاً؛ إلا أن الدافع والمصير الذي كان لهذا السؤال في مورد النصوص المسيحية المقدّسة يختلف عن دافعه ومصيره في مورد القرآن الكريم في أمرين رئيسين، وهما:

**أوّلاً**: إن الجذور التاريخية لهذا السؤال في مورد القرآن ـ على ما يلوح من «الإتقان» للسيوطي، و«البرهان» للزركشي ـ تعود إلى ما قبل قرون خلَتْ، وإن السبب الذي أدّى إلى طرح هذا السؤال وبيان نظرية عدم سماوية ألفاظ القرآن الكريم ـ كما سنأتي على ذلك ـ كان أمراً من داخل الدين، من قبيل: الفهم الخاص لبعض الآيات، أو الرأي الخاص بشأن الكلام الإلهي. وأما في المسيحية فيعود طرح هذا السؤال **أوّلاً** إلى فترةٍ متأخِّرة جدّاً، **وثانياً**: كان الدافع إلى طرحه يكمن في بعض التهافت الموجود؛ حيث لا تنسجم النصوص المقدَّسة مع المعطيات العلمية.

**والاختلاف الآخر** أن هذا السؤال على الرغم من طرحه في العالم المسيحي بشكلٍ متأخِّر، ولكنْ تمّت الإجابة عنه بشكلٍ مبكِّر جدّاً أيضاً. إن تطوّر العلوم والتحقيقات التاريخية حول النصوص المقدّسة، وكيفية تبلورها، أوضحَتْ بما لا مجال معه للشكّ في هذه الحقيقة، وهي أن النصوص المقدّسة من صنع البشر، لا على يد النبيّ موسى× أو النبيّ عيسى المسيح×، بل على يد أفرادٍ من أتباعهم بأعيانهم، من الذين عاشوا في مراحل زمنية متأخِّرة جدّاً عن مرحلة النبيّين موسى وعيسى’. وأما في مورد القرآن الكريم فإن الأمر معكوسٌ تماماً؛ بمعنى أن نظرية عدم سماوية ألفاظ القرآن بعد طرحها عُرفت منذ البداية بوصفها نظريةً شاذّة وغريبة، وكلما تقدَّم الزمن أصبحت هذه النظرية منبوذةً بشكلٍ أكبر؛ وذلك لأن التقدُّم العلمي لم يأتِ بما يثبت خطأ الحقائق القرآنية، بل أيّد صحتها أيضاً. وأما لماذا عاد طرح هذه النظرية الشاذّة إلى الواجهة في هذا العصر من جديد؟ فإن السبب في ذلك يعود إلى تقليد بعض المستنيرين [من المسلمين] للغرب؛ حيث أخذوا يسعون إلى إسقاط التحديات والأزمات الخاصة بالمسيحية على العالم الإسلامي بشكلٍ وآخر.

لقد عمدنا في هذه المقالة إلى بحث مسألة سماوية أو عدم سماوية ألفاظ القرآن الكريم، ولكنْ لا يعود سبب بحث هذه المسألة إلى أهمّية ذات هذه المسألة، وإنما لأن بعض الاتجاهات في مورد الدين أخذت تقوم بشكلٍ إرادي أو لا إرادي على أساس عدم سماوية ألفاظ القرآن الكريم.

### 1ـ مفهوم الوَحْي ــــــ

إن من أهمّ الوظائف الأساسية للأنبياء حملُ الرسالة الإلهية بعد تلقّيها من السماء، وهو ما يتمّ التعبير عنه بـ «الوحي». إن الحديث حول ماهية وحقيقة الوحي أمرٌ بالغ الصعوبة؛ إذ إن حقيقة الوحي بعيدة المنال، بل هي متعذِّرة؛ لأن الوحي ليس ظاهرةً طبيعية يمكن التعرُّف عليها بالأدوات العلمية والعامّة، بل هي ظاهرةٌ خارقة تحدث بين الله وبعض الأشخاص الذين يختارهم ويجتبيهم بنفسه، بحيث لا يمكن لغيرهم أو للذين لم يصلوا إلى هذه المرحلة أن يحكموا حول ماهيّتها، بَيْدَ أن معناه ومضمونه قابلٌ للفهم والتحقُّق، ويمكن لكلّ شخصٍ بحدود عقله وفهمه وإدراكه ـ وعلى أساس كلمات الأنبياء ـ أن يفكِّر ويتأمَّل حول الوحي.

### أـ المعنى اللغوي ــــــ

قال ابن منظور في (لسان العرب): «الوَحْيُ الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلُّ ما ألقَيْتَه إلى غيرك»([[125]](#endnote-120)). إن التعبير بـ «وحى إليه وأوحى» يعني أنه تعامل معه بشكلٍ يخفيه عن الآخرين.

وقال الراغب الأصفهاني: «أصل الوحي: الإشارة السريعة. ولتضمُّن السرعة قيل: أمر وحيّ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجرّد عن التركيب، وبإشارةٍ ببعض الجوارح، وبالكتابة»([[126]](#endnote-121)).

يذهب علماء اللغة إلى الاعتقاد بأن الجامع لكافّة معاني واستعمالات مفردة الوحي هو القول: «إن الوحيَ تفهيمٌ وإلقاءٌ سريع وخفيّ»، يتمّ توجيهه إلى مخاطبه الخاصّ، ويُحْجَب عن غيره.

إن هذا المعنى المشترك يصدق على جميع مصاديق الوحي، سواء أكان من قبيل: إلقاء الأمر التكويني على الجمادات، أو إلقاء الأمر الغريزي إلى الحيوانات، أو تفهيم الخطورات الفطرية والقلبية على الأشخاص العاديين من الناس، أو تفهيم الشريعة للأنبياء المجتبين؛ وسواء أكان على سبيل الإشارة أو الصوت الخفيّ أو الكتابة البشرية. ففي جميع هذه الموارد يكمن تفهيمٌ خفيّ وسريع([[127]](#endnote-122)).

### ب ـ المعنى الاصطلاحي ــــــ

إن الوحي في المصطلح الإسلامي عبارةٌ عن: إيصال الرسالة الإلهية إلى الأنبياء من طريق ربطهم بعالم الغيب، وإيجاد نوعٍ من الارتباط ما فوق الطبيعي. وحيث إن هذا النوع من الخطاب وإيصال الرسائل يتمّ بشكلٍ سريع وخفيّ عن الآخرين يتمّ التعبير عنه بلفظ «الوحي»([[128]](#endnote-123)).

قال العلاّمة الطباطبائي: «الوحي هو كلام سماوي (غير مادّي) ليس للحواسّ الظاهرية والعقل أن تصل إليه، بل رُبَما يوجد في بعض مَنْ يختاره الله تعالى ما يدرك بواسطة قوى ربّانية الأوامر الإلهية والدستور الغيبي (غير المحسوس بالعقل والحواسّ الأخرى)، وهذه الحالة هي من حالات النبوّة، وبها يتلقّى النبيّ الشريعة الإلهية»([[129]](#endnote-124)).

### 2ـ التجربة الدينيّة ــــــ

إن التجربة واقعةٌ يخوضها الشخص (سواء بوصفه فاعلاً أو ناظراً) مع علمه وإدراكه بها. إن للتجربة أنواعاً مختلفة، ودائرتها واسعةٌ جداً، وتشمل طائفةً كبيرة من التجارب. ومن بينها: التجربة الجمالية، والتجربة الأخلاقية، وتجربة اللذّة، والتجربة الحسّية، وما إلى ذلك.

وأما التجربة الدينية فهي تختلف عن التجارب المتعارفة؛ فإن متعلَّق هذه التجربة عبارةٌ عن كائن أو حضور يفوق الطبيعة أو يرتبط بما وراء الطبيعة أو الحقيقة الغائية. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن تجربة الله عبارةٌ عن تجلّي الله في شيءٍ أو شخصٍ مثل السيد المسيح×، أو السيدة مريم العذراء÷، أو رؤية المَلَك أو التكلُّم معه، وما إلى ذلك([[130]](#endnote-125)).

وكذلك فإن صاحب التجربة ـ في خوضه للتجربة الدينية ـ يذهب إلى الاعتقاد بضعف وعدم كفاية بيان تلك التجربة على أساس الأمور الطبيعية، ويجب بيانها على أساس التعاليم الدينية. وبعبارةٍ أخرى: إن المتديِّنين يقدِّمون تفسيراً دينياً عن تجربتهم، ويفسِّرون تجربتهم على أساس التعاليم الدينية. وعلى هذا الأساس هناك شرطان لتصبح التجربة دينيةً: **الأوّل**: أن تحصل التجربة في دائرة الدين؛ **الثاني**: أن يستفيد صاحب التجربة في توصيف حالاته من المفاهيم الدينية([[131]](#endnote-126)).

إن التجربة الدينية تجربةٌ يكتب لها التحقُّق من خلال المواجهة المباشرة للنبي مع الله، وتكون مقرونةً بالتأثُّر الديني. وفي هذه المواجهة لا يتمّ تبادل الرسائل أو الكلمات، ولا يتمّ إلقاء حقائق على شكل قضايا إلى النبيّ، بل النبيّ يجد نفسه أمام أمرٍ قُدْسيّ، وإن الذي يبلغه إلى الناس باسم الوحي ليس رسالة أو كلاماً إلهياً، وإنما هو تفسيرٌ لتلك المواجهة مع ذلك الأمر القُدْسي.

### 3ـ اختلاف الوَحْي عن التجربة الدينية ــــــ

هناك اختلافاتٌ كبيرة بين الوحي والتجربة الدينية؛ بحيث إن هذه الاختلافات تنفي أيَّ توهُّمٍ في القول بالاتحاد بين الوحي والتجربة الدينية بالمرّة.

ويمكن بيان هذه الاختلافات على النحو التالي:

1ـ إن من بين الخصائص الرئيسة للوحي إعجازه، الذي يميِّزه من التجربة الدينية. إن الذي ينزل من الله في إطار الوحي يتصف بالقدرة الخارقة؛ إذ يتمّ فيه إبراز أثرٍ واحد أو مجموعةٍ من الآثار التي تفوق قدرة البشر؛ الأمر الذي يُثبت أن النبيّ مسدَّد بقوّة إلهية خارقة للعادة. إن القرآن الكريم يطلق على هذا النوع من الآثار الخارقة التي يجترحها الأنبياء بإذن الله؛ للدلالة على صدق ما يدَّعونه من الوحي، مصطلح «الآية»، بمعنى الأمارة والعلامة على نبوّة النبيّ. وأما المتكلِّمون فمن حيث إن هذه الآيات والعلامات تثبت عجز سائر الناس عن الإتيان بمثلها فإنهم يطلقون عليها لفظ «المعجزة». ومن هنا فإنه بأدنى تأمُّلٍ يمكن لنا أن ندرك أن التجربة الدينية لا يمكن أن تكون معجزةً.

2ـ النقطة الأخرى بشأن اختلاف التجربة الدينية والعرفانية [عن «الوحي»] هي أن التجربة عند صاحب التجربة تتأثَّر بثقافته ومعتقداته السابقة. عندما يشتغل صاحب التجربة بالسير والسلوك والتجربة العرفانية فإنه يرى نتائج أعماله الراهنة أو الماضية في المنام أو اليقظة، ومن هنا فإن ثقافة وعقائد الشخص صاحب التجربة تتعيَّن وتكتسب تشخُّصاً خاصاً بتجربته. وأما وحي الأنبياء فهو على العكس من التجارب الدينية؛ فإن الذي يتلقاه النبيّ في إطار الوحي يعارض الأفكار والعقائد السائدة في عصره، ويسعى بالكامل إلى تغيير الأوضاع والأحوال الحاكمة على ثقافة مجتمعه وعصره، ولا يكتفي بتغيير الأفكار والعقائد والآراء السائدة في المجتمع فقط، بل يعمل أيضاً على تحويل وتغيير القِيَم الأخلاقية والاجتماعية أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الوحي النازل على الأنبياء ـ على خلاف التجارب الدينية والعرفانية المتأثِّرة بثقافة عصرها ـ كان هو المؤثِّر في ثقافة عصره. وفي الواقع فإن عدم تأثُّر النبيّ بثقافة العصر يعود إلى خصوصيةٍ أخرى يتحلّى بها الأنبياء، وهي صفة «العصمة».

و«العصمة» ـ كما يقول الشهيد مطهَّري ـ عبارةٌ عن الصيانة من الذنوب والأخطاء؛ بمعنى أن الأنبياء لا يقعون تحت تأثير الأهواء النفسانية، ولا يرتكبون الذنوب، ولا يخطئون في أعمالهم وأفعالهم، ولذلك فإنهم يتأثَّرون بالعادات الاجتماعية والثقافية لعصرهم. ومن هنا فإنهم عندما يتلقّون الوحي من الله سبحانه وتعالى فإنهم ينقلونه ويبلِّغونه إلى الناس دون أدنى تدخُّلٍ أو تصرُّف منهم.

ومن هنا يمكن لنا أن نميِّز بين الأنبياء والعباقرة والنابغين. فإن العباقرة يمتلكون طاقةً فكرية وعقلية دقيقة؛ بمعنى أنهم يرتبطون بالأشياء من طريق حواسّهم، ويعملون على معطياتهم الذهنية بواسطة قواهم العقلية والرياضية، ويصلون إلى النتائج، ويُخطئون أحياناً. وأما الأنبياء فإنهم، بالإضافة إلى الاتصاف بقوّة العقل والتفكير الذهني، يتمتَّعون بقوّةٍ أخرى باسم «الوحي»، وهو ما يفتقر إليه سائر العباقرة. ومن هنا لا يمكن مقارنة الأنبياء بالعباقرة أبداً؛ لأن المقارنة إنما تصحّ إذا كان عمل الفئتين من سنخٍ واحد؛ ولكنْ حيث يكون فعل الأمرين من نوعين وسنخين مختلفين تكون المقارنة خاطئةً.

3ـ الاختلاف الآخر بين الوحي والتجربة الدينية هو أن لازم الوحي إلى النبي هو القيادة وزعامة الأمّة. وإن النبوّة على الرغم من انطلاقها من المسار المعنوي والروحي إلى الله سبحانه وتعالى، والتقرُّب إلى ذاته، والانفصال عن الخلق (في السير من الخلق إلى الحق)، الأمر الذي يقتضي الانصراف عن الخارج والتوجُّه إلى الداخل، بَيْدَ أن هذه الرحلة سوف تنتهي في نهاية المطاف عند العودة إلى الخلق والخارج؛ من أجل إصلاح وتنظيم حياة الإنسان وهدايته في مسارٍ صحيح يتمثَّل بـ (السير بالحقّ في الخلق)([[132]](#endnote-127)).

### 4ـ تداعيات عدم سماوية ألفاظ الآيات ــــــ

قبل الدخول في بيان ومناقشة نظريّاتهم، وبحث أدلّتهم، من الضروري طرح هذا السؤال القائل: ما هي التداعيات والتَّبِعات المترتِّبة على القول ببشرية وعدم سماوية ألفاظ القرآن الكريم؟

وفي معرض الإجابة عن هذا السؤال يمكن ذكر الأمور التالية، بوصفها من تَبِعات القول بعدم سماوية ألفاظ القرآن الكريم:

1ـ إن الأثر الأوّل المترتِّب على هذه النظرية عبارة عن نَبْذ القداسة عن ألفاظ وكلمات القرآن. فقد كان المسلمون ولا يزالون ينظرون إلى ألفاظ القرآن بقيمة وقداسة، ويراعون حرمتها. إن توظيف فنّ الخط وأنواع الخطوط والتذهيب وغير ذلك من التجلِّيات الفنية في مورد القرآن الكريم، وظهور علم القراءات والتجويد من أجل تحسين الأدواء الصوتي المناسب لكلمات وحروف القرآن، ومراعاة الأدب والطهارة في لمس كلمات القرآن، يُشير بأجمعه إلى تجلِّيات الشعور بالقداسة والقيمة التي يوليها المسلمون تجاه كلمات القرآن الكريم وحروفه. وعليه فإن القول ببشرية ألفاظ القرآن يزيل هذه القيمة والقداسة، ويُنْزِل ألفاظ القرآن وكلماته إلى مستوى ألفاظ وكلمات سائر الكتب البشرية الأخرى.

2ـ الأثر الآخر المترتِّب على القول بهذه النظرية هو نفي الإعجاز عن البُعْد اللفظي لكلمات القرآن الكريم. فمن الواضح أن أحد الأبعاد الإعجازية للقرآن، والذي كان مطروحاً منذ بداية نزول القرآن الكريم وصولاً إلى هذه اللحظة، هو القول بالإعجاز البياني، أو بعبارةٍ أخرى: الإعجاز في الفصاحة والبلاغة. وأما الأبعاد الأخرى من الإعجاز القرآني ـ من قبيل: الإعجاز العلمي والإعجاز التشريعي ـ فهي من الحقائق التي ظهرت لاحقاً، وتمّ اكتشافها من قِبَل الإنسان بفعل التطوُّر الفكري والتقدُّم العلمي الذي حصل عليه بمرور الزمن. بَيْدَ أن الذي اتَّفقت عليه كلمة أصحاب الفنّ وذوي الاختصاص منذ البداية إلى الآن، والذي رُبَما كان هو المحور الأساس الذي تحدّى به القرآنُ الناسَ منذ بداية نزوله، هو هذا البُعْد من الإعجاز البياني والبلاغي. ومن ناحيةٍ أخرى فإن المستويات المختلفة من الإعجاز البياني، من قبيل: جمالية التعبير، وعذوبة النغمة، ودقّة الكلام، والسهولة والرصانة، والترتيب الدقيق والمنظَّم والمدروس لمواضع الكلمات، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى، إنما يقوم على محور الألفاظ والكلمات. إن معنى الإعجاز في هذا البُعْد لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير القول بأن الإتيان بمثل هذه الألفاظ والكلمات ـ بهذه الخصائص والأوصاف ـ خارجٌ عن قدرة البشر؛ بحيث لا يمكن لأيّ إنسانٍ ـ بما في ذلك رسول الله| ـ أن يأتي بمثل هذا الكلام. إن نظرية عدم سماوية ألفاظ القرآن تنكر هذا البُعْد من الإعجاز قولاً واحداً؛ إذ عندما يُقال بأن هذه الألفاظ من صنع الإنسان فمن الطبيعي أن يكون الأشخاص الآخرون قادرين على أن يأتوا بمثلها أو ما هو أفضل منها. ومن هنا يمكن القول بأن أدلة الإعجاز البياني خير شاهدٍ على بطلان هذه النظرية، على ما سيأتي بيانه في سياق هذا البحث.

3ـ التَّبِعة الثالثة التي تترتَّب على القول بعدم سماوية ألفاظ القرآن هي التنكُّر للنصّ القرآني، أو بعبارةٍ أخرى: تجاهل مرجعية القرآن في فهم الدين.

4ـ إن التعدُّدية الدينية من بين الآثار والتداعيات الأخرى المترتِّبة على القول بنظرية عدم سماوية الألفاظ القرآنية. إن هذه النظرية هي الأساس في القول بالتعدُّدية في مجال الأديان؛ إذ تقول هذه النظرية: ليس هناك دينٌ يحمل الحقيقة على نحوٍ كامل، بل لكلّ دينٍ نصيبٌ من الحقيقة، ومن هنا لا يبقى هناك وجهٌ للقول بالانحصار أو الشمولية([[133]](#endnote-128)).

### 5ـ فرضيّاتٌ متعدِّدة ــــــ

قبل الخوض في بيان الآراء المطروحة، ونقدها ومناقشتها، سوف نذكر في بادئ الأمر الفرضيات المتصوَّرة في هذه المسألة، لنعمل بعد ذلك على تحليلها ومناقشتها.

يبدو أن بالإمكان تصوُّر خمس فرضيات في خصوص المسألة مورد البحث، وهي:

1ـ إن ما نزل على النبيّ الأكرم| هو خصوص المعاني والمعارف السماوية للقرآن الكريم، وإن النبي الأكرم قام بعد ذلك بصبّ تلك المعاني في قالب الألفاظ والكلمات والعبارات، وقام بعرضها على الناس.

وقد ذكر العلامة الطباطبائي هذا الفرض كإحدى الفرضيات المذكورة في هذا البحث، دون أن يقول به([[134]](#endnote-129)).

2ـ إن المعاني والمعارف القرآنية السامية قد نزلت من عند الله سبحانه وتعالى، وأما الألفاظ والكلمات والعبارات فقد صاغها مَلَك الوحي (جبرائيل×)، وألبسها على تلك المعاني قبل عَرْضها على النبيّ الأكرم|، على ما ذكره بدر الدين الزركشي، دون تبنِّيه([[135]](#endnote-130)).

3ـ إن ما نزل على النبيّ الأكرم| هو مجرّد الألفاظ والكلمات والعبارات، ثمّ انتقل النبيّ الأكرم| من طريق هذه الألفاظ إلى معانيها ومعارفها السامية، وهو ما ذكره الشيخ مصباح اليزدي، دون أن يتبنّاه([[136]](#endnote-131)).

4ـ إن كلاًّ من ألفاظ ومعاني القرآن الكريم من عند شخص النبيّ الأكرم|، وإن إسناد القرآن الكريم إلى الله سبحانه وتعالى إنما يعود سببه إلى أن الله هو الذي أوجد أرضيّة مثل هذه الألفاظ في وجود النبيّ الأكرم|، وهو ما ذكره العلاّمة الطباطبائي في مورد البحث، دون أن يرتضيه([[137]](#endnote-132)).

5ـ إن المعاني والمعارف السامية للقرآن الكريم، وكذلك ألفاظه وكلماته وعباراته، بأجمعها من عند الله سبحانه وتعالى، وإن النبيّ الأكرم| قد تلقّى هذه الكلمات والمعاني بأجمعها من الله، وبلَّغها إلى الناس، دون أن يتدخَّل في صياغتها أو يُحدث فيها أدنى تغييرٍ أبداً، وهو ما نقله العلاّمة الطباطبائي، وتبنّاه من بين سائر الاحتمالات([[138]](#endnote-133)).

إن دراسة الآراء في باب ألفاظ القرآن الكريم تثبت أن بعض الفرضيات الخمسة المذكورة لم يكن مورد قبول أيٍّ من المنظِّرين في مجال التفسير وعلوم القرآن، وأن الذي حظي بالاهتمام من بينها هو ثلاث فرضيات فقط. وقد تعرَّض بدر الدين الزركشي إلى ذكر ثلاثة آراء تنطبق على هذه الفرضيات، وهي:

أـ نزول المعاني والمعارف القرآنية من قِبَل الله سبحانه وتعالى على شكل ألفاظ وعبارات على جبرائيل×، ومنه إلى النبيّ الأكرم|، حيث كانا كلاهما مجرّد واسطة في إبلاغ الرسالة الإلهية إلى الناس (الفرضية الخامسة).

ب ـ إن المعاني والمعارف القرآنية وحدها هي التي نزلَتْ من قِبَل الله سبحانه وتعالى على النبيّ الأكرم بواسطة جبرائيل×، وإن النبيّ الأكرم| هو الذي صاغها على شكل ألفاظٍ وعبارات، وعرضها على المؤمنين (الفرضية الأولى).

ج ـ نزلت المعاني والمعارف القرآنية على جبرائيل×، وألقاها جبرائيل بدَوْره على النبيّ الأكرم| في إطار الألفاظ، وقام النبيّ بنقلها وعرضها على الناس (الفرضية الثانية)([[139]](#endnote-134)).

وعلى الرغم من أن الزركشي لم ينسب أيّاً من هذه الآراء إلى قائلٍ بعينه، ولكنْ يتّضح من كلامه السابق على نقل هذه الأقوال أن أهل السنّة يُجمعون على اختيار الرأي الأوّل؛ إذ يقول: «واعلم أنه اتّفق أهل السنّة على أن كلام الله مُنْزَلٌ، واختلفوا في معنى الإنزال؛ فقيل: معناه إظهار القرآن؛ وقيل: إن الله أفهم كلامه جبريل وهو في السماء، وهو عالٍ في المكان، وعلَّمه قراءته، ثمّ جبريل أدّاه في الأرض، وهو يهبط في المكان»([[140]](#endnote-135)).

وقد اكتفى السيوطي بنقل هذه الأقوال الثلاثة، وأقام بعض الأدلة، مؤكِّداً على اختيار الرأي الأوّل([[141]](#endnote-136)).

كما يتّضح من الكلام الدقيق للزرقاني في هذا الشأن أن هذه الآراء الثلاثة وحدها هي المطروحة من قِبَل العلماء والمنظِّرين، وأما الفرضيتين المتبقّيتين (الفرضية الثالثة والرابعة)، فإما أنهما لم تكونا مطروحتين أبداً، أو أنه لم يتمّ تبنّيهما من قِبَل شخصٍ يمكن الاعتناء برأيه من بين علماء الدين([[142]](#endnote-137)).

ويُستفاد من كلام العلاّمة الطباطبائي أن الفرضية الرابعة (الألفاظ والمعاني كلاهما من عند شخص النبيّ الأكرم|) كان لها قائلٌ من بين الفرضيات الخمسة المتقدِّمة. ولكنه رفض هذا القول، وعدَّه قولاً سخيفاً، دون أن يُشير إلى قائله: «وأسخف منه قول مَنْ قال: إن القرآن بلفظه ومعناه من منشآت النبيّ|، ألقَتْه مرتبةٌ من نفسه الشريفة تسمّى الروح الأمين إلى مرتبة منها تُسمّى القلب»([[143]](#endnote-138)).

إن من بين الفرضيات والآراء المذكورة في موضوع ألفاظ القرآن هناك رأيان حظيا بالاهتمام الأكبر من قِبَل عموم المسلمين والمفكِّرين في المجال الديني، وقد اختصَّتْ بهما معظم الأبحاث منذ البداية وحتّى اليوم. ورعايةً للاختصار سوف نكتفي ببيان وبحث هذين الرأيين، وإحالة تفصيل وبسط الكلام فيهما من خلال الإحالة إلى المصادر الأخرى.

### أـ سماويّة المعاني والألفاظ ــــــ

إن الرأي الغالب بين المسلمين كان منذ بداية التعرُّف على الوحي الإلهي وإلى اليوم يقوم على هذا الأصل القائل: إن القرآن الكريم ـ بجميع معارفه ومفاهيمه السامية ومضامينه السماوية ـ قد نزل بألفاظه وعباراته وتركيبه على النبيّ الأكرم|، وإن النبيّ ـ بوصفه واسطةً بين خالق الوجود والناس ـ قد تلقّى هذه الرسالة الإلهية، وأبلغها إلى الناس دون أن يُحْدِث فيها أدنى زيادةٍ أو نقصانٍ.

وقد كان هذا الرأي يحظى ولا يزال بالدعامة البرهانية والتأييدات القرآنية والروائية، بحيث أخذ المسلمون ينظرون إلى هذا الأمر كضروريٍّ من ضروريات الدين. وذهب الكثير من العلماء إلى ادّعاء الإجماع على كلّ ذلك([[144]](#endnote-139)).

إن الجهود الحثيثة التي بذلها رسول الله| من أجل الحفاظ على القرآن من أيّ تحريفٍ أو تغيير، وتوظيف جماعةٍ من المؤمنين في كتابة آيات القرآن الكريم وضبط كلماته، والعمل على تعليم المسلمين وتشجيعهم على حفظها فور نزولها، وإرسال بعضهم إلى سائر المناطق البعيدة والقريبة لغرض نشر القرآن وتعاليمه في الأصقاع، وتأكيده على ضرورة قراءة القرآن وحفظه؛ كلّ ذلك يدلّ على أن القرآن بألفاظه وعباراته، مثل معارفه وتعاليمه السامية، قد نزل من المصدر الذي لا ينضب من العلوم الإلهية.

كما أن السيرة والسلوك العملي للمسلمين في التعاطي مع القرآن الكريم كان يُشير على الدوام إلى هذه الحقيقة؛ فإن المسلمين كما سعَوْا إلى فهم التعاليم والمفاهيم السماوية للقرآن، وقاوموا تشكُّل أيّ نوعٍ من الانحراف في هذا المجال، قاموا بجهدٍ مماثل من أجل معرفة الألفاظ والعبارات والأساليب التركيبية والبِنْية الظاهرية للنصّ وفهم الأسلوب البديع ووجوه الفصاحة والبلاغة والنَّغَم الموزون للقرآن أيضاً. إن الجهود الواسعة المبذولة من قِبَل المسلمين حول البِنْية الظاهرية والأسلوب الكلامي للقرآن تستند ـ قبل أيّ عنصرٍ آخر ـ إلى الاعتقاد بسماوية ألفاظ القرآن الكريم. إن الكثير من الأبحاث حول ظواهر القرآن، وإمكان فهمه وتفسيره وترجمته إلى سائر اللغات الأخرى، وجمعه وتدوينه، وتواتر القرآن عبر العصور، وعدم تحريف القرآن، قد نشأَتْ بأجمعها عن نوعٍ من الاعتقاد بسماوية هذا الكتاب الإلهي في محتواه وشكله ومضمونه. إن الاعتقاد بسماوية ألفاظ القرآن والبِنْية الظاهرية لنصّه من الرسوخ في وجدان المؤمنين بحيث إنهم ينظرون إليه على الدوام بوصفه نصّاً مقدّساً يحظى باحترام وتقديس المسلمين، ويتمّ وضعه في مكانةٍ ومنزلةٍ أسمى من أيّ نصٍّ بشريّ على الإطلاق.

### أدلّةٌ وشواهد قرآنيّة ــــــ

هناك الكثير من الأدلة على سماوية ألفاظ القرآن والتركيبة الظاهرية لنصّه. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

1ـ إن القرآن الكريم يُعرِّف بنفسه بوضوحٍ على أنه كلام الله. ومن ذلك، على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ**﴾ (التوبة: 6). (كما ورد التعبير في الآية 75 من سورة البقرة، والآية 15 من سورة التوبة، بكلام الله أيضاً). وإن نسبة الكلام إلى متكلِّمه إنما تكون منطقيةً ومعقولة إذا كان المتكلِّم قد تكفَّل بالدَّوْر الأصلي في اختيار الكلمات وتنظيمها وتشكيل بِنْيتها وتركيب عباراتها([[145]](#endnote-140)). وأما إذا قام شخصٌ بمجرّد إلقاء المفاهيم إلى شخصٍ آخر، وقام هذا الشخص الآخر باختيار الكلمات وتنظيمها وتركيب العبارات، عندها سوف يُنسب الكلام إلى الشخص الثاني، وأما نسبته إلى الشخص الأوّل فلن تكون منطقيةً أو متعارفة أبداً([[146]](#endnote-141)).

2ـ لا شَكَّ في أن الجانب الأكبر من إعجاز القرآن الكريم يعود إلى البِنْية الظاهرية للنصّ، وإلى أسلوبة الفريد والبديع. إن الفصاحة والبلاغة الفذّة للقرآن، والتي كانت منذ القدم موضع إجماع كافّة المختصّين في بلاغة اللغة العربية، بوصفها أحد وجوه إعجاز القرآن، إنما هي ناظرةٌ إلى ألفاظ القرآن والعبارات الظاهرية لنصّه. إن رسالة آيات «التحدّي»، التي تدعو الجميع إلى الإتيان بمثل القرآن الكريم، إنما تعني البِنْية الظاهري للنصّ؛ إذ تقول: «إنْ كنتم تشكّون في سماوية الألفاظ والعبارات المشتملة على المعارف القرآنية السامية فلكم أن تأتوا بمثله من الألفاظ والعبارات؛ لتثبتوا ما تدَّعونه». إن هذا التحدّي، وعجز المشركين عن الإتيان بمثل ألفاظ القرآن، دليلٌ على أن البِنْية الظاهرية للنصّ والأسلوب البياني للقرآن من عند الله أيضاً، وليس هناك ذهنٌ أو لسانٌ بشريّ ـ بما في ذلك النبيّ الأكرم| ـ قادرٌ على الإتيان بمثله.

قال الزرقاني في بيان هذا الدليل: «إن الإعجاز منوطٌ بألفاظ القرآن؛ فلو أبيح أداؤه بالمعنى لذهب إعجازه، وكان مظنّةً للتغيير والتبديل»([[147]](#endnote-142)).

3ـ هناك الكثير من آيات القرآن الدالّة بوضوحٍ على سماوية ألفاظ القرآن العربية، ومنها:

ـ ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ \* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: 3 ـ 4).

ـ ﴿**وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَاماً وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَاناً عَرَبِيّاً لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ**﴾ (الأحقاف: 12).

إن هذه الآيات تنسب البِنْية والتركيبة اللفظية العربية للقرآن إلى الله صراحةً، ومن الواضح أن «اللسان» و«العربية» لا يمكن أن يكون لهما أيّ صلةٍ بالمضمون والمحتوى؛ إذ يعدّان من أوصاف الألفاظ والبِنْية الظاهرية للفظ.

وهناك آياتٌ آخرى تدلّ بوضوحٍ على التَّبَعية المَحْضة من قِبَل النبي الأكرم| للوحي الإلهي، وعدم تدخُّله في التركيبة الظاهرية للقرآن، ومنها:

ـ ﴿**قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾ (يونس: 15).

ـ ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى \* إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: 3 ـ 4).

ـ ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً**﴾ (الكهف: 27).

وبالإضافة إلى الآيات السابقة، هناك آياتٌ أخرى تتحدَّث صراحةً عن تلاوة القرآن الكريم وقراءته على النبيّ الأكرم|؛ وبذلك فهي تدلّ بوضوحٍ على موضوع بحثنا أيضاً، ومنها:

ـ ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً**﴾ (الفرقان: 32).

ـ ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ \* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾ (القيامة: 17 ـ 18).

ـ ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾ (المزّمل: 5).

من الواضح أن «الترتيل» و«القراءة» و«إلقاء القول» وما إلى ذلك من العبارات تتعلَّق بأجمعها بالألفاظ والكلمات، ولا يمكن العثور فيها على أيّ صلةٍ بمحتوى الكلام ومعناه أبداً. ومن خلال التدقيق في الآيات المتقدِّمة، والآيات الكثيرة التي تعرِّف بكيفية نزول الوحي على النبي الأكرم|، لا يبقى لدينا أدنى شكٍّ في أن الألفاظ والبِنْية الظاهرية لنصّ القرآن وأسلوبه البياني هو ـ مثل محتواه السامي ومعارفه العالية ـ قد نزلت على سفير الوحي من عند الله سبحانه وتعالى أيضاً، وأن دَوْر مَلَك الوحي والنبيّ الأكرم| في هذا الشأن لا يتعدّى دَوْر الوسيط في تلقي الوحي من الله ونقله إلى الناس.

4ـ إن الاختلافَ الواضح بين التركيبة والبِنْية الظاهرية لنصّ القرآن الكريم عن الكلام والحديث المنقول عن النبيّ الأكرم|، وهو اختلافٌ بيِّنٌ لا يخفى على أيٍّ من الخبراء المدقِّقين في فنون الكلام، دليلٌ آخر على سماوية ألفاظ القرآن الكريم وعباراته. إن العرب الذين عاصروا النبيّ الأكرم|، وعاشوا معه على مدى سنوات طويلة، وتعرَّفوا على أسلوب كلامه، وجدوا أنفسهم فجأةً ـ لدى سماع أولى آيات القرآن من لسان النبيّ ـ أمام محيطٍ وبحرٍ هادر من المضامين السامية في قالبٍ من الألفاظ والأساليب البلاغية أرقى بكثيرٍ من الأساليب البشرية؛ فأقرّوا جهاراً بسماوية هذه الألفاظ. ومنهم مَنْ بادر إلى الإيمان به واعتنق الإسلام فور سماع الآيات، ووضع وجوده على طبق من التضحية والتفاني في سبيله؛ بينما آثر آخرون سلوك طريق العناد، رغم اعترافهم الواضح والصريح بأن هذا الكلام لا يمكن أن يكون من صنع البشر، فسقطوا بعنادهم ومكابرتهم في الظلام الأبديّ([[148]](#endnote-143)).

وقال عبد العظيم الزرقاني في هذا الشأن، تحت عنوان «أسلوب القرآن وأسلوب الحديث النبوي»، ما نصّه: «ولقد كان هؤلاء العرب يعرفون نبيّ الإسلام، ويعرفون مقدرته الكلامية من قَبْل أن يوحى إليه، فلم يخطر ببال منصفٍ منهم أن يقول: إن هذا القرآن كلام محمد|؛ وذلك لما يُرى من المفارقات الواضحة بين لغة القرآن ولغة الرسول|»([[149]](#endnote-144)).

وقد أشار القرآن الكريم بوضوحٍ إلى الاختلاف بين كلام النبي وآيات الوحي؛ إذ قال تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (يونس: 16).

5ـ إن معارف وحقائق ومحتوى القرآن الكريم من العظمة والعمق والسعة بحيث يكون وضعها في إطار من الألفاظ والعبارات القادرة على حمل تلك المعارف والحقائق السماوية فوق مستوى قدرة الإنسان. وقد عبَّر الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم بنفسه عن عظمة وثقل الوحي بقوله: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾ (المزّمل: 5).

ومن جهةٍ أخرى فقد تمّ التعريف بالنبيّ الأكرم| في القرآن الكريم بوصفه إنساناً مثل سائر الناس، وإن اختلافه الوحيد عنهم يكمن في نزول الوحي عليه من قِبَل الله سبحانه وتعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ (الكهف: 110).

إن النبيّ الأكرم|، الذي هو إنسانٌ مثل سائر الناس، إنما يكون ـ بفعل شرح الله سبحانه وتعالى لصدره([[150]](#endnote-145))، وطهارته من جميع أنواع الأدران والشوائب([[151]](#endnote-146)) ـ مجرَّد قادرٍ على حمل الوحي الإلهي بما يتّصف به من العمق والعظمة، وتبليغه إلى الناس دون أدنى زيادةٍ أو نقصان. وإن إلباس الحقائق السماوية العظيمة والمحتوى الرباني العميق والمطلق بلباس الألفاظ والعبارات، كما هو مستحيلٌ على الإنس والجنّ([[152]](#endnote-147))،هو كذلك خارجٌ عن قدرة شخص النبيّ الأكرم| أيضاً.

وقد ذهب جلال الدين السيوطي إلى الاستدلال على سماوية ألفاظ القرآن بهذا الدليل، قائلاً: «وإن تحت كلّ حرفٍ منه معاني لا يُحاط بها كثرةً، فلا يقدر أحدٌ أن يأتي بَدَله بما يشتمل عليه»([[153]](#endnote-148)).

نستنتج من مجموع الأدلة المتقدِّمة بوضوحٍ أن الألفاظ والعبارات والتركيبة الظاهرية لنصّ القرآن، هي ـ مثل محتواه السامي ومعانيه النورانية ـ من الوحي الإلهي الذي انتقل من مَلَك الوحي إلى النبيّ الأكرم|، ومنه إلى الناس، دون أدنى تغييرٍ بزيادةٍ أو نقصانٍ. إن ما هو معروف باسم القرآن في عصر النزول والعصور اللاحقة وصولاً إلى اللحظة الراهنة، ويستفيد المجتمع البشريّ من حضوره النوراني بينهم، هو بجميع وتمام حروفه وكلماته وحيٌ إلهي يخاطب جميع الناس في جميع العصور على وتيرةٍ واحدة.

### ب ـ إلهيّة المعارف والمحتوى وبشريّة الألفاظ ــــــ

يذهب الرأي الثاني إلى الاعتقاد بأن الذي نزل من عند الله سبحانه وتعالى على النبي الأكرم هو مجرَّد المعاني والمضامين العميقة للقرآن الكريم، والتي يستحيل على الناس معرفتها إلاّ من طريق الوحي، بَيْدَ أن إلباس تلك المعارف والمعاني الإعجازية بلباس الألفاظ والعبارات قد تحقَّق من قِبَل شخص النبيّ الأكرم|.

إن جذور هذا الرأي تعود إلى المتكلِّم الشهير، في القرن الهجري الثالث، أبي محمد عبد الله بن سعيد، المعروف بـ «ابن كُلاّب» القطّان البصري. وهو من المدوِّنين لعقائد السَّلَف الكلامية، وقد سار على أثره لاحقاً بعض العلماء، من أمثال: أبي الحسن الأشعري، في تأسيسه للمذهب الكلامي المعروف بـ «المذهب الأشعري».

وقد كان ابن كُلاّب واحداً من أشهر المخالفين للمعتزلة، وقد صنَّف بعض الكتب في الردّ على آرائهم. لم يتمّ ضبط تاريخ وفاته بشكلٍ دقيق، ولكنهم ينسبون تاريخ وفاته إلى ما بعد عام 240هـ.

وقد كان لآرائه الكلامية تأثيرٌ هامّ وملحوظ على بلورة الكلام الإسلامي؛ إذ واصل المتكلمون بعده بناء الكلام الإسلامي في إطار نقد آرائه، وكانوا ما بين موافقٍ ومخالفٍ لتلك الآراء التي صدع بها. وقد عُرف أنصاره بـ «الكُلاّبية»([[154]](#endnote-149)).

إنه يُعَدّ من طلائع المنظِّرين في مذهب الأشاعرة. وهو في ما يتعلَّق بكلام الله، يذهب إلى الاعتقاد بأن كلام الله صفةٌ ذاتية له، وهو قديمٌ وغير مخلوق. كما أنه بالإضافة إلى هذا الرأي، الذي تمّ تبنيه من قِبَل الإشاعرة، له رأيٌ خاصّ آخر في باب القرآن وسائر الكتب السماوية؛ إذ يعتقد أن الكلام النفساني وكلام الله القديم لم يتحوَّل إلى شكل «مصحف» وكتاب مدوَّن.

ودليله على هذه المدَّعى ما يلي: «إن الرسم والتعبير العربي أو العبري لكلام الله هو ليس عين كلام الله، والقرآن الكريم هو كلام الله وليس عينه، وقد ذهب [ابن كُلاّب] إلى الاعتقاد أنه أثناء نزول الوحي القرآني وسماعه من قِبَل النبيّ الأكرم حدثَتْ ظاهرة «التعبير»، حيث تشتمل على خصائص اللغة العربية»([[155]](#endnote-150)).

وكان يذهب إلى الاعتقاد بأن القيود الموجودة في الكلام العربي تتسبَّب بمحدودية كلام الله عند نزوله، وصبغ كلام الله بصبغةٍ عربية. ومن هنا فإنه يدَّعي أن القرآن عين كلام الله»([[156]](#endnote-151)).

وعلى الرغم من تبنّي هذا الرأي الخاصّ من ابن كُلاّب بشأن ألفاظ وعبارات القرآن الكريم من قِبَل كبار العلماء، من أمثال: القاضي عبد الجبّار وأبي الحسن الأشعري في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، وقد تعرَّض لهجمةٍ عنيفة من قِبَل ابن تيمية([[157]](#endnote-152))، ولكنْ كان هذا الرأي منذ ذلك الحين وإلى اليوم يعتبر رأياً نادراً بين المفكِّرين في مجال العلوم وتفسر القرآن.

إن وضع هذا الرأي إلى جوار الرأي الأول (الرأي الغالب المتَّفق عليه بين المسلمين في القرون الإسلامية الأولى) في المصادر الهامّة، من قبيل: البرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي، ومناهل العرفان للزرقاني، ونقله عن العلماء السابقين، يثبت بدَوْره الحضور المستمرّ لهذا الرأي في مجال التفكير الديني والبحث والنقاش حوله، وإنْ لم يذكر أيٌّ من المصادر المذكورة قائلاً بهذا الرأي.

ويبدو أن هذا الرأي قد حظي في القرن الأخير باهتمامٍ وإقبال أكبر؛ لأن بعض الكتّاب المجدِّدين في العالم الإسلامي، من خلال نزوعهم إلى هذا الرأي، صاروا في صدد تقويته والترويج له.

كان الشاه ولي الله الدهلوي ـ الذي لعب دَوْراً في حركة الإصلاح الديني في شبه القارّة الهندية ـ يذهب إلى الاعتقاد بأن الذي نزل على النبيّ الأكرم| وحياً من الله هو مجرّد معاني ومفاهيم القرآن ومعارفه وتعاليمه، بَيْدَ أن القوالب والتركيبات الظاهرية وألفاظ ونصّ القرآن هي من صنع شخص النبيّ الأكرم([[158]](#endnote-153)). كما ذهب السيد أحمد خان الهندي([[159]](#endnote-154))، والسيد أمير علي الهندي([[160]](#endnote-155))، إلى هذا الرأي أيضاً. ويُفْهَم هذا الرأي من بعض كتابات المفكِّر المصري نصر حامد أبو زيد([[161]](#endnote-156)). وإن الذين يعتبرون الوحي تجربةً فردية لشخص النبيّ يندرجون ضمن القائلين بهذا الرأي، شاؤوا ذلك أم أبَوْا.

### تأمُّلاتٌ وملاحظات ــــــ

لم يقِمْ أنصار هذا الرأي أيّ دليلٍ منطقي على مدَّعاهم، واكتفوا بمجرّد بيان هذا الادّعاء فقط. ورُبَما أمكن العثور على المستند الأصلي لهذا الرأي في بعض آيات القرآن الكريم؛ إذ هناك تصريحٌ في بعض الآيات بنزول الوحي على قلب النبيّ الأكرم|، بتقريب أن الكلام ونزول الوحي على القلب لا يحتاج إلى استعمال الألفاظ بطبيعة الحال([[162]](#endnote-157)). وإليك في ما يلي هاتين الآيتين:

ـ ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾ (الشعراء: 193 ـ 194).

ـ ﴿**قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (البقرة: 97).

إن محل نزول الوحي في ضوء هاتين الآيتين هو القلب الشريف لرسول الله|، ولا شَكَّ في أن إخطار أمرٍ على القلب لا يحتاج إلى استعمال الألفاظ والعبارات، وإنما استعمال الألفاظ والعبارات الكلامية يكون لغرض إيصال المعنى إلى الإنسان من طريق الأذن، وهي من الحواسّ الظاهرية للإنسان، كما لا يخفى.

ويبدو أن الأدلة الخمسة التي تقدَّمت لإثبات الرأي الأوّل قادرةٌ ـ بالإضافة إلى إثبات ذلك الرأي ـ على إثبات بطلان الرأي الثاني بوضوحٍ أيضاً.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن التمسُّك بالاستدلال بالآيتين الآنفتين لإثبات الرأي الثاني موضع إشكالٍ من عدّة جهاتٍ. وفي ما يلي بيان هذه الإشكالات:

1ـ إن الآيات التي ورد ذكرها في إثبات الرأي الأول تتحدّث بوضوحٍ عن سماوية الألفاظ والعبارات العربية في القرآن الكريم. وإن ألفاظ «التلاوة»، و«الترتيل»، و«إلقاء القول» ـ التي تُعَدّ بأجمعها من خصائص البِنْية والتركيبة الظاهرية للنصّ ـ تتحدَّث عن التَّبَعية البَحْتة من قِبَل النبي الأكرم| للوحي الإلهي، وعدم تدخُّله في تبديله وتغييره بالنقصان أو الزيادة. وفي بعض هذه الآيات تمَّتْ نسبة «عربية» القرآن بشكلٍ مباشر إلى الله سبحانه وتعالى([[163]](#endnote-158)). وعلى هذا الأساس يجب تفسير الآيات التي ترى أن محلّ نزول القرآن هو القلب الشريف لرسول الله| بحيث تتناغم وتنسجم مع الآيات الأخرى الكثيرة.

2ـ إن سماوية الألفاظ والعبارات والبِنْية العربية للقرآن الكريم لا تتنافى أبداً مع نزول القرآن على قلب النبيّ الأكرم|؛ إذ لم يعمد القرآن الكريم، ولا أيّ واحدٍ من العلماء القائلين بسماوية الألفاظ، إلى بيان وتفسير نزول الوحي بآليّةٍ مادية وأدوات حسّية أبداً. إن نزول المعارف والمفاهيم السماوية السامية في إطار الألفاظ والعبارات واللغة العربية المبينة، وإنْ كان مورداً لتأكيد القرآن واعتقاد المؤمنين قاطبةً، منذ بداية نزول الوحي إلى يومنا هذا، بَيْدَ أن هذا الكلام والاعتقاد لا يستلزم في تحقُّق الوحي استعمال الأسباب والأدوات الحسّية المتعارفة، من قبيل: الفم واللسان (من قبل المرسِل)، والأذن (من قِبَل المستَقْبِل). فكما أن الوحي من مقولة العلم الحضوري فإن قوالبه وتركيباته الظاهرية يمكن أن تكون بدَوْرها من مقولة العلم الحضوري أيضاً، ولا يمكن الادّعاء بأن الوحي من مقولة العلم الحضوري في حين أن القوالب والبِنَى الظاهرية لتحقُّقه هي من نوع الأسباب والأدوات المستعملة في العلم الحصولي([[164]](#endnote-159)).

وعلى أساسٍ من هذا البيان، كما أن المفاهيم والمعارف السماوية السامية كانت في إطار تحقُّق الوحي تُعْرَض على النبيّ الأكرم| من المحيط المطلق للعلوم الإلهية على نحو العلم الحضوري، وإثر ذلك كان يتّسع الوجود المبارك للنبي الأكرم|، ويتّصل ببحر العلوم الإلهية، كانت القوالب في الوقت نفسه والعبارات والبِنْية الظاهرة تنطبع في وجوده بما يتناسب مع تلك المفاهيم والمعارف العميقة، وتكون في نظره بمثابة المرآة. وإن هذه القوالب المطبوعة في وجود النبيّ الأكرم| هي التي تمكِّنه من عرض الوحي الإلهي وتبليغه إلى الناس دون أدنى تغييرٍ بالزيادة أو النقصان.

وعلى هذا الأساس فإن الآيات التي تعتبر قلب النبيّ الأكرم| موضعاً لنزول الوحي لا تتنافى أبداً مع الآيات التي تعتبر الألفاظ والبِنْية الظاهرية لنصّ القرآن أمراً سماوياً، بل إن جميع الآيات يكمِّل بعضها بعضاً، ويُفسِّر بعضها بعضاً.

لقد ذهب العلاّمة الطباطبائي في تفسير الآيتين 193 و194 من سورة الشعراء ـ وفيهما تصريحٌ بنزول القرآن الكريم على قلب النبي ّالأكرم ـ، ضمن ردّ الرأي القائل بنسبة الألفاظ والبِنْية الظاهرية لنصّ القرآن الكريم إلى النبيّ الأكرم|، إلى التأكيد على الجواب المذكور. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن «القلب» المستعمل في هذه الآية عبارةٌ عن النفس البشرية التي تمتلك الشعور والإدراك والإرادة، وأن نزول الوحي على القلب في هذه الآية ناظرٌ إلى كيفية أخذ الوحي من قِبَل النبيّ الأكرم|. وقد صرّح العلاّمة بأن تلقّي الوحي كان يتمّ من قِبَل شخص النبيّ الأكرم، من غير مشاركة الحواسّ الظاهرة في ذلك. فكان النبيّ الأكرم أثناء نزول الوحي يرى جبرائيل ويسمع كلامه من غير أن يستعمل حاسّتي البصر والسمع وحواسّه الظاهرية الأخرى([[165]](#endnote-160)).

3ـ بعد أن تحدّّث القرآن الكريم في الآيتين 193 و194 من سورة الشعراء عن نزول القرآن الكريم على قلب رسول الله| قال تعالى: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 195)، وهذا الأمر يدلّ في حدّ ذاته على عدم تنافي نزول الوحي وسماوية ألفاظ القرآن والبِنْية الظاهرية لنصّه. وعلى هذا الأساس فإن الآيات التي تعتبر قلب النبيّ الأكرم| محلاًّ لنزول الوحي الإلهي لا يمكن أن تكون مستنداً مقبولاً للقول بالرأي الثاني أبداً. ومن هنا يكون هذا الرأي مجرَّد دعوى من دون دليلٍ وبرهان أو دعامةٍ علمية.

### النتيجة ــــــ

**أوّلاً**: يُستفاد من استعمال كلمة «التلاوة» ـ (التي يكون اللفظ مأخوذاً فيها بنظر الاعتبار) في ما يتعلَّق بما نزل من قِبَل الله على النبيّ الأكرم| ـ سماوية ألفاظ القرآن الكريم.

**وثانياً**: إن عبارة «كلام الله» قد أُطلقت على القرآن الكريم في آيتين، وهما:

ـ ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ**﴾ (التوبة: 6).

ـ ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلاَمَ اللهِ...**﴾ (الفتح: 15).

إن المراد من «كلام الله» في هذه الآية الكريمة قسم من القرآن الكريم. وإن إطلاق عبارة «كلام الله» على القرآن الكريم يدلّ على إلهية وسماوية ألفاظه؛ لأن «الكلام» في اللغة يطلق على الكلام الناقل للمعاني والأصوات المتعاقبة بغية إيصال المعنى. وعلى هذا الأساس فقد أخذ المعنى والاشتمال عليه في مفهوم الكلام. ولهذا السبب ورد استعمال الفعل «يسمع» في الآية 6 من سورة التوبة، وتمّ الحديث عن سماع كلام الله.

يُضاف إلى ذلك أن إسناد الكلام إلى القائل إنما يكون صادقاً إذا كان هو الذي صبّ المعاني في قالب الألفاظ، وقام بتنظيمها، فلو كان النبي الأكرم| هو الذي أنشأ الألفاظ القرآنية وألبس المعاني بلباس الألفاظ لن يكون القرآن الكريم كلام الله.

وبالنظر إلى إطلاق «كلام الله» على القرآن الموجود بين أيدينا، وكان مفهوم «الكلام» الملحوظ فيه الاشتمال على الألفاظ، يتّضح أن ألفاظ القرآن الكريم إلهيّة وسماوية، وليست من صنع النبيّ الأكرم|.

الهوامش

# بشريّة ألفاظ الوَحْي القرآنيّ

## تحليلٌ نقديّ

د. محمد كاظم شاكر([[166]](#footnote-6)\*)

أ. حسام إمامي دانالو(\*[[167]](#footnote-7)\*)

ترجمة: وسيم حيدر

### تمهيدٌ ــــــ

يُعدّ بحث مسار الوحي ومعرفة ماهيته أحد أهمّ المسائل الدينية التي تحظى باهتمام المتكلِّمين المسلمين. ومن بين هذه المسائل تحديد ماهية ذلك الشيء الذي كان يوحى إلى النبيّ الأكرم|؛ بمعنى أن الذي كان يوحى إلى النبيّ الأكرم| في مسار الوحي مجرّد معاني القرآن الكريم، دون احتوائها على شكلٍ أو إطارٍ لفظي، وإن النبيّ الأكرم| ـ بالإضافة إلى الإبلاغ ـ كان يتولّى بلورة تلك المعاني في إطارٍ لفظي، أو أن ألفاظ القرآن الكريم بدَوْرها كانت تُلْقَى من عند الله سبحانه وتعالى على النبيّ الأكرم| أيضاً.

يذهب أكثر المسلمين إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد نزل من عند الله على النبيّ الأكرم| بلفظه ومعناه، وإن النبيّ الأكرم قد أبلغ آياته إلى الناس بعينها دون تدخُّلٍ أو تصرُّف من جانبه. ومع ذلك هناك من المسلمين مَنْ قال بأن ألفاظ القرآن الكريم منبثقةٌ عن الوجود المقدَّس للنبيّ الأكرم|، بمعنى أن الذي كان ينزل على النبيّ الأكرم في مسار الوحي كان دون شكلٍ أو صورة لفظية، وأن النبيّ الأكرم هو الذي صاغ تلك المعاني بعد نزولها عليه في إطارٍ لفظي؛ ليجعلها في مستوى فَهْم المخاطَبين. وقد عمد نصر حامد أبو زيد ـ في ضوء الاستناد إلى الآية 51 من سورة الشورى ـ إلى التفريق بين الوحي وكلام الله، ورأى أن «الوحي» أحد أنواع الكلام الإلهي، ثم بعد بيان أن الوحي يعني الإلهام أيضاً قال: «إن إرسال المَلَك هو الوحي المعهود، حيث يأتي فيه رسولٌ، بَيْدَ أن هذا الرسول لا يُبلِّغ شيئاً، وإنما يوحي ويُلْهِم. ولو نظرنا إلى الآية [51 من سورة الشورى] على أساس هذا النوع من الفصل والتفكيك بين الوحي والكلام الإلهي [بأنواعه الثلاثة] سوف ندرك أن جبرائيل× لم يُبلِّغ الكلمات إلى النبيّ [الأكرم|]، وإنما ألهمه إيّاها وأوحاها له. إن هذا الفهم من الآية منسجمٌ مع مفاد قوله: ﴿**نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ**﴾ (البقرة: 97)، وقوله: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ**﴾ (الشعراء: 193 ـ 194). وبذلك يمكن لنا أن نعتبر القرآن وحياً، وكلامه الملفوظ من عند النبيّ [الأكرم|]. وأرى أن هذا الاعتقاد هو الأقرب إلى الحقيقة... وعليه نستنتج أن الوحي كلام الله الحقيقي، وأما في بيانه والتعبير عنه فقد تمّ السماح للبشر إلى حدٍّ ما، سواء في إعرابه أو في ألفاظه أو في تركيب عباراته... أجل، إن الذي أعنيه هو أن كلام الله قد انتقل من طريق الوحي [وليس بالطريقتين الأخريين المُشار إليهما في الآية 51 من سورة الشورى]... ويمكن تشبيه ذلك بالقول: إن كلام الله نظامٌ مشفَّر([[168]](#endnote-161))، وإن النبي [بعد مسار الوحي] قام بفكّ شفرته([[169]](#endnote-162)) في اللغة. لقد أوحي كلام الله إلى النبيّ، إلاّ أن الذي يُعبِّر عن كلام الله ويمنحه بِنْيةً عربيةً هو النبيّ؛ لأن كلام الله ليس عربيّاً ولا أوروبيّاً أو هنديّاً أو لاتينيّاً»([[170]](#endnote-163)).

وقال عبد الكريم سروش بدَوْره، في لقاءٍ له أجراه معه «ميشيل هوبينغ» في الإذاعة الهولندية: «إن النبيّ الأكرم| هو خالق الوحي بنحوٍ ما، بمعنى أن الذي يحصل عليه من قِبَل الله هو مضمون الوحي، وإن هذا المضمون لا يمكن عرضه على الناس بهذا الشكل؛ لأنه يفوق فهمهم، بل هو وراء الكلمات أيضاً. إن هذا الوحي يفتقر إلى الصورة، وإن مهمة النبيّ تتلخَّص في إضفاء الصورة على هذا المضمون، لكي يصبح قابلاً للعرض على الناس، وجعله في متناول أيديهم. ومن هنا يقوم النبيّ كما يفعل الشاعر بنقل هذا الإلهام إلى لغةٍ يعرفها، وبأسلوبٍ يُتقنه، وبصوَرٍ وعلوم يمتلكها، بحيث إن شخصيته بدَوْرها تلعب دَوْراً هامّاً في بلورة هذا النصّ أيضاً؛ حيث لتاريخ حياته، وأبيه وأمّه ومرحلة طفولته، وحتّى حالاته الروحية لها دَوْرٌ في القرآن، وهذا ما نشاهده عند قراءتنا للقرآن؛ إذ نجد النبيّ تارةً جذلاً وطروباً وفي غاية الفصاحة، وتارةً أخرى سئماً ويكون في بيان كلامه اعتيادياً وبسيطاً جدّاً. إن هذه الأمور بأجمعها قد تركَتْ تأثيرها على نصّ القرآن الكريم، وهذا يعكس البُعْد البشريّ من القرآن الكريم بشكلٍ كامل»([[171]](#endnote-164)).

إن هذا الرأي ـ طبقاً لتقرير «الماتريدي»(333هـ) ـ قد تمّ نقله قبل مئات السنين عن الباطنيّين أيضاً، حيث قال في بحث آيات من سورة الشعراء ما نصّه: «والباطنية يقولون: أنزله على رسوله كالخيال، غير موصوفٍ بلسان، ثمّ إن رسوله أدّاه بلسانه العربي المبين، أي بيَّنه»([[172]](#endnote-165)). وقد تمّ الاستناد في ذلك إلى آياتٍ من سورة الشعراء تستعرض مسار نزول الوحي: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 192 ـ 195).

المسألة الهامّة الموجودة في مورد هذه الآيات هو عبارة «بلسانٍ عربي»، حيث يُسأل عن متعلَّق الجار والمجرور في هذه العبارة، فهل هو متعلَّق بالفعل «نزل»، حيث يكون المعنى في هذه الحالة كما يلي: «نزل الروح الأمين بالقرآن على قلب النبيّ بلغةٍ عربية»؟ وفي هذه الحالة يَرِدُ سؤالٌ آخر وهو: كيف نزل القرآن العربيّ على «قلب» النبيّ الأكرم؟». وفيما لو كانت عبارة «بلسان عربي» متعلّقة بـ «المنذرين» يشتدّ هذا السؤال القائل: هل كان نزول القرآن على قلب النبيّ بشكلٍ غير لفظي حقّاً، بل الذي نزل على قلب النبيّ هو مجرّد المعاني فقط، وأن النبيّ قد صبّها ـ في مقام «المنذر» ـ باللغة العربية؟

إن بيان هذه النظرية القائلة بأن نزول المعاني من الله، وقولبتها في إطارٍ لفظي من قِبَل النبي الأكرم|، قد واجه بعض الانتقادات. حتّى أنه سبق أن تمّ نشر الكثير من المقالات والكتب في نقد القول ببشريّة ألفاظ القرآن الكريم، من قبيل:

ـ مقالة «تعارض الآيات والروايات في إطار الظنّ بخلق ألفاظ القرآن من قِبَل النبيّ الأكرم|»([[173]](#endnote-166))، لكاتبها: عبد الهادي فقهي زاده ومصطفى آذرخشي، المنشورة في مجلة (مطالعات إسلامي، علوم القرآن والحديث)، سنة 1388هـ.ش.

ـ ومقالة «نقد ومناقشة مختلف الآراء حول سماوية ألفاظ القرآن الكريم»([[174]](#endnote-167))، لكاتبها: محمد شيباني، المنشورة في مجلة پژوهش نامه كلام، سنة 1395هـ.ش. وهي أيضاً المقالة السابقة لهذه المقالة، والمنشورة في هذا العدد (63 ـ 64) من مجلّة نصوص معاصرة، السنة السادسة عشرة، صيف وخريف 2021م ـ 1443هـ.

ـ وكذلك كتاب «الوحي النبوي: بحث دَوْر النبي في ظاهرة الوحي»([[175]](#endnote-168))، لمؤلِّفه: علي الربّاني الگلپايگاني، الصادر عن دار نشر پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي.

ولكنْ لم يتمّ تقييم التمسُّك بهذه الآيات.

وعلى هذا الأساس من الضروري بحث هذا الاستدلال في دراسةٍ مستقلة ضمن إطارٍ علميّ تحقيقي. ونحن نسعى في هذه المقالة ـ ضمن تحليل طريقة التمسُّك بالآيات 192 ـ 196 من سورة الشعراء من قِبَل القائلين ببشرية الألفاظ ـ إلى تقييم صحّة هذا الرأي.

### 1ـ التعريف بنظرية بشريّة الألفاظ ــــــ

لقد ذكر بدر الدين الزركشي(794هـ) في كتابه «البرهان في علوم القرآن» ثلاثة آراء، نقلاً عن أبي الليث السمرقندي(373هـ)، حول ماهية الوحي إلى النبيّ الأكرم|، حيث قال: «**الرأي الأوّل**: إن اللفظ والمعنى كلاهما من الله. **الرأي الثاني**: إنه في ضوء قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ...**﴾ (الشعراء: 193 ـ 194) لم يُنزل جبرائيل× إلاّ المعاني على النبيّ الأكرم|، وكان النبيّ يصوغها في إطار اللغة العربية. **والرأي الثالث**: إن جبرائيل× هو الذي أخذ المعاني من الله ثم صاغها بلغةٍ عربية، ونقلها إلى رسول الله بهذه اللغة»([[176]](#endnote-169)).

إن الرأي الثاني هو الرأي القائل بأن المعاني إلهيّة، ويقول في الوقت نفسه ببشرية ألفاظ القرآن الكريم، وإن المستمسك القرآني لهذا القول هو قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 192 ـ 195). وفي هذا الرأي على الرغم من نسبة القرآن الكريم إلى الله سبحانه وتعالى، يكون للنبيّ الأكرم| دَوْرٌ في تدوينه.

### آليّة الاستدلال بآية سورة الشعراء ــــــ

كما سبق أن ذكرنا فإن القائلين ببشرية ألفاظ القرآن الكريم ـ طبقاً لما نقله «الماتريدي»([[177]](#endnote-170)) و«الزركشي»([[178]](#endnote-171)) ـ قد تمسَّكوا على الدوام في إثبات نظريتهم بآيات سورة الشعراء، بحيث ترى هذا التمسُّك واضحاً حتى في كلام «نصر حامد أبو زيد»([[179]](#endnote-172))، وهو من القائلين ببشرية ألفاظ القرآن الكريم أيضاً. بَيْدَ أن هؤلاء لم يوضِّحوا وجوه ومواطن هذا التمسُّك من قِبَلهم.

ومن هنا يبدو أن الموارد التالية يمكن أن تكون من بين أدلّتهم في التمسّك بآيات سورة الشعراء.

### أـ تعلُّق الجار والمجرور بـ «المنذرين» ــــــ

تمَّتْ الإشارة في جانبٍ من سورة الشعراء إلى مسار النزول. فقد ورد في هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 192 ـ 195).

يمكن للجار والمجرور ـ من حيث قواعد اللغة العربية ـ في قوله تعالى: ﴿**بلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ أن يكون متعلّقاً بواحدة من الكلمتين الواردتين في الآيات السابقة، وهما:

1ـ الفعل «نزل».

2ـ اسم الفاعل «المنذرين»([[180]](#endnote-173)).

فإذا كان الجار والمجرور متعلّقاً باسم الفاعل «المنذرين» كان هناك احتمال أن يكون النبيّ الأكرم| قد حصل على المعاني فقط، وأنه هو الذي كان يصوغها بألفاظٍ عربية. هذا، والحال أن اسم الفاعل «المنذرين» أقرب إلى الجار والمجرور من الفعل «نزل»، الأمر الذي يشكِّل سبباً لتقوية نظريتهم.

### ب ـ النزول على قلب النبيّ| ــــــ

إن التعريف بـ «قلب» النبيّ الأكرم| بوصفه محلاًّ وموضعاً لنزول القرآن يمثِّل وجهاً آخر يبدو أنه سبب التمسُّك بآيات سورة الشعراء من قِبَل القائلين ببشرية ألفاظ القرآن الكريم.

توضيح ذلك: إن الذي كان ينزل على النبيّ الأكرم ـ على أساس قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 192 ـ 195) ـ إنما كان ينزل على قلبه الشريف، وقد رأوا أن القلب إنما يتناسب مع نزول المعاني. كما أن نصر حامد أبو زيد بدَوْره يرى أن رأيه القائل ببشريّة ألفاظ القرآن الكريم يتناسب مع مفاد قوله تعالى: ﴿**نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ**﴾ (البقرة: 97)، وقوله: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾ (الشعراء: 193 ـ 194)([[181]](#endnote-174)).

### ج ـ اتحاد مرجع الضمير في «إنه» و«به» ــــــ

إن الوجه الآخر الذي يمكن له أن يشكِّل سبباً لتمسّك القائلين ببشرية ألفاظ القرآن الكريم بالآيات 192 ـ 196 من سورة الشعراء هو مرجع الضمائر المفردة المذكرة الغائبة في كلمتي «إنه» و«به». وقد تمّ التعريف في التفاسير بعددٍ من المراجع للضمائر المفردة المذكرة الغائبة في كلمتي «إنه» و«به».

**المرجع الأوّل**: مجموع القرآن الكريم([[182]](#endnote-175)).

**المرجع الثاني**: الكتاب المبين الذي تقدَّمت الإشارة إليه في الآيات الأولى من سورة الشعراء([[183]](#endnote-176)).

**المرجع الثالث**: قصص الأمم البائدة، الوارد ذكرها في ذات هذه السورة([[184]](#endnote-177)).

**المرجع الرابع**: ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب×؛ فقد ورد في بعض التفاسير الروائية والأثرية الشيعية رواية عن الإمام الصادق× بشأن ارتباط هذه الآيات بنزول ولاية أمير المؤمنين×([[185]](#endnote-178)).

يبدو أن القائلين ببشرية ألفاظ القرآن الكريم في صدد إرجاع الضمير في هذين الموردين، وفي الموارد الأخرى ـ من قبيل: الضمير المشابه، الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ**﴾ (الشعراء: 196) ـ، إلى القرآن الكريم.

وبالنظر إلى أن ألفاظ القرآن الكريم لا توجد في الكتب السماوية السابقة فلا يبقى غير المعاني والمفاهيم وتعاليم القرآن الكريم، أي ما نزل على النبيّ الأكرم|، وهو الشيء الذي كان في الكتب السماوية السابقة، وحيث إن ألفاظ القرآن الكريم باللغة العربية، وإن ألفاظ الكتب السماوية الأخرى بلغاتٍ أخرى، غاية ما هنالك أن هذه المعاني والمفاهيم هي ذات تعاليم القرآن الكريم التي ورد تقرير وجودها في «زُبُر الأولين»، دون ألفاظها، فعلى هذا الأساس تشير هذه الآيات ـ من وجهة نظرهم ـ إلى أن النبيّ الأكرم| كان يصبّ هذه المعاني النازلة عليه من عند الله بألفاظٍ عربية.

### 2ـ نقد بشريّة الألفاظ القرآنية ــــــ

على الرغم من تأكيد بعض المتقدِّمين ـ وكذلك بعض المعاصرين، من أمثال: نصر حامد أبو زيد([[186]](#endnote-179))؛ وعبد الكريم سروش ـ على القول ببشرية ألفاظ القرآن الكريم، إلاّ أن أقوال المفسِّرين المسلمين تثبت أن أكثرهم كانوا في الغالب يخالفون القول بهذه النظرية.

### أـ رأي المفسِّرين طوال تاريخ التفسير ــــــ

يذهب أكثر المفسِّرين ـ الأعمّ من الشيعة وأهل السنّة ـ إلى القول بأن ألفاظ القرآن الكريم قد نزلت من عند الله سبحانه وتعالى. وقد ذهب إلى هذا الرأي من علماء الشيعة ـ على سبيل المثال، دون الحَصْر ـ كلٌّ من: الشيخ الطوسي([[187]](#endnote-180))، والعلاّمة الطبرسي([[188]](#endnote-181))، والعلاّمة الطباطبائي([[189]](#endnote-182))، والشيخ الصادقي الطهراني([[190]](#endnote-183)). كما ذهب إلى هذا الرأي من علماء السنّة: الطبري([[191]](#endnote-184))، والزمخشري([[192]](#endnote-185))، والفخر الرازي([[193]](#endnote-186))، والبيضاوي([[194]](#endnote-187))، وأحمد بن محمد الخفاجي([[195]](#endnote-188))، وجمال الدين القاسمي([[196]](#endnote-189))، وعبد الكريم الخطيب([[197]](#endnote-190))، وابن عاشور([[198]](#endnote-191)).

### ب ـ متعلَّق الجار والمجرور ــــــ

إن السبب الأول للتمسُّك بآيات ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 192 ـ 195) في إثبات بشرية نصّ القرآن الكريم هو تعلّق الجار والمجرور في كلمة «بلسان» باسم الفاعل «المنذرين».

### 1ـ اختلافٌ في التفاسير وكتب الإعراب ــــــ

تمّ التعريف في مصادر التفسير وكتب إعراب القرآن بكلمتين بوصفهما متعلّقاً لهذا الجار والمجرور. فقد تمّ في بعض المصادر التعريف بالفعل «نزل» في قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ**﴾ (الشعراء: 193)، وفي بعض المصادر الأخرى باسم الفاعل «المنذرين» في قوله تعالى: ﴿**عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾ (الشعراء: 194)، بوصفه متعلّقاً لشبه الجملة من الجار والمجرور. فقد ذهب ـ على سبيل المثال ـ كلٌّ من: الصافي([[199]](#endnote-192))، والطنطاوي([[200]](#endnote-193))، إلى القول بأن الفعل «نزل» هو المتعلّق للجار والمجرور، بينما ذهب كلٌّ من: السميّن الحلبي([[201]](#endnote-194))، والكرباسي([[202]](#endnote-195))، إلى القول بأن متعلّق الجار والمجرور هو اسم الفاعل «المنذرين».

### 2ـ شواهد قرآنيّة على التعلُّق بـ «نزل» ــــــ

تمّ التأكيد في مواضع أخرى من القرآن الكريم ـ في غير آيات سورة الشعراء ـ على عربية لغة وألفاظ الوحي؛ حيث يمكن الاستفادة من هذه الآيات لإثبات أن متعلّق الجار والمجرور «بلسان» بالفعل «نزل»، من حيث تجاور كلمات: «الوحي» و«القرآن» و«العربي» و«الإنذار» في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا**﴾ (الشورى: 7)، وتجاور كلمات: «الكتاب» و«لسان» و«الإنذار» في قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَاماً وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَاناً عَرَبِيّاً لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ**﴾ (الأحقاف: 12).

توضيح ذلك: إنه تمّ في الآية الأولى بيان أن «القرآن العربي» قد أُوحي إلى النبيّ الأكرم|، وفي الآية الثانية تمّ بيان أن الكتاب قد نزل بلسانٍ عربي.

ومن اللازم في البين الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن الآيتين (الآية 7 من سورة الشورى، والآية 12 من سورة الأحقاف) تشتملان على فعلَيْ «لتنذر» و«لينذر»، وهما من مادّة اسم الفاعل «المنذرين» في قوله تعالى: ﴿**عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾ (الشعراء: 194)، وقد جاءا بعد الإشارة إلى عربيّة القرآن الكريم؛ بمعنى أن النبيّ الأكرم| كان مأموراً بأن يُنذر الناس بالقرآن العربيّ الذي نزل عليه.

كما أن كلمة «عربياً» في الآية 7 من سورة الشورى جاءت وصفاً لكلمة «قرآناً»، والذي هو بدَوْره مفعولٌ للفعل «أوحَيْنا»([[203]](#endnote-196)).

وإن عبارة «لساناً عربياً» في الآية 12 من سورة الأحقاف حالٌ للضمير المستتر في اسم الفاعل «مصدِّق»، وإن كلمة «مصدِّق» صفةٌ لـ «الكتاب» أو خبرٌ ثانٍ للمبتدأ «هذا»([[204]](#endnote-197))؛ حيث يشير اسم الإشارة «هذا» في هذه الآية إلى القرآن الكريم([[205]](#endnote-198)).

وعلى هذا الأساس يمكن أن نستنتج أن الجارّ والمجرور «بلسان» في آيات سورة الشعراء هو الآخر متعلّق بالفعل «نزل».

كما تمّت الإشارة في موضعٍ آخر من القرآن الكريم على عربية ألفاظه. وحيث يجب بحث آيات القرآن بالمقارنة بينها جنباً إلى جنبٍ يمكن أن نستعين بهذه الآيات لفهم عربيّته. إن قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ (النحل: 103) يعكس شبهة المشركين القائلة بتعلُّم النبيّ الأكرم| من شخصٍ آخر. وقد ردّ عليهم القرآن الكريم بقوله: ﴿**لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾. وعليه كان بإمكان هؤلاء الأشخاص أن يردّوا على القرآن بقولهم: إن المعلِّمين كانوا يلقون المحتوى غير العربيّ على النبي، وكان النبي بدَوْره يصوغ هذا المحتوى باللغة والألفاظ العربية، وهو ذات الادّعاء القائل ببشرية الألفاظ وسماوية المعاني. وعلى هذا الأساس فإن تأكيد القرآن على أن المعلِّمين الموهومين لم يكونوا من العرب يدلّ على أن المحتوى لم يكن وحده هو الذي نزل على النبيّ الأكرم| فقط. وفي الحدّ الأدنى إن فرض النبيّ الأكرم| لم يكن قائماً على نزول المحتوى عليه فقط، وأن الألفاظ تأتي من قبله؛ إذ مع هذا الفرض لم يكن بمقدور النبيّ الأكرم| أن يجيب عن مخالفيه بهذا الجواب؛ إذ يمكن القول: إن هؤلاء المعلِّمين كانوا يعلِّمونك المحتوى، وكنت بدَوْرك تصوغها باللغة العربية. وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم قد نزل على النبيّ الأكرم| باللغة العربية.

### 3ـ إعادة عامل الجرّ ــــــ

وقد أشار بعض المفسِّرين ـ من أمثال «العكبري»(616هـ)، و«السميّن الحلبي»(756هـ)، و«الصاوي» (1241هـ) ـ إلى إعادة العامل في الجارّ والمجرور «بلسان»، ومن هنا فقد أجازوا بدليّته بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ**﴾. وقد كتب العكبري: «وأن تكون بدلاً من (به)؛ أي بلسانٍ عربي؛ أي برسالةٍ أو لغة»([[206]](#endnote-199)). ونقل السميّن الحلبي عن أبي البقاء قائلاً: «وجوّز أبو البقاء أن يكون بدلاً من (به) بإعادة العامل، قال: أي نزل بلسانٍ عربي، أي برسالةٍ أو لغة»([[207]](#endnote-200)). وقال الصاوي: «قوله: بلسان يصحّ أن يكون بدلاً من قوله به؛ بإعادة الجار»([[208]](#endnote-201)).

ومن هنا يبدو أن تكرار حرف الجرّ «الباء» بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ**﴾ (الشعراء: 193) يقوّي متعلقيّة الفعل «نزل».

### ج ـ النقاش في مفاد تعلُّق الجار والمجرور بـ «المنذرين» ــــــ

إذا ما تجاوزنا النقاط السابقة فإن تعلُّق الجار والمجرور «بلسان» باسم الفاعل «المنذرين» لا يستلزم أن يكون النبي الأكرم| قد أوجد ألفاظ القرآن الكريم بنفسه؛ لأن هذا التعلُّق كان يمكن أن يكون له معنىً آخر، وهو أن النبي الأكرم| كان من بين الأنبياء الذين أنذروا قومهم بلسانٍ عربي. وهذا لا صلة له بماهية ما نزل من آيات القرآن الكريم، الأعمّ من اللفظ أو المعنى.

توضيح ذلك: إن بعض المفسِّرين قد احتمل أن يكون الجار والمجرور «بلسان» متعلقاً باسم الفاعل «المنذرين»([[209]](#endnote-202))، وفي هذه الحالة يكون المعنى على النحو التالي: «لقد أنزل جبرائيل× القرآن على قلبك؛ لتكون بدَوْرك واحداً من بين المنذرين الذين أنذروا قومهم باللغة العربيّة أيضاً، من أمثال: النبيّ هود، والنبيّ صالح، والنبيّ إسماعيل، والنبيّ شعيب^».

### د ـ المرجِّحات الروائيّة ــــــ

ومن ناحيةٍ أخرى فإن الروايات النبوية المأثورة من طرق الشيعة وأهل السنّة تؤكِّد بأجمعها على نزول القرآن الكريم باللغة العربية.

ومن ذلك أنهم عندما سألوا النبيّ الأكرم| عن سرّ فصاحته قال في الجواب: «وما يمنعني من ذلك، وبلساني نزل القرآن، بلسانٍ عربيٍّ مبين؟!»([[210]](#endnote-203))؛ وقال أيضاً: «وما يمنعني، وأنا أفصح العرب، وأنزل الله القرآن بلغتي؟!»([[211]](#endnote-204))؛ أو قوله: «حقّ لي؛ فإنما أنزل القرآن عليّ بلسانٍ عربيٍّ مبين»([[212]](#endnote-205)).

علينا أن نعلم أنه على الرغم من وجود الاختلاف بين المفسِّرين والعلماء المختصّين في علوم القرآن والحديث حول الاستناد إلى أخبار الآحاد في تفسير القرآن الكريم، ولكنْ لو ثبت القول بحجِّية واعتبار خبر الواحد في التفسير أمكن الاستعانة به بوصفه مرجِّحاً([[213]](#endnote-206)). إن هذه الروايات تثبت أن نزول القرآن الكريم ـ بلسانٍ عربيّ مبين ـ كان هو السبب في فصاحة لسان النبيّ الأكرم|؛ وذلك لأن مجرّد نزول المعاني العميقة من دون ألفاظٍ لا يجعل اللسان فصيحاً.

وقال العلاّمة الطباطبائي في هذا الشأن: «رُبَما أحاط إنسانٌ بلغةٍ من اللغات؛ فلا يشذّ عن علمه لفظٌ، لكنه لا يقدر على التهجّي والتكلُّم؛ ورُبَما تمهَّر الإنسان في البيان وسرد الكلام، لكنْ لا علم له بالمعارف والمطالب، فيعجز عن التكلُّم فيها بكلامٍ حافظ لجهات المعنى، حاكٍ لجمال صورته التي هو عليها في نفسه؛ ورُبَما تبحّّر الإنسان في سلسلةٍ من المعارف والمعلومات، ولَطُفَتْ قريحته، ورقَّتْ فطرته، لكنْ لا يقدر على الإفصاح عمّا في ضميره، وعَيَّ عن حكاية ما يشاهده من جمال المعنى ومنظره البهيج»([[214]](#endnote-207)). توضيح ذلك: إن نزول مطلق المعاني من دون ألفاظٍ لا يكفي لكي يُصبح الإنسان فصيحاً. بل إن الفصاحة ـ كما يقول الجرجاني ـ تركيبٌ من اللفظ والمعنى([[215]](#endnote-208)). ويبدو أن تركيب اللفظ والمعنى والنظم معاً هو الذي يمنح الكلام بلاغته. وفي ذلك يقول العلاّمة الطباطبائي: «إن البلاغة التامة معتمدةٌ على نوعٍ من العلم المطابق للواقع، من جهة مطابقة اللفظ للمعنى، ومن جهة مطابقة المعنى المعقول للخارج الذي يحكيه الصورة الذهنية. أما اللفظ فأن يكون الترتيب الذي بين أجزاء اللفظ بحَسَب الوضع مطابقاً للترتيب الذي بين أجزاء المعنى المعبّر عنه باللفظ بحَسَب الطبع، فيطابق الوضع الطبع، كما قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في (دلائل الإعجاز)»([[216]](#endnote-209)).

وقد يذهب القائلون بنزول صرف معاني القرآن الكريم إلى القول بأنه من خلال نزول القرآن الكريم يتمّ وضع المعاني العميقة التي تمسّ الحاجة إليها في الفصاحة والبلاغة في متناول النبيّ الأكرم|. وعلى هذا الأساس فإن النبيّ الأكرم إنما كان يحتاج إلى المعاني فقط، وحتّى ما قبل نزول القرآن كان يفتقر إلى المعاني فقط، ليتمكَّن من نقلها عبر ألفاظه ومهارته الخاصة ـ التي كان يمتلكها حتّى قبل نزول القرآن ـ، ليقدِّمها بشكلٍ فصيح وبليغ.

بَيْدَ أن هذا لا يعدو أن يكون مجرّد حَدْسٍ يحتاج إلى مرجِّحٍ. هذا، في حين أن الآيات المشابهة لآيات سورة الشعراء، ومنها: الآية 7 من سورة الشورى، والآية 12 من سورة الأحقاف، تؤكِّد على أن اللغة العربية صفةٌ لذات القرآن الكريم.

ومن ناحية أخرى فقد ورد في الروايات المذكورة انبهار الصحابة بكلام النبيّ الأكرم| في وصف السحاب([[217]](#endnote-210))، في حين أنه لا يرتبط بالمفاهيم والمعارف الموجودة في آيات القرآن الكريم.

وعليه يمكن لنا أن نستنتج من ذلك أنه في مسار نزول الوحي لم تنزل المعاني البَحْتة فقط.

### هـ ـ نظراتٌ في المراد من النزول على القلب ــــــ

إن من بين الموارد التي قد تشكِّل مستمسكاً للقائلين ببشرية ألفاظ القرآن الكريم الإشارة الواردة في آيات سورة الشعراء إلى نزول القرآن الكريم على قلب النبيّ الأكرم|. يمكن لصورة المسألة أن تكون على الشكل التالي: إن القلب من وجهة نظرهم هو الأنسب مع نزول المعاني، ومن هنا فإنهم قد اعتبروا محتوى الوحي منحصراً في نزول المعاني.

ولكنْ يبدو أن هذا التعبير يتساوى في الدلالة على بشرية أو سماوية الألفاظ، وأن التعبير بالنزول على القلب بمعناه الحقيقي أو المجازي لا يُشير إلى محتوى الوحي.

### 1ـ عدم ارتباط المعنى الحقيقي للنزول على القلب بسماويّة أو بشريّة اللفظ القرآني ــــــ

إذا كان التعبير بالنزول على القلب تعبيراً حقيقياً فإننا قبل البحث في تناسب القلب مع النزول اللفظي أو المعنوي يجب أن نبيِّن ما هو المراد من القلب في استعمال القرآن الكريم؛ لكي نتمكّن بعد ذلك من بيان ما إذا كان هذا القلب يتناسب مع النزول اللفظي أو المعنوي.

إن «القلب» في لغة القرآن يطلق على موضع الإدراك والفهم، أو ما يعادل العقل بعبارةٍ أخرى.

كما ذكر ذلك ابن عاشور في استناده إلى آيات القرآن الكريم، حيث قال: «إن القلب [في القرآن الكريم] يرتبط بذلك الشيء الذي تقبل به المعلومات؛ أي الإدراك والعقل. وإن معنى النزول على القلب هو الاتصال بقوّة الإدراك»([[218]](#endnote-211)).

وعليه هل يمكن ـ في مثل هذه الحالة ـ القول بأن العقل إنما يمتلك القدرة على تحصيل المعنى فقط، وإنه إنما يتناسب مع المعنى فقط؟ وبعبارةٍ أخرى: ألا يمكن القول بأن ارتباط وتناسب العقل مع اللفظ والمعنى بدرجةٍ واحدة؟

وعلى هذا الأساس لا يمكن للقائلين ببشريّة ألفاظ القرآن أن يتمسّكوا بهذه الفقرة من الآيات لإثبات نظريتهم. كما لا يمكن لنا أن نستند إليها لإثبات سماوية الألفاظ أيضاً.

إذن يجب الرجوع ـ في إثبات سماوية أو بشرية الألفاظ ـ إلى آياتٍ أخرى، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى**﴾ (الأعلى: 6)؛ لكي نتمكَّن من تقديم حكمٍ صحيح من خلال الاستناد إلى هذه الآيات.

### 2ـ عدم ارتباط المعنى المجازي للنزول على القلب بسماويّة أو بشريّة ألفاظ القرآن ــــــ

هناك من المفسِّرين مَنْ ذهب إلى القول بأن التعبير بنزول القرآن الكريم على قلب النبيّ الأكرم| استعمالٌ مجازي.

قال الطبرسي: «إن النزول على القلب إنما هو بالمعنى المجازي... حيث يُقرأ على النبي الأكرم| ليحفظه في ذاكرته، حتّى لكأنّه أنزل على قلب النبيّ»([[219]](#endnote-212)).

وقال الشيخ الطوسي: «إن التعبير (بالنزول على القلب) يعني الحفظ في القلب، وكأنه أنزل على قلب النبيّ»([[220]](#endnote-213)).

وفي حالة القول بمجازية نزول القرآن على قلب النبيّ الأكرم| فإن دلالة هذا التعبير بالنسبة إلى «نزول مجرّد المعاني» و«نزول المعاني مع الألفاظ» واحدة. توضيح ذلك: إنه في التفاسير، بالإضافة إلى الإشارة إلى تثبيت قلب النبيّ الأكرم| وتسكين فؤاده كنتيجة نزول القرآن الكريم([[221]](#endnote-214))، وبشكلٍ عامّ، فقد ذكروا أربع معانٍ لمجازية النزول على القلب:

**أـ حفظ المطالب في الذاكرة**؛ إذ قال الطبراني في هذا الشأن: «على قلبك أي نزل به فأودعه قلبك؛ كي لا تنساه»([[222]](#endnote-215)). وقال الزمخشري: «على قلبك أي حفَّظكه وفهَّمك إيّاه وأثبته في قلبك إثبات ما لا يُنْسَى»([[223]](#endnote-216)). ونقل ابن الجوزي عن الزجاج قائلاً: «على قلبك، قال الزجاج: معناه نزل عليك فوعاه قلبك فثبت، فلا تنساه أبداً»([[224]](#endnote-217)).

**ب ـ قرب القرآن الكريم من النبيّ الأكرم|**، بحيث لا يمكن أن يوجد مانعٌ بينهما. كما قال الماتريدي ضمن الإشارة إلى الوجه السابق: «وقوله: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ**﴾ (الشعراء: 193 ـ 194) يحتمل وجوهاً: **أحدها**: إن جبريل لما ينزل من القرآن إنما ينزل على قلبه، لا يحجبه شيءٌ عن قلبه. **والثاني**: على قلبك أي لا يذهب عنه، بل الله يجمعه في قلبك»([[225]](#endnote-218)).

**ج ـ النزول بمقدار فهم وقدرة حافظة النبيّ الأكرم|**. فقد ذكر الدينوري: «على قلبك [أي] على قدر حفظك»([[226]](#endnote-219)). وقال السمرقندي: «على قلبك أي نزل على قدر فهمك وحفظك»([[227]](#endnote-220)).

**د ـ نزول القرآن الكريم يتطابق مع طبع وإرادة النبيّ الأكرم|**. كما ذكر السمرقندي في ذلك قائلاً: «على قلبك يعني على موافقة قلبك ومرادك»([[228]](#endnote-221)).

وعلى هذا الأساس فإن المعنى المجازي لا يمكن أن يُعبِّر عن محتوى الوحي؛ بمعنى أنه إذا كان معنى النزول على القلب هو ـ على سبيل المثال ـ مطابقة الوحي مع طبع وإرادة النبيّ الأكرم| عندها لن يكون هناك فرقٌ بين أن يكون نزول الألفاظ مع المعاني أو يكون النزول بمجرّد المعاني فقط؛ إذ هناك يمكن أن تكون الألفاظ والمعاني كلاهما ـ على الرغم من سماويّتهما ـ متطابقة مع طبع النبيّ الأكرم| أيضاً.

وعلى هذا الأساس، وفي حالة القول بمجازية أو حقيقية معنى العبارة، لا يمكن حَصْر الوحي في المعاني استناداً إلى مجرّد الآيات مورد البحث في سورة الشعراء فقط. وعليه يجب الرجوع إلى آيات أخرى من القرآن الكريم.

### 3ـ شواهد قرآنيّة على نزول اللفظ أيضاً ــــــ

هناك في القرآن الكريم آياتٌ تتناسب مع النزول اللفظي على النبيّ الأكرم|، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى**﴾ (الأعلى: 6)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾ (المزّمل: 5)، حيث ورد فيها استعمال الفعل «قرأ» ومفردة «القول» لبيان أسلوب انتقال القرآن الكريم إلى رسول الله|، وهي تتناسب مع نزول الألفاظ، وليس مجرد نزول المعاني فقط، الأمر الذي يثبت في محلّه سماوية ألفاظ القرآن الكريم.

وعلى هذا الأساس، فإنه بالنظر إلى آيات سورة الأعلى وسورة المزمِّل، يمكن لنا أن نستنتج أن النزول على القلب المشار إليه في آيات سورة الشعراء لا ينحصر بدَوْره في نزول المعاني فقط، بل إن الألفاظ مشمولةٌ بهذا النزول مع المعاني أيضاً.

### و ـ معاني ألفاظ «التنزيل» ــــــ

إن مصدر «التنزيل» على وزن «التفعيل»، ومن مادّة «ن ز ل». وقد ورد استعمال هذه المادّة 293 مرّة في 257 آية من القرآن الكريم، بمعنى الحركة والانتقال من الأعلى إلى الأسفل([[229]](#endnote-222)). وكذلك كلمة «نُزُل» بمعنى الضيف([[230]](#endnote-223))، و«نَزل»، و«نُزل» و«نَزَل» بعنى الطعام والغلّة([[231]](#endnote-224)).

ويبدو في جميع هذه الموارد وجود معنى الانتقال والحركة من الأعلى إلى الأسفل، بحيث إن الضيف ينزل من راحلته، والطعام يوضع على الأرض لتناوله.

إلاّ أن الاختلاف بين «النزول» و«الهبوط» يكمن في أنه بعد «الهبوط» يشترط الاستقرار والبقاء في مكانٍ خاصّ، في حين لا يُشترط ذلك في «النزول»([[232]](#endnote-225)).

إن مادة «ن ز ل» فعلٌ لازم، ويتعدّى على ثلاثة أشكال؛ وهي: **الشكل الأول**: المجيء على وزن «التفعيل» (نَزَّلَ، يُنَزِّلُ، تَنْزِيلاً). **والشكل الثاني**: المجيء على وزن «الإفعال» (أَنزَل، يُنزِلُ، إِنزَالاً). **والشكل الثالث**: إضافة حرف الجرّ «الباء» في (نَزَلَ بـ)، حيث لا يوجد اختلافٌ في المعنى بين هذه الأشكال والموارد الثلاثة([[233]](#endnote-226))، سوى أن البعض يرى أن «نَزَّلَ، يُنَزِّلُ، تَنزِيلاً» فعل الله، وأن «نَزَلَ بـ» متعلّقٌ بمَلَك الوحي [جبرائيل×]([[234]](#endnote-227)).

### 1ـ علاقة الاستبدال في آيات القرآن الكريم ــــــ

يدور الكلام حول مفهوم «التنزيل»، وذلك الشيء الذي «نزل».

إن استبدال «الجعل» و«التيسير» بـ «التنزيل» في الآيات الأولى من سورة الزخرف والدخان ـ التي تستهلّ مثل آيات سورة الشعراء بالحروف المقطَّعة، وتمَّت الإشارة فيها إلى «الكتاب المبين» ـ تمثِّل طريقة حلٍّ في هذا الشأن؛ فقد جاء في هاتين السورتين ما يلي:

ـ ﴿**حم \* وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ \* إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآَناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ \* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: 1 ـ 4).

ـ ﴿**حم \* وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ \* إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ \*...\* فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (الدخان: 1 ـ 3، 58)([[235]](#endnote-228)).

وجاء في آيات سورة الشعراء: ﴿**طسم \* تِلْكَ آَيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ \*.... وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ \* وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ**﴾ (الشعراء: 1 ـ 2، 192 ـ 196).

وعلى أساس هذا الاستبدال يمكن لنا أن نستنتج أن «التنزيل» هو ذات التبويب والتعريب والتيسير الذي تمّ تعريفه في الآيات المتقدِّمة بأنه من فعل الله الذي تمّ القيام به في «الكتاب المبين».

وقال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «إنزاله قرآناً عربياً هو إلباسه في مرحلة الإنزال لباس القراءة والعربية»([[236]](#endnote-229)).

ولو ضممنا هذه النقطة إلى العلم الإلهيّ المطلق، كما وَرَدَت الإشارة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً**﴾ (الكهف: 109)، يمكن التوصُّل إلى هذه النتيجة، وهي أن العلم الإلهي لا ينحصر بآيات القرآن الكريم، وأن هناك حقائق موجودة في «أمّ الكتاب» أو «الكتاب المبين» لا يعلمها إلاّ الله، وهي خارج نطاق الصورة العربية، وأن «أمّ الكتاب» غير قابلٍ للإدراك والذكر للبشر، من دون «تنزيل» أو «جعل» و«تيسير»، قال الله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآَنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**﴾ (القمر: 17)([[237]](#endnote-230)).

إن فاعل هذا التيسير هو الله سبحانه وتعالى، وإن أسلوب تيسيره وتوضيحه يكون بلسان النبيّ، أي باللغة العربية: ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ**﴾ (مريم: 97)([[238]](#endnote-231)).

وعلى هذا الأساس فإن «التنزيل» أدّى إلى تبويب القرآن وصبّه في قالبٍ عربي، وفي الوقت نفسه فإن القرآن الكريم ينطبق على الكتاب المبين، قال تعالى: ﴿**طس تِلْكَ آَيَاتُ الْقُرْآَنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ**﴾ (النمل: 1).

وإن هذا التنزيل لا يمكن أن يتحقَّق إلاّ من قِبَل الله سبحانه وتعالى؛ لأن «أمّ الكتاب» أو «الكتاب المبين» إنما هو في حيازة الله سبحانه وتعالى؛ إذ يقول: ﴿**وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: 4).

كما أنه في آيات سورة الشعراء ينسب «التنزيل» أوّلاً إلى الله سبحانه وتعالى، ثم يتمّ بعد ذلك إنزال ما حوَّله الله من «الكتاب المبين» أو «أمّ الكتاب» إلى شكل القرآن العربي إلى النبيّ الأكرم| بواسطة مَلَك الوحي وجبرائيل×.

### 2ـ مرجع الضمير في «إنه» و«به» ــــــ

بالنظر إلى معنى «التنزيل» يمكن تحليل مسألة اتحاد الضمير المفرد المذكَّر الغائب في كلمتي «إنه» و«به»، وذلك من خلال القول بأن ضمير المفرد المذكَّر الغائب في كلمتي «إنه» و«به» يعود إلى «الكتاب المبين» في بداية السورة. وهذا يعني أنه من خلال «تنزيل» و«جعل» و«تيسير» الكتاب الإلهي ـ الذي لا يوجد إلاّ عند الله فقط ـ يتجلّى بأشكالٍ أخرى، وكلّ واحد من تلك الأشكال يرد بلغةٍ خاصّة في صحف النبيّ نوح وإبراهيم’ أو التوراة والزبور والإنجيل، ويتمّ تنزيله في كل مرّةٍ بما يتناسب وهداية البشر والمخاطبين في مختلف المراحل والعصور.

كما عمد بعض المفسِّرين ـ بالإضافة إلى اعتبار القرآن الكريم مرجعاً ـ إلى إعادة الضمير المذكور في «إنه» إلى «الكتاب المبين» أيضاً. قال السمرقندي: «قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ يعني: القرآن. ويُقال: إنه إشارةٌ إلى ما ذُكر في أول السورة: ﴿**تِلْكَ آَيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ**﴾»([[239]](#endnote-232)). وقال الميبدي: «إن مرجع الضمير في «إنه» في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ هو «الكتاب المبين»، الوارد ذكره في بداية السورة»([[240]](#endnote-233)). وقال ابن عاشور: «فجملة ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾... متصلةٌ في المعنى بجملة ﴿**تِلْكَ آَيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ**﴾، بحيث لولا ما فصل بينها وبين الأخرى من طول الكلام لكانت معطوفةً عليها»([[241]](#endnote-234)). وقال العلاّمة الطباطبائي: «قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ الضمير للقرآن، وفيه رجوعٌ إلى ما في صدر السورة من قوله: ﴿**تِلْكَ آَيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ**﴾»([[242]](#endnote-235)).

ولكنْ على أساس النقاط المنبثقة عن صلة الاستبدال بين «التنزيل» و«الجعل» و«التيسير»، وتجاورها مع «الكتاب المبين» و«أمّ الكتاب»، يمكن اعتبار مرجع كلا الضميرين شيئاً واحداً، وهو «الكتاب المبين»، و«أمّ الكتاب». قال الدكتور محمد عابد الجابري في هذا الشأن: «ليس القرآن هو الكتاب الوحيد الذي في اللوح المحفوظ، بل يُجمع المفسِّرون على أن الأخير هو بمثابة «النسخة الأصلية» للكتب السماوية كلّها، وهي مسجّلةٌ فيه على صورة «نقوش» (باعتبار أن الكتابة نقوش). وقد سمّى القرآن هذه النسخة الأصلية بـ «أمّ الكتاب». قال تعالى في سورة الزخرف: ﴿**حم \* وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ \* إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآَناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ \* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: 1 ـ 4)»([[243]](#endnote-236)). وعليه فإن قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ**﴾ (الشعراء: 196)، واتحاد مرجع الضمير المفرد المذكَّر الغائب الموجود فيها، بالإضافة إلى الضمائر السابقة، لا يمكن أن يكون مستمسكاً للقائلين ببشرية ألفاظ القرآن الكريم. وإن هذه الآية لا تعني نزول مجرّد المعاني [من دون ألفاظ] على النبيّ الأكرم|، بل تعني انبثاق جميع الكتب السماوية ـ ومنها: القرآن الكريم ـ عن «الكتاب المبين»، أو «أمّ الكتاب». والمراد من جملة «في زُبُر الأولين» هو الحقائق الموجودة في «الكتاب المبين»، و«أمّ الكتاب».

وعلى هذا الأساس فإن سياق آيات القرآن الكريم يُشير إلى أن آيات سورة الشعراء لا تعني نزول مجرّد المعاني في مسار النزول على النبيّ الأكرم|، بل إن ضمّ آيات هذه السورة إلى الآيات الأخرى من سُوَر القرآن الكريم يدلّ على عدم صوابية القول ببشرية ألفاظ القرآن الكريم.

### خلاصةٌ ــــــ

1ـ لقد ذهب القائلون ببشرية ألفاظ القرآن الكريم ـ من أمثال: نصر حامد أبو زيد؛ والباطنيّين ـ إلى إثبات رؤيتهم من خلال التمسُّك بالآيات 192 ـ 196 من سورة الشعراء؛ حيث يمكن لتعلُّق الجار والمجرور «بلسانٍ عربي» باسم الفاعل «المنذرين»، والتأكيد على تحقُّق النزول على قلب النبيّ الأكرم|، والشبه المعنوي دون اللغوي واللفظي للكتب السماوية السابقة مع القرآن، أن يكون مستنداً لهم.

2ـ ورد التعريف في المصادر التفسيرية وكتب إعراب القرآن بكلمتين بوصفهما متعلّقاً لهذا الجار والمجرور. إن علاقات التجاور في آيات القرآن الكريم التي تمَّت الإشارة فيها إلى عربية القرآن الكريم تثبت أن تعلُّق الجار والمجرور بالفعل «نزل»، بالنسبة إلى تعلُّقهما باسم الفاعل «المنذرين»، هو الأنسب مع سائر آيات القرآن الكريم؛ على الرغم من أن تعلُّق الجار والمجرور باسم الفاعل «المنذرين» لا يعني بالضرورة بشرية ألفاظ القرآن الكريم، بل إن هذا الفهم إنما هو واحدٌ من الوجوه المفهومية لتعلّق الجار والمجرور باسم الفاعل «المنذرين»، والحال أن استعمال وصف «اللسان العربي» في سائر آيات القرآن الكريم يثبت هذا التعلُّق، وفي حال القبول بهذا التعلُّق كان هذا يعني شبه النبيّ الأكرم| بالأنبياء الذين أنذروا مخاطَبيهم باللغة العربية.

3ـ إن دلالة نزول القرآن الكريم على قلب النبيّ الأكرم| بالنسبة إلى سماويّة وبشريّة الألفاظ واحدة. ومن هنا فإن الرجوع إلى سائر آيات القرآن الكريم من أجل تقديم تحليلٍ صحيحٍ لهذا القسم من آيات سورة الشعراء يُعَدّ أمراً ضرورياً. إن آياتٍ، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى**﴾ (الأعلى: 6)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾ (المزّمل: 5)؛ حيث ورد فيها استعمال الفعل «قرأ» ومفردة «القول» لبيان أسلوب انتقال القرآن الكريم إلى رسول الله|، تتناسب مع نزول الألفاظ، وليس مجرّد نزول المعاني فقط، الأمر الذي يثبت في محلّه سماويّة ألفاظ القرآن الكريم.

4ـ إن الاستعمال القرآني لـ «التنزيل» واستبداله بأفعال «الجعل» و«التيسير» في آيات القرآن الكريم يمكن حمله على إطار وعربية المفاهيم العميقة للكتاب المبين، ومن هنا فإن الضمائر المفردة المذكَّرة الغائبة في الآيتين: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الشعراء: 192)؛ ﴿**وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ**﴾ (الشعراء: 196)، تعود إلى «الكتاب المبين» في بداية السورة، والذي يتجلّى بأشكال أخرى في صحف النبيّين نوح وإبراهيم’ أو التوراة والزبور والإنجيل، ويتمّ تنزيله في كلّ مرّةٍ بما يتناسب وهداية البشر والمخاطَبين في مختلف المراحل والعصور.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن اتحاد مرجع الضمائر المشابهة إنما هو واحدٌ من الاحتمالات الموجودة بشأن هذه الآيات؛ والاحتمال الآخر هو اختلاف مرجع هذين الضميرين، بمعنى أن واحداً من الضمائر يعود إلى مرجعٍ مصرَّح به، والآخر له مرجعٌ يفيده سياق ومعنى الآيات، وبذلك فإن هذا القسم من الآيات لا يتضمّن بشرية ألفاظ القرآن الكريم.

5 ـ لقد نزل القرآن الكريم من عند الله سبحانه وتعالى بلغةٍ عربية على النبيّ الأكرم|، وهذا ما يعتقده أغلب المفسِّرين المسلمين، الأعمّ من الشيعة والسنّة.

الهوامش

# الرؤية التفسيريّة لمحمد مجتهد شَبِسْتَري

## قراءةٌ تحليليّة شاملة

د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه([[244]](#footnote-8)\*)

أ. محمد القمّي(\*[[245]](#footnote-9)\*)

ترجمة: سرمد علي

### مقدّمةٌ ــــــ

إن عبارة «المستنيرون الدينيون والمعتزلة الجُدُد» مصطلحٌ يُستعمل اليوم للدلالة على المفكِّرين المسلمين الذين قَبِلوا ـ إلى حدٍّ ما ـ بقراءة هايدغر([[246]](#endnote-237)) وغادامير([[247]](#endnote-238)) في الهرمنيوطيقا الفلسفية. وكان كلٌّ من: المستنير المصري نصر حامد أبو زيد، والمفكِّر الإيراني محمد مجتهد شبستري، هما أكثر مَنْ عمد إلى توظيف الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير من غيرهم من المستنيرين الآخرين. إن تأثير الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير ملحوظٌ جداً في كتابات نصر حامد أبو زيد، ولا سيَّما منها: «مفهوم النصّ»([[248]](#endnote-239))، أو «نقد الخطاب الديني»([[249]](#endnote-240))، أو «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»([[250]](#endnote-241)). كما أنه بطبيعة الحال قد سبق له أن تأثّر كثيراً بالمفكّرين المصريين الذين سبقوه (من أمثال: الشيخ محمد عبده، وأمين خولي، ومحمد أحمد خلف الله)، وبعض علماء اللغة (من أمثال: فرديناند دو سوسور([[251]](#endnote-242))) أيضاً. لقد سعى نصر حامد أبو زيد إلى الاستفادة من مجموع هذه الأبحاث في إطار بيان نظرية ماهية الفهم، وفهم النصوص المقدّسة، ولا سيَّما القرآن الكريم.

كما كان محمد مجتهد شبستري المجدِّد الديني الإيراني من أكثر المعتزلة الجُدُد استفادة من الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير. فقد عمد في كتبٍ له، من قبيل: «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة»([[252]](#endnote-243))، و«نقد للقراءة الرسمية للدين»([[253]](#endnote-244))، و«تأمّل في القراءة البشرية للدين»([[254]](#endnote-245))، وبعض مقالاته، إلى الخوض بالتدريج في بحث هرمنيوطيقا غادامير، وسعى إلى تطبيق خلاصة هرمنيوطيقا غادامير على فهم الدين والفهم الديني، وتقديم نظريته التفسيرية في هذا الشأن.

ويكمن الامتياز الخاصّ لمجتهد شبستري الذي يميِّزه من نصر حامد أبي زيد في معرفته بالدروس الحوزويّة (أي: أصول الفقه، والنظرية التفسيرية التقليدية للعلماء المسلمين)، والاستفادة منها في نظريته التفسيرية، بمعنى أن مجتهد شبستري وإنْ كان ينتقد النظرية التفسيرية التقليدية، ولكنّه في الوقت نفسه يستفيد منها أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: إنه يضع النظرية التفسيرية التقليدية في خدمة النظرية التفسيرية لغادامير، ويعمد في الوقت نفسه إلى إيجاد نوعٍ من التماهي بين التعارضات التي يذكرها في الأثناء. وهذه الخصائص لا نشاهدها في أعمال نصر حامد أبو زيد.

يمكن الادعاء أن مجموعة الأبحاث المنشورة لمحمد مجتهد شبستري بحكم الكبرى الكلية في الفهم والتفسير. وبعد ذلك فإنه يطرح عُمدة بحثه في تطبيق هذه الكبرى الكلية على سلسلةٍ من المصاديق. إنه على أساسٍ من تفكيره وآرائه التفسيرية عمد إلى الدخول في مقولاتٍ جديدة، من قبيل: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، والتعدُّدية الدينية، وحقوق المرأة، ونظائر ذلك. وسعى إلى إثبات أن هذه المقولات الجديدة في العالم الحديث ـ سواء قبلنا بها أو انتقدناها ـ صحيحةٌ، وأن التفسير التقليدي والقراءة الرسمية للدين (السائدة في مجتمعنا) تحتوي على نقاط ضعفٍ كثيرة.

وفي الحقيقة فإن لدى مجتهد شبستري نظرية تفسيرية، وإلى جانبها تفسير خاصّ للمفاهيم الحديثة. وبين هذين البحثين ـ اللذين هما من الأبحاث الصغروية والكبروية البَحْتة ـ هناك بحثٌ يقع في الحدّ الوسط أيضاً، وهو نقد القراءة الرسمية للدين. إن أهمّ أبحاثه في كتاب «نقد القراءة الرسمية للدين» هو نقد القراءة الفقاهتية للدين. يرى شبستري أن القراءة الفقاهتية للدين ظاهرةٌ تبلورت بعد الثورة الإسلامية [في إيران] وبعد تدوين القانون الأساسي [الدستور]. وبطبيعة الحال فإنه يرى قيام الدستور على أساس الحداثة، ولكنه يعتقد في الوقت ذاته أن البعض سعى بعد ذلك إلى تفسير الدين بشكلٍ فقاهتي، وعمد إلى تأسيس حكومةٍ فقهية وفقاهتية. إن مجتهد شبستري في ضوء نظريته التفسيرية يعتبر هذا أمراً خاطئاً([[255]](#endnote-246)).

نعيد التأكيد على أن أهمّ بحثٍ لدى مجتهد شبستري هو نظريته التفسيرية التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن فهم سائر المسلمين؛ ولكنه قد التفت بالتدريج إلى أنه بالإضافة إلى الحكومة الفقاهتية ـ التي يراها أمراً خاطئاً ـ يجب أخذ مصدر الفقه ـ أي الوحي والقرآن والسنّة ـ بنظر الاعتبار أيضاً؛ لأنه كان يرى أنه إذا اعتبر الوحي ـ الذي تحدّث بشأن جميع المسائل الأساسية ـ كلام الله فعندها سوف تكون مخالفة أبحاثه بمعنى مخالفة كلام الله. ونتيجةً لذلك عمد في ضوء نظريته التفسيرية إلى بيان مفهوم الوحي، وقال بأن القرآن ليس كلام الله، بل هو كلامٌ وقراءةٌ توحيدية لنبيّ الإسلام عن الكون في ضوء الوحي.

### النظرية التفسيرية العامّة لشَبِسْتَري ــــــ

حيث إن المفسِّرين يبحثون في تفسير القرآن، ويجب ـ بطبيعة الحال ـ أن تكون لديهم نظريةٌ تفسيرية؛ وحيث يتعاطى الفقهاء مع علم أصول الفقه، وهذا العلم بدَوْره يُعَدّ نظريةً من نظريات الفهم، فإن مجتهد شبستري يعمد إلى تسمية خصوص هاتين الطائفتين من العلماء؛ إذ يذهب إلى الاعتقاد بأن العلماء المسلمين (الأعمّ من المفسِّرين والفقهاء) غير مدركين للهرمنيوطيقا الفلسفية، ولذلك فإنهم لا يمتلكون فَهْماً مقبولاً، أو فهماً عقلائياً، أو فهماً قابلاً للدفاع عن الكتاب والسنّة([[256]](#endnote-247)). وبالإضافة إلى غفلتهم عن فرضيات فهم النصوص، فإنهم لا يشعرون بالشرخ والفاصلة التاريخية بين المؤلِّفين والمفسِّرين([[257]](#endnote-248)).

يذهب مجتهد شبستري إلى الاعتقاد بأن علم أصول الفقه، المشتمل على مباحث الألفاظ وعلم الدلالة، لا يلبي الأبحاث الهرمنيوطيقية ونظرية الفهم الفلسفية([[258]](#endnote-249)).

ولكي نتعرَّف على الهرمنيوطيقا الفلسفية لمجتهد شبستري نشير في ما يلي إلى سبع نقاط من مجموع أبحاثه، على النحو التالي:

1ـ تذهب الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى الاعتقاد بأن نصّ الكتاب والسنّة لا يتحدّث من نفسه وذاته، وإنما يتمّ تفسيره في ضوء المقبولات الفلسفية والكلامية والعلمية والعرفانية والأدبية السابقة؛ أي إنه يتمّ تفسيره في إطار الفرضيات المسبقة الخاصة، ولا يمكن تفسير النصّ بذهنٍ خالٍ من جميع الفرضيات المعلومة على نحوٍ سابق([[259]](#endnote-250)).

2ـ كما يستحيل الفهم دون فرضيات ومعلومات سابقة، كذلك لن يكون الفهم متاحاً دون سؤالٍ واستفهامٍ أيضاً. وفي الأساس فإن الفهم يبدأ بالسؤال والاستفهام، والسؤال بدَوْره مسبوقٌ بعددٍ من الفرضيات([[260]](#endnote-251)).

3ـ لا يمكن لذهن المفسِّر أن يخلو من الفرضيات والمعلومات السابقة، ولكنْ لا ينبغي تطبيق النصّ على هذه المعلومات لدى المفسِّر([[261]](#endnote-252))؛ وهذا يعني أنه يجب أن يقوم هناك حوارٌ بين النصّ والمعلومات السابقة، ولا ينبغي تطبيق المعلومات السابقة على النصّ من طرفٍ واحد.

4ـ إن الأديان السماوية تحتوي على تجربةٍ خطابية [بمعنى أنه قد تمّ توجيه الخطاب إلى النبيّ، وهذا الخطاب هو من نوع التجربة الدينية]، ويجب فهم هذا الخطاب. إن حقيقة الفهم عبارةٌ عن تحاور المفسِّر مع النصّ، ويتعيّن على طرفي الحوار أن لا يقرآ بعضهما بوصفه شيئاً، وأن لا يجعلا فهم الخطاب الديني بمنزلة المجهول العلمي([[262]](#endnote-253)).

5ـ لو لم يتمّ تنقيح المعلومات السابقة، والأذواق والأمزجة والتوقُّعات الخاصّة بالمفسِّر، فسوف يتمّ طرح أسئلةٍ خاطئة، ولا شَكَّ في أن هذه الأسئلة الخاطئة سوف تفضي بدَوْرها إلى إجاباتٍ خاطئة أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الفهم الصحيح للنصّ رهنٌ بعرض الفرضيات السابقة الصحيحة على النصّ، وتنقيح المعلومات السابقة، والتعلُّقات والتوقُّعات بشكلٍ صحيح([[263]](#endnote-254)).

6ـ يجب التعرّف على المراد والقصد الجدّي للمتكلِّم والكاتب([[264]](#endnote-255)).

لقد استفاد مجتهد شبستري في النقاط الخمسة الأولى من هرمنيوطيقا غادامير. وأما في النقطة الأخيرة فقد استفاد من علم الأصول، حيث يتم طرح الهرمنيوطيقا المعرفية أكثر من الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ لأن الهرمنيوطيقا الفلسفية تتمحور حول المفسِّر، ومرادها من الحوار ليس هو الحوار مع المؤلّف، وإنما حوار المفسِّر مع النصّ، وأما في الهرمنيوطيقا المعرفية فسوف يكون الكلام حول نيّة وقصد المؤلِّف وغايته. وفي أصول الفقه يتمّ بحث القصد والمراد الجدّي للمؤلِّف والدلالات التصديقية الأولية والثانوية. طبقاً لهذه النقطة يتعيّن على المفسِّر أن يتعرّف على قصد ومراد المؤلِّف؛ ولكنْ قبل ذلك هناك أمام المفسِّر عقبةٌ من الفرضيات السابقة الحاكمة على قصد ونيّة المؤلِّف؛ أي إن على الفرضيات السابقة أن توضِّح ما هو المراد الذي يمكن أو لا يمكن للمؤلِّف أن يكون قد قصده؟ وعليه فإن إمكانية المؤلِّف وعدم إمكانيته تحتاج إلى حكمٍ، وهذا الحكم إنما يتحقّق بواسطة الفرضيات السابقة. إن المسألة التي تمّ بيانها في المقدّمة، والتي تقوم على توظيف مجتهد شبستري للنظرية التقليدية للتفسير بحيث تكون في خدمة النظرية الهرمنيوطيقية للتفسير، تظهر نفسها في هذا الموضع. وقد استطرد مجتهد شبستري يقول: من أجل فهم النصوص السماوية يجب دراسة وبحث حتى الأوضاع والأحوال الثقافية ـ الاجتماعية لعصر تبلور النصوص الدينية أيضاً؛ بمعنى أن من بين الفرضيات السابقة اللازمة في فهم القرآن التعرُّف على الأوضاع والأحوال الثقافية للعصر النبويّ، ولكنْ بعد فهم معنى النصّ الديني في حاضنته التاريخية يجب أن يكون هذا النصّ قابلاً للفهم في العصر الحاضر أيضاً([[265]](#endnote-256)).

7ـ إن تشخيص انطباق العلاقات والفرضيات السابقة للمفسِّر والعلاقات والفرضيات السابقة للمؤلِّف أمرٌ في غاية التعقيد، ولا سيَّما إذا كانت الفاصلة الزمنية بين المفسِّر والمؤلِّف طويلة([[266]](#endnote-257))، بمعنى أنه حيث يصعب تشخيص الانطباق فعلينا أن لا نورّط أنفسنا في التعرّف على الفرضيات السابقة وعلى إرادات وتوقعات المؤلِّف. وإنما المهم في البين هو الفرضيات السابقة لدى المفسِّر، حيث يجب العمل على تنقيحها([[267]](#endnote-258))، والأمر الآخر معرفة أوضاع وأحوال تبلور وظهور النصّ في عصر المؤلِّف، والالتفات إلى المشتركات البشرية والإنسانية([[268]](#endnote-259)).

إن النقطة السابعة تبيِّن مراد مجتهد شبستري من الفهم الصحيح والخاطئ؛ فهو يُحدّد أن الفهم الصحيح هو الفهم المتطابق مع نية ومراد المؤلِّف، وأن الفهم الخاطئ ليس هو الفهم المخالف لنية ومراد المؤلِّف. كما ذكر في النقطة السادسة ضرورة معرفة المراد الجدّي للمؤلِّف، واستطرد قائلاً: إن على المفسِّر أن يبيِّن ـ من خلال فرضياته السابقة ـ ما هي النوايا التي كان يمكن أو لا يمكن للمؤلِّف أن يريدها؟ هذا، وإن معرفة نيّة المؤلِّف تحتاج إلى معرفة الفرضيات السابقة للمؤلِّف، ولكن حيث إن معرفة هذه الفرضيات في غاية الصعوبة فإنه يستنتج من ذلك أنه يمكن أن تكون هناك أكثر من قراءةٍ صحيحة، ويمكن لنا أن ننسب العديد من التفسيرات الصحيحة للنصّ الديني أو أيّ نصٍّ آخر. وبذلك فقد توصَّل إلى القول بصحّة التعدُّدية المعرفية الدينية، وقال بالحقّ النسبي (دون الحقّ المطلق)([[269]](#endnote-260)). إنه يرى أن الفهم الصحيح يمكن أن يكون متعدّداً؛ وذلك لأن الأسئلة الصحيحة، وقبلها الفرضيات السابقة المنقّحة، يمكن أن تكون متعدِّدةً، وكلّ واحدٍ منها يؤدّي إلى الفهم الصحيح. وإن الذي يؤكِّد عليه هو أن الفرضيات السابقة يجب تنقيحها بمقبولات العصر الحاضر. ونتيجةً لذلك فإنه يرى أن الفهم أمرٌ عصري، ويذهب إلى الاعتقاد بأن كلّ عصرٍ يمكن أن يحتوي على العديد من الأفهام الصحيحة.

### النظرية التفسيرية الخاصّة لشَبِسْتَري ــــــ

لقد عمد مجتهد شبستري في نظريته التفسيرية إلى بحث المقولات الدينية، من قبيل: الوحي القرآني، بينما كان هنا يسعى إلى بيان النظرية التفسيرية للقرآن من خلال الاستعانة بنظريته التفسيرية العامة.

وفيما يلي سوف نتعرّض إلى بيان النظرية التفسيرية للقرآن من خلال الاستعانة بنظريته التفسيرية العامة، بمعنى أننا نسعى في هذه المقالة إلى بيان فهم مجتهد شبستري للوحي القرآني من خلال الالتفات إلى نظريته التفسيرية. وإن لُبّ لباب كلامه بشأن الوحي القرآني كما يلي: إن الشواهد المختلفة تثبت أن النبيّ الأكرم لم يكن يدّعي استناد ألفاظ ومعاني القرآن إلى الله، وبعبارةٍ أخرى: إن القرآن ليس كلام الله، وإنما هو كلام النبيّ([[270]](#endnote-261)).

إن الرأي السائد، والمُجْمَع عليه تقريباً في الأوساط الإسلامية، هو أن القرآن من ناحية الألفاظ والمعاني قد نزل من عند الله على النبيّ، وأن النبيّ كان ينقل إلى الناس ما ينزل عليه من المعاني والألفاظ وحياً. وبطبيعة الحال فقد كان النبيّ الأكرم مفسِّراً ومبيِّناً للقرآن، وإن تفسيره ـ في إطار ما يتّصف به من العصمة ـ كان يطابق الواقع.

إلا أن مجتهد شبستري قال بأن الوحي القرآني ليس من الله، لا في لفظه، ولا في معناه، وإن النبي بدَوْره ـ على الرغم من خوضه تجربة التعلّم من الله ـ لم يكن يدّعي ذلك([[271]](#endnote-262)). إذن يؤمن مجتهد شبستري ـ على ما يبدو ـ بوجود إلهٍ، وأن النبي كان يخوض تجربةً دينية تتمثَّل في الارتباط بالله، بَيْدَ أن التجربة الدينية هنا سوف تكون بذلك المعنى الذي يذكره شلايرماخر([[272]](#endnote-263)) عن التجربة الدينية؛ أي إن الله بوصفه معلماً ينقل الشعور المعنوي إلى النبيّ، وإن النبيّ بدَوْره يتدخَّل ويترجم ذلك الشعور ويحوِّله إلى معانٍ، ويُعبِّر عن تلك المعاني بألفاظه الخاصة.

لا يريد مجتهد شبستري ـ بطبيعة الحال ـ الادّعاء بأنه يقدِّم بذلك تفسيراً هرمنيوطيقياً لهذه المسألة، بل يعتقد أن النبيّ نفسه لم يكن يدّعي أن القرآن كلام الله([[273]](#endnote-264)).

وقد ذكر لمدَّعاه بعض الشواهد (الأعمّ من الشواهد الدينية والخارجية). ويمكن بيان تلك الشواهد على النحو التالي:

1ـ لو كان نبيّ الإسلام مجرّد مكبّر للصوت ينقل كلام الله؛ كي يسمعه الناس، لم يكن بمقدوره نقل دعوته التاريخية إلى المخاطَب؛ إذ في مثل هذه الحالة لم يكن بمقدور النبيّ أن يقيم حواراً مع الناس؛ لأن الحوار إنما يتحقَّق إذا كان الشخص يبيِّن كلامه الخاص، لا أن يكون مجرَّد صدىً لتكرار كلام غيره([[274]](#endnote-265)).

2ـ لو لم تكن آيات القرآن كلماتٍ للنبيّ لن تتحقَّق الدلالة التصديقية والإرادة الجدّية للمتكلِّم، وبالتالي لن يتحقَّق الفهم لدى المخاطَب([[275]](#endnote-266)). لقد تمّ بحث الدلالة التصوّرية للألفاظ، وكذلك الدلالة التصديقية الأولية والثانوية، في علم الأصول، وإن فهم المخاطَب إنما يقوم على أساس الدلالة التصديقية والإرادة الجدّية([[276]](#endnote-267)). وعلى هذا الأساس فإن المتكلِّم (أي النبي) إنما تكون له إرادةٌ جادّة إذا كانت المعاني والألفاظ من عنده، وأما إذا لم تكن آيات القرآن من عند النبيّ فلن تكون لديه إرادةٌ ودلالة تصديقية.

الشاهد الثاني شبيهٌ بالشاهد الأول. لقد استعمل مجتهد شبستري في الشاهد الأول مصطلح الحوار، وهو يُستعمل في الغالب في الهرمنيوطيقا الفلسفية، وأما في الشاهد الثاني فهو يلجأ إلى توظيف مفاهيم علم الأصول.

3ـ إن لازم بعثة النبيّ أن لا يكون مجرّد قناةٍ ناقلة للأصوات، بل يجب عليه أن يعمل على تحريك الناس وأن يخلق لديهم الباعث والحافز. إن نبوّة النبيّ عين باعثيّته. وعليه إذا كان مدَّعاه في هذا الباب هو أنه مجرّد قناة لنقل الأصوات فإن هذا ليس له أيّ صلةٍ بالبعث؛ إذ مكبِّر الصوت لا يمكن أن يُشكِّل باعثاً([[277]](#endnote-268)).

4ـ لقد اتهم النبيّ في عصر بعثته (كما ورد التصريح بذلك في القرآن) من قِبَل خصومه وأعدائه، ووصفوه بالساحر والشاعر والكاهن. إن هذا الأمر يدلّ على أن النبيّ لم يكن مجرّد ناقل للكلام الإلهي، بل كانت هناك تجربةٌ إلهية قد تشكَّلت في وجود إنسانٍ خاصّ. فلو كان هؤلاء [المشركين] قد اعتبروا القرآن كلام الله لما كان هناك معنىً لوصفهم النبيّ بالشاعر والساحر والكاهن([[278]](#endnote-269)). إن هذا الشاهد يمثِّل شاهداً من داخل الدائرة الدينية.

### مقارباتٌ نقديّة ــــــ

### 1ـ إنكار النبوّة والدين ــــــ

إن مجتهد شبستري لا يدّعي أنه قد استفاد من الهرمنيوطيقا الفلسفية، ولكن من الواضح جدّاً أنه يمتلك سلسلةً من الفرضيات التي يُفسِّر ظاهرة الوحي القرآني على أساسها. فهو يتجاهل جميع النصوص التي تشتمل على كلمة «التنزيل» و«الإنزال» و«الإرسال» و«الوحي» من قِبَل الله على قلب النبيّ، ويعمد إلى تفسير الوحي القرآني طبقاً لفَهْمه، وفي ضوء فرضياته المسبقة.

في ضوء رؤية مجتهد شبستري لا شيء من القضايا الإخبارية في القرآن يُمثِّل إخباراً عن حقائق العالم، بل هي إخبارٌ من الزاوية الخاصّة بالنبيّ للعالم وتفسيرات للتجربة النبوية عن العالم والإنسان، وقد انعكسَتْ في القرآن([[279]](#endnote-270)). وهكذا القضايا الإنشائية في القرآن (من الأحكام العبادية والاجتماعية) هي ـ من وجهة نظر مجتهد شبستري ـ وليدة الرؤية الخاصة للنبيّ، وبالنظر إلى الحاضنة الثقافية والاجتماعية للمدينة في عصر النبيّ([[280]](#endnote-271))؛ وعلى هذا الأساس لا ينبغي اعتبار قضايا القرآن قضايا معرفيّة تقبل الاتصاف بالصدق والكذب.

لو قبلنا هذا الأمر من مجتهد شبستري فإن مسألة بعثة النبيّ والنبوة سوف تكون أمراً لا معنى له. إذ لو لم يكن هناك صدقٌ أو كذبٌ لن يكون هناك ترجيحٌ أيضاً، وحيث لا رجحان لن يكون للنبوّة والبعثة والحكمة والهداية الإلهية معنى؛ فإذا لم تكن القضايا القرآنية معرفيةً وقابلةً للاتصاف بالصدق والكذب فما هو الذي يرجِّح كلام النبيّ على كلام المشركين؟

صحيحٌ أن لكل شخصٍ تجربة مع الله، وتحصل لديه رؤيةٌ في ضوء تجربته، وعلى أساس هذه الرؤية تجري على لسانه بعض الكلمات؛ ولكنْ لو اعتبرنا القرآن من هذا النوع من التجارب فما هو الفرق بين تجارب النبيّ وتجارب الآخرين؟

لقد كان المشركون يعبدون الأوثان في ضوء رؤيتهم، وكان النبي بدَوْره يعبد الله الواحد الأحد في ضوء رؤيته أيضاً، فلماذا يتعيَّن علينا أن نجهد نفسنا ونهدر وقتنا في دراسة رؤية النبيّ فقط؟

إذا كان الأمر كما يقول مجتهد شبستري فإن جميع الحروب والمعارك التي خاضها المسلمون في صدر الإسلام إلى يومنا هذا سوف تكون عَبَثاً ولَغْواً.

وبعبارةٍ أخرى: إن اللوازم المترتِّبة على كلام مجتهد شبستري لا تختلف عن لوازم كلام الشخص الكافر بحسب المصطلح الدينيّ. إن أعداء النبيّ الذين كانوا يعيشون في عصره كانوا يصفونه بالساحر والشاعر والكاهن، والمخالفين للنبيّ في العصر الراهن يعتبرون منشأ الدين يعود إلى عناصر نفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية وأمور من هذا القبيل، وقد عمد مجتهد شبستري إلى تكرار ذات القصة، ولكنْ في إطار أبحاث هرمنيوطيقية أكثر تعقيداً، وعرَّف منشأ الدين بأنه مجموعة من العناصر المعرفية، وقال بأن فهم النبيّ ورؤيته ونظرته هي منشأ هذا الأمر، وذهب إلى الاعتقاد بأن النبيّ قد نطق به وقام بتقريره. وحيث إن مجتهد شبستري لا يرى أيّاً من قضايا القرآن قابلاً للاتصاف بالصدق والكذب يمكن لنا أن ندرك أن هرمنيوطيقيته (وهي أولى خطواته في مسار أبحاثه) تشتمل على عقبةٍ، وهي الأبحاث المعرفية. كان على مجتهد شبستري أن يعمل في بداية الأمر على توضيح مسألة الأبحاث المعرفية والأبستمولوجية.

يتّضح من الأبحاث المتقدِّمة أن مجتهد شبستري في ما يتعلَّق بالمجال المعرفي يذهب إلى القول بالنسبية؛ حيث لا يرى معياراً للصدق والكذب، ويقول بأن المعرفة أمرٌ شخصي تماماً. إنه لا يمتلك رؤيةً واقعيةً للمعرفة، بل يمتلك في هذا الشأن رؤية مثالية «من النوع المفرط».

### 2ـ عدم الالتفات إلى المعنى الآخر للتفسير ــــــ

أشَرْنا إلى أن مجتهد شبستري يرى أن فهم معنى النصّ رهنٌ بتفسيره، وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنه لا أحد يمكنه أن يفهم أيّ معنىً من دون تفسير، ورُبَما كان هناك لكلّ نصٍّ تفسيراتٌ متعدِّدة.

إشكالُ هذا الكلام هو أن التفسير في العلوم القرآنية يُستعمل بالمعنى العام والخاصّ. إن المعنى العام للتفسير هو كشف معاني القرآن، سواء أكانت ألفاظ القرآن مشكلةً أو ليست مشكلةً. وبعبارةٍ أخرى: إن التفسير عبارةٌ عن معرفة أحوال كلام الله بمقدار وسع الإنسان، من حيث كينونة القرآن، ومن حيث الدلالة على مراد الله، سواء أكانت الدلالة قطعية أم ظنّية([[281]](#endnote-272)). وعلى هذا الأساس فإن المعنى العام للتفسير يشمل جميع الدلالات المفهومية؛ أي إن التفسير يشمل دلالات من سنخ النصّ، والظاهر، والمجمل أو المبهم. فعلى سبيل المثال: عندما يقوم شخصٌ بتوضيح وكشف مفهوم ومعنى آية مجملة (مبهمة) يكون قد قام بتفسيرها.

لقد ذهب المفسِّرون إلى تعريف المعنى الثاني والخاصّ للتفسير بأنه عبارة عن كشف المعاني المستترة والخافية للقرآن؛ أي إن هناك في القرآن أموراً تؤدّي إلى الإبهام والتعقيد والغموض في بعض مسائله، وإن أهمها يرتبط بخصائص الأسلوب البياني للقرآن([[282]](#endnote-273))، وإن التفسير عبارةٌ عن سعيٍ وتأمُّلٍ وجهدٍ يقوم به الشخص في مسار إيضاح المعاني الخافية والمستترة([[283]](#endnote-274)). وعلى هذا الأساس هناك معنىً واحد للتفسير (كشف المعاني المستترة للقرآن)، وهو وحده الذي يحتاج إلى جهدٍ فكري وتحقيقٍ علمي. وعليه فإن شدّة تعقيد التفسير ليست بالشكل الذي يقوله مجتهد شبستري؛ لأن للنصوص معاني واضحةً يمكن فهمها بسهولةٍ. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني أن المفسِّر لا يحتاج إلى أيّ معلوماتٍ سابقة، ولكنّ الأمر في الوقت نفسه ليس بحيث إن المعلومات السابقة يجب حَتْماً أن تكون تخصّصية ومتطوّرة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن المفسِّر يجب أن يكون عارفاً باللغة العربية، ولكنْ في الكثير من الآيات يمكن فهم المعاني من خلال المعرفة العامة لقواعد اللغة العربية، وإن عدم العلم بالصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع بشكلٍ كاملٍ لا يضرّ بفهم الآيات. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه في عصر النبيّ الأكرم على الرغم من عدم تأسيس علم النحو وتدوين قواعد اللغة العربية في حينها، حيث كان الناس لا يزالون يعرفون اللغة العربية بشكلها العام، إلاّ أن المدلول المطابقي للكلام كان واضحاً بالنسبة إلى الجميع. وفي الواقع فإن الفهم بالنسبة إلى العرب في صدر الإسلام كان يتحقّق دون أخذ عملية التفسير بذلك التعقيد الذي يراه مجتهد شبستري. وحيث إن أفضل دليلٍ على إمكان الشيء وقوعه فليس الأمر بحيث يحتاج التفسير بالضرورة إلى مقوِّمات وعناصر من قبيل: العلاقات والأذواق والتوقّعات والأسئلة وما إلى ذلك (ممّا يؤدّي بأجمعه إلى تعقيد عملية الفهم)، بل إن الفهم في الكثير من الحالات يتحقَّق من دون هذه المراحل. وهذا النوع من الفهم هو التفسير بالمعنى العام.

إن مراد مجتهد شبستري من النصّ لا يقتصر على النصوص المكتوبة، بل يشمل حتّى النصوص المنطوقة والقديمة والحديثة والفنية والبسيطة، وحتى المحاورات اليومية العادية أيضاً. من الواضح جدّاً أن الكثير من الأفهام تحدث في تواصل الناس مع النصوص المنطوقة والمكتوبة، دون أن تمسّ الحاجة إلى التفسير بالمعنى الخاصّ الذي يقول به مجتهد شبستري.

وحتّى إذا كان الفهم بمعنى مطلق الفهم، وكان النصّ بدَوْره عبارة عن مطلق كل نصٍّ، وأخَذْنا التفسير بمعناه الخاصّ، ولم يكن التفسير بالمعنى العامّ هو المراد، كذلك عندها لا يمكن القول بأن فهم معنى النصّ رهنٌ بالتفسير بالمعنى الخاصّ؛ وإذا أخذنا التفسير بالمعنى العامّ أيضاً عندها سوف يكون التفسير مرادفاً للفهم، ولن يكون علّةً له.

### 3ـ عدم الالتفات إلى جميع أقسام المعلومات السابقة ــــــ

الإشكال الثالث يعود إلى تأكيد مجتهد شبستري على المعلومات السابقة. فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن التفسير يقوم على سؤالٍ عن النصّ، والسؤال بدَوْره يقوم على سلسلةٍ من الأذواق والتوقُّعات والمعلومات السابقة، والمعلومات السابقة تدور حول السؤال والمؤلِّف والنصّ ولغة السؤال وأمور من هذا القبيل. ونحن نقول له في المقابل: إن المعلومات السابقة على قسمين، وهما:

1ـ معلومات تحقّق الفهم.

2ـ معلومات تقبّل الفهم.

ومن ذلك ـ مثلاً ـ أن الذي يُنْكِر أن يكون القرآن كلام الله فإنه رُبَما لا يؤمن به حتّى إذا فهمه؛ أي إن الاعتقاد بأن القرآن كلام الله مقدّمةٌ لتقبّل فهم القرآن. وبحثنا في اللحظة الراهنة سوف يكمن في المعلومات السابقة لتحقّق الفهم؛ حيث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام كما يلي:

أـ المعلومات السابقة الآليّة.

ب ـ المعلومات السابقة الاستفهاميّة.

ج ـ المعلومات السابقة المفروضة.

**أـ المعلومات السابقة الآليّة**: إن المعلومات الآلية السابقة تعني الأدوات والتقنيات والفنون المؤثِّرة في فهم النصّ؛ ومن ذلك أن العلم باللغة العربية ضروريّ لفهم القرآن، وإن العلم بقواعد اللغة العربية يساعد على فهم القرآن بشكلٍ أعمق. وبالإضافة إلى معرفة القواعد الخاصة باللغة العربية فإن العلم بالقواعد اللغوية العامة مفيدٌ ونافع أيضاً. كما أن مباحث الألفاظ في علم الأصول من هذا النوع أيضاً. وهناك قواعد عامّة أخرى من علم اللغة تطرح نفسها في علم النفس. فلو أن شخصاً أحاط علماً بهذا النوع من العلوم والمعارف فإنه سوف يفهم ويدرك كلام المؤلِّف بشكلٍ أفضل.

إن المعلومات الآلية السابقة في جميع النصوص ليست واحدةً؛ لأن النصّ كلما كان أكثر تعقيداً سوف يكون بحاجةٍ إلى المزيد من المعارف والمعلومات الآلية السابقة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن المؤلِّف كلما استفاد من القواعد الأدبية الدقيقة فإنه سيكون بحاجةٍ إلى المزيد من المعلومات الآلية السابقة الأكثر دقّةً (من قبيل: مباحث المعاني والبيان والبديع). وكذلك يجب عند مواجهة النصّ معرفة ما إذا كان تخصصياً أو غير علمي، والحصول على معرفةٍ بمؤلِّفه. إن هذا النوع من المعارف السابقة سوف يساعدنا على فهم النصّ بشكلٍ أكبر. وعلى هذا الأساس فإن فهم كل نصّ يحتاج قطعاً إلى معلوماتٍ آلية سابقة، إلاّ أن هذا النوع الذي يعتقده مجتهد شبستري ويؤكِّد عليه ـ من أن علينا أن نعلم حَتْماً بجميع النظريات اللغوية والمفهومية لجميع أبحاث القواعد الهرمنيوطيقية ـ ليس صحيحاً؛ إذ على الرغم من أن أكثر الناس في المجتمع لا يمتلكون تصوُّراً عن هذه الأبحاث الهرمنيوطيقية فإن الفهم متحقِّقٌ عندهم.

**ب ـ المعلومات السابقة الاستفهامية**: عندما نواجه نصّاً دقيقاً يحظى بأهميةٍ كبيرة، ونكون في صدد استخراج مداليله الالتزامية غير البيّنة أو البيّنة بالمعنى الأعمّ، سوف يكون العلم باللغة، والنظريات اللغوية، ومعرفة المؤلِّف، وإدراك مقاصده، واستنطاق النصّ والسؤال عن النصّ، في غاية الأهمّية، ويجب العمل على استنطاق النصّ ودفعه إلى التعريف بنفسه من خلال طرح أسئلةٍ متعدّدة ومتنوّعة. وبطبيعة الحال فإن النص ليس صامتاً، بل هو ناطقٌ، وإنه يبدأ الكلام بتلك المعلومات الآلية السابقة الأولية، وإدراك الارتباط بين اللفظ والمعنى، ويضع مدلوله المطابقي بين أيدينا. ولكنْ حيث نكون في صدد اكتشاف الدلالة الالتزامية البيّنة بالمعنى الأعمّ أو الدلالة الالتزامية غير البيّنة للنصّ فيجب علينا العمل على استنطاق النصّ بالأسئلة ذات الصلة بهذا الشأن.

