العدد 27

مؤسسة مثل الثقافية

المنهج

مجلة نصف سنوية تصدر عن
مؤسسة مثل الثقافية

شعبان / ١٤٣٧ - آيار / ٢٠١٦

A L M A N H J

- تاصيل النظام الاجتماعي وفق المنظور القرآني.. (فلسفة العقوبة انموذجا).
  الشيخ عدنان الحساني
- سرية عاشوراء حول الممارسات الشعبية لمرورية عاشوراء
  الدكتور غانم حميد الزبيدي
- معالم التجديد الديني في الفكر الاسلامي المعاصر
  أحمد البديري
- علم الانبياء بحقانية الوحي
  الشيخ علي الرباني الكلبايكياني
- صفات الانبياء اولي العزم في القرآن الكريم والعهدين
  أ.د حكمت عبيد الخفاجي

المنهج

إعداد

مؤسسة مُثل الثقافية

شبكة الفكر
alfeker.net

المجلة: ..... المنهج
إعداد: ..... مؤسّسة مُثُل الثقافية
المطبعة: ..... الكفيل
الكمية: ..... (٢٠٠٠)
رقم الإيداع: ..... (٢٠٥٧ لسنة ٢٠١٤)
نشر وتوزيع: ..... مكتبة أهل الحق - النجف الأشرف

جميع حقوق الطبع محفوظة







هيأة التحرير

- الإشراف العام: الشيخ قاسم المحمدي
- رئيس التحرير: الشيخ عدنان الحساني
- مدير التحرير: د.علي حسن هذيلي
- التنسيق والمتابعة: مصطفى الاحبابي
- معتمد الترجمة الانجليزية: د: حسين ناصر
- معتمد الترجمة الفارسية: م. حسن الحمداني



الهيأة الاستشارية

- ❖ أ. د. منصور الحلفي، جامعة أهل البيت عليهم السلام.
- ❖ أ. د. عبد الكريم خيطان الياسري، جامعة بغداد
- ❖ أ. د. شاكر التميمي، جامعة القادسية.
- ❖ أ. د. حكمت الخفاجي، جامعة بابل.
- ❖ أ. د. علي عبد شناوة الكناني، جامعة واسط.
- ❖ أ. د. حسين لفتة حافظ، جامعة الكوفة.
- ❖ أ. م. د. محمد كامل روكان، جامعة القادسية/ عميد كلية الآثار.
- ❖ أ. م. د. علي عباس الأعرجي، جامعة الكوفة.
- ❖ أ. م. د. عبد الأمير هويدي، جامعة بغداد.
- ❖ أ. م. د. السيد حمود بهية، جامعة الكوفة.
- ❖ أ. م. د. الشيخ حسن الربيعي، جامعة الكوفة.

المنهج؛ مجلّة نصف سنويّة تصدرها مؤسّسة مُثُل الثقافية

- *البحوث الواردة في مجلة المنهج تعبّر عن رأي كاتبها.*
- *ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنية.*

هويَة المجلّة

مجلَّة [المنهج] إسلاميَّةٌ فكريَّةٌ تصدرُ عن مؤسسة مثل الثقافية، تعنى بالفكر الإسلاميِّ المستنير وما يتَّصل به من المجالاتِ والتخصُّصات، في الشريعةِ والتأريخِ والتفسير، شريطةَ أن تكونَ سمتها العامَّة هي الفكر الإسلامي وأصوله ومنابعه المعرفية، بما يجعل الخطابَ الثقافيَّ الإسلاميَّ متفوِّقاً في ميادين المواجهةِ مع الأطروحات الغربيَّة والعلمانيَّة المتطرِّفة.

الغاية من تأسيس المجلة

إفساحُ المجال أمامَ الباحثين والمفكِّرين من شرائح المجتمع العراقيِّ عامَّةً، لنشر بحوثِهم ودراساتِهم ومقالاتِهم التي تتضمَّنُ هذه الأبعادَ التأصيليَّةَ، لتشملَ فائدتُها المجتمعَ الإسلاميَّ عموماً، والمجتمعَ العراقيَّ على وجهِ الخصوص، ولتكونَ هذه المجلَّةُ رافداً مهمّاً من روافدِ الثقافةِ الإسلاميَّةِ، جنباً إلى جنبٍ مع رديفاتِها من المجلاتِ والدوريّاتِ الأخرى التي تأخذ على عاتقها خوض غمار المعركة الثقافيَّة مع الأفكار والأطروحات المادِّيَّة والإلحاديَّة التي تروِّجُ لها العلمانيَّةُ المتطرِّفةُ في البلاد الإسلاميَّة المختلفة.

شروط الكتابة

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠-٢٥) صفحةً بحجم (A٤).

٢. ينضَّد البحثُ على قرصٍ مدمجٍ (سيدي)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتتكفَّل به المجلَّة.

٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشره في مكانٍ آخر إلَّا بعد أخذ الموافقة من المركز.

٤. تعمل المجلَّة بنظام المكافآت لأصحاب البحوث والدراسات المنشورة في المجلَّة.

٥. تخضع البحوث لتسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتّاب الاعتراضُ على تأخير نشر المادَّة، لأنه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.

٦. تُقبل البحوثُ والدراساتُ المكتوبة بلغةٍ ثقافية مميزة، أما البحوث الضعيفةُ فتهمل ولا تعادُ إلى أصحابها.

٧. المجلَّة ليست ملزمةً بإرجاع الموادِّ إلى أصحابها، سواءٌ نشرت أم لم تنشر.

٨. يرفق الباحث ملخصاً مع البحث لا يزيد على نصف صفحة.

٩. تكون الهوامش متسلسلة في الصفحة نفسها لا في نهاية البحث.

للمراسالة والتواصل والاتصال:

البريد الألكتروني: adnainhasiny@yahoo.com

الهاتف: ٠٧٨١٢٧٩٥٠٣٢

المحتويات

هيأة التحرير ٥
الهيأة الاستشارية ٦
هويَّة المجلَّة ٧
المحتويات ٩
المعيار الثقافي للفرد والجماعة؛ رؤية مختصرة في امكانية تطوير الوعي..... ١١
تأصيل النظام الاجتماعي وفق المنظور القرآني... ..... ١٣
الشيخ عدنان الحساني
سرديةُ عاشوراء؛ "حول الممارسات الشعبية لمروية عاشوراء" ٢٩
د. غانم حميد الزبيدي
معالم التجديد الدّيني في الفكر الإسلامي المعاصر ٤٩
أحمد البديري
علم الأنبياء بحقانيّة الوحي..... ٦٩
الشيخ علي رباني گلپايگاني
صفات الأنبياء أولي العزم في القرآن الكريم والعهدين ٩٥
أ. د حكمت عبيد الخفاجي
النظم التربوية عند الإمام الصادق عليه السلام؛ - رؤية تحليلية -..... ١٥٥
د. نجم عبد الله الموسوي

فهم النص الديني؛ الاشكالية وتداعيات الفهم ١٧٧
أ. م. د عادل عباس النصراوي
الدلالة الصرفيّة عند الزمخشري وأثرها في التفسير ٢٠٣
أ. د نجاح فاهم صابر العبيدي
دلالةُ المفردة وصيغتُها في النصِّ القرآنيِّ؛ ـ قراءةٌ نقديةٌ ـ..... ٢١٩
أ. د سيروان عبد الزهرة الجنابي
تأملات في البرهان الأخلاقي عند كانت ٢٦٣
سيد عبد الرؤوف أفضلي
العلمانيّة العلميّة في الغرب ٢٩٣
علي رمضاني
نافذة على كتاب: "الفكر الشيعي في مواجهة الاتجاه التعددي" ٣٢٩
قراءة ومتابعة محمد مهدي الحساني

كلمة التحرير

المعيار الثقافي للفرد والجماعة..

رؤية مختصرة في امكانية تطوير الوعي...

إضاءة

الأمن الثقافي والمعرفي هو بنية تحتية واساسية تتوقف عليها سلوكيات المجتمع فالأرضية المعرفية هي التي تحدد ما ينبغي وما لا ينبغي من سلوكيات اجتماعية وبالتالي يتحقّق الامن الاجتماعي وتتوقف التعديات والمخالفات التي يسببها الفقر المعرفي والسلوكي للمجتمع. اذن فالمجتمع المعرفي هو ذلك المجتمع الذي يتشكل بنيوياً من مجموعة أفراد يتسمون بحالة من الوعي والإدراك بما يرتبط بالذات والمحيط بمعنى ان المحدد الأوّل للمجتمع المعرفي هو تعيين الهوية الفردية فمتى ما كان الفرد قادرا على تعيين هويته الثقافية من خلال الالتزام بالمعايير المعرفية السليمة والتي تتّصل بقيمة المعرفة ومصادرها ومن ثُمَّ التعرّف على الصياغة الحقيقية للثابت والمتغيّر وبالتالي القدرة على ادارة المتغيرات الثقافية التي هي الملاك في تطوير المعارف وتحريكها وإيجاد بيئة متحرّكة قادرة على تقبّل الأفكار الجديدة والتي لا تؤثّر سلباً على الثوابت والقيم الذاتية للهوية على صعيد الفرد والمجتمع...

من هنا فنحن معنيون بانتخاب المنجز الثقافي الذي يشكّل معياراً حقيقيّاً

في تثبيت قيم التفاضل بين ماهو أصيل وبين ماهو دخيل وبين ماهو مقدّس وماهو مدنس.

وليس ثمّة قاعدة ثقافية تحقق لنا هذه المعيارية اقوم من الكتاب والعترة فالتمسك بهذين المعينين يحقق اكتفاء ذاتيا في مجال التشبّع الثقافي وليس ذلك يعني الغاء للمستوى العقلي في ترتيب القيم الثقافية بل إنَّ العقل والتحليل هو الأداة الضروية في استكشاف مداخل الكتاب والعترة كما انها تعد قناة أساسيّة في مساوقة القيم الفكرية لدى عامة الأمم البشرية والمشارب والمذاهب الانسانية الأُخرى.

من هنا ارتأينا ان نلاحق المنجزات الثقافية والفكرية لدى العديد من المثقفين الإسلاميين لنتلمس من خلالها المنافذ نحو مساحات تطوير الوعي لدى الفرد والمجتمع وفق ما نؤمن به من معايير وقواعد فكرية سليمة..

تأصيل النظام الاجتماعي وفق المنظور القرآني...

"فلسفة العقوبة انموذجا"

بقلم: الشيخ عدنان المساني (*)

ملخص البحث

إنَّ شدة العقوبة في النظرية الإسلامية تتطابق تماماً مع فظاعة الجريمة ففي الجنايات المتعمدة المتعلقة بالنفس الإنسانية يتعين القصاص، وفي جرائم الملكية باستثناء الغصب يتعين القطع، وفي الجرائم الخلقية يتعين الجلد أو الرجم أو الحرق، وفي المحاربة يتعين القتل فنحن لا نستطيع أن ننظر إلى العقوبة بشكل مجرد ما لم نأخذ حجم الجناية وتأثيرها الاجتماعي بنظر الاعتبار ولاشكّ في أنَّ القاعدة القرآنية في العقوبات: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ﴿وَكَتَبْنا عَلَيْهِمْ فيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ والْعَيْنَ بِالْعَيْنِ والْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصاصٌ﴾، هي الأصل في تحقيق العدالة الجنائية في الجرائم الخطيرة التي تطال الأفراد في النظام الاجتماعي).

ترتكز فلسفة العقوبة في التشريع الإسلامي خصوصاً فيما يرتبط بالجرائم من الدرجة الأولى على عدّة أنماطٍ وسياقاتٍ لها علاقةٌ بقيم الذات والموضوع،

(*) باحث في الفكر الإسلامي.

فمن حيث الذات فإنَّ نظر الشريعة في القصاص - مثلاً- ينصبُّ على تحقيق المعادلة النوعية والتكافؤ الوجودي بين المقتول والمعاقب، وذلك على أساس أنَّ الأنسان في حدّه النوعي هو خلق الله تعالى وقد أكرمه وقوّمه، فما إن تنتهك حرمة وجوده بسبب إعدامه عن الحياة حتّى تتداعى حقوقه التكوينيّة في موازين الوجود، فيلزم من ذلك أن ينعدم في المقابل معادله النوعي في ظرف التزاحم، وهو الظرف الذي إقتضى من القاتل أن يختار الإنصياع إلى قواه الغضبية ويعدم وجود المزاحم وبالتالي وصول هذا القاتل إلى مرحلة الفشل في دائرة الإمتحان التي إقتضت وجود مثل هذا الظرف، ويترتب على هذا الفشل عقوبةٌ تناسب العمل الذي أدّى به إلى الوقوع في هذا الفشل، وذلك لأنَّ القيمة الوجوديّة للشخص (أ) تساوي القيمة الوجوديّة للشخص (ب) فإذا ما أعدم (أ) (ب)، فيكون بذلك قد أسقط قيمته الوجودية هو، وذلك بحكم المساواة..، وهذا هو الرد المناسب على من ينتقد المشرع الإسلامي في مسألة عقوبة القصاص ويحاول الإشكال والتشكيك بالأحكام على سبيل النقض حيث يدعي أنَّ معاقبة القاتل بالقتل هو إعدام لحياة شخص آخر فبدل أن يخسر المجتمع شخصاً واحداً سيخسر شخصين وهذا معالجةٌ للخطأ بالخطأ، يقول العلامة الطباطبائي في هذاالمجال: (قالوا: إنَّ القتل بالقتل ممَّا يستهجنه الإنسان وينفر عنه طبعه ويمنع عنه وجدانه إذا عرض عليه رحمة وخدمة للإنسانية، وقالوا: إذا كان القتل الأول فقداً لفرد فالقتل الثاني فقد على فقد، وقالوا: إنَّ القتل بالقصاص من القسوة وحب الإنتقام، وهذه صفةٌ يجب أن تزاح عن الناس بالتربية العامّة ويؤخذ في القاتل أيضاً بعقوبة التربية، وذلك إنَّما يكون بما دون القتل من السجن والأعمال الشاقة، وقالوا: إنَّ المجرم إنَّما

يكون مجرماً إذا كان مريض العقل، فالواجب أن يوضع القاتل المجرم في المستشفيات العقلية ويعالج فيها، وقالوا: إنَّ القوانين المدنية تتبع الاجتماع الموجود، ولما كان الاجتماع غير ثابت على حال واحد، كانت القوانين كذلك فلا وجه لثبوت القصاص بين الاجتماع للأبد.

فإنَّ المشرّع الإسلامي ينطلق في تشريعه من خاصيّتين، الخاصية الوجوديّة والخاصيّة المعياريّة، والأولى مرتبطة بعالم التكوين والموازين والقيم المتعالية، والثانية كما يراها العلامة الطباطبائي فإنَّه يربط القيم الاعتبارية بالقيم الوجوديّة من حيث المعنى يقول في هذا الإطار: (أنَّ القوانين الجارية بين أفراد الإنسان وإن كانت وضعيةً اعتبارية يراعى فيها مصالح الاجتماع الإنساني، غير أنَّ العلة العاملة فيها من أصلها هي الطبيعة الخارجية الإنسانية الداعية إلى تكميل نقصها ورفع حوائجها التكوينية).

مدخلٌ

وضع الكتاب الكريم أصولاً حاكمةً شكلت معياراً موحداً لضبط الظاهرة الاجتماعية، ولعلنا سنستكشف أنَّ من هذه الأصول ما يعبر عن إطارٍ مرجعيٍّ لتنظيم القيم الاجتماعية والسلوك والعادات وفق النسق الطبيعي للحياة، ونستكشف أيضاً أنَّ منها ما يعبر عن ضمانةٍ تشريعيةٍ قادرةٍ على تحقيق الحدّ الأعلى من الحصانة الاجتماعية أمام العناصر الفاسدة والقيم السائبة والسلوكيات المنفلتة ضمن محدداتٍ وشروطٍ ومقتضياتٍ تتعين في نطاق المحتوى الداخلي للنظريّة الاجتماعية القرآنية، ولأجل ذلك فلقد وضعت الحدود وشُرِّعت العقوبات في الشريعة الإسلامية وذلك بعد ان استجلت حكمته تعالى، وتمت الغاية الكونية من فلسفة المثلات حيث انقضت العبرة وبانت الحجة وجاءت الموعظة، فليس ثمة مسوغٌ تكوينيٌّ لجريان سُنّة العذاب والاهلاك بعد أن كتب الله على نفسه الرحمة بهذه الأمة وكشف عنها عذاب الأمم السابقة ببركة وجود الفيض الأقدس المحمديّ وببركة المواهب الرحمانية لهذه الأمة من قبيل قيم العفو والاستغفار.

إنَّ الدواعي التكوينية والتشريعيّة لسنِّ العقوبات التي أجريت على ذلك النسق التدميري كقانون الإهلاك ونزول العذاب الجماعي والأممي وصلت إلى مرحلة فرز النتائج حيث كانت الحكمةُ مرتبطةً بالمعطيات التالية:

١. تكريس فلسفة الردع وإشاعة قيم الارتداع في نفوس أبناء الأمم

اللاحقة ممَّا يحقّق حالةً من التوازن الاجتماعي المنسجم مع السنن الكونية والطبيعية للوجود.

٢. إنَّ تلك الأمم انَّما استحقت ذلك المصير، لأنَّها قد استوفت شروط الاستدامة والوجود وهي شروط مرتبطة بالسنن التاريخية فكان مكونها الاجتماعي قد وصل إلى حدود ظاهرة الموت الاجتماعي عند نقطة الحضيض.

إذن فنحن أمام فلسفةٍ جديدةٍ تتدخل في تعيين معاييرها جملةٌ من العناصر الأرضية المتعالية من حيث درجات الأشرفية والوجود وهي قد فرضت نفسها تكامليّاً كعناوين إلهيّةٍ تعبِّر عن وجود شريعةٍ خاتمةٍ هي أكمل الشرائع فنحن أمام عنصر (الرحمة والعصمة والإعجاز النصي).

وهذه العناصر كفيلةٌ بتأصيل منظومة قيمٍ وتشريعاتٍ اجتماعيّةٍ محكمةٍ ومتماسكةٍ، وبما أنَّ المجتمعات بحكم حاجتها إلى ظروفٍ تاريخيةٍ ومستوياتٍ زمانيةٍ تدريجيةٍ لاستكمال حالة النضوج المعرفي فإنَّ هذه التشريعات كانت منسجمةً تماماً مع هذه الظروف، كما أنَّ هذه التشريعات تستند إلى موازين ذات أبعادٍ علميةٍ ومعرفيةٍ عميقةٍ فإنَّ مستوى المخالفات الأخلاقي مثلاً غير جدير بإجراء العقوبات الجزائية الجسديّة، لأنَّ هذه المخالفات ناتجةٌ عن قيم الذات ومستوى ضررها شخصي، وهي غالباً ما تكون ذاتَ صيغةٍ تستُّريّةٍ ترتبط بعلاقة الإنسان بنفسه وبربه، وقيم الردع التي تناسبها هي قيمٌ ذاتيّةٌ وثقافيّةٌ بالمستوى الأول ومن أمثلة ذلك (الغيبة والكذب)، في حين إنَّ المخالفات ذات الأبعاد الاجتماعية كالقتل والزنا جديرةٌ أن تأخذ استحقاقها من العقوبة الجسدية أو المالية.

(إنَّ شدة العقوبة في النظرية الإسلامية تتطابق تماماً مع فظاعة الجريمة

ففي الجنايات المتعمدة المتعلقة بالنفس الإنسانية يتعين القصاص، وفي جرائم الملكية باستثناء الغصب يتعين القطع، وفي الجرائم الخلقية يتعين الجلد أو الرجم أو الحرق، وفي المحاربة يتعين القتل فنحن لا نستطيع أن ننظر إلى العقوبة بشكل مجرد ما لم نأخذ حجم الجناية وتأثيرها الاجتماعي بنظر الإعتبار ولاشكّ في أنَّ القاعدة القرآنية في العقوبات: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ﴿وَكَتَبْنا عَلَيْهِمْ فيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصاصٌ﴾، هي الأصل في تحقيق العدالة الجنائية في الجرائم الخطيرة التي تطال الأفراد في النظام الاجتماعي)[1].

ومن أبرز صور المخالفات ذات الطابع الاجتماعي المدمر هي ما عبر عنه القرآن الكريم بالمحاربة وما يطلق عليه في الفقه بحد الحرابة، وهو ما أشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وبصرف النظر عن الجدل الفقهي الدائر حول مصاديق انطباق الآية الكريمة على جملة من الحدود وهل أنَّها تنطبق فقط على عنوان الحرابة والتي هي: تجريد السلاح براً وبحراً ليلاً ونهاراً لإخافة الناس في المصر وغيره وعد السارق محارباً إذا اقترف جريمة السرقة مع استعمال السلاح، أم أنَّها تشمل كلّ عناوين الإفساد في الأرض كالقتل و...الخ، أياً ما كان فان للحدود في الإسلام الدور الأعظم في بناء المجتمع الصالح المتنامي هذا ما أشار إليه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في قوله «اقامة حد خير من مطر أربعين صباحا»[2]. فدلالة هذا الحديث واضحةٌ في مدى

أهمية الحدود في تركيز العامل التنموي في المجتمع حيث إنَّ التنمية البشرية تعدّ اليوم من الحقول المعرفية ذات الطابع الشمولي والذي يتصل بالأبعاد النفسية الإجرائية والذهنية للمجتمع البشري، وهذا التشبيه الرائع من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله بين نتائج إقامة الحدّ، وبين المطر لهو جديرٌ في تركيز تلك الدلالة، فكما أنَّ المطر له دورٌ في نمو الأرض ونشر البركات فيها، كذلك الحدود لها الدّور الكبير في نموّ المجتمع وإشاعة بركات الوجود.

أما إذا عطّلت الحدود، فإنَّ المجتمع سوف ينحدر إنحداراً جارفاً لا يمكن أن يقف عند حدّ، إلَّا عند حدٍّ واحدٍ وهو حدُ السيف على يد المصلح الذي ينبعث عندما تشيع قيم الجور والعدوان وتتعطّل الحدود وتموت السنن، حينها ستتوفر الفرص الكافية لإرساء النظام العالمي الجديد وفق النظرية الاجتماعية القرآنية ...

حكم القصاص بين القيمة الوجودية والقيمة المعيارية

ترتكز فلسفة العقوبة في التشريع الإسلامي خصوصاً فيما يرتبط بالجرائم من الدرجة الأولى على عدّة أنماطٍ وسياقاتٍ لها علاقةٌ بقيم الذات والموضوع، فمن حيث الذات فإنَّ نظر الشريعة في القصاص - مثلاً- ينصبُّ على تحقيق المعادلة النوعية والتكافؤ الوجودي بين المقتول والمعاقب، وذلك على أساس أنَّ الأنسان في حدّه النوعي هو خلق الله تعالى وقد أكرمه وقوّمه، فما إن تنتهك حرمة وجوده بسبب إعدامه عن الحياة حتّى تتداعى حقوقه التكوينيّة في موازين الوجود، فيلزم من ذلك أن ينعدم في المقابل معادله النوعي في ظرف التزاحم، وهو الظرف الذي اقتضى من القاتل أن يختار الإنصياع إلى قواه الغضبية ويعدم وجود المزاحم وبالتالي وصول هذا القاتل إلى مرحلة الفشل في

دائرة الإمتحان التي إقتضت وجود مثل هذا الظرف، ويترتب على هذا الفشل عقوبةٌ تناسب العمل الذي أدّى به إلى الوقوع في هذا الفشل، وذلك لأنَّ القيمة الوجوديّة للشخص (أ) تساوي القيمة الوجوديّة للشخص (ب) فإذا ما أعدم (أ) (ب)، فيكون بذلك قد أسقط قيمته الوجودية هو، وذلك بحكم المساواة..، وهذا هو الرد المناسب على من ينتقد المشرع الإسلامي في مسألة عقوبة القصاص ويحاول الإشكال والتشكيك بالأحكام على سبيل النقض حيث يدعي أنَّ معاقبة القاتل بالقتل هو إعدام لحياة شخص آخر فبدل أن يخسر المجتمع شخصاً واحداً سيخسر شخصين وهذا معالجةٌ للخطأ بالخطأ، يقول العلامة الطباطبائي في هذا المجال: (قالوا: إنَّ القتل بالقتل ممَّا يستهجنه الإنسان وينفر عنه طبعه ويمنع عنه وجدانه إذا عرض عليه رحمة وخدمة للإنسانية، وقالوا: إذا كان القتل الأول فقداً لفرد فالقتل الثاني فقد على فقد، وقالوا: إنَّ القتل بالقصاص من القسوة وحب الإنتقام، وهذه صفةٌ يجب أن تزاح عن الناس بالتربية العامّة ويؤخذ في القاتل أيضاً بعقوبة التربية، وذلك إنَّما يكون بما دون القتل من السجن والأعمال الشاقة، وقالوا: إنَّ المجرم إنَّما يكون مجرماً إذا كان مريض العقل، فالواجب أن يوضع القاتل المجرم في المستشفيات العقلية ويعالج فيها، وقالوا: إنَّ القوانين المدنية تتبع الاجتماع الموجود، ولما كان الاجتماع غير ثابت على حال واحد، كانت القوانين كذلك فلا وجه لثبوت القصاص بين الاجتماع للأبد حتّى الاجتماعات الراقية اليوم، ومن اللازم أن يستفيد الاجتماع من وجود أفرادها ما استيسر، ومن الممكن أن يعاقب المجرم بما دون القتل مما يعادل القتل من حيث الثمرة والنتيجة كحبس الأبد أو حبس مدة سنين، وفيه الجمع بين الحقين حق المجتمع وحق أولياء

الدم، فهذه الوجوه عمدة ما ذكره المنكرون لتشريع القصاص بالقتل)[٣].

فإنَّ المشرّع الإسلامي ينطلق في تشريعه من خاصيّتين، الخاصية الوجوديّة والخاصيّة المعياريّة، والأولى مرتبطة بعالم التكوين والموازين والقيم المتعالية وهذا ما عبّر عنه الكتاب الكريم في جملة موارد منها قوله تعالى: ﴿**مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَميعاً ومَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَميعاً**﴾[٤].

ولعلّ تفسير هذه الآية قد لا يتعين في وضعٍ خاصّ، وإنَّما يمكن أن يصار إلى نظام الأطروحات، وهو النظام الذي تعرضت له مجموعةٌ من التفاسير تحت عنوان الآراء والأقوال، ونحاول أن نعرض هذه الأقوال على شكل أطروحات على النحو التالي:

الأطروحة الأولى: إنَّه حين أعدمه فكأنَّما أعدم ذريته المتوقعة التي ستشكل أمَّةً من الناس في المستقبل.

الثانية: إنَّه تعدّى على قيم المجتمع عامّةً، والتي يعبّر عنها شخص المقتول فيكون كمن قصد قتلهم جميعاً.

الثالثة: إنَّ الذي يقتل شخصاً واحداً، أو يقتل أمّةً من الناس على حد واحد من الجريمة ومن ثم فهو على حدّ واحد من العقاب.

الرابعة: إنَّ الآية هي تعبيرٌ عن أنَّ الإعتداء قد وقع على النوع الذي يمثله وجود الإنسان، بمعنى أنَّه إعدام لكليّة الإنسان وذلك لأنَّ الموضوع النوعي هو لحاظ طبيعي الموضوع من حيث وجوده الكليّ، أي النّظر إلى الكليّة بذاتها من غير ملاحظة الأفراد كملاحظة الطبيعة الكليّة كحكمنا بأنَّ الإنسان نوع...

وهذه الأطروحة الرابعة ذهب إليها صاحب الميزان ولعل العلامة الطباطبائي إنَّما ذهب إلى هذا الطرح من منطلق مبنائي فهو يتعامل مع الآيات بمقتضى النظام الوجودي للأشياء والطبيعة والإنسان، لا بمقتضى النظام المعياري فالنظام الأوّل أسبق مرتبةً من النظام الثاني، نعم أشارت الروايات إلى تفسير هذه الآية بما يتناسب والأطروحة الثانية وهذا ما يؤكده الطبرسي في تفسيره حيث نقل الأقوال في الآية وواحدٌ من هذه الأقوال يتناسب مع الأطروحة الثانية وتعضدها الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام يقول الطبرسي: (في تأويله أقوال (أحدها) إنَّ معناه هو أنَّ الناس كلهم خصماؤه في قتل ذلك الإنسان، وقد وترهم وترَ من قصد لقتلهم جميعا فأوصل إليهم من المكر وما يشبه القتل الذي أوصله إلى المقتول فكأنَّه قتلهم كلهم، ومن استنقذها من غرق أو حرق أو هدم أو ما يميت لا محالة أو إستنقذها من ضلال فكأنَّما أحيا الناس جميعاً، أي أجره على الله أجر من أحياهم جميعاً، لأنَّه في إسدائه المعروف إليهم بإحيائه أخاهم المؤمن، بمنزلة من أحيا كل واحد منهم عن مجاهد والزجاج واختاره إبن الأنباري وهذا المعنى مروي عن أبي عبد الله عليه السلام ثم قال وأفضل من ذلك أن يخرجها من ضلال إلى هدى)[٥].

وهذا القول يتعامل مع الأمور وفق ما ينسجم مع النظام المعياري، أي بحسب إدراكات العقل العملي من الحسن والقبح، والإمام عليه السلام يكلم الناس بمقتضى ما يؤسس إليه هو كمشرع من معايير شرعيّة تنسجم مع موازين العقل والعقلاء، أي بما ينسجم والقيم الموضوعيّة للأشياء والأفعال والتي تشتغل في دائرة الحركة الاجتماعيّة .

أمَّا العلامة الطباطبائي فإنَّه يربط القيم الإعتبارية بالقيم الوجوديّة من

حيث المعنى يقول في هذا الإطار: (أنَّ القوانين الجارية بين أفراد الإنسان وإن كانت وضعيةً إعتباريّةً يراعى فيها مصالح الاجتماع الإنساني، غير أنَّ العلة العاملة فيها من أصلها هي الطبيعة الخارجية الإنسانية الداعية إلى تكميل نقصها ورفع حوائجها التكوينية، وهذه الواقعية الخارجية ليست هي العدد العارض على الإنسان، ولا الهيأة الواحدة الاجتماعية فإنَّها نفسها من صنع الوجود الكوني الإنساني، بل هي الإنسان وطبيعته وليس بين الواحد من الإنسان والألوف المجتمعة منه فرق في أن الجميع إنسانٌ ووزن الواحد والجميع واحدٌ من حيث الوجود)[٦].

القيم الاعتبارية للعقوبة في معيار الحركة الاجتماعية

ثمة علاقةٌ وجوديّةٌ بين النظام الاجتماعي والنظام الأخلاقي، وذلك لأنَّ الحركة التاريخية في ظرف الاجتماع لا يمكن أن تنفكّ عن تقييم المنحنيات الوجودية للأفراد والامم في دائرة السنن الطبيعية، فمالم تتوفر دواعي الانسجام بين المجتمعات والعناصر الطبيعية في نطاق قوانين التبادل الوجودي، لا يمكن أن تدوم تلك العلاقة، بل لا يمكن أن تنشأ من أصلٍ لذلك، فالمجتمعات مقهورةٌ سنناً على إتّباع نظامٍ أخلاقيٍّ عامٍّ يوفّر لها الغطاء الوجودي في نطاق الانسجام الطبيعي مع قوانين الكون والوجود.

ولعلّ الحديث عن النظام الأخلاقي يتّصل بالحديث عن الرؤية الكونيّة، وأوّل عناصر هذه الرؤية الإنسان، فالإنسان هو محور الأنظمة الوجوديّة لاسيما النظام الأخلاقي حيث أنَّ أوّل مفردة تحملها الإنسان ترتبط بالأخلاق التكوينيّة يقول تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٧].

ولعلّ الرابط الموضوعي للنظام الأخلاقي - بما هو نظامٌ لا بما هو متعلق بدينٍ أو بأمةٍ- الرابط الموضوعي لهذا النظام هو مقولة العدل، والعدل إذا أخذ من منشأ انتزاع على شرط المفهوم الأخلاقي، فهو يقع في حدّ التوسط بين الإفراط والتفريط كالشجاعة التي تقع بين التهور من جهة والجبن من جهة أخرى، أمَّا إذا أخذ من منشأ إنتزاع على شرط الإعتبار القانوني فهو يقع في دائرة وضع الشيء في محله، فليس من العدل أن تجعل حصة الذكر كحصة الأنثى في الإرث بداعي التوسط والمساواة...

موقعية الاعتقاد في حيثيات العقوبة القرآنية

سواءٌ أخذنا العقوبة وفق المعايير الوجوديّة التكوينيّة أو وفق المعايير التقنينية التشريعيّة، فإنَّ القرآن ربط ذلك بمستوى إنضباط المجتمعات مع القيم الإيجابيّة، فكلما كانت علاقة المجتمعات مع تلك القيم علاقة إنضمامٍ وتوافقٍ، كلما كانت بمنأى عن جريان تلك القوانين على مستوياتها التكوينيّة أو على مستوياتها التقنينية، أمَّا على المستوى الأول فإنَّ الكتاب الكريم أكدّ كثيراً على ضرورة تحقيق هذا التكافؤ وإلَّا فإنَّ المجانبة معه تعني التعرض إلى مستوى من مستويات العقوبة، وفي منظور القرآن فإنَّ أقرب الطرق إلى إيجاد مقاربةٍ مع النظام التكويني والتشريعي الصحيح بالنّسبة إلى المجتمعات هو من خلال الإذعان لتوجيهات السماء، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٨] ويقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا﴾[٩] ويقول عز وجل: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[١٠].

هذا على المستوى التكويني أمَّا على المستوى التقنيني فإنَّ كلّ ما جاء من عقوباتٍ فهو في سبيل تحقيق الضمان الحقيقي لتحصين قيم التوحيد من جهة، والمجتمعات الموحدة أمام المجتمعات الكافرة من جهة أخرى، يقول العلامة الطباطبائي قدس سره وهو يتحدث عن سبب تضخيم جريمة القتل التي تطال المؤمن دون سواه: (أنَّ الإسلام لا يرى في الدنيا قيمة للإنسان يقوم بها ولا وزناً يوزن به إلَّا إذا كان على دين التوحيد، فوزن الاجتماع الإنساني ووزن الموحد الواحد عنده سيّان، فمن الواجب أن يكون حكمهما عنده واحداً، فمن قتل مؤمناً كان كمن قتل الناس جميعاً من نظر إزرائه وهتكه لشرف الحقيقة، كما أنَّ من قتل نفساً كان كمن قتل الناس جميعاً من نظر الطبيعة الوجودية، وأما الملل المتمدّنة فلا يبالون بالدين ولو كانت شرافة الدين عندهم تعادل في قيمتها أو وزنها - فضلاً عن التفوق - الاجتماع المدني في الفضل لحكموا فيه بما حكموا في ذلك)[11].

نص العقوبة القرآنية وإشكالية القراءة الاجتماعية

لا يخفى أنَّ الفقه الفردي هو السائد المعرفي لدى أغلب الدوائر الفقهيّة الإسلاميّة، نعم قد تبرأ ساحة المفسرين عن هذه السيادة الفردية، لأنَّ المفسر يتعامل مع النصّ وفق سياقاتٍ تلتقي عندها محدّدات الدلالة والسياق بالتاريخ والمجتمع والرؤيّة الكونيّة العامّة، بينما الفقيه يتعامل مع النصّ ودلالته بمعزلٍ تامٍّ عن أغلب هذه المحدّدات، ولا يخفى أنَّ هذا النوع من التعامل على الرغم من إكتسابه صلاحيته المعيارية والتقنينية وفق مقتضيات النصّ، إلَّا أنَّه لم يكن مستوعباً للإشكاليّات التاريخيّة وفق مقتضيات الزمان والمكان، وهذا يعني أنَّ التعامل مع النصّ لوحده لا يكفي لترتيب لوازم

المصلحة بمنظورها العامّ وهذا ما تنبّه إليه جملةٌ من الفقهاء المفكّرين، وراحوا يفتّشون عن صياغاتٍ معرفيّةٍ تتلاءم مع مدارات الحركتين التاريخيّة والاجتماعيّة، وليست نظرية ولاية الفقيه إلّا إنبثاقةً معرفيّةً تنسجم مع هذه الصياغات الجديدة بحكم ما تمتلكه هذه النظرية من مزايا وخصائص تمكّنها من تحقيق التكافؤ المنهجي بين مقتضيات النصّ من جهة، ومقتضيات الزمان والمكان والمجتمع من جهة أخرى وراحت تتعامل مع النصوص بشكل تأميمي بعيداً عن الفردانيّة.

ومن خلال إمعان النّظر في الأدلة المقدمة لتكريس مشروعية هذه النظرية نفهم مدى الحاجة إلى تطويع الفقه الإسلامي لصياغاتٍ متطورةٍ تنسجم مع الحركة الاجتماعية القائمة على الفعل السياسي والمدارات الحركية في علاقة المجتمعات والحكومات والأحزاب والقيم الاجتماعية الأخرى من قبيل الفنون والإعلام والبعد الأكاديمي وعشرات المدارات الاجتماعية المتطورة، وهذا يعني أنَّ ضرورة قيام النظام الإسلامي، يُنظر إليه بملاحظة أحكام الإسلام، بمقتضى مقدمات ثلاث:

(**الأولى**: إنَّ الشريعة الإسلامية تتضمن أحكاماً ترتبط بالفرد، كالوظائف العبادية من صلاة وصيام وغيرها من العبادات، كما تتضمن أحكاماً ترتبط بالجماعة وبالنظام العام كالحدود والديات والقضاء والجهاد ونحوها.

الثانية: إنَّ هذه الأحكام الاجتماعية - التي تتعلق بالجماعة- تدلّ على أنَّ الشريعة المقدسة قد بنت وجود هذه الأحكام على وجود ولاية الأمر كأمرٍ مفروغٍ عنه مفروضٍ وجوده شرعاً، حيث عمدت إلى تنظيمها وتقنينها

ووضع أهدافها وأحكامها الشرعية الخاصة، وبالتالي فالإسلام دين نظام.

الثالثة: هذه الأحكام العامّة ثابتةٌ في كلّ زمانٍ وعلى مرّ العصور، ولو لم يكن الأمر دائماً، كان من اللازم تقييد تلك الأحكام بزمان معين، وهو زمان حضور وحكومة المعصوم، مما يعني تعطيل هذه الأحكام الاجتماعية في زمان غيبته، بينما المتسالم بين الفقهاء، والمعروف عند المتشرّعة أنّه لا يمكن تعطيل هذه الأحكام الإلهية، بل هي باقيةٌ في كلّ عصرٍ إلى يوم القيامة، فوجود هذه الأحكام الاجتماعية يستلزم وجود حكومةٍ إسلاميّةٍ تسير على هداها وتطبقها.

وممّا لا شكّ فيه أنَّ ولاية الحكّام الجائرين والطغاة الفاسقين ليست هي التي يناط بها ذلك الغرض، ولا المأمول منها القيام به، للنهي عن توليهم والركون إليهم، وهذا يكفي في إثبات ولاية الفقيه)[١٢].

من هنا نفهم أنَّ القراءة الواقعية للأحكام والعقوبات خصوصاً فيما يرتبط بالنظام القضائي لابدّ أن تؤخذ بشكلها المؤسساتي القائم على ترتيب الأسس الفقهيّة بما ينسجم وفق الرؤية الاجتماعيّة للأحكام، وذلك بحاجة إلى تخصصٍ فقهيٍّ معمقٍ يوكل إلى أهله من أصحاب الفقاهة والعلم.

الهوامش

(١) انظر بحث فلسفة العقوبة في الفقه الإمامي، السيد زهير الأعرجي.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٩، باب مقدمات الحدود وأحكامها العامة.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: العلامة الطباطبائي ١: ٢٥٤.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٣٢.

(٥) مجمع البيان :الطبرسي ٣: ٢٨٨.

(٦) الميزان: الطباطبائي ١: ٢٥٤.

(٧) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

(٨) الأعراف:٩٦.

(٩) الكهف:٥٩.

(١٠) الإسراء:١٦.

(١١) الميزان ١: ٢٥٤.

(١٢) أنظر بحث: الدليل النقلي على ولاية الفقيه، موقع شبكة المعارف الاسلامية.

سردية عاشوراء

"حول الممارسات الشعبية لمروية عاشوراء"

الدكتور غانم حميد الزبيدي(*)

ملخص البحث

يتناول البحث مسألة تنشيط والحفاظ على مراسيم وطقوس بعض الحوادث الهامة والتي يكون لها اثرا بالغا في المجتمع والذي يعرف بالتنشيط (السوسيوثقافي)، إنَّ مفهوم التنشيط السوسيوثقافي ينفتح على تعاريف متعدّدةٍ، حيث يعني فيما يعنيه مفهوم "التنشيط" إضفاء الحيوية والنشاط على المجموعة لتوسيع مجال التواصل بين أعضائها. ويكون القصد من ذلك هو الرفع من فعاليتها ومردوديتها ككيانٍ عضويٍّ، تنتقل الوقائع التاريخية الدينية الى المنظومات الثقافية والاجتماعية الشعبية انتقالاً "سوسيوثقافياً"؛ وحين تنتقل تلك الوقائع التاريخية الدينية الى الوعي الشعبي تصبح "سرديةً كبرى" تتحكم أفكارها في الوعي الجمعي للأمة وتصبح مروياتها مؤولة للواقع ومفسرة له، وتكتسب بعداً مقدساً يجب الحفاظ عليها بوصفها تراثاً ورمزاً مؤسساً لهوية أمة من الأمم ورأس مال ثقافي معبر عن كينونة هذه الأمة وعن ذاكرتها الجماعية التي تحيا بها وجدانياً، وهي الوظيفة التي يسميها "بول

(*) كلية التربية، جامعة ميسان.

ريكور" "إدماج الأفراد في إيديولوجيا الجماعة"؛ من أجل تشكيل هوياتهم وصياغة الوعي الجمعي لهم، وانتهاءً الى تكوين "العقل" الشعبي وتأسيس "الأمة" التي يحلمون بها.

وليس كلّ حادثةٍ تاريخيةٍ لها القدرة على الانتقال السوسيوثقافي، فهناك مؤهلاتٌ وسماتٌ معينة يجب أن تتوفر في تلك الحادثة كي تترسخ في أعماق الوعي الشعبي ويتم التعالق السردي بالثقافي والاجتماعي. وأول هذه السمات هي الأبعاد الدينية فضلاً عن أهداف الواقعة التاريخية السامية، وأبعادها الإنسانية النقية الشاملة، وفيض مضامينها، وخصوصية حصولها في الزمان والمكان، وكيفية وقوعها، واكتنازها بالدلالات الثقافية الدينية والاجتماعية، وثقل محمولاتها الرمزية، وفرادتها، وحكمتها، ورؤيتها وبصيرتها التاريخية، وأرثها وامتدادها الرسالي، وسعة تأثيرها في الوعي الجمعي، واستشرافها لمستقبل الجماعات البشرية. والأهم من ذلك كله أن تدعو لها المؤسسة الدينية وتراقب ممارسة شعائرها، وتدعمها بالأحاديث والمرويات الصحيحة التي تؤكد على أن إحياء فعالياتها يحقق الأجر الثواب والتقرب الى الله تعالى بصورة كبيرة.

الإنتقال السوسيو ثقافي

تنتقل الوقائع التاريخيّة الدينيّة إلى المنظومات الثقافية والاجتماعيّة الشعبيّة إنتقالاً "سوسيوثقافياً"؛ وحين تنتقل تلك الوقائع التاريخيّة الدينيّة إلى الوعي الشعبي تصبح "سرديةً كبرى"[1] تتحكّم أفكارها في الوعي الجمعي للأمّة، وتصبح مروياتها مؤوّلةً للواقع ومفسرةً له، وتكتسب بعداً مقدّساً يجب الحفاظ عليه بوصفه تراثاً ورمزاً مؤسساً لهويّة أمةٍ من الأمم، ورأس مالٍ ثقافيٍّ معبّرٍ عن كينونة هذه الأمة وعن ذاكرتها الجماعية التي تحيا بها وجدانياً، وهي الوظيفة التي يسميها "بول ريكور" "إدماج الأفراد في إيديولوجيا الجماعة"؛ من أجل تشكيل هوياتهم وصياغة الوعي الجمعي لهم، وإنتهاءاً إلى تكوين "العقل" الشعبي وتأسيس "الأمّة" التي يحلمون بها.

وليس كلُّ حادثةٍ تاريخيّةٍ لها القدرة على الإنتقال السوسيوثقافي، فهناك مؤهلاتٌ وسماتٌ معينة يجب أن تتوفر في تلك الحادثة كي تترسّخ في أعماق الوعي الشعبي ويتم التعالق السردي بالثقافي والاجتماعي. وأوَّل هذه السمات هي الأبعاد الدينيّة فضلاً عن أهداف الواقعة التاريخية السامية، وأبعادها الإنسانيّة النقية الشاملة، وفيض مضامينها، وخصوصية حصولها في الزمان والمكان، وكيفية وقوعها، وإكتنازها بالدلالات الثقافية الدينيّة والاجتماعيّة، وثقل محمولاتها الرمزيّة، وفرادتها، وحكمتها، ورؤيتها وبصيرتها التاريخية، وأرثها وإمتدادها الرسالي، وسعة تأثيرها في الوعي الجمعي، وإستشرافها لمستقبل الجماعات البشريّة. والأهم من ذلك كله أن تدعو لها المؤسسة الدينيّة

وتراقب ممارسة شعائرها، وتدعمها بالأحاديث والمرويات الصحيحة التي تؤكّد على أنَّ إحياء فعالياتها يحقّق الأجر الثواب والتقرّب إلى الله تعالى بصورةٍ كبيرةٍ.

العقل الشعبي المبتكر

يبتكر العقل الشعبي آلياتٍ سرديّةً وممارساتٍ ثقافيّةً لتقوية الحادثة التاريخية المنتقلة سوسيوثقافياً التي إستحالت إلى حكايةٍ شعبيةٍ وأصبحت سرديةً كبرى من أجل تحصين مروياتها وتعميق دلالاتها ورمزيتها داخل وجدان الجماعة الشعبية الدينيّة، فبالسرد يشكّل الإنسان صورةً عن ذاته وعن قيمه وموقفه من العالم، مثلما يشكّل صورةً عن الآخر وعن كلّ ما يتصل به. وهذا الإنتقال السوسيوثقافي يعمل على إشتباك الدّيني بالثقافي؛ ممَّا يوفّر الفرصة لتحصين الحادثة التاريخيّة وحفظها وتوطينها داخل ذاكرة الأمة، وفي ذات الوقت يعمل هذا الإشتباك على تسرب مفاهيم الثقافة الاجتماعيّة إلى الحادثة التاريخيّة الدينيّة؛ ممَّا يؤدّي إلى تراكم بعض الشوائب والطقسيات في بنيتها الثقافيّة؛ لأنَّ الوعي الشعبي يعمد، من أجل الحفاظ على تلك السرديّة، الى تجميلها وتحصينها وجعل "ذكر" مرويتها أقنع وأمتع في النفوس من خلال إنعاشها بالخيال كي لا تفقد جاذبيتها وتألّقها التاريخي، وقد سبق "لهومي بابا" أن كتب: "الأمم مثل السرديات، تفقد جذورها في خضمّ الزمن وأساطيره ولا تستعيد أفقها إلَّا في الخيال"[٢].

اكتسبت مرويّة عاشوراء في الوعي الجمعي الإسلامي الشيعي دلالاتٍ وعلاماتٍ ثقافيةً ودينيةً هائلةً؛ بسبب مواصفاتها العالية التي جعلتها تنتقل إلى المنظومات الثقافية وإلى الوعي الشعبي الدّيني؛ وقد غذّت المركزيّة السرديّة

لمروية عاشوراء الوعي الشعبي وأنعشت آماله وأحلامه وهي تتطلّع إلى تمثّل سرد ماضي الأمة لاستشراف مستقبلها في تحقيق دولتها الإسلاميّة المهدويّة المرتقبة. وقد أصبحت السردية العاشورائية والسردية المهدوية جزءاً من الذاكرة الثقافيّة وعمود النور في المنظومة الشيعية الإسلامية بسبب مركزيتها وقداستها في الوجدان الشعبي.

السرديّة المهدويّة

فالسرديّة المهدويّة إنتقلت في الوعي الإسلامي الشيعي من الحقل التاريخي إلى الحقل الثقافي الاجتماعي، مثلها مثل سردية عاشوراء موضوعة البحث؛ ولهذا نجد أنَّ قضية المهدي المنتظر فاعلةٌ في الوعي الإسلامي الشيعي أكثر من الوعي السني على الرغم من أنَّ الوعي السني يستند إلى مروياتٍ تتّفق مع المرويّات الشيعيّة في ظهور المهدي في التاريخ، لكن المرويّة السنية تختلف عن المروية الشيعية في تفسير ولادة المهدي وطبيعة شخصيته وخفوت دوره في صناعة المستقبل الإسلامي؛ الأمر الذي جعل قضية المهدي المنتظر في المنظومة السنية تبقى حبيسة الحقل التاريخي ولم تنتقل سوسيوثقافيّاً إلى الوعي الشعبي؛ ولهذا نجدها خافتةً ومنطفئةً وغير فعّالة في تعبئة الوعي الشعبي السني. بينما نجد الأمر مختلفاً في الثقافة الإسلاميّة الشيعيّة، فقد مثلت ثقافة المهدي المنتظر في الوعي الاجتماعي الشيعي مركزيةً كبيرةً في صناعة المستقبل الإسلامي ممزوجةً بالثأر من الظالمين الذين قتلوا الحسين عليه السلام والذين يمتلكون مشروع القتل والظلم الدائم في كل زمان ومكان؛ لأنَّهم يمثلون، حسب هذه الرؤية، امتداداً منهجياً لقتلة أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وحملة مدرسته الحقيقية وامتداده الرسالي على مرّ التاريخ. فقد مثلت السردية المهدوية إنتصار

المستضعفين على المستكبرين في نهاية التاريخ أي "نهاية تاريخ النموذج الحضاري المنقطع عن الله ودخول النموذج الحضاري المرتبط بالله إلى التاريخ"[٣] وإزالة الظلم في الأرض وهي فلسفة تطلّع وأمل تبعث الروح في نفوس النّاس، وتمنحهم الفرصة في إنتظار الفرج والتخلّص من الفساد الأرضي. ومن هنا يكتسب مفهوم الإنتظار بعداً إيجابياً حين ينأى بنفسه عن أن يكون عامل خنوعٍ وكسلٍ للشعوب المستضعفة؛ بل على العكس من ذلك فقد شحن هذا المفهوم الناس بالحيوية وأكسبهم روح الثورة والتمرد على رموز الظلم والطغاة على مرّ التاريخ، ومنحهم هاجس تغيير الواقع الفاسد، وهو ما يعرف بمفهوم "التمهيد" لظهور المهدي المنتظر. وهو الأمر الذي يفسّر ظهور الحركات المهدوية في مراحل التاريخ الإسلامي وهي تقارع حكّام الجور والفساد.. وقد تظافرت الأحاديث الصحيحة لتأكيد المروية المهدوية؛ ممَّا يبعدها عن كونها من إختراع الشعوب المظلومة؛ فالمروية ليست خيالاً أو عاطفةً ولا هي من أحلام يقظة الشعوب المقهورة والمستضعفة. ولهذا لا ينطبق على المروية الأم لسردية عاشوراء أو سردية المهدي المنتظر كلام إدوارد سعيد أو بندكت أندرسون أو هومي بابا أو كلام بول ريكور وهم يؤكّدون على إختراع الجماعات الشعبية مروياتٍ تاريخيةً من أجل تأسيس هوياتهم[٤]. ولكن قد ينطبق كلامهم على الممارسات الشعبية التي أعقبت ذلك النصّ التأسيسي الصحيح.

سردية عاشوراء

فمرويّة عاشوراء موضوع البحث، ليست إختراعاً أو خيالاً من خيالات الوعي الشعبي، بل هي مرويةٌ تاريخيةٌ ثابتةٌ وموثقةٌ بالروايات الصحيحة

لكنَّها انتقلت إلى الوعي الثقافي والاجتماعي الشعبي وإستدعت شعائر منصوصةً خاصةً بها، وأخرى شعبيةً مبتكرةً وغير منصوصةٍ من المؤسسة الدّينية إخترعها الوعي الشعبي من أجل تحصينها وإحيائها وهو ما نقصده بالاختراع والابتكار؛ فالشعائر الحسينية على قسمين: شعائر منصوصةٌ وشعائر مبتكرةٌ. فالشعائر المنصوصة هي التي ورد فيها نصٌّ ثابتٌ عن أهل البيت عليهم السلام مثل: البكاء والزيارة والمجالس الإحيائيّة. أمَّا الشعائر المبتكرة غير المنصوصة فهي التي يبتكرها الوعي الشعبي إستناداً إلى الحادثة التاريخية المنقولة إلى الثقافة الاجتماعيّة تحت أنظار المؤسسة الدينيّة ومراقبتها، وهي المعنية في هذا البحث، وهذه الشعائر المبتكرة هي الداخلة في مفهوم الإختراع الشعبي الذي تحدّث عنه بول ريكور ورفاقه. لكنَّ مراقبة المؤسّسة الدينيّة للمرويّة، إلى حدٍ ما، خلّصها من الحكايات العجائبية التي يبتكرها الخيال الشعبي. فالحكايات عادةً تخترق بنيتها العجائبيات لتتحوّل من مستواها الواقعي التاريخي الأوَّل إلى المستوى الخيالي السردي الثاني، وحينئذٍ لا يمكن الحديث عن صدق الحكاية أو كذبها؛ لأنَّها وصلت إلى منطقةٍ لا يدخلها العقل والمنطق.

توفرت ليوم العاشر من محرم، بسبب مأساوية الواقعة، طاقةٌ مضافةٌ حين اتّسعت شعبيته وتضخّمت دلالاته الدينيّة وإستعظمت حادثته التاريخيّة في الوجدان الشعبي ليتحوّل إلى جريمةٍ تاريخيةٍ مهولة، وأصبحت ثورة الإمام الحسين عليه السلام ثورةً إلهيّةً مقدّسةً، يعلّل قداستها مطهري في الملحمة الحسينية، بكونها لم تنبع ولم تعبّر عن هدف فرديّ وإنَّما كان سعيها لأهدافٍ نوعيةٍ وإنسانيةٍ شاملةٍ، ولأنَّها مستندةٌ إلى رؤيةٍ وإدراكٍ وبصيرةٍ قويةٍ فضلاً عن

فرادتها وظهورها في وقت فقدت الأمّة إرادتها وفاعليتها وأصبحت جثةً هامدة[٥]؛ وهذه الأسباب عجّلت في إنتقالها إلى المنظومات الثقافية والاجتماعيّة التي أصبحت من حصتها؛ الأمر الذي إستدعى أن يبتكر له الوعي الشعبي، مدعوماً من المؤسّسة الدينيّة، آلياتٍ سرديةً لتحصين مرويتها وإنعاشها في ذاكرة الأمّة وربط الأفراد وجدانياً بها، وزيادة مساحة التأثير في نفوسهم وتأجيج العاطفة نحو الواقعة، أي "الحرارة في قلوب المؤمنين" بتعبير النبيﷺ؛ لتصبح سرديّة عاشوراء الأمانة الرمزيّة للأمّة التي يجب أن تنتقل من جيل إلى آخر؛ لأنَّها هوية الأمة وذاكرتها والعلامة الثقافية لها. وقد إستدعى هذا "التجايل" للمروية عبر التاريخ تحصينها سردياً وإبتكار أنواعٍ من المظاهر الشعبيّة والممارسات الاجتماعية التي حرص العقل الشعبي على تكوينها وتأسيس شبكةٍ من الفعاليات التي تحيط بالواقعة وتعمّقها وهو ما يدلُّ على عبقرية ذلك العقل الشعبي الفذ في التعبير عن مكنوناته الثقافيّة وعقائده وذاكرته السردية.

مفهوم الشعائر

وفّر الإسلام مساحةً كبيرةً لإشباع حاجات الوعي الشعبي من الفعاليات والممارسات المادّية عبر إقراره مفهوم الشعائر. والشعائر هي العلامات التي تشعر الإنسان بذكر الله تعالى وطاعته وعظمته[٦]، فضلاً عن إشباعها البعد المادي في الطبيعة الإنسانية. وقد إستبدل الإسلام الطقوس الدينيّة السائدة في الجاهلية بالشعائر؛ لأنَّ الطقوس مناخاتٌ وأجواءٌ سائبةٌ ومنفلتةٌ وإن دلّت على الشعور الغيبي للإنسان ومحاولته إسترضاء العالم المحيط به. وقد سبق لـ"ليفي شتراوس" أن أعجب بالفكر الطقوسي وعدّه عبقريةً لذلك الإنسان الذي

يحاول الإنسجام مع العالم عبر هذا السلوك. أمَّا الشعائر الإسلاميّة فهي مؤطرةٌ بالوعي ومحدّدةٌ ومراقبة من الشرع لصونها من الإنفلات، ولها ممارساتٌ معينةٌ في زمانٍ ومكانٍ معينين؛ وحكمتها تعميق الشعور بالمفاهيم الدينيّة عبر السلوك العملي وإستشعار تأثيرها العاطفي في وعي المسلم.

أمَّا الشعائر الحسينية فلها خصوصيةٌ في وجدان الجماعات الشعبية نابعة من مركزية الإمام الحسين عليه السلام في الوعي الدّيني؛ لهذا إكتسبت مضامين عقائديةً واجتماعيةً وتربويةً وجهاديةً، وقد أمست هذه الشعائر مساحةً لتوسيع الوعي والشعور بالمسؤولية الثقافية لدى المسلم وهو يواجه الإستكبار العالمي؛ مثلما أصبحت معياراً لصوابية الرؤية السياسية وإستشراف المستقبل الإسلامي المتمثل بالعمل على إقامة الحكومة الإسلاميّة وتمكين الإسلام في العالم. ولقد كانت الشعائر الحسينية من أهمّ الإستراتيجيات التي إعتمدها أهل البيت في بناء الأمّة والقاعدة التي يرتكز عليها تحركهم في الساحة الاجتماعية سياسياً وعقائدياً وروحياً وجهادياً.

وقد ألهمت حادثة عاشوراء وموقف الإمام الحسين عليه السلام الثوري الناس عبر التاريخ، وأحدثت العديد من الثورات الشعبية، وقد أسهمت الشعائر الحسينية في بلورة شعارات الثورة الحسينية في نفوس الثوار وخلقت في أعماقهم هاجس الثورة على الظلم وتأسيس جيوشٍ عقائديةٍ ثوريةٍ شعبيةٍ في كلّ مراحل التاريخ. ومن هذه الشعارات:

الشعارات الحسينيّة

شعار "يا لثارات الحسين": هذا الشعار كان السبب في ثورة التوابين وثورة المختار وثورات الزيديّة وغيرها في مقطعٍ تاريخيٍّ معينٍ من الحكم الأموي.

شعار "الرضا من آل محمد": في مرحلةٍ تاريخيةٍ أسهم هذا الشعار في ظهور العديد من الثورات في العصر العباسي وما بعده.

شعار "لبيك يا حسين": هذا شعار جديد ظهر في ظل تداعيات الأزمة التي تعيشها الشعوب المظلومة من جراء ظلم المستكبرين الجدد، وظهور الحركات التكفيرية والطائفية الإرهابية. ففي هذا العصر أسهم هذا الشعار في تكوين جيش عقائدي في بعض البلدان الإسلاميّة؛ ليثبت بأنَّ سردية عاشوراء، مدعومةً بإبتكارت الوعي الشعبي، قادرةٌ على إيقاد الثورة الشعبية، وبأنَّ وهج الدم الحسيني لازال قائماً إلى الآن في شد الجماعة الإسلامية عقائدياً وتعبئتهم ضد الطغاة والمستكبرين والإرهابيين، وقد صرّح الإمام الخميني مؤسّس الجمهورية في إيران بأنَّ "كلّ ما لدينا من عاشوراء". أمَّا حزب الله في لبنان فقد قال بأنَّ "عاشوراء سرُّ انتصاراتنا"، في إشارة إلى إنتصارات مجاهديه المعروفة على إسرائيل المحتلة. وفي العراق فقد فاجأ العالم ظهور مجاهدي "الحشد الشعبي" ومجاهدي سرايا الدفاع الشعبي في التصدي لزمرة داعش الإرهابية، وهو آخر الجيوش العقائدية التي ألهمته الثورة الحسينية وشعارها الجديد "لبيك ياحسين".

الشعائر المبتكرة

حين تصبح المروية التاريخية ممارسةً اجتماعيةً وثقافيةً؛ فإنَّها ستؤول إلى آلية للتحكّم في سلوك الجماعات البشريّة وإلى بوصلةٍ لحركتها عبر الهيمنة العاطفية لتلك الممارسة على وعيها، وهو عين المعنى الذي ذهب إليه "غيرتز" في تعريفه للثقافة بأنَّها" آليات الهيمنة الجاهزة للتحكّم بالسلوك".

يمنح التأثّر الوجداني للحادثة في الجماعة البشرية الفرصة لإبتكار

ممارسات ومظاهر شعبية من أجل تكريس الشعور العميق بها وممارسة طقوسها للحفاظ عليها؛ فالمرويات التاريخية عادةً ما تتحصّن سردياً من أجل توطين ذاتها في أعماق الثقافة الاجتماعية. لهذا فإنَّ إنتقال الحادثة من حقلٍ تاريخيٍّ إلى حقلٍ ثقافيٍّ لم يضعف الحادثة بل قوّة سرديةً مضافةً. أسهمت في تشكيل هوية الجماعة ووفّرت لها مساحةً للتكامل العاطفي والعقائدي.

وفي تعليق له يخصّ تشكيل الأمم وتأسيسها بوصف السرد أحد مكونات الهوية، يكتب إدورد سعيد في كلمة جميلة ومؤثّرة، يقول إنَّ الأمم: "هي ذاتها سردياتٌ ومروياتٌ"[٧]. فالمرويات غذاء الأمم وذاكرتها وزادها الثقافي وبنيتها النفسية والثقافية، وهو ما أكده عبد الله الغذامي بقوله "إنَّ منظومة الأنساق الثقافية المكونة لذهنية أيّة أمةٍ من الأمم تظلّ كامنةً في نصوصها الأدبية الرسمية والشعبية"[٨].

وبسبب مركزية السردية الحسينية في الثقافة الإسلامية الشيعية؛ فقد أبدع الوعي الشعبي في إبتكار ممارساتٍ شعبيةٍ كثيرةٍ؛ للتعبير عن حرارة وإستشعار القضية الحسينية - ونحن هنا لسنا بصدد قبول أو عدم قبول بعض الممارسات الشعبية الدموية والعنيفة التي أفسدت هذا الإستشعار الجمالي للمروية الحسينية-.

ومن الشعائر الحسينية التي إبتكرها الوعي الشعبي لتحصين سرديته المعبّرة عن هويته، التي كانت تؤدّى في بداية الأمر في أماكن تأسّست لهذا الغرض وهي "الحسينيات"، ثم بعد ذلك فاضت هذه الشعائر إلى الشوارع والساحات بسبب إتّساعها وإحتياجها إلى أدوات فنية كبيرة. نذكر منها ما يلي:

أوَّلاً: توسيع مدّة حصولها رمزياً: بسبب إكتناز واقعة كربلاء بالعلامات والمحمولات العقائديّة التي تفوق مدّة اليوم الواحد الذي حدثت فيه الواقعة حيث إجتهد الوعي الشعبي بتمديد هذا اليوم على عشرة أيام بدءاً من اليوم الأوَّل من محرم إلى اليوم العاشر الذي وقعت فيه الحادثة، وتحوّل لفظ "العاشر" إلى "عاشوراء" وهي دلالةٌ لغويةٌ دالّة على تضخّم اللّفظ بسبب فيض المعنى التاريخي والرمزي والثقافي وإتّساعه.

ومن الجدير ذكره إتّساع المظاهر الحسينية بعد التحوّلات الثقافية التي حصلت للمجتمع العراقي بعد ٢٠٠٣؛ فقد أصبح الإحتفال بيوم العاشر من محرّم تتجاوز مدته الخمسين يوماً؛ بعد أن إكتسب المجتمع مظهراً دينياً وظهر المكبوت الدّيني والطقسي عنده، وتغيرت قيمه بعد ما كان مقموعاً من السلطة. وظهرت بنيته الاجتماعيّة الدينيّة الخبيئة التي تشكّل على أساسها أقوى من ذي قبل، وحسب مقولات النقد الثقافي؛ فإنَّ الشعبي لا يموت بل يظهر حين تلوح له الفرصة المناسبة ويتشكّل بمظاهر متعدّدة، بينما يندثر الرسمي والنخبوي بمرور الوقت، وهو المعنى الذي تحتفي به ثقافة "ما بعد الحداثة" في طموحها في تدمير المراكز ورفع شأن الهوامش والثقافة الشعبية والجماعات الدينيّة[٩]. وهذا ما يفسّر لنا اختفاء حوادثٍ تاريخيةٍ وبقاء أخرى من حصة الثقافة الشعبية التي تتوارثها جيلاً عن جيلٍ، فحين تبقى الحادثة تاريخاً محضاً فإنَّها تكون عرضة للانمحاء والاختفاء؛ بينما الحادثة التي تنتقل إلى الثقافة الاجتماعيّة تُحفظ في ذاكرة الأمة ووعيها الجمعي، ويُبتكر لها فعاليات لصونها وحفظها وضمان ديمومة إستمرارها في التاريخ وتوطينها في الثقافة.

ثانياً: الطعام: الطعام جزءٌ من هوية الشعوب وثقافتها، فهو علامةٌ ثقافيةٌ يرمز إلى البنية الاجتماعيّة والثقافيّة للأمم. وحتّى طريقة تقديم الطعام له علاقة بالهوية الثقافية للشعوب، ويؤكّد الباحثون أنَّ الكثير من أبناء المجتمعات العقائديّة التي تحتفي بفكرة الجماعة، تصرُّ عوائلها أن تأكل في طبقٍ واحدٍ على خلاف المجتمعات الفردية غير العقائديّة التي يكون تقديم أطباق الطعام للأسرة بشكلٍ فرديٍّ لا جماعيٍّ.

يتطوّر الطعام بتطوّر المستوى الاجتماعي فينتقل من الهامش إلى المركز وهذا ما لاحظناه في إنتقال المطبخ العراقي من هامش البيت إلى مركزه بمحاذاة غرفة الإستقبال، وهي إشارةٌ واضحةٌ إلى مركزيّة الطعام وحضوره في البنية الجديدة للمجتمع العراقي بعد تحولات ٢٠٠٣ السياسية والاجتماعيّة. وقد عدَّ كلود ليفي شتراوس المطبخ بأنَّه "لغة يعبّر عن طريقها المجتمع لا شعوريّاً عن بنيته"[١٠]. فتقديم الطعام صورةٌ من تقديم القيم الثقافية والاجتماعيّة لمجتمع ما.

ففي احتفالات الشعائر الدينيّة يحضّر الطعام بوصفه رمزاً لقيمةٍ دينيةٍ وثقافيةٍ واجتماعيةٍ. وكلّ طقسٍ يتكرّر سنوياً يستدعي نوعاً من الأطعمة فهناك أطعمة شهر رمضان المعروفة، وهناك الأطعمة المرتبطة بالتقاليد المسيحية والإحتفال بعيد الفصح المسيحي، وقد إرتبط هذا الطقس بمائدة عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**ربَّنا أنزل علينا مائدةً من السماءِ تكونُ لنا عيداً**﴾[١١]. مثلما يمثل "الهَدْي" جزءاً واجباً في أداء شعائر الحجّ الإسلاميّة. أمَّا في الشعائر الحسينية فإنَّ الطعام يمارس دوراً كبيراً في تتويج فعاليات هذه الشعائر الدّينية؛ لاسيما وأنَّ الغاية من توزيع الطعام المجاني هي طلب الثواب

والتقرّب إلى الله تعالى ونيل شفاعة صاحب الذكرى. فالطعام يؤدّي وظيفة التكرار الطقوسي من أجل الجذب والإرساء في النفوس وتحويل الفعالية إلى عادةٍ وتقليدٍ طقوسيٍّ ضمن سياقاتٍ ثقافيةٍ، بحيث يغدو علامةً ثقافيةً كبيرةً على المناسبة. يجب أن يُعاد كلَّ سنةٍ مرافقاً للإحتفالات الدّينية ومتوجاً بها، لشحن فعالية الطعام برموز المناسبة وقيمها؛ "فالإنسان يستهلك رموزاً ودلالات حين يستهلك الأطعمة"[١٢].

ويرمز الطعام المرافق للاحتفال إلى أنَّ الواقعة إنتقلت من كونها حادثةً تاريخيّةً إلى كونها ممارسةً اجتماعيّةً يتم تحصينها سردياً عبر ممارساتٍ شعبيةً. واللّافت للنظر أنَّ الاحتفال بعيد الغدير في المجتمع العراقي لا يصاحبه أيُّ نوعٍ من الأطعمة، دلالة على أنَّ هذا العيد لا يزال حادثةً تاريخيةً ولم يتحوّل إلى السياقات الثقافية بعد ليصبح طقساً اجتماعياً وثقافياً وشعبياً. أي أنَّ تحوّله السوسيوثقافي لا زال قيد التطوّر.

ثالثاً: الإيقاع: تكتسب الحادثة خلوداً حين تنتقل إلى الإيقاع وتتحوّل إلى نشيدٍ ولحنٍ شعبيٍّ ينظّم الحدث جمالياً. والإيقاع عرفته الشعوب منذ القدم مرافقاً للعمل والطقوس الدينيّة. والشعائر الحسينية لم تبق حبيسة الحادثة التاريخية، مثلما أكدنا ذلك، بل تحوّلت إلى أنساق الثقافة وعاداتها وممارساتها. والإيقاع أكسب الشعائر الحسينية الدلالة الصوتية والوظيفة الجمالية الإيقاعية لا سيما في "مواكب الزنجيل واللطم" على الإيقاع، إذا إستثنينا الإفراط في هذه الفعاليات إلى درجة الضجيج أو الإيقاع الدموي العنيف الذي أفسد جماليات الإيقاع من دون موجب! وقد أسهم الشعر الفصيح والعامّي في رفد الحادثة بالخيال والحقائق الأدبيّة التي أصبحت في عقول النّاس كأنَّها حقائق تاريخيّةٌ

وليست صوراً أدبيةً خياليةً. وفي ذات الوقت حقّق الشعر داخل السردية العاشورائية وظيفة التوثيق والتأثير وتثبيت الموقف الوجداني للإنسان المتدين وهو يجابه حدثاً ما لينقل هذا الحدث من أفق الإقناع العقلي إلى أفق التأثير العاطفي الديني الفجائعي.

رابعاً: التشابيه: تعد التشابيه طقساً حقيقياً يمثل أمام جمهورٍ دينيٍّ متعاطف ويؤدّيه ممثلون بدائيون، يتم فيه تجميل أنصار الحسين عليه السلام وتقبيح معسكر يزيد بن معاوية من خلال الملابس وإختيار الشخصيات. فالتشابيه دراما جماهيرية ليس الهدف منها التمثيل وإنَّما المشاركة الوجدانية الجماعية، فالجمهور مرتبط بالحدث عاطفياً وتاريخياً. وقد دأبت السلطة على مرّ التاريخ على منع الشعائر الحسينية، لأنَّها شعرت بأنَّ هذه الطقوس، ولاسيما التشابيه مناخ مناسب للإحتجاج على الواقع السياسي؛ فهي تمثّل شكلاً من أشكال التظاهر السياسي على الظلم في كلّ زمانٍ ومكانٍ؛ لأنَّها تحفّز الإنسان على التفكير في الواقع وهذا ما يؤكّده بريخت عندما يتحدّث عن التغريب وتأريخ الحدث أي تصوير الحوادث والأشخاص كحالةٍ تاريخيّةٍ تخصّ الماضي لكن لها ديمومةً وآثاراً في الحاضر، فاستثارة الماضي ستؤدّي بالضرورة إلى استثارة الحاضر وتأويله وتغييره؛ والحديث الحماسي - كما يقول مطهري- يبعث في الروح موجاتٍ من الاندفاع والإحساس بالعظمة والغيرة والحمية للدفاع عن العدالة الإنسانية في كلّ زمان ومكان[١٣]، وهو الأمر الذي يرعب السلطة.

والتشابيه من الناحية الدرامية هي طقسٌ تراجيديٌّ شعبيٌّ مثلما يؤكّد الكثير من الباحثين[١٤]؛ وفيها لا يتمّ صياغة التاريخ فنياً أو إعادة إنتاج الواقعة تخييلياً حسب مقاييس الدراما ووسائل الإقناع الفني، بل تؤدّى التشابيه

بطريقة بدائية الغاية منها سرد الحادثة بعيداً عن التأثير الفني، ويعوّض ذلك الغياب الفني المؤثر بالنواح والمشاهد التراجيديّة المرافقة للتمثيل؛ وبهذا تكون الوسيلة البدائية مقصودةً ولها وظيفةٌ إبلاغية في الإحتفاظ بطزاجة الحدث التاريخي من دون تلويثه بالمؤثرات الحديثة. لهذا فإنَّنا في التشابيه لا نقف على غيابٍ للتاريخ وحضورٍ كامل للطقس الاجتماعي، بل على العكس تسعى التشابيه إلى التطابق مع المرويّة التاريخيّة من دون فبركةٍ جماليةٍ أو ديكوريةٍ مثلما يحصل في الدراما. لهذا فإنَّ الشعائر الحسينية لم تُفقِد الحدث حضوره التاريخي، بل أسهمت هذه الفعاليّات الجماعيّة على إعادة الواقعة بتفاصيلها مثلما حدثت، وهو جواب السؤال الذي يقول: كيف لم يندرس ما هو تاريخيٌّ وواقعيٌّ داخل ضبابية الميثولوجي وطقوسه؟ الأمر الذي يؤكّد على أنَّ الممارسة الاجتماعيّة جائت لتقوية حضور الحدث التاريخي وإنعاش ذاكرته بدلاً من نسيانه وتغييبه. لكن دخول الحادثة التاريخية بالموروث الشعبي فيه مخاطر كبيرةٌ على تحريف الواقعة وأسطرتها. ولهذا يمكن القول بأنَّ مروية عاشوراء شابها بعض الإنحراف من تراكم الثقافة الشعبية، وقد تحدّث عن ذلك الإنحراف مطهّري في ملحمته وعزاه إلى عدّة أسبابٍ، منها العداء لأهل البيت عليهم السلام وأسباب تتعلق بالطبيعة البشرية الفطرية التي تبالغ في تقديس الأبطال. وأسبابٍ سرديّةٍ فنيّةٍ لإضفاء طابع الشدّ في السرد وخلق الدهشة في القارئ. وأسبابٍ نفسيّةٍ نابعةٍ من شعور الناس بالعجز أمام الظلم والطغيان فتنتقم منه عبر المبالغة في التشفي والثأر من هذا الظلم المحيط بها[١٥].

لكن هذا الإنحراف لم يأخذ مساحة كبيرة داخل سردية عاشوراء، كما بينا، بحيث يمكن القول بأنَّ هذه المروية فقدت صحتها أو مطابقتها للواقعة

التاريخية التي حدثت.

خامساً: المسيرات الشعبية: تحقّق المسيرات الشعبيّة في زيارة الحسين عليه السلام المعروفة "بزيارة الأربعين" تلاحماً شعبياً لا نظير له. وهذه المسيرات تحقّق التكامل العاطفي في شدّ الجماعة الإسلاميّة عاطفياً ووجدانياً إلى قضية الإمام الحسين ع، ولفت الإنتباه لها، وهو دليلٌ على مركزيّة عاشوراء وقداستها في نفوس النّاس. وهذا السلوك الجمعي نابعٌ من المشاركة الوجدانية للتعبير عن العشق الحسيني في قلوب الجماهير المسلمة، وطلباً للأجر والثواب الذي تؤكّده المؤسّسة الدينيّة وتنعشه في نفوس الجماعة الدينيّة.

تأسيساً على ذلك كله، نرى بأنَّ مروية عاشوراء مثّلت الذاكرة الدينيّة الشعبيّة وأصبحت من حصتها، وقد إجتهد الوعي الشعبي في إبتكار ممارساتٍ سوسيوثقافيةٍ من أجل تحصين هذه السردية الكبرى، وحفظها عبر الأجيال وتعميقها في وجدان الأمّة، والعودة بها دائماً إلى المنابع العقائدية المتدفقة إلى أمام، ورعاية إخلاصها للمرويات التأسيسيّة الكبرى التي تغذّي العقل الشيعي وترفده وصولاً إلى الحصانة السرديّة للمرويّة عبر التاريخ.

المصادر

١. الثقافة والامبريالية، إدوارد سعيد، دار الآداب- بيروت: ط٢، ١٩٩.

٢. الجماعات المتخيلة، بندكت أندرسون، تر: محمد الشرقاوي، المشروع القومي للترجمة- القاهرة، مصر، ١٩٩٩.

٣. دراسة فاضل السوداني المنشورة بعنوان "تراجيديا الشعائر الحسينية" المنشورة في جريدة الصباح العراقية.

٤. السرد والهوية، دراسات في النظرية والنقد الثقافي، د. نادر كاظم، المؤسسة العربية - بيروت، مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة: ط١، ٢٠٠٦.

٥. فلسفة الصدر، د. محمد عبد اللاوي، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت: ط٢،٢٠٠١: ٤٤٩.

٦. في الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات وتعريفات، مجموعة من المؤلفين، تحرير وترجمة سهيل نجم، دار أزمنة- الدوحة: ط١، ٢٠٠٩.

٧. مجلة الدوحة، قطر، عدد٥٤ أبريل ٢٠١٢.

٨. الملحمة الحسينية، مرتضى مطهري، دار المرتضى- بيروت: ط١، ٢٠٠٩.

٩. موقع الثقافة، هومي بابا، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، بيروت: ط١، ٢٠٠٦.

