

تصدر عن معهد المعرف الحكيمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
بالتعاون مع دار الهادي



العدد التاسع - ربيع ٢٠٠٤ - ١٤٢٥ هـ
مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية
تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٣ - تموز - ٢٠٠١

رئيس التحرير
شفيق جراده
المدير المسؤول
بدري معاوية
هيئة التحرير
احمد ماجد
حبيب فياض
سمير خير الدين
طارق عسيلي

Designed by
Idea Creation

سعر العدد: لبنان: ٥٥٠٠ ل.ل - عمان: ٤ ريالات - سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٢ دينارات - اليمن: ١٧٥ ريالاً - قطر: ٢٠ ريالاً

السعودية: ٢٥ ريالاً - الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً - دول الاتحاد الأوروبي: ٥ يورو

سويسرا: ١٠ فرنكات - بريطانيا: ٥،٤ جنيه - أميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - استراليا: ١٠ دولارات - الدول الأوروبية الأخرى: ٨ دولارات

الاشتراك السنوي: لبنان وسوريا: ٢٠ دولاراً - أوروبا واميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٣٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة: ٦٠ دولاراً

اشتراكات - مراسلات: ترسل الاشتراكات
والمراسلات باسم رئيس التحرير
العنوان التالي: معهد المعرف الحكيمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
لبنان - بيروت - حارة حربيك
الشارع العربيض - سنتر صولي - ط ٢٥
أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٤٦١ ٠٠٢ ٠٦٤ ٥٩١٢٢٩

E-mail: almahajah@shrouk.org

المحتويات

الافتتاحية

الملف

البعد العرفي والعقائدي للغة الدين في مجالات التشريع والتقنين

محمد جواد سلمان بور

رؤى في لغة الدين / إطلاعات على لغة الدين

د. محمد محمد رضائي

لغة الدين من منظور الحكمة المتعالية

قاسم اخوان نبوى

سبل الفهم القرآني وثماره عند الحكيم الترمذى

د. خالد زهري

بلاغة الخطاب الصوفي بين التعبير والتأثير

محمد أ. المسعودي

دراسات وابحاث

الإنسان والإله: قضية الثالوث

مالك وهبي

النص والكتب المقدسة (كيفية الفهم وطرق الإثبات)

حاتم اسماعيل

حوارات مفتوحة

مدخل فلسفى نحو منهج موحد لفهم الدين

د. حبيب فياض

مراجعات

دراسة أعمال أديب صعب في الفكر الديني الاجتماعي

د. إيلين دمعة

إصدارات

قواعد النشر في المجلة

إن المجلة ترحب بمشاركة الكتاب والباحثين المتخصصين لنشر أبحاثهم ودراساتهم المعمقة وفقاً لقواعد الشروط:

- ١- أن يكون البحث أصيلاً بحيث لم يسبق نشره.
- ٢- أن يعتمد الباحث الأصول المتعارف عليها منهاجياً لا سيما ما يتعلق بالتوثيق والمصادر والمراجع.
- ٣- تخضع المواد المرسلة للتحكيم العلمي، ولا يرد الأصل إلى أصحابه سواء نشر أم لم ينشر.
- ٤- أن لا يقل البحث عن ٤ آلاف كلمة، ولا يزيد عن ١٠ آلاف كلمة في الأبحاث المتعلقة بملف العدد، وأن يتراوح بين ٢٥٠٠ كلمة، و ٥ آلاف كلمة في قسم البحوث والدراسات.
- ٥- تقبل المجلة الالسهامات والبحوث باللغة الإنكليزية، أو الفرنسية، أو الفارسية، والتي لم يسبق نشرها. ويعود للمجلة الحق بنشرها بلغتها الأصلية، أو بترجمتها إلى العربية أو بكليهما.
- ٦- يحق للمجلة الطلب من الكاتب إجراء التعديلات التي ترتئها كشرط للنشر.
- ٧- يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث من الناحية المنهجية دون أن يؤدي ذلك إلى المساس بالمضمون.
- ٨- تخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

الافتتاحية

رئيس التحرير

لطالما سعى الإنسان في عبور الواقع وأسراره بروح تتسلّح بالإرادة والعقل والمعرفة، ليستبش المخفي وليستوضح الملغز... ولطالما تعرّض في هذا الطريق لنزلقات وواجه مصاعب، آلت به إلى طي صفحات مخفية، ودرك كمونات جوهرية كان يحسبها حتى الأمس القريب بدون طائل.. كما آلت في وجوه أخرى إلى انحرافات عن جادة صواب كان عليها، وما لبث أن ضيعها بسبب الغفلة حيناً، أو بسبب سوء التقدير وقلة التعلق أحياناً أخرى..

هذا ويمثل الدين في حياة الإنسان واقعاً يحمل كل عناصر الجدية، وينطوي على آفاق من المجهول الضارب في عمق ذاته الوجودية؛ بحيث لم يستطع في أي حين من الدهر أن يغفل عن التعامل معه،..

والجهول عند المفظور على أعمال التفكير والإرادة يشكل تحدياً يتحدد مداه بحسب ضرورته من جهة، وبحسب صعوبته من جهة ثانية.. فإذا كانت الطبيعة المجهولة، قد شكلت عند الإنسان لغزاً عمل على التكيف معه ثم محاكاته، ثم تطويقه، وإذا كان الإنسان، النوع والجماعة والتاريخ، قد شكل لغزاً آخر أكثر تحدياً من الطبيعة، فإن الدين كان وما يزال منبع كل لغز وتحدٍ، وسر الأسرار الذي لم يغب، لا في حضوره ولا في حدة تأثيره...

ومن مرحلة التكيف التي لاقى فيها الإنسان الدين، بإرادة مطواة وعقل متعدد إنقضت فطرة التحدي عند الإنسان متحفزة تارة "محاكاة" الدين، وأخرى "تطويقه". وبكلتا الحالتين سعى لمعرفة منشأ هذا الواقع المطل من أفق الغيب بمعالجات فلسفية ميتافيزيقية أو سلوكيات طقوسية ترميزية، أو نزوعات أسطورية ميثولوجية، أو أشكال وفهم طوطمية وسحرية، بل ولد دراسات نفسية واجتماعية وتأويلية أسقطت أبعاد الإنسان على الإله "محور الدين"، والواقع المادي، على متن الواقع بأسره "ساحة الدين" .. لتعلن أن الإنسان هو "الإله المفترض" ظناً منها أنها بذلك حسمت معركة السيطرة على ذاك اللغز المجهول، معلنة نهاية الإله، وإمساك العقل بتلاييف المعرفة في مبادئها، والقيم بنظمها، والحياة بمسيرها، إلا أن الكامن في الإنسان بقي منتفضاً، فاشتعلت فيه فطرة الدين، وحكمة نفاذ العقل والتعقل.. ليرى ذاته الخارجة "تعسفاً" من دائرة العلاقة مع السر الإلهي قد وقعت في قبضة سلطان الطبيعة؛ التي حولت عبر "العقل الأداتي" الإنسان إلى مجرد "كم" في معادلة الأرقام والتشبيه، وإلى عابد وثن مقهور أمام صنم جبرية المادة والزمن والسلطان.. «الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم» (الحشر^٩) عندها

إنكماً على ذاته، وعمل ومن منطلقات ومتاليات ونتائج متباعدة ليستطاع "الدين" مجدداً وهذه المرة على أرضية الدين ذاته وبموقع يمثل ساحة تقارب بين المجهول والمعلوم... فالدين إذ شكل خطابه للناس، فالخطاب وهي كلمات وعبائر.... إنه لغة، واللغة ميدان يمكن أن نوسم معرفته ببركاتها ومكوناتها بالعرف العام، كما يمكن أن نسمها بالتلغيز والترميز والإشارة..

وهكذا تشكل في الحقل المعرفي المنتمي إلى "فلسفة الدين" قسم اصطلاح عليه باسم: "لغة الدين".

وقد يلتبس عند بعضهم مقاصد هذا القسم ومسائله.. إذ ما معنى أن نتحدث عن لغة الدين؟

فإذا كان الهدف من هذا القسم معالجة النصوص على الطريقة الفيلولوجية فهو مقصد لا ينتمي إلى الفلسفة، وإن كان الأمر تدارساً لصنف هذه اللغة أو تلك، من التي صدرت عنها الكتب المقدسة، فهو مبحث لغوي بحث وبالتالي:

فهل هناك إمكانية لإيجاد صيغة بحثية معرفية، نظر من خلالها لندرس "لغة الدين.."؟^٤
بالواقع هذا ما أجبت عليه مدارس في الفلسفة التحليلية والوضعية... إذ تعاملت من منطلق أمر ثابت في تاريخ الفلسفة، مفاده أن اللغة تحاكي الواقع الخارجي، بتوسط الصور الذهنية.. وبالتالي بنت هذه التحليليات قاعدة تفيد أن كل لغة تتمّ صياغتها كقضية مفهومية لا بد أن تخضع لمعيار الاختبار أو الدحض بعرضها على الواقع، والواقع هنا لا يتجاوز حدود المحسوس أو القابل للتجريب، فإذا صح إخضاع القضية للإختبار والدحض استنتجنا أنها قضية ذات معنى، وإلا فهي عبث لغوي فارغ.. والمعنى هنا أمرٌ يتجاوز الذهن ليتطابق مع الواقع الخارجي، وبشروط منهجية ومعيارية محددة..

وهكذا فقد تحولت اللغة الدينية إلى مادة لصور قضايا تبحث وتحلل في مناخ من «الرقمية الرياضية»، والتقنيات التحليلية..

وليصار بعدها إلى تشكيل وجهتين:

الأولى: عملت على إفراز القضية - الجملة التصورية والتصديقية الدينية من أي معنى ..

الثانية: إثبات م坦امة وواقعية القضايا واللغة الدينية في الحقل المعرفي والإنساني، والدخول مع أصحاب الوجهة الثانية بنقاشات حادة وجادة...

ونحن في هذا العدد من مجلة "المحة" إذ نعكس بعضًا من تلك النقاشات، فإننا نأمل أن نقدم للقارئ ما يرضي ميله المعرفي، مظهرين في البحث الأول، الذي تناوله "محمد محمد رضائي" كون لغة الدين حينما تتناول قضايا إنطولوجية من مثل "وجود الله" والمحمولات التي تستند إليه كموضوع هي "أسماء الله وصفاته" .. فإنها تستولد مساراً لمباحث عن "معنى القضية الدينية"، معتبرة أن كل قضية لا تخضع لمعيار الاختبار والنفي

فهي باطلة . وطالما أن القضايا اللاهوتية تستعصي على مثل هذا الاختبار ، والدحض ، فقد عدّت في منطق القضايا الوضعية " باطلة ، وخالية من المعنى " إلا أن الباحث ينقل إلينا وجود ردود تعكس قضايا دينية قابلة للإختبار من مثل القضايا ذات الطابع النفسي - المعنوي ، ... والطابع التشريعي - الإجتماعي لما تحمله من قابلية تستأهل تفحصها على مستوى الفاعلية ... وقد استعرض الباحث بعض النظريات التي تناولت نوعية " القضية الدينية " منها :

أ - نظرية اعتبرتها مجرد إبداء لمشاعر من التمني والخوف تم إسقاطها وتحميمها بعداً دينياً ..

ب - نظرية الكنيات التي ترمّز حقيقة ما .. وهذه الحقيقة هي ، بالغالب أخلاقية ، .. وعليها تدور حركة كل القضايا الدينية .

ج - نظرية التفاسير الشعائرية ، وهي تعتبر أن قضايا الدين إنما تريد الإشارة إلى القيام بفعل ما ...

د - النظرية الأسطورية والتي تعتبر أن لا فاصل بين الذهن والعين ، ولا تخوم بين الرمز والشيء ، ولا بين الموضوع وإسقاطاته العاطفية ، وإن كل القضايا الدينية قد صيغت بشكل عبلي ، وألبيت ثواباً عقلانياً ، وبالتالي فقد أودت محاولة العقلنة تلك إلى القضاء على القضايا الدينية ..

ليصل الباحث بعد هذا العرض إلى تقديم وجهة من معالجة لغة الدين تقوم على ما أسماه بلغة القرآن وهي لغة فطرية / بيئة / أمرا ، ناهية / تدعوا للتأمل / شاملة / تروي الأحداث كما هي دون ترميز / تضرب للأمثال حينما تريد ذلك ، وتستخدم عند الضرورة التشبيهات ..

أما البحث الثاني فقد أطل على ميدان حي في الفكر الإسلامي .. وهو ينطوي على لغة خاصة بالدين عالجها الكاتب " قاسم إخوان نبوى " من منظور الحكمة المتعالية ..

وقد إنطلق في معالجته للموضوع من بحث الدواعي لاعتماد الدلالات المبنعة من صميم اللغة العرفية في تفسير بعض التشابهات من الآيات الاعتقادية ؛ وتأثير الوعي اللغوي الخاص بتحليل ما تقوم عليه موارد الإعتقاد ومسائله ..

الأمر الذي جعلهم يقسمون القضايا المتعلقة بالإلهيات بالمعنى الأخص ، ومباحث علم الكلام إلى قسمين :

١ - محمولات إيجابية .

٢ - محمولات سلبية .

ولعرض وجهة نظر مدرسة الحكمة المتعالية في حمل هذه القضايا على المعنى والمضمون ، فقد استعرض ما أطلق عليه اسم إتجاه " الراسخون في العلم ، المعنييون بحقائق الأشياء ، والذين يلاحظون المعاني بما هي كاشفة عن الحقائق " ملاحظاً أن البحث عن المعنى والمفهوم ومعايرها يجب أن نظر عليه " من جهتين : من جهة الألفاظ المستخدمة ودلالتها على معانيها ، ومن جهة فهم هذه المعاني وتفسيرها " مستعرضاً أربع مراتب للوجود (العيني /

الذهني/ اللفظي/ الكتبى)... وأن الوجود العيني هو الأصل؛؛ الذي تتبعه بقية المراتب متابعة الظل لذى الظل.. حتى إذا ما تماهت عياناً مع الأصل كانت وجوداً حضورياً عياناً. ولفهم العلاقة بين المخاطب والمخاطب.. فعلينا درك إرادة المتكلم من جهة، وأحوال المخاطبين من جهة ثانية..

بعد هذا يشير الباحث جملة من التقويمات تتعلق بموضوع "القضية الدينية" المركزي، وهو "الإسم - الله" ... ثم يستعرض ما يتعلّق به من صفات مبيناً كيف يمكننا إقتناص المعنى- بحسب مدرسة الحكمة المتعالية- عند تطبيق قاعدة الإشتراك المعنوي" و"الشكك في مراتب الوجود" .

بعد هذا نكون مع البحث الثالث؛ والذي يعالج فيه "محمد جواد سلمان بور" ... البعد المعرفي والعقلائي للغة الدين في مجالات التشريع والتكنولوجيا ..

والباحث هنا يريد أن يتناول الكيفية المعتمدة لبحث المراد من لغة الشارع، عبر اعتماد الأدلة العقلية والنقلية دون المساس بالطابع العرفي والعقلائي، باعتباره من المبادئ التصديقية للفقه والأصول.. من هنا كانت الصيغة الغالبة لهذا البحث هي الصيغة الأصولية. وقد اعتمد الباحث في كل مكونات بحثه على آراء "علميين أصوليين هما: الإمام الخميني - قده، والمرحوم محمد حسين النائيني ..

معالجاً لغة الفقه في ميدان "الخطاب القانوني" ليعتبر أن الهدف من هذا الخطاب هو سن القوانين، وليس مجرد إثارة للناس صوب التكليف... .

كما عالج روح القضية القائمة على أسلوب "القضية الخارجية" و"القضية الحقيقة". معتبراً _ حسب النائيني _ أن الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة من نوع القضايا

الحقيقة وهي تشكل دوماً كبرى القياس بالنسبة للفقيه، وتقسام بالشمولية والاتساع... . ثم أجرى الباحث جملة من النقاشات تجاه هذه المبانى .. مستنتاجاً "أن عرفية لغة الدين وعقليتها على صعيد الأحكام الشرعية والفقهية وقابليتها لفهم العام، لا يدحض ضرورة التقليد وإتباع عامة الناس لخبراء في الدين هم الفقهاء والمجتهدون".

وهكذا يكون ملف هذا العدد، قد سلط الضوء على واقع الخطاب الديني ولغته القابلة، بسبب مرونتها وحيويتها واتساعها، للاختبار العلمي.. ولعل المرجع في ذلك، طبيعة البنية التي يرتكز عليها النص الإسلامي، وما تحمله من أبعاد غائية إنسانية تتجاوز حدود النصوص التي اعتمدتها الكثير من الأديان، والتي لم تراع الجنبة العملانية في تقريرها العلمي... .

**المالف
لغة الدين ١**

٩٦. البعد العرفي والعقائدي لغة الدين في مجالات التشريع والتقنيين

د. محمد جواد سلمان پور

٩٧. رؤية في لغة الدين / اطلالة على لغة الدين

د. محمد محمد رضائي

٩٨. لغة الدين من منظور الحكمة المتعالية

قاسم إخوان نبوى

٩٩. سبل الفهم القرآني وثماره عند الحكيم الترمذى

د. خالد زهري

١٠٠. بلاغة الخطاب الصوفي بين التعبير والتأثير

محمد أ. المسعودي

البعد العرفي والعقلاوي للغة الدين في مجالات التشريع والتقنيات

د. محمد جواد سلمان پور

فهم الأحكام الإلهية من القرآن والسنة على شكل شريعة إسلامية، أحد أدق وأظرف قضايا التاريخ الإسلامي إلى اليوم. ولم يتح لأي شيء التقليل من أهمية هذا الموضوع لحد الآن. ومع تباعد الزمن بين أوان الشارع وعصر مخاطبيه، تتضاعف أهمية قضايا من قبيل: حجية الظواهر، أو قيمة الفهم الفقهي لكتاب والأحاديث الشريفة. معرفة الظواهر وحجية الظهور تبقي على قبليات، إذا تزعمت تركت بطبيعة الحال تأثيراتها السلبية على حجية الظهور، وبالتالي يتطرق الشك إلى قيمة الفهم الفقهي ومنهج استبطاط علماء الفقه والأصول من الكتاب والسنة. وقد أحدثت الهرمنوطيقا في العصر الحديث خروماً في بعض القبيليات الموثقة لدى علماء الفقه والأصول والكلام.

إحدى هذه القبيليات الأساسية ترتبط بماهية اللغة الدينية على صعيد التشريع والتقنيات. فإذا بادر الفقهاء بعد قبولهم حجية الظواهر إلى الكشف عن ظهور كلمات الشارع، وأشاروا مباحث موسعة جداً دقيقة في علم المعاني و الهرمنوطيقا أحياناً، في علم أصول الفقه لمنهج فهم الظواهر، وراحوا يدللون بآجتهاداتهم ونظرياتهم حولها، فإن جهودهم هذه ارتكزت عموماً على أن لغة الدين التي تضم بين دقتها الأحكام الشرعية والقوانين التي يحتاجها الإنسان في حياته، هي ذاتها اللغة العرفية والعقلاوية التي يستخدمها عموم الناس، والخاضعة لجملة قواعد ومواضع مشتركة بين كافة اللغات. ويمثل هذا البحث محاولة لتبيين وإثبات هذه القبلية.

المصطلحات الرئيسية: لغة الدين، ظواهر القرآن، الهرمنوطيقا، التفسير، اللغة العرفية، عقلائية اللغة الدينية، الفقهاء.

مقدمة:

طبيعة لغة القرآن والسنة إحدى أهم الإشكاليات في الفكر الإسلامي. فخلافاً للعالم العربي والمسيحي الذي انبثق فيه هذا الموضوع نتيجة عوامل خارجية، وفي زحمة التناقض بين العلم والدين عقب القرون الوسطى، وتعارض جانب من تعاليم الإنجيل مع معطيات العقل^(٢)، ظهر هذا البحث إسلامياً في وقت مبكر نتيجة تعمق المفكرين المسلمين لفهم معاني بعض الروايات والآيات القرآنية، كالمتشابهات والحرف المقطعة.

المحاكبات الطويلة غير المجدية بين المصريين على الظهور، والمسرفين في التأويل(أهل التأويل)، وتحمّس أهل التزيه، وتوهّمات أهل التعطيل، وببرود أهل التشبيه وصنيمة القائلين بالتجسيم... كلها تطورات معرفية تستند إلى أنماط مختلفة من تحليل اللغة القرآنية والروائية، حتى وإن لم يصرّح أصحابها بذلك^(٣).

لا نلاحظ في نصوص الفكر الإسلامي القديم عنوان: "لغة الدين"، بيد أن الرؤى المتباعدة حول لغة القرآن والسنة يمكن رصدها بوفرة في كتب الحديث والتفسير والكلام والعرفان والأصول. فمن أبرز لوازם النظريات الكلامية المختلفة، التحليل الذي ترتكز عليه لغة الدين.

لم يكن الفقهاء والأصوليون وحدهم من أولى هذا الموضوع نصيبه من الاهتمام، إلا أنهم بادروا إلى شرح جوانبه المختلفة اعتماداً على قبلية تأسيسية وهي مبحث الألفاظ، وقد خصّص من البداية لهذه الجوانب.

الإجابة عن الاستفهام حول لغة الشارع، تحدد المركبات الرئيسة والقواعد الأصلية لمبحث حجّية الظّهور. فإذا لم يتتسن إثبات أنّ لغة القرآن والسنة (في مضمون التشريع والتقنين على الأقل) نفسها لغة العرف العام التي يستخدمها عقلاه العالم. تعرض مبحث الظواهر وحجيتها كما وصلنا إلى اليوم عن علماء الأصول لزلازل عنيفة وتحولات عميقة، ولما أمكن الارتكاز عليه تماماً في الظهورات الحاسمة لكلام الشارع، ومنحه قيمة واعتباراً، والتحدث عن الطابع الديني لفهم الفقهاء للكتاب والسنة.

بدايةً، يتتناول هذا البحث المراد من لغة الشارع، ثم ثبت فيه بالأدلة العقلية والنقلية، الطابع العرفي والعقلائي لغة الدين في مجال التشريع والتقنين، وهو مجال يرتبط بالفقه

والأصول. إذ ينبغي اعتبار مبحث عرفية لغة الشارع من المبادئ التصديقية للفقه والأصول. من هنا كانت الصبغة الفالبة لهذه السطور هي الصبغة الأصولية المعتمدة بشكل أساس على آراء عالمين أصوليين هما الإمام الخميني والمرحوم محمد حسين النائيني.

١- المقصود من لغة الشارع:

يجب التبيه إلى أن المراد من لغة القرآن والسنة في مضمون التشريع، أو قل لغة الشارع، ليس ضرورةً من الكلام أو اللغة أو التلفظ أو المكتوبات. معروف أن لغة القرآن والسنة من هذه الناحية هي العربية، وهي بذلك مميزة عن سائر اللغات. إلا أن كل لغة تتطوّي على جانبين رئيسيين:

أولاً: وجود سلسلة من القواعد العامة المشتركة (لغوية- بيانية) تشتهر فيها كل اللغات واللهجات، ويسّر لها جميع أهل اللغة والعقلاء في العالم. وهي بمنزلة الدستور للغات العالم المختلفة، والذي يلتزم به الجميع، بل ربما أمكن القول أن الإنسان مفطور عليها.

ثانياً: في نطاق أيّة لغة معينة، ثمة ما يميّزها في الخطاب وبيان المقاصد وتفهيمها للآخرين، وهو ما يسمى بالأسلوب البياني أو طريقة الكلام. فقد يكون أسلوب الكلام رمزاً، أو تمثيلياً، أو استعاراتياً، أو تخصصياً معقداً، أو خاصاً بعلم، أو مشاعراً عادياً، أو عرفيّاً عامياً.

الضروري والمفروغ منه في اكتشاف معاني النص، هو معرفة الأسلوب البياني لذلك النص. فبدونه لن يتاح التّعرف على القصد الحقيقي لصاحب النص. أما معرفة القواعد والأصول المشتركة العامة المقبولة في كل اللغات، فهي أمر حاصل متوفّر لدى كل من المتقى والمتلقّى. هذا على الرغم من أن علماء الأصول يخوضون حتى في هذه المسألة، فيتفقون على وجود هذه القواعد، لكنهم يختلفون بنحو كبير حول ما يرتبط بها من أمور، أو حول تطبيقها على الآيات والأحاديث والأقوال البشرية.

٢- ثلاثة أساليب بيانية في القرآن والسنة:

اتبعـت الآيات والروايات ثلاثة أساليب بيانـية على نحو الإجمالـ: فـمنها الآيات والأحاديث العلمـية ذات الصلة بالفقـه والأخـلـقـ. وبـعـضـها يـرـتـبـطـ بالـمـعـارـفـ الـعـلـمـيـةـ. وـفـئـةـ أـخـرىـ هيـ الآـيـاتـ وـالـأـحـادـيـثـ المـتـضـمـنـةـ لـفـاهـيـمـ بـيـنـ اللـهـ وـخـواـصـ عـبـادـهـ^(٤). الأـسـلـوـبـ الـبـيـانـيـ فـيـ الفـئـةـ الـأـوـلـىـ هوـ نـفـسـهـ أـسـلـوـبـ الـمـحـاـوـرـاتـ الـعـرـفـيـةـ الـمـأـلـوـفـ بـيـنـ الـعـقـلـاءـ، إـذـ لـمـ يـأـتـ الشـارـعـ بـأـسـلـوـبـ جـدـيـدـ يـخـتـلـفـ عـنـ عـرـفـ الـعـقـلـاءـ فـيـ الـعـالـمـ، إـنـّـماـ اـسـتـخـدـمـ قـوـاعـدـ الـلـغـةـ كـأـحـدـ الـعـقـلـاءـ وـلـمـ يـجـانـبـهـ^(٥). لـذـكـ يـتـعـيـنـ بـغـيـةـ فـهـمـهـ الرـجـوعـ إـلـىـ النـصـوـصـ الـعـرـفـيـةـ وـقـوـاعـدـ الـعـقـلـاءـ، وـتـجـنـبـ الـاسـتـخـدـامـاتـ الـلـغـوـيـةـ الـدـقـيـقـةـ الـحـكـيـمـةـ^(٦)، وـالـمـبـاحـثـ الـفـلـسـفـيـةـ وـالـعـرـفـانـيـةـ الـمـعـقـدـةـ^(٧).

الفـئـةـ الثـانـيـةـ مـنـ عـبـارـاتـ الـقـرـآنـ وـالـسـنـةـ: وـهـيـ الـمـخـتـصـةـ بـمـوـاضـيـعـ مـنـ قـبـيلـ: الـقـضـاءـ وـالـقـدـرـ وـالـجـبـرـ وـالـاخـتـيـارـ، وـعـلـمـ الـوـجـودـ، وـعـلـمـ الـإـنـسـانـ وـمـعـرـفـةـ اللـهـ، كـعـبـارـةـ: "أـعـرـفـ اللـهـ بـالـلـهـ"^(٨)، لـهـاـ أـسـلـوـبـ آـخـرـ، فـهـيـ تـعـبـرـ عـنـ مـرـامـيـهـاـ بـالـاسـتـعـارـاتـ وـالـتـمـثـيـلـاتـ وـبـعـضـ مـنـ الـتـعـقـيـدـ وـالـاصـطـنـاعـ. لـذـكـ قـدـ لـاـ تـقـهـمـ مـنـ قـبـلـ الـعـامـةـ بـالـطـرـيـقـةـ الـعـرـفـيـةـ السـائـدـةـ؛ أـيـ لـيـسـ بـالـمـسـطـاعـ اـكـتـشـافـ مـعـانـيـهـاـ بـالـفـهـمـ الـعـرـفـيـ الشـائـعـ وـقـوـاعـدـ الـعـقـلـائـيـةـ الـعـامـةـ، بلـ يـجـبـ عـلـىـ عـلـمـاءـ مـحـيـطـيـنـ بـقـوـاعـدـ الـحـكـمـةـ وـالـعـرـفـانـ وـالـعـرـفـانـيـةـ الـبـيـانـيـةـ أـنـ يـبـادـرـوـاـ لـاـكـتـشـافـ مـرـامـيـهـاـ وـتـقـسـيـرـ مـقـاصـدـهـاـ.

يـقـولـ الـإـمامـ الـخـمـيـنـيـ (ـرـضـ)ـ عـنـ هـذـاـ السـنـخـ مـنـ الـآـيـاتـ وـالـرـوـاـيـاتـ:

"الـذـينـ لـمـ يـصـبـبـوـ سـهـمـاـ مـنـ سـرـائـرـ التـوـحـيدـ وـالـمـعـارـفـ الـإـلـهـيـةـ، لـاـ يـحـقـ لـهـمـ إـبـدـاءـ الرـأـيـ فـيـهـاـ، وـيـجـبـ أـنـ لـاـ يـحـمـلـوـاـ هـكـذـاـ آـيـاتـ أوـ يـقـصـرـوـهـاـ عـلـىـ الـمـعـانـيـ الـعـامـيـةـ الـسـوـقـيـةـ الـتـيـ يـفـهـمـونـهـاـ"^(٩).

أـمـاـ الـفـئـةـ الثـالـثـةـ: فـلـهـاـ أـسـلـوـبـهـاـ الرـمـزـيـ، لـذـكـ لـاـ يـدـرـكـ مـعـانـيـهـاـ إـلـاـ الـمـخـاطـبـوـنـ الـخـواـصـ كـ"ـمـنـ خـوطـبـ بـهـ"ـ، أـوـ الـذـينـ تـلـمـذـوـاـ عـلـيـهـمـ. بـلـ إـنـ جـبـرـائـيلـ حـسـبـ بـعـضـ الـرـوـاـيـاتـ لـاـ يـفـهـمـ مـعـانـيـهـاـ. وـمـثـالـ ذـلـكـ: الـحـرـوفـ الـمـقـطـعـةـ فـيـ الـقـرـآنـ.

14

٣- أـسـلـوـبـ لـغـةـ الشـارـعـ:

يـنـحـازـ الـإـمامـ الـخـمـيـنـيـ إـلـىـ ضـرـبـ مـنـ التـصـنـيفـ عـلـىـ صـعـيـدـ الـفـئـةـ الـأـوـلـىـ مـنـ عـبـارـاتـ الـقـرـآنـ وـالـسـنـةـ. فـهـوـ يـقـرـنـ بـعـضـاـ مـنـهـاـ بـمـنـاخـ الـتـقـنـيـنـ وـالـتـشـرـيـعـ، وـيـقـرـنـ بـعـضـهـاـ الـآـخـرـ بـمـنـاخـ آـخـرـ يـتـمـثـلـ فـيـ الـمـحـاـوـرـاتـ الـعـرـفـيـةـ الـمـتـدـاوـلـةـ وـالـكـتـبـ الـعـلـمـيـةـ الـبـشـرـيـةـ^(١٠)، وـيـمـيـزـ بـيـنـ فـهـمـ مـرـادـ صـاحـبـ النـصـ وـمـقـاصـدـهـ بـحـسـبـ الـمـنـاخـينـ. بـعـبـارـةـ أـخـرىـ: يـعـتـبـرـ أـقـوـالـ الشـارـعـ فـيـ مـنـاخـ

التشريع والتقنيين خطابات قانونية عامة، وأقوله في غير المناخ التشريعي والتقنيي خطابات شخصية. ولهذا، إذا أورد شخص في هذا المناخ قاعدة كليلة في فصل من كلامه، وأدلّ في فصل آخر بشيء يخالف تلك القاعدة، حكم عليه العرف بالتناقض في كلامه، إلا إذا أشار مسبقاً إلى حالات التناقض، ولكن بالنسبة للعرف والعقلاة، فإن هذا الكلام في مناخ التقنيين والتشريع، حالة عادلة ومقبولة، إذ لا يعدّ إطلاقاً تناقضاً واحتلالاً في الكلام . ولهذا السبب يقول القرآن رغم ما فيه من عام وخاص، ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ «لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^(١٢). وقد اعتبر المرحوم النائيني أسلوب الشارع في بيان الأحكام على نحو القضايا الحقيقية، وانطلق من هذا الأساس في استبطاطاته الفقهية والأصولية من القرآن والسنة.

١-٣- أسلوب الخطابات القانونية:

الخطابات القانونية من إبداعات الإمام الخميني الهامة، وتأسيساته المؤثرة في علم الأصول. الشيخ فاضل اللّنكراني أحد تلامذة الإمام المبرزين، ومن مراجع الدين الحالين يرى الخطابات القانونية للإمام من نظرياته الإبداعية القيمة، ويقول: "إنها استبعت ثماراً طيبة وفوائد جمة في أصول الفقه"^(١٣). ثم يشير إلى بعض ثمارها . ويقول نجل الإمام، الشهيد السيد مصطفى الخميني حول الخطابات القانونية في كتابه عن الأصول: "فَسَمِّاً بروحِي، كل من أزاحُ أستارَ العنادِ، وتدبَّرَ بعينَ البصيرةِ، لم يسعِه الإعراضُ عن هذه البارقةِ الملكوتيةِ، وهذا الألقُ الذي يعالجُ الكثيرونَ من معضلاتِ الأصولِ، ويقيلُ بعضَ من العثراتِ الأساسيةِ في أصولِ الفقهِ".

وقد وصفها أيضاً في بعض كلماته بالأصل الأصيل، وبالمائدة في موضع آخر.

يتطرق الإمام للخطابات القانونية شرعاً وإضاحاً في معرض مناقشة مسائل من قبيل: هل الأمر بشيء يقتضي نهايةً عن ضده أم لا^(١٤)؟ أو جواز الشيء في حال انتفاء شرطه؟، وتحقيق تحجيز العلم الإجمالي عند خروج أحد الأطراف من الابتلاء .

15

www.

مع أن التفصيل في بيان الخطابات القانونية للإمام الراحل أوسع من أن نتناوله في هذه السطور، إلا أن من المناسب الإشارة لفحواها بإيجاز: في الخطابات القانونية، وخلافاً للخطابات الشخصية التي يكون مخاطبها محدداً وجزئياً، يكون المخاطب كلّ من يبلغه الخطاب؛ فالخطاب إذاً غير محدد بزمان أو مكان أو أشخاص دون سواهم. ولا يشترط لصدور هذا اللون من الخطاب، قدوة المخاطبين ووعيهم.

لذلك لن يكون من الضروري أن يتحفّز الجميع بهذا الخطاب ويتحرّكوا على إثره. يقول الإمام الخميني في شرح الخطاب القانوني: "تارة نتكلّم عن أوامر شخصية، نظير ما أمر الله سيدنا إبراهيم(ع)، وتارة تكون الأوامر كثيرة قانونية. في الحالة الأولى، لأن الغاية إيجاد الحافز لدى المخاطب، وجب أن يكون متممًا بالشروط الالزمة كالعلم والقدرة و.... الخ، وإنّا تعذر أمره بشيء. أما في الأوامر القانونية والكلية فالمسألة على نحو آخر، إذ ليس الهدف النهائي إثارة كل الناس صوب التكليف إنما الهدف هو سن القوانين، ومن الطبيعي أن يخضع البعض لهذه القوانين، ولا يخضع لها البعض الآخر، وأن لا يطلع عليها البعض أساساً أبداً كان، ليس مثل هذا الخطاب لغواً عبيضاً. ففي هذا الأسلوب من الكلام لا يكون التكليف على عدد المكلفين، ولا ينحل الخطاب بعدهم. إنما هو تكليف وقانون للجميع.

يعتقد الإمام: أن على علماء الأصول أن يحقّقوا ويدرسوا قضایاهم العلمية ويعالجوا مسأّلتهم، لاسيما تعارضات الأدلة، بالنظر لمناخ التقني والتّشريع^(١٦). وأن يفصلوا بين الخطابات الشخصية والأحكام الجزئية المستبطة منها، وبين الخطابات الكلية القانونية والأحكام الكلية القانونية المستخلصة منها. فالخلط بينهما يسفر عن كثير من الالتباسات في الفقه وأصول الفقه^(١٧). للمثال: ينسب الإمام الراحل للمرحوم النائيني أنه خلط بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية، ويعتبر النماذج أدناه من نتائج هذا الخلط:

- ١- حكم عدم تتجّز العلم الإجمالي عند خروج بعض الأطراف من محل الابتلاء، بسبب استهجان مخاطبة غير المبتلين. والحال أن مثل هذا الاستهجان غير وارد في الخطابات الكلية القانونية^(١٨).

- ٢- الحكم بلا معقولية توجيه الخطاب للعجز والغافل والساهي؛ بحجة أن إثارتهم غير معقولة^(١٩). نعم، الخطاب الشخصي لهم يعد لغواً غير معقول. أما مخاطبتهما بالخطاب الكلي القانوني فلا إشكال فيها، وهي معقوله مستساغة، إذ ليس بالضرورة أن يتحفّز كل المخاطبين، بل يكفي للحكم على صحة هذا السنخ من الخطابات^(٢٠)، تحفّز بعض المخاطبين.

جعل الإمام الراحل التمييز بين الخطابات الشخصية، والخطابات الكلية القانونية، والأحكام القانونية ذاتها، أساساً لحلّ الكثير من المعضلات، فهو يستعين بهذا المفتاح لمعالجة بعض الصعوبات التي تواجه الباحثين في الأصول والفقه، والحدّ من النقاشات الجانبية الهامشية^(٢١).

٢-٣- أسلوب القضية الحقيقة:

المرحوم النائيني بدوره يشاكل الإمام الخميني في اعتبار لغة القرآن والسنة لغة العرف والعقلاء في العالم، فهي تتبع القواعد والأسس المتينة لكل اللغات. ويعتقد أن الأحاديث والآيات على الصعيد العملي صدرت بأسلوبين من الكلام، لكنه خلافاً للإمام الذي يقسمها إلى أسلوب الخطاب الشخصي والقانوني، يصنفها إلى أسلوب القضية الخارجية وأسلوب القضية الحقيقة. ويعتبر الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة من نوع القضايا الحقيقة المختلفة في أسلوبها عن أسلوب القضايا الخارجية، ويرى أن هذه الفكرة جلية واضحة إلى درجة أنها لا تحتاج لإقامة برهان لإثباتها.

القضية الحقيقة من وجهة نظر النائيني: عبارة عن "تعلق وصف أو حكم بعنوان يشمل أفراداً لم يظهروا إلى وجود لحدّ الآن". والقضية الخارجية مقابل ذلك هي "وصف أو حكم يتعلّق بشخص أو أشخاص معينين دون سواهم" ^(٢٢).

التمييز الذي يجترره المرحوم النائيني بين أسلوب القضية الحقيقة وأسلوب القضية الخارجية، تستخلص منه عدّة نتائج ^(٢٣) :

١- لا تكون القضية الخارجية في القرآن والسنة كبرى قياس الاستباط الفقهي أبداً. بل إنها ليست في طريق الاستباط. أما الحقيقة فهي دوماً كبرى القياس بالنسبة للفقيه، وتحكم بالشموليّة والاتساع.

٢- شرط ثبوت الحكم في القضية الخارجية، العلم باجتماع شروط التكليف، لا الوجود الواقعي لهذه الشروط. وهذا بخلاف القضية الحقيقة حيث الوجود الواقعي للشروط يمهد الأرضية لثبت الحكم، ولا دور لوجودها العلمي ^(٢٤).

٣- في القضية الخارجية، يتوجّد زمن جعل إنشاء الحكم مع الفعلية. بل يمكن القول: إن إنشاء نفسه هو الفعلية؛ ففي قولنا: "أكرم زيداً" يستفاد وجوب الأكرام بمجرد صدور الحكم. وهذا بخلاف القضية الحقيقة حيث جعل الحكم وإنشاؤه دائمي، وفعاليته منوطه بوجود الموضوع في الخارج؛ ذلك أن إنشاء الحكم يقوم على أساس موضوع مقدر الوجود ^(٢٥).

يؤكّد النائيني أن خلط الأصوليين بين القضية الخارجية والحقيقة، وعدم الفرز بين هذين الأسلوبين من الكلام، كان مصدر الكثير من الأخطاء، ويسوق مسألة الشرط المتأخر مثلاً ^(٢٦). إنه يعالج العديد من المسائل في أصول الفقه ارتكازاً إلى التمييز بين هذين الأسلوبين من الكلام، وعلى أساس فهمه الخاص للقضية الحقيقة، والذي لم يسبق إليه

أحد.

وقد خالف الإمام الخميني المرحوم النائيني في هذا الشأن. فقد أشكل في البداية على فهمه للقضية الحقيقة، ثم انطلق من تعريفه وفهمه هو للقضية الحقيقة ليخرج عن دائرة القضية الحقيقة أجزاء كبيرة من الكتاب والسنّة في حيز الأحكام العلمية والشرعية كالإنشائيات والخطابات التي منها: "يا أيها الذين آمنوا...، و"يا أيها الناس....". وفي الطور الثالث من مناقشته، أشكل على بعض المسائل الأصولية التي عالجها النائيني استناداً إلى القضية الحقيقة، من ذلك: الشرط المتأخر، وعمم خطابات الشارع الشفهية على الغائبين. فهو يرى تعذر حل هذه المشكلات على أساس أسلوب القضية الحقيقة؛ لذلك بادر إلى حلّها في ظل مفهوم الخطابات القانونية^(٢٧).

٤- الأدلة على عرفية لغة الشارع وعقلايتها

٤- ١- الأدلة العقلية:

ذهب فريق من علماء الفقه والأصول إلى أن العقل يحكم بعرفية لغة الشارع في ميدان إبلاغ الأحكام والتكاليف.

١- يكتب النائيني حول حكم العقل على عرفية لغة الدين وعقلايتها في بيان الأحكام: "كما أن العقل يحكم بأن واجب العبودية يحتم على العبد أن يقصد الشارع والمولى لتلتقي الوظائف والتكاليف، كذلك يحكم أن يبلغ الشارع والمولى واجبات العبد وتكليفه بشكل متعارف مفهوم للعلوم، وبلغة يتمكنون منها ويفهمونها"^(٢٨).

٢- ويقول الإمام الخميني في هذاخصوص: "فيما لو أنتج الشارع سبيلاً غير متعارف ولا مفهوم في تبليغ أحكام العباد وتكليفهم، وكانت مؤاخذته ومعاقبته لهم بسبب مخالفاتهم لدساتيره، عقاباً بلا بيان. وبما أن هذه الازمة قبيحة، نخلص بنحو مبرهن إلى أن لغة الشرع هي ذاتها لغة العرف والعقلاء في العالم"^(٢٩).

ويتسنى إقامة البرهان العقلي على توحد لغة الشارع ولغة العرف والعقلاء، بطريقة أخرى.

٣- فلسفة نزول الشريعة، هي إكمال العقل وهداية الإنسان إلى سعادته وهدفه النهائي. من هنا كان المقتضي الطبيعي لذلك الهدف، أن تكون لغة الوحي والشريعة في حقل الأحكام والتكاليف المقربة إلى الهدف والسعادة، ذات اللغة المستخدمة للتحاور والتفاهم

اليومي بين الناس؛ أي لا تكون لغة خاصة بجماعة معينة من الناس، بل يستطيع كافّة البشر أن يفهموا منها أهداف الشريعة ومقاصدها وتکاليفها. وإن لم تكن كذلك، لم يتحقق الهدف من نزول الشريعة والبعثة.

٤- الدليل الآخر: هو أن أصول الفهم وقواعدـه التي يتوکؤـ عليها جميع العقلاـء في محاورـاتـهم (بصرفـ النظرـ عنـ مـيـولـهـمـ)، أمـورـ فـطـرـيةـ، واللهـ بـوـصـفـهـ أـكـبـرـ العـقـلـاءـ فيـ الـعـالـمـ هوـ الـذـيـ عـلـمـهـ هـذـهـ الأـصـوـلـ وـالـقـوـاعـدـ (الـلـغـوـيـةـ- الـبـيـانـيـةـ). فـمـنـ بـابـ أولـىـ أنـ يـرـاعـيـ هوـ هـذـهـ الأـصـوـلـ وـالـقـوـاعـدـ الـعـرـفـيـةـ التـيـ يـعـتـمـدـ عـلـيـهـاـ الأـسـلـوـبـ الـلـغـوـيـ عـمـومـاـ، منـ دونـ اـخـتـرـاعـ لـأـسـلـوـبـ جـدـيدـ فيـ اـسـتـعـمالـ الـأـلـفـاظـ، وـتـرـكـيـبـ الـجـمـلـ، وـوـضـعـ الـكـلـمـاتـ لـلـمـعـانـيـ وـالـمـقـاصـدـ. طـبـعـاـًـ ثـمـةـ تـبـاـيـنـ أـسـاسـيـ بـيـنـ الشـارـعـ وـالـبـشـرـ الـعـادـيـنـ وـعـقـلـاءـ الـعـالـمـ فيـ الـكـلـامـ، وـفـيـ اـسـتـخـدـامـ الـأـصـوـلـ وـالـقـوـاعـدـ الـعـقـلـائـيـةـ. الـمـتـكـلـمـ الـبـشـرـيـ يـقـيمـ كـلـامـهـ عـلـىـ أـسـاسـ مـقـدـارـ الـمـعـانـيـ التـيـ تـعـقـلـهـاـ وـفـهـمـهـاـ فـيـ حـيـاتـهـ الـاجـتمـاعـيـةـ عـلـىـ أـسـاسـ الـقـيـاسـ وـالـتـشـابـهـ، وـهـذـاـ مـاـ يـفـتـحـ أـبـوـابـ التـسـامـحـ وـالـتـسـاهـلـ فـيـ الـذـهـنـ الـبـشـرـيـ عـنـ اـسـتـخـدـامـ الـكـلـامـ وـتـرـكـيـبـ الـجـمـلـ، فـيـعـتـبـرـ الـأـمـرـ الـغـالـبـ دـائـمـيـاـ بـعـضـ الـأـحـيـانـ، أـوـ يـعـدـ الـقـلـيلـ غـيرـ مـوـجـودـ أـصـلـاـ، أـوـ يـقـالـ عـنـ الـكـثـيرـ أـنـهـ بـلـاـ نـهـاـيـةـ وـلـاـ حدـودـ، وـقـدـ يـؤـخذـ النـسـبـيـ مـأـخـذـ الـمـطـلـقـ. وـعـلـىـ كـلـ حـالـ، يـؤـسـسـ الـإـنـسـانـ كـلـامـهـ عـلـىـ مـاـ يـتـبـدـيـ لـهـ فـيـ الـخـارـجـ وـالـعـيـانـ. بـيـنـماـ كـلـامـ الـبـارـيـ عـزـ وـجـلـ مـنـزـهـ عـنـ هـذـهـ النـقـيـصـةـ؛ لـأـنـ عـلـمـهـ يـشـمـلـ كـافـةـ الـمـعـانـيـ، وـكـلـامـهـ قـائـمـ عـلـىـ أـسـاسـ الـمـعـانـيـ كـمـاـ هـوـ حـقـهاـ؛ إـذـاـ فـالـتـمـسـكـ بـإـطـلـاقـ أـوـ تـعـمـيمـ كـلـامـهـ فـيـ حـالـ عـدـمـ وـجـودـ قـيـدـ أـوـ تـخـصـيـصـ أـوـ قـرـيـنةـ مـخـالـفةـ، أـوـثـقـ مـنـ التـمـسـكـ بـإـطـلـاقـ كـلـامـ الـبـشـرـ وـتـعـمـيمـهـ^(٣٠).

٤-٢- الأدلة النقلية:

مضـافـاـ إـلـىـ الـأـدـلـةـ الـعـقـلـيـةـ، ثـمـةـ الـعـدـيدـ مـنـ الـأـدـلـةـ الـنـقـلـيـةـ عـلـىـ هـذـهـ الـحـقـيقـةـ تـسـوقـهـاـ كـثـيرـ مـنـ الـآـيـاتـ وـالـرـوـاـيـاتـ، فـيـمـاـ يـلـيـ إـشـارـةـ إـلـىـ بـعـضـهـاـ:

١- "ما أرسـلـنـاـ مـنـ رـسـوـلـ إـلـاـ بـلـسـانـ قـوـمـهـ لـيـبـيـنـ لـهـمـ" (إـبرـاهـيـمـ/٤ـ). فـحـوـىـ هـذـهـ الـآـيـةـ أـنـ لـغـةـ تـبـلـيـغـ الـأـحـكـامـ الـإـلـهـيـةـ هـيـ ذـاتـهـاـ لـغـةـ عـمـومـ الـنـاسـ، فـهـيـ إـذـنـ لـيـسـ بـالـلـغـةـ غـيرـ الـمـأـلوـفـةـ أـوـ غـيرـ الـمـعـرـوفـةـ. وـطـبـعـاـًـ يـرـىـ بـعـضـ الـمـفـسـرـيـنـ أـنـ مـرـادـ الـآـيـةـ هـوـ أـنـ النـبـيـ يـبـعـثـ بـنـفـسـ الـلـغـةـ الـتـيـ يـسـتـخـدـمـهـاـ قـوـمـهـ، لـاـ بـلـغـةـ قـوـمـ آـخـرـينـ^(٣١).

ولـكـنـ نـظـرـاـ لـقـرـيـنةـ (ليـبـيـنـ لـهـمـ)، وـكـلـمـةـ (مـبـيـنـ) فـيـ الـآـيـةـ الـتـيـ تـلـيـهـاـ، يـتـضـحـ أـنـ الـآـيـةـ تـرمـيـ إـلـىـ أـكـثـرـ مـنـ الـلـغـةـ أـوـ الـلـسـانـ الـذـيـ يـسـتـخـدـمـهـ الـأـنـبـيـاءـ وـأـقـوـامـهـ، فـالـرـادـ هـوـ الـأـسـلـوـبـ الـلـغـوـيـ الـذـيـ يـسـتـعـمـلـهـ الـأـنـبـيـاءـ، وـالـمـتـسـمـ بـأـنـهـ مـفـهـومـ جـلـيـ مـأـلـوفـ لـدـىـ الـمـخـاطـبـيـنـ. وـبـالـطـبـعـ لـاـ مـانـعـ

من أن تكون الآية في مقام الإشارة إلى الأمرين معاً، لكن لا من باب استعمال اللفظ لأكثر من معنى، إنما إطلاق الآية قد يقتضي ذلك^(٣٢).

٢- يصرح القرآن في مواضع عديدة أنَّه نزل لإفهام الناس وإبلاغهم، ومن ذلك الآية الكريمة «هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين»^(٣٣)، أو «هذا بلاغ للناس ولينذروا به»^(٣٤). وهي آيات تستلزم أن يكون لسان الوحي لساناً ممكناً الفهم بالنسبة لجميع الناس، وهذا غير متاح إلَّا إذا كانت لغة القرآن والسنة (في الحقل العملي على الأقل) لغة الناس ذاتها.

٣- الآيات الدالة على التحدِّي، والرامية ضمنياً إلى أن لغة الشارع هي ذاتها اللغة العرفية الدارجة، وإلَّا فالتحدي في أمر غير ممكן قبيح عقلاً: أي لو كان أسلوب القرآن غير مفهوم ولا مألوف، لكان التحدِّي في أمر غير ممكн، بلا قيمة ولا اعتبار أساساً.

٤- الأدلة التاريخية:

ثلة من الأصوليين، أضافوا إلى هذه الأدلة دليلاً آخر؛ هو أنَّ الشارع لو ابتدع لغة غير اللغة الدارجة المألوفة، وأسلوباً جديداً غير مسبوق، لكان قد وصلنا من دون أن يصح احتمال ضياعه وطمسه بين ملابسات الصراع السياسي والديني عبر الزمن.

٥- عدم التعارض بين عرفية لغة الشارع ومفهوم التقليد (الأسلوب السهل الممتنع).

يعتقد الإمام الخميني (رضي) أن أسلوب القرآن سهل ممتنع، ويقول:

"لسان القرآن وهو من بركات البعثة، ومن البركات الكبرى لرسول الله، لسان سهل ممتنع. الكثيرون ربما تصوّروا أنهم يفهمون القرآن لأنَّه يبدو بالنسبة إليهم سهلاً. وكثيرون يظنون من باب الفلسفة أنهم لا يفهمون القرآن، لأنَّ أبعاده المعمقة الخفية لم تظهر لهم"،

نظراً لهذا الأسلوب بالذات، يتضح أن عرفية لغة الشارع وعقلائيتها في تبليغ الأحكام، وكونها مفهومة من قبل الجميع، وذات أسلوب دارج في المحاورات العرفية والعقلائية (تشريعي) كل هذا لا يعني أن بوسع أي إنسان تحديد كافة واجباته وأحكامه العملية بالمراجعة المباشرة إلى الكتاب والسنة، حتى ترتفع الحاجة إلى التقليد والاجتهاد. بل كما أنَّ القوانين البشرية الموضوعة مكتوبة بلغة عرفية عامة، ولا بد في الوقت ذاته لأجل إدراكها وتطبيقاتها من التوفُّر على معارف ومقادير واسعة ومعمقة تكتسب عبر الدراسة الجامعية،

ليمكن استخدامها في إسناد الأحكام القضائية الصادرة، أو تولي مناصب القضاء والمحاماة والإستشارة القضائية، كذلك يحتاج فهم الأحكام الفقهية واستبطاطها -فضلاً عن التمكّن من لغة الكتاب والسنة (العربية)- الإحاطة بالقواعد البيانية والأصول العقلائية والعرفية، والتعرّف في استخدامها لاسيما في تعارض الأدلة وتركيبها، وهذا طريق صعب طويلاً لا تكفي فيه مجرد المعرفة بلغة التحاور اليومي.

النتيجة:

نستنتج من كلّ ما ذكرناه أن للقرآن والسنة بوصفهما المصدر الأول لمعرفة الدين ثلاثة أساليب بيانية للافصاح عن المقاصد والمرامي. فعلى صعيد بيان الأحكام الشرعية والتقنيين لها نفس لغة العرف التي يستخدمها كل عقلاه العالم، وتخضع لجملة من الأصول والقواعد المشتركة بين جميع اللغات الممكنة. فالشارع لم يختر لغة من عنده. وهذا ما يحتم على جميع الناس في كل الأعصار معرفة أحكام الشريعة الإلهية. طبعاً هناك اختلاف بين علماء الفقه والأصول حول نوع الأسلوب الذي استخدمه الشارع في الوحي القرآني والوحي البياني (كلام المعصومين). وقد ذهب اثنان من كبار الأصوليين المعاصرین هما الإمام الخميني والمرحوم النائيني إلى أن أسلوب كلام الدين في ميدان التقنيين هو على الترتيب: أسلوب الخطابات القانونية، وأسلوب القضايا الحقيقة.

توخّت هذه الدراسة، إثباتاً مبدأ عرفية اللغة الدينية وعقلايتها في حيز التشريع والتقنيين؛ حيث أقيم الدليل العقلي على هذا المبدأ بأربع صياغات، تلته الأدلة النقلية التي سقناها بثلاثة بيانات، مضافاً إلى الدليل التاريخي.

والنتيجة النهائية التي خلصنا إليها هي أنه نظراً للأسلوب العام للقرآن والسنة - وهو أسلوب سهل ممتنع - فإن عرفية لغة الدين وعقلايتها على صعيد الأحكام الشرعية والفقهية وقابليتها لفهم العام، لا تدحض ضرورة التقليد وإتباع عامة الناس لخبراء في الدين هم الفقهاء والمجتهدون.

الهوامش

- (١) أستاذ مساعد في جامعة شيراز.
- (٢) روبرت، وير: "عالم الدين"، ترجمة د. عبد الرحيم كواهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، طهران، ط١، ج٢، ص٧٣٤.
- (٣) محمد بن ابراهيم، صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، تعلیقات مولی علی نور، ط١،

- طهران، مؤسسة مطالعا وتحقيقات فرهنگی، ۱۹۸۴م.
- (۴) الخمينی، روح الله، کشف الأسرار، طباعة ما قبل الثورة، ص ۲۲۱
- (۵) الخمينی، روح الله، مناهج الوصول الى علم الأصول، ط ۲، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينی، ۱۹۹۴ص، ۱۰۶
- (۶) م.س، ج ۲، ص ۱۷۸
- (۷) الخمينی، روح الله ، الأربعون حديثا، ط ۲، طهران، مركز نشر فرهنگی رجا، ۱۹۸۹ص، ۵۲۷
- (۸) الكلینی، محمد بن یعقوب، الكافی، ط ۵، (، طهران، دار الكتب الاسلامية، ۱۹۸۴، كتاب التوحید ج ۱
- (۹) الخمينی، روح الله، آداب الصلاة، ط ۱، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام خمینی، ۱۹۹۰، ص ۳۰۲
- (۱۰) م.ن، ص ۳۰۲
- (۱۱) م.ن.
- (۱۲) النساء / ، ۸۲
- (۱۳) الخمينی، روح الله، مناهج الوصول الى علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶
- (۱۴) م.ن. ص ۲۷
- (۱۵) م.ن. ص ۲۱۵
- (۱۶) الخمينی، روح الله، "الرسائل" ص ۵
- (۱۷) الخمينی، روح الله، "مناهج الوصول..." م.س، ج ۲، ص ۲۵
- (۱۸) الخمينی، روح الله، "مصابح الهدایة"، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينی، ط ۱، ۱۹۹۴، ج ۱ ص ۲۱۵
- (۱۹) الثنائی، میرزا محمد حسین الغروی،: "فوائد الاصول" ، تقریرات الشیخ محمد علی کاظمی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ط ۷، ۱۴۱۲ هـ.ق، ج ۲ ص ۲۰۸
- (۲۰) أبو القاسم اليعقوبی،: "الفقه، بحث جديد في الفقه الإسلامي" ، دفتر تبلیغات اسلامی، قم العددان ۲۱ و ۲۲، ۱۹۹۹، ص ۲۰۹
- (۲۱) الثنائی،: "فوائد..." م.س، ص ۱۷۰
- (۲۲) أبو القاسم یعقوبی، : "تبیان الفکر" ، انجمن، آثار و مفاخر فرهنگی استاد اصفهان، اصفهان، ط ۱، ۲۰۰۰م. ص ۱۷۰
- (۲۳) م.ن، ص ۱۷۳

- (٢٤) م.ن، ص ١٧٥
- (٢٥) النائيني: "فوائد..." م.س، ص ١٧٣
- (٢٦) الخميني، روح الله، "مناهج الوصول..." م.س، ج ٢، ص ٤١٢
- (٢٧) النائيني: "فوائد..." م.س، ج ١، ص ٥٤
- (٢٨) الخميني، روح الله: "مناهج الوصول..." م.س، ج ٢، ص ٤١٢
- (٢٩) الطبطبائي، محمد حسين، : "الميزان في تفسير القرآن" دار الكتاب الإسلامية، طهران، ط ٣، ١٣٧٩ هـ، ق ٥، ص ٣٨٢
- (٣٠) المجلسي، محمد باقر: "بحار الانوار" ، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢ المصححة، ١٩٨٣، ج ١، ص ٣
- (٣١) الطبطبائي: "الميزان..." م.س، ج ١٢، ص ١٢، ص ١٢
- (٣٢) هادوي، مهدي،: "الاسس الكلامية للاجتهداد في فهم القرآن الكريم" مؤسسة فرهنكى خانة خرد، قم، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٣٠٠
- (٣٣) آل عمران / ١٣٨ .
- (٣٤) إبراهيم / ٥٢ .
- (٣٥) الخميني، روح الله،: "صحيفة النور، مركز مدارك فرهنكى انقلاب اسلامى باهمكاریسلزمان، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، بي تا، طهران، ط ١٥، د.ت، ج ١٧، ص ١٣٩ ،

رؤيه في لغة الدين اطلالة على لغة الدين.

محمد جواد سلمان پور

د. محمد محمد رضائي^(۱)

يتوكّي الكاتب في هذه الدراسة أن يطلّ على جانب من الطروحات المتصلة بإشكالية اللغة الدينية. ولهذا يتناول بدايةً أصول الموضوع المتمثلة بالقضايا الكلامية واللاهوتية: أي القضايا التي يكون موضوعها الله، ومحمولها إحدى صفاتـه. وحيث إن الله موجود ميتافيزيقي غيبي، فهو ممـيز تماماً عن الأشياء المحسوسة. واللغة التي نستخدمها ذات طبيعة إمكانية محدودة، لهذا يثار السؤال: كيف لنا أن نتحدث عن الله بهذه اللغة المحدودة الدارجة؟ لمعالجة هذه الإشكالية ظهرت حلول مختلفة تتلخـص في:

١- النظرية التشبيهية.

٢- نظرية الاشتراك المعنوي.

٣- نظرية كون القضايا الدينية ذات معنى - وهو ما سنعبر عنه أحـياناً بـ"معنىـية القضايا الدينـية أو لا معـنىـتها" - المشتملة على مبدأـي القابلـية للإثبات، والقابلـية للدحض التجـربـيين. بعد طرح مثل هذه النظرية حول معـنىـية القضايا الدينـية، تأثرـت كوكبة من الفـلـاسـفة بـمشـكـلاتـ القـابـلـية للـاختـيار، إلى درجـة أنـهم نـعـنـواـ القـضاـيـاـ الـديـنـيـةـ بـعدـ التـعبـيرـ، بـأنـهـاـ لاـ تـعـبـرـ عنـ الـواقـعـ، وـانـحـازـواـ إـلـىـ تـفـاصـيـرـ غـيرـ مـعـرـفـيـةـ لـلـغـةـ الـدـينـ،ـ تمـثـلتـ فـيـ:

١- نـظـرـيـةـ إـبـدـاءـ المشـاعـرـ.

٢- نـظـرـيـةـ الـكتـابـاتـ.

٣- التـفـاصـيـرـ العـشـائـرـيـةـ وـالـمـنـاسـكـيـةـ.

٤- أـسـاطـيرـيـةـ الـلـغـةـ الـدـينـيـةـ.

فيـماـ يـليـ مـراجـعـةـ نـقـدـيـةـ لـهـذـهـ النـظـريـاتـ،ـ يـليـهاـ اـسـتـعـارـضـ لـوجـهـةـ النـظرـ القرـآنـيـةـ حـولـ لـغـةـ الـدـينـ.

المـصـطـلـحـاتـ الرـئـيـسـةـ: الـلـغـةـ الـدـينـيـةـ،ـ الـقـضاـيـاـ الـلاـهـوتـيـةـ [ـالـكـلامـيـةـ]ـ،ـ اللهـ،ـ النـظـرـيـةـ التـشـبـيـهـيـةـ،ـ الـاشـتـراكـيـةـ،ـ الـمـعـنىـيـةـ [ـكـوـنـ الشـيـءـ ذـاـ مـعـنىـ]ـ،ـ التـفـاصـيـرـ غـيرـ مـعـرـفـيـةـ.

قضية اللغة، خصوصاً ما يتّصل منها بالألفاظ والمعاني والمصاديق، وحيثيات العلاقة بين هذه العناصر، كانت دائماً وستبقى موضع اهتمام المختصين والمفكرين في شتى الفروع العلمية ذات الصلة كالمنطق، والفلسفة، والأخلاق والدين و....

دراستنا هذه تقتصر على الحقل الديني. والمراد بالدين في هذه الدراسة: النصوص المقدّسة ذات الطابع الإلهي المأوري؛ أي مجموعة التّعاليم والقضايا والدّساتير التي أنزلها الله في الماضي لهدایة البشر عن طريق الأنبياء. تطالعنا في النصوص المقدّسة الكثير من الأمور منها وقائع تاريخية وحكايات، وعبارات حقوقية، وفقهية، وأخلاقية، وتنبؤات وتقييمات وتأمّلات كونية معرفية، وقضايا كلامية أو لاهوتية و...الخ^(٢).

إشكالية اللغة ترتبط بكل هذه المسائل بنحو أو باخر، بيد أن الأهم من بينها هو مسألة القضايا الكلامية واللاهوتية؛ أي القضايا التي يكون موضوعها الله ومحمولها إحدى صفاته أو أفعاله. ومرد هذه الأهمية إلى أمرين:

أولاً: المشكلات الحقيقة الملحة فيما يخص اللغة الدينية تجلّي بأنقى صورها في القضايا الكلامية.

لو أخذنا بنظر الاعتبار دعاءً أو اعترافاً، فإن المشكلة والغموض لا يكمنان في محض فعل الدعاء أو الاعتراف، إنما في مخاطبة الإنسان لله وإجابة الله على الخطاب. ما يبدو مهماً وملتبساً في الوقت نفسه ، هو مفهوم الارتباط بموجود معين ما ورأي غير مادي... إذ يباح القول أن المشكلات والغواصات في فهم الأشكال الأخرى من لغة الدين، تتبع كلها من غواصات القضايا الخاصة بمعرفة الله.

وثانياً: مرد التشديد الفلسفـي على القضايا الكلامية يكمن في حقيقة أن فلسفة الدين ترتبط غالباً بتسوية العبارات الدينية ومعانيها وقيمتها. و ربما كانت الإجابة عن السؤال: هل الدين من جملة الأنشطة الإنسانية المعقولة المسوّغة أم لا؟ منوطـة بوجود أدلة كافية لقبول القضايا الكلامية التي يقوم الدين عليها. المسيحية على سبيل المثال: لا تكون مؤسـسة مستساغة إلا إذا جاز لنا قبول القضية القائلة: ان العالم مخلوق وخاضع لتصرـف وحكم إله متعين، عالم قادر مطلق خير تماماً تجلـي في الكتاب. وعلى هذا: فإن فلسفة الدين تتكلـل عموماً دراسة مركـبات القضايا الدينية، وليس بـمستطاعـنا القيام بهذه الدراسة إلا إذا تبـهـنا إلى الأبعـاد الرـمزـية لـلغـة الدين^(٣).

بعد أن اتّضح لنا أن العبارات الكلامية واللاهوتية تحظى بأهمية مميزة بين سائر الأبعاد الدينية، يجدر بالذكر أن مناقشة محمول العبارات الكلامية؛ أي صفات الله وأفعاله، أهم بكثير من مناقشة موضوعها. إذ أننا نستطيع معرفة الله عن طريق صفاتاته، نظير كونه واجب الوجود، وحالقاً، وعليناً وحكيماً و... الخ.

المحمولات والصفات الكلامية على نوعين:

١- محمولات إيجابية تتعلق إما بالصفات كالحكيم، والعليم، والقادر، أو بالأفعال كالخالق، والرازق، والمتكلّم، والهادي.

٢- محمولات سلبية كاللامتناهي وغير الجسماني و... الخ^(٤).

وللمحمولات الإيجابية أهمية بالغة. فالمحمولات السلبية إذا بعثت في الذهن معنى محصلاً للسلب، فإنّما يعزى للمعنى الإيجابي. وإن لم يحصل في الذهن معنى محصل لها أفضت إلى نظرية التعطيل أو اللاأدريّة.

التبصر في استخدام محمولات القضايا الكلامية يفصح عن حقيقتين أساسيتين:

الأولى ان هذا الاستخدام منزع بالضرورة من استخدام هذه المحمولات للموجود البشري وبباقي الموجودات الحسيّة. وبعبارة أخرى: إتقان اللغة الكلامية ابتداءً من الصفر عملية مستحيلة. حينما نريد أن نتحدث عن صفة التكلّم عند الباري، لا بد أن نكون على معرفة بمعنى التكلّم ضمن نطاق العالم الإنساني. والثانية: أن المحمولات الكلامية لا يمكن أن يكون لها نفس المعاني التي نستخدمها للمخلوقات. المحمولات في استخداماتها العرفية الدارجة لها قواعد إمكانية محدودة النّطاق، لا يمكن إطلاقها على الباري المتمايز تماماً عن مخلوقاته. للمثال: فإن الرؤية والسمع لدى الإنسان يستلزمان أعضاء حسيّة، أما لدى الله، وهو موجود غير ماديٍ - فلا يستلزمان هذه الأعضاء. وبالتالي، لا مندوحة من إدخال تغييرات على المعاني الدارجة لهذه المحمولات^(٥). من هنا، تم اقتراح حلول عدّة لهذه الإشكالية نشير فيما يلي إلى أبرزها:

١- المعرفة الرمزية:

يقترح توما الأكويني أحد ألم المتكلّمين المسيحيين منهجية رمزية لمعرفة صفات الله، فهو يؤكّد أن كلامنا أو لغتنا نابعة من تجاربنا الحسيّة. ولهذا كانت الصفات والأسماء التي يستعملها البشر لوصف الله، ذات الصفات والأسماء التي يستخدمنها لوصف الأشياء

والإنسان، فنعوت مثل: الرحيم، والحكيم ليست لها نفس المعاني حينما تستخدم لوصف الله اللامتناهي، ووصف غيره من الموجودات؛ إذًا معاني هذه التعبيرات والصفات متباعدة في هذه الاستعمالات المختلفة.