**ج ـ المعلومات السابقة المفروضة**: إن الشخص في هذا المورد، بالإضافة إلى الأسئلة التي لديه عن النصّ، يعمل على فرض معتقده ورؤيته على النصّ، ولذلك فإنه بدلاً من استنطاق النصّ يحمله ويضطرّه إلى بيان ما يعتقده على المستوى الشخصي. وهذا هو الذي يُسمَّى في النصوص الدينية بـ «التفسير بالرأي». لو كان بمقدور كلّ شخصٍ أن يفرض معلوماته السابقة على النصّ في كلّ تفسيرٍ يبتغي فهمه عندها لا يكون بمقدور أيّ شخصٍ أن يفهم مراد الآخر، وعندها سوف يكون التعليم والتربية والهداية لَغْواً وبلا معنى.

أشَرْنا إلى أن مجتهد شبستري يرى أن المفسِّر يجب عليه فهم نيّة المؤلِّف؛ بمعنى أن لدى المؤلِّف توقُّعاتٍ وأسئلةً ومعلوماتٍ سابقةً يتعيَّن على المفسِّر أن يعلم بها أيضاً. ولكنّه يستطرد بعد ذلك قائلاً: إن المفسِّر يتعيّن عليه من خلال معلوماته السابقة وتوقّعاته أن يبيّن ما هي التوقّعات التي يتعيّن على المؤلِّف أن يمتلكها، أي إن المفسِّر يجب أن يعمل على تنقيح وتعديل توقّعات المؤلِّف. وعلى هذا الأساس لا يحقّ للمؤلِّف في الواقع أن يكون لديه ما يشاء من التوقّعات. ونحن نقول له في المقابل: إن المفسِّر ليس هو الذي يخلق النصّ، وإنما الذي يخلقه هو المؤلِّف، ومن حقّه أن يكون لديه ما يشاء من التوقّعات، وعلى المفسِّر أن يسعى لكي يكتشف توقّعات المؤلِّف، وأما أن يقبل المفسِّر بتوقّعات المؤلِّف أو لا يقبل بها فهذا بحثٌ آخر، ونحن الآن في مقام بيان مسار الفهم أو تحقّق الفهم، ولسنا في وارد الدخول في ذلك البحث.

### 4ـ عدم الالتفات إلى مراتب الفهم والمدلولات ــــــ

يذهب مجتهد شبستري إلى الاعتقاد بأن الأذواق والتوقّعات منشأٌ لولادة الأسئلة، والأسئلة بدَوْرها منشأ لولادة فهم النصّ.

إن هذا الكلام في النظرة الأولى كلامٌ صحيح. بَيْدَ أن النقطة سوف تكمن هنا في أن لفهم ومدلول النصّ مراتب. وقد أشَرْنا إلى أن من بين مراتب فهم النصّ هو المدلول التطابقي أو الالتزامي البيِّن؛ حيث تكفي مجرّد المعلومات الآلية السابقة، ولا تكون هناك حاجةٌ إلى طرح أسئلةٍ على النصّ، كما لا نكون في هذه المرتبة بحاجةٍ إلى الأمزجة والتوقّعات التي تكون منشأً لولادة الأسئلة. وفي بعض الموارد تكون أذواق وتوقّعات المفسِّر من نوع المعلومات السابقة المفروضة، التي لا تساعد على فهم النصّ، وفوق ذلك كلّه تكون سبباً في سوء الفهم أيضاً؛ حيث تبعد المفسِّر عن فهم مراد المؤلِّف. نحن نرى أن المجموعة المقبولة من التوقّعات والأذواق هي تلك المجموعة التي تكون سبباً في بيان الأسئلة على النصّ، وتعمل على استنطاق النصّ، وتضع الدلالات الالتزامية للنصّ في متناول المفسِّر. وعلى هذا الأساس فإن أسئلة المفسِّر التي هي وليدة توقّعاته يجب أن تكون متناسبة مع النصّ. ومن ذلك، على سبيل المثال: لو كان النصّ فلسفياً، وكانت توقّعات وأسئلة المفسِّر من نوع الأبحاث الوجودية والأنطولوجية، فإن النصّ سوف يتماهى وينساق مع تلك الأسئلة، ويجيب عنها، وأما إذا كانت أسئلة المفسر طبّيةً فإن النصّ لن يتماشى معها؛ لأن توقّع المفسِّر في مثل هذه الحالة سوف يكون توقّعاً لَغْواً وعَبَثاً. ومن هنا فإن من بين المعلومات الآلية السابقة معرفة مؤلِّف النصّ والخصائص التخصصية للنصّ، وعليه يجب أن يكون سقف التوقّعات متناسباً مع النصّ. وعليه يمكن القول، مع شيءٍ من التسامح العُرْفي: «إن لكلّ فاهمٍ أذواقاً وتوقّعاتٍ خاصةً تتجه نحو النصّ»، ولكنْ لا يصحّ القول: «إن لكلّ مفسِّرٍ مزاجاً وتوقّعاً يفرض عليه بعض الأسئلة، ثمّ يعرض السؤال على النصّ، ومن خلال ذلك يحصل على الجواب من النصّ»؛ أي إنه لا يصحّ القول: «بأن النصّ لا ينطق ولا يتحقّق التفسير إلاّ بعد امتلاك التوقّعات والأمزجة وطرح الأسئلة على النصّ»؛ إذ سبق أن ذكَرْنا أن بالإمكان فهم المدلول التطابقي للنصّ وتفسير المدلول الالتزامي البيّن للنصّ بمجرّد امتلاكنا للمعلومات الآلية السابقة.

### 5ـ عدم التمسُّك بنيّة المؤلِّف ــــــ

لقد التفت مجتهد شبستري إلى نيّة وقصد المؤلِّف، وقال بوجوب فهم قصد المؤلِّف، ولهذه الغاية يجب إدراك المعارف السابقة للمؤلِّف كما يجب التعرُّف على تعلّقاته وتوقّعاته أيضاً. ثمّ قال بعد ذلك: إن على المفسِّر أن يعمل على تنقيح معلومات وفرضيات المؤلِّف بواسطة معلوماته وفرضياته السابقة. فهو يرى أن المؤلِّف لا يمكن أن يكون له ما يشاء من التوقّعات والمعلومات السابقة.

إن إشكالنا على هذا الكلام هو أنه يُعَدّ نوعاً من التلاعب بنيّة المؤلِّف. وبهذه الرؤية كان من الأفضل لمجتهد شبستري أن لا يذكر نية المؤلِّف أصلاً. إذ لو كان الشخص في صدد الوصول إلى نيّة المؤلِّف أمكن له التوصّل إلى ذلك من خلال التعرُّف على المؤلِّف، ومعرفة أصول المؤلِّف، ومعرفة مخاطَب وهواجس المؤلِّف. ولا شَكَّ بطبيعة الحال في أن المفسِّر كلما تعرَّف على المؤلِّف بشكلٍ أفضل فإنه سوف يفهم النصّ بشكلٍ أفضل، ولكنْ عليه أن لا يفرض توقّعاته على المؤلِّف، وأن لا يتجاهل هواجس المؤلِّف. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: لو كان الشخص مطّلعاً على هواجس وتوقعات صدر المتألِّهين في ما يتعلَّق بتأسيس الحكمة المتعالية ـ فإنه سوف يفهم نصّ صدر المتألِّهين بشكلٍ أفضل، وأما لو توصَّل المفسِّر بعد البحث والتحقيق إلى هذه النتيجة، وهي أن هاجس صدر المتألِّهين كان يكمن في حلّ جميع المشاكل الإلهية، فإنه لا يمكنه تجاهل هذا الهاجس لصدر المتألِّهين، واعتباره أمراً خاطئاً وغير صائبٍ، أو يذهب إلى القول بأن صدر المتألِّهين كان عليه أن يوجد في نفسه هاجساً آخر؛ فإن هذا الأمر يُعَدّ إسقاطاً لرأي المفسِّر على أعمال وأفكار المؤلِّف، وهو في الواقع ذات المعلومات السابقة التي تفرض نفسها على آراء الآخرين، وتعمل على مصادرتها وقرصنتها. وباختصارٍ: حيث لم يكن مجتهد شبستري يروم التمسُّك بنيّة المؤلِّف كان من الأفضل له أن لا يدخل في هذا البحث منذ البداية.

### 6ـ الجمع بين رأيين متنافيين ــــــ

الإشكال الآخر الذي يَرِدُ على مجتهد شبستري أنه يعاني نوعاً من المفارقة وما يُشبه التناقض المنطقي؛ فهو من جهةٍ يرى وجوب أن يسعى المفسِّر إلى فهم قصد ومراد المؤلِّف، ولذلك يجب عليه التعرُّف على الجذور التاريخية لأصل صدور النصّ، وأن يتعرَّف على المخاطَبين للمؤلِّف أيضاً؛ ولكنه من جهةٍ أخرى يعتقد بأن فهم كلّ نصٍّ يستند إلى المعلومات الأصلية السابقة للمفسِّر.

وبطبيعة الحال فإن مجتهد شبستري؛ لكي ينقذ نفسه من هذه المفارقة، عمد إلى القول بأن على المفسِّر، بعد أن يتعرَّف على المعلومات السابقة للمؤلِّف، توظيف معلوماته السابقة ـ بوصفه مفسِّراً ـ في تنقيح المعلومات السابقة للمؤلِّف، ولذلك لا يحقّ للمؤلِّف أن يكون له أيّ نوعٍ من المعلومات السابقة([[284]](#endnote-275)).

وكلامنا هو أن الشخص إذا كان من القائلين بمحورية المفسِّر لا يعود بمقدوره أن يكون من القائلين بمحورية المؤلِّف؛ إذ التمحور حول المفسِّر يؤكِّد على المعلومات السابقة والفرضيات السابقة للمفسِّر بشكلٍ كامل، ويقول بأن الجذور والآفاق الذهنية للمفسِّر هي التي تضفي المعنى على النصّ. وبطبيعة الحال فنحن لا نقول: إن المفسِّر يجب أن يخلو من أيّ معلوماتٍ سابقة، بل نرى أن على المؤلِّف أن تكون له معلوماته السابقة الخاصة؛ كي يتمكن بواسطتها من اكتشاف مراد المؤلِّف. ومن خلال التدقيق في الأبحاث الهرمنيوطيقية ندرك أن بعضهم (من أمثال: المفكِّرين الذين كانوا يعيشون في مرحلة العصور الوسطى وبدايات عصر النهضة) كانوا يذهبون إلى القول بمحورية النصّ، وبعضهم (من أمثال: شلايرماخر، ودلتاي([[285]](#endnote-276))) يذهبون إلى الاعتقاد بمحورية المؤلِّف والنصّ، وبعضهم الآخر (من أمثال: الهرمنيوطيقيين الفلسفيين) يذهبون إلى القول بمحورية المفسِّر والنصّ، ولكنّك لا تجد واحداً منهم يذهب إلى الاعتقاد بمحورية المؤلِّف والمفسِّر في وقتٍ واحد. وفي الحقيقة فإن هذا الشيء مستحيلُ التحقُّق؛ لأن الذي يتمحور حول المفسِّر لا يبحث في نيّة المؤلِّف أصلاً.

### 7ـ الجمع بين الأسلوبين المتنافيين ــــــ

إن الأمر الآخر الذي يؤكِّد عليه مجتهد شبستري هو الكشف عن مركز مفهوم النصّ الذي تقوم عليه جميع الأبحاث المتمحورة حول النصّ([[286]](#endnote-277)). إن كلام مجتهد شبستري في هذا الشأن إنما يصدق بالنسبة إلى بعض النصوص فقط؛ **أوّلاً**: لأن بعض النصوص لا تحتوي على محورٍ ومركزٍ واحد، بل تشتمل على محاور متعدّدة؛ **وثانياً**: لأن علينا توظيف معلوماتنا الآلية السابقة لكي نفهم ذلك المحور الواحد.

يؤكِّد مجتهد شبستري على الاستفادة من الأسلوب الظاهراتي، ويرى أنه لو تمّ توظيف الأسلوب الظاهراتي الديني فسوف يتمّ الفصل بين ذاتيّات وعَرَضيّات الدين؛ بمعنى أن هذا الأسلوب يُثبت أن الأحكام الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للإسلام تاريخية، وأنها قضايا خارجية، وليست قضايا حقيقية([[287]](#endnote-278)).

وبطبيعة الحال توجد هنا أخطاء متعدّدة، وأخطاء متسلسلة، لا يتّسع المجال إلى بحثها ومناقشتها في هذه الدراسة.

والذي يدفعنا إلى التعجُّب أن مجتهد شبستري يرى الأسلوب الظاهراتي للدين أسلوباً للكشف عن المعنى المركزي للنصّ. إن الجمع بين الأسلوب الظاهراتي والأسلوب الهرمنيوطيقي هو من قبيل: إيجاد المثلث ذي الأضلاع الأربعة. إن الأسلوب الظاهراتي للدين، أو بشكلٍ عامّ الأسلوب الظاهراتي الذي ذكره إدموند هوسرل([[288]](#endnote-279)) (أستاذ هايدغر)، إنما يكون مُجْدياً إذا أصبح النصّ معلّقاً، بمعنى أن يتمّ وضع النصّ بين هلالين، وأن لا تدخل إلى الذهن أيّ فرضيّةٍ سابقة، وأن يتمّ النظر إلى النصّ (بما هو هو)؛ إلاّ أن كل تأكيد الأسلوب الهرمنيوطيقي على أن الفهم يحتاج إلى تفسيرٍ، والتفسير بدَوْره يحتاج إلى مقوّماتٍ ومقدّماتٍ ومعلوماتٍ سابقة وفرضياتٍ سابقة ونظائر ذلك. وفي الأساس فإن مارتن هايدغر إنما بيَّن الهرمنيوطيقا الفلسفية في إطار نقد أستاذه إدموند هوسرل. فكيف يعمد مجتهد شبستري من جهةٍ إلى الاستفادة من نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية الأعمّ، وهي نظرية تتعاطى مع الفرضيات السابقة؛ ومن ناحيةٍ أخرى يقترح في كتاب «تأمُّلات في القراءة الإنسانية للدين» الأسلوب الظاهراتي من أجل الكشف عن المعنى والمفهوم المركزي للنصّ؟! وبطبيعة الحال فإن الأسلوب الظاهراتي قد يكشف لنا عن المعنى المركزي للنصّ؛ لأن النصّ يصبح معلّقاً، ويبدأ ذات النصّ بالتكلُّم، بَيْدَ أن هذا الأسلوب لا يتناسب مع تلك النظرية الهرمنيوطيقية لمجتهد شبستري، ولا يمكن أن تجتمع معها.

### 8ـ القول بتعميم مقبولات عصر الحداثة ــــــ

إن من بين المقوِّمات التفسيرية لمجتهد شبستري الترجمةَ الثقافيةَ للنصّ من قِبَل المفسِّر بالنظر إلى أفقه التفسيري؛ بمعنى أن المفسِّر إذا فهم نصّ المؤلِّف واكتشف المعنى المركزي له يجب عليه ترجمته ـ في ضوء مقتضيات زمان ومكان المفسِّر والسؤال الأصلي للمفسِّر ـ ترجمةً ثقافية (لا لغوية).

وفي الحقيقة فإن هذه الترجمة إنما هي ترجمة للتجارب. فمثلاً: لو كان المعنى المركزي لنصّ القرآن هو: العدالة، والأمن، والكرامة الإنسانية، وأمور من هذا القبيل، وحيث تكون مقتضيات عصرنا هي ذات مقبولات عصر الحداثة إذن يتعيَّن علينا ترجمتها بالنظر إلى وضعية عصرنا ومقتضيات زمان ومكان المفسِّر وأسئلته الأصلية، بمعنى أن نفسِّر العدالة والأمن والكرامة الإنسانية بالنظر إلى مقبولات عصر الحداثة.

من خلال التدقيق في هذا الرأي الذي صدع به مجتهد شبستري يتّضح أن هذا الأمر ليس شيئاً آخر غير التفسير بالرأي وإسقاط العقائد والمدارس المعاصرة على النصّ الديني. وفي ضوء هذه القراءات المختلفة للدين ذهب بعضٌ إلى تبنّي الإسلام الماركسي، والإسلام الاشتراكي، والإسلام النسوي؛ وذلك لأنهم يترجمون الإسلام طبقاً لمشتهياتهم.

لقد أشكل مجتهد شبستري على الطنطاوي قائلاً: لماذا بدأ تفسيره بفرضية خاطئة، ونسب نظريته العلمية إلى القرآن([[289]](#endnote-280)). ولكنّ شبستري بدَوْره قام هنا بذات الأمر الذي أخذه على الطنطاوي. إن ما قام به الطنطاوي لا يعدو تطبيق النظرية العلمية فقط، في حين أن ما قام به مجتهد شبستري يفتح الطريق أمام الإسلام الاشتراكي والماركسي والليبرالي والماوي ومختلف القراءات الماركسية (التي كانت شائعةً في الاتحاد السوفياتي السابق).

والنقطة الأخرى الموجودة هي أن النقطة المنشودة لمجتهد شبستري بشأن الناس في عصر النبيّ الأكرم| والأئمة^ رُبَما تكون صحيحة أيضاً. وعلى أيّ حال فقد كانت لهم بدَوْرهم ثقافتهم السائدة في عصرهم، وكان يجب عليهم السعي من أجل الكشف عن الدالّ المركزي وفهم المعنى المركزي للقرآن أيضاً. لنفترض ـ على سبيل المثال ـ أن الناس في عصر النبيّ الأكرم| كانوا يعتبرون أن الدالّ المركزي للقرآن هو عبادة الله أو العدالة، وأنهم كانوا يترجمون هذا الدالّ المركزي ـ بالنظر إلى ثقافة عصرهم ـ ويفسِّرون عبادة الله بأنها ذات عبادة الأصنام، وأن العدالة تعني قانون الرقّ واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان؛ أفلا تكون بعثة الأنبياء وإنزال القرآن عَبَثاً ولَغْواً في مثل هذه الحالة؟ وهل كان هذا الرأي يسمح من الأساس بنقل الرسالة الأصلية للنصّ؟ إن هذه الترجمة هي في الواقع عمليةٌ خاطئة، وسوف تقطع الطريق على الفهم، وتحول دون انتقال الخطاب والرسالة.

### 9ـ التعريف بمعيارٍ ضعيف لتنقيح وتقييم المعلومات السابقة ــــــ

يؤكِّد مجتهد شبستري في بعض الموارد على وجوب تنقيح وتقييم المعلومات السابقة، ثمّ يرى أن بيان معيار التنقيح والتقييم في غاية الصعوبة والتعقيد، ولا يعمد إلى التعريف به، أو يرى على العموم أنه من مقبولات عصر الحداثة.

ونحن نقول في مقابل ذلك: **أوّلاً**: إن مجتهد شبستري قد وضع أمراً مهزوزاً وغير ثابت بوصفه معياراً لتنقيح وتقييم المعلومات السابقة؛ لأننا نرى أن العالم الحديث أمرٌ غير ثابت ولا مستقرّ، وإن استقرّ فإنه سوف يأخذ البشرية إلى الفناء.

**وثانياً**: بالنظر إلى تعدُّد المدارس واختلافها في تعريف أمور من قبيل: العدالة، والأمن، والكرامة الإنسانية في عصر الحداثة، فما هو التعريف الذي يتبنّاه مجتهد شبستري من بين التعاريف التي تقدِّمها هذه المدارس بوصفه معياراً للتقييم؟ ولماذا؟

**وثالثاً**: إن شبستري يقرّ بصعوبة تنقيح المعلومات السابقة (ولا سيَّما بالنظر إلى الفاصلة الزمنية الطويلة بين المفسِّر والمؤلِّف)، ومن دون أن يقدِّم لذلك معياراً محدّداً قال بعدم صوابية أيّ نوعٍ من أنواع الفهم، وضمن رفضه لفهم التقليديين للدين يرتضي فهم المستنيرين للنصوص الدينية، في حين أنه إذا لم يكن هناك معيارٌ صحيح يمكن لكلّ فَهْمٍ أن يكون صحيحاً؛ يُضاف إلى ذلك أنه حيث لا يوجد معيار في الفهم التقليدي للدين فإن فهم المستنيرين ومجتهد شبستري بدَوْره لا يشتمل على معيارٍ في هذا الشأن أيضاً، وإن نقد القراءة الرسمية للدين لا تحتوي في مثل هذه الحالة على مظهرٍ عقلاني.

### 10ـ القول بوجود الإجماع على النظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية ــــــ

يتحدَّث مجتهد شبستري ـ ولا سيَّما في مقالاته الأخيرة ـ بشكلٍ يوحي بأن النظرية اللسانية أو الهرمنيوطيقية المقبولة من وجهة نظره إجماعيّةٌ وموضعُ قبولٍ من قِبَل جميع العلماء والمفكِّرين الغربيين أيضاً. وتراه في بعض الموارد يستعمل هذه العبارة التي يقول فيها: «في خضمّ هذا المحيط الهادر من الأمواج الفكرية العاتية التي تناطح في ارتفاعها قمم الجبال الشاهقة لم يعُدْ بمقدورنا الإبحار والمضيّ قُدُماً بزورق أصول الفقه، وعليه لا مندوحة لنا من ركوب السفن والبوارج الجبّارة المصنوعة من معدن المفاهيم اللسانية والهرمنيوطيقية»([[290]](#endnote-281)).

ونحن نقول: **أوّلاً**: إن هذه السفينة والبارجة العملاقة لا تعدو أن تكون مجرد نظرية، وتوجد هناك في مقابلها عشرات النظريات المعارضة في ذات دائرة هذه اللسانيات الحديثة. ويوجد هناك حالياً الكثير من الكتب المتعدّدة في موضوع النظريات اللسانية والهرمنيوطيقية، وعليه ليس الأمر بحيث يقال بأن هذه النظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية إجماعيّةٌ، بل هناك الكثير من الذين خالفوها؛ فقد ذهب الهرمنيوطيقي الأمريكي المعاصر هيرش ـ على سبيل المثال ـ إلى التأكيد كثيراً على نيّة المؤلِّف، وقد آمن بتعيُّن النصّ وحكايته عن نيّة ومراد المؤلِّف، وله في الحقيقة والواقع استدارةٌ جديدة نحو هرمنيوطيقا فيلهم دلتاي في باب «إعادة إصلاح علم نفس ذهنية المؤلِّف في ذهن المفسِّر من أجل فهم المعنى الجوهري للنصّ»([[291]](#endnote-282)).

وفي الحقيقة إن هذا الأمر يُعَدّ واحداً من آفات المستنيرين عندنا؛ إذ إنهم كانوا يطرحون هيجل([[292]](#endnote-283)) وكأنه هو المفكِّر الأوحد في العالم الغربي. وكان فروغي يطرح رينيه ديكارت([[293]](#endnote-284)) وكأنه وحده الفيلسوف في الغرب. وقد تكرَّرت هذه الظاهرة مع أشخاص من أمثال: مارتن هايدغر وكارل بوبر([[294]](#endnote-285)) أيضاً؛ حيث تمّ تقديم هؤلاء الفلاسفة والمفكِّرين وكأنهم هم وحدهم الذين كانوا يجولون ويصولون في مضمار الفلسفة والتفكير الغربي دون منازعٍ، وأن جميع المفكِّرين الغربيين قد ساروا على أثرهم واقتفوا نظرياتهم، في حين أن الأمر لم يكن كذلك أبداً.

### 11ـ الغفلة عن أهمّ استعمالات اللغة ــــــ

يذهب مجتهد شبستري إلى الاعتقاد بأن حقيقة الفهم ليست من سنخ الشيء، بل هي حوارٌ بين المفسِّر والنصّ؛ بمعنى أنها ليست من قبيل: المجهول العلمي الذي يتمّ اكتشافه بواسطة القواعد والدلالات اللغوية بمعزلٍ عن الفرضيات السابقة لدى المفسِّر. كان هذا الأمر في العلوم الطبيعية على هذه الشاكلة عادةً؛ حيث تكون الظاهرة مجهولاً علميّاً، ويتمّ افتراضها بوصفها شيئاً، وعندها يبادرون إلى إيضاح ذلك المجهول العلميّ والكشف عنه بسلسلةٍ من التقنيات العلمية.

يذهب مجتهد شبستري إلى الاعتقاد بأن الفهم ليس على هذه الشاكلة، بل الفهم ـ من وجهة نظره ـ عبارةٌ عن تحاور وتخاطب بين المفسِّر والنصّ، ويتحقَّق هذا الأمر بواسطة الفرضيات السابقة والأسئلة والأمزجة والتوقّعات التي يختزنها المفسِّر في صقع ذاته.

والإشكال الموجود هنا يكمن في أن مجتهد شبستري يذكر هنا نموذجين للفهم، ثمّ يختار أحدهما على الآخر، دون أن يذكر سبب هذا الاختيار. فهو في واحدٍ من هذين النموذجين يرى أن حقيقة الفهم عبارة عن تحاورٍ وتخاطبٍ، وفي النموذج الآخر يرى أن النصّ للكشف عن نيّة المؤلِّف شيء، ولكنّه ومن دون دليلٍ أو سبب يُخرج الفهم من سنخ الشيئية، ويعتبره من سنخ التحاور والتخاطب([[295]](#endnote-286)). وإنه يطرح هذه المسألة وكأنها واحدةٌ من الأمور البديهية. إنه لا يرى الفهم القائم على التفسير أمراً بديهياً، ويذهب إلى الاعتقاد بأن الفهم في غاية التعقيد، إلاّ أنه يتخلّى عن هذا البحث المعقَّد، وهو أن حقيقة الفهم ليست من سنخ الشيء، بل من سنخ التخاطب والتحاور بين المفسِّر والنصّ، دون أن يبدي دليلاً واحداً لترجيحه لأحدهما على الآخر.

وعليه، يجب عليه **أوّلاً**: أن يبيِّن السبب والدليل الذي دفعه إلى ترجيح أحد النموذجين على الآخر؛ **وثانياً**: إن فلسفة تكوّن اللغة كانت ولا تزال قائمة على تمكُّن المؤلِّف والمتكلِّم من إبداء ما في ضميره، ونقل المعاني المعتركة في داخله إلى المخاطب بواسطة اللسان والنصوص اللغوية، وإن على المفسِّر أن يسعى إلى إيضاح هذا الفهم بوصفه فهماً مجهولاً، ويعمد إلى الكشف عن نيّة وقصد المؤلِّف. وأما مسألة أن المفسِّر «يقبل بنية وقصد المؤلِّف أم لا» فهو بحثٌ آخر. وبعبارةٍ أخرى: إن الدراسة التجريبية لاستعمال اللغة بين الناس تثبت أن أهمّ استعمالات اللغة تكمن في انتقال المعنى من المتكلِّم إلى المخاطب؛ بمعنى أن الناس قد تواطأوا فيما بينهم على بلورة اللغة لإيجاد جسرٍ للتواصل والارتباط فيما بينهم. وإن الله سبحانه وتعالى (الذي يقوم الفرض على أنه حكيمٌ وعالمٌ وهادٍ) قد أنزل الوحي بهذه الوسيلة اللغوية البشرية؛ لكي ينقل المعاني والمفاهيم إلى الناس، في سياق تحقُّق الهداية. وبطبيعة الحال فإن للسان واللغة وظائف أخرى أيضاً، بَيْدَ أن كلامنا هو أننا لو ذهبنا ـ مثل مجتهد شبستري ـ إلى اعتبار حقيقة الفهم تخاطباً وتحاوراً بين المفسِّر والنصّ، واعتقدنا بأن الأصالة والهيمنة تكون للمعلومات السابقة لدى المفسِّر، بحيث يتعيَّن على المفسِّر أن يعمل بمعلوماته السابقة على تنقيح المعلومات السابقة للمؤلِّف، وأن يعمل بذلك على تعيين توقّعات المؤلِّف، عندها سوف تعمل هذه الأمور في مسار الوصول إلى مراد المؤلِّف (الذي قام تبلور اللغة على أساسها) على قرصنة مراد المؤلِّف ومصادرته لصالح فهم المفسِّر، وهو أمرٌ لا يخدم عملية الفهم أبداً، بل يعمل على عرقلتها.

### النتيجة ــــــ

ذكَرْنا أن الاتجاه التفسيري لمحمد مجتهد شبستري شديد التأثُّر بالهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير، ولكنه يسعى إلى جانب ذلك إلى الاستفادة من أبحاث علم الأصول أيضاً. ومن هنا فإنه يستعرض بحث «المراد الجدّي للمؤلِّف»، ويذهب إلى الاعتقاد بوجوب التعرُّف على المراد الجدّي للمؤلِّف أو الكاتب. ويرى أن هذه المعرفة تتحقّق من خلال الفرضيات السابقة، بمعنى أن فرضياتنا السابقة هي التي تحدِّد ما هو المعنى الذي كان يمكن للمؤلِّف أو الكاتب أن يريده أو لا يريده. كما أنه يرى أن فهم مراد المؤلِّف يقوم بدَوْره على الهرمنيوطيقا الفلسفية. إن ماهية الفهم ـ من وجهة نظر مجتهد شبستري ـ عبارةٌ عن تأثير الفرضيات السابقة والأذواق والتوقّعات والأسئلة التي يطرحها المفسِّر على النصّ، وما لم يتم تنقيح هذه الفرضيات السابقة لن يتحقَّق الفهم الصحيح. إن تنقيح الفرضيات والمعلومات السابقة، بالإضافة إلى التأثير على فهم النصّ، يؤثِّر كذلك على معرفة وفهم مراد المؤلِّف أيضاً. إن الفرضيات السابقة المنقَّحة ـ من وجهة نظر مجتهد شبستري ـ تعني الفرضيات السابقة المقبولة من عقلاء العصر. لو أن شخصاً توجَّه إلى النصّ بفرضياتٍ سابقة منقَّحة فإنه سوف يحصل على فهمٍ أو أفهامٍ متعدّدة للنصّ؛ أي إنه لا إشكال في حصول الشخص على تعدُّدٍ للفهم. وعلى هذا الأساس يمكن أن تكون هناك أكثر من قراءةٍ واحدة صحيحة للنصّ، ويمكن أن ننسب للنصّ تفسيراتٍ متعدّدة، وتكون صحيحةً بأجمعها. وفي الحقيقة يمكن أن يكون لدينا نوعٌ واحد من تعدُّدية الفهم الديني الصحيح (غير التعدُّدية خارج الدين). إن الفهم الصحيح لا يعني التطابق الكامل مع نيّة المؤلِّف، بل بمعنى الأفهام التي تقوم على الفرضيات السابقة المنقَّحة. إنها الفرضيات السابقة التي تساعدنا على فهم النصّ، كما تساعدنا على إدراك قصد المؤلِّف. ثم عمد بعد ذلك إلى تحليل الوحي بمثل هذا الاتجاه، ليقول في نهاية المطاف بأن النبوّة تفسيرٌ ورؤيةٌ خاصّة للعالم والإنسان في ضوء الوحي، وقد انعكس هذا التفسير في القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس لا ينبغي اعتبار مضمون القرآن أخباراً نازلةً على النبيّ الأكرم|، وأنه كان ينقلها إلى الناس، بل إنها بأجمعها وليدة رؤية النبيّ، لا أكثر.

إننا في هذه المقالة، بالإضافة إلى إثبات أن رؤية مجتهد شبستري تستلزم إنكار النبوّة والدين، أوردنا عليه في بيان رؤيته عشرة إشكالات أخرى، وهي:

1ـ عدم الالتفات إلى جميع أقسام التفسير.

2ـ عدم الالتفات إلى جميع أقسام المعلومات السابقة.

3ـ عدم الالتفات إلى مراتب الفهم والمداليل.

4ـ عدم التمسُّك بنية المؤلِّف، وهو ما يُصرّ عليه.

5ـ الجمع بين الرأي القائل بمحورية المفسِّر والرأي القائل بمحورية المؤلِّف، وهو ممّا لا يقبله الجميع.

6ـ الجمع بين المنهج الهرمنيوطيقي والمنهج الظاهراتي، وهما لا يمكن الجمع بينهما.

7ـ القول بتعميم مقبولات عصر الحداثة، في حين أنها ليست عامّةً.

8ـ التعريف بمقبولات عصر الحداثة بوصفها معياراً لتنقيح وتقييم المعلومات السابقة، وهو معيارٌ خاطئ.

9ـ القول بإجماعية نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية، والغفلة عن النظريات المتعدِّدة الأخرى.

10ـ تجاهل أهمّ تطبيقات اللغة، ألا وهو نقل المعنى من المتكلِّم إلى المخاطَب.

الهوامش

# النزول اللفظيّ والمعنويّ للقرآن الكريم

## من وَحْي الحديث المأثور

د. السيد رضا مؤدّب([[296]](#footnote-10)\*)

د. حميد رضا يونسي(\*[[297]](#footnote-11)\*)

ترجمة: السيد حسن مطر

### مقدّمةٌ ــــــ

من الموضوعات الهامة في أبحاث العلوم القرآنية موضوع «كيفية نزول القرآن الكريم» من حيث اللفظ أو المعنى، حيث توصَّل الدكتور عبد الكريم سروش ـ في نظرية «بسط التجربة النبوية»([[298]](#endnote-287))، وبعد ذلك في لقاءٍ له بعنوان «كلام محمد»([[299]](#endnote-288)) ـ إلى إحدى النظريات الجَدَلية في موضوع كيفية النزول. وتقول هذه النظرية في مضمونها: إن القرآن الكريم من حيث المعنى والمفهوم قد نزل من عند الله سبحانه وتعالى، وأما من حيث الألفاظ فقد تمّ تأليفه بمجهودٍ من النبيّ الأكرم|.

بَيْدَ أننا من خلال جولةٍ في الروايات نصل إلى رؤيةٍ مغايرة لما طرحه الدكتور سروش؛ فإن الروايات تقول صراحةً: إن القرآن قد نزل بلفظه ومعناه من عند الله سبحانه وتعالى، وإن النبي الأكرم| لم يكن سوى بشيرٍ ونذير، وإنه في هذه البشارة والإنذار قد نقل الآيات إلى الناس كما كانت في الأصل، ونزلت عليه من قِبَل الله سبحانه وتعالى.

ومن هنا فقد سعَيْنا في هذه الدراسة إلى نقد ومناقشة هذا الرأي، بالنظر إلى نصّ مقالة «بسط التجربة النبوية» ومقابلة «كلام محمد»، واستناداً إلى الأحاديث والروايات.

لقد سبق لكاتبَيْ هذه المقالة أن ردّا على هذه النظرية في دراسةٍ مستقلّة من خلال الأدلة القرآنية([[300]](#endnote-289)). ولكنْ حيث تُعَدّ الروايات والأحاديث المأثورة عن النبيّ الأكرم| والأئمّة المعصومين^ أحد المستندات الهامّة والأساسية في أبحاث العلوم الإسلامية فقد تمّ السعي في هذه الدراسة إلى نقد نظرية بسط التجربة النبويّة استناداً إلى الروايات أيضاً.

### نظريّة بسط التجربة النبويّة، قراءةٌ وتحليل للروايات النافية ــــــ

إن كلّ مَنْ ينظر إلى أسلوب وطريقة القرآن الكريم بدقّةٍ يدرك أنه بألفاظه وعباراته وَحْي الله وكلامه، وأنه نازلٌ من عند الله سبحانه وتعالى، وأن النبيّ الأكرم| حاملٌ للوحي ومأمور بإبلاغه إلى الناس. وبالنظر إلى عصمة النبيّ الأكرم فإنه لم يكن له من دَوْرٍ سوى الوساطة في إبلاغ كلام الله سبحانه وتعالى، ولم تكن ألفاظ القرآن الكريم من تأليف النبيّ الأكرم. وسوف نأتي على إثبات مدَّعانا بأدلةٍ من الروايات؛ كي نثبت أحقِّية هذا المدَّعى، ونعتبر هذه النظرية مرفوضةً بالنظر إلى هذه الأدلة. ولكنْ قبل الدخول في هذه الأدلة سوف نأتي على ذكر بعض الأمور الكلِّية في نظرية الدكتور سروش في إطار التعريف.

إذا أرَدْنا أن نعمل على بيان جميع وجوه نظرية بسط التجربة النبوية في بيانٍ موجَزٍ، ويكون هذا البيان في الوقت نفسه جامعاً وكاملاً، فعلينا القول: إن رأي سروش يقول: إن النبيّ الأكرم| هو خالق الوحي بنحوٍ ما، بمعنى أن الذي يحصل عليه من قِبَل الله هو مضمون الوحي، وإن هذا المضمون لا يمكن عرضه على الناس بهذا الشكل؛ لأنه يفوق فهمهم، بل هو وراء الكلمات أيضاً. إن هذا الوحي يفتقر إلى الصورة، وإن مهمة النبيّ تتلخَّص في إضفاء الصورة على هذا المضمون؛ لكي يصبح قابلاً للعَرْض على الناس وجعله في متناول أيديهم. ومن هنا يقوم النبيّ كما يفعل الشاعر بنقل هذا الإلهام إلى لغةٍ يعرفها، وبأسلوبٍ يُتقنه، وبصُوَرٍ وعلوم يمتلكها، بحيث إن شخصيته أيضاً تلعب دَوْراً هامّاً في بلورة هذا النصّ؛ وإن لتاريخ حياته، وأبيه وأمّه ومرحلة طفولته، وحتّى حالاته الروحية، دَوْراً في القرآن، وهذا ما نشاهده عند قراءتنا للقرآن؛ إذ نجد النبيّ تارةً جَذِلاً وطروباً وفي غاية الفصاحة، وتارةً أخرى سئماً ويكون في بيان كلامه اعتيادياً وبسيطاً جدّاً. إن هذه الأمور بأجمعها قد تركَتْ تأثيرها على نصّ القرآن الكريم، وهذا يعكس البُعْد البشري من القرآن الكريم بشكلٍ كامل.

وفي ما يلي ننتقل إلى بيان ومناقشة الأدلّة الواردة في الردّ على هذه النظرية.

### 1ـ التصريح بنزول القرآن بلغةٍ خاصّة ــــــ

لقد تمَّت الإشارة في الكثير من الروايات إلى وصف القرآن الكريم بأمرَيْن، وهما: «الكتاب»؛ ونزوله بـ «لغةٍ خاصّة»، وإن الالتفات إلى هذه الطائفة من الروايات توصلنا إلى نتيجة مفادها: إن لفظ ومعنى هذا الكتاب كلاهما قد نزل من عند الله سبحانه وتعالى.

جاء في تفسير نور الثقلين، في تفسير الآيات 16 إلى 18 من سورة القيامة، ما يلي: «عن جعفر بن محمد، عن أبيه’ قال: ما أنزل الله تبارك وتعالى كتاباً ولا وحياً إلاّ بالعربية؛ فكان يقع في مسامع الأنبياء^ بألسنة قومهم، وكان يقع في مسامع نبينا| بالعربية، فإذا كلَّم به قومه كلَّمهم بالعربية، فيقع في مسامعهم بلسانهم»([[301]](#endnote-290)).

وفي الخصال: عن الإمام الصادق× أنه قال: «تعلَّموا العربية؛ فإنها كلام الله الذي تكلّم به خلقه»([[302]](#endnote-291)).

### بيانٌ ورصد ــــــ

نرصد الروايات أعلاه من زاويتين، وهما: **أوّلاً**: وصف القرآن الكريم بـ «الكتاب»، **وثانياً**: نزوله بـ «اللغة العربية». كما ورد في الرواية بيانه فإن هذا الشيء (القرآن الكريم) كتابٌ، وحيث هو كتابٌ يجب أن يكون بحَسَب القاعدة ملفوظاً، وأن يشتمل على لغةٍ أيضاً، وإن المكتوب لا يكون ممكناً إلاّ إذا كان هناك شيءٌ ملفوظ؛ وذلك لأن المعنى لا يحتاج إلى لغةٍ. والأمر الآخر أن هذا اللفظ والكتاب قد نزلا جميعاً باللغة العربية من قِبَل الله سبحانه وتعالى بواسطة جبرائيل. وعليه لا يمكن العثور هنا على دليلٍ يضطرّنا إلى نسبة لفظ القرآن الكريم إلى النبيّ الأكرم|.

كما أن كلمة «بالعربية»، الوارد ذكرها في هذه الرواية، تدلّ على أن الألفاظ قد نزلت من قِبَل الله سبحانه وتعالى، وإلاّ فما هي الضرورة إلى ذكر هذه العبارة؟ إذ لو كان الأمر كما قال صاحب مقالة «بسط التجربة النبوية»، من أن الله تعالى لم يُنزل على النبيّ الأكرم| سوى المعاني، إذن لم يكن هناك لفظٌ في البين؛ لكي يتمكَّن من التعبير عنه بأيّ تسميةٍ، عربية أو أعجمية؛ إذ يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد بأن الألفاظ من عند شخص النبيّ الأكرم، وأنه قد صبّ هذه المعاني في بوتقة الألفاظ. وعليه نقول: ما هو مفهوم هذه الجملة القائلة بأن النبيّ قد أخذ المعنى من الله، ثم يقول في بيان اللفظ: «إن هذا القرآن نزل بالعربية»؛ وذلك لأن القرآن لم يكن لفظاً لكي ينزل بلغةٍ، وأن النبيّ الأكرم| هو الذي ألبسه رداءً لفظياً؟!

وعليه فإن اتِّصاف القرآن الكريم بـ «الكتاب»، والاشتمال على «لغةٍ» خاصة، مثل: اللغة العربية، يتعارض مع نظرية الدكتور سروش تعارضاً ذاتياً.

### 2ـ نسبة الإنزال إلى الله تعالى ــــــ

من خلال البحث في الروايات نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن نزول القرآن الكريم قد نُسب إلى الله سبحانه وتعالى، ورُبَما لا يَرِدُ نقدٌ على نظرية الدكتور سروش في هذا الشأن.

بَيْدَ أن هذه الطائفة من الروايات تشتمل على عباراتٍ ترفض النزول المعنوي البَحْت الذي يؤكِّد عليه سروش في نظريته.

وفي ما يلي سوف نبحث هذا الموضوع في ضوء نقل هذه الروايات([[303]](#endnote-292)).

ورد في المأثور: «...وأنزل الله بذلك قرآن [قرآناً] في قوله: ﴿**وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ**﴾ (الحاقّة: 12) فقال:....»([[304]](#endnote-293)).

وكذلك: «عن محمد بن مسلم، عن أحدهما’: ...ما هو قرآن، ولكنّه كلام من كلام الله أنزل عليها، إملاء رسول الله وخطّ علي×»([[305]](#endnote-294)). (المراد: إنه قرآن كريم محفوظٌ عندنا أهل البيت بوصفه تراثاً)!([[306]](#endnote-295)).

وكذلك في معاني الأخبار روايةٌ تقول: «عن الحسن بن زياد العطّار قال: قلتُ لأبي عبد الله×... وما وعد الله ـ عزَّ وجلَّ ـ عليه النار في قرآنٍ ولا أثرٍ، ولا تسمِّهم بالإيمان بعد ذلك الفعل»([[307]](#endnote-296)). وفي روايةٍ أخرى أيضاً: «عن مرازم، عن أبي عبد الله× قال: إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيءٍ، حتّى ـ والله ـ ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبدٌ يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه»([[308]](#endnote-297)).

وفي روايات أخرى:

ـ «عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله× قال: قال أمير المؤمنين×: أيها الناس، إن الله ـ تبارك وتعالى ـ أرسل إليكم الرسول|، وأنزل إليه الكتاب بالحق...»([[309]](#endnote-298)).

ـ «عن محمد بن مسلم قال: سمعتُ أبا جعفر× يقول: إن في بعض ما أنزل الله من كتبه...»([[310]](#endnote-299)).

### إشاراتٌ محكمة ــــــ

تمَّتْ نسبة نزول القرآن في هذه الروايات إلى الله سبحانه وتعالى، ولم يؤخذ للنبيّ الأكرم أيّ دَوْرٍ في مرحلة النزول (سوى تقبُّل الوحي فقط). إلى هنا لا يوجد أيّ إشكالٍ على النظرية مورد البحث؛ إذ في هذه النظرية يتمّ القبول بمسألة النزول من عند الله تعالى، وإنما الاختلاف يكمن في كيفية هذا النزول؛ إذ يرى صاحب هذا الرأي أن اللفظ وليد ذهن النبيّ الأكرم|.

إلاّ أن الذي يُستفاد منه في هذه الروايات في الردّ على نظرية الدكتور سروش هو عباراتٌ من قبيل: «بعض ما أنزل الله من كتبه»، «إن الله ـ تبارك وتعالى ـ أرسل إليكم الرسول| وأنزل إليه الكتاب بالحقّ»، «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن»، «...وما وعد الله ـ عزَّ وجلَّ ـ عليه النار في قرآن»، «ما هو قرآنٌ، ولكنه كلام من كلام الله أنزل عليها»([[311]](#endnote-300))، «...وأنزل الله بذلك قرآن [قرآناً]».

تمّ التأكيد في العبارات المتقدِّمة على ثلاث نقاط، وهي:

أـ إن الذي تمّ إنزاله كان على شكل كتابٍ، وكما سبق أن ذكَرْنا فإن المكتوب يستلزم الاشتمال على الألفاظ؛ وعليه فإن القرآن الكريم قد نزل من عند الله تعالى في قالبٍ لفظي.

ب ـ إن الذي تمّ إنزاله سُمّي بمصطلحٍ خاصّ، وهو «القرآن». وإن القرآن كان طوال التاريخ الإسلامي اسماً يطلق على كتابٍ تمّ جمعه بين الدفَّتين، وله عددٌ مضبوط من السُّوَر والآيات، وقد تداولها المسلمون عبر الصدور على مرّ الأجيال؛ وعليه فإن هذا المصطلح بدَوْره صريحٌ في إثبات لفظية القرآن الكريم أيضاً.

ج ـ إن الاعتقاد بنزول القرآن الكريم من عند الله سبحانه وتعالى من قِبَل الدكتور سروش يُشكِّل بدَوْره دليلاً على نزول الألفاظ من قِبَل الله سبحانه وتعالى.

وفي ما يلي من المناسب أن نقدِّم بحثاً لغوياً حول مادة «نزل» وفعلَيْ «الإنزال» و«التنزيل» بما يتناسب مع الموضوع مورد البحث.

إن النزول في الأصل هو الحركة من الأعلى إلى الأسفل. وهذا النزول يمكن أن يكون في المنزلة، وفي المكان أيضاً.

قال ابن فارس: «كلمةٌ صحيحة تدلّ على هبوط شيءٍ...»([[312]](#endnote-301)).

وقال الراغب الإصفهاني: «النزول في الأصل هو انحطاطٌ من علوٍّ، يُقال: نزل عن دابّته. ونزل في مكان كذا: حطّ رحله فيه، وأنزله غيره، قال تعالى: ﴿**وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلاً مُبَارَكاً وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ**﴾ (المؤمنون: 29). ونزل بكذا وأنزله بمعنى. وإنزال الله تعالى نعمه ونقمه على الخلق، وإعطاؤهم إيّاها، وذلك إمّا بإنزال الشيء نفسه، كإنزال القرآن، وإما بإنزال أسبابه والهداية إليه، كإنزال الحديد واللباس، ونحو ذلك، قال تعالى:

ـ ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً**﴾ (الكهف: 1).

ـ ﴿**اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ (الشورى: 17).

ـ ﴿**وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ**﴾ (الحديد: 25).

ـ ﴿**وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: 25).

ـ ﴿**وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ**﴾ (الزمر: 6).

ـ ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً**﴾ (الفرقان: 48).

ـ ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً**﴾ (النبأ: 14).

ـ ﴿**يَا بَنِي آَدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْآَتِكُمْ**﴾ (الأعراف: 28).

ـ ﴿**اللهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ**﴾ (المائدة: 114).

ـ ﴿**بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللهُ بَغْياً أَنْ يُنَزِّلَ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ**﴾ (البقرة: 90).

ومن إنزال العذاب قوله: ﴿**إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ**﴾ (العنكبوت: 34)»([[313]](#endnote-302)).

قال الراغب الإصفهاني بشأن «الإنزال والتنزيل»: «والفرق بين الإنزال والتنزيل... أن التنزيل يختصّ بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرّقاً ومرّةً بعد أخرى، والإنزال عامّ [أي أعمّ من التنزيل؛ فيشمل النزول التدريجي والدفعي]»([[314]](#endnote-303)).

وجاء في كتاب (أقرب الموارد): «التنزيل ـ على قولٍ ـ تدريجيّ ومرّة بعد أخرى، والإنزال أعمّ».

وفي (الصحاح) تمّ اعتبار الترتيب من معاني التنزيل.

بَيْدَ أن جماعةً من اللغويين فرَّقَتْ بين الإنزال والتنزيل، ويمكن استفادة الفرق بين هاتين الكلمتين من بعض آيات القرآن الكريم، كما في قوله تعالى مثلاً: ﴿**وَقُرْآَناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً**﴾ (الإسراء: 106). وإن كلمتي «فَرَقْناه» و«على مُكْثٍ» قرينةٌ على أن المراد من «نزَّلناه» هو الإنزال التدريجي([[315]](#endnote-304)).

وعليه فإن مادة «نزل» تدلّ على مسألة هبوط شيءٍ أو معنىً من الأعلى إلى الأسفل.

إن الدكتور سروش في بحث النزول لا يقبل سوى النزول في المعنى، ويرى أن اللفظ مرتبةٌ متدنِّية من تلك المعارف التي حصل عليها النبيّ الأكرم|. والسؤال هنا: ما هو جواب الدكتور سروش عن الآيات التي تشير في القرآن الكريم إلى نزول الآيات بلغةٍ خاصة؟! وبعبارةٍ أخرى: هناك في القرآن الكريم آياتٌ تقول: يا أيها النبيّ لقد أنزلنا إليك هذا القرآن أو الكتاب بلغةٍ عربية؛ أي إن هناك لغةً في البين، واللغة لا يكون لها معنى إلاّ حيث يكون هناك ألفاظٌ. وبعبارةٍ أخرى: نحن لا نستطيع القول بأننا قد أنزلنا إليك هذا المعنى بلغةٍ عربية؛ لأن المعنى لا يدخل ضمن نطاق اللغة، فهو أمرٌ يفوق اللغة، وإن الذي يدخل ضمن إطار اللغة هو اللفظ فقط.

### 3ـ التمييز بين القرآن والسنّة ــــــ

في التعاليم الدينية لدى المسلمين يتمّ الاهتمام بشكلٍ عامّ بمصدرين هامين، وهما: القرآن الكريم، والسنّة المطهَّرة (وهي فعل وقول وتقرير النبيّ الأكرم|، مع إضافة المعصومين^ عند الشيعة). إن هذا الفصل بين المصدرَيْن يؤكِّد أن هناك فرقاً واختلافاً بين القرآن والسنّة؛ إذ نقول في السؤال: أليس كلام النبيّ الأكرم| جزءاً من السنّة؟ الجواب هو: نعم. ومن ناحيةٍ أخرى فإن الله سبحانه وتعالى قد وصف نبيّه بقول: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى \* إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: 3 ـ 4). وعليه فإن ما جاء عنه في مجال الدين والشريعة في الحدّ الأدنى هو جزءٌ من الوحي، وليس هناك فرقٌ بين نصّ القرآن والروايات.

فإذا أرَدْنا أن نمضي قُدُماً في ضوء هذه النظرية، والقول بنماء الشريعة بعد النبيّ الأكرم|، وجب اعتبار كلّ ما نقل عن رسول الله| جزءاً من هذا الكلام الإلهي. وبطبيعة الحال ليس المراد هو القول بأن هذه الأحاديث والسنّة المأثورة لا تحظى بتأييد الله سبحانه وتعالى، وأنه ليس لها جذورٌ إلهية، وإنما الكلام يقع في المقارنة بين آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية. وعلى الرغم من ذلك فإن جميع ما صدر عن النبيّ الأعظم| مشهود له، سواء في ذلك آيات القرآن الكريم أو الروايات المذكورة، وطبقاً لقوله تعالى: ﴿**لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: 79) لا يمكن لغير المطهَّرين أن يلمسوه. ولا شَكَّ بطبيعة الحال في وجوب احترام كلام النبيّ الأكرم|، بَيْدَ أن ما يتمّ فرضه بالنسبة إلى القرآن الكريم من باب الطهارة يقع في منزلةٍ أعلى.

طبقاً لهذا البيان يجب ـ على رأي الدكتور سروش ـ أن نأتي بجميع الأحاديث والروايات المأثورة عن النبيّ الأكرم| أيضاً، وبذلك نعمل على إعداد كتابٍ شهوديّ ضخمٍ من عدّة مجلداتٍ عن النبيّ الأكرم! ومن ناحيةٍ أخرى كيف يروم الدكتور سروش تفسير بحث السنّة والقرآن الكريم؟ إذ لا يمكن لنا القول: إن آيات القرآن الكريم شهود النبيّ الأعظم، ولا نبدي اهتماماً بالروايات المأثورة عنه|!

### إشكالان وجواب ــــــ

ورُبَما أشكل القائلون بهذه النظرية بأن هذا النوع من الروايات إنما هو تفصيلٌ وشرح لتلك الآيات، ولا دَخْل له بهذه النظرية.

وفي الجواب نقول: صحيح أن هذه الروايات تفصيلٌ لتلك الآيات؛ ولكن أيُّ عقلٍ سليم يمكنه التصديق بأن الله تعالى قد أنزل المعاني الكلِّية، ثمّ قام النبيّ الأكرم| بعد ذلك بإنزال مستوى هذه المعاني وقدَّمها إلى الناس، ثم يقوم بعد ذلك بتفصيلها وتبسيطها مرّةً أخرى ليمكن فهمها بشكلٍ أفضل. إذا كان النبي الأكرم| هو الذي صاغ هذه الآيات، وهي كلامُه، كان يتعيَّن عليه تفصيلها وتبسيطها منذ البداية.

كما يمكن القولُ في الجواب عن هذا الإشكال القائل بأن المستوى الفكري ومقتضيات الزمان والمكان لم يكن يسمح بذلك: رُبَما كان هذا الإشكال وارداً في المرحلة المكِّية، وأما في المرحلة المدنية؛ حيث كان رسول الله| قائداً للجميع، لماذا صاغ هذه الآيات بشكلٍ عامّ، ثم بيَّن تفصيلها في الروايات المختلفة؟!

### 4ـ التصريح بوجود المُحْكَم والمتشابِه في القرآن ــــــ

جاء في الروايات أن آيات القرآن الكريم تنقسم ـ من ناحية ـ إلى قسمين، وهما: المُحْكَم؛ والمتشابِه([[316]](#endnote-305))، فقد ورد في الأثر: «عن الرضا× قال: مَنْ رَدَّ متشابِه القرآن إلى مُحْكَمه فقد هُدي إلى صراطٍ مستقيم، ثمّ قال×: إن في أخبارنا مُحْكَماً كمُحْكَم القرآن، ومتشابِهاً كمتشابِه القرآن، فردّوا متشابِهها إلى مُحْكَمها، ولا تتبعوا متشابِهها دون مُحْكَمها...»([[317]](#endnote-306)).

ورُوي أيضاً: «عن أبي عبد الله× قال: سمعتُه يقول: إن القرآن فيه مُحْكَم ومتشابِه، فأما المُحْكَم...»([[318]](#endnote-307)).

### إثاراتٌ عميقة ــــــ

إن الروايات في هذا الباب كثيرةٌ، وقد اكتفَيْنا منها بالروايتين المتقدّمتين فقط. وعليه نقول هنا: إن تقسيم آيات القرآن الكريم إلى المُحْكَم والمتشابِه في الكثير من الروايات، واعتبار المُحْكَمات مرجعاً ومصدراً لفهم المتشابِهات، يُثبت بدَوْره نزول القرآن من عند الله سبحانه وتعالى في إطار النصّ الموجود.

وتوضيحه: إن التشابه والإحكام من صفات دلالة القرآن وتابعٌ إلى أسلوب بيان وكلمات وعبارات القرآن، وإن هذه الخصوصية ـ طبقاً للآية 7 من سورة آل عمران ـ كانت موجودةً في مرحلة النزول التدريجي للقرآن الكريم. وعلى هذا الأساس ليس هناك من شكٍّ في أن ما أنزله الله تعالى في هذه المرحلة كان من سنخ الألفاظ والعبارات([[319]](#endnote-308)).

يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد بأن النبيّ الأكرم| قد صبّ تلك المعاني ـ التي أوحاها الله تعالى له ـ في قالبٍ من الألفاظ؛ لكي يسهل على الناس البسطاء فهم تلك المعاني النازلة بشكلٍ أفضل([[320]](#endnote-309)). فإذا كان النبيّ الأكرم| هو الذي قام بذلك فلماذا عمد لاحقاً إلى تقسيم الآيات إلى: مُحْكَمات ومتشابِهات؛ بمعنى أن النبيّ صبّ المعاني والمعارف في بيانٍ مبسَّط، ثم عمد ثانيةً إلى صياغة ذات تلك الألفاظ فجعل بعضها مُحْكَماً وبعضها متشابِهاً!

والسؤال الذي يَرِدُ هنا هو: لماذا يعمد النبيّ ـ الذي كان مأموراً بصبّ تلك التعاليم والمعارف المعنوية العالية التي أُوحِيَتْ إليه في إطار لفظٍ يفهمه المخاطَب ـ إلى العودة مجدَّداً إلى ذات هذه الألفاظ التي سبق له أن صاغها بهدف أن تتناسب مع فهم المخاطَب، فيصبّها في قالبٍ من الألفاظ المتشابِهة التي لا يفهمها غير الله سبحانه والراسخون في العلم فقط؟! ومن الضروريّ بطبيعة الحال التذكير هنا بهذه النقطة أيضاً، وهي: إنه على القول بأن «الواو» التي تسبق كلمة «الراسخون» في الآية 7 من سورة آل عمران هي «واو العطف» لا يكون حتّى الراسخون في العلم على درايةٍ بهذا المتشابِه، وعليه فهل من الحكمة أن يصدر هذا الأمر من النبيّ الأكرم|؟!

### 5ـ تقابل وتضادّ بعض الروايات مع النزول المعنوي البَحْت ــــــ

إن عبارة ﴿**وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ**﴾ (طه: 114) تنهى عن الاستعجال في قراءة القرآن، ومعنى قوله تعالى: ﴿**مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ**﴾ في ذات هذه الآية هو النهي عن الاستعجال في قراءة الوحي قبل أن ينتهي جبرائيل من قراءة هذا الوحي عليه. وعليه يُفْهَم من هذه الآية أن النبيّ الأكرم| عندما كان ينزل عليه الوحي كان يستعجل قراءته قبل إتمامه، وفي هذه الآية ورد النهي له عن فعل ذلك. وعليه فإن هذه الآية بمعنى تلك الآية الأخرى التي يقول فيها الله سبحانه وتعالى: ﴿**لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ \* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ \* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾ (القيامة: 16 ـ 18).

ويؤيِّد هذا المعنى العبارة اللاحقة؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾، وذلك لأن عبارتي: «لاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ...» و«قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً» يُفْهَم منهما أن المراد هو الاستبدال؛ أي اطلب المزيد من العلم بَدَلاً من العجل في قراءة الوحي قبل أن يُقضى إليك وَحْيه؛ وذلك لأن الاستبدال بمعنى إحلال شيءٍ محلّ شيءٍ آخر، فيعود المعنى إلى أنك إذا استعجلت قراءة آيةٍ لم تنزل عليك بعد فهذا لأنك حصلت على علمٍ بها إلى حدٍّ ما، في حين عليك أن لا تكتفي بهذا المقدار من العلم فقط، وعليك أن تطلب من الله علماً جديداً، واسأل الله أن يمنحك الصبر؛ كي تسمع تتمّة الوحي.

إن هذه الآية الكريمة من جملة الأدلة التي تؤيِّد مضمون الروايات القائلة بالنزول الدفعي والتدريجي للقرآن الكريم، وقال العلامة الطباطبائي: «هذه الآية مما يؤيِّد ما ورد من الروايات أن للقرآن نزولاً دفعةً واحدة غير نزوله نجوماً على النبيّ|؛ فلولا علمٌ ما منه بالقرآن قبل ذلك لم يكن لعجلته بقراءة ما لم ينزل منه بعد معنىً»([[321]](#endnote-310)).

وهناك روايةٌ في تفسير هذه الآية، أوردها صاحب تفسير نور الثقلين، على النحو التالي: «وقوله: ﴿**وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾ قال: كان رسول الله| إذا نزل عليه القرآن بادر بقراءته قبل تمام نزول الآية والمعنى، فأنزل الله: ﴿**وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ**﴾»([[322]](#endnote-311)).

وكما يظهر من الرواية فقد ورد التأكيد على لفظين: **أحدهما**: لفظ «الآية»؛ **والآخر**: لفظ «المعنى». وقد نسب الإمام× النزول إلى كلا الأمرَيْن.

إن العبارة التي كان يقرأها جبرائيل× كان النبيّ الأكرم| يكرِّرها بعينها أيضاً، بل كان النبيّ في بعض الأحيان يسبق جبرائيل في قراءة الآيات، الأمر الذي يُثبت اتحاد النصّ لديهما؛ في حين أن جبرائيل× لم يكن يقوم بأيّ تدخُّلٍ أو تصرُّف في الوحي، وكان يقتصر دَوْره على مجرّد الوحي، دون زيادة أو نقيصة.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن القراءة إنما يكون لها معنى حاصلٌ إذا كان هناك لفظٌ في البين؛ فإذا لم يكن هناك لفظٌ في ذلك المقام، كما هي وجهة نظر الدكتور سروش، ولم يكن في البين سوى المعاني، فما هو المراد من النهي عن العجلة في قراءة الآيات؟! لأن الاستعجال في القراءة إنما تكتسب مفهومها إذا كان ما عند جبرائيل× وما كان عند النبيّ الأكرم| متطابقاً. في حين يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد بأن النبيّ الأكرم في اتصاله مع السماء لم يحصل على غير المعاني، وأما الألفاظ فقد ظهرَتْ في مرحلةٍ لاحقة عند تواصله مع المجتمع، وبذلك لا يكون لمفهوم التعجيل معنى محصّلٌ.

### 6ـ تناقض نظريّة بسط التجربة النبويّة مع روايات تعريف «الرسول» و«النبيّ» ــــــ

سوف نتعرَّض في هذا الموضع إلى بحث عبارةٍ في نظرية بسط التجربة النبوية، حيث إن النطق بهذه العبارة يفتح الطريق لنصل في نهاية المطاف إلى النزول المعنوي البَحْت. قال الدكتور سروش في مقالة بسط التجربة النبوية: «من الضروري التأكيد على هذه النقطة، وهي أن ذات التجربة الدينية لا تجعل من الشخص نبيّاً، وأن مجرّد رؤية المَلَك أو ما بعد حجاب عالم الشهادة لا يُحقِّق النبوّة... إن مفهوم النبوّة يتضمَّن مفهوماً وعنصراً من المهمّة ليس إلاّ، وهذا ما لا يوجد في التجارب المتعارفة عند العرفاء. وهذه المهمة تنتهي في الخاتمية، بَيْدَ أن أصل التجربة والمكاشفة تبقى على حالها»([[323]](#endnote-312)).

إن هذا التعبير يخالف تماماً ما عليه التعريف المذكور في رواياتنا عن الرسول والنبيّ. وإليك هذه الرواية: «عن زرارة قال: سألتُ أبا جعفر× عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً**﴾ (مريم: 51، 54)، ما الرسول؟ وما النبيّ؟ قال: النبيّ الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين المَلَك، والرسول الذى يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين المَلَك»([[324]](#endnote-313)).

لقد ذكرَتْ هذه الرواية للنبيّ ـ في ما يتعلَّق بالوحي ـ مزيّتين، وهما: الرؤية في المنام، وسماع الصوت، في حين أنها رأَتْ للرسول مزيّةً ثالثة ـ بالإضافة إلى المزيتين السابقتين ـ، وهي مزية رؤية المَلَك أيضاً.

كما أن هذه الرواية تدلّ على سماع النبي الأعظم| لصوت المَلَك؛ الأمر الذي يُثبت إلقاء المَلَك للألفاظ على مسامع النبيّ الأكرم، وهذا يعني بطلان التعريف الذي ذكره الدكتور سروش.

وكما يتّضح من العبارة السابقة فإن الدكتور سروش يرى أن الاختلاف بين مقولة الوحي والنبوّة وبين الشهود والإلهام عند العارف يكمن في وجود الإذن بالدعوة ومهمّة التبليغ وعدم وجودها.

هذا في حين أن الرواية تفرِّق حتّى بين النبيّ والرسول، والإمام بعدهما، مع أن الإذن بالمهمّة والدعوة والتبليغ ثابتةٌ لهم بتعاريف خاصّة. وعليه كيف يمكن القول بعدم وجود الفرق بين النبيّ الأكرم| والعارف؟!

إن القول بأن مجرّد التجربة الدينية لا تصنع نبوّةً لا يصحّ من هذا الباب؛ حيث يقوم المحقِّق باعتبار كلّ نوعٍ من تعاطي الإنسان الأرضي بالعالم الأعلى تجربةً دينية، وذكر في هذا السياق قصّة أمّ النبيّ عيسى×.

في حين أن الأمر ليس كذلك؛ بمعنى أنه ليس كلّ تعاطٍ مع العالم الأعلى تجربةً دينية؛ فإن قوم لوطٍ كانوا يضمرون الشرّ والسوء بحق المَلَكين، على ما يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَاقَوْمِ هَؤُلاَءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللهَ وَلاَ تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ \* قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ**﴾ (هود: 78 ـ 79)، فهل يمكن القول: إن قوم لوط برؤيتهم المَلَكين قد حصلوا على تجربةٍ دينية؛ وذلك لأن هذين المَلَكين من كائنات العالم الأعلى؟!

وعليه ليس كل ارتباط بالعالم الأعلى يُعَدّ تجربةً دينية؛ وإنما التجربة الدينية تستدعي مفهوماً متعالياً، وليس عدواناً على الملائكة.

كما أن السامري قد رأى المَلَك، وأخذ قبضة من الأثر الذي تركه على التراب، ونثره على الثور الذي صنعه؛ فكان له خوارٌ، وقد قال الله تعالى في ذلك حكاية عنه: ﴿**قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي**﴾ (طه: 96).

وجاء في كتب التفسير الروائي، في تفسير هذه الآية: «﴿**بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا**﴾، يعني من تحت حافر رمكة جبرئيل في البحر، فنبذتها أي: أمسكتها»([[325]](#endnote-314)).

### قراءةٌ تحليلية في هذه الروايات ــــــ

لقد تمّ تفسير الرسول في جميع هذه الروايات بجبرائيل× (المَلَك المقرَّب إلى الله سبحانه وتعالى)، ومع ذلك هل تُعَدّ رؤية السامري لجبرائيل تجربةً دينية؟! وهي التجربة التي كان من تداعياتها وإرهاصاتها نزول الآية 97 من سورة طه؛ إذ يقول الله سبحانه عن لسان النبيّ موسى×: ﴿**قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لاَ مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِداً لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً**﴾ (طه: 97).

كما يذهب الدكتور سروش إلى القول بأن التجربة الدينية تشتمل حَتْماً على عنصرٍ من المهمّة والدعوة؛ حيث يزعم أن امتلاك التجربة الدينية تكون على الدوام مقرونةً بالإذن والدعوة بالنبوة. فإذا كان البناء على قيام صاحب التجربة بالمهمة فإن أمّ النبي عيسى× كانت بدَوْرها مأمورةً ببعض المهامّ بعد ولادة ابنها؛ وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿**فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناً فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً**﴾ (مريم: 26).

يقول الدكتور سروش: «إن أدنى مراتب التجارب الدينية هي الرؤيا الصادقة، والمراتب العليا تتمثَّل في الأذواق والمواجيد والمكاشفات العرفانية. فاطلب اليقين بالنبوة من خلال هذه الطُّرُق، وليس من طريق تحويل العصا إلى حيّةٍ تسعى، أو شقّ القمر؛ لأن هذه الطُّرُق إذا لم تقترن بقرائن أخرى قد تكون من أعمال السحر والأوهام»([[326]](#endnote-315)).

وعليه فإن الدكتور سروش قد عمد إلى تبويبٍ خاص من قِبَله لأنواع الإلهام، واعتبر أن الرؤيا الصادقة من أدنى مراتب التجربة الدينية، وأن المكاشفات العرفانية من أعلى مراتب التجربة الدينية.

في حين أننا نقرأ في تعريف الرسول والنبي على ما ورد في الروايات ما يلي: «عن بريد، عن أبي جعفر وأبي عبد الله’، في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ** [ولا محدَّث]﴾ (الحجّ: 52)، قلتُ: جُعلت فداك، ليست هذه قراءتنا؛ فما الرسول والنبيّ والمحدَّث؟ قال: الرسول الذي يظهر له المَلَك فيكلمه، والنبيّ هو الذي يرى في منامه، ورُبَما اجتمعت النبوة والرسالة لواحدٍ...»([[327]](#endnote-316)).

وعليه فإن النبيّ ـ كما ورد في هذه الرواية ـ يحصل على النداء والخطاب الإلهي من طريق الرؤيا، فكيف يمكن لمثل الدكتور سروش أن يجعلها في أدنى مراتب الوحي، ويذهب في الوقت نفسه إلى وضع شطحة عارفٍ لا يوقن هو نفسُه بحجِّية كلامه في أعلى مراتب التجارب الدينية؟!

وهل كانت بشارة النبي إبراهيم× بالولد على كِبَر سنِّه هي الأهمّ، أم أمره بذبح إسماعيل×؟ في حين أن المَلَك والوحي قد تجلّى له في الأولى على شكل بَشَرٍ؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لاَ تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لاَ تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ \* وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ \* قَالَتْ يَا وَيْلَتَا أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ \* قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ رَحْمَتُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ**﴾ (هود: 70 ـ 73)، وفي القسم الثاني يتمّ توجيه الأمر للنبيّ إبراهيم× بذبح ابنه إسماعيل× في المنام؛ إذ قال الله تعالى: ﴿**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾ (الصافّات: 102).

إن ما ذكرناه من القول بأن ذبح النبيّ إسماعيل× كان أهمّ من بشارة النبيّ إبراهيم× بولادة النبي إسحاق× يأتي من باب أن البشارة بولادة إسحاق كانت من بين المكافآت التي كافأ الله بها النبيّ إبراهيم× في ذبح إسماعيل×؛ وذلك إذ يقول تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ \* وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ \* قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ \* إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاَءُ الْمُبِينُ \* وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ \* وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ \* سَلاَمٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ \* كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ \* إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ \* وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾ (الصافّات: 103 ـ 112).

وعليه، هل يمكن القول بأن التجربة الدينية الحاصلة من الرؤيا الصادقة في مرتبةٍ أدنى من التجربة الدينية التي يحصل عليها الإنسان العادي من خلال الشهود أو الارتباط المباشر مع حامل الوحي؟! رُبَما كانت أهمية نداء الشهود المباشر في موضعٍ آخر أكبر من الرؤيا الصادقة، ولكنْ لا يمكن الادعاء بضرسٍ قاطع أن هذه أهمّ من تلك، بل الأهمِّية تكمن في حكم المهمّة، لا في نوع الوحي.

وفي الحقيقة إن الدكتور سروش؛ لكي يُثبت النزول المعنوي للقرآن الكريم، قد افترض أن مقام النبوّة هو ذات مقام الكشف الشهودي ـ الذي يحصل للعرفاء أيضاً ـ، وأن الاختلاف الوحيد بينهما يكمن في الإذن الصادر للنبيّ بالدعوة والتبليغ في مقام النبوّة. وقد أدّى به هذا الاعتقاد إلى التوصُّل إلى هذه النتيجة، وهي أن القرآن الكريم قد نزل بشكلٍ معنوي؛ بمعنى أن النبيّ الأكرم| في مقام شهود عالم المعنى قد حصل على أمورٍ أفاضها الله سبحانه عليه، وبعد إبلاغ المهمة عمد إلى صبّ تلك المعاني العظيمة في إطار الألفاظ؛ من أجل هداية البشر. والحال أنه قد صار واضحاً وفق الروايات أن حركة النبوة محدَّدةٌ ومعيَّنة، ويكون لها تعريفٌ خاصّ، وفي الأساس لا يمكن مقارنتها بالشهود العرفاني والأذواق والأخبار الصوفية أبداً.

### استنتاجٌ ــــــ

أشَرْنا سابقاً إلى أن القرآن الكريم ـ في ضوء تصريح الروايات ـ قد نزل بلغةٍ خاصة، وأن مسألة لغة القرآن إنما تطرح نفسها إذا كان هناك لفظٌ أو ألفاظ في البين. ويكتسب قوام هذا الدليل قطعيّته بالنظر إلى تصريح الروايات القائل بأن هذا النزول كان من الله سبحانه وتعالى. ومن ناحيةٍ أخرى فإن مسألة التمييز بين القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهَّرة تُشكِّل في حدّ ذاتها دليلاً آخر على النزول اللفظي؛ وذلك لأن ما جاء في السنّة النبويّة كان بدَوْره من عند الله سبحانه وتعالى الذي علّم النبيّ الأكرم| وأحاطه معرفةً بها، ولذلك فإن كلّ ما يصدر عن النبيّ الأكرم، من قولٍ وفعل أو تقرير، إنما هو صادرٌ من منبع الفيض الإلهي. وعليه فلو قال شخص: إن النزول المعنوي كان من عند الله، وأما الإطار اللفظي فكان بجهودٍ من النبيّ الأكرم|، فسوف يتوجَّه إليه هذا السؤال القائل: ما هو الدليل على التمييز بين السنّة والقرآن والأحاديث القُدْسيّة؟ كما أن تقسيم الروايات لآيات القرآن الكريم إلى المُحْكَم والمتشابِه يُشكِّل بدَوْره دليلاً على هذا المدَّعى أيضاً؛ إذ لا يبدو من المنطقيّ أن يقوم النبيّ الأكرم| في البداية بصبّ تلك المعاني في إطارٍ لفظيّ ليُصبح مفهوماً للبشر، ثمّ يعمل في الوقت نفسه مجدَّداً على تقسيم الآيات إلى: مُحْكَمات؛ ومتشابِهات، ثم يحيل الناس مرّةً أخرى إلى نفسه من أجل فهم هذه المُحْكَمات والمتشابِهات. وكذلك فإن تقابل الروايات في تفسير قوله تعالى ﴿**وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ**﴾ مع النزول المعنوي البَحْت يمثِّل بدَوْره دليلاً آخر على إثبات النزول اللفظي والمعنوي أيضاً.

وعلى أيّ حال فإن نظريّة الدكتور سروش تواجه تحدِّياتٍ كثيرة، وهي في حدّ ذاتها من مصاديق الكلام العامّ في مورد نصٍّ إلهيّ مقدَّس. كما أنه لم يدخل في الجزئيات اللفظية والمعنوية للآيات، حتّى يكون قد استوفى البحث من جميع جوانبه وأبعاده، وإنما اكتفى في بيان المسائل بنظرةٍ عامّة وكلِّية فقط.

الهوامش

# اللفظ البشريّ وتاريخيّة الأحكام في القرآن الكريم

## مطالعةٌ نقديّة لآراء شَبِسْتَري

د. أحمد جمالي([[328]](#footnote-12)\*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

### مقدّمةٌ ــــــ

إن القرآن الكريم هو آخر وأكمل الكتب السماوية، والمعجزة الخالدة للنبيّ الأكرم وخاتم الأنبياء|، وكانت آياته المضيئة والمقدّسة منذ نزوله وإلى اليوم مشاعل هدايةٍ للكثير من الناس نحو التوحيد والإيمان بالدين الإسلامي المقدّس.

وقد بدأ رفع الأعلام المخالفة للقرآن، والسعي إلى إطفاء نوره، منذ باكورة ظهور الدين الإسلامي الحنيف. وحيث رأى المشركون في مكّة المكرّمة أن آيات القرآن تحمل القسط الأكبر من التأثير على الناس في اعتناق الإسلام فقد عمدوا إلى الخدش في هذه الآيات بمختلف الأشكال؛ ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنهم كان يصفونها في بعض الموارد بالسحر: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آَيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾ (الأحقاف: 7)، وقالوا في بعض الأحيان: إنها إفكٌ وكذبٌ وافتراءٌ على الله: ﴿**وَقَالُوا مَا هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ مُفْتَرًى**﴾ (سبأ: 43)، وادَّعوا في أحيان أخرى أن النبي قد تعلّم هذه الآيات من شخصٍ آخر: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ (النحل: 103)، وبالتالي فقد ذهبوا تارةً أخرى إلى التعريف بهذه الآيات والقرآن بوصفه من كلام البشر، وأنكروا أن يكون كلام الله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنْ هَذَا إِلاّ قَوْلُ الْبَشَرِ**﴾ (المدّثر: 25).

إن المواجهة مع القرآن والسعي إلى بناء حاجزٍ بين الناس والعمل بآياته من قِبَل أعداء الإسلام أمرٌ طبيعي، وهو أمرٌ كان ولا يزال وسيبقى مستمرّاً؛ بَيْدَ أنه وبمرور الزمن أخذ بعض الأشخاص يظهرون من بين المسلمين أنفسهم، ويعرِّفون عن أنفسهم بوصفهم مؤمنين بالإسلام والقرآن، ومع ذلك يطرحون نظرياتٍ وآراء لا تكون نتيجتها مختلفةً عن نتائج آراء أعداء الإسلام.

لقد عمد محمد مجتهد شبستري ـ في سلسلة مقالاته تحت عنوان «القراءة النبوية للعالم»، وأعماله اللاحقة ـ إلى بيان رأيين بشأن القرآن الكريم، وهما:

1ـ إن القرآن الكريم بألفاظه ومعانيه ليس من عند الله، بل المعاني والألفاظ كلاهما من صنع شخص النبيّ محمد|.

2ـ إن القرآن الكريم ليس كتاب دستورٍ، ولا يوجد فيه أيّ حكمٍ أبديّ، وإن الأحكام الواردة فيه إنما هي لإصلاح مجتمع عصر النبيّ الأكرم|، وإن الكثير من هذه الأحكام لا تتناسب مع عصرنا الراهن، وإن تطبيقها في هذا العصر مستحيلٌ وغير صحيح([[329]](#endnote-317)).

لقد تمّ تدوين هذه المقالة استلهاماً من كلام الشيخ جوادي الآملي، وهي تصبّ في إطار نقد هذين الرأيين المذكورين آنفاً. ولا شَكَّ في أن الأبحاث الدقيقة ونقاط القوّة في هذه المقالة يعود الفضل فيها إلى الشيخ الأستاذ، وإذا كان فيها من ضعفٍ أو نقصٍ فهو من كاتب هذه السطور.

### 1ـ إسناد آيات القرآن إلى النبيّ الأكرم| ــــــ

لقد أرسل الله سبحانه وتعالى على طول التاريخ أنبياء لهداية البشر، وأنزل إلى بعضهم الكتب؛ ليصل الناس، من خلال التمسُّك بتعاليمها والعمل بأحكامها، إلى السعادة والكمال المطلوبين.

إن الإيمان بالكتب السماوية من ضروريات دين الإسلام، بل جميع الشرائع والأديان التوحيدية. وقد تمَّت الإشارة إلى ضرورة ذلك في القرآن الكريم في الكثير من المواضع، ومن ذلك: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ**﴾ (البقرة: 285)([[330]](#endnote-318))، وورد في بعض مواطن القرآن الكريم أن الكفر بالكتب السماوية يُعَدّ من أسباب السقوط في مغبّة الضلال البعيد: ﴿**وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآَخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً**﴾ (النساء: 136).

لقد توصّل مجتهد شبستري، من خلال استدلالاته، إلى أن القرآن ليس من عند الله؛ بل هو بألفاظه ومعانيه كلام النبيّ الأكرم| وأنه من صنع ذهنه. ويدّعي أن النبيّ الأكرم| نفسه لم يكن يدّعي أن القرآن ليس كلامه، أو أنه كلام الله وأنه قد نزل إليه من عند الله بهذه الألفاظ وهذه المعاني، بل قام النبيّ بتعريف القرآن بوصفه كلاماً له.

وفي ما يلي سوف نناقش هذا الرأي من خلال دليلين، والإجابة عنهما:

### أدلّةٌ وشواهد ــــــ

### أـ عدم قابلية الآيات للفهم، وعدم قابلية وجود الله للإثبات ــــــ

لقد سعى مجتهد شبستري ـ في ضوء بعض الأبحاث الجديدة المرتبطة بفلسفة اللغة وعلم اللسانيات والهرمنيوطيقا ـ مراراً وتكراراً، وبعباراتٍ منمّقة متنوّعة ومتعدّدة، إلى إثبات أن ألفاظ ومعاني القرآن لا يمكن أن تكون نازلةً من عند الله؛ لأننا إذا اعتبرنا ألفاظ ومعاني القرآن من عند الله، وأنهما من كلامه، عندها لن تكون آياته قابلةً للفهم والتفسير بالنسبة إلى الناس.

وفي ما يلي ننقل بعض عباراته([[331]](#endnote-319)) في هذا الشأن، على سبيل المثال دون الحَصْر:

1ـ لو قال شخصٌ: إنه تُلْقَى عليه ألفاظ ومفاهيم معيّنة بشكلٍ خاصّ عبر واسطةٍ، مثل: مَلَك الوحي، ثمّ يتلوها بدَوْره على أسماع المخاطَبين، ويُعرِّف عن نفسه بوصفه مجرّد مكبِّرٍ للصوت، ويقول: إني لستُ قائل هذه الكلمات، في مثل هذه الحالة لن تكون هناك في البين ـ كما يقول علماء علم الأصول ـ «دلالةٌ تصديقية»؛ لأن هذا الكلام لن يكون له «متكلِّمٌ» من وجهة نظر المخاطَبين، ولا تُرى أيّ إرادةٍ جدِّية ـ في مصطلح علم الأصول ـ وراء هذه العبارات. إن هذا النوع من العبارات (التي لا يمكن تسميتها عبارات) لا يمكن بحثها أو تفسيرها أو تحليلها، ولا يمكن قراءتها بأيّ نوعٍ من أنواع القراءات([[332]](#endnote-320)).

2ـ إن التأمُّل في أساليب تكلُّم الإنسان والتفاهم بين الناس يثبت أن النبيّ لو كان يُعرِّف عن نفسه بوصفه مكبّر صوتٍ أو مكرفون، ليس له من وظيفة سوى نقل سلسلة من الأصوات المنظومة للمخاطَبين، بعد أن يسمعها ـ على سبيل المثال ـ في أذنه، أو يقرأها عليه مَلَك الوحي (على ما كان يتمّ تصويره من قِبَل بعض المتكلِّمين من المعتزلة مثلاً)، فإن كلامه لن يُفْهَم من قِبَل المخاطَبين أبداً، ولن يكون لهذا الكلام معنىً ومفهوم، ومثل هذا الكلام لم يكن يمكن له أن يكون مبنىً لدعوته وتحاوره التاريخي، ولم يكن بالإمكان أن يكون هناك تحاورٌ أو تفاهم في البين([[333]](#endnote-321)).

3ـ في ضوء معطيات فلسفة اللغة على مدى القرنين الأخيرين يمكن نسبة القرآن (المصحف الشريف) ـ بوصفه نصّاً باللغة العربية قابلاً لفهم الجميع (الأعمّ من المؤمنين وغير المؤمنين) ـ إلى الإنسان (النبيّ الأكرم) فقط، واعتباره كلاماً بشريّاً. إن النسبة (الإسناد الحقيقي) المباشرة ومن دون واسطة لهذا النصّ، بما يتّصف به من خصائص النصّ العربيّ، إلى الله لن يقضي على فهمه من قِبَل الجميع فحَسْب، بل من شأنه أن يجعل أصل «مفهوميّته» مستحيلاً أيضاً([[334]](#endnote-322)).

4ـ من المهمّ جداً الالتفات إلى هذه النقطة الأساسية، وهي أن اللغة البشرية إنما تكتسب دلالتها إذا تمّ استعمالها بواسطة الإنسان في إطارٍ تعاقديّ؛ بحيث لو تمّ سماع ذات هذه الكلمات تصدر من حيوانٍ فإنها لن تشتمل على دلالةٍ. ومن ذلك: لو أن طائر الببغاء قال: «السلام عليكم» ـ مثلاً ـ فلا أحد يعتبر هذا الصوت المسموع كلاماً، ولا يعتبره في الواقع سلاماً؛ إذ لا يمكن تصوُّر أيّ نوعٍ من أنواع الفعل الكلامي في هذا المورد، ولا يترتّب أيّ أثرٍ من قِبَل الناس ـ الذين يرتِّبون الأثر على الكلام ـ على هذا الصوت المسموع أبداً([[335]](#endnote-323)).

5ـ إن القول بأن النبيّ الأكرم| قد حصل على نصّ القرآن بجميع ألفاظه وعباراته ومعانيه ـ أي على تلك الصورة وبذات معنى الكلام في عالم الإنسان ـ من الله مباشرةً أو بواسطة أخرى، ونقله بعينه إلى المخاطَبين، وعليه يكون النبي مجرَّد ناقل لذات كلام الله، أمرٌ غير معقول. ويعود بطلان هذا القول إلى أنه يفترض وجوداً خارجياً لما لا يكون قابلاً للتحقُّق، ولا يكون قابلاً للفهم، إلاّ في عالم الأذهان البشرية، كما أشَرْنا([[336]](#endnote-324)).

6ـ هنا ينفتح باب هذا المُدَّعى الهامّ، وهو: حيث إن نصّ القرآن مصداقٌ للغة الإنسانية يجب أن يكون قد وُجد بواسطة متكلِّم يكون بحَسَب القاعدة قابلاً للتجربة من قِبَل الجميع (الإنسان)، وليس مباشرةً بواسطة الله أو مَلَك الوحي، الذي لا يكون قابلاً للتجربة من قِبَل الجميع([[337]](#endnote-325)).

7ـ لقد أصرَرْتُ في مقالات «القراءة النبوية للعالم» على هذا المُدَّعى، القائل بأن الفهم والتفسير العامّ والجماعي (الذهني) لنصّ وكلام القرآن إنما يتحقَّق إذا كان ذلك النصّ والكلام، مثل جميع النصوص والكلمات المنطوقة الأخرى، كائناً متحقّقاً في العالم الذهني، واعتبرناه صادراً عن الإنسان وكلام الإنسان. إن نصّ القرآن من جنس اللغة البشرية، وإن اللغة البشرية بناءً على تجربتنا إنما تظهر ويكون لها معنىً ومفهوم في البيئة التاريخية والاجتماعية المشتركة والذهنية للبشر. لو افترضنا حدوث معجزةٍ، وظهر نصّ مؤلّف من الألفاظ والعبارات العربية، أو أيّ لغةٍ أخرى، لن يكون ذلك النصّ قابلاً للفهم والتفسير بشكلٍ ذهني([[338]](#endnote-326)).

ثم عمد مجتهد شبستري بعد ذلك إلى مواصلة جهوده من أجل نفي استناد القرآن إلى الله، فذكر دليلاً آخر، وهو عدم قابلية وجود الله للإثبات؛ إذ يقول: لقد أثبتت الأبحاث الفلسفية الدقيقة في العصر الراهن أننا نحن البشر لا نستطيع أن نثبت وجود الله بالدليل (على الرغم من اعتقاد المؤمنين بوجود الله، وهو إيمانٌ معقول). وحيث لا نستطيع إثبات وجود الله بدليلٍ لا نستطيع أن ندَّعي أن الله قد تحدَّث في زمانٍ ومكانٍ معيَّن إلى إنسانٍ بعينه (محمد|) بألفاظ وعبارات نصّ القرآن (تحقق ظاهرة الوحي). لا يمكن الإخبار عن الله ـ الذي لم يثبت وجوده ـ بهذا الشكل، والقول بأنه قد تكلَّم([[339]](#endnote-327)).

### ردٌّ ونقد ــــــ

على الرغم من أن مجتهد شبستري قد كرّر عدم قابلية فهم القرآن في حالة إسناده إلى الله، ولكنه لم يتمكّن من ذكر دليلٍ واحد معتبر ومقبول على إثبات ذلك. إنه يدّعي قائلاً: حيث عمد الناس إلى إيجاد اللغة من أجل تلبية احتياجاتهم في الحياة على مستوى العالم الذهني إذن يستحيل تحقُّق الكلام من قِبَل شخصٍ أو كائن غير الإنسان، وإذا كُتب التحقُّق لمثل هذا الكلام فإنه لن يكون قابلاً للفهم من قِبَل الناس.

في البداية علينا أن نعلم أن الناس لم يصنعوا اللغة اعتماداً على مجرّد قدراتهم الذاتية، بل إن القدرة على التكلُّم من أكبر النِّعَم التي أنعم الله بها على الناس، حيث ألهم الإنسان طريقة التعبير عن مكنوناتهم بواسطة الكلام؛ كما أشار القرآن الكريم بعد بيان أصل خلق الإنسان إلى تعليم الإنسان كيفية استعمال اللغة والكلام بوصفه من النِّعَم الإلهية العظمى: ﴿**خَلَقَ الإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ (الرحمن: 3 ـ 4). وعلى هذا الأساس، فإن أصل وبداية نشأة اللغة كان أمراً إلهياً، وإن اللغة قد ظهرت إلى الوجود بتعليمٍ من الله سبحانه وتعالى، وقبل أن تستند إلى الإنسان هي مستندةٌ إلى الله، وإلاّ فإنه لولا تعليم الله لكان الإنسان مثل سائر الحيوانات، ولما استطاع أن يتكلَّم مع الآخرين.

وأما الأمر الذي يحظى بغاية الأهمّية فهو أن كلّ مَنْ يريد توظيف اللغة واستعمالها يجب أن يتوفَّر على شرطين فقط، بحيث لا يحتاج معهما إلى أيّ شرطٍ آخر، سوى إيصال الكلام إلى المخاطَب:

**الشرط الأوّل**: أن يكون الشخص عالماً بتلك اللغة، ويعرف العقود القائمة بين الألفاظ والمعاني.

**الشرط الثاني**: أن تكون لديه إرادةٌ، ويمكنه أن يريد استعمال ألفاظٍ للدلالة على المعاني المنشودة له.

وبعد تحقُّق هذين الشرطين لا يبقى أمام الشخص سوى صياغة الكلام، وإيصال كلامه إلى مخاطَبه، ولو بواسطةٍ، وفي مثل هذه الحالة سوف يفهم المخاطَب معاني تلك الألفاظ، ولا يحتاج في فهم تلك المعاني إلى أيّ شرطٍ آخر.

وعليه، ليس هناك أيّ دليلٍ يثبت أن المتكلِّم يجب أن يكون إنساناً حَتْماً، وأن كلام الكائنات الشاعرة الأخرى لن يكون مفهوماً للناس.

وكذلك لكي ندرك مفهوم كلام شخصٍ لا حاجة إلى أن يكون المتكلِّم مشاركاً في إيجاد تلك اللغة، وإلاّ لم يتمكّن أيّ واحدٍ منا من فهم كلام الآخر؛ لأن اللغة العربية كانت موجودةً قبل ولادتنا، ولم يكن لنا أيّ مشاركةٍ في إيجادها، وكذلك لو أن الشخص الفارسي تعلَّم اللغة العربية يجب أن لا يكون كلامه مفهوماً بالنسبة إلى العرب. في حين أن كلا هذين الفرضيتين باطلةٌ بداهةً، وفي كلا الموردين يفهم المخاطَب كلام المتكلِّم بوضوحٍ.

وكذلك لكي نفهم كلام شخصٍ لا يجب بالضرورة أن يعمد المخاطَب إلى سماع كلام المتكلِّم مباشرةً، ومن دون واسطةٍ، بل لو أن شخصاً ألقى رسالةً شفهية إلى شخصٍ، وطلب منه أن يوصلها إلى مخاطَبه، فإن المخاطَب بمجرّد وصول الكلام إليه سوف يُدرك مفهومها، بل ليس من اللازم للمخاطَب في مثل هذه الحالة أن يعتبر المتكلِّم مثل ذلك الشخص الوسيط.

إن جميع هذه المطالب من الأمور الواضحة والوجدانية، ولا يمكن لأحدٍ أن ينكرها دون الاعتماد على أيّ دليلٍ أو برهانٍ.

وبالنظر إلى ما تقدَّم، يمكن لله سبحانه وتعالى أن يكون هو قائل كلامه للناس، وأن يكون كلامه مفهوماً من قِبَل الناس بوضوحٍ؛ لأن الله تعالى مدركٌ لجميع الألفاظ واللغات ومعانيها؛ لأنه عالم بكلّ شيء، وإن علمه يشمل جميع الأشياء: ﴿**إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (الأنفال: 75)([[340]](#endnote-328))، كما أن الله بحيث لا يريد شيئاً إلاّ ويتحقَّق فوراً: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (يس: 82). وعلى هذا الأساس فإن الله تعالى قد أوجد كلّ كلام يريده، وإنه يوصل كلامه إلى مخاطَبيه مباشرةً أو بواسطةٍ، وسوف يشتمل هذا الكلام على مفهومٍ بالنسبة إلى مخاطَبيه. ومن البديهيّ أن الله سبحانه وتعالى لا يحتاج في تكلُّمه إلى فمٍ وحنجرة؛ إذ بإمكانه أن يوجد كلامه ويوصله إلى مخاطَبيه بصُوَرٍ أخرى أيضاً.

إن الالتفات والتدبّر في القدرة الإلهية المطلقة يكشف بدَوْره عن خطأ وعدم صوابية ما يدَّعيه مجتهد شبستري؛ لأن القدرة على التفهيم والتفاهم المودعة لدى الإنسان من طريق الحوار هي قطعاً نعمةٌ إلهية أنعم بها الله على الإنسان، وعليه كيف يمكن القول بأن الذي أعطى الإنسان القدرة على الفهم يعجز عن الارتباط والتواصل مع الإنسان، وإيصال مراده إليه من طريق الكلام؟!([[341]](#endnote-329)).

**قد يُقال**: كيف يمكن لمخاطَب النبيّ الأكرم| أن يعلم أن الله سبحانه وتعالى قد تكلَّم مع النبيّ| حقاً، وأن النبيّ الأكرم كان صادقاً في مدّعاه؛ إذ إنهم لم يشهدوا تحاور الله مع النبيّ الأكرم، ولم يسمعوا كلام الله؟!

**ونقول**: لقد أجاب الأنبياء أنفسهم والكتب السماوية عن هذا السؤال، وقد ذكر علماء الإسلام على مدى القرون المتعاقبة الماضية هذا الجواب بدَوْرهم، وهو أن الأنبياء^ كانوا يجترحون المعاجز، بإقدارٍ من الله تعالى؛ من أجل إثبات صدق مدَّعياتهم، وهي أمورٌ كان يعجز الناس العاديون عن الإتيان بمثلها. وإن هذه المعاجز هي الدليل على صدق نبوءاتهم وسائر كلماتهم. وقد كان لخاتم الأنبياء| بدَوْره الكثير من المعجزات، وعلى رأسها القرآن الكريم نفسه.

وأما بشأن الادّعاء الأخير لمجتهد شبستري، القائل بأن وجود الله غير قابل للإثبات بدليلٍ، فيجب القول في الجواب عنه: **أوّلاً**: إنه لا حاجة إلى إثبات الله بالدليل؛ إذ يكفي أن يكون مخاطَب النبيّ الأكرم| مؤمناً بوجود الله لإثبات تكلُّمه. **وثانياً**: إن وجود الله قابلٌ للإثبات بالكثير من الأدلّة. وقد أثبت المتكلِّمون والحكماء المسلمون وغيرهم في كتبهم وجود الله بالأدلّة والبراهين، وأجابوا عن الإشكالات والشبهات في هذا الشأن. ويمكن الإشارة، على سبيل المثال، إلى كتاب (شرح براهين إثبات وجود الله)([[342]](#endnote-330)) لمؤلِّفه: الشيخ جوادي الآملي. فإذا كان هناك مَنْ لا يمتلك القدرة على استيعاب وفهم هذه البراهين، أو كان لا يريد التسليم بها؛ لغاياتٍ أخرى، فإن هذا لا يُشكِّل دليلاً على عدم صوابيّتها.

### ب ـ مفاد النصّ القرآني ــــــ

يقول مجتهد شبستري: يتّضح من نصّ القرآن الكريم أن مضمون هذا الكتاب عبارةٌ عن كلام النبيّ الأكرم|، وليس كلام الله؛ وإن النبيّ نفسه كان يعتبر القرآن الكريم كلاماً له.

وإليك في ما يلي بعض كلمات مجتهد شبستري في هذا الشأن:

1ـ يتّضح من قراءة نصّ القرآن بوصفه شاهداً تاريخياً أن مدّعى ذلك الإنسان ـ الذي يتمّ الحديث في هذا النصّ عن نبوّته ـ هو أن الكلام الذي يلقيه على شكل آيات يتلوها على الناس، ويدعوهم إلى قبول دعوته، وإنْ كان كلامه، ولكنْ له منشأٌ إلهيّ. إن هذا النبيّ لم يكن يقول: إن هذا النصّ ليس كلامي.... إن كل مَنْ يقرأ القرآن بوصفه نصّاً تاريخياً يُدرك بوضوحٍ أنه كان هناك حوارٌ جادّ بين النبيّ الأكبر وبين قومه، وكان هذا الحوار قابلاً للفهم من قِبَل الطرفين بمختلف الأساليب. كان النبيّ على مدى ثلاثة وعشرين سنة يؤكِّد على ادّعائه النبوّة في أوضاع مختلفة، ويكرِّر دعوته إلى الإيمان بالله الواحد (التوحيد) على الناس في الحجاز ـ الأعمّ من المشركين واليهود والنصارى وغيرهم ـ، ويحتجّ عليهم من خلال آيات القرآن الكريم بأشكال متنوّعة، وكان يواصل هذا النوع من الأنشطة بعَزْمٍ راسخ وجُهْدٍ لا يلين. لقد تم في هذه الآيات والاحتجاجات استعمال وتوظيف مختلف أنواع وأساليب الدعوة، من الاهتمام بأحداث الطبيعة والتاريخ، وبيان مصائر الأمم والأنبياء السابقين، وبيان مصير الإنسان، إلى بيان أنواع الحِكَم والسلوكيات الأخلاقية الخاصّة، وأنواع الإنذار والبشارة، وذكر الأمثال والصُّوَر والتشبيهات المتنوّعة، وما إلى ذلك. ومن خلال اعتناق الناس لهذه الدعوة، والعمل بأوامرها ونواهيها، حدثَتْ في الواقعية العينية والخارجية للحياة الفردية والاجتماعية لسكّان الحجاز الكثير من التحوُّلات (إلى الحدّ الذي أدّى هذا التيار إلى ظهور حضارةٍ وثقافة). بالنظر إلى هذه الحقائق التاريخية يطرح هذا التساؤل نفسه: هل يمكن تصوُّر أن جميع هذه الحقائق كانت تنشأ من كلامٍ يتلوه إنسانٌ، ولكنه لم يكن يعتبر ما يتلوه كلاماً له، ولا ينسب ألفاظ ومعاني تلك الكلمات إلى نفسه؟ وبعبارةٍ أخرى: يجب أن نتساءل ونقول: هل يمكن لهذا الكلام (إذا صحّ أن نسمِّيه كلاماً، وهو ما لا يمكن أن يصحّ) في الأساس أن يتمّ فهمه من قِبَل المخاطَبين، ليكون هناك موافقٌ ومخالفٌ له أو مؤمنٌ وكافرٌ به، ناهيك عن أن يكون منشأً للكثير من الجهود والتحوُّلات الثقافية والاجتماعية العظيمة والحضارة والثقافة؟! إن التأمّل في أساليب كلام الإنسان والتفاهم بين الناس يثبت أن النبيّ الأكرم| لو كان يعتبر نفسه مكبّر صوتٍ أو قناةً صوتيةً لم يكن لكلامه أن يُفْهَم من قِبَل المخاطَبين أصلاً، ولم يكن لينطوي على معنى ومفهومٍ بالنسبة إليهم، ولم يكن بمقدور هذا الكلام أن يكون مبنى لدعوته والحوار التاريخي المنبثق عنه، ولم يكن بالإمكان إيجاد حوارٍ وتفاهم أصلاً.... لقد تمّ التصريح بهذه المسألة في موارد متعدِّدة من القرآن الكريم على أنه بـ «لسانٍ عربيّ مبين» أو «بلسان قومه»، فهل يمكن القبول بأن النبيّ الأكرم| كان يريد من الناس أن يؤمنوا تعبُّداً باعتبار عربية ما لا يرَوْنه عربياً، وأن يفهموا تعبُّداً ما لا يستطيعون فهمه؟! وهل يمكن القبول بأن دعوته كانت على هذا الحجم من عدم المعقولية؟! وهل يمكن تجاهل التعبيرات المتعدِّدة الأخرى الواردة في نصّ القرآن الكريم، والتي تعرِّف آياته بوصفها مفهومةً وقابلةً للوصول والتعقُّل والتدبُّر بالنسبة إلى المخاطَبين؟! ورد التعبير في القرآن الكريم بجملة: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآَنَ**﴾ (النساء: 82)([[343]](#endnote-331))، وقد ورد وصف القرآن في القرآن الكريم بصفات وخصائص من قبيل: الشفاء، والهداية، والبصيرة، والموعظة، والبرهان، والبيّنة، والآية الواضحة، وما إلى ذلك. فكيف يمكن بيان هذه الأوصاف والخصائص لنصٍّ يقوم في أصل دلالته على التعبُّد؟ وهل كانت الجهود الواسعة المبذولة بعد رحيل النبيّ الأكرم| من أجل فهم وتفسير القرآن، من قِبَل علماء الإسلام (لأنهم كانوا يعتبرونه قابلاً للفهم والنقاش والتفسير)، كلها لَغْواً وباطلاً؟! وهل نحن حيث نعمل الآن على بحث وفهم وتفسير القرآن نقوم بعملٍ لَغْوٍ وباطلٍ؟! وبالإضافة إلى ذلك كلّه، فقد ورد التحدّي في القرآن بأن يأتي الآخرون بمثل هذه الآيات السماوية، فلو كان النبيّ الأكرم| قناةً صوتيةً لنقل هذه الكلمات، حيث يكون فهمه مجرَّد مسألة تعبُّدية وإيمانية، كيف كان يمكن أن يكون هناك معنىً لمثل هذا التحدّي؟

والشاهد التاريخي ـ القرآني الآخر أنه ورد وصف النبيّ الأكرم| في القرآن بأوصاف من قبيل: الداعي إلى الله ببصيرةٍ، والمبشِّر بالحياة الأخروية والرحمة الإلهية، والمحذِّر من العذاب الإلهي (المنذر)، والهادي إلى الصراط المستقيم، والذي يعلِّم الكتاب والحكمة، والحكم بين الناس في اختلافاتهم، والذي يضع عنهم الأغلال والقيود التي ترسف بها أرواحهم، والممهِّد لسبيل القيام بالقسط، وما إلى ذلك، فكيف يمكن نسبة كلّ هذه الصفات إلى شخصٍ لم يكن سوى قناةٍ لنقل الأصوات، والتي ترصد له كلّ هذه الأدوار المصيرية في حياة الناس؟! ألا يأتي وصف النبيّ الأكرم| بكلّ هذه الصفات، وإعطائه كلّ هذه الأدوار، في الدرجة الأولى بسبب تلاوته للقرآن على الناس، وإدخال معانيه ومفاهيمه وآرائه التي يشتمل عليها إلى الحياة الفردية والاجتماعية لتلك الأمّة؟! فلو لم يكن القرآن كلام النبيّ، ولم تكن للنبيّ من مهمّةٍ سوى الوساطة في نقل سلسلةٍ من العبارات إليهم، كيف أمكن نسبة كلّ هذه الأدوار المصيرية والحاسمة إلى النبيّ|؟!

يُضاف إلى ذلك أنه جاء في الكثير من آيات القرآن الكريم أن النبي الأكرم مبعوثٌ. والبعث من الانبعاث. إن النبيّ الأكرم| بشهادة القرآن التاريخية، وشهادة تاريخ حياته على مدى ثلاث وعشرين سنة من عمر بعثته ورسالته، كان مبعوثاً ورسولاً واسع الحركة والنشاط بكلّ وجوده، وكان ساعياً لا يعرف الكَلَل والمَلَل، ويتمتع بإرادةٍ لا تلين، وطاقةٍ زاخرة لا تنضب. وإن نبوّته عين بعثته وانبعاثه. فإذا كان مدَّعاه في هذا الباب لا يعدو أن يكون مجرَّد قناةٍ لنقل الأصوات فإن هذا الأمر لا يتناسب مع الانبعاث أبداً. فالمذياع ومكبِّر الصوت لا يُعَدّ انبعاثاً.

الشاهد التاريخي الآخر من القرآن هو أن المخالفين للنبيّ الأكرم| وأعداءه قد وصفوه بالساحر، والشاعر، والكاهن، وما إلى ذلك. إن هذه الصفات كانت تنسب إليه أثناء قراءته للقرآن على المخاطَبين؛ حيث يأسرهم أسلوبه ويتأثَّرون به، ويؤدّي بهم إلى اعتناق دعوته وإيمانهم به. إن وصفهم النبيّ بالساحر والشاعر والكاهن يأتي من باب أن أمثال هؤلاء الأشخاص يؤثِّرون بأفعالهم وسلوكيّاتهم على الآخرين، وقد كان النبيّ بدَوْره يؤثِّر على الآخرين أيضاً. وعليه، لو كانت قراءة القرآن تعني مجرّد نقل الأصوات المسموعة إلى المخاطَبين لم يكن من المفهوم أو المقبول وصف النبيّ بأنه واحدٌ من هؤلاء الأشخاص (من أمثال: الساحر أو الكاهن أو الشاعر)؛ لأن هؤلاء إنما كانوا يتّصفون بهذه الصفات بسبب الأفعال التي تصدر عنهم وتُنسب إليهم، مهما قال هؤلاء بأنهم يرتبطون بقوىً غيبية. لو لم تكن قراءة القرآن كلام النبيّ، ولو لم يكن الكلام المؤثِّر في المخاطَبين كلامه وسلوكه، لما صحّ القول له: «أنت كاهنٌ، أو ساحرٌ، أو شاعرٌ».

لو تتبَّعنا هذه الموارد في القرآن الكريم على ذات هذه الوتيرة والسياق، وعمدنا إلى توسيع دائرة فهرسة الشواهد الموجودة فيه، فسوف نحصل على الكثير من النقاط البديعة. إن جميع هذه الشواهد تثبت أن النبيّ الأكرم| لم يكن يذهب إلى هذا الادّعاء القائل بأن آيات القرآن الكريم على ما هي موجودةٌ حالياً في المصحف الشريف قد وصلَتْ إليه بلفظها ومعناها من قِبَل الله سبحانه وتعالى، وأنه كان يقوم بمجرّد نقلها إلى الناس وقراءتها عليهم. بل كانت الألفاظ والمعاني كلاهما من عنده([[344]](#endnote-332)).

2ـ لا نمتلك دليلاً تاريخياً معتبراً في صلب الدين بحيث يثبت بشكلٍ موثوق أن النبيّ الأكرم| ـ الذي يُنسب إليه نصّ القرآن ـ كان ينفي أن يكون النصّ والكلام القرآني منسوباً إليه. إن هذا الدليل ليس معدوماً فحَسْب، بل هناك في القرآن شواهد بارزة تثبت أن النبيّ ومخاطَبيه كانوا يعتبرون الكلام القرآني كلاماً للنبيّ محمد|، غاية ما هنالك أن النبيّ كان يقول: إني أقول هذه الكلمات بإمدادٍ من الله، في حين أن المنكرين لنبوّته كانوا يقولون: إن هذه الكلمات ما هي إلاّ نتاج أو اقتباساتٌ أو أوهامٌ بشرية([[345]](#endnote-333)).

إن شبستري لا يكتفي بنسبة هذه المسألة ـ القائلة بأن القرآن الكريم كلام النبي| ـ إلى مخاطَبي النبيّ الأكرم| والمفسِّرين الأوائل فقط، بل نسبه إلى بعض المفسِّرين المعاصرين أيضاً، وذلك على أساس فهمٍ خاطئ وادّعاءٍ عجيب، حيث قال: إن هذا هو رأي العلاّمة الطباطبائي& أيضاً، وقال بعد نقل كلام العلاّمة: كما نرى فإن العلاّمة الطباطبائي يُصرِّح بأن القرآن الموجود بين أيدينا كلامٌ بشريّ، وقائله هو النبيّ، وإنْ كان منشؤه التعليمي هو الله([[346]](#endnote-334)).

### مطالعاتٌ تحقيقيّة ــــــ

لو قرأ شخصٌ آيات القرآن وتدبَّر فيها، سوف يدرك الحجم الكبير من الآيات القرآنيّة التي تدلّ بوضوحٍ على أن ألفاظ القرآن الكريم، مثل معانيه، بأجمعها قد نزلت من عند الله، وأن النبيّ الأكرم| كان واسطةً في إيصالها إلى الناس، وأنه لم يُضِفْ إليها شيئاً من عنده. وإن عدد هذه الآيات من الكثرة، ودلالتها من الوضوح، بحيث لا يبقي معها أيّ مجالٍ لاحتمال الخلاف أبداً.

هناك آياتٌ متعدّدة تقول: إن الله سبحانه وتعالى قد أنزل الكتاب على النبيّ الأكرم|، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آَيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ**﴾ (ص: 29)([[347]](#endnote-335)). يقول مجتهد شبستري: إن الكتاب في هذا النوع من الموارد لا يعني القرآن الكريم، وإن معنى نزول الكتاب على النبيّ الأكرم| في القرآن يعني الانكشاف المستمرّ لـ «العالم الوحياني» بالنسبة إلى النبيّ الأكرم، حيث خاض في ذلك العالم تجربة اعتبار جميع الكائنات بوصفها كلمات الله اللامتناهية (آيات الله)، وكان الوجود ماثلاً أمام عينه الباطنية على شكل كتابٍ مفتوح، وإنه كان يقرأ هذا الكتاب. وإن كلمة «الكتاب» وعبارة «إنزال الكتاب» في القرآن لا تحمل أيّ إشارةٍ إلى هذا المصحف الشريف الموجود بين أيدينا والمجموع بين الدفتين بعد نزول جميع آياته، ويُسمَّى بـ «القرآن»([[348]](#endnote-336)).

بَيْدَ أن هذا الكلام غير صحيحٍ؛ إذ ورد التصريح في بعض الآيات بأن الكتاب الذي نزل من قِبَل الله سبحانه وتعالى على قلب النبيّ قد نزل بلغةٍ عربية: ﴿**تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* كِتَابٌ فُصِّلَتْ آَيَاتُهُ قُرْآَناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾ (فصّلت: 2 ـ 3). ومن الواضح أن كتاب القرآن العربيّ هو وصفٌ لهذا المصحف الشريف الموجود في متناول أيدي الناس، وليس كائنات الوجود. كما ورد التصريح في آياتٍ أخرى بأن الله سبحانه وتعالى قد أنزل القرآن بلسانٍ عربيّ مبين، كما في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآَناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً**﴾ (طه: 113)، بل قال أيضاً بأننا لو أنزلنا القرآن بلغةٍ أعجمية لما سلم هذا القرآن من إشكال المشركين: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآَناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلاَ فُصِّلَتْ آَيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ**﴾ (فصّلت: 44)، وفي سورة يوسف×، بعد بيان قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ آَيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ \* إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآَناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (يوسف: 1 ـ 2)، أضاف قائلاً: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآَنَ**﴾ (يوسف: 3).

إن كلمة «هذا» في هذه الآية ونظائرها شبيهةٌ بهذه الكلمة الواردة في حديث الغدير؛ إذ رُوي عن النبيّ الأكرم| أنه قال: «مَنْ كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه». إن عبارة «هذا عليّ» إنما تأتي لكي يفهم المخاطَب أن مراد النبيّ هو الإمام عليّ×، الواقف أمامهم ويرَوْنه بأعينهم؛ كي لا يبقى عندهم أيّ مجال للشكّ والشبهة، فيقول أحدهم: إن النبيّ الأكرم كان يريد بذلك شخصاً آخر غير الإمام عليّ×. إن استعمال اسم الإشارة «هذا» في هذه الآية والآيات الأخرى([[349]](#endnote-337)) إنما كان لبيان هذه المسألة، وهي أن هذا القرآن الموجود بين أيدي الناس، والذي يشتمل على الألفاظ العربية، قد نزل من عند الله سبحانه وتعالى؛ كي لا يشكّ أحدٌ في نزول القرآن من عند الله عزَّ وجلَّ.

ولا يخفى بطبيعة الحال أن البُعْد الأصلي والمقام الحقيقي للقرآن الكريم هو الوجود المجرّد الذي نزل على شكل ألفاظ عربية، وليس غير ذلك، وهو ذات الحقيقة المجرّدة التي تحوّلت بعد التجلّي والنزول على شكل قرآن في متناول أيدي الناس وبألفاظ عربية. وهو ما يظهر بوضوحٍ من خلال الكثير من الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ \* إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآَناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ \* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: 2 ـ 4). وفي الحقيقة إن القرآن الكريم مرساةٌ مدلاة، وليس حبلاً مُلْقى؛ ولذلك يمكن للإنسان أن يتمسَّك بهذه المرساة، ويصعد بها إلى العالم الأعلى؛ ليقترب بذلك من حقيقة القرآن. بَيْدَ أننا في هذه المقالة لسنا بوارد البحث بشأن الحقيقة المجرّدة للقرآن الكريم، وإنما نحن نبحث في مقام تنزُّل القرآن باللغة العربية.

إن مجتهد شبستري، بعد بيان تفسيره الخاصّ لـ «الكتاب» و«إنزال الكتاب»، تحدّث في معرض الجواب عن السؤال القائل: على مَنْ نزل الكتاب؟ قائلاً: إن الكتاب قد نزل على النبيّ الأكرم، ولم ينزل على مخاطَبيه([[350]](#endnote-338)). بَيْدَ أن الذي نزل في ضوء آيات القرآن بلا واسطةٍ على النبيّ الأكرم| قد نزل على الناس بالواسطة أيضاً، قال تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: 44). وهذا يثبت أن المراد من الشيء الذي نزل على النبيّ الأكرم| هو هذه الألفاظ المشتملة على المعاني، والتي نزلت إلى الناس أيضاً.

ومن الجدير بالذكر أن مجتهد شبستري؛ لكي يعمل على مواءمة رؤيته مع آيات القرآن الكريم، عمد مضطرّاً إلى تغيير معاني وألفاظ وعبارات القرآن الكريم، وقام بتفسيرها على خلاف النصّ الصريح للقرآن الكريم، فسقط في مغبّة التحريف المعنوي والتفسير بالرأي. فإنه كما فسَّر كلماتٍ من قبيل: «الكتاب» و«الإنزال» و«الآيات» بشكلٍ خاطئ، كذلك فسَّر كلمة «الوحي» بشكلٍ مخالف لدلالة آيات القرآن، وبما ينسجم مع رؤيته، واعتبرها منشأً للقرآن فقط، وليس ذات القرآن. وقال في ذلك:

1ـ عندما قبل النبيّ بأن الكلام كلامه فقد قبل بأن المعاني والألفاظ منسوبةٌ إليه أيضاً، وأنه متكلِّمٌ ومتصف بصفة التكلُّم. بَيْدَ أن دعواه لم تكن بأنه هو الذي اتَّخذ قراراً بالتكلُّم بنفسه. بل كانت تجربته تقوم على أنه قد تمّ اجتباؤه واصطفاؤه من قِبَل الله سبحانه وتعالى، وأنه قد بُعث إلى الناس، وأنه كان يحصل على إمداد غيبيّ عبَّر عنه بـ «الوحي»، وأنه قد تمكَّن من هذا التكلُّم بفضل ذلك الإمداد، بمعنى التكلُّم بعباراتٍ ذات معنى ومفهوم([[351]](#endnote-339)).

2ـ لقد قامت دعوى النبيّ على أنه إنسانٌ خاصّ، وأن الله قد اجتباه بناءً على تجربته، وبعثه وجعله قادراً من طريق الوحي على التكلُّم بهذه الكلمات (تلاوة القرآن). يتّضح من مجموع آيات القرآن أن النبيّ كان يدّعي أن ما كان يتلوه إنما هو حصيلة الوحي؛ بمعنى أنه أصبح قادراً على مثل هذا الكلام بتأثيرٍ من الوحي([[352]](#endnote-340)).

3ـ وبطبيعة الحال، حيث يكون نبيّاً فإنه يحمل ادّعاءً كبيراً، وهو أنه يؤدّي جميع تلك الكلمات والآيات في ضوء الإمداد الإلهيّ الخاص، والذي يُسمِّيه بـ «الوحي». إنه يقول: لولا الوحي لما كان قادراً على التكلُّم بكلامٍ من سنخ القرآن، ولم يكن بمقدوره أن يخوض تلك التجارب التي انعكست في هذا النصّ، وإنه يبيِّنها كما جاءت في القرآن([[353]](#endnote-341)).

بَيْدَ أنه يبدو من الآية 3 من سورة يوسف بوضوحٍ أن هذا القرآن والمصحف الموجود حالياً بين أيدي الناس هو الذي أوحي إلى النبيّ الأكرم|، وقد ورد في آيات أخرى صراحةً اعتبار ذات هذه الآيات القرآنية وَحْياً، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآَنُ لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ**﴾ (الأنعام: 19)، وقوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآَناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا**﴾ (الشورى: 7)، بل وقد ورد في بعض الآيات بيان أن أحد أهداف إرسال النبيّ الأكرم| هو أن يتلو على الناس ما أُنزل إليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ**﴾ (الرعد: 30). ومن الواضح أن الوحي الذي كان باللغة العربية، ويمكن للناس قراءته، هو هذه الآيات الموجودة في القرآن الكريم، وليس الإمداد الإلهيّ الذي يكون منشأ لها.

ومن بين الآيات الأخرى التي تدلّ على أن القرآن الكريم كلام الله سبحانه وتعالى، وليس كلام النبيّ الأكرم|، هي الآيات التي يتحدَّث فيها الله عزَّ وجلَّ إلى الناس مباشرةً، ويعتبرهم عباده، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿**يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ**﴾ (العنكبوت: 56). ومن الواضح أن الناس عباد الله، وليسوا عباداً للنبيّ الأكرم|. ومثل هذه الآيات لا يمكن أن تكون كلام النبيّ، وإنما هي كلماتُ الله سبحانه وتعالى.

وكذلك في الكثير من الآيات الأخرى ورد استعمال الله سبحانه وتعالى ضمير المتكلِّم لبيان أفعاله. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: قوله تعالى: ﴿**نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلاَ تُصَدِّقُونَ**﴾ (الواقعة: 57)، وقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ**﴾ (الحديد: 25). إن هذه الآيات ـ وهي كثيرةٌ جدّاً ـ تدلّ بوضوحٍ على أن قائلها هو الله سبحانه وتعالى، وليس النبيّ الأكرم؛ لأن هذه الأفعال لا تقبل الاستناد إلى النبيّ|.

ومن الآيات الأخرى التي تدلّ على أن هذا القرآن هو كلام الله تعالى الآياتُ التي تعرِّف جبرائيل× بالواسطة لإيصال آيات القرآن الكريم إلى النبيّ الأكرم|، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (البقرة: 97)، وقوله: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ \* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: 193 ـ 195).

وقال العلاّمة الطباطبائي& في تفسير هذه الآيات: إن الضمير في «به» يعود إلى القرآن المؤلَّف من ألفاظ ذات معانٍ حقّة؛ إذ صرَّح بأن ألفاظ القرآن ـ مثل المعاني ـ قد نزلت من عند الله سبحانه وتعالى؛ حيث قال: «والضمير في «نزل به» للقرآن بما أنه كلامٌ مؤلّف من ألفاظٍ لها معانيها الحقّة؛ فإن ألفاظ القرآن نازلةٌ من عنده تعالى، كما أن معانيها نازلةٌ من عنده»([[354]](#endnote-342)).

وقد ذهب الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن الذين يقولون: إن معاني القرآن وحدها من عند الله، وأما الألفاظ فهي من صنع النبيّ الأكرم، لا يُعْنَى بقولهم؛ فهو قولٌ سخيف، وأما القول بأن ألفاظ القرآن ومعانيه كلَيْهما من صنع النبيّ الأكرم| فهو أسخف من سابقه. وإليك نصّ عبارته في هذا الشأن: «لا يُعْبَأ بقول مَنْ قال: إن الذي نزل به الروح الأمين إنما هو معاني القرآن الكريم، ثمّ النبيّ| كان يعبِّر عنها بما يطابقها ويحكيها من الألفاظ بلسانٍ عربي. وأسخف منه قول مَنْ قال: إن القرآن بلفظه ومعناه من منشآت النبيّ|، ألقَتْه مرتبةٌ من نفسه الشريفة تسمّى الروح الأمين إلى مرتبةٍ منها تسمّى القلب»([[355]](#endnote-343)).

وبطبيعة الحال فإن العلاّمة الطباطبائي& قد أكَّد في أعماله وآثاره ـ ولا سيَّما منها تفسيره الضخم (الميزان) ـ مراراً وتكراراً على أن ألفاظ القرآن الكريم هي مثل معانيه من كلام الله، وأنها نزلت على النبيّ الأكرم| من عند الله. وعليه كيف أمكن لمجتهد شبستري أن ينسب إليه أنه قال: «إن القرآن الذي بين أيدينا كلام إنساني، وقائله هو النبيّ الأكرم نفسه»؟!.

كما أن نسبة مثل هذا القول إلى المخاطَبين المعاصرين للنبيّ الأكرم| لا تصحّ أيضاً؛ لأن جميع الشواهد التاريخية وغير التاريخية تثبت أن تعامل أهل الحجاز في ذلك العصر كان يقوم على أن هناك شخصاً قد ادّعى النبوّة، وأنه يتلو آياتٍ على أنها من القرآن، ويدّعي أن هذا القرآن هو كلام الله، وأنه ليس سوى مأمورٍ بإيصال هذه الكلمات إلى الناس وتوضيحها وتفسيرها لهم، وقد كان هذا الأمر معلوماً بالبداهة، حتى بالنسبة إلى الكفّار والمشركين في ذلك العصر، ولذلك فإنهم كانوا يعترضون في بعض الأحيان، ويقولون: لماذا لم ينزل القرآن على أحد رجلين عظيمين من مكّة أو الطائف، وقد ذكر القرآن ذلك عنهم بقوله: ﴿**وَقَالُوا لَوْلاَ نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآَنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ**﴾ (الزخرف: 31)، ويقولون تارةً أخرى: لماذا لم ينزل القرآن جملةً واحدة. ولكنّ الله علّق على ذلك بقوله: كذلك؛ لكي نثبّت فؤادك، فنزَّلناه بشكلٍ متدرّج، وعلى نحوٍ متعاقب: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآَنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً**﴾ (الفرقان: 32).

ولا بُدَّ من الالتفات إلى أن نزول الكتاب السماوي من قِبَل الله تعالى دفعةً واحدة، وحتّى على شكل كتابةٍ على ألواح خاصّة، له سابقةٌ تاريخية، وإن أهل الكتاب كانوا على علمٍ بهذا النوع من النزول؛ فإن كتاب التوراة ـ على سبيل المثال ـ كان قد نزل على شكل ألواحٍ على النبيّ موسى× جملةً واحدة، وقد صرَّح القرآن الكريم في بعض آياته بهذا الأمر؛ إذ قال تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا**﴾ (الأعراف: 145).

وهناك الكثير من الآيات في القرآن الكريم التي تدلّ ـ على غرار ما سبق من الآيات ـ بوضوحٍ على أن القرآن الكريم قد نزل من عند الله سبحانه وتعالى على النبيّ الأكرم|، وهي آيات تتحدَّث عن النبيّ الأكرم أو توجِّه الخطاب له على المستوى الشخصي. وفي ما يلي نذكر بعض هذه الموارد، على سبيل التمثيل دون الحَصْر:

1ـ الآيات الكثيرة التي ورد فيها لفظ «قُلْ» خطاباً للنبيّ الأكرم|، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفَالِ قُلِ الأَنْفَالُ للهِ وَالرَّسُولِ**﴾ (الأنفال: 1).

2ـ الآية 67 من سورة المائدة، التي تأمر النبيّ الأكرم| بأن يعلن للمسلمين عن إمامة وخلافة أمير المؤمنين عليّ×، ويهدّده بأنه إنْ لم يبلِّغ هذا الأمر فكأنَّه لم يبلغ رسالته، وفي نهاية الأمر يطمئنه بأنه سيعمل على حفظه من الناس: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾ (المائدة: 67).

3 ـ الآية 144 من سورة البقرة، والتي تقول: إن النبيّ الأكرم| كان يترقَّب نزول الحكم بتغيير القبلة من الله سبحانه وتعالى، وإن الله سبحانه يقول لنبيِّه في هذه الآية: نحن نرى هذا الترقُّب منك، وسوف نولِّيك قبلةً ترضيك، ثمّ أمر النبيّ بأن يتوجَّه إلى المسجد الحرام: ﴿**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾ (البقرة: 144).

4 ـ الآيتان 1 و2 من سورة المدَّثِّر، التي تأمر النبيّ بالقيام وإنذار الناس: ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ \* قُمْ فَأَنْذِرْ**﴾ (المدّثر: 1 ـ 2).

5 ـ الآية 65 من سورة الزمر، والتي تخاطب النبيّ الأكرم| وغيره من الأنبياء السابقين، وتقول له: إنك إنْ أشركْتَ فسوف يحبط عملك وتكون من الخاسرين: ﴿**وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (الزمر: 65).

من الواضح أن هذا النوع من الآيات، وهي كثيرةٌ جدّاً في القرآن الكريم، إنما يكون لها معنىً صحيح إذا كانت آيات القرآن الكريم كلام الله سبحانه وتعالى، وليست كلام النبيّ الأكرم|. وإذا قال شخصٌ: إن القرآن كلام النبيّ لا يمكن له أن يقدِّم معنىً صحيحاً لهذه الآيات.

نتيجة هذا القسم من البحث أن في القرآن الكريم آياتٍ تدلّ على أن ألفاظ القرآن، مثل معانيه، تعود إلى الله سبحانه وتعالى، لا إلى النبيّ الأكرم|، وإن عدد هذه الآيات من الكثرة، ودلالتها من الصراحة والوضوح، بحيث لا يبقى معها أيّ مجالٍ للشكّ واحتمال الخلاف. وإن الشواهد التي يذكرها مجتهد شبستري من آيات القرآن؛ لإثبات بشرية ألفاظ ومعاني القرآن، لا تحمل أيّ دلالةٍ على هذا المدَّعى، بل إنها تؤكِّد على سماوية القرآن الكريم، وإسناد ألفاظه ومعانيه إلى الله سبحانه وتعالى. ويبدو أن إنكار أصل نبوّة ورسالة النبيّ الأكرم| أيسر من أن يدَّعي الشخص أنه يؤمن بنبوّة ورسالة النبيّ محمد بن عبد الله|، ولكنّه يقول بأن القرآن الكريم هو كلامه ومن صنع ذهنه.

في ختام هذا البحث تجدر الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن إثبات أن القرآن الكريم كلام الله لا يعني اعتبار النبيّ الأكرم| مجرّد مكبِّر صوتٍ أو قناةٍ صوتية، ليس له من مهمّةٍ سوى نقل سلسلةٍ من الأصوات المنتظمة إلى المخاطَبين، بل كان للنبيّ الأكرم، بالإضافة إلى حمل القرآن، دَوْراً أصليّاً ومصيريّاً في إبلاغ وبيان المعارف والتعاليم والأحكام الدينية، وتأسيس وإقامة الدولة والمجتمع الإسلامي، وهداية الناس إلى الكمال والسعادة الحقيقية. كما أن القرآن الكريم قد اعتبر إرسال النبي الأكرم| منّةً من الله على المؤمنين، وذكر للنبيّ مختلف الوظائف والمقامات المتنوِّعة، من قبيل: تلاوة آيات الله، وتزكية المؤمنين، وتعليم الكتاب والحكمة؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آَيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ**﴾ (آل عمران: 164).

وبعبارةٍ أخرى: لقد كان للنبيّ الأكرم| الكثير من الفضائل والكرامات، كما كان له التأثير الأكبر في بناء الحضارة الإسلامية، ولكنْ لا شيء من هذه الأمور يؤدّي إلى هذه النتيجة القائلة: إذن يجب أن يكون القرآن الكريم كلاماً للنبيّ أيضاً، وليس كلام الله.

### 2ـ عدم أبديّة الأحكام القرآنيّة ــــــ

إن من بين أهمّ مدَّعيات مجتهد شبستري أن القرآن الكريم ليس كتاب قانونٍ، وأنه لا يحتوي على أيّ حكمٍ أبدي. فإنه من خلال إبداء تعريف جديد للنبوّة والرسالة اعتبر رسالة النبيّ الأكرم| وحدها هي الإعلان عن «التوحيد» بمنزلة «الحياة التوحيدية»، لا بمنزلة «الاعتقاد»، وقال بأن القرآن بأجمعه يشتمل على الحياة الموحّدة للنبيّ، ودعوة الآخرين إلى هذا النوع من الحياة. فهو يرى أن الخطاب غير النسبي والدائمي الإلهي الوحيد في القرآن هو الدعوة إلى الحياة التوحيدية في الفكر والأخلاق العملية، وأن سائر مطالب القرآن الأخرى تعود إلى إنسانية النبيّ وعصره وبيئته ومدركاته([[356]](#endnote-344)). كما أبدى مجتهد شبستري تعريفاً جديداً لعصمة النبيّ الأكرم| أيضاً، حيث قال: إنها عبارة عن أن النبيّ لا يحيد أبداً عن هذا الفهم التفسيري التوحيدي للعالم، ولا يدعو إلى غير الله سبحانه وتعالى([[357]](#endnote-345)).

يرى مجتهد شبستري أن الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم إنما تخصّ تلبية بعض الغايات والشرائط والظروف التاريخية المعيَّنة التي كان يعيشها العرب في الحجاز وشبه الجزيرة العربية، من قبيل: الحيلولة دون الإفراط والإسراف في الانتقام والقتل، وضمان العدالة للنساء، وما إلى ذلك. وأما اليوم فلا يمكن تلبية هذه الغايات بهذا النوع من الأوامر والنواهي، أو أن المجتمعات الراهنة قد تجدَّدت فيها أهداف وغايات أخرى، حتّى بالنسبة إلى المسلمين أنفسهم. إن الشيء الوحيد الذي تبقَّى للمسلمين على شكل مفهومٍ في الشرائط والظروف التاريخية للعصر الراهن هو مجرّد المباني الأخلاقية لتلك الأوامر والنواهي، لا أكثر([[358]](#endnote-346)).

وفي ما يلي نذكر نماذج أخرى من عبارات مجتهد شبستري في هذا الشأن:

1ـ إن القرآن الكريم يمثِّل التركة والميراث الأهمّ الذي تبقّى بعد النبيّ الأكرم|، إلاّ أن هذا الكتاب ـ حتّى في آياته المعروفة بـ «آيات الأحكام» ـ لا يحتوي على خصائص النصّ القانوني، وحيث هو كذلك لا يمكن في مقام تفسير آيات الأحكام في هذا الكتاب افتراض أننا نخوض في تفسير نصٍّ قانوني (كما يفعل الفقهاء ذلك)([[359]](#endnote-347)).

2ـ إن الأحكام الشرعية للقرآن كانت تقوم على فهمٍ تفسيري للحقائق والعلاقات الاجتماعية الموجودة في مجتمع الحجاز، والعلاقات العبادية للناس مع الله في ذلك المجتمع، والغاية من ذلك هي تفسير الحقائق والواقعيات الاجتماعية بما يتناسب مع إرادة الله سبحانه وتعالى. إن صدور هذه الأحكام في الأصل لم يكن بمعنى وضع الأحكام لجميع المجتمعات وكافّة العصور. وأما ما يُقال من أن المسلمين في القرن الأول من تاريخ الإسلام قد أسَّسوا علم الفقه؛ لتلبية احتياجاتهم وحاجة حكومتهم ودولتهم، فهو بحثٌ آخر مختلف بالمرّة([[360]](#endnote-348)).

3ـ واليوم حيث الشرخ التاريخي والفاصلة الزمنية الكبيرة الماثلة بيننا وبين عصر تلك النصوص، عندما نبحث الخلفيات التاريخية والاجتماعية لتلك النصوص، وننظر إليها في أحضان تلك الخلفيات، ونتعرَّض إلى فهم غاية الفاعلين من ذوي الشأن في صلاتهم وعلاقاتهم، نصل إلى نتيجةٍ مفادها أن المتكلِّم يهدف إلى إيجاد تغييرات معيَّنة في الحقائق والارتباطات الاجتماعية الموجودة في مجتمع المخاطَبين المعيَّنين؛ لصالح أهدافٍ وغاياتٍ أخلاقية محدَّدة، وليس شيئاً آخر. إن هذا الأمر هو مجرّد إيجاد تغيير في أوضاع مجتمع معيَّن ومحدَّد، وهو لا يعدو أن يكون أمراً نسبياً. لا يمكن لنا أن نستنبط من مثل هذا القصد والعمل «حكماً فقهيّاً أبدياً». إن الذي كان يهدف إليه المتكلِّم هو الاعتبار الأبدي لتلك الأهداف الأخلاقية التي بعثت المتكلِّم إلى تلك الفاعلية الارتباطية (التكلُّم)([[361]](#endnote-349)).

4ـ إن اعتبار أبدية أحكام القرآن الكريم لم يكن سوى «تأسيساً اعتقادياً ـ سياسياً» قام به الخلفاء؛ لكي يكون للمجتمع الإسلامي قوانين تتمّ إدارتهم بواسطتها. إن هذا «التأسيس البنائي» الذي تحقَّق بعد رحيل النبيّ الأكرم| قد تواصل لأسبابٍ مختلفة حتى العصر الراهن على يد الخلفاء والحكام. والذي نقوله: حيث تغيَّرت الحقائق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمسلمين في العصر الراهن فيجب العمل على تغيير تلك الأُسُس البنائية أيضاً. إن هذا المقترح يقضي بالتخلّي عن سيرة الحكام والفقهاء السابقين، والعودة إلى الأهداف المعنوية والأخلاقية للنبيّ الأكرم|، وليس تخلِّياً عن السنّة النبويّة. بل إن هذا الأمر هو عين التَّبَعية للسيرة والسنّة النبوية([[362]](#endnote-350)).

5ـ علينا نحن المسلمون في العصر الراهن أن نغلق ملفّ علم الأصول والاجتهاد الفقهي الذي يمثِّل نوعاً من هرمنيوطيقا حفظ الهوية الجماعية للأمّة، وقد انقضَتْ حقبته، وأن نفسِّر الكتاب والسنّة في ضوء الاتجاه الهرمنيوطيقي الفلسفي بالمعنى الأعمّ، والذي هو اتجاهٌ عقلاني([[363]](#endnote-351)).

### إيرادٌ وتعليق ــــــ

إن الإنسان كائنٌ أبديّ، ويجب عليه في الدنيا أن يُعدّ زاده ومتاعه لضمان سعادته الخالدة في الآخرة. وإن إحدى أهمّ الغايات والأهداف المنشودة من إرسال الأنبياء والرُّسُل إبلاغ الأحكام والقوانين الفردية والاجتماعية ـ التي يمكنها إيصال الإنسان إلى السعادة الحقيقية ـ من قِبَل الله سبحانه وتعالى. إن القرآن الكريم ـ بالإضافة إلى التعاليم والمفاهيم الاعتقادية والأخلاقية المتنوِّعة التي تقدَّم ذكرُها ـ يعتبر كتاباً قانونياً أيضاً، فهو يشتمل على الأحكام والقوانين الفردية والاجتماعية الضرورية لإيصال الإنسان إلى قمّة الكمال في الدنيا والآخرة.

إن القرآن الكريم يشتمل ـ من هذه الناحية ـ على جميع خصائص كتاب القانون، وقد عمد إلى بيان قوانينه على شاكلة الأعراف السائدة في المجتمعات البشرية عند الإعلان عن قوانينها. كما أفاد القرآن في بعض آياته ـ من خلال استعمال عباراتٍ عامّة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾ ـ أن آيات وأحكام القرآن لا تخصّ جماعةً أو فئةً خاصّة من الناس، بل تشمل جميع أفراد الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (البقرة: 168). وفي آياتٍ أخرى تمّ التصريح بأن الله سبحانه وتعالى قد بعث النبيّ الأكرم| إلى جميع البشر: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ كَافَّةً لِلنَّاسِ**﴾ (سبأ: 28)، وأنه المنذر لجميع الناس: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً**﴾ (الفرقان: 1)، وأن القرآن الكريم سببٌ لإنذار الناس قاطبةً: ﴿**نَذِيراً لِلْبَشَرِ**﴾ (المدّثر: 36).

كما أن الآيات التي تبيّن الأحكام والقوانين الإسلامية قد تمّ بيانها بشكلٍ عامّ ومطلق، ولا تحتوي على أيّ إشارةٍ أو تلويح يدلّ على أن الحكم في تلك الآيات يخصّ جماعةً أو فئةً بعينها، أو في حقبةٍ زمنيّة خاصّة؛ كما في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ (البقرة: 275)، أو قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (المائدة: 38).

إن استعمال كلماتٍ من قبيل: «كُتب»؛ لبيان بعض الأحكام، يُثبت بوضوحٍ أنها قوانين إلهيّة تمّ فرضها على المسلمين، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى**﴾ (البقرة: 178).

وأما ما ورد في القرآن الكريم من الإشارة إلى مسألة «النسخ»، والقليل من الأحكام المنسوخة في القرآن الكريم، وما دأب عليه المسلمون ـ ولا سيَّما الباحثون منهم ـ من البحث والسؤال بشأن الناسخ والمنسوخ، وتحديد مصاديقهما، فيثبت أن سائر الأحكام ليست زمنيّةً، وسيبقى حكمها إلى الأبد: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ (البقرة: 106).

وبالإضافة إلى دلالة آيات القرآن الكريم ـ والتي تمَّت الإشارة إليها آنفاً ـ فإن كلمات النبيّ الأكرم|، وفهم الصحابة والتابعين لهذه الكلمات، يُشكِّل دليلاً آخر يثبت أن القرآن الكريم كتابَ قانونٍ، وأن أحكامه لا تخصّ أشخاصاً بعينهم أو أزمنةً بعينها؛ ولا سيَّما أن تقرير الأئمة المعصومين من أهل البيت^ تدلّ بوضوح على هذه المسألة؛ إذ إن النبي الأكرم| قد عمد من جهةٍ إلى التعريف بالأئمّة الأطهار^ بوصفهم مراجع للدين، ومفسِّرين للقرآن الكريم، ومبيِّنين لتعاليمه وأحكامه للناس، ومن ناحيةٍ أخرى كان الأئمّة الأطهار، وعلى مدى قرنين من الزمن، يستدلّون بأحكام وقوانين القرآن، ويؤكِّدون على استمرار هذه الأحكام والقوانين. وهذا يدلّ بوضوحٍ على أن القرآن من وجهة نظرهم كتابُ قانونٍ، وأن قوانينه لم تكن تخصّ الناس في عصر النبيّ الأكرم| فقط. كما أن الجهود المتواصلة للعلماء من أجل فهم أحكام القرآن والسنّة، والتي أدَّتْ في نهاية المطاف إلى تدوين علم الفقه وعلم الأصول، تعود بجذورها إلى هذا الفهم من قِبَلهم، وهي ناشئةٌ من تعاليم القرآن الكريم والنبيّ الأكرم|، وليس من هرمنيوطيقا الحفاظ على الهويّة الجماعية.

والأهمّ من كلّ ذلك أن الله سبحانه وتعالى ـ طبقاً لرؤية مجتهد شبستري ـ قد ترك الناس في هذا العصر دون قوانين وأحكام دينيّة؛ وهذا بدَوْره خلافُ العقل وخلافُ التعاليم السماوية والشرائع الإلهية؛ لأن الإنسان كائنٌ لا تنحصر حياته بهذا العالم الدنيوي فقط، بل تنتظره حياةٌ خالدة في عالم الآخرة، وإن حياته الأخروية قد تكون مقرونةً بالسعادة أو مقرونةً بالشقاء والعذاب. وإن الطريق الوحيد الذي يضمن السعادة الأخروية يكمن في العقائد والأخلاق والسلوكيات الصحيحة والصائبة التي يجب على الإنسان أن يصيبها في هذه الحياة الدنيا؛ إذ إن الإنسان كائنٌ عجيب ومتعدِّد الأبعاد، ومن ناحيةٍ أخرى لا يمتلك علماً ومعرفةً كافية بالنسبة إلى أبعاده الوجودية، وكذلك كيفية الحياة الأخروية وطريقة الوصول إلى السعادة الأبدية أو السقوط في مستنقع الشقاء، وإن الذي يمكنه أن يدلّه على طريق السعادة الأخروية ـ بحكم العقل والتعاليم الدينية ـ هو الله سبحانه وتعالى؛ فهو الذي فطره ويعلم بجميع أبعاده الوجودية المتنوّعة، وهو الذي خلق عالم الآخرة، وإن دائرة علمه المطلق يشمل ماهية السعادة والشقاء الأخروي، وطرق الوصول إليهما.

