

المَعْقَدَة

مجلة متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة 24 لغة الإسلام

المعهد المعارف الحكيمة
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies



ملف العدد

الإيمان

الإيمان صبغة الله | شفيق جرادي |
الإيمان والإنسان: مقارنة قرآنية | سمير خير الدين |
الإيمان في كتاب الكافي للكليني | حسن بدران |
صورة الإيمان في مرآة الإناسة | أحمد ماجد |
طبيعة الإيمان: رؤية مسيحية | ريتشارد سوينبرن |
ما هو الإيمان الفلسفي؟ | كارل ياسبرز |

دراسات وأبحاث

أسس الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية | مهدي الحائري اليزدي |
معالجة عبر-مناهجية لفلسفة صدر المتألهين الشيرازي | إدريس هاني |
المؤسسة الدينية والدرس الفلسفي | حيدر حبّ الله |

حكماء

جلال الدين الرومي: العلم والعقل والعشق | محمد تقي السبحاني |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المَحَجَّة

العدد الرابع والعشرون ٢٠١٢

فهرس المحتويات

افتتاحية العدد

٥

ملف العدد: (الإيمان)

الإيمان صبغة الله، «ومن أحسن من الله صبغة»

١٣

شفيق جرادي

الإيمان والإنسان: مقارنة قرآنية

٣١

سمير خير الدين

الإيمان في كتاب الكافي للكليني

٤٧

حسن بدران

صورة الإيمان في مرآة الإناسة

٦٩

أحمد ماجد

طبيعة الإيمان: رؤية مسيحية

٩٥

ريتشارد سوينبرن؛ ترجمة محمد حسن زراقط

ما هو الإيمان الفلسفي؟

١١٩

كارل ياسبرز؛ ترجمة محمود يونس

دراسات وأبحاث

أسس الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية [١]

١٣٧ مهدي الحائري اليزدي

المقاربة المتعالية كطريق لفهم الحكمة المتعالية: معالجة عبر-مناهجية لفلسفة

صدر المتألهين الشيرازي

١٥٧ إدريس هاني

المؤسسة الدينية والدرس الفلسفي

١٨١ حيدر حبّ الله

حكماء

جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحبّ

٢٠٧ محمد تقي السبحاني؛ ترجمة عباس صافي

٢٤٣ فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

٢٤٤ الملخصات باللغة الإنكليزية

٢٥٧ الافتتاحية باللغة الإنكليزية

افتتاحية العدد

نوعان من نفحات الروح يغمران حياة المعتقد بأيّ ديانة، وكلاهما يسمّى بالإيمان. النوع الأول، هو ذاك الذي يخرج من عمق الذات المستسرة فيها روح الحبّ، وانجذاب العشق نحو الكامل. إنّه الأمانة التي أودعها الله فينا، وجعلها مهمّاز العودة إليه كلّما ران على القلب ما يُبعد عن الربّ.

أمانة الإيمان هنا، نوع من صفاء سماويّ يحوم حول القلوب والأنفس، ينتظر القبول منّا ليضع ترّحاله فينا، وهو فطرة الله التي فطر الناس عليها. قد نمتلك قرار قبولها، لكننا لا نمتلك قرار قتلها، لأنّ حياة هذا النوع من الإيمان الفطريّ مجبولة في أصل خلقه كلّ منّا.

بناءً عليه، فإنّ أيّ تحدّد للنوع الإيمانّي هو بحقيقة الأمر تحدّد للذات، بل حرب للذات على الذات. إنّه أن تقول لنفسك لن أكون على إنسانيّتي، على مشاركتي لمن هم أقراني من الخلائق، على وصالي بين الجسد المنتمي إلى طين الأرض والروح المتسامي في سماء القيم والأخلاق والحقّ والواجب والرحمة والحبّ.

هذا النوع من الإيمان، هو تمام قصّة الإنسان في أصل وجوده، وفي مساره نحو المصير الأخير الذي قضاه الله ﴿وَلَنْ يَجْزِيَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(١).

لذا، فإنّ أيّ معتقد ومن أيّ ديانة كان، هو عضو حقيقيّ في محفل هذا الإيمان الروحيّ المنبثق من سماء السؤدد والسرمد.

(١) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.

النوع الثاني، هو إيمان يُفشي سرّه في الموضوع الإيماني بكلمة وحي، أو حكمة إلهام، أو مقرّرات معتقد. ويمرّ مثل هذا الإيمان الموضوعي بمراحل من التأسيس الذي تكون فيه روح الإيمان موصولة بموضوعه ولغته المنطوقة من المؤسّس (النبي، الرسول، الممثل للروح، المُلهم أو غيرهم). لذا، تنفتح لغة الإيمان على الروح بشكل قدسيّ يبقى محفوظاً في الذاكرة، وفي الوجدان الدينيّ، وفي الأمثولة والقصة والعبرة. ثمّ يمرّ بمراحل من التقنين التي تقوم بدور الدفاع المستميت عن الذات عبر جعل الموضوع حضان الروح، بحيث يتمّ تصوير الروح الإيمانيّ وكأنّها تلك الكلمات أو المقرّرات، حتّى ندخل رويداً رويداً في عصر التأويل والتفسير، فتنبني المدارس والمذاهب والطوائف، ويفرح كلّ حزب بما لديه، ولو على حساب نفي الآخر أو تصفيته.

وهنا، يتحوّل الناس إلى ما يشبه الجماعات التي تعبد الله على حرف من الفهم والنكران لكلّ القيم الإنسانية المبنية على وحدة إيمان الروح.

ومن المعلوم، أنّ من خاصيّة الروح الحياة ورفض الموت، بل التغلّب على الموت بالموت. لذا، تطلع تباشير الإيمان الروحيّ عند منعطفات حسّاسة من الزمن لتعمل على استعادة القيم والمعنويات التي أضاعها الناس بما كسبت أيديهم، لتوجّه القلوب نحو المعبود مجدّداً، ولتثأر لإنسانيّة الإنسان وإيمانه الروحيّ، فتدفع نحو بناءات من الأعمال الصالحات البانية لجسور المحبة والعيش والعدالة والعزّة.

من هنا، فإن كان لكلّ منا خصوصيّة الموضوع الإيمانيّ، فإنّ روح الإيمان هو لنا جميعاً. فلا ينبغي أن نجعل الله عرضة لما قسّمناه، لأنّه فوق الجميع ومع الجميع وقبل الجميع، وكلّ ما سواه هالك، ولا يبقى إلّا وجهه، وجه الرحمة التي تولّف بين الناس، ولو في ذاك المشهد العظيم الذي أسمته الأديان بيوم الدين.

يبقى أن نسأل: كيف نتميّز بين جماعة دينيّة وأخرى، في اجتماع روح الإيمان فيها مع موضوع الإيمان، إذا كان الجميع يدّعي الوصال بين الأمرين واكتمال الصنفين عنده؟

وهنا، اسمحوالي أن أعرض قناعتني الخاصّة بهذا الشأن. فأنا أعتقد أنّ الدين، أو الكلام، أو الوحي الإلهيّ لم يأت لخدمة الله، أو لمصالح خاصّة بالله. فالله مستغنى عن الخلق كلّ، والقرآن الكريم يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(١). فمحور الخطاب

(٢) سورة فاطر، الآية ١٥.

الديني، ومغزى مقصد الغايات والأهداف والقيم الدينية هو الإنسان. من أجل الإنسان تمت كلمة الله بالنعم والحق والخير والعدل، ولا يوجد في ميزان الله من تفاضل بين الأعراق والمذاهب والألوان، بل بالتقوى واتباع الحق من جهة، وبخدمة الناس من جهة أخرى.

وفي الوارد من أحاديث، أن «الناس كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله». فهل المعيار الفاصل إذاً هو مَنْ الأنفع للناس؟

لا بد أن نشير إلى أن الخصوصيات المرتبطة بحياة المجتمعات لاستكشاف طرق الإيمان الروحي والموضوعي لا يمكن لنا أن نسلکها إلا مهتدين مقتدين بالذين كانوا يُرَوِّون الأكمه والأبرص، والذين كانوا ييلسمون جراح النفوس من المكالمين والمستضعفين، فهؤلاء كانوا أصحاب المعجزات، وما مصدر إعجازهم إلا يد الحب وكلمة الرحمة التي كانت تنطلق من روح الإيمان بالواحد القادر الرحمن الرحيم نحو العباد من الناس والأمم.

بمقدار ما ننزع من قلوبنا شرك المصالح والأهواء وكفر تصنيف الذات، بمقدار ما نوحّد الذي أراد أن يوحد كل شيء.

وهنا، ما من صورة حقيقية للروح في هذه الحياة الدنيا إلا بإنشاء السلام لأهل الأرض، سلام العدل القوي بعزة الحق، والذي يأبى أن يرى الظلم ويسكت على الضيم.

فتنافس المفاضلة ليس فيما أطرح أو تطرح، لأنّ كلّاً منا قد اعتقد وسكن لما عنده. المفاضلة هي في أن أصلك ولو قاطعتني، أن أبحث عن عزّتك ولو أخطأت في تقديري، شرط أن لا أخونك أو تمارس عليّ الخيانة. لأنّ كلّ الذنوب في توحيد الله تُغفر إلا أن يشرك به، والظلم والخيانة بمثابة الشرك العظيم الذي يمارسه المرء في حقّ الإنسان بإنسانيته. المفاضلة هي، أن نكون في محضر الله عند كلّ ما يخصّ الإنسان في حياته الفردية بالعبادة، وفي حياة الجماعة بحسن العلاقة والمعاملة، وفي حياة الأمم بسيادة الرحمة والعدل والإحسان.

صحيح أنّي لا أقدر على أن أرى كلّ الناس بنفس المستوى من مسؤوليتي تجاههم. فمن أشبههم أكثر في الدين والإيمان والأرض والانتماء هم أقرب إلى نفسي وأوجب في مسؤوليتي، وهنا الخصوصية. لكن حينما يصبح الظلم مباحاً تحت عنوان الخصوصية، كما الكذب والبغضاء، فإنّ الخصوصية، هنا، لم تعد صاحبة انتماء للإيمان، إذ الإيمان أوسع منّا، وهو الحياة، بينما البغضاء موت، ومثل هذه الخصوصية تصبح عصبية.

أنا لا يمكن لي أن أطلب من المسلم أن ينظر للمسيحيّ نظرته لبقية المسلمين، كما لا يمكن لي أن أطلب من المسيحيّ أن يضع المسلمين على نفس المصاف من اهتماماته، إذ الإيمان العقديّ ومقرراته، فضلاً عن سياقات الحياة، تمنع من ذلك. لكن لا يمكن إلا وأن أرى في وجه كلّ مسلم أو مسيحيّ روح الإيمان الحيّ الذي يجب أن لا يموت، الذي يجب أن لا نعيش معه بخصام.

عليّ أن أسأل، بأيّ إيمان يحرق الواحد منّا معبد الآخر؟ بأيّ إيمان نستبيح الكرامات ونسوّغ التهجير ونفقد الحياة المشتركة لذّة الهناء والوئام؟ لصالح من نقطع أوصال مجتمع بناه الأنبياء والرسل والصديقون والقديسون حجراً حجراً، ولبنةً لبنةً؟ هل في ذلك صالح عقائدنا وإيماننا؟ أم صالح معتقدات وقناعات صاغتها يد بعض من العصبية الجاهلية المزوجة ببعض من التاريخ الأسود، والمهورة بيد أصحاب المصالح والأهواء؟
أدعيّ أنني أعرف الجواب، لكنّ القول الخيّر هنا، تعالوا نحتكم لإيمان الروح فينا، ولنسمعها ولو لهذه المرة.

مع العدد

يقارب شفيق جرادي، في المقالة الأولى، مفردة الإيمان في حقلها الانطباعيّ العامّ، الذي يحاكي الإنسان في كليّته، فلا ينحصر بالبعد العقليّ فيه؛ ويحاكي الدين في كليّته، فلا ينحصر بأبعاده العقديّة أو الشريعيّة، بل يحضر بقوة في الأبعاد القيمية والأخلاقيّة، كلّ ذلك عطفًا على تقريره (جرادي) الدين الوحيانيّ مصداقًا أمثل لحقيقة الإيمان القائم على الوصال بين الإنسان والله.

ويرى سمير خير الدين، في مقاربتة القرآنيّة للإيمان، أنّ وجدان الإيمان الاعتقاديّ هو فعل إنسانيّ إراديّ. وبالتالي، فالإنسان، في بنيتة الواحدة، هو محور هذه العملية الإيمانية الاعتقاديّة. أمّا كون الإيمان اختياريّاً فيكشف عن نوع من التعلّق الواعي (للإنسان) بالذات المقدّسة. وعن هذا التعلّق تصدر الفاعليّة الإنسانيّة في حراكها الفرديّ والاجتماعيّ، وفيه تنحصر إمكانيّة تعريف الإيمان مفهومًا.

ونجد في المقالة الثالثة، لحسن بدران، استقصاءً لمفردة الإيمان في أحد «الكتب الأربعة» عند الشيعة – أي مجامع الحديث التأسيسية الأولى – وهو كتاب الكافي للكليني. إنّ الإيمان، هنا، ناظر إلى الإنسان في «الزمن المقدّس» السابق على السيرورات والنسبيّات وتحولات

اللحظة التي تحتكم إليها المعالجات العقدية. وبالتالي، فالكلام في النظام العام للخليفة، والإيمان فيه كامن في أصل جوهر الإنسان، كما هو كامن، إذ يتصرّم الزمان، في حراك الإنسان وحياته.

أمّا في المقالة الرابعة لأحمد ماجد، فثمة قراءة لموضوع الإيمان في الإناسة من خلال ثلاث شخصيات معاصرة، غيرتز وغلنر وأسد، كانت صاحبة قول فيما خصّ الإسلام وموقعه من الحداثة. وفي حين نحا غيرتز وغلنر منحى القراءة التعميمية التي لا ترى في الدين إلّا نسقاً ثقافياً رمزياً هو معطى اجتماعي خالص، لا صلاحية لديه لتوليد المعنى، فإنّ أسد يستردّ للدين مرجعيته وللخصوصيات موقعها، من خلال بيان محورية التقليد والصراطية في المنظومات الإيمانية الاعتقادية. إنّ هذه المقاربة هي ممّا يفتح الباب أمام نقاش من الضروري أن يجري في العالم الإسلامي عن هذه العلوم وكيفية حضورها فيه.

ثمّ في المقالة الخامسة لريتشارد سوينبرن استقراء للمواقف المسيحية الأساسية من الإيمان، في تمايزها على ضوء الثقل الذي توليه إحدى مقولتي الاعتقاد أو الثقة. ومع حضور العنصر العقلي قوياً في كلتي المقولتين - ما يطرح بقوة إشكالية «إيمان الشياطين» - فإنّ موضوع الخلاص تجد لها مدخلاً عريضاً، ومعها نجد تبلوراً في مقولتي الحب، مع توما الأكويني تحديداً، وعمل الخير، مع لوثر تحديداً.

وإذا كانت مسألة موضوع الإيمان - أو متعلّقه في الأدبيات الإسلامية - قد برزت واضحة في المقالات السابقة، فإنّ المقالة الأخيرة في الملفّ لكارل ياسبرز تطرق، بالفلسفة، سؤال العلاقة بين وجهي الإيمان، الذاتي والموضوعي؛ ولا تجد، في سبيل الجواب، بدءاً من الإشارة إلى ما تكون الذات والموضوع مظهره، إلى المكتف الذي فيه، من «كنفه»، تتولّد حرية الإيمان وحياته.

ويشتمل باب «دراسات وأبحاث» على ثلاث مقالات.

يرى مهدي الحائري اليزدي، في المقالة الأولى، ضرورة معالجة السؤال «المقابل-معرفي» إذا ما كان للاعتبارات الإبستمولوجية أن تكتسي أيّ معنى. فمن دون هذا السؤال لا يمكن إحراز أيّ فهم لعلاقة المعرفة بمحرزها. عليه، يقوم الحائري باستثمار أطروحة المعرفة الحضورية في الفلسفة الإسلامية، في تشرّيح لمقولتي الموضوع والذات، كي ينخرط في نقاش مع الإشكالات الإبستمولوجية الأساسية في الفلسفة المعاصرة.

أما المقالة الثانية لإدريس هاني فتتّرح مقارنة الحكمة الصدرائيّة المتعالية من باب العبر مناهجيّة، مستعرضةً موارد الاستفادة المتبادلة بين المقاربتين، وما يترتّب على هذا التلاقح من فوائد لكليهما^(٣).

وفي المقالة الأخيرة، يحذّر حيدر حبّ الله من صعود الاتجاهات المناهضة للفلسفة، في الوسط الحوزويّ، بعد فترة من الإحيائيّة كان لها الأثر الطيّب على المناخ العلميّ الدينيّ. ويقوم بمعالجة عدد من الأدلّة التي تُساق لصالح مناوئة الدرس الفلسفيّ مبينًا اعتلالها، ومؤكّدًا على ضرورة الاستفادة من الفلسفة في مواجهة تحديات التجديد والمعاصرة.

أما في باب «حكماء»، يتقدّم محمّد تقي السبحاني بقراءة جلال الدين الرومي من خلال المقولات الأساسيّة الحاكمة على رؤيته، العقل والعلم والحبّ، مبينًا خصوصيّات معالجته التي جعلت منه أحد أهمّ متصوّفة الإسلام.

والحمد لله كما هو أهله

محمود يونس

شفيق جرادي

(٣) انظر، في العدد السابق، باساراب نيكولسكو، «العبر مناهجيّة كإطار منهجيّ لتجاوز جدال الدين والعلم»، ترجمة هادي قبيسي.

ملف العدد

■ الإيمان صبغة الله، «ومن أحسن من الله صبغة»

شفيق جرادي

■ الإيمان والإنسان: مقارنة قرآنية

سمير خير الدين

■ الإيمان في كتاب الكافي للكليني

حسن بدران

■ صورة الإيمان في مرآة الإناسة

أحمد ملحد

■ طبيعة الإيمان: رؤية مسيحية

ريتا جوسون

■ ما هو الإيمان الفلسفي؟

الإيمان صبغة الله «ومن أحسن من الله صبغة»

شفيق جرادي^(١)

لا بدّ، لمقاربة الإيمان نظرياً، من (١) تعيين الحقل الانطباعي الخاص بمفردة إيمان، إذ معرفته لا تنحصر بدلالته العقلية التصديقية، بل تتجاوزها إلى الدلالات القيمية الأخلاقية التي تستوطن القلب، ويُعبّر عنها بالوجدان وبأصالة الجعل الفطري؛ (٢) البحث عن مصدره، وعن شروطه - من سؤال وإرادة وفهم ووعي - التي تعايش حضور متعلّق الإيمان (الله)؛ و(٣) النظر في نموذج يتمظهر فيه معنى الإيمان؛ وبما أنّ حقيقة الإيمان تكمن في الوصال بين الله والإنسان، وهو ما يمثله الدين الوحياني على أكمل وجه، فإنّ كلّ ما يرتبط بمبدأ وجودنا يصلح لأن يكون موضوع إيمان. بالتالي، الدين هو المصدق الأكمل للإيمان أو التصديق الإيماني.

المفردات المفتاحية: الإيمان؛ متعلّق الإيمان؛ حقل الإيمان الانطباعي؛ الحمد؛ الجعل الفطري؛ الفيض الكاشاني؛ ابن عربي؛ محمّد بن مكّي العاملي.

الإيمان تعبير حميم عند أصحاب الأحاسيس المرفهة، ومورد احترام في نفوس غيرهم. تعبير يعيشه الوجدان في الوقت الذي تقصر الأذهان عن معناه وتحديدده. إنّه التماعات الروح والوجد والتوق إلى أمر ما؛ توق إلى أمر لا يشترط فينا أن نعرفه بتمامه، وهذا ما يوقعنا في العجز عن تعريفه.

الإيمان حال منغرس في أصل جبلتنا، وتتولد فينا عند تلاقحنا مع فكرة أو معتقد. لا نملك إلا أن نشعر به، نركن إليه، وهنا ينبع سرّ معرفتنا المجهولة به، حتّى إذا ما انتقل إلى مداولاتنا بين أنفسنا، أو بين بعضنا، فقدنا القدرة على ضبطه، في الوقت الذي يملأ فينا كينونتنا.

(١) مدير معهد المعارف الحكمية، بيروت.

لذا، فإنَّ الإيمان سؤال حائر نتيه فيه، ومنه مركز أمن الأنفس وطمأنينتها. سؤال هو أشبه برسول ملائكيّ يلقي في روعك إشارات وأحرفاً فوق الرموز والكلمات، ليحفظ فيك القلق الخلاق وحقَّ الخيار؛ حقَّك في أن تبقى على إنسانيتك رغم اندراجات السرِّ الملائكيّ، بل قل السرِّ الإلهيّ، فيك.

إنَّه الطمأنينة والقلق، الجذب والانسلاخ، المحايثة والتعالى. إنَّه أنت وغيرك. هو السؤال المستسرّ فيك، المعقود بروحك، العاصي على عقلك، الآمن في روعك والقلب. هو الوصال القائم بين إنسانية الإنسان وتألّه الإله.

لذا، فقد ننسب الإيمان إلى انعقاد قلب على أمر غير متعالٍ، أو ننسبه إلى المتعالى وحده، لكننا في الحالين نستخدم المفردة أو التعبير على نحو المجاز أو المماثلة، لأنَّ حقيقة الإيمان تكمن في هذا الوصال بين الله والإنسان فقط، أي في الدين الوحيانيّ فقط.

انطلاقاً من هنا، فإنَّ علينا قبل تقرير أيّ مقارنة نظريّة حول الإيمان أن نتقدّم بخطوات تمهيدية ثلاث لتلك المقاربة.

الخطوة الأولى: في معرفة الدلالة الخاصّة بمفردة الإيمان، وبالحقل الانطباعي الذي ترتبط به. وأقصد بالحقل الانطباعي ما تأثيره المفردة عند الوجدان ومرايا الذهن من تفرّعات لمفردات ودلالات متشعبة عنها، أو مفسّرة لها، ولو على نحو استكمال المعنى.

الخطوة الثانية: البحث عن مصدر السؤال عند الإنسان. فهل هو وليد ما تستفرغه النفس من كوامن؟ أم أنّه وليد القلق والحيرة والدهشة؟ أم أنّه حاجة البحث عن مركز الأمن والاطمئنان؟ وبالتالي، هل تصحّ في الإيمان مقوّمات وخصائص السؤال الإنسانيّ المسكون بالترحال الدائم؟

الخطوة الثالثة: أن ننظر في الأدبيّات الإسلاميّة كنموذج لدين وحيانيّ لازم بمشروعه الإنسان في كلّ مراحل حياته الدنيويّة منه والآخرويّة، المرتبطة منها بالإله أو المجتمع والسياسة والإنسان، وذلك لنرى كيف يتمظهر معنى الإيمان في الدين الوحيانيّ، عسى أن يفسح لنا الأمر مندوحة التعرّف إلى الإيمان خارج الدين.

الخطوة الأولى: الإيمان وحقل الدلالة الانطباعيّة

إنّ معرفة أيّ مفهوم - أو فكرة، أو مفردة - يحتاج إلى استجلاء البعد اللغويّ في معرفته، خاصّةً حينما نتحدّث عن الانطباع الدلاليّ له، وهو ما يسمّيه البعض بالتبادر، أو سبق المعنى

إلى الذهن. وبمراجعة لمعنى الإيمان تبين أن الكلاميين جعلوا، في أحيان كثيرة، المعنى اللغوي لهذه الكلمة مرجعاً في نزاعاتهم.

وبالعودة للغة، فلقد أشار صاحب كتاب العين إلى أن «الأمان، إعطاء الأمانة. والأمانة نقيض الخيانة، والمفعول مأمون وأمين. ومؤمن من ائتمنه. والإيمان: التصديق نفسه. والتأمين من قولك: آمين، وهو اسم من أسماء الله. و[يُقال] ناقةٌ أمون، وهي الأمانة الوثيقة»^(٢).

ويعتقد صاحب تهذيب اللغة أن الإيمان مصدر آمن يؤمن إيماناً فهو مؤمن. وينقل اتفاق أهل اللغة وغيرهم «أن الإيمان معناه التصديق»^(٣).

ثم يؤكد أن «الأصل في الإيمان الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله عليها، فإذا اعتقد التصديق بقلبه كما صدق بلسانه، فقد أدى الأمانة وهو مؤمن، ومن لم يعتقد التصديق بقلبه فهو غير مؤدٍ للأمانة التي ائتمنه الله عليها، وهو منافق [...]»^(٤). وأورد عن الخليل، أن الإيمان هو الطمأنينة، كما فصل في القول ليعتبر أن المؤمن من أسماء الله الذي آمن أولياءه من عذابه، وآمن الخلق من ظلمه، وهو الذي يصدق عباده ما وعدهم.

ومن لا إيمان له هو من لا عهد له بالصدق ولا يُستأمن. و[المؤمن] عند بعضهم هو الثقة. والملفت هو شرحه الآية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾^(٥)، إذ نقل عن بعضهم أن معناها الفرائض، إلا أنه يتبنى أن الأمانة، ها هنا، «النية التي يعتقد بها الإنسان، لأن الله ائتمنه عليها، ولم يظهر عليها أحداً من خلقه، فمن أضمر من التوحيد مثل ما أضمر فقد أدى الأمانة»^(٦).

أما صاحب مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، فقد ذهب إلى أن أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر، ويُجعل الأمان تارة اسماً للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارة اسماً لما يؤمن عليه الإنسان.

وعنده أن الإيمان يُستعمل تارة اسماً للشيعة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ومن ذلك ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ﴾^(٧)، وتارة يُستعمل على سبيل المدح، ويراد به

(٢) الخليل ابن أحمد، معجم العين، تحقيق مهدي الخزومي وإبراهيم السامرائي، الطبعة ٢ (طهران: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩ م)، الجزء ٨، الصفحة ٣٨٩.

(٣) الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (مصر: وزارة الثقافة، ١٩٦٤-١٩٧٦ م)، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٣.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٤.

(٥) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٦) تهذيب اللغة، مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ٥١٦.

(٧) سورة المائدة، الآية ٦٩.

إذعان النفس للحق على سبيل التحقيق، وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح؛ «إِلَّا أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِيقُ الَّذِي مَعَهُ أَمْنٌ»^(٨)؟

ومن المفيد هنا، أن ننقل ما ذكره المتكلم واللغوي صاحب كتاب رياض السالكين من أن الإيمان إفعال من الأمن الذي هو خلاف الخوف، ثم استعمل بمعنى التصديق، فالهمزة فيه إمّا للصيرورة، كأنّ المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذباً، أو للتعدية كأنه جعل المصدق آمناً من التكذيب والمخالفة. ويُعدى بالباء لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف نحو ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(٩)، وباللام لاعتبار معنى الإذعان نحو ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾^(١٠)، هذا معناه اللغوي.

وأما في الشرع فقليل: هو المعرفة. وقيل: هو كلتا الشهادتين. وقيل: هو التصديق معهما. وقيل: هو إعمال الجوارح. وقيل: هو مجموع الثلاثة، فهو التصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. وقيل: هو التصديق بالله ورسوله وبما جاء به إجمالاً، والولاية لأهلها. وهو الحق لدلالة الآيات والأخبار عليه، نحو قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(١١)، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^(١٢)، ﴿وَقُلُوبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(١٣)؛ فهذه دلّت على أنه أمر قلبي. وقوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(١٤) دلّ على التغير. وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يا معشر من أسلم بلسانه، ولم يخلص الإيمان إلى قلبه، لا تدموا المسلمين»^(١٥). وقول الصادق عليه السلام: «الإيمان وقر في القلب، والإسلام ما عليه المناكح»، دلّت على محليّة القلب للإيمان ومغايرته للعمل. على أن كون الإيمان عبارة عن التصديق المخصوص المذكور لا يفتقر إلى نقله عن معناه اللغوي الذي هو التصديق مطلقاً؛ فإنه يستلزم النقل وهو خلاف الأصل.

ويفتح صاحب رياض السالكين نقاشاً حول أن ما قيل عن تركب الإيمان من التصديق والإقرار والعمل هو خلط بين أن يكون الإقرار جزءاً من الإيمان أو مقدّمة له، وبين أن يكون العمل شرط الإيمان أو جزءه. والحاصل عنده أن التصديق هو الإيمان، وأن ما عداه إمّا شروط أو مقدّمات^(١٦).

(٨) الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن الكريم، الطبعة ٢ (طهران: دفتر نشر كتاب، ١٤٠٤ هـ/١٩٨٣ م)، الصفحة ٢٦.

(٩) سورة البقرة، الآية ٢.

(١٠) سورة يوسف، الآية ١٧.

(١١) سورة المجادلة، الآية ٢٢.

(١٢) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(١٣) سورة النحل، الآية ١٠٦.

(١٤) سورة العصر، الآية ٣.

(١٥) الكليني، الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، الطبعة ٤ (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ. ش/١٩٨٦ م)، الجزء ٢،

الصفحتان ٣٥٤ و ٣٥٥.

(١٦) السيّد عليّ خان الحسيني الشيرازي، رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين صلوات الله عليه، الطبعة ٢ (قم: مؤسسة

والنتيجة التي يمكن لنا أن نخلص إليها بخصوص الدلالة اللغوية تضع أمامنا جملة مفاتيح أساسية منها: الإيمان والإسلام، اليقين، التصديق، الاعتقاد، العقل، القلب، الجوارح، الإقرار، الطمأنينة، الأمانة، الأمن، المؤمن (اسم الله)، المؤمن، المصدق والمصدق، الآمن. وهكذا، فالإيمان هو حفظ أمانة يورث أمناً وتصديقاً بعد التسليم المبني على الاعتقاد بجذره التصديقي المورث للسكينة والطمأنينة.

ويبقى السؤال، هل هذا التصديق مبني على الطمأنينة النفسية ولا دخالة للفهم فيه؟ أم أنه تصديق معرفة يورث طمأنينة؟ ثم لو كان موقع الإيمان تصديق القلب، فهل للقلب دخالة في الفكرة أم الوجدان؟ وهل من طبائع القلب التقلب والتردد بين الأمور، أم الثبات والسكون؟ وبلحاظ البعد الديني في مسألة الإيمان، ماذا لو كان القلب مصدقاً بأمر أعلن اللسان خلافه، أو قام المرء بعمل يناقض إيمانه، فهل يبقى المؤمن على إيمانه؟

المهم في هذه المرحلة من البحث التأكيد على أن الإيمان هو تصديق قلبي، يتخصص بمميزات مضمرة ومعلنة ليصح القول بالنسبة لحامل هذا التصديق أنه مؤمن أو غير مؤمن. وهذا يعني أن علينا التفرقة بين الإيمان ومندرجاته، وبين المؤمن وشروط تحقق هذه الصفة فيه.

ولاستكمال تصوّرنا حول الإيمان والدلالات التي يطبعها فينا، أو التي هي بالأصل منطبعة عندنا، ولقاربة هذه الأسئلة الآتية الذكر وغيرها، فإنه من المفيد أن نستكمل حلقة التعرف إلى بعض مصادر الدلالات الانطباعية. ومن هذه المصادر اللازمة «الكلاميات الإسلامية» لما لها من دور في التعريف اللغوي عند بعض الباحثين، ولما لها من تأثير في المناخ الثقافي الموحى بالمعنى والمدلول. وسنرفق هذا الجانب ببعض المباحث التي تشكلت في بعض الكتب العقائدية «الكلامية».

فقد أوردت الكتب الكلامية جملة تعريفات للإيمان منها أنه قول وعمل يزيد وينقص؛ أو هو التصديق بالله. وعن بعضهم، أنه الإقرار باللسان خاصة، وليس في القلب شيء، أو هو معرفة بالقلب، فقسم بعضهم الإيمان على ضربين: «إيمان قديم، وإيمان محدث؛ فالقديم إيمان الحق - سبحانه - لأنه سمى نفسه مؤمناً، والإيمان المحدث إيمان الخلق».

النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م، الجزء ٣، الصفحات ٢٦٦ إلى ٢٧٠؛ وانظر، كذلك، المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٥١٦؛ الجزء ٦، الصفحة ١٥٣.

وذهب الكرامية إلى أنه إقرار وموافقة بقول بلى في الذرّ الأول حين قال الله للناس ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (١٧).

أما عند الأشعرية فإنّ الإيمان هو التصديق لله ولرسله في أخبارهم. ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته. أما المعتزلة فاعتبروا أنه جميع الطاعات والواجبات مع اجتناب الكبائر.

ونقل عن الإمامية، أنه التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح. وبهذا جاء عن صاحب شرح تجريد الاعتقاد أنه التصديق بالقلب واللسان.

واشترط صاحب مفتاح الباب، أنه التصديق مع المعارف الخمس الأصولية بالدليل، فقد شرط الدليل على إثبات الأصول إضافة للتصديق حتى يثبت موضوع الإيمان (١٨).

وهكذا يتضح ارتباط الإيمان عند الكلاميين المسلمين بالعقيدة، بل إن بعضهم ربطه بالشرعية نفسها وترقى ليربطه بالأمور العملية، بالمسلك الشرعي. ومن الملاحظ في تعريف الكلاميين غياب البعد الأخلاقي عن تحديد الإيمان ومدلوله ومعناه.

إلا أن البحث الكلامي - العقائدي، عندما أخذ طابع التفسير والتأويل للإيمان، اكتسب أبعاداً جديدة منها ما ساقه الفيض الكاشاني في الحقايق في محاسن الأخلاق، إذ ذهب إلى القول إن «مرجع الإيمان إلى العلم؛ وذلك لأنّ الإيمان هو التصديق بالشيء على ما هو عليه، ولا محالة هو مستلزم لتصور ذلك الشيء، وهما كذلك معنى العلم»، ثم يتابع:

الإيمان إنما يكون بقدر العلم الذي به حياة القلب، وهو نور يحصل بالقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الله جلّ جلاله ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (١٩). وهذا النور قابل للقوة والضعف والازدياد والنقص كسائر الأنوار ﴿وَإِذَا بَلَغَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (٢٠). كلما ارتفع حجاب ازداد نوراً، فيقوى الإيمان ويتكامل إلى أن ينبسط نوره فينشر صدره، ويطلع على حقائق الأشياء، ويتجلّى له الغيوب، ويعرف كل شيء في موضعه. فيظهر له صدق الأنبياء في جميع ما أخبروا [...] وينبعث من قلبه داعية العمل بكل مأمور، والاجتناب عن كل

(١٧) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(١٨) لمراجعة هذه الآراء، انظر، شرح المصطلحات الكلامية، الطبعة ١ (طهران: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٩٤)، الصفحة ٤٧ وما بعدها.

(١٩) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

(٢٠) سورة الأنفال، الآية ٢.

محذور، فيصاب إلى نور معرفة أنوار الأخلاق الفاضلة والملكات الحميدة ﴿يَسْمَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾^(٢١)، ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾^(٢٢)، وكلّ عبادة تقع على وجهها تورث في القلب صفاء^(٢٣).

فأوائل درجات الإيمان تصديقات مشوبة بالشكوك [...]، وأواسطها تصديقات لا يشوبها شك ولا شبهة [...]، وأواخرها تصديقات كذلك مع كشف وشهود وذوق وعيان ومحبة كاملة لله سبحانه وشوق تام إلى حضرته المقدسة^(٢٤).

إلى أن يختم بالقول:

ومن أسلم وجهه لله في جميع الأمور من غير غرض وهوى واتبع إمام زمانه أو نائبه الحق، آتياً بجميع أوامره ونواهيه في غير توان ولا مدهانة فإن أذنب ذنباً استغفر من قريب وتاب، أو زل قدمه استقام وأناب، فهو المؤمن الكامل المحتج^(٢٥).

يمثل هذا النصّ واحداً من أهم ما يمكن التوافر عليه من نصوص عقائدية انطلقت من قاعدة كلامية لغوية (الإيمان = التصديق) لتعيد التصديق إلى علم، والعلم إلى معرفة، والمعرفة إلى نور مصدره الله، بسياق يوائم بين البحث والتحقيق العرفاني المستند إلى النصوص المقدسة من قرآن وحديث، ويدخل في نظامه التفسيري للإيمان الحضور القلبي والملكات الأخلاقية وانبعاثات النور الإلهي في سرّ النوايا الصادقة المنعكسة على صفحة المسلك العملي، مع حفظ مستمرّ ودائم لربط هذا الحراك الفعّال للنور الإيماني بالشرعية النصّية (القرآن والحديث)، والشرعية الناطقة المتمثلة بما أسماه «الإمام المعصوم أو نائب الإمام»، ليني ناظم الإيمان على:

١. اللطف الإلهي (روح الإيمان)؛

٢. المعتقد الإيماني والشرعية الإيمانية؛

٣. التجربة الإيمانية؛

٤. الموجّه الإيماني (وهو معيار صراطية الإيمان: المعصوم ومن يمثله)؛

٥. الأخلاق الإيمانية وهي منظومة القيم التي ينضج بها قلب المؤمن وسرّه وفعله.

(٢١) سورة الحديد، الآية ١٢.

(٢٢) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢٣) الفيض الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق، تحقيق إبراهيم الميانجي، الطبعة ٢ (بيروت: ١٩٧٩)، الصفحة ٤٣٧.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٨.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤٠.

لكن بقي التحليل أو التفسير هذا قاصراً عن التمييز بين الإيمان والمؤمن، ما خلا تلك الإشارة السريعة التي فصلت بين ثبات أصل الإيمان في القلب، وزلل العمل أو الخلق عند المؤمن، والعودة عن الزلل والخطيئة بالتوبة والإياب إلى الله.

أما الإشارة إلى كون الإيمان حالة أو قيمة إنسانية تنطبق على المؤمن وغيره، فقد برزت عند ابن عربي الذي عرّف الإيمان بالقول: «أما الإيمان فهو أمر عام، وكذلك الكفر الذي هو ضده. فإن الله قد سمى مؤمناً من آمن بالحق وسمى مؤمناً من آمن بالباطل، وسمى كافراً من يكفر بالله وسمى كافراً من يكفر بالطاغوت». إلا أنه يعود ليعتبر أن الإيمان

استقرار القلب وطمأنينة النفس بعد الحيرة التي تنتقل به من معبود إلى آخر وهو يسعى لتجصيل الحقيقة، فلما يعلم الله صدق قصده يفيض النور الهادي والمؤمن على قلبه ليستقر وتطمئن نفسه. فتبسط حينها الجوارح بالعبودية.

لكن هذا النور ليس نهاية المطاف، بل هو بداية التوجه نحو المعرفة، معرفة المولى والمعشوق سبحانه.

ويعطي ابن عربي للإيمان بُعد الباب المفتوح على معرفة الذات والأسماء: «وليس المؤمن سوى المصدق بأحدية الكثرة الإلهية لما عليه من الأسماء الحسنى والأحكام المختلفة»^(٢٦). ولا يستند المؤمن إلا على ما يأتيه من ربه. لذا، فإنه يتساوى عنده الخوف والرجاء، أي كل حال ترد عليه، لأن الوارد هو من عند من يصدق ويثق به من عند الله سبحانه.

وهكذا يستغرق العارف بحال من الفردية الهائلة بالذات والأسماء، ولا يعطي كثير بال للأمور المشيرة إلى مثل هذه المعرفة، لأن الأمور المشيرة إليها من أخلاق وأعمال هي أثر لأصل هو العرفان.

عليه، فالمؤمن هو المستغرق، أما الإيمان فهو حال قابلة للزيادة والنقصان، وللتفرع أو التوزع بين المؤمن والكافر، وتنتقل إلى الذات حينما تستقر في قلب يفتح على كل وارد.

ولا ينبغي أن يفوتنا هنا ما استفاده بعض التأويليين من صياغة ابن عربي - الذي يعتبر الإيمان تارة نوراً من اسم الهادي واسم المؤمن، وتارة أخرى حالة نفسية - لينطلقوا بالقول إن الإيمان مجرد نزوع بشري نحو مجهول نسميه بأسماء متعددة. وحينما يؤثر هذا النزوع في صياغة حياتنا، نكسبه طابع القيم، أو الأخلاق، أو الثقافة، وأحياناً ننسبه إلى مطلق متعال.

(٢٦) ابن عربي، الفتوحات المكية (بيروت، دار صادر)، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.

إلا أن هذه المقولة بحقيقة أمرها إسقاط على عبارات ابن عربي التي لا يمكن فهمها خارج نظامه العرفاني الخاص، والقائم على وحدة الوجود الشخصية التي يقدمها ابن عربي من منطلق المبدأ الأحدي الذي يفيض على هياكل الوجود وجوداً يتمظهر فيه الأحد بالحقائق والقلوب والقيم والمعاني. لذا، فليست الحالة النفسية إلا مظهرًا لظهور حاكمية اسم المؤمن، وهو اسم من أسماء الذات الإلهية. فمشكلة المعاصرين الذين يبنون تأويلاتهم على صياغات منهجية حديثة أنهم يقررون النتائج وفق مبدأ الجمع بين المتضادات لإحداث لون لا هو هذا، ولا هو ذاك.

إلا أن اهتمام العرفاء من أتباع الشيخ الأكبر لا يعفينا من الوقوف عند ما نلاحظه من اقتصارهم على الجانب المعرفي الفردي والخاص، وعدم اقترابهم إلى العلاقة بين الإيمان بما هو تصديق أو نور، وبين نظام القيم الإسلامي، ونظام السلوك العبادي في مسارات التعبد والعمل الحياتي. وهو ما خالفهم فيه الفيض الكاشاني الذي استحضر اللغة والكلام والعرفان دون أن يفارق مواقع القيم الأخلاقية والعملية، مما يجعلنا نتساءل عن السبب، وهل هو كامن في كونه أخباريًا؟ أم لأنه شيعي؟ أم لأن منهجه في البحث العقائدي تكامل فيه العقل والنص والتجربة؟

لذا، فقد ألفينا دلالات المعنى لديه حاكت الانطباع العام لفهم الإيمان بأنه وثاقة تصديق بين الإنسان والفكرة؛ والانطباع الإسلامي الخاص بأنه وثاقة تصديق لعهد الوصال بين المسلم ومصدر وجوده الذي هو الله سبحانه.

الخطوة الثانية

هل يقبل الإيمان، بما هو تصديق، طرح السؤال حول ما يصدقه المؤمن من معتقد، أو مبدأ، أو أيديولوجيا، أو رأي؟ وهل شرط الطمأنينة رفض التردد والانهمام والقلق؟

يقول ابن عربي في تذكرة الخواص:

إن العبد لما كان طالباً لربه متردداً في طلبه مرة إلى الوثن، ومرة إلى الشمس والقمر، ومرة إلى النيران، وهو في ذلك كله متحير، لا يستقر ولا يسكن، فلما علم الله منه صدق القلب أفاض على قلبه نور الهداية فاستقر القلب واطمأنت النفس^(٢٧).

(٢٧) انظر، سعاد الحكيم، المعجم الصرفي، الطبعة ١ (بيروت، ١٩٨١)، الصفحات ١٣٣ إلى ١٤١.

فالإيمان قصدٌ في طلب الربِّ، وبحثٍ يجريه المؤمن القاصد بين أرباب محتملة، بحث يتردد فيه بين مفترضات عديدة يصيب فيها أو لا يصيب، لكنه يبقى عند كلِّ حال على صدق المقصد والمطلب، ولا يخرج من تردده وسؤاله وحيرته إلا بلطف من الله الذي يهديه بنور الاستقرار والطمأنينة، فيضيء قلبه وتنشرح نفسه.

لذا، فإنَّ لدينا هنا:

١. قصدٌ نفسيّ نابع من ذات نحو أمرٍ ما؛
 ٢. وذات مهجوسة بما يعترئها من حالات تدفع بها نحو البحث عن حالٍ واستقرار؛
 ٣. وحال لا تتوفر عند الذات إلا بالارتباط بذاك المقصود الذي نبحت عنه، والذي يُنشئ المطلب، ويوفر مقتضيات المقصد، والذي قد يسمّيه البعض كمّالاً، أو قيمةً، أو متعالياً، وتسمّيه الأدبيات الإسلامية «الربِّ»، بما تحمله كلمة الربِّ من معاني المالك، السيّد، المدبّر للأمر وللعباد؛
 ٤. ولتحوّل القصد إلى المقصد ينبغي أن يحرز الخيار؛
 ٥. والخيار يحتاج إلى إرادة واعية وثابتة؛
 ٦. وكلّ ذلك لا يصح إلا بالبحث والتردد بين الخيارات إنفاذاً للوعي والإرادة، وفي هذا البحث لا غنى عن السؤال.
- مما يعني أنّ السؤال، كما الإرادة، كما الفهم والوعي، شرط الإيمان اللازم - حتى لا نقول علة الإيمان.
- وليس الإيمان الدينيّ، أو الوحيانيّ، شيئاً خارج الذات الإنسانيّة، بل هو ما جعلت عليه الذات في أصل فطرتها والتي ما إن تلمح نداءات الوحي حتّى ترتبط به تصديقاً بنور هديه ومضامين تعاليمه ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾^(٢٨).
- إنّهُ التوق النابع من القلب نحو مسالك الحرّية الواقعة خارج كلّ رقابة أو أسر هووى، ذلك أنّ مقصودها خارج حدود الرقيب من الأوضاع المجتمعيّة والحالات.

(٢٨) سورة آل عمران، الآية ١٩٣.

والسؤال الذي يرافق هذا التوق على الدوام هو «متعلق الإيمان». ويعود نوع السؤال إلى أمرين اثنين:

أ. الأول، المؤمن

أي الشخص الذي تحلى بالإيمان، وهل هو ممن يودّ الركون إلى مرجعيته العقيدية والدينية دونما استفهام، أي عن تقليد وأتباع. وهنا، وإن كان السؤال باهتا ضعيفا إلا أنه يبقى حاضرا على الدوام، ليستفسر عن الكيفية التي على المؤمن اتباعها في مساره الإيمانى العقائدي والتشريعي. وقد يكون الشخص من أهل الرؤية والفهم والدليل، وهو بذلك يعمل على معرفة علل المعتقدات التي يريدها، بل وهو، وإن كان يُصدّق بالإجماع أصل الديانة التي يلتزمها، إلا أنه يذهب بالسؤال إلى مناح ثلاث.

أولها، التعليق، لمعرفة تفاصيل المعتقدات وعن أي دليل أو قناعة تصدر.

ثانيها، كيف يجتهد في تبيان مقاصد معتقداته ومستلزماتها، بل والصورة التي ينبغي أن تكون عليها فيما يرتبط بالعقليات المعاصرة لزمن المؤمن، بحيث يوائم بين ما هو أصيل من معتقدات، وبين ما هو معاصر من أفكار وقناعات.

ثالثها، يمضي السؤال إلى الكشف عن المقصد نفسه، أو بمعنى آخر الكشف عن صلاحية متعلق الإيمان، وهل تتوفر فيه قوة الإيمان. وهذا النحو من السؤال يتسع في فعالياته ومناابعه ليشمل دائرة الفهم الموجودة بالصنف الثاني، والإقرار المستلزم للبحث عن كيفية المتوفر في الصنف الأول. إلا أنه يتجاوزهما ليصدر عن عمقنا الوجودي، عن الإنسان مناهما هو إنسان. ولو أردنا صياغة مفردة تعبر عن مثل هذا السؤال الكليّ الحضور فينا والنابع من كليّ الإيمان الذي يملك أصحاب هذه المرتبة، لكانت هذه المفردة حسب الأدبيات الإسلامية هي «الحمد»، وهو الذي قال فيه الإمام زين العابدين، عليه السلام، في الصحيفة السجادية:

والحمد لله الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده على ما أبلاهم من منته المتابعة، وأسبغ عليهم من نعمه المتظاهرة، لتصرفوا في منته فلم يحمده، وتوسّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الإنسانية إلى حدّ البهيمة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٢٩). والحمد لله على ما عرفنا من نفسه، وألهمنا من شكره وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيته، ودلنا عليه من الإخلاص له في توحيده، وجنبنا من الإلحاد والشك في أمره^(٣٠).

(٢٩) سورة الفرقان، الآية ٤٤.

(٣٠) الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجادية في الموسوعة السجادية (الدراسة السندية، البيليوغرافيا،

فالمصادر من السؤال الإيماني هنا، يعيش حضور متعلق الإيمان (الله)، فيعيشه في كلّ مورد من حياته الإيمانية صلة لا انقطاع فيها، تستوجب انكشاف المعرفة به عند الملّمات وعند النعم، ويفتح بها بصائر القلوب على موارد الرزق، من لقمة العيش إلى نفحات العطايا الإلهية المخبوءة في طيات الدهر، الظاهرة بآيات من الزمن. وتوتر سؤال الحمد لا يُعبّر عنه بأدوات التعقل والبيان، بل بأصل الجعل الفطري الذي لولا حضوره لغلبت طبيعة الحيوانية بالعيش الاعتيادي، على طبع الإنسانية الخلاق الساعي نحو الكمال.

من هنا، فنحو السؤال الإيماني لا يتجه نحو الفراغ، ولا يصدر عن القلب، أو عن الشك الانعدامي، بل ينبع من ظاهر ساكن يعجّ بالانهمام للكدح نحو الطمأنينة الخلاقة. وعندما أقول خلاقية الطمأنينة فإنها تلك التي لا تقف عند حدّ ومرتبة، ولا تكتفي بنحو من اليقين، أو شكل من التسليم، ذلك أنها ممزوجة بأصول وتفرّعات من القيم، كشفت عنها الأدبيات الدينية، والإسلامية بنحو خاص، بحيث تخترق جُذر العزلة نحو العمل، وجدر الصمت نحو الإبلاغ، وجدر الرهبة نحو الزهد، وجدر ثنائية الدنيا-الآخرة نحو الدين.

ومن مجموع هذه المناحي من الأسئلة يتصنّف لدينا أنواع أو صنوف أهل الإيمان، أي ما يُسمّى «المؤمن»، بين التقليديّ والعالم والعارف.

ومن المفترض أن نُميّز بين الإيمان والمؤمن، لأنّ الإيمان هو الإيمان، أمّا المؤمن فإنّه المتشكّل بحسب طبيعته وقابليّاته ومكتسباته بالإيمان.

وإلى هنا، نكون قد تحدّثنا عن «الأنا-المؤمن»، أي حضور الذات في الإيمان، ومدى تأثيرها في السؤال، لنخلص إلى أنّ هناك شبهة واضحة بين السؤال عند أصحاب التعبد الدينيّ، والذين يؤدّجون قناعاتهم وأفكارهم فيتشكّلون كجماعات حزبيّة، أو نظاميّة سياسيّة، أو غير سياسيّة، تعمل على التمايز بأن تضيّ على نفسها طابع العلمانيّة. كما أنّ هناك شبهة بين أصحاب العلميّة الدينيّة واتجاهات الفلسفة والمناهج البحثيّة في الارتباط بكليّة الفكرة، والبحث النقديّ المتسائل على الدوام حول علل الفكرة وتفرّعاتها ومقارناتها.

إلا أنّ الصنف الأخير لا يتوقّف إلّا لدى أهل الإيمان الوحيانيّ؛ أي المؤمن العارف الذي يحضر عند الحقيقة حضور متابعة لا حضور آتباع، أو غياب يتميّز بالثنائية لبني الحدود والفواصل المقولاتيّة المفهوميّة.

ب. الثاني، موضوع الإيمان ومتعلقه

إذا كان الإيمان هو التصديق، أو انجذاب النفس انجذاباً فطرياً نحو موضوع ما، فلا بدّ لنا من معرفة أنواع الموضوعات التي تحمل طاقة جذب لهذا الوازع الفطريّ. إذ إنّ بعض الموضوعات قد لا يكون محلاً أو مورداً لتعلّق الإيمان فيه، لكننا، وبسبب صنوف من الوهم الذي قد يعترينا، قد نحسب هذا الموضوع أو ذاك متعلّقاً بالإيمان. من ذلك، على سبيل المثال، القواعد الخاصّة بالعلوم الافتراضية، فهي سند علم، أو مستند معرفة، إلّا أنّها لا تمتلك قابليّة ربط الوازع الإيمانّي بها.

لذا، فكلّ مسمّى إيمان بموضوع هو الرياضيات أو المنطق أو غير ذلك، وإن كان بالغ الأهميّة العلميّة، إلّا أنّه لا يشكل متعلّقاً لإيمان. ولو فرضنا جدلاً أنّ أحداً ما قد اعتبر أنّه يؤمن بهذه القواعد، ونتائج مستلزماتها، وتفرعاتها، فهو استخدام لمفردة في غير دلالتها الانطباعية الاستعمالية، إذ الإيمان، هنا، بمعنى التصديق العلميّ، وهو غير التصديق الإيمانّي.

وحتىّ لا ننجرّ بتفاصيل التسمية لتمييز ما هو قابل من موضوعات ليكون متعلّقاً بالإيمان، وما ليس بقابل لذلك، من المفيد أن نحدّد الخصائص التي ينبغي أن تتوفر في أيّ موضوع حتّى يجذب الوازع الإيمانّي. وبهذا المعنى يمكن القول إنّ كلّ ما يرتبط بمبدأ وجودنا الإنسانيّ، أو يمثّل مصير هذا الوجود فإنّه يصلح لأن يكون موضوع إيمان. ويمكن أن نضيف أمرين إلى هذه الفرضيّة.

أولهما، الرؤية الناتجة عن هذا المبدأ والمصير.

وثانيهما، الطرق والمسالك التي تحقّق فعاليّة الموضوع مورد علاقة الإيمان.

لذا، فلو أردنا أن نبني مثلاً واضحاً لهذا الإيمان، فلن نجد أصلح من الدين كمصداق أكمل للإيمان، أو إن شئت فقلّ للتصديق الإيمانّي. حتّى إذا ما حدّدنا المصداق الأكمل أمكن لنا مقارنة أهليّة كلّ موضوع ليكون متعلّقاً بالإيمان بمقدار مشابهته للدين.

أمّا السبب في ذلك، فلأنّ الدين، أيّ دين، إنّما يمثّل الإجابة الواضحة عن منشأ وجود الإنسان والخلائق، كما أنّه يمثّل الإجابة عن مصير كلّ فرد من الناس، وهو يقارب هذه الإجابة برؤية غيبية أو وحيانية تقوم على جملة من ركائز القيم البانية للمعتقد والدافعة نحو الالتزام بالمسلك العلميّ الذي يرسمه الدين نفسه كطريق يقرب المرء من علّة وجوده، ويصالحه مع غاية هذا الوجود.

وهكذا، فقد نرى أيديولوجيات لا-وحيانية مبنية على أصالة الفرد، وهي تلهج في كل ثناياها بالبحث عن مآل الخلاص من رهن القلق والألم والشيخوخة والموت، شبيهة في إيمانياتها بالإيمان الديني، وقد نجد أيديولوجيات إحادية تقوم على معالجة مسار التاريخ التطوري الدافع بالإنسان نحو نهاياته المثلى، هي شبيهة في بعض وجوه إيمانياتها بالدين الوحياني والإيمان الديني. بل يمكن لي القول: إن كل فلسفة، أو رؤية إنسانية، إنما أخذت في نظام بنيتها الفكرية منظومة الإيمان، ولو بمعنى من المعاني الدينية.

والسؤال هنا عند كل من هذه الاتجاهات هو سؤال إيماني بلا شك، لكنه يتفاوت بحسب طبيعة المصير أو التعليل الذي تحتضنه هذه الموضوعات. وهو ما نسميه بـ«مقصد السؤال» الذي يأخذ دور منطلق السؤال ليشير حيناً إلى العزلة والصمت المنطوي على الذات، إذ تنتفخ الذات لتحل مكان كل موضوع، فيستبجح الصمت كل سؤال محولاً إياه إلى خيال، أو يشير إلى غضب وظيفته هدم كل شيء لبناء أسطورة الإنسان الأخير، أو يشير إلى القلق والشك الهائم فوق كل حقيقة بغية استحواذ الحقيقة وهدمها بدل امتلاكها، أو الانتماء إليها. وفي ظني أن نوع السؤال المرتبط بالأشياء، أو المرتبط بالذهن، سواء أسمىناه سؤال علم أو فلسفة صورية، وحده المحجوب عن أن يكون سؤال إيمان، لأن كل سؤال لا ينطلق من الإنسان في أصل طبعه وجبلته، ويعمل على الوصول إلى بحر هو فوق شواطئ الملموس، لن يرقى ليكون سؤالاً إيمانياً بالمعنى الذي حاولنا مقارنته.

يبقى أخيراً أن أشير إلى أننا، وللوهلة الأولى، ندعي أن كل دين وحياني إنما يبحث في سؤاله الإيماني عن الطمأنينة ولو المحتملة، إلا أن الاحتمال فيها ينبغي أن يكون قابلاً ليتحول إلى يقين.

ومن هنا، فإن السؤال في أدبيات الإيمان الإسلامي يقوم على مراق لا تعرف السكون أو الصمت. لأن السكون كسر للحركة، وفي الصمت إعدام الكلمات. والتوحيد الإسلامي يُنهى المحدود عند اللاحدود، فوصول السير في طريق الأولياء ولوج في المحيط، والصمت حيرة عند الكلمات، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (٣١).

ولتفصيل الكلام حول الإيمان، أو السؤال الإيماني، في الأدبيات الإسلامية، لا بد من تقرير الخطوة الثالثة حتى نلج بعدها في تحديد النتيجة المتوخاة من فهمنا لسؤال الإيمان الوحياني.

(٣١) سورة الكهف، الآية ١٠٩.

الخطوة الثالثة

إنّ ملاحظة السياق الذي تناولته النصوص الإسلامية المقدّسة، والتي لها فضل التأسيس ومرجعية الحكم على كلّ فكرة أو صياغة مقولة إسلاميّة، تبدأ من «الشهادتين»، وهما: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله».

وبدء الأمر المعلن عن الإسلام، والمفتوح على الإيمان الإسلاميّ، يُستهلّ بكلمة «أشهد»، وهي تعود للمتبنّي ولأداءه للتوحيد، أو المعلن له: «لا إله إلا الله». لذا، فإنّ بداية أيّ مقصد إيمانيّ إنّما تتموضع لدى إنسان يقرّ على نفسه، وهذا الإقرار هو بدء إسلام المرء. حتّى إذا صار الإقرار جزءاً من فكرة شعوريّة واعية تحوّل إلى «تصديق قلبيّ»، أو «إيمان قلبيّ». ومحور هذا الإيمان الذي يضع الشاهد على ذاته نفسه في محضره هو التوحيد الخالص المفضي بحسب الشهادتين إلى الإقرار برسوليّة محمّد، صلّى الله عليه وآله، ورسالته.

ولتأكيد خلوص التوحيد لله سبحانه فإنّه يعبر عن أكمل صفة من صفات محمّد صلّى الله عليه وآله، إنّه عبد الله استحقّ أن يكون رسولاً: «عبده ورسوله».

وبالانتقال نحو المضمون الإيمانيّ للشهادتين فلقد ذهب محمّد بن مكّي الجزينيّ العاملي في رسالته الباقيات الصالحات إلى أنّ مضامين التوحيد في الشهادتين تستقرّ في ذكر شريف هو: «سبحان الله، والحمد له، ولا إله إلا الله والله أكبر».

الإيمان في قراءة الشهيد الأوّل

ربط الشهيد الأوّل الإيمان بالأصول الخمسة، «التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد»، واعتبر أنّ الكلمات الخاصّة والمسمّاة بالباقيات الصالحات، «سبحان الله، الحمد لله، لا إله إلا الله، الله أكبر»، تشتمل على أصول الإيمان الخمسة، فمن حصلها حصل الإيمان، و«هنّ الباقيات الصالحات»^(٣٢).

وهو بهذا قدّم الإيمان من حيث تعلّقه بموضوعاته المصيغة في البيان الإلهي. وفي هذا استكمال لما كان عليه من سبقه من علماء الكلام. إلّا أنّ الجديد في طرحه هو ربط الموضوع العقائديّ بالذكر. ف«الباقيات الصالحات» هي ذكر يرتبي عالم المعنويّة على أسس تتجاوز

(٣٢) محمّد بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، أربع رسائل كلاميّة (قم: مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، ١٣٨٠ هـ.ش / ٢٠٠١ م)، الصفحة ٢٣٦.

الحدود المفاهيمية إلى البناء الروحي عند الإنسان. وهذا ما شرع الشهيد الأول بيانه من خلال رسالته التي أسماها الباقيات الصالحات، وهي رسالة، على رغم صغر حجمها، فقد كثف فيها مضامين عالية من الروح المعنوي والعقائدي. إذ اعتبر أن اجتماع تنزيه الله عن كل سوء وبرائه عن كل فحشاء تعبّر عن جميع الصفات السلبية التي تنفي الحدود والفقر الملازم لكل موجود حادث، بل هي عين كل موجود حادث. وهنا، ينكشف التنزيه المائز بين ذات الغني وحاجة الفقير الممكن في أصل وجوده إليه سبحانه. لينتقل الذاكر في إيمانه إلى مرحلة الحمد بما هو «الثناء على الله بذكر آلائه ونعمه التي لا تحصى ولا تعد»^(٣٣)، والتي منها أصل الوجود المتعين في العالم، والعقل الفاصل بين الحق والباطل، وإرسال الرحمت الصادقة بكلام الله من الرسل. وعند هذه النقطة يقيم المصنّف دمجاً بين الرحمة الرسولية وأصل وصاية الأوصياء الذين اختتم بهم المولى سبحانه الزمان، إذ أرسل للأمة من نور رسول الله الخاتم محمد صلى الله عليه وآله أوصياء، بدءاً من سيدهم أمير المؤمنين علي عليه السلام، والمختتمين بسيد الأمناء أبي القاسم المهدي عجل الله فرجه الشريف - حسب تعبير الشهيد الأول.

ولم يكتف المصنّف بإيراد النعم الوجودية والعقائدية، بل ذهب بعيداً ليرسم وجوه النعم التي تستحق الحمد لما تمثل من أصل الذات والوجود الإنساني العاقل وهي «الحياة والقدرة والشهوة والنفرة والعقل والإدراك والإيجاد»^(٣٤).

وهذه هي أصول السنن الإلهية التي تمثل الذات في الإنسان، ومزاج الطبع فيه، ومائز العقل والإدراك الذي يفصله عن كل موجود، كما أنها تمثل أصل وجود كل موجود (الإيجاد). وتتجاوز السنن الإلهية الأصول الرئيسية لتستوعب حتى المتفرعات عنها، حيث إن النفس وإرادة الشكر هي في حقيقة الأمر تستوجب شكراً، لأنها من آلاء الله، وهذا هو وجه الحمد الذي لا يحد ولا يعد.

ومع هذا القسم من الآلاء نكون مع النعمة العامة التي استنّها الله لكل موجود، لذا لا يفوّت الشهيد الأول ذكر النعمة الخاصة المقرونة في ذاتها بذات الحمد، وهي نعمة «تصديق النبي، صلى الله عليه وآله، في جميع ما جاء به»^(٣٥).

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٥.

وبعد التنزيه والحمد يدخل في شرحه لكلمة «لا إله إلا الله» ليعتبر أن في ذلك دخولاً إلى معنى التوحيد الذي حفظ فيه الإسلام رسالة الله إلى الخلق عبر كل نبي ورسول، والتي حرّفتها التأويلات والتفسيرات الدينية هنا وهناك. ورأى في مثل هذا الحفظ للتوحيد حصناً مانعاً، إذ «هي الشهادة التي من قالها مخلصاً دخل الجنة». واشتراط الإخلاص يشير إلى أن مجرد الإقرار لا يفيد في تحصيل بُعد وعمق الإيمان الشرعي في النفوس التواقّة للرجاء.

إلى أن ينتهي إلى التوحيد الأحدي (الله أكبر) الذي اختص الله سبحانه به الإسلام، والذي يثبت كل صفة كمالية لله وحده سبحانه. حتى إذا ما جاء ليقدم الأمثلة على هذا التوحيد الأحدي ذكر الأمور التالية:

١. الوجود والوجوب: وهما تعبير عن التوحيد الأحدي الذي يمكن للعقل الفطريّ معاشته بمعاينة معرفيّة توحد بين العالم والعلم والمعلوم، بحيث إن كلاً منهم هو عين انبعاث هذا الفيض المرسل بمظاهر الوجود الأحدي له سبحانه.

٢. القدرة والعلم: بما هما الإشارة إلى الذات الإلهيّة المتّصفة بما يمكن للمرء أن يتعرّف إليه بالأمثال، حتى إذا ما امتاز عنده بالكمال المطلق القاهر لكلّ حدود، نزع الروح الإنسانيّ نحو التخلّق بأخلاق من له المثل الأعلى، وهو ما يربّي أصل الكيان والذات على مقتضى أصل كلّ مبدأ ومآل.

٣. الأزليّة والأبدية والبقاء والسرمدية: وهي مفردات أربع تمثّل مقارنة الزمن لتوفير أَرْضِيّة الفهم والمعرفة عند صاحب الإيمان. إذ لا يمكن للمرء أن يفهم خارج الزمن. وإن أمكن له أن ينسب، بعد الفهم، إيمانه إلى ما يتجاوز حدود الزمن بكلّ مفرداته الدهريّة، بل التي تتجاوز الزمن الواقع والمتوقّع. وهنا يوحد المرء معارفه توحيداً أحدياً.

٤. السمع والبصر والإدراك: ونصل هنا إلى توحيد يلحظ الجوارح والجوانح، بحيث لا تتحوّل أدوات الجسد والنفس المعرفيّة أو العاملة إلى أمر منفصل عن الله في توحيد، بل هي مظهر مثاله الأعلى سبحانه، فيفنى الحدّ عن حدوده القاصرة من نفس بعده المنسوب إلى هذا المتشخّص هنا أو هناك، سمعاً وبصراً وإدراكاً، ليتوحد بالذات الأعلى توحيداً أحدياً يرفض إسقاط الجسد في متاهة النقيض لمصدر فيضه ومبدأ وجوده.

٥. كلّ فعل من أفعاله سبحانه يتأتّى من «كونه عدلاً حكيماً تجري أفعاله على وفق الحكمة والصواب»^(٣٦).

٦. وهنا ينتهي تصعيد التوحيد الأحديّ بإعلان العجز عن معرفة كنه ذاته أو صفة من صفاته، لأنّه أكبر من أن يوصف أو أن يبلغه وصف الواصفين. وهذا لا يعني امتناع معرفته بمقدار ما يعني أنّ التوق الذاتي في أصل وجود الإنسان لمعرفته سبحانه يبقى في سيره وسلوكه أبداً عاجزاً عن تمام الوصول إليه سبحانه، فضلاً عن الإحاطة به، إذ لا يعلم ما هو إلّا هو.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٦.

الإيمان والإنسان: مقارنة قرآنية

سمير خير الدين^(١)

يسطر القرآن حركة الاندفاع الإيمانية نحو عالم الغيب، ويرى من مقتضياتها توافر الإنسان على المدارك الملائمة لمعرفة الغيب والإيمان به، وهي مرتكزات وجدان الإيمان في الإنسان. فالبنية الإنسانية، بحسب تركيبها التكويني، مشتملة على الأصول العقائدية الإيمانية ودالة عليها. فيأتي الاختيار الإنساني ليحسم انسجام هذا التركيب التكويني من خلال تلاؤم مدارك الإيمان، القلب والفطرة والحس الباطن، وهذا ما يجبو النفس الإنسانية بالوحدة والانسجام. وهي إنما تتوحد في فعل الإيمان القادر، وحده، على أن يحكي عن علاقة الإنسان بالعالم الغيبي. وإذا ما ترسخ الإيمان في الوجدان الفردي، فإنه يسري منه إلى الوجدان الجمعي من خلال حركة تولد الفضائل في النفس الإنسانية - بفعل الإيمان - ويريانها إلى خارجها.

المفردات المفتاحية: الإيمان؛ مدارك الإيمان؛ الإيمان والعمل؛ العقل؛ الفطرة؛ الحس الباطن؛ القرآن الكريم؛ التلازم؛ سريان الإيمان.

أ. في مفهوم الإيمان

الإيمان لغة يأتي بمعنى التصديق، ويأتي ضدّ الخيانة، وضدّ الخوف، وضدّ الكفر^(٢). أما اصطلاحاً، فهناك أكثر من رأي. فرأي يرى أن الإيمان هو «التصديق بالقلب»^(٣)، ولا اعتبار بما يجري على اللسان كما عليه السيد المرتضى. وآخر يرى أنه «التصديق بالقلب

(١) باحث في معهد المعارف الحكمية، بيروت.

(٢) ابن منظور، لسان العرب (قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، الجزء ١٣، الصفحة ١٢.

(٣) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، الصفحات ٥٣٦ إلى ٥٣٧.

واللسان»^(٤)، ولا يكفي الأول كما الشيخ نصير الدين الطوسي. وثالث يرى أنه «الإقرار باللسان، وعقد بالقلب، وعمل بالجوارح»^(٥)، كما عند بعضهم.

عند تحليل ماهية الإيمان نقف أمام حالة ليست من سنخ التراكيب، ولا هي من مقولة الألفاظ، وإن كانت الألفاظ والتعريفات دالات عليها، إذ إن تعريف الإيمان مغاير لحقيقة الإيمان الوجودية. فالأول كلمات وتعابير، والثاني شعلة تتوقد في القلب، بل هي حالة عابرة للألفاظ والتعابير، حالة وجودية، وجدانية، قلبية، نورانية، اطمئنانية، موضوعها القلب، وفاعلها النفس، يمكن أن تزيد أو تنقص، وعندما تغمر القلب تغير مجرى حياة الإنسان نحو الله تعالى.

ب. محورية الإنسان لفعل الإيمان

ب. ١. حرية الإيمان

إن وجدان الإيمان الاعتقادي هو فعل إنساني إرادي. وبالتالي، يكون الإنسان محور العملية الإيمانية والاعتقادية. نعم، الإيمان الفطري هو إيمان جبلي تعلقي عام، لا موضوع للاختيار فيه.

وتكمن قيمة أن يكون الإيمان فعلاً اختيارياً إرادياً أنه الأكثر قوة، لأنه اختيار من بين خيارات، وفيه تقلب لوجوه الاحتمالات. وهذا يكشف عن أنه نوع من الارتباط والتعلق الواعي بالذات المقدسة، وبالتالي العبادة الواعية لله تعالى، التي ترى في التألم الإنساني قرباً عبادياً، لأن المؤمن عندما يستقر الإيمان لديه بالبرهان، سيعيش حياته لأجل هذا الإيمان، وسيبذل دمه وروحه ووقته له. وعليه، فإن الإيمان الواعي يحدد جواب المصير في حركة المسار الوجودي للإنسان، وهذا سينعكس على سلوكه في عالم الحياة. لكن هذا المشهد سيكون مقابلاً لمشهد العقيدة المترنحة أو المشكوك والمضطربة.

وبمقدار ما يكون الإيمان حرّاً بمقدار ما يكون سؤال الإيمان حرّاً. وهذا يعني إعطاء المدى الأرحب للتفكير الهادي، والحافر من نقطة الصفر العقائدي إلى أبعد مدى تحليلي ممكن.

(٤) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، الصفحة ٤٢٦.

(٥) الشيخ نصير الدين الطوسي، الاقتصاد (قم: مطبعة الخيام، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، الصفحة ٤٠.

ب. ٢. عناصر الإيمان

يرتكز وجود الإيمان كحالة وجدانية على وجود طرفين: الأول هو المؤمن، والثاني هو المؤمن به. والطرف الأول، هو الإنسان. فهو الذي يصدر منه فعل الإيمان. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذين الطرفين بكثير من الآيات؛ ذكر في بعضها، الإيمان بالله والنبى وما أنزل إليه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾^(٦)؛ وفي بعضها الآخر، الإيمان بالله واليوم الآخر، قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَهُمْ بِالْغَيْبِ﴾^(٧)؛ وفي مورد ثالث، الإيمان بالغيب، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٨)؛ وفي موضع رابع، الإيمان بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك^(٩)؛ قال تعالى: ﴿لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١٠)؛ وفي موضع آخر، الإيمان بالآيات، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١١).

إن ذكر هذه الموارد في الآيات، والتأكيد على الإيمان بها، دالّ على أن فعل الإيمان فعل إنساني يحكي عن علاقة الإنسان بالعالم الغيبي. وهذا يكشف أن العوالم يمكن أن تُقرأ في أزمّة بعضها. بمعنى أننا في عالم الشهادة مجهزون بحسّ التعرف على عالم الغيب. بمقتضى الاندفاع الإيماني نحو ذلك العالم، إذ إن الإيمان بالغيب دليل الغيب. بمعنى أن العقل يقرأ حركة الدالّ النفسي ومدلوله الواقعي فيتحقّق المدلول الغيبي بالدالّ الشهودي، وهذا يكشف عن أن الارتباط بين العوالم هو ارتباط طولي ورتبي؛ بمقدار ما تصحو عين البصيرة في عالم الشهادة، بمقدار ما تنكشف الحقائق في عالم الغيب.

ومن ناحية أخرى، فإن وصف المتقين بالإيمان بالغيب يستلزم أنهم مجهزون بحسّ التعرف على عالم الغيب.

(٦) سورة المائدة، الآية ٨١.

(٧) سورة آل عمران، الآية ١١٤.

(٨) سورة البقرة، الآية ٣.

(٩) سورة البقرة، الآية ٤.

(١٠) سورة النساء، الآية ١٦٢.

(١١) سورة الأنعام، الآية ٥٤.

ب. ٣. مدرك الإيمان في الإنسان

المقصود بمدرك الإيمان في الإنسان ما به يدرك الإيمان، والمراد هنا، الأساس الذي يرتكز عليه وجدان الإيمان في الإنسان. غير أنّ أساس الإيمان يختلف عن منهجية إثبات الإيمان، وكلّما كان الأصل متيناً وقوياً، كان ما يبنى عليه كذلك. فهو بمثابة جذر الشجرة لجذعها.

وبما أنّ الإيمان محلّه الإنسان، يصبح من الضرورة النظر في ثلاثة أمور مترابطة في الإنسان: الأول، مدرك الإيمان؛ والثاني، إثبات الإيمان وفق المدرك؛ والثالث، تلاؤم المدارك.

الأول: مدرك الإيمان

يمكن القول إنّ مدارك الإيمان هي القلب، والفطرة، والحسّ الباطن؛ أمّا العقل فهو يصوغ برهان الإيمان، ويحقّق البعد المنطقيّ للإيمان؛ وأمّا النصّ الدينيّ فهو يشكل منظومة الإيمان والبعد التشريعيّ له.

ومن خلال الاستعمال القرآنيّ للإيمان فإنّ نقطة الارتكاز لانبثاق الإيمان هو القلب في الإنسان؛ بمعنى أنّه محلّ الاطمئنان والسكون؛ قال تعالى: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(١٢)، وقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾^(١٣)، وقال: ﴿الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(١٤).

وهذا يعني أنّ الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر هو وحده القادر على توفير ما ينشده الإنسان من السكينة والطمأنينة والأمن في نفسه؛ وبالتالي يطرد الهواجس من النفس، والقلق، والشك، والحيرة، والاضطراب.

وهذا يدعونا إلى التفريق بين أمرين، بين العلم والإيمان؛ فالعلم يغيّر الإيمان، وهو من حظّ العقل، والإيمان من حظّ القلب، فلغة العقل هي البراهين والاستدلالات، بينما القلب حياته الحبّ والإيمان. فقد يعلم العقل بالأصول عن طريق البرهان لكنّ القلب لم يؤمن بذلك.

(١٢) سورة الرعد، الآية ٢٨.

(١٣) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(١٤) سورة الفتح، الآية ٤.

ويترتب على التباير بين العقل والقلب ترتيب الأثر المتلائم مع كل منهما، والاهتمام بنحو تكامليّ بهما، دون إهمال لأحدهما، لكن مع التفريق بينهما بمجاله؛ فالقلب يؤمن ويحبّ ويطمئنّ ويضطرب ويقلق ويسكن ويغض، أمّا العقل فإنّه يبرهن ويستدلّ ويبتل ويُنقد ويدرك الكلّيات.

وهنا، لا بدّ من التوقّف قليلاً عند هذه النقطة، فقد ينتج العقل علمًا يقينيًا من خلال البرهان، فيبرهن الإيمان، مثلاً، بمعنى إيجاد يقين وعلم بالإيمان بالله تعالى، غير أنّ هذا لا يلزمه صدق الإيمان. لذا، فالمطلوب هو الإيمان باليقين والعلم، لا مجرد العلم بالإيمان؛ فإنّ العلم بالإيمان ليس عين الإيمان، كما أنّه غير متلازم مع الإيمان. لذا، يمكن أن ينفكّ الإيمان عن العلم به.

وفي هذا السياق يقول الإمام الخميني:

ومن الممكن أن يبرهن الإنسان بالدليل العقليّ على وجود الخالق تعالى والتوحيد والمعاد وباقي العقائد الحقّة، ولكنّ هذه العقائد لا تسمّى إيماناً [...] فما لم تكتب عبارة «لا إله إلا الله» [...] على لوح القلب الصافي لن يكون الإنسان مؤمناً بوحداية الله^(١٥).

من هنا، أهميّة وعي الذات بلحاظ لحظة برهانها وعلمها ويقينها، ولحظة إيمانها واطمئنانها وسكونها. وقد أقدرنا الله تعالى على قراءة ذاتنا من خلال التفكيك بين حالاتها العقلية والقلبية، والتمييز بين ما هو خياليّ ووهميّ وعقليّ وشيطانيّ.

وهنا، تبرز الحاجة إلى التفكيك بين الإيمان بما هو تعلّق وميل وانجذاب فطريّ، وبين ثقافة الإيمان ومنظومته كمعطى نصّيّ، أو استنتاج عقليّ، فثقافة الإيمان ترسم أصوله، وتشخص فصوله، وتحدّد معالمه، ومساره، وآثاره، وعوامل زيادته ونقصانه، وكيفية حفظه، وحصنه، وطريقة نقله والدعوة إليه، فثقافة الإيمان هي حصانة الإيمان.

الثاني: إثبات الإيمان

إنّ مسألة الإثبات هي خصوصيّة إنسانيّة، وهي مسألة مرتبطة بالمنهج، حيث يتوسّل المثبت طرائق تفكير العقل أحياناً، ومناهج الفهم البشريّ العقلانيّ للنصوص أحياناً أخرى كوسيلتيّ إثبات وكشف للحقائق والمعارف الإلهيّة والإنسانيّة والطبيعيّة.

(١٥) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، ترجمة محمّد الغروي، الطبعة ٢ (بيروت: دار المعارف، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)، الصفحة ٦٢.

وطرائق العقل وفعل الفهم إنسانيتان. وعليه، فنحن نثبت الأمر الإلهي بالأمر الإنساني، فيكون نفس التركيب الطبيعي الإنساني أحد طرق المعرفة الإلهية والإنسانية.

فالإله الذي يثبت البرهان العقلي وفق مبدأ العلية هو عينه الذي تميل إليه الفطرة بالخلقة، فالانجذاب الفطري يتجه نحو ذلك اليقين المنطقي، وكذلك فإن القلب يطمئن إلى عين ذلك الإله. وهو عينه الذي نؤمن به وبأسمائه الواردة في النص القرآني الذي يشكل البعد المقدس في شخصية المؤمن؛ وبالتالي، يتحقق الانسجام النفسي في استقرار الإيمان في الإنسان، نظرًا للانسجام بين مدارك الإيمان.

والمشكلة تتضح إذا كان النص المقدس يدعو للإيمان بما تنفر منه الفطرة، أو يثبت استحالة العقل، عندها لا بد من لي ذراع أحدها لحساب الآخر، ما يحيج للتأويل - وهذا حال بعض الديانات.

الثالث: تلاؤم مدارك الإيمان في الإنسان

بناءً لمحورية الإنسان للإيمان والبرهان، يمكن النظر إلى البنية الإنسانية بلحاظ طبيعة مسارها؛ فهو بحسب طبيعته مجهز تكوينيًا بما يسير به إلى الإيمان بالله تعالى. فالإنسان بما هو مفطور يميل بذاته نحو الله تعالى، وهو بذلك يكون دالًا استقلالًا؛ إذ إن حركة الميل الجبلي النوعي عند بني البشر، لا محالة، متعلقة بمدلول، وذلك لاستحالة تحقق المعلول من غير علة.

وبما هو قادر على الاستدلال العقلي عن طريق الملازمات، فينتقل من المعلول إلى العلة، ومن الأثر إلى المؤثر، يكون كذلك دالًا بالاستقلال.

وبما أن القلب الإنساني محل الاطمئنان والإيمان فيكون نفس الاطمئنان القلب دالًا. والفطرة والعقل والقلب والحس الباطن مدارك الإنسان، فيكون الإنسان بلحاظ مجموعة مداركه دالًا على الله تعالى بها؛ والنتيجة، أن الطبيعة الإنسانية تتجه ضرورة (فتكون دالة) إلى الإيمان بالالوهية (فيكون مدلولًا).

تكمن أهمية المسألة في أن البنية الإنسانية بحسب تركيبها بما فيها العقل والفطرة والاستعداد هي دالة تكوينًا على الأصول العقائدية الإيمانية؛ وبالتالي، يكون طبيعي الإنسان بنفسه دالًا على منشئه، وهذه ذات قيمة بالغة الأهمية، لأنها قيمة دلالية، إنسانية، تؤكد منطقيّة مباني الإيمان في الإنسان وعقلانيّتها. وبالتالي، يكون الإنسان كموضوع معني

بسؤال الإيمان كدالٍ طبيعيٍّ من خلال طبيعة ذاته لمعرفة جواب الإيمان كمدلولٍ طبيعيٍّ معرفيٍّ، فيكون عندها الإنسان طريقاً لمعرفة الله والإنسان.

ويترتب على تلك الخصائص الإنسانية مجموعة آثار في الإنسان وهي: الشعور بالقوة، والثقة، والاطمئنان بمباني الإثبات ومنهجيته؛ وهذا ما ينعكس هدوءاً في مسار الحياة الدنيوية في كل مراحلها الشديدة.

ج. الإيمان والمسار الوجودي للإنسان

ج. ١. ترابط الرؤية الوجودية

إنّ الفهم الدقيق والصحيح لفلسفة الحياة يجيب عن سؤال: كيف ينبغي أن نحيا الحياة؟

فالبناء العقائدي والإيماني السليم يرى الخط البياني لصراط الإنسان في مسيرته الوجودية، منذ أن بدأ طيناً ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾^(١٦)، ثم انتقاله من طور إلى طور إلى حين وصوله إلى ربه؛ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١٧). لذا، فإنّ البناء الإيماني المرتكز على الوعي البرهاني يسري من الإيمان بالمبدأ إلى الإيمان بالمنتهى، إذ الإيمان بالمبدأ يستلزم الإيمان بالمعاد، لأنّ المعاد فعل من أفعال الذات المقدسة. والمبدأ مرتبط بإثبات الذات، والمعاد مرتبط بإثبات فعل الذات.

وربما يتوهم من أنّ المراد بالإيمان هو الإيمان بوجود الله تعالى فقط، غير أنّ هذا الإيمان سيقضي المؤمن في منطقة الكمون والسكون؛ ليس بذی فاعلية. أمّا لو كان الإيمان بوجود الله تعالى الموصوف بصفات الجمال والجلال، وأنّ له الأسماء الحسنى فهنا تصبح الذات الإنسانية أمام إله فاعل. وبالتالي، ستتفاعل في وجدانها وقلبها وروحها، ثم في سلوكها، معه. مثال ذلك أنّ من أسماء الله تعالى «الرقيب»، فالمؤمن برقابة الله تعالى ستتفاعل رقابته لنفسه ولعمله ولكلماته.

(١٦) سورة السجدة، الآية ٧.

(١٧) سورة البقرة، الآية ٢٨.

ج. ٢. الترابط بين الرؤية الإيمانية والعمل

هناك تلازم بين تحقق الإيمان، وبين العمل وفق ما يترتب على الإيمان. والإيمان ناظر إلى نقطتين: نقطة المبدأ، ونقطة المنتهى. فالإيمان في عالم الدنيا ناظر إلى عالم الغيب، وهذا الإيمان الغيبي يتلازم مع العمل المسانخ له في عالم الدنيا، ويقال «تلازم» بالمعنى الاقتضائي؛ لذا، قد يصح إطلاق مفهوم الإيمان مجرداً عن المؤمن، لكن لا يصح إطلاق مفهوم المؤمن مجرداً عن الإيمان وما يقتضيه. ولذا، لما ذكر المؤمنون في القرآن الكريم ذكروا بما هم متلبسون بالإيمان والعمل، ثم رتب الأثر على إيمانهم بما هم عاملون. والأثر هو الفلاح بمعنى الظفر وإدراك البغية، والأثر الثاني هو وراثة الفردوس؛ وهو أعلى الجنان.