يقترح الأكويني لمعالجة هذه المسألة ثلاثة حلول، يمكن عن طريقها الربط بين الله والإنسان، النوع الأول من الترابط: هو أن نطلق الصفات بمعنى واحد، تماماً على الله والإنسان. وهذا يستوجب أن يكون الله والإنسان من نوع واحد ولهم طبيعة واحدة مشتركة. لكن هذا اللون لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ لأن الله موجود لا ممتناه، والإنسان موجود ممتناه كما يعرف الجميع.

النوع الثاني من الترابط: هو أن يكون للصفات التي نطلقها على الله والإنسان معان مختلفة تماماً. وبالتالي، لن تكون معرفة الإنسان سبيلاً إلى معرفة الله. وهذا أيضاً لون من الترابط لا يصح القبول به؛ باعتبار أن الإنسان مخلوق لله، لذا لا بد أن يكون معيّراً عن ذات الله، ولو بنحو محدود.

أما النوع الثالث من الترابط: فهو أن الله والإنسان ليسا شيئاً واحداً بال تماماً، وليس متباعين بال تماماً؛ أي أن العلاقة بينهما تمثيلية تشبيهية. وبذلك حينما نطلق صفة الحكيم على الله والإنسان، لا نرمي إلى أن كليهما حكيمان بنفس المعنى، كما لا نروم أنهما حكيمان بمعنيين متباعين تماماً.

يعتقد الأكويني أن المثلية تعبير وجودي. فإن نقول إنَّ بين الله والإنسان علاقة مثالية، كما لو نقول أن الإنسان *سُنخِيَّ* مع الله. يرى الأكويني أن للإنسان درجة من الوجود، والله من ناحية ثانية هو الوجود المحسوس، والإنسان يستمد وجوده من الله. هذا الارتباط الوجودي يسُوئُّ الصفات المشتركة بين الإنسان والله. حينما نستخدم صفة العلم لله تعالى، فهي متحققة فيه على نحو كامل مطلق، ولا يوجد منها في الإنسان إلا نسبة معينة. العلم في الإنسان متفاوت عن علم الله طبعاً؛ لأن علمه متزمن باعتبار أن ذهنية الإنسان ممزوجة بجسمه المادي، ومعتمدة على حواسه المادية. أما الله باعتباره فعلية محضة ومبرأ من المادة، فإن علمه لن يكون متزمناً. إذًا فالعلاقة التشبيهية معناها أن الإنسان يعلم ما يعلمه الله، لكنه لا يعلم كل ما يعلمه الله، وليس بالطريقة التي يعلم الله بها الأشياء. هكذا لن يكون العلم لدى الله والإنسان متباعيناً تماماً، ولا متواحداً تماماً، إنما هو حدٌ وسط بين التبادل المحسوس، والتواحد المحسوس^{(٦)(٧)}.

٢- معرفة الله عن طريق الاشتراك المعنوي والمفاهيم المشككة:

من أمن الحلول التي اقترحـت لإشكالية الصفات المشتركة بين الله والإنسان، وبافي المخلوقات، نظرية الفلسفـة المسلمين حول المشترك المعنوي تشكيكـية هذه الصفات. يتـسنى تلخيص هذه النظرية بما يلي:

الكمـالات والصفـات المشـتركة كالعلم والقدرة والحياة والوجود و... الخـ التي نطلقـها على الله والإنسـان، مع أنـ معانـيها واحدـة لكنـ مصادـيقـها متـعدـدة. ولقد أقامـ فـلـاسـفـةـ الإـسـلامـ أدـلـةـ عـدـيدـةـ عـلـىـ الاـشـتـراكـ المـعـنـوـيـ لـلـوـجـودـ،ـ وـبـاـلـمـكـانـ سـحـبـ هـذـهـ الـأـدـلـةـ عـلـىـ كـافـةـ الـمـفـاهـيمـ الـأـخـرـيـ.ـ لـقـدـ أـثـبـتـواـ أـنـ مـعـنـىـ الـوـجـودـ وـاحـدـ،ـ بـيـدـ أـنـ هـذـاـ لـاـ يـقـضـيـ أـنـ تـكـونـ مـصـادـيقـهـ مـتـشـابـهـةـ تـمـاماـ.

سـاقـ هـؤـلـاءـ الـفـلـاسـفـةـ ثـلـاثـ نـظـرـيـاتـ حـوـلـ الصـفـاتـ المشـتـرـكـةـ:

- ١ـ الاـشـتـراكـ المـعـنـوـيـ.
- ٢ـ الاـشـتـراكـ الـلـفـظـيـ.
- ٣ـ نـظـرـيـةـ التـعـطـيلـ.

حيـنـماـ نـسـتـخـدـمـ لـفـظـ الـوـجـودـ لـلـهـ وـلـلـإـنـسـانـ نـقـولـ:ـ اللـهـ مـوـجـودـ،ـ وـلـلـإـنـسـانـ مـوـجـودـ.ـ فـإـذـاـ كـنـاـ نـقـصـدـ مـنـ وـجـودـ اللـهـ ذـاتـ الـمـعـنـىـ الـذـيـ نـتـوـخـاهـ مـنـ وـجـودـ إـلـهـانـ،ـ كـانـ ذـلـكـ اـشـتـراكـاـًـ مـعـنـوـيـاـ لـلـوـجـودـ.ـ أـمـاـ إـذـاـ قـصـدـنـاـ مـنـ وـجـودـ اللـهـ مـعـنـىـ غـيرـ مـعـنـىـ وـجـودـ إـلـهـانـ،ـ أـمـكـنـ تـصـوـرـ هـذـهـ الـحـالـةـ عـلـىـ نـحـوـينـ:ـ إـذـاـ كـانـ ذـلـكـ الـمـعـنـىـ مـقـابـلـاـًـ لـمـعـنـىـ وـجـودـ إـلـهـانـ،ـ قـلـنـاـ أـنـ الـمـعـنـىـ الـمـقـابـلـ للـوـجـودـ هـوـ الـعـدـمـ،ـ إـذـاـ حـيـنـماـ نـقـولـ أـنـ اللـهـ مـوـجـودـ فـكـانـمـاـ قـلـنـاـ أـنـ اللـهـ مـعـدـومـ.ـ مـثـلـ هـذـاـ الرـأـيـ الـذـيـ يـسـمـيـ اـشـتـراكـ الـلـفـظـيـ لـلـوـجـودـ خـلـافـ الـبـداـهـةـ.ـ أـمـاـ إـذـاـ لـمـ يـكـنـ الـمـعـنـيـانـ مـتـقـابـلـينـ،ـ أـفـضـىـ هـذـاـ الرـأـيـ إـلـىـ نـظـرـيـةـ التـعـطـيلـ:ـ أـيـ رـأـيـ يـغـلـقـ أـبـوـابـ ذـهـنـ إـلـهـانـ عـنـ مـعـرـفـةـ اللـهـ.ـ وـهـوـ طـبـعـاـًـ لـيـسـ بـالـرـأـيـ الصـائـبـ،ـ لـأـنـاـ باـسـتـخـدـامـ مـثـلـ هـذـهـ الـمـفـاهـيمـ نـتـوـفـرـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ إـجمـالـيـةـ بـالـلـهـ^(٨).

28

وـالـآنـ بـعـدـ أـنـ ثـبـتـ أـنـ مـعـانـيـ مـثـلـ هـذـهـ الصـفـاتـ المشـتـرـكـةـ وـاحـدـ،ـ يـثـارـ السـؤـالـ:ـ مـاـ هـوـ حـكـمـ مـصـادـيقـهـ؟ـ بـمـاـ أـنـ الـمـفـهـومـ الـوـاحـدـ لـاـ يـمـكـنـ اـنـتـزـاعـهـ مـنـ مـصـادـيقـ الـمـتـبـاـيـنـةـ بـمـاـ هـيـ مـتـبـاـيـنـةـ،ـ لـاـ بـدـ أـنـ تـكـوـنـ لـمـصـادـيقـ جـهـةـ مشـتـرـكـةـ.ـ وـلـأـنـ حـقـيـقـةـ الـوـجـودـ بـسـيـطـةـ،ـ كـانـتـ جـمـيعـ الـمـصـادـيقـ مشـتـرـكـةـ مـعـ بـعـضـهـاـ.ـ وـمـنـ جـهـةـ أـخـرـيـ،ـ بـمـاـ أـنـ أـحـكـامـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ مـصـادـيقـ مـتـفـاـوـتـةـ عـنـ أـحـكـامـ الـآـخـرـ؛ـ بـمـعـنـىـ أـنـ أـحـدـهـاـ خـالـقـ لـاـ مـتـنـاهـ،ـ وـالـآـخـرـ مـخـلـوقـ مـتـنـاهـ،ـ إـذـاـ فـيـ مـصـادـيقـ

متعددة متباعدة رغم اشتراکها في الجهة؛ أي أنها بالرغم من كونها ذات حقيقة واحدة، لكنها متکرة متعددة، وهذا هو ما يسمى بتشكيكية معنى الوجود. وبذا فإن هذه الصفات والكمالات المشتركة مشكّة ذات مراتب؛ بمعنى أن متعلق هذه المفاهيم حقيقة واحدة لها مراتب متفاوتة. أو قل إن ما به الاشتراك عين ما به الامتياز^(٩). وطبعاً لا بد في إطار مثل هذه العقيدة، حينما تطلق هذه الصفات والكمالات المشتركة على الله، استبعاد كل حالات النقص والقصور الخاصة بالمخالقات، وتحصيص لباب المعنى وحقيقة لله تعالى؛ لأنه عارٍ عن أي جسم أو ماهية أو الخ.

ملاك معنوية القضايا الدينية:

ذهب فريق من الفلاسفة التجربيين إلى أنَّ القضايا الكلامية، بل كل القضايا التي تخبرنا عن العوالم غير المحسوسة، قضايا تفتقر لأي معنى (غير معنوية- لا معنوية)؛ بسبب عدم توفرها على معيار القابلية للإثبات أو للدحض التجربيين. وبالتالي؛ فالقضايا الكلامية سالبة بانتفاء الموضوع. هذه رؤية لها بالطبع سابقتها وجدورها في الماضي. أنصارها يعتبرون الوجود مساوياً للمادة، ويررون ملاك المعنوية محصوراً في حيز التجربة والحس. ولهذا أنكروا عالم الغيب اللامادي، ولم يقروا للقيامة والروح والله، أيَّ معنى أو مصدق حقيقي.

والاليوم أيضاً، ثمة من تنتهي لدراس فلسفية تؤكد أنَّ القضايا الحقيقية الأصلية هي فقط تلك التي بالمقدور إثباتها أو دحضها عن طريق التجربة. وإذا لم يتحقق إثبات قضية أو تفنيدها بآليات التجربة، فهي خالية من المعنى (لا معنوية) بلا أيِّ مراء، وبالتالي لا معنى لصدقها أو كذبها. تحليقت هذه ثلاثة من الفلاسفة في مدينة فيينا خلال العقد الثاني من القرن العشرين حول موريس شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦)، وكانت الجماعة المعروفة بحلقة فيينا، والتي شملت أتونويرات، وفريدريك وايسمان، ورودولف كارنب. كانوا جميعاً متأثرين بأفكار

29

لودفيغ فيجنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١) ويزعمون أنهم استقروا نظرية المعنوية (الاستعمال على معنى) المعروفة بمبدأ القابلية للاختبار من ذلك الفيلسوف النمساوي. طبقاً لهذه النظرية تغدو كافة القضايا المتداولة في الميتافيزيقا بما في ذلك القضايا الدينية لا معنوية، أي أنها لا تتطوي على أي معنى^(١٠).

أتباع هذا المنحى أكدوا عموماً أن معنى القضية رهن بمنهج قابليتها للاختبار. وبذا

تكون القضايا المعنوية فتّين: فتّة القضايا الرياضية والهوهويات المنطقية. وفتّة القضايا الممكنة للإثبات بالحواس الإنسانية، لاسيما بالمناهج المعتمدة في علوم كالفيزياء والكيمياء والأحياء. وعليه سيكون فحوى السؤال: "هل هذه القضية ذات معنى؟" هو "هل يمكن إثبات صدق هذه القضية بوساطة التجربة الحسية؟"^(١١).

نظريات حلقة فيينا جاءت عملياً ضمن سياق آراء الفيلسوف الاسكتلندي المعروف

ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) القائل:

"إذا أمسكت بيدي كتاباً حول الالهوت أو ما بعد الطبيعة المدرسية، سوف أسأّل: هل فيه أيّ استدلال انتزاعي حول الكمية أو العدد؟ هل فيه أيّ استدلال تجريبي حول الواقع الموضوعي وموجодاته؟ إذا كانت الإجابة سالبة، إذن القوه في النار؛ لأنّه لن يحتوي شيئاً سوى السفسطة"^(١٢).

بات مبدأ القابلية للإثبات التجاري، أبرز نظرية في الوضعية المنطقية. ولا تفوّتا الإشارة إلى أن هذا المبدأ لم يطرح دائماً بشكل واحد، ولا بد من التمييز بين أشكاله الضعيفة والقوية التي روى بها. الرواية الضعيفة لهذا المبدأ هي الأشهر، وفيها أن القضايا لا تكون معنوية (ذات معنى) إلا إذا استطاعت التجربة الحسية تبيانها، وإن بنسبة معينة. ولكن في بوادر ظهور الوضعية المنطقية كانت الرواية القوية لمبدأ القابلية للاختبار هي الشائعة^(١٣). يقرّ وايسمان هذه الرواية القوية بال نحو التالي:

"كل من ينطق بعبارة، ينبغي أن يعلم في أيّ الظروف يعتبرها صادقة، وفي أيّ الظروف يراها كاذبة. وإذا تعرّض لها ذلك، فهو لا يدرى ما الذي قاله. القضية التي لا يتسعّ اختبارها بأيّ حال من الأحوال، لن تكون لها القابلية للاختبار إطلاقاً، ولذا فهي خلو من أيّ معنى"^(١٤).

كافة أنصار هذا المبدأ على اختلاف رواياتهم له، يعتقدون أن استحقاقاته ونتائجها ذات طابع تجاري بالنسبة للاعتقاد بالله. يقول كارنب مثلاً:

"كلمة الله في الاستعمالات الميتافيزيقية تشير إلى شيء فوق التجربة. إن هذه الكلمة محرومة بنحو واعٍ من أيّة إشارة إلى موجود جسماني أو روحي حاًل في عالم الطبيعة"^(١٥).

ويقول أ. ج. آير في كتابه "اللغة والحقيقة والمنطق" الذي يمثل نموذجاً لدراسة الوضعية المنطقية حول الله:

"لفظة (الله) لفظة ميتافيزيقية. وإذا كان الله لفظة ميتافيزيقية، حينئذ لا يمكن حتى أن نحتمل أن الله موجود. لأن مقوله: "إن الله موجود" هي إطلاق لعبارة ميتافيزيقية، لا يمكنها أن تكون صادقة ولا كاذبة. وعلى هذا الغرار، ستكون أية عبارة تدعى وصفاً لذات الله المتعال، خلواً من أيّ معنى" (١٦).

تطرّقنا بما فيه الكفاية لمبدأ القابلية للاختبار. ومن الضروري هنا الاشارة إلى مبدأ القابلية للدحض.

مبدأ القابلية للدحض:

يشدد أنطونи فلو (١٩٢٣ -) على معيار القابلية للدحض أكثر من تشديده على القابلية للاختبار، طبقاً لمبدأ القابلية للاختبار لا معنى للقضايا الدينية؛ ومنها: قضية "إن الله موجود" مجرد أنها لا تقبل الاختبار. لكن فلو لا يقرر هذا المبدأ بهذه الصيغة، بل يقول في مقاله: "اللاهوت والقابلية للدحض": "لأنه لا توجد أية تجربة حسية تنتقض بعض القضايا الدينية، لذلك لا يمكن التشكيك فيها" (١٧).

يبدأ فلو بحثه بقصة ينقلها عن مقالة جون ويزدام المعروفة باسم "الآلهة": "كان هناك سائحان وصلا إلى قطعة أرض مستوية في إحدى الغابات. في هذه القطعة من الغابة نبتت أزهار كثيرة ونباتات كثيفة. قال أحدهما: لا شك أن مزارعاً لا مرئياً يشرف على هذه الأرض. لكن السائح الثاني أنكر هذا الرأي، وقام السائحان لإثبات وجود المزارع بأنواع التجارب والاختبارات، من قبيل: الحراسة، والخفارات، واستعمال كلاب بوليسية، وأسيجة مكهربة. لم تثبت أيّ من هذه التجارب وجود المزارع، لكن الأول ظلّ مصراً على وجوده بالقول: ثمة مزارع لا مرئي، لا صوت له ولا رائحة، يأتي خفية ويرعى أرضه التي يحبها. أما الثاني فلم يوافق رأي الأول وقال: لا فرق إطلاقاً بين مزارعك اللامرأي هذا، والمزارع الوهمي أو عدم وجود مزارع" (١٨).

31

يستخدم فلو هذه القصة في إطار القضايا الدينية. فالمتدينون يقولون مثلاً: ثمة إله يحب البشر. ولكن يبدو أنهم لا يميلون إلى أن يعارض أحد هذه الدعاوى. إنّها دعاوى تبدو غير قابلة للدحض. فهل هي صادقة والحال هذه؟ لا يجزم فلو بأن هذه الدعاوى غير ممكنة الصدق. ولكن من الواضح أنه يشك في ذلك. يقول: يميل المتدينون المتعلمون إلى العزوف عن قبول شيء يقع في الواقع، ويعارض ادعاءاتهم وبياناتهم الكلامية، بل إنهم لا

يستسيغون حتى احتمال أن يقع مثل هذا الشيء. وبما أن لهم مثل هذه العقيدة، فبياناتهم كاذبة وأقوال خالية من المعنى^(١٩).

لا يتكلم فلو عن القابلية للدحض عن طريق التجربة الحسية، غير أن المعقول هو أن نفترض أنه يرمي هذا اللون من القابلية للدحض. الاختبارات التي يذكرها للتأكد من وجود المزارع، يمكن اعتبارها جميّعاً حسيةً. ويتجلّى من مثال المزارع هذا بنحو واضح جداً أن فلو بخوضه في موضوع القابلية للدحض، إنما يقصد وجود الله على نحو التقرّب^(٢٠).

بناء على هذا، يرى فلو أن القضايا الدينية لن تكون ذات معنى إلا إذا شاكلت القضايا العلمية في قابليتها للدحض التجاري. على أنه يدعى أن المتندين لا يرضخون لظروف القابلية للدحض فيما يتعلق بمدعياتهم، ولهذا علينا إنكار الادعاءات الدينية بحسب ما يرى فلو. وإنكار هنا ليس بسبب أن كذب هذه المدعيات قد ثبت لنا، بل لأنها تفتقر إلى معيار القابلية للدّحض الذي يجعلها ذات معنى.

لهذه الرؤية ثغرات وهفوات تلمح إليها فيما يلي من نقاط:

١- معيار القابلية للاختبار والقابلية للدّحض هو بحد ذاته نظرية فلسفية، تنزع إلى أن العالم أو الوجود يساوي المادة. وملك المعنوية ليس إلا القابلية للإثبات أو الدّحض التجاريين، وهذا ليس بالأمر الهين إثباته.

٢- مبدأ القابلية للاختبار والقابلية للدّحض لا يتوفّران بدورهما على هذه المعايير.

٣- إذا ثبت بالبراهين والاستدلالات المتقدمة، - وقد ثبت فعلًا- أن الوجود لا يساوي عالم المادة، بل هو أعمّ من المادي واللامادي، عندئذ سيكون معيار المعنوية متناسباً مع كل حقل على حدة، ولن يجوز تعميم مملك المعنوية في حقل ما على الحقول الأخرى. الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط هو الآخر قرر للوجود حيزين اثنين: حيز الفينومن، وحيز النومن. حيز الفينومن هو من حيز الضرورة العلية، وحيز النومن هو حيز الحرية. نظرية كانط نفسها تعاني من إشكالات عدّة. إلا أنه يرى للوجود حيزين، يتفاوت مملك المعنوية في أحدهما عن الآخر.

٤- مبدأ القابلية للاختبار والإثبات يختلف العقبات والتحديات حتى للعلوم التجريبية. إذ لا يمكن تبرير صدق القضايا والقوانين العلمية عن طريق التجربة؛ لأن التجربة لم تثبت لحد الآن سوى الصورة الموجبة الجزئية لهذه القضايا. ولهذا ليس بالمستطاع توکأً على هذا المبدأ، الخلوص إلى أحكام كليّة ضروريّة حاسمة في مضمون العلوم التجريبية.

٥- يوافق جون هيك على مبدأ القابلية للاختبار، مؤكّداً أنّ القضايا الدينية ممكنة

الاختبار في عالم الآخرة، وهذا يكفي لاعتبارها قضايا معنوية^(٢١). وطبعاً مع أن ملائكة القابلية للاختبار لا يعدّ ملائكة معتبراً لمعنى القضايا، إلا أن من المتأخّر القول أن بعض القضايا الدينية ممكنة الاختبار حتى في الحياة الدنيا. إحدى القضايا أن الله حرم المشروبات الكحولية والقمار. وبواسع الإنسان تجربياً أن يثبت صحة هذه الأحكام في الدنيا بالتأشير إلى ما يحلّ بالمقامرين، ومن يتعاطون المشروبات الكحولية من ويلات. من القضايا الدينية قول الله عز وجل "ألا يذكر الله تطمئن القلوب"؛ وهي أيضاً تقبل الاختبار التجرببي. فالكثير من الأطباء اعترفوا بطمأنينة وسکينة مرضاهم المسلمين حينما يريدون إجراء عمليات جراحية لهم. إذاً حتى تأسيساً على هذا المبدأ لا يصح اعتبار القضايا الدينية خلوًّا من المعانٍ.

النظريات غير المعرفية حول لغة الدين:

طائفة من الفلاسفة تأثروا بإشكاليات القابلية للاختبار إلى درجة اعتبار القضايا الكلامية واللاهوتية غير مفصححة عن الواقع؛ فقد أكدوا أن هذه القضايا لا تتعلق بالواقع، وجنحوا إلى تفاسير غير معرفية للغة الدين. بالإمكان تصنيف هذه التفاسير غير المعرفية إلى أربعة أقسام:

- ١- نظرية إبداء المشاعر.
- ٢- نظرية الكنيات.
- ٣- التفاسير الشعائرية والمناسكية.
- ٤- أساطيرية اللغة الدينية^(٢٢).

فيما يلي إيضاحات مختصرة لهذه النظريات الأربع:

١- نظرية إبداء المشاعر: القضايا الكلامية لا تتعلق بالواقع، إنما تستخدم للتعبير عن المشاعر. فمثلاً: قضية "إن الله خلق السماوات والأرض"؛ تستخدم لإبداء مشاعر الخشية،

والانبهار، والحيرة النابعة من عظمة الطبيعة وجلالها. وعبارة "إن الله قدر سعادة وشقاء البشر مسبقاً"؛ تعرب عن لون من مشاعر العجز الشخصي عن تقرير المصير. أو عبارة:

"الله يرى أفعال البشر"؛ تستعمل للإفصاح عن مشاعر السكينة والأمان في العالم^(٢٣).

٢- نظرية الكنيات التي طرحها بول تيليخ (١٨٨٦-١٩٦٥)؛ تقول أن القضايا الدينية لا تعنى بالواقع، ولا يراد منها معانيها الحقيقي الظاهري، إنما هي رموز وكنيات للحقيقة. يعتقد تيليخ أن هناك قضية واحدة، وواحدة فقط، تقسم بالحقيقة واللامزوجة، يمكن

طرحها فيما يتعلّق بالواقع النهائي. وهي التي يسمّيها الدين: "الله"، ويقول: "إن الله وجود محض". ماعدا هذه القضية، تعدّ كلّ القضايا الكلامية واللا هوتية رمزية كنائية^(٢٤).

الألماني إيمانوئيل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) سبق بول تيليخ إلى تفسير أحداث التاريخ المسيحي تفسيراً رمزاً بناءً على الأخلاق. للتمثيل، فإنه لا يعتبر قصة آدم وحواء قصة حصلت على أرض الواقع فعلاً، إنّما يراها كناية عن أنّ كلّ واحد منا يولد خيراً بفطرته، ثم تغويه نزواته المادية، وقد يستسلم لها. وهو كذلك يفسّر النبي عيسى والتجلّ، والتجمّد، بطريقة كنائية، ارتكازاً إلى القيم الأخلاقية^(٢٥). ومع ذلك، عادة ما ينسب مؤرخو الفكر نظرية الكنایات إلى بول تيليخ.

جورج سانتيانا هو الآخر يعتبر القضايا الدينية كنایات عن القيم الأخلاقية. بناء على هذه النظرية، ينبغي اعتبار العديد من الأساليب التقليدية حول الله، أساليب رمزية. خذ مثلاً العبارة القائلة: "الله صخرتنا وراعينا" لا جرم أن المعنى الحقيقي الظاهر ليس هو المراد، إنّما المراد من يتولى أمورنا ويدبرها، وبالصّخرة الملاذ والحمى الذي نهرع إليه عند الملمات. أو خذ مثلاً قصة طوفان نوح، هي أيضاً ليست بالقصة الواقعية، إنّما هي رمز لقدرة الله على معاقبة الأشرار^(٢٦).

يؤكّد سانتيانا أن كلّ واحدة من التعاليم الدينية تشتمل على جزئين:

١- النّواة الأخلاقية، أو البصيرة القيمية.

٢- تقديم صورة شاعرية لهذه النّواة الأخلاقية.

تأسيساً على هذا الرأي، تكون قضية: "الله المتعيّن الخير المتعالي، خلق العالم المادي" صورة لرؤيه يقول إن كلّ الأشياء في العالم، يمكن استخدامها لإثراء حياة الإنسان. قصص المسيحية حول تجسّس المسيح وميته الفدائیة وبعثه، مجرد أسلوب لتسلیط الأضواء على أن التضحية من أجل الآخرين ذات قيمة أخلاقية لا تشمن. الأسلوب المطروح في هذه النظرية ونظرية إبداء المشاعر، هو أن القضايا الكلامية أساس الاستعارات الشاعرية. إذا اعتبرنا هذه القضايا استعارية، عندها لو اقتطعنا كلمة "خلق" من عبارة: "خلق الله السماوات والأرض"، وحاولنا أن نكتشف ما تعنيه هذه الكلمة بمفردها، سوف لن نصل إلى نتيجة. ما نستطيع فعله هو أن نأخذ الصورة المتأتية عن كل هذه الجملة بنظر الاعتبار، لنرى كيف تعمل كأسلوب للتعبير عن الشعور بالأمن^(٢٧).

٣- التفاسير الشعائرية والمناسكية: بحسب هذه النظرية، يجب أن لا تنظر إلى القضايا الكلامية بوصفها معبراً عن الواقع، ثم نتحرّى صدقها أو كذبها. إنّما تعزى أهمية هذه

القضايا إلى المراسم والمناسك الدينية. القضايا الخاصة بصفات موجود محدد ماورائي تكتسب معانيها كجزء من معنى عبادي، ولو انفصلت عن هذه الأرضية لتلوّن بطابع التعميم والغموض. لو نظرنا لعبارة: "الله خلق السماوات والأرض" كتعبير عن عقيدة حول أسلوب خلق السماوات والأرض، ثم انهمكا في البحث لتصديقها أو تكذيبها، فسوف لن نتحرر من الشكوك. إذ لفهم هذه العبارة ينبغي إرجاعها إلى الطرف الذي يمكن لها أن تلعب فيه دوراً، مثل: "أنت يا من خلقت السماوات والأرض". في مثل هذا الطرف تستخدمن هذه الكلمات لا لإيضاح شيء لنا، بل للقيام بعمل مختلف تماماً. وللأسف لا توضح هذه النظرية ما هو هذا العمل المختلف. ربما كان أفضل الاقتراحات المحتملة أن الكلام عن الله يساعدنا في توفير إطار خيالي لممارسة العبادة. وعلى ذلك، كانت العبادات الشعائرية ذات قيمة مستقلة بمعزل عن أي ركن أو أساس لاهوتى. فالقضايا اللاهوتية إنما تكتسب أهميتها بوساطة المراسم والمناسك^(٢٨).

٤- النظرية الأسطورية: وهي التي تقدم بها أرنست كاسيرر حول القضايا اللاهوتية مؤكداً أن أساس القضايا اللاهوتية يكمن في شكل رمزي فريد، هو الشكل الأسطوري. يعتقد كاسيرر أن هذا الشكل الأسطوري يلاحظ بأنقى صورة في أساطير الأقوام البدائية، ويقوم على نمط من التصور الكوني يختلف بال تماماً عن تصوراتنا المألوفة.

ليس في الوعي الأسطوري فرز دقيق بين العين والزهرة، ولا تخوم محددة بين الرمز والشيء، أو بين النية والعمل، أو بين الإدراك والخيال. كما لا يوجد تفكير دقيق بين ذات الموضوع وإسقاطاته العاطفية. ردود الفعل العاطفية تعد جزءاً لا يتجزأ من البيئة.

والنتيجة هي أن أيّاً من معاييرنا المألوفة حول الصدق والموضوعية، لن تكون له فاعلية في هذا المصمار على الإطلاق. الشيء الذي يشير فينا أعنف الانفعالات العاطفية، لاسيما الشعور بأقدس الأشياء، وهو الأكثر واقعية وموضوعية. وبهذا فاللاهوت في أساسه رؤية أسطورية حول العالم، أعيدت صياغتها في إطار جهود عبئية، لتكيفها مع المشاعر العقلانية، وإذا تم تقويمها بأدوات عقلانية لن تكون عديمة الأساس فحسب، بل وغير مفهومة.

يدّهب و.ت. استيس في كتابه الموسوم "الزمان والأبوية" إلى أن الفعالية الرئيسة للغة الدين هي إثارة التجربة العرفانية. للمثال: فإن عبارة: "الله حق" تثير مشاعر المكافحة والإلهام. وعبارة: "الله لا متناه" تثير مشاعر الشمول والاستيعاب. و"الله حب" عبارة تثير شعور الوجد والشغف. و"الله واحد" تعبر عن الوحدة المطلقة للتجربة والشعور بذوبان كل

التمايزات^(٢٩).

الكبوة الأبرز التي تعاني منها التفاسير العرفانية والأساطيرية لغة الدين، تتمثل في عجزها عن تقديم فرضية جلية فيما يتصل بفعالية اللغة الدينية. حتى آراء كاسير لم تفلح في إيضاح ما الذي يقصده المتدينون المعاصرون حينما يتكلمون عن الله. النظريات الأخرى أكثر عقلانية من هذه الناحية، وتقوم جميعها على مناخ مهم لاستعمال اللغة. لكن كل واحدة منها سلكت في أسلوبها طريق الإفراط. ولاشك أن الناس حينما يتحدثون عن الله، يعبرون عن مختلف أحاسيسهم وعواطفهم، ومثلهم الأخلاقية، ويفصحون عن مناسكهم وطقوسهم الدينية، لكنهم لو لم يكونوا واثقين من صدق العبارات التي يبدونها، لما استخدموها هذه اللغة أصلاً. لماذا يجب أن يعبر عن شعوري بالأمن في قوله: "خلق الله السماوات والأرض" إذا كنت غير مقنع أن وجود العالم كواقع عيني مرهون بالنشاط الخالق لإله معين ما ورائي؟، ثم إنني إن لم أكن مؤمناً بصدق هذه الحقائق، فلماذا أمارس أعمالاً معقدة شاقة تتصل بها؟^(٣٠).

الأهم من ذلك، لماذا يجب أن التزم بالدين وقضياته؟ لماذا لا التزم بالقصص الخيالية والأساطير بدل ذلك؟ نخلص من هذا إلى أن ميل الإنسان إلى الدين والالتزام بقضياته نابع من نزعاته الفطرية إلى الدين. وبالتالي، فالدين وقضياته الأساسية أمر حقيقى لا يمكن الاستغناء عنه بشيء آخر.

يتضح لنا مما أتينا على ذكره لحد الآن أن الحافز الرئيس من إثارة إشكالية لغة الدين، هو القضايا اللاهوتية أو الكلامية. إلا أن بمقدورنا إضافة حافز آخر من قبيل:

- ١- مشكلة التهافتات الداخلية في النصوص الدينية.
- ٢- مشكلة التعارض بين العلم والدين، ومحاولة حلها بالأساليب اللغوية^(٣١).

حول الحافز الأول يتسرى القول إن النصوص الدينية المذهبية التي تطرق إليها التحرير، يمكن أن نرصد فيها بعض التهافت. أما في الدين غير المحرف كالإسلام، فلا يمكن ملاحظة مثل هذا التهافت؛ لأن لهذه النصوص محكمات ومتشابهات، ولابد من تفسير المتشابهات في ضوء المحكمات. على سبيل المثال: نقرأ في القرآن أن "الله ليس كمثله شيء". وفي موضع آخر نقرأ أن "يد الله فوق أيديه". بما أن الله ليس له مثيل، لم يكن المراد من يده هذه اليد المحسوسة، بل القدرة والقوة الإلهية.

وبخصوص الحافز الثاني نقول: إن نظرية علمية حاسمة لم تطرح لحد الآن بنحو يتعارض مع النصوص الدينية غير المحرفة. كل النظريات العلمية لا تزال في طور

الفرضية، ولم تبلغ إلى الآن مستوى الجزم العلمي حتى نفكر في مناقشتها. ولو طرحت نظرية علمية قطعية لا تتجانس مع ظاهر القرآن، فيما أن العقل القطعي يعدّ أيضاً من مصادر الدين، كانت المسألة أشبه بآيتين أو حديثين غير منسجمين يمكن رفع التعارض الظاهري بينهما في ظل أصول المحكم والمتشابه.

الآن وقد تفتح حيالنا أفق رحب فيما يتعلق بمسألة اللغة الدينية، من المناسب أن نرصد هذه الإشكالية في ضوء القرآن والنصوص الإسلامية.
- لغة الدين في النصوص الإسلامية:

نستعرض وجهة النظر القرآنية حول لغة الدين في جملة نقاط:

١- الخطاب القرآني: لغة الفطرة الإنسانية:

القرآن الكريم معجزة رسول الإسلام الخالدة، وكتاب هداية لكافة البشر في جميع العصور. يقول القرآن في هذا الصدد:
﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾.
كما يرى الرسالة الإسلامية عامةً للناس كافة:
﴿وما أرسلناك إلا كافحة للناس﴾.

في ضوء هذه الآيات، فإن الخطاب القرآني موجّه للناس جمِيعاً مهما كانت ثقافاتهم أو تقاليدهم. صحيح أن القرآن أنزل بلسان عربي مبين، إلا أن خطابه ذو ملامح ورسالة تتفهمها فطرة البشر جميعاً. الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ولا تغير لها إطلاقاً^(٣٤). رسالة القرآن هي تثمير الفطرة. وقد قال الإمام علي - أن الأنبياء بعثوا ليثروا للناس دفائن العقول^(٣٥).

٢- وضوح العبارات القرآنية:

في القرآن دلائل عدّة تشير إلى أن ظواهر القرآن واضحة جليةً. وفيما يلي إشارة إلى بعض هذه الدلائل:

ألف: القرآن يشبه الله سبحانه بالنور:

﴿الله نور السماوات والأرض﴾^(٣٦).

ويشبه القرآن نفسه، - وهو كلام الله وأثره - ، بالنور أيضاً:

٣- الشروط الالزامية لفهم القرآن وعباراته:

كون القرآن مفهوماً لدى عامة الناس، لا ينتج أن من حق أيّ إنسان أن يستنبط من القرآن، حتى لو لم يكن عارفاً بقواعد الأدب العربي، أو بالعلوم المفتاحية الالزامية لفهم القرآن. إنما يفيد أن الإنسان إذا كان عالماً بالأدب العربي، وبباقي العلوم المؤثرة في فهم القرآن، فله الحقُّ في التدبر في مفاهيمه، وبواسعه الاحتجاج بنتائج استنباطاته^(٤٤).

بـ- يعتبر القرآن نفسه مبيناً لكل المعارف الضرورية النافعة للبشر. ولا شك أنه هو ذاته يجب أن يكون بيّناً جليّاً مفهوماً، لكي لا يحتاج إلى ما يبيّنه. إن لم يكن القرآن واضحاً مفهوماً، وكان لا بد من شيء آخر يتولى تبيانه، فلن يستطيع أن يبيّن كل شيء^(٣٩). وإلى هذا تشير الآية الكريمة: «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»^(٤١).

جـ- يتحدى القرآن الناس، ويطالهم بالتدبر فيه ليتأكدوا من عدم وجود أي اختلاف أو تناقض، كما يتحداهم بأن يأتوا بمثله إن استطاعوا. تستتج من هذا التحدي أن القرآن ممكن الفهم من قبل الجميع، ولو لا ذلك لما كان معنى لقوله للناس "أتوا بمثله إن استطعتم"

ـ: «قل لئن اجتمع الإِنْسَانُ وَالْجَنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانُ بَعْضُهُمْ لَبْعَدَ ظَهِيرَةً»^(٤٢).

ـ دـ يقول الأئمة في أحاديث متواترة ما مثاله: "أيّها الناس ما جاءكم يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله".^(٤٣)

ـ يتجلّى من هذه الأحاديث أن القرآن واضح مفهوم، ولو لا ذلك لما كان لهذه الأحاديث معنى.

٤- مراتب فهم القرآن:

للقرآن مراتب عديدة، وكل مرتبة منه تختص بفئة معينة من الناس. وقد روي عن الإمام الحسين - قوله نقلًا عن والده الإمام علي - :

"كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء"(٤٥).

وهكذا يفترض كل إنسان بقدر استيعابه من القرآن. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الصدد: "القرآن الكريم ببيانه اللغطي، يوضح المقاصد الدينية، ويأمر الناس بأوامر معينة تتصل بالعقيدة والسلوك. بيد أن مقاصد القرآن لا تتوقف عند هذه المرحلة. إنما في ظل هذه الألفاظ وفي باطن هذه المقاصد، ثمة مرحلة معنوية ومقاصد أعمق وأوسع، يستطيع الخواص أن يفهموها بقلوبهم الطاهرة. الرسول الأكرم - المعلم الإلهي الذي علم البشرية القرآن، يقول في حديث شريف (إن للقرآن ظاهراً أنيقاً وباطناً عميقاً)(٤٦).

ويقول أيضاً: "إن للقرآن ظهراً وباطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة بطن"(٤٧). وكثيراً ما تحدث الأئمة (عليهم السلام) في مروياتهم عن باطن القرآن. طبعاً ينبغي أن لا ننسى أن باطن القرآن لا يدحض ظاهره، إنما هو بمنزلة الروح التي تبث الحياة في الجسد الذي تحلّ فيه. الإسلام بوصفه ديناً شاملًا أبدياً يعتقد أهمية كبرى على إصلاح المجتمع البشري، ولا يتخلّى إطلاقاً عن قوانينه الظاهرية المراد منها إصلاح المجتمع، ولا عن عقائده البسيطة التي تحرس تلك القوانين وتحميها(٤٨).

وبهذا، كما أن الله ظاهر وباطن، كذلك كلام الله لا ينفصل ظاهره عن باطنه، إنما تقع معانيه الظاهرية والباطنية على امتداد واحد. ولتقرير المفهوم نشير إلى مثالين:

١- حينما ينهى الله عن عبادة الأصنام، فإن ظاهر كلامه النهي عن الركوع الجسماني أمام الأصنام. وكسب التحليل، يفهم منه النهي عن طاعة غير الله، لأن حقيقة الطاعة هي العبودية والخضوع. وفوق ذلك يفهم منه أن لا خاف ولا نرجو سوى الله. وفوق ذلك أيضاً، يفهم أننا يجب أن لا نستسلم لنزوات النفس، وفي طور أرفع وأسمى، يفهم أننا يجب أن لا نفكر إلا في الله(٤٩).

٢- يأمرنا القرآن بأن نقيم الصلاة. ظاهر كلامه يفيد القيام بفرض عبادي محدد. أما الباطن فيفهم منه أن نتوجه من أعماق قلوبنا ومداركنا إلى الله نعبده ونناجيه، وفوق هذا يفهم أن نعتبر أنفسنا لا شيء أمام الحق، فتنسى ذاتنا ولا نذكر إلا الله .

هذان المثالان يوضحان بجلاء أن الإيمان بالمعنى الباطني لا يقتضي نبذ المعنى الظاهري، إنما المعنى الباطني يقع على امتداد المعنى الظاهري.

٥- واقعية الأحداث التاريخية المروية في القرآن:

القصص والأحداث التاريخية المذكورة في القرآن ليست أساطير أو حكايات وهمية. إنما هي أحداث واقعية، يرويها القرآن ليشير في طياتها إلى بعض الحقائق. وفي ما يلي نشير إلى نماذج من ذلك:

١- ﴿إِنَّهُا لَهُ الْقُصُصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٥٠). يقول القرآن في هذه الآية إن ما أوحينا إليك عن عيسى وغيره، قصص واقعية حقّة، ولا يعارض ذلك إلا المعاندون. وما من أحد يستحق أن يعتبر ويسمى إلهًا، وليس عيسى إلهًا كما تصور المسيحيون. يقول القرآن في هذه الآية بكل صراحة أن هذه القصص حقيقة.

٢- ﴿نَحْنُ نَقْصٌ عَلَيْكُمْ بِنَاهْمٍ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فَتَيَّةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزَدَنَاهُمْ هَذِهِ﴾^(٥١).

٣- ﴿تَلَكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْتَلُوهَا عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٥٢).

بناء على كل هذه الصراحة، يجوز البت أن لغة القرآن تعبر عن الواقع الموضوعي الحاصل فعلاً، فهي إذاً ليست لغة رمزية أو كناية.

٦- القرآن يفسّر القرآن ويصدقه:

يمكن تفسير الآيات القرآنية بآيات أخرى. وفي هذا المجال ثمة الكثير من الأحاديث، نذكر بعضها:

يقول الإمام علي: "ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض"^(٥٣).

ويقول الرسول الأكرم: "يصدق بعضهم ببعض"^(٥٤).

و حول تفسير القرآن بالقرآن نسوق هذا المثال: يقول الباري تعالى في شايا قصة قوم لوطن وما حل بهم من عذاب: إننا أمطربنا عليهم مطر سوء. وفي موضوع آخر يستبدل هذه الكلمة بكلمة أخرى فيقول أمطربنا عليهم الحجارة. التركيب بين الآيتين يوضح لنا أن المراد من مطر السوء هو مطر الأحجار.

40

٧- استخدام لغة التشبيه لبيان بعض الحقائق:

حينما نريد أن نتحدث لضرير بالولادة عن الضياء والألوان أو لطفل عن اللذة الجنسية، نستخدم طبعاً تشبيهات وأمثلة مناسبة. وهكذا لو افترضنا أن في عالم الوجود حقائق غير مادية بالمرة، فسوف يكون من الطبيعي أن لا يدركها إلا أشخاص قلائل، وفي ساعات الإقبال الروحي فقط. لهذا لن يكون بالإمكان وصف هذه الحقائق بالألفاظ والأفكار

المألوفة المتداولة. لذلك يستخدم القرآن الأسلوب التمثيلي للتعبير عنها^(٥٥). نموذج ذلك استخدام القرآن للتلميذات في وصف الجنة. وهكذا يستعمل القرآن الأمثال لنشر معارفه، ويقول في هذا الباب:

﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون﴾^(٥٦).

ولكن ينبغي الالتفات إلى عدم التوقف عند الحدود السطحية لهذه الأمثال، إنما ينبغي اعتبارها نوافذ على الأمور التي تتمثلها. وفي هذا يقول القرآن الكريم:

﴿تلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العاملون﴾^(٥٧).

نكتفي من بحثنا بهذا المقدار، مؤكدين أن اللغة الدينية من منظار القرآن لها العديد من الأبعاد الأخرى، نحجم عن التطرق إليها تقادياً للإطالة.

هوامش

(١) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران.

(2) William P. Alston, "Religious Languauge" in: the Encyclopedia of philosophy, ed: paul Edwards, Macmillian publishing Co, New York, London, Vol. 7,p. 168.

(3) Ibid.

(٤) أمير عباس علي زمانی: لغة الدين في إطلالة على الكلام الجديد، منشورات سمت ومعاونية البحث في جامعة قم، ص ٢٤٨ - ٢٠٠٢، بيير آلستون... الدين والأفاق الجديدة، ترجمة غلام حسين توکلی، منشورات مكتب الأعلام الإسلامي، قم، ١٩٩٧، ص ٤٢.

(5) William, Alston. Loc. Cit. p.

(6) Samuec Enoch. Stumpf, 50 crates to Sartre, fourth edition McGrawhill book company 1988.p.185.

(٧) اتين، جيلسون: أسس الفلسفة المسيحية، ترجمة محمد محمد رضائي و محمود موسوي، مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية، قم، ١٩٩٦، ص ٢٢٦.

(٨) الحاج ملا هادي السبزرواري: شرح غرر الفرائد أو شرح منظومة الحكم، إعداد مهدي محقق وتوشي هيکو ایزوتسو، جامعة طهران، ١٩٨١، ص ٤٨. (٩) م. ن. ص ٥٥.

(10) Brian Davies, An Introduction to the philosophy of Religion, Oxford university press, p.2.

(11) براين ديفيس: مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مليحة صابري، مركز النشر الجامعي، طهران، ١٩٩٩، ص ٦.

(12) David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding ed L. A. Selby _ Bigge

- (3rd edn oxford: 1975). P. 165.
- (13) Brian Davies. Loc. Cit.
- (14) Ibid. P. 3.
- (15) A. J. Ayer (ed). Logical positivism (Glencos. III, 1959) p. 63; Brian Davies, Loc, cit.
- (16) A. J. Ayer, Language. Truth and Logic (2nd edn- london, 1946) p. 115; Brian Davies. Loc. Cit.
- (17) Brian Davies, op, cit, p. 4.
- (18) Ibid.
- (19) Antony Flew, "the Falsification Challenge", in: philosophy of Religion, selected Reading, Michael peterson,... Oxford university press, 1996, p. 355.
- (20) Brian Davies, op, cit, p. 5.
- (٢١) جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة بهزاد سالكي، منشورات الهدى الدولية، طهران، ١٩٩٧، ص ٢٤٧
- (22) William. Alston, op. Cit.p. 169. Ibid.
- (٢٣) محمد محمد رضائي: منابت التجديد الفكري، زلال كوثر، قم، ٢٠٠٢، ص ٣٠
- (٢٤) محمد محمد رضائي: استعراض ونقد فلسفة الأخلاق لدى كانط، بوستان كتاب، قم، ٢٠٠٠، م.ن، ص ٢٧٤
- (26) William Alston. Loc. Cit.
- (27) Ibid. P. 169.
- (28) Ibid. P. 170.
- (٢٩) ببير آلستون.... م س- ص ٥٧ - ٩
- (٣٠) م ، ن - ص ٦٠
- (٣١) امير عباس علي زمانی: لغة الدين، مركز الدراسات والأبحاث الاسلامية، قم ١٩٩٦ - ص ٥٨
- (٣٢) الفرقان : ١:
- (٣٣) سبأ: ٢٨:
- (٣٤) عبد الله جوادي آملی: تسنيم، مركز إسراء للنشر، قم، ١٩٩٩، ص ٣٣
- (٣٥) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، البندر. ٢٧
- (٣٦) النور : ٣٥
- (٣٧) النساء: ١٧٤
- (٣٨) عبد الله جواد آملی: تسنيم، ص ٣٥
- (٣٩) م. س.
- (٤٠) النحل: ٨٩
- (٤١) الطباطبائي، محمد حسين: الشيعة الإمامية، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية

- بقم، ١٩٨٣، ص ٤٦، عبد الله جواد آملي: تسنيم، ص ٣٦.
- (٤٢) الإسراء: ٨٨.
- (٤٣) الكليني: أصول الكافي، ج ١، ص ٦٩.
- (٤٤) عبد الله جواد آملي: تسنيم، ص ٣٩.
- (٤٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٧٨.
- (٤٦) محمد حسين الطباطبائي: الشيعة في الإسلام، ص ٥٠.
- (٤٧) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ١، ص ١١٧.
- (٤٨) محمد حسين الطباطبائي: الشيعة في الإسلام، ص ٥٠.
- (٤٩) م. س. ص ٤٨.
- (٥٠) آل عمران: ٦٢.
- (٥١) الكهف: ١٢.
- (٥٢) آل عمران: ١٠٨.
- (٥٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٢، البند ٨.
- (٥٤) محمد حسين الطباطبائي: م. س ، ص ٤٧.
- (٥٥) عبد الله جواد آملي: تسنيم، ص ٤٢.
- (٥٦) الزمر: ٢٧.
- (٥٧) العنكبوت: ٤٣.



لغة الدين من منظور الحكمة المتعالية

قاسم إخوان نبوى

تمثّل هذه الدراسة تقريراً لمسائل أثيرت في العصر الحديث حول لغة الدين على أساس الحكمة المتعالية. وتؤكّد الدراسة أن هذه المسائل أثيرت قبل ذلك بين المفكرين الإسلاميين بشكل من الأشكال، وتمّت الإجابة عنها بأنحاء مختلفة. ويبدو أنّ إجابة الملا صدراً (صدر الدين الشيرازي) هي الأقوم والأقرب إلى القبول من بينها. لهذا تركّز هذه الكتابة على آراء صدر المتألهين، بل هيأشبه بتقرير لمعالجة إشكاليات اللغة الدينية من وجهة نظر هذا الفيلسوف الإسلامي وحكمته المتعالية.

المصطلحات الرئيسة: المعنوية (التوفر على معنى)، الصور الذهنية، القضايا الدينية، الاشتراك المعنوي، التشكيك في الوجود، الأسماء والصفات الإلهية، تشكيكية الصفات الإلهية، التأويل والتفسير.

المقدمة:

لغة الدين من جملة الاشكاليات المهمة التي تبحث في فلسفة الدين. وقد أولى الفلاسفة هذه الإشكاليات اهتماماً ملحوظاً لسبعين: الأول: أنهم اهتموا بمسألة المعنى؛ لذلك يحاولون أن يعرفوا كيف تعبّر الألفاظ عن المعاني فيما يتعلّق بالله. في الأديان التوحيدية مثلاً، يجري الكلام عن الله بلغة منبعثة من صميم اللغة العرفية، كالأية القرآنية: «يد الله فوق أيديهم»^(١). وهناك آية تخبر عن مجيء الله، وأخرى تقول أن الله يحب المتطهرين، وغير ذلك من التعبير. لهذا كان من الطبيعي أن يتحرّي الفلاسفة إجابة عن السؤال: كيف يمكن بكلمات تستخدم للكلام عن ظواهر تخصّ المخلوقين، أن نتكلّم عن الله بشكل له معنى؟

السبب الثاني لرغبة الفلاسفة الشديدة في مناقشة لغة الدين كإشكالية: هو أنّهم يتّوّخون تحليل المعتقدات وتقويمها. والمعتقدات صدرت على شكل قضايا وعبارات، والوعي اللغوي الذي يمثل الوسيلة لبيان شتّى المعتقدات الدينية، ضروري لاستيعاب هذه المعتقدات بنحو وافٍ وشامل، وهو بمثابة المقدمة للبحوث الفلسفية. وطبعاً، فإنّ جانباً كبيراً من لغة الدين ليستخدم بصورة مباشرة لبيان المعتقدات، إنما مقاصد دينية متّوّعة كالنّاجاة والدّعاء والعبارة. ويعلم الفلاسفة أن سائر استخدامات اللغة الدينية تتوكّأ على ركائز عقديّة مسبقة. للمثال: فإن التوجّه إلى الله بالدّعاء يبتيء أكيداً على قبلية تفيد أن الله يسمع ويستجيب الدّعاء. وإذا تم تحديد المعتقدات التي تساند هذه الأعمال وغيرها من الممارسات الدينية، كنا حيال مجموعة من القضايا الدينية تطرح أخباراً ومدعيات حول الله وعلاقته بالعالم، تقبل التصديق والتكييف من الناحية المنطقية. لذلك بعد استيعاب معانى المصطلحات الدينية، ثمّ القضايا الدينية المشتملة على تلك المصطلحات، سيصبح بمُستطاعنا مناقشة الأدلة العقلية الداعمة أو الناقضة لتلك القضايا. ولهذا، يذهب معظم الفلاسفة الذين خاضوا في قضايا اللغة الدينية، وبحثوا أولاً في محمول القضايا الكلامية، أن التوخي من القضايا الكلامية، تلك التي يكون موضوعها الله، ومحمولها إحدى صفاته أو أفعاله. وبسبب التقدّم التراتبي للموضوع على المحمول، قد يلوح أن المستحسن هو التطرق لموضوع هذه القضايا قبل محمولها؛ أي أن نحلّ في البدء مفهوم:

﴿الله﴾ على نحو صائب سليم، بعدئذ نخوض في تبيين وتحليل المحمولات وما تعنيه. بيد أن هؤلاء الفلاسفة أكدوا عدم وجود أية طريقة لمعرفة الله بصورة مباشرة دون الاستعانة بصفاته. فالله لا يعرف إلا بواسطة صفة أو أكثر من صفاتاته، كما لا يتسع الحديث عنه إلا بهذه الطريقة. والبراهين العقلية والفلسفية التي ثبت وجود الله، إنما تفعل ذلك بشفاعة صفة معينة من الصفات الإلهية كإشراف، والهيمنة، أو الخالقية، أو عليّته للممكّنات، أو وجوب وجوده. وإذا فتحنا نعرف الله عن طريق أوصاف مثل: خالق العالم، أو واجب الوجود. ولا محيسّ أمامنا بدايةً إلا أن نحلّ معاني هذه المحمولات والأوصاف بأدق ما يمكن. تصنف هذه المحمولات الكلامية إلى فتنتين:

١- محمولات إيجابية من قبيل: خالق العالم، والقادر، والخير، ونحو ذلك.

٢- محمولات سلبية نظير: لامكان له، لازمان له، لجسم له، وما شاكل.

تأسيساً على هذا، يتضح أن نقاشات اللغة الدينية تختص عموماً بمعالجة مشكلتين أساسيتين في مضمون لغة الدين:

أولاً: مشكلة التعرّف على معاني الصفات الإلهية، وهي مشكلة كلاسيكية قديمة.

ثانياً: مشكلة معنوية القضايا الدينية (توفرها على معنى) وقابليتها للاختبار، التي أثيرت مطلع القرن العشرين، ولا يزال فلاسفة الدين معنيين باجترار الحلول المناسبة لها. أما مشكلة التعرّف على معاني الصفات الإلهية فهي من المشكلات القديمة في فلسفة الدين. ويوافق الفلاسفة في نطاقها على أن لغة الإلهيات ذات معنى (معنوية)، بيد أنهم يتردّدون ويشكّلون في كيفية تبيين هذا المعنى وتسويفه. بكلمة ثانية: معنوية القضايا المتعلقة بالله، مبدأ أخذ مأخذ المسلمين هنا، وانصبّت جلّ الجهود باتجاه كيفية فهم هذا المعنى الذي تكتّفه تلك القضايا، وتبیان العلاقة بين هذا المعنى والمعنى العرفية الشائعة. ولكن في العصر الحاضر ابتداءً من مطلع القرن العشرين، وردت تشكيكات جادة في معنوية هذه القضايا.

قدم فلاسفة الغرب معالجات معينة لهذه الطرóحات الإشكالية، منها: قول بعضهم بتشبيهية اللغة الدينية. وميل فريق آخر إلى كونها لغة رمزية. وأكّدت طائفة أخرى على أن معيار المعنوية هو القابلية للاختبار، وإمكانية المشاهدة الحسية. وعلى هذا، تغدو لغة الدين المشتملة على قضايا حول الصّفات الإلهية غير ذات معنى؛ لعدم قابليتها للاختبار.

لا ترمي هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على النّظريات المطروحة غريباً، إنما نسعى فيها إلى معرفة رأي المفكّرين الإسلاميين في هذا الحقل، ولاسيما رأي الملاّ صدرا في الحكمة المتعالية.

١- معنوية القضايا الدينية:

وهي من المباحث المطروحة في إطار النّص الديني. السؤال هنا يتلخص في: هل للقضايا الدينية معنى ومفهوم؟، وإذا كان لها معنى، فما هو معيار المعنوية؟. خاض صدر المتألهين في هذا الإشكال من جهتين: من جهة الألفاظ المستخدمة ودلالتها على معانيها.

فيما يتصل بإشكالية التعرّف على معانِي الصفات الإلهية، ينبغي التتبّع إلى أن هذه المسألة ليست بالغريبة على المتكلمين والفلسفه الإسلاميين، بل كانت من أول الهموم الفكرية للمتكلمين، والعرفاء، والفلسفه المسلمين. وقد انبرى الأشاعرة والمعتزلة على المستوى الكلامي، إلى نحت إجابات للشبهات الواردة في هذا الميدان بحسب الركائز النظرية للفريقيين. بعضهم أنكر إمكانية أي تعرّف على صفات الله. وطائفة اقترحت التشبيه حل للمشكلة، وفريق مثل المحسّمة أكد أن لله يداً ورجلاً. وجماعة أخرى كالغزالى والفارخر الرازى انحازوا إلى وجود اشتراك لفظي بين صفات الله والإنسان؛ بمعنى أنّ ما يستخدم لله لا يستخدم بنفس المعنى للإنسان. ومقابل ذلك، قال فلاسفه كالملا صدرا بالاشتراك المعنوي بين صفات الله والإنسان. وفي القسم الثاني حيث تنسّب أحكاماً معينة لله، وقع النزاع أيضاً بين المفكرين المسلمين، وانقسموا في ذلك إلى أربع زمر:

- أ- مسلك أهل اللغة: ومعظمهم من الفقهاء، وأهل الحديث الذين يعتقدون أهمية كبرى على ظواهر الألفاظ، ويعدولون عن مدلولاتها الأولية.

ب- الذين يؤمنون بهذه الألفاظ: وهم الفلسفه، فينقلون الألفاظ عن مفاهيمها الأولية إلى ما يطابق معطيات عقولهم.

ج- الذين يجمعون بين منهجي التزير (الفريق الأول)، والتّأويل (الفريق الثاني): فيؤولون ما ارتبط بالله، ولا يؤولون ما يرتبط بالمعاد. وهم المعتزلة وجماعة من علماء الإمامية.

د- الراسخون في العلم: المعنيون بحقائق الأشياء، والذين يلاحظون المعانِي من حيث هي كاشفة عن الحقائق.

ما يرى كاتب السطور تسليط الضوء عليه في هذه الكتابة هو الرأي الأخير؛ باعتباره الأساس للمنهج الذي قدّمه الملا صدرا في الحكمة المتعالية. وحيث إن موضوع هذه الدراسة هو لغة الدين من منظور الحكمة المتعالية، لزم تمحیص المشكلتين الرئيسيتين في لغة الدين حسب آراء الشیرازی مؤسس الحكمة المتعالية.

ومن جهة فهم هذه المعاني وتفسيرها.

أولاً: دلالة الألفاظ على المعاني:

وجهة نظره في هذا المجال أن الألفاظ وضعت أولاً وبالذات للمعاني الذهنية، وهي تدل على هذه المعاني، والواسطة المستخدمة للدلالة على الموجودات الخارجية. ففي ظل مباني الحكمة المتعالية، للموجودات أربع مراتب وجودية، تدل كل مرتبة على الأخرى. المرتبة الأولى: هي الوجود العيني الخارجي. والمرتبة الثانية: الوجود الذهني المفهومي. والثالثة: الوجود اللفظي. والرابعة: الوجود الكتبى. كل واحدة من هذه المراتب بالقياس إلى الوجود العيني والخارجي، كالظلّ وذى الظل. فهى تدل على بعضها بالدلالة المطابقية. ارتكازاً إلى هذا، يعتقد الملا صدراً أن المعاني الذهنية، كالوجه أو المرأة، دلالة الألفاظ على الموجودات الخارجية. ولديه على ذلك هو أن الحقيقة الخارجية إذا كانت حاضرة لدى المخاطب، سقط اعتبار الفظ، وارتفعت الحاجة تماماً إلى الإشارة العقلية والحسية؛ لأن ذلك الوجود الخارجي مشهود عياناً^(٢).

بديهى أن الألفاظ تستخدم لبيان حقائق يعجز المخاطب عن إدراكها، أما إذا كانت هذه الحقائق حاضرة لدى المخاطب، وكانت له القدرة على إدراكها، ارتفعت الحاجة إلى استخدام الألفاظ لبيان الحقائق.

الدليل الآخر الذي يسوقه الملا صدراً على فكرته هذه هو تعذر العلم بـماهيات الموجودات الخارجية إلا بطريقتين: الأولى: الإحساس أو المشاهدة الحسية، كأن يرى الإنسان الموجود الخارجي عياناً. والثانية: أن يدركه بالمشاهدة الباطنية الروحية. وأن الوصول إلى كنه ذات الأمر العيني أو الموجود الخارجي، وإدراكه والإحساس به، غير متاح، لا يتسعّ وضع ألفاظ لذوات الأشياء. فالالفاظ توضع أولاً وبالذات للصور والمعاني الذهنية، أو قل إنّها توضع للمفاهيم، وهي تدل على الموجودات الخارجية بواسطة هذه الصور والمفاهيم الذهنية. بتعبير آخر، حيث إنّ العلم بال الموجودات الخارجية غير ميسور بغير المشاهدة والعلم الحضوري. ومن جهة أخرى، لا يمكن إدراك ذوات الموجودات بالعلم الحضوري، فإنّ ما يدرك بالعلم الحضوري، هو المعاني والصور الذهنية للموجودات. وهذه المعاني والمفاهيم الذهنية، مرآة ووجه للدلالة على الموجودات الخارجية^(٤).

من هذه الأفكار يخلص صدر المتألهين إلى نتيجة حول دلالة الألفاظ المستخدمة عن الله، تقول إنّ العلم بحقيقة الله القدسية أمر متعدد؛ لذلك لم يوضع أي لفظ لتلك الذات المقدّسة، وما وضع من ألفاظ إنّما وضع لمعنى تلك الذات المقدّسة ومفهومها الذهني.

٢- فهم معاني النصوص الدينية وتفسيرها:

فهم معاني النصوص الدينية مسألة يمكن ملاحظتها من جانبيين: من جانب المتكلّم تارة، ومن جانب المخاطب تارة أخرى. أولى الملا صدرا هذين الجانبين اهتمامه، وانطلق منها لدراسة تفسير الكلام الإلهي وفهمه. يقول عن المتكلّم وحقيقة الكلام أن التكلّم صفة نفسانية مؤثرة^(٥): معناها إنشاء الكلام وإيجاده، وهي على ثلاثة أقسام. القسم الأول من الكلام هو الذي يكون عين المقصود، كإيجاد الأشياء بكلمة "كن" التي لا مفرّ لكلّ الموجودات من طاعتھا، وهذا هو الكلام الحقيقي. والقسم الثاني: هو الكلام الذي يقصد منه شيء آخر، غير الكلام. وذلك الغير لازم للكلام لا ينفصل عنه. كدساتير الله للملائكة المضططعين بتديير الأمور، حيث يجب عليها تنفيذ تلك الدساتير، ولا يسعها التخلّف إطلاقاً. القسم الثالث: هو الكلام الذي ينطوي على قصد وغرض ثانوي، يمكن التخلّف عنه. مثال ذلك: الدساتير التي يصدرها الله لعباده على شكل شرائع سماوية، ويمكن طاعتھا أو عصيانها^(٦). والغاية الأصلية من التكلّم ومخاطبة الآخرين نقل المعاني الذهنية إليهم^(٧). والتصورات التي تنطبع في ذهن كلّ مخاطب عن هذه المعاني تعزى إلى أحواله ووضعه الروحي^(٨).

النقطة الثانية التي تحظى بأهمية كبيرة في فهم المعاني من وجهة نظر صدر المتألهين: هي الحالات النفسية للمخاطبين. المسألة الأولى التي ينبع منها: هي أنّ روح الإنسان كالمرأة الصافية، التي ما لم تتلوّث بظلمات الطبيعة، كانت مستعدّة لاستقبال أنوار المعرفة والإيمان. الواقع أنّ ما يحول دون إدراك الحقائق، هو التشكيكات التي يبعثها عالم الطبيعة في الإنسان: «وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون»^(٩)، أو «بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون»^(١٠). حينما تعرّض النّفس عن الأمور الدنيوية، وتفرق تماماً في عالم الملائكة، تتّضح لها حقائق عالم الملائكة، وبذا تبلغ فهم معاني القرآن التي يعده عالم الملائكة وعاءً لتحقيقها^(١١).

المسألة الثانية التي ينبع منها الملا صدرا هي أنّ ثمة الكثير من العوائق والغُرّات تصد عن إدراك معاني القرآن. وحيث إنّ الفؤاد يعمل كالمرأة في مقام إدراك الحقائق، إذ تنطبع عليه الصور، فكما أن الحجب والعوامل المعيقة تحول دون انطباع الصور على المرأة، وبعض منها عوائق داخلية كرداءة المرأة، أو اتساخها وعدم نقائصها وصقلها، وبعضها الآخر خارجية، كالأسئر والحجب التي قد تضرّ بين الصور والمرأة، كذلك يعزى عدم إدراك المعاني من قبل الفؤاد أو النفس إلى عوامل داخلية أحياناً منها على سبيل المثال: الطفولة، والجهل

البسيط، أو ارتكاب المعاصي. إذ إن قلب الإنسان كالمراة، والزروات والشهوات كالكدر، ومعاني القرآن كالصور التي تشاهد في المرأة. أما الموانع الخارجية فمنها: عدم التفكير والتمعن، أو قل: عدم لفت الذهن إلى نتائج الشيء وكماله المطلوب. وهذا يعادل في مثال المرأة أن لا تكون صفحة المرأة مقابل الصورة التي يراد أن تعكس فيها. وبعض منها عوائق وجودية، كوجود بعض المعتقدات عند الناس التي لا تمثل إلا تقاليد، وجهالات فلسفية، وهي بمثابة الأستار التي تضرب على المرأة، وتصد عن فهم معاني القرآن. وإلى هذا أشار النبي الأكرم - في حديث له، يقول فيه أن الشياطين تحوم حول قلوببني آدم، ولو لا لذلك لاستطاعت مرايا هذه القلوب مشاهدة الملائكة، لأن كل ما لا يدرك إلا بمعنى الفؤاد، وبصيرة الباطن فهو من عالم الملائكة^(١٢).

وبهذا، فظهور القرآن يختلف بحسب حالات قلوب المتلقين. على أن أصحاب القلوب التي بلغت من الصفاء والنقاء الدُّرُوة، تتقبل صفات القرآن حينما تسقط أنواره عليها. وإلى هذا تشير الآية القائلة: (إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلُ لَكُمْ فَرْقَانًا) ^(١٣); أي أنه يزيل النزعات النفسية عن قلوبكم، لتطبع عليها الصور والصفات القرآنية. كما صرّح الباري عز وجل بأنه يعلم الناس؛ أي أنه يفهمهم معاني القرآن. تشير هذه الآية إلى فهم مقاصد المتكلم. إذ لا بد من التبيّه إلى أن فهم كلام الباري لا ينحصر فيما اتفق عليه أهل تلك اللغة (العربية)، فليس ذاك هو الفهم الواقعي الحقيقي. والغاية النهائية والكمال المطلوب هو أن يكون الفهم فهماً للمتكلم لا للكلام. وهذا ما لا يستطيعه إلا من يهبط الكلام على قلبه. وهذا هو معنى الكلام الحقيقي الذي لا ينفصل عن الفهم ^(١٤).

يتجلّ في ضوء ما ذكر، أن فهم النصوص الدينية - من منظور الحكمة المتعالية -، يبetti على أمرتين: الأولى: فهم إرادة المتكلم، والثانية: أحوال المخاطبين. يقول الملا صدرا حول فهم القرآن والتفسير بالرأي: «يظن أكثر الناس أن القرآن لا معنى له سوى ما ذكره ابن عباس وبافي المفسّرين. وهذا شياع يعزى إلى أمرتين: الأولى: غلبة أحكام الظاهر عليهم وعجز مداركهم عن استيعاب باطن القرآن. والأمر الثاني: حديث مشهور لم يفهموا معناه ومرماه، ولا ما يراد من التفسير بالرأي المؤدي إلى الإلقاء في الجحيم. الفارقون في عالم المحسوسات كالذين لا يعلمون إلا ما يسمعونه بأذانهم مباشرة، فهم يقولون إنه لا معنى للقرآن إلا ما جاء في ظاهر التفسير. وهم بذلك يفضّحون حدود إدراكهم، ويعدون صادقين في النقطة. أما حول سائر الناس الذين ساواوهم مع أنفسهم في درجة الفهم ومرتبة لإدراك، فقد سلكوا طريق الخطأ. تدل الأخبار على أن ساحة المعاني القرآنية واسعة جداً

لجلوات وصلوات أهل البصائر، وفضاؤها مفتوح تماماً لتحليل المشتاقين وأصحاب الوجود والوجودان»^(١٥). وباختصار، فإن المعرف داخلة في الأفعال والصفات الإلهية. وفي القرآن شروح لذات الله وصفاته وأفعاله، ولا نهاية لهذه المعرف ولا حدود. على أن القرآن يحتوي أصولها فقط، أما التفكير فيها والغوص في أعماقها والتطرق إلى تفاصيلها وشروطها فيعود إلى فهم قارئ القرآن ودرجة استيعابه. وبهذا يمكن لأي إنسان أن يستبط من القرآن بمقدار عيده وإدراكه وقدرته على سبر الأغوار.