وبعبارةٍ أخرى: بالنظر إلى أن النبيّ الأكرم| هو خاتم الأنبياء، وأن القرآن الكريم هو آخر الكتب السماوية؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**﴾ (الأحزاب: 40)، لو لم يكن القرآن الكريم كتابَ قانونٍ، ولم تكن أيٌّ من أحكامه أبديّةً، عندها يجب القول: إن الله الحكيم قد ترك الناس منذ رحيل النبيّ الأكرم| وحتّى نهاية العالم من دون قانونٍ وتشريع، وفي مثل هذه الحالة ما الذي يتعيَّن على الناس فعله؟ وما هو شكل الأحكام والقوانين التي يجب أن ينظِّموا حياتهم على أساسها؛ لكي يضمنوا سعادتهم في الدنيا والآخرة؟ لا مندوحة من القول في الجواب عن هذا السؤال بأن الناس سوف يعملون على وضع الأحكام والقوانين استناداً إلى عقولهم، واستعانةً بالعقل الجَمْعي. بَيْدَ أن هذا الجواب لا يمكن أن يكون مقنعاً أو مقبولاً أبداً؛ لأن الناس وإنْ أمكنهم تنظيم حياتهم الدنيوية بعقولهم إلى حدٍّ ما، إلاّ أن هذا الطريق لا يمكن له أن يضمن سعادتهم في الآخرة أبداً.

إن الطريق الوحيد للوصول إلى السعادة الأبدية يكمن في التسليم والإذعان إلى الأحكام والقوانين الإلهية، وأما الاستناد والتعويل على مجرّد العقل القاصر فهو نوعٌ من الطغيان والفرعونية؛ حيث كان أعداء الأنبياء طوال التاريخ يذهبون إلى هذه الرؤية على الدوام؛ إذ كانوا يرَوْن أنهم في غنىً عن تعاليم الأنبياء^، كما كان فرعون يذهب إلى الإلحاد في مواجهة دين النبيّ موسى×، وكان يظهر المخاوف والقلق من أن يتمكَّن النبيّ موسى× من تغيير دين الناس أو الإفساد في الأرض بزَعْمه: ﴿**وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ**﴾ (غافر: 26)، وكان يقول للناس: إني لن أضلّكم، ولن أهديكم إلى غير طريق الهداية والرشاد: ﴿**وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلاّ سَبِيلَ الرَّشَادِ**﴾ (غافر: 29). إن هذا هو التفكير القاروني الذي يعتمد على علمه في مواجهة علم الأنبياء^: ﴿**قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي**﴾ (القصص: 78). هذا في حين أن الإنسان يجهل الكثير من الأمور المؤثِّرة في سعادته أو شقائه، وهو ما أكَّد عليه الله سبحانه وتعالى في بحث تقسيم الميراث؛ حيث يقول: قسِّموا التركة والإرث كما أمركم الله سبحانه، لا كما تشتهون أنتم؛ لأنكم لا تعلمون من هو الأقرب لكم نفعاً من بين آبائكم وأبنائكم: ﴿**آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً**﴾ (النساء: 11).

يستطيع الإنسان أن يُعرِّف العدل بعقله، ويمكنه أن يفهم أن العدل يعني وضع كلّ شيءٍ في موضعه، كما يمكنه أن يُدرك حُسْن العدل أيضاً، ولكنه لا يستطيع أن يدرك تماماً ما هو الموضع الصحيح والمناسب لكلّ شيءٍ، وإن الله وحده هو الذي يعلم المكان الصحيح والمتقن لكلّ شيءٍ، ويمكنه أن يدلّ البشر على ذلك. وإن الوصول إلى بعض العلوم يستحيل على البشر، وحتّى على شخص النبيّ الأكرم|، إلاّ بتعليمٍ وهدايةٍ من الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾ (النساء: 113).

### النتيجة ــــــ

طبقاً للأدلّة القرآنية والروائية القطعيّة، فإن القرآن الكريم ـ بألفاظه ومعانيه ـ قد نزل بأجمعه من عند الله سبحانه وتعالى على النبيّ الأكرم|، وإن النبيّ كان مأموراً بإبلاغ وإيصال ما نزل عليه من الآيات الإلهية إلى الناس، ولم يكن له الحقّ في القيام بأيّ نوعٍ من أنواع التغيير في ألفاظ القرآن ومعانيه، أو إضافة شيءٍ إليها، أو إنقاص شيءٍ منها، وإنْ كانت مهمّة بيان آيات القرآن وتفسيرها، وبيان جزئيات وتفاصيل الأحكام، تقع على عاتق النبيّ الأكرم|. كما أن القرآن الكريم هو آخر كتابٍ سماويّ نزل لهداية الإنسان إلى يوم القيامة، وإن أحكامه وقوانينه لا تختصّ بزمانٍ أو أمّةٍ بعينها، بل هو لجميع الناس، وإن اعتباره وحجِّيته باقيةٌ عليهم طوال العصور والأزمان.

إن الحفاظ على الإسلام الحنيف وصيانته تقع على عاتق علماء الدين والحوزات العلمية. وفي هذا العصر ومع التطوُّر التكنولوجي، واتساع رقعة الفضاء المجازي؛ حيث تنتشر المسائل المتنوِّعة ـ بما في ذلك الشبهات الدينية ـ بسرعةٍ فائقة، وتكون في متناول الجميع، يتعيَّن على الحوزات العلمية أن تعمل على تشكيل مختلف اللجان التخصُّصية؛ لتعمل على إعداد وجمع هذه الشبهات سريعاً، والتدقيق فيها، وتبويبها، والردّ عليها، من خلال تأليف الكتب والمقالات والنصوص المتوسطة والقصيرة، ونشرها في الفضاء المجازي، بشكلٍ دقيق، مدعومٍ بأدلّةٍ قوية ومتقنة؛ لتكون بذلك قد اضطلعَتْ بمسؤوليتها العقلية والشرعية كخادمةٍ للقرآن، ومجاهدةٍ تحت لواء الإمام بقيّة الله الأعظم#، إنْ شاء الله.

الهوامش

# علاقة الوَحْي بالتجربة الدينيّة

## ملاحظاتٌ حول نظريّة عبد الكريم سروش

د. محمد محمد رضائي([[364]](#footnote-13)\*)

ترجمة: حسن علي مطر

نسعى في هذه المقالة إلى بيان علاقة الوحي بالتجربة الدينية من وجهة نظر الدكتور عبد الكريم سروش. ولكنْ يتعيَّن علينا ـ قبل كلّ شيءٍ، ومن خلال الإشارة إلى رأيه في مجال الوحي ـ بيان التجربة الدينية باختصارٍ، لننتقل بعد ذلك إلى نقدها ومناقشتها.

### أطروحة د. سروش حول الوَحْي القرآني ــــــ

### 1ـ الوَحْي من سنخ التجربة الدينية ــــــ

إن الوحي ـ في ضوء رؤية الدكتور عبد الكريم سروش في باب الوحي ـ من سنخ التجربة الدينية، والتجربة الدينية تتحقَّق بالنسبة إلى الأشخاص الآخرين أيضاً. وبالتالي فإنه يُوحى إلى سائر الناس أيضاً. وعليه فإن التجارب الدينية للآخرين تعمل على إثراء وإغناء الدين. وبمرور الزمن تتّسع دائرة الدين على نحوٍ أكبر. ومن هنا فإن التجربة الدينية للعرفاء مكمّلةٌ وموسّعةٌ للتجربة الدينية للنبيّ. ونتيجة لذلك فإن دين الله يصبح أكثر نضجاً بالتدريج.

إن هذا الاتساع والثراء لا يحدث في المعرفة الدينية، وإنما في ذات الدين والشريعة([[365]](#endnote-352)).

يظهر من هذه العبارة بوضوحٍ أن الوحي من سنخ التجربة الدينية، وأن التجربة الدينية؛ حيث تحدث للأشخاص الآخرين أيضاً، فإن الوحي لا يختصّ بالأنبياء فقط. وعليه فإن الوحي ينزل على جميع الناس، ولا يعود هناك فرقٌ بين وحي الأنبياء والأشخاص العاديين.

### 2ـ ثنائية الوَحْي ــــــ

يرى الدكتور سروش أن للوحي ناحيتين، وهما:

1ـ الناحية غير المصوَّرة من الوحي.

2ـ الناحية المصوَّرة من الوحي.

إن مهمة الأنبياء لا تعدو إلقاء الصورة على الحقائق المفتقرة إلى الصورة. وعلى هذا الأساس فإن مفاهيم وتعاليم الإسلام على ما هي موجودة في القرآن الكريم إنما هي الصُّوَر التي ألقاها النبيّ الأكرم على الأمر غير المصوَّر.

وبطبيعة الحال فإن النبيّ الأكرم قد سعى ـ من خلال توظيف اللغة العربية وآداب وعلوم عصره ـ إلى إلقاء هذا النوع من الصُّوَر على الأمر غير المصوَّر، وجميعها من سنخ العلوم الناقصة والتاريخية([[366]](#endnote-353)).

### 3ـ التعدُّدية والوَحْي ــــــ

يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد بأن جميع صُوَر الأمر غير المصوَّر صحيحة. وقال في توضيح إلقاء الصورة على الأمر غير المصوَّر: «إن صفات الله من سنخ الصُّوَر التي تلقى على الأمر غير المصوَّر».

سواء تجلّى الأمر غير المصوَّر في إطار الصُّوَر، أو قُمْنا نحن بإلقاء الصورة عليه، بالتالي فإننا سوف نواجه صُوَراً متعدِّدة للأمر غير المصوَّر. وعليه فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا يقول: ما هي الصورة التي يتمّ ترجيحها على الصُّوَر الأخرى؟ أو ما هو الأمر الذي يحظى بالأهمِّية الأكبر؟ وهل هناك ترجيحٌ لأحد الأمور على الأمور الأخرى أم هي بأجمعها على حدٍّ سواء؟ لقد بنيتُ تعدُّديتي الدينية على أساسٍ من الاعتقاد القائل بعدم أفضلية أيّ واحدٍ من هذه الصُّوَر على غيرها بالضرورة، ولهذا السبب نجد أنفسنا ونحن نعيش في عالمٍ تعدُّدي وزاخرٍ بالصُّوَر المتعدِّدة للأمر غير المصوَّر([[367]](#endnote-354)).

يبدو من هذا التعبير بوضوحٍ أن جميع الأديان والفِرَق والمذاهب تحظى بأحقِّيةٍ متساوية ومتكافئة.

### 4ـ التديُّن التجربي أساس التعدُّديّة الدينيّة ــــــ

يرى الدكتور سروش أن مبنى الدين يقوم على أساس التجربة الدينية؛ لأن التجربة الدينية يمكن أن تشكِّل أساساً مناسباً للتعدُّدية الدينية؛ إذ إنه يدافع عن التعدُّدية الدينية بشدّةٍ، ويسعى من بين أنواع وأقسام التديُّن إلى اختيار المبنى الذي يتناغم مع التجربة الدينية؛ لكي يتمكَّن من توجيه وتفسير تعدُّديته الدينية.

وقد عمد إلى تقسيم التديُّن إلى ثلاثة أقسام:

1ـ التديُّن المتمحور حول المعيشة.

2ـ التديُّن المتمحور حول الحقيقة.

3ـ التديُّن المتمحور حول التجربة.

والتديُّن من النوع الأوّل (التديُّن المتمحور حول المعيشة) هو تديُّن جمهور المتديِّنين؛ فإن هؤلاء الناس يحبّون الدين؛ لأن الدين يعمل على إعمار دنياهم وآخرتهم... إن هذا النوع من التديُّن يشتمل على التقليد والربح والمنفعة. ولا مكان للتعدُّدية في هذا النوع من التديُّن؛ لأن كل متديّنٍ يظنّ أنه يمتلك جميع الحقيقة.

النوع الآخر من أنواع التديُّن هو التديُّن المتمحور في تفكيره حول المعرفة، أو التديُّن الكلامي. إن الهاجس الرئيس في هذا النوع من التديُّن هو الصدق والكذب. إن الدين هنا يُنْظَر إليه بوصفه حقيقةً.

النوع الثالث من التديُّن الموجود في جميع الأديان ـ بما فيها الديانة المسيحية ـ هو التديُّن المتمحور حول التجربة أو التديُّن العرفاني أو التديُّن النبوي. في هذا النوع من التديُّن يصبح الأتباع الذين هم العرفاء شركاء للنبيّ في الأذواق وفي التجارب الباطنية. إن هؤلاء لا يبدأون تديُّنهم من الحقوق والفقه. إنهم يبدأون من التجارب الباطنية، وينسجون حول هذه التجارب طبقةً من الفقه والأخلاق، في حين أن المتديِّنين المتمحورين حول المعيشة يبدأون تديُّنهم من القشور والطبقات الخارجية من الدين. والذي أراه على المستوى الشخصي أن التديُّن يتمحور حول التجربة، ويكون بالمعنى الدقيق للكلمة مستعدّاً للتعدُّدية الدينية([[368]](#endnote-355)).

يؤمن الدكتور سروش بالتعدُّدية في مختلف المجالات الاعتقادية والأخلاقية والفقهية، وقال في هذا الشأن: «أرى أن علينا ـ بالإضافة إلى الأخلاق ـ أن نبدي حساسيةً تجاه الفقه أيضاً، وأعتبر نفسي تعدُّدياً حتّى في دائرة الفقه أيضاً... إن التعدُّدية لا تقتصر على المفاهيم الكلامية فقط، بل تشمل الفقه والأخلاق أيضاً»([[369]](#endnote-356)).

كما قال صراحةً في مورد العقائد المختلفة: حيث لا أعلم على نحو القطع واليقين أيّ رأيٍ هو الصحيح فإني أحترم الجميع، ولا أبادر إلى طرد أيّ واحدٍ من هذا المضمار([[370]](#endnote-357)).

يبدو من مجموع هذه الكلمات أن الدكتور سروش يرى أن جميع العقائد الكلامية والأخلاقية والفقهية في دائرة الإسلام صحيحةٌ، وأن مبناها هو الإسلام المتمحور حول التجربة. كما أنه لا يرى حتّى الاختلاف بين الإسلام والمسيحيّة واليهودية اختلافاً بين الحقّ والباطل، وإنما هو مجرّد اختلافٍ في وجهات النظر فقط.

### 5ـ البشريّة في مفهوم الوَحْي ــــــ

يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد صراحةً بوجوب إدخال البشرية في مفهوم الوحي. وقال في عبارةٍ له بهذا الشأن: لا بُدَّ من أخذ مفهومي النزول والبشرية بحرفيّتهما في فهم معنى الوحي بنظر الاعتبار، واعتبار كلّ شيءٍ فيه من الرأس إلى القَدَم بشرياً، وهذا هو عين تعليم وإرشاد القرآن، وعليه يجب النظر إلى القرآن بوصفه نصّاً بشرياً تاريخياً([[371]](#endnote-358)).

وبطبيعة الحال فإن الدكتور سروش عندما يأخذ مفهوم البشرية ـ في فهم معنى الوحي ـ بنظر الاعتبار، ويرى أن القرآن بدَوْره نصٌّ بشريّ أيضاً، إنما يرمي من وراء ذلك إلى هدفٍ خاصّ، وهو تسرية أخطاء ونقص البشر إلى القرآن الكريم أيضاً([[372]](#endnote-359)). وعليه فإنه بحاجةٍ إلى تنقيحٍ متواصل ومستمرّ. وبطبيعة الحال فإن القرآن من وجهة نظره ـ كما سبق أن ذكَرْنا ـ هو الصورة التي ألقاها النبيّ الأكرم على الأمر غير المصوَّر للوحي، والذي لم يكن له أيّ تعيُّنٍ، وهو بالإضافة إلى ذلك نصٌّ تاريخي وبشري، مقرونٌ بالنقص والقصور، ويحتاج على الدوام إلى تنقيحٍ وتقويم.

وعلى هذا الأساس، يمكن تلخيص رأي الدكتور سروش في مسألة الوحي على النحو التالي:

1ـ إن الوحي من سنخ التجربة الدينية، والتجربة الدينية تتحقَّق لسائر الأشخاص. والنتيجة هي أن جميع الناس يُوحَى إليهم.

2ـ إن للوحي ناحيتين: الناحية المفتقرة إلى الصورة من الوحي؛ والناحية المصوَّرة للوحي. إن الصورة تُلْقَى من قِبَل النبيّ أو أيّ شخصٍ آخر ـ في ضوء الاستفادة من العلوم والثقافة المعاصرة له ـ على الأمر غير المصوَّر، وهي صورةٌ ناقصة.

3ـ إن الصُّوَر المتنوّعة التي تُلْقَى من قِبَل الإنسان على الأمر المفتقر إلى الصورة لا ترجيح لأيٍّ منها على الصُّوَر الأخرى، وجميعها يحتوي على اتقانٍ متكافئ.

4ـ إن الصُّوَر التي تُلْقَى على الأمر المفتقر إلى الصورة، وتظهر على شكل نصوصٍ مقدَّسة، تحظى بصفة البشرية. وبالتالي فإن خطأ ونقص البشر يسري عليه أيضاً؛ وعليه فإنه يحتاج إلى تنقيحٍ مستمرّ.

### التجربة الدينية: المفهوم، الخصائص، وأسباب الظهور ــــــ

كما أشَرْنا في بحث الوحي من وجهة نظر الدكتور سروش، فإنه يرى أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الوحي والتجربة الدينية. ولكنْ لكي تتّضح أبعاد البحث بشكلٍ أفضل نجد من الضروريّ الإشارة إلى مفهوم ومنشأ التجربة الدينيّة، ودَوْرها المحوريّ في أمر الدين والتديُّن.

### 1ـ مفهوم التجربة الدينية ــــــ

يتألَّف مصطلح «التجربة الدينية» من مفردتين، وهما: «التجربة»؛ و«الدينية». والتجربة تعادل كلمة «experience» في اللغة الإنجليزية، حيث تستعمل في المعاني التالية:

1ـ المشاهدة المباشرة للأحداث أو المشاركة في صنعها على نحو المبنى والأساس المعرفي.

2ـ الوضعية أو حالة التأثُّر بالمشاهدة أو المشاركة المباشرة أو اكتساب المعرفة من طريق المشاهدة أو المشاركة في الأحداث.

3ـ المعرفة العملية أو المهارة أو العمل المأخوذ من المشاهدة المباشرة أو المشاركة في الأحداث أو النشاط الخاصّ.

4ـ الأحداث الواعية التي تصنع الحياة الفردية.

5ـ الحالة الخاصة لمواجهة شخصٍ لشيء([[373]](#endnote-360)).

وقد ذكروا لمفردة «الدين» العديد من التعاريف، بَيْدَ أن المعنى المراد منها في هذه المقالة، والذي يمكن اعتباره إحدى مقدّمات الدين، هو الاعتقاد بأمرٍ يفوق الطبيعة. وعلى حدّ تعبير وليم جيمس([[374]](#endnote-361)): «هناك في كلّ دينٍ نوعٌ من إدراك شيءٍ باسم الإله، ونوعٌ من ردّة الفعل تجاهه»([[375]](#endnote-362)).

وعلى هذا الأساس ـ ومن خلال التعاريف المقدَّمة للتجربة الدينية ـ يمكن تعريف التجربة الدينية كما يلي: مشاهدة الأمور ما وراء الطبيعية، أو مواجهة الإنسان لأمور تفوق الطبيعة، أو المشاركة فيها. إن المشاهدة أو المشاركة أو المواجهة فهمٌ يتعلّق بالكائنات الماورائية، أي الله أو الأمور المرتبطة بالله.

وعلى هذا الأساس، لو كان متعلَّق المشاهدة والمشاركة والأخذ أمراً حسّياً كانت التجربة تجربةً حسّيةً، وأما إذا كان المتعلَّق مرتبطاً بالله مباشرةً أو بنحوٍ آخر من الأنحاء كانت هذه التجربة تجربةً دينية. وبعبارةٍ أخرى: يمكن القول بأن الله في التجربة الدينية يُظهر نفسه أو يتجلَّى لصاحب التجربة بشكلٍ أو آخر.

### 2ـ خصائص التجربة الدينية ــــــ

لقد ذكر المفكِّرون الغربيون خصائص مختلفة لطبيعة التجربة الدينية.

وفي ما يلي نشير إلى أهمّ تلك الخصائص:

### أـ التجربة الدينية نوعٌ من الشعور ــــــ

يذهب المتكلِّم والفيلسوف الألماني الكبير شلايرماخر([[376]](#endnote-363)) إلى القول بأن التجربة الدينية هي نوعٌ من الشعور والإحساس, ويرى أن أساس الإيمان الديني يكمن في العواطف، ولا سيَّما في الأحاسيس الدينية بنحوٍ خاص، والتي يطلق عليها الكثير من المسمَّيات، من قبيل: الشعور بالتَّبَعية المطلقة، وتجربة الأمر اللامتناهي، وما إلى ذلك([[377]](#endnote-364)).

كما يذهب شلايرماخر إلى القول بأن الحياة الدينية بدَوْرها، سواء في شكلها العقائدي أو في شكلها الشعائري والطقوسي، إنما تنشأ من هذا الشعور أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن جوهر الدين ليس هو التفكير أو العمل، بل هو الشهود والشعور فقط([[378]](#endnote-365)). ومن هنا فإن التعاليم والمناسك الدينية يكون لها بُعْدٌ فرعي وثانوي.

وقال طوني لين ـ أستاذ الأفكار والمفاهيم المسيحية في كلِّية اللاهوت من جامعة لندن ـ في كتابه (تاريخ الفكر المسيحي): «إن اتجاه شلايرماخر اتجاهٌ حديث تماماً؛ فقد كان يؤكِّد على رؤية الزهد في مورد الحاجة إلى الدين الذي يمكن تجربته والشعور به، ويؤيِّد ذلك بكثرةٍ، إلى الحدّ الذي تمّ اختزال الدين في الشعور والتجربة فقط. من وجهة نظر شلايرماخر... إن جميع الذين يريدون الوصول إلى صومعة الدين يجب عليهم نبذ التعاليم»([[379]](#endnote-366)).

باختصارٍ، يمكن القول بأن شلايرماخر يذهب إلى الاعتقاد بما يلي:

1ـ أساس الدين هو التجربة الدينية.

2ـ إن التعاليم والمناسك والشعائر الدينية تنبثق عن التجارب الدينية.

3ـ حيث إن أساس الدين هو التجربة الدينية فإن التعاليم الدينية، ولا سيَّما منها تعاليم الكتاب المقدَّس، تفقد معياريّتها.

4ـ حيث إن لكلّ شخصٍ تجربةً دينية خاصّة فإنه يمتلك تلك التجربة بما يتناسب وتلك التعاليم والمناسك الخاصّة. ونتيجة لذلك سوف تكون التعاليم والمناسك الدينية أمراً شخصيّاً.

### ب ـ التجربة الدينية من مقولة الإدراك ــــــ

يذهب وليم ألستون([[380]](#endnote-367)) إلى القول بأن التجربة الدينية من مقولة الإدراك، وإن بنيتها وتركيبتها شبيهةٌ ببنية التجربة الحسِّية. فكما أن التجربة الحسِّية لها ثلاثة أجزاء هناك في التجربة الدينية ثلاثة أجزاء أيضاً، وهي:

1ـ الشخص الذي يخوض التجربة.

2ـ المتعلّق أو الله، الذي يكون موضوع التجربة.

3ـ ظهور وتجلّي الله لصاحب التجربة.

وعلى هذا الأساس، فإن وليم ألستون يرى بدَوْره أن متعلّق التجربة الدينية يختلف عن الظهور والتجلّي لذلك الشخص الذي يخوض التجربة. فقد يكون ظهور وتجلّي الله مختلفاً باختلاف أذهان الأشخاص. ومن هنا يرى ألستون أن التجربة الدينية سوف تكون معتبرةً؛ لذات الأدلّة والأسباب التي تذكر في اعتبار التجربة الحسِّية أيضاً([[381]](#endnote-368)).

### ج ـ التجربة الدينية بيانٌ لما وراء الطبيعة ــــــ

يرى براود فوت أن التجربة الدينية تجربةٌ يعتبرها الشخص صاحب التجربة تجربةً دينية، واعتبار التجربة دينيّةً يعني أن أصحاب التجربة يذهبون إلى الاعتقاد بضعف وعدم كفاية التفسير الطبيعيّ للتجربة؛ حيث لا يمكن بيانها وتفسيرها إلاّ في ضوء التعاليم الدينية.

وعلى الرغم من وجود الكثير من الآراء المختلفة والمتعدِّدة في مجال التجربة الدينية، إلاّ أن للتجربة الدينية ارتباطاً وثيقاً بالمنهج والنظام الفكري لشلايرماخر، وإن التجربة الدينية في مجال الأبحاث الدينية تذكِّرنا بآراء شلايرماخر في هذا الشأن([[382]](#endnote-369)).

### 3ـ أسباب ظهور النزعة إلى التجربة الدينية ــــــ

هناك الكثير من العناصر والأسباب التي تسبَّبت بظهور النزعة إلى التجربة الدينية، ومن أهمِّها ما يلي:

1ـ لقد فصَّل شلايرماخر بين الدين والتعاليم اللاهوتية؛ لكي يعمل بذلك على تحصين الدين من هجمات المشكِّكين والمنتقدين، من أمثال: الفيلسوف الإنجليزي ـ الاسْكُتْلَنْدي ديفيد هيوم([[383]](#endnote-370))، والفيلسوف الألماني إيمانوئيل كانْط([[384]](#endnote-371)). لقد ذهب كلٌّ من هذين الفيلسوفين إلى الادّعاء بأنهما قد وجَّها ـ بزعمهما ـ انتقاداتٍ أساسية وجوهرية إلى ما بعد الطبيعة والأصول الاعتقادية للدين، من قبيل: براهين إثبات وجود الله. ومن هنا عندما يتعرَّض اللاهوت ـ الذي يمثِّل أساس الدين ـ إلى الضَّرَر والعَطَب؛ بفعل هذا النوع من الانتقادات، سوف يفقد الدين دعائمه، ويكون عرضةً للاختلال والوَهْن. ومن هنا فقد سعى شلايرماخر إلى فصل أساس الدين عن الاعتقاد بالتعاليم الدينية، وبلورة مبنىً جديد يتمثَّل بالشعور والإحساس الباطني بذلك الأمر اللامتناهي. وإنه من خلال استبدال مبنى الدين وأساسه قد عمل ـ بزَعْمه ـ على وضع أساسٍ أكثر استحكاماً ومتانةً للدين([[385]](#endnote-372)).

2ـ يعود سبب نظرية شلايرماخر في باب أساس الدين والتجربة الدينية، في الواقع، إلى التعارض الذي حدث بين تعاليم الكتاب المقدَّس وبين العلوم التجريبية. كما كانت بسبب التشكيكات التي أُثيرَتْ حول أصل الكتاب المقدَّس. إن الدراسات التاريخية والمعرفة النصّية أدَّتْ إلى الشكّ في نسبة وإسناد الكتاب المقدَّس إلى السيد المسيح، بل ذهب بعض الناقدين إلى القول بأن بعض مفاهيم الكتاب المقدَّس هي من صنع واختلاق الحواريين. وفي خضمّ هذه الأوضاع رأى شلايرماخر أن الدفاع عن تعاليم الكتاب المقدَّس لم يعُدْ ممكناً، ومن هنا فقد سعى إلى البحث عن مبنىً آخر للدين، وقد عثر على هذا المبنى في الشهود والتجربة الدينية([[386]](#endnote-373)).

3ـ عمد بعض المفكِّرين والفلاسفة في عصر شلايرماخر ـ بسبب الانتقادات الشديدة التي تمّ توجيهها إلى التعاليم والمفاهيم الأساسية للدين ـ إلى خفض الدين إلى مستوى الأخلاق، وقالوا باعتباره تَبَعاً لاعتبار الأخلاق. وكان من نتائج ذلك أن فقد الدين أصالته واعتباره بوصفه أمراً أصيلاً، فقال شلايرماخر: إن أساس الدين أمرٌ أصيل ومعتبر، وهو الشعور والإحساس الباطني بالأمر اللامتناهي والألوهي([[387]](#endnote-374)).

4ـ إن نظرية شلايرماخر في باب الوحي والتجربة الدينية إنما هي في الحقيقة ردّة فعلٍ على النهضة العقلانية والتنويرية التي شاعَتْ منذ بداية القرن التاسع عشر للميلاد. لقد كانت النهضة العقلانية والتنويرية في صدد تفسير التعاليم المسيحيّة تفسيراً عقلانياً، الأمر الذي أدّى إلى حدوث معضلةٍ للمسيحيّة؛ لأن بعض التعاليم الجوهرية في المسيحية، من قبيل: مفهوم التثليث، وتأليه السيد المسيح، والخطيئة الأولى للإنسان، والعشاء الربّاني، هي من الأمور الملغزة، التي لا يمكن تفسيرها تفسيراً عقلانياً. ومن هنا كان شلايرماخر يروم تقديم نظريّةٍ جديدة؛ ليتغلَّب بها على هذه المشكلة، حيث رأى أن هذه التعاليم إنما هي تفسيراتٌ للسيد المسيح عن تجربته الدينية وعلاقته بالله، والتي لا تكون معتبرةً إلاّ بالنسبة إليه وإلى عصره، وليس بالنسبة إلى عصرنا. وعليه ليس من الضروري أن يتمّ الدفاع عنها بشكلٍ عقلي([[388]](#endnote-375)).

وفي خضمّ هذه الأوضاع شعر شلايرماخر أن تعاليم الكتاب المقدَّس لم تعُدْ قابلةً للدفاع. ومن هنا فقد عمد إلى إبداء هذه النظرية القائلة بأن أساس الدين لا يكمن في الاعتقاد بالكتاب المقدَّس والدفاع عنه، بل إن أساس الدين والتديُّن يكمن في العلاقة بين الإنسان وبين الله. أو بعبارةٍ أخرى: مواجهة الإنسان مع اللاهوت أو الأمر اللامتناهي.

يرى شلايرماخر أن التعاليم الدينية تمثِّل تفسيراً لهذه التجربة، وحيث إن لكلّ شخصٍ تجربةً دينية خاصّة فإن التفاسير والتعاليم بدَوْرها يجب أن تكون متناسبةً مع هذه التجارب، ويمكن لكلّ شخصٍ أن يُفسِّر هذه التجربة الدينية ـ التي تمثِّل أصل الدين وأساسه ـ في ضوء الأعراف والآداب والعلوم السائدة في عصره. وهذه التفسيرات لا تكون معتبرةً بالنسبة إلى الآخرين، وإن ملاك التديُّن إنما هو تلك التجارب الدينية فقط.

وقد عمد الدكتور عبد الكريم سروش إلى اقتباس تعاليم هذا المتكلِّم المسيحي (شلايرماخر) حَرْفياً ـ دون النظر في الشرائط والظروف الخاصة للعالم الغربي وحالة الكتاب المقدَّس للمسيحيين، وأسباب ودوافع طرح هذه النظرية ـ، وأسقطها على الدين الإسلامي وعلى القرآن الكريم حَذْو القذّة بالقذّة، في حين لم يكن هناك مَنْ يشكِّك في إسناد القرآن الكريم، ولا يوجد تنافٍ بين تعاليمه مع العلم والعقل، بل القرآن يستحثّ الناس أبداً على التعقُّل والتدبُّر والتعلُّم، ويتمّ التعريف بالله فيه بوصفه حافظاً للقرآن. وعليه، هل يصحّ هذا الاقتباس؟

### نقدٌ ومناقشة ــــــ

يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد بأن الوحي من سنخ التجارب الدينية، وأن التجارب الدينية قد تحدث لسائر الناس، وبالتالي يوجد هناك إمكانٌ لنزول الوحي على جميع الناس؛ وكذلك فإن ملاك التديُّن الصحيح يكمن في التجربة الدينية، وإن الوحي قد تبلور من ناحيتين:

1ـ ناحية الوحي غير المصوَّر.

2ـ ناحية الوحي المصوَّر.

ما يقوم به النبيّ وغيره من الأشخاص الذين يوحى إليهم هو إلقاء الصورة على الأمر غير المصوَّر. ولا شيء من هذه الصور أفضل من الصور الأخرى بالضرورة. وهذا هو معنى التعدُّدية الدينية؛ حيث نعيش في عالمٍ متعدّد وزاخر بالصُّوَر المتعدِّدة للأمر غير المصوَّر.

وقد ذهب مجتهد شبستري بدَوْره إلى موافقة الدكتور سروش والتماهي معه ببيانٍ آخر.

ويمكن مناقشة ونقد مسألة التجربة الدينية من زوايا مختلفةٍ:

1ـ إن الذين يعتقدون بأن التجربة الدينية هي ملاك التديُّن ـ من أمثال: عبد الكريم سروش؛ ومحمد مجتهد شبستري ـ، ويقولون بأن أساس التعاليم وبحث المعرفة يتفرَّع عن التجربة الدينية، إنما يواجهون هذه المشكلة، وهي: ما هو ملاك دينيّة التجربة؟

فإنْ سِرْنا على نهج شلايرماخر في القول بأن دينية التجربة تكمن في الشعور والإحساس بالتَّبَعية المطلقة أو التامّة للمبدأ أو لقوّةٍ منفصلة عن العالم؛ أو ناشئةٌ من التصرُّف المباشر من قِبَل الله في عالم النفس، فإن جميع هذه المفاهيم من مقولة الأمور المعرفية([[389]](#endnote-376))، بمعنى أن يكون لدى صاحب التجربة قبل خوض التجربة إدراكاً ومعرفة بـ «التَّبَعية للمطلق، والمبدأ المنفصل عن العالم» أو الله، و«التصرُّف المباشر من قِبَل الله»؛ وإلاّ فإنه ليس بمقدوره أن يخوض في باب دينيّة التجارب دون تصوُّر هذه الأمور. وعليه فإن التجربة الدينية يجب أن تقوم على عنصرٍ معرفي عن الدين. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن ملاك التديُّن ـ قبل البُعْد المعرفي للدين ـ هو الناحية العاطفية والبُعْد التجريبي للدين.

2ـ يقول مجتهد شبستري: إن التجربة الدينية عبارةٌ عن مواجهة الألوهية، ويقول الدكتور سروش: إن الوحي من سنخ التجربة الدينية، وإنها قد تشكَّلت من جهتين من جهات الوحي: المصوَّر؛ وغير المصوَّر. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لو أن شخصاً اعتبر الجهة غير المصوَّرة من الوحي هي المادّة الأولى من العالم المادّي فما هو الدليل على إنكاره؟! أو لو أن بعض الأشخاص اعتبروا الألوهية مساوقةً لعالم المادّة فما هي الأدلة على إنكار عقيدتهم؟! وفي الأساس، هل الألوهية أو الناحية غير المصوَّرة من الوحي مفرداتٌ ذات معنى أو ليس لها معنى؟ إذا لم يكن لها معنى فكيف نتمكَّن من تجربتها؟! وإذا كان لها معنى فيجب توضيح معناها بدقّةٍ؛ كي لا نخلط بينها وبين كائنٍ آخر من باب الخطأ. فما لم تتمّ الإجابة عن هذه الأسئلة لا يمكن تجربة الألوهية والجهة غير المصوَّرة من الوحي بشكلٍ صحيح، والبحث في هذه الأمور.

كما أن الإجابة عن هذه الأسئلة تشكِّك في مبنائية التجربة الدينية.

3ـ إن هذا الرأي لا يقع مورداً لقبول أيٍّ من الأتباع الحقيقيّين للأديان. يذهب الدكتور سروش إلى اعتبار رؤيته في باب الوحي مبنى لنظريّته التعدُّدية، ويرى أن الله هو الجهة غير المصوَّرة التي يسعى المتديِّنون إلى توصيفها من خلال إلقاء الصورة عليها. إن كلّ دينٍ يرى أن إلقاء تصويره في الواقع هو الصحيح. ومن ذلك أن المسلمين ـ مثلاً ـ يرَوْن أن الله في الخارج أحدٌ رحيمٌ ورؤوفٌ وخالقٌ للكون والإنسان؛ والمسيحيون يرَوْن الله في الخارج متجسِّداً في الأقانيم الثلاثة. وعليه لو قيل لهم: إن الله الخارجي لا يتّصف بأيٍّ من هذه الأوصاف، وأن الله الخارجي ليس واحداً، ولا ثلاثة، ولا رحيماً، ولا قهّاراً، ولا حافظاً؛ فإن مثل هذا الإله أمرٌ مُبْهَمٌ، لا يرضخ المتديِّنون له إلاّ بصعوبةٍ.

4ـ لو كان الأمر كما يقول الدكتور سروش، من أن مهمّة المؤمنين تكمن بإلقاء الصورة على الأمر غير المصوَّر، وأن هذه الصُّوَر لا يرجح بعضها على بعضٍ بالضرورة، أو ليست هناك صورةٌ أفضل من صورةٍ أخرى، إذن لماذا كان الأنبياء يرَوْن تصويرهم هو الصحيح، ويدعون إلى دينهم؟!

ومن ذلك أن النبيّ الأكرم| ـ على سبيل المثال ـ يقول في القرآن الكريم مخاطباً اليهود والنصارى: ﴿**فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا**﴾ (البقرة: 137)؛ وفي آيةٍ أخرى يُنْكِر على أهل الكتاب، ويقول لهم: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ**﴾ (آل عمران: 70)؛ ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (آل عمران: 71).

كما أن القرآن الكريم يصف نفسه بأنه دينٌ ينذر جميع العالم: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً**﴾ (الفرقان: 1).

ومن هنا فقد أرسل رسول الله| رسائل إلى قادة العالم في إيران وروما وعلماء النصارى يدعوهم إلى الإسلام؛ ليهتدوا. فلو لم يكن التصوير الملقى من قِبَل الدين الإسلامي أفضل من الصُّوَر الأخرى، ولم يكن تصوير الإسلام ـ بعبارةٍ أخرى ـ راجحاً على الصُّوَر الأخرى؛ فلماذا كان النبيّ الأكرم| يُصرّ على دعوتهم إلى الإسلام؟!

وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الموارد:

**أـ رسالة النبي الأكرم| إلى أسقف نصارى نجران**: «باسم إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، من محمد النبيّ رسول الله إلى أسقف نجران... أما بعد، فإني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد...»([[390]](#endnote-377)).

**ب ـ رسالة النبيّ الأكرم| إلى المقوقس**: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى المقوقس عظيم القبط: سلام على مَنْ اتَّبع الهدى. أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تَسْلَم، (وأسلم) يؤتك الله أجرك مرّتين»([[391]](#endnote-378)).

كما اعتبر النبيّ الأكرم| اتِّباع أهل بيته سبباً للهداية والنجاة، ولم يرشد الناس إلى شيءٍ آخر، ومن هنا فقد وصف أهل بيته بسفينة نوح.

وعلى هذا الأساس، لو صحّ ما قاله الدكتور سروش من أن جميع الناس يمكنهم إلقاء الصورة على الأمر غير المصوَّر، دون أن تكون صورةٌ أفضل من صورةٍ أخرى بالضرورة؛ إذن لماذا يخصّ النبيّ تصويره وتصوير أهل بيته بوصفه هو التصوير الوحيد الذي يكون سبباً للنجاة، وأن هذه الصورة هي الصورة الأفضل من جميع الصُّوَر الأخرى؟!

وعليه، يبدو أن ما يذهب إليه الدكتور سروش لا يتناغم مع آيات القرآن الكريم وسيرة النبيّ الأكرم|.

5ـ يشترك كلٌّ من: الدكتور سروش ومجتهد شبستري في هذا الاعتقاد القائل بوجود حقيقةٍ في الخارج باسم الحقيقة المطلقة أو الأمر غير المصوَّر؛ حيث يبدي الأفراد في مواجهة هذا الأمر غير المصوَّر أو الحقيقة المطلقة تفسيراتٍ مختلفة. ويتمّ تفسير هذه الحقيقة في الإسلام تحت عنوان «الله». وتتجلّى هذه الحقيقة في الدين المسيحيّ تحت عنوان «الله الأب» (ضمن عقيدة التثليث)، وتظهر في الديانة اليهودية على شكل «يهوه»، وتُسمّى في العقائد الهندوسية بـ «فيشنا». وإن جميعَ هذه الأفهام عن الحقيقة المطلقة أو الأمر غير المصوَّر صحيحةٌ في حدودة دائرتها الظاهراتية، ولكنْ لا شيء منها يصحّ في دائرة الحقيقة والواقع. وعلى حدّ تعبير الدكتور سروش: إن الأمر غير المصوَّر ـ الذي هو الله ـ ليس واحداً، ولا ثلاثة، ولا هو شخصيّ، ولا غير شخصيّ.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إذا لم يكن أيٌّ من تعاليم الأديان متطابقاً مع الحقيقة والواقع إذن كيف أدرَكْنا أن هناك في الخارج أمراً غير مصوَّرٍ، وقد أضفَتْ مختلف الأديان صوراً مختلفة على هذا الأمر غير المصوَّر؟! فهل «الأمر غير المصوَّر» و«حقيقة الله المطلقة» بنفسها صورةٌ متطابقة مع الواقع؟! وكيف توصَّلنا إلى هذه الحقيقة القائلة بوجود أمرٍ غير مصوَّر في الحقيقة والواقع؟! وإذا أمكن لنا الوصول إلى معرفةٍ ما بشأن الأمر غير المصوَّر ـ وهو كذلك ـ فلماذا لا نستطيع التوصُّل إلى معرفة الأمور الأخرى؟! إذا كان لدى الناس تفسيراتٌ خاصّة بشأن الأمر غير المصوَّر؛ بتأثيرٍ من ثقافاتهم وعاداتهم وتقاليدهم الخاصّة، إذن كيف توصَّلوا إلى حقيقةٍ باسم الأمر غير المصوَّر، والذي لا يقع تحت تأثير ثقافاتهم وعاداتهم وتقاليدهم الخاصة؟! وإذا كانت جميع المفاهيم الإنسانية واقعةً تحت تأثير الثقافات والعادات والتقاليد الخاصة إذن لماذا يصدق واحدٌ من المفاهيم باسم «الحقيقة» أو «الوجود» على الله المشترك في جميع الثقافات؟! وإذا أمكن العثور بين الأمم والشعوب المختلفة على مفهومٍ مشترك فلماذا لا يمكن العثور على مفاهيم أخرى؟!

وعلى هذا الأساس، لو صدق مفهومٌ واحد من المفاهيم الإنسانية ـ من قبيل: «الوجود» ـ على الحقيقة الغائية أو الأمر غير المصوَّر فإن المفاهيم الأخرى سوف تكون بدَوْرها صادقةً أيضاً.

إذا كان هناك عددٌ من المفاهيم المتطابقة مع الواقع فإنها في مثل هذه الحالة سوف تكون قابلةً للتشخيص من خلال نقيضها. ونتيجةً لذلك سوف تكون هذه المفاهيم أقرب إلى دينٍ خاصّ منها إلى دينٍ آخر؛ بمعنى أنه لو أمكن لنا القول في مورد الحقيقة المتعالية: إنها موجودٌ عالم قادر متشخِّص رحيم جواد وما إلى ذلك إذن فإن المفاهيم المقابلة لهذه المفاهيم لا تقبل الإطلاق على الحقيقة النهائية، وإن هذه المفاهيم سوف تكون أقرب إلى دينٍ خاصّ. وعلى هذا الأساس، لا يكون الحقّ إلاّ مع دينٍ واحد خاصّ، دون سواه. وعلى هذا الأساس، فإن التديّن التجريبي أو التعدُّدية القائمة على التجربة الدينية إمّا تؤدّي إلى اللاأدرية أو إلى مقبوليّة دينٍ خاصّ.

6ـ يقول الدكتور سروش إن الوحي من سنخ التجربة الدينية، والتجربة الدينية تتحقَّق لسائر الأشخاص الآخرين؛ ونتيجة لذلك فإنه يمكن القول بأن جميع الناس يُوحَى إليهم، ويمكن لجميع الناس أن يأتوا بدينٍ خاصّ.

إن هذا الرأي مخالفٌ للتعاليم والمفاهيم القرآنية القائلة بأن الله قد جعل النبيّ الأكرم| خاتماً للأنبياء. ومن هنا فقد تمّ إغلاق باب الوحي الرسالي والنبوي إلى الأبد، وإنْ أمكن الوحي ـ بمعناه غير النبوي والرسالي ـ إلى أوليائه، كما أوحى الله إلى أمّ النبيّ موسى×.

### استنتاجٌ ــــــ

يمكن التوصُّل من مجموع ما تقدَّم في باب التجربة الدينية إلى استنتاج الأمور التالية:

1ـ لا يمكن اعتبار الوَحْي من سنخ التجربة الدينية.

2ـ إن باب الوَحْي النبوي والرسالي قد أُغلق بعد رحيل النبيّ الأكرم| إلى الأبد.

3ـ لا يمكن اعتبار الوَحْي ذا جهتين. ولا يمكن القول بأن جميع الصُّوَر التي يُلْقِيها المتديِّنون على الأمر غير المصوَّر تشتمل على إتقانٍ وحجِّيةٍ متساوية ومتكافئة.

4ـ لا يمكن اعتبار التجربة الدينية أساساً للدين والتديُّن؛ لأنها تحتوي على الكثير من الإشكالات الجَوْهرية.

5ـ إن تقديم وثائق وأدلّة على دينية التجربة يؤدّي إلى القول بعدم اعتبار التجربة الدينية أساساً للدين، بل إن هذا بُعْدٌ مفهومي مقدَّم على البُعْد العاطفي والتجريبي.

الهوامش

# الوَحْي الإلهيّ عند الفارابي

د. حاتم الجيّاشي([[392]](#footnote-14)\*)

### خلاصةٌ ــــــ

إنّ نظرية الوَحْي من النظريات الجوهرية والأساسية التي استرعَتْ انتباه جميع الأديان السماوية، لماذا؟

لأن هذه المسألة أو النظرية تشكِّل حجر الزاوية والركن الوثيق التي تبتني عليه الأديان التوحيدية. لهذا، الابتعاد عن فكرة الوحي من جهة الله عزَّ وجلَّ إلى الأنبياء^ أو إنكار ذلك لا يثبت أيّ دينٍ إلهيّ، وبالتالي لا يمكن لأحدٍ أن يقول: هذه التعاليم أو المعارف دينية سماوية تابعةٌ للباري تعالى. وهذه المسألة الحيوية أثارت اهتمام فلاسفة الإسلام بشكلٍ عامّ، وفيلسوفنا العظيم الفارابي بشكلٍ خاصّ، في كيفية تصوير وتأطير هذه الظاهرة، التي تمثِّل حلقة الوصل بين السماء والأرض.

وفي هذا الإطار جاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على هذا المشروع. وقد اعتمدَتْ هذه الدراسة على استقراءٍ وتحليلٍ، وكان عملنا تحديد مفردات البحث، وعرض مجمل نظريّته في فكرة الوحي، كما قُمْنا بطرح ما تقوم عليه هذه المسألة، وما يتعلَّق بها من أبحاثٍ، من قبيل: معرفة الإنسان، ومعرفة العوالم، ومعرفة الوحي، وغيرها من المطالب.

ثم بيَّنا نظرية الفيلسوف، وقد ذكَرْنا اعتماد الحكيم على البحث الأنطولوجي في فهم مسألة الوحي، وبيَّنّا كيفية اتصال النفس النبوية بالعقل الفعّال في إنتاج المعرف الوَحْيانة.

وقد انتهت الدراسة إلى نتائج هامة، منها:

ـ إن الفارابي لم يتطرَّق أصلاً لقوّة الحَدْس، ولم نجِدْ لها أثراً في كتب الفارابي.

ـ الفارابي على الرغم من اعتقاده بالأفلاك والنفوس الفلكية، مثل بقيّة المشّائين، إلاّ أنه يؤمن باتصال نفس النبي بالعقل الفعّال فقط.

ـ إنّ الخيال في نظر المشّائين ليس مجرّداً، بل إنّ جميع قوى الإنسان ـ ما عدا قوة العقل ـ مادّيةٌ.

ـ يعتقد الفارابي أنّ النفس تستفيد من الصور الكلِّية والجزئية في العقل الفعّال.

ـ الفارابي لم يبنِ نظام الوحي على أساس نظام التكوين.

### المقدّمة ــــــ

من المناسب ـ وكمقدّمة لبيان المساعي والجهود التي بذلها الفارابي لأجل بيان وتوضيح عملية الفلسفة الوحيائية، وعملة الكبير في إيجاد التوائم والتوافق بين المعرفة الوحيائية والمعرفة الفلسفة ـ التعريج إلى شخصية الكندي (185 ـ 252هـ)، وذكره باعتباره أوّل الفلاسفة المسلمين ومقدَّماً على الفارابي.

كان الكندي من أوائل المعتقدين بنظرية التوافق بين الدين والفلسفة، وقد بدأ البحث فيها بعد الجهود التي قام بها، ولهذا فقد كانت علاقة الفلسفة والدين من القضايا الجدّية المطروحة لديه. ويعتقد الكندي بأنه يمكن إثبات حقيقة الوحي المحمدي عن طريق القياس المنطقي، ولا يمكن إنكارها إلاّ من قِبَل الجاهل فقط([[393]](#endnote-379)).

ولكنْ في الوقت نفسه لا يمكن بحالٍ من الأحوال إنكار دَوْر القياس المنطقي في إثبات الحقائق الدينيّة.

ومع أن الكندي هو الذي بدأ المشوار والسعي في هذا المضمار، أوصله من بعده الفلاسفة إلى القمّة، ولكنْ ما قدَّمه لا يمكن قياسه بما قدَّمه وعمله الفارابي.

وبالطبع، فإن السبب في ذلك يكمن إيجاده والبحث عنه في فلسفته، ولا سيَّما في نظرية العقول. إن نظرية الكندي في باب معاني العقول وكيفية الإدراك في الإنسان، وحَسْب قول بعض المحقِّقين، أفضل أيضاً من نظرّية شرّاح الإسكندراني أرسطو([[394]](#endnote-380)).

كان الحكيم أبو نصر الفارابي هو أوّل فيلسوفٍ تحدَّث بنحوٍ واضح وشفّاف عن الوحي والنبوة، بشكلٍ يعتمد على الأصول الفلسفية. وقد نال أسلوبه ونظريته في هذه المسألة اهتمامَ واستقبالَ الحكماء الذين جاؤوا من بعده.

يجب علينا، قبل التطرُّق إلى نظرية الفارابي في تأييد المواضيع السابقة، الإلمامُ بشكلٍ مختصر بمعطيات هذه البحوث وطبيعتها وظروفها في زمانه؛ لكي يتّضح لنا المناخ الفكري في ذلك الوقت، وبالتالي تتبدّى ضرورة عمله وقيمته، وينتفي تصوُّر أن هذا الفيلسوف الكبير قد تأمّل في هذا الباب والبحث فيه للاستقصاء والتقصّي فحَسْب، وإنما الضرورة الاجتماعية لعصره والأخطار التي تهدِّده هي التي جرَّتْ ذلك الحكيم إلى ميدان تلك البحوث.

ولا شَكَّ أنَّ النبوة التي ذهب إليها الفارابي في فلسفتهِ هي إجابةٌ في محلّها باعتبار معالجتها لكثير من الإشكالات التي أُثيرَتْ حولها، وأيضاً مناسبة بالنسبة إلى الحاجة الفكرية آنذاك، وإنّما هي أنموذج زاهر لعلاقة الفلسفة الإسلامية مع حياة وعقائد المسلمين.

ويمكن القول بأن الدخول إلى تلك البحوث بشكلٍ دقيق هي نفسها عملية لتأسيس الفلسفة الإسلامية.

وبطبيعة الحال فقد كان المجتمع الإسلامي في فترة الحياة الفكرية للفارابي، أي في نهايات القرن الثالث وبدايات القرن الرابع الهجريّين، يشهد إقبالاً جماعياً، وذلك من باب التسليم والشعور الداخلي للإسلام، فظهرَتْ؛ نتيجة اختلاط المسلمين بالأجانب، وعناد وعداوة المسيئين والمغرضين، الشكوك والشبهات الكثيرة على ألسن الناس، وبين الفِرَق الكلامية، بخصوص العقائد الدينية، وكانت إحدى تلك الشبهات التي حدثَتْ هي العقيدة بالوحي. ولم تكن تلك المسألة تنحصر في تلك الفترة، وإنّما كانت مطروحةً من قِبَل أولئك المعاندين منذ بداية الوحي، على نحوٍ انعكسَتْ في القرآن الكريم والمصادر الروائية كذلك([[395]](#endnote-381)). ولكنْ بعد مدّة تمّ رفع تلك الشبهات بشكلٍ منطقيّ، وخاصّة حينما جرى إيجاد الفِرَق الكلامية للدفاع عن الدين.

كان أغلب المنكرين من النصارى واليهود والزنادقة والمجوس والصابئين والبراهمة وعدد قليل من المسلمين([[396]](#endnote-382)). ونجد أن هناك أشخاصاً من المسلمين قد أقحموا أنفسهم في هذا الميدان، منهم: عالمان؛ **أحدهما**: أحمد بن الرواندي؛ **والآخر**: محمد بن زكريا الرازي.

أما الرواندي فقد ترعرع في إحدى العوائل اليهودية في مدينة راوند بالقرب من مدينة إصفهان، ومن ثم انتقل وسكن مدينة بغداد، والتحق بالفرقة المعتزلة، وقام بعدها بالتهجُّم وإنكار أصول الإسلام، وليس عقائد المعتزلة فقط. وارتبط بالملحدين ارتباطاً قوياً، وعمل على تأليف كتبٍ، منها: «كتاب فضيحة المعتزلة»، ردّاً على كتاب «الدافع» في معارضة القرآن؛ وكتاب «الفرند» في الطعن بالنبيّ الأكرم| والإسلام؛ وكتاب «الزمرّدة» في إنكار الرسل وبطلان رسالاتهم.

وقد قام أحد الدعاة الإسماعيليين، وهو عبد الله بن أبي عمران الشيرازي، في كتابه الموسوم «المجالس المؤيّدة»، بنقل الإيرادات والإشكالات التي جاء بها الشيرازي، والإجابة عنها. وحَسْب ما نقله فإن الرواندي يعتقد أنه مع وجود العقل لا حاجة إلى النبوة. وإن المعاجز ـ سواء كانت قليلةً أو كثيرةً ـ لا يمكن القبول بها. وإن ناقلي المعجزة ـ وعددهم قليلٌ ـ قد جُبلوا على الكذب، وتعاهدوا عليه، فكيف يمكن للشخص أن يؤمن ويصدِّق بأن الصخرة الصغير قادرةٌ على التسبيح، أو أن الذئب يتحدَّث بلسان الآدمي؟!([[397]](#endnote-383)).

ومن ثمّ يقوم بنقل الشبهة المعروفة لدى الجميع، والتي نقلها العلاّمة في كتابه كشف المراد([[398]](#endnote-384)).

وأما الشخصية الثانية التي انتقدَتْ مسألة النبوة بصراحةٍ وشدّةٍ فهي محمد بن زكريا الرازي. ومع أن هذا الرجل قد عُرف واشتهر في ميدان الطبّ، ولكنّه لا يرى نفسه أقلّ من باقي الفلاسفة والمتكلِّمين، بل قام بنقد كبار الفلاسفة والطعن فيهم.

وللرازي كتابان، وهما: «مخاريق الأنبياء»؛ و«نقض الأديان».

وكان كتابه الأول مورداً لاهتمام الزنادقة. وهو مفقودٌ في الوقت الحاضر. وقد قام أبو الحاتم الرازي(322هـ) ـ وهو من الدعاة الإسماعيليين ـ بنقل قسمٍ من ذلك الكتاب والردّ عليه في كتابه «أعلام النبوة». ويعتقد الرازي بأنه ليس للأنبياء امتيازاتٌ خاصة بالنسبة إلى بقية الناس، باعتبار أن الحكمة الإلهية تقتضي العدل والمساواة ورفع الامتيازات بين بني الإنسان([[399]](#endnote-385)).

وأما المعاجز التي تمّ نقلها عنهم فهي نوعٌ من القصص الدينية، أو أنها سحرٌ من أجل خداع الناس([[400]](#endnote-386)).

إن الأديان هي أحد أسباب وعلل نشوب جميع الحروب؛ حيث كان الإنسان ومنذ القِدَم يتعامل معها([[401]](#endnote-387)).

وبطبيعة الحال فإن هذه الإشكالات والإيرادات فتحَتْ آفاقاً رحبة للبحوث الجَدَلية، وليست مسألة النبوة في الإسلام وحدها التي وقعَتْ في دائرة النقض والتعرّض، بل واجهت مسألة نبوة جميع الأنبياء السابقين نفس هذا الإنكار والرفض من جانب المنكرين، الذين لا يؤمنون بنزول الوحي، بل يرَوْنه أمراً بعيداً، ومن المستحيل حدوثه؛ لهذا نرى أن القرآن الكريم يحصر عملية منشأ تكذيب الأنبياء في هذه المسألة فيقول: ﴿**وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الهُدَى إِلاَّ أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللهُ بَشَراً رَسُولاً**﴾ (الإسراء: 94).

وفي مثل هذه المناخات والأجواء نشأ وترعرع الفارابي، وعاصر كلاًّ من: الرازي؛ والرواندي، فدخل في غمرة هذه البحوث. ولكنّه في مقابل هذه الإشكالات لم يتطرَّق إلى البحوث السلبيّة والجَدَلية، ولم يكتَفِ في الردّ على الشبهات والمنكرين فقط، وإنّما قام بالبحث عن الأسس الفلسفية التي بإمكانها توضيح وبيان فلسفة الوحي، ومن ثمّ تعزيزها بالأسس والقواعد العقلية والأصولية المتَّفق عليها.

والآن، وبعد اتّضاح ضرورة ما قام به الفارابي والمناخ الفكري الذي عاشه، نتناول نظريته؛ حتّى يتمّ التعرُّف عليها.

لكنْ قبل ذلك لا بُدَّ من بيان بعض المفاهيم التصوُّرية للدراسة:

### الوَحْي في اللغة ــــــ

(الوحي) كلمةٌ عربية، فعله وحي يوحي أو أوحى، ومصدره وحياً أو إيحاء. وقد استُعملت في الأدب العربي بمعانٍ كثيرة، إلا أنه يوجد بين هذه المعاني المختلفة مفهومٌ عامّ مشترك، يقف عليه الكاتب أو الباحث من خلال تتبُّع هذه المعاني، وهو الإشارة التشريعية أو الكلام الخفيّ أو الصوت الخالي من التراكيب الكلامية.

ولهذا يقول ابن دريد، أبو بكر، محمد بن الحسن الأزدي(321هـ): «وحي في الحجر إذا كتب فيه وحياً، ووحي الكتاب إذا كتبه»([[402]](#endnote-388)).

وقال الراغب: أصل الوحي الإشارة السريعة. ولتضمّن السرعة قيل: أمرٌ وحيٌ، أي: سريع؛ وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض؛ وقد يكون بصوتٍ مجرّدٍ من التركيب وبإشارةٍ ببعض الجوارح والكتابة([[403]](#endnote-389)).

### الوَحْي اصطلاحاً ــــــ

معناه: أن يُعْلِم الله ـ تعالى ـ مَنْ اصطفاه من عباده كلَّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكنْ بطريقةٍ سرّية خفيّة غير معتادةٍ للبشر. ويكون على أنواعٍ شتّى؛ فمنه: ما يكون مكالمةً بين العبد وربّه، كما كلَّم الله موسى تكليماً؛ ومنه: ما يكون مناماً صادقاً يجيء في تحقُّقه ووقوعه كما يجيء فَلَق الصبح في تبلّجه وسطوعه؛ ومنه: ما يكون بواسطة أمين الوحي جبرئيل ـ × ـ، وهو من أشهر أنواع الوحي وأكثرها. ووحي القرآن كلّه من هذا القبيل، وهو المصطلح عليه بالوحي الجليّ([[404]](#endnote-390)). وبتعبيرٍ أشمل: الوحي كلام الله ـ تعالى ـ المنزل على نبيٍّ من أنبيائه. وهو تعريفٌ له بمعنى اسم المفعول أي: الموحى([[405]](#endnote-391)). كذلك يشير الشهيد الصدر في كتابه المدرسة القرآنية إلى هذا المعنى فيقول: وقد أطلق هذا اللفظ على الطريقة الخاصة التي يتصل بها الله تعالى برسوله، نظراً إلى خفائها ودقّتها، وعدم تمكُّن الآخرين من الإحساس بها([[406]](#endnote-392)).

### الإله في اللغة والاصطلاح ــــــ

في اللغة (الإله) على وزن فِعَال بمعنى مألوه، أي: معبود، كإمام بمعنى مؤتمّ به، وأله إلهة: عبد عبادة، والتأليه: التعبيد، والآلهة: المعبودون من الأصنام وغيرها، والتألُّه: التعبُّد والتنسُّك([[407]](#endnote-393)).

وفي الاصطلاح قال الزمخشري: الإله من أسماء الأجناس، كالرجل والفرس، يقع على كلّ معبودٍ، بحقٍّ أو باطلٍ، ثمّ على المعبود بحقٍّ([[408]](#endnote-394)).

وهذا يعني أن لا معبود بحقٍّ إلاّ الله، ومعنى ذلك أن كلّ المعبودات إنما عُبدَتْ بغير حقٍّ.

### معرفة العالم في نظر الفارابي ــــــ

### 1ـ العوالم ــــــ

يقسِّم الفارابي العوالم الموجودة إلى ثلاثة عوالم: روحانية؛ سماوية؛ هيولانية.

وقد بيَّن أساس هذا التقسيم بقوله ([[409]](#endnote-395)):

1ـ‌ ما لا يمكن أن لا يوجد.

2ـ‌ وما لا يمكن أن يوجد أصلاً.

3ـ وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد.

فالأولان طرفان، والثالث متوسطٌ بينهما. وهو مجموعٌ يقتضي الطرفين. والموجودات كلّها داخلةٌ تحت اثنين من هذه الثلاثة؛ فإن الموجودات منها ما لا يمكن أن لا يوجد، ومنها ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد.

ما لا يمكن أن لا يوجد هو في جوهره وطبيعته كذلك.

وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد هو أيضاً في جوهره وطبيعته كذلك؛ فإنه لا يمكن أن يكون الذي لا يمكن أن لا يوجد، وإنّما صار كذلك لأجل أن جوهره وطبيعته غير ذلك، وعرض له أن صار كذلك.

وكذلك هو حال ما لا يمكن أن يوجد.

وأجناس الموجودات ثلاثة: البريئة عن المادّة؛ والأجسام السماوية؛ والأجسام الهيولائية.

وما لا يمكن أن لا يوجد ضربان:

**أحدهما**: في طبيعته وجوهره أن يوجد حيناً، ولا يمكن فيه غير ذلك.

**ثانيهما**: ما لا يمكن أن لا يوجد في وقت أصلاً. فالروحانية لها النصف الثاني من أصناف ما لا يمكن أن لا يوجد، والسماوية لها النصف الأول، والهيولانية لها القسم الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. والعوالم ثلاثة: روحانية؛ وسماوية؛ وهيولانية([[410]](#endnote-396)).

ويقسِّم الفارابي في موضعٍ آخر من كتبه موجودات العوالم الثلاثة على أساس مناط الجسمية أو غير الجسمية، ويصل إلى النتائج التالية، التي تحدِّد أنّ الموجودات لا تخرج عن ثلاث حالات:

«1ـ الأجسام، التي هي على ستة أنواع: الجسم السماوي؛ الحيوان الناطق؛ الحيوان غير الناطق؛ النبات؛ الجسم المعدني؛ العناصر الأربعة».

2ـ الموجودات الجسمية، ولكنْ حالّةً في أجسامٍ، مثل:

أـ النفس.

ب ـ الصورة.

ج ـ المادّة.

3ـ الموجودات التي ليست بجسمٍ، ولا حالّةً في جسمٍ، كالتالي:

1ـ السبب الأوّل (الله).

2ـ السبب الثاني (العقل الأول، إلى التاسع).

3ـ العقل الفعّال»([[411]](#endnote-397)).

ومن الواضح أن الموجودات من القسم الثالث هي المرتبطة بالعالم الروحاني والتي يعبِّر عنها الفارابي بعالم الملكوت([[412]](#endnote-398)).

ويصنِّف الفارابي الموجودات داخل كلٍّ من هذه العوالم، فهو يعتقد بترتيب موجودات عالم الملكوت من الأشرف إلى الأنقص، بمعنى أنّ الأول السبب الأول ومقام العقول. ولما كان كلّ عقلٍ معلولاً للعقل الذي قبله فهو من ناحية الشرافة في رتبةٍ لاحقة، وكذلك كانت نهاية هذه السلسلة في العالم الروحاني هي العقل الفعّال([[413]](#endnote-399)).

ومن ثمّ رتَّب الموجودات السماوية كما يلي:

1ـ الفلك الأول.

2ـ الفلك الثاني.

3...9ـ الفلك الثالث... إلى الفلك التاسع([[414]](#endnote-400)).

ثم أخذ يرتِّب العالم المادّي من أفضل موجودٍ إلى أخسّ موجودٍ. وعلى هذا الأساس رتَّب الفارابي موجودات هذا العالم كما يلي: المادّة الأولى، العناصر الأربعة، المعدنيات، النباتات، الحيوان الناطق، الحيوان غير الناطق. إذن في عالم المادّة سيكون أشرف الموجودات هو الحيوان الناطق([[415]](#endnote-401)).

وفي رأي الفارابي فإن الانضمام بين عالم المادّة وعالم الملكوت يتمّ من خلال الارتباط بين الحيوان الناطق (الذي هو أعلى مرتبة في عالم المادة) وبين العقل الفعّال (الذي هو أدنى مرتبة في عالم الملكوت) ([[416]](#endnote-402)).

### 2ـ العقول ــــــ

على أساس النظرية الفلسفية فإنّه من الواضح أنّ مبدع نظرية الفَيْض هو ابن سينا، حيث يقول: «فيكون إذن العقل الأوّل يلزمه عنه بما يعقل الأوّل وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في ما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المدرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة. فيما يعقل الأوّل يلزم عنه عقل، وإنما يختصّ بذاته على جهة الكثرة الذي يجريها، أعني المادّة والصورة»([[417]](#endnote-403)).

يعتقد الفارابي أنّ العقل العاشر هو العقل الفعّال.

### 3ـ العقل الفعّال ــــــ

في الواقع إن العقل الفعّال يتعقّل السبب الأوّل والعقول، فهو يأخذ الفيض منها ويوصله إلى الإنسان وعالم الطبيعة. والجدير بالذكر أنّ الفارابي يطبِّق العقول العشرة على الملائكة الإلهيّة، ويرى أنّ العقل الفعّال هو نفسه الروح الأمين أو روح القدس. «والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها: الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك... والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يُقال: إنه الروح الأمين وروح القُدُس بأشباه هذين من الأسماء»([[418]](#endnote-404)).

والمراد من الثواني في هذه العبارة هي الموجودات المفارقة غير السبب الأوّل، والتي هي العقول العشرة نفسها. وعند مواصلة قراءة هذه العبارة يتبين أن الفارابي يعتقد بأن العقل الفعّال هو جبرئيل×. ويبين الفارابي وجه انطباق الملائكة والعقول فيقول: «الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية؛ وليست كألواحٍ فيها نقوشٌ، أو صدورٍ فيها علومٌ، بل هي علومٌ إبداعية قائمةٌ بذاتها، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ، وهي مطلقة»([[419]](#endnote-405)). ويؤكِّد الفارابي على أن العقل الفعّال وبقية العقول وإنْ كانت غير معروضة للنقص، ولكنّ جواهرها مستفادةٌ من غيرها، وهي من هذه الناحية ناقصةٌ؛ فجواهرها لم تبلغ في الكمال الذي يتعقّل العقول، وكذلك يعتبر الواسطة في وصول الفيض لعالم المادّة؛ وذلك أنّ جواهرها مستفادةٌ من غيرها، ووجودها تابعٌ لوجود غيرها، وجواهرها لم تبلغ من الكمال إلى حيث تكتفي بأنفسها عن أن تستفيد الوجود عن غيرها. هذا نقصٌ يعمّ كلّ موجودٍ سوى الأوّل. الثواني والعقل الفعّال أقلّ كمالاً من الله؛ لأنهما يوجدان به.

ومع ذلك فإن الثواني والعقل الفعّال ليس واحدٌ منها يكتفي في أن يحصل له بهاء الوجود وزينته، ولا الغبطة والالتذاذ والجمال بأن يقتصر على أن يعقل ذاته وحدها، لكنْ يحتاج في ذلك إلى أن يعقل في ذاته ذات موجودٍ آخر أكمل منه وأبهى. هذا الموجود الذي تعقله الثواني وتلتذّ به هو الله.

فكأن فضيلة ذاته لا تتم إلاّ بتعاون كثرةٍ ما، فلذلك صارت الكثرة في ما يتجوهر به الشيء نقصاً في وجود ذلك الشيء.

يحدِّد الفارابي هنا مصدر التكثُّر أو سببه في الموجودات التي تكوِّن العالم.

إلاّ أن هذه ليس في طباعها أن يكون لها بهاء الوجود وجماله وزينته بأن تعقل ما هو دونها في الوجود، وما يوجد عن كلّ واحدٍ منها، أو ما يتبع وجود كلّ واحدٍ من الموجودات»([[420]](#endnote-406)).

وفي كلّ الأحوال إن ظهور موجودات عالم المحسوس بتوسُّط العقل الفعّال حكايةٌ أخرى، فالعقل الفعّال والأجسام السماوية يكمِّلان وجود الأشياء والأجسام الأرضية.

### معرفة الإنسان عند الفارابي ــــــ

خصَّص الفارابي في أكثر كتبه مباحث حول معرفة الإنسان. وبالنظر إلى أنّ شرح ظاهرة الوحي ترتبط بقوى النبيّ لكونه هو المُدْرِك للوحي فسنكتفي هنا في البحث عن قوى النفس.

### أـ قوى النفس الإنسانية ــــــ

من وجهة نظر الفارابي إن قوى النفس الإنسانية عبارةٌ عن خمس قوى: الحاسّة؛ النزوعية؛ المتخيلة؛ الناطقة النظرية (العقل النظري)؛ والناطقة العملية (العقل العملي)([[421]](#endnote-407)).

ويذكر الفارابي في موضوعٍ آخر القوة الغاذية، فإذ حدث الإنسان فأوّل ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذّى، وهي:

### 1ـ القوّة الغاذية ــــــ

القوّة التي بها يحسّ الملموس، مثل: الحرارة والبرودة، وسائرها ـ سائر القوى ـ التي بها يحسّ الطعوم، والتي بها يحسّ الروائح، والتي بها يمسّ الأصوات، والتي بها يحسّ الألوان والمعبرات كلّها، مثل: الشعاعات. ويحدث مع الحواسّ بها نزوعٌ إلى ما يحسّه، فيشتاقه أو يكرهه. فالقوة الغاذية منها قوة واحدة رئيسة، ومنها قوى هي رواضع لها وخَدَم. فالقوة الغاذية الرئيسة هي من سائر أعضاء البدن؛ والرواضع والخَدَم متفرّقة في سائر أعضاء البدن؛ والرئيسة منها بالطبع مدبِّرة لسائر القوى، وسائر القوى تتشبّه بها وتحتذي بأفعالها حَذْو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب، وذلك مثل: المعدة والكبد والطحال، والأعضاء الخادمة هذه، والأعضاء التي تخدم هذه الخدمة، والتي تخدم هذه أيضاً. فإن الكبد عضو يُرأس ويَرأس، فإنّه يُرأس بالقلب، ويرأس المرارة والكلية وأشباههما من الأعضاء، والمثانة تخدم الكلية، والكلية تخدم الكبد، والكبد يخدم القلب، وعلى هذا توجد سائر الأعضاء([[422]](#endnote-408)).

### 2ـ القوّة الحاسّة ــــــ

إن المراد من هذه القوى هو أن تدرك المحسوسات بالحواسّ الخمس المعروفة عند الجميع، وتدرك الملذّ والمؤذي، ولا تميز الضارّ والنافع، ولا الجميل والقبيح([[423]](#endnote-409)). الحسّ لا يدرك المعاني الصرفة([[424]](#endnote-410)).

فيها رئيسٌ، وفيها رواضع؛ ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع، المتفرِّقة في العينين وفي الأذنين وفي سائرها.

في الحقيقة الإدراك يتحقَّق بواسطة التصوُّرات الحاصلة في الحسّ المشترك.

ويعتقد الفارابي أنّ الصور الباطنية تتحقَّق أيضاً من الحسّ المشترك([[425]](#endnote-411)).

وعلى هذا الأساس فإن الحسّ المشترك له الإشراف على الحواسّ الظاهرية([[426]](#endnote-412)).

إنّ الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوّةٌ هي مجمع تأدية الحواس، وعندها بالحقيقة الإحساس، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرّك بالعجلة، فتبقى الصورة محفوظةً فيها، وإنْ زالت حتى تحسّ بخطّ مستقيم أو بخطّ مستدير، من غير أن يكون كذلك، إلاّ أن ذلك لا يطول ثباته فيها. وهذه القوّة أيضاً مكانٌ لتقرير الصورة الباطنية فيها عند النوم، فإن المدرك بالحقيقة ما يتصوّر فيها، سواء ورد عليها من خارجٍ أو صدر لها من داخلٍ، فما تصور فيها ـ عندما يتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال فهنا يتصور فيها الصورة المتخيلة ـ يصير مشاهداً، فإنْ أمكنها الحسّ الظاهر تعطَّلت عن الباطن، وإذا عطَّلها الظاهر تمكّن منها الباطن الذي لا يهدأ، فيتثبت فيها مثل ما يحصل في الباطن، حتّى يصير مشاهداً، كما في النوم.

### 3ـ القوّة النزوعية ــــــ

هي التي تشتاق إلى الشيء وتكرهه؛ فهي رئيسةٌ، ولها خَدَمٌ. وهذه القوة هي التي بها تكون الإرادة؛ فإن الإرادة هي نزوعٌ إلى ما أدرك، وعن إدراكٍ؛ إما بالحسّ، وإما بالتخيُّل؛ وإما بالقوّة الناطقة، وحكم فيه ـ أي النزوع ـ أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك. والنزوع قد يكون إلى علم شيءٍ ما، وقد يكون إلى عمل شيءٍ ما، إما بالبدن بأَسْره، وإما بعضوٍ منه. والنزوع إنما يكون بالقوة النزوعية الرئيسة.

### 4ـ القوّة المتخيّلة ــــــ

والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحسّ، وتركّب بعضها إلى بعضٍ، وتفصل بعضها عن بعضٍ، في اليقظة والنوم، تركيباتٍ وتفصيلاتٍ بعضها صادقٌ وبعضها كاذبٌ. والمتخيّلة مواصلةٌ لضربي القوّة الناطقة. عندما تشتغل المتخيّلة بوظيفتها الخاصة، والمتمثِّلة في التصرُّف وتركيب الصور، فإن دخول وخروج معلوماتها تقف بشكلٍ مؤقَّت، فتقبل القوة المتخيّلة المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركِّبها هي. وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيّلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوسات أُخَر؛ فإن القوة المتخيّلة متوسطةٌ بين الحاسّة والناطقة؛ وعندما تكون رواضع الحاسّة كلّها بالفعل، وتفعل أفعالها، تكون القوة المتخيّلة منفعلةً عنها، مشغولةً بما تورده الحواسّ عليها من المحسوسات، وترسمه فيها، وتكون هي أيضاً مشغولةً بخدمة القوة الباطنة، وبإرفاد القوّة النزوعية([[427]](#endnote-413)). فإذا صارت الحاسّة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الأولى، بأن لا تفعل أفعالها، مثل: ما يعرض عند حال النوم، انفردَتْ القوّة المتخيّلة بنفسها، فارغةً عما تجدِّده الحواسّ عليها دائماً من رسوم المحسوسات، وتخلَّتْ عن خدمة القوّتين: الناطقة؛ والنزوعية.

ويذكِّرنا الفارابي بأن القوة المتخيّلة، وعلى خلاف القوتين: الحاسّة؛ والغاذية، ليس لها رواضع متفرّقة في أعضاء أُخَر، بل هي واحدةٌ([[428]](#endnote-414)). فلا رواضع ولا خَدَم لها من نوعها في سائر الأعضاء، وإنّما رئاستها على سائر القوى المتخيّلة؛ والرئيسة من كلّ جنسٍ فيه رئيسٌ ومرؤوسٌ. فهي رئيسة القوّة المتخيّلة، ورئيسة القوّة الحاسّة الرئيسة منها، ورئيسة القوّة الغاذية الرئيسة فيها([[429]](#endnote-415)).

ثمّ هناك مسألة أخرى حول القوّة المتخيّلة، وتتعلَّق بنحو ارتباط هذه القوّة بالقوّتين: الحسّية؛ والناطقة؛ فالفارابي يعتقد أن القوة المتخيّلة تقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركّبها هي. وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيَّلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوات أُخَر. وأما القوة المتخيّلة بالشبه لمعقولات القوة الناطقة فإنها لا تقبل لها نفس الصور السابقة في مقابل القوة الحاسّة، فهي تحكي عنها بواسطة المحسوسات([[430]](#endnote-416)). وتحاكي المعقولات الناقصة بأخسّ المحسوسات وأنقصها، مثل: الأشياء قبيحة المنظر. وكذلك تحاكي تلك القوّة سائر المحسوسات لذيذة المنظر. طبعاً هذه المحكيات عند وضعها في ميزانها الفلسفي تمثِّل نموذجاً ومجسّمة للحقائق المعقولة. وأما ما تحاكي بها فأشياء كثيرة مختلفة؛ بعضها أقرب إلى المحاكاة؛ وبعضها أبعد... والأمور التي تحاكي بها هذه تتفاضل فيكون([[431]](#endnote-417)).

ويعتقد الفارابي أيضاً أن القوى البدنية تمنع النفس عن إدراك ذاتها وخواصّ إدراكها، فهي تدرك الأشياء متخيّلة لا معقولة؛ لانجذابها إليها واستيلائها عليها. ولأنها لم تألف العقليات ولم تعرفها، بل نشأَتْ على الحسّيات، فهي تطمئنّ إليها وتثق بها؛ وتتوهم أنه لا وجود للعقليات، وإنما هي أوهامٌ مرسلة([[432]](#endnote-418)).

وعلم الشيء قد يكون بالقوّة الناطقة، وقد يكون بالمتخيّلة، وقد يكون بالإحساس.

فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة فإن الفعل الذي ينال به ما تشوّق من ذلك، يكون بقوّةٍ ما أخرى في الناطقة، وهي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمّل والارتباط.

وإذا كان النزوع إلى علم شيءٍ ما يدرك بإحساسٍ كان الذي ينال به فعلاً مركَّباً من فعلٍ بدنيّ ومن فعلٍ نفساني في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته؛ فإنْ كان الشيء بعيداً مشَيْنا إليه، وإنْ كان دونه حاجزٌ أَزَلْنا بأيدينا ذلك الحاجز. فهذه كلّها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعلٌ نفساني. وكذلك في سائر الحواس.

وإذا تشوّق تخيّل شيءٍ ما نيل ذلك من وجوه: **أحدها**: يفعل بالقوة المتخيّلة، مثل: تخيّل الشيء الذي يرجى ويتوقّع، أو تخيّل شيءٍ مضى، أو تمنّي شيءٍ ما تركبه القوّة المتخيلة؛ **والثاني**: ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيءٍ ما، فتخيّل إليه من ذلك أمرٌ ما ـ نتيجة تشوّقه ـ أنّه مخوفٌ أو مأمول، أو ما يرد عليها من فعل القوّة الناطقة([[433]](#endnote-419)).

وأما في موضعٍ آخر من كتابه السياسة المدنية فيقول: إن للحيوان الناطق قوّةَ النطق، والقوّةَ النزوعية، والقوّةَ المتخيّلة، والقوّةَ الحسّاسة. فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها معرفة ما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضارّ والمُلذّ والمؤذي. والناطقة؛ منها: نظرية؛ ومنها: عملية. والعملية؛ منها: مهنية؛ ومنها: مروية. فالنظرية هي التي جوّز بها الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً. والعلمية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته([[434]](#endnote-420)). والحسّاسة بيِّنٌ أمرها. وهذه هي التي شأن الناطقة العملية أن تعملها بالرويّة. فمنها: حاضرة، ومنها: كائنة في المستقبل.

إلاّ أن ما يحصل للقوة المتخيَّلة من هذه كلّها، بلا توسّط رويّة، فلذلك يحصل في هذه الأشياء بعد أنْ استنبط بالرويّة، فيكون ما يعطيه العقل الفعّال للقوّة المتخيلة من الجزئيات، بالمنامات والروايات الصادقة؛ وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالمكانات على الأشياء الإلهية. وهذه كلّها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة. إلاّ أن التي تكون في اليقظة قليلة، وفي الأقلّ من الناس، فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأما المعقولات فقليلة([[435]](#endnote-421)).

إن مزاج البدن إذا صار مزاجاً شأنه أن يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح مثلاً حاكَتْ (المتخيلة) ذلك المزاج بأفعال النكاح؛ فتنهض أعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو فعل النكاح، لا عن شهوةٍ حاصلة في ذلك الوقت، لكنْ لمحاكاة القوة المتخيلة للشهوة بأفعال تلك الشهوة. وكذلك في سائر الانفعالات، وكذلك رُبَما قام الإنسان من نومه فضرب آخر، أو قام ففرَّ من غير أن يكون هناك واردٌ من الخارج([[436]](#endnote-422)).

فيقوم ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة بأخسّ المحسوسات وأنقصها، مثل: الأشياء قبيحة المنظر. وكذلك تحاكي تلك القوة سائر المحسوسات لذيذة المنظر.

فيتثبت فيها مثل ما يحصل في الباطن، حتّى يصير مشاهداً كما في النوم، ولرُبَما جذب الباطن جاذبٌ جدّاً في شغله، فاشتدَّتْ حركة الباطن اشتداداً يتولّى بسلطانه، فحينئذٍ لا يخلو من وجهين؛ إما أن يعدل العقل حركته ويفشأ غليانه؛ وإما ان يعجز عنه فيعزب من جواره. فإن اتفق عجز العقل وتسلُّط الخيال يطرح سؤال هنا مفاده: هل فرَّق الفارابي بين الخيال والتخيُّل؟

لقد تحدَّث الفارابي عن ذلك في كتابه فصوص الحكم، حيث قال: إن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقنصه الحسن من الصورة، ومن ذلك:

قوّة تسمى مصوّرة. وقد رتبت في مقدّمة الدماغ، وهي التي تثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس وملاقاتها، فتزول عن الحسّ وتبقى فيها.

وقوّة تسمّى وَهْماً، وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحسّ، مثل: القوة في الشاة إذا تشبّح صورة الذئب في حاسّة الشاة، فتشبحت عداوته ورداءته فيها؛ إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك.

وقوّة تسمّى حافظة، وهي خزانة ما يدركه الوَهْم، كما أن المصوّرة خزانة ما يدركه الحسّ.

وقوّة تسمّى مفكّرة، وهي التي تتسلّط على الودائع في خزانتي المصوّرة والحافظة، فيخلط بعضها ببعض، ويفصل بعضها عن البعض. وإنما تسمّى مفكّرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل؛ فإنْ استعملها الوَهْم سمّيت متخيّلة»([[437]](#endnote-423)).

ويتبين من كلام الفارابي أن الخيال والمتخيّلة قوتان: **الأولى**: خزانة لصور المحسوسات؛ **والثانية**: قوة تتصرّف في هذه الصور، وتوجد صور جديدة. يعني بحث واحد فقط حول القوة المتخيّلة وهي علاقة العقل الفعّال بالقوة المتخيّلة، والتي نرجئها إلى بحث علاقة العقل الفعّال بالنفس الإنسانية.

### 5ـ القوّة الناطقة ــــــ

والقوة الناطقة هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميِّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروي ما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذه النافع والضّار والملذّ والمؤذي. والقوة الناطقة تنقسم إلى:

1ـ القوة الناطقة النظرية.

2ـ القوة الناطقة العملية.

فالقوة النظرية هي التي يحوز بها الإنسان علم ما ليس من شأنه أنْ يعملهُ الإنسان أصلاً باعتبار عملها النظر وليس العمل. والعملية؛ منها: مهنية؛ ومنها: مروية. والمهنية هي التي بها تحاز الصناعات والمهن؛ والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيءٍ مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل([[438]](#endnote-424)). وبها يعمله الإنسان بإرادته.

وكذلك يقول: إن القوّة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميِّز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما بعقله([[439]](#endnote-425))([[440]](#endnote-426)).

والروح الإنسانية هي التي تستطيع إدراك المعاني بشكلٍ حقيقي بدون الارتباط بالواقع المادّي، وهذا يتم بالعقل النظري.

وفي كتاب الفصوص يقول الفارابي: ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوسٌ أن يعقل، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقولٌ أن يحسّ، وأن يتمّ الإحساس، إلاّ بآلةٍ جسمانية فيها تشبح صور المحسوسات شبحاً متصحّباً للواحق غريبة، وأن يستتمّ الإدراك العقلي بآلةٍ جسمانية؛ فإن المتصوّر فيها مخصوصٌ، والعام المشترك فيه لا يتقرّر في منقسمٍ، بل الروح الإنسانية التي تتلقّى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني، ليس بمتحيِّز، ولا متمكن في وَهْم، ولا يدرك بالحسّ؛ لأنّه من حيِّز الأمر([[441]](#endnote-427)). والنفوس الإنسانية إنّما تعقل ذاتها لأنها مجرّدة، والنفوس الحيوانية غير مجرّدة فلا تعقل ذواتها؛ لأنّ عقليّة الشيء تجريده عن المادّة، والنفس إنما تدرك بواسطة الآلات الأشياء المحسوسة والمتخيّلة؛ وأمّا الكلِّيات والعقليّات فإنها تدركها بذاتها ونفسها([[442]](#endnote-428)).

نعم، الجسم شرطٌ في وجود النفس لا محالة؛ فأمّا في بقائها فلا حاجة لها إليه. ولعلّها إذا فارقته، ولم تكن كاملةً، كانت لها تكميلاتٌ من دونه؛ إذ لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرطٌ في وجودها([[443]](#endnote-429)).

### ب ـ علاقة العقل الفعّال بالنفس الإنسانية ــــــ

إذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيهٌ بالتخوم والحدّ الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الهيولى والمادّة.

وإذا ارتقى منها فإنما يرتقي إلى أوّل رتبة الموجودات المفارقة «أي رتبة العقل الفعّال»، تلك الرتبة التي لا يكون بين الإنسان وبينها شيءٌ آخر، كما يقول الفارابي([[444]](#endnote-430)).

لهذا عندما تناول الفارابي صفات الله تعالى أثبت أنه تعالى ليس جسماً. وما دام الله ليس جسماً فلا سبيل إلى إدراكه إلاّ بشيءٍ ليس بجسمٍ، ولا هو قوّةٌ في جسمٍ. ومعنى هذا أن الذات التي أدرك بها الله تعدّ شيئاً غير جسماني، ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام.

ولقد أدرك الفارابي أنه إذا لم يثبت أن حقيقة ذاته شيء غير جسماني فإنه لن يكون بإمكانه أن يتكلَّم عن كيفية الإيصال إلى السعادة التي يسعى إليها. من أجل ذلك حاول الفارابي أن يثبت وجود جوهرٍ غير جسماني مفارق، يكون باستطاعته الاتصال بالعقول المفارقة، وتحقيق السعادة الروحية الخالصة([[445]](#endnote-431)).

وبعد ذلك يقول الفارابي: إن الروح التي للإنسان نفثةٌ من العالم الإلهي، لا تتشكّل بصورةٍ، ولا تتخلّق بخلقه، ولا تتعين بإشارةٍ، ولا تتردّد بين سكونٍ وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذي فات، والمنتظر الذي هو آتٍ.

والانسان مركّبٌ من جوهرين: **أحدهما**: مشكّل مصوّر مكيّف مقدّر متحرّك وساكن متجسّد منقسم؛ **والثاني**: مباين للأول في هذه الصفات، غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل، ويعرض عنه الوَهْم.

وهكذا يجمع الإنسان بين عالم الخلق وعالم الأمر، أو بين العالم الطبيعي والعالم الإلهي؛ لأن روحه من أمر ربِّه، وبدنه من خلق ربِّه([[446]](#endnote-432)).

وبعد أن أثبت الفارابي أنها جوهرٌ مفارق يثبت أن لها سعادةً بعد المفارقة في جنس سعادة المفارقات، وأن أتمَّها إنما يكون للنفوس الفاضلة، وذلك بالاتصال بالعالم العلوي لتحقّق السعادة المطلوبة.

إنه لو كان العقل الهيولائي باقياً مع العقل بالفعل لكانت النفس عالمةً وجاهلةً بشيءٍ واحد معاً، وهذا الكمال هو العقل بالفعل، أعني الاستعداد التامّ للاتصال بالمفارق الباقي الثابت، فهي تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة([[447]](#endnote-433)).

وهكذا يتبين لنا أن محاولة الفارابي إثبات وجود جوهرٍ غير جسماني مفارق (هو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، وإنما كان يعبِّر عن بُعْدٍ معرفي ميتافيزيقي؛ لأن النفس أو الجزء الناطق هو الأساس في هذا الاتصال، وهي تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في العقل الفعّال، وذلك أن العقل البشري، سالكاً سبيل رقيّه وتطوّره، يمرّ بمراحل متدرّجة بعضها فوق بعضٍ، فهو في أول أمره عقلٌ بالقوّة، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامّة والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل.

وقد يتّسع مدى نظره، ويحيط بأغلب الكلِّيات فيرقى الى أسمى درجةٍ يصل إليها الإنسان، وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفَيْض والإلهام. ولعلّ هذا ما بين كيفية اتصال النظام عند الفارابي، في كلّ سماء قوّة روحية أو عقلٌ مفارقٌ يشرف على حركتها ومختلف شؤونها، وآخر هذه القوى، وهو العقل العاشر، موكلٌ بالسماء الدنيا والعالم الأرضي، فهو نقطةُ اتصالٍ بين العالمين العلوي والسفلي. وكلّما اتسعَتْ معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنَتْ روحه من مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح مستعداً لتقبُّل الأنوار الإلهية، وأضحى على اتصالٍ مباشر بالعقل العاشر([[448]](#endnote-434)).

إذن فالعقل الفعّال هو الذي يجعل عقلنا الذي بالقوّة عقلاً بالفعل، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل؛ لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الأفلاك، ومثله في ذلك مثل الشمس، تجعل المرئيات بالقوّة مرئياتٍ بالفعل، فالمعقولات موجودةٌ فيه يهبها للعقل الإنساني إذا وصل الى مرتبة العقل المستفاد، الذي ينفعل به فيشتعل حَدْساً([[449]](#endnote-435))([[450]](#endnote-436)).

إذن نستطيع أن نقول: إن العلاقة بين العقل الفعّال والنفس الإنسانية هو إيصالها إلى كمالها النهائي، كما تبين لنا في طيّات الكلام. وهي ـ أي السعادة القصوى التي يصوِّب النظر إليها والعمل، وسعى إليها الإنسان بدراسته وسلوكه ـ هي الخير المطلق وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية وجنّة الواصلين([[451]](#endnote-437)). وإنما تبلغ كمالها النهائي بأفعال إرادية؛ بعضها أفعال فكرية؛ وبعضها أفعال بدنية، وليس بأيّ أفعال اتفقَتْ، بل بأفعال محدودة مقدّرة، تحصل عن هيئاتٍ ما ومَلَكاتٍ ما مقدّرة محدودة؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة. والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، والأفعال التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة والهيئات والمَلَكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه ليست خيراً لذاتها، بل لما تجلب من سعادةٍ([[452]](#endnote-438)).

فالفارابي يرى أن العقل الإنساني وحده عاجزٌ، وأنه لا يستطيع العمل إلاّ بقوة نفوذ العقل الفعّال واتصاله به فحَسْب. وهكذا فتأثير العقل العالي الفعّال على العقل الإنساني المنفعل يحوِّل العقل الإنساني من حالة الإمكانية إلى الحالة الفعّالة، ليصبح عقلاً بالفعل([[453]](#endnote-439)).

النفس الإنسانية هي جوهرٌ روحاني بسيط مباين للجسد مفارق له، وليس عَرَضاً من أعراضه، وهي ليست جسماً، كما أنها لا تموت، ولا تفسد، كما أثبَتْنا([[454]](#endnote-440)).

كما أنها مدركةٌ لذواتها، وإدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، وإن لها سعادةً فوق سعادة ملابستها للمادة، أي سعادتها حين تفارق.

وقد استدلّ الفارابي على مفارقتها ببراهين، منها([[455]](#endnote-441)):

1ـ إنها تدرك المعقولات، والمعقولات معانٍ مجرّدة، ولو كانت النفس جسماً لما خلَتْ المعقولات من الشكل والوضع والمقدار، فعندئذٍ لا تكون معقولاتٍ، بل جزئيات. ولذلك فالنفس التي تتلقّى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات، وإلاّ لما عقلتها؛ فالشبيه إنما يدرك بالشبيه.

2ـ إنها تشعر بذاتها، ولو كانت موجودةً في آلةٍ لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها، فكانت بينها وبين آلتها آلةٌ فذاته لغيره.

فالنفس إذن جوهرٌ مفارق، يدرك ذاته بذاته.

3ـ إنها تدرك الأضداد معاً. ولا يمكن أن يكون في المادّة ذلك. فالنفس إذن ليست من جوهر البدن.

4ـ إن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة مع إصابة البدن بالكَلَل والضعف. والعقل كما مرَّ بنا هو كمال النفس، ولولا أنه من جوهرٍ آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه.

فالعلاقة بين العقل الفعّال والنفس الإنسانية علاقةٌ ارتباطية، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر. ويرى الفارابي فوق هذا أن الموجودات في تدرُّجها مكوَّنة من طبقات بعضها فوق بعضٍ؛ والله مثال الكمال المطلق، وبينه وبين الإنسان والعالم الأرضي كلّه فواصل متعدِّدة([[456]](#endnote-442)).

فنظريات الفارابي الميتافيزيقية والفلكية لا تسمح بأن يتَّحد الخلق مع الخالق، أو أن يمتزج العقل الإنساني بالعقل الفعّال.

وفي موضعٍ آخر من كتبه يقول الفارابي: «العقل الفعّال هو نوعٌ من الفعل المستفاد، وصور الموجودات هي فيه لم تَزَل ولا تزال، إلاّ أن وجودها فيه على ترتيبٍ غير الترتيب الذي هي موجودةٌ عليه في العقل الذي هو بالفعل؛ وذلك أن الأخسّ في العقل الذي بالفعل كثيراً ما يترتَّب، فيكون أقدم من الأشرف، من قبل أن ترقينا نحن إلى الأشياء التي هي أكمل وجوداً... هو أجهل عندنا، أعني أن جهلنا به أشدّ، فلذلك نضطر إلى أن يكون ترتيب الموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعّال، والعقل الفعّال يعقل أوّلاً من الموجودات والأكمل فالأكمل»([[457]](#endnote-443)).

فلهذا فإن القوة الناطقة الذي تناله عن العقل الفعّال ـ وهو الشيء الذي منزلته الضياء من البصر ـ قد يفيض ويترشَّح منه على القوة المتخيّلة.

ويتصرّف فيها، فيكون للعقل الفعّال في القوة المتخيّلة فعلٌ ما، تعطيه أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية، وأحياناً الجزئيات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية، فتقبل القوّة المتخيّلة المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي؛ وتقبل الجزئيات أحياناً بأن تتخيّلها كما هي، وأحياناً بأن تحاكيها بمحسوساتٍ أخرى، وهذه هي التي شأن الناطقة العملية أن تعملها بالرؤية. فمنها: حاضرة، ومنها: كائنة في المستقبل، إلاّ أن ما يحصل للقوة المتخيّلة من هذا كلها بلا توسّط رؤيةٍ([[458]](#endnote-444)).

### نظرية الوَحْي في فلسفة الفارابي ــــــ

إن الوحي في تعريفه العامّ هو فكرةٌ فلسفية معناها كشف الحقيقة كشفاً مباشراً، مجاوراً للحسّ، ومقصوراً على مَنْ اختارَتْه الغاية الإلهية.

والوحي شَرْعاً: كلام الله تعالى المُنْزَل على نبيٍّ من أنبيائه، سواء كان ذلك بواسطة جبرائيل× أو مباشرةً، إلى مَنْ اصطفاهم الله، كتكليمه موسى×، والرسول| ليلة الإسراء والمعراج([[459]](#endnote-445)).

والوحي كفكرةٍ فلسفية تعني اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالاً روحياً، فترتسم فيها صور الحوادث، وتطَّلع على عالم الغيب.

وللأنبياء والفلاسفة استعدادٌ خاصّ لهذا الاتصال.

فالعقل الفعّال في نظر فلاسفة الإسلام هو مصدر الوحي والإلهام، وهو أحد العقول العشرة المتصرِّفة في الكَوْن، وهو نقطة الاتصال بين العبد وربِّه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية([[460]](#endnote-446)).

لهذا يقول المعلِّم الثاني: إن القوّة المتخيّلة إذا كانت في إنسانٍ ما قويةً كاملة جداً، وكان المحسوسات الواردة عليها من خارجٍ لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأَسْرها، ولا أخدَمَتْها للقوة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، فضلٌ كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصّها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين وقت اليقظة مثل حالها عند تحلُّلها منهما في وقت النوم، ولما كان كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعّال، فتتخيّلها القوة المتخيّلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية، فإن تلك المتخيّلة تعود فترتسم في القوة الحاسّة؛ لأنه إذا قويت المتخيّلة عند امرئٍ تحلَّلت أثناء اليقظة من سلطان الحواس والناطقة، واتصلت بالعقل الفعّال، حاكت ما يعطيه إيّاها برسوم المحسوسات المرئية([[461]](#endnote-447)).

فإذا حصلت رسومها في الحاسّة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عمّا في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنجز بشعاع البصر. فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس ـ مباشرة ـ في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحسّ المشترك وإلى القوة المتخيّلة([[462]](#endnote-448)).

وبعبارةٍ أخرى: إذا كان ما يعطيه العقل الفعّال للمتخيّلة معقولاتٍ شريفةً، وكانت تمثيلاتها في المتخيّلة في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يراها: إن له نبوّةً بالأشياء الإلهية؛ لأن النبوة عند الفارابي هي جميع المعارف الفائضة التي تسمو على الأحداث الجزئية، وترتفع نحو المستقبل أو الحاضر بمخيّلةٍ تتجاوز حدود القدرة الإنسانية المتعارفة، وتبقى مرتبطةً بالنفس ارتباطاً فطرياً. وتعتمد النبوة أساساً على الوحي الذي يمكن أن تعتبره تركيباً بين المعرفة الفلسفة والمعرفة النبوية ذاتها، على أساس أن جميع الحقائق تفيض من العقل الفعّال أو الملك؛ إذ يقول الفارابي: والوحي لوحٌ من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطةٍ، وذلك هو الكلام الحقيقيّ([[463]](#endnote-449)).

ورأي الفارابي في النبوة لا يختلف عمّا جاء به الإسلام؛ فإن العقل الفعّال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالمَلَك المُوكَل بالوحي الذي جاء به الإسلام، فهما واسطةٌ بين العبد وربّه وصلةٌ بين الله ونبيّه، والله هو المشرِّع الأول والمُوحي الحقيقي([[464]](#endnote-450)).

فالفارابي يرى أن المخيّلة هي سبيل الاتصال بالعقل الفعّال، وذلك في حال الأنبياء. وما إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وَحْيٍ إلاّ أثرٌ من آثار المتخيّلة، ونتيجة من نتائجها. وليس الوحي شيئاً آخر سوى فيضٍ من الله عن طريق العقل الفعّال([[465]](#endnote-451)).

وهذه النظرية تقوم على علم النفس ودعائم ما وراء الطبيعية، وتتّصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق؛ لأن الفارابي يفسِّر النبوة تغييراً سيكولوجياً نفسياً، ويعدّها وسيلةً من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء، لذا يقول في موضعٍ آخر من كتبه: إنه لا بُدَّ لرئيس المدينة من أن يسمو إلى درجة العقل الفعّال الذي يستمدّ منه الوحي والإلهام([[466]](#endnote-452)).

فالمخيّلة تسهم بدَوْرٍ مهمّ في فهم النبوة وتغيّرها عند الفارابي؛ فالإلهامات النبويّة تجري عبر المتخيّلة بطريقتين: في حال النوم؛ أو في حالة اليقظة. فالمتخيّلة تعمل في وقت اليقظة مثل حالها عند تحلُّلها منها في وقت النوم([[467]](#endnote-453))، فهي تحصل على الرؤيا الصادقة أو الوحي. والفرق بين هذين الطريقين نسبيٌّ، والاختلاف بينهما في الرتبة والجوهرية والشرف، وليس في الغاية والهدف.

### 1ـ الحامل والقابل للوَحْي ــــــ

عندما يتكلَّم الفارابي حول حامل وقابل الوحي يصفه بالرئيس الأوّل، وهو الأجود والأفضل في المدن والأمم الفاضلة أن يكون ملوكها ورؤساؤها الذي يتوالون في الأزمان على شرائط الرئيس الأوّل... إلى أن يبين كيف ينزل الوحي من عنده ـ الإله سبحانه ـ رتبةً رتبةً إلى الرئيس الأوّل، فيدبِّر الرئيس الأوّل المدينة أو الأمّة والأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى، فينفذ التدبير أيضاً من الرئيس الأوّل إلى كلّ قسمٍ من أقسام المدينة، على ترتيبٍ، إلى أن ينتهي إلى الأقسام الأخيرة. ويبيِّن ذلك بأن الله تعالى هو المدبِّر أيضاً للمدينة الفاضلة، كما هو المدبِّر للعالَم([[468]](#endnote-454)). ثم بعد ذلك يبيِّن مع ذلك كيف ينبغي أن يربّى؟ وكيف ينشأ؟ وبماذا يؤدّب؟ حتّى يصير مَلَكاً على التمام، أو بعبارةٍ أخرى: الرئيس الأوّل الذي يتقبَّل الفَيْض من الله تعالى.

ولهذا ذكر الأوصاف والخصال التي يجب أن تتوفر في الرئيس الأوّل:

### 2ـ الأوصاف والخصال في رئيس المدينة الفاضلة ــــــ

فهذا الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً هو الإمام والرئيس الأوّل للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمّة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلّها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلاّ لمَنْ اجتمعَتْ فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها([[469]](#endnote-455)):

ـ أن يكون تامّ الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها؛ ومتى همَّ بعضوٍ ما من أعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولةٍ.

ـ ثم أن يكون بالطبع جيّد الفَهْم والتصوُّر لكلّ ما يُقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حَسَب الأمر في نفسه.

ـ ثم أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

ـ ثم أن يكون جيّد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليلٍ فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل.

ـ ثم أن يكون حَسَن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة كلّ ما يضمره إبانةً تامّة.

ـ ثم أن يكون محبّاً للتعليم والاستفادة، منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعبُ التعليم، ولا يؤذيه الكدُّ الذي ينال منه.

ـ ثمّ أن يكون غير شَرِهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنِّباً بالطبع للعب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

ـ ثم أن يكون محبّاً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

ـ ثم أن يكون كبير النفس، محبّاً للكرامة؛ تكبر نفسه بالطبع عن كلّ ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

ـ ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيِّنةً عنده.

ـ ثم أن يكون بالطبع محبّاً للعدل وأهله، ومبغضاً للجَوْر والظلم وأهلهما، يعطي النصف من أهله ومن غيره، ويحثّ عليه، ويؤتي مَنْ حلّ به الجَوْر مؤاتياً لكلّ ما يراه حَسَناً وجميلاً([[470]](#endnote-456)).

ـ ثم أن يكون عَدْلاً غير صلب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دُعي إلى الجَوْر وإلى القبيح.

ـ ثم أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه، مقداماً غير خائفٍ، ولا ضعيف النفس([[471]](#endnote-457)).

هذه هي الخصال التي يجب توفُّرها في الرئيس الأوّل أو الملك في الحقيقة ـ هذا الشرط ورد عند أفلاطون، ولم يَرِدْ عند أرسطو في كتاب النفس المذكور ـ عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يُقال فيه: إنه يوحى إليه؛ فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبْقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطةٌ، فحينئذٍ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوّة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة([[472]](#endnote-458)). فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسّط بينهما العقل المستفاد، وهو الوحي. لاحِظْ كيف يوفِّق الفارابي بين الفلسفة والشريعة، فيجعل الفيلسوف نبياً؛ لأنه مثل النبيّ، يتّصل بالله بواسطة العقل الفعّال، ويستمدّ منه العلم.

ولأن العقل الفعّال فائضٌ عن وجود السبب الأوّل فقد يمكن لأجل ذلك أن يُقال: إن السبب الأوّل هو الموحى إلى الإنسان بتوسُّط العقل الفعّال([[473]](#endnote-459)). ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى، وسائر الرئاسات الإنسانية متأخِّرةٌ عن هذه، وكائنةٌ عنها، والناس الذين يُدبَّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء، فإنْ كانوا أمّةً فتلك هي الأمّة الفاضلة.

إن الإنسان يحتاج إلى معلم يرشده إلى السعادة؛ لأنه المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى؛ فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة، ويجعلها غايته ونصب عينه. ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها حتّى ينال بها السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال. ولأجل ما قيل في اختلاف الفِطَر في أشخاص الإنسان فليس في فطرة كلّ إنسانٍ أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة، ولا الأشياء التي ينبغي أن يعملها، بل يحتاج في ذلك إلى معلِّمٍ ومرشدٍ، فلذلك يحتاجون إلى مَنْ يعرِّفهم جميع ذلك، وينهضهم نحو فعلها. وليس أيضاً في قوّة كلّ إنسانٍ أن يرشد غيره. ولا أيضاً في قوة كلّ إنسانٍ أن يحمل غيره على هذه الأشياء.

فالرئيس هو مَنْ يقدر على إرشاد غيره وتعليمه؛ لأنه مَنْ لم يكن قادراً على أن يحرِّك غيره أو يُنهض غيره نحو شيءٍ من الأشياء أصلاً، ولا أن يستعمله منه، وإنْ كان له قدرة على التحريك والإرشاد لكن لم يفعل ذلك، فهذا لم يكن رئيساً أصلاً في شيءٍ، بل يكون مرؤوساً أبداً، وفي كلّ شيء. والعقل الفعّال، لمّا كان هو السبب في أن تصير به المفعولات التي هي بالقوّة معقولات بالفعل، وأن يصير ما هو عقلٌ بالقوة عقلاً بالفعل، وكان ما سبيله أن يصير عقلاً بالفعل هي القوّة الناطقة، وكانت الناطقة ضربين: ضرباً نظرياً؛ وضرباً عملياً، وكانت العملية هي التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، والنظرية هي التي شأنها أن تفعِّل المعقولات التي شأنها أن تعلِّم، فالرئيس من زاوية وصل بالعقل النظري، فإن الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعّال قد يفيض منه على القوة المتخيّلة، فيكون للعقل الفعّال في القوة المتخيّلة فعلٌ ما، تعطيه أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية فتبلغ ممّا عند الله([[474]](#endnote-460))([[475]](#endnote-461)). فالروح القُدْسيّة ـ ذات النفس الكاملة ـ لا تشغلها جهةٍ تمّت عن جهةٍ فوق، وما يستغرق الحسّ الظاهر حسَّها الباطن، ويتعدّى تأثيرها عن بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الروح المَلَكيّة بلا تعليمٍ من الناس([[476]](#endnote-462)).

والأرواح العامية الضعيفة إذا مالَتْ إلى الباطن غابَتْ عن الظاهر، وإذا مالَتْ إلى الظاهر غابَتْ عن الباطن، وإذا ركنَتْ من الظاهر إلى شيءٍ غابَتْ عن الآخر.

أما الروح الكاملة ـ الروح القُدْسيّة ـ لا يشغلها شأنٌ عن شأنٍ.

### 3ـ سرّ التمييز بين النبيّ والفيلسوف ــــــ

عند الرجوع إلى عبارات وآراء الفارابي يتّضح السرّ في هذا التميُّز؛ فقد قلنا سابقاً: يعتقد الفارابي أن أكثر الأفراد ليس لهم قوّة التعقُّل وتصوّر حقيقة وذوات الأمور، وخاصة مبادئ الموجودات، والعقل الفعّال، وبقية الحقائق المرتبطة بعالم العقل. أغلبهم ليس كذلك. فأغلبهم يدرك هذه الأمور عن طريق الصور الخيالية المحاكية لهذه الحقائق. ومن هنا نستطيع أن نقول: إن النبي عندما يقوم بمهمّة إلقاء وإخبار الحقائق العلوية للناس ينبغي أن يستخدم الصور الخيالية.

فهنا يُثار سؤال مفاده: لماذا يستخدم النبيّ في إخباره عن عالم الغيب الصور الخيالية أو يستفيد من الصور الخيالية؟

والجواب: إنما يكون ذلك لسببين اثنين:

**الأوّل**: لتجسيم الحقائق؛ لأن الناس مأنوسون بالمحسوس، ولا يستطيعون أن يدركوا إلاّ الشيء المحسوس، فيضطرّ النبيّ إلى تصوير هذه الحقائق الغيبية بأشكال محسوسةٍ، فيجسِّمها حتّى يتمّ استيعابها من طرف الناس.

**الثاني**: كما قلنا: الأمة مأنوسةٌ بهكذا حقائق مجسّدة ومجسّمة، وإلاّ لا يستطيع أن يدرك ذلك، ولا يصل إلى المقصود من وجوده، أي أن يبلغ الإنسان السعادة القصوى([[477]](#endnote-463))؛ فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة، ويجعلها غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم السعادة والأشياء التي ينبغي أن يعملها حتّى ينال بها السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال. ولأجل ما قيل في اختلاف الفطرة في أشخاص الإنسان فليس في فطرة كلّ إنسانٍ أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة والأشياء التي ينبغي أن يعملها([[478]](#endnote-464)).

لهذه الأشياء وغيرها اضطرّ النبيّ إلى تصوير هذه الحقائق بأشكال محسوسةٍ.

أما بالنسبة لما قلناه سابقاً من أن النبي([[479]](#endnote-465)) أغلب الأمور الناس تدركها عن طريق الأشياء والصور الخيالية، لهذا يتطرَّق الفارابي إلى ذلك في موضعٍ من كتبه، فيقول: وأكثر الناس الذين يؤمّون السعادة إنما يؤمّونها متخيّلة، لا متصورة([[480]](#endnote-466)). وكذلك المبادئ التي سبيلها أن تتقبل ويُقتدى بها وتعظم وتُجلّ، إنما يتقبّلها أكثر الناس وهي متخيّلة عندهم، لا متصورة. والذين يؤمّون السعادة متصوّرة ويتقبّلون المبادئ وهي متصوّرة هم الحكماء. والذين توجد هذه الأشياء في نفوسهم متخيّلة ويتقبّلونها ويؤمّونها على أنها كذلك هم المؤمنون([[481]](#endnote-467)). هنا يريد الفارابي أن يقول: إن التصوُّر والتعقُّل للموجودات هو طريقة الفلاسفة؛ أما التخيُّل فطريقة العامة.

من هنا يمكن أن نقول: بالنظر إلى النقطتين السابقتين في عرضه للحقائق يلتزم صور المحاكية([[482]](#endnote-468)) لهذه الحقائق، فيبيِّنها لهم وممكن بالنسبة لناس آخرين يستخدم لغة التمثيل([[483]](#endnote-469)) حتّى يستوعبوا هذا المفهوم. وهذه المسألة من وجهة نظر الفارابي تختلف باختلاف الأمم المخاطَبة بالوحي؛ لأن بعضها لديه قدرةٌ واستيعابٌ قويّ في هذه القضايا، لكن في مقام ترك هذه الحقائق والمعارف من النبيّ تتفاوت فيما بينها([[484]](#endnote-470))، لهذا يتطرّق الفارابي إلى ما قام به النبي من تبليغ ما يوحى إليه من مغيبات، فيقول في أحد كتبه: لذلك أمكن أن تحاكي([[485]](#endnote-471)) هذه الاشياء لكلّ طائفة ولكلّ أمّةٍ بغير الأمور التي تحاكي([[486]](#endnote-472)) بها للطائفة الأخرى أو للأمّة الأخرى.

من جهةٍ أخرى النبي؛ وبالنظر إلى الوظائف الموكولة إليه، ينبغي له أنْ يكون بينهم ويتحدَّث إليهم ويخبرهم بالحال والمستقبل، مثل: المعجزة أو الإرشاد والهداية. ومن البديهيّ جدّاً أن هذا الأمر المهمّ لا يتحقَّق من خلال إدراك المعقولات الكلّية بواسطة العقل المستفاد والقوّة الناطقة... ورغم كلّ ذلك ليس ضرورة بالنسبة إلى الفلاسفة أن يستفيدوا من قوّة الخيال، فالنبي ينبغي أن يستفيد من قوّة الخيال؛ باعتبار أنه يخاطب أناساً استعداداتهم مختلفة؛ أما الفيلسوف فليس ضروريّاً أن يستخدم قوّة الخيال؛ لأن وظيفتهم ليست تبشير وإنذار الناس، ولذلك الحقائق والمعارف مستقرّةٌ في قواهم الناطقة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفارابي يذهب إلى القول: إن النفوس الإنسانية عندما تستقبل فيض العقل الفعّال، أو عندما تستعدّ لاستقبال فيض العقل الفعّال، فإن مبادئ العلوم إنما تنشأ بالأساس من قوّة الخيال([[487]](#endnote-473)).

وعليه المقصود عند الفارابي من عدم احتياج الحكماء إلى القوة المتخيّلة هو الذي ذكرناه الآن، الحكماء، مثل الأنبياء، في مقام الاتصال بالعقل الفعّال، يحتاجون إلى قوّة الخيال. وتفاوت النبيّ والحكماء هو في فيضان هذه المعارف إلى القوة المتخيّلة، وانقسامها بعد الاتصال بالعقل الفعّال، وبعد درك الحقائق بواسطة القوة الناطقة. وهذا الأمر يصدق على النبيّ، ولكنْ لا يصدق على الحكيم، كما رأَيْنا سابقاً.

من هنا يذهب الفارابي كما يذهب البعض ـ وهذا موجودٌ في كلام ابن الطفيل([[488]](#endnote-474))، وكذلك في كلام الدكتور إبراهيم مدكور([[489]](#endnote-475)) ـ إلى أن الفلاسفة يرجحون على الأنبياء، وكذلك على الرسول. وهذا الكلام نجد له ما يؤيِّده في عبارات الفارابي، وهو أن الفلاسفة في مقامٍ أعلى حتّى من الأنبياء، فهو في كتابه فصول منتزعة([[490]](#endnote-476)) يقول: إن المدينة الفاضلة لها خمس أركان، هي: «الأفاضل؛ وذوو الألسنة؛ والمقدّرون؛ والمجاهدون؛ والماليّون. فالأفاضل هم الحكماء والمتعلِّقون، وذوو الآراء في الأمور العظام ثمّ حَمَلة الدين. وذوو الألسنة هم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحِّنون والكُتّاب ومَنْ يجري مجراهم، وكان في عدادهم. والمقدّرون هم الحُسّاب والمهندسون والأطباء والمنجِّمون ومَنْ يجري مجراهم. والمجاهدون هم المقاتلة والحَفَظة ومَنْ جرى مجراهم، وعُدّ فيهم. والماليّون هم مكتسبو الأموال في المدينة الفاضلة، مثل: الفلاّحين والرعاة والباعة ومَنْ جرى مجراهم. فالفارابي قد ذكر الترجيح للفلاسفة على الأنبياء في هذا الكلام المتقدِّم بشكلٍ صريح؛ والسبب في ذلك، كما قلناه سابقاً، أنهم لا يلجؤون إلى الصور الخيالية. إذن من وجهة نظر الفارابي أنَّ الفلاسفة وصلوا إلى الكمال في القوّة الناطقة لهم، واتَّحدوا بالعقل الفعّال؛ وأما الأنبياء وصلوا إلى الكمال في القوة المتخيلة لهم المستفاد منها في تلقي الوحي. وهذا التمايز بين الفيلسوف والنبيّ إنما يعود إلى نطاق وظائف وأحوال النبيّ، وكذلك الفيلسوف. إذن الفيلسوف في دَرْكه للحقائق الكلّية هو مع النبيّ، لكنّ حقيقة النبيّ من الجزئيات يحكي عن الجزئيات في الحال، وكذلك في المستقبل([[491]](#endnote-477))، وهو عالمٌ بها في الحال والمستقبل، بينما الفيلسوف لا يمكنه مثل هذا العلم في الحال والمستقبل، وإنما يملكه النبيّ فقط».

ومع هذا التوصيف يكون للأنبياء امتيازٌ عن الحكماء، وليس بمعنى أنهم في درجةٍ أقلّ من الأنبياء. نعم يجعل الفارابي الفلاسفة في مرتبة أعلى من بقيّة المؤمنين؛ لأن الفلاسفة يتصوَّرون الحقائق، والمؤمنين يتخيَّلون هذه الحقائق([[492]](#endnote-478)). مثل هذا غير مقبول أن يكون جميع الأنبياء فلاسفة وحكماء في نفس الوقت([[493]](#endnote-479))، لكنْ ليس بالضرورة أن يكون كلّ فيلسوفٍ نبيّاً وإنْ كان قد يُوحى إليه، وبعبارةٍ أخرى: بين الفيلسوف والنبي عمومٌ وخصوصٌ مطلق، ونطاق النبوّة أخصّ من نطاق الفلسفة.

في نظر الفارابي إذا لم يتّصل عقل النبيّ بالعقل الفعّال لا يستطيع الاستفادة من الوحي، لذا هو يقول: «فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال الواسطة. وذكَرْنا ذلك سابقاً. إذن كلمة إنما تدلّ على الحصر في قوله: (إنما يوحى إليه)، إذن معناه أن سبب يُوحى إليه بالمعنى العامّ له يكون ممكناً إذا لم تكن بين الإنسان والعقل الفعّال أي واسطة»([[494]](#endnote-480)). وبعبارةٍ أخرى: حتى يحصل على الحكمة، والفلسفة هو الشرط اللازم للنبوة، هو يعتقد هكذا. طبعاً في بعض عبارات الفارابي في هذا المضمار ما قد يوهم برأيٍ مخالف([[495]](#endnote-481)). ومن تلك العبارات ما قاله في بعض كلماته: ولا بين مَنْ يوحى إليه وهو مستكملٌ العلم النظري وبين مَنْ يوحى إليه وهو ليس مستكملاً العلم النظري نسبةٌ ولا اتفاقٌ في الحقيقة، بل اتفاقٌ في الاسم فقط. وواضحٌ من هذا الكلام كأنه يوحي إلى مخالفٍ لما جئنا على ذكره سابقاً([[496]](#endnote-482)).

فمن هنا في الاصطلاح العامّ النبيّ عند الفارابي هو مَنْ عنده اتصالُ النفس بالأوائل. وهنا تعارضٌ وتنافٍ ظاهري بين كلامه السابق وهذا الكلام اللاحق.

### 4ـ الفاعل ومنشأ الوَحْي ــــــ

إن المتخيلة إذا تحرَّرت من سلطان الحواسّ في حالة اليقظة، تنشط نفسياً في أثناء النوم، فتقوم بعملية خلقٍ لصور جديدة، أو تقوم باسترجاع صور ذهنية قديمة على أشكال مختلفة؛ إذ تحاكي الجزئيات المحسوسة أو المدركات العقلية. فالمخيّلة بهذا المعنى قوةٌ قادرة على الخلق والإيجاد والتصوّر، وهي أيضاً قدرةٌ عظيمة في المحاكاة والتقليد، وفيها استعدادٌ كبير للانفعال والتأثير([[497]](#endnote-483))، فالمخيلة تسهم بدَوْرٍ مهمّ في النبوة من حيث اتصالها بالعقل الفعّال. فكلّما قويَتْ المتخيّلة وتحرَّرت من سلطان الحواسّ والناطقة ازدادَتْ الرؤية، واتّصلت بالعقل الفعّال، وتلقَّتْ منه ـ العقل الفعّال ـ المعقولات لا مثيل لها في عالم الحسّ، كان ذلك طريقاً لمحاكاة المعقولات. ويحصل هذا الاتصال بلا رؤيةٍ، بل بكشفٍ وإشراقٍ، «إلا أن ما يحصل للقوة المتخيّلة من هذه كلِّها بلا توسط رؤية»([[498]](#endnote-484)).

ويتابع الفارابي تفسير آلية اتصال القوة المتخيلة بالعقل الفعّال، قائلاً: «فيكون ما يعطيه العقل الفعّال للقوة المتخيّلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة، وإنما يعطيها من المعقولات التي تقبلها، بأن يأخذ محاكاتها على الأشياء الإلهية. وهذه كلّها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة»([[499]](#endnote-485)).

إن ما يعطيه العقل الفعّال للقوة المتخيّلة من المعقولات شريفة ذات تمثيلات متناهية الجمال والكمال في المتخيّلة، تجعل مَنْ يراها يقول: «إن له نبوّةً بالأشياء الإلهية؛ فإن هذه الفاعلية للقوّة المتخيّلة أعلى مراتب الرؤية، ولا تتأتّى إلاّ للأنبياء. وبهذا شرح عملية تلقّي الوحي من النبيّ عن الله، ومنشأ الوحي، وما هو الفاعل للوحي، وفي نفس الوقت فرَّق بين ما يتلقّاه النبيّ وما يتلقّاه الفيلسوف، فيكون الله عزَّ وجلَّ يوحي إليه بتوسُّط العقل الفعّال، الذي يسمّى بالروح الأمين أو روح القُدُس أو جبرائيل×»([[500]](#endnote-486)).

### 5ـ حقيقة وكيفية الوَحْي ــــــ

تقوم حقيقة الوحي والنبوّة عند الفارابي في أساسها على العقل الفعّال، فهي (أسمى جزءٍ في مذهبه الفلسفي)، تقوم على دعائم في علم النفس وما وراء الطبيعة، وتتّصل اتصالاً وثيقاً بنظريته في العقل الفعّال([[501]](#endnote-487)).

ولعلّ الفارابي أوّل فيلسوف خصَّص لحقيقة النبوة والوحي مكاناً مهمّاً في نَسَقه الفلسفي، فحاول تأويلها تأويلاً عقلياً.

لما كان الفارابي قد جعل المعقولات موجودةً في العقل الفعّال فقد أوكل إليه مهمّة إيصالها إلى العقل الإنساني، غير أن هذا التصوُّر الميتافيزيقي الذي قدمه الفارابي يدفعنا للتساؤل عن الكيفية وعن الوسائل التي يجري بها الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الفعّال؟ وما هي القوّة التي يجري عبرها هذا الاتصال؟

هنا يميِّز الفارابي بين وسيلتين في عملية اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعّال، وهما:

**الطريق الأوّل**: طريق العقل أو النظر العقلي والتأمُّل الفلسفي. وهو منهج الفيلسوف. وقد حدَّد الفارابي هذا الطريق ضمن حدود ما يُفاض على العقل الإنسانيّ من العقل الفعّال، فيصبح الإنسان حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً للأشياء([[502]](#endnote-488)).

وأما **الطريق الثاني** فهو المتخيّلة (أو الإلهام). وهو منهج النبيّ. ووفقاً للفارابي هو «بما يفيض العقل الفعّال إلى قوّة المتخيّلة اتصالها بالعقل الفعّال». وهنا يفسِّر لنا الفارابي الطريق الأول بأن العقل الإنساني لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعّال دفعةً واحدة، بل يتدرَّج بالترقّي عبر التأمُّل النظري في العقل بالقوّة إلى العقل بالفعل، متدرجاً نحو الأكمل والأعلى على أن يصل إلى مرتبة العقل المستفاد، حتّى يصل إلى العقل الفعّال، وبه يصير الإنسان عقلاً بالفعل بعدما كان عقلاً بالقوة، إلى أن يصير في قرب من رتبة العقل الفعّال، فيصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ومعقولاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ويصير إلهيّاً بعد أن كان هيولانياً. فهذا هو فعل العقل الفعّال، ولهذا سُمِّي العقل الفعّال([[503]](#endnote-489)).

فالإنسان بما يُفاض عليه من الحقائق الكلِّية من العقل الفعّال يكون حكيماً فيلسوفاً؛ لأن العقل الفعّال يجمع في ذاته المعقولات أو الصور كلّها، ويرسلها إلى العقل الإنساني، فتتولَّد فيه المعرفة، أي معرفة الحقائق الكلِّية؛ لأن غاية العقل الإنساني أن يتّصل بالعقل الفعّال ويتشبّه به، وبذلك يكون العقل الفعّال واهباً للمعرفة، وواهباً للصور أيضاً.

إن تبيان الفارابي لآلية الانتقال التدريجي لتعقُّل الفيلسوف للحقائق الكلِّية، واستكمال المعرفة الإنسانية عبر الاتصال بالعقل الفعّال، يُعبِّر عن بُعْدٍ معرفي ميتافيزيقي، كما أكَّد في آراء أهل المدينة الفاضلة قائلاً: «فيكون الله عزَّ وجلَّ يوحي إليه بتوسُّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى (...)، فيكون بما يفيض منه ـ أي العقل الفعّال ـ إلى عقله ـ أي العقل الإنساني ـ المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام»([[504]](#endnote-490)).

ويظهر في هذا النصّ تأثُّر الفارابي بالمعلِّم الأوّل، ولا سيَّما كتاب الأخلاق النيقوماخية([[505]](#endnote-491)).

إذن كانت القوّة الناطقة هي الأساس في هذا الاتصال عند الفيلسوف، ويزداد معرفةً بقدر ما يدرك من الحقائق الموجودة بالعقل الفعّال، أي ينجز هذا الاتصال بقواه الذاتية، وبطريقة خلاّقة في النظر والتفكير، فيتحقَّق الاتصال عبر القوّة الناطقة عند الفيلسوف. وأما الوسيلة الثانية للاتصال بالعقل الفعّال فيمكن أن تجري عن طريق المخيّلة (أو الإلهام)، وهو طريق النقل، الذي يسمّى الوحي عند الأنبياء. فالقوة المتخيّلة متوسّطة بين القوة الحاسّة وبين القوة الناطقة([[506]](#endnote-492)).

فالمخيّلة تسهم بدَوْرٍ مهمّ في فهم النبوة، وتغيُّرها، عند الفارابي. فالإلهامات النبويّة تجري عبر المتخيّلة بطريقتين: في حال النوم؛ أو في حالة اليقظة. فالمتخيلة تعمل في وقت اليقظة مثل حالها عند تحلُّلها منها في وقت النوم([[507]](#endnote-493)). فهي تحصل على الرؤيا الصادقة أو الوحي. والفرق بين هذين الطريقين نسبيٌّ، والاختلاف بينهما في الرتبة والجوهرية والشَّرَف، وليس في الغاية والهدف.

فالفارابي يعتقد أن أفضل وأكمل درجةٍ بالنسبة لإنسان يحصل عليها هي بواسطة القوة المتخيّلة، ويعتقد بأن أفضل أنواع الوحي الذي يرتقي به النبيّ إلى أكمل درجةٍ هو من خلال قوّته المتخيّلة.

«والنبوّة تختصّ في روحها بقوّةٍ قُدْسيّة تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزاتٍ خارجةٍ عن الجبلّة والعادات، ولا تصدأ مرآتها عن انتقاشٍ بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل، وذوات الملائكة، التي هي الرسل، فتبلغ ممّا عند الله»([[508]](#endnote-494)).

وكذلك من ناحيةٍ أخرى إن تنوُّع الوحي من خلال قوّة الكمال والضعف لا يرجع إلى هذا التنوُّع للوحي، يرجع إلى كمال وضعف القوّة المتخيّلة، بل بسببه في ذلك إلى تنوّع المحتوى لهذا الوحي، وليس إلى كمال وضعف القوة المتخيّلة؛ لأنه بعض المعارف والحقائق أغلبها تكون في حالة اليقظة، وبعضها في حالة النوم تعرض هذه الحقائق للنبي([[509]](#endnote-495))([[510]](#endnote-496)). ثمّ يوضِّح الفارابي أن الأفراد الذين يصلون إلى العقل الفعّال والعقل المستفاد، طبعاً سيكون لهم مراتب مختلفة. أما عامة الناس فإنَّهم أيضاً يستفادون من إفاضات العقل الفعّال، لكنْ بنسبٍ مختلفة ترتبط باستعدادهم ومزاجهم، لذلك يتحدَّث عن الاختلاف بين الناس بالتفضيل، ومن الأمورالتي تفسد مزاج الإنسان هي الإفاضة منه ـ العقل بالفعل ـ بوجود ضعف الاستعداد والمزاج، وبالتالي تؤثِّر على تخيُّلاته([[511]](#endnote-497)).

### النتائج ــــــ

1ـ لم يستفِدْ الفارابي في بيانه للوحي من قوّة الحَدْس، ولا نجِدُ له أثراً في كتب الفارابي.

2ـ على الرغم من اعتقاد الفارابي بالأفلاك والنفوس الفلكية، مثل بقيّة المشّائين، إلاّ أنه يؤمن باتصال نفس النبيّ بالعقل الفعّال فقط.

3ـ إنّ الخيال في نظر الفارابي والمشّائين ليس مجرّداً، بل إنّ جميع قوى الإنسان ـ ما عدا قوّة العقل ـ مادّيةٌ.

4ـ يعتقد الفارابي أنّ النفس تستفيد من الصور الكلِّية والجزئية في العقل الفعّال.

5ـ يطبِّق الفارابي الوحي فقط على الوحي المعقول، ولا توجد له مراتب أخرى.

6ـ لم يُشِرْ الفارابي إلى الفارق القائم بين الوحي والإلهام.

### التوصيات ــــــ

1ـ أن تكثَّف الدراسات بطريقةٍ موضوعية حول جدوائية الدراسات الحداثية في إيجاد حلولٍ لبعض مشاكل التفكير الفلسفي حول الظاهرة الوحيانية.

2ـ تسليط الضوء على حدود الوحي ومَدَياته، فلمعرفة حدود الوحي دَوْرٌ أساس في علاج كثيرٍ من القضايا الدينية، وبالتالي تجنيب الدين كثيراً من المشاكل التي زُجَّ بها من دون أيّ عذرٍ.

3ـ أن يحافظ الباحث على النقطة الجوهرية في دراسة الظاهرة الوحيانية بصورةٍ خاصة، وهي مسألة تعالي الوحي وارتباطه بالغيب، وعدم السماح للدراسات الحداثية أو غيرها بنزع هذا التعالي، فزوال تعالي الوحي وارتباطه بالغيب زوالٌ للقضية الدينية برمّتها.

4ـ عدم التسرُّع في استخدام المناهج المستوردة من أفق ثقافاتٍ أخرى، لم تولد من رحم الدراسات الإسلامية المتَّزنة والأصيلة، فكثيراً ما تؤدّي مثل هذه المناهج إلى نتائج لا تمتّ إلى الروح الدينية بصلةٍ.

5ـ لا بُدَّ من النظر في التجربة الدينية السائدة لإيجاد نقاط القوّة، وإبطال النظرة الكلِّية التي يحكم بها الفكر الحداثي على التجربة الدينية برمّتها.

الهوامش

# إله العرفان وإله الفلسفة

## اختلافاتٌ جوهريّة

د. أبو القاسم فنائي([[512]](#footnote-15)\*)

ترجمة: وسيم حيدر

### توطئةٌ ــــــ

إن صفات الله، وإمكان معرفة الله، وأسلوب معرفته، وتشابهه مع الخلق وامتيازه منهم، والعلاقة بين الله والخلق، وعقلانية المعتقدات الدينية أو النسبة بين العقل والإيمان، من بين المسائل والموضوعات الأساسيّة في الإلهيات.

وكما سنرى فإن حلّ وفصل جميع هذه المسائل يقوم على الفرضيات والخلفيات الأوّلية للشخص في تعريف الله.

### 1ـ مقدّمةٌ ــــــ

قبل الدخول في البحث الأصلي من المناسب أن نقوم بجولةٍ حول الآراء الجوهرية المطروحة في مجال الفلسفة في باب العلاقة بين العقل والإيمان. إن هذه الآراء ذات الصبغة الإبستمولوجية والمعرفية تقوم في الحقيقة على مختلف تعاريف العقلانية. ومن بين أهمّ هذه الموارد الآراءُ والاتجاهات التالية: الأصولية التقليدية([[513]](#endnote-498)) أو الإثباتية([[514]](#endnote-499))، والإيمانية([[515]](#endnote-500))، والمعرفية المستصلحة([[516]](#endnote-501))، أو التجريبية([[517]](#endnote-502)).

### أـ الأصوليّة التقليدية أو الإثباتية ــــــ

إن الأصولية التقليدية رؤيةٌ في باب البنية المعرفية، وتترتَّب على أساسها الأمور التالية:

1ـ في ضوئها تنقسم معتقداتنا إلى طائفتين: بديهية؛ ونظرية.

2ـ إن المعتقدات البديهية أو الأساسية غنيّةٌ عن التوجيه والتبرير، ولا تحتاج في إثبات حجِّيتها واعتبارها إلى سائر المعتقدات الأخرى.

3ـ إن المعتقدات النظرية تُستنتج من المعتقدات البديهية أو الأساسية، ولا يمكن تفسيرها وتبريرها إلاّ بهذه الطريقة.

وإذا تجاوزنا هذه الأصول الثلاثة المشتركة نصل إلى الأصولية في الباب الرابع التالي:

4ـ تعريف أو معيار البداهة.

5ـ مصداق المعتقدات البديهية.

6ـ هناك اختلافٌ في طريقة قيام النظريات والبديهيات أو كيفيّة تفسير النظريّات وتوجيهها على أساس البديهيّات. ويذهب الأصوليون إلى الاعتقاد بـ:

7 ـ أن الأصولية من مقتضيات العقلانية النظرية، ومنبثقةٌ عن معايير ومستلزمات العقل النظري.

### ب ـ الأصولية في باب المعرفة الدينية ــــــ

يمكن تنسيقها في إطار القضايا التالية:

8ـ لا يمكن الإيمان بأيّ عقيدةٍ إلاّ إذا كانت معقولةً.

9ـ ليس هناك عقيدةٌ دينية معقولة إلاّ إذا أمكن إثباتها بـ «الدليل».

ومن هنا يسعى الأصوليّون المؤمنون بوجود الله إلى إثبات وجود الله من خلال الاستعانة بالاستدلال، وتوجيه إيمانهم واعتقادهم على هذا الأساس.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن الأصوليين الذين ينكرون وجود الله ـ أو الذين يشكُّون في وجوده ـ يسعَوْن إلى بيان ضعف هذه الأدلّة أو عدم تماميتها، أو يستدلّون على عدم وجود الله.

إلاّ أن كلا الفريقين متّفقٌ في القول بنظرية الإيمان والاعتقاد بوجود الله، وحاجتنا إلى الاستدلال على الإيمان به.

ومن بين الشخصيات الأصولية الشهيرة في المسيحية يمكن لنا الإشارة إلى القديس توما الأكويني (Aquinas)([[518]](#endnote-503))؛ ومن بين الشخصيات البارزة في الأصولية الإلحادية يمكن الإشارة إلى كليفورد (Clifford)([[519]](#endnote-504)).

إن النزعة الإيمانية والتجريبية (أو الإبستمولوجيا المستصلحة) تمثِّل في الحقيقة ردود فعلٍ على الأصولية التقليدية.

إن الإيمانية تنكر المدَّعى الأوّل للأصولية الدينية المتمثِّل بالقضية رقم (8) المتقدِّمة.

كما أن أصحاب النزعة التجريبية أو أنصار الإبستمولوجيا المستصلحة ينكرون المدّعى الثاني للأصولية، أي القضية رقم (9)، ويذهبون إلى الاعتقاد بأن المعتقدات الدينية معقولةٌ، ولكنّها بديهيةٌ ولا تحتاج إلى الاستدلال.

يذهب الإيمانيون إلى الادّعاء بأن المعتقدات الدينية تدين في حجِّيتها واعتبارها إلى الإيمان، ويذهب التجريبيون إلى الادّعاء بأن المعتقدات الدينية تحصل على حجِّيتها واعتبارها من التجربة الدينية.

إن اختلاف هذين الاتجاهين يكمن في أن الإيمانيّين يقبلون بالأصولية التقليدية بوصفها تفسيراً صحيحاً لبنية العقلانية، وفي الوقت نفسه يذهبون إلى الاعتقاد بأن المعتقدات الدينية لا تقوم على مبنى عقلاني. وأما التجريبيون فيذهبون إلى الادّعاء بأن المعتقدات الدينية لها مبنى عقلاني، إلاّ أن الأصولية التقليدية لا تقدِّم صورةً صحيحة عن البنية العقلانية، ولا تعطي معياراً صائباً لتشخيص مصداق المعتقدات البديهية، ولذلك فإنهم يعتبرون الإيمان بوجود الله اعتقاداً نظرياً ويحتاج إلى استدلالٍ.

وكلا النظريتين تدافع عن المعتقدات الدينية في مواجهة تحدِّيات الأصولية التقليدية، وإنْ كانتا تسلكان طرقاً مختلفة في هذا الدفاع.

### ج ـ الإيمانية ــــــ

إن الإيمانية عبارةٌ عن هذا الرأي القائل بأن المعتقدات الدينية غير قابلةٍ للتقييم العقلاني.

إن من بين الأدلة التي تُذْكَر بنحوٍ ما لصالح هذا المُدَّعى أن إذعان الإنسان وإيمانه بالله يجب أن يكون لاحقاً لهواجسه القلبيّة، وأن تعليق الإيمان على الاستدلال العقلي، واعتبار هذا الاستدلال شرطاً للإيمان، يثبت في الحقيقة أن العقل هو الذي يمثِّل الهاجس اللاحق الذي يشغل اهتمام الإنسان، وليس الله. وعلى هذا الأساس فإن تعليق مصير الإيمان بيد العقل، والانصياع لحكم العقل في دائرة الدين، لا ينسجم مع جوهر التديُّن. إن للإيمانية رواياتٍ متنوّعة. ويُعَدّ كارل بارث (Barth)([[520]](#endnote-505))، وسورين كركيغارد (Kierkegaard)([[521]](#endnote-506))، وعددٌ من أتباع لودفيغ فيتغنشتاين (Wittgenstein)([[522]](#endnote-507))، من الوجوه الشاخصة في تيار الإيمانية.

وإن من بين الأدلة المعتدّ بها لصالح الإيمانية الدليل القائم على الاختلاف بين الإيمان والعقيدة؛ فإن الإيمان (Belief in) غير العقيدة (Belief that). إن الإيمان أبعد بكثيرٍ، ويفوق مجرّد الاعتقاد بصدق قضيّةٍ ما. إن الإيمان يتضمَّن نوعاً من الخضوع والتعهّد والتوكّل والتقييم الإيجابي؛ في حين أن العقيدة ليست كذلك. ولا فرق في هذا الحكم بين أن يكون الموضوع مورد الإيمان والعقيدة هو الله أو شيءٌ آخر. إن الإيمان بالله يعني الإيمان بحقيقة وحقّانية الله المتضمِّنة للخضوع والخشوع والتوكُّل؛ في حين أن الاعتقاد بقضية «الله موجود» يعني الاعتقاد بصدق هذه القضية، وكفى.

### د ـ الإبستمولوجيا المستصلحة أو التجريبية ــــــ

إن أنصار المعرفة أو الإبستمولوجيا المستصلحة أو التجريبيين، الذين يستلهمون تعاليمهم من أفكار جون كالفين (John Calvin)([[523]](#endnote-508)) ـ الإصلاحي المسيحيّ الشهير ـ، يقومون في الحقيقة بثلاثة أمور، وهي:

1ـ بيان أن الأصولية التقليدية ناقصةٌ وغيرُ ناضجةٍ.