١٠. الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، ج: ١٤، دار الأضواء - بيروت: ط١، ٢٠١٠.

١١. نقد ثقافي ام نقد أدبي، د.عبد الله الغذامي، د. عبد النبي اصطيف، دار الفكر المعاصر، بيروت- دار الفكر، دمشق: ط١، ٢٠٠٤.

١٢. الوجود والزمان والسرد، بول ريكور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت: ط١، ١٩٩٩.

الهوامش

(١) السرديات الكبرى، على وفق تصور "ليوتار" هي: كل منظومة فكرية تحاول أن تعطي تفسيراً كلياً وشاملاً للعالم وللحياة، مثل العلم والأفكار الشاملة والإيديولوجيات. وعند "جاك دريدا" هي المفاهيم التي تشكل حقائق كونية يستند إليها في تبرير المشروعية. وعند "إدوارد سعيد" هي محصلة التصورات والمفاهيم والأنماط المعرفية التي تتأسس داخل الوعي الثقافي لأمة ما وتعكس تصورها للواقع، ويتم ذلك عبر سرد المرويات التاريخية والإيديولوجية في إطار حكايات تخييلية.

(٢) نقلاً عن: السرد والهوية: ٤٩.

(٣) فلسفة الصدر: ٤٤٩.

(٤) ينظر: الثقافة والإمبريالية، والجماعات المتخيلة، وموقع الثقافة، والوجود والزمان والسرد.

(٥) ينظر: الملحمة الحسينية: ٥٧.

(٦) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي ٤: ٣٧٤.

(٧) الثقافة والامبريالية: ٥٨.

(٨) نقد ثقافي ام نقد أدبي: ١٥٢.

(٩) للتوسع ينظر: في الحداثة وما بعد الحداثة، مجموعة من المؤلفين.

(١٠) تقاليد المائدة نسقا ثقافياً، عبد السلام بن عبد العالي: مجلة الدوحة: ٣٨.

(١١) المائدة: ١١٤.

(١٢) مجلة الدوحة مصدر سابق: ٣٨.

(١٣) ينظر: الملحمة الحسينية، مصدر سابق: ٩٧.

(١٤) ينظر: تراجيديا الشعائر الحسينية، فاضل السوداني، جريدة الصباح العراقية.

(١٥) ينظر: الملحمة الحسينية، مصدر سابق: ٣٥ وما بعدها.

معالم التجديد الدّيني
في الفكر الإسلامي المعاصر

أحمد البديري (*)

ملخص البحث

تتركز هذه الدراسة على مفهوم الاجتهاد في الدين واثره على المجتمع ومدى اتساع رؤى الفقيه وما يستنبطه من الاجتهادات بحسب متطلبات العصر والزمان والاحداث اذ إنَّ للفقيه المجتهد إمكانيّة الاستنباط من الأدلّة الشرعيّة، لسدّ الثغرات التي تنتجها تطوّرات العصر من المسائل المستجدّة أو المستحدثة، أمَّا معايير الأصالة في عمليّة التجديد، فتتمثّل في الإستقامة على الثوابت والمصادر المستخلصة منها، ثمَّ إلتزام النتائج بها لإقتران التجديد بالأصالة وكونه محكوماً بالثوابت.

ولذلك فإنَّ فكرة الإجتهاد مثّلت منعطفاً إيجابيّاً في مسيرة الإسلام؛ لأنَّها حافظت على ديمومة الدّين، وساهمت في ضمان التفاعل بين الشريعة والمجتمع، فالحضور المستمر للشريعة في واقع الحياة ما كان له أن يضمن الإستمراريّة فيما لو تجمد الفكر الإسلامي في إستنباط أحكامه توقيفاً على فقهاء القرن الهجري الثاني والثالث، ولتخلّفت الشريعة عن ركب التطوّر

(*) باحث في الفكر الإسلامي.

الإنساني ممَّا يسبّب في ضمورها وإنطفاء شعلتها المتوهّجة، ثمَّ إستسلام المجتمع الإسلامي للأيدلوجيّات الماديَّة المستحدثة، أو تشويه معالم الشريعة الإلهيّة من خلال تحويل الدّين إلى عددٍ من المفاهيم الدخيلة عليه والتي تهدّد وجوده من جهةٍ، وتنفّر المجتمعات الإنسانيّة منه من جهةٍ أخرى.

ومن نماذج ذلك الجمود والتوقّف على السلف هو التيارات السلفيّة الإرهابيّة المتعدّدة، والتي أنتجتها المدرسة الوهابيّة في غضون العقود الأخيرة من خلال توظيف الفقه الميت وعائدات الثروة النفطيّة لصنع مجاميع متطرّفةٍ فكريّاً وعقائديّاً وإنسانيّاً نشرت ثقافة الموت والدمار والذبح والتفخيخ كشعارٍ ومنهجٍ لنشر رسالة الإسلام وثقافته، الإسلام الذي يفترض أن يكون دين الرحمة والشريعة السمحاء.

إنَّ مبدأ الإجتهاد المتجدّد في المذهب الجعفري كان من أهمّ معالم التشيّع وأبرز خصوصيّاته لمواكبته للحياة وإنفتاحه الإيجابي مع تطوّراتها، وهذا ما أبرز خصوصيّة المذهب على الصعيد الإسلامي والإنساني، والتي أصبحت مثار إشادةٍ وإحترام الدّيانات الأخرى التي وجدت في الفقه والفكر والعقائد الشيعيّة المعبّر الحقيقي عن روح الإسلام، وعن رسالته وشريعته.

إنَّ حركة الإجتهاد المستمرة والحضور الدائم للمجتهدين والفقهاء الذين يلاحقون المستجدّات ليقولوا كلمتهم فيها أدّى ويؤدّي إلى بقاء شعلة الإسلام قويّةً في نفوس الأمّة، وبقاء الأمّة متفاعلةً مع الدّين عندما ترى أنَّ الفقهاء حاضرون في المعترك الفكري الحضاري.

نظرة تأصيلية

التجديد أو التحديث في الرؤية الدينيّة هو لازمةٌ من لوازم التطوّر الإنساني والثقافي والحضاري والاقتصادي والاجتماعي، ذلك لأنَّ الدّين عبارةٌ عن منظومةٍ متكاملةٍ من القيم والمعارف والعلوم والمفاهيم كما أنَّه منهاجٌ أو رسالةٌ يترتب على إتّباعها والعمل بقوانينها كمالُ العبادة للخالق، والسعادة للمخلوق في الدنيا والآخرة.

والإسلام هو دينٌ متجدّدٌ ليكون مناسباً للزمان والمكان، وذلك لأنَّ رسالته هي الرسالة الخاتمة، ونبيّهﷺ خاتم الأنبياء، وكتابه القرآن الكريم آخر الكتب السماويّة، ومعجزة الإسلام والذي شرّفه الله تعالى بأن جعله كاملاً تامّاً ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[1]، بل إنَّ القرآن الكريم مثّلَ معجزةً للنبيّ الأكرم محمّدﷺ لأنَّ كلمات القرآن وآياته وسوره الشريفة كانت تمثّل تحدّياً كبيراً لقريش، ولغتها الفصحى، وبلاغتها الساطعة في أدبهم على صعيد الشعر والنثر والخطابة.

ولقد كانت آيات الكتاب الكريم تمثّل نمطاً ومستوىً جديداً لم يألفه أهل الأدب والبلاغة والمعرفة، وعندما أرادوا الطعن والتشكيك في القرآن فإنَّهم إعتبروه إبداعاً وسحراً ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[2]، ولمّا خابت مساعيهم في إلصاق هذه التهمة لإبعاد النّاس عن الإيمان برسالة الإسلام حاولوا إتّهام النبيّ بأنَّه يتلقّى هذا الكلام فكان الرد الإلهي بتحدّي هؤلاء أن يأتوا بسورةٍ واحدةٍ لإثبات دعواهم ﴿وَإِن

كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[٣].

وظاهرة التحديث والتجديد انطلقت من أوسع أبوابها في ظلّ الأئمة الهادين المهديّين وذلك لأنَّ وجود الرسول الأكرمﷺ كان ضماناً لاستمرار الاتّصال الإلهي ونزول الوحي وقد انقطع بموته ورحيله هذه البركات العظيمة التي كانت تتمتّع الأمّة الإسلاميّة بخيراتها في ظلّه الشريف.

أمَّا مسيرة الأئمة الخلفاء ابتداءً من أمير المؤمنين عليٍّعليه السلام فكانت سلسلةً متنوّعةً من الأدوار المتعدّدة وباتّجاهاتٍ مختلفةٍ بحسب الزمان والمكان وما يرتبط بهما من الظروف المحيطة والأوضاع على صعيد السلطة والمجتمع "فإنَّ سيرة أهل البيتعليهم السلام كذلك لم تترك حالةً أو واقعةً أو موقفاً إلَّا وتجد في سيرتهمعليهم السلام حكمه ورأي الشريعة فيه، حتّى ورد عنهمعليهم السلام: «ما من واقعةٍ إلَّا ولله فيها حكمٌ».

وروى سماعة عن الإمام أبي الحسن موسى بن جعفرعليه السلام في حديثٍ قال: «فقلت: أصلحك الله أتى رسول اللهﷺ النّاس بما يكتفون به في عهده؟ قالعليه السلام: نعم وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة. فقلت: فضاع من ذلك شيءٌ؟ فقالعليه السلام: لا، هو عند أهله»[٤].

وهكذا نرى بكلّ وضوحٍ، أنَّ أهل البيتعليهم السلام مارسوا التحديث والتجديد على صعيد آليات العمل من خلال الاجتهاد واستنباط الحكم المناسب من القرآن الكريم والسّنة النبويّة مراعاةً للمتغيّرات التي تشهدها الساحة الإسلاميّة، والتحدّيات التي يتعرّض لها الدين، أو الفتن التي تهدّد عقائد مجتمعه الإسلامي أو الأخطار التي تتربّص بمريديهم أو شيعتهم من الأعداء في السلطة وخارج إطار السلطة من الحركات المنحرفة.

أمَّا بعد وفاة الإمام الحسن العسكري عليه السلام وغيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف الكبرى، فلقد استمر فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام منذ القرن الهجري الرابع بعد تأسيس الشيخ الطوسي للحوزة العلميّة على نفس تخطيط أئمتهم ومنهجهم في تحديث آليّات العمل الإسلامي وبما يتلاءم ومتطلبات زمانهم ومكانهم، وذلك بعد أن أرسى أئمّة أهل البيت عليهم السلام القواعد الأصوليّة العامّة والتي تتيح لفقهاء الإماميّة الجدّ والاجتهاد لاستنباط الأحكام المناسبة للظروف الموضوعيّة المحيطة بهم انطلاقاً من الحديث أو المنهج الذي رسمه بوضوحٍ الإمام جعفر الصادق عليه السلام لرواة حديثهم أو فقهاء المذهب وذلك بقوله: «إنَّما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»، وكذلك روي عن الإمام الرضا عليه السلام حديثٌ بنفس هذا المضمون[٥].

كان هذا المنهج المتجدّد العامّ في الاجتهاد واستنباط الأحكام لدى فقهاء المؤسسة الدينيّة الشيعيّة إلى أن ظهرت الحوزة التقليديّة في بداية القرن العشرين تقريباً وترسخت بقوّةٍ في الوسط الدّيني الشيعي بعد دخول الاحتلال الإنكليزي للعراق سنة ١٩١٧م.

إذن، فالتجديد والتحديث ضرورةٌ تنسجم مع حركيّة الدّين الإسلامي وطبيعة شريعته السمحاء وسيرة قادة الإسلام، النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، والغاية من وراء ذلك هو الحفاظ على ديمومة الإسلام ومناسبته لكلّ الأزمان في قيادة المسلمين نحو التطوّر الذي تشهده الحياة على كلّ الميادين، وإلَّا فإنَّ الجمود والانكفاء على الإتّباع والتقليد الأعمى سوف يؤدّي إلى عجز المسلمين عن فهم الإسلام أو الحفاظ على شريعته، ونشر الدين بما يتلاءم مع حاجة الإنسانيّة إليه.

المفهوم والمصاديق عند أبناء العامّة

تميّز أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام عن غيرهم من أتباع المذاهب الإسلاميّة الأخرى بتبني مفهوم التجديد على الصعيد العملي وذلك من خلال الالتزام بالمنهج الذي أسَّسه الأئمة المعصومون عليهم السلام لقواعدهم الشعبيّة بإتّباع العلماء المجتهدين، وربَّما كان الاجتهاد هو العامل الأبرز في بيان خصوصيّة البرمجة العمليّة للشيعة لمفهوم التجديد وتحديث آليات الخطاب الدّيني خصوصاً مع الجمود والشلل الذي اختارته المدارس الفقهيّة لعلماء العامّة ليكون منهاجاً في عباداتهم ومعاملاتهم ورؤيتهم، ممَّا أدَّى إلى ضمور المنظومة الفكريّة لمدارسهم الفقهيّة من خلال تقييد الإتّباع والتقليد حصراً بأئمة المذاهب الأربعة، والاكتفاء برسائلهم العمليّة إلى درجةٍ أغلقت فيها أيّ فرصةٍ للتجديد أو الاجتهاد. (طرأ على بعض الفقهاء بعد ظهور المذاهب المتّبعة حبّ التقليد للأئمّة السابقين، وعدم الجرأة على ممارسة الاجتهاد.. وانتشر ذلك بين النّاس، حتَّى حكم بسدّ باب الاجتهاد، بل قال بعضهم: أنَّه مستحيلٌ في العصور المتأخّرة)[٦].

وبالرغم من مرور عشرة قرون على تلك الرسائل إلَّا أنَّ مرجعيّة أولئك الفقهاء أصبحت هي الحاكمة والمستحكمة في نتاجات علماء العامّة مع أنَّ الكثير من الأحكام والسنن التي ابتدعت بعد وفاة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من حين وفاته مروراً بوعّاظ حكومة بني أميّة وصولاً إلى أصحاب المذاهب الأربعة، وما استلحق بها من حركاتٍ وجماعاتٍ كانت عبارةً عن اجتهاداتٍ شخصيّةٍ في مقابل النصّ القرآني أو النبوي أو أحكامٍ قياسيّةٍ لا تستند إلى ضابطةٍ شرعيّةٍ.

كان من الصعب على فقهاء العامّة الهروب من ظلال أعباء الحديث الذي تناقلته صحاحهم بضرورة التجديد، وتقييده بفقيهٍ واحدٍ لكلّ قرنٍ من الزمان، استناداً إلى حديثٍ ينسبونه إلى الرسولﷺ: «إنَّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنةٍ من يجدّد لها دينها».

ولذلك وضعوا تصوّراً ضيّقاً ومبهماً، حول هذا الحديث وخلفيته، عبر اختيار عددٍ من علماء العامّة، ليكونوا المجدّدين المقصودين بالحديث الشريف، ومع ذلك اختلفوا في ترتيبهم وتاريخ ظهورهم، أهو بداية المائة أم نهايتها؟ كما تباينوا في طبيعة هؤلاء الأشخاص المجدّدين وأدوارهم، وإن افتتح ابن حنبل السلسلة بعمر بن عبد العزيز الحاكم الأموي، فإنَّ السلفي الجامي في رسائله (قرة عين الموحدين) ختمها بالدّعي "محمّدٍ بن عبد الوهاب" صنيعة الاستعمار البريطاني!!

ولذلك فليست غريبةً محاولةُ "يوسف القرضاوي" - وهو الذي ينسب له بعض الأغبياء صفة التجديد زوراً وبهتاناً- أن يبادر إلى تشويه معنى التجديد والالتفاف على أهدافه من خلال تقييد التجديد بالسّلفية المحضة كما في قوله: (التجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيءٍ آخر.. بل يعني العودة به إلى حيث كان في عهد الرسولﷺ وصحابته ومن تبعهم بإحسانٍ).

كما إنَّه يضرب دعوات التجديد ويمهد لتكفيرها مسبقاً، من خلال التلويح بأنَّ التحديث في الطرح والأُسلوب يعني خروجاً على تعاليم الدّين.

وربما نجد طرحاً أكثر انفتاحاً لمفهوم التجديد عند "عبد الفتاح محجوب إبراهيم" في ردّه على حسن الترابي ونظريته (نظرية التطوير الدّيني) فهو يحاول

ربط التجديد بأصل الشريعة وأن تكون هي الأساس للتجديد وليس العكس بقوله (التجديد يعني العودة إلى المتروك من الدّين، وتذكير النّاس بما نسوه، وربط ما يجد في حياة الناس من أمورٍ بمنظور الدّين لها لا بمنظارها إلى الدّين).

أمَّا الدكتور عدنان محمد إمامة، في كتابه "التجديد في الفكر الإسلامي"، فهو يسبر أغوار التجديد ليخرجه من عنق زجاجة المتطرّفين والتقليدين بكلّ رشاقة، وبمعرفةٍ واعيةٍ للمفهوم وأهدافه بقوله: (تجديد الدّين يعني: إحياء ما اندرس منه وبعثه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها)[٧].

وهذا التعريف للتجديد ربَّما كان أكثر دقّةً وتصديقاً للمفهوم بالنّظر إلى أنَّه يلخّص مفهوم التجديد بالإحياء والتنقيّة والواقعيّة، وهي فعلاً من أركان التّجديد والأهداف الرئيسة من وراءه.

ويذهب الدكتور إمامة أبعد في تلك النظرة العمليّة عندما يتوصّل إلى أنَّ الإجتهاد هو جزءٌ من عمليّة التجديد ومعنىً من معانيه، وإن كانت العلاقيّة بينهما كما يتصوّر إمامة (فيها عموم وخصوص، إذ كلّ مجدّدٍ مجتهدٌ، وليس كلّ مجتهد مجدّداً)[٨].

ومع أنَّ دعوات إصلاح المنظومة الفقهيّة والفكريّة لدى أتباع المذاهب الأربعة كانت شحيحةً أو نادرةً إلَّا أنَّ بعض الأصوات التي إرتفعت في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين الميلادي خرجت بفضل جهود العلّامة المجدّد "جمال الدين الأفغاني" الشيعي المذهب، والذي كان لسفره إلى مصر أعظم الأثر في بثّ روح الثورة الفكريّة، لتكون نواة مدرسة التجديد

المصريّة، التي إبتدأت بمحمّد عبده تلميذ الأفغاني. ولذلك يعد "محمد عبده" من رموز الإصلاح في المدرسة الأزهريّة ورائدها بدعوته للتجديد، كما أنَّه ساهم مع أستاذه وملهمه الأفغاني، في إنشاء حركةٍ فكريّةٍ تجديديّةٍ كان الهدف منها القضاء على الجمود الفكري وإحياء الفكر الإسلامي ليواكب متطلّبات العصر، ويواجه الغزو البريطاني بالفكر والثقافة والسياسة والمقاومة[٩].

ثمَّ خرج من هذه المدرسة الإصلاحيّة عالمٌ آخر اللبناني "محمد رشيد رضا" صاحب مجلة (المنار) الذي كانت له بصماتٌ تجديديّةٌ، ولعلّ أهمّ أدواره الإصلاحيّة، بالإضافة إلى المجلة والخطابات والكتب الدعوة التي أطلقها لتوحيد كلمة المسلمين من خلال تأليف كتاب يجمع ما إتّفقت عليه كتب فرق المسلمين من المسائل التي تتعلّق بالعقائد والأخلاق والفقه والإبتعاد عن المسائل الخلافيّة بين الطوائف الإسلاميّة، وأن ترسل نسخةً من هذا الكتاب إلى البلدان الإسلاميّة كلّها، ليكون بمثابة مرجعٍ للوحدة، إلَّا أنَّ رشيداً تحوّل فيما بعد من الفكر الإصلاحي إلى السلفي وأخذت كتاباته تنحى منحى التمجيد والإنحياز للفكر السلفي، وهذا ما جعل أغلب من أرّخ للإصلاح في تلك الفترة التاريخيّة، لا يذكره ضمنهم، بل إنَّ الشهيد مطهّري قدَّم عليه الكواكبي في مثلث التجديد للعالم العربي في القرن العشرين بالإضافة إلى الأفغاني ومحمّد عبده[١٠].

ومن هذه المدرسة خرج أيضاً الشيخ "محمّدٌ الغزالي" العالم الدّيني والمفكّر المصري الذي يعدّ أحد دعاة التجديد في الفكر الإسلاميّ وإستطاع خلال فترة الخمسينات أن يتصدّى لطرح الإقتصاد الإسلاميّ في مقابل الاقتصاد الإشتراكي الماركسي في كتابه (الإسلام والأوضاع الاقتصاديّة)،

وكذلك تصدّيه للشيوعيّة من خلال كتابه (الإسلام والزحف الأحمر)، ووقف الغزاليّ بقوّةٍ في وجه التعصّب والغلوّ في الدّين، وإنتقد في الكثير من خطابته أيضاً الفقه التقليدي، ووصف بعض الآراء الفقهيّة التقليديّة بأنّها فقهٌ بدويٌّ وتقاليد عبسٍ وذبيان)[١١].

وربّما كانت هناك كوكبةٌ أخرى حاولت الدخول في معترك صراع الإصلاح والتقليد، ولكن لم تكن لها تلك الأدوار والبصمات المؤثّرة، ولعلَّ ذلك بسبب الظروف الزمكانيّة المناسبة كالكواكبي، وسيّد قطب، وحسن البنا، وعبد الفتاح اسماعيل، ومحمود شلتوت ... إلخ.

هذا على صعيد الشخصيّات، أمَّا على مستوى المجموعات، فلقد عقد عام (٢٠٠١) في القاهرة مؤتمرٌ بعنوان (التجديد في الفكر الإسلامي) بمشاركة ستين دولةً إسلاميّةً، وحفل ذلك المؤتمر بمناقشة عددٍ من القضايا والمقترحات، حول مفهوم التجديد وضوابطه على صعيد الفقه والفكر، ودعا المشاركون خلاله إلى ضرورة التجديد في عصرنا الحاضر، وخصوصاً المستجدات من الموضوعات المعاصرة، بالإضافة إلى تنقية الإسلام من الخرافة والعادات الدخيلة، وإتّفق المشاركون كذلك على حصر التجديد في إستحداث الأحكام التي تتناسب والمتغيّرات الزمكانيّة.

ويمكن القول: إنَّ دعوات الإصلاح إقتصرت على بعض المثقّفين العرب في العقود الأخيرة، إلَّا أنَّها لم تكن على نحو البناء في الأعمّ الأغلب، وإنَّما مدعاةً لتسقيط الدّين ونسف قواعده الأساسيّة وعقائده، وهو تمام الدور الذي إضطلع به الوهابيّون وتياراتهم السلفيّة المتطرّفة، التي عمدت إلى محاربة التجديد ونشر الفكر السلفي المتطرّف إلى حدّ التكفير وإباحة دماء المسلمين

تحت عناوين شتّى، وكذلك عمل الوهابيون على خنق أيّ صوتٍ إصلاحيٍّ معتدلٍ، لمنع فضح التخلّف الفكري والتهتّك الشرعي الذي تتبناه الحركات السلفيّة المتطرّفة، وتسوّق له في الأوساط السنيّة بغية توجيه سهام القتل والإرهاب بوجه الإنسانيّة عموماً والشيعة خصوصاً.

التجديد الديني عند الشيعة الإماميّة.. منهجيّة فاعلة

يرتكز الشيعة في تبنيهم لمفهوم التجديد الدّيني على مجموعةٍ من الأسس العقائديّة التاريخيّة التي شكّلت عنصراً رئيساً في تميّز المذهب الجعفري، والذي يمثّل مدرسة فقه الإسلام وفكره الأصيل المتمثّل بالنبيّ الأكرم وآله الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين عن باقي المدارس الإسلاميّة ومذاهبها الأخرى، وتتجلّى أوضح المصاديق لذلك الإرتكاز في فتح باب الإجتهاد لفقهاء المذهب الجعفري للتعامل مع النصوص الفقهيّة الواردة في كتب مصادر أصول الحديث الأربعة المعتمدة لديهم لإستنباط الحكم الشرعي وفق القواعد الأصوليّة المعتمدة.

وينبري "محمد إقبال اللاهوري" للإشادة والإشارة إلى هذه الخصوصيّة التي يتميّز بها الشيعة عن غيرهم من طوائف المسلمين، عبر تقييمه الدقيق لما يمثّله الإجتهاد من عنصرٍ أساسٍ في ديمومة الإسلام، وقدرته على التعامل مع ضرورات ومتطلّبات الزمان والمكان، بقوله: (إنَّ مبدأ الإجتهاد هو القوّة المحرّكة للإسلام)، وهو وصفٌ يلخّص ما يعبّر عنه الإجتهاد من قدرةٍ على إثبات أنَّ المشروع الإلهيّ هو مشروعٌ متكاملٌ قادرٌ على العطاء والمواجهة لما يمتلكه من مقوماتٍ تجعل منه منهاجاً ودستوراً لا يعتريه الجمود أو العجز.

والتجديد في حقيقته إصطلاحٌ يعبّر في نفسه عن الإجتهاد الذي يمثّل

الركيزة الأساسيّة له، كما أنَّ الإجتهاد أساساً يختصّ بفروع الدّين المتغيّرة ومناطق الفراغ التي تنتج عن المستحدثات من المسائل والقضايا والوقائع التي يرعف بها الزمان والمكان، والتي تتطلّب تشريعاً قد لا يوجد نصٌّ واضحٌ أو مطابقٌ لها.

أو بتعبيرٍ آخر: فإنَّ للفقيه المجتهد إمكانيّة الإستنباط من الأدلّة الشرعيّة، لسدّ الثغرات التي تنتجها تطوّرات العصر من المسائل المستجدّة أو المستحدثة، أمَّا معايير الأصالة في عمليّة التجديد، فتتمثّل في الإستقامة على الثوابت والمصادر المستخلصة منها، ثمَّ إلتزام النتائج بها لإقتران التجديد بالأصالة وكونه محكوماً بالثوابت[١٢].

ولذلك فإنَّ فكرة الإجتهاد مثّلت منعطفاً إيجابيّاً في مسيرة الإسلام؛ لأنَّها حافظت على ديمومة الدّين، وساهمت في ضمان التفاعل بين الشريعة والمجتمع، فالحضور المستمر للشريعة في واقع الحياة ما كان له أن يضمن الإستمراريّة فيما لو تجمد الفكر الإسلامي في إستنباط أحكامه توقيفاً على فقهاء القرن الهجري الثاني والثالث، ولتخلّفت الشريعة عن ركب التطوّر الإنساني ممَّا يسبّب في ضمورها وإنطفاء شعلتها المتوهّجة، ثمَّ إستسلام المجتمع الإسلامي للأيدلوجيّات الماديَّة المستحدثة، أو تشويه معالم الشريعة الإلهيّة من خلال تحويل الدّين إلى عددٍ من المفاهيم الدخيلة عليه والتي تهدّد وجوده من جهةٍ، وتنفّر المجتمعات الإنسانيّة منه من جهةٍ أخرى.

ومن نماذج ذلك الجمود والتوقّف على السلف هو التيارات السلفيّة الإرهابيّة المتعدّدة، والتي أنتجتها المدرسة الوهابيّة في غضون العقود الأخيرة من خلال توظيف الفقه الميت وعائدات الثروة النفطيّة لصنع مجاميع متطرّفةٍ

فكريّاً وعقائديّاً وإنسانيّاً نشرت ثقافة الموت والدمار والذبح والتفخيخ كشعارٍ ومنهجٍ لنشر رسالة الإسلام وثقافته، الإسلام الذي يفترض أن يكون دين الرحمة والشريعة السمحاء.

إنَّ مبدأ الإجتهاد المتجدّد في المذهب الجعفري كان من أهمّ معالم التشيّع وأبرز خصوصيّاته لمواكبته للحياة وإنفتاحه الإيجابي مع تطوّراتها، وهذا ما أبرز خصوصيّة المذهب على الصعيد الإسلامي والإنساني، والتي أصبحت مثار إشادةٍ وإحترام الدّيانات الأخرى التي وجدت في الفقه والفكر والعقائد الشيعيّة المعبّر الحقيقي عن روح الإسلام، وعن رسالته وشريعته.

إنَّ حركة الإجتهاد المستمرة والحضور الدائم للمجتهدين والفقهاء الذين يلاحقون المستجدّات ليقولوا كلمتهم فيها أدّى ويؤدّي إلى بقاء شعلة الإسلام قويّةً في نفوس الأمّة، وبقاء الأمّة متفاعلةً مع الدّين عندما ترى أنَّ الفقهاء حاضرون في المعترك الفكري الحضاري[١٣].

وبالنّسبة إلى شخص المجتهد، فإنَّ وظيفته لا تقتصر على إستنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها المقرّرة، وإنَّما يجب أن يتوفّر فيه عددٌ من الشرائط ليكون ذلك المجتهد قادراً على التجديد والإبداع من جهةٍ، والتعامل مع مستجدات الأمور والحوادث الواقعة من جهةٍ أخرى، ولذلك فإنَّ فقهاء الإماميّة وضعوا عدداً من الضوابط التي ينبغي على المجتهد المجدّد أن يحيط بها علماً، ومنها أن يتوفّر له الوعي الدّيني المستنير المنفتح، والوعي الزماني لمجرى الأحداث وحقائق الحياة من حوله، وأن يتخلّى عن الوهم، وأن يؤمن أنَّ الإسلام قادرٌ على مقاومة كل تهديد، لمجرد ما فيه من مزايا وخصائص، وأن يكون ذا فكرٍ مبدعٍ وخلّاقٍ، وأن يتحرّر من القيود والتقاليد التي لا

يفرضها عقلٌ ولا دينٌ، لكي يستطيع أن يوائم بين النّصوص ومقتضيات العصر[١٤].

وحتّى بالنّسبة لعمليّة الإستنباط للأحكام الشرعيّة من المصادر الرئيسيّة الأربعة عند الشيعة، فإنَّ المجتهد يجب أن يتحلّى أيضاً بالنظرة الموضوعيّة والقدرة التحقيقيّة لمعاينة النصّ وإستعراض تجليّاته على صعيد الزمان والمكان قبل أن يتمّ إستنباط الحكم الشرعي منه، ويشير بعض الفقهاء إلى أنَّه لا بدَّ من ملاحظة مضمون النصَّ وطبيعة موضوعه والمخاطب به ولسانه أو لغته التعبيريّة، فقد يستكشف من ذلك كون النصّ مرحليّاً أو محدوداً من حيث الزمان والمكان[١٥].

ولعلّ هذه النّظرة الموضوعيّة للظروف على صعيد الزمان والمكان بالنّسبة لنصوص الأحكام الشرعيّة ساهمت في ظهور إتّجاهٍ إجتهاديٍّ أوسع من مفهوم الإجتهاد الأساسي، وهو ما أصطلح عليه (تحوّل الاجتهاد) وهو إتّجاهٌ اجتهاديٌّ إصطلح عليه بعض الفقهاء، ويقوم على أساس تغيّر الزمان والمكان والظروف في شتّى مجالات الحياة، والذي يستتبع حدوث موضوعاتٍ جديدةٍ، أو تغيّر أصل الموضوعات أو خواصّها، وبالنتيجة تغيّر أدلّتها الشرعيّة أو تغيّر فهم الفقيه للموضوعات السابقة[١٦]. ويشير فقهاء المدرسة الإماميّة أيضاً إلى أنَّ السمة الأساسيّة للإسلام في فقهه المتحرّك وأنَّ الزمان والمكان عنصران أساسيّان في الإجتهاد، وأنَّ الفقيه المجتهد يجب أن يكون محيطاً بأمور زمانه[١٧]، وهو مصداقٌ لحديث الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «العالم العارف بزمانه لا تهجم عليه اللوابس».

وهكذا نرى أنَّ الاجتهاد كان السمة البارزة في الفقه الجعفري بوصفه

مجالاً للإبداع والتجديد من قبل الفقهاء للحفاظ على ديمومة الدّين، من خلال إنفتاحه المتواصل، وعطاءه الدائم في معالجة الموضوعات المتجدّدة في الحياة، ولذلك كان المناخ السائد في الحوزة العلميّة التي تعدّ المدرسة الدينيّة للشيعة هو تجديد الخطاب الديني، وتعدّد آليات العمل الاسلامي، بحسب ما يقتضيه الزمان والمكان، وهو ما أبرز تفوّق مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام على المدارس الأخرى التي بقيت تراوح في دائرة الفقهاء الأربعة وكتبهم ومذاهبهم التي أكل الدهر عليها وشرب بعد إنقطاع علماء مدارس تلك المذاهب الأربعة عن التواصل والتجدّد مع المتغيّرات ومسايرة المدرسة الشيعيّة في إطلاق الإجتهاد لمعالجة مكامن الخلل والشلل على صعيد الفكر والفقه.

ويختصر فقهاء الشيعة أهميّة التجديد في مفهومهم بأنَّه ضرورةٌ من سنن الحياة لا بدَّ أن تجري، ومن لا يتجدّد تخلفه الحياة ويصبح ميتاً، أو جزءً من الماضي كالماء الراكد فإنَّه يفسد ولكنّه يحيى ويتجدّد بالجريان[١٨].

ويرى فقهاء الشيعة كذلك أنَّ الدّين يحتاج إلى التنقيّة من الشوائب والتطهير من التلوّث الذي قد يلحق به نتيجة التعرّض إلى الدسّ والتشويه في موضوعاته أو التفسير الخاطئ لأحكامه، ويمكننا أن نقول إذا ما أردنا أن نصف هذه الحالة بدقّةٍ: أنَّ الدّين يصاب بأعراضٍ كأيّ حقيقةٍ من الحقائق، وهو كالماء الذي ينبع من العين الصافيّة، بيد أنَّه يتلوّث بمجرّد جريانه في الأنهار، بحيث يجب تطهيره، وتعقيمه من الملوّثات[١٩].

ولذلك فإنَّ دواع التجديد تتأتّى من كون الإنسان إبن واقعه بزمانه ومكانه وظروفه.

أو بعبارةٍ أخرى: إنَّ الإنسان يجب أن يكون متجدّداً مع ما يقتضيه الزمان فطناً لتقلّبات الأحداث ومستجدّاتها ليأمن من الشبهات والفتن وإختلاط الأمور وحينئذٍ تكون هذه الرؤيّة واضحةً وتتوفّر القدرة على إتّخاذ سلوك الموقف الصحيح، وخصوصاً العلماء الذين يحملون رسالة الهدايّة والصلاح إلى النّاس جميعاً بكلّ تنوّعاتهم، فهم أحوج من غيرهم إلى هذا التجدّد[٢٠].

التجديد كموضوع على صعيد الفكر والشريعة عند علماء المدرسة الإماميّة هو ضرورةٌ تفرضها مسيرة الحياة لمواكبة تطوّراتها ومتغيّراتها ولذلك فإنَّ الجمود والركود علامةٌ على الموت ودلالةٌ على العجز الذي لا يتناسب وواقع الدّين الإسلامي والشريعة الإلهيّة المعطاء بشهادة النصّ الإلهيّ القرآني ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[٢١].

أمَّا الإيمان بالدّين فهو من خلال الإعتقاد بأنَّ الدّين قادرٌ على حلّ جميع المعضلات والمشاكل التي تعجّ بها الحياة، وهذا هو أحد أسرار خلود القرآن الكريم.

إنَّ في تشريع الإسلام وأحكامه ما يتكفّل بحلّ جميع مشاكل الحياة، ويضمن أساليب الإصلاح ومناهجه[٢٢].

وللتّجديد عند الإماميّة معاييرٌ وضوابط تستند إلى أنَّ الشريعة وأصولها غير قابلةٍ للتمييع أو التلاعب، وأنَّ معايير الأصالة في عمليّة التجديد تتمثّل في الإستقامة على الثوابت والمصادر المستخلصة منها، ثمّ إلتزام النتائج بها لإقتران التّجديد بالأصالة وكونه محكوماً بالثوابت[٢٣].

وبعبارة أوضح: فإنَّ التّجديد والإصلاح لا يعبّر عن التنازل عن

الثوابت وتكييف الدّين لصالح المتغيّرات وإنّما هو عمليّة إعادة صياغة وبلورة الفكر الإسلامي والأحكام الشرعيّة بصيغة تراعي متطلبات الواقع، ولذلك فإنَّ نظرة الشيعة إلى الإصلاح والتّجديد في الإسلام لا تعني إعادة النظر بالدّين، بل إعادة النّظر في رؤيتنا وفهمنا الدّيني والعودة إلى الإسلام الحقيقي والوقوف على الروح الحقيقيّة للإسلام[٢٤].

ولذلك فإنَّ علماء الإماميّة يرفضون تسخير الدّين وتحجيم ثوابته ومحاولة تشويهه ليتناسب مع الزمان والمكان لأنَّ الإسلام شريعةً وفكراً قادرٌ على التعامل مع الظروف والمستجدات لما يملكه من خزينٍ لا حدود له للإنفتاح والإمتداد دون أن تتأثّر ثوابته أو تتعرّض للتمييع، ولذلك فإنَّ من الخطأ ألف مرّةٍ أن نقول بأنَّ الإسلام يتكيّف وفق الزمان، الإسلام فوق الزمان والمكان، لأنَّه من وضع الواضع الذي خلق الزمان والمكان، فقد قدّر لهذه الرسالة القدرة على الامتداد مهما إمتدّ المكان والزمان[٢٥] وكذلك فإنَّ رؤيتهم للإسلام أنَّه فوق التجدّد وفوق التغيير وأنَّه الحاكم لعوامل التغيير وليس محكوماً عليه من قبل عوامل التجدّد[٢٦].

وبعبارة أخرى: فإنَّ الصيغة النظريّة للإسلام صيغةٌ ثابتةٌ فوق التجدّد، فوق التغيير، لابدّ لها هي أن تحكم كلّ عوامل التغيير وكلّ عوامل التجدّد.

إنَّ هذا الاستعراض لمفهوم التجديد عن الشيعة الإماميّة وعلاقة الاجتهاد بالتّجديد هو مراجعةٌ سريعةٌ لإلقاء الضوء على مفهوم التجديد في الفكر الشيعي ومدى فاعليّة الاجتهاد في عمليّة التجديد على صعيد الفكر والشريعة في المدرسة الإماميّة، ولذلك لن نغمط دور أهمّ حركات الإصلاح والمصلحين في التاريخ الشيعي وخصوصاً في القرن العشرين والواحد

والعشرين في النهوض بالخطاب الدّيني للمؤسّسة الشيعيّة وإيجاد آليات العمل الرسالي التي استطاعت إستيعاب حاجات الأمّة ومستلزمات المواجهة الحضاريّة والثقافيّة لها مع الإيدولوجيّات الأخرى على مستوى الدّين والطائفة ..

الهوامش

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٢) سورة الأحقاف، الآية: ٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٥٣.

(٤) دور الأئمة في حياة الامة الاسلامية، خطاب المرحلة (٥٦)... دور الأئمة في الحياة الإسلامية.

(٥) الوسائل في آخر باب ٦ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به من كتاب القضاء.

(٦) الاجتهاد في الإسلام، د. نادية العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣: ٢١٩.

(٧) التجديد في الفكر الاسلامي، د عدنان محمد امامة، دار ابن الجوزي، الدمام- ط١: ١٩.

(٨) المصدر السابق: ٤٢.

(٩) موقع أون لاين - أحمد تمام.

(١٠) مركز افاق للدراسات والبحوث: http://aafaqcenter.com/index.php/post/٤٧٨.

(١١) موقع جريدة الإهرام الالكتروني، فكر ديني، الشيخ محمد الغزالي.. ومسيرة التجديد في الفكر الإسلامي.

(١٢) علي المؤمن، الإسلام والتجديد: ١٨.

(١٣) الشيخ حسين الخشن، الشريعة تواكب الحياة: ١٥٣.

(١٤) الشيخ محمد جواد مغنية، الاسلام بنظرةٍ عصرية: ١٠٣.

(١٥) الشيخ حسين الخشن، الشريعة تواكب الحياة: ١٢٨.

(١٦) علي المؤمن، الاسلام والتجديد: ٩٥.

(١٧) السيد روح الله الخميني، بيان الى المراجع والعلماء والحوزات العلمية - ١٩٨٩.

(١٨) الشيخ محمد اليعقوبي، نشرة الصادقين- العدد ١٣٦.

(١٩) مرتضى مطهري، إشكاليات التجديد: ١٠٤.

(٢٠) الشيخ محمد اليعقوبي، نشرة الصادقين- العدد ١٣٦.

(٢١) سورة الأنعام: الآية: ٣٨.

(٢٢) محمد باقر الصدر، ومضات: ٢٨٤.

(٢٣) علي المؤمن، الاسلام والتجديد: ٢٩.

(٢٤) علي شريعتي، الأمة والإمامة: ٩.

(٢٥) الشهيد محمد باقر الصدر، ومضات: ٤٥٣.

(٢٦) الشهيد محمد باقر الصدر، ومضات: ٤٥٣.

علم الأنبياء بحقانيَة الوحي

الشيخ علي رباني كلپايكاني(*)

تعريب: الشيخ داخل الحمداني

ملخص البحث

تُعدّ مسألة علم الأنبياء بحقانيّة الوحي واحدةً من المسائل المهمّة في باب الوحي والنبوّة، وقد جاء في الروايات أنّ التوفيق الرباني، والسكينة والوقار، والنور الإلهي وكشف الغطاء، منشأً لعلم الأنبياء بحقانيّة ما أُوحي إليهم.

قدّم المفكّرون المسلمون فيما يرتبط بذلك تحليلاتٍ متنوعةً، فاعتبر البعض أنَّ منشأ ذلك المعجزة، وقد عزى البعض الآخر ذلك إلى معرفة النبيّ بأسباب الوحي، وتوجد نظرةٌ أُخرى قائمةٌ على أنّ الوحي من مقولة العلم الحضوري فلا يعتريه الخطأ، ويوجد اتّجاهٌ آخر في تحليل هذه المسألة يفترض أن تجرّد النبيّ عقليٌّ وتجرّد الشيطان وهميٌّ والوهم أدنى مرتبةً من العقل فلا يكون منشأ الوحي شيطانيّاً، بل سيكون ربانيّاً.

وهذه الإتّجاهات والرؤى لها حسناتها وسيئاتها، اذ يتكفّل هذا المقال بسطها ونقدها.

أمّا التفسير والتحليل الذي يختاره الكاتب فهو: إنّ الأنبياء وبسبب

(*) أستاذ بارز في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، متخصّص في علم الكلام.

العناية الإلهيّة الخاصّة بهم لم يكونوا يرتابون في حقانيّة الوحي، كما أنّ عامّة الناس لا يشكّون في البديهيات.

إذن، فالأنبياء كانوا على يقينٍ مطلقٍ بأنَّ الله الحكيم القادر يحفظهم من تدخّل الشيطان في مجال الوحي.

مدخلٌ

إنّ واحداً من الأسئلة ذات الصلة بالوحي: كيف يمكن للأنبياء أن يجزموا بأنَّ ما يُوحى إليهم وحيٌ إلهيٌّ ربانيٌّ؟ كمثالٍ على ذلك: كيف تيقّن النبيّ موسى عليه السلام بأنَّ مصدر النداء الذي سمعه من الله؟ أو كيف يتيقّن النبيّ بأنَّ ما يراه في اليقظة والمنام من تمثّل وتجسّم الملك في صورةٍ بشريّةٍ، هو ملكٌ حقيقةً؟

وهذا السؤال طُرح أيضاً فيما يرتبط بالإمام والمُحدَّث الذين يسمعان صوت الملك، والسؤال في جميع هذه الموارد هو: كيف يمكن دفع احتمال أن يكون ما سمعه النبيّ أو الإمام أو ما رأوه في اليقظة والمنام ليس إلقاءاً من الله والملك؟ فهل هذا الاحتمال لم يتّفق للنبيّ والإمام، أم أنّه اتّفق، ولكنّه رُدّ بأدلّة قطعيّةٍ واضحةٍ؟

وهناك إحتمالٌ آخر يمكن أن يُطرح وهو: هل يمكن أن يكون ما سُمع وما شُوهد نابعاً من قوّةٍ مخيّلةِ النبيّ، وليس له واقعٌ خارجيٌّ؟ فهل هذا الإحتمال لم يحصل للنبيّ والإمام، أم أنّه حصل، ولكنّه يُنفى بالأدلّة القطعيّة؟ فعلى كلّ حالٍ ما هو بيان المسألة؟

بيان المسألة من خلال الروايات

وردت هذه المسألة في روايات أهل البيت عليهم السلام، وقد أُجيب عنها بأجوبةٍ متعدّدةٍ منها:

١. التوفيق الإلهي

أجاب الإمام الصادق عليه السلام: عن كيفيّة معرفة النبي بأنّ ما يراه في المنام حقّاً ملقىً من الملك، فقال: يوفّق لذلك حتّى يعرفه[١].

قال المولى صالح المازندراني في شرح ذلك: (معنى التوفيق هنا خلق القدرة على تمييز الخطأ عن الصواب في نفس النبيّ صلى الله عليه وآله)[٢].

وذكر العلامة المجلسي وجهين في بيان ذلك:

أ) يعطي النبيّ أسباب تلك المعرفة ويهيؤها له من معجزةٍ مقارنةٍ له.

ب) افاضة علمٍ ضروريٍّ به[٣].

وفي حديث آخر عن الامام الصادق عليه السلام أنه قال: «ما علم رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ جبرئيل عليه السلام من قبل الله تعالى إلّا التوفيق»[٤].

٢. السكينة والوقار

عن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام كيف لم يخف رسول الله صلى الله عليه وآله فيما يأتيه من قبل الله أن يكون ذلك ممّا ينزغ به الشيطان قال: فقال: «إنَّ الله إذا اتّخذ عبداً رسولاً أنزل عليه السكينة والوقار، فكان - الذى- يأتيه من قبل الله مثل الذي يراه بعينه»[٥].

وقد سأل محمّدٌ بن مسلمٍ الإمام الصادق عليه السلام نفس السؤال في مورد المحدَّث قال: ذكرت المحدَث عند أبي عبد الله عليه السلام قال: فقال: إنه يسمع الصوت ولا يرى، فقلت: أصلحك الله كيف يعلم أنّه كلام الملك؟ قال: إنّه يعطى السكينة والوقار حتّى يعلم أنّه ملكٌ[٦].

يقول العلامة المجلسي في بيان ذلك: السكينة: (اطمينان القلب وعدم التزلزل والشكّ - الوقار: الحالة التي بها يعلم أنّه وحيٌ)[٧].

٣. النور الإلهي

ورد عن الأئمّة عليهم السلام: أنّ معرفة ذلك إنّما هي النور من الله[٨].

قال القاضي سعيد القمي في شرح هذا الحديث: إنَّ ذلك العلم إنَّما هو بالنور العقلي السابق على مقام جبرئيل حيث وصل الرسول إليه واستفاض من ذلك النور الذي هو السبب الأوّل لكلّ ممكنٍ جملة العلوم النوريّة والأنوار الإلهيّة فعلم منه أنّ ذلك العلم الجزئي من جملة العلم الكلّي الذي هو النور المحض الفائض من الله[٩].

٤. كشف الغطاء

ورد في حديثٍ عن الإمام الصادق عليه السلام جواباً عن سؤالٍ حول كيفيّة معرفة الرسل أنَّهم مبعوثون من الله: «قُلْتُ لَهُ كَيْفَ عَلِمَتِ الرُّسُلُ أَنَّهَا رُسُلٌ قَالَ كُشِفَ عَنْهَا الْغِطَاءُ»[١٠].

أقوال وآراء العلماء في ذلك

طرح البعض من المفكّرين الإسلاميين مقارباتٍ وآراء حول تلك المسألة نحاول أن نعرضها:

أ) المعجزة

أثبت الشيخ المفيد علم الأنبياء بحقانيّة الوحي عن طريق المعجزة، وذكر عبر جوابه عن حقيقة تكلّم الله المجرّد عن الجسم والصفات الجسمانيّة مع الإنسان الموجود الجسماني المحكوم بالزمان والمكان، ثلاثة طرقٍ لتكلّم الله مع الإنسان:

الأوّل: أن يلقي المعارف في نفس الإنسان - بوصفه نبيّاً وحجّةً - من

دون واسطةٍ.

والثاني: يتكلّم مع الإنسان بواسطة الملك.

والثالث: أن يوجد الكلام في جسمٍ خاصٍّ أو في الهواء على نحو يسمعه المخاطب به، ولكي لا يشكّ السامع في كون الكلام من الله يوجد معجزةٌ مقارنةٌ لذلك، كما حصل لموسى عليه السلام حين كلّمه الله بواسطة الشجرة، فلكي يوقن موسى عليه السلام بحقانيّة ما سمعه أجرى الله معجزة اليد البيضاء وتبدّل العصا إلى ثعبان، وبما أنّ إجراء هاتين المعجزتين لا يتمّ إلّا عن طريق القدرة والمشيئة الإلهيّة؛ فقد أيقن موسى عليه السلام أنَّ الكلام الذي سمعه مصدره الله[11].

تقييم

المعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة تجري بإذن الله ومشيئته، والغرض منها تأييد من يدّعي منصباً إلهيّاً كالنبوّة والإمامة. ولا يختلف الفعل الخارق للعادة سواء صدر من صالحٍ أوطالحٍ بالنسبة إلى إستناده إلى إذن الله ومشيئته العامّة المرتبط بها نظام السببيّة التكويني، لكن الإختلاف يقع في الأمر الخارق للعادة الصادر من الصالح في الإستناد إلى إذن الله ومشيئته الخاصّة التي تستصحب دائماً عنايته الخاصّة ورضاه؛ وبما أنّ هذا الرضا والعناية خصوصية المعجزة الداعمة لها، فلن يُغلب من خوارق العادة الأُخرى المستندة إلى عواملٍ شيطانيّةٍ.

ولا كلام في أنّ المعجزة دليلٌ قطعيٌّ لمخاطبي النبيّ على كون الوحي حقّاً؛ لأنَّ دعوى النبوّة تستبطن مدعى وهو وصول مدّعيها إلى معرفةٍ خاصّةٍ عن طريقٍ خارقٍ للعادة، تلك المعرفة التي لا تُتاح من الطرق الطبيعيّة مثل الحسّ والفكر.

من جهة أُخرى فإنَّ قبول هذا المدّعى الخطير غير ممكنٍ للآخرين من

دون دليلٍ قطعيٍّ؛ لذا فإنَّ مدّعي النبوّة ولكي يكون صادقاً في مدّعاه يجب أن يأتي بفعلٍ آخر خارقٍ للعادة وقابلٍ للمشاهدة، من هنا يطلب الناس المعجزة من الأنبياء وهم بدورهم يصدرون أمراً خارقاً للعادة وعن هذا الطريق يؤمن الناس بصدق دعوى نبوّة الأنبياء، إلّا أنّ هذا الأمر لا ثمرة له في مورد الأنبياء؛ لأنَّهم لا فرق عندهم بين الأمر الخارق للعادة القابل للمشاهدة الحسيّة والوحي من جهة الحقانيّة ثبوتاً وإثباتاً، فالنبيّ من جهةٍ يسمع خطاباً ولا يرى المتكلّم، ومن جهةٍ أُخرى يجري الأمر الخارق للعادة على يديه (إلقاء العصا وتحوّلها إلى ثعبانٍ).

فلو فرضنا أنّ منشأهما وعلّتهما غير إلهيّة؛ لأنّ الإحتمال العقلي قائمٌ على فرض عدم إستناد التكلّم وتبديل العصا إلى ثعبانٍ إلى الله، فلا مرجح؛ لأن يكون أحدهما دليلاً على إلهيّة الآخر.

إذن، فالمعجزة فعلٌ خارقٌ للعادة يحصل بإذن الله ومشيئته الخاصّة وهو كالوحي من هذه الجهة؛ لأنّه أيضاً أمرٌ خارقٌ للعادة مستندٌ إلى إذن الله ومشيئته الخاصّة، فإذا إحتملنا عدم إلهيّة الوحي، فيمكن أن نحتمل ذلك في المعجزة؛ فلا خصوصية للمعجزة على الوحي كي تُبطل إحتمال عدم إلهيته.

ب) المعرفة بأسباب الوحي

قال القاضي سعيد القمي[١٢] في شرح التوفيق الإلهي وأثره في تصديق الأنبياء بوحي النبوّة: «الله يهيء الأسباب أي: أسباب نزول جبرئيل عليه السلام، والنبيّ صلى الله عليه وآله بالعلم بتلك الأسباب يعلم ويوقن بنزول جبرئيل».

وفي توضيح ذلك قال:

١. إنَّ معرفة كلّ شيءٍ غير بيّن بنفسه، إنّما هي بمعرفةٍ سابقةٍ.

٢. كلّ ما له سببٌ إنّما يُعرف معرفةً يقينيّةً من جهة سببه.

٣. لا ريب أنَّ جبرئيل من عالم الأرواح القدسيّة وأنّه ينتهي ما أخذ من العلوم الإلهيّة إلى اللوح المحفوظ وأمّ الكتاب، وهو عبارةٌ عن النّفس الكليّة الإلهيّة.

٤. إنّ النفوس الكاملة ما لم تصل إلى مرتبة النّفس الكليّة لم تنل درجة النبوّة، ودرجة النبوّات تتفاوت بتفاوت درجة الإتصال بالنّفس الكليّة.

٥. قد تحقّق أنّ نبيّنا سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله سبق النبيّين في الدرجات العلى ووصل إلى قاب قوسين أو أدنى، فهو أعلى من النّفس الكليّة في مرتبة «قاب قوسين» وأعلى من العقل الكلّي، وقد أشار عليه وآله السلام إلى بعض مقاماته بقوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»[١٣].

٦. بالنظر إلى ما تقدّم فإنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله بعدما صحّح النسبة الإتصالية إلى المبادئ العالية استحقّ نزول جبرئيل عليه السلام عليه، فمعرفته بسبب النزول في كلّ مرةٍ مسبوقةٌ على النزول؛ لأنّه ما لم يتوجّه لسيره إلى الله في أمرٍ لم يستعد لنزول الفيض منه تعالى؛ لأنّ الله أبى أن يجري الأشياء إلّا بالأسباب، وإنَّه تعالى مسبّب الأسباب.

٧. إذن، فمعنى قوله عليه السلام «إن ذلك بتوفيق الله» فيه إشارة إلى علم النبيّ صلى الله عليه وآله بجبرئيل، وأنّه من قبل الله، هو أنَّ الله يهيء أسباب نزول جبرئيل وهي عبارةٌ عن التوجّه الكليّ إلى عالم الإله لإستفاضة ما هناك من الحقائق الإلهيّة[١٤].

وحاصل هذا التفسير أنَّ علم النبيّ صلى الله عليه وآله بجبرئيل وأنّه مرسلٌ من الله وأنّ كلامه كلام الله، ليس بديهيّاً؛ ومن هنا فإنَّ العلم اليقيني به منوطٌ بالعلم

بأسبابه: أي علم النبيّ صلى الله عليه وآله بالنّفس والعقل الكليّين وعالم الألوهيّة، تلك المراتب العالية في الوجود والمُقدّمة على وجود جبرئيل.

فالنبيّ صلى الله عليه وآله وبالتوجّه إلى الهويّة الإلهيّة المحضة يطّلع على حقائق العالم الألوهي «أسماء وصفات الله»، ومعرفته بالعالم الألوهي سبب لمعرفته بعالم النّفس الكليّ وهو مصدر علم جبرئيل عليه السلام.

وعلى هذا فإنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله حيث يعرف الأسباب الإيجاديّة لجبرئيل ويعلم بمصدر علمه، فهو يعلم يقيناً أنَّ ما ينزل به جبرئيل من الله.

تقييمٌ

يواجه هذا التفسير إشكالين يمكن تصحيحه إذا تمّ دفعهما:

الأوَّل: هل كان الأنبياء يعلمون ما في اللوح المحفوظ وأُم الكتاب دون واسطة الملائكة أم لا؟

الثاني: إذا كان الانبياء يعلمون ما في اللوح المحفوظ وأُم الكتاب، فإنهم يعلمون مصدر علم جبرئيل، فما هي حاجتهم الى الوحي بواسطته ؛ لأنّ الفرض كونهم يعلمون ما يأتي به جبرئيل مسبقا؟

١. علم الأنبياء باللوح المحفوظ

يتّضح من خلال الآيات أنّ الأنبياء يعلمون في الجملة ما في اللوح المحفوظ وأُمّ الكتاب دون واسطة جبرئيل أو ملائكةٍ آخرين، ومن جملة أدلّة ذلك الآيات المرتبطة بخلق آدم وحديث الملائكة مع الله بهذا الخصوص؛ إذ أخبر الله الملائكة بخلقه للإنسان كخليفةٍ له على الأرض، ممّا أدهش الملائكة لأنَّهم يعلمون أنَّ موجوداً أرضيّاً لا يتصوّر دون أن يكون مفسداً ومسفكاً

للدماء من جهةٍ، ويعلمون أيضاً نزاهتهم وبراءتهم عن مثل تلك الأفعال القبيحة، فأخذوا يسألون الله عن علّة هذا الإستخلاف، فلكي يبيّن الله للملائكة أنَّ خليفته الذي يريد أن يستخلفه في الأرض أفضل منهم، علّمه أسمائه الحسنى التي إليها ترجع جميع الموجودات الممكنة، ثمّ قال للملائكة أخبروني بتلك الأسماء، فأحجموا لعدم علمهم بحقائق جميع الأسماء، ثمّ قال لآدم أنبئهم بتلك الأسماء فلما أنبئهم، قال الله تعالى ﴿**ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والأرض**﴾[١٥].

وتلك الأسماء التي علّمها الله لآدم وإن لم تُبيّن، ولكن الظاهر من قوله تعالى للملائكة ﴿**الم اقل لكم أني اعلم غيب السموات والأرض**﴾ أنَّ المقصود من الأسماء، الحقائق الغيبية أي: أسماء الله الحسنى، التي يُعتبر عالم الإمكان من تجلّياتها ومظاهرها[١٦].

وعلى هذا الأساس فإنَّ اللوح المحفوظ وأُمّ الكتاب من تجليّات أسماء الله الحسنى التي كان يعلمها آدم.

ثمَّ إنَّ هذا التعليم لآدم عليه السلام بوصفه خليفةً لله، وبوصفه إنساناً كاملاً، ينسحب على بقيّة أنبياء الله بالملاك نفسه؛ أي: بوصفهم خلفاء لله وبوصفهم الكُمَّل في زمانهم.

إذن، فمن الآية المزبورة نعرف أنَّ الأنبياء كانوا يعلمون باللوح المحفوظ وأُم الكتاب.

وهناك دليلٌ آخر على المطلوب وهو قوله تعالى ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾[١٧].

فالكتاب المكنون هو اللوح المحفوظ ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ**﴾[١٨].

وطبقاً للآية فالأنبياء والأئمّة الذين كانوا يتمتعون بمقام العصمة، يعلمون اللوح المحفوظ أو الكتاب المكنون.

نعم، كان علمهم باللوح المحفوظ في الجملة لا بالجملة؛ لأنّ الآيات والروايات الواردة في البداء تكشف في بعض الموارد عن إخبارهم بوقوع الحوادث ولم تقع؛ بسبب وجود شرطٍ لتلك الحادثة لم يتحقّق، وهذا الشرط لم يبيّن في لوح المحو والإثبات، بل بُيّن في اللوح المحفوظ؛ ولذلك فإنَّ النبيّ أو الإمام أخبر بصورةٍ مطلقةٍ دون قيدٍ وشرطٍ طبق علمه بلوح المحو والإثبات، ولكنَّ الله يُطلع الأنبياء والأئمة فيما بعد بهذا الشرط كي يثبتوا للناس صدق إخبارهم بعد توضيح المانع عن وقوع الحادثة وهو عدم تحقّق الشرط.

من هنا عُبّر في الروايات عن العلم المكنون لله بأنّه منشأ البداء؛ وعلى هذا فاللوح المحفوظ منشأ البداء ولوح المحو والإثبات محلّ وقوع البداء.

ومن الشواهد الأُخرى على علم النبيّ أو الإمام باللوح والكتاب المكنون في الجملة قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا﴾[19].

إشكالٌ

أشارت بعض الآيات الكريمة إلى مفاتح مخازن الغيب لا يعلمها إلّا الله كقوله تعالى﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾[20]، وجاء في الروايات أيضاً أنّ لله علماً مكنوناً لا يعلمه إلّا هو وهو منشأ البداء للأنبياء والأئمّة.

الجواب

إذا كان المقصود من مفاتح الغيب علم الله الذاتي، فلا منافاة بين اختصاصه بالله وعلم الأنبياء والأئمة باللوح المحفوظ؛ لأنّ اللوح المحفوظ

من مراتب علم الله الفعلي.

قال العلامة الطباطبائي: «من هنا يظهر أنَّ هذا الكتاب بوجهٍ غير مفاتح الغيب وخزائن الأشياء التي عند الله سبحانه فإنَّ الله تعالى وصف هذه المفاتح والخزائن بأنَّها غير مقدرةٍ ولا محدودةٍ، وأنَّ القدر إنَّما يلحق الأشياء عند نزولها من خزائن الغيب إلى هذا العالم الذي هو مستوى الشهادة، ووصف هذا الكتاب بأنَّه يشتمل على دقائق حدود الأشياء وحدود الحوادث، فيكون الكتاب المبين من هذه الجهة غير خزائن الغيب التي عند الله سبحانه، وإنَّما هو شيءٌ مصنوعٌ لله سبحانه يضبط سائر الأشياء ويحفظها بعد نزولها من الخزائن وقبل بلوغها منزل التحقّق وبعد التحقّق والإنقضاء.

ويشهد بذلك أنَّ الله سبحانه إنَّما ذكر هذا الكتاب في كلامه لبيان إحاطة علمه بأعيان الأشياء والحوادث الجارية في العالم سواء كانت غائبةً عنّا أو مشهودةً لنا، وأمَّا الغيب المطلق الذي لا سبيل لغيره تعالى إلى الإطّلاع عليه فإنّما وصفه بأنَّه في خزائنه والمفاتح التي عنده لا يعلمها إلَّا هو، بل ربَّما أشعرت أو دلّت بعض الآيات على جواز إطّلاع غيره على الكتاب دون الخزائن كقوله تعالى: ﴿فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ، لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٢١][٢٢].

إذن، فعلم الله علمٌ بالذات وعلم الغير به علم بالغير، كما يشير إليه قوله تعالى ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً الا من ارتضى من رسول﴾[٢٣].

٢. تعليم وتعلّم الأنبياء والملائكة

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الأنبياء يعلمون الحقائق الغيبيّة التي من جملتها اللوح المحفوظ بما هو مصدر علم الملائكة، فهم معلمو الملائكة من هذا الجانب، غير أنَّ ما يبدو من بعض الآيات والروايات أنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله تعلّم الحقائق والمسائل

الدينيّة من جبرئيل بشكلٍ خاصٍّ، كما ورد به الذكر الحكيم في قوله تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾[٢٤].

ثمّ أنَّ الآيات والروايات بهذا السياق من الكثرة بمكانٍ بحيث لا يبقى مجالٌ للشكّ.

وبناءً على ذلك يوجد إشكالان:

الأوّل: كيف يمكن للأنبياء أن يكونوا معلمي الملائكة ومتعلميهم؟

الثاني: إذا كان الأنبياء يعلمون ما في اللوح المحفوظ والحقائق الغيبيّة، فما هي ثمرة نزول جبرئيل بالوحي إليهم؟

وفي جواب الإشكال الأوّل يمكن أن يُقال: للأنبياء بُعدان ملكوتي ومُلكي، أو سماوي وأرضي، فبلحاظ البعد الملكوتي السماوي يكونون معلمي الملائكة، وبلحاظ البعد المُلكي الأرضي يكونون متعلمي الملائكة؛ فلا يلزم حسب ذلك الدور الباطل ولا التناقض.

قال الشيخ جوادي آملي:

«الإنسان الكامل معلّم الملائكة، وهو القناة التي ينزل الفيض الإلهي من خلالها إلى عالم الإمكان، وهو لا ينافي كون الملائكة قنوات للفيض الإلهي للنّاس جميعاً بما فيهم الإنسان الكامل؛ لأنَّ قناتيّة الإنسان الكامل مرتبطة بالمرحلة العالية له، وقناتيّة الملائكة مرتبطة بالمراتب المتوسّطة أو النازلة للإنسان الكامل من باب ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[٢٥].

فالإنسان الكامل من جهة أنه ﴿يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾[٢٦]، كبقية الناس يقع ضمن تدبير الملائكة، ولكن من جهة أنّه تلميذ الله بلا واسطةٍ وعالمٌ بجميع حقائق عالم الإمكان، فهو الواسطة في الفيض أي: حتّى

الوحي الإلهيّ وقبل أن يصل إلى الملائكة يصل الى المرحلة العليا للإنسان الكامل، ثمّ ببركة تلك المرحلة السامية ينزل على الملائكة»[٢٧].

وفي معرض الجواب عن الإشكال الثاني هناك عدّة نقاط:

الأولى: للنبيّ صلى الله عليه وآله مقامان: النبوّة، والرسالة، فمن جهةِ النبوّة لا يحتاج إلى وحي الملك؛ لأنّه عالمٌ بالحقائق الغيبيّة، ومن جهة الرسالة يحتاج إلى تجدّد الوحي سواء بغير واسطةٍ أو بواسطةِ الملك كما هو الغالب.

ويتلخّص دور الوحي الملك في أمرين:

الأوّل: إعلام النبيّ ببعثته ومهمته.

الثاني: تعليم النبيّ مضمون مهمّته ومقدارها وكيفيّتها.

إذن، دور الوحي الإلهيّ للأنبياء سواء بواسطة وحي الملك أو بلا واسطةٍ، تأكيديٌّ بلحاظ مقام النبوّة، وتأسيسيٌّ بلحاظ مقام الرسالة، ولا يلزم اللغو من التأكيد، كما أُوحي للنبيّ صلى الله عليه وآله الكثير من الآيات والسور بصورةٍ مكرّرةٍ[٢٨].

الثانية: بالنظر إلى ما ذكرناه من محدوديّة علم الأنبياء باللوح المحفوظ وأنّهم يعلمون ذلك في الجملة لا بالجملة، فإنَّ دور جبرئيل بالنسبة إلى نبوّة الأنبياء لا يقتصر على كونه تأكيديّاً، بل يوحي إليهم تفاصيل ما علموه بالإجمال، فهو - استناداً إلى ذلك- معلّم الأنبياء كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾[٢٩].

نعم، يمكن تصوّر أنَّ ما نزل به جبرئيل على الأنبياء، عبارةٌ عن معاني ومضامين عاليةٍ يدركها كلُّ الأنبياء أو بعضهم بصورةٍ أفضل من جبرئيل؛ إذ «ربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[٣٠].

ومن ذلك يتّضح عدم المنافاة بين تعلّيم جبرئيل للأنبياء، وأفضليتهم على الملائكة.

الثالثة: يتضمن نزول جبرئيل على الأنبياء فضلاً عن دور الوساطة في إيصال رسالات الله اليهم وهو البُعد التأكيدي أو التأسيسي، دوراً تأييديّاً وتثبيتيّاً؛ ذلك لأنّ الروح القدسيّة للأنبياء تزداد طمأنينةً وسكوناً بتكرار نزول روح القدّس عليها، كما جاء بذلك التنزيل، قال تعالى ﴿**قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً**﴾[٣١].

ج) العلم الحضوري

قال بعض المحقّقين في إيضاح كيفيّة عدم ترديد الأنبياء في حقانيّة الوحي المنزل عليهم: «نشأت هذه الشبهة أو هذا التساؤل من تصوّر أنّ الوحي للأنبياء من سنخ العلم الحصولي والمفهومي، وهو تصوّرٌ خاطئٌ، فالوحي حضورٌ ومشاهدة الحقائق، فالمعارف والعلوم تفيض مباشرةً على قلب النبيّ وتنير جميع وجوده؛ فيكون كلّ وجوده يقيناً وإيماناً ونوراً وسكوناً وإطمئناناً، ومع وجود مثل هذه النورانيّة والإيمان فلا مكان للترديد والريب»[٣٢].

مناقشةٌ

أوّلاً: لا يوجد بأيدينا دليلٌ قطعيٌّ على أنّ الوحي إلى الأنبياء من سنخ العلم الحضوري، بل الآيات والروايات تؤكد على أنَّ الوحي نوعان:

أ. كلاميٌّ ولفظيٌّ.

ب. إلهامٌ وإلقاءٌ في القلب.

فالنوع الثاني علمٌ حضوريٌّ، لكنَّ النوع الأوّل من العلم الحصولي؛ لأنّ الحقائق الوحيانيّة ترد إلى قلب النبيّ صلى الله عليه وآله عن طريق حاسة السمع.

ثانياً: ليس كلّ علمٍ حصوليٍّ قابلاً للشكّ والترديد، وكلّ علمٍ حضوريٍّ غير قابلٍ للشكّ والترديد، فالبديهيات الأوليّة يكفي للتصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما.

ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ شهود حقيقة ما علم حضوريٌّ، وهو وإن كان من هذه الجهة لايحتمل الخطأ، إلّا أنّه يمكن أن تكون الحقيقة المُشاهدة مزيّفةً وليست كما هي، فحينئذٍ يكون عرضةً للخطأ؛ وهذا ما يفتح الباب على إحتمال الشطح والخطأ والتدليس في شهود العارفين.

والسرّ في نفوذ الخطأ في الكشف والشهود قد يُعزى أحياناً إلى خلط المثال المنفصل بالمتصل؛ أيّ: ما يراه السالك غير الواصل في عالم المثال المتّصل، يحسبه جزءاً من عالم المنفصل؛ ولأنّ المثال المنفصل من صنع الله ومنزّهٌ عن كلّ عيبٍ ونقصٍ ولا يوجد فيه فطورٌ ولا تفاوتٌ ولا خلافٌ، فيظنّ السالك أنَّ ما رآه حقٌّ لا يشوبه شيءٌ[٣٣].

وبناءً على ذلك، فشهود المعرفة وحضورها ليس بحدّ ذاته ملاكاً لعدم الخطأ والترديد، إلّا أن يثبت للنبيّ عدم إحتمال الخطأ من دليلٍ آخر؛ وخلافاً لذلك فإنَّ إحتمال أن يكون منشأ الوحي غير إلهيٍّ واردٌ في الصوت الذي يسمعه النبيّ، وفي ما يُلقى على قلبه من الحقائق.

د) تجرّد الشيطان وهميٌّ لا عقليٌّ

طُرح وجهٌ آخر في عدم إحتمال الخطأ والترديد في ما يستوفيه الأنبياء عن الوحي وهو: إنَّ الأنبياء يتمتعون بالتجرّد العقليّ، بينما تجرّد الشيطان وهميٌّ، فلا طريق له إلى المرتبة السامية للأنبياء لكي يكون منشأً لإدراكاتهم الوحيانيّة.

قال جوادي آملي:

«إنَّ الأنبياء وبسبب وصولهم إلى مرتبة لايتخللها الباطل، يرون الحقّ صريحاً شفّافاً؛ لأنّ ساحة الله ليس فيها سوى الحقّ ولا مكان فيها للباطل والكذب والخلاف، ولا طريق لوسوسة الشيطان إليها؛ من هنا فلا تكون مرتعاً لخداع الشيطان ووهمه؛ لأنّ مستوى تجرّد الشيطان ومحيطه يقتصر على التجرّد الوهمي ولا يصعد إلى مقام الحقّ والإخلاص المنطوي على التجرّد الأصيل والخالص من كلّ شائبةٍ وتخليطٍ.

إذن، فالنبيّ في المثال المتّصل - كبعض أقسام الرؤيا- وفي المثال المنفصل - كرؤية الملك في اليقظة- يرى ويسمع الحقّ فقط وجميع كشفه وشهوده حقٌّ»[٣٤].

وقال أيضاً:

ومعنى هذا الكلام أنَّ الجهل والوهم والشيطنة، منحصرةٌ في الوهم والخيال ومحيطها التعلّق بعالم الطبيعة.

أمّا محيط العقل الأصيل وهذا النبع الزلال فلا يصله الوهم والخيال والشيطان، فإنَّه لا يخرج من هذا الينبوع سوى الحقّ.

إنَّ كلّ ما يراه الإنسان ويسمعه في إطار الحسّ وعالم الوهم والخيال، فهو عرضةٌ للشكّ؛ إذ يمكن أن يقال: هل ما رآه الإنسان وما سمعه من الحقّ باطلٌ؟

أمّا إذا حلَقت نفسه إلى عالم أسمى وطارت فوق الوهم والخيال ووصلت إلى وادي العقل المقدّس المحض والشهود التامّ والكشف الصحيح؛ فإنَّ كلّ ما رآه وسمعه حقٌّ وواقعٌ وحقيقةٌ؛ لأنَّ لا مجال للباطل في التحليق في

تلك الأجواء[٣٥].

فحاصل القول الأوّل: أنّ شهود النبيّ صلى الله عليه وآله واستيفائه للحقائق يقع في مرتبة التجرّد العقلي المحض، ولا سبيل للشيطان نحو مرتبة التجرّد العقلي المحض؛ وبناءً على ذلك فلا سبيل للشيطان في شهود النبيّ، وما يُوحى إليه منشأه إلهيٌّ صرفٌ.

وحاصل القول الثاني: أنّ الشكّ وليد الوهم والخيال وهما مرتبطان بعالم الطبيعة، ولاسبيل للوهم والخيال في مرتبة العقل.

ومن جهة أُخرى فالنبيّ يتمتّع بالعقل المحض، وعلمه ينبع من العقل المحض؛ لذا فلا طريق للوهم والخيال الى علمه؛ لأنّ منشأ الشكّ الوهم والخيال.

تقييم

يُثار على هذا الدليل نقطتان:

١. أنّ هذا الدليل - على فرض صحّته- صادقٌ وصحيحٌ في الموارد التي يُوحى فيها إلى النبيّ من دون واسطة الملك، وأمّا في الموارد التي يتمثّل فيها جبرئيل بشراً ويُلقي الحقائق على النبيّ فغير صحيح؛ ذلك بسبب الأثر الذي يتركه البُعد الناسوتي والبشري في تلقي الوحي، لأنّنا ذكرنا مشكلة التناقض في كون النبيّ معلماً لجبرئيل ومتعلماً عنده، وقدّمنا الحل القائم على التفريق بين البُعدين الناسوتي والملكوتي في شخصية النبيّ، فهو معلّم جبرئيل للبُعد الملكوتي ومتعلّمه للبُعد الناسوتي؛ طبقاً لذلك فإنَّ في عالم الناسوت قابلية دخول الشكّ والوهم والخيال.

٢. كيف علم النبيّ أنَّه في مقام التجرّد العقلي الخالص وخارج عن مرمى

الخيال والوهم والتسويلات الشيطانيّة؟

فإذا قيل: إنّه شاهد هذه الحقيقة وعلمها حضورياً، فإنَّه يُقال: يحتمل الخطأ في شهوده وعلمه الحضوري؛ لأنّ العلم الحضوري قابلٌ للخطأ، فإن قيل: أنّ قابلية العلم الحضوري للخطأ مختصةٌ بالسالك غير الواصل لا الواصل، قلنا: كيف عرف كونه سالكاً واصلاً؟

فإن قيل: إنَّ العارف غير السالك لا يصل إلى مقام النبوّة، وحيث وصل إلى مقام النبوّة نعرف أنَّه سالكٌ واصلٌ، وشهوده خالصٌ ولا يقبل الخطأ.

قلنا: كيف عرف أنّه وصل إلى مقام النبوّة؟

فلو قيل أنّه وصل إلى النبوّة عن طريق الوحي، فيمكن أن نطرح سؤالاً وهو: كيف لم يشكّ النبيّ ولم يتردد في أن منشأ ما يُوحى إليه إلهيٌّ وليس شيطانيّاً؟

إذن، فالدليل المزبور ينطوي على الدور المضمر، وعلى ذلك فجواب التساؤل عن مصدر إطمئنان النبيّ في إلهيّة ما يُوحى إليه، قد بُيّن في النقاط التالية:

١. أنَّ النبيّ يعلم وصوله إلى مقام التجرّد العقلي بالعلم الحضوري، ولا سبيل للوهم والشيطان لهذا المقام.

٢. لا خطأ في علم النبيّ الحضوري؛ لأنّه سالكٌ واصلٌ ولا سبيل للخطأ في شهود السالك الواصل.

٣. أنَّ النبيّ يعلم عن طريق وصوله إلى النبوّة بأنّه سالكٌ واصلٌ؛ لأنّ السالك غير الواصل لا يصل إلى مقام النبوّة.

٤. أنَّ النبيّ يعلم بوصوله إلى مقام النبوّة عن طريق الوحي.

وهنا يُطرح أيضاً التساؤل نفسه: كيف علم النبيّ بأنَّ منشأ ما أُوحي إليه إلهيّاً وليس شيطانيّاً؟

ويُلاحظ: أنَّ الدليل كان بصدد الإجابة عن هذا التساؤل، ولكنه ينتهي إلى التساؤل نفسه.

الجواب الصحيح:

ينقسم الوحي النازل على النبيّ إلى قسمين:

أ) الوحي المرتبط بأصل النبوّة.

ب) الوحي المرتبط بالمعارف وأحكام الشريعة.

وترجع هاتان المسألتان إلى عصمة الأنبياء في تلقي الوحي؛ ولذا تحظيان بأهميّةٍ بالغة، والكلام في أنَّ الأنبياء لا يقعون في الخطأ والإشتباه في تلقّي الوحي سواء في أصل إختيارهم لمقام النبوّة أو في المعارف والأحكام الشرعيّة.

إذن، فيمكن أن يُطرح هنا سؤالان:

١. لماذا يجب أن يكون للأنبياء يقينٌ تامٌّ بإلهيّة ما يُوحى إليهم؟

٢. ما هو سبب ومنشأ يقينهم التامّ بإلهيّة ما يُوحى إليهم؟

وجواب السؤال الأوّل يبتني على أنَّ نفس الدليل الذي يثبت ضرورة النبوّة، يثبت عصمة الأنبياء في تلقي الوحي، ومن الضروري أنَّ هداية الناس إلى الكمال المطلوب كغرضٍ أساسيٍّ للنبوّة، لا يتحقّق ما لم يكن للأنبياء يقينٌ بأنَّ ما يُوحى إليهم إلهيٌّ ولا سبيل للشيطان إليه.