ولنلاحظ قول الله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١٨).

فقد عدت الآيات مجموعة من صفات المؤمنين، وهي: الخشوع في الصلاة، لا مطلق إقامة الصلاة، وهي صفة قلبية باطنية؛ والإعراض عن اللغو، وهذا مرتبط بكرامة النفس وما يجدر الانشغال به؛ وفعل الزكاة، وهي صفة عبادية اجتماعية؛ وحفظ الفرج عن المحرم، وهي صفة طهارة وعفة؛ وأداء الأمانة والعهد، وهي صفات عبادية واجتماعية. ثم ذكرت العاقبة، وهي الوراثة.

وفي سورة الأنفال، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾^(١٩).

ففي هذه الآيات المباركة حُصرت صفات المؤمنين حقاً بخمس صفات؛ ثلاثة منها ترجع إلى القلب وهي: وجل القلب عند ذكر الله تعالى، وزيادة الإيمان عندما تُتلى عليهم الآيات، والتوكل على ربهم. واثنان ترجعان إلى العمل وهما: إقامة الصلاة، والإنفاق مما رزقهم الله تعالى.

(١٨) سورة المؤمنون، الآيات ١ إلى ١١.

(١٩) سورة الأنفال، الآيات ٢ إلى ٤.

وهذا يكشف عن أن إيمان المؤمنين الذي يترتب عليه الأثر يتقوم بما يتركب من أفعال قلبية معنوية وأعمال خارجية. وهذا يعني أن باطن المؤمن وظاهره متسانخان؛ فيعبر الظاهر عن الباطن كانبثاق النور من النور. والتقوم لدرجة يُبطل الأثر المترتب عليها لو انفك الباطن عن الظاهر.

أضف إلى ذلك، أن الآيات الكثيرة كلما تحدّثت عن ﴿الذين آمنوا﴾، قرنت هذا التعبير بالذين ﴿عملوا الصالحات﴾؛ وهذا ما نراه في سورة العصر، وعشرات الآيات الأخرى؛ ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾^(٢٠).

يمكن أن يُقرأ من هذا الترابط المعادلة التالية: «أؤمن لأعمل وأعمل لأؤمن»؛ وهذا ليس ضرباً من ضروب الدور المستحيل. فإن الإيمان يستدعي العمل، كما أن تجربة العمل تعمق الإيمان. وعليه، فكلما ازداد الإيمان كثر العمل. وكلما ازداد العمل تعمق الإيمان. وكل رتبة إيمان تتحقّق بنوعية عمل معيّن، باعتبار أن الإيمان نوع من الوجود المشكك الذي تتفاوت فيه المراتب شدةً وضعفاً وقرباً وبعداً. ولما كان كذلك، فإن الإيمان المتحقّق أولاً بالاطمئنان هو رتبة من مراتب الإيمان، لكنها تطوي فيها إمكانية الرتبة الأعلى. وعندما يقترن الإيمان الأول بالعمل الصالح، فيكون العمل الصالح شرطاً وجودياً لفعليّة رتبة إيمان أعلى، فتتحقّق الرتبة الأعلى من السابقة، وهي مرتبة أخرى من مراتب الوجود الإيماني؛ وفعليّة هذه الرتبة تطوي فيها قوّة الرتبة الأعلى وهكذا. وكل رتبة إيمان بالقوّة يشترط في فعليّتها نوعية من العمل الصالح في خطّ المسير إلى الله تعالى. وبالتالي، فليس في الأمر دور باطل، كما أنه ليس من التسلسل المحال.

ج. ٣. سريان الإيمان في الوجدان

نظراً لارتباط الإيمان بالله تعالى فهناك شعور إنسانيّ بتقديسه. وشعور بأنّ المؤمن في حضرة الله تعالى، وهو مراقب ومسؤول. يولد هذا إحساساً باليقظة والتنبيه وترك الغفلة، وبالتالي، عندما يطبّق القانون يطبقه لأنّه عبادة يتقرب بها إلى الله، مع شعور إنسانيّ بالخشية.

عند ذلك، لا يمكن أن يعصى الله، ولو كان الإنسان وحيداً لا يراه أحد.

(٢٠) سورة العصر، الآية ٣.

ومن جانب آخر، يمكن الذهاب إلى القول بسريان الإيمان من الفرد إلى الآخرين، إذ يمكن لكثير من المؤمنين ذوي الاطمئنان أن يعمّموا إيمانهم في المجتمع. فقد يشع الإيمان الشخصي من اليقين والإيمان الغيري؛ فمثلاً، يقين المعصوم وإيمانه يكون سبباً توليدياً لليقين والإيمان المنطقي، وذلك بلحاظ أن عصمة المعصوم ثبتت بالبرهان المنطقي، وبالتالي، فإنّ عصمته مانعة من يقين محتمل للخلاف، بمعنى أن يقينه معصوم بالمقتضى المنطقي لدليل العصمة، فعصمة يقينه تابعة لعصمته قولاً وفعلًا وتقريرًا وتلقياً للوحي وتبليغًا.

والآن، يقف الإنسان أمام يقين معصوم منطقيًا. وعليه، فالأخذ بهذا اليقين والإيمان يولّد يقينًا وإيمانًا عند الآخر، ليس من نوع اليقين التسليمي ولا التعبدّي؛ إذ اليقين المنطقي المعلّل يولّد يقينًا منطقيًا معللاً.

وبالتالي، يمكن القول إنّ يقين الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بالله تعالى يتولّد منه يقين بالله تعالى في الصدور؛ وذلك استنادًا إلى عصمة يقينه الثابتة باليقين.

والكلام يجري في الإيمان بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وفقًا لقاعدة سريان اليقين والإيمان. فإننا نسير بالتلازم من اليقين بعصمة الأول إلى اليقين بإمامة الثاني وعصمته، ومن اليقين بعصمة الثاني إلى اليقين بعصمة الثالث وإمامته، وهكذا. وعليه، يكفي إثبات اليقين بعصمة الأول لإثبات عصمة الثاني عشر وإمامته بناءً لتولّد اليقين من اليقين، ووفقًا للسير التلازمي المنطقي. فيكون الإيمان بكلّ واحد منهم عليهم السلام مستندًا إلى يقين ناشئ من التلازم في سلسلة المتلازمات، ولا يكون الإيمان عندها من باب التسليم، أو التعبد، أو الإثبات النقلّي، إذ الإثبات النقلّي طريق مستقل.

واليقين والإيمان، بهذا المعنى، قابلان للتعميم عند كلّ فرد فرد، وبهذا يكونان قابلان للنقل والانتقال برموز كلّ مجتمع ولغته؛ وإن كان الإيمان حقيقةً وجدانيةً أقوى أثرًا وحضورًا من مقولات التعابير وصيغ التراكيب وتصوير المفاهيم، فحقيقة الإيمان أسطع نورًا من مفاهيم الإيمان. لكنّ هذا لا يلغي قيمة اللغة والرمز في حملهما الدلالات المكثفة للإيمان، وتحقيقهما التواصل الاجتماعي، وحفظهما التراث الثقافي والفكريّ الإيمانيّ.

وبالنظرة إلى الإنسان والإيمان، نرى أنّ الإنسان المهيأ في أصل خلقته، وخميرة تكوينه، ليكون مؤمنًا بالله تعالى، ولينشر الإيمان بين البشر، يتناسب وحكمة الله تعالى أن يهيأ الإنسان بوسيلة التعبير عن الإيمان، فكانت اللغة والرمز والعبادة.

وبهذا يمكن تفسير الإيمان الاجتماعي الناشئ من إيمان الأفراد؛ إذ إنَّ مشهد الناس يبيِّن أنَّ الناس تتلون أديانها وإيمانها ومذاهبها بأديان مقدَّسيها وإيمانهم ومذاهبهم.

ومن ناحية أخرى، فإنَّ إيمان الجماعة يصنع مناخ الإيمان وبيئته في مجتمع المؤمنين، فيكون ذلك أرضية خصبة لانتقال الإيمان إلى أولاد المؤمنين والمقيمين في مجتمع المؤمنين؛ وبهذا يكون الإيمان ساريًا من المجتمع إلى الفرد. والنتيجة، أنَّ الإيمان يمكن سريانه من الفرد إلى الجماعة ومن الجماعة إلى الفرد.

ج. ٤. فاعلية الإيمان

فالأمر الجوهري الذي حصل عند أهل الكهف وعطف مسار حياتهم: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾^(٢١)؛ والمتأمل في المشهد سيجد أنَّ كلَّ شيء قد تغير؛ فتركوا نعيم الحكم، وأووا إلى الكهف والعيش الخشن، فحلَّ ما حلَّ بهم، وطوردوا. وقد ذكرت الآيات أشكال التعبير عن ذلك النور الذي توقد في قلوبهم، حيث قال: ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنَنْدَعُوهُ مِنْ دُونِهِ إِنَّهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا * هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾^(٢٢). وهنا برزت المواجهة بإعلانهم التوحيد علنًا مع ما يترتب على ذلك من التعذيب والآلام، ثم اعترالهم قومهم وإيوائهم إلى الكهف، وترك كلَّ ما لذ وطاب من نعيم الحياة الدنيا.

والجواب الإلهي على فعل الإيمان لديهم، زيادة الهدى، ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾^(٢٣)؛ والربط على القلوب، ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٢٤)؛ ونشر الرحمة وتهييء المرفق، ﴿فَأَوَّوْا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْقًا﴾؛ وتزاور الشمس عن الكهف، وتقليبهم ذات اليمين وذات الشمال، ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّبُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مِنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا * وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾^(٢٥).

(٢١) سورة الكهف، الآية ١٣.

(٢٢) سورة الكهف، الآيتان ١٤ و ١٥.

(٢٣) سورة الكهف، الآية ١٣.

(٢٤) سورة الكهف، الآية ١٤.

(٢٥) سورة الكهف، الآيتان ١٦ و ١٧.

إنَّ الإيمان بالصميم هو الباعث لجوهر حضارة الإسلام منذ نزول النصِّ القرآني وما بعده. لقد سار الإيمان بالإنسان من لغة الحجر والصنم إلى صنع حضارة السماء. فمن بساطة البادية وشدَّتها إلى حضارة الرؤية والقول والعمل. لقد أحيا الإيمان قلوبًا هي أشدَّ قسوةً من الحجارة وجعل التربة تخفق بحبِّ الله تعالى.

د. آثار الإيمان

د. ١. في النفس

يحقق الإيمان بالله تعالى طمأنينة النفس، ويجعل سلوكها وأحاسيسها متناسبة مع تركيتها، إذ النفس جوهر مجرَّد لا يتبعَّض. فهي وإن كانت مرتبطة بالمادة فعلاً، لكنَّها مجرَّدة عنها ذاتاً؛ فإذا زكت زكت بساطةً، وإذا خبثت خبثت كذلك. وعليه، فحصول التزكية يحصل الصفات المتسانخة معها، إذ الشيء إلى جنسه أميل، ومن ذلك: الأمان، والسكينة، والمحبة، والشجاعة، والرضا، والإيثار، والبشر وغيرها من الأمور، وعند ذلك تندفع أضدادها.

وفي التحليل يظهر أنَّ قيمة روح الإقدام المنبعث من الإيمان تكمن في أنَّه أهمُّ من الإقدام؛ إذ الإقدام عند ذاك ما هو إلا انبعاث من تلك الروح المقدَّسة والتي تقدَّست بفعل الإيمان، وبالتالي، يصبح الإقدام مقدَّساً؛ لأنَّه بذاك اللحاظ الإيماني هو فعل تقربِّي نحو الله تعالى؛ وما كان لله تعالى فهو مقدَّس، لأنَّ الارتباط بالمقدَّس موجب للقداسة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ دون درب الإيمان الجهاد الموجب للآلام، غير أنَّ الشعور بالآلم عندما يمتزج بنور الإيمان تتولَّد منه القدرة على الصبر. فإنَّ مثل هذا الصبر المؤلم يذوب في إكسير الإيمان المقدَّس، فيصير مرغوباً بذاته، فلا يغدو الآلم حينذاك عذاباً ووجعاً لا ينتهي.

والقدرة على الصبر المنبثقة من الإيمان أهمُّ من الصبر، باعتبار أنَّ الصبر عندها يكون فعلاً إيمانياً. وقيمة ذلك اعتدال المزاج والمشاعر في الوجدان الإنساني، وعليه، فلا تحقِّق للجزع والاضطراب والتزلزل.

د. ٢. تولّد الفضائل في النفس وتربطها

إنّ تنمية الفضائل في النفس لا يمكن أن تنفك عن الإيمان. بمعنى أنّ تولّد الفضائل يكون من اللوازم التي لا تفارق موضوعاتها، لأنّ نور الإيمان يجعل في النفس نوراً في حياتها، وكذلك تربط النفس مع الحياة. والحياة لا تتجزأ، فهي وحدة واحدة وجميع شؤونها مترابطة، وكلّ ما فيها يؤثر بالآخر فلا يمكن أن يكون المجتمع فاسداً في ثقافته السياسيّة، وقضائه، وأخلاقه، ثمّ يكون سليماً في دينه مثلاً. وعليه، فإنّ وحدة الحياة وتربطها تقتضي وحدة الفضائل وتربطها. وبالتالي، فالبحث في الفضائل عن ملكات، لا عن تسميات، والملكات لا تُجزأ. وعليه، فمن الخطأ العمل على منهجيّة تجزئ الفضائل، لأنّ الملكة النفسيّة إن تحققت اندفع المرء اندفاعاً لفضائل متنوّعة؛ مثلاً لو تحققت ملكة العدالة ستتحقق حتماً الصلاة والصيام والصدق والأمانة وغيرها، وسيترك جزمًا الكذب والنفاق والمحرمات.

ولكن لو عملنا على التجزي، وفكّنا الفروع عن الأصول وعملنا جاهدين، مثلاً، على فضيلة الصدق استقلالاً، أو أداء الأمانة استقلالاً، فما لم تتحقق ملكة العدالة المنبئية على الإيمان بالله تعالى، فعملنا عندئذ كمن يزرع بذوراً طيبة في أرض غير صالحة للزراعة. فالنفس الإنسانيّة لا تنفكك، والتعبير القرآنيّ تزكية النفس يطوي فيه مجمع الفضائل، وإن كان تشكيكياً.

والنتيجة، إنّ أرضيّة الملكات الفاضلة هي الإيمان بالله تعالى، والمعادلة: كلّما زاد الإيمان قويت الفضائل، وكلّما ضعف الإيمان ضعفت الفضائل وحلت محلّها الرذائل؛ فمن غير الأرضيّة العقائديّة لا حياة لها؛ محوريّة الإيمان في انبثاق الملكات والفضائل.

وفي هذا السياق، يظهر الأصل المحوريّ الذي يجب البناء عليه وهو الإيمان بالله تعالى بلحاظ معرفته وحقيقته، ومراتبه، والآثار المترتبة عليه، وكيفية زيادته، وعلاقته بالفضائل الأخرى.

وقد ورد عن الأصمغ بن نباتة ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام:

الإيمان على أربع دعائم: على الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد. والصبر على أربع شعب: على الشوق، والإشفاق، والزهد، والترقب؛ فمن اشتاق إلى الجنة سلا عن الشهوات، ومن أشفق من النار رجع عن المحرمات، ومن زهد في الدنيا تهاون بالمصيبات، ومن ارتقب الموت سارع في الخيرات. واليقين على أربع شعب: على تبصرة الفطنة، وتأول الحكمة، وموعظة العبرة، وسنة

الأوليين، فمن تبصر في الفطنة تأول الحكمة، ومن تأول الحكمة عرف العبرة، ومن عرف العبرة فكأنما عاش في الأوليين. والعدل على أربع شعب: على غائص الفهم، وغمرة العلم، وزهرة الحكمة، وروضة الحلم، فمن فهم فتر جمل العلم، ومن علم شرح غرائب الحكم، ومن كان حليماً، لم يفرط في أمر يلبسه في الناس. والجهاد على أربع شعب: على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصدق في المواطن، وشنان الفاسقين، فمن أمر بالمعروف شدّ ظهر المؤمن، ومن نهى عن المنكر أرغم أنف المنافق، ومن صدق في المواطن قضى الذي عليه، ومن شنأ الفاسقين وغضب لله عزّ وجلّ غضب الله له. فذلك الإيمان ودعائمه وشعبه. والكفر على أربع دعائم: على الفسق، والعتو، والشك، والشبهة [...] (٢٦).

تبدو قيمة هذا النصّ الكامل في كونه يحدّد بدقّة دعائم الإيمان الأربعة، ودعائم الكفر الأربعة، وكذلك دعائم النفاق. ثمّ يذكر ما ينشعب منه كلّ منها، وذلك بنحو نسقيّ منطقيّ مترابط، وبعضه من القيم الفرديّة وبعضه من القيم الاجتماعية، أو أنّه رذيلة فرديّة أو اجتماعيّة.

إنّ تعليل الإمام عليه السلام لكلّ فضيلة أو رذيلة يؤسّس عليه الكثير من الأصول والرؤى الأخلاقيّة والقيميّة الثابتة، والتي تشكّل الشخصية المؤمنة المجاهدة، ذات السجايا النبيلة، ويمكن استثماره بنحو كبير، وهذا يغنينا عن كثير من التفسيرات الغربيّة للقيم القائمة على المنافع البراغماتيّة أكثر من قيامها على المبادئ الإلهيّة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ النصّ يمكن الاستفادة منه في تركيز الإيمان من خلال تركيز فروع، وكذلك الأمر بالنسبة للكفر والنفاق فإنّه يمكن العمل على تجنبهما من خلال اجتناب فروعهما، وآليّة ذلك تدرج في محور إكساب القيم.

د. ٣. آثار الإيمان في الدنيا بلحاظ الآخرة

وللإيمان في الدنيا آثار، منها الهداية؛ قال تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٢٧)؛ والاستخلاف في الأرض، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (٢٨)؛ والدفاع عنهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (٢٩)؛ وعدم الاستواء مع

(٢٦) الشيخ الصدوق، الخصال، علي أكبر الغفاري (قم: جماعة المدرّسين، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، الصفحات ٢٣١ إلى ٢٣٥.

(٢٧) سورة الحج، الآية ٥٤.

(٢٨) سورة النور، الآية ٥٥.

(٢٩) سورة الحج، الآية ٣٨.

والدرجات العلى، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾^(٤٤)؛
ولهم ما يشاؤون، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ
رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾^(٤٥)؛ وثواب الله، قال تعالى: ﴿ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾^(٤٦)؛
وجزاء الضعف، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ
آْمِنُونَ﴾^(٤٧).

(٤٤) سورة طه، الآية ٧٥.

(٤٥) سورة الشورى، الآية ٢٢.

(٤٦) سورة القصص، الآية ٨٠.

(٤٧) سورة سبأ، الآية ٣٧.

الإيمان في كتاب الكافي للكليني^(١)

حسن بدران^(٢)

تشكّل المعالجة التي بين أيدينا نحوًا من إجابة النظر في نصوص الكافي، وملاحظة الإيمان الذي يستبقي بمجمل النسبيات اللاحقة، والتي تحتكم إليها آيات الفهم المتبعة في الفكر العقدي، وما قد يترتب وفق هذه الرؤية على صعيد الفهم والاستنتاج. وتبرز صيغة الإنسان المؤمن بوصفه الخلاصة الإلهية التي استخلفها في الأرض، وما قد يعنيه ذلك من أن الإيمان هو ميزة في جوهر الإنسان قبل أن يكون سيرورة فعل، وسلوك طريق. لذلك يغلب على هذه النصوص - وفق هذه الرؤية - طابع التوصيف، والتصنيف، وإسباغ وضيعات منجزة على حالات لا يسودها حراك، أو تتأهبها تحولات اللحظة. في هذا المستوى تحديدًا، تطمح المقالة إلى محاولة إجراء قراءة للإنسان على ضوء أحداث ذلك الزمن المقدس.

المفردات المفتاحية: الإيمان؛ الكليني؛ كتاب الأصول من الكافي؛ حديث الطينة؛ نظام الخلقة.

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾^(٣)

منذ البدء، نجد أن مفهوم الإيمان - في التداول العرفي - يتجاوز القلب إلى اللسان؛ ﴿قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾^(٤). وتكمن دلالة الإيمان هنا في «قبول الخبر»؛ لا فرق في ذلك بين

(١) نال كتاب الكافي من نعوت الشاء ما لم يحظ به أي كتاب آخر، ووصفه أفاضل العلماء في سياق حديثهم عن أصول الحديث عند الشيعة بأنه أقدمها وأعظمها وأحسنها وأتقنها وأشرفها وأوثقها وأتمها وأجمعها. وهو كالشمس بين نجوم السماء، لم يُكتب مثله في المنقول من آل الرسول، ولم يُصنّف في الإسلام كتاب يوازيه أو يدانيه. والمؤلف هو محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٨ هـ)، عاش زمان الغيبة الصغرى، وعاصر سفراء الناحية المقدسة، وألف كتابه الكافي في فترة عشرين سنة ليكون مرجعًا أساسيًا للمسلمين. وينقسم الكافي إلى ثلاثة أقسام: الروضة، والأصول، والفروع. يتضمن الروضة خطبًا ومواظ وقضايا تاريخية ترتبط بالأنمة وغيرهم. ويحتوي الأصول على ثمانية كتب على الترتيب التالي: كتاب العقل والجهل، كتاب فضل العلم، كتاب التوحيد، كتاب الحجّة، كتاب الإيمان والكفر، كتاب الدعاء، كتاب فضل القرآن، كتاب العشرة. ويتضمن الفروع أحاديث الأنمة في مختلف الفروع الفقهيّة. استمدّ الكليني مادته الحديثية من الأصول الأربعمئة التي تحوي أحاديث الأنمة عليهم السلام. وقد دونها غالبًا بأسانيدها الكاملة.

(٢) باحث في معهد المعارف الحكمية.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٤.

(٤) سورة المائدة، الآية ٤١.

اللسان أو القلب^(٥). وحيث كانت الحقائق الشرعية في سياق التقرّر، استدعى الأمر توظيفاً إلهياً للمصطلح من خلال تشييده على أساس القلب، وبذلك تركّز الإيمان شرعاً في «القبول القلبى» باعتبار تمكن الاعتقاد في القلب، وفي «سكون النفس واطمئنانها» بوصفه إفعالاً من الأمن. ومن ثم، فقد أسهمت البنية المنطقية في صياغة الإيمان بوصفه تصديقاً وإيقاناً على قاعدة الإذعان العقلي [الإيمان كمعرفة]، ليسري الإيمان بذلك على كافة أنحاء الوجود الإنساني، عقلاً وقلباً، وفي مجالات القول والسلوك.

ومع ذلك، فقد استعمل لفظ الإيمان في معانٍ ودلالات تتفاوت بالعموم والخصوص، بحيث تتسع دائرة المفهوم تارة لتشمل كل من اعتنق الإسلام ديناً، وتنحصر أخرى إلى خصوص أولئك الذين دخل الإيمان في قلوبهم، لتقتصر ثالثة في الدلالة على التسليم المطلق لله تعالى.

الإيمان في شكله العام هو اسم للشرعة التي جاء بها النبي محمد صلى الله عليه وآله، فيوصف به كل من دخل في شريعته مقراً بالتوحيد والرسالة. وهو بذلك مجرد إقرار وتصديق، لا يدخل العمل في مفهومه، أو يستلزمه بالضرورة، بل يُعطف عليه عطف مغايرة كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(٦).

والإيمان في شكله الخاص «تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»^(٧). وهي مرحلة متقدمة على الإسلام بحيث تستدعي العمل بمقتضاه؛ سواء أكان العمل من أجزائه أو من لوازمه، على اختلاف الآراء في ذلك.

ويختلف الإيمان بهذا المعنى عن الإسلام^(٨). فالإسلام هو ما ظهر من قول أو فعل، وهو شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس^(٩) من الفرق كلها^(١٠). أما الإيمان فهو الهدى،

(٥) الدلالة هنا بنحو الاشتراك المعنوي. وفي وجهة نظر مخالفة، الإيمان لغة هو «القبول بالقلب»، واستعماله في «القبول باللسان» مجاز.

(٦) سورة البقرة، الآية ٨٢.

(٧) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري (بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥م)، الجزء ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب آخر منه وفيه أن الإسلام قبل الإيمان، الحديث ١، الصفحة ٢٧.

(٨) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب أن الإسلام يحقن به الدم [وتؤدى به الأمانة] وأن الثواب على الإيمان، الحديث ٣، الصفحة ٢٤.

(٩) المصدر نفسه، باب أن الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان، الحديث ١، الصفحة ٢٥.

(١٠) المصدر نفسه، الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و٢٧.

وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به^(١١). فمرجع الإيمان إلى ما استقرّ في القلب، وأفضى به إلى الله عزّ وجلّ، وصدّقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره^(١٢).

والإسلام، وإن شارك الإيمان بحسب الظاهر، وذلك في القول والفعل والأحكام والواجبات^(١٣)، إلّا أنّه لا يشاركه في الباطن^(١٤). فالإيمان إقرار وعمل، والإسلام إقرار بلا عمل^(١٥). والإسلام يحقن به الدم، وتؤدّي به الأمانة، وتستحلّ به الفروج، والثواب على الإيمان^(١٦). والإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس: شهادة أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّدا عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان والعبادات الأخرى. أمّا الإيمان فهو «معرفة هذا الأمر مع هذا، فإن أقرّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً وكان ضالاً»^(١٧). وقد يتحقّق الإسلام دون الإيمان^(١٨)، ولا يكون إيمان بدون إسلام، فالإيمان أرفع من الإسلام؛ يضاعف الله عزّ وجلّ للمؤمن حسناته ويزيده على قدر صحّة إيمانه، ويفعل الله به ما يشاء من الخير^(١٩)، ولا يقبل الله عملاً إلّا بالإيمان^(٢٠).

إذا، قضية تمييز الإيمان عن الإسلام تخضع لاعتبارين:

١. إنّ الإيمان هو ما ثبت وقرّ واستقرّ في قلب الإنسان من صفة الإسلام، وليس مجرد ترتيب قولي، أو عملي، بحيث يوفّر عبوراً آمناً من الكفر إلى الإسلام فحسب. فالإيمان يتجاوز الظاهر إلى الباطن، وهو ترسيخ للاعتقاد بالتوحيد والرسالة في قلب الإنسان ونفسه.
٢. إنّ الإيمان تصديق يستتبع العمل بمقتضاه على حسب درجة التصديق وقوّته^(٢١). وفي ذلك انعكاس للباطن على الظاهر، وعودة من الجوانح إلى الجوارح، وتجاوز لليقين

(١١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، الحديث ١، الصفحة ٢٥.

(١٢) المصدر نفسه، الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و ٢٧.

(١٣) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢٥؛ الحديث ٣، الصفحة ٢٦؛ الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و ٢٧.

(١٤) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢٥؛ الحديث ٣، الصفحة ٢٦؛ الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و ٢٧.

(١٥) المصدر نفسه، باب أنّ الإسلام يحقن به الدم وأنّ الثواب على الإيمان، الحديث ٢، الصفحة ٢٤.

(١٦) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢٤.

(١٧) المصدر نفسه، الحديث ٤، الصفحتان ٢٤ و ٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، باب آخر منه وفيه أنّ الإسلام قبل الإيمان، الحديث ١، الصفحة ٢٧.

(١٩) المصدر نفسه، باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان، الحديث ٥، الصفحتان ٢٦ و ٢٧.

(٢٠) المصدر نفسه، باب في أنّ الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلّها، الحديث ١، الصفحة ٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٣٤. وفيه: «الإيمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل، فمنه التام المنتهي تمامه، ومنه الناقص البيّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه».

المنطقيّ إلى اليقين القلبيّ، فالإيمان الصادق هو الإيمان المثمر؛ ذلك أنّ «الإيمان أن يطاع الله فلا يعصى»^(٢٢). والإيمان يضيف مزيداً فضلٍ على العمل يفوق ما يضيفه الإسلام عليه.

والإيمان، في شكله الأخصّ، هو الرضا بقضاء الله، والتفويض إلى الله، والتسليم لأمر الله^(٢٣). وهو عزوف النفس عن الدنيا وسهر وظمأ وحضور دائم للآخرة في الأولى، ومعاينة حال أهل الجنة والنار. كلّ ذلك بسبيل المشاهدة وإنارة القلب والبصيرة الربانيّة^(٢٤). وهو إثارة إرادة الله على الميول والأهواء، وتجنّب الصعاب من أجله لا لشيء إلا طاعةً لأمره. وقد تعرّضت الروايات له تحت عنوان «حقيقة الإيمان» تارةً، و«اليقين» تارةً أخرى.

فالإيمان هنا يراد به كمال الإيمان ويترادف بذلك مع مرتبة اليقين^(٢٥). ذلك اليقين الذي تنوّعت الإشارة إليه على لسان أهل الحقيقة: «رؤية العيان بقوة [بنور] الإيمان لا بالحجة والبرهان. ومشاهدة الغيوب بصفاء القلوب. وملاحظة الأسرار بمحافظة الأفكار. وطمأنينة القلب على حقيقة الشيء. وتحقيق التصديق بالغيب بإزالة كلّ شكّ وريب»^(٢٦).

هذه المراتب الثلاث أقرب ما تكون إلى الإيمان الفقهيّ (العام)، ثمّ الكلاميّ (الخاصّ)، ثمّ الصوفيّ (الأخصّ) على الترتيب السابق. وتبلور هويّة الإيمان أكثر كلّما توغلنا في الخصوص وابتعدنا عن العموم.

(٢٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب آخر منه وفيه أنّ الإسلام قبل الإيمان، الحديث ٣، الصفحة ٣٣.

(٢٣) في حديث رواه الإمام الباقر عليه السلام، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سأل قومًا عن حقيقة إيمانهم، فقالوا: «الرضا بقضاء الله، والتفويض إلى الله، والتسليم لأمر الله»، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «علماء حكماء [حلماء] كادوا أن يكونوا من الحكمة أنبياء، فإن كنتم صادقين فلا تبنا ما لا تسكنون، ولا تجمعوا ما لا تأكلون، واتقوا الله الذي إليه ترجعون».

انظر، المصدر نفسه، باب حقيقة الإيمان واليقين، الحديث ١، الصفحتان ٥٢ و٥٣.

(٢٤) في حديث حارثة بن مالك، وسؤال رسول الله صلى الله عليه وآله له عن حقيقة إيمانه، قال: «يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظلمات هواجري، وكأني أنظر إلى عرش ربي [و] قد وضع للحساب، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون في الجنة، وكأني أسمع عواء أهل النار في النار»، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: «عبد نور الله قلبه، أبصرت فائت»؛ انظر، المصدر نفسه، باب حقيقة الإيمان واليقين، الحديث ٣، الصفحة ٥٤.

(٢٥) عن يونس قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الإيمان والإسلام، فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: إنّما هو الإسلام، والإيمان فوقه بدرجة، والتقوى فوق الإيمان بدرجة، واليقين فوق التقوى بدرجة، ولم يقسم بين الناس شيء أقلّ من اليقين. قال: قلت فأني شيء، اليقين؟ قال: التوكل على الله، والتسليم لله، والرضا بقضاء الله، والتفويض إلى الله». انظر، المصدر نفسه، باب فضل الإيمان على الإسلام واليقين على الإيمان، الحديث ٥، الصفحة ٥٢.

(٢٦) الجرجاني، التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥م)، الصفحة ٣٨٠.

وفي مجال التمييز بين الاصطلاحين الأخيرين، يمكن أن نلاحظ أن الإيمان، من وجهة كونه مفهوماً كلامياً، «يعكس ويكشف - وإن يكن ذلك على نحو خاص جداً - الطبيعة الحقيقية للإيمان» بوصفه حدثاً وجودياً، أي شيئاً عاشه فعلياً في مسيرة التاريخ المؤمنون المسلمون وعَمَر قلوبهم»^(٢٧)، إلا أن علم الكلام

ليس في وسعه أن يعالج معالجة شاملة مسائل الإيمان التي عمرت قلوب المسلمين على امتداد العصور، ما يعني أن المعالجة الكلامية المدرسية لمفهوم الإيمان أقرب إلى ملامسة الجانب الخارجي الشكلي للمسألة؛ ذلك لأنها معالجة عقلية لمسألة وجدانية ضاربة الجذور في أعماق النفس. لكن هذا الخارجي الذهني، تجلّ ذاتي لـ (الداخلي)^(٢٨).

إن التعريف الكلامي يمثل عملية عقلنة الإيمان،

تلك العملية التي واصل بها المسلمون الظفر بتبصر تحليلي وعقلاني متقد دائماً في ماهية الإيمان، كما انعكس في وعيهم. وبهذا الصنيع نجحوا في كشف البنية المفهومية للإيمان، لكن شيئاً شخصياً جداً، شيئاً حيوياً حقاً، أفلت من الشبكة الدقيقة لتحليلهم^(٢٩).

وفي سبيل الظفر بفهم شامل حقاً للإيمان، لا الكشف عن البنية المفهومية فحسب، يدعو إيزوتسو إلى ضرورة إعداد عمل تحليلي في شأن ماهية التقوى وتطورها ومفاهيم مفتاحية أخرى في التصوف:

وإنه فقط عندما تجمع النتائج المحصول عليها في العملين التحليليين كليهما، الكلامي والصوفي، وينسق فيما بينهما، نستطيع أن نأمل الحصول على صورة كاملة للإيمان على غرار ما فهم في الإسلام^(٣٠).

والملاحظة الجديرة بالذكر، أن دراسة الإيمان وفق المنحى الكلامي كانت تمليه ضرورات عملية شغلت حيزاً كبيراً من الاهتمام الفكري والعقدي للمسلمين، فيما تعزى الدراسة الصوفية للإيمان إلى ضرورات معرفية وداخلية بحتة. الإيمان الكلامي يفترض مقولات محدّدة تسهم في البناء العقدي بوصفها الحد الأدنى لنصاب الإيمان، بينما يتطرق الإيمان الصوفي إلى الكشف عن مجالات أوسع، إلى تبصر حقائق المبدأ والمعاد متطلباً بذلك كمال الإيمان

(٢٧) توشيهيكو إيزوتسو، مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي: تحليل دلالي للإيمان والإسلام، ترجمة عيسى علي العاكوب، الكتاب الثالث من سلسلة مؤلفات الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو الإسلامية (حلب: دار الملتقى، ٢٠١٠)، الصفحات ١٨

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٣١٨ و ٣١٩.

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحتان ٣١٨ و ٣١٩.

(٣٠) المصدر نفسه.

وتمامه. وبكلمة، يسعى الإيمان الكلامي إلى التخلص من الشرك والإلحاد في القول والعمل والنية، فيما يسعى الإيمان الصوفي إلى استحواذ الكمالات الإلهية قولاً وفعلًا وحالًا. وقد يبدو بالتأمل أن أحد المجالين لا ينفك عن الآخر من حيث الأسباب والنتائج، إلا أن بؤرة الاهتمام والنظر هي ما يميز أحد العلمين عن الآخر مضافاً إلى لغة التعبير وأسلوب العمل. ولا يمكن إزالة الفاصلة بين الإيمان الكلامي والصوفي إلا حين نتحدث عن الإيمان بوصفه حالة وجودية وكيانية شاملة، تتجاوز أي تشطير أو تحييد في داخل الذات الواحدة.

مصدر الإيمان

الإيمان صفة إنسانية، بمعنى أن الإنسان هو الذي يتصف بالإيمان ويكون مؤمناً. ومع ذلك، يمكن التساؤل حول منشأ هذا الاتصاف، مثله في ذلك مثل سائر النشاطات الإنسانية الأخرى. فهل الإيمان قرار إنساني محض، نابع من الإرادة والاختيار الإنساني، أم أنه قرار إلهي صادر عن المشيئة الإلهية؟ وإلى أي مدى يمكن للفعالية الإنسانية أن تسهم في صناعة الإيمان؟

للهولة الأولى، يظهر من حديث الطينة^(٣١) الذي يتصدّر نصوص الإيمان في كتاب الكافي أن الإيمان ليس خياراً مكتسباً يحقق به الإنسان هويته الإيمانية بصورة طوعية، بمقدار ما هو قرار إلهي تم اتخاذه في مرحلة سابقة على وجود الإنسان وتكوينه. فالإيمان وضع منجز يتماهى مع الطبيعة الأولى لمن تم انتخابهم من قبل المشيئة الإلهية للقيام بهذه المهمة. وهذا الأمر من شأنه أن يضع الإيمان في مهب التساؤل حول وجود دوافع حقيقية لدى الإنسان، والذي سوف يتخذ لاحقاً طابعاً كلامياً محضاً.

إن تحديد مصدر الإيمان خارج السياق الإنساني سوف يضع الإنسان في دائرة الانفعال السلبي على مستوى تقرير مصيره وغاياته الوجودية، الأمر الذي يصطدم بضرورات الدين من صحة التكليف، وانتفاء العبثية في الحساب، ومقتضى العدل في العقاب. إلا أن استفادة

(٣١) «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيِّينَ مِنْ طِينَةِ عَلَيْنَ: قُلُوبَهُمْ وَأَبْدَانَهُمْ. وَخَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ، وَ[جَعَلَ] خَلْقَ أَبْدَانِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ. وَخَلَقَ الْكَافَرِينَ مِنْ طِينَةِ سَجِينٍ: قُلُوبَهُمْ وَأَبْدَانَهُمْ. فَخَلَطَ بَيْنَ الطِّينَتَيْنِ، فَمِنْ هَذَا يُلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَيُلِدُ الْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ، وَمِنْ ههنا يَصِيبُ الْمُؤْمِنَ السَّيِّئَةُ وَمِنْ ههنا يَصِيبُ الْكَافِرَ الْحَسَنَةُ، فَقُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ تَحَنُّ إِلَى مَا خَلَقُوا مِنْهُ وَقُلُوبُ الْكَافِرِينَ تَحَنُّ إِلَى مَا خَلَقُوا مِنْهُ». انظر، الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢.

النص في هذا المجال لا تدع مجالاً للمرور العابر على فكرته، لاسيما مع توافر مضمونه على شواهد داعمة من آيات القرآن الكريم، ولو بنحو يناهز به عن مناكفة المعتقدات الإيمانية السائدة.

في هذا المجال، لا يمكن النكوص إلى بعض الاتجاهات التقليدية التي استندت إلى التفسير الصامت، بأن ردت العلم بمضمون النص إلى أهله نتيجة إجماله، أو حملته على التقية لدواع احترازية، فضلاً عن الاتجاهات الحرفية التي أساءت إلى النص بالاجتزاء والتعطيل. لهذا، يتجه البحث في مثل هذه القضية التي تحظى بأهمية بالغة في البحث الكلامي، إلى ملاحظة بنية النصوص الكلية وتعميق الفكر فيها بغية استخراج الدلالات الممكنة والمعقولة والمتطابقة مع ضرورات الفكر الديني. وفي أفضل الأحوال، ينشأ عن تفسير الطينة بالخلقة والجيلة أن الإنسان مجبول قلباً وبدناً، فطرةً وغريزةً، وذلك من أصول متنوعة، ما يعني تعدد الميول والغرائز واختلافها وتنوعها في الشخص الواحد تنوعاً جبلياً.

إن هذا النمط من التفسير، والذي يحيل إلى الاختلاف في الاستعدادات والقابليات، قد يتضارب مع معطيات النص الصريحة في حتمية الوقوع في مستلزمات الطينة، وحتمية العود إلى مآلاتها^(٣٢)، مما يشرع السؤال حول تفسير هذه الحتمية، وذلك بإرجاع مفاعيل الطينة إلى علمه تعالى بما يصير إليه الإنسان في المآل بسبب أفعاله الاختيارية؛ ذلك «أن اقتضاء الطينة للسعادة أو الشقاء ليس من قبل نفسها، بل من قبل حكمه تعالى وقضائه ما قضى من سعادة وشقاء»^(٣٣). أو من خلال إرجاع مفاعيل الطينة إلى الاختيارات الميثاقية لأرواح عالم الذر. وفي هذين التفسيرين محاولة صريحة للإحالة إلى اختيارية الإنسان، وإقرار بوجود الدوافع الحقيقية لديه.

ومحمل القول، إن النص هنا يحيل مصدر الإيمان إلى نوع من الحتمية التي تربط بين البدايات والنهايات، بين النشأة من طينة الجنة أو طينة النار، وحتمية انتهاء الأشياء إلى ما بدأت منه، ويبقى التساؤل: هل أن هذه الحتمية ناشئة عن دوافع إنسانية ضمنية، أو أنها نابعة من أسباب خارجية؟ هذا ما لا يجيب عليه النص، ولا ينبغي أن نتوقع منه ذلك، لا سيما وأن فلسفة النص هنا تتجاوز الإطار الكلامي الضيق القائم على التناوب بين الثنائيات الحصرية، والذي تشكل منه بيئتنا الثقافية في الغالب، إلى إطار أكثر شمولية يؤسس لنظام الكائنات

(٣٢) انظر، المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣؛ الحديث ٣، الصفحة ٣.

(٣٣) المصدر نفسه، الحديث ١، تعليقة السيد الطباطبائي في الهامش، رقم ٣، الصفحة ٣.

من خلال الفاعلية الإلهية كنشاط وحيد ومتعالٍ وسابق على كل شيء. تلك الفاعلية التي تقوم على أساس نظام العدل والحكمة بوصفهما فعل الله تعالى، ويتمثل فيها الإنسان بوصفه نفخة الروح، المستخلف في الأرض، المخلوق الأوفر حظاً لجهة استحواذ كمالات الذات والصفات والأفعال.

وعليه، ينبغي أن تقوم قراءتنا لمرحلة التأسيس هذه على أساس طبيعة النظام الكلية بعيداً عن أي نسبيات لاحقة. وهذا التوجه له ما يبرره، ذلك أن الكلام عن عالم مفارق لا يتيسر إلا بلسان ولغة مفارقة، ويستدعي ذلك ضرورة تجاوز شكل اللغة إلى روحها، الأمر الذي من شأنه أن يسبغ على المفردات دلالات تمثيلية، أو تأويلية، بحيث تغطي مساحةً أوسع من الوقائع وتمكّن من مقارنة الحدث بالنحو الذي يجعله قابلاً للفهم. ويظهر التأسيس الإنساني في حديث الطينة كنشاط متميز، من شأنه أن يضعنا عند المعطيات التالية:

الخلق

يفهم من بعض هذه الروايات أن الطينة طينتان: طينة النبيين، حيث خلقوا من طينة عليين، قلوبهم وأبدانهم^(٣٤)، وطينة المؤمنين فرع من تلك الطينة^(٣٥)، إذ قلوب المؤمنين من طينة عليين، وأبدانهم من دون ذلك^(٣٦)، وهذا الخلق من فعل الله بوصفه فالق الحب^(٣٧). وفي المقابل، خلق الكفار من طينة سجين؛ قلوبهم وأبدانهم^(٣٨)، وهي طينة الناصب^(٣٩)، وهذا الخلق أيضاً هو فعل الله تعالى بوصفه فالق النوى^(٤٠).

وفي رواية أخرى أن الأقسام ثلاثة؛ حيث أضيف إلى القسمين السابقين طينة

(٣٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢. ويحتمل أن يراد بالقلب هنا العضو المعروف الذي يتعلّق الروح أولاً بالبخار المنبعث منه، فلا ينافي ما مرّ في باب خلق أبدان الأنمة عليهم السلام من أن أجسادهم مخلوقة من طينة عليين وأرواحهم مخلوقة من فوق ذلك، على أنه لو أريد به الروح أمكن الجمع بجعل الطينة مبداءً لها مجازاً باعتبار القرب والتعلّق، أو بتخصيص النبيين بغيره صلى الله عليه وآله. انظر، محمّد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق السيّد جعفر الحسيني (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م)، الجزء ٧، الصفحة ٢.

(٣٥) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٣٦) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢.

(٣٧) المصدر نفسه، الحديث ٧، الصفحة ٥.

(٣٨) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢.

(٣٩) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٤٠) المصدر نفسه، الحديث ٧، الصفحة ٥.

«المستضعفين»، وهي من تراب^(٤١)، ولعلّه كناية عن الحيادية التامة، أو القابلية المحضة. والإشارة إلى القلب والبدن فيه تأكيد على محورية الإيمان والعمل؛ القلب بوصفه موطن الإيمان، والبدن بوصفه مورد العمل.

الخلط

تتابع الروايات تصوير عملية الخلط بين الطينتين والتي يبدو أنها من أمر الله تعالى. من هذا يلد المؤمن الكافر وبالعكس، ومن هنا يصيب المؤمن السيئة، والكافر الحسنة^(٤٢). ويخرج الحي من الميت، ويخرج الميت من الحي^(٤٣). وفي هذا الخلط والعرك ما يوحى بجامعية الإنسان لكل أصول ومراتب الطينة، وانفتاح إمكانية التعديل بينها رقيًا وسُفلاً.

الحنين

ثمّة إقرار بالحنين الذي يكتنف القلوب إلى أصولها، ما يعني وجود ميل أصليّ مركز في الإنسان، كلّ بحسب ما نشأ منه، ذلك أنّ القلب يحنّ إلى الطينة التي خلق منها^(٤٤)، فالمؤمن من طين لازب^(٤٥)، قلوبهم تهوي إلينا^(٤٦)، أما طينة الناصب فهي من حمأ مسنون^(٤٧)، قلوبهم تهوي إليهم^(٤٨).

استقرار الإيمان وثباته

تفترض روايات الطينة - ظاهريًا - أنّ الإنسان منجز على مستوى الإيمان والكفر منذ الخلقة، ليس على مستوى الذات فحسب، بل على مستوى العمل أيضًا:

فقال للذي يمينه: منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصديقون والمؤمنون والسعداء ومن أريد كرامته، فوجب لهم ما قال كما قال. وقال للذي بشماله: منك الجبارون والمشركون والكافرون والطواغيت ومن أريد هوانه وشقوته، فوجب لهم ما قال كما قال^(٤٩).

(٤١) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٤٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢.

(٤٣) المصدر نفسه، الحديث ٧، الصفحة ٥.

(٤٤) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٢.

(٤٥) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٤٦) المصدر نفسه، الحديث ٤، الصفحة ٤.

(٤٧) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٤٨) المصدر نفسه، الحديث ٤، الصفحة ٤.

(٤٩) المصدر نفسه، الحديث ٧، الصفحة ٥.

ويظهر الإنسان وفق هذا المنظور بوصفه ذلك العامل الذي اتَّحد بعمله، وأنجز ما عليه، فلا ترقّب فيه ولا انتظار، ما يعني أنّ هذه الروايات تتحدّث عن أحداث الزمن المقدّس حيث لا توجد فاصلة أو مراجعة بين المقدّمات والنتائج، ولا ملك حينئذٍ إلّا الله. وهنا لا يليق الحديث عن أيّ فاعليّة يمكن أن تنسب لغير الله تعالى. إنّ جميع الفاعليّات الأخرى - بما فيها الفاعليّات الاختيارية - ترجع إلى فاعليّة الله سبحانه ومشيتّه والتي تتمثّل في النظام الكلّي المقرّر وفقاً لعلمه النافذ، حيث تعدّ حركة الإنسان الاختيارية من مقرّراته. لذلك لا يتحوّل مؤمن عن إيمانه، ولا ناصب عن نصبه، والله المشيئة فيهم^(٥٠). ففي ذلك الزمن المقدّس ثمة قرارات نافذة في كلّ الأشياء، إنّ طينة المؤمن لم تنجس أبداً^(٥١)، وإنّ الله عزّ وجلّ خلق خلقاً للإيمان لا زوال له، وخلق خلقاً للكفر لا زوال له^(٥٢). وإنّ المؤمنين يعودون إلى ما خلقوا منه، وكذلك الكفار يعودون إلى ما خلقوا منه^(٥٣). وإنّ الله تعالى خلق النبيّين على النبوة فلا يكونون إلّا أنبياء، وخلق المؤمنين على الإيمان فلا يكونون إلّا مؤمنين^(٥٤). وجبلهم على نبوتهم، فلا يرتدون أبداً، وجبل الأوصياء على وصاياهم فلا يرتدون أبداً، وجبل بعض المؤمنين على الإيمان فلا يرتدون أبداً^(٥٥). إنّ الروايات تنطق بلسان العلم النافذ وذلك في إطار ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٥٦)، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^(٥٧).

وتفيد عبارتا «خلقهم على الإيمان» و«جبلهم» أنّ الإنسان يولد على فطرة الإيمان، لكن دون أن يستلزم الفطر وقوع الجبر في مسيرة الإيمان بطبيعة الحال. لهذا يبقى البعض على ما جبل عليه بسبب احتفاظه بالنقاء، ولهذا السبب «لا يكونون إلّا مؤمنين» و«لا يرتدون أبداً». هكذا ترتّب النتائج على المقدّمات بنحو حتمي. إلّا أنّ البعض الآخر لا يحتفظ بذلك النقاء، كما يفهم من التعبير بلفظ «بعض» في الرواية: «وجبل بعض المؤمنين على الإيمان فلا يرتدون أبداً». إذا، مشيئة الله تعالى لا تعمل بنحو جزافيّ، بل هي تعبير آخر عن النظام القائم على الحكمة والعدل، ووضع الأشياء في مواضعها.

(٥٠) الأصول من الكافي، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٥١) المصدر نفسه، الحديث ٣، الصفحة ٣.

(٥٢) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٣، الصفحة ٤١٨.

(٥٣) المصدر نفسه، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ٥، الصفحتان ٤ و ٥.

(٥٤) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٤، الصفحة ٤١٨.

(٥٥) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٥، الصفحة ٤١٩.

(٥٦) سورة البقرة، الآية ١١٧.

(٥٧) سورة القمر، الآية ٥٠.

هكذا تقوم الدراسة التقليدية على افتراض أن الله تعالى علماً سابقاً متعلّقاً باستعدادات كلّ إنسان وقابليّاته وما يؤول إليه من مراتب الإيمان الكاملة، أو الكفر الكامل، أو ما بينهما. فكأنّته خلقه لذلك. وهو افتراض يستند إلى تصوّر آنيّ ناشئ من وقوعنا على نقطة معيّنة في خطّ الزمن، وهذا الوضع من شأنه أن يضيفي علينا تصوّرات معيّنة عن تخلّل حالات السبق واللاحق في العلم الإلهي، بحيث تفهم الأزليّة والأبدية هنا كما لو أنّهما حالتان منفصلتان في مجال الزمن السرمديّ، لا على أنّهما كينونة واحدة مكتملة، ووضعية منجزة لا ترقّب فيها ولا مراجعة.

استيداع الإيمان وإعارته

تتجلّى مشيئة الله تعالى من خلال الهداية الخاصّة التي يؤيد بها إيمان من يستحقّ لحسن اختياره، ويمنع تلك الألفاف عمّن لم يستحقّ لسوء اختياره: «فمنهم من هدى الله ومنهم من لم يهده الله»^(٥٨)، والاستحقاق هنا من مستلزمات النظام العامّ، ذلك أنّ احتفاظ الإنسان بنقاء الفطرة، والتفكير، واستماع صوت الحقّ، والمجاهدة في الله يوجب إدراك اللطف والتوفيق والرحمة ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٥٩). وخلاف ذلك يوجب سلب الرحمة واللطف والتوفيق.

وعليه، لا يتنافى ما تقدّم مع المقرّرات العقديّة من أنّ الإنسان لم يكن مجبوراً على شيء من الكفر أو الإيمان، ذلك أنّ الله تعالى خلق الإنسان على فطرة قابلة للإيمان، وأتمّ عليه حجّته عبر الرسل: «خلق الناس كلّهم على الفطرة التي فطرهم عليها، لا يعرفون إيماناً بشريعة ولا كفراً بجحود، ثمّ بعث الله الرسل تدعو العباد إلى الإيمان به»^(٦٠). هكذا تظهر صورة الإنسان في بعض روايات الكافي وهو في سياق الاكتمال، وهي تفصح عن مجالات التحوّل في الإيمان والذي يتنوّع وجوداً وعدماً، شدّة وضعفاً، بحسب النظام المقرّر في عالم الخلقة (الطينة)، دون أن يتنافى ذلك مع ما يضيفه العمل على سيرورة الإيمان. وتستعمل عبارات مثل «غرز» و«فطر» و«جبل» للإشارة إلى ما تختزنه الإنسانيّة من ميول تلقائيّة إلى الوقائع الحقيقيّة، وهذه الميول المتأصّلة في الإنسان إنّما تنشّد الحقائق المتأصّلة في متن الواقع. ولهذا فإنّ الانحراف عن مسار الفطرة هو نتيجة لتدخّلات عوامل سلبية تنبع من تصوّرات مستجدة لواقع وهمي، وتستتبع رغبة موافقة تنشأ عنها إرادة فعلية في نفس الاتجاه. مثل

(٥٨) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب ثبوت الإيمان وهل يجوز أن ينقله الله، الحديث ١، الصفحة ٤١٧.

(٥٩) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

(٦٠) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب ثبوت الإيمان وهل يجوز أن ينقله الله، الحديث ١، الصفحة ٤١٧.

هذه الميول المستحدثة قد تدفع الإنسان إلى الانتقال بعمله إرادته من الإيمان إلى الكفر.

وتستفيض الروايات في الإشارة إلى أولئك الذين يعانون من حالة التقلب بين الإيمان والكفر، وهؤلاء لم يخلقوا من طينة عليين أو سجين، وهم أشبه بالمستضعفين المخلوقين من تراب. ودلالة التراب هنا هي في أنه لا يستمسك أو يكون لازباً، من هنا تأتي مفردتا «العارية» و«الاستيداع» تعبيراً عن اللطف الإلهي بهم حيث يعارون الإيمان. والفضل من الله تعالى لا يتنافى مع نظام الأسباب وترتب النتائج على مقدماتها ترتباً حتمياً. فكما أن الإيمان يكون مستقراً بحيث لا يزول، كذلك يكون مستودعاً معاراً بحيث يزول بحدوث ضده: «وخلق خلقاً بين ذلك واستودع بعضهم الإيمان، فإن يشأ أن يتمه لهم أمه، وإن يشأ أن يسلبهم إياه سلبهم»^(٦١). «وقوم يعارون الإيمان ثم يسلبونه ويسمون المعارين»^(٦٢).

ومرة أخرى، ينبغي أن نرى هذه الوقائع على ضوء البنية الكلية للنظام التي يقتضيها العدل، ذلك أن الله تعالى - بمقتضى عدله - لا يسلب الإيمان من أحد بعد تحققه: «فمن آمن بالله، ثم ثبت له الإيمان عند الله، لم ينقله الله عز وجل [بعد ذلك] من الإيمان إلى الكفر»^(٦٣). بل يستند سلب الإيمان إلى الإنسان نفسه كما في الرواية: «إن فلاناً كان مستودعاً لإيمانه، فلما كذب علينا سلب إيمانه ذلك»^(٦٤)، والمعيار في تمييز الإيمان المستودع عن الإيمان الثابت يعود إلى الإنسان نفسه: «من كان فعله لقوله موافقاً فأثبت له الشهادة بالنجاة، ومن لم يكن فعله لقوله موافقاً فإنما ذلك مستودع»^(٦٥). وكذلك تستند فعالية الإيمان إلى الإنسان: «ومنهم من أعير الإيمان عارية، فإذا هو دعا وألح في الدعاء مات على الإيمان»^(٦٦).

إن عبارة «فإن يشأ أن يتمه لهم أمه، وإن يشأ أن يسلبهم إياه سلبهم» تكشف عن قابلية الإتمام والسلب، تلك القابلية التي ترجع إلى قانون الطبيعة. إن الله تعالى يتحدث إلينا في هذا المقطع بلسان الطبيعة ولكن من داخل دائرة الزمن المقدس. وفي ذلك النطاق تحديداً، يحدث الله تعالى فينا إرادة الإيمان والعمل به: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ

(٦١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب المعارين، الحديث ١، الصفحة ٤١٧؛ وانظر، الحديث ٣، الصفحة ٤١٨، قال: «[...] أعاره الإيمان، يسمن المعارين، إذا شاء سلبهم [...]»؛ والحديث ٤، الصفحة ٤١٨، قال: «وأعار قوماً إيماناً، فإن شاء تمه لهم وإن شاء سلبهم إياه».

(٦٢) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٢، الصفحة ٤١٨.

(٦٣) المصدر نفسه، باب ثبوت الإيمان وهل يجوز أن ينقله الله، الحديث ١، الصفحتان ٤١٦ و ٤١٧.

(٦٤) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٤، الصفحة ٤١٨.

(٦٥) المصدر نفسه، باب في علامة المعار، الحديث ١، الصفحة ٤٢٠.

(٦٦) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٥، الصفحة ٤١٩.

إِنَّكُمْ الْكَفَرُ»^(٦٧). وما علينا سوى أن نستحث الخطى بخوف ورجاء، وحين يترتب الإيمان أو الكفر على عمل الإنسان، يتحقق استحقاق التوفيق أو الخذلان من الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٦٨)، وبذلك ننجو لا بالعمل وحده. إن الله سبحانه يتحدث إلينا من منطلق الزمن المقدس، وفي ذلك الزمن تزول الفاصلة بين عوالم الوجوب والإمكان، الغيب والشهادة، ويمكن الكلام عن تلك العوالم بلغة واحدة لا يشوبها أي تفصيل أو تفكيك.

إن الإقرار بوجود دوافع حقيقية لدى الإنسان على مستوى التجربة الإيمانية، يفترض إرجاع دوافع العمل لديه إلى ما طبع في القلب. وقد ورد في بعض روايات الكافي أن القلوب على ثلاثة أو أربعة أنواع، وذلك على حسب مراتب الإيمان أو عدمه: «إن القلوب أربعة: قلب فيه نفاق وإيمان، وقلب منكوس، وقلب مطبوع، وقلب أزهر أجرد»^(٦٩). والقلب الأزهر هو قلب المؤمن، فيه مصابيح تزهو، أو فيه كهيئة السراج: «إن أعطاه شكر وإن ابتلاه صبر»^(٧٠) فهو «قلب مفتوح و«لا يطفأ نوره إلى يوم القيامة»^(٧١). والقلب المنكوس هو قلب المشرك والكافر، «لا يعي شيئاً من الخير»^(٧٢)، وهو مصداق للآية الكريمة ﴿أَفَنْ تَمْسِي مَكْبَأً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٧٣). والقلب الذي فيه إيمان ونفاق هو قلب غير مستقر: «إن العبد يصبح مؤمناً ويمسّي كافراً، ويصبح كافراً ويمسّي مؤمناً»^(٧٤)، «فإن أدرك أحدهم أجله على نفاقه هلك، وإن أدركه على إيمانه نجا»^(٧٥)، وهو الذي «فيه نكسة سوداء، فالخير والشر فيه يعتلجان فأيهما كانت منه غلب عليه»^(٧٦). والقلب المطبوع هو قلب المنافق^(٧٧).

ودلالة كل ذلك، أن ثبات الإيمان ناشئ من اشتداد ضياء القلب، كما أن ثبات الكفر ناشئ من اشتداد ظلمته، أما الإيمان المتزلزل فهو ناشئ من اختلاط الضياء والظلمة في

(٦٧) سورة الحجرات، الآية ٧.

(٦٨) سورة التكوين، الآية ٢٩.

(٦٩) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في ظلمة قلب المنافق ونور قلب المؤمن، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و ٤٢٣.

(٧٠) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و ٤٢٣.

(٧١) المصدر نفسه، الحديث ٣، الصفحة ٤٢٣.

(٧٢) المصدر نفسه، الحديث ٣، الصفحة ٤٢٣.

(٧٣) سورة الملك، الآية ٢٢.

(٧٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في ظلمة قلب المنافق ونور قلب المؤمن، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و ٤٢٣.

(٧٥) المصدر نفسه، باب المعارين، الحديث ٢، الصفحة ٤١٨.

(٧٦) المصدر نفسه، باب في ظلمة قلب المنافق ونور قلب المؤمن، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و ٤٢٣.

(٧٧) المصدر نفسه، الحديث ٣، الصفحة ٤٢٣.

(٧٨) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحتان ٤٢٢ و ٤٢٣.

القلب. وهذا التنوع لا يمكن إحالته إلى اختيارات عشوائية، وإنما هو نتيجة اقتضاءات نظام الخلقة المبثوث في قلب الإنسان وفي جوارحه.

اقتضاءات نظام الخلقة

يتوزع نظام الاقتضاءات هذا وفق نصوص الطينة في الكافي^(٧٩) إلى مراحل أربعة:

١. وجود الاقتضاءات

كالماء العذب الذي منه خلق الجنة وأهل الطاعة، والملح الأجاج الذي منه خلق النار وأهل المعصية. وتتجلى العلاقة هنا بين المقتضي ومآلاته بنحو محكم لا يقبل التخلف.

٢. تداخل الاقتضاءات

«أمرهما فامترجا»، ويمكن أن نلاحظ هنا وقوع هذا الأمر في أصول الأشياء ونظامها وقبل وجود الأفراد. وبذلك يفتح باب القابلية في الأشياء، وينزاح باب الجبر.

٣. فرز الاقتضاءات

وهو العرك الشديد الذي يترتب عليه فرز الموجودات بحسب نظام الاقتضاءات إلى قسمين: ما فيه اقتضاء الطاعة وهم أصحاب اليمين، وما فيه اقتضاء المعصية وهم أصحاب الشمال. وهو اقتضاء ممشوج بالقابلية والاستعداد السابقين على هذا الفرز. إذا، ينبغي ملاحظة أن المزج سابق على العرك، أي أن نظام الاقتضاءات المتداخلة قرّر قبل وجود الأرواح (الذرّ)، فالنظام سابق على وجود الأفراد، وهذا يعني أن وجود الأفراد قائم على ذلك النظام.

٤. ثبات الاقتضاءات

طالما أن الاقتضاء موجود فلا بد أن يترتب عليه مقتضاه من الإيمان أو الكفر بلا تخلف، ومن ترسيم مستتبع للطاعة والمعصية، وهو إشارة إلى ثبات النظام الأصلي. وينبغي أن نميز هنا بين الاقتضاء الخالص والخليط الاقتضائي؛ فالأقتضاء الخالص يشير إلى الأصول التي تكون مآلاتها حتمية مع حفظ النقاء، أما الخليط الاقتضائي فيمكن أن تتعدّد صورته بحسب غلبة الاقتضاء فيه. ومع ذلك فإن المزج والخلط والتركيب والعرك هي تمثّلات الحياة الظاهرية للإنسان والتي تظهر على جوارح البدن وأعماله^(٨٠). أما الأصول فتتمثل الحياة الباطنية

(٧٩) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب آخر منه وفيه زيادة وقرع التكليف الأول، الحديث ١، الصفحة ٦.

(٨٠) المصدر نفسه، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢.

للإنسان المؤمن أو الكافر، فالقلب قد يتأثر وينفعل ويتقلب ويجنح، وربما لذلك يسمّى قلباً. والحياة الباطنية للمؤمن عرضة للتقلبات والجنوح، إلا أنه لا يفقد الحنين إلى الأصول، لذلك لا يضرب الامتزاج عميقاً في قلبه وإيمانه^(٨١).

وقد لا يعنينا كثيراً معرفة ما إذا كانت الاقتضاءات متساوية في توزيعها في مرحلة المزج (النظام) أم لا، إلا أنه من المهم معرفة ما إذا كانت متساوية في مرحلة العرك (الأفراد)، وإذا لم تكن متساوية، فما الذي استدعى ذلك الوضع؟ نعثر على جواب في نص آخر من الكافي ذي دلالة في المقام:

قال آدم عليه السلام: يا رب، فما لي أرى بعض الذرّ أعظم من بعض، وبعضهم له نور كثير، وبعضهم له نور قليل، وبعضهم ليس له نور؟ فقال الله عز وجل: كذلك خلقتهم؛ لأبلوهم في كل حالاتهم [...] ^(٨٢)

وللإنصاف، لا يمكن الاحتكام إلى نظام المساواة في التوزيع إلا بمقدار ما تكون الاقتضاءات المتنوعة متساوية في نفسها مع بعضها البعض. وعلى سبيل المثال، إن قوة العقل، بما هو عقل، متساوية مع قوة الشهوة بما هي شهوة. وإلا فمن الإجحاف الاحتكام إلى التساوي بالاختصار على التوزيع فحسب. من هنا يدخل عامل العدالة والحكمة في التوزيع، وهو عامل مهم في الفهم، ذلك أن البناءات الإلهية تقوم على نظام واحد يحفظ مراتب الاختلاف. إن اختلاف النسبة إلى الغاية النهائية، هو بنفس مقدار الاختلاف في نسبة البناءات إلى بعضها البعض. من هنا تختلف درجات الاستجابة للإيمان: «إني كنت أول من آمن بربي، وأول من أجاب»^(٨٣).

ولا شك في أن للعقل - لا سيما في جانبه العملي - دوراً جوهرياً لا يقارن بما لدى الغضبية أو الشهوية من طاقات. وهو ينعكس بثقله على طبيعة «الحنين» بوصفها الدينامية المؤثرة في الاقتضاء. ذلك أن الميول الشهوية، وإن كانت متطلبة للتحقق في شكلها الخالص، وكذلك الميول الغضبية والعقلية، إلا أن الإنسان بوصفه الوجود البسيط الجامع لا ينبغي له

(٨١) «إن نطفة المؤمن لتكون في صلب المشرك، فلا يصيبه من الشر شي»، حتى إذا صار في رحم المشركة لم يصيبها من الشر شي، حتى تضعه فإذا وضعت لم يصبه من الشر شي، حتى يجري عليه القلم». وأيضاً، «إنما المؤمن في صلب الكافر بمنزلة الحصاة في اللبنة يجيء المطر فيغسل اللبنة ولا يضرب الحصاة شيئاً». انظر، الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب كون المؤمن في صلب الكافر، الحديثان ١ و ٢.

(٨٢) المصدر نفسه، باب آخر من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٢، الصفحة ٩.

(٨٣) المصدر نفسه، باب أن رسول الله صلى الله عليه وآله أول من أجاب وأقر الله عز وجل بالربوبية، الحديث ١، الصفحة ١٠.

أن يتشّتت بحسب تعدّد الميول، أو ينشطر إلى حالات، بل عليه أن يحتفظ بوضع جمعيّ هو ذلك الميل الكلّيّ الناتج عن مجموع الميول، وهو ما يشكّل في النتيجة طبيعة الحنين الذي يدفعنا إلى الأصول النهائية وفق مبدأ العدالة والحكمة.

وعلى أن نبحت في النظام عن سرّ الاختلاف في الخلق، النظام النافذ الذي يمثّل العلم الإلهيّ شكلاً من أشكال التعبير عنه، كما ورد في جواب التساؤل الآدمي: «بعلمي النافذ فيهم خالفت بين صورهم وأجسامهم وألوانهم وأعمارهم وأرزاقهم وطاعتهم ومعصيتهم»^(٨٤). إنّ علمه النافذ هو صورة الكون نفسه المبنيّة على قاعدة الحكمة والعدالة، وعلى الإرادة والمشئّة والاختيار. وكما لا يمكن أن نحاكم العدالة نفسها، كذلك لا يمكن أن نضع الله تعالى تحت المساءلة، إذ العدالة فعله، وفعله مقتضى ذاته.

هكذا يبدو الإنسان مخلوقاً من الطينة بكلّ مراتب وجوده، قلباً وبدناً، وذلك باعتبار تراتبيّة الطينة نفسها من أعلى عليّين إلى أسفل سّجين. ويتموضع المؤمن في سياق هذا التمايز في دائرة عليا، لكونه من طينة النبيّين قلباً، وإن كان بدنه من مرتبة أدنى. وعلى الرغم من عدم حياديّة الطينة نتيجة للاختلاط الذي تعرّضت له، والعرك الشديد بين أصولها المختلفة ومراتبها المتدرّجة، إلّا أنّ ذلك لن يغيّر من الوضع الأصليّ في الأشياء، فيرجع كلّ مخلوق إلى حكمه مدفوعاً في ذلك بالحنين إلى أصوله التي نشأ منها. إنّ قراءة هذا الحدث في إطار النسيّات اللاحقة سوف يصعب علينا عمليّة الفهم ويضعنا في نطاق المقارنة بين ثنائيات تتخذ شكل أطراف متنابهة في معادلة مغلقة، بخلاف القراءة التي تلحظ في النصّ انصرافاً كليّاً عن التعرّض لفاعليّة المخلوقات كونه ليس في مقام البيان من هذه الجهة، والاكتفاء بعرض النظام الكلّيّ الذي تقوم عليه الكائنات بحسب الاقتضاءات التكوينيّة المبثوثة في أصل الخلقة.

ميثاقية الإيمان

يضيء النصّ على مفهوم الإيمان بوصفه ذلك الحنين الذي ينبع من اختلاجات القلب، ذلك أنّ «قلوب المؤمنين تحنّ إلى ما خلّقوا منه»^(٨٥). وهي «تهوي إلينا لأنّها خلقت ممّا خلّقنا

(٨٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب آخر من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٢، الصفحة ٩.

(٨٥) المصدر نفسه، باب طينة المؤمن والكافر، الحديث ١، الصفحة ٢.

منه»^(٨٦). وبهذا يتضح أنَّ الإيمان شأن من شؤون القلب، وهو ميل أوجدته المشيئة الإلهية في القلوب بمقدار ما حَبَّب الله تعالى الإيمان إلى أنفسنا. وهو حين متأصل وكياني، بالنحو الذي يكون فيه ملازمًا لتكوين الإنسان المؤمن من «طينة الأنبياء»، فالأنبياء هم الأصل، و«المؤمنون الفرع من طين لازب»، «لا يفرق الله عزَّ وجلَّ بينهم وبين شيعتهم»^(٨٧).

واللازب اللازم للشيء واللاصق به. وهو حين يدعو للانتماء إلى الموطن الأصلي: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق المؤمن من طينة الجنة»^(٨٨)، ويتعيَّن عليه أن يتجاوز كلَّ ما هو زائف عن الحقيقة الوجودية للمؤمن. وهو حين يرشد بطبيعته إلى الخير ويتضمَّن بذلك جنبه معرفية: «إذا أراد الله عزَّ وجلَّ بعد خيرًا طيب روحه وجسده، فلا يسمع شيئًا من الخير إلَّا عرفه، ولا يسمع شيئًا من المنكر إلَّا أنكره»^(٨٩). ويتكشف هذا الحنين الأصلي، والغايات التي تبرَّر وجوده، في الإعلان الإلهي الذي افتُتحت به المسيرة الإنسانية في عالم الأرواح: «ألست برَبِّكم؟». هنا يقوم الله تعالى بتعريف نفسه للإنسان^(٩٠). وهو إعلان يتمُّ في دخيلة الإنسان، في نشأته الأولى الصافية المعبر عنها بالفطرة والخيفية، في المواجهة الأولى مع الله تعالى حيث يتعرَّف الإنسان على خالقه، وحيث يستجيب إلى نداء الإيمان ومتطلباته من التوحيد، والتسليم، والمعرفة^(٩١). ونشهد هنا مرحلة التأسيس للإيمان، بوصفه معرفةً بالله، وتسليمًا بوحدانيته وخالقيته، وما يستتبع ذلك من لوازم.

وحين يتمحور النصُّ حول الفاعلية الإلهية بأنَّ يحيل الإيمان إلى الله تعالى، لا ينبغي إساءة فهمه من خلال إلغاء أيِّ فاعلية بشرية منه، ذلك:

١. أنَّ الله سبحانه أوجد مادَّة الإيمان في نشأة الإنسان الأولى^(٩٢).

(٨٦) الأصول من الكافي، مصدر سابق، الحديث ٤، الصفحة ٤.

(٨٧) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٨٨) المصدر نفسه، باب آخر من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٨٩) المصدر نفسه، الحديث ٢، الصفحة ٣.

(٩٠) المصدر نفسه، باب فطرة الخلق على التوحيد، الحديث ٤، الصفحتان ١٢ و ١٣. وفيه: «أخرج من ظهر آدم ذرَّته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرِّ فعرفهم وأراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد ربه».

(٩١) المصدر نفسه، الأحاديث ١، ٢، ٣، و ٤، الصفحتان ١٢ و ١٣.

(٩٢) ﴿أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ﴾؛ سورة المجادلة، الآية ٢٢. عن فضيل قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ﴾، هل لهم فيما كتب في قلوبهم صنع؟ قال: لا». انظر، الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في أنَّ السكينة هي الإيمان، الحديث ٢، الصفحة ١٥.

٢. واستكمل ذلك فيه، من خلال التأييد^(٩٣) والإنزال^(٩٤) والإلزام^(٩٥) وهي مفاتيح النشاط الإلهي الداعمة لمقولة الإيمان من الروح والسكينة وكلمة التقوى.
٣. ثم دعاه إلى الاستمسك بالإيمان^(٩٦).

وما يلزم التأكيد عليه، هو أنّ الفاعلية الإلهية لها حضورها الجوهرية على مستوى الإيمان في نصوص الكافي. وبتأسيس الإيمان تنطلق المسيرة النبوية من خلال الدعوة إلى إيقاظ الإنسان من خدر الطبيعة وتذكيره بعهده وميثاقه مع الله تعالى. ويترتب على هذا التأسيس انسداد باب الجهل. إنّ كلّ خروج عن هذا الإعلان - ولو بعنوان الجهل - هو في الحقيقة إغفال للحقيقة الإلهية. لا يُعذر فيه سوى أولئك الغافلون عن إنسانيتهم الذين يؤمنون بمجرد التيقّظ والالتفات. إنّ الله تعالى يذكرنا بميثاقه من خلال أنبيائه، وبذلك تكتمل دورة الإيمان، فهو ميل قلبي إلى الله الواحد الأحد، وإلى رسالته التي بلّغنا بها عبر الوحي.

مورد الإيمان

لا يكاد ينفك لفظ الإيمان في النصوص عن ذكر ما يضاف إليه من مفردات، فهو إيمان بالله تعالى، وهو إيمان برسوله صلى الله عليه وآله، وكذلك إيمان بالمعاد. وهذا الأمر يشي بشيء من التناسب بين الإيمان وموارده ومتعلقاته. وفي سبيل تلمس هذا التناسب، لا إشكال - مبدئيًا - في تعلق الإيمان بوجود الله أو عدم وجوده، فكلاهما إيمان بنحو مطلق. ولا تحقق للكفر والجحود حينئذ إلا حينما نعاند السلوك وفق ما جرت عليه الفطرة أو العقل دونما بيّنة أو عذر، وبذلك يصبح «الإيمان» بعدم وجود الخالق كفرًا وجحودًا. وهذا أحد وجوه ارتباط الإيمان بموارده المذكورة.

(٩٣) عن قول الله عز وجل ﴿وَأَيُّكُمْ يَرْجِيهِ﴾، سورة المجادلة، الآية ٢٢. قال: «هو الإيمان». انظر، الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في أنّ السكينة هي الإيمان، الحديث ١، الصفحة ١٥.

(٩٤) عن قول الله عز وجل: ﴿أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، سورة الفتح، الآية ٤. قال: «هو الإيمان». انظر، الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في أنّ السكينة هي الإيمان، الحديث ١، الصفحة ١٥.

(٩٥) عن قوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَنُسُلِهِمْ لَشَاغِبُونَ﴾، سورة الفتح، الآية ٢٦. قال: «هو الإيمان». انظر، الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في أنّ السكينة هي الإيمان، الحديث ٥، الصفحة ١٥.

(٩٦) عن قوله عز وجل: ﴿فَقَدْ اسْتَسْلَكَ بِالْمَقَرَّةِ الْوُقُوفَ﴾؛ سورة البقرة، الآية ٢٥٦. قال: «هي الإيمان بالله وحده لا شريك له». انظر الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في أنّ الصيغة هي الإسلام، الحديث ١، الصفحة ١٥.

وحين يتعلّق الإيمان بالغيب والقدر، يتبادر منه إلى الذهن معنى الأمن من الشكّ والريب باعتبارهما آفة الاعتقاد والإذعان. وهذا هو التعريف الشائع في الأديان، فهو الثقة والإيقان بما لا يُرى، وحقيقة العلم بما غاب عن الأعيان. وهو إلى ذلك إيقان بالأمور المرجوة كأنّها قد تمت بالفعل. والكفر هنا عدم الإيمان، فيشمل بالإضافة إلى الجحود والعناد حالات الشكّ والريب. ووفق هذا المنحى يمكن أن يُنظر في أحاديث الطينة بنحو مختلف، ذلك أن الإيمان يمثّل حالة الارتباط بالشيء، وتحديدًا الارتباط بما ينبغي حسب الفطرة والعقل، وأنّ الجريان على خلاف مقتضى ذلك هو الكفر، وإنّ بعض البشر هم كالتراب لخلوّهم من الارتباط والتماسك. وهذا التنوّع في طبائع البشر مقتضى الابتلاء: «كذلك خلقتهم؛ لأبلوهم في كلّ حالاتهم»^(٩٧).

ومهما يكن، تبلور قضية الإيمان تحديدًا في موقف الإنسان من المبدأ والمعاد، وقد لا يتوقّف الإنسان كثيرًا في خبرته الإيمانية عند قضية المبدأ بمقدار ما تعنيه قضية المعاد وما يمثّله من وعد مرتقب بالحياة الأبدية القادمة والتي تمثّل بالنسبة له الغاية الوجودية القصوى وتكفل له اختبارًا إيمانيًا لكلّ ما هو مؤقت وعابر في هذا العالم الفاني. ونادرون هم أصحاب النفوذ الإيماني الحقيقيّ الذين يتجاوزون في خبرتهم الإيمانية سقف القلق الذي يعتور الوعد المرتقب، وينصرفون بكليّتهم إلى المبدأ انطلاقًا من هذا العالم الفاني نفسه.

إنّ ثنائية المبدأ والمعاد هي ثنائية نسبية يتمّ التعامل معها كما لو أنّها واقع مطلق، وحين يتساءل الإنسان عن وجود الخالق فإنّه يفعل ذلك بوصفه (أي الإنسان) شيئًا منجزًا في مقابل المبدأ، وهو لا يفعل الأمر نفسه على مستوى المعاد، بل تشكّل قضية المعاد بالنسبة إليه تحدّيًا لا يحتمل الإرجاء أو التردّد، وتشترط في الوقت نفسه درجة عالية من الإيمان بحيث يتمّ تنحية أيّ احتمال افتراضيّ أو اعتباريّ من الطريق. وينشأ التحدي من أنّ خدر الطبيعة لا يفتأ يضع الصعوبات والعراقيل في طريق الإيمان، ومع ذلك فإنّ الإيمان لا يُقبل بوصفه مغامرة تتطلّب موقفًا شجاعًا وجريئًا إزاء ما هو غيبيّ، بل هو يتطلّب انتماء كليًا و يقينيًا وكاملًا بحيث ينبع من عمق الذات، ويستدعي جهدًا متواصلًا نحو إعادة تشكيل الخبرة الإيمانية على الدوام. وهنا تتجلّى فعالية الإيمان بوصفه نشاطًا بشريًا متميزًا، بحيث

(٩٧) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب آخر من كتاب الإيمان والكفر، الحديث ٢، الصفحة ٩.

يمكننا الحديث عن الإيمان الخلاق الذي يضيف على الواقع ترتيبات عملية مؤثرة في موضوع الخلاص. وفي الوقت الذي يعتبر فيه الإيمان بمثابة استجابة بشرية لدعوة الله المعلنة على لسان الأنبياء وفي الكتاب، لا يفقد الإيمان أصالته كحدث بنيوي يتجاوز إطار الانفعال المحض، ويحتفظ بطابع إنشائي مميز وخلاق، وهو يرتبط تحديدًا بعوامل الثقة والأمل والرجاء. والتي يمكن الكشف عنها في سياق الاستجابة الإلهية لموضوع الإيمان، من هنا تنشأ جدلية الإيمان بوصفه حدثًا ائتمانيًا يرتبط به الإنسان بخالقه.

وهذا ما يدعونا لاستئناف الكلام حول كيفية تجلي صورة الإيمان في أعمال الإنسان المتعلقة بالمعاد، وتحديدًا على ضوء روايات الطينة. وسوف يحتل هذا الهدف مساحة واسعة من اهتمام النص الديني والدعوة النبوية في سبيل الإحالة إلى المبدأ والتأكيد على الضمانات التي تؤسس لمثل هذا الإيمان، وتحديدًا في الحكمة والعدالة، كما قرّر في المباحث العقديّة.

إنّ المبدأ هو صورة أخرى عن المعاد، كما أنّ العدالة والحكمة الكاملتين لا تجدان تعبيرهما الكامل إلا على أرضية المعاد. وفي الواقع لا يمكن عزل الأمور عن بعضها البعض إلا في سياق الإيمان، ذلك أنّ الإيمان يقوم بين المتفارقات التركيبية، ويعيد اللحمة بين شيئين من الخطأ الإبقاء على تمزقهما. وهو حين يقوم بذلك ينشد بناء الحقيقة في نطاق الحضور الإنساني. ويتميّز الإيمان بحالة فريدة لا تتكرّر في أيّ تجربة أخرى كونه يقوم على مواجهة «الآخر» الذي يبدو، للوهلة الأولى، كما لو أنّه طرف في معادلة وقابل للمقارنة.

ويتمّ العثور على الذات في سياق التماهي مع الآخر، وتحقيق الذات عبره، وذلك حين لا يعود يتمثل الآخر لنا أو فينا بوصفه آخر، بل بوصفه قِيوم كلّ شيء. وهذه الحالة لا تتحقّق إلا في المواجهة مع المطلق، ذلك أنّ المقيّد قائم بالمطلق، وعليه أن يرمي بكلّ ثقله إلى المطلق الذي لا يمكن له الإحاطة به. إنّ محاولة التماهي مع المطلق هي تصويب لمسار إعداديّ دائم من شأنه أن يعود بنا إلى الوضع البسيط، وحين لا يسود سوى التوحيد الخالص لا يمكن لنا إلا أن نمارس نوعًا من الإيمان المختلف عن كلّ ما هو معهود لنا؛ نوع من الإيمان التوحيدي الذي يحيل جميع التصديقات إلى تصوّر وحيد، حيث لا يجول في فكرنا سوى صورة الله تعالى.

وكما يفترض الإيمان وضعًا ثنائيًا يقوم بين المبدأ والمعاد، فإنّه يفترض الأمر نفسه في العلاقة بين الدنيا والآخرة؛ فالدنيا مزرعة الآخرة. ويعيد الإيمان الربط بينهما من خلال العمل، إنّ الزراعة تقتضي العمل انطلاقًا من هذه الدنيا، ولا يمكن الحصول على الثمار انطلاقًا من الآخرة

نفسها. وهنا تتحد أو اصر القربى بين الإيمان والعمل، وتبدد معالم الفصل بينهما، ذلك أن الإيمان «أعلى الأعمال درجة، وأشرفها منزلة، وأسنها حظاً. الإيمان عمل كله، والقول بعض ذلك العمل»^(٩٨). وهنا تكتسب جوارح الإنسان فضيلة الإيمان، ذلك أن «الله تبارك وتعالى فرض الإيمان على جوارح ابن آدم، وقسمه عليها، وفرقه فيها؛ فليس من جوارحه جراحة إلا وقد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها»^(٩٩). وحين يسري القلب على البدن، يتجلى الإيمان في الوجود الإنساني كله وفق تراتبية منتظمة: «فمنها [أي من الجوارح] قلبه الذي به يعقل ويفقه ويفهم، وهو أمير بدنه الذي لا ترد الجوارح ولا تصدر إلا عن رأيه وأمره»^(١٠٠). وفي ذروة الإيمان يتحد العامل بعمله، وتصير نتائج عمله مشهودة وحاضرة. وحينئذ، تتحد الآخرة بالأولى، والمعاد بالمبدأ، إذ حيث لا مبدأ، لا عود.