2ـ بيان أن المعتقدات الدينية، ومن بينها الإيمان بوجود الله، جزءٌ من المعتقدات البديهية والأساسية، وتستند إلى التجربة الدينية، ولذلك فإن التفسير والتوجيه العقلاني لهذه المعتقدات لا يحتاج إلى الاستدلال، ولا يقوم على القول بالمعتقدات غير الدينية. ونتيجةً لذلك:

3ـ إن الشكّ والترديد في المعتقدات الدينية، أو إنكار معقوليّتها، لا أساس له في ضوء فرضيات الأصولية التقليدية.

إن وليم ب. ألستون (William P. Aleston)([[524]](#endnote-509))، وألفين بلانتينغا (Alvin Plantinga)([[525]](#endnote-510))، من الشخصيات البارزة لهذا المدخل في فلسفة الدين المعاصرة([[526]](#endnote-511)).

أـ يسعى ألستون ـ من خلال تأكيده على أن المعتقدات الحسيّة جزءٌ من معتقداتنا البديهية والمعقولة التي لا تتوقَّف حجِّيتها واعتبارها على الاستدلال، وإنما تتوقَّف على التجربة الحسِّية ـ إلى إثبات أن الاعتقاد بوجود الله هو بدَوْره أمرٌ بديهيّ ومستندٌ إلى التجربة الدينية. يذهب ألستون إلى الاعتقاد بأن التجربة الدينية لا تختلف بلحاظ الطبيعة والماهية عن التجربة الحسِّية أبداً؛ فنحن في كلا الموردين نقيم ارتباطاً مباشراً مع واقعيةٍ عينيّة، إنما الاختلاف الوحيد الموجود هنا يكمن في موضوع ومتعلّق هذين النوعين من التجارب، وهو لا يؤثِّر في حجِّية واعتبار التجربة والاعتقاد المستند إليهما. في التجربة الحسِّية نواجه موضوعات طبيعية ومادّية ومقيّدة، وفي التجربة الدينية نواجه موجوداً متعالياً ومطلقاً.

والنقد الذي يوجهه ألستون إلى الأصولية التقليدية يقوم بشكلٍ رئيس على هذه النقطة، وهي أن الأصوليين لا يقدِّمون أيّ تفسيرٍ معقول للقول باعتبار التجربة الحسِّية وإنكار اعتبار التجربة الدينية أبداً.

يذهب ألستون إلى الاعتقاد بعدم وجود أيّ دليلٍ يقتضي بداهة ومعقولية المعتقدات الحسّية، وعدم بداهة ومعقولية الاعتقاد بوجود الله؛ وإن الاعتقاد بوجود الله قابلٌ للإثبات والتوجيه في ظلّ التجربة الدينية بمقدار إثبات المعتقدات الحسّية في ظل التجربة الحسّية.

وعلى هذا الأساس، فقد كان ألستون في صدد إصلاح رؤية الأصولية التقليدية في باب ماهية واعتبار التجربة الدينية. كان ألستون في باب التفسير والتوجيه المعرفي والإبستمولوجي تعويليّاً([[527]](#endnote-512))، بمعنى أنه يرى أن معتقداتنا إنما تكون موجّهة وتُعَدّ معرفة إذا وردَتْ من المجاري والقنوات الموثوقة والقابلة للتعويل والاعتماد. وعلى هذا الأساس، فإنه يذهب إلى الادعاء بأن الاعتقاد الحسّي والاعتقاد بوجود الله ـ الذي يأتي من قناة التجربة ـ صادقٌ وقابل للتفسير؛ لأن التجربة الحسّية والتجربة الدينية من القنوات المعرفية المعتمدة، والتي يمكن التعويل عليها([[528]](#endnote-513)).

ب ـ لقد قدّم ألفين بلانتينغا روايةً أخرى عن التجربة الدينية أو الإبستمولوجيا المستصلحة. إن نقده للأصولية التقليدية قائمٌ على الادّعاء القائل بأن المعتقدات الأساسية لا تختزل بالمعتقدات الحسّية أو الاعتقادات التي لا تقبل الترديد، وإن المعتقدات القائمة على الحافظة، ومعتقداتنا في باب الأذهان الأخرى، والكثير من المعتقدات الأخرى في ذهننا، لا تقبل الاستنتاج من معتقداتنا الأخرى، وليس لدينا أيّ دليلٍ لصالحها، وفي الوقت نفسه يُعدَّ القول بتلك المعتقدات أمراً معقولاً، وإننا في القول بها لا نرتكب أيّ خطأ إبستمولوجي أو معرفي، ولا نتجاهل أيّ أصلٍ إبستمولوجي.

يذهب ألفين بلانتينغا إلى القول بأن اعتقادنا بوجود الله من هذا القبيل أيضاً؛ بمعنى أنه جزءٌ من المعتقدات الأساسية، وغير القابلة للاستنتاج من المعتقدات الأخرى، وليست مرتهنةً في تفسيرها إلى المعتقدات الأخرى، وهي في الوقت نفسه معقولةٌ.

يُعَدّ ألفين بلانتينغا في باب التوجيه والتفسير الإبستمولوجي والمعرفي شخصاً عملانيّاً([[529]](#endnote-514))، ويذهب إلى الاعتقاد بأننا من الناحية الإبستمولوجية نعيش وضعاً مطلوباً؛ وذلك لأن أدواتنا المعرفية قد خلقت لتؤدّي وظيفة محدَّدة ومعيّنة، وهي عبارةٌ عن اكتشاف الحقيقة واكتساب المعرفة، وهي تقوم بواجبها على أفضل وجهٍ([[530]](#endnote-515)).

### هـ ـ خلاصاتٌ ونتائج ــــــ

يذهب كاتب هذه السطور إلى الاعتقاد بأن النزاع بين العرفاء والفلاسفة المسلمين في باب معقولية المعتقدات الدينية ـ ولا سيَّما في حاجة أو عدم حاجة وجود الله إلى الاستدلال ـ قابلٌ للإدراك والتفسير بوضوحٍ في إطار رؤية الأصولية التقليدية ورؤية التجريبية الدينية أو الإبستمولوجيا المستصلحة. إن الأكثرية المتاخمة للإجماع بين الفلاسفة المسلمين في باب الإبستمولوجيا التقليدية تميل إلى الأصولية التقليدية، وفي الوقت نفسه لا يرَوْن أيّ قضيّةٍ دينية ـ بما في ذلك قضية «الله موجود» ـ بديهيّةً أو غنيّةً عن الاستدلال، ومن هنا فإنهم يسعَوْن إلى الاستدلال على وجود الله، ويُثبتون وجود الله من خلال الاستعانة بالمعتقدات غير الدينية. وكما سنرى فإن هذا المدخل يقوم على التعريف الذي يقدِّمه الفلاسفة المسلمون عن الله سبحانه وتعالى.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن العرفاء المسلمين يذهبون إلى الادّعاء بأن الاعتقاد بوجود الله أمرٌ بديهيّ وواضحٌ ولا يحتاج إلى استدلالٍ. وكما سنرى فإن هذا المدخل بدَوْره يقوم على التعريف الذي يقدِّمه العرفاء عن مفهوم الله وحقيقته.

ومن هنا يمكن لنا أن نستنتج بأن الفلاسفة المسلمين قد قبلوا بكلا الادّعاءَيْن لدى الأصولية التقليدية في باب المعرفة الدينية، أي القضيتين رقم (8) و(9)؛ في حين أن العرفاء المسلمين في الغالب ينكرون المدَّعى الثاني، القضية رقم (9)، وبعضهم ينكر المدَّعى الأول عند الأصولية التقليدية، القضية رقم (8).

وأما بيان أيٍّ من هاتين الرؤيتين هي الأقرب من نصوصنا الدينية، والتي تؤدّي إلى تفسيرٍ وبيانٍ أفضل من هذه النصوص؟ فهو موضوعٌ لمقالةٍ أخرى.

وهنا، بعد بيان تعريف الله في العرفان والفلسفة، سوف نتعرَّض إلى ذكر شواهد تؤيِّد رؤية العرفاء، وتثبت أن الإيمان بوجود الله جزءٌ من المعتقدات الأساسية، بل تشكِّل قاعدةً وفرضية لجميع المعتقدات الأخرى التي يمكن أن تكون موجودةً في أذهاننا، ومن دون الإيمان بهذا الاعتقاد لن يكون هناك اعتقادٌ معقولٌ وقابلٌ للإثبات والتفسير.

إن الإيمان والاعتقاد بوجود الله غير قابلٍ للاستدلال، وهو في الوقت نفسه معقولٌ. إن الشك الديني ـ على أساس التعريف العرفاني لله سبحانه وتعالى ـ عين الشكّ المطلق، وإن الشكّ في وجود الله عين الشكّ في أصل الوجود. ومن هنا فإن كلّ مَنْ ينفي الشكّ المطلق يكون مؤمناً بوجود الله. إن الشكّ في وجود الله أو إنكار وجوده يُعَدّ ـ من وجهة نظر العرفاء ـ ناشئاً من تصوُّر الله بشكلٍ خاطئ، وليس ناشئاً من عدم تمامية الاستدلال على وجوده.

ويذهب كاتب هذا المقال إلى ادّعاء ما يلي، على نحو الإجمال:

1ـ إن وجود الله غير قابلٍ للاستدلال؛ لأن وجوده مقدّمة لكلّ استدلالٍ. وعلى هذا:

2ـ إن الاعتقاد بوجود الله جزءٌ من المعتقدات الأساسية، بل من أكثرها أصالةً وجوهريّةً.

3ـ إن الإيمان بوجود الله يستند إلى التجربة الدينيّة.

4ـ إن التجربة الدينية حقيقةٌ ذات مراتب وتشكيكية؛ فإن بعض التجارب الدينية عبارةٌ عن تجربةٍ أو شهودٍ عقلاني([[531]](#endnote-516))؛ وبعضها الآخر تجربةٌ قلبية أو علمٌ حضوري([[532]](#endnote-517)).

إن الشواهد التي يتمّ تقديمها هنا لصالح إله العرفان هي بأجمعها من سنخ التجربة أو الشهود العقلاني. إن هذه الشواهد إنما يتمّ عرضها لغرض وضع ذهن المخاطب في ظروف وشرائط مناسبة لشهود قضية «إن الله موجودٌ» بشكلٍ عقلاني.

وعلى هذا، فإني إنما أوافق أصحاب النزعة الإيمانية في القول بأن الاستدلال على وجود الله غيرُ صحيحٍ، وإنْ كان عندي دليلٌ آخر على هذا المدَّعى.

أرى أن الاستدلال على وجود الله **أوّلاً**: لا ينسجم مع ألوهية الله؛ بمعنى أنه يقوم على أساس تصوُّرٍ خاطئ عن الله؛ **وثانياً**: إن الله، الذي يتمّ إثبات وجوده من خلال الاستدلال، لا يمكن أن يكون مبنى للإيمان الديني؛ بمعنى أن المعرفة التي تكون مستنداً للإيمان معرفةٌ تجريبية تنطوي على لوازم ومضامين نفسية وعملية.

إن اختلافي مع أصحاب النزعة الإيمانية يكمن في أن أدنى معرفةٍ لله متقدّمةٌ ـ من وجهة نظري ـ على الإيمان، ومستقلّةٌ عنه، وإن الاعتقاد بوجود الله معقولٌ، بمعنى أنه قابلٌ للتفسير والفهم في ضوء التجربة الدينية، رغم أن هذا النوع من التفسير والفهم ليس بمعنى الاستدلال على وجود الله، وليس غير منسجمٍ مع هواجس الإنسان اللاحقة.

إن الاعتقاد بوجود الله معقولٌ بمقدار معقولية سائر المعتقدات المستندة إلى التجربة.

إن الاعتقاد والإيمان بوجود الله إنما يكون معقولاً؛ لأنه يشكّل مبنىً وأساساً لجميع المعتقدات الدينية وغير الدينية الأخرى. وحيث إن الشكّ في وجود الله هو عين الشكّ في الوجود المطلق فإن الإيمان بالوجود المطلق هو عين الإيمان بوجود الله. وعليه، فإن الاعتقاد بصدق كلّ قضية يتوقَّف على الإيمان بوجود الله في مرتبةٍ سابقة.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإني أوافق الإبستمولوجيا والمعرفة المستصلحة في هذا الادّعاء القائل بأن الإيمان والاعتقاد بوجود الله جزءٌ من المعتقدات الأساسية والمعقولة، والتي تقبل الإثبات والفهم والتفسير استناداً إلى التجربة الدينية.

وإن اختلافي عن أصحاب النزعة التجريبية يكمن في ماهيّة التجربة الدينية. ففي الوقت الذي يذهب أصحاب النزعة التجريبية إلى اعتبار التجربة الدينية من سنخ التجربة الحسّية (العلم الحضوري)، أرى أن للتجربة الدينية أنواعاً وأقساماً، بمعنى أنها تشكِّل طَيْفاً يبدأ في طَرَفٍ منه بالشهود العقلاني([[533]](#endnote-518)) أو التجربة الذهنية([[534]](#endnote-519))، وطرفه الآخر بالشهود القلبي أو التجربة العرفانية أو العلم الحضوري.

يُضاف إلى ذلك أن أصحاب النزعة التجريبية لا يدَّعون أن وجود الله لا يقبل الاستدلال. إنهم يدَّعون أن وجود الله لا يحتاج إلى استدلالٍ، وأن الاعتقاد بوجوده معقولٌ حتّى بغضّ النظر عن الاستدلال أيضاً. في حين أنّي أدّعي أن وجود الله لا يقبل الاستدلال، وأن الاستدلال على وجوده يقوم على تصوُّرٍ خاطئ، وحتّى إذا كانت أدلة الفلاسفة على وجود الله تامّةً فإن الموجود الذي يتمّ إثبات وجوده بواسطة هذه الأدلة لن يكون هو الله.

يمكن الادّعاء بأن الاختلاف بين الفلسفة والعرفان في باب اللاهوت والأنطولوجيا والإبستمولوجيا والكثير من الأبواب الأخرى ناشئٌ عن الاختلاف في فرضيّةٍ جوهرية وأساسية. إن هذه الفرضية عبارةٌ عن «أن الوجود المطلق موجودٌ في خارج الذهن على نحو اللابشرط».

يذهب العرفاء إلى الادّعاء بأن الوجود المطلق واللابشرط له وجودٌ في الخارج، وليس مجرّد مفهومٍ ذهني بَحْت. ومن ناحيةٍ أخرى يذهب الفلاسفة إلى الادّعاء بأن الوجود المطلق اللابشرط مفهومٌ كلّي وانتزاعي، حيث لا يوجد إلاّ في الذهن، وأن الذي يكون له وجودٌ خارج الذهن مصداقُ الوجود المطلق، وليس ذاته.

يسعى العرفاء إلى إثبات صدق هذه الفرضية؛ بينما يذهب الفلاسفة إلى المناقشة والتردّد والشكّ في صدقها.

إن الموجودات الخارجية، التي هي مصداق مفهوم الوجود، إنما هي ـ من وجهة نظر الفلاسفة ـ مقيّدةٌ دائماً بقيدٍ من القيود. وإن الله، الذي هو بدَوْره أحد هذه المصاديق، يكون وجودُه مقيّداً بقيد الإطلاق.

إن إله الفلسفة وجودٌ بشرط لا، وليس وجوداً لا بشرط. إن الله من وجهة نظر الفلسفة إنما هو مجرَّد واحدٍ من تعيُّنات الوجود المطلق، في حين أنه من وجهة نظر العرفان هو الوجود المطلق.

إن هذه الفرضية الأساسية هي التي تفصل طريق الفلسفة والعرفان لا في اللاهوت فحَسْب، بل في الكثير من المسائل الأنطولوجية والإبستمولوجية الهامّة أيضاً.

كما أن الاختلاف بين الفلاسفة والعرفاء في تعريف الله إنما ينشأ بدَوْره من الاختلاف في الوجود المطلق واللابشرط. من الواضح بداهةً أن المطلق اللابشرط إذا كان موجوداً فهو الله، وأما إذا لم يكن موجوداً فلا مندوحة من أن يكون الله واحداً من تعيُّناتها.

### 2ـ إله الفلسفة ــــــ

أـ إن الله ـ على أساس تعريف الفلسفة ـ موجودٌ مقيّد بقيد الإطلاق. وتذهب الفلسفة الإسلامية إلى تعريف مفهوم الله بالوجود بشرط لا، أو الوجود الخاص والمباين لسائر الموجودات. وإن مفهوم الله ـ من زاويةٍ فلسفية ـ مركَّبٌ من: الوجود؛ وقيد سلبي بشرط لا أو بشرط الإطلاق؛ وبواسطته يمتاز الله وينفصل من سائر الموجودات، ويحتلّ مرتبةً خاصة من الوجود هي أعلى المراتب. إن إمكان الشكّ في وجود إله الفلسفة واحتياجه إلى الاستدلال إنما يعود إلى هذا القيد؛ وذلك لأن الوجود عندما يتمّ تقييده بقيدٍ فإن وجود ذلك القيد سوف يصبح مشكوكاً فيه، والشكّ في وجود القيد سوف يسري إلى وجود المقيَّد أيضاً. وهذا النوع من الشكّ معقولٌ؛ لأنه لا يستلزم أيّ تناقضٍ أو تهافتٍ، وإنما يزول بالدليل والبرهان فقط. وعلى هذا يكون وجود الله ـ في ضوء التعريف الفلسفي لله ـ مشكوكاً فيه، ويحتاج إلى دليلٍ.

ب ـ إن هذا التعريف لمفهوم الله قد ألقى بظلاله على رأي الفلاسفة في باب وجود الممكنات، وارتباط الله بالخلق، وتعريف العلِّية وكيفية صدور الكثرة من الوحدة، والكثير من الأبحاث الأخرى.

وإن بعض أهمّ نتائج ولوازم هذا التعريف ما يلي:

1ـ إن هذا التعريف يمنح الفلاسفة إمكانية أن يقبلوا ـ بالإضافة إلى وجود الله ـ بوجود موجوداتٍ أخرى، وإنْ على نحوٍ تَبَعيّ؛ بمعنى أن يلتزموا بالكثرة الحقيقية للوجود. إن الفلاسفة يقسِّمون موجودات عالم الوجود إلى: الوجود الواجب؛ والوجود الممكن، ويرَوْن للمكنات وجوداً حقيقياً، وإنْ كان مقيداً وتَبَعيّاً. إن الفلاسفة في مقام إثبات وجود الله يعمدون ـ بمساعدة الأدلة الفلسفية ـ إلى إثبات إلهٍ يتناغم وجوده مع وجود الممكنات. إن الكثرة الحقيقية للوجود تمثِّل مقدّمةً مفروضة للاستدلال على وجود إله الفلسفة.

2ـ في ضوء القول بهذا التعريف يعمد الفلاسفة إلى تنزيه الله عن صفات الممكنات بشكلٍ مطلق؛ وذلك لأن قيد الإطلاق بمعناه السلبي لا ينسجم ولا يكون قابلاً للجمع مع أيّ قيدٍ آخر، وإن الوجود المقيَّد بهذا القيد يباين الوجود المقيَّد بأيّ قيدٍ آخر.

3ـ في ضوء التصوّر الفلسفي لله لا يكون اجتماع الله والخلق في مرتبةٍ واحدة أمراً ممكناً؛ بمعنى أنه ليس الممكنات وحدها التي لا حضور لها في مرتبة الله فحَسْب، بل إن الله بدَوْره ليس له حضورٌ في مرتبة الممكنات، ولا يمكن له أن يكون حاضراً بينها؛ وذلك لأن قيد الواجب وقيد الممكن يطرد أحدهما الآخر، والموجود المقيَّد بأحد هذه القيود لا يمكن أن يجتمع بالموجود المقيَّد بقيدٍ آخر. إن هذه القيود تحول دون حضور أيٍّ منهما في مرتبة الآخر؛ فإن تنزُّل إله الفلسفة عن مرتبته غير معقول؛ لأنه يستلزم ترك قيد الإطلاق والوجوب؛ وكذلك فإن تعالي الممكنات بدَوْره غير ممكن؛ لأنه يستلزم التخلّي عن قيد الإمكان أيضاً. والفلاسفة ـ بطبيعة الحال ـ يدَّعون أن الله يعلم الممكنات بالعلم الحضوري، ولكنْ كما سنرى فإن هذا الادعاء غير قابلٍ للفهم والتفسير في ضوء ذلك المبنى.

4ـ إن ارتباط إله الفلسفة بالخلق ارتباطٌ علّي بمعناه الفلسفي، وإن من بين الأبحاث الفلسفية الغامضة هو بيان هذا المعنى، وهو: كيف يمكن للكثرة أن تصدر من الوحدة؟

5ـ في ضوء القول بتعريف الفلاسفة لله يصبح تفسير علم الله بالخلق وعلم الخلق بالله مشكلاً. ففي المورد الأول ينشأ الإشكال من أن علم الله بالممكنات لا يمكن أن يكون علماً حصولياً؛ لأن الله ليس له ذهنٌ حتى نفترض أن علمه بالممكنات يكون بواسطة المفاهيم والقضايا الموجودة في ذهنه. ومن ناحيةٍ أخرى فإن إله الفلسفة لا يمكن أن يكون له علمٌ حضوري بالممكنات؛ إذ إن الفلاسفة يصرِّحون بأن العلم الحضوري يختصّ بالمجرّدات، بمعنى أن العالم والمعلوم كلاهما في العلم الحضوري من المجرّدات، وإن مناط العلم الحضوري هو الوحدة والاتحاد الوجودي بين العالم والمعلوم. وعلى هذا الأساس لا يمكن لإله الفلسفة أن يكون له علمٌ حضوري بعالم الطبيعة والموجودات والحوادث المادية لهذا العالم. إن العلم الحضوري عبارةٌ عن حضور المجرّد عند المجرّد. إن هذا العلم يتوقّف على حضور العالم في رتبة المعلوم أو حضور المعلوم في رتبة العالم، وكما رأَيْنا فإن قيد الإطلاق يمنع من حضور إله الفلسفة في مراتب الوجود الدنيا، أو يكون هناك حضورٌ للموجودات المقيّدة بالقيود الأخرى في مرتبته.

إن علم الممكنات بإله الفلسفة بدَوْره سوف يواجه إشكالاً أيضاً؛ وذلك لأن إله الفلسفة هو آخر بالمرّة، وبسبب قيد الإطلاق الذي يستلزم تنزيهه المطلق من صفات الممكنات فإنه لا يشتمل على أيّ وجهٍ للشبه مع الممكنات أبداً، ومن هنا فإن إله الفلسفة غير قابلٍ للعلم الحصولي. كما أن المعرفة الحضورية لهذا الإله غير ممكنة أيضاً؛ لذات الدليل السابق.

### 3ـ إله العرفان ــــــ

أـ بناءً على التعريف الذي يقدِّمه العرفان عن الله فإن «الله وجودٌ مطلق لا بشرط». إن إله العرفان ـ خلافاً لإله الفلسفة ـ غير مقيَّدٍ بقيد الإطلاق. إن أَخْذَ هذا القيد في تعريف الله إنما هو لإثبات تحرُّره من جميع القيود، بما في ذلك قيد الإطلاق.

ب ـ إذا كان الله وجوداً مطلقاً لا بشرط سوف نحصل بحَسَب هذا التعريف على النتائج التالية:

1ـ لن يكون مفهوم الله ولا وجوده مقيَّداً بأيّ قيدٍ، وعلى هذا الأساس فإن إثبات وجود إله العرفان لن يكون متوقِّفاً على إثبات وجود أيّ قيدٍ أبداً. إن الشك في وجود إله العرفان شكٌّ غير ممكنٍ ولا معقول؛ وذلك لأن إله العرفان وجودٌ مطلق لا بشرط، والوجود المطلق اللابشرط ليس له قيدٌ حتى يسري الشكّ في وجود ذلك القيد إلى الوجود المطلق. إن الشكّ في وجود الله ينشأ ـ من وجهة نظر التعريف العرفاني ـ من تصوُّر الله بشكلٍ خاطئ؛ وذلك لأن الله إذا كان وجوداً مطلقاً لا بشرط ـ كما يدَّعي العرفاء ـ فإن الشكّ فيه عين الشكّ في أصل الوجود، وإن الشكّ في الوجود شكٌّ غير معقول وغير ممكنٍ، وإن افتراضه يشتمل على تناقضٍ. وأما الشك في وجود الله بسبب تصوّره الخاطئ فهو وإنْ كان ممكناً، إلاّ أن إزالته إنما تكون ممكنةً من خلال تصحيح تصوُّر الله، وليس بواسطة الاستدلال على وجوده.

2ـ إن إله العرفان موجودٌ رغم جميع المقيّدات، وله حضورٌ في جميع مراتب الوجود؛ وإنْ لم يكن معه أيّ مقيّدٍ. إن الوجود المطلق لمعنىً ما هو عين المقيّدات، وإن تنزُّله من مرتبة الغيب المطلق وظهوره وتجلِّيه وتعيُّنه في مراتب ما دون الذات أمرٌ ممكن؛ وذلك لأن المطلق اللابشرط هو لا بشرط حقّاً، وقابلٌ للجمع مع كلّ قيدٍ، ولا يطرد أيّ قيدٍ أو أيّ مقيَّد. وبطبيعة الحال ليس هناك أيّ مقيَّدٍ في مرتبة حضوره، ولكنه موجودٌ مع الجميع. إن المطلق موجودٌ مع جميع المقيَّدات، وإلاّ فإنه إذا لم يكن كذلك لما كان مطلقاً، ولكنْ ليس هناك أيّ مقيَّدٍ مع المطلق أو مع المقيَّدات الأخرى؛ إذ لو كان موجوداً لما كان مقيَّداً.

3ـ إن إله العرفان له علمٌ بالممكنات؛ لأن الممكنات ليست غيره بالمعنى الحقيقي للكلمة. إن علم الله بالممكنات عين علمه بذاته. إن لإله العرفان علماً حضوريّاً وعلماً حصوليّاً أيضاً. إن العلم الحضوري ـ كما سبق أن رأَيْنا ـ يتوقَّف على الاتحاد أو الوحدة الوجودية بين العالم والمعلوم، وإن هذا الافتراض الأنطولوجي والميتافيزيقي إنما يكون قابلاً للافتراض في ظلّ التعريف العرفاني لله. ليس للعلم الحضوريّ من معنىً سوى حضور المعلوم «عند» العالم، والعكس صحيحٌ أيضاً، وإن هذا الـ «عند» هو ذات الوجود في مرتبة العالم أو في مرتبة المعلوم. وكما سبق أن ذكَرْنا ـ فإن وجود الله في مرتبة الممكنات إنما يكون ممكناً ومعقولاً إذا اعتبرناه وجوداً مطلقاً لا بشرط. إن الوجود المطلق اللابشرط في ذات الحفاظ على إطلاقه يمكن أن يكون له وجودٌ وحضور في مرتبة وجود المقيَّد، الذي هو ليس شيئاً آخر غير مظاهره وتجلِّياته.

إلاّ أن علم الله الحصولي بالممكنات؛ لأن العلم الحصولي يعود إلى العلم الحضوري، بمعنى أن العلم الحضوري بالعلّة علمٌ حصولي بالمعلول. إن العلم الحصولي نوعٌ من الاعتبار والافتراض. إن الشخص العالم في العلم الحصولي يواجه العلّة ـ التي هي حقيقة المعلول ـ، ويفترض معرفة تلك العلة معرفة للمعلول الذي هو رقيقة للعلة. وبعبارةٍ أخرى: إن العلم الحصولي عبارةٌ عن اعتبار العلّة ـ المعلومة بالذات ـ بدلاً من المعلول الذي هو معلومٌ بالعَرَض. وعلى هذا الأساس فإن علم الله الحضوري بذاته وأوصافه هو ـ بلحاظ ـ علمه الحصولي بما سواه، حيث إن ما سواه مظاهر وتجلِّيات لذاته وصفاته. بَيْدَ أن هذا الادعاء إنما يكون معقولاً ومقبولاً إذا كانت العلِّية بمعنى الظهور والتجلّي، وتكون العلّة حقيقة المعلول، ويكون المعلول رقيقة العلّة. وبعبارةٍ أخرى: إن المقدّمة المفترضة لهذا الادّعاء هي وحدة الوجود العرفاني، والتي على أساسها تكون تلك العلّة وذلك المعلول شيئاً واحداً، وليسا شيئين.

4ـ إن الوجود المطلق بالمعنى العرفاني لا يترك موضعاً للغير، حتّى ولو على شكل الوجود التَّبَعي والرَّبْطي. إن كلّ ما سوى الله ـ من وجهة النظر العرفانية ـ إنما هو مجرّد ظهورٍ وظلٍّ وتجلٍّ لله. إن العلِّية ليست بمعنى إيجاد الممكنات، وإنما بمعنى تطوّر الوجود المطلق في أطواره وتشؤُّنه في شؤونه وظهوره في مظاهره. إن هذا النوع من الوجود ليس متبايناً مع تنزّلاته، وليس بعيداً أو منفصلاً عنها. والنتيجة هي أنه على أساس التعريف العرفاني لله تصبح الكثرة الحقيقية في الوجود محالاً، وتكون الكثرة الحسّية المشهودة ـ بوصفها مجرّد كثرةٍ في المظاهر ـ قابلةً للبيان والقبول.

5ـ إن إله العرفان لا يمكن له ـ في مرتبة الذات ـ أن يكون متّصفاً بصفةٍ؛ وذلك لأن كلّ صفة تُعَدّ نوعاً من أنواع القيود والمحدوديات، وتستلزم الخروج من الإطلاق واللاحدّية. وبعبارةٍ أخرى: إن انتزاع الوصف منه يتوقَّف على لحاظ نسبةٍ واعتبار حيثيةٍ لا تنسجم مع غيبه المطلق وامتناع الإشارة العقلية إلى كُنْه حقيقته. ومن هنا فإن صفات الله بأجمعها من التعيُّنات والمراتب النازلة لوجوده، والتي تظهر بفعل تجلّي وتنزُّل ذلك الوجود من الغيب المطلق.

6ـ إن وجود إله العرفان بديهيٌّ. وإن الأدلة التي تقام على إثبات وجوده إما ناشئة عن تصوُّره الخاطئ، وفي مثل هذا الحال فإن الذي يتمّ إثبات وجوده لن يكون هو الله، بل هو أمرٌ آخر يتمّ تصوّره خطأً على أنه الله؛ أو أنه مذكِّر أو تنبيه إلى وجوده، بدلاً من أن يكون دليلاً وبرهاناً بالمعنى الدقيق والفلسفي للكلمة؛ أو دليلاً على بداهة وجوده، بدلاً من أن يكون دليلاً على أصل وجوده.

7ـ إن تعريف العرفاء لله يستلزم تفسيراً وبياناً جديداً لجميع المقولات الأنطولوجية والوجودية. وعلى هذا الأساس يتمّ تفسير «العلِّية» بـ «التجلّي»، و«وجود» الممكنات بـ «الظهور»، و«الشكيك في الوجود» بـ «الكثرة في المظاهر»، و«الصادر الأول» بـ «الفَيْض المنبسط».

8ـ إن التعريف العرفاني لله يمنح العرفاء إمكانية الجمع بين التشبيه والتنزيه، وأن يتجنَّبوا التنزيه المطلق لله.

### 4ـ العرفان، التجربة الدينية والأبستمولوجيا المستصلحة ــــــ

إن غايتنا في هذا القسم هي أن نثبت أن الوجودَ المطلق بمعناه العرفاني ـ أي الوجود المطلق اللابشرط ـ موجودٌ. من الواضح أنه لو تمّ القول بوجود مثل هذا الموجود يجب أن يكون هو الله بالضرورة؛ لأن الله موجودٌ لا يمكن تصوُّر ما هو أكمل منه. ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات إلى أن هذا المدّعى غير قابلٍ للإثبات من طريق الاستدلال؛ لأن القول بمثل هذا الوجود افتراضٌ متقدِّم على كلّ استدلالٍ، وإن الاعتقاد بمثل هذا الوجود كامنٌ في أعماق ذهن وضمير كلّ شخصٍ. والشيء الوحيد الذي يمكن فعله هنا هو إثبات صدق هذا الادّعاء من طريق توفير الأرضية المناسبة للشهود العقلاني. إن الذي نحتاج إليه هنا هو «العلم بالعلم»، والعلم بالعلم غير قابلٍ للتحصيل من طريق الاستدلال بالمعنى المتعارف للكلمة. إن الاستدلال إنما هو لرفع الجهل وتحويل المجهول إلى معلومٍ، وليس من أجل رفع الغفلة وتحويل المغفول إلى مذكورٍ. إن رفع الغفلة إنما يكون ممكناً من خلال مجرّد رفع عللها وأسبابها. إن الجهل نقيض العلم، وأما الغفلة فهي نقيض العلم بالعلم، ويمكن أن تنسجم مع العلم.

إن الشخص في ما يتعلَّق بحقيقةٍ ما إما أن يكون عالماً بها أو جاهلاً، وفي الحالة الأولى إما أن يكون غافلاً عن تلك الحقيقة وعن علمه بها أو أن يكون ذاكراً لتلك الحقيقة وعلمه بها. إن استذكار المعلومات السابقة هو غير تعلُّم حقيقة جديدة، وإن أسلوب التعليم بدَوْره يختلف عن أسلوب الاستذكار. ففي مقام الاستذكار يجب وضع الذهن في ظروف وشرائط تؤدّي به إلى التنبّه والاستذكار. وأما ما هي تلك الشرائط؟ فهذا تابعٌ إلى حدٍّ كبير للموضوع مورد البحث. فمن خلال رؤيتنا لصورة أحد الأصدقاء نستحضر الذكريات القديمة التي كانت لنا معه، وتعود تلك الذكريات حيّةً في ضمائرنا. إذا كان «نقش العالَم» ـ كما يقول العرفاء ـ «ليس سوى خيال الحبيب» إذن لماذا لا نستذكر الحبيب عندما نرى العالَم؟ إن الشيء الوحيد الذي يمكن فعله لكي نستذكر الوجود المطلق اللابشرط هو أن نستحضر لوازم وتداعيات الاعتقاد أو عدم الاعتقاد بوجود مثل هذه الحقيقة، ومن خلال التأمُّل فيها نصل إلى هذه الحقيقة، وهي أن الاعتقاد بوجود مثل هذه الحقيقة كان موجوداً في الذهن سابقاً، وهذا الأمر هو الذي يتكفَّل به هذا القسم من المقالة.

إن بعض الشواهد التي تستوجب تنبيهنا وتذكيرنا بصدق قضية «إن الله موجود» على النحو التالي:

أـ إن الشك في وجود واقعية كلّ شيءٍ إنما يكون ممكناً فيما لو قبلنا بالوجود المطلق اللابشرط؛ لأن معنى «الشك في واقعية X» هو «هل X، الذي نشكّ في واقعيته ووجوده، له حظٌّ من الواقعية المطلقة اللابشرط، واختصّ لذاته بسهمٍ من الوجود المطلق اللابشرط أم لا؟». وعليه فإن الوجود المطلق اللابشرط هو افتراض متقدّم على الشك في وجود كلّ شيء، ومن دون القول به لن يكون القول بوجود الموجودات المقيّدة وحده هو المحال وغير الممكن فحَسْب، بل حتى الشكّ في وجوده وإنكاره لن يكون ممكناً هو الآخر أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الشك في الوجود المطلق اللابشرط يستلزم القول بوجوده في مرتبةٍ سابقة. إن وجود الله بحَسَب التعريف العرفاني هو ذات الوجود المطلق اللابشرط، وعليه لا يكون الشكّ فيه ممكناً؛ لأن هذا النوع من الشكّ يتوقَّف على القول بوجوده في مرتبةٍ سابقة. وأما إذا كان الله ـ كما يقول الفلاسفة ـ وجوداً مقيَّداً بقيد الإطلاق، بمعنى أن يكون وجوداً مطلقاً بشرطٍ له، فإن الشك في وجوده سوف يكون ممكناً من دون أيّ تناقضٍ؛ إذ إن معنى هذا الشكّ هو أن هذا الوجود الخاصّ هل حصل على حظٍّ من الوجود المطلق ـ الذي هو غيره ـ أم لا؟ وبعبارةٍ أخرى: إن الشك في وجود إله الفلسفة لا يحتوي على أيّ تناقضٍ؛ وذلك لأن هذا الشكّ يعني «هل الوجود المطلق بشرط لا له حظٌّ وسهمٌ ونصيبٌ من الوجود المطلق اللابشرط أم لا؟». إن طرح مثل هذا السؤال معقولٌ، وإن هذا السؤال سؤالٌ مفتوح، وإن إغلاقه يحتاج إلى استدلالٍ.

وأما إذا قلنا ـ كما يقول العرفاء ـ بأن الله هو الوجود المطلق اللابشرط فإن الشك في وجوده أو إنكار وجوده سوف يستلزم الاعتراف بوجوده، وإن هذا الأمر يكون وجوده بديهياً، ولا يقبل الاستدلال؛ لأن من بين علامات بداهة قضيةٍ ما أن الشكّ فيها وإنكارها يستلزم إثباتها. وعلى هذا الأساس فإنه من دون القبول بالوجود المطلق اللابشرط لا يكون القول بأيّ واقعيةٍ أو الشكّ فيها وإنكارها أمراً ممكناً. نعلم أن تصوُّر الله ـ على أساس الرؤية العرفانية ـ بوصفه موجوداً ممتازاً ومتمايزاً ومنفصلاً وخارجاً عن سائر الموجودات تصوُّرٌ باطل؛ لأنه يستلزم النقصان والمحدودية بحقّ الله. وبعبارةٍ أخرى: إن الشكّ في وجود الله هو عين الشكّ في أصل الوجود، وليس مصداقاً له.

يمكن للإنسان ـ طبقاً لتعريف الفلسفة ـ أن يؤمن بصدق الكثير من القضايا، ويؤمن بوجود الكثير من الكائنات، وفي الوقت نفسه يشكّ في وجود الله، ولا يكون هذا النوع من الشكّ مستلزماً لأيّ تناقضٍ في البين. وفي الحقيقة فإن الأدلة الفلسفية على وجود الله تقوم بأجمعها على هذه الفرضية القائلة بأننا في الوقت الذي نشكّ في وجود الله، ونحتاج في إثبات وجوده إلى دليلٍ، لا نشكّ في وجود الممكنات أو الظواهر الممكنة، مثل: الحركة أو النظم، ولذلك يمكن لنا أن نثبت وجود الله من طريق الممكنات أو الظواهر الممكنة، ونزيل الشكّ في وجوده([[535]](#endnote-520)). وأما إذا كان الله ـ كما يدّعي العرفاء ـ هو الوجود المطلق اللابشرط فإن الشكّ في وجوده هو عين الشكّ في الوجود المطلق اللابشرط، وسوف يكون الشكّ الديني عين الشكّ المطلق؛ بمعنى أن فرض الشكّ في وجود الله مع العلم بوجود الممكنات ينطوي على تناقضٍ داخلي. وحيث إن القول بالوجود المطلق اللابشرط مقدّمةٌ لفرض الإيمان بكلّ شيءٍ فإن نفي الشكّ المطلق والقول بأصل الوجود هو عين نفي الشكّ الديني والقول بوجود الله. وفي هذه الحالة يكون وجود الله مستغنياً عن الدليل؛ بمعنى أن افتراض هذه الحاجة افتراض غير معقول وبلا معنىً. وبعبارةٍ أخرى: عندما يعمد الفلاسفة إلى افتراض وجود الممكنات، ويقولون ببداهتها؛ ليستدلّوا بذلك على وجود الله، فإنهم يفترضون ويقرُّون بالوجود المطلق اللابشرط في مرتبةٍ سابقة؛ لأن فرض وجود كلّ شيءٍ يستلزم فرض الوجود المطلق اللابشرط في مرتبةٍ سابقة. ومن هذه الناحية يكون استدلال الفلسفة على وجود الله مشتملاً على تناقضٍ داخلي؛ لأن هذا الاستدلال إنما هو لإثبات وجود شيءٍ تمّ افتراض وجوده ضمن مقدّمات الاستدلال.

ب ـ إن حاجة القضية إلى دليلٍ يتوقَّف على تصوُّر موضوعها ومحمولها بشكلٍ خاص. لو تمّ تصوُّر الموضوع والمحمول بحيث تكون العلاقة بينهما إمكانية، ولا يمكن الفصل بينهما، عندها يكون إثبات صدق تلك القضية بمعنى أن إثبات التماهي والارتباط بين موضوع ومحمول تلك القضية يحتاج إلى دليلٍ، وأن الشكّ في صدق هذه القضية شكٌّ ممكن ومعقول؛ لأن افتراض الفصل بين موضوع ومحمول تلك القضية في بعض الأبعاد والعوالم الممكنة لا يحتوي على أيّ تناقضٍ. وأما إذا كان الارتباط بين الموضوع والمحمول ـ في ضوء التعريف ـ ارتباطاً ضرورياً، وكان افتراض الانفصال بينهما مستلزماً للتناقض أو المحال، فإن ثبوت المحمول للموضوع سوف يكون مستغنياً عن العلّة، وإن عِلْمَنا بتلك القضية بدَوْره سوف يكون مستغنياً عن الدليل والبرهان أيضاً. إن هذا النوع من القضايا يُعَدّ من البديهيات، وإن العلم بصدقها يتوقَّف على مجرّد التصوُّر الدقيق للموضوع والمحمول، خلافاً للقضايا النظرية، التي هي، بالإضافة إلى تصوُّر الموضوع والمحمول، تحتاج إلى دليلٍ أيضاً. إن قضية «إن الله موجود» بديهيةٌ؛ لأن الله عين الوجود، وانفكاكه عن الوجود محالٌ. إن وجود الله ـ بحَسَب التعريف ـ ضروريّ، وليس إمكانياً، ومن هنا يكون الارتباط بين الموضوع والمحمول في قضية «إن الله موجود» بدَوْره من الناحية المنطقية ضروريّاً.

ج ـ إن النسبة المئوية لاحتمال وجود شيءٍ تتوقَّف على أعداد قيود وشرائط وجوده؛ وكلما كانت شرائط وجود شيءٍ ما أكثر كان احتمال وجوده أضعف، وإن الشكّ في وجوده أكثر معقولية، وإثبات وجوده أشدّ تعقيداً؛ لأن وجود ذلك الشيء يتوقَّف على تحقُّق مجموع تلك الشرائط، والعلم بوجوده يتوقَّف بدَوْره على العلم بتحقُّق جميع تلك الشرائط أيضاً. ولكنْ كلما كان وجود الموجود يحتوي على شرائط وقيود أقلّ كان احتمال وجوده أكبر، وحيث لا يتوقَّف وجود الموجود ـ بسبب إطلاقه ـ على أيّ شرطٍ يكون وجوده يقينياً. وإن وجود الله بحَسَب التعريف لا يتوقَّف على أيّ شرط؛ إذ إن مفهوم الوجود إنما يُنتزع ـ باعتراف الفلاسفة أنفسهم ـ من حاقّ ذات الله، وحمله على الله لا يتوقَّف على لحاظ أيّ حيثيةٍ تحليليةٍ أو تقييديّةٍ؛ إن ذات الله عين الوجود.

د ـ إن المطالبة بالدليل على وجود شيءٍ تتوقَّف على تصوّر ذلك الوجود على نحوٍ محدود ومباين وممتاز من سائر الأشياء الأخرى. بَيْدَ أن تصوُّر الله بشكلٍ محدَّد ومباين وممتاز من سائر الموجودات الأخرى يستلزم النقص والمحدودية والتشبيه، ومن هنا فإننا لو تصوَّرنا الله على هذه الشاكلة ـ كما يصنع الفلاسفة ـ، وجعلنا هذا النوع من التصوّر والتصديق موضوعاً لقضية «إن الله موجود»، نكون قد وقَعْنا في الخطأ؛ بمعنى أننا في الواقع لا نكون قد تصوَّرنا الله أو صدّقنا به، بل أحلَلْنا شيئاً آخر محلّ الله، وأقَمْنا الدليل على ذلك الشيء. ولا فرق في هذا الحكم بين أن يكون القيد الذي يفصل الله عن الموجودات الأخرى قيد إطلاقٍ أم غير إطلاق، بمعنى أنه ليس هناك اختلافٌ بين القيد الماهوي والقيد غير الماهوي؛ لأن مشكلة النقص والمحدودية تنشأ من أصل القيد، لا من ماهويته. إن قيد الإطلاق يسلب من الله صفة الإحاطة والشمول والوجود السَّعِي الذي هو واحدٌ من الكمالات، إنما الاختلاف الوحيد بين هذا القيد وسائر القيود يكمن في أن القيود الأخرى، بالإضافة إلى سلب هذا الكمال، تستلزم محدودية أو زوال سائر الكمالات أيضاً. إلاّ أن هذا الاختلاف لا يُحدث تغييراً في حكم القيود. إن دليل نفي القيد عن الله هو أن القيد يستلزم النقص والمحدودية، وهذا الأمر يتنافى مع ألوهية الله تعالى. إن خطأ الفلاسفة يكمن في أنهم لا يرَوْن قيد الإطلاق مستلزماً للنقص، في حين أن الإحاطة والسعة الوجودية، التي تستلزم الوجود والحضور الحقيقي لصاحبها في جميع مراتب الوجود، تُعَدّ بدَوْرها واحدةً من الكمالات، بل هي من أهمّ الكمالات. وبعبارةٍ أخرى: إن تقسيم دائرة الوجود إلى منطقتين، وهما: منطقة الواجب؛ ومنطقة الممكن، أو الوجود المستقلّ والرابط، يستلزم محدودية الله في دائرة وجوده وحضوره في ساحة الممكنات. وقد سبق أن ذكَرْنا أنه من دون وجود وحضور الله في العالم لن يكون لعلمه الحضوري مفهوماً محصَّلاً، ولا يكون تصرُّفه وتأثيره وتدخُّله في العالم قابلاً للتصوُّر.

هـ ـ إن الله عين الوجود، والوجود عين ذاته؛ وعليه فإن تصوُّر انفكاك ذات الله عن الوجود ينتهي إلى التناقض، وكلما أدّى نفي قضيةٍ ما إلى التناقض أضحى صدقها أمراً بديهياً. وأما القول بأن الله عين الوجود فإن دليله هو أننا لو افترضنا أن ذات الله غير الوجود يكون هذا الافتراض مستلزماً للنقص والمحدودية، ويكون في الوقت نفسه مستلزماً للحاجة إلى الغير أيضاً؛ لأن الشيء الذي لا يكون الوجود عين ذاته يكون وجوده مرتهناً للغير، ويكون افتراض انفكاكه وانفصاله عن الوجود افتراضاً ممكناً ومعقولاً. وعلى هذا الأساس، لكي نفرّ من هذا المحذور يجب أن نعتقد بأن الله ـ في ضوء التعريف ـ موجودٌ، ولا يمكن أن لا يكون موجوداً. وبعبارةٍ أخرى: إن المطالبة بالدليل على وجود الله تقوم على تصوُّره بوصفه ماهيّةً من الماهيات أو مفهوماً من المفاهيم؛ حيث يكون في حدّ ذاته منفكّاً عن الوجود؛ في حين يجب القول في مورد الله: إن المفهوم الذي يُنْتَزَع من حاقّ ذاته ـ وبدون أخذ أيّ حيثيةٍ تعليلية وتقييدية ـ هو مفهوم الوجود، وليس مفهوماً آخر، ولا حتى مفهوم الوجود المقيَّد بقيد الإطلاق. وعلى الرغم من أن الفلاسفة بدَوْرهم يرَوْن أن الله هو عين الوجود، ويسلبون عنه الماهية، إلاّ أنهم؛ من خلال أخذهم قيد الإطلاق في تعريف الله، يعمدون إلى تعريفه بالمركَّب العقلي الذي يتألَّف من الوجود المطلق وقيد الإطلاق، وهذا التعريف يستلزم أن لا يكون مفهوم الوجود قابلاً للانتزاع من حاقّ ذات الله، وأن يحتاج إثبات وجوده إلى الدليل. إن قيد الإطلاق بدَوْره واحدٌ من الحيثيات التقييدية التي تمنع من انتزاع وحمل الوجود على حاقّ ذات الله. وعلى هذا يكون تعريف الفلاسفة لله متناقضاً وغير منسجمٍ مع دعوى استغناء وجوده عن الحيثيات التعليلية والتقييدية.

و ـ إن من بين شرائط صحّة وصوابية التعريف ـ من الناحية المنطقية ـ أن يكون المعرِّف أجلى وأوضح من المعرَّف. إلاّ أن هذا الشرط لا يختصّ بباب التصوُّرات، وإنما هو جارٍ وسارٍ في باب التصديقات أيضاً، وتكون مراعاته لازمةً؛ بمعنى أن المقدّمات ـ حتّى في التصديق ـ يجب أن تكون أجلى من النتيجة. بَيْدَ أن هذا الشرط لا يتمّ الوفاء به في الاستدلال على وجود الله؛ إذ إن الله ـ بحَسَب التعريف ـ هو أظهر الموجودات، ويعود سبب خفائه أو إنكار وجوده إلى شدّة ظهوره. في حين أن الاستدلال على وجود الله يقوم على فرضية أن الله أكثر خفاءً من الموجودات الأخرى، وأن وجوده أخفى من وجود مقدّمات الاستدلال.

ز ـ هناك ملازمةٌ منطقية بين الحاجة إلى العلّة وبين الحاجة إلى الدليل؛ إذ إن الشيء الفاقد للعلة لن يكون وجوده مشكوكاً كي يحتاج إلى الدليل. إن الشكّ في تحقُّق الشيء إنما ينشأ من الشكّ في تحقُّق علّته، وإن هذا الأمر يكون منتفياً بالنسبة إلى الشيء مورد البحث الفاقد للعلّة، بل الذي تكون علّته محالاً؛ وعليه تكون حاجته إلى الدليل منتفيةً أيضاً. ليس هناك دليل على الله؛ لأن الله ليس له علّةٌ.

ح ـ وفي الأساس فإن الحاجة إلى الدليل ـ كما ورد في المضامين العالية من دعاء عَرَفة ـ تُعَدّ في حدّ ذاتها نوعاً من النقص الذي يتنزَّه عنه الباري تعالى جلَّ شأنُه. إن الموجود المحتاج في ظهوره إلى غيره، والموجود الذي يكون في ظهوره مرهوناً لدلالة الآخر، هو أكمل من الموجود الذي لا تكون لديه مثل هذه الحاجة. وبعبارةٍ أخرى: عندما يقول الفلاسفة: إن وجود الله يحتاج إلى دليلٍ يكون مفروض هذا الكلام هو أن الله في ذاته غائبٌ وبعيد، وفي ظهوره محتاجٌ إلى الغير، وهو الغير الذي يكون بحَسَب فرضية الفلاسفة أظهر وأشدّ حضوراً من الله. إن الله ـ من وجهة نظر الفلاسفة ـ غائبٌ في ذاته، ويحتاج في ظهوره إلى الغير. وبعبارةٍ أخرى: إن «الغياب» و«البُعْد» شرطان من الشرائط الجوهرية في حاجة وجود الشيء إلى دليلٍ، وإن هذان الشرطان ـ بحَسَب التعريف ـ ينتفيان في مورد الله. إننا عندما نلجأ إلى الدخان لإثبات وجود النار إنما يكون ذلك عندما تكون النار بعيدةً عن أنظارنا، وتكون خافيةً عن أعيننا، وأما عندما تكون النار على مقربةٍ منا، ونشعر بحرارة لهيبها، فسوف يكون البحث عن الدليل على وجودها، وإثبات وجودها من طريق الدخان، بعيداً عن العقل والمنطق.

وبطبيعة الحال فإن اختلاف النار عن الله يكمن في أن النار يمكن أن تكون قريبةً منا، كما يمكن أن تكون بعيدةً عنا، في حين أن غياب الله وبعده يتنافى مع ألوهيّته وربوبيته. ولو أن شخصاً تصوَّر الله بحيث يكن تصوُّره مستلزماً لبُعْده وغيابه يكون في الحقيقة قد تصوَّر الله بشكلٍ خاطئ، ويجب عليه تصحيح نظرته وتصوُّره عن الله، لا أن يعتبر غياب الله وبُعْده أمراً مسلَّماً، ويقيم الدليل عليه. إن ظهور الله وحضوره من ذاتياته، وإن الله الغائب والبعيد ليس هو الله.

ط ـ يذهب بعض الفلاسفة ـ في ضوء الاستلهام من المصادر العرفانية ـ إلى الاعتقاد بأن القضايا الفلسفية والوجودية هي من قبيل: «عكس الحمل»؛ بمعنى أن الموضوع فيها قد حلّ محلّ المحمول، والمحمول فيها قد حلّ محلّ الموضوع. وعندما يُقال: «الإنسان موجودٌ» تكون الصورة الحقيقية لهذه القضية في الواقع هي «إن الوجود المطلق قد تعيَّن بالتعيُّن الإنساني»، و«قد ظهر في المظهر الإنساني».

إن الوجود المطلق ـ على أساس هذا المبنى ـ ليس هو بالمفهوم الأجوف؛ لتكون الوجودات المقيَّدة مصاديق له؛ وذلك لأن موضوع القضية لا بشرط بالنسبة إلى محمولها. إن الوجود المطلق هو الوجود اللابشرط الذي تعرض عليه المراتب المختلفة من الوجود والتعيُّنات والحدود والقيود، ويظهر في مختلف المظاهر المتنوِّعة. ومن هنا لا يمكن أن يكون هناك وجود لأيّ قضيةٍ فلسفية من دون افتراض وجود الموجود المطلق في مرتبةٍ سابقة. إن الغاية المعقولة للفلسفة تكمن في إثبات تعيُّنات وتجلِّيات هذا النوع من الوجود، وليس إثبات التكثُّر الحقيقي في الوجود. وبعبارةٍ أخرى: إن الوجود المطلق اللابشرط فرضٌ تبدأ الفلسفة بقبوله. إن هذا الفرض البَدْهي هو الذي يفصل طريق الفلسفة عن السفسطة والشكّ، وحيث إن الوجود المطلق هو الله يكون وجود الله هو الفرض البَدْهي للفلسفة، وليس مسألةً من مسائله النظرية.

ي ـ يمكن إدراك وجود الله حتّى من طريق عجز الذهن عن فصل المحمول عن الموضوع في قضية «إن الله موجود»، والتي هي في حدّ ذاتها نوعٌ من الشهود العقلاني، أيضاً، بمعنى أنه يمكن الادّعاء بأنه عندما يتمّ تصوُّر الله بشكلٍ صحيح لن يعود بمقدور الذهن مهما حاول أن يفصل الله عن الوجود، كما لا يمكنه أن يفصل المثلَّث عن امتلاك ثلاث زوايا. إن افتراض انفصال الله عن الوجود يستلزم أن لا يكون وجوده منه، وأنه في الاتصاف بالوجود يحتاج إلى حيثيةٍ تعليلية أو تقييدية. إن مفهوم الإله المعدوم مفهومٌ متناقض، وهذا الأمر يستوجب عجز الذهن عن افتراض الله من دون وجودٍ. وعلى هذا الأساس فإن الذين ينكرون وجود الله أو يشكّون فيه لم يتصوَّروا حقيقة الله كما يستحقّ في الواقع. وكذلك الذين يطالبون بالدليل على إثبات وجوده يعانون بدَوْرهم من ذات هذا الإشكال؛ أي إنهم لا يمتلكون تصوُّراً صحيحاً عن الله.

ك ـ إن من بين الأفكار العميقة في الحكمة المتعالية، في بيان الارتباط بين العلة والمعلول، أن يكون كلٌّ من العلّة والمعلول ـ بلحاظٍ ـ عينَ الآخر، وإن العلة هي حقيقة المعلول، والمعلول رقيقة العلّة. وعلى أساس هذا المبنى يمكن حمل العلّة والمعلول على بعضهما. إن هذا الحمل معروفٌ بـ «حمل الحقيقة والرقيقة».

ونحن ندّعي أن القول بهذا الرأي إنما يكون معقولاً إذا كانت العلّة لا بشرط بالنسبة إلى المعلول؛ إذ حمل الشيئين المباينين وبشرط لا على بعضهما غير ممكنٍ. وعلى هذا الأساس، فإن الله ـ الذي هو باعتراف الفلاسفة أنفسهم العلّة الأولى وعلّة العِلَل ـ يجب أن يكون وجوداً مطلقاً لا بشرط؛ لكي يمكن حمله على سائر الموجودات الأخرى. وإن افتراض وجود كلّ شيءٍ يستلزم افتراض وجود الله في مرتبة سابقة عليها؛ لأن الله حقيقة كلّ شيء، وكلّ شيء هو رقيقة الله، وحقيقة كلّ شيء متقدّمة على رقيقته.

ل ـ إن قضية «إن الله موجود» قضيةٌ تحليلية؛ لأن الله منزَّهٌ عن الماهية، وذاته عين وجوده. إن القضايا التحليلية ضرورية الصدق؛ لأن محمولها إما عين الموضوع أو جزء منه. وبعبارةٍ أخرى: إن قضية «إن الله موجود» ـ بحَسَب التعريف ـ قضية صادقة؛ لأن الله بحَسَب التعريف هو الوجود المطلق اللابشرط، الذي هو محمول جميع القضايا الوجودية.

### 5ـ إشكالاتٌ وردود ــــــ

### أـ تحديد وجهة نظر القضايا التحليلية ــــــ

إن القضايا التحليلية غير ناظرةٍ إلى الخارج، ومفادها مرتبطٌ بعالم الذهن. ومن هنا لا يمكن إثبات واقعية خارجية من طريق القضايا التحليلية. وبعبارةٍ أخرى: إن القضايا الناظرة إلى عالم الخارج تركيبية تماماً، وغير بديهية، وتحتاج إلى دليلٍ.

**الجواب:** إن القول بأن القضايا التحليلية ناظرةٌ إلى عالم الذهن تماماً هو ادعاءٌ من دون دليلٍ. ورُبَما كان هذا الادعاء ناشئاً من توهُّم أن صدق هذه القضايا يأتي من طريق التحليل الذهني، ومن دون الرجوع إلى عالم الخارج. ولكنْ ليس هناك أيّ دليلٍ في البين يقتضي أن تكون القضايا العينية غير قابلةٍ للإثبات من طريق التحليل الذهني.

إذا كان موضوع قضية من الأمور الخارجية فلا شَكَّ في أن محمول تلك القضية بدَوْره سوف يكون خارجيّاً أيضاً، وإن هذا الأمر في حدّ ذاته لا يستوجب أن تكون تلك القضية قضية تركيبية؛ وذلك لأن المفاهيم الخارجية ناظرةٌ إلى الخارج، ويثبت من طريقها حكم بشأن الخارج، وإنْ كان إثبات ذلك الحكم حاصلاً بواسطة تحليل الموضوع.

إن الأمثلة والنماذج من القضايا التحليلية الناظرة إلى عالَم الخارج كثيرة. ومن ذلك أن قضية «كلّ معلولٍ له علّة» ـ على سبيل المثال ـ قضية تحليلية؛ لأن وجود العلة كامنٌ في تعريف المعلول، وفي الوقت نفسه فإن هذه القضية ناظرةٌ إلى عالم الخارج؛ لأن مفاد هذه القضية هو أن المعلول إذا كان موجوداً في الخارج سوف تكون هناك علّةٌ في الخارج أيضاً. وكذلك فإن قضايا من قبيل: «إن لكل ولد والداً» أو «إن لكل زوجٍ زوجةً» قضايا تحليلية، وهي في ذات الوقت ناظرةٌ إلى عالم الخارج. وإن الكثير من القضايا المنطقية تشتمل على ذات هذا الحكم. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما نقول: إن اجتماع النقيضين أو الضدّين محالٌ نريد بذلك أن اجتماع النقيضين والضدين في عالم الخارج محالٌ؛ إن تصوُّر اجتماع النقيضين والضدّين في الذهن ليس محالاً؛ لأن تصوُّر المحال ليس محالاً. وعلى هذا الأساس، يمكن لقضية «إن الله موجود» أن تكون قضيةً تحليلية، وهي في الوقت نفسه ناظرةٌ إلى عالم الخارج أيضاً.

### ب ـ استحكام الرابطة بين صدق القضية وقبول تعريف الموضوع ــــــ

إن صدق القضايا التحليلية يقوم على القبول بتعريف موضوعها؛ وأما الجواب عمّا إذا كان تعريف الموضوع صحيحاً أم لا فلا يمكن إثباته من طريق ذات هذه القضايا. وبعبارةٍ أخرى: إن صدق القضايا التحليلية يقوم على الدوام على القول بالتعريف المدَّعى بشأن الموضوع، ويمكن للشخص أن ينكر موضوع القضية مورد النزاع من خلال إنكار التعريف.

**الجواب:** يمكن تفسير هذا الإشكال بمعنيين مختلفين. فعلى أساس أحد هذين المعنيين يقوم هذا الإشكال على التفسير الذي يقدِّمه الوضعيون من المنطقيين لطبيعة القضايا التحليلية.

يدّعي هؤلاء أن صدق القضايا التحليلية يقوم على العقود اللغوية، وعلى هذا الأساس عندما تتغيَّر العقود يمكن لهذه القضايا أن تفقد صدقها أيضاً.

بَيْدَ أن هذا المبنى غير صحيح؛ وذلك لأن النزاع في القضايا التحليلية لا يدور حول الصلة القائمة بين الألفاظ والمعاني، وإنما يدور النزاع حول المعاني والمفاهيم، وإن ارتباط المفاهيم ببعضها ليس تابعاً للعقود اللغوية. إن قضية «إن الله موجود» ـ بوصفها قضيّةً تحليلية ـ لا تستثنى من هذه القاعدة. إن نزاع الفلاسفة والعرفاء لا يدور حول المعنى الذي وُضِعَتْ له كلمة الله، وما هو المعنى الذي يريده الناس من هذه الكلمة؟ فلو اتَّفقت كلمة جميع الناس على تسميته بلفظ «الله»، وكان وجود هذا الموجود قابلاً للإثبات بواسطة العديد من الأدلة والبراهين الفلسفية، يبقى هذا السؤال مفهوماً وقابلاً للطرح، وهو السؤال القائل: هل هذا الموجود هو الله؟

إن المعنى الثاني الذي يمكن أخذه لهذا الإشكال بنظر الاعتبار هو أن تحليلية قضية «إن الله موجود» تقوم على القول بالتعريف العرفاني لله. وعلى هذا الأساس لا يمكن من خلال افتراض تحليلية هذه القضية إثبات صدق تعريفها. وبعبارةٍ أخرى: يمكن للفلاسفة تفسير الشكّ في صدق قضية «إن الله موجود» من طريق النقاش في تعريف موضوع القضيّة. ولكنْ علينا أن نلتفت إلى أننا لا نريد أن نستنتج صوابية التعريف العرفاني لله من طريق تحليلية قضية «إن الله موجود». نحن ندّعي أن مجموع دعاوى الفلاسفة في مجال اللاهوت يحتوي على تناقضٍ؛ لأنهم من ناحية يُعرِّفون الله بالوجود المطلق بشرط لا، ويذهبون من ناحيةٍ أخرى إلى الادّعاء بأن مفهوم الوجود يُنتزع من حاقّ ذات الله، ويُحمل عليه دون لحاظ أيّ قيدٍ تقييدي أو تحليلي. إن هذين الادّعاءين لا ينسجمان مع بعضهما؛ إذ إن الادّعاء الأول يستلزم تركيبية قضية «إن الله موجود»، والادّعاء الثاني يستلزم تحليليتها. وحيث إن الافتراض بأن انتزاع مفهوم الوجود من ذات الله يتوقَّف على انضمام قيدٍ من القيود ـ حتى وإنْ كان هذا القيد هو قيد الإطلاق ـ يتنافى مع ألوهية الله يجب على هذا الأساس أن نستنتج أن ألوهية الله تستلزم تحليلية قضية «إن الله موجود»، وإن افتراض تركيبية هذه القضية لا ينسجم مع ألوهية الله، ويشتمل على تناقضٍ.

### ج ـ تعريف الله بمفهوم الوجود ــــــ

إن الوجود الذي أخذ في تعريف الله هو مفهوم الوجود، وليس مصداقه؛ في حين أن النزاع حول وجود الله نزاعٌ حول وجوده الخارجي والعيني. وعلى هذا الأساس، فقد تمّ الخلط في هذا الاستدلال بين «الوجود بالحمل الأوّلي» و«الوجود بالحمل الشائع»، أو بين مفهوم الوجود ومصداقه؛ وذلك لأن الذي تمّ أَخْذه في تعريف الله هو الوجود بالحمل الأولي بمعنى مفهوم الوجود، في حين أن الوجود في قضية «إن الله موجود» هو الوجود بالحمل الشائع، أي الوجود العيني.

**الجواب:**

**أوّلاً**: إن الوجود الذي تمّ أخذه في تعريف الله هو الوجود الخارجي، أي الوجود بالحمل الشائع، وليس مفهوم الوجود؛ فلو أن الله كان عين مفهوم الوجود فسوف تعود جميع المحذورات السابقة؛ إذ إن ذات الله ـ في هذه الصورة ـ غير وجوده العيني، والشيء الذي تكون ذاته غير وجوده العيني لا يمكن أن يكون هو الله. ومن هنا فإن الوجود المأخوذ في تعريف الله هو الوجود الخارجي، بمعنى أن الله موجودٌ ذاته عين وجوده الخارجي، الذي هو الوجود بالحمل الشائع. إن عينية الموجود مع مفهوم الوجود أو مع الوجود بالحمل الأولي لا يُعَدّ كمالاً لذلك الموجود ليكون مفهوم الوجود مأخوذاً في تعريف الله. وبعبارةٍ أخرى: لو كان الله عين الوجود بالحمل الأوّلي لأصبح تحقُّقه في خارج الذهن محالاً. إن مفهوم الوجود في قضية «إن الله عين الوجود» عنوانٌ مشير، ومن طريقه يُشار إلى الوجود الخارجي. إن مفاد هذه القضية هو أن الله عين الوجود الخارجي؛ وذلك لأن هذا الموجود، الذي يمكن أن يكون هو الله، ليس موجوداً معادلاً للوجود مفهوماً.

**وثانياً**: إن القبول بهذا المدَّعى القائل بأن الوجود مأخوذٌ في تعريف الله هو الوجود بالحمل الأولي لا يضرّ باستدلالنا؛ إذ إنما يمكن أخذ مفهوم الوجود في تعريف شيءٍ ما إذا لم يكن ذلك الشيء في خارج الذهن قابلاً للانفصال عن الوجود الخارجي. وفي مثل هذه الحالة فقط يكون مفهوم الوجود قابلاً للانتزاع من ذاته، ومن دون لحاظ أيّ قيدٍ تعليلي وتقييدي. إن أَخْذَ الوجود في تعريف شيءٍ ليس له من معنى سوى أن هذا المفهوم قابلٌ للانتزاع من حاقّ ذات ذلك الشيء، ومن دون انضمام أيّ حيثيةٍ تعليلية أو تقييدية. وعليه فإن النتيجة هي أن قضية «إن الله موجود بالحمل الأولي» ـ التي هي تعريف الله ـ وقضية «إن الله موجود بالحمل الشائع» ـ التي هي القضية مورد البحث ـ متلازمتان في الصدق والكذب، وإن فرض صدق إحداهما مع كذب الأخرى أو الشكّ في الأخرى يؤدّي إلى التناقض. وبذلك يجب على الفلاسفة إما أن لا يأخذوا مفهوم الوجود في تعريف الله، أو أن يقبلوا بوجوده الخارجي بحَسَب التعريف، وإلاّ فإنهم سوف يقعون في التناقض. إنما يمكن أخذ مفهوم الوجود في تعريف شيء، والقول بأن ذلك الشيء يعادل الوجود مفهوماً، إذا كان ذلك الشيء في خارج الذهن مصداقاً لعين الوجود. وعليه فإن الاتحاد المفهومي بين مفهوم الله ومفهوم الوجود في الذهن يستلزم الاتحاد المصداقي لهما في خارج الذهن على نحوٍ ضروري وعيني، وبذلك لا يمكن الادّعاء بأن مفهوم الوجود قد أُخذ في تعريف الله، وفي الوقت نفسه يكون وجوده الخارجي مشكوكاً أو بحاجةٍ إلى دليل.

### د ـ صدق القضايا التحليلية مع وجود موضوعها خارجاً ــــــ

إن القضايا التحليلية الناظرة إلى الخارج مع افتراض وجود موضوعها في الخارج صادقة. عندما نقول، على سبيل المثال: «إن لكلّ معلول علّةً» يكون معنى هذه القضية أنه لو وُجد معلولٌ في الخارج سوف تكون له علّة، أو عندما نقول: «إن لكلّ زوجٍ زوجةً» نريد بذلك أنه لو وُجد زوج في الخارج فسوف تكون له زوجةٌ. وعلى هذا الأساس، فإن ثبوت المحمول للموضوع في هذه القضايا إنما هو ثبوتٌ افتراضي وتقديري، ولا يستلزم وجود الموضوع في الخارج. ومن هنا ففي قضية «إن الله موجود» لا يمكن التوصُّل إلى الوجود الخارجي لله من طريق تحليل مفهوم هذه القضية.

**الجواب:** إن هذا الادّعاء لا يشتمل على كلِّية، وإنما يصدق في موردٍ حيث لا يكون محمول القضية موجوداً. وأما في القضية التي يكون محمولها هو الوجود فإن ثبوت المحمول فيها للموضوع هو عين ثبوت الموضوع، ولا حاجة إلى إثبات الموضوع في مرتبةٍ سابقة.

### هـ ـ أخذ الوجود في تعريف شريك الباري ــــــ

يمكن أَخْذ الوجود في تعريف شريك الباري أيضاً، وعلى أساس مدَّعى هذه المقالة نستخرج وجود شريك الباري من هذا التعريف على نحوٍ تحليلي.

**الجواب:** إذا كان الوجود المأخوذ في تعريف الله هو الوجود المطلق اللابشرط فإن افتراض وجودٍ آخر إلى جواره، حتّى إذا كان بوصف شريك الباري، سوف يستلزم التناقض؛ لأن الله الواجد لهذا التعريف لن يبقي موضعاً للغير.

### و ـ إنكار الوجود لا يضرّ بالتعريف ــــــ

عندما نقول: «إن X موجودٌ» يمكن على الدوام إنكار وجود X دون أن نضرّ فيه. وبعبارةٍ أخرى: يمكن القول: «إن X هو X» إذا كان موجوداً.

**الجواب:** إن هذا الادّعاء لا يشتمل على كلِّية، وإنما يصدق في موردٍ حيث يكون X واحداً من الماهيات، أو يكون تركيباً من الوجود وقيدٍ من غير الوجود. وأما حيث يكون X عين الوجود المطلق اللابشرط فإن إنكاره أو الشكّ في وجوده سوف يؤدّي إلى إنكار X أو الشك في وجوده، بمعنى أنه بعد القبول بتعريف الله لا يمكن إنكار وجوده أو الشك في وجوده.

### ز ـ استحالة موجودٍ غير واجب ولا ممكن ــــــ

إن من بين الإشكالات التي يتمّ إيرادها بمثل هذا الدليل على ضدّ الوجود المطلق اللابشرط هو أن تقابل وحَصْر الموجودات في الواجب والممكن حَصْرٌ عقلي، وإن افتراض موجودٍ لا هو واجبٌ ولا ممكنٌ، بل هو وراء الواجب والممكن، فرضٌ خياليّ يستحيل تحقُّقه في الخارج.

**الجواب**: إن المغالطة الكامنة في هذا الكلام هي أن قيد الوجوب، مثل قيد الإطلاق، يمكن أخذه بنظر الاعتبار على صورتين:

1ـ فإنْ أخذناه بنظر الاعتبار بوصفه عنواناً مشيراً كان هذا الحَصْر مقبولاً، ولكنْ في هذه الصورة لا يُعَدّ الوجوب في حقيقته قيداً للواجب؛ لكي نفصل وجوده عن الوجود المطلق اللابشرط، وكذلك عن الممكنات، ويكون في الواقع هو ذات الوجود المطلق اللابشرط الذي يدَّعيه العرفاء.

2ـ وأما لو أُخذ الوجوب على نحو القيد بالإضافة إلى الموضوع فلا يكون هذا الحَصْر حَصْراً عقلياً؛ إذ يمكن من الناحية العقلية أن نفترض موجوداً يفوق الوجوب والإمكان، ويكون مَقْسَماً لهما، وكلّ الكلام يكمن في وجود هذا المَقْسَم في الخارج، وذلك لا في ضمن الأقسام فقط، ومن دون فرض وجوده لا معنى لمثل هذا التقسيم من الأساس. إن لُبّ هذا التقسيم يعود إلى هذا المعنى، وهو أن الوجود المطلق اللابشرط الموجود على نحو اللابشرط يتنزَّل من مقامه، وفي هذا التنزُّل يحصل على تعيُّنٍ وجوبيّ تارةً، وعلى تعيُّنٍ إمكانيّ، و تعيُّنٍ مسبوق بعدم التعيُّن. إن هذا الإشكال بدَوْره يقوم على ذلك الافتراض الأساسي في الفلسفة، والقائل بأن الوجود المطلق اللابشرط والمتحرِّر من جميع القيود ـ بما في ذلك قيد الإطلاق ـ مجرّد مفهومٍ ذهني لا وجود له إلاّ ضمن الموجودات المقيَّدة. في حين أن ذات تقسيم الوجود إلى: الواجب؛ والممكن، والقول بأن «الوجود إما واجب أو ممكن»، يستلزم ـ على أساس قاعدة عكس الحمل ـ القول بوجود المطلق اللابشرط في مرتبةٍ سابقة؛ لأن معنى هذا التقسيم هو أن ذلك الوجود المطلق اللابشرط، الذي هو في الحقيقة موضوع القضية، وهو موجودٌ بغضّ النظر عن المحمول، يتنزَّل من مقام عدم المثيل وعدم التعيُّن، ويتعيَّن بالتعيُّن الوجوبي والإمكاني. إن معنى هذه القضية ـ خلافاً للمستشكل ـ ليس هو أن مفهوم الوجود المطلق اللابشرط يوجد في خارج الذهن بشكلٍ صِرْفٍ ضمن الواجب أو ضمن الممكن. إن هذا الحَصْر إذا اعتبر بهذا المعنى فهو حَصْر وَهْميّ، وليس حَصْراً عقلياً.

### 6ـ الكلمة الأخيرة ــــــ

إن الانتقادات الواردة في هذه المقالة تتَّجه بأجمعها إلى التعريف الذي تبديه الفلسفة عن الله، والنتيجة المنطقية لهذه الانتقادات هي أن البراهين التي يتمّ تقديمها على إثبات هذا الموجود بوصفه هو الإله غير صحيحة.

إلاّ أن بعض الفلاسفة، من خلال قولهم بالتعريف العرفاني لله، أقاموا شواهد تنبيهيّة على وجود الله. وإن نماذج مثل هذه الأمثلة في ثقافة الغرب تتمثَّل في برهان الوجود، ولا سيَّما بروايته الديكارتية، وتتمثَّل في الثقافة الإسلامية ببعض روايات برهان الصدِّيقين، مثل: الرواية التالية التي تقول: «إن حقيقة الوجود ـ التي هي عين الخارج ـ حقيقةٌ ممتنعة العدم، والحقيقة التي يمتنع عدمها واجبة الوجود».

وقال العلاّمة الطباطبائي& في شرح هذا البرهان: «وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة، ونجد كلّ ذي شعور مضطرّاً إلى إثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى أن فرض بطلانها ورفعها مستلزمٌ لثبوتها ووضعها. فلو فرضنا بطلان كلّ واقعية في وقتٍ [خاص] أو مطلقاً كانت حينئذٍ [تعني] كلّ واقعيةٍ باطلة واقعاً (أي الواقعية الثبوتية). وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومةً أو شكّ في واقعيتها فعنده الأشياء موهومةٌ واقعاً، الواقعية مشكّكة واقعاً (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة). وإذا كان أصل الواقعية لا يقبل العدم والبطلان لذاته فهو واجب بالذات، فهناك واقعية واجبةٌ بالذات، والأشياء التي لها واقعيةٌ مفتقرةٌ إليها في واقعيّتها قائمة الوجود بها... ومن هنا يظهر للمتأمِّل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروريّ عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهاتٌ بالحقيقة»([[536]](#endnote-521)).

إن النتيجة الواضحة التي يمكن أن نستخلصها من هذا البحث هو أن اختلاف الإلهيات الفلسفية عن الإلهيات العرفانية اختلافٌ جوهري لا يقبل الحلّ، وإن اختلاف إله العرفان عن إله الفلسفة يصل إلى الحدّ الذي نضطرّ معه إلى اختيار واحدٍ منهما فقط. إن التحليلات التي تقدَّم ذكرها في هذه المقالة تثبت بوضوحٍ أن اختلاف العرفاء والفلاسفة في باب الإلهيّات ليس مجرّد اختلافٍ في الأذواق والأمزجة أو الأساليب، وليس اختلافاً في الآراء وأوجه النظر. ليس الأمر كما لو أن العرفاء والفلاسفة يتوصَّلون إلى تعريفٍ وتصوُّرٍ واحد عن الله، ثمّ يقترح كلٌّ منهما مجرّد طرق مختلفة للتعرُّف والوصول إلى هذا الإله الواحد. إن إله العرفان هو غير إله الفلسفة، وإن هذه الغيرية هي منشأ الاختلاف بين منهج وأسلوب الإلهيات الفلسفية والإلهيات العرفانية. إن الأدلة الفلسفية ليست عاجزةً عن إثبات إله العرفان فحَسْب، بل هي تقوم في الأساس على نفي وإنكار وجود مثل هذا الإله أيضاً([[537]](#endnote-522)).

إن الاستدلال على وجود الله يستلزم القول بفرضيات لا تنسجم مع إلوهية الله. ومن أهم هذه الفرضيات فرضية وجود الممكنات، وفرضية غياب وبُعْد الله، وفرضية مجهولية الله واحتياجه إلى دليلٍ، وإلى دلالة الممكنات.

إن إثبات وجود الله من طريق وجود الممكنات يقوم على افتراض وجود الممكنات، وافتراض وجود الممكنات لا ينسجم مع التعريف الصحيح لله. وإن هذا الافتراض ليس غير بديهيٍّ فحَسْب، بل هو باطلٌ أيضاً. إن التعريف الصحيح لله إنما ينسجم مع مظهريّة الغير، والممكنات مظاهر وآيات الله، وليست دليلاً على وجوده. وبعبارةٍ أخرى: إن الكثرة الحقيقية للوجود، التي هي من لوازم نفي الوجود المطلق اللابشرط، افتراضٌ فلسفي. إن الفلسفة تبدأ بنفي إله العرفان، والعرفان بنفي افتراض الفلسفة الذي هو بمعنى نفي ذات الفلسفة أيضاً، ونضطرّ بدَوْرنا إلى الاختيار بين هذين التصوُّرين عن الله. إن اختلاف هذين التصوُّرين غير قابلٍ للحلّ، ولا يمكن الادعاء بأن أحدهما دقيقٌ، والآخر أدقّ. إن هذين التصوُّرين متباينان ومتناقضان، واشتراكهما في اللفظ فقط.

لا بأس بأن نشير إلى هذه النقطة أيضاً، وهي أن معقولية الاعتقاد بوجود الله، وإمكان التعقُّل في باب الإلهيات، لا يتوقَّف على إمكان الاستدلال على وجود الله، إلاّ على أساس افتراضٍ خاطئ في باب العقلانية ونشاط القوّة العاقلة، والتي على أساسها يتلخَّص نشاط القوّة العاقلة في الاستدلال بالمعنى الفلسفي للكلمة، وإن التفسير العقلاني للمعتقدات إنما يكون ممكناً في ظلّ المعتقدات الأخرى التي تلعب دَوْر الدليل. إن كلا هذين الافتراضين باطلٌ وعديم المبنى من الأساس. يمكن أن نتساءل ونقول: إذا كانت معقولية كلّ معتقد رهناً بتأييدها والمصادقة عليها من قِبَل العقل الاستدلالي فكيف يمكن تأييد وتفسير هذا الاعتقاد؟ وإذا كان تفسير كلّ معتقد إنما يمكن من خلال تقديم الدليل بالمعنى المصطلح للكلمة فما هو الدليل على هذا الادعاء؟ إن هذه الفرضيات في حدّ ذاتها غير مستدلّةٍ ولا موجّهة، ولذلك فإن المدَّعيات القائمة عليها بدَوْرها تكون غير موجّهةٍ أيضاً. إن من بين أهم آليات العقل الشهود والتجربة العقلانية، وإن الكثير من معتقداتنا إنما تقبل التوجيه والتفسير من خلال الشهود العقلاني والتجربة الذهنية. وعلى هذا الأساس، لا آليّة العقل تختزل في الاستدلال، ولا التعقُّل بمعنى الاستدلال، ولا التوجيه المعرفي للمعتقدات بمعنى الاستدلال لصالحها. وإذا تجاوَزْنا هذه الأمور بأجمعها فإن الاستدلال الفلسفي على وجود الله لا ينسجم مع ماهية الإيمان الديني واللوازم المتوقَّعة منها، وبكلمةٍ واحدة: إنها تبعد الإنسان عن إله الدين الذي هو غير إله الفلسفة.

وفي مقالةٍ أخرى سوف نتعرَّض إلى بيان بحثٍ مقارن بين إله الفلسفة وإله الدين، إنْ شاء الله.

الهوامش

# الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقيّة

## عند مارتن هيدغر([[538]](#endnote-523))

هربرت سبيغلبرغ([[539]](#endnote-524))([[540]](#footnote-16)\*)

ترجمة: د. خنجر حميّة

**طرقٌ لا تفضي إلى أيّ مكانٍ**([[541]](#endnote-525))**.**

### في فهم هيدغر ــــــ

في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، طغى اسم مارتن هيدغر على المشهد، ليس فقط في الفلسفة الألمانية، ولكنْ أيضاً في الفلسفة القارية والأمريكية اللاتينية. هذه الحقيقة بالذات ستكون لغزاً، على الأقلّ بالنسبة للعالم الأنجلو أمريكي؛ إذ ما الذي يمكن أن يفسِّر هذا الافتتان بمفكِّرٍ من نوع هيدغر؟ بالتأكيد ليس حجم منشوراته المبدئية. إلى جانب ذلك، أكبر أعماله، «الكينونة والزمان» (Sein und Zeit) بقي غير مكتمل، وهو كذلك، يواجه قارئه بلغةٍ وأسلوب تفكيرٍ أكثر تطلُّباً، إنْ لم يكونا في الواقع منفِّرين، من معظم الفلسفات الأخرى الحالية أو الماضية. وبينما كانت بعض الظروف المحيطة بأسلوب حياة هيدغر غير تقليدية إلى حدٍّ كبير، مقارنةً بظروف فيلسوف الجامعة الألمانية النموذجي، فإن شخصيته ومظهره لم يكونا كافيين لتفسير تأثيره على العالم الأكاديمي وغير الأكاديمي.

ومع ذلك، سيكون من المضلِّل الاعتقاد بأن هيدغر لم يترك أيّ تأثير على المفكِّرين الأنجلو أمريكيين. يمكن العثور على مقياسٍ لهذا الانطباع في الإشادة التي قدَّمها فيلسوف تحليلي مثل: جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) ذات مرّةٍ إلى هيدغر في مراجعةٍ رائعة لأعماله، احتوت، على الرغم من قيودها الشديدة واستنتاجاتها السلبية، على جملٍ مثل ما يأتي:

ليس لديّ سوى الإعجاب بمهمته الخاصة وبإنجازاته التي يمكن أن أتبعها... يظهر نفسه على أنه مفكّر ذو أهمّية حقيقية من خلال الدقّة والتفكير الهائلين في فحصه للوَعْي، من خلال الجرأة وأصالة أساليبه واستنتاجاته، والطاقة الثابتة التي يحاول بها التفكير فيما وراء مخزون مقولات الفلسفة الأرثوذكسية وعلم النفس([[542]](#endnote-526)).

ومن الجدير بالذكر أيضاً أنه بعد عودة سيدني هوك (Sidney Hook) من رحلةٍ دراسية في ألمانيا، في أوائل الثلاثينيات، أعرب له جون ديوي عن اهتمامٍ كبير بهيدغر، سيَّما في تصوّره للوضع الإنساني ومفهومه للقلق (Sorge)، بالرغم من أنه لا يوجد بين فكره وبين فكر ديوي في الواقع حتّى القليل من أوجه التشابه([[543]](#endnote-527)).

مقاربةٌ أخرى لفكر هيدغر تقترح من خلال تأثيره في بول تيليش، الذي اعترف بالتأثير الحاسم لفكر هيدغر على عمله منذ 1924 ـ 1925م، عندما كانا زميلين في جامعة ماربورغ، أي في الوقت الذي كان فيه كتاب هيدغر «الكينونة والزمان» (Sein und Zeit) في طور التكوّن([[544]](#endnote-528)). لكنّ تأثير هيدغر كان أقوى على رودولف بولطمان، الذي أثارَتْ دعوته إلى «نزع الأسطرة» (Entmythologisierung) عن لاهوت العهد الجديد اهتماماً متزايداً، حتّى خارج ألمانيا([[545]](#endnote-529)).

بالرغم من ذلك فإن المفارقة الأساسية ما تزال قائمةً. ولحلِّها بشكلٍ كامل يجب على المرء أن لا يأخذ في الاعتبار الصوت الذي أثار مثل هذا الصدى المذهل فحَسْب، بل كذلك الظروف التي صاحبَتْ استقباله في ألمانيا وفي أجزاء أخرى من العالم. وحتّى قبل ذلك، سيكون تقديم تفسيرٍ واضح وكامل لفلسفة هيدغر في مجملها، بقدر ما هو متاح للجمهور اليوم، أمراً لا غنى عنه. مثل هذا الأمر ما يزال سابقاً لأوانه، وهو بالتأكيد يتجاوز إمكاناتي كذلك، وسأترك الأمر لأولئك المستعدّين للانغماس في كتابات هيدغر إلى حدّ الانشغال بتأمُّلها سطراً بسطرٍ، مثل أيّ نصّ كلاسيكي يتطلَّب تفسيراً على طريقة الحواشي والتعليقات، من دون التخلّي عن الموقف النقدي.

لحسن الحظّ، فإن متطلّبات مشروعي الحالي محدودةٌ أكثر، وكلّ ما يتطلبه الأمر هو تحديد العلاقة بين اللغز الهيدغري والحركة الفينومينولوجية، التي مارس هيدغر على تطوّرها مثل هذا التأثير المصيري والحاسم تقريباً، وهذا يستدعي مناقشة الجانب الفينومينولوجي لعمله فحَسْب. وإذا كان من المؤكَّد أنه لا يمكن التسليم بأن مثل هذا الفصل أمرٌ ممكن؛ فإن هذا الاحتمال يُوحي به على الأقلّ حقيقة أن هيدغر نفسه أسقط تقريباً جميع الإشارات إلى الفينومينولوجيا من كتاباته بعد «الكينونة والزمان» (Sein und Zeit)، وأنها لن تظهر فيما بعد إلاّ في مناقشاته الاسترجاعية في أواخر الأربعينيات.

لا شَكَّ أن أكبر عقبة أمام أيّة محاولةٍ لفهم هيدغر، سيَّما في الفترة الوسطى الحاسمة من تجربته، هي عقبةٌ لغوية. ولا يستطيع أيّ قارئٍ لا يتقن اللغة الألمانية بشكلٍ استثنائي أن يتوقَّع فهم المغازي والدلالات الكاملة للغته. ومن الواضح أن التأخُّر في إنجاز ترجمة إنجليزية لأعماله مرتبطٌ بهذه الصعوبة الأساسية. لكنْ حتى الألماني الأصلي يجد نفسه غالباً في وضعٍ حرج بسبب أسلوب هيدغر في الكتابة، الذي يتطلَّب فهمه أحياناً ترجمة إلى الألمانية العادية. ولا تنشأ الصعوبة هذه من طريقة تأسيس مصطلحات جديدة استناداً إلى معانٍ جَذْرية متقادمة فحَسْب، بل كذلك من استخدام الكلمات الموجودة لأغراض جديدة غير مسموعة، دون تقديم مسرد يكون بمثابة مفتاحٍ، أو عرضٍ لاستخداماته الجديدة من خلال تعريفاتٍ صريحة. وبالتالي، حتّى القارئ الألماني ليس لديه حقّاً بديلٌ لتعلُّم مفردات هيدغر سوى الطريقة التي تعلَّم بواسطتها لغته الأمّ، أي بمشاهدة استخداماتها وعبر أسلوب التجربة والخطأ. وسنرى لاحقاً أن مشكلة اللغة هي في الواقع المشكلة التي منعَتْ هيدغر من أن يمسك جَذْرياً بمشكلته المركزية. ونحن في الحقيقة نادراً ما نجد شيئاً من خصائصه المميزة في منشوراته الأولى، كأطروحته للتأهيل عن دانس سكوت (Duns Scotus). ولقد بُني نجاحه الأولي، في الواقع، وسمعته بشكلٍ أساسي على محاضراته في فرايبورغ وماربورغ، وعلى التوقّعات التي أثارَتْها. وعلى هذا الأساس سيكون لنشر «الكينونة والزمان» (Sein und Zeit) في المجلَّد الثامن من حولية هوسرل للفينومينولوجيا أول تأثيرٍ قويّ ومباشر. ونحن يمكننا أن نقتنص أسلوب تعليم هيدغر المختلف اختلافاً كبيراً عن أسلوب كتاباته من المنشورات اللاحقة لبعض دَوْرات محاضراته، التي تظهر القليل من تشابك الفصول المركزية في «الكينونة والزمان» (Sein und Zeit)، والتي اتَّسمَتْ في الواقع بـ «طريقتها الواضحة والمدروسة». وهو شيءٌ شهد به حتّى سيد الوضوح في العالم الأنجلو أمريكي «رالف بارتون بيري» (Ralph Barton Perry) بعد حضوره أحد فصول هيدغر الدراسية. أيضاً، في علاقاته الشخصية وفي بساطته الهادئة وانفتاحه المتواضع، سيبدو هيدغر في تناقضٍ صارخ ليس فقط مع أسلوبه الأسقفي في الكتابة وفي أدائه لمحاضراته المحدَّدة التوقيت بعنايةٍ، ولكنْ أيضاً مع العزلة النموذجية للعديد من العلماء الألمان، وهو تناقضٌ رُبَما ساهم في جعل رسالته المذهلة والمحيِّرة في كثير من الأحيان أكثر فعاليّةً.

ومع ذلك، يجب أن يستند تأكيد الأهمّية الفلسفية الدائمة لهيدغر إلى منشوراته التي لا توجد أيّة طريقةٍ لتجاوزها. لكنّ القليل من الدراسات المتوفِّرة، إنْ وُجدَتْ، يمكن أن تمهِّد الطريق إليها. والكثير مما هو متاحٌ منها الآن باللغة الإنجليزية يشوبه أنه موجودٌ في الحقيقة في السياق المضلّل لتفسيرات الوجودية التي تنكَّر لها هيدجر نفسه، وسيفشل معظمه في إدراك تطوّر تفكير هيدغر، وهو سيكون أقلّ ملاءمة حتّى كمقدمةٍ للجوانب الفينومينولوجية لعمل هيدغر. وهكذا تظلّ المشكلة الصعبة المتمثِّلة في عدم توفّر مقدّمة حقيقية لفينومينولوجيا هيدغر دون حلٍّ. لكني لا أقصد من ذلك الإيحاء بأن المسألة هذه يمكنني حلُّها، خاصّة في هذه المرحلة التي ما يزال هناك الكثير مما يشكّل دليلاً مهمّاً مفقوداً. ومع ذلك، يجب النهوض بالمحاولة، ولو لغرض تحسين العلاقات بين التيارات الفلسفية الرئيسية في عصرنا فحَسْب.

أودّ أن أقدِّم اقتراحاً واحداً أخيراً قبل الانتقال إلى مهمّتي المحدَّدة، وخاصّة أن له تأثيراً حتّى على تطوّر موقف هيدغر من المنهج الفينومينولوجي. منذ أن بدأت دراسات هيدغر حول هولدرلين بالظهور عام 1936م بات من الواضح أن الشعر يحتلّ مكانةً فريدة في تفكيره. في عام 1954م ظهر مجلَّد صغير بعنوان «من تجربة الفكر»([[546]](#endnote-530)) (Aus der Erfahrung des Denkens) ـ يحتوي قصيدتين قصيرتين تحيط بهما سلسلةٌ من الأمثال تتكوَّن من استهلالات تحدِّد الحالة المزاجية ـ مدهشٌ في صوره الشعرية المكتوبة على صفحة واحدة، والتي يتبعها تأمّل عامّ أكثر تجريداً على الصفحة الأخرى. وهو يعرض توليفةً فريدة من نوعها لأسلوبي هولدرلين وبارمينيدس ولبعض خطوط هيدغر الإرشادية الرئيسية، خاصّة في فكره اللاحق. رُبَما يقدِّم هذا التحوّل إلى الشعر أفضل دليلٍ على سرّ هيدغر. وهو كان في الأساس أقرب بكثير إلى الشعراء الفلاسفة في العالم منه إلى الفلاسفة الخالصين. ويمكن أن يكون كولريدج (Coleridge) وثورو (Thoreau) وت. س. إليوت أكثر ملاءمةً له من بناة الأنساق الكلاسيكيين. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن ندرك أنه في هذه المرحلة يجب أن تظلّ أيّة محاولةٍ لتفسير فكره الكامل أوّلية مشروطة قبل اكتمال المشروع الضخم للطبعة النهائية لأعماله (Gesamtausgabe) في سبعة وخمسين مجلّداً على الأقلّ. ثلثاها، مما لم يتمّ نشره من قَبْلُ، قد اكتمل. ومن الواضح أن هذا الشرط لا يمكن تحقيقه حتّى خلال حياة معظم قرّاء هيدغر الحاليين.

### تصوُّره للفينومينولوجيا ــــــ

الحقيقة أنه ما يزال من السابق لأوانه تتبُّع أصول تصوّر هيدغر للفينومينولوجيا وتطوّرها المبكِّر. لكنْ تبين المعلومات حول محاضراته الأولى في فرايبورغ والنشرات الأولى لمحاضراته في ماربورغ أنه كان يدّعي منذ البداية استقلاله في تطوير نسخته الخاصة من المنهج الجديد.

وتشير الدلائل إلى أن النصوص الأكثر أهمية كتلك الموجودة بالفعل في المنطق لعام 1925/26 (GA 2) ستثري هذه الصورة. في الوقت الحالي، يبدو أن أفضل مسارٍ هو التركيز على تصوّر الفينومينولوجيا الذي تمّ تطويره في «الكينونة والزمان»، أي بشكلٍ رئيسي على «الفينومينولوجية الهرمنيوطيقية»، مضافاً إليها التعديلات المهمة التي تمّ الكشف عنها في المحاضرات التي تلَتْ مباشرة «المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا» في صيف عام 1927م.

وتجدر الإشارة إلى أنه في دراسته الأخيرة: «الطريق إلى الفينومينولوجيا» من خلال «تحقيقات منطقية» لهوسرل اعترف بأنه لم يستطِعْ فهم فكرته الجديدة عن الفينومينولوجيا بشكلٍ واضح حتّى التقى به شخصياً. وستتيح لنا محاضرات ماربورغ في عامي 1924 و1925 ـ 1926م تكوين فكرةٍ أولية عن كيفية استيعاب هيدغر لفكرة هوسرل عن الفينومينولوجيا الوصفية، من خلال تمثُّل بعض أفكارها الأساسية، كفكرته عن القصد والحدس المقولي ومفهومه الجديد للبداهة. ولكنها في الوقت نفسه ستكشف إلى أيّ مدىً ظلّ ينتقد ما أسماه هوسرل مبدأ جميع المبادئ، والذي بدا له أنه الأساس الذي قامَتْ عليه الفلسفة الترنسندنتالية الذاتية لهوسرل اللاحق. ما يجب أن يُؤْخَذ في الاعتبار هنا أيضاً هو أن هيدغر سيعبِّر منذ البداية عن الفكرة المركزية للفينومينولوجيا في شعار «نحو الأشياء نفسها» (Zu den Dinge)، والذي ورد في كتابات هوسرل بالصدفة فقط. لكنْ من غير الواضح ما إذا كان قد ذكر في «برنامج العمل» في مقدّمة الحولية (Jahrbuch)، ليس مبدأ الحَدْس فحَسْب، بل البصيرة الاستدلالية كذلك؛ باعتبارهما الأرضية المشتركة للفينومينولوجيا المبكّرة. ولذلك سأبدأ بفينومينولوجيا «الكينونة والزمان»، ثم سأناقش منهجية هيدغر اللاحقة؛ بهدف تحديد إلى أيّ مدىً يمكن اعتباره فينومينولوجياً بالمعنى الأصلي.

### أـ الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية([[547]](#endnote-531)) ــــــ

مقارنةً بالتصوُّر الذي يبدو غير إشكاليٍّ للفينومينولوجيا غير المقيّدة بأيّ وصف للفترة السابقة على «الكينونة والزمان»، فإن ما أطلقه هيدغر الآن باسم «الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية» سيقدِّم مزاعم محدّدة وطموحة تتبدّى في الفصل الثاني المنهجي من المقدّمة. أما الفصل الأول فقد تناول فيه «أهمية وبنية وتميُّز مسألة الكينونة»، مبتدئاً، لتحقيق هذه المهمة، بإجراءٍ تحضيري لا غنىً عنه أسماه «التقويض الفينومينولوجي للأنطولوجيا». ولقد كانت الحاجة إلى مثل هذا الإعداد ناشئةً من قناعته بأننا لا نستطيع أن نبدأ بداية جديدة قبل أن نحدِّد المفاهيم الميتافيزيقية المسبقة التي تزيِّف صياغة مشكلاتنا الفلسفية، بل التي تزيف في الواقع وصف ظاهراتنا، ونبطلها. وبالتالي فكلمات مثل: «الوعي» أو «الذات» أو «الجوهر» هي نتاج النظريات الميتافيزيقية التي أفسدَتْ مقاربتنا الكاملة للظاهرات، ولقد اعتمدَتْ فينومينولوجيا هوسرل ذاتها بسذاجةٍ كبيرة على التقاليد، وعلى أيّ شيءٍ سوى التحرُّر من الفروض. وبالتالي سيكون هدف التقويض الفينومينولوجي تحريرنا من العبودية اللاواعية لماضينا الميتافيزيقي.

ومع ذلك، فإن مصطلح «تقويض» (Destruction) ينبغي أن لا يُفْهَم بالمعنى السلبي كمجرّد نبذٍ لكل التقاليد، أو كنوعٍ من العدمية الأنطولوجية أو النسبانية، بل باعتباره شكلاً من أشكال فكّ عقد التقاليد الصارمة، وإزالة (Ablösung) الحجب (Verdeckungen) التي تعتبر هذه التقاليد مسؤولةً عنها. وللتقويض بهذا المعنى مرجعية إيجابية، هي التجارب البدئية (Ursprüngliche) التي نشأَتْ منها هذه التقاليد، والتي تشكِّل في الحقيقة شهادات ميلادها. هذا هو المعنى الذي قصده هيدغر بـ «تقويض» تاريخ الأنطولوجيا عند مفترق الطرق الثلاثة الحاسمة في الفلسفة الغربية، كَنْط وديكارْت وأرسطو (بهذا الترتيب)، في محاولة لتتبُّع الخطوات التي اتخذها هؤلاء المفكِّرون واكتشاف مقابلها. سيؤجّل مخطط «الكينونة والزمان» مثل هذا التقويض، مع ذلك، إلى الجزء الثاني من الكتاب، والذي سيكون مصيره كمصير القسم الثالث من الجزء الأوّل، الذي لم يَرَ النور قطّ. ومن الواضح أنه لم تكن الفينومينولوجيا هي التي تطلَّبَتْ بشكلٍ مسبق مثل هذا التقويض، بل هو ذاته الذي افترض مسبقاً فينومينولوجيا خاصّة للتجارب البدئية.

لكنْ ما هي الفينومينولوجيا هذه بالمعنى الهيدغري؟ في الأجزاء المنشورة من «الكينونة والزمان» يقدِّم هيدغر تصوُّرين للفينومينولوجيا، أكثرهما اكتمالاً في الواقع هو ذو طبيعة أولية (Vorbegriff)، أما التصوُّر النهائي، الذي قرّر تحت عنوان «فكرة» (Idee) الفينومينولوجيا، فقد تمّ تكوينه للأسف بطريقةٍ عابرة تبدو مقدّمة لعلاجٍ أكمل، على الأرجح في الأجزاء المفقودة من الكتاب ـ في الواقع يظهر هذا العنوان مرّةً أخرى في مخطّط الجزء الثالث من «المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا»، ولكن مرّةً أخرى لا يتمّ تنفيذه ـ. وهكذا فإن المفهوم الأوّلي ما يزال، في ما يخصّ جميع مقاصده وأغراضه، الصياغة الأكثر وضوحاً لتصوّر هيدغر الخاصّ للفينومينولوجيا([[548]](#endnote-532)).

منذ البداية، سيعلن هيدغر بوضوحٍ أن ما فهمه من خلال الفينومينولوجيا في «الكينونة والزمان» لم يكن مطابقاً لما قصده هوسرل، وأنه يملك حقّ تطويره بنفسه إلى ما بعد المرحلة التي كان قد وصل إليها معه، متَّخذاً بالتأكيد من فينومينولوجيا هوسرل الأساس الذي لا غنى عنه لمثل هذا التطوير، مشيراً بشكلٍ واضح إلى ضرورة «النفاذ داخل» الفينومينولوجيا، في «تحقيقاتٍ منطقية بشكل خاص لا في «أفكار» ونمطها المطوّر. ما هو الأهمّ من كلّ ذلك هو اعتقاده بأن ليس الشيء الأساس في الفينومينولوجيا أن تكون مدرسة فلسفية بالفعل (اتجاه)؛ لأن «الإمكانية تعلو الفعلية، أي إن فهم الفينومينولوجيا يتطلَّب اغتنامها كاحتماليةٍ»([[549]](#endnote-533))، ولأنها كذلك ليست «وجهة نظر»، ولا «مدرسة»، وهي لا يمكن أن تصبح واحدة «طالما أنها تفهم نفسها».

مصطلح «الفينومينولوجيا» يعني في المقام الأوّل مفهوم المنهج. إنه لا يميِّز المحتوى النوعي (das Sachhaltige Was) لموضوعات البحث الفلسفي، بل يميِّز أسلوب الاقتراب منها (das Wie). ويعبر عنوان «الفينومينولوجيا» عن مبدأ يمكن صياغته على النحو التالي: «نحو الأشياء ذاتها»، على عكس جميع البناءات غير المبرهنة (Freischwebenden) والنتائج العرضية والقبول الأعمى للمفاهيم التي لم يتمّ التحقُّق منها إلاّ في الظاهر والأسئلة الزائفة التي غالباً ما كان يتمّ طرحها (Sich Breitmachen) على مدى أجيال على أنها «مشكلات». ومع ذلك، يمكن للمرء أن يجيب بأن هذا القول، رغم كلّ شيء، واضحٌ تماماً (Reichlich Selbstverständlich)، بالإضافة إلى أنه صورةٌ عن مبادئ كلّ المعارف العلمية. لا يفهم المرء لماذا يجب اعتبار هذه التفاهات بشكلٍ صريح (Titelbezeichnung) نوعاً من البحث؟ إنها بالفعل (Selbstverständlichkeit) «تفاهة»، ونحن نريد مقاربتها عن كثبٍ بقدر ما تكون ذات صلةٍ بتوضيح طريقة هذه الأطروحة([[550]](#endnote-534)).

يتخذ تفسير هيدغر الأولي لهذا المنهج، الذي يبدو «تافهاً»، من تحليل كلمة «فينومينولوجيا» نقطة انطلاقه المميِّزة، حيث يتمّ تمييز المكوِّنين «الظاهرة» و«اللوغوس» وتفسيرهما، أوّلاً منفصلين ثم بعد ذلك متّحدين. والنتيجة التي سينتهي إليها تختلف عن تفسير هوسرل إلى حدٍّ كبير، لدرجة أنه قد يكون من الجيِّد أن نشرع هنا بمقارنة كلا التفسيرين.

عندما تناول هوسرل مصطلح «الفينومينولوجيا»، كما هو موضَّح في الفصل الثالث من كتابنا، لم يقدِّم تعريفاً أو مناقشةً صريحة لما كان يقصده بكلمة «ظاهرة» (Phenomenon). فقط عندما تبلورَتْ فكرته عن الفينومينولوجيا إلى شيءٍ مميَّز وأساسي للفلسفة شعر بالحاجة إلى إعادة تعريفها. وهو بعد تخلِّيه عن تصوُّر برنتانو للمصطلح في «تحقيقات المنطقية»([[551]](#endnote-535)) سيعطيه معنىً محدَّداً، أوّلاً في محاضراته الهامة حول «فكرة الفينومينولوجيا» عام 1907م ثمّ في مقدّمة «أفكار». هنا ستوصف «الظاهرات المَحْضة» للفينومينولوجيا الجديدة بأنها غير فرديّةٍ، أي إنها الماهيّات العامة للظاهرات التجريبية التي نحصل عليها بالاختزال الاستدلالي، بالإضافة إلى أنها غير حقيقيّةٍ؛ لأنها تقتنص بواسطة الاختزال الفينومينولوجي، الذي كان وضع حقيقتها الواقعية بين قوسين. وبالتالي، فإن حالتها الأنطولوجية أو الميتافيزيقية تُركَتْ عمداً دون حَسْمٍ منذ البداية، بينما ستكون الكلمة الأخيرة هي أنها تدين بوجودها للوَعْي.

لا يوجد مثل هذا الحياد، ناهيك عن الاعتماد على الوَعْي، متضمّناً في تصوُّر هيدغر لمفهوم الظاهرة، التي ستقرّر هنا على أنها «ما يظهر نفسه»، وبشكلٍ أكثر تحديداً على أنها «ما يظهر نفسه شخصياً (das Sich-an-Ihm-Selbst-Zeigende) أو ما هو واضحٌ (das Offenbare)». هذا الظهور لا يمنع احتمال أن تختفي ظاهرة هيدغر أحياناً خلف مظهر مضلّل، لكنْ من الواضح أنها ليست مشتقّةً من العمليات الاختزالية الاستثنائية، بل هي بالأحرى كيانٌ قائم بنفسه، له سلطاته الخاصّة به، يوجد قبل تفكيرنا، وفي استقلالٍ عنه.

لا يعني هذا، مع ذلك، أن هيدغر عاد ببساطةٍ إلى الاستخدام الشائع لكلمة «ظاهرة»، كما هي مستخدمة في الخطاب العادي، وأيضاً في العلم، بل سيلحظ هذا المعنى العام «المبتذل» (Vulgär) للكلمة كواحدٍ من بين عدّة معانٍ أخرى، سيَّما ذاك الذي ينطبق على العالم التجريبي، والذي يُفترض أنه كذلك «ظاهرة» العلوم الطبيعية. ومن هذا المنطلق ميَّز هيدغر «التصوُّر الفينومينولوجي لمفهوم الظاهرة»، الذي يفترض أنها «أوّلاً وقبل كلّ شيء» (Zunächst und Zumeist) لا تظهر نفسها، بل تظلّ محتجبة باعتبارها «المغزى العميق» (Sinn) والأساس (Grund) لما يظهر نفسه([[552]](#endnote-536)).

ومن ثمّ فإن «الظاهرة الفينومينولوجية» تتطلَّب طريق البرهان والتحقُّق المباشر أكثر بكثيرٍ من تطلُّبها مجرّد فينومينولوجيا وصفيّة سيذكرها هيدغر بشكلٍ عابر فقط، بحيث يبدو أنها ليس لها عنده أيّة فائدةٍ تُذْكَر. وبالتالي فإن الظاهرة الفينومينولوجية تتطلَّب طريقةً تجعلنا نرى ما هو محتجبٌ ومنسيّ في العادة. أما كلمة «لوغوس»، المكوِّن الثاني لكلمة «الفينومينولوجيا»، فهي، في تفسير هيدغر المكثَّف لمعناها الحرفي، منهجٌ يجعلنا نرى ما هو محتجبٌ، ويخرج المختبئ من مخبئه، ويكشفه على أنه «غير مخفيّ»، أعني كـ «حقيقة» (Ielheiaـa)([[553]](#endnote-537)). وهكذا فإن الفينومينولوجيا بالمعنى الحقيقي للكلمة تصبح بالنسبة لهيدغر منهج كشف الخفاء أو هي «التفسير» (Auslegung)، الذي هو المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي([[554]](#endnote-538)).

والظاهرة الأساسية التي تحتاج إلى الكشف بهذا المعنى هي كوننا ضحية نسياننا المألوف لـ «الاختلاف الأنطولوجي» بين الكينونة والكائنات. وبالتالي فإن علم «كينونة الكائنات» أو الأنطولوجيا بالنسبة لهيدغر يتعين ممكناً فقط كفينومينولوجيا. وعلى الرغم من عدم تقديم أيّ سببٍ مقنع فقد اتّضح له، علاوةً على ذلك، أن العكس صحيحٌ أيضاً؛ أي أن الفينومينولوجيا، وفقاً لمحتواها، تتطابق مع الأنطولوجيا. وهو، بعد أن يذهب بعيداً في تأكيد ذلك، سيخلص أخيراً إلى أن الفلسفة بحدّ ذاتها ليست سوى «أنطولوجيا فينومينولوجية كلِّية مبنيّة على تأويليات الكائن الإنساني ـ الدازاين (Dasein)»، وهو ما يجعل من الفينومينولوجيا، ضمنياً، المنهج الوحيد للفلسفة.

وبغضّ النظر عن الجرأة المذهلة لمثل هذا الاستنتاج، فإن فكرةً مثل هذه الأنطولوجيا الفينومينولوجية ستتناقض بشدّةٍ مع تصوُّر هوسرل نفسه؛ لأن «الأنطولوجيا» ليست عنده، على الأقلّ في ذلك الوقت، علم كينونة الكائنات، بل هي في المقام الأوّل فرعٌ من منطقه الخالص، أعني من العلم الاستدلالي الذي ينشغل بالمقولات العامة الشاملة لجميع الكائنات أو (الأنطولوجيا الصورية) المتبوعة بأنطولوجيا «جهوية» تتعامل مع المقولات العليا في كلّ علمٍ في طبيعته المختلفة. وإذا كان ضرورياً، في تصوُّر هوسرل، دعم هذه الأنطولوجيات بواسطة الاشتقاق الفينومينولوجي من البديهيات الأساسية فإن من الواضح أن مثل هذه الأنطولوجيا المدعومة فينومينولوجياً ستكون مقصورةً على منطقةٍ محدودة من الكائنات بَدَلاً من الكينونة على أيّ حال. وستكون أنطولوجيا هيدغر مقيّدةً كذلك، لكن بمعنى أنها ستتعامل فقط مع سمةٍ معيَّنة لكلّ الكائنات، وتترك، كما يبدو، مشكلات هوسرل بالكامل للعلوم.

ولكنْ ما هو بالضبط نوع التفسير الجديد الذي تتطلَّبه أنطولوجيا هيدغر الفينومينولوجية؟ هنا سنقع على مصطلح «الهرمنيوطيقا» في الفينومينولوجيا الخاصة به، الذي لم يكن في الحقيقة مصطلحاً جديداً، والذي ستكون بداياته مع التفسير الإنجيلي، ثمّ سنراه فيما بعد في تفسير الوثائق التاريخية مع دلتي، الذي أثنى هيدغر عليه مراراً، الذي جعل هذا المصطلح فائق الأهمّية. ولكنّ هيدغر في استخدامه للمصطلح لم يَعُدْ يشير إلى الوثائق أو التعبيرات الرمزية، بل إلى الحقائق غير الرمزية للعالم الحقيقي، إلى الكائن الإنساني أو الدازاين (Dasein). تفسير مثل هذا النمط الخاص من الوجود، في الحقيقة، هو ما سيخصِّص له هيدغر مصطلح «هرمنيوطيقا»، التي سترتبط بالأنطولوجيا العامة بشكلٍ غير مباشر فقط؛ لأنها ستتعامل مع الدازاين، أي مع ذلك النمط من الوجود الذي يوفِّر الأساس لتفسير الكينونة بشكلٍ عام([[555]](#endnote-539)).

لكنْ ماذا يعني «تفسير» حقيقة غير رمزية كالكائن الإنساني «الدازاين»؟ يهدف التفسير إلى بلوغ معنى الشيء المفسَّر، وهو شيءٌ يفترض مسبقاً أن ما يجب تفسيره له معنى، وستكون إحدى تأكيدات هيدغر الأساسية أن الكائن الإنساني «الدازاين» له دلالة بالمعنى الذي يسمح بالتفسير، ويرتبط بوجوده الخاصّ، في الأساس، باعتباره «رهان» ـه: «إن ماهية هذا الكائن تكمن في وجوده تجاه» (Zu-sein)([[556]](#endnote-540)). و«الذي» يوجد تجاهه الكائن الإنساني» الدازاين» يتكوَّن، بالتأكيد، في المقام الأول من إمكانية، سيَّما إمكانية أن يكون الكائن أصيلاً أو غير أصيل. وفي هذا التوجُّه نحو الإمكانيات التي تتجاوز نفسه يكون الكائن الإنساني «الدازاين» قادراً على تفسيرٍ يحدِّد هذه الإمكانيات أمام نفسه، من خلال تحديد «ما هو الغرض منها» (Woraufhin, um-zu).

والكائن الإنساني «الدازاين» ليس قادراً على مثل هذا التفسير فحَسْب، بل إنه يتطلَّبه أيضاً؛ لأنه مثلما تميل الكينونة إلى السقوط في النسيان فإن لدى الكائن الإنساني» الدازاين» كذلك نزعةً متأصّلةً إلى ما أسماه هيدغر السقوط (Verfallen) ـ وهي كلمةٌ يمكن فهمها بمعناها الحرفي، ولكنْ أيضاً بمعنى الافتتان ـ، وهو سمةٌ من سمات نَمَط اليومية للكائن الإنساني «الدازاين»، التي يجب أن تنطلق منها الفينومينولوجيا الهرمينيوطيقية. وهذا ما يفسِّر أيضاً لماذا يجب أن يسبح التفسير الهيرمينوطيقي، على أيّ حالٍ، ضدّ التيار، وأن يستخدم قدراً معيَّناً من العنف، كما يقرّ هيدغر بصراحةٍ.

لكنّ ذلك سيطرح مشكلة كيفية إنجاز مثل هذا التفسير بالفعل وتحديد معاييره. سيشير هيدغر نفسه إلى أن الفهم والتفسير يعتمدان على بعض المفاهيم المسبقة، وبالتالي فإن كلّ تفسيرٍ للعناصر المألوفة في الحياة اليومية يرتبط بإطارٍ ملائم (Bewandtnisganzheit) يحتضنه (Vorhabe)، ويتضمَّن معاينة (Vorsicht) تتطلَّع إلى معان مأمولةٍ، وتتطلب أنماطاً مفاهيمية تخصّها (Vorgriff)([[557]](#endnote-541)).

ومثل هذا الإجراء، كما يقرّ هيدغر، ليس خالياً من الفروض، وهو يحتوي على كلّ خصائص الحلقة المفرغة. لكنّه يؤكِّد، مع ذلك، أن تطلُّعات التفسير الهرمنيوطيقي لا تحدِّدها أفكار الصدفة أو المفاهيم الشائعة، بل «الأشياء نفسها». وهيدغر لا يحاول ربط هذا الإجراء بأساليب علمية عامّة، غير تلك المستخدمة في الدراسات التاريخية، لكنْ لن يكون من الصعب ربطها بمنطق الفرضية، إنْ لم يكُنْ باستخدام المفاهيم الاستدلالية.

وهكذا، يمكن تعريف الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية على أنها منهجٌ لإبراز الأغراض الخفيّة عادةً لكائنات محدَّدة الهدف، كالإنسان، والتي من المفترض أنها تمتلك مثل هذه البنية الهدفية ـ يبدو أنه لا يوجد سببٌ للقول بعدم إمكانية التحقُّق من هذا الافتراض أو للتحقُّق منه بالفعل ـ. وهكذا، تستخدم الهرمنيوطيقا مناهج تتجاوز مجرّد وصف ما هو واضحٌ وتحاول كشف المعاني الخفيّة بوسائل استباقيةٍ. ويكاد يكون من الغريب عدم مقارنتها مع تقنيات التحليل النفسي في محاولاتها للكشف عن اللاوَعْي. ويمكن للمرء أن يعتبر أن هذه الأمور ستكون، عند هيدغر، ذات طبيعة مفاهيمية أو نظرية أكثر من اللازم، وستفتقر بالتالي إلى تفسيرِ أساس كافٍ للكائن الإنساني «الدازاين» ضمن الإطار الكلّي للكينونة.

من المؤكَّد أن كلّ هذه الأمور ما تزال تتعلَّق فقط بتصوُّر هيدغر الأولي للفينومينولوجيا، حيث سيترك أمامنا مسألة تصوُّره النهائي دون توضيحٍ. وفي ما يتعلَّق بذلك فإن القرائن الوحيدة التي قدَّمها في «الكينونة والزمان» توجد في فقرةٍ قريبة من نهاية التحليل الوجودي للكائن الإنساني «الدازاين»([[558]](#endnote-542))، حيث حاول، بعد تشخيص الزمانية على أنها في النهاية «تعني كينونة الكائن الإنساني»، تطبيقَ هذه الرؤية الجديدة على مختلف المشروعات الإنسانية، بما في ذلك العلم. وبما أنه كان، خاصّة في هذه المرحلة، ما يزال يعتبر الفينومينولوجيا علماً فستؤثِّر هذه الرؤية على الفينومينولوجيا نفسها أيضاً. يتمّ تفسير العلم هنا، أو بشكلٍ أكثر تحديداً النشاط العلمي النظري، على أنه تعديلٌ حَذِرٌ لاهتمامنا المعتاد تجاه بيئتنا. وهو نشاطٌ يتمّ فيه تحييد مصالحنا العملية أو التغاضي عنها. ومع ذلك، لم يتمّ تطبيق هذا التفسير العام للعلم على الفينومينولوجيا. ومن المنطقي أن تطبيقه كان سيُظهِر المنهج الفينومينولوجي كتقييدٍ للمعنى المحدَّد للحياة اليومية. ومن ناحيةٍ أخرى، قد تكون الفينومينولوجيا في نفس الوقت هي نفس نوع التفسير العلمي الذي يمكن أن يكشف عن حدود المنهج العلمي فحَسْب.

بأيّ معنىً وإلى أيّ مدىً إذن يمكن للفينومينولوجية الهرمنيوطيقية أن تدّعي أنها فينومينولوجيا بالمعنى الأصلي للمصطلح؟ بغضّ النظر عن عنصر العنف المطلوب في نوع التفسير الذي قام به هيدغر، فإنه بالتأكيد تجاوز المعطى «المباشر»، إذا كانت المباشرة تعني الانعطاء الواضح. إنها تتطلَّب توقُّعات تتجاوزها كما تفعل أيّة فرضيّةٍ تفسيرية، وتتطلَّب استقراءً يتجاوز ما هو معطىً بشكلٍ مباشر. وبالتالي، مثل هذه الفينومينولوجيا بالتأكيد إنما هي فينومينولوجيا بالمعنى الموسَّع للكلمة، ومع ذلك يجب الاعتراف بها كفينومينولوجيا حقيقية، تعتمد إلى حدٍّ كبير على المدى الذي يمكن فيه دعم استقرائها لمعاني الظاهرات من خلال التحقُّق الحَدْسي لأكثر من مجرّد طبيعة خاصّة ومقنّعة. لكنْ إلى أيّ مدىً نجح هيدغر في فعل ذلك؟

### ب ـ هرمنيوطيقا الفعل ــــــ

ستحاول هذه الفقرات تقديم بعض الأمثلة النموذجية للفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية، مع التركيز على تلك التي حقَّقَتْ سمعةً سيئة. بدون شكٍّ، وُجدَتْ أكثر تحليلات هيدغر الفينومينولوجية جوهرية في «الكينونة والزمان». لن أبذل أيّ جهدٍ لعرض خلاصةٍ لهذا العمل، على الرغم من أنني سأتبع تسلسل موضوعاته. ومع ذلك، سيكون من الجيِّد تذكُّر استراتيجية هيدغر المنهجية التي تبدأ بـ «تحليلٍ تمهيديّ للكائن الإنساني ـ الدازاين»، متّخذاً نقطة انطلاقه ما هو معطىً «أوّلاً وقبل كلّ شيء» (Zuniichst und Zumeist) في حياتنا اليومية (Alltiiglichkeit). على هذا الأساس فقط تقدّم إلى مستوى التفسير الذي يتعمّق الأسس الأبعد للمعنى (Ursprtingliche Existentiale Interpretation). وستتبدّى الصعوبة الرئيسية في ما نعرضه من الأمثلة الآتية في التكثيف الشديد لنصوص هيدغر. وهو نادراً ما يقدِّم، إذا كان يفعل، توصيفاتٍ على طريقة الفينومينولوجيات السابقة، ويعبِّر في الغالب عن الظاهرات من خلال مصطلحاتٍ جديدة، استفزازية، وأحياناً محيِّرة، تجعل حتّى الألماني الأصلي يتلمَّس طريقه من خلالها نحو فهمٍ مؤقَّت فحَسْب.

### 1ـ التملُّك (**Jemeinigkeit**) والوجود ــــــ

يبدأ هيدغر تحليله بجملةٍ استفزازية: «الكائن الذي يُعَدّ تحليله مهمتنا هو نحن أنفسنا. وكينونة هذا الكائن هي ملك كلٍّ منا (Jemeines)» ([[559]](#endnote-543)). لهذه الميزة الشخصية للكائن استعمل هيدغر اللفظ الجديد (Jemeinigkeit)، والذي إذا ترجم حرفياً من شأنه أن يرقى إلى شيءٍ مثل: «لكلّ واحد ملكيته». إن (Ipseity) لها على الأقلّ دلالةٌ معجمية، وقد تكون مفيدةً لأغراضنا. لكنْ ماذا تتضمَّن مثل هذه الدلالة؟

من الواضح أن هذا المفهوم مرتبطٌ بتصوُّر كيركغارد عن الفرد القائم في وحدته النهائية، على الرغم من أن هيدغر لم يذكره في هذا السياق. وهو مع ذلك، لم يكن مهتمّاً بهذا الجانب في حدّ ذاته، بل من أجل أنطولوجيا، كانت نقطتها الرئيسية هي أن الكائن الإنساني «الدازاين» في «ملكيّته» «مرتبط» (verhält sich zu) بوجوده الشخصي الذي «سلِّم» (überantwortet) إليه. ويتمّ تفسير هذا مباشرةً بمعنى أن الكائن الإنساني «الدازاين» يتوجَّه نحو نمط توجُّده الخاصّ به «أن يكون» (Zu-Sein) ـ وأنه على رهانٍ معه في حياته ـ، بل إن نمط التوجُّد هذا هو في الواقع رهانه الوحيد. (هذا التفسير كما هو ضروريُّ لهدف هيدغر النهائي فإنه قد يبدو مشكوكاً فيه لقارئٍ أكثر تشكُّكاً؛ لأنه حتّى لو ثبت أن الملكية هي إحدى الخصائص الأساسية للكائن الإنساني «الدازاين» فهل يترتَّب على ذلك أنه منشغلٌ أساساً بسؤال الكينونة، وفي المقام الأول بكينونته؟).

من التملُّك (Ipseity) بما هو عناية بكينونة المرء نفسها يستمدّ هيدغر أيضاً البصيرة القائلة بأن الكائن الإنساني" الدازاين» دائماً ما يتَّجه نحو إمكانياته المستقبلية. بالنسبة للإمكانية الأساسية في سياق اختيار هذه الإمكانيات، سيَّما تلك التي يسمِّيها «أن تكون نفسك أو لا تكون نفسك» أي أن يحتمل المرء طريقه الحقيقية في «أن يكون» أو يتملَّص منها، يقدِّم هيدغر مصطلح «الوجود» (Existence) بمعنىً يختلف بوضوحٍ عن جميع الاستخدامات السابقة السكولاستية، وكذلك الكيركجاردية (Kierkegaardian). وبهذا المعنى المختلف علينا أن نفهم الجملة الرئيسية التالية لهيدغر: «ماهية الإنسان (Wesen) تكمن في وجوده»، أي في إمكانيّاته لاحتمال طرقٍ مختلفة لـ «أن يكون». وقد يظنّ المرء أن هذا الكلام يتضمن شكلاً من أشكال المبالغة؛ لأن أيّة إمكانيةٍ تفترض مسبقاً بعض التحقُّق على الأقلّ كأساسٍ لها. في الواقع، ستوضِّح التوصيفات اللاحقة أن «الوجود» (Existence) بهذا المعنى الضيِّق لا يستنفد «ماهية» (Essence) الكائن الإنساني «الدازاين»، ولكنه يتضمَّن خصائص محقّقة، مثل: الوقائعية (Geworfenheit)، والسقوط (Verfallen)، والتي يجب أن يُقال عنها المزيد.

عند التفكير في تصوُّر هيدغر لـ «الوجود» (Existence) يجب على المرء أن لا يغفل حقيقةً أنه قدَّم بالفعل في «الكينونة والزمان» معنىً آخر للمصطلح، هو «دَوْر الإنسان في الكشف عن الكينونة»، كـ «كائن منفتح على تفتح الكينونة»، أو كـ «مقيمٍ في وسط الكينونة» بطريقةٍ تتيح له الاقتراب من «أن يكون»([[560]](#endnote-544)). تهجئة هيدغر الجديدة لمصطلح (Ek-Sistenz) في كتاباته اللاحقة، والتي ظهرَتْ لأوّل مرّةٍ في «في ماهية الحقيقة» (Vom Essen der Truth) (1943م)، هي محاولةٌ نموذجية لإعادة إحياء المعنى الحرفي للكلمة. والأمر الأكثر إثارةً للدهشة هو توصيف الكائن الإنساني «الدازاين» على أنه «مقيم» (Ec-Static)، أي أنه «يقيم في انكشاف الكينونة»؛ وهو سيُطلق الآن كذلك على الإنسان نفسه اسم «انكشاف الكينونة»([[561]](#endnote-545)) من غير أن يقدِّم أيّ مبدأ اشتقاقٍ، فينومينولوجي أو غيره، يبرِّر هذا الانتقال من التفسير الأوّل إلى التفسير الثاني. لكنه انتقالٌ يعكس التحوُّل من هرمنيوطيقا الكائن الإنساني «الدازاين» إلى «فكر» الكينونة.

### 2ـ الوجود ـ في ـ ال ـ عالم ــــــ

من المحتمل أن تكون السِّمة البنيوية الأكثر أهمّية التي تمّ أخذها في الاعتبار في الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية هي الوجود ـ في ـ العالم (In-der-Welt-sein). فالكائن الإنساني «الدازاين» ـ كما فهمه هيدغر ـ لا يتحقَّق، ولا يمكن أن يتحقَّق، إلاّ في إطار عالمٍ شامل ينتمي إليه ويجد نفسه منغرساً فيه. من غير أن يقصد بذلك أن المسألة هي مجرّد علاقة جزء وكلّ، حيث يكون الإنسان محاطاً بالعالم مثل: صندوق داخل صندوق. العلاقة هاهُنا أكثر حميميّةً؛ حيث يكون كلّ واحدٍ منهما هو «ما هو عليه، في ارتباطه بالآخر. وإذا كان هذا الوجود ـ في ـ العالم هو البنية الأساسية للكائن الإنساني"الدازاين» فإن الوَعْي والمعرفة بشكلٍ خاصّ ليسا سوى تنويعين على هذه العلاقة الأساسية الضمنية. ومع ذلك، في إطار هذه العلاقة الوثيقة، يميِّز هيدغر ثلاثة مكوّنات: (1) العالم؛ (2) ما هو موجود في العالم؛ (3) علاقة الوجود «في»، التي سيتمّ تحليلها من البداية بشكلٍ منفصل.

تحت عنوان «دنيوية» (Weltlichkeit) العالم يبحث هيدغر في عالم التجربة اليومية، باعتبارها ـ على النقيض من عالم العلوم المشتقّ ـ تجد مركزها في الكائن الإنساني «الدازاين» وتتوافق مع بيئتنا الذاتية (Umwelt)، أي مع وسطٍ بمقدارٍ ما يتبدّى كوَسَط خبرةٍ. وسيظهر هيدغر بشكلٍ مثير للإعجاب كيف أن الأشياء داخل هذا العالم لا تنعطي بشكلٍ أساس كأشياء طبيعية، لأنها توجد ببساطةٍ «تحت أيدينا» (Vorhanden)، ولكنْ كأشياء أو كأدوات قابلةٍ للاستخدام (Zeug)، وتشير إلى التطبيقات الممكنة في عالمٍ عمليّ، وهي وبالتالي «في متناول اليد» (Zuhanden). مثل هذا النوع من الأشياء يشير بعضه إلى البعض الآخر، وهي جميعُها تشكِّل أنظمة مرجعية متبادلة للمعنى. وعلى الرغم من أن هذه التحليلات ليست جديدة تماماً، إلا أنها رُبَما كانت تمثِّل أحد أكثر الأجزاء إثارةً للاهتمام وإثماراً في الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية، وهي ستؤثِّر بشكلٍ خاصّ في محاولات علماء النفس الفينومينولوجيين كـ «لودفيغ بينسوانغر» (Ludwig Binswanger)؛ لفهم عالم الشخصيات المضطربة عقلياً (Psychopathic) في تماسكها الداخلي. إن الدنيا ودنيوية العالم يحتضنان البنى القصدية، التي ميَّزت الفينومينولوجيا الهوسرلية المبكّرة ويدعمانها، لكنْ مع ذلك يجب أن لا نغفل عن أن اهتمام هيدغر بهذه البنى كان مؤقَّتاً فحَسْب؛ لأنه سيستخدم الكائن الإنساني" الدازاين» فقط كنقطة انطلاقٍ من أجل تحليل كينونته، وليس كوجهةٍ له.

### 3ـ كينونة غير شخصية («واحد») ــــــ

هناك مثالٌ أكثر تأثيراً على الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية، التي تبلورَتْ في سياق تحليل الحامل ـ الـ «مَنْ الذي» (Who) ـ للوجود البشري في العالم، يبدأ بمناقشةٍ مهمّة حول الأنا ـ دليل غير موثوق به للتفسير ـ والوجود الاجتماعي في عالمٍ مشترك. بعد ذلك، في أقلّ من أربع صفحات، سيقدِّم هيدغر واحدةً من أكثر الدراسات إثارةً للإعجاب عن الوجود اليومي الشخصي في مَيْله للهروب من نفسه والسقوط (Verfallen) في وجودٍ زائف؛ لأجل ذلك فهو يقبل توجيه الذات والسيطرة عليها المعلن عنهما بواسطة ضميرٍ غير شخصيّ «واحد» أو «الناس» («الرجل» الألماني). وهكذا يهتمّ «واحد» باستمرارٍ بالبقاء على مسافةٍ مناسبة من الأشخاص الآخرين، ولكنْ في نفس الوقت في حالةٍ من التَّبَعية تسمح للآخر بأن يعيِّن شكل وجوده، «واحد» يرغب أن يظلّ قريباً من الاعتيادي. أما إمكانات الوجود الأخرى فيتمّ تخفضيها من خلال احترامنا المستمرّ لما يفعله «الناس». وهكذا يتولّى «واحد» عبء وجودنا الشخصي، ويجعلنا نعيش بطريقةٍ تابعة وغير أصيلة بأن يتبدّى الوجود البشري «الدازاين» أوّلاً وقبل كلّ شيء كوجود «واحد»، وليس كوجوده «هو نفسه». ومن المؤكَّد أن هناك الكثير من السوابق لهذا التفسير بين الكتاب الفلسفيين وغير الفلسفيين. ورُبَما ذكَّرنا علماء الاجتماع هنا بمفهوم ج. هـ. ميد (G. H. Mead) عن «الآخر المعمَّم (Generalized Other). لكن بعيداً عن مشكلة المعنى الدقيق لتصوُّر هيدغر هذا فإن إطاره العامّ مختلف تماماً، وكذلك تقييمه؛ إذ يهتم ميد (Mead) بمسألة نشوء المصفوفة الاجتماعية التي تنبثق منها الذات الفردية. أما بالنسبة لهيدغر، فالأمر يتعلَّق بوصف شكلٍ من أشكال الوجود الاجتماعي غير الأصيل، حيث يحاول الفرد الهروب إلى وجودٍ محايد غير شخصيّ، في حين أن مشكلة الوجود الأصيل نادراً ما كانت تشغل ميد (Mead). إن مفهوم ديفيد ريسمان (David Riesman) لتوجيه الآخر سيكون أكثر ملاءمةً لإنسان هيدغر.

«عارٍ هو (الإنسان المشخص) الملقى به داخل العالم...» ([[562]](#endnote-546)).

### 4ـ المزاج و«الوقائعية» ــــــ

قبل هيدغر، رُبَما كان المزاج (في الألمانية «Srimmungen»، أي «الاتساق» حرفياً) موضع اهتمام علماء النفس وفينومينولوجيّي المشاعر. ولكنْ ـ على النقيض من المشاعر «القصدية» أو المرجعية ـ عادةً ما كان يُنْظَر إلى الحالة المزاجية على أنها مجرّد شأن ذاتي ليس له أهمّية معرفية تتجاوز حدوثه المتقلِّب. سيتغيَّر هذا المنظور في ضوء هرمنيوطيقا هيدغر. الآن، بعد أن تمّ العثور على الكائن الإنساني «الدازاين» منغرساً في العالم مع معانٍ متحقّقة فيه، وبعد أن بات مركز هذا العالم أمراً مؤكَّداً، تثار مسألة علاقتهما، أي علاقة وجود الإنسان بمثل هذا العالم. سيستخدم هيدغر للتعبير عن هذه العلاقة ما يعادل «الوجود هناك» (Da-sein)، لكنْ مكتوبةً هذه المرة على نحوٍ يُفصل مكوِّنا الكلمة ويوصلان، في نيّةٍ واضحة لإحياء معناهما الحرفي؛ ليصبح معنى وجودنا في هذا العالم أننا نجد أنفسنا في موقفٍ أساسي غير مألوف (Befindlichkeit). وما يدَّعيه هيدغر في السياق هو أننا نستطيع اكتشاف معنى هذا الموقف الأساسي من خلال تفسير بعض الحالات المزاجية الأساسية. لكنْ من الغريب أن الحالات المزاجية التي يختارها ليست تلك التي نكون فيها «في اتساقٍ»، بل تلك التي تظهر لنا غير منسجمة (أو «منحرفة»)، مثل: الخوف والقلق، والتي يكون الوجود كعبء هو ما تكشف عنه في الحقيقة. لكنْ حتّى المزاج المبتهج عند هيدغر يكشف عن الوجود كعبء عن طريق تحريرنا منه([[563]](#endnote-547)) (لكنْ لماذا يكون هذا التفسير هو الصحيح، وليس بالأحرى نقيضه، لا تتم ّمناقشة هذا أبداً. هناك، بعد كلّ شيء، إبرازٌ لذاك الذي يبدو أنه مؤيّد بواسطة اندفاع شيءٍ، كالاندفاع الحيوي الذي يتجلّى غيابه في المزاج الاكتئابي).

ويتجلى عبء الوجود البشري على هذا النحو في الحقيقة المؤثِّرة، التي مفادها أن الكائن الإنساني «الدازاين» «في النهاية يجب أن يكون موجوداً... لكنه أينما وحيثما فهو، على أيّ حال، يمكث في العتمة». ويشبه هذا الشعور ما نقرأه في السطور المعروفة لعمر الخيام من ترجمة إدوارد فيتزجيرالد:

أتيت مثل الماء، وأذهب مثل الريح

في هذا العالم، لا أعلم لماذا؟

ولا من أين؟، مثل المياه تتدفّق، شئت أو أبيت

من أجل هذا الموقف من الواقعية، صاغ هيدغر الكلمة المدهشة «القذف» (Gegefenheit)، رغم ثقلها، والتي يجب أن تترجم بواسطة اسم مفعول سلبيّ من الفعل «قَذَفَ»، كالمرمي أو المقذوف أو الملقى به. ومع ذلك، فإن «القذف» (Thrownness) بالنسبة لهيدغر ليس مجرّد حقيقةٍ قاسية، إنه يمثِّل جزءاً حميماً من طريقة وجودنا، على الرغم من أنه عادةً ما يتمّ دفعه إلى الخلفية، حيث ينكشف لنا التهديد أو الفزع في مزاج الخوف أو الرهبة. لكنّ هيدغر لم يتساءل، في سياق أيٍّ من هذه التفسيرات، عما إذا كانت الحالة المزاجية دليلاً موثوقاً لفهم العالم، وإلى أيّ مدى؟ حتّى لو افترضناها دليلاً كافياً لتفسير شعورنا به. وسيكون مثل هذا السؤال ملحّاً؛ نظراً لأن بعض الحالات المزاجية تُؤْخَذ على أنها علاماتٌ، على عكس ما يبدو أنها تشهد عليه. وبغضّ النظر عن مدى أهمّية هذه التفسيرات، فإن سؤال حدودها سيكون سؤالاً لا مفرّ منه([[564]](#endnote-548)).

### 5ـ القلق والعدم ــــــ

بعض العناصر في فلسفة هيدغر سيحرِّك مزيداً من مواقف الاعتراض، وحتّى السخرية. القلق، كما رآه، سيكون الأكثر كشفاً عن كلّ المواقف الأساسية (Grundbefindlichkeiten). لكنْ ماذا يكشف؟ من أجل تقييم هذا، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار تمييزه القلق عن الخوف في أهمّيته الهرمنيوطيقية.

يُوصَف الخوف بأنه حالةٌ للكائن البشري «الدازاين»، يخاف فيها من شيءٍ محدَّدٍ إلى حدٍّ ما، سيَّما المروع. ويكون رهانها (Worum) الكائن الإنساني «الدازاين» نفسه. أما وظيفة الخوف فتتمثَّل في تعريضنا للتهديد بطريقةٍ تجعلنا قلقين. مثل هذا التوصيف للخوف حَسْب الوظيفة، حيث يتمّ التأكيد على الجوانب الاتجاهية والمصدر ورهان التجربة في الوقت الذي لا تذكر فيه طبيعته الجوهرية البتّة، يشكِّل توضيحاً جيِّداً للاختلاف بين الفينومينولوجيا الوصفية والهرمنيوطيقية.

في مقابل ذلك، يوصف القلق بأنه الحالة التي تقف وراء هروبنا اليومي بواسطة الأحاديث (الصغيرة) والفضول والالتباس. لكنْ ما يهدِّدنا هنا ويجعلنا نهرب هو «لا شيء على وجه الخصوص»، شيءٌ هو «لا شيء، ولا في مكان» في النهاية. لكنّ هيدغر سيشخِّص موضوع القلق على أنه العالم على أيّ حالٍ وموقعنا الكامل فيه، العالم الذي يتبدّى في طابعه غير المألوف باعتباره اغتراباً. أما «العدم» الذي يكشف عنه قلق الكينونة والزمان فيتبدّى في التشوش الغريب للعالم هذا ككلٍّ، ولوجودنا فيه.