أمّا جواب السؤال الثاني فهو: إنَّ العناية الإلهيّة الخاصّة بالأنبياء جعلتهم لا يشكّون قيد أنملة في أنَّ ما يُوحى إليهم من الله، كما لا يشكّ الناس بالبديهيّات.

وهذا الأمر يبيّن أوّلاً يقين الأنبياء وإطمئنانهم التامّ في إختيارهم لمقام النبوّة، ثمّ يقينهم بالوحي المرتبط بالمعارف والأحكام الإلهيّة ثانياً؛ فإنّه يلزم من يقين الأنبياء التامّ بإختيار الله لهم لمقام النبوّة، يقينهم بإلهيّة المعارف والأحكام النازلة عليهم لهداية البشريّة؛ وبخلاف ذلك يكون إختيارهم لمقام النبوّة لغواً لا ينسجم مع حكمة الله.

وبناءً على ذلك، فللأنبياء يقينٌ تامٌّ بحفظ الله لهم من تدخّل الشيطان في مجال ما يُوحى إليهم من المعارف والأحكام، وسبب هذا الحفظ يعود إلى أنَّ الشيطان غير قادرٍ على التدخّل في المرتبة التي يوحى فيها إلى الأنبياء؛ لأنَّ تلك المرتبة مرتبة العقل الخالص المحض، التي لا منفذ للوهم والخيال فيها، أو حتّى لو فرضنا تدخل الشيطان فإن الحفظة الربانيين يحولون دون ذلك كما ورد في قوله تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾[٣٦].

المصادر

١. الأميني، إبراهيم، مقالات باللغة الفارسية لمؤتمر الألفية العالمي للشيخ المفيد، ش٥٩، قم، ١٤١٣ق.

٢. بحار الأنوار، ج١٨، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٩٠ش.

٣. جوادي آملي، عبد الله، تسنيم، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٧٨ق.

٤. جوادي آملي، عبد الله، معرفت شناسي در قران، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٧٨ش.

٥. جوادي آملي، وحي ونبوت در قران، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٨١ ش.

٦. الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٩٨ق.

٧. الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ترجمة السيد احمد فهري، بيام آزادي، طهران، ١٣٦٠ش.

٨. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القران، منشورات الرضي، قم

٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٣ش.

١٠. القاضي سعيد القمي، محمد بن محمد، شرح توحيد الصدوق، ج٣، تصحيح وتعليق، نجف قلي حبيبي، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٣٨٣ش.

١١. الكليني، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، ج١، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ق.
١٢. المازندراني، الملا صالح، شرح أصول الكافي، ج٥، تصحيح السيد عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١ ق.
١٣. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠ش.
١٤. مطهري، مرتضى، خدمات متقابل اسلام وايران، دفتر نشر فرهنك اسلامي، طهران، ١٣٩٣ق.
١٥. المفيد، محمد بن محمد، مصنفات الشيخ المفيد، ج٦، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

الهوامش

(١) أصول الكافي ١: ١٨٧.

(٢) شرح أصول الكافي ٥: ١٤٥.

(٣) مرآة العقول ٢: ١٤٥.

(٤) بحار الأنوار ١٨: ٢٥٦.

(٥) بحار الأنوار ١٨: ٢٦٢.

(٦) المصدر نفسه: ٢٦: ٦٨.

(٧) المصدر نفسه: ٢٦: ٦٨.

(٨) بحار الأنوار ٣٧: ٢١١.

(٩) شرح توحيد الصدوق، سعيد القمي ٣: ٣٩٦.

(١٠) بحار الأنوار ١١: ٥٦.

(١١) مصنفات الشيخ المفيد ٦: ٣٨.

(١٢) شرح توحيد الصدوق، سعيد القمي.

(١٣) التفسير الصافي ١: ١٢٤.

(١٤) انظر: القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق ٣: ٣٩٦.

(١٥) سورة البقرة آية: ٣٠-٣٣.

(١٦) راجع: تفسير الميزان ٥: ١١٨ وتفسير تسنيم ٣: ١٦٣-١٧٣.

(١٧) سورة الواقعة الآية: ٧٧-٧٩.

(١٨) سورة البروج الآية: ٢١-٢٢.

(١٩) سورة الشورى الآية: ٥٢.

(٢٠) سورة الأنعام الآية: ٥٩.

(٢١) سورة الواقعة الآية: ٧٩.

(٢٢) تفسير الميزان ٧: ١٢٧.

(٢٣) سورة الجن الآية: ٢٦.

(٢٤) سورة النجم الآية: ٣-٥.

(٢٥) سورة الكهف الآية: ١١٠.

(٢٦) سورة الفرقان الآية: ٧.

(٢٧) تسنيم ٣: ٢١١.

(٢٨) انظر: الاتقان في علوم القرآن ١: ١٣٠.

(٢٩) سورة النجم الآية: ٥.

(٣٠) وسائل الشيعة ١٨: ٦٣.

(٣١) سورة الفرقان الآية: ٣٢.

(٣٢) مقالات فارسية في مؤتمر "المؤتمر العالمي لالفية الشيخ المفيد".

(٣٣) تسنيم ١: ٣٩.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) تسنيم ١: ٢٠.

(٣٦) سورة الجن الآية: ٢٦-٢٨.

صفات الأنبياء أولي العزم في القرآن الكريم والعهدين

دراسة مقارنة

أ.د مكمت عبيد الخفاجي (*)

ملخص البحث

إنَّ النبوّة هي إحدى أصول الشريعة الإسلاميّة وتمثّل أساساً متيناً من أسسها، بل هي الأصل الثاني بعد توحيد الله سبحانه وتعالى، وكذلك هي بالنسبة للأديان السماوية الأخرى، فقد تعاملت معها بإيمانٍ مطلقٍ، إلَّا أنَّ صورة النبوّة في الكتب السماوية الثلاث (التوراة، الإنجيل، القرآن) قد تفاوتت في قداستها وتنزيهها ومفاهيمها ففي التوراة والإنجيل هناك الكثير من الآيات في الأسفار والإصحاحات تعرض لنا النبوّة ممثّلةً بشخص النبيّ بشيء من التناقض إذ جعلت منه إلهاً أو ربّاً، وأخرى جعلت منه إنساناً يجترح أيّ شيءٍ ويفعل أيّ فعلٍ من دون رادعٍ ولا زاجرٍ، غير أنَّ القرآن الكريم قد تسامى بالنبوّة إذ أوصلها إلى درجة الكمال الإنساني.

وتأسيساً على ما تقدّم فقد اختار البحث صفوة من الأنبياء وهم (أولو العزم)؛ ليكونوا موضوعاً للدراسة والمقارنة في صفاتهم الأخلاقيّة خاصّةً بين الكتب السماوية الثلاث فكان عنوانه (صفات الأنبياء أولي العزم بين القرآن

(*) جامعة بابل، كلية الدراسات القرآنية.

الكريم والعهدين)، إنتظمت تحته بعد المقدّمة ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: استعرض في البحث لفظة الصفة في اللغة والإصطلاح، ففي اللغة حاول البحث تتبّع جذرها ومعناها المعجمي، وورودها في القرآن الكريم والكلام العربي شعراً ونثراً، وأمّا في الإصطلاح فهي بمعنى الأمارة والعلامة التي تفرق بين الصفات الإلهيّة وغير الإلهيّة.

وأما المبحث الثاني: فقد تطرّق البحث فيه إلى مسألةٍ: من هم أولو العزم؟ ولماذا سمّوا بهذا الإسم؟ وعرضت فيه للأقوال التي قيلت فيهم، وفي عددهم (سلام الله عليهم).

وبعد أن اختار البحث خمسةً منهم، وهم: نوحٌ، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّدٌ، وفق ما قدّم من أدلةٍ وإستنتاجاتٍ، أهمّها: هم الوحيدون الذين جاءوا بكتبٍ سماويّةٍ، وشرائع إلهيّةٍ حسب ما ذكرت الكتب السماوية الثلاثة، انطوت صفحات المبحث الثالث على ذكر صفاتهم مقارنةً بين القرآن الكريم والعهدين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

المبحث الأوَل

الصفة لغةً واصطلاحاً

النبوة من الأصول والعقائد الإسلامية التي إحتلت مكانها السامي بين المسلمين ممثلةً الجانب الفكري والفطري والمعنوي لكلّ إنسان.

والصفات من أهمّ ما يمكن البحث فيه بالنسبة إلى الأنبياء لما فيه من أبعادٍ معرفيّة وآثارٍ معنوية ترتبط بالنبيّ المبحوث عن صفاته تارة وبنفس الباحث تارةٌ أخرى.

والصفات جمعٌ مفرده صفةٌ والصفة لغةً من الوصف والذي هو "وصفك الشيء بحليته ونعته ويقال للمهر إذا توجّه لشيءٍ من حسن السيرة: قد وصف معناه: أنَّه قد وصف المشي أي قد وصفه لمن يريد منه. ويقال: هذا مهر حين وصف... "[1].

وقد زاد إبن فارسٍ (٣٩٥ هـ) على ذلك بأنَّ الوصف من: " الواو والصاد والفاء: أصلٌ واحدٌ هو تحلية الشيء قدر الشيء يقال إتّصف الشيء في عين الناظر: إحتمل أن يوصف، وأمَّا قولهم: وصفت الناقة وصوفاً إذا أجادت السير فهو من قولهم للخادم وصيفٌ وللخادمة وصيفةٌ ويقال أوصفت الجارية: لأنَّهما يوصفان عند البيع "[2].

أمَّا الصفة عند إبن منظورٍ (٧١١ هـ) فإنَّها لم تأتِ بشيءٍ جديدٍ سوى أنَّها: "وصف الشيء له وعليه، وصفه: حلاه والهاء عوض عن الواو، وقيل:

الوصف المصدر والصفة: الحلية....و تواصفوا الشيء من الوصف وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١١٢)، أراد ما تصفونه من الكذب واستوصفه الشيء: سأله أن يصفه له: وإتّصف الشيء: أمكن وصفه، وقال أيضاً:

(وأمَّا النحويون فليس يريدون بالصفة هذا لأنَّ الصفة لديهم هي النعت، والنعت هو إسم الفاعل نحو ضارب والمفعول نحو مضروب وما يرجع إليهما من طريق المعنى نحو مثل وشبه وما يجري مجرى ذلك يقولون: رأيت أخاك الظريف، فالأخ هو الموصوف والظريف هو الصفة فلهذا قالوا: لا يجوز أن يضاف الشيء إلى صفته... "[٣].

ومن هذا كله يمكن أن نلمس المحاور الآتية:

الأوَّل: أنَّ الوصف هو ذكر خصال الشيء الموصوف المتحقّقة به والواقعة بتمامها لا التي ستطرأ عليه. ولهذا فإنَّ الوصف للثوابت والجوهر لا للعوارض والمتغيّرات.

الثاني: أنَّ كلمة الصفة إنَّما جاءت من الوصف وعوض بالتاء لا بالهاء عن الواو الساقطة منه للمقابلة في الميزان الصرفي، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر أنَّه لا توجد كلمةٌ تامّة المعنى في ذاتها - سواءاً كانت دلالاتها المعجميّة أم الوظيفيّة أم السياقيّة أم المقاميّة- إلَّا وهيّ تتكوّن من ثلاثة أحرف حتّى الكلمات المضعّفة.

الثالث: للفظة الصفة معنيان: فهي عند اللغويين تعني بيان خصال الشيء بعبارةٍ موجزةٍ، لكنها تختلف عند النحاة فإنَّها تعني النعت، أي: أحد التوابع التي تتبع الشيء وتبيين حالةً من حالاته، وهذا يعني أنَّ الصفة أو

الوصف على المعنى الأوّل يراد به الجواهر الثوابت، أي: الجزئية من الكليّة في حين أنَّها عند النحاة تمثّل العوارض الطارئة التي تزول بقدوم الأقوى منها.

الرابع: أنَّ لفظ (الوصف) أو (الصفة) قد وردت في الكلام العربي ولا سيما الشعر وهذا دليلٌ على الإحتجاج بلغة القوم بلا منازعٍ إذ إنَّ الأصول العربية إنَّما تؤخذ من الشعر أو الكلام العربي الرفيع كالقرآن الكريم.

وقد وردت في القرآن الكريم في أربعة عشر آية وهي قوله تعالى ﴿**وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[٤] وسياق الآية يشير إلى أنَّ البنين والبنات هم جميعاً من الملائكة خرقوهم أي إختلقوهم ونسبوهم إليه إفتراءً عليه سبحانه وتعالى عمّا يشركون.

وقوله تعالى ﴿**وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ**﴾[٥] وفيها: " سيجزيهم نفس وصفهم فإنَّه يعود وبالاً وعذاباً عليهم ففيه نوعٌ من العناية، وقيل: التقدير: سيجزيهم بوصفهم، وقيل: التقدير: سيجزيهم جزاء وصفهم فحذف المضاف إليه مقامه والمعنى ظاهر "[٦].

وقوله تعالى في سورة يوسف: ﴿**وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ**﴾[٧]

وقوله تعالى: ﴿**قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَاناً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ**﴾ (يوسف: ٧٧).

ففي الأولى " دعاء في موقف التوكل ومعناه: اللهم إني توكلت عليك في أمري هذا فكن عوناً لي على ما يصفونه بنيّ هؤلاء "[٨].

وفي الثانية لم يقع التكذيب من يوسف عليه السلام لما ذكروا من حاله إفتراءً عليه.

وقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ﴾[٩].

وقوله تعالى من السورة نفسها: ﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ﴾[١٠].

وفي الأولى يعني ما: " تخبر ألسنتهم الخبر الكاذب "[١١].

وفي الثانية بمعنى " لا تقولوا هذا حلالٌ وهذا حرامٌ بسبب وصف ألسنتكم لغاية إفتراء الكذب على الله "[١٢].

وقوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾[١٣].

وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[١٤]، ﴿قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ١١٢).

ففي الأوَّل وعيد للناس المنكرين للمعاد والنبوّة وهو الذي يتّضح من خلال سياق الآيّة.

والثانية قوله على الله بدلالة التنزيه بالآية بعبارة (فسبحان الله عما يصفون).

وفي الثالثة يكون السبب في طلب العون من الله هو وصفهم وقولهم على الله بوصفه بغير صفاته التي فيه جلَّ وعلا.

وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١) وقوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩٦).

وهنا آراءٌ فيها: التنزيه له عن الإشتراك في الألوهية في الآية الأولى، أمَّا الآية الثانية فإنَّها " نوع تسلية للنبيّ ﷺ أن لا يسوءه ما يلقاه ولا يحزنه ما يشاهده من تجرّيهم على ربّهم فإنَّه أعلم بما يصفون "[١٥].

وقوله تعالى: ﴿سبحان الله عما يصفون﴾ (الصافات: ١٥٩) وقوله ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات: ١٨٠).

في الآيتين تنزيهٌ عن وصف المشركين والكفرة إلى الله تعالى والذي كلامه وصف عباده المخلصين إليه وهو الوصف الذي يليق به: "والوصف مطلقٌ يشمل كلّ ما يصفه به واصفٌ... ومنزّه عن كلّ ما يصفه الواصفون إلَّا عباد الله المخلصين)[١٦].

وقوله تعالى ﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الزخرف: ٨٢) والآية هنا تشير إلى التنزيه عمَّا يذكرونه به من سوءٍ والآية لا تخلو: "من إشارةٍ إلى حجّةٍ على الوحدانية إذ لما كان الخلق مختصّاً به سبحانه وتعالى حتّى بإعتراف الخصم وهو من شؤون عرشه ملكه، والتدبير من الخلق والإيجاد فإنَّه إيجاد النظام الجاري بين المخلوقات فالتدبير أيضاً من شؤون عرشه، فربوبيته للعرش ربوبيّةٌ لجميع السموات والأرض "[١٧].

ومن جميع الآيات السابقة البيان نلمس شيئين:

الأوَّل: أنَّ كلمة الصفة إنَّما تدلّ على مفهومٍ واحدٍ في اللغة وهو المنطق بالأصوات قولاً لذكر خصالٍ إمتاز بها الشيء عن الأخريات سواء أكانت من

جنسه أم من غير جنسه وسواء أكانت أعلى منه أو أدنى منه.

الثاني: أنَّ الوصف في القرآن دلالة التنزيه لله من كلّ سوءٍ وهو ردٌّ على أقوال الكفرة على الله أو خصاله.

وقد ورد في كلمات سيد البلغاء والمتكلمين: "الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصى نعمائه العادّون ولا يؤدّي حقّه المجتهدون الذي لا يدركه بعد المهم ولا يناله غوص الفطن الذي ليس لصفته حدٌّ محدودٌ ولا نعتٌ موجودٌ ولا وقتٌ معدودٌ ولا أجلٌ ممدودٌ.... "[١٨].

أما الصفة اصطلاحاً: فقد ذكر فيها الخلاف. كما جاء في أماراتها المعجميّة والنحويّة. فالصفة: " هي الإسم الدال على بعض أحوال الذات وذلك نحو: طويلٌ وقصيرٌ وعاقلٌ وأحمقٌ وغيرها. والصفة المشبهة: ما إشتق من فعلٍ لازمٍ لمن قام به الفعل على معنى الثبوت. نحو: كريم وحسن.

والصفات الذاتية: هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدّها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها.

والصفات الفعليّة: هي ما يجوز أن يوصف الله بضدّه كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها.

والصفات الجماليّة: ما يتعلّق باللطف والرحمة.

والصفات الجلاليّة: هي ما يتعلّق بالقهر والعزة والعظمة والسعة.

الصفة هي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها "[١٩].

فالجرجاني قام بعرض جملة أمورٍ منها:

الأوَّل: أراد التفريق بين أنواع الصفة بولاية القرينة التي تعقد عليها، فتارة تخصّ بالجماليّة وتارةً أخرى بالفعليّة وتارةً بالجلاليّة. وهذا يعود في

الأصل إلى أنَّ اللفظ لا بدَّ له من علاقةٍ بالمدلول إذ: " للفظ والدلالة اللفظيّة عدّة تقسيماتٍ لعدّة إعتباراتٍ فتارةً بإعتبار طرق حصول دلالة اللفظ وأخرى بإعتبار قوّة دلالته على معناه "[٢٠].

والذي يمكننا أن نلمسه بما يعرف الآن في الوقت الحاضر بعلم السيمانتكس عند الغرب. والذي يقابله علم الدلالة عند العرب.

أنَّ كلمة الصفة في الإصطلاح هي ما ذكره الجرجاني (٨١٦هـ) آخراً والتي تعني الأمارة التي تلزم الشيء. وإختلفت دلالتها بإختلاف مضمونها الذي يعود إلى قوّة دلالتها على معناه بوجود القرينة التي ألحقت بها إذ إنَّ: " وحدة المعنى الرئيسيّة أساساً الجملة لا الكلمة ذلك لأنَّنا بالتأكيد نتفاهم بالجمل "[٢١] لذلك فلدلالته التي تنعكس بالأساس من الصفة هي الأمارة ولكنَّها تختلف بالملحق بها فتعطي التباين بين الجهات المختلفة. ولهذا فإنّي أرى أنَّ الصفة هي ما ألصق بالشيء مباشرةً ولا ينفصل عنها البتة.

الثاني: فصّل الجرجاني (٨١٦هـ) بين الصفات الإلهيّة والتي يوصف بها الله تعالى من قبل البشر إذ إنَّه منه لا يجوز إلَّا للتقريب، وذلك لأنَّ الله سبحانه وتعالى هو الجوهر ولا يجوز أن يدخل عليه العرض لأنَّه لا يتغير لأنَّه أصل الثبات ولولا ثباته لزال العالم[٢٢] فالصفات الفعليّة التي ذكرت لله لم تكن لتوصف به أبداً وإنَّما أنشأها هو لذاته تقريباً لعباده. وهذا ما جعل له من الأسماء الحسنى. وكذلك الجماليّة والجلاليّة، أمَّا الصفات الذاتية فقد قيل عنها في بعض أبواب النظر إليها بأنَّها أسماء الله الثوابت أو أمهات الأسماء[٢٣]؛ لذلك فالصفات تكون متعددةً للأشياء سواء سلبيّةً أم إيجابيّةً المهم أنَّها تساهم في تشكيل الكلّ للشيء الواحد.

المبحث الثاني

الأنبياء أولي العزم

قال الله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ﴾ الاحقاف: ٣٥).

من هم أولو العزم؟ وماذا يعني العزم؟

والعزم لغةً: " ما عقد عليه القلب أنك فاعله أو من أمرٍ تيقنته. وما لفلان عزيمة: أي: ما يثبت على أمرٍ يعزم عليه وما وجدنا له عزماً، وأنَّ رأيه لذو عزمٍ ولعزيمة: الرقي ونحوها يعزم على الجن ونحوها من الأرواح ويجمع عزائم.

وعزائم القرآن: الآيات التي يقرأ بها على ذوي الآفات لما يرجى من البرء بها.

والاعتزام: لزوم القصد في الحضر والمشي وغير ذلك.

قال رؤبة: إذا اعتزمن الرهو في إنتهاض جاذبن بالأصلاب والأنواض"[٢٤].

والعزم في الاصطلاح: "هو ثبات الإرادة ودوامها وهو نقيض العدم"[٢٥].

وقد اختلفوا في أولي العزم فذهب كلٌّ منهم إلى رأيٍّ مدعماً إيّاه بمسانيد

وأدلةٍ. فمنهم من قال: إنَّ جميع الرسل أنبياء. بدلالة قوله تعالى: ﴿أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الاحقاف من الآية: ٣٥).

وقال آخرون بأنَّهم الرسل الثمانية عشر لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلّاً هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنْ الصَّالِحِينَ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدِهِ قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ هُوَ إِلاّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ٨٣-٩٠).

وبعض يقول: إنَّهم تسعةٌ: " نوح، وإبراهيم، والذبيح، ويعقوب، ويوسف، وأيوب، وموسى، وداود، وعيسى ".

وعن بعضٍ آخر: إنَّهم سبعة: آدم، ونوحٌ، وإبراهيم، وموسى، وداود، وسليمان، وعيسى.

ويرى بعضٌ آخر أنَّهم ستةٌ، وهم الذين أمروا بالقتال وهم: نوحٌ، وهود، وصالح، وموسى، وداود، وسليمان.

وفي رأي آخر: إنَّ الستة هم " نوحٌ، وإبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، ويوسف، وأيوب "، وعن بعضهم إنَّهم خمسة هم " نوحٌ، وهود، وإبراهيم، وشعيب، وموسى.

وعن بعضهم أنهم أربعةٌ: " نوحٌ، وإبراهيم، وموسى، وعيسى.

وقد ذكر بعضهم: أنَّ الأربعة هم: نوحٌ، وإبراهيم، وهود، ومحمدﷺ.

وهذه الأقوال بين ما لم يستدل عليه بشيء أصلاً وبين ما إستدل عليه بما لا دلالة فيه لذا أغمضنا عن نقلها[٢٦].

ومهما يكن عددهم فهم سادة الأنبياء، ولو رجعنا إلى الآية (٣٩) من سورة الأحقاف لتبيّن لنا منها أنَّ العزم المطلوب تحقّقه هو العزم على الوفاء بالميثاق المأخوذ من الأنبياء كما يلوّح إليه قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى ءَادَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ (طه: ١١٥).

أو يكون معنى العزيمة هو الحكم أو الشريعة وهو الذي يعنيه قوله تعالى ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ....﴾ (الشورى: ١٣).

ولهذا أرى أنَّ الأصحّ في الأنبياء الذين وصفوا بأنّهم أولوا العزم هم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمدٌﷺ؛ بحجّة أنَّ كلّ واحدٍ من هؤلاء الخمسة صاحب شرعٍ وكتابٍ، والذي يؤخذ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (الأعلى: ١٨-١٩) و﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدىً وَنُورٌ...﴾ والى قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنْ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (المائدة: ٤٤-٤٨).

لذا يتعيّن أنَّ أولي العزم هم أصحاب الكتب السماوية والشرائع وهذا يقودنا إلى تميّزهم عمّن سواهم من الأنبياء بأمور:

١. إنَّهم بُعثوا إلى مشارق الأرض ومغاربها، جنّها وإنسها؛ أي: أنَّ رسالتهم عامةٌ، وقيل: إنَّ رسالة موسى وعيسى خاصّتان.

٢. إنَّهم أولوا الجدّ والثبات والصبر.

٣. إنَّهم أهل النبوة وأصحاب الشرائع، فكلّ واحدٍ منهم جاء بشريعةٍ نسخت الشريعة التي جاء بها من قبله.

٤. إنَّهم الذين أمروا بالقتال والجهاد وأظهروا المكاشفة، وجاهدوا في الدّين.

٥. إنَّهم سبقوا الأنبياء إلى الإقرار بالله وأقرّوا بكلّ نبيٍّ كان قبلهم وبعدهم وعزموا على الصبر مع التكذيب وصنوف الأذى[٢٧].

وعلى هذا يمكننا أن نفرّق بين النبيّ والرسول، فالنبيّ "هو من أوحي إليه بشريعةٍ ليعمل بها في نفسه وليبلّغها غيره"[٢٨]، فإنَّ اللفظين قصد بهما معناهما من غير أن يصيرا إسمين مهجوري المعنى إذ أنَّ النبيّ والرسول كليهما مرسلان إلى الناس غير أنّ النبيّ بعث لينبىء الناس بما عنده من نبأ الغيب بكونه خبيراً بما عند الله.

وأمَّا الرسول فهو مرسلٌ برسالةٍ خاصةٍ زائدةٍ على أصل نبأ النبوة؛ لقوله تعالى: ﴿أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ..﴾ (يونس: ٤٧)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾(الإسراء: ١٥).

وعلى هذا فالنبيّ هو الذي يبيّن للناس صلاح معاشهم ومعادهم وأصول الدّين وفروعه بما تقتضيه عناية الله من هداية الناس إلى سعادتهم،

والرسول هو حامل لرسالةٍ خاصةٍ مشتملةٍ على إتمام حجّةٍ على الخلق والتي تستتبع بمخالفتها هلاكاً أو عذاباً أو نحو ذلك.

لهذا سميَّ الأنبياء المرسلون في الوقت نفسه بأولي العزم وفي ضوء ما سبق نرجح أن يكونوا هم: (نوحٌ، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمدصلى الله عليه وآله ولكلٍّ منهم صفاتٌ تميز بها.

المبحث الثالث

صفات أولي العزم في القرآن والعهدين

لاشكَّ أنَّ هذه الدراسة تثبت فيما تثبته أصالة مبدأ النبوّة وتؤيده ضرورةٌ ملحةٌ من ضروريات الأديان السماوية جميعاً، فنبيّ الله نوحٌ عليه السلام في القرآن الكريم، ونوح في العهدين القديم والجديد هو نفسه النبيّ المصطفى المرسل من قبل المولى الكريم سبحانه وتعالى، المبعوث إلى الورى ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، عقيدةً وشريعةً وسلوكاً، وهكذا سائر الأنبياء عليهم السلام عامّةً وأولي العزم على وجهٍ تختصّ به هذه الدراسة، وصفاتهم ذاتها، فحين يصف سبحانه وتعالى أحد أنبيائه بما يحمد من سجاياه في القرآن الكريم نجد - حتماً وإلزاماً- هذه الصفة أو ما يقرب منها في العهدين القديم والجديد - التوراة والإنجيل- ولا غرابة في ذلك فالمنشيء واحد - وهو الله- والموصوف واحد - وهم الأنبياء (صلوات الله عليهم)- والدّين واحدٌ أيضاً من أوّلهم إلى خاتمهم صلى الله عليه وآله، وهو ما تصبو هذه الدراسة إليه وتحاول إثباته بالآتي - إن شاء الله- بدءاً بأوَّل أنبياء أولي العزم نوحٍ عليه السلام ونختم بما ختم به الله سبحانه وتعالى بآخرهم وسيدهم محمّدٍ صلى الله عليه وآله ونحن نعلم أنَّ ثلاثةً منهم وهم: موسى، وعيسى، ومحمد (صلوات الله وسلامه عليهم) عليهم مدار الرحى في التبليغ عن الله سبحانه وتعالى بكتبٍ منزلةٍ منه إليهم مع إختلاف الوسائط في التنزيل فتلك كتبهم للآن تتلى آناء الليل وأطراف النهار على كلّ لسان وفي جميع لغات الأرض.

أوَّلا: نبيّ الله نوح عليه السلام

وهو: نوحٌ بن لامك بن متوشلح بن ختوخ بن يرد بن مهلاييل بن قنين بن انوش بن شيت بن آدم عليهم السلام أبي البشر، وكان مولده بعد وفاة آدم بمائة سنة وست وعشرين....)[٢٩].

وقد ورد ذكره في القرآن الكريم في ثلاثة وأربعين موضعاً[٣٠].

وجاءت في القرآن الكريم سورةٌ كاملةٌ بإسمه عليه السلام[٣١] ملخّصها: إنَّ الله سبحانه وتعالى أرسل نوحاً إلى قومه لينذرهم وليعبدوا الله، وكان يصدع برسالته ليلاً نهاراً فما كان منهم إلَّا التمادي في الكفر والطغيان، فأخذ يذكرهم بنعم الله عليهم ويذكرهم بخلق السموات والأرض وما بينهما فأصرّوا على نبذ عبادة الواحد الأحد وتمسّكوا بعبادة آلهتهم (ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر)، فما كان من نوحٍ عليه السلام بعد هذا الإستكبار منهم وتقديم الأعذار لهم إلَّا أن يدعو الله عليهم فأمر الله سبحانه بصنع السفينة وحمل زوجين إثنين من كلّ شيءٍ فيها والذين آمنوا معه[٣٢]، وبعدها أحدث الله الطوفان ليُغرق به الكفار ونجّى نوحاً عليه السلام ومن معه في السفينة إلَّا إبنه (يام) كان من المغرقين ثم عادت الحياة إلى الأرض بعد إنتهاء الفيضان وإستواء السفينة على جبل الجودي[٣٣].

وقد ذكر القرآن الكريم لهذا النبي العظيم عليه السلام صفاتٍ عديدةً منها:

الاصطفاء

قال تعالى: ﴿**إنّ الله اصطفى ادم ونوحا وال إبراهيم وال عمران على العالمين**﴾ (آل عمران: ٣٣).

جاء عن الطبري (ت: ٣١٠) في تفسير هذه الآية: (إنَّ الله اجتبى آدم

ونوحاً واختارهما لدينهما)[٣٤]، وهذا يعني أنَّ الإصطفاء هو الإختيار وبحسب منطوق الآية وتفسيرها، ويؤيّد ذلك ما جاء عن الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ) في تفسيره للإصطفاء بقوله: والإصطفاء هو الإختصاص بحالٍ خالصةٍ من الأدناس، ويقال ذلك على وجهين يقال: إصطفاه لنفسه؛ أي: جعله خالصاً له يختصّ به، والثاني: إصطفاه على غيره؛ أي: إختصّه بالتفضيل على غيره وهو معنى الآية)[٣٥] فما يكون الإختيار الذي ذهب إليه البحث إلَّا بسبب التفضيل على الغير والإصطفاء في اللغة (صفوة كلّ شيءٍ: خالصة من صفوة المال وصفوة الإخاء)[٣٦].

نستخلص ممَّا تقدم أنَّ نوحاً مخلَصٌ من كلّ نقصٍ يلحق الخالق فهو كاملٌ بالنسبة إلى الخلق بلحاظ أنَّه بشرٌ مثلهم إلَّا أنَّه كاملٌ ككمال الله تعالى فإنَّ ذلك له وحده لا شريك له ولا يكون لأحد من عباده، لذلك جعل الأنبياء (أمر بين أمرين) هما: الكمال بالنسبة للخلق والنقص بالنّسبة للخالق فكان الإجتباء والإختيار على هذا الأساس.

الإرسال والإنذار

قال تعالى (ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه إني لكم نذير مبين) (هود: ٢٥) فقد نصّت هذه الآية على صفتين وصف بهما نبيّ الله نوحٌ عليه السلام هما:

الأولى: أنَّه رسول الله إلى قومه.

الثانية: أنَّه نذيرٌ مبينٌ.

والإرسال والإنذار في المفهوم العام واحدٌ، لكنَّ الفرق بينهما هو أنَّ الإرسال مأخوذٌ من: (الرسل: الذي فيه إسترسال ولين ... والرسول بمعنى الرسالة يؤنث ويذكر)[٣٧] أمَّا النذير فمن نذر. وتعني: وما ينذر الإنسان

فيجعله على نفسه واجباً ... والنذير إسم الشيء الذي يعطى وربما جعلت اليهودية ولدها نذيرة للكنيسة والجمع: النذائر)[٣٨]، والإنذار: الإعلام عن المخاوف[٣٩].

ومن المعنيين: الأوَّل الذي يعني الإستمرارية مع البساطة والليونة، والثاني الذي يعني إعطاء الشيء الواجب حمله للآخرين وإعلامهم عن المخاوف وراء عدم الأخذ به نستطيع أن نقول: إنَّ من أهمّ صفات نبي الله نوحٍ عليه السلام هي صفة الرفق بقومه مع ديمومة التذكير بوحدانية الله وتجلّيات قدرته في خلقه - فهو الرسول الأمين عن ربّ العالمين- مع الخوف عليهم وتبليغهم بما يتخوّف عليهم منه وهو العذاب الأليم، حتّى صنعه للسفينة على اليابسة بمرأى ومسمعٍ من قومه كان بمثابة الإنذار العملي لهم فهو إذاً رسولٌ ونذيرٌ مبينٌ في الوقت نفسه وهما - قطعاً- من صفات الإنسان الكامل بالنسبة للخلق.

اتّصافه بأنَّه عبدٌ شكور

قال تعالى ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كانَ عَبْداً شَكُوراً﴾(الإسراء: ٣).

إذ إنَّ (معناه إنَّ نوحاً كان عبداً كثير الشكر، وكان إذا لبس ثوباً أو أكل طعاماً أو شرب ماءاً حمد الله وشكره وقال: الحمد لله.

وقيل: إنَّه كان يقول في إبتداء الأكل والشراب: بسم الله وفي إنتهائه: الحمد لله)[٤٠].

ولفظة (عبد) هي الإقرار بالملكيّة للغير، وفيها قولنا: عبد الله، أي: ملك الله، وكلمة (شكور) مأخوذة على وزن (فعول) وهي صيغة من صيغ المبالغة من الفعل (شكر) والذي معناه في اللغة: عرفان الإحسان ونشره وحمد موليه[٤١].

فثبت ممَّا تقدّم أنَّ نوحاً عليه السلام عبدٌ كثير الذكر والشكر للعرفان وإحسان الله تعالى إليه وهو من جملة من إمتدحهم الله سبحانه وتعالى بقوله (وقليل من عبادي الشكور) سبأ: ١٣. فهو قمة الهرم بالنسبة للقلة الشاكرة مقابل تلك الكثرة التي عرضها الله سبحانه وتعالى بمعرض الذم والقدح في قوله تعالى (... ولكن أكثرهم لا يشكرون) يونس: ٦٠، النمل: ١٣ وفي قوله تعالى (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) يوسف: ٣٨، غافر: ٦١.

فالشكر لله تعالى هو إنتزاع ما في النفس من الغرور والكبرياء والخلوص بها إلى مصاف الأولياء وتلك - لعمري- صفة (لا يتحلّى بها إلَّا الأنبياء الكمّل ونوحٌ عليه السلام من جملتهم بل من مقدميهم.

الرسول الأمين

إذ جاء في قوله تعالى (إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون، إني لكم رسول أمين) الشعراء: ١٠٦-١٠٧.

والأمين في اللغة (من الأمن: ضدّ الخوف، والفعل منه: أمن يأمن أمناً والمأمن: موضع الأمن، والآمنة من الأمن: إسم موضوع من آمنت، والأمان: ومؤتمن من ائتمنه، والإيمان: التصديق نفسه)[٤٢].

ولذلك فإنَّ نوحاً عليه السلام اؤتمن على قومه وصار صدّيقاً إليهم بالوعد والوعيد فأعطاه سبحانه الوصية بالدّين قال تعالى ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً والَّذي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهيمَ ومُوسى وعيسى أَنْ أَقيمُوا الدِّينَ ولا تَتَفَرَّقُوا**﴾ الشورى: ١٣.

والتوصية لغةً: من أوصى أو وصّى: (الوصاة كالوصّية والوصاية مصدر

الوصي، والفعل أوصيت، ووصّيته توصيةً في المبالغة والكثرة.

وأمَّا الوصّية بعد الموت فالعالي من كلام العرب أوصى، ويجوز وصّى والوصية: ما أوصيت به[٤٣] وفي معناه إشعارٌ بالأهميّة فما كلّ أمرٍ يوصى به وإنَّما يختار لذلك ما يهتم به الموصي ويعنى بشأنه، فقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا...) الآية رأي بيّن وأوضح لكم من الدّين وهو سنة الحياة ما قدم وعهد إلى نوحٍ مهتماً به ويفهم من ذلك أنَّ الوصية لابدَّ من حملها وأنَّها لم تنشأ بعد الموت إلَّا على سبيل الحقيقة الشرعية عند المسلمين وغيرهم.

أما بالنسبة للأنبياء والمرسلين فإنَّ الأمر مختلفٌ بسبب أنَّ الأديان السماوية قاطبةً إنَّما جاءت لهدفٍ واحدٍ هو عبادة الله وحده الذي لا شريك له ولا نظير.

وعليه فمفهوم الوصية هنا يعني الإلتزام بالمبادئ التشريعيّة الإلهيّة التي نادى بها جميع الأنبياء والمرسلين.

نخلص ممَّا تقدّم أنّ صفات نبي الله نوح عليه السلام لا تختلف في القرآن الكريم عمَّا جاء عند الآخرين من أنبياء أولي العزم عليهم السلام لأنَّهم أصحاب دعوةٍ واحدةٍ (لذلك كانت الرسل تعرض على الناس هذه العقيدة - عقيدة التوحيد- عرضاً كلّه السهولة والبساطة والمنطق فتلفت أنظارهم إلى ملكوت السموات والأرض وتوقظ عقولهم إلى التفكير في آيات الله وتنبّه فطرتهم إلى ما غرس فيها من شعورٍ وإحساسٍ بعالم ما وراء الطبيعة، بغية الوصول بهم إلى أعلى درجات الكمال البشري)[٤٤].

ثانيا: نبي الله إبراهيم عليه السلام

وهو: إبراهيم بن تارخ بن ناحور بن ساروغ بن ارغو بن فالغ بن عابر بن شامخ بن قينان بن ارمخشذ بن سام بن نوح عليه السلام)[٤٥] وقد ورد ذكره في

القرآن الكريم تحت سورة كاملة بإسمه (سورة إبراهيم) وغيرها في آياتٍ عديدةٍ من سور القرآن[٤٦] والتي يمكن تلخيص موضوعها حول قصة إبراهيم عليه السلام في ولادته ببابل وثمّ محاجّته النمرود وإلقائه في النار التي كانت بإذن الله برداً وسلاماً عليه كأنّها جنة الخلد بسبب تهديمه للأصنام ثمَّ زواجه من سارة التي أنجبت إسحاق بعد عمر ناهز التسعين عاماً وولادة إسماعيل من هاجر وإسكانهم بوادٍ غير ذي زرعٍ ثمَّ رؤيا الذبح لولده إسماعيل وبناء بيت الله الحرام[٤٧] ومن الأوصاف التي وصف بهاء إبراهيم عليه السلام في القرآن ما يأتي:

الإمام: في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلى إِبْراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً﴾ (البقرة: ١٢٤).

وإبتلاه إمتحنه وإختبره، وجعله إماماً جعله ممن يقتدى بأفعاله وأقواله أو إنَّه الذي يقوم بتدبير الأمة وسياستها والقيام بأمورها وتأديب جناتها وتولية ولاتها وإقامة الحدود على مستحقيها ومحاربة من يكيدها ويعاديها، فعلى الأوَّل، لا يكون نبيٌّ من الأنبياء إلَّا هو إمامٌ، وعلى الثاني، لا يجب في كلّ نبيّ أن يكون إماماً، إذ يجوز ألَّا يكون مأموراً بتأديب الجناة والعداة والدفاع عن حوزة الدّين ومجاهدة الكافرين فلما إبتلى الله سبحانه إبراهيم بكلماتٍ فأتمهنّ، جعله إماماً للأنام جزاءً له على ذلك.

وظاهر الآية يدل على أنَّ إبراهيم كان نبيّاً قبل أن يكون إماماً ولما أتمّ الكلمات على الإختلاف في ماهية تلك الكلمات[٤٨] جعله الله تعالى إماماً يقتدى به، لأنَّه إجتاز الإختبار بنجاحٍ فإستحقّ درجةً هي أعظم شأناً من النبوة وهي درجة الإمامة، ولذا فالعلاقة بين الإمامة والنبوة هي العموم

والخصوص من وجهٍ فليس كلّ نبيٍّ إماماً وليس كلُّ إمامٍ نبياً.

وهذه الصفة – صفة الإمامة– وجدها البحث في كتب العهدين بارزةً ومتلبسةً في إبراهيم عليه السلام فقد جاء في العهد القديم: (فلا يدعى إسمك بعد إبرام بل يكون اسمك إبراهيم، لأنّي أجعلك أباً لجمهورٍ من الأمم)[٤٩] وصفة الأبوة تشمل الإقتداء والتدبير، وفي موضع آخر جاء:

(وإبراهيم يكون أمّةً كبيرةً وقويّةً ويتبارك به جميع أمم الأرض)[٥٠] وهذا التعبير جاء في الكتاب المجيد أيضاً فقال جلّ شأنه: (إنّ إبراهيم كان امة قانتا) (النحل:١٢٠).

(والأمة: أهل الملّة الواحدة كقولهم أمّة موسى وأمّة عيسى، وأمّة محمدٍ صلى الله عليه وآله)[٥١].

وقيل إنَّ الأمة: القدوة والإمام[٥٢].

وفي موضعٍ آخر من العهد القديم يستقري البحث: (وقال الله لإبراهيم وأما أنت فتحفظ عهدي. أنت ونسلك من بعدك في أجيالهم)[٥٣].

وعهد الله في قوله تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤) يبينه ما جاء عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام أنَّهما قالا: (لا يكون الظالم إماماً)[٥٤]، فالعهد هنا هو الإمامة.

ويمكن أن نلحظ أنَّ الإمامة في العهد القديم تكون عامّةً لذرية النبيّ إبراهيم من دون تخصيصٍ، وأمّا في القرآن الكريم فإنَّها مقيدةٌ بعدم كونه ظالماً سواء في المتلبس به، أو المنقضي عنه.

ولا خلاف يذكر في العهد الجديد حول إمامة إبراهيم من كونه أباً يقتدى به ويدبّر أمور شعبه، فقد جاء فيه: (أبوكم إبراهيم تهلل بان يرى يومي فرأى

وفرح)[٥٥] وورد ذكر العهد لإبراهيم في موضعٍ آخر إذ جاء: (أنتم أبناء الأنبياء والعهد الذي عاهد به الله آباءنا قائلاً لإبراهيم: وبنسلك تتبارك جميع قبائل الأرض)[٥٦] وأيضاً: (لأنَّه كانت الوراثة من الناموس فلم تكن أيضاً من موعدٍ، ولكنّ الله وهبها لإبراهيم بموعدٍ)[٥٧].

فتجد أنَّ إبراهيم عليه السلام موصوفٌ بالإمامة في القرآن والعهدين بما لا يقبل الشكّ في بعثة الأنبياء والرسل في جميع الأديان السماوية النازلة إلى البشر.

الاصطفاء والصلاح

قال تعالى: ﴿اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (البقرة:١٣٠)، ولقد تقدّم ذكر معنى الإصطفاء عند نبيّ الله نوحٍ عليه السلام ومعنى الآية - كما عن الزجّاج- إنّا: إخترناه بالرسالة وإجتبيناه وإنَّه في الآخرة لمن الصالحين؛ أي: من الفائزين.

وقيل: معناه لمع الصالحين؛ أي: مع آبائه الأنبياء في الجنّة، عن إبن عباس)[٥٨].

فهو عليه السلام إمامٌ مختارٌ لحمل الدين وموصوف بأنَّه من الصالحين وصفة الإصطفاء لم ترد في القرآن فحسب، بل وجدها البحث بكتب العهدين فجاء في القديم: (أنت هو الرب الإله الذي اخترت إبرام (إبراهيم) لربه في أوامره ونواهيه كما وحفظ ما يحفظ لي أوامري وفرائضي وشرائعي)[٥٩].

وعلى نحوٍ من ذلك جاء في العهد الجديد: (أنتم أبناء الأنبياء والعهد الذي عاهد به الله آباءنا قائلاً لدى لإبراهيم: وبنسلك تتبارك جميع قبائل الأرض)[٦٠].

ووصف إبراهيم عليه السلام (بالبرّ) وهي صفة الصالحين، إذ جاء في العهد

الجديد: (لأن إن كان إبراهيم قد تبرر بالإعمال فله فخرٌ. ولكن ليس لدى الله)[٦١] وجاء أيضاً: (كما أمن إبراهيم فحسب له برا)[٦٢]. وفي موضعٍ آخر من العهد الجديد إستقرأ البحث هذا النصّ: (والكتاب إن سبق فرأى الله بالإيمان يبرر الأمم سبق فبشر إبراهيم أن فيك تبارك جميع الأمم)[٦٣].

والبر لغةً هو: (البار بذوي قرابته)[٦٤]. (والبر سعة الفضل المقصود إليه، والبر أيضاً يكون بلين الكلام وبرّ والده إذ لقيه بجميل القول والفعل)[٦٥].

وأما التبرك والبركة فهو (النماء والزيادة، والتبريك الدعاء للإنسان أو غيره بالبركة... وبارك الله الشيء وبارك فيه وعليه: وضع في البركة، وقال الفراء في قوله: رحمة الله وبركاته عليكم، قال البركات السعادة)[٦٦].

وخلاصة القول: إنَّ صفة البرّ والبركة تعنيان: سعة الفضل والخير والدعاء بالزيادة والنماء.

ومعاملة الآخرين بلينٍ وسماحةٍ، وكلّ ذلك من أخلاق الصالحين ليكون مصداقاً لصفة الصالحين الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الآية).

الخليل

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ ديناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْراهيمَ حَنيفاً واتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهيمَ خَليلاً﴾ (النساء: ١٢٥).

والخليل لغةً: (الصديق)[٦٧] وفي قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهيمَ خَليلاً﴾ يقول الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ): (أي: محبّاً لا خلل في مودّته لكمال خلته. والمراد بخلّته لله أنَّه كان موالياً لأولياء الله، ومعادياً لأعداء الله، والمراد بخلّة الله تعالى له: نصرته على من أراده بسوء، كما أنقذه من نار نمرود وجعلها عليه

برداً وسلاماً...)[٦٨].

والمعنى ذاته حدّده الطبري (ت ٣١٠ هـ) من قبل فقال في معنى (خليلاً): يعني جلَّ ثناؤه: وإتّخذ الله إبراهيم ولياً[٦٩].

وصفة الخليل وجدت بلفظها في العهدين، فهي صفة نبيّ الله إبراهيم[٧٠] من دون جميع الأنبياء - كما لا حقت صفة (الحبيب) للرسول محمدﷺ - إذ وجد البحث في العهد القديم ما نصّه: (ألست أنت إلهنا الذي طردت سكان هذه الأرض من أمام شعبك إسرائيل، وأعطيتها لنسل إبراهيم خليلك إلى الأبد)[٧١]، وكذلك: (وأمَّا أنت يا إسرائيل عبدي يا يعقوب نسل إبراهيم خليلي)[٧٢].

وفي العهد الجديد نصٌّ يدلّ على أنَّ النبيّ إبراهيم بعد أن آمن بالله وأتم كتاب الله أعطي هذه المرتبة - الخليل- فقد جاء ما نصّه: (وتم الكتاب القائل فآمن إبراهيم بالله فحسب براً ودعي خليل الله)[٧٣].

ومن هذا التوحيد لصفة الخليل الملصقة بالنبيّ إبراهيمعليه السلام يلمس البحث التحاور والتناغم بين الديانات السماويّة بعدها ديناً واحداً يكمل بعضها بعضاً، فلا فرق في موضوعها فيما بينها لولا أن إمتدت يد التحريف إلى العهدين وبقي القرآن العظيم سالماً من هذه الهنة لتعهد الباري بحفظه، قال عزَّ من قائلٍ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

وهناك صفاتٌ أخرياتٌ وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْراهيمَ كانَ أُمَّةً قانِتاً لِلَّهِ حَنيفاً ولَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكينَ * شاكِراً لِأَنْعُمِهِ اجْتَباهُ وهَداهُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقيمٍ وآتَيْناهُ فِي الدُّنْيا حَسَنَةً وإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (النحل: ١٢٠ - ١٢٢).

وبعض هذه الصفات وقعت مورداً لإختلاف المفسّرين كالأمة فقيل:

كان أمةً؛ أي: كان قدوةً ومعلماً للخير.

وقيل: الأمة من الإستقامة في الدين والدنيا، وقيل: الجماعة وعليه الطباطبائي إذ قال - بعد إن نقل قول الراغب الأصفهاني- أي قائماً مقام جماعةٍ في عبادة الله نحو قولهم: فلانٌ في نفسه قبيلةٌ.

وقيل أيضاً: (إنَّه كان أمةً منحصرةً في واحدٍ مدةً من الزمان لم يكن على الأرض موحدٌ الله غيره)[٧٤].

والراجح من الأقوال على ما يبدو هو كونه كان يمثّل جماعة كبيرة أو أنَّه سيكون له جماعةٌ كثيرةٌ، وهو ما تؤيده نصوص العهدين، إذ جاء في العهد القديم ما نصّه: (وإبراهيم يكون أمةً كبيرةً وقويّةً ويتبارك به جميع الأمم)[٧٥]. وجاء في العهد الجديد: (فجميع الأجيال من إبراهيم إلى داود أربعة عشر جيلاً...)[٧٦].

ويمكن أن نجمع مع هذا القول الرأي الأخير للسيد الطباطبائي أيضاً من (أنَّه كان أمةً منحصرةً في واحدٍ مدةً من الزمن لم يكن على الأرض موحدٌ يوحّد الله غيره)[٧٧]. فقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: لقد كانت الدنيا وما كان فيها إلَّا واحداً يعبد الله ولو كان معه غيره – يعني إبراهيم – إذاً بالإضافة إليه إذ يقول: ﴿إِنَّ إِبْراهيمَ كانَ أُمَّةً قانِتاً لِلَّهِ حَنيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكينَ﴾ فصبر بذلك ما شاء الله....)[٧٨].

وأمّا صفة (القنوت) فقد جاء في معناها: (القانت الذي يدوم على عبادة الله)[٧٩] وجاء في لسان العرب: (القنوت: الخشوع والإقرار بالعبودية، والقيام بالطاعة التي ليس معها (معصيةٌ)[٨٠]، فنبيّ الله إبراهيم عليه السلام طائعٌ لله حافظٌ لأوامره وفرائضه وشرائعه، وهذا المعنى ذاته موجودٌ في العهد القديم، إذ

جاء: (من أجل أنَّ إبراهيم سمع لقولي وحفظ ما يحفظ لي أوامري وفرائضي وشرائعي...)[٨١]. وشهد لإبراهيم عليه السلام على إيمانه فقد ورد في العهد الجديد: (فآمن إبراهيم بالله فحسب له براً)[٨٢]. حتّى أصبح الإيمان علامةً على ولد إبراهيم وانه من نسله (٤) لا بدَّ أن يكون مؤمناً، ولعلّ هذا المعنى مشابهٌ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: (أنا جدّ كلّ تقيٍّ)[٨٣].

وأما وصفه عليه السلام بالحنيف فهو المستقيم على الطاعة وطريق الحقّ وهو الإسلام)[٨٤] وجاء على القرطبي: (ت ٦٧١ هـ) في المراد من (حنيفاً) قوله: (وحنفياً مائلاً عين الأديان المكروهة إلى الحقّ دين إبراهيم.... وسمّي إبراهيم حنيفاً، لأنَّه حنف إلى دين الله وهو الإسلام)[٨٥].

والحنف في اللغة: الميل، ومنه رجلٌ أحنف: وهو الذي تميل قدماه كلّ واحدة منها إلى أختها بأصابعها[٨٦].

ووصف أيضاً بأنَّه شاكرٌ لأنعمه أي: لأنعم الله معترفاً بها.

وهداه إلى صراطٍ مستقيمٍ أي: دله إلى الدين المستقيم وهو الإسلام والتوحيد.

(وإنّه لمن الصالحين) أي: من جملة الصالحين مع علوّ رتبته وشرف منزلته تشريفاً لهم وتنويهاً بذكر من هو منهم[٨٧].

ووصف عليه السلام في القرآن أيضاً (بالصدّيق) قال تعالى: (واذكر في الكتاب إبراهيم إنّه كان صدّيقاً نبياً) (مريم: ٤١). ومعنى الآية: (أي: كثير التصديق في أمور الدين، عن الجبائي.

وقيل: صادقاً مبالغاً في الصدق فيما يخبر عن الله تعالى، عن أبي مسلم.

ونبياً أي: عليماً رفيع الشأن برسالة الله تعالى[٨٨].

والصدق في اللغة: مأخوذٌ من صدق والذي يعني نقيض الكذب، والصدّيق: من يصدق بكلّ أمر الله، والنبيّ لا يتخالجه شكٌّ في شيءٍ[٨٩].

وجميع هذه الصفات المارة ما جاءت في أحدٍ من البشر إلَّا وكان نبياً، فأي منها لا يتحلى بها الأنبياء إلَّا لأنَّهم فوق مستوى المخلوق ودون مستوى الخالق فهم أهل الفضائل والكمالات.

وليس ببعيدٍ عن هذه الصفات ما جاء في كتب العهدين في وصف نبي الله إبراهيم عليه السلام فقد وصف في العهد القديم بما نصّه (وباركه وقال: مبارك إبرام (إبراهيم) من الله العليّ مالك السموات والأرض)[٩٠]. وكذلك جاء: (الله معك في كلّ ما أنت صانعٌ)[٩١] ووصف في العهد الجديد بأنَّه مباركٌ وأنَّه مؤمنٌ)[٩٢] وفيه أيضاً (الروح)[٩٣] وقد ذكر في العهد القديم أنَّ الله إمتحن إبراهيم في زجّ ولده (إسحاق) ففعل فباركه الله وجعله كاملاً وأعطاه ميثاقاً أن يرث إبراهيم ونسله الأرض، إنَّ الله إمتحن إبراهيم فقال له يا إبراهيم فقال ها أنذا)[٩٤]. وجاء أيضاً (فلما أتيا إلى الموضع الذي قال له الله بنى هناك إبراهيم المذبح ورتّب الحطب وربط إسحاق إبنه ووضعه على المذبح فوق الحطب)[٩٥] وحسب هذا الفعل لإبراهيم برّاً وصلاحاً وإيماناً فقد جاء: (وامن إبراهيم بالله فحسب له برا)[٩٦].

وقد جاء وصفه بالصلاح في العهد القديم بما نصّه: (واسلم إبراهيم روحه ومات يشبه صالحة شيخاً وشعبان أياماً وانظم إلى قومه)[٩٧] ليأتي بعد ذلك وصفه (بالكامل) لتجتمع به جميع ما ذكر من الصفات، فقط ورد في العهد القديم: (ولما كان إبرام (إبراهيم) ابن تسع وتسعين سنة ظهر العرب لإبرام (إبراهيم) وقال له: أنا الله القدير، سراً ما في وكن كاملا)[٩٨] وليشهد له

في العهد الجديد أنّه وان كان ميتاً فهو حيٌّ عند الله فقد جاء (أنا اله إبراهيم واله اسحاق واله يعقوب، ليس الله اله أمواتٍ بل اله أحياءٍ)[٩٩] وإنّه في ملكوت الرحمن: (هناك يكون البكاء وصرير الإنسان متى رأيتم إبراهيم واسحق ويعقوب وجميع الأنبياء وفي ملكوت الله، وانتم مطروحون خارجاً)[١٠٠].

فسلام على (بطل التوحيد) إبراهيم يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيّاً وهو جامعٌ لصفات الأنبياء (صلوات الله عليهم) في القرآن العظيم وفي كتب العهدين بما يوحي إلى وحدانية المنشىء في جميع الأديان السماوية، لو لا التحريف.

ثالثا: نبي الله موسى عليه السلام

هو: موسى بن عمران بن فاهت بن عازر بن لاوي بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليه السلام، وهو من بني إسرائيل الذين إستبعدهم فرعون وكان فرعون من القبط.

ولد موسى عليه السلام في عامٍ كان فرعون وملائه يحرصون على قتل ولدان بني إسرائيل؛ لأنَّ النبوءة تقرّ بولادة واحدٍ من بني إسرائيل يعمد إلى قتل فرعون والقضاء على ملكه، فلما ولد موسى كانت أمّه تضعه في صندوق والصندوق ممسوكٌ بحبل وملقى في النيل، فإذا جاع جاءت له لترضعه. وذات مرةٍ فلت الحبل فلم يبق في مكانه. وفي هذا القول نظرٌ: لمعارضته القرآن العظيم من أنَّ الله تعالى أوحى إلى أم موسى أن اقذفيه في البحر، ولم يكن الحبل قد فلت صدفةً على هذا النحو بل قامت أم موسى بوضعه في صندوقٍ وإلقائه في البحر على ما حكاه التنزيل ﴿وَأَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعيهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقيهِ

فِي الْيَمِّ﴾ (القصص) وبهذا يكون كلام ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) - مرجوحاً- وسار به النيل إلى جانبٍ من جوانب ضفاف قصر فرعون...[١٠١] الخ.

وهذا وإن تعارض مع ما حكاه القرآن الكريم إلَّا أنَّ غيره لم يكن كذلك فقد تطابق معنا ما جاء في القرآن وما جاء في العهدين في قصة موسى مع إبنتي شعيب، إذ جاء في محكم الكتاب المجيد قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودانِ قالَ ما خَطْبُكُما قالَتا لا نَسْقي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعاءُ وَأَبُونا شَيْخٌ كَبيرٌ﴾ (القصص: ٢٣)، والمعنى ذاته وجده في البحث في العهد القديم بنص: (فأتى الرعاة وطردوهن فنهض موسى وأنجدهن وسقى عنهن)[١٠٢].

وقد ورد ذكر النبي موسى عليه السلام في القرآن الكريم أكثر من جميع الأنبياء عامّة وأولوا العزم - ماعدا المصطفى محمداً صلى الله عليه وآله خاصةً- وكانت قصته؛ أي: قصة موسى عليه السلام موزعةً في القرآن على مواضع عديدةٍ وصل عددها إلى ما يقارب من (١٣٠) موضعاً[١٠٣].

وفي العهد القديم ورد ذكر النبيّ موسى أكثر من ذكره في القرآن الكريم بسبعة أضعاف، إذ جاء ذكره ما يقرب من (٧١٩)[١٠٤] مرّةً.

وأمَّا في العهد الجديد فانه تناقص ذكره أقل من الجميع حتى بلغ ما يقرب من (٨٢) مرةً فقط.

وتتلخص صفاته التي جاءت في آي الذكر الحكيم بالآتي:

١. قال تعالى: (قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) (الأعراف: ١٤٤).

وأوَّل صفاته عليه السلام أنَّه مصطفى، ومرسلٌ، وكليمٌ، وشاكرٌ وكلّ واحدةٍ من هذه الصفات عند الأنبياء السابقين ما عدا صفة (الكليم) فهي من

مختصات موسى عليه السلام - كما أنَّ صفة (الخليل) اختصّ بها النبي (إبراهيم) و(الحبيب) إختصّ بها النبي محمد صلى الله عليه وآله ... وهكذا- لذلك أخبر سبحانه عن عظيم نعمته على موسى بالإصطفاء وإجلال القدرة، وأمرهِ إيّاه بالشكر في قوله (قال) أي: قال الله سبحانه (يا موسى إني اصطفيتك): أي إخترتك وإتخذتك صفوةً وفضلتك على الناس (برسالاتي) من غير كلام (وبكلامي) من غير رسالةٍ وخصّ الناس لأنَّه كلم الملائكة ولم يكلم أحداً من الناس بلا واسطة سوى موسى عليه السلام، وقيل: إنَّه سبحانه كلم موسى على الطور، وكلّم نبينا محمداً صلى الله عليه وآله عند سدرة المنتهى (فخذ ما آتيتك) أي: تناول ما أعطيتك من التوراة وتمسّك بما أمرتك. (وكن من الشاكرين) أي: من المعترفين بنعمتي القائمين بشكرها على حسب مرتبتها، فكلما كانت النعمة أعظم وأجلّ، وجب أن تقابل من الشكر بما يكون أتم وأكمل، والوجه في تشريف موسى عليه السلام بالإختصاص بالكلام أنَّ ذلك نعمةٌ عظيمةٌ ومنةٌ جسيمةٌ منه تعالى عليه؛ لأنَّه كلمه وعلمه الحكمة من غير واسطةٍ بينه وبين النبيّ موسى عليه السلام ومن أخذ العلم من العالم المعظّم كان أجل رتبةً ممن أخذه ممن هو دونه.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ صفة (الكليم) وإن كانت من مختصات النبي موسى عليه السلام لكنَّه سبحانه لم يتكلم معه كما يتكلم غيره من الأجسام فإنَّ الجسم محدودٌ والمحدود إذا كان فيه ﴿**وهو معكم اينما كنتم**﴾ (سورة الحديد: ٤) قوله تعالى: ﴿**ولَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ ونَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ونَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ (ق: ١٦) وغيرها من الآيات الكريمة. وقد نبّه الشيخ الطوسي على ذلك فقال: الله تعالى متكلمٌ لا بجارحةٍ: بمعنى أنَّه أوجد الكلام في جسم من

الأجسام لإيصال غرضه إلى الخلق).

وجاء في تفسير قوله تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾: (المعنى أنَّه ليس ذلك على بيان مثل الكلام بل حكمه في الحقيقة.

وقيل في معنى (تكليماً): أنَّه كلّمه تكليماً شريفاً، لكن لا بجارحةٍ، فميّزه من سائر الأنبياء عليهم السلام؟ لأنَّ جميعهم كلمهم الله سبحانه بواسطة الوحي.

في حين يرى الطبري (ت ٣١٠ هـ) أنَّ الله تعالى كلم عبده موسى عليه السلام مشافهةً، وأنَّه سبحانه وتعالى كلمة بالألسنة كلها قبل كلامه، يعني: كلام موسى فجعل يقول يا ربّ، لا أفهم، حتّى أكلمه بلسانه آخر الألسنة فقال: يا ربّ هكذا كلامك؟ قال: لا، ولو سمعت كلامه على وجهه لم تك شيئاً.

وهذا الرأي معارضٌ عقلاً، إذ كيف يكلم الله تعالى عباده بما لا يفهمونه: (لأنَّ خطاب من لا يفهم خطابه عبثٌ يجري مجرى قبح خطاب العربي بالزنجيّة، والله يتعالى عن ذلك).

ويرى القرطبي (ت ٦٧١ هـ) في تفسير هذه الآية أنّ: (تكليماً) مصدر معناه التأكيد، يدلّ على بطلان من يقول: خلق لنفسه كلاماً في شجرة فسمعه موسى، بل هو الكلام الحقيقي الذي يكون به (المتكلّم متكلّماً) ويستشهد على ذلك بإجماع يرويه (النحّاس) عن النحويين على أنكّ إذا أكدّت الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً، وأنَّه لا يجوز أن يقول: قال قولاً، فكذا لما قال: (تكليماً) وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة من الكلام الذي يعقل.

ويرد عليه: أنَّ القرطبي قد جعل من رأي النحويّين حاكماً على النصّ القرآني، فتعبد بعدم مخالفة القاعدة النحوية على حساب المنطق العقلي وحرمة وقدسية النصّ القرآني، فضلاً عن تقديس الباري وتنزيهه عن مخلوقاته، فإنَّ

قول القرطبي الآنف يستدعي القول بالتجسيم وهو معارض لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

ولعلّ رأيي الطبري والقرطبي متأتيان من تأثّرهما بكتب العهدين إذ يدلان على ذلك صراحةً، فقد جاء في العهد القديم أنَّ موسى صنع خيمةً للقاء ربّه وأنَّه (كان عمود السحاب إذا دخل موسى الخيمة ينزل ويقف عند باب الخيمة، ويتكلّم الربّ مع موسى) و((يكلّم الربّ موسى وجهاً لوجهٍ كما يكلّم الرجل صاحبه...)).

وفي العهد الجديد بات الأمر فيه من المسلّمات فقد ورد ما نصّه: (نحت نعلم أنَّ موسى كلّم الله...)، وورد أيضاً ذكر الخيمة التي بناها موسى عليه السلام للقاء ربّه كما في النصّ الآتي (وأمَّا خيمة الشهادة فكانت مع آبائنا في البرية كما أمر الذي كلم موسى أن يعلمها...).

وخلاصة القول: إنَّ الخلاف في صفة الكليم خلافاً في الصغرى لا في الكبرى، فإنَّه من الثابت في جميع الكتب السماوية أنَّ صفة الكليم هي صفةٌ إختصّ بها النبيّ موسى عليه السلام وأنَّه كليم الله، بغض النظر في كيفية الكلام، كلٌّ على حسب معتقده..

والكليم في اللغة مأخوذ من (كليمك الذي يكلمك وتكلمه، والكليمة: لغة حجازية، والكلمة: لغةٌ تميمةٌ والجميع الكليم والكلم).

وقد فرّق أهل اللغة بين الكلام والقول، فإنَّ إبن جني (ت ٣٩٢ هـ) أفرد باباً في القول على الفرق بين القول والكلام وكذلك أحمد بن فارس (ت٣٩٥ هـ) أفرد باباً أيضاً للقول على الكلام، وباباً آخر لأقسام الكلام.

يقول ابن جني (الكلام لفظٌ مستقلٌ بنفسه مفيدٌ لمعناه، وهو الذي يسمّيه

النحويون الجمل، نحو: زيدٌ أخوك، وقام محمدٌ، وضرب سعيدٌ، وفي الدار أبوك، وصه، ومه، ورويد، وحاء، ودعاء، في الأصوات، وحس، ولب، واف، واوه، فكلّ لفظٍ إستقل بنفسه وجنيت منه ثمرة معناه فهو الكلام) وأمَّا القول - عنده- فأصله: (كلّ لفظٍ مذل به اللسان تامّاً أو ناقصاً...).

أمَّا عند إبن فارسٍ، فهو ما سمع وفهم وذلك قولنا: قام زيد، ذهب عمرو. وقال قومٌ: الكلام حروف مؤلّفةٌ دالةٌ على معنى.

والقولان عندنا متقاربان، لأنَّ المسموع المفهوم لا يكاد يكون إلَّا بحروفٍ مؤلّفةٍ تدلّ على معنى.

وعودةٌ على بدءٍ فإنَّ بقية صفاته التي وردت في القرآن الكريم، ومن أنَّه مصطفى، ورسولٌ، وشاكرٌ فقد مر الكلام عن كنهها عند ذكر صفات النبيّ نوحٍ عليه السلام وإبراهيم عليه السلام فلا يجد البحث فائدةً من الإعادة هنا، وإنَّما يقتصر الكلام حول ما جاء في كتب العهدين من هذه الصفات الموجودة والمذكورة في القران الكريم، فقد ورد ما يدلّ على معناها في العهد القديم بما نصّه: (وأمَّا موسى مصعد إلى الله فناداه الربّ من الجبل قائلاً: هكذا تقول لبيت يعقوب وتخبر بني إسرائيل)، ((فجاء موسى وحدّث الشعب بجميع أقوال الربّ، وجميع الأحكام، فأجاب الشعب بصوتٍ واحدٍ وقالوا: كلّ الأقوال التي تكلّم بها الربّ نفعل). وفي طور سيناء ممَّا يحدثنا به القرآن أنَّه قال تعالى: ﴿وَنادَيْناهُ مِنْ جانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وقَرَّبْناهُ نَجِيًّا﴾ (مريم: ٥٢)، وجد البحث هذا المعنى حاضراً في العهد القديم بنصّ: (فلما رأى الربّ انَّه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة وقال: موسى، موسى، فقال: ها أنذا)، ((ثمّ قال: أنا اله أبيك، اله إبراهيم، واله إسحاق، واله يعقوب، فغطى موسى وجهه لأنَّه

خاف أن ينظر إلى الله).

ووصف موسى أنَّه عبد الربّ في العهد القديم إذ جاء: (اذكروا الكلام الذي أمركم به موسى عبد الرب.....) وأنَّه رجل الله: (وهذه هي البركة التي بارك بها موسى رجل الله بني إسرائيل قبل موته). ووصف في القرآن أنَّه كان نجياً مخلصاً ومقرباً، وهذا المعنى ذاته في العهد القديم معنى لا لفظاً من أنَّه عليه السلام مستجابةٌ دعواه من الله تعالى ما نصّه: (فخرج موسى من لدن فرعون وصلّى إلى الربّ) (ففعل الربّ كقول موسى فإرتفع الذبان عن فرعون وعبيده وشعبه ولم يتبقَ واحدة).

وموسى عليه السلام كان مقرباً من الذات المقدّسة حتّى ليصف الباري قربه من موسى بـ(ها أنا واقف أمامك هناك على الصخرة في حوريب، فتضرب الصخرة فيخرج منها ماءٌ ليشرب الشعب، ففعل موسى هكذا أمام عيون شيوخ إسرائيل).

وهذا المعنى يحكيه لنا القرآن قوله تعالى ﴿**وَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى إِذِ اسْتَسْقاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ...**﴾ (الأعراف: ١٦٠).

ووجد البحث صفة (الكلم) في العهد القديم لموسى بما نصّه: (وأما الرجل موسى فكان حليماً جداً أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض).

وجاء وصفه أيضاً أنَّه أمين في النصّ الآتي: (وأمّا عبدي موسى فليس هكذا، بل هو أمين في كلّ بيتي).

ووصف عليه السلام في العهد القديم أيضاً أنَّه مقدّسٌ إذ جاء: (كلّ أيام نذر

افترازه لا يمرّ على رأسه إلى كمال الأيام التي انتذر فيها للربّ يكون مقدّساً ويربي خصل شعر رأسه إلى إكمال الأيام التي انتذر فيها للربّ يكون مقدّساً ويربي خصل عر رأسه).

ووصف أيضاً أنَّه مبارك: (وهذه هي البركة التي بارك بها موسى رجل الله...).

وهذه المعاني جميعها ذكرها القرآن الكريم كصفاتٍ لموسى نبيّ الله عليه السلام إذ جاء في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتابِ مُوسى إِنَّهُ كانَ مُخْلَصاً وكانَ رَسُولاً نَبِيًّا * وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ (مريم: ٥١- ٥٢).

وقد ورد في تفسير هذا النصّ القرآني أنَّه: (أخلص العباد لله تعالى وأخلص نفسه لأداء الرسالة، وبفتح اللام يكون معناه: أخلصه لله بالنبوّة وإختاره للرسالة وكان رسولاً إلى فرعون وقومه ونبياً رفيع الشأن عالي القدر ... ﴿وَ قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾؛ أي: مناجياً كليماً).

والخلوص لغةً: (خلص الشيء خلوصاً، إذا كان قد نشب ثمّ نجا وسلم، وخلصت إليه: وصلت إليه ... والمخلصون: المختارون والمخلصون الموحدون).

وأمّا التقريب فهو الإدناء إلى النفس، ولذلك صار موسى عليه السلام ممن أدناه إليه تعالى والنجي في اللغة مأخوذٌ من نجا وهو: نجي العين إذا كان يصيب بها كثيراً.

وممَّا تقدّم يمكن أن نستنتج أنَّ موسى عليه السلام كان آلة الله تعالى لنشر دينه في الأقوام، ليست اليهودية وحدها، لذلك يصيب ويعزز هذا المقال ما جاء في قوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ في نَفْسِهِ خيفَةً مُوسى * قُلْنا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلى﴾

(طه: ٦٧ -٦٨) فالأعلى من العلي ويعني الإرتفاع وهو المبارك عند الله، أرفع وأعلى من كلّ أبناء قومه وهذا ما يصدّقه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جاءَها نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ ومَنْ حَوْلَها وسُبْحانَ اللَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾ (النحل: ٨) ويعزّزه هذا المعنى أيضاً ما ورد في العهد القديم بما نصّه: (و أعطى الربّ نعمةً للشعب في عيون المصريين وأيضاً موسى كان عظيماً جداً في أرض مصر في عيون عبيد فرعون وعيون الشعب): إذ كان عليه السلام أماناً لبني إسرائيل ينفي عنهم الخوف فقال موسى للشعب: لا تخافوا وإنظروا خلاص الربّ الذي يصنعه لكم اليوم)، بل وأكثر من هذا إذ ورد وصف (الإله) بمعنى النصرة القومية لا بمعنى العبودية والمعبود فقد جاء في وصف موسى عليه السلام: ((فقال الربّ لموسى: انظر، أنا جعلتك إلهاً لفرعون، وهارون وأخوك يكون نبيك)، ويقصد من ذلك: هارون أخوك ومساعدك أو وزيرك كما جاء ذكر ذلك في القرآن المجيد قوله تعالى) واجعل لي وزيرا من أهلي هارون أخي اشدد به أزري وأشركه في أمري) (طه: ٢٩-٣٠).

وموسى عليه السلام بالإضافة إلى ما تقدم من الصفات فهو الآمن وليس الأمين، قال تعالى: ﴿يا موسى اقبل ولا تخف انك من الآمنين﴾ (القصص: ٣١).

والأمن لغةً: (ضدّ الخوف والفعل منه: أمن يأمن أمناً، والمأمن: موضع الأمن، والأمنة: من الأمن اسم موضوع من أمنت، والأمان: إعطاء الأمنة) ومعناه: إعطاء الأمان الإلهي ليثبت القدم عند الله في إيصال رسالته إلى فرعون وقومه ولذلك فإنَّه آمنه، فلولا الأمان منه جلَّ ثناؤه لصارت الرسالة في محض السراب بسبب بدع فرعون وقومه، ولهذا فإنَّ الخوف صفةٌ معدومةٌ عند الأنبياء، ولا يمكن أن يكون النبيّ - أيّ نبيٍّ- خائفاً، قال تعالى: ﴿وَأَلْقِ عَصاكَ

﴿فَلَمَّا رَآها تَهْتَزُّ كَأَنَّها جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَلَمْ يُعَقِّبْ يا مُوسى لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ١٠) إذ قد يؤدّي الخوف إلى غير مراد الله تعالى وهو خلاف عصمة الأنبياء عليهم السلام.

وصفة الإمامة ذاتها وجدها البحث في العهدين، فقد جاء في العهد القديم ما نصّه: فقال الرب لموسى لا تخف منه لأني قد دفعته إلى يدك مع جميع قومه وأرضه فتفعل به كما فعلت بسيحون ملك الأموريين الساكن في ميشون.

وليس ببعيدٍ عن هذا ما جاء في العهد الجديد من ذكر صفة الكليم، والرسول، والمصطفى وأعتقد، والمقتدر والعقيد والأمين فقد جاء في صفة (الكليم): وأمّا من جهة الأموات إنَّهم يقومون فما قرأتم في كتاب موسى في أمر العليقة كيف كلمه الله قائلاً أنا إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب) وجاءت صفة النبوة لموسى عليه السلام بما نصّه: فإنَّ موسى قال للآباء إنَّ نبيّاً مثلي سيقيم لكم الربّ إلهكم من أخواتكم له تسمعون في كلّ ما يكلّمكم به).

وموسى عليه السلام موحى إليه بنصّ: (الذين يخدمون شبه السماويات وظلّها كما أوحي إلى موسى).

ووصف موسى عليه السلام بالإقتدار في نصّ (فتذهب موسى بك حكمة المصريين، وكان مقتدراً في الأقوال والأعمال).

وجاء وصف موسى بالرياسة في ما يلي (هذا موسى الذي أنكروه قائلين من أقامك رئيساً وقاضياً، هذا أرسله الله رئيساً وفادياً بيد الملاك الذي ظهر له في العليقة.

ووصف عليه السلام أيضاً بأنَّه (أمين) فقد ورد ما نصّه (حال كونه أميناً للذي أقامه كما كان موسى أيضاً في بيته).

ووصف موسى أنَّه عتيدٌ في كلام هذا نصّه: (فإذا حصلت على معونةٍ من الله بقيت إلى هذا اليوم شاهداً للصغير والكبير).

وجاءت صفتا (الأمين والعتيد) لموسى في نصٍّ واحدٍ هذا مؤدّاه: (وموسى كان في كلّ بيته كخادم شهادةٍ للعتيد أن يتكلّم به).

وخلاصة ما مرَّ من ذكر الصفات في القرآن الكريم وفي كتب العهدين بالنسبة لموسى عليه السلام أنَّها واحدةٌ في موضعها وإن اختلّت في ألفاظها، ما يدلّ على وحدة المرسل وصدق المرسل وأحقيّة الرسالة في جميع الكتب الإلهيّة....

رابعا: النبيّ عيسى عليه السلام

لا يخفى شخصه عن الأذهان إذ لم يأت مثله أحدٌ، فهو إبن مريم بنت عمران، ولد في بيت لحم في بلاده من بلدان الشام تسمى فلسطين، وقيل: أنَّه ولد في أرض كربلاء بعد أن إنتشرت الديانة اليهودية المفتعلة على يد الكهنة المحرّفين للتوراة، وليس له أبٌ، وإنَّما هو كلمة الله التي ألقاها إلى مريم، فلم يصدّقوا به حتّى تكلّم في المهد وهو طفلٌ، ثمّ كبر في مصر بعدما ما هربت به أمه من بيت لحم إلى مصر حينما أرادوا قتله، ونشأ وتعلّم علماً إلهامياً (لميا) من الله فجاء بكتاب الإنجيل، وكانت دعوته تصحيح التوراة المحرّف وإظهار دين موسى عليه السلام فكانت معجزاته كثيرة منها: تكلّمه في المهد، وإحياء الموتى وإشفاء المرضى وقد أراد قتله الكهنة فرفعه الله إليه، وشبه لهم شخصه فقتلوه.