ولا يمكن التفكيك بين العمل ونتائجه إلا بمقدار ما نفكك بين الدنيا والآخرة. ومع ذلك سوف تكشف لنا خبرتنا الإيمانية عن زيف الأفكار التفكيكية - التي كنا نوليها اهتماماً كبيراً في الحياة الدنيا - حول وجودنا المادّي وارتهااناته الزمانية والمكانية، بحيث تغدو قضية ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ أشبه بمقطع تصويري نعاود مشاهدته ببطء. إنها اللحظة الخاطفة التي نعاود فيها مسلسل حياتنا في سياق التوفّي والاستيفاء، حيث يُنشر كل انطواء فينا، ويحضر كل ما غاب. هو ليس إحضاراً للأعمال بوصفها أعمالاً سابقة، إذ لا سبق هناك ولا لحق، بل إن كل شيء حاضر على صورة نتائج. إن حشر الأعمال هو حشر نتائجها، وهذه النتائج لا تمتلك وجوداً منفصلاً أو مستقلاً عنا، إنها نحن بالذات، لهذا يذهب الإنسان إلى الحساب ويحمل معه كل وجوده السابق الذي اصطنعه بالإيمان. ولعلّ الإضاءة على قضية تجسّم الأعمال تفسّر هذا الوضع بنحو تمثيلي واف.

إننا نفسر بعض أفعال الله تعالى بالنتيجة محذوفاً عنها الحدث، ذلك أن افتراض الوجود المنفصل للفعل عن نتائجه لا يعدو كونه افتراضاً مرحلياً، وهذا يدعونا للانشداد نحو النتائج بكل اهتمامنا. ونحن نلقي بكل ثقلنا ووجودنا إلى ذلك العالم في كل آن نطوي فيه شوطاً بين الفعل والنتيجة. وما الأعمال سوى وقود السير إلى النتائج المتوخاة. إننا نتحد بأعمالنا

(٩٨) الأصول من الكافي، مصدر سابق، باب في أن الإيمان مبثوث لجوارح البدن كلها، الحديث ١، الصفحة ٣٤.

(٩٩) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٣٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، الحديث ١، الصفحة ٣٤.

بحيث نخترنها في وجودنا بصورة النتيجة، وسوف نكتشف في ذروة الإيمان هذا أن النتيجة التي كنّا نستحث الخطى نحوها هي قرار إلهي سرمدّي، لقد كنّا نسير إلى ما قرّر وقدر لنا، ولكنه ليس قراراً ضاغطاً في اتجاه محدّد دون غيره، وإنما هو مقتضى الانتظام الكلّي في الوجود المحكوم بسقف الحكمة والعدالة، والمتماهي مع اختيارية الإنسان نفسه.

بهذا، نحن ثمار الغرس الذي زرعناه في الدنيا، وإذا اتّحد العمل بالنتيجة اتّحدت الدنيا بالآخرة. وانكشف زيف الادّعاءات الواهمة: ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾^(١٠١). ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى﴾^(١٠٢). في هذين المقطعين نجد بوضوح التفكيك بين الدنيا والآخرة ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾ كذلك التفكيك بين العمل والنتيجة ﴿وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾، ﴿وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى﴾، أي رجاء النتيجة المخالفة لمقتضى العمل. على أن هذه النتائج المنجزة، لا تكشف لنا عن نفسها حالاً، وإنما تتطلّب إيماناً وارتهاناً مؤجّلاً، وهذا الشرط ينبع من طبيعة الخبرة الإيمانية نفسها، والتي تربط بين المتفارقات الآنية حين تحيل إلى الغيب وما يكتنفه في الظاهر من وعود مؤجّلة.

إذا، ترسم قضية الإيمان تحديداً في الكشف عن حقائق المبدأ وذلك من خلال الانخراط الكلّي في سيرورة المعاد، حيث تعاود الذات اكتشاف الأحداث المقرّرة وفقاً لنظام عالم الأرواح والطينة والميثاق والذرّ. وذلك من خلال العودة إلى الله تعالى عبر تجربة الإيمان التي نخوضها انطلاقاً من هذه الحياة الدنيا. تلك التجربة التي من شأنها أن تعود بنا إلى الوضع البسيط للمبدأ والمعاد، حيث يتردّد في عمق الذات صدى الحدث الإيماني الأهم: إنا لله، وإنا إليه راجعون.

(١٠١) سورة الكهف، الآية ٣٦.

(١٠٢) سورة فصلت، الآية ٥٠.

صورة الإيمان في مرآة الإناسة

أحمد ماجد^(١)

لا تتخلف الإناسة عن سياق العلوم التي نشأت مع المشروع الحدائني التنويري، والتي أسست على حضور الإنسان في العالم قوانين ثابتة ومعياريّة نبذت كل مرجعية وحيانية. وهكذا نرى تحوّل الدين، مع غيرتز، من كونه إطاراً مرجعياً مكوّناً للثقافة ومشكلاً للمعنى، إلى منظومة ثقافية، ونسق رمزيّ خاضع لسلطة المفسر التأويلية بحيث يكتفه مع الحدائنة. ولئن دعا غلنر إلى بقاء الدين، فباعتباره أمراً إجرائياً يسبغ عليه الكائن الحيّ المعنى ولا يستقيه منه، فيفقد أثره التعلقيّ بالواقع من حيث هو منظومة إيمانية اعتقادية. من ناحية أخرى، تأتي المقاربة النقدية لطلال أسد لتبذ التعريفات التعميمية للدين على أساس محورية التقليد، والعودة إلى القواعد الصراطية بحثاً عن المعيارية. لا يقتصر الإيمان بحسب هذه المقاربة الأخيرة على عمل طقسّي عاكس للثقافة، بل ثمة قواعد إيمانية ثابتة في النصّ المرجعيّ تنتج فيه المعنى وتحدّد أصول التعاطي معه.

المفردات المفتاحية: أنثروبولوجيا الإيمان؛ المشروع الحدائني التنويري؛ الثقافة؛ التقليد؛ الصراطية؛ كلّفرد غيرتز؛ إرنست غلنر؛ طلال أسد.

مقدمة

حققت الحدائنة تحوّلاً كبيراً في حياة الإنسان، وقد طال هذا التحوّل الدين. فالنظرة إليه بدأت تشهد منذ نهاية القرن التاسع عشر تحولات كبيرة، حيث أخذ التنوير يعمل على ضرب الأصول المرجعية، ويستبدل الدين بالحضور في العالم.

فالتنوير، في إطاره الحضاريّ، أخذ يبحث عن معاني الأشياء، وليس عن وصفها والحديث عنها كما هي في الحقل، وانطلاقاً من لغتها، إنّما من خلال آليات الحدائنة، التي

(١) مدير قسم الدراسات في معهد المعارف الحكمية، بيروت.

تسعى دائماً إلى تدعيم أصولها عبر العمل الحثيث على الانفكاك والانفصال عن التقليد؛ هذا العنصر المرجعي، الذي يمكن العودة إليه بشكل دائم. فالتنوير عمل منذ البدايات على تأكيد مشروعية الكلام والسلطة بتركيز مبدأ السيادة.

وهذا الأمر الذي نتحدث عنه لم يحدث نتيجة طفرة، إنما نجد أصوله المرجعية في الفلسفة، التي أخذت تنزع منذ بدايات الحداثة عن الوجود إلى نظرية المعرفة، والكوجيتو الديكارتي يدخل في هذا الإطار، حيث أصبح هناك إيمان بقدرة التفكير على بلوغ الحقائق أو التأكيد على وجود العالم الموضوعي، لأن الإنسان عندما يفكر، يمارس حقه الوجودي الذي يترافق مع القدرة على الفهم. وهذا الأمر، على الرغم من بساطته، أعطى الإنسان السلطة على القول والتفسير انطلاقاً من الجانب الذاتي.

من هنا، نلاحظ أن معظم العلوم والمفاهيم التي انتشرت بعد التنوير الحضاري، سعت إلى تفسير العالم، أي إلى إعطاء المعنى له. فلم يعد هناك أشياء مغلقة عسيرة على الفهم. حتى عندما يصطدم الإنسان بمثل هذا الأمر عليه أن يقوم بعملية تأويلية، وهذا الأمر يشبه المرآة الموضوعية في قبال العالم؛ فكل ما يحيط بها قابل للانعكاس على صفحتها، الأمر الذي يجعله حاضراً في ذات المرآة، بالتالي، يفسح المجال أمام الشرح انطلاقاً من كيفية انطباعها على صفحة المرآة. هذا الانعكاس الذي يمكن الحديث عنه ووصفه - وعلى أهميته وقدرته على الشرح - قد لا يعطي صورة حقيقية، لأن الذوات القابعة في الخارج لها خصوصيتها ومكوناتها التي لا تستطيع هذه المرآة، على الرغم من صقلها وضبطها، أن تستوعبه أو تعيشه، لأنها بذاتها مستقلة.

فما يحصل في الحقيقة، أن هذا الخارج عن المرآة، لم ينتقل إليها إلا باعتباره أمراً كلياً، يمكن رؤية الظاهر منه، ولكن لا يمكن الكلام عن حضوره. وهذا ما يحيلنا إلى نظرية الكهف الأفلاطونية مرة ثانية، حيث نرى الظلال، ونصور أن ما نراه هو الحقيقة.

وبالعودة إلى موضوعنا الأساس، سيحاول هذا البحث الحديث عن كيفية انعكاس صورة الدين في علم الإناسة عبر قراءة نصوص لثلاث شخصيات إنسانية، لعبت دوراً محورياً في هذا العلم هي إرنست غلنر، وكلفورد غيرتز، وطلال أسد. ولم يكن اختيارنا لهؤلاء عشوائياً، إنما لخصوصيتهم في تعاطيهم مع علم الإناسة من جهة، ومع الإسلام من جهة أخرى، فمعهم نقيم نقاشاً حقيقياً بين توجهات متعددة، نستطيع أن ننقل إلينا أكثر من وجهة بالتعاطي مع الموضوع المعالج.

وقصدنا من هذا الأمر، إظهار الآليات المنهجية التي استخدمها هؤلاء، وطريقة عرضهم للموضوع المعالج، وطريقة فهمهم للإسلام. على أن نستنتج من خلال هذا الفهم رؤيتهم لموضوع الإيمان. والغاية التي نسعى إليها تتميز بطابع العرض في معظم الأحيان، وهذا لا يعني عدم القيام ببعض الإطلاقات التفسيرية في بعض الأحيان.

أولاً: في سبيل المعنى

سعى التنوير، منذ انطلاسته، إلى تفسير الأشياء وإعطائها معنى محدداً، فكل ما لا أستطيع تعريفه لا يمكن احتسابه في إطار الحداثة، فالنهضة الأوروبية وقبل أن تعيد تشكيل نفسها على صورة تيارات فكرية وفلسفية، تبلورت مع تغييرات في بنية التفكير الغربي، عملت على إعادة وضع المفاهيم في إطار بنية دلالية واضحة، تقوم على فهرسة الأشياء وعنونتها، وكل ما لا تصل الدلالة إلى تعريفه أحيل إلى التقاعد ونفي من المنظومة. وفي هذا المضمار، أشار ميشال فوكو في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي إلى اختلاف نظرية الحمق بين القرون الوسطى وعصر التنوير، حيث كان الحمق في القرون الوسطى أمراً عادياً، وكان الناس يتعايشون معه دون حواجز، ولكن مع الانتقال إلى عصر النهضة تحول الجنون إلى نقيض للعقل بصورة قطعية، ففصل هؤلاء عن المجتمع، واحتجزوا في مكان خاص سُمي مستشفى المجانين^(٢)، وهذه الخطوة تظهر انتقال العقل الحديث من البنية المعرفية التقليدية، التي تقوم على خلفية النظام الوجودي وعلاقته بالذات، إلى بنية رياضية تقوم على مبدأ الاحتساب والفاعلية.

من هنا، نرى العلوم التي نشأت منذ مرحلة التنوير، عملت على تفسير كل شيء ووضع قوانين له، ومن هذه الأشياء التي عمل عليها، العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي نشأت على هذه الخلفية بطموح علمي، يقوم على إمكانية فهم الإنسان، ولن نتوسع بالحديث عن هذا الأمر، إنما سنكتفي بعرض البعض منها، خصوصاً تلك التي اعتبرها غير ترز أصولاً مرجعية لا يمكن الاستغناء عنها في كل عمل إنساني.

(٢) انظر، ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).

وفي هذا السياق نلاحظ:

أ. دوركهيم وطبيعة المقدس^(٣)

تشكل نظرية دوركهيم مرجعاً خاصاً للإناسة الدينية، وللدراسة الإناسية للعمل الرمزي عموماً، فقد عرض هذا المفكر النظرية العامة للديانة في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية، حيث اعتبر «الدين منظومة متلاحمة من الاعتقادات والممارسات المرتبطة مع أشياء مقدسة، بمعنى مفصلة، ممنوعة. معتقدات وممارسات تجمع جماعة أخلاقية واحدة، في مؤسسة واحدة، تسمى الكنيسة»^(٤).

وهذا التعريف يفصل الشيء أو الفكرة عن الواقع، ليختلف المقدس عن المدنس الواقعي. فالمقدس هو المدنس الذي تغيرت طبيعته؛ هو صورة للمجتمع. وهذا يوصل إلى القول بأن الدين يولد من رحم الحياة الجماعية، وفيه يشكل المجتمع المثالي (المتصور) جزءاً من المجتمع الحقيقي (المنظم). يمثل الأول الثاني، وفي الوقت ذاته يوجد، وذلك لغرض شرعة القواعد والقيم الجماعية التي تفرض لضمان حد أدنى من الانسجام الاجتماعي^(٥).

هذا، وقد ميز دوركهيم بين الدين والسحر؛ الأول يتشكل من خلال وعي المجتمع بنفسه، لذلك هو تمثل بمؤسسات كالكنيسة، بينما الثاني عجز عن ذلك، وبقيت العلاقة مع المجتمع علاقة زبائية^(٦).

وهذا الكلام الذي أوردناه عن إميل دوركهيم، يربط الدين بالتطور الاجتماعي، ويقوم بتر كل مرجعية تقوم على أسس الوحيانية، وهذا التطور يصبح جزءاً من المسيرة الإنسانية التي تتجلى في آخر أطوارها من خلال قيام فكرة الدولة.

(٣) إميل دوركهيم Emile Durkheim إناسي فرنسي، وُلد عام ١٨٥٨ في كنف عائلة يهودية شديدة التدين، أصلها من الألزاس. ترك دوركهيم أثراً كبيراً في التربية، والاقتصاد، وعلم نفس الجماهير، والأنثروبولوجيا الحضارية والدينية، وطور الأسلوب الوظيفي، وأثر في جيل من الأنثروبولوجيين، على رأسهم رادكليف براون ومالينوفسكي. توفي عام ١٩١٧. له العديد من المؤلفات وأهمها في سياق بحثنا:

Les formes élémentaires de la vie religieuse, 5th ed. (Paris: PUF, 2003); *Sociologie et philosophie* (Paris: PUF, 2004); *Suicide* (Paris: PUF, 1897); "L'Individualisme et les intellectuels," ed. Marcelle Bergeron, 1898.

وانظر، أيضاً، إميل بيار بونت وميشال إيزار، معجم الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، الطبعة ١ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، الصفحة ٤٧٧؛ شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، الطبعة ١ (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٨١)، الصفحة ٢٨٥.

Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit., p. 64. (٤)

معجم الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا، مصدر سابق، الصفحة ٢٨٥. (٥)

Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit., p. 65. (٦)

ب. منهجية فيبر الفهمية^(٧)

يطرح فيبر مسألة تأثير الاعتقادات الدينية على أفعال البشر، ويقارن بين الجماعات الكاثوليكية والبروتستانتية في ألمانيا، ويخرج بنتيجة أن الكلفينية أقامت مسافة شاسعة بين الله المتعالي والإنسان المهياً للخلاص والشك. كان لهذه الدعوة دور كبير في إرساء أسس الرأسمالية عبر نظيرها أن هذا الكائن (الإنسان)، في حالة عجزه وشكه، عليه أن يعمل من أجل حلول ملكوت الله في العالم دون واسطة أو تواصل إلا النعمة. وهذا الأمر لن يتم إلا من خلال الابتعاد عن البعد الخرافي والوهمي، والعودة إلى موضوعية النظام الطبيعي، حيث يكشف مجد الله، خالق هذا العالم العظيم.

فالبروتستانتية تسعى من خلال نشاطه الاجتماعي إلى تعظيم مجد الله والعمل بما هو خدمة منجزة لصالح التنظيم العقلاني للعالم الاجتماعي، وبذلك يصبح العمل غايةً وواجباً أخلاقياً ودينيًا، والمؤمن يكرّس نفسه له، ليس من أجل التمتع بثماره، وإنما من أجل بلوغ السلام الداخلي ويقين الإيمان.

فالدين من خلال هذه الرؤية المفاهيمية وسيلة تغير اجتماعي، يشكل النبي القيادة الكاريزمية التي تقوده عبر الأخلاق والسياسة. من هنا، يصبح رجل الدين، وليس رجل العلم وحده، قادرًا على إحداث هذا الأمر. بالتالي، لا تنحصر وظيفته في تحقيق الانسجام الاجتماعي فقط - بمثلما ترى الوظيفة - بل هو كذلك عنصر تجديد وتغير.

وهذا ليس كلامًا مجردًا، فلقد استطاع الدين أن يشكل الأساس الحقيقي للمعايير الاجتماعية السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية^(٨). فالدين بالنسبة لفيدر لا يناقض الحداثة، إنما هو وسيلة تجديد عندما يؤكد ويقاوم تدمير هوية الأفراد والجماعات. فهو بهذا المعنى، وخاصة في المجتمعات المصنعة، أصبح يحيل الفرد ضدًا للأجهزة الاقتصادية والسياسية المركزية المسيطرة.

(٧) وُلد ماكس فيبر Max Weber في إرفورت عام ١٨٦٤؛ استوحت منه الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، ومن ثم الأنثروبولوجيا التحليلية، بشكل ترك أثره على العديد من الأعمال الإثنولوجية. ويصيح الأمر ذاته على محاولة تأسيس علم الاجتماع المقارن للديانات الكبرى (يدرس الصين والهند والإسلام واليهودية الأولى)، أو محاولة تحليل التطور الذي قاد من العالم البدائي الذي يسيطر عليه المقدس إلى الانفكاك من سحره في المجتمعات الغربية، أو أيضًا على تحاليله للدور التاريخي للنسبة التي اكتشفها عند المتصوفين الروس. من أهم كتبه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت - باريس: مركز الإنماء القومي).

(٨) R. Bellah, *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

من هنا، نستطيع أن نقول إنّ للدين إنتاجات اجتماعيّة، مثل التضامن، والشعائر، والطقوس الدينيّة، التي يمتدّ تأثيرها إلى الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة للفرد والجماعة، سواء على المستوى العمليّ، أو على المستوى النظريّ.

ج. فرويد والطقوس الفرديّة والجماعيّة^(٩)

أرسى التحليل النفسيّ قواعده على العقلانيّة العلميّة من خلال اكتشاف اللاوعي، الذي بنى عليه فهم الظواهر التي يمكن إخضاعها للمعانيّة. ومن الأمور التي تحدّث عنها الطقوس الفرديّة والجماعيّة، حيث اعتبر الدين - وبتأثير من النظريّة الطوطميّة التي استلهمها من روبرتسن سميث - عارضاً عصائياً يختلف عن الأعراض الفرديّة لكونه عُصاباً مهووساً عامّاً، يقوم على قمع الغريزة الأنانيّة، كما يقوم بقمع الغريزة الجنسيّة في المرض العصائبيّ.

فالطوطميّة يمكن عدّها محاولة أولى للدين في تاريخ الإنسان. بما هي عليه من تكريم للبديل عن الأب، وبما للوليمة الطوطميّة من أهميّة متفاوتة. أضف إلى ذلك، الاحتفال بالأعياد التذكاريّة وفرض المحرّمات والنواهي التي قد تؤدّي مخالفتها إلى الموت.

ويرى فرويد، أنّ الأسطورة تدلّ على نسق فكريّ، ويمكن إرجاعها بالتالي إلى عناصر محدّدة وقليلة. وهي بعيدة الغور في الطبيعة الإنسانيّة، وتعتمد على غريزة لا يمكن ردّها، ويتوجّب على الباحث تحديد طبيعتها وخصائصها.

وهذا الفهم الفرويديّ للطقوس الفرديّة والجماعيّة، حولت الإنسان كائناً ممكن الفهم، فهو ينتج الرموز بشكل دائم، وهذه الرموز إذا أعيدت إلى نماذج أوليّة يمكن أن تصبح واضحة.

(٩) سيغموند فرويد (٦ أيار ١٨٥٦ - ٢٣ كانون الأوّل ١٩٣٩). هو طبيب نمساويّ من أصل يهوديّ، اختصّ بدراسة الطب العصبيّ، ويعتبر مؤسس التحليل النفسيّ. من أهمّ الكتب التي عالجت الظاهرة الدينيّة لديه: موسى والتوحيد [Moses and Monotheism]، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة)؛ قلق في الحضارة [Civilization and Its Discontents]، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة)؛ مستقبل وهم [The Future of an Illusion]، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)؛ الطوطم والحرام [Totem and Taboo]، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣).

انظر، كذلك، روزنتال وبودين، الموسوعة الفلسفيّة، ترجمة سمير كرم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، الصفحة ٢٣.

د. مالينوفسكي والتفريق بين الدين والفهم العام المشترك^(١٠)

سعى مالينوفسكي إلى فهم الثقافة كظاهرة شاملة عبر توضيح العلاقة بين التصرفات الثقافية وحوافزها الفردية. تدلّ عبارة الثقافة، بحسب أحد المعاني الرئيسية التي يعطيها لها، على الكلية الناجزة المشكلة من المؤسسات العديدة لمجتمع ما، والتي تؤمن، بالإضافة إلى ضمان تكيف أفرادها، تناقل أنماطه المكتسبة. إنّ فكرة التحام عضوي للثقافة قادت مالينوفسكي إلى استمزاج أهمية فكرة السياق للذهاب بها إلى الحد الأقصى، وتصوّر ترابط الوقائع الاجتماعية كتعبير عن ضرورتها الوظيفية.

فمالينوفسكي، يرى الثقافة بأنها ذلك الكلّ من الأدوات، وطبائع الجماعات الاجتماعية، والأفكار الإنسانية، والعقائد، والعادات التي تؤلف في مجموعها الجهاز الذي يكون فيه الإنسان في وضع يفرض عليه أن يكيف نفسه مع هذا الجهاز الكلّي لكي يحقق حاجاته الضرورية.

ويؤكد مالينوفسكي أنّ كلّ ثقافة هي كيان كليّ وظيفي متكامل، ويشبّنها بالكائن الحيّ، بحيث لا نستطيع فهم أيّ جزء من الثقافة إلّا في ضوء علاقته بالكلّ، وأنّ الوظيفة التي يؤديها مرتبطة بعناصر الثقافة الأخرى، أي إنّ الثقافة تدرس كما هي موجودة بالفعل، وليس من الضروري أن نبحث في تاريخ نشأتها وتطورها^(١١).

هـ. تالكوت بارسونز والبعد الثقافي للدين^(١٢)

يؤلف الفعل الاجتماعي، بالنسبة إلى بارسونز، الوحدة الأساسية للحياة والتفاعل الاجتماعي بين الناس، فما من صلة تقوم بين الأفراد والجماعات، إلّا وهي مبنية على الفعل الاجتماعي، وما أوجه التفاعل الاجتماعي إلّا أشكال للفعل التي تتباين في اتجاهاتها

(١٠) برونيسلاف كاسبار مالينوفسكي Bronislaw Kasper Malinowski، عالم أنثروبولوجي نمساوي المولد، بولندي النشأة، بريطاني الجنسية. تخرّج من جامعة كراكاو (بولندا) سنة ١٩٠٨، في العلوم الطبيعية، ثم درس في جامعتي لايتزيج ولندن. قام قبيل الحرب العالمية الأولى بدراسة بعض القبائل الأسترالية. يعدّ هو وراذكليف براون مؤسسي المدرسة الوظيفية في الأنثروبولوجيا؛ انظر، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، مصدر سابق، الصفحة ٧٨٠.

(١١) انظر الرابط التالي:

<http://anthro.ahlamontada.net/t228-topic>.

(١٢) تالكوت بارسونز Talcott Parsons، واحد من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث ولد فيها وتوفّي في ميونيخ.

وأنواعها ومساراتها، ولهذا يعدّ الفعل عنده الوحدة التي يستطيع الباحث من خلالها رصد الظواهر الاجتماعية وتفسير المشكلات التي يعاني منها الأفراد، وتعاني منها المؤسسات على اختلاف مستويات تطورها.

والفعل الاجتماعي، بالتعريف، هو سلوك إرادي لدى الإنسان لتحقيق هدف وغاية محددين، وهو يتكوّن من [١] بنية تضمّ الفاعل بما يحمله من خصائص وسمات تميّزه عن غيره من الأشخاص، [٢] وموقف يحيط بالفاعل ويتبادل معه التأثير، [٣] وموجّهات قيمية وأخلاقية تجعل الفاعل يميل إلى ممارسة هذا الفعل أو ذاك، والإقدام على ممارسة هذا السلوك أو غيره.

ولهذا، يلاحظ أنّ بارسونز يدرس الفعل الإنساني بوصفه منظومة اجتماعية متكاملة، يسهم كلّ عنصر من عناصرها في تكوين الفعل على نحو من الأنحاء، وهي مؤلفة من أربع منظومات فرعية تدرّج من المنظومة العضوية إلى المنظومة الشخصية، فالاجتماعية، فالثقافية والحضارية. تحدّد الأولى الخصائص العضوية للفاعل وحاجاته وإمكانياته. أمّا المنظومة الاجتماعية في الفعل، فتتطوي على نظم التفاعل والروابط التي يقيمها الناس بين بعضهم. وتأتي المنظومة الحضارية والثقافية في أعلى مستويات منظومة الفعل، حيث تنطوي على القيم والأخلاق والمبادئ العامة التي توحد تنوّعات المنظومة الاجتماعية، ومنها يستقي الأفراد المعاني والدلالات التي تنطوي عليها الأفعال، ومن خلالها يستطيع المرء أن يميّز أشكال الفعل، ويحكم على صلاحيتها بالنسبة إلى ثقافته وحضارته. وتتجلى وحدة المجتمع بوحدة المنظومة الثقافية والحضارية التي تولّف مصدر تقويم الأفعال وتوجيهها، وبفضل وحدة المنظومة الثقافية أيضًا يتحقّق للتنظيم الاجتماعي توازنه واستقراره، وليس من اليسير أن تتغيّر معالم المنظومة الثقافية بين عشية وضحاها، بل تتأكد من خلالها شخصية التنظيم الاجتماعي وهويته، ومن خلالها يظهر التباين بين المجتمعات الإنسانية والحضارات المتعددة^(١٣).

(١٣) انظر، جون ركنس، مشكلات أساسية في النظرية الاجتماعية، ترجمة محمد الجوهري وآخرين (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٣)؛ محمد عوض عبد السلام، الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسونز (الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، ١٩٨٦)؛ نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمود عودة وآخرين (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)؛ ميكيل تومبسون، وريتشارد إليس، وآرون فيلدافسكي، نظرية الثقافة (من كتب سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٢٣)، ترجمة عليّ سيد الصاوي، مراجعة الفاروق زكي يونس (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الباب ٢، الصفحات ٢٨٩ إلى ٣١٥. ويمكن العودة إلى الرابط التالي،

<http://sociologie.forumperso.com/t265-topic>.

وهذه المفاهيم التي عرضناها، تُظهر رغبة التنوير في إيجاد إطار مرجعي يمكن العودة إليه، ويشكل أصولاً تعطي الشرعية للقول الحدائي، وهي قد حاولت أن تقيم قوانين ذات طبيعة ثابتة يمكن العودة إليها بشكل دائم والثوق بها، وهي نابعة ومؤسسة على حضور الإنسان في العالم، ورغبته في تفسيره والحديث عنه بلغة واضحة ذات طبيعة سلطوية.

انطلاقاً مما أوردنا، سنبدأ بعملية قراءة النصوص الإناسية والنظر إليها، لنرى أين هي من المشروع الحدائي التنويري، وهل هي استطاعت أن تفسّر الدين والإيمان؟

ثانياً: كلفورد غيرتز

أ. الدين والإيمان

يبدأ غيرتز نظيره المتعلق بالدين من المفاهيم السابقة ويضمّنها إلى بعضها، ويعتبره منظومة ثقافية. والثقافة التي يتحدّث عنها، هي التي تشير «إلى نمط من المعاني المنقولة تاريخياً والمتجسّدة في رموز، وهو نسق من مفاهيم موروثية، يعبر عنها بصيغ رمزية عن طريقها يتمّ للناس التواصل والاستمرار وتطوير معارفهم عن الحياة واتجاهاتهم ومواقفهم منها»^(١٤).

فالدين لا يتعدى من خلال هذا الفهم نسقاً من الرموز، تقوم بوظيفة تركيب نفسية الشعب: حياتهم وأسلوبهم الأخلاقي والجمالي ومزاجهم وكذلك رؤيتهم للعالم، وأكثر أفكارهم شمولية عن النظام. والإيتوس لجماعة ما، فيما يتعلق بالمعتقدات والممارسات الدينية فكرياً، من خلال تمثيلها أسلوب حياة متكيفة مثالية، تترجم تصوّر العالم عاطفياً، ورؤيته بشكل متسق ومعدّ بشكل جيد ليناسب مثل ذلك النوع من أساليب الحياة. ولهذه المواجهة تأثيران أساسيان:

١. يضيفان معنى على الاختيارات الأخلاقية والجمالية، وذلك عن طريق تطويرها؛

(١٤) كلفورد غيرتز، «الدين بوصفه نسقاً ثقافياً»، في: أنثروبولوجيا الإسلام، إعداد وتقديم أبو بكر باقادر، الطبعة ١ (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥)، الصفحة ٤١٥. والعبارة كما وردت في النصّ الإنكليزيّ ترجم على الشكل التالي: «وتعني انتقالاً تاريخياً لنمط المعاني متجسّداً في رموز ونظام من المفاهيم الموروثة، المعبر عنها في أشكال رمزية، يستطيع بواسطتها الناس أن يتواصلوا ويواصلوا ويطوروا معرفتهم عن الحياة، أو اتجاهاتهم حول الحياة»؛ وآثرنا إبقاء الترجمة العربية لأننا سنعمد عليها في سياق النصّ.

انظر،

C. Geertz, *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

٢. تساعدان المعتقدات المتلقاة عن هيئة جسد العالم عن طريق استحضر عواطف أخلاقية وجمالية وعميقة، باعتبارها دليلاً مجرباً.

فالرموز الدينية

تصوغ تطابقاً أساسياً بين أسلوب حياة معين وميتافيزيقا معينة، وبذلك فإنها تدعم كلاً منها بالسلطة المستعارة للآخر. ففكرة أن الدين يكيّف السلوك الإنساني ليتلاءم مع نظام كوني متصور ويسقط أو يطرح صوراً لنظام كوني على ساحة التجربة الإنسانية [...] بشكل سنوي وأسبوعي ويومي، بل للبعض تعمل في كل ساعة^(١٥).

لذلك، تشكّل الرموز نوعاً من حثّ للعابد على تبني مجموعة متميزة من النزعات التي تضفي طابعاً مزمناً على تدفق نشاطه ونوعية تجربته. مثال على ذلك، أن نقول هذا الشخص مؤمن أو تقوي، لا يعني أنه يقوم بأداء ما نسميه فعل التقوى، وإنما يعني أنه مهتماً للقيام بفعل التقوى، وكذلك الحال بالنسبة لبراعة الهندي في السهول الأمريكية وثقته بنفسه، أو هدوء الجاوي وسكينته، والتي تشكّل في سياقات ثقافتهم جوهر التقوى والورع. وهذا يشبه قولنا «فلان مدخن»، فهذا يعني أنه معتاد على التدخين بين وقت وآخر.

من خلال الكلام الذي ساقه غيرتز، نلاحظ أن الدين يفقد إطاره المرجعي باعتباره مكوناً للثقافة، وأحيل إلى مجموعة من الرموز، تظهر على شكل فاعلية في الحياة، ولكنها بنفسها لا يمكن أن تكون واضحة وقابلة للتفسير إلا من خلال عملية تأويلية، يقوم بها المفسر.

والسؤال المهم في السياق الذي يقدمه غيرتز هو: إذا كان الدين منظومة ثقافية، فهل هذه الثقافة مجرد معطى اجتماعي؟ وفي حال المنظومات الوحيانية، كيف يمكن أن يتعامل الدين مع الرموز الطقسية التي لا تتوافق مع التقليد الذي يقوم عليه الدين الوحياني؟ وهل ما قدم عن الثقافة هو التعريف الوحيد لها؟ فهل هناك تعاريف أخرى يمكن أن تتعارض معها؟ وهل ما يقدم في سياق حضاري معين من الممكن نقله إلى سياق آخر؟ ولعل المقصد الأكثر جذرية في ما عرض من تفسير للدين عند غيرتز هو وحدة السياق الذي تنتجه الحضارات. من هنا، تعامل مع تعريفه على أرضية الجزم والقطع واعتباره مسلمة مع أنه قد لا يكون كذلك.

نتوقف عند هذه النقطة، على أن نعود إليها مرة ثانية أثناء استعراضنا لرؤية طلال أسد للدين والرمز، على أن تنتقل إلى فهم غيرتز للنشاط الديني.

(١٥) «الدين بوصفه نسفاً ثقافياً»، مصدر سابق، الصفحة ٤١٥.

ب. النشاط الديني

إنَّ النشاط الديني يقوم على دوافع الإنسان ونوازعه، وهما يتكاتفان مع بعضهما من أجل إظهار حقيقة الفعل الديني وتجلياته. وهذه الدوافع والنوازع ليست أمزجة تطرأ في وقت محدد، فهي ثابتة وتتجه باتجاه محدد تصف مساراً عاماً معيناً، وتبقى لفترات طويلة. بينما الأمزجة مجردة من أي اتجاه، وغالباً ما تكون وقتية، وتنبع من ظروف معينة، لكنها لا تستجيب لأي غايات. وهي تهبط وتنقشع، وهي كالعطور تنتشر وتبخر. وحينما تحضر تكون إجمالية، فإذا كان الفرد حزيناً سيبدو كل شيء حوله موحشاً. وهي تحدث تقريباً بشكل متكرر، وتختفي لأسباب غير معروفة في الغالب.

وأهم الفروق بين الدوافع والأمزجة هو أنَّ الدافع يصبح ذا معنى بالإشارة إلى الظروف التي يفهم أنها نتج عنها، «فالصدقة تصبح مسيحية حينما تكون مضمّنة لطبيعة الآلهة»^(١٦).

نستنتج من ما سبق أنَّ الرموز، أو أنساق الرموز، هي التي تسبب - وتحدد - النوازع التي نبررها كنوازع دينية ونضعها في إطار كوني. ويوصف النشاط الإنساني على ضوءها بكونه نشاطاً دينياً. كمثال على ذلك، يُقال عن لاعب الغولف «متعبّد في لعبته» إذا تابع اللعبة بعاطفة، ولعبها أيام الأحد بانتظام، وحين يُنظر إلى اللعبة بوصفها رمزاً لحقائق متسامية.

فالإنسان لن يكون كاملاً وظيفياً بدون عون الأنماط الثقافية أو مساعدتها، فهو وحش عديم الشكل، ليس له إحساس باتجاه، أو قدرة على ضبط النفس؛ هو خليط من دوافع متفرقة وعواطف غامضة مبهمة. وهكذا يعتمد الإنسان على رموز وأنساق رموز اعتماداً عظيماً، بحيث يكون حاسماً لحيويته الإبداعية. وكنتيجة لذلك، فإنَّ حساسيته تثير فيه أشدَّ أنواع القلق. فبإمكان الإنسان أن يتعايش مع أي شيء يمكن لخياله أن يتعايش معه، لكنه لا يستطيع أن يتعامل مع الفوضى. فرعبه الأكبر يتمثل في أن يقابل ما لا يستطيع تأويله، وليس بالضرورة أن يكون أمراً حديثاً. وعليه، فإنَّ أهم مقوماتنا دائماً هو «رموز اتجاهنا العام في الطبيعة، سواء كان ذلك على الأرض أو في المجتمع أو فيما نفعل؛ رموز فلسفتنا للحياة وفلسفة حياتنا اليومية»^(١٧).

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢١.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٢٢ و ٤٢٣.

وهنا أيضًا، نلاحظ أنَّ غيرتِ ما زال يشدُّد على الرمز وآليات إنتاجه للمعنى، ومن خلال هذا الأمر، يصبح الإنسان لا يعيش عالمًا من الوقائع الصلبة، وإنما يعيش وسط عواطف متخيَّلة وفي الآمال والمخاوف؛ الواقع الرمزيَّ الجديد الذي ينتمي إلى عالم المعنى لا يمكن أن يكون مجرد محاكاة للواقع المادي، بل هو بُعد من أبعاده وعن طريقه يصبح فيها كل شيء موضوعًا للإدراك.

ج. الدين والقلق الإنساني

يعتبر غيرتِ أنَّ هناك ثلاث نقاط تهدد الإنسان، وتؤدي به إلى التحطُّم، وهي:

١. حدود قدرته على التحليل؛

٢. قدرته على الصبر والاحتمال؛

٣. نظرتَه الأخلاقية.

النقطة الأولى هي الأقل تحليلًا من قبل علماء الإناسة، على الرغم من عظيم أثرها، لأنَّ فقدان القدرة على التحليل يؤدي إلى قلق وجودي، وهذا الأمر ليس حكرًا على مجموعة من البشر، فحتى أنصار الإلحاد البطولي، كاللورد رسل Bertrand Russell - الذي لم تؤرِّقه مشكلة وجود الله - وجد نفسه إزاء قلق عميق أمام غموض بعض البديهيات الرياضية. وما لم يستطع راسل حلّه، نجد أصحاب النزعة الروحانية يصلون إليه بكل سهولة، فهم يستخدمون معتقداتهم لشرح الظواهر معتقدين أنها قابلة للشرح داخل منظوماتهم الخاصة، وهم إن عجزوا عن تفسيره، هجروه وتركوا الأحداث لنفسها، «فهم يُهملون الظواهر التي ليس لها أي قيمة مباشرة على حياتهم»^(١٨).

وهكذا، تنتج النقطة الأولى الثانية، حيث نصل إلى القول إنَّ الدين لا ينهي القلق، ولكنه يجعله محمولًا، فمشكلة الألم كمسألة دينية هي - بشكل يوهم بالتناقض - ليست كيف نتجنَّب الألم، وإنما كيف نتألم؟ كيف نجعل الألم الجسدي، أو الخسارة الشخصية، والهزيمة الدنيوية، ومشهد حزن الآخرين شيئًا يمكن تحمُّله أو مساندته، أي كما نقول، شيئًا قابلاً للتحمل. فالدين يُثبت في جانب قويِّ مصادرها الرمزية لصياغة أفكار تحليلية في شكل مفهوم نثق فيه لشكل الواقع العام، كما أنه يؤهل قوانا الرمزية للتعبير عن عواطفنا وأمزجتنا،

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢٤.

أو مشاعرنا، أو خلجاتنا، بمفاهيم مشابهة لمغزاه العام، ولشكله ومزاجه الموروث. وتقدم الرموز الدينية للقادرين على حملها، طالما كانوا قادرين على ذلك، ضماناً كونياً ليس فقط على قدرتهم لفهم العالم، بل والقدرة على فهم دقيق لمشاعرهم وتعريفها^(١٩).

فالرموز تركز مشكلة الألم البشري وتضعه في سياق ذي معنى، مقدماً نوعاً من الفعل به يمكن أن يعبر عنه، وإذا ما عبّر عنه يمكن فهمه، وإذا ما فهم يعالج أو يتم تحمله. وهكذا تصبح الترتيلة، على سبيل المثال، وسيلة لتقديم صورة محدودة ومحسوسة لما هو إنساني حقاً ولما يطاق، وتحوّل مشكلة الألم بسهولة إلى مشكلة البشر، إذ لو كان الألم شديداً بما فيه الكفاية فإنه يظهر أخلاقياً عادةً، وإن لم يكن يعاني منه.

من هنا، نصل إلى النقطة الثالثة المتمثلة بوجود الارتباك والألم والتناقض الأخلاقي، فمشكلة المعنى تعدّ واحدة من الأشياء التي تدفع الإنسان نحو الإيمان بالإله، أو الشياطين، أو الأرواح. فنحن نبرز معتقداً دينياً ما عن طريق وضعه داخل المفهوم الكلّي، ونبرز معتقداً دينياً ما بوصفه بناءً كلياً عن طريق الإشارة للسلطة. ونقبل السلطة لأننا نكشفها في نقطة ما في العالم، والتي عندها نتعبّد، وعندها نقبلها بوصفها تعرف ما هو قابل للعبادة وتحدّده. فالقاعدة الأساسية في المنظور الديني هي نفسها في كلّ مكان؛ من أراد أن يعرف شيئاً عليه أن يؤمن أولاً. والمنظور هو طريقة رؤية بالمعنى الواسع لكلمة رؤية، التي تعني فيما تعني، يتبنّى ويفهم ويستوعب. فهي طريقة خاصّة في الرؤية للحياة وبناء العالم، كما حينما نتحدّث عن منظور تاريخي، أو علمي، أو جمالي، أو منظور الحس المشترك، وحتى المنظور المضطرب الذي يتجسّد في الأحلام والهلوسات^(٢٠).

د. الحس المشترك والمنظور الديني

الحس المشترك نموذج لـ«الرؤية» وهو عبارة

عن قبول بسيط للعالم وأشياءه وعملياته على أنها هي، كما تظهر، أي ما يسمّى أحياناً الواقعية الساذجة، والدافع النموذجي، في الرغبة بالتصرّف في ذلك العالم، بحيث يصبح مادّة للأغراض العلمية للفرد والتحكم فيه، أو بالقدر الذي يثبت أن ذلك مستحيل، إنّما للتكيف معه^(٢١).

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٤.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٧.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٨.

بينما المنظور الديني يتحرك إلى ما هو أبعد من واقع الحياة اليومية باتجاه تصحيحها وإكمالها، واهتمامه المعرف به ليس الفعل في هذا الواقع الواسع، وإنما قبوله والإيمان به. وهو في هذا يختلف عن المنظور العلمي بأنه يسأل واقع الحياة اليومية، ولكن ليس انطلاقاً من شك مؤسسي يذيب العالم المعطى في خضم افتراضات احتمالية، بل على أساس ما تحتاجه لتصبح حقائق واسعة وغير افتراضية. وبدلاً من التجرد، نجده يؤكد على الالتزام، وبدلاً من التحليل يؤكد على المواجهة. ويختلف عن الفن بأنه يدلّ على التملص من مسألة الوجود إلى الحق والإنتاج الذي قصد به الخيال والوهم، ويعمّق الاهتمام بالحق ويسعى إلى إبداع هالة من الفعلية المجردة.

هـ. الإيمان وماهيته

تتمركز رؤية العالم حول مشكلة الإيمان والاعتقاد، وهذا الجانب: «لا يجب التعاطي معها بطريقة استقرائية وإنما بطريقة برغماتية، ولا يقدم العالم الدليل على حقيقتها وإنما هو شاهد لها [...]، فهي ضوء يشرق على الحياة الإنسانية من خارجها»^(٢٢). فالإيمان عبارة عن مجموعة من الأعمال التي يقوم بها المؤمن، وهي تنبع من تأثير الأعمال الاجتماعية والنفسية للرموز الدينية، لذلك، هي تعمل من خلال الطقوس:

إنها الصلوات والاحتفالات حول أضرحة الأولياء، وحلقات العلم والذكر في الزوايا الصوفية، والخضوع والاستسلام الكلّي الذي يحيط بالعالم الذي يحافظ على استمراره الصوفية، وأشكال التعبّد الخاص، والفنون الرفيعة^(٢٣).

وهذا الأمر يجعل المفاهيم الدينية قطعية، والتوجيهات الدينية صحيحة. وهي تتم داخل نوع من الأشكال الاحتفالية التي تلتقي فيها الأمزجة والدوافع التي ولّدتها الرموز الدينية في البشر، وكذلك تلتقي فيها مفاهيم عامة لنظام الوجود التي شكلتها للناس. ففي الطقوس يمتزج العالم المعاش والعالم المتخيل في ظل مجموعة وحدة الصيغ الرمزية التي تنتهي لتكوّن العالم نفسه، وبذلك تكون منتجة لذلك التحوّل الخاص في شعور الفرد بالواقع. فبغض النظر عن الدور الذي يلعبه، أو لا يلعبه، التدخّل الإلهي في إبداع العقيدة، فإنه أساساً من

(٢٢) كليفورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، الطبعة ١ (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، الصفحة ١١١.

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣.

سياق الأفعال المحسوسة للممارسات الدينية التي، على الأقل، تبرز الاعتقادات الدينية على المستوى الإنساني. يشمل هذا الاندماج الرمزي للآيتوس *Ethos*، ورؤية العالم، إذ إن الطقوس الأكثر تفصيلاً وجماهيرية أساساً، وتلك التي التصق بها مدى واسع من الأمزجة والدوافع من جهة، ومفاهيم متافيزيقية من جهة أخرى، هي التي تشكل وعي الناس الروحي. ويمكننا أن نسمي هذه الاحتفالية بـ «استعراضات ثقافية»، مع ملاحظة أنها لا تمثل فقط النقطة التي تلتقي فيها جوانب الميول والمفاهيم الضرورية للحياة الدينية عند المؤمن، وإنما تمثل كذلك نقطة التفاعل بينهما، ويمكن للمراقب المحايد أن يفحصها بشكل دقيق.

وهكذا يمكن القول بقبول السلطة الكامنة داخل المنظور الذي يجسد الطقس نفسه. فهنا طريقة لشحن مجموعة من الأمزجة والدوافع وتعريف صورة لنظام كوني من خلال مجموعة واحدة من الرموز، يمكن الاستعراض الطقسي أن يجعل النموذج لما ينبغي، والنموذج القائم للمعتقد الديني، مجرد بديلين لبعضهما. من هنا، كان للنزاعات التي تثيرها الطقوس الدينية وقعها المهم جداً خارج حدود الطقوس نفسها. فهي تعكس الكيفية التي يلون بها الفرد مفهومه لحقيقة العالم القائم^(٢٤).

وهكذا، يفرق غيرتز كيفياً - على أساس حضور الدين في العالم - بين الدين الصافي، كما يجب أن يكون أو كما هو في النص، وبين الدين المطبق. ويدخل ضمن هذا ما يسمى بالدين الشعبي، والأول لا يمكن الكلام عليه أو تحديده، بينما الثاني يعكس حقيقة الدين الحقيقية.

ويطبق غيرتز، في كتابه الإسلام، ملاحظاً نظريته على الإسلام، ويقوم بفحصها في المغرب وأندونيسيا، ويظهر أن الاشتراك في التأسيس الأولي لم يبلغ وجود خلافات جوهرية بينهما:

ففي حالة المغرب، احتوى السياق الاجتماعي الذي له صلة بنموذج استقرار غير ثابت وغير مستقر، وعرفت وفسترت الرموز الدينية هذا الواقع الاجتماعي. ففي ظل بناء اجتماعي مجزأ افتقد الإسلام المغربي نظاماً دينياً أو سلماً تراتبياً يمكن أن يقرر من يمكنه أن يتطلع للقيادة أو الولاية. وبدلاً من ذلك، أصبحت الكاريزما الشخصية التي يمكن أن يمتلكها أي شخص، بغض النظر عن مكانته الاجتماعية والدينية، هي المعيار الوحيد للسلطة والقوة^(٢٥).

(٢٤) «الدين بوصفه نسقاً ثقافياً»، مصدر سابق، الصفحة ٤٣٨.

(٢٥) عبد الحميد الزين، «ما بعد الأيديولوجيا واللاهوت: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام»، في: أنثروبولوجيا الإسلام، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

أما الحالة الأندونيسية فتختلف كلياً. فلقد كان السكّان مستقرّين بصمت في مدن، أو في قرى تعيش على الزراعة، وعلاقاتهم الاجتماعية

كانت تقوم على فهم خاص للنظام والتعاون، وتشكل فهمهم للإسلام حسب نظام حاسم وتراتبى متدرّج من الروحية وقواعد توازي ذلك، وهي التي تحدّد من سيصل إلى المراتب العليا. وأصبح الولي رمزاً للقُدرة على تنظيم الذات والتأمل الداخلي والتفكير العميق وإصلاح الذات. ولا تكمن قواه في جبروت سلطته، وإنما في حسنات البصيرة الباطنية المكتسبة من سنوات العبادة والصلاة والتأمل^(٢٦).

وهنا نلاحظ أنّ غيرتر ينطلق من رؤية فنجنشتين التحليلية، ويطبقها على الإسلام. هذه الرؤية التي تربط بين اللفظ ومحتواه وفاعليته؛ فاللفظ يكون فارغاً إذا لم يعبر عن محتوى محدّد، واشتراك اللفظ لا يؤدي بالضرورة إلى وحدة معناه، إنّما يحدّده ما يترافق معه من تحليل، وهذا يجعل الإناسيّ أشبه ما يكون بالترجم، الذي يبحث دائماً عن المعنى الذي يتطابق مع مرادات الكاتب على أرضية الذاتية.

فما يتعامل معه غيرتر «إسلامات»، إذا أخذت بشكل متّصل، تظهر المعاني مضطربة، وغير قابلة للفهم. وهذا يعني وجود تناقض في المعنى، وهذا ما لم يرتضه، فعمل على تأويل النصّ إلى خطاب محايت لمجموعة معيّنة من البشر، تنتج مفاهيمها انطلاقاً من واقعها الوجوديّ. فرفع بذلك التناقض عندما أصبحت الدلالة تترافق مع نموذج ثقافي خاصّ مُنتج ومُنتج. بالتالي، فالإيمان بالنسبة إليه لن يتعدّى الجانب المعين التابع من التجربة.

وهذا الأمر، على الرغم مما يظهره من حيادية في قراءة النصّ الدينيّ، إلّا أنّه إذا دُرِس بشكل دقيق، يظهر حقيقة مغايرة تقوم على ضرب السابق على الإنيّة. بالتالي، يتحوّل الدين إلى اعتباره مجرد أمر ثقافيّ، يمكن التعاطي معه انطلاقاً من أمر شعوريّ، يؤوّل في كلّ مرّة دون أيّ ارتباط علائقيّ.

فما أراد غيرتر القيام به في هذا المجال، هو ضرب الأصول المرجعية للدين، ونفي إمكانية وجود ما يمكن العودة إليه والقياس على ضوئه. بالتالي، ما يقدّمه من قراءة للدين، لا يمكن أن يكون منتجاً، لأنّه يعبر عن تعريف محدود، لم يخرج عن كونه محصوراً، وضمن آلية تمنع إمكانية الفهم الحقيقيّ للموضوع المعالج.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.

فهو عندما تعامل مع الإسلام المغربي والأندونيسي، قام بدراستهما انطلاقاً من ظواهر ثقافية محدّدة ومتنوعة، أظهرت فروقات جوهرية بينهما، ولكنه لم يعمل على مساءلة الموضوع؛ هل هذه العناصر الثقافية ثابتة أم متغيرة؟ وهل هي تخضع في بنيتها الأساسية للتقليد، الذي يحدّد، وبالشكل العملي، ما هو المسموح القيام به، وما هو الممنوع؟ وهل كلّ فعل وفاعلية في الدين نابعان من المعنى، أم أنّ هناك بعض الأشياء النابعة من الفرض الديني؟

وهذه النظرة وجدت استجابة قوية من باحثين مسلمين، لعلّ أبرزهم محمد أركون، الذي دعا إلى ما يسمّيه حزحة الفكر الإسلامي عن طريق منهجية معرفية توسّع الإشكالية القديمة، أو تغيّرها كلياً، وطرح إشكالية جديدة تعالج من زاوية مختلفة، للوصول إلى حوافر السلوك الحقيقية عبر نزع أيّ أقنعة تلبس البشر شعارات دينية. فكلّ فعل إنساني يخصّ الإنسان المتشخص المنخرط ضمن أوضاع محسوسة، هو عبارة عن تنافس للوصول إلى السلطة والسيطرة عليها^(٢٧).

وكلام أركون في هذا المجال، يُفصح عن حقيقة ما لم يفصح عنه غيرت، حيث يتمثّل الهدف من هذا النوع من المعالجات إبعاد الدين عن دائرة الفاعلية، وجعله مقتصرًا على جانب واحد من حياة الإنسان. وهو ما يحمل في طياته دعوة إلى علمنة الحياة العملية للإنسان.

فالرموز المنتجة من الوقائع الاجتماعية والسياسية والثقافية هي من يشكّل الحياة، أمّا التقليد فيكتفي بالتكيف معها، وإعادة تعريف معانيه لتصبح ملائمة لها، بالتالي، هو لا يعطي المعنى لأنّه بذاته رمز يخضع لعملية تأويلية يقوم بها المؤول. من هنا، يصبح كلّ حراك، حتّى لو تبنّى الإسلام، غير قادر على إنتاج الحياة بسبب الإقفال الذي مارسه نظام الحداثة عليه، فدفعه إلى تعديل دلالات معانيه بما يتلاءم معه.

ثالثاً: إرنست غلنر

مع غلنر، نرى الإنسان الذي يلبس ثوب الأناس، ويعمل بعدّة المرجعية، فيستحضر دور كهّام وفيبر، ولكنه ينظر كاستراتيجي هاله بقاء الإسلام كمنظومة تحمل في طياتها إمكانية إقلاق

(٢٧) انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء العربي، ١٩٨٦).

للحادثة عبر إنتاجها للمعاني، فيحاول إعادة تشكيل الحادثة وشدّ عصبها عبر سدّ الثغرات فيها. من هنا، يعود إلى مبدأ حاكمية العقل عند كانط عبر قراءة جديدة له، بعد قراءة هيوم بما يقربه من التحرر من الدمج بين حاكمية العقل بوصفه ملكة معرفية، وتأسيس سلطة الحكم على كون هذه الملكة هي المصدر الذي يُعطى لهذه السلطة. هنا، يبدو أن غلنر يدفع بمبدأ الفعالية عند كانط، هذا المبدأ الذي التقطه هايدغر وجعل منه أساس الحادثة إلى أقصى حدوده، جاعلاً من النظام الكانطي عنصراً في نظامه الذي يؤسس لفكرة سلطوية صافية، مجردة، تجعل من التقييد نشاطاً يقوم بذاته، أي نشاطاً يحول المبادئ والقواعد إلى نقطة تشهد بداية الفرض والأمر بالقوة، بداية لا يمكن للملكة العقل أن تستوعب حيثياتها فترضخ أمام ضرورته. ولم يكتف بهذا، فعاد إلى دور كهائم، وحاول البحث عن كيفية تنقية الحادثة من التقليد، لكي تصبح أكثر قوة وقدرة على الاستقرار^(٢٨).

من هنا، نلاحظ أن غلنر لا يدرس الإسلام كموضوع، إنما باعتباره ذاتاً ما زالت قابضة في الخارج، تمارس الفاعلية وتعطي المعنى في عالم انتظمت معظم أركانه تحت راية الحادثة. وبانتهاء الإسلام، من الممكن الإعلان النهائي عن انتصار الحادثة.

فالحادثة التي طرأت على الحياة الإنسانية، والتي يعتبر سورين كيركغارد أحد أعمدتها، أدت إلى تغيير نظرة الإنسان إلى الدين، حيث أصبح الأمر يرتبط

بالفكرة التي تقول بأن جوهر الدين ليس الاقتناع بحقيقة العقيدة، وإنما هو الالتزام بموقف يتأصل فيه العبث الذي يسبب، حسب تعبيره، نوعاً من الإهانة. فنحن نكتسب هويتنا، كما يقول، من خلال تصديقنا لشيء ينتهك عقولنا بشدة^(٢٩).

فلم يعد الدين - ولا يقتضي ذلك أن يحصل - منتجاً للمعاني، إنما هو مجرد هوية. فالدين يربط الإيمان بالهوية وليس بالدليل البرهاني، وهو ليس التزاماً، بل تمثلاً في احتفالات المجتمع المحلي: «التوكيد على الغيبي يجري حلّ شيفرته الرمزية ليعبر عن الولاء للنظام الاجتماعي وقيمه [...]، فليس هناك أية عقيدة، بل مجرد عضوية، توظف لسبب من الأسباب الصيغة العقيدية كأداة رمزية لها»^(٣٠).

(٢٨) مصطفى حرازين، «الأصولية عين الحادثة»، مجلة السامع (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، العدد ٢١.

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٩.

تبعاً لهذه التوجهات، لا يجري التعامل مع الإيمان الديني بوصفه حقيقة، بل مجرد نمط من المثل الرمزي، الذي ينقل حقائق رمزية. فعالم الحداثة لم يعد عالم العقيدة الغيبية المتعالية، فعند نهاية العصور الوسطى،

كان العالم القديم يضم أربع حضارات كبرى، ثلاث منها أصبحت اليوم علمانية - تبعاً لهذا المعيار أو ذاك - فقد تعرضت العقيدة المسيحية للتعديل والتنقيح من قبل اللاهوتيين المسيحيين [...]. في العالم الصيني، ترسخ نوع من الاعتقاد العلماني العميق [...]. في العالم الهندي، تأخذ الدولة وطبقة النخبة موقفاً حيادياً إزاء ما يعتبر ديناً شعبياً^(٣١).

وهنا، نجد أنفسنا مرة ثانية، وكأننا نعيد اللقاء مع غيرتز، فالدين بالنسبة لهذا الأناس، لا يجب أن يرتبط بالتقليد، ولا يحق له أن ينتج المعنى للحياة، إنما هو جزء من العالم الرمزي، عند الوصول إليه يخضع للتأويل ليتلاءم مع الحداثة، ولهذا قال غيرتز: «بالتالي لم يعد بالإمكان الحديث عن الإيمان الديني بعلاقته بالمتعالي إلا في الديانة الإسلامية»^(٣٢).

أ. الإسلام والإيمان

الإسلام هو الديانة الوحيدة التي ما زالت تقاوم الحداثة، لأنه يعتمد على الرسالة السماوية المنزلة على النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ هذه الرسالة التي تشمل الإيمان والأخلاق، العقيدة والشريعة، ولا تقر بإضافة أي زيادات، وأفضل وصف للفقهاء من العلماء المسلمين هو اعتبارهم لاهوتيين أو فقهاء، وهذا ما يجعل الألوهة تستولي على التشريع، ويدفع دورياً لإيجاد تحالف بين الصراطين الدينية المتعالية والقوة الدنيوية^(٣٣). وهؤلاء العلماء أيضاً لا يتبلورون كطبقة الإكليروس:

فليس هناك مكانة مقدسة متميزة تفصل الداعية أو المرشد الديني للطقوس الشعائرية عن جمهرة المؤمنين من عامة الناس. ومن الطبيعي أن يتوقع هؤلاء من مثل هذا الشخص أن يكون أكثر كفاءة وأهلية وعلماً وتفقهًا، لكنه ليس كائنًا اجتماعيًا من نوع مختلف^(٣٤).

(٣١) المصدر نفسه، الصفحتان ٢١ و ٢٢.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.

(٣٣) انظر، إرنست غلنر، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمام (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١)، الصفحات ٢٢ إلى ٢٤.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.

من هنا، لم تطرأ على الإسلام تغييرات جذرية طوال تاريخه، إنما جرت الانقسامات بين أنماط متعددة، تختلف بطريقة إيمانها ورؤيتها، ويرصد غلنر ثلاثة أنواع، هي:

أ. ١. الإسلام النخبوي

وهو الذي يعتنقه الفقهاء والعلماء في المراكز الحضريّة، وينتمي أصحابه إلى الميول والقيم الطبيعيّة للطبقات الوسطى، وهي

تنفر نفوراً شديداً من الحالات الهستيرية والإسراف في الاحتياج العاطفي والوجداني، والاستخدام المفرط للاستشارات السمعية-البصرية المساعدة على نشر الدين. ويشدّد هذا النمط [...] على الطبيعة التوحيدية والنموقراطية - حكومة تحكم بموجب الشرع - الصارمة للإسلام، ويعي تحريم دعاوى التوسط بين الإنسان وربّه، ويتّجه عموماً وجهة الطهرانية المترنمة والنصيّة المترنمة بحرفيّة النصّ المقدّس^(٣٥).

وهذا النوع من الإسلام، يقوم فيه الإيمان على التقليد والتقيد بالنصّ الدينيّ.

أ. ٢. الإسلام العامّ القاعديّ الشعبيّ

وهو يستخدم القراءة والكتابة لأغراض السحر، وليس كأداة للعلم والثقافة، ويتميّز هذا النمط بالنشوة والوجد والانجذاب الصوفيّ أكثر من القانون والنظام، كما يشكل مفهوم الوسيط فيه محور الدين؛

حيث يكون العالم أو الولي في معظم الحالات شخصيّة حيّة موجودة - تنتقل قداستها من الأب إلى الابن. يتمظهر هذا الشكل من الإيمان في أوضح تجلّياته من خلال هذه الجمعيات التي تتمتع بحريّة الحركة وتجمّع حول الأولياء [أو] العلماء من ذوي المكانة والاعتبار وزواياهم^(٣٦).

ولا يخرج هذا النمط من الإسلام عن السابق، لأنّه في نهاية الأمر يقدّم نظاماً من الرموز الدلاليّة يمكن للمؤمنين التماهي بكلّ حماسة في الدين النصّيّ.

والاختلاف الذي رأيناه بين هذين النوعين من الإسلام، لا يعني غياب عناصر الربط فيما بينهما، فالإسلام يزوّد بثقافته العالمية كافّة الشرائح الاجتماعيّة، ويعطيهم شرعيّة. من هنا، نرى أنّهما يتحالفان بشكلٍ دوريّ.

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

وقد يقوم الغوغاء من سواد الناس في المدن بأعمال الشغب تحت قيادة فقيه عالم يحظى بالهبة والاحترام، لكن ذلك لا يشكل تهديدًا خطيرًا داهيًا للسلطات الرسمية القائمة: [إن الخطر] يكمن في التحالف بين فقيه يتمتع بالاحترام وقبائل طرفية تتمتع بقوة عسكرية^(٣٧).

هذا مع العلم، أن الإسلام القاعدي، وبضغط من التحولات التي تشهدها المجتمعات، أخذ يتراجع لصالح الإسلام النخبوي، وبذلك لعب الإسلام المصلح دورًا شديد الشبه بالقومية في الغرب، وعلى هذا الأساس نقول

بأننا نرى في الإسلام إيمانًا دينيًا من ذلك النوع الذي ساد خلال الحقبة ما قبل الصناعة، أي الدين المؤسس العقيد بالمعنى الحقيقي للكلمة، والقادر على تحدي أطروحة العلمنة بشكل كلي ومؤثر في الوقت الراهن على الأقل^(٣٨).

فالصدمة التي أحدثها الغرب لم تستحث بين المفكرين الإسلاميين ذلك الاستقطاب الحاد على غرار النموذج الروسي، وإنما جعلتهم يحبذون العودة «إلى الشكل العام الرفيع من الإسلام، أو التقيد به بقوة»^(٣٩). لذلك، فالفرد الذي يعود إلى الإسلام الإصلاحية لا يعلن ازدراءه لأسلافه وتراثه التقليدي، على غرار ما يفعل المتغربون؛ «بل على العكس تمامًا، يعيد تأكيد ما يعتبره أفضل العناصر في الثقافة المحلية، التي كانت حاضرة بشكل حقيقي»^(٤٠).

أ. ٣. النمط الثالث، وهو الأصولية العقلانية التنويرية

وهي التي تنكر إضفاء الصفة الإطلاعية الجوهرية على المعتقدات الإيمانية، وهي إن كانت كذلك، «إلا أنها تضيف هذه الصفة على بعض من مبادئ المعرفة النظامية، التي يمكن أن ندعوها بالإجرائية، وربما أيضًا على مبادئ التقييم الأخلاقي»^(٤١).

وهذه النظرة، التي بدأت مع عصر الأنوار، ترفض أخذ الموضوع ككتلة واحدة صلبة كلية شاملة، إنما تدعو إلى تدرير وتفتيت الدليل، حتى يصبح كل شيء قابلاً للتدقيق فيه:

هذا التقسيم التجزيئي للكتل والمجموعات العنقودية يشجع عملية إعادة التقييم النقدي لصور العالم. إن إعادة تفحص وسبر كافة الترابطات تُفقد كل الأنظمة الإدارية البائدة استقرارها

(٣٧) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤١.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.

وثباتها. علاوة على ذلك، تعتبر القوانين التي يخضع لها هذا العالم متساوقةً متناسقةً. الأمر الذي يكبح مفارقة العالم وتعالیه، وبالتالي تحريره من الوهم السحري، حسب التعبير الفييري الشهير^(٤٢).

وهكذا، يدعو غلنر إلى بقاء الدين، ولكن ليس باعتباره منظومة إيمانية اعتقادية لها أثر تعلقي في الواقع، ولكن باعتباره أمرًا إجرائيًا، يتعامل معه الكائن في حياته ويسبغ عليه المعنى. وفي هذه الرؤية، لم يكن غلنر ينظر إلى الإسلام على أنه له سياقًا يقوم بذاته، بل هو حقل من الأقوال التي لا بد من إعادة جمعها، وفصلها، وتسوية سياقاتها، ليصبح منطلقًا لمواجهة حاسمة مع تلك الانشغاقات التي تمس بلحمة نظام الحداثة، الذي استطاع تطويع معظم الديانات الأخرى.

فغلنر، لم يستطع أن يرى الإسلام خارج السياق السردى للحداثة، فعمل على تكسير التنوع الإناسي ليلحظ المقايضة بين السياقات التاريخية والخطاطات العقدية في حقل تشكّل القواعد في الغرب والإسلام. بما هما حقلان متضايقان لا ينفك أحدهما عن الآخر، حقلان لا بد من تجاوز ثنائيتهم التي تستحضرها دومًا الجملة النظرية التحليلية لالتقاط المصير المشترك الذي يجمعهما من حيث انتمائهما إلى حقل الأفعال. وهو الحقل الذي لا يمكن أن يقرأ إلا من خلال لغة واحدة.

وفي هذا، يبدو هذا الإناسي يسعى إلى سيادة الحداثة عبر هيمنتها على مفردات القول الإسلامي، وعبر التخلص من مبدأ الإسناد. بما هو أصل فكرة الشرعية التي تقوم على إيجاد المرجع والمرتكز، وتفتح بالتالي على أسبقية الطبيعة والواقع.

رابعًا: طلال أسد ناقدًا

ما رأيناه حتى الآن من رؤية إناسية يستحق بلا شك نقاشًا حقيقيًا، ولكننا سننتقل إلى طلال أسد ليقدم لنا قراءة نقدية لما مر معنا، وسنبداً من نقاشه مع غيرتز لنتنقل بعدها إلى غلنر، لنختم بالحديث عن وجهة نظره.

أ. ردّ طلال أسد على غيرتز

وينتقل أسد بعد ذلك، إلى انتقاد الرموز التي يتحدث عنها غيرتز، فيعتبرها غير واضحة، وهي تطرح العلاقة بين الرمز والمعنى وكيفية تحققها، فهل كل رمز يوجد في الحقل؟ ألا توجد

(٤٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٢.

رموز تفرض بالقوة؟ وهذا ما نجد مصداقه عند القديس أوغسطين بعد تجربته مع هرطقة الدوناتية^(٤٣)، «مؤكدًا على أن الإكراه كان شرطًا للوصول إلى الصدق والإخلاص، مُعتبرًا الانضباط والنظام جوهرًا للحفاظ عليه»^(٤٤). فالكثير من الرموز ليست مجرد رموز تغرس في الإنسان النزعات الصحيحة، وإنما مسألة القوة على طول الخط بدءًا من القوانين (سواء كانت إمبراطورية أو كنسية)، أو عقوبات أخرى (كالنار، أو الموت، أو الخلاص، أو السعة، أو الحسنه، أو السلام وغيرها)، إلى النشاطات الانضباطية للمؤسسات الاجتماعية (المدرسة والمدينة والكنيسة مثلًا)، والجسد البشري (الصيام، والصلاة، والطاعات، والكفارات، والتكاليف الدينية الأخرى).

ومشكلة الرموز لا تتوقف عند هذا الحد، إنما هناك أمر آخر يرتبط بها. فخطاب الممارسة ليس هو الخطاب الذي يتحدث عن الممارسة. ولو عاد غيرنا إلى التراث المسيحي لراى أن طرق الخطابات التفويضية، المؤسسة على الكزمولوجيا (علم الكون)، في إعادة التعريف المنظم للفضاءات الدينية كان لها أهمية عميقة في تاريخ المجتمع الغربي. وفي القرون الوسطى، امتدت هذه الخطابات على مدى واسع، معرفة الدين ومبدعته، رافضة الممارسة الوثنية أو مصدقة بها، مثبتة صحة معجزات أو آثار (بقايا مقدسة معينة، والاثنتان تؤكد كل واحدة منهما الأخرى)، ومميزة أماكن التقديس والعبادة ومفوضة لها، واصفة حياة القديسين كنموذج الحقيقة وكنموذج للحقيقة في الوقت ذاته، مطالبة بالاعتراف المنظم بالأفكار والكلمات والأعمال الآثمة لكاهن الاعتراف، مانحة الغفران للتائب ومنظمة للحركات الاجتماعية الشعبية في شكل تنظيمات تتبع التعليمات، أو رافضة لها باعتبارها هرطقات أو مقاربات لما هو هرطقي وضلالي.

ولم تحاول كنيسة القرون الوسطى أن تؤسس وحدة تناسق تام في الممارسة، إذ، على العكس من ذلك، كان خطابها التفويضي يهتم دائمًا بالتأكيد على الفروق والدرجات والاستثناءات، وما كانت تحاوله هو إخضاع كل الممارسات لسلطة واحدة^(٤٥).

نستنتج من ما أوردناه عند أسد، أن الأصل في الدين هو التقليد، وكل ممارسة ثقافية أو اجتماعية أو اعتقادية تخضع له. وهذا الأمر ليس فقط في الإسلام، إنما في كل دين

(٤٣) «انشقاق دام طوال القرن الرابع، وألقى الانقسام في الكنيسة الإفريقية. اسم مشتق من زعيمه دوناطس الذي رفض سلطة أسقف قرطاجة لأنه أتهم بالتسليم». انظر، صبحي الحموي، معجم الإيمان المسيحي، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونية الأب جان كوربون، طبعة ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٨)، الصفحتان ٢١٦ و ٢١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦٦.

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٢.

من الأديان. وهذا يعني أن معاني الممارسات والتلفّظات الدينيّة لا يجب البحث عنها في الظواهر الاجتماعية، بل يجب البحث عن إمكانيّاتها ومكانتها التفويضيّة، ويجب أن تشرح بوصفها نتائج انضباطات وقوى تاريخيّة متميّزة. وعليه، فالدراسة الأنثروبولوجيّة للدين تبدأ من هذه النقطة وليس، كما يفعل غيرتز، من تصوّر للثقافة كمجموع للمعاني سابق ومفصول عن عمليّات التكوين وآثار السلطة التي تحوم فوق الواقع الاجتماعيّ.

بالتالي، سواء ارتضينا أم لا، فهناك قواعد صراطيّة (أرذثوكسيّة) في الدين لا بدّ من العودة إليها ومراجعتها عند كلّ فعل إنسانيّ، وبذلك لا يكون الإيمان مجرد عمل طقسيّ عاكس، إنّما هو رجوع إلى قواعد إيمانيّة ثابتة في النصّ المرجعيّ تحدّد أصوله وكيفيّة التعامل معه، وهذه القواعد لا تبقى مجرد نظر، ولا تتحوّل إلى مجرد رموز، إنّما تصبح منتجة للمعاني، والطقوس بحدّ ذاتها، ليست إلّا انعكاساً تفويضيّاً وافقت عليها الأصول المرجعيّة وأتاحت القيام بها، شرط عدم تناقضها مع الأصول.

ب. ردّ أسد على غلنر

اعتبر أسد أن غلنر تصوّر المسلمين باعتبارهم مجموعة من البشر لا يتكلّمون ولا يفكّرون لكنهم يتصرّفون فقط. وهذا الرأي الغائيّ غير مناسب على الإطلاق، لأنّه يحاول أن يتكلّم عن المجتمع المسلم في ضوء الدوافع الثقافيّة للفاعلين المعترف بهم، وعلى وجه الخصوص الطريقة التي يشكّلون بها الأحداث، وهذه ترتبط بالظروف. كما أن الإسلام الذي قدّمه يقوم على ثلاثة تعاريف متناقضة. [١] فدين القبيلة هو دين الدراويش والمرابطين، وهنا يتجسّد لنا مفهوم دور كهائميّ، وهو أنّه دين يهتمّ بالتوقيات الاجتماعيّة للزمان والمكان، بالفصول وتحديد مواعيد الأعياد. ويجعلها مبهجة كشيء مقدّس، ومرثيّة رائعة وأصيلّة. لذا فإنّ مفهوم الدين يشمل الإشارة إلى قراءة الطقوس الجماعيّة على اعتبار أنّها عمل مقدّس؛ [٢] أمّا عند تفسيره لوصف دين الفقراء، فهو يختلف كليّاً، وهو مشتقّ بوضوح من الكتابات المبكرة لما ركس، فالفقراء بدون جذور، وغير مستقرّين ومغتربين، وما يحتاجونه من الدين هو الاندماج؛ و[٣] أمّا حينما نلتفت إلى دين البرجوازيّة نجد ملامح فيبريّة، حيث هذه الشخصيّة أبعد ما يكون عن تذوّق الاحتفالات العامّة، وتفضّل المتعة العاقلة^(٤٦).

(٤٦) طلال أسد، «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام»، ترجمة أبو بكر باقادر، مجلّة منبر الحوار (بيروت: ١٩٨٨)، العدد ١١، الصفحة

وهذا الفهم الذي يقدمه غلنر مبني على وحدة السرد، حيث يظهر الحقل الإسلامي كجزء متناقض مع الحداثة الغربية، ولا بدّ من إعادة تكوينه عبر إعطائه معنى جديداً، يتوافق مع السياق العام لتطور المجتمعات الغربية، فالمستشرقون والأنثربولوجيون في تقديمهم للتقليد الإسلامي، قدّموه باعتباره يمرّ في أزمة، وهؤلاء يتناسون

أن الخطابات التي يهتم بها الدارس، والتي تعرّف وتعلّم الممارسة الصحيحة، هي ضمنية لكافة الممارسات الإسلامية، لذا، فإنّه من المضلل أن يقال، كما يفعل بعض علماء الاجتماع، بأنّ المهم في الإسلام هو ضبط اللفظ، أي قول ما هو مطلوب، وليس الأرثوذكسية، أي الطقوس، وليس المعتقد. إنّ هذا أمر مضلل، لأنّ مثل هذه الفكرة تتجاهل جوهر فكرة النموذج الصحيح^(٤٧).

وبذلك يصبح التقليد هو الأصل لكلّ ما له علاقة بالإسلام، هذا المفهوم الذي تنحصر دلالاته بحسب الأدبيات الشائعة في الدعوة إلى ماضٍ أساسي يقاس به التاريخ اللاحق ويُردّ إليه. فيما تفتح معاودة التفكير في هذا المفهوم، من قبل طلال أسد، الباب أمام إعادة تشكيل واسعة لمقتضيات النظر في حقل التداول الإسلامي، وكذا في الممارسات التي ينتجها ويقتضيها اشتغال هذا الحقل؛ وهو ما يفتح بدوره التفكير الأنثربولوجي في الدين على إمكانيات غير معهودة وآفاق غير مسبوقة، لا تقتأ تجهز هذا التفكير ببعد نظر يرّجحه على مجاوزة المنوال السائد.

خاتمة

ما قدّمناه من خلال هذا البحث، يُظهر أنّ الإناسيين، كغير تز وغلنر، يقومون بإعادة تعريف الإيمان، بما يتوافق مع وحدة السرد الحضاري الغربي، الذي يؤسّس على اللاسابق للإتية الإنسانية، ورفض كلّ ما يقيم مرجعية خارج السياق الحداثوي. بالتالي، عندما تحدّثوا عن الإسلام عملوا على إبعاد التقليد أو تهميشه وتأويله بمقتضى الرؤية الذاتية، وقاموا بالفصل بين سياقين، جعلوا أحدهما يرتبط بالفرد، بينما أحالوا ما له علاقة بالفعل والفاعلية إلى الحقل التداولي الذي يقوم على القانون والجمهورية. فكلاهما جزء من التقليد الحداثوي، بل هما، يحاولان تثبيت دعائم هذه الحداثة، ومعالجة ما طرأ عليها من الترهّل في المجتمعات الإسلامية.

وإذا كان الأوّل، غير تز، حاول قراءة المجتمع، محاولاً العمل على إظهار كيفية اختراقه عبر التركيز على خصوصية الطقوس الاحتفالية بين مجتمع إسلامي وآخر، داعياً من خلال

(٤٧) طلال أسد، «فكرة أنثربولوجيا الإسلام»، مصدر سابق، الصفحة ١٤٠.

ذلك إلى الاستفادة من ذلك، انطلاقاً من أنّ الإسلام عبارة عن إسلامات تُبلور عبر هويّات ثقافيّة متنوّعة مقطوعة عن الأصل، أو الأصل فيها غير فاعل. وهو عندما لجأ إلى الحديث عن الرمزيّة، حاول أن يقيم نظاماً معرفيّاً، يمكن الركون إليه واستخدامه وتأويله انطلاقاً من الذاتية والمرجعيّة الحداثيّة، التي أعادت تنظيم العالم انطلاقاً من القانون.

ونرى الثاني وكأنّه قد غادر الإناسة، وتحوّل إلى استراتيجيّ، يحاول أن يعالج المشاكل، التي تعرّضت لها الإناسة، باحثاً عن المجال الذي يمكن اختراقه والعمل عليه من أجل استدماج المسلمين في المجتمع الحديث، عبر إيجاد لحمة منطقيّة بين الإسلام، الذي لم يعد خاضعاً للتقليد، وبين الحداثة.

وما قدّمناه، يحتاج إلى مزيد من التفصيل والنقاش، خاصّة في ظلّ الراهن الذي تخرج فيه الكثير من الآراء، التي تقوم بالمزج بين معطيين (الإسلام والغرب) لا يمكن الجمع بينهما إلّا من خلال ضرب أحدهما لصالح الآخر، لأنّ المنظومات متنافرة في الأسس والمرجعيّات، وإذا كان موضوع الإيمان هو المدخل، ولكن يبقى الكلام، في جوهره، يرتبط بالسيادة، حيث المرأة لا تصدّق بأنّها ترى الصورة فحسب، ولكنّها لن تستطيع أن تكون العالم بكلّ تنوّعه وتعدّده.

طبيعة الإيمان: رؤية مسيحية^(١)

ريتشارد سوينبرن^(٢)

ترجمة محمّد حسن زراقط

ثمة في القراءة المسيحية للإيمان مكوّنان أساسيان تمايزت الرؤى المختلفة بحسب الثقل الذي توليه أحدهما أو كليهما: (١) الاعتقاد بأمر ما، غالبًا ما يكون الاعتقاد بأن الله موجود، وما يترتب على ذلك من متلازمات؛ و(٢) الثقة بالرحمة الإلهية التي تخلص. كان هذان المكوّنان مضمّرين في معالجات المسيحية المبكرة للإيمان، ثم برز الإيمان بما هو اعتقاد عند الأكوييني، مع استبطانه لأهميّة الثقة، التي ما لبثت أن تساوت مع الاعتقاد في القراءة اللوثرية، وبرزت كمكوّن أساس، بل وحيد، عند البراغماتيين عندما استُبدل الاعتقاد بمجرّد الاحتمال. بيد أن المكوّن العقليّ - الإيمان بمعنى التصديق - يبقى بارزًا في القراءتين الأوليين. بما يفسح مجالًا لـ «إيمان الشياطين». إلا أنه إيمان لا يوصل إلى الخلاص أو التحرير، إذ لم يُصغ بالحُب، وبالأعمال التي تترتب على الحُب (الأكوييني)، أو لم يتصل بالغايات النبيلة والأعمال الخيرة (لوثر).

المفردات المفتاحية: الإيمان والاعتقاد؛ الإيمان والثقة؛ توما الأكوييني؛ مارتين لوثر؛ البراغماتية.

لقد كان الإيمان، بما هو مجموعة من القضايا الخبريّة، موضع اهتمامي الأثير في الفصول السابقة من هذا الكتاب. وقد حلّلت على مدى تلك الفصول معنى أن تعتقد أن كذا هو كذا، وتساءلت متى يكون متعلّق اعتقادك أمرًا مهمًّا؟ ثم ماذا يمكن أن يفعل المرء لتطوير اعتقاده وترقيته؟ كما إنني حلّلت القضية الآتية، وهي: متى يكون الإيمان عقلائيًّا، بكلّ ما للعقلانيّة من معانٍ محتملة. وقد خلصت إلى أنّه من المهمّ جدًّا أن يعتقد الإنسان بحقّ

(١) أشير إلى أن هذا النصّ هو الفصل الرابع من كتاب ريتشارد سوينبرن، الإيمان والعقل؛

Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 137-158.

وقد حافظت على الإحالات كما وردت في الأصل لتبقى صلة هذا الفصل بغيره من فصول الكتاب. المترجم.

(٢) ولد عام ١٩٣٤. أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد ببريطانيا، وكان من رواد حركة فلسفة الدين ومن أبرز من تقدّموا بصياغة جديدة للبراهين على وجود الله. من أهمّ أعماله ثلاثية تماسك الإيمان بالله، وجود الله، والإيمان والعقل. المترجم.

أن الله موجود، وبأنه قد فعل كذا، وبأنه يتّصف بهذه الصفة أو تلك. وتساءلت أيضًا عن كيفية وصول الإنسان إلى السعادة الدائمة، وهي الحالة التي تسمى «الخلاص». وعلى أي حال، إن الفضيلة التي تتطلبها المسيحية، ليست مجرد اعتقاد بقضية خبرية، بل هي ما تسميه المسيحية «الإيمان». فما هو الإيمان وما هي صلته بالاعتقاد [بمعنى التصديق]؟

الإيمان الذي تدعو إليه المسيحية وتطلبه من المؤمنين هو الإيمان بشخص أو أشخاص، وهو الله (أو المسيح) الذي يتوفّر على مجموعة من الصفات، وهو الذي قد فعل مجموعة من الأفعال، ثم في المرحلة الثانية بعد الإيمان بالله، الإيمان ببعض النعم التي أولاها، والخيرات التي وفّرها، والوعود الخيرة التي قطعها على نفسه. ومن هنا، وبحسب قانون الإيمان النيقاوي Nicene Creed^(٣)، فإن المؤمن الذي يعلن التزامه قبل أن يُعمّد، أو في خلال الصلاة، يُصرّح جزماً (وباليونانية): «πιστεύω εἰς»، أي «أنا أعتقد بـ» أو «أنا أؤمن بـ»:

إله واحد، آب ضابط الكل، خالق السماء والأرض [...]. وربّ واحد يسوع المسيح [...]. وبالروح القدس الربّ المحيي [...]. وبكنيسة واحدة جامعة مقدّسة رسولية [...]. وننتظر قيامة الأموات والحياة في الدهر الآتي.

لكن ثمة في التقليد المسيحي أكثر من نظرية تفسّر المراد والمبتغى من «الاعتقاد بـ»، أو «الإيمان بـ». وسوف أحاول في هذا الفصل من الكتاب شرح هذه النظريات، كما سأحاول بيان الصلة بينها. وسوف نلاحظ أنه على الرغم من الاختلاف الظاهري، فإن أنصار الرؤى المختلفة لم يكونوا في وارد التوصية بممارسات مختلفة أو التأكيد على معتقدات مغايرة.