لكنّ تفسير القلق والعدم الذي يكشف عنه يتمّ دفعه إلى أبعد من ذلك في محاضرة «ما هي الميتافيزيقيا؟»، التي أثارت اهتماماً خاصاً. هنا سيخدم «اللاشيء»، باعتباره تثبيطاً مباشراً للكينونة ذاتها، قلق هيدغر الحقيقي في انشغاله الواضح بالعدم. سيفسَّر القلق هنا على أنه إماطةُ اللثام عن «اللاشيء»، وعلى أنه ما يحدِّد كذلك تجربة هذا اللاشيء مع الكائنات في مجملها، حيث يبدو أن الأشياء تبتعد عنا وتعيقنا في نفس الوقت، بطريقةٍ يمكن مقارنتها بتجربة رهاب الخلاء، حيث يبدو أن الأجسام الأبعد تتفلَّت منا، أو بنمط الكون المتوسِّع وفقاً لآخر وجهات النظر الفلكية**.** هذه هي الحركة الغريبة التي تصنع عند هيدغر ماهيّة ما يُدْعَى عموماً «العدم». ومن ثمّ فإن «العدم» عنده ليس كياناً، بل هو حَدَثٌ أو سِمَةٌ تتعالق مع العالم في مزاجٍ قلق غير مألوف. وللتعبير عن هذا الحَدَث صاغ هيدغر فعلاً خاصّاً من الاسم الألماني «العدم» هو (Nichten)، فمن غير العدل إذن اتّهام هيدغر بأنه صانع أقنوم العدم، في الوقت الذي كان ينكر فيه أن يكون أصل المصطلح هو النفي أو عملية من قبيل: الإفناء. على خلفية مثل هذه التجربة ستبرز الكينونة بشكلٍ أكثر وضوحاً وتأثيراً، إنه سؤالٌ آخر حول المدى الذي تكون فيه خاصّية العدم هي الوجه الضروري لتجربة الكينونة، كما أشار هيدغر. والمستفزّ أو الأكثر إثارة للدهشة هو تصوُّر هيدغر لموقف الإنسان في علاقته بهذا «العدم»: «الإنسان متضمّن (Hineinhaltenheit) في العدم»؛ أو «االإنسان يرادف (Platzhalter) العدم». والأول يعزو للعدم حالة الوسط المحيط، وكلاهما يحمل فكرة التمييز الفريد للإنسان ككائنٍ لا يقف في وسط الكينونة فحَسْب، بل يجد نفسه أيضاً معرَّضاً لإمكانية عدم الوجود، والتي تعني في السياق إمكانية تجاوزه لما هو في الواقع حقيقة وجوده.

### 6ـ القلق (**Sorge**) باعتباره البنية الأساسية للكائن الإنساني «الدازاين» ــــــ

حتى الآن، لم تقدِّم هرمنيوطيقا الوجود ـ في ـ ال ـ عالم بصياغاتها المختلفة بعدُ الحجّة الكافية التي يرغب هيدغر من خلالها أن يجعل الوجود الإنساني ـ والذي أسماه كينونة الكائن الإنساني ـ مفهوماً. إن وظيفة فينومينولوجيا القلق؛ باعتباره المزاج الأساسي للوضع البشري، هي إظهار هذه البنية. يعتني القلق دائماً بالإمكانيات الوجودية للدازاين التي يقبض عليها في الوقائعية، وفي محاولة الهروب داخل اليومية. وهكذا يظهر الدازاين توجّهاً ثلاثياً: (1) أنه يتقدّم على نفسه باتجاه إمكانياته المستقبلية (Sich-Vorwegsein)؛ (2) أنه ينخرط بالفعل في وجوده الواقعي (Schon-Sein-in)؛ (3) أنه تائه في عالمِ وظائفه اليومية (Sein bei…). وسيستخدم هيدغر للتعبيرعن هذه البنية الثلاثية الأبعاد الكلمة الألمانية «قلق» (Sorge)، والتي يمكن الكشف عن دلالتها على أفضل وجه من خلال لفظ «الهمّ» (Concern) ـ الذي هو أكثر ملاءمةً من «الاهتمام» (Care) كمقابلٍ مشكوك فيه ـ؛ لأن هيدغر، من دون نجاحٍ كبير، كان يريد استبعاد كلّ دلالات القلق. «الهمّ» (Concern) إذن هو أصل كلّ علاقاتنا، سيَّما علاقاتنا العملية وطموحاتنا في خضمّ حياتنا اليومية، رغباتنا وأمنياتنا. إنه يظهر الإنسان على أنه يتطلَّع في المقام الأوّل إلى المستقبل، مرتبطاً بماضيه الذي يجد نفسه ملقياً فيه، متوجّهاً إلى العالم الذي هو حاضره.

«في العلاقة الجَدَلية أو المثالية (وليس البيولوجية) للحياة. مع الموت أعتقد أن هيدغر رائع»([[565]](#endnote-549)).

### 7ـ الموت ــــــ

جميع التحليلات السابقة سيدرجها هيدغر ضمن التحليلات التمهيدية. وسيكون مثال الموت هو أحد أكثر الأمثلة المميِّزة للتفسير الوجودي في مستواه الأعمق (Ursprünglich)([[566]](#endnote-550)). ولكنّ تحليل هيدغر لقضيته، بالمقارنة على سبيل المثال بتحليل شيلر، الذي نُشر بعد وفاته حول الموت، قد يبدو هزيلاً إلى حدٍّ ما، فهو لم يحاول أبداً، ولو بشكلٍ غير كافٍ وسطحي، وصف الطريقة التي تتحقَّق من خلالها عملية الاحتضار نفسها في الوَعْي الإنساني. لكنّ الواقع أن ما كان هيدغر يهتمّ به ليس هو ظاهرة الموت ذاتها، بل دَوْره كحَدَثٍ «يختم» الوجود البشري وينهيه، ومن ثمّ فهو يعرِّفه باعتباره أكثر إمكانيات الوجود البشري أصالةً، الإمكانية التي يصبح معها الوجود نفسه مستحيلاً. وبالتالي فالوجود البشري هو أساساً «وجودٌ نحو الموت» يندفع نحوه، على الأقلّ عن طريق الاستباق أو التوقُّع، من دون أن يعني ذلك بحالٍ أنه هدفه.

الكثير من تفسيرات هيدغر لموقف الإنسان تجاه الموت باعتباره الإمكانية المطلقة التي تنهي كلّ الإمكانيات، ولمحاولاته للهروب منه، مثيرٌ للإعجاب. ومع ذلك، قد يتساءل المرء: لماذا يجب أن تكون مواجهة هذه الاحتمال بعزمٍ شديد هو الإمكانية الوحيدة الأصيلة؟ وهيدغر الذي لم تكن تستحوذ عليه الجوانب الطبيعية أو اللاهوتية للموت لم يكن يفكِّر، مع ذلك، في أيّة إمكانياتٍ حقيقية بديلةٍ للوجود البشري، مثل: إنجاز مشروع حياةٍ بروح فاوست غوته، أو كاللامبالاة المهيبة بموت رجل سبينوزا الحكيم.

ويمكن ملاحظة نفس طريقة التفكير هذه في تأويلات هيدغر للوَعْي والذنب والعَزْم (Entschlossenheit)، والكلمة الأخيرة كشفَتْ لهيدغر في معناها الحرفي الألماني عن نمطٍ معين من الانفتاح (Erschlossenheit). ويبدو أن الانشغال الكئيب بالسقوط الحَتْمي والشعور بالذنب وعدم الجدوى يتغلغل في هذا القسم بأكمله من «الكينونة والزمان» أكثر من أيّ جزءٍ آخر من الكتاب. لكنْ مع ذلك، سيرفض هيدغر دائماً وضع هذه التفسيرات في إطارٍ لاهوتي. ورُبَما تكون هذه الحقيقة بالذات قد جعلَتْها كلها أكثر جاذبيّةً لعلماء اللاهوت، الذين يمكن أن ينظروا إليها على أنها توكيداتٌ مستقلّة لتشخيصهم الوَحْياني للوضع البشري.

### 8ـ الزمانية ــــــ

مع موضوع الزمانية نصل إلى نقطة «الأفق»، حيث يأمل هيدغر أن يجيب ليس فقط عن سؤال معنى الدازاين، ولكنْ عن سؤال الكينونة نفسها. الأجزاء المنشورة من «الكينونة والزمان» تقود على الأقلّ مسافةً كافية لإظهار كيف أن الزمان متجذِّرٌ في الوجود البشري في نمط «الزمانية».

يتمّ تقديم الزمانية بـ «معنى» القلق (Sorge) الذي يؤسِّس كينونة الدازاين. لكنْ ليس من السهل تحديد ما يقصده هيدغر من أن الزمانية «تعني» القلق في هذا السياق. وتشير الدلائل إلى أن ما كان يدور في ذهنه شيءٌ يشبه الإطار المرجعي أو «الأفق» لمشروعات الوجود البشري. ولكنْ يبدو أن هناك أيضاً دلالة على أنه يقصد المقصد النهائي (Woraufhin) الذي يجعل مشروعاتنا الثانوية ممكنةً([[567]](#endnote-551)). ومع ذلك، هناك توازٍ واضحٌ بين الزمانية في مراحلها الثلاث: المستقبل والحاضر والماضي، والجوانب الثلاثة للقلق، حيث نكون أمام ذواتنا في مواجهة إمكانات الوجود المستقبلي منغمسين في واقعية ماضينا و«متقهقرين في» الهروب من حاضرنا.

في نمط الزمانية، سيعطي هيدغر الأولوية للمستقبل، الذي يفسِّره، وفقاً لمعنىً حرفي واحد للكلمة الألمانية (Zukunft)، على أنه ما يأتي إلينا. ويقرِّر هنا أن هذا المستقبل هو أصل حاضرنا وماضينا. ثمّة ميزةٌ أخرى تتماشى مع مثل هذا التصوُّر، وهي أن الزمانية ليست، تماماً، وجوداً، وليس من الصحيح أيضاً القول: إن الزمان «له» وجودٌ. الزمان على وجه الحقيقة هو «الزمانية» نفسها فحَسْب. الكلمة الألمانية «ينتج» (Vorigen)، التي استخدمها هيدغر في هذا السياق، ليست جديدةً تماماً، وهي تتبدّى، في السياقات العادية، إما كانعكاس للتوسُّط داخل الوجود (Siehzeitigen) أو بشكلٍ عابر من خلال إحضار أشياء مختلفة إلى الوجود في سياق انقضاء الزمان وتصرُّمه، في الوقت الذي لا يمكن لنا فيه بالتأكيد اعتبار الزمان نفسه حصيلة تزاوج (Zeitigung)([[568]](#endnote-552)). وبينما لم يقدِّم هيدغر أيّ تعريفٍ للمصطلح نكاد نوقن أن الزمان عنده له نمطٌ من الوجود خاصّ به تماماً. توصف الزمانية أيضاً بأنها «نشوة» (Ecstatic)، ولا توجد دلائل تشير إلى أن هيدغر أراد أن يُفْهَم هذا المصطلح بالمعنى التقليدي للنشوة الصوفية. بالأحرى، هو فكَّر في المعنى الحرفي المكثَّف للكلمة، وهو «يقف إلى جانب نفسه (Ausser Sieh)»، والذي يستخدم لإيصال فكرة أن الدازاين في زمانه الخاصّ يتخطّى نفسه دائماً ويتجاوزها في المستقبل الذي «يتّجه نحوه»، راجعاً إلى وقائعية ماضيه ملتقياً بحاضره. وهكذا يُطلق على المستقبل والماضي والحاضر أيضاً «نشوات» الزمانية([[569]](#endnote-553))، الزمانية التي، على الأقلّ في النمط الذي تكون فيه العمود الفقري للكائن الإنساني «الدازاين»، لا تتكوّن من مراحل غير مترابطة بل من مراحل تشكِّل نَسَقاً دينامياً من المراجع يشير فيه أحد الأشكال إلى الأشكال الأخرى.

بالطبع ما تزال هناك فجوةٌ كبيرة بين مجرّد زمانية الدازاين وزمان الكينونة بشكلٍ عام، لكنْ من المنطقي أن ما كان يدور في ذهن هيدغر كان نوعاً من التوازي بين بنى الزمان في كلا المستويين. لكنْ في ضوء عدم اكتمال فلسفة الزمان عنده سيكون من الصعب تقييمها من حيث أصالتها وكفاءتها. ووفقاً لشهادته الخاصة، فقد نشأ تصوُّره للزمان بشكلٍ رئيسٍ من حواره (Gespräch) مع أرسطو وأوغسطين وكَنْط وهيغل. لكنّه مع ذلك رفض أفكار برغسون بقوّةٍ مدهشة تقريباً. ورُبَما كانت الميزة الأكثر أصالةً لمفهوم هيدغر هي التأكيد على امتياز المستقبل. ومن المؤكَّد أنه يمكن ربط بعض أفكاره هذه بهوايتيد وجون ديوي وج. هـ. ميد، دون بذل الكثير من الجهد. لكنّ تفسيره سيختلف اختلافا كبيراً عن الفينومينولوجيا الوصفية لوَعْينا الباطن بالزمان، كما وردَتْ في محاضرات هوسرل في غوتنغن عام 1905م، والتي قام هيدغر بنفسه بتحريرها ونشرها بعد عامٍ واحد من ظهور «الكينونة والزمان».

إلى أيّ مدىً يمكن قبول الزمانية كمعنى للوجود البشري بأيّة دلالةٍ عادية لكلمة «معنى»؟ من الصعب القول بأن انقضاء الزمانية والزمان يشكِّل معنى الدازاين. في أحسن الأحوال قد يفهمه المرء على أنه الرَّحِم أو الوَسَط لوجودنا. ومن الصعب التخلُّص من الانطباع القائل بأن هيدغر في هذه الأقسام كان مشغولاً جدّاً بالمشكلة الأنطولوجية الأكثر عموميةً لدرجة أنه لم يَعُدْ يهتمّ بتفسيرٍ واضح للحياة الإنسانية، بل بالأحرى بما هي الوظيفة التي تمتلكها الزمانية كدليلٍ على بنية الكينونة بأيّ حالٍ.

### 9ـ التاريخانية ــــــ

قبل هيدغر، كان الفينومينولوجيون يعلِّقون أهمّية محدودة وثانوية على مشكلة التاريخ، حتى أن هوسرل شنّ هجوماً قوياً على التاريخانية كواحدةٍ من الأشكال العديدة للنسبية المعاصرة، من غير أن يعني هذا أنه كان يرغب في تجاهل التاريخ تماماً. وهكذا فإن «البرنامج» الفينومينولوجي لعام 1913م قد عبر عن فكرة أن الفينومينولوجيا ستكون في وضعٍ يمكِّنها من الاستفادة من رؤى الفلسفات السابقة بشكلٍ تامّ أكثر من أيّ وقتٍ مضى. ولقد حاول هوسرل نفسه، بطريقته الانتقائية، بشكلٍ متزايد أن يربط مشروعه بتاريخ الفكر السابق، وأن يبرِّره في ضوء ذلك.

لكنّ موقف هيدغر تجاه التاريخ كان، منذ البداية، ذا طبيعةٍ مختلفةٍ تماماً، حيث كانت الدراسات التاريخية إحدى أولى اهتماماته الرئيسية. وهو بصفته لاهوتياً كاثوليكياً قد استغرق ليس فقط في التوماوية، ولكنْ أيضاً في مصادرها عند أرسطو وأوغسطين وفي التقليد الصوفي لمايستر إيكهارت. وفي الجوّ الفلسفي المحيط بهينريش ريكرت كان هيدغر قد طوَّر اهتماماً شديداً بالفكر المثالي الألماني، من كنط إلى هيغل، وخاصّة عند نيتشه، لكنّه كان أيضاً مهتمّاً بشدّةٍ بمشاكل التاريخ في حدّ ذاته وبالتأريخ ونظريّته على غرار فيلهلم دلتي. في وقتٍ لاحق، وخاصّة خلال سنوات ماربورغ، سيمتدّ اهتمامه إلى الخلف، إلى أفلاطون وإلى بدايات الفكر اليوناني القـبـ ـ سقراطي (وهو مصطلحٌ لم يعجب هيدغر). مجالٌ واحد لم ينَلْ منه أيّ اهتمامٍ يُذْكَر هو الفلسفة الأنجلو أمريكية.

في وقتٍ مبكّر، في محاضرته الافتتاحية عام 1915م، تناول هيدغر مشكلة الزمان التاريخي الذي يتميَّز عن زمن العلوم الفيزيائية. وهي مشكلةٌ ستجد الآن مكانها المناسب في التحليل الوجودي للدازاين. وستكشف التطوُّرات اللاحقة عن أنه خصّص للتاريخ مكاناً رئيساً، ليس فقط في بنية الكائنات، ولكنْ أيضاً في بنية الكينونة نفسها. ولقد لاحَظْنا من قبلُ أن أقوى اعتراضٍ على هوسرل كان افتقاره إلى الإحساس بالتاريخ.

ومع ذلك، سيكون من المضلّل أن نرى في اهتمام هيدغر بالتاريخ مجرّد تركيزٍ متزايد على الدراسات التاريخية في الفينومينولوجيا. تنطوي ترجمة مفردات هيدغر ذاتها، في الواقع، على مشكلةٍ تتمثَّل في صعوبة العثور على الفهم الصحيح لاهتمامه الحقيقي. في الألمانية ثمّة مصطلحان على الأقلّ للتاريخ، هما: (Geschichte)؛ و(Historie). ونظراً لأن المصطلح الأخير قديمٌ إلى حدٍّ ما وعفا عليه الزمن فقد احتفظ به هيدغر للدلالة على مجرّد الدراسة الأركيولوجية للماضي، والتي لم تكن تثير اهتمامه بشكلٍ خاص. أما المصطلح الأوّل (Geschichte) فقد فهمه، مع ذلك، بمعنىً لا يختلف، في العادة، جوهرياً عن المعنى الحرفي المشتقّ من الكلمة الألمانية (Geschehen)، بمعنى «يتحقَّق أو يحدث». ومن ثمّ فهي تستخدم للتعبير عن الحدوث الفعلي للوقائع التاريخية، أوعن التاريخ في طور تشكُّله. وقد تكون «تاريخانية» ماكواري روبنسون (Macquarrie-Robinson) أفضل ما يعادلها في اللغة الإنجليزية.

ومع ذلك، فإن الشيء المهمّ هو فهم الظاهرة المعيّنة على هذا النحو كما تصوَّرها هيدغر. تتكوّن تاريخية الدازاين في المقام الأوّل من مصير الفرد (Schicksal) المؤسّس على تصميمه الخاصّ (Entschlossenheil) داخل إطار موروثٍ من الإمكانيات المختارة، والذي هو نَمَطُ وجودٍ يتحقَّق فيه العجز والحرِّية كلاهما. وإذا كان أساس التاريخية هو زمانية الدازاين، كما بين سابقاً، فإن مركز ثقل التاريخ يكمن في المستقبل، كما هو الحال في الزمان، سواء بسواء، لجهة أن الدازاين يتجه نحو المستقبل، أي في النهاية، نحو الموت بما هو الإمكانية الحقيقية الوحيدة للإنسان. ومن «حطام السفينة» الأخير هذا يتمّ إعادته إلى وقائعيته، التي تمنحه ماضياً (Geworfenheit). وهو من خلال امتلاكه الإمكانية الكامنة «لانقذافه» يمكن أن يصبح آنياً في زمانه([[570]](#endnote-554)). ما يمنحنا إياه العزم هو استرداد الماضي على شكل تقليدٍ، والذي يعني في دلالته الحرفية التطلُّب أو الاستحواذ (Wiederholung). عند ذكر هذه الجوانب يجب على المرء أن يعترف بأن محاولة نقل صورةٍ موجزة عن تأويلات هيدغر للتاريخية، بشكلٍ خاصّ، محفوفةٌ بالمخاطر، ليس فقط بسبب الصياغات غير المعتادة، ولكنْ أيضاً بسبب موقعها في نهاية الجزء المنشور من «الكينونة والزمان»، وبالتالي فهي تفترض استيعاب أُسُس التفسيرات السابقة، ومن ثمّ لن يكون من المنطقي محاولة إجراء تقييمٍ، مهما كان مؤقَّتاً، للمزايا الفينومينولوجية لهذه التحليلات. وحتّى بدون ذلك من الممكن الاعتراف بأصالة مقاربة هيدغر حول قضية مكانة التاريخ في الوجود البشري. إنها تبتعد بنفس القدر عن العبادة العمياء للتاريخ باعتباره عبودية للماضي، وعن التمرد عديم الجدوى ضدّه. وعلى الرغم من أنها تترك الكثير من الالتباس والغموض، إلاّ أنها تشير إلى الطريق نحو الدراسات الفينومينولوجية المكثَّفة للوَعْي التاريخي ومكانة التاريخ في الوجود البشري.

### ج ـ «فكرة الفينومينولوجيا» في محاضرات عام 1927م ــــــ

للوهلة الأولى، يبدو أن محاضرات هيدغر في ماربورغ حول «المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا» (Die Fundamental Probleme der Phänomenlogie)، باستثناء محاضرة ثانوية بعنوان: «الفينومينولوجيا واللاهوت»، ألقاها في العام نفسه (ونُشرت عام 1970م)، وضعَتْ علامة مائية عالية على التزامه بالفينومينولوجيا. وسيكون الكتاب هذا هو النصّ الوحيد المرخَّص له الذي يحمل مصطلح «فينومينولوجيا» في عنوانه. لكنّ الأهمّ من ذلك، على الأقلّ وفقاً للخطة الأصلية للمحاضرات، أنه كان سيحتوي في الجزء الختامي منه على المناقشة الأكثر تفصيلاً لـ «فكرتها»، لكنّ هذا الجزء لم يُنْجَز أبداً. ما يوجد هو فقط ثلاثة أرباع الجزء الثاني المخصَّص للبنى الأساسية وأنماط الكينونة. وكلّ ما لدينا فيه حول فكرة الفينومينولوجيا هو المناقشة الأوّلية في المقدّمة وبعض الصفحات الأولى من خاتمة النصّ المكتمل([[571]](#endnote-555)).

ولقد نبَّهنا هيدغر منذ البداية إلى أن النصّ يتعامل مع مشاكل الفينومينولوجيا فحَسْب، أي مع ما هي الفينومينولوجيا، وليس مع الفينومينولوجيا نفسها كفلسفة، وسيعلن أن الفينومينولوجيا ليست نَسَقاً فلسفياً (Wissenschaft) على قدم المساواة مع فروع الفلسفة الأخرى، ولا هي نَسَقٌ إرشادي أوّلي إليها، بل هي ببساطةٍ «عنوان على منهج الفلسفة العلمية (überhaupt)»، ومن ثمّ فإن «توضيح فكرة الفينومينولوجيا سيكون مرادفاً لعرض مفهوم الفلسفة العلمية». من هنا سيبدأ هيدغر مقدّمته بمناقشة لفظ «علمية»، أي الفلسفة النظرية، في مقابل الفلسفة العملية في الرؤية الكونية (Weltanschauung)، التي تشكِّل الكينونة موضوعها الحقيقيّ والوحيد. وهو سيطلق على هذا العلم الذي ينشغل بالكينونة اسم «الأنطولوجيا»، وسيطلق على منهجها اسم الفينومينولوجيا، وبالتالي لن تكون الفينومينولوجا إذن سوى منهجٍ. والفكرة هذه في الحقيقة ليس شيئاً جديداً إذا ما قورنت بالتصوُّر الأوّلي للفينومينولوجيا كما تمّ تطويره في «الكينونة والزمان». لكنّ الجديد فيه هو ما يتوافق في الواقع مع مفهوم هوسرل للفلسفة باعتبارها علماً صارماً، وهو تأكيد هيدغر على الطابع «العلمي» لفلسفته، بَدَلاً من كونها مجرد رؤية كونية للعالم([[572]](#endnote-556)).

ولكنْ هناك أيضاً جوانب جديدة تبدو مختلفة في تصوُّر هيدغر الجديد للمنهج الفينومينولوجي مقارنةً بذاك الخاص بـ «الكينونة والزمان»؛ لأنه سيذكر له بالفعل في المقدّمة ثلاثة عناصر أساسية (Grundstacke)، كان اثنان منها (الاختزال؛ والبناء) جديدين تماماً. أما الثالث (التقويض) فقد ظهر في «الكينونة والزمان»، وكان الأوّل في الترتيب.

رُبَما كانت المفاجأة الأكبر هي أن هيدغر، بعد كلّ تردُّده السابق في قبول اختزال هوسرل الفينومينولوجي، يبدو الآن أنه يمنحه المركز الأوّل([[573]](#endnote-557)). لكن ما يخفِّف الوقع هو أن اختزاله سيختلف في الأساس عن اختزال هوسرل، لجهة كونه ببساطةٍ طريقةً لتوجيه النظر الاستقصائي من الكائنات التي تمّ تصورها بسذاجةٍ إلى كينونتها نفسها. وهو يضيف بعد ذلك مباشرةً: «بهذه الطريقة نقترب لغوياً، لا من حيث المضمون (Sache)، من مصطلحٍ مركزيّ في فينومينولوجيا هوسرل. بالنسبة لهوسرل، الاختزال الفينومينولوجي، الذي طوَّره بشكلٍ صريح لأوّل مرة في «أفكار» (1913م)، «هو» طريقةٌ لإرجاع النظرة الفينومينولوجية من الموقف الطبيعي للإنسان في حياته المباشرة (Straightforward) في عالم الأشياء والأشخاص إلى الحياة الترنسندنتالية للوَعْي وتجاربه النوامية ـ النوسيسية (Noetic-Noematic)، حيث تؤسِّس الموضوعات نفسها كمعيشات وَعْي. بالنسبة لنا، فإن الاختزال الفينومينولوجي يعني الإرجاع الذي يقود النظرة الفينومينولوجية من الاستيلاء على ما هو، مهما كان وصفه، إلى فهم كينونة ما هو... ومثل أيّ منهجٍ علميّ آخر، حتّى المنهج الفينومينولوجي، فهو ينمو ويتغيَّر استناداً إلى تقدُّمه نحو الأشياء المحقّقة بواسطته. الطريقة العلمية ليست أبداً تقنيّةً؛ إذ بمجرّد أن تصبح كذلك فإنها تنحرف عن ماهيّتها الصحيحة»([[574]](#endnote-558)). لا يمكن أن يكون هيدغر أكثر وضوحاً من ذلك بشأن عدم اهتمامه بتصوُّر هوسرل الأساس للاختزال.

العنصر الثاني من منهج هيدغر الجديد «البناء الفينومينولوجي» سيكون ابتكاراً كاملاً، متجاهلاً هنا التكرار العرضي للعبارة في تفسير يوجين فينك اللاحق لنسق هوسرل الترنسندتتالي في: «دراسات كَنْطية» عام 1933م. بناء هيدغر الفينومينولوجي هذا سيكون في الواقع مجرّد نسخةٍ ممّا كان يعنيه بالاختزال، أعني كابتعادٍ عن الكائنات بما هو انعطافٌ إيجابي أو بما هو إحضارٌ للكائن نفسه (Sich Hinbringen) أمام الكينونة، أوبشكلٍ أكثر تحديداً كإحضار للكينونة بواسطة نوع عرضٍ يقوم على ما يسمِّيه «الإسقاط أو العرض الحرّ» (Freier Entwurf). ولا يلقي القسم التمهيدي، مع ذلك، مزيداً من الضوء على معنى عملية البناء هذه. وقد يوحي ذلك بأنها ترتبط بالتفسير الهيرمينوطيقي لـ «الكينونة والزمان»، وخاصّة أن مصطلح «هرمنيوطيقي» لم يَعُدْ يظهر صراحةً في المحاضرات.

في المرتبة الثالثة سيضع هيدغر عنصر «التقويض الفينومينولوجي» الذي كان احتلّ المركز الأوّل في «الكينونة والزمان»، محتفظاً بالتحليلات «التقويضة» الرئيسة للجزء الثاني غير المنشور من الكتاب، لكنه سيركِّز الآن بشكلٍ كبير على نقل النقد (Abbau) إلى مركز التقليد الفلسفي؛ بهدف الوصول إلى منابعه. «فقط من خلال أنطولوجيا التقويض يمكن أن نتحقَّق فينومينولوجياً من صحّة مفاهيمها»([[575]](#endnote-559)).

وإذا كانت مقدّمة هيدغر قد حدّدت بذلك ثالوثاً من الخطوات جديداً للبحث الفينومينولوجي، فقد يُتساءل: إلى أيّ مدىً أمكنه إثبات أهمِّيتها الفعلية في المحاضرات؟ ما أستطيع قوله هو أن هيدغر لم يَعُدْ أبداً إلى هذه المصطلحات، مع أن من الواضح أن خطّته كانت تتمثَّل في استئنافها وربطها بالقسم الثالث قبل الأخير «المنهج العلمي للأنطولوجيا وفكرة الفينومينولوجيا» من الجزء غير المنشور من «الكينونة والزمان». ما نراه الآن هو أن الجزء الأوّل يحتوي على «مناقشات فينومينولوجية نقدية لبعض الأطروحات التقليدية عن الكينونة»، يقسِّمها هيدغر إلى أقسام فرعية، تحت عناوين مثل: «تحليلات فينومينولوجية لأطروحة كَنْط»([[576]](#endnote-560))، «توضيح فينومينولوجي» للأطروحة القروسطية حول الكينونة باعتبارها عودة إلى أرسطو([[577]](#endnote-561))، «نقد فينومينولوجي» للحلّ الكَنْطي لمسألة الطرق الأساسية للكينونة([[578]](#endnote-562))، وإشارات إلى «العرض الفينومينولوجي (Vorweis)» لبعض البنى الأساسية للإسناد([[579]](#endnote-563)). وبغضّ النظر عن هذه العبارات التقنية الجديدة، فقد تكون هذه التحليلات مرتبطةً بمنهجه الجديد، وقد لا تكون كذلك، خاصّةً بالنسبة لأولئك الذين لم يقرّوا بالتحديد على أنها «فينومينولوجية». لكنْ من الواضح أن بعض الأقسام النقدية للأطروحات الأنطولوجية التقليدية «تقويضية»، في حين أن وجود «الاختزال» و«البناء» أقلّ وضوحاً بمعناهما الفينومينولوجي. باختصارٍ، العناصر الجديدة للمنهج االفينومينولوجي عند هيدغر ضمنيّةٌ في أحسن الأحوال، وتفسيرها الصريح هنا سيكون محفوفاً بالمخاطر في غياب الجزء الأخير من العمل حول «فكرة الفينومينولوجيا».

وإذا كانت المحاضرات معنيّةً في المقام الأول بالمعالجة الفينومينولوجية للمشكلات الأساسية «بصيغة الجمع»، فمن الموحي أن هيدغر، من خلال العنوان ذاته، يحصرها في أربعة. ويبقى السؤال الأساس بالطبع هو حول معنى الكينونة على أيّ حالٍ. أما تقسيماته االرئيسية فهي: (1) مشكلة الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائنات؛ (2) مشكلة التعبير الأساس عن الكينونة بين الماهية والوجود؛ (3) مشكلة التحوُّلات الممكنة للكينونة داخل أنماطها؛ (4) والسمة الحقيقة في الكينونة. ويبدو أن المشاكل الأربع يتمّ تناولها «تقويضياً» في «المناقشات الفينومينولوجية النقدية» لأربع أطروحات تقليدية في الجزء الأوّل. لكنّ الجزء الثاني، بعنوان: «السؤال الأنطولوجي الأساسي لمعنى الكينونة، البنى الأساسية وأنماط الكينونة»، يحتوي فقط على الفصل الخاصّ بـ «مشكلة الاختلاف الأنطولوجي»، وهو بالكاد يكفي لاستقراء الفصول المفقودة. ما هو واضحٌ هو أن تحليل الزمان والزمانية استناداً إلى أرسطو وكَنْط هو نقطة انطلاقٍ مهمّة لأقسام «البناء» هذه.

ولا توجد محاولةٌ صريحة لتحديد سبب حصر المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا في أربعة، لكن مثل هذا التضييق الواضح للفينومينولوجيا، الذي يستبعد كلّ الأعمال السابقة والمستقبلية للفينومينولوجيا، التي تتجاوز ما أسماه هيدغر أنطولوجيا، لا يمكن إلاّ أن يبدو باعتباره دوغماطية، ما لم يكن الجزء الثالث المفقود قد حاول تبرير ذلك صراحةً. لكنْ رُبَما يكون الأمر الأكثر إثارةً للانتباه هو أن «المشاكل الأساسية» (Grundproblemen) لهيدغر طوَّرَتْ تصوُّره للفينومينولوجيا في اعتمادٍ كامل على الحركة الفينومينولوجية السابقة، وخاصّة عند هوسرل. مع أنه، في الأماكن القليلة التي ذكَرَه فيها، خصَّص له دَوْراً ثانوياً فقط مقارنةً بتركيزه الكبير على الشخصيات الأنطولوجية الكلاسيكية. وهو لم يرفض فقط مفهوم هوسرل للاختزال، بل كان يتجنَّب أن يكون له أيّة علاقةٍ بفينومينولوجيا هوسرل الترنسندنتالية. وعلى الرغم من أنه أطلق، في الواقع، على الأنطولوجيا الخاصّة به صفة ترنسندنتالي فقد فهم هذا المصطلح، بالإضافة إلى مصطلح «ترنسندنتال»، على أنهما يشيران إلى تجاوز الكائنات باتجاه الكينونة، لا تجاوز الوَعْي باتجاه موضوعاته. ورُبَما يتبدّى إهمال هوسرل الأكثر إثارةً للدهشة في سياق مناقشات الزمان والزمانية، حيث استعرض هيدغر آراء برغسون بشكلٍ نقدي من دون أيّة إشارةٍ إلى فينومينولوجيا هوسرل حول «الوَعْي الباطن بالزمان»، والتي حرَّرها بنفسه بعد عامٍ من ظهور حولية هوسرل للفينومينولوجيا.

ما هي إذن أهمّية هذه المحاضرات بالنسبة لتصوُّر هيدغر للفينومينولوجيا؟ من الواضح، وفقاً لعناوينها والأجزاء التي تمّ تطويرها، أن هذا كان جهد هيدغر الأسمى لتطوير «إمكانية» الفينومينولوجيا الخاصّة به كمشروعٍ «علمي»، لا يُظهر مشاكله الأساسية فحَسْب، بل الطريقة التي يمكن مقاربتها منهجياً من خلالها. لو أنهى هيدغر هذه المخطوطة في كتابٍ، كما خطط له بوضوحٍ، وأطلقها للنشر في ذلك الوقت، لكانت هذه صياغةٌ أكثر وضوحاً لتصوُّره الفينومينولوجي من الصيغة الأوّلية فقط في «الكينونة والزمان».

لماذا ترك هيدغر هذا النصّ الجديد مرّةً أخرى غير مكتملٍ، حتّى لو نفد وقت المحاضرات الفعلية خلال الفصل الدراسي، وأصدره للنشر فقط خلال سنواته الأخيرة؟ يمكن أن يكون أحد التفسيرات هو الفقرة الأخيرة المذهلة من النصّ التي ذكرَتْ فيها الفينومينولوجيا، بدءاً ممّا يأتي: «لا يوجد شيء اسمه الفينومينولوجيا (die Phanomenologie)، وحتى لو كان ثمّة فلن يصبح أبداً شيئاً مثل تقنية فلسفية»([[580]](#endnote-564)). ويبدو أن هذه الصيغة تنكر حتّى تأكيد هيدغر المبكّر على الفينومينولوجيا كإمكانية، وليس كحقيقة. ويمكن أن يعني هذا أنه قرَّر أن لا جدوى من الاستمرار في مشروعه الأصلي لصياغة تصوُّر نهائي للفينومينولوجيا؛ لأن «الشيء الجديد الوحيد في العلم والفلسفة هو التساؤل الحقيقي (Echtes Fragen) والكفاح الناجع (Dienende Kampf) مع الأشياء».

ما يبدو واضحاً تماماً هو أن مشكلة المنهج بالنسبة لهيدغر أصبحَتْ أقلّ أهمّية من المشكلات الجوهرية، التي سرعان ما وجدها غير قابلةٍ للحلّ من خلال المقاربة الفينومينولوجية لـ «الكينونة والزمان» وحده، والتي كانت ما تزال تهيمن على المشكلات الأساسية. هذا يعني أيضاً أن الفينومينولوجيا فقدَتْ ادّعاءها بأنها الطريقة الحَصْرية للأنطولوجيا باعتبارها «علم» الكينونة.

### د ـ الفينومينولوجيا في فلسفة هيدغر المتأخِّرة ــــــ

اختفاء مصطلح الفينومينولوجيا عملياً من كتابات هيدغر بعد «الكينونة والزمان» حقيقةٌ سبق ذكرها. وما هو الأكثر أهمّيةً الآن، رُبَما، هو أنه حتّى عبارة «الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقة» لم تَعُدْ موجودةً. هل هذا يعني أن المنهج الفينومينولوجي وتعديله الهرمنيوطيقي قد اختفيا؟ يمكن معرفة أن هذا ليس هو واقع الحال تماماً من الفقرة الواردة في «رسالة حول الإنسانية»، في الصفحة 342، والتي أعادَتْ التأكيد على «المساعدة الأساسية» للرؤية الفينومينولوجية مع رفض «التطلُّع غير المناسب للعلم والبحث». لذلك فإن السؤال الحقيقي الذي ينبثق هنا هو: إلى أيّ مدىً وبأيّ معنىً يمكن القول بأن الفينومينولوجيا هي مكوّنٌ مركزيّ في بنية تفكير هيدغر. تعتمد الإجابة عن هذا السؤال بشكلٍ أساس على الفهم المناسب لمقاربته الجديدة للكينونة، والتي تستخدم الآن الكلمة الألمانية البسيطة «التفكير» (Denken). بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نأخذ في الاعتبار موقف هيدغر الجديد تجاه المنهج بشكلٍ عام، كما تمّ التعبير عنه في تصوُّرات حول «طرق التفكير» (Denkwege).

ماذا عنى هيدغر في كتاباته اللاحقة بـ «التفكير»؟ بالتأكيد هو لا يقصد منه أسلوب التفكير المجرّد كما يدرسه المنطق بالمعنى التقني، والذي رفضه هيدغر باعتباره تقنيّةً تجريدية. وهو لا يعني كذلك التفكير على طريقة كَنْط وهوسرل، أي على أنه نقيض البداهة أو الحَدْس وأنه ينشغل بالمفاهيم. المهمّة الرئيسة في توضيح الحالة الفينومينولوجية للـ «تفكير» (Denken) عند هيدغر هي تحديد مكانٍ ما، في التقليد الفينومينولوجي، كان يُطْلَق عليه الحَدْس (Anschauung) في بنية هذا «التفكير» (Denken) الخاصّ به.

«التفكير» (Denken) هذا، بعد تقديمه باعتباره التعالق الرئيس بين الكينونة والحقيقة بطريقةٍ عرضية إلى حدٍّ ما، أصبح أخيراً موضوعاً لدَوْرة محاضرة هيدغر عامي 1951 و1952م، والتي نُشرت في عام 1954م. وتعتمد الطريقة التي حاول بها هيدغر توضيح بنية الـ «تفكير» هنا في جانبٍ منها على أصل الكلمة وفي جانبٍ آخر على ترجمة شذرات من بارمينيدس.

أدّى المنهج الاشتقاقي إلى تفسير التفكير على أنه (Gedanc) (كلمة ألمانية من العصور الوسطى تعني الفكر)، أو (Andacht) (حرفياً «عبادة» التفكُّر) أو (Dank) (أي الشكر). أما (Gedanc) فهي تعني عند هيدغر «ذكرى مجمعة يجتمع فيها الكلّ»، وهي تتقارب أيضاً مع دلالة (Gemüt) أو القلب في نموذج منطق القلب لباسكال. وسيعتبر هيدغر في الواقع أن التفكير المنطقي العقلاني نسخة ضيقة من (Gedanc)، التي تتضمّن معنى التذكُّر (Gedachtnis) بما هو الإمساك بما يتمّ جمعه، والتي تتضمن أيضاً معنى محبّة (Zuneigung) القلب تجاه ما هو حاضرٌ من خلال التفكير، بمعنى تقديم الشكر أو الإنصات إلى تقديس الأشياء التي ندين بها. كلّ هذه التلميحات، المبنيّة على تفسيراتٍ مكثَّفة لمعاني الجذور، تضيف إلى مفهوم التفكير كونه انكباباً أو تفكّراً مبجّلاً بواسطة كياننا كلّه تجاه ما يصنع محتوى تفكيرنا. وقد تكون «اليقظة» هي أقرب مرادفٍ لمثل هذا المفهوم.

سيستخدم هيدغر من شذرات بارمنيدس مقطعاً يترجم عادةً على النحو التالي: «من الضروري أن نقول وأن نفكِّر بأن الكينونة تكوّن»([[581]](#endnote-565)). بدون متابعة مناقشة هيدغر على طول الطريق، سأركِّز على تفسيراته للمصطلحين اليونانيين: (Legein) «قول»؛ و(Noein) «تفكير». يُفْهَم «قول» (Legein) في المقام الأوّل على أنه جعل شيءٍ ما يمتد (أو يظهر) أمامنا (Vorliegen Lassen)؛ أما «تفكير» (Noein) فلا يقصد منه عملية تقبُّل خالص، بل عملية استيفاء نشطة لما هو أمامنا: نحن نأخذ شيئاً ما في عنايتنا أو احتفاظنا (in die Acht)، ونتركه، مع ذلك، كما هو بالضبط([[582]](#endnote-566)). والمعنيان هذان جزءان للتفكير لا ينفصلان عنه؛ إذ يوصف أخذ شيءٍ ما في عنايتنا بأنه جعل ما يمتدّ أمامنا يتوجّه نحونا دون أن يستبطن معنى الوصول إليه (Zugreifen) ([[583]](#endnote-567)) أو الانقضاض عليه. الأهمّ من ذلك أن التفكير لم يَعُدْ مسألة استخدام مفاهيم (Begriffe)، إذ حيث يفكِّر «التفكير» وفقاً للأشياء فإنه يفكِّر بدون مفاهيم؛ وفقاً لهيدغر، وهذا صحيحٌ حتّى في التفكير بالمعنى الأرسطي.

ما الذي يمكن استنباطه من هذه التوصيفات، التي لا تزيد أبداً عن كونها وصفاً رتيباً لما يجري بشكلٍ محدَّد في حالةٍ معيَّنة من التفكير؟ من الواضح أن هذا التفكير ليس سوى إجراءٍ منهجي يمكن من خلاله تعيين قواعد محدَّدة. والمسألة في جوهرها هي مسألة مفكِّر بشريّ يفكِّر بكلِّيته، بقلبه وبعقله، إذا كان هذا التمييز مباحاً، دون أن يكون تقبُّلياً تماماً ولا نابعاً من الذات تماماً، ويخضع على أيّ حالٍ لتوجيه الآمر في ما يتّصل بموضوع الفكر، أي الكينونة، الذي يحدِّد محتواه.

هل من الممكن تحديد مثل هذا التفكير غير المفاهيمي بواسطة الحَدْس بالمعنى الفينومينولوجي القديم؟ لا يوجد شيءٌ يؤيِّد أو يعارض مثل هذا التفسير يمكن العثور عليه في كتابات هيدغر. لكنْه، ردّاً على سؤالٍ شخصيّ، ألمح إلى أنه تجنب مصطلحي حَدْس (Anschauung) وبداهة (Intuition) بشكلٍ رئيس؛ بسبب استعمالاتهما السابقة، ومعهما يمكن إدراج مصطلح هوسرل (Wesensschau) «حَدْس الماهيات»، الذي لم يستخدمه هيدغر أبداً. وما ينبغي الالتفات إليه هنا هو أن عمليات التفكير على النحو المبين أعلاه لا تكاد تكون تلك التي نعرفها بالفعل. هي، في أفضل الأحوال، شيءٌ يسبق هذه العمليات أو يتبعها. ويبدو أن التفسير الاشتقاقي للتفكير بمعنى «اليقظة» والتفسير القائم على نصّ بارمنيدس، والذي بموجبه يجعل التفكير موضوعه أمامنا، يشير إلى مرحلة الاستعداد للإدراك الفعلي. وتصف جملة «تحت توجيه آمرٍ» بعده مباشرةً المرحلة التي تليها. وعلى الرغم من أن تفسير هيدغر هذا للتفكير لا يذكر مرحلة الإدراك صراحةً، فإنه بالتأكيد لا يستبعدها. لكنْ هل هذا أساسٌ كافٍ لتأكيد أن التفكير متطابقٌ مع الحَدْس الفينومينولوجي؟

تحتوي كتابات هيدغر اللاحقة على القليل من الإشارات إلى المنهج بالمعنى التقليدي. لكنّه سيشير في كثيرٍ من الأحيان إلى «طرق التفكير» (Denkwege) التي هي في الواقع ترجمةٌ للكلمة اليونانية Methodos, μέθοδος)) والتي تعني على وجه الدقّة «متابعة الطريق». توجد طرق التفكير هذه بشكلٍ خاصّ في شكلين، واحد منهما يحمل التسمية الألمانية: «طرق الحطب» (Holzwege)، أي ممرات الغابات أو طرقها التي تخدم بشكلٍ رئيس المحتطبين، والتي ليست بالنسبة إلى أيّ شخصٍ آخر سوى أزقّة معتمة؛ حيث تعني عبارة (auf Dem Holzweg Sein) في الاستعمال الدارج: «أن تكون على المسار الخطأ». ولقد استخدم هيدغر هذه الكلمة كعنوان لستّ مقالاتٍ طويلة لا توجد بينها روابط مشتركة على ما يبدو. وفي مقدّمته الصوفية لها يلمِّح إلى أن رجال الغابة والحراس (Waldhüter الذي يذكرنا بـ «حراس الكينونة») «يعرفون» هذه المسارات. والملفت في السياق أن هيدغر سيستعمل (Feldweg)، التي تعني مساراً ريفيّاً خاصّاً متعرِّجاً عبر الحقول، عنواناً لسيرته الذاتية الساحرة([[584]](#endnote-568))، وهو مسارٌ يكاد يتولّى دَوْر رسول الحقّ أو دَوْر المواسي للإنسان. وهكذا، في اللغة غير المفصلية للأشياء التي تحيط بالمسار الريفي المتعرِّج عبر الحقول (Feldweg)، «الله أخيراً هو الله». ومع ذلك، تظلّ رسالتها الأخيرة عبارةً عن حيرة (Chiaroscuro) مستسلمة: «الرسالة (Zuspruch) الآن مميّزة تماماً، هل هي الروح التي تتحدَّث؟ هل هو العالم؟ هل هو الله؟ كلّ شيءٍ يتحدَّث عن الاستسلام لشيءٍ واحد...، لما يمنح البسيط (das Einfache) قوّة لا تنضب».

لا شيء من «طرق» هيدغر اللاحقة له طبيعة طريق ملكي سهل أو حتّى طريق سريع عادي. هي جميعاً طرقٌ جانبية ـ إنها أيضاً طرقٌ منعزلة ـ، لا يوجد تأكيد على وجهتها ولا أيّ ادّعاء بصلاحيتها الكلِّية، ولا توجد وصفةٌ واضحة تخبرنا عن كيفية استخدامها. التفكير يتكوَّن من كائن «قيد التنفيذ»، يبني الطريق بالفعل([[585]](#endnote-569)). ويبدو أن هيدغر يشكّ في استصواب جعل هذه الطرق «مرئيّةً للعامة». ومن الواضح أن «التفكير» كذلك، حتّى بقدر ما هو في مقدرتنا وليس كمجرّد استجابةٍ لمبادرة الوجود، لا يمكن وضعه في شكل طريقةٍ يتمّ تدريسها وتعلمها.

وهناك في الحقيقة مؤشِّرات أخرى لهذا الاستنتاج؛ ففي محاولته الحاسمة لاختيار الترجمة والتفسير المناسبين لنصّ بارمنيدس المقتبس أعلاه تحدَّث هيدغر عن قفزةٍ ضرورية، قفزة نظرة واحدة (Blick) تبصر بما قصده بارمينيدس، تبدو في ظاهرها كقفزة كيركغارد الشهيرة إلى الإيمان. كان هيدغر يعتقد على ما يبدو أنه يمكننا الاستعداد لمثل هذه القفزة، لكنّه لم يخبرنا كيف؟([[586]](#endnote-570)). وبدا أن كلّ ما يمكننا فعله هو أن نخبر ما نراه في مثل هذه القفزة. لكنّ الرؤى المتعارضة يبطل بعضها بعضاً. في وقتٍ لاحق، سيستخدم هيدغر المعنى المزدوج لكلمة (Satz) الألمانية باعتبارها «فرضية» و«قفزة»، وسيستخدم فرضيات منطقية أساسيّة مثل: «مبدأ السبب الكافي» و«مبدأ الهوية» كنقطتَيْ انطلاق من أجل قفزةٍ داخل الكينونة لا تسمح طبيعتها المباغتة بأيّة مقاربةٍ منهجية([[587]](#endnote-571)).

مؤشِّر آخر على الطابع غير المنهجي لـ «الفكر» الجديد هو نبذ هيدغر لمصطلح «بحث». إن البحث بالنسبة له هو طابع العلم الحديث، الذي يتميَّز بتصوُّر محدَّد ومسبق (Entwurf) لميدانه ومنهجه، والذي يحول الباحثَ إلى تقنيّ في خدمة غَزْو العالم بواسطة الإنسان، الذات. ويبدو أن التأمُّل (Besinnung) الذي اقترحه هيدغر في مقابل البحث هذا باعتباره المهمّة الصحيحة للفلسفة، شيءٌ لا يمكن وصفه بمصطلحات منهجٍ واضحٍ وقابلٍ للتعليم([[588]](#endnote-572)). والأكثر دلالةً على هذه الطبيعة غير المنهجية لنوع التفكير الجديد هو تقاربه مع الشعر كما تصوَّره هيدغر ومارسه. إن تقديم تفسيرٍ أو محاولةَ توضيحِ ما يعنيه الشعر لهيدغر سوف يتجاوز إمكانيات هذه الدراسة واحتياجاتها، لكنْ من الواضح أنه يتجاوز فكرة أنه مجرّد بناءٍ لعالمٍ خيالي. إن الشعر لا يعثر على الحقيقة فحَسْب، بل يؤسِّسها، قال هيدغر مستخدماً إحدى كلماته المفضَّلة ولكن الغامضة: «يمنح» (Stiften)، وهو «يشير» إلى القدسي، وبالتالي فهو الطريق إلى الإلهيّ، وبصورة غير مباشرةٍ إلى الله([[589]](#endnote-573)). على أيّ حالٍ الشعر عند هيدغر هو مشروعٌ موازٍ للتفكير، بل إنه، في صورة أعظم إنجازاته، يتفوَّق عليه. وهو رأى، في بعض الأحيان، في تفكير الفكر في نفسه مجرّد شكلٍ من أشكال الشعر([[590]](#endnote-574))، مما يلغي أيّة حدودٍ قاطعةٍ بينهما ويجعلهما معاً خاضعين لتوجيه الكينونة وسلطانها أكثر بكثيرٍ من خضوعهما للإنسان، الشاعر أو المفكِّر.

ثمّة سؤالٌ يطرح حول ما إذا كانت هناك أيّة اختباراتٍ لهذا النوع من التفكير؟ سؤال كان أثاره هيدغر نفسه في ما يتعلَّق بإحدى ترجماته التفسيرية الأكثر جرأةً والأكثر تكلُّفاً، وهو سيعترف بعدم وجود دليلٍ علمي ممكن، لكنّه سيرفض أيضاً الاعتماد على مجرّد التسليم. «التفكير: «هو شعر (Dichlen) لحقيقة الوجود يتبدّى في الحوارـ هو فكرة تتكرَّر عند هيدغر ـ التاريخي للمفكِّرين (Geschichtliche Zwiesprache der Denker)([[591]](#endnote-575)). لكنْ من الواضح أنه لم يتحقَّق الكثير من هذا الشعر في حوارات المعاصرين ـ لكنّ بعضه في الحقيقة، كلقائه هو نفسه بإرنست كاسيرر في عام 1929، كان حَدَثاً لا يُنْسَى ـ([[592]](#endnote-576))، التي تبدَّتْ في الأساس في صورة مواجهاتٍ علنية بالكاد ساهمَتْ بتعديل أو اختبار قناعات أحدٍ. ولأجل ذلك كان الحوار الذي يشكِّل أرضية اختبار لهيدغر هو حواره مع نصوص كبار المفكِّرين الماضين الذين كان تفسيرُه لفكرهم أسلوبَه المفضَّل في مقاربة مشكلاته الفلسفية الخاصة. ومع ذلك، فإن الحوار الذي يتمّ فيه إسكات الشريك الحقيقي منذ البداية يقدِّم ضماناً ضئيلاً بأننا نسمع من خلاله أيّ شيءٍ خلا صدى صوت المتحدِّث. ويبدو أن هيدغر نفسه كان مدركاً، في الواقع، أن تفسيراته الخاصّة ليست صالحةً بأيّ حالٍ من الأحوال لجميع الأوقات ولا، في هذا الصدد، لأيّ شخصٍ آخر غير ذاته([[593]](#endnote-577)).

ما الذي تحقَّق في هذه المرحلة السابقة من تفسير هيدغر للفينومينولوجيا؟ ينبغي أن نتذكَّر أن الأساس لمثل هذه الفينومينولوجيا تمّ تشكيله من خلال ما يُسَمّى بالتقويض الفينومينولوجي. وحتى من دون استخدام الاسم، سيستمرّ هيدغر في استعمال هذه التقنية، خاصّةً في كتابه «طرق الحطب» (Holzwege)، حيث تقدِّم مناقشته لنيتشه وأناكسيماندر، على سبيل المثال، مثالاً ممتازاً على ذلك. هنا كان التفسير البحثي للنصّ بمثابة إعدادٍ لمقاربةٍ أكثر مباشرةً للفينومينولوجيا. وليس من السهل في السياق قول ما حدث للمنهج الهرمنيوطيقي لـ «الكينونة والزمان»، حيث لم يختَفِ المصطلح فحَسْب ـ فالدازاين لم يَعُدْ الموضوع الوحيد لهذا التفسير، وهو لم يَعُدْ يشكِّل الموضوع المميِّز لتحقيقات هيدغر ـ، بل لم تَعُدْ موضوعات تفكيره اللاحق مأخوذةً من مثل هذه المنطقة المحدودة، بل ستشمل الأعمال الفنية بما هي جوانب من الكينونة نفسها. وهذا يعني أن التفسير لم يَعُدْ يأخذ شكل الكشف عن المقاصد الحقيقية للدازاين. هذا لا يعني أن هيدغر تخلّى عن التفسير بأيّة حالٍ، لكنْ من المؤكَّد الآن أن لا الكينونة نفسها ولا الحقيقة التي تتطلَّب التصميم، بل النصوص هي ما يشكِّل أساساً نقاط الانطلاق لفلسفة هيدغر، والتي كان تفسيرها مصدر قلقٍ دائم لمحاضراته وندواته بدءاً من تفسيرات أرسطو لعام 1921 ـ 1922م. وسيكون أوّل مثالٍ على مثل هذا الانشغال الواسع النطاق للوصول إلى جمهورٍ أوسع هو كتاب كَنْط، وستجسِّد توضيحات شعر هولدرلين، ابتداءً من عام 1936م، هذا التفسير في منطقةٍ جديدة، ثم سيقدِّم كتاب «طرق الحطب» (Holzwege)، خاصّة في حالة مقطع أناكسيماندر، عيِّنةً أولى من تفسير هيدغر للنصوص الماقبـ ـ سقراطية، تبعتها عينة أخرى هي تلك الخاصة ببارمينيدس في: «ماذا يعني التفكير؟» (Was heisst Denken?). ولكنْ بأي شيء اختلفت هذه التفسيرات عن التفسيرات العلمية لعلماء اللغة؟ صحيحٌ أن هيدغر غالباً ما كان يبدأ بدراسةٍ متأنِّية للنصوص، لكنّه كان يرغب دائماً أن يميِّز تحليله بوضوحٍ عن التفسير اللغوي البَحْت، الذي لم يُظْهِر تجاهه إلاّ القليل من الاهتمام أو المراعاة، وهو لم يكن يخشى من ممارسة العنف على النصوص من أجل «فَهْم» صاحبها أفضل مما كان يفهم نفسه، سواء عنده كَنْط وأفلاطون، على عكس أساليب فقه اللغة التاريخية التي لها مهمّتها الخاصة حيث يخضع حوار الفكر لقوانين مختلفة([[594]](#endnote-578)). وبغضّ النظر عن المناهج والضوابط التي توجِّه هذه التفسيرات الجديدة لنصوص محدَّدة، فبأيّ معنىً يمكن اعتبارها فينومينولوجيا على الرغم من أنها قد تكون هرمنيوطيقا؟ يجب أن تعتمد الإجابة على المدى الذي كانت ما تزال هذه التفسيرات تتعامل فيه مع الفينومينولوجيا، حتّى لو كان هذا المصطلح مفهوماً من منظور هيدغر في حدود: «ما يظهر نفسه في حدّ ذاته». بالكاد يمكن الادّعاء بأن النصوص في حدّ ذاتها، الشعرية أو التي تتعامل بطريقةٍ أخرى مع ظاهرات غير النصوص، هي ظاهراتٌ، ومن ثمّ سيكون من غير المناسب وصف تفسيرها بأنه فينومينولوجيا حقيقيّة.

إلى أيّ مدىً، في الواقع، تتعامل كتابات هيدغر الأخيرة مباشرةً مع الفينومينولوجيا؟ يبدو أن «عدم احتجاب» الحقيقة والكينونة يجعل التفسير الهرمنيوطيقي غير ضروريٍّ. ثم إن «الحقيقة»، في الواقع؛ باعتبارها مجرّد «ظهور» داخل الكينونة، تترك ظلاماً كافياً حولها يتحدّى المفكِّر الهرمنيوطيقي. ومع ذلك، بما أن هيدغر نفسه لم يقدِّم مثل هذا التأويل للكينونة وللحقيقة فيمكن في أحسن الأحوال فهم فكره المتأخِّر على أنه مقدّماتٌ لهرمنيوطيقا الكينونة.

ويجب أن نلاحظ أيضاً أن تفكير هيدغر تخلّى أخيراً عن كلّ ادّعاءات الـ «علمية». كانت الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية لـ «الكينونة والزمان»، حتّى في «مفهومها النهائي»، تحاول أن تكون علماً. ويبدو أنها كانت تطمح إلى أن تحافظ على تطلُّعات هوسرل الأصيلة نحو علمٍ صارم. أما إلى أيّ مدى يفترض هذا الأمر تغيّراً في أسلوب هيدغر بَدَلاً من كونه تغيُّراً في التفسير ذاته؟ فهذه مسألةٌ أخرى، لكنه يسلِّط الضوء مرّةً أخرى على الدرجة التي كان تخلّى فيها عن مفهومه الأصلي للفينومينولوجيا وأهدافه منها. وهو سيعترف بصراحةٍ برفضه للفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مكرّراً مراراً تأكيد هذا الرفض، لكنه لم يُبْدِ أيّة نيّةٍ للنأي بنفسه عن الحركة الفينومينولوجية في ما يتعلَّق بمقاصدها العامة. كما أنه لم يصرِّح، أو يُشِرْ ضمناً، بأيّ تغييرٍ جوهري في طرائقه منذ نشر «الكينونة والزمان»، سيَّما فيما يتعلَّق بابتكاراتٍ من مثل: التقويض الفينومينولوجي والهرمنيوطيقا الفينومينولوجية. أما في ما يتّصل بفكرة التخلّي عن «الكينونة والزمان» فهو ألمح إلى أن المقاربة الجديدة: «من الكينونة إلى الدازاين» لا تستبعد بأيّ حالٍ المقاربة السابقة «من الدازاين إلى الكينونة». وهو سيؤكِّد، في الواقع، على أنه إذا كان عليه أن يعيد كتابة «الكينونة والزمان» فسيحاول الجمع بين المقاربتين. وبعبارةٍ أخرى: إن المنعطف، بالنسبة له، هو كلا الأمرين معاً، وليس مسألة (إما) (أو). وأنا هنا لن أحاول مناقشة نفس هذا التفسير في ضوء الأدلة الراهنة، لكنْ ما هو معلومٌ، على أيّة حالٍ، هو أن هيدغر لم ينكر التحوُّل الواضح في مقاربته، وهكذا سيؤكِّد ظنّي بأن الفينومينولوجيا، التي تُفْهَم على أنها التفسير الهرمنيوطيقي للدازاين، قد فقدت أولويّتها في نَمَط تفكيره. لكن السؤال حول مدى وجود شيء كالفينومينولوجيا في إطار المقاربات اللاحقة يجب أن يظلّ في الحقيقة سؤالاً مفتوحاً، ذلك أنه في الوقت الذي يشير فيه إلى «المساعدة الأساسية للرؤية الفينومينولوجية»، فإننا لا نعثر على أمثلةٍ واضحة على أيّ شيءٍ من هذا القبيل في كتاباته اللاحقة، باستثناء تلك المتناثرة بين تفسيراته للنصوص. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعلني أمتنع عن أن أضيف هنا توضيحاتٍ لهذا التفكير الفينومينولوجي اللاحق، كما فعلْتُ في حالة فينومينولوجيا «الكينونة والزمان»، التي ما تزال إنجاز هيدغر الرئيس والأكثر واقعية في التحليل الفينومينولوجي.

### نحو تقييم للفينومينولوجيا الخاصّة به ــــــ

لقد بدأْتُ بتقديم فينومينولوجيا هيدغر بإشادةٍ رائعة مأخوذةٍ من مراجعة جيلبرت رايل لـ «الكينونة والزمان». ومع ذلك، سيكون من المضلّل إخفاء حقيقة أنه، على الرغم من مقاربته المتعاطفة مع عمل هيدغر، توصَّل إلى تقديرٍ مقوِّض إلى حدٍّ ما للفينومينولوجيا الخاصّة به. ويبدو أن استنتاجه الأخير بشأن أهمِّيتها بالنسبة للحركة الفينومينولوجية بأكملها يستحقّ بعض تأمُّلٍ، ولو في وقتٍ لاحق:

«إن رأيي الشخصي هو أن فينومينولوجيا الفلسفة الأولى تتّجه في الوقت الحاضر نحو الإفلاس والكارثة، وستنتهي إما بذاتيّةٍ مدمّرة للذات أو بتصوُّفٍ عاصف... إلى أيّ مدىٍ أخفقْتُ في فهم هذا العمل الصعب [أي الكينونة والزمان]؟».

لقد تحقّقت هذه النبوءة المتواضعة إلى حدٍّ ما على الأقلّ، إذا قرأتَها بكلّ أبعادها. فلقد ثبت ذلك على الأقلّ بالنسبة لذلك الجزء من الفينومينولوجيا الألمانية في الثلاثينيات، التي كان رايل على درايةٍ به (من الواضح أنه لم يكن على دراية بشيلر)، إذ فشلَتْ الذاتية المتطرِّفة لهوسرل في إنتاج النَّسَق النهائي الموعود في نسخةٍ ترضي المعلم نفسه بما يكفي للسماح بنشرها.

أما بالنسبة لفينومينولوجيا هيدغر فلقد توقَّع رايل بشكلٍ ملحوظ أن تتَّجه نحو موقفٍ صوفي متزايد. وبما أن هيدغر قد استحوذ على أذهان معظم الفينومينولوجيين الألمان و«سرق المشهد»، بأيّة حالٍ، فإن تخلِّيه عن عنوان «الفينومينولوجيا» يمكن تفسيره على أنه تصفيةٌ للحركة، إنْ لم يكن إعلانَ إفلاسٍ. ويمكن اعتبار تأكيد مساعدَيْ هوسرل الأوّلين، لودفيغ لاندغريب ويوجين فينك، على أن الفينومينولوجيا فصلٌ مغلق هو التأكيد النهائيّ لهذه النبوءة.

### أـ إلى أيّ مدى كان هيدغر فينومينولوجياً؟([[595]](#endnote-579)) ــــــ

من الواضح أنه لم يكن كذلك أبداً بالمعنى الدقيق للكلمة، كما حدَّدته الفلسفة الذاتية الترنسندنتالية لهوسرل ومضامينها المثالية، على الرغم من أنه، خاصّة في مرحلة «الكينونة والزمان»، كان رفض الواقعية التقليدية. وهو، على وجهٍ خاص، لم يقبل أبداً الاختزال الفينومينولوجي بالمعنى الهوسرلي.

في ما يتعلَّق بالمعنى الدقيق للفينومينولوجيا، حيث يصبح الانتباه إلى طرق الانعطاء أمراً ضرورياً (المعنى الثالث)، فإن التحليلات الهرمنيوطيقية لـ «الكينونة والزمان» تحمل على الأقلّ اهتماماً ضمنياً كبيراً بهذه الطرق. ويتّضح هذا بشكلٍ خاصّ في تفسير الحالة المزاجية على أنها تكشف قليلاً أو كثيراً وبشكلٍ غير مباشر إلى حدٍّ ما عن الوضع الأساس للدازاين.

ما يشكّ فيه أكثر من ذلك هو ما إذا كانت فينومينولوجيا هيدغر تتناسب مع إطار الفينومينولوجيا بمعناها الأوسع، أي تلك التي تؤكِّد على التبصُّر بالماهيات (المعنى الثاني). تهدف الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية إلى التعامل مع الوجود البشري على أنه خاصّ بكلّ فردٍ، على الرغم من أنه يمكن للمرء أن يقول: إنه في التحليل النهائي ما تزال الهرمنيوطيقا تعطي تشخيصاً للوجود البشري بشكلٍ عامّ، ويوحي حديث هيدغر المتكرِّر عن سماتٍ معينة على أنها تنتمي «أساساً» إلى الكينونة، أو التفكير، بأنه مارس على الأقلّ فينومينولوجيا إيدوسية حتّى لو لم يكن يريد التبشير بها.

لكنْ مع ذلك ليس من الواضح بأيّة حالٍ من الأحوال ما إذا كان هيدغر ينتمي بشكلٍ غير مشروط إلى إطار الحركة الفينومينولوجية بالمعنى الأوسع (المعنى الأول). الاختبار الأول هو قبول الحَدْس باعتباره المصدر والمحكّ النهائي لكلّ معرفةٍ، والذي يمكن تبريره على الأرجح حتّى في حالة فلسفة التفكير اللاحقة لهيدغر، حيث يتمّ اللجوء إلى الرؤية الفينومينولوجية باعتبارها المساعد الأساس، إنْ لم يكن الجوهري، في مقاربته. الأمر الأكثر إثارةً للتساؤل هو ما إذا كان هيدغر كان ما يزال يتحدَّد بنشاط هذه الحركة، حتّى لو لم ينفصل عنها تماماً؟ من الممكن أن يكون على قناعةٍ تامة ببقاء مثل هذه الحركة، لكنْ من المؤكَّد أنه هو نفسه لم يقدِّم دليلاً على أيّ اهتمامٍ نشطٍ في استمرارها أو إحيائها.

في الخلاصة، يجب أن نتذكّر أن الفينومينواوجيا بالنسبة إليه كانت مجرّد وسيلةٍ لحلّ مشكلته الأساسية، وهذا يعني أنها كانت فعّالةً جزئياً فقط، وأنها لم تكن أبداً جزءاً لا يتجزّأ من فلسفته. لقد جاء هيدغر إلى فينومينولوجيا هوسرل بأسئلته الأساسية التي كان طرحها في أيام تحرُّره من الفلسفة السكولاستية والترنسندنتالية (ريكيرت). وهو كان يعتقد، خاصّة بعد لقاء هوسرل، أن الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية للدازاين (على عكس الفينومينولوجيا الوصفية للوَعْي الخالص لهوسرل) تقدِّم أفضل فرصةٍ لحلّ مشكلته. كان فشله في جَذْب هوسرل نحو هذه المقاربة، وما تبع ذلك من خلافٍ بينهما، من العوامل التي أدَّتْ إلى تراجعه عن الفينومينولوجيا بالمعنى التقني. والأهمّ من ذلك هو إدراك أن مقاربة سؤال الكينونة عبر تحليلية الدازاين لم تكن هي المفتاح الرئيس المأمول لحلّ لغز الكينونة؛ لأن الانتقال من زمانية الدازاين إلى زمان الكينونة نفسها لم يتحقَّق. كان هذا التراجع عن امتياز الذاتية بمعنى الإنسانية هو الذي استتبع انفصاله عن الفينومينولوجيا مع اهتمامها الأساس بالمعطى كما هو معطىً. والفينومينولوجيا، بقدر ما بقيَتْ جزءاً من مشروع هيدغر، لم تَعُدْ جزءاً حاسماً منه، وهي لم تكُنْ في الأساس سوى مرحلةٍ في تطوُّره، وبالتالي فلا عَجَبَ أن أصبح غير مهتمٍّ بحاضرها ولا بمستقبلها.

لكنْ لن يمنعنا مثل هذا الاستنتاج من تقييم إنجازات هيدغر الفينومينولوجية المحدَّدة. وفي ما يلي سأقدِّم بعض الملاحظات حول النقاط التي تبدو لي ذات صلةٍ بمثل هذا التقييم الأكثر تفصيلاً، بخلاف الملاحظات العرضية التي قدَّمتُها في الأقسام السابقة من هذا الفصل.

### ب ـ نقاط القوّة ونقاط الضعف في فينومينولوجيا هيدغر ــــــ

لا يوجد أيّ شكٍّ في أن هيدغر، في الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية الخاصّة به، اقتحم مجموعةً متنوِّعة من الظاهرات، كالخوف والقلق والهمّ، لم يتناولها الفينومينولوجيون من قَبْلُ، وأنه أبرز بعض جوانبها وخصائصها مع فطنةٍ وتبحُّرٍ غير مألوفين.

لكنْ مع ذلك، فإن تحقيقات هيدغر حول هذه الظاهرات، والتي تُؤْخَذ على أنها توصيفاتٌ فينومينولوجية، كانت في الغالب هزيلةً. يرجع ذلك أساساً إلى أنه عادةً ما قيَّد نفسه في تعامله مع هذه الظاهرات بعناوين ملفتة ومحرِّكة للذكريات، بَدَلاً من تحديد سماتها المقوِّمة وتنوُّعاتها وخصائصها المقارنة. ومن الواضح أن هذا النقص مرتبطٌ بحقيقة أن هيدغر اعتبر أن وصف الظاهرات الواضحة هو في ذاته أمرٌ غير ضروريّ، وأن مقصد الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية الخاصّة به هو الكشف عن معاني الظاهرات الخفيّة. لكنّ هذا الموقف يكاد يعكس سذاجة العديد من علماء التفسير الذين يتغاضون عن حقيقة أن ما هو واضحٌ لا يتمّ دائماً إدراكه واستيعابه وفهمه تماماً في بنيته وتنوُّعاته، ولأجل ذلك، غالباً ما كان الأساس الوصفيّ لتفسيرات هيدغر ضيِّقاً للغاية، ويثير هذا سؤالاً عاماً حول صلاحية الفينومينولوجيا الهرمنيوطيقية. وعلى الرغم من صعوبة تقديم إجابة حول ذلك، فإن برنامج هيدغر للفينومينولوجيا التي حاولت التحقيقَ في الجوانب الخفيّة للظاهرات (الظاهرة «الفينومينولوجية») هو برنامج أكثر من مبرَّر، سيَّما إذا نجح في جعلها متاحةً بشكلٍ مباشر، بَدَلاً من تركها في عالم التفسيرات الافتراضية الخالص، على نحوٍ لا يمكن التحقُّق منها إلاّ بشكلٍ غير مباشر. وينطبق هذا بشكلٍ خاصّ على التفسيرات الهرمنيوطيقية للدازاين وللوجود. أما الشكوك المتعلِّقة بالفينومينولوجية الهرمنيوطيقية هذه فهي تطال الممارسة أكثر مما تطال مبدأ هذا المشروع الواضح والطموح والصعب. لم يكن هيدغر يتصوَّر إمكانية وجود تفسيراتٍ أخرى غير تفسيره، وهو غالباً ما كان يولِّد عند قارئه انطباعاً بأنه يتبع منهجاً متحيِّزاً، على سبيل المثال، في مناقشته للحالات المزاجية، كان يمنعه من التفكير في البدائل. وهو لم يكن يشعر كذلك أبداً بالحاجة إلى إخبار قرّائه بمعاييره، ولا بضرورة توضيح «التمامية» التي يطلق عبرها تصريحاته الضخمة والخطيرة، والتي تتجاهل في العموم مسألة الدليل، وتوتِّر الحسّ النقدي للجميع، باستثناء المعجبين.

وإذا تذكَّر المرء الحَذَر واليقظة التي ميَّزت عمل الفينومينولوجيين الأوائل فلا يَسَعه إلاّ أن يندهش من البلاهة التي تتعامل بها الفينومينولوجيا الجديدة، على سبيل المثال، مع ظهور الكينونة كأمرٍ مفروغٍ منه. وميل الكينونة لإخفاء صفة الظهور هذه أو دفعها إلى دائرة النسيان لا يفعل الكثير للتخفيف من الجرأة المذهلة لهذا الادّعاء. وإذا قيل لنا أيضاً: إن الكينونة نفسها هي التي تلعب لعبة الاحتجاب والبروز هذه على نطاق كونيّ فيبدو من الصعب تجنُّب الانطباع بوجود مشهديةٍ بدون شخصيّة الأبطال. بالتأكيد، باسم الفينومينولوجيا النقدية، يجب أن لا تمرّ مثل هذه الادّعاءات دون اعتراضٍ.

افتقار القارئ الناقد إلى الصبر قد يكون أشدّ عائقٍ أمام فينومينولوجيا هيدغر: صعوبة صياغتها ونقلها. وبإثارتي لهذه النقطة لا أريد التقليل من الأصالة الإبداعية لهيدغر، ولا من قوّة أسلوبه وصياغته. وإذا كانت هذه الصفات وحدها قادرةً على تحديد رتبة الفيلسوف فلن يكون هناك شكٌّ عندي في أن إنجازه كان فريداً. هناك عظمةٌ محدّدة في كتاباته حتّى لو كانت في أماكن محدَّدة. «خطوة واحدة تفصل السامي عن السخيف». لكنْ هناك متطلّبات للغة الفلسفية غير الأسلوب، وهيدغر نفسه، الذي فكَّر بعمقٍ في اللغة، كان لديه تقديرٌ عالٍ للغاية لطبيعتها وإمكاناتها. ولعلّ أكثر صياغاتها سموّاً هي العبارة التالية: «اللغة هي بيت الكينونة. في هذا البيت يوجد مسكنٌ للإنسان»([[596]](#endnote-580)). ولهذا السبب أيضاً، سيلقى الشعر في نهاية المطاف، فضلاً عن الفنون غير اللفظية، هذه المكانة العالية في تفكير هيدغر.

في ضوء هذا التقدير، من الأهمِّية بمكان معرفة أن الصعوبات اللغوية على وجه التحديد، «بيت الكينونة»، هي التي أعاقَتْ طريق الأجزاء غير المنشورة من «الكينونة والزمان»، ويبدو أنها تعارضَتْ كذلك مع تطوير مقاربة هيدغر الثانية في: «ماهية الحقيقة» (Vom Wesen der Wahrheit)([[597]](#endnote-581)). وإذا كان من المؤكَّد أن لغة الميتافيزيقيا هي التي فشلَتْ، لا اللغة في حدّ ذاتها، فأيّة لغةٍ هي تلك التي يمكن أن تحلّ محلها؟ بالكاد تكفي لغة الشاعر الذي «يعبِّر عن القدسيّ» من غير أن «يخبر عن الكينونة»، كما هو متوقَّعٌ من «المفكِّر».

ستؤدي هذه الصعوبة إلى عقبةٍ أكثر جدِّيةً، هي، بمعنى ما، أكبر عقبة في فينومينولوجيا هيدغر، وهي قابليّتها للإبلاغ من خلال اللغة. إن نيته الواضحة لإيقاظ القارئ، بل صدمه؛ من أجل أن يدرك الظاهرة، غالباً ما هزمَتْ هدفه. والضغط على الكلمات الموجودة وليّ أعناقها عن طريق تحوير دلالاتها الحرفية، سواء كانت مبرّرة اشتقاقياً أم لا، دون توجيهٍ إضافي للقارئ عن طريق إرشاداتٍ أو أمثلةٍ، من الممكن أن تخلق غسقاً من شبه الفهم غير النقدي بين السذّج ومن سوء الفهم العدائي عند النقّاد. صحيحٌ أنه كان على الفينومينولوجيا دائماً أن تواجه مشكلة ابتكار مصطلحات جديدة للظاهرات الجديدة، لكنْ لا يكفي أبداً صياغة مثل هذه المصطلحات دون تعريف القارئ بالظاهرات الجديدة. وهذه بالتحديد هي إحدى وظائف الفينومينولوجيا الوصفية. ويُعَدّ الافتقار إلى الصبر وإلى التعاطف مع القرّاء أسوأ نقطة ضعفٍ في فينومينولوجيا هيدغر الهرمنيوطيقية، وهي تحوِّلها قليلاً أو كثيراً إلى صورة مشروعٍ خاصّ أو إلى شكل عبادةٍ باطنية. لكنّ ذلك ليس بأيّة حالٍ من الأحوال ضعفاً لا يمكن علاجه، وينبغي أن يكون من الممكن إنقاذ قدرٍ كبير من رؤى هيدغر من خلال مقاربةٍ أقلّ تهوُّراً وعنفاً لمشكلة التواصل. قد يكون نجاح الفينومينولوجيا الفرنسية، بما في ذلك مكوّناتها الهيدغرية، يرجع إلى الاهتمام الأكبر بهذه المشكلة.

ثمة شكوكٌ أخيرة أُثيرَتْ حول كتاباته اللاحقة. لقد اتَّسمَتْ الفينومينولوجيا في مرحلتها الأولى باندفاعها الشجاع نحو الأشياء نفسها بغضّ النظر عن الآراء والنظريات السابقة، لكنْ كان هناك مَيْلٌ متزايد عند هيدغر للذهاب إلى «الأشياء» عن طريق النصوص الكلاسيكية، من خلال تفسيرٍ يعتمد أساساً على أصول الكلمات، وفي أحسن الأحوال بشكلٍ ثانوي على نداء الظاهرات نفسها. ومن ثمّ فإن العالم الثانوي للكتب والتقاليد هو الذي سيحول بين «الأشياء» وحَدْسها الجديد. من المؤكَّد أنها ستكون خسارةً محزنة إذا حرمَتْ الفينومينولوجيا نفسها تماماً من رؤى الماضي، والتي تشمل الآن أيضاً رؤى الفينومينولوجيين، ولكنْ سيكون الأمر قاتلاً بنفس القدر إذا كان «الذهاب إلى المصادر» يجب أن يفترض مرّةً أخرى معنى الرجوع إلى النصوص، بَدَلاً من العودة إلى الظاهرات. الطريق من «الكينونة والزمان» إلى «ماذا يعني التفكير؟» يُبْدِي مساراً ينذر بالخطر في هذا الاتجاه.

قبل قراءة هيدغر بعنايةٍ كثيراً ما قال هوسرل له: «الفينومينولوجيا أنت وأنا»([[598]](#endnote-582)). ولو كان الأمر كذلك، وهو ليس كذلك، لكانت نبوءة رايل قد تحقَّقَتْ بالفعل. هنا، كما في حالة هوسرل، سأستحضر كلمات هيدغر الخاصّة التي برهن بها على استقلاليّته في «الكينونة والزمان»، والتي تفتح أفق الفينومينولوجيا على احتمالاتٍ كثيرة: «ماهية الفينومينولوجيا لا تتحدَّد من خلال واقعيتها، الاحتمالية أعلى من الواقعية».

### ببليوغرافيا منتقاة ــــــ

### [1] أعمال أساسية ــــــ

ـ Die Kategorien ـ und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916); reprinted in Frühe Schriften (1972).

ـ Sein und Zeit. Erste Hälfte (1927). Translation by John Macquarrie and Edward Robinso (1962).

يكاد يكون شديد الإخلاص في التعامل مع مهمّة شبه مستحيلة. ملاحظات مفيدة، على الرغم من نقل تلك الخاصة بهيدغر إلى ملحقٍ، إلاّ أن معجم المصطلحات الألمانية وفهرس المفردات الإنجليزية وأسماء الأعلام مفقودٌ في الأصل الألماني.

ـWas ist Metaphysik? (1929); Nachwort 1944, Einleitung 1951. Translation by R. F. C. Hull and A. Crick in Werner Brock, Existence and Being (1949), of the Einleitung by Walter Kaufmann in his Existentialism from Dostoevski to Sartre (1957).

ـ«Vom Wesen des Grundes» in Festschrift für E. Husserl (1929). Translation by Terrence Malick. Bilingual edition (1969).

ـKant und das Problem der Metaphysik (1929). Translation by J. S. Churchill (1962).

ـVom Wesen der Wahrheit (1943). Translation by R. F. C. Hull and A. Crick in Werner Brock, Existence and Being (1949).

ـBrief über den Humanismus (1949). Translation by W. Lohner in W. Barrett and H. Aiken ed., 20th Century Philosophy III (1962).

ـ Holzwege (1950).

ـEinführung in die Metaphysik (1953). Translation by R. Manheim (1958).

ـVorträge und Aufsätze (1954).

ـWas heisst Denken? (1954). Translation by F. D. Wieck and J. Glenn Gray (1968).

ـDer Satz vom Grund (1957). Translation by K. Hoeller (1974).

ـIdentität und Differenz (1957). Translation by K. Leyendecker and J. Stambough (1960 and 1969).

ـUnterwegs zur Sprache (1959). Translation by P. D. Hertz and J. Stambough (1971).

ـNietzsche. Two volumes. For translations see K. Hoeller below.

ـWegmarken (1967).

ـZur Sache des Denkens (1969). Translation by Joan Starmbough (1972).

للحصول على تفاصيل حول الترجمات، خاصّة الأجزاء من الأعمال الأكبر، مثل: مجلدات نيتشه، والقطع الأقصر، انظر:

- Keith Hoeller, «Heidegger Bibliography of English Translations» JBSP 6 (1975), 206 ـ 208.

بدأت النسخة الشاملة (Gesamtausgabe)، المقتبسة هنا باسم GA، في عام 1975م في: Vittorio Klostermann, Frankfurt، وتمّ الإعلان عن 57 مجلداً منها. حتى الآن ظهرت المجلدات التالية (بدون ترتيب): 1, 2, 5, 9, 20, 21, 24, 25, 26, 32, 39, 55

### [2] دراسات عن فكر هيدغر باللغة الإنجليزية، خاصّة فيما يتّصل بالتعريف بالفينومينولوجيا الخاصة به ــــــ

**تنبيه**: التدفُّق المتزايد لأدب هيدغر الثانوي جعل مستحيلاً بالنسبة إليَّ إعطاء تقييم عادل للمنشورات الهامة. ما كان ينبغي عليَّ أن أفعله هو الإشارة إلى الأعمال التي أعتبرها مفيدةً في توفير وصول أفضل إلى عمل هيدغر أكثر ممّا كان هو أو مترجموه قادرين على تقديمه حتّى الآن.

- GRENE, MARJORIE, Martin Heidegger. New York: Hillary, 1957.

تفسيرٌ مستنير، ولكنْ ليس متعاطفاً تماماً. نادراً ما يتمّ ذكر العلاقة بالفينومينولوجيا.

- KING, MAGDA, Heidegger's Philosophy. New York: Dell 1964.

تحليلٌ موجز ومنظم وحكيم يتم فيه مناقشة العلاقة بين فينومينولوجيا هيدغر وهوسرل، على الرغم من عدم امتلاكه خلفية تاريخية.

- KOCKELMANS, JOSEPH J. , Martin Heidegger, A First Introduction to His Philosophy. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965.

مفيدٌ بشكل غير عادي كمقدّمةٍ أولية للجوانب الرئيسة في فكر هيدغر، خاصّة في الأقسام السابقة. أثناء رسم ملامح التطوُّر الفلسفي لهيدغر فإن الفينومينولوجيا الخاصة به لا تظهر هنا موضوعاً رئيساً. لا يحتوي على فهارس.

- LANGAN, THOMAS, The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology. New York: Columbia, 1959.

محاولةٌ لإظهار وحدة عمل هيدغر، وتقديمه بشكلٍ رئيس على أنه وجودي. تمَّت الإشارة إلى الجانب الفينومينولوجي، ولكنْ لم يتمّ تطويره.

- MARX, WERNER, Heidegger und die Tradition (1961). Translation by Th. Kisiel and M. Greene (1971).

تحقيقٌ مستقلّ حول محاولة هيدغر التغلُّب على تقليد الفلسفة من أرسطو إلى هيغل وإظهار عدم اكتماله.

- RICHARDSON, WILLIAM. J. , Heidegger: Through Phenomenology to Thought. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

محاولةٌ ضخمة، هي الأكبر على الأقلّ في اللغة الإنجليزية، لتتبُّع التطوّر من هيدغر الأوّل في «الكينونة والزمان» إلى هيدغر الثاني بعد «المنعطف» (Kehre)، دون أن تفقد تماسكها. تضيف رسالة هيدغر التمهيدية (ثنائية اللغة) للإجابة عن أسئلة المؤلِّف قيمة خاصة لهذا العمل، كما يفعل الملحق الذي يحتوي على معلوماتٍ مؤكَّدة حول عمل هيدغر الأكاديمي ومسارده وببليوغرافياته. مع إهمال فترة ما قبل الفينومينولوجيا عند هيدغر، يعتبر الكتاب ذا قيمةٍ خاصّة لتحليل العديد من النصوص الأصغر بعد المنعطف. ليست القراءة التمهيدية سهلةً دائماً؛ بسبب افتراضاتها المسبقة؛ وبسبب المحاولة المستمرة لوضع لغة هيدغر في تعابير جديدة موازية في اللغة الإنجليزية.

- FAY, THOMAS, A. , Heidegger: The Critique of Logic. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

### [3] دراسات غير إنجليزية ــــــ

أحدث النصوص، خاصّة المتعلِّقة بالتفاصيل المفيدة أيضاً حول المعلومات المتعلقة بالسيرة الذاتية والببليوغرافيا.

- BIEMEL, WALTER, Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg: Rowohlt, 1973.

- COTTEN, JEAN ـ PIERRE, Heidegger. Paris: Le Seuil, 1974.

- PÖGGELER, OTTO, Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske, 1963.

- FEICK. HILDEGARD. Index zu Heideggers Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer. 1963.

أداة بحث مهمّة تغطي أيضاً النصوص الأخرى بما في ذلك الاقتباسات الرئيسية.

- MONGIS. HENRI. Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique. Lettre ـ Préface de Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff. 1976.

### [4] ببليوغرافيا أكثر اكتمالاً ــــــ

- SASS. HANS ـ MARTIN. Heidegger ـ Bibliographie. Meisenheim: Anton Hain, 1968.

للوقائع المتأخِّرة انظر:

- SASS. H. M. , Materialien zur Heidegger ـ Bibliographie 1917 ـ 1972. Meisenheim: Anton Hain, 1975; new edition in preparation.

- IJSSELING. S., «Van en over Heidegger. Kroniek van de Heideggerliteratuur 1955 ـ 1965», Tijdschrift voor Filosofie 25 (1965), 587 ـ 609; 32 (1970), 721 ـ 739.

- LAPOINTE. FRANÇOIS H., «Martin Heidegger: A Bibliographical Essay (1973 ـ 1978)».

الهوامش

# مفهوم «ترك الأَوْلى» في تأويل أخطاء الأنبياء

## تأمُّلاتٌ في المعنى والغاية

د. حسين أترك([[599]](#footnote-17)\*)

ترجمة: مرقال هاشم

### المقدّمة ــــــ

تسعى هذه المقالة في مجال الكلام الإسلامي إلى دراسة ونقد آليّة المتكلِّمين ـ ولا سيَّما منهم المتكلِّمون الشيعة ـ في تأويل بعض آيات القرآن، التي تدلّ في ظاهرها على ارتكاب الأنبياء للمعاصي. إن الرأي الكلامي للشيعة في مجال العصمة واضحٌ ومتناغمٌ جداً. فإذا ما استثنينا الشيخ الصدوق وأستاذه (ابن الوليد) ـ اللذين يجيزان سَهْو النبيّ ـ فإن جميع المتكلِّمين الشيعة يتفقون على العصمة الكاملة والمطلقة للأنبياء من جميع أنواع المعاصي، صغيرها وكبيرها، عمداً أو سهواً، قبل النبوة وبعدها، ويذهبون إلى الاعتقاد ببراءتهم من جميع أنواع الخطأ والنسيان في تلقّي الوحي وإبلاغه، وفي تطبيق الأحكام، وجميع الأمور الدينية، وحتّى الأمور العادية في الحياة([[600]](#endnote-583)).

قال السيد المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء: «قالت الشيعة الإمامية: لا يجوز عليهم [الأنبياء] شيءٌ من المعاصي والذنوب، كبيرةً كانت أو صغيرةً، لا قبل النبوّة ولا بعدها»([[601]](#endnote-584)).

وقد نسب العلاّمة الحلّي في أنوار الملكوت ذلك إلى الإمامية فقال: «أقول: ذهبت الإمامية إلى أن الأنبياء^ معصومون ـ قبل البعثة وبعدها ـ عن الصغائر عمداً وسهواً، وعن الكبائر كذلك. وخالفهم فيه جميع الفِرَق»([[602]](#endnote-585)).

وقد ذهب الإمامية في عقيدتهم هذه إلى الحدّ الذي قالوا معه بعصمة الأنبياء حتّى من ارتكاب الأعمال المخالفة للمروءة، مما يُعَدّ نقصاً وخفّةً للوجهاء، ويُعَدّ مخالفاً لشأن ذوي المقامات العالية من الأشخاص. ومن ذلك أنهم قالوا على سبيل المثال: «إن الذي عليه اعتقاد الشيعة الاثني عشرية هو وجوب أن يكون حجّة الله معصوماً عن الذنوب الكبيرة والصغيرة، ومنزَّهاً من المعاصي، قبل النبوة وبعدها، عمداً أو نسياناً، وأن يكون مبرّأً من كلّ رذيلةٍ أو عيبٍ يدلّ على الخسّة والهوان، ويكون سبباً في تفرُّق الناس عنه، وتنفُّرهم منه»([[603]](#endnote-586)).

إن هذا الاعتقاد الأوسع في مفهوم عصمة الأنبياء قد خلق مشكلةً أمام المتكلِّمين الشيعة في ما يتعلَّق بالآيات التي تدلّ في ظاهرها على ارتكاب المعصية والعمل الشيطاني من قِبَل الأنبياء، أو يدلّ على توبتهم واستغفارهم ومطالبتهم بالعفو من الله، أو يدلّ على عتاب وعقاب الله لهم، وهي أن الأنبياء لو كانوا معصومين مطلقاً فماذا تعني نسبة المعصية إليهم، أو طلب الغفران من الله، أو عتاب الله لهم؟ على ما ورد في صريح بعض آيات القرآن الكريم، من قبيل:

ـ ﴿**لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾ (الفتح: 2).

ـ ﴿**لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ**﴾ (التوبة: 117).

ـ ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**﴾ (التوبة: 43)، في مورد النبيّ الأكرم|.

ـ ﴿**وَعَصَى آَدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾ (طه: 121)، في مورد النبيّ آدم×.

ـ ﴿**إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الأنبياء: 87)، في مورد النبيّ يونس×.

وما إلى ذلك من الآيات الأخرى([[604]](#endnote-587)).

لقد عمد المتكلِّمون الشيعة وسائر المتكلِّمين الإسلاميين القائلين بالعصمة إلى تقديم آليّاتٍ متعدّدة للتغلُّب على هذه المشكلة، ورُبَما كان من أهمّها جعل مصطلح «ترك الأَوْلى»، وحمل الآيات والكلمات الدالّة على العصيان على «ترك الأَوْلى». إن الأنبياء لم يرتكبوا المعاصي والذنوب أبداً، ولكنهم قد يتركون أو ينسون ـ في بعض الموارد ـ القيام بالأفضل من الأعمال أو يتركون الأَوْلى، وبسبب علوّ شأنهم ورفيع مقامهم يُعَدّ تركهم لهذا النوع من الأعمال بمنزلة المعاصي والذنوب، ويتوبون من فعلتهم، من باب «حسنات الأبرار سيّئات المقرَّبين».

إن الأسئلة الأصلية في هذا التحقيق عبارةٌ عن: هل يُعَدّ اللجوء إلى آلية «ترك الأَوْلى» ناجعاً في تأويل الآيات المرتبطة بذنوب الأنبياء؟ أو إذا أرَدْنا أن نلقي نظرةً جامعة على نظرية العصمة في الكلام الشيعي هل سيتعارض ذلك مع القسم الآخر من نظرية العصمة، أي الأدلة العقلية للعصمة؟ وبعبارةٍ أخرى: هل الأدلة العقلية على عصمة الأنبياء متناغمةٌ مع صدور ترك الأَوْلى عنهم، أو أنها تستلزم عصمة الأنبياء^ بما في ذلك ترك الأَوْلى؟

إن الأسئلة الأخرى التي يجب بحثها في هذا التحقيق عبارةٌ عن: ما هو ترك الأَوْلى؟ وهل ترك الأَوْلى عملٌ خاطئ؟

إن أسلوب التحقيق في هذه المقالة تحليليٌّ ـ انتقاديٌّ، والغاية منه نقد آليّة القول بـ «ترك الأَوْلى» في تبرير الذنوب الصادرة عن الأنبياء، وإثبات عدم تناغمها مع الأدلة العقلية على عصمة الأنبياء^.

إن هذه المقالة، من حيث بحثها مفهوم ترك الأَوْلى، وبحث عدم تناغمها مع الأدلة العقلية على العصمة، تُعَدّ مقالةً مبتكرةً وجديدة، ولم يتمّ التعرُّض لهذه المسألة حتّى الآن بشكلٍ مباشر في مقالةٍ أو فصلٍ من كتابٍ في موضوع الكلام الإسلامي.

وقد عمد المتكلِّمون الإسلاميّون بشكلٍ رئيس إلى تلقّي آلية ترك الأَوْلى بالقبول، وقاموا بتوظيفها في تبرير أعمال الأنبياء.

والمقالة الوحيدة التي تعرَّضَتْ لمسألة ترك الأَوْلى بشكلٍ مباشر هي مقالةٌ بعنوان «الإمام الرضا× وترك الأنبياء للأَوْلى في القرآن الكريم»([[605]](#endnote-588))، لكاتبَيْها: احتشامي نيا؛ وخوش رفتار»([[606]](#endnote-589))؛ حيث كان هذان الكاتبان في صدد نفي ترك الأنبياء للأَوْلى.

إن أهمّية هذه المقالة تكمن في أنه لو تمّ القبول برؤيتها فسوف يكون من الضروري إعادة النظر في نظرية الإمامية في القول بالعصمة المطلقة، وجواز ارتكاب بعض الأخطاء والزلاّت بالنسبة إلى الأنبياء.

### 1ـ مفهوم ترك الأَوْلى ــــــ

يجب قبل كلّ شيءٍ تحديد المعنى الاصطلاحي لـ «ترك الأَوْلى»، أو الاصطلاح المرادف له والمعبِّر عنه بـ «ترك الأفضل». لم يبحث المتكلِّمون الإسلاميّون حول معنى هذا المصطلح، رغم أهمّيته الكبيرة، ورُبَما كان السبب في ذلك ما رأَوْه من وضوح هذا المفهوم والمصطلح. بَيْدَ أن إيضاح معنى هذا المصطلح مهمٌّ للغاية في بيان الهدف من كتابة هذه المقالة.

### أـ المعنى اللغوي ــــــ

«الأَوْلى» من مادة «ولي» بمعنى «الأحقّ» و«الأجدر» و«الأحرى»، فقولهم: «فلان أَوْلى بهذا الشيء» يعني هو الأجدر والأحقّ به([[607]](#endnote-590)). كما أن المعنى الآخر لـ «ولي» هو القُرْب، ومن ذلك أنه عندما يقول الله تعالى: ﴿**أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ**﴾ (آل عمران: 68) يعني بذلك أنه أقرب الناس إليه.

بالنظر إلى الصورة التفضيلية لـ «أَوْلى»، الدالّة على مقارنة شيءٍ بالأمور الأُخَر، يمكن القول: إن استعمال مفردة «أَوْلى» حيث يكون لفردٍ أو شيءٍ بسبب مزيّته أحقّية وجدارة أكبر بالقياس إلى الأفراد الآخرين أو الأشياء الأخرى.

وقد تمّ تعريف «الفضل» لغةً بمعنى «الزيادة»([[608]](#endnote-591))، و«ضدّ النقص»([[609]](#endnote-592)). إن الفضل يعني امتلاك مزيّةٍ وإضافة في كلّ شيءٍ حَسَنٍ بالنسبة إلى الأصناف والأشياء الأخرى المجانسة له. فالحصان الذي يكون أسرع من أفراد فصيلته يكون له فضل السرعة عليها، والسكّين لها فضل الحدّة والقطع بالقياس إلى قطعة الحديد الأخرى، والشخص الكريم والشجاع له أفضلية على أبناء جنسه في البذل والشجاعة.

ولا يستعمل الفضل في الزيادة في الصفات القبيحة، بل تستعمل الزيادة في النقص والخبث. فلا يُقال للشخص العصبيّ وسيِّئ الخلق: له فضل العصبية وسوء الأخلاق على الآخرين.

وعليه فإن «الأفضل» هو الشخص الذي يكون له المزيد من الفضل بالقياس إلى الآخرين، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن ذلك العالم هو الأعلم من بين جميع العلماء.

وعلى هذا الأساس يكون ترك الأفضل أو ترك الأَوْلى هو القيام بالفعل المتَّصف بالحقّ والفضل، بَدَلاً من القيام بالعمل «الأحقّ» والأفضل من بين جميع الأعمال الأخرى.

### ب ـ المعنى الاصطلاحي ــــــ

من خلال البحث في مصادر الكلام الإسلاميّ يمكن لنا الحصول على هذا المعنى لـ «ترك الأَوْلى»:

### 1ـ ارتكاب الفعل المكروه ــــــ

لقد عمد بعض المتكلِّمين الإسلاميّين في بيان معنى «ترك الأَوْلى»، في بادئ الأمر، إلى تقسيم نهي الشارع إلى ثلاثة أقسام، وهي:

**أـ النهي المولوي الإلزامي**، الذي يتكفَّل ببيان تحريم شيءٍ. وملاك هذا القسم هو المبغوضية الشديدة لذلك الأمر بالنسبة إلى المولى، واشتماله على مفسدةٍ كبيرة، من قبيل: تحريم شرب الخمر، والزنا، والكذب، وغير ذلك من المحرَّمات التي لا يجيز الشارع ارتكابها.

**ب ـ النهي المولوي غير الإلزامي أو نهي الكراهة**، الذي يكشف عن كراهة شيءٍ ما. وملاك هذا القسم هو المبغوضية واشتمال الشيء على مفسدةٍ لا تبلغ حدّاً كبيراً، ولا يصل النهي عنها إلى حدّ الإلزام. وارتكاب هذا القسم وإنْ كان جائزاً، بَيْدَ أن عدم ارتكابه هو الأفضل، من قبيل: كراهة تناول الطعام على جنابةٍ.

**ج ـ النهي الإرشادي**، الذي لا يكون ارتكابه مبغوضاً، ولا ينطوي على مفسدةٍ أو حسابٍ وعقابٍ أخروي، ولكنه ينطوي على مفسدةٍ دنيوية وآنية.

يذهب هؤلاء المتكلِّمون إلى الاعتقاد بأن ارتكاب الأنبياء للنهي المولوي التحريمي المبغوض للشارع ـ والذي ينطوي على مفسدةٍ أخروية ودنيوية ـ مُخِلٌّ بعصمتهم، ولكنْ لا إشكال في مخالفة النهي الإرشادي. ولم يتحدَّثْ هؤلاء عن مخالفة النهي الكراهتي، ولكنْ يبدو أنهم ـ بالنظر إلى اشتماله على المفسدة؛ وكونه مبغوضاً لله ـ يرَوْن هذا القسم مُخِلاًّ بالعصمة أيضاً، أو أن ارتكابها في الحدّ الأدنى لا يليق بالأنبياء([[610]](#endnote-593)).

وقد ذهب عددٌ آخر من المتكلِّمين المعاصرين بدَوْرهم ـ ضمن بيانهم أن مخالفة النبيّ آدم للنهي الإلهي إنما كان مخالفةً للنهي المولوي غير الإلزامي ـ إلى القول بأن المراد من ترك الأَوْلى وترك الأفضل في كلمات علماء الإسلام هو هذا المعنى([[611]](#endnote-594)). وقد ذهب إلى القول بأن معنى ترك الأَوْلى هو ارتكاب الفعل المكروه والعمل المرجوح، وإنْ لم يعتبر ذلك تخلُّفاً عن القوانين الإلهية، ورذيلةً من الرذائل، بَيْدَ أنه لم يَرَ ارتكاب هذه الأعمال لائقاً بالأنبياء([[612]](#endnote-595)). إن ترك الأَوْلى في هذا المعنى يعادل القسم الثاني من الأقسام الثلاثة المذكورة آنفاً؛ أي إنه من النهي الكراهتي.

### 2ـ ارتكاب الأعمال المخالفة لشأن النبيّ ــــــ

قسَّم بعض المتكلِّمين الذنب إلى قسمين، وهما:

1ـ المعصية المطلقة المخالفة للإرادة القطعية الإلزامية لله، وتسمّى بـ «العصيان».

2ـ المعصية النسبيّة، التي يكون اتصافها نسبيّاً بالنظر إلى اختلاف الأشخاص والشرائط الخاصّة.

إن «المعصية النسبية» هي العمل الذي يكون في حدّ ذاته مباحاً، ولا يكون قبيحاً في نفسه، إلاّ أن عُرْف الناس لا يَعُدّ اقترافه من قِبَل شخصٍ بعينه قبيحاً، من قبيل: أن يعمد الشخص الثريّ والمتمكِّن إلى إنفاق مالٍ قليل لا يليق بشأنه. فإن هذا العمل وإنْ كان مصداقاً للإنفاق والعمل الصالح، ولكنّ الناس يَعُدُّونه قبيحاً([[613]](#endnote-596)).

إن المتكلِّمين يستفيدون أحياناً في تعريف «ترك الأَوْلى» من العبارة المعروفة: «حسنات الأبرار سيّئات المقرَّبين»، حيث يمكن اعتبارها تعبيراً آخر عن المعصية النسبية. إن الذي يُعَدّ عملاً حَسَناً بالنسبة إلى الأبرار قد يُعَدّ معصيةً بالنسبة إلى المقرَّبين من الباري تعالى([[614]](#endnote-597)). ومن الواضح أن استعمال كلمة الذنب والمعصية هنا إنما يأتي على سبيل المجاز.

### 3ـ عدم الالتفات الكامل إلى الله ــــــ

هناك من المتكلِّمين الشيعة مَنْ عرَّف ترك الأَوْلى بـ «القصور والتقصير في بذل تمام الاهتمام بالمحبوب، والغفلة عن الله سبحانه وتعالى، ولو بسبب ارتكاب الفعل المباح». إن مثل هذا الأمر يُعَدّ بالنسبة إلى المقرّبين من الله والأنبياء معصيةً. إن هذا الأمر ليس تخلُّفاً عن القوانين الإلهية ونتيجةً عن الأخلاق السيئة. إنه يرى أن ارتكاب مثل هذا الذنب لا يتنافى مع أدلة عصمة الأنبياء، ولا يضرّ بأهداف النبوّة، من قبيل: إرشاد الناس وتزكيتهم. إن الأدلة النقلية تشير إلى أن الأنبياء كانوا يسعَوْن إلى ترك هذه الأمور، ولكنهم عند ارتكابها كانوا يلومون أنفسهم، ويطلبون المغفرة، ويجهشون بالبكاء؛ بسببها([[615]](#endnote-598)).

يمكن إدراج هذا التعريف ضمن التعريف الثاني. إن الغفلة عن الله لا تُعَدّ ذنباً بالنسبة إلى الناس العاديين، ولكنْ ذات هذا الأمر المباح يُعَدّ ذنباً بالنسبة إلى الأنبياء؛ حيث يتوقّع منهم المزيد من الطاعة لله عزَّ وجلَّ. وبطبيعة الحال فإن الحقّ هو أن لا نرى في هذا تعريفاً لـ «ترك الأَوْلى»، بل هو مصداقٌ لـ «ترك الأَوْلى»، وهو الغفلة عن الله ولو للحظةٍ من الزمن.

### 4ـ ترك أفضل فعلٍ ممكن ــــــ

وفي تعريفٍ آخر لترك الأَوْلى تمّ تعريفه بترك أفضل فعلٍ ممكن، حيث له مصداقان، وهما: **أوّلاً**: ترك الفعل الأفضل، والقيام بفعلٍ حَسَنٍ آخر دونه في الفضل([[616]](#endnote-599))؛ **والآخر**: ترك فعل مباحٍ وردَتْ التوصية بالعمل به. والعتاب على الترك هنا يأتي من باب الحثّ والتشجيع على القيام بالفعل، دون العقوبة على الترك.

«ترك الأَوْلى ليس من المعاصي؛ فإن الأَوْلى وغير الأَوْلى يشتركان في كونهما مباحين، وإنما يُعاتَب على ترك الأَوْلى، لا [على]([[617]](#endnote-600)) سبيل العقوبة، بل على سبيل الحثّ على فعل الأَوْلى»([[618]](#endnote-601)).

إن اختلاف هذا التعريف عن التعريف الأوّل يكمن في أن ترك الأَوْلى في هذا المعنى لا يكون ممنوعاً أصلاً، ولا توجد فيه مفسدةٌ، في حين أن فعل المكروه في التعريف الأوّل يقع مورداً للنهي، وهو على كلّ حال يشتمل على مفسدةٍ.

والاختلاف الآخر هو أن ترك الأَوْلى بهذا المعنى ليس غير مذموم فحَسْب، بل هو موردٌ للمدح والثناء أيضاً؛ وأما في المعنى الأوّل فحتّى إذا لم يكن ارتكابه مذموماً، فهو في الحدّ الأدنى لا يقع مورداً للرضا، ويشتمل كذلك على الحدّ الأدنى من المفسدة.

وأما اختلاف التعريف الرابع عن التعريف الثالث فيكمن في أن ترك الأفضل والقيام بالعمل المشتمل على فضلٍ يكون عبارةً عن ترك الأَوْلى طبقاً للتعريف الثالث، فإنْ اقترن بذكر الله لا يكون تركاً للأَوْلى.

### 5ـ خلاصة المعنى الاصطلاحي ــــــ

بالنظر إلى المعنى اللغوي الذي تقدَّم ذكره لـ «الأَوْلى» و«الأفضل» يمكن القول:

إن **الاستعمال الحقيقي وغير المجازي** لهاتين المفردتين إنما يكون حيث يكون لشيء صفةُ أفضلية وإيجابية زائدة على أشياء أخرى، ولذلك يكون القيام به هو الأَوْلى والأفضل لتحقيق الغاية والهدف المنشود. وعلى هذا الأساس فإن العمل الأَوْلى أو العمل الأفضل هو العمل الذي يكون هو الأحقّ والأفضل من بين الأعمال المتّصفة بالحقّ والفضيلة. ومن هنا فإن ترك الأَوْلى والأفضل يعني الاكتفاء بالعمل الحقّ والمشتمل على فضيلةٍ وحقٍّ أقلّ بالقياس إلى العمل الأَوْلى والأفضل.

وعلى هذا الأساس لا بُدَّ من الوصول إلى نتيجةٍ مفادها: إن استعمال هذين المصطلحين إنما يكون في موردٍ حيث لا يكون للعمل أيّ حقٍّ أو فضلٍ، من قبيل: الفعل المكروه (التعريف الأوّل).

وأما **الاستعمال المجازي وغير الحقيقي** فيمكن لنا وبشكلٍ عام أن نرصد أربع حالاتٍ لاستعمال مصطلح «ترك الأَوْلى»:

1ـ في مورد الأمرين اللذين يكون أحدهما أفضل من الآخر يُترك الأمر الأفضل (الاستعمال الحقيقي لترك الأَوْلى).

2ـ في مورد الأمرين اللذين يكون أحدهما مشتملاً على فضلٍ، بينما الآخر مباحٌ ولا ينطوي على أيّ فضلٍ، يتم ترك الأمر المشتمل على الفضل (الاستعمال المجازي لترك الأَوْلى).

3ـ في مورد الأمرين اللذين يكون أحدهما خالياً من الفضل، والآخر مشتملاً على النقص والفساد، يُتْرَك الأمر المباح (الاستعمال المجازي لترك الأَوْلى).

4ـ في مورد الأمرين اللذين يكون أحدهما أكثر نقصاً وفساداً من الآخر يُترك الأمر الأقلّ نقصاً وفساداً (الاستعمال المجازي لترك الأَوْلى).

إن الارتباط الذي يؤدّي إلى جواز استعمال «ترك الأَوْلى» في الموارد الثلاثة الأخيرة هو المقارنة، ونسبية النقص والفساد، وحكم العقل بدفع الأفسد بالفاسد؛ أي بالشيء الذي لا يشتمل على نقصٍ أو فساد، أو يكون نقصه وفساده أقلّ بالمقارنة مع الآخر، فيُقال تسامحاً: إن القيام به هو الأفضل والأَوْلى والأحسن. وبعبارةٍ أخرى: يُقال للشيء الأقلّ سوءاً بالقياس إلى الأكثر سوءاً: إنه هو الأفضل، مجازاً.

وفي الحقيقة فإن للعقل حكمين: **الأوّل**: ضرورة ترجيح الأفضل على الفاضل؛ **والآخر**: صورة دفع الأفسد بالفاسد، أو ترجيح الفاسد على الأفسد، حيث يُقال للثاني في بعض الأحيان: إنه هو الأفضل أو الأَوْلى، مجازاً. ونتيجةً لذلك يُقال لتركه تركاً للأَوْلى.

ويمكن لهذين الحكمين العقليين أن يندرجا ضمن الحكم بضرورة ترجيح الراجح، أو ممنوعية ترجيح المرجوح.

وعلى هذا الأساس يجب حَصْر الاستعمال الحقيقي لمفهوم «الأَوْلى» أو «الأفضل» في الأفعال التي لا تكون مباحةً وجائزةً لذاتها فحَسْب (شرط الإباحة)، ولا تشتمل على فضلٍ وكمالٍ (شرط الفضل) فحَسْب، بل تشتمل على فضلٍ وكمالٍ أكبر على جميع الأعمال الممكنة الأخرى (شرط الأولوية) أيضاً. وعليه فإن «ترك الأَوْلى» هو ترك الأمر الحَسَن الذي تكون لفعله أولويّةٌ وأفضليةٌ على جميع الأعمال الحَسَنة الممكنة والمتاحة.

وعلى هذا الأساس، فإن التعريف الاصطلاحي الرابع هو الأصحّ، بالمقارنة إلى التعاريف الأخرى. ويجب اعتبار التعريف الأوّل، أي ارتكاب المكروه استعمالاً مجازيّاً لترك الأَوْلى؛ لأن ارتكاب المكروهات ليس من ترك الأَوْلى، ولا ينطوي فعل المكروه على أيّ فضلٍ أو كمالٍ أبداً.

ويبدو أن بالإمكان الجمع بين كافّة هذه التعريفات الأربعة، وذلك من خلال القول بأن كلّ واحدٍ من هذه التعريفات يبيِّن قسماً خاصاً من ترك الأَوْلى، الأعمّ من استعماله الحقيقي والمجازي.

إن ارتكاب الفعل المكروه ـ سواء أكان من قبيل: النهي المولوي غير الإلزامي أو النهي الإرشادي ـ لا يكون مستحسناً؛ لما يشتمل عليه من المفسدة؛ وعليه سوف يكون تركه هو الأَوْلى، وارتكابه تركاً للأَوْلى (التعريف الأول).

إن الشخص الذي يقوم بالعمل المباح والجائز، الذي يُعَدّ بالنسبة له ـ بالنظر إلى مكانته وشأنه ـ نقصاً، يكون قد ترك الأَوْلى (التعريف الثاني).

إن الغفلة عن الله ـ لأيّ سببٍ من الأسباب ـ بالمقارنة إلى الالتفات التامّ والكامل له، تُعَدّ مصداقاً لترك الأَوْلى (التعريف الثالث).

إن الذي يترك العمل الأفضل الممكن، وكان يمكنه فعله، ويكتفي بفعل الأمر الحَسَن الآخر، والذي يكون حُسْنه أقلّ من الأَوْلى، يكون تاركاً للأَوْلى (التعريف الرابع).

وعلى هذا الأساس، فإن نقطة الاشتراك بين جميع هذه التعريفات تكمن في أنه من خلال المقارنة بين عملٍ وعملٍ ممكن آخر كان يجب من الناحية العقلية أو العُرْفية؛ بسبب خصائص أحدهما (اشتماله على الفضل والكمال الأكبر أو اشتماله على نقصٍ أقلّ)، ترجيحه على الأمر الآخر، ولكنه يترك ولا يتمّ ترجيحه. وبعبارةٍ أخرى: إن ترك الأَوْلى يعني ترجيح المرجوح.

### 2ـ إثبات بطلان ترك الأَوْلى ــــــ

### أـ بطلان ترك الأَوْلى من الناحية العقلية ــــــ

إن المسألة الهامة والأساسية في سياق الهدف الذي ينشده الكاتب في هذه المقالة هو إثبات بطلان ترك الأَوْلى. إن السؤال المهمّ يقول: هل ترك الأَوْلى خطأٌ؟ لقد ورد تعريف الخطأ لغةً بمعانٍ متعدّدة. ومن بين معانيه: نقيض الصواب([[619]](#endnote-602))؛ والمعنى الثاني: الارتكاب العمدي للذنب والمعصية([[620]](#endnote-603))؛ والمعنى الآخر له هو أنه يرادف السهو، وبمعنى الارتكاب غير العمدي لأمرٍ ما([[621]](#endnote-604)). إن المنشود من بين هذه المعاني في السؤال المتقدِّم هو المعنى الأول، أي ضدّ الصواب. والصواب لغةً يعني العمل الصائب والصحيح. وعلى هذا الأساس يكون الخطأ هو العمل غير الصائب وغير الصحيح.

بالنظر إلى هذا المعنى اللغوي يتحوّل السؤال القائل: «هل ترك الأَوْلى خطأٌ؟» إلى هذا السؤال القائل: «هل ترك الأَوْلى عملٌ غير صحيح؟».

إن الجواب عن هذا السؤال يتّضح بالنظر إلى المسائل المتقدّمة في بيان المعنى الاصطلاحي لترك الأَوْلى. هناك قاعدةٌ عقلية ثابتة تقول: «إن ترجيح المرجوح على الراجح باطلٌ». وهذه قضية يكفي في تصديقها تصوّر الموضوع والمحمول فقط. وبعبارةٍ أخرى: إنها من القضايا التي تكون «قياساتها معها». لا شَكَّ في أن عقل الإنسان يرى أن ترك الأفضل والقيام بالعمل المشتمل على فضلٍ أدنى وأقلّ في الظروف المتكافئة أمرٌ باطلٌ. إن العقل البشري يرى أن ترك العمل الذي لا ينطوي على فسادٍ، وارتكاب العمل الفاسد، وترك العمل الفاسد وارتكاب العمل الأفسد، غيرُ صحيحٍ. وبعبارةٍ أخرى: إن ترك الأَوْلى وترجيح المرجوح باطلٌ من الناحية العقلية.

**وقد يُشكل بالقول**: لماذا ترَوْن بطلان ترك الأَوْلى من الناحية العقلية، والحال أنه قد لا يكون ذات العمل باطلاً في نفسه، من قبيل: أن يقوم شخصٌ بتقديم المساعدة إلى شخصٍ واحد، لا إلى شخصين، فعلى كلّ حال سوف يكون عمله مصداقاً للعمل الصالح، والإحسان ليس باطلاً؟!

**والجواب**: يوجد هنا أمران: **أحدهما**: الإحسان إلى شخصٍ واحد؛ **والآخر**: ترجيح الإحسان إلى شخصٍ واحد على الإحسان إلى شخصين. إن لهذين الأمرين حكمين مختلفين: **الأوّل**: صحيح؛ **والثاني**: غير صحيح. وقد يكون الأمر في ظروف خاصّة مصداقاً لكلا الأمرين؛ فالشخص الذي يستطيع أن يُحسن إلى شخصين، ويترك هذا الأمر الأرجح ويحسن إلى شخصٍ واحد فقط، يُعَدّ فعله هذا هنا؛ من حيث ترك الأمر الأرجح، خاطئاً، لا من حيث نفس العمل الصالح. وعلى هذا الأساس فإن ترك الأرجح أو ترك الأَوْلى يُعَدّ من الناحية العقلية عملاً خاطئاً وغيرَ صحيحٍ.

### ب ـ بطلان ترك الأَوْلى من الناحية الأخلاقية ــــــ

إن ترك الأَوْلى وترجيح المرجوح على الراجح ليس باطلاً وخاطئاً من الناحية العقلية فحَسْب، بل هو خاطئٌ من الناحية الأخلاقية أيضاً.

ولبيان عدم الصوابية الأخلاقية لترك الأَوْلى يمكن الاستعانة بأخلاق الفضيلة عند أرسطو. إن المصطلح البديل لترك الأَوْلى هو ترك الأفضل. ولكي ندرك معنى الأفضل يجب أن نتعرَّف على معنى الفضيلة. يرى أرسطو أن معيار الفضيلة في كلّ عملٍ وشعور يتمثَّل في حدّ اعتداله. ففي كلّ عملٍ، من قبيل: تناول الطعام، أو في كلّ شعورٍ، من قبيل: إظهار الغضب، يكون حدّ فضيلته هو الحدّ الوَسَط والاعتدال([[622]](#endnote-605)). وعلى الرغم من وجود الكثير من الاختلافات بين شُرّاح أرسطو حول مفهوم الاعتدال، بَيْدَ أن الرأي الحقّ هو تفسير الاعتدال بالتعادل والتناسب الشامل للاعتدال الكمّي والكيفي كلاهما. وفي الحقيقة فإن مراد أرسطو من التوصية برعاية الاعتدال، واعتباره فضيلة، هو القيام بالعمل المناسب، بطريقةٍ مناسبة، في الوقت المناسب، والمقدار المناسب.

وبعبارةٍ مختصرة: إن العمل الفضيل هو العمل المتناسب مع الشرائط والظروف([[623]](#endnote-606)).

ويمكن لنا أن نستنتج من كلمات أرسطو ستّة معايير للعمل الفضيل. فالعمل الفضيل هو العمل الذي يتمّ القيام به 1ـ في الزمان المناسب؛ 2ـ بشأن الموضوع المناسب؛ 3ـ تجاه الشخص المناسب؛ 4ـ لعلّةٍ وغايةٍ مناسبة؛ 5ـ بأسلوبٍ مناسب؛ 6ـ بالحجم والمقدار المناسب([[624]](#endnote-607)).

ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه عند عروض حالة الغضب تكون الفضيلة بأن يقوم الشخص في لحظة الغضب بمقارنة حالته، وما إذا كان من الأفضل له أن يغضب بعد توجيه الإهانة له مباشرةً أو عليه أن يتأنّى في إظهار حالة الغضب. إن الغضب من الإهانة أمرٌ صائب، ولكنّه لا يكون صائباً بسبب عدم دخول المسمار في الخشب. والغضب على الأب والأمّ خاطئٌ، ولكنه صائبٌ على الظالم والجائر. إن الغضب دفاعاً عن الحقّ أمرٌ صحيح، بَيْدَ أنه يكون خاطئاً إذا كان بدافع التسلُّط على الآخرين. وتارةً يكون الأسلوب الصحيح لإظهار الغضب بإظهار الامتعاض؛ وتارةً بالسكوت؛ وتارةً بالصراخ. كما أن المقدار المناسب والصحيح للغضب يكون مختلفاً باختلاف الموارد؛ بمعنى أننا لو علمنا أن الأسلوب الصحيح لإظهار الغضب يكمن في الصراخ يتعيّن علينا بعد ذلك دراسة نسبة هذا الصراخ، وما هو مستوى الشدّة المناسبة في هذا الصراخ، الذي يجب أن نعبّر به عن الغضب؟

وعلى هذا الأساس فإن العمل الفضيل من وجهة نظر أرسطو إنما يكون مباحاً لذاته إذا اشتمل على جميع الخصائص والصفات الستّة المتقدِّمة بشكلٍ صحيح. فلو أن عملاً مباحاً لم يتمّ القيام به في إحدى خصائصه بشكلٍ صحيح لن يبلغ حدّ فضيلته، وسوف يكون رذيلةً.

ومن هنا فإن الفضيلة والرذيلة من حيث ذات وصفات العمل معقودٌ بالصحة وعدم الصحّة؛ فبعض الأفعال؛ بسبب القبح الذاتي، تغدو غير صحيحةٍ، من قبيل: الظلم؛ وبعض الأفعال الأخرى؛ بسبب صفة وكيفيّة الإتيان بها، من قبيل: الحبّ المفرط للطفل، والذي يسمى تدليلاً.

بعد بيان معايير فضيلة العمل من وجهة نظر أرسطو، وإدغامه في الحالات الأربعة المبيَّنة لاستعمال مصطلح «ترك الأَوْلى» في الكلام الإسلاميّ، يمكن لنا أن نستنتج من ذلك أن ترك الأَوْلى أو ترك الأفضل، حيث يكون بمعنى القيام بفعلٍ أقلّ فضيلةً؛ لافتقاره إلى بعض معايير الفضيلة الستّة بالمقارنة إلى العمل الآخر (الحالة الأولى والثانية)، أو مفتقراً في الأساس إلى بعض هذه المعايير، بمعنى أن فاعله ـ على سبيل المثال ـ لم يقُمْ به بدافعٍ مناسب أو بالمقدار المناسب أو في الزمن المناسب (الحالة الثالثة والرابعة)، لا يكون من الناحية الأخلاقية صحيحاً.

وسوف يتّضح هذا البحث (عدم الصوابية الأخلاقية لترك الأَوْلى) في المستقبل بشكلٍ أكبر، من خلال بيان بعض مصاديق ترك الأَوْلى في أعمال الأنبياء.

لقد اتّضح حتّى الآن أن «ترك الأَوْلى» عملٌ خاطئ وغيرُ صائبٍ من جهتين: **فأوّلاً**: إن هذا العمل مخالفٌ لحكم العقل القائم على ترجيح العمل الراجح والأَوْلى، **وثانياً**: إن ترك الأَوْلى من الناحية الأخلاقية يعني ارتكاب العمل في إحدى أوصافه الستّة، من قبيل: الغاية، والمقدار، والأسلوب، والموضوع، والشخص، والزمان، أقلّ فضلاً وتناسباً بالقياس إلى العمل الراجح أو المشتمل على فضلٍ وتناسبٍ، أو أن يكون في الأساس مفتقراً إلى بعض هذه الأوصاف.

### ج ـ عدم صوابية ترك الأَوْلى بالتمسُّك بمفهوم الوظائف المهنية ــــــ

الأسلوب الآخر لإثبات بطلان خطأ ترك الأَوْلى يتلخَّص في الاستفادة من مفهوم «الوظائف المهنية»، أو المستلزمات المتناسبة مع شأن الأنبياء^.

إن الوظائف المهنية في فلسفة الأخلاق تعني المستلزمات والوظائف التي يجب على الشخص أن يقوم بها ويمتثلها؛ بسبب امتلاكه لمهنةٍ خاصّة. إن الوظائف المهنية هي وظائف لا تجب على الشخص بما هو شخصٌ، وإنما تجب عليه لاتصافة بهويّةٍ ومهنةٍ خاصّة تميِّزه من الآخرين فقط، من قبيل: لبس الزيّ العسكريّ للقوات النظامية. وبعبارةٍ أخرى: إن وظائف الفرد يمكن أن تكون على نوعين، وهما: الوظائف العامة، التي يجب على كلّ إنسانٍ بما هو إنسانٌ أن يلتزم بها؛ والوظائف الخاصّة أو المهنية، التي يجب على بعض الأفراد أن يلتزم بها؛ بسبب اتصافه بعنوانٍ خاصّ، كأنْ يكون طبيباً أو مهندساً أو مدرِّساً وهكذا. وتارةً تكون وظائف هذين القسمين متطابقةً، من قبيل: منع الكذب؛ حيث يكون ذلك داخلاً ضمن الوظائف العامّة لكلّ إنسانٍ، كما هو أحد الوظائف المهنيّة للأطباء في تعاطيهم مع المرضى؛ ولكنْ قد يحدث أحياناً أن يكون المباح من حيث الأخلاق العامّة محظوراً من جهة الأخلاق المهنية، من قبيل: الأكل والشرب الذي يُمْنَع في أغلب المهن أثناء فترة العمل، أو إقامة علاقةٍ خاصّة مع المريض الخاضع للعلاج في مهنة الطبّ. إن ترك الوظائف المهنية خاطئٌ بنفس نسبة خطأ ترك الوظائف في الأخلاق العامّة، وتترتَّب عليها في بعض الأحيان عقوباتٌ لا تترتَّب على الوظائف الأخلاقية العامة.

يمكن عدّ الأبحاث التي ذكرها المتكلِّمون الإسلاميّون تحت عنوان المحرَّمات النسبية، أو الواجبات المتطابقة مع شأن الأنبياء، أو بعبارة: «حسنات الأبرار سيّئات المقرَّبين»، بياناً آخر عن الوظائف المهنية في فلسفة الأخلاق.

وقد ذهب الكثير من المتكلِّمين إلى اعتبار عتاب الأنبياء؛ بسبب قيامهم ببعض الأعمال المباحة، من هذا الباب؛ حيث إن شأن الأنبياء كان يستلزم عدم ارتكاب حتّى هذا النوع من الأمور المباحة. وقد ذكَرْنا سابقاً أن بعض المتكلِّمين فسَّر ترك الأَوْلى بالمعصية النسبيّة؛ بمعنى ارتكاب الأعمال المخالفة لشأن النبيّ. وقد ذكر الفاضل المقداد في بيان خطأ ترك الأَوْلى أن الدليل على ذلك هو مخالفته للشأن الرفيع للنبيّ الأكرم| والأئمّة الأطهار^. وقال في هذا الشأن ما مضمونه: «أجل، قد يُراد من ترك الأَوْلى فعل المكروه أو ارتكاب المرجوح أحياناً. إن ترك الأَوْلى وإنْ لم يكن معصيةً، ولا تخلفاً عن القوانين، ولا يُعَدّ رذيلةً من الرذائل الأخلاقية، ولكنّ صدوره من مثل: رسول الله| والأئمّة الأطهار ـ سلام الله عليهم ـ، لا يتناسب مع شأنهم»([[625]](#endnote-608)).

إن الأنبياء؛ بسبب مهنة([[626]](#endnote-609)) النبوّة تترتَّب عليهم مستلزمات خاصّة، لا تترتّب على الأشخاص العاديين، ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن ذكر الله باستمرارٍ غيرُ واجبٍ على الأشخاص العاديين، ولكنّه واجبٌ على الأنبياء، ولذلك يقع بعض الأنبياء مورداً للعتاب؛ بسبب غفلتهم الآنيّة عن ذكر الله سبحانه وتعالى.

والآن، بعد القبول بهذه المقدّمة القائلة بأن الأنبياء لهم وظائف مهنيّة خاصّة، يكون الاستدلال على خطأ وبطلان ترك الأَوْلى واضحاً جدّاً من زاوية الأخلاق المهنية:

1ـ إن تركَ الأَوْلى، الذي عبَّر عنه المتكلِّمون بترك الأعمال المخالفة لشأن الأنبياء، مصداقٌ لترك الوظائف المهنية للنبوّة.

2ـ إن تركَ الوظائف المهنية من قِبَل الشخص المكلَّف برعايتها خاطئٌ وباطل.

3ـ إذن ترك الأَوْلى عملٌ خاطئٌ وباطل.

### 3ـ ترك الأَوْلى آليّة تبرير أخطاء الأنبياء ــــــ

إن جعل مصطلح «ترك الأَوْلى» من قِبَل المتكلِّمين يُعَدّ إحدى الآليات الواردة في تبرير الآيات التي تدلّ في ظاهرها على ارتكاب الأنبياء للمعاصي.

وقد عمد بعض المتكلِّمين الإسلاميين في التعاطي مع الآيات الدالّة على معاصي وذنوب الأنبياء إلى بيان آليّةٍ عامّة للدفاع عن عصمتهم، على النحو التالي: «واحتجّ المخالف الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهواً، وجواز الصغائر عمداً أيضاً، بقصص الأنبياء التي نُقلَتْ في القرآن أو الأحاديث أو الآثار. وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوّة.

والجواب عن تلك القصص إجمالاً: إن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردُّها؛ لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء. وما ثبت منها تواتراً فما دام له محملٌ آخر حملناه عليه، ونصرفه عن ظاهره؛ لدلائل العصمة؛ وما لم نجِدْ له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة، أو كان من قبيل: ترك الأَوْلى، أو من صغائر صدرَتْ عنهم سَهْواً، ولا ينفيه (أي لا ينفي كونه من قبيل: ترك الأَوْلى أو الصغائر الصادرة سَهْواً) تسميته ذنباً»([[627]](#endnote-610)).

وهناك مَنْ أجاز صدور المعصية عن الأنبياء في ثلاث حالات فقط، وهي:

1ـ ارتكاب المعصية عن سَهْوٍ ونسيان.

2ـ أن تكون المعصية المقترفة مصداقاً لترك الأَوْلى.

3ـ ارتكاب المعصية بسبب خلط النبيّ بين العمل المباح والعمل المنهيّ عنه([[628]](#endnote-611)).

وفي ما يلي نشير إلى بعض موارد الاستفادة من طرق ترك الأَوْلى في تبرير أخطاء الأنبياء.

### أـ قصّة النبيّ آدم× ــــــ

إن قصّة النبيّ آدم× واحدةٌ من الموارد التي اعتبرها الكثير من المفسِّرين والمتكلِّمين من مصاديق ترك الأَوْلى، وارتكاب الأنبياء للمنهيّ عنه من قِبَل الله سبحانه وتعالى([[629]](#endnote-612)).

لقد تمّ تصوير ترك الأَوْلى هنا بالمعنى الأوّل؛ أي ارتكاب النهي الإرشادي لله تعالى.

وكذلك؛ حيث إن ارتكاب النهي الإرشادي مخالفٌ لشأن ومرتبة نبوّة آدم، فإن الله سبحانه وتعالى قد عاتبه على ذلك.

وبطبيعة الحال هناك مَنْ لا يتّفق مع هذا التفسير، ولا يرى في مخالفة النهي الإرشادي ما يستدعي الصفح والمغفرة([[630]](#endnote-613)).

### ب ـ قصّة النبيّ يوسف× ــــــ

إن النبيّ يوسف×، عند إطلاق سراح أحد السجناء من سجن فرعون، طلب منه أن يذكره ويتشفَّع له عند حاكم مصر. ولكنّ هذا الأمر لم يكن مقبولاً عند الله؛ لما فيه من الغفلة عن ذكر الله، وجعل عبد الله وكيلاً له. ومن هنا فإن الله سبحانه وتعالى قد عاتب النبيّ يوسف على ذلك بقوله: ﴿**قَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ**﴾ (يوسف: 42).

وفي روايةٍ عن النبيّ الأكرم| تؤيِّد هذا التفسير، قال: «لولا كلمة يوسف ما لبث في السجن ما لبث»([[631]](#endnote-614)).

لقد ذهب أكثر المفسِّرين إلى اعتبار هذا الفعل من النبيّ يوسف× مصداقاً لترك الأَوْلى. إن المطالبة بالمساعدة من الآخرين أمرٌ مباحٌ للناس العاديين، ولكنّ هذا الأمر لا يتناسب مع شأن الأنبياء^؛ إذ لا ينبغي لهم الغفلة عن الله سبحانه وتعالى ولو للحظةٍ واحدة([[632]](#endnote-615)).

### ج ـ قصّة النبيّ موسى× ــــــ

إن النبيّ موسى× في النزاع الذي حدث بين شخصين: **أحدهما**: من بني قومه؛ **والآخر**: من الأقباط، انتصر للمظلوم منهما، فوكز القبطيّ، وأسقطه أرضاً، ممّا أدى إلى موته، فندم النبيّ موسى× على ذلك، وسأل الله المغفرة. وقد بيَّن القرآن الكريم ذلك بقوله: ﴿**وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلاَنِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ**﴾ (القصص: 15).

في الدفاع عن عصمة النبيّ موسى×، الذي ارتكب عملية القتل هنا، تمَّتْ الاستفادة من مفهوم ترك الأَوْلى، وقيل: إن ذلك الشخص كان مستحقّاً للقتل، ولكنْ كان من الأفضل للنبيّ موسى× أن يُرجئ قتله إلى حين نزول الأمر بذلك من قِبَل الله سبحانه وتعالى. ولذلك فقد اعتبر النبيّ موسى أنه ظالمٌ لنفسه، واعتبر أن ما قام به كان من عمل الشيطان([[633]](#endnote-616)).

### د ـ قصّة النبيّ يونس× ــــــ

في قصّة النبيّ يونس× قيل: إن المراد من ارتكاب الظلم الذي صدر عنه، على ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الأنبياء: 87)، هو ترك الأَوْلى، بمعنى الصبر([[634]](#endnote-617)). إن الصبر فضيلةٌ لا يمكن توقُّعها من كلّ شخصٍ، ولكنْ بالنظر إلى شأن ووظيفة الأنبياء فهي متوقَّعةٌ منهم؛ حيث يجب أن يتوفَّروا على المزيد من الصبر في دعوة الناس إلى الإيمان. وقد كان النبيّ يونس صابراً ومجاهداً في دعوة قومه إلى الإيمان، ولكنّه ترك الصبر الأكبر الذي هو أَوْلى، ولذلك فقد وصف نفسه بأنه ظالمٌ لنفسه.

### هـ ـ فعل النبيّ محمد| ــــــ

إن من بين الموارد التي استفاد فيها المتكلِّمون من مفهوم ترك الأَوْلى لتأويل أفعال الأنبياء كثيراً هي القصة المرتبطة بطرد النبيّ الأكرم| لبعض المؤمنين، الأمر الذي أدّى إلى نزول قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الأنعام: 52).

وكانت قصّة ذلك أن بعض الكبار والأثرياء من مشركي قريش قد التقوا النبيّ الأكرم|، وقالوا له: إذا كنت تريد منا أن نؤمن فإن شرطنا على ذلك هو أن تطرد هؤلاء الفقراء من حولك، فاستجاب النبيّ الأكرم| لطلبهم؛ طمعاً في هدايتهم ودعوتهم إلى الإيمان، وأرجأ لقاءه بالمؤمنين من الفقراء إلى إشعارٍ آخر. ولم يقَعْ هذا مورداً لرضا الله سبحانه وتعالى، وأنزل عليه الآية المذكورة.

ولا يرى المتكلِّمون، في تبريرهم لهذا الفعل النبويّ في طرد المؤمنين، إهانةً وإساءةً واستخفافاً بهم، بل هو مجرّد إرجاءٍ لوقت اللقاء بهم إلى موعدٍ آخر. ومن هنا لا يكون في هذا النوع من التصرُّف معصيةٌ، بل هو مجرّد تركٍ للأَوْلى. فالأَوْلى في نظر الله سبحانه وتعالى هو تقديم المؤمنين على المشركين في كلّ الظروف والأحوال.

وقد ذهب العلاّمة المجلسي في تبرير سلوك النبيّ الأكرم| إلى اعتباره مجرّد خطأ في الاجتهاد؛ بمعنى أن النبيّ الأكرم| رأى أن تحديد موعدٍ آخر للمؤمنين لا يؤدّي إلى تفويت مصلحةٍ للمؤمنين، سواء في أمور دينهم أو دنياهم؛ وعليه فإن من الأفضل أن يغتنم هذه الفرصة من أجل هداية هؤلاء الكفّار والمشركين الذين أقبلوا عليه. وإن الخطأ في الاجتهاد موردٌ للعفو والغفران، باتّفاق جميع الفقهاء([[635]](#endnote-618)).

وقال الفخر الرازي، في تأويل استناد الظلم إلى النبيّ الأكرم|: إن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه المناسب. إن أولئك الفقراء كانوا يستحقّون التعظيم والتبجيل من قِبَل النبيّ الأكرم|، ولكنّه طردهم من مجلسه، ولقد كان هذا ظلماً، ولكنّه لا يعني ارتكاب المعاصي وترك الواجبات، بل بمعنى ترك الأَوْلى والأفضل. ثمّ قال في معرض الدفاع عن العصمة النبوية: إننا نحمل جميع الموارد ـ التي هي من هذا القبيل ـ على ترك الأفضل والأَوْلى([[636]](#endnote-619)).

### 4ـ الأدلة العقلية على عصمة الأنبياء ــــــ

سوف نشير في هذا القسم إلى بعض الأدلّة العقلية على عصمة الأنبياء؛ ليتّضح الدليل الذي استند إليه المتكلِّمون في ادعاء عصمة الأنبياء من جميع أنواع الأخطاء والذنوب، حتّى ما كان منها صادراً عن سَهْوٍ أو نسيانٍ.

إن قيمة هذا البحث تكمن في سَعْينا إلى إثبات ما إذا كانت هذه الأدلّة تجيز ارتكاب ترك الأَوْلى من قِبَل الأنبياء^؟

### أـ وثوق الناس واعتمادهم ــــــ

رُبَما أمكن اعتبار الدليل العقلي الأهمّ على عصمة الأنبياء هو ضرورة وثوق واعتماد الناس على الأنبياء من أجل تحقيق الهدف من النبوّة([[637]](#endnote-620)).

إن شكل الاستدلال على النحو التالي: لو شاهد الناس صدور الذنب والخطأ عن النبيّ فإنهم سيفقدون الثقة به والاعتماد عليه، ونتيجةً لذلك لن يتَّبعوه، وبالتالي لن يتحقَّق الهدف من البعثة، وإن إرسال الرسل ـ الذي هو فعلٌ إلهيّ ـ سوف يكون عَبَثاً، ولكنّ التالي باطلٌ، فالمقدَّم مثله. وعليه فإن الأنبياء معصومون من جميع المعاصي والأخطاء، عمداً أو سهواً، صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها.

وقال بعض المتكلِّمين في بيان هذا الاستدلال: «لا بُدَّ لكلّ نبيٍّ أن يكون موضع ثقة عموم الناس قبل كلّ شيءٍ، بحيث لا يجدون في كلامه أيّ احتمالٍ للكذب والخطأ والتناقض؛ إذ إن مركزه سوف يتزلزل في غير هذه الحالة. وإذا لم يكن الأنبياء معصومين فإن المتذرِّعين سوف يحتجّون لعدم إيمانهم بإمكانية خطأ الأنبياء، كما أن الباحثين عن الحقيقة يتزعزع إيمانهم بصحّة محتوى دعوتهم، فيرفض الطرفان رسالاتهم، أو في الأقلّ لا يكون تقبُّلهم لها مصحوباً بحرارة الثقة والإيمان. هذا الدليل ـ الذى يُسمَّى «دليل الاعتماد» ـ يعتبر من أهمّ أدلّة عصمة الأنبياء»([[638]](#endnote-621)).

إن النقطة الأهمّ في هذا الاستدلال تكمن في أنه في صدد نفي إمكان واحتمال صدور جميع أنواع الذنوب والأخطاء من الأنبياء، ويرى أن إمكان صدوره يمثِّل احتجاجاً من قِبَل المخالفين؛ إذ حيث يوجد احتمالُ ارتكاب الذنوب من قِبَل النبيّ لا يمكن الاطمئنان بأقواله وأفعاله. وإن التَّبَعيّة لمَنْ يحتمل الخطأ في حقِّه غير واجبةٍ عقلاً. وبالتالي فإنه لتحقُّق الاعتماد التامّ والكامل من قِبَل الناس على النبيّ، وتحقُّق أهداف البعثة، يقوم الافتراض على وجوب عصمة الأنبياء بشكلٍ كامل؛ بحيث لا يحتمل الناس في حقِّهم أيّ نوعٍ من أنواع الخطأ والزلل. كما يعتمد الناس على الله بشكلٍ كامل؛ بسبب عدم إمكان صدور أيّ خطأ عنه.

### ب ـ نقض الغرض من إرشاد الناس ــــــ

الدليل العقلي الآخر على عصمة الأنبياء هو أن الغرض من بعثة الأنبياء وإرسال الرسل يكمن في إرشاد الناس إلى المصالح الواقعية، ومنعهم من ارتكاب المفاسد، وإعداد المقدّمات لتزكيتهم، وإيصالهم إلى المقام اللائق بالكمال الإنسانيّ، وسعادته في الدنيا والآخرة.

وإن هذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلاّ بإثبات العصمة للأنبياء؛ لأن الأنبياء إذا ارتكبوا أدنى معصيةٍ أو خطأ، سواء أكان ذلك عن نسيانٍ أو عمدٍ وعصيان، لن يكتب التحقُّق لإرشاد الناس إلى المصالح الحقيقية، والنهي عن المفاسد الواقعية؛ لأن تصديق الخاطئ والناسي والعاصي يمثِّل نقضاً للغرض من الرسالة، ومخالفاً للحكمة الإلهية. وعليه يجب أن يكون الأنبياء معصومين من جميع الأخطاء والنسيان والمعاصي([[639]](#endnote-622)).