بـ- معنوية الصفات الإلهية:

تتألف مناقشة الصفات الإلهية في الحكمة المتعالية من شقين: الأول: حول موضوع لفظ الجلالة، وسمّاه وحد موضوعه. والثاني: حول صفات الله ومعانيها. يقال في الشق الأول: بما أن كل اسم يوضع لشيء، لا يخرج عن عدة حالات هي: إما أن يوضع بحسب ذات الشيء، كاسم زيد لأحد أفراد البشر. أو يوضع بحسب جزء من الأجزاء الذهنية، كوضع الحيوان للإنسان فالحيوان مأخذ بنظر الاعتبار في الإنسان كجنس لذلك الحد. أو بحسب صفة أو صفات قد يتمتع بها الشخص. وهذه الصفات إما أن تكون حقيقة كالسودان بالنسبة لإنسان زنجي، أو إضافية كالمالكية أو الملوكيّة، أو سلبية كالجهل أو العمى، أو أنها صفة حقيقة تقاس بشيء آخر، كالعالم وهي صفة لا تتحقق ما لم يكن ثمة علم ومعلوم. أو صفة حقيقة مع ملاحظة صفة سلبية، كإطلاق الجوهر بمعنى موجود بالفعل، لا في الموضوع، على موجود وجوده زائد على الماهية. أو أن تكون الصفة إضافية ونسبة مع ملاحظة صفة سلبية، ومثال ذلك: صفة الأول: بمعنى السابق غير المسبوق.

يتضح مما مر، أن الأسماء التي توضع للأشياء، لا تخرج عن هذه الحالات. ويرى صدر المتألهين فيما يرتبط باسم الجلالة أنه علم جنس لذات، لها كل الصفات الكمالية، وليس اسم جنس؛ لأن الله ليس كلياً طبيعياً ليكون جنساً للأشياء، أو أن يستخدم كجنس لصفة من الصفات^(١٦). ففي هذه الحالة فقط سيغدو رمزاً لذات لها جميع الصفات، تتسم بالتزه عن أي نقص. وفي ضوء ما ذكرناه في خصوص المعنوية، فإن لفظ الجلالة وضع لمعنى ذهني يتّصف بالكلية، ولهذا فهو مجمل، ومن هنا كان مشتملاً على جميع معاني الصفات الكمالية. وحينما يصار إلى ملاحظة هذا المعنى الإجمالي بنحو تفصيلي، ويتم تحليله إلى معنى متعدد، تكون قد وضعنا حدّاً للفظ الجلالة^(١٧). وهكذا يتضح أن مسمى لفظ الجلالة يتّصف بكل الصفات والنّعوت الإلهية. وبما أن الاسم في رؤية العرفاء، عبارة عن ذات تلاحظ فيها جميع شؤون المسمى واعتباراته وحيثياته. وللحاجة تعالى شؤون ذاتية

ومراتب غيبية، ينبع من كل واحدة منها اسم أو صفة حقيقة أو إضافية، والفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين البسيط والمركب. فالذات المعتبرة في مفهوم الاسم غير الذات المعتبرة في الصفة. بكلمة أخرى، الفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين الغرض والعرضي. فمفهوم العرضي لا بشرط شيء ما يخوله الاجتماع مع الكثير من المعاني. أما مفهوم العرض فبشرط شيء ما يجعله غير ممكن الاجتماع مع الأشياء الأخرى. على ذلك، فالاسم وهو عرض ليس أكثر من واحد، وله مسمى واحد. بيد أنّ هذا المسمى قد تكون له صفات متعددة، تطلق عليه التسمية نظراً لتلك الصفات. وبهذا، فاسم الجلالة عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لكل الشؤون والاعتبارات للذات التي تجمع كل الأسماء والصفات؛ بمعنى أن ذات الله إذا لوحظت في العقل، أمكن انتزاع هذه المعاني والأوصاف منها، وكانت في نفس الأمر مصداقاً لهذه المعاني والأوصاف. من هنا فإنّ اسم الجلالة اسم لذات تتّصف بكل الصّفات الكمالية ؛ لهذا كانت علم جنس.

بحث الصّفات الإلهية:

صفات الباري على أقسام، فتارة تقسم هذه الصّفات نظراً للوجود والعدم، وتارة تصنّف إلى ثبوتية أو سلبية من باب كونها مصداقاً لشيء. وقد أشار القرآن الكريم لهاتين الصفتين في الآية: «تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام»^(١٩)؛ أي أن الذات الإلهية المقدّسة أجلّ من أن تكون كغيرها. وهي ذات كرامة نتيجة توفرها على صفات الجمال والكمال. الصّفات الجلالية أو السلبية مسلوبها هو النقص والعدم، نظير سلب الإمكان عن الله، إذ أن جميع النواقص تعزى إلى كون الأشياء إمكانية. وبذلـا كان الإمكان جاماً لـكل الصّفات السلبية. الصّفات الثبوتية والجمالية تقسم بدورها إلى حقيقة وإضافية. الصّفة الحقيقة ترجع إلى وجوب الوجود؛ ذلك أن وجوب الوجود هو المصدر الأساس لـعدم الحاجة إلى غيره. والصفة الإضافية هي التي تكتفـاً ارتباطاً بـغيرـ: كالخالق والرازق.

53

فـلـأجل انتزاع مفهومـ الـخـالـقـيةـ لاـ بدـ منـ مـلاـحةـةـ الـمـلـوـقـ حتـىـ تـتـصـفـ ذاتـ الـواـجـبـ مـقارـنةـ^{٢٠}ـ
إـلـيـهـ بـصـفـةـ الـخـالـقـ الإـضـافـيـةـ. وـحـيـثـ إـنـ وجودـ هـذـهـ الصـفـاتـ فـيـهـ، لـيـسـ سـوـىـ وجودـ ذاتـهـ
الـفـائـمـةـ بـذـاتـهـ، فـإـنـ تـعـدـيـتهاـ لـاـ تـتـعـدـيـ المـفـهـومـ؛ أيـ أـنـهـاـ صـفـاتـ مـخـلـفـةـ عنـ بـعـضـهاـ مـنـ حـيـثـ
المـفـهـومـ فـحـسـبـ، أـمـاـ مـنـ حـيـثـ الـمـصـادـقـ فـهـيـ عـيـنـ بـعـضـهاـ وـمـوـجـودـ بـوـجـودـ الـواـجـبـ تـعـالـىـ.
وـبـالـتـالـيـ فـلـاـ تـعـدـيـةـ هـاهـنـاـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ^(٢٠)ـ.

تشكيكية الصفات الإلهية:

صفات الباري تعالى تستخدم للواجب والممكن بنفس المعنى، والفارق الوحيد في شدّتها وضعفها، ونقيانها وكمالها بين هذا وذاك. كما أن للوجود أنحاء ومراتب مختلفة؛ حيث هناك وجود مادي وآخر مجرد، أو وجود واجب وآخر ممكّن، أو وجود جوهرى وآخر عرضي، كذلك الكمالات الوجودية، لأنها جميعاً كأصل الوجود، مشتركة، معنوي، لا سبيل لتعدد المفهوم واشتراك اللفظ فيها، هذا من حيث المفهوم. وأما من حيث المصدق فهي مشكّكة، وحقيقةتها في الواجب عين ذاته، فهي إذاً واجبة أيضاً. إذ أن وجود الواجب عين علمه، وقدرته، وإرادته، وسائر صفاته الكمالية. الدليل على تشكيكية الصفات الكمالية، هو أنّ حقيقة العلم - بما هو شكل خاص من الوجود -، له حكمه الخاص في كل مرتبة. للمثال: فإن العلم الحضوري للعقل بذاته المجردة هو عين وجوده، والعلم الشهودي للنفس بذاتها، يعدّ عين وجودها. وتكون صفة العلم تارة صفة عرضية ومن مقوله الكيف. فالعلم في هذه الحالة: كيفية نفسانية مغايرة للقدرة والإرادة اللتين تكونان بدورهما كيفيتين نفسانيتين آخريين. إذاً، فهذه الصفات في نشأة الكثرة والإمكان منفصلة عن بعضها، ولكل منها آثارها الخاصة بها، لكنها جميعاً عين بعضها في نشأة الوجوب والوحدة، وأنثر أيّ منها عين آثار سائرها. فأثر العلم في مرتبة الوحدة والضرورة وهي البساطة، عين أثر القدرة والإرادة والحياة، كما أن معلول الله سبحانه عين معلومه، بحيث إنّ حيّة معلولية الشيء الواجب غير منفصلة عن حيّة معلوليته للواجب، بل تلك عين هذه. كما أن ذلك المعلول حي بالإحياء الإلهي، ومحروم بالجعل الإلهي، بحيث إنّ جهة معلوليته عين جهة حياته ومعلوليته، من دون أي اختلاف عيني أو تكثّر خارجي، إلا في الاسم والمفهوم، حيث تعدديتها غير ممكنة الجمع مع المصدق^(٢١).

ساق الملا صدرا في كتبه براهين مختلفة حول الاشتراك المعنوي للأسماء والصفات الإلهية، وعرضها بأنحاء شتى. إلا أن جوهر كلّ هذه البراهين يتلخص في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي؛ لذلك كانت كمالاته مشتركةً معنويًا أيضًا^(٢٢). وبما أن مراتب الوجود مشكّكة، كانت الأسماء والصفات الإلهية تستخدم بنفس المعنى للمخلوق والخالق. إلا أنها في ذات الواجب أتم وأكمل، وفي المكانت ناقصة مثولة. ثمة في النصوص الدينية قضايا وعبارات نظير، **﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾**^(٢٣)، أو **﴿قَدْجَاءُ أَمْرِ رَبِّكَ﴾**^(٢٤)، أو **﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾**^(٢٥)، أو **﴿وَسَعَ كَرْسِيهِ﴾**^(٢٦) ونحو ذلك من قضايا تخبر عن

الحالي، وتسند إليه أموراً تعدّ من خصائص المخلوقات، ومن شؤون الطبيعة والمادة. وإذا تعاملنا بطريقة ظاهرية مع هذه النصوص، أدى بنا إلى الاعتقاد بأن لله حيّة مادية وطبيعية، أو أنها بلا معنى حول ذات الله تعالى. وللمفكرين آراؤهم المتباينة في هذا المضمار. فجماعة من أهل اللغة ومعظم الفقهاء وأهل الحديث يشددون على ظاهر الألفاظ ولا يعدلون عنها. وجماعة اختارت تأويل هذه الألفاظ، وجماعة ثالثة جمعت بين المسكين. وثمة جماعة رابعة تسمّى: «بالراسخين في العلم» اهتمت بالظاهر، وحاضت أيضاً في اللّباب والمعنى العميق. يقول الملا صدراً عن هذه الجماعة الأخيرة: «ما يستحصل للعلماء والراسخين والعرفاء الكاملين من أسرار القرآن، لا ينافق ظواهر التفاسير، إنما هو في الواقع متممّها، وهو بمثابة الوصول إلى باب التفسير الظاهري، وتحطّ العنوان إلى الباطن والأسرار»^(٢٧).

لا تنزع هذه الجماعة إلى التأويل بطريقة تضارب مع الظواهر. إنّما يتسعون بمعاني الألفاظ، وقد يحدّفون الزوائد التي يمكن أن تعلق بالمعنى، ليستخدمونه حتى للأمور الروحية، للتمثيل: نراهم يقولون حول العرش والكرسي أن العرش في الإنسان قلبه، وفي باطنه الروح النفسيّة، وفي باطن هذه الروح النفسيّة، الروح الناطقة. لأنّ مكان استواء الروح الإنسانية هو الجوهر القدسي العقلي. والعرش في اللغة؛ بمعنى الكرسي الذي يقعد عليه. والكرسي أيضاً في اللغة؛ بمعنى عرش السلطة. أما في الإنسان فهو الصدر. وهو في الباطن الروح الطبيعية التي تسمّى النفس الحيوانية المتضمنة لكافة القوى الحيوانية المرتبطة بهذه النّشأة من الحياة الطبيعية للإنسان»^(٢٨).

يتّضح مما سلف، أن منهج تفسير الكلمات المتشابهة التي تستعمل للإنسان والله على السواء، هو أن تقاس هذه الكلمات بحسب المراتب الوجودية للإنسان. وعلى هذا النحو، تستعمل هذه المعاني في عوالم الروح ومراتبها، ثم يسند المعنى إلى الله.

المثال الآخر لهذه التأويلات، يرتبط بحديث يفيد أن قلب المؤمن يتغيّر بين إصبعي الله. الإصبع واليد إشارة إلى القدرة على التغيير. ومعنى القدرة على التغيير هو الذي يستعمل لله في الواقع. وبهذا يكون معنى الحديث أن قدرة الله على تغيير قلب المؤمن كقدرة الأصابع على التغيير.

يؤكد صدر المتألهين في مفاتيح الغيب أن حفظ ظواهر المعاني أمر يقتضيه الدين والتدبر. ثم يقول أن الأصل في منهج الراسخين في العلم هو حفظ ظواهر الألفاظ على معانيها من دون تصرّف، ولكن إلى جانب تنقية هذه المعاني من الشوائب والزوائد الخاصة

بعالم الطبيعة، وعدم الاحتياج بروح المعاني بسبب غلبة الأحكام الطبيعية، وتعود النفس على أن تلاحظ المعاني على هيئة خاصة. من هنا تعد تلك المعاني ألفاظاً لها مثال وشكل معين في هذه النسأة. خذ على سبيل المثال: لفظة الميزان الموضوعة للآلة التي يزنون بها الأشياء، وهذا المعنى أمر مطلق يشمل أي شيء يستخدم لوزن الأشياء، وهو ما يمثل روح المعنى وأصله الذي لا يختص بهيئة أو شكل معين؛ أي أنه يستوعب كل آلات الوزن والقياس، كالمسطرة والشاقول والكونيا و.... وعلم النحو والعرض والمنطق وأمثال ذلك. فميزان كل شيء يتاسب مع ذلك الشيء. ميزان الاستدلالات العقلية على سبيل المثال هو أن تخضع للقياسات المنطقية والشروط المرسومة لها. وميزان صحة استعمال الكلمات هو علم النحو، وميزان الفصاحة والبلاغة هو علم العروض. وبالتالي، فإن العارف الكامل إذا سمع كلمة الميزان لن يغفل عن معناها الحقيقي الأصلي ليتشبّث بالمعنى الظاهري الدنيوي، بل يتبعه إلى المعنى الأخرى أيضاً^(٢٩).

فالمعنى إذن، يبتدئ على الاشتراك المعنوي والتشكيل في الوجود. بحسب فكرة الاشتراك المعنوي تستعمل معاني الألفاظ بين الخالق والمخلوق بصورة متساوية، وبحسب فكرة التشكيل في الوجود تتفاوت هذه المعاني شدةً وضعفاً وكمالاً ونقصاً. هذا هو الأساس الذي يفسر المشابهات القرآنية التي تستخدمن فيها ألفاظ، لو حملت على ظاهرها لأدت إلى تجسيم الله، أو كانت بلا أي معنى فيما يخص الله. فالوجود له مراتب، والوجود الفظي أدنى مراتب الوجود، ووجود المعنى مرتبة لها ما يفوقها، وهكذا بالنسبة لمعنى المعنى. والوصول إلى بباب المعنى وروحه، يستلزم الانتباه إلى أدنى المراتب؛ أي المعنى الظاهري للألفاظ. ثم ينبغي تجريد تلك المعاني من لوازمهما الطبيعية والمادية الخاصة بهذا العالم، ليتسنى السير من الظاهر إلى الباطن، والتوفّر على العلم بالمعنى الحقيقة للألفاظ.

عبارة أخرى، لأن حقائق المعاني تتحقّق أولاً في عالم الملائكة وعالم الأمر، ثم تتنزّل مرتبتها عبر هبوطها إلى عالم الألفاظ والطبيعة، فتتعامل معها وتعلم بها على شكل ألفاظ مسموّعة مقرّوأة بسبب أنسنا بهذا العالم، وقوالبه الطبيعية والمادية. وفي هذا يقول صدر المتألهين: ثم إن الله لم يخلق شيئاً في عالم الصورة والظاهر، إلاّ جعل له مثلاً في عالم المعنى، ولم يبدع شيئاً في عالم المعنى، إلاّ جعل له نظيراً في عالم الآخرة. وجعل لما في عالم الآخرة نظائر في عالم الأسماء، وكذلك في عالم الحقّ وغيب الغيوب المبدع للأشياء. ولا شيء في السماوات ولا في الأرض إلاّ وهو شأن من شأنه من شؤون الله ووجهه من وجوهه،

والعوالم مطابقة لبعضها. إذاً فأدنى المراتب مثالٌ لما في العالم العلوي، وأرفع الحقائق لها مثالاً في عالم الدنيا، وهكذا تتواصل هذه المراتب إلى حقيقة الحقائق. وبالتالي، فإن كل موجودات هذا العالم إنما هي أمثلة ونظائر وقوالب لما في عالم الأرواح، كالجسم بالنسبة للروح. كما أن كل ما في عالم الأرواح، أمثلة وأشباه لما في عالم الأعيان العقلية التي هي مظاهر أسماء الله تعالى^(٢٠).

النتيجة:

تأسيساً على ما ذكر، يتضح المبني الذي يعتمد صدر المتألهين وبقى حكماء الحكمة المتعالية رغم ما بينهم من اختلافات؛ وهو الاشتراك المعنوي والتأويل، الذي يوظفونه لتسوية القضايا الدينية ومعاني الأسماء والصفات الإلهية. فهم يتعاملون مع نصوص تقول: جاء ربك.. ويد الله فوق أيديهم.. بمنهج التأويل؛ أي أنّهم يجردون معانيها من لوازم الطبيعة الدنيا، ثم ينسبون المعنى الخالص النقي إلى الله عز وجل

الهوامش

- ١- الفتح .
- ٢- مايكيل بتر سون وآخرون: العقل والإعتقاد الديني، طرح نو، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- ٣- صدر المتألهين، تفسير القرآن، تحقيق محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، ج، ص ٣١.
- ٤- م س- ص ٢٢.
- ٥- صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، تحقيق محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقـات فرهنگی، طهران، ١٣٦٢ هـ، ص ١٨.
- ٦- م س- ص ٣٢.
- ٧- م س، ص ٢٩.
- ٨- م س، ص ٢٩- ٣٠.
- ٩- التوبة: ٨٧.
- ١٠- المطففين: ١٤.
- ١١- صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ٣٣- ٣٤.
- ١٢- م س، ص ٦١.

- ١٣ - أنفال ٢٩ .
- ١٤ - م. س، ٦٥-٦٦ .
- ١٥ - صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ٦٩-٧٠ .
- ١٦ - م. س، تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٤-٣٦ .
- ١٧ - م. س، ص ٤٧-٤٦ .
- ١٨ - صدر المتألهين، أسرار الآيات، ترجمة محمد خواجوي، ص ٨٦ م س، تفسير القرآن، ج ٤، ص ٤٢-٤٨ .
- ١٩ - الرحمن ٧٨ .
- ٢٠ - م. س، الأسفار، ج ٦، ص ١١٨-١٢٠ .
- ٢١ - م. س، ص ١٢٤-١٢٥ .
- ٢٢ - م. س، شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، ج ٣، ص ٢١٠ .
- ٢٣ - الفتح ١٠ .
- ٢٤ - هود ٧٦ .
- ٢٥ - طه ٥ .
- ٢٦ - البقرة ٢٥٥ .
- ٢٧ - م. س، الرسائل الفلسفية، رسالة متشابهات القرآن، ص ٨٨ .
- ٢٨ - م. س، تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٥ .
- ٢٩ - م. س، مفاتيح الغيب، ص ٩٢ .
- ٣٠ - م. س، ص ٨٧-٨٨ .

سبل الفهم القرآني وثماره عند الحكيم الترمذى

د. خالد زَهْري^(١)

يعالج الكاتب في هذه الدراسة سبل فهم القرآن عند العلامة الترمذى، الذى يعتبر من أبرز علماء الإسلام، وفلاسفة العرفان، مركزا على العلاقة التى تربط مفهوم الفهم بالولایة والحكمة والأخلاق والعقل، بالإضافة إلى العلاقة بين الفهم وعمل الأحكام .

يعتبر الحكيم الترمذى^(٢) من أبرز علماء الإسلام، وفلاسفة العرفان، ومصنفاته تقف شاهداً حياً على قدرته الواسعة في استبطاط الأسرار العرفانية واللطائف الإشارية من القرآن الكريم بما لم يسبق إليه، مع تقرير أنَّ أغلب آرائه العرفانية وأفكاره الفلسفية ترجع في صدورها وورودها إلى القرآن.

لذا، فإنه يجعل ارتقاء العابد في سُلْمِ الولاية رهيناً بمدى فهمه للقرآن. فبقدر فهمه تعلو مرتبته، وتسمو حكمته. فقد قال في تفسير الآية ٦٩ من سورة العنكبوت^(٣): "والسبل هي الطرق، يعلمهم أنَّ للأولياء طرقاً فيها تفاوت على أقدار نفوسهم، ووفائهما، واحتمالها لما يرد من العطاء"^(٤). وهذا هو مُؤْدِي قوله عند تفسيره للبسملة: "ففي الباء بهاوه، وفي السين سناؤه، وفي الميم مجده، فمن أعطي في قلبه سراحًا، فأنار ذلك السراج في صدره، عاين هؤاده ذلك البهاء والسناء والمجد، وعاين ما أجرى إليه رب العالمين من بهائه وسنائه ومجده، فأوصل إليه في دينه ودنياه، فإذا عاين هؤاده ذلك، كان كمثل من وضع بين يديه حقة"^(٥)، وقد علم أنَّ فيها جواهرًا ثمينًا نفيساً، يخطف الأبصار تلألأً، فيضيء القلوب شغوفاً بها، فهو في ذلك حيران، لا يلتفت، ولا يبهج به، لأنَّه سكران أو نائم، فالسكران والنائم لاحظ لهما من اللذة والبهجة، فإذا رفع عن الحقة رأسها، وتلألأ ذلك الجوهر في وجهه، يكاد يخطف بصره، ويسيئ قلبه، فإذا رأى اسمه منقوشاً على ذلك الجوهر، كاد يندفع قلبه فرحاً وسروراً بما اطلع من حاله عند الملك^(٦).

ومن هذا المنطلق، فإنَّ الحكمَةَ عند الترمذى، تشعُّ أنوارها للقارئ بقدر فهمه، والإخلاص في قراءته.

فالفهم والصدق شرطان أساسان في إدراك حكمَةِ القرآن بأنواعها الثلاثة التي سنذكرها بعد حين.

وقد مثل لشرط "الفهم" بقوله: "ومثل التالي كتاب الله من غير تفهم، ولا تدبر، كمثل رجل جمع الحلبي من أناس عارية، وفيها جواهر نفيسة مثمنة، فجعلها في صرة، ثم علقها في عنقه، كهيئَةِ جرس البعير، فذلك الصوت من الجرس كائن، والجرس مثمن عظيم الثمن بجوهره، فماذا له من تلك الجواهر؟ وماذا له من ذلك الضوء، إلا الإخبار بأني على الطريق؟"^(٧).

ومثل لشرط "الإخلاص" بقوله : "فالقرآن إنما يلج صدورا طاهرة نقية، فإذا لم يجد تلك الصدور، فهو كالتي تم الذي لا يجد كفيلا، ولا مأوى"^(٨).

ولنتأمل في لفظة "تفهم" التي استعملها الترمذى، ولم يستعمل كلمة "فهم"، في القبیسة الأولى. فلا ريب أن ذلك لغاية مقصودة، وهو أنها على قالب "تفعل" الذي يفيد معنى التكليف، مما يعني أن المجاهدة لا تكون فقط في السلوك العبادي، وإنما أيضا في الفهم والنظر والاجتهداد في تحليل الخطاب القرآني والغوص في أغواره^(٩).

ولا يقال : إن "الفهم" هنا بمعنى "التقىم"؛ لأن الترمذى ينكر وقوع الترافق في اللغة، وقد ألم في تقرير ذلك كتابه الموسوم بـ"كتاب الفروق ومنع الترافق"^(١٠).
ومما يؤكد الفرق بين "الفهم" وـ"التقىم" تفريقه بين "الفقه" وـ"التفقىء" باللحاظ المذكور^(١١).

الفهم والولاية :

إذا استحضرنا التقسيم الذى وضعه الحكيم الترمذى للأولئاء، يمكن القول : إن "التفهم" لأهل الولاية العامة، وـ"الفهم" لأهل الولاية الخاصة، وبيان ذلك فيما يلى :
يقسم الحكيم الترمذى الولاية إلى : ولاية عامة، وولاية خاصة.
أما أصحاب الولاية العامة، فاصطلح عليهم اسم "أولياء حق الله" ، وأما أصحاب الولاية الخاصة، فاصطلح عليهم اسم "أولياء الله حقا"^(١٢).

ومعيار "أولياء حق الله" هو الصدق، فسموا "بأهل الصدق"؛ لأنهم صدقوا في مجاهدتهم في عباداتهم ومعاملاتهم، فهم مستغرون في الفعل، واضعون نصب أعينهم الجزاء بالثواب أو العقاب : "إنما كلامهم في الصدق، ومعيارهم في الأمور الصدق"^(١٣)،
وهم المقصودون بقوله سبحانه ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾^(١٤)؛ ولذا سموا أيضا بـ "أهل الهدایة"^(١٥)؛ وإنما هدفهم لسبله بصدق المجاهدة^(١٦).

61

ومعيار "أولياء الله حقا" هو المناة، فسموا بـ "أهل المناة"؛ لأن الله اختصر عليهم الطريق، وجذبهم إليه، فهم مستغرون في محبته، وأفناهم ذلك عن ملاحظة علمهم وعملهم، وعن الرغب في جنته، أو الرهب من ناره، فاتصفوا بالصديقية، فاستحقوا لقب "الصديقين" : "إن الولاية والصديقية ليستا من الزمان في شيء، إن الولي والصديق حجه الله على خلقه"^(١٧).
وقد فاقوا الصادقين (أهل الصدق)، لأن هؤلاء "تقدموا إلى الله بالأعمال"^(١٨)، وأهل

الصديقية تقدموا إليه "بالصديقية، لا بالأعمال". ولا ينال مقام الصديقية إلا من اجتباه الله، لذا سموا بـ "أهل الاجتباء"، وـ "المجتبين"، وـ "أهل الجذب"، وـ "المجنزوبين"^(٢٠).
وبناء على ذلك، ندرك أن "تفهم القرآن". بحسب الرؤية الحكيمية .. لأولياء حق الله، إذ سبيل فهمهم صدق الطلب، وتكلف المجاهدة من أجل الفهم، بيد أن "فهم القرآن"، لأولياء الله حقا، إذ يفهمونه بموجب العطاء والمنة من الله الجود الكريم، كما سنوضح بعد قليل.

الفهم والحكمة :^(٢١)

ثمرة الولاية عند الحكيم الترمذى هي الحكمة، وهذه الحكمة تختلف مستوياتها باختلاف مستويات الولاية .

فهو يقسم العلم إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : علم الحلال والحرام؛

النوع الثاني : علم الحكمة الظاهرة؛

النوع الثالث : علم المعرفة، وهي الحكمة العليا^(٢٢).

وهذا النوع الأخير يسميه أيضا "الحكمة البالغة"، وـ "حكمة الحكمة"، وهي الحكمة التي تبرز لصاحبها تدبير الله تعالى من الغيب، وهي "العلم الباطن"^(٢٣).

والنوع الأول والثاني لأولياء حق الله، والنوع الثالث لا يؤتاه إلا أولياء الله حقا. ومعنى ذلك أن "تفهم القرآن" نتيجته علم الحلال والحرام وعلم الحكمة الظاهرة، وـ "فهم القرآن" ثمرته علم الحكمة الباطنة.

لذا فإن النوع الأول والثاني يستلزم تكليف النفس، وإلزامها بمقادمات علمية، ومجاهدات نظرية، إذ لا يمكن استنباط أمور الحلال والحرام، وتشريع الأحكام، إلا بدرس وتحصيل دعوبين، ودرية فقهية وعلمية طويلة وشاقة. أما النوع الثالث، فيعطي بالمنة، يوجد به الله تعالى على من اصطفاه للولاية الخاصة.

وهو بذلك يشبه أهل الحكمة بالصورة التمثيلية التالية :

"ومثل الحكماء في البحار كالغواصين، ومثلهم في الأنهر كمثل السقائين والصياديـن، فكل يستخرج، ويجد منها على قدر ما يرزقه الله منها"^(٢٤).

وكل يأخذ من بحر الحكمة بقدر غوصه، ويرزق منها بحسب منزلته في الولاية.
فأهل الولاية العامة يكشف لهم عن "جواهر معرفة عيوب الدنيا، وسرعة انقلابها،

وكثره غرورها، وقلة ثباتها، وتعجيل زوالها^(٢٥)، ويكشف لهم عن "معرفة مكائد الشيطان، وأصناف وساوسه"^(٢٦)، ويكشف لهم عن "طريق معرفة مراتب أهل التقوى، ودرجات أهل العلم، ومكارم الأخلاق وحسن معاملة الخلق عند مساوئهم، واحتمال الأذى، والسخاوة بالدنيا، والإيثار... خوف النار، ومحاربة الشيطان، ومجاهدة النفس، ومخالفة هواها، ومتابعة الرسول وأصحابه، والتمسك بالسنة"^(٢٧).

أما أهل الولاية الخاصة، فلهم طرق في إدراك الحكمة عند الحكيم الترمذى، نذكر منها:

- طريق التحدث بنعم الله، وجميل ستره، وسعة رحمته؛

- طريق مشاهدة الحقائق من أفعال الربوبية، بمشاهدة آثار قدرة الله تعالى في مخلوقاته، وجميل صنعه؛

- طريق مشاهدة عظمة الله، وجلاله، وكبرياته، وحقاره قدر خلقه في جنب عظمته؛

- طريق رؤية التوفيق، وحلوة المعرفة والمحبة، ورؤية عصمته إياه من الضلال، والكفر، والأهواء؛

- طريق مشاهدة فردانية الله ووحدانيته فقط، حتى لا يرى في سره معه غيره، فيرى قدمه، وكماله، وبقاءه، ويرى حدوث الخلق، وفนาهم^(٢٨).

وعليه، فإن ثمرة "تفهم القرآن" التقطن لمكائد الشيطان، والتحلي بالأخلاق الحسنة مع الخلق، وتحمل الأذى منهم، ومخالفة النفس، واتباع الحلال، واجتناب الحرام. وثمرة "فهم القرآن" مشاهدة تدبیر الله من الغيب، والتحدث بمنته، ومشاهدة آثار ربوبيته، وملحظة جلاله وجماله، والفناء فيه عن غيره، ورؤية الخالق الباقي بعد الإعراض عن الخلق الفاني.

ومن خلال ذلك، يمكن أن نفهم السر في تشبیه كل من العلم والقرآن بالنور، أو ما له صلة بالنور، كالصبح. فإنه يسوق في كتابه "الأمثال من الكتاب والسنة" تمثيل إيسا بن معاوية^(٢٩) لمن يقرأ القرآن وهو يعلم تفسيره أو لا يعلم بقوم " جاءهم كتاب من صاحب لهم ليلاً، وليس عندهم مصباح، فقد دخلهم بهذا الكتاب روعة، لا يدركون ما فيه، فهم خائدون، فإذا جاءهم المصباح عرفوا ما فيه"^(٣٠)؛ يقول الحكيم الترمذى : " مثل العلماء مثل النجوم التي يقتدى بها، والأعلام التي يهتدى بها، إذا تغيبت عنهم، تحيروا، وإذا تركوها، ضلوا"^(٣١).

فالقرآن نور، والعلماء نجوم، وقد كانوا نجوما، لأنعکاس نور الحكمة القرآنية في قلوبهم. يقول في تقرير ذلك -عند كلامه على النور، باعتباره من أسماء القرآن- : "أما

النور، فهو آية حق، صدر من عند رب العزة، مع كسوته التي كسامه، لأنه منه خرج، فلما لاقى نور إيمانك في قلبك، امتزجا، فاستثار الصدر، كغائب لقي غائبا، مبتهجا بلقاءه، وثارت بينهما عجاجة لعناقهما. فكذلك في التقاء هذين، اممزجا، وصارت بينهما عجاجة من النور^(٢٢).

وبما أن "التفهم" و"الفهم" يكونان بطريق تلاوة القرآن، فلا جرم أنهم يتحددان بمستوى التلاوة القرآنية، ظاهرا وباطنا^(٢٣). وبذلك، فإن الحكيم الترمذى يفسر التلاوة بالاتباع، ثم يصنفها إلى صنفين :

الأول : اتباعه^(٢٤) عملا بما فيه من الأمر والنهي:

الثاني : اتباعه قولًا بترديده على اللسان، وإسماع القلب ذلك، وإشهاد الحفظ عليه.
ولكل من هاتين التلاوتين حق.

أما حق التلاوة الأولى؛ وهي التلاوة من طريق العمل؛ فالوفاء بما قبل من الأمر والنهي، والقيام بأدائه.

وأما حق التلاوة الثانية؛ وهي التلاوة من طريق القراءة؛ فوعي القلب بما ينطق به اللسان، وترجمة اللسان بما في الصدر من القرآن^(٢٥).

وكما يتمازج نور إيمان الولي مع نور القرآن، أي يتلاقيان في صفة النورانية، فإنهما يتقيان أيضًا في كونهما غياثاً.

ففي تعليقه على الآيات ١٨-١٤ من سورة البقرة، يشبه القرآن بالمطر، "لأن حياة الناس في المطر، كما أن القرآن حياة ومنفعة لمن آمن به"^(٢٦).

ولا غرو أن نجد هذا المفهوم متداولا في الأوساط الصوفية والعرفانية، فكثيرا ما شبهوا الأقطاب بذلك، ولقبوهم بما فيه دلالة على المطر الروحي، المحبي للقلوب الميتة، فأبو مدين شعيب بن الحسين^(٢٧) مثلا كان يلقب بـ"الغوث". ولا يخفى أن "الغيث" و"الغوث" لفظان يصبان في معنى واحد، فالغوث "من الإغاثة، وهي الإعانة، والنصرة عند الشدة"^(٢٨)، والغيث "هو الحياة النازل من السماء"^(٢٩). فكلاهما يحمل معنى طلب الإغاثة، ولذا سمي المطر النافع الكثير غياثاً، لأنه يغاث به الناس^(٣٠).

ولا جرم أن هذا الأخذ العرفاني مرده إلى حديث الرسول الأكرم -صلى الله عليه وسلم- : "عليكم بمجالسة العلماء، واستماع كلام الحكماء، فإن الله يحيي القلب الميت بنور الحكمة، كما يحيي الأرض الميتة بماء المطر"^(٣١).

الفهم وتحليل أحكام القرآن :

تبعاً للتقسيم الذي ذكرناه في شأن الولاية والأولياء، فإن الحكيم الترمذى يجعل تعليل الأحكام القرآنية يتخد مستويات عدّة، تبتدئ بالفهم الظاهر للقرآن؛ أي "التفهم"؛ وترتقي إلى أن تصل إلى مستويات رفيعة في تذوق المعارف والحقائق القرآنية، واستنباط أدق اللطائف والأسرار العرفانية.

ولا يخفى أن الحكيم الترمذى من أكبر المعلّين والمقادسين المسلمين، ولعله أولهم وأسبقهم إلى الكلام على التعليل والمقاصد. وكتابه "إثبات العلل" قمين بـأن يعتبر من أعمق كتب علل الشريعة ومقاصدها. إذ إنه تقرير بأن كتاب الله ما جاء إلا لصلاح العباد، وأن أوامره ونواهيه معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد.

مقاصد الخطاب :

من خلال ما ذكرناه من أنواع الحكمـة عندـه، فإـنـا نـدرـكـ أـنـهـ لمـ يـكـنـ مـنـ الـوقـافـينـ عـلـىـ حدودـ الـأـلـفـاظـ، وـلـ جـامـدـاـ عـلـىـ الرـسـومـ وـالـظـواـهـرـ. وـتـعـلـيـلـهـ لـلـلـاـيـاتـ الـقـرـآنـيـةـ، وـطـرـيـقـتـهـ العـرـفـانـيـةـ فـيـ الكـشـفـ عـنـ معـانـيـ الـقـرـآنـ، تـشـهـدـ لـذـلـكـ وـتـزـكـيـهـ^(٤٢). نـاهـيـكـ عـنـ قـدـرـتـهـ الـوـاسـعـةـ فـيـ الكـشـفـ عـنـ عـلـلـ الـحـرـوفـ، وـمـعـانـيـهـ، بـعـقـمـ عـرـفـانـيـ^(٤٣). وـ"الـعـلـلـ" عـنـهـ ظـاهـرـةـ وـبـاطـنـةـ. أـمـاـ الـظـاهـرـةـ، فـلـأـوـلـيـاءـ حـقـ اللـهـ، وـأـمـاـ الـبـاطـنـةـ فـلـأـوـلـيـاءـ اللـهـ حـقاـ.

وبعبارة أخرى: العلل الظاهرة لأهل "التفهم"، والعلل الباطنة لأهل "الفهم".

يقول : "فـأـوـجـزـ اللـهـ لـهـ الـكـلـامـ، فـفـهـمـوـهـ بـفـضـلـ الـذـيـ أـعـطـاهـمـ"^(٤٤).

ويـبـيـنـ أـنـ لـلـخـطـابـ الـقـرـآنـيـ عـلـتـيـنـ : عـلـةـ ظـاهـرـةـ، وـعـلـةـ خـفـيـةـ. الـعـلـةـ الـظـاهـرـةـ هـيـ الـتـيـ يـدـرـكـهـاـ عـوـامـ الـأـوـلـيـاءـ، وـالـوـقـافـوـنـ عـنـ ظـواـهـرـ النـصـوصـ، وـالـعـلـةـ الـخـفـيـةـ هـيـ الـتـيـ يـسـتـمـدـهـاـ خـواـصـ الـأـوـلـيـاءـ، لـأـنـهـ يـنـفـذـوـنـ بـبـصـرـهـمـ إـلـىـ بـوـاطـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ، وـيـسـبـرـوـنـ أـغـوارـهـ^(٤٥).

مقاصد الأحكام :

ما ذكرناه له صلة بمقاصد الخطاب عند الترمذى، ولنندرج على مقاصد الأحكام (= مقاصد الشريعة) عندـهـ، إذـ أـصـلـ لـهـاـ مـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ بـأـقـسـامـهـ الـلـاـثـلـةـ : العـامـةـ، وـالـخـاصـةـ، وـالـجـزـئـيةـ .

المقاصد العامة :

من أبرز مصاديق المقاصد العامة الضروريات الخمس، وهي : حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. والحكيم الترمذى يجزم بمراعاة الشريعة لهذه الضروريات^(٤٦)، ويؤصل لها من القرآن ، كقوله تعالى: ﴿فاجتبوا الرجس من الأوثان، واجتبوا قول الزور﴾^(٤٧)، قوله: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾^(٤٨)، ففي تحريم عبادة الأوثان والأنصاب والأزلام حفظ الدين، وفي تحريم الخمر حفظ العقل، وفي تحريم الميسر حفظ المال^(٤٩).

هذا عن الحفظ الضروري، أما الحفظ الحاجي، فقد أوفاه أيضاً حقه، وأصل له من القرآن. فمن أمثلته المحافظة على العمran البشري، والتجمع الإنساني، اللذين يتأسسان بسبيل خدمة الإنسان بعضه بعضًا^(٥٠)، وتقريب ذلك بقوله: "فالخلق كلهم محتجون مضطرون، عيال بعضهم على بعض في نوائبهم، فلا يستغني أحد عن أحد، وكذلك خلقهم إخوة أولياء"^(٥١)، فقال عز وجل: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾^(٥٢).

ومن نماذج الحفظ التحسيني عنده، ما قاله في سنن الصلاة التي وسمها بـ "المعالم" : "... لأن حفظ الحدود في الصلاة فرض، وإقامة المعالم فضل، وإنما هي زينة الصلاة وجمالها، وهي صلاة الأنبياء والأولياء والمقربين"^(٥٣)، فالالتقرب بنوافل الخيرات، من الصدقات، والقربات، وأشباه ذلك من أبرز التحسينيات^(٥٤). ومن أبرز الآيات التي تؤصل لهذا الحفظ قوله تعالى^(٥٥): ﴿وأقيموا الصلاة﴾^(٥٦).

المقاصد الخاصة :

تظهر عنابة الحكيم الترمذى بها في كتابه "إثبات العلل" خاصة، إذ رتبه على طريقة كتب الفقه، بذكر علة كل باب من أبواب الفقه في العبادات والمعاملات. وأفرد كتاباً في باب فقه واحد، كتاب "الصلاه ومقاصدها"، وكتاب "الحج وأسراره" إلخ... ويؤصل لكل مقصد خاص بآيات من القرآن الكريم.

المقاصد الجزئية :

وإيرادها يكاد لا يخلو منها كل باب من أبواب الفقه التي عللها في "إثبات العلل" ، مع التأصيل القرآني لها . ونمث لذلك بمقصد جزئي، وهو "التكبير" ، المدرج في مقصد خاص، وهو "الصلاه" : "فَإِمَّا عَلَةُ التَّكْبِيرِ، فَإِنَّ الْأَدْمَى إِنَّمَا عَصَاهُ لِكُبُرِ الْذِي فِيهِ، فَلَمَّا وَقَفَ

معذراً مما كان منه، سلم الكبر إليه قولاً، فقال: "الله أكبر"، تبرأ إليه نفسها، بوقوفه بين يديه، على التسليم إليه، تبرأ إليه بلسانه قولاً، فكبّره تكبيراً^(٥٩)، وأصل لهذا التعليل بقوله تعالى: "وكبّره تكبيراً" ، وذلك من منطلق الدلالة اللغوية للأية، وهي: "سلم الكبر إليه"^(٦١).

من خلال الأمثلة التي ذكرناها للتعليق عند الترمذى؛ نستنتج أمرين هامين:

أولهما : أصالة القرآن الكريم في التعليل، وأنه أهم مسالكه، وأولاها بالاعتبار^(٦٢).

ثانيهما : ضرورة "الفهم" في التعليل، واستباط المقصود، فقد قال بعد ذكره لعلة الإقرار بالتوحيد: "فمن لم يفهم علته^(٦٣)، زاغ عن القصد، وانتظم في الجور، وزعم أن المعرفة تجزي عن الإقرار".^(٦٤)

وما دام "الفهم" ركناً في إدراك العلل، وملاحظة المقصود، فإن "أهل الفهم" هم أهل استمداد العلل. فالمقصادي عند الحكيم الترمذى هو من كان من أهل الولاية الخاصة. وقد أطّال النفس في التدليل على ذلك في مقدمة "إثبات العلل" بشواهد كثيرة، أبرزها وأهمها الشواهد القرآنية^(٦٥).

الفهم والاجتهد :

من المعلوم أن "علم المقصود" من شرائط الاجتهد، فقد ذكر أبو المعالي الجوني أن من صفات "العالم الذي يسوغ له الفتوى في الأحكام"^(٦٦)، أن "يكون عالماً بقضايا الخطاب، ما يحتمل منه، وما لا يحتمل، ووجوه الاحتمال"^(٦٧). ولا جرم أن من أهم قضايا الخطاب في "علم المقصود" مقاصد الخطاب ومقاصد الأحكام^(٦٨). ويقول أبو إسحاق الشاطبي : إنما تحصل درجة الاجتهد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني : التمكن من الاستباط بناء على فهمه فيها^(٦٩).

بيد أن "الفهم" الذي ذكره الشاطبي، إنما هو في مستوى "التفهم" لدى الحكيم الترمذى.

إذ "الفهم" عند هذا الأخير، يعني تجاوز الاستباط للعمل بالطريقة الأصولية والفقهية، لتأخذ منحى آخر، وهو الطريقة العرفانية التي لا تعول على الفهم الإنساني القاصر الذي عبر عنه بـ "التفهم" ، والذي سماه بـ "علم التكلف"^(٧٠)، وهو الذي يتّأدى بالاجتهد في التحصيل والاستباط، بخلاف "الفهم" الذي هو بمعنى "علم العطاء"؛ يقول في بيان ذلك: "ولسنا من يقول برأينا في ذلك، بل بما أعطينا من علمه، فإن علم العطاء غير علم التكلف" . ومن الآثار المؤكدة لذلك قول لقمان -عليه السلام- : "ألا إن يد الله على أفواه الحكماء، فلا ينطقون إلا بما هيأ لهم"^(٧١). وـ "علم العطاء" له أهله، وهم أهل استمداد المعاني الخفية

: "فالمعاني مفقودة، إلا عند العلماء الحكماء، الذين هم خاصة الله تعالى في أرضه... وإنما خفت على القلوب، لقلة علمهم بها"^(٧٢). ولا جرم أنه يقصد بالعلم العلم الباطن، وهو "الفهم"^(٧٣).

فمن مسائلك التعليل عند الحكيم الترمذى التي تميز بها عن الفقهاء والأصوليين مسلك الذوق الصوفى والحدس العرفانى^(٧٤).
ومن أمثلة هذا المسلك علة التكبير في الصلاة التي اقتبسناها من "إثبات العلل" قبل حين.

هذا وإن الحكيم الترمذى يوظف هذا المسلك في الاجتهاد بالترجح بين أقوال المجتهدین؛ مثال ذلك أنه عندما ذكر علة التكبير، عرض الخلاف بين أبي حنيفة وأبى يوسف في مسألة قول المصلى عند الافتتاح في الصلاة : "الله أعظم، والله أجل، والله أعز"، إذ قال أبو يوسف : "لا يجزئ عنه حتى يأتي بالتكبير". وقال أبو حنيفة : "يجزئ ذلك كله عنه مكان التكبير". ثم رجح قول أبي يوسف، معتبرا إياه أقوى من قول أبي حنيفة، وبين وجه ضعف قول هذا الأخير، وهو عدم مراعاته للعلة العرفانية التي ذكرها للتکبير، فقال : "فلو وقع لأبى حنيفة هذا الذى ذكرنا من علته، لرأيت أنه كان يمتنع من هذه المقالة؛ لأن قوله أعظم من العظمة، وأجل من الجلال، وأكبر من الكبر، وإنما نازع العبد في الكبر، فيحتاج إلى تسلیم ما نازع فيه"^(٧٥).

الفهم والأخلاق :

لا ينبغي أن يفهم مما ذكرناه أن الحكيم الترمذى يفصل بين ما هو ظاهر في القرآن، وما هو باطن فيه، بل إنه يقرر أن التكامل بينهما واجب شرعى، وضرورة أخلاقية، وبعبارةه: "فهذا طريق باطن العلم وظاهره، ولا يستغني أحدهما عن الآخر؛ لأن أحد العلمين بيان الشريعة، وهو حجة الله تعالى على خلقه، والآخر بيان الحقيقة... فعمارة القلب والنفس بهما جميما، وصلاح ظاهر الدين وقوامه بعلم الشريعة، وصلاح باطنه وقوامه بالعلم الآخر، وهو علم الحقيقة، والدليل على ذلك أن صلاح الدين بصحبة التقوى"^(٧٦). ولذا يذهب إلى أن من اقتصر على علم الظاهر دون علم الباطن فهو منافق، ومن اقتصر على علم الباطن دون علم الظاهر فهو زنديق^(٧٧).

وما كلامه على الولاية وأصنافها، إلا إعلان عن إقامة نظام أخلاقي متكملا، يجمع بين الظاهر والباطن، والعلم والعمل، ويبرز التداخل العميق الحاصل بين علم الأخلاق وعلوم

الظاهر والباطن. ويتأكد ذلك بما ذكرناه عند الكلام على "الفهم وتعليق أحكام القرآن" ، إذ إنه كان يبتدئي من وراء ذلك أن يشحذ علم المقاصد بمضامين عرفانية، بحيث يجعل كل دقيق وجليل ينطوي على علل وحكم جلية أو خفية. وهذا هو الذي حدا بالفيلسوف الدكتور طه عبد الرحمن إلى أن يعده ممن "أشربوا في قلوبهم هذا الضرب من الاعتبار"^(٧٨)، ويعتبره "أقرب من غيره إلى أن يكون مؤسس علم المقاصد"^(٧٩)، وقرر أن تلقبيه بـ"الحكيم" راجع إلى استغراقه في الاعتبار المقاصدي الأخلاقي، وحلاه بلقب "الأخلاقي"^(٨٠).

ولعل أوضح مثال لذلك الاعتبار الأخلاقي في الفكر المقاصدي عند الحكيم الترمذى علة قراءة القرآن الكريم، يقول : "فَإِمَّا الْقِرَاءَةُ ، فَمِنْ أَجْلِ الاتِّعَاظِ بِهَا ، وَمِنْ أَجْلِ قِيامِ حِجَةِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْكُمْ بِهَا ، وَأَوْلَ قِبْلَةِ الْمَوْعِظَةِ تَلَاقُهَا ، فَإِذَا تَلَوْتُهَا ثُمَّ خَالَفْتُ إِلَى غَيْرِهَا ، ثُمَّ تَلَوْتُهَا ، فَإِنَّهَا تَجِدُ قِبْلَهَا ... لَأَنَّكَ لَمَّا خَالَفْتُ إِلَى غَيْرِ مَا نَدِبَكَ إِلَيْهِ الْقُرْآنُ ، فَقَدْ صَيَرْتَهُ مَهْجُورًا ، فَأَمْرَتَ بِتَلَاقِهِ ، كَالْعَائِدِ إِلَى هَجْرَتِهِ ، مَهْمَا تَزَادَ بِالْتَّلَاقِ عِلْمًا وَاتِّعَاظًا"^(٨١)، وذكر علة أخرى، "وَهِيَ قِيامُ الْحِجَةِ عَلَى الْعَبْدِ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْقُرْآنَ فِي الصُّدُرِ ، وَالصُّدُرُ سَاحَةُ الْقَلْبِ ، وَالنَّفْسُ خَالِيَّةٌ مِّنْ ذَلِكَ كُلِّهِ ، فَأَمْرَ بِأَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْقَلْبِ وَالصُّدُرِ إِلَى لِسَانِهِ تَلَاقِهِ ، لَتَسْمَعَ أَذْنَهُ ، فَتَؤْدِي إِلَى النَّفْسِ الْأَمَارَةِ بِالسَّوْءِ تَلَاقِهِ ، فَتَلَقَّ ، وَالْأَخْبَارُ مِنْ طَرِيقِ الْأَذْنِ ، فَتَسْمَعُ ، فَتَقْتُلُ حِجَةَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ . وَلَوْلَا ذَلِكَ ، لَكَانَ النَّفْسُ خَالِيَّةٌ عَمَّا فِي الْقَلْبِ وَالصُّدُرِ مِنْ عِلْمِ الْآخِرَةِ ، لَثَلَاقُ النَّفْسِ غَدَ إِنِّي كُنْتُ غَافِلًا عَنْ هَذَا"^(٨٢).

وهذا التوجه الأخلاقي هو الذي حدا به إلى تأليف كتابه "الأمثال من الكتاب والسنة" ، إذ أفادنا في خطبته أن الله تعالى ضرب الأمثال للعباد في تزييله "لِيُدِرِكُوا مَا غَابَ عَنْهُمْ"^(٨٣)، وقال : "فَالْأَمْثَالُ نَمُوذِجَاتُ الْحِكْمَةِ لِمَا غَابَ عَنِ الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ ، لِتَهْدِي النُّفُوسَ بِمَا أَدْرَكَتْ عَيْنَاهَا . فَمَنْ تَدْبِيرُ اللَّهِ لِعَبْدِهِ أَنْ ضُرُبَ لَهُمُ الْأَمْثَالُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ، لِحَاجَتِهِمْ إِلَيْهَا ، لِيَعْقِلُوا بِهَا ، فَيُدِرِكُوا مَا غَابَ عَنِ الْأَبْصَارِ وَأَسْمَاعِهِمُ الظَّاهِرَةِ ، فَمَنْ عَقَلَ الْأَمْثَالَ ، سَمِعَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ عَالِمًا ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : (٨٤) ﴿وَتَلَقَّ الْأَمْثَالُ نَذِيرًا لِلنَّاسِ ، وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾^(٨٥).

فالأمثال عنده: إذن؛ مسلك من مسلالك التعليل، ومعرفة المعاني والأسرار الثاوية في القرآن الكريم، وطريق من طرق العلم^(٨٦).

والعلم هنا بمعنى علم الباطن، لأنَّه أَنْاطَهُ بِمَعْرِفَةِ مَا غَابَ، وَبِتَعْقِلِ الْمَعْنَى الْخَفِيَّةِ، وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ الْعِلْمَ الْبَاطِنَ مِنْ صَمِيمِ "الْفَهْمِ". فَيَكُونُ "الْفَهْمُ" رَكْنًا أَسَاسًا فِي النَّظَامِ الْأَخْلَاقِيِّ لِدِيِ الْحَكِيمِ التَّرْمِذِيِّ.

وفي المقابل، نستشف في فكر الحكيم الترمذى، أن الممارسة الأخلاقية، إذا ارتبطت بعلوم الظاهر، كانت قاصرة، وبكلمة أخرى: كانت "تفهماً"، وكان مجالها الأدلة الظاهرة، الخاصة بتهذيب الجوارح. أما "الفهم"، فمجاله الأخلاق الباطنة، الخاصة بتصفية القلب، وصقل الروح^(٨٧).

ولأجل الترابط والتداخل بين العلل والأخلاق، شبّه الحكيم الترمذى "صاحب الأخلاق" بـ"ملك له خزانة وقواد ومملكة"^(٨٨)، ويقرر أن "قوة الملوك في الخزائن الجمة، وبالكنوز، والجوهر، والقواد" ، ثم يوضح أن المقصود بالكنوز، والجوهر، والقواد^(٨٩)، "كنوز المعرفة، وجواهر العلم بالله ... والأخلاق قواده"^(٩٠).

ولا جرم أنه يقصد بالجواهر حكمة الأشياء، كما هو صريح قوله عند بيان العلاقة بين الحكمة ومجاهدة النفس: "فلو برأت صدورهم من هذه الأقسام، إذاً لذهب سقم إيمانهم، وطالعوا الحكمة، فقصدوا الأمور على حسب جواهرها"^(٩١).

وبهذا المفهوم تكون الأخلاق هي الكاشفة عن عورات الشيطان، وغرور النفس: "النفس تشتهي، والهوى يزعج النفس، ويشجعها، والعدو^(٩٢) يزين بمنى، ويغري، فإذا جاء مدد الأخلاق، بطلت زينة العدو وأمانية، وانكشف غروره ..."^(٩٣).

والتدخل بين الأخلاق والعلم؛ بصنفيه الظاهر والباطن؛ ينكشف عند الحكيم الترمذى من خلال تفسيره للفهم.

فالفهم عنده يكون بثلاثة أشياء:

الأول: فراغ القلب؛

الثاني: التضرع بين الفهيم وبين الله؛

الثالث: المطارة والمناظرة والمذاكرة مع من يفهم أمر الدارين، وهم البصراء.

وعلامات الفهم ثلاثة:

الأولى: أن الفهيم معصوم من التهلكة، لأن الفهم يحفظه.

الثانية: أنه لا يغضب، لأنه يفهم أصل كل شيء، ويتفكر بفهمه في عاقبته.

الثالثة: أنه لا يتعجب من أمر الله، لأنه سبحانه قادر على فعل كل شيء.

ومن فعال الفهم ثلاثة أشياء:

الأول: تفنن الكلام بفهم الدقائق.

الثاني: البصر بالحججة.

الثالث: الانشغال بأحكام أمر البدن^(٩٤).

ومن خلال هذا التفسير العميق لفهمه عند الحكيم الترمذى، يلوح لنا فهم هذا الأخير للحكمة القرآنية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا، وَمَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَاب﴾^(٩٥).

ونفهم من خلاله أيضاً أن العلم حكمة نظرية، والأخلاق حكمة عملية.
والحكمة النظرية، - وهي العلم - تكون بفهم الدقائق، والبصر بالحججة، والمذاكرة مع البصراء، والحكمة العملية، - وهي الأخلاق - تكون بالاشتغال بالأحكام؛ أي العمل بمقتضها، واجتناب الغضب.

والحلقة الرابطة بين الحكمتين هي إفراط القلب من سوى الله، والتضرع إليه، واجتناب التعجب من قدرة الله.

فيتمكن أن نتصور "الفهم" بشكل سلسلة متينة، من تشبث بها كان فهيما معصوماً من التهلكة، إذ هذه السلسلة تقيه وتحفظه.

والحكيم الترمذى يفسر "الحبل" و"العهد"، - وهما من أسماء القرآن - بالسبب^(٩٦). ولا يخفى ما بين الحبل والعهد من الشبه، للجامع الحاصل فيهما، وهو أن من تمسك بهما عند الغرق أو الهوى سلم ونجا.

فقد قال الحكيم الترمذى في تفسير "الحبل": " فهو سبب الاتصال"^(٩٧). ولا ريب أن معنى السلسلة هو: "اتصال الشيء بالشيء"^(٩٨).

الفهم والعقل :

يذهب الحكيم الترمذى إلى أن العقل هو الذي يوجه الأخلاق^(٩٩).

لكن ما المقصود بالعقل عند الحكيم الترمذى؟

يجعل الحكيم الترمذى العقل مختلفاً باختلاف وظيفته، وقيمة عمله. فالعقل المستعمل في أمور الدنيا غير العقل المستعمل في أمور الآخرة^(١٠٠). فالعقل تتفاوت بين عاقل وآخر : "لأنك لا تكاد ترى عاقلين يستوي سلطان عقلهما ونورهما، بل يتفضل أحدهما على الآخر، بزيادة خص هذا العقل بها، ما لم يبن ذلك في الآخر"^(١٠١).

فالعقل؛ وإن كان في الاسم واحداً؛ فإنه "يقوى بقوة أركانه، ويزداد بزيادة سلطانه"^(١٠٢).

واختلاف العقول يؤدي ضرورة واقتضاء إلى الاختلاف في فهم القرآن، كما هو مفاد قوله : "فمنهم من بلغ عقله وزن خردلة، ومنهم من بلغ عقله وزن السماوات والأرضين"^(١٠٣),

وقال: "ثم قسم العقول بينهم، وشرح للإسلام صدورهم، ولنور معرفته هداهم، وكل مؤمنون، وكل إنما يقف عند درجته"^(١٠٤).

وأصناف العقول عنده هي:

١ - عقل الفطرة : وهو الذي يخرج به الصبي والرجل من صفة الجنون، فيعقل ما يقال له، ويميز به بين الخير والشر، إلخ؛

٢ - عقل الحجة : وهو الذي يستحق به العبد الخطاب من الله تعالى، وهو "الذي وصف بنور التأييد، فيؤيد عقله، فيصل لخطاب الله تعالى"؛

٣ - عقل التجربة : وهو الذي يصير صاحبه حكيمًا بالتجارب، فيعرف ما لم يكن بدليل ما قد كان، ولذا كان أنسع العقول الثلاثة وأفضلها؛

٤ - العقل الموروث : وهو عقل العاقل الحكيم العليم الحليم الواقور الذي ابتلى بولد سفيه أو تلميذ سفيه عديم الانتفاع بصحبته، فيموت هذا العاقل، فيوريث الله تعالى هذا الولد أو التلميذ عقله وحكمته ووارثه، فيتغير حاله في الوقت، ليصير عاقلاً حكيمًا عليما حليماً وقوراً؛

٥ - اللب : وهو "العقل الموزون المطبوع بنور هداية الله تعالى"^(١٠٥).

وتوظيف اللب سماه بـ "اعتمال العقل"، وبيان ذلك في قوله : "ومن رزق عقلاً، فاعتمل عقله فيما فتح له من الباب، فعقد قلبه على طاعة الناصح الرشيد، وهو العقل الدال على الله تعالى، وعلى مرشد أموره، فلم يزل العقل يمهد له، ويزين له، ويدبره بالأخلاق الكريمة، والأعمال السنوية، والأفعال المرضية، والأقوال البهية، والإشارات الشهية، والمراتب العالية، حتى وقفه على حد الأمانة، فصار أمين الله تعالى في أرضه، بلغ سره، ومحل نجواه، ومعدن حكمته..."^(١٠٦).

وهذا هو عين "الفهم" ، فالحكيم الترمذى يذهب إلى أن "شكل الفهم البصر"^(١٠٧)، وقد أشرنا إلى أنه يجعل من مقومات "الفهم" المذاكرة مع البصراء . وهذا الليب الفهيم الأمين البصير هو الذي ينطبق عليه مسمى "الكيّس"^(١٠٨)، وهو الذي يتراضى "كل يوم بالدعاء والتضرع والبكاء بالنيات الخالصة لتجاب"^(١٠٩)، وهو الذي أعطاه الله "نوراً حتى صار قلبه فارساً من فرسان الله تعالى، ومركبه ذلك النور العطائي"^(١١٠).

وقد سبق أن أشرنا إلى أن العقل - عند الحكيم الترمذى - نور، كما سبق الكلام على "علم العطاء"^(١١١)؛ والذي يقصد به من خلال ما سلطنا عليه الضوء "عقل العطاء"^(١١٢)، ويمكن أن نطلق عليه أيضًا "عقل المنة"؛ لأنَّه من خواص أولياء المنة (= أولياء

الله حقا). وقد ورد في القبيسة المذكورة قريباً بأن الذي اعتمد عقله يصير أمين الله تعالى في أرضه، ومحل سره ونجواه، وهذا صفة لأولياء الله حقا^(١٢)، ووصف خزانة جوهرهم بالعلو في المرتبة^(١٤). وقد سبقت الإشارة إلى تشبيه الترمذى للحكمة بالجواهر، ونضيف بأنه يسمى خزانتهم بـ "خزائن المنن"^(١٥).

ومن هذه الزاوية كان لأهل اللب ميزة "فهم القرآن"، ومعرفة أسرار حروفه^(١٦).

وهذا العقل هو "مدبر القلب"^(١٧)، "إذا غاب العقل عن القلب صرت ساهيا لاهيا"^(١٨); وتقرير ذلك بقوله: "فوكل القلب بحفظ الجوارح، وتوكل هو بحفظ القلب وإمساكه، ولم يكله إلى أحد، فهو مقلب القلوب على مشيئته، ووكل به العقل، ووضع في العقل المعرفة والعلم بالله"^(١٩).

فوصل العقل بالقلب يجعل هذا العقل أخلاقيا، - علما وعملا -، إذ يقول عند كلامه على النية: "تفسير النية نهوض القلب بعقله، ومعرفته إلى الله بقدر العقل، والمعرفة بقدر القلب على السعي والطيران إلى الله"^(٢٠).

وإذا نظرنا إلى هذا الوصل بين العقل والقلب من خلال ما قلناه في "الفهم والأخلاق"، نصل إلى أن الحكمة - بشقيها السلوكي والمعرفي - عند الترمذى هي العقل. فقد ذكرنا أنه يشبه الحكمة بالجواهر والحلي؛ أي أن الحكمة زينة، ونجده يعتبر العقل زينة أيضا، كما هو مفاد قوله: "إنما قبلت النفس التوحيد بما زين لها العقل ذلك"^(٢١)، بل كما هو صريح قوله: "فليس للعدو من القوة بما جاء به من تلك الزينة التي أعطيها أن يغلب على زينة الله التي أعطي المؤمن، وهو العقل"^(٢٢).

فكل من العقل والحكمة زينة^(٢٣)، وكذا القرآن عقل وزينة، فقد روى الحكيم الترمذى عن نافع عن ابن عمر - رضي الله عنهما -: "مثل القرآن مثل الإبل المعقلة، إن عقلها صاحبها أمسكها عليه، وإن أرسلها من عقلها ذهبت"^(٢٤). فالإبل كانت تعتبر زينة العرب، لأنها أفضل أموالهم، وتفسير القرآن بالإبل المعقلة - بتشديد القاف المفتوحة - يذكرنا بتفسير الحكيم الترمذى للعقل: "وقد قيل: إن العقل يعقل النفس عن متابعة الهوى، كما يمنع العقال الدابة من مرتعها ومرعاها. والعقل اسم غير متبدل، وهو اسم عام، ولا يستعمل تصريف هذه الأسماء إلا منه، يقال: عقل يعقل عقلا، فهو عاقل، وذلك معقول منه"^(٢٥).

فما زال التداخل والتمازج بين العقل والحكمة والقرآن يتغلغلان ويتعمقان، إلى أن يجتمعوا، فيصيرون واحدا^(٢٦).

فذلكة البحث:

يرى الحكيم الترمذى أن فهم القرآن يختلف باختلاف مستويات قارئيه، فأهل الولاية العامة يقفون عند ظاهره، وأهل الولاية الخاصة يغوصون في عمق باطنها. وكل يؤتى الحكمة منه بقدر تعلق معانيه وحقائقه. وأنفع العقول هو اللب؛ لأن اعتماله يثمر الحكمة الباطنة، ويكشف عن دقائق الأسرار، ولطائف الإشارات.

كما أن تعليل الأحكام يختلف باختلاف هذه العقول وتفاوتها، وأهل اللب لهم قصب السبق في فهم مقاصد القرآن وإثبات العلل لأحكامه، لأن عقلاهم مهدي بالنور الإلهي، وموصول بالسلوك الأخلاقي، فكان فهمهم للقرآن جاماً بين العلم والعمل، وواصلاً بين البرهان والعرفان.

ولعل أفضل ما يمكن أن نقول به الكلام هذا النص للحكيم الترمذى، إذ يكاد يكون تلخيصاً جاماً لكل عناصر البحث:

"فلو لا القرآن ما اهتدى العباد لما يصلحهم مما يفسدهم، فمن تأدب بأدب القرآن، فقد اعتصم بحبل الله، أي امتنع بحبل الله عن ما يفسده. ثم^(١٢٧) للنفس بعد علمه بما في هذا القرآن تنازع وخصوصة، وتتواثب في هذه المحارم، ويحتاج العبد إلى أن يعتصم بالله، وي Jihad نفسه بقوة ما أعطى من العلم، والعقل، والفهم، والحفظ، والذهن، والمواعظ"^(١٢٨).

الهوامش

- (١) مفهرس المخطوطات في الخزانة الملكية في الرباط.
- (٢) أبو عبد الله محمد بن علي الترمذى، المعروف بالحكيم الترمذى، اختلف في تاريخ وفاته بين ٢٥٨ و ٢٥٩ و ٢٨٥ و ٢٩٦ و ٣١٨ هـ - انظر ترجمته في: " حلية الأولياء وطبقات الأصفياء" لأبي نعيم الأصبهانى، مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة، مصر، ١٣٥٧ / ١٩٣٨، ج. ١٠، ص. ٢٢٢، ٢٣٥ - سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي : تحقيق على أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ١، ١٤٠٢/١٩٨٣، ج. ١٣، ص. ٤٣٩ - ٤٤٢، وانظر ايضاً: C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen litteratur, Leiden, 1937, Supp. I, pp. 355 _ 307. H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1964, pp. 273 _ 275. H. Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, ed. Buchet, Paris, 1985, p. 115. -A. J. Arberry, Le soufisme: introduction à la mystique de l_Islam, tra. J. Gouillard, Les cahiers du sud, 1952, Documents Spirituels, pp. 69 _ 70.