وقد ورد ذكره في القرآن الكريم في أربع وعشرين موضعاً تمثلت فيها صفاته التي سيرد ذكرها، في حين جاء ذكره في العهد الجديد ما يقرب من (١٣١٢) موضعاً وهو أكثر ذكراً من النبيّ موسى عليه السلام في العهد القديم في حين لم يأت ذكره في العهد القديم ولا مرةً واحدةً على حسب ما إستقرأه

البحث وإستقصاه.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنَّ النبيّ عيسى عليه السلام جاء ذكره في العهد الجديد بإسم (يسوع) والمسيح، ولم يرد إسم (عيسى) إطلاقاً وإنَّما إستعمل القرآن هذا الإسم - عيسى- في كل ماله علاقة بالنبيّ عيسى عليه السلام بالإضافة إلى صفة (المسيح).

وعيسى في اللغة، من العيس: وهو ما ء الفحل، والعيس بالسكر: الإبل الأبيض يخالط بياضها شيءٌ من الشقرة. وأصل عيسى: يسوع وقد فسّروه بالمخلّص وهو المنجي أو المنقذ.

وأمَّا المسيح لغة (فهو القطعة من الذهب) والمسيح (الصديق) والمسيح: المبارك، وإنَّما سمّي المسيح مسيحاً لأنَّه مسح بالبركة).

ولعلّ من الصفات المختصّة بالنبيّ عيسى عليه السلام هي صفة المسيح كما مر إختصاص صفة (الخليل) لإبراهيم عليه السلام، (والكليم) لموسى عليه السلام.

وقد جاء ذكر هذه الصفة للنبيّ عيسى عليه السلام بالإضافة إلى صفة (الوحيد ومن المقرّبين في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين يكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين**﴾ (آل عمران: ٤٥ -٤٦) وهذه الصفات لم يسبق لأحدٍ من الأنبياء أن جمعت له فهي من مختصّات النبيّ عيسى عليه السلام أيضاً.

يقول إبن جرير الطبري (٣١٠ هـ) في تفسير (بكلمةٍ منه) وهو قول قتادة: (إنَّ الكلمة التي قال الله عزَّ وجلَّ بكلمة منه هو قوله: كنت.

وفي قوله تعالى: ﴿**ويكلم الناس في المهد وكهلاً**﴾: مع أنَّ أغلب الناس

يتكلمون كهلاً وشيوخاً، فإنَّ في ذلك (إحتجاجاً به على القائلين فيه من أهل الكفر بالله من النصارى بالباطل. ويذكر صاحب جوامع الجامع: إنَّما سمي مسيحاً، لأنَّ جبرائيل مسحه بجناحيه وقت ولادته يعوذه بذلك من الشيطان.

وفي هذا الرأي نظرٌ، إذ جميع الأنبياء هم معوّذون من الشيطان وأنَّ الشيطان لا يقدر عليهم، فلا داعي لإختصاص النبي عيسى عليه السلام بمسح جبرائيل على رأسه ليعوذه من الشيطان ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿.. الا عبادك من المخلصين﴾ (ص: ٨٣).

ويرى الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) ما يراه الجبائي من أنَّه سمي بالمسيح ((إلَّا أنَّه مسح برهن زيت بورك فيه، وكانت الأنبياء تتسمح به)) ويدافع عن رأيه هذا بقوله: (فإن قيل: يجب على ذلك أن يكون الأنبياء كلهم يسمون مسيحاً؟ قلنا: لا يمتنع أن يختصّ بذلك بعضهم، وأمّا معنى الوجيه فقد مرّ ذكر معناها حين الكلام عن النبيّ وإبراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام.

وللزيادة في الفائدة يذكر الشيخ الطوسي (قد ه) أنَّ معنى الوجيه الكريم على من يسأله لأنَّه لا يردّه مكرم وجهه عنده، خلاف من يبذل وجهه للمسالة فيردّ.

وأمّا صفة المقرّبين فهي كونه من الأنبياء بلا شكٍّ لكن من المقربين يعني بدلالة رمزٍ إلى أنَّه من الأنبياء الذين رفعهم الله يوم القيامة درجةً على الأنبياء الآخرين، وهم أولوا العزم لذلك جعلهم من المقرّبين فهو واحدٌ منهم.

يقول الشيخ الطوسي في (ومن المقربين): معناه الى ثواب الله وكرامته. وقيل: من المقربين من الله برفعه إلى أسماء وصحبة الملائكة وعلوّ درجته في الجنة.

وكذا هو الحال في العهد الجديد، إذ وجد البحث صفة المسيح ملاصقةً للنبيّ عيسى فلا يكاد يذكر يسوع حتّى ترد معه هذه الصفة ففي إنجيل متّي ورد ذكر يسوع أنَّه إبن يوسف زوج مريم فقد جاء: كتاب ميلاد يسوع المسيح إبن داود إبن إبراهيم ويدّعى المسيح.

وهذا المعنى معارضٌ لما جاء في القرآن الكريم من أنَّه عليه السلام ولد من غير أبٍ، ويمكن الإستدلال على ذلك بما جاء في إنجيل (مر) إذ عارض الكلام الفائت يجعل المسيح إبن الله تعالى وأنَّ الإله هو الأب فقد ورد ((بدء إنجيل يسوع المسيح ابن الله)).

وجاء على لسان الربّ في إنجيل (أ ع): إنَّ الله قد أكمل هذا لنا نحن أولادهم إذ أقام يسوع كما هو مكتوب أيضاً في المزمور الثاني أنت إبني اناء اليوم ولدتك.

وفي موضع آخر من إنجيل (متّى) جاء توضيح الكلام الفائت حول ولادة المسيح بما يعزّز ما أخبر به القرآن العظيم ولا يعارضه فقد ورد: أمَّا ولادة يسوع المسيح فكانت هكذا لمّا كانت مريم أمه مخطوبةً ليوسف قبل أن يجتمعا وجدت صبلى من الروح القدس.

وعلى هذا فالمسيح ليس له أب ولا هو إبن الله بمعنى (الأنبوية) بلحاظ أنَّه مولودٌ لكن هو إبن الله بلحاظ أنَّه مطيعٌ له سبحانه وأنَّه تعالى أبٌ للخلائق كافةً من حيث الإيجاد والتدبير.

وعليه يدلّ ما جاء في العهد الجديد إذ ورد: ((قال لها يسوع: لا تلمسني لأني لم أصعد بعد إلى أبي. ولكن إذهبي إلى إخوتي وقولي لهم إني أصعد إلى أبي وإبيكم وإلهي وإلهكم. فالأبوه في هذا الكلام لم تكن لتختصّ بعيسى عليه السلام

وإنَّما هي عامّةٌ شاملةٌ لجميع الخلق.

وصفة الوجيه على المعنى الذي حكاه الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) وجده البحث في العهد الجديد بما نصّه ((فليعلم يقيناً جميع بيت إسرائيل أنَّ الله جعل يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم ربّاً ومسيحاً)). والربّ من شأنه أن يكون مدبراً لأمورٍ من هو مسؤولٌ عنهم، ولا يعني أنَّه يلزمهم عبادته؛ فإنَّ العبادة لله وحدّه، والمدبّر للأمور لا يرد من سأله ولا يخيّب من دعاه. وإلى ذلك يشير إنجيل (اتي) من أنَّه: يوجد إلهٌ واحدٌ ووسيطٌ واحدٌ بين الله والناس، الإنسان يسوع المسيح.

وجاء وصف (البار) إتماماً لمعنى صفة الوجيه في نصّ ((ياأولادي أكتب إليكم هذا لكي لا تخطئوا وإن أخطأ أحدٌ فلنا شفيع عن الأب يسوع المسيح البار. فهو هنا موصوفٌ عليه السلام بالشفاعة والبرّ وكلاهما من صفات الوجيه التي ورد ذكرها في النصّ القرآني.

وأمَّا صفة (ومن المقرّبين) فقد دل عليها في العهد الجديد النصّ الآتي: لأنَّ الله الذي قال: إن يشرق نورٌ من ظلمة هو الذي أشرق في قلوبنا لإنارة معرفة مجد الله في وجه يسوع المسيح. وأيضاً جاء ما نصّه: وتفاضلت نعمة ربّنا جداً مع الإيمان والمحبّة التي في المسيح يسوع.

ومن صفاته الأخرى التي شهد بها القرآن الكريم أنَّه (رسولٌ) فقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (ال عمران: ٤٩) وهذه الصفة بذاتها وجدهما البحث في العهد الجديد بما نصّه (فنادى يسوع وهو يعلم في الهيكل قائلاً: تعرفونني وتعرفون من أين أنا ومن نفسي لم آت بل الذي أرسلني هو حق الذي أنتم لستم تعرفونه). وجاء أيضاً:

فقال لهم يسوع: لو كان الله أباكم لكنتم تحبونني لأن خرجت من قبل الله وأتيت لأنّي لم آت من نفسي بل ذاك أرسلني).

ومن صفاته الأخرى الواردة في القرآن الكريم ما جاء في قوله تعالى ﴿وَأَوْحَيْنا إِلى إِبْراهيمَ وإِسْماعيلَ وإِسْحاقَ ويَعْقُوبَ والْأَسْباطِ وعيسى وأَيُّوبَ...﴾ (النساء: ١٦٣) ففي هذا النصّ القرآني جاءت صفة الوحي التي تساوى بها أنبياء الله كافّةً، والتي لا تعني بحالها أنّهم وحيٌّ وإنّما الرسالة تأتيهم بوساطة الوحي، وقد تقدّم الكلام عن الوحي وصفاته في نوحٍ عليه السلام.

وأيضاً جاء وصفه في القرآن من أنّه كلمة الله والروح في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمَسيحُ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وكَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ ورُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ ورُسُلِهِ...﴾ (النساء: ١٧١).

وتجدر الإشارة إلى جملة أمورٍ وردت حول هاتين الصفتين لعلّها لا تتّضح إلّا بمطالعة آراء المفسّرين في معنى (كلمته) و(روح)، واللفظان لا يمكن إستيضاح معناهما من المعاجم فقط: لأنّها دلائلٌ عقائديّةٌ دينيّةٌ، وليست لغويّةً خالصةً إذ يذكر الشيخ الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) في تفسيرهما: وقيل معناه: إنّ ((كلمته)) يعني أنّه حصل بكلمته التي هي قوله ((كن)) عن الحسن، وقتاده، الجبائي، وقيل معناها إشارة الله التي بشّر بها مريم على لسان الملائكة المراد بقوله: (القاها الى مريم) كما يقال: ألقيت إليك كلمةً حسنةً: أي قلت، وقيل: ألقاها إلى مريم خلقه في رحمها، عن الجبائي)).

وخلاصة معنى (كلّمته) أنّها: (كن، والهداية، وبشارة) وسياق الكلام يحتلها جميعاً.

والخلاف ورد في المراد من قوله تعالى: (وروح منه) على ستة أقوالٍ هي:

الأوّل: إنَّما أسماه روحاً لأنَّه حدث عن نفحة جبرائيل في درع مريم بأمر الله تعالى، وإنَّما نسبه إليه، لأنَّه كان بأمره، وقد يسمى النفخ روحاً كما جاء عن ذي الرمّة قال:

فقلت له إرفعها إليك وأحيها بروحك وافتنه لها قيته قدراً.

ومعنى أحيها بروحك؛ أي: بنفحك، ويقال اقتت النار إذا أطعمتها صطبا.

الثاني: إنَّ المراد به يحيى به الناس في دينهم كما يحيون بالأرواح - عن الجبائي- فيكون المعنى: أنَّه جعله نبياً مقتدىً به ويستنّ بسنته ويهتدى بهداه.

الثالث: إنَّ معناه ورحمة عنه كما قال في موضعٍ آخر: (وايدهم بروح منه) أي: برحمةٍ منه فجعل عيسى رحمةً على من آمن به وأتبعه لأنَّه هداهم إلى سبيل الرشاد.

الرابع: إنَّ معناه: إنسانٌ أحياه الله بتكوينه بلا واسطةٍ من جماعٍ أو منطقةٍ كما جرت العادة.

الخامس: إنَّ معناه روحٌ من الله خلقها فصوّرها ثمّ أرسلها إلى مريم فدخلت في فيها فصيّرها الله تعالى عيسى - عن أبي العالية عن أبي بن كعب-.

والسادس: إنَّ معنى الروح ههنا جبرائيل عليه السلام فيكون عطفاً على ما في ألقاها من ضمير وتقديره: ألقاها الله إلى مريم وروح منه؛ أي: من الله، أي جبرائيل ألقاها أيضاً إليها.

ولعلّ الجامع لما مرّ من معاني لفظة (روحٌ منه) انَّها مصداق لقوله تعالى: (كن فيكون) لأنَّه جلَّ شأنه ما خلق شيئاً خارج عن إرادته وإذا تحقّقت إرادته فلا تكون في أولها إلَّا أن يقول للشيء (كن فيكون).

وليس ببعيد عن هذا ما جاء في العهد الجديد إذ وصف عليه السلام بأنّه حكمةٌ من الله وبرٌّ وتنزيهٌ وفداءٌ، وهذه الصفات مرادفةٌ لما جاء من معانٍ في عيسى عليه السلام في تفسير (بكلمةٍ منه) من أنّها البشارة والهداية.

فقد جاء في إنجيل (اكو) ما نصّه: (ومنه أنتم بالمسيح يسوع الذي صار لنا حكمةً من الله وبرّاً وقداسةً وفداءً).

وورد أيضاً: (إن أحبني أحدٌ يحفظ كلامي ويحبّه أبي وإليه نأتي وعنده نصنع منزلاً).

ووصف أنّه مختار الله في (وكان الشعب واقفين ينظرون والرؤساء، أيضاً معهم يسخرون به قائلين خلص آخرين فليخلص نفسه إن كان هو المسيح مختار الله) بل جاء وصفه أنّه رئيس الإيمان ومكملة في ما يلي: (ناظرين إلى رئيس الإيمان ومكلمة يسوع الذي من أجل السرور الموضوع امامة إحتمل الصليب مستهيناً بالخزي فجلس في يمين عرش الله).

وسأنقل ما جاء بحسب العهدين في تفسير (وروح منه) محاولاً إيجاد مفرٍّ لا يقع مورداً للتعارف بين التفاسير والوجود في العهدين.

جاء في العهد الجديد: (أمّا ولادة يسوع المسيح فكانت هكذا لما كانت أمه مخطوبةً ليوسف قبل أن يجتمعا وجدت حبلاً من الروح القدس) وهذا معناه أن نفقه روح القدس جبرائيل وهو القول الأوّل والقول الثاني في العهد الجديد: (قال له يسوع: أنا هو الطريق والحقّ والحياة ليس أحدٌ يأتي إلى الأب إلّا بي). وقد أشرنا إلى أنّه قول الجبائي.

وأمّا كونه رحمة الله تعالى كما في القول الثالث فقد وجد مصداقه في العهد الجديد بوصفه مخلّصاً لشعبه من خطاياهم ومشافياً لهم من أمراضهم ومبرءاً

لهم من عاهاتهم وبوصفه نعمةً من الله العلي القدير إذ جاء: (... والربّ يسوع المسيح نعمةٌ لكم وسلام من الله أبينا والربّ يسوع المسيح).

وجاء أيضاً: (مبارك الله أبوك ربنا يسوع المسيح الذي حسب رحمته الكثيرة ولدنا ثانيةً لرجاء حي بقيامة يسوع المسيح من الأموات).

وفي شفاء المرضى جاء هذا النصّ: (فلما خرج يسوع أبصر جمعاً كثيراً فتحضن عليه وشفى مرضاهم).

والقول الرابع والخامس والسادس يشتركان في معنى ولادته من غير أبٍ وهو ما أكدّه النصّ الذي جاء مرادفاً للقول الأوَّل.

ويشهد لهذا أنَّه عليه السلام مقدّسٌ من الله ومنزّهٌ منه تعالى فهو قد وصف بـ (قدوس الله) في كلام هذا نصّه: ((قائلاً آه مالنا ولك يا يسوع الناصري. أتيت لتهلكنا أنا أعرفك من أنت، قدّوس الله)). وقد جاء في الفروق اللغوية أنَّ ((التقديس: تنزيه الشيء عن النقوص) وجاء في لسان العرب أنَّ (القدوس الطاهر).

ومن صفاته الأخرى التي أوردها الذكر الحكيم صفة (الصلاح) إذ جاء في قوله تعالى: ﴿وَ زَكَرِيَّا ويَحْيى وعيسى وإِلْياسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الانعام: ٨٥).

وهذه الصفة ذكرت في مبحث إبراهيم عليه السلام وجاء في هذه الآية أنَّ: (الزهد الكامل كما في حقّ زكريا ويحيى وعيسى وإلياس ولهذا وصفهم بأنَّهم من الصالحين) والمراد بـ (كلّ من الصالحين) أي: من الأنبياء والمرسلين.

والذي يبدو لي - وأنا العبد الفقير الى رحمة الله- أنَّ صفة الصالح رديف الخير وذلك لأنَّه لو لم يكن خيراً في أعماله عليه السلام لما عُدَّ صالحاً على الأقلّ في نظر

عامّة الناس، ولهذا فإنَّ عيسى عليه السلام بوصفه من الصالحين؛ لأنَّه دعا بالخير لتصحيح مسار ما حرّف من الأديان السالفة لدين المسيحيّة، وهذه الصفة وجدت ملازمةً للمسيح عيسى بن مريم في الإنجيل إذ جاء ما نصّه ((يسوع الذي من الناصرة كيف مسح الله بروح القدس والقوّة الذي جال يصنع خيراً ويشفي جميع المتسلّط عليهم إبليس لأنَّ الله كان معه.

ووصف أنَّه المهديّ في العهد الجديد أيضاً إذ جاء: (والله نفسه أبونا وربّنا يسوع المسيح يهدي طريقنا إليكم) ولمَ لا يكون كذلك وهو قد وصف بكونه المنقذ لشعبه والمخلص لهم من الهلكات والذنوب فقد ورد: منتظرين الرجاء المبارك وظهور مجد الله العظيم ومخلصنا يسوع المسيح.

وتأكيداً على ذلك ورد ما نصّه: وتنظروا إبنه من السماء الذي أقامه من الأموات يسوع الذي ينقذنا من الغضب الآتي. وهو رجاءٌ لشعبه كما نُصَّ على ذلك في الآتي: بولس رسول يسوع المسيح بحسب أمر الله مخلصنا وربّنا يسوع المسيح رجائنا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ صفة المنقذ والمخلّص والنظر هي عقيدةٌ راسخةٌ لدى الشيعة الإماميّة في أنَّ المنتظر هو الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت عليهم السلام الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، وأنَّ عيسى المسيح يظهر مع هذا الإمام ويكون وزيراً له، والفكرة واحدةٌ والعقديّة في المنقذ ذاتها مع فارق في شخص المنقذ.

وعلى أية حالٍ فالفارق يسيرٌ إذا ما قورن مع عقيدة وفكرة المنقذ للعالم من الضلال لإكمال ما ترنو إليه كلمة: (أشهد ألّا إله إلَّا الله)، أي: يتحقّق أنَّهم لا معبود على الأرض سوى الله سبحانه وتعالى.

وإنفرد سلام الله عليه بصفة إمتاز بها عن سائر أنبياء أولي العزم خاصّة والأنبياء عامّة وهي (قول الحقّ) إذ جاء في القرآن الكريم قوله تعالى ((ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون)) (مريم: ٣٤) على أنَّ هذا لا يعني أنَّ الأنبياء لم يأتوا بقول الحق - معاذ الله- (فإنَّ إثبات لشيء لا ينفي ما عداه) وإنَّما معنى قول الحقّ: كلمة الله التي بعثها إلى البشر لا بمعنى الناطق بالحقّ.

يقول الطبرسي (ت ٥٤٨) هـ في تفسير هذه الآية ((قول الحقّ فيه على أنَّ قوله ذلك عيسى ابن مريم كلامٌ، والمبتدأ المضمر ما دل عليه هذا الكلام؛ أي: هذا الكلام قول الحق يجوز أن يضمر هو ويجعله كنايةً عن عيسى عليه السلام، أي: هو قول الحقّ لأنَّه قد قيل فيه روح الله وكلمته والكلمة قولٌ)).

عن أبي علي الفارسي في قوله تعالى: (الذي فيه يمترون)، أي: يشكّون يعني بذلك اليهود والنصارى فزعمت اليهود أنَّه ساحرٌ كذابٌ، وزعمت النصارى أنَّه إبن الله وثالث ثلاثة.

ولقد أدّى ذلك الإتّهام لعيسى عليه السلام إلى قتله من قبل رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب كما حكاه الأنجيل بنصّ: ولما كان الصباح تشاور جميع الكهنة وشيوخ الشعب على يسوع حتّى يقتلوه)).

وعلى أي حالٍ فإنَّ هذه الصفة - قول الحقّ- وجدها البحث في (يسوع أنا هو الطريق والحقّ والحياة. ليس أحدٌ يأتي إلى الأب إلَّا ابي) فوصفه عليه السلام نفسه بالحقّ دالّ على نفس ما ذهب إليه الطبرسي (ت ٥٤٨) من أنَّه كلمة الله التي بعثها إلى البشر، وعليه دلّ السياق بقوله: (ليس أحدٌ يأتي إلى الأب إلَّا بي) فهو السبيل الأوحد لمعرفة الله تعالى آنذاك.

والخلاصة: فإنَّ صفات النبيّ عيسى التي ذكرها القرآن وهي الوجيه، الرسول، ومن المقربين، وكلمته، وقول الحق والروح، والهادي، جميعها موجودةٌ باللفظ نفسه أو ما يرادفه في الإنجيل، وهذا يدلّ بدوره على التقارب ووحدة الموضوع بين الكتب السماوية، فلا فرق في ذكر الأنبياء فيها جميعاً، كما أثبت ذلك البحث فيما تقدّم، وهو ما يثبت بلا شكٍّ مبدأ النبوّة وأنَّهم حقٌّ مبعوثون من قبل إله الخلق أجمعين.

خامسا: النبيّ الأعظم محمدﷺ

وهو: محمّدٌ بن عبد الله بن عبد المطلب، وإسمه شيبة الحمد بن هاشم، وإسمه عمرو بن عبد مناف، وإسمه المغيرة بن قصي، وإسمه زيد بن كلاب، وإسمه حكيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهد بن مالك بن النضر، وإسمه قيس بن كنانة بن خزيمة بن مدركة، وإسمه عامر بن إلياس بن مضرّ، وإسمه عمرو بن نزار بن معد بن عدنان.

ونسبهﷺ إلى عدنان متّفقٌ عليه، وبعد عدنان فيه إختلافٌ كثيرٌ.

وكنيته أبو القاسم، وأمّه آمنة بنت وهبٍ بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالبٍ).

ثبت المصادر

١. أحسن القصص، صالح الطائي، ط١ مطبعة النبراس، النجف الاشرف، ١٩٩٩م.

٢. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت٨١٦هـ)، تحقيق: إبراهيم الابياري،

٣. جامع البيان في تفسير القران، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، مصر، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده: ١٩٥٤، ط٢.

٤. حياة محمد، محمد حسين هيكل، ط٢ مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٨م- ١٣٥٨هـ.

٥. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ط٤، بغداد - دار الشؤون الثقافية العامة: ١٩٩٠.

٦. سيرة الرسول، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.

٧. الصاحبي، ابن فارس، تح: احمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٧م.

٨. العقائد الإسلامية، سيد سابق، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

٩. علم الدلالة، اف. ار. بالمر، ترجمة: مجيد عبد الحميد الماشطة، بغداد، مطبعة العمال المركزية: ١٩٨٥.

١٠. العين: خليل احمد الفراهيدي، نح د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم

السامرائي، ط١، المطبعة قم، ١٤١٤هـ.

١١. غرائب القران ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد القمي (٧٢٨هـ) تح: إبراهيم عطوة عوض، ط١، ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٢م.

١٢. القران الكريم.

١٣. قصص الأنبياء، لأبي الفداء اسماعيل ابن كثير (٧٧٤هـ) ط٢، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٦م.

١٤. الكتاب المقدس، العهد القديم والجديد، جمعية التوراة الأمريكية، معرب، القاهرة، ١٩٣٨م.

١٥. لسان العرب: محمد بن مكرم ابن منظور، تـ(٧١١هـ)، بيروت ١٩٦٨م.

١٦. مجمع البيان، لأبي الفضل بن الحسن الطبرسي تـ (٥٤٨هـ)، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٤.

١٧. محاضرات في العقيدة الاسلامية، احمد البهادلي ط١، مطبعة الاداب، النجف الاشرف، ١٩٧٣م.

١٨. مطبعة دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٩هـ.

١٩. معجم ألفاظ وأعلام قرآنية، محمد اسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي للطباعة، القاهرة، ١٩٦٨م- ١٣٨٨هـ.

٢٠. مفتاح الوصول إلى علم الأصول، الشيخ احمد كاظم البهادلي، ط١، مطبعة شركة حسام للطباعة الفنية، بغداد، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢١. مقاييس اللغة ابن فارس (٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١

١٣٦٦هـ.

٢٢. الميزان في تفسير القران، محمد حسين الطباطبائي، بيروت - مؤسسة الاعلمي: ١٩٧٧م، ط٣.

٢٣. نهج البلاغة الشيخ محمد عبده، مطبعة النهضة العربية، مصر، ١٩٨٤م.

الهوامش

(١) العين: الفراهيدي ٧: ١٦٢.

(٢) مقاييس اللغة. ابن فارس ٦: ١١٥.

(٣) لسان العرب. ابن منظور ٩: ٢٥٦.

(٤) الأنعام: ١٠٠.

(٥) الأنعام: ١٣٩.

(٦) الميزان. الطباطبائي ٧: ٣٦٢.

(٧) يوسف: ١٨.

(٨) الميزان ١١: ١٠٦.

(٩) النحل: ٢٦.

(١٠) النحل: ١١٦.

(١١) الميزان ١٢: ٣٦٥.

(١٢) المصدر نفسه ١٢: ٣٦٥.

(١٣) الأنبياء:١٨.

(١٤) الأنبياء: ٢٢.

(١٥) الميزان ١٥: ٦٥.

(١٦) الميزان ١٧: ١٧٤.

(١٧) المصدر نفسه ١٨: ١٢٦.

(١٨) نهج البلاغة: الأمام علي ١: ١٤.

(١٩) مفتاح الوصول الى علم الأصول. البهادلي ١: ٣٠٧.

(٢٠) علم الدلالة. أق. أر. بالمر: ٤٦.

(٢١) ينظر: محاضرات في العقيدة الأسلامية. البهادلي ١: ٢٢١ وما بعدها. وينظر: العقيدة الإسلامية. سيد سابق: ٥٠ وما بعدها.

(٢٢) ينظر العقائد الإسلامية. سيد سابق.

(٢٣) العين. الفراهيدي ١: ٣٦٣-٣٦٤.

(٢٤) أحسن القصص. صالح الطائي ١: ١٢.

(٢٥) الميزان ١٨: ٢١٩.

(٢٦) أحسن القصص: الطائي ١: ١٣.

(٢٧) العقائد الإسلامية:١٧٣.

(٢٨) تاريخ الطبري، للطبري: ١٦٢، و(ظ) قصص الانبياء، ابن كثير: ١٢٨.

(٢٩) ومنها: البقرة: ١٢٤ إلى ٢٦٠ ال عمران: ٣٣، مريم: ٤١، يوسف: ٦، ابراهيم: ٣٥، الحجر: ٥١، النحل: ١٢٠، الأنبياء: ٥١، على سبيل المثال لا الحصر.

(٣٠) (ظ) تفاسير المسلمين كتفسير الطبري والتبيان للطوسي، ومجمع البيان للطبرسي، وتفسير القرطبي وغيرهم.

(٣١) عن ابن عباس وقتاده انها عشر سنت في شرائح الاسلام (ظ) البيان، للطوسي ١: ٤٤٥، وقيل: هي سهام الاسلام ثلاثون عشر في براءة التائبون والى بدون الى اخر الا مع وعشر في اول سورة قد افلح سال سائل...

(٣٢) تك: ٥: ١٧.

(٣٣) تك: ١٨: ١٨.

(٣٤) التبيان الطوسي ١: ٤٤٧.

(٣٥) (ظ) م. ن. ١: ٤٤٧.

(٣٦) تك: ٩: ١٧.

(٣٧) التبيان للطوسي ٢: ٢٥٤.

(٣٨) يو: ٥٦ ك ٨.

(٣٩) ٤١: ٢٥: ٣.

(٤٠) غل: ١٨: ٣.

(٤١) العهد الجديد.

(٤٢) م. ن غل / ٨/ ٣.

(٤٣)العين، الفراهيدي ٨: ٢٥٩.

(٤٤) الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري: ٥٩.

(٤٥) لسان العرب، ابن منظور١٠: ٣٩٥.

(٤٦) الصحاح الجوهري ٤: ١٦٨٨.

(٤٧) مجمع البيان، الطبرسي ٣: ٢٠٠.

(٤٨) جامع البيان، الطبري ٥: ٤٠٢.

(٤٩) العهد القديم، ١ ٢ خ / ٧: ٢٠.

(٥٠) م. ف، اش / ٨: ٤١.

(٥١) العهد الجديد، يع / ٢٣: ٢.

(٥٢) (ظ) الببيان، للطوسي ١: ٤٧٧، مجمع البيان الطبرسي ١: ٤٠٠.

(٥٣) الميزان، الطباطبائي ١٢: ٣٦٧.

(٥٤) م. ن: ١٢ ٣٦٧.

(٥٥) العهد القديم، تك / ١٨: ١٨.

(٥٦) العهد الجديد، مت / ١٧:

(٥٧) الميزان، الطباطبائي ١٢: ٣٦٧.

(٥٨) الكافي، الكليني ٢: ٢٤٣، و(ظ) قصص الانبياء للجزائري: ١١٤.

(٥٩) البيان، الطوسي ٦: ٤٣٧.

(٦٠) لسان العرب، ابن منظور ٣: ٧٣.

(٦١) العهد القديم، تك / ٥: ٢٦.

(٦٢) العهد الجديد، و ٣: ٤.

(٦٣) العهد الجديد، غل / ٧: ٣.

(٦٤) كشف الخفاء، العجلوني ١: ٢٠٣.

(٦٥) مجمع البيان، الطبرسي ٦: ٢٠٨.

(٦٦) الجامع لاحكام القران، القرطبي ٢: ١٣٩.

(٦٧) (ظ) كتاب العين، الفراهيدي ٣: ٢٤٨، لسان العرب، ابن منظور ٩: ٥٧.

(٦٨) مجمع البيان للطبرسي ٦: ٢٠٩.

(٦٩) قصص الانبياء، الجزائري: ٧١.

(٧٠) العهد القديم، تك / ١٩/ ١٤.

(٧١) م. ن، تك / ٢٢: ٢١.

(٧٢) م. ن، نل / ٩: ٣.

(٧٣) هناك خلاف حول ولد ابراهيم الذبيح فالذي عليه المسلمون انه اسماعيل عليه السلام (ظ) كتب التفسير، البيان، للطوسي ٨: ٥١٦، الدر المنشور، السيوطي٥: ٢٨٤.

(٧٤) العهد القديم، تك: ١ ٢٢.

(٧٥) م. ن تك، ٢٢:٩.

(٧٦) العهد الجديد، أو / ٣: ٤.

(٧٧) العهد القديم، تك / ٨: ٢٥.

(٧٨) العهد القديم تك / ١: ١٧.

(٧٩) العهد الجديد، مت / ٣٢: ٢٢.

(٨٠)م. ف، لو / ١٣: ٢٨.

(٨١) جامع البيان للطبري١: ٤٠٠، مجمع البيان للطبري ١: ٢١٠.

(٨٢) (ظ) كتب القصص كقصص الانبياء، للقطب الراوندي: ١٥١، قصص قصص الانبياء الان كثير ٢: ٣، البداية والنهاية، ابن كثير: ٢٧٣، قصص الانبياء للجزائري: ٢٤٧.

(٨٣) العهد القديم، خر / ١٧ : ٢.

(٨٤) سورة البقرة: ٥١، ال عمران: ٨٤، المائدة: ٢٠، الأنعام: ٨٤، الأعراف: ١٠٣، يونس: ٧٥، هود: ١٧، ابراهيم: ٥، الإسراء: ٢، الكهف: ٦٠، مريم: ١٩، طه: ٩، الانبياء: ٤٨، الحج: ٤٤، المؤمنون: ٩٤٥، الفرقان: ٣٥، الشعراء: ١٠، على سبل المثال لا الحصر.

(٨٥) (ظ) العهد القديم: خر ١٠ : ٢، لا / ٦ :٨، عد/ ١ :١ تث/ ١، يش/ ٣ :١، قض/ ٢٠ :١، صم/ ١ :١١ ما/ ٣ :٢، ٢ مل/ ٦ :١٤.

(٨٦) (ظ) جامع البيان، الطبري ٦: ٤٠، البيان، الطوسي ٣: ٣٩٤، مجمع البيان، الطبرسي ٣: ١١٦، الجامع لأحكام القران، القرطبي ٦: ١٧.

(٨٧) الخصائص، ابن جني ١: ١٨.

(٨٨) م. ن والصفحة مذل: الا مذلال: الاسترخاء والفترة العين الفراهيدي ٨: ١٨٨.

(٨٩) الصاهي، ابن فارس: ٨٧.

(٩٠) العهد القديم، حزر ٣: ١٩.

(٩١) م. ن، خر / ٣: ٢٤.

(٩٢) العهد القديم، جزر ٤ :٣.

(٩٣) م، ن، خر ٦ :٣.

(٩٤) م. ن، يبش / ١٣، ١.

(٩٥) م. ن تث / ١: ٣٣.

(٩٦) العهد الجديد، أع / ٣٦: ٢.

(٩٧) م. ن، اتي / ١٦/ ١.

(٩٨) م. ن، يو / ١/ ٢.

(٩٩) م. ن، ٢ كو ٦/ ٤.

(١٠٠) م. ن، اتي / ١٤/ ١.

(١٠١) م. ن يو / ٢٨/ ٧.

(١٠٢) م. ن، يو ٤٢/ ٨.

(١٠٣) (ظ) هذه الاقوال في تفسير البيان للطوسي ٣: ٤٠١، مجمع البيان، الطبرسي ٣: ٢٤٧، الجامع لأحكام القران، القرطبي ٦: ٢٢ وقد ذكر لها ثمانية اقوال.

(١٠٤) ف٥٤.

النظم التربوية عند الإمام الصادق عليه السلام

- رؤية تحليلية -

د. نجم عبد الله غالي الموسوي (*)

ملخص البحث

١. إنَّ المشروع التربوي الإسلامي وفلسفته المثالية عند الإمام الصادق عليه السلام، هو مشروعٌ ناجحٌ يصلح لكلّ المجتمعات من حيث التربية والتعليم والتنشئة، أو من حيث حلّ المشكلات القائمة.

٢. إنَّ فلسفة التربية في الإسلام عند الإمام الصادق عليه السلام يجب أن تعمل على بناء الإنسان أينما وجد، ليتربّى على وفق القيم السماوية الحقيقية الصادقة والملائمة لكلّ مكانٍ وزمانٍ.

٣. إنَّ الصراع بين الفلسفات التربوية القائمة الآن، أثبت فشلها جميعاً في إيجاد حلولٍ للوضع القائم والارتقاء به، لأنَّها فلسفاتٌ وضعيّةٌ غير دقيقةٍ ومتينةٍ في صياغتها، وغير واقعيةٍ في علاجاتها.

٤. لم تترك فلسفة التربية الإسلامية عند الإمام الصادق عليه السلام الإنسان، فهي ترافقه في مسيرة حياته منذ نشأته إلى أن يأذن الله برحيله من هذه الدنيا، فهي تهتم به وهو ما زال جنيناً في بطن أمه، إلى مرحلة ولادته، إلى طفولته

(*) أستاذ علم النفس الطفل، كلية التربية، جامعة ميسان.

وصباه وشبابه ورشده وشيخوخته.

٥. تركيز الإمام الصادق عليه السلام على أهمية استعمال الأساليب التربوية الناجحة في التعامل مع الأبناء، لأنَّ نجاح التربية الإسلامية منوطٌ بنجاح الأساليب التربوية المستعملة.

٦. تأكيد الأمام الصادق عليه السلام في مواقف مختلفة على مبدأ التعامل مع الناس بصورة عادلة من غير تمييزٍ أو مفاضلةٍ بين أحد على حساب آخر، فالكلُّ سواء في العملية التربوية ومن دون تمايزٍ بين غنيٍّ أو فقيرٍ أو غير ذلك.

٧. غياب التراث الفلسفي التربوي الإسلامي في الخطاب التربوي المعاصر، والميل إلى تطبيق الفلسفات التربوية والنظريات الوضعية الأخرى.

٨. افتقار الخطاب التربوي العربي إلى الرؤية الإسلامية في جميع مرتكزاته وأساليبه التربوية.

٩. جعل الإمام الصادق عليه السلام مبدأ الانفتاح كعاملٍ أساسٍ في مكونات التربية الإسلامية، مؤكّداً على ضرورة الابتعاد عن الانغلاق والجمود وعدم التفاعل مع مجريات الحداثة، بل إنَّه عليه السلام خطّ الأسس العامة للانفتاح التربوي والعلمي الواعي على ما هو مفيدٌ مع مراعاة بقاء التربية الإسلامية هي الأصل لكن لا بأس بأخذ ما هو مفيد من النظريات التربوية أو العلمية الأخرى.

مدخل

التّربية هي تنمية القابليات الإنسانية الكامنة في باطن الإنسان والموجودة فيه وإخراجها إلى مرحلة الفعلية[1].

وكما هو واضح أنَّ هدف التّربية بصورة عامة بناء وإعداد الإنسان وتقويم وبناء للجانب الخيّر من الإنسان، وحذف وإلغاء لكل مظاهر السّلبية والانحراف .. وتهدف التربية إلى غرس روح التفكير العلمي في نفس الإنسان، وزرع حبِّ العلم والشوق إلى تحصيل المعرفة وتزويد الطفل الناشئ والشاب بالعلوم والمعارف والمهارات والخبرات اللازمة[2].

وعليه يجب أن تسعى التربية بجميع أجهزتها وطاقاتها إلى تنمية الفكر الإنساني وانطلاقه وتحريره من ربقة الجهل والتّقليد وتنويره بالعبر والأحداث .. ولقد اعتنى الإسلام بالعقل فدعا إلى انطلاقه وتفتح أفاقه وألزم باستخدامه واللجوء إلى حكمه[3].

ففي التّربية الإسلامية، أنَّ من أهم ما يجبُ الاهتمام به هو وضع الأسس الأولى والمبادئ الأساسية لبناء عقل المتعلّم وطريقة تفكيره، لتكون أساساً في تشكيل عقله وتنظيم فكره على وفق المنهج الإسلامي وطريقة التّفكير الحضاري في الإسلام، فتعليمه أنَّ لكل شيء سبباً ولكل موجود غاية وقيمة في الوجود، وأنَّ لهذا الشيء علاقةً بغيره من الأشياء، وأنَّ الإنسان يُخطئ ويصحّحُ خطأه، والعمل على تنظيم مبادئ القياس والاستنتاج في ذهنه وتفكيره، وأنَّ العقل هو القوّة المدركة للمعرفة، وأنَّ الحسَّ والملاحظة

والتجربة والملاحظة العلميّة، هي من الأدوات الأساسيّة لجمع المعلومات، وأنَّ تعليمه كلّ تلك الحقائق وغيرها عن طريق المنهج المدرسي أو القصص أو الممارسات، وعرض تجارب الآخرين والتوعية وتفسير المشاهدات والملاحظات والتجارب، تسهم مساهمة فاعلة في بناء المقدمات التي تنتج عقلاً ذا تفكيرٍ علميٍّ منتجٍ بعيدٍ عن الخرافة والتخلّف والأساطير[٤].

ومن هنا برزت أهميّة التربية المعاصرة في كونها الأساس الذي يمكن أن نستند إليه في إنشاء وخلق بذرة التفكير في عقول المتعلمين حتّى تكون جزءاً من شخصياتهم ويعتادون عليه سواءً في جانب اكتساب المعرفة وطلب العلم أو في أيّ جانب آخر من جوانب الحياة المختلفة.

فالتربية تعني، تنمية الفرد تنميةً شاملةً متكاملةً من جميع الجوانب الرّوحية، والعقلية، والجسدية، والنفسية، والاجتماعية، والجمالية، بحيث لا يطغى جانبٌ على آخر، فهي تنميةٌ متوازنةٌ مع الشّمول، والتكامل، تستهدف إعداد الفرد الصالح إعداداً، شاملاً، متكاملاً، متزناً، ليكون نافعاً لنفسه، ومجتمعه سعيداً في حياته[٥].

كما أنَّ التّربية العشوائية العفوية، غير المبنيّة على أسس وقواعد علميّةٍ، تبدّد الطاقات والجهود، وتخلق الاضطراب، والبلبلة في المجال النفسي، والسّلوكي، وتحرف الأهداف، والغايات التربوية عن مسارها الحقيقيّ، ومن هنا كانت الحاجة، إلى منهجٍ تربويٍّ ثابتٍ في أصوله، واضحٍ في مقوماته، ضرورةً من ضرورات الحركة التربويّة، فهو الذي يرسم للتربية مسارها السليم، المتوازن، ويحدّد معالم طريقها، ويوجّه الجهود والنشاطاتِ والبرامجَ التربوية لتعزيز المفاهيم، والقيم الصالحة، والسامية في الواقع الإنساني[٦].

والعملية التربوية هدفها بناء الإنسان بناءً صالحاً ليخدم نفسه ومجتمعه وبلده والإنسانية جمعاء، والقائمون على العملية التربوية يسعون جاهدين إلى تضمين أفضل الفلسفات في ميادين التربية والتعليم للوصول إلى أفضل الأطر والنظريات والأسس التربوية التي تسهم في بناء الناشئ الصغير وجعله مشروعاً لبناء الإنسان المستقبلي.

فعلى ذلك، تكون التربية عملية إعدادٍ، وتنشئةٍ، وتوجيهٍ، وإصلاحٍ، وقيادةٍ للإنسان، في مختلف مراحل حياته، وأبعاد كيانه، خصوصاً في المرحلة التي يحتاج فيها الإنسان إلى عملية التنمية، والإعداد، والإصلاح، وبذا تكون التربية عبارةً عن عملية بناء، وتوجيه الإنسان، والوصول به، إلى مرحلة النضج، والكمال، وبنائه بناءً روحياً، وفكرياً، وسلوكياً، وجسدياً، متوازناً، وسليماً، يمكّنه من أداء رسالته، والتعبير عن إنسانيته[٧].

وأنَّ الإسلام جاء بنظامٍ متكاملٍ في الحياة يشمل الجوانب كافّة، وأنَّه أعطى الإنسان رؤىً أصيلةً محكمةً حول الكون والحياة برمتها، هدفه إنشاء وتكوين إنسانٍ متكاملٍ على الصّعيد الدنيوي، ويسير على وفق البرنامج الإلهيّ الذي يحقّق له سعادة دار الدّنيا ودار الآخرة.

كما أنَّ الإسلام جاء بتربية إلهية ليست من سنخ التربية الوضعية التي أوجدتها الأرض، بل هي تراثٌ أصيلٌ، وقواعدُ متينةٌ أملتها السّماء على الإنسان ليدرك حكمة وجوده كفردٍ وكمجتمعٍ وكذلك حكمة وجود الأشياء التي تحيط به.

والمنظر التربوي في كل الأنظمة التربوية، هو الذي يعمل على صياغة السياسات التربوية ومواجهة المشكلات التي تعترض العملية التربوية،

واكتساب المعارف والمعلومات الصحيحة وكيفية تطبيقها على الواقع الحياتي اليومي.

والتربية في الإسلام تربطها قواسمُ مشتركةٌ مع كلّ الفلسفات في العالم من حيث آليات العمل، ولكنها تختلف معها من حيث المصدر والهدف والوسائل والأساليب، فمصدرها إلهيٌّ، وهدفها البناء الصّحيح لحياة الإنسان من خلال علاقته بربّه ونفسه ومجتمعه، وأساليبها ووسائلها نابعةٌ من القرآن الكريم والسّنة النبوية الشريفة، الأمر الذي جعلها تختلف عن الفلسفات الأخرى في منهجيتها ورؤاها.

وقد يعتقد البعض أنَّ التّربية في الإسلام، هي تراثٌ بالٍ لا يكاد يسدُّ حاجة التطلّعات التربوية الحديثة، ولا يواكب الإتجاهات والأساليب الفكرية الجديدة القائمة الآن، بيد أنَّ التربية في الإسلام هي عملية خلقٍ وإبداعٍ تحاكي الطبيعة الفطرية للإنسان أينما وجد، فهي تأمل أن تنشئ أبناءاً صالحين يشعرون بالمسؤولية، ويتهيئون للسمو إلى مراحل روحيّةٍ وعقليّةٍ وعلميّةٍ أعلى ممَّا هم عليه.

وقد إعتمدت التربية في الإسلام على التعليم، لأنَّه الأداة التي تنشدها التربية وتسعى إليها فلسفتها، والتعليم في الفكر الفلسفي الإسلامي لا يركز فقط على الجسد أو على الروح، وإنَّما يأخذهما كلاهما في طيات فكره وعمله، وذلك لأنَّ الإنسان لا يسمو ولا يتقدم ولا يزدهر إلا بتفاعل الجانب الروحي مع الجانب الجسدي.

ومع هذه الرصانة الإلهية للفلسفة التربوية الإسلامية، فإنه يجب على القائمين على العملية التربوية بدءاً من واضعي المناهج وانتهاءاً بمنفذ

المناهج (المعلمون) وأضف إليهم أولياء الأمور عليهم أن يؤطروا الموقف التعليمي، ويصوغوا أهدافه العامة والخاصة على وفق تصور ونظرة الإسلام للتربية والتعليم، بحيث يكون التعليم عاملاً على تنمية الرقابة الإلهية والرقابة الذاتية في نفسية الفرد

ومن خلال استعراض أبرز مصدرين في التشريع الإسلامي وهما (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) نجد أنَّ الإسلام الحنيف يؤكد تأكيداً كبيراً على أهمية التربية والتعليم في بناء الفرد والمجتمع، ونلاحظ العديد من الآيات الكريمة فضلاً عن العديد من أحاديث الرسول محمدﷺ الشريفة وأحاديث المعصومينعليهم السلام التي تحضّ على طلب العلم واكتساب المعرفة للإنسان باعتباره أكرم المخلوقات في هذه الأرض، والإمام الصادقعليه السلام وهو الذي يكون هنا محور البحث على إعتباره مؤسّس لمدرسة تربوية إسلامية فضلاً عن مدرسته الفقهية المتميزة، نراه في أقواله الشريفة أعطى للتربية مكانةً مرموقةً ومتميزةً جعل منها البؤرة الأساسية في تكوين شخصية الفرد وصقلها ليكون فرداً مسلماً صالحاً داخل المجتمع الذي يعيش فيه.

قبسات من النظم التربوية عند الإمام الصادقعليه السلام

من خلال إستعراض بعض الأقوال والأحاديث الشريفة للإمام الصادقعليه السلام وعلى سبيل المثال وليس على سبيل الحصر، نجد أنَّ هذه الأحاديث يكمن في مضمونها مجموعة من النظم التربوية والأخلاقية العالية المضامين والتي تعطي فلسفةً واقعيةً موضوعيّةً ذات صلةٍ بالمنهج التربوي السماوي الذي جاءت به الرسالة المحمدية السمحاء، ومن هذه النظم، ما يأتي:

١. تربية النفس وزجرها

قال الأمام جعفر الصادق عليه السلام: (لا تدع النفس وهواها، فإنّ هواها رداها، وترك النفس وما تهوى أذاها، وكفّ النفس عمّا تهوى دواها)[٨].

إنَّ الأمام الصادق عليه السلام يرى أنَّه من الضروري واللازم أن يعمد الإنسان إلى تربية نفسه، بعد أن يكون للوالدين والأسرة التي يعيش فيها الفرد دورٌ فاعلٌ في صياغة وتربية وتهذيب نفسه، وبلا شكّ أنَّ النّفس البشرية لا بد من أن تربى ويعتني بها في كل مرحلة من مراحل العمر وليس فقط في مرحلة الطفولة، وبذلك يكون ردعها وزجرها عن كل ما هو خارج حدود الله وبالتالي يكون للفرد سيطرةٌ على نفسه وهواها.

٢. التفكر المستمر

قال الإمام الصادق عليه السلام: «لكل شيء دليل ودليل العاقل التفكر، ودليل التفكر الصمت»[٩].

هذا حديث ضمن العديد من الأحاديث التي جاءت تؤكّد على التفكّر والتفكير المستمر للإنسان، وليس كما يعتقد البعض أنَّ هذا الحديث يركّز على التفكّر في الأمور العباديّة فقط بل أنَّ هذا الحديث يعطي بعداً أوسع في هذا المجال فهو بالتأكيد يرى أنَّ التفكّر في شأن وذات الله من الضروريّات، وأنَّ الأمور العبادية تحتاج إلى تفكّر وتأنٍّ، فضلاً عن ذلك أنَّ التفكّر وإعمال العقل يحتاجه الإنسان في مناحي الحياة كافة ابتداءً في دراسته وانتهاءً في عمله وحياته.

والنظريات التربوية الحديثة ومنها النظرية البنائية والنظرية المعرفية ترى أنَّ التفكّر والتفكير وما وراء التفكير وما وراء المعرفة كلها من ضروريات

التعلم والتربية الصّحيحة الناجحة.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ التفكير عنصرٌ بارزٌ في تقدم المتعلم في مستواه الدراسي، لأنَّ له دوراً كبيراً في إكتساب المعرفة وتحقيق التقدم العلمي وتحسين الأداء وارتفاع نسبة التحصيل في الدّراسة الأكاديمية.

كما أنّ التفكير نشاط طبيعي، تظهر أهمّيته من صعوبة الإحاطة بالنتاج المعرفي الكبير والمتسارع وأخذه بكمه وشكله، لذا ينبغي لنا تدريب الفرد على مهاراته وتعليمه الطّرائق التي تساعده على التفكير السليم المنتج الذي يفيده ومجتمعه الذي يعيش فيه.

وبينت العديد من البحوث والدراسات التربوية أنَّ للتفكير أهميةً بالغة الأثر في نفوس المتعلمين من خلال زيادة الدافعيّة الذاتيّة لديهم لغرض التعلّم، وتمكّينهم من التفاعل داخل الصف الدراسي بصورة فعالةٍ وواضحةٍ، ومواجهة العقبات والصعوبات التي تعترض طريقهم في إكتسابهم للمعلومات العلمية، فضلاً عن ذلك أنَّ التفكير يحفز المتعلم على ممارسة العمليات العقلية بنجاح.

وعليه يمكن القول أنَّ التعلّم في المدرسة يجب أن يسعى إلى تنمية التفكير لدى المتعلم، وهذا لا يتم إلَّا من خلال تنمية شخصيّة المتعلم من جميع جوانبها الجسمية والعقلية والاجتماعية والإنفعالية والروحية[١٠].

٣. التقويم المستمر

قال الإمام الصادق عليه السلام: «أنفع الأشياء للمرء سبقه الناس إلى عيب نفسه»[١١].

وقال عليه السلام: (أحبّ أخواني إليّ من أهدى إليّ عيوبي)[١٢].

إنَّ للتربية دوراً كبيراً في بناء الفرد والمجتمع على حدٍ سواء، فمن طريقها نستطيع أن نجعل الإنسان عالماً صالحاً نافعاً في المجتمع الذي يعيش فيه، أو جاهلاً ضاراً، وهدفُ التّربية تنمية القابليّات الإنسانيّة وصياغة الشخصيّة البشرية الصالحة، وتنشئة الجيل والنهوض به نحو الأخلاق السامية.

لابدّ من الإشارة إلى أنَّ عملية التقويم المستمر ضرورةٌ حتميةٌ في الميدان التربوي للفرد والمجتمع من أجل أن يتعرف الأفراد إلى مدى النجاح الذي تحقق في أنفسهم وشخصياتهم وأعمالهم، وما حققوه من إنجاز في ضوء الأهداف المرسومة والتي يطمح كلُّ فردٍ أن يتوصّل إليها.

كما أنَّ تقويم أداء الفرد من قبل نفسه والآخرين يعمل على تشخيص الصعوبات والمشكلات والأخطاء التي لديه والوقوف عليها من أجل تذليلها وتقديم المقترحات لعلاجها، الأمر الذي يؤدي إلى تحسين شخصيّة الفرد وعلاقته بينه وبين ربّه وبينه وبين الآخرين.

كما أنَّ التقييم الذاتي للنفس عملٌ هامٌّ وضرورةٌ نفسيةٌ واجتماعيةٌ، به يتعرف الإنسان على صفاته وقدراته العقلية والعاطفية والخلقية، ويرى في نفسه عوامل القوّة والضّعف، وفكرة المرء عن نفسه من خلال التقييم الصحيح والواقعي، لها الأثر الأكبر في تعيين سلوكه ومستوى طموحه، وفكرة المرء عن نفسه[١٣].

وبعد التقييم الذّاتي ومعرفة النفس يأتي دور المحاسبة لها التي تسمو بالنفس البشريّة وتجعلها تقدّم أفضل ما لديها في جانب علاقتها مع ربّها وعلاقتها من الآخرين وتعلمها وعملها، وهي تسهم في إيقاف الانحراف، والتوجه إلى الإصلاح والتكامل والبناء التربوي الصالح للفرد نفسه ولذويه وللمجتمع.

٤. مدارة الناس

عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (أمرني ربّي بمداراة الناس كما أمرني بأداء الفرائض)[١٤]، وعنه عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (ثلاث من لم يكنّ فيه لم يتمّ له عمل: ورع يحجزه عن معاصي الله، وخلق يداري به الناس، وحلم يردُّ به جهل الجاهل)[١٥].

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (رحم الله عبداً اجتر مودة الناس إلينا، فحدثهم بما يعرفون وترك ما ينكرون)[١٦].

إنَّ المربّي يجد أصنافاً من الناس يختلفون في أعمارهم وأجناسهم، ويختلفون في طاقاتهم وإمكاناتهم الفكرية والعاطفية والسلوكية، ويختلفون في انتماءاتهم وولاءاتهم الطبقية والقبلية والقومية والطائفية، ويختلفون في درجات قربهم وبعدهم عن الدين، ويختلفون في نظرتهم للمربي من حيث الإحترام والتقدير وعدمهما، ومن حيث الثّقة به وعدمها، وجميع ذلك بحاجةٍ إلى المداراة[١٧].

ومبدأ المداراة هو أشبه بما أقرّته النظريّات التربوية الحديثة والتي تركّز على ضرورة مراعاة الفروق الفردية بين الأطفال في التربية والتعليم، فلا يوجد هناك إثنان متشابهان إطلاقاً فلكلّ فردٍ قابليته وميوله ودوافعه واتجاهاته وعواطفه وفكره وأسلوبه الخاص الذي يميزه عن الآخرين، ومن هنا فلا بدّ من الإهتمام بالفروق الفردية بين الأطفال ومحاولة التعامل مع كلّ طفلٍ وكلّ فردٍ على ما لديه وما يتمتع به من صفات أي مداراة الأطفال والأفراد، لأنَّ الأسلوب أو الطريقة التي نجحت في تربية فرد ما قد لا تأتي بنتيجة إيجابية في تربية أخٍ له فكيف بها مع أطفال وأفراد آخرين.

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أنَّ الطرائق والنماذج والإستراتيجيّات المستعملة في التدريس وفي مدارسنا اليوم يجب أن تحتوي على عناصر إعمال الفكر والتفكير، والإبداع، والتعلّم الذاتي، ومراعاة الفروق الفردية وبالتالي تقود إلى التفكير المعرفي وما وراء المعرفي، ومن أجل تحقيق ذلك لا بدَّ من تظافر الجهود المبذولة من القائمين على العملية التعليمية كافة.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أسلوب المدارة ليس فقط في التّربية والتعليم بل أوجبه الشّارع المقدّس على لسان المعصومين عليهم السلام في التّعامل مع الناس وذلك بسبب إختلاف الطّباع والأمزجة والصفات النفسية والجسمية والعقلية بين الناس.

٥. التدرج والتسلسل في التربية

قال الإمام الصادق عليه السلام: (دع ابنك يلعب سبع سنين، ويؤدب سبع سنين، وألزمه نفسك سبع سنين)[١٨].

إنَّ الإنسان منذ لحظة ولادته إلى لحظة وفاته يمرُّ بمجموعة من المراحل العمرية إبتداءاً من مرحلة الطفولة بنوعيها (المبكّرة والمتأخرة ومرحلة المراهقة ومرحلة الشباب ومرحلة الرشد ومرحلة الشيخوخة)، لكلّ مرحلةٍ من هذه المراحل خصائصها ومميزاتها التي تنفرد بها وتميّزها عن المراحل الأخرى، وهذا ما أكّده علم نفس النمو (الإرتقائي)، وأنَّ الأمام الصادق عليه السلام لم يغفل هذا التبدّل والتطور الذي يطرأ على الفرد، إذ أكّد عليه السلام تكراراً في هذا القول وغيره من الأقوال على أن التربية حالة ايجابية لكن يجب أن تكون متدرجة ومتتالية مع المرحلة التي يمر بها الطفل، لأنَّ مراعاة التدرج في التربية أحد العوامل المهمّة التي تسهم إسهاماً فاعلاً في النجاح التربوي وأنَّ البناء

التربوي الصحيح لا يمكن أن يبنى ما لم يكون متلائماً مع المدّة العمرية التي يمر بها الطفل.

والمنهج التربوي لأهل البيت عليهم السلام عموماً يواكب حركة الإنسان في جميع مراحلها إبتداءاً من مرحلة شريك الحياة المناسب مروراً بمرحلة الإقتران وإنعقاد الجنين ومراحل الطفولة الأخرى، ويضع لكلِّ مرحلة تعاليم، وتوجيهاتٍ منسجمةً مع عمر الطفل الزمني والعقلي ومع حاجاته المادية والروحية[١٩].

وهذا التدرج أبرز لنا رأي مدرسةٍ إسلاميّةٍ مهمةٍ في تربية وتنشئة الأبناء، وبدأت العديد من النظريات التربوية الوضعية تغير من أرائها وفلسفاتها وتنحي إجلالا أمام هذا الرأي السديد الذي صدر عن معصوم وبالتالي عن الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وآله ثم عن السماء، وعليه تكون هذه الآراء ليس فيها ضعف ولا سلبيات كما في النظريات التربوية والتعليمية الأخرى الموضوعة من قبل البشر.

ولا ننسى أنَّ هذا التوجيه المبارك الصادر من أمامٍ معصوم ذي علمٍ إلهيٍّ يمنح المعلمين والمربين وأولياء الأمور خارطةً تربويةً موضوعيّةً صادقةً تسهّل عملهم في كيفية التربية والتنشئة الاجتماعية الصحيحة الخالية من الأخطاء والعيوب التي تجعل من عملية التربية عسيرة للغاية.

٦. التعاون المستمر

قال الإمام الصادق عليه السلام: (رحم الله قوماً كانوا سراجاً ومناراً، كانوا دعاة إلينا بأعمالهم ومجهود طاقاتهم)[٢٠].

وقال عليه السلام: (تزاوروا فانّ في زيارتكم إحياء لقلوبكم وذكراً لأحاديثنا،

أحاديثنا تعطف بعضكم على بعض؛ فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإن تركتموها ضللتم وهلكتم، فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم)[٢١].

إنَّ الإنسان مع ما أعطاه الله تعالى، من صفاتٍ، وسماتٍ تميّزه عن غيره من المخلوقات الموجودة على سطح الأرض، تظل قدراته الجسدية، والعقلية، قاصرةً عن تحقيق كلّ ما يطمح إليه، من رغبات، وأهداف، ما لم يتعاون مع الآخرين، أخذاً، وعطاءاً، ويتعاون الآخرون معه لتحقيق الأهداف المشتركة التي يصبون إليها.

أما الفكر التربوي الإسلامي، فأنَّه يعمل جاهداً على إيجاد المجتمع المسلم المتعاون من خلال الإهتمام ببناء الإنسان أينما وجد، ليتربى وفق القيم السماوية التي أكدها الله تعالى، كما في قوله جلَّ وعلا: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الْأِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (سورة المائدة من الآية: ٢).

والتعاون بذلك صلةٌ ورابطٌ بين الإنسان، وأخيه الإنسان، يعمّق الشعور بالودّ، والتعاطف، والتقارب، بين أفراد المجتمع الإسلامي، ومختلف أفراد بني البشر، بعيداً عن اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو العرق، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة الحجرات الآية: ١٣).

فالتعاون في الإسلام، قاعدة أساسية في تربية المجتمع المسلم، لإعداد كل فرد إعداداً يؤهله أنْ يكون فرداً صالحاً، وعضواً نافعاً، وكائناً اجتماعياً متكيفاً، مع المجتمع الإنساني الذي يعيش فيه.

كما إنَّ التعاون بين الناس في الجوانب التربويّة يحقق فوائد، ومزايا

عديدةً، لعلّ أبرزها وأهمّها تبادل الخبرات بين أفراد المجتمع، مما ينتج إمكانية أنْ يتعلموا من بعضهم البعض، الكثير من الأسس التربويّة الصحيحة، فتتعدّد مصادر خبراتهم، وبالتالي يتحسّن مستوى كلِّ فرد في الجانب التربوي، ويعالج الضعف بشكلٍ أفضل من الآراء الفردية.

خصائص النظام التربوي عند الإمام الصادق عليه السلام

وعموماً إنَّ التربية في الإسلام بنظر الإمام الصادق عليه السلام قائمةٌ على مجموعة من الخصائص التي عمل على تجسيدها بتوجيهاته الشريفة وأقواله السديدة وأفعاله النيرة، وتنفرد التربية الإسلامية بهذه الخصائص بها عن بقية الفلسفات الموجودة في العالم، ومن هذه الخصائص:

إنَّ التربية في الإسلام ذات منبعٍ إلهيٍّ.

إنَّ التربية في الإسلام ذات طابع أمميٍّ عالميٍّ.

إنَّ التربية في الإسلام ذات طابعٍ شموليٍّ لكلِّ مكانٍ وزمانٍ.

إنَّ التربية في الإسلام ذات منهجٍ ثابتٍ لا يتغير بالتناقض والازدواجية.

إنَّ التربية في الإسلام ذات طابعٍ وسطيٍّ.

هذه الميزات والخصائص جعلتها ذاتَ جذورٍ عميقةٍ وفروعٍ خالدةٍ، وخصوصاً إذا ما أَحسن استخدام خطابها التربوي عن طريق خطاب العقل البشري الواعي بحاجته الماسة لها في ضوء احتياجاته وتطلعاته.

نستنتج مما سبق:

أنَّ الفلسفة التربوية عند الإمام الصادق عليه السلام تهدف إلى تشكيل نظامٍ تربويٍّ رصينٍ قائمٍ على أسس علميةٍ موضوعيةٍ قيمةٍ وصحيحةٍ، لأنَّ أغلب الفلسفات التربوية الوضعية تعتمد على أنظمة تربوية وفلسفية بشريّة وعلى

الرغم من تقدم وتطور بعضها لكنَّها لا تستطيع أن تصمد أمام التحديات التي تفرزها المجتمعات والمشكلات التي تظهر بين الحين والأخر، لأنَّ التربية وأنظمتها كافّة كلما كانت صحيحة تركت اثراً إيجابياً على تنشئة الفرد وعلى سلوكه وتصرفاته والعكس صحيحٌ أي كلما كانت ليست بالمستوى المطلوب تركت أثراً سلبياً على تكوين الفرد، فعليه أنَّ كلّ ما صدر عن الإمام الصادق عليه السلام من توجيهات تربوية كانت عين الصواب لأنَّها مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وبالدور الذي أوكل إليه كإمامٍ معصومٍ مفترض الطاعة يمارس دوره الإلهيّ بصورةٍ واضحةٍ وفاعلةٍ.

ويتجلّى لنا ذلك بصورةٍ واضحةٍ عندما نستقرئ توجيهاته عليه السلام ونظرته للفرد والمجتمع وتأكيده على أنَّ البناء الاجتماعيّ الصحيح يتكون من النهوض بتربية الفرد وتعليمه القيم والأنظمة التربوية الصحيحة، وهذا العمل من دون أدنى شكّ سيسعى إلى بناء مجتمعٍ سليمٍ وصحيحٍ، لأنَّ الفرد عضواً في داخل مجتمع ويرتبط به إرتباطا وثيقاً.

وكما يرى الأمام الصادق عليه السلام أنَّ تربية الطفل والفرد والمجتمع يجب أن تأخذ مبدأ الوسطية والإعتدال وعدم التطرف باتجاه خاصيّة معينةٍ دون الخواص الأخرى، فنراه في أقواله وأفعاله وتقريراته يجعل الفرد كله كياناً واحداً من كافّة النواحي الجسمية والنفسية والاجتماعية والروحية والعقلية، فسعادة الفرد لا تكون في ناحيةٍ واحدةٍ بل في جعل الإنسان كتلةً واحدةً متماسكةً، لأنَّ كلّ الحاجات التي توجد لدى الفرد يجب أن تُشبع وتكون فيها حالةُ توازنٍ بين الحاجات البايلوجية والسيكولوجية والعقلية والاجتماعية.

الواقع التربوي اليوم

أنَّ غياب الرؤية الصحيحة لاستقراء السلوك الإنساني، وكيفية بناء الشخصية المتزنة بجوانبها المختلفة، أدى بأصحاب الفكر التربوي إلى البحث عن الطرائق والأساليب الصحيحة في بناء الفرد والمجتمع، وتربيتهما على أُسُسٍ ذات أثرٍ عميقٍ وأبعادٍ كثيرةٍ تواكب التغيرات الحاصلة في الفكر والسلوك وغيرهما.

وبهذا ثبت عجز كلّ الفلسفات التربوية الوضعية عن التصدي لما يحدث من خلل كبير داخل الأنظمة التربوية في العالم، وكلّ يوم نسمع صيحاتٍ من علماء التربية والتعليم ومنظري فلسفتهما يدعون إلى إعادة النظر في الفلسفات التربوية القائمة اليوم لأنَّها لم تعد قادرةً على أن تبني مع غياب الأسس الصحيحة في التربية والتعليم، أو لعجز بعضها أو أغلبها عن مواجهة المشكلات القائمة في سلوك الفرد والمجتمع أو فيهما معاً، وكذلك أنَّ هذه الفلسفات التربوية الوضعية لم تعد قادرةً على بناء الإنسان بشكلٍ متوازنٍ يُحقّق تفاعل الروح والجسد وينمي العقل.

وكما هو معلوم أنَّ فلسفة التربية في الإسلام توازن بين طلب الدنيا وطلب الآخرة، فلا تمنع الإنسان من التمتّع بالطيبات الدنيوية كالمأكل والمشرب والملبس والإشباع العاطفي والجنسي، لأنَّ الحرمان يولّد القلق والإضطراب، وتوجّه الإنسان في نفس الوقت إلى الإعداد للدّار الآخرة بالإلتزام بالأوامر والنواهي الإلهية، فلا يطغى طلب الدنيا على طلب الآخرة بالإنغماس بالطيبات والملذات دون قيودٍ وحدودٍ، ولا يطغى طلب الآخرة على الدنيا بحرمان الإنسان من متعه المشروعة[٢٢].

واليوم إذ أفرزت الحضارة المادية أبشع صور الفساد الاجتماعي، وأقسى مراتب الإستبداد السياسي ممَّا لا عهد للإنسان به منذ أقدم العصور، ورغم ما تتبجح به الدول الكبرى من بلوغها درجةً قياسيّةً في التكنولوجيا فإنَّ المفاهيم الحضارية والمادية الماسكة بزمام الأمور، والتي تقف وراء هذا التقدم العلمي، هبطت إلى درجةٍ غير مسبوقةٍ من الإنحطاط والتأخر، لأنَّها تعاملت مع الإنسان بتصور مادي هبط به إلى أدنى مستويات الفشل الاجتماعي[٢٣].

وقد بذل العلماء والباحثون والمتخصصون في شؤون التربية جهوداً كبيرة للوصول إلى منهجٍ تربويٍّ يستندون إليه في إنطلاقهم نحو تربية الإنسان والمجتمع على أسُسٍ سليمةٍ صالحةٍ، ولم تتوقف هذه الجهود قديماً وحديثاً ولا زالت مستمرةً، إلَّا أنَّها لم تتفق على نقاطٍ مشتركةٍ يمكنها أن تكون ميزاناً ومعياراً للجميع، لإختلاف العلماء والباحثين في متبنياتهم العقائدية والفكرية، ولإختلافهم في معرفة القوى المؤثرة في حركة الكون والحياة والمجتمع والتأريخ[٢٤].

ومن هنا لا بدّ من طرح رؤيةٍ تربويةٍ جديدةٍ تأخذ معطياتها من الأفكار التي أكدتها الرسالة السماوية السمحاء، وتصدى لها الثقل الثاني الذي تركه الرسول الكريم محمدﷺ وهم آل البيتعليهم السلام، فإذا أردنا أن ننجح في رؤانا التربوية لا بدّ من أخذ التوجيهات السديدة من منبعها الأصلي ومن منظريها الحقيقيين الذين لا ينفكون عن الإرتباط بالمنهج الرباني الإلهي وبالقرآن الكريم.

المصادر

القرآن الكريم.

١. الحراني، ابن شعبة: تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، ط٢، مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين، قم المقدسة ١٤٠٤هـ ق.

٢. الحسيني، شهاب الدين: مقومات التربية - الصحة النفسية للأطفال، ط١، دار النبلاء، بيروت ١٩٩٩م.

٣. الحيلة، محمد محمود: التصميم التعليمي نظرية وممارسة، ط١، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان ١٩٩٩ م.

٤. الخاقاني: فاطمة محمد محمد طاهر: الأمن التربوي للطفل، ط١، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠١١م.

٥. عبد الهادي، نبيل وعياد، وليد: استراتيجيات تعلم مهارات التفكير، ط١، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٩م.

٦. العذاري، شهاب الدين: ملامح المنهج التربوي عند أهل البيت، ط١، مركز الرسالة، قم المقدسة ٢٠٠٢م.

٧. فلسفي، الشيخ محمد تقي: الطفل بين الوراثة والتربية، تعريب السيد فاضل الحسيني الميلاني، ط١، ج٢، مكتبة أهل البيت، قم المقدسة: ٢٠٠٣م.

٨. الكليني، للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، تحقيق علي

أكبر غفاري، ط٣، دار الكتب الإسلامية، قم المقدسة ١٣٨٨ هـ.

٩. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، ط٢، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٩٨٣م.

١٠. مطهري، مرتضى: التربية والتعليم في الإسلام، ط١، دار الهادي بيروت ١٤١٣هـ.

١١. مؤسسة البلاغ: المعالم الأساسية للمنهج التربوي في الإسلام، ط٢، مطبعة صادق، قم المقدسة ٢٠٠٧م.

الهوامش

(١) (مطهري، ١٤١٣هـ، ص ٣٣).

(٢) (مؤسسة البلاغ، ٢٠٠٧ ص ٢١-٢٢).

(٣) (القرشي، ١٣٨٥ هـ، ص ٢٣٢).

(٤) (الخاقاني، ٢٠١١ ص ٥٢).

(٥) (الحيلة، ١٩٩٩ ص ١٩).

(٦) (العذاري، ٢٠٠٢ ص ٥).

(٧) (مؤسسة البلاغ، ١٩٩٧ ص ١١).

(٨) (الكافي، ١٣٨٨ هـ، ج٢، ص ٣٣٦).

(٩) (الحراني، ١٤٠٤ ص ٢٣).

(١٠) (عبد الهادي وعياد، ٢٠٠٩ ص ٢٦).

(١١) (الحراني، ١٤٠٤ هـ ص ٢٧٣).

(١٢) (الحرّاني، ١٤٠٤هـ ص ٣٤٠).

(١٣) (العذاري، ٢٠٠٢ ص ٤٤).

(١٤) (الكليني ١٣٨٨ هـ، ج٢، ص ١١٧).

(١٥) (الكليني ١٣٨٨ هـ، ج٢، ص ١١٦).

(١٦) (المجلسي، ج ٢، ص٦٥).

(١٧) (العذاري، ٢٠٠٢ ص ٥٤).

(١٨) (المجلسي، ١٩٨٣، ج٤ ص ١٠).

(١٩) (فلسفي، ٢٠٠٣ ص ٢٧).

(٢٠) (الحراني، ١٤٠٤ ص ٢٢١).

(٢١) (الكليني، ١٣٨٨هـ، ج ٢، ص ١٨٦).

(٢٢) (الحسيني، ١٩٩٩ ص ١٩).

(٢٣) (مؤسسة البلاغ، ٢٠٠٧ ص ٧).

(٢٤) (العذاري، ٢٠٠١ ص ٧).

فهم النص الديني

الاشكالية وتداعيات الفهم

أ.م.د. عادل عباس النصراوي(*)

ملخص البحث

يناقش البحث مدى استيعاب المتلقي من المجتمع للمواضيع التي طرحها من قبل أي كاتب أو باحث ويرى ان المجتمع ينعكس من خلاله مدى نجاح او فشل الموضوع، اذ يتعدد فهم النصّ تبعاً لطبيعة المتلقي المرتبط دوماً بثقافته ومجتمعه وبيئته، وكذلك لنوع المثيرات التي يحدثها لمواجهة ذلك النصّ، سلباً أو إيجاباً، وتتجلى تلك المثيرات بطبيعة الأسئلة التي تواجه النصّ المقروء أو المسموع، فتعمل على جلاء المخفي منه أو قد تعمل على زيادة خفاء الدلالة والوقوع في الوهم إذا كانت تلك المثيرات من قبل المتلقي لا تتفق معه، فربما يكون بسبب اختلاف البيئة، أو أنّ ثقافة المتلقي لا يمكنها أن تستوعب النصّ لأنّه مفارق لما اعتاد عليه، فستكون القراءة ناقصة أو غير تامة وتعتمد قراءة النصّ لأجل فهمِ معانيه ودلالاته على الإشكالات المطروحة التي تنسجم معه وفق منهجية قادرة على الوصول الى ما يكتنزه النصّ من معان ودلالات.

(*) جامعة الكوفة، كلية التربية.

إذن تمثّل الإشكالية أمرا في غاية الأهمية لتشوير النصّ وحلّ عُقد المشكلات أو (المشكل) الذي وقع، فأصبح مثاراً لكلّ أسئلة الإشكالية.

مدخل

يتعدّد فهم النصّ تبعاً لطبيعة المتلقّي المرتبط دوماً بثقافته ومجتمعه وبيئته، وكذلك لنوع المثيرات التي يحدثها لمواجهة ذلك النصّ سلباً أو ايجاباً، وتتجلّى تلك المثيرات بطبيعة الاسئلة التي تواجه النصّ المقروء أو المسموع، فتعمل على جلاء المخفي منه أو قد تعمل على زيادة خفاء الدلالة والوقوع في الوهم إذا كانت تلك المثيرات من قبل المتلقّي لا تتّفق معه، فربما يكون بسبب إختلاف البيئة، أو أنَّ ثقافة المتلقّي لا يمكنها أن تستوعب النصّ لأنَّه مفارقٌ لما إعتاد عليه، فستكون القراءة ناقصةً أو غير تامّةٍ.

وتعتمد قراءة النصّ لأجل فهم معانيه ودلالاته على الإشكالات المطروحة التي تنسجم معه وفق منهجيّةٍ قادرةٍ على الوصول إلى ما يكتنزه النصّ من معانٍ ودلالاتٍ.

إذن، تمثّل الإشكاليةُ أمراً في غاية الأهميّة لتثوير النصّ وحلّ عقد المشكلات أو (المُشكل) الذي وقع، فأصبح مثاراً لكلّ أسئلة الإشكاليّة.

الاشكالية والمشكل

كلاهما في اللغة من الفعل الثلاثي المزيد "أشكل"، والمُشكل اسم فاعلٍ منه بمعنى الشيء الملتبس، قال ابن منظور (ت ٧١١هـ): (وأشكل عليه الأمر: إلتبس. وأمور أشكال: ملتبسةٌ، وبينهم أشكلة أي: لبسٌ)[1]، فالمُشكل هو ما أشكل على السامع وتعذر الوصول إلى معناه ودلالته بسبب خفائه أو دقّته، فيحتاج إلى عمقٍ في النظر لأجل فهمه ومعرفته. قال الجرجاني: (المشكل

هو ما لا يُنال المراد منه إلّا بالتأمّل بعد الطلب)[٢] وهو على العموم يعني ما هو مُشتَبَهٌ فيه ويمكن أن يقرر من دون دليلٍ كافٍ ثمَّ يبقى موقع نظرٍ وتأمّلٍ، وهو أيضاً ما لا يتبيّن وجه الحقّ فيه.

إذن، المشكلة وفقاً لما تقدّم هي ما يواجه الباحث أو الإنسان أو المثقّف أو المجتمع من أزماتٍ أو معضلاتٍ عصيةٍ على الحلّ، فيعمل على حلّها من خلال فهم العلل والأسباب المكوّنة لها.