### ج ـ وجوب اتباع النبيّ ــــــ

ومن بين الأدلة على عصمة الأنبياء ـ والذي يمكن اعتباره دليلاً عقليّاً بَحْتاً، كما يمكن اعتباره دليلاً عقلياً ـ نقلياً أيضاً ـ أنه على أساس فلسفة ضرورة إرسال الرسل من ناحيةٍ فإن إطاعة الناس للنبيّ واجبةٌ عقلاً (الدليل العقلي)، أو إن الله سبحانه وتعالى قد أمر الناس بإطاعته (الدليل النقلي)، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ (النساء: 59)([[640]](#endnote-623))، أو قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ**﴾ (آل عمران: 31)؛ ومن ناحيةٍ أخرى لو لم يكن النبيّ معصوماً، وأخطأ في إبلاغ تعاليمه، أو نسي، أو عصى، فلن تكون التَّبعيّة له واجبةً، وسوف يلزم من ذلك محذور اجتماع النقيضين([[641]](#endnote-624)).

### د ـ دليل اللطف ــــــ

لقد ذهب بعض المتكلِّمين في إثبات عصمة الأنبياء إلى التمسُّك بقاعدة اللطف. إن العصمة لطفٌ إلهيّ في حقّ الأنبياء في أمر الدعوة إلى الدين وتبليغ أحكامه وتعاليمه، وهذا يؤدّي إلى جعلهم أكثر توفيقاً ونجاحاً في أداء تكاليفهم، والاضطلاع بمسؤولياتهم. وهذا هو مفهوم اللطف؛ إذ قيل في معناه: «اللطف ما يقرِّب المكلَّف من أداء التكليف».

كما أن عصمة الأنبياء لطفٌ في حقّ العباد أيضاً؛ حيث يجعلهم ذلك أكثر توفيقاً ونجاحاً في العمل بتكليفهم المتمثِّل بتصديق الأنبياء.

ويجب على الله سبحانه وتعالى ـ طبقاً لقاعدة اللطف ـ أن يقوم بكلّ ما من شأنه أن يقرِّب العباد إلى طاعته؛ إذن يجب على الله أن يعصم الأنبياء من الأخطاء والمعاصي والنسيان([[642]](#endnote-625)).

### هـ ـ إعراض القلوب أو السقوط من أعين الناس ــــــ

ومن بين الأدلّة الأخرى على إثبات عصمة الأنبياء أن النبيّ إذا أخطأ أو زلَّتْ به القَدَم سوف يكون الإنكار عليه واجباً، الأمر الذي سيؤدّي بدَوْره إلى سقوط النبيّ من أعين الناس، أو يؤدّي إلى إعراض قلوبهم عنه، وعندها لن يطيعه الناس، وتنتفي الفائدة من البعثة([[643]](#endnote-626)).

### 5ـ نقد مفهوم ترك الأَوْلى في الدفاع عن العصمة ــــــ

كما ذكَرْنا سابقاً فإن مصطلح «ترك الأَوْلى» قد تمّ اختراعه من قِبَل المتكلِّمين الإسلاميين لتوجيه وتأويل ظواهر بعض الآيات القرآنية الدالّة على صدور الذنب والمعصية من الأنبياء.

فقد عمد المتكلِّمون الإسلاميون، من خلال حمل هذا النوع من الآيات على ترك الأَوْلى، إلى نفي تهمة ارتكاب المعاصي والذنوب عن ساحة الأنبياء.

إن النبيّ آدم ونوح ويوسف وموسى ويونس وغيرهم من الأنبياء^ لم يرتكبوا ذنباً، وإنما كلّ الذي صدر عنهم لم يكن سوى تركاً للأَوْلى.

ونحن نرى أن اعتقاد المتكلِّمين الشيعة ـ القائلين بالعصمة المطلقة للأنبياء ـ في القول بجواز ارتكاب ترك الأَوْلى من قِبَل الأنبياء يتعارض مع عصمتهم من جهتين:

**الأولى**: تتمثَّل في تعارض هذه القاعدة مع الاعتقاد بعصمة الأنبياء من جميع أنواع السهو والخطأ، على ما هو عليه اعتقاد متكلِّمي الشيعة.

**الثانية**: تتمثَّل في تعارض هذه القاعدة مع الأدلة العقلية على العصمة، والتي استفاد المتكلِّمون الإسلاميون منها في إثبات عصمة الأنبياء.

وفي هذه المقالة سوف نقتصر على التعرُّض للجهة الثانية فقط. فعلى أساس الأدلة العقلية على العصمة لا ينبغي للأنبياء أن يرتكبوا حتّى ما كان من قبيل: ترك الأَوْلى.

إن الصورة العامّة للاستدلال تكون على هذه الشاكلة:

**المقدّمة الأولى:** ترك الأولى خطأٌ وباطل.

**المقدمة الثانية:** طبقاً للأدلة العقلية ـ المستفادة من قِبَل المتكلِّمين من الشيعة ـ لا ينبغي بالأنبياء أن يرتكبوا أيّ خطأ أو عملٍ مجانب للصواب؛ لأن ذلك يؤدّي إلى عدم وثوق الناس بهم، ويؤدّي إلى نقض الغرض من إرشادهم، وعدم لزوم تبعيّتهم للأنبياء، وإعراض قلوب الناس عنهم، وسقوطهم من أعين الناس.

**النتيجة:** إن الأنبياء لا ينبغي لهم أن يرتكبوا حتّى ما كان من قبيل: ترك الأَوْلى.

### أـ خطأ أعمال الأنبياء ــــــ

لقد تمّ بحث المقدّمة الأولى في مفهوم ومعنى ترك الأَوْلى بالمقدار الكافي.

إن ترجيح المرجوح خطأٌ بحكم ضرورة العقل.

ففي قصّة النبي آدم× كان ينبغي لآدم أن يطيع النهي الإرشاديّ لله سبحانه وتعالى، ولكنه لم يُطِع.ْ ونتيجةً لذلك فإن ما قام به كان خطأً ومجانباً للصواب.

وإن النبيّ يوسف× قد غفل عن ذكر الله سبحانه وتعالى، وجعل من عبد الله وكيلاً لتحرير نفسه من السجن. وكان من الأجدر به في ضوء مهمّته وحرفته النبويّة أن لا يغفل عن الله ولو للحظةٍ واحدة. وعليه فإنه لم يقُمْ بذكر الله بالمقدار الصحيح (في جميع لحظات حياته)، وإن ما قام به من الاستعانة بالشخص الخطأ (السجين المحرَّر) لم يكن صائباً. وعليه فإن ما قام به النبيّ يوسف× كان خطأً من عدّة جهات.

وكان ما قام به النبيّ يونس× مصداقاً لترك الأَوْلى؛ إذ كان الأجدر به؛ لشأن النبوّة، أن يتَّسع صدره لقومه، وأن يتحلّى بالمزيد من الصبر في دعوتهم إلى الله، وأن لا يسارع إلى الامتعاض منهم، وأن لا يستعجل الدعاء باللعنة عليهم والانتقام منهم. وعليه فإن استقامته في دعوة الناس إلى الإيمان لم تكن بالمقدار الصحيح، وإن دعوته ومطالبته بتعذيبهم لم تكن قد صدرَتْ عنه في الوقت المناسب. وعليه فإن النبيّ يونس× كان مخطئاً في ذلك أيضاً.

كما أن ما قام به النبيّ الأكرم| من طرد المؤمنين من مجلسه، واهتمامه بالمشركين ـ وإنْ كان بدافع دعوتهم وهدايتهم إلى الإسلام ـ، كان خاطئاً ومجانباً للصواب في نظر الله سبحانه وتعالى، ولا ينبغي بنبيّ الإسلام أن يقوم بترجيح المشركين على المؤمنين. إن عملية الترجيح هنا بالنسبة إلى الشخص لم تقَعْ بالشكل الصحيح. وكان الحقّ أن يتمّ ترجيح المؤمن على المشرك دائماً وأبداً. وعليه فإن ما قام به النبيّ الأكرم| من ترجيح المشرك على المؤمن كان خطأً أيضاً، واستحقّ لذلك توجيه العتاب إليه من الله عزَّ وجلَّ.

### ب ـ عدم تناغم ارتكاب ترك الأَوْلى مع أدلة العصمة ــــــ

### 1ـ عدم التناغم مع دليل وثوق واعتماد الناس على الأنبياء ــــــ

طبقاً لدليل الوثوق يُدَّعى بأن الناس إذا شاهدوا صدور معصيةٍ أو خطأ من النبيّ، عمداً أو سهواً، كبيرةً أو صغيرةً، قبل البعثة أو بعدها، فإنهم سوف يفقدون ثقتهم به، ولن يعتمدوا عليه، ونتيجةُ ذلك أنهم لن يتَّبعوه. وعليه يجب أن يكون النبيّ معصوماً من جميع أنواع الخطأ والزلل.

وكما هو واضح فإن الأنبياء ـ في ضوء هذا الاستدلال ـ يجب أن يكونوا منزَّهين حتّى عن ترك الأَوْلى؛ لأن ترك الأَوْلى نوعٌ من الخطأ أيضاً.

وكيف يمكن للناس أن يعتمدوا على نبيٍّ يجوز في حقّه ارتكاب الخطأ؟!

وكيف يمكنهم الاعتماد على النبيّ آدم×، في حين أنه يخالف النهي الإرشاديّ الصادر عن الله سبحانه وتعالى؟! إن الذي يخالف النهي الإرشاديّ بإمكانه أن يخالف النهي المولويّ أيضاً.

وكيف يمكن الاعتماد على النبيّ يوسف×، في حين أنه يلجأ في خلاصه من الحبس إلى عبدٍ عاجز من عباد الله؟! رُبَما أمكن في حقِّه والحال هذه أن يغفل عن ذكر الله في ما هو أهمّ من هذا الموقف، ويصدر عنه لذلك حكمٌ خاطئ.

وكيف يمكن الاعتماد على النبيّ موسى×، في حين أنه يعمد إلى قتل شخصٍ دون أن يصدر الأمر إليه من عند الله بذلك، وإنْ كان المقتول مستحقّاً للقتل؟!

كما نقل عن بعض المتكلِّمين الإسلاميين أنهم ـ للوثوق الكامل من قِبَل الناس بالأنبياء ـ قد فسَّروا العصمة بمعنى نفي احتمال وإمكان صدور أيّ نوعٍ من أنواع الخطأ والزَّلَل من الأنبياء: من الضروري لكلّ نبيٍّ قبل أيّ شيءٍ أن يكون موضع اعتماد الناس، بحيث لا يَرِدُ هناك أيّ احتمالٍ للكذب والخطأ والتناقض في كلامه... لو لم يكن الأنبياء معصومين لأمكن للمخالف؛ بسبب إمكان الخطأ في حقّ الأنبياء، أن يحتجّ عليهم بعدم إيمانه بهم([[644]](#endnote-627)).

إن الغرض من بعث الأنبياء^ هو لفت نظر الخلق إليهم بوصفهم مقدّمة لتوجُّههم إلى الله تعالى والآخرة... ولا يمكن لهذا الغرض أن يتحقَّق إلاّ من خلال الاعتماد الكامل على أفعال الأنبياء وأقوالهم، ولا يمكن لهذا الاعتماد أن يحصل إلاّ إذا لم يشاهد أحدٌ من الناس طوال حياته صدورَ خطأ أو زلّةٍ منه، وهذا في العادة لا يكون ممكناً إلاّ إذا كان متَّصفاً بمَلَكة العصمة([[645]](#endnote-628)).

### 2ـ عدم التناغم مع دليل نقض الغرض من إرشاد الناس ــــــ

قيل في الدليل الثاني على العصمة: إن الغرض من بعث الأنبياء ـ الذي هو تربية وإرشاد الناس إلى المصالح الحقيقية وردعهم عن المفاسد الواقعية ـ لا يتحقَّق إلاّ بالعصمة؛ لأن الأنبياء إذا جاز عليهم أن يرتكبوا أيّ خطأ أو نسيانٍ أو معصيةٍ فلن يتحقَّق إرشاد الناس إلى المصالح الحقيقية والنهي عن المفاسد الواقعية.

قال بعض المتكلمين ما محصّله: «...لأن الذي يجوز عليه الخطأ وارتكاب المعاصي سوف يكون عاجزاً عن إرشاد الناس إلى الحقّ، وحملهم على طاعته»([[646]](#endnote-629)).

وهنا يؤكِّد المتكلِّمون على جواز وإمكان الخطأ أيضاً. لو ارتكب نبيٌّ خطأً، من أيّ نوعٍ كان، حتّى ولو كان من قبيل: ترك الأَوْلى، سوف ينفتح في حقِّه باب إمكان وجواز الخطأ. وإن الذي يُحتَمَل في حقِّه الخطأ لا يكون جديراً بهداية الناس؛ إذ يمكن في كلّ لحظةٍ أن يقع في الخطأ في تشخيص المصلحة أو المفسدة، ويضلّ الناس بذلك. إذن يجب أن يكون الأنبياء معصومين من جميع أنواع الخطأ، بما في ذلك ترك الأَوْلى.

### 3ـ عدم التناغم مع دليل وجوب اتباع النبيّ ــــــ

الاستدلال الثالث على العصمة كان ـ من ناحيةٍ ـ عبارةً عن إثبات وجوب إطاعة النبيّ على أساس حكم العقل أو الآيات القرآنية؛ ومن ناحيةٍ أخرى لو لم يكن النبيّ معصوماً، وكان عرضةً للخطأ في أوامره، لن يكون اتّباعه واجباً، وهذا اجتماعٌ للنقيضين. وعليه يجب أن يكون النبيّ منزَّهاً عن جميع أنواع الخطأ والزَّلَل.

إن عدم تناغم هذا الاستدلال مع ارتكاب ترك الأَوْلى واضحٌ أيضاً؛ فكيف يمكن إطاعة نبيٍّ لم يُطِعْ الأوامر الإلهية وإنْ كانت إرشاديّةً؟! وكيف يمكن إطاعة أمر نبيٍّ في التوسُّل بالله والتوكُّل عليه، في حين أن هذا النبيّ بنفسه قد غفل عن ذكر الله وتوسَّل بغيره؟! وكيف يمكن إطاعة نبيٍّ والحال أنه نفسه لم يتمتَّع بالصبر والاستقامة اللازمة في ما يتعلَّق بواجب النبوة في هداية الناس ودعوتهم؟! إذن يجب على الأنبياء أن يكونوا معصومين حتّى من ترك الأَوْلى.

### 4ـ عدم التناغم مع دليل اللطف ــــــ

كان الاستدلال الرابع على إثبات عصمة الأنبياء هو التمسُّك بقاعدة اللطف. إن العصمة لطفٌ من الله في حقّ الأنبياء في أمر الدعوة وتبليغ الدين، ويؤدّي بهم إلى أن يكونوا أكثر نجاحاً وتوفيقاً في أداء تكليفهم.

والإشكال الذي يَرِدُ هنا يقول: لو كانت العصمة من الذنب والنسيان والسَّهْو لطفاً من الله؛ لكي يقوم النبيّ بوظائف وتكاليف النبوة بشكلٍ أفضل، فلماذا لم يُفِضْ الله لطفه في حقِّهم، ويعصمهم من ارتكاب ترك الأَوْلى؛ ليُتمّ بذلك لطفه في حقِّهم؟! وعليه فإنه حيث اعتبرت قاعدة اللطف ضروريّةً لذات الدليل، وعلى أساس ذات ملاك عصمة الأنبياء من الذنوب، تبدو العصمة من ترك الأَوْلى لازمةً أيضاً. إذن يجب أن يكون الأنبياء معصومين حتّى من ترك الأَوْلى أيضاً.

### 5ـ عدم التناغم مع دليل إعراض القلوب ــــــ

كان الاستدلال الخامس عبارةً عن أن النبيّ لو ارتكب خطأً أو زلّةً وجب الإنكار عليه، وهذا يؤدّي إلى سقوطه من أعين الناس.

إن عدم تناغم هذا الدليل مع ترك الأَوْلى واضحٌ أيضاً؛ فإن ترك الأَوْلى يؤدّي بدَوْره إلى سقوط الأنبياء من أعين الناس أيضاً. أَفَلَسْنا عند قراءتنا لقصص الأنبياء في القرآن ـ حيث ارتكبوا ترك الأَوْلى ـ نقول في أنفسنا: يا ليتهم لم يرتكبوا ترك الأَوْلى؟ وكنا نتمنّى لو أن النبيّ آدم× لم يأكل من ثمار الشجرة المحظورة؛ ولو أن النبيّ موسى× لم يرتكب قتل الرجل القبطي قبل أن يصدر إليه الأمر بذلك من قِبَل الله سبحانه وتعالى، وليت النبيّ يوسف× لم يغفل عن ذكر الله. إذا كان الأمر كذلك فمن الضروري أن يكون الأنبياء معصومين حتّى من ارتكاب ترك الأَوْلى؛ كي لا يسقطوا من أعين الناس.

### 6ـ النتيجة ــــــ

لقد تمّ السعي في هذه المقالة إلى بحث ونقد طريقة المتكلِّمين الإسلاميّين ـ ولا سيَّما المتكلِّمون من الشيعة ـ في جعل مفهوم «ترك الأَوْلى» لتوجيه بعض الأفعال الصادرة عن الأنبياء، والتي تبدو في ظاهرها أنها من الأخطاء والذنوب.

واستَنْتَجْنا من ذلك أن ترك الأَوْلى؛ حيث يكون خطأً من الناحية العقلية والأخلاقية، إذن لا يمكن لنا أن ننكر أن ما قيل في مورد تصويب أفعال الأنبياء تحت مُسمّى «ترك الأَوْلى» هو في الحقيقة نوعٌ من الخطأ والزلل. وإن القبول بخطأ أعمال الرُّسُل لا يتناغم مع الأدلّة المذكورة لإثبات عصمتهم؛ لأن هذه الأدلّة، من قبيل: الثقة بالأنبياء والاعتماد عليهم، وتحقُّق الغاية من إرشاد الناس، ووجوب اتّباع النبيّ، وعدم إعراض قلوب الناس، وقاعدة اللطف، تنفي صدور جميع أنواع الخطأ، بل حتّى ما كان من قبيل: احتمال أو إمكان صدور أيّ نوعٍ من أنواع الخطأ والزَّلَل عن الأنبياء.

وعلى هذا الأساس، إذا اعتبرنا هذه الأدلة متقنةً ومحكمة لا يبقى أمامنا من مندوحةٍ سوى اتخاذ الخطوة الأخيرة أيضاً، واعتبار الأنبياء معصومين حتّى من ارتكاب ترك الأَوْلى أيضاً.

وعليه فإن ما ذهب إليه المتكلِّمون الشيعة من امتناع صدور أيّ نوعٍ من الذنوب والأخطاء عن الأنبياء، وأنهم لا يرتكبون سوى ترك الأَوْلى، ليس صحيحاً؛ إذ إن الأدلّة الكلامية التي تُساق لإثبات العصمة تقتضي بدَوْرها أن يكون الأنبياء معصومين حتّى من ارتكاب ترك الأَوْلى أيضاً.

والمشكلة التي سوف تمثل أمامنا في هذه الحالة هي أن الآيات التي تبدو في ظاهرها تدلّ على صدور الذنوب والمعاصي من الأنبياء سوف تتربَّص بنا وتترصَّدنا، وسوف نفقد السلاح الأمضى لدى الكلام الإسلاميّ والشيعيّ في تفسير تلك الآيات وتأويلها.

ومن هنا يجب إما التفكير في العثور على حلٍّ آخر لهذه الآيات، من قبيل: اعتبارها من الآيات المتشابِهة التي لا يمكن للعقل أن يصل إلى معرفتها وفَهْم كُنْهها وحقيقتها، ونعتبر جميع الروايات الواردة في هذا الشأن ضعيفةً؛ أو أن نرفع اليد عن الأدلة الكلامية المذكورة لإثبات عصمة الأنبياء من جميع الأخطاء.

ويذهب كاتب هذه السطور إلى تبنّي طريقة الحلّ الثانية، حيث يرى عدم تمامية الأدلّة العقلية المذكورة لإثبات عصمة الأنبياء، وأنه ليس من اللازم اشتراط وثوق الناس وهدايتهم والقول بالعصمة المطلقة من جميع أنواع الخطأ والزَّلَل في تحقُّق الغرض من الرسالة، ومن الممكن أن تثبت رسالة ونبوّة الأنبياء الذين يصدر عنهم الزَّلَل بنسبة 1%، ويصيبون طوال حياتهم بنسبة 99%([[647]](#endnote-630)).

الهوامش

# إشكاليّة اللغة في الخطاب الدينيّ

## قراءةٌ في نظريّة فتجنشتَيْن (الألعاب اللغويّة)

الشيخ محمد رخش خورشيد([[648]](#footnote-18)\*)

ترجمة: شهاب الدين مهدوي

### خلاصةٌ ــــــ

كيف يمكن الحديث عن الله؟ يمثِّل هذا السؤال تحدِّياً كبيراً في مجال اللغة الدينية، وقد نشأَتْ إحدى الإجابات عنه من فلسفة تحليل اللغة عند لودفيج فتجنشتين، الذي شكَّل ظهوره نقطة تحوُّلٍ حاسمة في تاريخ الفلسفة الغربية. وقد جعل تحليل ماهية اللغة محطّ اهتمامه في كلتا المرحلتين من تطوُّره الفكري والفلسفي؛ ففي فلسفته الأولى اعتقد أن العالم تحدُّه حدود اللغة، ورأى أن كلّ اسمٍ واحد يقابله شيءٌ واحد في حالة الواقع التي تمثّلها. وقد أدَّتْ هذه النظرية التي طرحها في رسالته المنطقية الفلسفية إلى ظهور مذهب الوضعية المنطقية، الذي كان يعتبر أنصاره قابلية التحقُّق المعيار الوحيد لكون القضية ذات معنىً؛ وبالتالي كانوا يحكمون على كلّ ما لا يقبل التحقُّق التجريبي بأنّه خالٍ من المعنى، ليخرج بذلك كلٌّ من: الدين، والأخلاق، والجماليات، والفنّ، من دائرة البحث العلمي. وأما في المرحلة الثانية من حياته الفكرية فقد قدَّم فتجنشتين تحليلاً جديداً عن اللغة كان أشبه بمراجعةٍ نقدية لرسالته المنطقية الفلسفية، واعتقد فيه أنّ اللغة بمثابة لعبةٍ يختصّ فيها كلّ مجال لغويّ بقواعده الخاصة، ويمكن تقييمه من خلال تلك القواعد أيضاً، ولذلك فمن الخطأ بمكانٍ تطبيق معيار المعنى في القضايا التجريبية على القضايا اللاهوتية، واعتبر الأخيرة بموجبه فارغةً من المعنى. إنّ نظرية فتجنشتين ـ على الرغم من النجاحات التي حقَّقتها بشأن إشكالية لغة الخطاب الدينيّ ـ تواجه صعوباتٍ في تفنيدها، ولم تتمكّن من حلِّها نهائياً.

### تمهيدٌ ــــــ

لعل أكبر تحدٍّ يطرح في مجال لغة الدين هو كيفية الحديث عن الله. وقد وجد معظم الفلاسفة ـ ممَّنْ عالجوا هذه المعضلة ـ مشكلات الخطاب الديني في محمول القضايا الكلامية([[649]](#endnote-631)). فهل يمكن حمل المحمولات الحقيقية على الله سبحانه وتعالى أم لا؟ لقد جرَتْ محاولاتٌ حثيثة للعثور على إجابة عن هذا السؤال، كما قد تمّ فعلاً تقديم حلول عديدة بهذا الصدد، والتي يمكن مناقشة كلٍّ منها بطريقةٍ أو بأخرى.

إننا في هذه الدراسة الماثلة بين يدي القارئ الكريم نحاول أن نتقصّى إجابةً عن إشكالية لغة الخطاب الديني، وذلك على ضوء آراء فتجنشتين، ولا سيَّما نظريته المتأخِّرة عن اللغة. ومن أجل ذلك، يجب أوّلاً أن نتعرَّف على نظرية فتجنشتين المبكِّرة في كتابه (رسالة منطقية فلسفية) ـ والذي نسمّيه من الآن فصاعداً بـ (الرسالة) ـ، ومن ثمّ يجب أن نوضّح العلاقة بين نظرية فتجنشتين المتأخِّرة في كتابه التحقيقات الفلسفية ـ والذي سنعبِّر عنه من الآن بـ (التحقيقات) ـ وبين نظريّته في الرسالة، وبعدئذٍ سوف نقوم بتوضيح المكوّنات الأساسية لنظرية فتجنشتين المتأخّرة، وتحليلها؛ لنتمكَّن من دراسة اللوازم والنتائج المترتّبة عليها في المجال الديني.

### فتجنشتين المبكِّر ــــــ

من المشتهر أن نظرية الألعاب اللغوية التي أدلى بها فتجنشتين هي بمثابة مراجعة نقدية لنظريته السابقة (الصورة في المعنى)([[650]](#endnote-632))، وعلى الطرف النقيض منها. لذلك فمن الواجب أوّلاً أن نلقي نظرةً إجمالية وموجزة على نظرية الصورة في المعنى؛ ليكون بمنزلة تمهيدٍ للدخول في نظرية الألعاب اللغوية.

لقد كشف فتجنشتين في إحدى مراحل حياته أن جميع المشكلات الفلسفية تنشأ عن سوء فهمنا لمنطق اللغة، ولذلك ركَّز اهتمامه على تحليل ماهية اللغة، وظنّ أنه بإبداعه لنظرية الصورة في المعنى قد تمكّن من حلّ جميع المشكلات الفلسفية، فترك الفلسفة، وامتهن التعليم في قريةٍ تقع جنوب فيينا([[651]](#endnote-633)).

إن نظرية الصورة في المعنى التي تعبّر عن المرحلة الأولى من تأمُّلات فتجنشتين الفلسفية هي نظرية ذات أثرٍ بالغ على الأوساط العلمية والفلسفية آنذاك، وقد يمكن فهم مضمونها من خلال عبارته في الرسالة، حيث قال: «الاسم يعني الشيء، الشيء هو معناه»([[652]](#endnote-634)).

ويعتقد فتجنشتين في الرسالة أنه يمكن تحويل جميع القضايا (العلامات القضوية) إلى الذرّات المنطقية، وهي الأسماء التي لا معنى لها سوى ما تمثِّلها من الأشياء الخارجية. وهنا ينبغي الانتباه إلى أن الاسم في الرسالة هو مصطلحٌ تخصُّصي؛ إذ ليست الأسماء الخاصة من وجهة نظر فتجنشتين نفس ما ننظر نحن إليها عموماً ـ أي مثل: السيدة أو السيد سميث ـ، بل كان يقصد بها الأسماء الخاصة منطقياً للأشياء البسيطة. الاسم البسيط أو العلامة البسيطة هو اللفظ الذي لا يصف حامله، بل يحدِّده أو يدلّ عليه، ولذلك يمكنه أن يكون حاكياً عنه ليس إلاّ([[653]](#endnote-635)). وهذه الذرّات ـ كما يظهر من اسمها ـ لا يمكن تحليلها. إنّ هذا التحليل اللساني والدلالي لفتجنشتين سوف تسفر عن نتيجةٍ ميتافيزيقية وفلسفية، مفادها: إن اللفظ إذا كان يقابل مدلولَه تقابل واحدٍ بواحد، ولم يكن المعنى سوى مدلوله المحقّق في الخارج، فيجب حينئذٍ أن تكون مدلولات الأسماء أيضاً بسائط في الخارج، بحيث لا يمكن وصفها، وإنما يمكن تسميتها؛ لأنها لو كانت قابلةً للوصف فلا محالة يمكن تحليلها إلى أجزاء، هي في الواقع المعاني البسيطة([[654]](#endnote-636)).

يعرض فتجنشتين، وفقاً للتحليل الذي يقترحه للمعنى، صورةً عن العالم، ويطبّق ذلك على اللغة أيضاً. فكما أن اللغة تحلّل في النهاية إلى القضايا البسيطة، التي تتركَّب من الذرات المنطقية، أي الأسماء، كذلك العالم يحلّل إلى حالات الواقع، التي تتكوَّن من الأشياء (مدلولات الأسماء).

### المعنى وعدم المعنى ــــــ

كان من البديهيّ أن يخلص ما قدّمه فتجنشتين من التحليل إلى هذه النتيجة، وهي: إذا لم تكن قضية مطابقة لحالة الواقع (المدلول الخارجي للقضية) التي تدّعي تمثيلها فيمكن أن نعتبرها كاذبة. على سبيل المثال: إذا قلنا بأن ستراسبورغ هي عاصمة بريطانيا؛ فإنها تكون ذات معنىً، وفي نفس الوقت كاذبةً أيضاً. وهذا بخلاف ما إذا قرأنا هذه القضية بشكلٍ مقلوب؛ فإنها ستصير عندئذٍ مهملةً بالكامل. والحاصل أنّ القضية التي تتكوَّن ذراتها المنطقية من أسماء الأشياء إذا لم تمثِّل واقعة من وقائع العالم الخارجي فإنها ستكون قضيةً ذات معنى وكاذبةً في نفس الوقت. وأما في ما يتعلَّق بالأسماء فيمكن القول: إنه إذا لم يكن لها مدلولٌ في الخارج فإنها ستكون فارغةً من المعنى؛ لأنّ معناها ليس إلاّ مدلولها. وعلى ذلك إذا ذُكِرَ لك اسم يطرق سمعك لأوّل مرّةٍ، ولم يوضَعْ لشيءٍ في العالم من قَبْلُ، فإنه سيكون خالياً من المعنى، بينما إذا ذُكِرَتْ قضية لم تسمعها سابقاً، وكانت الأسماء التي تتضمّنها ذات معنىً، فإنها لن تكون مهملةً، كأنْ نقول مثلاً: قُتل الشاه ناصر الدين القاجاري بيد طفلٍ.

### ما لا يمكن التحدُّث عنه فلا بُدَّ أن نصمت عنه ــــــ

لقد اختتم فتجنشتين رسالته بهذه الجملة: إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدَّث عنه ينبغي له أن يصمت عنه([[655]](#endnote-637)).

إنها كانت آخر جملةٍ كتبها فتجنشتين في الرسالة، وهو تعبيرٌ آخر عن كلامه في بداية الرسالة: حدود لغتي تعني حدود عالمي([[656]](#endnote-638)). لقد كانت هذه الجملة عند حلقة فيينا تحظى بأهمِّيةٍ قصوى؛ حيث أنكروا بموجبها ما عدا القضايا التجريبية كقضايا ذات معنى من الناحية المعرفية، الأمر الذي كان يؤدّي إلى إنكار الجماليات والأخلاق والفنّ والدين([[657]](#endnote-639)). ولذا يبدو من الصعب أن نتكلَّم عن فتجنشتين المبكِّر من دون أن نذكر شيئاً عن مذهب الوضعية المنطقية.

لقد كانت الرسالة من وجهة نظر حلقة فيينا من الأهمِّية بمكان لدرجةٍ تحوّلها إلى كتابهم المقدَّس([[658]](#endnote-640))، وبنوا على تعاليمها أسس الفلسفة الوضعية. لقد كانت تعتمد المدرسة الوضعية على مبدأ أساسٍ يُسمّى بمبدأ التحقُّق، الذي هو بمنزلة حجر الزاوية للوضعية المنطقية. ويمكن تعريف مبدأ التحقُّق ـ وفقاً لما قاله آير ـ في ما يلي: «إنّ القضية تعتبر ذات معنىً حقيقيّ إذا وفقط إذا كانت إما تحليليّةً؛ وإما قابلةً للتحقُّق التجريبي»([[659]](#endnote-641)).

ويقصد من كون القضية ذات معنىً حقيقي أنها تكون قابلةً لإظهار صدقها أو كذبها. ولقد كانت النقطة ذات الأهمِّية تكمن في هذا المبدأ. فمثلاً: قضية (هناك طاولة في المطبخ) تعني بأننا إذا ما ذهبنا إلى المطبخ فبإمكاننا أن نجرِّبها باستخدام بعض الأدوات([[660]](#endnote-642)). وحتّى إنْ أمكننا إنكار فهم الوضعيين لعبارات الرسالة الأخيرة فلا يمكننا القول بأنّ مدرسة الوضعية المنطقية ليست نتيجةً لأفكار فتجنشتين المتمثِّلة في الرسالة. إن القضايا المتعلِّقة بالله سبحانه وتعالى ستكون قضايا زائفةً؛ لأنها لا تقبل التحقُّق التجريبي، وبالتالي لا يمكن إثباتها أو دَحْضها عن طريق الحواسّ. إنّ هيمنة الوضعية المنطقية كانت تؤدّي إلى تهميش البحث اللاهوتي والدين، وجعله غير مستحقٍّ للدراسة والنقاش.

### الفلسفة المتأخِّرة ــــــ

بعد انتهائه من كتابة الرسالة ترك فتجنشتين الفلسفة لبعض الوقت؛ إذ ظنّ بأنّه قد حلّ بنظريّته جميع المشكلات الفلسفية. ولكنّه في المرحلة الثانية من تطوُّره الفكري، المتمثلة في كتابه التحقيقات، قام بمراجعةٍ نقدية للرسالة. يقدِّم فتجنشتين في البند الأوّل من التحقيقات صورةً عن نظريته في الرسالة، نقلاً عن أغوسطين، ويوجّه إشكالاً واضحاً إليها: «إن من يصف تعلّم اللغة بهذه الطريقة (نظرية الصورة في المعنى) يفكر بدرجةٍ أولى ـ كما يبدو لي ـ في أسماء من قبيل: (طاولة) و(كرسي) و(خبز)، وفي الأسماء الأعلام، ولا يفكِّر إلاّ في مرحلةٍ لاحقة في أسماء بعض الأعمال والصفات؛ وهو يفكِّر في باقي أقسام الكلام على أنها شيءٌ يمكن معرفته بديهيّاً»([[661]](#endnote-643)).

نعم، الإشكال الواضح الذي يتوجَّه نحو الرسالة هو أن النظرة التي تقدِّمها الرسالة عن اللغة عاجزةٌ عن تبرير كلّ ما يخصّ اللغة البشرية المعقَّدة. ويمكن أن نضرب الأعداد مثالاً على ذلك ـ وهو المثل الشهير الذي ساقه فتجنشتين نفسه ـ، حيث لا يقابلها شيءٌ في الخارج، على العكس مما تقوله نظرية الصورة في المعنى ـ فعدد الخمسة مثلاً لا يحكي عن شيءٍ محدَّد في الخارج ـ، بل على رأي فتجنشتين «تقف التفاسير عندها»، ولا يبقى سوى تعاطي الإنسان مع الألفاظ واستعماله لها. وكمثالٍ آخر يضرب فتجنشتين لفظة «هذا» أو «ذلك»، حيث لا يمكن لنا تحديد ما تمّ وضعهما له من الأشياء في العالم الخارجي([[662]](#endnote-644)).

قال فتجنشتين في الرسالة ـ وهذه بنظري أهمّ قضيّة فيها ـ: «والاسم يعني الشيء، والشيء هو معناه»([[663]](#endnote-645)) وعلى ذلك اعتقد بأنه إذا لم يكن ما سُمّي باسمٍ ما متحقِّقاً في العالم الخارجي فإن ذلك الاسم سيكون بلا معنى. ولكنْ في التحقيقات يعارض قوله في الرسالة، حيث قال: «عندما يموت السيد (ف) سيقال: إن حامل الاسم قد مات، وليس إن مدلول الاسم قد مات. وسيكون قولنا لشيءٍ من هذا القبيل بلا معنى؛ لأنه إنْ لم يعُدْ للاسم مدلولٌ فإن القول: «إن السيد (ف) قد مات» يصبح عديم المعنى»([[664]](#endnote-646)).

### نظريّة الألعاب اللغويّة ــــــ

يحاول فتجنشتين في التحقيقات أن يقدِّم تنظيراً جديداً بشأن المعنى. ويمكن تلخيص ذلك على النحو التالي: معنى كلّ لفظة أو قضية هو كيفية استعمالها عند العُرْف، وليس ما ترسمه اللغة؛ إذ كما أوضَحْنا في ما سبق يمكن للفظة أن لا تكون في الأصل صورةً لشيء. وعلى ذلك فلا ينبغي أن نسأل من أجل فهم معنى اللفظة عما ترسمه، بل عما تعمله.

ويرى فتجنشتين بأن اللغة عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأفعال المتشابكة التي لا يتيسر تعلّم اللغة وفهمها إلاّ من خلال تعلُّم تلك الأفعال. إنه يسمّي هذه العملية بـ (التدرُّب)([[665]](#endnote-647))، ويوضّحها عبر مثاله الشهير ـ البنّاء ومساعده ـ، ويستخدم مصطلح الألعاب اللغوية لتسمية نظريته([[666]](#endnote-648)).

وفي التعريف الذي يقدِّمه فتجنشتين عن اللعبة اللغوية يسمّيها بالكل الذي تكوِّنه اللغة والأعمال التي تنضوي تحتها([[667]](#endnote-649)). ومن البديهيّ جداً أن هذا التفسير للغة في الطرف النقيض من تحليله السابق؛ حيث كان تحليله الأول يعتبر اللغة عبارةً عن مجموعة من العلامات، بينما تولي نظرية الألعاب اللغوية الأهمِّية لعنصر الاستعمال في اللغة. ويرى فتجنشتين أن الكلمات أشبه ما تكون بقطع الشطرنج؛ حيث إنّ معنى كلّ قطعة هو الدَّوْر الذي تؤدِّيه في اللعبة([[668]](#endnote-650)).

لقد وجد فتجنشتين تماثلاً بين اللغة واللعبة، وادّعى بأنّ قواعد النحو تشكِّل لعبةً لغوية، كما أن قواعد الشطرنج تشكِّل لعبة الشطرنج، ومَنْ يلعب وفقاً لقواعد مختلفة فإنّه لا يلعب خطأً، بل يلعب لعبةً أخرى([[669]](#endnote-651)).

ويضيف فتجنشتين: إنه يصعب إيجاد تعريفٍ عامّ ودقيق لمصطلح اللعبة. فكِّروا في مختلف أنواع الألعاب،من قبيل: البيسبول، وكرة القدم، ولعبة الورق، والألعاب الجماعية، والألعاب الثنائية، والألعاب الفردية، والألعاب غير التنافسية. ليس هناك قاسمٌ مشترك بين هذه الألعاب، بل ثمّة سماتٌ مشتركة بين مجموعةٍ من الألعاب وبين مجموعةٍ أخرى منها، والتمثيل الذي يقترحه لذلك هو الحبل الذي تكمن قوّته في التفاف الخيوط وتماسكها، كما يقارن هذا التماثل أيضاً بالتشابه الأُسَري الذي يتشابه فيه أعضاء الأسرة مع بعضهم البعض، دون أن يتشابهوا في سمةٍ خاصة بالضرورة([[670]](#endnote-652)).

وقد نستطيع أن نجد إحدى نقاط الاختلاف بين الرسالة والتحقيقات في البند 340 من الجزء الأوّل من التحقيقات، حيث يقول فتجنشتين: «كيف تشتغل اللفظة؟ هذا ما لا يمكن التكهُّن به. يجب أن ننظر إلى استعمالها، وأن نتعلم منه»([[671]](#endnote-653))، بينما كان يحاول في الرسالة أن يفرض على اللغة أفكاراً ناشئةً من أحكامٍ مسبقةٍ حول كيفية المعنى([[672]](#endnote-654)).

وعلى الرغم من أنه لم يأتِ في ما تمّ نشره من كتابات فتجنشتين ذكرٌ صريح عن ملامح فكرته، إلا أنّه يمكن أن نجد عناصر من كتاباته تشرح رأيه بشكلٍ عام. يعتقد فتجنشتين في نظريّة «الاستعمال في المعنى» بأنّه للوصول إلى فهم معاني الجمل يجب أن ننتبه إلى استعمال الكلمات في الحياة اليومية، بدلاً من الانتباه إلى معاني الكلمات([[673]](#endnote-655)).

### شكل الحياة ــــــ

يبدو أنّه من الضروريّ لفهم رأي فتجنشتين المتأخِّر عن اللغة أن نأتي بإيضاح عن مصطلح «شكل الحياة»([[674]](#endnote-656)). في البند 23 من الجزء الأول من التحقيقات نواجه هذه العبارة: شكل الحياة. يقول فتجنشتين في هذ البند: «في هذا المقام، على اللفظة (لعبة لغوية) أن تُبْرِزَ أنّ تكلُّمَ لغةٍ ما يُعَدُّ عملاً أو شكل حياةٍ»([[675]](#endnote-657)). والآن؛ ومن أجل إيضاح قصده من شكل الحياة، يبدو مناسباً أن نذكر مثاله في الجزء الثاني من التحقيقات، حيث يقول: «لو كان الأسد يستطيع التكلُّم لما كنّا نستطيع فهمه»([[676]](#endnote-658)). وقد يمكن تبيين المقصود من هذه العبارة من خلال الرجوع إلى فكرة شكل الحياة. افرضوا أنّ أسداً جاء من بلاد الأساطير، ويمكنه التحدُّث باللغة العربية بطلاقةٍ. هنا يعتقد فتجنشتين أن اشتراكنا في معرفة اللغة العربية لا يكفي لنا في فهم مراد الأسد، فيمكن مثلاً أن يستيقظ هذا الأسد في منتصف الليل، قائلاً: «يا له من صباحٍ ممتع! يجب أن أبدأ بالسفر»، ثمّ يخلد إلى النوم مجدّداً. افرضوا أن الفارق الوحيد بين هذا الأسد وغيره من الأسود هو التحدُّث باللغة العربية، وأما في غير ذلك فهو يشبه الأسود الأخرى، وعندئذٍ فهو قد تكلَّم وعمل وفقاً لطريقة الحياة عنده، ولكنْ حتّى نحن الناطقون باللغة العربية لا يمكننا أن نفهم مقصوده، إلاّ إذا كنا أسوداً، أو عشناً على الأقلّ حياة الأسود. إذن، لفهم لغةٍ خاصّة يجب أن نعيش مثل الناطقين بتلك اللغة، ونشارك في لعبتهم. لفهم لغة عالم الرياضيات يجب أن نكون علماء رياضيات أو أن نعمل مثلهم، ولفهم لغة بنّاءٍ يجب أن نكون بنّائين([[677]](#endnote-659)).

والآن، وبعدما تعرّفنا إجمالاً على نزعة فتجنشتين المتأخِّرة في اللغة، ثمّة سؤالٌ يطرح نفسه، وهو: ما هي الثمرات المترتِّبة على هذه النظرية في مجال لغة الدين؟ وهل يمكن التخلُّص بالاستناد إليها من الإشكاليات التي أثارها الوضعيّون؟ وهل ستحلّ مشكلة لغة الخطاب الدينيّ على ضوء هذه النظرية؟

### الفلسفة المتأخِّرة ولغة الدين ــــــ

على ضوء ما تقدَّم حول نظرية الألعاب اللغوية يبدو معقولاً جدّاً إمكانية استخدام هذه النظرية لمواجهة أنصار المذهب الوضعيّ، والإجابة عمّا يثيرونه من التحدِّيات، وبالتالي تخليص القضايا الدينية من مشكلة انعدام المعنى؛ وذلك أن اللغة الواقعية والمعرفية هي واحدةٌ من عددٍ لا متناهٍ من الألعاب اللغوية التي يمكن وجودها، بل لا يمكن تطبيق قواعد لعبة لغوية على لغةٍ لا تتبع قواعد تلك اللعبة؛ لمعرفة ما إذا كانت الأخيرة ذات معنى أم لا؟ فإنّه حينئذٍ يشبه بأن نطبِّق قاعدة لمسة اليد في كرة القدم عند ممارسة كرة اليد. إذن، فالقضايا الدينية لها قواعدها الخاصّة بلعبتها اللغوية.

إنّ عدم قبول القضايا الدينية للتحقُّق لا يوجِّه إشكالاً إلى حقيقةِ كونها ذات معنى. وعلى ضوء ذلك، يمكننا أن نفهم مقصود فتجنشتين حينما قال: «ليست المعتقدات الدينية غير منطقيّةٍ فقط، بل لا تدّعي المنطقيّة أيضاً». فهو لا يريد من اللامنطقية هنا المعنى السلبيّ للكلمة، بل يقصد أن المتديِّنين لا يستدلّون على معتقداتهم كما يفعل العلماء التجريبيون. إنه يعتقد بأنه ينبغي استخدام هذا المعنى المذموم لأشخاصٍ من قبيل: «الأب أوهارا»، الذي يعتبر المعتقدات الدينية على غرار الفرضيات العلمية قابلةً للرفض أو الإثبات. «سأقول بكلّ حزمٍ: إن أوهارا غير منطقيّ. وإذا كان ذلك اعتقاداً دينياً سأقول: إنه مجرّد خرافة»، ولكي نفهم الفرق بين هاتين اللعبتين بشكلٍ أفضل يمكننا أن نستعين بتوضيح فتجنشتين نفسه. يقول فتجنشتين: «افرض مثلاً أننا نعرف أشخاصاً يتنبّؤون بالمستقبل، بحيث يمكنهم التنبّؤ بما سيحدث خلال سنواتٍ كثيرةٍ قادمة، ويصفون يوم القيامة. فحتى إنْ كان يوجد هذا الشيء، وحتى إنْ كانت التنبّؤات أكثر إقناعاً ممّا وصفته، وطبعاً إنه شيءٌ غريب، فإن الاعتقاد بهذا الحدث لن يكون أبداً اعتقاداً دينيّاً». وفي المقابل، قد يؤمن الإنسان بيوم القيامة، ويعتقد به اعتقاداً دينياً، ومع ذلك يعلم بأنه ليست هناك أدلّةٌ علمية دقيقة لإثبات هذا المعتقد. ففي هذين المثالين يمكن علمياً أن يتنبّأ الشخص الأول بوقوع يوم القيامة بدقّةٍ، ويترقَّب وقوعه، ولكنْ مع ذلك لن يكون اعتقاده اعتقاداً دينيّاً مطلقاً؛ بينما الشخص الثاني سيكون لديه اعتقادٌ دينيّ، رغم أنّه لا يملك أدلّةً لإثبات معتقده بطريقةٍ علمية. ويكمن الفرق بين هذين الشخصين في شكل حياتهما، بحيث يتحكَّم الإيمان بيوم القيامة في جميع تفاصيل الحياة لدى المعتقد به؛ بينما يعيش مَنْ لا يملك مثل هذا الاعتقاد حياةً مختلفة بالكامل. إذن، لا يتيسَّر الحكم والتقييم حول صحة اعتقاد الإنسان المتديِّن أو خطئه إلاّ إذا شاركنا في لعبته اللغوية وعِشْنا مثله؛ بل بشكلٍ عامّ لا يمكن التعليق على لعبةٍ لغوية خارجاً منها([[678]](#endnote-660)).

وكما يبدو فإن هذه النظرية لا تستطيع أن ترسم معنىً معرفياً للغة الدين، ولذلك يبدو أن البيان الإجمالي لنظريّة أوستين في باب معرفيّة اللغة لا يخلو من فائدةٍ.

ينتقد أوستين في مقالٍ هامّ، تحت عنوان: «كيف نفعل الأعمال بالكلمات؟»، النظرة القائلة بأنّ المهمة الرئيسة للغة هي الوصف وتقديم القضايا المعرفية. ويذهب في نظريته، التي اشتهرَتْ بـ «نظريّة أفعال الكلام»، إلى أن اللغة أحياناً تنجز فعلاً، ولكنْ لا تبيِّنه. كذلك يعتقد أوستين أن اللغة العُرْفية في معظم الحالات خاليةٌ من بيان الواقعيّات المَحْضة. فعلى سبيل المثال: قد يقول عمدة البلد: «الطريق مفتوح»، ويُفْتَح الطريق فعلاً بأداء هذه الكلمات من قِبَل العمدة.

إنّه يسمّي هذه الجمل بالجمل الأدائية، وهي التي تتعلَّق بأمرٍ يفوق الصدق والكذب. فعلى سبيل المثال: إنْ كان القائل شخصاً غير عمدة البلد، أو لم يكن القانون يسمح بفتح الطرق بهذه الطريقة، فلم يكن إظهار جملة «الطريق مفتوح» يؤدّي إلى النتيجة المرجوّة([[679]](#endnote-661)).

من جهةٍ أخرى، يُنبِّه أوستين إلى أننا لسنا نتحدَّث فحَسْب، بل قد نلفظ الجمل بطاقةٍ خاصةٍ، أو قد نسأل أشياء، أو نجيب عن سؤالٍ، أو نبدي رأياً، أو ننسِّق موعداً وما إلى هنالك، ويسمّي هذه النماذج بالفعل المتضمّن في القول، إذ يمكن عادةً أن نعتبر هذا الفعل مساوياً لما نفعله عند بيان قولٍ([[680]](#endnote-662)).

وبالعودة إلى مبحث التمييز بين الجمل الإخبارية والجمل الأدائية يستنتج أوستين أخيراً أنّ كلا هذين الصنفين هما من أصناف الأفعال المتضمّنة في القول، وهذا يعني أنّ بيان الواقعية يعتبر فعلاً كلامياً، ومن قبيل: الجمل الأدائية. وعلى هذا الأساس يقول عن الجمل الإخبارية بأنّها قد تكون بطريقةٍ أو بأخرى مدمّرةً أكثر من أن تكون كاذبةً. فمثلاً: إنّ جملة «الملك الفرنسي الراهن أصلع» هي جملةٌ من الأنسب أن يقال: إنّها فارغة من المعنى، بَدَلاً من أن يقال: إنّها خاطئة.

ونحن إذا ما شكَّكْنا، مثل أوستين، في معرفية اللغة فيمكننا أن نلتزم بسهولةٍ بما يستلزمه قول فتجنشتين في لغة الخطاب الدينيّ. ولكنْ مع ما ذكرنا كلّه فإنّ نظرية فتجنشتين في تحليل اللغة ولوازمها في مجال اللغة الدينية لا تخلو من النقد والمناقشة.

### مراجعاتٌ نقديّة ــــــ

على الرغم من أن جهود فتجنشتين ـ على حدّ تعبير بربور ـ أعادَتْ اللاهوت إلى حلقة النقاش والبحث العلمي، وجعلت علماء اللاهوت مدينين له([[681]](#endnote-663)).

ولكنْ مع ذلك يبدو أنّه تَرِدُ انتقاداتٌ على هذه النظرية:

1ـ إن هذه النظرية تنقض نفسها؛ لأنّها لم تلتزم بمبادئها، حيث تكلَّم فتجنشتين نفسه عن مختلف أصناف الألعاب اللغوية، وهو خارجٌ منها، فإنّه تكلَّم بلغة الفلسفة، بينما تكون لعبة لغة الفلسفة وفقاً لنظريّته مختلفة عن لعبة لغة اللاهوت وغيره.

2ـ وأما الإشكال الآخر الذي يتوجَّه إليها فهو أنّ هذه القراءة بشأن لغة الدين تختلف تماماً عما تدَّعيه الأديان؛ لأن الأديان جاءت لهداية عامّة الناس، والتكلُّم معهم بلغتهم العرفية. ولذلك فإنّ غير المتدينين الذين كانوا يواجهون دعوة الدين ـ وهم وفقاً لنظرية فتجنشتين خارجون عن لعبة لغة الدين ـ ومع ذلك كانوا يحاججون الأنبياء؛ وكان بعضهم يقبل الدين؛ كما كان البعض الآخر يرفضه.

3ـ إنّ هذا التفسير من اللغة يلغي إمكانية تقييم الأديان، وستتبعه حالةٌ متطرفة من التعدُّدية الدينية والتسامح.

4ـ إن هذا التفسير للغة الخطاب الديني يختلف عمّا يفهم المتديِّنون منه عموماً؛ لأن أقصى ما يمكن الالتزام به في ضوء هذا التفسير هو أن لغة الدين غير معرفيّةٍ، ولا يمكن النقاش في صدق قضاياها أو كذبها. بينما لا يعترف المتديِّنون بذلك في خصوص أفكارهم ومعتقداتهم.

5ـ إنّ لهذه النظرية لوازم خلاف الوجدان، فعلى أساسها لا ينبغي أن يقع الحوار البنّاء والبحث والنقاش المنطقيّ بين أصحاب العلوم، في حين أنّنا نرى علماء الكيمياء والفيزياء يتباحثون فيما بينهم، كما أنّ علماء اللاهوت يجادلون الفلاسفة، وإنّهم فيما بينهم يمتلكون تفاهماً عُرْفيّاً صحيحاً.

6ـ لعلّ من لوازم هذه النظرية في المجال الديني هو نشوء نزعةٍ إيمانية متطرّفة تعتبر الدين أمراً ينبغي أن نعتقد به ونعمل طبقاً له، بَدَلاً من أن نفهم عنه شيئاً، وكأنّ هذه النظرية تحيي قضية «اعتقد كي تفهم» في القرن العشرين مجدَّداً.

### حصيلة البحث ــــــ

إن النظرية التي أدلى بها فتجنشتين في المرحلة الأولى من تطوُّره الفكري والفلسفي بشأن ماهية اللغة يمكنها فقط تحليل جزءٍ يسيرٍ من اللغة، وأسفَرَتْ فيما بَعْدُ عن نشوء مدرسة الوضعية المنطقية. وأما في المرحلة الثانية من تطوُّره الفكري فقد أحرز فتجنشتين تقدُّماً في تحليل اللغة، وذلك نتيجة زيادة اهتمامه بدَوْر الإنسان وأفعاله في العملية المعقَّدة للّغة، واعتبر اللغة بمثابة لعبةٍ يجب تعلّم قواعدها، واللعب وفقاً لها. إنّ لكلّ مجالٍ لغوي لعبته المتميِّزة، وقواعدها الخاصة. إنّ هذا التعريف للّغة لا يمكنه أن يُقدِّم معنىً معرفيّاً عن القضايا الدينيّة، بل إنّه يواجه إشكالاتٍ في هذا المجال.

الهوامش

# الذكاء العاطفيّ في بعض القصص القرآنيّ عن الأنبياء

## الدلالات الأسلوبيّة لتوظيفٍ كامل

أ. عبير جادري([[682]](#footnote-19)\*)

د. علي رضا محمد رضائي(\*[[683]](#footnote-20)\*)

### خلاصةٌ ــــــ

إن للذكاء العاطفي بكفاءتَيْه دَوْراً وفعالية قصوى في إدارة الأزمات النفسية، وفهم أحوال الجماعة، والتأثير والإقناع. إن هذا ليزداد أهمّية إذا درس في الخطاب القرآني عند الأنبياء؛ باعتبارهم من أكبر قادة البشرية. فالقائد لا بُدَّ أن يكون على وَعْيٍ تام ّبمشاعره والآخرين؛ لتحقيق أمر القيادة. ولا يتحقَّق ذلك إلاّ بتوظيف الذكاء العاطفي بكفاءتَيْه: الشخصية؛ والاجتماعية. فللذكاء العاطفي تأثيرٌ بالغٌ في أسلوب المتكلِّم أو الكاتب اللغوي والتركيبي ببُعْدَيْهما: الدلالي؛ والتعبيري. لذلك أراد البحث أن يبين مدى علاقة الكفاءتين: الشخصية (الوَعْي بالذات وإدارته) والاجتماعية (التعاطف الوجداني والتواصل) بالقيادة، عبر منهجٍ وصفي ـ تحليلي، وخاصّة عند أنبياء بني إسرائيل؛ نظراً لاشتهار هذا القوم بنوعٍ من الجموح والتمرُّد؛ ونظراً لكثرة ورود أحداث أنبيائهم في القرآن.

وقد توصل البحث إلى أن آليات الكفاءة الشخصية (الصبر الأمل والثبات) والاجتماعية (التعاطف الوجداني والتواصل) متداخلتان معاً، فضلاً عن التناغم الأسلوبي الملاحَظ فيهما، في (إيحاءات الحروف)، مروراً بدلالة الياء الموحية بالانكسار والخشوع، ووصولاً إلى الخطاب بـ (يا قوم) و([يا] ابن أمّ)، وكذلك أسلوب الاستفهام، الذي يضفي على الأسلوب التخاطبي نوعاً من الاستعطاف والحدب، بتوظيف آليات القيادة الشخصية والاجتماعية. كما توصَّل البحث إلى أن الآيات القرآنية تكشف الستار عن الكفاءة الشخصية، يعني الوَعْي بالذات، ثمّ إدارة الذات والتعامل مع ردّ الفعل الشعوري تجاه المواقف والأشخاص، والتحكُّم في الانفعالات. إن الوعي الذاتي ليس مقتصراً على إبداء مكامن القوة، بل مكامن الضعف أيضاً؛ حيث يمكن تحويلها إلى فرصةٍ لصنع القوة والقرار، عبر توظيف أسلوب الطلب والإنشاء (الدعاء). هناك التناغم التامّ بين الدلالات الأسلوبية وتقرير الحالة النفسية في توظيف الضمائر والتكرار.

### المقدّمة ــــــ

يُعَدّ الذكاء العاطفي بكفاءتَيْه: الشخصية؛ والاجتماعية، أحد مكوّنات القيادة، وخاصة في الخطاب القرآني؛ حيث يعتبر افتقاره عند مَنْ يقوم بعملية التبليغ والقيادة من أكبر معوِّقاتها؛ لأن العجز عن تقدير المشاعر العاطفية ـ سواء في الذات أو الآخر ـ يؤدّي إلى فقدان القدرة على التواصل مع الآخرين، ومن ثم إحداث التغيير والتأثير على قرارات وأعمال المجموعة. إذن المقصود من الأخير هو مجموعة من المهارات والخصائص الفردية والاجتماعية التي يوظِّفها مَنْ يتّصف بها تعادلاً في السلوك والكلام وتمتّعاً بعملٍ أفضل وأحسن في المجتمع والأسرة. وبالتالي، لا بُدَّ أن يكون له حاصل الذكاء (IQ)؛ وحاصل العاطفة (EQ). فالأوّل IQ)) يعني القدرات العقلية والإدراكية؛ والثاني EQ)) يعني الأحاسيس والعواطف.

بناءً على ذلك، لدينا عقلان، كما يعرفه دانيل جولمان ((Daniel Goldman في كتابه الذكاء العاطفي: «عقل يفكر؛ وعقل يشعر. وهذان العقلان العاطفي والمنطقي يقومان معاً في تناغمٍ دقيق دائماً بتضافر نظامَيْهما المختلفين جدّاً في المعرفة بقيادة حياتنا»([[684]](#endnote-664)). فتوظيف هاتين الكفاءتين بشكلٍ منطقي وعقلي يعني تكوين مهارة القيادة إمّا على صعيد الذات أو الآخر؛ لأنّ الذي يبغي القيادة والترؤُّس لا بُدَّ «أن يكون على وَعْيٍ تام ّبمشاعره وأحاسيسه، وكذلك أحاسيس الآخرين، وأن يوظِّفهما توظيفاً منطقياً وعقلانياً»([[685]](#endnote-665)). ومن ثم استخدام طيفٍ واسعٍ من المشاعر الإيجابية في الذات، وحثِّها على الاستمرار في مواجهة الإحباطات، والتحكُّم في النزوات، وتأجيل الإحساس بإشباع النفس، والقدرة على تنظيم الحالة النفسية، ومنع الأسى أو الألم، وكذلك التعاطف مع الآخرين، أي قيادة الذات أوّلاً، ثمّ قيادة الآخرين. كما عرفها كونتز Kuntz)) وأدونال ((O'Donnell بعملية التأثير. «إنها (القيادة) عملية التأثير التي يقوم بها القائد في مرؤوسيه؛ لإقناعهم وحثّهم على المساهمة الفعّالة بجهودهم للقيام بنشاطٍ متعاون، والتي تحمل في جوهرها مخزون الفرد المعرفي والعقائدي والقِيَم والأخلاق والسلوك»([[686]](#endnote-666)).

وفي الحقيقة إن القيادة هي مجموعةٌ من السلوكيّات التي يمارسها القائد في الجماعة، والتي تمكِّنه من توجيه وإرشاد الآخرين والتأثير في أفكارهم وسلوكهم وتنسيق جهودهم. إذن هي: «قوّة التأثير في الآخرين؛ بغرض تحقيق الأهداف غير المعتادة من تأثيرٍ وامتثال في المنظمة»([[687]](#endnote-667)). وهذا ما يكشفه الجانب النفسي للقيادة، والعلاقة الطردية بالذكاء العاطفي لنجاح عماية القيادة، حيث يزود القائد بمزيدٍ من المرونة والقابلية للتغيُّرات التي تحدث»([[688]](#endnote-668)). فاذا كانت على صعيد الوَعْي بالذات وإدارتها فهي القيادة على صعيد الكفاءة الشخصية، أي «قدرتك على الاحتفاظ بوَعْيك وبمشاعرك وإدارة سلوكك وميولك»([[689]](#endnote-669))؛ وإذا كانت على صعيد الوَعْي بالآخرين وإدارتهم فهي القيادة على صعيد الكفاءة الاجتماعية، حيث تشتمل على تفهُّم وتقمُّص حالة الآخرين (التعاطف الوجداني) وكيفية التواصل.

فيهدف المقال **أوّلاً**: إلى تبيين مدى علاقة الكفاءتين: الذاتيّة؛ والاجتماعيّة، بالأساليب التعبيرية؛ **وثانياً**: إلى تبيين الآليات والدلالات الأسلوبية في الكفاءتين: الشخصية؛ والاجتماعية؛ **وثالثاً**: إلى اختبار هذه النظرية بالآيات القرآنية.

### أسئلة البحث ــــــ

1ـ كيف وظّفت الكفاءتان الشخصية والاجتماعية عند الأنبياء، وخاصّة (أنبياء بني إسرائيل).

2ـ ما مدى علاقة الكفاءتين ببعضهما؟ وما هي آليات القيادة؟

3ـ ما هي الإيحاءات الأسلوبية في توظيف الكفاءتين، ومدى علاقتها بالذكاء العاطفي؟

### فرضيّات البحث ــــــ

1ـ يبدو أن الكفاءة الشخصية (الوَعْي بالذات وإدارتها)، ثمّ تأهيلها للخوض في نطاقٍ أوسع، وهي الكفاءة الاجتماعية، بقسمَيْها (التعاطف؛ والتواصل)، جاء في أتمّ صورةٍ وهيئة عند الأنبياء، مسانداً دعوتهم ودَوْرهم القيادي في المجتمع. وإن توظيف كفاءتهم الشخصية مرتبطٌ أشدّ الارتباط بالكفاءة الاجتماعية.

2ـ يبدو أن الآليات في كلا الكفاءتين متناغمةٌ مع الإيحاء الأسلوبي، وخاصّة في الحروف وأسلوب الخطاب.

### خلفيّة البحث ــــــ

بما أن البحث يحمل عنوان «الذكاء العاطفي في بعض القصص القرآني...» فإن البحوث التي تناولَتْ هذين العنوانين على حِدَة هي:

1ـ الذكاء العاطفي في القرآن الكريم، ليُسْرى إبراهيم الرفاعي، جامعة ملايا كوالالامبور، 2013م. حيث تحدّثت في الفصل الأوّل عن مفهوم الذكاء العاطفي؛ وفي الفصل الثاني عن الذكاء والعاطفة بين علم النفس المعاصر والقرآن؛ وفي الفصل الثالث تطرّقت إلى مكوّنات الذكاء العاطفي، كالعقل والقلب، ثم إلى آليّات تطوير الوَعْي العاطفي، من نظام الرقابة الذاتية (التوبة والندم)، ثم عملية التعارف في الاجتماع، وقد ربطت ذلك بمفهوم الأخلاق والصحّة النفسية فحَسْب.

2ـ القيادة في ضوء الآيات القرآنية، لمحمود أحمد الأسطل، 1433هـ، وهي رسالةٌ أُعدَّتْ لنيل درجة الماجستير في التفسير والقرآن في جامعة أصول الدين / غزة، إشراف: رياض قاسم. وتطرَّق الكاتب في الفصل الأوّل إلى القيادة وأهمّيتها وواجباتها وحقوقها في القرآن، ثم في الفصل الثاني إلى أنواع القيادة وسماتها، كالسمات التربوية والأخلاقية، ثم في الفصل الثالث إلى نمادج من القيادات الراشدة والفاسدة، دون التطرُّق إلى الذكاء العاطفي.

وهناك بعض البحوث ربطت الذكاء العاطفي بالقيادة، لكنها ليست في القرآن الكريم، مثل: أثر الذكاء العاطفي في أداء المديرين وأنماط القيادة الإدارية، لمحمد أحمد موصلّي، رسالةٌ أُعدَّتْ لنيل درجة الماجستير من جامعة حلب، إشراف: علي محمد جبلاق، 2013م.

وبناءً على ذلك يتّضح للقارىء جِدَة البحث وحداثته، فضلاً عن عدم العثور على بحثٍ أو مقالةٍ تناولت الجانب الأسلوبي والخطاب وإيحاءات الحروف في كلا الكفاءتين للذكاء العاطفي، وكذلك الجانب الأدبي.

### 1 ـ مهارات الذكاء العاطفي على صعيد الكفاءة الشخصية ــــــ

### أـ الوَعْي بالذات وإدارتها ــــــ

إن هذه المهارة تعني «القدرة على إدراك مشاعر الذات في وقتها، وعلى نحو صحيح، وفهم ميولها عبر المواقف والأحداث وإدراك التحدِّيات»([[690]](#endnote-670)). هي الوَعْي بالحالات النفسية والأولويات والطاقات والأحاسيس.في الحقيقة، إنّ الوعي الذاتي (Self ـ Awareness) هو جوهر الذكاء العاطفي وحجره الأساس، حيث يبنى عليه كيفية الاستجابة الملائمة للأحداث. يؤكد جاردنر (Gardener) على هذه المهارة قائلاً: إنّ «أساس الذكاء في العلاقات بين البشر يشمل القدرة على أنك تميِّز وتستجيب استجابةً ملائمة للحالات النفسية والأمزجة والميول والرغبات الخاصّة»([[691]](#endnote-671))؛ لأنّ مَنْ لا يفهم ذاته كيف يعي ويفهم الآخرين؟ وكيف يؤثِّر فيهم؟ ومن جانبٍ آخر هي تتمثَّل أيضاً في «التمييز للعواطف والوَعْي بمكامن القوّة والضعف في النفس»([[692]](#endnote-672)).

وفي سياق علاقتها بالذكاء العاطفي يمكن القول بأن مَنْ كان له ذكاء عاطفي عالي المستوى يدير الحوادث التي فيها ضغوط نفسية وأعباء روحية أفضل من الآخرين، ويمتلك الردود الملائمة والمناسبة للوقائع المرّة والسلبية. لكنّ هذا ليس كافياً، فلا بُدَّ من ترشيد ذلك الوَعْي وتنظيمه، وهو ما يُسمّى بـ «إدارة الذات»، يعني «القدرة على استخدام الوَعْي عند المشاعر؛ لكي يحتفظ الإنسان بالمرونة، ومن ثم يحصل التوجيه للسلوك في نهجٍ إيجابي»([[693]](#endnote-673)). وعلى ما يبدو فإن هذه المهارة هي نوعٌ من مراقبة النفس، ونوعٌ من القيادة والإدارة، تمنح الإنسان نوعاً من الاتزان والمرونة. وبتعبيرٍ آخر: إن هذه المهارة تحول أيضاً «دون بروز الحالات والمثيرات المخلّة بالمرونة، وتمنح الإنسان قابلية التكيُّف مع الظروف»([[694]](#endnote-674)).

إن الوَعْي بالذات ليس مقتصراً على إبداء مكامن القوّة فحَسْب، بل هو العلم بمكامن الضعف والنقص أيضاً، أي التعريف بالواقع السلبيّ، ومن ثم إبداء الحلول والخروج منه، كما في هذه الآية ـ عن لسان موسى× ـ: ﴿**قالَ‏ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي** \* **وَيسِّرْ لِي أَمْرِي \* وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي** \* **يفْقَهُوا قَوْلِي** \* **وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي** \* **هارُونَ أَخِي** \* **اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي** \* **وَأَشْرِكْه ُ‏فِي أَمْرِي** \* **كَي نُسَبِّحَكَ كَثِيراً** \* **وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً**﴾ (طه: 25 ـ 34). إن موسى× في سياق وَعْيه بالذات يصف مشكلته، ويحدِّد مكامن الضعف، الذي طالما حدَّتْ من شعور ثقته بالنفس (الصدر واللسان)، باعتبارهما المفتاحين الأساس في إنجاز رسالته. فقد استطاع موسى أن يغيِّر من واقعه السلبي، ويوجِّهه إلى نهجٍ إيجابي آخر، عبر مبادرته بخلق الفرصة لإشراك أخيه في الرسالة. لقد تحوَّل الوَعْي إلى فرصةٍ لصنع القوّة والقرار، عبر أسلوب الطلب والإنشاء (الدعاء)، وعبر تكثيف حرف ياء المتكلِّم وتكرارها في المفردات: (صَدْرِي، لِي، أَمْرِي، لِساني، قَوْلِي، لِي، أَهْلِي، أَخِي، أَزْرِي، أَمْرِي)، حيث التناغم والانسجام التامّ بين أسلوب الإطناب في تقرير الحالة النفسية وحاجته الملحّة إلى التنفيس. فدلالاتها النفسية كانت توحي «بالضعف والانكسار والرقّة والخشوع وبالانفعال الشديد والمؤثِّر في الباطن»، كما يرى د. إحسان عباس([[695]](#endnote-675))، والدكتور تمام حسان بقوله: «إن هناك علاقةً طبيعية بين صوت الكسرة أو ياء المدّ من جهةٍ وبين الضآلة والاستصغار من جهةٍ أخرى»([[696]](#endnote-676)). يعزِّز قولهما عبد العزيز حمودة وعبد السلام راغب بقولهما: «إن الدلالة الصوتية والتطريز الصوتي ليست بمعزلٍ عن الدلالة الشعورية وخصوصية الموقف النفسي»([[697]](#endnote-677))؛ و«حركات الكلمة ومدودها ليست مجرد إيقاع موسيقي يتردَّد صداه في التعبير دون فائدةٍ معنوية، بل يرتبط الإيقاع بالمعنى المراد والحالة النفسية»([[698]](#endnote-678)). هذا ما أكَّده ابن جنّي من قَبْلُ، وقد أشار إلى العلاقة القائمة بين جرس الحركات ودلالات الألفاظ، ذاهباً إلى أن «العرب تختار صوت الحركة الأقوى للمعنى الأقوى، والصوت الأضعف للمعنى الضعيف»([[699]](#endnote-679)).

وفي السياق ذاته، نلاحظ توظيف هذه المهارة (الوَعْي الذاتي) في دعاء زكريا×، النبيّ الآخر لبني إسرائيل أيضاً، حيث دعا ربَّه، وعبَّر ـ كما في الآيات التالية ـ عن وَعْيه الذاتي؛ وبما ألمّ به من ضعفٍ جسدي بتكثيف حرف الياء المدّية في (إني، منّي، ورائي، امرأتي، ويرثني): ﴿**قالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيباً ولمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ ‏شَقِيّاً**﴾؛ والتحدِّيات التي سيواجهها من الموالي في المستقبل: ﴿**وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي**﴾؛ ثم عدم إكمال الرسالة بسبب عقم امرأته: ﴿**وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيّاً**﴾ (مريم: 4 ـ 5).

فيكثر الخطاب من استعمال الياء، و«إنّ الياء تعتبر باتفّاق علماءالصوت ضعف الكسرة»([[700]](#endnote-680)). والإكثار منها في الآية لا يخلو من الإيحاء بمعاني التضرُّع، والإشارة إلى دلالات الضعف والكبر والشيخوخة عند زكريا×؛ «إذ إن هذا المصوّت بضيقه المتفرِّع ولينه يعبِّر عما هو ضعيفٌ ومهذب. وإنّه لرقّته وانكساره أقرب الأصوات الى البكاء»([[701]](#endnote-681)).

فهذه الرقّة والضعف واللينة في الكسرة منسجمة تماماً مع الحالة الجسمية والنفسية لزكريا، وكذلك مع موقف الدعاء الحافل بدلالات الرقّة والصفاء والتهذيب أيضاً؛ لأنّ الدعاء بكاءٌ داخلي وابتهالٌ إلى الله بقلبٍ خاشعٍ.

فضلاً عن تكرار الصوت الواحد (حرف الباء) في كلمة (ربِّ)، فللتكرار أيضاً دلالاتٌ يرى فيه النّقاد «أنّ الأخير (التكرار) يخرج الصوت عن كونه مجرّد جرس مسموع إلى شفرةٍ جمالية، يحرِّك دلالة النصّ، ويكثّف ظلاله، ويشكّل شبكةً غنيّة بالإيحاءات الصوتية»([[702]](#endnote-682)). فـ «صوت الباء المتَّسم بالانفتاح المنافي للانغلاق والانقباض»([[703]](#endnote-683)) دلالته إشارةٌ أيضاً إلى «أنّ العبد في الدعاء تنشرح نفسه، ويفصح عن مكبوتات ما يتطابق تماماً مع ما يمتلك هذا الصوت من سمة الاتّساع إثر انفتاح الفم أثناء خروجه خاصّة عند سمته الانفجارية»([[704]](#endnote-684)). وقد نرى ذلك جليّاً في دعاء زكريا؛ فقد تكرر لفظ الربّ على لسانه مراراً في دعائه الصادق الحزين، الممتلئ أسىً وحسرةً، ولا شَكَّ أنّ هذا التكرار يترافق مع دلالة الراء «الموحية بالاستمرار»([[705]](#endnote-685))، و«الترجيع والتكرار»([[706]](#endnote-686)). فبالتالي يتضاعف تأثيره في الإفصاح عن مشاعر الضعف والاستكانة والخضوع للعبد (زكريا) أمام جبروت الخالق.

ولم يتوقَّف الأمر عند الوَعْي فحَسْب، بل قام زكريا بتنظيمه عبر الطلب للذرِّية؛ تحقيقاً لغايةٍ أسمى، وهي استمرار الدعوة في مَنْ بعده: ﴿**يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً**﴾ (مريم: 6)، فجاءته البشارة بقوله تعالى: ﴿**يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلاَمٍ اسْمُهُ يحْيَى لَمْ‏ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيّاً**﴾ (مريم: 7).

وكذلك في مريم÷، حيث عبَّرَتْ عن عمق شعورها وإحساسها بطلبها الموت والنسيان من ذاكرة الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿**فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْياً مَنْسِيّاً**﴾ (مريم: 23).

ونلاحظ في هذه الآية المباركة سيطرة مشاعر اليأس والموت على مريم بتمنِّيها الموت، تعبيراً عن تجرُّعها واقعاً مُخْزِياً لا يُطاق، فضلاً عن تكثيف حرف التاء في أفعال الآية: (قالَتْ، لَيتَنِي، مِتُّ، كُنْتُ) الموحية بمعاني «الرقّة والضعف والتفاهة وانحباس النفس أثناء خروج صوتها»([[707]](#endnote-687))، فكأن انحباس النفس أثناء خروج صوتها يتماثل مع شعور ووجدان مريم الخانق، وواقعها المحبط، حيث لا تقوى على مواجهة الواقع، وتكون حبيسة الزمان والمكان. ثمّ يأتي تكرار حرف السين في نسياً منسيّاً، «الموحي بالضعف والرقّة، والدالّ على الحركة والسَّيْر والامتداد»([[708]](#endnote-688))، أي الحركة من الداخل، ومن نفسٍ ضعيفة ورقيقة، إلى الخارج، وإلى الامتداد، وإلى الموت والنسيان. فكأنما تريد الانفلات من الزمان والمكان، والانطلاق والسير إلى الامتداد، وإلى اللانهاية، والتواري في طيّ الموت والنسيان. فقد كان تعبيرها بالموت والنسيان دالاًّ على وَعْيها الذاتي العميق والمرير حقّاً. لذلك تدارك أمرَها ربُّها، وقام بتنظيم وإدارة تلك الأحاسيس هو بنفسه، خلافاً للأنبياء السابقين ـ نظراً لأنها لم تكن من الأنبياء ـ؛ رحمةً ورأفةً بها، حيث أمرها بالصوم، وتجنُّب الكلام مع الآخرين؛ لكي تكون في راحةٍ من كلامهم الجارح، بقوله تعالى: ﴿**فَقُولِي ‏إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً**﴾ (مريم: 26).

يبدو من هذه الآية أن إحدى الاستراتيجيات التي يوصي بها الله في مثل تلك الأمور الحسّاسة والعصيبة هو الكفّ عن الكلام، وبتعبير القرآن: (الصوم)؛ «لأن الحديث والكلام يؤدّي إلى اجترار أسباب الحزن، وذلك يعمِّق ويقوّي الحزن والاكتئاب. فبقطع الكلام ينصرف الذهن عن الأفكار الاكتائبية التي تقتحم الذهن»([[709]](#endnote-689)). فكفَّتْ مريم عن الكلام، وبذلك قطعت عليهم السبيل لتوريطها في حديثٍ جارح ومحزن.

وفي الحقيقة إن الكفّ عن الكلام والصوم ما هو إلاّ ضربٌ من الانطباق والتكيُّف الإيجابي مع صعوبات الحياة، الذي يعبِّر عنه القرآن بالصبر، وبتعبيرٍ أدقّ: هو نتاج الوَعْي بالذات، ومن ثمّ إدارة الذات.

### ب ـ الصبر نتاج إدارة الذات ــــــ

من منظور الذكاء العاطفي فإن الصبر هو سياسة ضبط النفس أمام مجريات الحياة. كما يقدمه (جولمان) بقوله: إن الصبر هو «نوعٌ معين من القدرة على التحكم في النفس»([[710]](#endnote-690)). وفي الحقيقة إنه نتاجٌ حقيقيّ لمراقبة النفس وإدارتها في كبح جموح الميول والرغبات النفسية، وعدم الخروج على الضوابط والأصول. فقد كان الأنبياء ـ رغم كلّ المحن وصنوف العذاب الذي لاقوه في سبيل الرسالة ـ على أتمّ الوَعْي بالذات وإدارتها؛ حيث لم يبدرْ منهم أيّ سلوكٍ عداوني أو كلامٍ جارح أو استفزازيّ ضدّ مَنْ مارس في حقّهم أسوأ العذاب. فقد ضبطوا أنفسهم ومنعوها من إبراز الحالات المسيئة والاستسلام للمثيرات المخلّة، وخاصّة الكلامية. وقد اتَّصف بهذا جميع الأنبياء على الإطلاق: ﴿**ولَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا**﴾ (الأنعام: 34).

إن الذي يمتلك ذكاءً عاطفيّاً عالي المستوى يدير الحوادث التي فيها ضغوط نفسية وأعباء روحية أفضل من الآخرين، ويمتلك الردود الملائمة والمناسبة للوقائع المرّة والسلبية. يقول جاردنر (Gardener) في هذا الصدد: إنّ «أساس الذكاء في العلاقات بين البشر يشمل القدرة على أنك تميِّز وتستجيب استجابةً ملائمة للحالات النفسية والأمزجة والميول والرغبات»([[711]](#endnote-691)). فبناءً على ذلك الصبر هو أنجع الاستجابات.

وهذا ما حدث لسيِّدنا يعقوب×، حيث صبر على فراق يوسف سنين طويلة، معزِّياً نفسه بقوّة الصبر، قائلاً: ﴿**قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ**﴾ (يوسف: 18).

لقد انتهج يعقوب× سياسة التحكُّم بالانفعالات، وكبح جموح العاطفة، الناتجة عن إدارة الذات ومراقبتها. وكما يبدو من الآيات المتقدِّمة فأنّ أول خطوة وإجراء سلوكيّ (إدارة الذات) قام بها إزاء تصرُّفات أبنائه الخاطئة كانت هي الصبر: ﴿**فَصَبْرٌ جَمِيلٌ**﴾. ومن منظورٍ آخر فإنّ الصبر يعتبر السلوك الناجع والفعّال «للحيلولة دون تداعيات الضغوط النفسية أيضاً»([[712]](#endnote-692)). فمفتاح السعادة العاطفية والاستقرار يكمن في ضبط الانفعالات المزعجة بصورةٍ دائمة؛ لأن «التطرُّف المتزايد والمكثَّف في العواطف لفترةٍ طويلة يؤدّي إلى تقويض الاستقرار»([[713]](#endnote-693)). ونلاحظ أن يعقوب عبَّر عن كَبْت الأحاسيس وضَبْطها بالكامل بالصبر الجميل، تحقيقاً للاتّزان والاستقرار، ما يعني ‹عدم الاستسلام للقلق الشامل أو الموقف الانهزامي أو الاكتئاب في مواجهة التحدِّيات أو النكسات»([[714]](#endnote-694))؛ حيث يعتبر الوسيلة الوقائية الناجحة، وخاصّة عند أصحاب القرار وذوي المسؤوليات الكبرى. وقد دعا الله أنبياءه ـ وخاصّة نبيّنا محمد| ـ إلى توخّي الصبر، بقوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ**﴾ (الأحقاف: 45).

فبعد الصبر اتَّخذ يعقوب الخطوة الإجرائية الثانية، وهي التولّي والإعراض، والمقصود منه هو الإدبار والانصراف: «ولّى الشيء وتولّى بمعنى أدبر، وولّى عنه أعرض عنه ونأى»([[715]](#endnote-695)): ﴿**وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ**﴾، ثمّ السكوت والكَظْم: ﴿**وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ**﴾ (يوسف: 84).

وبتعبيرٍ آخر: عندما يكبت الانفعال تماماً فإن ذلك يؤدّي إلى العزلة والانطواء، حيث يتحوَّل الصبر في لبوسٍ آخر، وهو الانطواء والانكفاء على الذات. فبعد أن اتَّخذ يعقوب× الصبر في بداية الحَدَث وسيلةً وقائية له غيَّر سلوكه باتّخاذ (التولّي) تجاه حَدَث الفراق. فقد أصرّ على كَبْت النفس وضبطها، حيث جاء وصفه بـ (الكظيم)، والمقصود: «كظم كظماً الشيء وعلى الشيء بمعنى حبسه وسكت»([[716]](#endnote-696))، أي إنّه أعرض عنهم وكتم غضبه عنهم وحبسه، لكن قام بالتنفيس عن ذلك باللجوء إلى الله في محنته، قال تعالى: ﴿**قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (يوسف: 86). وكذلك البكاء: ﴿**وَابْيَضَّتْ عَينَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ**﴾ (يوسف: 84).

ونلاحظ أن يعقوب وظَّف كلمة بثّ للتنفيس. والبثّ، كما في لسان العرب، «بمعنى: فرّقه ونشره»([[717]](#endnote-697)). إذن ثمّة تناسبٌ بين استخدام هذه المفردة وما ألمّ به من شعثٍ وتبعثرٍ ونشرٍ؛ بسبب التفريق الذي حصل بفقدانه يوسف. إنّه يشكو تبعثره وشعثه إلى الله تعالى، فكأنما أحاسيسه ومشاعره خرجَتْ من أعماق نفسه المتبعثرة المتناثرة تماثل واقعه المتبعثر. وقد تكثَّف هذا الشعور والإيحاء النفسي بحرف الثاء أيضاً: «حيث تدلّ الثاء على معاني البعثرة والتخليط بشيءٍ من الرقّة، بما يحاكي البعثرة في النفس أثناء خروج صوتها»، كما يعتقد إحسان عباس([[718]](#endnote-698)).

ومن جانبٍ آخر فإنّ الصبر أيضاً يعني رؤية الأمور والأحداث من منظورٍ مختلف، حيث يكتنه فيه بُعْدٌ تفاؤليّ تبشيري. فالصبر هو الرؤية التي لا تنحصر في الأفق الضيِّق المادي، بل تخترق المادّة إلى المعنويات، وتستمدّ القوة الروحية والاطمئنان والأمل؛ للمثابرة والثبات أمام زخم الصعوبات والتحدّيات، من ينبوعٍ إلهيّ، رغم قلّة العدّة والعدد. ومن زاويةٍ أخرى نلاحظ أن الصبر هو «الثبات والمثابرة رغم الصعوبات والمشاقّ»([[719]](#endnote-699))، كما يرى علماء علم النفس. وإنه «عبارةٌ عن تركيبة من الموهبة المعقولة، مع القدرة على الاستمرار في مواجهة الهزيمة؛ للوصول إلى النجاح»([[720]](#endnote-700)).

إذن الصبر هو التحدّي والثبات بوجه الصعاب بلمسة الأمل، والأمل يعني «عدم الاستسلام للقلق الشامل أو الموقف الانهزامي أو الاكتئاب في مواجهة التحدّيات أو النكسات»([[721]](#endnote-701)). ومن منظور الذكاء العاطفي يعني الأمل «أن يتوقع المرء توقّعاً قويّاً أن الأمور سوف تتحوَّل في الحياة دائماً إلى ما هو سليم على الرغم من وجود النكسات والإحباطات. إنه موقف يحمي الناس من الوقوع في اللامبالاة والإصابة بالاكتئاب في مواجهة مجريات الحياة القاسية»([[722]](#endnote-702)).

وفي قصّة يعقوب يمكن ملاحظة الصبر والتفاؤل والأمل عبر توظيف فعل (عسى) في أحلك الظروف يأساً وقنوطاً، كما في قوله تعالى: ﴿**عَسَى اللهُ أَنْ يَأْتِينِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ‏ الْحَكِيمُ**﴾ (يوسف: 83). فـ (عسى) تفيد الوقوع والاحتمال، فقد كان يعقوب غير مستسلمٍ للأمر الواقع، متوقّعاً بأنّ الأمور سوف تتحوَّل إلى ما هو أحسن، على الرغم من النكسات والإحباطات.

وأما سلوكه الأخير وتعامله الأخير بعد الصبر والتولي والكظم فهو الصفح والاستغفار، حيث يقول تعالى: ﴿**سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي‏ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**﴾ (يوسف: 98). إنّه أنهى كلامه بـ ﴿**هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**﴾، وكأنّه بقوله هذا فتح باب التوبة بوجههم على مصراعَيْه، بطمأنتهم وقبول الاستغفار لهم بعد ندمهم، حيث ﴿**قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ**﴾ (يوسف: 97)، ما يؤكِّد نجاح خططه ووصوله إلى مبتغاه بعد طول العناء والصبر.

وقد لاحَظْنا توظيفها البارز عند نوح×، حيث يتحدَّث عن مثابرته ودعوته المتواصلة، ليلاً ونهاراً، سرّاً وجهراً، رغم كلّ الأسباب المثبطة: ﴿**قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَاراً \* فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَاراً \* ... \* ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَاراً \* ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَاراً**﴾ (نوح: 5 ـ 9).

نستبين من توظيف أسلوب الإطناب والتفصيل، واستخدام الثنائيات (الليل/ النهار) (الجهار/ العلن) (إني / هم)، والتكرار المكثَّف للأخيرة، ثم توظيف مفعول المطلق (إسراراً) في: ﴿**أَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْراراً**﴾ للتأكيد، وتتابع الأفعال (دعَوْتُ أعلَنْتُ أسرَرْتُ) في إشارةٍ إلى استمرارية الدعوة مع التدرُّج فيها من الجهر والإسرار وذلك بتوظيف حرف (ثم) الدالّ على التراتبية، مدى انسجام وتناغمية الوَعْي وإدارته بالأسلوب. لكنْ رغم كل الثبات والمثابرة والجدال المستميت لم يجِدْ نوح من الآخَر إلاّ استنكاراً وتكذيباً: ﴿**قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ (هود: 32).

### 2ـ القيادة على صعيد الكفاءة الاجتماعية ــــــ

إن ما جئنا به من شواهد قرآنية كان خير مثال للوَعْي بالذات وقيادتها، لكن ثمة آيات تنبئ عن كفاءةٍ أخرى، تسمّى بالكفاءة الاجتماعية، والمقصود منها: «القدرة على فهم الحالات المزاجية للآخرين وسلوكياتهم ودوافعهم حتى يتمكّن الإنسان من تحسين جودة علاقاته بالآخرين»([[723]](#endnote-703)). إنهّا حَسْب رأي جاردنر (Gardener) «الذكاء في العلاقات المتبادلة بين الناس والقدرة على فهم الآخرين، وما الذي يحرِّكهم؟ وكيف يمارسون عملهم؟ وكيف يتعاون معهم؟ فالذكاء الخاص بين الناس هو القدرة على تبادل العلاقات فيما بينهم، التي تتحوّل إلى قدرةٍ داخلية. إنها المقدرة على تشكيل نموذجٍ محدّد وحقيقيّ للذات؛ لكي يتمكّن من التأثير بفاعلية في الحياة»([[724]](#endnote-704)).

يقول جولمان في تعريفه للكفاءة الاجتماعية: «إنّها تعتبر فنّ العلاقات البشرية، وتتطلّب مرونةً عالية في التعامل مع الغير، وقدرة على التأثير والإقناع»([[725]](#endnote-705)). وفي تعبيرٍ أشمل: إنها تعني «القدرة على فهم وإدارة الرجال والأولاد والبنات؛ ليتصرّفوا بحكمةٍ في العلاقات الإنسانية، والقدرة على اجتذاب الآخرين، والتأثير فيهم، وقيادتهم، واكتساب حبِّهم واحترامهم، وفهم دوافع ورغبات الآخرين، والقدرة على العمل معهم والتأثير فيهم»([[726]](#endnote-706)). إنّها كنظيرتها (الكفاءة الشخصية) تتضمّن عدّة مهاراتٍ وأبعاد، منها: التعاطف.

### أـ التعاطف الوجداني ــــــ

إن التعاطف الوجداني يعني الوَعْي بعواطف الآخرين ورغباتهم. فقد جاء في تعريف التعاطف أو التقمُّص الوجداني Empathy)) أنّه «التعرُّف على عواطف الآخرين، والقدرة على تفهُّم مشاعر الآخرين. إنه مقدرة تتأسَّس على الوَعْي بالانفعالات. إنه مهارةٌ إنسانية جوهريّة بحقٍّ»([[727]](#endnote-707)). وعلى حدّ تعبير العالم النفسي تيشنر (Kitchener): إنّ التعاطف «ينبع من محاكاة معاناة الآخرين جسميّاً باستحضار مشاعر الآخر نفسها إلى داخل المتعاطف نفسه»([[728]](#endnote-708)).

في الحقيقة إن أساس هذه المهارة يقوم على أساس الوَعْي الذاتي، فبقدر ما نكون قادرين على تقبُّل مشاعرنا ووَعْينا بذواتنا نكون قادرين على قراءة مشاعر الآخرين؛ لأن «عدم التعاطف والفشل في تسجيل مشاعر الطرف الآخر هو أكبر نقطة ضعف في الذكاء العاطفي، بل هو فشل مأساوي في معنى إنسانية الإنسان وكل علاقة الألفة بين البشر؛ لأن جذور الحبّ والرعاية والاهتمام تنبع من التوافق العاطفي ومن القدرة على التعاطف»([[729]](#endnote-709)). يشاطرنا الرأي في ذلك مزلو (Mas Lowe)، في كتابه الدافعية والشخصية، بقوله: «إن الإنسان، بالرغم من تطبُّعه بالغضب والنفور وعدم الصبر، يتمتَّع بقوّة الشعور والتعاطف العميق تجاه بني جنسه، حيث يعتبرهم عضواً من كيانٍ واحد»([[730]](#endnote-710)).

إذن تبين مدى علاقة الكفاءتين: الشخصية؛ والاجتماعية، ببعضهما، حيث يمكن اعتبار العلاقة طرديةً ومباشرةً من جانب، وبين الكفاءة الاجتماعية والقيادة من جانبٍ آخر. إن هذه المهارة من الذكاء العاطفي تعتبر منصّة الانطلاق والحجر الأساس في ممارسة القيادة؛ لأن القيادة في الحقيقة هي القدرة علي التأثير في قلوب الناس، وهذا لا يتحقَّق بدون هذا التعامل القلبي الذي يشعر به القائد تجاه شعبه. وقد كان النبيّ| خير مَنْ جسَّد هذا الشعور والإحساس النبيل، فقد كان تعاطفه مع المؤمنين قويّاً وشديداً، وكان يعزّ عليه معاناتهم، ويحرص عليهم كلّ الحرص، رؤوفاً رحيماً بهم، حيث يمكننا استخلاص ذلك في أرقى مراتبه بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ (التوبة: 12)، فقد وردت الأحاسيس والمشاعر للنبيّ| كلّها بصيغة الصفة المشبَّهة: ﴿**حَرِيصٌ... رَؤُوفٌ رَحِيمٌ**﴾، ما ينبئ عن ثبوتها ورسوخها وتأصُّلها في ذات النبيّ الأكرم|، فضلاً عن نسبة الرسول إلى أنفس المؤمنين، وإشعارهم بأنه منهم، وهذا ما يجعل أمر القيادة سلساً، وبالتالي يكون الانقياد للرسول أسهل؛ بفضل توظيف آلية التقمُّص الوجداني.

وفي سياق الحديث عن وجوب هذه الكفاءة لدى القائد يمكن استشراف ذلك في سورة الضحى أيضاً، حيث يلزم الله نبيَّه بإبداء التعاطف مع اليتيم والسائل، وعدم القَهْر والنَّهْر لهما، ثم تقديمهما على فعلَيْهما، وتكرار الأسلوب الإيقاعي تأكيداً على أهميته: ﴿**فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَرْ \* وَأَمَّا السَّائِلَ فَلاَ تَنْهَرْ**﴾. وكذلك نستشف هذا التعاطف مع الأحاسيس والوجدان لدى شعيب×، بعد استماعه قصّة حياة هذا الوافد الجديد، وطمأنته بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾.

إنّ هذا الشعور والتعاطف يأخذ منحىً آخر، فيكون ذا قوّةٍ وفاعلية يدفع باتباع المبادىء الأخلاقية، ومن ثم إنجاز الأفعال الاخلاقية. كما يرى هوفمان (Hoffman) «أنّ جذور مبادىء الأخلاق مغروسة في مشاعر الاندماج العاطفي، أي التقمص الوجداني»([[731]](#endnote-711))، وما يسمى بـ «القيادة الداعمة»([[732]](#endnote-712))، فقد يبلغ هذا التعاطف والاندماج العاطفي قمّته عندما يبادر الإنسان بتفضيل الآخر على نفسه، وإيثاره على ذاته: «إن أكثر الناس إحساساً بالتعاطف مع غيرهم هم أكثر الناس تفضيلاً للمبادىء الأخلاقية»([[733]](#endnote-713)). ويرى تامسون Thomson)) أن «الذكاء يرتبط ارتباطاً موجباً بالضمير وبالقِيَم الأخلاقية»([[734]](#endnote-714)). لقد أثنى الله على هذا الشعور الإنساني الراقي والنبيل عند المسلمين الأوائل (الأنصار)، حيث أبدَوْا تعاطفاً مع المهاجرين، بشعور معاناتهم وإيثارهم على أنفسهم، كما في هذه الآية المباركة: ﴿**وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ‏ بِهِمْ خَصَاصَةٌ**﴾ (الحشر: 9). وفي أرقى درجاتها نراها عند أهل البيت^: ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً \* إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ ‏لاَ نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُوراً**﴾ (الإنسان: 9 ـ 10)، حيث تجلّت عندهم أرقى المشاعر الغَيْرية، بإيثار المسكين واليتيم والأسير على أنفسهم، على مدى ثلاثة أيام متتالية، كما ورد في التفاسير.

### ب ـ التواصل ــــــ

قد تحدث (جولمان) عن المعايير وصفات الأذكياء، في كتابه الذكاء العاطفي، بقوله: «يمتلك الأذكياء عاطفيّاً القدرة على التواصل مع الآخرين تواصلاً سلميّاً متوازناً ومنضبطاً. إنّهم يعرفون جيّداً مشاعرهم الخاصة، ويقومون بإدارتها جيّداً، ويتفهّمون ويتعاملون مع مشاعر الآخرين بصورةٍ ممتازة. وهم أكثر من غيرهم إحساساً بالرضا عن أنفسهم، والتميُّز بالكفاءة في حياتهم، وبقدرتهم على السيطرة على بنيتهم العقلية»([[735]](#endnote-715)).

إن المقصودَ من مهارة التواصل من منظور الذكاء العاطفيّ «مهارةُ الاستماع وإرسال الرسائل المقنعة للآخرين»([[736]](#endnote-716)). إنّها بحقٍّ مهارةٌ تسترعي الانتباه والاهتمام، فلا بُدَّ من احترافها وتوظيفها والتمكُّن منها عند مَنْ يتولّى الهداية والتوجيه والتأثير في كافّة نواحي الحياة، وخاصّة الأنبياء؛ بوصفهم شخصياتٍ مركزية وقيادية في المجتمع.

إن الاستماع هو بوابة التواصل وإبلاغ الرسالة إلى كافّة الناس، كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ ‏مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يخْلُقُوا ذُبَاباً ولَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وإِنْ يسْلُبْهُمُ‏ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَ يسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ**﴾ (الحجّ: 73). وقد حثَّ الله على الالتزام بتلك المهارات وتوظيفها عند أول تلقّي الوحي، بقوله تعالى: ﴿**وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ‏ لِمَا يُوحَى**﴾ (طه: 13). واعتبره سلوكاً لو طُبِّق والتزم به الإنسان فإنه يحقِّق له النجاح والسعادة في حياته: ﴿**قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ**﴾ (الملك: 23).

فقد عدّ الله وسائط التواصل من (السمع، الأبصار، والفؤاد)، ثمّ السؤال عنها يوم القيامة، وقدّم السمع على الأبصار والأفئدة، ما ينبىء عن أهمّيته وأولويته على باقي الحواس والمدارك، وقد أوكل الله إليها مهامّاً ثقالاً يجب تأديتها من قِبَل الإنسان: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ‏ مَسْؤُولاً**﴾ (الإسراء: 36).

بيَّنّا سابقاً عن العلاقة الطَّرْدية بين الكفاءتين: الشخصية؛ والاجتماعية، ما يمكِّننا الآن من التقاط بعض إشاراتها:

إن يعقوب×، وبعد انتهاج سياسة الصبر والكظم وتوظيف القيادة الشخصية، سلك سلوكاً آخر على صعيد القيادة الاجتماعية، بتوظيف مهارة التواصل (الاستماع للاعتذار): ﴿**قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ**﴾ (يوسف: 97)، ومن ثم قبول الطلب للاستغفار بقوله: ﴿**سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي ‏إنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**﴾ (يوسف: 98).

إنه لم يغلق باب التواصل بوجههم، حيث أمسك بخيوطها عبر قبول طلبهم، وتذكيرهم بمغفرة الله، الذي طالما يدعوهم إلى التسامح والعفو والاستغفار، كما في خطاب النبيّ| بقوله تعالى: ﴿**فَاعْفُ‏ عَنْهُمْ واسْتَغْفِرْ لَهُمْ**﴾ (آل عمران: 159).

وفضلاً عن توظيف مهارة الاستماع كمهارة تواصلية بَحْتة عند المتلقّي، هناك ترغيبٌ في استخدام أسلوب الخطاب الدالّ على اللين والعطف عند المرسل (الربّ) الطرف الأول في عملية التواصل أيضاً؛ لأنه «باستخدام المفردات الدالة على اللّين والتودُّد يتمّ التركيز على نقاط التواصل، وتتعمّق قنوات الاتصال»([[737]](#endnote-717))، وبالتالي تتسهَّل عملية القيادة والتبليغ.

كما نلمس في هذه الآية الحَدْب والعطف والحنان في مخاطبة المذنبين: ﴿**قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ‏ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً**﴾. ولا يخفى على المخاطَب مدى قوّة العطف والحَدْب البالغة في مناداتهم، وخاصّة في انتسابهم إلى الله. وعبر خطابهم بـ ﴿**يَا عِبَادِيَ**﴾ قد نسبهم إلى نفسه، رغم الذنوب التي ارتكبوها؛ لأنه أراد بذلك إتاحة الفرصة لهم بمعاودة الاتصال، عبر الخطاب غير المباشر، من حيث تدارك الشعور بالخجل عندهم، من باب التأدب والتكريم.

«إن الخطاب غير المباشر هو الخطاب الذي يتجنَّب فيه المتكلِّم التوجيه المباشر، قاصداً تحقيق أغراض الخطاب، يقصده به تأدّباً أو تواضعاً أو مدحاً أو ذمّاً أو خوفاً أو جهلاً»([[738]](#endnote-718)). ثمّ يتضاعف هذا التكريم بالجمع بين ياء المتكلِّم (عبادي) وأداة النداء (يا) في ﴿**يَا عِبَادِيَ**﴾.

وفي الحقيقة يواكب هذا النوع من الخطاب الحالة النفسية التي تمرّ بالذين أسرفوا على أنفسهم بالمعاصي والذنوب، حيث يكونون في أمسّ الحاجة للمواساة والاحتضان والترحيب بعد اليأس والقنوط من الرحمة والشعور بالدونية. إنه يُدَعى «خطاب التحنُّن والاستعطاف»([[739]](#endnote-719)). ثمّ بعد ذلك هو الغفور الذي فتح باب القبول والاحتضان لهم: ﴿**إِنَّ اللهَ يغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً**﴾.

أكَّد القرآن الكريم بشكلٍ واضح وصريح على توظيف أسلوب الخطاب الدالّ على اللين كأوّل آليّةٍ تواصلية للقيادة، حيث أمر موسى وهارون بالقول اللين في دعوتهما: ﴿**اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى \* فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً**﴾ (طه: 43 ـ 44).

فبهذه الآيات يتّضح مدى فاعلية الكلام اللين وأثره البالغ في التبليغ والدعوة، ومن ثمّ النفوذ والتأثير. وأشار الله إلى فاعلية اللين في السلوك والعواطف، وبيَّن تأثيره، فبانعدامه يكون الفضّ والفصل، بدلاً من الوصل والتواصل: ﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ (آل عمران: 159).

وظِّفَتْ هذه المهارة أيضاً عندما خاطب نوح قومه وناداهم: ﴿**يَا قَوْمِ**﴾، حيث تكرَّر هذا النداء بشكلٍ متتابع في الآيات. فـ «النداء يشكِّل أبرز مظاهر اللغة الانفعالية، حيث يوفِّر من القيمة الإبلاغية والحدّة التعبيرية ما لا طاقة لغيرها به»([[740]](#endnote-720)). فهو ناداهم بـ (يَا قَوْمِ) احتراماً وتكريماً لهم، فقد اعتبرهم من نفسه، وأشعرهم بالقرب منه، فهو بهذا يبغي التواصل معهم؛ تذكيراً بروابط الدم والأخوة والانتساب والانتماء إلى أصلٍ واحد وأرضٍ واحدة.

إنّ هذا التشريف والتكريم لم يكن جارياً على لسان نوح× فحَسْب، بل الله سبحانه هو الذي كرَّمهم برابط الأخوة، وقدَّمها على مبدأ الرسالة، كما نلاحظ تقديمها (أخوهم) على نوحٍ، ما يدلّ على الاهتمام البالغ بهم، بقوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلاَ تَتَّقُونَ \* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ**﴾ (الشعراء: 107). فإضافة المضاف إليه إلى المضاف يكسبه سماتٍ وقِيَماً؛ فإن «الاسم المضاف يكتسب من المضاف إليه سمة التوضيح والتعيين والتخصيص، فضلاً عن قِيَم ثانوية، مثل: التعظيم والتشريف والتحقير والتهويل... وقد يكتسب المضاف إليه من المضاف هذه القِيَم»([[741]](#endnote-721)).

وقد تكرّر هذا الأسلوب التخاطبي في سورة هود أيضاً: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلاَ تَتَّقُونَ \* إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ**﴾ (الشعراء: 125).

وكذلك توظيف أسلوب الاستفهام، الذي يضفي على الأسلوب التخاطبي في الآية نوعاً من الاستعطاف والحَدْب والليونة في الكلام، كما نلاحظه في الآيات التالية: ﴿**قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَينَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتانِي رَحْمَةً**﴾ (هود: 28)، ﴿**يَا قَوْمِ مَنْ ينْصُرُنِي مِنَ اللهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ**﴾ (هود: 30). وكذلك في خطاب موسى بقوله تعالى: ﴿**وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وتَدْعُونَنِي إِلَى‏ النَّارِ \* تَدْعُونَنِي لأَكْفُرَ بِاللهِ وأُشْرِكَ بِهِ ما لَيسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّار**﴾ (غافر: 42 ـ 43).

فقد كانت دعوة الانبياء في غاية الليونة والهدوء والاستعطاف. إنّهم كانوا حريصين على هدايتهم. وقد تمثّل هذا الحرص والشفقة في إبداء خوفهم على مصيرهم من العذاب الأليم. كما بيَّنها النبيّ نوح بقوله: ﴿**إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ**﴾ (هود: 25)، وكذلك فعل النبيّ شعيب: ﴿**وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ ‏يَوْمٍ مُحِيطٍ**﴾ (هود: 84).

وجديرٌ بالذكر أنّ التفوُّه بهذه الكلمات: ﴿**وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيكُمْ**﴾ يعطي انطباعاً من التعاطف المشوب باللِّين والإشفاق، وكذلك التأثير والترغيب إلى قبول الدعوة.

إن لتوظيف هذه المهارة في القرآن الكريم تأثيراً كبيراً ومهمّاً على المتلقّي، لذلك وظفّت من قِبَل الجبابرة والطواغيت أيضاً، فكأنهم قد فطنوا إلى فاعلية اللين في الكلام في استقطاب آراء الجمهور، مثلما وظَّفها فرعون بقوله: ﴿**وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِر َفِي الأَرْضِ الْفَسَادَ**﴾ (غافر: 26).

لم يكن مجال توظيف هذا الأسلوب ـ ما يسمّى بـ «خطاب التحنُّن» ـ مقصوراً في مجال الدعوة والتبيلغ فحَسْب، بل كان له الفاعلية والتأثير في مختلف شؤون الحياة أيضاً، كما في قصة موسى بعد رجوعة من ميقات ربِّه، وبعد أن رأى ارتداد القوم غضب وأخذ برأس أخيه هارون يجرّه ويعاتبه على ذلك، فما كان جواب هارون إلاّ أن خاطبه بـ «ابْنَ أُمَّ»: ﴿**قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنّ‏َ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاءَ**﴾ (الأعراف: 150).

إنّ هارون لم يخاطبه بـ «يا أخي» في تلك الظروف العصيبة، بل خاطبه بـ «ابن أمّ»؛ تذكيراً بروابط أكثر دلالةً على الرأفة والرفق؛ إذ الأم أكثر رأفةً من غيرها، فأراد هارون بتوظيف هذه المهارة امتصاص غضب موسى، واستدرار عطفه. وقد جاء خطاب النداء بحذف حرف النداء؛ تنبيهاً بالقرب الذي يكون بينهما، وخاصّة القرب النفسي والروحي. أما من منظورٍ آخر فإنّ المقام هو مقام تدارك الأمر، وتفويت الفرصة على الشامتين، والاستعجال في تبيين الأمر أيضاً، لذلك جاءت حرف النداء محذوفةً.

وفي الحقيقة إن التعامل مع مَنْ يكون في ذَرْوة الغضب يعتبر أعلى مقياسٍ لقدرة الإنسان وبراعته الفائقة في السيطرة والتحكُّم. وأيضاً تشير البيانات التي انتهَتْ إليها الأبحاث حول ضبط النفس من الغضب وسرعة التأثُّر الانفعالي إلى الاستراتيجيّات الفعالة في هذا الصدد، حيث تكون إحدى الاستراتيجيّات بـ «السعي لصرف نظر الغاضب عن موضوع غضبه، والتعاطف مع مشاعره وأحاسيسه، ثمّ جذبه إلى مركز اهتمامٍ بديل لمجموعة من المشاعر الإيجابيّة»([[742]](#endnote-722)). وقد نرى توظيف تلك المهارة عند هارون، حيث أراد جذب اهتمام موسى إلى مشاعر إيجابية، كالنداء بـ «ابن الأمّ»، ثم التعاطف مع مشاعر موسى: ﴿**قَالَ ابْنَ أُمَّ لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلاَ بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ ‏بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي**﴾ (طه: 94).

وكما نلاحظ فإن هارون تعاطف مع مشاعر موسى×، وتجاوب معه، واستخدم فعل خشيتُ بدلاً من خفتُ؛ لأن «الخوف يستعمل للضعف في النفس، أما الخشية فهي خوفٌ يشوبه تعظيم، ومقرونةٌ بمعرفة مَنْ يخشى منه»([[743]](#endnote-723)). وبذلك قد وضع نفسه في موضع الضعف، وتجنّب التصرُّف بالندّية أي المجابهة ومعاملة الندّ بالندّ، ثم أنهى كلامه بالتنبيه بأنني أنا وحدي ـ وليس نحن ـ أشمت من قِبَل الأعداء؛ لكوني أنا الضعيف وأنت الأقوى والعزيز. فيعطي بكلامه هذا رؤية عن الظرف الراهن، وتربّص الأعداء وتحيُّنهم الفرص للنَّيْل منهما؛ لأن سيطرة الغضب على المشاعر تبعد الإنسان كذلك من استشراف المستقبل وما سيسبِّبه الغضب من مشاكل ومواقف محرجة للغاضب بالذات والمغضوبين.

استطاع هارون بهذا الأسلوب الراقي والمهذَّب احتواء الموقف، وامتصاص غضب موسى، حيث نلاحظ لسان موسى في الآية التالية: ﴿**رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلأَخِي وَأَدْخِلْنا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**﴾ (الأعراف: 51).

وكما يلاحظ فإن القرآن الكريم يوصي بالغفران كمهارةٍ وطريقة يمكن اتباعها في نَوْبات الغضب، بقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الإِثْمِ والْفَواحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ‏ يغْفِرُونَ**﴾ (الشورى: 37).

فيتّضح أن الغفران والتجاوز استراتيجيّةٌ فعّالة لتفادي تَبِعَات الغضب وآثاره السلبية على الفرد والمجتمع. لذلك لجأ موسى إلى الدعاء بالغفران كاستراتيجيّةٍ متبعة، وخاصّة من قِبَل الأنبياء والمؤمنين في الظروف الحَرِجة والعصيبة، وتوجّه إلى الله وطلب المغفرة لنفسه أوّلاً، ثم الدخول في رحمة الله معاً؛ لأن الدعاء واللجوء إلى الصلاة هو أفضل الأساليب للتخفيف من الضغوط النفسية، وخاصّة مشاعر الغضب.

### النتيجة ــــــ

تكشف الآيات القرآنية الستار عن الكفاءة الشخصية، يعني الوَعْي بالذات، ثم إدارة الذات، والتعامل مع ردّ الفعل الشعوريّ تجاه المواقف والأشخاص، والتحكُّم في الانفعالات.

ليس الوَعْي الذاتي مقتصراً على إبداء مكامن القوة، بل مكامن الضعف أيضاً، حيث يمكن تحويلها إلى فرصةٍ لصنع القوة والقرار، عبر توظيف أسلوب الطلب والإنشاء (الدعاء).

وهناك التناغم التامّ بين الدلالات الأسلوبية وتقرير الحالة النفسية في توظيف الضمائر والتكرار.

وتكمن آليات القيادة الشخصية في الصبر والأمل والثبات والمثابرة والسعي الحثيث رغم الصعوبات.

وتوظّف آلية الصبر عند يعقوب إزاء تصرُّفات أبنائه الخاطئة: ﴿**فَصَبْرٌ جَمِيلٌ**﴾، ثم التولّي والإعراض: ﴿**وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ**﴾، ثمّ السكوت والكَظْم: ﴿**وَابْيضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ**﴾، ثم التنفيس باللجوء إلى الله: ﴿**قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾، مع تناسب بين استخدام مفردة (البثّ) التي تماثل واقعه المتبعثر مع تكثيف هذا الشعور والإيحاء النفسي بحرف الثاء الدالّة على معاني البعثرة والتخليط.

والنبيّ الأكرم| خير مَنْ جسَّد هذا الشعور والإحساس النبيل، وقد كان تعاطفه مع المؤمنين قويّاً وشديداً، حيث قال تعالى: ﴿**عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ**﴾.

ويرتبط التعاطف الوجداني ارتباطاً موجباً بالضمير وبالقِيَم الأخلاقية والباعث عليها.

وإن مهارة التواصل هي الحجر الأساس واللبنة الأولى للقيادة الاجتماعية.

وإن هناك علاقةً طرديّةً بين الكفاءتين: الشخصية؛ والاجتماعية، فبعد انتهاج سياسة الصبر والكظم وتوظيف القيادة الشخصية سلك يعقوب سلوكاً آخر على صعيد القيادة الاجتماعية بتوظيف مهارة التواصل (الاستماع للاعتذار): ﴿**قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ**﴾ (يوسف: 97)، ومن ثم قبول الطلب للاستغفار بقوله تعالى: ﴿**سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي ‏إنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**﴾ (يوسف: 98).

وقد أشار توظيف مهارة التواصل في آلية التواصل الكلامي، وكيفية استخدام اللغة والأسلوب التخاطبي الدالّ على اللين والعطف: ﴿**اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى \* فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً**﴾، إلى فاعلية اللين في السلوك والعواطف، وبيَّن تأثيره، فبانعدامه يكون الفضّ والفصل بَدَلاً من الوصل والتواصل: ﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾.

والخطاب غير المباشر هو أسلوبٌ آخر للتأثير المـؤسَّس على مبدأ التكريم والتأدُّب.

والمناداة بـ (يا قَوْمِ) في خطاب أنبياء بني إسرائيل هو احترامٌ وتكريمٌ، وإشعار الآخرين بالقرب والحميمية، وتذكيرٌ بروابط الدم والأخوة والانتساب والانتماء إلى أصلٍ واحد وأرضٍ واحدة.

توظيف مهارة التواصل بتوظيف روابط الدم الأكثر دلالةً على الرأفة والرفق في خطاب هارون بـ ﴿[**يَا**] **ابْنَ أُمَّ**﴾؛ لامتصاص غضب موسى واستدرار عطفه، وقد جاء خطاب النداء بحذف الياء (النسبة) تنبيهاً على القرب الذي يكون بينهما، وخاصّة القُرْب النفسي والروحي.

وقد أكَّد الله سبحانه وتعالى عاقبة الصابرين ومآلهم، الباعث على الأمل في المستقبل بقوله: ﴿**فَاصْبِرْ إِنَّ الْعاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ**﴾. إن الصبر ليس دَيْدَن الأنبياء فحَسْب، بل أوصى الله سبحانه وتعالى المؤمنين بذلك أيضاً: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ (البقرة: 153)، فقد حثَّ الله على التحلّي بالصبر، وفي النهاية أكَّد معيَّته مع الصابرين، ما يعطي شعوراً وانطباعاً بالهدوء النفسيّ والطمأنة وحضور الربّ.

الهوامش

# المذهب المنطقيّ لشيخ الإشراق السُّهْرَوَرْديّ

## عرضٌ وتحليل

د. أحد فرامرز قراملكي([[744]](#footnote-21)\*)

ترجمة: د. الشيخ عبد الله الأسعد

هذا البحث مأخوذٌ من كتابه القيِّم (جستار در منطق دانان مسلمان)، أي (تحقيقٌ في التراث المنطقيّ للمناطقة المسلمين).

### مقدّمةٌ ــــــ

شهاب الدين السُّهْرَوَرْديّ (550 ـ 587هـ)، الشهير بشيخ الإشراق، كان زميلاً لفخر الدين الرازي (547 ـ 606هـ)، حيث درسا علم المنطق عند مجد الدين الجيلي في مدينة مراغة.

وشهرته الفلسفية ومذهبه الإشراقي الذي أسَّسه ألقيا بظلالهما على سائر شؤونه العلمية، وبخاصّة منطقه؛ ولذلك لم يكن في الدراسات التي تناولَتْ فكره ذلك القسط الوافي من دراسة وتحقيق آثاره.

للسهروردي رؤى نقدية وآراء مبتَكَرة كان لها الحضور المؤثِّر في تاريخ تطوُّر علم المنطق في التاريخ الإسلامي. قلّة العناية بإحياء الإرث المنطقي للسهروردي صعَّب على الباحث الوقوف على تلك الآراء، والتي تفتقر إلى دراسات معمَّقة وشاقّة لأجل الوقوف على:

1ـ إبداعات السهروردي.

2ـ تأثيرها في تطوُّر علم المنطق.

لقد نشر حسين ضيائي تحقيقاً تحت عنوان: (المعرفة والاشراق في فكر السهروردي)، باللغة الإنجليزية، وذلك سنة (1990م)، كما أن غلام حسين إبراهيمي ديناني نشر تحقيقاً مفصَّلاً في آراء شيخ الإشراق، ضمَّنها جملةً من رؤاه ونظرياته، وذلك بعنوان: (شعاع الفكر في فلسفة السهروردي)، وذلك سنة (1366هـ.ش).

أما هذا التحقيق الحاضر فيتناول المباحث التالية:

هل يعدّ السهروردي مؤسِّساً في المنطق، كما هو في الفلسفة؟

هل يمكن الكلام عن مذهبٍ منطقيّ خاصٍّ به؟

ما هي خصائص النظام المعرفي لمنطق السهروردي؟

والمسألة الأخيرة يمكن البحث فيها من حيثيّتين:

1ـ حيثيّة البناء المنطقي.

2ـ حيثيّة كونها من الآراء المنطقية التي أبرزها السهروردي.

وقبل الخوض في هذه المسألة لا بُدَّ من الوقوف أوّلاً على آثاره المنطقية، والإشارة إلى كلّ واحدٍ منها بما يناسب.

### الآثار المنطقيّة للسُّهْرَوَرْديّ ــــــ

لا يوجد للسهروردي مؤلَّفٌ مستقلّ في علم المنطق، وإنّما ـ بناءً على السنّة الرائجة لدى الكثير من الحكماء ـ كانت آثاره المنطقية ضمن الآثار الفلسفية، حيث كان يأتي القسم الأوّل منها في علم المنطق.

إذن الآثار المنطقية للسهروردي ليست كتباً مستقلّةً، وإنّما هي عبارةٌ عن آثار ضمن كتبه الفلسفية الجامعة، حيث يتم فيها بيان المسائل المنطقية العُمْدة، إجمالاً تارةً؛ وتفصيلاً أخرى.

ويمكن تقسيم الآثار المنطقية للسهروردي إلى مجموعتين:

**الأولى**: رسائل منطقية لدواعٍ تعليمية، حيث اتَّبع في صياغتها إلى حدٍّ ما سنّة القدماء، والتزم فيها الاختصار، حيث جاءت الرسائل مختصرةً، وفي نفس الوقت بسيطةً وسهلة.

**الثانية**: رسائل منطقية مفصَّلة لدواعي التحقيق، وبسط الآراء المنطقيّة، حيث كان الشيخ فيها نقّاداً، وقدجاء بالمبتَكَر الجديد المهمّ.

### 1ـ قسم المنطق في كتاب «حكمة الإشراق» ــــــ

الكلام في أهمّية كتاب حكمة الإشراق كثيرٌ، وهو ما تكشف عنه الشروحات المتعدِّدة له.

لقد تمّ نشر هذا القسم ضمن المجلد الثاني من مصنَّفات شيخ الإشراق السهروردي، بتصحيح: الراحل هنري كوربان(1355هـ.ش). وقد كان لهذا القسم تأثيرٌ عميق في فكر المتقدِّمين.

اشتمل القسم الأوّل من هذا الكتاب على أهمّ المسائل المنطقية، حيث عمد السهروردي إلى عرضها بلغةٍ موجزة وأسلوبٍ تعليمي، وقد كان يتخلَّل ذلك مواقف نقديّة للشيخ.

فعلى سبيل المثال: ما جاء في نقد السهروردي لمنطق التعريف عند المشّاء، حيث عمد الى هَدْمه.

لقد كان يشير إلى مختصّاته وابتكاراته بعباراتٍ مثل: قاعدة إشراقية، دقيقة إشراقية، حكمة إشراقية. ولقد كان هذا الأثر المنطقي نموذجاً لصدر المتألِّهين في رسالته التنقيح في المنطق.

### 2ـ قسم المنطق في كتاب «اللمحات» ــــــ

كتاب اللمحات كتابٌ موجَز ومختصر، وشاملٌ لأهمّ المباحث المنطقية والفلسفية، وقد جاء إلى حدٍّ كبير وفق سَبْك القدامى ـ وسوف يتَّضح المراد من القدامى ضمن هذه المقالة([[745]](#endnote-724)) ـ.

وهو كتابٌ موجزٌ كُتب لداعي التعليم، وقد تمّ نشره ضمن المجلّد الرابع من مجموعة آثار شيخ الإشراق، بتصحيح: نجف قلي حبيبي، وذلك سنة (1380هـ.ش).

### 3ـ قسم المنطق في كتاب «التلويحات» ــــــ

لقد تمّ تصحيح هذا القسم وتحقيقه ونشره بشكلٍ مستقلّ في إيران سنة (1388هـ.ش) من قِبَل الدكتور علي أكبر فيّاض.

يشبه هذا الكتاب إلى حدٍّ كبير كتاب اللمحات، غير أنه أكثر تفصيلاً، وأسلوبه التعليمي ممّا لا يخفى.

والذي يبدو لي هو أنّ الشيخ صاغ أفكاره هاهنا وفق كتاب اللمحات، لكن المنهج النقدي الجادّ غاب عنه، فلم يُلْحَظ فيه.

### 4ـ قسم المنطق في كتاب «المشارع والمطارحات» ــــــ

وهو الأكثر تفصيلاً من بين آثار السهروردي، حتى اشتمل على أقسام العلوم الحكمية، وأمعن في التفصيل في المسائل المنطقية، حيث عرض آثار القدامى، ولا سيَّما آثار الشيخ أبي عليّ. كما أنّه عمد إلى تحليلها ونقدها في كلّ موضعٍ موضعٍ، وبالتالي فالمسائل التي لم يتناولها قليلةٌ جدّاً.

أمّا مرادنا من النقد هاهنا فهو التحليل (to Criticize)، وليس صرف الهدم وذكر الخلل (to Critique).

يُعَدّ كتاب المطارحات من الكتب المهمّة التي تطرح الآراء البديعة لشيخ الإشراق، ورؤاه النقدية لآراء القدامى. وممّا تحسن الإشارة إليه هو أنّ قسم المنطق من المطارحات تم ّتصحيحه ونشره أخيراً في إيران، وذلك باهتمامٍ وعنايةٍ من الدكتور مقصود محمدي، وإشراف: عالي پور، وذلك سنة (1385هـ.ش).

### 5ـ قسم المنطق في كتاب «المقاومات» ــــــ

لم يُنْشَر هذا القسم إلى الآن، غير أن الراحل هنري كوربان قام بتصحيح قسم الإلهيّات، ونشره سنة (1355هـ.ش).

### مناهج التبويب في الآثار المنطقية ــــــ

يكشف التتبُّع للآثار المنطقية المؤلَّفة في العصر الإسلامي عن وجود تبويبٍ ملحوظ في عرض المسائل المنطقية، لكنْ لم يكن التبويب وَقْفاً على نحوٍ واحد منه، علماً أن التبويب هو عبارةٌ عن بحث المسائل المنطقية ضمن أبواب وفصول متعدِّدة.

لكن الطريقة المتعارفة في التبويب هي طريقة الأبواب التسعة، وهي التي تبدأ من كتاب إيساغوجي، ثم المقولات، ثم العبارة، ثم القضايا، ثم القياس (التحليل الأول)، ثم البرهان (التحليل الثاني)، ثم الجَدَل، والخطابة، والشعر والمغالطة.

وهذا ما التزم به أبو عليّ في الشفاء، ثم ليتخلّى عنه في الإشارات، ويعتمد تبويباً آخر غيره؛ فقد حذف المقولات؛ لأنها ليست من مسائله، وإنّما من مبادئه.

كما أنه عمد إلى مباحث الحدود فأخرجها عن كتابَيْ البرهان والجَدَل، ليجعلها فيه مستقلّةً متقدّمةً على كتاب العبارة.

هذا الإنجاز في الإشارات وغيره من الآثار كان موضع تلقٍّ وقبولٍ من المتأخِّرين، حيث أصبح تدوين الكتب المنطقية يقوم على التبويب ذي البابين المستقلّين: منطق التعريف؛ ومنطق الحجّة.

التبويبان المذكوران هما الأشهر، لكنْ يوجد تبويبٌ غيرهما، حيث نجد كلاًّ من: ابن سهلان السّاوي من المتقدِّمين؛ وجابر الأنصاري ـ مؤلِّف تحفة السلاطين ـ من المتأخِّرين، يسعيان للدمج بين المنهجين الآنفين في التبويب، ليتكوَّن منهجٌ تلفيقي جديد. وهنا يلحّ السؤال: وفق أيٍّ من مناهج التبويب دوَّن الشيخ آثاره؟ هل دوّنها وفق منهج الأبواب التسعة، أم البابين، أم التلفيق بينهما، أم أن هناك منهجاً رابعاً غير كلّ ما ذُكر؟

المدّعى هاهنا هو أنّ الشيخ السهروردي اعتمد التبويب الثاني، أي إن السهروردي كان يدرك تماماً الفَرْق بين البناء الذي قام عليه كتاب الشفاء والبناء الذي قام عليه كتاب الإشارات، فاختار الثاني، وفق رؤيته العميقة للفَرْق بين البناءين، حيث اعتمد على المنطق ذي البابين، لا الأبواب التسعة، كما هو الحال بالنسبة إلى الفخر الرازي الذي كان يمرّ في عملية تطوير وتهذيب المنطق في البابين بمرحلةٍ انتقالية.

وبالتالي فإنّه يمكن وضع آثار شيخ الاشراق من حيث تكوُّن وتكامل المنطق ذي البابين من خلال العبور من الإشارات إلى كمال المنطق المذكور في القرن السابع، وهذا ما سوف نلمسه من خلال كلّ رسالةٍ من رسائله.

### هيكليّة الآثار المنطقية ــــــ

### 1ـ في «حكمة الإشراق» ــــــ

لقد رتَّب السهروردي قسم المنطق من هذا الكتاب على ثلاث مقدّمات:

1ـ المعارف والتعريف.

2ـ الحجج ومبادئها.

3ـ المغالطات وبعض المحاكمات بين كلام الإشراق وبعض كلمات المشّاء.

لقد بحث السهروردي في المقدّمة الأولى عن: الدلالة، وانقسام العلم إلى: تصوُّر؛ وتصديق، ومباحث الكلِّيات، حيث كانت هذه المقدّمة بمنزلة المقدّمة في منطق التعريف.

وقد جاءت كلمات الشيخ السهروردي موحيةً بأن استعمال الكلِّيات الخمسة خاصّ بمنطق التعريف، ولذا فقد راح يبحث في شروط التعريف والحدود.

لقد قام منطق التعريف عند السهروردي على أساس بيان قاعدة الإشراق في هدم أساس التعريف لدى المشّائين.

أما المقدّمة الثانية فقد جرى البحث فيها عن: القضية، وأقسامها، وجهاتها، والتناقض، والعكس، كمقدّمة لمنطق الحجّة، ثم تمّ الشروع في بيان القياس، وموارد القياس البرهاني، والتمثيل، وأقسام البرهان، وبيان المطالب، حيث يمكن عدّ المباحث الأخيرة كخلاصة لعلم المناهج.

أما المقدّمة الثالثة فقد بدأها بعرضٍ مفصَّلٍ للمغالطات ورفعها، ولذلك فقد حظيَتْ المغالطات بعنايةٍ فائقة منه، حيث جعلها في مبحثٍ مستقلٍّ جاء به بعد التعريف والحجّة، مخالفاً بذلك القدماء.

كما كانت عناية السهروردي بالبرهان ملحوظةً أيضاً، وما عنايته هذه بكلٍّ من صناعة البرهان؛ وصناعة المغالطة، من بين الصناعات الخمس، إلاّ تأثُّراً بالشيخ الرئيس.

لقد أورد الحكيم السهروردي في هذه المقالة آراءه النقدية لبعض آراء المشّاء، وذلك كالعكس، وقد جعل ذلك بمثابة الملحق بمباحث علم المنطق.

### 2ـ في منطق «التلويحات» ــــــ

هناك فوراق عدّة يمتاز بها منطق التلويحات عن منطق حكمة الإشراق، وهي:

1ـ أكثر تفصيلاً.

2ـ أشمل من حيث المباحث.

3ـ وجود التغيُّر الهيكلي.

يشتمل هذا القسم من المنطق على ستّة أقسام، بعنوان (المراصد)، حيث زاد على حكمة الإشراق ثلاثة مباحث.

**المرصد الأوّل**: جاء تحت عنوان: (إيساغوجي). كما اشتمل على البحث عن الرؤوس الثمانية، والدلالة، والكلِّيات. ولا يعلم مَنْ صرف عبارته حول الكلِّيات بأن استعمالها كان مختصّاً بمنطق التعريف أو الأعمّ منه والحجّة. وهذا خلاف ما أفاده في حكمة الإشراق.

**المرصد الثاني**: لقد جاء تحت عنوان: (القول الشارح)، حيث تمّ في هذا المرصد عرضٌ تفصيلي لمنطق التعريف، وقد ختمه ببيان وجوه الخطأ في الحدّ والرسم، مما يُعَدّ ثمرةً لمنطق التعريف.

**المرصد الثالث**: اشتمل على مباحث التركيب الخبري.

**المصد الرابع**: اشتمل على مباحث: الجهات، التناقض، والعكس أيضاً.

وهذان المرصدان الأخيران يُعَدّان بمنزلة المقدّمة لمنطق الحجّة، وإنْ كان بنحوٍ مختصر.

**المرصد الخامس**: في تركيب الحجج، حيث تم البحث مفصَّلاً في القياسات الاقترانية: الحملية؛ والشرطية، وكذلك القياس الاستثنائي.

**المرصد السادس**: في تصنيف المطالب وموادّ الأقيسة.

إنّ منطق التلويحات، وخلافاً لمنطق الإشارات، اشتمل على مباحث البرهان، مستقلّةً عن القياس، منضمّةً إلى المغالطات في قسمٍ واحد.

هذا النظام الحاكم في التلويحات يكشف عن ترابط هذه المباحث الوثيق.

### 3ـ في منطق «اللمحات» ــــــ

هو كتابٌ مختصر جدّاً، مُعَدٌّ للتعليم.

لقد اشتمل هذا الكتاب على عشرة أقسام عمدة، تمَّتْ عنونة كلّ قسمٍ بعنوان: (المورد)، كما كتب الشيخ أبو عليّ الإشارات وفق منهاج عشرة.

**المورد الأوّل**: تحت عنوان: (إيساغوجي)، فهو من حيث مباحثه مثل القسم الأوّل من التلويحات.

**المورد الثاني**: تحت عنوان: (الأقوال الشارحة)، حيث يبحث في منطق التعريف. كما تمّ التعرُّض لنماذج من أخطاء التعريف.

**المورد الثالث**: تحت عنوان: الاسم اليوناني (باري أر ميناس)، حيث اشتمل على مقدّمةٍ في أنحاء وجود الشيء، حيث جرى البحث عن القضايا وأقسامها.

**المورد الرابع**: في جهات القضايا، والتناقض، والعكس.

**المورد الخامس**: التركيب الثاني (ترجمة الاسم اليوناني). وهو في الحجج، حيث يبحث في القياس الاقتراني والاستثنائي.

**المورد السادس**: في قياس الخُلْف، والعَكْس، والدَّوْر، واكتساب المقدّمات والاستقراء، والنتائج، حيث بحث ذلك في قسمٍ مستقلّ، خلافاً لما في التلويحات.

**المورد السابع**: وقع البحث فيه عن أصناف المسائل، وموادّ الأقيسة.

**المورد الثامن**: في أصناف ما يحتجّ به، والتحقيق في مباحث مثل: الاستقراء والتمثيل والقياس.

**المورد التاسع**: بحَسَب المتن المصحَّح من قِبَل: الدكتور نجفقلي حبيبي كان في البرهان والمغالطة، كما هو الحال في التلويحات.

لكنّ التصحيح المذكور لم يكن منسجماً مع ما أكّد عليه السهرودي في البداية من أن الكتاب على عشرة موارد، إلاّ إذا كان عدم ذكر المورد العاشر بسبب عدول السهروردي عن العشرة إلى التسعة، وهو ممّا لا دليل عليه([[746]](#endnote-725)).

وبناءً على التصحيح المذكور يكون النظام الحاكم على منطق التلويحات هو نظام الأبواب التسعة.

أما لو اعتمد المصحِّح على نسخة (A.M)، حيث تكون المغالطة بحثاً مستقلاًّ، وهو **المورد العاشر**، بينما تكون اللمحة الخامسة هي المورد التاسع، فإنه سيكون مناسباً لما أفاده السهروردي في مقدّمة الكتاب.

إذن، فالمغالطة بحثٌ مستقلٌّ هاهنا، وكذلك في منطق حكمة الإشراق، وكذلك منطق المشارع.

### 4ـ في منطق «المشارع والمطارحات» ــــــ

هو أثرٌ آخر من آثار الحكيم السهروردي تمّ تدوينه وفق الأبواب التسعة. وقد أطلق على كلّ بابٍ فيه اسم المشرع، وقد جاء شبيهاً بكتاب اللمحات، إلاّ في موردٍ واحد، حيث تمّ درج البحث عن توابع القياس (القياس، والعَكْس، والدَّوْر، والخُلْف، واكتساب المقدّمات و...) ضمن مباحث القياس، لا كما كان الحال في اللمحات، حيث تمّ عرض المذكورات ضمن قسمٍ مستقلّ.

وقد وافق سَبْكُ المشارع السَّبْكَ الرائج لدى المناطقة.

كما أنّ الرائج لديهم هو أن مباحث الاستقراء والتمثيل يؤتى بها في كتاب القياس، وهو ممّا لم يلتزم به السهروردي، حيث خصَّها بقسمٍ مستقلّ، وكذلك فعلها هاهنا، حيث جاء بكلٍّ من: الاستقراء والتمثيل ضمن قسمٍ مستقلّ، تحت عنوان: (أصناف ما يحتجّ به من الأمور الجَدَلية).

كما أنّه فصل المغالطة هنا عن البرهان، فكانت مستقلّةً عنه، وذلك ضمن المشرع التاسع.

### 5ـ في منطق «المقاومات» ــــــ

لا يمكن الكلام عن النظام البنيوي لهذا الكتاب سوى ما أفاده نفس السهروردي، من أنّه مجرّد تعليقات ومباحث تكميلية لمنطق المطارحات، وليس بأيدينا شيءٌ عنه غير هذا.

### التحليل البنيوي للآثار المنطقية ــــــ

تبدأ كلّ آثار السهروردي المنطقية بكتاب (إيساغوجي)، وتنتهي بكتاب (المغالطة). ومن المعروف أن إيساغوجي هو المدخل للمنطق الأرسطي. لقد تناوله السهروردي، وخلافاً للقدامى فقد أدرج فيه مباحث مثل: الرؤوس الثمانية، الدلالة، ومباحث الألفاظ. أما ختم المباحث المنطقية بالمغالطة فهو منسجمٌ مع سنّة أرسطو، كما أنّ المتوقَّع من المنطق كذلك؛ إذ يُراد به كسب المهارات التي تعين على تشخيص المغالطة، وعلاجها.

البحث في النتاج المنطقي للسهروردي، وذلك من خلال الوقوف على الأقسام المنطقية المذكورة آنفاً، يوقفنا على مدى تنوُّعها: ثلاثة أقسام من حكمة الإشراق، ستّة أقسام في التلويحات، وعشرة في اللمحات، وتسعة في المشارع.

لا يمكن تحديد النظام البنيوي الحاكم على هذه الآثار من خلال عدد الأقسام، وإنّما الذي يعين على ذلك هو تحليل محتوى هذه الأقسام، فهو الجدير بالكشف عن الجواب.

غابَتْ المقولات عن آثار السهروردي تماماً، فلم يبحث عنها في أيٍّ من آثاره المنطقية، والسرُّ في ذلك هو العمل وفق توجيه الشيخ أبي عليّ، فهي ـ المقولات ـ ليست من مسائل علم المنطق، وإنما من مباديه([[747]](#endnote-726)).

لقد سبك السهروردي آثاره المنطقية كلّها وفق النظام الحاكم على الإشارات، حيث أكّد ابن سينا على أهمِّيتها، لكنه أصرّ على عدم كونها من صميم علم المنطق ومسائله، وإنّما هي من مبادئه.

ومع هذا فقد أضاف السهروردي أمرَيْن:

1ـ الادّعاء بأنّ المقولات التي يتمّ عرضها في القسم الأوّل من منطق أرسطو الأرغانون ليست لأرسطو، كما هو الرائج المتعارف، وإنّما هي لشخصٍ فيثاغوري يدعى «أرخوطس»([[748]](#endnote-727)).

2ـ القول بقلّة فائدة البحث عن المقولات([[749]](#endnote-728)).

وهو كلامٌ متقدّم في المنطق. كما أن تحليل القضية لا يقتصر على الواقعية الأرسطية، والقول بالكلّي الطبيعي، وإنما يمكن ذلك حتّى في الموضوعات التي لا ماهيّة محصّلة لها.

وأما مباحث التعريف (الحدّ والرسم) فقد جاءَتْ في جميع آثاره مستقلّةً، ومتقدّمةً على مباحث القضية والحجّة.

الاستقلال والتقدُّم المذكوران إنّما كانت بدايتهما من بعض الآثار المتأخِّرة لأبي عليّ، أمثال: الإشارات، فهما واحدةٌ من أهمّ خواص المنطق ذي البابين؛ بينما جاءت المباحث المذكورة في الآثار التي يحكمها المنطق ذو الأبواب التسعة ضمن كتاب البرهان وكتاب الجَدَل.

إذن، فالسهروردي في حذفه للمقولات، واستقلال مبحث التعريف، وتقدُّمه على مبحث القضية والحجّة، قد خطا خطوةً من سنّة المنطق ذي الأبواب التسعة إلى سنّةٍ جديدة، هي سنّة المنطق ذي البابين.

هذا القسم من منطق حكمة الإشراق يقوم على نظام البابين، حيث جاءَتْ المقالة الأولى في مقدّمات التعريف ومنطق التعريف؛ بينما كانت الثانية في مقدّمات الحجّة ومنطق الحجّة؛ بينما أفردَتْ الثالثة لبيان أن المنطق في تشخيص المغالطات.

البناء المذكور قد تمَّتْ المحافظة عليه ورعايته دون أن تخدش به المقدّمات والملاحظات الكثيرة.

لم يتعرَّض الشيخ أبو عليّ في الإشارات لكلٍّ من: الجَدَل والخطابة، كما فعل في الشفاء، سوى كما أفاده في النهج السادس، وفي معرض بيان مبادئ الأقيسة، حيث اقتصر على الإشارة لمقدّمات الجَدَل والخطابة فيه.

لقد اكتفى ابن سينا بالبحث عن البرهان والمغالطة، دون سائر الصناعات. وقد تبعه في ذلك السهروردي. لكنّ استقلال البرهان والمغالطة في قسمٍ في مقابل الحجّة، كما هو ظاهر الإشارات وآثار السهروردي، لا يخلو من غموضٍ وإبهام.

لقد تمّ درج البرهان ضمن مباحث الحجّة، أي في المقالة الثانية، لكن السهروردي في بقيّة آثاره يجعل كلاًّ من البرهان والمغالطة قسماً واحداً مستقلاًّ.

ويمكن فهم الاستقلال المذكور على نحوَيْن:

1ـ البرهان والمغالطة يتضمّنان مباحث مناهج المعرفة، وهي المباحث التي راحَتْ تنتظم تدريجاً في عُرْف المنطق التدويني، وقد تمّ التعاطي معها من قِبَل مناطقة أمثال: الكاتبي القزويني على أنها ملحقةٌ بعلم المنطق.

2ـ البرهان هو الصورة الكاملة للحجّة.

إذن، فالبحث عن البرهان هو البحث عن النموذج الأمثل للحجّة، بينما يأتي البحث عن المغالطة بحثاً عن الشكل العقيم والمعيوب لها، وذلك يؤدّي إلى كسب تفكيرٍ سالمٍ، والوقاية من التفكير المنحرف.

### تحليل المحتوى المنطقي لمذهب شيخ الإشراق ــــــ

التبعية لإشارات أبي عليّ، والخلاف بين النظامين: العمدة؛ ومنافسه (ذي البابين وذي الأبواب التسعة)، لا ينحصر في الإطار البنيوي، كاستقلال بعض المباحث وعدمه، أو تقديم بعضها وتأخير بعضٍ آخر، وإنّما الخلاف واقعٌ في المعضلات المنطقية، وحلولها أيضاً.

منشأ الكثير من التمايز والاختلاف إنما هو من المباحث المنطقية لأبي عليّ في كتابه الإشارات والتنبيهات.

والأهمّ من هذه المسائل عبارةٌ عن: التعريف الذاتي، تعريف القضية، القضايا الحقيقية والخارجية، هيكل معنى الحدّ و....

وفي أغلب المواضع التي عدل الشيخ عنها في الشفاء، واعتمدها في الإشارات، بادر السهروردي إلى المَيْل إليها وترجيحها.