- L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Pais, 1954, pp. 293 - 294
- M. I. Geyoushî, Al-Hakîm at-Tirmidî: His works and thoughts, in the *Islamique quarterly*, 14, 1970, 159 pp. -
- G. Gobillot, *Le livre de la profondeur des choses, "Racines et models"*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 1996, pp. 17 - 37
- (٢) **تقول الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهَدِنَّهُمْ سَبِيلًا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت:٦٩).**
- (٤) ختم الأولياء : تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، منشورات "بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت" ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥ ، ص. ١٣٥ - ١٣٦ .
- (٥) الحق والحقيقة - كلاهما بضم الحاء-: وعاء من خشب أو غيره (لسان العرب لابن منظور: دار صادر، بيروت، ط. ٦ / ١٤١٧، ج. ١٠، ص. ٥٦)
- (٦) الأمثال من الكتاب والسنة: تحقيق محمد علي البحاوي، دار النهضة، القاهرة، ص. ٥٧-٥٦ .
- (٧) نفس المصدر : ص. ٥٨ .
- (٨) نفس المصدر : ص. ٥٩ .
- (٩) لتأمل أيضا فقرتين في كتابه "الأمثال من الكتاب والسنة" ، إداحهما بعنوان "مثل التالي كتاب الله من غير تفهم" (ص.٥٨)، وثانيهما بعنوان "مثل من قرأ القرآن بغير فهم" (ص.١٣٠).
- (١٠) قال فيه تاج الدين عبد الوهاب السبكي: "كتاب الفروق، لا بأس به، بل ليس في بابه مثله" طبقات الشافعية الكبرى: المطبعة الحسينية المصرية، مصر، ١٣٢٤ ، ج. ٢٠، ص. ٢٠، وقد نشر بتحقيق محمد إبراهيم الجيوشي، دار النهار، القاهرة، سنة ١٩٩٨ . وانظر حول هذه المسألة: G. Gobillot, *Le langage, science des saints, selon al- Hakîm al-Tirmidhî, colloque de Mystique musulmane : parcours en compagnie d'un chercheur* : Roger deladrière , ed. Cariscript, Paris, 2002, pp. 60 _ 61.
- (١١) بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب : تحقيق نقولا هير، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ، ص. ٧٧-٧٩ .
- (١٢) ختم الأولياء : ص. ١١٧ .
- (١٣) المصدر السابق : ص. ١١٦ .
- (١٤) سورة العنكبوت، آية ٦٩ .
- (١٥) ختم الأولياء : ص. ١٣٥ .
- (١٦) المصدر السابق : ص. ٣٦٠ .
- (١٧) المصدر السابق : ص. ١٣٦ .
- (١٨) المصدر السابق : ص. ٤٣٠ .
- (١٩) المصدر السابق : ص. ٤٣٧ .

(٢٠) المصدر السابق : ٤٢١-٤٠٧، وانظر أيضاً.

Y. Marquet, Al-Hakîm at-Tirmidî et le néoplatonisme de son temps (première partie), Annales de la faculté des letters et des sciences humaines de Dakar, n^o 6, 1976, pp. 286 _ 298.

(٢١) فسر كثير من العلماء والأولياء الحكمة الواردة في قوله تعالى: "يُؤتَ الْحِكْمَةَ مَن يشاء" (سورة البقرة، آية ٢٦٩) بالفهم، فقد أخرج ابن جرير عن أبي العالية: "يُؤتِي الْحِكْمَةَ، قَالَ: الْكِتَابُ وَالْفَهْمُ بِهِ" (الدر المنثور في التفسير بالتأثر لجلال الدين السيوطي: المطبعة الميمنية، القاهرة، ١٣١٤، ج. ١، ص. ٣٤٨)، وأخرج ابن جرير أيضاً عن إبراهيم: "يُؤتِي الْحِكْمَةَ، قَالَ: الْفَهْمُ" (نفس المصدر والجزء والصفحة)

(٢٢) الأكياس والمفترون : تحقيق أحمد عبد الرحيم السايج والسيد الجميلي، دار الجيل في بيروت، والمكتب الثقافي في القاهرة، ط. ٢١٤١٠ / ١٩٩٠، ص. ١٠٦-١٠٧، أنواع العلوم : مخطوط محفوظ في مكتبة ولی الدین باستبیول، ضمن مجموع تحت رقم ٧٧٠، أوراق ١٢٧-١٢٢.

(٢٣) منازل القرابة : تحقيق خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط. ١، ٢٠٠٢/١٤٢٣، ص. ٤٩، نوادر الأصول في أحاديث الرسول : تحقيق عبد الرحمن عميره، دار الجيل، بيروت، ط. ١٤١٢، ١٩٩٢، ج. ٢، ص. ٥٠، جواب كتاب من الري : منشور ضمن كتاب "ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذى" تحقيق بيرند راتكه، منشورات "جمعية المستشرقين الألمانية"، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٢، ص. ١٩١، الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٨٧، شفاء العلل : مخطوط محفوظ في مكتبة ولی الدین، ضمن مجموع تحت رقم ٧٧٠، الورقان: ٦٦-٦٧، رسالة في خلق الآدمي : مخطوط محفوظ بنفس المكتبة، ضمن نفس المجموع، تحت نفس الرقم، ورقة ١٩٩١ب. وانظر أيضاً: الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية لعبد الفتاح بركة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١، ج. ٢، ص ٣٠٧-٣١٩.

Le livre de la profondeur des choses, op. cit., p. 38, 51, 170, 193.

وانظر تحليل هذه المسألة وعلاقتها بالحكمة عند "إخوان الصفا" عند :

Y. Marquet, Al-Hakîm at-Tirmidî et le néoplatonisme de son temps (suite), Annales de la faculté des letters et des sciences humaines de Dakar, n^o 7, 1977, pp. 151 _ 160.

(٢٤) بيان الفرق: ص. ٥٠.

(٢٥) نفس المصدر والصفحة.

(٢٦) نفس المصدر والصفحة.

(٢٧) نفس المصدر : ص ٥٠-٥١.

(٢٨) نفس المصدر : ص ٥١-٥٢.

(٢٩) قاضي البصرة أبو وائلة إيس بن معاوية، توفي كهلا سنة ١٢١ هـ / ٧٣٨ م، انظر ترجمته في "سير أعلام النبلاء" للحافظ شمس الدين الذهبي: تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ١، ١٤٠١ / ١٩٨١، ج. ٥، ص ١٥٥.

- (٣٠) الأمثال من الكتاب والسنة : ص ٣٤ .
- (٣١) نفس المصدر: ص ٤٥ .
- (٣٢) رسالة في خلق الآدمي : مخطوط مذكور سابقا، ورقة ١٩٥ ب ، وانظر علاقة الأسماء بالنور في :

Le langage, science des saints, op. cit. ; p. 88.

- (٣٣) انظر حول مسألة اختلاف قيمة الأسماء بحسب اختلاف المتكلمين بها :

Le langage, science des saints, op. cit. ; p. 88 – 89.

- (٣٤) أي اتباع القرآن
- (٣٥) رسالة في خلق الآدمي : مخطوط مذكور سابقا، الورقتان ٩٧ ب - ٩٨ أ، إثبات العلل: تحقيق خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٠٠ .
- (٣٦) الأمثال من الكتاب والسنة : ص ٨ .
- (٣٧) أبو مدين الغوث شعيب بن الحسين (وقيل: الحسن) الانصاري الأندلسي، دفين جبل العباد بتلمسان، المتوفى عام ٥٩٤ هـ/١١٧٦م. انظر ترجمته في "الأعلام" لخير الدين الزركلي: دار العلم للملاليين، بيروت ، ط٤، ١٩٧٩، ج ٢، ص ٢٤٤ .
- (٣٨) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط. ١، ١٤١١/١٩٩١، ج ٤، ص ٤٠٠ .
- (٣٩) المصدر السابق: ج ٤، ص ٤٠٣ .
- (٤٠) تاج العروس من جواهر القاموس لمرتضى الزبيدي، تحقيق إبراهيم الترمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٢٨٩/١٩٦٩، مادة "غيث" ، ج ٥، ص ٣١٧ .
- (٤١) أخرجه ابن حجر العسقلاني في "الاستعداد ليوم المعاد": دار القلم، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤، "باب الثنائي" ، ص ٩ .
- (٤٢) انظر مثلا تعليمه العرفاني للبسملة في الملحق الثامن، وللحمدلة في الملحق التاسع، ضمن كتاب "منازل القرابة": ص ١١٢-١١١ .
- (٤٣) انظر مثلا تفسيره لمعنى "عرف" في "بيان الفرق" (ص ٨٥-٨٧)، وتفسير الحروف المكونة باسم "إبليس" في "غور الأمور" (تحقيق G. Gobillot "منشورات" المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة ، حلقات إسلامية، المجلد ٢٨، ١٩٩٤، ص ٣٩-٤٠)، ولاسم "فرعون" (نفس المصدر: ص. ٤١)، وللهيالة (نفس المصدر: ص ٤١-٤٦)، ولكلمة "زيتونة" الواردة في الآية ٣٥ من سورة النور (نفس المصدر: ص ٥٠)، وللحرروف المقطعة "آل" (نفس المصدر: ص ٥٥-٥٤)، ولكلمة "العقل" (نفس المصدر: ص ٥٨-٥٩). .
- (٤٤) رسالة في خلق الآدمي : مخطوط مذكور سابقا، ورقة ١٩٦ أ .
- (٤٥) إثبات العلل: ص ١٨٧ ، نوادر الأصول: ج ٢، ص ١٧٤ ، بيان الفرق: ص ٥٢ .

- (٤٦) إثبات العلل: ص ٨٠.
- (٤٧) سورة الحج، آية: ٣٠.
- (٤٨) سورة المائدة، آية: ٩٠.
- (٤٩) إثبات العلل: ص ٢٢٥، الأكياس والمغترون، ص ٢٤-٢٥. وانظر أيضاً ما قلناه في كتابنا "تعليق الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذى وابن بابويه القمي كنموذجين": منشورات "قضايا إسلامية معاصرة"، دار الهادى، بيروت، ط١، ١٤٢٤/٢٠٠٣، ص ٢١٤-٢١٥.
- (٥٠) تعلييل الشريعة بن السنة والشيعة: ص ٢١٥، واطر كلامه على حفظ النفس في "إثبات العلل": ص ٨٠، وعلى حفظ النسل في "أدب النفس": منشور مع "كتاب الرياضة"، تحقيق آربري وعلى حسن عبد القادر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٦٦/١٩٤٧، ص ١٤٢.
- (٥١) تعلييل الشريعة بين السنة والشيعة، ص ٢٢٢.
- (٥٢) سورة الحجرات، آية: ١٠.
- (٥٣) باب في قول الله تبارك وتعالى: «من رجا غير فضلي، وخفاف غير عدلي، فليطلب ربا سوائِي»، الملحق الخامس ضمن ملاحق كتاب "منازل القرية": ص ١٠٥.
- (٥٤) إثبات العلل: ص ١٦١.
- (٥٥) الموافقات في أصول الشريعة: كتاب المقاصد، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٢، ص ١٠، مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، مكتبة الاستقامة، تونس، ط ١٣٦٦، ص ٨٥-٨٦، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي: ص ١٨٩-٢٠١.
- تعليق الشريعة بين السنة والشيعة: ص ٢٢٢-٢٢٣.
- (٥٦) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠، النساء: ٧٧، يونس: ٨٧، التور: ٥٦.
- (٥٧) منازل القرية: ص ٤٦، الأكياس والمغترون: ص ٣٩-٤٠. والآية عامة، تشمل ما هو حاجي في الصلاة، وهو الفرائض، وما هو تحسيني فيها، وهو النوافل.
- (٥٨) إثبات العلل: ص ٩٧.
- (٥٩) سورة الإسراء: آية ١١١.
- (٦٠) إثبات العلل: ص ٩٧.
- (٦١) تعلييل الشريعة بين السنة والشيعة: ص ٢٨٤.
- (٦٢) أي علة الإقرار بالتوحيد.
- (٦٣) إثبات العلل: ص ٧٩.
- (٦٤) نفس المصدر: ص ٦٧-٧٨.
- (٦٥) كتاب الاجتهاد: تحقيق عبد الحميد أبو زnid، دار القلم بدمشق، ودار العلوم والثقافة بيروت، ط١، ١٩٨٧/١٤٠٨، ص ١٢٤.
- (٦٦) نفس المصدر: ص ١٢٥.

- (٦٧) انظر بيان ذلك في "تعليق الشريعة بين السنة والشيعة": ص ٢٠٥-٢١١.
- (٦٨) المواقفات: ج ٤، ص ٤٦.
- (٦٩) رسالة في خلق الآدمي: مخطوط مذكور سابقا، ورقة: ٢٠٠ أ، وانظر "بيان الفرق": ص ٤٦-٤٧.
- (٧٠) إثبات العلل: ص ٩٩.
- (٧١) نفس المصدر: ص ٩٨.
- (٧٢) بيان الفرق: ص ٧٧.
- (٧٣) انظر تفصيل الكلام على ذلك في "تعليق الشريعة بين السنة والشيعة": ص ٢٩٧-٢٩٩.
- (٧٤) إثبات العلل: ص ٩٧.
- (٧٥) بيان الفرق: ص ٥٢-٥٣، وانظر الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٢١٧-٢٢١، ٢٤٤-٢٤٥.
- (٧٦) بيان الفرق: ص ٥٣، وانظر أيضاً:

Le langage, science des saints, op. cit., pp. 90 _ 92.

- (٧٧) أي الاعتبار المقاصدي.
- (٧٨) تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦، ص ١٢١.
- (٧٩) نفس المصدر والصفحة.
- (٨٠) إثبات العلل: ص ١٠٠.
- (٨١) نفس المصدر والصفحة.
- (٨٢) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ١.
- (٨٣) سورة العنكبوت: آية ٤٣.
- (٨٤) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٢.
- (٨٥) يفسر عبد الله بن عباس عبارة "يذكر" في الآية ٢٦٩ من سورة البقرة بقوله: "يتعظ بأمثال القرآن والحكمة" (تؤير المقياس تفسير حبر الأمة سيدنا عبد الله بن عباس: منشور بهامش "الدر المنثور" للسيوطى المذكور سابقا، ج ١، ص ١٤٠)
- (٨٦) معرفة أصناف القارئين للقرآن ومستوياتهم في إدراك معانيه ومقداره أو عدم إدراكها البة، من خلال الأمثلة المضروبة فيه، يرجع إلى الفقرات التالية من "الأمثال من الكتاب والسنة": الأمثال من القرآن (ص ٤)، مثل المنافقين بتكذيب القرآن (ص ٩-٧)، مثل القرآن (ص ٣٢)، مثل قارئ القرآن (ص ٣٣)، مثل المنافق القارئ للقرآن وغير القارئ له (ص ٣٣)، مثل من يقرأ القرآن وهو يعلم تفسيره أولاً يعلم (ص ٣٤)، مثل من أعطى القرآن ولم يعط الإيمان (ص ٣٥)، مثل التالي كتاب الله في غفلة (ص ٥٣-٥٧)، مثل الناظر إلى حروف القرآن (ص ٥٧-٥٨)، مثل التالي كتاب الله من غير تفهم (ص ٥٨)، مثل من يربى القرآن (ص ٦١-٥٨)، مثل من يقرأ القرآن

من غير تدبر (ص ٦١)، مثل التالي لكتاب الله (ص ٦٢-٦١)، مثل التالي ولا يعلم التفسير (ص ٦٦)، مثل من يقرأ القرآن بالحان (ص ٧١-٦٨)، مثل التسبيح والشاء والقرآن مع التقوى (ص ٨٤-٨٦)، مثل من قرأ القرآن بغير فهم (ص ١٣١-١٣٠)، مثل الذي ينطق بأسماء الله ويدعوه بها ويتوسل كتاب الله وليس له نور تلك الأشياء (ص ٢٤٢-٢٤٣).

(٨٧) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٧٣، وانظر تفصيل ذلك في الصفحات ٧٦-٧٣ من نفس المصدر.

(٨٨) نفس المصدر: ص ٧٣.

(٨٩) نفس المصدر: ص ٧٤.

(٩٠) إثبات العلل: ص ٧٦.

(٩١) يقصد بالعدو الشيطان.

(٩٢) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٧٥.

(٩٣) العقل والهوى: منشور مع كتاب "الأعضاء والنفس" (= غور الأمور)، تحقيق وجيه محمد عبد الله، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ١٨٦.

(٩٤) سورة البقرة: الآية ٢٦٩، وقد فسر الزمخشري الآية بما يوافق تفسير الحكيم الترمذى لها، إذ فسر قوله تعالى: "يوتى الحكم" بـ "يوفق للعلم والعمل به"، والحكيم عند الله بـ "العالم العامل" ، وـ "ما يذكر إلا أولوا الألباب" بـ "الحكماء العلام العمال" (الكشف عن حقائق التزيل: دار الرشاد الحديثة ودار الفكر، ط ١، ١٩٧٧/١٢٩٧، ج ١، ص ٣٦٩). وانظر تفسير الحكيم الترمذى لهذه الآية في "إثبات العلل": ص ٢١٦ ، ٧٤ ، و "بيان الفرق": ص ٥٢-٥٣.

(٩٥) رسالة في خلق الآدمي: مخطوط مذكور سابقا، ورقة ٩٦ ب.

(٩٦) نفس المصدر والورقة

(٩٧) لسان العرب لابن منظور: مادة "سلسل"، ج ١١، ص ٣٤٥.

(٩٨) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٧٧ - ٧٩.

(٩٩) نفس المصدر: ص ٩٨ - ٩٩.

(١٠٠) بيان الفرق: ص ٧٤.

(١٠١) نفس المصدر والصفحة.

(١٠٢) مسألة في كيفية خلق الإنسان: مخطوط مذكور سابقا، ورقة ١٧٧ ب.

(١٠٣) باب في بيان المفردين: مخطوط محفوظ في مكتبة ولی الدين باستتبول، ضمن مجموعة تحت رقم ٧٧٠، ورقة ١٨٦ ب، وانظر: نوادر الأصول: ج ٢، ص ٣٥٣ - ٣٥٤، كتاب الرياضة: منشور مع كتاب "أدب النفس" المذكور سابقا، ص ٧١ - ٨١، تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

(١٠٤) بيان الفرق: ص ٧٤ - ٧٦.

- (١٠٥) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٢٥٦ .
- (١٠٦) العقل والهوى: ص ١٨٦ .
- (١٠٧) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٢٦٩ - ٢٧٣ .
- (١٠٨) نفس المصدر: ص ٢٧٤ .
- (١٠٩) نفس المصدر: ص ١٦٨ .
- (١١٠) يجعل الحكيم الترمذى من معانى حرف العين فى كلمة "عقل": العطاء (غور الأمور: ص ٥٨)
- (١١١) يذكر الحكيم الترمذى أن العقل قد يعبر به عن العلم على جهة المجاز والاتساع في اللغة (بيان الفرق: ص ٧٦).
- (١١٢) ختم الأولياء: ص ٣٦٧ ، منازل القرية: ص ٦٠ - ٦١ .
- (١١٣) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٢٥٠ .
- (١١٤) ختم الأولياء: ص ٣٦٧ - ٣٦٨ .
- (١١٥) منازل القرية: ص ٦٦ ، بيان الفرق: ص ٨٥ - ٨٧، كما أن كتاب "غور الأمور" يسير برمته في هذا المنجى. وانظر أيضا:

Le livre de la profondeur des choses, op. cit., pp. 182 -188.

- (١١٦) إثبات العلل: ص ١٠١ .
- (١١٧) جواب المسائل التي سأله أهل سرخس عنها: منشور ضمن "ثلاثة مصنفات للحكيم الترمذى" المذكور سابقا، ص ١٤٨ .
- (١١٨) منازل القرية: ص ٧٦ .
- باب في شأن النية: الملحق رقم ١ ضمن ملاحق "منازل القرية"، ص ٩١ .
- (١١٩) منازل القرية: ص ٦٩ ، وانظر أيضا "جواب المسائل التي سأله أهل سرخس عنها": ص ١٤٣ .
- (١٢٠) جواب المسائل التي سأله أهل سرخس عنها: ص ١٤٢ .
- (١٢١) أخرج ابن أبي حاتم عن مالك بن أنس قال: قال زيد بن أسلم: "إن الحكمة عقل ... (الدر المنثور: ج ١، ص ٣٤٨ .
- (١٢٢) الأمثال من الكتاب والسنة: ص ٢٢ .
- (١٢٣) بيان الفرق: ص ٧٦ .
- (١٢٤) نذكر في هذا المقام أن كثيرا من مفسري السلف فسروا الحكمة في الآية ٢٦٩ من سورة البقرة بالقرآن كعبد الله بن عباس، والضحاك (الدر المنثور: ج ١، ص ٣٤٨ .
- في المطبوع: وشم.
- (١٢٥) جواب المسائل التي سأله أهل سرخس عنها: ص ١٦٨ .



بلاغة الخطاب الصوفي بين التعبير والتأثير

محمد أ. المسعودي

هذه بعض الأسئلة التي ستكون محور هذه الدراسة والتي تهدف إلى الإمساك بجمالية الخطاب الصوفي. وهي دراسة ستركز على أنواع ثلاثة وهي: المناجاة، والدعاة، والرؤيا. فماذا نقصد ببلاغة الخطاب الصوفي؟ وما هي سماتها؟، وهل تتقاطع مع البلاغة المعيارية؟، وهل يمكن الحديث عن أدبية هذا الخطاب في ضوء بلاغته؟، وما هي حدود هذه البلاغة الصوفية وأفاقها؟، وهل تتشابه بلاغة الخطاب الصوفي في مختلف أنواع هذا الخطاب؟، أو بصيغة أخرى: هل تتقاطع بلاغة المناجاة الصوفية ببلاغة نوعين آخرين كالدعاء والرؤيا؟، وما هي أهم سمات هذه الأنواع؟.

وسنبدأ بتحليل نصٍ يمثل المناجاة على أساس أن نمضي على نفس الخط بتحليل نصين آخرين أحدهما: يمثل الدعاء، والآخر يمثل الرؤيا. وبهذه الكيفية سنتمكن من الوقوف على السمات المركزية التي تميز كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة عن الآخر، كما سنرى الجامع بين هذه الأنواع. ومن خلال هذه الخطوات الإجرائية سنمسك، ولو إلى حين، - ببلاغتها على اعتبار أنها تمثل بعض أنواع الخطاب الصوفي النثري الذي يتميز بالتنوع والإتساع إلى حدّ يصعب معه التطرق إلى كل أشكاله التعبيرية.

١. بِلَاغَةُ الْمَنَاجَةِ:

لا يمكن الحديث عن سمات للبلاغة الصوفية في غياب عن التعامل مع نصوص تمثل مختلف أنواعها الخطابية، وفي ضوء هذا الرأي سنقف عند نص قصير من نصوص المناجاة لجلال الدين الرومي، قصد الكشف عن خصائصه الجمالية، والبحث في سماته البلاغية. وهو نص يمثل نوعاً خاصاً قائماً بذاته في البلاغة الصوفية، وهو نموذج رفيع من نماذج أدب المناجاة. يقول مولانا جلال الدين مخاطباً الذات الإلهية:

يا من هو عزاء النّفس في ساعة الغم والحزن، يا من فيه غناء الروح عند مرارة الفقر والعوز، يا من نحوه أولي وجهي في حياتي وجودي، يا من هو أنسني وفرحتي وسروري، لو آني وهبت ملكاً لا يليل، أو أن كنزاً خفياً فتح لي يحوي كل ما في الوجود لسجدت لك روحي، ووضعت وجهي في الشّرى، وصحت قائلًا:

"ليس لي مراد غير حبك، كل شيء يزول ويفنى، ويقى نور الحب خالداً سرمدياً.

في هذه المناجاة يكشف الصوفي عن رؤية خاصة للذات الإنسانية في علاقتها بالذات الإلهية. إن محور هذه المناجاة هي الذات العليّة التي ينشد الصوفي القرب منها، بل يسعى إلى ما هو أبعد من القرب منها. إنه يتطلع إلى الحب الإلهي، وهو منال عزيز لا يدرك إلا بالملائكة، وبالعشق الذي لا يفتر أواهه أبداً. وهكذا بدأت المناجاة، في بناء بلاغتها النوعية، بالتركيز على الذات الإلهية باعتبارها جوهر الوجود، ومحور كينونة الإنسان. إن التوق إلى الحب الإلهي غاية كبرى عند الصوفي. فبلاغة هذه المناجاة تبرز افتقار الكائن الصوفي إلى الله: فهو عزاء النّفس عند الغم، وهو غناء الروح الذي يغنى حضوره عن مرارة الفقر، وهو الأنثى الذي يفرح القلب وينمنحه السرور، بل هو جوهر كينونة الصوفي والقبلة التي يوجه نحوها حياته وجوده. وهذه الحقائق التي يسردها الصوفي وهو يخاطب الذات الإلهية، إنما وردت لغاية أكبر من تأكيد الإفتقار إلى الله، وأنه مدار حياة المتصوف. إنها حقائق تعبّر عن رغبة أسمى من هذه المشاعر والحقائق التي تكتنزها الذات المتصوفة، إنها تتطلّع إلى أن تحب الذات الإلهية المتصوف حباً أزلياً، وهو النّور الذي لا يفنى.

هكذا تقوم المناجاة، وهي تخاطب الله، على سمة الحوارية بين الذات الإلهية وبين الصوفي. إن المتكلّم هو الراغب، وهو الذي يحدّد مدار رغبته من خلال لغة التوسل والطلب

والتضّرع، من جهة، وعبر أساليب النداء والنفي والشرط، من جهة أخرى.

في ضوء ما رأيناه، نلاحظ أن بلاغة المناجاة تشيد سماتها التواصلية والتعبيرية على أساس الخصائص اللغوية المتاحة في البلاغة العامة، لكنها تضع هذه الخصائص لمنطق النوع الخطابي الخاص بها. ومن ثم، فإنها تقيم بлагتها النوعية إنطلاقاً من سمات فن المناجاة الذي يمتلك بنيةً أسلوبية، ومدارات موضوعية ينفرد بها عن أنواع تعبيرية أخرى في الخطاب الصوفي ذاته. وإنطلاقاً من هذا الفهم الشاسع للبلاغة عند الصوفية نجد لغتهم تتسم بربت تعبيرية مميزة عن لغة الأدباء.

إن المناجاة فن له قسماته النوعية الخاصة التي تجعل منه بلاغة قائمة بذاتها في الخطاب الصوفي. ومن هنا فإن جلالا الرومي يوظف إمكانات هذه البلاغة ليؤدي المعاني التي رامها، وليحقق المتعة لنفسه الصوفي. إن بلاغة المناجاة لا تروم عرض المعنى بشكل مباشر بقدر ما تؤديه ببلاغة تسع الشرط والنفي والمجاز والتضاد والمفارقة وغيرها من الصيغ الأسلوبية. فأين تكمن هذه السمات البلاغية في نص جلال الدين الرومي؟

يبني الصوفي خطابه المناجي على أساس حوار بينه وبين الذات الإلهية، قوامه الطلب والشرط والنداء. يشترط الصوفي في نيل الحب الإلهي أن تعرض عليه الدنيا فينكرها، بل يرفضها رفضاً قاطعاً لا رجعة فيه. وهو ما يؤكد أن حبه لله خالص لا تشوهه شائبة، ولا يختلط بالرغبات الدنيوية مهما كانت منزلتها. إن الوجد أعمق من أن يظل مرتبطاً بالسطح، إنه شفف بجوهر الوجود ومداره. ومن هنا كان التخيير الإلهي الذي تسبر به نوايا الصوفي مجرد إمتحان يجتازه الأخير بنجاح وإصرار على البقاء على الحب، بل والفناء من أجله. وهنا مكمن الحوار بين الطرفين. الطرف الأول راغب في الحب الإلهي، بينما يمتحنه الطرف الآخر في صدقه وإخلاص نيته. إن لو الشرطية تقتضي الجواب الحاسم الذي يكشف عن القرار الأخير. وهكذا يعلن الصوفي أن الملك الذي لا يبلى، وأن الكنز الخفي الذي يشمل ما في الوجود لا يغنه عن الحب الإلهي.

ويُسند هذا القرار أسلوب النفي: "ليس لي مراد غير حبك". فالنفي يدل، في هذا السياق على التوكيد. إن المتكلم يؤكد مرماه وبغيته بشكل واضح ومبادر. إنه يرغب في حب الإله ورضاه. إنه زاهد في الدنيا، راغب عن كل ما تحويه، متطلع إلى غرضٍ وحيدٍ واحدٍ لا يرجو عنه بديلاً. إنه يسعى إلى الحب السرمدي الخالد الذي لا يفني الوجود، ولا يزول كما يزول الملك. هكذا، فالصوفي يعرض عن الزائل بعض بالنواخذ على ما سبقى.

إذا كان النفي كما لمسنا يؤدي وظيفة التوكيد لدلالة الشرط، كما يبلور المعنى الشامل لنص المناجاة، فإن النداء بدوره، يصب في نفس المصب. إنه أول ما افتح الصوفي به خطابه، وهو أول علامة دالة على الإرتباط الوجداني بالله، وعلى مكانة الله ودوره في حياة المتكلم. ومن هنا، فإن تكرار صيغة النداء: ياً أريد بها إبراز سمو المخاطب وعلو منزلته في نفس المتكلم/ الصوفي. كما أن هذا التكرار يدل على الإلحاح في الطلب والتضرع والتسل للذات العالية حتى تكون الإستجابة قريبة، وحتى تكون في نفس قوة وحرارة الرغبة. وهل هناك طلب أكبر لدى الصوفي من حب الله لعبدته؟ وهل هناك غاية أسمى من هذه الغاية عند الصوفي؟.

لهذا، ليس من الغريب أن تقوم بلاغة المناجاة على سمات التكرار والإلحاح في الطلب والتضرع والتسل. ولهذا كان النداء مفتتح الخطاب ومفصله؛ لأنه حافظ على تأدية وظيفته الدلالية والتعبيرية طوال المناجاة.

بعدما توقفنا عند الوظائف البلاغية للشرط والنفي والنداء في نص المناجاة، نقف، الآن، عند المجاز والتضاد والمفارقة. لا يستغني الصوفي عن لغة المجاز في التعبير عن أحاسيسه، وأفكاره، وأغراضه باعتبارها طاقة لغوية هامة تؤدي وظائف بلاغية جليلة في المناجاة. ومن هنا، فإن المتكلم في النص الذي نحلله يوظف الإستعارة المكنية لتجسيد ارتباطه بالذات الإلهية: سجدت لك روحني. كما يستعمل المجاز اللغوي: وضع وجهي في الشري -يبقى نور الحب خالدا سرمديا ...

إن هذه الأوجه المجازية المتعددة تصور عمق إحساس الصوفي، وتكشف عن مكنوناته، وتُعبر عن الإسلام الكلي للمحبي. ولتصوير هذا الفناء في المحبوب، أو بالأحرى الرغبة في الفناء في حب الإله، عمد الصوفي إلى التصوير الحسي. وهكذا جعل الروح هي شيء مجرد معنوي تقوم بالسجود، وهو فعل بشري في جوهره حتى وإن كان الإنسان يشترك مع الكائنات الأخرى في هذا الفعل التعّبدي، ولكن سياق العبارة قصد إلى التشخيص للدلالة على شدة التعلق بالمحبوب. وتسند هذه الدلالة عبارة: وضع وجهي في الشري؛ وهي عبارة تصويرية أخرى تجسد منتهی تذلل الصوفي لله، وتبلغ المتلقى / المستمع للمناجاة أصول مخاطبة الذات الإلهية، وتبيّن له أسس البلاغة الصوفية.

وبعد هذه العبارة المجازية يصبح الصوفي قائلا في عبارة تصويرية أخرى: "ليس لي مراد غير حبك، كل شيء يزول ويفنى ويبقى نور الحب خالدا سرمديا". فهذه العبارة تجعل للحب نورا يضيء أبدا، نورا لا يفنى ولا يزول. إنه نور سرمدي مطلق وخالد. وهكذا

أاتاحت للمعنى أو المجرد أن يصير ملماوساً محسوساً. وبهذه الكيفية أدىت الأوجه البينية وظائف بلاغية هامة في نص المناجاة. وقامت بمهمة تدعيم الدلالة الكبرى في النص إلى جانب تأدية وظائفها المستقلة داخل المناجاة.

هذا فيما يرتبط بالمجاز، فماذا عن التضاد والمفارقة؟

مما لا شك فيه أن التضاد سمة بلاغية مركبة في الخطاب الصوفي عامّة، وفي المناجاة خاصة. فالماناوجة تبني دلالتها على ركن التضاد الوثيق لتعكس حقيقة الإنسان وحقيقة الكون من حوله. ومن هنا كان التضاد سمة تكوينية في الماناوجة. فالصوفي يعبر عن تعارض رغباته وتطلعاته مع الواقع المحبط به. وبذلك يعلن عن تشبّهه بالذات الإلهية هرباً من هذا الواقع الذي لا يمنحه سوى الزيف والفناء/الموت. فجلال الدين الرومي يصور - عبر التضاد - مفارقة الوجود الإنساني الموزع بين المادي الزائل وبين المعنى الخالد. ويعلن في النهاية ارتباطه بالباقي والسرمي: الحب الإلهي. إنه ارتباط بالروحي، بالجوهرى.

وهكذا يقوم التضاد بين قيم الفناء والزوال وبين قيم البقاء والخلود على إبراز المفارقة التي يسقط فيها الإنسان. إذ إنه يدرك أن الحياة منتهية وأن الدنيا بكل ما تحويه فانية، وعلى الرغم من ذلك يتسبّب بأذى لها. بينما يرضى الصوفي بمرارة الفقر والعوز، وألام الغمّ وعذاب الحزن، ويجد عزاءه في الحب الإلهي الذي يصبو إلى أن ينال منه نوراً سرمدياً لا يزول ولا يحول.

إن الحب الإلهي هو البلسم الذي يشفى من تضاد النوازع البشرية، وعوارض الوجود التي تغري المرء بالسطحى، وتغشى بصره عن النظر في الجوهرى.

فهل تقتصر بلاغة الماناوجة على الأساليب السابقة لإيصال أغراضها؟ بطبيعة الحال سيكون الجواب بالنفي: لا إن الماناوجة لا تقتصر على الأساليب السابقة، لأننا أشرنا إلى صيغ تعبيرية أخرى استند إليها الصوفي لإبلاغ رسالته، وللتعبير عن نفسه. وهذه الصيغ التعبيرية تسهم بدور فعال في بناء بلاغة الماناوجة. فقد ألمحنا إلى بنية السرد التي تعرض - ببعض التفصيل - نعم الله على الصوفي/المتكلم، فالذات الإلهية منحت العزاء والسرور والفرح والأنس والغناء الروحي للصوفي. وهذه العطايا نوعية في جوهرها، فهي منح روحانية أو نفسية. إنها عطايا لا يمنحها سوى الخالق لعباده المخلصين. فهي أسمى من الهبات الأخرى المادية الممحوجة والمرفوضة عند الصوفي. إنها نعم أنفس من الملك الذي لا يبلى، ومن الكنز الخفي الذي يحوي كل ما في الوجود.

إلى جانب السُّرد نجد سمة بلاغية أخرى يستثمرها المتكلم في هذه المناجاة. إنها سمة الإيجاز. فالمناجاة تؤدي معاني كثيرة بألفاظ قليلة مختزلة. ومن هنا تحفل المناجاة بالدقة في التعبير عن مقاصد المتكلم وهو يوجه الخطاب إلى الذات الإلهية، من جهة، ومن جهة أخرى تزخر بالدلالات التي يروم إيصالها إلى المتلقى/ المستمع إلى خطابه. فبلاغة الإيجاز تؤدي وظيفة تواصلية واضحة بما أن التأثير غاية يرومها كل خطاب بلاغي. وبهذا تكون المناجاة نوعاً أدبياً صوفياً يرمي - إلى قصددين: التعبير والتأثير. وذلك بوساطة ما تتيحه له اللغة من إمكانات أسلوبية/بلاغية.

من خلال ما سبق يمكن أن نؤكّد أن بلاغة المناجاة تتمحور حول الأنواع الثلاثة من الكلام التي تشكل أساس بلاغة الخطاب الصوفي برمته حسب ما أشار إليه "ابن نعيم" في حليته: "إن كلام المتصوفة يشتمل على ثلاثة أنواع: فأولها إشارتهم إلى التوحيد، والثاني: كلامهم في المراد ومراتبه، والثالث: في المريد وأحواله".

هكذا ركّزت مناجاة جلال الدين الرومي على هذه المعاني الثلاثة، واتخذتها محوراً تدور حوله بناء بلاغتها النوعية. وبذلك أسهمت المناجاة في تدعيم الأسس العامة للبلاغة الصوفية التي تتميّز بتوظيفها الخاص للطاقات اللغوية والبلاغية المتاحة في اللغة العربية:
١. فجلال الدين الرومي يؤكّد وحدانية الخالق وتفرده وحبّه لعباده، وهي من المعاني المحورية في الخطاب الصوفي.

٢. يتحدث أيضاً، عن مراده وعن رغبته في كسب حبّ الله، وبذلك يؤكّد فكرة الحب الإلهي باعتبارها تصوراً صوفياً خالصاً.

٣. يصوّر جلال الدين الرومي أحواله مركزاً على فاقته وعوزه، وعلى شعوره بالغم والحزن، والغاية من ذلك تأكيد وحدانية الخالق وتفرده بالقدرة على محو الكرب عن عبده المحب المتفاني في حبه.

وفي ضوء هذه الدلالات تظل المناجاة وفية لتنوع إمكانات البلاغة الصوفية، واتساع آفاقها وافتتاحها على شتى الموضوعات والقضايا الإنسانية. ولنمس من خلال هذا التنوع في استعمال هذه الإمكانيات مدى رحابة الأفق الأسلوبي والتخيلي الذي تتّسم به بلاغة هذا الخطاب في تراثنا العربي الإسلامي. إن هذه البلاغة تتجاوز حدود البلاغة المدرسية التي حجزت الإمكانيات التعبيرية والتواصلية في قوالب جاهزة مقتنة وخاصة حينما طفت الغاية التعليمية على البلاغيين.

٢- بِلَاغَةُ الدُّعَاءِ:

هل للدعاء خاصة به تميّزه عن أنواع الخطاب الصوفي الأخرى؟، وما هي مقومات هذه البلاغة؟، وهل تتقاطع مع بلاغة المناجاة والرؤيا؟.

مما لا شك فيه أن الدعاء نوع قائم بذاته، وصفاته في الخطاب الصوفي، ومن هنا كان لا بد من الوقوف عند أبرز ملامحه البلاغية قصد الإمساك بسماته الجمالية. إن الدعاء هو مخ التصوف، كما أنه مخ العبادة في الدين الإسلامي، ولذلك منحت له مكانة هامة في بلاغة التصوف. ومن هنا نجد القشيري قد أفرد له فصلاً خاصاً في رسالته، تعرض فيه للعديد من القضايا التي تتصل بهذا النوع من أنواع الخطاب الصوفي. وقد سار في هذا النهج على خطى المصنفين الأوائل كأبي طالب المكي والطوسى وغيرهما. ونظروا لخطورة الدعاء عد الحرمان منه نازلة كبرى عند الصوفي، حتى قال أبو حازم الأعرج: " لأن أحرب الدعاء أشد علي من أن أحرب الإجابة".

ويقرن أبو حيان التوحيدي الدعاء بالإجابة مخاطباً الذات الإلهية:

"أشهد أنك لم تنطق بالدعاء ألسنتنا إلا وأنت تحب أن تستجيب لنا"؛ فهكذا جعل التوحيدي الدعاء إلهاماً إلهياً ينطق به الصوفي، لا إرادياً ويكون مدار دعائه منوطاً بالإجابة. والدعاء المستجاب لا بد له من سمات بلاغية وإبلاغية معاً. فما هي السمات البلاغية للدعاء؟.

للوقوف على هذه السمات كان لا بد من الإنطلاق من نص تمثيلي نقف من خلال دراسته على أهم مقومات بلاغة الدعاء. وهكذا لفت نظرنا دعاء ذي النون المصري يقول فيه:

"اللهم اجعل العيون منا فوارات بالعبارات، والصدر منا محشوة بالعبر والحرقات،
واجعل قلوبنا غواصة في موج قرع أبواب السماوات، تائهة من خوفك في البوادي
والفلوات. افتح لأبصارنا باباً إلى معرفتك، ولتعرفتنا أفهماماً إلى النظر في نور حكمتك، يا ٤٩
حبيب قلوب الوالهين، ومنتهى رغبة الراغبين. اللهم تقبل ما مننت به علينا من الإسلام
والإيمان، ولا تمنعنا عفوك عن السؤال، فإنما إليك آبيون، ومن الإصرار على معصيتك
تأئبون".

يحدد هذا الدعاء، على مستوى موضوعاته، معانٍ جوهريّة شكلت محاور الدعاء الصوفي. كما وظف سمات هامة، تميّز بلاغته عن بلاغة الأنواع الأخرى. فذو النون

المصري يفتح دعاءه بصيغة الدعاء المعروفة في اللغة العربية: "اللهم"، يتلوها بعد ذلك فعل الأمر الذي يفيد الطلب والدعاء. ويستعمل أساليب السجع والجناس والتصوير وغيرها للتعبير. وإلى هنا تكون بلاحة الدعاء ملتزمة بقواعد البلاغة في اللغة العربية كما حددتها البلاطيون. ولكن المتأمل في هذا الدعاء يلفت نظره التشكيل المعنوي، -من المعنى-، القائم على غرابة الطلب الذي يتوجه به الصوفي إلى الذات الإلهية. إذ لا يطلب الصوفي في دعائه المال والقصور والنساء والبنون. إنه لا يرجو زينة الحياة، وإنما يطلب من الله أن يجعل عينيه فوارهة بالدموع، وصدره مملوء بالعبر والحرقات، وقلبه تائها في البوادي والفلوات، غواصا في قرع أبواب السماوات. إن الصوفي له مطالب نوعية لا يشترك فيها مع الآخرين، إن رغباته روحية خالصة. إنه يرجو أن يديم عليه الإله نعمة البكاء من خشيته، وأن لا يحرمه من حرقات الحب الإلهي، وأن يجعل قلبه هائماً أبداً بهذا الحب، وأن يجعله دائماً متفانياً في طلب القربى منه، فارعاً أبوابه. كما أنه يرجو المعرفة بالله، وهي معرفة خاصة أيضاً قوامها البصيرة/البصر. فالصوفي يطلب من الله عز وجل أن ينير بصره حتى يتمكن من النظر إلى نور حكمته؛ بمعنى أن يمنحه القدرة على الكشف والمعرفة القلبية. ولا يكتفي الصوفي بهذه المطالب، بل يرجو الله أن يتقبل منه ما من به عليه من الإسلام والإيمان، وأن لا يحرمه لذة وعفو السؤال/الدعاء. وفي الختام يؤكد إصراره على التوبة.

من خلال هذه المعانى الكبرى التي تشغل الصوفي نلاحظ أن الدعاء بنى بلافته الخاصة. وهي بلاحة تتخذ من التعبير عن الذات المتكلّمة/ الداعية في علاقتها بالذات المخاطبة/ المدعومة محوراً هاماً. إن الدعاء بنية حوارية هي الأخرى تماماً كالمناجاة. فالصوفي يؤمن بأن الذات الإلهية التي يحاورها ويتوجه إليها بالدعاء تملك وحدها القدرة على الإستجابة إلى مطالبه الغريبة، ولذلك يدعوها ملحاً علَّه ينال بغيته.

وإذا كان الصوفي قد عَبرَ عن مطالبه ورغباته أثناء مخاطبته للذات الإلهية بكل إلحاح ووضوح، فإنه قد توسلَ لذلك بأساليب لغوية وبلاطية متعددة، مما هي سمات هذه الوسائل؟.

وهل أدى مقتضياتها التعبيرية والتواصلية؟

إن ذا النون المصري - كغالبية المتصوفة - يستثمر إمكانات اللغة واستثماراً نوعياً خاصاً يستجيب لما يفرضه الدعاء من متطلبات، ليتميّز بها عن غيره من أنواع الخطاب الصوفي. وهكذا ركز الصوفي على صيغ الأمر التي خرجت عن معناها، لتنفيذ الطلب والإلتamas

والتوسل. هذا في المقام الأول. وقد ساند الأمر في تأدية وظيفته الدلالية والتعبيرية صيغ أخرى على رأسها النداء والنهي. وفي المقام الثاني، فالنداء بـ "يا" يفيد إنزال البعيد منزلاً القريب للدلالة على قريبه من نفس المتكلم وحضوره في الذهن، وهو معنى بلاجي واضح، وأما النهي فقد أفاد في السياق الطلب والتوسل. وبذلك يسخر الصوفي إمكانات البلاغة لتأدية أغراضه.

هذا فيما يتصل بتوظيف الأساليب الإنسانية التي أدرجتها البلاغة في علم المعاني. وهي فعلاً قد بلورت المعاني التي راها المصوّف. أما فيما يتصل بالصور فقد يستند الصوفي إلى المجاز في التعبير عن مراميه، فالصدور محسنة بالحركات، والقلوب غواصة تائهة في الفلوات... إن التصوير الحسي^١ في الدعاء ركن أساس للتعبير عن مكنون الصوفي. والمتصوف لا يستغني عن هذه الطاقة اللغوية الهامة في التعبير عن نفسه، وفي التأثير في متلقيه/ سامعه. ومن هنا يقوم التصوير الجمالي بتأدية مهمتين بارزتين هما: تجسيد أحاسيس الصوفي، وتحريك مشاعر المتلقي وخياله.

وإذا كانت الأساليب الإنسانية والبيانية تؤدي وظائف تعبيرية تواصلية بينة، فإن الأساليب البدعية من جناس وطباقي وسجع تقوم بنفس الوظيفة في الدعاء. خاصة أن المتكلم/الصوفي لا يدعو لنفسه فقط، بل يجعل الآخرين مشمولين بدعائه. وحتى يكون أثر دعائه فاعلاً ومؤثراً في النفوس، يستعمل تجانس الكلمات والأصوات إلى جانب السجع ليولد إيقاعاً موسيقياً متجانساً يلذّ الأسماع ويطربها. إن تكرار أصوات مثل: العين والراء والتاء واللام والكاف في الكلام، وهو أصوات متنوعة في المخارج والصفات تثير حاسة السمع وتلفت أذن المتلقي كي ينصلت إلى الدعاء. ومن هنا كان الصوت سمة بلاغيّة هامة في الدعاء. وقد دعم هذه البنية الصوتية توظيف السجع الذي يجعل الفواصل المنتهية بنفس الأصوات، التي تتكرر في الكلمات والجمل، تؤدي نبرة موسيقية رتيبة وقوية دالة على الإلحاح في الطلب، من جهة، وعلى إثارة المستمع وتبيهه حسّه ووجوده إلى أهمية الدعاء والإرتباط بالخلق، من جهة أخرى. إن السجع سمة جوهرية في بلاغة الدعاء إلى جانب الجناس الصوتي والجناس البلاغي الذي لم يخل منه هذا الدعاء: العبرات/العبارات- آيبون/تأيبون... والتوازي في البنية الصرفية لكلمات: العبرات/الحركات- والوالهين/الراغبين- آيبون/تأيبون.....

أما الطباقي فقد استعمل في الدعاء للقيام بوظيفة تعبيرية جلية تلخص ما يهفو إليه الصوفي وما يتطلع إليه، لكن حضوره غير مكثف كما كان الأمر في المناجاة، إذ بُرِزَ في

آخر الدعاء ليعبر عن توبة الصوفي ورغبته في القرب من الله.

فمن خلال ما سبق يتضح أن ذا النون المصري يبني بلاغة دعائه إنطلاقاً من المعاني الصوفية التي يروم إيصالها إلى المتلقي أساساً، متخدناً من التعبير عن الذات مطية لتبيّغ المقاصد التي يرومها عبر خطابه. وتعد مخاطبة الذات الإلهية إستراتيجية يوظفها الصوفي بهدف تعليم الآخرين كيفية اتباع سلوك طريق القوم، وكيفية التلطّف في القربي من الله. إن الصوفي، هنا، يعلمنا كيف نرجو الله أن يمتننا بحبه وبجواره. إنه يعلمنا كيف نطلب الدائم السرمدي لا الفاني الزائل.

إن بلاغة هذا الدعاء تلتقي في معانٍها الصوفية الشاملة مع معانٍ مناجاة جلال الدين الرومي. وهي فضلاً عن ذلك تستثمر – تقريباً – نفس الإمكانيات البلاغية للتعبير والتأثير. ومن هنا يمكننا أن نزعم أن بلاغة الخطاب الصوفي كما هو الأمر في بلاغة أي خطاب آخر تستمد كينونتها وسماتها من طبيعة الموضوعات التي تعالجها، ومن نظرتها للوجود والحياة والإنسان. وهكذا تلتقي بلاغة المناجاة ببلاغة الدعاء بحكم تشابه موضوعاتهما وبحكم تشابه إشكالياتهما.

٣-بلاغة الرؤيا:

للوقوف على بلاغة الرؤيا الصوفية، وسماتها الفنية، ارتأينا أن ننطلق من رؤيا يرويها الصوفي أبو مدين شعيب الأنصاري عن أحد الصالحين، فيقول: "جائني رجل من الصالحين فقال لي: رأيت البارحة في النوم حلقة عظيمة لجماعة من الصوفية، وفيهم أبو يزيد البسطامي ذو النون المصري وغيرهما من المشايخ، وهم على منابر من نور، وأبو طالب الملكي على منبر عال، وأبو حامد الغزالى على منبر يقابلة، وأبو طالب يسأل أولئك الصوفية، فيجيبه كل واحد بمبلغ علمه، فقال أبو طالب لأبي حامد: أين غابت هذه العلوم التي يصرفها أبو مدين في دار الدنيا؟ فقال له أبو حامد: هو هذا عن يمينك، فاسأله، فقال أبو طالب: يا أبو مدين أخبرني عن سر حياتك، فقال:

بسْرْ حياته ظهرت حياتي، وبنور صفاته إستارت صفاتي، وبديمومته دامت مملكتي، وفي توحيدِه أفتئت همتِي. فسرَّ التوحيد في قوله: لا إله إلا أنا. والوجود بأسره حرفاً جاء لمعنى، وبالمعنى ظهرت الحروف، وبصفاته اتصف كل موصوف، وباسمه اختلف كل مألف، فمصنوعاته له محكمه، ومخلوقاته له مسلمة، لأنَّه خالقها ومظهرها، ومنه مبدءها وإليه

مرجعها كما أظهرها ذرا فقال: ألسست بربكم؟ قالوا بلى.

يا أبا طالب هو لوجودك محرك، وهو الناطق والمسك؛ واليه إن نظرت بالحقيقة
تلاشت الخليقة، فالوجود به قائم، وأمره في مملكته دائم، وحكمه في خلقه عام حكم
الأرواح في الأجسام، والحواس به بانت على اختلاف أنواعها منها: اللسان للبيان، وهو مع
ذلك لا يشغله شأن عن شأن. فقال له أبو طالب: من أين لك هذا العلم يا أبا مدين؟ فقال:
لما أمدّني بسرّه غرف وادي من بحره فامتلاً وجودي نورا، وأنثر غيبة وحضورا، وسقاني
شرابا طهورا، وأذهب عني ضلالا وزورا، فغشيت
أنواره أخلاقي فنظرت الباقى بالباقي.

هيئات عهدي بالسلوك وإنما

شفة الحبيب جعلتها مسوaki

ويظن من سمع الحديث بأنه

حق جلا ومدبر الأفلاك

رؤيا رأيت وإن من أحبتته

منزه عن مهنة الإدراك"

تعبر هذه الرؤيا ببلاغة الخيال الواسعة الآفاق عن المعانى الكبرى نفسها التي أشيرت
في كل من المناجاة والدعاء. فأبو مدين لجأ إلى الرؤيا باعتبارها أكثر إستيعابا لمقاصده
وأحساسه ليجسد من خلالها مكانته بين كبار المتصوفة. وليعبر عن قدراته المعرفية
الثانية.

وهكذا تعرض أبو مدين لسر تفوقه وتمكنه من المعرفة الصوفية/ الربانية. إنه يسند
هذه المعرفة إلى الذات الإلهية، فهي التي تفضلت عليه ببعض نورها، إذ غرفت واديا من
بحر علمها، فامتلاً وجوده نورا، وأنثر غيبة وحضورا، وسقا شرابا طهورا، وأذهب عنه
ضلالا وزورا. إن الصوفي يؤكد أن معرفة إلهام إلهي، كما أشار إلى ذلك التوحيدى سابقا،
وهو يتوجه بالدعاء إلى الله، ولذلك كانت الحقائق التي يعرضها أبو مدين في رؤياه لا مراء
في صدقها. إذاً ما هي السمات البلاغية التي وظفها الصوفي في التعبير عن نفسه وفي
التأثير في متلقيه؟.

تقوم الرؤيا أساسا على السرّد، فهي تجترح بلاغة الحكي في إيصال المعانى والمقاصد.
وهكذا نجد الصوفي يسرد ما رأه أحد أتباعه الخلقين في منامه. وهذه الرؤيا تتمحور
حول منزلة أبي مدين بين كبار الصوفية، وحول سرّ العلوم الغربية التي يصرفها في دار

الدنيا. وهي علوم كانت غائبة عن هؤلاء الفطاحل من العارفين، ولم يؤتها إلا أبو مدين. وبناء الرؤيا في هذا النص، يقوم على تخيل مجلس ضم جمهرة عظيمة من الصوفية، من بينهم أسماء كان لها صيت وأثر في التصوف الإسلامي. يرأس هذا المجلس أبو طالب المكي الذي يسأل أولئك الصوفية، فيجيبه كل واحد منهم حسب مبلغ عمله. وإذا به يتوجه بالسؤال إلى أبي حامد الغزالى عن سرّ المعارف التي يذيعها أبو مدين في دار الدنيا، فيعتذر الصوفي الكبير العالم الجليل عن الجواب، ويطلب من أبي طالب أن يخاطب صاحب الأمر نفسه. وهكذا يسأل المكي أبو مدين سؤالاً واحداً غريباً: أخبرني عن سرّ حياتك.

والملاحظ أن الحكي يركز على نقل ما دار في هذه المجالسة العلمية المتخيلة لإبراز مكانة أبي مدين بين عظماء القوم وعلمائهم الذين سارت بذكرهم الركبان. وهكذا ينيرى الصوفي، وسط هذا الحشد المهيّب المحاط بالأنوار الربانية المقاعد من نور، ليفسر سرّ تفوّقه على أسلافه ومعاصريه. وبهذه الكيفية ينفرد بالخطاب، بينما يكتفى الآخرون بالإنصات. وعندما ينتهي من خطابه التعليمي الذي يبيّن فيه فحوى معرفته وطبيعة نظرته للذات الإلهية وللوجود، يسأله أبو طالب المكي سؤالاً آخر: من أين لك هذا العلم؟ فيكون الجواب هو أن الله لما كشف سره لعبده تفضل بمده بواد من بحر نوره، مكّنه من النطق به الأوائل ولا الأواخر.

إن جمالية هذه الرؤيا تكمن في حواريتها. فالحوار سمة بلاغية هامة فيها. والراوي ينقل ما دار في المجالسة من حديث حول علم أبي مدين. وبذلك كانت الرؤيا إستمرارية لكل من المناجاة والدعاء يتوجّه إلى الذات الإلهية، فإن الحوار في هذه الرؤيا يدور بين الصوفية أنفسهم. إن الحوار أسلوب للكشف عن معارف الصوفية ونظرتهم إلى طبيعة علومهم وسر تفرّدها، كما أنه وسيلة لإيصال هذه المعرفة إلى متكلّمي خطابهم. ولا ينبعغى أن نغفل عن سمة الحاجاج التي تطبع هذه المحاورة بين أبي مدين وبين أبي طالب. ومن هنا كان إنتهاء المحاورة بهيمنة صوت المتكلم / محور المجالسة، إذاناً بإنتصاره على مناظريه، وإعلاناً عن تفوّقه على أسلافه ومعاصريه.

إن الرؤيا تتيح للصوفي أن يتحقق ما لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع؛ ولذلك كانت هذه الرؤيا مناظرة بين أبي مجین وبين خصومه. وكان الحكم فيها كبار الصوفية الذين سلموا مسبقاً بتفرّده في علمه، وأرادوا فقط معرفة سرّ حياته، وكيفية تقديره عنهم بمعارفه.

هكذا تبني بлагة هذه الرؤيا إنطلاقاً من المحاورة التي تكتنز سمة الجدل الصوفي القائم أساساً على الإيمان بالإلهام الإلهي باعتباره أصلاً للمعرفة. ومن هنا نرى الصوفية بعد حديث أبي مدين قد سلموا بمصداقية معارفه، فلم يلحوّوا في الجدل والمكابرة.

وقد كان فضاء الرؤيا بإتساعه للتخيل المنفتح مجالاً لتصريف تصور الصوفي و موقفه الحواري / الجدلية من أهل طائفته، من جانب، ومن خصومه، من جانب آخر. إن الرؤيا هنا تتجاوز الحكي كما هو معهود في الرؤى لتصبح فسحة أخرى لتصريف مفاهيم وتصورات صوفية عميقية، ولتصير بنية حجاجية جدلية ترمي إلى إقناع الأصدقاء والأعداء على السواء بتميز بطل الرؤيا ومدارها بمعارفه وعلومه. وهي معارف وعلوم خصّ بها دون غيره من السابقين واللاحقين، بل إنها سر حياته.

ومن خلال هذا التحليل، يتبيّن أن العلوم التي يمتلكها الصوفي هي حياته، وهي سيرته وهي سرّه. إنها معارف مقصورة عليه وحده من دون العالمين. ولذلك يؤكد الصوفية أن معارفهم لا تؤخذ من الكتب أو من الشيوخ، وإنما هي كشف وإلهامات يكتشف بها كل واحد منهم حسب مجاهدته وتجربته.

وبناءً على ما سبق، تصبح الرؤيا ترجمة لسيرة الصوفي، كما أن الكرامة ترجمة لبعض أفعاله وسلوكياته . ولا ننسى أيضاً أن المناجاة والدعاء بطبعهما الذاتي الوجданى هما ترجمة لحياة الصوفي، وترجمة لطبيعة علاقته بالذات الإلهية وبالكون من حوله .

فهل اقتصر الصوفي على الحكي والحوار في تشكيل رؤياء؟ وما هي الوظائف البلاغية التي تتصل بها السمات الأخرى في النص؟.

إن المتأمل في الرؤيا يجد أن الصوفي لا يسرد ما سمعه من الرجل الصالح سرداً تقريرياً خالياً من أدوات التزيين البلاغية، وإنما يوظف، بدوره، السجع والجناس الصوتي والبلاغي والإستفهام والنداء، بل ويعبر شعراً عن سرّه وعن علاقته بخالقه. وهذه الإمكانيات البلاغية جميعها لا تقف عند مستوى التزيين فحسب، وإنما تؤدي وظائف تعبيرية وتوصيلية وتصويرية واضحة. فهي تتلامس مع باقي مكونات الرؤيا لخلق تكويناً نصّياً صوفياً فريداً في بلاغته. وهي في هذا لا تقل قيمة ودوراً عن باقي الخصائص الأخرى في النص، تماماً كما كان أمرها في المناجاة والدعاء.

ونخلص مما سبق، إلى أن المناجاة والدعاء والرؤيا أنواع صوفية تعبيرية مختلفة في بعض سماتها البلاغية، متفقة في سمات أخرى. والاختلاف ناتج عن اختلاف كل نوع من

هذه الأنواع الثلاثة في توظيف الامكانات اللغوية والأسلوبية. أما الإتفاق في بعض السمات، فإنه ناجم عن الإشتراك في معالجة نفس الموضوعات، والتعبير عن ذات الصوفي ورؤيته الخاصة، وهي نقطة جوهيرية تتفق فيها كل هذه الأنواع.

هل نصل من خلال تحليلنا هذا إلى نتيجة واحدة هي أن بлагة التصوف بكل طاقاتها وسماتها وإمكاناتها هي بлага تعبير؟، وهل كان الأدب الصوفي في غالب أنواعه ترجمة ذاتيه للصوفي، اتخذت

مساراً غامضاً لإيصال ما يخترنه من رؤى خاصة به؟.

أترك الإجابة عن هذين السؤالين للباحثين في التصوف، علّ النقاش يصلنا إلى الكشف عن تفسير مقنع لأسباب هيمنة التعبير عن الذات في هذا الخطاب، على الرغم من الصوفية أن لافضل لهم في إكتساب معارفهم، وأن لا مجهد ذاتي يبذل للوصول إليها.

ولكن لا ينبغي أن ننسى الطابع الحواري الجدلية المبطنة في جميع أنواع التعبير التي وقفنا عندها، مما يدل دلالة لا مراء فيها على أن الصوفي لا يقف عند عتبة التعبير عن النفس، بل يجتازها ليخاطب الآخر، ليحرك مشاعره وخياله وذهنه. إن بлага التصوف تمتلك أفقاً شاسعاً مكتها من التميز في الخطاب الثقافي العربي الإسلامي. وهذه البلاغة تحتاج إلى مزيد دراسة وبحث للوقوف على ما تزخر به من سمات جمالية وإمكانات فنية. وهي سمات تشتل إنطلاقاً من نوع الخطاب الذي يصوغه الصوفي. " ولا تكتفي بتحقيق غايات التواصل والإخبار والتداول فحسب، وإنما تضيف إلى ذلك تمكناً من تصوير النوازع الدفينة في النفس البشرية". وبذلك فإن هذه السمات البلاغية الصوفية لا ترقى إلى رتبة القاعدة أو القانون العلمي، كما يقول أستاذنا محمد أنقار، وإنما تتميز بالحيوية والدينامية والقدرة على التفاعل حسب كيفية اشتغالها وتوظيفها في النص، وحسب منطق النوع الأدبي أو الخطابي الذي تخرط فيه. وهنا تكمن أهميتها ووظيفتها الجمالية.

تأسيساً على ما سلف يمكن القول: إن بлага التصوف لا تقطع الصلة مع إمكانات البلاغة المعيارية المقتنة من طرف البلاغيين، وإنما تشغل هذه الإمكانيات ذاتها وفق أفق منفتح يتميز بالحركية والتنوع حتى تتمكن من التقاط خلجان الصوفي وهواجسه وتصوراته، وحتى تتمكن من القيام بوظائفها التواصلية وال التداولية.

ومن هنا لا بد من تحديد نقطة بداية جديدة لسلسلة الإدراكات تتسع بشمولها للحسي وغيره، وهذه البداية هي النفس.

والسبب في ذلك، أن شرط حصول صور الأشياء لدى الذهن هو إتصاله بواقعياتها؛ بمعنى أن القوة المدركة تعمل على التقاط صور الأشياء ونقلها إلى الحافظة. وهذه القوة ليست سوى إحدى قوى النفس مما يستلزم بالضرورة اتصال هذه الواقعيات بالنفس اتصالاً وجودياً وحصولها لديها، فهي إذن تعلم بهذه الواقعيات بالعلم الحضوري أولاً، ثم تقوم القوة المدركة بعد ذلك بتحويل هذه الواقعيات إلى علم حضوري عبر الصورة التي تسجّها عن الواقع وتقلّلها إلى الحافظة مجردة عن الآثار الخارجية. ويتبّع من ذلك، أن نقطّة البداية هي العلم الحضوري لدى النفس الذي ينتهي إليه كل علم حضوري.

لكن هل هذه نقطة البدء أم أن هناك نقطة قبلية؟

إن التركيز على العلم الحضوري يوقفنا على النفس وأفعالها وقوتها والخصوصيات المادية للواقعيات المادية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس، ثم تحولها قوة الإدراك الخيالية إلى علم حضوري.

وبالتالي، فإن العلوم الحضورية الأولى أربعة هي:

١. علم النفس بذاتها.
٢. علم النفس بأفعالها في إطار وجودها وأثارها.
٣. علم النفس بقواها ووسائلها المستخدمة في تحقيق أفعالها.
٤. علم النفس بخصائص الواقعيات المادية عبر الحواس.



دراسات وابحاث

﴿الإنسان والآله: قضية الثالوث﴾

مالك وهبي

﴿النص والكتب المقدسة (كيفيات الفهم وطرق الإثبات)﴾

حاتم اسماعيل



الإنسان والإله : قضية الثالوث

الشيخ مالك وهبي

لا يمكن لأي حوار فعال بين الأديان أن يغفل القضايا العقائدية انطلاقا من احترام كل طرف لما يعتقده الطرف الآخر ومن استعداد نفسي للاعتراف بما يظهر من الآخر أنه حق . ففي البدء، كل عقيدة يمكن أن تكون صحيحة كما يمكن أن تكون باطلة ، والهدف هو الوصول إلى الحقيقة واعتقادها أنى كانت تلك الحقيقة ، وإلا تحول الحوار إلى جدل عقيم، والعقيدة إلى صنمية، والتفكير إلى عناد ، لذلك ستحاول هذه الدراسة الإطلاعة على قضية الثالوث في الديانة المسيحية عبر المجامع المسكونية وصولا إلى مناقشتها وعرض براهيئها وكيفية الرد عليها .

تتعلق هذه الدراسة بمحور "الإنسان والإله" ، لكن على أساس النظر إلى كل منهما على حدة بل من جهة العلاقة بينهما ، وأرغب في استبداله بتعبير: "الإنسان والله" لأن كلمة الإله أخذت في التاريخ البشري حيزاً أوسع من المعنى الذي نقصده بلفظ الجلالة: "الله" فالله اسم لم يطلق إلا على صاحب القدرة المطلقة، والملك المطلق، وواحْدَة الوجود، بينما كلمة الإله أخذ فيها نحو عموم يستوعب كل معبود بحق أو باطل. وبهذا المعنى استعمل في قوله تعالى : "أَفَرَأَيْتَ مِنْ أَنْتَ هُوَ الْهُوَ" (الأحقاق ٢٣) .

وقد انشغلت الإنسانية عموماً في البحث عن هذه العلاقة انشغالاً يفرضه العقل ما دام قد أقر بوجود الله تعالى وسلطانه المطلق ونعمته التي لا تحصى. وكان التساؤل عن هذه العلاقة تارة بمستوى ما يجب أن تكون وتارة بمستوى ما نأمل أن تكون . وبين "ما يجب" و "ما نأمل" مساحة واسعة تختلط فيها الحقائق بالأوهام، فكان لا بد من سلاح فكري متين قاطع يميز بينهما .

تمثل النبوة مظهراً من مظاهر العلاقة بين الله والانسان على مستوى ما يجب أن يكون، دورها التكلم باسم الله وإعلام الناس ما يريده منهم وما لا يريد. ومن النبوة تفرع بحثُّ انه كيف يكتسب شخص ما مرتبة النبوة؟ وكيف يتواصل هو نفسه مع الله؟، وبعبارة أخرى: كيف يظهر الله تعالى لهذا النبي؟ .

في هذا الأمر الخطير، اتجهت المسيحية نحو الاعتقاد بالظهور الحسي والتجسد، وعلى أساس هذه العلاقة آمنت بالثالوث في عين إيمانها بالتوحيد وفق تفسيرها له . ففي قاموس الكتاب المقدس الصادر عن مجمع الكنائس الشرقية حديث عن طبيعة الله أنه واحد في عين أنه ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر : الله الآب ، والله الابن، والله الروح القدس؛ فالآب هو الذي خلق العالمين بوساطة الابن، والابن هو الذي أتم الفداء وقام به ، والروح القدس هو الذي يطهر القلب والحياة ، غير أن الأقانيم الثلاثة تشتراك معاً في جميع الأعمال الإلهية على السواء، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقوام من هذه الأقانيم الثلاثة على حدة . وذكر أن وحدة الله ظاهرة بوضوح في العهدين القديم والجديد، وأعظم داع لإبراز وحدة الله هو إظهار خطأ إشراك آلة أخرى معه ، ومنع عبادة الأوثان التي كانت كثيرة الشيوع في الأزمنة الأولى قديماً^(١). وابن الله، لقب أطلق على السيد المسيح في العهد الجديد ما يقرب من ٤٤ مرة عن يسوع المسيح، وهو يدل على العلاقة القوية المكينة بين الآب السماوي والابن الأزلي^(٢).

ويذكر أن أبناء الله لقب ورد للملائكة؛ لأن الله هو خالقهم وضابطهم، وقد دعي آدم ابن الله؛ لأن الله خلقه مباشرة، ودعي شعب إسرائيل ابن الله أو أبناء الله بما أنهم كانوا موضوع محبته الخاصة وعناته، واستعمل هذا التعبير "أبناء الله" في العهد الجديد عن المؤمنين بالله بنوع خاص . فيصبح المؤمنون أبناء الله بميلاد الجديد، إنهم مولودون من الله بالمعنى الروحي، وعليهم أن ينموا في مشابهتهم لله في القدس والمحبة، وقد صار المؤمنون أبناء الله بالتبني^(٣).