أمّا الإشكالية فتنحدر من الفعل نفسه (أشكَلَ)، وهي مصدرٌ صناعيٌّ منه ولم يَرد هذا المصطلح في الثقافة العربيّة القديمة، وإنَّما جاء إلى العرب وافداً من الغرب وهي ترجمة لمصطلح (problematic)، وقد شاع في ثقافتنا العربيّة المعاصرة في سبعينات القرن الماضي، أو بداية الثمانينات، وبرز من خلال استعماله في الفكر الفلسفي ونظريّة الأدب والنّقد في الغرب وخاصّةً عندما إستعمل الفيلسوف لوير التوسير في كتابه (من أجل الماركسية) عام ١٩٦٥م.

بيد أنَّ حداثة هذا المصطلح جعلته غير مستقرٍ في دلالته فإختلف الباحثون في تصويب مفهومه، فقد يُراد به الإشارة إلى الشكل أو التركيب النظري، التي أصبحت تعني القضايا الإيديولوجيّة المتناقضة، ثم تطوّرت لتعني حدود تفكير من تسيطر عليهم[٣]، وقد تعني أيضاً مجموعة أفكارٍ مختلفةٍ تتبناها مجموعةٌ من المفكّرين والباحثين لتكوّن قضيةً معيّنةً لتُدرس من جهاتٍ مختلفةٍ لأجل الوصول إلى حلٍّ لمعضلةٍ أو أزمةٍ معيّنةٍ، أو ربَّما تكون تابعةً من فهمٍ أيديولوجيٍّ معيّنٍ[٤].

ويعرّف الدكتور محمد عابد الجابري الإشكاليّة (على أنَّها منظومةٌ من العلاقات التي تنسخها داخل فكرٍ معيّنٍ مشاكل عديدةٌ مترابطةٌ لا يمكن

حلّها منفردةً بل مجتمعة في إطار حلٍّ شاملٍ لها جميعاً)[٥].

في ضوء هذا الواقع المتناقض لمصطلح الإشكاليّة أو التقارب في بعض مفاصل المشكلة والإشكالية، فقد إستعملها المفكّرون والباحثون العرب بدلالةٍ متقاربةٍ، أي: يختلط في الاستعمال المفهوم العربي القديم للمشكل مع المفهوم الغربي الحديث للإشكالية بوصفها نظريّةً جدليّةً قابلةً للتطوّر والتغيير في بعض مفاصلها حتى تستقر.

ويرى أحد الباحثين المعاصرين من باب تقريب الرؤية العربيّة والرؤية الغربيّة حول مصطلح الإشكالية فيقول: (يمكن القول بأنَّ هذا المصطلح يسمح لكلّ الحلول المطروحة أن تكون ممكنة، فلا مشاحة من استعمال مصطلح الإشكالية بدلالته العربيّة الجديدة المرادفة لدلالة مصطلح المُشكل على الرغم من إختلافها مع دلالة مصطلح (problematic) الذي يتضمّن محمولاتٍ فكريةً قد لا تتطابق تماماً مع ما ترجم إلى العربيّة بوصفه نابعاً من بيئةٍ مختلفةٍ وثقافةٍ مغايرةٍ، لأنَّ القارئ قد رسخ في ذهنه أنَّ الإشكالية تدل على ما إلتبس من الأمور)[٦].

وبناءً على ما تقدّم فإنَّ الإشكالية هي مجموعة الأفكار والآراء الجديدة أو الأسئلة التي يثيرها الباحث لتثير الذهن تجاه مشكلةٍ معيّنةٍ أو أزمةٍ من أجل إيجاد الحلول الناجعة لها. أو هي مجموع الإثارات التي تتفاعل مع المشكلة أو الأزمة لتفكّكها أو تحلّلها، وبالتالي فالإشكالية تكون فعّالةً وقادرةً على حلّ المُشكلات بدينامية متصاعدة، لأجل إسعاف الذهن على فهم ما يُعرف عليه من محفّزات لغويّةٍ أو غيرها ممّا يُراد منهما، لأنَّ أي مشكلة تحمل في داخلها مفتاح حلّها.

فهم النص

لمّا كانت المشكلة تحمل في أصل تكوينها أسس حلّها، لذا لا بدَّ من استعمال الطرائق الصحيحة والمنهج الذي يوصلنا إلى مفاتيح الحل داخلها، وذلك من خلال فهم النص.

فالفهم في اللغة هو: (معرفتك الشيء بالقلب... وفهمت الشيء عقلته وعرفته)[٧]، فالمعرفة القلبية تقتضي مغادرة الواقع السطحي لأي نصٍّ يُراد فهمه ومعرفته إلى ما هو أبعد من الظاهر، لأنَّ الإكتفاء بظاهر النصّ يعني الوقوف عند حدودٍ ضيّقةٍ في فهمه، وعليه فلا بدَّ من وضع أسسٍ وقواعد عامّةٍ ترشدنا لفهم النصّ، ومن هذه الأسس التي يمكن ملاحظتها:

١. ثقافة المتلقّي وقابليته على الفهم، وهذا الأمر متعلّقٌ كثيراً بالجانب الاجتماعي والسيكلوجي له.

٢. وضوح النصّ وعدم خفائه يعني عدم وجود لبسٍ أو إبهامٍ سواء كان في تركيبه أم في لغته.

٣. الزمن، إذ يمكن تقسيمه على زمن ولادة النصّ وتأليفه ووضعه أو تنزيله بالنسبة للقرآن الكريم، والزمن الآخر هو زمن قراءة النصّ التي توحي للمتلقّي بضرورة قراءة المتغيّرات التي صاحبت النصّ عبر الحقب الزمنيّة المتعاقبة عليه، وما صاحبها من تغيّراتٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ طبعت المجتمع بطابعٍ يختلف عن زمن تأليفه، فهنا سيصاحب القراءة الجديدة ظروفاً مختلفةً عن الأولى ممّا تُفضي إلى فهمٍ آخر غير الفهم في الأصل، كما ينبغي على المتلقّي أن يبحث عن روافد ذلك الفهم، ولعلَّ من أهمّ تلك الروافد ما تتعلّق بالنصّ نفسه وتتمثّل في:

١. لغة النصّ، وقابليتها على التعبير عن مضمونه.

٢. القرائن المحدّدة للنصّ التي ترشدنا إلى بيان الحدود التي يتحرّك ضمنها من نحو تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتفصيل المجمل وغيرها.

٣. بيئة النصّ الذي وجد فيه إذ من خلالها يمكن معرفة الظروف التي ولد فيها النصّ وأبعاد الدلالة للمفردات المؤلّفة له فيها.

٤. المناسبة التي نزل بها النصّ إذا كان قرآنيّاً أو التي ألّف فيها من دون القرآن فهي تشكّل إضاءةً تكشف عن الأسباب وراء ذلك النص.

٥. كذلك على المتلقّي أن يعمل على تحييد ذاته في فهم النصّ، وعدم إنصياعه إلى المؤثّرات الداخليّة أو الخارجيّة، ويكون ذلك من خلال:

١. التفكير الموضوعي للمتلقّي، والإبتعاد عن منزلقات الذاتيّة والأعراف الاجتماعيّة وغيرها.

٢. التخلّي عن الذات في لحظة فهم النصّ.

٣. التخلّي عن العواطف المعطّلة للعقل.

٤. عدم الانتصار للعقيدة والمذهب والدين.

٥. التخلّي عن الخلفيات الفكريّة وعدم فرض النتائج المسبقة على الفهم.

إذن، يمكن أن تسهم هذه الأمور في إيجاد قيمٍ معرفيّةٍ للفهم من نحو صوابيّة التفكير والمرونة في إكتساب المعرفة وكذلك الكشف عن أواصر الإرتباط بين مكونات النصّ الداخلية ومصاديقه في الخارج.

وعلى ضوء ما تقدّم يمكن أن نوضّح حدود مفهوم "الفهم" ودلالته، فهو: تعقّل النصّ ومعرفته وبيان حدوده وتمدد الدلالة فيه بأي وجهٍ محتملٍ مجازاً أو حقيقةً.

لذا إنَّ التأويل (الهرمونطيقيا) سوف يكون مشتقّاً عن الفهم ودالاً عليه، فضلاً عن تواصله مع المجتمع، أي: أن يكون الفهم ذا خاصيّةٍ اجتماعيّةٍ، لذلك ستكون الذات خارج حدود إنطلاقه.

وعليه يمكن أن نعبّر عن الفهم بأنَّه إعادة قراءة النصّ مرّةً بعد أخرى للتدليل على ديناميّة الدلالة وعدم إنحسارها في حدودٍ ضيّقةٍ، لأنَّ أصل المعنى مبنيٌّ على اللاتناهي في الدلالة.

تداعيات فهم النصّ

بعد أن علمنا أنَّ فهم النص مبنيٌّ على بعض الاسس والمعايير، منها ما يصاحب النصّ، ومنها ما يرافق المتلقّي، وعندما تجتمع هذه القضايا وتكون في متناول المتلقّي فسيمكنه أن يفهم النصّ على حقيقته وظاهره، أو تأويلاً تبعاً لمقتضيات الظروف التي صاحبت النصّ أثناء ولادته أو تأليفه أو تنزيله.

غير أنَّ هناك من يقرأ النصّ على ظاهره دون الغور في أعماقه أو أنَّه لا ينظر إلى ظروفه وبيئته، وهذا ممّا يوقعه في وهم الدلالة، فيأخذ بظاهر النصّ فيحدّد الدلالة فيه ويقيده أيّما تقييدٍ، فيفقده بريقه، ولم يعد بإمكانه أن يواكب التطوّر، وبالتالي فإنَّ النصّ سوف لا يكون ذات أثر متجدّدٍ، بل يقع في مساحةٍ تحدّدها حدود تفكير المتلقّي الذي لا يقوى على محاكاة النصّ ومسايرته كي يُظهر كلّ مكنوناته ومقوّمات صيرورته التي توثق عرى الإرتباط بين الظروف الداخليّة له، ومصاديق وجوده الخارجيّة.

لقد ظهرت في المنظومة الثقافية العربيّة الإسلامية بوادر هذا الإتّجاه السطحي لفهم النصّ واضحةً في قراءة الخطاب النبوي الشريف الذي تأسّست عليه بعض الأحكام الفقهيّة المبيّنة على هذا الفهم، فقد جاء بالخبر

عن غزوة بني قريضة في السنة الخامسة من الهجرة النبويّة المباركة أن (أمرَ رسول الله ﷺ منادياً فأذّن في الناس: إنَّ من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلينَّ العصر إلَّا في بني قريضة)[٨]، إرادةً منه ﷺ لتعجيل المصير إلى حصن بني قريضة وتحشيد المقاتلين، غير أنَّ هؤلاء المقاتلين عندما أدركتهم صلاة العصر قبل الوصول إلى الحصن، منهم من صلّاها في وقتها، ومنهم من إلتزم بظاهر النصّ، فلم يصلّها إلَّا في بني قريضة بعد فوات أوانها ودخول المغرب[٩].

ولعلَّ هذا الخبر يُعدَّ أوّل قراءةٍ إسلاميّةٍ لظاهرة النصّ دون الغور في أعماقه والكشف عن دلالته التي تقضي الحثّ والإسراع للوصول إلى الهدف الذي أرسلهم إليه رسول الله ﷺ وقد علل كلّ فريقٍ من هؤلاء بما سوّغ له فهم النصّ، فقال بعضهم: لا نصلي إلَّا في بني قريضة وإن خرج وقتها؛ لقول النبي ﷺ "لا تصلّوا العصر إلَّا بها"، وقال بعضهم: إنَّما أُمرنا بذلك لتعجيل المصير إليها من غير ترخيص منه في تركها إلى خروج وقتها. ففعل كلّ فريقٍ منهم ما رأى[١٠]، وزعموا أن قد صوبت أفعالهم بإجتهادهم بآرائهم في فهم النصّ وأداء الصلاة[١١]، وبني على ذلك أحكامٌ شرعيّةٌ.

إنَّ الفريق الأوّل إلتزم بالظاهر من دون الولوج إلى أعماق النصّ وبيان حدوده ومضامينه التي هي أبعد من أداء الصلاة في المكان الذي خصصه الحديث النبوي المبارك، في حين أنَّ الفريق الثاني قد فهم من نصّ الحديث ملازمة الإستعجال في الذهاب إلى بني قريضة لا حقيقة ترك الصلاة وعدم أدائها في وقتها إن لم يَصلوا إلى المكان المخصّص في الحديث، فضلاً عن ذلك أنَّ رسول الله ﷺ لم يعنِ في حديثه مخالفة فريضةٍ شرّعها الله تعالى، فهذا الفريق فهم من نصّ الحديث الكناية عن العجلة للوصول إلى الهدف[١٢].

لقد كان لفهم النصّ آثار في الواقع الذي ورد فيه الحديث وربّما كان له أبعادٌ أخرى لم تكن آنيّةً، بل ستظهر بعد زمانٍ بعيدٍ عن ذلك، وهذا ممَّا حدا ببعض الصحابة والعلماء الإعتذار عن تفسير القرآن الكريم لئلا يقعوا فيما وقع فيه غيرهم من عدم إعطاء النصّ حقّه من فهم الدلالة، فتجنبوا ذلك، وقد نقل لنا المفسرون إحجام بعض الصحابة عن تفسير قوله تعالى: ﴿وفاكهة وأبّاً﴾[١٣] إذ سئل أبو بكر عنها فقال: (أيّ سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله ما لا أعلم)[١٤]، وقيل كذلك أنَّ عمر بن الخطاب عندما قرأ هذه الآية قال: (قد عرفنا ما الفاكهة، فما الأبّ؟ فقال، لعمرك يا ابن الخطاب إنَّ هذا لهو التكلّف)[١٥].

ويورد لنا جولدزيهير مجموعة من التابعين ممَّن توقّف عن تفسير كلام الله تعالى.

منهم: أبو وائل شقيق إبن سلمة معاصر زياد إبن أبيه والحجاج، وكان إذا سئل عن شيءٍ من القرآن قال: قد أصاب الله الذي به أراد، وبزعم جولدزيهير أنَّه لا يريد أن يُعنّي نفسه بالحث عمّا وراء ذلك المعنى[١٦].

ومنهم أيضاً: عبيد بن القاسم الكوفي (ت ٧٢هـ) وهو من أصحاب عبدالله بن مسعود، كان يرفض أن يذكر شيئاً عن أسباب نزول سور القرآن الكريم، ونسمع هذا الأمر الذي يعدّه جولدز يهير من التقوى عند هؤلاء، فيذكر سعيد بن جبير (ت ٩٥هـ) الذي قُتل بسيف الحجاج[١٧].

هذا التحرّج والإعتذار بُني على أساس الخشية من عدم إصابة الدلالة للنصّ القرآني في زمن كانت اللغة صناعتهم والبلاغة مهنتهم ومتنفسهم. فمن الأحرى أن يزداد خشيةً وخوفاً من جاء بعدهم حين فسدت ألسن

الناس ودخلت العجمة في كلامهم، لذا نجد أنَّ كثيراً من العلماء قد توقف عن تفسير كلام الله تعالى والحديث النبوي، وإن كان ذا علمٍ وإطّلاعٍ في فنون العربية وعلومها، فها هو عبدالملك بن قريب الأصمعي (ت ٢١٦هـ) كان يتّقي أن يفسّر الحديث ويتّقي أن يفسّر القرآن[١٨]، وقد سُئل (عن معنى قول الرسول صلى الله عليه وآله: جاءكم أهل اليمن وهم أبخع أنفساً. ما معنى أبخع؟ قال: يعني أقتلَ، متندماً على نفسه كاللائم لها)[١٩].

لكن هذا السلوك في فهم النصّ قد لا نجد له مسوّغاً قويّاً في ترك بيان معاني كتاب الله الذي يحتاجه الناس في كلّ شؤون حياتهم ومفردات عملهم، إذا عصي على الفهم بعض معاني آياته وكلماته، فيفر الناس إلى من أعطي العلم والدراية في ذلك، فالإحجام في هذه الحالة يكون مدعاةً لظهور الدلالة القريبة التي تقتضي السطحية في التفكير.

نجد هذا الإتّجاه قد ظهر في العصر الحديث وقام على أنقاض السلفيّة إذ نظرت إلى النصّ بفهمٍ قاصرٍ، ممَّا أوقع أقطابها في أخطاءٍ كبيرةٍ، عندما أسّست في أيامنا هذه للعنف عند تفسيرها لبعض الآيات الواردة في سورة التوبة من نحو قوله تعالى: ﴿**فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم**﴾[٢٠].

ولعلّ هذه الآية المباركة من أكثر الآيات المؤسّسة للعنف لدى ما يُعرف في عصرنا الحديث بالتيّار السلفي الذي بات يقود حرباً ضد الأنظمة الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي وكذلك الغربي فضلاً عن محاربته لبعض الفرق الإسلاميّة للسبب ذاته[٢١]، بسبب قراءته السطحية لهذا النصّ المبارك وعدم

سبر أغواره ودراسة أبعاده التأريخيّة فضلاً عن بنيته اللغوية، ولعلّ ذلك مرجعه إلى إهمال دور العقل أو التطرّف في الإعتماد عليه[٢٢]، أو الإبتعاد عن فهم النصّ فهماً صحيحاً يعود إلى أنَّ سوء التفسير وخطأ التأويل الذي وقع فيه هؤلاء قادهم إلى فهمٍ خاطئٍ لهذه الآيات، فأعملوا السيف في رقاب الناس فصد الدخول في الإسلام، ممَّا أظهروا وجهاً سلبياً للإسلام المتسامح المبني على الفضيلة وحب الحياة وإحترام كلّ الناس بمختلف أديانهم وإتّجاهاتهم الفكريّة ما لم يعقدوا على غيرهم أو يظاهروا عليهم[٢٣].

وشبيه هذا الأمر ظهر في أوربا الغربية أبان العصور الوسطى التي كانت تقودها الكنيسة ورجالها الذين حرفوا تعاليم المسيحيّة فإستولوا على أموال الناس وأشاعوا الجهل في طبقات المجتمع الفقيرة، وحجبوا عنهم تعاليم دينهم وقصروا ذلك على طبقة رجال الكنيسة والأغنياء من أبناء الشعب، وهذا الأمر ممَّا دعا كثيراً من المفكرين والفلاسفة والشعراء والفنانين لمقاومة هذا النفوذ الذي قيّد حرية التفكير وأشاع الخرافة.

يقول وليم كلي رايت: (ونحن مدينون بالشيء الكثير لعصر التنوير فيما يتعلّق بالإستقلال السياسي والحرية الإقتصاديّة والتسامح الدّيني وحريّة الفكر والنشر، وكذلك فيما يتعلّق بإيماننا بالتعليم وبإمكان التقدم الاجتماعي، وقد تخلّص العقلاء أبان تلك الفترة من كلّ أنواع الخرافة لولا عصر التنوير لكنّا لا نزال نحرق الساحر والزنادقة ولا نزال نبحث عن شفاء الأمراض وننال الحظ السعيد عن طريق إستخدام الرقي والتعاويذ ونخشى السحر والعين الشريرة ونرى الأشباح ونستبشر الدجّالين والمتنبئين بالبحث ومعرفة أحداث المستقبل)[٢٤].

الكاتب وليم كلي رايت في هذه العبارات يبيّن حال أوربا من التخلّف والجهل الذي يعمّ كلّ مفاصل حياة المجتمع، إلّا رجال الكنيسة والمتنفذين فيها، الذي لم يقف سيطرتهم عند حدود بلدانهم بل تعدّى ذلك إلى كلّ أوربا، فلم توقفهم حدود أو معايير فضلاً عن محاربتهم لكلّ أشكال العلم والتقدّم، فحاربوا العلماء بل قتلوا بعضهم ما أن توصّل إلى حقيقةٍ علميّةٍ مخالفةٍ لخرافاتهم، من نحو غاليلو الذي أعدمته الكنيسة لأنّه إكتشف أنَّ الأرض ليست مركز الكون كما كانت تدّعيه الكنيسة الكاثوليكية وقد أدان هذا الإعدام رجال الدّين البروتستانت[٢٥].

لهذا الأمر ولغيره من القضايا الأخرى التي كانت تمارسها الكنيسة خُلِقَ عداءٌ كبيرٌ، وشُقَّ في صفوف المجتمع الأوربي، فلم يتقبّل الناس الكنيسة الكاثوليكية ورجالها بسبب إضطهادها لهم.

يقول رايت عند حديثه عن فولتير قائد الثورة الفرنسية: لقد كره الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا في عصره بسبب خرافاتها وإضطهادها، وكان يرغب أن يحلَّ الدّين الطبيعي كمذهب المؤلّهة في عقول الناس المفكّرين محلّ الكنيسة الكاثوليكية، ودون أن يسبّب ذلك إزعاجاً لدين العوام[٢٦]، أي: إنَّ فولتير طرح فكراً جديداً ليحلّ محلّ فكر الكنيسة المقيّد للحريات الدينيّة والسياسيّة لأجل التخلص من سطوتها وسيطرتها وقهرها، وكان البديل الذي طرحه يتمثّل في الدّين الطبيعي، أي: إنَّ الدّين علاقة بين الله والفرد من دون تدخل أي سلطةٍ في ذلك، وهو في هذا يرى تحييد الدّين وإبعاد الكنيسة عن إدارة شؤون الناس والقضاء على سلطتها المطلقة في مسائل الدّين.

يقول رايت: وقد نبذ كثيرٌ من الفلاسفة جميع دعاوي الكنيسة والدولة

والسلطة المطلقة في مسائل الدّين والسلوك، وتمسّك الناس بالحكومة الشعبية وحقوق الشعب[٢٧].

وفي هذا دعوةٌ لتأسيس حكومةٍ مدنيةٍ يتمثّل فيها الشعب بجميع طبقاته وفئاته، وتقوم على أساس بناء المؤسسات التي تبني الوطن والمواطن وأن يتساوى النّاس جميعاً في الحقوق والواجبات، لا كما كان في عهد الحكومة الدينيّة التي سيطرت عليها فئةٌ صغيرةٌ إستولت على كثيرٍ من الأراضي الزراعيّة التي إستغلتها لمصالحها الإقتصاديّة من خلال تشغيل العاملين من طبقات الشعب الفقيرة بأبخس الأثمان.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا أكثر إنحرافاً من أي كنيسةٍ في أوربا لذلك كانت ردود الأفعال فيها أشدّ من أي دولةٍ أخرى حتّى أصبحت الثورة الفرنسية أكثر دمويّة في بلدان أوربا أبان عصر التنوير، ويعلّل رايت شدة المواجهة في فرنسا بين المفكّرين والمثقّفين والحكّام في الكنيسة والدولة، بعدم مرونة نظام الحكم القديم فيها ويقول: لقد كان معظم الحكام في الكنيسة والدولة ضيّقي الأفق ومتعسّفين وفاسدين وغير أكفاء، ولم يجدوا طريقةً لإصلاح أشكال الظلم التي كانت تعاني منها الطبقات المتوسطة ولم يخفضوا الفقر الموقع الذي كانت تعاني منه طبقات الشعب[٢٨].

ولهذا كانت المواجهة شديدةً جداً بين الشعب والسلطة بسبب ما كانوا يعانون من ألم المرارة والبؤس، فبحثوا عن المنقذ والبديل المناسب لهم، وقد نجحوا تحت قيادة فولتير في أن يجعلوا إدّعاءات الكنيسة والدولة مدعاةً للسخرية والإستهزاء والإزدراء العام، ممّا مهّدَ ذلك لإنبثاق ثورة ١٧٨٩م وجعلها أمراً محتماً.

لقد تأثّر فولتير كثيراً بفكرة التأييد الطبيعي التي نادى بها المفكّرون الإنكليز وما كانت إلّا رد فعلٍ معاكسٍ على تشدّد السيادة المطلقة لله من خلال تعاليم الكنيسة التي تتدخّل بصورةٍ إستبداديةٍ في كلّ أفعال الطبيعة والناس، ثم إنَّهم آمنوا أن لا يوجد دينٌ من الأديان الوضعية يمتلك الحقيقة وحده.

وربّما كان المادّيون الفرنسيون أكثر تطرفاً، وذلك بسبب رفضهم لعقيدتهم وآمنوا بالمادّة فقط فهي عندهم ليست جامدةً بل يجب أن تكون مركّبةً، وقد سار ماركس على طريقة المادّيين الفرنسيين عندما تحدث عن الدّين بوصفه أفيوناً للشعوب[٢٩]، إلَا أنَّ فولتير كان يرى أنَّه لو لم يوجد إلهٌ لوجب عليه أن يبتدعه، فضلاً عن معارضته لشدّة مسيحية المؤسّسة الدينيّة الرسميّة[٣٠]، لذلك ساد إتّجاهٌ يحاول أن لا يرتكن إلى سلطة الكنيسة، بل أصبح الإتّجاه الجديد هو الإقتداء بآراء العلماء كبديلٍ عن رجال الكنيسة، فتوجّه لطلب المعرفة.

وعلاوة على ذلك فإنَّ ظهور المذهب البروتستانتي قد تقبّل هذه الفكرة فضلاً عن طرحه في الميدان الدّيني الفكرة القائلة: إنَّ كلّ شخصٍ ينبغي أن يتصرّف وفق تقديره هو، فكذلك أصبح من واجب النّاس الآن في الميدان العلمي أن يتطلّعوا إلى الطبيعة بأنفسهم بدلاً من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين كانوا يدافعون عن النظريّات البالية، وهكذا بدأت كشوف العلم تغيّر وجه الحياة في أوربا الغربية[٣١].

وهكذا بدأ الإتّجاه العقلي يسود في عموم المجتمعات الأوربية وخاصةً فرنسا، وبريطانيا، وألمانيا، إلَّا أنَّ فرنسا ربَّما كانت السبّاقة في محاربة كلّ ما

يمتّ للدّين بصلةٍ بسبب شدّة المواجهة علناً من قبل الكنيسة.

أمّا بريطانيا فقد بلغ الصراع فيها مع الكنيسة ذروته قبل نهاية القرن السابع عشر إلّا أنَّ هناك دستوراً إنبثقَ عنه نظامٌ ديمقراطيٌّ فضلاً عن تحرّره عن بعض التصرّفات السيئة التي كانت تميّز حكم النبلاء فيها؛ لذلك لم تكن بريطانيا - كما يرى برتداند رسل- مرشحةً لوقوع حوادث وقلاقل عنيفةٍ[٣٢]، غير أنَّ كثيراً من الفلاسفة قد وقفوا موقفاً مضاداً لدعاوي الكنيسة والدولة في السلطة المطلقة في مسائل الدّين والسلوك، وإستخدم الفلاسفة الأخلاقيون المنهج التجريبي فكشفوا عن أسس الأخلاق في الطبيعة البشريّة والذهن والتجربة بالإستقلال عن الإعتبارات اللاهوتيّة، ونتيجةً لذلك تخلّى الأفراد في القرنين قبل عصر التنوير عن المعتقدات الدينيّة بصورةٍ كبيرةٍ أو بصورةٍ كليّةٍ[٣٣]، لذلك أقام فلاسفة الأخلاق البريطانيون في القرن الثامن عشر الميلادي الأخلاق بطريقةٍ مختلفةٍ عن أسسٍ عقليّةٍ وتجريبيّةٍ مستقلةٍ عن الدّين الموحى به، لكنّهم من دون أن يهاجموا الدّين بصورةٍ مباشرةٍ، وقد رفض المؤلهة الطبيعيّون الإنكليز المسيحيّة المتألّهة وقدّموا بدلها الدين الطبيعي Natural religior الذي يرتكز - كما يعتقدون- على العقل والتجربة[٣٤].

وهكذا نجد أنَّ الرأي العامّ البريطاني لم يتقبل فكرة الحماس الدّيني المفرط وإنَّما قَبِل بإتّجاهٍ دينيٍّ متسامحٍ وغير متسلّطٍ ففضّلوا قبولاً هادئاً وغير إنفعاليٍّ للدّين، فربَّما كان ذلك بسبب ما ظهر من صراعاتٍ مريرةٍ بين الطوائف الدينيّة - خاصّةً في القرن السابع عشر الميلادي- التي حاولت كلّ طائفةٍ أن تفرض عقيدتها على المجتمع[٣٥].

أمَّا في ألمانيا فقد كان الصراع أقلّ حدّةً ممَّا في فرنسا وبريطانيا، والظاهر

أنَّ حكّامها كانوا أقلّ قسوةً، وأنَّ إنتشار الكنيسة البروتستانتية التي إكتسحت ألمانيا كان لها أثرها في تخفيف الصراع، إذ ظهرت فيها ما يعرف بالنزعة العفوية (Pietism) في منتصف القرن الثامن الميلادي، وهذه النزعة قد أنعشت الشعور الدّيني ونبذت اللّاهوت، وإستطاعت الكنائس البروتستانتية في ألمانيا لكونها أكثر مرونةً من كاثوليكيّة فرنسا، أي: تمثّل بعضاً من فلسفةٍ ليبراليّةٍ ومذهب العواطف عند التقويين، لذلك لم يكن هناك سوى صراعٍ ضئيلٍ بين المتمسّكين بالآراء الجديدة والمحافظين[٣٦].

أمَّا أمريكا فقد كانت في أكثر مفاصلها الفكريّة صدىً لكلّ هذه الإتّجاهات والمذاهب الفلسفية التي عمّت أوربا الغربية، وقد تركّزت دعوى الشعب الأمريكي على الإستقلال القومي "إعلان الإستقلال" وتأكيد الحقوق الطبيعية، وقد تجسد في الدستور الوطني الأمريكي أن يكون هذا الدستور عقداً اجتماعيّاً يشكّله شعب الولايات المتّحدة بعضهم مع بعض[٣٧].

إذن، كان لإفراط الكنيسة في مبادئها الدينيّة وتعاليمها وتعاملها مع الشعب أن أفرزت طبقة من المثقّفين في المجتمعات الأوربيّة مضادّةً لها وتعمل على إسقاطها والقضاء عليها، وهذه الطبقة التي تشكّلت نتيجةً لواقعٍ اجتماعيٍّ مريرٍ ومتساوٍ تجاه كل الشرائح الاجتماعيّة، وأنَّها كانت نتيجة ولادةٍ لمخاضٍ عسيرٍ واحدٍ، لذا كانت ذات ملامح وروحٍ خاصّةٍ وذات ذوقٍ ثقافيٍّ وإتّجاهٍ فكريٍّ ينظر للحياة وفق نمطٍ خاصٍّ بها، وكانت من خصائصها المشتركة[٣٨]:

١. **اللادينيّة**: فقد تشكّلت الطبقة المثقّفة أصلاً في مواجهة علماء الدين في القرون الوسطى الذين لم يتركوا فرصةً للفكر والحياة، وكانوا ينظرون للعلم

في إطار التعبير عن الأفكار والعقائد التي تهمّ الإنجيل وتتماشى مع طريقة عملهم وتفكيرهم.

٢. **النزعة القوميّة**: ولمّا كان حكم الناس حكراً على البابا وأنّ لغة العالم هي اللاتينية، ولا يحقّ لأحدٍ تفسير الإنجيل والقضايا العلمية إلّا باللغة الأم، كي تُبقي الكنيسة سيطرتها على العالم، فإنَّ المثقّف في تلك القرون أراد أن يحقّق ذاته بإستقلاليته عن الكنيسة الكاثوليكية، فأعلن المطالبة بقوميّته إلى جوار لا دينيته، كي تحلّ لغته محلّ اللغة الأم، لأنَّ اللغة تمثّل الهويّة، وأنَّ اجتماع القوميّة باللادين في خصائص المثقّف إبان إرهاصات عصر التنوير، ما كانت إلّا بمواجهة عالميّة البابا من خلال عالمية اللغة، وأنَّ توجه المثقّف إلى اللادينيّة ما كان إلّا لما فيها من حريّة العلم، ولأنَّ البابا والكنيسة لا يسمحان بوجود هذه الحريّة ولأنّهما قيّداها بإسم الدين[٣٩].

ولمّا كان الإتجاه السائد لدى مثقّفي القرون الوسطى في أوربا يقوم على محاربة الدين والعالميّة فضلاً عن ظهور العقلانيّة والعلميّة في النظر إلى الأشياء في المجتمع، بدلاً من تلقّي التعاليم من مجموعةٍ خاصّةٍ تُدلّس في تعاليمها الدينيّة، فقد طوّر هذا الإتجاه مستوى التفكير العامّ لدى الناس فضلاً عن المثقّفين، وقد دخلت العقلانيّة والعلميّة في حياتهم العامّة ونبذوا فكرة الدين وراء ظهورهم بوصفه يمثّل عنصر تخلّفٍ وإنحطاطٍ في المستوى العلمي والعقلي وغير ذلك - بزعمهم- فضلاً عن فكرة الإله الجامع المقدّس، الذي أصبح بمرور الزمن واهناً ومجرداً من المعنى في غياب عبادةٍ تستدعي الحسّ بالمقدّس حتى جُعلت فكرة الإله أمراً لا يمكن تصديقه بالنسبة للكثيرين[٤٠].

بيد أنَّ هؤلاء المثقّفين الذين غرزوا في أفكار الناس وعقولهم هذا الوعي

الذي بدا يتنامى يوماً بعد آخر، طالبوا الفئة المثقّفة بالبديل عن الدين والإله، فوضعوا مجموعةً من الحلول، تُضادّ ما كان عليه عالمهم قبل التنوير وبمعاونة الأفراد والمؤسّسات، وأخذ الأفراد يطوّرون روحانيّاتٍ علمانيّة ويسعون عن طريق الأذن والفن أو الممارسات الجنسيّة والتحليل النفسي أو حتى الرياضة وراء حسٍّ بمعنى متسامٍ يُضيّق على حياتهم القيمة، ويصلون بتيّارات أعمق للوجود كان من عادة الديانات السماوية أن تكتشفها، وبحلول منتصف القرن العشرين إعتقد معظم الغربيين أنَّه لم يكن للدين دورٌ مهمٌّ في أحداث العالم مرةً أخرى إلى الأبد[٤١].

إذن، هكذا صاغت الحركة التنويريّة الفرد والمجتمع والأوربي شكلاً ينبذ الدين والكنيسة، وجعل الدين حالةً خاصّةً بين الفرد وربّه وإنعدام دوره في الحياة العامَّة والدولة والسياسة، فضلاً عن منح الفرد كلّ الحريّات التي مُنِعت عنه، وجُعِلَ عدم ممارستها إنتقاصاً من شخصيّته وآدميّته، من نحو إعتناق الدين أو الجنس أو المال، وإبداء الآراء وغيرها من الحريّات حتى أصبحت هذه الأمور بمرور الزمن جزءاً من مكوّناتهم الفكريّة والعقليّة وأضحت ثقافةً شعبيّةً عامّةً، إذ إنَّ ما يقوله الفلاسفة والمفكّرون على مستوى العلماء، سيكون له صداه الواضح بعد مدّةٍ من ذلك عند عامّة الناس، كي يشكّل جزءاً من ثقافتهم ومعتقدهم، بل يكون مكوّناً من مكوّنات عقلهم الباطن، الذي يضفي على سلوكهم الاجتماعي والعلمي والفكري طابعه الخاصّ بهم، فيشكّل ثقافةً اجتماعيّةً عامّةً.

ولمّا كان المستشرقون نتاج الحركة التنويريّة التي سادت أوربا في تلك القرون وبعدها فأنَّ تصرفهم وسلوكهم الغالب على منهجهم في دراسة

التراث العربي الإسلامي المتمثّل بالقرآن والسنة النبويّة والعقيدة الإسلاميّة لم يكن بدعاً عندهم عندما طعنوا في هذه المكوّنات الفكريّة عند المسلمين، فهم ينطلقون من أرضيّةٍ مفعمةٍ بالنبذ والعداء لكلّ ماله صلةٌ بالدين والإله والعالميّة التي ناضل آباؤهم وأجدادهم من قبلهم ضدّها.

لذا عندما ندرس طروحاتهم يجب علينا أن لا نغفل هذه الخاصية في التفكير الغربي المناهضة للمقدس التي تصطدم بمفرداتٍ كثيرةٍ في حضارتنا الإسلاميّة، فدراستهم للتراث الإسلامي يعني إحداث صدمةٍ كبيرةٍ في مجمل أفكارهم ومعتقداتهم لأنَّهم سيجدون أنَّ التراث الإسلامي مليءٌ بالمقدّسات.

بيد أنَّنا لا ننكر أنَّ من المستشرقين من حاول أن يكون موضوعيّاً في دراسته للتراث الإسلامي، فآمن بضرورة أن يتّخذ من الظروف البيئية والاجتماعية إبّان نزول القرآن والتشريع الإسلامي، وأن لا يتأثّر بذاته فيصدر أحكاماً جاهزةً على مجمل التراث إتّباعاً لذاته، بل تخلّى عن ذلك ممّا وسم كتاباتهم بالموضوعيّة والعلميّة من نحو غوستاف لوبون في كتابه (حضارة العرب) وجان ديون يورث في كتابه (الإعتذار- محمد والقرآن) وزيغريد هونكه في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب) وكولين تيرنر في كتابه (الإسلام الأسس) في حين كان بعضهم الآخر قد تأثّر أيَّما تأثّر بعقيدته، فكانت كتاباتهم صدىً لعقائدهم وأفكارهم الدينيّة، وقد غلب هذا السلوك على كثيرٍ من المستشرقين اليهود والتبشيريين من نحو جولد تسهير في كتابيه (مذاهب التفسير الإسلامي) و(العقيدة والشريعة في الإسلام) وبرنارد لويس وبارك كرواس من اليهود والمستشرق البلجيكي الأب لامنس في دراسته عن (الأحابيش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة)، ومنهم أيضاً (نيكولا

دكيز، وفيغش، وفراتشي، وهوتبخر، وبلياندر، وبريدو) الذين وصفوا القرآن الكريم بأنَّه نسيجٌ من السخافات وبأنَّ الإسلام مجموعةٌ من البدع، وأنَّ المسلمين وحوشٌ[٤٢]، فتخلّوا عن الموضوعيّة في دراسة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وقدّموا الإسلام إلى الغرب بصورةٍ مشوّهةٍ.

المصادر

١. إشكالية البعد التأريخي للقرآن، دراسة تأسيسية لتأريخ بعض السور القرآنية، د. عادل عباس النصراوي، دار تموز- دمشق، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

٢. إشكالية الخطاب النقدي العربي المعاصر، دراسة في نقد النقد، د. علي حسين يوسف، الروسم، بغداد - شارع المتنبي.

٣. إشكالية الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة: ٢٠٠٥م.

٤. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي، قديمه وحديثه، اطروحة دكتوراه، محمد غانم شريف، إشراف أ.م.د. إبراهيم محمد محمود الحمداني، كلية التربية، جامعة الموصل: ٢٠١١م.

٥. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه: ط١، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

٦. تأريخ الرسل والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة: الطبعة الخامسة.

٧. تأريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم

ومراجعة إمام عبدالفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان: الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٨. التعبير الفني في القرآن، د. بكري الشيخ أمين، دار الشروق: ط١، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٩. التعريفات، السيد علي بن محمد الجرجاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان: الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٠. تفسير القرآن العظيم، الإمام الجليل الحافظ عماد الدين، أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى سنة ٧٧٤هـ)، بيروت - لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

١١. حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة المعاصر، برتراند رسل، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٣١٥، رجب١٤٣٠هـ - يوليو ٢٠٠٩م.

١٢. عمدة القارئ، العيني، تحقيق دار إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٣. الفصول في الأصول، الجصاص، تحقيق د. عجيل جاسم النشمي، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ.

١٤. لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور (٦٣٠هـ - ٧١١هـ)، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه، مكتب تحقيق التراث، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان: ط٢، (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

١٥. مذاهب التفسير الإسلامي، المستشرق أجناس كولدزيهير، ترجمة عبدالحليم النجار، دار اقرأ، بيروت - لبنان: الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ -

١٩٩٢م.

١٦. مسؤولية المثقف، الشهيد الدكتور علي شريعتي، ترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، مراجعة علي حسين شعيب، مؤسسة العطار الثقافية: الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٧. المصطلحات الادبية الحديثة، دراسة ومعجم، انكليزي، عربي، د. محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة - مصر: الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

١٨. معارك في سبيل الإله، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، كارين أمسترونغ، ترجمة فاطمة نصر، د. محمد عناني: الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٩. موسوعة الأديان الحية، أديان النبوات، الأديان السماوية، زيتر، ترجمة د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة: الطبعة الأولى-٢٠١٠م.

٢٠. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لأبي البركات كمال الدين عبدالرحمن بن محمد الأنباري (ت سنة ٥٧٧هـ)، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، مكتبة الأندلس، بغداد: ط٢، تشرين الثاني -١٩٧٠م.

الهوامش

(١) لسان العرب، ابن منظور ٧: ١٧٦ - شكل.

(٢) ظ: التعريفات، الجرجاني: ١٧٥.

(٣) ظ: المصطلحات الأدبية الحديثة - دراسة ومعجم، د.محمد عناني: ٧٩-٨٠.

(٤) إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي، قديمة وحديثة، محمد غانم شريف: ٤٠ (أطروحة دكتوراه).

(٥) إشكالية الفكر العربي المعاصر، د.محمد عابد الجابري.

(٦) إشكالية الخطاب النقدي العربي المعاصر، دراسة في نقد النقد، د.علي حسين يوسف: ٢٢.

(٧) لسان العرب، ابن منظور ١٠: ٣٤٣- فهم.

(٨) تاريخ الرسل والملوك، الطبري ٢: ٥٨١.

(٩) ظ: م. ن ٢: ٥٨٢.

(١٠) الفصول في الأصول، الجصاص ٤: ٣٠٤، ظ: عمدة القاري، العيني ٦: ٢٦٤.

(١١) ظ: م . ن.

(١٢) ظ: عمدة القارئ، العيني ٦: ٢٦٤.

(١٣) سورة عبس، الآية ٣١.

(١٤) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٤: ٤٧٣.

(١٥) ظ: م . ن.

(١٦) ظ: مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر: ٧٤ وانظر مصادره.

(١٧) ظ: م . ن: ٧٤-٧٥، وانظر مصادره.

(١٨) ظ: نزهة الألباء، ابن الانباري: ٩٩، بغية الوعاة، السيوطي ٢: ١١٢، مذاهب التفسير الإسلامي، جولدزيهر: ٧٤.

(١٩) م . ن.

(٢٠) سورة التوبة: الآية ٥.

(٢١) إشكالية البعد التاريخي للقرآن، د.عادل عباس النصراوي: ١٢.

(٢٢) ظ: م. ن: ١٢٠.

(٢٣) ظ: م . ن: ١٢١.

(٢٤) تأريخ الفلسفة الحديثة، رايت: ١٥٤.

(٢٥) ظ: موسوعة الأديان الحية، زبير ١: ٣١٩-٣٢٠.

(٢٦) تأريخ الفلسفة الحديثة، رايت: ٢٣٣.

(٢٧) تأريخ الفلسفة الحديثة، رايت: ١٥٤.

(٢٨) تأريخ الفلسفة الحديثة، رايت: ٢٣٤.

(٢٩) ظ: حكمة الغرب، رسل: ١٣١-١٣٢.

(٣٠) ظ: م. ن: ١٣١.

(٣١) ظ: م. ن: ١٢٦.

(٣٢) ظ: حكمة الغرب: رسل: ١٢٦.

(٣٣) ظ: م . ن: ٢٢٥.

(٣٤) ظ: م . ن: ٢٢٨.

(٣٥) ظ: تأريخ الفلسفة الحديثة، رايت: ٢٣١.

(٣٦) ظ: م . ن: ٢٤٣.

(٣٧) ظ: م . ن: ٢٤٥.

(٣٨) ظ: مسؤولية المثقف، د. علي شريعتي: ٦١.

(٣٩) ظ: مسؤولية المثقف، د. علي شريعتي: ٧٠.

(٤٠) ظ: معارك في سبيل الإله، كارين امسترونغ: ٣١٦.

(٤١) معارك في سبيل الإله، كارين امسترونغ: ٣١٦.

(٤٢) ظ: العبير الفني في القرآن، د. بكري أمين: ١٨.

الدلالة الصرفيَة عند الزمخشري وأثرها في التفسير

قرينـــة الصيغـــة أنموذجاً

أ.د. نجاح فاهم صابر العبيدي (*)

ملخص البحث

يتناول هذا البحث مسألة صرفية مهمة جداً في اللغة والتي تتمثل بجذع الفعل أو ما يعرف بجذر الفعل المتكون من الحروف الصحيحة المجردة من الحركات، إذ يعدُّ الصرفُ من العلوم الأساسية في رفد التركيب، فهو المهيء للهيكل البنائي الداخلي للمفردات، الذي تعتمده الدلالة الصرفية في توثيق المعنى، فتكون - حينئذٍ- رافدًا للدلالة النحوية التي تبحث في علاقة هذه المفردات بعضها مع بعض في الجمل المختلفة.

فالعلاقة بينهما علاقة جدلية تقوم على الاستدعاء، لكنهما لا تستغنيان عن النظام الصوتي الذي يعد الأساس لهما في تشكيل التركيب على وفق ما يتطلبه السياق.

وتمثّل الصيغة اللّبنة الأساس لعلم التصريف الذي يهتم بتحولات هذه الصيغة، وتغيير بنائها، فهي «عبارة عن هيأة الكلمة أو القالب الذي تصاغ الأبنية الصرفية على قياسه، وتنطوي هذه الهيأة على عنصرين أساسيين هما:

(*) كلية التربية، جامعة كربلاء.

الأصول والحركات»، فالأصول هي الحروف المكونة للكلمة، والحركات هي التي تحدد صيغتها ومعناها ؛ لأنَّها العامل الحكم في تكوين الكلمة في العربية.

وغيرها من التصريفات والتحوّلات الداخلية التي تحصل لها، فيحدث - حينئذ- تغييرٌ في المعنى في لحظة استعمال الحركات الذي لوَّن الصيغة، ووجهها التوجيه المقصود، وسمة التحوّلات الداخليَّة مخصوصةٌ باللغة العربيَّة دون غيرها من اللّغات التي تعتمد العناصر الخارجيَّة فحسب في تكوين الصيغ والمعاني التي تتمثل باللواصق .

ومن هنا نستطيع أن نقول: إنَّ الصيغة تقدم للتركيب المادة الأوليَّة لتنظيم العلاقات، وبيان ماهيتها ؛ إذ يتحدد نوع هذا التركيب من خلال نوع الصيغة، فالفعل - بأنواعه- يتطلّب - في التركيب- صفاتٍ معيَّنةً لتحديد معناه.

المدخل

يعدُّ الصرفُ من العلوم الأساسية في رفد التركيب، فهو المهيئ للهيكل البنائي الداخلي للمفردات، الذي تعتمده الدلالة الصرفية في توثيق المعنى، فتكون - حينئذٍ- رافدًا للدلالة النحوية التي تبحث في علاقة هذه المفردات بعضها مع بعض في الجمل المختلفة[1].

فالعلاقة بينهما علاقةٌ جدليّةٌ تقوم على الاستدعاء، لكنَّهما لا تستغنيان عن النظام الصوتي الذي يعدّ الأساس لهما في تشكيل التركيب على وفق ما يتطلبه السياق.

وتمثّل الصيغة اللّبنة الأساس لعلم التصريف الذي يهتم بتحوّلات هذه الصيغة، وتغيير بنائها، فهي «عبارة عن هيأة الكلمة أو القالب الذي تصاغ الأبنية الصرفية على قياسه، وتنطوي هذه الهيأة على عنصرين أساسيين هما: الأصول والحركات»[2].

فالأصول هي الحروف المكونة للكلمة، والحركات هي التي تحدد صيغتها ومعناها ؛ لأنَّها العامل الحكم في تكوين الكلمة في العربية[3]، فكلمة مثل: كَتَبَ، تتكون من الحروف الأصول (ك، ت، ب)، ومن الممكن أن تتعدّد بصيغٍ مختلفةٍ تبعاً للحركات، فتكون: كَتَبَ، كاتب، مكتوب، كتابة، وغيرها من التصريفات والتحوّلات الداخلية التي تحصّل لها، فيحدث - حينئذ- تغييرٌ في المعنى بلحاظ استعمال الحركات الذي لوَّن الصيغة، ووجهها التوجيه المقصود.

وسمة التحوّلات الداخليَّة مخصوصةٌ باللغة العربيَّة دون غيرها من اللّغات التي تعتمد العناصر الخارجيَّة فحسب في تكوين الصيغ والمعاني التي تتمثل باللواصق[٤].

ومن هنا نستطيع أن نقول: إنَّ الصيغة تقدّم للتركيب المادة الأوليَّة لتنظيم العلاقات، وبيان ماهيتها؛ إذ يتحدّد نوع هذا التركيب من خلال نوع الصيغة، فالفعل - بأنواعه- يتطلّب - في التركيب- صفاتٍ معيَّنةً لتحديد معناه، فلذلك هي «توجه إلى تحديد كثيرٍ من الوظائف والعلاقات؛ ذلك أنَّ لكلٍّ من الفعل اللازم والمتعدي، والمبني للمعلوم والمبني للمجهول، والناقص والتام، والمصادر والمشتقات اللازمة والعاملة، أنماطًا لفظيةً تميّز بعضها من بعض، وتعيّن المقصود الذي له مقتضياته وحاجاته»[٥].

وكلّ ذلك ينطلق - أوّلاً- من بناء الصيغة نفسها من حيث الأحرف الأصول للصيغة، ومن ثَمَّ الحركات التي تتوزَّع على هذه الحروف؛ لذلك فإنَّ علاقة الصوامت بالصوائت، هي التي تحدّد نوع الصيغة، ومن ثمَّ تهيئ للتركيب أصوله لأداء معانيه، «فهي التي تستقل بتوجيه الدّلالة إلى حيث يريد المتكلم، فإذا أراد وصفًا للفاعل استخدم من الحركات ما تؤدّي معناه، وإذا أراد اسم مفعول فإنَّ له حركاته الخاصَّة وهكذا»[٦].

«والصيغ الصرفية تشتمل على قيمٍ دلاليَّةٍ ثابتةٍ، مثل: فعلان، وفعال، وفعول، ومفعل، ومفعال، وهذه الصيغ تمثل فروعاً لأصولٍ عدل عنها إليها... ليدلَّ العدول عن الأصل إلى الفرع على أنَّ هناك غايةً بلاغيةً يقصد منها المبالغة في أداء المعنى، فصيغة (فعلان) مثل: (رحمان) عدل بها إلى صيغة (فاعل) مثل: (راحم)، للمبالغة، وكذا الشأن في الصيغ الصرفية الأخرى»[٧].

والحديث عن الصيغة الصرفية، يستوجب الحديث عن الأصل الثابت الذي تشكّلت منه المفردة «لأنَّ معرفة ذات الشيء الثابتة ينبغي أن تكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة»[٨]، ممَّا يعني أنَّ هناك تمايزًا بين الذوات في حال الثبات، وتمايزًا بينهما في أثناء تغايرهما وتنقلهما، وهذا ما تبنّاه ابن جِنّي من علماء اللّغة، الذي تركزت عنايته بالثبات الذي يمثل الأصل لمعرفة كل شيء متغير، وهو لونٌ من السعي إلى تثبيت كلّ شيء، وهو في النتيجة، إرساءٌ لقواعد الفكر التي ترجع كلّ عنصرٍ متغيّرٍ إلى أصلٍ ثابتٍ، وتُخضع فيه الأصل والفروع إلى عمليّةٍ عقليّةٍ محدّدةٍ[٩].

وهي دعوةٌ معتزليَّةٌ تمسك بها الزمخشري بعد ابن جني في محاولة منه لتوجيه الصيغة بالإتجاه العقلي المقنَّن ؛ لأنَّ ابن جني جهد في أن يرجع فروعاً مشتركةً في الجذر إلى معنى واحدٍ، وهو ما يوحي بأنَّه يجمع الأصول في مجموعات، ويوحدها، ويضمها إلى بعض، وهو ما يعني تقارب الأصول لتقارب الألفاظ - الفروع-[١٠].

وقد اتخذ الزمخشري من ذلك مرتعاً ظهرت سماته في أغلب مؤلفاته، ولاسيما الكشّاف، قال في معرض تفسيره لقوله تعالى: (تَـؤُزُّهُمْ أَزّاً) [مريم: ٨٣]: «الأزّ والهز والإستفزاز أخوات»[١١]، وهذا ما يوحي إلى أنَّ تقارب الألفاظ معلولٌ لتقارب المعاني ؛ لأنَّ الهمزة في (أزَّ) إنما هي أخت الهاء في (هزَّ)، وأخت الفاء في (فزَّ)، ويقول الزمخشري: «والتعزير والتأزير من وادٍ واحدٍ»[١٢]، ويقول - أيضاً- «والقاسي والقاسح - بالحاء- أخوان في الدلالة على اليبس والصلابة»[١٣].

وقال في غير الكشاف: «الرمس والدمس والنمس والطمس والغمس

أخـــوات في معنـــى الكـــتمان»[١٤]، و«صرى وصرَّ وصرف وصرب وصرم أخوات»[١٥].

وإلى جانب هذا الاتجاه العقلي، نجد - عند الزمخشري- الاتجاه الدلالي للصيغة، فقد وافق الزمخشري علماء اللّغة في توظيف الصيغة، وتعيين دلالتها داخل النصّ، فقد تنبَّه إلى ألوان المعاني التي تخرج إليها الصيغة في التركيب من مبالغة، أو مشاركة، أو صيرورة[١٦]، وغيرها من المعاني الخاصّة بصيغةٍ دون أخرى، وبحسب استعمالها في السياق.

ولم ينسَ الزمخشري القاعدة التي أسسها علماء العربيَّة، وهي أنَّ الزيادة في المبنى تدل على الزيادة في المعنى[١٧]؛ إذ افتتح تفسيره الكشاف بهذا المفهوم وهو يتحدث عن البسملة، قال: «ويقولون: إنَّ الزيادة في البناء لزيادة المعنى ... ومما طنَّ على أذني من ملح العرب أنهم يسمون مركباً من مراكبهم بالشقدف، وهو مركّبٌ خفيفٌ ليس في ثقل محامل العراق، فقلت في طريق الطائف لرجل منهم: ما اسم هذا المحمل؟ أردت المحمل العراقي، فقال: أليس ذاك اسمه الشقدف؟ فقلت: بلى، فقال: هذا اسمه الشقنداف، فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى»[١٨].

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا ما توجه لديه في قوله تعالى: (قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ) [يوسف: ٣٢]، يقول: «الاستعصام: بناء مبالغة يدل على الامتناع البليغ والتحفّظ الشديد، كأنَّه في عصمةٍ وهو يجتهد في الاستزادة منها، ونحوه: استمسك، واستوسع الفتن، واستجمع الرأي، واستفحل الخطب»[١٩].

ويفهم من النصّ السابق أنَّ أحرف الزيادة (الهمزة، السين، التاء) دلَّت

على زيادة المعنى في الامتناع الذي حصل من النبي يوسف عليه السلام، وهي زيادةٌ في المبنى، وهذا ما يدلّ على أنَّه ركز في ذهن الزمخشري أنَّ لكلّ زيادةٍ في صيغة ما، لها دلالةٌ ربَّما تزيد من معاني الصيغة إلى حدّ المبالغة، وهذا ما أكده في صيغة (استيأسوا) [يوسف: ٨٠] أيضًا ؛ إذ قال: «(استيأسوا): يئسوا... وزيادة السين والتاء في المبالغة نحو ما مرَّ في (استعصم)»[٢٠].

وبرفقة أحرف الزيادة، نلحظ مسألةً أخرى في غاية الأهمية لنموِّ الصيغة، ألا وهي مسألة الإشتقاق، التي تعدُّ قوام اللّغة وعمادها، بل هي اللّغة نفسها ؛ إذ قيل: إنَّ اللّغة هي الإشتقاق[٢١]، وهي وسيلةٌ مهمةٌ في توليد الألفاظ والصيغ، «وهذا التوالد يجري بحسب قوانينَ وصيغٍ وأوزانٍ وقوالب»[٢٢].

ويعتمد الاشتقاق على الأصل الثلاثي (الجذر) للكلمات الذي وضع له الصرفيون بما يسمى: (الميزان الصرفي)، (ف، ع، ل)[٢٣]، ومنه تتحدّد الكلمة، وتعرف صيغتها، فضلاً عن الزيادة التي تطرأ عليها ؛ لذا يكون الإرتباط بين الصيغ المشتقة لفظيّاً، ومعنويّاً. أمَّا اللفظي فلأنَّ الصيغ المشتركة تنطلق من أصلٍ واحدٍ، وأمَّا المعنويّ فهما تعبران عن معنى عامٍّ واحدٍ تختلفان في دائرته كما تختلف الصيغتان[٢٤].

وقد عرِّف الاشتقاق بأنَّه: ردَّ لفظٍ إلى آخر لموافقته إياه في حروفه الأصليَّة ومناسبته له في المعنى[٢٥]، «كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتتقرأه، فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغته ومبانيه»[٢٦].

وقد ظهر ذلك عند الزمخشري في كشّافه، حينما أكَّد أنَّ الزنة تقع على الأصول، وإن وردت اللفظة محذوفة الحروف للتخفيف مثلاً، كما ورد في توجيهه لمفردة (ناس) في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ

الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]، قال: «وأصل (ناس) أناس، حذفت همزته تخفيفًا، كما قيل: لوقة في ألوقة[٢٧]... ووزن ناس: فعال؛ لأنَّ الزنة على الأصول، ألا تراك تقول في وزن (قِهْ): افعل، وليس معك إلا العين وحدها؟»[٢٨].

وقد عرَّف الزمخشري الإشتقاق - في معرض حديثه عن إشتقاق لفظ الجلالة (الله)- بقوله: «ومن هذا الاسم إشتقَّ تأله، وأله، واستأله، كما قيل: استنوق، واستحجر في الاشتقاق من الناقة والحجر ... فإن قلت: هل لهذا الاسم اشتقاق؟ قلت: معنى الاشتقاق أن ينظم الصيغتين فصاعداً معنى واحدٌ، وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم: ألله إذا تحيَّر، ومن أخواته: دله، وعله، ينتظمها معنى التحيّر والدهشة»[٢٩].

وهذا ما يعرف بالاشتقاق الأكبر؛ وهو نوعٌ من أنواع الاشتقاق، الذي يعني أن تشترك الصيغتان أو أكثر في أغلب الحروف، مع الاتحاد أو التناسب في المعنى[٣٠]، نحو أمثلة النصّ السابق: أله، ودله، وعله، بمعنى واحدٍ، وإن افترقن في حرفٍ، واتفقن في المتبقي.

وقد وجّه الزمخشري الصيغة بكلّ أنواع الإشتقاق، في تفسيره الكشاف، ففضلاً عن الاشتقاق الأكبر المذكور سلفًا، ذكر الإشتقاق الكبير، وذلك جليٌّ في قوله: «الحمد والمدح أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها»[٣١].

وكذا الإشتقاق الصغير، وهو المقصود - غالباً- حينما تطلق لفظة الإشتقاق الذي «يؤكّد اجتماع اللفظين في المعنى والتركيب وتغايرهما في الصيغة بحيث يزيد أحد المعنيين على الآخر، فيشترط في المشتقّ أن يناسب

المشتقّ منه في الحروف مع المناسبة في المعنى»[٣٢].

فقد ورد عند الزمخشري في أثناء تفسير البسملة، ومنها لفظة (الرحمن الرحيم) [الفاتحة: ١]، قال: «(الرحمن) فعلان من رحم، كغضبان وسكران، من غضب وسكر، وكذلك (الرحيم) فعيل منه، كمريض وسقيم من مرض وسقم»[٣٣].

فالصيغة - إذاً- تؤدي عملاً مهماً في تحديد المعنى، وهي التي تقيّم الفروق بين الكلمات، ولولا ذلك لالتبست معاني الألفاظ المشتقة من مادةٍ واحدةٍ، وهي - بعد تقدم لعلم النحو- القوالب التي تقوم بالوظائف الدلالية كالفاعلية، والمفعولية، والمكانية، والزمانية، والسببية، والحدثية وغيرها من المعاني النحوية التي يتطلبها السياق.

ومن هنا تتسم الصيغة بكونها «قوالب فكريّةٌ تصبُّ فيها المعاني العامة، فتحدّدها وتعطيها حجمها ومعناها... ووسيلةٌ من وسائل إثراء اللّغة، فعن طريقها يمكن زيادة كلماتٍ جديدةٍ في اللّغة»[٣٤].

ومن خلال تطبيقات الزمخشري نجد أنَّ الصيغة في القرآن الكريم لم تخرج عن هذه السمات، فعلى الرغم من قدسية عربية القرآن الكريم، فإنَّها لا تحمل السمة الدينية فحسب، وإنما ظلَّت اللّغة العربيَّة تحمل طبيعتها الأولى، على الرغم من أنَّ الله سبحانه وتعالى نفخ في هذه من روحه، كما نفخ في عصا موسى عليه السلام، لكنَّه أبقى مع ذلك على تلك الكلمات طبيعتها التي يعرفها الناس منها، كما ألقى على عصا موسى طبيعتها كذلك[٣٥].

وهذا النفخ هو الذي أفاض على الصيغة القرآنية التأنُّق في التعبير، وهو ما وعاه الزمخشري، فراح ينبّه على الجوانب التهذيبيَّة في استعمال المفردة، فقد

كشف النقاب عن إيحاءات المفردة وظلالها النفسية[٣٦]، وذلك في معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ﴾ [البقرة: ١٩]، يقول: «فإن قلت: فالإصبع التي تسدّ به الأذن إصبعٌ خاصّة، فلم ذكر الإسم العامّ دون الخاصّ؟ قلت: لأنَّ السبّابة فعّالة من السبِّ، فكان اجتنابها أولى بآداب القرآن، ألا ترى أنَّهم قد استبشعوها فكنّوا عنها بالمسبحة والسباحة والمهلّلة والدعّاءة. فإن قلت: فهلاّ ذكر بعض هذه الكنايات؟ قلت: هي ألفاظ مستحدثة لم يتعارفها الناس في ذلك العهد»[٣٧].

فقد كشف عن السمات السلبية في استعمال لفظة (السبّابة)، ونزَّه كلام الله سبحانه وتعالى من استعمال ما هو يعاب على الناس، فكيف بالقرآن الكريم، وهو هو في رفعة الأسلوب وقمّة التأنّق والتهذيب.

وهذا ما يثبت أنَّ الزمخشري - غالباً- «ما يربط جمال الصيغة بأهميَّة التهذيب في الأسلوب القرآني... كما أنَّه يضيف إلى معرفته النحوية واللّغوية شيئاً من التذوّق الرفيع، ليفسر الجمال اللّغوي، وأثره النفسي»[٣٨].

وبهذا تكون الصيغة قرينةً مهمّةً في تحديد المعنى، ومن ثمَّ توجيهه، سواءٌ على المستوى البنائي للمفردة، أم على المستوى الأكبر في السياق لتحديد الوظيفة التي تشير إلى المعنى المقصود.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبحاث ونصوص في فقه اللغة، رشيد عبد الرحمن العبيدي، مطابع التعليم العالي، بغداد، ١٩٨٨م.

٢. إعجاز القرآن، د. عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م.

٣. أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، د. فاضل الساقي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٤. التحليل النحوي أصوله وأدلته، د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية، ط١، ٢٠٠٢م.

٥. التحليل النحوي عند ابن هشام، وائل عبد الأمير، أطروحة دكتوراه، جامعة بابل، كلية التربية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٦. التحول الداخلي في الصيغ الصرفية، مصطفى النحاس، مجلة اللسان العربي، مج١٨، ج١، الدار البيضاء، ١٩٨٠م.

٧. التطبيق الصرفي، د. عبدة الراجحي، دار المعرفة الجامعية، ط٢، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٨. جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير، أحمد ياسوف، دار المكتبي، سورية، دمشق، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٩. حاشية الشيخ محمد عليان على تفسير الكشاف (مطبوع في هامش

الكشاف)، رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٢م.

١٠. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط٤، ١٩٩٠م.

١١. الخطاب النقدي عند المعتزلة، د. كريم الوائلي، نسخة مصورة، د. م.

١٢. الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، د. فاضل صالح السامرائي، دار النذير للطباعة والنشر، ١٣٨٩هـ – ١٩٧٠ م.

١٣. الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كنوش، رسالة ماجستير، جامعة البصرة – كلية الآداب، ١٩٩٢م.

١٤. شذا العرف في فن الصرف، الشيخ أحمد الحملاوي، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، ط٢، ٢٠٠٠م.

١٥. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتب، مصر، د. ت.

١٦. الفائق في غريب الحديث والأثر، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، ضبطه وصححه وعلق على حواشيه: علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، ط١، القاهرة، ١٣٦٤هـ – ١٩٤٥م.

١٧. القرينة في اللغة العربية، كوليزار كامل عزيز، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد – كلية التربية، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

١٨. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية،

بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م.

١٩. كشف المشكل في النحو، علي بن سليمان الحيدرة اليمني (ت ٥٩٩هـ)، تحقيق د. هادي عطية مطر، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيَّة، بغداد، ط١، ١٩٨٤م.

٢٠. اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمّام حسّان، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

٢١. المبدع في التصريف، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق عبد الحميد السيد طلب، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط١، ١٩٨٢م.

٢٢. مناهج البحث في اللغة، د. تمّام حسّان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٢٣. المنصف، ابن جني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مصر، ١٩٥٤م.

٢٤. المنهج الصوتي للبنية العربية رؤية جديدة في الصرف العربي، د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

الهوامش

(١) ينظر: الدلالة السياقية عند اللغويين: ٣٨.

(٢) القرينة في اللغة العربية: ٨١، وينظر: أبحاث ونصوص في فقه اللغة: ١٢٠.

(٣) ينظر: كشف المشكل في النحو ٢: ٣١٤، والمنهج الصوتي للبنية العربية: ٤٣.

(٤) ينظر: التحول الداخلي في الصيغ الصرفية: ٤٢.

(٥) التحليل النحوي عند ابن هشام: ٢٠٥، وينظر: التحليل النحوي؛ أصوله وأدلته: ١٨٠، واللغة العربية معناها ومبناها: ١٣٦، ١٧٥، ٢١٠، ٢٢١.

(٦) المنهج الصوتي للبنية العربية: ١٠٩.

(٧) الخطاب النقدي عند المعتزلة: ١٠٩.

(٨) المنصف ١: ٤.

(٩) ينظر: الخطاب النقدي عند المعتزلة: ٩٦.

(١٠) ينظر: الخصائص ٢: ١٤٨، والخطاب النقدي عند المعتزلة: ٩٦.

(١١) الكشاف ٣: ٤٠، وقد ورد النص نفسه عند ابن جني إلَّا من لفظة الاستفزاز التي زادها الزمخشري على النص. ينظر: الخصائص ٢: ١٤٨.

(١٢) الكشاف ١: ٦٠٣.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) الفائق ١: ٥٠٨.

(١٥) المصدر نفسه ٢: ١٩، وينظر: الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري: ٢٩٢-٢٩٣.

(١٦) ينظر: على سبيل المثال لا الحصر: خروج الصيغة للمبالغة ١: ٣٧، ٦٦، ٦٧، ٤٠١، ٥٢٠، ٦٣٥، و ٢: ٤٨، و ٣: ١٧.

(١٧) ينظر: الخصائص ٢: ١٥٦.

(١٨) الكشاف ١: ١٦.

(١٩)المصدر نفسه ٢: ٤٤٠.

(٢٠)المصدر نفسه ٢: ٤٦٥.

(٢١) ينظر: القرينة في اللغة العربية: ٨٥.

(٢٢) التحوّل الداخلي في الصيغ الصرفية: ٤٥.

(٢٣) ينظر: التطبيق الصرفي: ١٠.

(٢٤) ينظر: مناهج البحث في اللغة: ٢١٢.

(٢٥) ينظر: الخصائص ٢: ١٣٦، والمبدع في التصريف: ٥٣.

(٢٦) الخصائص ٢: ١٣٦.

(٢٧) اللوقة والألوقة: الزبدة، أفاده الصحاح ٤: ١٢٧٥. وينظر: حاشية الشيخ محمد عليان على تفسير الكشاف ١: ٦٢.

(٢٨) الكشاف ١: ٦٢-٦٣.

(٢٩) الكشاف ١: ١٦.

(٣٠) ينظر: شذا العرف في فن الصرف: ٦٨.

(٣١) الكشاف ١: ١٨.

(٣٢) القرينة في اللغة العربية: ٨٦، وينظر: المنهج الصوتي للبنية العربية: ٤٥.

(٣٣) الكشاف ١: ١٦.

(٣٤) القرينة في اللغة العربية: ٨٦-٨٧، وينظر: أقسام الكلام العربي: ١٨٩.

(٣٥) ينظر: إعجاز القرآن، عبد الكريم الخطيب ٢: ٢٩٥، وجماليات المفردة القرآنية: ٣٠.

(٣٦) ينظر: جماليات المفردة القرآنية: ٢٦٠.

(٣٧) الكشاف ١: ٩١.

(٣٨) جماليات المفردة القرآنية: ٣٧٧.

دلالةُ المفردة وصيغتها في النصِّ القرآنيِّ

ـ قراءةٌ نقديةٌ ـ

أ.د سيروان عبد الزهرة الجنابي(*)

ملخص البحث

من التأمُّل في مقولات التفسيرية للعلماء سواء أكان في نطاق بيانهم دلالات المفردة القرآنية أم في حيز إيضاحهم لدلالة صيغتها؛ يمكن القول بأنَّ الباحث قد توصل إلى جملة من الثمرات العلمية والنتاجات المعرفية التي يمكنُ أنْ يُنظرَ إليها على أنَّها نتائج مقنعة من وجهة نظره، وهي إيجازاً على النحو الآتي:

١. اكتشفَ الباحثُ أنَّ السياق القرآني يمثلُ المنطلق الأساس في حلِّ كثيرٍ من الاشكالات التفسيرية والنزاعات الدلالية في حيز المفردة القرآنية؛ ذلك بأنَّ أغلبَ الذين وقعُوا في حيز التردد الدلالي في بيانهم لمعنى مفردة ما إنما أغفلوا عاملَ السياقِ الذي وردَتْ فيه تلك المفردةُ - ميدان التفسير- أو تغافلوا عنه؛ ولو منحوا السياقَ القرآنيَّ أهميةً أكبر لما وقعوا فيما ووقعوا فيه من اختلاف في التفسير أو خروج عن المراد المضموني الأمثل للمفردة في هذا الموضع من النصِّ القرآنيِّ تحديداً.

(*) كلية التربية المختلطة - جامعة الكوفة.

٢. وجدَ الباحثُ أنَّ حلَّ أزمةِ الدلالة التفسيرية للمفردة القرآنية لا تتوقفُ عند حدود توظيف السياق الداخلي للآية الكريمة فحسب؛ بل إنَّ للسياق الخارجي (النظير) أثراً بالغاً في استنطاق دلالة المفردة - ميدان التفسير- ذلك بأنَّ السياقات القرآنية في الأعم الأغلب تكونُ موحَّدة الدلالة من حيث وجود بعض اللوازم اللفظية التي ترافقُ المفردةَ - من عدم وجودها( )- متى ما وردَتْ في سياقِ النصِّ القرآنيِّ، والظاهرُ أنَّ لهذه اللازمة وظيفةً تحديديةً لدلالة تلك المفردة الـمُلازِمة لها؛ وعليه فإنَّ السياق الخارجي الـمُعتَمِد على منطق اللوازم اللفظية للمفردة يمثلُ عاملاً جاداً ومجدياً في إبعاد التردد الدلالي للمفردة القرآنية لأنَّ النظرَ الى اللوازم اللفظية للمُفردة سيُرشحُ لنا الدلالة المرادة لتلك المفردة تشخيصاً دون غيرها.

٣. وجدَ الباحثُ أنَّ الـمُقرَّرات النحوية كان تمثلُ مُنطلقاً نقدياً للمضمون التفسيري للمفردة القرآنية؛ وعلةُ ذلك تمكنُ في أنَّ المنطقَ النحويَّ كان يقفُ - أحياناً- عائقاً وراء الركون الى بعض الدلالات التفسيرية للمفردة القرآنية؛ إذ نجد أنَّ التوجيه الدلالي للفظة لا يوافقُ الـمُقرَّرَ النحويَّ لها؛ إذ ثمة تنافرٌ بين المبنى النحوي للفظة داخل النص القرآني وبين الإدلاء التفسيري الذي يقرِّرُهُ العلماءُ دلالةً ومضموناً للفظة نفسها.

وهذا يدعو الى القول بأنَّ المنحى التركيبي النحوي إذا كان يُعَدُّ فيصلاً في قبول الدلالة التفسيرية فإنَّه بالمقابل يُعَدُّ فيصلاً في رفض تلك الدلالة في حال خالفَتْ منطق ذلك المنحى أو باينَتْ بعضَ مُقرَّراته؛ ذلك بأنَّ التعبيرَ القرآنيَّ إنما هو مبنيٌّ أصالةً على روعة الرصف النحوي للمُفردات بإبداع عالٍ وبراعة لا مثيل لها بما ينتجُ دلالةً سديدةً يفهمُها المتلقي مُحَصِّلةً؛ فالنظمُ في النصِّ

القرآنيِّ أصلٌ أصيلٌ في استنطاق الدلالة وإبلاغها المتلقي بفنيةٍ صياغيةٍ تركيبيةٍ مُنْهَجَةٍ؛ وعليه فإنَّ أيَّ دلالةٍ تفسيريةٍ تحاولُ الخروجَ عن هذا المسارِ الـمُمَنْهَجِ أو تلك المنظومة الـمُقرَّرة تدخلُ في نطاقِ الرَّفضِ مُطلقاً.

٤. اكتشفَ الباحثُ بأنَّ قراءة الصيغة البنائية للمفردة القرآنية - بإنعام وتأمُّل - تُعَدُّ منفذاً من منافذ الوقاية من الوقوع في الشطط التفسيري لتلك المفردة؛ ذلك بأنَّ جملةً من عُلماء التفسير ممن ندَّ عن المسار الدلالي المبتغى من المفردة القرآنية مما آلَتْ به الحالُ الى أنْ يُحيلَ المرادَ الدلاليَّ الأصلَ لتلك المفردة الى نطاقِ الوهمِ المضموني لها الذي لا يتوافقُ وحاكميةَ معنى الصيغة التي بُنيَتْ عليها تينك المفردة؛ وعليه فإنَّ التأمُّلَ في معرفة دلالة صيغة المفردة القرآنية يوصلُ بالضرورة الى صحة الدلالة التفسيرية لها؛ ذلك بأنَّ للصيغة أثراً دلالياً مزيداً على الدلالة اللغوية أو السياقية للمفردة نفسها؛ اذ لايوجد بناءٌ صياغيٌّ في الخطاب العربي ليس له دلالة أو معنى يُزادُ على مضمون المفردة التي صيغَتْ فيه.

وتأسيساً عليه فإنَّ البناءَ الصياغيَّ للمفردة يُنيرُ للمُفسِّر - والحال هذه- جانباً من معنى تلك المفردة ويُضيءُ له مَسلكاً مُهماً من مسالك تمامية مضمونها إذا لم يكن ذلك المسلكُ هو الأصلَ والأساسَ المرادَ من تلك المفردة عينها؛ إذ قد يعوِّلُ النصُّ على صيغةٍ بنائيةٍ مُعينةٍ فيه ليرسمَ بها في ذهنية المتلقي دلالةً مركزيةً أو مضموناً محورياً هو المبتغى أصالةً من النص؛ ذلك بأنَّ الدلالة الكُلية للنص القرآني أحياناً تدورُ - ارتكازياً- على صيغة بنائية مُعينة لمفردةٍ فيه؛ وبهذا لا يُفهَمُ النص كُلياً أو المراد منه تماماً إلا بفهمِ دلالةِ تلك البنية في داخله، فمتى ما عُرِفَتْ دلالة تلك البنية الصياغة في النص فهِمَ المراد الدلالي

من النص بأسره كُليةً؛ من هنا تتأتى أهميةُ ضرورةِ معرفةِ الـمُفسِّر بنية المفـردة ويتجلى مقدار تلك البنية لديه غايةً وأداءً ووقايةً من الوقوع في المحظور.

المدخل

إذا كانت جدليةُ العقلِ (المُستَثْمِر) والنصِّ القرآنيِّ (ميدان الاستثمار الدلالي) تتسمُ بسمة التواصل والديمومة بناءً على حاجة العقل وإكتناز النص؛ إذ غالباً ما يلجأ العقلُ الإنسانيُّ إلى الغوص في جوف التعبير المقدس لإستنباط حلٍّ لمشكل خارجي أو لإستلهام منطق سلوكي يُقوِّم منظومة الأداء التعاملي للإنسان سواء أكان من خالقه أم مع نظيره الآخر أو مع نفسه ذاتاً، فإنَّه لا بدّ - والحال هذه- من أنْ يتأمّل في النصّ السماوي ويطيلَ النظرَ حتّى يتسنّى له أن يقتنص المطلبَ الدلالي الذي يبتغيه.

من هنا كانت الحاجةُ إلى تفسير النصّ والتَّعريف إلى معناه سمةً إفتقاريةً لدى الإنسان وصفةً إثرائيةً لدى النص؛ لهذا يمكنُ أن يُقالَ بأنَّ النصَّ هو الداعمُ للإنسان والمُمَولُ له من أجل قيمومة الحياة وصلاً إلى منطق الأنموذج الأسمى الذي تبتغيه السماءُ من الإنسان، وعليه يعدُّ التفسير حاجةَ أصلٍ يسعى العقلُ البشريُّ إلى تحقيقها من النصّ القرآني؛ غير أنَّ هذا (التحقيق) لا يكفي ما لم يشتمل على عامل (التَّحقُّق) من النتاج الدلالي (التفسيري) المُستَنْبَط من النص؛ إذ ليسَتِ الغايةُ هي البحثَ عن المضمون الاكتنازي في التعبير المقدّس فحسب بقدر ما تتكاملُ الغايةُ في التَّحقُّق من مدى صحة هذا المضمون ومدى مصداقية استنباطه من النصّ؛ فالغاية من التفسير ليست أدائيةً بقدر ما هي غائية تَحقُّقية؛ لأنَّ فهمَ ذلك النصّ منطقٌ أصلٌ لفهمِ الحياة الإنسانية نفسِها؛ فإذا كان النتاجُ المضمونيُّ المُستَنبَط من النص القرآني صحيحاً

كان فِهمُ الحياة وكيفيات التعامل فيها موفقاً لصحة المضمون المُستَنبَط بالمحصلة اللازمة والحال هذا؛ من هنا احتيجَ إلى عامل التَّحقُّق من النتاج المُستَخرَج من النصِّ بالضرورة والإلزام بحكم الغاية المنشودة منه.