وهاهنا يمكن عرض المثال الأبرز على ذلك، حيث يمكن الاكتفاء بتعريف القضية، حيث يعرِّف الشيخ القضية في الشفاء بأنها التي تقبل الصدق أو الكذب بالذات([[750]](#endnote-729))، لكنّه عدل عنه في الإشارات الى القول بأنّها المركَّب الذي يوصف المخبر بأنّه صادقٌ أو كاذب([[751]](#endnote-730)). وهو تعريفٌ مبتلىً بمآخذ عديدة، كتعريف الشيء بحال متعلَّقه، وزيادة الحدّ على المحدود، والتطويل، و.... لكنّ السهروردي بحِنْكَته ودَرْكه لسر ّعدول أبي عليّ عن التعريف القديم قَبِلَ تعريف الإشارات، وأخذ به في كلّ آثاره([[752]](#endnote-731)).

وقد أصبح هذا التعريف من خصوصيات المنطق ذي البابين، من الإشارات إلى كشف الأسرار، للخونجي.

### إبداعات السُّهْرَوَرْديّ المنطقيّة ــــــ

رغم عمر السهروردي القصير لكنّه ترك بصمته في علم المنطق، وذلك من خلال ابتكاراتٍ عديدة فيه؛ فقد أدرك الحكيم السهروردي عميقاً:

**أوّلاً**: أنّ المنطق الأرسطي المشّائي يشتمل على مشاكل عديدة، ولذلك تراه قد أمعن في نقده، وبشكلٍ دقيق ومفصّل، في كتابه المطارحات.

كما أنه قد أدرك **ثانياً** قيام منطق المشّاء على الحكمة المشّائية، وقد رأى أن حكمة الإشراق يمكن أن تكون أساساً يقوم عليه نظامٌ منطقيّ آخر.

لم يتفاعل مع هذا المنطق الجديد، لكنْ كانت له رؤى جديدةٌ متعدِّدة. وأهم هذه الرؤى هي رؤية إرجاع كل القضايا إلى القضية الحملية الكلّية الموجبة الضرورية. وهذا الادّعاء قائمٌ على أربعة ادّعاءات:

**الادّعاء الأوّل**: القضايا الشرطية من حيث المضمون والمعنى هي الحملية، والفرق يكمن في الصياغة، لا غير.

فالقضية الشرطية: (إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود) إنما هي صياغةٌ وبيان آخر للقضية الحملية التالية: (شروق الشمس مستلزمٌ لوجود النهار).

هذا على مستوى الشرطية المتصلة؛ وأما المنفصلة فالكلام هو الكلام، فقولنا مثلاً: (هذا العدد إمّا زوجٌ أو فردٌ) تعبيرٌ آخر عن القضية الحملية التالية: (كون هذا العدد زوجاً معاندٌ لكون هذا العدد فرداً).

هذه الرؤية المتطرِّفة للسهروردي لم تَلْقَ قبولاً، والذي صار سنّةً حاكمةً في الحضارة الإسلامية هو أنّ الحملية هي شرطيّةٌ.

كلٌّ من الرأيين الآنفين: الشرطية هي حملية بلحاظ المعنى؛ الحملية ترجع إلى شرطية، قائمٌ على معنى غير مناسب للشرط؛ لأن الشرط ـ سواء كان استلزاماً أو عناداً بين طرفي الشرطية: المقدَّم والتالي ـ تارةً يكون بين صدقهما؛ وأخرى بين وجود شيئين، كالمستقلّ والرابط، وأحد المعنيين غير الآخر.

**الادّعاء الثاني**: إمكان إرجاع القضايا السلبية إلى قضايا موجبةٍ؛ لأن الحمل في أساسه الإيجاب. وهذا الإبداع يمكن تحليله إلى معانٍ عدّة: تحليل يفيد بأن المراد على مستوى المعنى، حيث إن الشيخ أبا عليّ، في الإرشادات، وفي معرض تحليله للسالبة الكلية المطلقة، اعتمد على تحليل الموجبة الكلية: كلّ واحدٍ واحدٍ من (أ) يسلب عنه (ب).

**الادّعاء الثالث**: لا دقّة منطقية في القضايا الجزئية، فهي في قوّة المهملة: مهملة جزئية، والمطلوب في العلوم إنّما هو الحكم الكلّي. فعندما نقول مثلاً: «بعض الجامعيين موفَّقون» فإنّ المراد من موضوع هذه الجزئية غير معيَّنٍ ولا مشخّصٍ، مع أن لغة العلم يفترض بها أن تكون دقيقةً معينة. لكنْ إذا تمّ درج «بعض الجامعيين» تحت اسم مفهوم، وليكن «المجدُّون»، فإنّه يمكن الحكم الكلّي التالي: «الجامعيون المجدّون موفَّقون».

**الادّعاء الرابع**: رجوع القضايا الممكنة إلى ضرورية؛ فالقضية الممكنة: «الإنسان موجودٌ بالإمكان» يمكن تحويلها إلى «الإنسان ممكن الوجود بالضرورة».

ولم يَحْظَ هذا الإبداع بعد السهروردي بعنايةٍ تُذْكَر، ولكنّ الدراسات الفكرية المنطقية للخُلْف كانت مدينةً لإبداعات السهروردي، فهي التي تشير إلى مدى ذلك.

فعلى سبيل المثال: لقد استند الخواجة الطوسي في تحديدات الحملي والشرطي على أنهما صنفان أم قسمان على ادّعاء السهروردي الأوّل([[753]](#endnote-732)).

البحث في اعتبار القضية سالبة المحمول، الذي بدأ من الخونجي وانتهى بالمُلاّ صدرا، إنما هو في الواقع مضمون الادّعاء الثاني للسهروردي([[754]](#endnote-733)).

والادّعاء الأخير هو المشهور، حيث نجد الحكيم السبزواري&، تأثُّراً بالمُلاّ صدرا&، ينهمك فيه تأمُّلاً ونقداً، حيث نسب للسهروردي في اللآلي المنظمة (منطق المنظومة) إرجاع القضايا الموجبة إلى القضية الضرورية:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| والشيخ الإشراقي ذو الفطانة |  | قضيّةً قصَّر في البتّانة |

ويمكن تلمُّس نظرية السهروردي هذه في أساس نظرية الـ «منادلوجي» عند لايبنتز، وكذلك في تحليل القضايا بناءً على أساس المنادلوجي.

الوحيد بعد السهرودي الذي قَبِلَ الادّعاءات الأربعة المذكورة، وتعامل معها على أساس أنها نظريّةٌ واحدة، هو صدر المتألِّهين& في التنقيح، حيث اعتبر ذلك منعطفاً مهمّاً في علم المنطق([[755]](#endnote-734)). ولقد تناولنا في مقدّمة التنقيح هذه الرؤية مفصَّلاً.

### التمثيل لدى شيخ الإشراق ــــــ

نموذجٌ آخر من آراء السهرودي الخاصة هو رأيه في التمثيل، حيث جاء رأيه فيه متطابقاً مع رأي السَّلَف من المناطقة، فقد أورد نقد أبي عليّ في ردّ حجِّية التمثيل([[756]](#endnote-735))، حيث التزم رأياً متشدِّداً في دَوْر ووظيفة التمثيل.

يرى الفارابي (260 ـ 339هـ) التمثيل كالاستقراء، له وظائف ثلاث: فهم الأمور، الحفظ، والتصديق في بعض الموارد([[757]](#endnote-736)). ومقصوده من بعض الموارد كلٌّ من: التصديق الظنّي والإقناعي، وأما مراده من فهم الأمور فهو التعريف.

أما ابن سينا فلا يرى قيمة للتعريف بالتمثيل، إذ هو ليس تعريفاً أساسياً حقيقياً، وإنما هو شيءٌ مثل التعريف، وهو لا يخلو من أخطاء كثيرة([[758]](#endnote-737)).

أما السهروردي فلم يقبل بالتمثيل وسيلةً للتعريف مطلقاً. وقد استدلّ على عدم صلاحية التمثيل للتعريف أيضاً([[759]](#endnote-738)) بإبداع السهروردي في مسألة التمثيل على تصوُّره الخاصّ للتمثيل، وتعريفه له. فرغم اتباع السهروردي للمشّاء، وخصوصاً في التلويحات واللمحات، لكنه امتاز عنهم في قضيّة التمثيل.

المشّاؤون، واقتفاءً منهم لأرسطو، يرَوْن أن التمثيل عبارةٌ عن انتقال الحكم وسريانه من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر مثله([[760]](#endnote-739)).

لم يأخذ السهروردي الجزئيّ في تعريف التمثيل، ولو في واحدٍ من آثاره، وإنما أخذ في اللمحات([[761]](#endnote-740)) مفهوم الشيء في تعريفه للتمثيل، وهو تعبيرٌ قريب من بيان جمهور المناطقة؛ لكنه استعمل كلمة (أمر) في حكمة الإشراق([[762]](#endnote-741)). ومعلومٌ أن مفهوم الأمر هذا أعمّ من الجزئيّ، وهو شاملٌ للكلِّي والجزئيّ. لكنّ ملاّ صدرا الشيرازي يأخذ كلمة الأمر في تعريف الجزئيّ([[763]](#endnote-742)). غير أن السهروردي عدل إلى استعمال لفظٍ آخر في تعريفه للتمثيل، وذلك في كتاب المشارع، الذي يعدّ آخر عمل له، فقد جاء بلفظ «أمر معقول» عوضاً عن لفظ الجزئيّ، الذي جرَتْ عادة المشّاء على درجه ضمن تعريف التمثيل.

وهنا أسئلةٌ تطرح في سرّ هذا العدول:

1ـ ما هو الداعي إلى هذا التغيير؟

2ـ بمَنْ وبمَ تأثَّر السهروردي حتّى عدل هذا العدول، وأحدث هذا التغيير؟

3ـ ما هو أثر هذا التغيير على الاعتبار المنطقي للتمثيل؟

الذي يعين على فهم ما أحدثه السهروردي في هذه المسألة هو أن زميله الفخر الرازي تجنَّب أيضاً ذكر لفظ الجزئيّ في تعريفه للتمثيل، فلم يورد ذلك اللفظ في أيٍّ من آثاره، وإنّما اعتمد على تعبيرٍ كلّي ومُبْهَم «محلّ وفاق ومحلّ خلاف»([[764]](#endnote-743)). وهذا يؤشِّر ـ على نحو الاحتمال ـ على أنّ المؤثِّر في ذلك هو أستاذ كلٍّ منهما، وهو مجد الدين الجيلي، الذي تحرَّز من أخذ لفظ الجزئيّ في تعريف التمثيل، والذي ترك الأمر غامضاً محيِّراً هو أنّ واحداً منهما لم يذكر توضيحاً لذلك التغيير.

النكتة المهمة في فهم كلام السهروردي هو التعارض الظاهري بين كلامه وعبارة أرسطو.

في التحليل الأوّل: طريق التمثيل لا هو عبارة عن العلاقة ما بين الجزئيّ والكلّي، ولا هو عبارة عن الرابطة بين الكلّ والجزء، كما هو الحال في القياس، وإنما هو عبارةٌ عن رابطة الجزء بالجزء.

لقد فهم الشرّاح العبارة المذكورة بصورتين:

**الأولى**: تفسير جمهور المناطقة الذين يرَوْن أن أرسطو يعتقد أن الاستدلال ثلاثة أنحاء:

1ـ الانتقال من الكلّي إلى الجزئيّ (القياس).

2ـ الانتقال من الجزئيّ إلى الكلّي (الاستقراء).

3ـ الانتقال من الجزئيّ إلى الجزئيّ (التمثيل).

وهذا الفهم مطابقٌ للترجمة الإنجليزية، طبعة أدلر، وكذلك تفسير ابن رشد (520 ـ 595هـ)([[765]](#endnote-744)).

**الثانية**: تفسير الفارابي للعبارة المذكورة المنسوبة لـ (تذاري أوياثياذورس)([[766]](#endnote-745))، حيث يقول في المثال: انتقال الحكم من الجزئيّ لا يكون مجرّداً وعارياً عن الكلّي، وكذلك الانتقال من الكلّي لا يكون مجرّداً عن الجزئيّ، كما هو الحال في القياس، وإنما الانتقال يكون من الجزئيّ مقروناً بالكلّي، أو الكلّي مقروناً بالجزئي. وبهذا يكون هذا الجزئي معتبراً كما هو الكلّي([[767]](#endnote-746)). وهذه الترجمة العربية، وكذلك الفارسية، لأديب سلطاني، للأنمانوت([[768]](#endnote-747)) هما الأنسب لهذا الشرح. إذن يمكن فهم كلام شيخ الإشراق ضمن هذا السياق.

يؤكِّد السهروردي على قاعدة: (الجزئيّ لا يكون كاسباً ولا مكسوباً)، وأنها بمنزلة قاعدة منطقية، وأساسٌ في نظرية المعرفة، لكنّها تتنافى مع أيّ نحوٍ من أنحاء اعتبار التمثيل، سواء كان يقيناً أو ظنّاً، وذلك إذا أخذ التمثيل وفق تعريف الجمهور. ولذا فإن أخذ (الأمر المعقول) في تعريف التمثيل كفيلٌ برفع التنافي في البين.

وهناك تعبيرٌ آخر للسهروردي ينهض بحلّ معضلةٍ أخرى غير المعضلة سالفة الذكر. وهذه المعضلة هي التي يعرضها ابن تيمية بشكلٍ مفصَّل، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

ـ مبدأ علمنا بالخارج إنما هو بالجزئيّات.

إذن، أساس علمنا بالخارج هو القياس التمثيليّ.

ـ القياس المنطقيّ يقوم على التمثيليّ.

ـ فإذا لم يكن التمثيل معتبراً فكذلك يكون القياس المنطقيّ غير معتبرٍ.

أما على مبنى السهروردي فالتمثيل ليس عبارةً عن انتقال الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر، بل انتقال الحكم من جزئيٍّ بما هو جزئيّ إلى جزئيٍّ آخر بما هو جزئيّ محالٌ.

وليس أبداً علمنا الخارجي يرجع إلى العلم بالجزئيّ بالمعنى المذكور آنفاً.

### النتيجة ــــــ

يمكن عرض هذه النتيجة من خلال الأمور التالية:

ـ للسهروردي خمسة آثار مهمّة في المنطق.

ـ منطق السهروردي وفق المنطق ذي البابين، حيث دوَّن آثاره وفق بابين: منطق التعريف؛ ومنطق الحجة.

ـ لقد كان متأثِّراً في ذلك بإشارات الشيخ أبي عليّ.

ـ عند التفاوت بين الشفاء والإشارات نجد السهروردي يرجِّح ما عدل إليه الشيخ عن الشفاء إلى الإشارات.

ـ للسهروردي إبداعاتٌ عديدة.

ـ إرجاع كلّ القضايا إلى الحملية الموجبة الكلية الضرورية نموذجٌ لتلك الإبداعات.

ـ لقد تلقى المناطقة بعد السهروردي أربعة ادّعاءات له دون اعتراضٍ، وهي:

1ـ أخذ به الخواجة نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات، حيث عمد إلى الجمع بينه وبين منافسه، وقد كان الادّعاء الأول هو أن القضايا الشرطية هي كلّية من حيث المضمون.

2ـ القضايا السالبة يمكن إرجاعها إلى موجبةٍ، وهو في نظرنا ما كان مُلْهِماً للخونجي في تفريقه ما بين القضايا السالبة المحمولة والمعدولة.

3ـ القضايا الجزئية عاريةٌ عن الدقّة المنطقية.

4ـ رجوع القضايا الممكنة إلى قضايا ضرورية، وهو ما يمكن رصده في فلسفة لايبنتز، وكذلك في المنادولوجي عنده.

والوحيد الذي قَبِلَ الادّعاءات الأربعة مجتمعةً هو صدر المتألِّهين، حيث اعتبرها منشأ انعطافٍ جديد في المنطق.

ـ خالف السهروردي المشهور في تحليل وتعريف التمثيل، حيث لم يقبل بأن يكون التمثيل عبارةً عن انتقال الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر مشابهٍ له.

وإنّما أخذ في تعريفه قيد «أمر معقول». وقد كان لهذا القيد أثران:

1ـ حلّ معضلة التنافي ما بين تعريف المشهور للتمثيل وما بين قاعدة (الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكسوباً).

2ـ حلّ معضلة ابن تيميّة أيضاً.

ولعلّ الذي ذهب إليه السهروردي في شأن التمثيل إنّما كان قد أُلهمه من كلامٍ للفارابي في تحليل التمثيل.

على رغم وجود انتقاداتٍ عديدةٍ للسهروردي لمبنى الشيخ الرئيس المنطقي، ورغم تلقّي المتأخِّرين لبعض إبداعاته، فإنه يبقى المبنى المنطقيّ القائم على البابين راسخاً لا يتزلزل، بل هو السنّة الحاكمة في الحضارة الإسلامية دائماً.

الهوامش

# اتّجاهات وأساليب تحقُّق العلم الدينيّ

## المباني والمناهج (منهج السيد الشهيد الصدر في فقه النظام أنموذجاً)

## ـ القسم الثاني ـ

د. السيد إحسان رفيعي العلوي([[769]](#footnote-22)\*)

أ. محمد صادق ذوقي(\*[[770]](#footnote-23)\*)

ترجمة: حسن علي مطر

### ج ـ الاتجاهات القصوى (التأسيس) ــــــ

تسعى الاتجاهات القصوى إلى إدخال المفاهيم الدينية في صُلْب فرضياتها ونظرياتها، وتعمل بذلك على بيان تأثير الدين في العلم الديني على أعلى المستويات. إن أغلب الذين كان لهم مثل هذا الاتجاه إلى العلم الديني قد شكَّكوا في أصالة المنهج التجريبي، بمعنى أنهم قد شكّكوا في كونه معياراً نهائياً في مقام الحكم، ودافعوا عن نوع من التعدُّدية المنهجية([[771]](#endnote-748)) في هذا الخصوص([[772]](#endnote-749)). يمكن القول بأن الخصوصية الأهمّ في هذه الاتجاهات تكمن في تأسيسيّتها؛ لأن كلّ واحدٍ من هذه الاتجاهات القصوى يسعى إلى تأسيس نظامٍ معرفي جديد، بأساليب تحقيقية مختلفة، تقوم على أساس الفكر الإسلامي. يتمّ في هذا الاتجاه ابتداءً اعتبار المفاهيم الدينية بوصفها فرضيات، ثمّ يتمّ العمل بالاستلهام منها على تقديم فرضيات في مختلف المسائل الاجتماعية، وبعد تدوين الفرضيات يصل الدَّوْر إلى الاختبار التجريبي، أو تقييم إمكانية استخدامه في مختلف المجالات والأبعاد الاجتماعية (من قبيل: السياسة أو الاقتصاد الإسلامي)؛ وبذلك سوف يكونون بمنجى من هذا الاتهام القائل بأنهم يُخضعون الدين للاختبار والتجربة؛ إذ إن الذي يتمّ إخضاعه إلى التجربة إنما هو «الفرضيات البشرية» فقط. وعلى هذا الأساس فإن الثمرة الهامّة لهذا الاتجاه سوف تكمن في التماهي والتناغم في بنية تلك العلوم([[773]](#endnote-750))، بمعنى أن هناك تطابقاً كبيراً يبلغ الحدود القصوى بين الفرضيات والنظريات والأساليب المتَّبعة فيها. في حين لم تكن الاتجاهات الأخرى تمتلك مثل هذه الظرفية في التماهي والتناغم؛ لأن إنتاج العلم لم يكن يسري إلى مرحلة الفرضيات والأساليب، وإنما كان محدوداً ومقتصراً على الغاية واستخراج أو تهذيب العلوم فقط (وقد تمّ بيان كلّ واحدٍ منها على انفراد وبشكلٍ مستقلّ).

### 1ـ الاتجاه التهذيبي ـ التأسيسي ــــــ

يعتبر الأستاذ السيد محمد نقيب العطاس ـ الأندونيسي أصلاً، الماليزي موطناً ـ الشخصيةَ الشاخصةَ في هذا الاتجاه. ويمكن اعتبار اتجاهه هو الاتجاه «التهذيبي ـ التأسيسي». لقد كان فضيلته يذهب إلى التهذيب؛ إذ كان يؤكِّد بأن علينا أخذ العلوم من حضارة الغرب، وأن نعدّ العدّة والمقدمات للمرحلة الثانية، من خلال تهذيب وتنقية هذه الحضارة من العناصر التي لا تتناسب مع ثقافتنا وتفكيرنا الإسلامي. وفي المرحلة اللاحقة نبدأ مشروع التأسيس. وكان يقول بوجوب التأكيد على سلسلةٍ من العناصر والمفاهيم الأساسية، مثل: الدين، والإنسان، والعلم، والحكمة، والعدل، وهذا النوع من المفاهيم التي تشكِّل الاتجاه الغالب في الفكر الإسلامي، وبحثها بشكلٍ منهجي في ضوء الاتجاه القرآني والروائي في مباحث العلم. ولذلك فإن ثمرة هذا النشاط من العلم لن تكون بمعناه الوضعي([[774]](#endnote-751)). وعلى هذا الأساس فإن هذا الاتجاه يؤكِّد على عنصرين، حيث يتمّ الخوض في بداية الأمر على اقتباسٍ مقرونٍ بتهذيبٍ وتنقيةٍ وتنقيحٍ، ثم يتمّ العمل في ضوء العناصر المنقَّحة على إنتاج وإعادة صياغة تلك العناصر ضمن الخطاب السائد في الفكر الإسلامي.

### 2ـ الاتجاه المنهجي ــــــ

يجب بيان رؤية الدكتور محمد إمزيان ضمن هذه الاتجاهات القصوى؛ إذ يؤكِّد قائلاً: «إن السعي إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، وتأسيس منهجٍ يمتاز من الأساليب الموجودة، يجب أن يقوم على المعتقدات الدينية والمنبثقة عن النظام المعرفي الدينيّ بوصفه مجموعةً واحدة، وإلاّ سيكون جهداً فاشلاً»([[775]](#endnote-752)). وقال أيضاً: «في ما يتعلَّق بمنهج العلم الدينيّ يمكن من خلال نقد الاقتصار على الأسلوب المعرفي ـ الذي يرى أن الأسلوب التجريبي وحده هو المعتبر ـ أن نقترح نوعاً من التعدُّدية في المنهج والأسلوب. إن التوقُّف والجمود على تفسيرٍ بعَيْنه للعلم ليس ضرورياً، ولا مطلوباً. يمكن القول: إن العلم منهجٌ للمعرفة، غايته كشف الحقيقة، وإن الخصيصة الأهمّ اللازمة للوصول إلى هذه الغاية هي الصدق، والقابلية للتعميم، والموضوعية، والتفسير أو البرهنة بشكلٍ كامل؛ وعلى هذا الأساس فإن كلّ فكرةٍ تنطبق في تقريرها مع الواقع، وكانت شاملةً ومعتبرة على أساس الاستدلال، سوف تكون رؤيةً علمية، ومن هنا تتجلّى ضرورة توظيف العلم الديني للأساليب المعتبرة، الشاملة للأسلوب التعقُّلي، والأسلوب التجريبي، والأسلوب التاريخي، والأهمّ من ذلك كلّه الأسلوب الوحياني، الذي يشتمل على المقدار الأكبر من اليقين والصدق والتعيُّن»([[776]](#endnote-753)).

كما يمكن إدراج رؤية الدكتور حسين نصر ضمن الاتجاهات المنهجية أيضاً؛ إذ يذهب سماحته ـ ضمن التأكيد على إمكان وضرورة العلم القُدْسي (الديني) ـ إلى الاعتقاد بأن تمايز العلم القُدْسي والعلوم الحديثة يكمن في أسلوبها التحقيقي، ويرى أن الوصول إلى هذا العلم رَهْنٌ بالتمسُّك بمصدرين، وهما: الوحي؛ والعقل الشهودي، ونتيجتهما معرفةٌ من دون واسطةٍ، باسم العلم الحضوري، ومن هنا فإن العلم القُدْسي ليس ثمرة التفكير والاستدلال، ولا يمكن تحقيق العلم الديني إلاّ من خلال إيجاد التحوُّل في هذا الاتجاه([[777]](#endnote-754)). يذهب الدكتور نصر إلى الاعتقاد بأنه يجب إنتاج العلوم التجريبية بهويّةٍ تقليدية، ويجب علينا أن نجعل من «الحكمة الخالدة» أساساً لإنتاج العلم؛ إذ إنها تقوم على أساس التقاليد والأعراف الثابتة، وعندها يتمّ إنتاج «العلم القُدْسي»، وبالتالي فإن الفرق بين العلم القُدْسي والعلم الجديد سوف يكمن في أن العلم الجديد يقوم على الفلسفة التجريبية النسبيّة القابلة للتغيير، ولذلك فإنها تتغيَّر باستمرارٍ، ولا تشتمل على قداسةٍ، بَيْدَ أن العلم القُدْسي يقوم على الحكمة الخالدة، وهذه الحكمة تقوم بدَوْرها على أساس الأصول الثابتة التي لا تتغيَّر([[778]](#endnote-755)).

ومن بين الاتجاهات الهامّة الأخرى التي تمّ ذكرها في إنتاج العلم الديني، ولكنْ حَالَ بعضُ الغموض والإغلاق فيها دون تسليط الضوء عليها، اتجاه الأستاذ السيد منير الدين الهاشمي. ويمكن تسمية هذا الاتجاه بـ «المنطق الولائي لإنتاج العلم الديني». وخلاصة هذا الرأي، الذي صدع به سماحته، هو أن «العلم الديني يعني هيمنة الولاية الإلهية على مسار ظهور العلم في جميع مراتب العلم»، حيث لا يجب في هذا النموذج أن تصبح جميع العلوم نقليّةً، بَيْدَ أن التأكيد يقوم على أن منطق إنتاج العلم يجب أن يقوم على النقل، بمعنى أنه لا يجب بالضرورة أن نأخذ العلم من النقل، إلاّ أن حجِّية العلم يجب أن تستند إلى النقل؛ إن هذه المجموعة (فرهنگستان) تذهب إلى الاعتقاد بأنه لم يكن لدينا حتّى الآن علمٌ ديني واقعي، ولا حضارة إسلامية، وأن الذي عُرِفَ على طول التاريخ باسم مرحلة الحضارة الإسلامية إنما كان من حضارة المسلمين، ولم يكن حضارةً إسلامية، وأن العلوم التي أنتجها ابن الهيثم والخواجة نصير الدين الطوسي لم تكن علوماً إسلامية، بل لا يرَوْن حتّى الفلسفة إسلاميّةً([[779]](#endnote-756)).

وفي هذا السياق يأتي رأي الأستاذ مير باقري في مورد معيار دينيّة العلم على النحو التالي: «أن يكون لدينا استنادٌ منطقي ومنهجي، وأن يكون هناك تأثيرٌ لثقافة المسلمين أو الثقافة الإسلامية في علمٍ، ليس كافياً في إسلاميّته». وكذلك الاتجاه البديل لسماحته، مع التأكيد على عنصر الاجتهاد، والقائل بأن «تنمية أسلوب الفقاهة يجب أن يقترن بالتصرُّف في البنيان الفلسفي والميثودولوجي للعلوم التطبيقية المنشودة للعلماء والمفكِّرين في الحوزة العلمية والجامعة؛ كي تصبّ مجموعة أصول الفقه، والفقه، والفقه الحكومي، والعلوم الأساسية (فلسفة الفيزياء، وفلسفة الرياضيات، وفلسفة علم الأحياء)، والعلوم التجريبية، والعلوم الإنسانية، في خدمة تنمية الدين من الناحية العمليّة»([[780]](#endnote-757)).

وفي الختام لا بُدَّ من التنويه إلى أنه يمكن تصنيف رأي الشيخ جوادي الآملي ضمن هذا الاتجاه؛ إذ يؤكِّد سماحته قائلاً: «إن الدين قد بيَّن الخطوط العامة للكثير من العلوم، وأرشد إلى المباني الجامعة للكثير من العلوم التجريبية. وإن ما ورد عن الأئمّة المعصومين^ من قولهم: «علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم التفريع» ناظرٌ إلى الاجتهاد في جميع مجالات العلوم الإسلامية، وليس الفقه فقط. وكما تمّ، من خلال الاستعانة بالقواعد العقلية والعقلانية، إخضاع بعض النصوص الدينية للبحث الأصولي؛ لتشكِّل مفتاحاً لفهم النصوص الفقهية، من الضروريّ اتباع ذات الوسيلة لجعل بعض النصوص الدينية الأخرى، الصادرة بوصفها أداةً لمعرفة العالم والإنسان، محوراً للبحث والتدقيق»([[781]](#endnote-758)). وعلى أيّ حالٍ فإن أحد الخطابات الغالبة في إنتاج العلم الديني، والتي يدعمها العديد من العلماء والمفكِّرين، هو اتجاه المنهج المعرفي، حيث يكون العلم المستَخْرَج ـ من خلال التأكيد على تنقيح الأسلوب والمنهج الإسلامي، الذي هو في الحقيقة آليةٌ ومنظومةٌ لإنتاج العلم ـ من هذه المنظومة والآليّة علماً إسلاميّاً.

### 3ـ اتجاه الدعامات الميتافيزيقية ــــــ

يمكن تصوُّر مسار تكوين العلوم الإنسانية الإسلامية في هذا الاتجاه على النحو الآتي، المتمثِّل بتوظيف الدعامات الميتافيزيقية المقتَبَسة من الأفكار الإسلامية في المراحل المختلفة من النشاط العلمي. وبعبارةٍ أخرى: كلّما أمكن للمضامين الميتافيزيقية المذكورة أن تظهر تأثيرها الخلاق في مراحل من قبيل: انتقاء المسألة، وانتخاب المفاهيم والأمثلة لفهم المسألة، وبيان البحث، وإنجاز المشاهدة، والتكهُّن والتفسير، سوف يتبلور مسارٌ ينتج عنه علومٌ متناسبة مع العلوم الإسلامية([[782]](#endnote-759)). وعلى هذا الأساس فإن تأكيد هذا الاتجاه يكون على الدعامات الميتافيزيقية، وإن هذه الدعامات تحدث تغييراً في مجمل مسار تكوين العلم، وبالتالي سوف يكون العلم المتمخِّض عن هذا المسار علماً إسلاميّاً بالكامل.

### 4ـ منهجيّة السيد الصدر ــــــ

ينبثق منهج السيد الشهيد الصدر في بناء النظام الفقهي عن عنصرين: **العنصر الأوّل** هو المصدر، **والعنصر الثاني** هو التأكيد على الأسلوب والمنهج الخاصّ في إنتاج المنظومات الإسلامية. ولذلك سوف نعمل في سياق هذه الدراسة على بيان موقع وآلية هذين العنصرين في منهج السيد الشهيد الصدر.

ولكنْ قبل بيان هذا المطلب سوف نعمل على بيان الإشكال الذي أورده بعضهم على رأي السيد الشهيد الصدر؛ فهناك مَنْ يؤكِّد في الأساس على هذه النقطة، وهي أن علم المنهج لدى السيد الشهيد الصدر في إنتاج العلم الديني والمنظومات الإسلامية لا ينطوي على الكفاءة اللازمة؛ وذلك «أن السيد الشهيد الصدر يسعى إلى تغيير وضع الإنسان الموجود إلى الإنسان المطلوب بهذا الأسلوب الاجتهادي المصطلح وبفتاوى مراجع التقليد في مجال الاقتصاد. ومن ذلك، على سبيل المثال: لو واجهنا معضلةً في النقد أو مشاكل أخرى فهل يمكن للمنهج الاجتهادي والفقه الاقتصادي للسيد الشهيد الصدر (الذي يتمّ التعبير عنه بـ «اقتصادنا») أن يكون على مستوى الحلّ؟»([[783]](#endnote-760)).

إن هذا السؤال والإشكال في صدد التشكيك في جدوائيّة منهج الشهيد الصدر في تحقُّق العلم الديني على نحوٍ ناجع.

وسوف يأتي بيان الجواب التفصيلي عن هذا الإشكال في معرض بيان منهج السيد الشهيد الصدر. ولكنْ لا بُدَّ من القول باختصارٍ: إن السيد الشهيد الصدر يذكر مرحلتين لإنتاج النظريات الإسلامية؛ في المرحلة الأولى يتمّ استخراج واستنباط الخطوط العامة للنظام الإسلامي في مجال الاقتصاد مثلاً (الكينونات)؛ وفي المرحلة الثانية يتمّ العمل على إنتاج المعايير الاقتصادية على أساس تلك الخطوط العامّة، وكذلك لحاظ الواقعيّات الخارجية والعلميّة (الضرورات)، وفي هذه المرحلة بالتحديد يمكن ذكر الأجوبة عن حاجات الإنتاج والعرض والطلب والنقد والمسائل الأخرى. وعليه فإننا لسنا بَدْواً ومباشرةً في صدد الإجابة عن المسائل والتحدِّيات الموجودة في مختلف المجالات على أساس النصوص الصريحة من الآيات والروايات، بل يتمّ العمل في البداية على استخراج واستنباط الخطوط العامّة في الفكر الإسلامي في مختلف المجالات، والعمل بعد ذلك على الإجابة عن المسائل والتحدِّيات في ضوء تلك الخطوط المستنبطة في المرحلة السابقة.

### أـ المصدر ــــــ

يؤكِّد السيد الشهيد الصدر في الغالب، وقبل تأكيده على تأسس الأنظمة والمدارس الاجتماعية على أساس الرؤية الإسلامية، على أن من أكبر مشاكل العالم المعاصر التي شغلَتْ فكر الإنسان مشكلةَ النظام والمذهب الاجتماعي، وما هو المذهب النظري والعملي الذي يستطيع تلبية الاحتياجات البشرية على النحو الأفضل؟([[784]](#endnote-761)). وفي ما يتعلَّق بجدوائية وضرورة بناء النظام الإسلامي القائم على الرؤية الإسلامية يذهب السيد الصدر إلى التأكيد على أن النظام الإسلامي يمكن له أن يكون من أنجع وأنجح الأنظمة في هذا المجال. كما ثبت ذلك بالتجربة أيضاً([[785]](#endnote-762)). وتعود فلسفة وضرورة تأسيس الأنظمة الاجتماعية على أساس الرؤية الإسلامية إلى أن الدوافع الفطرية وغريزة حبّ الأنا والذات لدى الإنسان هي العنصر الرئيس والأساس في تبلور الحياة الاجتماعية، وهذا العنصر هو الذي سيؤدّي لاحقاً إلى ظهور وتبلور أنواع التضادّ والتنازع بين الناس، الأمر الذي يجعل من تشكيل وإقامة النظام الاجتماعي أمراً ضروريّاً. فإذا تمّ تأسيس هذا النظام من قِبَل الإنسان نفسه فإن هذا لن يعمل إلاّ على تعزيز وتجذير هذا التضادّ وتعميق هذا النزاع؛ لأن الأفراد إنما يتحرَّكون بوَحْيٍ من مصالحهم الشخصية الضيّقة، وهذا الأمر هو الذي يؤدّي إلى ظهور التضادّ والتعارض بين المصالح الشخصية والفردية والمصالح الاجتماعية. ومن هنا فإن تأسيس هذا النظام الاجتماعي يجب أن يأتي من قِبَل مرجعيّةٍ يمكن لها أن تعمل على هداية وتوجيه الدوافع الشخصية نحو الترجيحات الاجتماعية على خير وجهٍ، وليست هذه المرجعية شيئاً آخر غير الدين، وبذلك يمكن ربط المصالح الاجتماعية والعامة بالمصالح الفردية، والعمل على إدارتها، والاستناد إلى آياتٍ من القرآن الكريم في هذا السياق، وهي الآيات التي تحثّ الإنسان وتدفعه إلى تجاوز مصالحه الشخصية؛ من أجل تحقيق المصالح الاجتماعية([[786]](#endnote-763)). إن ضرورة تأسيس الأنظمة الاجتماعية لا تستند إلى الرؤية الدينية فحَسْب، بل إن الدين هو الإطار الممكن الوحيد لتحقيق هذه الغاية أيضاً([[787]](#endnote-764)). يُضاف إلى ذلك أن قيام الأنظمة والمذاهب الاجتماعية على أساس المذاهب الفاسدة يؤدّي إلى كوارث اجتماعية، ليس آخرها إجحاف الأغلبيّة بحقوق الأقلِّية، وهضم حقوقهم وشؤونهم الحيوية.

إن من بين المسائل والتحدِّيات الأساسية التي واجهها السيد الصدر في حياته هي المدارس والأنظمة السياسية والاجتماعية المختلفة، ومن أهمّها: المذهب الديموقراطي الرأسمالي؛ والنظام الاشتراكي؛ والمذهب الشيوعي؛ إذ ما فتئ سماحته يؤكِّد على نقد هذه المدارس والمذاهب، ويقدِّم البديل لها، وهو البديل المتمثِّل بالنظام والمذهب الإسلامي. وفي هذا الشأن كان لسماحته تأكيدٌ أيضاً على أن مذهب ونظام حياة الإنسان يجب أن يكون منبثقاً وقائماً على الدين. وإنما أفاد سماحته ضرورة ذلك لعدّة جهاتٍ:

**الجهة الأولى**: بفضل قيام المذهب الاجتماعي القائم على الرؤية الإسلامية يمكن التأسيس للتماهي والتناغم بين التشريع والعقيدة.

**الجهة الثانية**: إن الرؤية الإسلامية في إطار التنظيم تقيم تناغماً وتماهياً بين الأبعاد المعنوية للإنسان والعناصر الاجتماعية للحياة الإنسانية.

**الجهة الثالثة**: إن المذهب الذي يكون منبثقاً عن الدين يحظى بقبولٍ من المجتمع بشكلٍ أكبر من تقبُّل سائر الاتجاهات الأخرى([[788]](#endnote-765)). وعلى هذا الأساس فإن من بين العناصر الأساسية لإنتاج الأنظمة الإسلامية هو المصدر الذي يمكن أن تُستَلْهَم منه الخطوط العامة لذلك الموضوع، حيث يتمثَّل هذا المصدر ـ من وجهة نظر الشهيد الصدر ـ بالإسلام، والفكر الإسلاميّ، والمصادر الإسلامية.

### ب ـ المنهج ــــــ

وأما في مجال المنهج فإن الاتجاه الذي يرتئيه السيد محمد باقر الصدر؛ لتحقيق الأنظمة والمذاهب الإسلامية، هو «الاتجاه الاجتهاديّ». ففي البيان الذي أصدره سنة 1378هـ حول مستقبل مسار الاجتهاد ذهب سماحته إلى التأكيد على أن الضرورة الراهنة والغاية النهائية للاجتهاد في الفكر الإسلاميّ تكمن في الحركة من أجل إنتاج وتطبيق النظريات الإسلامية. والضرورة الراهنة تقتضي تحويل مسار الاجتهاد الشيعيّ باتجاه الدفاع عن الإسلام في جميع مجالات حياة الإنسان؛ حيث يمكن مشاهدة الجهود والمساعي الأولى لهذا الاتجاه في الاجتهاد الشيعي، ضمن الجهود المبذولة في إطار بيان نظام الحكم في الإسلام، والمذهب الاقتصاديّ في الإسلام، وما إلى ذلك من الأبحاث الاجتماعيّة الأخرى([[789]](#endnote-766)).

وإن الثمرة الأهمّ التي تترتَّب على هذا التحوُّل في الاتجاه وبناء هذا المنهج بالنسبة إلى الاجتهاد الشيعي أنه يُعفي الاجتهاد الشيعي من الخَوْض في المسائل غير المُجْدِية، من قبيل: بحث «الانسداد» في الأبحاث الأصولية، أو تطبيق وتوجيه مشكلة الإنسان المسلم في ما يتعلَّق بالواقعيات الموجودة (من قبيل: البنوك اللارَبَوية في المجتمع الإسلامي)، وتؤدّي بالفقه والفقيه **أوّلاً**: إلى أن يشمل الفقه والمدارس النظرية المنبثقة عن الإسلام «جميع مجالات الحياة»؛ **وثانياً**: «سوف يتمّ تحويل اتجاه التعامل مع الواقعيات الفاسدة إلى اتجاهٍ جهاديّ يسعى إلى تغيير الواقعية الفاسدة، وتقديم بديلٍ فكريّ متكامل لها من وجهة نظر الإسلام»، وباختصارٍ: بَدَلاً من التعاطي أو تفسير الفقه في ضوء الواقعيات الاجتماعية لا بُدَّ من اتخاذ اتجاهات مسبقة، والعمل بذلك على إصلاح الواقعيات الاجتماعية من زاوية الرؤية الإسلامية([[790]](#endnote-767)).

### 5ـ الاتجاهات الارتكازيّة للشهيد الصدر ــــــ

من خلال القراءة الدقيقة لفكر السيد الصدر، سواء في مصدر أو في منهج بناء النظام الفقهي، يمكن لنا أن ندرك أن اتجاه سماحته يشبه إلى حدٍّ كبير الاتجاهات الحديثة في مناهج التحقيق على المستوى الكَمِّي والكَيْفي.

وقبل بيان هذه الأمور يجب ـ على سبيل المثال ـ طرح هذا السؤال القائل: عندما يكون السيد الشهيد في صدد استخراج أصول الاقتصاد الإسلامي من النصوص الدينية لماذا يعمل على التعريف بالأصول الثلاثة التالية: «الملكية المتعدِّدة»، و«الحرّية الاقتصادية»، و«العدالة الاجتماعية»، بوصفها عناصر أصلية في الاقتصاد الإسلامي، ولا يعتبر التخصيص الصالح للمصادر ـ على سبيل المثال، والذي هو من العناصر الهامّة في كلّ اقتصادٍ ـ بوصفه أحد محاور الاقتصاد الإسلاميّ؟

والسؤال الآخر: كيف يعمل سماحته على تحليل الآيات والروايات الموجودة في مجال «أصل الحرّية الاقتصادية» أو «أصل الملكية المتعدِّدة»؟

قيل في معرض الجواب عن السؤال الثاني: إن اتجاهَ الشهيد الصدر اجتهاديٌّ. بَيْدَ أن للاتجاه الاجتهاديّ بدَوْره أبعاداً مختلفة أيضاً، ففي بعض الموارد يسعى المجتهد إلى حلّ المسألة على أساس الأبعاد التاريخية، وتارةً يجيب عن المسألة بواسطة تحليل فقه الحديث، وما إلى ذلك. والسؤال المطروح هنا: كيف يتمّ تحليل العناصر في اتجاه بناء النظام من وجهة نظر الشهيد الصدر؟

وفي معرض الجواب عن هذا السؤال يجب القول: إن السيد الشهيد ـ سواء في اختيار الآيات والروايات التي تحدِّد الخطوط العريضة للاقتصاد الإسلامي، أو في منهج تحليل هذه الآيات ـ لديه مناهج تحقيق ارتكازيّة، تتناسب بشكلٍ ملحوظ مع مناهج التحقيق الجديدة. ويمكن اعتبار منهجه في انتقاء المصادر متطابقاً إلى حدٍّ كبير مع أسلوب تحقيق «تحلُّل المحتوى»، كما يمكن اعتبار أسلوبه في تحليل المعطيات قريباً من «تحليل الخطاب» أيضاً.

وفي ما يلي سنعمل على التعريف بكلا هذين الاتجاهين، وكذلك تناسبهما مع مفهوم بناء النظام عند الشهيد الصدر.

### أـ تحليل المحتوى ــــــ

قيل في تعريف تحليل المحتوى: «إن تحليل المحتوى هو نوعٌ من تنقية البحث والتحقيق، حيث يتمّ توظيفه في التوصيف العيني والمنظم والكَمِّي حتى الإمكان لمحتوى الارتباط مع الغاية النهائية لتفسير المعطيات»([[791]](#endnote-768)).

وقال الدكتور رفيع پور في تعريفه لتحليل المحتوى: «إن المراد من هذا الأسلوب هو التمكّن على أساسه من التعرُّف على الخصائص اللغوية لنصٍّ أو كلامٍ منطوق أو مكتوب، بشكلٍ واقعي أو عينيّ، على نحوٍ منهجيّ؛ للتوصُّل من خلال ذلك إلى استنتاجاتٍ بشأن مسائل غير لغويّة معيَّنة في مورد الخصائص الفردية والاجتماعية للقائل أو الكاتب، وآرائه وتوجُّهاته»([[792]](#endnote-769)).

وكما يلوح من التعاريف فإن هذا الأسلوب يؤكِّد كثيراً على العناصر الإحصائية. وقد ورد التصريح بذلك في تعريفٍ آخر، حيث قيل: «إن اتجاه تحليل المحتوى هو معرفة المعاني والمفاهيم من خلال الاتجاه الإحصائيّ»([[793]](#endnote-770)).

يتمّ في هذا الأسلوب ـ بعد انتقاء النصوص على أساس الضوابط والمعايير الخاصّة ـ اختيار القضايا والعناصر ذات الصلة الأوثق والدلالة الأكبر بالموضوع مورد البحث، أو التي تمتلك التأثير الملحوظ في بَلْوَرة الخطاب والمعنى، وكذلك القضايا التي تحظى بالأهمِّية الأكبر من وجهة نظر صاحب النصّ، ولذلك فإنه يؤكِّد على هذه القضايا بشكلٍ أكبر، ويتمّ توظيفها لبلورة النظريّة المنشودة.

وفي هذا السياق يؤكِّد الشهيد الصدر في البحث عن كلّ موضوع على وجود الكثير من المساحات الواسعة من القضايا والعناصر التي يمكن استفادتها من الآيات والروايات؛ لتحديد الخطوط العامّة في الدين الإسلامي. ولذلك لا مندوحة لنا من العمل على الانتقاء، وأن نختار الأحكام والقضايا النافعة في اكتشاف المذاهب والمدارس([[794]](#endnote-771)). وعلى هذا الأساس يؤكِّد السيد الصدر بدَوْره في أسلوب اختيار القضايا على أن العناصر يجب أن تكون معياراً وملاكاً للعمل؛ حيث يكون لها تناسبٌ أكبر مع الموضوع مورد البحث. وإن هذا الأسلوب المذكور بدَوْره يكون هو ملاك العمل في أسلوب تحليل المحتوى، ويتمّ اختيار القضايا على هذا المنوال. ولذلك يمكن الادّعاء بأن منهج الشهيد الصدر في طريقة اختيار الأحكام والقضايا؛ لتعيين خطوط المدرسة الإسلامية، هو اتجاهٌ قريبٌ من أسلوب تحليل المحتوى في أساليب التحقيق الحديثة والعلوم اللغوية.

### ب ـ تحليل الخطاب ــــــ

إن تحليل الخطاب يعني تحليل الفكر والتفكير([[795]](#endnote-772))؛ وبعبارةٍ أوضح: إن الخطاب رؤيةٌ وفكرةٌ تحظى بالنسبة إلى سائر الأفكار الأخرى بصفة المركزيّة والهَيْمَنة، وإن مفاهيمها الأساسية غالبةٌ على سائر المفاهيم الأخرى. ومن هنا تكتسب الدلالات المركزية في خطابٍ ما أهمّيةً خاصّة([[796]](#endnote-773)).

وقيل في تعريفٍ أشمل وأجمع: إن تحليل الخطاب ـ في الحقيقة ـ عبارةٌ عن كشف المعاني والمفاهيم الظاهرة والمستترة للتيارات الخطابية، والتي تتجلّى في مختلف الأشكال اللغويّة وما بعد اللغويّة المتنوِّعة([[797]](#endnote-774)).

وفي هذا المورد يؤكِّد السيد الصدر ـ في الوصول إلى القواعد الأساسية للمذهب الاقتصاديّ ـ على عدم أخذ الأحكام ودراستها بشكلٍ مستقلّ ومنفصلٍ عن بعضها، ودون النظر إلى ارتباطها ببعضها([[798]](#endnote-775)).

وفي الختام لا بُدَّ من الإشارة إلى أن الآونة الأخيرة قد شهدَتْ ظهور الكثير من الجهود والأبحاث الكثيرة في مجال توظيف تحليل الخطاب وتحليل المحتوى في الفكر الدينيّ، من قبيل: كتاب «توظيف تحليل الخطاب في فهم المصادر الدينية»([[799]](#endnote-776))، حيث يمكن اعتبار اتجاه السيد الصدر في اختيار وتحليل المصادر نموذجاً رائداً في مجال توظيف هذه الأساليب التحقيقية في الفكر الدينيّ. وعلى هذا الأساس فإن اتجاه السيد الشهيد الصدر في اختيار وتحليل المُعْطَى يتناسب بشكلٍ ملحوظ مع الاتجاهات الموجودة في العلوم اللغوية، حيث يمكن أن تكون مُلْهِمةً للمزيد من البيان في ما يتعلَّق بخطاب بناء النظام الفقهيّ.

### 6ـ استراتيجية البحث والتقييم المجموعي ــــــ

يمكن القول، من خلال قراءة أفكار وآراء السيد الشهيد ـ ولا سيَّما منها كتاب (اقتصادنا) ـ: إن النموذج الذي قدَّمه في معرض التخطيط للنظام الاقتصادي وتطبيقه تركيبٌ من الاتجاهين: الاستقرائيّ؛ والقياسيّ؛ ببيان: إن سماحته يبدأ مشروعه في المرحلة الأولى بمسارٍ استكشافي، من خلال النصوص الدينية، على أساس الاتجاه الاستقرائيّ؛ وبعد استخراج مجموعة من القضايا المتناسبة مع المسألة مورد البحث يعمد إلى صبّها في قالب فرضيّةٍ علميّةٍ بشكلٍ منظَّم. وفي المرحلة اللاحقة ـ وهي المرحلة التي تشكِّل منطلقاً لحركةٍ قياسية ـ يعمل سماحته ـ من خلال الرجوع إلى النصوص الدينية وعَرْضها وإعادة النظر فيها على أساس الفكر الإسلاميّ ـ على تكميل وإثبات الفرضيّة المستَنْبَطة في المرحلة السابقة.

وفي معرض إكمال هذه الاستراتيجية يجب القول: إن الشهيد الصدر يصرِّح بأن الوصول إلى المدرسة والنظام الإسلامي في موضوعٍ خاصّ يجب أن لا يتمّ من خلال دراسة أجزاء هذا النظام بشكلٍ منفصلٍ عن بعضها. ومن هنا لا يحقّ لنا في تحليل المدرسة الاقتصادية في الإسلام ـ على سبيل المثال ـ دراسة وبحث حرمة الرِّبا أو إباحة الملكيّة الخاصّة بشكلٍ منفصلٍ ومستقلٍّ عن سائر الأجزاء في هذا البرنامج العامّ؛ كما لا ينبغي لنا تقييم مجموع الاقتصاد الإسلامي بوصفه موضوعاً مستقلاًّ ومنظومةً مستقلّةً عن سائر المؤسَّسات الاجتماعية والسياسية الأخرى في الدِّين، بل يجب العمل على استخراج الاقتصاد الإسلامي واستنباطه ضمن الإطار العامّ للإسلام، الذي يعمل على تنظيم الأبعاد والأنحاء المتنوِّعة والمختلفة من الحياة في المجتمع([[800]](#endnote-777)).

ونصُّ عبارة سماحته في هذا الشأن ما يلي: «إننا في وَعْينا للاقتصاد الإسلامي لا يجوز أن ندرسه مجزّأً بعضه عن بعضٍ، نظير: أن ندرس حكم الإسلام بحرمة الرِّبا، أو سماحه بالملكيّة الخاصّة، بصورةٍ منفصلةٍ عن سائر أجزاء المخطَّط العام. كما لا يجوز أيضاً أن ندرس مجموع الاقتصاد الإسلامي بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاًّ عن سائر كيانات المذاهب ـ الاجتماعية والسياسية ـ الأخرى، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات، وإنما يجب أن نعي الاقتصاد الإسلامي ضمن الصيغة الإسلامية العامّة، التي تنظِّم شتى نواحي الحياة في المجتمع([[801]](#endnote-778)).

إن هذا الترابط في الفكر الإسلامي بحيث يؤكِّد السيد الصدر بأن تحقُّق الرسالة الفذّة للمذاهب الإسلامية في المجالات المختلفة من الاقتصاد والسياسة وما إلى ذلك إنما يكون فيما إذا تكاملَتْ الأرضية والصيغة العامّة للمجتمع الإسلامي([[802]](#endnote-779))، ولا يمكن أن نتوقَّع من الرسالة الإسلامية أن تحقِّق جميع أهدافها بمجرَّد تطبيقها في زاويةٍ من زوايا الحياة العريضة بشكلٍ منفصلٍ عن سائر مجالات الحياة الأخرى؛ إذ هناك ترابطٌ وثيق بين أجزاء المشروع والمخطَّط الإسلامي الكبير([[803]](#endnote-780)). وعلى هذا الأساس يجب أخذ البرنامج والخطّة الاجتماعية العامّة للإسلام بنظر الاعتبار، لا في مجال استخراج المدارس والمذاهب الإسلامية فحَسْب، بل حتّى في تطبيق هذه المدارس والمذاهب على أرض الواقع أيضاً. وإن تطبيق المذهب الإسلامي في مجالٍ خاصّ ـ مثل: الاقتصاد ـ لن يعطي ثماره ونتائجه على النحو المطلوب.

وللمزيد في توضيح استراتيجية السيد الشهيد الصدر ـ في إطار تحقُّق العلم الديني وإنتاج الأنظمة الإسلامية ـ يجب القول: إن بالإمكان تعريف اتجاه سماحته بأنه عبارةٌ عن «الاجتهاد الشبكيّ»؛ بمعنى أنه يعمل في المرحلة الأولى على التعريف بشبكةٍ من القضايا العامة والخطوط العريضة للفكر الإسلاميّ في موضوعٍ خاصّ (من قبيل: الخطوط العامّة للاقتصاد الإسلامي، على سبيل المثال)، حيث يتمّ التعريف بهذه الخطوط العامة ـ بطبيعة الحال ـ على شكل نظامٍ منسجمٍ ومتناغمٍ يتّصف بوصف الكلِّية والتعميم. وفي المرحلة اللاحقة، واستناداً إلى هذه الخطوط العامّة، يتمّ استخراج القضايا التوصيفية والمعيارية الضرورية التي تحظى بالجزئية الأكبر. وفي هذه المرحلة يمكن اعتبار المُعْطَى المتحقِّق من مصاديق الأنظمة الإسلاميّة؛ إذ يكون قد خرج من الحالة الكلِّية والعامّة التي لا تحتوي على الثمار والنتائج المطلوبة، والأهمّ من ذلك أن القضايا التوصيفية والمعيارية التي تلبّي الاحتياجات ـ (النظرية والعملية) ـ قد تحقَّقَتْ أيضاً.

### أـ اكتشافٌ أم تأسيس؟ ــــــ

يقع السؤال الهامّ في مورد أسلوب ومنهج تحقيق بناء النظام الفقهي حول اكتشاف أو تأسيس بناء النظام الفقهيّ؛ وبعبارةٍ أخرى: في مسار إنتاج الأنظمة الإسلامية، وفي صلب الفكر الإسلامي، هل هناك شيءٌ كنظامٍ ومدرسة، ونحن نسعى إلى استنباط ذلك الشيء واكتشافه، أم أن النظام الإسلامي إنما هو منبثقٌ عن التفكير البشريّ الحاصل من خلال تركيب وتجميع التراث الإسلامي؟

في الجواب عن هذا السؤال نقول: إن الشهيد الصدر قد فصل بين الأنظمة الإسلامية والأنظمة غير الإسلامية؛ ببيان: إنه يرى أن المفكِّر المسلم ـ الذي يسعى إلى تقديم المذهب والمدرسة الإسلامية ـ شخصٌ يقف في مواجهة مذهبٍ ومدرسةٍ قائمةٍ، وتمّ بيانها بشكلٍ كامل؛ ليرسم الجانب الحقيقي من الاقتصاد الإسلاميّ، ويعمل على تنظيم هيكله، ويكتشف أُسُسه الفكرية، ويزيح الغبار عن وجهه. وهذا في الحقيقة سعيٌ يهدف إلى اكتشاف النظرية والمدرسة الإسلامية([[804]](#endnote-781)). ولذلك فإن هذا الرأي يؤكِّد على أن النظام والمدرسة الإسلامية تكمن في تضاعيف الآثار والأفكار الإسلامية، وأن سعي الباحثين يهدف إلى مجرَّد الكشف عن هذا النظام.

وفي المقابل يقع مسار استخراج واستنباط المذاهب والمدارس غير الإسلاميّة (من قبيل: الرأسمالية، والاشتراكية، وما إلى ذلك)، حيث يقوم العمل في هذه الاتجاهات على الإيجاد والإبداع؛ لأن المفكِّرين في المذهب الرأسمالي ـ على سبيل المثال ـ يسعَوْن، طبقاً لتراثهم العلميّ والتاريخيّ، إلى إنتاج النظريات والآراء، ونتيجةُ هذه الإبداعات سوف تكون تبلور الأنظمة الرأسماليّة.

يكمن التمايز الأدقّ بين هذين الاتجاهين في أن التفكير في الأنظمة غير الإسلامية المنبثقة عن الفكر البشريّ يعمل على نحوٍ شامل، وفي المسار الطبيعي؛ إذ يتمّ العمل على إنتاج النظريات بشكلٍ مباشر، حيث تمثِّل كينونات ذلك المذهب. في حين أن مسار اكتشاف المذهب الاقتصاديّ في الإسلام مسارٌ مختلفٌ عن ذلك تماماً؛ إذ المنشأ يختلف. فنحن في هذا الاتجاه ـ على سبيل المثال ـ في صدد بحث ودراسة مسألة الملكيّة من وجهة نظر الإسلام، ونقول: هل الملكيّة الخاصّة أو العامّة مقبولةٌ في الفكر الإسلامي؟ وفي معرض الإجابة عن هذا السؤال يتمّ التحرُّك من المعايير إلى مكوِّنات المدرسة الإسلاميّة؛ حيث يتّضح الجواب عن هذا السؤال ـ من خلال دراسة وتحليل الأحكام الموجودة في مورد الملكية (المعياريات) ـ في ما يقوم على خصوصيّة أو عموميّة الملكيّة، وبذلك نصل إلى النظريّة الإسلامية في هذا الشأن (الكينونات)([[805]](#endnote-782)). والأمر في مورد سائر المسائل والآراء على هذه الوتيرة أيضاً، حيث الناتج الكلّي والعامّ لهذا الاتجاه يتمخَّض عن إنتاج النظريات والمدارس الإسلامية في مختلف الموضوعات. ومن هنا يكون مسار الاكتشاف في النظام الإسلامي منطلقاً من الأبنية (الضروات: الشاملة للمعايير والأحكام وحتّى القانون المدني) إلى القواعد والأُسُس (الكينونات: الشاملة للآراء والنظريات)، في حين أن الحركة في المدارس غير الإسلامية تنطلق من القواعد والأُسُس إلى الأبنية الفوقية.

وعليه يجب القول في نهاية المطاف: إن التنظير الدينيّ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأصول المذهب؛ لأن هذا التنظير ينبثق عن الأصول والنظريات والمفاهيم الأساسية التي تبيِّنها الشريعة، وعلى هذا الأساس فإن الذي يكتسب معناه في التنظير الإسلامي هو الاكتشاف، دون الإبداع والتأسيس([[806]](#endnote-783)). وهذه هي غاية الاتجاه في بناء النظام الفقهي في إنتاج العلوم الإنسانية أيضاً؛ حيث يتمّ العمل في بداية الأمر على استخراج النظام القِيَمي والمعرفي للتفكير الإسلامي في موضوعٍ خاصّ (من قبيل: السياسة أو الاقتصاد، على سبيل المثال)، وإقامة النظام المعرفي والأبنية والاتجاهات العملية على أساسه. وعلى هذا الأساس سوف يكون هناك تحوُّلٌ هامٌّ في أسلوب ومنهج استنباط فقه النظام، وسوف تكون الحركة من الأبنية (المعايير) إلى الأُسُس (الكينونات)، ولن يكون هناك اتجاهٌ جديد في الفقه فحَسْب، بل ستكون هناك حاجةٌ إلى الأبحاث المعرفية العميقة أيضاً.

### ب ـ الدراسات البينيّة ــــــ

على الرغم من جميع التعريفات والتفسيرات التي تمَّ بيانها في مورد الأبحاث المنهجية للعلم الديني وإنتاج الأنظمة الفقهية، يذهب كاتبا هذه السطور إلى الاعتقاد بأن النظام الفكري الغربيّ وإنْ كان يفتقر في الكثير من الاتجاهات المنهجية والمباني المعرفية إلى التناسب الضروريّ مع الفكر الإسلامي والتراث المحلي، بَيْدَ أن هذه الواقعية بدَوْرها غير قابلةٍ للإنكار، وهي أن الغرب والحضارة الغربية حاليّاً قد توصَّلَتْ إلى نقاطٍ ملحوظة في الأبحاث المنهجية والمعرفية، وبناءً على ذات تلك المباني عملَتْ على البحث والتنقيب والإجابة عن مسائلها الفردية والاجتماعية.

بعد هذه الإيضاحات يمكن للحضارة العلميّة للغرب في كلا المجالين أن يكون لها مداخل ملحوظة في إطار إنتاج العلم الديني:

**أوّلاً**: إن الأبحاث الإبستمولوجية التي أنتَجَها الغرب، وعدداً ملحوظاً من الاتجاهات المعرفية التي قاموا بوضعها ونقدها وتطويرها وإصلاحها (حيث تمَّتْ الإشارة إلى أربعة اتجاهات هامّة ترتبط بأبحاث التحقيق الفعلي)، بحيث يمكن لهذه الاتجاهات، ولأسلوب البحث والتحقيق والانتقادات، أن يكون لها مداخل جديرةٌ بالملاحظة في إعادة النظر في التراث الإسلاميّ والمحلّي.

**ثانياً**: إن الأسلوب الذي بناه الغرب من أجل الإجابة عن المسائل على أساس تراثه المعرفي يصلح لكي يكون نموذجاً واتجاهاً مُلْهِماً في التراث الإسلامي.

ومن هنا فإن العلم الديني وإنتاج الأنظمة الإسلامية وإنْ كان يأتي لغرض الاستقلال عن العلوم الغربية، بَيْدَ أن السعي البَدْويّ القاضي بإنكار جميع العلوم والحضارة الغربية لا يبدو متَّزناً، والمتوقَّع من المفكِّرين والعلماء أن تكون لديهم ملاحظاتٌ منهجية في هذا المجال.

بَيْدَ أن السؤال المطروح هنا يقول: ما هو النموذج الذي يمكن من خلاله تنقيح المداخل المعرفية والأسلوبية للعلوم الغربية، والتأكيد عليها في المراحل الأولى من إنتاج العلم الدينيّ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في «الدراسات البينيّة».

وباختصارٍ فإن الخطوة الأولى في إنتاج وبلورة نظريات العلم الديني تكمن في بحث المسائل النظرية والعملية الموجودة في المجتمع على شكل الدراسات المقارنة والبينيّة مع الأبحاث الغربية، حيث يتمّ التأكيد ـ بالإضافة إلى الأسلوب والمصدر الإسلامي ـ على المداخل الناجعة والمفيدة والمثمرة في العلوم الغربية؛ حيث تكون لها صلاتٌ بالمسألة المطروحة أيضاً. ومن هنا فإنه، بالإضافة إلى تبلور الأدبيّات الموضوعية القائمة على التراث الإسلامي من الناحية المنهجيّة والمرجعيّة، قد تبلورت المرحلة الابتدائية من إنتاج العلم الديني؛ حيث أثمر تراكم جيلٍ من هذه الأدبيات الموضوعية تقارباً متزايداً بين التديّن وأسلمة الأبحاث. وفي هذه المرحلة، على الرغم من الخلط المشهود بين المباني والأساليب الغربية، ولكنْ لا مندوحة ـ كما ذَكَرْنا سابقاً ـ في المراحل الأولى من إنتاج العلم الديني من الدراسات البينيّة. وتتّضح هذه النقطة بشكلٍ أكبر عند مشاهدة التيّارات المنافسة في الحضارة الغربية أيضاً؛ لأن الحضارة الغربية الراهنة مستَلْهَمة في الكثير من الموضوعات والمجالات من الحضارة الإسلامية، وترجمة الآثار المنتجة في العصر الذهبيّ من الحضارة الإسلامية، وقد حدث ما يُشبه ذلك في الحضارة الإسلاميّة؛ إذ سبق أن شاهدنا في بداية الفلسفة الإسلاميّة استلهاماً من بعض التعاليم اليونانيّة المقرونة بالعناصر الإسلاميّة في مختلف الأبعاد المعرفيّة والاعتقادية، وبعد مضيّ العديد من العقود أخذنا نشهد تبلور علمٍ مستقلٍّ باسم (الفلسفة الإسلامية).

### ج ـ مدخلٌ إلى الدراسات البينيّة ــــــ

إن الوضع العامّ في الوقت الراهن([[807]](#endnote-784)) في ما يتعلَّق بالأبحاث على شكلٍ متعدِّد المجالات([[808]](#endnote-785)) إلى حدٍّ ما؛ بالنظر إلى أن كلّ واحدٍ من المتخصِّصين في مختلف المجالات يعمل من زاويته المعرفية وأسلوبه الخاصّ بدراسة مسألةٍ أو موضوعٍ مشترك، وتكون ثمرةُ كلّ واحدٍ من الأبحاث في نهاية المطاف دخيلةً في النتيجة النهائية للبحث، من قبيل: الدراسات الأثرية، حيث يكون هناك دَخْلٌ لمجالاتٍ من قبيل: علم التربة، والتاريخ، وعلم الأحياء، والنبات، وما إلى ذلك، في النتيجة النهائية للدراسات الخاصّة بعلم الآثار([[809]](#endnote-786)).

وفي الوضع الراهن يمكن لمسألةٍ واحدة، من قبيل: حقوق الإنسان، أن تخضع للبحث والنقاش في ضوء مختلف الآراء والاتجاهات الإسلاميّة وغير الإسلامية، مع فارق أنه لا يوجد في الأبحاث البينيّة الراهنة تأكيدٌ على هذا الأمر، وهو تجميع نتائج البحث في الثمرة النهائية للتحقيق، من قبيل: المثال المذكور في علم الآثار.

في تعريف الدراسات البينيّة يجب القول: «في هذا النوع من الأبحاث والدراسات يتمّ التلفيق بين المعلومات والمعطيات والفنون والأدوات والآراء والمفاهيم والنظريات المرتبطة بمجالين علميّين أو أكثر وبين مجموعة من العلوم التخصُّصية؛ من أجل تقديم فَهْمٍ أفضل؛ أو من أجل حلّ بعض المسائل العالقة»([[810]](#endnote-787)).

ويمكن إرجاع الهاجس الأصلي الذي يدفع الباحثين إلى هذا النوع من الدراسات إلى محدوديّات ونقاط ضعف الانحصار ضمن الأُطُر الضيِّقة للمجال العلميّ([[811]](#endnote-788)).

وبالنظر إلى اشتمال تكوين العلوم الإسلامية بالمعنى الحقيقي للكلمة على نقاط ضعفٍ أسلوبيّةٍ ومنهجيّةٍ ملحوظة، يمكن لبداية هذه الغاية مع بعض الاتجاهات والمناهج الغربية أن تضع في أيدينا مداخل جديدة، وأن تعمل على رفع بعض نقاط الضعف الأسلوبيّة أيضاً.

وفي إطار تبلور المرحلة الأولى من العلم الديني على شكل المجالات البينيّة يمكن التعريف بهذه المراحل بوصفها من الملاحظات المنهجيّة في هذا الاتجاه، وهي: التعريف بعناصر المسألة، والتعريف بالمجالات ذات الصلة، وبحث المسألة، وتقييم الرؤية المرتبطة بها، والتعرُّف على التناقض في الآراء، وبناء الأرضيّة المشتركة، والتلفيق بين الآراء، والعمل في نهاية المطاف على إدراك البينيّة في المجالات العلمية([[812]](#endnote-789)).

وكما ذكَرْنا سابقاً: رُبَما كانت هناك بعض التناقضات والتعارضات المعرفية أو الأسلوبية والمنهجية، وهذا يُعَدّ من أهمّ التحدِّيات في الدراسات البينيّة؛ حيث يجب العمل في نهاية المطاف على إبداء تسلُّطٍ علميّ. فبالإضافة إلى اتجاه الدراسات البينيّ، يمكن لنظرية الأنظمة العامّة ـ على ما سبق ذكره ـ، والتي تمثِّل سَعْياً إلى تقديم رؤيةٍ كلِّية حول المسائل، أن تكون كما صرَّح «بيرتالانفي»([[813]](#endnote-790)) ـ وهو مؤسِّس نظرية النظم العامّة ـ، قائلاً: «إن نظرية النظم العامّة سوف تكون أداةً نافعة لتأتي بنماذج يمكن الاستفادة منها في المجالات المختلفة»([[814]](#endnote-791)). إن حُسْن الاستفادة من هذا الاتجاه سوف يكون لجهة أن الأسلوب العلمي المعروف، والذي يكون إلى حدٍّ ما مشتركاً بين الباحثين والمحقِّقين، يمكن أن يُتَّخذ بوصفه اتجاهاً ناجعاً، وأن يكون في المراحل الابتدائية من إنتاج العلم الديني للانطلاق في الحركة العلمية وإنتاج الأدبيات موضوعاً مفيداً ونافعاً، كما يمكن التأكيد على عنصرَيْ: المبادئ المعرفية؛ والمنهجية المشتركة، تحت هذا الاتجاه أيضاً.

### 7ـ النتيجة ــــــ

إن من الأبحاث الهامّة في مورد إنتاج العلم الديني وأسلمة المعرفة الأبحاثَ الأسلوبيّة والمنهجيّة، مع توضيح كيفيّة تحقُّق العلم الديني، وما هو النموذج الذي يمكن من خلاله تحقيق ذلك؟

وفي هذا البين، وبالالتفات إلى الآراء والمباني التي يقدِّمها كلٌّ من هذه الاتجاهات بالنسبة إلى العلم الديني، تمّ التخطيط لأسلوبٍ ونموذجٍ خاصّ لتحقُّق العلم الديني، حيث يمكن في تقسيم عامّ تقسيمه إلى ثلاثة اتجاهات، وهي: الاتجاه الأدنى؛ والاتجاه الأوسط؛ والاتجاه الأقصى.

والاتجاه الأدنى يشمل: الاتجاه النصّي البَحْت، والاتجاه الغائي، والاتجاه الفردي، والاتجاه المقتَنَص، والاتجاه التنظيمي، والاتجاه الموضوعي.

والاتجاه الوسيط يشمل: تصوُّر الفرضيات السابقة، والاتجاهات التهذيبية.

والاتجاه الأقصى يشمل: التفرّع، والاتجاه التهذيبي / التأسيسي، والاتجاه المنهجي، واتجاه الدعامات الميتافيزيقية.

وفي هذا الشأن يُعَدّ منهج السيد الشهيد الصدر أحد أنجح الاتجاهات في مجال إنتاج العلم الديني؛ وذلك من خلال طرحه لأبحاث فقه النظريّة وبناء النظام الفقهيّ، حيث جاء باتجاهٍ جديد في إنتاج العلم الديني وأسلمة المعرفة.

يؤكِّد الشهيد الصدر في إنتاج العلم الديني على عنصرَيْ: المنهج؛ والمصدر، ويرى أن العلم الديني هو العلم الذي يكون **أوّلاً**: منبثقاً من صُلْب الشريعة، **وثانياً**: أن يكون الاتجاه في الاستنباط وإنتاج العلم اتجاهاً اجتهادياً.

يُضاف إلى ذلك أنه يتّضح، من خلال تحليل منهج السيد الصدر في فقه النظرية، أن سماحته واقعٌ تحت تأثير اتجاهين ارتكازيين في العلم الديني: **أحدهما**: تحليل الخطاب؛ **والآخر**: تحليل المحتوى.

وفي الختام تمّ تنقيح مراحل إنتاج العلم الديني في خطاب فقه النظرية، وذكَرْنا في هذا القسم كيفية تمكُّن السيد الشهيد الصدر من الاقتراب نحو هذه الغاية، والمسارات المرحلية التي قرَّبته من تحقُّق العلم الديني.

الهوامش

# حجِّية الكتاب المقدَّس

## قراءةٌ نقديّة في كتاب الإلهام (**Inspiration**)

أ. محمد حقّاني فضل([[815]](#footnote-24)\*)

ترجمة: وسيم حيدر

### توطئةٌ ــــــ

«لقد احتوى الكتاب المقدَّس على كلّ ما يحتاج إليه الإنسان في نجاته». إن هذه العبارة تكفي لبيان المكانة السامية للكتاب المقدَّس في الإيمان المسيحي. يمثِّل الكتاب المقدَّس دعامةً وركيزة الإيمان والدين المسيحيّ. إن الهدف والغاية الرئيسة من هذا الكتاب (الإلهام)([[816]](#endnote-792)) هي الدفاع عن حجِّية الكتاب المقدَّس([[817]](#endnote-793)).

وقد رأى الكاتب أن أفضل طريقة في هذا الشأن تكمن في الخوض في مسألة إلهاميّة الكتاب المقدَّس. وعلى هذا الأساس فقد ألَّف كتابه ضمن أربعة فصول:

وفي الفصل الأوّل تعرَّض إلى المسائل المتعلِّقة بالحجّية، وبيان المفاهيم المرتبطة بهذا المصطلح. وفي ما يتعلَّق ببحث الآراء الموجودة حول إلهاميّة الكتاب المقدَّس عمد الكاتب قبل كلّ شيء إلى تقسيم هذه الآراء والنظريّات إلى طائفتين رئيستين، وهما: «الآراء اللفظية»؛ و«الآراء غير اللفظية».

وفي الفصلين الثاني والثالث قام ببحث هذه الآراء والنظريات بتفصيلٍ أكبر.

وأما الفصل الرابع والأخير فقد خصَّه بشرح وبيان نظريّته في مجال كيفية إلهام الكتاب المقدَّس.

### الفصل الأوّل: ضرورة بحث حجِّية الكتاب المقدَّس ــــــ

إن البحث في حجِّية الكتاب المقدَّس ضروريٌّ لسببين، وهما:

**السبب الأوّل**: إن الكتاب المقدَّس يلعب دَوْراً هامّاً وأساسيّاً في «حياتنا الراهنة». إن هذا الكتاب ليس مجرَّد مجموعةٍ من الكتابات التاريخية، لا تنطوي على فائدة غير التعرُّف على عقائد ومناسك جماعةٍ من الناس في حقبة من التاريخ، بل المخاطَب بهذا الكتاب هو «نحن».

**السبب الثاني**: هو الماهية غير اللاهوتية، بل حتى المعادية للاّهوتية، للتحقيقات الحديثة بشأن الكتاب المقدَّس. إن بعض هذه التحقيقات تتجاهل حقيقة أن المسيحية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتاب المقدَّس، بل إنها في بعض الموارد تنكر أهمّية الكتاب المقدَّس بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ.

### عوامل أزمة حجِّية الكتاب المقدَّس ــــــ

تعرَّضت حجِّية الكتاب المقدَّس للتضعيف بشكلٍ متزايد على مدى القرنين أو القرون الثلاثة المنصرمة. وخلافاً للأزمنة السحيقة لم تعُدْ حجِّية الكتاب المقدَّس أمراً ثابتاً ومُسلَّماً، ورُبَما ذهب أكثر الغربيين حالياً إلى عدم الاعتقاد بحجِّية هذا الكتاب.

وكانت هناك عدّة عوامل أدَّتْ إلى حدوث هذه الظاهرة:

### 1ـ تأكيد الفكر الحديث على الديانة الذاتيّة ــــــ

إن التأكيد على الديانة الذاتية([[818]](#endnote-794))، الذي ساد منذ عصر التنوير، قد زعزع مكانة ودَوْر الكتاب المقدَّس في المجتمع. وعلى حدّ تعبير إيمانوئيل كانْط([[819]](#endnote-795)): إن إنسان عصر التنوير لا يقلِّد الآخرين تقليداً أعمى، وإنما يتبع الأدلة التي خاض تجربتها بنفسه. إن هذا التأكيد على الاستقلال الفردي تعزَّز منذ عقد الستينات من القرن العشرين للميلاد، ولا نبالغ لو قلنا بأن أزمة الحجِّية قد شملَتْ جميع أبعاد الحياة. يُضاف إلى ذلك أن الأصل المتَّفق عليه حالياً هو أنه لا يُقْبَل ادعاء امتلاك الحجِّية من قِبَل أيّ شخصٍ أو جهةٍ ما لم يتمّ إثبات هذا الادّعاء. ولا شَكَّ في أن الكتاب المقدَّس لا يُستثنى من هذا الأصل.

### 2ـ سوء الظنّ بالماضي ــــــ

ظهر في مرحلة عصر التنوير شكٌّ آخر في المجتمع أيضاً؛ وهو عبارةٌ عن الشك في الماضي، بمعنى أن كلّ شيءٍ قيل في السابق أو تمّ العمل به أو فعله لم يعُدْ له اعتبارٌ. وهذه الرؤية كانت حاكمةً حتى على تعاليم الكتاب المقدَّس أيضاً.

إن هذا الشكّ ـ مقروناً بالتحوُّل العلميّ العظيم ـ أدّى إلى ظهور شَرْخٍ عميق بين الثقافة «الحديثة» والثقافة «التقليدية». إن تفكير الإنسان الحديث يختلف جَذْرياً عن كتّاب الكتاب المقدَّس؛ فالإنسان الحديث يعيش في عالمٍ تقع الشمس مركزاً له، في حين أن أولئك الكتّاب كانوا يعيشون في عالمٍ كانت المركزية فيه للأرض. إن الإنسان المعاصر يعيش في عالمٍ زاخر بالعِلَل العلمية، في حين أنهم كانوا يعيشون في عالمٍ زاخرٍ بالقوى الغيبيّة والماورائيّة. إن هذا الاختلاف الثقافي أدّى إلى ضمور دَوْر الكتاب المقدَّس.

وبالإضافة إلى هذا الاختلاف الثقافي، فإن نوع الرؤية إلى ذات الثقافة قد شكّل عاملاً لكساد بضاعة الكتاب المقدَّس. لقد كانت الثقافة التقليدية تعتبر نفسها دائمةً وباقيةً لا يطالها التغيير، وتعرِّف بنفسها بوصفها الثقافة الوحيدة المعتبرة، وتنسب غيرها إلى الهَمَجية و«البربرية»، وتعمل على نَفْيه وإلغائه؛ أما اليوم، فليست هناك ثقافاتٌ دائمة ومعتبرةٌ لجميع الأجيال؛ لأن النسبية والتعدُّدية الثقافية أضحَتْ هي المعتقد السائد والشائع في المرحلة المعاصرة. إن هذه الرؤية لا تقبل بحجِّية الكتاب المقدَّس؛ لأن وضع نصٍّ خاصّ (يمثِّل ثقافةً خاصّة) كمعيارٍ ثابتٍ لا يتغيَّر بالنسبة إلى جميع الأزمنة والأمكنة والثقافات يعني أننا لم ندرك الماهيّة الحيويّة والآخذة بالتحوُّل والتكامل الثقافي.

### 3ـ الدراسة التاريخيّة ــــــ

أدّى النقد التاريخي للكتاب المقدَّس إلى ظهور تغييرٍ جَذْريّ في نوع النظرة إلى هذا النصّ المقدَّس. إن الكشف عن التهافت الداخلي والتناقضات، بل حتى الأخطاء الفاحشة، في الكتاب المقدَّس، ومسائل من هذا القبيل، أدَّتْ بالكثير من المفكِّرين المسيحيين ـ في اللاهوت الأكاديمي في الحدّ الأدنى ـ إلى التخلّي عن الاعتقاد بإلهاميّة الكتاب المقدَّس. لم يعُدْ الكتاب المقدَّس يُعْرَف كخلاصةٍ لا تقبل الخطأ عن الحقائق الإلهية؛ بل يعتبر أثراً يلاحظ عليه تدخُّل الإنسان الذي يجوز عليه الخطأ. إن إحدى النتائج المترتِّبة على هذا التحوُّل هي أن الاعتقاد بحجِّية الكتاب المقدَّس قد أصبح له دَوْرٌ وأهمّيةٌ قليلة في تحقيقات الباحثين بشان الكتاب المقدَّس: «إن المفسِّر الكاثوليكي العادي يتخلّى عن الكتاب المقدَّس، مع أنه لا يُنكر إلهاميّته، ولا يشكّ فيها...». وإذا ما استثنَيْنا المحافل الأصولية فليس هناك دَوْرٌ أو مكانةٌ لنظريّة الإلهام، وبالتالي حجِّية الكتاب المقدَّس في فهم وهرمنيوطيقا الكتاب المقدَّس.

### 4ـ التحوُّلات بين الفِرَق ــــــ

كانت حجِّية الكتاب المقدَّس في الأزمنة الماضية على مكانةٍ عالية جدّاً في البنية اللاهوتية لفرقةٍ ما؛ لأن حجِّية الكتاب المقدَّس كانت تمثِّل إحدى أهمّ الدعامات بالنسبة إلى كلّ مُدَّعى. كما أن إحدى الأدوات الهامّة لدى علماء اللاهوت في الأبحاث ما بين الفِرَق، والدفاع عن فرقةٍ، والردّ على فرقةٍ أخرى، كانت تتمثَّل في حجِّية الكتاب المقدَّس؛ أما اليوم فقد زالَتْ تلك البنية اللاهوتية بين الفِرَق، ولم يعُدْ لها وجودٌ إلاّ في بعض الموارد المحدودة، وحلَّ محلّها اللاهوت العالمي. وبعد زوال لاهوت ما بين الفِرَق لم تعُدْ هناك حاجةٌ إلى أدوات تأييد ذلك اللاهوت، والمواجهة مع المنافسين، وفقدَتْ أهمِّيتها أيضاً.

### 5ـ تعدُّد أنواع اللاهوت في الكتاب المقدَّس ــــــ

إن الكتاب المقدَّس لا يشتمل على لاهوتٍ محدَّد ومتجانس؛ إن هذا الكتاب يعرض أنواعاً مختلفةً من اللاهوت، بل إن بعضها يبدو وكأنّه يقف إلى الضدّ من بعضها الآخر. ليس من السهل إقامة التوافق بين فَهْم (بولس) للشريعة وبين الرؤية التي يمتلكها (متّى) عن الشريعة. إن هذه المسألة تستدعي هذا السؤال القائل: أيٌّ من هذين اللاهوتين يحتوي على حجِّيةٍ أكبر من الآخر؟ أو على أيٍّ منهما تقوم حجِّية الكتاب المقدَّس؟

تبيِّن هذه الموارد بوضوحٍ كيف تزلزلت وضعفت فكرة القول بحجِّية الكتاب المقدَّس.

رُبَما كان الطريق الأيسر والأوضح للخلاص من هذه الإشكالات والانتقادات هو التخلّي عن نظريّة الحجِّية، والبحث عن نماذج بديلةٍ، وهو الطريق الذي اختاره بعض المحقِّقين بالفعل.

وإن مفهوم «الوظيفة»([[820]](#endnote-796)) هو أحد هذه النماذج.

وهناك من المحقِّقين مَنْ يُفضِّل الحديث ضمن إطار عمل الكتاب المقدَّس، دون حجِّيته.

والنموذج الآخر هو «الشهادة على التراث»([[821]](#endnote-797)).

### مفهوم الحجِّية ــــــ

إن الحجِّية مصطلحٌ معقَّد، وهناك اختلافاتٌ دقيقة بين موارد استعماله، ولذلك من المهمّ قبل كلّ شيءٍ أن نبيِّن أيّ معنى أو معاني الحجِّية هي التي يمكن تطبيقها في مورد الكتاب المقدَّس؟

### 1ـ الحجِّية والقوّة ــــــ

تارةً يتمّ اعتبار مفهومَيْ «الحجِّية»([[822]](#endnote-798)) و«القوّة»([[823]](#endnote-799)) شيئاً واحداً؛ في حين أن هناك اختلافاً وتفاوتاً بين هذين المفهومين.

إن الحجِّية ناظرةٌ في العادة إلى العلاقة الأخلاقية والعقلانية؛ في حين أن القوّة لا تنشأ بالضرورة من علاقةٍ عقلانيةٍ أو أخلاقيةٍ، بل من الممكن أن تكون فيزيقية؛ ولهذا السبب يمكن للكائنات الفاقدة للشعور ـ وحتى الجمادات والأجسام الفاقدة للروح ـ أن تمتلك القوّة أيضاً.

إن موارد استعمال هذين المصطلحين تبيِّن الاختلاف الموجود بينهما بوضوحٍ: رُبَما كانت لديّ القوّة على رَمْي الحجر، أو أن أتعامل مع حيوان بقوّةٍ، ولكنْ لا شَكَّ في أني لا أستطيع أن أتعاطى مع الحجر أو الحيوان بواسطة الحجِّية.

وبطبيعة الحال هناك تناغمٌ بين هذين المصطلحين في بعض الموارد؛ لأن الحجِّية غالباً ما يتمّ تطبيقها بالقوّة.

إن مفهوم الحجِّية مفهومٌ يتناسب مع الكتاب المقدَّس؛ لأن الذين يؤمنون بالكتاب المقدَّس ـ بوصفه كلام الله ـ يقولون بحجِّيته في الغالب.

### 2ـ الحجِّية المعياريّة والتحفيزيّة ــــــ

إن الحجِّية المعيارية([[824]](#endnote-800)) حجِّيةٌ تعمل على عرض المعايير التي يمكن بواسطتها تقييم بعض الأمور أو الحكم بشأنها. لا شَكَّ في أن للكتاب المقدَّس حجِّيةً بالنسبة إلى الفِرَق المسيحيّة وآحاد الأفراد المسيحيّين من الناحية المعيارية؛ لأنه قد وضع معايير يمكن على أساسها الحكم بشأن صحّة الأفكار، وصوابيّة السلوك الفردي.

وإن الحجِّية التحفيزية([[825]](#endnote-801)) حجِّيةٌ يمكن للكتاب المقدَّس على أساسها أن يقنع أذهان الناس على القبول بالمسائل الإيمانية. إن هذا المعنى شبيهٌ بالشيء الذي يُنْسَب على مستوى التراث إلى الكتاب المقدَّس؛ ونعني به المصدر العمليّ لهداية الإنسان وسعادته. والسؤال الرئيس هو: ما هو الدليل على إثبات مثل هذه الحجِّية للكتاب المقدَّس.

### 3ـ الحجِّية التنفيذيّة وغير التنفيذيّة ــــــ

إن الحجِّية علاقةٌ لها طرفان؛ ويكون أحد الطرفين متّصفاً بالحجِّية؛ والآخر متقبِّلاً لها.

وعلى أساس هذا النوع من العلاقة يمكن تقسيم الحجِّية إلى قسمين رئيسين:

أـ في القسم الأوّل يحقّ للطرف الأعلى (الذي يحظى بالحجِّية أو يستطيع) أن يُملي التعاليم والأوامر على الطرف الآخر، أو يتَّخذ القرارات بَدَلاً منه. ويمكن تسمية هذا القسم بـ «الحجِّية التنفيذية»([[826]](#endnote-802)). ويمكن مشاهدة المثال على الحجِّية التنفيذية في علاقة الضبّاط في الجيش مع مَنْ هم دونهم في الرُّتَب العسكرية.

ب ـ في القسم الثاني لا يمتلك الطرف الأعلى مثل هذه السلطة والقوّة، أو لا يمتلك مثل هذا الحقّ. ويمكن تسمية هذا النوع من العلاقة بـ «الحجِّية غير التنفيذية»([[827]](#endnote-803)). ويمكن مشاهدة المثال على هذا النوع من الحجِّية في الحجِّية العلمية للعالم أو الأستاذ بالنسبة إلى تلاميذه، أو حجِّية القدوة أو المجتهد بالنسبة إلى أتباعه ومقلِّديه. ومن ذلك أن رأي الأستاذ في علم الأحياء ـ على سبيل المثال ـ ينطوي على حجِّية علميّة بالنسبة إلى تلاميذه.

إن حجِّية الكتاب المقدَّس تشبه الحجِّية العلميّة من ناحيتين، وهما:

**أوّلاً**: إن الكتاب المقدَّس لا يمتلك سلطةً تنفيذية، ولا يمكنه إجبار الناس على القيام بفعلٍ معيَّنٍ.

**ثانياً**: إنه يروي لنا أخباراً، ويزوِّدنا بمسائل ومعلوماتٍ، لم نكن نعلم بها، ولا نمتلك طريقاً إلى العلم بها.

### 4ـ الحجِّية في العمل والحجِّية المشروعة والحجِّية الحقوقيّة ــــــ

إنما تتحقَّق الحجِّية في العمل([[828]](#endnote-804))عندما يتقبَّل شخصٌ أو مجموعةٌ من الأشخاص حجِّية شخصٍ أو جماعة، دون أن يكون لها شأنٌ في ما إذا كانت هذه الحجِّية على حقٍّ أم لا، وهل يمكن إثبات هذه الحجِّية أم لا؟

وتتحقَّق الحجِّية المشروعة([[829]](#endnote-805))حيث تكون حجِّية الشخص أو الجماعة (أ) ثابتةً. هناك الكثير من الطرق الموصلة إلى إثبات حجِّية شخصٍ ما، ومن ذلك أن الكثير من أنصار الحكومات المطلقة ـ على سبيل المثال ـ يرَوْن أن مشروعية الحكّام تقوم على الأمر الإلهيّ، في حين أن الحكومات الديموقراطية ترى أن مشروعية الحاكم تنشأ من إرادة الشعب.

وتتحقَّق الحجِّية الحقوقية([[830]](#endnote-806))عندما يكون الشخص أو النظام قائماً على أساس القوانين.

ما هي الحجِّية التي يشتمل عليها الكتاب المقدَّس من هذه الأنواع الثلاثة من الحجِّية؟

لا شَكَّ في أن للكتاب المقدَّس حجِّيةً في العمل؛ لأن هناك الكثير من الناس في العالم قد قبلوا حجِّية هذا الكتاب على أنفسهم.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن الكتاب المقدَّس يحتوي على حجِّيةٍ حقوقيّةٍ بالنسبة إلى أولئك الذين يعتبرون أنفسهم متمسِّكين بالمسيحيّة، وألزموا أنفسهم بلوازمها الحقوقية والقانونية.

إلاّ أن المسألة الأصلية تكمن في إثبات مشروعية حجِّية الكتاب المقدَّس؛ إذ في النوعين الآخرين من الحجِّية لا يختلف الكتاب المقدَّس عن أيّ كتابٍ في القانون أو النظام الداخلي لنادي المسيحيين. فإنه من خلال إثبات الحجِّية المشروعة يمكن الادّعاء بأن جميع الناس مخاطَبون بالكتاب المقدَّس. ولكي نثبت مشروعية حجِّية الكتاب المقدَّس يجب **أوّلاً**: الإجابة عن هذا السؤال القائل: هل هذا الكتاب كتابٌ إنسانيٌّ أم له منشأٌ إلهيّ وسماويّ بنحوٍ من الأنحاء؟

### 5ـ الحجِّية الداخليّة والخارجيّة ــــــ

إن الحجِّية الخارجية هي الحجِّية التي يُستفاد لإثباتها من العناصر والشواهد الخارجية؛ كأنْ يقوم شخصٌ بإثبات حجِّية كتابٍ من خلال اجتراح المعجزة، أو من قبيل: حجِّية مدير مؤسّسة، أو القضاة الذين لا تكون حجِّية أحكامهم مستندةً إلى خصوصياتهم الشخصية، بل إلى القوانين القضائية والإدارية التي منحَتْهم هذه الحجِّية.

وأما في المقابل فإن الحجِّية الداخلية لشخصٍ أو لكتابٍ ناشئةٌ من خصائص ذلك الشخص أو ذلك الكتاب، وهي خصائص من قبيل: القيادة، والاتّصاف بالكاريزما والجاذبية الشخصية، وصوابيّة وصحّة جميع المسائل والمطالب، وما إلى ذلك.

### قيود الحجِّية ــــــ

رُبَما كانت آراء الأستاذ في مجال الكيمياء حجّةً في المسائل المرتبطة بعلم الكيمياء؛ ولكنْ لا شَكَّ في أنه لن تكون لكلامه حجِّيةٌ بالنسبة إلى سائر المجالات والعلوم الأخرى. ورُبَما كانت أوامر الضابط العسكري حجّةً على جنوده؛ بَيْدَ أن أوامره لا تنطوي على حجِّيةٍ، ولا تكون مُلزمةً، بالنسبة إلى سائر الناس.

إن حجِّية الكتاب المقدَّس محدودةٌ أيضاً. ومن بين الأدلّة البسيطة والواضحة على ذلك أن هناك الكثير من المجالات في العلوم والحياة التي لم يتعرَّض الكتاب المقدَّس لها أبداً. لا شَكَّ في أنه ليس للكتاب المقدَّس حجِّيةٌ في علم الكيمياء، ولا في الأساليب الصناعية والإنتاجية. ثمّ إن الذين يتحدَّثون عن «الحجِّية المطلقة» للكتاب المقدَّس يقصدون بذلك حجِّيته على جميع الناس في كافّة المجالات.

### معنى الإلهام ــــــ

يكمن الإلهام في الناحيتين: «العينية»؛ و«الذهنية». إن الإلهام العينيّ للكتاب المقدَّس يعني أن الله كان له دَوْرٌ في تأليف نصوص الكتاب المقدَّس. وأما الإلهام الذهني فيُشير إلى أن هذه النصوص تنطوي على ما من شأنه أن يترك تأثيراً على الإنسان.

إن هذا النوع من الإلهام يثبت أن صفة «الإلهاميّة» لا تختصّ بالنصوص فقط.

إن الإلهام الذهنيّ يمكنه أن يساعدنا في إيضاح هذا السؤال القائل: لماذا يذهب بعض الأشخاص إلى اعتبار الكتب المقدَّسة بوصفها نصوصاً إلهاميّة، في حين أن الآخرين لا يرَوْن لها أكثر من السَّنَدية التاريخية فقط؟

كما يمكن تفسير الإلهام وتوصيفه من نواحٍ أخرى أيضاً.

ولو اعتبَرْنا الأثر الذي يحدث إلهاماً في مَنْ يتقبَّل الإلهام محوراً للبحث يمكن لنا توصيف الإلهام ضمن طائفتين، وهما: الإلهام الفعّال (الباعث)؛ والإلهام المنفعل (المبعوث).

### الفصل الثاني: النظريّات اللفظيّة في مسألة الإلهام ــــــ

لقد تحدَّث الكتاب المقدَّس عن الإلهام بشكلٍ مقتَضَب، ولم يقدِّم له تعريفاً منظّماً، ولم يُبْدِ توضيحاً حول هذا الإلهام.

وقد استمرّ هذا الاهتمام المقتضب بكيفيّة الإلهام إلى فترةٍ طويلة. فلم تَسْعَ الكنيسة، ولا الآباء الأوائل للكنيسة، أبداً إلى بلورة عقيدةٍ قطعيّة حول الإلهام. وكذلك لم تخُضْ كتب العقائد في مفهوم وآليّة الإلهام.

وقد كان لقلّة هذا الاهتمام سببان، وهما:

**أوّلاً**: إن حجِّية الكتاب المقدَّس كانت تندرج ضمن حجِّية الكنيسة؛ بمعنى أن حجِّية هذا الكتاب تُعَدّ جزءاً من التراث الذي تركه النبيّ عيسى بن مريم لتلامذته، وحمله التلاميذ إلى الأجيال اللاحقة.

**وثانياً**: إن آباء الكنيسة قد اعتبروا أهمِّية ومحورية الكتاب المقدَّس أمراً ثابتاً وبديهيّاً ومفروغاً عنه، ولذلك لم يرَوْا ضرورة الخوض في أبحاثٍ جادّة لإثبات هذه المسألة.

وقد استمرّ الوضع على هذا المنوال إلى ما قبل حلول عصر التنوير؛ إلاّ أن الرؤية النقدية التي سادَتْ منذ بداية عصر النهضة شكّلَتْ أزمةً عظيمة أمام هذا الاعتقاد.

وفي مواجهة هذه المشكلة تخلّى بعض المحقِّقين عن أصل الادّعاء القائل بإلهاميّة الكتاب المقدَّس؛ وفي المقابل ذهب الكثيرون بدَوْرهم إلى الدفاع عن هذا الادّعاء.

وتنقسم النظريات الموجودة في مجال إلهامية الكتاب المقدَّس إلى قسمين، وهما: «النظريات المحافظة»؛ و«النظريات الليبرالية».

وقد احتفظ الاتجاه المحافظ ـ في الكثير من الأنحاء ـ بذات الرؤية التي كانت سائدةً قبل عصر التنوير. إن أشدّ وأكثر حُماة هذا الاتجاه أصوليّةً ينكرون اعتبار وصحّة الكثير من المسائل العلمية الجديدة، ويرفضون نتائج التحقيقات الجديدة للكتاب المقدَّس. وحتى الصُّوَر الأكثر وسطيّة واعتدالاً في هذه النظرية، والتي تبدي اهتماماً أكبر بالعلوم الجديدة وتحقيقات الكتاب المقدَّس، تبقي على اعتقادها بأن الله يتدخَّل مباشرةً في العالم، وتسعى إلى إقامة الوئام بين العلوم الجديدة وهذه العقيدة.

أما الاتجاه الثاني، الذي يُطْلَق عليه في العادة عنوان «الاتجاه الليبرالي»، فهو يؤمن بالرؤية العلمية ونتائج نقد الكتاب المقدَّس بصدرٍ منفتح، ويسعى إلى جعل نظرية الإلهام منسجمةً ومتناغمةً مع هذه المسائل.

بَيْدَ أن مصطلحَيْ: الاتجاه المحافظ؛ والاتجاه الليبرالي، ليسا دقيقين؛ ولذلك فإننا نؤثر في تقسيم النظريات الموجودة، بَدَلاً من ذلك، استعمال مصطلحَيْ: الاتجاه اللفظي([[831]](#endnote-807))؛ والاتجاه غير اللفظي([[832]](#endnote-808)).

يشير مصطلح «الاتجاه اللفظي» إلى النظريات التي تضع إلهام الكتاب المقدَّس في ألفاظ ونصوص هذا الكتاب. إن خصيصة هذه النظريات تكمن في تأكيدها الكبير على القول بأن «الألفاظ» هي واسطةُ الارتباط بين الله والإنسان. وهذا لا يعني أن مضمون وخطاب هذه المفردات ليس هامّاً، بل هو تأكيدٌ على استحالة فصل هذا الخطاب والمضمون عن طريقة بيان وألفاظ الكتاب المقدَّس.

ويشير مصطلح «الإلهام غير اللفظي» ـ الذي يمكن تسميته بالإلهام المضموني ـ إلى تلك المجموعة من النظريات التي تعتبر البُعْد الإلهامي للكتاب المقدَّس شيئاً مغايراً لمفرداته وألفاظه. إن هذه النظريات تذهب في الغالب إلى اعتبار المحتوى المعنوي والأخلاقي أو الاجتماعي للكتاب المقدَّس إلهاميّاً، وهي ترى في الواقع أن نصّ الكتاب المقدَّس مجرَّد ظرفٍ وقالب لذلك المحتوى.

[وقد اعتنى الفصل الثاني من الكتاب بعرض النظريّات اللفظية في مسألة الإلهام، وهي]:

### 1ـ نظريّة الإلهام الأداتي ــــــ

كان الناس في اليونان وروما القديمة ينسبون إنشاء المقطوعات أو الآثار الأدبية إلى آلهة الشعر والموسيقى([[833]](#endnote-809))، أو خليفة إحدى الآلهات. وكانوا يعتبرون الشخص الذي ينزل عليه الإلهام أكثر بقليلٍ من مجرّد الوسيلة أو الأداة المنفعلة في يد الله أو آلهة الشعر. وكانوا يعتقدون بأن الله يجتذب الشخص المتلقّي ويحيط به على نحوٍ كامل، ويترك شخصيّته معلَّقةً. وفي مثل هذه الحالة يتحوّل الشخص إلى مكبِّر صوتٍ منفعلٍ في يد الآلهة.

هناك الكثير من العبارات في الكتاب المقدَّس يبدو منها ما يُشبه هذا الفهم عن الإلهام؛ من قبيل: العبارات التي تقول: إن الله يتحدَّث بلسان المنتَجَبين من عباده([[834]](#endnote-810))؛ أو العبارات التي تقول: إن الله يضع كلامه في فم النبيّ([[835]](#endnote-811))؛ أو الموارد التي تتحدَّث عن الحالات الشديدة والخاصّة للأشخاص الذين نزل عليهم روح القُدُس([[836]](#endnote-812)).

ويبدو أنه كان لهذه النظرية تأثيرٌ بالغ على آباء الكنيسة.

ويمكن العثور على جذور وآثار هذا المفهوم في مثال العازف، وهو المثال الذي أشار إليه الكثير من آباء الكنيسة. لقد تمّ تشبيه الإلهام الإلهي في هذا المثال بالعازف الذي يعزف على الآلة الموسيقية. يقول أوغسطين([[837]](#endnote-813)): «إن المسيح قد استخدم مؤلِّفي الكتاب المقدَّس وكأنَّهم أنامله». وقد شبَّه غريغوري الكبير([[838]](#endnote-814)) مؤلِّفي الكتاب المقدّس بأنهم أقلامٌ في يد الله.

وبعد ذلك؛ وبسبب حدوث أزمة الـ «مونتانية»([[839]](#endnote-815))، تمّ تعديل هذه النظرية إلى حدٍّ ما. ولكي يُظهر إبيفانيوس([[840]](#endnote-816)) اختلاف إلهام الكتاب المقدَّس عن الإلهام الذي يدَّعيه المونتانيون قال: «إن مؤلِّفي الكتّاب المقدَّس لم يكونوا يفقدون وَعْيَهم في لحظة الإلهام، وكانوا يفهمون النداء الإلهي عندما ينزل عليهم». وقال أوريجانوس([[841]](#endnote-817)) في بيان التمايز بين إلهام الكتاب المقدَّس وإلهام المشركين: «إن روح القُدُس ـ خلافاً للكتّاب المشركين ـ لم يكن يخمد جذوة أذهان مؤلِّفي الكتاب المقدَّس، بل كان يرفع من قدرتهم؛ لكي يفهموا الخطاب الإلهيّ بوضوحٍ أكبر».

يمكن اعتبار النظرية المدرسية بشأن الإلهام نموذجاً أدقّ من الناحية العلمية لهذه النظرية. إن النظرية المدرسية كانت مزيجاً من النموذج المعروض من قِبَل آباء الكنيسة وفلسفة أرسطو، وكان يسعى إلى إعطاء دَوْرٍ للشخص المُلْهَم أيضاً، ويخرجه عن كونه مجرّد أداةٍ.

### 2ـ النظريّة الإملائيّة للإلهام ــــــ

تذهب هذه النظرية إلى الاعتقاد بأن الله قد أملى رسالته وخطابه على مؤلِّفي الكتاب المقدَّس، كما يفعل المدير عندما يملي على سكرتيره كلاماً؛ لكي يكتبه.

وهناك في الكتاب المقدَّس الكثير من العبارات التي تؤيِّد هذه النظرية([[842]](#endnote-818)).

وكان هناك في الكنيسة الأولى من المفكِّرين مَنْ دافع عن النظرية الإملائية؛ فقد كان القديس جيروم([[843]](#endnote-819))، ويوحنا فم الذهب([[844]](#endnote-820))، والقديس أوغسطين، يتحدَّثون أحياناً عن الإلهام بوصفه إملاءً للكلام.

ولكنْ هناك إشكالاتٌ تَرِدُ على هذه النظرية؛ إذ لو كان الله قد أملى كلماته وخطابه على المؤلِّفين للكتاب المقدَّس كلمةً كلمةً فمن المنطقيّ جدّاً أن نتوقَّع أن يتَّحد أسلوب وطريقة تأليفات الكتاب المقدَّس؛ في حين أننا نجد الكتاب المقدَّس يحتوي على أساليب متنوِّعة في طريقة الكتابة وأنماط الأدب. ويمكن لنا أن نتساءل: هل اختلف أسلوب روح القُدُس من عصر رسائل القدِّيس بولس الرسول([[845]](#endnote-821)) وصولاً إلى عصر تأليف الأناجيل؟

ولكنْ هناك مَنْ يقول: إن الإملاء يعني أن الله قد ألهم الموضوع الأصليّ، ورُبَما بعض العبارات والألفاظ إلى الكتّاب والمؤلِّفين، ثمّ ترك لهم حرِّية التعبير عنها بطريقتهم الخاصّة.

### 3ـ نظريّة الإلهام اللفظيّ ــــــ

يذهب أنصار هذه النظرية إلى الاعتقاد بأن الكتاب المقدَّس كتابٌ إلهامي حتّى في ألفاظه وكلماته؛ بمعنى أن الله لم يكتَفِ بإلهام أصل الرسالة والخطاب إلى المؤلِّفين فحَسْب، وإنما ألهمهم حتّى الألفاظ واختيار الكلمات أيضاً. يمكن العثور على هذه النظرية في كتابات القدِّيس إيرينيئوس([[846]](#endnote-822))، وإكليمندس الإسكندري([[847]](#endnote-823))، وحتّى في الديانة البروتستانتية الصادقة أيضاً.

إن اختلاف هذه النظرية عن النظرية الإملائية يكمن في أن الله ـ طبقاً للنظرية الإملائية ـ قد ألهم الألفاظ إلى الأنبياء والرُّسُل مباشرةً، وأما في هذه النظرية فإن الله يعمل ـ من خلال إدارة أوضاع وأحوال الأنبياء والرُّسُل ـ على هدايتهم نحو اختيار الكلمات والألفاظ التي كان يريدها.

وتَرِدُ على هذه النظرية بعض الإشكالات أيضاً، من قبيل: الإشكال القائل: إن الكثير من نصوص الكتاب المقدَّس كان يتمّ تناقلها مشافهةً إلى الأجيال اللاحقة، ومرّ على ذلك فتراتٌ زمنيّةً طويلةٌ حتّى تمّ تدوينها في كتابٍ، وفي الأثناء كان يتمّ إصلاحها وتنقيحها. وبذلك فإن هذه النظرية تعتبر النسخة الأخير المنقَّحة هي الأكثر إلهاميّةً من ذلك الشيء الذي جَرَى على لسان الشخص المُلْهَم.

### 4ـ نظريّة الإلهام التامّ ــــــ

إن وجود بعض الأخطاء والتناقضات دفع ببعضٍ إلى القول بإلهاميّة الكتاب المقدَّس في بعض عباراته الخاصّة. ويُشار إلى هذه الرؤية غالباً بنظريّة «تبويب الكتاب المقدَّس»([[848]](#endnote-824)).

وليس من الضروري ـ طبقاً لهذه النظرية ـ اعتبار العبارات غير الهامّة من الناحية الاعتقادية أو الروحية إلهاميّةً، أو يمكن اعتبارها «أقلّ إلهاميّة».

وقد ذهب كلٌّ من: الكاثوليك؛ والبروتستانت، إلى مخالفة هذه النظرية. وقالوا بأننا لو قلنا بإلهاميّة شيءٍ فهذا يعني أننا نعتبر إلهاميّته برُمَّته؛ إذ لولا ذلك لا يمكن تحديد الثغور بين المسائل الإلهاميّة والمسائل غير الإلهاميّة. إن هذا الفهم للإلهام الذي يؤكِّد على أن الكتاب المقدَّس مُلْهَمٌ بأجمعه يُعْرَف باسم نظرية «الإلهام التامّ»([[849]](#endnote-825)).

وهناك شواهدُ واضحةٌ على أن آباء الكنيسة كانوا يؤيِّدون نظرية الإلهام التامّ. وكان القديس إيرينيئوس وأوريجانوس يعتبران حتّى النقاط النحوية والأسلوب المعرفي للكتاب المقدَّس إلهاميّاً أيضاً. وإن المدافعين الجُدُد عن هذه النظرية يستندون إلى ذات الكتاب المقدَّس، ويقولون: إن الكتاب المقدَّس يحتوي على عباراتٍ تؤيِّد هذه النظرية([[850]](#endnote-826)).

وقد عمد المؤلِّف بعد ذلك إلى بحث طريقة الاستدلال بهذه الفقرات، والإشكالات الواردة على هذا الاستدلال.

وتنحو جميع هذه النظريّات، التي تذهب إلى القول بإلهاميّة كلمات الكتاب المقدَّس، ـ تقريباً ـ إلى التأكيد على عصمة الكتاب المقدَّس([[851]](#endnote-827))، وعدم إمكان الخطأ فيه. وهذه هي النظرية التي يدافع عنها كلٌّ من: الكاثوليك؛ والبروتستانت.

ومن هنا فإن المؤلِّف يعمد في هذا القسم من الكتاب إلى بحث ومناقشة أدلّة المدافعين عن عصمة وعدم خطأ الكتاب، ونقد تلك الأدلّة بالتفصيل.

وأما المدافعون عن نظرية عصمة الكتاب المقدَّس فإنهم غير جاهلين بوجود التضادّ والتناقض والأخطاء في نصّ الكتاب المقدَّس، ولذلك فإنهم يسعَوْن إلى البحث عن حلولٍ لهذه المشكلة.

وقد أشار المؤلِّف في تتمّة هذا الفصل إلى هذه المحاولات أيضاً.

### الفصل الثالث: النظريّات غير اللفظيّة في باب الإلهام ــــــ

إن الكثير من الذين قبلوا بوجود إشكالٍ في الكتاب المقدَّس كانوا يرَوْن أن بعض مسائله من العُمْق والروحانية بحيث لا يمكن اعتبارها نتاج تفكيرٍ بشريّ بَحْت؛ ومن هنا فقد سعَوْا إلى البحث عن طريقةٍ تؤدّي إلى حلّ التضادّ القائم بين نتاج النقد التاريخي للكتاب المقدَّس وبين المنزلة والمكانة العالية والسامية لهذا الكتاب. وكانت طريقة الحلّ التي توصَّلوا إليها أن إلهام الكتاب المقدَّس لم يكُنْ في ألفاظه وكلماته، وإنما يجب البحث عنه في أماكن أخرى؛ من قبيل: المفاهيم الأخلاقية، والارتباط القائم بين الله والإنسان.

وقد أدَّتْ هذه الجهود إلى تبلور نظريّات الإلهام غير اللفظي.

إن النظريات التي تدَّعي بيان الإلهام غير اللفظيّ للكتاب المقدَّس أكثر تنوُّعاً من النظريات اللفظية في هذا الشأن. ويجب إرجاع سبب ذلك إلى اختلاف اللاهوتيين في ماهية الموارد التي يجب اعتبارها من المواطن الإلهاميّة في الكتاب المقدَّس. وعلى الرغم من هذا التنوُّع والاختلاف بين هذه النظريات، إلاّ أنها تشترك في أمرٍ واحد، وهو أن ألفاظ الكتاب المقدَّس ليست إلهاميّةً، وإنما الإلهاميّ هو تلك الطبقة الكامنة خلف هذه الألفاظ، وإن سبب المشاكل الموجودة في الكتاب المقدَّس يعود إلى أن هذه المفاهيم الإلهية قد تمّ صبُّها في إطار النصّ من قِبَل الإنسان، الذي يجوز عليه الخطأ.

### 1ـ إلهاميّة المفاهيم الأخلاقيّة والمعنويّة للكتاب المقدَّس ــــــ

تذهب هذه النظرية إلى اعتبار المفاهيم والتعاليم الأخلاقية والمعنوية في الكتاب المقدَّس ناشئةً من الإلهام الإلهيّ؛ وأما سائر المسائل التاريخية والجغرافية والعلمية وما إلى ذلك فهي ناشئةٌ من الثقافة والاعتقاد السائد في ذلك العصر. إن هذه المسائل العلمية والتاريخية، وإنْ كان لها حضورٌ في الكتاب المقدَّس، إلاّ أنها لا تُعَدّ من الإلهام والوَحْي الإلهي.

كما أن التناقضات والعقائد المنسوخة بدَوْرها تندرج ضمن هذا القسم من نصوص الكتاب المقدَّس.

إن هذه الأخطاء لا تضرّ بالخطاب الأخلاقي والروحي للكتاب المقدَّس، ويبقى إلهام الكتاب المقدَّس على حاله من الاعتبار والمقبولية؛ لأن المسائل الأخلاقية والروحية وَحْدها هي الإلهامية. ومن ذلك أن قصّة خلق العالم، على الرغم من عدم تماهيها مع المعطيات العلمية الحديثة، تعلِّمنا أن الله محبٌّ للخير، وأن للإنسان ارتباطاً خاصاً مع الله، وأن معصية الإنسان تكمن في تمرُّده، وليس في ماهيته، وأن الله لم يترك الإنسان لنفسه، بل منحه الأمل، وأعطاه وَعْداً بالصفح والغفران.

وفي تتمّة هذه المسألة انتقل المؤلِّف إلى حلّ إشكالات الكتاب المقدَّس على أساس هذه النظرية.

### 2ـ إلهاميّة تصوير الكتاب المقدَّس ــــــ

قدَّم أوستين فيرر (Austin Farrer)([[852]](#endnote-828))، في عام 1948 للميلاد، نظريّةً في مجال الإلهام في الكتاب المقدَّس، تقوم على أن إلهام الكتاب المقدَّس يجب البحث عنه في الصُّوَر الموجودة فيه.

إن السيد المسيح هو محور تصوير الكتاب المقدَّس؛ إذ إن السيد المسيح قد ذكر الكثير من هذه الصُّوَر في تعاليمه، من قبيل: «ملكوت الله»، و«ابن الله»، و«بني إسرائيل»، على سبيل المثال دون الحَصْر. ومن ذلك ـ مثلاً ـ أن السيد المسيح قد رسم في العشاء الأخير صورةً مطلقة ومعقّدةً لعقيدة «الفداء والمشاركة والتكفير والعهد». كانت مهمّة الرُّسُل ومؤلِّفي العهد الجديد تكمن في شرح وتفسير الصُّوَر ـ التي ظهرت على السيد المسيح أو بواسطته ـ تحت هداية وإرشاد روح القُدُس. وإن مهمّة القارئ بدَوْره تكمن في الاستغراق في هذه الصُّوَر، والسماح لها بالعمل على تحريكهم، والدَّفْع بهم نحو المسير إلى الله.

### 3ـ النموذج التعليميّ ــــــ

لقد تمّ تقديم هذا النموذج من قِبَل ويليام أبراهام (William Abraham). وهو على الرغم من كونه واحداً من الإنجيليين، إلاّ أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن فهم الإنجيليين للإلهام ينطوي على خطأين قاتلين، وهما: **أوّلاً**: إنهم يغفلون عن وجوب البدء بالوسائط الإنسانية، ومن خلال تجاهلهم لهذه الوسائط ينطلقون في بحثهم من الله، ويستمرّون به، وينتهون معه. **وثانياً**: إنهم، بَدَلاً من التركيز على الإلهام، يركِّزون على الحوار والتكلُّم.

يقول ويليام أبراهام: لكي نصل إلى نظريّةٍ عصريّةٍ ومتناغمةٍ ومعتبرةٍ في باب الإلهام يجب أن نميِّز بين الإلهام الإلهيّ وبين الكلام الإلهيّ. وفي الحقيقة فإن إلهام الله شبيهٌ بما يقوم به المعلِّم عندما يُلْهِم تلاميذه شيئاً (إن إلهام المعلِّم لا ينحصر في تكلُّمه مع الطلاب، بل قد يكمن إلهامه للتلاميذ في تصرُّفاته وأفعاله، وحتى في حركاته وسَكَناته).

وفي ما يتعلَّق بإلهام المعلِّم لتلاميذه تتضح عدّة نقاط، وهي:

**أوّلاً**: علينا أن نتحدَّث عن درجاتٍ مختلفة من الإلهام؛ لأن روحيات ورغبات الطلاب مختلفة، كما أن عمق العلاقة بينهم وبين المعلِّم ليست على مستوىً واحد.

**وثانياً**: عندما يُلْهِم المعلِّم مسألة إلى طلابه لا تزول شخصيّاتهم المستقلّة، بل على العكس من ذلك؛ إذ يقوى ويتعزَّز فهمهم وإدراكهم.

**وثالثاً**، وهذا هو الأهم: إن هذا النوع من الإلهام لن يخلو من الخطأ، وإن المعلِّم لن يتفاجأ عندما يرى تلاميذه قد تعرَّضوا للخطأ في فَهْم أو انتقال المسائل المُلْهَمة. يفهم من هذه المسألة أن الإلهام ليس قسيماً لسائر أنشطة المعلِّم (من قبيل: التدريس والإشراف وما إلى ذلك)؛ بل يمكن للمعلِّم أن يُلْهِم الطلاب مسألةً ضمن هذه الأنشطة، أو حتّى من خلالها أيضاً.

ويمكن تطبيق هذه النقاط بشأن الإلهام الإلهيّ أيضاً. إن الإلهام الإلهيّ بدَوْره ليس نشاطاً خاصّاً ومختلفاً عن سائر الأنشطة الإلهيّة؛ إذ يمكن لله أن يُلْهِم الناس ضمن ومع أو من طريق سائر أفعاله ونشاطاته.

وبطبيعة الحال هناك اختلافاتٌ بين إلهام المعلِّم والإلهام الإلهيّ، وهي اختلافاتٌ يشير إليها المؤلِّف في أثناء ذلك.

تَرِدُ على هذه النظرية بدَوْرها بعض الإشكالات، ومن بينها: إن هذه النظرية قد وسَّعَتْ من دائرة الإلهام، بحيث ذهبَتْ ببريقها، وجعلَتْها فاقدةً للأهمِّية؛ أو أن الله رغم إلهامه ـ طبقاً لهذه النظرية ـ من طريق أعماله وفي ضمنها، إلاّ أن المشكلة تبقى قائمةً على حالها؛ لأن مفهوم الأعمال الإلهية لا يقلّ غموضاً وخفاءً عن غموض ذات الإلهام الإلهي.

### 4ـ الإلهام الاجتماعيّ ــــــ

إن التحقيقات الجديدة في مجال الكتاب المقدَّس قد أثبتَتْ أن تدوين هذه الكتب قبل أن يكون ثمرة كاتبٍ واحد أو عددٍ من الكتّاب، إنما هو ثمرة المجتمع الذي تجذَّرَتْ فيه هذه الكتب. وبعبارةٍ أخرى: إن هذه الكتب ليس مجرّد مظهرٍ لكلام وألفاظ شخصيّةٍ دينية هامّة فقط، بل هي تعكس حتى إجابات وردود أفعال المجتمع على هذه الكلمات أيضاً.

إن هذه المسألة إنما تتعقَّد بشكلٍ أكبر عندما ندرك هذه الحقيقة أيضاً، وهي أنه حتى لو كانت هذه النصوص مكتوبةً من قِبَل أشخاصٍ محدَّدين يبقى هناك احتمال أنهم إنما اقتصروا على كتابة خصوص المعتقدات التي كانت سائدةً في ذلك العصر وذلك المجتمع (بمعنى أنهم لم يكتبوا شيئاً جديداً ومبتَدَعاً بالإضافة إلى التراث الديني الموجود). وبعبارةٍ أخرى: من الصعب جدّاً تمييز كلام الأنبياء وعيسى أو الرُّسُل من ردّة فعل الناس تجاه ذلك الكلام، وكذلك ردّة فعل الذين سجَّلوا ذلك الكلام.

وبالنظر إلى هذه المسألة يذهب بعض المحقِّقين إلى عدم نسبة الإلهام إلى مؤلِّفٍ واحدٍ أو عددٍ من المؤلِّفين المُلْهَمين؛ وإنما يذهبون إلى الاعتقاد بوجوب البحث عن هذا الإلهام في التقاليد وفي مجتمع المؤمنين. يجب التخلّي عن النموذج النبويّ الذي يعمد في ضوئه شخصٌ إلى تأليف كتابه، والذهاب إلى نموذجٍ آخر يقوم على ثلاثة مفاهيم وهي: «التراث»؛ و«الموقعية»؛ و«الباحث».

إن التراث عبارةٌ عن الأحداث الماضية التي تعمل فيها الخصائص والمشخّصات على بلورة المجتمع، وتساعد المجتمع كي يعمل على بلورة حياته. إن الذي يجعل هذا التراث إلهاميّاً ليس هو دقّته وخلوّه من الخطأ في نقل الأحداث التاريخية، وإنما هو أن هذا التراث يمثِّل دليلاً وشاهداً على حضور الله المتواصل والمُسْتَدام إلى جانب المجتمع.

الجزء الثاني هو الموقعيّة. إن المجتمع يلجأ إلى التراث والتقاليد في مواجهة الموقعية الجديدة؛ كي تعمل بواسطتها على فَهْم الموقعية الجديدة، وتعمل على إدارتها. إن هذه الموقعيّات الجديدة ـ من وجهة نظر المؤمنين ـ، وكذلك التفسيرات الجديدة التي يتمّ تقديمها من قِبَل هذه الموقعيّات عن التراث، تثبت اهتمام الله بها. يجب البحث عن إلهام الكتاب المقدَّس في هذه العلاقة الحيوية بين الموقعية والتراث.

العنصر الثالث في هذه النظرية هو الباحث. إن الباحث هو الذي يعمل على تنظيم وتدوين التراث ضمن موقعيّةٍ خاصّة. إنه رابطٌ بين التراث والموقعية. ومن هنا يجب اعتبار الباحثين هم المُبْدِعون لنصوص الكتاب المقدَّس.

لقد أشكل على هذه النظرية بعدّة إشكالاتٍ، من قبيل: ما معنى الكلام ـ والحال هذه ـ عن هداية روح القُدُس في تدوين الكتب المقدَّسة؟ أو ما هو دَوْر الله في هذا المعنى من الإلهام (وهو الإشكال الذي يَرِدُ على جميع نظريّات الإلهام غير اللفظي)؟

### النتيجة ــــــ

إن أكبر نقطة قوّةٍ في نظريات الإلهام غير اللفظي تكمن في ظرفيّتها وقابليّتها للتماهي مع طبيعة وماهيّة الكتاب المقدَّس والأبعاد الذهنيّة للإلهام.

بَيْدَ أن الإشكال العامّ الذي يواجه جميع هذه النظريات يكمن في أنها لا تقدِّم معياراً واضحاً ومحدّداً؛ ليتمّ التمكّن بواسطته من إيضاح ما هو الإلهاميّ من النصوص المقدَّسة، وما هو الإنسانيّ منها.

إن من بين حلول هذه المشكلة أن نستعين بالمعطيات العلمية، فما يثبت خطأه من العبارات في ضوء العلوم الجديدة لا نعتبره إلهيّاً.

بَيْدَ أن هذا الحلّ يواجه إشكالين:

1ـ إن العلوم الإنسانية في معرض النقض والإبطال والتغيير.

2ـ في هذه الحال نكون قد أعطَيْنا العلوم الإنسانية مكانةً أسمى وأرفع من الكتاب المقدَّس؛ ونكون قد جعلنا العلوم الإنسانية حَكَماً ومقيِّماً لصحّة مسائل الكتاب المقدَّس، وهو ما لا يمكن للكثير من المسيحيّين أن يقبل به.

### نظراتٌ في إنكار إلهاميّة الكتاب المقدَّس ــــــ

بسبب الإشكالات الواردة على الاعتقاد بإلهامية الكتاب المقدَّس، ذهب بعض المحقِّقين إلى الشكّ في أن يكون هذا الاعتقاد مفيداً للإيمان. وهناك مَنْ ذهب إلى أبعد من ذلك؛ حيث أنكر إلهاميّة الكتاب المقدَّس من الأساس.

وقد ذكر هؤلاء المفكِّرون أدلّةً على إثبات عدم إلهاميّة الكتاب المقدَّس، من قبيل: «بُعْد التقارير الواردة في الكتاب المقدَّس حول السيد المسيح عن الحقائق التاريخية بشأنه» ،أو «الحضور الصارخ للعناصر الإنسانية في نصوص الكتاب المقدَّس»، وما إلى ذلك.

وقد سعَوْا إلى بيان وإيضاح أهمِّية الكتاب المقدَّس ودَوْره في الإيمان المسيحيّ ضمن مفاهيم أخرى. ومن بين تلك المفاهيم مفهوم «الفردانيّة»؛ بمعنى أن الكتاب المقدَّس يحظى بمكانةٍ فذّةٍ في الإيمان المسيحي. إن هذه الفردانية وعدم المضارعة يعود سببها إلى أن «الكتاب المقدَّس هو أكبر وأهمّ شاهدٍ على جذور وأهمِّية الإيمان المسيحي، وهو الشاهد الأصليّ الوحيد الذي لا يمكن التنصُّل عنه».

ثم تعرَّض الكاتب بعد ذلك إلى نقد الاتجاه المُنْكِر للإلهام، ومن ذلك أنه ـ على سبيل المثال ـ يطرح هذا السؤال حول «فردانية» الكتاب المقدَّس، ويقول: ما سبب فردانيّة هذا الكتاب؟ لو قيل في الجواب: «لأنه شاهدٌ على أحداث تكوُّن أصل الإيمان المسيحي» يَرِدُ عندها هذا السؤال القائل: لماذا يجب أن نعتبر هذه الأحداث هي التي تحدِّد إيماننا؟ ولا سيَّما أن البُعْد الإلهي في هذه الأحداث غير واضحٍ بالنسبة إلى الجميع؛ إذ إن الكثير من الذين كانوا شهوداً على تلك الأحداث (أي المعاصرون للسيد المسيح) لم يقتنعوا بأن تلك الأحداث تعبِّر عن دينٍ جديد. إن من بين جميع الرجال في ذلك العصر كان مؤلِّفو الأناجيل وَحْدَهم الذين استطاعوا رؤية البُعْد الإلهي من هذه الأحداث، وعملوا على نقلها لنا. والسؤال هنا: ما الذي أدّى بهؤلاء الكتّاب والمؤلِّفين إلى رؤية هذا البُعْد الإلهي، وكتابته؟ هل يمكن الإجابة عن هذا السؤال بجوابٍ آخر غير القول بأن هؤلاء المؤلِّفين قد اندفعوا نحو هذا العمل بواسطة الإلهام الإلهيّ؟!

كما يمكن لنا أن نسأل في نقد هؤلاء المنكرين، ونقول: هل يحول تدخُّل العامل الإنسانيّ في تأليف الكتاب المقدَّس ورسميّته دون إلهام الله وهدايته، أو دون نوعٍ خاصّ من الإلهام في الحدّ الأدنى؟

### الفصل الرابع: إلهام الكتاب المقدَّس ــــــ

ضمن بيان النظريات اللفظية وغير اللفظية في مجال إلهام الكتاب المقدَّس، رأَيْنا عدم خلوّ أيٍّ من هذه النظريات من الإشكال.

وعليه لا يبقى أمامنا سوى طريقين:

**الطريق الأوّل**: التخلّي عن دعوى إلهاميّة الكتاب المقدَّس.

بَيْدَ أن هذا ليس بالحلّ المناسب؛ لأن الكتاب المقدَّس يحظى من الأهمّية البالغة عند المسيحيين بحيث يجب أن نبحث عن طريقٍ من أجل إثبات حجِّيته.

وهنا تبرز **طريقة الحلّ الثانية**: كشف النماذج الجديدة لبيان الإلهام.

إن النظريات السابقة ـ سواء النظريات اللفظية أو النظريات غير اللفظية ـ تجعل من مؤلِّفي الكتاب المقدَّس نقطة انطلاقٍ لأبحاثهم، ويتعرَّضون إلى هذه المسألة، وهي أنه كيف تحرَّكَتْ أذهان هؤلاء الذين ألَّفوا الكتاب المقدَّس، وكتبوا عباراتهم المُلْهَمة؟

بَيْدَ أن هذه ليست بالنقطة الصالحة للشروع في البحث؛ إذ رُبَما لا يمكن الإجابة عن هذه المسألة بجوابٍ قطعيّ وعينيّ أبداً.

إنه للإجابة عن هذا السؤال يجب أن ننظر إلى علاقة الله بالكتاب المقدَّس ومؤلِّفيه من زاويةٍ خارجيّة وعينيّة([[853]](#endnote-829)). وهذا الأمر مستحيلٌ علينا.

يبدو أننا إذا أرَدْنا أن نجيب عن كيفية العلاقة بين الله والكتاب المقدَّس إجابةً مناسبة يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار الشرائط المحدودة والزائلة للبشر أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: علينا أن ننظر إلى هذا الموضع من زاويةٍ ذهنيّة([[854]](#endnote-830))؛ إذ ليس بمقدورنا النظر إلى الله والنصوص المقدَّسة من زاويةٍ عينيّة وخارجيّة.

إن الإشكال الرئيس بالنسبة إلى الكثير من النظريات التي ذكَرْناها، أو الذين أنكروا الإلهام بالمرّة، يكمن في أنهم يعتبرون الكتاب المقدَّس بياناً لذلك الشيء الذي أراده الله لنفسه، في حين أن الكتاب المقدَّس مجرّد بيانٍ لذلك الشيء الذي أراده لنا.

يجب أن نجعل علاقة قرّاء الكتاب المقدَّس نقطة بدايةٍ لنظريتنا.

فإذا لم يكن لدينا طريقٌ يوصلنا إلى أذهان مؤلِّفي الكتاب المقدَّس، لكنْ يمكن لنا الوصول إلى ما تمخَّضَتْ عنه تلك الأذهان المُلْهَمة، وهو الكتاب المقدَّس.

يُضاف إلى ذلك أن معرفة ردّة فعلنا تجاه هذا النصّ، وفي المقابل التأثير الذي يتركه هذا النصّ علينا، في متناولنا أيضاً.

إذن يبدو من الأفضل أن نجعل من «تأثير نصّ الكتاب المقدَّس على القارئ» نقطة انطلاقٍ لبحثنا.

إن الكاتب من خلال جعله القارئ محوراً، ومن خلال الاستعانة بأفكار وآراء الفيلسوف الوجودي الألماني كار ياسبرس([[855]](#endnote-831))، عمد إلى تقديم تفسيرٍ وجوديّ لإلهام الكتاب المقدَّس.

لقد تعرَّض إلى بيان ماهيّة وجوديّة([[856]](#endnote-832)) الإنسان، وبعد بيان أبحاثٍ بشأن الإنسان ووجوده، تساءل قائلاً: ما الذي يمكنه أن يمنح المفهوم والمعنى لوجود الإنسان؟ إن الجواب عن هذا السؤال هو: «الوجود»([[857]](#endnote-833)). لا يمكن تعريف الوجود بأمرٍ من أمور هذا العالم. إن الوجود ليس شكلاً أو لوناً أو حجماً (وما إلى ذلك من الأمور التي تمثِّل صفات الوجود في هذا العالم). لا يمكن تعيين معنى الوجود من خلال ثنائيّة الذهن والخارج. إن العنوان الأنسب للوجود هو التعالي([[858]](#endnote-834))؛ وعلى هذا الأساس فإن الوجود شيءٌ متعالٍ.

ما هو التعالي؟ وكيف يمكن التعرُّف عليه؟ وهل التعالي أمرٌ ذهني أم خارجي؟

يقول ياسبرس: لا يمكن اعتبار التعالي أمراً ذهنيّاً بالكامل؛ لأن هذا الأمر سوف ينزل بالتعالي والوجود إلى حدود أبعاد من ذهن الإنسان. هناك في التعالي شيءٌ لا يمكن خفضه إلى مستوى الذهنيّة البشرية؛ بَيْدَ أن الطريق الوحيد للحصول عليه هو الذهنيّة. وبعبارةٍ أخرى: إن التعالي واقعيّةٌ عينيّة؛ ولكنْ لا يمكن فهمها على شكل عينٍ أبداً. «لا يمكن للوجود الإنساني أن يقيم تواصلاً مباشراً مع التعالي الخفيّ أبداً». وإن جميع الجهود المبذولة من أجل فهم التعالي بواسطة المفاهيم الكلِّية محكومٌ عليها بالفشل.

والسؤال هنا: إذا كان الوجود المتعالي فوق متناول أذهاننا إذن كيف يمكن لنا فهمه؟ والأهمّ من ذلك: كيف يمكن أن نقيم التواصل والارتباط معه؟

ومن ناحيةٍ أخرى فإن لغتنا تعجز عن الحديث عن التعالي؛ لأن لغتنا ـ بوصفها أداةً للتكلُّم ـ إنما تكوَّنَتْ للتعبير عن الوجودات في هذا العالم، وعليه كيف يمكن توظيف هذه اللغة للحديث عن وجودٍ أسمى وأعلى من جميع الوجودات في العالم؟

وفي الحقيقة إننا نواجه هنا مشكلةً معرفية وإبستمولوجية.

وقد عمد كارل ياسبرس ـ في حلّ هذه المشكلة ـ إلى بيان مسألة الرموز([[859]](#endnote-835)).

إن للرموز مهمتين، وهما: **أوّلاً**: إنها تضع بأيدينا مساراً يقودنا نحو التعالي: «إن الرموز شبيهةٌ بلغة التعالي»؛ أي إن الرموز وسائل يمكن للإنسان من خلالها أن يواجه التعالي.

**وثانياً**: إن الرموز تضيء على وجود الإنسان، وبذلك تعمل على تسهيل رحلة الوجودات الإنسانية نحو الوجود الأصيل.

إن مفهوم «الرموز» يضع بين أيدينا أداةً نافعة لبيان ماهية الإلهام. إن الكتاب المقدَّس إلهاميّ؛ لأنه يضع في أيدينا رموزاً من التعالي. إن الكتاب المقدَّس، من خلال بيان «الانفتاح الوجودي»([[860]](#endnote-836)) للإنسان على التعالي، يلقي ضوءاً على وجود الإنسان.

ما هي الرموز الموجودة في الكتاب المقدَّس؟

يمكن القول: إن كلّ شيءٍ في الكتاب المقدَّس يمكن أن يكون رمزاً تقريباً، وبالتالي يكون وسيلة لإيصال ونقل تجربة التعالي.

بَيْدَ أن كارل ياسبرس يرى أن بعض هذه الرموز يحظى بأهمِّيةٍ أكبر. ويمكن لذلك تقسيم الرموز إلى: رموزٍ من الدرجة الأولى؛ ورموزٍ من الدرجة الثانية.

وهو يرى أن الله واحدٌ من أهمّ الرموز: «إن الله رمز الرموز، وأساس الرموز».

ويذهب ياسبرس إلى الادّعاء بأن التفكير المسيحي قد صاغ ثلاثة رموز أصلية حول الألوهية، وهي: الله الواحد، والله الشخصيّ، والله المتجسِّد.

إن الكاتب، بعد بيان هذه الأبحاث التمهيدية، ينتقل إلى بيان نموذجه الإلهاميّ باختصارٍ على النحو التالي: إن إلهامية الكتاب المقدَّس تقع ضمن ثلاثة مجالات، وهي:

1ـ إن الإلهام مبيِّنٌ لوجود الإنسان. إن الإلهام انفتاحٌ للإنسان نحو التعالي، وتبلورٌ للوجود الإنساني في ضوء التعالي. بَيْدَ أن هذا الإلهام الوجوديّ([[861]](#endnote-837)) لا يتبلور من تلقائه، وإنما يظهر من طريق المشاركة مع الرموز التي يبيِّنها الكتاب المقدَّس؛ حيث إن الوحدة الوجودية للإنسان رَهْنٌ بهذه الرموز.

2ـ يمكن اعتبار مصدر هذه الرموز ـ أي الكتاب المقدّس ـ إلهاميّاً أيضاً.

3ـ وفي الختام، إن الإلهام موجودٌ في ذات التعالي.

إن الإنسان لا ينسب وحدته الوجودية ـ التي يحصل عليها بفعل المشاركة مع النصّ المقدَّس والتحوُّلات الوجودية اللاحقة له ـ إلى قدرته الخاصّة، بل يراها ناشئةً من قدرة وجود المتعالي. إن هذه العوامل والروابط الديالكتيكية الموجود بينها تعمل على بلورة ظاهرة الإلهام المعقَّدة.

ثمّ عمد الكاتب في الصفحات الأخيرة من الكتاب ـ بعد الإشارة إلى قدرة هذه النظرية على تفسير «وجود الأخطاء والإشكال في الكتاب المقدَّس»، وكذلك بيان «وحيانية جميع الكتاب المقدَّس وتبويب نصوصه» ـ إلى مناقشة إشكالين محتَمَلين على هذه النظرية:

1ـ ما هو المعيار في تحديد الإلهام بين التفاسير المختلفة فيما بينها بالكامل؟ وهل جميع ردود الأفعال على الكتاب المقدَّس معتبرةٌ على نَسَقٍ واحد؟

2ـ يبدو أن بالإمكان تطبيق هذه النظرية على جميع الأعمال والمؤلَّفات، ابتداءً من أكثرها ضحالة إلى أعظم الأعمال الأدبية الرائعة والنصوص الدينية في سائر الأديان الأخرى. إذا كان العنصر والعامل الحاسم بالنسبة لنا في تشخيص الإلهام عبارة عن معطى وجوديّ يحصل عليه القارئ من نصٍّ بعينه عندها يجب اعتبار كلّ شيءٍ يمنح القارئ كمالاً وتهذيباً أمراً إلهاميّاً. وفي هذه الحالة لنا أن نتساءل: ما هو وجه التمايز بين إلهاميّة الكتاب المقدَّس وإلهاميّة غيره من الكتب غير المقدَّسة؟!

الهوامش

قسيمة الاشتراك

**مجلّة نصوص معاصرة**

🞎 **أفراد** 🞎 **مؤسسات**

اسم المشترك:

العنوان الكامل:

الهاتف: فاكس:

مدة الاشتراك: ابتداءً من:

المبلغ: عدد النسخ:

نقداً إلى: شيك مصرفي:

التاريخ: التوقيع:

الاشتراك السنوي

**سائر الدول:** 🞎 **للأفراد 100 دولار** 🞎 **للمؤسسات 200 دولار (خالصة أجور البريد)**

ثمن النسخة

⮘لبنان 3,5 دولار ⮘سوريا 6000 ليرة ⮘الأردن 2,5 دينار ⮘الكويت 3 دنانير ⮘العراق 3000 دينار ⮘الإمارات العربية 30 درهماً ⮘البحرين 3 دنانير ⮘قطر 30 ريالاً ⮘السعودية 30 ريالاً ⮘عمان 3 ريالات ⮘اليمن 400 ريال ⮘مصر 7 جنيهات ⮘السودان 200 دينار ⮘الصومال 150 شلناً ⮘ليبيا 5 دنانير ⮘الجزائر 30 ديناراً ⮘تونس 3 دنانير ⮘المغرب 30 درهماً ⮘موريتانيا 500 أوقية ⮘تركيا 20000 ليرة ⮘قبرص 5 جنيهات ⮘أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى 10 دولارات.

Nosos Moasera

**16 th YEAR – NO. 63 - 64 , Summer 2021 – 1442 / Autumn 2021 - 1443**

**Editor in chief:**

Mohamad Dohaini

**Correspondence:**

**To the office of the Editor in chief**

**Beirut. P.O.Box: 327 / 25 ـ Lebanon**

**E-mail: mdohayni@hotmail.com**

1. (\*) عضو اللجنة العلميّة في كلِّية المعارف الإسلاميّة، ورئيس المكتبة المركزيّة ومركز الوثائق، في جامعة تبريز. [↑](#footnote-ref-1)
2. () القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة: 528، مكتبة القاهرة، القاهرة؛ السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف 1: 495، منشورات الشريف الرضي، قم، 1370هـ.ش. [↑](#endnote-ref-1)
3. () الجرجاني، شرح المواقف 1: 77. [↑](#endnote-ref-2)
4. () انظر: جعفر السبحاني، إلهيات (الإلهيات) 1: 193، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1412هـ. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-3)
5. () انظر: المصدر السابق 1: 191. [↑](#endnote-ref-4)
6. () انظر: المصدر السابق 1: 212؛ آل عمران: 181؛ المجادلة: 1. [↑](#endnote-ref-5)
7. () انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، الإبانة: 21، 76؛ أحمد بن حنبل، السنن: 49، دار إحياء التراث العربي. [↑](#endnote-ref-6)
8. () أحمد ابن حنبل، السنن: 49.

   ملاحظة: هذا الكلام وإنْ كان مشهوراً عن أحمد بن حنبل، ولكننا لم نجده في أيٍّ من أعماله، ولا حتّى في مسنده المعروف بالسنن، وإنما هو منقولٌ عنه في كتب غيره، كما في كتاب (كشف الأوهام والالتباس عن تشبيه بعض الأغبياء من الناس) على النحو التالي: «وقد قال الإمام أحمد& في عقيدته المشهورة عنه: مَنْ زعم أن القرآن كلام الله ولم يقُلْ: ليس بمخلوقٍ فهو أخبث من الأول، ومَنْ زعم أن لفظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي، ومَنْ لم يكفر هؤلاء القوم فهو مثلهم». فكان الأجدر نقله عن هذا المصدر، فلاحِظْ. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-7)
9. () القاضي عبد الجبار المعتزلي، الإبانة: 69.