ويتحدث في موضع آخر عن الثالوث بقوله : عرف قانون الإيمان هذه العقيدة بالقول: "نؤمن باله واحد الآب والابن والروح القدس، إله واحد، جوهر واحد، متساونون في القدرة والمجد " . في طبيعة هذا الإله الواحد تظهر ثلاث خواص أزلية ، يعلنا الكتاب في صورة شخصيات (أقانيم) متساوية . ويمكن أن نلخص العقيدة في هذه النقاط السنتالية: ١ - الكتاب المقدس يقدم لنا ثلاثة شخصيات يعتبرهم شخص الله . ٢ - هؤلاء الثلاثة يصفهم الكتاب بطريقة تجعلهم شخصيات متميزة الواحدة عن الأخرى . ٣ - هذا التثليث في طبيعة الله ليس موقتاً أو ظاهرياً، بل أبدى وحقيقي . ٤ - هذا التثليث لا يعني ثلاثة آلهة، بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد . ٥ - الشخصيات الثلاث الآب والابن والروح القدس متساوون . ٦ - ولا يوجد تناقض في هذه العقيدة ، بل بالأحرى إنها تقدم لنا المفتاح لفهم باقي العقائد المسيحية . ولقد كانت هذه الحقيقة متضمنة في تعليم المسيح^(٤) .

نلاحظ في هذه المقاطع التي نقلناها انه في حين تصريحه بكون الله هو كل واحد من هذه الثلاثة ، فإن هذه الثلاثة متميزة بشكل حقيقي عن بعضها، وهو يقتضي التمايز في ذات الله أو في شخصه، مهما شئت فعبر، وهذا لا يمكن أن يكون إلا بنحو التعدد الحقيقي بنحو الاستقلال، فيكون لله تعالى ثلاثة ذوات؛ لأنه لو كان بنحو التركيب، لكان عبارة عن ثلاثة أجزاء، كل منها كامل الوجود والصفات، ويكون كل منها هو الله، وهذا لا يمكن مع فرض التركيب. اذ لا بد من نحو ترابط وافتقار كل جزء إلى الجزء الآخر ليتم التركيب حتى وان افترضنا انه تركيب حقيقي. ولو كان المقصود بالتعدد محض الاعتبار - كما هو الحال عندنا في مسألة الصفات - فإنها تتعدد بحسب المفاهيم مع كونها عين الذات لبطل القول بالتمايز بين الأشخاص؛ لأن الصفات لا تشخيص لها الا تشخيص الله وجوده. وليس في الوجود وفي ذات الله أي تميز حتى بحسب الصفات. فلو كان هذا المقصود، فمع انه لا يتلاءم مع كلامه، يلزم بطلان التثليث؛ ولهذا اعتبر فيما يأتي من كلام له القول بالتعدد الاعتباري بدعة .

ويتحدث في موضع آخر عن الروح القدس فيقول : هو روح الله^(٥).

وفي كتابه "أضواء على المسيحية" يتحدث متولى يوسف شلبي عن حضور التوحيد بالمفهوم الإسلامي في التاريخ المسيحي، وبالأساس في بداياته. الا أن القائلين به أقصوا من الساحة المسيحية بفعل الترهيب والاضطهاد الذي لاقوه، وبفعل تسلط الماجماع على العقول، فمارست سلطتها على مستوى الأفكار، وكانت تملك السلطة الوضعية الكافية لإجراء كل ذلك؛ حتى آل الأمر إلى حالنا التي نشهد فيها حضوراً للثلثية يكاد يكون من غير منافس . وقد تولدت فكرة الثالوث عن الماجماع المسيحي من خلال تفسيرات القساوسة والأساقفة في الماجماع المذكورة بعد أن لم تكن عقيدة التثلث حاضرة في التعاليم التي جاء بها السيد المسيح، بل ولا في تعاليم الإنجيل في حدود نصوصه الدينية^(٦). وهذا ما تم الاعتراف به في قاموس الكتاب المقدس : ولقد كان يقين الكنيسة وإيمانها بلاهوت المسيح هو الدافع الحتمي لها لتصوغ حقيقة التثلث في قالب يجعلها المحور الذي تدور حوله كل معرفة المسيحيين بالله في تلك البيئة اليهودية أو الوثنية وتقوم عليه . والكلمة نفسها " التثلث أو الثالوث " لم ترد في الكتاب المقدس. ويفطن أن أول من صاغها واحتار بها واستعملها هو ترتليان في القرن الثاني للميلاد . ثم ظهر سبليوس ببدنته في منتصف القرن الثالث، وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: " إن التثلث ليس أمراً حقيقياً في الله لكنه مجرد إعلان خارجي ، فهو حادث مؤقت وليس أبداً " . ثم ظهرت بدعة أريوس الذي نادى بأن الآب وحده هو الأزلية، بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة. وأخيراً ظهر أشاسيوس داحضاً هذه النظريات وواضعاً أساس العقيدة السليمة التي قبلها واعتمدتها مجتمع نيقية في عام ٣٢٥ ميلادية . ولقد تبلور قانون الإيمان الأشاسيوسى على يد أغسططينوس في القرن الخامس ، وصار القانون عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ إلى يومنا هذا . . وأخيراً؛ نود أن نشير إلى أن عقيدة التثلث عقيدة سامية ترتفع فوق الادراك البشري، ولا يدركها العقل مجرداً؛ لأنها ليست وليدة التفكير البشري، بل هي إعلان سماوي يقدمه الوحي المقدس ، ويدعمه الاختبار المسيحي . وفي سبيل قبول هذه العقيدة واعتراضها لا بد من الاختبار العميق للحياة المسيحية " ^(٧) .

والمجامع التي لها علاقة بالثالوث أربعة هي : مجتمع نيقية الأول المنعقد في ٣٢٥ م . مجتمع قسطنطينية الأول المنعقد في ٣٨١ م. مجتمع أفسس المنعقد في ٤٣١ م . مجتمع خليكوبونية المنعقد في ٤٥١ م^(٨) ، وهو أقرب الماجماع لظهور الإسلام .

أما مجتمع نيقية؛ فهو المجمع الأول الذي له أثر بعيد في حياة التدين المسيحي، فقد

انعقد بعد ان اختلفت الطوائف المسيحية في شخص المسيح ، هل هو رسولنبي من عند الله فقط ؟ أو هل هو يملك منزلة أعلى من الرسالة فهو بمنزلة الابن ، وإن لم يكن ابنا حقيقيا ، أو، هل هو حقيقة ابن الله ؟ أما الكنيسة المصرية في الإسكندرية فكانت تقول بـألوهية المسيح ، ولم يخالف من المصريين الا أريوس الذي كان يجاهر بأن المسيح ليس ابنا لله ، وانه مخلوق، وقد كان الأب اذ لم يكن الإبن . وكان تأثير أريوس قويا حتى انتشر قوله، وكان العصر عصر تخفيف الاضطهاد عن النشاط المسيحي، بل وعهد احتضان السلطة للمسيحيين، وهو عهد قسطنطين الملك الذي تدخل في الخلاف وأراد حسم النزاع فدعا إلى عقد مجمع نيقية ٢٢٥ م ، وأرسل بنفسه رسائل إلى الفرق المتخاصمة : أريوس نفسه وبطريرك الإسكندرية . وجمع قسطنطين بينهما ، ولكن الاجتماع أسفر عن إخفاق في المحادثات ، فانتقل الموقف إلى قمة أعلى ، وهو عقد مجمع نيقية ، لفض النزاع القائم بين الموحدين المائلين إلى فكرة أريوس وغيرهم . فاجتمع في مدينة نيقية ثمانية وأربعون ألفا من الأساقفة (٢٠٤٨) من مذاهب مختلفة، أحصاها بعضهم الى ستة مذاهب، أو سبعة، محورها النظرة الى المسيح (ع) وصفته. لكن لم يتم اجتماع هذا العدد كله، بل اقتصر عدد الحضور على (٣١٨) أسقفا، الذين قالوا بمقالة بولس الرسول: أي بـألوهية المسيح (ع)، وتم عزل الباقيين بعد سلسلة اجتماعات تمهدية أبان فيها المتأخرون عن مذاهبهم وحجتهم، ودار بينهم نقاش حاد وعنيف حتى اقتنع قسطنطين بمقالة بولس، فكان الاجتماع النهائي لأصحاب تلك المقالة، وبهذه الأقلية صدرت القرارات التالية :

- ١- الكنيسة الرسولية تحرم القول بأن الزمن قد خلا من ابن الله بتاتا . ٢ - طرد كل من يخرج على هذه العقيدة^(٩).

ويرى الدكتور أحمد الشلبي أن بولس كان في بادئ الامر من أبرز وأنشط المضطهدين لفئة الحواريين القليلة العدد ، ثم اعتنق المسيحية فجأة ، وانه اخذ يقرب إلى عقول تلاميذه الفكرة الذاهبة إلى أن شأن عيسى كشأن أوزورياس، كان ربا مات ليبعث حيا ولیمنح الناس الخلود^(١٠). وهكذا وضع بولس بذرة ألوهية المسيح . ويدرك أيضا أن قسطنطين أصدر أمره بإخراج الرؤساء الروحانيين الموحدين ، ونفي الكثيرين منهم ، وقتل أريوس مع بعض من أيدوا رأيه. وعند كتابة نص القرار اعترض أكثرهم على عبارات المساواة بين الآب والابن ولكنهم خافوا أن ينزل بهم ما نزل بغيرهم ، فوضعوا إمضاءاتهم على هذه الوثيقة^(١١).

اما المجمع الثاني وهو المجمع القسطنطيني الأول فقد انعقد لبحث علاقة الألوهية

بالروح القدس وكانت قد صعدت في آفاق الفكرة الثقافية المسيحية فكرة يحملها القسيس (مكدرنيوس) ملخصها: (أن الروح القدس ليس بإله ، وإنما هو مخلوق مصنوع ، وروجت هذه المقالة وشاعت فاقعية في المجتمع نوعين من الناس : ١ - الموحدين أصحاب أريوس ، وأوسابيوس ، فتقبلوها بقبول حسن ، ونشروها وروجوا . ٢ - المؤلهين الذين خالفوها وحاربوا ، وعلى رأس هذا الفريق بطريرك الإسكندرية. اجتمع هذا الفريق بما له من سلطة دينية عند الملك ، وأواعز إليه بعقد مجمع لذلك حضره خمسون ومائة أسقف في القسطنطينية وقرر ما يلي: أولاً: أن الروح القدس هي روح الله وهي حياته ، فهي من اللاهوت الإلهي . ثانياً: لعنة مكدرنيوس وأشياعه ، وكل من يخالف هذا القرار من البطاركة وغيرهم . . . الخ^(١٢).

أما مجمع أفسس الأول؛ فقد انعقد بهدف تفسير التقاء الأقانيم الثلاثة والعلاقة بينها بعد أن عجَّ المجتمع بالنظريات التي تفسر علاقات الأقانيم بعضها ببعض ، وبرز مذهب نسطور بطريرك القسطنطينية الذي رأى أن هناك أقواماً وطبيعة ، فأقتوه الألوهية من الآب، ونسبة الألوهية تكون إلى الآب ، وطبيعة الإنسان وهو مولود من مريم ، إذاً فمريم أم الإنسان وليس بأم الله ، والمسيح الذي ظهر بين الناس متخد بالمحبة مع الابن ، والعلاقة بين الله وبين ابنه المحبة ، والمسيح الظاهر ليس إليها ولكنه مبارك بما وهبه الله من الآيات والتقديس والعصمة والالهام والعلم، واعتبر كلام نسطور هرطقة . وعلى العادة خرجت جموع الأساقفة يعارضون فكرة نسطور في تفسيره للأقانيم ، وقوله بشريه المسيح ، وفي مطلعهم أسقف رومية ، وبطريرك الإسكندرية ، ودارت بينهم مكاتبات بشأن عقد مجمع للنظر في بدعة نسطور ، فاتفقوا على عقد مجمع في أفسس لبحث هذا الموضوع . ولم يحضر نسطور هذا المجمع لما علمه من النية حول لعنه وطرده ، واتخاذ قرار ضد مذهبة ، وكذلك تبعه أساقفة أنطاكيه ، فبقي من المتراسلين لعقد الاجتماع بطريرك الإسكندرية ، وأساقفة رومية ، وبيت المقدس . وفي أفسس عام ٤٣١ م انعقد المجمع فحضره مئتاً أسقف لا غير ، فقرر أن مريم العذراء أم الله وأنها ولدت إلهاً يسوع المسيح الذي مع أبيه في الطبيعة ، ومع الناس في الناسوت والطبيعة . وأقرروا بطبعتين للمسيح : واحدة لاهوتية، والأخرى ناسوتية بشريه . كما أقرروا لعن نسطور ونفيه إلى مصر^(١٣).

أما مجمع خلقيدونية؛ فقد انعقد بسبب التشويش الذي حصل جراء تقرير طبيعتين للمسيح: لاهوتية ، وناسوتية فاستمر الجدل لا سيما والفريق المعارض أخذ ينشر مذهبة حتى سافرت مبادئه إلى الموصل والفرات . وعلى الجهة المقابلة نرى بطريرك الإسكندرية

وذلك في خلال القرن السادس الميلادي^(٤).

يخرج بمذهب جديد في تفسير طبيعة المسيح ، فيقول : إنهم طبيعتان في طبيعة واحدة ، إنهم اللاهوت والناسوت التقى في المسيح ، ولهذا عقد بطريرك الإسكندرية مجمع أفسس الثاني وقرر فيه ذهابه إلى أن للمسيح طبيعة واحدة اجتمع فيها اللاهوت ، والناسوت . ففضلت الكنيسة الكاثوليكية وسمت هذا المجمع بمجمع اللصوص ، وعارضه بطريرك القسطنطينية معارضة شديدة ، وانسحب من المجلس، وأعلن عدم احترامه لقرارات المجمع ، فأمر رئيس المجمع بحرمانه وطرده ، وحدث لذلك شغب وصخب وعراك شديد وعنيف ، وبرزت أفكار دينية حول صحة انعقاد مجمع أفسس الثاني ، ومدى سلطانه التشريعي ، ومدى الاحترام الذي تبنته قراراته ، وقيمة القرارات الحرمانية التي يصدرها : هل تتحترم وتعتبر نافذة المفعول ، أو ملغاً ؟ لكل هذا عمّ البيئة المسيحية نزاع وعراك ، وفوضى فكرية ودينية ، فأرادت ملكة الرومان وزوجها إنهاء ذلك الشغب ، فدعت حكومتها إلى عقد مجمع في مدينة خلقيدونية في عام ٤٥١ م حضره (٥٢٠) أسقفاً ، تحت إشراف زوج الملكة . وقد ساد اجتماع هذا المجمع صخب وفوضى ، ولدته مشكلة اقتراح إخراج ديسكورس بطريرك الإسكندرية بتهمة أنه عقد مجمع أفسس الثاني بغير إذن من الكرسي الرسولي المقصود به (بابا روما) ، ولكن مندوبى الحكومة رفضوا هذا الاقتراح ، فوقع بسبب ذلك ألوان عديدة من المشاجرات والمنازعات . وقد قرر هذا المجمع أن المسيح فيه طبيعتان منفصلتان لا طبيعة واحدة ، وأن الألوهية طبيعة وحدها ، والناسوت طبيعة وحده ، التقتا في المسيح . كما قرر لعن نسطور ، ولعن ديسكورس ، وكل من يشايهم في مقالتهم ، ولعن وإبطال قرارات مجمع أفسس الثاني الذي كان قد عقده ديسكورس بطريرك الإسكندرية ، والذي قرر فيه أن للمسيح طبيعة واحدة التقى فيها اللاهوت والناسوت ، وقرر أيضاً نفي بطريرك الإسكندرية ديسكورس إلى فلسطين . وقد ظهر على أثر ذلك مذهب جديد ، وهو مذهب يعقوب البراذعي وفيه يدعو إلى مذهب الكنيسة المصرية التي ترى أن المسيح له طبيعة واحدة على خلاف ما قرره المجمع الرابع الذي انعقد في خلقيدونية عام ٤٥١ م ،

والم ملفت أن الكثير من المعتقدات المسيحية تولدت من مجمعات انعقدت بعد أكثر من ألف سنة على ولادة السيد المسيح (ع) مثل إقرار امتلاك الكنيسة البابوية للغفران تمنحه من تشاء حيث أقر في مجمع انعقد في روما في العام ١٢١٥ ميلادي^(٥) .

مناقشة التثليث :

أوافق على قول من يقول: لا يمكن الالتزام بالثالوث من دون أن ربطه بالتوحيد كلازم من لوازمه^(١٦). وإذا كان الثالوث أمراً صحيحاً، وجب أن يكون كذلك في كل تاريخ الأديان؛ لأنَّه ليس قضية شرعية فقهية لتغيير الشرائع ولتحتلاف باختلاف الظروف، بل هي قضية عقائدية ان ثبتت تثبت منذ الأزل، وأنَّ الله تعالى لا تختلف ذاته بين حال وحال، وحينئذ يكون عدم اعتقاد الأديان السابقة على المسيحية بالثالوث دليلاً على بطلانه؛ لأنَّهم يؤكدون صحة تلك الأديان .

وأيضاً إذا وجب أن يكون الثالوث عقيدة غير مختصة بال المسيحية على افتراض صحتها ، وجب التصريح به في الكتب الدينية السابقة وفي الانجيل، مع أنها تعترف بعدم وجود هكذا تصريح ؟ وهنا يتساءل : كيف يهمل التصريح بهكذا مبدأ مهم وجوهري في الدين، ويتكل فيه على كلمات قليلة نسبياً، للذات دلالات بعيدة، لا ينتبه لها إلا بتكلف، لا يلتفت إليها العقل خاصة، وانه يراها أمراً مستحيلاً، وهو ما يحتج القضية إلى تكثيف التصريح عليه وبيانه لرفع الاستحالة على الأقل ، وافتقاد النصوص الدينية السابقة على المسيحية لأي حديث عن الثالوث ، وافتقاد المسيحية نفسها لنصوص بتلك المثابة دليلاً آخر على بطلانه .

ومع أنَّ القرار المسيحي الرسمي يجعل المسألة بعيدة عن إدراك العقل، ومع أنَّهم يعترفون بأنَّ المسيحية لم تتجح في التكلم عن حضور الله في شخص يسوع على نحو يجعل من المستحيل اتهامها بالوثنية^(١٧) ، سعى بعضهم لتقريب فكرة الثالوث عقلياً، وهو سعي ينم عن احساس بالشغرة التي أهملها التاريخ المسيحي عموماً، والأنجيل الموجودة خصوصاً ،

فقيل : إنَّ الله يكشف عن ذاته للإنسان لذا كان لا بد لهذا الكشف أن يكون ملائماً للهدف. وبما أنَّ الإنسان هو المقصود بهذا الكشف وجب أن يكون قادرًا على قبول حقيقة الله واستبطانها؛ أي استيعابها في داخل كيانه؛ فالله هو الذي ينقل ذاته المكونة إلى الإنسان^(١٨) مع أنَّ هذه المقدمات لا تزيد عن كونها مضامين غير مبرهن عليها وعلى إمكانها، فإذا كانت حاجة الإنسان إلى ربه والتواصل معه تقتضي أن يكشف الله عن ذاته للإنسان، وإذا كان لا بد أن يكون هذا الكشف ملائماً للهدف، كانت النتيجة أنَّ الله تعالى يكشف عن ذاته بمقدار الحاجة، وليس عن تمام ذاته فينقلها إلى الإنسان. وهل الكشف لا يكون إلا بآن تحل الذات في الإنسان، أو يمكن من خلال وسيلة إدراك معينة ولو حضورية

من دون حاجة الى التوحد أو الحلول أو التجسد مهما شئت فعبرا؟

يركز بعض الباحثين المسيحيين على فكرة نفح الروح في الانسان، وأن ذلك يقتضي ان يحمل الانسان في ذاته جزء من الكيان الالهي^(١٩). وهذه أيضا قضية تحتاج في نفسها الى برهان كون الروح المنفخة هي جزء من الكيان الالهي، مع أن حديث الجزئية هنا حديث عن التركيب في الذات الإلهية وهو مناف للتوحيد ، يضاف الى ذلك أن لازمه كون النبي آدم (ع) قد تجسد فيه الله تعالى، بل هو أولى، فإن آدم ولد من غير أب، ولا أم، بينما السيد المسيح (ع) ولد من أم، وهم لا يعترفون بهذا المقام لغير السيد المسيح (ع) .

وقيل : "لو كان الله قدرة كيان مطلقة بدون تمييز في ذاته، لما كان للكلائنات المخلوقة أي موضع الى جانبه، فالمطلقية التي لا تمييز فيها تقصي أي كائن مستقل " الى جانب " الله، أو " بِإِزَائِه " وفي هذه النظرة يغدو كل تعبير من مثل: "الله وال الخليقة" ، أو "الله والإنسان" ، تعبيراً متاقضاً في ذاته. فالواحد المطلق والكل الشامل لا يمكن أن يعطى عليه أي كائن آخر. وإذا كانت ثمة خلية، فيجب أن تكون اما جزءاً إلهياً؛ اي انبثاقاً منقوصاً من الألوهية... بدون استقلال حقيقي، فتكون بِإِزَاء الله في الظاهر فقط، واما - وهذه إمكانية أخرى- تخلص مطلقية الله او حتى الغاؤها فمن خلال خلية مستقلة ينصب بازاء القدرة الالهية الواحدة القائمة بذاتها، "شيء" ما، تعود اليه استقلالية على الأقل نسبية؛ وبذلك يقام بِإِزَاء الكائن الإلهي القائم بذاته شيء ولو زهيد، كائن له قوام على الأقل سلبي فيه تظهر قدرة الله ييد أن ذلك يؤدي الى إرباك في مفهوم الله كقدرة بها يقوم كل شيء^(٢٠) .

وهذه الكلمات تدل على فهم لله تعالى مختلف عن فهمنا له، فالله تعالى ليس وعاء، وليس ظرفاً، لا تتطبق عليه معايير المكان والزمان. وللوجود مراتب، لا علاقة لها لا بالزمان، ولا بالمكان، وبهذا يزول التساؤل الذي انطلقت منه تلك الكلمات انه لو كان مطلقاً لما كان للكلائنات أي موضع الى جانبها: فهذا تصور مادي لله تعالى، تم تأسيسه من دون أي بيان . وبهذا تسقط الصورة الثالوثية التي قيل عن معناها : "ان الله يحقق حياته الالهية الباطنة في تبادل المحبة، فهو ليس مطلقاً قائماً في ذاته، بل هو وحدة في شركة، ينال فيها كل من الأقانيم الالهية كيانه الالهي الآخر، ويمنحه كيانه . فالاقانيم في الله (وهي محض علاقات في الأخذ والعطاء) قائمة في عمق كيانها نفسه، بحيث يعطي كل منها الآخر مجالاً الى جانبه، وفي هذا المجال ينفتح على كل من الأقانيم الآخرين . وهذا يعني، بالنظر الى الخليقة، ان المجال الذي يفسح فيه الله على نحو ما " الى جانبها " للخلية ليس أول مجال يفسحه، بل ان هذا المجال قائم في الله نفسه^(٢١) .

وهذه العبارات ناطقة بالتعدد الحقيقى؛ لأن العلاقات في الأخذ والعطاء لا يمكن أن تكون بين أمر و ذاته، ولا يمكن أن تفترض وحدة في شركة ان كان التغير اعتباريا، اذ الشركة تفترض تعدد حقيقيا وتغيرا واقعيا، والا فلا شراكة بمحض تعدد العناوين والأسماء. وكون الله محبة لا يستلزم أن يهب نفسه أو ذاته، فهذه كلها مقولات تحتاج الى براهين لم يتم ذكر أي منها. وكون الله محبة لا يستلزم حاجته الى الانسان ليتاح له ان يكون محبة . بل كون الله تعالى محبة، أو كرما هي نفسها فيض تستدعي وجود مفاض عليه مخلوق يتعم بكرم الله تعالى ، وفرق بين أن نقول: إن الله يحتاج للانسان، وبين ان نقول: إن الفيض الالهي المطلق يؤدي الى الخلق باعتباره كرما ونعمه للمخلوق .

نحن نؤمن بضرورة أن يكشف الله تعالى ما يريد للانسان، وهذا يتوقف على نحو من انجاء التجلي الإلهي على الانسان ، لكن هذا لا يقتضي ما قيل: إنه " اذا كانت الكلمة الله يجب ان تصل الى الانسان كما هي، أي الكلمة الإلهية، وليس بوجه منقوص، من خلال وساطة مخلوقة، فعلى الله ان يستخدم وسيطا مخلوقا يوصل كلام الله بشفافية وصفاء، وعلى الله ان يمنح هذا الوسيط المخلوق صورة تمكنه من أن ينقل كلمته، الإلهية كاملة بدون تغيير. مثل هذا الوسيط، هو الإنسان مع طاقته الروحية، التي تؤهله لأن يكون منفتحا على الله، بحيث يستطيع الله أن يستخدم وساطته للتعبير عن كلامه الإلهي" ... إن أسمى مظاهرها [يسوع المسيح بحسب المفهوم المسيحي ظهرت] سمة الشفافية هذه التي يمكن ان يتمتع بها كائن انساني ففيه اتخذت الكلمة الالهية طبيعة انسانية و"امتلكتها" الى حد ان الكلمة الله ظهرت كاملة في تلك الطبيعة .. (٢٢).

والسبب في عدم الاقتضاء واضح لأن وصول الكلمة كما هي لا يتوقف على التجسد، والتلازم يحتاج الى دليل لم يتم عناء بيانه، بل الدليل على عدم التوقف موجود ، فقد وصلت الكلمة الله تعالى عبر أنبيائه ورسله الى الناس قبل المسيحية كاملة تامة من دون أن يدعى احد أي نحو من انجاء التجسد . والتجلي الإلهي المطلوب في الرسل والأنبياء يختلف كليا عن مسألة التجسد . على أن الكلمة الله مجرد فعل من أفعاله سبحانه وتعالى، فلا بد أن نفترض دائما انه اذا فعل فعلا وجب أن يكون مطلقا لا حدود له، فهو رزق الله زيدا وجب ان يكون رزقا مطلقا، لا ينتهي. ولو كانت الكلمة تستلزم الخلود والأزلية لوجب أن تكون كل أفعال الله تعالى كذلك، وكل الخليقة هي فعل من أفعاله تعالى منسبة الى كلمته ورحمته ومحبته وقدرته، فوجب أن تكون بأشخاصها أزلية.

وقد تتبه بعض الباحثين المسيحيين الى إشكال عقلي جوهري في مسألة الثالث

والتجسد فتساءل : كيف يمكن لکائن متهان أن يدرك الاله غير المتهاهي؟ ألا يصير الله متهاهيا على الأقل في إمكانية تقبله من قبل الإنسان؟ "بحسب المفهوم المسيحي، في شخص يسوع المسيح ثمة إتحاد حقيقي بين الله والإنسان. ولكن اذا كان لا بد لكلمة الله ان تصل كاملة الى الانسان فهذا يتشرط أن يمنح الله نفسه الانسان امكانية تقبله وإدراكه، بل أن يكون الله هو نفسه إمكانية مجئه في الانسان ، في هذا السياق، فسر كبار اللاهوتيين من آباء الكنيسة آية المزמור: "بنورك نعاين النور"(مزמור ٣٥:١٠) وهذا يعني أن النور، الذي هو الله الذي يأتي الى الانسان، لا يمكن أن يراه الانسان الا في النور الذي هو الله نفسه في داخل الانسان . هذا النور الإلهي الذي فيه يمكن إدراك كلمة الله كما هي يدعى في التراث الكتابي واللاهوتي الروح القدس"(٢٣).

الا انه أجاب عنه بقوله : ان المفهوم المسيحي لاتصال الله اتصالا ذاتيا بالانسان ينطوي على ثلاثة نقاط :

أولاً: إن الله اللامتهاهي الآب هو الذي بكلمته يتصل بالإنسان اتصالا كاملا لينشئ معه اتحاد محبة .

ثانياً: كلمة المحبة هذه في صورتها السامية التي لا يمكن تجاوزها لم تعد كما كانت سابقا مجرد لمعان جزئي وظيفي لكلمة الله، بل هي الله نفسه من حيث هو كلمة .. والذى في يسوع اتخذ طبيعة إنسانية، وحياة إنسانية يظهر فيها الله بشفافية كاملة.

ثالثاً : ان تقبل الكلمة الله هذه التي هي الله نفسه، يتم في الانسان بطريقة الهيبة؛ وهذا يعني أن التقبل الذاتي لكلمة الله هو نفسه أيضا الله: انه الروح القدس "(٢٤)." فانظر الى هذا الجواب الذي يعتبر ان الله يمكنه ان يفعل هذا المستحيل، مع أن المستحيل مما لا يمكن في ذاته ان يقع فكيف يصير المستحيل بإرادة الله تعالى ممكنا ، فهل يمكن لأحد ان يدعى امكانية الجمع بين النقيضين؟!

خلاصة الكلام اننا لم نجد في أدلة التثليث التي تذكر عادة ما يمكن أن يعتبر دليلا عقليا عليه أو على امكانه، وكل ما قدم حتى الآن انما هو مفترضات أو تصورات عجزت عن تحقيق هدفها، فلا الفكرة اقتربت من الأدلة، ولا سدت الثغرة التي راموا سدها. ولذا يعترفون بكل وضوح بالعجز عن تقديم دليل عقلي كاف، وليس ذلك لقصور في البيان والمعرفة، بل لعدم إمكان العثور على هكذا دليل. ولذا نجد التركيز في كلمات اللاهوتيين المسيحيين السابقين والمحديثين على نصوص يسهل المناقشة في دلالتها، فقد استدلوا على أن المسيح ابن الله الأزلية بمثيل ما يحكونه عن صوت من السماء عن معموديه المسيح يقول:

" هذا هو ابني الحبيب الذي سررت به " (متى ٣ : ١٧) ، كما استدلوا على ذلك بوساطة القيامة من الأموات وبصعوده إلى السماء^(٢٥) .

وهذا الدليل مردود من الأنجليل نفسها ، اذ استعمل لفظ الابن في غير السيد المسيح(ع) ، كالملاك والمؤمنين ، فإذا كان لفظ الابن يدل على ذلك المقام للزم الشمول للملاك والمؤمنين ، وان كان لا يدل في حد ذاته سقط الاستدلال لعدم وجود أي اضافة كلامية تدل على الفرق .

ويستدلون ايضا بقول يوحنا في وصف المسيح : "في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله ... كل شئ به كان ، وبغيره لم يكن شئ مما كان . والكلمة صار جسدا ، وحل بيننا ، ورأينا مجده مجدا" (يوحنا ١ : ٣ ، ١٤) . وبما يرويه متى : " فأجاب رئيس الكهنة وقال له: استحلفك الله الحي أن تقول لنا : هل أنت المسيح ابن الله؟ قال له يسوع أنت قلت" (متى ٦٣ : ٢٦) وبما جاء في أعمال الرسل: "أن فيليبيس أحد الحواريين كان يسير مع خصي فمرا بهما، فطلب الخصي من فيليبيس أن يعمده، فقال فيليبيس^(٢٦): إن كنت تؤمن من كل قلبك عمدتك . فقال الخصي : أنا أؤمن أن يسوع هو ابن الله . فعمده فيليبيس" . وهذه الدلالات كسابقها لا تشكل دليلا على أي من الثالوث كما هو واضح، خاصة اذا ما تبهنا الى شيوع لفظ ابن الله او أبناء الله للدلالة على نحو اختصاص بالله تعالى ، بينما الانجليل مليئة بما يدل على التوحيد من ناصرة الجليل" (١١:٢١) . نبي من الأنبياء ، ففي إنجيل متى : "هذا يسوع النبي الذي من ناصرة الجليل" (١٦:٧) . ولوقا : "فأخذ الجميع الخوف ومجدوا الله قائلين قد قام فيما نبي عظيم" (١٦:٧) . ويروي يوحنا : "إن هذا هو بالحقيقة النبي الآتي إلى العالم" (٦:١٤ و ٧:٤٠) . ويروي يوحنا عن عيسى : "أنا إنسان قد كلمكم بالحق الذي سمعه من الله" (٨:٤٠) . ويروي يوحنا كذلك عن عيسى : "إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهكم" (٢٠:١٨) . بل في رسالة أعمال الرسل ان موسى انما بشر بنبي آخر لا أكثر، "فإن موسى قال للآباء : إن نبياً مثلي سيقيم لكم الرحمن من إخوتكم ، له تسمعون في كل ما يكلمكم ، وكل نفس لا تسمع لذلك النبي تباد من الشعب وجميع الأنبياء أيضاً من صموئيل فما بعده ، جميع الذين تكلموا ، سبقوا وأنبئوا بهذه الأيام" (٣:٢٢ - ٤:٢٢)^(٢٧) .

وعلى كل حال فالتأريخ يؤكد أن عقيدة التثليث لم تظهر مع ظهور المسيحية وإنما أقرت بعد أكثر من مئتي سنة من ولادة المسيح (ع) . وهذا يفرض تساؤلاً كيف يمكن أن لا يكون لهذه العقيدة أي رواج في عصر نشوء المسيحية ما دامت تشكل جوهر المسيحية؟ مع أن ما

يشكل جوهر الدين لا بد أن يكون أكثر شيء تم التصريح به والدعوة إليه، لا أن يترك من غير تصريح، ولا دلالة واضحة ولا تركيز عليها ثم نأتي بعد سنين طويلة لمحاولة الاستدلال عليه من بعض الفقرات المقتاثرة في إنجيل هذا أو ذاك.

إن ظاهرة الغلو بربرت أيضاً في المجتمعات المسلمة إلا أن البحث معها سهل يسير من خلال العقل، والرجوع إلى النصوص القرآنية، والنصوص الثابتة عن النبي (ص) والأئمة (ع). كما أنها بقيت ظاهرة شاذة بخلاف المسيحية التي صارت هي الحالة العامة، ومنكر الثالوث والقائل بالطبيعة الواحدة صار هو الشاذ.

لقد اتضح أن المسيحية في دعوتها إلى دينها لا تعتمد على أي دليل عقلي محكم ومتيقن، يرتكز على أساس برهانية كافية وافية، وهم يقررون بذلك، وإنما تعتمد على نصوصها، وهذا خلل منهجي آخر، إذ لا يمكن إثبات المسيحية من خلال نصوصها، إلا أن هذا المنهج قد يكون مبرراً في إطار الحوار بين الأديان، لأن المسلمين يعترفون بال المسيحية كما يعترفون باليهودية، على هذا يفترض أن تكون النصوص الدينية المسيحية حجة على المسلم كما أنها حجة على المسيحي. وهكذا الحال في النصوص اليهودية ما لم يتم الطعن الصحيح المبين بالبرهان السليم بتلك النصوص أو بدلاتها.

إلا أن المشكلة كما بينا سابقاً في وجود هكذا نص يدل على ما يدعون، وهم عندما يستدلون بتلك النصوص لم يبينوا عن أي فرق بين نص له دلالة محكمة، ونص دلالته بالظهور، وإنما ينطلقون دائماً من كون الدلالة محكمة مع أن الدلالة مرتبطة بفهم الإنسان نفسه وبين ما يريد صاحب النص، وما يفهمه الإنسان علاقة تطابق تارة، واختلاف تارة أخرى، فلا بد من رسم الضوابط التي تجعلنا بمنأى عن الاختلاف بين الفهم والمراد، وهذا ما لم يتم التأسيس له عند الاستدلال بالنصوص. ومن الفوارق الأساسية بين النص المحكم والنص الظاهر أن الأول لا يمكن إلا أن يكون مراداً ولهذا لا يمكن أن يصطدم مع أي بداعية عقلية أو دينية بينما الثاني قد يكون الظاهر مراداً، وقد لا يكون، وحسم الأمر يرتبط بالقرائن وعدمهما، ولذا يمكن للظاهر أن يصطدم مع أحدي البداهتين، ويكون هذا بحد ذاته قرينة عقلية على عدم إرادته، وقد اشتغل علماء الإسلام كثيراً على مسألة النص والظاهر للحاجة الملحة التي يتطلبها بحث الدلالة واكتشاف المقصود.

لا يوجد في الأنجليل الأربعية أي نص محكم، وتصريح صريح بالظهور الإلهي في الإنسان إلى حد التجسد أو التوحد أو الحلول، ولذا لم يذكر أي من الباحثين المسيحيين هكذا نص، فالنصوص المعتمدة عندهم على مسألة التجسد والتثليث إنما تدل بالظهور

وأحياناً بالتمييع وهو أقل شأناً من الظهور ، يشبه حالهم من هذه الجهة حال من يريد ان يتمسك بحرفية النصوص القرآنية في مثل قوله تعالى: " يد الله فوق أيديهم " فيزعم ان الله تعالى يداً جسمانية سواء كانت كأيدينا ام مختلفة عنها، مع تعطيل للعقل عن أي دور في تقويم الدلالات والأفهام .

ثم إن هنا مشكلة أخرى تتعلق بالاستدلال بالنصوص؛ ذلك أن الأنجليل الأربعية كتبت بعد السيد المسيح (ع) بعضها كتب بعده بعشرين سنة، وبعضها كتب بعده بسبعين سنة، فهي إذاً ليست نص السيد المسيح (ع)، بل نص بعض تلامذته؛ أي ما فهموه من السيد المسيح (ع). وإثبات الانطباق التام بين أقوال السيد المسيح (ع). وبين ما ينقله تلامذته يتوقف على إثبات عصمة التلامذة من كل خطأ وسهو وكذب ، ولكن إثبات العصمة لا يكون بالنص على عصمتهم او على كونهم الأوصياء ، وليس لدينا نصوص خارج الأنجليل حسب ما يقولون هم أنفسهم؛ فإذا أريد إثبات النص على العصمة او الوصاية من خلال ما كتبه التلامذة فهذا من إثبات الشيء بنفسه فهو نحو مصادرة دور، والنـص ليس معجزا حتى يكون إعجازه دليل صحته. أما ادعاء : "لما كتب الآباء والأنبياء والرسل أسفار الكتاب المقدس كانوا مسوقين من الروح القدس الذي أرشدهم فيما كتبوا وغضدهم وحفظهم من الخطأ وفتح بصائرهم في بعض الحالات ليكتبوا عن أمور مستقبلة" . فإنه يبقى مجرد ادعاء يجري عليه عين ما تقدم .

وبهذا ينتفي الأساس الذي بني عليه التثليث ، ونحن وإن كنا نؤمن بال المسيحية، إلا إننا إنما آمنا بها من خلال القرآن، ولو لا القرآن فلا دليل لدينا عليها. وإذا كان إيماننا بها من خلال الإيمان بالقرآن كان يمكننا محاكمة المسيحية على ضوء القرآن ، ولا سبيل لنا للإيمان بال المسيحية بالنحو الحاضر بمعزل عن القرآن؛ لأننا نحتاج إلى طريق عقلي لا يقبل الشك وهو ما لا نجده بين أيدينا إذ لا يكفي للإيمان بالشيء إمكانه بل لا بد من إثباته. أما القرآن فإنه يمتلك كل المواقف التي تجعل العقل يذعن له أهمها صفة الإعجاز .

وربما كان فشل إثبات عقيدة التثليث نفسها أمام العقل أحد الأسباب الذي دعا الباحثين إلى اعتبار الإيمان لا علاقة له بفعل العقل، وأن ليس في الإيمان إلا عبد فكان أن ظهرت دعوات لضرورة إعطاء فسحة للعقل تختلف عن فسحة الإيمان . وهذا التمييز ليس له أي صدى في الإسلام، لأن العقيدة التي لا يمكن للعقل أن يقر بها ويرى استحالتها هي عقيدة لا يمكن أن يدعو لها الإسلام ، وإن إيماناً لا يرتكز في أساسه على العقل هو عبد مرفوض . أما التمسك بالاختبار المسيحي فهو لا يشكل ميزة خاصة بال المسيحية، بل هو أمر

مشترك بين الأديان السماوية وبعضهم قد يرى نيله في البوذية .

يسعى بعضهم للتفتيش عن عبارات بديلة عن عبارة الثالوث ليزيل اللبس الموجود عند المسلمين مع أنه لا لبس في القضية، لأن المسألة ليست مسألة الفاظ، بل معان ومقاصد، فلو أريد بالثالوث معنى مقبول اذ ليس في الاسلام مقبولة أخرى لم يكن هناك مشكلة في اللفظ، كما لا مشكلة في لفظ الإبن ان كان له معنى مقصود مقبول واذا كان المعنى غير مقبول، لم ينفع فيه استعمال لفظ " عبد " .

إن القول بتحلي النبي عيسى (ع) بقدرات عظيمة على مستوى الخلق والإحياء وإبراء المرض ليس قوله مستغربا في عالم الأديان، بل ربما كان من مسلمات هذا العالم، فكلنبي له تلك القدرات أو بعضا منها، الا انه مختلف تماما عن فكرة التثليث والألوهية والعبودية .

إن المتابعة الدقيقة للمعتقدات المسيحية، وكيفية البرهان عليها تكشف لنا عن حجم المأزق، ذلك أنهم يتعاملون مع المعتقدات الأساسية كأنها مسائل تقنية شرعية يمكن للكنيسة أن تبت بها من دون أن تخضعها لمعايير العقل السليم. وهذه النمطية كانت ثابتة في العصور الماضية حتى على مستوى العلوم الطبيعية، وقد تمكنت المجتمعات المسيحية من التحرر من سلطة الكنيسة فيها، وبقي لها أن تسعى للتحرر من هذه السلطة فيما كان من سلطان العقل والمعرفة؛ أعني ما ينال المعتقدات الجوهرية لا الفروع الدينية ، وهذا هو الذي يجعل المسيحية تشعر بالتحدي الذي يشكله الاسلام في طريقها للوصول الى العقول والآفونوس .

الهوامش

- (١) قاموس الكتاب المقدس - دار مكتبة العائلة، ط ١٣، ٢٠٠٠ م، س، ص ١٠٧
- (٢) قاموس الكتاب المقدس - م، س، ص ١٠٨
- (٣) قاموس الكتاب المقدس - م، س، ص ١٠٩
- (٤) مجموعة: "قاموس الكتاب المقدس" دار مكتبة العائلة، ط ١٣، ٢٠٠٠، ص ٢٢٢ .
- (٥) قاموس الكتاب المقدس - م.س. ص ٤١٤
- (٦) م.ن، نفس المعطيات.
- (٧) قاموس الكتاب المقدس - م.س. ص ٢٢٢

- (٨) أضواء على المسيحية - متولي يوسف شلبي ص ٩٥
- (٩) أضواء على المسيحية ، م.س، ص ٩٥
- (١٠) احمد شلبي نقلًا عن A . Short History of the World ص.ص.. ١٧٠ - ١٧٨ .
- (١١) شلبي، احمد: "المسيحية" مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، ط١٠، ٢٠٠٠، ص ١٢٣ .
- (١٢) أضواء على المسيحية - متولي يوسف شلبي ص ١٠٠
- (١٣) أضواء على المسيحية، م.س، ص ١٠٢
- (١٤) أضواء على المسيحية، م.س، ص ١٠٢
- (١٥) أضواء على المسيحية، م.س، ص ١١٥
- (١٦) تسركر، هانس: "هو الله أحد-لا تشركوا به شيء"، الإسلام يسائل المسيحية، إشراف ثيودور خوري،مشير عون،المكتبة البولسية، ٢٠٠٠،ص ٧٧ .
- (١٧) م.س، ص ٥٨ .
- (١٨) م.ن، ص ٧٨ .
- (١٩) الاسلام يسائل المسيحية، ص ١١٧
- (٢٠) غرسهاكه،جبرت: "الثالوث جوهر الایمان المسيحي" ضمن العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام، اشرف عادل ثيدور خوري،المكتبة البولسية، ٢٠٠٢،ص ٣٣٩-٣٢٨ .
- (٢١) م.ن، ص ٣٣٩ .
- (٢٢) جسبرت"العقيدة المسيحية في لقاء مع الاسلام" م.س، ص ٢٤٧
- (٢٣) م، ص ٣٤٨
- (٢٤) م، ص ٣٤٩
- (٢٥) قاموس الكتاب المقدس م.س، ص ١٠٨
- (٢٦) مقارنة الأديان ، المسيحية ج ٢، ص ١٢٧
- (٢٧) مقارنة الأديان ، المسيحية ج ٢ ، م.س، ص ١٢٨
- (٢٨) قاموس الكتاب المقدس م.س، ص ٤١٤

النص والكتب المقدسة (كيفيات الفهم وطرق الإثبات)

حاتم إسماعيل

إن من البدائي أن أية ظاهرة من الظواهر لا يمكن فهمها والتعامل معها،
من دون إدراك حقيقتها، ومنشئها، وغاياتها.

وفهم الظاهرة موقوف أولاً وبالذات على معاينتها، ومراقبتها بوعي وانتباه
تامين، أو بالحكاية عنها من خلال المخبرين، والقرائن الحافنة بالحدث حين
وقوعه.

والظاهرة الاجتماعية على وجه الخصوص، قد تختلف إدراكاتها باختلاف
المراقبين لها، نظراً لاختلاف مستوياتهم الثقافية، ومدى إحاطتهم بظروف
نشوئها، وتمكنها في المجتمع، كما تختلف باختلاف النظرة التي ينطلق منها
المراقب ليبيح ظاهرة المدرسة.

كما أن الخلفيات الثقافية التي ينطلق الباحث منها ببحثه لفهم الظاهرة
تلعب دوراً مهماً وحساساً، في تحصيل النتيجة التي يرجوها من دراسته تلك.
من هنا، لا بد في قراءة أي نص من النصوص، والدخول إليه، من ملاحظة
لغة الكاتب، ومقدار سلطته عليها، ومدى ثقافته ومعرفته في الموضوع الذي
يكتب فيه، بالإضافة إلى الجهة التي توجه إليها في هذا النص، والبيئة
التاريخية الاجتماعية التي أنشأ النص فيها. كل ذلك يؤثر تأثيراً جوهرياً في
فهم النص، والاستفادة منه ، والتعامل معه .

قراءة النص:

من نافلة القول: ان التعامل مع أي نص من النصوص يبتدئ بقراءته، ومحاولة التعرف على مفرداته وتراسيبيه، سعياً للحصول على مقاربة معانيه وغاياته، التي يريدها الكاتب من وراء كتابته. ويستوي في هذه القراءة الباحث والفصولي، والمثقف والمتخصص في العلم او الفن الذي سيق النص على وفق قواعده وأسسه.

وفي هذه المرحلة تتفاوت أفهم القراء واستنتاجاتهم، تبعاً لاختلاف مستوياتهم الثقافية، ومدى معرفتهم بموضوع النص المقرؤ.

إن مجرد المعرفة بلغة النص لا تؤدي بالضرورة إلى فهم معانيه، واستبطاط غاياته التي كتب لأجلها، ما لم تتضمن إليها عوامل أخرى:

منها: مدى إحاطة القارئ بالعلم أو القضية التي يبحث النص فيها، فان معرفته بذلك ستجعله، دون شك . قادرًا على استيعاب الفكرة التي سيق النص لأجلها، بصورة أعمق، وأكثر مقاربة لها، وتعاملًا معها.

ومنها: مدى إحاطته بالظروف التي رافق إنشاء النص، من تاريخية، واجتماعية، ونفسية، وغير ذلك مما له تأثير على مدى واقعية ومصداقية النص المنشأ.

ومنها: معرفة الكاتب، ومدى تسلطه ومعرفته بالموضوع الذي يكتب فيه، إضافة إلى مدى معرفته باللغة التي يتحدث فيها، وقدرته على بيان غايته ومراده، إذ ليس كل من يتكلم بلسان قادرًا على إنشاء مطالبه، على نحو يمكن الركون إليه والتسليم به، خصوصاً إذا كان موضوعه ذا طابع تعليمي أو نحوه.

ان معرفة الكاتب دوراً محورياً في مدى قبول المعلومات التي يطلقها، أو رفضها، اذ مع عدم معرفته لا يؤمن ان ينسب النص إلى غير صاحبه، وقد رأينا كثيراً من النماذج في التاريخ من يكتبون وينسبون ما كتبوه إلى أسماء معروفة ومشهورة، لأسباب مختلفة.

وعلى تقدير صحة نسبة النص إلى صاحبه، فلا يؤمن من التلاعب به زيادة ونقيصة، من قبل من روجه وأشاعه، أو من وقع في يده على أقل تقدير. وهذا يفترض شروطاً أخرى لإثبات الاستناد.

النص كوثيقة:

لا شك أن النص يشكل وثيقة هامة وأساسية في فهم الظاهرة التي يعالجها، وهو يعد مفتاحاً لمعرفة الحقبة التي أنشئ فيها، خصوصاً إذا كان يرجع إلى زمان مختلف عن زمان القارئ والباحث.

تكتسب الوثيقة أهميتها وقيمتها بمقدار ملامستها للواقع والحقيقة، ومدى حضورها واطلاعها على مجريات الواقع. من هنا، فكلما كان الكاتب أقرب إلى زمن الواقعة كانت قيمتها أعلى، واعتبارها أقوى. فإذا كان الكاتب نفس مؤسس الفكرة ومبدعها كانت في قمة درجات الاعتبار من جهة إمكان التعامل معها ونقدتها.

إن التصوّص الديني ، ولما كانت متوجّهة إلى الاجتماع الإنساني بشكل عام فهي إضافة إلى ربطها الإنسان بالبدأ والمصير، أنها تفتح له علاقة بعالم الغيب، فهي تهدف كذلك إلى تنظيم حياته الاجتماعية على هذه الأرض، وترتيب أمور معاشه على كافة المستويات، قال تعالى: «كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالتسطع»^(١).

وما دام الدين - أي دين - يهدف إلى تكوين منظومة اجتماعية واحدة، يسود فيها العدل، والمساواة، فلا بد . عند نقد الظاهرة الدينية . من الرجوع إلى محورها، وهو النبي المبشر بها، مضافاً إلى التعليم والشرائع التي بثها بين الناس، للاحظة ما إذا كانت تفي بالغاية التي يسعى الإنسان لتحقيقها في هذه الحياة.

وما دام المؤسس مقيداً بحدود الزمان والمكان اللذين عاش فيهما بحيث لا يمكن للبعيد عن ظروف دعوته زماناً ومكاناً، كان من الضروري الرجوع إلى الوثائق التاريخية والعلمية التي تركها .

وفي هذه المرحلة يبرز عنصر الإثبات والتوثيق إلى الواجهة، ويُتَّخَذ موقعه المهم والخطير في إثبات صدق الدعوى وعدمه.

بعد مرحلة الإثبات تبدأ مرحلة فهم النص والتعامل معه، وهنا لا ينبغي الاشكال في أنخلفيات القارئ الذهنية والثقافية دوراً بارزاً في توجيهه مداليل النص، بما يتوافق مع هذه الخلفيات وال المسلمات، التي تؤدي لا محالة إلى اختلاف الفهم والتفسير.

فلا بد من تمحيص هذه الخلفيات، وفرز بعضها عن بعض، ليكون تفسير النص أقرب ما يكون

إلى الموضوعية، وأبعد ما يكون عن الذاتية، فإن الكاتب قد أبرز المعاني التي يريد بيانها بواسطة ألفاظه وعباراته، فإذا كان التعامل معه بالذئنية الذاتية، وخلفيات المفسر فقد النص أصلته وغايته، كما لا يخفى.

من هنا، لا بد للخوض في تفسير النص الديني من محاولة البحث عن خلفيات الكاتب نفسه، والغاية التي ساق النص لبيانها وإثباتها.

الخلفيات والمسلمات:

لا شك أن الإنسان، أي إنسان، يختزن في ذهنه كمًا هائلًا من المسلمات التي يحاكم الأشياء والقضايا التي ترد إليه على أساسها، وهي تتفاوت بتفاوت القضايا التي يتعامل معها، كما أنها تختلف من شخص لآخر، ومن مجموعة من الناس لمجموعة أخرى.

ومن هذه المسلمات ما يشتراك فيه النوع الإنساني بمختلف فئاته وأفراده، لنشوئها معه منذ بداية تكوينه وانضوئه تحت النوع، بل إن ما يميز الأنواع بعضها عن بعض هو هذه المشتركات التي يشتراك فيها أفراد النوع الواحد، ويفترق بها عن سائر الأنواع الأخرى.

ومعنى ذلك، أن من المسلمات ما هو ملازم لإنسانية الإنسان، وهو ما يعبر عنه بالفطرة أو الأوليات، ومنها ما يحصل عليه بالكسب من خارج ذاته، نتيجة عامل التربية، أو البيئة، أو الثقافة، أو نحو ذلك.

وال المسلمات الفطرية أو الأوليات تكونها تشكل الأساس المتبين في المشتركات الإنسانية، تصلح لتكون الركيزة الأولى في محاولة فهم النص الديني فهما موضوعياً، يمكنه أن يقرب الباحث أكثر من المضمون الديني، ويبعده عن احتواء هذا النص وأسره لخلفياته ومسلماته المكتسبة؛ لأن أي دين من الأديان يفترض أنه الدين الحق، والحل الأمثل لمشاكل الإنسان وقضايا العالقة. ولما كان الدين من حيث طبيعته، ومع غض النظر عما شابه من تدخلات الناس، ناظراً إلى جميع الناس، فإنه يفترض أن يحاكي سائر طموحاتهم، محاولاً الوصول إلى داخل ذاتهم وكيانهم.

ثمة مسلمات أخرى مكتسبة، تصلح لتكون أرضية عامة للتعامل مع النصوص الدينية، التي تتطلّق من مشتركات عامة أو خاصة، بين فئات دينية متفاوتة، يمكن على أساسها تفسير الظاهرة أو النص الديني في ما بين هذه الفئات، وهذا ينطبق على الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، إذ هي تتطلّق من الدعوة الإبراهيمية، فترتكز في بنائها الذاتي على توحيد إبراهيم (ع)، والوعد والوعهد الإلهي له.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ (١)، وقال تعالى: ﴿ وَجَاهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جَهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَّلَةً أَيُّكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاکُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِهِ ﴾ (٢).

وفي الكتاب المقدس: "وقال رب لابرام (إبراهيم) اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك، فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وتكون بركة، وأبارك مباركيك ولاعنك العناء وتبارك فيك جميع قبائل الأرض" (٣).

فلا بد من محاولة معرفة التوحيد الإبراهيمي، الذي تستند إليه الأديان الثلاثة في إقامة بنياتها وركائزها، استنادا إلى الأسس المشتركة في ما بينها من فطريات، ومضمون كتابي، وتأييد تاريخي، إن أمكن ذلك.

الكتب الثلاثة:

لا شك ان الكتب الثلاثة: التوراة والإنجيل والقرآن الكريم، تشكل الركائز الأساسية لفهم الأديان التوحيدية الثلاثة، بعد عدم إمكان التواصل المباشر مع الأنبياء الذين أنزلت إليهم عليهم السلام، فبقيت هذه الكتب هي السبيل الوحيد لإمكان الوصول الى حقائق الدعوة المبشر بها من قبل هؤلاء الأنبياء العظام صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

الا أن هذه الكتب الثلاثة ليست على قدر واحد من المقبولية والاعتبار والقداسة، بناء على ما تقدم من مقاييس قراءة النص وفهمه، من خلال ما ذكره أتباع هذه الديانات أنفسهم، مع ملاحظة ان المسلمين يؤمنون من حيث المبدأ، بقداسة الكتب الثلاثة، استنادا لقوله تعالى: ﴿ أَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمِنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرَسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رَسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَاطَّعْنَا غَفَرَانَكَ رَبِّنَا وَالْيَكَ الْمَصِيرَ ﴾ (٤).

وأما المسيحيون فلا يؤمنون بالقرآن الكريم، وإنما يقدسون العهد الجديد والعهد القديم، بخلاف اليهود الذين لا يؤمنون إلا بالعهد القديم وحده.

إن الكتاب المقدس - بعهديه القديم والجديد - عاجز عن الثبات أمام النقد العلمي والموضوعي، لافتقاره مجمل شرائط الاعتبار والوثاقة، إذ هو - وفي مختلف أسفاره وكتبه - غير مستند الى الأنبياء أصحاب الدعوة الأصليين، فلا التوراة هي التي جاء بها موسى (ع)، ولا الإنجيل منسوب إلى المسيح (ع)، وهذا ما يقر به علماء الكتاب المقدس أنفسهم.

بالإضافة إلى ذلك، فهي كلها مهملة التوقيع والتاريخ، اذ لم يتبين تاريخ كتابتها على وجه الدقة، ليعلم من خلال ذلك ما اذا كانت معاصرة لصاحب الدعوة أم غير معاصرة.

بل يمكن القول على وجه الإجمال، إن عدم معاصرتها معلوم عند التأمل والبحث، وهذا يضعف، دون شك، من درجة اعتبارها، وصدق حكايتها عن واقع الدعوة التي تتسب إلىها، خصوصاً وإن المخطوطات الكتابية ترجع في أحسن الحالات إلى أواسط القرن الرابع الميلادي، مما يفقدها حلة الاتصال بصاحب الدعوة بشكل مباشر ومحسوس^(٦).

فإذا ضمننا إلى ما تقدم، أن الأنجليل وأسفار الكتاب المقدس عموماً مهملة التوقيع، فإن كتابها أو كتابها غير معروفين معرفة دقيقة، زاد ذلك في إشكالية اعتبارها؛ لأن مجرد انتسابها إلىأشخاص معينين، عبر الحدث الخالص، من دون توثيق موضوعي، وإثبات علمي يصحح الاستناد إليها، لا يرفع من قيمتها، ولا يحل شيئاً من المشكلة^(٧).

وإذا تجاوزنا هذه المشكلة، وقبلنا صحة انتسابها – فرضاً – إلىأشخاص بعينهم، واجهتنا إشكالية أخرى لا تقل عن هذه المشكلة تعقيداً، وهي كثرة التلاعب والتحريف زيادة ونقисة في هذه الكتب عبر التاريخ، وهي ذلك يقول الآباء اليسوعيون: "ومن الواضح أن ما ادخله النسخ من التبديل على مر القرون تراكم بعضه على بعضه الآخر، فكان النص الذي وصل آخر الأمر إلى عهد الطباعة مختلفاً بمخالفات ألوان التبديل ظهرت في عدد كبير من القراءات.

والمثال الأعلى الذي يهدف إليه علم نقد النصوص، هو أن تمتص هذه الوثائق المختلفة لكي يقيم نصاً يكون أقرب ما يمكن من النص الأول، ولا يرجى في حال من الأحوال الوصول إلى الأصل نفسه"^(٨).

وأما العهد القديم فأمره أوضح من أن يخفى، فإن التوراة . أي أسفار موسى الخمسة . تشكل الركيزة الأساسية، والمستند الأصلي للعقائد اليهودية والمسيحية، إلا أنها لم تسلم من النقد والتزييف في كثير من مفرداتها وقضاياها، وبعد التسالم على أنها هي التي جاء بها موسى (ع) طيلة قرون متتمادية، بدأت الشكوك تحوم حولها ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي، حين تبه كاتب بروتستانتي اسمه "كاستاتد" إلى أن من غير الممكن أن يكتب موسى (ع) تاريخ وفاته بنفسه، وكان ذلك فاتحة البحث والتشكيك في التوراة وكتابها^(٩).

يضاف إلى ذلك وجود فوارق كبيرة، قد تصل إلى حد التعارض وعدم إمكان التوفيق بين النسخة العبرانية للتوراة وبين النسخة السامرية.

وهنا لا بد من تسجيل نقطة في صالح القرآن الكريم الذي تحدث عن هذا التلاعب وأمثاله في الكتاب المقدس قبل عشرة قرون من كاستاتد دون أن يعيره علماء الأديان أهمية.

وأما القرآن الكريم فهو الكتاب الوحيد الذي لم تستطع يد التحرير والتلاعب أن تطاله، لأنه واستناداً إلى المقاييس المتقدمة . قد وصل إلينا متواتراً، تلقاه المسلمون جيلاً بعد جيل من زمان رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد بلغ اهتمام الرسول بحفظه وصيانته، أن حرص على أن

يحفظه كل مسلم عن ظهر قلب، ويحدثنا التاريخ انه في حرب اليمامة وحدها التي جرت بين المسلمين وبين مسليمة الكذاب قد قتل أربعين ألفا من قراء القرآن. وهذا الانتشار والسرعة يشكل بذاته حاجزا ومانعا أمام المتلاعبين عن أن يحرروا فيه ولو كلمة واحدة.

وهذا يعني أن الدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي استطاع أن يصمد أمام التيارات الضالة والمنحرفة، التي تحاول دائماً التلاعب بالقيم الإنسانية والدينية، من خلال بقاء مصادر الأصلية التي استند إليها، كما عمل المسلمون جاهدين على تعزيز قواعد علمية لإثبات السنة النبوية الشريفة، وفرز صحيحة لأخذه والعمل به، من سقيمها لطرحه والتحرر منه.

مستند العقائد الدينية:

إلا أن ما تقدم لا يعني إغلاق باب الفهم، واستخلاص العقائد الدينية الصحيحة من الكتاب المقدس، وعلى الخصوص من العهد الجديد.

ففي الديانة المسيحية يعتبر السيد المسيح (ع) محور الدعوة وقطب راحها، وقد افترض المسيحيون أنه ذو طبيعة إلهية كاملة، تجسد وتنزل إلى عالم الإنسان، ليتمكنه أن يتعامل معه، لعله يرتفع به إلى عالم الألوهية، ولا يتم ذلك إلا عبر صلبه ومותו وقيامته من الأموات، فداء للخطيئة الأصلية التي ابتلي بها الإنسان، منذ وجوده على هذه الأرض.

ومن المعلوم أن هذه العقائد لم ترافق المسيحية منذ نشأتها، وإنما تطورت عبر العصور شيئاً فشيئاً، بعدما كانت المسيحية في عصورها الأولى جزء لا يتجزأ من الديانة اليهودية، في عقائدها وطقوسها العبادية، حيث كان المسيحيون وخصوصاً تلاميذ المسيح - يتبعون مع اليهود في هيكل عبادتهم، ولم يروا أنفسهم منفصلين عن الديانة اليهودية.

إلا أن مدرسة بولس الرسول، ومن تبعه من الوافدين إلى المسيحية من الأمم الوثنية، قد نحوا منحى آخر، في فهم الديانة الجديدة، محاولين فصلها بالمرة عن أساسها الكتابي والإسرائييلي، من دون إلغاء العلاقة الأصلية بين الديانة الجديدة والعهد القديم، الأمر الذي دفع به وبأتباعه إلى تأويل نصوص العهد القديم، تأويلات رمزية تتفق مع ما يطمحون إليه.

فمن ناحية لاحظوا أن دعوة السيد المسيح (ع) ترتكز أساساً على نبوءات العهد القديم ووصاياه، وتشريعاته، ومن ناحية أخرى أدركوا أن الالتزام بها يعني عدم دخول أحد من غير اليهود في الدين الجديد، نظراً لما تشتمل عليه تلك التشريعات من موانع تقف بوجه الوافدين إليها، والتي أهمها مسألة الختان وإعلانية العنصر الإسرائيلي على غيره من العناصر.

ومن هنا نشأ الطابع التبريري، الذي يفرض نفسه على النصوص في المدرسة البولسية، والتي ارتكزت عليها العقائد المسيحية في ما بعد، ففقدت خلفيات المفسر ومسلماته هي الحاكمة على نصوص الكتاب والمتصرفة في مداريله، دون أن تكون النصوص هي المتحكمة في رؤية الداعية وسلوكه ومعتقداته.

ومن المفارقات اللافتة والغريبة في الديانة المسيحية، أنها ابنت في مجمل مسائلها على التعاليم البولسية، ونأت ب نفسها عن مقاربة تعاليم السيد المسيح (ع) أو تلاميذه المقربين، مع أن مقتضى المنطق أن يكون مرجع الاعتقادات الأصلية، بل المسائل الفرعية أيضا هو صاحب الدعوة ومؤسسها ووصاياه، إما مباشرة أو بالاستناد إلى تلاميذه المقربين منه، والذين رافقوه وعايشوا مفردات دعوته.

من هنا، نلاحظ ابعاد المسيحية عن الجوهر الكتافي، فإنها باللجوء إلى الرمزية في تفسير الأحداث، تكون قد أفلتت باب الفهم والتعامل مع النصوص بما لها من دلالات تعbirية، وحصرته بفئة خاصة جعلت من نفسها أمينا على ما أطلقوا عليه الأسرار الإلهية والكنسية.

وهذا يفسر من ناحية أخرى أن المعهد الجديد في جزئه الأكبر والأهم عبارة عن رسائل الرسول بولس، وأما تعاليم السيد المسيح فلم يكن لها حظ إلا بمقدار ثلث أو أربع صفحات وردت مشتتة في الأنجلترا الأربعة.

إلا أنه منذ حركة الإصلاح الكنسي في أوروبا عادت روح النقد ومحاولات فهم النصوص المقدسة إلى الواجهة من جديد، وانتهى عصر احتكار قراءتها من قبل الكنيسة.

وفي هذا المجال، نرى كثيرا من الاعترافات التي ذكرت أن المسيحية في جوهرها وحقيقة لها ليست تابعة لحركة السيد المسيح، وإنما هي عبارة عن معتقدات ظهرت للعلن تبعا لما يراه أبناء الكنيسة من مصالح، يقول عادل تيودور خوري: "أما هانس كونغ، فيحاول وضع الإسلام في درجة اليهودية المسيحية، تلك الجماعة التي لم تكن تعرف بعد تماماً بالتعليم المسيحي حول المسيح الذي طورته نهائياً المجتمع المسكوني" (١٠).

وهو إقرار صريح أن العقائد المسيحية عبارة عن اجتهادات اللاهوتيين المسيحيين عبر القرون، وهي وبالتالي لا تصلح أن تكون مستنداً واقعياً لل تعاليم الإلهية؛ لأن الكنيسة كيان بشري واقع تحت الخطأ وسوء الفهم في كثير من محطاتها وتاريخها، وهو ما وقعت فيه بالفعل من خلال من كثیر من البشائر التي كانت الأنجلترا منها تربو على الأربعين، ما حرم الإنسانية من كثير من الوثائق التي كان يمكنها إلقاء الضوء على بدايات الدعوة المسيحية وتطورها الفكرى واللاهوتى.

يقول عادل خوري في ما يعد تأكيداً لهذه الحقيقة: "فال المسيحية كبنية اجتماعية للعقيدة المسيحية، وفي شكلها كجامعة قانونية معينة، لا يمكن اعتبارها مطلقة. فالملحق في المسيحية هو

العقائد بقراءة مختلفة:

إن قراءة النص الديني ومحاولة تفسيره، استناداً إلى خلفيات غريبة عن موارده وموضوعه، سوف توقع الباحث في إشكاليات لا حصر لها، وستفترض على النص أموراً ذاتية لا يعرفها. وهذا بخلاف ما إذا نظر إلى النص الديني نظرة مجردة عن ذاتياته، إلا ما يكون ناشئاً من أولياته.

المسيح، وهي النعمة وهو الإيمان، أي أنه في النهاية ليس هناك مطلق إلا الله وحده. والمسيح وحده هو الطريق والحق والحياة. فالمسيحية والكنيسة كبنية قانونية وجماعة مؤمنين عليها أن توجه خططها بمحبتي المسيح، وأن تتقى ذاتها كي يشرق فيها وجه المسيح إشراقاً يزداد صفاء. هذا يعني أن المسيحية في صورتها الحسية تبقى جماعة تشوبها الخطأ. ولكنها تسعى حتى تبلغ إلى ملء المسيح في آخر الأزمنة^(١١).

وما دامت الكنيسة تحت الخطأ والخطيئة، فلا غرابة إذا قلنا بأنها قد ظلمت الإنسانية عندما نشرت خصوص الأنجليل الأربع، ومنعت غيرها من الأنجليل والوثائق، فان من الممكن خططها في نفس هذا الاختيار، ولما لم تصل إلينا تلك الكتب المتنوعة، فلا يمكن معرفة الحقائق الدينية التي بشر بها السيد المسيح (ع) على وجه الدقة؛ ما يعني أن الكنيسة أوقعت نفسها وأتباعها في مأزق كبير، لا يمكنها التخلص منه، وتكون قد حكمت على نفسها بالبطلان والاضمحلال.

وقد أوقعت المسيحية نفسها في مأزق آخر، لا يقل خطورة عن الأول، إذ هي أبطلت مفعول النصوص المقدسة من الأساس، حيث نسبت إلى تلاميذ المسيح عدم معرفتهم بحقيقة السيد المسيح ودعوته، ففي قضية الصليب والقيام من القبر، فقد ورد في الإنجيل أن التلاميذ لم يكونوا يعرفون أن المسيح "ينبغي أن يقوم من الأموات"^(١٢).