النظرية التوماوية في تفسير الإيمان

أولاً توجد نظرية خاصّة في تفسير الإيمان، هي ما سوف أسمّيه النظرية التوماوية. وهي نظرية نلاحظ وجودها في تراث القديس توما الأكويني، وقد تبناها عدد من البروتستانت، كما يعتنقها كثيرون خارج الدائرة المسيحية، وكذلك التزم بها عدد كبير من الآباء المتقدّمين على الأكويني. وأؤكد أن هذه النظرية هي النظرية الأكثر انتشاراً، وهي الأكثر ملاءمة لطبيعة الإيمان الديني. حاصل هذه النظرية، مع إضافة واحدة وقيدتين، أن حيازة الإيمان بالله هي ببساطة حيازة نحو من «الاعتقاد-بأن»، من قبيل الاعتقاد بأن الله موجود. بصريح القول،

(٣) نسبة إلى مجمع نيقية الذي أقرّ فيه هذا القانون. وقانون الإيمان هذا هو الصيغة الرسمية المعتمدة في الكنيسة الكاثوليكية على الأقل، وقد تمّ تطويره وصياغته مرّات عدّة حتى وصل إلى صيغته الحالية، وهو يشبه إلى حدّ كبير ما يُعرف في الإسلام بشهادة الإيمان. المترجم.

إن موضوع الإيمان ومتعلقه هو «الحقيقة الأولى»، أي الله نفسه. ويتوقف الإيمان بحسب هذه الرؤية، على التصديق بقضية هي قضية «الله موجود»^(٤). وصاحب الإيمان الديني هو ذاك الذي تتوفر عنده خصوصية الاقتناع النظري بفكرة أن الله موجود^(٥).

الإضافة التي أضافها الأكوييني إلى هذه العقيدة البسيطة هي أنه لا يكفي أن تعتقد بمجرد أن الله موجود [كما تعتقد أن أي شيء آخر موجود]، بل «أن تؤمن» بعدد من القضايا الأخرى. ووجود الله يمكن أن يُرهن عليه من خلال اللاهوت الطبيعي، وبالتالي يصير معروفاً *nota*؛ ولكن، إذا ما توخينا الدقة، فإن افتراض وجود الله هو مقدمة للإيمان. وأما مركز الإيمان، والعنصر الأكثر أهمية فيه، فهو القضايا التي تتعلق بصفات الله، وبالأفعال التي فعلها، ثم يجب أن تؤمن بهذه القضايا على أرضية أن الله قد أوحى بها وكشفها. والاعتقاد بالله الذي يؤكد قانون الإيمان النيقاوي، أي الإيمان بالله بوصفه قد فعل مجموعة من الأفعال المحددة، من قبيل وصف الله بأنه «خالق السماء والأرض»، هو الإيمان بأن الله قد فعل هذه الأمور (خلق السماوات والأرض). والأمر عينه يقال على وصف الله بأنه وعد ببعض الأمور من قبيل «قيامه الأموات» معناه الاعتقاد بأن الله وعد بمثل هذه الأمور فعلاً، وأنها تحققت أو سوف تتحقق. وقد كتب توما الأكوييني:

إن أمور الإيمان هي من طور فوق طور الفهم البشري، وما إيمان الإنسان بها إلا لأن الله قد كشفها وأوحاها. وذلك بشكل مباشر بالنسبة لبعض الناس، كالأنبياء والرسل، وبالنسبة لغيرهم من الناس بواسطة الرسل والمبشرين^(٦).

وقد أعلن المجمع الفاتيكاني الأول بدوره أن الوحي ينبغي الإيمان به

بعون سابق من الله وموازرة النعمة [...]. لا لسبب صحتها (الحقائق التي أوحى بها) بذاتها المدركة بنور العقل الطبيعي، وإنما بسبب سلطة الله نفسه الذي يوحى، والذي لا يمكن أن يُخدع أو يخدعنا [...]^(٧).

(٤) يضيف الأكوييني قائلاً: «السبب الوحيد الذي يدعونا إلى التعبير عن الإيمان بقضايا خيرية، هو أننا بذلك نستطيع الحصول على معرفة به، (أي بالإيمان)». انظر،

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 1.2. ad. 2.

(٥) هذه المعادلة بين «الاعتقاد» و«الإيمان» ناجمة عن عدم توفر غير اسم واحد في اللغتين اليونانية واللاتينية للتعبير عن الحالتين، وهو «*fides πιστις*»، وكذلك عدم وجود سوى فعل واحد يُستخدم للتعبير عن اعتقاد كذا وكذا، وعن الإيمان أو الثقة بشخص ما، وهذا الفعل هو «*credo πιστέω*»، والحال أن المرء يمكنه التمييز بين هاتين الحالتين، ولكن الفعل الذي يعبر عنهما هو فعل واحد في هاتين اللغتين.

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 6.1.

H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Herder, 1963), p. 3008; *Faith and Reason*, op. cit., ch. 7.

القيّد الأوّل فيما خصّ هذه الرؤية إلى الإيمان (الإيمان بما هو اعتقاد)، هو أنّ الاعتقاد لا يساوي بالضرورة المعرفة العلميّة *scientia*. والأكويني، كما غيره، تبنّى التعريف المطروح من قبل هينغو دو سان فيكتور Hugh of St. Victor، وحاصله أنّ «الإيمان *fides* هو شكل من أشكال اليقين العقليّ المتعلّق بأمر أو بأمور غيبية، وهو أعظم من أن يكون مجرد رأي *opinio*، وأدنى من أن يكون معرفة علميّة *scientia*»^(٨). وتجدر الإشارة إلى أنّ كلّ كاتب مسيحيّ طرق موضوع الإيمان قال هذا أو ما يشبهه. ولكنّ هذا التوافق في التعبير عن مفهوم الإيمان يخفي وراءه الكثير من الاختلاف في المقصود، قد لا يعيه البعض، ولم يكن مورد نقاش واسع. بالنسبة إلى الأكويني، الفارق الأهم بين المعرفة العلميّة وبين الإيمان هو أنّ المعرفة العلميّة ليست مجرد معرفة بأنّ الأمر الفلانيّ صحيح، بل مضافاً إلى ذلك هي معرفة مبرّر الحكم عليها بالصحة، أو فقل معرفة دليل صحّته. فأنّ تتوفر على معرفة علميّة بـ «أنّك إن رميت الطابطة فإنّها سوف تقع على الأرض»، أو «إنّ ٢+٢=٤» فقط إذا فهمت مبادئ الفيزياء والرياضيات، تلك المبادئ التي يعتقد الأكويني أنّها ضروريّة بمعنى من المعاني. ولكن لا تكون الوقائع الجزئية متعلّقة بالمعرفة العلميّة، بل هي مجال للرأي *opinio*، رغم أنّها قد تكون مبرهنةً وبالغة الوضوح في بعض الأحيان، مثل: «اليوم هو يوم مشمس» أو «أنا الآن في أو كسفورد». ويرى الأكويني عموماً أنّ الإيمان هو اعتقاد أقوى من الاعتقاد بالقضايا المصنّفة ضمن دائرة المعرفة العلميّة، ولا تختلف عنها إلّا في أنّ الأولى لا نعرف وجه صحّتها:

إنّ فعل الاعتقاد يتعلّق بأمر واحد [وهو أنّ الأمر الفلانيّ احتمال صحّته أقوى من احتمال عدمها] ومن هذه الجهة يكون المعتقد (المؤمن) في نفس الحالة الذهنيّة التي يكون عليها صاحب المعرفة العلميّة^(٩).

رغم أنّ الاعتقاد بوجود الله الذي يتبنّاه الأكويني عادةً^(١٠) لا يمكن أن يكون متعلّقا للمعرفة العلميّة^(١١)، إلّا أنّ الله وحده يمكن أن يعرف لماذا يجب أن يكون الله موجوداً.

De Sacramentis, 1.10.2.

(٨)

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 2.1.

(٩)

(١٠) تجدر الإشارة إلى أنّ الأكويني ليس متمسكاً أو منسجماً مع نفسه بالكامل في هذه النقطة. فهو في الخلاصة اللاهوتيّة (Summa Theologiae, 2a. 2ae. 1.5.ad. 3) يبدو وكأنّه يوافق على إمكانية تعلّق المعرفة العلميّة بوجود الله.

(١١) يبدو من التأمل في نصوص الأكويني أنّه يقبل فكرة كون اللاهوت (العلم المقدّس كما يسمّيه) علماً، ولكن بشي، من التوسعة لمفهوم العلم، وذلك بالنظر إلى الاستنتاجات التي تستنبط من المبادئ الأولى الموحاة من الله. انظر،

Summa Theologiae, 1a. 1.2.

ورغم إصراره المعتاد على أن الاعتقاد الإيماني يجب أن يكون قوياً، بنفس ما للاعتقاد العلمي من قوة، إلا أنه يصرح بين الفينة والفينة بأن الإيمان ذو مراتب ودرجات. وعليه، فليس من المحال، بحسب الأكوييني، أن يكون إيمان بعض الناس مشوباً بالشك^(١٢). وهو بالتالي يسمح بأن يكون إيمان أحد الأشخاص أعمق وأقوى من إيمان شخص آخر، فد«التفاضل والتفاوت في الإيمان حقيقة واقعية»^(١٣).

والنظرة التوماوية إلى الإيمان على أنه تتوفر على مجموعة من المعتقدات، قد تبدو غريبة، وذلك لأن المسيحية، كما غيرها من الأديان، ترى إلى الإيمان على أنه فضيلة من الفضائل، وهو أمر يستحق المتصف به الثناء، وأن يجازى بالخلاص. وبناءً على النظرية التوماوية يمكن أن يجتمع الإيمان، بمعنى التصديق، مع أن يكون المرء شريراً، لا هم له سوى تحدي الله. وهذه النقطة تقودنا إلى القيد الثاني على فهم الإيمان حسب النظرية التوماوية. فبالنسبة للأكوييني، لا يستحق مثل هذا الإيمان الثواب؛ ولكنه يصرح بأن الشياطين (الذين عندهم ما يكفي من التصديق) هم من المؤمنين. ولیدعم نظريته هذه يستشهد برسالة يعقوب التي تقول: «أنت تؤمن أن الله واحد؛ حسناً تفعل. والشياطين يؤمنون ويقشعرون»^(١٤). وهو يفسر الاعتقاد المنسوب إليهم بأنه إيمان. وعلى الرغم من وصف الشياطين بالمؤمنين، وفق الأكوييني، إلا أنه ينقصهم أمران ليُجازوا على إيمانهم. الأمر الأول الذي يفتقده إيمان الشياطين هو أن إيمانهم لم يأت من الطريق الصحيح. وبالتالي هو ليس إيماناً مستحقاً للجزاء والثواب؛ وذلك لأنه ليس إيماناً طوعياً. يقول الأكوييني: إن «إيمان الشياطين»، إن صحّ التعبير، هو إيمان جبري يتحقق تحت ضغط الأدلة والأمارات. وبالتالي فهم يؤمنون بطريقة لا تسمح بالثقة في إيمانهم. والشياطين يؤمنون لأن أمارات الإيمان، قوّة الإثبات إلى حدّ لا يسمح لهم بعدم الإيمان، أو فقل تلجنهم تلك الأدلة إلى الإيمان^(١٥). وفي المقابل، يرى الأكوييني، أن بني البشر يختارون الإيمان أو عدم الإيمان، لأن الأدلة بالنسبة لهم، ليست بتلك المثابة التي تلجنهم إلى الإيمان، وعندما نؤمن فإننا نفعل ذلك بملء إرادتنا واختيارنا. بلى، قد جادلت في الفصل الأول، وأثبت أن الاعتقاد كله لا مجال فيه للاختيار والإرادة. فنحن لا نستطيع فعل شيء مهم من أجل تكوين الاعتقاد؛ لأننا نؤمن عندما تحين ساعة الإيمان. وأقصى ما نقدر على فعله، ونفعله باختيارنا، هو أن نخضع أنفسنا لبحث محايد، أو نحاول تغيير عقائدنا بطرق غير معتادة في خلال فترة من الزمان.

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 4.8. ad. 1.

(١٢)

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 5.4.

(١٣)

(١٤) رسالة يعقوب، ١٩: ٢.

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 5.2 ad. 3.

(١٥)

من المفيد، فقط في حالات استثنائية، أن يحاول المرء حيازة اعتقاد محدد قبل البدء بالعملية البحثية^(١٦)؛ أما لمن لم تتضح عندهم المسألة تمامًا بخصوص وجود الله أو عدمه، فمن الحرّي أن يبحثوا في المسألة [أولاً]. عليه، إذا ما أقررنا بأن الإيمان التوماوي أمر اختياري، فعلياً أن نقرّ بأن الاختيارية هنا ناتجة عن استقصاء، وعمل بحثي ملائم. (فالقلة التي يكون وجود الله غالباً في وضوحه عندها ستكون في نفس موقع الشياطين، ولن يكون الإيمان التوماوي، لهذه القلة، موجباً للثواب بهذا الاعتبار). إلا أن الأكويني يبدو وكأنه يكتب أن فضيلة الإيمان تكمن، غالباً، في اختيار المرء له، ومن ثم السير بحسب مقتضيات العقل؛ وهذا ما لا نراه^(١٧). ومع هذا، فالأكويني يدرك أن الضمير المخطئ قد ينتج عن الإهمال؛ فعليه، بالتالي، أن يقرّ بإمكانية غياب الإيمان كنتيجة للإهمال، وهذا ما يترتب عليه إمكانية أن يكون ثمة من فضل في إيمان حاصل من نقص وبحث ملائمين.

والأمر الثاني الذي يرى الأكويني أنه السبب الجوهرّي الذي يجعل إيمان الشياطين غير مستحق للثواب والتمجيد، هو أن إيمانهم «لم يصغه أو يصنعه الحب»^(١٨)؛ أي إنه لا يرتبط بالغاية المتينة للقيام ببعض الأعمال التي تعبّر عن الحب لله (إذا ما فهمناه حق فهمه) من قبيل المشاركة في الأعمال العبادية، وإطعام الجائعين، وعيادة المرضى، وهداية الضالين. الأمر الذي يعبر عنه مجمع ترانتو بكلمات مشابهة^(١٩). نعم اعتقد أن الحب هو الأساس عند الأكويني، ولا يمكن أن نفسّر موقف الأكويني بأنه يرى أن الإيمان المفضي إلى الخلاص يقترن بتلك الأعمال. فبالنسبة إلى الشخص الذي يتوفّر على حب خالص، فإنه قد يموت قبل أن تسنح له فرصة القيام بمثل تلك الأعمال، مع أنه يملك الاستعداد الكافي للقيام بها.

إذاً، على الرغم من أن الإيمان الأكويني قد يبدو بحدّ نفسه إيماناً فكرياً، وإيماناً مرتبطاً بالعقل وليس بالقلب، إيماناً يمكن حمله دون أن تترتب عليه ثمار ونتائج في الحياة المسيحية؛ رغم ذلك كله، إلا أن الإيمان الذي تطلبه النظرية الأكوينية، هو الإيمان الذي يضع المؤمن على طريق الخلاص، وهو إيمان متعلّق بالشخص كله، وليس برأسه وعقله فحسب. نعم،

Faith and Reason, op. cit., ch. 3.

(١٦)

Ibid.

(١٧)

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 4.3, 4, and 5.

(١٨)

وقد ترجمت كلمة caritas إلى حب. ويكتب الأكويني في محل آخر: «الحب هو نوع من الصداقة الإنسانية تجاه الله». انظر،

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 23.1.

Enchiridion Symbolorum, op. cit., 1559 and 1556.

(١٩)

يبقى أن نرى ما هي الفوارق بين هذه النسخة من الإيمان المطروح في الفكر المسيحي، وغيرها من نسخ الإيمان وتفسيراته.

الرؤية اللوثرية للإيمان

النظرية الثانية التي أرى أنها تستحق الملاحظة في هذا السياق هي النظرية التي تتضمن في ثناياها بُعدين من أبعاد الإيمان، أحدهما البعد النظري الذي تعرّفنا عليه في النظرية التوماوية، والبعد الآخر هو بُعد الثقة *trust* بالله الحي. فالشخص المؤمن، وفق هذه الرؤية، ليس من يعتقد أن الله موجود فحسب (أو يعتقد بعض القضايا المرتبطة به)، بل هو من يثق بالله، ويعاهده على الالتزام. فمفهوم «الإيمان بـ» الذي يتضمنه قانون الإيمان يُقرأ على أنه إعلان عن الإيمان بالله متوفر على الصفات المشار إليها في القانون، وهو فاعل تلك النعم المذكورة في ذلك القانون، من قبيل قيامة الأموات، وهو إعلان أيضاً عن الثقة بالله الذي يتوفر على هذه الصفات، والذي قام بتلك الأعمال الجليلة والمفيدة.

وأناسوف أطلق على هذه الرؤية تسمية النظرية اللوثرية في الإيمان، وذلك لأن لوثر يؤكد أن الإيمان هو ثقة^(٢٠). وكتفاعل سلبي مع هذا التصور للإيمان، أعلن مجمع التريدينطين: «إذا قال أحد إن الإيمان الذي يبرّر (يخلص) ليس سوى الثقة بالرحمة الإلهية التي تمحو الخطايا بسبب المسيح، أو إننا نبرّر بهذه الثقة وحدها: فليكن محروماً»^(٢١). وقد ميّز اللاهوتيون اللوثريون لاحقاً بين ثلاثة أنواع من الإيمان *fides*، هي المعرفة *notitia*، والطاعة أو القبول *assensus*، وأخيراً الثقة *fiducia*، وأعلنوا أن النوعين الأولين موجودان في النوع الثالث. فالثقة هي العنصر المركزي في الإيمان^(٢٢). ونلاحظ بعض هذه العناصر عند توما الأكويني

(٢٠) انظر للوثر،

“The Freedom of a Christian”, § 11, in *Reformation Writings of Martin Luther*, trans. B. L. Woolf, Vol. 1 (Lutterworth Press, 1952).

تجد رؤية لوثر في كتاب العظات الموصى به في البنود التسع والثلاثين (بيان العقائد) لكنيسة إنكلترا (١٥٦٢): «ليس الإيمان الحي والفوري الاعتقاد الشائع ببنود إيماننا، بل هو ثقة صادقة برحمة الله من خلال ربنا يسوع المسيح، وأمل راسخ بالأمور الخيرة التي سنتلقاها على يدي الله» (عظة الإيمان، الجزء ١).

Enchiridion Symbolorum, op. cit., 1562.

(٢٢) يجادل كانتويل سميث ويصرّ على أن كلمة «يعتقد» (*believe*) كانت تعني «يثق» حتى القرن السابع عشر. والشاهد المأخوذ من كتاب العظات (البند ١٥) لا يؤيد هذا الرأي كثيراً، إلا أن كانتويل سميث مع ذلك يجمع عدداً من الشواهد ليثبت تفسيره المشار إليه. انظر،

Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton University Press, 1979), ch. 6; *Belief and History* (University of Virginia Press, 1977), ch. 2.

فالمعرفة هي ما يسمّيه الأكوييني «الاعتقاد بـ»، والطاعة أو القبول هي الإيمان الذي يُعترف به أمام الملأ، ويرى الأكوييني أنّه طبيعيّ، وفي بعض الأحيان ضروريّ، وهو ما يعبر عنه بالإيمان المؤسّس على الحبّ^(٢٣). كما تلاحظ هذه القسمة الثلاثية للإيمان عند كارل بارت في كتابه خلاصة أصول العقيدة *Dogmatics in Outline*؛ حيث إنه بعد الفصل المدخلي للكتاب يعقد ثلاثة فصول يعنونها: «الإيمان كثقة»، و«الإيمان كمعرفة»، و«الإيمان كاعتراف»^(٢٤).

وعلى أيّ حال، تحتاج هذه الرؤية إلى الإيمان إلى مزيد من التمهيد والاختبار. ولنبدأ بهذا السؤال: ماذا يعني أن تثق بشخص عاديّ؟ أن تثق بإنسان معناه أن تتصرّف مفترضاً أنّه سوف يفعل ما يرى أنك تريده أو تحتاجه، في الحالة التي توجد فيها بعض المؤشرات الدالة على أنّه لن يفعل، وفي الحالات التي ترتّب فيها تبعات سيئة على بطلان الافتراض المذكور أعلاه. وهكذا، ربّما أثق بصديق ما فأقرضه شيئاً قيّماً، بعد أن ثبت لديّ سابقاً عدم اهتمامه بالأشياء القيّمة. فأكون قد تصرّفت على أساس افتراض أنّه سوف يفعل ما أريد (لا سيّما العناية بالأشياء القيّمة)، في حين أنّ المؤشرات تدلّ على العكس، ومع ترتّب بعض التداعيات السيئة على الإهمال (لا سيّما مثل فساد ذاك الشيء القيّم) إذا ثبت بطلان الافتراض. كما في حالة الفارّ البريطانيّ من السجن، الذي يثق بالمانيّ ويخبره عن هويّته ويطلب منه المساعدة للخروج من ألمانيا. هنا أيضاً يكون السجين قد تصرّف على أساس افتراض أنّ الألمانيّ سوف يفعل ما يريد (ولا سيّما تأمين المساعدة على الخروج)، في حين أنّ أكثر الألمان معادين للسجناء البريطانيّين، ويعملون عادةً على تسليمهم إلى الشرطة. أو مثلاً: المريض الذي يثق بأنّ الطبيب سوف يعالجه، فسوف يتصرّف على أساس افتراض أنّ الطبيب سوف يفعل له ما يحتاج، مع وجود بعض المؤشرات الدالة على أنّه لن يفعل (لأنّ محاولات العلاج لن تنجح دائماً)، ومع أنّ فشل الطبيب سوف يؤدّي إلى نتائج أكثر سلبية. وقد رأينا في الفصل الأوّل أنّ العمل على أساس افتراض صدق القضية (ق) هو أن تقوم بتلك الأفعال التي تقوم بها في حال الإيمان بصدق (ق). أن تتصرّف على أساس افتراض أنّ (ق) صادقة، هو أن تأخذ (ق) مقدّمة لاستدلالاتك العملية، سواء كنت تؤمن بها أو لا تؤمن.

ولكن لماذا يجب أن تتصرّف على أساس افتراض صدق (ق)، إذا لم تكن تؤمن بها واقعاً؟ ببساطة لأنك تريد الوصول إلى الغاية (غ) (مثلاً: الرغبة في الخروج من ألمانيا، أو معالجة مرض ما)؛ وذلك في ما إذا كان القيام بالعمل (أ) يساعد في الوصول إلى (غ) أكثر

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 3.

(٢٣)

Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (SCM Press, 1949).

(٢٤)

من أيّ بديل آخر، وفي ما إذا كان العمل (أ) يوصلك إلى الغاية (غ) بناءً على صدق (ق). وإذا كانت الرغبة في الوصول إلى الغاية (غ) تتمتع بدرجة عالية من القوة (و كانت أقوى من أيّ غاية أو غرض آخر) فإنك سوف تظلّ تفعل الفعل (أ) حتى لو لم تحمل صدق (ق) كثيرًا.

وقد رأينا في الفصل الأول أنّ الإيمان الذي يهدي الإنسان هو الإيمان الذي لا يمكن تجاهله حتى لو كان احتمالاً ضعيفاً. ولكن مع ذلك يمكن وصفك بأنك تتصرف على أساس افتراض صدق (ق)؛ لأنك تفعل ما كنت سوف تفعله لو كنت تؤمن بصدقها بقوة، ضمن حدود أنّ قوة احتمالية صدق (ق) لا تنتج فرقاً في فعلك. وهكذا يكون الوصف المبسط لفعلك هو: «إنك تتصرف على أساس فرضية صدق (ق)». وقد رأينا أنّ الثقة بشخص ما هي أن تتصرف بناءً على افتراض أنّه سوف يفعل ما يرى أنك تريده، أو تحتاجه، مع توفر قرائن تشير إلى العكس، ومع ترتب آثار ضارة على خطأ افتراضك. هذا ما يعني، بالتبع، أنك تفعل ما ستفعل إذا اعتقدت بالافتراض المذكور بقوة، في الوقت الذي تعطينا فيها الأدلة أسباباً للشك في الافتراض عينه (ولا ننسى الآثار السلبية المترتبة على كذب الافتراض). فقد لا يكون أسير الحرب معتقداً بأنّ الألمانيّ سوف يساعده. ولكنّه مع ذلك يتصرف كما لو كان يعتقد بذلك بشكل كامل، ولكنّه يحتمل ذلك احتمالاً معتدلاً به، ومع ذلك يفعل ما كان سوف يفعله لو كان يعتقد بشكل كامل.

ما تقدّم كافٍ بالنسبة إلى الثقة بالإنسان العاديّ. ولكن ماذا عن الثقة بالله؟ رأينا أنّ الثقة بالله عند لوثر هي عنصر يُضاف إلى الاعتقاد بأنّه موجود، والاعتقاد ببعض القضايا الخيرية المرتبطة به. فالإيمان عنده هو أن تعمل بناءً على فرضية أنّه سوف يفعل ما يرى أنك تريده أو تحتاجه، مع كون القرائن تشير إلى العكس، ومع ترتب آثار سيئة على خطأ الافتراض (أي على كذب القضية). والآن، إنّ من يعتقد أنّ الله موجود، ويصدق القضايا المنصوص عليها في قانون الإيمان المسيحيّ، فهو يعتقد ضمناً أنّ الله سوف يفعل لنا ما يعلم أننا نريده، أو أننا بحاجة إليه، وذلك كلّ ناتج عن خيرية الله، وهذا ما يعتقدّه المؤمن في النظرية التوماوية في تفسير الإيمان. كتب لوثر:

لا تكونن قانعاً، أو مكثفياً، بالإيمان بأنّ الله قادر على فعل الأشياء العظيمة، بل يجب الاعتقاد بأنّه سوف يفعل ذلك، ويسعده فعل ذلك. وكذلك لا يكفي أن تعتقد أنّ الله سوف يفعل الأشياء العظيمة لسائر الناس، ولكن ليس لك^(٢٥).

فالإيمان، مثلاً، «بكنيسة واحدة مقدسة جامعة رسولية»، أو بـ«الحياة في الدهر الآتي»، وغير ذلك مما يؤكد قانون الإيمان النيقاوي، يفترض استنتاجه من الاعتقاد بأن الله قد أوجد كنيسة واحدة مقدسة جامعة رسولية، وأنه سوف يوفر الحياة للبشرية في الدهر الآتي، كما يفترض التصرف على أساس افتراض أن الله سوف يفعل للمؤمن بواسطة هذه الأشياء ما يريده أو يحتاجه، رغم وجود مؤشرات تسمح بافتراض ما هو خلاف ذلك، ومع ترتب الأثر السيء في حال عدم صدق الافتراض.

والمشكلة في التفسير اللوثري للإيمان، على النحو الذي شرحته آنفاً، هي اشتراكه مع التصور التوماوي للإيمان في ملمح أساس، هو إمكان أن يكون أكمل الأشخاص في الشر مؤمناً. وإن ما تفعله عندما تتصرف على أساس فرضية ما، يعتمد على أهدافك وغاياتك. مثلاً، عندما يفترض شخص أن في خزانة معينة مبلغاً من المال، سوف يعمد إلى كسرها وخلعها إذا كان عاجزاً على سرقته، وفي المقابل من هو عاجز على حفظ هذا المال، سوف يعمد إلى إقفال الغرفة التي تحتوي على هذه الخزانة. ومن هنا، فإن الشخص الذي يؤمن بأن الله سوف يفعل له ما يريد أو ما يحتاج، سوف يحمل هذا الإيمان بغض النظر عن الغايات التي يريدها خيراً كانت أم شراً. فالتصرف بناءً على الافتراض المذكور (الحصول على الدعم الإلهي)، ربما يفضي بشخص ما إلى فتح العالم وإخضاعه، مع الثقة بأن الله سوف يعينه على هذه المهمة. فهل يمكن تسمية مثل هذا الشخص مؤمناً أو رجل إيمان؟ ألا يثق مثل هذا الشخص بالله؟ ماذا عن ذلك الذي يهاجمه القديس بولس لدعوته الناس إلى كثرة الخطيئة كيما تكثر النعمة^(٢٦)؟ ألا يثق مثل هذا بالله، وبأنه سوف يعتني به بالمقدار الكافي؟

بلى، إن أصحاب المشرب اللوثري، كما توما الأكويني، يمتلكون استعداداً وافياً لتقبل فكرة أن الشيطان يمكن أن يكون مؤمناً. رغم هذا، فقد حرص اللوثريون على تأييد لوثر ضد الأكويني، وتبني أن الإيمان وحده كافٍ للخلاص (رغم أنهم لا يرون اشتمال هذا النوع من الإيمان على فضيلة). وإذا ادعت اللوثرية ذلك، فإنها قد تبدو ملتزمة بأن من يريد فتح العالم، أو من ينادي بكثرة الخطيئة لتكثر النعمة، بأن هؤلاء، لأنهم يثقون بالله، سوف ينالون الخلاص ولو كان خلاصاً غير مستحق للجدارة.

وإذا أرادت اللوثرية أن تنكر مبلغ الثقة الموجودة في المثالين السابقين، فلا بد لها أن تضيف بعض القيود إلى مفهوم الإيمان. بأن تقول مثلاً: إن الذين يعملون بناءً على افتراض

(٢٦) رسالة بولس إلى أهل رومية، ٦: ١.

أن الله سوف يفعل لهم ما يحتاجون أو ما يريدون، فإنهم يتصفون بالإيمان فيما إذا تحلوا بنبل الأهداف والغايات^(٢٧). والأهداف النبيلة تنشأ بالنسبة للوثرية كما بالنسبة للأكوينية من الغرض الأساس، وهو القيام بالأفعال التي يقوم بها المعتقد الذي يتحرك بدافع من محبة الله. وإن كثيراً من هذه الأفعال سوف تتحقق، كما أعتقد (وربما لا تقبل اللوثرية ذلك)، سواء أكان الله موجوداً أم لم يكن. مثلاً، إنه من النبيل والخير إطعام الجائعين، أو تعليم الأطفال بغض النظر عن وجود الله وعدمه. ولكن هذه الغايات هي من الغايات التي يُتوقع أن تحدثها محبة الله وتدعو إليها.

ولكن توجد في المقابل أفعال أخرى لا يتوفر الداعي إلى القيام بها إلا بدافع المحبة لله. فلا مبرر لعبادة الله إذا لم يكن موجوداً، كما لا مبرر لطلب المغفرة منه إذا كان قاسي القلب لا يؤمل منه المغفرة. وكذلك لا معنى لطلب الحياة الآخرة، لنا أو للآخرين ممن نعمل على هدايتهم، إذا لم يكن الله سوف يفعل لنا ذلك. إذا لولا التأكد الكامل من وجود إله يمد لنا يد العون ويؤمن لنا ما نحتاج أو نريد، لما أمكن السعي للحصول على تلك الغايات النبيلة المشار إليها. ولأجل ذلك فإن النظرية التوماوية تفتح باب الشك في وجود إله سوف يوفر لنا ما نحتاج، واللوثرية تبدو مستعدة لقول إنها ليست محكومة لنظرتها الأعمق إلى الإيمان بما هو معرفة *notitia*، لأجل ذلك يبدو أن النظرية التوماوية في تفسير الإيمان مع تقييده بالغايات النبيلة (الإيمان المبني على الحب) سوف تتضمن الإيمان اللوثرية أو تكون متضمنة فيه.

من هنا نبدأ بالنظر إلى مسألة كون الإيمان وحده كفيلاً لضمان الخلاص، وقد كانت مثار جدل أثناء الحركة الإصلاحية، على أنها ليست مثار جدل أصلاً فيما خص جوهر الأمور، بل هي مجرد خلاف ناجم عن خلل في فهم معاني الكلمات. وتوافق اللوثرية والكاثوليكية على أن الحب أمر مطلوب على رأس الإيمان التوماوي، مع الاعتراف بأن الإيمان اللوثرية (لاشتماله على الحب) كافٍ لضمان الخلاص. ويبدو أن الطرفين يتنازعان ويتخاصمان، فقط بسبب سوء فهم كل منهما للآخر في تفسيره لكلمة «إيمان». بقدر ما يظن المرء أن الجدل الإصلاحية ما هو إلا نتيجة معركة لفظية، يجب أن يفكر في إصرار الإصلاحيين على نقاط متضمنة في الموقف الكاثوليكي، ولكن من دون أن يكون ذلك واضحاً تماماً،

(٢٧) يرى كالفن «أن الإيمان لا يمكن فصله أبداً عن النزعة التقوية»، وهو يهاجم المدارس بسبب تمييزها بين الإيمان «المتشكل» والإيمان «غير المتشكل». وهو يفترض أن الأشخاص الذين لا يخافون الله ولا يعرفون السور يعتقدون، مع ذلك، بما هو ضروري للخلاص. انظر،

J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III. 2, trans. F. L. Battles (Westminster Press, 1960), vol. 1, pp. 553, 551.

كإنكار تلك الأعمال التي تحتاج إلى النجاح (كالمحاولات التي تتم لفعل الخير)، أو ذلك الشخص الذي يحتاج إلى فعل الكثير أو أي عمل من أعمال الخير (كما في حالة من يموت قبل أن تسنح له فرصة القيام بأفعال خيرة). ما يحتاجه الإنسان ليخلص (مضافاً إلى الاعتقاد) هو في الأساس الشخصية الخيرة؛ أي الفكر الممتلئ بالغايات النبيلة المتولّد من محبة الله، الذي يسعى للوصول إلى غايات نبيلة عندما تسنح الفرصة. والفشل في المحاولة عندما تكون الظروف مؤاتية، يكشف، على أي حال، عن خلل في اعتناق تلك الأهداف المشار إليها.

وقد كان لوثر نفسه واعياً للروابط الوثيقة بين الإيمان والأعمال الخيرة. فهو يكتب، في أحد نصوصه، عن العلاقة وكأنها علاقة منطقية. ففي مقدّمة حاشيته على رسالة بولس إلى أهل رومية، يقول «إنّ الإيمان لا يمكن أن يولّد إلا الأعمال الصالحة في جميع الأوقات. فلا ينتظر ليسأل عن وجود خير ما للقيام به. بل على العكس. قبل السؤال يتمّ العمل، ولا يُكفّ عنه. من لا ينشط في فعل الخير بهذه الطريقة فليس برجل إيمان»^(٢٨). رغم أنّه في محل آخر يكتب ما يفيد أنّ هذه العلاقة أقلّ وثاقة ممّا بدا منه كما نقلنا عنه آنفاً، وربّما كانت علاقة محتملة ليس إلا. حين يقول: «لن يدوم الإيمان من دون أعمال صالحة طويلاً». فهو يكتب في أحد أعماله، «عظة حول الجهات الثلاث للحياة الطيبة»، ملتمحاً إلى أنّ أحدهما قد يوجد من دون الآخر لفترة وجيزة^(٢٩).

الرؤية البراغماتية للإيمان

يجمع الإيمان اللوثرّي كلّ من «الاعتقاد بـ [أمر ما]» و«الثقة»، وإن كان لوثر يصرّ على أنّ الثقة هي العنصر الأهمّ. فهل يوجد شكل ثالث من الإيمان يقوم على الثقة وحدها؟ يبدو لي أنّ تلك النظرية موجودة، وذلك في الحالات التي يصرّ فيها بعض الكتاب على عدم محورية «الاعتقاد بـ» في الإيمان، وهؤلاء الكتاب يتلمّسون طريقهم نحو مثل هذا النوع من الإيمان. سوف أطلق على هذه الرؤية اسم الرؤية البراغماتية في الإيمان.

وقد لاحظنا في ما مرّ أنّ المرء يمكن أن يتصرّف بناءً على فرضيات لا يعتقد بها. وأن تفعل ذلك هو أن تفعل الأفعال التي تفعلها فيما لو كنت تعتقد. وبعبارة أوضح: يمكن أن يتصرّف المرء ليس فقط بناءً على افتراض أنّ الله الذي يعتقد أنّه موجود سوف يفعل له ما يريد أو ما

Reformation Writings of Martin Luther, op. cit., vol. 2, pp. 288-229.

(٢٨)

Ibid., p. 124.

(٢٩)

يحتاج، بل أيضًا على أساس افتراض أصل وجود الله (ذلك الإله الذي يتوفّر على الصفات التي تنسبها إليه المسيحية أو غيرها من الأديان). ويمكن للمرء، في مثل هذه الحالة، أن يفعل تلك الأفعال التي كان سوف يفعلها فيما لو كان يعتقد بذلك واقعا. فلنتذكر هنا جواب باسكال على من قال: «أنا لا أستطيع الاعتقاد»، إذ أعطاه وصفاً تساعد على تحصيل الإيمان^(٣٠). وقد كانت الوصفة أنّ على المرء أن يتصرّف كما لو كان يعتقد، فيفعل الأفعال التي يفعلها المعتقدون؛ «ياخذ الماء المقدّس، ويحتفل بالقربان المقدّس إلى غير ذلك ممّا يفعله المؤمنون»، وذلك سوف يوصل إلى الاعتقاد. ورغم أنّ باسكال لا يعدّ ذلك جوهر الإيمان، إلّا أنّه يرى فيه خطوة على الطريق المفضية إلى الحصول عليه. ولكن، من الطبيعي أن تتطوّر النظرية الثالثة في تفسير الإيمان تبعاً لكون الاعتقاد ليس مهمّاً، وإنّما المهمّ هو التصرف كما لو كان الاعتقاد متوفّراً. أضف إلى ذلك أنّ الإيمان ليس حالة اختيارية طوعية. ومن المنطقيّ لو أنّ أحدهم فعل الأفعال التي يفعلها المعتقد، وكانت ممّا يُحترم على فعلها، فإنّ من يفعل الأفعال نفسها لا بدّ من أن يُقدّر ويُحترم بغضّ النظر عن إيمانه وعدم إيمانه.

وقد أشرت أعلاه إلى أنّ الثقة بالله، لا ينبغي أن تُلاحظ على أنّها تصرف بناءً على افتراضات؛ ولكنّها «الفعل» (المراد الفعل كمصدر) المقترن بغايات وأهداف خيرة. وأولئك الذين يعرفون الإيمان بأنّه ثقة، ربّما يودّون لو أنّ هذا القيد يؤخّذ في فهم الثقة أيضاً. إذًا، وبحسب النظرية البراغماتيّة في تفسير الإيمان، يتوفّر المرء على الإيمان المسيحيّ عندما يتصرّف بناءً على افتراض وجود الله الذي له تلك الصفات التي يصفه بها المسيحيّون، وعندما يسعى ذلك المرء للقيام بما يدفعه حبّ الله إلى فعله (إن كان هذا الله موجوداً). وهو أيضًا سوف يتعبّد لله؛ ويفعل كما كان سوف يفعل لو كان يعتقد بوجوده، وكما لو أنّه مأمور منه، ويحاول العيش ويدعو الآخرين إلى العيش بطريقة تدعو الله، إن كان الله موجوداً، تدعوه إلى أن يمنحه الحياة الأبدية. وهو يفعل هذه الأفعال لأنّه يعتقد أنّ نيل الغايات المترتبة على هذه الأفعال، بناءً على وجود الله، أهمّ من نيل الأهداف الاعتيادية؛ ولذلك يقوم بتلك الأفعال برّجاء نيل الآثار المترتبة عليها. والمؤمن على «الطريقة البراغماتيّة» سوف يؤدّي الأفعال عينها التي يمكن أن يؤدّيها المؤمن على «الطريقة اللوثرية». فهو مثلاً سوف يعبد الله ويصلي، ويعيش حياة طيبة، على أمل نيل الحياة الأفضل في الزمن الآتي. هو يصلي من أجل إخوته، وليس بالضرورة أن

(٣٠) انظر،

Faith and Reason, op. cit., ch. 1.

تكون صلاته مقرونة باعتقاده بوجود إله يسمع صلاته، بل لأنه من المحتمل وجود ذلك الإله الذي ربما يسمعه ويساعد إخوته. وهو يعبد وليس بالضرورة أن تكون عبادته، من أجل اعتقاده بوجود إله يستحق العبادة، بل لأن من المهم جدًا أن يعبر عن سعادته بوجود ذلك الإله لو كان موجودًا، ومن المحتمل أن يكون موجودًا.

وقد أسميت هذه النظرية بـ«النظرية البراغمية» لأن ويليام جيمس، في كتابه إرادة الاعتقاد^(٣١)، يوصي بإيمان هو من نوع «العمل بناءً على» أن بعض الفرضيات صحيحة. وهو يرى أن من العقلانية بمكان، أن نفعل عندما نواجه خيارًا في غاية الأهمية، ويكون ذلك الفعل هو الوسيلة الوحيدة التي نال بها ما لا مجال لنيله بدونها. والدين يقدم «الخير الحيوي» الآن، والسعادة الأبدية لاحقًا؛ ولكن لا يمكن الحصول على ذلك من دون العمل على أساس افتراض صحة الفرضيات الدينية. والمتأخر في ذلك يكون كمن

يتردد في طلب يد امرأة؛ لأنه ليس متأكدًا من أنها سوف تكون ملاكًا بعد أن يحضرها إلى بيته. ألا يكون قد خدع نفسه لو ذهب وتزوج غيرها، وكانت في الواقع ملاكًا؟

ومن المؤسف أن جيمس يشوش الأشياء ويخلط بعضها ببعضها الآخر، عندما يسمي «التصرف بناءً على» بـ«الاعتقاد»، ويجد نفسه وكأنه يصادق على فكرة باسكال. وهو ليس كذلك في الواقع، لأن باسكال كان يملك الفهم الأكثر طبيعية للإيمان. ورغم أن كيركيغارد فيلسوف مختلف عن جيمس من نواح شتى، إلا أن النظرة البراغماتية موجودة عنده، وهو يتحمل الكثير من المسؤولية عن الآثار الناجمة عن هذه النظرة في اللاهوت المعاصر.

و«الطفرة الإيمانية» التي يدعو إليها كيركيغارد هي من نوع «التصرف بناءً على» مع «الشوق إلى المطلق»^(٣٢). وهو يثني على سقراط لما كان يملك من إيمان صحيح بالخلود؛ لأنه «ضحى بنفسه من أجل ذلك الإيمان». «عندما آمن سقراط، جمع بشكل محكم بين الشك الموضوعي وبين العواطف الداخلية، والإيمان يكمن، بالتأكيد، في هذا التعارض، وفي هذه

(٣١) "The Will to Believe", in William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Dover Publications, 1956); 1st publ. 1897.

انظر، تحديدًا، الصفحات ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٣١، والهامش ١، الصفحة ٢٩. لقد فهمت من كلام وليام جيمس أنه يعتقد أن المتدين يحظى بالحياة بعد الموت، وذلك من خلال تأكيده أن الدين يقول: «خير الأشياء هي الأكثر دوامًا»، وخاصة بعد ضمّ استشهاده بعبارته طويلة لفيتز جيمس ستيفن Fitz James Stephen ليؤكد أن الشخص الديني ينال الحياة بعد الموت.

(٣٢) انظر، مثلًا،

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton University Press, 1992), pp. 201, 210, 204.

المخاطرة». و«لا إيمان من دون مخاطرة. فالإيمان هو التعارض بين العاطفة المتجهة نحو الداخل وبين الشك الموضوعي».

أما المؤمن على الطريقة المسيحية البراغمية فلا يحتاج إلى الاعتقاد بوجود الله (بناءً على تفسير الاعتقاد بكونه احتمال الوجود، وصحة ما يعتقده أقوى من احتمال العكس)؛ ولكنه يحتاج، في خلال قيامه بأفعاله التي يهدف من ورائها لنيل هدفه، إلى اعتقاد من ذلك النوع الذي أسميته «الإيمان الضعيف»^(٣٣). نعم، هو بحاجة إلى إيمان بدرجة يكون عنده احتمال نيل ذلك الهدف بواسطة أفعال معينة (من قبيل الأفعال التي يدفعه نحوها الحب لله على افتراض وجوده) ليس بأقل من احتمال نيله بواسطة أفعال أخرى (من قبيل عدم القيام بأي فعل مثلاً). وهو، بالتالي، يحتاج إلى اعتقاد أن المشاركة في العبادة المسيحية يكون متناسباً مع شأن الله أكثر من عدم فعل أي شيء، وإلى اعتقاد أن إطعام الجائعين يساعد في نيل الحياة الخالدة في السماء أكثر من تناول الهروين. وربما يكون معتقداً وجود أكثر من طريق للوصول إلى الهدف المنشود؛ ولكنه بحاجة إلى الاعتقاد بأن الطريق الذي يختاره هو الطريق الأقرب الموصل إلى تلك الغاية؛ ولكن لا أحد يمكنه اتباع هذه الوسائل لتحقيق تلك الغايات إلا لمصلحة معتقدات نظرية تتبعها وتنتج عنها. بحيث يكون احتمال صحة التصور المسيحي عن الله مساوياً لاحتمال صحة تصوّره في أديان أخرى. فإذا كان المعتقد يرى أن التصور الإسلامي لله أقرب إلى الصحة من ذلك الموجود في المسيحية، فسوف يفضل الوسائل المناسبة لغايته، لتمجيد الله من خلال مشاركته في العبادة الإسلامية.

والمعتقد بحاجة إلى البعد النظري من الاعتقاد بمقدار ما يسمح له على الأقل باحتمال وجود الله ليتحرك في سبيل تحقيق الغايات المترتبة على احتمال وجوده، وإلا فلا يمكنه القيام بأي أعمال تصب في خدمة الأهداف التي يتبغي تحقيقها من خلال تمجيد الله. ولأجل ذلك، لا يختلف الإيمان البراغمي عن الإيمان اللوثيري في الاشتغال على «الاعتقاد بـ»، بل (ربما) يختلف في طريقة اشتغاله على «الاعتقاد بـ». بمقدار أقل مما هو موجود في الإيمان اللوثيري.

ولنوضح الفرق الأبرز على ضوء الغاية القصوى التي تدعو إلى القيام ببعض الأفعال التي تدعو محبة الله المرء إلى القيام بها، ففي النظرة البراغمية، لست مضطراً للاعتقاد بأن الله

(٣٣) انظر،

Faith and Reason, op. cit., ch. 1.

موجود حتى تظهر له احترامك؛ بل يكفي احتمالك وجود الله لتفعل ذلك من أجله بالقيام ببعض الأفعال أكثر من غيرها. وتعترف النظرة البراغمية إلى الإيمان بالاحتمالية النسبية للمعتقدات الدينية، وذلك تحت تأثير جميس عندما كتب يدعو إلى انتقاء الخيارات الحيوية (وذلك بأن نختار لتحقيق أهدافنا وغاياتنا، من بين الرؤى الكونية والنظريات المطروحة ما هو الأقوى احتمالاً) ولذلك كان يوصي مخاطبيه بأن الاعتقاد «بالمهدي [...] يابى الانتشاح بالمعقولة بأي شكل من الأشكال»^(٣٤). ولكنني لست واثقاً من أن كيركيجارد يعترف بمثل هذه الحاجة إلى هذا المعتقد.

وهكذا يبدو، في هذه المرحلة، وكأن النظرية التوماوية وصاحبها اللوثرية في تفسير الإيمان الذي يفضي إلى الخلاص («الإيمان المتشكل على أساس الحب» عند الأكوييني، و«الإيمان» في اللوثرية) هما في الجوهر شيء واحد، بينما تختلف عنهما البراغمية التي لا تقتضي الإيمان بالضرورة، ولا الاعتقاد الجازم بأنه له صفات محددة أو أفعال معينة، بل أقصى ما تقتضيه هو إيمان ضعيف. وفي النظريات الثلاث كلها، من يتحلّى بفضيلة الإيمان (وهو «الإيمان المتشكل بالحب» عند توما الأكوييني) يسعى إلى القيام بالأفعال التي يدعو إليها حب الله. رغم وجود فارق جوهري وأساس بين الرؤى الثلاث، يعتمد على كيفية تعبير التوماوية واللوثرية عن فهمهما للإيمان كما سوف نلاحظ لاحقاً.

الفوارق بين الرؤيتين التوماوية واللوثرية في تفسير الإيمان

يوجد فارقان مهمّان يمكن شرحهما والتعبير عنهما بين الرؤيتين التوماوية واللوثرية. الفارق الأول نادراً ما يُلاحظ (إن لاحظ أصلاً) من قبل الذين يكتبون في هذا الموضوع: ما المقابلة (أو المقارنة) التي تحصل عندما يدّعي المعتقد أن عقيدة ما صحيحة؟ هل المقصود هو أن العقيدة كلها، بكل جزئياتها وتفصيلاتها، تُجعل في تقابل مع نقيضها، أو مع بعض بدائلها، أم إن التقابل الذي يحصل بين العقيدة المدّعى صحتها وبين غيرها يقتصر على مادة أو مفردة من مفرداتها بالقياس إلى مفردة محددة من عقيدة أخرى؟

The Will to Believe, op. cit. p. 2.

(٣٤)

المهدي هو بمثابة مسيح إسلامي، وقد كان له (بما هو فكرة) أثر في السودان التي ثارت على الحكم البريطاني في ثمانينات القرن التاسع عشر.

لقد حاولت أن أثبت أن الاعتقاد بقضية ما هو الاعتقاد بكونها محتملة أكثر من بدائلها^(٣٥). وبالتالي فإن العقيدة تُقاس وتُقوّم على ضوء بدائلها. والبديل الطبيعي لأي عقيدة هو نقيضها؛ أي أن تعتقد بصدق (ق) معناه أن تعتقد أنها أقوى احتمالاً من (لا-ق). ولكن بدائل أي عقيدة قد تكون أضيق من نقيضها. وفي مثل هذه الحالة يكون معنى الاعتقاد بصدق (ق) هو أن تعتقد أنها أقوى احتمالاً من كل بدائلها (ليس فقط (لا-ق))، ولكن أيضاً، (خ) و(ج) وغيرها من القضايا)، ولكن ليس بالضرورة أن تكون أقوى احتمالاً مما لا يرتبط بها.

وينتج من هذا تعدّد معاني اعتناق عقيدة ما، مثل قانون الإيمان النيقاوي. أولاً، ربّما يكون من اللازم المقارنة بين كلّ مفردة من مفردات العقيدة وبين أضدادها المختلفة. مثلاً قد نفهم هذه الفقرة من قانون الإيمان النيقاوي: «أؤمن بإله واحد، الآب الكلّي القدرة، خالق السماء والأرض، الكون المرئي وغير المرئي»، قد نفهم أنها تعني: «أؤمن بوجود إله واحد هو الآب الكلّي القدرة، وهو خالق السماء والأرض، وكل الأشياء المرئية وغير المرئية»، وربّما تعني «أعتقد برجحان احتمال وجود إله، هو الآب الكلّي القدرة، وهو خالق السماء والأرض، وخالق الأشياء المرئية وغير المرئية، بالقياس إلى احتمال العدم». والأمر عينه يُقال على سائر فقرات العقيدة المسيحية. ويكشف هذا عن شدة أهميّة هذا التفسير، وعمق أثره، لجهة تقسيمه العقيدة إلى مفردات. وقد رأينا في الفصل الأول أنه لا ينتج بالضرورة من كون (ق) أقوى احتمالاً من (لا-ق) ومن كون (ج) أقوى احتمالاً من (لا-ج) لا ينتج منهما أن ((ق)) و ((ج)) أقوى احتمالاً من لا-((ق)) و لا-((ج)) مع أنه من الواضح إلى حدّ ما معنى تقسيم قانون الإيمان النيقاوي إلى مفردات (مثلاً: بأن نُميّز بين الإيمان «بإله آب كلّّي القدرة» وبين الإيمان «بكنيسة واحدة رسولية جامعة»)، وليس من الواضح أين يجب أن يرسم الخطّ الفاصل بين هذه المفردات الاعتقادية. فهل الاعتقاد «بإله واحد هو الآب الكلّي القدرة، خالق السماء والأرض» هو مفردة واحدة أم مفردتان أم ثلاث؟

ثانياً، ربّما يكون الإيمان بعقيدة، مثل قانون نيقية للإيمان، مسألة اعتقاد بأن تكون كلّ مفردة من مفردات هذا القانون محتملة أكثر من أي مفردة مبتدعة (هرطوقية)، أو من سائر بدائلها في غير المسيحية. قد يؤكد أحدهم أن إيمانه بـ«قيامه الجسد» ربّما يعني قيامة البشر

(٣٥) انظر،

Faith and Reason, op. cit., ch. 1.

المجسدة، وأن ذلك أقوى احتمالاً مما تدّعيه بعض الأديان حول الخلود في حياة أخرى في حالة غير متجسدة. والأمر عينه يُقال عن الاعتقاد بـ«أن يسوع مولود غير مخلوق»، فقد يفسّر أحدهم هذا المعتقد على أنه الاعتقاد بأن يكون يسوع قبل تجسده موجوداً من العدم، أقوى احتمالاً من كونه وجد من مادة موجودة. وعلى هذين يُقاس ما سواهما من الأمثلة. وهذه الرؤية تواجه الصعوبة السابقة المشار إليها أعلاه، وهي صعوبة تقطيع العقيدة إلى أجزاء، ومضافاً إلى ذلك هي تواجه مشكلة كيفية معرفة بدائل كل مفردة من هذه المفردات. والظروف التاريخية المقارنة لتشكيل قانون الإيمان تهيئ إلى حلّ المعضلة الأخيرة، كما إلى حلّ المعضلة الأولى. بدراسة الأسباب التي دعت المجمع الكنسي إلى اعتماد مجموعة من القضايا في قانون عقدي، نكتشف البدائل التي كانت تسعى الكنيسة إلى إنكارها. ولكن تبقى المشكلة قائمة. ففي كل واحدة من الرؤى المذكورة سابقاً يوجد مقدار معتدّ به من عدم الوضوح في المقابلات التي تقاس بها العقيدة.

يتجاوز التفسيران الثالث والرابع (لما ينبغي أن تقاس به العقيدة) مشكلة تقطيع العقيدة إلى مفردات عدّة، وذلك بافتراض أن معنى اعتناق عقيدة ما، هو أن تعتقد بها ككل، وأن يكون معنى الاعتقاد بها هو كونها أقوى احتمالاً من بدائلها الممكنة. والبديل الوحيد للعقيدة، في التفسير الثالث، الذي يكون بينه وبينها تعارض، هو نقضها. وبعبارة أخرى، اعتناق عقيدة معناه أن يكون المركّب الحاصل من أجزائها أقوى احتمالاً من أي مركّب آخر يتنافى معها. وهذا مطلب عالي التأكيد. فنحن عندما نعتقد أي مركّب من مجموعة مدّعينات في مجال التاريخ أو العلم، نعتقد في الوقت عينه بأننا وقعنا في بعض الأخطاء وإن كنا لا نعرف أين هي بالتحديد. وفي التفسير الرابع تكون العقيدة في حالة تعارض مع كل بدعة (هرطقة) أو مع كل مفردة اعتقادية في غير المسيحية من الأديان. بعض هذه البدائل قد تكون متعارضة مع العقيدة في مفردة واحدة (بناءً على تجزئة العقيدة إلى مفردات)؛ فمن يعتقد بصدق (ق) و(ج) و(ح) ربّما يكون مؤمناً بأن هذه العقيدة المؤلفة من هذه المفردات أقوى احتمالاً من (ق) و(ج) و(لا-ح). ومن بين هذه التفسيرات الثلاثة لما ينبغي أن تقاس به العقيدة، من الواضح أن التفسير الثالث هو الأقوى، وأن الثاني والرابع هما الأضعف. (ومعرفة أي هذه التفسيرات أضعف من غيره يعتمد على العقيدة محلّ البحث، وعلى تحديد بدائلها الممكنة)^(٣٦).

(٣٦) ولم أكن في الطبعة الأولى من هذا الكتاب قد أوضحت الفوارق الدقيقة بين الطرق التي يمكن أن تُفهم بها العقيدة، وأنا في هذه النقطة ممتنّ لستيفان مايزن Stephen Maitzen الذي أشار إلى هذا الأمر. انظر، القسم الثاني من مقالته،

"Swinburne on Credal belief", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1991, 29, pp. 143-57.

الفارق الثاني بين النظرية التوماوية والنظرية اللوثرية يرتبط بمدى التعارض المفترض بين العقيدة وبدائلها الممكنة. الاعتقاد قد يكون من الحد الأدنى بمعنى أن تكون قوة احتمال مفردة اعتقادية (أو العقيدة كلها) أشد من غيرها من البدائل الممكنة، أو قد تكون قوة الاحتمال بمعنى كون المفردة الاعتقادية (أو العقيدة كلها) أقوى بكثير من غيرها من البدائل الممكنة. وقد لاحظنا ترددًا، في النظرية التوماوية، حول الموقف من مقدار القناعة التي ينبغي على الإيمان الاتصاف بها.

والآن، إذا فسرنا الاعتقاد المطلوب في النظريتين التوماوية واللوثرية بالطريقة الرابعة، بأن تكون العقيدة ككل محتملة أكثر من غيرها من البدائل، وأكدنا على عدم الحاجة إلى ما هو فوق الحد الأدنى لتفوق العقيدة على بدائلها، عندها، وبشكل أساس، يُفترض أن تضمحل الفوارق الموجودة في النظرية البراغماوية التي تعني، كما لاحظنا سابقًا، قوة احتمال العقيدة بالقياس إلى غيرها. (وقد استعملت كلمة «يُفترض» لأن المؤمن قد يعتقد بأن عقيدته المسيحية، مثلاً، مساوية في قوة احتمالها للعقيدة اليهودية، ولكنها أقوى احتمالاً من عقائد أخرى. وهذا الفرق على أي حال أصغر من أن يستحق مزيداً من العناية). وقد كتبت «بشكل أساس» لأن كل شيء يعتمد على كيفية اختيار البدائل الممكنة لأي عقيدة.

الإيمان في الفكر المسيحي المبكر

الجواب الذي كان مطلوباً تجاه البشارة بالإنجيل على حدّ تعبير القديس بطرس في عيد العنصرة، كان بكلّ بساطة أنّ على مخاطبيه أن «يتوبوا ويتعمّدوا»^(٣٧). ثمّ ما لبث أن صار المطلوب قبل العمادة ما يعبر عنه في الإنجيل بـ: «آمن بالرب يسوع فتخلص [...]»^(٣٨)؛ وكان المسيحيون يُسمّون «مؤمنين». ولا يُعلم، بوضوح، ما هو الإيمان المطلوب، ربّما يكون هو الإيمان القانوني بأي شكل من الأشكال، وقد يكون الثقة بالله بما تشتمل على العمل «بناءً على فرض»، وقد يكون الأمران معاً. فالعظة الطويلة حول الإيمان التي تشتمل عليها الرسالة إلى العبرانيين (١١) تبدو وكأنّها تتضمّن تفسير الإيمان بـ «الاعتقاد بـ» و «العمل بناءً على فرض». فمن جهة: «إذ إنّ من يتقرب إلى الله لا بدّ أن يؤمن بأنّه موجود، وبأنّه يكافئ الذين يسعون إليه»^(٣٩). ومن جهة أخرى: «أما الإيمان فهو الثقة بأنّ ما نرجوه لا بدّ

(٣٧) أعمال الرسل، ٢: ٣٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ١٦: ٣١.

(٣٩) الرسالة إلى العبرانيين، ١١: ٦.

أن يتحقق»^(٤٠). وبشكل عام، الإيمان الذي ينسبه كاتب هذا الفصل من الإنجيل إلى أبطال العهد القديم، هو بحسب قراءتي إيمان من نوع العمل بـ«رجاء» أكثر مما هو «اعتقاد». وفي الرسالة إلى أهل رومية، يصف القديس بولس إبراهيم، وهو يرى فيه النموذج الأثير للمؤمن، يصفه بأنه آمن بالرجاء عندما يقول عنه: «إذ رغم انقطاع الرجاء، فبالرجاء آمن إبراهيم بأنه سيصير أباً لأمة كثيرة»، وفقاً لما قيل له: «بهذه الكثرة سيكون نسلك»^(٤١). كما وتوجد فصول عدة في العهد الجديد تلمح إلى أن الإيمان ربما يكون مقترناً بمقدار من التشويش والتردد. ومن ذلك الملاحظة التي يدلي بها ذلك الأب الذي طلب من يسوع أن يشفي له ابنه المصروع، فقال له يسوع بعد حوار قصير: «بل إن كنت تقدر أن تؤمن فكل شيء مستطاع لدى المؤمن». فأجاب أبو الصبي في الحال: «أنا أومن، فأعن عدم إيماني»^(٤٢). وقد كوفئ على إيمانه المحدود وشفى ولده. كما توجد أيضاً ملاحظة بولس التي تقول: «لأننا نسلك بالإيمان لا بالعيان»^(٤٣).

التشويش عينه نلاحظه عندما نصل، في تتبعنا لتطور الفكر المسيحي في تفسير الإيمان، إلى اللاهوتيين المتقدمين. ويعدّ اكليمينزوس الإسكندري، وكيرلس الأورشليمي، من أوائل من كتب في هذا المجال^(٤٤). بالنسبة إلى اكليمينزوس هو اعتقاد راسخ، وهو يقول في تعريف الإيمان: «من يؤمن بالكتاب المقدس بيقين كامل، يتلقى في صوت الله الذي وهب الكتاب المقدس برهاناً لا يقبل النقض». ويقول أيضاً: «ومن هو ذلك العاق الذي لا يؤمن بالله، ويطلب منه برهاناً على وجوده كما يطلب من البشر»^(٤٥). ومن الجهة الأخرى نجد كيرلس الأورشليمي، بعد تسجيل ملاحظته حول حاجة كل المؤسسات البشرية (كمؤسسة الزواج) إلى الإيمان، يصوّر الإيمان بواسطة تشبيهه بحالة البحارين الذين يعقدون آمالهم على أمور غير واضحة المعالم^(٤٦). وبالتالي يبدو الإيمان، من وجهة النظر هذه، وكأنه عبارة أخرى عن أن يضع المرء ثقته في أمور مشوبة بالغموض.

(٤٠) الرسالة إلى العبرانيين، ١١ : ١.

(٤١) الرسالة إلى أهل رومية، ٥ : ١٨.

(٤٢) إنجيل مرقس، ٩ : ٢٣ إلى ٢٤.

(٤٣) الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس، ٥ : ٧.

(٤٤) Clement of Alexandria, *Stomateis*, Bk. 2; Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, Bk. 5. (٤٤)

Stromateis, 2.2 and 5.1. (٤٥)

Catechetical Lectures, 5.3. (٤٦)

وانظر، أيضاً، الفصل ٥ من كتابه (كيرلس الأورشليمي) الإيمان والاعتقاد. ويجادل كانتويل-سميث مطوّلاً بأنّ، كيرلس يرى الالتزام (ويعبر عنه بكلمة πιστεύω) الذي تنطوي عليه المعتقدات المعبر عنها في المعمودية على أنّها تقتضي القيام بفعل ما (الثقة)، لا أنّها مجرد التعبير عن قناعة مضمرة.

لا أظن أن الكنيسة في مراحلها الأولى كانت تملك تصوّرًا واضحًا عن الاعتقاد المطلوب لتحصيل الإيمان المتوقع من المسيحيين، ولا ما هو مستوى التعارض الذي ينبغي توفر القضايا الاعتقادية عليه في مقابل غيرها من المعتقدات، ولا عن مستوى الاعتقاد ودرجة القوة التي ينبغي أن يكون عليها. كما أنها لم تكن بحاجة إلى مواجهة هذه المسائل بطريقة مواجهة المشاكل العقديّة. ورغم أن اتخاذ موقف حاسم من هذه المسألة يحتاج إلى مزيد من البحث التاريخي لإقامة البرهان على هذا الحدس أو التخمين، فأنا أقترح أن المسيحيين الأوائل كانوا ينزعون إلى الاعتقاد بمعارضة المسيحية لكل النظم العقديّة والفلسفيّة المعاصرة لهم، وبالنسبة لهم فإنك عندما تتحدث عن الاعتقاد في المسيحية، كأنك تتحدث عن نظام فكري يتوفر على نسبة من احتمال الصدق أقوى مما هو متوفر في المدارس الفكرية الأخرى.

فأولئك الذين كانوا من أمثال أوغسطين يناضلون في القرون الأولى من تاريخ المسيحية من أجل الإخلاص الديني، كانوا معيّنين بالاختيار بين المسيحية وأديان أخرى من قبيل: اليهودية، والميتراية، والمانوية، والأبيقورية، والرواقية، وغيرها. وكانوا يعتنون في مقام اختيارهم بالدين الذي يبدو أنه الأكثر صحة. وفي الأديان التي تدّعي تأمين الخلاص، كانوا يسعون لاختيار ما يقوى احتمال تأمينه لهذا الخلاص. لم يكن في تلك الأيام الكثير من اللاأدريين الذين لا يدينون بالولاء لأي نظام. والآن، إذا كان الإيمان بمنظومة عقديّة مرهونًا بالإيمان بأن كل مفردة من مفرداتها أقوى احتمالًا من نفيها، ناهيك عن الاعتقاد بأن المنظومة نفسها أقوى احتمالًا من نفيها، عندها ينبغي توقع كون معظم الناس خالين من الاعتقاد بأن كل مفردة من مفردات منظومة اعتقادية ما أقوى احتمالًا من نفسها (رغم إمكان اعتقادهم برجحان كفة احتمال إحدى النظم العقديّة على غيرها)، وينبغي عندها توقع التحاق أكثر الناس بجماعة أهل الشك وانتمائهم إليها. وإنني أميل إلى الاعتقاد بأنه لم يكن مطلوبًا من المرشح للعمادة المسيحية أكثر من الاعتقاد بأن المنظومة العقديّة المسيحية هي التي تتمتع بهامش من الرجحان أكثر من بدائلها، ولم يكن مطلوبًا منه الاعتقاد بأنها الأقوى احتمالًا على الإطلاق، ولكن مع الالتزام بالعمل والتعهد به. والإدانة المستمرة للمسيحيين المترددين، إنما هو إدانة لهم لمخالفاتهم العملية، أكثر مما هو إدانة لضعف قناعاتهم.

ويبدو أن بيتر آيلارد قد لاحظ، في بدايات العصور الوسطى، إمكانية اشتغال الإيمان على شيء من عدم الحسم. وقد وصف الإيمان بأنه ضرب من الحدس والتخمين *aestimatio* يتعلق بالأشياء والأمور غير الظاهرة؛ وقد رأى إلى الأمل على أنه نوع من أنواع الإيمان،

يختلف عن غيره في خاصية دورانه حول الأشياء الحسنة والمستقبل^(٤٧). وقد اعترض برنارد على تعريف أبيلارد للإيمان محتجاً عليه بأن الإيمان ليس مجرد تخمين، بل هو جزم ويقين، وإذا كان الإيمان أمراً متموجاً (غير مستقر)، فالأمل المعلق على ذلك لا يعدو كونه أملاً فارغاً^(٤٨).

ولم أجد في مناقشة هيغو دو سان فيكتور، التي تشتمل على التعريف الذي اقتبسه الأكوييني، لم أجد الفهم نفسه الذي يفهمه الأكوييني ويعبر عنه بقوله: «الإيمان أعظم من أن يكون مجرد وجهة نظر *opinio*، وأدنى من أن يكون معرفة علمية *scientia*». يكتب هيغو أن الإيمان يرتبط بما «نأمل به» وهو لا يشتمل على البصيرة. وهو يصف «المعتقدين» ويشبههم بمن يثبتون رؤية على حساب أخرى «بمقدار ما يتبنونها فيما يؤكدون عليه»^(٤٩). يبدو أن هذا لا يشبه التصور الأكوييني. وربما كان الاعتقاد بهذا الشكل فوق طور العقل، وكأن المسيحية، في المرحلة الآبائية وبدايات القرون الوسطى، لم تكن تتطلب إيماناً من النوع الذي يستدعي الاقتناع.

وفي القرون اللاحقة يبدو أن الأمور بدأت تأخذ شكلاً مختلفاً. فقد شهدت قرون ما بعد عصر النهضة انبثاقاً وتطوراً ملحوظاً في اتساع رقعة الشك واللاأدرية بين المثقفين والمتنورين. وتوجد أسباب عدة لتطور نزعة اللاأدرية ونموها؛ ولكن كثيراً من هؤلاء اللاأدريين كانوا يشعرون بأن ديناً ما هو أكثر رجحاناً من سائر الأديان، ولكنهم شعروا بأنهم ليسوا مؤهلين بعد للدخول فيه. وفي هذا العصر بدأنا نسمع الصرخة المدوية التي تقول: «أحب أن أؤمن؛ ولكن للأسف لا أستطيع». ومن الواضح أن الناس كانوا يفترضون وجود ظروف مساعدة على الإيمان أكثر من تلك التي كانت سائدة في القرون السابقة. وكانت الرؤية التي طورتها البراغماتية ردّة فعل ناجمة عن تلك الظروف كما أظن. ولكن كما رأينا، فإن الرؤية الثلاثة التي عرضنا لها، يمكن التعبير عنها بأشكال مختلفة وذلك مرتبط بكيفية فهم «الإيمان» المتضمن فيها. وفي بعض التعبيرات تزول الفوارق كلياً بين الرؤيتين، التوماوية واللوثرية، وبين البراغماتية.

Epitome Theologiae Christianae, 1.1 (PL 178, 1695).

(٤٧)

Contra Quaedam Capitula Errorum Abelardi, ch. 4. (PL 182, 1061).

(٤٨)

(٤٩) يميز هيغو بين خمس طرائق للتعامل مع قضية ما، وهي: إنكارها، والشك فيها، وإبداء الرأي حولها، واعتقادها، ومعرفة.

وإبداء الرأي هو شكل من أشكال التفكير في القضية بحيث تكون محتملة أكثر من بدائلها *magis probabile*، أما الاعتقاد فيتجاوز هذا المستوى ويشتمل على تأكيد القضية موضوع الاعتقاد؛

(sic alteram partem approbant, ut eius approbationem etiam in assertionem assumant).

وعلى أي حال، ورغم أن المؤرخ قد يقرأ تحوُّلاً ضمناً في ما يُفترض بالإيمان أن يتضمنه عبر القرون، إلا أنني لا أرى أن الكنيسة الكاثوليكية، ولا الأرثوذكسية، بل ولا الفضاء العام للبروتستانتية، أعلنت بصريح العبارة ما ينبغي أن يكون عليه الاعتقاد المتضمن في الإيمان. وفي الوقت المناسب، قد أحاول بيان الأرضية القبلية لطبيعة الاعتقاد المطلوب لتحقيق أهداف الدين وغاياته، وماهية الاعتقاد الذي يجب على الكنيسة أن تدعو أتباعها إليه.

وقبل الختام، يجب أن أشير إلى مسألة طفيفة: كل أشكال الإيمان التي ناقشتها في ما مرّ حتى الآن تتضمن مواقف وسلوكاً على ضوء قضايا. ليس ثمة من ضرورة أن تكون الأشكال الإيمانية معبراً عنها من خلال جمل خبرية (قضايا)، ولكن ما أدعيه هو أن الكلام عن الاعتقاد بالله، أو الثقة به، يمكن أن يُحلّل، من دون أي خسارة في المعنى، بإحدى الطرق التالية. وقد طوّرت البروتستانتية رؤية جديدة إلى الإيمان في القرن العشرين على يد جون هيك، وهي ما أسماه بـ«الإيمان غير الخبري» (أي الذي لا يتعلق بقضايا خبرية). وفق هذه الرؤية، الإيمان هو اعتراف طوعي بنشاط الله في تاريخ البشرية، وهو يتألف من رؤية الترابط بين الأحداث أو تفسيرها بطريقة خاصة^(٥٠). ورجل الإيمان (المؤمن) «يرى» العالم بوصفه مخلوقاً لله، ولا يرى في الحرب العالمية مجرد هزيمة لألمانيا النازية، بل يرى أن يد الله هي التي قادت هذا التحالف إلى هزيمته. ولكن، كما يلاحظ، يمكن التعبير عن هذا الإيمان بواسطة قضايا خبرية. أليس الأمر هو أن تجرّب (أن تعيش تجربة) أن (أ) هي (ب)، بل هو في مثل هذا الحالة بكلّ بساطة أن تجرّب (أ) وتعمل بشكل آلي على الاعتقاد بأن (أ) هي (ب)؟ ورجل الإيمان هو من يرى العالم ويعتقد بشكل آلي وطبيعي أنه مخلوق لله؛ وليس مجرد رؤية هزيمة ألمانيا النازية والاعتقاد بأن الله هو من سببها. والتصور «غير الخبري» للإيمان عند البروتستانتية هو ببساطة مسألة طريقة تعبير عنه ليس إلا^(٥١). وليس فيه شيء أساسي غير خبري.

John Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd ed. (Prentice Hall, 1983), p 69.

(٥٠)

(٥١) الأمر عينه يقال عن اعتراض كانتويل-سميث على مسألة الاعتقاد الخبري. انظر دعواه الصريحة، «لا أحد [...] أبداً كان عنده إيمان على نحو القضية الخبرية». انظر،

Faith and Belief, op. cit., p. 146.

وحول ردّ الأكوييني على الاعتراض حول كون الإيمان لا يتضمن قضايا خبرية، وهو ما يتحدّث عنه في الخلاصة اللاهوتية، انظر،

Summa Theologiae, 2a. 2ae. 1.2 obj. 2.

وانظر، أيضاً،

Faith and Reason, op. cit., ch. 1.

الرؤى الثلاث التي عرضت لها آنفاً، هي رؤى وتصوّرات حول الإيمان المطلوب من المسيحي؛ ولكن قد يوجد في غير المسيحية من الأديان ما هو من طراز هذه التصوّرات المشار إليها، مما يكون مطلوباً لممارسة تلك الأديان وعيشها. فهل المسألة هي مسألة الاعتقاد بأنّ أموراً معيّنة هي صحيحة، أم هي عمل وتصرف مبنيّ على افتراض صحّة بعض الأمور التي يعتقدونها المتدينّين مقرونةً بالنوايا الطيبة (وربّما كانت نوايا مختلفة عن تلك التي في المسيحية، والتي تدعو إلى القيام بأفعال يحبّها الله)^(٥٢)؟ قد نكون في وضعيّة أفضل للجواب عن هذا السؤال عندما نلاحظ بشكل أوسع ما هي الغايات التي تدعو إلى التدينّين بدين ما؛ وعندما نعالج ما هي الغايات والأهداف التي يحسن بالإنسان أن يسعى إلى نيلها من خلال الالتزام بطريقة دينيّة.

(٥٢) هذه المسألة هي ما عالجها سيشنر W. L. Sessions في كتابه مفهوم الإيمان عندما تعرّض لمفهوم الإيمان في البوذية؛ حيث أشار إلى وجود تصوّرين تُرجما كلاهما إلى faith في الإنكليزية. وكلا هذين التصرّين يبدو أنّه يشتمل على الاعتقاد. انظر، *The Concept of Faith* (Cornell University Press, 1994), pp. 200-41.

ما هو الإيمان الفلسفي؟

كارل ياسبرز^(١)

ترجمة محمود يونس

للإيمان وجهان: (١) ذاتي، أي فعل الإيمان الذي أعتقد من خلاله؛ و(٢) موضوعي، أي محتوى الإيمان الذي أعتقد. وإذا ما كان الذاتي والموضوعي وجهي المكتنف الذي يتحدان فيه، فإن خبرة الإيمان هي خبرة بالمكتنف. وهذه خبرة مباشرة، بخلاف كل شيء يتوسط فيه الفهم. ثم إن المكتنف هو أحد اثنين: إما الكائن في ذاته الذي يحيط بنا، وإما الكائن الذي هو نحن. وفي كلا الكائنين تظهر ذات وموضوع؛ ليس معنى الإيمان سوى الحضور في القطبيات المتولدة عن هذا التماثل. أما الإيمان الحر والمطلق، الحي والمستوفي، فهو الإيمان المنبثق من المكتنف بعد اختبار العدم، والعودة إلى الجذور والأصل.

المفردات المفتاحية: الإيمان الفلسفي؛ المكتنف؛ الإيمان والمعرفة؛ الكينونة؛ التعالي.

إذا ما سألنا: علام نحيا، وفيم؟ فإن أحد الأجوبة سيكون: بالإيمان الموحى؛ إذ ليس وراء الإيمان الموحى سوى العدمية. وقد أعلن أحد اللاهوتيين، مؤخرًا، «أن الكنيسة ليست تخمن عندما تعلن أن الخيار الحاسم يدور بين اثنين: المسيح أو العدمية».

أما الحال هذه، فليس ثمة من فلسفة. نعم، ثمة تاريخ للفلسفة هو، من ناحية، تاريخ اللا-إيمان المؤدي إلى العدمية، ومن ناحية أخرى، النظام المفهومي القائم في خدمة اللاهوت. السياقات المماثلة تفقد الفلسفة قلبها. لكن حيثما كانت السيادة لللاهوت، كان نصيب الفلسفة فقدان القلب. وحتى عندما كان هذا المناخ يولد أعمالاً فكرية متناهية البراعة، فإن مزاجها استقي من مصدر غريب، غير فلسفي، ديني إكليريكي. بأي الأحوال، إن كان لهذه الأعمال من استقلالية، فهي استقلالية مستعارة، ومطعون فيها فلسفيًا.

(١) (١٨٨٣-١٩٦٩)، يُعتبر مرجعية في الفلسفة والأدب وعلم النفس، وهو من رواد الوجودية وإن لم يرتض لنفسه التسمية. من أعماله الفلسفة الوجودية، العقل والوجود، الطريق إلى الحكمة، والإنسان في العصر الحديث. المترجم.

العقل البشري هو أحد الإجابات الأخرى على سؤالنا «علام نحيا، وفيم؟». أي أن نحيا بالعقل البشري، بالعلوم (الوضعية) التي تدلّ على المقاصد ذات المعنى في العالم، وتعلّمنا سبل تحقيقها. إذ بعيداً عن العلوم، يقولون، ليس ثمة سوى الأضاليل. ليست الفلسفة، بالتالي، قائمة بذاتها. بل كانت العلوم، شيئاً فشيئاً، تنسلخ عنها. وفي النهاية، حتّى المنطق صار علماً تخصصياً. بالتالي، بتنا الآن ولم تبق من الفلسفة باقية. وإذا كانت الأمور على هذه الشاكلة، فنحن، مجدّداً، في وضع لا محلّ فيه للفلسفة. فقد كانت الفلسفة، في وقت ما، طريقاً إلى العلوم. أمّا الآن، وفي أحسن الأحوال، فغاية ما قد تحظى به وجودٌ نافل كوصيفة للعلوم - من باب الإستمولوجيا، ربّما.

لكن يبدو أن كلا المعنيين يتعارضان مع المعنى الباطن للفلسفة كما مورست في عمرها الطويل (لا أقلّ من ثلاثة آلاف سنة) في الصين، والهند والغرب. ولا يبدو أنهما ينسجمان وجدّية موقفنا تجاه المشاكل الفلسفية اليوم، في الوقت الذي كَفّت فيه الفلسفة عن أن تكون وصيفةً للعلوم كما كانت في نهايات القرن التاسع عشر، من دون أن تقع في تبعية اللاهوت.

إنّ هذه البدائل السطحية، الإيمان الموحى أو العدمية، العلم الشامل أو الوهم، لا تعدو كونها أسلحةً للترهيب الروحي؛ إنها تسلب الناس المسؤولية التي وهبها إياها الله، وتجعل منها خانعةً. إنها تحوّل الممكنات الإنسانية إلى تناقضات، وتسقط بذلك الإنسانية في مهاوي النسيان.

أمّا من يدّعي لهذه البدائل فيحيل كلّ من يزاوّل تقليد الفلسفة العريق إلى العدمية أو الوهم. وإن لم نرق إلى مستوى هذه الصورة المسبقة، فإننا نُعيّر بالسطحية، والتهافت، والعقلانية المبتذلة، وبالانسلاخ عن هذا العالم؛ إننا تحت النيران، ومن الجهتين: من أنصار الإيمان الموحى الإقصائي، ومن نيران «العلم» الذي صار خرافةً.

لسوف نتصدّى لهذا التحدي. ولسوف نحاول أن نبقي أفق الإنسانية، في تفكيرنا الفلسفي، مفتوحاً. لا يجدر بالفلسفة أن تنازل عن عرشها. ليس اليوم، على الأقلّ.

فاليوم، نحن نحيا مدرّكين لمحاذير لم تكن معروفة في القرون السابقة؛ وتواصلنا مع أهل العصور الأخرى في معرض الانقطاع؛ قد نحرم أنفسنا، بتهوّرنا، من التقليد؛ قد

ينحدر الوعي البشري؛ وقد لا يمكن، بعد الآن، أن يكون تواصل بين البشر. على ضوء هذه المخاطر، ينبغي أن نستعدّ، في اشتغالنا الفلسفيّ، لكلّ احتمال. ثمّ تحديدًا بسبب الكارثة التي ألمّت بالعالم الغربيّ، فإنّ الفكر الفلسفيّ قادرٌ على استعادة استقلاليتّه فقط باكتشافه العلاقة بمصدر الإنسانيّة الأولى.

أنا أرغب أن أحكي في الإيمان الفلسفيّ، وهو يشكلّ أساس كلّ هذه الأفكار. الموضوع شاسع. ولكي أوكد على عددٍ من المبادئ البسيطة، سوف أقسّم المبحث إلى محاضرات ستّ^(٢):

١. ما هو الإيمان الفلسفيّ؟ ٢. مضمون الإيمان الفلسفيّ. ٣. الإنسان. ٤. الفلسفة والدين. ٥. الفلسفة والصدّ-فلسفة (الشيطنة، تأليه الإنسان، العدميّة). ٦. فلسفة المستقبل.

يختلف الإيمان عن المعرفة. جيوردانو برونو آمن، أمّا غاليليو فعرف. بحسب الظاهر، عاش كلاهما الموقف نفسه. كانا مطالبين من قبل محكمة التفتيش بالتراجع عمّا صرّحاه تحت طائلة الموت. كان برونو على استعداد لأن يسحب بعض مقولاته، تلك التي لا يراها جوهرية؛ لقد قضى كما الشهداء. أمّا غاليليو فقد سحب نظريّته المتعلّقة بدوران الأرض حول الشمس، وبحسب المقولة المزعومة، وإن كانت تنسجم والمقام، فإنّه عاد وقال فيما بعد: «ومع هذا فهي تتحرّك *Eppur si muove*».

هنا يكمن الفارق: من ناحية، نحن أمام حقيقة في مهبط الاسترجاع، ومن أخرى، نحن أمام حقيقة لا يضيرها أن يُراجع عنها. كان كلا الرجلين مهجوسًا بالانسجام مع الحقيقة التي يجسّدها. فالحقيقة التي أعيش بحسبها تقوم فقط إن تماهيت معها؛ هي بالتالي تاريخيّة في الشكل؛ ومن حيث هي خبر موضوعيّ فهي ليست كلّية الصدق، بل هي مطلقة. أمّا الحقيقة التي أستطيع برهنتها، فهي تقوم من دوني؛ إنّها كلّية الصدق، لا تاريخيّة ولا زمنيّة، ولكن ليست مطلقة؛ بل هي تستند إلى مقدّمات متناهية وأساليب لإحراز المعرفة بالمتناهي. عليه، ليس ملائمًا أن تموت من أجل حقيقة قابلة للبرهان.

(٢) هذه هي المحاضرات التي تشكّل الكتاب. انظر،

Karl Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. R. Manheim (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1950).

الترجم بين يديك هو الفصل الأول (الصفحات ٧ إلى ٢٧). المترجم.

لكن، متى يشخص المفكر الذي سبر الأعماق نقطة اللاعودة، أي نقطة عدم إمكان سحب تصريحاته من دون أن يضرَ بالحقيقة نفسها، وهي عين سرّه؟

ليس ثمة من مبدأ كليّ يلزمه بالشهادة. لكنّه عندما يكابد الاستشهاد، كما برونو، لا على سبيل الحماسة العاطفية، لا على سبيل تحدي اللحظة، بل إثر إخضاع الذات في مسار طويل ومرهق، فإنّه يبرهن عن إيمان أصيل، أي عن يقين، فيما خصّ الحقيقة، لا أستطيع أن أبرهنه كما أبرهن نظرية علمية موضوعها المتناهيات.

مع هذا، تظلّ حالة برونو استثنائية. إذ الفلسفة لا تحتشد، في العادة، في قضايا تتخذ شكل المعتقد، بل في عبارات فكرية تنوء بثقلها على الوجود بكلّه. وأن يكون سقراط وبوطيوس وبرونو قديسي الفلسفة، فهذا ما لا يجعل منهم أعظم الفلاسفة. بل نُجلّهم لصونهم، بالشهادة، إيماناً فلسفياً.