   ملاحظة: كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري، وليس للقاضي عبد الجبار المعتزلي، فلاحِظْ. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-8)
10. () المصدر السابق: 21. [↑](#endnote-ref-9)
11. () القوشجي، شرح التجريد على كشف المراد في شرح الاعتقاد: 420، الطبعة الحجرية. [↑](#endnote-ref-10)
12. () محمد حسن المظفَّر، دلائل الصدق: 146، دار العلم، ط4، القاهرة، 1398هـ. [↑](#endnote-ref-11)
13. () انظر: المصدر السابق: 146. [↑](#endnote-ref-12)
14. () الجرجاني، شرح المواقف 2: 94. [↑](#endnote-ref-13)
15. () المصدر السابق: 94. [↑](#endnote-ref-14)
16. () انظر: السبحاني، الإلهيات 1: 191. [↑](#endnote-ref-15)
17. () انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، الإبانة: 51 فما بعد. [↑](#endnote-ref-16)
18. () انظر: المصدر السابق: 56. [↑](#endnote-ref-17)
19. () المصدر السابق: 52. [↑](#endnote-ref-18)
20. () انظر: المصدر السابق: 52 ـ 53. [↑](#endnote-ref-19)
21. () انظر: المصدر السابق: 51 ـ 52. [↑](#endnote-ref-20)
22. () الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية: 468، دار الفكر العربي، القاهرة. [↑](#endnote-ref-21)
23. () انظر: المصدر السابق: 468. [↑](#endnote-ref-22)
24. () انظر: محمد حسين الذهبي، سير أعلام النبلاء 11: 252، مكتبة الوهبة، بيروت. [↑](#endnote-ref-23)
25. () انظر: المصدر نفسه؛ الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية: 468. [↑](#endnote-ref-24)
26. () القاضي عبد الجبّار المعتزلي، الإبانة: 69. [↑](#endnote-ref-25)
27. () أحمد بن حنبل، السنن: 49، دار إحياء التراث العربي.

    وقد تقدَّمت الملاحظة في هذه الإحالة في هامشٍ سابق؛ إذ لم نجد هذه المسألة في مصدر الإحالة، وإنما هي من مشهورات أحمد بن حنبل. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-26)
28. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، وحي يا شعور مرموز (الوحي أو الشعور الخفي)، تقديم وتهميش: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، انتشارات دار الفكر، قم. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-27)
29. () انظر: الشيخ المفيد، مصنَّفات الشيخ المفيد (أوائل المقالات) 4: 11 ـ 13، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط1، قم، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-28)
30. () انظر: المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-29)
31. () انظر: محمد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس: 107، مصر. [↑](#endnote-ref-30)
32. () انظر: الجرجاني، شرح المواقف 2: 217. [↑](#endnote-ref-31)
33. () انظر: صبحي الصالح، پژوهش هايي درباره قرآن ووحي (دراسات حول القرآن والوحي) 1: 32 ـ 33، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد مجتهد شبستري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، قم، 1362هـ.ش. [↑](#endnote-ref-32)
34. () انظر: محمد عبده، رسالة التوحيد: 57، مصر، 1385هـ. [↑](#endnote-ref-33)
35. () انظر: محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مكتبة القاهرة، بيروت، 1360هـ.ش. [↑](#endnote-ref-34)
36. () انظر: محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم: 10، مكتبة الوهبة، بيروت، 1406هـ. [↑](#endnote-ref-35)
37. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، وحي يا شعور مرموز (الوحي أو الشعور الخفي): 157 ـ 158. [↑](#endnote-ref-36)
38. () انظر: مرتضى مطهَّري، ختم نبوت (ختم النبوّة): 3 ـ 4، مؤسسة النشر الإسلامي، قم. [↑](#endnote-ref-37)
39. () انظر: علي رضا قائمي نيا، وحي وأفعال گفتاري (الوحي والأفعال القولية): 40 ـ 43، أنجمن معارف إسلامي إيران (جمعية التربية الإسلامية الإيرانية)، ط1، طهران، 1381هـ.ش. [↑](#endnote-ref-38)
40. () انظر: محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها: 67، مطبعة محمد علي صبيح، مصر. [↑](#endnote-ref-39)
41. () انظر: أبو علي (ابن سينا)، الإلهيات من الشفاء، المقالة العاشرة، الفصل الأول، المبدأ والمعاد: 436، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ط1، قم، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-40)
42. () انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد (جواهر المراد): 257، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1372هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-41)
43. () انظر: محمد مجتهد شبستري، پلوراليسم ديني، مدرنيسم ووحي (التعدُّدية الدينية والحداثة والوحي)، مجلّة كيان، العدد 29: 18، السنة الخامسة؛ عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية): 108 ـ 109. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-42)
44. () انظر: إيان باربور، علم ودين (العلم والدين): 267 ـ 276، و119 ـ 121، و22 ـ 24، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهي (مركز النشر الجامعي)، ط2، طهران، 1374هـ.ش؛ محمد مجتهد شبستري، پلوراليسم ديني، مدرنيسم ووحي (التعدُّدية الدينية والحداثة والوحي)، مجلّة كيان، العدد 28: 4، 12. [↑](#endnote-ref-43)
45. () انظر: فورمن إل. كيسلر، ؟؟؟ 1: 51. [↑](#endnote-ref-44)
46. () انظر: محمد مجتهد شبستري، پلوراليسم ديني، مدرنيسم ووحي (التعدُّدية الدينية والحداثة والوحي)، مجلّة كيان، العدد 28: 21. [↑](#endnote-ref-45)
47. () انظر: جون هيك، فلسفه دين (فلسفة الدين): 149، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهزاد سالك، انتشارات بين المللي المهدي (منشورات المهدي العالمية)، ط1، طهران، 1376هـ.ش. [↑](#endnote-ref-46)
48. () انظر: المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-47)
49. () انظر: عبد الكريم سروش، فربه تر أز إيدئولوژي (أسمى من الأيديولوجية): 77 ـ 78، مؤسسه فرهنگي صراط (مؤسسة الصراط الثقافية)، ط6، طهران، 1378هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-48)
50. () سروش، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية): 6. [↑](#endnote-ref-49)
51. () انظر: محمد إقبال اللاهوري، احياء فكر ديني در اسلام (إحياء الفكر الديني في الإسلام): 35 ـ 73، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، رسالت قلم، طهران. [↑](#endnote-ref-50)
52. () انظر: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة)، انتشارات طرح نو، ط1، طهران، 1375هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-51)
53. () محمد أركون، إسلام ديروز وإمروز نگرشي نو به قرآن (إسلام الأمس وإسلام اليوم، رؤية جديدة إلى القرآن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: توسلي، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ط1، 1369هـ.ش. [↑](#endnote-ref-52)
54. (\*) أستاذٌ مساعِدٌ في جامعة مازندران. [↑](#footnote-ref-2)
55. (\*\*) أستاذٌ مساعِدٌ في جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم في آمُل ـ إيران. [↑](#footnote-ref-3)
56. (\*\*\*) طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، من جامعة مازندران. [↑](#footnote-ref-4)
57. () انظر: عبد الباقي المواهبي، العين والأثر في عقائد أهل الأثر 1: 80، دار المأمون للتراث، لبنان، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-53)
58. () انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: 406، دار الزهراء، بيروت، 1975م. [↑](#endnote-ref-54)
59. () انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 1: 584 ـ 585، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1400هـ. [↑](#endnote-ref-55)
60. () انظر: عضد الدين الإيجي، المواقف 3: 128 ـ 142، دار الجبل، بيروت، 1997م. [↑](#endnote-ref-56)
61. () انظر: محمد مجتهد شبستري، «معناي كلامي وحياني در نظر متكلِّمان مسلمان» (المفهوم الكلامي الوحياني من وجهة نظر المتكلِّمين المسلمين)، المجلة الفصلية (مقالات وبررسي ها)، العدد 53 ـ 54: 60، 1371هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-57)
62. () انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1: 230، دار المعرفة، بيروت، 1977م. [↑](#endnote-ref-58)
63. () انظر: مرتضى بن قاسم الرازي، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام: 108، نشر أساطير، طهران، 1364هـ.ش؛ محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم: 47، دار المناهل، بيروت. [↑](#endnote-ref-59)
64. () انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 1: 249. [↑](#endnote-ref-60)
65. () أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، أصول الدين: 309، دار الكتب العلمية، بيروت، 1401هـ. [↑](#endnote-ref-61)
66. () تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 2: 51، مكتبة دار الفتح، دمشق، 1419هـ. [↑](#endnote-ref-62)
67. () انظر: محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء 11: 174، دار الفكر، بيروت، 1406هـ؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 3: 290 ـ 291، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971م. [↑](#endnote-ref-63)
68. () انظر: عبد الرحيم الأسنوي، طبقات الشافعية 2: 345، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ. [↑](#endnote-ref-64)
69. () ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 4: 25، 1971م. [↑](#endnote-ref-65)
70. () في أصل الإحالة (محمد) بدلاً من (سعيد). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-66)
71. () ما بين المعقوفات لم نجِدْه في المصدر المحال إليه. والموجود هناك ما نصّه: (ابن كُلاّب: من بابيّة الحشويّة، وهو عبد الله بن محمد بن كُلاّب القطان. وله مع عباد بن سليمان مناظرات. وكان يقول: إن كلام الله هو الله. وكان عباد يقول: إنه نصراني بهذا القول. قال أبو العباس البغوي: دخلنا على فثيون النصراني ـ وكان في دار الروم بالجانب الغربي ـ فجرى الحديث، إلى أن سألته عن ابن كُلاّب؟ فقال: رحم الله عبد الله، كان بجنبي فيجلس إلى تلك الزاوية ـ وأشار إلى ناحية من البيعة ـ وعنّي أخذ هذا القول، ولو عاش لنصّرْنا المسلمين. قال البغوي: وسأله محمد بن إسحاق الطالقاني، فقال: ما تقول في المسيح؟ قال: ما يقوله أهل السنّة من المسلمين في القرآن. ولعبد الله من الكتب: كتاب «الصفات»، كتاب «خلق الأفعال»، كتاب «الردّ على المعتزلة»). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-67)
72. () محمد بن إسحاق (ابن النديم)، الفهرست: 255، دار المعرفة، بيروت، 1389هـ. [↑](#endnote-ref-68)
73. () انظر: مرتضى مطهَّري 1: 69، 1374هـ.ش؛ السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: 406. [↑](#endnote-ref-69)
74. () انظر: القاضي عبد الجبّار، المغني 1: 6، القاهرة، 1380هـ. [↑](#endnote-ref-70)
75. () انظر: مجتهد شبستري، «معناي كلامي وحياني در نظر متكلمان مسلمان» (المفهوم الكلامي الوحياني من وجهة نظر المتكلمين المسلمين)، المجلة الفصلية (مقالات وبررسي ها)، العدد 53 ـ 54: 59، 1371هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-71)
76. () انظر: صدر الدين محمد بن أبي العز الحتفي، شرح العقيدة الطحاوية: 142، مؤسسة الرسالة، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-72)
77. () انظر: عبد الله المقدسي، المناظرة في القرآن: 22، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-73)
78. () انظر: أحمد عبد الحليم (ابن تيمية)، مجموع الفتاوي 5: 105، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، 1416هـ. [↑](#endnote-ref-74)
79. () انظر: محمد بن محمد (الشيخ المفيد)، أوائل المقالات: 154، نشر حقيقت، تبريز، 1330هـ.ش. [↑](#endnote-ref-75)
80. () انظر: أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار 2: 358، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-76)
81. () انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 4: 25. [↑](#endnote-ref-77)
82. () محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم 1: 44، شركت مؤلّفان ومترجمان إيران، طهران، 1361هـ.ش. وإليك نصّ عبارته في هذا الشأن: «أما التي غلب عليها أربعة من شكلها: الأشعريّة على الكُلاّبيّة، والباطنيّة على القرمطيّة، والمعتزلة على القدريّة، والشيعة على الزيديّة، والجهميّة على النجّاريّة». [↑](#endnote-ref-78)
83. () انظر: مرتضى بن قاسم الرازي، تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام: 108. [↑](#endnote-ref-79)
84. () أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 1: 585. [↑](#endnote-ref-80)
85. () انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوي 12: 247. [↑](#endnote-ref-81)
86. () انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 1: 585. [↑](#endnote-ref-82)
87. () انظر: علي بن علي بن أبي العزّ الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية: 180، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1319هـ. [↑](#endnote-ref-83)
88. () انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1: 125؛ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن 1: 125، دار الكتاب العربي، بيروت، 1421هـ. [↑](#endnote-ref-84)
89. () انظر: هاري استرين ولفسن، فلسفه علم كلام (فلسفة علم الكلام): 279 ـ 289، نشر الهدى، طهران، 1368هـ.ش. [↑](#endnote-ref-85)
90. () انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين 2: 325. [↑](#endnote-ref-86)
91. () تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 2: 51. [↑](#endnote-ref-87)
92. () عبيد الله (ابن بطة العكبري)، الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، المعروف بـ (الإبانة الصغرى): 233، دار الآثار للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2013م. [↑](#endnote-ref-88)
93. () انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1: 230؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن 1: 125. [↑](#endnote-ref-89)
94. () أحمد عبد الحليم (ابن تيمية)، منهاج السنة النبوية 1: 208، مؤسسة قرطبة، 1406هـ. [↑](#endnote-ref-90)
95. () عنوانها في الأصل الفارسي: (قرآن ونظريه كلامي عبارت). [↑](#endnote-ref-91)
96. () محمد بن إسحاق (ابن النديم)، الفهرست: 270. [↑](#endnote-ref-92)
97. () تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 2: 51. [↑](#endnote-ref-93)
98. () ابن تيمية، منهاج السنة النبوية 1: 237. [↑](#endnote-ref-94)
99. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-95)
100. () ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 4: 25. [↑](#endnote-ref-96)
101. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-97)
102. () انظر: محمد بن مكرم (ابن منظور الأفريقي)، لسان العرب 11: 656، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-98)
103. () انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة «نزل»، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، طهران، 1383هـ.ش. [↑](#endnote-ref-99)
104. () انظر: السيد علي أكبر القرشي، قاموس القرآن 7: 44، دار المكتبة الإسلامية، طهران، 1371هـ.ش؛ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين 5: 480، كتاب فروشي مرتضوي، طهران، 1375هـ.ش؛ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين 7: 367، دار الهجرة، قم، 1410هـ. [↑](#endnote-ref-100)
105. () انظر: محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: 48، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، طهران، 1385هـ.ش. [↑](#endnote-ref-101)
106. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-102)
107. () انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن 1: 166. [↑](#endnote-ref-103)
108. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 5: 102، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-104)
109. () انظر: حسن يوسفي أشكوري، «قرآن كلام خداوند» (القرآن كلام الله)، مجلة آيين، العدد 11: 69، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-105)
110. () انظر: ولي الله عباسي، «وحي وخاتميت تبيين وبررسي ديدگاه أستاد مطهري وإقبال لاهوري» (الوحي والخاتمية، بيان ومناقشة رأي الأستاذ مطهَّري وإقبال اللاهوري)، المجلة الفصلية (طلوع)، العدد 22: 155، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-106)
111. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 2: 235. [↑](#endnote-ref-107)
112. () انظر: محمد باقر سعيدي روشن، علوم قرآن (علوم القرآن): 183، مؤسسه آموزشي وپژوهشي إمام خميني، قم، 1377هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-108)
113. () انظر: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل 18: 67 ـ 68، دار الأميرة، ط2، بيروت، 2009م. [↑](#endnote-ref-109)
114. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 10: 23، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-110)
115. () مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل 6: 197. [↑](#endnote-ref-111)
116. () انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن 1: 167. [↑](#endnote-ref-112)
117. () انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآني (علوم القرآن): 43، مؤسّسة التمهيد، قم، 1386هـ.ش. [↑](#endnote-ref-113)
118. () وراجِعْ: آل عمران: 108؛ الجاثية: 6. [↑](#endnote-ref-114)
119. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 316. [↑](#endnote-ref-115)
120. () انظر: المصدر السابق 19: 217 ـ 218. [↑](#endnote-ref-116)
121. () انظر: المصدر السابق 5: 102. [↑](#endnote-ref-117)
122. () انظر: يعقوب جعفري، سيري در علوم قرآن (جولةٌ في علوم القرآن): 272، دار الأسوة، طهران، 1382هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-118)
123. () أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: 42، منشورات أنوار الهدى، ط8، 1401هـ ـ 1981م. [↑](#endnote-ref-119)
124. (\*) أستاذٌ، وعضو اللجنة العلميّة، في جامعة المصطفى| العالميّة في مشهد ـ إيران. [↑](#footnote-ref-5)
125. () محمد بن مكرم (ابن منظور الأفريقي)، لسان العرب 15: 240، نشر أدب الحوزة، قم، 1405هـ. [↑](#endnote-ref-120)
126. () الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن: 515، أرومية، 1385هـ.ش. [↑](#endnote-ref-121)
127. () انظر: حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن 3: 55، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1371هـ.ش. [↑](#endnote-ref-122)
128. () انظر: علي أصغر ناصحيان، علوم قرآني در مكتب أهل بيت^ (العلوم القرآنية في مذهب أهل البيت^): 41، دانشگاه علوم إسلامي رضوي، طهران، 1389هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-123)
129. () محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام: 85، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش؛ (القرآن في الإسلام، ترجمة السيد أحمد الحسيني: 95، مؤسسة المحبّين للطباعة والنشر، ط1، قم، 1425هـ ـ 2004م). [↑](#endnote-ref-124)
130. () انظر: مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (العقل والاعتقاد الديني): 36 ـ 37، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، نشر طرح نو، طهران، 1379هـ.ش. [↑](#endnote-ref-125)
131. () انظر: هادي صادقي، كلام جديد (الكلام الجديد): 132 ـ 134، كتاب طه ونشر معارف، قم، 1382هـ.ش. [↑](#endnote-ref-126)
132. () انظر: مرتضى المطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) 2: 159 ـ 160، انتشارات صدرا، طهران، 1376هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-127)
133. () انظر: موسى الحسيني، وحياني بودن ألفاظ قرآن (سماوية ألفاظ القرآن)، مجلة پژوهشهاي قرآني، العدد 21 ـ 22، دفتر تبليغات إسلامي، مشهد، 1379هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-128)
134. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 317، مؤسسة النشر الإسلامي، قم. [↑](#endnote-ref-129)
135. () انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1: 291، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-130)
136. () انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، راهنما شناسي (معرفة الهداية) 1: 93، مركز مديريت حوزه علمية، قم، 1367هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-131)
137. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 317. [↑](#endnote-ref-132)
138. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-133)
139. () انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1: 291. [↑](#endnote-ref-134)
140. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-135)
141. () انظر: جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن 1: 58 ـ 59، نشر فخر الدين، 1380هـ. [↑](#endnote-ref-136)
142. () انظر: محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن 1: 41 ـ 42، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [↑](#endnote-ref-137)
143. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 317. [↑](#endnote-ref-138)
144. () انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن 1: 44؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1: 290؛ محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن، مركز مديريت حوزه علميه، قم، 1368هـ.ش. [↑](#endnote-ref-139)
145. () انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن 1: 210. [↑](#endnote-ref-140)
146. () انظر: المصدر نفسه؛ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن 1: 44. [↑](#endnote-ref-141)
147. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-142)
148. () انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن 4: 28 ـ 29. [↑](#endnote-ref-143)
149. () انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن 2: 235. [↑](#endnote-ref-144)
150. () انظر: الشرح: 1. [↑](#endnote-ref-145)
151. () انظر: الأحزاب: 33. [↑](#endnote-ref-146)
152. () انظر: الإسراء: 88. [↑](#endnote-ref-147)
153. () السيوطي، الإتقان في علوم القرآن 1: 59. [↑](#endnote-ref-148)
154. () انظر: محمد كاظم بن حسن الموسوي البجنوردي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج4، ط1، طهران، 1370هـ.ش. [↑](#endnote-ref-149)
155. () محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة): 126، نشر طرح نو، طهران، 1375هـ.ش. [↑](#endnote-ref-150)
156. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-151)
157. () انظر: المصدر السابق: 126. [↑](#endnote-ref-152)
158. () انظر: بهاء الدين خرمشاهي، تفسير وتفاسير جديد (التفسير والتفاسير الجديدة): 68، نشر كيهان، طهران، 1364هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-153)
159. () انظر: المصدر السابق: 67. [↑](#endnote-ref-154)
160. () انظر: علي أصغر حلبي، تاريخ نهضت هاي ديني إسلامي معاصر (تاريخ النهضات الدينية الإسلامية المعاصرة): 148، نشر بهبهاني، طهران، 1374هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-155)
161. () انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: 18 ـ 19، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، 2000م. [↑](#endnote-ref-156)
162. () انظر: سيد أبو الفضل مير محمد زرندي، تاريخ و علوم قرآن (تاريخ وعلوم القرآن): 45، مؤسسة النشر الإسلامي، ط2، قم، 1369هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-157)
163. () انظر: الزخرف: 3 ـ 4؛ يوسف: 5. [↑](#endnote-ref-158)
164. () انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، راهنما شناسي (معرفة الهداية) 1: 26 ـ 27. [↑](#endnote-ref-159)
165. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 252 ـ 253، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1427هـ ـ 2006م. [↑](#endnote-ref-160)
166. (\*) متخصِّصٌ في علوم القرآن والدراسات الغربيّة، وأستاذٌ في كلِّية علوم القرآن والحديث في جامعة العلاّمة الطباطبائي في طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-6)
167. (\*\*) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، من جامعة العلاّمة الطباطبائي في طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-7)
168. )) Coding. [↑](#endnote-ref-161)
169. )) Decoding. [↑](#endnote-ref-162)
170. () نصر حامد أبو زيد، معناي نصّ (مفهوم النصّ): 516 ـ 517، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى كريمي نيا، طرح نو، ط2، طهران، 1381هـ.ش؛ نصر حامد أبو زيد، مقال «تأويل حقيقت ونصّ» (التأويل الحقيقة والنصّ)، مجلة كيان، العدد 54: 2 ـ 17، 1379هـ.ش. [↑](#endnote-ref-163)
171. () نص اللقاء على الرابط التالي: http:www.drsoroush.com [↑](#endnote-ref-164)
172. () محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة 8: 85، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ط1، بيروت، 1426هـ. [↑](#endnote-ref-165)
173. () عنوانها في الأصل الفارسي: «تعارض آيات وروايات با گمانه خلق ألفاظ قرآن أز سوي پيامبر أكرم|». [↑](#endnote-ref-166)
174. () عنوانها في الأصل الفارسي: «نقد وبررسي ديدگاه هاي مختلف در رابطه با وحياني بودن ألفاظ قرآن كريم». [↑](#endnote-ref-167)
175. () عنوانه في الأصل الفارسي: «وحي نبوي بررسي نقش پيامبر در پديده وحي». [↑](#endnote-ref-168)
176. () محمد بن عبد الله بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1: 323، دار المعرفة، ط1، بيروت، 1410هـ. [↑](#endnote-ref-169)
177. () الماتريدي، تأويلات أهل السنّة 8: 85. [↑](#endnote-ref-170)
178. () بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1: 323. [↑](#endnote-ref-171)
179. () انظر: نصر حامد أبو زيد، معناي نصّ (مفهوم النصّ)؛ أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، مقال «تأويل حقيقت ونصّ» (التأويل الحقيقة والنصّ)، مجلة كيان، العدد 54، 1379هـ.ش. [↑](#endnote-ref-172)
180. () انظر: محمود الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل 3: 334، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، 1407هـ؛ أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب 24: 532، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، 1420هـ؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 320، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرِّسين في الحوزة العلمية بقم، ط2، قم، 1390هـ. [↑](#endnote-ref-173)
181. () انظر: نصر حامد أبو زيد، معناي نصّ (مفهوم النصّ)؛ نصر حامد أبو زيد، مقال «تأويل حقيقت ونصّ» (التأويل الحقيقة والنصّ)، مجلة كيان، العدد 54، 1379هـ.ش. [↑](#endnote-ref-174)
182. () انظر: تفسير مقاتل بن سليمان 3: 280، تحقيق: عبد الله محمد شحاتة، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1423هـ؛ تفسير يحيى بن سلام التيمي البصري القيرواني 2: 523، دار الكتب العلمية / منشورات محمد علي بيضون، ط1، بيروت، 1425هـ؛ هود بن محكم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز 3: 212، دار البصائر، 1426هـ؛ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير القرآن العزيز المُسمّى بـ (تفسير عبد الرزّاق) 2: 64، دار المعرفة، ط1، بيروت، 1411هـ. [↑](#endnote-ref-175)
183. () انظر: نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، تفسير السمرقندي المُسمّى (بحر العلوم) 2: 567، دار الفكر، ط1، بيروت، 1416؛ أحمد بن محمد الميبدي، كشف الأسرار وعدّة الأبرار 7: 156، إعداد: علي أصغر حكمت، نشر أمير كبير، ط5، طهران، 1371هـ.ش. [↑](#endnote-ref-176)
184. () انظر: الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل 3: 334. [↑](#endnote-ref-177)
185. () انظر: علي بن إبراهيم القمّي، تفسير القمّي 2: 124، تحقيق: السيد الطيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب، ط3، قم، 1363هـ.ش؛ حسن بن محمد الديلمي، غرر الأخبار: 305، تحقيق وتصحيح: إسماعيل ضيغم، نشر دليل ما، قم، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-178)
186. () انظر: نصر حامد أبو زيد، معناي نصّ (مفهوم النصّ)؛ نصر حامد أبو زيد، مقال «تأويل حقيقت ونصّ» (التأويل الحقيقة والنصّ)، مجلة كيان، العدد 54، 1379هـ.ش. [↑](#endnote-ref-179)
187. () انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 8: 61، تحقيق: أحمد قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [↑](#endnote-ref-180)
188. () انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7: 52، انتشارات ناصر خسرو، ط3، طهران، 1372هـ.ش. [↑](#endnote-ref-181)
189. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 315 ـ 320. [↑](#endnote-ref-182)
190. () انظر: محمد الصادقي الطهراني، الفرقان في تفسير القرآن والسنة 22: 104، نشر فرهنگ إسلامي، ط2، قم، 1406هـ. [↑](#endnote-ref-183)
191. () انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن 19: 68، دار المعرفة، ط1، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-184)
192. () انظر: الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل 2: 539. [↑](#endnote-ref-185)
193. () انظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب 31: 130. [↑](#endnote-ref-186)
194. () انظر: عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنـزيل وأسرار التأويل 4: 149، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-187)
195. () انظر: أحمد بن محمد الخفاجي، حاشية الشهاب المسمّاة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي 7: 208، دار الكتب العلمية / منشورات محمد علي بيضون، ط1، بيروت، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-188)
196. () انظر: جمال الدين القاسمي، تفسير القاسمي المسمّى بـ (محاسن التأويل) 7: 150، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية / منشورات محمد علي بيضون، ط1، بيروت، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-189)
197. () انظر: الخطيب، التفسير القرآني للقرآن 10: 157، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 1424هـ. [↑](#endnote-ref-190)
198. () انظر: محمد بن طاهر (ابن عاشور)، تفسير التحرير والتنوير المعروف بـ (تفسير ابن عاشور) 19: 195، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، بيروت، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-191)
199. () انظر: محمود الصافي، الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه مع فوائد نحوية هامة 19: 123، دار الرشيد، ط4، دمشق، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-192)
200. () انظر: محمد السيد الطنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم 10: 280، نهضة مصر، ط1، القاهرة، 1997م. [↑](#endnote-ref-193)
201. () انظر: أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون 5: 287، تحقيق: أحمد محمد صيرة، دار الكتب العلمية / منشورات محمد علي بيضون، ط1، بيروت، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-194)
202. () انظر: محمد جعفر الكرباسي، إعراب القرآن 5: 621، دار ومكتبة الهلال، ط1، بيروت، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-195)
203. () انظر: المصدر السابق 7: 225. [↑](#endnote-ref-196)
204. () انظر: محمود الصافي، الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه مع فوائد نحوية هامة 26: 176. [↑](#endnote-ref-197)
205. () انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 9: 274. [↑](#endnote-ref-198)
206. () عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 291، بيت الأفكار الدولية، ط1، الرياض، 1419هـ. [↑](#endnote-ref-199)
207. () أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون 5: 287. [↑](#endnote-ref-200)
208. () أحمد بن محمد الصاوي، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين 3: 101، تصحيح: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية / منشورات محمد علي بيضون، ط4، بيروت، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-201)
209. () انظر على سبيل المثال: الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل 3: 335؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، تفسير جوامع الجامع 3: 171، تصحيح: أبو القاسم گُرجي، الحوزة العلمية ـ مركز المديرية، ط1، قم، 1412هـ؛ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب 31: 130. [↑](#endnote-ref-202)
210. () أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين (ابن بابويه القمي)، معاني الأخبار: 320، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط1، قم، 1403هـ. [↑](#endnote-ref-203)
211. () محمد بن محمد المفيد، الإفصاح في الإمامة: 187، مؤتمر الشيخ المفيد، ط1، قم، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-204)
212. () عبد الرحمن بن محمد (ابن أبي حاتم)، تفسير القرآن العظيم 9: 2819، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط3، 1419هـ؛ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس 1: 92، تحقيق: علي سيري وعلي هلالي، دار الفكر، ط1، بيروت، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-205)
213. () للاطلاع على اعتبار وحجِّية أخبار الآحاد في التفسير، والإشكالات الواردة على ذلك من قِبَل المخالفين، والإجابة عنها، انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: 398 ـ 400، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم. [↑](#endnote-ref-206)
214. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 1: 64، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1427هـ ـ 2006م. [↑](#endnote-ref-207)
215. () انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز: 259، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-208)
216. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 1: 65، 2006م. [↑](#endnote-ref-209)
217. () كما ورد في بعض الروايات: «كنا عند رسول الله| فنشأت سحابةٌ، فقالوا: يا رسول الله، هذه سحابة ناشئة. فقال: كيف ترَوْن قواعدها؟ قالوا: يا رسول الله، ما أحسنها وأشدّ تمكُّنها! قال: كيف ترَوْن بواسقها؟ قالوا: يا رسول الله، ما أحسنها وأشدّ تراكمها! قال: كيف ترَوْن جونها؟ قالوا: يا رسول الله، ما أحسنه وأشدّ سواده! قال: فكيف ترَوْن رحاها؟ قالوا: يا رسول الله، ما أحسنها وأشدّ استدارتها! قال: فكيف ترَوْن برقها أخفواً أم وميضاً أم يشقّ شقاً؟ قالوا: يا رسول الله، بل يشقّ شقاً، فقال رسول الله|: الحيا [بمعنى: المطر والخصب]، فقالوا: يا رسول الله، ما أفصحك! وما رأينا الذي هو أفصح منك، فقال: وما يمنعني من ذلك، وبلساني نزل القرآن: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾؟!». (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين (ابن بابويه القمي)، معاني الأخبار: 320). [↑](#endnote-ref-210)
218. () محمد بن طاهر (ابن عاشور)، تفسير التحرير والتنوير المعروف بـ (تفسير ابن عاشور) 19: 195 (بتلخيصٍ طفيف). [↑](#endnote-ref-211)
219. () انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7: 320. [↑](#endnote-ref-212)
220. () انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 8: 62. [↑](#endnote-ref-213)
221. () لقد ذهب بعضهم، من أمثال: «السمرقندي»، إلى تقرير عدّة معانٍ لهذه الآية، ومنها: اعتبار النتيجة المذكورة (تثبيت القلب) بوصفها المعنى المراد من الآية، حيث قال في ذلك: «على قلبك أي نزله عليك ليثبّت به قلبك». ويقال: «أي لكي يحفظ به قلبك». (انظر: تفصير السمرقندي 2: 567).

     قال مقاتل بن سليمان: «نزله على قلبك؛ ليُثبت به قلبك يا محمد؛ لتكون من المنذرين». (انظر: تفسير مقاتل بن سليمان 3: 280). [↑](#endnote-ref-214)
222. () سليمان بن أحمد الطبراني، التفسير الكبير (تفسير القرآن العظيم) 4: 510، دار الكتاب الثقافي، ط1، الأردن، 2008م. [↑](#endnote-ref-215)
223. () الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل 3: 334. [↑](#endnote-ref-216)
224. () أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي)، زاد المسير في علم التفسير 3: 348، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-217)
225. () محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنّة 8: 84، تحقيق: مجدي باسلوم، 1426هـ. [↑](#endnote-ref-218)
226. () عبد الله بن محمد الدينوري، تفسير ابن وهب المُسمّى بـ (الواضح في تفسير القرآن الكريم) 2: 103، دار الكتب العلمية / منشورات محمد علي بيضون، ط1، بيروت، 1424هـ. [↑](#endnote-ref-219)
227. () تفسير السمرقندي المسمّى بـ (بحر العلوم) 2: 567. [↑](#endnote-ref-220)
228. () المصدر السابق 2: 567. [↑](#endnote-ref-221)
229. () انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين 7: 367، نشر هجرت، ط2، قم؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة 5: 417، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، قم؛ الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن: 799، دار القلم، ط1، بيروت. [↑](#endnote-ref-222)
230. () انظر: محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة 13: 144، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت. [↑](#endnote-ref-223)
231. () انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين 7: 367؛ قاسم بن سلام أبو عبيد الهروي، الغريب المصنف 1: 378، تحقيق: محمد مختار العبيدي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات / بيت الحكمة، ط1، تونس. [↑](#endnote-ref-224)
232. () انظر: العسكري، الفروق اللغوية: 301. [↑](#endnote-ref-225)
233. () انظر: محمد كاظم شاكر، علوم قرآني (علوم القرآن): 141، جامعة قم، ط1، قم، 1387هـ.ش. [↑](#endnote-ref-226)
234. () انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 8: 61. [↑](#endnote-ref-227)
235. () إن الكافرين ـ طبقاً للتقرير الموجود في سورة (الدخان) ـ كانوا يتعاملون مع النبيّ الأكرم| على النحو الآتي: ﴿**ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ**﴾ (الدخان: 14). وهذا الاتهام هو ذات الشيء الذي وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ (النحل: 103). وإن القرآن الكريم في كلتا السورتين يؤكّد على «اللسان» في معرض الإجابة عن كلام الكفار. كما جاء في سورة النحل: ﴿**لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾، وفي سورة الدخان: ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (الدخان: 58). وكما سبق أن ذكرنا، كان بمقدور الكفار أن يقولوا في الجواب عن هذا الاستدلال من القرآن الكريم: «إن المعلمين من غير العرب كانوا يعلمون النبي المحتوى والمضمون، وكان النبي يصوغ هذا المحتوى والمضمون بلغة عربية». وهذا هو ذات الادعاء المطروح في مورد بشرية الألفاظ وسماوية المعاني. بَيْدَ أن تأكيد القرآن على أعجمية المعلِّمين الذين يدعيهم الكفّار (في سورة النحل)، وتأكيده في الوقت نفسه على عربية القرآن (في سورة الدخان)، يدلّ على أن المحتوى لم ينـزل وحده على النبيّ، من دون ألفاظٍ. وقد أشار العلاّمة الطباطبائي بدَوْره إلى التشابه بين سورة النحل وسورة الدخان، وفي معرض تفسير الآية 14 من سورة الدخان أشار إلى الآية 103 من سورة النحل، وقال: «ثم أعرضوا عن الرسول، وقالوا: ﴿**هو معلَّم مجنون**﴾ (الدخان: 14)؛ فرموه بأنه معلَّمٌ، يعلِّمه غيره فيسند ما تعلَّمه إلى الله سبحانه. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ**﴾ (النحل: 103)». (محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 18: 113، 2006 م). [↑](#endnote-ref-228)
236. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 11: 75، 1390هـ.ش. [↑](#endnote-ref-229)
237. () وراجِعْ: القمر: 22، 32، 40. [↑](#endnote-ref-230)
238. () وراجِعْ: الدخان: 58. [↑](#endnote-ref-231)
239. () تفسير السمرقندي المسمّى بـ (بحر العلوم) 2: 567. [↑](#endnote-ref-232)
240. () أحمد بن محمد الميبدي، كشف الأسرار وعدّة الأبرار 7: 156. [↑](#endnote-ref-233)
241. () ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير المعروف بـ (تفسير ابن عاشور) 19: 193. [↑](#endnote-ref-234)
242. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 315، 1390هـ.ش. [↑](#endnote-ref-235)
243. () محمد عابد الجابري، رهيافتي به قرآن كريم در تعريف قرآن (مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن): 257، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن آرمين، نشر ني، ط2، طهران، 1393هـ.ش؛ محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم (الجزء الأوّل: في التعريف بالقرآن): 197، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2006. [↑](#endnote-ref-236)
244. (\*) أستاذٌ جامعيّ، وعضو الهيئة العلميّة في مركز الدراسات الثقافيّة والفكر الإسلاميّ في قم ـ قسم الفلسفة والكلام. له مؤلَّفاتٌ عديدة في فلسفة الدين والكلام الجديد. [↑](#footnote-ref-8)
245. (\*\*) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في فرع الحكمة المتعالية في مؤسَّسة الحكمة والفلسفة الإيرانيّة للأبحاث، في طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-9)
246. () مارتن هايدغر (1889 ـ 1976م): فيلسوفٌ ألماني. تلميذ إدموند هوسرل مؤسِّس الظاهريات. تميَّز بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين للميلاد، ومن أهمّها: الوجودية وما بعد الحداثة. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والإبستيمولوجية، ليطرح عوضاً عنها أسئلة أنطولوجية، وهي أسئلة تتركَّز في الأساس على معنى الكينونة (Dasein). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-237)
247. () هانز جورج غادامير (1900 ـ 2002م): فيلسوفٌ ألماني. اشتهر بعمله الشهير (الحقيقة والمنهج)، وكذلك بتجديده في النظرية التفسيرية (الهرمنيوطيقا). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-238)
248. () انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م. [↑](#endnote-ref-239)
249. () انظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، 1992م. [↑](#endnote-ref-240)
250. () انظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996م. [↑](#endnote-ref-241)
251. () فرديناند دو سوسور (1857 ـ 1913م): عالمٌ لغوي سويسري شهير. يُعتبر بمثابة الأب للمدرسة البنيوية في علم اللسانيات. قال بأن اللغة يجب أن تعتبر ظاهرة اجتماعية. من أشهر أعماله (بحث في الألسنية العامة). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-242)
252. () انظر: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: مسار تفسير الوحي)، طرح نو، ط4، طهران، 1379هـ.ش. ب. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-243)
253. () انظر: محمد مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد للقراءة الرسمية للدين)، طرح نو، ط1، طهران، 1379هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-244)
254. () انظر: محمد مجتهد شبستري، تأملاتي در قرائت إنساني أز دين (تأمّل في القراءة البشرية للدين)، طرح نو، ط2، طهران، 1384هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-245)
255. () انظر: مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد للقراءة الرسمية للدين): 21 ـ 56. [↑](#endnote-ref-246)
256. () انظر: مجتهد شبستري، تأملاتي در قرائت إنساني أز دين (تأمّل في القراءة البشرية للدين): 17. [↑](#endnote-ref-247)
257. () انظر: مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 14، 25 ـ 28. [↑](#endnote-ref-248)
258. () انظر: المصدر السابق: 33؛ مجتهد شبستري، تأملاتي در قرائت إنساني أز دين (تأمّل في القراءة البشرية للدين): 160 ـ 162. [↑](#endnote-ref-249)
259. () انظر: مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 17، 147. [↑](#endnote-ref-250)
260. () انظر: المصدر السابق: 23. [↑](#endnote-ref-251)
261. () انظر: المصدر السابق: 22 ـ 23. [↑](#endnote-ref-252)
262. () انظر: مجتهد شبستري، تأملاتي در قرائت إنساني أز دين (تأمّل في القراءة البشرية للدين): 86. [↑](#endnote-ref-253)
263. () انظر: مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 23 ـ 25. [↑](#endnote-ref-254)
264. () انظر: المصدر السابق: 26. [↑](#endnote-ref-255)
265. () انظر: مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد للقراءة الرسمية للدين): 374. [↑](#endnote-ref-256)
266. () انظر: مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 25. [↑](#endnote-ref-257)
267. () انظر: المصدر السابق: 33. [↑](#endnote-ref-258)
268. () انظر: المصدر السابق: 29 ـ 33. [↑](#endnote-ref-259)
269. () انظر: مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد للقراءة الرسمية للدين): 7، 366 ـ 381؛ مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 16؛ مجتهد شبستري، تأملاتي در قرائت إنساني أز دين (تأمّل في القراءة البشرية للدين): 163. [↑](#endnote-ref-260)
270. () انظر: محمد مجتهد شبستري، مقالات «قرائت نبوي أز جهان (1) / كلام نبوي» (القراءة النبوية للعالم (1) / الكلام النبوي)، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-261)
271. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-262)
272. () فريدريك دانيال إرنست شلايرماخر (1768 ـ 1834م): لاهوتي وفيلسوفٌ ألماني. يعتبر زعيماً مبكّراً للمسيحية الليبرالية. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-263)
273. () انظر: مجتهد شبستري، مقالات «قرائت نبوي أز جهان (1) / كلام نبوي» (القراءة النبوية للعالم (1) / الكلام النبوي)، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-264)
274. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-265)
275. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-266)
276. () انظر: علي المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها: 132، دار الهادي، ط5، قم، 1371هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-267)
277. () انظر: مجتهد شبستري، مقالات «قرائت نبوي أز جهان (1) / كلام نبوي» (القراءة النبوية للعالم (1) / الكلام النبوي)، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-268)
278. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-269)
279. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-270)
280. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-271)
281. () الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 1: 18، تقديم: السيد محسن الأمين العاملي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1415هـ؛ محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): 109، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش. [↑](#endnote-ref-272)
282. () انظر: مهرداد عباسي ومحمد علي مهدوي راد ومحسن قاسم پور وعلي رضا بهاردوست ومحمد كاظم رحمتي وباقر قرباني زرّين ومحسن معيني وشادي نفيسي، مقالة «تفسير» (التفسير)، المنشورة في موسوعة دانشنامه جهان إسلام، المجلّد 7، مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية، طهران، 1393هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-273)
283. () انظر: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب 1: 14، منشورات الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-274)
284. () انظر: مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 24 ـ 25. [↑](#endnote-ref-275)
285. () فيلهم دلتاي (1833 ـ 1911م): فيلسوفٌ وطبيبٌ نفساني وعالم اجتماع ألماني. يعتبر من الفلاسفة الأكثر نفوذاً في فلسفة الحياة. إحدى ثوابت فكر دلتاي هي الوعي بتاريخية الموجود البشري؛ لأنه يعيش في الزمان، ويتحدّد وجوده بالميلاد والموت، ويتألَّف من سلسلة حلقاتها (الماضي والحاضر والمستقبل). كما أن العلاقة بين الناس تاريخية أيضاً، ومن هنا فإن عالم الإنسان هو عالم التاريخ. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-276)
286. () انظر: مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 28 ـ 29. [↑](#endnote-ref-277)
287. () انظر: مجتهد شبستري، تأملاتي در قرائت إنساني أز دين (تأمّل في القراءة البشرية للدين): 73 ـ 74، 89. [↑](#endnote-ref-278)
288. () إدموند هوسرل (1859 ـ 1938م): فيلسوفٌ ألماني ومؤسِّس الظاهريات. كان في بدايته متأثِّراً بالاتجاه النفساني في الفلسفة، ولكنه سرعان ما اتجه إلى الاهتمام بالمعاني والماهيات الخالصة، وهو ما تجلى في كتابه (البحوث المنطقية)، وهو ما أكَّده تحت مسمّى (القصدية)، وهي فكرةٌ محورية في فلسفته الظاهراتية. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-279)
289. () انظر: مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 24. [↑](#endnote-ref-280)
290. () انظر: مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنّت: فرايند تفسير وحي (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: مسار تفسير الوحي): 91. [↑](#endnote-ref-281)
291. () انظر: ديفد كوزنز هوي، حلقه انتقادي (الحلقة النقدية): 73، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مراد فرهاد پور، انتشارات گيل، طهران، 1371هـ.ش. [↑](#endnote-ref-282)
292. () جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (1770 ـ 1831م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان؛ إذ يعتبر مؤسِّس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد. طوَّر المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتمّ من خلال الطريحة والنقيضة ثم التوليف بينهما. وكان لفلسفة هيجل أثرٌ عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-283)
293. () رينيه ديكارت (1596 ـ 1650م): فيلسوفٌ ورياضي وفيزيائي فرنسي. يُلقَّب بـ (أبو الفلسفة الحديثة). وقد اخترع نظاماً رياضياً سُمّي باسمه وهو (نظام الإحداثيات الديكارتية) الذي شكَّل النواة الأولى لـ (الهندسة التحليلية). كما كان ديكارت الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكِّر؛ إذن أنا موجود). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-284)
294. () كارل ريموند بوبر (1902 ـ 1992م): فيلسوفٌ نمساوي / إنجليزي. متخصِّصٌ في فلسفة العلوم. يعتبر من بين أهمّ وأغزر المؤلِّفين في فلسفة العلم في القرن العشرين، وكتب بشكل موسَّع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-285)
295. () انظر: مجتهد شبستري، تأملاتي در قرائت إنساني أز دين (تأمّل في القراءة البشرية للدين): 86، 89. [↑](#endnote-ref-286)
296. (\*) أستاذٌ مساعِدٌ، وعضو الهيئة العلميّة، في جامعة قم. [↑](#footnote-ref-10)
297. (\*\*) أستاذٌ في الجامعة الإسلاميّة الحُرّة في الرّيّ ـ إيران. [↑](#footnote-ref-11)
298. () مقالة «بسط التجربة النبوية»، نصٌّ مكتوب لمحاضرة الدكتور عبد الكريم سروش، ألقاها بتاريخ: 24 / 7 / 1997م، بمناسبة مولد النبيّ الأكرم|. [↑](#endnote-ref-287)
299. () بالإضافة إلى نظرية «بسط التجربة النبوية»، أجرى ميشيل هوبينك (في القسم العربي من الإذاعة الهولندية العالمية) حواراً مع الدكتور عبد الكريم سروش، في أواخر عام 2007م، وقد عُرف هذا اللقاء الإذاعي لاحقاً بـ «كلام محمد». [↑](#endnote-ref-288)
300. () لقد نشرت هذه الدراسة في مجلة: پژوهش نامه قرآن وحديث (العدد 7، السنة الثالثة، صيف وخريف عام 1389هـ.ش). [↑](#endnote-ref-289)
301. () عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تفسير نور الثقلين 4: 65، نشر إسماعيليان، قم، 1415هـ؛ الملا محسن الفيض الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن 4: 51، نشر صدر، ط2، طهران، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-290)
302. () الصدوق، الخصال 1: 237، نشر كتابجي، ط11، طهران، 1387هـ.ش؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة 17: 327، ح22680، مؤسّسة آل البيت^ لإحياء التراث، قم، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-291)
303. () للمزيد من القراءة التفصيلية بشأن بحث سماوية القرآن الكريم نحيل القارئ الكريم إلى كتاب (مباني تفسير قرآن)، لمؤلِّفه: السيد رضا مؤدّب، تعريب: السيد حسن مطر، تحت عنوان (مناهج تفسير القرآن). [↑](#endnote-ref-292)
304. () محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار 69: 183، ح: 10، نشر كتابجي، ط4، طهران، 1383هـ.ش. [↑](#endnote-ref-293)
305. () محمد بن حسن بن فروخ الصفّار، بصائر الدرجات: 156، ح: 14، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-294)
306. () ملاحظة: لقد ورد هذا الحديث في التعريف بمصحف فاطمة الزهراء÷ كما هو واضحٌ من الضمير في كلمه (عليها) في الرواية، ومن الواضح أن مصحف فاطمة غير القرآن، وعليه لا نرى وجهاً للاستشهاد بهذه الرواية في هذا الموضع. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-295)
307. () الصدوق، معاني الأخبار: 413، ح105، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، 1361هـ.ش.

     ملاحظة: لم نعثر عليه في المصدر، (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-296)
308. () محمد بن يعقوب الكليني، الكافي 1: 59، باب الردّ إلى الكتاب والسنة، وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنّة، ح1. [↑](#endnote-ref-297)
309. () المصدر السابق 1: 60، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة، ح7. [↑](#endnote-ref-298)
310. () المصدر السابق 1: 154، باب الخير والشرّ، ح2. [↑](#endnote-ref-299)
311. () تقدَّم الإشكال على هذه العبارة في هامشٍ سابق، فراجِعْ. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-300)
312. () أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: 986، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1429هـ. [↑](#endnote-ref-301)
313. () الراغب حسين بن محمد الإصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن: 509، دار العلم ـ دار الشامية، بيروت، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-302)
314. () انظر المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-303)
315. () انظر: السيد علي أكبر قرشي، قاموس قرآن (قاموس القرآن) 7: 48، دار الكتب الإسلامية، ط6، طهران، 1371هـ.ش. [↑](#endnote-ref-304)
316. () لا يخفى أن القرآن الكريم قد سبق الروايات في تقسيم الآيات إلى مُحْكَمات ومتشابِهات، وذلك في صريح قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ (آل عمران: 7). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-305)
317. () الشيخ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة 27: 115، ح33355، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-306)
318. () المصدر السابق 27: 198، ح33583. [↑](#endnote-ref-307)
319. () انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 3: 75، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1417هـ؛ ومجلة قرآن شناخت، مقالة: إلهي بودن متن قرآن أز منظر علاّمه طباطبائي ونقش آن در تفسير الميزان (سماوية نصّ القرآن من وجهة نظر العلاّمة الطباطبائي ودوره في تفسير الميزان). [↑](#endnote-ref-308)
320. () مقابلة كلام محمد. [↑](#endnote-ref-309)
321. () العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 14: 174، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 2006 م. [↑](#endnote-ref-310)
322. () العروسي الحويزي، تفسير نور الثقلين 3: 396؛ عليّ بن إبراهيم القمّي، تفسير القمّي 2: 65، دار الكتاب، ط4، قم، 1367هـ.ش. [↑](#endnote-ref-311)
323. () عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية): 5 ـ 6، نشر صراط، ط5، طهران، 1378هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-312)
324. () الكليني، الكافي 1: 59، باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدّث؛ 1: 176، 1385هـ.ش. [↑](#endnote-ref-313)
325. () عليّ بن إبراهيم القمّي، تفسير القمّي 2: 63؛ العروسي الحويزي، تفسير نور الثقلين 3: 391؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن 3: 773، مؤسسة البعثة، طهران، 1416هـ. [↑](#endnote-ref-314)
326. () عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية): 7. [↑](#endnote-ref-315)
327. () الكليني، الكافي 1: 59، باب الفرق بين الرسول والنبي والمحدّث؛ 1: 177. [↑](#endnote-ref-316)
328. (\*) مساعِدٌ علميّ في معهد بحوث القرآن والعترة (المعراج) في إيران. [↑](#footnote-ref-12)
329. () إن مجتهد شبستري، ولا سيَّما بشأن رأيه الثاني، وجَّه دعوةً إلى المراجع العظام من أجل المناظرة، وإثر ذلك أبدَتْ شخصياتٌ متنوّعة من الحوزة العلمية ومن الجامعة، وبعض تلاميذ مراجع التقليد العظام، ومن بينهم: عبد الحسين خسروپناه، ومحمد تقي السبحاني، وعلي رضا قائمي، وأبو الفضل ساجدي، ومحمد محمد رضائي، استعدادها للمناظرة مع محمد مجتهد شبستري في مناخٍ علميّ، كما كتبوا مقالاتٍ في الردّ على آرائه، ونشروا ما كتبوه على فضاء الشبكة العنكبوتيّة، كما سبق أن تمَّتْ كتابة مقالات وكتب صدرت حول هذه الآراء. [↑](#endnote-ref-317)
330. () وانظر أيضاً: البقرة: 177؛ النساء: 136؛ العنكبوت: 46؛ الشورى: 15. [↑](#endnote-ref-318)
331. () لقد تمّ تقرير كلمات محمد مجتهد شبستري من مقالات «القراءة النبوية للعالم»، وكذلك كتاب «نقد أسس الفقه والكلام». ويمكن العثور عليهما في موقعه الشخصي على شبكة الإنترنت. [↑](#endnote-ref-319)
332. () انظر: محمد مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (1) (القراءة النبوية للعالم (1))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي).

     http://mohammadmojtahedshabestari.com [↑](#endnote-ref-320)
333. () انظر: المصدر السابق، 1386هـ.ش. [↑](#endnote-ref-321)
334. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (2) (القراءة النبوية للعالم (2))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1387هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-322)
335. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (3) (القراءة النبوية للعالم (3))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1387هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-323)
336. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (7) (القراءة النبوية للعالم (7))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1388هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-324)
337. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (10) (القراءة النبوية للعالم (10))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-325)
338. () انظر: مجتهد شبستري، نقد بنيادهاي فقه وكلام (نقد أسس الفقه والكلام): 317، موقع محمد مجتهد شبستري، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-326)
339. () انظر: المصدر السابق: 319. [↑](#endnote-ref-327)
340. () وانظر أيضاً: التوبة: 115؛ العنكبوت: 62؛ المجادلة: 7. [↑](#endnote-ref-328)
341. () هناك مَنْ أجاب عن مدَّعيات مجتهد شبستري، مستدلاًّ بالقدرة الإلهية المطلقة، بَيْدَ أن شبستري لم يلتفت إلى هذا الاستدلال بالشكل الكافي والعميق، معتبراً هذا الاستدلال أجنبيّاً عن رؤيته. [↑](#endnote-ref-329)
342. () عنوانه في الأصل الفارسي: (تبيين براهين إثبات خدا). [↑](#endnote-ref-330)
343. () وانظر أيضاً: محمد: 24. [↑](#endnote-ref-331)
344. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (1) (القراءة النبوية للعالم (1))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-332)
345. () انظر: مجتهد شبستري، نقد بنيادهاي فقه وكلام (نقد أسس الفقه والكلام): 320، موقع محمد مجتهد شبستري، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-333)
346. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (1) (القراءة النبوية للعالم (1))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-334)
347. () وانظر أيضاً: البقرة: 174 ـ 176؛ آل عمران: 3 و7؛ النساء: 10. [↑](#endnote-ref-335)
348. () انظر: مجتهد شبستري، نقد بنيادهاي فقه وكلام (نقد أسس الفقه والكلام): 340، موقع محمد مجتهد شبستري، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-336)
349. () انظر: الزخرف: 31؛ الحشر: 21. [↑](#endnote-ref-337)
350. () انظر: مجتهد شبستري، نقد بنيادهاي فقه وكلام (نقد أسس الفقه والكلام): 340، موقع محمد مجتهد شبستري، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-338)
351. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (1) (القراءة النبوية للعالم (1))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-339)
352. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-340)
353. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (10) (القراءة النبوية للعالم (10))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-341)
354. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 15: 317، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390هـ. [↑](#endnote-ref-342)
355. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-343)
356. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (10) (القراءة النبوية للعالم (10))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-344)
357. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (1) (القراءة النبوية للعالم (1))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-345)
358. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (5) (القراءة النبوية للعالم (5))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1387هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-346)
359. () انظر: مجتهد شبستري، نقد بنيادهاي فقه وكلام (نقد أسس الفقه والكلام): 294، موقع محمد مجتهد شبستري، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-347)
360. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (1) (القراءة النبوية للعالم (1))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-348)
361. () انظر: مجتهد شبستري، قرائت نبوي أز جهان (10) (القراءة النبوية للعالم (10))، موقع محمد مجتهد شبستري، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-349)
362. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-350)
363. () انظر: مجتهد شبستري، نقد بنيادهاي فقه وكلام (نقد أسس الفقه والكلام): 358، موقع محمد مجتهد شبستري، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-351)
364. (\*) أستاذٌ مساعِدٌ في جامعة طهران ـ قسم الفلسفة؛ ومدير مرحلة الدكتوراه التخصُّصيّة المدرسيّة في كلِّية المعارف الإسلاميّة في جامعة پيام نور. [↑](#footnote-ref-13)
365. () انظر: عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية): 28، انتشارات صراط، طهران، 1378هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-352)
366. () انظر: مقالة: «طوطي و زنبور» (الببغاء والدبّور). [↑](#endnote-ref-353)
367. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-354)
368. () انظر: عبد الكريم سروش، صورتي بر بي صورتي (صورة على عدم الصورة)، حوارٌ بين: جون هيك وعبد الكريم سروش، منشور في مجلة (مدرسة)، العدد 2: 52، طهران، 1384هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-355)
369. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-356)
370. () انظر: عبد الكريم سروش، صراط هاي مستقيم (الصُرُط المستقيمة)، المنشور في مجلة كيان، العدد 36: 23، 1376هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-357)
371. () انظر: مقالة: «طوطي و زنبور» (الببغاء والدبّور). [↑](#endnote-ref-358)
372. () انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: نظريه تكامل معرفت ديني (القبض والبسط النظري للشريعة: نظرية تكامل المعرفة الدينية): 275، مؤسسة فرهنگي صراط، طهران، 1375هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-359)
373. () المعجم الإنجليزي: راندوم هاوس ويبسترز (Random House Webster’s Unabridged Dictionary). [↑](#endnote-ref-360)
374. () وليم جيمس (1842 ـ 1910م): فيلسوفٌ أمريكي. من روّاد علم النفس الحديث وأحد أعضاء جمعية الأبحاث النفسية. ألَّف كتباً مؤثِّرة في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني، والفلسفة البراغماتية. من مؤلَّفاته: (الإرادة)، و(الاعتقاد)، و(مبادئ علم النفس)، و(البراغماتية). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-361)
375. )) See: Alston, William, 1964: «Religion», in: The Encyclopedia of Philosophy, Edited by: Paul Edwards, Macmilian publishing Co, New York. p.143. [↑](#endnote-ref-362)
376. () فريدريك دانيال إرنست شلايرماخر (1768 ـ 1834م): لاهوتيٌّ وفيلسوفٌ ألماني. يعتبر زعيماً مبكراً للمسيحية الليبرالية. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-363)
377. )) See: Pojman, Louis, 1987, Philosophy of Religion, Wadsworth publishing Company, America. P. 92. [↑](#endnote-ref-364)
378. )) See: Copleston, Frederick, 1971. A History of Philosophy, Vol 7, Search Press, London. P. 152. [↑](#endnote-ref-365)
379. () انظر: طوني لين، تاريخ تفكُّر مسيحي (تاريخ الفكر المسيحي): 381، ترجمه إلى اللغة الفارسية: روبرت آسريان، نشر پژوهش فرزان، طهران، 1380هـ.ش. [↑](#endnote-ref-366)
380. () وليم باين ألستون (1921 ـ 2009م): فيلسوفٌ أمريكي. قدَّم مساهماتٍ مؤثِّرة في فلسفة اللغة، ونظرية المعرفة، والفلسفة المسيحية. وكان عضواً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-367)
381. )) See: Alston, William, 1996: Religion Experience as Perception of God, in: Philosophy of Religion, Edited by: Michael Peterson…, Oxford University Press, New York. P. 17. [↑](#endnote-ref-368)
382. () انظر: علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني وگوهر دين (التجربة الدينية وجوهر الدين): 102، بوستان كتاب، قم، 1381هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-369)
383. () ديفيد هيوم (1711 ـ 1779م): فيلسوفٌ واقتصادي ومؤرِّخ اسْكُتْلَنْدي. يعتبر شخصيّةً هامّة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسْكُتْلَنْدي. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-370)
384. () إيمانوئيل كانْط (1724 ـ 1804م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثِّرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا، والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرَّد)، و(نقد العقل العملي). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-371)
385. () انظر: محمد محمد رضائي، خاستگاه نوانديشي ديني (منشأ تجديد الفكر الديني): 19، نشر زلال كوثر، قم، 1381هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-372)
386. )) See: Smart, Nininan, 1967, The Religious Experience of Mankind, Charles Scribner's, Sons, New York. P. 499. [↑](#endnote-ref-373)
387. )) See: Copleston, Frederick, 1971. A History of Philosophy, Vol 7, Search Press, London. P. 152. [↑](#endnote-ref-374)
388. )) See: Smart, Nininan, 1967, The Religious Experience of Mankind, Charles Scribner's, Sons, New York. P. 491. [↑](#endnote-ref-375)
389. () انظر: وين براودفوت، تجربه ديني (التجربة الدينية): 37، ترجمه إلى اللغة الفارسية مع التوضيح: عباس يزداني، انتشارات طه، قم، 1377هـ.ش. [↑](#endnote-ref-376)
390. () علي أحمدي الميانجي، مكاتيب الرسول 1: 97، دار الحديث، قم، 1419هـ. [↑](#endnote-ref-377)
391. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-378)
392. (\*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة، متخصِّصٌ في الفلسفة الإسلاميّة. [↑](#footnote-ref-14)
393. () يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية 1: 372، تحقيق: محمد عبد الهادي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، ١٩٥٢م. [↑](#endnote-ref-379)
394. () علي مراد الداوري، العقل في حكمة المشّاء: 232، حكمت، طهران، ط1، ١٣٨٧هـ. [↑](#endnote-ref-380)
395. () المؤمنون: 31 ـ 38. [↑](#endnote-ref-381)
396. () أبو الفتوح محمد الشهرستاني، الملل والنحل 2: 10 ـ 46، دارالمشرق، بيروت، ط1، ١٩٨٦م. [↑](#endnote-ref-382)
397. () إبراهيم المدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: 67، مكتبة الإسكندرية، مصر، ط1، ١٩٧٦م. [↑](#endnote-ref-383)
398. () حسن بن يوسف الحلّي (العلاّمة)، كشف المراد في شرح تجريدالاعتقاد: 375، مؤسسة النشر الاسلامي، ط2، ١٤٣٠هـ. [↑](#endnote-ref-384)
399. () أبو حاتم الرازي، أعلام النبوّة: 221، دار السابق، بيروت، ط1، ٢٠٠٣م. [↑](#endnote-ref-385)
400. () المصدر السابق: 127 ـ 210. [↑](#endnote-ref-386)
401. () المصدر السابق: 22 ـ 23. [↑](#endnote-ref-387)
402. () أبو بكر محمد الأزدي، جمهرة اللغة 2: 382، تحقيق: عادل عبد الرحمن البدري، دار صادر، بيروت، ط1، ١٩٨٨م. [↑](#endnote-ref-388)
403. () الراغب الإصفهاني، مفردات غريب القرآن: 515، مؤسسة الراية، بيروت، ط1، ١٣٨٧هـ. [↑](#endnote-ref-389)
404. () محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: 46، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، ١٩٩٥م. [↑](#endnote-ref-390)
405. () مناع القطان، مباحث في علوم القرآن: 33، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، ١٩٩٥م. [↑](#endnote-ref-391)
406. () الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: 219، دار الشريعة، قم، ط1، ١٤٢٦هـ. [↑](#endnote-ref-392)
407. () أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة 1: 127، دار الرسالة، بيروت، ط2، ١٩٨٦م. [↑](#endnote-ref-393)
408. () محمود بن عمر الزمخشري، الكشّاف 1: 6، دار المعرفة، بيروت، ط1، ٢٠١٣م. [↑](#endnote-ref-394)
409. () أبو نصر محمد الفارابي، الفصول المنتزعة: 78 ـ 79، دار المشرق، بيروت، ط1، ١٤٠٥هـ. [↑](#endnote-ref-395)
410. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 66، تحقيق: ألبير نصر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، ١٩٥٩م. [↑](#endnote-ref-396)
411. () الفارابي، السياسة المدنية: 31، دار الهلال، بيروت، ط1، ١٩٩٦م. [↑](#endnote-ref-397)
412. () المصدر السابق: 32. [↑](#endnote-ref-398)
413. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 66. [↑](#endnote-ref-399)
414. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-400)
415. () الفارابي، السياسة المدنية: 38 ـ 62. [↑](#endnote-ref-401)
416. () جعفر سجادي، ترجمة وحاشيه أنديشه هاي أهل مدينة فاضله: 21، جامعة طهران، إيران، ط1، ١٣٩٢هـ.ش. [↑](#endnote-ref-402)
417. () أبو علي (ابن سينا)، النجاة: 656، دارالسعادة، القاهرة، ط1، ١٩١٢م. [↑](#endnote-ref-403)
418. () الفارابي، السياسة المدنية: 32. [↑](#endnote-ref-404)
419. () الفارابي، فصوص الحكم: 73، الفص 33، دار المعارف، بغداد، ط1، ١٣٩٦هـ. [↑](#endnote-ref-405)
420. () الفارابي، السياسة المدنية: 36. [↑](#endnote-ref-406)
421. () المصدر السابق: 33. [↑](#endnote-ref-407)
422. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 88. [↑](#endnote-ref-408)
423. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-409)
424. () الفارابي، السياسة المدنية: 33. [↑](#endnote-ref-410)
425. () الفارابي، فصوص الحكم: 77، الفص 47. [↑](#endnote-ref-411)
426. () المصدر السابق: 84، الفص 42. [↑](#endnote-ref-412)
427. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 108. [↑](#endnote-ref-413)
428. () المصدر السابق: 89. [↑](#endnote-ref-414)
429. () المصدر السابق: 88. [↑](#endnote-ref-415)
430. () المصدر السابق: 111. [↑](#endnote-ref-416)
431. () الفارابي، فصوص الحكم: 15، الفص 52. [↑](#endnote-ref-417)
432. () الفارابي، التعليقات: 6، بوستان كتاب، قم، ط1، ١٣٩٢هـ. [↑](#endnote-ref-418)
433. () الفارابي، السياسة المدنية: 85 ـ 86. [↑](#endnote-ref-419)
434. () المصدر السابق: 24. [↑](#endnote-ref-420)
435. () المصدر السابق: 113. [↑](#endnote-ref-421)
436. () الفارابي، رسائل أبي نصر الفارابي: 13، دار المعارف، بيروت، ط1، ١٩٩٦م. [↑](#endnote-ref-422)
437. () المصدر السابق: 12. [↑](#endnote-ref-423)
438. () الفارابي، السياسة المدنية: 24. [↑](#endnote-ref-424)
439. () باعتبار النـزوع يكون إلى علم شيء، شأنه شأنه أنْ يدرك بالقوّة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوِّق من ذلك يكون بقوّةٍ ما أخرى في الناطقة، وهي القوة المفكِّرة التي يكون بها الفكر والرؤية والتأمُّل والاستنباط. [↑](#endnote-ref-425)
440. () الفارابي، آراء أهل المدنية الفاضلة: 87. [↑](#endnote-ref-426)
441. () الفارابي، رسائل أبي نصر الفارابي: 13. [↑](#endnote-ref-427)
442. () الفارابي، التعليقات: 23. [↑](#endnote-ref-428)
443. () المصدر السابق: 24. [↑](#endnote-ref-429)
444. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 94. [↑](#endnote-ref-430)
445. () عاطف العراقي، الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل: 189، دار المعارف، القاهرة، ط5، ١٩٩٢م. [↑](#endnote-ref-431)
446. () الفارابي، فصوص الحكم، الفص 27 و28. [↑](#endnote-ref-432)
447. () الفارابي، رسالة في إثبات المفارقات: 2، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، طهران، ط1، ١٣٨٤هـ. [↑](#endnote-ref-433)
448. () إبراهيم المدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه 1: 48. [↑](#endnote-ref-434)
449. () هذه فيها إشارة إلى قوى النفس الناطقة بحسب مراتبها في الاستكمال، وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة؛ وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل. والقوى مختلفة أيضاً بحَسَب الشدّة والضعف، وهذه كالتالي: القوة المناسبة للمرتبة الأولى تسمّى عقلاً هيولانياً؛ لكونه خالياً من جميع الصور المستعدّة لقبولها؛ والمرتبة المتوسطة تسمّى عقلاً بالملكة، وهي ما يكون عند حصول العلوم المكتسبة؛ وأما المرتبة الأخيرة المناسبة لها هي عقل بالفعل، وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر أو الحَدْس. وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات كمالٌ لها، وهو المسمى بالعقل المستفاد؛ لأنها مستفادةٌ من عقلٍ فعّال. فالمستفاد متقدّم على العقل بالفعل وجوداً، فالمستفاد هو الغاية القصوى، وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدَّم من قوى الإنسان. [↑](#endnote-ref-435)
450. () زينب العفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عندالفارابي: 542، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1، ٢٠٠٩م. [↑](#endnote-ref-436)
451. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 47. [↑](#endnote-ref-437)
452. () إبراهيم المدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: 47. [↑](#endnote-ref-438)
453. () محمد القاسم، النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام: 6، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط4، ١٩٦٢م. [↑](#endnote-ref-439)
454. () الفارابي، رسائل أبي نصر الفارابي: 2. [↑](#endnote-ref-440)
455. () المصدر السابق: 7. [↑](#endnote-ref-441)
456. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 58. [↑](#endnote-ref-442)
457. () الفارابي، المجموع: 55 ـ 56، دار السعادة ، القاهرة، ط1، ١٩٠٧م. [↑](#endnote-ref-443)
458. () الفارابي، آراء أهل المدنية الفاضلة: 112. [↑](#endnote-ref-444)
459. () محمد عبده، رسالة التوحيد: 46، كتاب الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، ٢٠٠٩م. [↑](#endnote-ref-445)
460. () الفارابي، فصوص الحكم: 42، الفص 36. [↑](#endnote-ref-446)
461. () هنا المعلِّم الثاني يقصد من كلامه أن العقل الفعّال يعطي للمتخيّلة معقولات شريفة، وهي تتمثل بنهاية الجمال والكمال، وهذه المرتبة لا تكون إلاّ إذا بلغت قوته المتخيّلة نهاية كمالها، فيقبل في يقظته الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، ويقبل محاكات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون حينئذٍ بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، وهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها المتخيّلة، وأيضاً أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيّلة، وبهذه المرتبة تتفاوت الناس في قبول ما يفيض على مخيلتهم من العقل الفعّال. [↑](#endnote-ref-447)
462. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 111. [↑](#endnote-ref-448)
463. () الفارابي، فصوص الحكم: 42، الفص 47. [↑](#endnote-ref-449)
464. () إبراهيم المدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه 1: 96. [↑](#endnote-ref-450)
465. () إبراهيم المدكور، مقالة (نظرية النبوّة عند الفارابي)، مجلّة الرسالة، العدد ١٧٣، السنة الرابعة، مصر، ١٩٣٦م. [↑](#endnote-ref-451)
466. () إبراهيم المدكور، مقالة (نظرية النبوّة عند الفارابي)، مجلّة الرسالة، العدد ١٧٣. [↑](#endnote-ref-452)
467. () إبراهيم المدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه 1: 109. [↑](#endnote-ref-453)
468. () الفارابي، الملّة: 26، دار المشرق، بيروت، ط1، ١٩٩١م. [↑](#endnote-ref-454)
469. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 111. [↑](#endnote-ref-455)
470. () أي من خصال الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ـ التي نظَّر لها الفارابي ـ الذي حلّ به الجور والظلم لا يأتي بالمثل، بل يأتي بكلّ ما هو جميل وحسن؛ لكونه رئيس المدينة الفاضلة. [↑](#endnote-ref-456)
471. () الفارابي، آراء أهل المدنية الفاضلة: 124. [↑](#endnote-ref-457)
472. () الفارابي، السياسة المدنية: 89. [↑](#endnote-ref-458)
473. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-459)
474. () لكون مؤهّلات الرئيس ملكات فطرية وإرادية، ولا تتوفر هذه الملكات في أيّ إنسانٍ اتّفق؛ لأن الرئيس إنسان استكمل عقله ومتخيلته، والعقل المستكمل هو المستفاد الذي حصل على جميع المعقولات، ومتى غدا العقل مستفاداً استطاع أن يتّصل بالعقل الفعّال، وأصبح فيلسوفاً. أما المخيلة المستكملة فهي المخيلة القوية التي تخلص من سيطرة الحاسّة والناطقة، والتي تستطيع أن تتّصل بالعقل الفعال في اليقظة وتستمدّ منه، وهذه مرتبة الأنبياء. لهذا بكمال العقل وكمال المتخيّلة تكتمل شخصية الرئيس، زيادة على الخصال الأخرى التي ينبغي توفُّرها فيه. [↑](#endnote-ref-460)
475. () الفارابي، فصوص الحكم: 9، الفص 32. [↑](#endnote-ref-461)
476. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-462)
477. () هذا لكون الناس لا تستطيع إدراك المغيّبات غير الظاهرة لهم؛ لأنهم فقط يدركون المحسوس والمشاهد، فهنا اضطرّ النبي حتى يوصل لهم المعاني الغيبية الماورائية أن يأتي بأمثلةٍ؛ ليُجسّم ويشبّه لهم تلك المعاني بأشياء محسوسة. وأصلاً هذا الكلام أعلاه جاء لردّ إشكال أُثير على النبيّ: لماذا لم يأتِ بأشياء مخيّلة للناس أو لم يستعمل المتخيّلة في ذلك؟ [↑](#endnote-ref-463)
478. () الفارابي، السياسة المدنية: 86 ـ 87. [↑](#endnote-ref-464)
479. () على اعتبار أن مبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة إما أن يتصوّرها الإنسان ويعقلها؛ وإما أنْ يتخيّلها؛ لكون المعارف تتمّ إما بالصور والتعقّل؛ وإما بالتخيّل والمحاكاة. وهذا التصور إنما يكون عن طريق ارتسام ذوات الموجودات في النفس كما هي في الحقيقة، وإما التخيّل ارتسام مثالاتها أو أمور تشبهها في النفس. [↑](#endnote-ref-465)
480. () الفارابي، السياسة المدنية: 97. [↑](#endnote-ref-466)
481. () المصدر السابق: 98. [↑](#endnote-ref-467)
482. () لبعض الناس لكونهم لا قدرة لها على فهما إلاَّ بالمحاكاة. [↑](#endnote-ref-468)
483. () لكون بعضهم يكفي معهم فقد المحاكاة؛ والبعض لا يكفي معه إلاّ بالاتيان بالمثال، والنوعان يشملهم عدم قدرتهم على الفهم، وهذا يكون إما بالفطرة أو بالعادة. [↑](#endnote-ref-469)
484. () حسب الناس المخاطبة من قِبَل النبيّ؛ فمنهم يفهم بالمحاكاة؛ ومنهم يفهم بالتمثُّل. [↑](#endnote-ref-470)
485. () هنا يقصد أن تعامل النبيّ ليس على سليقة واحدة مع المجتمعات؛ فالذي يأتي له بمحاكاةٍ للأشياء لا يأتي بمثلها للآخر، بل يأتي بتمثيلٍ، وهكذا؛ بسبب عدم الفهم لهذه الأشياء. [↑](#endnote-ref-471)
486. () نفس ما ورد في الهامش 11. [↑](#endnote-ref-472)
487. () زنده بيدار، ابن الطفيل: 32، ترجمة: بريدع الزمان، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ط1، ١٣٨٨هـ. [↑](#endnote-ref-473)
488. () إبراهيم المدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: 80. [↑](#endnote-ref-474)
489. () الفارابي، الفصول المنتزعة: 65، الفصل 57. [↑](#endnote-ref-475)
490. () الفارابي، رسائل أبي نصر الفارابي: 13. [↑](#endnote-ref-476)
491. () باعتبار أن المتخيلة تستطيع الاتصال بالعقل الفعّال إذا قويَتْ، فعند ذلك تتلقّى منه الجزئيات، ومنها ينتقل إلى جزئياتٍ أخرى الآن أو في المستقبل، وهذه الحالة خاصّةٌ بالنبوة. وأما الفيلسوف فلا تكون له هذه الحالة، أي الانتقال من الجزئيات إلى جزئياتٍ أخرى، سواء كانت الآن أو في المستقبل. وحصول هذه الحالة للنبيّ سواء كانت الجزئيات والمعقولات بلا تروٍّ في حين يحصل للناطقة بالرويّة. [↑](#endnote-ref-477)
492. () الفارابي، السياسة المدنية: 86. [↑](#endnote-ref-478)
493. () لأن الفيلسوف عند الفارابي يتلقّى الحقائق بواسطة العقل الفعّال، فتكون طبيعة المعرفة والحقائق عقلية، وليست حسّية، بينما النبيّ تأتي المعرفة إليه بواسطة المَلَك، ويتلقّى الوحي بواسطة المتخيّلة، ثمّ يتمّ تحويل الصور المتخيّلة إلى صور ومعانٍ تنقل للناس. وبالتالي معارف النبوة معارف مخيّلة بالأساس. [↑](#endnote-ref-479)
494. () الفارابي، السياسة المدنية: 79. [↑](#endnote-ref-480)
495. () يتميَّز النبيّ عن الفيلسوف بالقوّة المتخيّلة التي بواسطتها يتلقّى الوحي، وكذلك يستطيع النبيّ بها تجريد المعاني وتمثيلها وتبسيطها، وتحويلها إلى لغةٍ مفهومة للعامّي، ومؤثِّرة في مشاعرة ومبادئه وقراراته؛ خلافاً للفيلسوف الذي يفتقد لهذه الميزة، مما جعله يبدو ناشفاً وصعباً وغير مفهوم ولا مؤثِّر بدرجةٍ كافية. نعم، الفيلسوف يأتي بعد النبيّ؛ لكونه يفهمه ويعرف ماذا حدث له، خلافاً للعامي الذي يعتمد على التقليد والاتباع. إذن انتقال الوحي للمتخيّلة يصبح بها نبيّاً. وهذه ميزةٌ أخرى للنبي على الفيلسوف، وإنْ كان يقع لبعض الفلاسفة من الفيض وقوة الإدراك وتفكيك أسرار الحياة ما يجعلهم في مصافّ الأنبياء، لكنْ لا يُوحَى إليهم. فالنبوّة صفة عقلية أوّلاً، والنبيّ بمؤهِّلاته النفسية والعقلية يتميَّز عن الفيلسوف. [↑](#endnote-ref-481)
496. () الفارابي، الفصول المنتزعة: 98 ـ 99. [↑](#endnote-ref-482)
497. () إبراهيم المدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه 1: 74. [↑](#endnote-ref-483)
498. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 108. [↑](#endnote-ref-484)
499. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-485)
500. () الفارابي، فصوص الحكم: 9، الفص 32. [↑](#endnote-ref-486)
501. () إبراهيم المدكور، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه 1: 70. [↑](#endnote-ref-487)
502. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 121. [↑](#endnote-ref-488)
503. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-489)
504. () الفارابي، السياسة المدنية: 28. [↑](#endnote-ref-490)
505. () لكون تأثّر الفارابي بأرسطوطاليس، وخصوصاً في كتاب الأخلاق النيقوماخية، الذي تحدَّث فيه أرسطو حول العقل العملي، الذي يخضع للإرادة في استنباط ما ينبغي أن يفعل أو يترك، والذي من ميزته النموّ والتطوّر. [↑](#endnote-ref-491)
506. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 108. [↑](#endnote-ref-492)
507. () المصدر السابق: 109. [↑](#endnote-ref-493)
508. () الفارابي، فصوص الحكم: 9، الفص 32. [↑](#endnote-ref-494)
509. () هنا يريد الفارابي أن يبين أن الوحي واحدٌ لا يتنوّع، وإنما الكلام كلّ الكلام في التنوّع يرجع إلى ضعف وقوّة المتخيّلة ليس إلاّ، فالوحي يفيض بالمعارف والحقائق بحَسَب قوة المتخيّلة وكمالها أو ضعفها. [↑](#endnote-ref-495)
510. () الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: 109. [↑](#endnote-ref-496)
511. () المصدر السابق: 111. [↑](#endnote-ref-497)
512. (\*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين. [↑](#footnote-ref-15)
513. )) Classical Foundationalism. [↑](#endnote-ref-498)
514. )) Evidentialism. [↑](#endnote-ref-499)
515. )) Fideism. [↑](#endnote-ref-500)
516. )) Reformed Epistemology. [↑](#endnote-ref-501)
517. )) Experientialism. [↑](#endnote-ref-502)
518. () توما الأكويني (1225 ـ 1274م): قسِّيسٌ وقدِّيس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوفٌ لاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية وأحد معلِّمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الملائكي والعالم المحيط. وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. ترك تأثيراً كبيراً على الفلسفة الغربية؛ فكان الكثير من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة على أفكاره أو انتصاراً لها، ولا سيَّما في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. من أعماله: (خلاصة اللاهوت) و(الخلق والخالق). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-503)
519. () كليفورد جيرتز (1926 ـ 2006م): عالمٌ أنثروبولوجي أمريكي. من أكثر الأنثروبولوجيين تأثيراً في العقود الأخيرة من القرن العشرين للميلاد. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-504)
520. () كارل بارث (1886 ـ 1968م): عالمُ لاهوتٍ كالفيني سويسري. يعدّه الكثير من العلماء من أهم مفكِّري القرن العشرين للميلاد. وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه أهمّ عالم لاهوت ظهر منذ توما الأكويني. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-505)
521. () سورين كيركيغارد (1813 ـ 1855م): فيلسوفٌ ولاهوتي دنماركي. كان لفلسفته تأثير كبير على الفلسفات اللاحقة، ولا سيَّما في ما يُعْرَف بالوجودية الإيمانية (مقارنة بالوجودية الإلحادية). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-506)
522. () لودفيغ يوسف يوحنا فيتغنشتاين (1889 ـ 1951م): فيلسوفٌ نمساوي وأحد أكبر فلاسفة القرن العشرين. كان لأفكاره أثرها الكبير على كلٍّ من: (الوضعانية المنطقية) و(فلسفة التحليل). أحدثت كتاباته ثورة في فلسفة ما بعد الحربين العالميتين. قال فيتغنشتاين بأن معظم المشاكل الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن أكثر الكلمات أسماء. إن اللغة عند فيتغنشتاين هي الطريق إلى المعرفة باعتبارها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب. من أبرز أعماله: (مصنف منطقي فلسفي)، و(تحقيقات فلسفية)، و(الكرّاسة الزرقاء)، و(الكراسة البنية). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-507)
523. () جون كالفن (1509 ـ 1564م): عالمُ لاهوتٍ وقسٌّ مصلح فرنسي في جنيف خلال حركة الإصلاح البروتستانتي. وكان من المساهمين الرئيسين في تطوير المنظومة اللاهوتية المسيحية التي سُمِّيت لاحقاً بـ «الكالفينية». وقد تأثَّر كالفن في تعاليمه بالتقاليد الأوغسطينية والمسيحية الأخرى. وقد انتشرت العديد من الكنائس الأبرشانية والإصلاحية والمشيخية التي تنظر إلى كالفن بوصفه المفسّر الرئيس لمعتقداتها، في مختلف أنحاء العالم. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-508)
524. () وليم باين ألستون (1921 ـ 2009م): فيلسوفٌ أمريكي. قدّم مساهمات مؤثِّرة في فلسفة اللغة، ونظرية المعرفة، والفلسفة المسيحية. وكان عضواً في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-509)
525. () ألفين بلانتينغا (1932 ـ ...م): فيلسوفٌ تحليلي أمريكي. معروف على نطاق واسع في عمله في فلسفة الدين، ونظرية المعرفة، والميتافيزيقا واللاهوت الدفاعي. وصفته مجلة (تايم) بأنه (فيلسوف الله الأرثودوكسي البروتستانتي القيادي لأمريكا). له العديد من المؤلَّفات، ومن بينها: (الله والعقول الأخرى)، و(طبيعة الضرورة)، و(الإيمان المسيحي المبرر). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-510)
526. () انظر على سبيل المثال:

     William P. Alston (1991) Perceiving God (Ithaca, NY: Cornell University Press). Alvin Plantinga (2000) Warranted Christian Belief (New York: Oxford University Press). [↑](#endnote-ref-511)
527. )) Reliabilist. [↑](#endnote-ref-512)
528. () للوقوف على آراء ألستون في باب التفسير الإبستمولوجي والمعرفي انظر:

     William P. Alston (1989) Epistemic Justification (Ithaca, NY: Cornell University Press). [↑](#endnote-ref-513)
529. )) Functionalist. [↑](#endnote-ref-514)
530. () للوقوف على آراء ألستون في باب التفسير الإبستمولوجي والمعرفي انظر:

     Alvin Plantinga (1993) Warrant: The Current Debate (New York L Oxford University Press). [↑](#endnote-ref-515)
531. )) Thought Experiment Or Intellectual Intuition. [↑](#endnote-ref-516)
532. )) Knowledge by Presence. [↑](#endnote-ref-517)
533. )) Rational intuition. [↑](#endnote-ref-518)
534. )) Thought experiment. [↑](#endnote-ref-519)
535. () يُستثنى البرهان الوجودي لأنسلم وبرهان الصديقين برواية العلاّمة الطباطبائي من هذه القاعدة؛ إذ كما سنعلم قريباً، فإن كلا هذين البرهانين يقوم على القول بالتعريف العرفاني لله بوصفه وجوداً مطلقاً لا بشرط. إن نتيجة هذين البرهانين ليست هي إثبات إله الفلسفة، بل التنبيه على وجود الله المطلق اللابشرط. [↑](#endnote-ref-520)
536. () صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة 6: 14 ـ 16. التأكيدات بين المعقوفتين [ ] من كاتب المقالة. [↑](#endnote-ref-521)
537. () سبق أن استثنينا البرهان الوجودي وبرهان الصديقين برواية العلاّمة الطباطبائي. إن هذين البرهانين ليسا برهاناً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وشأنهما هو التنبيه والتذكير بوجود إله العرفان، وليس إثبات إله الفلسفة. وكما رأينا فإن هذه النقطة مقبولةٌ من قِبَل العلامة الطباطبائي أيضاً. [↑](#endnote-ref-522)
538. () MARTIN HEIDEGGER (1889 ـ 1976). [↑](#endnote-ref-523)
539. () The phenomenological movement, U. S. A. Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 336 and pp. 379 - 419. [↑](#endnote-ref-524)
540. (\*) فيلسوفٌ أمريكيٌّ معاصرٌ. من روّاد الحركة الفينومينولوجيّة، وأحد أهمّ ممثِّليها في العالم الإنكلوسكسوني. كانت له في هذا المضمار مساهماتٌ متعدِّدةٌ ومتنوِّعة. [↑](#footnote-ref-16)
541. () اختاره هيدغر قبل يومين من وفاته لعنوان النسخة الكاملة لأعماله في مكان المقدمة. [↑](#endnote-ref-525)
542. ) (Mind 38 (1928), pp. 70 - 555; Collected Papers I (1971), pp. 197 ـ 214. [↑](#endnote-ref-526)
543. () اتصال شخصي، انظر أيضاً:

     Sidney Hook's Portrait: «John Dewey», The American Scholar XVII (1948), p. 108. [↑](#endnote-ref-527)
544. () في ماربورغ، في عام 1925، بدأت العمل على علم اللاهوت النسقي Systematic Theology الخاص بي، الذي ظهر المجلد الأول منه في عام 1951م. وفي الوقت الذي كان فيه هيدغر أستاذاً للفلسفة في ماربورغ، تاركاً أثره في بعض أفضل الطلاب، قطعت وجودية القرن العشرين طريقي، لقد مرت سنوات قبل أن أصبح مدركاً تماماً لتأثير هذا اللقاء على تفكيري. قاومت، حاولت التعلم، وقبلت طريقة التفكير الجديدة أكثر من الإجابات التي أعطتها.

     Kegley, Charles W. and Bretall, Robert W. , eds. , The Theology of Paul Tillich. New York: Macmillan, 1952, «Autobiographical Reflections», p. 14.

     انظر أيضاً:

     Paul Tillich, The Interpretation of History (New York: Scribner, 1936), p. 39 f.

     يشدِّد لاهوت تيليش، على سبيل المثال، على التمييز بين الكينونة و«الكائن» كثيراً، كما فعل هيدغر، انظر:

     Paul Tillich, Systematic Theology I (1951), p. 163 ff. ; Love, Power and Justice (1953), pp. 18 ff. Also.

     أيضاً، مفهوم تيليش الكامل للأنطولوجيا، الذي يعتبر موضوعه الكينونة، على أنها متميِّزة عن العلوم التي تتعامل مع الكائنات، يعكس فكر هيدغر. لكنْ من المؤكَّد أن هيدغر سيرفض بشدّةٍ اعتبار الكينونة هي الله، كما فعل تيليش. [↑](#endnote-ref-528)
545. () هنا يتمّ استخدام تفسير هيدغر الوجودي كمعيار لتحديد ما يوحي به المعنى غير الأسطوري للنص الكتابي. أنظر:

     Erich Dinkier, «Existentialist Interpretation of the New Testament», Journal of Religion, XXXII (1952), pp. 87 ـ 96; John Macquarrie, An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann. London: SCM Press, 1955. [↑](#endnote-ref-529)
546. ) (Translated by Albert Hofstadter in Poetry, Language, Thought. New York: Harper, 1971. Six additional important poems under the title Gedachtes appeared in Hommage Ii Rent Char. Paris: Éditions de I'Herne, 1971, pp. 81 - 179; translated, with an additional poem for Raymond Panikkar's University of California, Santa Barbara class, by Keith Hoeller in Philosophy Today 20 (1976), pp. 91 - 286. [↑](#endnote-ref-530)
547. () حول هذه العملة الجديدة، صرَّح هيدغر في عام 1959 في: (p. 95) Unterwegs zur Sprache قائلاً: «لم أكن مهتماً باتجاه (Richtung) جديد ضمن الفينومينولوجيا، بل لم أكن مهتمّاً بجديدها. على العكس من ذلك، حاولت التفكير في جوهر الفينومينولوجيا بنمطٍ أكثر أساسية (Ursprünglicher)؛ من أجل إعادة إدخالها على وجه التحديد في السياق المناسب (Zugehörigkeit) من الفلسفة الغربية». [↑](#endnote-ref-531)
548. () تلك الواردة في مسودته المضادة لمقالة هوسرل في الموسوعة البريطانية (see: p. 343) لم تكن تهدف إلى أكثر من مجرد محاولة مساعدة هوسرل في صياغة تصوره الخاص، بطريقةٍ بدَتْ لهيدغر أكثر فاعلية؛ شاهد وجود مصطلح «الوعي» في هذا التعريف، وهو مصطلح كان هيدغر قد حذفه بالفعل في مرحلة الكينونة والزمان. [↑](#endnote-ref-532)
549. () p. 38. [↑](#endnote-ref-533)
550. () p. 27 f. [↑](#endnote-ref-534)
551. () II, I, no. 5, §ll. [↑](#endnote-ref-535)
552. () p 35. [↑](#endnote-ref-536)
553. () ومع ذلك، فهو ليس أول مَنْ اقترح هذا، انظر:

     Nicolai Hartmann, Plalos Lagik des Seins. Marburg, 1909, p. 477.

     في ما يتعلَّق بالصحة اللغوية لهذا التفسير انظر الآن:

     Paul Friedlander, Plato I, Ch. XI: Aletheia.

     بالنسبة إلى أصل كلمة هيدغر وفلسفة اشتقاقها انظر أيضاً:

     Was heisst Denken?, pp. 120 fr, 170 ff; and Vorträge und Aufsätze, pp. 257 ff.

     المعنى الهوسرلي لـ «اللوغوس» كما تمّ تطويره في:Formale und transzendentale Logik يتعامل فقط مع طبقات عديدة من الكيانات المنطقية. [↑](#endnote-ref-537)
554. () p. 37. [↑](#endnote-ref-538)
555. () p. 47. [↑](#endnote-ref-539)
556. () p. 42. [↑](#endnote-ref-540)
557. () p. 150. [↑](#endnote-ref-541)
558. () p. 357 ff. [↑](#endnote-ref-542)
559. () p. 41. [↑](#endnote-ref-543)
560. () من المؤكَّد أن هيدغر لا يبدو أنه يعترف بحدوث مثل هذا التحوُّل.

     وهكذا في مقدّمة (Was ist Metaphysik? Sixth Edition 1951, p. 14; GA 2, p. 371) أكَّد أنه حتى في «الكينونة والزمان» يعني الوجود «انفتاح الكائن الإنساني، الذي يقف منكشفاً على تفتح الكينونة» وأنه «يقف في هذا الانكشاف من خلال تحمله (Ausstehen)». سنجد إعادة تفسير مماثلة غير معترف بها في حالة القلق (Sorge)، والتي لم تعُدْ مقصورةً على الكائن الإنساني، بل تشير إلى الكينونة كذلك. [↑](#endnote-ref-544)
561. ) («Brief über den Humanismus», p. I5; GA 2, p. 325. [↑](#endnote-ref-545)
562. () وليم جيمس في: الشعور بالعقلانية. [↑](#endnote-ref-546)
563. () p. 134. [↑](#endnote-ref-547)
564. ) (O. F. Bollnow in his book Das Wesen der Stimmungen (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1942(.

     يقدِّم تطويراً نقدياً هاماً لتحليلات هيدغر مع نتائج مختلفة جدّاً. [↑](#endnote-ref-548)
565. () جورج سانتايانا، رسائل، ص. 381. [↑](#endnote-ref-549)
566. ) («Tod und Fortleben» in Nachlass I, p. I ـ 52; G. W. 10, pp. 9 ـ 64. [↑](#endnote-ref-550)
567. )) p. 324. [↑](#endnote-ref-551)
568. () كما ذكرنا سابقاً يظهر المصطلح أيضاً بمعنى موسّع، في المخطوطات غير المنشورة في الغالب، في فترة هوسرل اللاحقة، والتي تتناول أعمق طبقة من التأسيس في الوَعْي، وهي تأسيس الزمان. أما حول ما إذا كان المصطلح قد انتقل من هيدغر إلى هوسرل فيجب أن يظلّ سؤالاً مفتوحاً. بالتأكيد، إذا كان الأمر كذلك، فقد تغيَّر معناه في هذه العملية. [↑](#endnote-ref-552)
569. () p. 329. [↑](#endnote-ref-553)
570. () p. 385. [↑](#endnote-ref-554)
571. () pp. 466 - 467. [↑](#endnote-ref-555)
572. () من بين العديد من الصيغ المثيرة للإعجاب لممارسة الفينومينولوجيا (p. 97) نقتبس ما يلي: «من الملح غرس المبدأ المنهجي للفينومينولوجيا مراراً: لا الهروب قبل الأوان من الطابع المبهم (Rätselhaftigkeit) للظاهرات، أو للتخلُّص منها من خلال التحوُّل العنيف إلى نظريةٍ بائدة. بهذه الطريقة فقط يمكن الاستيلاء عليها وفهمها من الناحية المفاهيمية، أي بشكلٍ واضح ومحدَّد، بحيث تولد مفاتيح فك تشابك الظاهرات من غموض الشيء (Sache)». [↑](#endnote-ref-556)
573. )) p. 28 f. [↑](#endnote-ref-557)
574. () p. 29. [↑](#endnote-ref-558)
575. () p. 31. [↑](#endnote-ref-559)
576. (§ (8. [↑](#endnote-ref-560)
577. ()§ 11. [↑](#endnote-ref-561)
578. ()§ 14. [↑](#endnote-ref-562)
579. ()الفقرة 17 b. [↑](#endnote-ref-563)
580. )) p. 467. [↑](#endnote-ref-564)
581. () الشذرة 6. [↑](#endnote-ref-565)
582. () p. 123 f. [↑](#endnote-ref-566)
583. () p.127. [↑](#endnote-ref-567)
584. ) (See also Holzwege, p. 194; Vorträge und Aufsätze, p. 184. [↑](#endnote-ref-568)
585. ) (Was heisst Denken?, p. 164. [↑](#endnote-ref-569)
586. () p. 141. [↑](#endnote-ref-570)
587. ) (Der Satz vom Grund, p. 95 f. , 157; ldentität und Differenz, p. 24 f. [↑](#endnote-ref-571)
588. ) (Holzwege, p. 69; translated by Marjorie Grene in Measure II, 269 ff. See also Vorträge und Aufsätze, p. 45 ff. [↑](#endnote-ref-572)
589. ) (Was ist Melaphysik? Nachwort (1934), 6th edition, p. 46. [↑](#endnote-ref-573)
590. ) (Aus der Erfahrung des Denkens, p. 25; Holzwege, p. 343. [↑](#endnote-ref-574)
591. ) (Holzwege, p. 302 f., p. 343. [↑](#endnote-ref-575)
592. ) (See: E. G. Hendrik J. Pos, «Recollections of Ernst Cassirer», in P. Schilpp, ed., The Philosophy of Ernst Cassirer, pp. 67 ـ 69; Sein und Zeit, p. 51 f. [↑](#endnote-ref-576)
593. ) (Was heisst Denken? p. 110. [↑](#endnote-ref-577)
594. ) (Kant und das Problem der Metaphysik. Preface to the 2nd ed. , 1950. [↑](#endnote-ref-578)
595. () هذا السؤال تناوله برنارد بولين Bernard Boelen)) في مقالٍ بعنوان:

     «Martin Heidegger as a Phenomenologist» in Phenomenological Perspectives, ed. Philip J. Bossert, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, pp. 93 ـ 116.

     وإجابته هناك ستكون بإلإيجاب على خلاف ما هي عليه هنا. [↑](#endnote-ref-579)
596. ) («Brief über den Humanismus» in Platons Lehre von der Wahrheit, p. 53; GA 2, p. 313. [↑](#endnote-ref-580)
597. () انظر: p. 372 [↑](#endnote-ref-581)
598. ) (Dorion Cairns, Conversations with Husserl and Fink. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, p. 9. [↑](#endnote-ref-582)
599. (\*) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم الفلسفة في جامعة زنجان ـ إيران، متخصِّصٌ في مجال فلسفة الأخلاق. [↑](#footnote-ref-17)
600. () انظر: الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية 4: 424، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، 1413هـ؛ الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: 129، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، 1413هـ؛ السيد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: 337، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1411هـ؛ سديد الدين الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد 1: 424، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1412هـ؛ محمد حسين المظفر، دلائل الصدق 2: 378، مؤسّسة آل البيت^ لإحياء التراث، قم، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-583)
601. () السيد المرتضى، تنـزيه الأنبياء: 2، منشورات الشريف الرضي، قم، 1250هـ. [↑](#endnote-ref-584)
602. () العلاّمة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: 196، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، منشورات الشريف الرضي، ط2، 1363هـ. [↑](#endnote-ref-585)
603. () انظر: إبراهيم الموسوي الزنجاني، عقائد الإمامية الاثني عشرية 1: 41، مؤسسة الأعلمي، ط3، بيروت، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-586)
604. () انظر: عضد الدين علي بن محمد الجرجاني الإيجي، شرح المواقف 8: 267 ـ 268، تصحيح: بدر الدين نعساني، منشورات الشريف الرضي، قم، 1325هـ؛ فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين 2: 167، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986م. [↑](#endnote-ref-587)
605. () عنوانها في الأصل الفارسي: (إمام رضا× وترك أولاي أنبيا در قرآن). [↑](#endnote-ref-588)
606. () انظر: محسن احتشامي نيا، وأمين خوش رفتار، إمام رضا× وترك أولاي أنبيا در قرآن (الإمام الرضا× وترك الأنبياء للأَوْلى في القرآن الكريم)، مجلة سفينة، العدد 41 (11): 25 ـ 49، 1392هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-589)
607. () انظر: لويس معلوف، المنجد في اللغة: 919، نشر پرستو وانتشارات پيراسته، 1374هـ.ش؛ محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 15: 407، مركز تحقيقات علوم كامپيوتري إسلامي (جامع الأحاديث، نور 2). [↑](#endnote-ref-590)
608. () انظر: فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين 5: 442، مركز تحقيقات علوم كامبيوتري إسلامي (جامع الأحاديث، نور 2). [↑](#endnote-ref-591)
609. () انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 5: 524. [↑](#endnote-ref-592)
610. () انظر: عددٌ من الكتاب، في رحاب أهل البيت^ 40: 34 ـ 35، المجمع العالمي لأهل البيت^، ط2، 1426هـ. [↑](#endnote-ref-593)
611. () انظر: جعفر السبحاني، عصمة الأنبياء: 99، مؤسسة الإمام الصادق×، قم. [↑](#endnote-ref-594)
612. () انظر: السيد محسن خرازي، بداية المعارف الإلهية في شرع عقائد الإمامية 1: 258، مؤسسة النشر الإسلامي، ط4، قم، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-595)
613. () انظر: السبحاني، عصمة الأنبياء: 99. [↑](#endnote-ref-596)
614. () انظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين 2: 167؛ خرازي، بداية المعارف الإلهية في شرع عقائد الإمامية 1: 258. [↑](#endnote-ref-597)
615. () انظر: خرازي، بداية المعارف الإلهية في شرع عقائد الإمامية 1: 258. [↑](#endnote-ref-598)
616. () انظر: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل 4: 599، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب×، قم، 1379هـ.ش. [↑](#endnote-ref-599)
617. () ما بين المعقوفتين ساقطٌ من الأصل. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-600)
618. () الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل): 371، دار الأضواء، ط2، بيروت، 1405هـ. [↑](#endnote-ref-601)
619. () انظر: الطريحي، مجمع البحرين 1: 125؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 1: 65. [↑](#endnote-ref-602)
620. () انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 1: 67؛ الطريحي، مجمع البحرين 1: 124. [↑](#endnote-ref-603)
621. () انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 1: 66. [↑](#endnote-ref-604)
622. () انظر: أرسطو، أخلاق نيكوماخوس (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس): 64، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن لطفي، نشر طرح نو، طهران، 1378هـ.ش. [↑](#endnote-ref-605)
623. () انظر: حسين أترك، نظرية اعتدال در أخلاق إسلامي (نظرية الاعتدال في الأخلاق الإسلامية): 123 ـ 126، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، طهران، 1395هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-606)
624. () انظر: المصدر السابق: 126 ـ 128. [↑](#endnote-ref-607)
625. () الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 258 ـ 259، تحقيق وتعليق: السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، دفتر تبليغات إسلامي، ط2، قم، 1422هـ. [↑](#endnote-ref-608)
626. () لا يخفى أن استعمال مفهوم الحرفة وإطلاقها على النبوة هنا يأتي من باب المسامحة. [↑](#endnote-ref-609)
627. () الإيجي، شرح المواقف 8: 267 ـ 268. [↑](#endnote-ref-610)
628. () انظر: فخر الدين الرازي، المحصّل: 526، تقديم وتحقيق: الدكتور أتاي، دار الرازي، عمان، 1411هـ. [↑](#endnote-ref-611)
629. () انظر: أبو بكر أحمد الرازي الحنفي، شرح بدء الأمالي: 277، تحقيق: أبو عمرو الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ؛ عددٌ من الكتاب، في رحاب أهل البيت^ 40: 37. [↑](#endnote-ref-612)
630. () انظر: مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل 4: 600. [↑](#endnote-ref-613)
631. () القاضي عياض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى 2: 387 ـ 388، دار الفيحاء، ط2، عمان، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-614)
632. () انظر: المصدر السابق 2: 389. [↑](#endnote-ref-615)
633. () انظر: الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: 274 ـ 275. [↑](#endnote-ref-616)
634. () انظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين 2: 160؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد 5: 58، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، أوفست قم، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-617)
635. () انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار 71: 43، مؤسسة الشفاء، بيروت، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-618)
636. () انظر: فخر الدين الرازي، تفسير مفاتيح الغيب 12: 541، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-619)
637. () انظر: السيد عبد الله شبّر، حق اليقين في معرفة أصول الدين: 136، أنوار الهدى، ط2، قم، 1424؛ السيد هاشم الحسيني الطهراني، توضيح المراد: 649 ـ 650، انتشارات مفيد، ط3، طهران، 1365هـ.ش. [↑](#endnote-ref-620)
638. () ناصر مكارم الشيرازي، دروس في العقائد الإسلامية: 143، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب×، ط3، قم، 1385هـ.ش. [↑](#endnote-ref-621)
639. () انظر: خرازي، بداية المعارف الإلهية في شرع عقائد الإمامية 1: 251؛ محمد حسين المظفَّر، دلائل الصدق 4: 375؛ علي بامياني، خلافة الإمام عليّ× بين النصوص الدينية والتغطية الإعلامية: 18، مؤسسة السيدة زينب، ط2، بيروت، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-622)
640. () وانظر أيضاً: المائدة: 92؛ النور: 54؛ محمد: 33؛ التغابن: 12. [↑](#endnote-ref-623)
641. () انظر: التفتازاني، شرح المقاصد 5: 51؛ الإيجي، شرح المواقف 8: 265 ـ 266 ؛ السيد عبد الله شبّر، حق اليقين في معرفة أصول الدين: 136؛ محمد حسين المظفّر، دلائل الصدق 4: 182 ـ 183. [↑](#endnote-ref-624)
642. () انظر: محمد جعفر الأسترآبادي، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة 3: 20، تحقيق: مركز مطالعات وتحقيقات إسلامي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1382هـ. [↑](#endnote-ref-625)
643. () انظر: العلاّمة الحلّي، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: 187، تحقيق: فاطمة رمضاني، مؤسّسة الإمام الصادق×، قم، 1426هـ.ش؛ السيد عبد الله شبر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين: 136؛ محمد حسين المظفَّر، دلائل الصدق 4: 182. [↑](#endnote-ref-626)
644. () انظر: مكارم الشيرازي، دروس في العقائد الإسلامية: 143. [↑](#endnote-ref-627)
645. () انظر: السيد هاشم الحسيني الطهراني، توضيح المراد: 649 ـ 650. [↑](#endnote-ref-628)
646. () انظر: علي بامياني، خلافة الإمام عليّ× بين النصوص الدينية والتغطية الإعلامية: 18. [↑](#endnote-ref-629)
647. () لقد قام كاتب هذه المقالة بنقد هذه الأدلّة في مقالةٍ أخرى له تحت عنوان: (مناقشة الأدلة العقلية على العصمة في الكلام الشيعي). [↑](#endnote-ref-630)
648. (\*) باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم، وطالبٌ في مرحلة الماجستير في قسم فلسفة الدين ـ جامعة طهران. [↑](#footnote-ref-18)
649. () بيير ألستون وينجر ملتون ومحمد لكنهاوزن، دين وچشم أندازهاي نو: 43، ترجمة: غلام حسين توكلي: 43، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزه علميه، قم، (1997). [↑](#endnote-ref-631)
650. ) (Picture theory of meaning. [↑](#endnote-ref-632)
651. () جون هيتون وجودي غروفز، قدم أول لودويگ ويتگنشتاين: 64، ترجمة: محمد فيروزكوهي، انتشارات شيرازه، (2002). [↑](#endnote-ref-633)
652. )( Wittgenstein, Loudwig, Tractatus Logico ـ Philosophicus, (2002), Translated by D, F. Pears and B. F. Mc Guiness. P 15. [↑](#endnote-ref-634)
653. () ويليام دونالد هودسون، لودويگ ويتگنشتاين: 30 ـ 31، ترجمة: مصطفى ملكيان، انتشارات هرمس، (2014). [↑](#endnote-ref-635)
654. () المصدر السابق: 32. [↑](#endnote-ref-636)
655. )( Wittgenstein, Loudwig, Tractatus Logico ـ Philosophicus, (2002), Translated by D, F. Pears and B. F. Mc Guiness.Guiness.p 89. [↑](#endnote-ref-637)
656. )( Wittgenstein, Loudwig, Tractatus Logico ـ Philosophicus, (2002), Translated by D, F. Pears and B. F. Mc Guiness.p 68. [↑](#endnote-ref-638)
657. () دان ستيفر، فلسفه زبان ديني: 110، ترجمة: أبو الفضل ساجدي، انتشارات مركز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب، (2005). [↑](#endnote-ref-639)
658. () المصدر السابق: 108. [↑](#endnote-ref-640)
659. )( Ayer, Alfred Jules (1949), Language, Truth and Logic, p 1. [↑](#endnote-ref-641)
660. )( Ayer, Alfred Jules (1949), Language, Truth and Logic, p 113. [↑](#endnote-ref-642)
661. )( Wittgenstein, Loudwig, Tractatus Logico ـ Philosophicus, (2002), Translated by D, F. Pears and B. F. Mc Guiness. p 2. [↑](#endnote-ref-643)
662. )( Wittgenstein, Loudwig, Philosophical Investigations, (1958), Translated by G, p 18. [↑](#endnote-ref-644)
663. )( Wittgenstein, Loudwig, Tractatus Logico ـ Philosophicus, (2002), Translated by D, F. Pears and B. F. Mc Guiness. p 15. [↑](#endnote-ref-645)
664. )( Wittgenstein, Loudwig, Philosophical Investigations, (1958), Translated by G, p 20. [↑](#endnote-ref-646)
665. )( training. [↑](#endnote-ref-647)
666. () ويليام دونالد هودسون، لودويگ ويتگنشتاين: 94. [↑](#endnote-ref-648)
667. )( Wittgenstein, Loudwig, Philosophical Investigations, (1958), Translated by G, p 5. [↑](#endnote-ref-649)
668. )( Wittgenstein, Loudwig, Philosophical Investigations, (1958), Translated by G, p 150. [↑](#endnote-ref-650)
669. () أوزوالد هانفلينج، فلسفه پسين ويتگنشتاين: 231، ترجمة: مينو حجت، انتشارات هرمس، (2018). [↑](#endnote-ref-651)
670. () دان ستيفر، فلسفه زبان ديني: 164. [↑](#endnote-ref-652)
671. )( Wittgenstein, Loudwig, Philosophical Investigations, (1958), Translated by G, p 109. [↑](#endnote-ref-653)
672. () ويليام دونالد هودسون، لودويگ ويتگنشتاين: 95. [↑](#endnote-ref-654)
673. () محمود كريمى ورحيم أمرايي، «بررسي ونقد ديدگاه ويتگنشتاين متأخر در باب دين»، مجلة فلسفه دين، العدد 5، السنة السابعة، 1389هـ.ش. [↑](#endnote-ref-655)
674. )( Form of life. [↑](#endnote-ref-656)
675. )( Wittgenstein, Loudwig, Philosophical Investigations, (1958), Translated by G, p 11. [↑](#endnote-ref-657)
676. )( Wittgenstein, Loudwig, Philosophical Investigations, (1958), Translated by G, p 223. [↑](#endnote-ref-658)
677. () ويليام دونالد هودسون، لودويگ ويتگنشتاين: 97 ـ 98. [↑](#endnote-ref-659)
678. () المصدر السابق: 102 ـ 104. [↑](#endnote-ref-660)
679. () دان ستيفر، فلسفه زبان ديني: 168. [↑](#endnote-ref-661)
680. () المصدر السابق: 169. [↑](#endnote-ref-662)
681. () إيان بربور، علم ودين: 285، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، (2000). [↑](#endnote-ref-663)
682. (\*) طالبة دكتوراه في قسم اللغة العربيّة وآدابها في جامعة طهران (فرديس الفارابي). [↑](#footnote-ref-19)
683. (\*\*) أستاذٌ مساعِدٌ في قسم اللغة العربيّة وآدابها في جامعة طهران (فرديس الفارابي). [↑](#footnote-ref-20)
684. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 41، ترجمة: ليلي الجبالي، عالم المعرفة، الكويت، 2000م. [↑](#endnote-ref-664)
685. () حسن زارعي متين، مديريت رفتار سازماني، (إدارة السلوك في المنظَّمات): 39، نشر آگاه، طهران، ط1، 1388هـ.ش. [↑](#endnote-ref-665)
686. () عبدالرحمن عيسوي، دراسات في علم النفس الاجتماعي: 64، دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، ط2، 2006م. [↑](#endnote-ref-666)
687. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 63. [↑](#endnote-ref-667)
688. () حسين طه عبد العظيم سلامة، الذكاء الوجداني للقيادة التربوية: 47، دار الفكر، عمان، ط1، 2006م. [↑](#endnote-ref-668)
689. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-669)
690. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 41. [↑](#endnote-ref-670)
691. () المصدر السابق: 63. [↑](#endnote-ref-671)
692. () حسن زارعي متين، مديريت رفتار سازماني، (إدارة السلوك في المنظّمات): 39. [↑](#endnote-ref-672)
693. () ترافيس برادبيري وجين جريفز، الذكاء العاطفي: 56، مكتبة جرير، ط1، 2013م. [↑](#endnote-ref-673)
694. () المصدر السابق: 41. [↑](#endnote-ref-674)
695. () إحسان عبّاس، خصائص الحروف العربية: 98، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 1988م. [↑](#endnote-ref-675)
696. () تمام حسان، أصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب (النحو ـ الفقه ـ البلاغة): 287، عالم الكتب، القاهرة، 2009م. [↑](#endnote-ref-676)
697. () صالح ملاّ عزيز، جمالية الإشارة النفسية في الخطاب القرآني: 298، دار الزمان، دمشق، ط1، 2010م. [↑](#endnote-ref-677)
698. () عبد السلام أحمد راغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن: 392 ـ 393، حلب، ط1، 2001م. [↑](#endnote-ref-678)
699. () المصدر السابق: 296. [↑](#endnote-ref-679)
700. () المصدر السابق: 297. [↑](#endnote-ref-680)
701. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-681)
702. () المصدر السابق: 291. [↑](#endnote-ref-682)
703. () فخرية غريب قادر، تجليات الدلالة الإيحائية في الخطاب القرآني: 68، عالم الكتب الحديث، إربد ـ لبنان، 2011م. [↑](#endnote-ref-683)
704. () إحسان عباس، خصائص الحروف العربية ومعانيها: 99، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق. [↑](#endnote-ref-684)
705. () فخرية غريب قادر، تجليات الدلالة الإيحائية في الخطاب القرآني: 24. [↑](#endnote-ref-685)
706. () إحسان عباس، خصائص الحروف العربية ومعانيها: 90. [↑](#endnote-ref-686)
707. () المصدر السابق: 56. [↑](#endnote-ref-687)
708. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 109 ـ 110. [↑](#endnote-ref-688)
709. () المصدر السابق: 108. [↑](#endnote-ref-689)
710. () المصدر السابق: 167. [↑](#endnote-ref-690)
711. () المصدر السابق: 63. [↑](#endnote-ref-691)
712. () حسن زارعي متين، مديريت رفتار سازماني (إدارة السلوك في المنظّمات): 47. [↑](#endnote-ref-692)
713. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 88. [↑](#endnote-ref-693)
714. () المصدر السابق: 150 ـ 255. [↑](#endnote-ref-694)
715. () ابن منظور، لسان العرب، مادة (ولي). [↑](#endnote-ref-695)
716. () لويس معلوف، المنجد (مادة كظم)، مطبعة معراج، إيران ـ طهران، ط2، 1365هـ.ش. [↑](#endnote-ref-696)
717. () ابن منظور، لسان العرب، مادة (بثّ). [↑](#endnote-ref-697)
718. () إحسان عباس، خصائص الحروف العربية: 62. [↑](#endnote-ref-698)
719. () ترافيس برادبيري وجين جريفز، الذكاء العاطفي: 41. [↑](#endnote-ref-699)
720. () المصدر السابق: 132. [↑](#endnote-ref-700)
721. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 150 ـ 255. [↑](#endnote-ref-701)
722. () ترافيس برادبيري وجين جريفز، الذكاء العاطفي: 132. [↑](#endnote-ref-702)
723. () المصدر السابق: 47. [↑](#endnote-ref-703)
724. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-704)
725. () المصدر السابق: 62. [↑](#endnote-ref-705)
726. () المصدر السابق: 68. [↑](#endnote-ref-706)
727. () يسرى إبراهيم الرفاعي، الذكاء العاطفي في القرآن الكريم: 56، أطروحة لنيل درجة الماجستير في قسم الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا، كوالالمبور، 2013م. [↑](#endnote-ref-707)
728. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 63. [↑](#endnote-ref-708)
729. () ترافيس برادبيري وجين جريفز، الذكاء العاطفي: 147. [↑](#endnote-ref-709)
730. () سيد إسحاق حسيني كوهساري، نظرة قرآنية إلى الضغوط النفسية: 78، كانون أنديشه جوان، طهران، ط6، 1383هـ.ش. [↑](#endnote-ref-710)
731. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 156. [↑](#endnote-ref-711)
732. () المصدر السابق: 68. [↑](#endnote-ref-712)
733. () المصدر السابق: 156. [↑](#endnote-ref-713)
734. () المصدر السابق: 64. [↑](#endnote-ref-714)
735. () المصدر السابق: 58. [↑](#endnote-ref-715)
736. () المصدر السابق: 41. [↑](#endnote-ref-716)
737. () سيد قطب، في ظلال القرآن: 1406، دار الشروق، القاهرة، ط12. [↑](#endnote-ref-717)
738. () محمود عكاشة، تحليل الخطاب في نظرية أحداث اللغة: 18، دار النشر للجامعات، القاهرة، 2013م. [↑](#endnote-ref-718)
739. () شهره شاهسوندي، تعيير المخاطب في القرآن: 147، پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامي بوستان كتاب، قم، ط1، 1392هـ.ش. [↑](#endnote-ref-719)
740. () رومان جاكبسون، قضايا شعرية: 27 ـ 31، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988م. [↑](#endnote-ref-720)
741. () فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم المعاني: 318 ـ 319، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، ط2، 1989م. [↑](#endnote-ref-721)
742. () دانييل جولمان، الذكاء العاطفي: 184. [↑](#endnote-ref-722)
743. () محمد عبد الله سعادة، من أسرار النظم القرآني: 124، مكتبة مبارك العامة، القاهرة، 2008م. [↑](#endnote-ref-723)
744. (\*) أستاذٌ جامعيّ، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة طهران، وأحد وجوه الثقافة والفكر في إيران. له مؤلَّفاتٌ عديدة في المنطق والحكمة والكلام ومناهج البحث والأخلاق الحرفيّة. [↑](#footnote-ref-21)
745. () لم يَأْتِ ما يشير إلى ذلك. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-724)
746. () عبارة السهروردي هكذا: (العلم الأوّل: المنطق، وفيه عشرة موارد). مجموعة مصنَّفات السهروردي 4: 144، حيث لم يذكر المصحِّح المورد العاشر. (المؤلِّف). [↑](#endnote-ref-725)
747. () شيخ الإشراق السهروردي يعتقد حصر القضية في الضرورية. [↑](#endnote-ref-726)
748. () مجموعة مصنَّفات السهروردي 1: 12. [↑](#endnote-ref-727)
749. () المصدر السابق: 284 ـ 285. [↑](#endnote-ref-728)
750. () الشفاء: 32، وأيضاً النجاة: 19. [↑](#endnote-ref-729)
751. () الإشارات: 15. [↑](#endnote-ref-730)
752. () مجموعة مصنفات حكمة الإشراق 2 (التلويحات): 17؛ مجموعة مصنفات حكمة الإشراق 4 (اللمحات): 152؛ المشارع والمطارحات: 126. [↑](#endnote-ref-731)
753. () شرح الإشارات 1: 115. [↑](#endnote-ref-732)
754. () راجِعْ: الملاّ صدرا، التنقيح في المنطق: 37 (المقدّمة). [↑](#endnote-ref-733)
755. () الملاّ صدرا، التنقيح في المنطق: 15 ـ 54. [↑](#endnote-ref-734)
756. () منطق التلويحات: 67؛ حكمة الإشراق 2: 43 ـ 44؛ اللمحات 4: 175. [↑](#endnote-ref-735)
757. () الألفاظ المستعملة في المنطق: 88 ـ 94. [↑](#endnote-ref-736)
758. () منطق المشرقيين: 31. [↑](#endnote-ref-737)
759. () المشارع: 109. [↑](#endnote-ref-738)
760. () الفارابي، المنطقيات 1: 143؛ مسائل متفرقة: 13؛ الخطابة: 27 ـ 59؛ ابن سينا، الشفاء: 569؛ البغدادي، المعتبر: 201؛ ابن سهلان السّاوي: 134؛ الطوسي، أساس الاقتباس: 330؛ الأبهري، كشف الحقائق: 33؛ الكاتبي، جامع الحقائق: 681 ـ 682؛ الشمسية: 166؛ منطق العين: 217؛ الحلّي، الأسرار الخفية: 196. [↑](#endnote-ref-739)
761. () اللمحات 4: 175؛ التلويحات: 67. [↑](#endnote-ref-740)
762. () حكمة الإشراق 2: 42. [↑](#endnote-ref-741)
763. () التنقيح: 44. [↑](#endnote-ref-742)
764. () الملخص: 338. [↑](#endnote-ref-743)
765. () تلخيص القياس: 209. [↑](#endnote-ref-744)
766. () طبعة بدوي: 309. [↑](#endnote-ref-745)
767. () المنطقيات 1: 193. [↑](#endnote-ref-746)
768. () الأنمانوت: 403. [↑](#endnote-ref-747)
769. (\*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلميّة في قسم الفقه في جامعة الإمام الصادق× في طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-22)
770. (\*\*) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في قسم الفقه ومبادئ الشريعة الإسلاميّة في جامعة طهران ـ إيران. [↑](#footnote-ref-23)
771. () الاستفادة من الأساليب التعقلية والوحيانية، بالإضافة إلى المنهج التجريبي. [↑](#endnote-ref-748)
772. () انظر: حسين بستان؛ محمد فتح علي خاني؛ أبو الفضل گائيني، گامي‌ به‌ سوي‌ علم‌ ديني (1): ساختار علم تجربي وإمكان علم ديني (خطوة نحو العلم الديني (1): بنية العلم التجريبي وإمكانية العلم الديني): 127، 1384هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-749)
773. () انظر: خسرو باقري نوع برست، علم تجربي ديني: نگاهي معرفت ‌شناختي به رابطه دين با علوم إنساني (العلم التجريبي الديني: رؤية معرفية للعلاقة بين الدين والعلوم الإنسانية): 45 ـ 46، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-750)
774. () انظر: عبد الحسين خسروپناه؛ مهدي عاشوري؛ حميد پارسانيا، توليد وتكوين علوم إنساني إسلامي: تحرير درس گفتارهاي دوره فلسفه علوم إنساني (إنتاج وبلورة العلوم الإنسانية الإسلامية: تحرير دروس مقالات دورة فلسفة العلوم الإنسانية): 70 ـ 71، إيران ـ طهران، 1392هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-751)
775. () انظر: محمد محمد إمزيان، روش تحقيق علوم اجتماعي أز إثباتگرائي تا هنجارگرائي (منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية): 294 ـ 295، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد القادر سواري، 1380هـ.ش. [↑](#endnote-ref-752)
776. () انظر: المصدر السابق: 252 ـ 253. [↑](#endnote-ref-753)
777. () انظر: حسين نصر، معرفت ومعنويت: 238، ترجمه إلى اللغة الفارسية وحققه: إنْ شاء الله رحمتي، نشر سهروردي، طهران، 1380هـ.ش. [↑](#endnote-ref-754)
778. () انظر: عبد الحسين خسروپناه؛ مهدي عاشوري؛ حميد پارسانيا، توليد وتكوين علوم إنساني إسلامي: تحرير درس گفتارهاي دوره فلسفه علوم إنساني (إنتاج وبلورة العلوم الإنسانية الإسلامية: تحرير دروس مقالات دورة فلسفة العلوم الإنسانية): 74. [↑](#endnote-ref-755)
779. () انظر: المصدر السابق: 54. [↑](#endnote-ref-756)
780. () انظر: رمضان علي تبار فيروزجائي، علم ديني: ماهيت وروش شناسي (العلم الديني: الماهية والمنهج): 76 ـ 77، طهران، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-757)
781. () عبد الله جوادي الآملي، شريعت در آيينه معرفت (الشريعة في مرآة المعرفة): 97 ـ 100، نشر رجاء، طهران، 1372هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-758)
782. () انظر: خسرو باقري نوع برست، علم تجربي ديني: نگاهي معرفت ‌شناختي به رابطه دين با علوم إنساني (العلم التجريبي الديني: رؤية معرفية للعلاقة بين الدين والعلوم الإنسانية): 46. [↑](#endnote-ref-759)
783. () انظر: عبد الحسين خسروپناه؛ مهدي عاشوري؛ حميد پارسانيا، توليد وتكوين علوم إنساني إسلامي: تحرير درس گفتارهاي دوره فلسفه علوم إنساني (إنتاج وبلورة العلوم الإنسانية الإسلامية: تحرير دروس مقالات دورة فلسفة العلوم الإنسانية): 62. [↑](#endnote-ref-760)
784. () انظر: السيد محمد باقر الصدر، مقدّمه إي بر بينش‌ اجتماعي‌ إسلام‌: 1، ترجمه إلى اللغة الفارسية: کريم‌ جعفري، نشر حكمت، طهران، 1356هـ.ش. [↑](#endnote-ref-761)
785. () انظر: السيد محمد باقر الصدر، فلسفه ما (فلسفتنا): 21، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد أبو القاسم حسيني، پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر، دار الصدر، قم، 1393هـ.ش. [↑](#endnote-ref-762)
786. () قال تعالى: ﴿**مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ وَلاَ يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ يَطَؤونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (التوبة: 120). [↑](#endnote-ref-763)
787. () انظر: السيد محمد باقر الصدر، بارقه‌ ها (شذرات): 106 ـ 109، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد أميد مؤذني، دار الصدر، قم، 1393هـ.ش. [↑](#endnote-ref-764)
788. () انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا): 113 ـ 114، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد برهاني، پژوهشگاه علمي تخصصي شهيد صدر، دار الصدر، قم، 1393هـ.ش. [↑](#endnote-ref-765)
789. () انظر: السيد محمد باقر الصدر، بارقه‌ ها (شذرات): 114 ـ 117. [↑](#endnote-ref-766)
790. () انظر: المصدر السابق: 518 ـ 522. [↑](#endnote-ref-767)
791. () انظر: علي كوهي نجاد؛ طوبى كوه گرد، تحليل محتوا با رويکرد کتب درسي (تحليل المحتوى من خلال اتجاه المناهج الدراسية): 26، انتشارات أکبر زاده، قاين، 1395هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-768)
792. () انظر: فرامرز رفيع پور، تکنيك ‌هاي خاص تحقيق در علوم ‌اجتماعي (التكتيكات الخاصة للتحقيق في العلوم الاجتماعية)، شرکت سهامي انتشار، طهران، 1385هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-769)
793. () انظر: أوليه هالستي، تحليل محتوی در علوم اجتماعي وإنساني (تحليل المحتوى في العلوم الاجتماعية والإنسانية): 13، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سالار زاده أميري، جامعة العلاّمة الطباطبائي، طهران، 1373هـ.ش. [↑](#endnote-ref-770)
794. () انظر: محمد باقر الصدر، بررسي هايي درباره مکتب اقتصادي إسلام (أبحاث حول المذهب الاقتصادي في الإسلام) 2: 28 ـ 29، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ع. اسپهبدي، انتشارات إسلامي، طهران ـ إيران، 1357هـ.ش.‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬‬ [↑](#endnote-ref-771)
795. )) See: Gee, James Paul. (1999). An Introduction to Discourse Analysis (Vol. 1). New York and London: Routledge. [↑](#endnote-ref-772)
796. () انظر: حسن بشير، کاربرد تحليل گفتمان در فهم منابع ديني (تطبيق تحليل الخطاب في فهم المصادر الدينية): 11، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، 1395هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-773)
797. () انظر: حسن بشير، خبر: تحليل شبکه إي وتحليل گفتمان (الخبر: التحليل الشبكي وتحليل الخطاب): 228، جامعة الإمام الصادق×، طهران، 1389هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-774)
798. () انظر: محمد باقر الصدر، بررسي هايي درباره مکتب اقتصادي إسلام (أبحاث حول المذهب الاقتصادي في الإسلام): 20 ـ 30. [↑](#endnote-ref-775)
799. () انظر: حسن بشير، کاربرد تحليل گفتمان در فهم منابع ديني (تطبيق تحليل الخطاب في فهم المصادر الدينية). [↑](#endnote-ref-776)
800. () انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا): 353. [↑](#endnote-ref-777)
801. () محمد باقر الصدر، اقتصادنا: 337، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط1، قم، 1424هـ. [↑](#endnote-ref-778)
802. () يرى سماحته أن الأرضيات والصِّيَغ العامة للمجتمع الإسلامي عبارةٌ عن ثلاث أرضيات وعناصر، وهي:

     1ـ العقيدة، وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي التي تحدِّد نظرة المسلم الرئيسة إلى الكون بصورةٍ عامّة.

     2ـ المفاهيم الإسلامية التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء في ضوء النظرة العامّة التي تبلورها العقيدة.

     3ـ العواطف والأحاسيس التي يتبنَّى الإسلام بثَّها وتنميتها. (محمد باقر الصدر، اقتصادنا: 338). [↑](#endnote-ref-779)
803. () انظر: السيد محمد باقر الصدر، اقتصاد ما (اقتصادنا): 355 ـ 356. [↑](#endnote-ref-780)
804. () انظر: المصدر السابق 2: 29 ـ 30. [↑](#endnote-ref-781)
805. () انظر: المصدر السابق 2: 30 ـ 31. [↑](#endnote-ref-782)
806. () انظر: رضا خراساني، روش ‌شناسي فهم اجتهادات سياسي فقيهان در چارچوب فقه ‌النظريه (منهج فهم الاجتهادات السياسية للفقهاء في إطار الفقه النظري)، روش ‌شناسي علوم إنساني 84 (21): 14، 1394هـ.ش. [↑](#endnote-ref-783)
807. () على الرغم من تبلور بعض المسائل والموضوعات في بعض الأبحاث على مدار الاتجاه المذكور بشكلٍ وآخر، ولكنْ لا يزال هناك مسافة زمنية طويلة أمام تحوُّل هذا الأمر إلى خطاب، وأما الوضع العامّ فلا يعدو المجالات البينيّة. [↑](#endnote-ref-784)
808. )) Multidisciplinarity. [↑](#endnote-ref-785)
809. () انظر: قاسم آزادي أحمد آبادي؛ حمزة علي نور محمدي، مطالعات ميان ‌رشته‌ إي: سنجش، تحليل، شاخص‌ ها ورويکردها (الدراسات البينية: التقييم، التحليل، الخصائص والاتجاهات): 10 ـ 11، نشر كتابدار، طهران، 1396هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-786)
810. () انظر: ألان أف ربكو، پژوهش ميان رشته‌ إي: نظريه وفرآيند (الأبحاث البينية: النظرية والمسار): 28، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن علي پور، پژوهشکده مطالعات فرهنگي واجتماعي، طهران، 1394هـ.ش. [↑](#endnote-ref-787)
811. () انظر: محسن علوي پور؛ ليزا آر ولاتوكا، چالش‌ ها وچشم‌ أندازهاي مطالعات ميان‌ رشته‌ إي: مجموعه مقالات (تحديات وآفاق الدراسات البينية: سلسلة مقالات): 9، پژوهشکده مطالعات فرهنگي واجتماعي، طهران، 1387هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-788)
812. () انظر: ألان أف ربكو، پژوهش ميان رشته ‌إي: نظريه وفرآيند (الأبحاث البينية: النظرية والمسار): 5. [↑](#endnote-ref-789)
813. () كارل لودفيغ فون بيرتالانفي (1901 ـ 1972م): عالم أحياءٍ نمساويّ، يُعْرَف بوصفه أحد مؤسِّسي نظرية النظم العامّة. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-790)
814. () لودفيغ فون برتالنفي، مباني‌، تکامل‌ وکاربردهای‌ نظريه‌ عمومي‌ سيستمها (تكامل وتطبيقات نظرية النظم العامة): 54، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كيومرث برياني، نشر تندر، طهران، 1366هـ.ش. [↑](#endnote-ref-791)
815. (\*) باحثٌ في مركز الدراسات والتحقيقات التابع لجامعة الأديان والمذاهب في قم ـ إيران. [↑](#footnote-ref-24)
816. )) David R. Law (2001), Inspiration (New Century Theology), London and New York: Continuum, p. 234. [↑](#endnote-ref-792)
817. )) Authority of the Bible. [↑](#endnote-ref-793)
818. )) Autonomy. [↑](#endnote-ref-794)
819. () إيمانوئيل كانْط (1724 ـ 1804م): فيلسوفٌ ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثِّرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا، والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرَّد)، و(نقد العقل العملي). المعرِّب. [↑](#endnote-ref-795)
820. )) Function. [↑](#endnote-ref-796)
821. )) Witnessing Tradition. [↑](#endnote-ref-797)
822. )) Authority. [↑](#endnote-ref-798)
823. )) Power. [↑](#endnote-ref-799)
824. )) Normative Authority. [↑](#endnote-ref-800)
825. )) Causative Authority. [↑](#endnote-ref-801)
826. )) Executive Authority. [↑](#endnote-ref-802)
827. )) Nonexecutive Authority. [↑](#endnote-ref-803)
828. )) De facto Authority. [↑](#endnote-ref-804)
829. )) Legitimate Authority. [↑](#endnote-ref-805)
830. )) De jure Authority. [↑](#endnote-ref-806)
831. )) Word - Centered. [↑](#endnote-ref-807)
832. )) Nonverbal. [↑](#endnote-ref-808)
833. )) Muse. [↑](#endnote-ref-809)
834. () انظر: أعمال الرسل، الإصحاح: 1، الفقرة: 16، والإصحاح: 3، الفقرة: 18؛ والإصحاح: 4، الفقرة: 25. [↑](#endnote-ref-810)
835. () انظر: سفر إرمياء، الإصحاح: 1، الفقرة: 9؛ سفر الخروج، الإصحاح: 4، الفقرة: 15؛ سفراشعياء، الإصحاح: 59، الفقرة: 19؛ سفر حزقيال، الإصحاح: 3، الفقرة: 27، والإصحاح: 11، الفقرة: 5. [↑](#endnote-ref-811)
836. () انظر: سفر الأعداد، الإصحاح: 11، الفقرة: 24 ـ 25؛ سفر صاموئيل الأول، الإصحاح: 19، الفقرة: 20 ـ 24. [↑](#endnote-ref-812)
837. () القديس أوغسطين (354 ـ 430م): كاتبٌ وفيلسوف من أصل نوميدي / لاتيني. ولد في طاغاست (سوق أهراس حالياً في الجزائر). يُعَدّ أحد أهمّ الشخصيات المؤثِّرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيستان (الكاثوليكية والإنجيليكانية) قدِّيساً وأحد آباء الكنيسة البارزين، وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. كما يعدّه العديد من البروتستانتيين ـ ولا سيَّما الكالفانيون ـ أحد المصادر اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-813)
838. () غريغوري الأول أو غريغوري العظيم (540 ـ 604م): ينتمي إلى عائلةٍ رومانية أرستقراطية. من أوائل البابوات ذوي الخلفية الرهباني. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-814)
839. () المونتانية: حركةٌ مسيحيّة مبكِّرة، سُمِّيَتْ نسبة لمؤسِّسها مونتانوس. ازدهَرَتْ أساساً في فريجيا وحولها، ثمّ سرعان ما انتشرت في مناطق الإمبراطورية الرومانية عندما أصبحت المسيحية مسموحةً. أشهر المونتانيين: ترتليان، الذي كان أهمّ كاتبٍ مسيحيّ لاتيني قبل تحوُّله للمونتانية. من المتَّفق عليه عامّة أن هذه الحركة قد نشأَتْ بسبب قراءة مونتانوس لإنجيل يوحنّا، وعبارة «سأرسل لكم الفارقليط روح الحقّ»؛ فانقسم المسيحيون في تجاوبهم مع ادعاء استمرار الوَحْي. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-815)
840. () إبيفانيوس السلاميسي (... ـ 403م): أسقف سلاميس في قبرص. اشتهر بدفاعه المستميت عن الأورثودوكسية، وتأليفه لكتاب (Panarion)، الذي احتوى على اقتباسات تُعَدّ في بعض الموارد هي الوحيدة الباقية لأجزاء من بعض النصوص المعدومة. يُعَدّ ـ بحَسَب كيتزنغر ـ أوّل رجل دينٍ مسيحي يتعامل مع قضية الأيقونات الدينية المسيحية كقضيّةٍ كبرى؛ حيث يُعَدّ من أشدّ المعارضين لاستخدام الصُّوَر والأيقونات في المسيحيّة. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-816)
841. () أوريجانوس (185 ـ 254م): كان من أبرز آباء الكنيسة الأوائل في المسيحية. تحظى كتاباته بأهمِّية كبيرة بوصفها من أولى المحاولات الفكرية لوصف المسيحية. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-817)
842. () انظر على سبيل المثال: سفر إشعياء، الإصحاح: 8، الفقرة: 1 ـ 11. [↑](#endnote-ref-818)
843. () القديس جيروم (347 ـ 420م): من بلاد دلماسيا، في القسم المتاخم للبحر الأدرياتيكي (يوغسلافيا حالياً). كلَّفه البابا بإنجاز ترجمةٍ للأناجيل من اليونانية والعبرية إلى اللاتينية، فحضر إلى بيت لحم مع أربع نساء نذَرْنَ أنفسهنّ لخدمة الكنيسة، وأخذ جيروم يعمل بدأبٍ لإنجاز ترجمته. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-819)
844. () خريسوستوموس (347 ـ 407م)، المعروف بـ (يوحنا ذهبي الفم أو يوحنا فم الذهب): قدّيسٌ ولاهوتي، بطريرك القسطنطينسة. عُرِفَ باليونانية بـ (ذهبي الفم)؛ لفصاحته. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-820)
845. () بولس الطرسوسي (5 ـ 67م): يُعْرَف عند المسيحيين بأنه بولس الرسول أو القدّيس بولس. أحد قادة الجيل المسيحي الأوّل، وينظر إليه البعض بوصفه ثاني أهمّ شخصيّة في تاريخ المسيحية بعد السيد المسيح نفسه. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-821)
846. () القدّيس إيرينيئوس (130 ـ 202م): أسقف مدينة لوغدونوم في بلاد الغال (مدينة ليون في فرنسا حالياً). أصبح عَلَماً وجزءاً من الإمبراطورية الرومانية. كان أحد أشهر آباء الكنيسة الأوائل ومن أهمّ المدافعين عن العقيدة المسيحية. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-822)
847. () إكليمندس الإسكندري (150 ـ 215م): من أبرز معلِّمي مدرسة الإسكندرية اللاهوتية. أبرز ما ميَّز تعاليمه هو ربطه بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي؛ فكانت كلّ كتاباته بشكلٍ عامّ موجّهة للعالم الهيليني والثقافة اليونانية. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-823)
848. () The theory of the gradation of scripture. [↑](#endnote-ref-824)
849. () Plenary Inspiration. [↑](#endnote-ref-825)
850. () من قبيل: سفر الرسالة الثانية إلى تيموثاوس، الإصحاح: 3، الفقرة: 16؛ سفر الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي، الإصحاح: 2، الفقرة: 13؛ سفر المكاشفة، الإصحاح: 22، الفقرة: 18 ـ 19؛ وإنجيل متى، الإصحاح: 5، الفقرة: 18. [↑](#endnote-ref-826)
851. )) Inerrancy of the bible. [↑](#endnote-ref-827)
852. () أوستين فيرر (1904 ـ 1968م): فيلسوفٌ ولاهوتي وعالمٌ إنجيليّ. أدّى نشاطه في الفلسفة واللاهوت والروحانية إلى اعتباره أحد أعظم شخصيّات الكنيسة الإنجليكانية في القرن العشرين. (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-828)
853. )) Objective. [↑](#endnote-ref-829)
854. )) Subjective. [↑](#endnote-ref-830)
855. () كارل تيودور ياسبرس (1883 ـ 1969م): فيلسوفٌ وطبيب نفسانيّ ألمانيّ. ينتمي إلى التيار المؤمن في الفلسفة الوجودية. من أعماله: (الباثولوجيا النفسية العامة). (المعرِّب). [↑](#endnote-ref-831)
856. )) Existence. [↑](#endnote-ref-832)
857. )) Being. [↑](#endnote-ref-833)
858. )) Transcendenc [↑](#endnote-ref-834)
859. )) Ciphers. [↑](#endnote-ref-835)
860. )) Existential openness. [↑](#endnote-ref-836)
861. )) Existential inspiration. [↑](#endnote-ref-837)