وفي وصف حالة عدم الاعتقاد هذه، يذكر أن مريم المجدلية ورفيقاتها، لما لم يجدن جثة المصلوب "رجعن من القبر وأخبرن الأحد عشر وجميع الباقيين بهذا كله، وكانت مريم المجدلية ويوانا ومريم أم يعقوب والباقيات معهن اللواتي قلن هذا للرسل، فتراءى كلامهن لهم كالهذيان ولم يصدقوهن"^(١٣).

ولذلك نجده في نهاية المطاف قد توجه إليهم جميعاً، "أخيراً ظهر للأحد عشر وهم متكتؤن، ووبح عدم إيمانهم وقساوة قلوبهم؛ لأنهم لم يصدقو الذين نظروه قد قام"^(١٤).

وبهذا تكون المسيحية قد قطعت كل اتصال لها بالسيد المسيح (ع)، وأوقفت كل ارتباط لها به على مستوى الاتصال المباشر بدعوته وتعاليمه، ما يعني تأسيس دين جديد قائماً على تعاليم البشر واجتهاداتهم، من دون أن تكون لها قدرة على مقاربة الوحي الإلهي، أو الاتصال به.

الفطرية التي يقتضيها كل بحث وقضية، فإن قراءة بهذه ستقارب، بلا شك، المعنى المراد من الكاتب، وستصبح في أكثر الحالات - إن لم نقل كلها - حقيقة المضمون والمعنى.

فإذا أردنا قراءة النص الإنجيلي قراءة مجردة عن الخلفيات البولسية، ولم نحاول أن ننقم فيها ما ليس منها ونفرضه عليها، وجب علينا أن نجري تقويمًا داخلياً، من محاور الدعوة نفسها، لبيان مدى انسجامها مع السياق العام الذي تفترضه الدعوة الإلهية، في إطار الهدایة الإنسانية العامة في عمق التاريخ.

وبعبارة أخرى، لما كانت المسيحية تشكل حلقة من حلقات سلسلة الهدایة الإلهية للإنسان متمثلة فيبني إسرائيل، ومحتملة في أساسها على كتابات العهد القديم ونبيهاته، كان لا بد من قراءة النصوص المسيحية قراءة متأنية، للاحظة مدى توافقها مع معطيات العهد القديم، وسنرى أن نتائج هذه القراءة ستختلف عن القراءة الحالية المنطلقة من المفاهيم البولسية للدعوة.

وهنا، لا بد من وضع اليد على المسائل المحورية، والمفاصل الأساسية في الكتب، التي تتحدث عن سيرة السيد المسيح (ع) ومفاصل دعوته، والابتعاد قدر الامكان عن تعاليم الكهنة وتوجيهاتهم، خصوصاً أولئك الذين ثبت عدم تلمذهم على السيد المسيح من أمثال بولس الرسول، وفي هذه الحال سيكون استقصاء البحث عن الحقيقة في الأناجيل الأربع، فإنها ورغم ما لحقها من شوائب وتحريفات، لا ت redund الإشارة والدلالة على بعض الحقائق وال تعاليم التي أصدرها السيد المسيح (ع).

إذاقرأنا قوله في انجيل يوحنا: "آيات آخر كثيرة صنع يسوع قدام تلاميذه لم تكتب في هذا الكتاب، وأما هذه فقد كتبت لتومنوا أن يسوع هو المسيح ابن الله"^(١٥). يحق لنا أن نتساءل عن معنى المسيح، وعن معنى ابن الله، إذ ما دام الشك في انطباق العنوانين على يسوع وعدم انطباقهما عليه، كما تقتضيه طبيعة سياق كلام يوحنا، لا بد من أن تكون معاني هذه الكلمات واضحة في ذهن من سيقت إليهم، وليس لها مصدر للمعرفة سوى الكتاب المقدس.

وإلا فلو لم تتضح في ذهن القارئ بالرجوع إلى الكتاب المقدس، ظلت مبهمة، ولم تستطع الثبات أمام قيارات التأويل، مما يؤدي إلى بطلان جميع الدعاوى المتعلقة بصدق هذه الدعوى، وستذهب جهود الباحثين سدى.

إذاقرأنا في إنجيل لوقا، عن بدايات دعوته، وكيف افتتحها بين اليهود، بقوله: " وجاء إلى الناصرة حيث كان قد تربى. ودخل المجمع حسب عادته يوم السبت وقام ليقرأ، فدفع إليه سفر اشعيا النبي. ولما فتح السفر وجد الموضع الذي كان مكتوباً فيه، روح الرب علي لأنه مسحني لأبشر المساكين أرسلني لأشفي المنكسرى القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق، وللعمى بالبصر، وأرسل المنسحقين في الحرية، وأكرز بسنة الرب المقبولة، ثم طوى السفر وسلمه إلى الخادم

جلس، وجميع الذين في المجتمع كانت عيونهم شاخصة إليه، فابتداً يقول لهم انه اليوم قد تم هذا المكتوب في مسامعكم^(١٦). فإنه يحق لنا أن نتساءل هنا أيضاً: لماذا ابتداً دعوته بقراءة ما في سفر اشعيا؟ ولماذا سفر اشعيا بالذات؟ ولماذا هذه الفقرة دون غيرها؟ ما هي العلاقة التي تربط دعوته بدعة اشعيا؟ وما هي سنة الرب المقبولة؟ ولماذا ختم القراءة عندها؟ وهل سنة الرب المقبولة هذه تشير إلى لاهوته أو إلى صلبه وقيامته؟ ثم ما معنى قوله "اليوم قد تم"؟ وما معنى التمام فيها؟ وفوق كل ذلك ما معنى كرازته وبشارته؟ وهما تعنيان أولاً وبالذات مجرد وعظه وإرشاده، استناداً إلى تعاليم العهد القديم، لقوله (ع): "لا تظنوا اني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل، فإني الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل، فمن نقض إحدى هذه الوصايا الصغرى وعلم الناس هكذا يدعى أصغر في ملوك السماوات"^(١٧). وما مدى توافق هذا الكلام مع دعوة بولس: "لأنه ان كان بالناموس بر فاليسير إذاً مات بلا سبب"^(١٨)، والتي التزم بها المسيحيون بعده، أليست هذه الدعوة رداً صريحاً وصارخاً على دعوة السيد المسيح نفسه؟ أليست نقضنا لكل وصايا الناموس، وإذا كان نقض إحدى الوصايا الصغرى يجعل المرء أصغر في ملوك السماوات، فكيف بنقض الناموس كله؟

وإذا قرأنا في مختلف محطات الأنجليل الأربعية أن المسيح (ع) كان يطوف المجتمع كلها ويبشر ويعظ باقتراب ملوك السماوات، وأضفنا إليها قوله في نهاية حركته، ودعوته، متوجهًا إلى الله تعالى: "وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك، يسوع المسيح الذي أرسلته، أنا مجدهك على الأرض، العمل الذي أعطيتني لأعمل قد أكملته"^(١٩)، وربطناها بقوله للتلاميذه: "إن لي أموراً كثيرة لأقول لكم، ولكن لا تستطعون أن تحتملوها الآن، وأما متى جاء ذلك، روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه لا يتكلم من عند نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به، ويخبركم بأمور آتية"^(٢٠)، فإنه يحق لنا أن نتساءل هنا أيضاً: ما هو المراد بـ"الله تعالى هو الإله الحقيقي وحده، وهل يتتوافق ذلك مع عقيدة التثليث؟ وما هو المراد بإكمال العمل الموكل إليه قبل صلبه وقيامته؟ ولماذا كانت وظيفته مجرد الوعظ والکرازة؟ بالإضافة إلى الأعمال الخارجية من شفاء المرضى وإحياء الموتى، من دون أن يكون لها أي بعد تشريعي أو تعليمي قابل للبقاء؟ وإذا كان المسيح غاية الناموس والأنبياء فلماذا لم يقل كل ما يريد للتلاميذه؟ ومن هو روح الحق الموعود؟ وما هي حقيقته وهويته؟ فهو موجود بشري أم غير بشري؟ وهل له علاقة بالملكون السماوي الذي جاء المسيح ليبشر به؟

مقياس صدق النبوة:

ما دامت الأديان الثلاثة تهمل من معين واحد هو الوحي الإلهي، وتصب في مصب واحد أيضاً هو التوحيد الإبراهيمي، فمن الطبيعي أن تقارب روافدها في إعطاء مادة الحياة، وربطها بالبدأ الأعلى.

وبناءً عليه، فإن تكامل هذه الأديان بعضها مع بعض - وتشابه تعاليمها من حيث المضمون - وإن كانت ربما تتفاوت في ما بينها تبعاً للظروف الزمنية والمكانية لكل فرع من هذه الفروع المنتسبة إلى الشجرة الإبراهيمية الواحدة، هو الأمر الطبيعي الذي يجمع بينها، وما هو غير طبيعي وجود هوة سحيقة بينها على مستوى الأصول، بشكل لا يمكن معه إيجاد القواسم المشتركة بينها، لأن ذلك يؤدي بالضرورة إلى الشك في وحدة المبدأ المصدر لها.

وفي هذا السياق، ينبغي القول: إن وجود القواسم المشتركة بينها يشكل الأرضية الصلبة والبذرة المنتجة في إمكان التواصل والتكميل بين هذه الأديان.

فإذا أمكن إدراك هذه المشتركات، مع إحراز عدم الأخذ من بعضها، ونسبته إلى الوحي الإلهي، كان في ذلك خير دليل على صدق دعوى النبوة من يدعى بها.

إننا بمقارنة يسيرة لتاريخ حركة الأنبياء، نجد أن السيد المسيح (ع) قد عاش وترعرع في أوساط بني إسرائيل، ودخل مجتمعهم، وسمع مواعظ كهنتهم، ولذلك نراه كثيراً ما يستند في تعاليمه ووصايته إلى الكتاب المقدس بمختلف أسفاره القديمة، ولهذا كانت دعوته خالية من أي بعد تشريعي، يهدف إلى تنظيم حياة الناس الاجتماعية والسياسية وغيرها.

وعلى العكس من ذلك، فإن نبي الإسلام صلى الله عليه وآله، لم يتحدث التاريخ أنه اختلف إلى معلم، ولاقرأ في الكتب، وقد ورد في القرآن الكريم ما بين هذه الحقيقة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِيمِينِكَ إِذَا لَأْرَتَابِ الْمُبْطَلُونَ﴾ (٢٢)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتَهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيهِمْ عُمْرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقُلُونَ﴾ (٢٢)، وغير ذلك من الآيات الشريفة.

هذا مع أنه عاش صلى الله عليه وآله بين أهل مكة طوال حياته الشريفة، لم يخرج منها سوى مرات قليلة في تجارة إلى الشام، مما يقتضي أن صدّعه بالرسالة - موافقة لما ورد في الوحي القديم - دليل حقيقي على صحة رسالته، وصدق نبوته؛ لأن في ذلك دلالة أكيدة على صدور القرآن الكريم من نفس المصدر الذي صدر منه كل من التوراة والإنجيل، وهو الله تعالى.

إلا أن علماء اللاهوت المسيحي ذهبوا في تفسير هذا التوافق مذهبًا مغايراً للحقيقة، نتيجة انطلاقهم من مسلماتهم الخاصة بهم، من دون مراجعة متأنية للتاريخ، ولا فحص واع في نبوءات الكتاب المقدس، فنجد مثلاً نوتكر فوغليستر- وفي معرض تحليله لظاهرة النبوة ومقاييسها- يقول: "في عرضنا هذا نطلع دوماً إلى القرآن من جهة، ومن جهة أخرى إلى اليهودية التي جاءت بعد الزمن البابلي، وذلك لسبعين: أولاً: أن التاريخ يدلنا على أن محمداً عرف الكتاب المقدس عن طريق التقاليد اليهودية، وأيضاً على ما يبدو، وإن كان ذلك أقل قدرًا، عن طريق التقليد اليهودي المسيحي" (٢٢).

واللافت هنا، أن الكاتب نفسه، يعود، وهي محاولة منه لانتقاد مقام النبي (ص)، يقول: "فإن الذين يدعون الأنبياء الذين تداولوا أسفارهم ومما يلفت الانتباه أن محمداً يبدو كأنه لا يعرفهم مطلقاً..." (٢٤).

وهذا من الأمور الغريبة حقاً..

أما هيئرخ أوت، فيقول ببساطة: "إن أتباع النبي محمد، والنبي نفسه، يخالفون في كثير من النقاط، ويناقضون في مطالبتهم بحقيقة معتقدهم محتوى الوحي المسيحي. لذلك فمحمد ليس إلانبياً كاذباً، وكلمة الوحي التي جاء بها ليست من عند الله" (٢٥).

وهنا تتجلى بوضوح الخلافية الفكرية غير المستدنة إلى معطيات الواقع، ولا إلى معطيات الكتاب المقدس نفسه، في حكم هؤلاء القوم على نبوة النبي الأعظم (ص)، ذلك أن مدلول القول الأول موافقة القرآن الكريم للكتاب المقدس، وتطابق أقواله مع أقوال اليهود والمسيحيين، ولا يتوافق مع العقائد المسيحية التي اعتبروها مسلمة لا جدال فيها، وهذا بنفسه يشكل قرينة إثبات، وشاهد صدق للقرآن الكريم، وهو وبالتالي شهادة في غير صالح العقائد المسيحية التي يفترض استنادها أساساً إلى معطيات العهد القديم نفسه، مضافاً إلى الأناجيل الأربع، وليس إلى رسائل بولس وسواه.

إلا أن هذه النظرة، لما كانت منطلقة من المسلمبة الثقافية، التي حكموا بها على الكتاب المقدس والقرآن الكريم معاً، هي التي قادتهم إلى هذه النتائج المبنية للحقيقة، والتي تتضمن شهادة من حيث لا يشعرون على صحة القراءة المسيحية اليهودية للعهد الجديد على نحو العموم.

ومما يؤكد تحكم المسلمبة الثقافية عندهم في تفسير الكتاب وعباراته ونحوه- على عكس ما هو المفترض- من استناد العقيدة إلى المعطيات الكتابية، هو حكم هيئرخ أوت على النبي (ص)، بأنهنبي كاذب، مجرد أنه يخالف في معتقده محتوى الوحي المسيحي، من خلال قراءته لهذا الوحي، دون التأمل في الوحي الكتابي نفسه.

وهكذا، فقد أوقعت المسيحية نفسها في مأزق آخر، وهو الابتعاد عن جوهر الوحي الكتابي بشقيه التوراتي والإنجيلي، وحكمت على نفسها بالبطلان، حيث فقدت المستند والمرجع، الذي يجب الرجوع إليه.

عالمية الدعوة:

إن من الخصائص المشتركة بين الإسلام والمسيحية عالمية الدعوة، وشمولها واستيعابها لجميع الشعوب والأمم، وبهذا تفتقـرـان عن الـديـانـةـ اليـهـودـيـةـ التيـ كـانـتـ مـوجـهـةـ أـوـلاـ وبالـذـاتـ إـلـىـ بـنـيـ إـسـرـائـيلـ دونـ سـواـهـمـ، فـظـلتـ الدـعـوـةـ التـورـاتـيـةـ منـحـصـرـةـ فـيـهـمـ.

ونلاحظ هنا، أن الإسلام واليهودية قد ظلا منسجمين مع المعطيات الكتابية للنصوص المقدسة عندهما، على خلاف المسيحية، التي فتحت باب الدعوة إلى سائر الأمم، مخالفة بذلك نصوصها المقدسة، والتي دعا إليها السيد المسيح (ع) وتلاميذه من بعده.

فالتوراة وأسفار أنبياء العهد القديم على اختلافها، قد ظلت محافظة على توجيه دعوتها الإيمانية إلى بني إسرائيل، في محاولة تثبيت مقولـةـ "شعب الله المختار" التي يفترضها اليهود لأنفسهم، ولهذا تشدد أخبار اليهود في قبول من يدخل في دينهم من الأمم الأخرى.

وكذلك الأمر في الإسلام، فإن عالمية الدعوة الإسلامية قد جاءت متوافقة مع النص القرآني المبارك («وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»)، وغيرها من الآيات الكريمة، وقد جاءت رسائل النبي (ص) إلى كل من كسرى الفرس وقيصر الروم ونجاشي الحبشة، ودعوتهم للدخول في الإسلام، منسجمة مع النص القرآني، وكذلك كان حال المسلمين بعد انتقاله (ص) إلى الرفيق الأعلى.

وأما المسيحية، فعلـىـ خـلـافـ الـيـهـودـيـةـ وـالـإـسـلـامـ، قدـ جـاءـتـ دـعـوـتـهاـ وـتـعـالـيمـهاـ مـخـالـفةـ وـمـعـارـضـةـ لـتـعـالـيمـ السـيـدـ مـسـيـحـ وـتـلـامـيـذـهـ، الـوارـدـةـ فـيـ الـأـنـجـيـلـ نفسـهاـ.

وهذه المسألة بالذات كانت من أهم أسباب الخلاف بينهم وبين الرسول بولس، الذي فتح باب الدعوة إلى غيربني إسرائيل على مصراعيه، حتى أطلق عليه لقب رسول الأمم.

ويمكن لقائل أن يقول: إن عالمية الدعوة المسيحية يمكن أن تجد لها مستندا كتابيا، وهو قول المسيح لتلاميذه، في آخر لقاء له معهم بعد قيامته: "دفع إلى كل سلطان في السماء وعلى الأرض، فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيكم به"^(٢٩).

إلا أن هذا الاحتمال سرعان ما يزول، بلاحظة الخلاف الناشب بين التلاميذ وبين بولس، فإن من غير المحتمل أن لا يعمل التلاميذ بوصيته، بل ينصبون العداء لبولس من أجل ذلك أيضا. هذا بالإضافة إلى أن إنجيل مرقص الأقدم عهدا من إنجيل متى، - بل ان كثيرا من الباحثين في الكتاب المقدس يرون أنه المرجع الذي استند إليه متى في كتابة إنجيله - يذكر هذه القصة كما يلي: "وقال لهم اذهبوا إلى العالم أجمع واقرزوا بالإنجيل للخلية كلها، من آمن واعتمد خلص، ومن لم يؤمن يدين"^(٣٠).

وهنا نجد أنفسنا بحاجة لمعرفة المعنى المراد من كلمة "الإنجيل" الواردة، إضافة إلى طبيعة الوظيفة التي أرسلهم بها:

حيث يظهر بجلاء أن دعوته تلاميذه كانت عبارة عن مجرد الكرازة والوعظ بالإنجيل، وهو بحسب استعمالاته في إنجيل مرقص يدل على البشارة باقتراب ملكوت السماوات، فتكون وظيفة التلاميذ مسانحة لوظيفته نفسه التي تقدم الحديث عنها.

وهكذا تكون وصيته لتلاميذه في آخر حياته منسجمة مع الإطار العام الذي سار عليه خلال دعوته الشريفة، ولا يحصل أي تناقض أو تعارض بين مدلولات النصوص الواردة، خلافا للقراءة المسيحية لحقيقة دعوته، والتي لم تتطرق من النصوص المقدسة، بل فرضت مسلماتها وخلفيات رجالها على النصوص المقدسة نفسها.

بقيت نقطة: وهي أنه لماذا طلب من تلاميذه في المرة الأولى أن لا يبشروا بين الأمم ولا بين السامريين، بل كان عليهم أن يحصروا وعظهم في بني إسرائيل، بالإضافة إلى عدم قيامه نفسه بهذه المهمة في غير بني إسرائيل، ثم في نهاية المطاف يأمرهم بالوعظ والتبشير في العالم أجمع. ولا بد للإجابة على هذا السؤال أيضا من الرجوع إلى الإطار العام الذي تحركت فيه الدعوة، ولاحظة الأجواء التي سادت في تلك الأثناء، بما ينسجم مع طروحات العهد القديم، ولا يتعارض مع دعوته التجددية.

لذلك نقول: إن دعوة السيد المسيح كسائر دعوات الأنبياء عليهم السلام، لما كانت منسجمة في داخلها، ومتواقة في مختلف مراحلها وفصولها، - بل إن ذلك من شرائط صدقها - فيجب أن تكون بدايتها ونهايتها على نسق واحد، لجهة الهدف الذي تسعى إليه، فقد ابتدأ دعوته المباركة بقوله: إنه أرسل ليكرز بسنة الرب المقبولة، فلا بد من البحث عن المراد بالسنة المقبولة هذه.

لا إشكال في أنه قد كشف عن مراده بهذه السنة الإلهية بطريقة عملية، حيث كان يطوف في المجتمع وفي المدن، ليكرز ويبشر باقتراب ملكوت الله تعالى؛ مما يعني أن بداية دعوته، وإشاراته إلى الملوك الموعود، إضافة إلى التزام تعاليم التوراة، التي كانت متوجهة أولاً وبالذات إلى بنى إسرائيل، كما أسلفنا.

ومن المعلوم أن اليهود لم يكونوا يعطون في الأمم الأخرى، لعدم دعوتهم إليها للدخول في ديانتهم، بل ربما كانوا يعيرون على من يتصدى لهذا الأمر، فكان لا بد للسيد المسيح أن يحصر دائرة دعوته فيهم بأمر الله تعالى، كما يدل عليه قوله "لم أرسل"، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن اليهود كانوا عبر تاريخهم الطويل، ينتظرون مجيء المسيح الموعود، وقد توقع أحبارهم وكهنتهم قرب مجئه، لعله يخلاصهم مما هم فيه من ذل وهوان وعبودية كانت تظللهم في تلك الفترة من الزمان، ولهذا نراهم في كثير من المواطن قد عبروا عن هذا الأمل، نتيجة أنسهم بالمسيح القادر وانتظارهم له.

فتجدهم تارة يرسلون إلى يوحنا المعمدان، ويسألونه: "من أنت؟ فاعترف ولم ينكر وأقر أنني لست أنا المسيح" ^(٢١).

والتقى بأمرأة سامرية، وتحادث معها، فقالت له: "يا سيد أرى إنكنبي..." ^(٢٢) ثم قالت له أن أنا أعلم أن مسيبا الذي يقال له المسيح يأتي فمتى جاء ذاك يخبرنا بكل شيء ^(٢٣)... فترك المرأة جرتها، ومضت إلى المدينة وقالت للناس هلموا انظروا إنسانا قال لي كل ما فعلت، لعل هذا هو المسيح ^(٤).

وقد حاول بعض اليهود أن يخطفوه ليجعلوه ملكا عليهم، في محاولة تطبيق النبوة عليه، ولكنه اختفى، وغير ذلك، مع أنه ظل يقوم ببشارته ووعظه بين بنى إسرائيل، وهذا ما يفسر قوله في بداية دعوته "اليوم قد تم...".

وأما طلبه من تلاميذه في نهاية المطاف أن يبشرروا بين جميع الأمم، فان ذلك قد حصل بعد إلقاء الحجة على بنى إسرائيل، وصار الأمر معروفا بينهم، خصوصا وانه قد حصل بعد حادثة التجلي، أي بعد انتهاء مهمته التبليغية، التي أشار إليها قبل ذلك بقوله: "العمل الذي أعطيتني لأعمل قد أكملتة".

على أنه يمكن أن يستفاد أن المراد بالعالم أجمع في هذه الوصية هو بنو إسرائيل أينما حلوا، دون سائر الأمم، كما يدل عليه قول كاتب إنجيل مرقص: "ثم إن الرب بعدما كلمهم ارتفع إلى السماء وجلس عن يمين الله، وأما هم فخرجو وكرزوا في كل مكان والرب يعمل معهم ويثبت الكلام بالأيات التابعة"(٣٥).

وبهذا يتحقق الانسجام والتواافق بين مفردات الأحداث الإنجيلية، ويكون تفسيرها بعيداً عن الخلفيات المسبقة، التي تفرض نفسها على النص، فإن قول المرأة السامرية أنها تعلم "أن المسيح الموعود عندما يأتي سيخبر بكل شيء"، متوافق مع قوله عن البارقيط وروح الحق "بأنه سيقول لهم كل شيء، وأما السيد المسيح فعنه أمور كثيرة ليقولها، لكنهم لا يحتملونها".

والسيد المسيح في هذه الدعوة والكرازة، يكون قد تواافق في مضمون دعوته مع سياق التوراة القائل: "يقيم لك إلهك نبياً من وسطك من إخوتكم مثلي له تسمعون، حسب كل ما طلبت من رب إلهك في حوريب يوم الاجتماع... قال لي الرب قد أحسنوا في ما تكلموا، أقيم لهمنبياً من وسط إخوتهم مثلك واجعل كلامي في فمه فتكلموا بكل ما أوصي به، ويكون أن الإنسان الذي لا يسمع لكلامي الذي يتكلم به باسمي أنا أطالب به"(٣٦).

وهنا لا بد من ملاحظة المثلية، التي تعني اشتغال دعوته على شريعة وقانون، وهو ما لم يتحقق في دعوة السيد المسيح. بالإضافة إلى أن محاولة تطبيق هذه النبوة على السيد المسيح، كما فعل كاتب سفر أعمال الرسل لن تزال حظاً من النجاح والمقبولية؛ لأن السيد المسيح منبني إسرائيل، والمفروض أن النبي الموعود من وسط إخوتهم، فلم يرد التعبير بالأخوة لبني إسرائيل، وأريد منه أحدهم في اسفار العهد القديم، بل ورد مثل هذا التعبير في أبناء عيسو وأبناء إسماعيل، ولما لم يرد من أي من أبناء عيسو أو غيرهم من ادعى نبوة عامة تبين من ذلك أن النبي الموعود هو النبي الأعظم صلى الله عليه وآله.

وبهذا تقع المصالحة والتواافق بين الكتاب المقدس بعهديه وبين القرآن الكريم، ولا يبقى مجال للمخالفة في هذه المسألة الهامة.

وربما تكون محاولة اليهود قتل السيد المسيح (ع) والقضاء على دعوته ناشئة من إيقانهم أنه نزع النبوة منهم والملك، وهو ما يفسر قوله (ع) لهم في بداية دعوته "انهاليوم قد تم هذا المكتوب في مسامعكم" ، وبقوله لهم: "لذلك أقول لكم أن ملکوت الله ينزع منكم ويعطى لأمة تعمل أثماره"(٣٧).

الهوامش

- (١) البقرة . ٢١٣ .
- (٢) الآية ١٩ من سورة آل عمران .
- (٣) الآية ٧٨ من سورة الحج .
- (٤) سفر التكوين: ١/١٢ . ٣ .
- (٥) سورة البقرة آية: ٢٥٨ .
- (٦) يلاحظ كتابنا: صلب المسيح في الإنجيل، ص ١٢ وما بعدها .
- (٧) لاحظ بالنسبة مؤلفي العهد الجديد: صلب المسيح في الإنجيل ص ١٦ وما بعدها، والك عينه جار في العهد القديم، قال الآباء اليسوعيون: أسفار الكتاب المقدس هي عمل مؤلفين ومحررين عرّفوا بأنهم لسان حال الله في وسط شعبهم. ظل عدد كبير منهم مجهولا .
- (٨) مدخل إلى العهد الجديد، ص ١٢ .
- (٩) المدخل إلى الكتاب المقدس ج ١ ،ص ١٥ . وقد عالجنا هذه المسألة في كتاب " وعد التوراة من يريد قراءة مختلفة في التوراة" .
- (١٠) العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام ص ٢٩٥ .
- (١١) العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام، ص ٢٨٩ .
- (١٢) إنجيل يوحنا: ٩/٢٠ .
- (١٣) إنجيل لوقا: ١١ . ٩/٢٤ .
- (١٤) إنجيل مرقص: ١٤/١٦ .
- (١٥) إنجيل يوحنا: ٢٠/٢٠ . ٣١ .
- (١٦) إنجيل لوقا: ٢١ . ١٦/٤ .
- (١٧) إنجيل متى: ١٧/٥ . ١٩ .
- (١٨) الرسالة إلى غلاطية: ٢١/٢: . ٢١ .
- (١٩) إنجيل يوحنا: ٣/١٧ . ٤ .
- (٢٠) نفسه: ١٢/١٦ . ١٣ .
- (٢١) سورة العنكبوت، آية: ٤٨:
- (٢٢) سورة يونس، آية: ١٦:
- (٢٣) العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام، ص ١٤

(٢٤) نفسه: ص ١٦

(٢٥) العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام، ص ٢١٦

(٢٦) إنجيل متى: ٢٤/١٥

(٢٧) إنجيل متى: ٩ - ٥/١٠

(٢٨) إنجيل يوحنا: ١١/١

(٢٩) إنجيل متى: ٢٠ . ٢٨/١٨

(٣٠) إنجيل مرقص: ١٦ - ١٥/١٦

(٣١) إنجيل يوحنا: ١٩ - ٢٠ .

(٣٢) يوحنا: ٤/٩ .

(٣٣) يوحنا: ٤/٢٥ .

(٣٤) إنجيل يوحنا: ٤/٢٧ - ٢٩ .

(٣٥) إنجيل مرقص: ١٦ - ١٩/١٩

(٣٦) سفر التثنية: ١٨/١٥ - ١٩ .

(٣٧) إنجيل متى: ٢١/٤٣ .



حوارات مفتوحة

٤٦ مدخل فلسفی نحو منهج موحد لفهم الدين

د. حبيب فياض



مدخل فلسي نحو منهج موحد لفهم الدين

د. حبيب فياض

يحاول الباحث في هذه المقالة الإجابة على سؤال حول إمكانية توحيد مناهج البحث الديني، حيث ذهب إلى مقاربة هذا السؤال- الإشكالية انطلاقاً من رؤية فلسفية تقضي بضرورة كون الأديان السماوية متماثلة من حيث الجوهر، إذ انعدام التماذل الجوهرى سيجعل الجواب محكماً بالنفي... ومهما يكن، لم تذهب هذه المقالة لمعالجة الموضوع استناداً إلى المنهج السائد داخل كل دين، بل استناداً إلى أرضية " عبر مناهجية " ترمي إلى إخضاع الأديان بما هي مفهوم كلي لنمط واحد في البحث والتحقيق.. وبعبارة أخرى، يهدف هذا البحث إلى تحديد المدخلات التي تمهد للإجابة على سؤال: هل هناك إمكانية لإخضاع النصوص الدينية على توعتها لمنهج بحثي موحد سواءً أكان هذا المنهج منتخباً من بين المنهاج أم بحاجة لتأسيس وانباثق؟

مدخل فلسطي إلى فهم توحيد مناهج البحث الديني:

إشارة: هل هناك إمكانية لتوحيد مناهج البحث الديني؟ لا تدعى هذه المقالة تقديم إجابة مباشرة وحاسمة على هذا السؤال، إذ الموضوع أكثر شمولاً وتعقيداً من الإجابة عليه بـ "نعم" أو "لا" في حيز محدود كالذي بين أيدينا. ورغم مشروعية هذا السؤال الإشكالية، إلا أن الإجابة عليه متوقفة على معالجة العديد من الإشكاليات المتفرعة عنه، وطي الكثير من المقدمات التي تؤسس لبلوغ النتيجة المطلوبة...

وعليه، تهدف هذه المقالة، أساساً، إلى تحديد أطر نظرية لضبط البحث، وتحديد مدخليات تساعد على استيعابه، وتمثّله والوقوف على معطياته ومكوناته؛ الأمر الذي يضعنا أمام حقيقة أن الإجابة على السؤال المذكور تستدعي جهداً إستثنائياً، مقرّوناً بفهم واستيعاب كبارين لرسالات السماء، وسياقاتها التاريخية، وخصوصياتها وتطور آليات فهمها. وهو أمر متوقف على عمل موضوعي لا تستوعبه مقالة كهذه.

ورغم مقاربتنا للإجابة على السؤال المذكور بإمكانية توحيد مناهج البحث الديني، إلا أن هذه المقاربة تبلورت على نحو مشروط ووفق رؤية فلسفية تقضي بضرورة كون الأديان السماوية متماثلة من حيث الجوهر، إذ انعدام التماثل الجوهرى بين الأديان سوف يجعل السؤال محكماً بالإجابة السلبية... ومهما يكن، فإن هذه المقالة لم تذهب إلى معالجة الموضوع انطلاقاً من مناهج البحث المعتمدة في كل دين، بل انطلقت من خلفية "عبر منهجية" ترمي إلى إخضاع الأديان بما هي مفهوم كلي إلى نمط واحد من البحث والتحقيق ... والله من وراء القصد.

يشغل المنهج في مجالات العلوم الإنسانية أهمية خاصة واستثنائية، إذ به أنيطت وظيفة التعامل مع الظواهر، والواقع، والتجزئة، والتحليل، والتركيب، والجمع، وبالتالي الوصول إلى النتائج المعرفية المطلوبة... والأمر ذاته، من المفترض، أن ينطبق على الأديان، لما للمنهج في هذا المجال من دور في الكشف عن مراد البارئ تعالى، ولما يشتمل عليه النص الديني من تعاليم تتکفل ، بحسب المدعى ، تحقيق سعادة البشر في الدارين، ما يجعل العلاقة بين المنهج والنص الديني لدى الباحث مساوقة للعلاقة بين المسلك والحقيقة لدى العارف^(١) وبذلك، ثمة علاقة قدسية تتولد بين المنهج والنص المقدس تسرى من الثاني عبر ما يمتلكه

من قدسيّة إلى الأول لتجعله في مصاف مقدسات الدرجة الثانية.

بيد أنه، وللأسف، لم تأخذ المناهج في فهم الأديان عبر تاريخ الفكر الديني ما تستحقه من عناء واهتمام لناحية تقويمها، وإعادة قراءتها، والنظر في مدى مسانحتها للنص، والعمل على إعادة إنتاجها، وتحديثها، وإخضاعها لمقاييس النمذجة والأمثلة عبر إطلاقها في حيز المسائلة أو التجربة وتأطيرها في خانة التخصيص أو التعريم... هذا إذا كان الحديث على مستوى المنهج داخل كل دين على حدة. أما إذا أردنا أن نوجه الحديث باتجاه المناهج داخل دائرة الدينية (الأدینية) الواسعة عبرأخذها من حيث هي موضوع واحد يخضع للدراسة والبحث عن طريق اشتراك مكوناته بالبعد الوحiani السماوي، فإن الإشكالية، هنا، تبدو أكثر شخصاً وبروزاً نظراً لضآل الجهد المبذول في هذا الإطار؛ ذلك أن المحاولات التي ظهرت على هذا الصعيد توزعت على جهود داخلدينية تطلع إلى حوار بين الأديان محكوم بالمجاملة أو المساجلة، من دون إعطاء المنهج ما يستحقه من موقع أولي، أو على جهود خارجدينية اتخذت من الدين موضوعاً للنقد والتقويم من دون الأخذ بكل خصوصيات المعرفة الدينية، وبعيداً عن التتحقق من مدى أهلية المنهج المتبع فيما إذا كان يصلح للدخول من خلاله إلى حريم النص، وبالتالي بقي السؤال في خضم ذلك كله، مفتقداً لإجابة شافية عن طبيعة الدور المشترك المطلوب من الأديان السماوية أن تلعبه في حياة المجتمعات البشرية.

وما تقدم يفسح في المجال أمام الحديث عن إمكانية وجود علاقة وصاية وقيمومة، قد لا تخلو من طابع جدلٍ، بين المنهج من جهة، والنصب الديني من جهة ثانية، إذ لما كانت مهام الدين متمحورة حول هداية البشر وإرشادهم ضمن مجالات ودوائر محددة، قد تتسع وتتضيق، تبعاً لما يحدده الدين ذاته، أو إنطلاقاً مما يتوقعه البشر من الدين بحسب فهمهم له، فإن ذلك يجعل السؤال مشروعاً، وربما ضرورياً، بما إذا كان من مهام الدين أيضاً، هداية الناس إلى آليات فهم النص وطرائق الدخول إليه؟ أم أن المنهج في فهم الدين أمر ينبعق من عndيات الباحث الديني بحيث هو من يحدد الأطر العامة لهذا المنهج وأدواته ومكوناته ومستوياته، وبالتالي تكون مهمة هذا الباحث الكشف عن مكونات النص الديني ومضامينه بعيداً عن سلطة النص ذاته من جهة أدوات التعامل معه واستيعابه، فعلى سبيل المثال: عندما يحدّث القرآن الكريم عن ضرورة التأمل في حياة الأمم السالفة، وتتبع أخبار الشعوب الغابرة «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلكم»⁽²⁾ فهل هذا يضفي صفة الإلزام للباحث حتى يعتمد المنهج التاريخي في فهم الدين وغيره؟ الإجابة

على هذا السؤال، ترتبط أساساً بالنظر إلى دور الدين في حياة البشر لناحية سعة الصالحيات التي يشتمل عليها في إدارة شؤون حياتهم، إذ يختلف القول بين من يؤمنون باختزالية ومحدودية الصالحيات الدينية، ومن يؤمنون بشموليتها واتساعها...وها هنا تبدو الإجابة سهلة على أصحاب العقول الأول باعتبارهم أن ليس من وظيفة الدين التدخل في الكثير من شؤون الناس بما في ذلك طرائف تفكيرهم المؤدية إلى فهم الدين ذاته، وكيفية تعاملهم مع نصوصه . بيد أن الأمر يختلف لدى القائلين بشمولية الدين وصالحيته للتدخل في مختلف مناحي وشوؤن الحياة البشرية بأدق تفاصيلها إذ يجر هذا إلى القول بأن الدين يتکفل بتحديد طرائق الدخول إليه وأدوات فهمه ومعالجة نصوصه... والحقيقة أنه رغم شمولية الدين وسعة دوره في حياة الناس، فإن إيكال صناعة مناهج البحث الديني إلى الدين ذاته أمر يفتقد إلى دليل، ولا تؤکده التجربة الإستقرائية، بيد أن الواضح أن هناك مجموعة من الضوابط والوصايا والمعايير التي أكدت عليها التعاليم الدينية لتشكل بمجموعها موجهات معرفية وقيمية ومقاييسية للبحث المنهجي، وتساعد على عدم الإنحراف في التفكير، وتضمن صوابية كليات البحث من دون أن تكون الأديان مضطرة لتحديد كيفية مناهج البحث الديني ومكوناتها... ومن هذه الضوابط والوصايا:

التعقل، والتدبیر، والتأمل، والتجربة، والحياء، والنزاهة، ونقاء السريرة، وسلامة الوجود، والشمولية، وقبول الآخر، والتعددية، والأخذ بالظروف الزمانية والمكانية و...

فكل هذه الموصفات تطبق على مختلف مستويات الفهم الديني، ولا تسقط في فخ إشكالية التعدد في الفهم الناشئة عن التعدد في المناهج والقبليات، إذ يمكن انطباقها على الفهم العامي المباشر الذي يمثل مستوى متاخر من فهم الدين، وعلى الفهم التخصصي المتعمق بكل إتجاهاته وتياراته رغم ما ينطوي عليه من تعددية في المشارب والأدوات والعقليات و...

وبناء عليه، يمكن القول: إن المنهج رغم أهميته الفائقة شأن بشري ينبغي أن يبتعد عن تفكير العقلاء وتأملاتهم وتجاربهم، مع ضرورة التزام الباحث بضوابط أخلاقية وقيمية وجودية ومعيارية وموضوعية ونفسية يوصي الدين والباحث بها، فضلاً عن كونها من مدركات الفطرة والسيرورة العقلائية.

وتأسيساً على القول بكون صناعة المنهج بشرية، ننتقل إلى الحديث عن التعددية المنهجية والمبنيانية داخل الدين الواحد؛ إذ مع ملاحظة تعدد السياقات المعرفية لهذه المناهج، وتطوراتها التاريخية يأتي السؤال عن إمكانية توحيد المنهجيات داخل كل دين

لتشكل الإجابة عليه مدخلاً يساعد على فهم إشكالية توحيد مناهج البحث الديني المعتمدة في الأديان.

وأول ما يصطدم به هذا السؤال هو أن الطبيعة الموسوعية للأديان، واحتتمالها على تعددية بُعدية، رغم اختلاف كل دين عن الآخر من حيث الحجم الموسوعي والوظائفي. هذه الطبيعة تجعل الحديث عن عملية توحيد منهجية داخل الدين الواحد أمراً شاقاً وصعباً لكنه لا يبدو مستحيلاً لما يتطلبه ذلك من ابتكار منهج كلي، لا يلغى الأبعاد التعددية للمعرفة الدينية، وينطبق عليها بكل جزئياتها وخصوصياتها.

والسؤال عن توحيد المنهج داخل كل دين لا يهدف إلى القول بأن الطريق الأفضل لفهم النص الديني يتاتي عبر أحادية منهجية، أو الادعاء بأن هذه الأحادية شرط لازم لأنماط منهج موحد قابل للتطبيق على الأديان كلها، إنما السؤال نابع من دوافع اختيارية لا يضر الخوض بها، ويمكن على ضوئها تمثل المنطق الأفضل الذي يتتيح النظر إلى الأديان من زاوية معيارية ومنهجية واحدة.

ويبقى الجهد في إطار توحيد المنهج داخل الدين الواحد أمراً عام من التعامل مع قوالب اللغة النصية، أو أنساق العبارة التي تشكل القضايا الدينية، إذ لا بد لهذا الجهد من أن يلازم الفكر الديني بمجازاته، وحقائقه، وخصوصياته مع تعذر الاختزال أو الحصر في مذهب واحد، والقولنة في قالب قاعدة واحدة^(٢)؛ ما يجعل مثل هذا الجهد محكوماً لأخذ الدين لكل خصوصياته، الصورية والمادية، الروحية والزمانية، الحضورية والغيبية.

إذاً ليس الموضوع متصلةً بضرورة العمل على توحيد المناهج على مستوى الدين الواحد، بمقدار ما يتصل بضرورة خروج أتباع الديانة الواحدة برؤية موحدة تجاه تعاليم دينهم وجوهره ورسالته، إذ رغم إمكانية وأهمية توحيد المنهج في فهم الدين (الواحد) تبقى المسألة أكثر أهمية إذا ما كانت الرؤية الموحدة قد تم التوصل إليها عبر مناهج متعددة. فمناهج متعددة تفضي إلى نتائج متقاربة أفضل من مناهج موحدة قد تفضي إلى نتائج متباعدة ومتضاربة... على أن اختلاف الرؤية الموحدة في الجزئيات والفرضيات لا يفسد للود قضية، ومهما يكن فإن التوحد الرؤوي يشكل مدخلاً لازمة للبحث في الإطار المناجي الديني الأعم المتعلق بالأديان..... باعتبار أن ذلك يخلق اتساقاً وانتظاماً داخل كل دين يجعل المقاربة والمقارنة والمحاورة بين الأديان قائمة على تقابل الآhad مع بعضها البعض، من خلال كون كل واحد منها نظاماً معرفياً متسقاً وموحداً، وليس على تقابل الكثرات التي يكون الواحد منها في خصومة مع نفسه، ويحمل في حد ذاته وفي تكوينه

المعرفي والمذهبي أكثر من رأي ومعتقد تجاه القضية المصيرية الواحدة، ما يؤدي إلى اختلاط الرؤى واحتلال المقايس وانحراف حركة العلاقة بين الأديان عن اتجاه واحد ومبادر نحو اتجاهات عديدة والثقافية.

والعمل على توحيد منهجي في دراسة الدين الواحد، رغم إشكاليته لا يتم عبد اختيار منهج ما من بين المناهج المعتمدة وإقصاء الأخرى؛ لأن ذلك يبعث على ولادة رؤية معرفية مجترة وناقصة إزاء الدين نفسه، إذ ماذا لو أردنا مثلاً أن نفهم الإسلام من خلال المنهج الأصولي؟ الذي يؤدي ذلك إلى انبات رؤية دينية مثقفة فقهياً مع إقصاء الفهم العقائدي، والأخلاقي، والعرفاني، والفلسفى، والاجتماعي، والسياسي، ... بل التأسيس مثل هذا المنهج ينطلق من منهج "عبر مناهجي" داخلي يشكل من مكونات مناهج المعارف الدينية عبر علاقة تفاعلية بين هذه المناهج، وإخضاعها لقواعد معيارية واحدة فلا يكون التركيب فيه، - المنهج - باعثاً على التضارب والتعارض، وإنما عامل على الاتساق والإحاطة والشمول. ولقد قارب العلامة الطباطبائي في منهجه الترتكيبية لتفسير القرآن "العبر مناهجية" حيث جمع في منهجه تفسيري واحد بين أدوات فهم اللغة والفلسفة والعرفان والأخلاق والسياسة والتاريخ والكلام، معتمداً في آن على العقل والنقل، ومازجاً بين الفكر والواقع، ومتجاوزاً البعدية الواحدة في فهم القرآن، رغم اعتماده على منهجهية واحدة.

وتحقيق مثل هذا المنهج المتقدم يستدعي تخفيف الوجوبية في حدة البنية منهجهية القائمة على الثنائيات المقابلة بين المبني والمناهج والآليات بين العقلي والنقلي، الإخباري والأصولي، الكلامي والفلسفى، التجزئي والموضوعى، الظاهري والباطنى، التقليدى والحداثوى... وفي المسيحية كذلك نجد نظير هذه الخصومة بين اتجاهات اللاهوت التقليدى، واللاهوت الليبرالى والجديد، والعقائد الدوغماتية، ونزعة النقد التاريخي، والظاهراتية، والرمزية، والتأويلية و.... وهنا تجدر الإشارة إلى أن التعارض بين هذه الثنائيات والاتجاهات قد لا يكتسي صفة علمية أو هوية معرفية في كثير من الأحيان، بل قد يكون ناشئاً عن ظروف اجتماعية وتاريخية متراكمة؛ بدليل أن تقابل المناهج وتعدها لم يمنع في موارد عديدة من الوصول إلى نتائج مشتركة ومتقاربة، بينما "الخصومة مع الآخر تحول دون تفهمه وإدراكه أفكاره ومدعياته"^(٤).

والتقريب بين الثنائيات والاتجاهات المبنائية داخل الدين الواحد يمكن أن يسحب نفسه على دائرة الأديان السماوية فيفضي إلى رؤية توحيدية تجاه الدين، بلحاظ الأخلاق والشريعات والمعتقدات، وتجاوز محذور إضعاف الدين لصالح اللادينية، وهذا ما سنعود

للحديث عنه بشيء من التفصيل لاحقاً في إطار الحديث عن التوحيد المنهجي على صعيد الأديان.

على هذا، ليس ثمة ضرورة معرفية لاختزال التعدد المنهجي أو إلغائه على مستوى الدين الواحد؛ باعتبار أن المنهج — أي منهج — في هذا الخصوص لا يدعى رغم ما يمتلكه من سلطة معرفية، إمساكه بناصية الفهم الشامل والمتكامل للنص الديني، بل المنهج، وفي إطار تعريفه وتحديد صلحياته ووظيفته يدعى المقدرة على معالجة جانب من الحقيقة الدينية، أو معرفة من معارفها كما هو حال علم الأصول مثلاً، بما هو علم آلي يتکفل بتوفير المعطيات والمناصب الخطية إلى دراسة الأحكام الشرعية في إطار علم الفقه. هذا العلم الذي، على أهميته — لا يمثل مطلق الشريعة والدين، أو كما هو المنهج التأویلی الذي يتطلع إلى الكشف عن باطن النص دون ظاهره، أو المنهج العرفاني الذي يسعى إلى الارتقاء صعوداً للكشف عن المزيد من الحقائق الإلهية التي يتذرع على العوام الوصول إليها.

خلاصة ما تقدم، هي أن توحيد المناهج لا يقوم على الاختزال والإلغاء، بل على الشمول والجمع المتجانس للعناصر المقابلة، وإخضاعها لتجاذب وتفاعل متبادل، يقضي إلى إخراج ما لا يتسمق منها مع المنهج الشامل، ويبقى على ما هو متجانس مع السياق العام ومنتظم فيه.

وعليه، نصل إلى نتيجة مفادها: إن توحيد المنهج على مستوى الدين الواحد يقتضي تعددًا في بنيته ومكوناته إذا ما أريد له لعب دور إطلاقي وشمولي في فهم الدين بصورته الواسعة ومن حيث هو كل ذو أجزاء متعددة ورسالة واحدة ، -إذ لا بد للمنهج-، والحال هذه، أن يجمع في آن، بين شمولية وحدوية، وتعددية بُعدية بمقدار ما يجمع الدين ذاته من تعدد في مجالات المعارف ومستويات العلاقة مع الإنسان والكون، فالشمول في هذا المجال مقدمة ضرورية لحصول فهم روبيوي متكامل حول الدين.

ما تقدم يفضي بنا تلقائياً إلى الحديث عن إمكانية توحد مناهج البحث الديني وإعمالها في دائرة الأديان السماوية بما هي كل متتسق يتشكل من عناصر لكل عنصر منها خصوصياته وأمتيازاته... والمدخل إلى ذلك يستدعي، كما تقدمت الإشارة —، توحيداً روبيواً أو إيجاد منظومة معرفية يندرج في إطارها كل دين على حدة، ليصار بعد ذلك إلى النظر في مستوى وعمق التماثل بين الأديان، إذ بمقدار ما هنالك من تماثل بينها يمكن أن يساعد ذلك على التوحد في المنهج المطلوب أن تخضع له، بمعنى أن تشابه الرسائل

السماوية من حيث الوظيفة، والدور، والتعاليم، والمصدر، والسياسات التاريخية، وعلاقتها بالإنسان وربطه بالآخر، هذا التشابه يشكل مدخلية أساسية للحديث من إمكانية إخضاع النصوص المقدسة في هذه الرسالات لمناهجية بحثية واحدة، أو موحدة، رغم ما قد تحمله كل واحدة منها من امتيازات تميزها عن غيرها.

ويمكن الانطلاق في العمل على وحدة المناهج في دراسة الأديان من القول بضرورة كون جوهر الأديان واحداً طبقاً لقاعدة الفلسفية الكلية (حكم الأمثل فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد)؛ إذ التماثل في النصوص يفسح في المجال أمام تماثل في المناهج أيضاً، كما أن وحدة الجوهر تتاتي عبر التماثل في ذاتيات الدين مقابل عرضياته.

وعند هذه النقطة تحديداً يتشكل مدخل البحث في هذا المجال ما يستدعي شيئاً من التفصيل.

لكل نص ديني وحياني رسالة يريد إيصالها إلى المتلقى المخاطب، بحيث تشتمل هذه الرسالة على مجموعة من الأفكار المحورية والأساسية وبعض الأفكار الأخرى الهامشية. الأساسي من الأفكار هو "الذاتي" في النص، في حين أن الهامشي منها هو "العرضي"، من دون أن يكون "العرضي" بالضرورة غريباً عن النص دخيلاً عليه، ما يعني أن كلّ ما يمتّ بصلة وثيقة إلى رسالة النص المحورية ومفهومها الرئيس يعد ذاتياً؛ وكل ما لا يقترب اقتربانا ضرورياً برسالة النص فهو عرضي، إذ انتفاء الذاتي من النص الديني يجعل الرسالة مغيبة وفاقدة ل Maherها ومضمونها، في حين لن تنفصل الرسالة عن حقيقتها في حال فقدان النص لما هو عرضي فيه^(٥).

والذاتيات^(٦) في النص الديني لا بد أن تستدرك فيما بينها في كونها مرتبطة برسالة كبرى، أو معتقد أساس تدرج جميعها في إطاره، وتتكامل فيما بينها بما هي مؤديات للوصول إليه أو مظاهر للتعبير عنه، وهذا ما يعبر عنه بجوهر الدين^(٧).

ونجد لهذا التمييز بين جوهر النص الديني وصادفه، وذاتياته وعرضياته، جذراً في الذكر الديني الإسلامي والمسيحي على حد سواء، إذ يذهب الغزالى في كتابه "جوهر القرآن" إلى القول بأن ذاتيات القرآن هي الآيات التي تتضمن الرسالة الرئيسة للقرآن، في حين يذهب المفكر المسيحي بولترمان إلى الدعوة لاستخلاص ذاتيات الكتاب المقدس عبر مكافحة الأسطورة فيه^(٨).

ومن الطبيعي أن التماثل في النصوص الدينية يسحب نفسه في كثير من الموارد على

الفكر الديني ذاته في إطار الأديان، خاصة في الدوائر المفاهيمية الثلاث التي تشارك فيها الأديان السماوية؛ أي الأخلاق، والقيم، والعقائد (اللاهوت) والشرائع (الأحكام)، إذ إن عظم الدراسات المقارنة بين الأديان السماوية على مستوى هذه الدوائر تفضي إلى مماثلات كثيرة، تعكس تقاربًا كبيراً في طرائق التفكير لدى مفكري هذه الديانات، إلى حدٍ يصح معه القول: إن هناك بعض المشتركات التي توصل إليها بعض المفكرين الدينيين، تصلح لتشكل أرضية صلبة لانطلاق حوار أديان بناءً ومنتج، فنجد على سبيل المثال: جون هيك صاحب التعديلية الدينية يعتقد أن عدداً كبيراً من غير المسيحيين هم أتقياء ومسالمون في ظل اعتقادهم أديان أخرى أو ما يقوله رودولف أوتو من أن: وحدة الأديان معترضاً على القول بأن المسيحية وحدها تمثل طريق الخلاص^(٩). في حين نجد مفكراً مسلماً وهو الشهيد مرتضى المطهرى يصل إلى نتيجة في كتابه العدل الإلهي مفادها: أنه من الممكن لغير المسلم أن يدخل الجنة في ظل توافر شروط معينة^(١٠). ومؤخراً "بدأ المتكلمون المسيحيون، لا سيما المتحررون منهم، التشكيك في فكرة أن الفلاح لاسبيل له إلا الكنيسة المسيحية، وتمادي البعض مثل هانس كونغ إلى القول بأن المسيحية غير متعارضة مع كون محمد رسولاً من الله حقاً^(١١).

كما أن تحديث الفكر الديني، وتطوير آليات فهم النصوص المقدسة، وتطور المناهج الدينية، وتدرجها وفق مراحل تاريخية، تخلق عوامل ملائمة للعمل على إيجاد منهجية بحث موحدة غير دينية، فمؤخراً تم استحداث فرع جديد للإلهيات في بعض معاهد اللاهوت المسيحي أطلق عليه: "إلهيات الأديان" إلى جانب "الإلهيات التاريخية"، و"الإلهيات المنظومة" (السيستماتيك) و"الإلهيات العملية" حيث يتکفل هذا الفرع بالعمل على تقديم أديان الآخرين انطلاقاً من لاهوتهم الديني^(١٢) مع ما يماثل ذلك من اهتمام وعناية بالأديان المقارنة لدى المفكرين المسلمين، والمعاهد الدينية الإسلامية. وإن أيام قراءة لمسار هذا الحديث تفضي إلى ملاحظة منحى تقريري في التدرج الحالى؛ الأمر الذي يعزز إمكانية تحقق منهجية واحدة للبحث الديني، فتطور المنهج التفسيري للكتاب المقدس، - مثلاً - من صيغته التقليدية التامة على الرمز والتّمثيل إلى منهج النقد التاريخي، ثم الهرمنوطيقا بكافة أشكالها، تتواءز مع ما يماثلها من تحديث في مناهج الفكر الإسلامي عبر جهود تدرج في إطار فلسفة الدين، وعلم الكلام الجديد، والانتقال من التفسير التجزئي إلى التفسير الموضوعي، وعصرنة مضامين الوحي، من خلال الأخذ بمقاصد الشريعة، وللحافظ الظروف الزمانية والمكانية، من دون أن يعني ذلك خروجاً على أصالة

الفكر الديني، وثبات الوحي المقدس.

ولا يخفى أن ذلك كله يمهد للالتقاء على حيز منهجي " عبر ديني " يؤدى إلى تلاقي مضمونى ومفاهيمى بين الأديان، خاصة إذا ما حُفظ للنقل دوره اللائق وأعطى موقعه فى سياق المنهج. إذ يعتبر العقل من أهم البواعث على التلاقي بين الأديان، فالعقل وأدواته هو الآلية التي يعتمد عليها علم اللاهوت^(١٢) ، في حين لا يحتاج المرء إلى كثير جهد للتدليل على مكانة العقل في الكلام الإسلامي خاصة، والمعارف الدينية الإسلامية عموماً^(١٤) .

وفي الأساس، ثمة صفات وسمات كلية تطبق على الأديان كافة، يمكن أن تدرج في إطار الحواجز والمهماز لتأسيس منهج ديني موحد، وهي صفات اعتبرها أحد الباحثين المسلمين المعاصرین بمثابة مرتكزات معنوية للدين، مطلق دين، وأحصاها في اثنى عشرة صفة أو سمة: الدين فلسفة حياة، طلب الحقيقة (دون ادعاء احتكارها)، الممارسة التقليدية، أخلاقية الكون، ضبط النفس، سيادة الذات، الطمأنينة بلا اطمئنان، النزعة الإنسانية، مصارحة الذات، استيعاب هفوات الآخرين، الثقة بالنفس، تحاشي الوثبية^(١٥) .

وجدير بالذكر أن هذه النقاط يستوحىها الباحث من خلال فهم المتدين العقلائي للدين، ومهما يكن فإن الأهمية فيها تكمن في جهة الاشتراك القائمة بينها لناحية انطباقها على جميع الأديان.

إلى ذلك يلعب التلاقي في بعض مكونات مناهج الأديان دوراً يعزّز إمكانية توحيد هذه المناهج، إذ الكثير من المصطلحات المنهجية تستوطن -رغم تعددها واختلافها في الشكل-، تقارباً في المضمون والدلالة، مثل: "وسائل العلم" عند المتكلم المسلم التي تمثل مدارك اللاهوتي في المسيحية، وأيضاً "التاريخ، التقاليد البشرية، عند المسيحيين، تشبه "السنة المتوترة" عند المسلمين^(١٦) و "التجلي الإلهي" إزاء "التجليات القدسية" ... إلى ما هنالك من مثل هذه المشابهات.

وبالجملة، إذا كانت وحدة الأديان من حيث الجوهر مدخلاً أساسياً وشرطًا مقوماً لوحدة مناهج البحث الديني، فبالإمكان في هذا الخصوص الأخذ برأي ابن عربي الذي آمن ب :

- ١- كون الأديان واحدة في حقيقتها، وهذه الحقيقة هي الوحي الرسالي، وهي وحدة "مضمونية تربط بين تعاليم الأديان السماوية رغم ما بينها من اختلاف في الصور الظاهرة والأبعاد الشكلية"^(١٧) .
- ٢- إن الأديان تلتقي من حيث الجوهر، وجوهر الأديان هو التجربة التوحيدية^(١٨) .

٣- رغم اختلاف الأديان، إلا أنها تشتراك في الباطن، وسر الاختلاف بينها يعود إلى خصائص كل نبي ظروف الأقوام التي أرسل إليها النبي^(١٩).

وعليه، فإن رسالة الوحي الأساسية في الإسلام ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد لما يمثله من معتقد متعالٍ ومقدس ترتبط به وتدفع إليه كل ذاتيات النص القرآني؛ حتى يمكن القول: إن آية شعيرة أو فريضة يؤدّيها المسلم إنما تبدأ من الاعتقاد بالتوحيد وتسهي إلى، وفي المقابل، إن الأديان السماوية الأخرى ليست بعيدة عن معتقد التوحيد رغم ما طرأ عليها من تحريف؛ ذلك أن التوحيد الإبراهيمي ما زال في عمق الأديان الإبراهيمية جوهرأً لها لما يمثله من عنوان.

تدرج جميعاً في إطاره بمعزل عن مظاهر الشرك التي تبدو في معتقدات أهل الكتاب مثل: عقيدة الثالوث عند المسيحيين؛ حيث يرى المسلم أن الواقع في الشرك من مستلزمات القول بهذه العقيدة، في حين يستكر المسيحي القول بكون هذه العقيدة تفضي إلى الشرك، ويفسر ذلك بأنه نوع من الحلول أو التمظهر لحقيقة الخالق الواحدة:

"... إن فهمنا الصحيح للثالوث ليس إلا ثمرة ناتجة عن الفهم الصحيح للتوحيد... كار رابر مثلاً في محاضرة ألقاها ضمن جلسة عمل عقدها الجانيان المسيحي والإسلامي... قال: كلما فكرنا في التوحيد تفكيراً منطقياً محكمًا قادنا ذلك في نهاية المطاف إلى الثالوث، كذلك تانتبرغ توصل إلى النتيجة ذاتها... أفالاً نجد هنا مرتكزاً جيداً لحوار مثمر مع المسلمين؟... يمكن إذن أن نرى في رسالتي يسوع ومحمد طريقتين مختلفتين لوحى توحيد واحد، ومن ثم يمكن أن نقول إن هاتين الرسالتين تتناولان في الأساس الوحي ذاته، إنما على صعيدين تاريخيين مختلفين... وبالتالي لا يتضمن كل من الوحي المسيحي والوحي الإسلامي وحياً واحداً صادراً عن الله الواحد الأحد؟"^(٢٠).

أما كون الجوهر مقوماً لوحدة المنهج في دراسة الأديان فتستد إلى ضرورة التجانس بين الأديان حتى يمكن خضوعها لمنهج واحد، ولضرورة النسبة بين المنهج من جهة والنص من جهة ثانية.

- فالتجانس بين الأديان^(٢١) يعني أن هناك مشتركات وامتيازات فيما بينها، فإن كانت هذه المشتركات تتعلق بالفرضيات فحسب فهذا يعني عدم كونها (الأديان) متجانسة، وتحول الاشتراك فيما بينها إلى ما يشبه الاشتراك اللغطي، وبالتالي تعذر إمكانية خضوعها لمنهج واحد؛ لأنعدام جهة الاشتراك الأصلية بينها، التي تجعل منها ذات طبيعة واحدة تطبق عليها مكونات المنهج وألياته، على نحو متواطئ أو مشكك. أما إذا كان الاشتراك فيما بينها

(الأديان) متمثلاً بالذاتيات التي تشكل بمجموعها جوهرأً للدين، فإن هذا الاشتراك يشكل مقوماً لأنبعث المنهج، بحيث لو لم يكن هناك اشتراك بين الأديان، ففي هذه الحالة لا يمكن أن يكون لدينا مقارنة بين الأديان، لتعذر إمكانية المقارنة والمقاربة بين شيئاً لا يجمع بينهما أي شيء مشترك ولا يوجد بينهما جنس واحد.

وبعبارة أخرى: الأديان إما أن تشارك فيما بينها أو لا... فإن كانت لا تشارك، فهذا يعني كونها حقائق منفصلة عن بعضها ومتباينة بالكامل، بحيث لا يجوز أن ينطبق عليها منهج واحد؛ لأنعدام التجانس والتماثل من كل الجهات. فلو صح منهج ما أن يطبق على أحدها لما صح تطبيقه على غيره من الأديان.

وإذا كان الأمر كذلك، فلم يبق سوى احتمال أن الأديان تلتقي بالذاتيات (وبالتالي الجوهر): لأن قراءة النصوص الدينية في الرسائل السماوية تضعنا أمام حقيقة التقائهما في فرائض الصلاة، والصوم، الحج، ... لكنها - الأديان - تختلف في كيفية أداء هذه الطقوس إذ هذا الاختلاف يتعلق بالعرضيات^(٢٢).

أما بالنسبة للنسخية بين المنهج والنص الديني (بمعنىه الواسع) فهي مسألة ضرورية؛ باعتبار أنه لا يجوز أن يطبق أي منهج على أي نص دون ضابطة وملاك، بل ليس أي منهج يفضي بنا إلى فهم أي نص. والسؤال يأتي هنا حول الضابطة التي تجعل منهجاً ما قابلاً للأعمال على نص معين؟ لا شك في أن التسانخ بينهما هو المدخل للإجابة على هذا السؤال... وهو موضوع معقد وشائك يستحق الدراسة في سياق مستقل... لكن، بشكل عام: المقصود بالنسخية هنا هو كون أدوات المنهج مستخدمة من بيئه النص، وقابلة لمحاكاتها وتقويمها، بحيث تكون الضوابط المعيارية في المنهج وأدواته في فهم النص وتفكيكه، وتركيبه، والخلوص إلى النتائج الكامنة فيه، تدور في نفس الفضاء الذي يتفسّر فيه مضمون النص مثلاً: لا يفترض النص القرآني على المنهج التفسيري أن يشتمل على آليات في فهم التاريخ، الأخلاق، السلطة، العقائد، الفقه؟ نظراً لكون النص القرآني ذاته يشتمل على هذه المضامين، وفي السياق ذاته عن أديان عديدة فإننا بذلك نتعامل مع نصوص متعددة رغم اشتتمالها على مجالات مختلفة، وعندما نتعامل مع هذه النصوص وفق منهجية واحدة، فكأننا بذلك نتعامل معها على أنها نص واحد ذو طبيعة كليلة، رغم ما تشتمل عليه من اختلافات خصوصيات، وهذه الطبيعة الكلية للنص الأدبياني، - إذا صح التعبير-، لا يمكن تحقيقها وتشكلها من نصوص متعددة ما لم يكن هناك مشتركات أساسية وجوهرية بينها.

خلاصة القول: إن المنهج "عبر الديني" يتقدّم من خلال التوحد الجوهرى بين الأديان

المنبثق عن اشتراك في الذاتيات، في حين أن الاختلاف بينها في العرضيات وبعض الذاتيات أمر مطلوب وربما ضروري، لأن المنهج الواحد لا يهدف إلى جعل الأديان ديناً واحداً، وخصوصية هذا المنهج تكمن في أنه قابل للانطباق على سائر الأديان رغم خصوصياتها وامتيازاتها، حيث يتم من خلاله تحديد مساحات الالقاء ومواقع الاختلاف بين الرسائل السماوية بشكل دقيق.

بيد أن من المهم جداً الإشارة إلى أن وظيفة المنهج "عبر الديني" لا تتحصر في تحديد مساحات الالقاء بين الرسائل السماوية بمقدار ما تتصل بتعزيز فهم الدين، وبكيفية توظيف النتائج المعرفية للتقارب الديني باتجاه تحديد وظيفة الأديان (بما هي أمر كلي وتدرج في إطار واحد). وبالتالي تحديث هذا الدور وتقعيله وفتحه على آفاق رحيبة ومعاصرة ... بمعنى أن الكشف عن معطيات جديدة في النص فحسب، ولا يطمح إلى إرجاع النتائج المكتشفة إلى النص ذاته، وتسجيل امتيازات إضافية له، بل المراد في هذا المنهج إعادة ضخ وإنتاج نتائجه ومكتشفاته في الواقع، ما يضفي عليه هوية وساطية يلعب من خلالها دور الربط بين الدين والواقع.

وبالعموم، يمكن تشبيه العلاقة بين المنهج والنص، بالعلاقة بين المفهوم والمصداق، إذ مهمة المفهوم الحكائية عن المصداق (أو المصاديق) ونقل مدلولاته ومكوناته إلى الذهن... أو بالعلاقة بين اللفظ والمعنى إذ يتکفل اللفظ المنطبق على المعنى نقل دلالته إلى الذهن بناء على ملوك ما، بحيث لا يجوز استخدام أي لفظ لا ينطبق على المعنى، وبالتالي فإن وظيفة المنهج إزاء النص كوظيفة المرأة التي تعكس بصفاء كل ما بإذائها.

ملاحظة:

تجدر الإشارة إلى أن حدود دائرة عمل المنهج "عبر الديني" من الممكن أن تتسع تارة ل تستوعب البحث في الأديان بكل معارفها وعلومها، وأن تضيق تارة أخرى لتتناول نمطاً محدداً من المعارف الدينية وإذا أخذنا بالقول: إن الأديان السماوية تشتهر في ثلاثة دوائر معرفية هي: الأخلاق (القيم)، اللاهوت (الكلام)، الشرائع (الأحكام الشرعية)، فهنا من الممكن أن تتم صياغة منهج واحد لكل دائرة من هذه الدوائر لكن لا من خلال تناولها وتمثيلها بما هي دائرة بدین واحد، بل من خلال ارتباطها وموعيتها في الأديان كافة، فيؤخذ بها على أنها دائرة واحدة، ذات اتجاهات متعددة تبعاً لتنوع الأديان التي تنتمي إليها.