أمّا في إزاء الابتذال الذي يدعو الإنسان إلى تأسيس كلّ شيء على قاعدة ذكائه - فقط لو لم نعدم الغباء، أو سوء الإرادة، لكان كلّ شيء على ما يُرام - وعلى الضدّ من هذا الوهم العقلاني، وإن لم نغادر أرض العقلانيّ، فإننا نسمّي كلّ ما سواه، كلّ ما لنا ارتباط به، «لاعقلانيّاً». قد يقبل الإنسان عندها، وعن تردّد، هذا العنصر اللاعقلانيّ، أو قد يتعهده بالعناية بما هو انفعال عاطفيّ، أو وهم لا يستغني الكائن النفسيّ عنه، أو حتّى عمل ترفيهيّ يُمضي فيه المرء وقت تسليته. حتّى إنّ المرء قد يجد في هذا العنصر اللاعقلانيّ، والذي قد يتطلّع إليه كشغف نفسيّ، موارد للمعونة فيما يريد أن يحققه. أو، في آخر الكلّ، قد يرى فيه الحقيقة، فيغوص في اللاعقلانيّ، مستعيضاً بالجنون عن الحياة الأصلية.

لكن لا ينبغي أن يكون معنى الإيمان هو اللاعقلانيّ. إنّها قطبيّة (عقلانيّ ولاعقلانيّ) لم تؤدّ إلّا إلى التشوّش. أمّا الإصرار، تارة على العلم، وطوراً على لحظة قصوى مفروضة وغير قابلة للنقاش، أو الميل إلى استثارة عقل اللحظة، عاطفة اللحظة، فلم يؤدّ إلّا إلى تبادل للآراء لا ينتهي، من دون أن نضع اليد على تواصل حقيقيّ. إنّ لعبة مماثلة تكون ممكنة في ظلّ نور تقليد عظيم، تقليد ما زال يشعّ كمنارة - وإن كان آخذاً في الضعف. لقد انتهت حياة الروح عندما أقامها الإنسان، وهو يدري، على اللاعقلانيّ. لقد أحرقت [الروح] نفسها في هجمات رخيصة على كلّ شيء، وفي الالتزام المتعنّت بأفكار اعتباطيّة ظنّت ذات فعالية، وفي التبذير المتهور للتقليد من خلال حرّية أسمى متوهمة، وفي عبارات عالية النبرة لا يُعول

عليها. كل هذا مما لا يمكن مجابته، إذ ليس ثمة من خصم نشاذ معه، ليس ثمة إلا اضطراب متلون، أكمد ومتحول، من التصرّم بحيث لا يستطيع العقل أن يحول دون تفلّته؛ إنّه وضع لا يمكن تجاوزه إلا بالتفكير بوضوح.

واللاعقلانيّ، في المحصلة، مجرد نفي؛ لا يمكن أن يكون إيماننا غوصاً في عتمة الفوضى ومضادة العقل.

ولطالما كان الإيمان الفلسفيّ، إيمان الإنسان المفكر، متحالفاً مع المعرفة؛ يريد أن يعرف ما يمكن أن يُعرف، أن يعي نفس مسبقاته.

العنصر الأساس في الفلسفة هو الإدراك اللامحدود، العلم. لا شيء فوق المساءلة، لا سرّ محجوب عن التقصي، لا شيء مسموح له أن يحتجب. إنّه من خلال النقد نحوز صفاء معنى المعرفة، ونحقّق حدودها. وكلّ من ينخرط في النشاط الفلسفيّ يقدر أن يحمي نفسه من تجاوزات المعرفة الزائفة، من انحرافات العلوم.

على الإيمان الفلسفيّ أن يجلّي نفسه، كذلك. عندما أمارس الفلسفة، لا أقبل الأشياء كما تُقدّم لي، من دون أن أحاول النفاذ إليها. لا يستطيع الإيمان، حتماً، أن يصير معرفةً كليّة الصّدق، بل ينبغي أن يصير حاضراً عندي بوضوح من خلال الاقتناع الذاتيّ. ينبغي أن لا يكفّ عن الاتّضاح، أن يصير أكثر وعياً. وبصيرورته واعياً يكشف أكثر فأكثر عن باطن معناه.

ما هو الإيمان، إذا؟

في الإيمان، ثمة نحوان لا ينفصلان: الإيمان الذي أقتنع من خلاله، ومحتوى الإيمان الذي أدركه - فعل الإيمان، والإيمان الذي أحرزه بهذا الفعل؛ الإيمان الذي أعتقد من خلاله *fides qua creditur* والإيمان المعتقد *fides quae creditur*. فوجهها الإيمان، الموضوعيّ والذاتيّ، كلّ واحد. إن اقتصر على الجانب الذاتيّ وحده، فستبقى مع إيمان لا يعدو كونه حالة ذهنيّة تصديقيّة، هو إيمان دون موضوع، إيماناً، بمعنى القول، لا يعتقد إلا بنفسه، إيمان دون محتوى داخليّ. أمّا إن اقتصر على الجانب الموضوعيّ، فلا يبقى سوى محتوى الإيمان، كموضوع، كقضيّة، كدوغما، كمخزن، كشيء ميت.

الإيمان، بالتالي، هو دائماً إيمان بشيء ما. لكنني لن أستطيع، مع ذلك، أن أقول إنه حقيقة موضوعية لا يحددها الإيمان نفسه، بل هي تحدده. كما لن يمكنني أن أقول إنه حقيقة ذاتية لا يحددها الموضوع (غرض الإيمان) بل هي تحدده. الإيمان واحد؛ وإن كنا نفصل بين ذاتي وموضوعي ففيه، بما هو إيمان نعتقد من خلاله وفيه.

عليه، عندما نحكي عن الإيمان، لا ننسى أنه يكتف الذات والموضوع. هنا، تحديداً، تكمن كل معضلة تعريف الإيمان.

هنا، يجدر بنا أن نتذكر ذاك المبدأ الكانطي العظيم، وله سوابقه في تاريخ كل من الفلسفة الغربية والآسيوية، إذ فكرته الأساسية تجعل لزماً ظهوره حيثما تفلسفت الرجال، لكن وحده كانط - باللاحظ التاريخي بالطبع، ولكن في خطوطه التي تصدق على كل زمان - من صاغه بنحو واع ومنهجي، بحيث صار عنصراً في البيان الفلسفي. إنها فكرة ظهورية وجودنا في انقسامه إلى ذات وموضوع، متحدًا مع الزمان والمكان من حيث هو صورة الشعور، ومتحدًا مع المقولات من حيث هو صورة الفكر. كل الوجود يصير موضوعاً لنا في هذه الصور، يصير ظهوراً بالنسبة لنا، هو لنا كما نعرفه، لا كما هو في نفسه. فالكينونة ليست الموضوع الذي يواجهنا، سواء أأدركناها أو فكرنا فيها، ولا هي الذات.

الأمر نفسه يصدق على الإيمان. فإن كان الإيمان أعم من أن يكون مجرد محتوى، أو مجرد فعل للذات، بل هو متجذر في الظهورية بما هي آلة، فالحرى أن نتصوره فقط في تلازم مع ذاك الذي ليس ذاتاً ولا موضوعاً، بل هو الذات والموضوع معاً، مع ذاك الذي تكون ثنائية الذات والموضوع تجلياً له.

ونسَمي الكائن الذي ليس ذاتاً فحسب، أو موضوعاً فحسب، الكائن الذي يكون على طرفي قسمة الذات-الموضوع، نسميه المكتنف^(٣) *das Umgreifende*، أي الشامل أو

(٣) تُرجم كلمة *das Umgreifende* الألمانية إلى *the encompassing* أو *the comprehensive* في الإنكليزية، وتعني المحيط أو الشامل. ولكننا آثرنا لفظة المكتنف لأنها، بالإضافة إلى خصوصية الإحاطة، تدل على ستر. قال الفراهيدي: «وتكتفوه من كل جانب أي: احتوشوه»؛ وقال صاحب معجم مقاييس اللغة، ووافقه في ذلك الفراهيدي: «الكاف والنون والفاء أصل صحيح واحد يدل على ستر [...] وكنا الطائر جناحه، لأنهما يسترانه [...]». انظر، الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الطبعة ٢ (مؤسسة دار الهجرة، ١٩٨٩)، الجزء ٥، الصفحة ٣٨٢؛ أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٩٠)، الجزء ٥، الصفحة ١٤٢. المترجم.

المحيط. ورغم صعوبة كونه موضوعاً ملائماً، فإننا، عندما نتفلسف، فعنه نحكي - دون أن ننسى القيود التي ذكرناها.

سيتبدى الإيمان عندها مباشراً، بخلاف كل شيء يتوسط فيه الفهم. سيكون عندها خبرة، خبرةً بالمكتنف، الذي إما أن يسقط في جعبي، أو لا يسقط.

لكن بمقتضى هذا الفهم، سيبدو الأساس، أو المبدأ الأولي، لكيونتنا، متفلّتا باتجاه ما هو قابل للتوصيف السايكولوجي، باتجاه الإمكان^(٤). من هنا يقول كير كيغارد: «ما يسميه شلاير ماخر ديناً، ودوغمائيو الهيغليّة إيماناً، هو في المحصلة لا شيء سوى الشرط الأول المباشر لكل شيء - شراب الحياة - الهواء الروحي الذي نتنفس»^(٥). كل «ما يتبخر، ما يتلاشى في الضباب» (يشير كير كيغارد هنا إلى المسيحية)، ليس بإيمان.

يتميز الإيمان، عند كير كيغارد، بخاصية. فهو يرتبط بحدث تاريخي. وهو بنفسه تاريخي. ليس الإيمان خبرة. ليس شيئاً مباشراً يمكن وصفه كمعطى. بل هو وعي أولي بالكيونة، يتوسطه تأمل التاريخ والفكر.

يدرك الإيمان الفلسفي ذلك. فهو ينظر إلى كل الصياغات، وكل الفلسفة المكتوبة، على أنها تحضير أو استجماع، مجرد إلهام أو تثبيت. على هذا، لا تستطيع أي فلسفة أن تكون نظاماً مفهوماً محتوياً في ذاته. لا يتجاوز المبنى المفهومي النصف، ويحز الحقيقة فقط إذا تجسّد في التاريخ الوجودي لنفس المفكر، بالإضافة إلى كونه في التصوّر.

بالتالي، يواجه المفكر نفس أفكاره بحرّية. وإذا ما أردنا تشخيص الإيمان الفلسفي، فإننا نقدر على ذلك بالسلب فحسب: لا يمكن للإيمان الفلسفي أن يصير معتقداً. ولا يصير فكره دوغماً. فالإيمان الفلسفي لا يتجذّر في الأشياء الموضوعيّة والمتناهية في العالم لمجرد أنه يستعمل قضاياها، ومفاهيمه ومنهجها، ولا يخضع نفسه لأيّ منها. بل جوهره تاريخي محض، ولا يمكن إرساؤه في الكلّي - رغم أن الكلّي وحده من يستطيع أن يعبر عن نفسه.

وفقاً لذلك، ينبغي على الإيمان الفلسفي أن يستقي باستمرار من المصدر الأولي الكامن في كل وضع تاريخي. فلا يسكن في أي عمل عقدي بعينه. بل يظل، على الدوام، مغامرة

(٤) الإمكان المقابل للوجوب بالمعنى الفلسفي، لا الإمكان بمعنى الاحتمال. المترجم.

S. Kierkegaard, *Journals*, I, 54.

(٥)

الانفتاح الجذري. ولا هو يستطيع أن يقدم نفسه سلطة قصوى، بل عليه أن يتجلى في الفكر والعقل. فحتى الانفعال المتأني عن عبارة لا مفر منها، عبارة هي أقرب إلى الوحي، تشكل خطراً على الفلسفة.

لا يمكن، في المقابل، صياغة كَلِيَّة الإيمان الحقيقي في عبارة كَلِيَّة الصدق. لا يمكن قبولها كمباشر، أو كمثبت موضوعي، كمُنتج تاريخي. غاية ما نقدر عليه هو تثبيتها تاريخياً بملاحظة حركة الزمان. بيد أن هذا مما يحصل في حقل المكتنف، وهو ليس ذاتاً حصراً، ولا موضوعاً حصراً. أما الحضور الذي يتجلى تاريخياً فيشتمل في ذاته على مصادر كل الإيمان.

ولنفهم ما هو الإيمان، علينا بيان ما هو المكتنف. فالمباشرة الدائمة الجدة، الدائمة التوسط، الخاصة بالمكتنف، ذاك الحاضر أبداً، لها أطوار مختلفة. وبحسب توصيفنا، فإن المكتنف يظهر في كثرة من الأطوار. سأسفيد هنا من ترسيمة نابغة من تقليدنا الفلسفي. أستطيع، في هذا الموضع، أن أختطها بإيجاز. عليّ أن أطلب منكم بضع لحظات كي تحاولوا المستحيل معي؛ كي تحاولوا، في حدود التفكير في الموضوع (التفكير الموضوعي)، وهو نحو التفكير الوحيد المتاح لنا، أن تتجاوزوا هذا التفكير، أن تتخطوا الموضوع بنفس وسائل التفكير في الموضوع، أن تقوموا بأمر لا يمكن أن يكون من دونه، بالفعل، أي فلسفة. إلا أنني لا أقدر، هنا، عن التعبير عنه إلا من خلال ترسيمة.

المكتنف هو أحد اثنين: إما الكائن في ذاته الذي يحيط بنا، وإما الكائن الذي هو نحن.

الكائن المحيط بنا يسمى العالم والتعالى.

الكائن الذي هو نحن يُسمى الدازين، «الكيونة هناك»، الوعي بشكل عام، الروح، الوجود.

(أ) الكائن المحيط بنا. هذا الكائن الذي يكون حتى عندما لا نكون، الكائن الذي يحيط بنا وإن لم يكن أنفسنا، له طبيعة مزدوجة: [١] هو العالم، أي الكائن الذي تُشكل بعض أوجه ماهيتنا جزءاً منه، ولكن جزءاً متناهياً في الصغر، إذا ما اعتبرنا العالم ككل شيئاً سواناً، ونحن فيه منغمسون؛ [٢] هو التعالى، أي الكائن المغاير لنا في حد ذاته، الذي لا شراكة لنا فيه، إلا أننا متجذرون فيه، ونقف إزاءه في علاقة معينة.

(أأ) العالم: العالم ككل ليس موضوعاً [أي موضع معرفة، أو غرض معرفة]، بل هو فكرة. ما نعرفه هو في العالم، لكنه ليس العالم نفسه بحال.

(ب ب) التعالي: التعالي هو الكائن الذي لا يصير العالم أبداً، ولكنّه يحكي، إذا جاز التعبير، من خلال الكائن الذي يكون في العالم. هناك تعالٍ فقط إن لم يتشكل العالم من نفسه فحسب، إن لم ينبن على نفسه، بل كان يشير إلى ما واره ذاته. إذا كان العالم هو كلّ شيء، فليس ثمة من تعال. لكن إن كان هناك تعال، فلربّما كان هناك شيء ما في كينونة العالم، وهذا الشيء يشير إليه (إلى التعالي).

(ب) الكائن الذي هو نحن. الأطوار التي بها نصير واعين بكينونتنا، بكينونتنا الخاصة، هي كما يلي:

(أ) نحن دازاين، الكائن هناك. وكما كلّ الأشياء الحيّة، فنحن نعيش في بيئة. ويصير المكتنف في هذا الكون، أي في كوننا أحياء، موضوعاً (غرضاً) للبحث في نفس تجلياته، في منتجات الحياة، في الصور المادّية، في الوظائف النفسيّة، في السياقات المورفولوجيّة الوراثيّة، وفي البنى البيئيّة. ثم إن الإنسان، والإنسان فحسب، ينتج اللغات، والأدوات، والأفكار، والأفعال. باختصار، هو ينتج نفسه؛ كلّ الحياة، ما خلا الإنسان، هي مجرد كينونة-هناك، في البيئة. أمّا ما يكمل الكينونة-هناك الخاصّة بالإنسان فهو دخول أطوار المكتنف التالية فيه، إمّا من خلال الإنسان كآلة، أو يُكرهها الإنسان على خدمته.

(ب ب) نحن وعي، من حيث هو وعي، بقسمة الذات والموضوع. وحده ما يدخل هذا الوعي هو كينونة بالنسبة لنا. نحن الوعي المكتنف، الذي فيه كلّ شيء يكون يمكن أن يُعرّف، ويُميّز، ويُقصد كموضوع. نحن نخترق بيئتنا الصّرفة نحو فكرة العالم الذي تنتمي إليه كلّ بيئة. بالفعل، نحن نفكر بما يتخطّى العالم. وفي أفكارنا، نحن قادرون على التفكير بما يتخطّى العالم. وفي أفكارنا نحن نقدر على إخفائه كما لو لم يكن.

(ت ت) نحن ذهن. حياة الذهن هي حياة الأفكار. الأفكار - من قبيل الفكرة العمليّة المتجسّدة في وظائفنا ومهامنا، والأفكار النظريّة من قبيل العالم، والنفس، والحياة، وما شاكل - هي بمثابة بواعث في داخلنا، بمثابة خلاصة للغاية الشاملة الكامنة في الموضوع، بمثابة طريقة منهجيّة للاختراق، وللتأقلم، وللتحقّق، ومن حيث هي كذلك، فهي تقودنا. ليست الأفكار موضوعات (أغراض) بل هي تتجلّى في ترسيمات وصور. هي وظائف فاعلة، ومتحقّقة، وفي الوقت عينه لامتناهية.

إنَّ أطوار المكنف هذه (الكيونة-هناك، والوعي بما هو وعي، الذهن) هي أنماط نكون فيها موضوعات في العالم. أي إذ يُمَوَّضَع [يصير موضوعاً] هذا المكنف في العالم ليصير شيئاً يواجهنا، فإننا نصير، نحن أنفسنا، موضوعات إمبريقية ملائمة للمبحث البيولوجي، أو السايكولوجي، أو السوسيولوجي، أو التاريخي. بيد أن ذلك لا يستنفذ كينونتنا.

(ث ث) نحن وجود بالقوة: نحن نستقي حياتنا من مصدر أولي يكمن وراء الوعي، وراء الذهن، وراء الكيونة-هناك التي تصير إمبريقية وموضوعية. يتكشف هذا الوجه من طبيعتنا في: (١) خبرة الإنسان بالاستياء من نفسه. إذ يشعر الإنسان أنه، على الدوام، غير ملائم لـ [١] ما هو عليه، ولـ [٢] معرفته، ولـ [٣] عالمه الفكري؛ (٢) في المطلق، الذي يُخضع له الإنسان وجوده الإمبريقي فيما خص ذاتيته الأصلية، أو فيما خص ذلك الذي يُقال له بنحو معقول ومقنع؛ (٣) في الدافع الذي لا يتبدد نحو الوحدة؛ إذ الإنسان لا يرضى بطور واحد من أطوار المكنف، أو بكل الأطوار مأخوذة معاً، بل هو يسعى باتجاه الوحدة الأساسية التي تكون، وحدها، كيونة وأبدية؛ (٤) في وعي ذاكرة غير محدّدة، كما لو كان مشاركاً في معرفة الخليقة (شيلنغ)، أو كما لو تذكر شيئاً شوهد قبل وجود أيّ عالم (أفلاطون)؛ و (٥) في وعي الخلود، الذي ليس بقاءً في صورة أخرى، بل انغماساً في الأبدية يفسخ الزمان، ويتبدى له كطريق عمل مستمر في الزمان.

المكنف الذي هو أنا هو، في كلّ صورة، قطبيّة ذات وموضوع:

من حيث أنا كيونة-هناك فإنني: عالم باطن وبيئة،

ومن حيث أنا وعي فإنني: وعي وموضوع،

ومن حيث أنا ذهن فإنني: الفكرة التي في داخلي، والفكرة الموضوعية التي تأتي من الأشياء،

ومن حيث أنا وجود فإنني: وجود وتعال.

المكنف الذي هو أنا يكتنف، إذا جاز القول، المكنف الذي تكوّنه الكيونة، وهو في الوقت عينه مكتنف فيها. تسمّى هذه الكيونة «العالم» في القطبيات الثلاث الأولى، ومن ثم فهي تشير إلى البيئة، وإلى المعقول موضوعياً، وإلى الفكرة. أما في القطبية الرابعة فتسمّى «تعال».

عليه، فإن معنى الإيمان، في أوسع ما يعنيه، هو الحضور في هذه القطبيات. إذ لا يُحرز هذا الحضور، في حال من الأحوال، بالفهم؛ هو دائماً يأتي من مصدرٍ هو له، من مصدر لا إرادة لي فيه، بل من خلاله أنا أريد، وأكون، وأعرف.

ونحن لا نشكّ البتّة بكينونتنا—هناك إلى الحدّ الذي لا نعي فيه، عادةً، السرّ الكامن في الوعي البسيط بالواقع: أنا هناك، تلك الأشياء هي هناك. بعض المرضى الذين يعانون من مشاكل عقلية يفقدون إحساسهم بالواقع. هم يضربون بأقدامهم على الأرض، كادحين عبثاً ليطمأنوا إلى الواقع. كلّ ما هنالك يتبدّى وهماً. يشعرون كما لو كانوا أمواتاً، كما لو كانوا أشباحاً لا حياة فيها، وفي بعض حالات الجنون العصيّة، يشعرون كما لو كانوا محكومين بالحياة إلى الأبد في حالة اللا حياة هذه. يسمّون أنفسهم دُمى، أو أيّ تسمية تشير إلى اللا واقعيّة. إنّ الكوجيتو الديكارتّي هو، ولا ريب، فعل فكريّ، بيد أنّه قاصر عن أن يمنح المرء إحساساً بالواقع.

أما اختباري لصدق قضية ما فعن وعي محض. إنّه برهان يُدعّن له. وفي كلّ حالة خاصّة، أختبر الحاجة الملزمة لأعترف بأمر ما على أنّه صادق أو كاذب. بيد أنّ هذا الدليل مباشر ونهائيّ.

من حيث أنا ذهن، أنا ممتلئ أفكاراً، ومن خلالها أقبض على الفكرة التي تواجهني. أما ما هو متشظّ في الفهم، فيصير إلى التماسك في الذهن، ويصير حركةً فكريّةً.

حيث تختفي الأفكار، يتهاوى العالم في لاتناهي الموضوعات المتبعثرة.

كوجود أنا أكون. إذ أنا أعرف، وأنا قد أعطيتُ لنفسي من قبل العالي. أنا لست بفضل قراري فحسب. حتّى حرّيتي، حتّى كينوننتي—من—خلال—نفسي، فإنّها ممّا يُعطى لي. إذا ما غبت عن نفسي، لا إرادة تقدر على تمكيني من إعطاء نفسي لنفسي.

الآن نحن نحكي عن الإحساس بالواقع، عن الدليل، عن الفكرة بما هي إيمان بالمعنى العامّ. على مستوى الوجود الإمبريقيّ ثمة ما يشبه الغريزة، وعلى مستوى الوعي المحض هناك اليقين، وكذلك على مستوى الذهن هناك الاعتقاد (القناعة). إلّا أنّ مجال الإيمان هو الفعل الوجوديّ الذي يصير واعياً تحقّقه.

الإيمان هو الحياة المنبثقة من المكتنف. هو هداية واستيفاء من خلال المكتنف.

الإيمان النابع من المكتنف إيمان حرّ، لأنّه لم يتحدّد في حدود أيّ شيء متناهٍ جعل مطلقاً. أمّا من حيث خصائصه، فإنّ له طابع اللاتعيّن (أي بخصوص ما يُصرّح به - لا أعرف بماذا أؤمن وإن كنت أؤمن) والإطلاق (في مقام العمل، في الفعل والسكون اللذين ينتجان عن القرار).

أن نحكي عن الإيمان فهذا ممّا يستوجب العمليّة الفلسفيّة الأساسيّة، وهي التأكيد على المكتنف بواسطة التعالي عن الموضوع ضمن التفكير - في - الموضوع وهذا ما يظلّ إلى الأبد محتوماً، أي أن نفتحم سجن كينونتنا التي تبدّى لنا قسمة إلى ذات وموضوع، رغم أننا لا نستطيع، أبداً، أن ندخل في الحلقة خارجها.

ثمّة في داخلنا ما يقاوم هذه العمليّة الأساسيّة، وبالتالي يقاوم الفكر الفلسفيّ نفسه. نحن نكدح على الدوام لنصل إلى الملموس. بالتالي، فنحن نخلط، خطأً، الفكرة الفلسفيّة بالمعرفة - في - الموضوع. وكما تقع القطعة على الأربع، نقع دائماً على الملموس. نحارب دوار الفلسفة، نحارب الإشعار الذي يقتضي منا أن نقف على رؤوسنا. نوّد أن نبقي «سليمي العقول»، أن نبقي ممسكين بأغراضنا، مجتنبين انبعاث طبيعتنا في فعل التعالي.

لكن لا فائدة تترجى. قد ننكفي إلى الملاذ المفترض، ملاذ الحسّ السليم، أمّا إذا ما حاولنا أن نطوّع كلّ شيء في صورته، فإننا نستسلم للخرافة التي تميّز - وهي ميزتها الجوهرية - بأنها تتجمّد في موضوع، وبالتالي تصير الكينونة نفسها ملموسة، الكينونة التي تتعالى على كلّ ثنائية ذات وموضوع.

لن يقدر الإيمان الفلسفيّ بعدها، مع تطلّعه إلى الخرافة، إلى الإيمان المندكّ في موضوع، أن يعلن انتماءه إلى عقائد دوغمائية. ينبغي أن يظلّ الحقل الموضوعي في حركة دائمة، ينبغي أن يتبخّر، إن جاز لي القول، بحيث إذ يتلاشى الموضوع، فيصير وعي الكينونة المستوفى جلياً بهذا التلاشي. بالتالي، يظلّ الإيمان الفلسفيّ مستغرقاً في عمليّة ديكالكتيّة من الانصهار والإعدام.

لليديالكتيك معانٍ متنوّعة. تشترك كلّها في الأهميّة الجوهرية للتناقض. الديالكتيك يعني التقدّم المنطقيّ عبر نقائض الأطروحة وصولاً إلى الحلّ في الأطروحة. ويدلّ الديالكتيك على حركة الواقع في تناقضاته التي تميل إحداها إلى الأخرى، فتتحدان وتنتجان أمراً جديداً. بيد أنّ الديالكتيك يعني، كذلك، مفاضة التناقض في الأطروحة ليصير تناقضاً في القوانين لا سبيل لإذابته، أي السقوط في اللاذواب والتناقض - هو يعني أيضاً صيرورة تقودنا إلى التخوم حيث تبدو الكينونة مطلقة التصدّع، حيث تصير كينونتي الأصلية إيماناً، ويصير الإيمان فهمًا للكينونة في ما هو مُحالّ ظاهرًا.

في الإيمان الفلسفي عناصر دياكتية مشابهة.

وكما الوجود والعدم لا انفصالان، يحوي كلاهما الآخر، ومع هذا فهما يتضادان بعنف. وكذلك الإيمان واللا-إيمان لا انفصالان، ومع هذا يتدافعان بشغف.

تتصالح تناقضات الوجود الإمريقي، والذهن والعالم، في الرؤية الشاملة المتناغمة، وتنشظى الرؤية في التمرد الوجودي على هذا الزيف.

ينسحب الإيمان إلى الحد الأدنى عند حدود اللا-إيمان، ومن هذه النقطة المتناهية في الصغر، يقلب العملية وينتشر من جديد: وهكذا أستطيع أن أكثف نفسي في ذاتي المنقبضة - في الكوجيتو؛ في تيه التماسك الداخلي؛ «إذا ما انهار كل هيكل الطبيعة حوله، ملقى في الفوضى والخراب، لوقف، غير مكترث، منصتاً للتصدع العظيم، واقفاً بثبات في العالم المتهاوي *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*»^(٦)؛ في موقف خال من الحياة من قبل الناظر: هكذا هي الحياة؛ في إدانة مدمرة للعالم («إذا أرادوا، فليسترجعوا بطاقتي»). وفي كل حالة أنا أخدع نفسي كي أؤمن بأنني ما زلت موجوداً حتى عندما أفقد الرغبة بأن أكون شيئاً محدداً، كما لو كان ممكناً لي أن أوجد خارج الشروط التي يفرضها تناهي العالم. من خلال اختباري العدم، بالفعل فقط من وحي هذه الخبرة المتطرفة، أشرع مجدداً، بإيمان جديد، أبحر نحو المفتوح، وأبدأ مرة أخرى ببيان كل أطوار المكتنف التي أكونها، والتي أجد نفسي فيها.

صحيح أن الإيمان الفلسفي يمرّ عبر العدم، إلا إنه ليس بدون جذور. هو لا يبدأ من الصفر، وإن رجع إلى مصدر أولي.

لماذا تعتقد؟ لأن أبي قال لي ذلك.

مع ما يلزم من التعديل والتبديل، فإنّ جواب كير كيغارد ينطبق، أيضاً، على الفلسفة.

الإيمان الفلسفي موجود في التقليد. لا ينتابك شك، هذا الإيمان ينوجد فقط في التفكير المستقل لكل فرد، هو لا يقدم ملاذاً من الموضوعية، هو ما يبقى عندما ينهار كل ما سواه، ومع هذا هو عدم إذا ما حاول المرء أن يتشبّث به كدعامة عملية في العالم. لكنّ الإنسان

(٦) من قصيدة غنائية لهوراس، الشاعر الروماني، يصف فيها أحد أبطال الرواية. المترجم.

يقهره دائماً عندما يأتي إلى نفسه، وهذا ما يفعله من خلال التقليد. عليه، تتعين الفلسفة بفضل تاريخها، وتاريخ الفلسفة يكتمل بالتفلسف الذي يحصل في كل حقبة.

لم يكن ممكناً في أيّ زمان أن ننجز الفلسفة الخالدة *philosophia perennis*، ورغم هذا، فإنّ فلسفةً مماثلةً تظلّ موجودةً أبداً في فكرة الفكر الفلسفيّ، وفي الصورة العامة لحقيقة الفلسفة ناظرين إليها كتاريخ الفلسفة في ثلاثة آلاف سنة صارت حاضراً واحداً.

وهنا يطرح السؤال - تحديداً على ضوء إنجازات الأديان: هل تعين الفلسفة الإنسان في محتته؟ من يطرح السؤال هم الساعون إلى دعامة موضوعيّة، ملموسة. لكنّ الفلسفة لا تنطوي على دعامة مماثلة. الدعامة التي توفرها الفلسفة هي التدبّر، هي استجماع الزاد الروحيّ من خلال تفعيل المكتنف، ليربح المرء نفسه بأن يُعطى إلى نفسه. يرى الإيمان الفلسفيّ إلى نفسه منكشفاً، دونما ملجأ ولا حمى.

وبعد، تقليد الفلسفة أشبه الأشياء بدعامة. فحقيقة ماضي الفكر الفلسفيّ، والفلاسفة العظام، والأعمال الفلسفيّة تقف أمام ناظرنا. ورغم حبنا لفلاسفة معيّنين من خلال أعمالهم، لا نستطيع أبداً أن نرى في الإنسان ما هو أكثر من الإنسان. وعلينا أن ندرك، في كلّ مكان، الأخطاء، والمحدوديات والإخفاقات. حتّى أعلى التقاليد مقيّد بالزمان، فلا يعطي أمناً ولا إلفاً؛ ولا يستطيع أن يصير مجموعةً من الكتب المقدّسة، ولا معرفة لها بأعمال تصدق في كلّ حال من الأحوال. لا في مكان نجد الحقيقة جاهزة؛ إنها تيار لا ينضب، يجري من تاريخ الفلسفة ككلّ، من الصين إلى الغرب، ومع هذا فهو تيار يجري فقط عندما نقبض على المصدر الأوّل لتحقّقات جديدة في الحاضر.

لقد باتت كلمة «الفلسفة» رمزاً لامتناهية لإمكانية الحوار المتواصل مع هذا التقليد. لقد باتت استعمالنا اللغويّ لنحكي عنها كما لو كنّا نحكي عن شخص حيّ. وقد كان لشيثرون، ولبوطيوس قبل أيّ أحد آخر، دور في تحقيق هذه الشخصية.

صحيح، الإيمان الفلسفيّ يجعل التقليد الفلسفيّ، ولكنّه لا ينصاع له. فهو لا ينظر إلى التاريخ كسلطة مرجعية، بل من حيث هو استمرار لصراع روحيّ.

وللتاريخ معانٍ شتى. لكم يسهل أن تضيع الفلسفة عندما تصير معتقداً، عندما تتحجّر في دوغمائيات، وتصير برامج تعليميّة، محوّلّة التقليد إلى سلطة، والمؤسّسين إلى أبطال،

وعندما تسمح للعبة الديالكتيك بتحويلها إلى استهتار. يقتضي الإيمان الفلسفي رباطة الجأش كما يقتضي الجدّة. ولعلّ الأفكار الفلسفية الكبرى قد أسيء فهمها أكثر مما فهمت. لعل تاريخ الأفلاطونية، ربّما، (بدءاً بسبسيوس) هو تاريخ تحريف ونسيان، مع لحظات إعادة اكتشاف نادرة. من خلال الفلسفة، استطاع الناس، وبعبكس روحية الفلسفة، أن يجدوا الطريق إلى العدميّة. ولذا تُعتبر الفلسفة خطرة. ولطالما اعتبرت مستحيلة.

فقط من خلال الإيمان الفلسفي، الذي يعود دائماً إلى المصدر الأولي، وهو قادر على تمييز نفسه في الآخر، يمكن إيجاد الطريق، عبر تشابكات الضلال في تاريخ الفلسفة، إلى الحقيقة التي قد بزغت فيها.

دراسات وأبحاث

مهدي الحائري اليزدي

■ أسس الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية [١]

الدرس هـ

■ المقاربة المتعالية كطريق لفهم الحكمة المتعالية:
معالجة عبر- مناهجية لفلسفة صدر المتألهين
الشيرازي

■ المؤسسة الدينية والدرس الفلسفي

مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية^(١) [١]

مهدي الحائري اليزدي^(٢)

ترجمة محمود يونس

إن تحليل مفهوم المعرفة منطقيًا يصل بنا إلى أن معنى موضوعية الموضوع تحليلية، وتتجلى في نفس تقوُّم المعرفة، وذلك لكون الموضوع ليس سوى ما هو ذاتي ولازم. أما الموضوع المتعدي، وهو في العموم عرضي، فلا يشكل اللب المقوِّم للوعي البشري. فلا يكون الموضوع المتعدي مقوِّمًا إلا في حالة المعرفة بموضوع خارجي. وهذه هي المعرفة الاكتسابية الحصلية في مقابل المعرفة الحضورية. لكن في حالة الصورة الأولية للمعرفة، وهي المعرفة الحضورية، وفي نظرية المعرفة بشكل عام، لا يكون الموضوع المتعدي الخارجي جزءًا مقوِّمًا للمفهوم العام للمعرفة. فيترتب على ذلك أن مفهوم المعرفة الحضورية، من حيث اتصافه بالموضوعية الذاتية، يمكن شرحه وتسويغه من خلال الشكل الأساسي للمعرفة، دون وجود موضوع خارجي مادي يحاكي موضوع المعرفة الحضورية الذاتي، وهو ينضوي في مقولة المعرفة من حيث هي معرفة، إذ هو إدراكي وموضوعي بطبيعته، وتحقق فيه كل شروط مفهوم المعرفة، رغم افتقاره إلى موضوع متعدّ عرضي.

المفردات المفتاحية: الإبستمولوجيا؛ الذات والموضوع؛ الموضوعية المزدوجة؛ الأنا الإنشائية؛ نظرية المحاكاة؛ المعرفة الحضورية والمعرفة الظهورية.

(١) النص بين أيدينا هو الفصل الثاني من كتاب مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلامية، مع إضافة تقديم المؤلف للكتاب ككل، وفقرة من الفصل الثالث. أما الفصل الأول فيستعرض تاريخ مقولة المعرفة الحضورية في الفلسفة الإسلامية. انظر،

Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, foreword by S. H. Nasr (Albany: SUNY Press, 1992).

وسنقدم بإذن الله الفصل الثالث، «المعرفة الحضورية والمعرفة الحصلية»، مترجمًا في العدد القادم من مجلة المحجة. هذا نكون قد قدمنا وحدة متكاملة من حيث المعالجة لأسس الإبستمولوجية في الفلسفة الإسلامية. إذ تنمّ الكتاب تطبيق لهذه الأسس في سبيل تقديم صياغة لنظرية التصوُّف. المترجم.

(٢) (١٩٣٢-١٩٩٩) هو ابن آية الله العظمى عبد الكريم الحائري، مؤسس الحوزة العلمية في قم. وقد درس الفلسفة الغربية في جامعة تورنتو بكندا بعد دراساته التقليدية في الفقه والفلسفة الإسلاميتين. من كبه: هرم الوجود، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: دار الروضة، ١٩٩٠).

تقديم

رغم تعدد الاعتبارات الإستمولوجية في دراسة المعرفة الإنسانية، فإن السؤال الأساس، السؤال الما قبل-معرفي، فيما خص علاقة المعرفة بمحرزها، يظل في انتظار الإجابة. ولكي أوجز العبارة، فإن ما يسترعي انتباه المبحث الفلسفي هو، تحديداً، الدافع الذي يدعو الذات العارفة إلى الاتحاد (أو، لا أقل، الارتباط). بموضوع خارجي من حيث هو الشيء المعروف، سواء أدركت الذات العارفة ذلك (الدافع) أم لم تفعل. ثم ما ماهية هذا الاتحاد وكيف يحصل؟ إن الإخبار «أنا أعرف شيئاً ما» يقتضي حتماً أن الـ«أنا»، بما هي ذات عارفة، ملمة بنفسها بنحو أو بآخر. في هذه الحال، يصير لزماً أن نتحقق من طبيعة هذا الإمام، وبتحديد أكبر، أن نحدد ما إن كان هذا الإمام مغايراً لنفس حقيقة الذات. على ضوء هذا السؤال الانطوائي الأساسي، ومن خلال القوانين والمبادئ المنطقية، فإن تقصينا لطبيعة العلاقة بين المعرفة والعارف قد تصل بنا إلى أساس العقل البشري حيث كلمة المعرفة (أن يعرف) لا تعني سوى الوجود (أن يوجد). وفي حالة الوعي البشري الأنطولوجية هذه، فإننا نتجاوز الثنائية المشكلة لعلاقة الذات-الموضوع^(٣) ونغوص في مبسط^(٤) simplex توحيدية لحقيقة الذات ليس سوى معرفة الذات-الموضوع. ومن هذا المبسط التوحيدي يمكن لنا أن نستقي طبيعة وعي الذات-الموضوع.

يُشار إلى هذا الوعي، في لغة الفلسفة الإشراقية، بـ«المعرفة الحضورية». أما المثال الأول على هذه المعرفة فهو ما يكون جلياً للعارف إنشاءً performatively ومباشرةً، دون توسط صورة ذهنية أو رمزية لغوية. وتعكس هذه المعرفة نفسها من خلال كل العبارات البشرية، بشكل عام، ومن خلال الأحكام على الذات، بشكل خاص. بالتالي، فإن إخباراً من قبيل «أنا أفكر»، أو «أنا أتكلم»، يصير، تحديداً، آلة لتجلي هذه المعرفة. أما الذات الفاعلة في مثل هذه الأحكام، فهي الأنا الإنشائية^(٥) «performative I» المغايرة للأنا المتأفيريقيّة، أو الذات

(٣) لنا كلام في ترجمة subject-object إلى ذات-موضوع، لا على أساس اللغة فحسب، وإن كانت مدعاة للكثير من الخلط، بل من حيث تنطوي هذه الثنائية على روحية الانعطافة الإستمولوجية، بل تكاد تشتمل في طيات مفرداتها على تداعيات هذه الانعطافة، بما لا تقوى الترجمة العربية الراهنة أن تعكسه. لكننا نتمشى هنا مع هذه الترجمة التي قد تباني أهل الفن عليها تخففاً من عرقلة مسار النص، إذ لا تضر بجوهره. المترجم.

(٤) كما في قولنا مركب complex. المترجم.

(٥) المفردة في الأصل للفيلسوف البريطاني أوستن J. L. Austin، في كتابه كيف نفعّل الأشياء بالكلمات، وهو كتاب كان له بالغ الأثر في فلسفة اللغة. انظر،

J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

التي لطالما كانت الغرض الأساس للاشتغال الفلسفي.

إنّ نفس طبيعة الـ«أنا» الإنشائية تصل بنا إلى نتيجة مفادها ضرورة وجود وحدة ذرائعية، واستمرارية ذاتية، في كلّ الأحكام الذاتية. ويقوم هذا الباعث، بنفسه، بتوحيد كلّ ما يواجهه في العالم الخارجي وموضعته (جعله موضوعاً).

ثمّ إنّ مفهوم الـ«أنا» الإنشائية يخدم كأساس لكلّ تسلسل الأفكار الذي أدّى إلى نظرية التصوّف وتأويلها المنطقي. الآن، نحن قادرون على أن نظهر، بما يليق، أنّ الأسس الفكرية لنظرية التصوّف تقوم على التحليل المنهجي للمعرفة الحضورية التي تجدّ في الـ«أنا» الإنشائية مثالها أو فرعها الأول. إنها الأنا التي، عندما تبيح الخبرة الصوفية، تمكن من الوصول إلى ذروة الوعي التوحيدي للذات. أمّا النتيجة فهي أرفع مراتب المعرفة الحضورية: مرتبة الاتحاد الوجودي المطلق مع الواحد.

والهدف الأساس من هذه الدراسة هو أن نقدّم، في إطار المبحث الفلسفي الإستمولوجي، مقولة المعرفة الحضورية بما هي وعي بشري مباشر يتماهى مع نفس وجود الطبيعة البشرية. وبالتطرق إلى هذه الغاية، نجدنا مخولين الاستفادة من التحليل الفلسفي في صياغة نظرية وحدة كلّ عالم الوجود على أنّها القضية الأولى في نظرية التصوّف. ثمّ بالإضافة إلى ذلك، يمكننا، على أساس المعرفة الحضورية، التأسيس لحقيقة الذات الإنشائية وجوهريتها من حيث تغاير الذات المتعالية. والأهمّ من كلّ ذلك، يصير ممكناً، من خلال هذا التحليل، الاستعانة بمنطق التفكير الفلسفي لحلّ كلّ المعضلات. بهذا الصدد، تمكّننا نظرية المعرفة الحضورية من مقارنة مسألة التصوّف منهجياً، ومن صياغة مقارنة فلسفية للتفكير الصوفي خالية من الاستغراق في الذاتيات التي طبعت، إلى يومنا، العلاقة بين التصوّف والفلسفة. عليه، فإنّ المعرفة الحضورية هي موضوع مبحثنا، تحديداً من حيث تصدق على حقيقة الـ«أنا» الإنشائية، وعلى ضوء موقعها المحوري في فهم علاقة المعرفة بالعارف، وتماهي نفس وجود الوعي البشري مع معرفة الذات، بالإضافة إلى صلتها بالمقاربات الصوفية التي تتأسس على هذه العلاقة.

يرمي أوستن إلى أنّ بعض العبارات لا يمكن وصفها بالصدق والكذب، فهي لا تصف حالة من العلائق بمقدار ما تنشئ واقعاً جديداً، وهو ما يُعرف باللغة العربية بالعبارات الإنشائية - تحديداً ما كان منها من صيغ العقود - في مقابل الإخبارية، من قبيل قولنا «أعدك بأنّي سأحضر»، فبنفس هذه العبارة تحقّق فعل الوعد، أو كقول القسّ «أعلنكما زوجاً وزوجة»، فهذه العبارة يتحقّق الزواج [الأمثلة لأوستن]. كان من الممكن أن نترجم "performative I" بـ«الأنا المتكلّمة» أو «الأنا الفاعلة»، بيد أنّ المفردة الأصل تشتمل على كلّ التكلّم والفعل. وفي حالة المعرفة، لا نستطيع أن نقول المعرفة التكلّمية أو المعرفة التكلّمة، بل المراد المعرفة الإبداعية، بحيث توجد الأشياء عند الذات العارفة. المترجم.

يبدأ هذا المبحث، إذاً، بتقصّي المعرفة الحضورية. وعلى أساس هذه المعرفة سوف نحاول التأسيس لحقيقة الهوية الذاتية الإنشائية في الكائن البشري. وبعدها، سوف نلتفت إلى أهمّ النتائج المترتبة على هذا التقصي، عنيّت به الحلّ الفلسفي لمعضلة الاتحاد الصوفي، اتحاد الذات والواحد، والواحد والذات. عندها يمتدّ تحليل طبيعة المعرفة الحضورية ليصل إلى: أولاً، تعيين مداليل - أو مؤديات - مفهوم المعرفة الحضورية من حيث يتماهى مع مفهوم المعنى اللامتعيّن لوجود الهوية الذاتية للطبيعة البشرية؛ وثانياً، تظهير التلازم الجوهرّي المترتب عليها، وهو التفسير العقلاني للخبرة الصوفية. بالتالي، يصير من الممكن التعبير عن الاتحاد الصوفي - من حيث هو شكل آخر من أشكال المعرفة الحضورية - من خلال مقولتي «الفناء» و«فناء الفناء» المفضيتين إلى الاتحاد مع الحقيقة المطلقة الوجودية.

إلا أنّ التفاسير الاستكشافية، كما محاولات ربط التصوف بالفلسفة، قد أدّت بهذه الدراسة إلى اعتبار الفناء والبقاء أشكالا من المعرفة الحضورية، مع تصويرهما كمقولتين منفصلتين، ولكن مترابطتين في مبسّط توحيدّي حيث الذات والله متحدّان وجودياً. وفي حين يفيد هذا الوعي التوحيدّي وحدة مطلقة في الحقّ، فإنّ التأمل الفكريّ فيه يُثمر توازياً ملموساً بين الله والذات. ويمكن في هذه الحالة استنباط المعادلة الصورية للتصوف، وهي على هذا النحو:

«الله-في-الذات=الذات-في-الله»

ومتى ما أشدنا المعادلة المذكورة، يمكن تبرير معالجة القضايا التصوفية على أنّها ذات معنى، وأنّ ذاتيتها موضوعية في المبحث الفلسفيّ، بل هي أبعد ما تكون عن الهذيان، أو الانجراف العاطفي، أو ما عبّر عنه والتر ستيس بالعبر-ذاتية^(٦).

الموضوع اللازم والموضوع المتعدّي

إذا كان يسوغ للفهم الأرسطيّ «للقصدية» أن يميّز بين نوعين من الفعل الإنسانيّ، «الفعل اللازم» و«الفعل المتعدّي»^(٧)، فلا شيء يمنعنا، بحسب الظاهر، من أن نحذو حذوه فنميّز

(٦) W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: McMillan and Co., 1961), pp. 146-52.

(٧) في مادّة التعليميّة حول «القصدية» في المؤسّسة الحبرية في تورنتو للعام الدراسي ١٩٧٥-١٩٧٦، ميّز البروفسور أنطون بيجي A. C. Pegis، أثناء تفسيره لفلسفة المعرفة الأرسطية، بين نوعين من الفعل البشريّ: «الفعل اللازم» و«الفعل المتعدّي». جاء تصويره لأولى المقولتين على أنّها المعرفة البشرية الحاضرة في ذهن الذات العارفة؛ ولثانيتها على أنّها تلك الأفعال التي

بين نوعين من الموضوعات الموازية، «الموضوع اللازم» و«الموضوع المتعدي».

لا ينبغي هذا التمييز على أي مماهة اعتبارية بين الفهم الأرسطي الشهير لكلي النوعين من الفهم وبين تمييزنا الأولي بين نظامين من الموضوعية. نحن نفهم من الوهلة الأولى أن مماهة مماثلة لا رخصة فيها ولا إجازة بها، إذ الفعل، لازماً كان أو متعدياً، لا يمكن انطباقه على الموضوعات الخاصة به من حيث هو فعل. مع هذا، لا شك عندنا بإمكانية التحليل المنطقي للفعل اللازم، وبما أن معرفتنا من مصاديق الفعل اللازم، فإننا نحللها منطقياً إلى ذات عارفة وموضوع يُعرف. عليه، يمكن تحليل بنية موضوع المعرفة إلى موضوع داخلي وموضوع خارجي. مع وصولنا بالتحليل إلى هذه المرحلة، قد نشعر، بما يتخطى كل شك، بأننا مؤهلون أن نقوم بتشخيص الموضوع الداخلي على أنه موضوع لازم، والموضوع الخارجي على أنه متعد.

وبالتفاتنا إلى تحليل مفهوم المعرفة نفسه، فإن التمييز بين «الذات» و«الموضوع» هو الأكثر مقبولية، مع وجود تميزات أخرى فيما خص المعرفة البشرية. وإذا ما أخذنا ذلك بعين الاعتبار، فإن من تداعياته المنطقية تطوير قسمة أخرى بين «الموضوع الذاتي» و«الموضوع الموضوعي»^(٨)، وهذا ما تقدم به عدد من الفلاسفة. أما باصطلاحنا، فالقسمة هي بين «موضوع لازم» و«موضوع متعد»^(٩). وهذه هي القسمة التي تعيننا في هذا المحل. قد يستطيع غير المطلع على الاشتغال الفلسفي أن يصرف النظر عن قسمة مماثلة، بيد أن التأمل في نفس مفهوم المعرفة يثبت ضرورة وجود موضوع لازم في إزاء موضوع متعد.

تدل مفردة «الذات»، في تحليل نظرية المعرفة، على الذهن الذي يقوم بفعل المعرفة من خلال معرفته بشيء ما، تماماً كما تدل مفردة «الموضوع» على الشيء أو القضية التي تعرفها الذات. لكن، وبما أن القضية المعلومة تشتمل دائماً على أمر ما، جزئي أو كلي، فمن الصحيح بالتالي أن نقول إن الموضوع، موضوع المعرفة، هو الذي نسميه الشيء المعلوم. ونلاحظ، كذلك، أن العلاقة التي نسميها علماً، أو معرفة، تتشكل في الذهن، بما هو ذات، مع الشيء، بما هو موضوع، في مركب واحد كلي. وبسبب ذلك نطلق على الذات والموضوع «مقوماً الوحدة المعرفية». فمفردتا «الذات» و«الموضوع» هما لب الوحدة المعرفية.

ممر في الذهن، وتستقر في استقلالية عن الموضوعات المادية الخارجية، من قبيل بناء منزل، أو تأليف كتاب، وما إلى ذلك. على أساس هذا التمييز، يبدو لي من المشروع تماماً أن نستقي نوعين ملائمين من الموضوعات التي تحدد فعلنا المعرفي وتضبطه. عنيت بهما الموضوع اللازم والموضوع المتعدي.

C. J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation* (New York, 1959), pp. 94-5.

(٨)

St. Thomas, *The Commentary on Aristotle's De Anima II, IV* (New Haven, 1951), pp. 303-05.

(٩)

إنَّ الفعل المعرفي، لكونه قصدياً في جوهره، يتشكّل دائماً بحسب الموضوع. فالموضوع هو الذي يستحثّه ويعيّنه. على هذا، فإنَّ للموضوع حصّة، كما الذات، في تنظيم الفعل المعرفي وتعيينه^(١٠)، بيد أنَّه يتغايّر مع الذات في كونه يستحثّ الفعل المعرفي. بالتالي، في حين تكون الخاصيّة الأساسيّة للموضوع أنَّه يستحثّ فعل الذات، فإنَّ الذات، في المقابل، لا تستطيع أن تشارك في استحثّتها فعلها القصدي، لسبب بسيط، وهو عدم قدرة من يكون حاضراً لنفسه على الدوام أن يكون موضوعاً لها. بعبارة أخرى، صُممَ الذهن ليكون العلة الفاعليّة للفعل القصدي، وهو معرفة شيء ما، في حين يخدم الموضوع كعلة غائيّة لإنجاز الفعل المذكور. إذ بحسب النظام العلليّ الأرسطيّ، لا يُفترض أن تتماهى العلة التامة مطلقاً مع العلة الغائيّة. لا تستطيع الذات، إذاً، أن تتماهى مع موضوعها.

إنّنا بوضعنا علاقة الذات-الموضوع في سياق النظام العلليّ الأرسطيّ، نستطيع أن نستقي قسمةً مميزةً أخرى بين الذات العارفة بما هي علة فاعليّة، والشيء الذي يُعرف بما هو علة غائيّة للفعل المعرفي. ففي حين نعرّف العلة الفاعليّة على أنَّها الفاعل، أي الذي يقوم بالفعل المعرفي^(١١)، فإنَّ العلة الغائيّة لها نحوان من الاشتغال بحسب وجودها، في الخارج أو في الداخل^(١٢). أمّا الوجود الخارجي للموضوع، ولكونه مستقلاً وغائباً عن الذهن، فكل ما يستطيعه هو استحثّاة النشاط العقليّ للذات من الخارج، من دون أن يتماهى معه (النشاط). وأمّا الوجود الذهنيّ للموضوع عينه فهو علة العليّة الذاتية. أي إنّ الذات العارفة، من حيث هي علة فاعليّة، هي بدورها معلولة للصورة الذهنيّة للموضوع، ومتحقّقة بفعلها، في عمليّة الفعل المعرفي. إذ فكرة الموضوع هي التي تفعل العليّة الكامنة في الذات، برفعها من ما بالقوّة إلى حالة الوجود كفاعل. وإن لم تكن فكرة الموضوع حاضرة في ذهن الذات العارفة، فإنَّ الذات، من حيث هي بالقوّة، لم يكن ممكناً لها أن تقوم بالفعل المعرفي أبداً. وهكذا، في هذه السلسلة السببيّة، تأتي فكرة الموضوع أولاً. ويُنظر إليها على أنَّها العلة الأساس، أو علة

(١٠) فيما خصّ العلة الفاعلة، يكتب أرسطو: «من الضروريّ أن نضيف هذا القيد: عندما لا يعوقه أيّ أمر خارجيّ؛ إذ الفاعل لديه القابليّة، من حيث هي قابليّة الفعل».

Metaphysics of Aristotle [1047b31-1048a24], vol. 2, p. 670.

(١١) St. Thomas, Commentary on the Metaphysics of Aristotle, vol. 2 (New Haven, 1951), pp. 1648-80.

(١٢) في مسألة الاختلاف بين العلة الفاعليّة والعلة الغائيّة، فإنَّ القديس توما يؤوّل أرسطو بهذا النحو: [...] إنَّ علةً ماثلةً [العلة الفاعليّة] تُبحث على أنَّها علةٌ صيرورة الفساد والكون. أمّا الأخرى [العلة الغائيّة] تُبحث لا كعلة صيرورة الفساد والكون فحسب، بل كعلة الوجود كذلك [...] وبمقدار ما يكون الهدف محرّكاً للفاعل عندما يقصده، فهو أيضاً علة للفساد والكون. وبمقدار ما يكون الشيء محرّكاً إلى هدفه من خلال صورته، فهو أيضاً علة للوجود.

Ibid, vol. 2, l. 17: C. 1648-1680.

العلية، في النظام السببي. وتشكل الحقيقة الموضوعية للشيء نفسه العلة الأولى والعلّة الغائية منظوراً إليها من وجهة مختلفة. ففي حين يكون التمثيل الذهني لتلك الحقيقة هو العلة الأولى والأساسية للمعرفة، فإن الحقيقة الموضوعية هي العلة الغائية^(١٣).

المعنى المزدوج للموضوعية

انسجاماً مع التحليل أعلاه، يجوز لنا أن نقول بازدواجية في معنى الموضوعية بحيث يتّصف الكيان الواحد بأنه موضوع لازم ومتعدّي في آن. وكما بيّنا، يأتي الموضوع اللازم أولاً، وهو بمثابة التمثيل الذهني للشيء المعروف. إنه فكرة الموضوع كما تجلّيها الذات في الذات عينها فحسب. ثم هذا التمثيل الذهني يستحثّ الطاقة الذهنية للذات بدفعها إلى الفعل المعرفي. من هنا، ثمة أسبقية لفكرة الموضوع على كلّ العلل ذات الصلة، إذ هي تفعل قبل أيّ علّة أخرى. أمّا من ناحية أخرى، فإن الموضوع المتعدّي يأتي آخرًا لأنّه الواقعية المرتقبة لذلك الموضوع المثالي. وبما أنّ الموضوع المتعدّي غير حاضر في ذهن الفاعل، فهو يقع بصورة طبيعية خارج إطار الذهن، وخارج الوجود العقلي للموضوع اللازم^(١٤).

كلّ هذا يصحّ في حال أولنا فعل المعرفة القصديّ كتسال ذهنيّ لأحداث طبيعية موازية لمجموعة من الأحداث الخارجية المحكومة لقانون العلية. لكن عندما يحصل الفعل المعرفي، ثمة وحدة مركبة تكون المعرفة فيها هي العلاقة الموحدة، وينتظم الذات والموضوع في ترتيب معيّن بحيث يحكم الفعل المعرفي على الكلّ بصورة توحيدية. في هذه البنية، يؤدّي كلّ من المصطلحين – الذات والموضوع – دور البنات، لا دور الملاط (الإسمنت). فالملاط هو العلاقة التوحيدية نفسها، أي المعرفة.

إنّها نظرية مثلثة الأضلاع: الذات بما هي عارفة؛ الموضوع بما هو الشيء الذي يُعرف؛ والعلاقة (النسبة) بينهما وهي المعرفة. وتقوم هذه الأضلاع الثلاثة بتفسير فعل المعرفة القصديّ. وتأمّاماً كما يتّصف الكلّ المركّب باللزوم والقصديّة، فإنّ كلّ جزء في هذا المركّب له طابع اللزوم والقصديّة. بالتالي، ينتج عن ذلك ضرورة وجود موضوع لازم في بنيتنا المعرفية في مقابل الموضوع المستقلّ خارج ذهننا، ولا علاقة مماهاة بينه وبين معرفتنا.

(١٣) Aristotle, "Final Cause" and "End", in *Metaphysics*, vol. 1, pp. 177-9.

(١٤) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١)، السفر الأول، الجزء ١، المرحلة ٣، الصفحة ١١٢.

يلور كانينغهام^(١٥) هذا النوع من الموضوع، الموضوع اللازم، ويُظهر كيفية ارتباط الأذهان ببعضها، فلا تنفصل أبدًا في حالاتها الظهورية^(١٦):

[...] إن مرجع الحكم الموضوعي يعني أن الذهن والموضوع، في الفعل المعرفي، مرتبطان بوثاقة، لا أنهما منفكان ومنفصلان. المعرفة، بالتالي، هي بالأساس علاقة بين الذات والموضوعات، وتندم في غياب هذه العلاقة. لا موضوع، بالتالي لا حكم؛ لا حكم، بالتالي لا معرفة^(١٧).

ثم قام دو كاس^(١٨) بتطوير هذه الفكرة، بدقة وبوضوح، من خلال موضعيتها في صورة ثنائية للموضوع. عليه:

إن الملاحظة التي تحضر هنا، بالتالي، هي أن كانينغهام، لو قال إن كل ما يعرفه الذهن فهو موضوع، فعندها نحن ملزمون بالتمييز بين ما قد نسميه «الموضوعات الذاتية» (أي الحالات الذهنية، كشعورنا الذي نسميه الماء، أو غثيانًا، أو تصورنا عن يوليوس قيصر، أو الرقم السابع العشري، أو ما شاكل) و«الموضوعات الموضوعية» (كقيصر نفسه، أو الرقم السابع العشري نفسه، وما شاكل).

قد لا تشكل علاقة الذهن بـ«الموضوعات الذاتية» أي مشكلة، إلا أن علاقة الذهن بـ«الموضوعات الموضوعية» هي، في كل الأحوال، مغايرة جذريًا، وهي الذات التي نعانيها عندما ندرس «المرجع الموضوعي»^(١٩).

إن بؤرة هذا النقاش هي أن مفردة الموضوع، في صلتها بالمعرفة، يجب فهمها في نحوين مختلفين: أحدهما مباشر، ولزم، ويتماها مع وجود الذات العارفة؛ والآخر هو المتعدي والمستقل، ووجوده خارج عن وجود الذات، أو خارجي بالنسبة لها. الأول هو ما أطلق عليها دو كاس، وبدقة، «الموضوع الذاتي»، والثاني هو «الموضوع الموضوعي».

ليست الغاية من التمييز بين الموضوعات الذاتية والموضوعات الموضوعية أن تظهر كيفية ارتباطها ببعض فحسب، بحيث يكون تواصل بين عالمي الوجود الخارجي والداخلي. بل إن التمييز يمكننا من فهم أن معرفتنا بالعالم الخارجي فيها جوهرية تجتمع مع نوع من

G. W. Cunningham, *The Problems of Philosophy* (New York, 1924), p. 97.

(١٥)

(١٦) أو الفئولوجية، والمراد منها الذاتية، أي الأشياء كما تظهر لي. فالمعرفة الظهورية، أو القصديّة، أو الذاتية، هي مسيات مختلفة للمعرفة عينها، المتغيرة في أحوالها. المترجم.

Ibid, p. 102-3.

(١٧)

Truth, Knowledge and Causation, Op. cit., p. 63.

(١٨)

Ibid, pp. 93-95.

(١٩)

الاحتمالية فيما خصّ هذين النوعين من الموضوعات. تنتمي الجوهرية إلى الموضوعات الذاتية، ونفهمها من خلال نفس تعريف مفهوم المعرفة. أما الاحتمالية فتتنتمي إلى الموضوع الموضوعي. على الاثنين أن يجتمعا كي تحصل معرفتنا بالأشياء الخارجية. تعني الاحتمالية هنا أن تلك الموضوعات الموضوعية قد تتطابق، أو قد لا تتطابق مع الموضوعات الذاتية. الاحتمالية، إذا، تطبع معرفتنا الظهورية بطابعها^(٢٠).

الموضوعية المزدوجة خاصية المعرفة الظهورية

الموضوعية المزدوجة من الملامح الأساسية للمعرفة الظهورية، أو المعرفة الاستنباطية بلغة كانط، سواء أكانت مفهومية أو إدراكية، تجريبية أو متعالية. ما يمتلكه الذهن لزوماً (محاثة) - صور الأشياء أو تمثلاتها - هو بالضرورة الموضوع الذاتي، من قبيل تصوّرنا لليونوس قيصر، أو الرقم السابع العشري، لكنّه ليس بالضرورة الموضوع الموضوعي، كقيصر أو الرقم السابع العشري.

في حالة الإدراك الحسي، إذا ما أدركت موضوعاً مادّياً في صورة شاشة تلفزة، مثلاً، ثمة كيانات موضوعيان ينبغي تمييزهما. ثمة، من ناحية، الموضوع الخارجي الموجود استقلالاً خارج الذهن، والمنتمي في حقيقته إلى حقيقة العالم الخارجي، ولا صلة له في تشكيل الحدث الإدراكي الخاص بي. إنه الموضوع الموضوعي، وهو الحقيقة المادّية لشكل الشاشة نفسها بغض النظر عن إدراكي لها.

من ناحية مقابلة، وبالتوازي مع الموضوع الخارجي، ثمة أيضاً موضوع حاضر في وجود قوتي المدركة، وتماماً معها. إنه الموضوع الذاتي الذي يشكل جوهر فعل الإدراك اللازم، وتنتمي حقيقته إلى حقيقة إدراكي. علاقة المعرفة والإدراك بالموضوع الموضوعي عرضية إذاً، وعلاقتها بالموضوع الذاتي جوهرية^(٢١). أما العلاقة الأولى فعرضية لأن الموضوع

(٢٠). بمقدور هذا التمييز أن يخدمنا في مسألة التمييز بين مشكلة العلم ومشكلة المنطق. فالتحقّق التجريبيّ العلميّ يبنّي بالكامل على حقيقة أن العلم يحاول الحصول على محاكاة موثوقة بين الموضوع الذاتي والموضوع الموضوعي؛ في حين لا يخرط البحث المنطقي، بمقتضى طبيعته، في إنجاز هذا التحقّق.

(٢١) المفردة الملائمة هنا هي المحاكاة؛ «إنّ المعلوم إمّا ذاتي أو عرضي. أمّا الذاتي فهو مدرك للنفس، أي الصورة المعلومة المدركة بالفعل للنفس، وأمّا العرضي فهو محكّي الصورة المعلومة بالذات، وذلك المحكّي خارج عن صقع النفس، ولكن كلّ عين خارجة ليست معلومة للنفس بالعرض، بل المعلومة بالعرض هي العين التي توجّهت إليها النفس ووافتها وحصلت إضافة بينهما وصارت صورتها معلومة لها، فحينئذ كانت العين الخارجية معلومة لها». انظر، آية الله حسن حسن زاده الأملي، النور التجلّي في الظهور الظلّي، تحقيق أنيق حول الوجود الدهني، الطبعة ٣ (مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٦ م)،

الموضوعي بما هو وجود مستقل يقع خارج نطاق قوَّتي الذهنية، وهو خارجي بالنسبة لها. المسألة مسألة تقاطع بين وجود ذهننا ومعرفته ووجود الموضوع الموضوعي الذي يجمعهما معاً في وحدة الفعل المعرفي. وأما الموضوع الذاتي، بمقتضى نفس تعريف المعرفة بما هي معرفة، فضروري وجوهري. إذ فيما يخص المعرفة يستحيل أن نحصل على فعل معرفي من دون حصول - أو إمكانية حصول - موضوع ذاتي. لكن لا استحالة لحصول فعل معرفي مع عدم حصول موضوع موضوعي. بالتالي، من المعقول تماماً أن نقول إن الموضوع الذاتي هو المعطى المشكل لجوهر مفهوم المعرفة من حيث هي هي، أما الموضوع الموضوعي فهو عارض، يقبع خارج تصوّر المعرفة في العالم الخارج-ذهني، ويخدم كعلة غائية في الحالة الفعلية لمعرفتنا بموضوع خارجي.

المطابقة بمعنى المحاكاة

لا بأس بكل ما مرّ طالما ما زلنا في طور الملاحظات الأولية على نظريتنا المزمعة حول «المحاكاة» في المعرفة^(٢٢). لكن ينبغي أن نؤكد أن مفهوم «العلية» بالمعنى الأرسطي، وكما نفهمه هنا، لا يستدعي، ضرورة، أن نؤسس لنظرية أخرى في «المطابقة» في إزاء نظرية «المحاكاة»، أي المطابقة بمعنى المماهة بين الشيء بما هو موضوع خارجي، والشيء بما هو كيان ذهني ظاهر لنا. وإذا ما أخذنا الموضوع الخارجي على أنه الحقيقة المستقلة للعلة الغائية، والصورة الذهنية [للموضوع الخارجي] على أنها الحقيقة الداخلية، فلا إمكانية على الإطلاق لأي نوع من التماهي بين هذين النوعين الوجوديين المختلفين تماماً^(٢٣). بالتالي، وبغض النظر عن مدى صرامتنا في تطبيق مفهوم العلية الأرسطي، فإنه لا يصل بنا إلى نوع من المحاكاة التي تؤول إلى ما يشبه التماهي بين الأشياء في نفسها والأشياء كما نعرفها. يصير لزماً، عندها، أن يؤخذ معنى المحاكاة على أنه نقض لفكرة «التماهي»، وبالتالي، يُقدّم مفهوم «المطابقة»، بغض النظر عما يُنسب إليه، كشيء أقرب إلى المحاكاة منه إلى المماهة.

الصفحة ٥٢. أما فيما يخص الموافاة: «النفس بإعداد قواها ترتبط بالخارج ثم تنشئ مثل الصور الخارجية بقدرتها الملكوّية بإذن فاطرها. ويُعبّر عن ذلك الارتباط بالموافاة، أي النفس توافي بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ما هو مسانخ لتلك القوة، ثم تنشئ وتوجد مثاله في صقع ذاتها [...]». المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣. المترجم.

(٢٢) هذا ما يُطلق عليه في الفلسفة الإسلامية «عدم صحّة التجافي»، بمعنى أن الخارجي خارجي أبداً، والذهني ذهني أبداً، ولا يمكن انتقال الوجود، وآثاره، من نشأة، أو ظرف، إلى نشأة أو ظرف آخر. المترجم.

(٢٣) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، السفر الأول، الجزء ١، المرحلة ٣، الفصل ٢، الصفحات ٤٦٦ إلى ٤٧٠.

عليه، نحن لا نطعن في النقطة المحورية للأطروحة الأرسطية^(٢٤) الشهيرة في تماهي الفهم مع الشيء المفهوم، فالعقل والمعقول واحد لا اثنيتية فيه^(٢٥) *idem est intellectus et intellectum*. على العكس تمامًا. نحن على استعداد كامل لنؤولها بطريقة مشروعة بحيث تقدر على مواجهة النقد الكانطي المدمر لفكرة المطابقة بمعنى المماهة. يقول كانط بهذا الصدد:

أما على افتراض أن معرفتنا التجريبية «تتطابق» مع الموضوعات بما هي «أشياء في ذاتها»، فنحن نرى أن غير المشروط لا يمكن التفكير فيه دون الوقوع في التناقض، وعندما، في المقابل، نفترض أن تصوراتنا عن الأشياء، بما هي معطاة لنا، لا تتطابق مع تلك الأشياء كما هي في ذاتها، بل إن هذه الموضوعات، كمظاهر، تتطابق مع نحو تصوراتنا، فإن التناقض يزول [...]»^(٢٦)

يبدو لي أن هذه الحجة الكانطية، بكل ثقلها، تتوقف على ما يلي: إذا ما تتطابقت - أو تماهت - الأشياء في ذاتها مع الأشياء كما هي معطاة لنا، فنحن أمام تناقض صريح. باقتضاب، إذا ما صار الموضوع الخارجي، المستقل، والمتعدي، في حالة المعرفة، متماهيًا وجوديًا مع الموضوع اللازم، القائم في أذهاننا، فهذا تناقض مستحكم. ويبدو أن الحل الوحيد لهذا التناقض هو: أولاً، لا ينبغي فهم التطابق بين الموضوعات الداخلية والخارجية كشكل من أشكال التماهي الوجودي، بل كعلاقة محاكاة بين الموضوع اللازم والموضوع المتعدي؛ ثانياً، تدعو أطروحة المماهة الأرسطية، على الأرجح، إلى نحو صارم من التماهي الوجودي بين فعل الفهم وبين الموضوع اللازم المفهوم بشكل جوهري، لا بين فعل الفهم والموضوع اللازم المفهوم بشكل عرضي.

بالنظر إلى المسألة في كليتها، نجد أننا وصلنا إلى خلاصة مفادها أننا، حتى في معرفتنا العادية التي نطلق عليها المعرفة الظهورية، ثمة، ولا بد، نوعان من الموضوعية؛ الموضوع اللازم، والموضوع المتعدي. من ناحية أخرى، ليس ثمة في فهمنا للمعرفة الحضورية سوى معنى واحد للموضوعية: الموضوع اللازم.

(٢٤) «المعرفة التأملية هي عين ما يُعرف بهذا النحو»؛

Aristotle, *De Anima* (III, IV, 724-7), p. 421.

(٢٥) «الفهم والمفهوم موجود واحد إذا، بشرط أن يكون المفهوم مفهومًا بالفعل؛ والأمر نفسه يصدق بحق الذات والموضوع في حالة الشعور»؛

St. Thomas, *The Commentary on Aristotle's De Anima*, III, IV, op.cit., p. 724.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York, 1965), A-302, B-421.

(٢٦)

ما نوع الموضوع الذي ينطوي عليه مفهوم المعرفة؟

إذا ما أردنا أن نتقدّم أكثر في بياننا للطبيعة الثنائية للموضوعيّة، فعلىنا أن نتقدّم بتحليل للقضية المعطاة عادةً، عندما يمتلك المرء معرفةً ظهوريّةً عاديّةً بموضوع خارجيّ، وهي المعرفة التي سنطلق عليها فيما بعد المعرفة الحسوليّة.

فلنفرض أننا أمام قضية رئيسة:

أ. «ش» يعرف «م».

يمكن تحليل هذه العبارة إلى ثلاث عبارات تحليليّة فرعيّة، يصف كلّ منها مكوّنًا أساسيًا لجوهر المعرفة. هذه العبارات هي:

ب. «ش» هو الفاعل الذي يعرف «م».

ت. «م» هو الموضوع الذي يعرفه «ش».

ث. من قام بفعل معرفة «م» هو «ش».

أن تكون العبارة الرئيسة منطوية منطقيًا على العبارات الجزئية الثلاث فهذا ما يعني أنّ العبارة الجزئية «ب» - كما العبارتين الجزئيتين «ت» و«ث» - أساسيّة للعبارة «أ» بحيث إذا افترض أحد ما العبارة «أ»، ونفى العبارة الجزئية «ب» في أي اقتران منطقيّ، فهو يقترف تناقضًا صريحًا.

قد يكون الاقتران على الشكل التالي:

أ. («ش» يعرف «م») و(ليست القضية أنّ «م» هو الموضوع الذي يعرفه «ش»).

بحسب هذا الافتراض، يكون الاقتران:

(ليست القضية أنّ «م» هي الموضوع الذي يعرفه «ش») تساوي العبارة:

(ليست القضية أنّ «م» موجودة في ذهن «ش»)، وهذه حتمًا تساوي:

(ليست القضية أنّ «ش» يعرف «م»)؛ وهكذا نصل إلى:

أ. («ش» يعرف «م») و(ليست القضية أنّ «ش» يعرف «م»).

وبما أنّ نفي العبارة الجزئية «ت» يصل بنا إلى هذا التناقض، فإنّ الصحيح هو نفي النفي.

بالتالي، «ت» ضرورة الصدق، وهي مكوّن أساسي من العبارة الرئيسة. وبالتالي، فإن «م»، بما هي الموضوع الذاتيّ في تعريف العلاقة (النسبة) المعرفيّة، وبما هي مكوّن منطقيّ في هذه العلاقة، ومن حيث اشتمال العلاقة عليها، هي موضوع جوهريّ وليست موضوعاً عرضياً.

يشير كلّ ما مرّ إلى الموضوع اللازم الجوّانيّ المسمّى بالموضوع الذاتيّ في النسبة المعرفيّة. بيد أن التحليل أعلاه لا يصدق في حالة الموضوع الموضوعيّ. لأننا إذا أحللنا الموضوع الموضوعيّ محلّ الموضوع الذاتيّ، وأخذنا:

ج. «ش» يعرف «م»

كقضيّة رئيسة، مع كون المراد من «م» وجوداً مستقلاً، موضوعاً مادّياً مثلاً، فإنّها تنحلّ، كذلك، إلى ثلاث قضايا جزئية كما يلي:

ح. «ش» هو الفاعل (الذات) الذي يعرف «م»،

خ. «م» هو الموضوع الخارجيّ المعروف عند «ش»،

د. من شرع بفعل معرفة «م» هو «ش».

لكن، بخلاف الحالة السابقة، لا نصل إلى تناقض منطقيّ إذا ما أثبتنا «ج»، ونفينا العبارة الجزئية «خ» في الاقتران التالي:

ج^١. («ش» يعرف «م»)، و(ليس أن «م» موضوع خارجيّ معروف لـ«ش»).

ما يُفقد «ج ١» تماسكها هو إمكانية أن يطلع المرء أن «ش» يعرف «م»، مع مخالفته رأي «ش» فيما خصّ «م» (ليست «م» ما يظنّها «ش»). بإيجاز، ليس إخفاقاً أن نسأل:

ج^٢. («ش» يعرف «م»)، ولكن، (هل حقاً «ش» يعرف «م»؟)

على العكس، فالسؤال يظلّ مفتوحاً عن أصل وجود الموضوع الخارجيّ، مع يقيننا بأن «ش» يعتقد بوجود «م». عليه، ثمة معنيان للموضوعيّة - جوهريّ وعرضيّ.

وفي إشارته إلى هذين المعنيين للـ«موضوع»، وهما مختلفان جذريًا، يستعمل صدر الدين الشيرازي، أحد رواد الفلسفة الإسلامية، مفردات من قبيل «المعقولات بالفعل» و«المعقولات بالعرض» في حالة المعرفة المتعالية (معرفة المجردات)، و«المحسوسات بالفعل» أو «المحسوسات بالعرض» في حالة المعرفة التجريبية (معرفة الجسمانيات). يقول:

إن صور الأشياء على قسمين إحداها صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلا بالعرض، والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجزئاً إما تاماً فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصة فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل^(٢٧).

ثمة، في هذا المقطع، ثنائيتان بالغتا الأهمية. أولاهما: الموضوع المعقول بالفعل في إزاء الموضوع المادي أو العرضي؛ ثانيتهما: الموضوع المتخيل أو المحسوس بالفعل، في إزاء الموضوع المادي أو العرضي. في كليّ الثنائيتين، يمتاز الإطار الأول من الموضوعات بالفعلية (والجوهرية)، والثاني بالمادية والعرضية. يُقال بحق الموضوع إنه «معقول بالفعل» فقط إن تماهى وجوديًا مع الذهن، وحضر فيه بما هو مكوّن من مكوّنات الفعل المعرفي. ويُقال بحق الموضوع إنه «محسوس بالفعل» أو «متخيل بالفعل» عندما يصير جزءاً من حسنا أو تخيلنا في الفعل المعرفي. لكن عندما يقع هذا الموضوع، وجوديًا، خارج العقل أو وراء الحس والتخيل، فنسبته إلى صورته في ذهننا هي نسبة التطابق الخارجي. والمصادفة والعروض يصبغان ظهور الموضوع المادي المتمثل في أذهاننا لدى تخيله أو إدراكه حسيًا. هذا ما يعني أن لا يقين منطقيًا يوجب قيام نسبة التطابق، إذ ثمة على الدوام إمكان منطقيّ بالآ تصدق معرفة «ش» بـ«م». عليه، لا بأس بقولنا إن الموضوع المادي يجب أن يُقال بحقه إنه «موضوع عرضي» طالما كان تطابق الموضوع الذهني مع الموضوع المادي عرضيًا. تعني العرضية هنا، في واقع الأمر، الاحتمالية التي تنطوي عليها الحقيقة العلمية على الدوام.

يملك الإنسان، بالتالي، ملكتين: ملكة «المعقول الفعلي» وملكة «المحسوس الفعلي». ويُشار إلى كليهما بلغة دو كاس كـ«موضوع ذاتي»، وبلغتنا كـ«موضوع لازم». على النحو عينه، يتمتع الإنسان بـ«موضوعات معقولة عرضية»، و«موضوعات محسوسة عرضية». قد يشير دو كاس إلى كليهما بقوله «موضوعات موضوعية» لدى تعاطيه مع المسألة متافيزيقيًا؛ أما

(٢٧) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، السفر الأول، الجزء ٣، المرحلة ١٠، الفصل ٧، الصفحة ٣١٣ [هكذا ورد في التحقيق، فلم تنصرف فيه على مستوى التحرير؛ المترجم].

نحن فقد أسمينا هذه الموضوعات العرضية موضوعات «غائبة» أو «متعدية». إن ما تؤكد عليه هذه الدراسة هو أن الموضوع اللازم، من بين النوعين الأساسيين (اللازم والمتعدي) هو وحده ما يكون ذاتيًا - ومقوّمًا - لنظرية المعرفة بما هي معرفة.

الموضوعية المزدوجة للمعطيات الحسية

ليس التحليل لازدواجية الموضوعية وحده ما يقوم على نظرية المطابقة. فنظرية راسل حول «المعطيات الحسية» تنطوي كذلك على النظرية عينها، ازدواجية الموضوعية، رغم أن راسل نفسه قد لا يقرّ بمثل هذا التلازم. تتضح المسألة عندما يدعي راسل وجود علاقة محاكاة بين المعطيات الحسية والوجود المستقل للموضوع المادي المدرك. فحيثما كانت المحاكاة، كانت الموضوعية المزدوجة. يكتب برتراند راسل:

لقد رأينا، في مسألة المعطيات الحسية، أن الموضوعات المادية حتى وإن كان لها وجود مستقل، فهي تختلف حتمًا عن المعطيات الحسية، ولا تملك إلا محاكاتها، بنفس النحو الذي تحاكي فيه معطيات الفهرست الأشياء المفهرسة^(٢٨).

لا يبدى راسل أدنى استعداد لأن يعترف، بعد، بمستلزمات قد يقتضيها نفس مفهوم المحاكاة. ولكن هناك مستلزمات. لو كان هناك موضوعات مادية مفترضة، مستقلة في وجودها عن المعطيات الحسية، فهي بمثابة موضوعات موضوعية محاكية للكيانات الذهنية التي ستسمى موضوعات ذاتية، أو كما يقول راسل، معطيات حسية. إذا اتّصفت الموضوعات المادية بمحاكاة المعطيات الحسية كما يحاكي الفهرست الأشياء المفهرسة، فثمة على طرفي المحاكاة موضوعات محاكية إذا كان لنسبة المحاكاة المزدوجة أي معنى. هذا تلازم منطقي لا ينفك.

وتمامًا كما نجد عند أحد طرفي هذه النسبة موضوعًا ماديًا ما يمكن أن يكون موضوعًا موضوعيًا، فيجب أن يكون هناك، كذلك، على الجهة الأخرى من النسبة، موضوع ذهني يُنظر إليه كموضوع ذاتي. فمن الواضح تمامًا أن الفهرست، كي يكون ذا معنى أصلاً، ينبغي أن يتّصف، ذاتيًا، بشيء من الموضوعية ذات الصلة بالمفهرسات، جاعلاً نسبةً بين هذه المفهرسات وبين الموضوعات التي تشكّل الفهرست. لكن، كما هو واضح، فإن راسل يتردّد في قبول وجود موضوعات ذاتية أو ذهنية، في أي حالة من الحالات. هو يصف

B. Russell, *The Problems of Philosophy* (London, 1976), pp. 37-8.

المسألة كما يلي:

ثمة من ناحية شيء نعيه، فلنقل لون طاولتي، ومن ناحية أخرى وعيي الفعلي نفسه، أي الفعل الذهني المولج القبض على الشيء. الفعل الذهني ذهني بلا ريب، لكن هل من داع لنفترض أن الشيء المقبوض عليه ذهني بأي معنى من المعاني^(٢٩)؟

إن لم تكن المعطيات الحسية موضوعات ذهنية، ما عساها تكون سوى ذلك؟

بالعودة إلى منظومة الفلسفة الإشراقية، علينا الآن أن نعالج لماذا كانت الموضوعات المادية المستقلة وجوديًا عن الذهن تُعامل كـ «موضوعات غائبة» في إزاء «موضوعات حاضرة». فإذا أخذنا بعين الاعتبار كون وجود الموضوعات المادية مستقلة تمامًا عن فعل المعرفة الذهني وغير متأثرة به، يتضح تمامًا أن طبيعة هذا الوجود تقع خارج إشعاع وجودية الذهن، ولا تنماهي معه أبدًا. وتعتبر الفلسفة الإشراقية عن هذه «الاستقلالية» و«البعدية» و«اللاتأثر» بـ«الغياب»، وعن الموضوعات المنتمية إلى هذه الحالة بـ«الموضوعات الغائبة».

هذا يكفيننا مفردة «الغياب».

أما مفردة «الحضور» فترى إليها الفلسفة الإشراقية، بحسب القاعدة نفسها، على أنها تعني حالة التماهي بين وجود نفس الذهن ووجود الأفعال والكيانات (الموجودات) الذهنية. ويُطلق على هذه الكيانات الحاضرة في حالة التماهي في ذهن الذات العارفة «موضوعات حاضرة». «الحضور»، إذا، من ناحية إيجابية له دلالة شبيهة بمعنى «الهوية (التماهي)» الوجودية مع الذهن، تمامًا كما تدل مفردة «الغياب» على الاختلاف في الوجود عن وجود الذهن. أما من حيث السلب، فإن «الموضوعات الحاضرة» هي تلك الموضوعات التي لا تغيب عن الإشعاع الوجودي للذهن.