إذ ليس كلُّ نتاج تفسيري مُستَخرَجاً من آيةٍ ما يُمكِنُ أن ينظرَ إليه على أنَّه نتاجٌ دلاليٌّ صحيحٌ أو محصلةٌ مضمونيةٌ راجحةٌ لتلك الآية موضع الأداء التفسيري؛ ذلك بأنَّ العقلَ التفسيريَّ قد تبدرُ منه شطحةٌ هنا أو تُمسَك عليه زلةٌ هناك؛ ولهذا احتاجَت هذه الشطحةُ وتلك الزلةُ إلى تقويمٍ ومعالجةٍ تحقُّقيةٍ لدلالةِ النصِّ؛ وهذا ما يمكنُ أن نطلق عليه بـ (النقد التفسيري) أو حيثية (التوجيه التفسيري)؛ من هنا وجَبَ التَّحقُّق من النتاجِ الدلالي للآية لا الإكتفاء بمجرد تفسيرها ومنحها معنى فحسب.

ولما كانت دلالةُ المفردةِ القرآنيةِ ومدلولُ صيغتِها الصرفيةِ في الآية الكريمة إحدى مُحدِّدات المعنى في النص القرآني كان من الواجب بمكان أن نتحقّق من مدى موافقة الدلالة التفسيريّة التي وضعها علماءُ التفسير لتلك المفردة أو لصيغة تلك المفردة؛ ذلك بأنَّ ثمة مفردات قرآنية لم تنل دلالتها التفسيريّة المرجوةَ من النصِّ أو المبتغاةَ من ورودها في هذا السياق دون غيره عند بعض العلماء؛ ذلك بأنَّهم قد صرفوا دلالتَها إلى مناحٍ بعيدة عن روح النصِّ أو نطاقاتٍ نائيةٍ عن مطلبِ السياق الذي وردَت فيه، فضلاً عن أنَّ هناك صيغاً وزنيةً قد وردَت في سياقات قرآنية ومُنِحَت تِلك الصيغ دلالة تفسيرية معينة على وفق رؤية جملة من المفسِّرين بيد أنَّ تلك الدلالة الممنوحة لتلك الصيغة الصرفية الواردة في الآية الكريمة لا تتفقُ والمرادَ الغائي من تلك الصيغة مُطلقاً.

وتأسيساً على مبدأ التَّحقُّق التفسيري من دلالة تلك المفردات القرآنية

وتلك الصيغ المضمونية رغبَ الباحثُ في أن تكونَ له إسهاماتٌ توجيهيةٌ في هذا النطاق الدلالي الإستدلالي؛ ذلك بأنَّ التسديد الدلاليَّ للنصِّ القرآنيِّ مضموناً يُعَدُّ تكليفاً واجباً في حال تَلمُّسِ المتلقي أو تحسُّسِهِ أنَّ ثمة هفوةً في منحِ هذه المفردة هذا المعنى التفسيري دون غيره أو في إسناد هذه الصيغة إلى هذا المضمون البياني دون سواه؛ لذا ألزمَ الباحثُ نفسَهُ في توجيه بعض المفردات القرآنية وبعض صيغها إلى دلالاتها التفسيريّة المرادة دون ما قالهُ المُفسِّرون - في ما يحسب-.

ذلك بأنَّ مَهَمَّة متلقِّي النصّ والمُشتغل في نطاقه لا تقتصرُ على إبانة النصّ المعجز فحسب؛ بل تقتضي مَهَمَّتُهُ بالملازمة تقويم ما فهمَهُ الناسُ من دلالة غير قويمةٍ لذلك النصِّ؛ ذلك بأنَّ هذا التقويم يُعَدُّ جزءاً من إيصال المتلقي إلى غاية التفسير المنشودة وهي الدلالة الصحيحة؛ لأنَّه يُوقِفُ المتلقي (الساعي وراء فهم دلالة النصّ) أو المُفسِّر (المتصدي لإبانة معنى النصّ) على الدلالة الأمثل للنصِّ صراحةً؛ وإستجابةً لهذا الفرضية سينهضُ هذا الجهد العلمي على مُنطلقين:

الأوَّل: العمل على تسديد دلالة بعض المفردات القرآنية إلى وجهتها الصحيحة - في ما يحسبُ الباحثُ- وذلك من خلال قراءة المقولات التفسيريّة الواردة في نطاق بيان دلالة تلك المفردات القرآنية قراءةً نقديةً واعيةً قائمةً على أساسِ الدليلِ والسَّندِ والقرينةِ.

والآخر: تقويم دلالة بعض مداليل صيغ المفردات في النصّ القرآني تلك التي يحسبُ الباحثُ أنَّ المراد منها هو ليس ما وضعَهُ المُفسِّرون لها - وإن اجتهدوا في نطاقها-.

المبحث الأوّل

النقد التفسيري لدلالة المفردة القرآنيَة

إذا كان النصُّ القرآنيُّ مبنياً على أسُس الخطاب العربي الأمثل فإنَّه من اللازم بمكان أن يكون قد وظَّفَ المفردة القرآنية في نطاق بناء التَّصور الدلالي الكُلي للسياق ببراعةٍ عاليةٍ إتفاقاً وقدرة تلك المفردة على إيصال المراد الدلالي منها إلى المتلقي تشخيصاً وتحديداً، ولما كان استعمال المفردة من دواعي البيان الإلهي ومظهر من مظاهر ذلك المعجز الخطابي؛ فإنَّه يمكنُ القولُ بأنَّ علماء التفسير قد أولوا هذا الجانب عنايةً عاليةً لما له من أهمية في بيان توجيه دلالة الآية بأسرها أو النصّ القرآني الذي وردَت فيه تلك المفردةُ المراد بيانها بكامله.

من هنا وقعَ الخلافُ وتوسَّعَ الإختلافُ في تحديد مضمون بعض المفردات القرآنيّة من حيث قراءتها التفسيريّة، فتعدّدَت الرؤى التفسيريّة وتباينَت الإتّجاهاتُ الدلاليّةُ لتلك المفردات؛ لهذا كانت مجالاً خصباً للنقد وتفاوت الأقوال التفسيريّة فيها؛ فكلُّ مفسّرٍ يُدلي بدلوه في نطاق بيان دلالة المفردة ويُلقي بما لديه لإستظهار مضمونها بيد أنَّ ذلك الإدلاء وهذا الإلقاء ليس بالضرورة أن يكون متوافقاً - على وجه الفعليّة- مع المراد الدلالي من تلك المفردة - ميدان الإختلاف التفسيري والتّعدد المضموني- من هنا كان من الواجب تمحيص تلك الإدلاء وهاتي الإلقاءات للوقوف على الأوفق منها

قبولاً والأرجح فيها قرينةً والأوثق دونها إستدلالاً، وتلبيةً للإيفاء بهذا المطلب سينتقي الباحثُ جملةً من المفردات القرآنية التي وقع فيها التردّد بين العلماء وهم في نطاق تحديد دلالتها التفسيريّة، فكانت تلك المفردات على النحو الآتي:

أولا: النقد التفسيري لدلالة مفردة (سلام) من سورة القدر

إذا كان لكلِّ مفردةٍ معنى يفرضهُ السياق فإنَّه لابدَّ - والحال هذه- من أن ينظرَ المفسّر إلى الدلالة العامة للسياق الذي تردُ فيه المفردةُ القرآنيةُ حتّى يستطيع تحديد دلالتها التفسيريّة؛ ذلك بأنَّ من المفسّرين من ذهب إلى القول بأنَّ المعنى التفسيري للفضة ﴿سلامٌ﴾ من سورة القدر في قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وما أَدْراكَ ما لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ والرُّوحُ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾[1] إنَّما تعني سلام الملائكة على الذين يقيمون ليلة القدر حتّى الفجر؛ إذ يقول الطوسي في (التبيان): (هو سلام الملائكة عليهم السلام بعضهم على بعض إلى طلوع الفجر)[2]؛ من هذه المقولة نلحظُ أنَّ الطوسي كأنَّه قد نظر إلى السياق الكلي للسورة فوجدَ أنَّ الآية السابقة على هذه الآية هو قوله تعالى ﴿تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ والرُّوحُ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾؛ لذا حسب أنَّ السياق ما زال متعلقاً بالملائكة فصرف مضمون السلام إلى نطاق التحيةِ من الملائكة إلى المؤمنين حتّى الصباح.

ويبدوا أنَّ الفراء قد سبق الطوسي إلى هذا التوجه التفسيري للفظة ﴿سلامٌ﴾، إذ يقول ما نصّه: (إنَّ جبريل عليه السلام ينزلُ ومعه الملائكة، فلا يَلقون مؤمناً ولا مؤمنة إلَّا سلموا عليه)[3]؛ من هنا نفهم بأنَّ دلالة مفردة سلام

﴿سلامٌ﴾ في الآية الكريمة إنَّما (المراد بها أنَّ الملائكة يسلمون على من مرّوا به من المؤمنين المتعبدين)[٤].

بيد أنَّ الباحثَ يحسب أنَّه لا يمكن الركون إلى السياق لإقرار هذه الدلالة للفظة ﴿سلامٌ﴾؛ وعلة عدم الركون إلى السياق ههنا تعود إلى أنَّ واقع الأداء النحوي يباينُ هذا التوجيه التفسيري مطلقاً؛ ذلك بأنَّ نزول الملائكة لو كانت غايته هي إلقاء التحية على المؤمنين لكانت لفظة ﴿سلام﴾ من قوله تعالى ﴿سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ منصوبةً - من حيث الحركة الإعرابية- لا مرفوعة؛ فالمطلب النحويُّ يقتضي أن يقال (سَلاماً هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) حتى يستقيم التفسيرُ بأنَّ المراد من هذه المفردة هو إلقاء التحية (السلام) على المؤمنين؛ لأنَّ التقديرَ سيكون (يسلمون سلاماً هي حتى مطلع الفجر) فهو شبيهٌ بقوله تعالى ﴿وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْراهيمَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقالُوا سَلاماً قالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ﴾[٥] أي سلِّموا سلاماً[٦]، غير أنَّ وجود الرفع في لفظة ﴿سلامٌ﴾ يصرف القول بأنَّ المراد منها هي التحيّة من الملائكة لإنتفاء الفعل المقدّر والحال هذه؛ ذلك بـ (أنَّ الملائكة تسلِّمُ على من تُرسل إليه لا على من تمرُّ به، وعطاؤهم إمّا السلام أو أنَّهم يسلمون لهم شيئاً من الله سبحانه)[٧]، وتأسيساً عليه لا يمكن اللجوء إلى هذا التوجيه التفسيري لتقاطعه مع المقرّر النحوي والمؤدّي إلى هذه الدلالة للفضة.

ولو أنعمنا نظرنا في سياقات النصّ القرآني فإنَّنا سنجدُ مستنداً خطابياً يثبتُ بأنَّ مفردة ﴿سلامٌ﴾ لا تدل على معنى تسليم الملائكة على المؤمنين مطلقاً؛ إذ يقول سبحانه ﴿سَلامٌ عَلى نُوحٍ فِي الْعالَمِينَ﴾[٨] ويقول أيضاً ﴿سَلامٌ عَلى إِبْراهيمَ﴾[٩] ويقول كذلك ﴿سَلامٌ عَلى مُوسى وهارُونَ﴾[١٠] ومنه قوله ﴿سَلامٌ عَلى

إِلْياسينَ﴾[11] وقوله أيضاً ﴿وسَلامٌ عَلَى الْمُرْسَلينَ﴾[12].

فنلحظُ أنَّ لفظة ﴿سلامٌ﴾ في كلِّ هذه الموارد إنَّما تدلّ على التحية للرّسُل[13]، على حين أنَّها تردُ للدلالة على السلامة في مواضع أخر، ومنها قوله تعالى ﴿فَأْتِياهُ فَقُولا إِنَّا رَسُولا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنا بَني إِسْرائيلَ ولا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْناكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ والسَّلامُ عَلى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدى﴾[14] فالمراد أنَّ من آمن بموسى واتّبع الهدى على يديه فإنَّه سيحظى بالسلامة والنعيم[15]، وقوله سبحانه ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وقُلْ سَلامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾[16] فالمبتغى تعامل معهم بسلام[17]، ولا تدخل معهم في حرب لأنَّهم سوف يعلمون ما هو جزاؤهم، ومنه أيضاً قوله تعالى ﴿ادْخُلُوها بِسَلامٍ ذلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ﴾[18] فالمراد سالمين[19]؛ بهذا ندركُ أنَّ معنى السلامة في النصّ القرآني منه ما يدلُّ على التحية ويكون خاصاً بالرُسُل، ومنه ما يدلُّ على السلامة والسلام ويكون خاصاً بالعباد عموماً.

وتأسيساً على هذا المنطق الإستقرائي نجد أنَّ مفردة ﴿سلامٌ﴾ لا تدلُّ على معنى التحية من الملائكة كما حسب ذلك جملةٌ من علماء التفسير؛ بل تدلُّ على معنى السلامة للمؤمنين؛ ذلك بأنَّ المنحى الإستقرائي قد أثبت بأنَّ لفظة ﴿سلامٌ﴾ حينما تدلُّ على معنى التحية تعقُبها لزوماً لفظة (على أو عليكم) فهاتانِ المفردتانِ لازمتانِ لفظيتانِ تنصانِ على أنَّ لفظة ﴿سلامٌ﴾ تدلُّ على مضمون التحية في النصّ القرآني الذي تردُ فيه.

على حين أنَّ تجرّدها من هذه اللازمة يدلّ على أنَّها تدلّ على معنى السلامة؛ وقد وردت مجرّدة من هذه اللازمة في سورة القدر؛ من هنا نقرّر بأنَّها تدلّ على معنى السلامة للمؤمنين من الشر والأذى؛ فـ (هذه الليلة إلى آخرها سلام من الشرور والبلايا وآفات الشيطان)[20].

وعليه يتّفق الباحث ومن يرى من المفسرين بأنَّ معنى مفردة (سلام) هي (السلامة؛ أي: التسليم؛ أي: التسبب للسلامة؛ أو قل: إيجاد سبب السلام، كما يقالُ: سلمك الله؛ أي أوجد السلامة فيك)[٢١]، فكأنَّ هذه الليلة لمن أحياها سببٌ في نجاته من الذنوب؛ وبهذا يقي نفسه العذاب ويركن إلى السلام بسبب هذه الليلة الكريمة.

ثانيا: النقد التفسيري لدلالة مفردة (الماعون) من سورة الماعون

إذا كانت ثمة تباينات لدى علماء التفسير في نطاق إيضاحهم لدلالة المفردة القرآنية فإنَّه يمكن القول بأنَّ لفظة ﴿**الماعون**﴾ كانت من جنس ذلك الميدان التباييني بينهم؛ إذ وقع العلماء في حيز الإختلاف عند بيان دلالة هذه المفردة التي وردت في سياق قوله تعالى ﴿**فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ * وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ**﴾[٢٢]؛ إذ ذهب بعض المفسّرين إلى أنَّ الدلالة التفسيرية لـ ﴿**الماعون**﴾ في هذه الآية الكريمة هو (أنَّ ﴿**الماعون**﴾ إسمٌ لما لا يُمنعُ في العادة ويسأله الفقير والغني؛ يُنسب مانعهُ إلى سوء الخلق ولؤم الطبيعة كالفأس والقدر والدلو والمقدحة والغربال والقدوم، ويدخل فيه الملح والماء والنار)[٢٣] وهذا (هو قولُ أكثر المفسرين)[٢٤] كما يرى الرازي.

وذهب الزمخشري إلى أنَّ ﴿**الماعون**﴾ هو الزكاة أي الذين يمنعون الزكاة فلهم الويلُ يوم القيامة[٢٥]، وذهب السمرقندي إلى قريب ممَّا قرّره الرازي، إذ يقول: (الماعون يعني المعروف كلّه الذي يتعاطاه الناس فيما بينهم)[٢٦]، ونقل الطوسي عن أبي عبيدة قوله بأنَّ (كلّ ما فيه منفعة فهو الماعون)[٢٧]، وهو بهذا لا يخرج عمَّا إتّفق عليه المفسّرون بأنَّ المراد هو منع المعروف وكلِّ ذي منفعةٍ

وفائدةٍ للناس، بما فيها الزكاة المفروضة على الناس حقّاً وواجباً للأداء، وذلك تأسيساً عمَّا نقله أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام إذ قال: «هو القرضُ تقرضهُ، والمعروفُ تصنعه، ومتاع البيت تعيرهُ، ومنه الزكاة، قال، قلت: إنَّ لنا جيراناً إذا أعرناهم متاعاً كسروه وأفسدوه، أفعلينا جناحٌ أن نمنعهم؟ فقال: لا ليس عليك جناحٌ أن تمنعهم إذا كانوا كذلك»[٢٨]؛ بهذا يكون (الماعون كلُّ ما يُعين الغير في رفع حاجة من حوائج الحياة كالقرض تقرضه والمعروف تصنعه ومتاع البيت تعيره، وإلى هذا يرجع متفرقاتٍ ما فسِّرَ به في كلماتهم)[٢٩].

على حين نجدُ السيدَ الصدر - في معرض تفسيريه لهذه المفردات القرآنية- قد إنتقد هذه التوجيهات التفسيريّة وقرّر جملة دلالاتٍ جديدةٍ للفظة (الماعون) وهي على النحو الآتي:

(الأولى: (ما) موصولة و(عون) مصدر أو صفة مشبهة، بمعنى ما أُعين به الآخرون أو من يكون عوناً للآخرين.

الثانية: (ما) المصدريّة ويكون المحصل نفسه.

الثالثة: إنَّه مُلمعٌ من لغتين فتكون (ما) فارسيّة بمعنى نحن، فتكون بمعنى إعانتنا للآخرين)[٣٠].

فالتوجيه الأوَّل يريدُ به السيد الصدر يمنعون الذي هو عون للآخرين، أمَّا التوجيه الثاني فيبتغي منه الذين يمنعون العون للآخرين، أمَّا التوجيه الثالث فيريد منه معنى نحن نعين الآخرين.

وهذا الأخير مردودٌ؛ ذلك بأنَّه لا توجد ألفاظ (مَلَمَّعَة) - كما يرى السيّد الصدر- في النصِّ القرآنيّ؛ بل لا توجدُ فيه ألفاظٌ دخيلةٌ أو أجنبيةٌ من لغة أخرى غير العربية البتة؛ لأنَّ النصّ القرآني قد شهد على نفسه في ثمان مواضع

منه بأنَّه عربيّ مبين؛ وتُعدّ هذه الشهادات أدلةً أثبتت عربية القرآن بما لا يقبل الشكّ مطلقاً؛ إذ يقول سبحانه ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٣١] ومنه قوله ﴿ولَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسانُ الَّذي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وهذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[٣٢] وقوله أيضاً ﴿قُرْآناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[٣٣] وقوله كذلك ﴿كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[٣٤] ومن ذلك قوله تعالى ﴿وكَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى ومَنْ حَوْلَها وتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لا رَيْبَ فيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وفَرِيقٌ فِي السَّعيرِ﴾[٣٥] وقوله أيضاً ﴿ومِنْ قَبْلِهِ كِتابُ مُوسى إِماماً ورَحْمَةً وهذا كِتابٌ مُصَدِّقٌ لِساناً عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذينَ ظَلَمُوا وبُشْرى لِلْمُحْسِنينَ﴾[٣٦] ومن جنس ذلك قوله ﴿وما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ ويَهْدي مَنْ يَشاءُ وهُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ﴾[٣٧] وقوله كذلك ﴿ولَوْ جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا لَقالُوا لَوْ لا فُصِّلَتْ آياتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذينَ آمَنُوا هُدىً وشِفاءٌ والَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ في آذانِهِمْ وَقْرٌ وهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعيدٍ﴾[٣٨] فقوله تعالى ﴿ءَأَعْجَمِيٌّ وعَرَبِيٌّ﴾ الإستفهام يدلُّ به على عروبة القرآن لأنه استفهامٌ إستنكاريٌّ، وإلَّا لكان المنزّل عليه عربياً والمنزل أعجمياً، أمَّا من إرتضى وجود بعض الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم فقد فسّرَ قوله تعالى ﴿قُرْآناً عَرَبِيًّا﴾ بأنَّ الكلمات اليسيرة من غير العربية لا تخرجه من كونه عربياً[٣٩] بإعتبار انَّ الغلبة هي للعربية عليه دون غيرها.

نقول: إنَّ هذا التوجيه وإن كان سديد المنطلق بيد أنَّ فيه نظراً من حيث المنطق، فمنطلقهُ ينصّ على أنَّ القرآن عربيٌّ وهو كذلك فعلاً، غير أنَّ القول بأنَّ وجود بعض المفردات غير العربية فيه لا تخرجه من عربيته محلُّ نظرٍ، ذلك

بأنَّه لا ينطوي على مفردات غير عربية البتة؛ وعلة ذلك هي أنَّ ما ظنَّ بأنَّها مفردات دخيلة وغير عربية من بين مفردات النصّ القرآني إنَّما هي في حقيقة أمرها عربية بمآلها؛ ذلك بأنَّ العرب قد عرّبوا هذه المفردات وأدخلوها لغتهم وراحوا يستعملونها تداولاً في كلامهم حتّى غدت جزءاً أساساً من كينونة لغتهم لا تنفكُّ عنها البتة، يقول أبو عبيدة القاسم بن سلام (بعد أن حكى القول بالوقوع عن الفقهاء والمنع عن العربية؛ والصواب عندي مذهبٌ فيه تصديق القولين جميعاً؛ وذلك أنَّ هذه الأحرف أصولها أعجميّةٌ كما قال الفقهاء؛ لكنَّها وقعت للعرب فعرّبتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربيةً ثم نزل القرآن وقد إختلطت هذه الحروف بكلام العرب)[٤٠] حتّى غدت منه إنتماءً وعُدّت من جنسه استعمالاً وصياغةً وتداولاً وقناعةً، وعليه فلا وجود للفظ أعجمي أو مفردة غير عربيّة في النصّ القرآني مطلقاً.

من هنا لا مجال لقبول أنَّ لفظة ﴿الماعون﴾ - الواردة في سياق النصّ القرآني- مُلَمَّعَةٌ، وعليه لا سبيل لتقبّل التوجيه التفسيري الذي أصدره السيد الصدر للفظة ﴿الماعون﴾ بناءً على هذا المنطلق مطلقاً.

أمَّا التوجيه الأوَّل من أنَّ (ما) موصولة وما بعدها (عون) صلة الموصول فهو غير مقبول أيضاً وذلك بداعي أنَّ الإسم الموصول (ما) لا تدخل عليه (الـ) التعريف؛ لأنَّها معرّفة بذاتها فالإسم الموصول معرفةٌ والمعرفةُ لا تعرّف مطلقاً.

أمَّا القول بأنَّ (ما) مصدرية في التوجيه الثاني؛ فإنَّه يمكن أن يناقشَ بأنَّه لا يُمكن أن تدخل (الـ) على (ما) أو (أن) المصدريّة مطلقاً؛ لأنَّ هذا بخلاف

ضوابط التخاطب اللغوي لمقرّرات اللسان العربي؛ إذ يمكن أن تدخل عليها (الباء) أو (من) كقوله تعالى ﴿بِما نَسُوا﴾ من قوله سبحانه ﴿إِنَّ الَّذينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَديدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ﴾[41]، وقوله أيضاً ﴿مِمَّا تُجْرِمُونَ﴾ من قوله سبحانه ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرامي وَأَنَا بَريءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ﴾[42] ثم إنَّه يرد بعدها فعلٌ متصرّفٌ ماضٍ أو مضارع، وهذا غيرُ حاصل في لفظة ﴿الماعون﴾ البتة.

من هنا يتّفقُ الباحثُ مع تسالم المفسّرين في مقولتهم بأنَّ ﴿الماعون﴾ هو كلُّ ما يعينُ الآخر في رفع حاجة من حوائج الحياة كالقرض تقرضه والمعروف تصنعه ومتاع البيت تعيره، ويدخلُ في ذلك الزكاة أيضاً بوصفها إحدى أبواب الإعانة والمنفعة للمحتاجين.

المبحث الثاني

النقد التفسيري لصيغة المفردة القرآنية

إذا كانت الصيغة الصرفيّة تمثّلُ إحدى منطلقات الدلالة في المفردة القرآنية فإنَّه غدى من المنطقي - بل من الواجب- أن تكون لعلماء التفسير مقولاتهم في تحديد دلالة صيغة المفردة؛ بيد أنَّ هذه المقولات قد لا تتّفق أحياناً والمبتغى الأصل من مدلول تلك الصيغة؛ من هنا يُفسح المجال لإعادة النّظر ويتحقّق الإمكان لمعاودة التأمّل في الدلالة الممنوحة لتلك الصيغة من المفسّرين، وذلك من أجل الوصول إلى الدلالة الأوفق لها والأكثر إنسجاماً مع السياق القرآني الواردة في تلك الصيغة؛ ذلك بأنَّ للسياق سلطةً توجيهيةً كبرى على دلالة الصيغ فضلاً عن سلطته على توجيه دلالة المفردات أصالة.

أولا: النقد التفسيري لدلالة صيغة ﴿السفهاء﴾ من سورة النساء

لقد وردت لفظة ﴿السفهاء﴾ التي هي على زنة (فُعلاء) في قوله تعالى **﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِياماً وارْزُقُوهُمْ فيها واكْسُوهُمْ وقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾**[٤٣]، وعند النّظر في الآية الكريمة نلحظُ أنَّها ابتدأت بالنهي عن الإيتاء بقوله **﴿وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ﴾** والأظهر أنَّ علّة عدم إيتاء الأموال في هذه العبارة تعود إلى صفة المنهي من إعطائه المال ألا هو (السفيه)؛ والسفاهة هي الخفة والحركة وعدم الاتّزان عموماً[٤٤].

بيد أنَّ هذه اللفظة قد سيقت في هذه الآية الكريمة للدلالة على ماهية

(السفيه) الذي لا يُعطى له المال، وتأسيساً عليه ذهب مفسّرو النصِّ القرآني إلى بيان دلالة هذه اللفظة بقولهم: (معناه: الصبيان والنساء)[٤٥]، والظاهر أنَّ هناك جملةً من علماء التفسير ممن تسالم على هذا التوجيه الدلالي للفظة ﴿السفاء﴾ في النصّ الكريم؛ إذ إنَّ منهم من قال بـ (أنَّهم الصبيان الذين لم يبلغوا فحسب)[٤٦] لأنَّ هؤلاء سيودون بالمال إلى التلف لعدم قدرتهم على التصرف به بصورةٍ حكيمةٍ لأنَّهم غير مكتملي العقل بعد.

على حين أنَّ منهم من ذهب إلى أنَّ ﴿السفهاء﴾ في الآية الكريمة هم النساء لأنهنَّ ناقصات العقول فلا يسعهنَّ تدبير أمورهنَّ ومن ثم فإنهنَّ سيضيعن المال بسوء التصرف[٤٧] إذ يقول الشوكاني: (قال مالك: هم الأولاد الصغار لا تعطوهم أموالكم، فيفسدوها، وتبقوا بلا شيء، وقال مجاهد: هم النساء)[٤٨].

والأظهر أنَّ هذا الرأي التفسيري قد اتفق عليه عامةُ أهل التأويل؛ إذ أجمعوا على أنَّ لفظة السفهاء تدلُّ على النساء والصبيان لضعف آرائهم وكثرة الجهل فيهم[٤٩].

نقول إنَّ هذا الرأي التفسيري محل نظر؛ وعلةُ ذلك هي أنَّ علماء التفسير الذين تسالموا على أنَّ لفظة ﴿السفهاء﴾ تدلُّ على النساء لم يراعوا دلالة البنية الصرفية لهذه اللفظة؛ ذلك بأنَّ جمع (فعيلة) إنَّما يكون على (فعيلات وفعائل) فإن كان قد قصد الله سبحانه النساء تحديداً لقال: (سفيهات أو سفائه)؛ إذ يرى النحاس أنَّ (فعيلة) لا تجمع على (فعلاء) ويُراد بها النساء البتة في كلام العرب[٥٠].

وقد وافقه على هذا الطوسي؛ إذ يقول: (ومن حمل الآية على النساء

خاصّةً، فقوله ليس بصحيحٍ؛ لأنَّ (فعيلة) لا يُجمع (فعلاء)، وإنَّما يُجمع (فعايل وفعيلات)، كغريبة وغرايب وغريبات)[٥١].

فضلاً عن أنَّ الأولاد الصغار (الصبيان) لا يمكن أن يندرجوا في لفظة ﴿السفهاء﴾ لأنَّه لا مدعاة أو داعي لأن يكون لديهم أموال؛ فمن أين تأتيهم الأموال وهم صبيانٌ لم يبلغوا الحُلُمَ بعد والحال هذه، ذلك بأنَّ الأموال إنَّما تأتي من عملٍ وتدبيرٍ وعقلٍ راجحٍ؛ لذا نستبعد أن تدلَّ هذه اللفظة على الأولاد الصغار جميعاً وذلك لضعف القناعة بإمكان وجود أموال لديهم.

ذلك بأنَّ الأولاد الصغار ليسوا محلاً للغنى وكثرة الأموال حتّى تستدعي هذه الحال النصح بعدم إعطائهم أموالهم؛ وإذا كان الصغار لديهم القدرة على إكتساب الأموال؛ فعلام نحفظ أموالهم ونضع عليها وصيّاً مادامت لهم القدرة العقليّة على كسب الأموال تدبيراً وتخطيطاً، فمن لديه المقدرة على كسب المال عن عقلٍ وتدبّرٍ لديه ذات المقدرة على حفظ ذلك المال أيضاً بالضرورة واللزوم؛ من هنا نستبعد أن يكون المراد بـ ﴿السفهاء﴾ هم الصبيان الصغار البتة.

من هنا نقول إنَّ أرجح الدلالاتِ فيما نحسب هو أنَّ السفيه في هذا النصّ الكريم هو اليتيم؛ وأنَّ الذي أعان على هذا الترجيح الدلالي للفظة ﴿السفهاء﴾ هو البنية الصرفية لهذه اللفظة نفسها؛ ذلك بأنَّ هذه اللفظة لا تصلح لأن تكون للنساء من جهة بناءً على عدم توافق مبناها الصرفي مع هذا التوجيه الدلالي، ولا يمكن أن تكون للصبيان من جهة أخرى بفعل المانع العقلي من ذلك.

يزاد على هذا فإنَّ دلالة الصيغة الصرفية للفظة ﴿السفهاء﴾ التي أسهمت

في تحديد دلالة السفيه بـ (اليتيم) تشخيصاً تتّفقُ والدلالةَ العامة للسياق الذي وردت فيه الآية الكريمة موضع البحث؛ ذلك بأنَّ المنطق الدلالي للسياق القرآني الحافِّ بهذه الآية الكريمة يفرض علينا حتماً القول بذلك؛ لأنَّ مضمون السياق السابق على هذه الآية واللاحق عليها يقومُ كلّهُ على الحديث عن شؤون اليتامى؛ لذا جاءت هذه الآية - ميدان البحث- منسجمةً مع الدلالة العامة للنصوص المتحدّثة عن اليتيم سواء السابقة عليها أو اللاحقة بها أيضاً، فالآيات السابقة عليها هي قوله تعالى ﴿وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وثُلاثَ ورُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ ذلِكَ أَدْنى أَلاَّ تَعُولُوا * وَ آتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنيئاً مَريئاً﴾[٥٢]. فنجد أنَّ أصلَ الحديث فيها ورحى مداره يقومُ على اليتامى ووجوب إعطائهن الصداق على وفق العدالة وما اشترط لهنَّ في العقد.

أمَّا الآية اللاحقة بالآية محل البحث فهي قوله تعالى ﴿وَ ابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ ولا تَأْكُلُوها إِسْرافاً وبِداراً أَنْ يَكْبَرُوا ومَنْ كانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ومَنْ كانَ فَقيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وكَفى بِاللَّهِ حَسيباً﴾[٥٣] بهذا نلحظُ أنَّ الدلالة العامة للسياق السابق على الآية الكريمة واللاحق عليها كله يدور أصالةً على الحديث عن اليتامى سواء أكن إناثاً أم ذكوراً.

من هنا نقول بأنَّ دلالة لفظة ﴿السفهاء﴾ لا تدلُّ على الصبيان والنساء كما ذهب إلى ذلك علماء التفسير؛ بل تدلُّ على اليتامى عموماً؛ ذلك لداعيين:

١. إنَّ الدلالة الصرفية كان لها أكبر الأثرِ في تشخيص المراد الدلالي من

هذه اللفظة وقطع النزاع التفسيري في تحديد دلالتها المختلف فيها؛ فهذه اللفظة إنَّما تدلُّ على اليتيم عموماً وليس على النساء أو الأولاد الصغار مطلقاً.

٢. إنَّ القرينة العقلية تقف عائقاً أمام الإقرار بأنَّ المراد من السفهاء الصبيان والنساء؛ ذلك بأنَّ الصبيان لا مورد لهم منطقاً حتى تكون لديهم أموال؛ أمَّا النساء فلم تمنع الشريعة من أن يكون لديها أموال أو أحضرت عليها بأن لا ترث من والديها أو زوجها أو ولدها مالاً لأنَّها سفيهة؛ من هنا لا مناص من القول بأنَّ المراد من السفهاء غير ما ذهب إليه علماء التفسير وبخلاف ما تسالموا عليه جملةً وتفصيلاً.

ثانيا: النقد التفسيري لدلالة صيغة ﴿حمّالة﴾ من سورة المسد

إذا كانت البنية الصرفية لها من الأهمية بمكان في إيضاح النصِّ القرآنيِّ فقد فرض ذلك عناية علماء التفسير بهذه المنحى البياني للنصّ؛ غير أنَّهم بإزاء هذا الإهتمام لم يقع بينهم الإتفاق جميعاً على دلالةٍ معينةٍ أو واحدةٍ للبنية الصرفيّة للمفردة القرآنيّة؛ بل دخل إليهم عامل التردّد وداخلهم منحى تعدّد المقولات الدلالية لتفسير الصيغة الواحدة في النصّ القرآني المعجز؛ وكان من جنس ما دخلوا فيه ميدان التردّد التفسيري ووقعوا بداعيه في نطاق عدم الإتّفاق هو تحديدهم صيغة مفردة ﴿حمّالة﴾ في قوله تعالى ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وتَبَّ * ما أَغْنى عَنْهُ مالُهُ وما كَسَبَ * سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ * وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾[٥٤]؛ إذ مال بعض علماء التفسير إلى القول بأنَّ الدلالة التفسيرية لـ ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ في هذا النصِّ الكريم هي (أنَّها كانت تحتطب الشوك فتلقيه في طريق رسول الله صلى الله عليه وآله ليلاً)[٥٥].

نقول إنَّ هذا الإتّجاه في تفسير لفظة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ غير موافق لمطلب

السياق الذي وردت فيه هذه الصيغة؛ وعلّة ذلك هي أنَّ السياق الذي وردت فيه لفظة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ هو سياق ذمٍّ لا وصفٌ لفعلٍ قامت بـه تلـك المـرأة وهي أم جميل زوج أبي لهب[٥٦]؛ ذلك بـأنَّ الـنصَّ الكـريم بـدأ بالـدعاء عـلى زوجها أبي لهب وبعدها توعُده بالعذاب الشديد مـستقبلاً، ومـن ثـمَّ مبـاشرةً انتقـل الـنصُّ للحـديث عنهـا بوصـفها زوج أبي لهـب إذ عـبّر عنهـا بقولـه ﴿وامرأتـه﴾؛ لذا كان من الواجب بمكان أن يتوعدها سبحانه بالعـذاب أيـضاً كما توعد زوجها وذلك بإعتبار سمة الملازمة بينهما وبلحـاظ صـفة الإشـتراك المتوثقة فيهما وهي وقوفهما ضدّ رسول اللهﷺ واستمرارهما الدؤوب في آذاه ومحاولة تسقيط دعوته والنيل منه نهائياً وعلى وجـه الفعليـة، فـأورد سـبحانه ذكرها بعد ذكر زوجها المدعو عليه بالسوء والموعود بالعـذاب الـشديد لبيـان داعي هذا الإرتباط بينهما ولاستظهار معنى توحّد الموقف لهـما ضـد الرسـول والدعوة الإسلاميّة؛ فجاء ذكرهما متلازماً لأنَّهما كانا متلازمين في غايتهم التي تنصُّ على إنهاء الرسول أصالةً للقضاء على الإسلام تباعاً.

من هنا نقول بأنَّه لما كان السياق سياقاً متصلاً في الحديث عنهما وجـب - والحال هذه- أن يذكرها الله تعالى بسوءٍ تساوقاً مع ذكر زوجهـا بـسوء إبتـداءً وبياناً على أنَّها كانا متّحدين في الإسـاءة إلى الرسـول والرغبـة العارمـة لـديهما للتخلص منه إتفاقاً.

بهذا كيف يمكن أن نقـول بـأنَّ الله تعـالى كـان يريـد مـن قولـه ﴿حَمَّالَـةَ الْحَطَبِ﴾ وصف زوج أبي لهب في الآية الكريمة بأنَّها تـضع الحطـب في طريـق رسول اللهﷺ فحسب دون الإشارة إلى أي ملمحٍ دلاليٍّ آخر يثبـتُ عقوبتهـا بسبب إساءتها للرسول الأكـرم خاصّـة والإسـلام عامّـة؛ ذلـك بـأنَّ وضـع

الحطب في طريق الرسول ليس بالأمر الجلل ما يؤدي إلى إجهاض الدعوة الإسلاميّة؛ بل الأمرُ أكبرُ من هذا بكثير فللرسول الكريم أن يتنحى جانباً عن الطريق أو يسلك طريقاً آخر؛ إذ جوبه الرسول بأكثر من ذلك[٥٧].

من هنا نقول إنَّ صيغة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ لا تنصرف إلى مسألة وضع الحطب أمام الرسول فليس هذا بالأمر الجلل الذي يتناسب ذكره مع وعيد زوجها أبي لهب وعذابه، فضلاً عن أنَّ القول بأنَّها كانت تضعُ الحطب في طريق رسول الله يدعو إلى أن يُعبَّر عن هذا الحدث بصيغة إسم الفاعل لا بصيغة المبالغة؛ ذلك بأنَّ المبالغة تدلُّ على أنَّ هذا العمل يصدر منها بإفاضة وكثرة لا حدّ لها؛ وهذا منافٍ لوضع زوج أبي لهب إذ كانت من بيت كِبَر وأنفة فقد كان زوجها من أسياد مكة فأنَّى لها أن تفعل هذا على وجه الديمومة.

ولهذا تحسّبَ الرازيّ لهذا الإعتراض فقال: (فإن قيل: إنَّها كانت من بيت العزّ؛ فكيف يقال إنَّها حمالة الحطب؛ قلنا: لعلها كانت مع كثرة مالها خسيسة أو كانت لشدّة عداوتها تحمل بنفسها الشوك والحطب؛ لأجل أن تلقيه في طريق رسول الله)[٥٨] وعند النظر نجد أنَّ الرازي صدّر مقولته الإيجابية بقوله (لعلّها) وهي لفظة تفيد دلالة الاحتمال في هذا الموضع من أجل أن يُقنع المتلقي بأنَّها كانت تفعل ذلك؛ وبهذا فليس ثمة مستندٌ توثيقيّ لهذا التوجيه التّفسيري - والحال هذه- بل إنَّ الواقع التصوّري عن مثل هؤلاء الكفرة هو العنجهية والتسلّط المكاني والتكبّر من أن يقدم على شيءٍ يقلّل من شأنه بين الكفار وقتذاك، ولا ينفي أنَّه قد بدر منها هذا الشيء ولكن لا على سبيل الكثرة الفائضة فقد يكون وقع ذلك منها مرةً أو مرتين وهذا يدعوا إلى أن تُحمل دلالة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ في النصّ الكريم على معنى اسم الفاعل لا دلالة

صيغة المبالغة[٥٩]، على حين (أن ﴿حَمَّالَةَ﴾ صيغة مبالغة وليست اسم فاعل)[٦٠] وبناءً عليه يمكن التساؤل بالقول (لماذا أعرض عن ذكر اسم الفاعل وقال: حمالة الحطب؟)[٦١].

ويبدو أنَّ العلة في هذا العدول تمكن في (أنَّ استعمال صيغة المبالغة لأجل الدلالة على الكثرة والشدة، وأما اسم الفاعل فيصدق على المرة الواحدة فيكون على خلاف المقصود)[٦٢] وقد تنبّه على هذه الدلالة من قبل أبو حيان الأندلسي؛ إذ رأى بأنَّها تدلُّ على المبالغة لتحقيق وصف الإكثار من حمل الحطب[٦٣]، فإذا ما سلّمنا بهذه الدلالة لصيغة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ في الآية الكريمة فإنَّ التساؤل الذي سيرد هو ما دلالة هذه الصيغة في النصّ الكريم.

وللإجابة عن هذا نقول لقد ذهب بعض المفسّرين إلى القول بأنَّ صيغة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ في الآية الكريمة تدلُّ على (أنَّها مع كثرة مالها كانت تحمل الحطب على ظهرها لشدة بخلها فعُيِّرت بالبخل)[٦٤]، وقيل (إنَّها كانت تحمل الحطب كمهنة أي لتأخذ الأجر عليه، لا أنَّها تبيعه وإلَّا سميت حطّابة)[٦٥].

نقول إنَّ إخراج دلالة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ من حيز اسم الفاعل إلى دلالة المبالغة توجيه تفسيري سديد؛ غير أنَّ التوجيه التفسيري لدلالة ﴿حمالة﴾ في هذه الآية الكريمة فيه نظرٌ؛ ذلك بأنَّ القول إنَّه تعييرٌ لها بالبخل لا مورد له ههنا؛ لأنَّ سياق السورة بأسرها - سورة المسد- ليس سياق حديث عن الأخلاق والتفاخر بها حتّى تُذم ببخلها ليعلو عليها من هو ليس ببخيل - أي من هو كريم- فيتحقّق الفارق بينهما بذمٍّ بخلها ومدح كرم الآخر؛ بل السياق - كما سبق القول فيه- سياق توعّدٍ بالعذاب لأنَّه سبحانه قد قدّم الدعاء على زوجها ابتداءً وتوعّده بالخلود بالنار في قوله ﴿سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ﴾[٦٦]؛ من

هنا فإنَّ ذكرها حينما يرد بعد ذكر زوجاً يُحتِّمُ والحال هذه أن تكون هي وزوجها منظويين في مسارٍ واحدٍ ومتّحدين إلى مآلٍ موحدٍ ومصيرٍ ثابتٍ مشتركٍ بينهما.

لذا فمن الواجب أن يذكرها الله تعالى بفعل تستحقُّ عليه العذاب وتستحصل بداعيه أن تكون بمصاف زوجها خلوداً في النار، من هنا لا يمكن أن يصف النصُّ زوجها بأنَّه سيصلى في جهنم ثم تنحدر نبرة النصِّ ليذم زوجه (أم جميل) بأنَّها بخيلةٌ فهي لا تريد أن تعطي المال لمن يحمل لها الحطب لذا تؤثر أن تحمله هي بنفسها، فلا مورد دلالياً أو سياقياً متّفقٌ بين الحديث عن زوجها والحديث عنها والحال هذه.

يزاد على هذا فإنَّ الله تعالى إذا كان يبتغي وصفها بالبخل فإنَّ قوله ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ يفي بالغرض دلالةً على ذلك، فلِمَ قال بعدها واصفاً إياها ﴿فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾، فهذه الجملة جملة حاليّة يصف فيها سبحانه كيفية حملها للحطب عن طريق ربط الحبل في رقبتها لتحمل به أكبر كمية ممكنة من الحطب، وهذا يدلُّ على أنَّها كانت حريصةً كلَّ الحرص على حمل مجموعة كبيرة من الحطب بغاية إيقاد نار عظيمة؛ لأنَّ صيغة ﴿حمالة﴾ تدلُّ على كثرة حمل الحطب وأنَّ قوله ﴿فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ توحي بحمل أكبر قدر ممكن من الحطب فإذا كانت الكميات المحمولة من الحطب كبيرة جداً بفعل استعمالها الحبل في رقبتها وإذا كانت تلك الكميات المحمولة يجري حملها غير مرة أي يجري حملها على سبيل الكثرة فإنَّ هذا يدلُّ بما لا يقبل الشكّ بأنَّ الحطب المحمول هو ليس حطباً لدارٍ بغاية الإفادة منه؛ لأن كمياته الكبيرة وتوالي وقوع فعل الحمل منها يوحي بأنَّها كانت تسعى إلى إيقاد نار عظيمة وبلهفة

عالية وبسرعة كبيرة جداً؛ من هنا نقول إنَّ هذه التتمة النصية لابدَّ من يكون فيها دلالةٌ توثيقيّةٌ على أنَّ المراد ليس حملها الحطب إلى الدار بداعي بخلها؛ ذلك بأنَّ حمل الحطب للدار لا يستدعي هذه التتمة الدالة على كبر الكميات المحمولة؛ وبهذا فلو أراد سبحانه التعبير عن بخلها من أنَّها تحمل الحطب بنفسها ولا تعطي المال لأحدٍ لاستوفى هذا المعنى تماماً قوله سبحانه ﴿في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ من دون الحاجة إلى قوله في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ إذ المعنى المراد متحقّقٌ من دونه؛ من هنا فإنَّ مجيء عبارة ﴿في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ يوحي بوجود دلالة أخرى لـ ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ غير دلالتها على بخل أم جميل.

ثمَّ لماذا جعل الله تعالى عاقبتها كعاقبة زوجها الذي آذى الرسول وأراد القضاء على الإسلام؛ ذلك بأنَّ (الواو) المتصدّرة للنصّ الكريم في قوله تعالى ﴿وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ مُشركةً لأم جميل مع زوجها في حكم الإصطلاء لأنَّ قوله تعالى بحقّ أبي لهب ﴿سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ﴾ جملةٌ متقدّمةٌ قد عُطف عليها قوله تعالى ﴿وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ فكأنَّ المراد هو (سيصلى ناراً ذات لهب وامرأته ستصلى ناراً ذات لهب كذلك؛ حمالة الحطب).

من هنا نفهم بأنَّ لفظة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ كأنَّها جاءت على سبيل التعليل الداعي لشمولها بالعاقبة التي شملت زوجها - ابتداءً- أبي لهب، وهذا يُشير إلى أنَّ ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ لا تدلُّ على البخل؛ بل تنطوي على دلالة تنصُّ على أذى الرسول والمسلمين؛ لكي يتساوى فعلها مع فعل زوجها ولهذا تساوت عاقبتهما معاً على منحى واحدٍ.

فإذا كانت دلالة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ هي البخل أفَيُعد البخل من حيث العاقبة بمصاف عاقبة من يؤذي الرسول ويبتغي قتل الإسلام وهو في مهده، أيُعَدُّ الكافر المجاهر والمعاند للرسول والراغب بقتله والقضاء عليه بدرجةٍ واحدةٍ من حيث العاقبة مع الشخص البخيل الذي يحمل حطبه بنفسه لأنَّه لا يريد أن يعطي مالاً لأحدٍ.

لا نحسب بأنَّ القياس منطقيٌّ - والحال هذه- لأنَّ مقولة المفسّرين بأنَّ ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ تعني الدلالة على البخل تُعدُّ قياساً مع الفارق من حيث اتحاد عاقبة أم جميل مع عاقبة زوجها أبي لهب؛ ذلك بأنَّ النصّ الكريم يصف عاقبة أم جميل زوج أبي لهب بالعاقبة نفسها التي ستحل بأبي لهب؛ فلماذا تُرصدُ لها العاقبة نفسها على الرغم من أنَّ الداعي متباينٌ؛ فداعي أبي لهب (مناهضة الإسلام والرسول) على حين أنَّ داعي أم جميل (البخل وحمل الحطب بنفسها)، وعليه فلا مناص من الانصياع إلى عدم قبول مقولة من يرى أنَّ ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ تدلُّ على البخل - ذماً لزوج أبي لهب- مطلقاً.

أمّا القول بأنَّ مهنتها حمل الحطب فيمكن الإجابة عنه بأنَّ أية مهنةٍ في العالم لا يمكن أن تُعدَّ خسيسةً أو ضئيلة القدر ما دام يكتسب منها الإنسان - بطريقة أداء العمل واستيفاء الأجر- سواء أكان كافراً أم مؤمناً؛ من هنا فإنَّه لا وجود لمورد يقتضيه السياق - الدال على التوعد بالعذاب- ليقول سبحانه بأنَّ مهنتها هي حمل الحطب؛ ذلك بأنَّ وصف مهنتها بأنَّها حمالة الحطب لا ضرر فيه على الرسول والإسلام مطلقاً، ولا توجد فيه دعوى تقتضي عذابها أو عقوبتها والحال هذه؛ من هنا لا موضع للقول بأنَّ ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ تدلُّ على أنَّ مهنتها حمل الحطب لأنَّ هذا لا يتوافق مع سياق النصّ الدال على

الدعاء عليها وعلى زوجها بالعذاب والتنكيل والعقوبة[٦٧].

وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ القول بـ (أنَّها كانت تحمل الحطب لإيذاء رسول الله، وهي تكثر من ذلك لأجل الإكثار من أذيته)[٦٨] هو الأولى بالإتّباع، غير أنَّ هذا بقى في حيز الاحتمالية كما عبَّر الرازيُّ؛ فضلاً عن أنَّه لا يتوافق مع كبر زوج أبي لهب بوصفها من سيدات قريش؛ يُزاد على هذا أنَّه روي (عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: لما نزلت: ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وتَبَّ﴾ إلى ﴿وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ قال: فقيل لامرأة أبي لهب: إنَّ محمداً قد هجاك، فأتت رسول الله ﷺ وهو جالسٌ في الملأ فقالت: يا محمد على ما تهجوني؟ قال، فقال: إني والله ما هجوتك ما هجاك إلَّا الله، قال: فقالت: هل رأيتني أحمل حطباً أو رأيت في جيدي حبلاً من مسد، ثم انطلقت فمكث رسول الله ﷺ أياماً لا ينزلُ عليه فأتته، فقالت: يا محمد ما رأى صاحبك إلَّا وقد ودعك وقلاك؛ فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَالضُّحى * وَاللَّيْلِ إذا سَجى * ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وما قَلى﴾[٦٩])[٧٠].

من هنا نحسب أنَّ المراد من صيغة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ هو المبالغة كما ذهب إلى ذلك أبو حيان الأندلسي؛ غير أنَّ هذه المبالغة ليست المراد بها الحديث عن حمل الحطب بوصفه فعلاً واقعياً؛ بل هي كناية عن عظم جرم أم جميل زوج أبي لهب وقبح عملها الذي أوجب عليها ذلك العقاب العظيم؛ ذلك بأنَّها (كانت تمشي بالنميمة ... فشبهوا النميمة بالحطب والعداوة والشحناء بالنار لأنَّها يقعان بالنميمة كما تلتهب النار الحطب)[٧١] فلـمَّا كانت تمشي بالنميمة ضد الرسول الأكرم عبَّر عنها سبحانه بسوء عملها لكي تستحق العذاب وهذا يتناسب مع الدلالة العامّة للسياق التي وردت فيه بنية ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾،

فالبنية تدلّ على المبالغة ههنا أي لشدة سعيها بالنميمة بين الكفار لإثارتهم على الرسول والإسلام من أجل القضاء عليهما - أي الرسول والإسلام- في وقت معاً[٧٢]؛ لذا استحقت العذاب فكما ذكر سبحانه ابتداءً أنَّ أبا لهب كان يعوِّل على ماله ويحسب أنَّ الله تعالى لن يقوى عليه فاستحق العذاب حيث قال سبحانه ﴿تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وتَبَّ * ما أَغْنى عَنْهُ مالُهُ وما كَسَبَ * سَيَصْلى ناراً ذاتَ لَهَبٍ﴾ كذا لزوجه أم جميل فقد استحقت العذاب بسبب نميمتها بين الناس لإيذاء الرسول الأكرم؛ فضلاً عن أنَّ قوله تعالى: ﴿في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾[٧٣] فيه إشارةٌ إلى أنَّ نميمتها وفتنتها كانت متنوعةً ومتلونةً بأساليب مختلفة وطرائق متباينة من أجل الإيقاع بالرسول الأكرم والمسلمين؛ لأنَّ قوله تعالى ﴿في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ كناية عن أنَّ الفتن التي كانت تحملها إنَّما كانت بكميات كبيرة حتى لأنَّها استعانت بالحبل فربطته على رقبتها كي تتمكن من حمل أكبر قدر من الفتنة والنميمة والأذى للرسول والإسلام على حدٍّ سواء بغاية الإجهاز عليه وإنهائه البتة.

من هنا ناسب أن يَرد تصويرها بأنَّ في جيدها حبلٌ من مسد من أجل إيصال مضمونٍ إلى المتلقي ينصُّ على أنَّها لم تكن تألوا أو تدخر سبيلاً في سعيها للقضاء على الإسلام ومحاربة المسلمين والتحريض على قتل الرسول الأكرم، وبهذا استحقت عذاب زوجها ذاته وهو أن تصلى في نار ذات لهب؛ ذلك بأنَّ في قوله تعالى ﴿في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ تكثيفاً مضمونياً تصويرياً يُظهر شناعة فعليها ولهذا استحقّت ما استحقّته من العقاب.

ويبدو أنَّ استظهار شناعة فعلها في قوله تعالى ﴿في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ﴾ يُناسب بيان شناعة فعلها في قوله سبحانه ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾؛ ودليل

ذلك هو أنَّ (في قوله تعالى في سورة المسد ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ ذمّ الله تعالى إمرأة أبي لهب مرتين مرةً بالقطع لأنَّ الكلّ يعلم بصفاتها ثم ذمها بصيغة المبالغة في كلمة ﴿حَمَّالَةَ﴾ على وزن فعَّالة؛ وهكذا جاء الذمُّ بالقطع هنا أذمّ لها لما كانت تلحقه من أذى برسول الله ﷺ)[٧٤]؛ وبهذا يتحقّقُ التناسب ما بين الآيتين وينكشف بأنَّ صيغة (فعَّالة) إنَّما جاءت على المبالغة لتوثق استحقاقها للعقوبة؛ وتأسيساً عليه فإنَّ هذه الصيغة قد أفادت دلالتين تفسيريتين هما[٧٥]:

الأولى: دلالة الصيغة على كثرة أذى الرسول ممَّا دعا إلى لزوم العقوبة والعذاب لها كما كان على زوجها.

والأخرى: إنَّ هذه الصيغة أفادت مدلول الذم ومعنى التقبيح لأم جميل واستظهرت داعي عاقبتها؛ لأنَّنا نلحظ أنَّ لفظة ﴿حَمَّالَةَ﴾ منصوبةٌ على حين أنَّ لفظة ﴿وامْرَأَتُهُ﴾ مرفوعةٌ؛ لذا كان من الواجب أن ترد لفظة ﴿حَمَّالَةَ﴾ مرفوعةً للدلالة على أنَّها صفةٌ لما قبلها، غير أنَّنا نجدها منصوبةً وعلة نصبها هي أنَّها وردت ههنا لإفادة معنى الذم والتوبيخ لزوج أبي لهب على فعلتها الدنيئة هذه، يقول السامرائي: (وكلمة ﴿حَمَّالَةَ﴾ هي مفعول به لفعل محذوف تقديره (أذمُّ حمالة الحطب)؛ وهو ما يعرف في القرآن بالقطع، وله دلالة خاصّة في القرآن الكريم وهي منصوبة على الذم أو القطع لغرض الذم، وفي هذه الآية ذمَّ الله تعالى امرأة أبي لهب مرتين مرةً باستخدام القطع ومرة باستخدام صيغة المبالغة في ﴿حَمَّالَةَ﴾ على وزن فعَّالة)[٧٦]؛ وبهذا كشف النصّ عن داعي عاقبتها واستلزام عذابها مع زوجها.

من هنا نميل إلى القول بأنَّ صيغة ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ تفيد الكناية عن سوء عملها وهو (النميمة)؛ وقد أبانت هنا مصيرها وكشفت عن مآلها الأخير

وعاقبتها الحقّة؛ ذلك بأنَّ من دواعي استعمال الكناية في الخطاب هو التنبيه على مصير صاحب الكناية؛ إذ يذكر السيوطي في تعليله مجيء الكناية في قوله تعالى ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ بأنَّها جاءت للتنبيه على مصيرها بأنَّها ستكون حطباً لجهنم وفي جيدها غلّ وحقد لا يهدأ[٧٧]، فالله تعالى (يعدل عن التصريح إلى الكناية لنكتة كالإيضاح أو بيان حال الموصوف أو مقدار حاله أو القصد إلى المدح أو الذم أو الاختصار أو الستر أو الصيانة أو التعمية والإلغاز أو التعبير عن الصعب بالسهل أو عن المعنى القبيح باللفظ الحسن)[٧٨]؛ بهذا يمكن القول بأنَّ المراد من لفظة ﴿الْحَطَبِ﴾ في قوله تعالى ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ يمكن أن يكون حطب جهنم[٧٩] - وذلك بلحاظ المآل-؛ لـ (أنَّها كانت تحمل الأوزار بمعادة الرسول صلى الله عليه وآله وتحمل زوجها على إيذائه أو النميمة)[٨٠] عليه؛ وبهذا فإنَّها كانت توقد نار الخصومة وتثير أجيج الحقد ضد الإسلام[٨١]؛ من هنا كانت عاقبتها أن تتحوّل هي وزوجها وكلّ من يتبعهم ويقف ضد الرسول الكريم إلى حطب فكأنَّها تحملهم حطباً على ظهرها والحال هذه.

الخاتمة

من التأمّل في مقولات التفسيريّة للعلماء سواء أكان في نطاق بيانهم دلالات المفردة القرآنية أم في حيز إيضاحهم لدلالة صيغتها؛ يمكن القول بأنَّ الباحث قد توصل إلى جملةٍ من الثمرات العلمية والنتاجات المعرفية التي يمكن أن يُنظر إليها على أنَّها نتائج مقنعة من وجهة نظره، وهي إيجازاً على النحو الآتي:

١. اكتشف الباحث أنَّ السياق القرآني يمثل المنطق الأساس في حل كثيرٍ من الإشكالت التفسيريّة والنزاعات الدلاليّة في حيز المفردة القرآنيّة؛ ذلك بأنَّ أغلب الذين وقعوا في حيز التردّد الدلالي في بيانهم لمعنى مفردة ما إنَّما أغفلوا عامل السياق الذي وردت فيه تلك المفردة - ميدان التفسير- أو تغافلوا عنه؛ ولو منحوا السياق القرآني أهميةً أكبر لما وقعوا فيها ووقعوا فيه من اختلاف في التفسير أو خروج عن المراد المضموني الأمثل للمفردة في هذا الموضع من النصِّ القرآنيِّ تحديداً.

٢. وجد الباحث أنَّ حلّ أزمة الدلالة التفسيريّة للمفردة القرآنية لا تتوقف عند حدود توظيف السياق الداخلي للآية الكريمة فحسب؛ بل إنَّ للسياق الخارجي (النظير) أثراً بالغاً في استنطاق دلالة المفردة - ميدان التفسير- ذلك بأنَّ السياقات القرآنيّة في الأعم الأغلب تكون موحدة الدلالة من حيث وجود بعض اللوازم اللفظية التي ترافق المفردة - من عدم

وجودها[٨٢] - متى وردت في سياق النصّ القرآنيّ، والظاهر أنَّ لهذه اللازمة وظيفةً تحديديّةً لدلالة تلك المفردة الملازمة لها؛ وعليه فإنَّ السياق الخارجي المعتمد على منطق اللوازم اللفظية للمفردة يمثل عاملاً جاداً ومجدياً في إبعاد التردّد الدلالي للمفردة القرآنيّة لأنَّ النظر إلى اللوازم اللفظية للمفردة سيرشح لنا الدلالة المرادة لتلك المفردة تشخيصاً دون غيرها.

٣. وجد الباحث أنَّ المقرّرات النحوية كان تمثّلُ منطلقاً نقدياً للمضمون التفسيري للمفردة القرآنية؛ وعلة ذلك تمكن في أنَّ المنطق النحويَّ كان يقف - أحياناً- عائقاً وراء الركون إلى بعض الدلالات التفسيريّة للمفردة القرآنيّة؛ إذ نجد أنَّ التوجيه الدلالي للفظة لا يوافق المقرّر النحوي لها؛ إذ ثمة تنافر بين المبنى النحوي للفظة داخل النصّ القرآني وبين الإدلاء التفسيري الذي يقرِّرهُ العلماء دلالةً ومضموناً للفظة نفسها.

وهذا يدعوا إلى القول بأنَّ المنحى التركيبي النحوي إذا كان يعدُّ فيصلاً في قبول الدلالة التفسيريّة فإنَّه بالمقابل يعدُّ فيصلاً في رفض تلك الدلالة في حال خالفت منطق ذلك المنحى أو باينت بعض مقرراته؛ ذلك بأنَّ التعبير القرآنيَّ إنَّما هو مبنيٌّ أصالة على روعة الرصف النحوي للمفردات بإبداع عالٍ وبراعة لا مثيل لها بما ينتج دلالةً سديدةً يفهمها المتلقي مُحَصِّلةً؛ فالنظم في النصِّ القرآنيِّ أصلٌ أصيلٌ في استنطاق الدلالة وإبلاغها المتلقي بفنيةٍ صياغيةٍ تركيبيةٍ ممنهجةٍ؛ وعليه فإنَّ أي دلالةٍ تفسيريةٍ تحاول الخروج عن هذا المسار الممنهج أو تلك المنظومة المقرّرة تدخل في نطاق الرفض مطلقاً.

٤. اكتشف الباحث بأنَّ قراءة الصيغة البنائيّة للمفردة القرآنية - بإنعام وتأمُّل- تُعدُّ منفذاً من منافذ الوقاية من الوقوع في الشطط التفسيري لتلك

المفردة؛ ذلك بأنَّ جملة من علماء التفسير ممن ندَّ عن المسار الدلالي المبتغى من المفردة القرآنيّة مما آلت به الحال إلى أن يُحيلَ المراد الدلالي الأصل لتلك المفردة إلى نطاق الوهم المضموني لها الذي لا يتوافق وحاكمية معنى الصيغة التي بينت عليها تينك المفردة؛ وعليه فإنَّ التأمّل في معرفة دلالة صيغة المفردة القرآنية يوصل بالضرورة إلى صحة الدلالة التفسيريّة لها؛ ذلك بأنَّ للصيغة أثراً دلالياً مزيداً على الدلالة اللغوية أو السياقية للمفردة نفسها؛ إذ لا يوجد بناءٌ صياغيٌّ في الخطاب العربي ليس له دلالة أو معنى يُزاد على مضمون المفردة التي صيغَت فيه.

وتأسيساً عليه فإنَّ البناء الصياغيَّ للمفردة يُنير للمفسّر - والحال هذه- جانباً من معنى تلك المفردة ويضيء له مسلكاً مهماً من مسالك تمامية مضمونها إذا لم يكن ذلك المسلك هو الأصل والأساس المراد من تلك المفردة عينها؛ إذ قد يعوِّل النصُّ على صيغةٍ بنائيةٍ معينةٍ فيه ليرسم بها في ذهنية المتلقي دلالةً مركزيةً أو مضموناً محورياً هو المبتغى أصالةً من النصّ؛ ذلك بأنَّ الدلالة الكلية للنصّ القرآني أحياناً تدور - ارتكازياً- على صيغة بنائيّة معينة لمفردةٍ فيه؛ وبهذا لا يُفهم النصّ كلياً أو المراد منه تماماً إلَّا بفهم دلالة تلك البنية في داخله، فمتى ما عُرِفت دلالة تلك البنية الصياغة في النصّ فُهِمَ المراد الدلالي من النصّ بأسره كُليةً؛ من هنا تتأتى أهمية ضرورة معرفة المُفسر بنية المفردة ويتجلى مقدار تلك البنية لديه غايةً وأداءً ووقايةً من الوقوع في المحظور.

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير، مطبعة المكتب الإسلامي - بيروت، ط٣، ١٤٠٤ هـ.

٢. ابن عاشور: الشيخ محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، ١٩٩٧م.

٣. ابن عجيبة: أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الإدريسي الشاذلي: البحر المديد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م.

٤. ابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ): مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مطبعة دار الفكر، بيروت - لبنان، ط٦، ١٩٨٥م.

٥. ابن هشام: عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري (ت ٢١٣هـ): السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر دار الجليل - بيروت، ١٤١١هـ.

٦. أبو السعود: محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، والشهير بـ (تفسير أبي السعود)، مطبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ت.

٧. أبو الفداء: الملك المؤيد إسماعيل: تأريخ أبي الفداء، د. مط، د. ت.

٨. أبو حيان الأندلسي: أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت ٧٤٥ هـ): البحر المحيط، تحقيق: شيخ عادل أحمد وآخرون، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٩. أحمد حسن حطاب، النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في منة المنان، (رسالة ماجستير) بإشراف: أ.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، كلية الفقه - جامعة الكوفة، ٢٠١٣م.

١٠. الآلوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠ هـ): روح المعاني، تحقيق: محمد السيد الجليند، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٤٠٤ هـ.

١١. البروجردي (ت ١٣٨٣ هـ): جامع أحاديث الشيعة، المطبعة المهر- قم، ١٤١٣-١٣٧١ ش.

١٢. البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء: معالم التنزيل المعروف بـ (تفسير البغوي)، د. مط. د.ت.

١٣. البيضاوي: تفسير البيضاوي، مطبعة دار الفكر - بيروت، د. ت.

١٤. الثعلبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري: الكشف والبيان، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ومراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان:١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

١٥. الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مطبعة دار الكتب العلمية -بيروت، ط١، ١٤١١ هـ-١٩٩٠م.

١٦. الحائري: مير سيد علي الطهراني (ت ١٣٤٠ هـ): مقتنيات الدرر، مطبعة دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٧٧ هـ.
١٧. الدمشقي: أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الحنبلي: اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٩هـ -١٩٩٨م.
١٨. الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٩. الرازي: محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦هـ): التفسير الكبير، مطبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١هـ -٢٠٠٠م.
٢٠. الزمخشري: أبو القاسم محمد بن عمر (ت ٥٣٨هـ): الكشّاف عن حقائق غوامش التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبطه وصحّحه عبد الرزاق المهدي، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ط٢، ٢٠٠١م.
٢١. السعدي: عبد الرحمن بن ناصر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المعروف بـ(تفسير السعدي)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.
٢٢. السمر قندي: نصر محمد بن أحمد (ت ٥٣٩هـ): بحر العلوم، تحقيق: د. محمد مطرجي، دار النشر: دار الفكر - بيروت، د. ت.
٢٣. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، مطبعة دار الفكر -

لبنان، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٤. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ):

٢٥. الطباطبائي: السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢هـ): الميزان، مطبعة جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ط٤، ١٤١٧ه.

٢٦. الطبرسي: أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ): مجمع البيان، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٧٩هـ.

٢٧. الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل آي القرآن، المعروف بـ(تفسير الطبري)، ضبط وتوثيق وتخريج: محمد حميد الله وآخرون، دمشق - سوريا، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

٢٨. الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠هـ): التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة قم - مكتبة الإعلام الإسلامي، ط١، ١٣٧٩هـ.

٢٩. فاضل صالح السامرائي: لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، د. مط، د. ت.

٣٠. فتح القدير: مطبعة دار ابن كثير، دمشق - بيروت، مطبعة دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

٣١. الفراء: يحيى بن زكريا (ت ٢٠٧هـ): معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتح اسماعيل شلبي، الدار المصرية، ط١، د. ت.

٣٢. الكليني (ت ٣٢٩هـ): الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، مطبعة دار الكتب الإسلامية - آخوندي، ط٣، ١٣٨٨هـ.

٣٣. محمد محمد صادق الصدر: منة المنان في الدفاع عن القرآن، مطبعة أنصار الله للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ.

٣٤. مناف مهدي محمد الموسوي: مباحث لغوية من حياة اللغة العربية، دار البلاغة، بيروت - لبنان، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م.

الهوامش

(١) سورة القدر، الآيات: ١-٥.

(٢) الطوسي، التبيان ١٠: ٣٨٦، وينظر: الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٤١٠.

(٣) الفراء، معاني القرآن ٥: ٢٢٦.

(٤) الطباطبائي، الميزان ٢٠: ٣٣٣، وينظر: الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب ٢٠: ٤٢٩.

(٥) سورة الحجر، الآيتان: ٥١-٥٢.

(٦) ينظر: البغوي، معالم التنزيل ١: ١٨٧، والبيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ٢٤٤، وابن هشام، مغني اللبيب: ٧٨٧.

(٧) محمد صادق الصدر، منة المنان ١: ٣٢٣.

(٨) سورة الصافات، الآية: ٧٩.

(٩) سورة الصافات، الآية: ١٠٩.

(١٠) سورة الصافات، الآية: ١٢٠.

(١١) سورة الصافات، الآية: ١٣٠.

(١٢) سورة الصافات، الآية: ١٨١.

(١٣) ينظر: البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٤، والبيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ١٦، وابن عاشور، التحرير والتنوير ٢٢: ١١٠٣، والرازي، التفسير الكبير ٢١: ١٦٥.

(١٤) سورة طه، الآية: ٤٧.

(١٥) ينظر: عاشور، التحرير والتنوير ١٦: ٢٣٠، وابن عجيبة، البحر المديد ٤: ٤٠٥.

(١٦) سورة الزخرف، الآية: ٨٩.

(١٧) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٩٩، والحائري، مقتنيات الدرر ١٠: ٧٢.

(١٨) سورة ق، الآية: ٣٤.

(١٩) ينظر: الرازي، التفسير الكبير ٢٨: ١٥٥.

(٢٠) الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٤١٠، وينظر: السعدي، تفسير السعدي ١: ٩٣١.

(٢١) محمد صادق الصدر، منة المنان ١: ٣٢٣.

(٢٢) سورة الماعون، الآيات: ٤-٧.

(٢٣) الرازي، التفسير الكبير ٣٢: ١٠٨.

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) ينظر: الزمخشري، الكشاف ٤: ٨١٠.

(٢٦) السمرقندي، بحر العلوم ٣: ٦٠٠.

(٢٧) الطوسي، التبيان ١٠: ٤١٤.

(٢٨) الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٤٥٦.

(٢٩) الكليني، الكافي ٣: ٤٩٩، والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١٩: ١.

(٣٠) محمد صادق الصدر، منة المنان ١: ١٣٠.

(٣١) سورة يوسف، الآية: ٢.

(٣٢) سورة النحل، الآية: ١٠٣.

(٣٣) سورة الزمر، الآية: ٢٨.

(٣٤) سورة فصلت، الآية: ٣.

(٣٥) سورة الشورى، الآية: ٧.

(٣٦) سورة الأحقاف، الآية: ١٢.

(٣٧) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

(٣٨) سورة فصلت، الآية: ٤٤.

(٣٩) ينظر: مناف مهدي، مباحث لغوية: ٧٨.

(٤٠) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٩٦.

(٤١) سورة ص، الآية: ٢٦.

(٤٢) سورة هود، الآية: ٣٥.

(٤٣) سورة النساء، الآية: ٥.

(٤٤) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: ٣٢٦.

(٤٥) ينظر: زيد بن علي، تفسير غريب القرآن: ١٦٧، والطوسي، التبيان ٣: ١١٣، والشوكاني، فتح القدير ١: ١٦٤.

(٤٦) الطوسي، التبيان ٣: ١١٣، والشوكاني، فتح القدير ١: ٦٤٠، والبغوي، معالم التنزيل ١: ١٦٤.

(٤٧) ينظر: الطوسي، التبيان ٣: ١١٣، والشوكاني، فتح القدير ١: ٦٤٠، والبغوي، معالم التنزيل ١: ١٦٤.

(٤٨) الشوكاني، فتح القدير ١: ١٦٤.

(٤٩) ينظر: الطوسي، التبيان ٣: ١١٣.

(٥٠) ينظر: الشوكاني، فتح القدير ١: ٦٤٠.

(٥١) الطوسي، التبيان ٣: ١١٣.

(٥٢) سورة النساء، الآيتان: ٣-٤.

(٥٣) سورة النساء، الآية: ٦.

(٥٤) سورة المسد، الآيات: ١-٥.

(٥٥)ابن الجوزي، زاد المسير ٩: ٢٦٠-٢٦١، وينظر: الطبري، تفسير الطبري ٣٠: ٣٣٩، والرازي، التفسير الكبير ٣٢: ١٥٨.

(٥٦) ينظر: البغوي، معالم التنزيل ١: ٥٨٢.

(٥٧) ينظر: أحمد حسن حطاب، النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في منة المنان، (رسالة ماجستير) بإشراف المؤلف، كلية الفقه- جامعة الكوفة، ٢٠١٣م: ٨٠.

(٥٨) الرازي، التفسير الكبير ٣٢: ١٥٨.

(٥٩) يقول ابن هشام: (وإنما سماها الله تعالى حمالة الحطب لأنها كانت - فيما بلغني- تحمل الشوك فتطرحه على طريق رسول الله ﷺ حيث يمر فأنزل الله تعالى فيهما)، وفي حديث أبي الفداء عن أبي لهب يقول ما نصه أيضاً: (وكانت امرأته أم جميل بنت حرب وهي أخت أبي سفيان على رأيه في عداوة رسول الله ﷺ وهي التي سماها الله تعالى ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾؛ لأنها كانت تحمل الشوك فتضعه في طريق رسول الله ﷺ)، وليس فيما ذكر ابن هشام أو أبو الفداء تأريخياً ما يشير إلى الكثرة في حمل الحطب أو الغزارة في أداء هذا الفعل منها. ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ١٩٩، وأبو الفداء، تأريخ أبي الفداء: ١٧٨.

(٦٠) محمد صادق الصدر، منة المنان ١: ٨١.

(٦١) المصدر السابق.

(٦٢) المصدر السابق.

(٦٣) ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط ٨: ٥٢٧.

(٦٤) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٩: ٢١١، والآلوسي، روح المعاني ٣٠: ٢٦٣.

(٦٥) محمد صادق الصدر، منة المنان ١: ٨٢.

(٦٦) سورة المسد، الآية: ٣.

(٦٧)ينظر: أحمد حسن حطاب، النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في منة المنان، (رسالة ماجستير) بإشراف المؤلف، كلية الفقه - جامعة الكوفة، ٢٠١٣م: ٨٢.

(٦٨) محمد صادق الصدر، منة المنان ١: ٨١، وينظر: الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب ٢٠: ٥٥٥.

(٦٩) سورة الضحى، الآيات: ١-٣.

(٧٠) الحاكم، المستدرك ٢: ٥٧٣، والآلوسي، روح المعاني ٣٠: ١٥٧.

(٧١) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير ٩: ٢٦٠-٢٦١، والبغوي، معالم التنزيل ١: ٥٨٢.

(٧٢) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان ١٠: ٣٢٦، والسمرقندي، بحر العلوم ٣: ٦٠٦، والبيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ٥٤٥، وابن الجوزي، زاد المسير ٩: ٢٦٠-٢٦١.

(٧٣) سورة المسد، الآية: ٥.

(٧٤) فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص التنزيل: ٣٥٥.

(٧٥) ينظر: أحمد حسن حطاب، النقد التفسيري عند السيد محمد محمد صادق الصدر في منة المنان، (رسالة ماجستير) بإشراف المؤلف، كلية الفقه - جامعة الكوفة، ٢٠١٣م: ٨٣.

(٧٦) فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص التنزيل: ٣٥٦.

(٧٧) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٣٠.

(٧٨) المصدر السابق.

(٧٩) ينظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ٥٤٥.

(٨٠) المصدر السابق.

(٨١) ينظر: المصدر السابق.

(٨٢) ذلك بأن عدم وجود تلك اللوازم اللفظية مرافقةً للمفردة نفسها في سياقات قرآنية أخرى تدل على أن تلك المفردة في هاتي السياقات لا تدل على مضمون المفردة نفسها في السياقات القرآنية الأخرى وهي مرافقة لتلك اللوازم اللفظية؛ وتأسيساً عليه يتحدد المعنى التفسيري للمفردة من خلال تجردها من تلك اللازمة بالمحصلة الأخيرة كما هي الحال في بيان لفظة (سلام) من سورة القدر.

تأملات في البرهان الأخلاقي عند كانت

سيد عبد الرؤوف أفضلي(*)

تعريب: الشيخ نبيل اليعقوبي

ملخص البحث

تتلخص محاور هذه الدراسة حول البحث في نظرية المفكر كانت وتحليله لمعنى البرهان والاثبات للوجود الإلهي والاخلاقي للانسان، يمثّل البرهانُ الأخلاقي لـ (كانت) من البراهين المشهورة لإثبات وجود الله في الإلهيات الغربية؛وقد كان هذا البرهان هدفاً لهذه الدراسة التي تشتغل على نظرية كانت، فضلاً عن التطرّق لبراهين إثبات وجود الله الأخرى، من قبيل برهان الوجود، وبرهان الخلق، وبرهان الغائية؛ للاستدلال من خلالها أنّ هذه البراهين ليست لها قيمةٌ وحضورٌ في نظر كانت، ولا يمكن اعتبارها أساساً في إثبات وجود الله تعالى.