أما مدخلية الوصول إلى منهج موحد لدراسة الأديان، فتكمّن في العمل على إعداد وبلورة منهج عبر مناهجي يشتمل على سائر المناهج الملائمة التي لا بد منها في دراسة الأديان والمتجانسة معاً، على أن لا يكون الجمع بين هذه المناهج تقاطعياً أو توليفياً، بل صهراً تفاعلياً وحوارياً، فيعرف كل منهج بوظيفة الآخر وجداه، وبالتالي الانتقال من حالة السجال والتضارب بين المناهج إلى حالة من التفاعل والتكميل، ومن ثم الخلوص إلى نتائج منبثقة عن تعددية وشمولية وإحاطة. وقد تبدو صياغة مثل هذا المنهج أمراً شاقاً ومتعدراً، بيد أن أية دراسة للمنهج الذي طبّقه الملا صدرا على مباحث الفلسفة تصipi بنا إلى القول إنه قد أسس بامتياز لنهج "عبر مناهجي" فلسي صهر في بوتقته مناهج العرفان، الكلام، الحكمة الإشراعية، والحكمة المشائية، وهي مشارب منهجية كانت تبدو من قبل متضاربة ومتعارضة، لكنه استطاع إجراء مصالحة وموائمة فيما بينها، وأثبت أنه يمكن توظيف كل هذه المناهج في إطار منهج واحد "عبر مناهجي" واستخدامه للوصول إلى منظومة فلسفية على درجة عالية من التماسك والعمق^(٢٣).

وهنا لا بد من التأكيد على ضرورة التزام المنهج "عبر مناهجي" بضوابط مناهج البحث العلمي، شأنه في ذلك شأن أي منهج... إذ لا بد من اعتماد التعريف والتحليل والاستدلال، والأخذ بالمسلمات المنهجية القائمة على عدم القول بصدق الشيء من دون دليل ما لم يكن صادقاً، واعتماد التجربة، وإعادة التركيب والدقة في الملاحظة والمراجعة والتقديم والاستنتاج^(٢٤).

وبناء على ما تقدم، إن أية رؤية عميقية وموحدة تجاه الأديان، لا بد وأن تتبثق عن منهج تعددي يتمثل التعدد الحاصل في الأديان ذاتها، بيد أن ثمة فرقاً بين كون التعدد باعثاً على التناقض والتعارض وبين توظيفه في سياق تكامل متجانس.

إلى ذلك، فإن اختلاف الأديان في بعض الذاتيات، — فضلاً عن كثير من العرضيات —، لن يمنع من حصول التوحد المنهجي الديني؛ ذلك أنه من الممكن تمثّل جنس هذا الاختلاف في المنهج من دون فصله، فتصبح من وظائف المنهج تحديد مكان الاختلاف وأسبابه ومؤدياته وخصوصياته، وبالتالي إدراجه في الخانة التي يستحقها.

وهكذا، ثمة إمكانية لصياغة منهج تماثلي موحد بين الأديان بمقدار ما هنالك من تماثل بين الأديان ذاتها، فتصبح مكونات المنهج وعناصره مركبة تماثلياً تبعاً للتماثل المركب على مدى الأديان.

أما عناصر الاختلاف فيمكن إبقاءها خارج إطار مكونات المنهج "عبر مناهجي" فيما إذا

كانت غير متجانسة (لا تدرج تحت جنس واحد). وتعذر المواءمة في ما بينها، فهذا المنهج بحكم وظيفته يستطيع التعامل مع المختلفات والوصول إليها، ليس انطلاقاً منها، بل إنطلاقاً من التماثلات نفسها.

وهذا يعني أن السنخية بين المنهج "عبر المناهجي" من جهة، والنصوص الدينية من جهة ثانية، أمر مطلوب؛ إذ العناصر والمكونات الأساسية لهذا المنهج إما أن تستمد من النص الديني، وإما أن تكون متكيفة مع خصوصياته، صالحة لتشكل آلية للتعامل مع مضامينه. وإن أي مكون أو عنصر منهجي لا يستمد من البيئة الدينية ذاتها، يمكن العمل على تبيئته وجعله منسجماً مع هذه البيئة. كما هو حال علم الأصول عند المسلمين، إذ مع كون بعض مكونات هذا العلم الآلي لم تولد في بيئه معرفية إسلامية، إلا أنه تم تبيئتها من قبل العلماء المسلمين حتى باتت منسجمة مع النصوص والروايات الإسلامية... ومهما يكن من أمر فإن أي نتاج إنساني في إطار المنهجيات بداعي ضوابط العقل ولا يتعارض مع البديهيات والسيرة العقلائية، يمكن تبيئته واستخدامه في سياق الفهم الديني، شرط أن يكون مجال عمله العلوم الإنسانية وال المجالات المعرفية الدينية.

ومجمل ما تقدم، قد يقود إلى طرح إشكال وهو: إن فهم التماثل بين الأديان إنما يحتاج إلى منهج، وفي الوقت نفسه، تحقق المنهج في فهم الأديان إنما يتوقف على التماثل بينها...
ألا يؤدي ذلك إلى الواقع في محذور الدور؟

الرد على هذا الإشكال ينطلق من القول بأن فهم التماثل إنما يحتاج إلى منهج، هذا صحيح، لكن ليس بالضرورة أن هذا الفهم إنما يحتاج إلى منهج موحد، إذ تقييد المنهج هنا بقييد (الموحد) يفضي إلى اختلاف في الحقيقة، على نحو لا يكون المراد من المنهج في فهم التماثل هو المنهج الموحد ذاته لدراسة الأديان كل، فالمنهج الأول من الممكن أن يكون أي منهج داخلي يعتمد في دراسة الدين الواحد. في حين أن المنهج الثاني هو المنهج "عبر المناهجي" الذي تحدثنا عنه. ولقد ذكرنا فيما سبق أنه يمكن دراسة كل دين على حدة وفق أدوات منهجية قد تكون تقليدية، ليصار على ضوء ذلك إلى النظر فيما إذا كانت المماثلة في الجوهر والذاتيات حاصلة بين الأديان أم لا، وعلى هذا يتقرر إمكانية ولادة منهج واحد في دراسة الأديان تكون وحدة الجوهر مقدمة له.

هذا فضلاً، - كما أشرنا سابقاً، عن أنه ليست وظيفة المنهج "عبر المناهجي" تحديد مدى التماثل بين الأديان بمقدار ما المطلوب منه تعميق الفهم المشترك للدين" وتوظيف ذلك في خدمة تعزيز دور الدين، وخدمة العمل الديني انطلاقاً من التماثل ذاته.

وفي الختام، من الضروري التأكيد على أن ما ذكرناه في سياق هذا المقال لا يدعى عدم

إمكانية دراسة الأديان بما هي أمر كلي إلا من خلال منهج موحد (عبر المناهجي)، بل المدعى هو أنه لا يمكن صياغة منهج موحد لدراسة الأديان ما لم يكن هناك تماثل بين الأديان، وتحديداً من جهة الجوهر والذاتيات... وفرق كبير بين الموردين.

الهوامش

- (١) أندراوس بشهته، عادل خوري، العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام، المكتبة البوليسية، لبنان(٢٠٠٢)، ص٧٤ .
- (٢) الروم ٤١ .
- (٣) كتابات معاصرة، مقالة: الاختلاف أكثر ...، أكثر من قناع، العدد ٢٠ ، ص٤٢ .
- (٤) قضايا إسلامية معاصرة، العدوان ٢٠ و ٢١ ، ندوة حول تعايش الأديان والثقافات، ص٩٤ .
- (٥) المحجة، العدد السادس، العرضي والذاتي في النص، علي رضا قائمي نيا، ص٦٩ .
- (٦) نضرب مثلاً على ذلك النص القرآني الذي يحدثنا عن الصلاة في الكثير من الآيات، فالصلاحة: هي من ذاتيات النص القرآني بحيث لو حذفت منه لافتقد إلى جانب أساس من رسالته، والحج كذلك والصوم والجهاد ...
- (٧) فذاتيات النص القرآني، على سبيل المثال، التي هي الصلاة والصوم والحج والجهاد و... نستطيع القول من خلال النظر إلى العلاقة فيما بينها أنها تسعى إلى تكرير عقيدة التوحيد حيث تدرج جميعها في إطار هذه العقيدة وتفضي إليها، وتجسد تعبيرات مختلفة عن الإيمان بها والخصوص لها، وعليه، ربما يجوز القول: إن التوحيد يشكل جوهر الدين الإسلامي الحنيف حيث لم يُصر في النص القرآني والروايات المأثورة إلى التأكيد على عقيدة كما هو الحال إزاء التوحيد ونبذ الشرك.
- (٨) المصدر السابق ذاته، ص٧١، ٧٢ .
- (٩) د. علي شبرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، ترجمة حيدر حب الله، الغدير، ص٣٩٥ .
- (١٠) الحياة الطيبة، العدد رقم ١١ ، حوار مع د. لفنهوازن، ص١٧ .
- (١١) قضايا إسلامية معاصرة، العدوان ٢٠ و ٢١ ، ندوة تعايش الأديان والثقافات، ص٩٢ .
- (١٢) المصدر السابق نفسه، ص٩٧ .
- (١٣) فلسفة الفكر الديني، لويس غردية وج قنواتي، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر،

- دار العلم للملايين، ج ٢، ص ٢٠.
- (١٤) يقول الرازى في المحصل أن البديهيات والاستنتاجات العقلية هي الأساس والمدرك الأول.
- (١٥) قضايا إسلامية معاصرة، العددان ٢١ و ٢٠، الدين العقلاني (مصطفى ملكيان)، ص ٤-٢٠.
- (١٦) فلسفة الفكر الديني (م.س) ج ٣، ص ١٧٨.
- (١٧) علي شيراواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية (م.س) ص ٣٩٨.
- (١٨) المصدر السابق، ص ٢٨٧.
- (١٩) المصدر السابق، ص ٣٩٩.
- (٢٠) أندراوس بشته، عادل خوري، الإسلام يسائل المسيحية (م.س) ج ١٢، ص ٧٧.
- (٢١) المصدر السابق نفسه، ص ٤٧.
- (٢٢) المنهج بالنسبة للدين أشبه ما يكون بالمرأة التي تعكس خصوصيات النص الديني ومضمونه بكل شفافية.

لتقرير فهم العلاقة بين المنهج الواحد والأديان يمكن الاستفادة من القاعدة الفلسفية التالية: إنه لا يمكن للمفهوم الواحد بما هو واحد أن يحكي عن مصاديق كثيرة بما هي كثيرة إلا من خلال جهة الاشتراك بينها، إذ جهة الاشتراك هذه تتکفل بانطباق المفهوم الواحد والكلي على المصاديق رغم كونها متساوية والأمر نفسه يصح تطبيقه على العلاقة بين المنهج والأديان، إذ لا يمكن تطبيق منهج واحد عليهما من حيث هي كثيرة ما لم يكن هناك جهة مشتركة بينها تقوم بمنهجه وتجعله قابلاً للحكاية عنها.

(٢٣) راجع: مناهج البحث الديني، أحد قراملكي (كتاب يصدر قريباً عن معهد المعارف الحكيمية).

(٢٤) راجع مقالة في الطريقة (المنهج)، ترجمة جميل صليب، ط ٢، بيروت ١٩٧٠. ص ١٠٢ و ١٠٤ (نقلأً عن مجلة الفكر العربي، العدد ٤٢، ص ١).



مراجعات

٤٦ دراسة أعمال أديب صعب في الفكر الديني - الاجتماعي

د. إيلين دمعة



فلسفة دينية لا تضحي بالمجتمع وفلسفة اجتماعية لا تضحي بالدين: دراسة أعمال أديب صعب في الفكر الديني . الاجتماعي

د. إيلين دمعة

ملخص البحث:

مع صدور كتاب جديد للدكتور أديب صعب في فلسفة الدين بعنوان "وحدة في التنوّع: محاور وحوارات في الفكر الديني"، تستعرض الباحثة الدكتورة إيلين دمعة، الاستاذة في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، هذا الكتاب في إطار كتب المؤلف الثلاثة السابقة، من حيث تشكيل هذه الكتب وحدة متكاملة في الدراسات الدينية. وتشير إلى تميُّز فكر المؤلف بالدفاع عن النظرة الدينية وسط الكثير من النظارات العصرية المعادية، وبنسج فلسفة للدين قائمة على العناصر المشتركة بين الأديان، التي تخوّلنا الكلام عن "جوهر الدين" أو عن "الدين في الأديان". كما تشير إلى قيام هذه الفلسفة على التناغم بين الدين والمجتمع: فهي فلسفة دينية لا تضحي بالمجتمع، وفلسفة اجتماعية لا تضحي بالدين. وتبيّن الباحثة ريادة المؤلف موضوع الدراسات الدينية وفلسفة الدين في الثقافة العربية المعاصرة، وهي ريادة أجمع عليها مفكرون بارزون يمثلون أدياناً ومذاهب مختلفة. وتركز على فكر المؤلف التوحيدى، مع إبراز المصادر، خصوصاً الاجتماعية، لهذا الخط. وتخلص إلى مراجعة وضع الدراسات الدينية الراهنة على الصعيد العربي.

مقدمة

مع صدور كتاب د. أديب صعب الجديد في الفكر الديني من نواحيه الفلسفية والاجتماعية بعنوان "وحدة في التنوّع: محاور وحوارات في الفكر الديني"^(١)، نجد من الملائم دراسة أعمال المؤلف في هذا المجال بمجملها. والكتاب المذكور هو الرابع بعد الكتب التالية: "الدين والمجتمع" (١٩٨٣)^(٢)، "الأديان الحية" (١٩٩٣)^(٣)، "المقدمة في فلسفة الدين" (١٩٩٤)^(٤). وهي أعمال أثبتت نفسها، وباتت مراجع في حقلها، وأيدّها مفكرون دينيون مرموقون ينتمون إلى مذاهب مختلفة. فالمطران جورج خضر وجد فيها "المحاولة الأولى في دنيا العرب"^(٥). والسيد محمد حسن الأمين قال إنها "تملاً الفراغ المخيف في مجال التعاطي الفلسفي العربي المعاصر مع مسائل الدين"^(٦). ورأها الدكتور سامي مكارم متطابقة مع فطرة الإنسان الدينية ومع التراث الصوفي في تركيزه على الجوهر^(٧). ووصفها القاضي طارق زيادة بأنها مرجع لا بد منه "للدارسين والجامعيين والمهتمين"، وأنها "تشكل إضافة أساسية في الفكر الديني اللبناني والعربي، وتمهد الطريق لحوار في العمق بين الأديان"^(٨). ووُجد فيها الاستاذ محمد السمّاك تأسيساً "لقواعد فلسفية دينية في الفكر العربي الحديث، ومرجعاً من مراجع الفكر المعاصر"^(٩). ووصفها الدكتور جورج صبرا بأنها فلسفة "سابقة لأوانها، تطرح أسئلة جريئة وتعاطي معها بشكل علمي موضوعي رصين، وتملاً فراغاً في مجال التعاطي العربي المعاصر مع مسألة الدين"^(١٠).

انطلاقاً من اعتبار أديب صعب كتابه الجديد "رابع الثلاثية"^(١١)، أي تتمة لكتبه الثلاثة السابقة في الدراسات الدينية، ينطلق هذا البحث من وصف الكتب الأربع وكيف يكمل واحدها الآخر. ثم يحلل ماهية الدراسات الدينية، مميزاً بينها وبين اللاهوت أو علم الكلام، ومبيناً فائدتها، ومظهراً مساهمة أديب صعب في هذه الدراسات، ومركزاً على النزعة التوحيدية في فكر المؤلف. وينتقل البحث إلى مصادر هذه النزعة، فيجد أنها مستمدّة لا من خط الفكر الفلسفي فحسب، بل من خط الفكر الاجتماعي أيضاً. ويبين أثر العلوم الاجتماعية فيها وموقف المؤلف التصحيحي حيال بعض الهفوات التي يمكن أن تقع فيها هذه العلوم عند تناولها الدين. وينتهي البحث إلى تقويم عام لوضع هذه الدراسات الراهن على الصعيد العربي.

أولاً . الكتب الأربع في تكاملها

يقول أديب صعب في حوار عن الثلاثية: "إذ أنظر إلى هذه الكتب الثلاثة كعمل متكامل، أرى أن "الدين والمجتمع" يستعرض الدراسات الدينية ويبين أهميتها، منتقداً التعليم الديني التقليدي في المدارس العامة وداعياً إلى تعليم وصفي للأديان. ثم يأتي كتاب "الأديان الحية"، مقدماً مادة عملية للتعليم الوصفي المقترن، وحالاً إلى ما يسميه "مقارنة وصفية" بين الأديان، تُظهر العناصر المشتركة بينها. وأخيراً ينطلق الكتاب الثالث، "المقدمة في فلسفة الدين"، من هذه العناصر لينسج فلسفة للدين تشكل دفاعاً عن الإيمان الديني في وجه النظارات العصرية المعادية" ^(١٢).

وفي التمهيد لكتابه الجديد يقول: "هذا الكتاب، بمعنى، تتمة لكتب المؤلف السابقة في الفكر الديني... ويأتي، في قسمه الأول، ليذكر بمنهج فلسفة الدين كما يفهمه المؤلف، ثم ليطبق هذا المنهج على مسائل أخرى في الفكر الديني، هي: الأديان الأخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الإيمان والاتحاد، العلم والدين، نطاق الإعجاز، الإنسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، لاهوت التوع وlahoot الوحدة... وكان هذه المسائل تشكل فصلاً آخرًا من "المقدمة في فلسفة الدين". بهذا المعنى، يمكن اعتبار الكتاب الحالي، -إنْ جاز التعبير-، رابع الثلاثية" ^(١٣).

١- الدين والمجتمع

يستعرض كتاب "الدين والمجتمع" الدراسات الدينية، وأهمها ما يأتي: تاريخ الأديان، فلسفة الدين، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني. وإذا تذكرنا أن الكتاب صدر في طبعته الأولى عام ١٩٨٣، لأدركنا أنه قد يكون الكتاب العربي الأول الذي يتطرق إلى هذه الدراسات، فيميز بينها وبين اللاهوت أو علم الكلام أو العلوم الدينية التقليدية، ويبين أهميتها بالنسبة إلى الفكر الديني النظري والعمل الديني الرعائي ^(١٤).

المحور الرئيسي الآخر في الكتاب هو التعليم الديني، خصوصاً ذاك الذي يعطى للأحداث في المدارس، أي في المرحلة السابقة للجامعة ^(١٥). ويأخذ المؤلف المدارس اللبنانية قبل الحرب الأهلية (١٩٧٥) نموذجاً لهذا النوع من التعليم. هذه المدارس كانت تعتمد إلى فصل تلاميذ الصف الواحد بعضهم عن بعض في ساعة الدين الأسبوعية، وإتاحة دروس دينية تقليدية لكل فئة على يد معلم تتدبه طائفته لهذا الغرض. هذا التعليم، عدا أخطاره الاجتماعية، وأقسامها الفئوية التي تؤدي إلى حروب أهلية كما حصل في لبنان وقت تأليف

الكتاب، ينطوي على أخطار نفسية تتجلى في إعلاء المادة على المتعلم الذي يتلقاها، أي في إهمال النمو النفسي للللاميد في مراحل التعلم المختلفة. كما ينطوي التعليم التقليدي على أخطار ذهنية تتجلى في عدم تحليل لغة الدين والمقارنة بينها وبين الاستعمالات الأخرى للغة: في العلوم الطبيعية، مثلاً، والعلوم الاجتماعية والتاريخ وبقية حقول المعرفة. هكذا إذ يصطدم المتعلم بنظريات علمية أو فلسفية أو اجتماعية أو سواها قد تهدد الإيمان الديني ظاهرياً، فربما عمد ببساطة إلى التخلّي عن هذا الإيمان لأنّه لا يستطيع الدفاع عنه دفأعاً عقلياً.

أين يكون الحل؟ هناك تربويون وجدوا هذا الحل في اعتماد تربية أخلاقية في المدارس تأخذ مكان التعليم الديني العقائدي. لكن أديب صعب يرفض هذا الحل لأن إحلال التعليم الخلقي محل التعليم الديني قد يقوم على نظرية، أو يؤدي إلى نظرية، تتخلّى عن ميزة الدين الجوهرية، وهي الإيمان بالله وبأنه خلق العالم والانسان وكل شيء له معنى وهدف معينين، وتتادي بإحلال الأخلاق محل الدين^(١٦)، أي الاستعاضة عن الدين بالأخلاق. وهذه نظرية إلحادية تتلافق مع دعوات فلسفية واجتماعية كثيرة، مثل دعوة لودفيغ فویرباخ وكارل ماركس وفردرريك نيتше وبرتراند رصل وجان بول سارتر^(١٧).

أيكون هذا الحل، إذاً، في التخلّي كلياً عن تعليم الدين في المدارس؟ هذا الحل هو الآخر، الذي نجد بين دعاته عدداً من المؤمنين، يرفضه المؤلف، لأن الاهتمام، في رأيه، نوع من التعليم: "إنه تلقين سلبي، خصوصاً إذا كان الموضوع المهم لا يقل عن الدين... إن المؤسسات التربوية تبقى جزءاً رئيسياً من الحضارة خارج نطاقها إذا أهملت الأديان، وكانت تتخذ موقفاً سلبياً تجاهها. وهي، بهذا، تكون قد أهملت جانباً من مسؤولياتها، تاركةً إياها كلياً بين أيدي جماعة قلّ فيهم من سيدرسه دراسة نقدية خلاقة"^(١٨).

هنا يعود أديب صعب إلى الدراسات الدينية لي Rossi هذا الحل عليها. فهو ليس فقط مع تعليم الدين في المدارس، بل مع تعزيز هذا التعليم ليغدو "مادة شرعية" تعطى فيها امتحانات وعلامات تقرر نجاح التلميذ ورسوبه كبقية المواد، ولا تبقى "مادة ثانوية ملصقة" كما هي الحال الآن^(١٩). إلا أن التعليم الذي يدعو إليه في المدرسة العامة، أي في جميع المدارس الابتدائية والثانوية سواء أكانت " خاصة" أم "رسمية" ، هو تعليم "وسي" أو "موضوعي" حسب تسميته، وليس تعليماً عقائدياً. فمهمة المدرسة تعليم الأساسيات. لكن ما منفعة التعليم التقليدي، المسيحي أو الإسلامي أو سواه، إذا ظل المتعلم جاهلاً معنى الدين وهدفه ومنطقه ونطاقه؟ وكيف يؤمن بأنبياء الله ورسله والوحي

الالهي ما لم يؤمن بالله أولاً ويتتمكن من الدفاع عن هذا الایمان، فلا يتزعزع عند أدنى خطوة بل كيف يستطيع أن يحب الآخر، أي المنتمي إلى دين آخر، ما لم يطلع على دين هذا الآخر من مصادره الأساسية؟

المؤلف لا يقف عند هذا الحد. فهو يرى أن تعلم العقائد الدينية لكل طائفة وفق تقاليدها وقناعاتها شأن بالغ الأهمية. لكنه مسؤولية تقع على عاتق الأسرة أولاً، أي على عاتق الأهل الذين يجب أن يؤمنوا انتقال العقائد من جيل إلى جيل داخل العائلة. وإلى جانب العائلة، هناك المؤسسات الدينية التابعة لكل طائفة، مثل "مدارس الأحد" عند المسيحيين ومؤسسات "التعليم الديني" عند المسلمين، التي تقع عليها مسؤولية التعليم الديني العقائدي. وكل الطوائف في لبنان اليوم مؤسسات من هذا النوع. وهي تعتمد، مع التعليم المعتمد في الصحف، التعليم عبر شبكة الاتصالات الالكترونية (الانترنت)، التي لم تكن شائعة لدى صدور الطبعة الاولى من "الدين والمجتمع". ويجب أن نفهم أن دعوة المؤلف إلى اعتماد تعليم الدين في المدارس تعليماً وصفياً قائماً على التاريخ والفلسفة والعلوم السلوكية (علم النفس وعلم الاجتماع)، مع إحالة التعليم الديني العقائدي إلى العائلة وإلى مؤسسات دينية خاصة، يهدف إلى أن يفهم المرء دينه والأديان الأخرى فهماً أفضل، وأن يستطيع الدفاع عن دينه والموقف الديني عموماً دفاعاً أفضل، كما يهدف إلى تحقيق وحدة اجتماعية - إنسانية هي من أهم الأهداف التي تسعى إليها الأديان.

ويوضح المؤلف دعوته خير إيضاح بالكلام الآتي: "إن تعليم الأديان، كما دعونا إليه، يتيح للتلמיד أن يخرجوا بمفهوم عام للدين، قائم على العناصر المشتركة . وهي غير قليلة . بين الأديان. إن مفهوماً كهذا هو من أهم العوامل في تحقيق وحدة اجتماعية - إنسانية. إلا أن ما ندعوه إليه ليس "ديناً شاملاً" ، يكون تأليفاً من الأديان الموجودة ويحل محلها. فالفرد، عادةً، لا يختار دينه أو يصنعه، بل ينشأ فيه، متلقياً إياه من أهله الذين، في الغالب، تلقّوه من أهلهم أيضاً. فالهدف الذي ذكرناه للتعليم الوصفي، وهو تكوين مفهوم عام للدين، لا يرمي إلى حدّ الفرد على تغيير دينه، الذي أخذه عن آبائه وأجداده. إنما هو يرمي إلى مساعدته في تكوين نظرة نقدية حول دينه والأديان الأخرى، من شأنها تعميق قناعاته، وتعديل ما يراه خطأ في ممارسات آبائه، وفهم الأديان الأخرى واحترامها على نحو أفضل".^(٢٠)

٢- الأديان الحية

من هذا المفهوم المزدوج: الدراسات الدينية وتعليم الأديان بناءً على مناهجها، يأتي كتاب أديب صعب الثاني في هذه السلسلة، "الأديان الحية"، كتاباً عملياً يصف الأديان في نشوئها وعقائدها وتاريخها والظروف الاجتماعية لتطورها، ويمكن أن يخدم كمادة لتعليم الأديان حسب اقتراح "الدين والمجتمع".

وأنسجاماً مع المنهج الوصفي أو الموضوعي الذي تبناه في كتابه الأول، يعلن المؤلف أنه يصنّف كتاب "الأديان الحية" تحت خانة "تاريخ الأديان"، لا تحت خانة "علم الأديان المقارن" أو "مقارنة الأديان" كما كان هذا الموضوع، وما يزال، يسمى في بعض الدواوين الجامعية، خصوصاً تلك التي تشرف عليها مؤسسات دينية^(٢١). فمفهوم المقارنة قد يشير إلى المفاضلة، بمعنى أن يجعل الدارس من دينه هو المقياس والحكم لدراسة الأديان الأخرى، فيطبق عليها معايير الصحة والخطأ التابعة لدینه. أما المنهج السائد اليوم في دراسة الأديان فهو المنهج الوصفي أو الفينومينولوجي، الذي يعني أن ندع كل دين يعبر عن نفسه بنفسه، لا كما تنظر الأديان الأخرى إليه. وفي كلامه عن الكتاب يقول المطران جورج خضر: "المعرفة العلمية يجب أن تدخل مناهجنا. حتى الآن نقتصر على إعطاء الدين من أجل الإيمان ومن أجل التقوى وابتغاء للعبادة، في حين أن كل مواطن، بصرف النظر عن توخيه التقوى والعبادة، يحق له أن يعرف ما في بلده وما في العالم. المعرفة منقذة. وهذا هو أديب صعب اليوم يسد هذه الحاجة"^(٢٢).

يببدأ الكتاب بفصل تمهدى يتناول أديان الحضارات القديمة: السورية والمصرية والاغريقية والرومانية والأوروبية الشمالية. وهي أديان زالت من الوجود، ولكن تركت بعض الآثار، ولا سيما الطقسية، في الأديان الحية التي يقدمها المؤلف ضمن ثلاث منظومات: (١) الأديان الهندية، وهي الهندوسية والجاينية والبوذية والسيخ. (٢) أديان الشرق الأقصى، وهي الطاوية والكونفوشيوسية في الصين والشينتو في اليابان. (٣) أديان الشرق الأدنى، وهي الزرداشتية (المجوسية) واليهودية والمسيحية والإسلام.

ومع إيلائه كل الأديان "الحياة" عناية يمكن أن نسميها متساوية، يولي أديب صعب الأديان الابراهيمية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، عناية خاصة جداً. فهي الأديان الأساسية التي تعني هذه المنطقة من العالم. وقد جاءت الفصول المعقودة على هذه الأديان بمثابة مقدمات أو مداخل ممتازة لها.

ولا يخلو المؤلف كلياً عن مفهوم المقارنة. فبعد دراسته كل دين من الأديان الرئيسية السائدة في العالم بمفرده، يعقد في الفصل الأخير ما يسميه "مقارنة وصفية" بين الأديان. وهو، بهذا، لا يهجر المنهج الفينومينولوجي، لا بل يعززه، لأن المقارنة التي يخلص إليها - وهي مساحتها الخاصة جداً في الكتاب - "مقارنة وصفية" تميّزاً لها عن "المقارنة القيمية" التي تعتمد المفاضلة، أي الانطلاق من دين معين باعتباره الدين الصحيح أو الأصح^(٢٣). وقد أوضح في حديث صحافي أن مؤرخين كثيرين لا يجدون أنفسهم مضطرين إلى إقامة أي نوع من المقارنة، بل يكتفون بعرض الموضوع الذي يدرسونه عرضاً محضاً. وحده المؤرخ النكدي، أي ذاك الذي يتمتع بروح فلسفية، يعمد إلى المقارنة الوصفية من أجل أن يخرج بنتيجة. لكن المؤرخ غير النكدي معروض للسقوط في أخطاء كثيرة. ومن الأمثلة على هذه الأخطاء تبنيه ذلك التمييز الصارم بين أديان "تعددية" وأديان "توحيدية". ومما تحاول خلاصة الكتاب تصحيحه هذه النظرة بالذات^(٢٤).

هدف المقارنة الوصفية المذكورة هو الخروج بمفهوم عام للدين، أي تحديد ماهية الدين. العنصر الأول في تحديد هذه الماهية يسميه أديب صعب الانفصال والاتصال. فالاديان تُجمع على أن النظام الظاهر، بما فيه الإنسان، لا كيان له في ذاته ومن ذاته، بل يستمد كيаниته من حقيقة قصوى مطلقة تغدق عليه المعنى والقيمة. ويتحدد السقوط، الذي يأخذ في بعض الأديان اسم "الخطيئة"، بالانفصال عن هذه الحقيقة، فيما يتحدد الخلاص . وهو هدف الأديان . بإعادة الاتصال.

العنصر الثاني أن العقائد غير كافية من أجل إعادة الاتصال بهذه الحقيقة. من هنا تلجم الأديان إلى ممارسات عملية تسهل الاتصال بالطلاق، هي ما يسمى الشعائر أو الطقوس، ومنها الصلاة والصوم والحج. ولئن اختلفت هذه الممارسات من دين إلى آخر، فهedefها يبقى واحداً، وهو وصل المحدود باللامحدود. أما الدين الذي يكتفي بالعقائد فلا يختلف كثيراً عن الفلسفة.

العنصر الثالث أن الأخلاق أو السلوك جزء لا يتجزأ من كل دين. وهي وسيلة للاتصال بالطلاق أو إعادة وصل ما انفصل. فالدين عمل، والعمل تعامل ومعاملة. والأديان كلها تجعل من العمل مختبراً للايمان. وإذا كانت الأخلاق ممكنة بانفصال عن الدين، إذ أن المطلوب من كل إنسان، مهما كان موقفه حيال الدين، أن يدرك واجباته ويؤديها، فلا دين من دون أخلاق. وهذا يعني أن أخلاق المؤمن جزء من إيمانه. لكن الأخلاق الدينية تطلب من المرء مثلاً عالياً جداً. من هنا سميت "أخلاق أبطال وقديسين" ، تقوم على مجاهدة النفس.

العنصر الرابع أن المؤمن يتخد من مؤسس دينه أعلى قدوة في سعيه الخلقي، محاولاً محاكاته في سلوكه. ففي المسيحية يسوع المسيح، وفي الإسلام النبي محمد، وفي الطاوية لاوتسو، وفي البوذية غوتاما... وعلى درجة أدنى من المؤسسين يأتي القديسون أو الأولياء. وهم طبقة من الناس نجحوا إلى أبعد حد ممكناً في محاكاة المؤسسين. وهذا هو العنصر الخامس من العناصر المشتركة بين الأديان.

أما العنصر السادس الأخير فهو أن مصدر القدسية واحد، وهو الله. هنا يذهب المؤلف إلى أن كل الأديان، بمعنى، توحيدية، بالرغم من ظاهر بعضها التعددي. ويقدم عدداً من الحجج دعماً لرأيه هذا، منها أن الأديان القديمة التي تحدثت عن آلهة أشارت، في الوقت نفسه، إلى إله فوق الآلهة جميعاً، من مرتبة أخرى مغايرة لمرتبتها، وكأنما "الآلهة" اسم آخر للملائكة، فيما الإله المميز، مثل زفس عند اليونانيين وجوبير عند الرومان ومردوخ عند البابليين، هو الله الواحد. ولعل حجته الأقوى في الدفاع عن نظرته "التوحيدية" أن الأديان كلها نادت بالحقيقة المطلقة، ونظرت إلى السقوط على أنه انفصال الذات عن هذه الحقيقة وإلى الخلاص على أنه إعادة الاتصال بها. لكن الحقيقة المطلقة أو الكلية أو القصوى التي انفصلت الذات عنها والتي يجب أن تعيد اتصالها بها حقيقة واحدة. وهذه الحقيقة المطلقة هي الله. أما التعددية فتعني ألا يرى المرء في الكون سوى الكثرة، من دون مبدأ يوحد هذه الكثرة. والإيمان في الالحاد يحصل عندما يجد المرء مبدأ الوحدة في ذاته، فيؤله نفسه.

٣- المقدمة في فلسفة الدين

من هذه النتائج ينطلق الكتاب الثالث، "المقدمة في فلسفة الدين"، وهو الكتاب الأهم في هذه المجموعة لأنه يؤسس منهاجاً أو نظرية معرفة ملائمة للدين والإيمان. ولم يقصد أديب صعب، بإطلاقه اسم "المقدمة" على كتابه، أن يلتزم جانب "الحَقَّ" أو "الحَدَر" أو الحيطة لكونه يطلق الكتاب الأول من نوعه في الثقافة العربية المعاصرة^(٢٥). لكنه قصد به كتاباً يرسى أُسسأً وقواعد لهذا العلم، من نوع ما يسمى في اللغات الأوروبية "Prolegome-

166

W . F . U . ١

يرسي أُسسأً وقواعد لهذا العلم، من نوع ما يسمى في اللغات الأوروبية "Prolegome-

"Groundwork" ^(٢٦). من هنا نَوْهُ السيد محمد حسن الأمين "بهذا الجهد العقلاني الضخم"، واعتبره "إنجازاً كبيراً في إعادة الاعتبار إلى العقل وإلى الدين معاً"^(٢٧). وأشار القاضي طارق زيادة إلى "إدراك المؤلف ووعيه أنه يؤسس ويرسي قواعد أساسية" في مجال فلسفة الدين^(٢٨). وجاء كلام المطران جورج خضر - وهو الذي وجد في اسم "المقدمة"

شيئاً من "الخَفَر". في الاطار الآتي: "أقبلتُ على كتاب أديب صعب باستغرابٍ مَنْ يُقبل للمرة الأولى على فاكهة غريبة، وسرعان ما يتتحول شعوره إلى نَهَمَ بسببِ من التذاذ. ذلك أنني تلمندتُ على ما سماه أستاذنا "مقدمةً" بخَفَر. فللمرة الأولى أغوص على فلسفة الدين".^(٢٩)

يميز المؤلف بين معنى ضيقٍ ومعنى واسعٍ للدين: الأول يحصر الدين في نطاق خبرات محدودة كالذهاب إلى أمكنة العبادة خلال أيام أو مناسبات معينة، أو في نطاق ظواهر خاصة جداً من نوع الأصوات والظهورات والرؤى والخوارق. أما المعنى الواسع للدين فيجعل نطاق الدين حياة المؤمن كلها وقد وُضعت في ضوء إيمانه، أي في ضوء الإلهي أو المقدس. وإذا لا ينكر المؤلف الدين بمعناه الأول، إلا أنه يخشى أن يكون هذا المعنى قائماً في ذاته بانفصال عن المعنى الواسع، لأن الدين عندئذ يتقلص إلى طقوس أو ممارسات شكليّة لا علاقة لها بحياة المؤمن من يوم إلى يوم ومن لحظة إلى لحظة.

بناءً على هذا المعنى الواسع، الذي يراه المؤلف المعنى الأصلي والأصيل للدين، يعرض نظريات المعرفة التقليدية. - خصوصاً نظرية المعرفة "التجريبية" المرتبطة بأسماء فلاسفة كبار مثل ديفيد هيوم وأتباع المدارس التحليلية المعاصرة، لنقد عنيف لعجزها عن استيعاب الخبرة الدينية بمعناها الواسع، ولسعتها وراء "إله" محسوس وملموس من أجل أن تجد تبريراً منطقياً للايمان به.

ومع رفضه نظرية المعرفة هذه، يرفض أديب صعب التمييز الواسع الانتشار الذي تقيمه، والذي يتبنّاه، - مع الأسف -. بعض ممثلي الفكر الديني، بين "الموضوعي" و"الذاتي"، محيلةً العلوم والرياضيات على النطاق الموضوعي، والدين والشعر والفن والأخلاق على النطاق الذاتي. لكن إذا كان "الموضوعي" يشير إلى موضوع أو كيان موجود في العالم الخارجي باستقلال عن الذات، فلا شك أن الله، بالنسبة إلى المؤمن الجاد، موضوع من هذا النوع. لذلك كان الدين موضوعياً. فهو يدور على موضوع، وإن كان هذا الموضوع غير مادي ومختلفاً عن موضوعات العلوم.

ويذهب المؤلف إلى أنه، في ضوء هذا الإيضاح، "تفدو الذاتية والموضوعية مفهومين نسبيين، بمعنى أنه ليس هناك ذاتية واحدة ولا موضوعية واحدة. فموضوع المراقبة العلمية مختلف عن موضوع التذوق الفني أو موضوع التأمل الديني، و موقف الذات يختلف وبالتالي من موضوع إلى آخر. وما تستتبعه نظرتنا هذه إبطال القول بدرجات ليقين تبدأ، في أعلىها، بالرياضيات وتتحرك نزولاً على خط واحد إلى العلوم الطبيعية فالعلوم

الاجتماعية، لتنتهي في أسفل الخط نفسه بالدين وبقية الخبرات الشعورية. والأحرى أن يكون لكل موضوع أو نوع من الموضوعات خطه المعرفي المستقل، حيث تدرج مراتب اليقين في خانة منطقية واحدة ضمن الموضوع الواحد. فشروط اليقين في الرياضيات غيرها في العلوم الطبيعية وغيرها في الدين^(٣٠). ويتتابع: "هذا يبين لنا الموقع الخطر الذي يصل إليه أولئك المدافعون الدينيون الذين يقبلون الهجوم المسلح بال موضوعية والطريقة العلمية، فيذعنون لحجب صفة الموضوعية عن الدين، ويحللونه على مرتبة ذاتية ولكن لها مقدارها الخاص من اليقين في نظرهم. فالقول بأن الحقائق الدينية ذاتية يعني أنها نفسية محض، ولا وجود لها ككيانات موضوعية في العالم الخارجي"^(٣١).

انطلاقاً من نظريته في الوجود والمعرفة، أي من المنهج أو المنطق الذي يرسّيه، يعالج أديب صعب في كتابه "المقدمة في فلسفة الدين" مسائل حساسة في الفكر الديني، هي: وجود الله، الخبرة الدينية، المعجزة، مسألة الشر، الدين والأخلاق، الوجه الآخر للحياة. وهو استهل كتابه بفصل حول ماهيّة الدين وآخر حول الدين والفلسفة. ولا يترك شاردة أو واردة في فلسفة الدين، بدءاً بالفلسفة القديمة ومروراً بالوسيطة ووصولاً إلى الحديثة والمعاصرة، إلا يوردها على نحو موضوعي وبيدي موقفه منها. من هنا قال الاستاذ محمد السماك: "قبل أن أبدأ قراءة الكتاب، كنت أعتقد أنه يعالج فلسفة معينة ودينًا محدودًا. ولكن سرعان ما تبين لي أن البحث أعمق وأشمل وأغنى، وأنه يتناول كل المدارس الفلسفية القديمة والحديثة وكل الأديان، بما فيها الأديان غير الإبراهيمية، كالبوذية والهندوسية. ذلك أن العناصر المشتركة بين الأديان تجعل من فلسفة الدين فلسفة الأديان جميعها"^(٣٢). وقال الدكتور ربيعة أبي فاضل: "اعتمد الكاتب على فلسفة دين مقارنة استعانت بقدرة ثقافية غير عادية على كشف المتاقضات وإبراز الانسجام... واستعانت بالمقارنات الغنية وبالصور الأدبية التي قامت في مقامها الجميل، وبالأقصاص المعبرة عن الفكر، وباستشهادات من غير مصدر ومرجع، ما جعل النص محلّ فيه مقاربةً الكمال"^(٣٣). والحق أن أديب صعب نقل آراء أفلاطون والرواقيين وأوغسطين والأكويني وديفيد هيوم وجون ستيفوارت مل وإيمانويل كانط ولودفيغ فويرباخ وفريدرريك نيتشيه وبرتراند رصل وجان بول سارتر وألبير كامو، وكثيرين سواهم، إلى العربية نقاً أميناً، ولكن بلغته هو، الأمر الذي جعل نصوص هؤلاء تبدو كأنما كُتبت أصلاً بالعربية. وهذه الميزة اللغوية المتألقة تفتقر إليها الكتابة الفلسفية العربية، سواء الموضوعة بالعربية أو المنقولة إليها.

٤- وحدة في التنوع

إذا كان الكتاب الثالث في هذه المجموعة يعالج المسائل الجوهرية التي أشرنا إليها، فهو طبعاً لا يستند قضايا فلسفية الدين كلها. وتبقى هناك مسائل كثيرة أخرى يجب التصدي لها، وليس ممكناً ولا مطلوباً أن يحيط بها مؤلف واحد. إلا أن أديب صعب، في كتابه الرابع الذي صدر حديثاً بعنوان "وحدة في التنوع: محاور وحوارات في الفكر الديني"، يتصدى لبعض هذه المسائل، مثل: الأديان الأخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الإيمان والالحاد، العلم والدين، نطاق الإعجاز، الإنسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، أنماط الدفاع الديني. وهي من المسائل الملحقة جداً على مختلف الصعد الدينية والفلسفية والاجتماعية.

يستهل المؤلف كتابه الجديد باسترجاع مفهومه للفلسفة عموماً ولفلسفة الدين خصوصاً. فوظيفة الفلسفة عنده هي كشف النطاق والمنطق لكل من النشاطات الإنسانية، كالعلم والفن والمجتمع والسياسة والدين. وأهم ما تستطيع فلسفة الدين بلوغه تحديد نطاق الدين ومنطقه باعتماد النقاط الأساسية التي تتلاقى حولها الأديان وتتيح لنا الكلام عن "جوهر الدين". هذا الجوهر هو، حسب مصطلح المؤلف، "الدين في الأديان"، أو "الوحدة في التنوع". وهو المفهوم الذي استمد منه عنوان كتابه. ومن هنا يتصدى لبعض مسائل الفكر الديني، بدءاً من الأديان الأخرى والحوار، فيجد نموذجين كبيرين للحوار الديني، يقوم أحدهما على أن ديننا وحده هو الدين الصحيح أو الأصح، فيما يقوم الآخر على الاتفاق الجوهرى بين الأديان. ويغدو هدف الحوار الرئيسي، حسب النموذج الأول، إقناع الآخر بوجهة نظرنا وتحويله إلى ديننا، وحسب النموذج الثاني تعزيز مبدأ الوحدة في التنوع. من النموذج الأول للحوار يولد التعصب بمعناه السلبي، مع نوع من التسامح هو "غض النظر أو العفو عند المقدرة". ومع هذا النموذج تتسم فكرة الدولة الدينية "الاسمية"، تلك "التي طالما أدى إلى حروب أهلية كانت من أقسى الحروب في التاريخ، وخانت أحد مبادئ الدين الأساسية، وهو السلام"^(٣٤). ومن النموذج الثاني للحوار يولد التسامح الحقيقي القائل بأن ما يحاوله واحدنا بواسطة دينه يحاوله الآخر بواسطة دينه هو^(٣٥)، وتتسجم مع هذا النموذج "فكرة الدولة الدينية الفعلية، أي دولة الوحدة في التعدد، القائمة على الجوهر والروح لا على الشكل والاسم"^(٣٦).

وينتقل الكاتب إلى العلاقة بين العلم والدين، فيحدد نطاق كل من النشاطين ليقول بأن المشادة الطويلة التي نشأت بينهما جاءت، في جانب كبير منها، من إغفال هذا التحديد،

وبالتالي هي مشادة غير ضرورية، لا بل ترتكز إلى خطأ فادح في إدراك نطاق كل من الدين والعلم. فنطاق العلم هو العالم قائماً في ذاته ومكتفياً بذاته، ومنطقه هو مراقبة السببية "الآلية" وكشف قوانينها. أما نطاق الدين فهو العالم مخلوقاً، أي تحديده في ضوء الإلهي أو المقدس، ومنطق الدين هو النظر إلى العالم من زاوية المعنى والقيمة والهدف. فمن ينتظر من العلم أمراً مثل البرهان عن وجود الله لن يحصل على أي نتيجة عبر منطق سليم، لأن الطريقة العلمية غير صالحة لدراسة الأسباب "الغائية". من هنا، يحدد الكاتب الإيمان الديني من حيث هو النظر إلى العالم كمخلوق ذي معنى وقيمة وغاية، أي كمعجزة. فالإيمان إيمان بمعجز، والدين يدور على معجز، "إلا لا يكون ثمة دين ولا إيمان على الاطلاق. في غياب المعجز يغدو الدين، في أحسن حالاته، نظاماً من الأخلاق أو الاصلاح الاجتماعي... ويصبح الإيمان ضرورة من ضرورة الاحتمال أو التوقع العلمي. وحده المعجز يجعل من الدين ديناً أو يعطيه صفتة الأساسية"^(٣٧). ولئن تلاقت القيم الدينية والقيم الإنسانية حول المثل العليا كالعدل والسلام والسعادة واحترام كرامة الإنسان، إلا أن ما يميز الدين عن الدعوات والفلسفات الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية المحسنة هو ارتباطه بمفهوم الالوهة.

هذه النظرة إلى الدين تنتقل إلى الناس عن طريق التعليم. وهنا يستعيد أديب صعب موقفه من تعليم الدين الذي طرحته في كتابه الأول "الدين والمجتمع"، ثم يعالج الرعاية، التي يتولاها رجال الدين والقائمون على المؤسسات الدينية، كنوع من أنواع التعليم. وعنه أن هذه الرعاية لا يجوز أن تكتفي بنقل الثقافة الدينية إلى المتعلمين، بل يجب أن تربط المعلومات الدينية بالثقافة العامة وحقائق العلوم السلوكية، أي علم النفس وعلم الاجتماع. ويختتم المؤلف القسم الأول من كتابه، وهو المتعلق بالمحاور أو المسائل، بفصل حول أنماط الفكر الديني أو الدفاع الديني، مميزاً بين ثلاثة أنواع من الدفاع: (١) الدفاع عن دين معين عبر عقائده ودعواه على نحو إيجابي، أي من دون تعرض لما يؤمن به الآخرون. (٢) الدفاع عن دين معين باعتماد السجال أو الجدل، بمعنى الانطلاق من إعلاء هذا الدين على سواه. (٣) الدفاع عن الأساسيات الدينية . وهي رأسها مفهوم الالوهة . قبل التصدي للدفاع عن هذا الدين أو ذاك. وإذا يرفض المؤلف النمط الثاني، وهو الدفاع السجالي الذي مُنيت به الأدبيات الدينية عبر التاريخ، يدعو إلى الانطلاق من النمط الثالث، أي الدفاع الفلسفي العام، وإقامة النمط الأول، وهو الدفاع الإيجابي عن دين معين، عليه.

القسمان الثاني والثالث من كتاب "وحدة في التتوّع" توثيقيان، يحوي أحدهما مختارات

من الحوارات الصحفية مع المؤلف حول كتبه الثلاثة السابقة أو حول بعض شؤون الفكر الديني، ويقوم كل حوار بمثابة فصل يضاف إلى القسم الأول من الكتاب. ويحوي الآخر عدداً من الدراسات والآراء حول الكتب الثلاثة، "وفيها إجماع". كما جاء على غلاف الكتاب "من ممثلي مرتين لأديان ومذاهب مختلفة ومن باحثين في الفكر الديني على تقديم المؤلف موضوع الدراسات الدينية وإبراز أهميته، وعلى رياضته فلسفة الدين في الثقافة العربية المعاصرة". ولا شك أن هذه المادة التوثيقية مهمة جداً، لأن مراجعتها بين دفتي كتاب أسهل كثيراً من الرجوع إليها في مصادرها الأساسية.

ثانياً. الدراسات الدينية ومساهمة المؤلف فيها

الكتابة التي نحن في صددها تتنمي إلى حقل أكاديمي يسمى "الدراسات الدينية". وهو حقل حديث العهد نسبياً في الجامعات. والمؤلف في المؤسسات المسيحية دوائر "اللاهوت"، وفي المؤسسات الإسلامية دوائر "العلوم الدينية". هذه الدوائر التقليدية تتناول المسيحية أو الإسلام انتلاقاً من الكتابات المقدسة والعقائد وتفسير هذه الكتابات والعقائد، مع لجوئها أحياناً إلى دراسات رديفة في التاريخ واللغة والفلسفة من أجل الاحاطة على نحو أوسع وأعمق بالموضوع الأساسي، وهو تفسير عقيدة معينة والدفاع عنها.

وفي التراث الإسلامي تفضيل لعبارة "علم الكلام" على عبارة "اللاهوت"، لأن اللاهوت قد يشير إلى العلم الذي يتناول الجوهر الإلهي، وهذا الجوهر خارج الإدراك البشري. وتتجدر الاشارة إلى أن الفكر المسيحي الشرقي لا يحبّذ كثيراً مصطلح "اللاهوت" للسبب عينه، وإلى أن نزعة "اللاهوت السليبي" أو "التزيّهي"، التي تعني سلب الصفات عن الذات الإلهية لأن العقل الإنساني المحدود لا يستطيع إدراكتها، بدأت باكراً جداً في هذا الفكر حتى بلغت ذروتها مع ديونيسيوس المسمى الآريوباغي في القرن الخامس للميلاد، خصوصاً في كتابيه "الأسماء الإلهية" و"اللاهوت الصوفي"^(٢٨).

إلا أن الدراسات الدينية تختلف عن اللاهوت أو العلوم الدينية أو علم الكلام من ناحيتين على الأقل. فهي، أولاً، تطلق من العقل، لا من نصوص دينية منزلة أو مقدسة. وهي، ثانياً، لا تقتصر على دين بعينه، بل تتناول الدين من حيث هو دين وتطبق على كل الأديان. ويعزو بعضهم بداية هذه الدراسات إلى الباحث الألماني فردرريك ماكس مولر الذي نشر عام 1875 الكتاب الأول من مجموعة كبيرة نقلت إلى القارئ الغربي، للمرة الأولى، النصوص المقدسة لأديان الهند والصين واليابان^(٢٩). وباعتماد الطريقة العلمية التي كانت

في أوجها آنذاك، ميز ماكس مولر بين مقاربتين للدين: المقاربة العلمية، الموضوعية، الوصفية، والمقاربة اللاهوتية القيمية^(٤٠). وهكذا تأسس العلم الجديد الذي هو "تاريخ الأديان" بناءً على الطريقة الوصفية (الفينومينولوجية)، وكان فاتحة الدراسات الدينية.

إلى تاريخ الأديان، ظهرت علوم أخرى تعنى بالدراسات الدينية، عندما بدأ علماء النفس والاجتماع والأنثربولوجيا يتتناولون الدين. وبما أن هذه العلوم كانت مرتبطة في أول عهدها بالفلسفة ونسج النظريات، فقد تميزت بواكيير علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني بإطلاق تظيرات حول الدين لم تكن دائمًا ودية. فالدين، في نظر أوغست كونت (١٧٩٥ - ١٨٥٧)، تجاوزته الفلسفة عندما أحالت المبادئ المجردة مكان الكائنات الإلهية لتفسير أصل الكون وظواهره، ثم جاء العلم بتفسيراته السببية ليبطل الفلسفة والدين كليهما^(٤١). وتلاه لودفيغ فويرباخ (١٨٧٢ - ١٨٠٤) للقول بأن الإنسان ابتكر مفهوم الإلهة بتصوره طبيعته البشرية، من حيث هي عقل وإرادة ومحبة، في كمالها^(٤٢). وتتابع إميل دوركهایم (١٩١٧ - ١٨٥٨) هذا الخط التنظيري حين أعلن، في حماسته للتفسيرات الاجتماعية، أن الله هو المجتمع نفسه مكتوبًا بأحرف كبيرة وطريقة رمزية^(٤٣). وجاء سيغموند فرويد (١٩٣٩ - ١٨٥٦) ليقول، باسم علم النفس، إن الإنسان اخترع مفهوم الإلهة تعويضاً عن أب أرضي محدود وظالم بآب سماوي مطلق وعادل وكامل في كل شيء^(٤٤).

غنى عن القول أن هذه النظريات غير خاضعة للبرهان العلمي، وأنها كلها تقع خارج نطاق العلم. لذلك لم يكن غريباً أن يتخلى عنها وعن المنطق المؤدي إلى مثلاها علم النفس وعلم الاجتماع عند تحولهما إلى علوم سلوكية مع النصف الثاني من القرن العشرين^(٤٥). وبات علم النفس وعلم الاجتماع الدينيان يدرسان السلوك الظاهر للناس وردود فعلهم ومواقفهم في ضوء إيمانهم الديني، بعيداً عن التظيرات حول مصادر الأفكار الدينية التي لا سبيل أبداً لبرهانها بالطرائق العلمية.

أما حقل الاختصاص الرابع الكبير ضمن الدراسات الدينية فهو فلسفة الدين. وبعدما كان ماكس مولر، الذي استهل هذه الدراسات في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، يضع فلسفة الدين مع اللاهوت، أي مع النظام الفكري الخاص بتفسير دين معين، كال المسيحية والإسلام، والدفاع عنه^(٤٦)، باتت فلسفة الدين جزءاً لا يتجزأ من الدراسات الدينية، لا بل نقطة ارتكاز هذه الدراسات. فهي ليست فلسفة الدين المسيحي ولا فلسفة الدين الإسلامي ولا فلسفة الدين الهنودسي ولا فلسفة الدين البوذى ولا فلسفة أي دين

بعينه، لكنها فلسفة الدين عموماً، أي الدين من حيث هو دين. إنها، بكلام آخر، فلسفة العناصر المشتركة بين الأديان، التي تتيح لنا الكلام عن جوهر الدين.

أديب صعب فهم موضوع الدراسات الدينية فهماً عصرياً ونقدياً. وفي كتابه "الدين والمجتمع" الصادر عام ١٩٨٣، وهو فاتحة كتبه، قدم وصفاً للدراسات الدينية كان الأول من نوعه في اللغة العربية، وبين أهمية هذه الدراسات لا للثقافة العامة والتوازن الاجتماعي فحسب، بل للرعاية الدينية الفعالة أيضاً وحسن الدفاع عن الإيمان الديني^(٤٧). فهو يرى أنها تفيد الطالب عموماً من جهة توسيع ثقافته الإنسانية وتعزيزها. وتفييد معلم مادة الدين بإعطائه نظرة منفتحة تجعله يفهم أسئلة تلاميذه ويتصدى لها على نحو أفضل، مع ربط الدين بالمواد الأخرى وبالحياة اليومية. وتفييد الراعي الديني من حيث هو معلم ومرشد للناس في حياتهم المتعددة الجوانب. وتفييد المؤمن إذ تجعله يفهم دينه والأديان الأخرى فهماً أفضل.

ومنذ كتابه الأول هذا، أعلن المؤلف عن تبنيه اسم "تاريخ الأديان" بدلاً من "علم الأديان المقارن" أو "مقارنة الأديان"، لـ"تحاشي المقارنة القيمية أو المفاضلة بين الأديان"^(٤٨). وأعاد تأكيد هذا الموقف في كتابه الثاني "الأديان الحية"^(٤٩)، محدداً مؤرخي الدين أيضاً من "وضع الدين تحت ضوء نظرية أو أخرى من مجموعة نظريات جريئة تدعى لنفسها الصفة الموضوعية أو العلمية"^(٥٠)، مثل نظريات كونت وفويرباخ ودوركاهايم وفرويد المذكورة أعلاه.

هذا لا يعني، في أي حال، أن المؤلف يقبل العلوم السلوكية الحديثة من دون نظر نقدي إليها. ففي كتابه الأول ينتقد بعض علماء النفس وعلماء الاجتماع عندما يدعون تناول الدين بطريقة علمية لا تشكل أي تهديد لعقائده، لكن سرعان ما "تجد أن المناقشة التي بدأت بإعلان التواضع حيال مسائل كصحة العقائد الدينية وخطئها انتهت بنتيجة كامنة وراء الكلمات، لكنها واضحة، وهي أن للعلوم الاجتماعية وحدها حق الكلام في موضوع العقائد، من أية وجهة نظر ممكنة"^(٥١). كما يحذر العلماء السلوكيين من توحّي الدقة الاحصائية على حساب الشمول والعمق: "فعدد الذين يحضرون إلى أماكن العبادة، مثلاً، ليس كافياً كدليل على التقدم الديني في المجتمع المعنى"^(٥٢). وفي كتابات سلوكية كثيرة حول الدين، عمد بعض الباحثين إلى ربط الدين بالعصاب على الصعيد النفسي والتعصب على الصعيد الاجتماعي^(٥٣). ويحذر أديب صعب من هذه النزعة، متبنياً تمييز العالم النفسي غوردون أولبورت (١٨٩٧ - ١٩٦٧) بين "دين خارجي" متعلق بالمنافع الشخصية والمظاهر الاجتماعية و"دين داخلي" متعلق بالجوهر، "فائلأً إن الدين الخارجي هو المرتبط بالتحيز، في حين أن الدين الداخلي هو التربية التي يولد فيها التسامح"^(٥٤). والأجدى

بالعلماء السلوكيين تحليل ظاهرة الایمان فلسفياً، كما فعل اولبورت، قبل ربطه "بنواع متطرفة أو شاذة على الصعيدين النفسي والاجتماعي"^(٥٥).

وإذ يعبر المؤلف عن أسفه لغياب العلوم السلوكية عن الدراسات الدينية في الثقافة العربية المعاصرة ولضعف هذه الدراسات عموماً وعدم إيلائها الأهمية التي تستحقها في الجامعات العربية^(٥٦)، يوضح أن نطاق اختصاصه الشخصي هو فلسفة الدين، حتى عندما يكتب في تاريخ الأديان. ففي مقدمة كتابه "الأديان الحية" يقول إن هدفه "ليس البحث عن تفاصيل مفقودة أو مخبأة في تاريخ الأديان ولا عن نقاط غفل الدارسون عنها أو أغفلوها هنا أو هناك"، لكن الهدف "أن يقوم هذا الكتاب مقام فصل تمييدي في كتاب يدور على فلسفة الدين"^(٥٧). والكتاب المقصود فعلاً هو "المقدمة في فلسفة الدين" الذي يعتبره المؤلف عمله الأساسي بين الكتب الأربع، حيث يوضح أن دراسة تاريخ الأديان شرط لفلسفة الدين: "وكما لا يجوز نسخ فلسفة للعلم من دون معرفة لائقة بتاريخ العلوم وطريقة عملها، ولا فلسفة للفن بانفصال عن معرفة بعض الفنون في تاريخها وطرائق تعبيرها...، هكذا لا يجوز نسخ فلسفة للدين لا تأخذ في الاعتبار ماهية الدين انطلاقاً مما فعله الناس ويفعلونه تحت اسم الدين"^(٥٨).

لكنه، مع اعتبار كتبه أساساً (groundwork) في فلسفة الدين، وهو الأمر الذي أجمع عليه عدد كبير من الباحثين والدارسين وممثلي الأديان، يقول إن ثمة حاجة كبيرة "إلى علماء يتناولون الدين من النواحي التاريخية والاجتماعية والنفسية والفنية وسوها، ولا سيما من الناحية الفلسفية" التي تتسمى الكتب إليها^(٥٩). فلا كتاب واحد يكفي، ولا وجهة نظر واحدة تختصر كل الوجهات الممكنة.

أما مساهمة أديب صعب في الدراسات الدينية، بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة، فهي التبيه إليها وإلى أهميتها. لكن مساهمته الكبرى هي في حقله الخاص، أي فلسفة الدين، التي يعتبرها "قاعدة راسخة للدراسات الدينية من نواحيها جميعاً، لأن القاعدة الفلسفية هي الركيزة المنطقية الأساسية لعلومنا"^(٦٠). وقد أوضحنا هذه المساهمة خير إيضاح في القسم الأول من هذا البحث، الذي استعرضنا فيه كتب المؤلف الأربع في الموضوع. ولعلّ أهم ما يميز فكره الديني دفاعه الفلسفـي عن الوجهة الـايـمانـية، وسط فـاسـفاتـ تشـكـيكـيةـ معـادـيةـ لـلـايـمانـ، تـبلغـ ذـروـتهاـ معـ الفلـسـفةـ التـجـربـيـةـ وـالـتـحلـلـيـةـ. إلاـ أنهـ يـعرـضـ هـذـهـ المـواقـفـ بـأـمـانـةـ تـامـةـ، معـ أـفـضـلـ مـمـثـيـهاـ. ويـوضـحـ حـجـجـ هـؤـلـاءـ بـأـلـغـ طـرـيـقـةـ مـمـكـنةـ، تـقـوـقـ أـحـيـاناـ إـيـضـاحـ أـصـحـابـهاـ لـهـاـ.

من ضمن فلسفته المدافعة عن الإيمان، تبرز لدى المؤلف نزعة قوية جداً نحو تحرّي عناصر الوحدة أو الاتفاق بين الأديان، التي يجدها من الرجاحة بحيث يتكلم عن "هوية دينية في الاتّفاق قبل أن تكون في الاختلاف". ويطلق، في أحد حواراته، هذه الدعوة: "نبحث عن الهوية الدينية في نقاط الاتفاق... هذا لا يعني البتة طمس نقاط الاختلاف، وهي هناك أيضاً". ولكن نبحث أولاً عن الهوية في نقاط الاتفاق، وبعد ذلك - بعد ذلك فقط - لنجاول الانتقال إلى النقاط الأخرى^(٦١). وفي حوار آخر، يلقي مزيداً من الضوء على هذا الموقف بقوله: "المؤسف أن العديد من اللاهوتيين والمفكرين الدينيين ومعلمي الدين والذين يتعاطون الشؤون الدينية، في حماستهم لإبراز نقاط الاختلاف، يُغفلون نقاط التلاقي. لكنهم، في هذا، كمن يريد القول بأن انتماء الفرد إلى لبنان أو العالم العربي، مثلاً، يلغى انتماءه إلى العالم أو إلى الجنس البشري. الخطأ واضح جداً هنا. والغريب أن هؤلاء يثابرون على الخطأ، متشبثين بمادة للخلاف تبيح لهم، كما يظنون، التمييز على سواهم. الخط الفكري الذي أطلقته يعيد الاعتبار إلى نقاط التلاقي... إنَّ عملي كفيلاً من البحث عن هذه النقاط وإبرازها والانطلاق منها. وهو لا يلغى عمل اللاهوتي الذي يركز على نقاط الاختلاف. إلا أن اللاهوتي لا يستطيع، بعد تأكيد ما سميته الهوية في الاتفاق، أن يتبع عمله كأن شيئاً لم يكن. ولا بد من أن يأخذ هذه النقاط في الاعتبار، وأن يعدل أفكاره في ضوئها"^(٦٢). ويضيف: "الهدف من دعوتي هو اكتشاف "الدين" في "الأديان"، أي اكتشاف ذلك الجوهر الواحد أو العناصر المشتركة في الأديان كلها. إذاً، الهدف ليس القضاء على التنوع، بل تحقيق وحدة ضمن التنوع أو وحدة في التعدد. الوحدة هناك، المهم هو كشفها والإشارة إليها. هذا ما حاولتُ فعله في كتابي الثلاثة"^(٦٣).

ثالثاً. مصادر النزعة التوحيدية

لا التنوع الذي يؤول إلى فوضى، إذاً، ولا الوحدة التعسفية التي تقضي على التنوع، هدف المؤلف، بل الوحدة في التنوع. هذا لب فلسفة أديب صعب في الدين والمجتمع والسياسة، بل في كل شيء. فما هي مصادر الوحدة في فكره؟

الكثرة والوحدة من الموضوعات التي شغلت الفكر البشري منذ أقدم العصور: ما نراه في العالم أمامنا، على صعيد الطبيعة والانسان والمجتمع، كثرة هائلة ومتغولة، لا يقر لها قرار. فمن أين جاءت هذه الكثرة؟ وهل هناك مبدأ واحد يفسر أصلها أو مصيرها؟ أفالاطون، الذي دارت فلسفته كلها، بمعنى من المعاني، على هذه المسألة، ابتكر ما يعرف

بنظرية المُثُل لتفسير مصدر الكثرة ومعناها وهدفها. و"مثال المُثُل"، الذي انبثق منه الكثرة في هذا العالم المادي وإليه تعود، هو "الخير" أو "الله"^(٦٤). وعندما تأول أرسطو هذه المسألة، آثر أن يتتجنب نزوع معلمه أفلاطون نحو البحث عن أصل الأشياء، واكتفى بالكلام عن الهدف الذي تسعى إليه. من هنا تكلم أرسطو عن الله، الذي هو كمال كل شيء والمثال الذي يسعى نحوه كل شيء، كما لو كان العلة الفائية فحسب^(٦٥). وعندما استعرض الفيلسوف العربي أبو نصر الفارابي (٩٥٠ - ٨٧٠) هذه المسألة، وضع كتابه الشهير "الجمع بين رأيي الحكيمين" للقول بأن أفلاطون وأرسطو كانوا على اتفاق حول مسألة الكثرة والوحدة، لأن الاثنين لم يكتفيا بالكثرة على صعيد العالم الطبيعي، بل بحثاً عن مبدأ للوحدة فوجداه مبدأ روحياً وراء العالم الطبيعي. أما اكتفاء أرسطو بالكلام عن الأهداف أو الغايات فلا يعني أنه أنكر أن يكون للكثرة مصدر. والكل يعرف قول أرسطو المؤثر أن "لا شيء يأتي من لا شيء".

هناك نزعة طبيعية لدى الإنسان، إذاً، متصلة في العقل البشري، تجعله لا يستقر إلا وقد وجد تفسيراً واحداً للكثرة أو التعدد أو التنوّع. حتى الفلسفه الذين تشبّثوا بالكثرة أدركوا أهمية القوانين والمبادئ، العلمية على الأقل، التي من شأنها تفسير هذه الكثرة ولملمة شتاتها ضمن مبدأ واحد أو مجموعة من المبادئ، هي ما يسمى القوانين العلمية. ومن هذه المبادئ مبدأ السببية الذي تقوم عليه كل العلوم، أي المبدأ الذي يذهب إلى أنه عن أسباب معينة تصدر نتائج معينة. ومن هؤلاء ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦)، زعيم الفلسفة التجريبية، الذي بنى نظرية المعرفة على معطيات الحواس، واضعاً المقياس الوحيد لصحة الأفكار في الانطباعات الحسية التي تتولد منها^(٦٦). وبما أن الانطباعات هذه لا تستقر على حال، بل يلي أحدها الآخر، فالعقل لا يستطيع أن يولّد فكرة منطقية سليمة باستثناء تلك الأفكار المستمدّة من انطباعات النظر والسمع والشم واللمس والذوق. وهذا يعني أن الأفكار الصحيحة هي تلك التي تعكس الكثرة أو التعددية الهائلة التي يمكن أن يتعرض لها المرء في حياته. وعندما يأتي هيوم إلى تفسير أفكار مثل فكرة السببية أو الترابط الضروري بين السبب والنتيجة، وهي غير مستمدّة من انطباع حسي آت من العالم الخارجي، نراه يحيّلها على ما يسميه "العادة". فنحن تعودنا حدوث السخونة أو الاحتراق عند ملامسة النار. وبما أن فكرة السببية ضرورية للعلوم، فإن هيوم يحتفظ بها، ولكن من غير أن يجد لها تبريراً منطقياً ضمن نظرية المعرفة التجريبية التي بنى عليها فلسفته، هذه الفلسفة التي تبرر التعدد ولا تجد تبريراً للوحدة.