وطالما التزمنا وجهة نظر الاصطلاحية الخالصة للفلسفة الإشراقية، فسيبدو المائز ضئيلاً بين الفلسفة الإشراقية ومقاربة دو كاس الإميريقيّة لازدواجية معنى الموضوعية. لكن حري بنا أن نذكر أن الملاءمة صدرت كان قد أقدم على خطوة متقدمة، في المسألة المذكورة، تفوص في تحليلها أعمق بكثير من مقاربة دو كاس. الخطوة هي توسعة مجال الموضوعات الذاتية من كونها منحصرة في مجرد انطباعات حسية، من حيث هي موضوعات للخبرة الحسية، وكلاهما يقبل بذلك، لتشمل الموضوعات المعقولة المتعالية التي نراها في فلسفة الملاءمة صدرت

الوجودية. ويبدو من الواضح أنّ دو كاس، لكونه فيلسوفاً تجريبياً، لم يجد داعياً للإقدام على خطوة أخرى فيما خصّ الموضوعات المتعالية لكونها تتجاوز مداه المنحصر بموضوعات الانطباعات الحسية والموضوعات الذاتية. أمّا في منظومة الملاً صدرا الفلسفية، فإنّ التمييز بين الموضوعات الفعلية والموضوعات العرضية قد جعل بغية تطبيقها على كلّ أنواع الفعل المعرفي، تجريبية كانت أو متعالية، أي الفهم المتعالي للموضوعات المعقولة. بعبارة الشيرازي،

الصورة المعقولة من الشيء، المجردة عن المادّة سواء كان تجرّدها بتجريد مجرد إياها عن المادّة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبداً [...] كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته^(٣٠).

الموضوعات المتعدية هي موضوعات غائبة

نستطيع الآن أن نفهم كيف تبرّر هذه الظروف افتراضات الإشرافيين من أمثال الملاً صدرا، الذين أكدوا أنّ الأشياء التي تنتمي إلى العالم الخارجي هي موضوعات غائبة في مقابل الموضوعات الحاضرة. ليست هذه الموضوعات الخارجية، حقاً، بحاضرة عندنا ومتماهية معنا في مرتبة الوجود، بل تصوّراتها وتمثّلاتها هي الحاضرة. كتب الملاً صدرا في هذا الصدد: «فصل في ان العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثّل صورها عندنا»^(٣١).

ما يرمي إليه، إذاً، هو استحالة القول بحضور الحقيقة الموضوعية لهذه الموضوعات في أذهاننا بحيث يصير الموضوع الخارجي ذهنياً بالكامل، فيسقط ما هو وجود مستقل في ذاته من رتبة الوجود العيني إلى رتبة المفهوم القائم بما هو حالة ذهنية. مع ذلك، وفي رؤية هذا الفيلسوف، فإننا قادرون على إحراز التواصل مع هذه الموضوعات الغائبة فقط من خلال تصوّرها مفهوماً أو تصوّرياً في الذهن. وتنتمي هذه الصور - أو التمثّلات - في أصلها لنا، وقد صدرت وقامت بفعل قدرتنا العقلية فحسب.

فلنُجمل، إذاً، ما وصلنا إليه في بحث التمييز بين الموضوعات اللازمة والموضوعات المتعدية. ينبغي فهم الموضوعات على أنّها صنفان: (١) موضوعات لازمة (محيطة)، جوّانية، وضرورية، تشكّلت بفعل الذات العارفة؛ و(٢) موضوعات متعدية، برّانية، وعرضية،

(٣٠) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، السفر الأول، المرحلة ١٠، الصفحات ٣١٣ إلى ٣١٥ [هكذا ورد في التحقيق].

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٠. الترجمة للكاتب [هكذا ورد في التحقيق].

غائبة عن الذهن، وخارجة عن الفعل المعرفي. وما يحدّد العلاقة بين هذين الموضوعين هو المحاكاة، لا المماهة.

من ناحية أخرى، فالموضوع المتعدّي خارجي، مادّيًا كان أو غير مادّي، أي إنه مستقلّ وجوديًا عن حالتنا الذهنيّة، ومنفصل عنها، وغير خاضع لأيّ درجة من درجات التجريد. في حالة الموضوع الخارجي المادّي يكون ارتباطه بالمادّة وبالزمان والمكان. أمّا في حالة الموضوع الخارجي غير المادّي، إن وُجد، فهو قائم بذاته بغير ما صلة انفعال مع المادّة والزمان والمكان. ولا يمكن التواصل مع هذه الموضوعات المتعدّية إلّا من خلال إنشاء تمثّلات لها في الذهن. أمّا هذه التمثّلات، ولكونها من مرتبة التّصوّر، فهي ممّا يدخل ضمن الموضوعات اللازمة، وأمّا ما كانت تمثّلًا له، فهو من الموضوعات المتعدّية العرضيّة، إذ لم تبارح الوجود العينيّ وظلّت مظروفة للخارج.

في الآخر، وفيما خصّ الموضوعات الذاتيّة، التي قد شخّصناها على أنّها عارية عن المادّة، متحرّرة منها، حرّي بالمرء أن يتمعّن في الاختيار بين كونها متحرّرة بمعنى «بمجرّدة»، أو متحرّرة ذاتًا بمعنى «جوانيّة» أو «قبليّة»، «فطريّة». ورغم أنّ المسألة ليست مورد اشتغالنا المباشر، فقد سبق أن أشرنا إلى أنّ مرادنا من «التجريد» ليس أنّه فعل قصديّ آخر، يُضاف إلى فعل المعرفة، أو التّصوّر، أو الإدراك. بل ليس التجريد سوى فعل المعرفة نفسه، بحيث يمثّل، حتّى في صورته البدائيّة، الموضوع المادّي من خلال الخبرة الحسيّة. فلا ينبغي، بالتالي، تقديم التجريد على أنّه حاصل إدراك الموضوع المادّي بتمامه، ومن ثمّ فصل صورته عن المادّة مع إبقاء الصورة في الذهن، وترك المادّة في العالم الخارجي. لا تستطيع قوّة المعرفة الذاتيّة أن تستورد شيئًا من الخارج إلى نفسها. بل هي القدرة الجوانيّة على تمثيل صور الأشياء في صفائها ما يجعل معرفتنا، بماهيّتها البسيطة، ممكنة. وعلى هذا الأساس الإشرافيّ، تتمتع كلّ أنواع معارفنا بدرجة ملائمة من التعالي. فيكون الإدراك الحسيّ، مثلاً، ولكونه تمثيلاً حسّيًا للصورة الخالصة للموضوع المادّي، يكون بمثابة شكل أوّل، غير كامل، من أشكال الموضوع المتعالي^(٣٢). ولا يمكن بحال تصنيف الحالة الوجوديّة للإدراك الحسيّ على أنّها موضوع مادّي؛ بل هي كيان غير مادّي يمثّل الصورة الخالصة للموضوع المادّي. فهي تمثّل صورة الموضوع المادّي دون حيازة مادّته الخارجيّة.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.

المعرفة الحضورية والمعرفة الحسولية: ملاحظة عامة

قد يخلص المرء مباشرة، إثر النقاش السابق حول الثنائية في معنى الموضوعية، إلى أننا قادرون على التمييز بين نوعين من المعرفة يرتبطان بنوعي الموضوع. ويمكن بسهولة هضم الاقتراح الذي بموجبه تنقسم المعرفة إلى حضورية وحسولية متى ما قررنا أن الموضوع إما ذاتي وإما عرضي.

المعرفة الحضورية هي نحو من المعرفة يشتمل في ذاته على كل العلاقات الخاصة به، بحيث يصدق تركيب المفهوم دونما إحالة إلى مرجع موضوعي خارجي يستدعي علاقة (نسبة) خارجية. أي إن نسبة المعرفة، في هذا النحو من المعرفة، هي نسبة ذات وموضوع دون الحاجة إلى إقحام أي صلة بموضوع خارجي.

في تقديمنا للمفهوم، في المقابل، لا نريد القول إن المرتبة الأنطولوجية لما قد أجبرنا على تسميته بالموضوع الموضوعي تختلف بحال عن المرتبة الأنطولوجية للموضوع الذاتي. أي إن نوع الموضوع الذي جعلناه من ذاتيات مفهوم المعرفة من حيث هي معرفة، ورأيناه لازماً (محيثاً) في الذهن، هو عينه الموضوع الموضوعي في حالة المعرفة الحضورية. بالتالي، لا يكون الموضوع الثاني غائباً عن قيمة صدق الموضوع الأول وعارضاً لها. بعبارة أخرى، في حالة المعرفة الحضورية، الموضوع الموضوعي والموضوع الذاتي واحد لا غير. على هذا، تشكل المعرفة الحضورية من المعنى البسيط للموضوعية الحاضرة مباشرة في ذهن الذات العارفة، وبالتالي، فهي متضمنة منطقياً في تعريف مفهوم المعرفة نفسها.

أما المعرفة الحسولية، من ناحية أخرى، فهي تلك الفئة من المعرفة التي تتمتع بموضوع ذاتي، وبموضوع موضوعي منفصل، كما وتمتع بعلاقة محاكاة بين هذين الموضوعين. في واقع الأمر، فإن ما يقوم ماهية هذا النحو من المعرفة هو جمع الموضوعين الخارجي والداخلي مع أقصى درجة من المحاكاة بينهما. وبما أن المحاكاة هي بالفعل نسبة ثنائية بطبيعتها، فإن التالي المنطقي هو: كلما صدقت هذه النسبة، فثمة اقتران بين الموضوع «أ» والموضوع «ب». ولا يمكن أن تصدق النسبة إن كان أحد الطرفين كاذباً. فلو لم يكن ثمة من موضوع خارجي، فليس ثمة من تمثيل له. وبالنتيجة ليس ثمة من علاقة محاكاة بين الاثنين. وبالتالي، لا يمكن لهذا النحو من المعرفة أن يوجد أبداً. وكما بينا أعلاه، فإن الموضوع الخارجي يلعب دوراً أساساً في ماهية المعرفة الحسولية، بيد أنه لا يجد دوراً مقوماً له في المعرفة الحضورية.

المقاربة المتعالية كطريق لفهم الحكمة المتعالية: معالجة عبر-مناهجية لفلسفة صدر المتألهين الشيرازي

إدريس هاني^(١)

لقد كان للقراءة البين-مناهجية للحكمة المتعالية أثر تدعيم لكل من الحكمة المتعالية والبين-مناهجية نفسها. بيد أن أفق الحكمة المتعالية يتسع أكثر من ذلك ليستفيد من المقاربة عبر-مناهجية ويفيدها بدوره. فالمقاربة الصدراتية التي ثمرت المناهج السابقة وصاغتها دون تلفيقية وتسويقية تلجمها عن نقد المنهج في عين الاستفادة منه، أتت بمقولات من قبيل الحركة الجوهرية والتشكيك في الوجود بما يجعلها من أصدق التعابير التاريخية للعبر-مناهجية التي يبدو، مع أطراد البحث فيها، أنها الملاذ الأخير للهروب من أسر المناهج وقيودها، ومن قهرية الثنائية المفترضة للذات والموضوع.

إن مقاربة الحكمة المتعالية عبر-مناهجياً تسمح بمعالجة مواضع السقوط التي أخلت بها دون الوقوع في أسر تكريس الحكمة المتعالية ضرباً وحيداً في التفكير. بل إن هذه الرؤية القابلة للتطور، والمنفتحة على كل عوالم النفس الإنسانية، تؤكد أن الفروق بين مناهج المعرفة تكاد تكون معدومة فيما لو أعملنا النظر فيها؛ وهذا مؤدى ادعاء الحكمة المتعالية أن كل ما أثبت بالكشف يثبت بالبرهان والعكس صحيح.

المفردات المفتاحية: الحكمة المتعالية؛ صدر الدين الشيرازي؛ العبر-مناهجية؛ باساراب نيكولسكو.

تمثل العبر-مناهجية حالة هضم واحتواء مفاهيمي يتحقق معه ما نسميه بالسفر المناهجي، ما يجعلها الأقدر على تدبير قياس الأنساق المختلفة لأنها تستوعبها في تفكيرها. وعلى هذا الأساس، تمتعت الحكمة المتعالية، من حيث بناؤها وذوقها، وحتى مزاعمها، بوضعية خاصة من الممكن أن تشكل منطلقاً - ولا نقول نهاية - للتفكير العقدي القادر على تأمين

(١) باحث من المغرب.

قياس الأنساق، حيث شكّلت أوج النشاط الفكري والعقدي في التاريخ الإسلامي. ولا نقصد بالضرورة أن تكون الحكمة المتعالية منطلقاً لهذا التفكير كمعطى غير قابل للنقد، بل هذا النقد مطلوب وحافز أساسي لتحقيق التجاوز لنقائصها.

إنّ الحكمة المتعالية، من حيث مبانيها، لا تأبى التجدد، حتّى وإن بدا بعض العناد من رائدها. في الحكمة المتعالية، وجب أن ننسى ملاً صدرنا وننظر في المبنى. فقد كان من المفترض أن تتحوّل الحكمة المتعالية، بوصفها منجزاً فلسفياً لشخص اسمه ملاً صدرنا، إلى منجز عبر-مناهجي جماعي يتطوّر حيث عجز ملاً صدرنا، ومن حيث مزاعمه لا من حيث إنجازاته. أمّا مزاعمه التي تهّمنا في تطوير قاعدة انطلاق للتفكير العقدي تكمن في النقاط التالية:

١. عدم الإنصات، في بناء القول العقدي، إلى تحكّكات الأنساق الفكرية إلّا من حيث الاستثناس والنقد. يستوي في ذلك قول الفيلسوف، والمتكلم، والصوفي، وأهل الرسوم.

٢. الانطلاق من المعطى الأوّل للفاهمة الذي وفرته الرسالة، والإنصات إليه بقصد عالٍ. ولا يعني عدم الإنصات لهذه الأنساق عدم اعتبار كافّة استشكالاتها. بل يعني عدم السماح لها بأن تمارس سلطتها المعرفية المسبقة على الفهم الديني. ليس المراد، بالتالي، إهمال هذه الأنساق، ولكن لا ينبغي تهويلها.

٣. بمكّنا نزع التهويل عن تلك الأنساق من التعاطي معها كأشياء وكأفكار قابلة للتساؤل. ولا تتحقّق العبر-مناهجية إلّا بعد نزع هذا التهويل. وهذا ما يوصلنا إلى تجاوز كلّ هذه الأنساق، بل تجاوز ملاً صدرنا نفسه، لنمارس معه ضرباً من الاختلاف داخل فضاء الحكمة المتعالية.

٤. يمكن الكلام، هنا، عن تيارات داخل الحكمة المتعالية نفسها. فالحكمة المتعالية ليست مذهباً فلسفياً، بل هي عبر-مذهبية، تنفتح على الوجود والمعنى في رحابتهما.

٥. المهمة الكبرى هي كيف نجعل الحكمة المتعالية - بجهد جماعي وتخصّصي - النسق المفتوح والعبر-مذهبي، الأكثر قدرة على التعبير عن مفاهيم الاعتقاد بصورة لا تكفي بمجرد مطلب تهذيب الحكمة، بل تسلك في رحاب استلهام الفكر العقدي بأصالة تُخرج القول الحكمي من شائبة التقليد والترديد والوفاء لأيّ نسق بقدر الوفاء للمنبع العقدي.

٦. الادّعاء الأبرز الذي يهمنّا في تأسيس التفكير العقديّ انطلاقاً من تجربة الحكمة المتعالية، هو دعوى البرهانية الشاملة. فلا وجود لفكرة عند صدر لا يمكن البرهنة عليها؛ فلقد برهن حتّى على الأشياء التي توقّف فيها غيره من العارفين والحكماء، بل هو الذي بلغ بزعمه هذا أن قرّر أنّ كلّ ما يحصل بالكشف يمكن الاستدلال عليه بالبحث. وهذا يعزز المبدأ القرآني: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾^(٢).

إذا، ما معنى ادّعاء ملاً صدر بأنّ كلّ ما يُصار إليه بالكشف يمكن أن يُصار إليه بالبحث؟ والحقّ، أنّ مدار البرهان والعرفان هو الحقيقة وكيف تعرض أمام الفهم. ففي حال البرهان، تعرض ضمن شروطها الموضوعيّة كمرتبة أدنى في الانكشاف، كمعرفة. وفي الكشف، تعرض أقلّ التباساً بشروطها الموضوعيّة كمرتبة أعلى في الانكشاف، أي كعرفان. في الخبرة المعرفيّة، تبدو الذات على مسافة من موضوعها. في تجربة العرفان، تبدو الذات مندمجة مع موضوعها. في المعرفة تتعلّق الموضوع، في العرفان نتدوّف الموضوع. العلاقة بين المعرفة والعرفان هي علاقة تراتبيّة بين مستويات ومراتب من الانكشاف، بينما المعرفة البرهانية هي الأخرى كشف، لكنّه كشف بواسطة، فيما الكشف في العرفان يتمّ بلا واسطة.

لا تكمن المعضلة، إذا، في أساليب الوصول، بل في الجانب البياني والاستدلاليّ. البحث هنا يعني البرهان البيانيّ الذي قد يأخذ بأسباب التقريب، وليس بالضرورة بكلّ أسباب البيان. فما لم يقله ملاً صدر أنّه إذا سعى لإظهار حقائق العرفان بوسائل البرهان، فلن يظهر منها إلّا ما أمكن فهمه على مقتضى البرهان؛ لأنّ خاصيّة الانكشاف الحقيقيّ في العرفان هي أن تحضر الحقيقة في الذهن. وكيف يظهر ما ليس له حضور حقيقيّ في الذهن، وقد علمت أنّ فعل التظهير البيانيّ هو فرع لوجود الحقيقة وتصوّرها؟

فالحاصل هنا، أنّ مراد ملاً صدر من هذا الادّعاء أنّ البحث يستطيع أن يفيد من آثار المعنى في الحقيقة العرفانيّة، لا أن يتصوّرها كما يتصوّرها من حضرت لديه بلا واسطة؛ فالواسطة ليست فقط تجعلها معرفة صعبة المنال، حصوليّة، بل تجعلها معرفة فاقدة لبعض جوانبها التي تحتفظ بها في حالة الكشف، فليس الكشف كالبرهان.

ليس الوصول بالبحث بعد الكشف سوى إعادة إخراج الكشف العرفانيّ بمقدّمات برهانيّة وبيانيّة لا تنفع صاحب الكشف، كما لا تقدّم كامل المعرفة عند أهل البرهان. في

(٢) سورة البقرة، الآية ١١١.

المعرفة يتشكّل البيان بالموازاة مع تطوّر عملية الكشف؛ عملية الكشف في المعرفة تأتي تدريجيًا، ومن ثمّ يواكبها وعي بخطوات الكشف. ومع نهاية الكشف في المعرفة يكون البرهان قد اكتمل بالموازاة، وعملية البيان تكون جاهزة. بينما في العرفان تأتي الحقائق فورية ومتفجرة تندك أمامها الوسائط وتذاق قبل أن تُعقل. تصبح مهمة البيان أصعب، وعادة ما تأتي في الدرجة الثانية. وإذا كان العرفان يستغني عن طرق البرهان والبيان المنطقيين في اكتشاف الحقائق، فإنّه مجبور على اعتماد طرائق البرهان والبيان في الاستدلال على حقائقه إن أراد التبليغ، وعادة ما يستند إلى أسلوب الإشارة، ذلك لأنّ الناس ليسوا كلّهم سلاكا.

إنّ أكثر التناقضات والفشل الذي واجه بعض العرفانيين هو في مجال البيان والاستدلال على كشفهم. وهذه المهارة ليست معطاة، بل هي نتيجة مران وتفنّن في فنون البيان والبرهان، ومهما بلغت قيمة الكشف، فإنّها تظلّ ملزمة لصاحب الكشف ما لم يقم في طريقها برهان: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾. إنّ كمال السلوك العرفاني هو في القدرة على النجاح في قوس النزول بقدر النجاح في قوس الصعود، وإحدى أبرز ميزات النزول بعد الصعود أن نعانق منطق المعرفة في تبليغ حقائق العرفان بالقدر الممكن والنافع. لا يكفي الذوق في كشف المعارف، بل يجب امتلاك الجانب البرهاني فيها. ماذا يعني قول ملا صدرا إنّ ما بلغه كشفًا بلغه بحثًا والعكس صحيح؟ الحقيقة أنّ معنى ذلك أنّ ما من شيء بلغه بالبحث إلّا وأمكن بالقوّة بلوغه بالذوق، وهذه مفهومة. بل إنّ كلّ الحقائق التي نبلغها بالبرهان سرعان ما يصبح الوصول إليها في غنى عن البرهان، ويستحضرها العقل انكشافًا وذوقًا. وكذلك ما بلغه كشفًا يستطيع أن يكتشف خطواته البرهانية المطوية بأثر رجعي، أي تحقيق البرهان بعد حصول المعرفة، أي الكشف عمّا طواه العرفان لحظة الكشف.

إنّها ليست إلّا محاولة لتظهير ما يطويه عقل العرفان، والتدرّب على الاستغناء عمّا نشره عقل البرهان؛ وهو ما يعني الجمع بين الكشف والبحث ليس كمعرفتين متساكنتين، بل كمعرفة واحدة، قد ندرك نتيجتها دفعيًا قبل تحصيل البرهان عليها (العرفان)، أو ندرك مقدّماتها قبل بلوغ نتائجها (البرهان). إنّنا حتّى في مجال المعرفة لا نبلغ النتائج إلّا دفعيّة وكشفًا، ثمّ يعيش الباحث تجربة استظهار خطواتها بأثر رجعي، ثمّ يخرجها إلى العالم بعد إعادة اكتشاف خطواتها البرهانية كما يفرض ذلك واقع التواصل والإقناع والاستدلال.

ليس العارف رسولًا، لذلك فهو ليس مكلفًا بتبليغ ما تكشف له لعامة الناس؛ لأنّ خاصيّة الرسالة هي القدرة على تبليغ الحقائق الوحيانية ببليغ البيان، وتلك كانت معجزة النبوة، حيث حار العارفون وعجزوا عن أداء دور الرسل في الأعم الأغلب. إنّ العارف يمكنه بالبرهان أن يستدلّ على قصور طريق البرهان الأرسطيّ عن فهم كلّ الحقائق، كما

يستطيع أن يستدل بالبرهان أيضًا عن صحة طريق العرفاء، أما ما يمكن أن يبلغه كل عارف سالك من حقائق فهو بعدد أنفاس الخلائق، ما يؤكد أن الخلاف يوجد بين العرفاء أنفسهم، لكنه اختلاف عارض لا يخرم وحدة سنجية الحقائق العرفانية.

وهنا، يجب على العارف أن يقدم كشفه للمتلقي غير المقتنع بطريق العرفاء كفرضية يجب الاستدلال عليها، وإلا فهو غير ملزم بتبليغها. لكن هذا لا يغير من كونها حقيقة، سواء أسلم بها الآخرون أم لا. فيكفي أن العارف توصل إليها بطريق السلوك الموجب للقطع عنده. نعم، العرفاء لا يخطئون عقائد العوام ويعتبرون أن مداركهم لا تسعهم لفهم أمور من هذا القبيل، ولا أحد من العرفاء تحدث عن الحجية بهذا المعنى. فالعرفانيون جعلوا من طريقهم طريق خاصة الخاصة وليس طريق الخاصة فقط؛ لأن مراتب الحقيقة غير متناهية، وكل ميسر لما خلق له، ومن الخطأ أن نحاسب العرفان بأمر لم يدعيه بل ينكره، أو نواجهه بشيء أصرّ هو على إيضاحه، فكونه طريق خاصة الخاصة هو ما ذكره العارفون وليس خصومهم.

إن أكثر الحقائق التي توصل إليها العارفون الكمل لم يوحوا بها، أو عبروا عنها مرموزة ليلتقطها خاصة الخاصة. لذا، لا مجال لإقحام العرفان في إشكالية هو خارج عنها، ما دام أنه لم يعتبر طريقته طريق العامة والناس العاديين.

وكثيرة هي المعاني العرفانية التي باتت معقولة لما لم يعد المعقول مقيّدًا بالمنطق الأرسطي؛ أي حينما اتسعت دائرة البرهان ولم يعد البرهان العقلي بالضرورة برهانًا أرسطيًا. وليس هدف العارف أن يكشف عن الأحكام، لأن طريقها الاجتهاد، وهذا مقدور عليه من جهة الحصول، لا من جهة الحضور. فالعارف يطلب ما ليس مقدورًا عليه في فقه الأحكام والكلام، وأما ما وقع فيه العرفاء من اختلافات في موضوع الاعتقاد، فهو استشكال في محله. وهنا، وجب أن نتحدث عن العرفان، لا تقويضًا له، بل إغناء في طريقته.

إن كثيرًا مما يوجد في كتب العرفاء هو من النقول والتسليم الذي لا يعمل فيه نظر، ويستطيع أي محقق أن يقف على آثار النقل على تجارب بعض العرفانيين. وكان من المفترض أن لا يصار إلى العرفان إلا بعد الترقّي في النظر والاستئناس بما ارتاضت عليه العقول وإحراز كفاية النظر في الفروق. فكثيرة هي المعتقدات التي يسلم بها ابن عربي تسليم المقلد لا العارف، وهذا، والله أعلم، في نظري سبب اختلاف آرائه، ولك أن تتأمل كلام السيد حيدر آملي عن ابن عربي، حين وصفه بالكامل، لكن ليس كل كامل هو كذلك من كل الجهات.

ففي مثال موقفه من ختم الأولياء، سبق وتحدث السيّد حيدر الآملي عن أنّ كلامه مردود من جهة المنقول والمعقول، وأيضاً من جهة كشوف غيره^(٣). هنا علينا أن نتوقف ملياً لنذكر جملة من الملاحظات:

١. يقرّ السيّد حيدر الآملي بإمكان مناقشة آراء العارف من قبل عارف آخر بما يفهمه غير العارف، أي بطريق البيان والبرهان، بل لقد استقوى بالبيان والبرهان، ولم يقحم الكشف في البيان إلا من باب قطع الطريق على ابن عربي في مجمل ما زعمه هذا الأخير، لأن ابن عربي لم يكن في وارد الإشارة بالكشف إلى خاصّة مريديه، بل كان في وارد مخاطبة عموم المتلقين. وفي مثل هذا الوضع، لا يصار إلى الكشف، بل المعول عليه في التحقيق والاستدلال هو البرهان العقلي والبيان.

٢. يؤكّد السيّد حيدر الآملي هنا، أنّه ليس كلّ ما يتوصّل إليه المحسوب على العرفان هو عن طريق الكشف، فليس العرفان طريقاً دائماً للعارف، وليس هو في كلّ آن عارفاً. فقد يكون طريقه إمّا النقل أو العقل، كما احتمل في مناقشته لابن عربي، أو يكون أحياناً طريقه التقليد كما نفهم من كثير من آرائهم. هذا الاختلاف في طرق الوصول وتركيب ما يصار إليه بالمنقول والمعقول والكشف، يخلق جملة من التناقضات. ولست أوافق من يتحدّث هنا عن إرادة التناقض والإخفاء والتقية، وهذا ما يكاد يجعل العرفان لما جعل له، أي يتكيّف مع آراء المذاهب التي يدين بها العارف بالجملة، إلا ما ناقض ضرورات العرفان النظري والسلوكي.

٣. يؤكّد السيّد حيدر الآملي أنّ الكشف تحقّق عنده في موضوع ختم الأولياء، بخلاف ما ذهب إليه ابن عربي.

ومن هنا، قد نحتمل أنّ ابن عربي وصل إلى ما وصل إليه بغير كشف، أو بمحصول تركيب بين المعقول والمنقول والكشف، وهو الغالب في نظري.

يوجد في متن ابن عربي ما يشير إلى أنّ ختم الأولياء هو المهدّي، وهذا يؤكّد على تضارب طرائق الوصول، وبأنّ أمراً ما غير واضح تماماً في ما تضمّنته الفصوص، لأنّ الفتوحات تؤكّد على ذلك، ولا ندري إن كان ما توصّل إليه في الأولى عقلاً قصّر به، وليس كشفاً، وأنّ الثاني هو الحاصل كشفاً، وتستمرّ كلّ هذه الاحتمالات بعد أن تضيف إليها احتمال أن يكون هذا الكشف مصحّحاً لكشف لم يقتدر على تأويله.

(٣) انظر هذه المسألة في مقدّمة كتابنا المهدّي المنتظر، فلسفة الغيبة وحتمية الظهور (بيروت: دار الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٨).

أعتقد أن طريق العرفان ذوقية في الأمور التي ليست محلّ بلاء، وهو طريق الفرد، ليس إلا الفرد، فليس كلّ الناس مؤهلين لهذا النوع من الرياضة، ولا هم مأمورون بها عينا، فهو منهج خاصّة أوليائه. ومن هنا، يتأكد أن طريق الكشف يُلزم العارف ومن يطمئن إلى منهجه بعد أن ذاق من ذوقه. فلا يجوز طرح إشكالات من هذا القبيل على العرفان، وهو ليس مخصصاً للمنقول والمعقول، ولولا ذلك لما ناقش السيّد حيدر الآملي محي الدين ابن عربي في موضوع ختم الأولياء نقاشاً بالمنقول والمعقول قبل أن يحدثه عن كشفه الخاص الذي جعله ثالث الأدلة.

إن العرفان تجارب ومراتب في الكشف والوصول، وإن الترقّي عند العارف لا يقضي على المعاني التي هي محلّ بلاء العوالم من غير المتراضين. وهنا يحصل ما يحصل من التباس. كما أنه لا يستغني عن المنقول والمعقول حتّى في عزّ سلوكه؛ ومعنى ذلك أن القرآن معيار حقائق العارف نفسها؛ فلا اعتبار لها في نفسه ولا في نظر الآخرين إلا بمعيار النصّ في إحدى مكنات بطونه التي تُستخرج بالتأويل المقرّر برّد التشابه إلى المحكم دائماً، وهي القاعدة الأثيرة في التأويل، فما تعذر إحكامه وقرأته بوجه من وجوه مراتب المعنى وبتون النصّ، فهو ردّ. فالقرآن، هنا، معيار مقاميّ - كلّ بحسبه - وهو يطابق منطق الأشياء، لأنّه كون ناطق، فإذا تطابق معيار وجدان السالك مع معيار التأويل صحّ وثبت المراد، وإلا فيتوقف عنده ولا يأخذ به إلا بعد أن يتحقّق له شيء من تأويله. فقد تظهر للعارف حقائق لكنّه يعجز عن تأويلها، فينتظر إلى أن ينكشف له تأويلها، وأحياناً يطلب منه اختبارها واكتشاف وجهها البرهانيّ، كما يفعل العلماء مع فرضياتهم التي تأتيهم حدساً قبل أن يختبروها طويلاً ويحوّلوا حدوسهم إلى نظريات برهانية مقنعة.

إنّ العرض على القرآن على وفق قواعد التأويل برّد التشابه إلى المحكم هو ضامن ومعيار. وخلاصة تصوّرنا لعلاقة الكشف بالبرهان، والمعرفة والعرفان أنّهما لحظتان مختلفتان في امتلاك الحقائق، وأنّ قيمة العرفان أهمّ عند أصحابها، لكنّها أقلّ أهميّة عند غير أصحابها، إلا إذا قام عليها دليل حسّي لا حدسيّ، وبيان بليغ لا إشارات مرموزة. وتفقد حقائق العرفان قيمتها متى خرجت عن حيز الخواصّ، وهنا يكمن نقص العارفين ونجاح الرسل والنبیین من أنّهم مكّنوا من ملكة التبليغ حتّى وإن كذبهم قومهم، فقد استيقنتها أنفسهم.

والحقائق العرفانية من جهة الوصول تشبه الفرضيّة، لكن لا قيمة للفرضيّة إن بقيت مجرد فرضيّة محدوسة دون اختبار؛ فالاختبار ضروريّ في مجال العرفان، أي تحويل الكشف

إلى فكرة قابلة للإقناع، وإلا تبقى حقيقة سرّية لا أهميّة لها في دنيا الناس، وإن أفاد منها خواصّ العارفين. وإنّ العارف يمكن أن يبلغ الكمال في جهل السلوك وبلوغ الحقيقة، لكنّه يكون فاقداً للغة التواصل والخبرة العلميّة لتقريب آرائه؛ ممّا يعني أنّ العارف في جنبه التوصيل والتبليغ لا يستغني عن وسائط المعرفة وفنونها، ثم لا غنى عن قرأته الكشف عبر منهج التأويل، أي عرض متشابه الكشف على محكم الكتاب، وهي الوسيلة الضامنة لتحوّل الحقائق العرفانيّة إلى حقائق معرفيّة؛ لأنّ عموم الناس مكلفون بالمعرفة لا بالعرفان، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الحقيقة يجب أن تقف عند حدود المعرفة.

ومما يؤكّد على النزعة العبر-مناهجيّة للحكمة المتعالية أنّها لم تقدّم نفسها مذهباً مدرسانياً في الحكمة والفلسفة، بل موقفاً من المعرفة لا حدود له، ولا يقف عند رسوم دون أخرى. إنّها نظر مستدام يمتدّ امتداد الوجود والعالم. فمسألة اتّحاد العاقل بالمعقول ممّا بُحث في مجال الفلسفة، وكان له متبنّون، لكنّه في الحكمة المتعالية يأخذ عمقاً آخر، فإذا أدركنا النزعة العبر-مناهجيّة للحكمة المتعالية، أدركنا مزيداً من ذلك العمق. إنّ لا ثمرة من أن نعتقد بوحدة العاقل والمعقول إذا كنّا سنستمرّ على التقليد السنيويّ للمعرفة باعتبارها شأنًا إضافيًا، أو كونها قطعاً من مقولة الكيف، لكنّ كلّ هذا لن يمنحها خصوصيةً إلاّ بناءً على موقف ملاً صدرًا من المعرفة باعتبارها شأنًا وجوديًا، وهي لهذا السبب لا تستوعبها مقولة معيّنة، بل هي دائماً من مقولة المعلوم، وهي قطعاً ليست إضافةً، بل مرتبةً في الوجود. وعليه، نستطيع أن نستنبط من هذه المقاربة ما يعزّز العبر-مناهجيّة من حيث إنّ المعرفة هي خبرة وجوديّة يتداخل فيها الذاتي والموضوعي. إنّ اتّحاد العاقل والمعقول لا يتحقّق هنا إلاّ باتّحاد العقل أيضاً، وفي هذا تنتفي الإثنيّة وعرضيّة المعرفة، وهذا رافد من روافد العبر-مناهجيّة. هذا بعض ما يستفاد من مزاعم الحكمة المتعالية، وإن لم تتحقّق كاملةً في محاولات ملاً صدرًا، لكنّها تظلّ مطالب تستحقّ أن تصبح منطلقاً لمحاولات حديثة.

لقد تجلّت العبر-مناهجيّة الصدراتيّة في الغور بالفكر العقديّ، من خلال انفتاحه على المنابع، فهو محدّث صاحب إجازة في الحديث، ومفسّر للقرآن، ومستوعب للكلام، حتّى إنّ في موارد كثيرة أنصفهم ورجّح رأيهم على كلام الفلاسفة، مستشهداً بالغزالي تارةً، وتارةً بالخواجة نصير الدين الطوسي. إنّ جمع إلى مهاراته الفلسفيّة كلّ هذه العلوم الدينيّة وجعلها مقياساً للحكمة، وليس كما فعل آخرون، أن جعلوا قواعد الحكمة حاكمةً على تلك التعاليم. إنّ خلافه مع باقي الأنساق ليس خلافاً عرضيّاً، بل خلافاً طوليّاً، فهو يعتبر بعض آرائها صحيحةً، ولكنّه يخضعها إلى فحص مترقّ من الحكمة المتعالية ليمنحها معنىً

صحيحًا، وهو ما يؤكد على أنه يعتبر بعض الأفكار الصحيحة في كافة هذه الأنساق بمثابة مستويات ومراتب في ظهور تلك الحقيقة. لذا، فهو أحيانًا يعيد صياغة بعض الأفكار القديمة المندثرة في قالب الحكمة المتعالية ليس بالضرورة لكي يحييها، بل لكي يمنحها فهمًا مختلفًا جديدًا.

العبر-مناهجية ومشكلة المنهج

ثالثة الأثافي في إشكالية الفكر العقدي بالجملة هي مسألة المنهج. ومع أن القدامى فطنوا إلى خطورة المنهج وأهميته في تسديد الفكر وصيانتها عن الشطط، إلا أن ثمة ما يدعو إلى مزيد من تعريض تجارب الاعتقاد والفكر العقدي إلى النقد المنهجي، لاسيما في زماننا الموسوم بتضخم المناهج وصراعتها.

إننا لا نعتقد أن اللامنهجية، أو الضد-منهجية، هي الطريق الملكي لبديل يسعف الفكر لكي يجد مراده؛ لأننا على يقين من أن مظاهر التطرف البادية على تلك البدائل تؤكد على أنها تفتعل هذا التطرف ليعتدل الأمر بينها وبين غريمها في الجانب الأقصى المقابل.

فالضد-منهجية هي رد الفعل الطبيعي على سلطة المنهج الوحيد الذي يجسد ما عناه بورديو بامبريالية الكوني، وقد بات الوضع اليوم يدعو إلى مزيد من التأمل في طرائق التعاطي مع المناهج بنحو من الترجيح بلا مرجح؛ لنقل الترجيح بضربة حظ في ظرفية تكاثرت فيها المناهج حتى أصبح التكافؤ بين النظريات والمناهج أمرًا لا يتحمل مسؤوليته العقل المدبر لها، بل إن تكاثرها وتعقيدها يفرض صعوبة الترجيح.

فأمام هذا الوضع، لن يفيد الولاء لمنهج واحد كما لا تفيد الثورة على المنهجية، وقد أدركت شرذمة من الحداثاء التحدي الذي تطرحه المنهجية مع فرض أنه لا جدوى من تبني عدمها، ويمكننا القول: إن فيراوند هو من أبرز الذين سعوا للتأسيس لفوضى علمية، فالعلم في نظره هو عمل فوضوي^(٤). وهي تدخل عندي في مجازات فايرابند، حيث تعبر عن درجة الانسداد التي انتهت إليها مسألة تبني المنهج الواحد، أو حالة الحيرة التي نتاب الباحث ما بين منهج وآخر؛ فلكي نفهم سبب ثورة فيراوند ونظرائه على المنهج - وإن كان تقويض المنهج حتى في طريقة فيراوند لا تعد منهجية - علينا أن نحصي فظاعات المنهج

(٤) باول فيراوند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد (الإسكندرية، منشأة المعارف)، الصفحة ١٠.

الواحد والأضرار التي يخلفها فعل تسلطه على الفكر. لقد اختار أمثال هؤلاء الفوضي على المنهجية، لأن الفكر قد يجد فضاءً لنشاطه الخلاق أكثر مما يفعل وهو مكبل بالمنهج. المنهج إذاً، سجن للفكر وقمع مستمر لفعاليته، غير أننا نعتقد أن لا مخرج من المنهجية حتى في هجاء المنهج.

فلا بد من البحث عن مخرج لهذه الأزمة، وليس إذاً أمام مأزق المنهجية سوى أن نجد طريقاً للإفادة منها والتحرر من سطوتها، وقد عزز هذا الأمر خيار التعدد-مناهجي، فيما ارتقى البعض إلى خيار أكثر حيوية، البين-مناهجية.

منشأ الخطأ إذاً، كامن في تذرير المعرفة وتحويلها إلى حصون منيعة فقد معها العلم كليته، «بالتالي، يجب أن يُربط بعضها مع بعض؛ أصبحت تعددية المناهج pluridisciplinarité والبين-مناهجية interdisciplinarité عندئذ ضرورة نظرية وعملية»^(٥).

يبدو أن موضوع المعرفة بما أنه لصيق بالإنسان الذي هو هذا الكل الذي لا ينفصل فيه العقل عن الخيال، والبرهان عن الشعر، كما هو الواقع في شدة تعقده وتعدده، يتطلع إلى أكثر من «التعدد-مناهجية» و«البين-مناهجية»، فكلاهما حل جزئي وليساً حلاً جذرياً. في تعدد المناهج يمكن أن ندرس موضوعاً واحداً نتمكن من بلوغ الكثير من أبعاده التي لا يمكن أن نبلغها بالمنهج الواحد، وقد ننظر من كل منهج على حدة، ولسنا في التعدد-مناهجية نعلن تعاوناً بينها، بل يمكن الاستفادة منها. وتأتي البين-مناهجية لتعلن شراكة بين هذه المناهج وتعاوناً في استيعاب أكثر من بُعد في الظاهرة. غير أن مآلات الأمور انتهت إلى إعلان العبر-مناهجية كذروة الصهر لهذه المناهج وتجاوزها في آن معاً؛ فالعبر-مناهجية تعترف بالمناهج وتكملها لكنها تفتحها على واقع متعدد ومتعدد، وتفتح الإدراك على مستويات، إن لم نقل منازل، في المعرفة.

يُرجع باساراب نيكولسكو قصة العبر-مناهجية إلى ظاهرة تعقد الواقع فضلاً عن تعقد وتنامي المعارف، وهي ثورة شمولية على النظرة التقليدية للعلوم. هي ثورة على غرار فيرابند على سلطان المنهج وإمبرياليته، لكنها ليست ثورة فوضوية، بل ثورة استيعابية لا تخصم المنهجية وتتكامل مع التعدد-مناهجية، والبين-مناهجية، لكنها تنظم تلك الحقائق وتفتحها

(٥) أندريه بورغينيون، «من تعددية المناهج إلى العبر-مناهجية».

http://maaber.50megs.com/forth_issue/epistemology_2a.html

بتاريخ ٢٠٠٥/٥/١٧.

على ما بعد المناهجية، لغرض فهم العالم بكل تعقيداته. لا مجال للترجيح بين المناهج، فتلك من أحكام القيمة التي يكرسها المنطق الثنائي. هناك إذاً، حالة من الفصام تحتاج الكون المناهجيّ تجعل من تواصل المناهج أمراً مستحيلًا في ضوء التصوّر التقليديّ للمنهج والمعرفة. أما العبر-مناهجية فتبدو ثورة ناعمة لا تخاصم أحدًا، ويبلغ تسامحها مع غريمها أن لا تبادله الأسلوب الاستثنائي نفسه. ويبدو ذلك من قول نيكولسكو: «العبر-مناهجية بنظر الفكر الكلاسيّ عبث لأنها عديمة الموضوع، وبالمقابل، ليس الفكر الكلاسيّ بنظر العبر-مناهجية عبثًا، لكنّ حقل تطبيقها يعتبر محدودًا»^(٦).

العبر-مناهجية: فلسفة التحرير

لا تستسلم العبر-مناهجية للتبسيط، بل هي تنهض على قناعة بالتعددية المعقدة والوحدة المفتوحة كوجهين للواقع نفسه، فهي تقوم، حسب بيان نيكولسكو، على ثلاثة مقومات: مستويات الواقع، ومنطق الثالث المشمول، والتعقيد^(٧).

وعليه، هناك ما يجعل المناسبة قائمة بين مستويات الواقع ومنازل الإدراك في منظور العبر-مناهجية. يسمح الثالث المشمول هنا، ليس بالضرورة بإخطاء الواقع والهروب من صدمة الحقائق، بل بتوحيد الذات العبر-مناهجية بالموضوع العبر-مناهجيّ؛ فالعبر-مناهجية تؤكد على مستويات الإدراك ومستويات الواقع. ومن هنا، تسلك هي الأخرى مسلك منازل المعرفة والتطور الشاقوليّ والعموديّ للمعرفة، فلا شك أنّ «هذا التوجه المنسجم يضيف معنىً جديدًا على شاقولية الكائن البشريّ في العالم. فعوضًا عن شاقولية الوضع القائم على هذه الأرض بفضل قانون الثقالة الكونية، تقترح الرؤية العبر-مناهجية الشاقولية الواعية والكونية لاجتياز مستويات مختلفة للواقع. هذه الشاقولية، في الرؤية العبر-مناهجية، هي أساس كل مشروع اجتماعيّ قابل للحياة»^(٨). وبتعبير آخر، بما أنّ الكائن البشريّ يحلم بالتحرّر من قيد الثقالة الأرضية، «فمنذ حوالي القرن تحقّق هذا الحلم: صار النقل شاقوليًا»^(٩).

(٦) باسراب نيكولسكو، العبر-مناهجية، ترجمة ديمتري أفيرينوس، الطبعة ١ (دمشق: دار مكتبة إيزيس، ٢٠٠٠م)، الصفحة ٥٦. وانظر، أيضًا، باسراب نيكولسكو، «العبر-مناهجية كإطار منهجيّ لتجاوز جدال الدين والعلم»، مجلة المعجّة، العدد ٢٣ (بيروت: معهد المعارف الحكمية، ٢٠١١)، الصفحات ١٤٥ إلى ١٧٤.

(٧) العبر-مناهجية، مصدر سابق، الصفحة ٥٧.

(٨) المصدر نفسه، الصفحات ٦٩ إلى ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

التوافق الحاصل بين مستويات الواقع ومستويات الإدراك من شأنه أن يقوّض الرؤية الكلاسيكية القائمة على الفصل بين الواقع والخيال، ففي صلب الواقعية يثوي الخيال والعكس. ومن هنا، تؤكد العبر-مناهجية على أهمية القدسي بوصفه مستوى من مستويات الواقع؛ وهو لهذا السبب لا يناقض العقل، بل هو يرسي شكلاً من التناغم بين الذات والموضوع. ومن هنا، «يشكل جزءاً لا يتجزأ من العقلانية الجديدة»^(١٠).

ليس الانفتاح على الخيال الخلاق جديداً، فالنظرة آخذة اليوم في اتجاه الاعتراف بعدم انفصال العلم عن الخيال، بل بتكاملهما وحاجة بعضهما إلى البعض، إن لم نقل إننا نحن من أوجد هذه الإثنيّة التي دفع ثمنها العالم غالباً. فالقدامي كانوا إذاً على حقّ حينما اعتقدوا بوجود الخيال الخلاق، وابن سينا نفسه سبق زمان الحداثة وفاقها حينما عبر عن هذه الحقيقة العبر-مناهجية بقوله:

• والنفس، وإن كانت عقلاً، فإنّ تعلّقاتها مشوبة بتخيّل، فلذلك يصحّ الانتقال من معقول إلى معقول، وتستعدّ بهذا المعقول لمعقول آخر. إنّما يصحّ أن تقبل النفس المعقولات دفعةً ومعا؛ لأنّ ما تعقله يكون مشوباً بتخيّل، إذ لا بدّ أن تتخيّله وإن كان معقولاً، والتخيّل يكون جزئياً [...]. كلّ ما تعقله النفس مشوب بتخيّل^(١١).

ويلغ الأمر مع العرفاء ذروته؛ فهو - أي الخيال الخلاق - نور تُدرك به الأشياء، وهو، حسب ابن عربي، لا يتحمّل مسؤولية أخطاء الأحكام، لأنّ تلك من وظائف العقل. وطبعاً يقصدون بالعقل هنا، ليس العقل، ليس المعنى الذي يبلغ عند العرفاء مرتبةً فوق الخيال، بل يقصدون به المعنى المتداول للعقل، الذي يُعتبر حسب تقسيم المحاسبيّ إلى أدناه: العقل كغريزة؛ أي العقول التي لا تُغني عن صاحبها شيئاً، وهي في المنظور القرآني كأنّها ليست عقولاً: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾^(١٢). فهؤلاء المكلفون الذين سيحاسبون باعتبارهم عقلاء، كانت لهم حسب المحاسبيّ، عقول غرائز^(١٣).

فالعقل هو المعنيّ بمراقبة سائر الإدراكات الأخرى التي يفوقها الخيال في قدرته على تصوّر العدم. علينا أن لا نستهيّن بهذه القدرة، لأنّها مكنت العقل دائماً من تجاوز انسداداته،

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ٨٨.

(١١) ابن سينا، التعليقات، نقلاً عن، تكيون المعارف، تنسيق بناصر البعزاتي، الطبعة ١ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٥م)، الصفحة ٤٩.

(١٢) سورة الحج، الآية ٤٦.

(١٣) الحارث بن أسد المحاسبي، كتاب مائة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، من العقل وفهم القرآن، تحقيق دكتور حسين الفتوّلي، الطبعة ٣ (دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢)، الصفحة ٢١٣.

فهي تصوّر ما بدا له ثالثاً مرفوعاً، ثم سرعان ما يصبح حقيقةً بعد النظر، لأنّ المخيلة تؤمن بالثالث المشمول، ويعبر ابن عربي عن هذه الحقيقة: «الخيال لا يكون فاسداً قطّ، فمن قال بفساده فإنّه لا يعرف إدراك النور الخيالي»^(١٤). ذلك لأنّ الخيال في إدراكه لمدرّكه ليس له حكم، بل الحكم للعقل. وحيث يُنسب الخطأ لغيره، فلا يكون الخيال خاطئاً قطّ، بل يكون صحيحاً كلّه، وليس فيه باطل، بل إنّ الخطأ والصواب هو من شأن المدرك لا من شأن المدرك.

وهنا، يبدو واضحاً أنّ ابن عربي ينسب الخطأ للعقل لا للخيال؛ فالخيال معصوم، ومن هنا ما كان لنا أن ندرك أمراً أو نتعلّقه من دون قوّة المخيلة. وبتعبير هنري كوربان: «لو لم تكن لدينا تلك القوّة نفسها التي ليست الخيال بالمعنى الدينيّ (أي الفانتازيا)، وإنما قوّة الخيال باعتبارها قوّة متخيّلة، فلا شيء سيظهر ممّا نظهره لأنفسنا»^(١٥).

لماذا العبر-مناهجيّة؟

لا تعتبر العبر-مناهجيّة نفسها طرفاً منهجياً، بل هي إرادة معرفة تمكّن الإنسان من معانقة أوسع فضاء معرفيٍّ يمكن أن تتحقّق فيها مستويات إدراكه بمستويات إدراك الواقع. ومثل هذا الطموح لا يتحقّق بالمناهجيّة الحصريّة، ولا حتّى بالتعدّد-مناهجيّة من دون شرط التركيب والإبداع، ولا حتّى بالبين-مناهجيّة التي رست عندها محاولات أخرى اهتدت إلى أهمّيّتها.

نجدنا أحياناً ملزمين بالخروج عن كلّ هذه المناهج لفهم ما ظلّ عصياً على المنهجية من مستويات الواقع، لأنّ مستويات الإدراك هي أوسع مدى من عدد المناهج، وهذا أمر عبناه قبلاً على عدد من المشاريع العربيّة التي عُنت بدراسة التراث والفكر الإسلاميّ، وبالتالي بالفكر العقديّ. ومثالنا على المناهجية القسريّة، تاريخانيّة عبد الله العروي الاختزاليّة التي لم تراع الفروق واعتبرتها عوارض جزئيّة لجوهر قائم يعود إليه شتات الظواهر المتخالفة، فتجعل من حركة التاريخ قانوناً تتشابه حوله الظواهر فيما تندكّ أمام حركته كافّة الفروق. والأمر نفسه يتعلّق بمشروع التقريب التداوليّ عند طه عبد الرحمن،

(١٤) ابن عربي، الخيال، عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، الطبعة ٣ (دار الكتاب العربيّ، ١٩٩٣)، الصفحة ٣٤.

(١٥) هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي (المغرب: منشورات مرسّم، ٢٠٠٦)، الصفحة ١٦٣.

الذي اختزل الظواهر في منهج لغوي آبياً لكل معاضدة أو تكامل مع مناهج مختلفة، ممارساً ضدها الكثير من الإهمال والتهوين. وهو الأمر نفسه أيضاً بالنسبة إلى مشروع الاستخلاف لأبي يعرب المرزوقي الذي اختزل مخرج الأمم قاطبة، وليس مخرج الأمة لوحدها، في ترسيمتين: متا-عقائدية تيمية، ومتا-تاريخية خلدونية، تأسيساً لـ «اسمية» عربية إسلامية جديدة عمقت المشكلة المعرفية والنهضوية، وأعادتنا كمثيلاتنا إلى المربع الأول من الصراع والعصبية باسم امتلاك الحقيقة.

فتلك عينات ليس إلا، بينما يعج العالم العربي والإسلامي بهذه النزعات الحصرية التي كلما أضافت مشروعاً عمقت بذلك شرخاً في جسد الأمة كرّس فيها الحيرة المعرفية، وثبت فيها عوامل تخلف جديد. ومثالنا على التعدّد-مناهجية التي لم تحقّق انسجاماً كاملاً فيما بين المناهج مما تولّد عنه ضرب من الحشوّة المناهجية، هو مشروع الإسلاميات التطبيقية الأركونية. كما أنّ مثالنا عن البين-مناهجية الماكرا التي تستدمج كافة المناهج في خدمة منهج أثير، وتجعل الرجوع إلى المناهج الأخرى مقتضى من مقتضيات المزاج الأيديولوجي هو مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري. كما نجد مثالنا في الضدّ-مناهجية في مزاجها الفوضوي والعدمي في مشروع عليّ حرب. وهذه، وإن كانت أمثلة تستحقّ شيئاً من التحليل، إلا أنّنا لا نجد في المقام متسعاً لذلك^(١٦).

مختارنا: العبر-مناهجية

إنّ اختيارنا للعبر-مناهجية كمخرج فريد لما باتت تواجهه نظرية العلم والمعرفة اليوم، لا لأنّه عبّر عن منهج بقدر ما يرمي لفتح المناهج كلّها على آفاق تجدد مستمر، إنّ فعل الإخصاب المستمرّ لمناهج التفكير. فالعبر-مناهجية بهذا المعنى هي لما فكّر به الإنسان، وهي قابلة لكلّ إفادة؛ لأنّها تؤمن بكلّ أبعاد الإنسان، كما تؤمن بكلّ مستويات المعرفة.

وقد اهتمّت العبر-مناهجية بالقدسيّ، حتّى إنّها تدرك أيّ فظاعة تلك التي نجمت عن فعل استئصال القدسيّ، بل ممّا أدركته العبر-مناهجية هو أنّ «أصل التوتاليتارية يوجد في

(١٦) لمعرفة رأي الكاتب حول هذه المشاريع، انظر، العرب والغرب: أية علاقة، أيّ رهان، الطبعة ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)؛ الإسلام والحداثة، الطبعة ١ (بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي، ٢٠٠٥)؛ غرائط أيديولوجيا ممزقة، الطبعة ١ (بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٦).

إلغاء القدسي»^(١٧). إنه ليس كما نظر إليه الوضعانيون منذ أوغست كونت بوصفه مرحلة من تاريخ الوعي، بل هو العنصر الجوهرية في بنية الوعي، إذ متى انتهك هذا العنصر أو شوه أو بُتر «فإن التاريخ يصير إجرامياً»^(١٨). وعليه، فإننا نعتبر العبر - مناهجية هي المشترك الذي يمكن أن تلتقي عنده الإنسانية على اختلاف مللها ونجلها دون تحيز أو تعصب، لأنها ليست طرفاً، بل هي ميزان لقياس الحقيقة. إنها إذ تعترف بالقدسي فهي على طريقة مرسيا إباد لا تعتبره بالضرورة مستلزماً للإيمان بالله، ولكن هذا لا يعني أنها تحمل موقفاً ضد الإيمان بالله.

فالعبر - مناهجية لا هي دينية ولا هي لادينية، إنها عبر - دينية. وقيمة هذا في اعتقادنا سيجنبنا كل أشكال المفارقات التي نعيشها في تفكيرنا العقدي كمختلفين، سواء فيما بيننا، أو فيما بيننا وبين الآخر. إنها حتى على صعيد تحرير المعرفة تخلصنا من كل المفارقات المنهجية التي قد يؤدي إليه ما بات يُعرف لدينا بإسلامية المعرفة. فالعبر - مناهجية، إذ تخصب مناهج التفكير العقدي، تنزع فتيل الحروب بين الأديان والثقافات، فهي مخرج الحداثة «المموتة»، حيث، كما يذكر نيكولسكو، قد ابتكرت

كل ضروب الموت والنهاية: موت الله وموت الإنسان، ونهاية الأيديولوجيات ونهاية التاريخ، لكن ثمة موتاً قلماً يجري الحديث عنه، حياة أو جهلاً؛ موت الطبيعة. ومن جهتي، أرى أن موت الطبيعة هذا هو أصل كل التصورات المموتة الأخرى^(١٩).

محاذير العبر - مناهجية

نبه نيكولسكو، في بيانه للعبر - مناهجية، إلى جملة من الالتباسات، نعتقد أنها تشكل حصانة وفي الوقت نفسه حدوداً للعبر - مناهجية. وهي تتعلق، حسب نيكولسكو، بأحد مفاهيم العبر - مناهجية الذي أتى به فيليب كيو، «مستويات اللبس»، وهي باختصار كالتالي:

١. الأهم منها ما يتعلق بما يمكن أن نسميه بالانفصال بين منازل المعرفة. فمقتضى النظرة الشاقولية للكائن ومستويات إدراكه تفرض استحضاراً كاملاً للانفصال بين مستويات الواقع، وأيضاً بين مستويات الإدراك. إذ إن الإغضاء عن هذه الحقيقة يؤدي إلى اختزال

(١٧) الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مصدر سابق، الصفحة ١٤٨.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٨.

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.

التعددية المعقدة إلى تعقيد بلا نظام، كما يؤدي اختزال العالم المفتوح إلى عالم متعدد منغلَق على نفسه. ويعزّز هذا اللون من الالتباس الخلط بين المناهجية والتعدد-مناهجية، والبين-مناهجية والعبر-مناهجية^(٢٠).

٢. هناك مستويان آخران لهذا الالتباس يعدّان الأخطر. يتعلّق الأمر من جانب باختزال مستويات الإدراك في مستوى واحد مع الإبقاء على تعددية مستويات الواقع. مؤدّى هذا النمط من الالتباس أن نفسَ المستويات المتعددة للواقع من خلال مستوى واحد للإدراك، وهو ما يؤدي إلى شكل جديد من العلموية، قد تخذعنا بتظاهرها بأهمية الحوار بين العلم والأبعاد الأخرى للمعرفة، لكنّها تحافظ على تقليد العلموية في إنكار قيمة أيّ طريق غير طريقها في المعرفة. ويقابل هذا الوجه من اللبس في مفهوم العبر-مناهجية اختزال مستويات الواقع في مستوى واحد مع الاعتراف بتعدد مستويات الإدراك. من شأن هذا أن يحوّل العبر-مناهجية إلى ظاهرة لغوية، يعتبرها نيكولسكو ضرباً من الهرمسية الباطنية الجوفاء، لكنّها في الحقيقة، تؤدي إلى نوع من الاسمية المنكرة لوجود الوقائع. هذان الالتباسان يصفهما نيكولسكو بالمستويين الأقصىين للّبس.

٣. بين المستويين الأقصىين للّبس، والمستوى الصفر للّبس الذي يسبقهما، يوجد مستوى متوسط يعترف بتعددية مستويات الإدراك، كما يعترف بتعددية مستويات الواقع، لكنّه يهمل مسألة التواصل الصارم ومستويات الإدراك بمستويات الواقع، ما يؤدي إلى الحيرة والفوضوية.

هذه صور اللبس الممكن طرؤها على مفهوم العبر-مناهجية. ومن شأن هذه الصور أن تؤدي بها إلى أسوأ استغلال، لمنح الشرعية على طرائق خاطئة. من هنا، الدعوة إلى إنشاء أخلاقية عبر-مناهجية *deontologie transdisciplinaire*^(٢١).

ولازالت العبر-مناهجية في طورها البدائي، كما لازالت لم تتحرّر من إحياءات روااسب التفكير الكلاسيكي الذي تزعم محاربته ونقضه. وفي اعتقادي، أننا نحن الذين نعيش على هامش التمرّكز المجالي والعقلي لخطاب الوضعانية، يمكننا تقديم الكثير للعبر-مناهجية؛ حيث قيمتها في نظرنا في ما تطمح إليه لا فيما تقرّره بالضرورة.

(٢٠) العبر-مناهجية، مصدر سابق، الصفحة ١٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٨.

وسوف نستعرض فيما بعد الجانب العبر-مناهجيّ عند ملا صدرا باعتباره أبرز ممثليها في القدامى، وهي التي جعلت فلسفته أكثر خصوبة، لأنّ حكمته تمنح الحدثاء أن يقيموا معها تجربة مختلفة تخلصها من رواسب المناهجية لتسافر بها في فضاء العبر-مناهجية. إننا لن نفهم طريقة الحكمة المتعالية إذا لم نستوعب درس العبر-مناهجية، فهو إذ لا يوفر نقدًا لأيّ منهج، إلّا أنّه يفيد من كلّ منهج، ثمّ يجعل المعول عليه هو ملكة التفكير، لا مناهج التفكير. وقيمة العبر-مناهجية هنا، أنّها لا تدين لأحد، ولا هي بدعة في تاريخ الفكر، بل هي من المكتشفات التي فرضها الـ «بيغ-بانغ» المناهجيّ، بتعبير نيكولسكو. فلا يفوتها فضل منهج مهما قلّ شأنه، ولا تستسلم لمنهج مهما علا شأنه. إنّه التجاوز الخلاق الذي يجعل العقل سيّد الموقف. ومن هنا، أمكننا إقامة مراجعة لكلّ الأنساق والمناهج التي تحكمت في الفكر العقديّ. فإرادة التميّز كانت صناعةً أثيرةً حتّى بين أكثر المناهج تقاربًا.

إنّ العبر-مناهجية صيغة قادرة على إعادة دمج كلّ المذاهب والأنساق وإعادة صهرها، وبالتالي تجاوزها، شريطة تذكيرها بأنّ حبّ المعرفة، والتوق إلى الحقيقة طلبًا للكمال، من شأنه تحقيق ذلك الغرض. فمقتضى العبر-مناهجية هو الاقتصاد في الخلاف، وتأمين تعاون خلاق بين المناهج، والسماح للفكر في أن يتجاوزها في آن معًا. عندها فقط، ندرك أنّ الخلاف العقديّ في دنيا الإسلام كان في الأعم الأغلب مبالغًا فيه، وبأنّ التمايزات في مناهج التفكير العقديّ ليست سوى عوارض سطحية أذكتها صراعات لا تنتمي في الأصل إلى المعرفة.

بين الذروة والذروة

تجدر الإشارة هنا إلى تقارب مهيب بين العبر-مناهجية ونهج الحكمة المتعالية، واختيارنا للثنيتين لكونهما موقفًا من المنهج والمعرفة والحقيقة، وليسًا بديلًا عن أشكال المعرفة ومناهجها. لذا، فهما يستوعبان كلّ ضروب المعارف والمناهج، لكنّهما يتحرران من تسلّطهما المنهجيّ، لأنّ غايتهم معًا أنطولوجية محض. فإذا كانت الحكمة المتعالية شكّلت في تراثنا الفلسفيّ الإسلاميّ ذروة الاستيعابية والتجاوزية، فإنّ العبر-مناهجية هي آخر ما علقت عليه الإنسانية اليوم خلاصها من حيرة الفكر ومناهجه. وحرّيّ بنا إقامة مقارنة بين آخر ما تكامل في خبرتنا المعرفيّة، وبين آخر ما تكامل في الخبرة المناهجية المعاصرة. إنّ هذه المقارنة تعزّز لدينا ما مفاده أنّ العبر-مناهجية هي المأوى الأخير للحكمة المتعالية. وجدير بالذكر أنّنا نستطيع تفادي الكثير من قصور هذه الحكمة من خلال ممارسة عبر-مناهجية جديدة، كما نستطيع تقديم الكثير من العون للعبر-مناهجية من خلال الحكمة المتعالية.

اهتدى الباحث الإيراني أحد فرامرز قراملكي إلى تقديم مثال ملا صدرا نموذجاً للبين-مناهجية (بيتخصّصيّة)، وتطرق إلى جوانب مهمة في هذا المجال. ويهمّنا هنا تناول بعض من وجوه هذه المعالجة كي نضمّ إليها مزيداً من الملاحظات. وطبعاً، لا يتعلّق الأمر هنا بالاعتراض على أصل الحكمة المتعالية بوصفه تنسيقاً حكماً-عرفانياً جديداً. فالذين يعترضون على الحكمة المتعالية في صيغتها الصدرائية من حيث هي حكمية، أو عرفانية، أو إشراقية، لا يعنوننا هنا، لأنّ موقفهم عقائديّ جدليّ لا علميّ برهانيّ، ولكن يتعلّق الأمر هنا، بالمعترضين من داخل المناخ الحكمي نفسه.

إحدى الاعتراضات على أهميّة الحكمة المتعالية أنّها تلفيقية، ومنظومة مغشوشة غير أصيلة، فالمأساة تتعلّق بكشكول فلسفيّ ليس إلّا، ومنبع هذه الشبهة وجود نصوص مطوّلة عن سابقى ملا صدرا لم ينسبها إليهم. وقد ردّ قراملكي على هذه المزاعم من نواحٍ ثلاث:

١. تُهمل هذه المزاعم النقد الصدراتي للفلاسفة السابقين.

٢. تتجاهل إبداعاته.

٣. لم يقتبس ملا صدرا مسائل كانت رائجة ومثيرة للجدل، بل أهملها على أهميّتها في زمانه^(٢٢).

والاعتراض الثاني يتعلّق بوصفها فلسفةً توفيقيةً جمعت إليها فلسفة المشاء، وفلسفة الإشراق، وطريقة العرفاء، وطريقة المشرّعة، لكنّ دفع هذا الاعتراض يسير إذا اعتبرنا أنّ التوفيق لا يتمّ إلّا بقواعد ومنهجية.

وقد اهتدى قراملكي إلى أنّ الحكمة المتعالية تميّز بلغتها الفلسفية الفضلى وتنوّع أدواتها في الاكتشاف وقدرتها على اختراق الأبعاد المعرفية الجديدة. ومن هنا، فهي أنجاه بين-مناهجي (بيتخصّصي). يقول بهذا الصدد: «يعتقد ملا صدرا بأنّ الحقيقة تمتلك مستويات متعدّدة كما أنّ المعرفة البشرية فيما يتّصل بمستويات الحقيقة تتوزّع على مراتب ومستويات أيضاً»^(٢٣).

(٢٢) أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة سمر الطائي، الطبعة ١ (بيروت: معهد المعارف الحكمية،

٢٠٠٤)، الصفحات ٣٩٦ إلى ٣٩٨.

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠٨.

أما تقديم صدر المتألهين كنموذج بين-مناهجيّ فلا يعني أن نغضي عن نقائص طريقته، وإلا سنسقط في تعصب من نوع آخر لفلسفته، التي نعتبرها ثمرة جهود سابقة عليه أثمرت الحكمة المتعالية التي جاءت لتحلّ مشكلة التعصب والحصر المناهجيّ. ولا نختلف مع قراملكي حول نقيصة النقائص في الحكمة المتعالية، ألا وهي غياب البعد التاريخيّ في تناول تطوّر الأفكار الفلسفيّة، ويعزو الباحث سبب ذلك إلى معظم المفكرين المسلمين^(٢٤). الفكر التاريخيّ هو من أبرز المناهج التي ميّزت العصر الحديث، وقد كان بروزه في العصر الحديث في مستوى من التأصيل والتأسيس والنفوذ المعرفيّ أمراً لا سابقة له. من هنا، ومن هنا فقط، قد نسلم بما زعمه فرانسوا شاتلي بأنّ التاريخ هو صناعة حديثة ظهرت في القرن التاسع عشر^(٢٥)، وعند ظهوره بتنا فقط نملك التمييز بين منازل التاريخ المعرفيّ الإنسانيّ. إنّ المنهج التاريخيّ، لاسيّما في جملة القضايا التي تعاطاها ملاً صدرها كما لو كانت منعدمة الصلة بشروطها التاريخيّة، أمر آخر تفتّق عن الكثير من المعاني والحقائق داخل الحكمة المتعالية.

بالفعل، وفي رأينا، ثمة جملة من الإهمالات في الحكمة نابغة من البارادغيم المهيمن على ثقافة عصر ملاً صدرها وعلومه. منها خلطه بين التأمل العقليّ ومقتضى التجريب الموضوعيّ لقضايا العلم البحت. نعم، من شأن بعض تأملاته العقليّة أن تفتح مجاًلاً غنياً للافتراض الذي هو أساس العلم التجريبيّ الموضوعيّ، لكنّ الخلط والإغراق في عدم التمييز بين مستويات المعرفة والعلم ومقتضياتهما، سبّب تداخلاً أعادنا مجدّداً إلى نمط الفلسفة التقليديّة منذ أرسطو وأفلاطون في جنة العلوم التجريبيّة، كالطبيعيّات والفلك. ولا يعيب هذا الموقف الكلّيّ للحكمة المتعالية على صعيد الفكر العقديّ. ففي عصر يتطلّب استدماجاً محكّماً لفنون اجتماعيّة مختلفة، لا بدّ وأنّ تداني الحكمة المتعالية. التداني هنا ليس بالمعنى الذي قصده حسن حنفي بالضرورة، بل المقصود أن نجعلها تأخذ بأسباب المنهج التاريخيّ والسوسيولوجيا بفروعها وباقي المناهج والفنون التي تساهم في توسيع النظرة الكلّيّة الذي كان بلا شكّ من مقاصد ومزاعم الحكمة المتعالية.

إنّ الحديث عن تليفيّة الحكمة المتعالية، أو توفيقيّتها، توصيفات إنشائيّة تخطيّ ديناميّة التنسيق المفاهيميّ الخلاق وحقيقته. فالفكر الإنسانيّ لا يتطوّر إلا من خلال التنسيق والتناصّ،

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٠٩.

(٢٥) انظر، مقدّمة كتاب ميلاد التاريخ:

F. Chatelet, *La Naissance De L'Histoire* (Paris: Editions De Minuit, 1962).

فإذا بدا أن ثمة فصولاً منقولة حرفياً عن أعلام سابقين لملاً صدرا، فهذا مما جرى عند جميعهم، وإن بالمعنى وتغيير الألفاظ أو الإبقاء على بعضها، عند الغزالي نفسه وغيره، وربما كان ملا صدرا يدرك أنه في مقام التجاوز، لذا لا يهتم بإسناد رأيه حينما يلتقي بالآخرين بإدراج بعض من تلك النصوص، لمعرفة النخب المشتغلة بالفلسفة والفكر العقدي بتلك المصنفات. فمناهج الكتابة والبحث والتوثيق لم تكن تقليداً في ذلك الوقت.

ومن هنا، لا نوافق على من ذهب إلى أن الحكمة المتعالية ما هي إلا ترجمة برهانية لآراء محي الدين ابن عربي، كما ذهب الشيخ حسن حسن زاده آمل^(٢٦)، ونعتبر أن هذا النوع من المبالغات ناتج عن التركيز على ما شكل مشتركاً بين الحكماء والعرفانيين، وليس في المائز بينها.

لا نتحدث عن وجود أفكار غير واضحة حتى لأصحابها، بل نتحدث عن بروز نسقي واضح للمفاهيم، فليس عند ابن عربي ما هو واضح في مسألة أصالة الوجود والحركة الجوهرية، ولا حتى عند ابن سينا والسهروردي أو الداماد القريب جداً من صدر المتألهين. والصواب ما نزع إليه أحد المولعين بالسهروردي من المعاصرين، غلام حسين الديناني، حينما قال عن صدر المتألهين:

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد أن مسألة الأسفار الأربعة في السير والسلوك كانت مطروحة قبل صدر المتألهين وذات خلفية طويلة، غير أن جهود هذا الفيلسوف الرامية إلى التوفيق بين القضايا العقلية والأسفار المعنوية والملاحظات الحضورية لم يسبقه إليها أحد^(٢٧).

لو أننا طبقنا هذا المنهج على كل المؤلفات الإسلامية لما وجدنا سوى منتجات تلفيقية ومنقولات، والحال أن ملا صدرا خالف الجميع بمقدار ما وافق الجميع، لأن نزعتة عبر-مناهجية. ونحن إذ نشير إلى نموذج الحكمة المتعالية لا نقصد الإقامة عندها كنموذج للتفكير العقدي المطلوب، بل نقف عند هذه الروح العبر-مناهجية التي أتقنتها، وعلينا أن نواصل إتقانها، وإلا فإننا نجد خلافاً شرساً بين ملا صدرا وابن سينا في مباحث المعاد، كما خالف السهروردي وابن عربي نفسه في مسائل كثيرة.

(٢٦) السيد كمال الحيدري، التوحيد، بحث في مراتبه ومعانيه، تقرير جواد علي كسار، الطبعة ٤ (دار فراق للطباعة والنشر)، الجزء ١، الصفحة ٢٢٩.

(٢٧) غلام حسين الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزالي، ترجمة عبد الرحمن العلوي، الطبعة ١ (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤)، الصفحة ١٥٥.

هنا، يمكننا إقامة مقارنة بين العبر-مناهجية والحكمة المتعالية على أرضية أخرى. لنأخذ آراء ملاً صدرًا بوصفه الممثل الشرعي لهذه الحكمة المتعالية، ولنأخذ آراء باساراب نيكولسكو التي تعتبر واحدة من المساهمات الكبرى في العبر-مناهجية.

يصف نيكولسكو العبر-مناهجية وصفًا مرآويًا، وذلك حينما يعتبر أن مرآة العبر-مناهجية توّجد بين كلّ مجالات المعرفة ووراءها؛ فهي، بخلاف العالم الكلاسيكي التمثيلي، عالم التجلي. وينبغي على المعنى الاشتقاقي لمرآة *mirare* اللاتينية بمعنى النظر بدهشة. ونيكولسكو هنا يؤكد على أن مصدر هذه الدهشة لا يمكن أن يأتي حدّ الناظر وحدّ المنظور إليه؛ فلا مصدر لهذه الدهشة إلا بفعل اختراق الثالث المرفوع، أي شمله وإثباته، ويستلهم فكرته من حكاية من منطق الطير الذي وصفه الشاعر الفارسي العطار؛ عبور الطيور لوديان يكتنفها الكثير من المهالك والروائع، بحثًا عن السيمرغ [الثلاثون طائرًا]، وحين بلوغ وادي الحيرة - الوادي السادس - تندك الفروق ويتعذر التمييز بين النقائض والأضداد، بين الليل والنهار أو الوجود والعدم، «وفي نهاية سفرها المرهق تجد الطيور مرآة تستطيع فيها أخيرًا أن ترى وتعرف»^(٢٨).

وتتأثر النظرة الشاقولية للإنسان، وكذا المعرفة بالحكمة المتعالية نفسها في أصولها المؤسّسة؛ فالإنسان جامع لعوالم متعدّدة، وهو حدّ العبر-مناهجية الذاتية، كما العالم متعدّد النشآت وهو حدّ العبر-مناهجية الموضوعية. ووظيفة الحكمة المتعالية، كوظيفة العبر-مناهجية، هو تأليف الذات بالموضوع وخلق تناغم وتكامل بينهما. ولذا، فمن نظر إلى الحكمة المتعالية من جانب التأليف المناهجي وغاب عنه جانب التأليف بين الذاتي والموضوعي، لن يستوعب الاثنين.

إن حقيقة الإنسان في نظر الحكمة المتعالية

حقيقة جمعية، وحدتها كوحدة العالم وحدة تأليفية ذات مراتب كثيرة متفاوتة في التجرّم والتجسّم والصفاء والكدر والنور والظلمة. وكما أن جملة العالم لها طبقات كثيرة متفاوتة في الشرف والخسة، إلا أن لها ثلاثة أجناس في كلّ جنس طبقات لا يحصي عددها إلا الله^(٢٩).

فتعددية الإنسان بحسب منازل المعرفة ثابتة في الحكمة المتعالية؛ لاسيما حينما نقف على رأيها في نظرية المعرفة التي جعلتها من جنس الوجود، والمعلوم من مقولة معلومه، وبتفاوت منازل

(٢٨) العبر-مناهجية، مصدر سابق، الصفحة ٨٢.

(٢٩) صدر المتألهين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق جلال الدين الآشتياني، الطبعة ١ (قم: مركز انتشارات دفتر تليغات اسلامي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، الصفحة ٦٢٠.

المعرفة نقف على تفاوت مناسب من منازل الوجود، من منطق ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣٠). وليس المهم وراء القول بأتحاد العقل والعقل والمعقول إلا محاولة للتأكيد على هذه الحقيقة، وهنا يعلن صدر المتألهين خلافه مع أكثر الحكماء والفلاسفة قبله، حينما يقول:

ويظن أكثر العلماء وجمهور الفلاسفة بأن جوهر الإنسان واحد عند الجميع دون أي تفاوت، وهذا لا يصح عند أصحاب البصيرة [...] لأن مقام الروح وما فوقها من أسفل سافلين حتى أعلى عليين هي من درجات أفراد البشر ومقاماتهم ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^(٣١)؛ وتكون هذه الدرجات للبعض بالقوة، وللبعض الآخر بالفعل، وفي البعض مطوية، وفي البعض الآخر منشورة^(٣٢).

إن تعدد مراتب الإنسان والعالم والمعرفة يتيح للحكمة أن تتعالى ولل فکر أن يعبر. بين تعالي الحكمة والعبور بين المناهج وخلفها تناسب كبير، إن لم نقل إنها محاولات الإنسان دائماً للتحرر من ضيق المعرفة إلى سعادتها. يقول باسراب نيكولسكو:

هذا النطاق غيب au-delà-de بالنسبة إلى مستويات الواقع والإدراك، لكنه غيب متصل بها. إن نطاق المقاومة القصوى هو فضاء تواجد العبر-صعود trans-ascendance والعبر-نزول trans-descendance. هذا النطاق بما هو عبر-صعود متصل بمفهوم التعالي الفلسفي [...] وهو بما هو تعال متصل بمفهوم المحايثة. وإن نطاق المقاومة هو في آن معاً تعال محايث، ومحايثة متعالية^(٣٣).

ويؤكد نيكولسكو على أن «التعالي المحايث» يلحظ التعالي، بينما المحايثة المتعالية تلحظ المحايثة. والمناسب هنا للإشارة عند نيكولسكو، ليس هذين التعبيرين بل الأنسب هو تعبير القدسي من حيث هو الثالث المشمول الذي يصل بين التعالي المحايث والمحيثة المتعالية. فالقدسي، في نظره، «يسمح باللقاء بين الحركة الصاعدة والحركة النازلة للمعلومة وللوعي عبر مستويات الواقع ومستويات الإدراك». القدسي عند نيكولسكو هو المصدر النهائي لقيمنا بما أنه يؤمن لنا فضاء الوحدة بين الزمان والالزامان، بين السببي واللاسببي. إنه - وهذا أجمل تعبير للعبر-مناهجية - أمر لا مندوحة عنه بالنسبة لحرّيتنا ومسؤوليتنا^(٣٤). هنا، تعانق العبر-مناهجية فكرة الأسفار، وجدل قوس النزول وقوس الصعود، فما نرومه

(٣٠) سورة الزمر، الآية ٩؛ وانظر، إدريس هاني، ما بعد الرشدية، ملاً صدرا رائد الحكمة المتعالية (بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ٢٠٠٠)، الفصل ٢، «المعرفة بوصفها عين الوجود»، الصفحة ٢٤٧.

(٣١) سورة الأنفال، الآية ٤.

(٣٢) صدر المتألهين الشيرازي، رسالة الأصول الثلاثة، دراسة وتحقيق أحمد ماجد (بيروت: دار المعارف الحكيمية، ٢٠٠٨)، الصفحتان ١٣٠ و ١٣١.

(٣٣) العبر-مناهجية، مصدر سابق، الصفحة ١٣٨.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحتان ١٤٩ و ١٥٠.

ليس عودًا لا يلحظ واقع المحايثة، بل هو عود مطعم بخبرة من الكمالات، تجعل السفر بين الخلق والخلق قبل السفر سفرًا بغير حق، فإذا تحقّق السفر الرابع عبر الكمالات المقرّرة، كان السفر بين الخلق والخلق هذه المرة سفرًا بالحق.

لسنا، إذا، متعمّلين في تقريب العبر-مناهجية للحكمة المتعالية على مستوى الموقف العام من المعرفة، ولسنا نحن من يريد جعل هذه الحكمة إحدى التعبيرات التاريخية عن العبر-مناهجية، بل، كما يبدو، إنّ العبر-مناهجية نفسها تستقي مقوماتها من هذا العالم العرفاني الذي يشكل عنصرًا حيويًا في هذه الحكمة. فالعطار الذي يلهم نيكولسكو حكاية هذا المنطق إنّما يضعنا أمام حقيقة الأسفار العقلية والسلوكية نفسها، من حالة العماء التي تندكّ عندها النقائض والأضداد، إلى حالة الصحو والرؤية؛ وحكاية المرأة حاضرة في الحكمة المتعالية.

يتحدّث ملا صدرا عن تعدّد مرايا المعرفة التي تجتمع كأجزاء لتؤلف النفس الكلية؛ فمرآة هذه النفس الكلية ذات شكل كرويّ يتمكن من استيعاب كلّ العوالم والمديات المعرفية، وهو ينقسم على هذا الأساس إلى علوم متفرقة، يشكل كلّ منها قوسًا من تلك الكرة المراوية. وعليه، فكلّ علم نظريّ في حاجة إلى غيره، والحقيقة لا تنعكس إلّا إذا ظهرت صورًا متعدّدة تناسب المطلوب الأصلي، ويتمثّل بذلك بيتًا لشاعر فارسيّ:

حبیبی المقصود له مائة ألف مرآة إلى أيّ مرآة يلتفت تظهر فيها الروح^(٣٥)

(٣٥) صدر المتألّهين الشيرازي، رسالة الأصول الثلاثة، مصدر سابق، الصفحتان ٢٢٧ و ٢٢٨.

المؤسسة الدينية والدرس الفلسفي: اتجاهات جديدة نحو الرفض والتحفظ

حيدر حبّ الله^(١)

بعد مرحلة شهدت فيها الفلسفة شيئاً من الإحيائية في الأوساط العلمية والحوزوية، فإنّ باب مناوئة الفلسفة والدرس الفلسفي لم يغلق تماماً. بل إنّ المرحلة الراهنة تشهد اصطفاً جديداً للتيارات النصّية والسلفية (بالمعنى العام) يناوئ الاشتغال الفلسفي تأسيساً على فهم خاصّ لعدد من المنقولات الحديثة. بيد أنّ المحاكمة المتأنيّة لهذه المآثورات تدحض ما يُرتجى منها، وبعضها ليس بموثوق أصلاً.

إنّ الدرس الفلسفي المرشد يفتح أبواباً جديدة لتأويل النصّ الديني وإعادة إنتاج معارفه. وعلى ضوء التحديات التي يواجهها الدين اليوم، لا مناص من الاستفادة من الفلسفة في منح المنظومة الدينية قدرة فهم السياقات الفكرية الإنسانية المختلفة عنها ومحاورتها بجدّة.

المفردات المفتاحية: الدرس الفلسفي؛ الحوزة العلمية؛ الفلسفة والدين؛ أصول الفقه والفلسفة.

تمهيد

لا تزال الكثير من المعاهد الدينية والحوزات العلمية عند المذاهب الإسلامية المختلفة تنظر بارتياح، أو بلا مبالاة وتحفظ، إلى الدرس الفلسفي. لا بل قد عادت نغمة «من تمنطق فقد تزندق» إلى الواجهة في بعض الأوساط الدينية. حتّى إنّ هذا الأمر تسرّب إلى بعض البرلمانات في العالم الإسلامي، بتأثير من المدّ الديني التقليدي، وتزايدت المطالب بتعديلات لكتب الفلسفة المعتمدة في مناهج التربية والتعليم في الثانويات أو إلغائها، كما حصل في الكويت مثلاً عام ٢٠٠٨. وما زلنا نشهد في بعض دول الخليج مدّاً هائلاً لحظر الدرس

(١) باحث في الحوزة العلمية، قم.

الفلسفي، بحيث تغيب عن هذه البلدان، في الأعم الأغلب، نشاطات العقل الفلسفي إلا تلك المنطلقة من زاوية شخصية، أو نشاط مؤسسي في المجتمع المدني هنا أو هناك، وذلك على الرغم من وجود نخب مهتمة وفاعلة في هذا المجال.

وقد لاحظنا مؤخرًا في هذا السياق مواجهةً جديدةً قديمةً للدرس الفلسفي في بعض الحواضر العلمية الكبرى التي تحتضن حوزات علمية عريقة، حيث ووجهت بعض المشاريع الفلسفية بروح الشك والريبة في محاولة لمنع نفوذ هذا الدرس إلى المؤسسة الدينية في هذا البلد أو ذاك، إلى حد أن بعض الشخصيات لا ترضى اليوم بصرف الحقوق الشرعية للذين يشتغلون بالقضايا الفلسفية، ولا يتعاطون البحث الفقهي والأصولي، مثلاً. وقد تعالت من جديد الأصوات التي تقول بأن الدين يعارض الفلسفة، وأن أهل البيت النبوي والسلف الصالح قد صدر منهم ما يعارض هذا النهج في معالجة القضايا الدينية والفكرية.