ثمّ تقف هذه الدراسة عند توضيح البرهان الأخلاقي لكانت - الذي لا يكون اعتماده إلا على إثبات وجود الله فقط- على أساس أحد التقريرات المعروفة؛ وبالنتيجة فهي تتناول البحثَ حولَ هذا البرهانِ وتقييمِهِ من أبعاد مختلفة، لتُثبتَ أنّ البرهانَ الأخلاقي لكانت - الذي يعتبر من الأحكام العقلية

(*) باحث في الفكر الإسلامي من إيران.

العملية- ليس له القدرة على إثبات وجود الله كونه أحد أحكام العقل النظري.

لا تهدفُ هذه الدراسةُ إلى توضيح براهين إثبات وجود الله، ولا توضيح البراهين الأخلاقية التي تثبت وجوده، بل يقتصر هدفُها على التأمل في البرهان الأخلاقي لدى كانت، لكننا - مع ذلك كلّه - مضطرّون للتعرّض لآرائه المتعلقة بالبراهين الثلاث المذكورة، ومن ثم طرح رأيه حول البرهان الأخلاقي؛ من أجل الحصول على فكرة أفضل وأكمل لرأيه.

مدخلٌ

يمثّل البرهانُ الأخلاقي لـ (كانت) من البراهين المشهورة لإثبات وجود الله في الإلهيات الغربية؛ وقد كان هذا البرهان هدفاً لهذه الدراسة التي تشتغل على نظرية كانت، فضلاً عن التطرّق لبراهين إثبات وجود الله الأخرى، من قبيل برهان الوجود، وبرهان الخلق، وبرهان الغائية؛ للاستدلال من خلالها أنّ هذه البراهين ليست لها قيمةٌ وحضورٌ في نظر كانت، ولا يمكن اعتبارها أساساً في إثبات وجود الله تعالى.

ثمّ تقف هذه الدراسة عند توضيح البرهان الأخلاقي لكانت - الذي لا يكون اعتماده إلا على إثبات وجود الله فقط- على أساس أحد التقريرات المعروفة؛ وبالنتيجة فهي تتناول البحثَ حولَ هذا البرهانِ وتقييمِهِ من أبعاد مختلفة، لتُثبتَ أنّ البرهانَ الأخلاقي لكانت - الذي يعتبر من الأحكام العقلية العملية- ليس له القدرة على إثبات وجود الله كونه أحد أحكام العقل النظري.

مصطلحات البحث

الله، برهان كانت الأخلاقي، برهان الوجود، برهان الخلق، برهان الغائية، العقل العملي، العقل النظري.

مقدمة

لقد طُرحت العديد من البراهين لإثبات وجود الله، ويمكن تقسيم هذه البراهين إلى أربعة أقسام، وهي:

أ) برهان الوجود (البرهان الأنطولوجي)[١].

ب) برهان الخلق (البرهان الكوزومولوجي)[٢].

ج) برهان الغائية[٣][٤].

د) البرهان الأخلاقي[٥][٦].

وقد طُرح البرهانُ الأخلاقي بأشكال مختلفة مثل بقية البراهين الأخرى، وعلى الرُّغم من هذا الطرح يُوجَدُ ما لا يقل عن تسعة تقارير تتعرض إلى هذا البرهان بسبب بعض الآراء المنسوبة لتقريرِّين[٧]، ومجموعةٍ أخرى من الآراء[٨]، أمّا إذا اعتبرنا كلَّ واحد من هذه البراهين برهاناً مستقلاً؛ فسيكون لدينا تسع براهين أخلاقية لإثبات وجود الله، علماً أنّ البراهين الأخلاقية لإثبات الوجود تشترك في محور واحد، مثلما يشترك كلٌّ من برهان الوجود، وبرهان الخلق، وبرهان الغائية في محور أساسي أيضاً.

إنّ أصل الأخلاق هو محورٌ مشتركٌ لكافة البراهين الأخلاقية تقريباً، وعلى أساس البراهين الأخلاقية يصبح للقيم الأخلاقية معنى فيما إذا وُجِدَتِ الرّبوبية الداعمة للأخلاق؛ إذْ لا معنى لوجود الأخلاق بدون وجود الخالق.

لا تهدفُ هذه الدراسةُ إلى توضيح براهين إثبات وجود الله، ولا توضيح

البراهين الأخلاقية التي تثبت وجوده، بل يقتصر هدفُها على التأمل في البرهان الأخلاقي لدى كانت، لكننا - مع ذلك كلّه - مضطرّون للتعرّض لآرائه المتعلقة بالبراهين الثلاث المذكورة، ومن ثم طرح رأيه حول البرهان الأخلاقي؛ من أجل الحصول على فكرة أفضل وأكمل لرأيه.

ولا يوجد مبررٌ للتأكيد مرّة أخرى على أهمية البرهان الأخلاقي لدى كانت بالنظر لدوره في الفلسفة، والإلهيات الغربية، وتأثيره في كافة الميادين، ولعلَّ برهانه يكون قابلاً للنقد كأيِّ برهانٍ آخر، لكنّ هذا الأمر لا يقلّل من أهميته.

براهين إثبات وجود الله عند كانت

يعتقد (كانت) أنّ براهين إثبات وجود الله تقتصر على البراهين الأخلاقية، ويؤمن بأنّ البراهين الأخرى (برهان الوجود، والخلق، والغائية) فاقدةٌ للاعتبار؛ ولذا لابدَّ من التعرّف على رأي (كانت) بخصوص البراهين الأخرى، قبل الدخول في تفاصيل البحث الأخلاقي عنده.

كانت وبراهين الوجود

لقد طُرحت البراهين الوجودية بأشكال مختلفة، ومن أشهر الآراء الخاصة ببرهان الوجود في الغرب ما طرحه القديس انسلم، فهو يعتقد أنّ الله موجود، ولا يمكن تصورُ شيءٍ أكبرَ أو أكملَ منه، ولابدَّ من وجوده في الخارج وإلا يلزم الخلف؛ لأنّنا لو أخذنا بنظر الاعتبار وجود موجودين أحدهما نسميه (ألف) والآخر (باء)، وفرضنا أنّ (ألف) له وجودٌ في الذهن وفي الخارج، وأنّ (باء) له وجود في الذهن فقط ولا يتمتع بوجود خارجي،

لصار واضحاً أنّ (ألف) الذي له وجودٌ ذهنيٌّ ووجودٌ خارجيٌّ هو أكمل أو أعظم من (باء) الذي ليس له إلا وجودٌ ذهنيٌّ.

بناء على ذلك، إذا كان لله وجودٌ ذهنيٌّ ووجودٌ خارجيٌّ، ففي مثل هذه الصورة ينسجم مع التعريف الذي قدّمناه عنه، أما إذا لم يكن كذلك، أي: له وجودٌ ذهنيٌّ فقط، فعندها لا يكون أعظم الموجودات أو أكملها ؛ إذاً إمّا أنْ نقبلَ التعريف، أو يجب أن نُذعن بأن لله وجوداً عينياً؛ لأنّنا لا يمكن أن نقبل التعريف المذكور عن الله، وفي الوقت نفسه نعتبره فاقداً للوجود الخارجي.

وإذا اتفقنا على هذه النتيجة فسيكون الحمقى مضطرين للإذعان بأنّنا نتصور ونَعقَل وجود كائن لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه، ولكن لا يمكن أنْ يقتصر وجود هذا الكائن على الذّهن فقط، وإلاّ لأمكننا أن نتصوره موجوداً في الحقيقة، أي خارج الذهن، وهو في هذه الحالة يكون أعظم.

فلو كان الكائن، الذي لا أعظم منه، موجوداً في الذهن فقط، لأصبحنا نقول: ما لا يُتَصَوَّر أعظم منه، يمكن أنْ يتصور أعظم منه!! وهذا تناقض.

وعلى هذا فالكائن الذي لا أعظم منه، لابدّ أن يكون موجوداً في الذهن، بوصفه مفهوماً، وخارج الذهن بوصفه شيئاً حقيقياً موجوداً بالفعل[٩].

كان هذا البرهان الذي يُعتبر من البراهين السابقة على التجربة والمتقدمة عليها موردَ تأييد الفلاسفة، وعلماء الإلهيات الغربيين الآخرين أيضاً أمثال ديكارت[١٠]، كما طرح فلاسفة الإسلام أمثال ابن سينا[١١]، وملاصدرا[١٢]، والملا هادي السبزواري[١٣]، ومن ثمّ العلامة الطباطبائي[١٤] برهان الصديقين باستلهام من القرآن الكريم[١٥]، حيث تمّ فيه إثبات وجود الله عن طريق أصل الوجود وأصالة الواقعية[١٦] لا عن طريق التعريف، على خلاف البراهين

الوجودية الأخرى.

بناء على ذلك فإنّ النقض والإبرام الوارد على الفلاسفة الغربيين فيما يتعلّق بالبرهان الوجودي لا يشمل برهان الصديقين.

يعتقد كانت أنّ البراهين الوجودية لا تتمكن من إثبات وجود الله، ويؤمن بأنّ القضايا المندرجة في هذا البرهان هي قضايا وجودية محمولها الوجود؛ كما جاء في (برهان انسلم) القائل: عدم الوجود الخارجي لله يلزم منه الخلف؛ أي يلزم منه أن لا يكون الله هو الكائن الذي لا أعظم منه بعد أن فرضنا أنّه أعظم موجود.

وهذا الكلام سيفرض النتيجة الآتية: لو كان الله موجوداً دون أن يقترن بهذه الصفة أو هذا المحمول (الوجود)، لكان الله - في مثل هذه الحالة- هو الأعظم.

لكنّ كانت يعتقد أنّ المحمول "الوجود" يختلف عن المحمولات الأخرى، فمن الممكن في المحمولات غير الوجودية رفع المحمول، لكنّ الموضوعَ لا يرتفع؛ رُغمَ أنّ الأمرَ ليس كذلك في المحمول الوجودي؛ لأنّ رفع الوجود يؤدّي إلى ارتفاع الموضوع فضلاً عن المحمول؛ ومن هنا، سوف لا يبقى موضوعاً كي نقول: إنّ الله كائنٌ، ولكنْ لا وجود له.

وإنّ رفعَ المحمول أو صفة الوجود - حسب رأي كانت - لا يؤدّي إلى رفع الصفة فحسب، بل رفع الصفة والموصوف معاً.

ولذا فإذا وضعنا الموضوعَ في قضيّة الحمل الأولي الذاتي وفي الوقت نفسه رفعنا المحمول فإنّ ذلك يستلزم التناقض؛ لذلك نحن نقول: إنّ المحمول ضروريٌّ للموضوع، لكنّنا إذا رفعنا الموضوعَ والمحمولَ في الوقت نفسه فلا

يلزم من ذلك التناقض؛ لأنّه لا يبقى في البين شيء في مثل هذه الحالة حتى يكون متناقضاً.

المثال إنّ افتراض وجود مثلث ومن ثمّ نفي أضلاعه الثلاثة يكون تناقضاً بالذات، لكن لا يوجد أي تناقض في نفي المثلث مع ثلاثة أضلاعه في الوقت نفسه، وهذا الأمر بعينه يصدق على مفهوم موجود مطلق ضروري، فإذا نفينا وجوده نكون قد نفيناه بجميع محمولاته وفي مثل هذه الحالة يلزم التناقض.

لا يوجد أي شيء خارج هذا الوجود يمكن أن يكون متناقضاً؛ لأنّه لا يمكن تصور ضرورة شيء ناشئة من أمر خارج، وكذلك لا يوجد شيء داخل الوجود يمكن أن يكون متناقضاً؛ لأنّه في حالة نفي ذلك الشيء نكون قد نفينا جميع صفاته الداخلية في الوقت نفسه... إنني لا أستطيع أن أتصور شيئاً، يمكن أن ينجم عنه تناقضاً بعد نفيه بجميع محمولاته[١٧].

يعتقد أحد الفلاسفة العرب أنّ البرهان الوجودي في نظر كانت مبنيٌّ على تعريف الله؛ وهو الموجود الكامل الذي لا يمكن تصور أعظم منه، فإنّ كانت يقبل هذا التصوير عن الله ولا يجد مشكلة في ذلك، لكنّه لا يقتنع بدليله؛ لأنّه يعتبر أنّ الوجود لا يضيف شيئاً على الماهية، فعندما يقال "الألف" موجود، يعني الألف هو الألف، والكلام هو الكلام[١٨].

تجدر الإشارة إلى أنّ مثل هذه الإشكالات التي أشار لها البعض بأمانة[١٩]، (١٩) قد ترد على تقرير بعض الأشخاص أمثال انسلم، لكنّها لا ترد على برهان الصديقين، الذي يشبه البرهان الوجودي نوعاً ما، لاسيما التقارير التي نستدل من خلالها على وجود الواقعية من نفي الواقعية.

براهين الخلق عند كانت

قـرّر بعـضُ الأشـخاص في العـالم الغـربي برهـانَ الخلـق أمثـال تومـاس اكويناس[٢٠]، الذي أثبتَ وجودَ الله بواسطة خمسة طرق، الثلاثـة الأولى منهـا تتمتـع بأسلوب كوزمولوجي (برهان الخلق)، وبـالرغم مـن كـون هـذه الطـرق الـثلاث مختلفة بحسب الظاهر، حتى اعتبرها البعضُ أمثـال بـراين ديفـيس ثلاثـة أسـاليب مستقلة أيضاً، إلا أنّ هذه الأساليب تعود إلى أحد المفاهيم الأساسية وهو العلية[٢١].

يرى تومـاس أنّ التغيـيرات، والكـون، والفـساد موجـودات في العـالم، ولعدم وجود هذه الأمور من ذات الأشياء، لابدّ مـن افـتراض علّـة مُوجِـدة لهذه الأمور، ولم تكن هذه العلّة سوى الواجب أو الله[٢٢]. وعـلى أسـاس هـذا البرهان نُدرك - عبر هـذا الموجـود الـضروري- حـدوثَ العـالم، أو أيَّ شيء موجود في العالم.

لا يعتقد كانت بلزوم أن يكون هذا الوجود الضروري هو الله أو الموجود الكامل، ويؤمن بأنّ نتيجة هذا البرهان تعود إلى برهان انسلم الوجودي، علماً أنّ كانت – هنا- لم يجعل فرقاً بين برهان الوجود والبرهان الطبيعـي بحـسب الاصطلاح؛ مع أنّه في البرهان الوجـود - بحـسب قـول الـبعض- نـصل إلى الوجود عن طريق المفهوم، وفي البرهان الطبيعي ننتقل مـن الوجـود الحـادث إلى الوجود القديم.

إنّ كانت يعتبر نظرية العلية المطروحة في هذا الاستدلال من قبيل المنزلق الذي ينزلق فيه العقل لا إرادياً؛ لأنّه وإن كانت النظرية التي تقـول بـأنّ "كـل معلول له علّة" نظرية صحيحة، لكن السؤال الذي يبقى قابلاً للطرح في مثـل هذه الصورة هو حول علّة العلل؛ أي: ما هي العلّة التي أوجدت الله[٢٣].

البراهين الغائية عند كانت

ندرك عبر البراهين الغائية وجودَ الله عن طريق وجود العالم، وإنّ هذه البراهين - حسب رؤية كانت- مناسبةٌ، لَكنّ بعضَ الإشكالات تَرِدُ عليها:

أولاً: عمل كانت على جعل الغائية الطبيعية هي نفس الغائية المادية، رُغمَ أنّ بينهما فارقٌ، إذْ ندركُ عبر التجربة - في الماديات- أنّ المادةَ فاقدةٌ للصورة، ولابدَّ أنْ تفاض عليها الصورة من الخارج، أما بالنسبة للعالم فالأمر ليس كذلك؛ لأنّنا لم نجرّب العالم؛ فأيُّ ادعاءٍ مبنيٍّ على حاجة العالم إلى الناظم لابدَّ من إثباته.

ثانياً: لو سلَّمنا بهذا الاستدلال، لثبت لنا أنّ صورة العالم بحاجة إلى علّة، لكن لا يمكن إثبات حاجة المادة إلى علّة.

ثالثاً: إنّ هذا البرهان - بالنظر للتناسب والانسجام بين العلّة والمعلول- لا يُثبت سوى أنّ علّة وجود هذا العالم تتمتع بعقل هائل، ولا يمكن من خلال هذا البرهان أنْ نثبتَ بأنّه عقلُ غيرُ متناهٍ، وبالنتيجة فإنّ هذا البرهان يوصلنا إلى وجوبِ وجودٍ موجودٍ كاملٍ خالقٍ لهذا العالم، لكنّ هذا الأمر يُعتبر عودة إلى البرهان الوجودي ولا يمكن قبوله[٢٤].

لذلك نجد كانت - في نظرية "الجدل الاستعلائي"- يتوصّلُ إلى النتيجة التي مفادها عدم وجود طريق لإثبات ما بعد الطبيعية، وأنّ الأشخاص الذين يخوضون البحث في مثل هذه المسائل وقعوا في توهّم بحسب الواقع.

البراهين الأخلاقية عند كانت

يعتقد الكثيرُ أنّ الأخلاق قائمةٌ على الدين، أو مقابلةٌ له[٢٥]. إلا أنّ كانت يعتقد أنّ الأخلاق من مؤيدات الدين[٢٦]. أي: أنّ كانت يؤمن بعدم قدرة الأخلاق أن تقوم على الدين أو تكون مقابلةً له، لأنّه يرى أنّ الأخلاق هي

أصلُ الدين وأساسه، ويجب أن تبنى دعائم الدين على الأخلاق؛ ولذلك قال: يجب أن نسعى لنشر الخير الأسمى؛ ومن هنا لابدَّ أن يكون نشرُه ممكناً؛ ولذا صار من المسلّم افتراضُ وجودِ علةٍ لكلِّ عالمِ الطبيعةِ مستقلة عن ماهيته، بغض النظر عن طبيعة أصل هذا الارتباط؛ أي الانسجام الدقيق بين السعادة والأخلاق.

ولذلك إذا اعتمدنا هذه النتيجة فلا يمكن افتراض الخير الأسمى في العالم إلا مع فرض موجودٍ علويٍّ وفاعلٍ تتّحد فيه الفضيلة والسعادة وهو الله؛ ومن هنا فقد ترتّبت علينا هذه المسؤولية المتمثلة بنشر الخير الأسمى؛ وإنّ هذا الأمر ليس جائزاً وحسب، بل هو ضرورةٌ ترتبط بالمسؤولية بعنوانها شرطاً لازماً، حيث يكون التسليم علينا بإمكانية تحقيق الخير الأسمى مسبقاً، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا مع وجود الله. وهذا يضطرنا إلى فرض وجود الله مرتبطاً بالمسؤولية؛ أي أنّ فكرة وجود الله هي ضرورة من وجهة نظر أخلاقية[٢٧]. ولذا يحتفظ البرهان الأخلاقي عند كانت بمجموعة مقررات هي كالآتي:

١. نحن مكلَّفون بتحقيق الخير الأسمى[٢٨].

٢. الإرادة هي المقدرة[٢٩]، أو أنّ التكليف فرعُ المقدرة.

٣. إمكانية تحقيق الإنسان الخيرَ الأسمى في هذا العالم[٣٠].

٤. يجب أن يكون هناك موجودٌ قادرٌ على تحقيق الخير الأسمى.

٥. إنّ الموجود القادر على تحقيق الخير الاسمى هو الله المذكور في الأديان.

ثمّ ستكون لدينا ثلاث مقدَّمات هي:

المقدمة الأولى: وهي مقدَّمةٌ واضحةٌ؛ لأنّ الناس يشتركون في الشعور بالتكليف من أجل تحقق الخير بالرغم من وجود جميع الاختلافات بينهم حول ذلك، فهم لا يرغبون إلا بأداء أعمال الخير، بل إنّهم يحبون أن يكونوا من المحسنين، وقد يكون الناس وما لديهم من ثقافات مختلفين في مصداق الإحسان، لكنّ ثمّة شبه إجماع على أصل الرغبة بالإحسان، وأداء أعمال الخير، وإنّ الناس لا يرغبون في أداء أعمال الخير وحسب، بل يحبّون أن يكونوا من الخيّرين.

المقدمة الثانية: تعتمد مقولة "الإرادة هي مقدرة" وهذه المقولة التي تُبنى عليها المقدمةُ الثانيةُ - حسب الظاهر- هي من ابتكار كانت؛ ومن هنا دخل كانت إلى ميدان الأدب الفلسفي، بل حتى إلى ميدان الحوارات العامية، ولم نقل: إنّ التاريخ ذكر شخصاً قد تفطّن لهذه المسألة بالشكل الذي طرحها كانت.

ولا يمكن - في ضوء هذه المقدمة- أن يُطلب منّا شيءٌ إلا إذا كنّا قادرين على فعله، أو عدم وجود حالة "التكليف بما لا يطاق"، حسب تعبير الأصوليين، ومن المعلوم أنّ الأمر حينما يصدر فإنّ صدوره يدل على كون المأمور قادراً على أداء المأمور به، وإلا لما تعلّق به الأمر.

إذا أردنا الحصول على نتيجة من كلام كانت ومن شرح آثاره فينبغي أن نضرب المثل التالي: إنني لا أطلب من صديقي أبداً أن يعطي لجدي - الذي أدركه الموت- غذاءً أو يحترمه؛ لأنّ العرف لا يعقل أو يقبل عرض مثل هذه الرغبة.

المقدمة الثالثة: يتمتع كانت بتجريبية ومرتكزة على المشاهدات، فعندما

نلقي نظرةً على الإنسان نجده مشتملاً على رغبات متفاوتة وأحياناً متعارضة؛ لأنّ الإنسان لا يملك رغباتٍ قيّمةً ومُثلاً ساميةً فحسب، بل هو خليطٌ من الرغبات الحسنة، والسيئة، أو الخيرة، والشريرة، فإذا كانت هناك دوافعٌ تدفع الإنسانَ نحو الإحسان، فثمَّة دوافعُ أخرى تحثُّه على أداء الأعمال القبيحة وغير اللائقة؛ ومن هنا أصبح الإنسان يمتلك ميولاً ورغباتٍ تعيش حالة التجاذب والصراع المستمر.

و تقوم أحدى الرغبات - نتيجةً للظروف البيئية- بدفع رغبةٍ أخرى وإخراجها من الساحة لتحتلّ مكانها، وفي مثل هذه الظروف يتصور البعضُ - أمثال كانت- تصوراتٍ خاطئةً وصبيانيةً؛ لأنّه يُريد من الإنسان الوصولَ إلى الكمال عبر النزوع إلى الكمال والسعادة فقط، والتعلّق بالخير الأسمى من بين جميع الرغبات والميول الموجودة لديه، دون الأخذ بنظر الاعتبار دوافعَه الأخرى.

وعلى أساس ذلك، لا يمكن تحقّقُ الخيرِ الأسمى من قبل الإنسان؛ لكونه خليطاً من الميول والرغبات المتعارضة.

وإذا سلَّمنا بهذه المقدمات فيمكن التوصّل بسهولة إلى نتيجة مفادها: أنّ الكائن الذي تُطلق عليه الأديان اسم "الله" هو موجودٌ؛ فعندما يوجد التكليف، يحتاج إلى من يقدر على أدائه، والمكلَّف لا يتمكن من أداء هذا التكليف، فلابدّ من وجود موجود آخر يؤدي هذا التكليف، وذلك الموجود الآخر هو ذلك الشيء الذي تُطلق عليه الأديان اسم "الله".

كما أشرنا فيما سبق، أنّ البرهان الأخلاقي له تقريراتٌ مختلفةٌ، والتقرير المتقدّم مبني على كلام كانت نفسه ومجموعة من الشارحين لآثاره، ولعل

التقرير المتقدّم لا يخلو من إشكال، لكن بالقياس إلى التقارير الأخرى نجده يتمتع بنظم منطقي وانسجام أكثر، ومن المحاسن الأساسية لهذا التقرير التركيز على "التلازم بين التكليف والقدرة"، الأمر الذي لا نجده في التقارير الأخرى أو لا نجده مطلقاً أو نجده أحياناً بشكل ضئيل جداً.

لقد أورد الغربيون[٣١] أنفسهم ما لا يقل عن خمسة تقارير لغرض هذا البرهان، وإنّ التعرّض لها - وإن كان لا يخلو من الفائدة- خارجٌ عن نطاق هذا البحث.

الانتقادات الموجّهة لبرهان كانت الأخلاقي

يمكن توضيح الانتقادات بالنقاط الآتية:

أ) لو سلّمنا بأنّ الخير الأسمى يجب أن يتحقق، فلا يلزم ذلك تحققه من قبل الله جزماً، حيث أنّ بعض الموجودات من قبيل الملائكة يمكن أن تحققه؛ ومن هنا لسنا بحاجة لفرض وجود الله[٣٢].

ب) إنّ البرهان الأخلاقي عند كانت يناقض نفسَه؛ فهو من جانبٍ يفترض وجوب تحقّق الخيرِ الأسمى على يد الإنسان، ومن جانبٍ آخر ينفي قدرة الإنسان على تحقيقه، ولابدّ من وجود الله الذي يتمكن من تحقيق هذا الأمر المهم[٣٣].

ج) إنّ استدلال كانت لا يدلّ على إقامة البرهان لإثبات الواجب مطلقاً؛ لأنّه يعتقد أنّ المفاهيم العقلية إذا لم تقترن بالمشاهدة الحسية، فسوف لا تتحقق أيُّ علامةٍ عن العالم في الخارج، ولا يمتلك أيَّ معنىً في صميم الواقع؛ وبناءً على ذلك، فإنّ المستلزمات التي يُعتقَدُ بأنّها تؤدّي إلى الاعتراف بوجود الله على أساس أحكام العقل العملي وأمثال ذلك، لا تمتلك سوى قيمةٍ أخلاقيّةٍ،

ولا تفتح الطريقَ نحو عالم الواقع؛ وبعبارة أخرى، أنّ الدليل الأخلاقي لا يتمكّنُ من الاستجابة للمشكك، وإزالة شكّه، وأنّ الأمر الوحيد الذي يمكن أن يُستنتجَ من هذا البرهان هو أنّ الإنسان إذا فكّر تفكيراً أخلاقياً لابدّ أن يفترض وجود الله[٣٤].

توضيح العبارة: إنّ حياة الإنسان محدودةٌ، وروحُه ليست خالدةً، أو ثمّة شكوكٌ في نفسه، أو كان اللهُ والخيُر الأسمى المطلوب بالذات مفهوماً محضاً ليس له مصداق خارجي، فلا يمكن لأيٍّ من أحكام العقل العملي - مهما كانت قابلة للتصديق والقبول من قبل العقل العملي- إثباتُ المُدّعى والاستدلال على وجود الله[٣٥].

د) لا يمكن قبول الملازمة بين الأحكام الأخلاقية ووجود الله، أمّا لو أمكن توضيحُ هذه الملازمة بصورة صحيحة لأمكن إثبات وجود الله عن هذا الطريق؛ ولأنّ كانت لم يتمكن في كلامه من توضيح هذه الملازمة بشكلٍ برهانيٍّ على أقلّ تقدير؛ لذلك لا يمكن تأييد كون وجود الأحكام الأخلاقية لدى الإنسان تستلزم وجودَ الله؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسَ المقدمات على أساس منطق أرسطو؛ فعندما تكون إحدى المقدمات ناظرة إلى العقل العملي والأخرى ناظرة إلى العقل النظري، فلا يمكن الحصول على نتيجة نظرية من هذا القياس؛ لأنّ مثل هذه القياسات على فرض توفر شروط إنتاجها، سوف لا تؤدي إلا إلى نتيجة عملية.

إنّ للأحكام الأخلاقية المتعلِّقة بالعقل العملي موضوعاتٍ ومحمولاتٍ خاصة، فهذه المجموعة من القضايا - التي يؤيّدها كانت- تمتلك مجموعةً من القضايا الأولية والبيِّنة التي يؤيّدها العقلُ العملي بالذات، وبغض النظر عن

نوعية الأحكام الأولية للعقل العملي والى أيِّ القضايا تنتمي، لابدَّ من العلم بعدم إمكانية الحصول أبداً على قضيّة متعلّقة بالعقل النظري من القضايا المتعلقة بالعقل العملي، وبالنتيجة لا تكون الأحكام الأخلاقية مستلزمةً للقضايا النظرية.

عندما يتمُّ تنظيمُ العقلِ العملي بصورةِ قضيّةٍ كبرى لقضيّةٍ أخرى تتعلّق بالعقل النظري، يتشكل قياسٌ أخلاقيٌّ من ضمّ تلك القضيّة التي اعتبرت على أنّها صغرى، وكذلك نتيجة هذا القياس من ناحية الكم والكيف ومن ناحية كونها نظرية أو عملية تكون تابعة لأخس المقدمتين، وبما أنّ القضيّة الكبرى في مثل هذا النوع من القياس هي قضيّة عملية، فإنّ النتيجة أيضاً تكون قضيّة عملية وليست مرتبطة بالعقل النظري[٣٦].

هـ) إنّ ارتكاز البرهان الاخلاقي على فرض القضايا الأخلاقية المشتركة واحد من أهمّ صور هذا المنهج، ويقبلها الناس كافة بنحو من الأنحاء. إذْ يتصوّرُ البعضُ أنّ هذا المطلب لا يمكن إثباته؛ لأنّ إثبات أيِّ مطلبٍ يتحقّق بأحد الأسلوبين إما بأسلوب الاستقراء أو بأسلوب القياس.

يتحقق أسلوبُ الاستقراء في صورة إفادته اليقين وكونه تاماً؛ لأنّ الاستقراء الناقص لا يفيد اليقينَ، وليس له تطبيقٌ يُذكر في العلوم النظرية، ولابدَّ أن تكون العلاقة بين موضوع القضايا البرهانية ومحمولها ضروريةً، ويمكن تصوّر العلاقة الذاتية بين الموضوع والمحمول عبر بابين:

الأول: أن يكون المحمول ذاتياً في باب ايساغوجي.

الثاني: من نوع ذاتيّ باب البرهان، وبما أنّ المحمول في القضايا الأخلاقية لا يُعتبر جزءًا من أحد هذه الذاتيات؛ لذلك لا يمكن إعداد الأرضية اللازمة

لإقامة البرهان من خلال جمعها.

وكما ذكرنا أنّ وجود القوانين الأخلاقية المشتركة إما أن يكون بأسلوب الاستقراء أو البرهان، والاستقراء يفيد اليقينَ إذا كان تاماً، لكنّنا لا نتمكنُ من الحصولِ على استقراءٍ تامٍ أبداً بخصوص مشاعر أفراد البشرية كافة، كما يجب أن تكون العلاقةُ بين الموضوع والمحمول في القضايا التي استُخدمتْ في البرهان ضروريةً، وتتحقّق هذه العلاقة عبر صورتين

الأولى: عندما يكونُ المحمولُ قد أُخذ في حد الموضوع، والمحمول ذاتي باب ايساغوجي، وفي هذه الصورة ستتخذ القضيّةُ وجهاً تحليلياً.

الثانية: عندما يكون المحمول من لوازم الذاتي وذاتيات باب البرهان، وفي مثل هذه الصورة إذا لم يكن بيّناً لابد أن يُبيَّنَ بالطرق البيِّنة.

ثمّة دعوى ترى وجود قوانين وأحكامٍ أخلاقيّةٍ كثيرةٍ يُذعِنُ لها الجميعُ، وتستتبعُ تكاليفَ أخلاقيّةً عليهم، حيث يشعرون بالخوف، والاضطراب، أو الحياء تجاه سلوكهم بالنظر إليها، فهذه الدعوى بحاجة لبرهان، وهذا أول الكلام[٣٧].

قد يدّعي البعضُ بإمكانية التعامل مع المسائل الظنية في العلوم الطبيعية، وطرح نظريات من خلال الاستعانة بالحدسيات العلمية، وأنّ التاريخ مليءٌ بالقضايا التي كانت في وقتٍ من الأوقات موردَ تأييدِ الجميع، واستبدلوها في زمانٍ آخر بقضايا أخرى؛ وربَّما يمكن الاستعانة بالقضايا الظنية في العلوم التجريبية على ضوء رأي آية الله جوادي آملي؛ لأنّ أهداف هذه العلوم هي الإجابة على المشاكل العملية، ويمكن هذا الأمرُ عبر الاستعانة بالظنيات؛ لكنّ القول الذي يرى أنّ معرفة الله بوصفها واقعاً يرتكز على قاعدةٍ من

الإيمان، والدرجة العقائدية الحقيقية، لا يمكن أبداً أنْ يعتمدَ معرفةً عمليةً صرفةً تفتقد للرؤية الكونية، أو مبتنية على الشواهد الظنية؛ لعدم وجود تطبيق للظن في هذا الميدان؛ لأنّ الظن في هذه الإشارة - الذي ليس أقل من اليقين بالفعل- لا يكون له تطبيقٌ عمليٌّ، وإنّ أصحاب الإدعاء في هذا المجال لا يقتنعون بما هو أقل من البرهان[٣٨].

و) إنّ (كانت) يثبت وجود الله عن طريق القول: إنّ المنهج يفقد أخلاقه العقلائية في حالة عدم فرض وجود الله؛ فإمّا يجب أن لا يكون لدينا نظاماً أخلاقياً معقولاً أو يجب أن يكون لنا خالق، وبما أنّ لدينا نظاماً أخلاقياً معقولاً فلابدّ أن يكون لنا خالقٌ.

قال البعض في نقد نظرية كانت الأخلاقية: إنّ فرض وجود الله لا يتّصف بعدم تأسيس النظام الأخلاقي فحسب، بل يزيد في كمية الأسرار والرموز[٣٩].

ز) إنّ ما يتبادر هو أنّ الفكرة الأساسية التي يرتكز عليها كانت في برهانه هو اعتقاده بأنّ "الإرادة هي المقدرة" أو أنّ التكليف يستلزم الاستطاعة والقدرة، فإذا كانت هذه المقدمة صحيحةً، يمكن التجاوب مع هذا البرهان نوعاً ما.

نقد المقدمة الثانية

يقوم نقد المقدمة الثانية القائلة بـ (الإرادة هي المقدرة) على النقاط الآتية:

أولاً: ليس كلُّ إرادة هي مقدرة، فإذا كانت الإرادةُ من المولى الحكيم وفي شروط مناسبة، فلا شك أنّها تشتمل على المقدرة؛ لأنّ المفترض أنّ المولى حكيمٌ، ولا يمكننا أنْ نتصوّرَ من المولى الحكيم صدورَ فعلِ عبثٍ وخلافِ العقلِ.

ثانياً: إنّ الأوامر التي تصدر من المولى الحكيم ليس من الضرورة أن تستلزم وجودَ القدرةِ على أداء العمل؛ لأنّه من الممكن أنْ يكونَ الأمرُ بداعي الطلب - وعادة ما يكون كذلك- ومن الممكن أن لا يكون بداعي الطلب، بل بداعي الاختبار والامتحان، ففي الأوامر الاختبارية لا يلزم أن يكون المأمور به مقدوراً عليه، فإنّ الأوامر غير المقدور عليها يمكن أن تكون مصداقاً للتكليف، ونجدُ الكثيرَ من الأمثلة على ذلك في التاريخ.

ثالثاً: يمكن القول - كما قال البعض في الأديان على أقل تقدير- لا يلزم أن تكون التكاليف معقولةً ومقدوراً عليها، بل يمكن أن تكون هكذا أو لا تكون، معتمدين على مقولة كانت حول "التكليف"، إذْ يشملُ التكليفُ مجالاتٍ مختلفةً مثل الأخلاق، والحقوق، والأوامر الدينية، وأمثال ذلك، ولعل الأطروحة الإيمانية لا تنفك عن هذه المقولات؛ أي: أنّ القدرة على المأمور به لا تكون شرطاً أبداً، بل يمكن أن يكون الأمر غيرُ المقدور عليه موضوعاً للتكليف؛ ولا نحتاج عند ذلك اللجوء إلى التبرير لنقول: إنّ هذا الأمر هو للاختبار أو الامتحان؛ لكي نجعل من الأمر غيرِ المقدور عليه موضوعاً للتكليف، بل يجب قبول الأمر الصادر من الله بروح إيمانية والمسارعة من أجل تنفيذه؛ سواءٌ كان موضوعه مقدوراً عليه أم غيرَ مقدورٍ عليه .

ح) إنّ استدلال كانت يناقض نفسه؛ أي: أنّه يُصرّح أنّ الإرادة هي المقدرة، فأينما وجد التكليف يجب أن توجد القدرة؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر يؤكد أنّ الإنسان يُشعِرُ بالتكليف، ويُدرِكُ وجوب تحقيق الخير الأسمى، لكن الظروف الحاكمة هي السبب في عدم تحقّق هذا الأمر المهم؛

ولذا وقع التناقضُ في قوله، فإذا كانت الإرادةُ مستلزمةً للقدرة، فإنّ ذلك يستلزم أن يكونَ الإنسانُ قادراً على تحقق الخير الأسمى؛ لكونه يطلب ذلك، والمفترض عليه أن يحقّقه، وإذا لم يكن قادراً على تحقيق الخير الأسمى - حيث يذهب كانت إلى ذلك- فلابدَّ من الاعتراف بأنّ التكليف لا يستلزم القدرة، كما أصبح بالإمكان أن نحصلَ على موارد يوجد فيها تكليف، لكنّها لا تستلزم القدرةَ على أدائه؛ إذاً لا توجد ملازمةٌ بين التكليف والقدرة.

إنّ التسليم بهذا النقد، مع إثبات أنّ الملازمة التي ذكرها كانت بعيدةً عن الذهن، يمكن القول: إنّ هذا البرهانَ غيرُ قادرٍ على الصمود أبداً.

من الممكن أن يقال في البحث الذي أخذناه بنظر الاعتبار: إنّ القدرة موجودةٌ، لكنّها موجودةٌ عند الله، وهو الذي يحقق الخيرَ الأسمى؛ وللإجابة على ذلك لابدَّ من القول: إنّنا عندما ندّعي بأنّ الإرادة هي المقدرة، فالمقصود من ذلك المخاطب المباشر المعني بالأمر وليس شخصاً آخر؛ كما هو المستنتج من الأمثلة التي ضربها كانت، ومن تلك الأمثلة ؛ عندما يُقال "أنجز العمل الفلاني" فالمفهوم من هذا التكليف أنّ المخاطبَ به قادرٌ على إنجاز هذا العمل؛ ومن هنا، إذا كانت لديه قدرةٌ حقيقةٌ على إنجاز هذا العمل، فقد تحقّق المقصود، واتسمت نظرية كانت بالواقعية، أمّا إذا اتضح بأنّه غيرُ قادرٍ على إنجاز هذا العمل لأيِّ سببٍ كان، فحينها نعلم بأنّ نظرية كانت ليست موزونةً بالقدر المناسب، وإن كان عشرات الأشخاص الآخرين لهم القدرة على إنجاز هذا العمل؛ ولو اعتمدنا هذه المقدّمة، وأردنا التحدّث فينبغي أن يكون بخصوص الشخص المخاطب وليس الشخص الآخر، فإذا علمنا بقدرته على التكليف، فهو دليلٌ على صحّة قاعدة كانت، وإلَّا فإنّ قاعدة

كانت تكون غير صحيحةٍ.

إنّ ما يتبادر للذهن هو أنّ القضيّة التي يطرحها كانت هي خارجةٌ - تخصصاً- عن مورد البحث؛ لأنّه يعترف بنفسه أنّ الإنسان الذي شعر بوجوب التكليف ليس له القدرة على أدائه، والشخص القادر على أداء هذا التكليف ليس هذا الإنسان، بل هو الله.

ونستنتجُ من ذلك، إذا كان الإنسانُ الذي شعر بوجوب التكليف فقد شعر بالقدرة على أدائه أيضاً، ولم تكن هناك مشكلةٌ في البين، لكنّ المفترض هو أنّ هذا الإنسان بخصوصياته المذكورة سلفاً لم يتمكن من أداء التكليف؛ ومن هنا، فإنّ الشخص الذي كان من المفروض أن يكون قادراً على أداء التكليف، لم تحصل له القدرة على أدائه، وإنّ الله هو القادر على أداء التكليف؛ لكنّه خارجٌ عن مورد البحث.

وقد يدّعي البعضُ أنّ الإنسانَ يمكن أنْ يحقّقَ الخيرَ الأسمى، ولكنْ بمعونة الله.

الرد على الادعاء

لابدّ من الإشارة أنّ هذا الأمر خارج عن مورد البحث أيضاً؛ لأنّ بحثنا يتعلّقُ بالإنسان مع خصوصياته وشرائطه المتعارفة؛ وأنّ الكلام المذكور يتعلّق بهذه الخصوصيات والشرائط؛ ولذا فأنّ تغيّرَ الخصائصِ والشرائطِ لأيِّ سببٍ كان، سيؤدي إلى تغيّر الأحكام المتعلّقة بذلك أيضاً.

إنّ الحديث كان ينصبُّ حول السؤال الآتي: أ يتمكّنُ الإنسانُ من أداء التكليف الأخلاقي في الشرائط الفعلية أم لا ؟ يعتقد "كانت" أنّ الإنسان لا يتمكن من أداء هذا التكليف، وإذا ادّعى شخصٌ- هنا- بأنّ الإنسان يتمكن

من أداء هذا التكليف بمعونة الله، ففي مثل هذه الحالة لابدّ من القول: إنّ ذكر هذا الأمر هو بمثابة خروج عن مورد البحث؛ لأنّ البحث مهتمٌ في الإجابة عن سؤال الإمكانية الذي يقول: أ يتمكن الإنسانُ من أداءِ هذا الأمر المهم لوحده؛ أم لا يتمكن؟ فإذا أدخلنا عاملاً خارجياً على البحث فأنّنا طرحنا بديلاً لتبيان صورة البحث .

ط) إنّ الفلسفة النظرية والعملية لكانت - وهذا هو المتبادر إلى الذهن- تعاني من اضطرابٍ عجيبٍ؛ فلم تحتل المسائلُ الميتافيزيقيةُ في فلسفته النظرية - لاسيما الأخلاق والدين- أيَّ مكانةٍ، أمّا في الفلسفة العملية فالمتبادر هو أنّ هذه المقولات التي ليس لها معنى باتت ذات معنى مرّة أخرى، وإذا كان الإلهيات بأسرها دون معنى، فكيف يمكن جعلها ذات معنى في ظلّ الأخلاق، وإعطائها صورةً عقلائيةً؟!

ي) لم يكن التعارض - في ظاهر الأمر- موجوداً بين فلسفة كانت النظرية والعملية وحسب، بل حتى أقسام حكمته العملية ليست منسجمة مع بعضها أبداً، فهو يؤكد في حكمته العملية على جملة من الأصول مثل الحرية والاستقلال من جانب، ويطلب منّا إثباتَ وجود الله والإلهيات عن طريق الأخلاق - التي هي في رأيه تتعارض بشكلٍ كاملٍ مع استقلال الإنسان وإنسانيته- من جانبٍ آخر.

يؤمن كانت بأنّ الإنسان يجب أن يكون مستقلاً بنفسه من ناحية القدرة، وإذا تدخّلَ اللهُ حيث يُصبح الإنسان ممثلاً له، فمن الواضح أنّ الاستقلال الذي أخذه كانت بنظر الاعتبار سيكون من السهل الخدش فيه.

النتيجة

يجب الإذعان إلى عدم إمكانية جعل الأخلاق منافساً قوياً للبراهين المذكورة، رُغمَ رفضه براهينَ وجود الله الأخرى وهي: برهان الوجود، والخلق، والغائية؛ وذكر في هذا الخضم الأخلاقَ واعتبرها بمثابة المباني الوحيدة القابلة للدفاع عن ما وراء الطبيعة، فضلاً عن أن تكون أفضل أو أقوى منها.

ويمكن الاستناد إلى برهان كانت الأخلاقي والبراهين الأخرى المبتنية على أصل الأخلاق لتأييد الدين، وإثبات ذات الحقّ؛ وإنْ كان الاعتماد على ركنٍ هشٍّ في البناء بصورةٍ مفرطةٍ قد يُعرّض هذا الركن إلى خطر السقوط.

المصادر

القرآن الكريم.

١. ابن سينا، حسين بن علي، الإشارات والتنبيهات، ج٣، قم، نشر البلاغة، ١٩٩٦م.

٢. الآخوند الخراساني، ملا محمد كاظم، (الحُسن والقبح العقلي)، ترجمة وتعليق صادق لاريجاني، نقد ونظر، العدد ١ و٢. السنة الرابعة.

٣. الأصفهاني، الشيخ محمد حسين، (الحُسن والقبح العقلي وقاعدة الملازمة، ترجمة وتعليق صادق لاريجاني، نقد ونظر، العدد ١ و٢، السنة الرابعة.

٤. جوادي آملي، عبد الله، تبيين براهين إثبات وجود الله، قم، مركز نشر إسراء، ١٩٩٩م.

٥. ديفيس، براين، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مليحة صابري نجف آبادي، طهران، نشر سمت، ٢٠٠٤م.

٦. السبزواري، ملا هادي، شرح المنظومة، ج١، مع شرح وحاشية سيد رضا الشيرازي، طهران، انتشارات حكمت، ١٩٩٤م.

٧. عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٨م.

٨. محمد رضايي، محمد، الإلهيات الفلسفية، قم، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم العلمية (بالتعاون مع المؤلف)، ٢٠٠٤م.

٩. ملاصدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج٦، بيروت، دار إحياء

التراث العربي، ١٩٩٠م.

١٠. يوسف كرم، فلسفة كانت، ترجمة محمد محمد رضايي، قم، مركز الدراسات والتحقيقات الإسلامية، ١٩٩٦م.

١١. *'Moral arguments for the existence of God' in Stanford Encyclopedia of Philosophy (an Internet source.(*

١٢. *Alvin plantinga ،'arguments fo the existence of God' in routedge Encyclopedia of Philosophy ،(R EP) London ،Routledge ، ١٩٩٩.*

١٣. *Anselm ،Proslogion ،trans.. M.J Charlesworth ،oxford ،oxford University Press ، ١٩٦٥ ،chapter II.*

١٤. *Elizabeth ،S. Haldane and G.R.T. Ross ،trans The Philosophical Works of Descartes ،Vol.l ،Cambridge ،Cambridge University Press ، ١٩١١.*

١٥. *Immanuel Kant ،Critique of Pure Reason ،trans. Thomas Kingsmill Abbott ،London ،New York and Toronto ١٩٠٩.*

١٦. *Immanuel Kant ،Critique of Pure Reason ،trans. Norman Kemp Smith ،London ، ١٩٦٤.*

١٧. *Richard J .Mouw ،' Religion and Morality' in REP.*

١٨. *Ronald. W. Hepborn 'Kant's moral argument for the existence of God' in Encyclopedia of Philosophy ،ed. Paul Edwards*

الهوامش

(١)O ntological argument.

(٢)C osmological argument.

(٣)teleological argument.

(٤)Alvin plantinga ،'arguments fo the existence of God' in routedge Encyclopedia of Philosophy ،Londo n،Routledge. ١٩٩٨ ،

(٥)M oral argument.

(٦) من الطبيعي أنّ براهين إثبات وجود الله لا تقتصر على البراهين المذكورة، فقد ذكر بلانتينغا براهين أخرى، من قبيل برهان ماهية السلوك الخاص، وبرهان ماهية القضايا، وبرهان ماهية الأعداد، وبرهان ماهية المجاميع، وبرهان الالتفات، وبرهان الضد للأمر والواقع، وبرهان البساطة، وبرهان الفطرة، وبرهان الحب، وبرهان الألوان والأذواق، وبرهان المعجزة، وبرهان اللعب واللذة، وبرهان الجمال، وبرهان معنى الحياة، وبرهان الشر؛ وكلّها تعتبر من البراهين التي طُرحت على أساس آرائه في الإلهيات الغربية. (المصدر السابق)

على أي حال فإنّ البراهين المطروحة في النصوص المهمة المتعلقة بإلهيات العالم اليوم هي ثلاثة براهين.

(٧)Ibid.

(٨)Moral arguments for the existence of God' in Stanford Encyclopedia of Philosophy (an Internet source).

(٩)Anselm ،Proslogion ،trans.. M.J Charlesworth ،oxford ،oxford University Press ، ،١٩٦٥chapter II.

(١٠) Elizabeth، S. Haldane and G.R.T. Ross، trans The Philosophical Works of Descartes، Vol.l، Cambridge، Cambridge University Press، ١٩١١، (fifth meditation).

(١١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ٣: ٦٦.

(١٢) ملا صدار، الأسفار ٦: ١٤-١٦.

(١٣) ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة ١: ٨٨٩.

(١٤) ملا صدرا، الأسفار ٦: ١٤-١٥، الهامش الثالث (تعليقة العلامة الطباطبائي).

(١٥) "أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ". (فصلت: ٥٣).

(١٦) من جملة التقارير الرائعة والمختصرة التي عُرضت لهذا البرهان، تقرير العلامة الطباطبائي على حاشية الأسفار، فهو في هذا التقرير يُثبت وجود الواجب عن طريق أصل وجود الواقعية الذي يؤمن به الجميع، ويعتبرون أن نفيها يستلزم ثبوتها "وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة ونجد كل ذي شعور مضطراً إلى إثباتها وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى أن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً (أي الواقعية ثابتة)، وكذا السفسطائي لو رأى الأشياء موهومة أوشك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً والواقعية مشكوكة واقعاً (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة) وإذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات والأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أنّ أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة". (ملا صدرا، الأسفار ٦: ١٤-١٥، تعليقة العلامة الطباطبائي).

(١٧) Immanuel Kant، Critique of Pure Reason، trans. Norman Kemp Smith، London، ١٩٦٤، P. .٥٠٢

(١٨) يوسف كرم، فلسفة كانت، ترجمة محمد محمد رضايي: ٨٠.

(١٩) محمد محمد رضايي، الإلهيات الفلسفية: ٢٦٦-٢٦٧.

(٢٠)Alvin Plantinga ،Inid.

(٢١) براين ديفيس، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مليحة صابري نجف آبادي: ١٢٨-١٣٠.

(٢٢) المصدر السابق.

(٢٣) المصدر السابق: ٧٨-٧٩.

(٢٤) المصدر السابق: ٨٢.

(٢٥)Richard J .Mouw ،' Religion and Morality' in REP.

(٢٦) من الطبيعي أن بحث بناء أو عدم بناء الأخلاق على المباني الدينية لم يكن من خصوصيات الغرب، بل إنّ هذه المسألة لها تاريخ طويل بين الشرقيين أيضاً، فهذه المسألة التي طُرحت بعنوان الحُسن والقبح العقلي أو الشرعي كانت موضع اهتمام في علم الكلام والأصول، وعلى خلاف الأشاعرة - الذين لم يؤمنوا بالحُسن والقبح العقلي- كانت المعتزلة والشيعة تتمسك بمسألة الحسن والقبح، ومن بين الأصوليين الشيعة يمكن الإشارة إلى الآخوند ملا محمد كاظم الخراساني (الحُسن والقبح العقلي، ترجمة وتعليق صادق لاريجاني، نقد ونظر، السنة الرابعة، العدد الأول والثاني: ١٠٥-١١٥) والشيخ محمد حسين الأصفهاني (الحُسن والقبح العقلي وقاعدة الملازمة، ترجمة وتعليق صادق لاريجاني، المصدر السابق: ١٣٢، ١٢٩ و ١٣٩)؛ باعتبار أنّهم أنصار لنظرية الحسن والقبح العقلي. كما أنّ بعض المجددين من أهل السنة أمثال عادل ظاهر اعتبر الأخلاق مستقلة عن الدين. (عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية: ١٦١-٢٢٢).

(٢٧)Immanuel Kant ،Critique of Pure Reason ،trans. Thomas Kingsmill Abbott ، London ،New York and Toronto ،١٩٠٩P. .٢٢١

(٢٨)S ummum bonum.

(٢٩)ought implies can.

(٣٠)For more details for premise ٢and ٣see ،'Moral Arguments for the Existence of God' in Stanford Encyclopedia of Philosophy (a reliable Internet source.)

(٣١) محمد محمد رضايي، المصدر السابق: ٢٨٩-٢٩٥.

(٣٢) براين ديفيس، المصدر السابق: ٢٢٢.

(٣٣) المصدر السابق: ٢٢٢-٢٢٣.

(٣٤) عبد الله جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود الله: ٢٧٤.

(٣٥) المصدر السابق: ٢٧٧.

(٣٦) المصدر السابق: ٢٧٥.

(٣٧) المصدر السابق: ٢٧٠-٢٧١.

(٣٨) المصدر السابق: ٢٧٢.

(٣٩)Ronald. W. Hepborn 'Kant's moral argument for the existence of God' in Encyclopedia of Philosophy،ed. Paul Edwards.

العلمانيَة العلميَة في الغرب

تأليف: علي رمضاني (*)

ترجمة: الشيخ محمد السالم

ملخص البحث

يمثّل الغرب البداية الأولى لنشأة العلمانيّة المقترن نشوؤها بفصل الدّين عن العلم. وقد اخذ التحوّل بالانفتاح نحو معرفة الوجود، تلك المعرفة التي لها طابعٌ حسّيٌّ وماديٌّ، ثمّ نشط هذا التحوّل بفعل غياب التّديّن في الغرب الذي بدأ على اثر الأحداث التي رافقت عصر النهضة في أوربا، بعد ان فقد العلم محتواه الدّيني، وانحصر في خصوص القضايا التّجريبيّة، وظهرت الحقيقة العلميّة على شكل واقعية خاضعة للمنهج التجريبي، وانصرفت عن شمول إطلاقها عن كثير من المصاديق السابقة للعلم كالعلوم الإلهية والفلسفية.

وقد وضِعَ جدارٌ حديديٌّ بين العلم والقيم بفعل إبعاد الأسس الميتافيزيقية والقيم الدّينيّة عن العلم، وانتهى التحقيق في كلا الحقلين إلى حصول نظريّتين بين قبول وجود الارتباط بين العلم والدّين أو رفضه كما سيتّضح عبر التعرض لهما في هذا المقال. و يؤكّد هذا التحقيق - مع بيانه

(*) باحث في الفكر الإسلامي.

للسياق الذي نشأت وتبلورت فيه العلمانيّة العلميّة في الغرب والبحث عن أسباب ولادتها- أنّ العلمانيّة بأوجهها المختلفة ومنها العلمانيّة العلميّة كانت معلولةً لأحداث لم تجد أيةُ واحدةٍ منها مجالاً للبروز والظّهور في العالم الإسلامي؛ ومن هنا يكون تعميمها للعالم الإسلامي ليس صحيحا ولا منطقيا أصلاً، وقد اعتمد البحث الأسلوب المكتبي في معالجة الموضوع.

مدخلٌ

المصطلحات الأساسية في البحث

١. العلمانيّة(سكولاريسم)

ليس من السّهل تحديد الدلالة المركزية التي تحملها مفردة (العلمانية)، وتداولها في الوسط الثقافي بشكل عام والإسلامي منه على نحو خاص؛ وتأتي صعوبة تحديد الدلالة لما تمتلكه هذه اللفظة من مباني خاصة في نظرية المعرفة وعلم الوجود ولا تنسجم هذه المباني مع المتبنيات الدّينيّة وعلم ما بعد الطبيعة.لكنّ الفارسية عبّرت عنها بمجموعة من المداليل منها «فصل الدّين عن السياسة»، «وفصل الدّين عن الدنيا»، و«المادية»، و«الاعتقاد بأصالة الأمور الدنيوية»، و«النزعة اللادينية»، أو«اللادينية»، و«الدنيوية»، و«هذا العالم»، لكن هذه المفردة في اللغة العربية هي مصدرٌ جعليٌّ سماعيٌّ نظيرُ العقلانية مرادفةٌ لها[1].

ويرى (ماكس وبر) أنّ العلمانيّة مفهومٌ حاملٌ لدلالة الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع الدّيني؛ بمعنى أنّ دولة الحقِّ السياسية لايمكنها فرض سيطرتها على الأمور الدّينيّة، وليس من حق الكنيسة - بوصفها واحدة من التمثلات الدينية- أنْ تتدخّل في الأمور السّياسيّة[2] وتُعدُّ معاهدة «وِستفاليا» (١٦٤٨) المحطة الأولى في استخدام هذا الاصطلاح الذي يشير الى دلالة خروج الأراضي عن ملكية الكنيسة، ثم أُطلِقَ على معانٍ أخرى منها عزل

القساوسة واعفائهم، وفصل الدّين عن السياسة، وتسلّط الدولة على الكنيسة، ثمّ اتخذت العلمانيّة منحى عزل الدّين عن ساحة الحياة الاجتماعية للإنسان بصورةٍ نهائيّةٍ.

وإذا أردنا إعطاء تعريف اصطلاحي جامع نسبياً فالعلمانيّة، تعني النّزعة التي يسعى دعاة الخطاب الاشهاري فيها إلى إبعاد دور الدّين المؤثّر في المجالات المختلفة، وجعله هامشا للحياة الإنسانيّة في السياسة، والحكومة، والعلم، والعقلانية، والأخلاق[٣].

٢. العلم

تحمل مفردة العلم معاني متعدّدة تشير إلى:

١. مجموعةِ المعارف التي تقوم بتوصيف الموجودات والطبيعة بنحوٍ كلّيٍّ أو جزئيٍّ[٤].

٢. الأداةِ التي تمكّن الإنسانَ من التّصرّف في الطّبيعة[٥].

٣. مطلقِ المعرفة، وهذه الدلالة اعمُّ من كونها حصوليّة أو حضوريّة، تجريبيّة أو غير تجريبيّة، تصوريّة أو تصديقيّة.

٤. القطع واليقين؛وهو المعنى نفسه الذي نواجهه في علم الأصول وهذا الاستعمال يقابل الشكّ والظنّ والوهم.

٥. مجموع القضايا التي لوحظ بينها نوعٌ من التناسب وان كانت قضايا شخصية كعلم التأريخ، وعلم الجغرافيا، وامثال ذلك.

٦. مجموعِ القضايا العامة التي لها محورٌ خاصٌ، وكلُّ واحدةٍ منها قابلةٌ للصّدق على مصاديق متعدّدة وان كانت قضايا اعتباريّة كالعلوم الوضعيّة مثل: اللغة وقواعد النحو[٦].

٧. فرعٍ من فروع المعرفة أي: مجموعة من التّصوّرات والتّصديقات المتّفقة والمنسجمة؛التي وضِعَتْ من اجل تحقيقِ هدفٍ واحدٍ، وهي التي تشكّل نظاما لو حكمنا عليها استنادا إلى التجربة فيكون نتاجها علوما تجريبية، أمّا لو اتّكأنا على الاستدلالات العقليّة أو حتّى المعطيات الشهوديّة فينتج لنا علوما غير تجريبية[٧].

٨. مجموعةٍ من المفاهيم المنتظمة من القضايا الحصوليّة الحاصلة بمنهجٍ حسّيٍّ وتجريبيٍّ كالعلوم التّجريبيّة الأعم من الطّبيعية والإنسانيّة[٨] وهي العلوم والمعارف التي يكون محور البحث فيها عن سلوك الإنسان، ويطلق عليها (العلوم التّجريبيّة الإنسانيّة)، أمّا العلوم الطّبيعيّة التّجريبيّة فهي العلوم التي محور البحث فيها عن السلوكيّاتُ والظّواهرُ غيرُ الإنسانيّة، وتحصل في القوالب القابلة للكمِّ والقوانين التّجريبيّة: كالفيزياء، والكيمياء، وعلم الأحياء، وأمثالها.

وتنقسم العلوم الإنسانيّة إلى قسمين:

أ) العلوم الإنسانيّة التطبيقة: كالمحاسبات، والمكاتبات، والعدِّ، والإحصاء، وأمثالها.

ب) العلوم الإنسانيّة النّظريّة: كعلم الاجتماع، وعلم النّفس، وعلم الاقتصاد، والعلوم التّربويّة، وأمثالها.

لكن المراد من العلم وموضوع هذه الدراسة هي العلوم التّجريبيّة الطبيعية والإنسانيّة، وهي المعرفة من النوع الثاني.

٣. الغرب

هو ذلك الجزء المتمدن من العالم الذي يحكم الدّينُ المسيحيُّ اغلبَ بلدانه، ويمثّل أرضيةً لظهور العلمانيّة والمذاهب الإنسانيّة؛ ويبدو أنّ هذه

الخلفيات الدّينيّة هي السببُ وراء ظهور العلمانيّة فيها[٩] فإذا استخدمنا اصطلاح «الغرب»أو«الغربي»فهذا المعنى هو المراد لنا في هذه المقالة.

٤. العلم الدّيني والعلم الدّنيوي

ذُكِرتْ تعاريفٌ مختلفةٌ لمفهوم العلم الدّيني مبنيّةٌ على اتجاهات متفاوتة وزوايا متعددة[١٠] لكنّ وجود هذه المنظومة من التعاريف ستجعل البحث ينتخب المدلول الملائم والمنسجم مع تصوراته، ولذا فأنّ بحثنا يرى أنّ العلم الدّيني هوالعلم الذي يحصل على الصّعيد الدّيني ويُبنَى على أسسٍ ميتافيزيقيةٍ اعتقاديةٍ في مقابل العلم العلماني الذي يُبنَى على اطروحات العلمنة، فالعلم له ارتباطٌ باطنيٌّ بالاطروحات الدّينيّة والميتافيزيقيّة.

وثمة اتجاهان أساسيان يوضِّحان كيفية النظر إلى العلوم:

الاتجاه الوضعيّ (بوزيتيويسم): يحتكم هذا الاتجاه الى القول بنسبيةٌ المعرفة، أي بناء القوانين على المعرفة الوضعية التي تعمل على جمع المعطيات (التصنيف)، وتحكيمها (التبيين)، أمّا نتيجة هذه الرؤية فأنّها قد فرضت تأثيرها في استخدامات العلم ولا تعترف بعلومٍ غيبيّةٍ ميتافيزيقيّةٍ؛ لأنها تستند الى التجربة المحضة، والوضعية، والنسبية.

الاتجاه الدّينيّ: أي النظرة الميتافيزيقية الدينية للعلوم، ومع اعتراف هذا الاتجاه بدور الفرضيات، والاعتقادات، والنّظريّات، وجهود العلماء وبوجود المؤهلات الاجتماعية للمجتمع العلمي وتأثيرها على مضمون العلوم يعترف بوجود دور الدّين في إيجاد هذه الفرضيات، فضلا عن قيامه بتحكيم معايير مختلفةٍ في العلوم يثمر عنها نتائج مختلفة، وعلى سبيل المثال: إذا افترضنا قبول منهجية العلوم فذلك يرتبط باكتساب المنهج المذكور صبغةً ليبراليّةً أو

ماركسيّةً أو أسلاميّةً، ممّا يؤدّي إلى شكلنة العلم بواحدةٍ من هذه الصّور أو الصُّبغات التي تلوّن بها فيكون ليبراليا، أو ماركسيا، أو إسلاميا. وهذا النّوع من التوجه، وشرعنة العلوم، وإعطاءها صبغةً دينيّةً، لايهدف الى جعل العلم محدودا وإرجاعه إلى الدّين بل يهدف إلى تخليصه من المادية (ماترياليسم)، والعلمانيّة (سكولاريسم)؛ والغاية إرجاع العلم المعلمَن إلى طبيعته الأصليّة؛ إذ يعمل العلم الوضعي (پوزيتيويستم) والعلماني على جعل الإنسان محوراً ويحصره في بعده المادي، على خلاف العلم الدّيني الذي يجعل الله (هوالمحور)؛ أمّا القيمُ الإنسانيّة فأنّها تكتسب معنىً في حالة استنادها واتصالها بالله تعالى، وهذه الرؤية تنظر إلى الإنسان من بعدين.

البُعد الأول: العلمانيّة العلميّة

لا يمكن الوقوف عند مدلول هذا البعد ما لم نكشف عن العلل والأسباب التي أدّت إلى إنتاجه ثمّ تطوره، فقد بدأ مشروع عملية الفصل بين الدين والعلم منذُ عصر الانفتاح، وانبثاق تيار الحداثة، فعلى الرُغم من وجود بوادر وجذور لفكرة الفصل بين الدين والعقل أو بين الدّين والعلم في الغرب؛ فقد كان الارتباط بين العلم والدين هو الاتجاه الغالب بين علماء الغرب الى القرون الوسطى؛ لكنّ الانفصال بدأ في أحضان الكنيسة التي تُعدُّ المصدر الرّسمي للعلم والدّين، أمّا نظريّاتها فإنّها هي الرّسمية والنّهائية. وقد أدّى وجود العلل والأسباب إلى الفصل بين الدّين والعلم ومن ثمّ ظهور العلمانيّة العلميّة في المرحلة الأولى، ثم علمنة بقية شؤون المجتمع؛إذْ استولت العلمنة في المسيحيّة الغربية على جميع مرافق الحياة الغربية في العلم، والاقتصاد، والسياسة، والفن، والأخلاق، وأمثال ذلك؛ وظهر العلم المادي

على اثر ذلك أيضاً إلى الوجود على شكل نسيجٍ كليٍّ، متماسكٍ، ومترابطٍ؛ ولذا لا ينبغي إغفال التأثير والتأثر المتبادل بين أجزاء هذا الكل، وانّما ينبغي الالتفات إلى أنّ القسم الأعظم والأساسي من أسباب حصول العلمانيّة العلميّة وعللها هي تلك العلل الكلية والعامة نفسها التي أنتجت العلم العلماني في الغرب. ولادعي أننا قمنا باستقراء تمام العلل والأسباب المذكورة ولكن نشير إلى بعضها:

١. ابتعاد المسيحيّة عن ساحة الوحي والفقر الكلامي للكنيسة

لا نبتعد عن الصواب إن قلنا: إنّ التوراة والإنجيل الموجودين بين أيدينا هي نصوصٌ لاعلاقة لها بالوحي، أمّا ما جاء في «العهدين» فإنّها هي رواياتٌ تعبِّر عن أقوال موسى وعيسى عليهما السلام وأفعالهما[١١] وهي رواياتٌ محرِّفةٌ للدِّين أظهرها بولس اليهودي الأصل[١٢] في الوسط الديني المسيحي، ونشرها في أرجاء الأرض لاسيّما في أوربا، كما أنّ هذه الرِّوايات هي التّعاليم التي تُعرف اليوم بين المسيحيين بـ(القوانين المسيحيّة)[١٣] وعلى الرغم من كتابة بولس دستور اليهود وتهجّمه على المسيحيّة[١٤]، فانّه قد التحق أخيرا بالمسيحيّة، وتبنّى التبشير بها، وأعطى تفسيراً جديداً لها، وعمل على صرح أصولٍ خاصةٍ عن اللاهوت ومبادئ الإلوهية (تئولوجي)، ورسّخ الآثار الرّوحانيّة لمبادئ عيسى في ضمائر أتباعه ونفوسهم، الأمر الذي أدى إلى اكتساب النصرانية صفة العالمية[١٥]، وثمة تعابيرٌ موجودةٌ في الأناجيل وروايات الحواريين هي مورد قبول أرباب الكنيسة، إذْ تعمل هذه التعابير على توهم العلمانيّة بل يمكن القول: بكل جرأة، إنّ جذور العلمانيّة قد نمت في النصوص المسيحيّة، واستنبط أرباب الكنيسة فكرة فصل المؤسسات المسيحيّة عن السياسة وإبعاد

محيطها عن أجهزة الدولة، واعتقدوا بوجود مصدرين مستقلين عن بعضهما، إذ استنبطوا وجود هذين المصدرين من النّصوص التي وقع الشكُّ الجاد في نسبتها الى المسيح عليه السلام ومن صورها ما نُقِلَ في أنجيل يوحنّا قول عيسى عليه السلام: «مملكتي ليست من هذا العالم»[١٦] وقيل في موضع آخر «حين علم عيسى بأنّهم يريدون أنْ يجبروه على أنْ يكون حاكماً عندها لجأ بمفرده إلى الجبل»[١٧] أو قوله في حديثه لهم «أعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله»[١٨] وهذه العبارات تبريرٌ واضحٌ لظهور العلمانية.

أمّا تحريف الكتاب المقدس فقد أدّى إلى ظهور عقائدٍ باطلةٍ وخرافاتٍ من قبيل فكرة الإيمان بالتثليث والأقانيم الثلاثة[١٩] وكان منشأ لظهور اعتقاداتٍ دينيّةٍ غير عقلانيةٍ وتكريساً لفكرة التقابل بين العلم والدّين.

٢. فقدان النظم الاجتماعية في النصوص المسيحيّة

أصبحت المسيحيّة، بسبب وجود التحريف في نصوصها المقدسة، فاقدةً للأنظمة الاجتماعية، ويرى المسيحيون أنفسهم ملزمين بالعمل بنصوص التوراة. واستمر هذا الموقف حتى منتصف القرن الأول الميلادي؛ لكنّ المسيحيين - في البيت المقدس عبر «شورى أورشليم» الذي كان يضم كل من يعقوب، وبولس، وبرنابا- قرّروا نسخ شريعة موسى عليه السلام، ومن ثم لخّصت المسيحيّةُ العملَ إلى دساتيرٍ فرديةٍ، وهذا التّفرّد في المسيحيّة هيأ الأرضية لظهور العلمانيّة.

٣. دور المتكلّمين المسيحيين

كان المتكلمون المسيحيون لهم دورٌ مؤثّرٌ وبارزٌ في إيجاد العلمانيّة؛ وساعدوا كثيرا بتفكيكهم المؤسّسة الدّينيّة عن الدولة في بروز اتجاه العلمنة في

المسيحيّة؛فقد طرح القدّيس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) فكرة تأسيس«مدينة الله ومدينة الدّنيا»، وجعل على كلٍّ واحدةٍ منهما ملكاً، واعتبر كلاريوس - بابا القرن الخامس- أنَّ فكر العلمنة وفكر التفكيك معلولتين للضّعف والنّقص الذاتي في الإنسان، وبيّن اطلاع المسيح على هذا النقص، ولذا أقدم بنفسه على التفكيك. وتحكي هذه البيانات قبولَ كبارِ المسيحيّة العلمانيّةَ، وهذا يؤكّد التّراجع من المسيحيّة إلى مواضع اقل كلفةً، حتّى يُحفَظَ ما تبقى من الدّين أي: التّديّن الفردي الذي ينسجم مع المجتمع العلماني.

٤. حركة الإصلاح الدّينيّة

تُعتبَرُ حركة الإصلاح الدّينيّة (رفرميسم) واحدةً من الاسباب المنتجة للعلمانيّة إذْ أنّ هذه النهضة التي قادها مارتين لوتر(١٤٨٣- ١٥٤٦م) كانت تهدف إلى إصلاح الشريعة المسيحيّة، وقد أدان مارتين لوتر حركة بيع صكوك الغفران والتوبة وشرائها التى كانت مصدراً مالياً يدرُّ على الكنيسة رُغم مخالفتها لروح تعاليم المسيح عليه السلام، ومواعظ القديسين تماما، كما أعلن لوتر بطلان جميع الأعمال التي كانت تقوم بها الكنيسة طيلة القرون الوسطى تحت دعوى الغفران والكفارة والثواب، واعتبر جميع الكهنة وعلى رأسهم الأساقفة والباباوات ليسوا على صواب في أعمالهم، وان التوبة الحقيقية - في نظره- أمرٌ باطنيٌّ ووجدانيٌّ يوجدها الإنسانُ في قلبه فلا يحتاج إلى وساطةٍ بينه وبين الله[٢٠]، ورفع مارتين لوتير شعار«الاقسسة الذاتية» الذي يدلّ على أنّ كلَّ شخصٍ قسيسٌ بذاته، مما سيشجّع على تبني النزعة الفردية أو الانزواء الفردي، وقد اخذ مساحة كبيرة في جعل الدّين قضيةً خاصةً وتحديد مساحة نفوذه في حدود علاقة الإنسان بالله واجتثاثه عن الساحة الاجتماعية، مشيرا

الى انّ جميع الملوك والأمراء إنّما يستمدُّون قدرتهم من الله مباشرة، أمّا وظيفةُ الكنيسة فأنّها تقتصر في حدود الأمور المعنويّة للنّاس، وقد سبّبت النهضة الإصلاحيّة مخاطر منها حدوثُ صراعاتٍ مذهبيّةٍ أدّتْ تلك الصراعات إلى زوال قداسة الدّين الذي مهّد الأرضية لبروز العلمانيّة[٢١].

٥. فساد الجهاز الدّيني للكنيسة

أمتدّتْ سلطة الكنيسة في أوربا إلى حقبة تقترب من عشرة قرونٍ (من بداية القرن السادس إلى أواخر القرن الخامس عشر) وهذه الحقبة تُعرف بالقرون الوسطى، فضلا عن وجود العقائد المحرَّفة وغير العقلانية للمسيحيّة، فقد ابتلي أرباب الكنيسة بالمشاكل والمفاسد في أعمالهم وسلوكياتهم وهذا ما أدى إلى فسح المجال أمام ظهور العلمانيّة.وأشار جورج سارتون في كتابه (أجنحة العِلم الست) إلى ذم السحر في الكتاب المقدس قائلاً: لم يفرّق العلماء الإلهيون وعلماء الدّين - من حيث يعلمون أو لايعلمون- بين الزندقة والسحر، وباع السحرة من النساء والرجال ضمائرهم إلى الشيطان، ولهذا يُعتبَرُ ضربُهم وقتلهم أمرا ضروريّاً، وقد واجهت الكنيسة في أواخر القرن الخامس عشر انتقاداتٍ لاذعةٍ، إذْ تمّ فضحُ معايبها وتصرفاتها، وبسبب هذه الفضائح ابتعد الناس عن الدّين، فأحسّتْ الكنيسةُ بالخطر الذي كان يهدّد وجودها لما كانت ترتكبه من أعمالٍ شنيعةٍ، كقتل الناس، وإحراقهم، وتعذيبهم، وأذيتهم[٢٢] وقد اخذ الفساد المالي والاقتصادي مأخذه في إرباك الكنيسة وإشعارها بالخطر، فالرّوحية والبساطة في العيش التي كان يؤكّدُ عليها الانجيل والقداس قد أصبحت في طي النسيان، وباتت أموال وأوقاف الكنيسة مصدر استرزاق الكهنة وتأمين معيشتهم، ولم تنتهِ

مفاسد الكنيسة في القضايا المالية فحسب بل كانت من الناحية الأخلاقية في وضعٍ لا تُحسَدُ عليه، وقد وصف الرّاهبُ (جان يروميار) حال الكهنة: بأنهم أصحاب البطون المتخمة، والمنهمكين بشرب الخمور؛ ومازالت أماكن الرهبان تُسمَى - اليوم- ببيوت الفاحشة، والمجون، والفجور، وملاذ العابثين واللاعبين وأهل المجون والفسق.

وأرسل احد المراقبين كتاباً إلى البابا يقول فيه: إنّ كثيراً من الرّهبان يلعبون القمار، ويلوثون أفواههم باللعن والقذف، ويجولون في المقاهي، ويسرقون الأموال و...[٢٣] فقد كان لهذه الأسباب اثره في انكفاء الكنيسة وفقدانها لمركزها المرموق مما ساعد على ظهور العلمانيّة.

٦. تفسير النّصوص المقدَّسة، وآراء الكنيسة حول الفرضيات العلميّة

بدت العلمانية العلميّة واضحةً المعالم بفعل تعامل الكنيسة مع العلماء، وتدخلهم غير المناسب في الفرضيات العلمية، رغم أنّ البحث توقف عند الأسباب المؤدية إلى ظهور العلمانيّة ونشوئها، لكنّ علاقة الكنيسة بالعلماء وتدخلهم يمثل علامةً فارقةً في أسباب ظهور العلمانيّة، ولذا كانت أبحاث الفلسفة المدرسية هي المنفذ الوحيد لتوجيه العقائد المحرِّفة للمسيحيّة في أوربا[٢٤] تلك الأبحاث التي تُدرَّس في المدارس المرتبطة بالكنيسة والفلسفة المدرسية، فضلا عن قيامها بتدريس المنطق، والإلهيّات، والأخلاق، والسياسة، وبعض الطبيعيات، والفلكيات التي كانت مقرَّرةً من الكنيسة، وامتزجت معها قواعد اللغة والمعاني والبيان[٢٥]، وقد عملت كنائس القرون الوسطى على تحميل النّظريّات البشرية المتّصفة بقابلية التغير على النصوص الدّينيّة، مثلما جعلوا من النص الناقص وتأويله الخاطئ المتعمد إساءة القراءة

معياراً للتمييز بين الصحّة وعدمها في العلوم والنّظريّات.

ويقول الشهيد المطهري في هذا المجال: إنّ للكنيسة عقائدها المذهبيّة المختصّة بها، كما لها مجموعةُ أصولٍ علميّةٍ تتعلّق بالإنسان والعالم وتبنى تلك الأصول على أسسٍ فلسفيةٍ يونانيةٍ وغير يونانيةٍ، وقد حظيت بقبول أكابر علماء المذهب المسيحي، وجعلوها إلى جوار الأصول والعقائد المذهبية، ولذا فانّهم لم يجوِّزوا مخالفة هذه العلوم الرّسمية، بل كانوا يحاربون من يخالفها، أمّا أهمُ الأخطاء التي وقعت فيها الكنيسة فترجع إلى أمرين:

الأمر الأول: إعتماد الكنيسة جعل المعتقدات العلميّة البشرية الموروثة من الفلاسفة السابقين وعلماء الكلام المسيحيين في مرتبة أصولها المذهبية، ومخالفتها توجب الارتداد.