لكن المفكر الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وجد حلًّا منطقياً لهذه المعضلة عندما قال بالمبادئ الفطرية التي تتزمى إلى طبيعة العقل، ومنها مبدأ السببية، أي الترابط الضروري بين السبب والنتيجة. فهذه الفكرة آتية لا من الانطباعات الحسية التي تعكس تعددية العالم الخارجي، بل من طبيعة العقل البشري^(٦٧). وما لم يستطع الإنسان وضع الطواهر الطبيعية غير المتجاهية تحت هذه المبادئ المعرفية التي تجمعها وتضبطها، فلا بد من أن يضيع وسطها من غير أن يعرفها على الوجه العلمي الصحيح.

أحد مصادر الوحدة في فكر أديب صعب هو هذه المبادئ الفطرية التي تكلم عنها كانط، والتي، قبل قرون طويلة من ظهور فيلسوف العصور الحديثة في ألمانيا، وجدت تعبيراً عنها في أبيات شعرية ثلاثة منسوبة للامام علي بن أبي طالب، أوردها أديب صعب في كتاباته أكثر من مرة^(٦٨):

فَمُطْبُوعٌ وَمَسْمُوعٌ .	رَأَيْتُ الْعِقْلَ عَقْلَيْنِ :
إِذَا لَمْ يَكُنْ مُطْبُوعٌ ،	وَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ
وَضَوْءُ الْعَيْنِ مَمْنُوعٌ .	كَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ

ومن هذه المبادئ إدراك وجود الله، والكثير من الأسئلة التي يطرحها الإنسان فطرياً، أي انطلاقاً من سلامته بديهته وليس من عقيدة دينية معينة، حول الأمور الكبيرة التي تتعلق بأصل الحياة ومعناها وقيمتها ومصيرها. وقد اعترف الإسلام والمسيحية كلاهما بهذا الدين "الفطري"، لا بل اعتبراه أساساً لقبول هذا الوحي الديني أو ذاك^(٦٩). فالإسلام لم يقصد بالفطرة فطرة المسلم وحده، بل فطرة الإنسان كإنسان. والمسيحية لم تقصر الناموس الطبيعي على المسيحيين، بل جعلته شاملًا الجنس البشري كله.

وقد عبر أديب صعب عن الوحدة الدينية، أو عما دعاه "الدين في الأديان"، خير تعبير في خلاصة كتابه "الأديان الحية"، التي صارت هي المدخل إلى كتابه التالي "المقدمة في فلسفة الدين"، وفيها عرض العناصر المشتركة بين الأديان التي تخولنا الكلام عن جوهر الدين أو ماهيته^(٧٠). لكنه يفعل ذلك من دون أي مساس بالفكرة الجوهرية التي تحكم عمله، وهي الوحدة في التنوع. فإذا تلاقت الأديان على القول بانتفاء النظام الظاهر إلى حقيقة مطلقة تتجاوزه، وبأن الخلاص هو إعادة الاتصال بهذه الحقيقة، وبأن هذا الأمر يتحقق لا عبر الاعتراف الذهني فحسب بل عبر شعائر وتصيرفات معينة، وبأن مؤسسي الأديان وأخيارها هم قدوة الأتباع في هذه التصيرفات، فهذا لا يعني البتة زوال التنوع الديني وانحلال الأديان إلى دين واحد. فلكل دين نظرته الخاصة إلى كل عنصر من هذه

العناصر. لكن المهم إدراك المؤمن من دين معين أن ما يحاوله بواسطة دينه هو عين ما يحاول المؤمن من دين آخر بلوغه عبر دينه هو.

وأنسجاماً مع فلسفته ومع غرض الفلسفة عموماً، فالدفاع الذي يقدمه المؤلف عن الدين ليس دفاعاً عن هذا الدين أو ذاك، لكنه دفاع عن الدين في ذاته أو عن الدين كدين. وهذا، في رأيه، أساس للدفاع عن أي دين بمفرده^(٧١). فالمواقف التشكيكية التي أطلقها بعض مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين، مثل لودفيغ فويرباخ وكارل ماركس وفردريك نيتше وسيغموند فرويد وبيرتراند رصل وجان بول سارتر، حيال الدين لم تقتصر على دين بمفرده، بل تناولت الدين كلّه، أي النزعة الدينية أو الإيمانية لدى الإنسان. والرد على هؤلاء المفكرين لا يكون بالتحول من دين إلى آخر، لأن ما رفضوه هو مفهوم الالوهة أو حقيقة وجود الله. ومن يرفض مفهوم الالوهة من حيث المبدأ لن ينظر إلى المسيح ومحمد وسائل المرسلين والأنبياء، في أحسن حالات هذا النظر، إلا كمعلمي أخلاق ومصلحين اجتماعيين. وهناك كثيرون جردوا الدين حقاً من عناصره الالهية ونظروا إليه كرسالة محض خلقية أو اجتماعية. والأحرى أن الرد على المفكرين المذكورين وأمثالهم يحصل بالدفاع عن الدين في ذاته، أي عن النظرة الدينية إلى العالم وحقيقة الالوهة.

هذا الموقف التوحيدى استمدّه أديب صعب، إذً، من الفلسفة، بل من الخط الفلسفى الذى ينتمي إليه أو الخطوط التى تسجم مع فكره. كما استمدّه من بيئته العائلية، وعلى نحو مباشر من والديه. ولعل إهداء كتابه الأول يلقي ضوءاً على ما نقول: "إلى أبي وأمي، وليم صعب وليندا صائع صعب، للذين علّمانا، كما علّما أجياً من اللبنانيين، أن الدين يعني، أولاً، احترام كرامة الإنسان ومحبة الناس جميعاً"^(٧٢). فوالدته أنجزت معظم مهمتها التعليمية في المدارس الرسمية اللبنانية، بين مطلع الخمسينيات ونهاية السبعينيات من القرن العشرين. وفي هذه المدارس، كما في بعض المدارس الخاصة، كان يُفصل تلامذة الصف الواحد في ساعة الدين الأسبوعية، لتلتقي كل فئة منهم دروسها الدينية على يد شخص تتتدبه طائفته لهذا الغرض^(٧٣). ووالده، الذي صرف جزءاً كبيراً من حياته في المهنة التربوية، معلماً ومديراً لمدارس وصاحب مدرسة، كتب في مذكراته ما يأتى: "ما وجدتُ أن في مدرسة الأمّ، كما في كل مدرسة، تلاميذ وتلميذات ينتمون إلى سبع عائلات روحية متفرعة من المسيحية والإسلام تستدعي سبعة معلمي دين، ولما رأيت أن مثل هذا العمل المتّبع في المدارس يمزق الوحدة الوطنية ويبليّل الناشئة بجمع تلاميذ كل عائلة روحية على حدة ليدخل على غرفة كل فئة معلم أو معلمة دين، وَضَعْتُ كتاب "كنوز الحكمة" لتعليم

التلميذ كلهم من كتاب روحي واحد... وبهذه الوسيلة تمكنتُ بمفردي من تلقين "معرفة الله" وهي في رأس اهتمامات المدرسة لجميع التلاميذ^(٧٤). وفي مقدمته لمذكرات والده التي نُشرت بعد الوفاة، كتب أديب صعب أن الجذوة التوحيدية، التي حملها وليم صعب من عائلته ومسقط رأسه تحويطة العدير ومدرسة "الحكمة" التي تخرج فيها، جعلته "يضع كتاباً موحداً للتعليم الديني لاعتماده في مدرسة الأم، ويتولى تعليم الأحداث بنفسه من هذا الكتاب، من غير حاجة إلى جمعيات ولجان وقرارات ومسودات ومجموعات مؤلفين"^(٧٥).

وإذا تذكرنا عنوان الكتاب الأول في مجموعة المؤلف، وهو "الدين والمجتمع"، لأدركنا أن التوازن أو الانسجام أو السلام الاجتماعي يأتي في رأس مصادر دعوته التوحيدية.

رابعاً. الاعتبارات الاجتماعية

استهل أديب صعب مجموعته في فلسفة الدين في خضم الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥ - ١٩٩٠). وقد أنجز الكتاب الأول عام ١٩٧٨، لكنه أرجأ نشره ريثما تستقر الحال. وإذا زاد الوضع سوءاً وتعقيداً، أخرج المخطوط من أدراجه ونشره عام ١٩٨٣. وبالرغم من أن الأفكار التوحيدية لدى المؤلف كانت قد تكونت في مرحلة مبكرة جداً بحكم تربيته ثم بحكم منطقه ونظرته العقلانية، إلا أن الظروف الاجتماعية التي رافقت تأليف الكتاب، وهي الظروف عينها التي عاشها منذ طفولته مع أحداث ١٩٥٨ الطائفية في لبنان، جعلته يركز أفكاره على الوحدة الاجتماعية. الإنسانية وعلى أهمية السلام بين الأفراد والأقوام والمجتمعات والبشر عموماً.

وإذ اعتَبر التعليم الديني التقليدي كما كان يمارس في المدارس اللبنانية، وكما مرّ معنا وصفه، أحد الأسباب الرئيسية للتقاتل الطائفي، اقترح إعادة النظر فيه وإقصاءه عن المدارس، وتبنّي نوع آخر من تعليم الدين في هذه المدارس، هو دراسة الأديان السائدة في مجتمعنا وفي العالم، مع مقارنتها عقائدياً وتاريخياً وفلسفياً بعضها ببعض للتأكد من الاتفاق العميق في ما بينها، ومع الافادة من العلوم السلوكية العصرية في دراسة هذه الأديان. أما دراسة كل دين بمفرده من أتباع هذا الدين فتواكب الدراسة التاريخية. الفلسفية، ولكن في مؤسسات خاصة تتَّسِّئُها الطوائف لهذا الغرض.

وإلى خطر التعليم الديني التقليدي على الصعيد النفسي بتركيزه على المادة لا على الشخص الذي يتلقاها وعدم مراعاته عموماً تطور التلاميذ العقلي والنفسي في مراحل التعلم المختلفة، هناك خطر كبير لهذا التعليم على الصعيد الاجتماعي. فلأنه يعمد أحياناً

الى تفريق طلب الصف الواحد، وفي كل الأحيان الى إبراز الفوارق على نحو سطحي والمفاضلة بين الأديان، فهو يؤدي الى تمزيق الوحدة الاجتماعية التي "لا يمكن أن ينشأ مجتمع ويستمر بدونها"^(٧٦).

وقد رأينا نظرة المؤلف الى هذه الوحدة من حيث كونها وحدة في التنوع: "الهدف دولة عصرية تكون تجسيداً لمثال الوحدة في التعدد على الصعيد السياسي. فالتنوع، بالمعنى العددي على الأقل، هو واقع كل مجتمع. لكن الدولة، من حيث طبيعتها، أداة وحدة وتوحيد. وهذا التوحيد ينبغي أن يتم ليس على حساب التعدد، بل ضمن التعدد. لذلك يجب أن تقتصر الدولة على كونها آلة إدارية، لا داعية عقيدة، فيما يتاح للأفراد اعتناق العقائد التي يريدون بحرّية، ولكي يكون لهم ولاء قومي واحترام لكرامة الإنسان مهما كانت عقائده"^(٧٧).

ويعزّز المؤلف الحرب الأهلية في لبنان، في أحد جوانبها، الى انفراط الوحدة الاجتماعية، أي الى أن الدولة كانت "مرآة للتعدد الاجتماعي بدل أن تكون آلة توحيد"^(٧٨). والوحدة الاجتماعية التي يدعو إليها ليست وحدة منفلقة، بل هي وحدة إنسانية منفتحة: "أدعوا الإنسان في بلدنا كي يتلاقى مع الإنسان أينما كان، محققاً المثال الرواقي في اخوة البشر ومواطنة العالم"^(٧٩).

والدولة المنشودة، في نظر المؤلف، هي تلك التي تؤمن الحرية والعدالة والمساواة في المجتمع، فيغدو هذا النظام السياسي - الاجتماعي خير مناخ لنمو الأفراد نمواً سليماً وتحقيق ذاتهم^(٨٠). وبما أن هذه القيم الاجتماعية، أي الحرية والعدالة والمساواة، من صلب رسالة الدين، فالدولة التي تنتهج النظام المذكور دولة دينية بكل معنى الكلمة، لا بل هي الدولة الدينية الصحيحة. وهنا يطرح المؤلف تمييزاً، نظن أن أحداً لم يسبق إليه بهذا الوضوح والجرأة، بين "دولة دينية اسمية" و"دولة دينية فعلية".

وفي كتابه الجديد "وحدة في التنوع" فصلان حول هذه المسألة^(٨١)، يوضح فيهما موقفه خير بإيضاح. وعنه أن كل الأديان، بمعنى، "دين ودولة"، لأن الدين يتناول حياة الإنسان في مختلف جوانبها ولا يقتصر على جانب واحد. لكن إذا كان الأمر هكذا، فأي دين تكون له اليد الطولى في الحكم؟ طبعاً، الحكم باسم دين معين يعني أن تبني الدولة عقيدة لا تعبر عن جميع مواطنيها... وهذا يجعل من الدولة عاملاً تفرقه بدل أن تكون عاملاً توحيد^(٨٢). وبما أنه، حتى في المجتمع ذي الدين الواحد ظاهرياً، هناك أفراد متعددون، لكل منهم الحق في أن يؤمن بما يشاء وكما يشاء، وهناك بين المؤمنين بعقيدة واحدة تفسيرات

واجتهادات متعددة حيال هذه العقيدة، وهناك مجالات واسعة . كما برهن التاريخ طوراً بعد طور - لكي يعمد أولئك الذين يحكمون باسم دين معين إلى تحويل الله مساوئهم وشرورهم البشرية، كان أفضل كثيراً، في نظر المؤلف، أن تكتفي الدولة بنشر أرفع القيم وإتاحة أفضل الظروف أمام الأفراد لتحقيق ذاتهم. وبهذا تكون دولة دينية فعلية عوضاً عن الاكتفاء بالاسم والظاهر.

ويذكر المؤلف في كتابه الجديد^(٨٣) بالتمييز الذي أقامه في الكتاب الأول بين "علمانية قاسية" أو "متطرفة" و"علمانية لينة" أو "معتدلة"^(٨٤): الأولى تدعو إلى إقصاء الدين عن المجتمع ومحاربته، كما حصل في الأنظمة الشيوعية عموماً، والثانية تكتفي بفصل الدين عن الدولة، ولكن من أجل تعزيز وضعه في المجتمع. ويجد في النوع الثاني من العلمانية، التي يسميها "اللينة" أو "المعتدلة"، تلك الفلسفة الاجتماعية التوحيدية التي يدعو إلى بناء النظام السياسي عليها. وهذه الدعوة لا تستثنى أيّاً من المجتمعات، لأن كل مجتمع تعددي، شاء أم أبى، بمعنى واحد على الأقل هو المعنى العددي، أي معنى تكونه من أفراد متعدد الموهاب والاتجاهات وأنماط التفكير. وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "الدين والمجتمع" ، وأشار بارتياح إلى تبدل ظهر في الجو العام خلال العقد الفاصل بين طبعتي الكتاب، لجهة قبول أفكار كانت مرفوضة عموماً، مثل العلمانية اللينة والتعدد الاجتماعي^(٨٥) . وبعد إعلان تقديره أن يكون الكتاب أحد العوامل المؤدية إلى هذا التحول، يشير إلى "ارتباط عضوي بين مفهومي الوحدة في التعدد والعلمانية المعتدلة. فالعلمانية التي دعونا إليها ترتكز إلى التوع الذي لا يلغى الوحدة والوحدة التي لا تطمس التوع. ولعل الدولة التي تتبنى هذا النظام هي، في التحليل الأخير، الدولة الدينية الفعلية، لأنها أقرب من سواها إلى جوهر الدين"^(٨٦).

ويعلن، مرة بعد أخرى، أن عبارة "العلمانية" لا تهمه أبداً في ذاتها، لأن قضيته ليست قضية لفظية أو شكلية، بل يهمه المحتوى الذي يدافع عنه، وهو كرامة الإنسان. " وكل عقيدة لا توصل الإنسان إلى ملء قامته وتجعله يعي وحدته مع الجنس البشري ويحب الآخرين هي عقيدة لا قيمة لها"^(٨٧). وفي خاتمة "الدين والمجتمع" ، يذكر بالمصدر الاجتماعي - الإنساني لدعونه التوحيدية، فيقول إن اقتراحه حول إلغاء التعليم الديني التقليدي في المدارس، المبني على التفرقة والمماضلة بين الأديان، واعتماد تعليم للأديان يأخذ الحقائق التاريخية والفلسفية والسلوكية في الاعتبار ويكون أساساً مرافقاً لاكتساب العقائد الخاصة بكل دين، هو "خطة من أجل تحقيق وحدة اجتماعية وحالة إنسانية يفهم فيها

الناس بعضهم بعضاً ويحترمون بعضهم بعضاً كأشخاص. وهي، بهذا، تخدم قضية الدين^(٨٨).

هكذا نرى أن المؤلف، من ضمن فلسفته الدينية، طرح أفكاراً اجتماعية قيمة، هي بمثابة أساس لفكر اجتماعي ونهج سياسي جديد. والذين تناولوا كتاباته أثثروا على سعيه إلى نظام اجتماعي يعزز الوحدة والسلام^(٨٩). لكن ربّ قائل بأن أديب صعب تمادي في الاعتبارات الاجتماعية إلى حدّ جعله من العوامل الاجتماعية مقاييساً للدين أو إلى حد إعلاء المجتمع على الدين. إلا أن هذا غير وارد على الاطلاق. ولا ينفكّ المؤلف يحذر، مرة بعد أخرى، من خفض الدين إلى رسالة في الأخلاق والاصلاح الاجتماعي، وإغفال محتواه الالهي^(٩٠). وهذه هفوة سقط فيها العديد من الفلاسفة والعلماء الاجتماعيين، ولحقهم إليها بعض المؤمنين وممثلي الفكر الديني.

أما تفسير دعوة المؤلف التوحيدية بالظروف التي نشأت ضمنها، والذهاب أبعد من هذا كثيراً إلى القول بأنها مخطئة في ذاتها لأنها قامت في ظروف معينة، فمغالطة منطقية قديمة ومعروفة، هي "المغالطة الظرفية"، كمثل قولنا بأن فكرة معينة غير صحيحة لأن صاحبها غني أو فقير أو ياباني أو مكسيكي أو بوذى أو هندوسي...، من غير تحليل هذه الفكرة في مقوماتها المنطقية. هكذا، إذا كان كتاب المفكر البريطاني جون لوك (١٦٢٢ - ١٧٠٤) "رسالة في التسامح" وضع في أعقاب حروب أهلية شهدتها أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت، فهذا لا يعني أبداً أن الدعوة إلى التسامح الديني وغير الديني بين الأفراد والامم دعوة باطلة. الواقع أن كل الأفكار والمفاهيم تنشأ ضمن ظروف معينة، وأن لهذه الظروف دوراً بارزاً في قيامها ووعي أهميتها. وما تاريخ الفلسفة وتاريخ علم الاجتماع وتاريخ أي نظام فكري سوى دراسة للمفاهيم والمبادئ في نشوئها وتطورها وتعديلها ضمن ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية معينة، إضافةً إلى أي ظروف أخرى قد تكون سهّلت بروزها.

وفي جوابه عن سؤال حول العنوان الفرعي لكتابه "الأديان الحية"، وهو "نشوءها وتطورها"، مما يقصده بتطور الأديان، يقول المؤلف: "ربما أوحىت عبارة "النشوء والتطور" نزع المصدر الالهي عن الدين ورد كل شيء فيه إلى مصادر اجتماعية. لكنني لم أقصد شيئاً من هذا القبيل... النظارات التطورية التي برزت على الخصوص في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومنها نظرات داروين وكومنت وفويرياخ وماركس وفرويد ودوروكهایم الذين اعتقدوا أن أي تفسير بيولوجي أو تاريخي أو فلسطفي أو اقتصادي أو نفسي أو

اجتماعي للدين من شأنه أن يجرده من كل عنصر إلهي ويحصره على العناصر الإنسانية، مرفوضة اليوم في كل تلك العلوم، التي تبنت الطرائق السلوكية... كل ما ينتمي إلى الإنسان خاضع لinterpretations بiological وhistorical وpsychological وeconomic وsocial. لكنه خاضع أيضاً لinterpretations لاهوتية قائمة في ذاتها ولا يمكن خفضها إلى سواها. ثم إن عبارة "التطور" في العنوان الفرعي لكتاب تشير لا إلى مصدر العقائد الدينية أو جوهرها، بل إلى صياغاتها عبر التاريخ. كما تشير إلى أمور مثل الطقوس والشؤون التنظيمية والقانونية. وهي أمور خاضعة للتبدل في الزمان والمكان، من غير مساس بجوهر العقائد"^(٩١).

إن الدين وُجد للتركيز على كرامة الحياة الإنسانية وعلى قيمة الحياة عموماً، ورفعها على الدوام عبر ربطها بالملطّق، أي بالحقيقة الالهية التي تتّمنى إليها. ويقول المؤلف إنه "إذا كان في النصوص المقدسة، في نصوص أي دين، ما قد يشير ظاهره إلى أي انتهاك للقيم، خصوصاً من حيث النّظرّة إلى الذّات وإلى الآخر واحترام الكرامة الإنسانية وإجلال خلقة الله، فالبديهة تدلّنا فوراً، وبما لا يقبل الشك، على أن عدم فهم حقيقة النص أو إدخال المأرب الشخصية إلى تفسيره هو الذي أعطاه المعنى السلبي". فالدين محبة ورفق وتفاهم وتسامح وعدل وسلام، ولا مجال فيه للبغض والعداوة والإكراه والظلم. لذلك تقع على عاتق المفكرين الدينيين والمؤمنين المتورّين ومعلمي الدين ورعاّته مسؤولية تفسير النصوص التي تحتمل التأويل، لكي تسجم مع جوهر الدين وروحه^(٩٢).

إن فلسفة أديب صعب قائمة على التمازن بين الدين والمجتمع. فهي لا تصحّي بالمجتمع من حيث كونها فلسفة دينية، كما لا تصحّي بالدين من حيث كونها فلسفة اجتماعية.

خامساً. الدراسات الدينية في الثقافة العربية

نأتي إلى الفقرة الأخيرة من بحثنا لنشير إشارة عامة إلى وضع الدراسات الدينية الراهن على الصعيد العربي. وهو، مع الأسف، وضع غير مزدهر كما ينبغي، علمًا أن الساحة الثقافية العربية شهدت نهضة في بعض الكتب المنقولة من اللغات الأوروبية إلى العربية في بعض حقول الفلسفة والعلوم الاجتماعية. إلا أن الدراسات الدينية لم يشملها هذا الاهتمام. والسبب الرئيسي غيابها من برامج الدراسة والاختصاص والبحث في الجامعات العربية. ويشير أديب صعب في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "الدين والمجتمع" إلى أن "أفضل مكان لقيام العلماء المنشودين وترعرعهم هو الجامعات. وفي رأيي أن إقدام جامعاتنا العربية على تعزيز الدراسات الدينية كما تم عرضها في هذا الكتاب من شأنه

إضافةً إلى تلبية حاجة علمية كهدف قائم في ذاته . رفع شأن الدين وشأن الإنسان، وبناء مجتمع أكثر توازناً وسلاماً واستمراراً^(٩٣). ويعد في كتابه الجديد مؤكداً أهمية هذه الدراسات وأنه "لا يجوز أن تفتقر جامعة إليها . وإلى أهميتها العلمية القائمة في ذاتها، لعل أعظم ما تستطيع تحقيقه مساعدة طلابها على كشف جوهر واحد وراء تعدد الأسماء وتتنوع المظاهر. هكذا تخدم هذه الدراسة أقصى ما تطمح الثقافة إلى بلوغه، ألا وهو إعداد النّفوس لتجلي فضيلة التسامح"^(٩٤).

ومن يطلع على هوماش "المقدمة في فلسفة الدين" للمؤلف، يدرك أن هناك كتابات كثيرة جداً في هذا الحقل وفي الدراسات الدينية عموماً، كان يمكن نقلها إلى العربية^(٩٥). ونقل الكتب الأجنبية هدفه التعلم من أنسابنا إلى هذه الدراسات، بفضل تراثهم الجامعي العريق ودعمهم البحث العلمي بسخاء والحرية الفكرية في مجتمعاتهم. إلا أن المؤلف لا يهمه النقل بمقدار ما يهمه الإبداع . وحسبه أنه شقّ الطريق لهذا الإبداع في كتابه . ومع تأكيده المستمر أن كتابه تقع في حقل واحد من الدراسات الدينية هو فلسفة الدين، فهو يشدد دائماً على أهمية العلوم السلوكية، ويأسف لغياب علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني عن الكتابة العربية المعاصرة، ولغياب علمي النفس والاجتماع عموماً، باستثناء بعض الكتب المترجمة "بمصطلحات رديئة ولغة ركيكة"^(٩٦).

ولئن أمكن، في نظر المؤلف، ردّ بعض غياب علمي النفس والاجتماع الدينيين إلى أن الكثير من الدراسات التي تحويها المجالات الغربية المخصصة لهذين الحقولين غير ودية أبداً بالنسبة إلى الدين^(٩٧)، غير أنها لا نقدر أن القائمين على الأديان مطلعون عموماً على دراسات من هذا النوع، علمًا أن الخط السلوكى - الإحصائي في العلوم الاجتماعية ما يزال غائباً، إلى حد بعيد، عن الكتابة العربية في هذه المجالات . فمعظم الكتابات العربية في العلوم الاجتماعية ما برحت متوقفة عند المنحى التقطيري الذي يجعل هذه العلوم أقرب إلى الفلسفة منها إلى العلوم السلوكية . حتى عندما تكون النظرة السلوكية ودية حيال الدين، ويكون هدف الدارس تعزيز الإيمان الديني، فتقديرنا أن وضع المجتمع العربي الراهن ما يزال مغلقاً على هذا النوع من الدراسات . لنفترض أنّ باحثاً في علم النفس الديني أو في علم الاجتماع الديني قرر إجراء دراسة إحصائية حول "وضع الإيمان الديني في الجامعات العربية"، أي بين الطلاب الجامعيين في العالم العربي . فالراجح أنه لن يستطيع إجراء دراسته علناً في معظم البلدان العربية . ولا بد من أن تصل نماذج من الاستمرارات إلى بعض الأيدي المتزمتة التي ستمتنع إجراء الدراسة بأي ثمن، وإن كان هدفها

الأخير تعزيز وضع الدين. ومهما كان هذا الهدف، في أي حال، ففي إمكان القائمين على الأديان الإفادة كثيراً من دراسات كهذه.

لقد كان للعرب قديماً، قبل نشوء الثقافة الأوروبية الحديثة وحتى الوسيطة، مساهمات ممتازة في فلسفة الدين، خصوصاً مع علماء الكلام المعتزلة والأشاعرة على السواء. كما كان للعرب مساهمات ممتازة أيضاً في تاريخ الأديان. ومن أهم الأسماء في هذا المجال أبو الفتح الشهريستاني (ت ١٥٣)، الذي سبقه بقرن من الزمن أبو الريحان البيروني (ت ٤٨٠). وفي كتابه الشهير عن الهندوسية، الذي يحمل عنوان "تحقيق ما للهند من مقوله"، توصلّ البيروني إلى دراسة تاريخ الدين بالمنهج الوصفي أو الفينومينولوجي الذي ظهر في الغرب بعد ثمانية قرون بالتحديد، مما يعني أن العرب سبقو الغرب ثمانية سنة في هذا المجال.

في كتابه المذكور، دعا البيروني إلى نقل "الحق" عن أولئك الذين "خبر عنهم"، بعيداً عن "الكذب" و"الهوى" و"الجهل"^(٩٨). وحدّر من نقل الكتاب بعضهم عن بعض في هذه المواضيع من غير تدقيق، مشيراً إلى أن أكثر ما هو مسطور في الكتب عن أديان الهند ومذاهبهم هو منحول، وبعضاً عن بعض منقول وملقوط، مخلوط غير مهذب ولا مشذب^(٩٩). وشدد على أهمية دراسة الأديان من مصادرها الأساسية، أي من كتبها المقدسة، "لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط"^(١٠٠). وفي هذا السبيل، أورد مقاطع من كتب لهم كان قد نقلها هو نفسه إلى العربية، وفيها أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادهم^(١٠١)، مع المقارنة بين الهندوس من ناحية، واليونانيين والمسلمين والمسيحيين من ناحية أخرى، علمًا أن المقارنة التي أجراها البيروني وصفية، تميّزاً لها عن المقارنة القيمية أو المفاضلة، مما يؤكد منهجه "الفينومينولوجي".

في عمله، يتبع أديب صعب منهج البيروني، وإن كانت المصادر التي يعتمدها، في كثرتها، غريبة. فهو يرسّي فلسفة الدين على جوهر الدين، هذا الجوهر المستمدّ من وضع الأديان بعضها إلى جانب بعض، في مراميها الأساسية الكبرى، والمقارنة بينها مقارنة وصفية بعيدة عن المفاضلة والتفضيل. وتتجدر الإشارة إلى أن عمل المؤلف الرئيسي، "المقدمة في فلسفة الدين"، إضافةً إلى كونه الكتاب الأول من نوعه في ثقافتنا العربية المعاصرة حسب إجماع الدارسين وممثلي الأديان والمذاهب المختلفة، يقف إلى جانب الكتب المعاصرة المهمة في هذا الحقل. لا بل يضيف عناصر جديدة إلى هذه الكتب، أهمها اثنان: (١) الدفاع عن الإيمان الديني وسط كثيرٍ من النظارات العصرية المعادية وكتبٍ في فلسفة الدين تعزز هذه النظارات. و(٢) عدم الاقتصار على دين واحد وتراث واحد في نسج

فلسفة للدين، بل اعتماد منهج المقاربة والمقارنة للفلسفات الشرق والغرب ولكل الأديان، خصوصاً المسيحية والإسلام. وفي كلامه عن الكتاب، لاحظ الاستاذ محمد السمّاك عمقه وشموله وغناه لأنّه "يتناول كل المدارس الفلسفية القديمة والحديثة وكل الأديان، بما فيها الأديان غير الابراهيمية"^(١٠٢). وأشار السيد محمد حسن الأمين إلى "الأهمية البالغة لهذا السفر الضخم... في إعادة الاعتبار إلى العقل وإلى الدين معاً"، بعد فراغ مخيف امتد من أواسط القرن التاسع عشر حتى اليوم^(١٠٣).

والليوم تشهد الحوزات العلمية ومراكز العلوم الدينية في إيران اهتماماً جدياً بالدراسات الدينية وفلسفة الدين. وفي كتاب صادر حديثاً حول "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين"، يتناول المحرر عبد الجبار الرفاعي المشهد الثقافي في إيران^(١٠٤). ومن فصول هذا الكتاب، الصادر عام ٢٠٠٢، فصلان يصفان الدراسات الدينية، أحدهما للشيخ مجتبى المحمودي بعنوان "مدخل إلى الكلام الجديد وفلسفة الدين"^(١٠٥)، يعرض فيه فلسفة الدين وأهميتها، من حيث هي فلسفة العناصر المشتركة بين الأديان، التي تبحث في مسائل مثل: تحديد معنى الدين، وجود الله، الثابت والمحول في الدين، نزعة التدين لدى الإنسان، التجربة الدينية، نطاق الدين، الدين والعلوم، الدين والأخلاق. ويشير إلى حاجة الأديان للتضامن من أجل الدفاع عن جوهر الدين وكيانه في وجه الفلسفات الذين شنوا هجوماً عليه، مثل هيوم وفويرباخ ورصل. والفصل الآخر للاستاذ محمد رضا كاشفي بعنوان "فلسفة الدين والكلام الجديد"^(١٠٦)، يعرض فيه الدراسات الدينية، مسمياً: تاريخ الأديان، الطواهرية الدينية، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، فلسفة الدين. وينبه إلى أن عبارة "الدين" في فلسفة الدين مطلقة، غير مقيدة بالإسلام أو أي دين آخر، بل قائمة على جوهر الدين. ويخلص الكاتب إلى "ضرورة وضع فلسفة الدين في تصرف المسلمين كوسيلة مفيدة لنستطيع من خلالها تحذب الأخطار في الاستدلال حول الموضوعات الدينية، وندرك بعمق وبصيرة أكثر أُسسنا المنطقية ومفاهيمنا العقائدية"^(١٠٧).

وقد مرّ علينا أن أديب صعب أشار، للمرة الأولى في التأليف العربي المعاصر، إلى الدراسات الدينية وأهميتها، وذلك قبل عقدين من الزمن، أي مع صدور كتابه الأول، "الدين والمجتمع"، في سلسلة مؤلفاته في الفكر الديني. وهو لم يكتف بوصف تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، بل فصل الكلام في مهمة كل من هذه الحقول، ونبه إلى الأخطار المحيطة بها والتي وقع فيها العديد من ممارسيها.

ونعود إلى كتاب "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين" لتناول فصلين آخرين ينسجمان

تماماً مع فكر أديب صعب. أحد هذين الفصلين حوار مع الشيخ محمد مجتهد شبسيري، استاذ علم الكلام والفلسفة في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية في جامعة طهران، حول "إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية"^(١٠٨)، يرى فيه الشيخ شبسيري أن التجربة الدينية الفردية أعمق معنى من معانى الدين، وأنها أعمق حتى من المستوى العقائدي، وأن الإيمان الديني الصحيح يرتكز عليها لا على العقائد الذهنية، وأن إحياء الدين هو إحياء هذه التجارب لدى كل مؤمن. وأعلى هذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء. وينذهب شبسيري إلى أن أهمية الاصلاح الذي أنجزه مارتن لوثر في المسيحية يكمن في التركيز على إحياء هذه التجارب لدى الأفراد المؤمنين، في حين أن حركات الاحياء الاسلامي خلال مئة وخمسين سنة ظلت على مستوى العقائد التطويرية. وينتقل إلى التربية الدينية ليقول إنها تربية "شكلاً" لا "تربيـة إحياء": "لقد بقينا نراوح عند حدود الشكلـيات في نظامـنا التعليمـي والتـريـوي، وفيـ الكـثير منـ أسـاليـبـنا التـريـوـيةـ العـائـلـيةـ. فـنـتـصـورـ أـنـاـ إـذـ عـلـمـاـ الـأـطـفـالـ بـعـضـ الـآـيـاتـ وـالـرـوـاـيـاتـ، أـوـ عـلـمـنـاهـمـ شـيـئـاـ مـنـ تـارـيـخـ الـأـئـمـةـ وـكـيـفـيـةـ أـدـاءـ الصـلـاـةـ، فـقـدـ رـبـيـنـاهـمـ تـرـبـيـةـ دـيـنـيـةـ. وـبـذـلـكـ لـاـ نـفـذـ إـلـىـ عـالـمـ الـتـجـارـبـ الدـاخـلـيـةـ لـلـأـطـفـالـ وـالـأـحـدـاثـ"^(١٠٩). ومن دون استشهادـاتـ إضافـيةـ مـنـ "الـدـيـنـ وـالـمـجـتمـعـ"، نـقـولـ انـ هـذـاـ المـوقـفـ هوـ عـيـنـ ماـ أـورـدـهـ أـدـيـبـ صـعـبـ مـنـ نـاحـيـةـ الـخـبـرـةـ الـدـيـنـيـةـ وـالـتـرـبـيـةـ الـدـيـنـيـةـ، مـؤـكـداـ إـيـاهـ الـرـمـةـ تـلوـ الـأـخـرـ فـيـ كـتـبـهـ الـلـاحـقـةـ، خـصـوصـاـ فـيـ كـتـابـ "الـمـقـدـمةـ فـيـ فـلـسـفـةـ الـدـيـنـ" (١٩٩٤) الـذـيـ يـحـلـ فـصـلـاـ طـوـيـلـاـ بـعـنـوانـ "الـخـبـرـةـ الـدـيـنـيـةـ".

أما الفصل الآخر في "علم الكلام الجديد" فهو حوار مع مصطفى ملكيان، الأستاذ في الحوزة العلمية وجامعة طهران، عن "فلسفة الدين في الجدل الفكري المعاصر"^(١١٠). وهو يطري نهج الرئيس محمد خاتمي لحفزه على "قراءة النتاج والتجربة المعاصرتين، الأمر الذي سيسمح بالكشف عن آفاق ومعطيات وحقائق كانت ولا تزال مجهولة وغير واضحة"^(١١١). ومن الأمثلة التي يعطيها عن الأبحاث المنشودة: ماهية الإيمان، الإيمان والعلم، مصداقية الأديان الأخرى، التقارب الديني، علاقة الأخلاق بالدين. ويرى أن الأديان متفقة في الجوهر والهدف، وأنه لا معنى للمفاضلة بين الأديان لأن الإنسان لا يختار دينه، بل يجد نفسه فيه ويرره. والدعوة الدينية ليست دعوة إلى التحول من دين إلى آخر، بل دعوة إلى "تعزيز الفهم وتتأصيل الممارسة"^(١١٢): "أنا أفهم من الدعوة الاسلامية دعوة الناس إلى تعزيز دينهم، لا إلى خروجهم من دين إلى دين آخر".

ومما جاء في "الدين والمجتمع" أن تعليم الأديان تعليماً وصفياً، أي دراسة ديننا وأديان

الآخرين من مصادرها وفي ضوء الفلسفية والعلوم السلوكية، "يتتيح للتلاميذ أن يخرجوا بمفهوم عام للدين، قائم على العناصر المشتركة . وهي غير قليلة . بين الأديان. إنّ مفهوماً كهذا هو من أهم العوامل في تحقيق وحدة اجتماعية . إنسانية. إلا أن ما ندعوه إليه ليس "ديناً شاملًا" ، يكون تأليفاً من الأديان الموجودة ويحل محلها. فالفرد، عادةً، لا يختار دينه أو يصنعه، بل ينشأ فيه... فالهدف الذي ذكرناه للتعليم الوصفي، وهو تكوين مفهوم عام للدين، لا يرمي إلى حدّ الفرد على تغيير دينه، الذي أخذه عن آبائه وأجداده. إنما هو يرمي إلى مساعدته في تكوين نظرة نقدية حول دينه والأديان الأخرى، من شأنها تعميق قناعاته، وتعديل ما يراه خطأً في ممارسات آبائه، وفهم الأديان الأخرى واحترامها على نحو أفضل^(١٤). وبؤكد المؤلف هذه النظرة في خلاصة "الأديان الحية" (١٩٩٣) بقوله: "إنّ التوفيق بين الأديان والمذاهب ضروري جداً في كل زمان ومكان. لكنه لا يحصل بالقوة ولا بطمس الآخر. ومعظم الناس لا يختارون دينهم، بل ينشاؤن ضمنه كما يولدون على أرض معينة وفي عائلة ومجتمع وحضارة ناجزة. قد يبدل بعض الأفراد دينهم إذا هم تعرضوا لتأثيرات معينة أو إذا اقتنعوا أن الدين الذي اختاروه يلبي حاجاتهم أكثر من الدين الذي وجدوا أنفسهم فيه. لكن هذا التحول لا يحصل إلا في حالات قليلة نسبياً. والمطلوب ليس أن يبدل المرء دينه، بل أن يقبل الآخرين على دينهم. وهذا يتضمن قيام مفكرين ومفسرين في كل دين، يعمل كل منهم على تفسير دينه انطلاقاً من الإنسانية الواحدة ووصولاً إلى الإنسانية الواحدة، مع عدم المفاضلة بين الأديان"^(١٥).

المقالات التي أشرنا إليها من كتاب "علم الكلام الجديد وفلسفة الدين" صدرت أصلاً في مجلات مختصة، إحداها مجلة "قضايا إسلامية معاصرة" التي ينشرها في لندن عبد الجبار الرفاعي، محرر الكتاب المذكور، وتُطبع في بيروت. وهي تصدر منذ ثمان سنوات. وهناك، مجلة "المحة" الصادرة في بيروت، منذ أواخر ٢٠٠١، عن المعهد الإسلامي للمعارف الحكيمية لمؤسس الشيخ شفيق جradi. وهي "مجلة فصلية متخصصة، تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية المعاصرة"، وتحوي دراسات قيمة في هذه الحقول^(١٦). وقد نشر المعهد الذي تصدر عنه المجلة عدداً من الكتب، بينها واحد بعنوان "في فلسفة الدين"^(١٧).

هذه الحركة في حقل الدراسات الدينية على صعيد اللغة العربية، التي ما تزال في طور البدايات، والتي استهلّها أديب صعب قبل عشرين سنة بالتحديد في كتابه "الدين والمجتمع" وأتبعه حتى اليوم بثلاثة كتب أخرى، نأمل أن تمتد وتنتسّع وتعتمق، وأن تجد طريقها إلى

الجامعات والمعاهد ومراكز الأبحاث دور النشر العربية، وإلى الوطن العربي عموماً، لتشمر على الصعيد الاجتماعي سلاماً يؤكد روح المسيحية والاسلام وروح الأديان كلها.

الهوامش

- ١- أديب صعب، وحدة في التوع: محاور وحوارات في الفكر الديني، بيروت: دار النهار، تشرين الثاني ٢٠٠٣.
- ٢- أديب صعب، الدين والمجتمع، بيروت: دار النهار، الطبعة الاولى، ١٩٨٣، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
- ٣- أديب صعب، الأديان الحية، بيروت: دار النهار، الطبعة الاولى، ١٩٩٣، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤.
- ٤-أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، بيروت: دار النهار، الطبعة الاولى، ١٩٩٤ ، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
- ٥-المطران جورج خضر، "المحاولة العربية الاولى"، بيروت: دار الندوة، ندوة بتاريخ ١٢ حزيران ١٩٩٤ حول المقدمة في فلسفة الدين. انظر: وحدة في التوع، ص ٢٣٢ - ٢٣٦ .
- ٦- السيد محمد حسن الأمين، "إعادة اعتبار الى العقل والدين" ، صحيفة النهار، ٢٠ تموز ١٩٩٤. انظر: وحدة في التوع، ص ٢١٤ - ٢١٨ .
- ٧- سامي مكارم، "لقاء في العمق مع أعلام التصوف" ، الملحق، ٣ حزيران ١٩٩٥ . انظر: وحدة في التوع، ص ٢١٩ - ٢٢١ .
- ٨- طارق زيادة، "إضافة أساسية في الفكر العربي" ، النهار، ٣ أيلول ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التوع، ص ٢٤٣ - ٢٤٥ .
- ٩- محمد السمّاك، النهار، ١٥ حزيران ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التوع، ص ٢٥١ .
- ١٠- جورج صبرا، "فلسفة سابقة لأوانها" ، دار الندوة، ١٣ حزيران ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التوع، ص ٢٣٧ - ٢٤٢ .
- ١١- أديب صعب، وحدة في التوع، ص ١٠ .
- ١٢- أديب صعب، "اكتشاف الدين في الأديان" ، الملحق، ١٨ آذار ١٩٩٥ ، وحدة في التوع، ص ١٥٦ - ١٥٧ .
- ١٣- أديب صعب، وحدة في التوع، ص ٩ - ١٠ .
- ١٤- أديب صعب، الدين والمجتمع، الطبعة الثانية، ص ١٤٣ - ١٥٤ . (الطبعة الاولى، ص ١٦٣ - ١٧٨).
- ١٥- المرجع السابق، ط ٢، الفصل الأول: "التعليم الديني التقليدي" ، ص ٢١ - ٢٣ . (ط ١،

ص ١٣ - ٢٨ .)

١٦- المرجع السابق، ط ٢، ص ١٨٦ - ١٨٧ . (ط ١، ص ٢١٦ - ٢١٨ .).

١٧- في كتابه المقدمة في فلسفة الدين، يعرض المؤلف هذه النظرات في الفصل الثاني: "الدين والفلسفة"، وفي الفصل السادس: "مسألة الشرّ"، وفي الفصل السابع: "الدين والأخلاق". ويمكن الرجوع الى أعمال المفكرين المذكورين، كما الى تواريχ الفلسفة، مثل: Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris: PUF.

١٨- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٦٣ . (ط ١، ص ١٨٩ .).

١٩- المرجع السابق، ط ٢، ص ١٥٨ . (ط ١، ص ١٨٢ .).

٢٠- المرجع السابق، ط ٢، ص ١٦٣ . (ط ١، ص ١٨٨ - ١٨٩ .).

٢١- أديب صعب، الأديان الحية، ص ٩ - ١٠ .

٢٢- المطران جورج خضر، "المعرفة المقدمة"، الحياة، ٥ أيلول ١٩٩٣ . انظر: وحدة في التنوع، ص ١٩٣ .

٢٣- أديب صعب، الأديان الحية، الفصل الحادي عشر: "ما هو الدين: مقارنة وصفية"، ص ١٩٩ . ٢٢٣ .

٢٤- أديب صعب، "هوية دينية في الاتفاق"، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣ . انظر: وحدة في التنوع، ص ١٢٩ .

٢٥- المطران جورج خضر، "المحاولة العربية الاولى"، دار الندوة، ١٣ حزيران ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التنوع، ص ٢٢٢ .

٢٦- الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت، مثلاً، أطلق على بعض كتبه اسم "مقدمة" بهذا المعنى:

Immanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future* (1783); *Fondements de la métaphysique des m_urs* (1785).

٢٧- السيد محمد حسن الأمين، "إعادة اعتبار الى العقل والدين"، النهار، ٢٠ تموز ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التنوع، ص ٢١٤ - ٢١٨ .

٢٨- طارق زيادة، "إضافة أساسية في الفكر العربي"، النهار، ٣ أيلول ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التنوع، ص ٢٤٣ .

٢٩- المطران جورج خضر، المرجع المذكور.

٣٠- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

٣١- المرجع السابق، ص ١٦٩ .

٣٢- محمد السمّاك، "ثروة فكرية"، النهار، ١٥ حزيران ١٩٩٤ . انظر: وحدة في التنوع، ص ٢٥١ .

٣٣- ربيعة أبي فاضل، "من التأريخ الى الابداع"، النهار، ٢٧ أيار ١٩٩٤ ، و البيرق، ٩ و ١٠ .

- ١٦- حزيران ١٩٩٤ انظر: وحدة في التوع، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
 ٣٤- أديب صعب، وحدة في التوع، ص ١٠ .
 ٣٥- المرجع السابق.
- ٣٦- المرجع السابق. انظر الفصل الرابع في الكتاب: "الدين والدولة"، ص ٤١ - ٤٧ .
 والفصل الخامس: "الدولة الدينية الفعلية"، ص ٤٩ - ٥٤ .
 ٣٧- المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣ .
- ٣٨- حول "اللاهوت السلبي" أو "التزيمي" عند دينيسيوس المسمى الآريوباغي، انظر كتاب فلاديمير لوسكي: اللاهوت الصوفي للكنيسة الشرقية (بالفرنسية)، الفصل الثاني: "الظلمة الالهية"، الفصل الحادي عشر: "النور الالهي".
 Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris: Seuil, 1944.
- ٣٩- حول إنجاز فردرريك ماكس مولر في إطار الدراسات الدينية ككل، انظر الكتاب الآتي:
 H. D. Lewis and Robert Lawson Slater, *The Study of Religions*, Harmondsworth (England): Penguin Books, 1969, pp. 11 ff.
- ٤٠- المرجع السابق، ص ١٢ .
 ٤١- انظر كتابات اوغست كونت حول "الفلسفة الايجابية":
 Auguste Comte, *Cours de la philosophie positive* (1839 - ١٨٤٢).
- ٤٢- حول نظرة كونت، اقرأ: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ٩٨ . (ط ١، ص ١٠٩).
 ٤٣- انظر الكتاب الآتي:
 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1968, livre II, Chapitre IX: "La notion d'esprits et de dieux", pp. 391 - 424.
- ٤٤- عرض فرويد نظرته هذه في كتابه مستقبل وهم (Le futur d'une illusion).
 انظر: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٠٠ - ١٠١ . (ط ١، ص ١١٢ - ١١٣).
 ٤٥- انظر: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٥٠ - ١٥٤ . (ط ١، ص ١٧٢ - ١٧٨)، و المقدمة في فلسفة الدين، الفصل الرابع: "الخبرة الدينية"، ص ١٤١ - ١٧١، و وحدة في التوع، ص ١٣١ - ١٣٢ و ١٦٢ .
- Michael Argyle, *Religious Behaviour*, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
- ٤٦- راجع الهمشرين ٣٩ و ٤٠ وأعلاه.
 ٤٧- أديب صعب، الدين والمجتمع، الفصل السادس: "تعليم الأديان"، ط ٢، ص ١٤١ - ١٦٣ .
 (ط ١، ص ١٦١ - ١٨٩).

- ٤٨- المرجع السابق، ط ٢، ص ١٤٦. (ط ١، ص ١٦٧).
- ٤٩- أديب صعب، الأديان الحية، ص ٩ - ١٠.
- ٥٠- المرجع السابق، ص ١٠.
- ٥١- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٥٤. (ط ١، ص ١٧٧).
- ٥٢- المرجع السابق، ط ٢، ص ٤٦. (ط ١، ص ٤٢).
- ٥٣- من الكتابات في هذا الموضوع:

William Sadler Jr., ed., *Personality and Religion*, London: SCM Press, 1970. -

- Gordon Allport, *The Person in Psychology*, Boston: Beacon Press, 1968.

- انظر أيضاً: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٤٤ - ١٥٠.
- ٥٤- أديب صعب، المرجع السابق، ص ١٤٥.
- ٥٥- أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٠.
- ٥٦- المرجع السابق، ص ١٦٢.
- ٥٧- أديب صعب، الأديان الحية، ص ١١.
- ٥٨- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١١.
- ٥٩- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٢ (من مقدمة الطبعة الثانية).
- ٦٠- المرجع السابق، ص ١٤.
- ٦١- أديب صعب، "هوية دينية في الاتفاق"، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٣٣.
- ٦٢- أديب صعب، "اكتشاف الدين في الأديان"، الملحق، ١٨ آذار ١٩٩٥. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٥٧.
- ٦٣- المرجع السابق، ص ١٥٩.
- ٦٤- عالج أفلاطون مسألة الوحدة والكثرة في عدد من محاوراته، مثل: "طيماؤس"، "جورجياس"، "فيدون"، "الجمهورية"، "فیدروس"، "فیلیبوس"، وخصوصاً محاورة "بارمنيدس". انظر:

A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London: Methuen, 1960. -

192

- F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul, 1960.

- ٦٥- في كتاب ديفيد روس عن فلسفة أرسطو، انظر: الفصل السادس حول "الميتافيزيق" (ص ١٥٤ - ١٨٦)، والفصل السابع حول "الأخلاق" (ص ١٨٧ - ٢٢٤):

Sir David Ross, *Aristotle*, London: Methuen, 1949.

- ٦٦- عرض ديفيد هيوم نظريته حول طبيعة المعرفة وحدودها في كتابيه مقالة في الطبيعة البشرية (١٧٣٩) و تحرّ حول الأدراك البشري (١٧٤٨). انظر: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٧٥ - ٧٦ و ١٦٢ - ١٦٦.

- ٦٧- بحث إيمانويل كانط موضع المبادئ الفطرية في كتابيه نقد العقل الخالص و نقد العقل العملي، وفي كتبه في الفلسفة الأخلاقية. انظر: أديب صعب، المرجع السابق، ص ٧٧ . ٢٣٦ و ٢٣٩ .
- ٦٨- المرجع السابق، ص ١٢٧ ، و وحدة في النوع، ص ١٠١ .
- ٦٩- أديب صعب، وحدة في النوع، ص ٢٣ و ١٠١ . ١٠٠ ، و المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٠٥ . ١٠٦ .
- ٧٠- أديب صعب، الأديان الحية، الفصل الحادي عشر: "ما هو الدين: مقارنة وصفية"، ص ١٩٩ . ٢٢٣ ، و المقدمة في فلسفة الدين، الفصل الأول: "ما هو الدين"، ص ١٩ . ٤٤ .
- ٧١- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٤ ، و وحدة في النوع، ص ٢٢ . ٢٤ و ٩٧ .
- ٧٢- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢ ، ص ٧ ، (ط ١ ، ص ١) .
- ٧٣- المرجع السابق، الفصل الأول: "التعليم الديني التقليدي"، ط ٢ ، ص ٢١ . ٢٣ . ٢٣ . (ط ١ ، ص ١٣ . ٢٨ .)
- ٧٤- وليم صعب، حكاية قرن (سيرة ذاتية)، بيروت: دار النهار، ٢٠٠١ ، ص ١٠٤ .
- ٧٥- أديب صعب، مقدمة حكاية قرن، ص ١٣ .
- ٧٦- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢ ، ص ٣٠ . (ط ١ ، ص ٢٤) .
- ٧٧- المرجع السابق، ط ٢ ، ص ١٦ . (ط ١ ، ص ٨) .
- ٧٨- أديب صعب، وحدة في النوع، ص ١٢١ .
- ٧٩- المرجع السابق، ص ١٢٢ .
- ٨٠- أديب صعب، الدين والمجتمع، الفصل الثالث: "المناخ الاجتماعي"، ط ٢ ، ص ٥٧ . ٨٢ . (ط ١ ، ص ٥٧ . ٩٠) .
- ٨١- أديب صعب، وحدة في النوع، الفصل الرابع: "الدين والدولة"، ص ٤١ . ٤٧ ، الفصل الخامس: "الدولة الدينية الفعلية"، ص ٤٩ . ٥٤ .
- ٨٢- المرجع السابق، ص ٤١ .
- ٨٣- المرجع السابق، ص ٤٣ . ٤٥ .
- ٨٤- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢ ، ص ١٠٦ . ١١٠ . (ط ١ ، ص ١١٩ . ١٢٤) .
- ٨٥- المرجع السابق، ص ١٢ . ١٣ (مقدمة الطبعة الثانية) .
- ٨٦- المرجع السابق، ص ١٣ .
- ٨٧- المرجع السابق، ط ٢ ، ص ١٩٨ . ١٩٨ . (ط ١ ، ص ٢٢٩) .
- ٨٨- المرجع السابق.
- ٨٩- من الذين كتبوا عن أهمية كتاب الدين والمجتمع في هذا المجال: موسى سليمان، "منهج تربوي"، النهار، ٧ حزيران ١٩٨٣ ، وعبد العزيز قباني، "الحل الأخلاقي الوحيد"، مجلة المستقبل (باريس)، ٢٢ حزيران ١٩٨٣ ، ومروان فارس، "مشروع للمستقبل"، محترف

- الفن التشكيلي، راشياً (ندوة، ٧ حزيران ١٩٩٦). انظر: وحدة في التنوع، القسم الثالث: "دراسات وآراء"، ص ١٨١ - ٢٥٢.
- ٩٠- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٨٥ - ١٨٧ (ط ١، ص ٢١٥ - ٢١٨)، الأديان الحية، ص ٢٠٦ - ٢٠٩، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٢٣٥ - ٢٧٥، وحدة في التنوع، ص ٣١، ٧٥ - ٨١، ١٠٠، ١٥٤ - ١٥٧، ١٥٨ - ١٧١، ١٧٥ - ١٧٦.
- ٩١- أديب صعب، "هوية دينية في الاتفاق"، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٣١ - ١٣٢.
- ٩٢- المصدر السابق، ص ٤٧.
- ٩٣- أديب صعب، الدين والمجتمع، ص ١٤ (مقدمة الطبعة الثانية).
- ٩٤- أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ٢٦.
- ٩٥- أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٢١٩ - ٢٣٩.
- ٩٦- أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٦٢.
- ٩٧- المرجع السابق، ص ١٦٢ و ١٧٢. أيضاً: الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٥٤ (ط ١، ص ١٧٧)، والمقدمة في فلسفة الدين، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- ٩٨- أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقوله، مقبولة في العقل أو مرذولة، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ١٣ - ١٥.
- ٩٩- المرجع السابق، ص ١٥.
- ١٠٠- المرجع السابق، ص ٢٤.
- ١٠١- المرجع السابق، ص ١٦.
- ١٠٢- محمد السمّاك، "ثروة فكرية"، النهار، ١٥ حزيران ١٩٩٤. انظر: وحدة في التنوع، ص ٢٥١.
- ١٠٣- السيد محمد حسن الأمين، "إعادة اعتبار إلى العقل والدين"، النهار، ٢٠ تموز ١٩٩٤. انظر: وحدة في التنوع، ص ٢١٤ - ٢١٨.
- ١٠٤- عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢.
- ١٠٥- الشيخ مجتبى المحمودي، "مدخل إلى الكلام الجديد وفلسفة الدين"، في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص ٣٩٩ - ٤١٠.
- ١٠٦- محمد رضا كاشفي، "فلسفة الدين والكلام الجديد"، في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص ٤١٣ - ٤٤٨.
- ١٠٧- المرجع السابق، ص ٤٣٠. قارن هذا بما يقوله ابن رشد عن وجوب الاستعانة في العلوم العقلية "بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة... فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه". أبو الوليد ابن رشد، كتاب فصل المقال، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١، ص ٣١ - ٣٢.

- ١٠٨- حوار مع الشيخ محمد مجتهد شبستری حول: "إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية"، في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص ٢٣٣ - ٢٥٥.
- ١٠٩- المرجع السابق، ص ٢٤٦.
- ١١٠- حوار مع مصطفى ملکيان حول: "فلسفة الدين في الجدل الفكري المعاصر"، في: عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص ٣٢٥ - ٣٣٧.
- ١١١- المراجع السابق، ص ٣٢٥.
- ١١٢- المراجع السابق، ص ٣٢٣.
- ١١٣- المراجع السابق، ص ٣٢٦.
- ١١٤- أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٦٣. (ط ١، ص ١٨٨ - ١٨٩).
- ١١٥- أديب صعب، الأديان الحية، ص ٢٢٢.
- ١١٦- من المحاور التي عالجتها مجلة المحجة: "الدين والثقافة" (العدد الثاني، كانون الثاني ٢٠٠٢)، "التعددية الدينية" (العدد الثالث، نيسان ٢٠٠٢)، "الإيمان وإرادة الاعتقاد" (العدد الخامس، تشرين الأول ٢٠٠٢)، "الأخلاق والدين" (العدد السابع، صيف ٢٠٠٣).
- ١١٧- بولس الخوري، في فلسفة الدين، منشورات معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمية، ضمن سلسلة "في الدين والفلسفة"، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢.



إصدارات



اسم الكتاب : المجتمع المدني

اسم الكاتب : الدكتور محمد غيلاني .

الناشر : دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الغبيري ، ط١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م.

حجم الكتاب : ٣٨٤ صفحة من الحجم الكبير .

يتألف الكتاب من مقدمة وسبعة فصول، بالإضافة إلى ملاحق متعددة . تحدث المقدمة عن الدوافع العملية لهذا العمل، حيث آلى الكاتب على نفسه، بحث هذا الموضوع من كافة جوانبه وتقريراته، مع اعترافه أنه كان اختزاليًا في بعض المواضيع. ومورد ذلك ضغط توجهات هذه الدراسة، الأمر الذي دفعه إلى رصد الأولويات والحرص على عدم إهمال أي منها، وصولاً إلى انتقاء محاورها للتفصيل والتحليل والتقييم.

أما الفصول، فقد توزعت على الشكل التالي:

- الفصل الأول : حمل عنوان : "المجتمع دراسة في الأصول"؛ وفيه عالج الكاتب معاقد أصول المجتمع المدني، ابناء مفهوم المجتمع المدني عند أرسطو، والمجتمع المدني من الأصل اللاتيني إلى اللغات المحلية، الخلفيات اللاهوتية التأسيسية لمفهوم المجتمع المدني، مفهوم المجتمع المدني زمن البدايات . ليصل في نهاية هذا الفصل إلى تحديد كيفية انبثاث المجتمع المدني الحديث . واللاحظ أن الفصل الأول من الدراسة يعد بمثابة مقدمة عامة لكتاب.

- الفصل الثاني : ويتحدث عن "أساطير التأسيس من حالة الطبيعة إلى التعاقد الاجتماعي"؛ وفيه تحدث عن فرضية حالة الطبيعة، ومن خلاله عالج حالة الحرب، والكوندولث الهوبزي، والحق المدني، والتعاقد والتفسير . ومن ثم انتقل إلى

معالجة أسطورة التأسيس؛ وفيها نجد القطيعة مع حالة الطبيعة والولاء للإرادة العامة، لينتقل من بعدها للحديث عن تجاذب الفضيلة والرذيلة في المجتمع المدني وخلاصة تركيبته .

- الفصل الثالث : ويتناول "المجتمع المدني في الانترنولوجيا الفركسونية"؛ وفيه أسئلة الفكر الفركسوني، و موقفه من نظرية التعاقد، وسياقها السوسيوسياسي، بالإضافة إلى مبحث حول تاريخ المجتمع المدني .

الفصل الرابع : وفيه "المجتمع المدني في الفلسفة الهيغلية- مملكة الشهوات"؛ عالج من خلاله الأسس الفلسفية للمفاهيم السياسية الهيغلية، النقد الهيغلي لنظرية التعاقد الاجتماعي، جدلية المجتمع المدني .

- الفصل الخامس: عالج فيه الكاتب التناقض داخل ما يسمى بالمجتمع المدني، وطرح من خلاله إشكالية : "المجتمع المدني ضد المجتمع المدني، انهيار الحداثة أمام أساطير الحداثة". وهذه النقطة كانت منطلقاً للحديث عن مفهوم المجتمع المدني عند كارل ماركس، والمجتمع المدني ومملكة الإيديولوجيا، والمجتمع المدني ضد الإنسان،... والمجتمع المدني والحاجة إلى الكاريزم .

- الفصل السادس : خصص لدراسة "وظائف المجتمع المدني في النظرية النقدية" ، ودور ثالوث الهيمنة والحرمان والإقصاء . معالجا العلاقة بين الهيمنة والتواصل والاستبعاد والحرية، مستعرضاً المجتمع المدني كما يراه هبرمانس.

- الفصل السابع : المجتمع المدني رؤى معاصرة؛ وفيه طرح الكاتب أسئلة معاصرة، وعرض لأساطير المجتمع المدني، ودور العنف فيه .

- هذا وقد ختم الكاتب دراسته بملاحق متعددة عرض الملحق الأول مواقف الفلسفية والتعارضات المفاهيمية لديهم . فيما تناول الجدول الثاني مواقف الفلسفية من المجتمع السياسي والمدني خلال القرون الممتدة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر. وخصص الملحق الثالث لعرض أهم المراجع حول الموضوع. وعرض في الملحق الثاني نصاً لوليم شكسبير، وتناول الملحق الثالث نصاً لونتينية .

الكتاب : الإنسان من عصور التضليل .. إلى زمان القيام .
 الكاتب : عبد المجيد الزمرمي .
 الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الغبيري ،ط١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م .
 حجم الكتاب ٣٤٤ صفحة، حجم كبير .

يتألف الكتاب من إهادء وكلمة افتتاح وشهادة أولى، بالإضافة إلى ثمانية فصول. وقد صيغت بنفس روائي، يخاطب الوجدان الإنساني ليصل إلى قلبه. وقد حمل الفصل الأول عنوان: "أنت أيها الفنان"؛ وفيه تناول الكاتب العلاقة بين الإنسان والواقع المعاصر، وهو يبدؤه ببعض الأسئلة التي تحفز القارئ على التفكير الجدي . في الفصل الثاني : انتقل الكاتب لمعالجة "البعد المهمش"؛ وفيه يحلل العلاقة بين الإنسان والكون، ودور الأنجلو-الإسلامية في إشاعة الجو العلمي في أوروبا . هذا المجتمع الذي كان يعيش في عصور الظلام، ثم يحلل في نفس الفصل علاقة رجال الدين بالعلم، وكيفية انقسامهم إلى طرفين الأول منفتح على العلوم . والثاني متمسك بالسلطة، رافض لها . وهذا الفصل قدم لالفصل الثالث الذي رصد تطور الحياة العلمية والإصلاحية في القارة الأوروبية، مروراً بحركات الإصلاح الدينية، وصولاً إلى شوبنهاور ونيتشة وأوغست كومت وفرويد.

ليصل بعد ذلك إلى الفصل الرابع فيعنونه: "الوهم العام"؛ ويحلل فيه التزعمات التحررية التي ظهرت بدءاً من الثورة الأمريكية، وصولاً إلى الثورة الفرنسية، وأثرهما على الشعوب، من خلال إعلان بعض النظريات كالتنمية والخطط الخمسية، التي لعبت دوراً مدمراً، وكانت باباً لاستغلال الشعوب بعد الحرب العالمية الثانية .

هذا واستمر الكاتب في الفصل الخامس، في تحليله للنموذج الغربي، حيث أعلن الإنسان الاكتفاء الذاتي، وفصل نفسه عن الوحي مع فولتير، وهو في خطوطه هذه كان يقصد ضرب نداء نيوتن التوحيدى، عبر مهاجمة الدين الإسلامي، الذي يجهله

جهلاً تماماً.

وبعد أن أوسع الززمي المجتمع الغربي دراسة، عاد إلى المجتمع الإسلامي ليحلل السبب الذي أدى إلى تراجع المسلمين عن لعب دورهم الحضاري في إيجاد النقاء، فيعزّو الأمر إلى غياب السلطة السياسية الضابطة للشأن الإسلامي في إطار يستلهم تعاليم القرآن الكريم، حيث أبعد أصحاب الحق عن حقهم، واستلمت السلطة قيادات سياسية تسعى إلى مصالحها الخاصة. ولكن هذا الأمر لم يحيط عزيمة المجتمع الإسلامي الذي كان ينتفض من أجل تصويب الواقع، وهذا الأمر ظهر في القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وفي القرن العشرين في الإمام الخميني (قده) الذي أحيا المفهوم القرآني للإسلام المحمدي، كما أحيا الكثير من المفاهيم الإسلامية كالحكومة والحرية وكرامة المرأة ...

عند هذا الحد ينتقل إلى الفصل السابع، الذي يشرح دور الدين الإسلامي في حمل رسالة الإنسانية الأصيلة . هذه الرسالة التي تمثل رسالة الخلاص، وهي تمتد من آدم عليه السلام، وتكتمل مع محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وبذهب الكاتب إلى أن موقف الدول الغربية من الجمهورية الإسلامية يندرج تحت عنوان منع تفتح الإنسانية على الفكر الحق .

وأخيراً، يتحدث الكاتب في فصل كامل حول شاطئ السلام والأمان؛ وفيه يثبت أن الإسلام هو الطريق الصحيح لمستقبل الإنسانية، عبر رؤيته التي لا تهمل أي جانب من جوانب الإنسان الروحية والمادية.

وفي الختام، وضع الكاتب شهادة أخيرة منتزعـة من كلمة ألقاها الأمير تشارلز وفيها تحدث عن أهمية دور الإسلام المستقبلي في الحضارة الغربية.

اسم الكتاب : الاجتماع العربي الإسلامي، مراجعات في التعددية والنهضة
والتوير.

اسم الكاتب : السيد محمد حسن الأمين .

الناشر : دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الغبيري ، ط١ ، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.

حجم الكتاب: ٣٩٥ صفحة من الحجم الكبير .

يعالج السيد في كتابه "التحولات الكبرى في الفكر" الكثير من القضايا التي شغلت الفكر الديني منذ ما يسمى بعصر النهضة؛ لذلك نراه يتنتقل من مبحث الإنسان والدين إلى رؤية في تشكيل العقل الإسلامي، والتعددية، ومن العلمنة إلى التشوهات الطائفية.

فهو لم يترك شأنًا من الشؤون الهامة في العالم الإسلامي من دون أن يقدم فيها رأياً أو رؤية، حتى يمكننا القول إن هذا الكتاب، قد تعدى كونه كتاباً عادياً، ليكون مرجعاً يلجأ إليه القارئ لمعرفة ورصد التحولات الكبرى في العالم العربي – الإسلامي، وكيفية تطور هذا الفكر .



الأعداد القادمة من مجلة المحة:

- لغة الدين .٢
- نحو قيام فن إسلامي معاصر.
- الإنسان في الأديان.
- الخير والشر في الفلسفة والفكر الديني.



يصدر قريبا

١- موقف من الدين

مجموعة من المختصين الغربيين

٢- شرح دعاء مكارم الأخلاق

الشيخ شفيق جرادي

٣- الإسلام بين المادية والمثالية

البروفسور سيد حسين نصر

٤- تطور الفكر الديني في الغرب

الدكتور حسن حنفي

٥- مناهج البحث الديني

الدكتور احمد قراملكي

٦- التعددية الدينية (المرايا المتقابلة)

مجموعة من الباحثين

٧- نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين

الشيخ علي جابر

٨- مقدمة في علم الكلام

الشيخ حسن بدران

٩- فلسفة الدين

جون هينغ

١٠- المنطق

الشيخ سمير خير الدين

١١- سلسلة الحكمة المتعالية.

١٢- الإستقراء نظرية إسلامية في المعرفة

الدكتور نزيه الحسن

١٣- موسوعة الفكر الإسلامي المعاصر.

١٤- موسوعة الصحيفة السجادية.