وليس هذا الوضع بالجديد على المؤسسة الدينية. إذ لطالما كانت العلاقة بين الفقهاء والفلاسفة غير ودية. إلا أن الذي يسترعي الانتباه والملاحظة ويدعونا للحديث مجددًا عن هذا الموضوع، من باب التذكير لا أكثر، هو عودة هذا النمط من التفكير وبداية تنشطه في داخل المؤسسة الدينية من جديد بعد النهضة الكبرى التي شهدناها منذ الخمسينيات مع شخصيات أعادت الدرس الفلسفي إلى الواجهة وأولته أهميته التي يستحقها، مثل الإمام الخميني والسيد محمد باقر الصدر والعلامة الطباطبائي والشيخ المطهري وغيرهم. واعتقد أن الموقف الجديد من الفلسفة والعلوم العقلية في المؤسسة الدينية يُعدّ انشعابًا من النزعة النكوصية الارتكاسية الحرفية التي يشهدها العالم الإسلامي منذ أوائل التسعينيات، والتي رفعت إلى الواجهة العقل السلفي، بمعناه العام، وأعادت تفعيله من جديد تحت شعار الخوف على الذات والخصوصية، والقلق على الهوية والأنا الجماعية.

من هنا، أعتبر أن مخاطبي في هذه الورقيات المتواضعة هو المؤسسة الدينية وشرائحها على اختلاف اتجاهاتها المذهبية والفكرية، إذ الدرس الفلسفي خارج هذا الإطار محكوم لوضع آخر ونهج بحثي مختلف. وأدعو المهتمين بالدرس الفلسفي إلى التنبيه لهذا الوضع الذي ما يزال في بداياته. وذلك لممارسة معالجة هادئة ومنطقية له، حتى لو كان بالنسبة إليهم بديهياً جلياً. كما يهمني أن أشير إلى أن الدفاع عن الحضور الفلسفي في المؤسسة الدينية لا يعني التبنّي الحرفي للمشهد الفلسفي الحاضر، حيث سيلاحظ أننا سجّلنا بعض الملاحظات العابرة على هذا المشهد.

١. الدرس الفلسفي في الحوزات العلميّة، ضرورات وحاجات

تجدر الإشارة بدايةً إلى ما أعنيه هنا من كلمة الفلسفة. إنّ الدرس الفلسفيّ في المعاهد والحوزات الدينيّة، كان له على الدوام شكل آخر غير الفلسفة بمفهومها العامّ المعاصر الذي نختاره هنا. فقد غلبت فلسفة الوجود على الفلسفة الإسلاميّة عمومًا، بل لقد كان الاهتمام بالمنطقيّات، التي تمثل جانبًا من البحث المعرفي، أكبر في الأزمنة الماضية منه في العصور المتأخّرة. فقد طوّر ابن سينا منطق أرسطو، وخصّص في كتابه الشفاء أربعة مجلّدات كاملة للقسم المنطقيّ بما يزيد عن مباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ، فيما لا نجد تطويراً بهذا الحجم للبحث المنطقيّ منذ تلك العصور إلى يومنا هذا.

وقد طُرحت في البحث الفلسفيّ بعض قضايا علم المعرفة المعاصر، كما في الحديث عن الوجود الذهنيّ الذي يُخصّص عادةً للبحث في الجانب المفهوميّ والحكائيّ للصور الذهنيّة عن الواقع الخارجيّ، أو لدى البحث في بعض القضايا المتفرّقة مثل تكوّن الكليّات، وأنواع المعقولات الماهويّة والفلسفيّة والمنطقيّة وغير ذلك. إلّا أنّ الملفت أنّنا لم نشهد ظهور قسم علم المعرفة في الدرس الفلسفيّ إلّا مع الحكماء الثلاثة: الصدر والمطهري والطباطبائي؛ على أنّ الأخير لم يُفرد في كتابيّه، بداية الحكمة ونهاية الحكمة، فصلًا لعلم المعرفة، رغم تجربته في هذا الموضوع في المقالات الست الأولى من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، خلافاً للشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي الذي أفرد الدرس المعرفيّ في القسم الثالث من كتابه المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، متقدّمًا بذلك خطوةً إلى الأمام على أستاذه الطباطبائي.

ولكنّ الفلسفة بقول مطلق، كما نراها، لا تختصّ بفلسفة الوجود، بل تعمّ فلسفة المعرفة أيضًا. يُضاف إلى ذلك ظهور مشهد الفلسفات المضافة في القرن الميلاديّ الماضي، مثل فلسفة الحقوق، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة العلم، وفلسفة السياسة، وغيرها، والتي تمثّل فرعًا جديدًا هامًا من البحث الفلسفيّ لم نعرفه سوى منذ بضعة عقود من الزمن بشكل جاد. إذًا، فالمراد من الفلسفة هنا ما يشكل، من جهة، فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة، وما يستوعب، من جهة ثانية، كلًّا من الفلسفة المطلقة والفلسفات المضافة.

من هنا، يمكن الحديث عن مجموعة من النتائج الإيجابية المترتبة على الدرس الفلسفيّ في الحوزات العلميّة، والتي تكشف ضرورته وأهميّته ومديّات الحاجة إليه، وأهمّها ما يلي.

١.١. الوعي العقلاني للمعرفة والوجود

أولى النتائج الإيجابية للدرس الفلسفي هو الفهم العقلاني للمعرفة والوجود، فإنّ الفهم في المناخ الديني يقع على نحوين: أحدهما الفهم التعبدي القائم على التسليم، وثانيهما الفهم الفلسفي القائم على التأمل العقلي والعقلاني. ويظهر نتيجة ذلك عقل فلسفي وآخر نصي. فنجد أنّ للفلسفة والدراسات العقلية عمومًا دورًا بيّنًا في تكوين عقل الإنسان وطريقة تفكيره، ولا نستطيع إلا أن نسمي ذلك «عقلًا فلسفيًا» له خصائصه وسماته وآلياته في التعاطي مع العلوم والفنون.

وانطلاقًا من ذلك، نجد الدرس الفلسفي، بالمعنى العام للفلسفة، ضرورة استثنائية للمعاهد الدينية والحوزات العلمية، لأنّ هذا الدرس يساعد على تنشيط الفكر، وإنضاج تصوّرات العقل الديني عن العالم والإنسان والحياة. وقد لاحظنا، بالتجربة الدينية، كيف ظهرت بعض النتائج السلبية في الفترات التي غاب فيها هذا الدرس عن الحواضر العلمية الدينية، ليحلّ مكانه الدرس الصوفي، أو الدرس النصي.

ونقصد بالدرس الصوفي النزعات الصوفية غير المرشدة بوعي منطقي. فعندما حُظرت الفلسفة في العصر الصفوي، مثلاً، أو في بعض فتراته على الأقل، ورحل صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) إلى خارج المدينة العلمية ليعيش فترة في قرية نائية، كانت التيارات الصوفية وحركة الدروشة تضرب في العمق المجتمع الإيراني، بل وتهزّ العاصمة الصفوية نفسها (أصفهان)، لتُخيف الفقهاء وغيرهم.

إلى جانب ذلك، فإنّ غياب الدرس الفلسفي في تلك الفترة أفضى إلى شيوع ظاهرة الدوران حول الموروث في عملية استهلاك له، دون ضخّه بحياة جديدة. فكثرت الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات، وتصارعت المدارس على تفسير هذه الكلمة لهذا العالم أو ذاك. وليس في تصارعها هذا ضير، بل الضير في استهلاك طاقاتها في هذا التصارع حتّى النفس الأخير، فدخل العقل والفكر في مدارات مغلقة ودار في حلقة مقفلة.

وعندما نتحدّث عن تيار نصي، وآخر عقلاني، فلا نعني بالعقلاني سلب العقل عن النصية الدينية، بل سلب محوريته عنها، وثمة فرق كبير بين الأمرين.

يسعى العقل الفلسفي لفهم العالم والمعرفة فهماً مباشراً، بمعنى الانطلاق من المعطيات التي يكونها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم، ولهذا نجده في الغالب معتزاً بجهوده، واثقاً من نفسه

وقناعاته، فاهمًا لما توصل إليه. أما العقل النصّي فلا يسعى لفهم العالم على هذه الطريقة، بل عبر وسيط هو النصّ نفسه. فهو يجهد لفهم رأي الآخر عبر تحليل نصوص، أكان هذا الآخر هو الله تعالى، أو النبي، أو غيرهما. فالثقة بصاحب النصّ - على أساس مفهوم العصمة مثلاً - ولنسمّه «الناصر»، هي التي تمنحه الثقة بتصوراته عن الكون والحياة.

وانطلاقاً من ذلك، تنفتح أمام العقل النصّي مساحة جديدة من المجهول؛ لأنّ بناء التصوّرات عن العالم على أساس الثقة هذه يعني الاستعداد لتبني تصوّرات عن العالم لم يتمّ فهمها بالمعطيات الذهنية، وإنما بالمعطيات الموروثة. وانطلاقاً من القناعة بهذا الناصر - وهي قناعة لم تنشأ بالضرورة من فراغ، بل نشأت من براهين تبرّر الوثوق به - ينشأ التصديق لهذا التصوّر أو ذاك، دون أن يتمّ إنتاجه ذاتياً.

ومن هنا، يغدو العلم بمضمون النصّ ومحتواه، بمعنى عدم الوصول المباشر إليه، أساساً في بعض الأحيان لدى العقل النصّي. أما العقل الفلسفيّ فهو على النقيض من ذلك. إذ يسعى لتكوين قناعاته من نفسه لا يسمح لعدم العلم بصياغة تصوّره عن العالم، بل هذا التصوّر ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها عن العالم. ولا تساهم المجهولات لديه في بناء التصوّر، بل تساهم في نقصانه. فالعقل النصّي لا يترعج من هذا «اللاعلم»، بل يكمل بناء منظومته المعرفيّة اعتماداً على الناصر، فيما لا يمكن للعقل الفلسفيّ إكمال البناء دون توصل مباشر للمعرفة.

إذاً، فالعقل النصّي يشيّد تصوّراته عن العالم في ظلّ مبدئين: أحدهما الثقة بالناصر، وثانيهما الجانب غير المفهوم ولا المعقّل من العالم، ولا تضادّ بين هذين المبدئين. أما العقل الفلسفيّ فيشيّد تصوّراته على مبدأ واحد، هو المعلوم الذي توصل إليه لا غير. ومن هنا لم يكن للتعبّد والتعبديّات مجال عنده، على خلاف العقل النصّي الذي يستسيغ وبدرجة عالية مقولة التعبّد بقول الغير، حتّى مع الجهل، دون أن يرى في ذلك أيّ منقصة.

واستبّاعاً لما سبق، يغدو اندفاع العقل النصّي قائماً على الثقة واللامعقول عنده، على خلاف العقل الفلسفيّ الذي يندفع على أساس المعقول والذات، ولهذا يترأى من بعيد أنّ الفكر النصّي فكر غير عقلانيّ، ونحن لا نحكم في هذا الموضوع هنا، لكننا نحلّل هذه الصورة، إذ إنّ سببها ما أشرنا إليه.

ونفهم من هذا كلّه أنّ الدرس الفلسفيّ يُنشّط البناء المعرفيّ الجليّ عند الإنسان، ويرفع من مجال ثقته بمعلوماته، ويُعقّل عنده رؤيته للعالم والوجود والحياة، ويعطي للعقل مرجعيّته التي تكون له أولاً وبالذات.

وفي هذا العصر الذي نعيش، وهو عصر العقل والعقلانية (ولو كانت عقلانية نقدية على الطريقة الكانطية)، يحتاج الدين إلى وعي عقلائي به، ويحتاج إلى تشريح عقلائي لمفاهيمه، كما يحتاج إلى إعادة تكوينه في عقولنا تكويناً عقلائياً قادراً على فرض حضوره وتأثيره وهيمنته في المناخات التي لا تلتزم النص الديني الخاص.

إذاً، الفلسفة بإمكانها أن توفر لنا فهماً عقلائياً، والفهم العقلائي قادر على أن يمنح المنظومة الدينية المعقّنة قدرة التأثير في السياقات الفكرية المباشرة، بحكم منطق العقل المشترك بين البشر.

لكن، على هذا الخط نفسه، نجد بعض مظاهر القلق. فإذا كان المفترض في البحث الفلسفي أن ينشط الحركة العقلية عند الإنسان، فإننا نجد، أحياناً، أن واقع الدرس الفلسفي في بعض الأوساط الدينية يساعد على ظاهرة التقليد، نظراً لما حيك حول الشخصيات الفلسفية من طابع أسطوري. حتى أن الباحث الفلسفي يجد نفسه غير واثق بعقله مهما قرأ في الفلسفة ما دامت مناهج التربية والتعليم في المجال الفلسفي تقوم على ترغيبه في الفهم بدل ترغيبه في النقد والتحليل، وإن كان الفهم ضرورة مبدئية للنقد والتحليل. وفي هذا السياق، نجد حالة من الصنمية التي أحيطت بفلسفة الحكمة المتعالية حتى صار نقدها عيباً، أو مؤاخذه، وصار خصومها سطحيين بنظر أنصارها.

إنّ تقديم البحث الفلسفي لدارسي الفلسفة على أنه قد أنهى مرحلة العقل المشائي، وطوى صفحة الصراعات الفكرية السابقة، فيه قدر من المبالغة من وجهة نظري الشخصية. وهي مبالغة تدفع الطالب للعلوم الفلسفية إلى التصديق بمضمونها بوصفها حقيقة نهائية، وربما تكون قد سقت أحياناً بطريقة تهويل إعلامي يستعان له بضخ اللغة العرفانية المهيمنة على الجانب الشعوري في الإنسان.

إلى جانب ذلك، يؤخذ على الفلسفة الصدرائية أنها أرادت، مشكورة، أن تجمع بين الحقيقة والشرعية وبين العقل والقلب، لكن الذي حصل على مستوى التدوين أن المباحث العرفانية قد اختلطت بالمباحث الفلسفية، كما يُشاهد ذلك بوضوح في كتاب الأسفار الأربعة. وهذه الظاهرة تثير قلقاً حقيقياً عندما يتم تقديم القضايا العرفانية داخل البحث الفلسفي بصيغة العرفان النظري دون أن يتم تطويعها للنقد الفلسفي أحياناً، الأمر الذي تنبه له العلامة الطباطبائي بجدارته، فسعى لفصل العرفان عن الفلسفة على مستوى التدوين، كما في بداية الحكمة ونهاية الحكمة وأصول الفلسفة والمنهج الواقعي، وفي طريقته في شرح الأسفار، كما يشير إلى ذلك أستاذنا الشيخ جواد آملی حفظه الله.

وفي السياق نفسه، نجد أنه من الضروريّ تنشيط باب الاجتهاد في البحث الفلسفيّ والخروج من دائرة شرح المتون الفلسفيّة، ولو كان شرحاً محتوياً على تعليقات تبدي وجهات نظر شخصيّة. فأرفع دروس الفلسفة اليوم في الوسط الدينيّ، إلّا ما شدّ وندر، تناول كتاب الحكمة المتعالية بالشرح والتعليق، وقلّما نجد طريقة البحث الخارج المتداولة في علم الفقه والأصول متداولة في علم الفلسفة، حيث يستبدّ الأستاذ بتكوين الموضوع وعرضه، وربّما، أحياناً، تقلب تصميمه العام. إنّ خروج الدرس الفلسفيّ من نطاق الشروح بهذا المعنى إلى المشاريع المستقلّة التي تفتح بشكل أكبر باب الاجتهاد سيمكن الفلسفة، في العصر الراهن، من أداء دور إبداعيّ أكبر، بدل الدوران حول المتون فقط، بما يشبه طرائق التفكير النصّي بشكله التاريخيّ.

٢.١. قدرة مواجهة التيارات الجموديّة والحرفيّة والخرافيّة

هذا الأمر يمثّل، بدرجة ما، نتاجاً تلقائيّاً للعنصر الأوّل. فإنّ التيارات الجامدة والسكونيّة والحرفيّة وتيارات الخرافة والتهريج الفكريّ، يمكن مواجهتها تارةً من خلال النصوص نفسها بالقيام بعمليات نقد سندی للنصوص، أو الكشف عن النصوص ذات الطابع العقلانيّ الطارد للعقل الخرافيّ؛ وتارةً أخرى من خلال عمليات النقد المضموني لعناصر الخرافة والحرفيّة.

وهنا، قد يكون الأمر متوفّراً أحياناً بصورة أفضل من النصوص نفسها؛ لأنّ النصوص الواردة في الروايات عن المعصومين قد اختلط فيها الغثّ والسمين. ومهما استطاع نقاد الحديث والرجال أن يذلوها من جهد مشكور في تحليل هذه النصوص، سنداً وصدوراً أو غير ذلك، فإنّهم لن يتمكنوا من تنقيتها بشكل نهائيّ. ذلك أنّ المعايير الرجاليّة والسنديّة ليست معايير حاسمة في هذا الإطار، لاسيّما إذا بُني على أنّ مرجعيّة مثل علم الرجال هي مرجعيّة تاريخيّة أيضاً؛ عنيّت الاعتماد على مصادر الرجال الأولى كرجال النجاشي والطوسي، وفهرست الطوسي، ورجال الكشي، وتهذيب المزّي، والجرح والتعديل للرازي وغيرها من مصادر السنّة والشيعة. فإنّ هذه المصادر مهما ارتقت لن تكون معصومة عن الخطأ، كما لن تكون يقينيّة وعلميّة حاسمة بالضرورة، الأمر الذي يُحوّلنا إلى عمليات نقد للمتن وتمحيصه من زاوية عقلانيّة.

والفلسفة توفر بشكل كبير جدًا هذا النقد في دائرة عملها، وتُنجي من مهلكة اعتماد مرجعيّات نصيّة فاسدة. وهذا ما لاحظناه في تجربة الشيخ المفيد والسيد المرتضى مع بعض التيارات الحديثيّة التي كانت سائدة قبلهما، حيث كانا يصفان جماعات الحديث بعدم الدقة والوعي الكافي للنصوص، وأنهم يسوقون في المجال العقدي والوجودي النصوص بوصفها معطيات تعبدية صرفة، خالطين بين مجالات الشريعة والحقيقة.

وفي هذا السياق، نسجل قلقًا إزاء ما يحدث في بعض الأوساط المشتغلة بالدرس الفلسفي أيضًا تحت تأثير المدّ النصّي النشط في الفترة المتأخرة في المحافل العلميّة الدينيّة عند السّنة والشيعة. وذلك أنّه تمّ تجاهل عمليّات نقد النصوص، حتّى إنك تجد سببًا في هذا المجال رغم ما يوفره العقل الفلسفيّ المنفتح من إمكانيّات لممارسات نقدية مضمونيّة للنصوص التي بين أيدينا، ليميز الغثّ من السمين. وتجربة العلامة الطباطبائي في تعليقاته على بحار الأنوار شاهد على هذه الحساسيّة المضاعفة في هذا المجال.

١. ٣. توفير الحركة التكامليّة في المعرفة والتغيير

نحن نعلم أنّ النصّ الذي تدور حوله حركة العقل النصّي كان في الزمان والمكان. وهذه الزمكانيّة فيه بالنسبة لنا اليوم ماضويّة. بمعنى أنّ نصّ القرآن مثلاً، أو نصّ التوراة، نصّ جاء في الماضي، ولحظة صدوره تعود إلى زمن بعيد.

إنّ الدوران حول النصّ الدينيّ الصادر في الماضي سيُفضي، تلقائيًا، إلى انشداد غير عاديّ لما مضى. وحيث يمثّل النصّ الدينيّ الأصليّ قمة التطوّر المعرفيّ في العقل النصّي، فهذا يعني، غالبًا، أنّه كلّما تحرّكنا نحو الحاضر كلّما ابتعدنا عن المصدر الأصليّ. وهذا ما يفسح المجال لبناء صورة انحداريّة عن الصيرورة التاريخيّة للإنسانيّة. فالأقرب لعصر النصّ أقرب إلى المثال والأنموذج، فيما الأبعد على خلافه، أو، على الأقلّ، على شكّ من أمره. حتّى إنك لا تكاد تستطيع القول إنّ هذا المتدين المعاصر خير من ذلك الصحابيّ (العاديّ)، وكأنّ في هذا القول خطأ أو جريمة.

أمّا العقل الفلسفيّ فيرى، عادةً وليس دائمًا، أنّ الحال في تطوّر؛ لأنّ بناءاته قائمة على المعرفة، ومرور الزمان يساعد في التراكم المعرفي، ممّا يمنح العقل تحسّنًا في أموره.

لكن، وعلى أيّ حال، تغدو المثاليّة الماضويّة في العقل النصّي، أحيانًا، سببًا لرغبة جامحة في الاستنساخ الحرفي. لهذا نجد نحوًا من التماهي مع الماضي حتّى في شكلايّات الأمور

ونمط الحياة وأسلوب العيش، وذلك تعبيراً عن إيمان صادق بأنّ في ذلك مقارنةً للأنموذج الأعلى. ومن هنا بالضبط تخرج بعض ظواهر السلفية والحرفيّة، فنجد ركوداً في الحياة، وجموداً في صورتها، وخوفاً من التغيير، وقلقاً من حصول تبدّلات.

وعلى العكس من ذلك، نجد العقل الفلسفيّ، أحياناً، مندفعاً للتغيير والتحوّل والضرورة ونحو ذلك، حتّى كأنّه ينكر، أحياناً، القديم لقدمه ويأخذ بالجديد لجذته، وكأنّ قدّم فكرة يُطل مفعولها، أو كأنّ المفاهيم تبلى جميعها بمرور الأيام.

١. ٤. توفير القدرة الدفاعيّة للدين

يمكن للفلسفة أن تحقّق دفاعاً حسناً عن الدين، بوصفه ظاهرةً فطريّةً وسط ساحات فكرية لا تؤمن بمرجعية النصّ، وذلك بعد أن يؤمن به الفيلسوف كتحيق لصورة ميتافيزيقية عن العالم. وهذا ما لاحظناه مع تجربة الحكماء الثلاثة المتأخرين وجيل تلامذتهم المشتغلين بالدرس الفلسفيّ، عنيت العلامة الطباطبائيّ والشيخ الشهيد المطهري والسيد الشهيد محمد باقر الصدر.

من جهة ثانية، إنّ هذا الأمر يفضي إلى نتائج غير حسنة، وينبغي الحذر منها. ذلك أنّ القدرة الدفاعيّة التي تتمتع بها الفلسفة اليوم، والسياقات التاريخيّة لنشاطها الدفاعي هذا في القرن العشرين بالخصوص، يؤدّي إلى الخشية من تحوّلها إلى سياج يُحبس داخله العقل الفلسفيّ الذي يفترض به، من حيث كون هذا العلم هو أب العلوم وأمّها وأسبقها كما يقولون، أن يكون سابقاً على الاعتقاد الدينيّ. فإن تكون فيلسوفاً يعني أنّك لست بحاجة إلى تدبّين خاصّ. لكنّ التدبّين يحتاج اليوم، دفاعياً، إلى الفلسفة التي تمكّنه من الوصول إلى نتائج مفيدة. ولا نقصد هنا جعل علم الفلسفة كلامياً (لأننا ننتصر لفلسفة علم الكلام)، وإنّما نتكلّم على إمكانيّة متوفرة للدين في توظيف الفلسفة، في الجملة، لقيمه ومبادئه.

١. ٥. امتلاك قدرة فهم الآخر

إنّ المدارس الفكرية القائمة اليوم في العالم لا يمكن فهمها بدون فهم الجذور الفلسفية التي قامت عليها. فحتّى لو اتّخذ الإنسان موقفاً سلبياً من الفلسفة فلا بدّ له من درسها وفهمها مقدّمةً، على الأقلّ، لفهم المشهد الفكريّ القائم في العالم، ومن ثمّ يغدو الدرس الفلسفيّ حاجةً أساسيةً في اللحظة التاريخيّة، وفي تحقّق المعاصرة التي يريدها عالم الدين والمثقف المسلم على السواء. ويذكرنا هذا بقولة من قال: «إنّ نقد الفلسفة يحتاج إلى الفلسفة».

ولكن، وبمناسبة الحديث عن الآخر الفلسفي، أجد من المناسب التنويه بأن الفلسفة لما كانت أسبق العلوم، وكل العلوم محتاجة إليها، فهذا معناه أن نسبة الباحث الفلسفي إلى جميع الاتجاهات الفلسفية والدينية نسبة واحدة. لأن هذه هي منطقية مكانة الفلسفة وموقعها المعرفي، ومؤدى هذا الأمر ضرورة تقديم مناهج خاصة في التربية والتعليم في المجال الفلسفي تفترض أن الاتجاهات جميعها محترمة منطقيًا حتى يثبت بطلانها. ومن ثم لا معنى للتغيب في الدرس الفلسفي؛ لا التغيب على أساس حضاري كتغيب الفلسفة الغربية هنا تارة، والشرقية هناك تارة أخرى، ولا التغيب على أساس ديني، كتغيب الفلسفة الإسلامية في الوسط المسيحي، مثلاً، وبالعكس، ولا على أساس مذهبي كتغيب الفلسفة الصدرائية لانتماء أبرز رجالها إلى المذهب الإمامي، ولا على أساس قومي كتغيب الفلسفة السنيوية في العالم العربي، أو الفلسفة الرشدية في شرق العالم الإسلامي. فإن مناهج التربية والتعليم التي تقوم على تدريس مدرسة فلسفية واحدة فقط لا تنتج عقلاً فلسفياً بقدر ما تنتج نزعة كلامية وفئوية في الدرس الفلسفي.

٦.١. توفير فهم جديد للنصوص المقدسة

هناك تناسب طردي في تكوين صور جديدة عن معاني النصوص الدينية بين الخلفيات المعرفية لقارئ النص وبين تفسير النص بأسلوب ونهج مختلفين. فإذا انفتح العقل المفسر للنص الديني على أراضيات المعرفة الفلسفية فهذا معناه أنه توفر على خلفية معرفية جديدة في فهم العالم والوجود والمعرفة والإنسان، الأمر الذي يوفر له قدرة جديدة على مقارنة النصوص من زاوية لم تكن متوفرة له من قبل. وهذا الكلام يقع بصرف النظر عن مدى صوابية الفهم الجديد وعدم صوابيته، فإن الكلام هنا هو فقط على أن الخلفية الفلسفية توفر إمكانية خلق فهم جديد، أما مدى صحة هذا الفهم الجديد فهو أمر تابع لقواعده وشواهدة ومعطياته. ومن ثم يمكن لمن يريد أن ينتقد أسلوباً خاصاً في فهم النصوص الدينية يراه تأويلاً غير مبرر.

وأكتفي بهذه المصالح النوعية العامة، لأعرج على الهواجس والموانع من الدرس الفلسفي عند بعض التيارات الدينية اليوم من التفكيكيين الخراسانيين وغيرهم.

٢. مواقف التحفظ من الدرس الفلسفي في الوسط الديني، تحليل المنطلقات ونقدها

ينطلق المتحفّظون من الدرس الفلسفي في الوسط الديني من مجموعة أسباب تخلق عندهم الهواجس إزاء هذا الحقل المعرفي، وأقف هنا عند مبرّرين اثنين أكتفي بهما.

٢. ١. الفلسفة والمخاطر على الهوية العقديّة والدينيّة، هاجس الانحراف والضلالة

أول ما نطلّ هنا نجد أحد أبرز هذه الهواجس، وهو هاجس الضلال والترويج للانحراف العقدي، حيث يتبنّى هذا الهاجس في الغالب التيار الحديثي والفقهّي، أي تيار الاشتغال على النصوص الدينيّة. إذ يرى هؤلاء أنّ الدراسات الفلسفيّة تحوي الكثير من الأفكار التي تتنافى مع العقائد الدينيّة، من نوع الحديث عن المعاد الروحاني دون الجسماني، وكذلك مسألة العلم الإلهي بالجزئيات، وقضيّة قدّم العالم باستبدال الحدوث الزماني بالحدوث الذاتي والإمكان الماهوي، أو باستبدالهما معاً بالإمكان الوجودي الفقري. وقد يحصل أنّ الفقيه، أو المحدث، أو المفسّر، يحمل صورة عن موضوع فلسفي لا يرى أصحابه أنّه كذلك، مثل تصوّر بعضهم الضرورة القائمة بين العلة والمعلول والتي يتحدّث عنها الفلاسفة، بمعنى الحتميّة والجبر الذي يتنزّه عنه البارئ تعالى، أو الاعتقاد بأنّ نظرية التشكيك الخاصّي في الوجود، التي تبنتها الحكمة المتعالية تعني عين نظرية وحدة الوجود والموجود المستوحاة من ظاهر كلام بعض المتصوّفة، والمؤدّة - من وجهة نظرهم - إلى الكفر لإنكارها الثنائيّة بين الخالق والمخلوق والكثرة الحقيقيّة في العالم.

ويتخطّى هذا الفريق هذا النوع من الهواجس ليرى أنّ محاولات بعض الفلاسفة التوفيق بين العقل والنص هي محاولات تطويعيّة تلاعبت بالنصوص الدينيّة وتحكّمت بها، وأنّ ما قدّمته مثل الفلسفة الصدرائيّة من توفيق بين الشريعة والحقيقة والطريقة لم يكن سوى تلاعب بالنصوص وتأويلها بطريقة لا تخضع حتّى لقواعد المجاز الاعتراليّة.

هذا الأمر جرّ قلقاً كبيراً بين الفقهاء والمحدّثين وخشيّة من تنامي النزعات الفلسفيّة التي تتحرّر من النصوص عبر مرجعيّة العقل من جهة، وقواعد التأويل الإفراطي من جهة ثانية، ومن ثمّ يصبح الدين بأجمعه عرضة للخطر.

وإذا أقحمنا اتجاهات الفلسفة الغربية ذات الطابع المعرفي وغيره، وأخذناها بعين الاعتبار سيكون المشهد أكثر مأساوية، حيث ستظهر نزعات الشك والسفسطة بأشكالها الحديثة في الغرب، وسيتم تعريض ثقافتنا وشبابنا لتأثيرات الفكر الغربي الذي بات يرى المتأفزيقا نفسها غير قابلة للإثبات مع عمانوئيل كانط، أو يراها قضايا غير ذات معنى، ولا تقبل الصدق والكذب مع المفكرين الوضعيين. بل الأخطر من ذلك هو المناهج المنطقية الحديثة التي أطاحت بقواعد اليقين حتى في العلوم نفسها، وحولتها إما إلى قواعد ترجيح معرفي فقط، أو إلى مجرد سيكولوجيات لا تحكي عن الواقع بأمانة كما قدمها لنا ديفيد هيوم، بما فيها مناهج التجربة والاستقراء.

لعل هذه أخطر إشكالية تعتقد بها التيارات النصية في الأوساط الدينية إزاء الحقل الفلسفي، ومن الضروري لنا التفكير فيها بتأن وروية وعدم الاستهانة بها.

٢.٢. وقفات مع دواعي القلق الديني

أمام هذه الصورة نجد أنه بالإمكان التأمل في هذا الأمر وتحليله أكثر عبر مجموعة نقاط: أولاً، ليس هناك علم لا يترك تأثيرات سلبية هنا أو هناك، لا سيما العلوم الإنسانية المتصلة في موضوعاتها بالمجال الديني. فإذا كنا نريد التحفظ على كل علم يترك أثراً سلبياً هنا أو هناك فهذا يعني التحفظ على مجمل العلوم الإنسانية، مثل علوم النفس (فرويد أنموذجاً) والاجتماع واللسانيات والتاريخ وغيرها. فإن هذا هو الوفاء الحقيقي لطبيعة الهاجس المشار إليه، والمفترض اعتبار جميعها ملوثات عقديّة أو فكريّة ينبغي التنزّه عنها. ولا نجد في الوسط المتحفظ مثل هذا الموقف المتشدد إلى هذا الحد من سائر العلوم الإنسانية، وربما يكون ذلك بسبب عدم ممارسة هذه العلوم تهديداً جدياً للفكر الديني الرسمي، ولو من وجهة نظر أنصاره.

إنّ التداعيات السلبية لعلم من العلوم لا تقف عند حدود العلوم الإنسانية العقلانية، بل تمتد إلى العلوم الدينية نفسها والقائمة على النصوص أو ما هو في قوتها من وجهة نظر النصيين. فنحن نجد أنّ الكثير من التيارات الفقهية والحديثية والتفسيرية يتم التعاطي معها من موقف التحفظ والرفض وتهمة الابتداع. فيما لا نجد الفقهاء، رغم ذلك، يتعاملون بسبب هذا الأمر مع مجمل علم الفقه بأنه علم بذعي ضالّ. وهكذا الحال في علم أصول الفقه، حيث جاءت الكثير من التعليقات النقدية عليه، حتى رأى بعضهم أنّ له ضرراً كبيراً على المصادر

الدينيّة الأصيلة. ومع ذلك ظلّ هذا البعض، مثل السيّد عبد الأعلى السبزواري، مؤمناً بهذا العلم، وفي الوقت عينه داعياً إلى تهذيبه وتشذيبه لرفع المشكلات التي يواجهها.

إنّ الجمع بين عناصر الضرورة في الدرس الفلسفيّ، والتي أشرنا إليها آنفاً من جهة، والمخاطر التي تنجم أحياناً عن الشغل الفلسفيّ من جهة ثانية، لا تدفع إلى شطب هذا الحقل المعرفي، وإثارة الزوابع ضده، والتحذير منه، والمنع من تدريسه في بعض الحوزات والمعاهد الدينيّة، بقدر ما يستدعي تبني خيار الدرس الفلسفيّ من حيث المبدأ، ثم القيام بمحاولات تصحيح تدفع هذا الدرس لتصويب مقولاته وتصحيح منهاجيّاته في البحث العلميّ بما يتوافق مع الدين، ومع البعد العلميّ للفلسفة معاً.

ثانياً، يبدو لي أنّ المنهج الأخباريّ وتيار المحدثين كان أكثر وفاءً لأفكاره من هذه الناحية. فقد رفض علم أصول الفقه، وإن لم يكن رفضه له مُنطلقاً، بالضرورة، من البعد الفلسفيّ الذي نتحدّث عنه، بل من الازدواجيّة التي يبدو لنا أنّها تسيطر على التيار الأصوليّ في المعاهد الدينيّة التي تحكم المؤسّسة الدينيّة في الوسط الشيعيّ اليوم. وذلك أنّ الجميع يعلم مقدار النفوذ الذي تتمتع به الفلسفة ومقولاتها في علم أصول الفقه، بشكل مباشر أو غير مباشر، مثل مباحث اعتبارات الماهيّة والمشتقّ والعقل العمليّ، وكيفيّة استفادة الأصوليين من قواعد الفلسفة وقضاياها في مثل مباحث مقدّمة الواجب، والمفاهيم، واجتماع الأمر والنهي، والوجوب التخييريّ، وبعض تفصيلات مباحث الاستصحاب.

وقدر أينا، مثلاً، أنّ الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ)، صاحب كفاية الأصول، قد استقدم للدرس الأصوليّ مجموعة قضايا فلسفيّة لأوّل مرّة، ربّما يكون منها قاعدة الواحد بصياغاتها^(٢). ومن يراجع الدرس الأصوليّ منذ الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) إلى يومنا هذا يرى كم سيطرت الذهنيّة الفلسفيّة والمنطقيّة على آليات الشغل الأصوليّ، بل نحن نجد الشيخ البهائي (١٠٣٠هـ) يضع مقدّمات منطقيّة وعقليّة في بداية كتابه زبدة الأصول^(٣)، متابعاً في ذلك الشيخ أبا حامد الغزالي (٥٠٥هـ)^(٤). والسؤال هو: إذا كانت الفلسفة لعنة من اللعنات التي يجدر الابتعاد عنها، فما هي هذه الازدواجيّة التي وقع فيها بعض الفقهاء والأصوليين؟ فهم من ناحية يعيشون البحث الفلسفيّ في غير موقع من مواقع درسه الأصوليّ بل والفقهيّ،

(٢) انظر، على سبيل المثال، الخراساني، كفاية الأصول، الطبعة ٥ (قم: نشر جامعة المدرّسين)، الصفحتان ١٤١ و ٢٠١.

(٣) انظر، البهائي، زبدة الأصول، تحقيق فارس حسّون كريم، الطبعة ١ (نشر مرصاد، ١٤٢٣هـ)، الصفحات ٣٩ إلى ٥٢.

(٤) انظر، الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تقديم وضبط وتعليق محمّد إبراهيم رمضان (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم)، الجزء ١، الصفحتان ١٣٠ و ١٣١.

ومن جهة ثانية يتحفّظ بعضهم على هذا العلم أساساً. إن هذا يعني أن بالإمكان الجمع بين هذا العلم وتجنّب محاذيره المفترضة من جهة أخرى، وبهذا ترتفع حالة الازدواجية القائمة في هذا المجال.

ولو أردنا الاستغراق أكثر في هذه النقطة، لكان من المناسب أن نشير إلى أن المشتغلين بالبحث الفلسفي يعيرون على بعض الأصوليين وقوعهم في أخطاء حادة في نطاق توظيفهم المفاهيم الفلسفية في الدرس الاجتهادي. إذ يرون أن عدم درسه بشكل منظم للعلوم الفلسفية أفضى إلى وقوعهم في أخطاء في الفهم انعكست سلباً على نتائج ومعطيات البحث الأصولي الذي استخدم هذه القواعد الفلسفية. فهناك من أخذ المحقق الخراساني على توظيفه قاعدة الواحد في مباحث موضوع العلم، حيث رأى أن هذه القاعدة إنما تصدق في الواحد الحقيقي، لا الواحد العنواني غير الحقيقي^(٥).

وهذا يعني أن الدرس الأصولي نفسه بات بحاجة إلى المزيد من التعمق في الدرس الفلسفي حذراً من الوقوع في أخطاء اجتهادية، خصوصاً أنه مبني على هذا المنهج في التفكير. ولو أخذنا بوجهة نظر بعض الفلاسفة المتأخرين مثل العلامة الطباطبائي، والمحقق الأصفهاني، والشيخ المطهري، والدكتور عبد الكريم سروش، فإن بنية علم الأصول بشكلها الحالي عارية عن الصحة، لأنها تقوم على الخلط الخطير بين القضايا الحقيقية والقضايا الاعتبارية، وهو أمر لا بدّ من معالجته في البحث الفلسفي في المرحلة الأسبق لتحقيق قيامه صحيحة لعلم الأصول والاجتهاد نفسه.

ثالثاً، يبدو لي أن ظهور جيل، بعد صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠ هـ)، من الفقهاء والأصوليين الفلاسفة، يمكنه أن يقدم شاهداً تاريخياً واقعياً على إمكانية التوفيق بين المسارين. ومهما قدّمنا من ملاحظات على هذا أو ذاك، فالمحقق الأصفهاني (١٣٦١ هـ) كان واحداً من أبرز فلاسفة الأصوليين وأصوليي الفلاسفة في القرن العشرين، وقد قدّمت دراساته ونتائج أفكاره مثلاً للفقيه المتحفّظ على النصوص ومعطياتها من جهة، وللفيلسوف الناشط في التحليل العقلي من جهة ثانية. ولنذكر، أيضاً، العلامة الطباطبائي أكبر أعلام الفلسفة في

(٥) انظر، الأصفهاني، نهاية الدراية، الطبعة ١ (إيران: انتشارات سيد الشهداء، ١٩٩٥)، الجزء ١، الصفحة ١٣؛ وانظر، البجنوردي، منتهى الأصول، الطبعة ١ (إيران: مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني)، الجزء ١، الصفحة ٥٤؛ وانظر، محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (بيروت: دار الكتاب العربي)، الجزء ٢، الصفحة ١٣؛ وانظر، محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، تعليق غلامرضا الفياضي، الطبعة ٢ (قم: مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خميني)، الجزء ٢، «أقسام الواحد»، الصفحات ٥٣٣ إلى ٥٣٨.

القرن العشرين، ومهما اختلفنا معه في تفصيل هذا التفسير لهذه الآية، أو تلك، فلا نستطيع التشكيك بأنّه كان رجلاً متديناً، ومفسراً قرآنياً فذاً، وقدم فلسفةً متديّنةً مؤمنةً، خدم من خلالها، كما يظهر من كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الفكر الديني بما لم يستطع الكثير من النصّيين فعله. وهكذا لو أخذنا فيلسوفاً آخر مثل السيد محمد باقر الصدر، فإننا نجده يقدم، بعد فلسفتنا، أطروحة الأسس المنطقية للاستقراء مقترباً فيها حتّى من الأنموذج الغربي في التفكير المنطقي. ومع ذلك لم يخرج عن قواعد الذهنية الفقهية والأصولية الحاكمة للمؤسسة الدينية. وهذا يعني التمكن التاريخي من توفير أنموذج للدرس الفلسفي لا يخلق قلقاً على القيم والعقائد الدينية. فلماذا لا تكون هذه الشواهد التاريخية دليلاً على إمكانية الجمع بين الدرس الفلسفي والفكر الديني؟

رابعاً، كانت ملاحظتنا السابقة قائمة على التسليم بمنهج التفكير الذي اعتمدته هواجس العقل الديني. لكننا الآن نريد تفكيك المشهد أكثر من زاوية مبادئه الفكرية لنحاكم منطق التفكير الراض للدرس الفلسفي محاكمة معرفية علمية. إنّ الفلسفة على قسمين: فلسفة وجود وفلسفة معرفة. وإذا استبعدنا الآن الفلسفات المضافة، فإنّ فلسفة المعرفة تخوض في مناهج التفكير وأصوله ومنطقاته؛ إنّها تقترب من الدرس المنطقي، وتشتغل على أخطر قضية في التفكير، وهي تحليل بنية الجهاز الإدراكي للذهن البشري. ونحن نعرف أنّ هذا النوع من الفلسفة يسبق كلّ تفكير بشري، فهو متعال عن الأديان والمذاهب والفرق والأوطان، ولا يصحّ أيّ تفكير بشري قبل أن يأخذ شرعيته واعتباره المنطقي من هذا الدرس المعرفي. وأمّا فلسفة الوجود فهي الحاكمة في قواعد الوجود العامة لتدخل من هذه الزاوية إلى الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وتبحث في أصل الوجود ومبدئه وهو الباري تعالى.

بناءً عليه، تظهر أمامنا أسئلة تحتاج إلى أجوبة منطقية: كيف يحقّ للفقيه أو الأصولي أو المحدث أو المفسّر، موضوعياً، أن يتوصّل إلى نتائج في مجال عمله دون أن يكون قد حسم خياراته في السبل الموصلة إلى النتائج؟ وإذا كان علم الفقه الإسلامي قد احتاج إلى منطقته الخاص الذي ظهر فيما بعد مدوّناً على شكل علم أصول الفقه، فإنّ ذلك يؤكّد أنّ العلوم الدينية برمتها تحتاج إلى منطقها العام الذي تتولاه مباحث فلسفة المعرفة والدرس المنطقي الخاص المنبثق منها. وإذا قال لنا العالم الديني إنّ أصوله المنطقية بديهية، وأراح نفسه من التفكير بها بهذه الحجّة المتداولة، فإنّه من اللازم تذكيره بأنّ هذا الافتراض يتعامى عن المشهد الصاخب في الفكر البشري منذ قرون، والذي أجهد المفكرين والعلماء في الغرب والشرق في محاولة التوصل إلى نتائج بشأنه. فقضايا فلسفة المعرفة تعقدت أكثر ممّا تتصوّر

جميعاً، لا سيما بعد أن دخلتها الكثير من نتائج دراسات علم النفس والفلسفة، فكيف يحقّ لنا تبسيط كلّ هذا المشهد المعقّد بافتراض البدهية، وأنّ الآخرين قد وقعوا في الشبهة المقابلة للبديهية؟

ولو تخطّينا فلسفة المعرفة إلى فلسفة الوجود فلن يكون الأمر أسهل، ذلك أنّه لم يتضح، بشكل حاسم، كيف تمكّن العقل الدينيّ من الاحتفاظ بعلم الكلام بوصفه نشاطاً عقلياً دفاعياً، واعتبر قضاياها سابقةً من الناحية المنطقية على الدرسين الأصولي والفقهّي، فضلاً عن الحديثي والتفسيريّ، وفي الوقت عينه هاجم علم الفلسفة، مع أنّ العلمين يشتغلان على ملفّ متقارب، ويبحثان في موضوعات متقاربة نسبياً. حتّى إنّ جملة من الكتب الكلامية، ككتاب تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي وشروحه، تناولت المباحث العامة للوجود في فصولها الأولى. وإذا كان التمييز بينهما مع اعتمادهما المنهج العقليّ هو في الغايات التي يقدّمها المتكلّم لعمله، وأنّه تبيين المعارف الدينية والاستدلال عليها والدفاع عنها، فيما يقدّم الفيلسوف نفسه متعالياً عن هذا الحصار الخاصّ في الأهداف، فإنّ هذا لا يجعل الفلسفة علماً منبوذاً، بل يفترض أن يعطيها قيمة معرفيّة مضافة، من حيث إنّ نتائجها تسعى للاقترب من الموضوعيّة غير المنحازة، ولو على مستوى الشعار المعلن، فيما علم الكلام غارق في الإسقاطات والتأويلات التي تضعه أمام سؤال الشرعيّة المعرفيّة.

خامساً، إذا كان علم الكلام هو العلم المتكفّل بالردّ والدفاع عن القضايا الدينية، فإنّ تطوّراته باتت عاجزة عن ردّ الإشكاليّات الحديثة والمعاصرة، وكما احتاج الدرس الكلاميّ في القرون السابقة، لكي يشيد هيكله العظميّ العقليّ، إلى علم الفلسفة، فحصل التقارب في عصر الخواجة نصير الدين الطوسي والفخر الرازي بينهما، كذلك يحتاج علم الكلام اليوم إلى هذا التقارب بدرجة أكبر. والسبب في ذلك أنّ الفلسفة شهدت، شرقاً وغرباً، نمواً كبيراً في القرون الأربعة الأخيرة، فيما شهدنا تراجعاً كبيراً للدرس الكلاميّ بإقرار المتكلّمين أنفسهم، إلّا ذاك المنشغل بالخلاف المذهبيّ في قضايا الإمامة والتاريخ. وهذا معناه أنّه بات من الصعب على علم الكلام أن يكون جاهزاً، بعُدته المعرفيّة والعقليّة التي تعود إلى حدود ستّة قرون مضت، للدفاع العقليّ عن الدين في مواجهة الإشكاليّات النقديّة الجديدة إذا لم يستعن مرّة أخرى بعلم الفلسفة الذي سبقه في هذا الموضوع، ويعيد إنتاج تجربة نصير الدين الطوسي في هذا المجال.

وإذا كان هذا هو واقع الحال، فكيف ندعو إلى مفاصلة بين العلمين ونرفقها برفض أحدهما والتحذير منه، في وقت يكون علم الكلام نفسه فيه أحوج ما يكون للدرس الفلسفي؟ وكيف يصحّ بعد ذلك أن نعتبر الدين والرسالة المحمدية قد جاء لإبطال الفلسفة بمعناها الواسع، كما يُنقل عن المحقق الفقيه الشيخ محمد حسن النجفي^(٦).

٢.٣. المنطلق النصّي لحظر الفلسفة والدراسات العقلية

المنطلق الثاني الذي قد يتحرّك من خلاله بعض الرافضين اليوم للدرس الفلسفي، هو عبارة عن مجموعة من الأحاديث الشريفة تدلّ على أنّ النصّ الثاني كان معارضاً للحركة الفلسفية. إنّ بعض الأحاديث المنقولة عن أهل البيت النبويّ والسلف الصالح تقف من الفلسفة موقفاً رافضاً لها ومحذراً من الجماعات المنتسبة إليها.

ومن الضروريّ تفكيك هذا المستند، سواء لغرض نقديّ وفقاً لأسس الرافضين للفلسفة، أم لغرض توفيقيّ، لأنّ الاتجاه الفلسفيّ الذي يدعي التوفيق بين العقل والنقل مُطالب، من حيث تدبّنه، بتقديم أجوبة على هذه النصوص الحديثية حتّى يكمل خطوته في عملية التوفيق والمصالحة، وإلاّ فسيبقى النصّ الثاني معارضاً للدرس الفلسفيّ مُفسداً أيّ محاولة صلح.

وإذا أردت الابتعاد عن مواقف السلف، غير النبيّ وأهل بيته وأصحابه، باعتبار مواقفهم اجتهادات لا مُلزم فيها، فإننا نعثر على مؤشّرين لرفض الفلسفة في النصوص ذات الطابع الدينيّ. أحدهما المنقول عن بعض أئمّة أهل البيت في هذا المجال، وثانيهما ما نجده في بعض الكتب التي ألفها أصحاب أهل البيت في الردّ على الفلسفة، بما يعطي إحياءً بأنّ المناخ المحيط بأهل البيت النبويّ كان معارضاً للتيّار الفلسفيّ الذي عرف بداياته في القرن الثاني الهجريّ. إذاً، فنحن أمام مشهدين نحتاج لتفكيكهما.

أمّا على مستوى النصوص الحديثية، فنجد بعض الأحاديث في هذا المجال^(٧)، ورغم دعوى المدرسة التفكيكية الخراسانية (ومعها الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥ هـ))

(٦) نسب ذلك له الشيخ النمازي، وأنّ صاحب الجواهر قال: «ما بُعث رسول الله إلّا لإبطال الفلسفة». لكننا لم نعثر، فيما بأيدينا من كتب الشيخ النجفي، على هذا الكلام. فانظر، مستدرك سفينة البحار (قم: مركز النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرّسين، ١٤١٨ هـ)، الجزء ٨، الصفحتان ٢٩٩ و ٣٠٢.

(٧) من الضروريّ التذكير بأنّ الروايات الواردة في ذمّ التصوف، أو المرء، لا علاقة لها بموضوعنا، ولذلك لم نتعرّض لها هنا. فإقحامها هنا، كما فعل الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥ هـ)، وهو أحد أقسى النقاد المعاصرين للفلسفة من وجهة نظر دينية، غير صحيح؛ لأنّ الاتجاه الصوفيّ يختلف عن الاتجاه الفلسفيّ تاريخياً في الحقبة التي صدرت فيها النصوص.

أحد أهم أعلام التيار الأخباري المعاصر) أن الروايات في هذا المجال كثيرة جدًا، إلا أننا لم نجد فيما كتبوه، أو بعد البحث والتنقيب في المصادر الحديثية وغيرها، سوى روايتين فقط في هذا المضمار، الأمر الذي يستدعي التريث في مثل هذه المبالغات، والتزام الدقة العلمية في هذا المجال، وأهم الروايات، وربما كلها، هو ما يلي.

أولاً، ما جاء في خبر المفضل بن عمر فيما يعرف برواية توحيد المفضل عن الإمام الصادق، عليه السلام: «[...] أصف لك الآن يا مفضل الفؤاد. اعلم أن فيه ثقباً موجهة، فتباً وخيبةً وتعساً لمنتحلي الفلسفة، كيف عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة، حتى أنكروا التدبير والعمد فيها»^(٨). حيث نجد الإمام الصادق عليه السلام، وفقاً لهذا الحديث، يذم منتحلي الفلسفة، مما يفيد أن هذا الانتماء الفكري كان مرفوضاً بالنسبة إليه.

لكن، يمكننا التوقف هنا من حيث التشكيك في نسبة هذا الحديث للإمام. فإن الخبر المعروف بتوحيد المفضل لم يثبت له سند، بل هو مرسل. وقد ورد فيه، أيضاً، محمد بن سنان، وهو ضعيف على ما هو الصحيح. كما لم تنقله المصادر الأصلية في الحديث عند المسلمين قاطبةً. وأما دعوى أن مثل هذا الكتاب متنه يعبر عن سنده كما حاول بعضهم أن يذكر فيه ذلك^(٩)، فعهدتها على مدعيها، حيث لم نجد فيه مثل هذه الأمور. على أن تعبير المتن إجمالاً عن صحة المضمون لا يفيد تصحيح صدور جميع فقرات الحديث، كما ألمح إلى ذلك الإمام الخميني عند حديثه عن الصحيفة السجادية، حيث يقول:

[...] وإلا فأبواب المناقشة في الإسناد والدلالة في كثير منها مفتوحة، حتى في الصحيفة السجادية المباركة، فإن سندها ضعيف. وعلو مضمونها، وفصاحتها، وبلاغتها، وإن توجب نحو وثوق على صدورها، لكن لا توجه في جميع فقراتها واحدة بعد واحدة حتى تكون حجة يستدل بها في الفقه، وتلقي أصحابنا إياها بالقبول كتلقيهم نهج البلاغة به، لو ثبت في الفقه أيضاً إنما هو على نحو الإجمال، وهو غير ثابت في جميع الفقرات^(١٠).

ولو غضضنا الطرف عن السند والتوثيق التاريخي، فقد يمكن تبني ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من أن الرواية تدم من انتحل الفلسفة. والانتحال في هذا السياق هو النسبة إلى شيء ادعاءً وكذباً، كما نقول، «انتحل فلان شعر فلان»، وهو الموجود في مصادر

(٨) المفضل بن عمر الجعفي، التوحيد، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ)، الصفحتان ٣٠ و ٣١.

(٩) المازندراني، شرح أصول الكافي، الطبعة ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحة ٤٧.

(١٠) روح الله الخميني، المكاسب المحرمة (إيران: طبعة مؤسسة إسماعيليان)، الجزء ١، الصفحة ٣٢٠.

اللغة أيضًا^(١١). فلا تدم الرواية الفلسفة أو الفلاسفة بقدر ما تدم بعض منتحليها من الكذبة المدعين^(١٢).

نعم، لا يصحّ الجواب عن هذه الرواية بما ذكره بعضهم، من أنّ الرواية تدمّ إنكار بعضهم للتدبير فقط^(١٣)؛ إذ لسان الرواية لسان التنديد بهذا الاتجاه، آخذةً إنكار التدبير مستمسكا إضافيًا. كما لا يصحّ القول بأنّ الإمام الصادق، عليه السلام، في توحيد المفضل قد امتدح أرسطو وأثنى عليه، على أساس أنّه قال: «وقد كان أرسطاطاليس ردّ عليهم، فقال: إنّ الذي يكون بالعرض والاتّفاق إنّما هو شيء يأتي في الفرط مرّةً لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها، وليس بمنزلة الأمور الطبيعيّة الجارية شكلاً واحداً جرياً دائماً متتابعاً» [...]^(١٤).

وهذا شاهد على أنّ الذمّ الذي جاء قبل ذلك ليس ذمّاً للفلسفة نفسها^(١٥). لأنّ كلام الإمام ليس مدحاً، بل قد يكون إلزاماً للخصم بما يقوله رجاله الكبار مثل أرسطاطاليس، علماً أنّ ذمّ الفلسفة لا يعني بطلان كلّ مقولاتها، بل هو ذمّ للنهج الفكريّ مع إمكان تصويب بعض المقولات، فلا يكون في كلام الإمام أيّ مدح لأرسطاطاليس.

ثانيًا، خبر محمّد بن عبد الجبار، وهو الذي أورده العلامة الأردبيلي في حديقة الشيعة، كما قيل، نقلًا عن السيّد المرتضى ابن الداعي الحسيني الرازي، بإسناده عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الجبار، عن الإمام الحسن العسكري، عليه السلام، أنّه قال لأبي هاشم الجعفري:

يا أبا هاشم، سيأتي زمان على الناس وجوههم ضاحكة مستبشرة، وقلوبهم مظلمة متكذّرة، السنّة فيهم بدعة، والبدعة فيهم سنّة، المؤمن بينهم محقر، والفاسق بينهم موقر، امراؤهم جاهلون جائرون، وعلمائهم في أبواب الظلمة [سائرون]، أغنياؤهم يسرقون زاد الفقراء، وأصاغرهم يتقدّمون على الكبراء، وكلّ جاهل عندهم خير، وكلّ محيل عندهم فقير، لا يميزون بين المخلص والمرتاب، لا يعرفون الضأن من الذئب، علمائهم شرار خلق الله على وجه الأرض، لأنّهم يميلون

(١١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (إيران: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ)، الجزء ٥، الصفحتان ٤٠٢ و ٤٠٣.

(١٢) انظر، حسين مظفرى، بيان مرصوص، للفلسفة اسلامي از نگاه مكتب تفكيك، الطبعة ١ (إيران: مركز انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، ٢٠٠٦)، الصفحة ٧٤.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٧٤ و ٧٥.

(١٤) التوحيد، مصدر سابق، الصفحتان ١٢٠ و ١٢١.

(١٥) بيان مرصوص، مصدر سابق، الصفحة ٧٥.

إلى الفلسفة والتصوّف. وأيم الله إنهم من أهل العدول والتحرّف، يبالغون في حبّ مخالفينا، ويضلّون شيعتنا ومواليا. إن نالوا منصباً لم يشبعوا عن الرشاء، وإن أخذوا عبدوا الله على الرياء، إلا إنهم قطاع طريق المؤمنين، والدعاة إلى نحلة الملحدين، فمن أدركهم فليحذرهم، وليصن دينه وإيمانه. [ثم قال]: يا أبا هاشم، هذا ما حدّثني أبي، عن آبائه جعفر بن محمّد، وهو من أسرارنا، فاكتمه إلا عن أهله^(١٦).

وهذا الحديث واضح شديد، داع إلى تجنّب هؤلاء ورفضهم، ومبيّن لمذامهم ونواقصهم وعيوبهم، ودلالته قويّة على التحذير من هذا الاتجاه.

ونحن نشكّك في هذا الحديث، أيضاً، ونسبته إلى الإمام العسكري. فإنّ السند بين الأردبيلي والسيد المرتضى ابن الداعي الحسيني غير واضح، بل هناك من ناقش في أصل نسبة هذا الكتاب، أو في نسبة مجموع ما فيه للمحقّق الأردبيلي. كما أنّ أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد لم تثبت وثاقته كما بحثناه في محلّه. يُضاف إلى ذلك أنّ محمّد بن عبد الله الذي يروي عنه سعد بن عبد الله الأشعري في هذا السند هو، بعد مراجعة الراوي والمروي عنه، محمّد بن أبي عبد الله الرازي، والمعروف أيضاً بمحمّد بن أحمد الجاموراني، وهو رجل مجهول الحال، بل هناك من ضعفه؛ حيث استثناه ابن الوليد^(١٧).

وقد حاول العلامة الطباطبائي الإجابة على هذه الروايات بأنّها واردة في ذمّ الفلاسفة لا في ذمّ الفلسفة، تماماً كما وردت العديد من الروايات في ذمّ المتكلمين والفقهاء وغير ذلك، وهذا غير ذمّ العلم نفسه، بل لا يمكن لخبر ظنّي أن يواجه البراهين القطعية اليقينية التي قدّمتها الفلسفة^(١٨).

إلا أنّ محاولة العلامة الطباطبائي قد تعاني من مشاكل:

أولاً، إنّ الخبر الثاني هنا يذمّ هؤلاء القوم، ويعلّل بأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوّف، وهذا معناه أنّ ذمّهم جاء متفرّعاً على انتسابهم للفلسفة، فيكون الذمّ بالأصل لها، ولهذا لحقهم الذمّ لارتباطهم وميلهم إليها، فلا يصحّ القول بأنّ الذمّ فقط جاء للفلاسفة دون الفلسفة.

(١٦) الحرّ العاملي، الرسالة الاثنا عشرية (إيران: دار الكتب العلميّة)، الصفحتان ٣٣ و ٣٤؛ والمحدّث النوري، مستدرك الوسائل، الطبعة ٢ (مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ)، الجزء ١١، الصفحة ٣٨٠.

(١٧) لمزيد من الاطلاع حوله، انظر، النمازي، مستدركات علم رجال الحديث (طهران: مطبعة حيدري، ١٤١٥ هـ)، الجزء ٦، الصفحة ٣٨٦؛ والخوئي، معجم رجال الحديث، الطبعة ٥ (١٩٩٢)، الجزء ١٥، الصفحة ٢٨١، والجزء ١٦، الصفحة ٥٥، والجزء ١٧، الصفحتان ٢٧٠ و ٢٧١.

(١٨) محمّد حسين الطباطبائي، بررسية اسلامي، الجزء ٢، الصفحتان ٨٥ و ٨٦.

ثانيًا، إنّ الخبر الظنّي لا يعارض اليقين، وهذا واضح. إلّا أنّ الكلام ليس في الخبر الظنّي بعد تحقّق اليقين، بل في أنّ هذا الخبر ينهانا عن الولوج في هذا النهج من التفكير، فكأنّه يريد أن يقول لنا، «لا تتبعوا هذا الطريق الموصل لكم إلى الفساد حتّى لو فرضنا أنّه سيوصل إلى اليقين فيما بعد». فالنهي سابق على حصول اليقين في الدرس الفلسفيّ، وكأنّه يريد أن يجعل هذا اليقين غير موضوعيّ، بل ذاتيًا لا يقوم على أساس علميّ صحيح، وإن حصل لدى صاحبه حالة الجزم بالنتيجة، فقد وقع خلط في كلمات العلامة الطباطبائي في هذه الجهة، حيث وقع النهي عن الطريق إلى اليقين، لا عن الشيء نفسه بعد حصول اليقين به.

وثمة محاولة نقدية أخرى قام بها بعض الباحثين المعاصرين^(١٩)، وهي الاستناد إلى بعض النصوص المنقولة في إفادة أنّ حكماء اليونان كانوا أنبياء، أو ممدوحين، فقد نُقل عن رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم، قوله: «إنّ أرسطاطاليس كان نبيًّا فجهله قومه»^(٢٠). وأنّه روي عنه أنّه كان إذا كمل واحد من أهله قال له: «يا أرسطاطاليس هذه الأمة»^(٢١)، كما جاء في رواية عن الإمام الصادق، عليه السلام، أنّه قال: «[...] وقد مات أرسطاطاليس معلّم الأطبّاء، وأفلاطون رئيس الحكماء، وجالينوس شاخ ودقّ بصره، وما دفع الموت حين نزل بساحته، ولم يألوا حفظ أنفسهم، والنظر لما يوافقها»^(٢٢).

لكنّ هذه المحاولة غير موفّقة أيضًا فيما يبدو لي، فإنّ هذه النصوص ليس لها أيّ قيمة تاريخيّة، وكلّ مصادرها لا تُعتمد في النقل التاريخيّ والحديثيّ، بل هي مجموعة مراسيل قليلة العدد متباعدة المدة عن عصر الصدور، ومن ثمّ لا يمكن البناء عليها. والحديث عن وقوفها في مقابل النصوص السابقة لا حاجة له، كما أنّ التوصيف برئيس الحكماء لا يستبطن مدحًا، لأنّ كلمة «الحكماء» هنا أصبحت بمثابة مصطلح للفلاسفة، لا أنّه تمّ استخدامها بدلالاتها اللغوية الأولى حتّى تكون مدحًا.

ورغم عدم نجاح المحاولتين النقديّتين السابقتين، إلّا أنّ الذي يبدو لي جوابًا عامًّا عن هذه الروايات القليلة الواردة في ذمّ الفلسفة، أمران:

(١٩) بيان مرصوص، مصدر سابق، الصفحتان ٨١ و ٨٢.

(٢٠) نُقل عن قطب الدين الإشكوري الديلمي في كتاب محبوب القلوب؛ انظر، حسن فاطمي، مجلة آينه ميراث (بالفارسيّة)، العدد ٢٧، الصفحة ١١٧.

(٢١) الشهرزوري، نزّه الأرواح (مترجم بعنوان كنز الحكمة)، الطبعة ١ (إيران)، الصفحة ٣٠.

(٢٢) الطبرسي، الاحتجاج (النصف الأشرف: مطابع النعمان)، الجزء ٢، الصفحة ٨٥؛ وانظر، المجلسي، بحار الأنوار، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٣)، الجزء ١٠، الصفحة ١٧٢.

أولهما، بصرف النظر عن إثبات أو نفي صدور هذه النصوص عن أئمة أهل البيت، فإنه يجب فهمها ضمن سياقها الحاف، وذلك أن الفلسفة في القرنين الثاني والثالث الهجريين كانت تعني في الغالب تلك الاتجاهات الدهرية الطبيعية المعارضة للدين، فصار هذا الوصف بمثابة العلم لهذه التوجهات والميول. فلا يصح جعل هذه النصوص بمثابة الرافض لعلم ما بقدر ما هي تنديد بتوجه ما داخل هذا العلم، وإلا ففي بعض نصوص أهل البيت ما يُصنّف في حدّ نفسه كلاماً فلسفياً، ولو لم يُسمّ بهذا الاسم. ولهذا لا يمكن تصنيف أهل البيت في خطّ معارضة النشاط العقلي، وإن كانوا متشدّدين في معارضة إعمال العقل في المجال التشريعي، لأنّ المجالين مختلفان تماماً، ولهما ظروفهما الموضوعية المتميزة. كيف وهناك المئات من الروايات التي مارس فيها أهل البيت نقاشاً عقلياً في قضايا الوجود والحياة، وقد جمعت في كتب مختلفة، في الاحتجاج والمناظرة وغيرهما.

ثانيهما، إذا فرضنا أنّ أهل البيت النبوي كانوا معارضين لدخول الفلسفة والعقليات إلى المناخ الإسلامي، فهذا معناه أنّهم تحسّسوا خطراً كبيراً من هذه الأفكار الوافدة، بل من النهج الوافد، وقد عاشوا في عصر الترجمة وما بعده، وظهرت في أيامهم تيارات فلسفية صغيرة هنا وهناك. فقد عاش الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي (٢٥٢، أو ٢٥٦، أو ٢٥٨هـ) في عصر الأئمة في العراق بين بغداد والكوفة. كما شهدت الفترة المعروفة شيعياً بالغيبة الصغرى وما تلاها بقليل، أي في الجيل الأول عقب انتهاء عصر النص، عدّة من كبار الفلاسفة الأوائل وأهل المنطق والحكمة، مثل أبي بكر الرازي (٣١١هـ)، وأبي نصر الفارابي (٣٣٩هـ)، وأبي سليمان المنطقي السجستاني (القرن الرابع الهجري)، وغيرهم.

فكيف لم نعثر لأهل البيت، رغم أهميّة الموضوع، وشيوعه في العالم الإسلامي، سوى على نصّين، أو ربّما ثلاثة، لم نجدّها في المصادر التاريخية والحديثية الأولى، أو المشهورة على الأقلّ، وإنّما ظهرت في القرن العاشر الهجري وما بعده؟ كيف يمكن التصديق بهذه النصوص؟ وأين هي المواقف الصريحة من أهل البيت من الاشتغال العقلي والفلسفي بقضايا الدين والذي شهد رواجاً وانتشاراً في القرون الهجرية الأولى أيضاً؟ فإذا كان أهل البيت قد تحسّسوا خطراً من القياس الحنفي فوصلتنا العشرات، بل قيل المئات، من النصوص في رفض القياس، فإنّ خطر الاشتغال العقلي بقضايا الدين سيكون أعظم، من وجهة نظر الرافضين للفلسفة، كونه يمسّ أصول الاعتقاد الديني. فكيف لم نشهد جواً مماثلاً في هذا الإطار؟

إنّ هذا كلّه يعطينا شاهداً حاسماً على عدم ممانعة أهل البيت للدراسات العقلية والفلسفية، وعلى أنّهم كانوا يختلفون مع العقليّين والفلاسفة في بعض المقولات لا في أصل الوجود الفلسفيّ في الحواضر الإسلامية، وهذا امتياز مهمّ يفتح على الموقف من الفكر الغربيّ والآخر في العصر الحاضر لتشابه التجربة وتمائلها من عدّة جهات. هذا كلّه على خطّ النصوص.

وأما على مستوى الجوّ المحيط بأهل البيت، فقد ورد في كتب الرجال والتراجم أنّ بعض أصحاب الأئمة ومقرّبيهم ألفوا في الردّ على المناطق والفلاسفة وأرسطاطاليس وغيرهم، مثل عليّ بن محمّد بن العباس الذي كان له كتاب الردّ على المنجّمين، وكتاب الردّ على أهل المنطق، وكتاب الردّ على الفلاسفة^(٢٣)، وكذلك الفضل بن شاذان الذي ذكر أنّ له كتاب الردّ على الفلاسفة^(٢٤)، وكذلك عليّ بن أحمد أبو القاسم الكوفيّ الذي ترك كتاباً في الردّ على أرسطاطاليس^(٢٥)، وهشام بن الحكم الذي له ردّ على أرسطاطاليس في التوحيد^(٢٦)، وهو ما نجده في الطبقة التي عاشت بعيد الغيبة، وكانت قريبة جداً من عصر النصّ وفق العقيدة الشيعية، مثل كتاب الردّ على أهل المنطق لأبي محمّد الحسن بن موسى النوبختي، المتكلّم المعروف^(٢٧). وقد جاء في إحدى المنقولات التاريخية، التي يرويها لنا الشيخ الكشي، أنّ هشام بن الحكم كان يؤخذ عليه طعنه على الفلاسفة، وأنّه أريد الوشاية به في ذلك إلى الخليفة العباسيّ هارون الرشيد^(٢٨). فهذا كلّه يشهد على أنّ الجوّ المحيط بالأئمة، وممن هم من طبقة تلامذتهم، كان في الردّ على الفلاسفة، ولم نجد لهم كتباً، أو رسائل، في الدفاع عن الفلسفة والمنطق وأمثال ذلك، ممّا يكوّن لنا صورة تاريخية واضحة عن موقف أهل البيت وأتباعهم من الدرس الفلسفيّ والمنطقيّ وأمثاله.

لكن، يمكننا التعليق هنا بأنّ وجود خمسة ردود، أو عشرة، على الفلسفة والمنطق بين آلاف من أصحاب الأئمة لا يعبر عن تيّار واسع يمكن اكتشاف منطلقاته في وجهات نظر الأئمة أنفسهم. كما أنّ الردّ على أرسطاطاليس في التوحيد لا يعني الردّ على الفلسفة، فقد

(٢٣) انظر، النجاشي، رجال النجاشي، الطبعة ٥ (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين)، الصفحة ٢٦٩.

(٢٤) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٧.

(٢٥) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٦.

(٢٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٣؛ والطوسي، الفهرست، الطبعة ١ (إيران: مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧هـ)، الصفحة

٢٥٩؛ وابن شهر آشوب، معالم العلماء، الصفحة ١٦٣.

(٢٧) انظر، رجال النجاشي، مصدر سابق، الصفحة ٦٣.

(٢٨) انظر، الطوسي، اختيار معرفة الرجال (قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٤هـ)، الجزء ٢، الصفحة ٥٣٠.

ردّ الفلاسفة أنفسهم على بعضهم البعض في نظرياتهم هنا وهناك، ولا ربط لهذا الأمر بالموقف العام من الفلسفة الذي نبحت عنه هنا. كما جاء في المقابل وجود بعض الشخصيات التي نُسبت إلى الاشتغال الفلسفي، وكان هؤلاء من المقرّبين، أو على صلة ببعض أئمة أهل البيت، عليهم السلام، مثل جابر بن حيان التوحيدي. إضافة إلى ما سجّلناه في الملاحظة الأولى العامة المتقدمة على النصوص، فإنّ هذه المحاولة في النقد ليست سليمة ولا معبرة عن المشهد التاريخي بأمانة وموضوعية.

كلمة ختامية

أعتقد أنّه يجب التفكير بجديّة في التعامل مع الموضوع الفلسفي والإقدام عليه من منطلق الثقة بالفكر الديني والقدرة على استيعاب التحوّلات الفكرية الكبرى في عالمنا اليوم، ليتمكنّ الدين من البقاء في الصدارة على مستوى وعي الإنسان وعقله وفطرته ومشاعره إن شاء الله، وأن لا يتحوّل الدين ورموزه إلى مجرد أشخاص قلقين يعيشون دائماً هواجس الخوف والريبة ممّا حولهم، فيُعجزهم ذلك عن التقدّم والارتقاء بالأمة نحو الأحسن.

إنّنا ندعو الحوزات الدينية والمعاهد العلمية لعدم القلق من الدرس الفلسفي، بل واحتضانه وامتلاك القدرة على هضمه لتوظيفه في خدمة قضايا الإنسان والقيم والأخلاق، وإذا كانت لمشروع ما سلبيات، هنا وهناك، فهذا أمر طبيعي لا يستدعي عيش الرفض المطلق له، ومن ثمّ خسارة إيجابياته بحجّة قاعدة أنّ دفع المفسدة المحتملة أولى من جلب المصلحة المحتملة، فإنّ هذه القاعدة، كقاعدة الاحتياط على المستوى المجتمعي كما يقول السيّد الصدر، لا يمكن تطبيقها دوماً في الحياة الاجتماعية وعلى المستوى الحضاري العام.

كما ندعو أنصار الفلسفة إلى الترفع عن تقديسها ورموزها أو التهاون بالنصوص الدينية والتعالي عليها، أو الانجرار غير الواعي لكلّ ما يقال في المنتديات الفلسفية من أفكار، وأن يملكوا الثقة بالنفس التي تؤهلهم لتقديم الجديد في الفلسفة وعدم البقاء في حصار الطروحات القديمة.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

حكماء

■ جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحب

جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحب

محمد تقي سبحاني^(١)

ترجمة عباس صافي

كانت العلاقة بين العقل والحب (أو العشق) من جهة، وبين العلم والعرفان من جهة أخرى، مثار جدال بين العرفاء منذ أزمنة قديمة. وليست المدارس الفلسفية الغربية الحديثة بمنأى عن المبحث. إلا أن ما يدور اليوم في أروقة الدراسات الدينية حول علاقة العقل بالإيمان، ودفاع البعض عن فكرة التضاد، أو عدم الانسجام، بين العقل والإيمان، يندرج في ما يمكن دراسته ضمن هذا المجال. وغالبًا ما تتم المقارنة بين رؤية العرفاء المسلمين، وخاصة آراء الشاعر مولوي، وبين نظرية النقليين من أمثال سورين كيركيغارد، والادعاء بأن العلم والعقل والحب لا تجري في مجرى واحد في العرفان الإسلامي. ستحاول هذه المقالة دراسة تلك المفاهيم من منظار ديوان مشوي لمولانا، وبيان النسبة فيما بينها قدر الإمكان.

المفردات المفتاحية: جلال الدين الرومي؛ ديوان المشوي؛ العقل الجزوي وعقل الكل؛ العقل التحصيلي والعقل الإيمان؛ الحب؛ العناية والجذبة.

نبذة عن مولانا بقلم المحرر

هو محمد بن بهاء الدين، محمد بن الحسين بن أحمد البكري البلخي، ثم القونوي، مولانا جلال الدين الرومي. فأما نسبته «بكري» فلأنه ذكر أن نسبه ينتهي إلى الخليفة الأول أبي بكر؛ وأما نسبته إلى بلخ، وهي من أعمال خراسان، فلأنه ولد فيها سنة ٦٠٤ هـ/١٢٠٧ م. ونسبته إلى قونية، في تركيا اليوم، لأنه عاش فيها، ومات هناك سنة ٦٧٢ هـ/١٢٧٣ م، ونسبته «الرومي» تعود إلى أنه كان يخدم أمراء سلاجقة الروم الذين حكموا قونية في تلك الأيام.

(١) رئيس مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.

ترك أبوه بهاء الدين بلاده إثر الغزو المغولي، وتنقل بين الحواضر والمدن إلى أن استقر في قونية حيث عمل فيها بالقضاء والتدريس، واكتسب هناك لقب «سلطان العلماء». وبعد وفاته، خلفه ابنه جلال الدين، وذلك لما كان يتحلّى به من العلم والمعرفة في الفقه وغيرها من العلوم الإسلامية، وقد عدّه بعض المصنّفين من فقهاء الحنفية المشهورين.

التقى جلال الدين بجملة من المتصوّفة والزهاد، إلّا أنّ أغلب الروايات تجمع على أنّ شمس الدين التبريزي كان السبب الرئيس وراء تركه التصنيف والتأليف والتدريس والتحوّل إلى التصوّف والتجريد، وكان ذلك قرابة سنة ٦٤٢ هـ، فشغل بأنواع الرياضات، والعبادات، ونظم الأشعار، وغيرها من أمور التصوّف، وكثّر مريدوه وأتباعه في قونية وما حولها.

يعتبر الرومي واحدًا من أشهر المتصوّفة الشعراء على الإطلاق، وواحدًا من رواد مدرسة الحبّ الإلهي والفناء في الخالق، ولا يزال قبره اليوم في قونية محجًّا للزوّار، لا سيّما أولئك الذين يحتفظون بآرث الطريقة المولوية في التصوّف والتي تأسست عقب وفاته.

ويُعدّ ديوان شعره المثنوي (بالفارسية) أهمّ مؤلفاته ومصنّفاته التي تحوي أفكاره وأسس مذهبه. وله من التصانيف المشهورة، أيضًا، كتاب فيه ما فيه وكتاب لبّ الباب وكتاب الديوان الكبير وكتاب دقائق الحقائق وكتاب ديوان أسرار نامه^(٢).

لا يختلف اثنان على كون مولانا جلال الدين محمد الرومي من أكبر العُرفاء المسلمين قاطبةً، والتلميذ الأشطر في مدرسة التصوّف. فلم يكن إنجازاه يقف عند معرفته وإمامه بالاتجاهات العرفانية فيما قبله، بل كان يحيط بكل آراء الفلاسفة ومذاهبهم والمتكلمين والفقهاء والمفسرين كإحاطة السوار بالمعصم. أمّا أنسه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومطالعته للتاريخ والحكايات الإسلامية، فقد تجلّت آثارها وظهرت تأثيراتها في كلّ بيت من أبياته الشعرية وكلماته العرفانية^(٣).

(٢) انظر أخبار الرومي في: عبد القادر القرشي، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوة، الطبعة ٢ (مصر: دار هجر، ١٩٩٣)، الجزء ٣، الصفحات ٣٤٣ إلى ٣٤٦؛ ابن قُطُوبُغا السُودُوني، تاج التراجم، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٢)، الصفحة ٢٤٦؛ حاجي خليفة، كشف الظنون (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، الجزء ١، الصفحتان ٨٤ و٢٦٦؛ اسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، نسخة مصوّرة عن طبعة استانبول، ١٩٥٥، الجزء ٢، الصفحة ١٣٠؛ آغا بزرك الطهراني، الذريعة، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضواء)، الجزء ٧، الصفحة ٣٣؛ الجزء ٢٤، الصفحة ٥٥؛ الزركلي، الأعلام، الطبعة ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، الجزء ٧، الصفحة ٣٠؛ عمر كحّالة، معجم المؤلفين، الطبعة ٣ (دار إحياء التراث العربي)، الجزء ٣، الصفحة ١٥٣. المحرّر.

(٣) انظر، بديع الزمان فروزان فر، احاديث مثنوي [الأحاديث في ديوان المثنوي] (طهران: شهر كتاب هرمس، ١٣٨١ هـ.ش. /

ورغم كل ذلك، ومع أنّ علاقة مولانا مولوي مع صدر الدين القونوي - تلميذ محي الدين بن عربي وشارح مؤلفاته - ثابتة ومُسلم بها، وعلمه بآثار الغزالي وإطلاعه عليها وعلى غيرها لا يشوبهما أيّ شائبة، وهو ما نجده جليًا في كل ركن من أركان أشعاره، إلا أننا نجرؤ على القول إنّ مولوي لم يكن تابعًا أو مُقلدًا لأيّ مدرسة من تلك المدارس العرفانية الكبرى، بل يصعب حتّى إدراجه ضمن التقسيمات التي كانت شائعة. فقد كان عارفًا وشاعرًا مُتميًا، وليس بإمكان أحد منا العثور في أشعاره إلا على إرهاباته الشخصية وإنجازاته الذاتية، وكان يحاذر كثيرًا تكرار ما قاله السابقون عليه، أو اجترار ما ابتلعه أقرانه.

وسوف نلاحظ في مقالتنا هذه أنّ مولانا لم يكن رفيقًا مخلصًا للحكمة البحثية ولا للمنطق الذهني، إذ كان مؤمنًا بأنّ سبيل الوصول إلى المعرفة لا يمكنه أن يمرّ بهذه المرحلة، والأكثر من ذلك أنّه لم يتقيد بنظم مُعين، أو قاعدة مُحددة، في بيانه وشعره البتّة. لكن، رغم ذلك، يمكننا الاستشفاف من خلال نظرة عابرة على بنات أفكاره أنّ وراء كل ذلك الركام من التشوش وعدم التقيد تترّبع في ذهنه فكرة راسخة والماعة منتظمة. وهكذا، ومع أنّه لم يكن من الذين يفرحون بما لديهم من العرفان النظري، إلا أنّ لغته الشعرية لم تجد لها مفرًا سوى التشكّل بقوالب النظريات العرفانية.

وعلى أيّ حال فإنّ ما نريد قوله هو أنّ العوامل والأسباب المذكورة تجعل طريق البحث والتحقيق في آراء مولوي وعرة للغاية، فضلًا عن المشاكل المتعددة التي تواجه كل من يتغني الوصول إلى نظامه الفكري. وهنا، سنسعى من خلال الإبحار في لجج مضامينه الشعرية إلى استنباط حلقات المفاهيم الأساسية لهذا البحث، ثم ربط تلك الحلقات بعد مقارنتها ببعضها البعض لتسهيل مطالعتها وتيسر دراستها، آمليْن أن يغدو كلّ ما ورد في هذه المقالة تحت عنوان «نظرية مولوي» في باب العقل وعلاقته بالإيمان والحبّ والمعرفة منسجمًا وموافقًا لنيتّه وفكرته إلى أبعد الحدود.

العقل الجزئي والكلّي

تكرّرت كلمة «العقل» ومشتقاتها بشكل كبير في أشعار مولوي، حتّى طفت على السطح نظريته التي وإن كانت على غرار الفكرة العرفانية القديمة إلا أنّها لم تخلُ من بعض التجدد

٢٠٠٢م؛ عبد الحسين زرّين كوب، سرّ نبي: نقد شرح تحليلي وتطبيقي مشوّى [سرّ الناي: شرح تحليلي مقارن للمثنوي (ديوان جلال الدين الرومي)] (طهران: انتشارات علمي، ١٣٩٠ هـ.ش. / ٢٠١١ م)، الجزء ١، الصفحة ٢٧٧ وما بعدها.

والإبداع. ولمفهوم العقل ومراتبه أهميّة لا يمكن تصوّرها في ذهنيّة مولوي، ولما كان العقل مؤثراً في فهم بقيّة المفاهيم الأخرى، فقد أثرناه وقدمناه على غيره من المفاهيم.

وكعادة شيوخ الصوفيّة، لا ينفي مولوي العقل والإدراك الإنسانيّين بشكل كامل بل فضّل تقسيمهما إلى مراتب أو مراحل، واضعاً الحدود والقيود لكلّ مرحلة. ويرى مولوي أنّ عمل العقل هو معرفة الحقيقة وتشخيص الصدق وعدمه، وأنّه طالما كان العقل يتحرّك في كلّ مرتبة من تلك المراتب ضمن حدوده المعيّنة له فإنّ أحداً لن يجروّ على القول بأنّه مذموم، بل على العكس سيُمثّل ضرورةً لازمةً في حياة الإنسان. وهكذا، فإنّ معرفة تلك المراتب والإلمام بمراتب الحقيقة وكذلك الوصول إلى مدارج كمال النفس الإنسانيّة وعلاقة تلك المراتب مع بعضها البعض، كلّ ذلك يؤلّف قوام الفكر العرفانيّ لدى مولوي.