الأمر الثاني: لم تكتفِ الكنيسة بنتيجة المخالفة في الأمر الأول وهي (الحكم بالارتداد) على من يخالف تلك الاعتقادات، بل الحكم بالطرد من المجتمع المسيحي على كلِّ من يثبت ارتداده، فضلا عن استخدامها نوعا من الأساليب تضاهي الأساليب التي تتبعها الشرطة البوليسية بهدف الحفر الفكري في ذهنية الأشخاص عمّا يحملونه من عقائد؛ وقد استخدمت الكنيسة لطائف الحيل بحثاً عن أدنى علامةٍ تدلُّ على مخالفةٍ في العقائد المذهبيّة للأشخاص أو لمجموعةٍ معيّنةٍ، ليتمَّ مواجهة ذلك الشخص أو تلك المجموعة بشتى أنواع السُّباب والشتائم التي لم تُسمع من قبل، علاوة على ذلك استخدام العنف، والتعذيب، ولذا لم يكن للعلماء والمحققين جرأةُ التفكير خلافا لما تراه الكنيسة انه علمٌ.ومن ثمّ أصبحوا مجبرين على التفكير بما تفكر به الكنيسة، وهذا التحجير الفكري الذي التزمته الكنيسة كان سائدا

طيلة القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر في بلدان عديدة مثل: فرنسا، وبريطانيا، والمانيا، وهولندا، والبرتغال، ولهستان واسبانيا، وأدى بطبيعة الحال إلى إيجاد ردة فعلٍ سيّئةٍ جدا اتجاه الدّين والمذهب بنحو عام[٢٦]، وخلق هذا التعاملُ الفكري بين الكنيسة والعلماء وجودَ فجوةٍ بين العلم والدّين؛ولذا لم يجعل الإنسانُ الغربيُ الدّينَ إلاّ في خانة الانزواء وفصل الدّين عن العلم، وهذه الفجوة بين العلم والدّين إنّما هو وليدة الاجواء الاستبدادية التي مارستها الكنيسة، وأخيرا نشير باختصار إلى تأريخ نشوء هذا التعارض مع ذكر بعض الأمثلة:

التعارض بين العلم والدين في الغرب

تُعدُّ مسألةُ تعارض العلم والدّين إحدى مسائل فلسفة الدّين بوصفها مطلباً غربياً[٢٧]، وشكّل هذا البحثُ جدلاً واسعاً في العالم الغربي إلى أمدٍ بعيدٍ، وتضاربت أنظار المتكلمين المسيحيين حول علاقة العقل أو العلم بالدّين منذ القرون الأولى حتّى القرون الوسطى، ويُعدُّ (آنسلم) من هؤلاء المتكلمين وتابعاً لأوغسطين الذي يقول: «إذا أردت أنْ تفهم فعليك ان تؤمن، فإنّ الإيمان يُوجِدُ الفهم»[٢٨] وقال آنسلم في موضع آخر: «أنا لستُ بصدد أن افهم أولا ثم أؤمن بل أومنُ حتّى افهمَ ولهذا السبب أؤمن وما دمت لم أؤمن فلا استطيع ان افهم»[٢٩].

وقد شهد الاعتقاد بأثنينية العلم والدّين وتعارضهما توسّعاً واضحاً؛ على الرغم من وجوده في القرون الوسطى، وبدأ بالتطور والتقدم في العصر الحديث على مستوى العلوم التّجريبيّة حتى أنّ البعض اعرض عن الاعتقادات الدّينيّة والأصول الأساسية للمسيحية، ووقع في مستنقع الإلحاد

متمسكاً بعقلانية عصر الانفتاح.

أمتلكت نظرية«محورية الأرض»[٣٠] الحاكمية المطلقة على جميع القرون الوسطى في علم النجوم، بمعنى: أنّ الأرض في الكون ثابتةٌ، والشمس، والقمر، والكواكب، والنجوم، تدور حول الأرض، ولم يكن احدٌ - منذ ظهور المسيحيّة إلى زمان كوبرنيكوس- يشكّك في أحقية نظرية محورية الأرض التي كانت جذورها في أفكار أرسطو.

وصرّحت الأبواب الأوليّة لسِفر التكوين بخلق الله للعالم، مؤكّدةً أنّ تأريخ بداية العالم ونهايته ليست قطعية كما جاء في الكتاب المقدس، وشهد القرن السابع عشر في أوربا بداية ظهور العلم الحديث، وتلاشى الاعتقاد الذي كان سائدا منذ آلاف السنين بأن العالم خُلِقَ في مدة ستة أيامٍ في مطلع هذا القرن الذي توصّلوا فيه إلى مكتشفات علم طبقات الأرض (علم الجيولوجية). وكشفت نظرية داروين«تكامل الأنواع» أنّ الإنسان ليس مخلوقا منفصلا عن عالم الحيوانات، واثبت المنهج العلمي التطبيقي في النقد التأريخي والأدبي أنّ الكتاب المقدس لا يعطي تفسيراً دقيقاً عن الواقعيات التي أوحى بها الله[٣١]. وقد طرح كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣م) وكبلير (١٥٧١-١٦٣٠م) نظرية (سكون الشمس وحركة الأرض)، خلافا للرأي الرّسمي للكنيسة، لكنّ أرباب الكنيسة - مع تخطئتهم لنظرية «المنظومة الشمسية» لغاليلو، أو نظرية «التكامل» لداروين- أظهروا آرائهم في المسائل العلميّة رُغم أنّهم لم يملكوا أدواتٍ تمكّنهم من الحكم عليها، ولم تكن هذه النّظريّة من مبتكرات داروين لكنّه ادخل عليها آليةً خاصةً، ووجّهها، وعبّر عنها بنظريّة «الاختيار الطبيعي»[٣٢]، وبيّن شواهد كثيرةً لتأييد نظريّته[٣٣].

واستثمر نيوتن وبقية المفكرين (مفهوم الله) في ملء الفجوات وإخفاء الثغرات التي كانت تسود معظم تعابيرهم وتوصيفاتهم العلميّة، وأفادهم هذا الاستثمار في طرح نظرياتهم ومكتسباتهم الجديدة التي تبرز الاستغناء عن التدخل الإلهي كلّيّاً في المسائل العلميّة. واعتمدوا مقولة: إنّ«الله ساتر الثغرات»[٣٤] في توجيه فرضياتٍ وواقعياتٍ علميةٍ ليس لها دليلٌ واضحٌ، وقدّموا نظير إظهار العلل التي لها معاليلٌ شبيهةٌ بالمعاليل الطبيعية إلى الساحة العلميّة بوصفه موجّها ودليلاً للفرضيات. لكنّها توجيهاتٌ مزيّفةٌ أسهمت في تراجع العلم أكثر من تقدّمه[٣٥].

ومن جملة ما طرحه غاليلو من تصورات «إن الله هو العلة الأولى للعالم» وسعى إلى معرفة الله بوصفه الخالق الوحيد لذراتٍ تتفاعل مع بعضها البعض، أمّا العلل والمعاليل اللاحقة فأنّها جميعاً تلجأ إليها، وبناءً على هذه النّظريّة فإن الطبيعة استغنتْ عن الله بعد خلقها. وعُدّ تدخل الله في أمور العالم على أنّها العلة الأولية لكل حادثة وذلك في القرون الوسطى وفي عصر الإصلاح الدّيني؛وإنّ العلل الطبيعية الثانوية تستند إلى العناية الإلهية؛ وفي القرن السابع عشر لم تؤخذ هذه التعاليم في الحسبان، وتمّ تجاهلها على الرغم من عدم إنكارها، ولكنّ دور الله تنزل إلى حدود العلّة الأولية لانّ قاطبة العلماء توجّهوا إلى العلل الطبيعية[٣٦] والتفكير بأنّ الله هو «صانع الساعة اللاهوتي»[٣٧] وقد أمسى الرّب والدّين طي النسيان، حتّى وكأنّه لا حاجة إلى تصور وجود الله في مقام تفسير العالم وبيانه أصلاً. ويُعدُّ نابليون أولَ امبراطورٍ فرنسيٍّ تقدّم بسؤالٍ من المنجم الفرنسي لابلاس، ذلك السؤال: لماذا لم تكتب عن الله وتذكره في أهم اثرٍ لك كتبتَ فيه عن الطبيعة والعالم؟ جاءه

الجواب على هذا السؤال: «صاحب الجلالة! لم أرَ حاجةً إلى هذه النّظريّة»[٣٨].

وحينما جاء عصر الحداثة، وولادة العلم الجديد، والثورة الصناعية في أوربا أعطى الأملُ في الجنة محلَّه إلى الانبهار وجاذبية التطور والتقدم الحاصل، وقد تحدّثَ كوبرنيكوس عن حقارة الأرض وخسّتها بكلماتٍ شديدةِ اللهجة، وانتهى بنتيجةٍ مفادها أنّ طلب الحصول على جنة ذلك العالم لابدّ أنْ تكون في الأرض؛ وقد اتسع التوجه نحو العلم والتطور الصناعي الأمر الذي دفع بيرد لارامة (ramee Pierre dela) الى ذكر ما شاهده بقوله: «إنّ ما شاهدناه خلال قرنٍ واحدٍ- أي من عام ١٤٥٠ إلى ١٥٥٠- من تطورٍ ملحوظٍ عند الناس وما كُتب من آثارٍ علميةٍ قد فاق كلَّ ما تحقّق خلال الأربعة عشرة قرن الماضية»[٣٩] وجاء هذا التقدم في الغرب مواكباً لتحوّلاتٍ واسعةٍ وأساسيةٍ على الصعيدين الفكري - الاعتقادي والعلمي- والصناعي؛ حيث أصبحت كلُّ واحدةٍ من هذه التحوّلات أساساً لحياةٍ فكريةٍ، وعقلانيةٍ، وفلسفيةٍ خاصةٍ، وحصل الإنسان الغربي في النهاية على النتيجة الخاطئة وغير الموفَّقة التي ترى أنّ الإعراض عن الدين ومحاربته هو السبب الرئيس في هذه التحوّلات العظيمة.

وبناءً على ذلك استسلم الغرب من النّاحية المعرفية إلى نظرية فصل الدّين عن السياسة، أمّا الامر الثاني فقد هيّأ الغربُ أرضيةً مناسبةً لنمو الأفكار العلميّة والتّجريبيّة والاستفادة من المعطيات الفكرية والصناعية. لهذا فإن المقارنة غير الموفَّقة بين التطور الهائل للعلوم التّجريبيّة والصناعية ومحاولة التخلص من الدين سبّبت الوهم الخاطئ لدى الكثيرين بان الإعراض عن الدّين والتقاليد الدّينيّة السائدة هو الذي خلّص الغرب من مستنقع ظلمات

القرون الوسطى، ومن ثمّ تقدّم في العلوم التجريبية والصناعية[٤٠]، والأمر الثالث هو الدعايات الإعلامية التي مارسها المفكرون الجدد في ترك انطباعاتٍ غير موفّقةٍ في ذهن الإنسان الغربي حتّى اعتُبِرَ الدّينُ والحاكميةُ الدّينيّة في القرون الوسطى تساوي الجهل والظلام التي أوجبت أنْ يُقالَ عنها: إنّها عصور الظلام والجهالة[٤١]، والأمر الرابع ثمّة شبهاتٌ وأسئلةٌ تدور في أذهان كثيرٍ من الناس لم يجدوا لها جوابا عند أرباب الكنيسة، علاوة على الخرافات والأساطير الواردة إلى الدّين التي اسهمت في ضرب الدّينَ بالصميم، وفتحت الباب أمام إنكار المفاهيم والتعاليم والقيم الدّينيّة[٤٢] فاجتماع هذه العوامل مع بعضها مهّد لظهور العلمانيّة العلميّة في الغرب.

مفهوم العلم الديني او العلماني

تحمل المفاهيم في الثقافات المتعدّدة معاني خاصةً، إذْ كلُّ ثقافةٍ لها مفاهيم أساسيةٌ تحكي ما تحمله تلك الثقافة من رؤيةٍ ونظرةٍ مرتبطةٍ بالمسائل المطروحة على الساحة الثقافية، وعلى سبيل المثال كانت هناك بعض المفاهيم - في ثقافة ما قبل الإسلام- لها دورٌ أساسيٌّ في تكوين النظام الاجتماعي لشبه الجزيرة العربية ومن هذه المفاهيم الثقافية: مفهوم القبيلة والعشيرة، فانّ شخصية جميع الأفراد رهن الانتساب إلى قبائلهم، وتُقاسُ قدرةُ القبيلة بمقدار قدرة الفرد المنتسب لها، ومع ظهور الإسلام ودخول مفاهيم حديثة تحمل معاني جديدةً مثل: مفهوم الله، التوحيد، الايمان، العلم، والتقوى، أصبحت المفاهيم الثقافية في عصر ما قبل الإسلام خاضعة لتصورات الثقافة الإسلامية، حيث شهدت الهويّة الاجتماعية للإفراد والقائمة على العلاقة القبلية تغيّرا جذريّا، ولذا نجد في معركة بدر أو معركة احد أفراد قبيلةٍ

واحدةٍ، بل عائلةٍ واحدةٍ على طرفي المعركة أي: كلٌّ يُقاتل الآخر غير معتنٍ بالقبائلية، وقد أصاب التغيرُ مفهومَ العلم الواحد بوصفه واحداً من هذه المفاهيم الأساسية للثقافات، فتجد علم الأنساب في الجاهلية، وعلم التوحيد في الإسلام؛ والعلم التجريبي في العالم المتحضِّر في العصر الحديث يحظى باهتمامٍ بالغٍ، أي: أنّ العلم يحمل معانٍ متفاوتةً في الثقافات المختلفة[٤٣]، وكما يحتلُّ العلم مكانةً وقيمةً في الثقافة الدّينيّة، فإنّ له دوراً اجتماعياً كبيراً ومهماً في الحضارة والثقافة العلمانيّة أيضا، بينما استثمرت العلمانيّة العلميّة رؤيةً وجوديةً خاصةً تستند على مبنىً معرفيٍّ خاصٍ أيضا، فان ظهور المجتمع العلماني كان نتيجةً طبيعيةً لظهور صورة من العلم (وهو العلم المادي)الذي يتلائم مع تلك التطلعات، كما أُشير إلى ذلك كثيرا، وتعود بوادر ظهور العلمانيّة العلميّة إلى تأريخ مابعد عصر النهضة في أوربا، وأمّا استقراره في الغرب فيرجع إلى القرن التاسع عشر. فالعلم في أوربا له خلفيةٌ دينيةٌ ولذا كان يُطلَقُ على العلم الإلهي، وكانت جوهرة العلم تحت تصرف المسيحيّة في القرون الوسطى، وقد وُظِفَت العقلانيةُ في مجال الفكر الدّيني، واعتمدت في مباحثها على أدواتٍ ميتافيزيقيةٍ ومسائل معرفة الوجود، لكنّ العلم أعلن براءته عن الدّين في عصر مابعد الحداثة متّخذاً شكلَ المفاهيم الحسّية - العلم التجريبي- نازلاً إلى أدنى مراتب العلم، ثمّ تسلل إلى أفكار الغرب العلماني واعتقاداته بلباسٍ علميٍّ، وأصبح العلم الدنيوي والمعيشي - بعد هذه الحقبة من الزمن- المصداق الأوحد لمفهوم العلم؛ وانصرف إليه عند الإطلاق، بينما تُعرَّفُ المفاهيمُ الدّينيّة والميتافيزيقية على أنّها أوهامٌ فاقدةٌ للحقيقة العلميّة[٤٤] ويعتقد ماكس - اعتمادا على أصولٍ ثقافيةٍ وحضاريةٍ غربيةٍ- أنّ السّلوك العقلاني إنّما

هو انعكاسٌ للهدف والغاية؛ ولكنْ ينبغي الالتفات إلى أنّ العقلانية في عباراته ليست بمعنى العقلانية الفلسفية والميتافيزيقية، بل العقل المبني على الاستنتاجات الجزئية التي تقبل التجربة ويقوم بتحليل الظواهر بلباس العلم. أمّا مراده من الهدف فهي الأهداف التي يترتب عليها نفعٌ دنيويٌّ، وقريبة المنال[٤٥].

مميزات العلم العلماني

قدّم العلم الجديد تفسيرا خاصا عن الوجود والواقعيات التي على أساسها انتقلت إلى العلم المادي الذي يتوالد بمعايير التجارب الحسية، وصار الله بل جميع المجالات المعنوية للوجود في عداد الأمور الانتزاعية، فانّ الله له واقعيةٌ، وهذه الواقعية أصيلةٌ وليست اعتباريةً، وقد نشأ الخطأ الفلسفي من التصوّر الذي يرى أنّ الإنسان المتحضّر قد نفض يده من مصدرين معرفيين مهمين يرجعان إلى ما وراء الطبيعة وهما: الوحي والعقل، فالإنسان بطبيعة عقله الإنساني بإمكانه الحصول على معرفةٍ بالله ويعتقد أنّه الحقُّ، لكنّ ذلك قد يكون ميسراً بمساعدة الوحي والتعقل، ولأجل الحصول على التعقل لابد من الاستفادة من الوحي ايضاً؛ لأنَّ الوصول الى باطن الإنسان أو القلب الذي هو اساس البصيرة العقلية(عين القلب) وهذا لايكون ممكنا إلاّ بالاستناد إلى مصدر الوحي.فيتمكّنُ الانسانُ من قدرة الحصول على الله بوصفه حقيقة الحقائق عبر الوصول الى القلب وباطن الوحي، لأنَّ الله - حقيقة الحقائق- منشأٌ ومصدرٌ لكلِّ موجودٍ؛ إذْ أنّ الوجود حقيقةٌ ذاتُ مراتب، يبدأ من اعلى مراتبه (الله) حتّى يصل إلى أدناها وهي المتمثّلة بعالم الطبيعة، كما يستطيع الإنسان - بمساعدة العقل والوحي- أنْ يصدر ثلاثة أحكام عن الله: المطلق اللامتناهي، والخير(الكامل). والمطلق واحد.

وينبغي الالتفات الى العلم المادي الذي ينشطر الى وجهين:

الوجه الأول: يمثّل آية الله ومظهره؛ وهي ادنى مراتب الحقيقة المطلقة.

لوجه الثاني: الماديات؛ وتظهر بلباس الحقيقة والواقعية، وتحلُّ محلّها، وتسمى باصطلاح الثقافة الإسلامية«الحجاب» أمّا باصطلاح ديانة الهند فيسمى «مايا» وهذا هو عين الحجاب الذي ابتُلي به العالم المتحضّر الذي نسي الحقَّ الواقعي(الله) معتقداً أنّ عالم المادة هو الحقّ[٤٦].

ونشأ العلم الحديث في أحضان الثقافة المادية والعلمانيّة؛فقد ضيّقت الثقافة المحيِّدة للدّين من حضورِ خالقِ الوجود في شئون الحياة الاجتماعية للناس.وأصابت الضحالة والتصدع العلم المادي لخلوِّه من الإيمان؛ فلا هو علمٌ، ولا لازمٌ ذاتيٌّ له، بل هو عين الرّؤية الكونية المادية والوضعية (پوزيتيويسم) في واقعه، تلك الرؤية التي حوّلت العالمِ علمانيّاً وأعطته صبغةً علميةً علمانيةً جديدةً، وهذا التحوّل من العلم الإنساني الذي يتصل بالسماء إلى علم إنساني منقطع الصلة بالسماء، حيث يكمن الاختلاف في الأسلوب، والمبادى، والاهداف، والنتائج، وان كانا يشتركان في كثيرٍ من الاساليب والقوانين[٤٧].

وتحوّل العلم الحديث الى علم لا يملك هدفاً وغايةً، مكتفياً بالكيفية والتوصيف؛ ولذا فإنّ العلم والعلماء العصريين قدّموا خدمةً كبيرةً للحكّام، وصرفوا أعظم وقتهم وطاقتهم في إنتاج وصناعة الأسلحة المدمرة والفتاكة مع أنهم لم يقوموا في خدمة ورفع منزلة الإنسان[٤٨] وبات الانسان المتحضّر موجوداً مجرداً عن انسانيته، وفضلا عن بُعد العلم والحضارة الجديدة عن عالم القداسة فقد جرّدت الانسان عن انسانيته، ووضعته أمام مواجهة تحدياتٍ

جديدةٍ، كما لم تحرر الانسان، بل جعلته في قيود العبودية والاسر بشكل لم يسبق له مثيلٌ، ويحمل الإنسان الغربي بمدنيته الحديثة وما تختزنه من مباني فلسفية سر الصراع وعدم الانسجام مع نفسه والعالم بل حتى مع الطبيعة، ولايكون الخروج من هذه الوضعية ممكناً إلا بتغييرٍ جذريٍّ في فهم حقيقة الإنسان. إذْ انّ الانسان خليفة الله في الحضارة التقليدية، وله حرمةٌ، ويرى نفسه في الوقت ذاته مسئولاً أمام الله (المطلق) ولايملك سلطةً لامتناهيةً على محيطه الطبيعي.

ومن هنا فلا يحمل خفايا الصراع والخصام مع نفسه والعالم الطبيعي؛ لأنّه لم يفقد توازنه حينئذٍ.

وثمة سؤال يعبّر عن إمكانية تصور مستقبلٍ متحضّرٍ للبشرية، لكنّنا لا نملك تصوراً عن وجود مستقبلٍ للبشريّة إلاّ في ظل الارتباط الحقيقي بالله الواحد. فالبشرية يحبون التعايش الاجتماعي ولهذا يتحدّثون بروحٍ إنسانيّةٍ واحدةٍ، وعائلةٍ واحدةٍ، وقريةٍ عالميةٍ واحدةٍ. لكنّ هذه الروح الواحدة لاتعدو ان تكون حلما بالنسبة لانسان العصر. وهو يواجه - في مقام العمل- ركاماً من الانانيات، والتخاصم الاسري، والانهيار الاجتماعي التام. وقد يتحدث اولئك المدافعون عن العلم الغربي الحديث وارتباطه بالعلوم اليونانية، والاسكندرية، والهندية، والايرانية القديمة والاسلامية، وبالرغم من قبولنا لهذا الترابط والتطعيم لابد من الالتفات الى مسألةٍ مهمةٍ وأساسيةٍ، هي أنّ ما حصل خلال عصر النهضة لاسيّما في عصر الثورة العلميّة في القرن السابع عشر كان نتيجةً لفرض انموذج توجهٍ جديدٍ وغريبٍ على مضمون هذا التراث العلمي. يخضع هذا الأنموذج إلى طرز من الفكر الانساني، أو العقل

الاعتقادي لذلك العصر والناشئ من بناء عالم دنيوي لاديني. أمّا الأزمات التي تحيط بالمجتمعات البشرية اليوم فهي أيضاً من نتاج نفس هذه الصورة التي جاء بها العلم الغربي الحديث؛ وسراية العدمية الغربية الى الشباب الشرقي بسبب رواج العلم والتكنلوجيا الغربية بين الشباب، والازمة البيئية، وتلوث الفضاء، وازمة الطاقة، والتحدّيات التي تواجه الاسرة والانهيار الاسري، والاخلاقي في الغرب، والادمان على المخدرات، والضياع، وفقدان الهوية، وغيرها من النتائج السيئة التي يجنيها الانسان بسبب اعتناقه لنظام العلمانيّة.

وهناك سلسلةٌ من مراتب رؤية الواقعية في مقابل النظرة الاحادية للواقع تشكّل مورداً من الموارد الأخرى للتقابل بين العلم العلماني الغربي والعلم التقليدي والدّيني، ومن هذه السلسلة: التفوق المعنوي على المادي في مقابل الاتجاه المادي الصرف، والوحدة القدسية للعالم في قبال الاتجاه الدنيوي، ووحدة العلوم في مقابل تجزئتها، وانسجام الانسان والعالم في مقابل غلبة وسيطرة الانسان على العالم، وملاحظة الامور الكيفية في مقابل سيطرة الكمية، والتوجه الى الباطن في مقابل النزعة الظاهرية.

ويمكن طرح التقابل نفسه مع وجود صنفين من التكنلوجيا التقليدية والعصرية وعلى سبيل المثال: الاقتصاد في الطاقة، والاستفادة الكبيرة من المصادر الطبيعية للطاقة، وعلاقة الصداقة مع المحيط الطبيعي، والعلاقات المتوازنة في دوائر العمل، والاعتدال في النوم، وعبادة وراحة الانسان، وغيرها، تعتبر من مميزات الهندسة الاسلامية التي تفتقدها الهندسة العصرية.

وإنّ آخر حلقة من التقابل هي تقابل الاخلاقيات التقليدية مع الاخلاقيات الناشئة من العلم الحديث.مثل: تقديم المسئوليات على الحقوق،

والمكانة الاخلاقية للكائنات الحية الاخرى بل وغير الحية لاسيّما مع ملاحظة قدسيّة بعض الجبال، والانهار، والاحجار، ووحدة العلم والاخلاق، والعفّة والانضباط في مقابل الشره والانهماك في الملذات الشهوية، والهدوء والاصلاح الداخلي والخارجي، ووجود مباني ماوراء الطبيعة وهي من لوازم العقلانية الاخلاقية والعملية، ووجود الامور المعنوية وأمثالها؛ وكلّ هذه الخصوصيات البارزة للاخلاق التقليدية تفتقدها الاخلاقيات الناشئة من العلم المعاصر الذي يتصف بخصائص مضادة لما ذُكِرَ.

ولوعاينّا ما طُرح في هذا السياق سنجد أنّ المجتمعات الإسلامية والمسلمين مع اعتمادهم على النظرة الماورائية والعلوم التقليدية كان لزاما عليهم تقبّل ما يمكن قبوله من العلوم العصرية وترك مالا ينفع منها. و يمكن طرح مميزات متعددة في مقام بيان نقاط التمايز والاختلاف بين العلم العصري والمادية الغربية والعلم الدّيني؛ ومن جملتها: إنّ العلم الحديث معارفٌ متغيّرةٌ دائما على عكس العلم التقليدي لوجود الارتباط بما وراء الطبيعة فلا يقبل التغيير؛ كما انّ العلم الجديد علمٌ غيرُ مقدّسٍ بخلاف العلم التقليدي فهو علمٌ مقدّسٍ؛ ويُبنى العلمُ المعاصر على وجود سلسلةٍ من المراتب العرضيّة للموجودات ولذا فإنهم خرجوا عن الفهم المألوف لفكرة تطور الأنواع، لكنّ العلوم التقليدية عدّتْ سلسلة مراتب الوجود سلسلةً طوليّةً، ويربطون العالم المادي بالنفساني، والنفساني بالخيالي، والخيالي بالعقلاني، والعقلاني بعالم الملائكة المقربين. ثمّ أنّ غاية العلوم التقليدية لم تكن للكسب والأنتفاع الدنيوي فحسب بل لم تستغل رفع شعار العلم للعلم؛ وبما انّ الاتجاه التقليدي يرى ان الانسان مركبٌ من جسمٍ وروحٍ، وهذه العلوم تلبي بعض

حاجات النفس البشرية، وتكون نافعةً من هذه الحيثية، بل هي انفع العلوم لأنها غذاءُ الروح الخالدة، وتعين الإنسانَ لتنتشله البارقة الالهية وتعيد له وجوده الواعي؛ خلافاً للعلوم العصرية التي هدفها الاستغلال والنفع الدنيوي، بعد أنْ رفعت شعار (العلم للعلم)[٤٩].

كما شهد السياق الذي نشأ فيه العلم الحديث والعلماني تطوراً ونضجاً ملحوضاً على وفق معطيات المنهج التجريبي والنزعة الحسية ولم يعترف بدأً بعقبة (ايدولوجية) العلم الدّيني ومع تقويض مكانة التقاليد الدّينيّة مزجت العلم بالسفسطة والشك الذي أدّى إلى وضع أسس المذهب المعرفي الفوضوي (آنارشيزم)؛ وكان استيلاءُ الليبرالية على المجالات كافة يمثّل نتيجةً حتميةً بعد إزاحة التقاليد والإيديولوجية عن ساحة الحياة. ولهذا يعتقد البعض أنّ الليبرالية هي نتيجةٌ طبيعيةٌ للعلم الحديث[٥٠] أمّا التقدّم اللامتناهي للإنسان - حسب هذه النظرة- فهو رهن التطور المادي، وهذا المفهوم حصل نتيجة اختفاء العلم المقدّس في العالم، ومن ثمّ يحقّق التوهمَ الذي لازلنا نشهد آثاره السيّئة والمدمّرة التي من جملتها تخريب البيئة.

لكنّ التعاليم التقليدية اختلفت عن هذه التصورات حيثُ اعتبرت كلَّ كمالٍ غائيٍّ حصل للإنسان إنما هو بفضل التدخل الإلهي. ويمثّل النبي الأكرم محمد صلّى الله عليه وآله - في نظر الاسلام- هو أكمل إنسان، ومجتمعه أكمل مجتمعٍ. وهذا ما يحصل في المستقبل في حكومة الأمام المهدي عليه السلام العالمية. وهناك أسباب عدّة أدّت الى وجود فكرة رقي الانسان وتقدّمه عبر التطور المادي، ولعلّ أهمها ما حصل في عصر النهضة من تنزل مقام الانسان الى الانسان المحض.

السبب الثاني: اعتقاد المسيحيّة بهادية تصوّر الخطّ الزماني.

السبب الثالث: تحوّل الأهداف غير الدنيوية إلى أهدافٍ دنيويةٍ مدنيةٍ[٥١].

وقد كانت فكرة التطور هي نتيجةٌ للتغييرات التي ابتدأت أبان عصر النهضة، ووصلت الى ذروتها في الثورة العلميّة في القرن السابع عشر. وكان لعلم (المكننة) لغاليلو، وكابلر، ونيوتن، وفلسفة ديكارت الأثر في إيجاد مفهوم المادة، وسهّل وجود المذهب المادي، مما سبّب في إطفاء جذوة الإيمان واتساع الدنيويّة، وفقدان الرؤية العقلانية، والغفلة عن العلوم القدسية. وظهرت فكرة التطور على يد والاس وداروين؛ وحصل تطوّر الانسان في القرن التاسع عشر عبر التطور المادي، وانتهج الالهيون من المسيحيين - في القرن العشرين- هذا التطور والنزعة المادية.

وما يقع على عاتقنا في الوقت الحاضر، انْ نميّز مرةً اخرى بين المتغير واللامتغير، والدائم والموقت، وبين التقدّم الظاهري والواقعي؛ بعد الاعتماد على العلوم القدسيّة وما وراء الطبيعة.

التقدم العلمي بالتزامن مع التخلي عن المذهب

أدى التقدم العلمي والصناعي الحاصل في الغرب الذي تزامن مع الإعراض عن الدّين الى ظنِّ البعض أن هناك علاقةً منطقيةً؛ وعلّيّةً ومعلوليةً بين الأمرين، وانّ التوسع في التطور العلمي كان رهن التعجيل في سحب اليد عن الدين، لكنّ الواقع يؤكّد عدم وجود أيِّ ترابطٍ بين التطور العلمي في الغرب وبين تخلّيهم عن دينهم، وإنّ توهم البعض بوجود علاقةٍ بين الاثنين فكرٌ باطلٌ؛ للاسباب الآتية:

١. على الرغم من تحريفِ دين اليهود والمسيحيّة لكنه كان لترك هذا

الدين المحرف آثاراً سلبية على المجتمعات الغربية. على خلاف ما يصوره الاعلام؛ وخلافا للاعتقاد السائد لم يكن الابتعاد عن الدّين سببا في الإقبال على العلم والتقدم بل على العكس من ذلك تماما، حيث ارتبطت الآثار السيئة في التهرب من الدّين طيلة قرون بعد عصر النهضة في انهيار نظام القيم الأخلاقية، وانحلال النظام الأسري، وسحق الأصول والمباني القيمية.

٢. ساهمت الكنائس والمجامع الدّينيّة منذ أواخر القرن العاشر الميلادي وحتى القرون الوسطى في تهيئة الأرضية للنمو والازدهار الفكري. وفي القرون الوسطى كان الغالبية العظمى من طلبة الجامعات يشكّلها أساتذةٌ وطلاب العلوم الدّينيّة، وكانت كثيرٌ من الكنائس والمجامع الدّينيّة تُعتبر حواضر يرتادها أهل العلم والفكر.

٣. إنّ التجربة الموفَّقة للحضارة الإسلامية في السابق، خير دليلٍ على بطلان التوهم الذي يرى انّ التخلي عن الدّين يوجب التقدم العلمي والصناعي؛ يعنى: لاوجود للتنافي بين الاديان الالهية والعلم، وهذا المعنى مشهودٌ تماما في أكمل الأديان المتمثّل بالدّين الاسلامي.

وخلاصة القول: إنّ هناك مجموعةَ أسبابٍ أدّت إلى تطور الفنون المختلفة؛ وأسهمتْ في ازدهار الحضارة الاسلامية العظيمة- منذ منتصف القرن الثاني حتى أواسط القرن الثامن الهجري القمري- من قبيل: حث القرآن والسنة النبوية على تعلم العلوم، وحث القرآن على استكشاف الطبيعة، وتشجيع العلماء من قبل نخبة المجتمع، وتهيئة الأجواء للتحقيق والتعليم، والإحساس بالبعد العالمي بين علماء المسلمين، وسيادة سعة الصدر، وروحية تقبّل الرأي والرأي الآخر، والمثابرة الجادة، واجتهاد علماء المسلمين في كسب

المعرفة. كلُّ ذلك مع جامعية العلم الإسلامي، ووحدة العلوم في الإسلام، كان سبباً في رفض التصوّر الذي يرى انّ الدّين الاسلامي عائقٌ أمام ازدهار الحضارة الإسلامية، بل ان جهابذة هذه الحضارة مع اعتقادهم بهذه الجامعية جمعوا العلوم الخاصة الدّينيّة الى جوار العلوم الأخرى. ويعتقدون أنّ مصدر جميع العلوم هو الله تعالى، وذهبوا - من هذا المنطلق- إلى الوحدة بين هذه العلوم معتبرين لها غايةً واحدةً، وهي وحدة مبدأ العالم، ولهذا درسوا هذه العلوم جميعاً وكانت لهم تخصصاتٌ مختلفةٌ ؛ بعضهم يجمع بين الفلسفة، والعلوم الطبيعية، والحكمة الدّينيّة، فالكندي كان له تخصصٌ ومؤلفاتٌ في علوم الرياضيات، والنجوم، والطبيعيات، والفلسفة، وتفسير القرآن، أمّا ابن رشد فله تخصّصٌ في الفلسفة، والطب، والفقه الاسلامي[٥٢].

وحصل التحوّل العظيم في الحضارة الاسلامية في الوقت الذي كان فيه المسلمون قد تمسكوا بالحبل الالهي المتين، كما ان انهيار الحضارة المقابلة وأفولها كان وراءه عدة أسباب، أهمها: التقليل من شأن التقاليد الدّينيّة وإضعافها.

٤. لم يكن الاعتقاد بفصل العلم عن الدّين هو الفكر السائد والشائع في الغرب وكثير من العلماء والمفكرين المعروفين الذين يمكن ذكر اسمائهم يتعقلون الوفاق والوحدة بين العلم والدّين[٥٣] ومنهم العالم الشهير أنشتاين حيث يقول: «العلم بلا دينٍ متعرجٌ ودينٌ بلا علمٍ أعمى»[٥٤] يكتب أستيس عن نيوتن (Walter Terence Stace)في كتابه (الدّين والروئية العصرية): كان نيوتن شخصاً مسيحياً عابداً زاهداً جداً، امتاز بجديته في معرفته الالهية اكثر من علمه، إذ رأى أنّ ثمرة كلَّ حياته ستنتهي به الى تآكل الايمان كلياً ليقع في الاضطراب والقلق.وكان رأيه الشخصي ان مساعيه لابدّ أنْ تعطي نتيجةً

عكسيةً، وحتّى نظامه الميكانيكي الفلكي يعطي دليلاً على وجود الله[٥٥]. وكان استيس نفسه يعتقد بعدم وجود تعارض بين العلم والدّين. وفي قسم من هذا المصنف نفسه، وفي إشارةٍ منه إلى علم نيوتن يقول: الله قريبٌ وسهل المنال ويساعد دائماً الذين يحبُّهم والذين يحبّونه، ودائماً يتدخل في عمل العالم ... فيرى انّ الله إلى الآن لم يتدخل في العالم المادي، لكنّه يتدخل في شكل العمل(النفسي) الجاري في العالم المادي وباطن أذهاننا قطعا[٥٦].

ويقول ماكس بلانكو الذي هو من العلماء وأكابر الفيزيائيين المعاصرين: أيُّ إنكارٍ لقيم الحياة، يعتبر إنكاراً للفكر البشري، وعليه فأيُّ إنكارٍ لقيم الحياة، لايكون انكاراً للأسس الحقيقية للعلم فحسب بل هو إنكارٌ للدين ايضاً. وما أظنّه أنّ أكثر العلماء يتفقون معي وسيرفعون ايديهم معي بأعتبارهم راضين بهذا الأمر وهو أنّ اللادينية (نيهيليسم) تخريبٌ للعلم. ولا يوجد أيُّ تضادٍ واقعيٍّ بين العلم والدّين؛ إذا ما قلنا: إنّ احدهما مكمّلٌ للآخر...[٥٧] وكما لوحظ ان التعارض بين العلم والدّين ليست هي القراءة الوحيدة بين الاثنين بل نظريات عدم التعارض أيضا؛إذْ يوجد مناصرون لها في الغرب وما تقدّم يشير الى ذلك، أمّا في الاسلام فلايوجد أيُّ تعارضٍ بينهما وتفصيل البحث يتطلب بحثاً مستقلاً، وان كانت هناك آثارٌ قيّمة للمفكرين الإسلاميين كُتِبت في هذا المجال[٥٨].

نتيجة البحث

كانت العلمانيّة العلميّة في الغرب نتاجاً للرّؤية التي تعتقد بنظرية التعارض بين العلم والدّين، وان مناشئ هكذا اتجاه ينبغي البحث عنها في الأسباب الستة التي تقدّم بيانها. وقد أسفرت نظرية التعارض إلى وجود

العلم العلماني والحداثوية التي تنطوي على طابعٍ غير ديني إنْ لم نقل ضد الدّين، وما أعقب ذلك من تغييرٍ جذريٍّ لفكر الانسان وثقافته. وحلّ العلم الحديث محلَّ الله، وتظاهر بجلب السعادة والعيش الرغيد الدنيوي للبشر مع ظن الاستغناء عن غايات ذلك العالم ومقاصد السماء. وهذا التقدم الباهر للعلم العلماني لم يحد من القلق الذي يساور الناس فحسب بل ان الازمات التي سببها العلم الحديث زادت من مخاوف الناس، ومحدودية العلوم التّجريبيّة، وأصبحت محلاً للاهتمام في الكشف عن جميع أبعاد الطبيعة وبينت الأخطار الناشئة من العلم الخالي من الأخلاق والمعنوية. آن الأوان ان يعود الإنسان إلى نفسه بعد مخاطر العلمانيّة العلميّة على البشرية، وينفض يده من سوء الفهم الذي كان يحمله إزاء العلاقة بين العلم والدّين، ويتوجّه إلى الارتباط الوثيق بينهما، كما جاء التأكيد في الإسلام على هذا الترابط فإن طريق الخلاص من أزمات العلم الحديث مكنونٌ في الارتباط المبارك بين الجوهرين الثمينين.

الهوامش

(١) معجم مصطلحات الفلسفة والعلوم الاجتماعية (فرهنگ اصطلاحات فلسفه وعلوم اجتماعي) - انجليزي فارسي، مارى بريجانيان و طيبه بيكم رئيسيك: ٧٨٠.

(٢) الدين والمجتمع،وعرفية البحوث في علم الاجتماع الديني (دين، جامعه وعرفى شدن جستارهايى در جامعه شناسى دين)، عليرضا شجاعى زند: ٢٨١-٢٨٢، نقلاً عن ژولين فروند، علم الاجتماع (جامعه شناسى) ماكس وبر: ١٨٩-١٩٠.

(٣) معجم الألفاظ (فرهنگ واژه‌ها)عبد الرسول بيات (بمساعدة جمع من الكتاب): ٣٢٨- ٣٢٠. وأيضاً، فلسفة السياسة (فلسفه سياست)، محمد جواد نوروزى: ٤٥-٤٦، ولاية الفقيه حكومة القانون (ولايت فقيه حكومت قانون)، عبد الله حاجى صادقى: ١٧. وللاطلاع أكثر في هذا المجال راجع، نقد أصول العلمانية (نقد مبانى سكولاريسم)، على ربّانى الگلپايگانى: ١٣.

(٤) العلم والقيم (دانش و ارزش) عبدالكريم سروش:١٣.

(٥) مدخل الى حرية الفكر وطرح النظرية في العلوم الدينية (درآمدى بر آزاداندیشى و نظريه پردازى در علوم دينى)، مجموعة مقالات، أحمد واعظى: ٣١٦.

(٦) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة،محمد تقي مصباح اليزدي١: ٥٣-٥٤.

(٧) مدخل الى حرية الفكر وطرح النظرية في العلوم الدينية (درآمدى بر آزاداندیشى و نظريه‌پردازى در علوم دينى)، رضا حاج‌ابراهيم: ٧٨.

(٨) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمّد تقى مصباح، اليزدي: ٥٤، الكلام الجديد، عبدالحسين خسروپناه: ٣٦٩-٣٧٠، خطوة نحو العلم الديني (گامى به سوى علم دينى) حسين بستان و معاونيه ١: ٣٣-٣٤.

(٩) معجم اللغة (لغت نامه)، على‌اكبر دهخدا ١: ١٠-١٤٦٧١-١٤٦٧٥، الجامع

للغات والاصطلاحات السياسية (فرهنگ جامع لغات و اصطلاحات سياسى)، مهدى نوروزى خيابانى:٥٦٢، معجم العلوم السياسية(فرهنگ علوم سياسى) على آقابخشى ومينو افشارى‌راد: ٧٣٤-٧٣٥.

(١٠) من العلم العلماني الى العلم الديني (از علم سكولار تا علم دينى) مهدى گلشنى: ١٦٨-١٦٩، الكلام الجديد، عبد الحسين خسروپناه: ٣٧٢-٣٧٤، عشر مقالات (ده گفتار)، مرتضى المطهّرى:١٧٢، مدخل إلى العلوم الإسلامية (المنطق والفلسفة) مرتضى المطهّرى ١: ١٥-١٩، الشريعة في مرآة المعرفة (شريعت در آينه معرفت)، عبد اللهّ جوادى آملى: ٧٨-٨٠، ٨١-٨٢، ١٥٩-١٧٥، وسلسلة أبحاث إسلامية، السياسة والحكومة (سلسله مباحث إسلام، سياست و حكومت)، محمّد تقى مصباح اليزدي: ٧٤، مناظرة علمية حول مفهوم العلم الديني (گفت‌وگوى علمى پيرامون مفهوم علم دينيسيد محمّدمهدى ميرباقرى، محمد تقي سبحاني، و حميد پارسا نيا:٨٢-٨٣، ٨٨-٩٣، وأيضاً، حوارية عصرنا(گفت وگو، عصر ما)، خسرو باقرى: ٧، كذلك، تأملات في إمكان وضرورة أسلمة الجامعة (تأملاتي چند در باب امكان و ضرورت اسلامى شدن دانشگاه)، مصطفى ملكيان، مجلة نقد و نظر: ١٩-٢٠.

(١١) تأريخ الأديان (تاريخ جامع اديان)، جان. بى. ناس:٦٩٨، كلام مسيحى، توماس ميشل: ٤٣-٤٩-٥١.

(١٢) المصدرالسابق: ٦١٤، تأريخ الحضارة (تاريخ تمدن)، ويل دورانت ٣: ٦٨٠.

(١٣) ماذا يقول العلمانيون،محمد قطب:١٤.

(١٤) تأريخ الحضارة (تاريخ تمدن)، ويل دورانت: ٦٨١.

(١٥) تأريخ الأديان (تاريخ جامع اديان)، جان. بى. ناس: ٦١٤.

(١٦) انجيل يوحنّا، باب ١٩، آيه: ٣٦.

(١٧) المصدر السابق، باب ٦، آيه: ١٥.

(١٨) انجيل متى، باب ٢٢، آيات: ١٨-٢٢.

(١٩) ويزعم أتباع هذا المذهب أن الآلهة ثلاثة متميزون ومنفصلون: الأب، والابن، والروح القدس، ومع ذلك فهم شيء واحد في الطبيعة والذات وعبروا عنهم بالأقانيم الثلاثة.

(٢٠) تأريخ الأديان (تاريخ جامع اديان)، جان. بى. ناس: ٦٦٩-٦٧٠.

(٢١) معجم الألفاظ (فرهنگ واژه‌ها)، عبد الرسول بيات: ٣٣٣، فلسفة السياسة (فلسفه سياست)، محمد جواد نوروزى: ٤٩، نقلا عن: مسيرة الحرية في اوربا (سير آزادى در اروپا)، هارولدلاسكى: ١٤.

(٢٢) الأجنحة الست (شش بال)، جرج سارتون: ٢٩٦-٣٩٥. والدوافع نحو المادية، مرتضى المطهّرى: ٦٦-٧٢، تحت عنوان «تشدد الكنيسة».

(٢٣) معجم الألفاظ (فرهنگ واژه‌ها)،عبدالرسول بيات:٣٣٢.

(٢٤) لأنه في القرون الوسطى كان البحث العلمي والحكمي منحصرا في تعليمات المدارس المرتبطة بالكنيسة وكان قانون رجال الدّين المسيحي والمدارس (اسكولا) يذاع باللغة اللاتينية وعليه فان العلم والحكمة في تلك الحقبة كان ينتسب الى المدرسي وسمي ب اسكولاستيك(Scolastique)مسيرة الحكمة في اربا. (سير حكمت در اروپا)، محمد على فروغى١: ١٠٩.

(٢٥) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمّد تقى مصباح، اليزدي ١: ٣٧.

(٢٦) الدوافع نحو المادية، مرتضى المطهري: ٦٦-٦٨.

(٢٧) وارجع البعض بدايته الى ستة قرون قبل الميلاد الذي حصل فيه انشطار بين المذهب الأُلمبي والفلسفة الأيونية. (خوابگردها)، آرتور كوستلر: ٦٣١.

(٢٨) الفكرفي القرون الوسطى (تفكر در قرون وسطى) ديويد لاسكم: ٢٥، العقل والوحي في القرون الوسطى (عقل و وحى در قرون وسطى)، اتين ژيلسون: ١٠.

(٢٩) العقل والوحي في القرون الوسطى المصدر السابق: ١٣.

(٣٠)Geocentric theory

(٣١) الدين والاتجاه التجديدي دين (و نگرش نوين)، والتر ترنس استيس: ٢٣- ٨٧.

(٣٢)Natural selectiok.

(٣٣) الرؤية الكونية العلمية (جهان بينى علمى)، برتراند راسل: ٥٧.

(٣٤)God of the gaps.

(٣٥) العلم والدين(علم و دين)،ايان بار بور:١-٢.

(٣٦)Divine clockmaker.

(٣٧) العلم والدين(علم و دين)، ايان بار بور:٣٧-٥٠.

(٣٨) التوافق بين العلم والمسيحية (سازش دانش و مسيحيت)، چارلز راون:٢٢-٢٣.

(٣٩) لذات الفلسفة (لذّات فلسفه)، ويل دورانت:٢٩٣-٢٩٤.

(٤٠) وهذا الادعاء، ليس أكثر من توهم، وسيأتي دحض هذا الاعتقاد في الفصل الأخير من هذه المقالة.

(٤١)Dark Ages.

(٤٢) معرفة الغرب(غرب‌شناسى)،احمد رهنمايى:١٠٦.

(٤٣) العلم العلماني والعلم الديني(علم سكولار و علم دينى) حميد پارسانيا: ٣٥-٣٦.

(٤٤) المصدر السابق: ٣٧-٣٨.

(٤٥) علم الاجتماع (جامعه شناسى) ماكس وبر، ژولين فروند: ١٥٢-١٥٣.

(٤٦) الحاجة الى العلم المقدس (نياز به علم مقدس)، حسين نصر: ٣١-٤٣.

(٤٧) العلم الاسلامي والجامعة الاسلامية (دانش اسلامى ودانشگاه اسلامى)، محمّد فنائى اشكورى: ٦٩.

(٤٨) طبق الاحصائيات لمنظمة الامم المتحدة،ان ما يقرب من ٢٥٪ من علماء ومهندسي العالم يعملون في صناعة الاسلحة الفتاكة،وقد تجاوزت هذه الاحصائيات نسبة ٥٠٪، مدخل الى الحرية الفكرية وطرح النظرية في العلوم الدينية (درآمدى بر آزاداندیشى و

نظريه‌پردازی در علوم دينی)، كلشنی: ٢١.

(٤٩) السنة، الايديولوجية، العلم (سنّت،ايدئولوژی،علم)، حميد پارسانيا: ٧٧-٧٨.

(٥٠) الحاجة الى العلم المقدس (نياز به علم مقدّس)، حسين نصر: ٢٤٢-٢٥٧.

(٥١) من العلم العلماني الى العلم الديني (از علم سكولار تا علم دينی)، مهدی گلشنی: ٩١-١١٩.

(٥٢) الله والعلم (خدا و علم)، والتر هيت لر:١٨-٢٢ و ٣١-٣٨ ،دور الإيمان في العلم (نقش ايمان در علم)، دبليو مارك ريچاردسون وآخرون:كل الكتاب.

(٥٣) نقلا عن معرفة الغرب(غرب‌شناسی)،احمد رهنمايی:١٠٧.

(٥٤) الدين والاتجاه التجديدي (دين و نگرش نوين) والتر ترنس استيس:١٢١.

(٥٥) الحاجة الى العلم المقدس(نياز به علم مقدّس)، سيد حسين نصر:١٦٧-١٩٨.

(٥٦) المصدر السابق:١٤٣-١٤٤.

(٥٧) الى اين يتجه العلم؟ (علم به كجا می‌رود)، ماكس پلانك: ٢٣٥-٢٣٦.

(٥٨) طرق حل التعارض بين العلم والدين، (روش‌های حل تعارض علم و دين)، ابو الفضل ساجدی: ١١٩-١٤٤، السنّة، الايدولوجية، العلم (سنّت، ايدئولوژی علم)، حميد پارسا نيا: ٢٦-٢٧، علاقة العلم والدين في الغرب، (رابطه علم و دين در غرب)، محمّدعلی رضايی اصفهانی: ١١٨-١٢٣، العلم والدين، ملزمة (علم و دين) عبدالحسين خسروپناه: ٩٨-١٠٦.

نافذة المنهج

قراءة في كتاب "الفكر الشيعي في مواجهة الاتجاه التعددي" للمؤلف الشيخ عدنان الحساني

قراءة ومتابعة: محمّد مهدي المستاني

نسلّط الضوء في هذا العدد على كتابٍ صدر حديثاً عن مؤسّسة مُثُل الثقافيّة حاول من خلاله الباحث والكاتب الإسلامي الشيخ عدنان الحساني أن يلاحق الملامح العامّة لنظريّة التعدّدية الفكريّة من خلال مواجهتها بالثوابت التي يقوم عليها الفكر الشيعي وهو كتاب (الفكر الشيعي في مواجهة الاتّجاه التعدّدي)، وهو على اختصاره يستوعب إلى حدّ كبير قيم النقد عند الفكر الشيعي القادر على تفريغ عناصر الاذهال المزعوم في الاتّجاه التعدّدي ..

حيث أنَّ الكاتب تطرّق إلى هذه المشكلة من خلال منهجٍ تدرج فيه إنطلاقاً من عموميّات الفكر الإسلامي وذلك من خلال ستة فصول ووفقاً للمعالجات الفكريّة التالية:

القسم الأوّل: منهجيّة الباحث

اتّبع الباحث في معالجته للمشكلة أسلوب العرض المتداخل، حيث تناول أوّلاً علاقة الدّين بالإنسان وبالحضارة الإنسانيّة ومن ثمّ بيان

الاشكاليّة المعرفيّة والاجتماعيّة التي أثرت على هذه العلاقة.

وحينما تعرض إلى الحلول المفترضة لهذه الاشكاليّة حاول في البداية أن يعرض منجزات المدارس الوضعيّة التجريبيّة - ولو إجمالاً- وقبل أن يتناول منجزات الفكر الإسلامي في هذا المجال، أراد أن يحلّل نقاط القوّة ونقاط الضعف في هذا الفكر وذلك من أجل أن تكون معالجاته منقّحةً ومستندةً إلى عناصر إثباتٍ محكمةٍ وموثوقة، ولعلّ العنصر الأكثر بروزاً في هذه المقاربة هو البعد التحكمي في علم الكلام الشيعي.

وفيما أشار إلى أهمّ القيم والمفاهيم التي آمنت بها مدارس التعدّدية وكيف أثّرت هذه القيم على بعض المثقّفين الاغترابيين في العالم الإسلامي وراحوا يفتّشون لها عن إتاحاتٍ وإباحاتٍ هنا وهناك من أجل توفير قدرٍ مشتركٍ من المقاربات مع التراث الإسلامي.

الأمر الذي حدا بالباحث إلى إيجاد صيغٍ تحليليّةٍ تفترض وجود مسوغاتٍ فكريّةٍ لمثل هؤلاء الاغترابيين وذلك بإعتبار أنَّ مدارسهم وخلفياتهم المذهبيّة أو الأكاديميّة لم تكن بالمستوى الذي يتيح لها ضبط توازنها الفكري وعدم الذهول أمام النظريّات المعرفيّة الغربيّة.

وبما أنَّ الفكر الشيعي يمتلك من العناصر والأدوات المستحكمة من حيث التوازن المنطقي والنّصي ولذا فإنَّه قادرٌ على إدارة أنماطه الجدليّة من دون الحاجة إلى مسوّغاتٍ وافتراضاتٍ وصيغٍ تبرعيّةٍ.

القسم الثاني: السير الموضوعي للكتاب

حاول الباحث من خلال استدراج المبادئ العموميّة أن يبدأ من قياس القيم إلى الواقع الموضوعي، ومعالجة منظومة العلاقات القيميّة بدءاً بالأعمّ

فالأعم ونزولاً إلى الخصوصيّات التي تمتاز بها الأفكار والنظريّات عن بعضها البعض وذلك من خلال السير الموضوعي في فصول الكتاب على النحو الآتي:

أوّلاً: بيان المشكلة مع دور الدّين في تحقيق النمو الحضاري

حاول الباحث أن يجد مقتربات أساسيّة في تصوير المشكلة الإنسانيّة من خلال تحديد الموقف من قيم الوجود المرتبطة بالمبدأ والمعاد، وهذا الموقف يتحدّد وفق طريقة التفكير التي ينبغي للإنسان أن يتبنّاها، فإذا كانت مجرّد طريقةٍ تحليليّةٍ تفسيريّةٍ فهي غير جديرةٍ بوصوله إلى الحقيقة فلابدّ أن تترتّب عليها نتائج عمليّة ذات صبغةٍ تفكّريّةٍ، وهذه الصبغة إنَّما يوفّرها الجو الدّيني الذي هو أقرب إلى التفكّر والتدبّر والتأمّل إلّا أنَّ المدارس البشريّة حاولت التجافي مع الدّين وإعدام الثقة به.

حيث أشار الكاتب إلى إشكاليّة الثقة بقدرة الفكر الدّيني في تكريس النمط الحضاري المطلوب عند طبقاتٍ عريضةٍ من المجتمعات البشريّة، وهذه الإشكاليّة على الرغم من فداحتها إلّا أنَّها تمثّل تعاطياً تقليديّاً درجت عليه البشريّة منذ أمد بعيد، لذلك كانت بعثة الأنبياء وتنزيل الكتب نابعةً عن هذا الشكل من التعاطي، إلّا أنَّ هذه الشبهات أخذت مناحي جديدةً بعد تخطّي الفكر الدّيني مجمل الإشكالات التقليديّة والتي ميِّعت ببركة تكامل الشرائع والتي وصلت إلى أوج مستويات النضوج في مرحلة النبوّة الخاتمة.

كما أنَّ الكاتب أراد أن يتجرّد عن القيم الذاتية له كباحثٍ مؤمنٍ بالنّزعة الدّينيّة للتفكير فوجّه شيئاً من النقد إلى طريقة بعض المشتغلين بالفكر الدّيني ومساحة تأثّرهم بالنّزعة الذاتيّة.

فعلى الرغم من توافر الفكر الدّيني على عناصر إستدامة الموزون المعرفي وفق المعطيات الموضوعية للتفكير المنهجي، إلّا أنّه لم يخلُ من إرباكات النتاجات الذاتيّة للتفكير بسبب نُزوع بعض أدعياء هذا الفكر إلى هذه النزعة، ممّا وفّر مساحةً كافية لتوجيه سهام النقد إلى هذا الفكر ومن الطبيعي أنَّ هذه النزعة ليست وليدة إرهاصاتٍ متأخّرةٍ وإنّما هي قديمةٌ بقدم الطموحات الفرديّة.

ثانياً: بيان العلاقة بين الدّين والإنسان

حيث يعتقد الباحث أنَّ الإنسان يستمدّ عناصره الفاعلة في الحياة من خلال جملةٍ من الارتباطات والعلاقات منها ما يكون داخلاً في تنظيم شؤونه العامّة ومنها ما يرتبط بأعماق وجوده وصميم قيمه الذاتيّة والروحيّة، ولعلّ القسم الثاني هو العنصر الأهمّ في ما يحقّق مستوياتٍ كبيرةً من الأمن الذاتي والإطمئنان النّفسي والمنشأ الذي تستقي منه هذه العلاقة فعاليتها هو ذلك الارتكاز الفطري.

من هنا نفهم أنَّ دين الفطرة يقف عند حدود لا يتجاوزها وهي حدود الذات وعلاقتها بالوجود المطلق وبتساؤلات الحياة، من أين؟ وإلى أين ؟ وكيف؟ ولماذا؟

ثالثاً: استكشاف دور الإنسان في تحديد المنهج في الفهم والسلوك

يعتقد الباحث أنَّ المشكل الأهمّ الذي يواجه الإنسان حينما يعمد إلى اكتشاف نفسه ومحيطه، واكتشاف نوع العلاقة التي يجب أن تتأسّس على هذا الاكتشاف يتركّز في تحديد منهجٍ ثابتٍ وشموليٍّ يتحكّم في إمتدادات هذه العلاقة من حيث التّفسير والفهم والتعاطي المعرفي من جهة، ومن حيث العملانية والسلوك الأتمّ الذي يحفظ توازنات هذه العلاقة من جهةٍ أخرى.

ومن البديهي أنَّ هذه المشكلة لم تكن غائبةً عن حكمة السماء إبتداءاً، إلَّا أنَّ هذه الحكمة اقتضت أن يكون الإنسان هو الفاعل في صناعة المنهج الذي يلائم تطلعاته بعد أن وضعت حكمة السماء له ملامح المنهج الاستراتيجيّة المتمثّلة بقاعدة السّنة الكونيّة كبنيةٍ تحتيّةٍ، والتي تعتمد على مبدأ الاختيار ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ والمتمثّلة أيضاً بقواعد الدّين وسننه الشرعيّة كبنى فوقيّة تراعي ظروف الإنسان الزمانيّة والتي تعتمد على مبدأ التدرّج القائم أساساً على مراعاة مستوى النضوج المعرفي المتدرّج.

ثمّ أنَّ الباحث حاول تصوير الحلّ الإسلامي للمشكلة من خلال إيمانه بالواقع من خلال انطلاقه من نقطة الافتراق الأولى مع مبدأ الانصياع للمسلمات العقليّة، فإنَّ تعاطي الإسلام مع المشكلة الإنسانية لم يكن منبثقاً عن مبدأ تكريس الحدّ الأدنى من المعالجة كما هو في الشرائع السابقة والتي كانت حلقات يكمل بعضها بعضاً، وإنَّما كان المشروع الإسلامي يتعاطى مع هذه المشكلة من موقع الانبثاق الشمولي والذي يتلامس مع جوهر المشكلة ويعالجها من الجذور، وبعد أن أقرّ الإسلام مبدأ التعقّل والتفكير بل إنَّه قائم أساساً على هذا المبدأ فإنَّه من خلال هذا المبدأ وفّر للإنسان مساحةً واسعةً للحركة بين نقطتي الجهل والعلم من خلال الشكّ المنهجيّ وهو الداء الذي لا بدّ منه للوصول إلى الدواء ـ وآخر الدواء الكي كما يعبرون ـ فالاستدلال العقلي من جهة والتنبيه الفطري والعرفي من جهة أخرى، والتوجيه الشرعي من جهة ثالثة كلّ ذلك كفيلٌ في وضع الإنسان على جادّة الحقّ واليقين.

وبعد تحديد المشكلة الإنسانيّة والتي هي الارتباك البشري في الثبات على تحديد منهجٍ شموليٍّ وكاملٍ في تفسير الحياة بالانسجام مع السلوك العملاني

لهذا التّفسير، حاول الباحث أن يلاحق منشأ هذا الإرباك حيث عزاها إلى تلك الميول الذاتيّة في فردنة المنهج وتأسيس أرضيّةٍ لهيمنة الأفراد وتسلّط القوى ذات التوجّه الفردي.

ولم تكن النّزعة الفرديّة أصيلةً في نشأة الإنسان ونوازعه الفطريّة كما يقول الكاتب، وإنّما هي التباس غريزي وضعَ الإنسان في دائرة تغليب الطموحات المنظورة المؤقّتة إتكاءاً على إلقاءات الحسّ فمارست هذه الإلقاءات الحسّيّة نوعاً من الهتك المقنّن لنوازع الفطرة الإنسانيّة، كما أغلقت منافذ العقل الواقعي المنسجم مع عمليات التعقّل الواقعي وأنتجت عقلاً جديداً مبنيّاً على أساس تداعي المصالح والطموحات وما منطق الديالكتيك - مثلاً- إلّا نموذجٌ صارخٌ على هذا التوجّه الإنساني المتهاوي.

ثمّ حاول الكاتب أن يعرض الحلّ الإسلامي للمشكلة الاجتماعيّة المرتبطة بقيم المعرفة، وذلك من خلال الشموليّة والدقّة التي يتمتع بها المشروع الإسلامي والتي تجعله قادراً على خلق التكافؤ المناسب بين الوجودين أقصد الفرد والمجتمع ولذا استطاع علماء الإسلام ومفكّروه ببركة ما وقعوا عليه من أدلّةٍ ونصوصٍ وسياقاتٍ فكريّةٍ وشرعيّةٍ إضافةً إلى تجارب وأعراف وقيم، كلّ ذلك أدّى بهم إلى إيجاد مناخاتٍ مناسبةٍ لتأسيس نظريّةٍ اجتماعيّةٍ متكاملةٍ ترتقي بالفرد والمجتمع معاً نحو الازدهار والتكامل الوجودي من خلال توفير فرص التكافؤ على كافّة الأصعدة ولعلّ أهمّها الصعيد السياسي والحكومي.

والحلّ الأمثل الذي قرّره المشروع الإسلامي بحسب التباني المعرفي الذي توصّل إليه مفكروه هو القول بأصالة الفرد والمجتمع معاً.

رابعاً: بيان عوامل تجدّد المشكلة المعرفيّة الإنسانيّة في العصر الحديث

يشير الكاتب إلى أنَّ المشكلة الإنسانيّة في توجيه المسار المعرفي ظلّت قائمةً منذ القدم، ولم تتحدّد معالم المعالجة لهذه المشكلة حتّى مع تتالي الشرائع السماويّة والتي كان لها الدور الأبرز في التخفيف من غلواء هذه المشكلة، إلى أن جاء الإسلام وطرح منهجه الشمولي وأسّس منظومته المعرفيّة، وحدّد مصادره المعرفيّة ومنابع القدرة فيها، وأبرز القيم التي تتماشى مع طموحات الإنسان المشروعة في التكامل المعرفي والسلوكي، إلّا أنَّ المشكلة الإنسانيّة ظلّت قائمةً على الرغم من ذلك، ولكنّ الملامح العامّة للمشكلة تغيّرت، فحينما كان الإنسان يواجه الحقيقة بالشكّ والحيرة تجاهها، بات الآن يواجهها بالجحود والتنكّر والتشكيك السلبي الذاتي اقتضاءاً لمصالحه الضيقة.

والإسلام حينما أبرز معالم الحلّ الأمثل للمشكلة الإنسانيّة اصطدم بوجود أشكال متعدّدةٍ من النخب المتنفّذة والتي حاولت أن تشوّه معالم هذا الحلّ من خلال طرح قراءاتٍ جديدةٍ للمشكلة الإنسانيّة.

وبعد ذلك يتعرّض الباحث إلى طريقة المدارس الغربيّة في تصدير المشكلة المعرفيّة من خلال عولمة القراءات، وذلك إيغالاً منها في العداء للمشروع الإسلامي، حيث أقدمت الدوائر الفكريّة الغربيّة في العصور الأخيرة إلى تسويق المشكلة إلى عمق الجسد الإسلامي، وحتّى تأخذ هذه المشكلة إطارها المشروع وضعت على أنَّها طرحٌ سياسيٌّ عالميٌّ المطلوب منه تشويه المعالم الأصيلة لمشروع الإسلامي، وذلك لخلق تصوّرٍ عامٍّ على أنَّ الإسلام قابلٌ لأن يُقرأ قراءاتٍ متعدّدةً فهو ليس استثناءاً عن مفاهيم وقيم الحياة الأخرى على وفق النظريّة الغربيّة هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى

حرصت هذه الدوائر على إختراق المؤسّسات الفكريّة للدول الإسلاميّة من خلال ما يسمّى بالحريّة الفكريّة، حتّى أمسى هذا العنوان غطاءاً لممارسة الانحراف الفكري والعقائدي، حتّى وصل الأمر إلى التطاول على رموز الدّين كشخصيّة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وكتاب الله العزيز وغيرهما من الرموز المقدّسة لدى المسلمين.

ثمّ يبين الكاتب مدى تأثر أقطاب التعدّديّة الدّينيّة في العالم الإسلامي بالفكر التعدّدي الغربي وأشار إلى العوامل التي تسبّبت بهذا التأثّر فالدوائر الأكاديميّة في العالم الإسلامي كانت أكثر عرضةً للتكاثر بنظريّة تعدّد القراءات، ويمكن إرجاع أسباب هذا التأثّر إلى عوامل مختلفةٍ منها ما هو تاريخيٌّ ومنها ما هو نفسيٌّ.

بعد ذلك يأتي الباحث على توصيف الأصول الفلسفيّة للنّظام الكوني الأحسن بحسب المباني الإنسانيّة، حيث كانت الرؤيّة للنّظام الكوني الأحسن مختلفةً بين هذه المباني الأصوليّة، وباختلاف الرؤيّة الكونيّة تختلف بالتبع أساليب معالجة المشكلة الكونيّة، لأنَّ البشر كوجودٍ كونيٍّ حينما تتصادم رؤاهم إلى الكون فإنَّ هذا التصادم يؤثّر على طريقة طرح المشكلة وطرح علاجاتها.

من هنا كان طرح المادّيّين للمشكلة نابعاً عن منطلقٍ بشريٍّ، فتدخلت العناصر الذاتية في تأسيس مناطات وملاكات الحلول التأسيسيّة للنظريّة الكونيّة فكانت ملاكات الحسّ والتجربة البشريّة حاكمةً على هذه النظريّة على علّاتها المهجية.

بينما الإلهيّون لارتباطهم بالمنابع السماويّة المتمثّلة بالرسالات، كان

طموحهم نابعاً من ذلك المنطلق السماوي الإلهيّ، فيلتزمون بالموضوعيّة في تحديد المناطات التأسيسيّة وبالتّالي تكون الإرادة الإلهيّة هي الحاكمة على هذه النّظريّة والإرادة هنا تفسر بأنّها علمه تعالى بالنّظام الأصلح والأكمل والأتمّ.

بعد ذلك عمد الكاتب إلى تحديد القدر المشترك بين النظريّات الحداثويّة حيث تشترك التعدّديّة، المعرفة الدّينيّة، التجديد الحداثي، في الإيصال إلى نتائج تكاد تكون متقاربة، كما أنَّ ممارساتها النّقديّة تشترك في محورٍ واحدٍ ألا وهو نقد العقل الدّيني، ولكن عند بعضهم يأخذ هذا العقل شكل التّراث وحالة الاتّصال به وعند بعضهم الآخر يأخذ شكل النمط التقليدي الواحد في اشكاليّة تفسير النصوص الدّينيّة، وعند ثالث يأخذ العقل شكل الخطاب المتسلّط؛ والذي لابدّ أن ترتفع سلطته المعرفيّة وإبدالها بسلطة القارئ والمفسّر، ولعلّ اختلاف الأشكال هنا راجع إلى اختلاف التيارات في فهم الهرمنيوطيقا، وهي كلٌّ من(أصالة النصّ - أصالة المؤلّف- أصالة المفسّر).

ولا نغفل عن أنَّ محاور العلوم التي تناولت مشكلة التعدّديّة، وأرادت أن تخلق منها انبثاقاً جديداً في توجيه الحياة والعالم، هي محاور العلوم الإنسانيّة والألسنية، في حين أنَّ باقي مجالات المعرفة كالعلوم التطبيقية لم تأخذ هذه المشكلة امتدادات منظورة في أبعادها التطويريّة، على الرغم من أنَّ العلوم الفيزيائيّة تعتبر أرضاً خصبةً لنمو مثل هذا النوع من الطابع الجدلي، خصوصاً وأنَّ نظريّة فيزيائيّة مهمّة كنظريّة النسبيّة الخاصّة كانت قاعدة رصينة للقول بنسبيّة الفهم، وبالتّالي تعدّد القراءات، وهو ما يسمى عندهم بالنسبيّة الثقافيّة، تطبيقاً على النسبيّة الميكانيكيّة التي هي من فروع نظريّة النسبيّة الخاصّة والتي طورها انشتاين عن نيوتن.

ثمّ أنَّه بعد ذلك بين وظيفة المثقف الإسلامي وسبل مواجهة التحديّات الحداثويّة حيث أنَّ هذه التحديّات بحاجةٍ إلى توفّر عناصر متعدّدةٍ، تتدخل في تكريس شخصيّة المثقف والباحث الإسلامي، ليتسنّى له تعميق آليّاته البحثيّة وترسيم امتداداتٍ واسعةٍ في آفاق الحلّ الإسلامي لمثل هذه الإشكاليّات العصريّة، وذلك من خلال سد الثغرات والفجوات الثقافيّة التي أغفلها أو أهملها الباحث الإسلامي لعهود طويلة، فلو لم تكن هذه الثغرات موجودةً لما تسنّى لمثل هذه الاتّجاهات اختراق الجسد الثقافي للأمّة الإسلاميّة.

خامساً: استكشاف مقومات العقل الإسلامي المفكّر نقاط القوة ونقاط الضعف

تابع الباحث الشيخ الحسّاني مسارات الممارسة النقديّة الموجّهة إلى العقل العربي والإسلامي من قبل أدعياء التعدّدية، ووجد أنَّها تتواطأ في التّركيز على مراكز الانطباع التراثي لدى المفكّر أو الفقيه الإسلامي، وهذا الانطباع التعبّدي والذي يقيّد حدود العملية التفكيريّة وفق الضوابط الوجوديّة التي يلتزم بها الفقيه أو المفكّر الإسلامي، لا تخلو من نقاط ضعفٍ على الرغم من كونها ممارسةً تأصيليّةً سننيّةً تحكمها سنن الوجود التكوينيّة والتشريعيّة، ولعلّه لا يخفى أنَّ نقاط الضعف التي ابتلي بها الفكر الإسلامي ليست من صميم الفكر ومنجزه المعرفي، وإنَّما هي تدخلات المفكّر ونزعاته الذاتية الغير مبرّرة، ولقد أصيب الفكر الإسلامي بهذه النّزعة منذ أن انبثق علم الكلام الإسلامي، فكان لهذا العلم أثرٌ مباشرٌ في تنميط هذا الفكر وتوسيع اتّجاهاته فكان تضخّم الذات المفكّرة على حساب المنهج السليم هو التوجه الملحوظ لدى أغلب متكلّمي الإسلام.

سادساً: بيان الفكر الشيعي ودوره في تكريس الإسلام الأصيل

يسترسل الباحث في هذه النقطة حيث يقول: إنَّ الإنسان تميّز عن سائر المخلوقات بأنَّه كائنٌ مفكّرٌ، وهو ما اقتضته سننه الوجوديّة وعناصره الكونيّة ونواميسه التكوينيّة، والتي منها الشوق والتطلّع والطموح والفضول وحبّ التكامل وتحقيق الذات وهذه العناصر هي الدوافع الأكثر أهميّةً في ممارسة التفكير الخلّاق والمنتج لتحقيق الملامسة المحبوبة للحقيقة الغائبة.

ولعلّ الشوق إلى الحقيقة هي سنّةٌ تكوينيّةٌ مركوزةٌ في فطرة الإنسان، ولا يمكن للإنسان الانفكاك عنها إلَّا بطرقٍ موانعٍ خارجيّةٍ عرضيّةٍ لأسبابٍ قد تكون سيكولوجيّةٍ أو بيئيّةٍ اجتماعيّةٍ أو تربويّةٍ وما إلى ذلك.

من هنا ينبع الاعتقاد من أنَّ هذه السنّة التكوينيّة - أقصد الشوق إلى الحقيقة- إنَّما أودعت في فطرة الإنسان وتكوينه لأجل غرضٍ مهمٍّ يتمحور حوله مصير النوع الإنساني ككلّ وليس هذا الغرض إلَّا الوصول إلى الحقّ والالتصاق به.

ولأنَّ الله سبحانه وتعالى هو الحقّ، ووجوده هو الوجود الحقّي المطلق، وهذا الوجود الحقّي يستلزم المعرفة الحقّيّة والتي هي نابعة عن حبّ الله لذاته حبّاً حقّيّاً، وهذا ما شار إليه الحديث القدسي الذي يقول: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ اعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِاعْرَفَ».

فكانت الغاية الأولى لخلق الإنسان هي المعرفة، تبعتها غايةٌ أخرى هي من أهمّ لوازم المعرفة الحقّيّة وهي العبادة، لذلك كان التركيز على هذه الغاية واضحاً في الكتاب الكريم يقول تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ والْإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾.

والعبادة لكي تكون عبادةً حقّة مستوفيةً لشروط الحقيقة في الواقع وفي

نفس الأمر، لابدّ أن تكون نابعةً عن معرفةٍ حقّةٍ مستوفيةٍ لشروط التفكير السليم والصحيح والمؤسّس على قيم الصدق وعدم التخلف.

من هنا كان البحث مسدّداً من هذه الجهة وذلك لأنّه ينطلق من رؤية إلهيّة وكلما ابتعدت مجريات التفكير عن الرؤيّة الإلهية كلما اختلطت بعناصر الجهل والباطل الناتج عن الوهم المتّكئ على نزعة الشعور الذاتي ولعلّ هذه النزعة هي الملاك الأبرز في نشوء وتكوّن المشكل المعرفي.

سابعاً: فهم خطاب الحداثة والمعاصرة من خلال الأهداف والمناهج

يعتقد الباحث أنَّ الذي يتابع تجاذبات الساحة المعرفيّة والعلميّة يخرج بانطباعٍ لافتٍ للنّظر، وهو أنَّ أدوات وعناصر ما يسمّى بعصر النهضة والتنوير والتي غزت العالم العربي في القرن التاسع عشر، بدأت تلوح بالأفق مرّةً أخرى، ولكن بصياغاتٍ جديدةٍ ودعواتٍ تكاد تكون أكثر بريقاً ولمعاناً من تلك التي اندحرت أمام ضربات الصحوة الإسلاميّة والمدّ الأصولي في أواخر القرن العشرين، وهذا البريق واللّمعان ينذر بخطورة الموقف على الرغم من إيماننا الرّاسخ من أنَّ هذا قد لا يعدو كونه زوبعة فنجان - كما يعبّرون- إلّا أنَّ التحذير من هذا الخطر هو لبث روح الحماسة عند الباحثين الرساليّين ليشمّروا عن سواعدهم في مواجهة هذا المدّ الجديد.

ثامناً: الاطلاع على قيم الهرمنوطيقا الفلسفيّة بين الواقع والتضليل

عالج الباحث هذه النقطة من خلال توجيه النقد إلى (جادامر) الذي تميّز بتأسيسه منهجاً فلسفيّاً في تفسير حقيقة اللّغة وارتباطها بالوجود (انطلوجيا) وهنا لا بدّ من ملاحظة جملةٍ من الأمور من حيث المناقشة والنقد..

على سبيل المثال تعرّض الباحث إلى أنَّ الفلسفة مصطلحٌ معروفٌ كعنوان لأهمّ شعبة من شعب المعرفة الإنسانيّة، تربّى هذا المصطلح في أحضان الفكر اليوناني وبالخصوص عند فلاسفتهم الإلهيين الذين كان لهم الفضل الأوَّل في تأسيس المبادئ المنهجيّة للفكر الإنساني أمثال سقراط وأرسطو وأفلاطون، حيث صنعوا هم هذا الاصطلاح ووضعوه تعييناً وتعيّناً في خصوص المعرفة الإلهيّة حيث قالوا أنَّ (الفلسفة هي التشبّه بالإله).

ومعناها أي الفلسفة محبة الحكمة، والحكمة صفة الراشدين والعقلاء وهي بعيدة عن المضلين والسفهاء خصوصاً وأنَّ اللفظ موضوعٌ من قبل الإلهيين، فأيّ استعمال من قبل غيرهم من الوضعيين والمادّيين هو مصادرةٌ منطقيّةٌ، وعمليةٌ في نفس الوقت خصوصاً إن أريد بها محايثة بعض المناهج الهدامة، والمواجهة للفكر الإلهي، ونحن نعلم أنَّ الحيثية التي بحثت فيها الهيرمينوطيقا تاريخيّاً تستند إلى إشاعة الشكوك في الفكر الدّيني بصورةٍ عامّةٍ، خصوصاً بعد التعامل المجحف الذي تعرّض له النصّ الإنجيلي من قبل أرباب الكنيسة أوَّلاً، ومن ثمّ من قبل التنويريين الجدد فمن التحريف الحرفي إلى التحريف التأويلي، ومن المواجهة الداخل دينيّة مع النصّ الوحياني، إلى المواجهة الخارج دينيّة المتمثلة بتيارات النهضة والعلمانيّة والحداثة. و....الخ.

هذا بالإضافة إلى مباحث أساسيّة وتفصيلية أخرى تعرّض إليها الباحث ونحن نحيل القارئ الكريم إلى الكتاب من أجل الاطّلاع عليه كاملاً لما فيه من ثراء معرفي في هذا الاتّجاه..