ويُوجز مولوي فكرته عن العقل بأنّه ينقسم إلى قسمين: العقل الجزئيّ والعقل الكلّي؛ ومن وجهة نظره فإنّ الإنسان مجرّد فكرة، وما سوى ذلك ليس إلّا العظام واللحم^(٤)، وأنّ تلك الفكرة هي التي تصنع كلّ تفاصيل الحياة. وبشكل عامّ، يعتقد مولوي أنّ مجمل حقيقة عالم الحياة والوجود، بدءاً من الجماد والحيوان وانتهاءً بعالم الأمر والحقّ، تتلخّص في إطار تلك الفكرة. أمّا مصدر تلك الفكرة فهو ما يُسمّى بـ«عقل الكلّ». وما يسمّيه مولوي بعقل الكلّ يشبه إلى حدّ كبير ما يدعوه الحكماء بـ«العقل الأوّل»، أو «الصدر الأوّل»، وهو نفسه الذي يسمّيه العرفاء بـ«الحقيقة المحمّديّة»، أو «النور الأوّل». ونلاحظ أنّ مولانا يُطلق على عقل الكلّ هذا اسم «الحكمة الإلهيّة البالغة» حيث يمثّل عالم الكثرة جزءاً منه:

هذا العالم مجرّد فكرة عن عقل الكلّ فالعقل سلطان والصور هي الرُّسل

ومن ناحية أخرى فإنّ العقل الجزئيّ، أو ما يُسمّيه مولانا بـ«العقل الجزويّ»، هو نفسه العقل الفرديّ الموجود لدى كلّ إنسان والمحدود بعالم الحسّ والخيال، وليس باستطاعة هذا العقل سوى إدراك الكثرات والحدود. والعقل الجزويّ ناظر إلى ذاته ولا يختصّ سوى بذاته، ولهذا فإنّه يردّ كلّ ما ينتهي بنفي الكثرة والذاتيّة، ويعتبر الحقيقة هي الشيء الذي يدور في إطار معرفته. فمن يعتمد على العقل الجزويّ ويطلب منه الحقيقة الكلّيّة فإنّه يشبه النائم الذي أغرق الماء ثوبه ولباسه وهو يبحث في نومه عن الماء، أو كما يقولون، «يبحث عن الماء في الصحراء»^(٥).

(٤) جلال الدين الرومي، ديوان مشوي، تحقيق حسين محي الدين إلهي قمشة إي [الطبعة ١، تحقيق نيكلسون (مطبعة بريل، ١٩٢٥)]، طهران: نشر محمد، ١٩٩٩، المجلد ٢، الصفحة ٢٧٧ [ترقيم الآيات مستند إلى نسخة نيكلسون].

(٥) المصدر نفسه.

وبسبب محدودية العقل الجزوي ضمن الكثرة والذاتية فإنه لا يدرك سوى الحقائق التي تنتهي بالوجود الأرضي وليس بمقدوره التفكير في ما وراء ذلك العالم:

لا يعدو تفكير هذا العقل قبره أما ذ[و] الفؤاد فيدوم حتى الصُور

ولا يتجاوز تفكير هذا العقل القبر والتراب وهو لن يصل إلى عالم العجائب والنور

فلن نجني من هذا العقل وتفكيره إلا الدوار فانتظر فإن الانتظار خير وسرور

ورغم أن لا أحد ينكر بأن عقل الكل هو حقيقة متافيزيقية ومتعالية، إلا أن بصيصاً من نوره يغمر قلب كل واحد منا - نحن البشر - بل إن العقل الجزوي ليس في الأساس سوى شرارة من عقل الكل ذاك. وفي الواقع فإنه على رغم الاختلافات والتنوعات الموجودة في العقل والنفس، لكنها جميعاً تمثل أبجديةً منبثقةً عن الواحد^(٦). فإذا اعتبرنا تلك الحقيقة الواحدة هي نفسها الأحدية والواحدية (مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف في تفسير هاتين اللفظتين) فإن عقل الكل سيكون الصادر الأول عن الواحد حيث يقتبس منه الآخرون وجودهم ومعرفتهم.

وعقل الكل موجود في داخل كل إنسان كما هي الحال مع العقل الجزوي، وهو مشعل يمتلكه كل واحد منا. لكن العلاقة بين كل من العقل الجزوي وعقل الكل - من النظرة الوجودية - تمثل مسألة عرفانيةً معقدةً لم يسمح مولوي لنفسه باختراقها، أو الخوض في تفاصيلها، وله في ذلك بعض الإشارات التي سنوردها قريباً.

العقل التحصيلي والعقل الإيماني

وفي مقابل التقسيم المذكور يشير مولوي إلى نوعين آخرين من العقل تربطهما علاقة طيبة بالعقل الجزوي وعقل الكل. ف«العقل التحصيلي» الذي يسميه مولوي، كذلك، بالعقل الكسبي، أو المكسبي، يصل إلى المعرفة عن طريق الفكر والذكر، أما تطويره وتنميته فيكون من خلال الدرس والمدرسة^(٧). ونستنبط من مجموع العبارات والأبيات المستخدمة في ديوان مثوي بأن العقل التحصيلي يُعتبر أحد إنجازات العقل الجزوي، بل ولا يمكن تعريفه إلا في دائرة العقل الجزوي نفسه. ولما كان العقل التحصيلي مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالحواس

(٦) المصدر نفسه، المجلد ١، الصفحة ٢٩١٤.

(٧) المصدر نفسه، المجلد ٤، الصفحة ١٩٦٠.

والإدراكات الخارجيّة، فإنّ صحّة معلوماته، أو خطئها، وكذلك محدوديّة معرفته مرتبطة هي الأخرى بالمعلومات الخارجيّة، ولا يمتلك أيّ نوع من أنواع القوّة والفاعليّة من ذاته. وعليه يمكن تصنيف العقل التحصيليّ في كتاب المعرفة الإنسانيّة بشكل روافد تتدفق إلى داخل البيت من خارجه ثم يخرج منه، وإذا ما وُضع أيّ عائق أو سدّ في طريقها فإنّ معنى ذلك أنّ الإنسان سيكون محروماً من هذا العلم كذلك:

مثال العقل التحصيليّ كالروافد يتدفق إلى الدار من الجبال

فإذا سدّ طريقه أصبح الشاه بئيساً [١] فابحثوا عن العين داخلكم يا رجال!

ورغم أنّ مولوي حاول وضع بعض الفروق بين مراتب العلم التحصيليّ، إلّا إنّ بعض عباراته تُوحى بأنّه يعتقد أنّ جميع المعارف الاكتسابيّة من الفنون والعلوم التجريبيّة وصولاً إلى العلوم الرياضيّة والفلسفيّة، تنبع من العلوم الدنيويّة، ويعتبرها جميعاً بمثابة لبنات جعلت لبناء هذا العالم:

إنّ صناعة الثياب المزركشة والحصول على الدرر من البحار للتنافسة

وكلّ تفاصيل علم الهندسة أو الفلك وعلم الطبّ والفلسفة

تعلّق بهذا العالم الذي تراه لا بالسماء السابعة كما تقول العامة

كلّ هذا العلم لبناء المعلقة تُقنّى فيها الجمال وكذلك البقرة

ولأجل أن يُقوّمها لأيام حيّة فقد سَمّاها الهُبل بالرموز المعقّدة

ومع ذلك، فليس من الإنصاف بمكان الحكم على مولوي بأنّه كان يرفض العقل الاكتسابيّ والبحثيّ، فهو يرى أنّ العقل التحصيليّ إذا قام بعمله على أكمل وجه فسيكون بإمكانه الوصول إلى عقل الكلّ والمعرفة الحقيقيّة. ونستطيع القول بصورة عامّة إنّ العقل الجزويّ برأي مولانا يُعدّ واحداً من اللوازم والمقدمات الخاصّة بالوصول إلى عقل الكلّ. وعليه، فما دام العقل الجزويّ محترماً نفسه، وبعيداً عن الفضول، فإنّه سيظلّ مُحترماً وقابلاً للاستخدام، ولذلك ينبغي عليه معرفة حدود نشاطاته.

وفي الجهة المقابلة للعقل التحصيليّ يشير مولانا إلى ما يدعوه بـ«العقل الإيمانيّ»، حيث يبدو أنّ هذا العقل، من الناحية الوجوديّة، لا يمتلك لنفسه حقيقةً مستقلّة، بل هو نفسه العقل الجزويّ عندما يتبيّن حدوده، ويؤمن بنور الحقيقة التي تشعّ عليه من الخارج. أمّا الدور

الرئيسي الذي يلعبه العقل الإيماني فهو الحيلولة دون سيطرة النفس على الروح الإنسانية، وبالتالي المحافظة على الإنسان من السقوط في الأهواء والخيال. ويُشبه مولوي فعل العقل الإيماني بقطة هزمت الفئران، ثم يُبالغ في تشبيهه فيُمثلها بالهزبر الجسور، فمتى تغلبت النفس تجلّى هناك غياب العقل الإيماني:

فهُوَ ^(٨) كَالْقَطَّةِ الصَّاحِيَةِ النَّبِيْهِةِ	تُبْقِي السَّارِقَ فِي جَحْرِهِ كَالْفَأْرَ دُونَ حِيلَةٍ
فَبِإِنَّ رَأَيْتَ الْفَأْرَ لَاهِيًا وَلَا عَبَا	فَاعْلَمْ أَنَّ لَا وَجُودَ لِلْقَطَّةِ أَوْ هِيَ مِنْهَا غِيلَةٌ
وَالْقَطَّةُ إِنْ بَقَتْ وَاعِيَةً كَالْأَسَدِ	وَسَكَنَ الْعَقْلُ الْإِيمَانِيَّ فِي كُلِّ شَبْرٍ مِنَ الْجَسَدِ
خَافَتْ كُلَّ الْحَيَوَانَاتِ مِنْ زَيْرِهِ	وَلَمْ يَقْتَرِبِ السَّائِمُونَ مِنْ عَرِينِهِ ^(٩)

وتضمّ الأبيات أعلاه بعض النقاط المهمّة: النقطة الأولى، هي أنّ العقل الإيماني موجود وراسخ في عمق وجود الإنسان ويُمثّل مرتبة، أو جزءاً، من الحياة العقلانيّة له؛ والنقطة الثانية هي أنّ العقل الإيماني في تضادّ مع الأهواء النفسيّة وآتباع الخيال؛ والنقطة الثالثة، أنّه توجد، أحياناً، في الإنسان ملامح أو آثار للعقل الإيماني إلّا أنّها لا تُرى بوضوح فيه، بمعنى أنّه، رغم وجود العقل في الإنسان بشكل حقيقيّ، لكنّ هذا الإنسان محروم من نعم ذلك العقل لعدم بلوغ عقله إلى مرتبة العقل الإيماني.

ولكن، وبعيداً عن هذه النظرة التشاؤميّة، فإنّ العقل الإيماني في الواقع هو الذي يفتح أبواب الآفاق أمام الإنسان، فالعقل في حالة الإيمان يُبادر إلى الانضمام إلى نور الحقيقة بمجرد رؤيته لها، فيمتلئ بالإيمان بفيض عقل الكلّ الذي انبجس من داخله. وعندما ينكر العقل الجزويّ ذاته ويؤمن بنور الحقيقة وعقل الكلّ، سيُسَمَح له بالسُّوم في مراتع النور المخصبة^(١٠)، فيُضيء في داخله مشعل الحقّ ومنار الهدى، وسيتمكّن من تلمّس طريقه والاهتداء إليه دون دليل خارجي.

ونلاحظ أحياناً أنّ مولانا يُطلق اسم «العقل التحقيقيّ» على العقل الإيماني ويضعه في مقابل العقل التقليديّ، ويرى أنّ تحقيق العقل هو تقصّيه لأعماق الحقيقة وإدراكه وفهمه

(٨) أي العقل الإيماني [المترجم].

(٩) ديوان مشوي، مصدر سابق، المجلد ٤، الصفحة ١٩٨٧.

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨٨.

لأصل الوجود وأساسه، وليس ما يتأتى بالدليل والبرهان. وفي أحيان أخرى يشير إلى «الإيمان» على أنه شاهد القول والفعل على معرفة عالم ﴿أَنْتُ﴾^(١١):

إِنَّمَا الْإِيمَانُ بِالْعِلْمِ وَالتَّعْلِيمِ وَلَا إِيمَانُ بِالْوَهْنِ وَالتَّسْلِيمِ

وَنَحْنُ فِي دَهْلِيزِ قَاضِي الْقَضَاءِ إِمَّا شَاكِينَ وَإِمَّا نَتْتَظِرُ الْبَلَاءِ

فَقَدْ قُلْنَا «نَعَمْ» وَهَذَا امْتِحَانٌ فَقَوْلُنَا وَفَعَلْنَا شَاهِدٌ عَلَيْنَا وَبَيَانٌ

ورغم أن معنى الإيمان هذا لا يخرج عن إطار المعنى المذكور أعلاه إلا أنه لا يشير إلى حقيقة الإيمان الواقعي. فمولانا يعتبر الإيمان أمراً عظيماً وحدثاً كبيراً، ولكن ليس الإيمان الظاهري بل الإيمان الذي يُصاحبه تصديق القلب والفؤاد، الإيمان الذي لا يشوبه أي شك أو شبهة، الإيمان الممزوج بالصدق والتسليم. ولا ريب في أن مثل هذا الإيمان هو غذاء الجسم والروح لدى الأنبياء والأولياء الذي تمكنوا بواسطته من إرغام شيطان النفس على قبول الإسلام، والتسليم بأوامر الله ونواهيه، وتجنّب أنفسهم من آفاته والنجاة من حبائله. فمن لا يملك مثل هذا الإيمان فعليه تجديد إيمانه ومراجعة آرائه وأفكاره والسعي إلى الإكثار من المجاهدات وبذل الغالي والنفيس لكشف حقيقته التي تنتهي بلقاء الله والاتصال به^(١٢).

إن مثل هذا الإيمان مكنون في قلب المؤمن وروحه، وهو لا يقبل لا بالزيادة ولا بالنقصان، لأن الإيمان في هذه الحالة يُصبح عين روح المؤمن، وأما النقص والقلة فمن خواص أجسام المؤمنين لا إيمانهم^(١٣).

مراتب العقل وسير تكامله

ذكرنا بأن مولوي يعتقد بأن العقل والنفس الأخرى اللذين يُميزان الإنسان عن الذناب والكلاب لا يختلفان عن العقل الجزوي، بل إن جميعها تُمثل مراتب حقيقة واحدة، ولذلك، وبمجرد أن يُصبحوا محطة عقل الكل ومنزله، يغدو الإنسان مستغنياً في بحثه عن الحقيقة

(١١) ملا حسين كاشفي، لبّ لباب معنوي [لبّ لباب المشوي المعنوي]، تحقيق عبد الكريم سروش، طبعة ١ (طهران: انتشارات صراط، ١٣٨٦ هـ.ش. / ٢٠٠٥ م)، الصفحة ٤١. والإشارة إلى عالم «أَنْتُ» تعود إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾؛ سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(١٢) السيد صادق كورمين، شرح اصطلاحات تصوّف [شرح مصطلحات الصوفيّة] (طهران: انتشارات زوّار، ١٣٨٠ هـ.ش. / ١٩٩٩ م)، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٦.

(١٣) ديوان مشوي، مصدر سابق، المجلد ٤، الصفحة ٤٠٨.

ومعرفتها عن أي دليل أو هاد. ولكن إذا حُرم من نور عقل الكل فإنه سيفرق في الظلمة والجهل القاتلين^(١٤). ويرى مولوي أنه إذا أراد الإنسان النجاة من الجهل والحمق، عليه أن يتعرف على نور الحقيقة تدريجيًا، لأن العقل الجزوي مفطور على تتبع القيل والقال، ومهووس بالغوص في أعماق العلوم الدينية والبحث فيها والمجادلة بشأنها، وبذلك فهو يحاول بأقصى جهده تجنب الإذعان لأي معرفة نورانية وهبة^(١٥).

ويحظى السير التدريجي نحو تكامل العقل بأهمية كبيرة، فرغم تلالؤ نور العقل بعالم الملكوت وعقل الكل إلا أن تجلي ذلك النور على العقول لا يعني تساوي تلك العقول. وهنا نلاحظ قيام مولوي ببيان الاختلاف بين العقول ويرى أن هناك بونا شاسعا ومسافة كبيرة بين العقول، ولكن إذا تخلصت العقول الجزوية من الظلمات فإنها جميعا ستحصل على النور وسترى الحق بمقدار ما تمتلكه من النور:

اعلم أن هذا الاختلاف بين العقول	كبير كالمسافة بين الأرض والسماء
فمن العقول ما هو كقرص الشمس	ومنها ما هو أضعف من الشهاب في الفضاء
ومنها ما هو كالفانوس ليس أكثر	ومنها ما هو نجمة لامعة في العلياء
وكالبرق الذي يُنير الغيوم والمُزن	كذا نور الإله يلمع في عقول العقلاء
فالعقل الجزوي يسيء إلى العقول	وكأس الدنيا سلب الكؤوس من الرجال والنساء ^(١٦)

وعلى هذا يمكننا القول بأن العقل الإنساني - الذي يُمثل العقل الجزوي من حيث الجوهر - قد يصل في أعلى مراحل إلى عقل الإنسان الكامل ويصبح قادراً على رؤية الذات ومستغنياً عن الدليل والهادي الخارجي، تماماً كعقل الكل المنفصل البسيط. ويُطلق مولوي على هذه المرتبة اسم «شيخ العقل والدين»، مُعتبراً إياه العاقل الحقيقي والأصيل. وبما أن هذا الشيخ صار فارغاً وأجوفاً من الداخل من كل شيء، ومليئاً بنور العقل، فقد اتخذ دليله من داخله لا من الخارج:

اسع لتكون شيخ العقل والدين فتستطيع كعقل الكل رؤية باطنك

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٧٩.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، المجلد ٥، الصفحة ٤٥٩.

فالعاقل مَنْ كان يحمل المشعل وكان دليلاً وحاديًا، فابذل جهدك
فهو يتبع نوره لا نور غيره ولا يهتدي إلا بهُداه، فاختر طريقك
وهو مؤمن بذاته وإيمانه فيه وقد اتخذ نوره من ذلك النور، فاتبع نورك^(١٧)

وهناك مرتبة هي أدنى من المرتبة المذكورة حيث ما زال العقل فيها أسير ذاته مقابل الحق ولم يرَ بعد نور الحق، لكنه عالم بمحدودية العقل الجزوي وعالم الحس والبحث، ويمكنه رؤية نور الحقيقة في العقلاء. ويُسمَّى مولوي صاحب هذه المرتبة بـ«نصف عاقل». فيما أنَّ أصحاب هذه المرتبة لم يروا بعد الحق كاملاً فإنهم لم يتخلصوا تمامًا من ذاتهم، إلا أنهم لا يتوانون عن تسليم ذواتهم إلى العاقل الكامل لكي يتمكنوا بواسطته من الرؤية والنجاة من عبء ذواتهم، والارتقاء إلى الأعلى ليروا الحقيقة بشكل مباشر:

وأما الآخرون من أنصاف العقول فإنهم يرون مَنْ هم من أصحاب العقول
فلا يستكبرون عن أن يقودوهم فيصروا ويعلو مقامهم وينجوا من الأفول
وتكتمل عقولهم بعد أن كانت ميتة فيرقوا إلى الأعالي بعد أن كانوا في السهول
فلا موت ولا فناء مع العقل الكامل الكل أحياء في ظله، لا سكون ولا خمول^(١٨)

وقد أطلق مولوي اسم «نصف عاقل» على صاحب هذه المرتبة لأنَّ عقل هذا الإنسان يُدْعَى للقائد والهادي ويستسلم له، وإن لم يكن قادرًا هو نفسه على الوصول إلى الطريق. وهناك مرتبة هي أدنى من هذه، وفيها يكون العقل عاجزًا عن إيجاد طريقه أو العثور على النور، فيظل في عالم الطبيعة لا يخرج منه. فهذا الشخص لا يرى نور الحق، وليس مستعدًا للإذعان لمن رأوا النور. ويبدو أنَّ أصحاب هذه المرتبة لا يملكون عقلًا بالمرّة، ولا ينتفعون بعقلهم البحثي، وهم باقون ضمن إطار هذه الدنيا:

وأما ذلك الأحق فعقله مجرد حجر فلا هو امتلك عقلًا ولا اتخذ العاقل هدى
لا يعرف طريقه ولا يهتدي إليه ويشمنز من اتخاذ دليل من أهل النهي
يسيح في البرية على غير بيان فمرة يسير كالأعرج ومرة ينطلق كالهواء

(١٧) المصدر نفسه، المجلد ٤، الصفحتان ٢١٧٨ و ٢١٨٨.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٩١.

فلا هو يمتلك شمعة تير دربه ولا يمتلك نورًا يبين له الطريق في العراء
فلا هو عاقل يحيا بعقله هو أعمى لا كأنصاف العقول بل أدهى
يتمختر كالأعمى في كل اتجاه فلا خاتمة لأمره رغم كل ما سعى^(١٩)

وفي معرض توضيحه للمراتب الثلاث المذكورة، وبيان مكانة كل منها في الكمال النهائي للإنسان، ينقل مولوي قصة من قصص كليله ودمنة ليستشهد بها في هذا المقام، وهي قصة السمكات الثلاث اللاتي كنَّ يعشن في مستنقع للماء، واتفق صيادان على أن يرجعا إليه بشباكهما فيصيذا ما فيه من السمك. فسمعت السمكات قولهما. فأما أكيسهن لما سمعت قولهما، ارتابت بهما، وتخوفت منهما، فلم تعرج على شيء حتى خرجت من المكان الذي يدخل فيه الماء من النهر إلى الغدير^(٢٠)؛ وأما الكيسة فإنها مكثت مكانها حتى جاء الصيادان، فلما رأتهما، وعرفت ما يريدان، تماوتت فطفت على وجه الماء منقلبة على ظهرها تارة، وتارة على بطنها، فأخذها الصيادان فوضعاها على الأرض بين النهر والغدير، فوثبت إلى النهر فنجت، وأما العاجزة التي كانت محرومة من العقل، فما تزال في إقبال وإدبار حتى صيدت، فأخذت تلوم نفسها لعدم اقتدائها بمن وهب العقل والتدبير^(٢١).

ويستفاد، كذلك، من هذا التشبيه أن العقل إما أن يكون متصلاً ببهار نور الحقيقة فيحيا، أو أن يكون عارفاً بأنه لن ينجو من مستنقع الطبيعة لوحده، بل لا بد له من أن يتبع الأكبر والأعقل. وأما العقل الذي يعتبر نفسه الأكمل فيحاول بذهنه المحدود البحث والسعي بعيداً عن الآخرين، فإنه لن ينجو أبداً وسيهلك لا محالة.

وأما المسألة الطريفة التي ختم بها صاحب المثوي هذه الأبيات فتتمثل في مكانة العقل السامية لديه، فهو يعتبر بعض القوى، مثل الذاكرة والفهم والتذكر وغيرها، من العوارض على العقل وآثاره، لكنه يرى أن العقل نفسه هو شيء آخر مختلف، فإذا لم يظل متنبهاً وواعياً فلن يكون لتلك القوى أي تأثير يذكر:

لا تنفع الذاكرة والفهم والحفظ إذا لم يكن العقل واعياً وصاحياً
فهو النور الذي يشع عليها جميعاً وهو المذكر لها وهو الواعي^(٢٢)

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٩٣.

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٠٦.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٧٩.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٩٤.

فالعقل إذا كان واعيًا وصاحيًا فإنه يُسخر جميع القوى الإنسانية لخدمته ويوظفها ويوجهها نحو خلاص الإنسان وكماله. وفي غياب العقل فإن فهم الإنسان أو إدراكه لأي موضوع، أو تذكر ذلك الأمر، لن يكون نافعًا له، تمامًا كالسمكة الحمقاء التي لم تدرك حقيقة الأمر إلا بعد أن وضعت على النار لتشوى، وحتى لو نجت فإنها لن تهتدي إلى الطريق الصحيح بسبب حماقتها:

يقول العقل: إن حماقة منك	ولا ينفع مع حماقة شيء أبدًا
والعقل هو الوحيد الذي يحفظ العهود	فإذا لم يكن لديك عقل فلن تُفلح مؤكدًا
والعقل هو الذي يُذكرك بالعهود	والعاقل يزيل الحُجب عنه وهو مؤيدًا
فإذا غاب عقلك صار النسيان سيدك	وأضحى العدو والباطل لك سيدًا ^(٢٣)

العلم والمعرفة

تحدث مولوي كثيرًا حول العلم والعلماء، وبحث بالتفصيل أقسام العلوم وأنواع العلماء ومراتبهم، ومع ذلك فإنه لم ينف العلم بشكل مطلق في أي بيت من أبياته الشعرية في ديوانه المشوي. وقد صنّف مولوي العلم بالاستناد إلى تطبيقاته ومحتواه، مُبينًا مكانة كل نوع من أنواعه في الحياة الإنسانية. لكن مع استخدامه للتعبيرات العامة والكلية لا يمكن فهم نظرية مولانا حول مكانة العلم بأي شكل من الأشكال، بل لا بد من وضع أي شيء ذكره وتحدث عنه نصب أعيننا لكي نتمكن من وضع حكم عادل وجامع لتلك النظرية.

فالتصنيف الأول الذي قدّمه مولوي حول العلم يتمثل في التمييز بين العلم الدنيوي والعلم الأخروي. وللهذه الأولى يبدو هذا التصنيف مُستوحى من آثار العلوم ونتائجها، واستنادًا إلى تأثير كل واحد:

على العام والخاص أن يطلب العلم لا أن ينتظر الخلاص من هذا العالم

والعلم الدنيوي في الحقيقة هو جزء من هذا العالم، وهو محدود وفان وزائل كالمال والعناصر الدنيوية الأخرى. وفي تفسيره للحديث النبوي الشريف، «منهومان لا يشبعان:

(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٨٧.

طالب علم، وطالب دنيا»^(٢٤)، يقول مولانا بأن المقصود بـ«العلم» في هذا الحديث هو علم الآخرة، وإلا فإن العلم الدنيوي ليس إلا جزءاً من هذه الدنيا، ولا معنى لفصله عن الدنيا والمال. وهنا، يصل مولانا إلى نتيجة نهائية مفادها أن العلم الحقيقي والمطلوب هو العلم الذي يؤدي إلى استمرار الحياة وبقاء الروح، وهو الذي يوصل حقيقة الإنسان إلى الكمال والسؤدد:

العلم ما أحيا الروح وأبقاها وهو الذي يؤيد النفس ويحييها

وينقل لنا ديوان مشنوي قصة قال فيها إن شخصاً عالمًا كان يروي لأصحابه حكاية عن شجرة رآها في الهند، يدعي الناس هناك أن من أكل من ثمرها لا يشيخ ولا يموت. فسمع أحد ملوكهم ذلك فبعث أحد العلماء إلى الهند للبحث في أمر الشجرة. وبعد أن قام العالم بالتقصي والسؤال عن أمر الشجرة، ولما ينس من الحصول عليها أو على ثمرها، ذهب إلى أحد العلماء والشيخ هناك ليبحث معه مسألته:

فضحك الشيخ وقال: أيها العاقل إنها شجرة العلم في قلب العالم

إنها شجرة عالية عظيمة بسيطة وهي ماء الحياة الذي ينبع من بحر عارم

أنت تبحث عن صورتها ولذا تُهت ولم تعرف أنها معنى ومفهوم قائم

فسموها تارة شجرة وتارة شمساً وأحياناً معنى وأخرى سحاب هائم

إنه العلم وهذه آثاره الكثيرة ألا أقل آثاره وملكه بقاء دائم

وهكذا، وخلافاً للعلم الظاهري الذي يتعلق بعمارة جسم الإنسان وأعضائه، ويفنى بفناء الجسم والأعضاء، فإن العلم الأخروي يهتم بعمارة الروح والنفس، حيث يبقى معهما ويخلد بخلودهما.

ولتوضيح معنى العلم الدنيوي والأخروي بشكل أفضل نشير هنا إلى تصنيف آخر يبحث هذين النوعين من العلم من زاوية أخرى. فمرة نرى مولانا يتحدث عن «العلم التقليدي»، ومقصوده من ذلك يختلف كثيراً عما هو متعارف وشائع. فهو يعتبر أن جميع العلوم التي تأتي عن طريق البرهان والاستدلال، بل وحتى ما هو موجود في علم الأخلاق

(٢٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م)، الجزء ١، الصفحة ١٦٨.

والحكمة، وما يتناوله من المسائل الأخلاقية والمعنوية، تنتمي إلى العلم التقليدي. قلنا إن التقليد من وجهة نظر الصوفيين هو اقتباس العلم عن طريق المصادر الخارجية كالحواس والخيال وغيرهما، أما التحقيق والبحث فمعناه انبجاس العلم من المصادر الباطنية في داخل الإنسان فيرى الحقيقة التي تتحقق في داخله.

أما الفرق الآخر بين هذين العلمين فيتمثل في أن بقاء العلم التقليدي مرتبط ببقاء البحث والاستقراء والإيحاء إلى الآخرين، بينما يعود العلم الحقيقي إلى الإنسان نفسه، والحق تعالى هو المشتري الوحيد لهذه البضاعة المزجاة:

العلم قول لا روح له ولا حياة	وهو يعشق من يشتريه ويتبع الأثر
وإن كان الوقت مؤاتياً لبحث العلم	لكن إذا لم يشتريه أحد مات واندر
إنما العلم التقليدي هو للبيع	فإذا اشتراه أحد فرح ومنح كل العير
وما الشاري للعلم الحقيقي سوى الله	فسوقه رائجة وبضاعته للجودة لا تفتقر

ويطلق مولوي على هذين العلمين اسم «العلم البحثي» أحياناً، أو «العلم الكشفي» أحياناً أخرى. وهو يستخدمهما للتعبير عما ذكرناه سابقاً. ويرى مولوي أنه ليس الطب فقط، أو الهندسة والأدب والفلسفة والكلام، هي وحدها التي يمكن اعتبارها من العلوم البحثية والتقليدية، بل إن علم الحديث وعلوم القرآن والفقه هي الأخرى تدخل ضمن إطار العلوم البحثية:

أما ترى أن علوم الأنبياء	بلا كتاب ولا مُعيد ولا أوستا
وبلا الصحيحين والحديث والرواة	لأن مشربهم هو ماء الحياة

لكن الأهم هنا هو أن نعرف موقف مولانا بدقة إزاء هذين العلمين. ولأجل ذلك لا بد لنا من الإشارة إلى الاستخدامات المختلفة لعبارات مولوي لنقوم بعد ذلك بتصنيف كلي. تكرر مديح مولوي للعلم البحثي والعلم الرسمي وذمه لهما في ديوانه المشوي، مُعتبراً إياهما المانع والحجاب الذي يقف بين الإنسان وبين وصوله إلى الحق والكمال. وبالإمكان تلخيص تقيمه للعلم البحثي والديني في المحاور التالية: العلم البحثي هو حجاب الإنسان وعبء ثقيل على عاتقه، وما لم يتخلص الإنسان من ذلك العبء فإنه سيظل محروماً من رؤية نور الحق.

والعلم الكشفيّ هو الذي يقود الإنسان بينما يقتضي من الإنسان جرّ العلم الرسمي وراءه:

إنّ علوم أهل الأفئدة هي حمالتهم
وعلم عباد الجسد عبء عليهم
فما وقع من العلم على القلب أعانه
وما طبع منه على الطين أثقله وأهانه

بدلاً من أن يتّجه العلم البحثي إلى المدلول مباشرة، فإنّه يكثر من الوسائط والموانع. ونرى مولوي أحياناً يصوّر رجلاً تعترضه النار، ولمعرفة كنه هذه النار فإنّه يقطع البراري ويصعد الجبال باحثاً عن آثارها لكي يصل بذلك إلى جوهر تلك النار:

قضى عمره في المحمول والموضوع
باحثاً عن المصنوع دون بصيرة
وكلّ دليل أو نتيجة وصل إليها
كانت عبثاً وباطلاً وانقطعت معاذيره
فهو لم يلحظ مانعاً غير المصنوع
ولم يقنع إلا بالقياس الافتراضي كوزيره
وتراه يكثر من الوسائط الفلسفيّة
والدلائل وكلّ ما لا يرضي أحد ضميره

لا جرم أنّ هذا الهارب من الدليل والمجيب
سيبقى بعيداً عن المدلول في الخطيرة

وقد أورد صاحب المشوي العديد من الحكايات الطريفة الأخرى محاولاً بيان كيفية قيام العلوم البحثية بمنع الإنسان من الوصول إلى الحقيقة. وفي موضع آخر ينقل لنا الديوان بأنّ حكاية هذه العلوم تشبه حكاية الشخص الذي يسمع المثل المشهور، «ضرب زيد عمرواً»، فلا يزال يُجادل في سبب ضرب زيد عمرواً، وما الذي فعله عمرو وليسبح بذلك الضرب من زيد، بدلاً من أن يفهم أنّ المقصود من هذا المثل والغرض من إتيانه هو تعليمه قواعد اللغة العربيّة. أو الشخص الذي يُراد تعليمه لعبة الشطرنج فيقال له مثلاً إنّ هذا المربع هو مخصّص للبيدق الفلاني، فيُجادل في سبب وضعه في هذا المربع وليس المربع الآخر، وهل ورث هذا البيدق المربع المذكور أم اشتراه؟^(٢٥)

لَمّا كان العلم البحثي مرتبطاً بالحسّ الظاهري، ومتأثراً بالطبيعة الدنيويّة، فهو عاجز عن الدخول إلى ما وراء هذه الدنيا حيث العلم الكشفي، ولهذا يُسمّيه مولوي «علم بناء الملعف»، وقوام الحياة الحيوانية:

وكلّ تفاصيل علم الهندسة
أو الفلك وعلم الطبّ والفلسفة

(٢٥) ديوان مشوي، مصدر سابق، المجلد ٢، الصفحة ٣٦٢٧.

تعلّق بهذا العالم الذي تراه لا بالسماء السابعة كما تقول العامة
كلّ هذا العلم لبناء المعلقة تُقتنى فيها الجمال وكذلك البقرة
ولأجل أن يُقوّمها لأيام حيّة فقد سمّاها الهبل بالرموز المعقّدة^(٢٦)

ولمّا كان هذا العلم (العلم البحثي) مرتبطاً بهذه الدنيا، فإنّ من يحصل عليه لا يقصد بواسطته النجاة والخلاص من عالم الحسّ الذي يُمثّل عالم الغربة للقلب والسجن المؤبد للروح، بل يريد تثبيته في عالم الحسّ هذا ليكون أسير الشهرة والاعتبار بين الخاصّ والعامّ.

إنّ العلم البحثي بأفكاره التافهة، وآرائه الجوفاء، تلويث النفس والروح. ولذلك، فإنّ البحوث والمناقشات التي لا تجدي نفعا تسلب الفرص من الإنسان وتدخله في متاهات عديدة وطرق مسدودة، وتحول دون تحقيق النفس المطمئنة من خلال إيذاء قلب الإنسان وجرحه:

تعمل برائن أفكارك الطائشة على جرح النفس المطمئنة الجائشة
تخدش الفكرة السيئة السامة نفس الإنسان عميقاً وتلقي عليها اللائمة
ولا سبيل إلى حلّ هذه المشكلة بعد أن غاصت المسحاة في عمق المسألة

ويشير البيت الأخير أعلاه إلى أنّ مساعي العلم الرسمي لن تجدي في حلّ المشاكل والعُقد العلميّة، بل على العكس فإنّها ستهدر رأسمال ثمين وقيم، وهو النفس المطمئنة، وستشغله بالتلوّث والخيال والأوهام.

العلم البحثي مشوب على الدوام بالشكّ والظنّ، فلمّا كان الإنسان عاجزاً تماماً في العلم البحثي عن الوصول إلى الرؤية والمشاهدة، ويتمّ الاستدلال على أيّ أمر مجهول بالوسائل فقط، وقد يتمّ استخدام الوسطة أحياناً بشكل غير صحيح وغير منطقيّ، فإنّنا نجد بأنّ الإنسان في هذه المرحلة محروم من الوصول إلى اليقين والطمأنينة:

يرى هذا العلم الجناحين جناحاً واحداً فكان ظنّه ناقصاً وأبّرا
فالطائر يسقط بجناح واحد ولو حاول الطيران مرّتين وأكثر

(٢٦) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ١٥١٦.

ويكون حاله الطيران والسقوط
ولمّا تبع الظنّ وفشل علمه
آملًا أن يطير بجناح واحد إلى العلا
لم يجد له رغم المحاولة جناحًا آخرًا
فلو كان لديه جناحين لطار كجبريل
ولم يسقط مرارًا وكان اندحر^(٢٧)

ومع هذا فإنّ مولوي يعتقد بأنّ جذور بعض هذه العلوم الرسميّة (العلوم التجريبيّة والفنيّة) يرجع كذلك إلى الأنبياء، ولا يمكن أن يكون أصل هذه العلوم نتيجةً للحسّ والعقل الجزويّ. فلمّا حصلت العقول على هذه العلوم من الأنبياء حاول بسطها وتوسيعها. ودليل مولوي على ذلك أنّ العقل الجزويّ لا يمكنه بمفرده الوصول إلى مجهول مطلق وغير معروف تمامًا، بل يحتاج إلى تعلّمه من شخص آخر:

علم الفلك والطب من وحي الأنبياء
فالعقل الجزوي ليس عقل استنباط
وأنتى للعقل والحسّ الوصول إلى ذلك
فهو متعلّم للفنّ ومحتاج لذلك
لكنّ علمه من صاحب الوحي والملاك
هو المعلّم الأوّل وزاد العقل في هذا وذاك
أن يتعلّمها دون وحي أو كتاب أو ملاك؟
وإن كان العقل ذكيًا وباحثًا
لكن ما من علم وحرفة دون حراك
أنظنّ أنّ كلّ ذلك من هذا العقل
فهل يُعقل وجود علم دون وحي أو ملاك؟^(٢٨)

والنقطة المهمّة هنا هي أنّ مولوي يرى بأنّه ليس من مهامّ العقل الجزويّ - الذي يُعدّ الحسّ وسيلةً من وسائله المستخدمة - الكشف عن الحقائق المتعالية والمجرّدة، ولا الكشف عن المعادلات الطبيعيّة الخفيّة. وقلنا سابقًا إنّ العقل الجزويّ يحتاج لفهم الحقيقة (سواء أكانت الحقيقة مادّيّة أو مجرّدة) إلى مصادر أخرى وهو هنا ليس سوى مُقلّد. وبعد تلقّيه للحقيقة يقتصر عمل العقل الجزويّ على البحث والمقارنة والتقصّي في معلومات الحسّ الظاهريّ والباطنيّ، دون أن يحصل العقل الجزويّ على أيّ حقيقة زائدة^(٢٩). ومن جهة

(٢٧) المصدر نفسه، المجلّد ٣، الصفحة ١٥١٠.

(٢٨) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ١٢٩٤.

(٢٩) يمكن مقارنة هذه المسألة مع ما هو مطروح في المدارس الفلسفيّة التجريبيّة الحديثة (مثل مدرسة ديفيد هيوم وجون لوك)

أخرى فإنَّ عمل الحواس الخمسة يقتصر على استقبال الظواهر الجارية، وأمَّا المعادلات الطَّبيَّة والفلكيَّة فإنَّها خارجة عن إطارها؛ ولذلك لا بدَّ من الاعتراف بأنَّه لا يمكن لأيِّ إنسان الوصول إلى هذه المجموعة من العلوم إلَّا عن طريق الأنبياء والأولياء. وبعبارة أخرى، فإنَّ هذه الفئة من العلوم (أي أصول وجذور هذه العلوم بالطبع) لا تصل إلى ساحة العقل الجزويِّ إلَّا بواسطة عقل الكلِّ.

لكنَّ الرسالة الأصلية للأنبياء وتأثيرها الأساسي لم يقتصر على هذا البُعد، بل كانت مهمَّتهم التمييز بين الحقِّ والباطل وبيان الحقائق النورانيَّة وإيصال الأفراد المؤهَّلين إلى شهود الحقِّ (٣٠).

الحبُّ واليقين

أمَّا المفهوم الآخر الذي ينبغي البحث فيه هنا هو حقيقة الحبِّ ومكانته في سلسلة مراتب الحياة الكمالِيَّة للإنسان. ويجب علينا الكشف حول ما إذا كانت هناك أيُّ علاقة بين هذا الحبِّ وبين اليقين، وبالتالي بين العلم والمعرفة.

وقبل البدء في ذلك من الضروري أن نذكِّر ببعض النقاط التي تربط البحوث المذكورة مع البحث الحالي. ذكرنا آنفًا أنَّ مولوي يرى أنَّ المعرفة والكمال لدى الإنسان مرهونان بتجاوز العقل الجزويِّ إلى عقل الكلِّ. إضافةً إلى ذلك، يعتقد مولوي بأنَّه ليس بالإمكان قطع هذا الطريق والوصول من مرتبة العلم التقليديِّ إلى العلم التحقيقيِّ عبر العقل الجزويِّ، فهذا الأخير لا يمتلك أساسًا أيَّ معرفة أو علم بما وراء ذاته، بل ينكر ذلك حتَّى عندما يكون في حالة طبيعِيَّة. وفيما يتعلَّق بالتمثيل فإنَّ مولوي يُشَبِّه عقل الكلِّ بالبحر والعقل الجزويِّ بالأمواج، فمهما حاولت الأمواج الوصول إلى عمق ذلك البحر، يقوم هذا الأخير بقذفها إلى سواحله. ويصف العقل الجزويِّ أيضًا بالصحن الفارغ الذي كلَّمَا أراد الامتلاء بماء البحر غرق وغاص في باطنه:

ما أكثر العوالم في العقل	ما أعظم مساحة هذا العقل
أمَّا صورنا فهي في بحر العذاب	صحنون تسير على سطحه جيئةً وذهاب

حيث قام كانط بصياغتها بشكل حديث.

(٣٠) ديوان مثنوي، مصدر سابق، المجلد ٢، الصفحة ٢٨٠.

فهي تسعى للامتلاء من مياهه فإذا امتلأت غرقت في أعماقه
العقل مخفيّ والعالم ظاهر صورنا أمواج أو شيء منه ظاهر
فكلما سعت الصوَر إلى الامتلاء قذفها البحر بعيداً خالية الدلاء

وعلى هذا، فليس بإمكان الإنسان إدراك الحقائق في مرتبة العقل الجزويّ المحدود والتقليديّ، ويمكنه نيل الحياة الجديدة عن طريق اتّصاله بعقل الكلّ فقط، وهذا التعالي والغوص في الأفق البعيد لا يتيسّر إلا بمساعدة وإمداد من عقل الكلّ. وبعبارة أدقّ، ليس بإمكان العقل الجزويّ الذهاب أبعد من حدوده المقرّرة له، بل إنّ ذلك يدخل تحت قدرة عقل الكلّ الذي ينزل إلى الفضاء الإنسانيّ لدعوته إلى السعي والمثابرة من أجل الوصول إلى تلك الغاية.

وهنا، لا بدّ لنا من أن نعلم - وكما أشارت إليه الأبيات أعلاه - بأنّ عقل الكلّ ليس خارجاً عن العقل الجزويّ، أو بمنأى عنه، في أيّة لحظة أو ظرف إطلاقاً، بل على العكس. إذ كلّ حركة أو جهد يقوم به العقل الجزويّ مأخوذ من عقل الكلّ الذي يكون حاضراً مع الحياة الإنسانية في مراتبها. لكنّ هذا «الحضور» لا يصل دوماً إلى «الظهور»، حيث شبّه مولانا ذلك براكب الحصان الذي يسير بحصانه بسرعة مستمرة ويتساءل عن مكان حصانه ظاناً بأنّه قد سُرِق منه.

ولذلك، وفي البداية كما يقول مولانا، لا بدّ من أن يضيء نور من عقل الكلّ (الكاشف للسرّ) على العقل الإنسانيّ لتشجيعه على الخروج من دائرة العالم الطبيعيّ والعقل الجزويّ. وفي مكان آخر، يشبّه مولوي الساحة الإنسانيّة في مرتبة العقل الجزويّ بالطائر الذي يعمل جاهداً على نقر جدران العشّ محاولاً الخروج من تحت الأرض. ولو مُنِحَ ذلك الطائر جناحين لاستطاع الطيران بسهولة كالطيور الأخرى^(٣١).

قلنا قبل هذا إنّ «كاشف السرّ» يقوم بإلقاء هذا السرّ في «قلب» الشخص، وفي ذلك إشارة إلى «جناح العقل». ويمكننا إيجاد العديد من الشواهد في ديوان مشوي حول هذا التعبير المزدوج الذي يشير مولوي إليه أحياناً بعبور العقل الجزويّ إلى القلب، وأحياناً أخرى يستخدمه للتعبير عن مدخلة للعقل. وقبل أن نلاحظ إشارة تلك الازدواجيّة إلى نوع من

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣٤.

التضاد في آراء مولوي، نرى أنها تريد القول - ومن وجهة نظر مولانا - بأن مرتبة عقل الكل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفؤاد والقلب، خلافاً للعقل الجزوي الذي لا يتعامل ولا ينسجم إلا مع الحس والخيال والذهن. ويمكننا العثور على هذه النقطة في كثير من المفردات والتعبيرات التي استخدمها مولوي، وهي نسبته المعرفة الحقيقية إلى العقل، ولكن ليس العقل الشاهد للكثرة والهبوط، بل العقل الموحد والمولع بالمتافيزيقيا. وربما استطعنا القول بأن عقل الكل يقوم بأداء عملين مكملين في آن واحد: العمل الأول هو منحه الكمال للعقل الجزوي وتهيئته لرؤية الأفق الواسع، أما العمل الآخر فهو إلقاء السر في قلبه لتسهيل مسيره في مقامات الوجود.

والخلاصة، فإن الإنسان يجتاز العقل الجزوي بنور المدد الإلهي ولطفه - الذي يفيض من مجرى النور الأول وهو عقل الكل - ليصل بعدها إلى عالم الحق - الأقرب إلينا منا من الناحية الوجودية:

مَنْ يستطيع فكّ هذا القفل يا ودود إلا فضلك ومنك غير المحدود

إننا نطمح إليك وغير ذلك لا نريد لأنك أنت أقرب إلينا من حبل الوريد

وليس هذا الدعاء إلا فضلاً منك وأنتى للزهور أن تنمو إلا بفضلك

وهكذا، فإذا لم يتفضل علينا بنور لطفه فإن الإنسان لن يستطيع الوصول إلى حقيقة تفوق فهمه وإدراكه وعقله الجزوي:

ما كان للعقل أن يميز بين الدم والمصران لولا فضلك وكرمك يا قديم الإحسان

والنقطة المهمة هنا هي أن مولوي يعتقد بأن وسائل تلك الرؤية والمشاهدة هي مسألة لا تتجاوز الحقيقة الإنسانية، بل إن إدراك الإنسان وعقله يصلان إلى مرتبة يمكنهما من خلالها إدراك تلك الحقائق:

تشرق من كلا جانبي هذا النور أمواج من النور تضيء السماء

وهذا اللسان الذي ليس إلا قطعة لحم يلهج بحكمته وفضله كغدير الماء

ليدخل جحرًا اسمه جحر الآذان حتى يصل إلى بستان الروح حيث الريحان

وهنا يطرح سؤال نفسه بجديّة وهو: خلال الطريق نحو الكمال المعنوي، إلى أي حدّ يرافق العقل الإنسان - من وجهة نظر مولانا؟ وهل يمكن افتراض مرتبة يتوقف عندها العقل

عن التفكير ليضطرّ الإنسان بعدها إلى إكمال طريقه بوسيلة أخرى؟ على الرغم من صعوبة الجواب على هذا السؤال، لكنّ ذلك ضروريّ لبحثنا هذا. وهنا لا بدّ من الإشارة، أولاً، إلى بعض الأمور التي اعتقد خلالها مولانا بوجود تضادّ بين الحبّ والعقل، ثمّ سنحاول البحث في هذه المسألة مع بيان مكانة الحبّ لنحدّد مكان ذلك التضادّ بدقّة ونُقيم له تصوّراً واضحاً.

العقل والحبّ

يرى مولوي أنّ هناك تصاحباً بين ردّ فعل الدين مع حبّ الحقّ، وأنّ الحبّ ممكن بواسطة «الذوق»؛ فالحبّ يسبّب الحيرة. ولَمّا كان العقل يصل بمفرده إلى المعرفة في ظلّ التمايزات والتصورات الواضحة، فإنّه عاجز عن إدراك المعارف الخاصة بوادي الحبّ ودهاليزه، ولذلك يُصاب بالحيرة والدوار:

إذا كنتَ في هذا البحث دقيقاً	لأصبحت للفخر الرازي رفيقاً
لكنّه كان كـ(مَنْ لم يَذُقْ لم يَدِرْ)	فاحتار عقله وخياله ولم يهتد
فبع العقل والفرنّ واشترى الحيرة	لتحصل من الحيرة فوائد كثيرة
ففي لعبة العقل والحبّ الصمد	عشر أمثالها تُعطى يا وُلد

وهنا يشير مولانا إلى قصّة نساء مصر مع سيّدنا يوسف عليه السّلام، فيحاول تناولها من زاوية الحبّ والعقل، ويعتبر ما قامت به النسوة إيجابياً، مفسّراً استسلامهنّ لجمال يوسف عليه السلام بوضع العقل والحركة على مركب الحبّ.

وفي موضع آخر يشير ديوان مشوي إلى حكاية بلقيس مع النبيّ سليمان عليه السلام عندما أرسلت بلقيس أربعين ناقّة تحمل الذهب هديّةً إليه. فلمّا وصل وفدها مملكة سليمان عليه السلام، ورأوا أنّ أرضها مفروشة بالذهب الخالص، علموا أنّ لا قيمة لهديّتهم أمام كلّ هذا الملك، ففضّلوا العودة والرجوع إلى بلادهم. وهنا استغلّ مولانا هذه القصّة ليفسّر بها مسألة الحبّ والعقل، مؤكّداً على أنّ إهداء الهدايا إلى الساحة الإلهيّة هو أمر غير منطقيّ، وأنّه لا شيء أفضل من إهداء الحبّ حيث يُصبح العقل هناك أقلّ وزناً وأحقّر شيئاً من القسّة:

إنّ من يأتي بالذهب إلى أرض الذهب	كمن جاء إلى أرض العجائب بالعجب
ومن يهدي العقل إلى ساحة الإله	تفهد هديّته، إذ من يُهدي العقل سواه؟

ويُستفاد من هذه العبارات وما شابهها أنّ مولوي يؤمن بعجز العقل عن مشاهدة الجمال الربوبيّ، وأنّه لا بدّ هنا من التخلّي عن العقل. وقد يظنّ البعض أنّ ما قصده مولوي هو العقل الجزويّ وحسب، عندما يريد السير في هذا الطريق دون مساعدة من عقل الكلّ، وأنّه إذا استعان العقل الجزويّ بعقل الكلّ فإنّه لن يتعثّر في طريقه. ولقد أشرنا إلى هذه النقطة من قبل في ديوان مثوي نفسه، وقلنا إنّهُ إذا عمل العقل الجزويّ بالاستعانة بعقل الكلّ فإنّه لن يضلّ أبداً:

لا تتخذ العقل الجزويّ وزيراً لك بل اجعل عقل الكلّ وزيراً يا ملك

ومع ذلك، يبدو أنّ الأبيات المذكورة تريد الإشارة إلى شيء أبعد من ذلك، وهو أنّها تعتبر الحبّ قائداً وهادياً في مرحلة من المراحل حيث لا وجود للعقل مطلقاً. ولتوضيح هذه المسألة سنقوم بجولة صغيرة في مفهوم الحبّ وآثاره في ديوان مثوي.

التطابق بين الحبّ والعقل والعلم

من الواضح أنّ العرفاء - وخلافاً للحكماء - لا يبحثون في موضوع تعريف المقولات، بل يُعرّفون المسائل عن طريق الآثار والعلامات. وكذلك هو موضوع الحبّ، فهو غير مستثنى من هذه القاعدة في ديوان المثوي، خاصّةً إذا ما علمنا أنّ الديوان يُمثّل شرحاً لأحوال وسيرة مولانا وتجاربه العرفانيّة، وهو لا يروم وضع النظريّات.

ويرى مولوي أنّ الحبّ هو قوّة تربط جميع الكائنات مع بعضها البعض. والأدهى من ذلك هو أنّ الوجود وحياة العالم مرتبطان بقوّة الحبّ. فحرقة النار، وهياج الخمر، وعنفوان البحر، والميول بين الأنثى والذكر، وتحوّل النحاس إلى ذهب، وشفاء الأوجاع، واستحالة المرارة إلى الحلو، وصعود الجسم الترابيّ في المعراج، وتراقص الجبل، وكلّ ميل وانجذاب ورغبة موجودة في كائنات هذا العالم ما هي إلّا نتيجة نوع من الحبّ والعشق؛ بل وينسب مولوي سرّ خلقه العالم إلى سرّ الحبّ^(٣٢). وهذا الحبّ الذي تدعّن له جميع الكائنات غالباً ما يصطبغ على الأغلب بصيغة وجوديّة، ويمكن ملاحظته لدى الإنسان والحيوان والجماد بشكل متساوٍ.

ولكن، يوجد في الإنسان حبّ من نوع آخر كذلك، مقارنةً مع سائر الموجودات المادّيّة والمفارقة الأخرى، وهو حبّ امتاز به دون غيره من الكائنات، حيث يأتي تميّز هذا الحبّ

(٣٢) سرّني، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩٣ فما بعد.

نتيجة نوع من أنواع المعرفة والعلم، وهو علم امتاز بالأسبقية على معرفة الأرواح الناشئة السابقة على جميع الكائنات، وكذلك ميزة التخصص، وذلك بشهادة الآية الشريفة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (٣٣).

هذا، ولا يخلو ديوان مشوي بالطبع من الحديث حول العلم المذكور الذي يُعدّ مقدّمة الحبّ، حيث يُجمل صاحبه ذلك بقوله إنّه لا يعتبر العلم البحثيّ الفلسفيّ الذكيّ مقدّمة للحبّ، بل مانعاً وراذعاً له. وهذا الذكاء الفلسفيّ نفسه هو الذي حال بين إبليس وبين حصوله على الحبّ، بينما أذعن آدم عليه السلام لعبودية الحقّ بهذا الحبّ. ومثل الفيلسوف الذي يستخدم حيله وذكاءه كمثّل السباح الذي يحاول النجاة من الغرق بذكائه وفنّه، أمّا الحبّ فهو كالسفينة التي تنقذ الخواصّ من أقصى بحور الكمال والقرب لتوصلهم إلى برّ الأمان بسلام:

الحبّ يُسعد الإنسان وينقذه من العدم	الحيلة من إبليس والحبّ من بني آدم
الحيلة كالسباح الذي يخوض البحار	وما عاقبته في النهاية إلا الغرق والانحدار
فدّع الكبر والضعينة يا سباح	فهذا ليس نهر جيحون إنّه بحر ياطمّاح
إنّه بحر عميق لا نهاية له	يلع سبعة أبحر وأكثر يا أبله
وما الحبّ إلا كسفينة للخواصّ	فاترك كلّ شيء وتمسك بالإخلاص
ودّع عنك الحيلة واشتر الحيرة	فالحيلة ظنّ والحيرة هي العبرة (٣٤)

ويشير مولوي إلى علم آخر في مقابل العلم البحثيّ والفلسفيّ، ويعتبر مقدّمة للحبّ، ألا وهو علم الأنبياء:

قدّم العقل ضحيّةً للمصطفى وقلّ حسبي الله وبه كفى (٣٥)

لكنّ هذا العلم لا يتأتّى من الكتاب والدفتر، وهو ليس من العلوم النقلية التي تقابل العلوم العقلية. ويُسمّى مولوي هذا العلم بـ«علم وحي الفؤاد»، وهو علم ينبغي تعلّمه من

(٣٣) سورة البقرة، الآية ٣١؛ وانظر، ديوان مشوي، مصدر سابق، المجلد ٢، الصفحة ١٥٣٢.

(٣٤) المصدر نفسه، المجلد ٤، الصفحة ١٤٠١.

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٢٥.

«الولي». وعندما يتعلّق الأمر بـ«قُطب الزمان»، فإنّ العلوم النقليّة تصبح باطلّة كبطلان التيمّم في حال توفّر الماء. وباجتياز ذهنيّة الفيلسوف وعلم أهل العلم، فإنّ الشخص يصل في سلوكه إلى حالة يصفه فيها الآخرون بالأحمق والجاهل. ومن وجهة نظر مولوي فإنّ هذا النوع من الجهل والحماسة يمثّل عين العلم ومقدّمة الحبّ:

ليتك لم تتعلّم ذلك العلم وإذن لما طمعت في سفينة نوح

وليتك كنت تجهل الحيلة كالطفل يلتصق بأمّه كالجسد والروح

إنّ من لم يعتمد على ذهنه وعلمه واعتبر نفسه أصغر العارفين ستكون له القدرة والاستعداد ليهنأ بطعم المعرفة الربانيّة اللذيذ، ويستند إلى أصحاب المعرفة الحقيقيّة:

أو كنت قليل المعرفة بعلم النقل وإذن لما خسرت علم وحي الأولياء

فلو فضّلت الكتاب على مثل هذا النور لعاتبك روحك المشتاقة لوحي الأنبياء

وهذا كالتيمّم مع وجود الماء بمقارنة العلم النقليّ مع قطب الاتقياء^(٣٦)

وهنا يتبادر إلى الأذهان سؤال مهمّ: هل يرى مولوي أنّ هناك تضاداً بين هذا العلم والحبّ من جهة وبين العقل من جهة أخرى؟ أم أنّه يمكن الجمع بينهم بشكل أو بآخر؟ لا شكّ في أنّ الجواب على هذا السؤال يمكنه أن يقربنا خطوة إلى ما يقصده مولوي خلال سير مراحل الحياة الإنسانيّة. والجدير بالذكر أنّ مولوي نفسه يُجيب بوضوح على السؤال المذكور بعد تلك الأبيات.

ومولوي الذي يوصي بضرورة توضّحية العقل للمصطفى، هو نفسه يأمر بتوضّحية العقل في سبيل حبّ الصديق. لكنّه سرعان ما يُبيّن بأنّ مراده من ذلك ليس محاربة العقل أو تحقيره، بل لأنّ مكانة العقل هي أوسع من كلّ ذلك. وتوضّحية العقل في رأي مولوي لا تعني تدميره والقضاء عليه، بل يريد بذلك أنّه مع توضّحيته في عالم الطبيعة، فإنّه سيكتسب الحياة والخلود في عالم الحقّ.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٠٨.

فالعقل بالأساس يمتلك ماهيةً متافيزيقيةً، وعندما يقع في حيرة في هذا العالم فإنه يستسلم للنظرة الجزئية والسياحة في الخيال:

ضَحَّ العقل قرباناً لحبِّ الصديق فالعقول تنتمي إلى ذلك العالم
فقد أرسل العقول^(٣٧) العقول هناك وبقي ههنا حيراناً دون معالم
ولو نجاعقلك من هذه الحيرة لملا العقل كل رأسك السالم^(٣٨)

إذاً، ولتجاوز هذا العقل، لا بد من اختيار الحيرة ليمتلئ وجود الإنسان بالعقل والعلم بنور الحب ونزول المعرفة، وعندئذ لن يضطرَّ العقل في تلك المرحلة إلى بذل الجهود الذهنية أو التمسك بالصور العلمية للوصول إلى المعلوم، بل سيقوم المعلوم نفسه بالتحدث إليه، والكشف عن بعض أسرارها:

لن يتعب عقلك في ذلك الجانب بل سيتحول هناك إلى بستان
فإذا كنت في صحراء لم تر غيرها وفي البستان لن ترى غير البستان^(٣٩)

مراتب الحب

لا ريب في أن أحد مميزات الحب المطلوب هو عدم الاقتصار على ذاته فقط، أو تحويل ذات الإنسان إلى الغير. ومن البديهي أنه طالما كان الإنسان في مرحلة النفس والعقل الجزوي، فإنه لن يتعد أكثر من مرحلة الذات مهما حاول، وإذا كانت جذور الحب متأصلةً في أعماق النفس الإنسانية فإنه لن يُثمر إلا الأناية والتعلق بعالم الحس والطبيعة^(٤٠). ولهذا، فإن ما كان بعض الصوفيين يسمونه بالعشق المجازي، والقول بأن الوصول إلى الحب الحقيقي لا يتحقق إلا من خلال محبة الوسماء، وجميل الملامح والمُرد^(٤١)، يُمثل لدى مولوي طريقاً مسدوداً.^(٤٢)

(٣٧) المقصود بالعقول هنا هو «صاحب العقول»؛ انظر، نيكلسون، شرح مثنوي معنوي، الجزء ٤، الصفحة ١٥١١.

(٣٨) ديوان مثنوي، مصدر سابق، المجلد ٤، الصفحة ١٤٢٤.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٢٧؛ انظر، كذلك، «قصة المجنون والناقة لبيان التحدي بين الحب والعقل».

(٤٠) نحاول أول قصة في ديوان مثنوي، وهي قصة الملك والجارية، نحاول البيان بوضوح بأن الجارية لم تحظ بحب الملك - وهو الحب الحقيقي - إلا بعد أن ممكنت من التخلص من حب الصانع الشاب.

(٤١) مفرداً «أمرد»، وهو الشاب طرَّ شاربه ولم تنبت لحيته. المترجم.

(٤٢) انظر، على سبيل المثال، ديوان مثنوي، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ١٨٧٢؛ المجلد ٦، الصفحة ٣٨٤٣؛ المجلد ٩،

ومن وجهة نظر مولوي، فإن «حب الصور» المُقيّد بَوَهم الخيال، ليس الحبّ المطلوب ولا يمكنه أن يكون جسراً للوصول إلى الحبّ الحقيقي:

مَنْ كَانَ عَاشِقًا لِلوَهْمِ وَالصُّورِ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَكُونَ عَاشِقًا ذَا [١] عِبْر^(٤٣)

فَاتَرَكَ حُبَّ الصُّورِ يَا صَاحِبِ فَلَيْسَ لَكَ فِيهِ أَيُّ شَأْنٍ أَوْ مَرَّاحٍ^(٤٤)

ومع ذلك فإنّ حُسن الصور هنا يبيّن الجمال الحقيقيّ، فإذا استطاع الإنسان إدراك ذلك فستصبح الأوهام والصور المذكورة معبراً إلى العالم الآخر:

إِذَا كَانَ عَاشِقٌ الْوَهْمِ صَادِقًا فَإِنَّهُ سَيَعْبُرُ إِلَى الْحَقِيقَةِ لَاحِقًا^(٤٥)

فَعَشَقَهُ ظَاهِرٌ وَمَعْشُوقُهُ مُسْتَوْرٍ وَالْحَبِيبُ فِي الْخَارِجِ أَمَّا فَتْنَتُهُ دَاخِلًا تَدُورُ

فَمَنْ كَانَ مَعْشُوقَهُ ذَاكَ فَلَا يَهْمُ إِنْ كَانَ عَشَقَهُ هُنَا أَوْ هُنَاكَ^(٤٦)

وهكذا فإنّ الحبّ الإنسانيّ، برأي مولوي، عديم الفائدة، وغير ضروريّ أبداً، مقارنةً بالحبّ الإلهيّ. ورغم أنّه كان يتجنّب الحبّ الصوريّ والجسمانيّ بشكل كبير، لكنّه كان يعترف بأنّ هذا الحبّ إذا اتّسع إلى ما وراء الصورة، ووصل إلى معنّى مُحدّد واستطاع اجتذاب الأنفس إلى بعضها البعض، فإنّ ذلك سيُزيل الحالة الحيوانيّة عن الإنسان ليُعلّمه بعد ذلك حُبّ الغير والفناء فيه:

وَمَهْمَا تَكُنْ وَجْهَةَ الْعَاشِقِ فَعَاقِبَتُنَا هُنَاكَ هِيَ الْقَائِدُ وَالسَّائِقُ^(٤٧)

فَعَاشِقٌ لَيْلَى الْعَمِيَاءِ وَالْهَزِيلَةِ لَمْ يَرِ الْعَالَمَ إِلَّا نَعْجَةً كَلِيلَةَ

وَاسْتَوَى عِنْدَهُ الذَّهَبُ وَالتُّرَابُ فَلَا قِيَمَةَ لِلذَّهَبِ مِنْ دُونِ عَذَابٍ^(٤٨)

الصفحة ٣٦٤.

(٤٣) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٢٧٥٩.

(٤٤) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٧٠٢.

(٤٥) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٢٧٦٠.

(٤٦) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٧٠١.

(٤٧) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ١١١.

(٤٨) المصدر نفسه، المجلّد ٥، الصفحة ٢٧١٩.

وعلى أي حال، فإن الميزة الأهم لهذا النوع من الحبّ الإنساني تكمن في تركيته للإنسان، والسيطرة على أنانيته، وتعليمه تفضيل الغير على ذاته، والتضحية براحته ولذته من أجل راحة الغير ولذته. وعليه، وخلافاً للحبّ الحيواني الذي لا يهدف سوى إلى الأنانية وإرضاء الذات، فإن الحبّ في هذا المقام ينتهي بحُبّ الغير وعبادته. ويعتبر مولوي هذه المرتبة من الحبّ أساس الكمال، ويرى أنّ تجربة الحبّ والتعرّف على عوالمه يُمثّل شرطاً واقعياً كغيره من أنواع الحبّ^(٤٩).

وأما الاختلاف بين الحبّ الحيواني ومثيله الإنساني (أي حُبّ الصور الذي ينتهي بالمعنى)، فيكمن في أنّ العقل الجزويّ الذي لا يرى من الصورة سوى جمالها، ولا يهتمّ إلاّ تحديد ما يحصل عليه من المنفعة، هذا العقل عاجز عن إدراك الحبّ الإنساني وفهمه، بل ولا يعترف به:

لَمَّا كَانَ غِذَاءُ الْعَاشِقِ هُوَ الرَّحِيقُ	فَإِنَّ الْعَقْلَ يَبْقَى وَحِيدًا دُونَ رَفِيقٍ
فَالْعَقْلُ الْجَزْوِيُّ يَنْكُرُ الْحُبَّ إِنْكَارًا	رَغْمَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ صَاحِبُ السَّرِّ مَرَارًا
فَقَدْ يَكُونُ ذَكِيًّا لَكِنَّهُ شَرُّ شَرِّ	فَمَا لَمْ يَهْتَدِ بِمَلَاكٍ فَهُوَ فِي خَطَرٍ ^(٥٠)

وهناك مرتبة هي أعلى من مرتبة الحبّ، وهو ما يجده السالك المبتدئ بواسطة القطب والمرشد، أو بعبارة أدقّ، بالإنسان الكامل. ولم يقتصر مولوي على ذكر هذا الحبّ في عدّة مواضع من ديوانه، بل لقد جرّبه هو نفسه بشوق وحرارة، خلال علاقته مع شمس التبريزي، وأتمّه إلى النهاية. وذكرنا سابقاً أنّ الإنسان الكامل يُعتبر تجلياً لعقل الكلّ، وأنّه لا بدّ للعقل الناقص (الذي سمّاه مولوي من قبل بنصف العاقل) من أن يفني نفسه عند عتبة هذا العقل الكامل:

إِنَّ لَدَيْكَ عَقْلاً خَفِيًّا هُوَ جَزْوِيٌّ	فَابْحَثْ عَنِ الْعَقْلِ الْكَامِلِ يَا مَوْلَايَ
لِيَتِمَّ بِذَلِكَ الْكُلَّ جُزْؤُكَ	وَيَصْبَحَ عَقْلُكَ قَيْدًا لِنَفْسِكَ
فَافْنِ نَفْسَكَ إِذَا غَابَ عَقْلُ كُلِّكَ	وَادْخُلْ فِي ظِلِّ عَاقِلٍ يَرْشِدُ عَقْلَكَ
فَعَقْلُ الْكُلِّ وَالنَّفْسُ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ	فَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ لَيْسَا مُفْصَلَيْنِ، كَلَّا

(٤٩) سرّني، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٥٠٢.

(٥٠) ديوان منوي، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ١٩٨١.

وهكذا، فاتّباع الشيخ والتعلّم منه هي أوّل خطوة في الطريقة والسلوك. لكنّ السؤال هنا هو: كيف يمكننا الالتحاق بالشيخ وقبول أفعاله والاستماع إلى أقواله دون قيد أو شرط؟ إنّ العقل الجزويّ الذي يشكّك حتّى في عقل الكلّ، ويتهّم الإنسان بالحماقة من خلال البحوث العلميّة والمنطقيّة كلّما أراد الإنسان التخلّص من أنانيّته (الفناء في الحقّ)، يحاول هنا أيضًا المقاومة والتملّص من الغيريّة أمام الإنسان الكامل. وهنا لا يبقى أمام الحبّ كذلك سوى كبت العقل الجزويّ وتفريغه من الأنانيّة.

ويحاول صاحب الديوان شرح هذه المرحلة من الحبّ بإشارات قصيرة وعبارات موجزة حول الحبّ المولوي لشمس التبريزي. فحبّ مولانا لشمس تسبّب في تركه المدرسة والعلوم الرسميّة، وأن يهيم على وجهه في البراري والجبال بحثًا عن سرّ الحقّ، مُضحيًا بنفسه وروحه. وقد أكسبه هذا الحبّ شوقًا لم يستطع هو نفسه بيانه وشرحه^(٥١).

لكنّ حبّه لشمس - الإنسان الكامل - لا ينبع من الإنسان نفسه، بل هو عناية وتأثير منه حتّى وصوله إلى مرتبة السالك:

سأظّل أبحث ما حييت عن شمس وليكن ما أعانيه غداً وما عانيت بالأمس

لكنّ مولانا يسرد حكايات أخرى لهذا النوع من الحبّ وبأمثلة مختلفة، بل ويعشق سماع أسرار المعشوقين على ألسنة الغير^(٥٢). ولهذا، فقد أورد في ديوانه العديد من القصص في هذا الباب^(٥٣).

ويكتسب حضور الشيخ والقطب في فكر مولوي أهميّة كبيرة، وهذه المسألة التي كانت شائعة في المدرسة الصوفيّة، تكتسب في رؤية مولوي لونا خاصًا ومكانة متميّزة. وكما نعلم، فقد كان شائعًا لدى مذاهب الزهد ومدارس الأخلاق، ومن خلال بيان التضادّ بين العقل والنفس، تشجيع الأفراد بتزكية النفس وتطهيرها، وإضعاف القوّة الحيوانيّة لتغليب العقل والشرعية على النفس. ولكنّ ذلك غير مُجدٍ في العرفان وخاصّةً في فكر مولانا، لأنّه طالما كان العقل يُراوح في عالم الحسّ والطبيعة، وفي ظلّ مرتبة النفس الحيوانيّة، فإنّه عاجز تمامًا عن التغلّب على النفس.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٣.

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٥.

(٥٣) المصدر نفسه، المجلد ٣، الصفحة ٣٦٨٦؛ المجلد ٥، الصفحة ١٨٥٧.

ولذلك فإنَّ الإنسان في هذه المرتبة بحاجة إلى طبيب عارف بخفايا نفسه، عالم بتصرفاته وسلوكه. وعندما يسلم السالك نفسه إلى طبيبه، فإنَّ مسؤوليّة هذا الأخير تكمن في فتح الطريق أمام السالك لتقويم سلوكه وتزكية نفسه. ومن خلال إشراف الشيخ الدقيق على حالات المريـد وتغيّراته النفسانيّة والروحانيّة، سيتمكّن هذا الطبيب من تشخيص أمراض مريده واحداً بعد آخر، والعمل على معالجة كلّ واحد منها، وإيصاله إلى المنزل المقصود عبر بعض الإلقاءات والأعمال اللازمة. لكنّ مولوي يُذكر هنا، مراراً وتكراراً، أنّ الحبّ في كلّ مرحلة هو السيّد على المعرفة والعلم القديمين، وأنّ ما يجعل السالك مُطيعاً لشيخه، وتابعا لطريقته وسلوكه، هي الأنوار التي تشرح صدره وتفتح عينيه على الحقائق.

لكنّ حبّ الشيخ يبقى مجرد سلّم للحبّ وواسطة له يعملان على إيصال السالكين إلى الطريق الرئيسيّ، فالغاية والمآل هو الوصول إلى الحقيقة لا غير، وما «طريقة» الشيخ سوى الطريق الفرعيّ الذي يُؤدّي إلى طريق «الحقيقة» الرئيسيّ:

ما الشيخ إلّا سلماً يُوصل إلى الفردوس وما انطلاق السهم إلّا بمساعدة القوس

فلن تستطيع الوصول إلى طريق الأثير إلّا بمساعدة الشيخ، بل الشيخ الفقير

إذا، يمكننا تصوّر وجود حبّ هو أسمى وأعلى، من شأنه أن يوصل السالك العارف مباشرة إلى حضرة الحبيب، وهذا الحبّ موجود في مكان، ولا يظهر إلّا بإزاحة الستار عن جمال وجه الحقّ فيتجلّى، ويجذب إليه ذلك العارف، حتّى يغدو العارف نفسه ذات الحقّ. ومما يؤسف له أنّ مولانا لم يتحدّث عن هذا النوع من الحبّ إلّا قليلاً، بل وحتّى ما قاله في هذا الشأن أبقاه مستوراً وراء الحجب. ولا شكّ في أنّ سبب هذا الاستتار يعود إلى أنّ شرحه خارج عن حدود العقل والبيان، وأنّ اللسان عاجز عن وصفه بالشكل المطلوب:

الأقفال على شفاهي والأسرار في قلبي لكنّ شفاهي عاجزة وقلبي مليء بالحديث

فأما العارفين ممّن شربوا كأس الحقّ فيعرفون الأسرار لكنّهم أخفوا الغيـث

ومن علّموه أسرار الحقّ أغلقوا فمه وجبسوا لسانه إلى حيث

لكنّ أحد المسائل المهمّة التي يتضمّنها ديوان المشوي، والتي أفصحت بعض الشيء عن مرحلة الحبّ هذه، هي قصّة بايزيد البسطامي مع مُريديه وأتباعه. ولعلّ كلّ المهتمّين بدراسة ديوان المشوي يعلمون أنّ شخصيّة بايزيد البسطامي تحتلّ في الديوان المذكور مكانة راقية في

العرفان والحب. وقد نقلت عنه عبارات وجُمِل مشهورة مثل «لا إله إلا أنا فاعبدون»، و«سُبْحاني ما أعظم شأني»، و«ليس في جُبَّتِي سوى الله»، وآثار تلك الكلمات وتأثيراتها واضحة في ديوان المثنوي. ويرى مولوي أن تلك الجُمَل تشير إلى المعرفة والحب الراقين لدى بايزيد عندما وصل إلى نهاية طريق السلوك العرفاني.

وفي هذه المرحلة من الحب لن يبقى أي أثر للأنانية والذاتية، ويصبح العارف خلالها فارغاً من ذاته تمامًا، وهذه الحالة بالذات هي التي وصفها بعض الصوفيين بأنها المرتبة الأعلى من مرتبة الإيمان والكفر لزوال جميع النسب والإضافات بشكل كامل.

ففي المراحل السابقة يتجه السالك من العقل الجزوي إلى عقل الكل عبر تخليه عن النفس والطبع، لكنّه في هذه المرحلة يفقد ذاتيته تمامًا، وهو لم يعد يرى سوى الحق تعالى. وربما يُستفاد من الأبيات التالية وأشباهها بأن الحديث هنا عن عقل الكل هو أمر غير ذي جدوى، لأن عقل الكل هو الصادر الأول، وهو الواسطة بين الحق والخلق، بينما تخلو هذه المرحلة من أي واسطة:

هذا كلام مكتوب بماء الذهب	وكل ما تقوله تأتي به الريح
فالخمر خمر كلّها شرّ وذنوب	ليس فيها نور الحق ولا مصابيح
تريد إفراغك من كلّ مضمون	فتهوى وذلك الكلام ينقذك من القبيح
وإن كان النبي قد تلا القرآن	لكن لم يكفره من قال فيه المديح
فلما زالت الذات وانمحت	لم ينطق بذلك غير بايزيد الجريح
فمحاسير الحيرة كلّ العقل	وانتصر مَنْ بدأ ذلك بالصريح
ما سوى الله في جُبَّتِي هذه	فابحث في الأرض والسماء لتستريح ^(٥٤)

لكننا نستطيع إيجاد شرح وتوضيح أكبر حول ذلك من الآثار العرفانية الأخرى، فقد نقل عن «العطار النيسابوري» بعض الأقوال بهذا الشأن، بالإضافة إلى إمكانية العثور على حكايات عن هذه الحقيقة في الآثار العرفانية لابن العربي على شكل فكرة نظرية. لكن أكثر

(٥٤) المصدر نفسه، المجلد ٤، الصفحة ٢١٠٢.

من تطرّق إلى شرح هذا البحث بالتفصيل هي مدرسة العرفان في خراسان، وخاصة ما نجده في آثار الشيخ أحمد الغزالي، وتلميذه عين القضاة الهمداني.

وباختصار، إذا أردنا مقارنة هذه المرحلة مع ما ذكره العرفاء الآخرون، فينبغي علينا القول بأن «مقام فناء الذات» يُعتبر المرحلة النهائية والأخيرة التي تُقابل «الفناء الأفعالي» و«الفناء الصفاتي». فهو لا يرون بأن السالك يقوم في البداية، ومن خلال سلب إرادته، بمحو أفعاله في أفعال الحق وإرادته، ثم يفنى من صفاته ليتجلّى في صفات الحق، وأخيراً يتخلّى عن ذاته ليلتحق ويندمج بذات الحق.

وفي نهاية هذا الفصل نرى ضرورة الإشارة إلى مفهومين آخرين من المفاهيم الموجودة في فكر مولانا، لكي تتضح منظومة فكره أكثر، وتبيّن ملامحها بشكل أوسع. وأمّا المفهومين المذكورين فغالبًا ما يتمّ استخدامهما لبيان النسبة والعلاقة بين العناصر الثلاثة المذكورة، وهي المعرفة والعقل والحبّ.

الحيرة

عرفنا في الصفحات السابقة أنّ الحيرة هي نتيجة التخلّص من «الذات»، والنأي عن العقل الجزويّ المدرك للكثرة. وهنا يتعلّق الحديث عن حيرة العقل الجزويّ، لكنّ هذه الحيرة - برأي مولانا - هي نفسها وليدة المعرفة، ونقصد بذلك المعرفة المتعالية التي يعجز العقل الجزويّ عن إدراكها. وعليه، فرغم رؤية العقل للحقّ من خلال الشهود والعيان، إلّا أنّه يبقى غير قادر على إدراك حالته وكيفيّته. وهنا، يتقدّم الحبّ ليتوسّط بين تلك العناصر ليبين طرق الكمال للوحي^(٥٥).

ويعتقد مولوي أنّ العمل الرئيسيّ الذي يقوم به الدين هو إيجاد الحيرة، لأنّه يتحدّث عن عالم غريب لا يمكن لسكان عالم الحسّ والذهن تصوّره أو إدراكه:

إنّه يصوّر الأشياء دون سؤال وما أقوله هو ضروريّ يا عارفين

تراه كما هو وأخرى غير ذلك فالحيرة هي ما يقوم به الدين

إذاً، لا ينبغي الخلط بين هذه الحيرة المستوحاة من العلم والمعرفة وبين الحيرة الناجمة عن

(٥٥) المصدر نفسه، المجلّد ٢، الصفحة ٥٧.

الجهل والشك، ولا بين من يشاق إلى حبيبه ويشمل ويحتار عند رؤيته، وبين من يدير ظهره إليه فيحتار لعدم رؤيته إياه ويتيه، فبين هذا وذاك فرق شاسع:

لا كالحيران الذي يُدير ظهره له بل كالحيران الغارق في حبيبه

فهذا يرى الحبيب بوجهه ووجه هذا هو نفسه وجه حبيبه^(٥٦)

ويُدي مولوي حساسيةً مفرطة إزاء هذا الأمر، ويحاول جاهداً تخنيب نفسه ما قام به أهل البحث والجدل بمقارنة «حيرة العارف» مع «شك الفيلسوف». ويعتقد مولوي بأن البرهان الفلسفي يُؤدّي إلى الظن ليصبح في النهاية علم اليقين، أما حيرة العارف تكون مع العيان والرؤية لتصل بعدها إلى عين اليقين:

ودع عنك الحيلة واشتر الحيرة فالحيلة ظنّ والحيرة هي العبرة^(٥٧)

والحقيقة أنّ «الحيرة» هي رمز «الشعور بالألم»، فمن عانى ألم فراق ذاته فإنه لا يُوقع نفسه في حبائل البحث والأفكار الواهية، بل تراه يبحث عما فقدّه في كل مكان. وهنا يسرد لنا مولوي حكايةً طريفةً يقول فيها: صفّع رجل رجلاً آخر في قفاه بشدة فأحدثت ضربته صوتاً، فهمّ المضروب بالمقابلة بالمثل. فقال الضارب للمضروب: «أريد أن أسألك سؤالاً، فأجبنني ثم اضربني بعدها. هل كان الصوت صادراً من يدي أم من قفاك؟» فأجابه المضروب وهو يتلوّى من الألم:

قال: ليس ألمي بسبب هذا فأنا أذكى من أن أجهل ذاك

فأنت المرتاح أفهم هذا فصاحب الألم يمثل هذا وذاك^(٥٨)

رأينا حتّى الآن بأنّ مولوي أشار إلى نوعين أو مرتبتين للحيرة: المرتبة الأولى هي «حيرة العارف»، حيث يفقد فيها العارف عقله وصوابه. بمجرد رؤيته للحق، ويحتار في مشاهدة جماله؛ والمرتبة الثانية هي «حيرة السالك» الذي، وإن كان محروماً بعد من رؤية الحق، فهو حيران لأنّه عرف ذاته وأدرك فراق ذاته عن الوجود، فظلّ يشاق إلى تلك الناحية، ويُجنّب نفسه التفكير في عالم الكثرة؛ لكن يبدو أنّ هناك نوعاً ثالثاً كذلك من الحيرة صوره ديوان المشوي يمكن تسميته بـ«حيرة المبتدئين»، وهم الذين لم يخطوا في الطريقة بعد، لكنهم اعترفوا

(٥٦) المصدر نفسه، المجلّد ١، الصفحة ٣١١.

(٥٧) المصدر نفسه، المجلّد ٤، الصفحة ١٤٠٧.

(٥٨) المصدر نفسه، المجلّد ٣، الصفحة ١٣٨٠.

بعجزهم، لكن بدلاً من أن يستعينوا بعقلهم وفكرهم، أداروا ظهورهم لعالم الحس منتظرين وصول مدد الهداية الإلهية:

السعيد من كان عجزه وحيرته قوته

ونام في رحاب محبوه في العالمين

واعترف بعجزه أولاً وآخرًا

فمات بعد أن اختار دين المستن

فالحياة في الموت والمحنة

وماء الحياة في الظلمات يا مهتدين^(٥٩)

ونستنبط من ذلك بشكل عام أن الحيرة تكون مصاحبة للعجز والفقر في كل المراتب، ف رؤية المرء عجزه وفقدانه ذاته وتسليم قلبه لفيض الحق وتخليه عن عقله وفنائه في الحق، كل ذلك تتخلله مراحل تصاحبها الحيرة التي سرعان ما تزيد وتنمو:

فكن حيراناً بلا جدل ولا جدال

حتى تصلك الرحمة من المتعال

فإذا لم تدرك هذه العجائب

كنت متكلفاً بقولك: نعم، في المصائب

وإذا قلت «لا»، ضربت عنقك

وأقمت في العذاب طول عمرك

فكن إذا حيراناً وتائها

حتى يأتيك الله بنصرة ترضاها

فإذا أصبحت حيراناً وفانياً

فستقول بلسانك: يا رب يا هادياً^(٦٠)

الجدبة والعناية

لاحظنا كيف أن طلب اللطف الإلهي والعناية الربانية يتبع الحيرة دائماً، وعلمنا قبل هذا كيف بين مولوي استحالة السير في سوح الحياة تلك إلا بمعونة الفيض النازل من الأعلى. وهنا يجدر بنا الإشارة إلى مفهوم آخر ليكتمل هذا البحث ويتضح أكثر.

يعتقد مولانا أنه من الصعوبة بمكان على أي إنسان يريد الانتقال من مرحلة معينة إلى مرحلة أعلى منها الاعتماد على المؤونة والقدرة البشريتين. وعليه، فإن الصعود إلى مرحلة أعلى يتطلب معرفة وشوقاً أكبر لا يمكن أن يصل إلى الإنسان إلا من حقيقة أسمى. ويسمى هذا المدد الغيبي في لغة العارفين بـ«الجدبة»، حيث تعتبر هذه المسألة من مميزات المدارس

(٥٩) المصدر نفسه، المجلد ٦، الصفحة ٣٨٢٧.

(٦٠) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٤٨.

العرفانية في مقابل المدارس الأخلاقية ومذاهب الزهد، الأمر الذي جرّأ العارفين على انتقاد الوعاظ والزاهدين، واتّهامهم بالاعتماد على همّهم وقدراتهم وإمكاناتهم الذاتية:

إنّ ذرّة من الجذب تساوي الكثير	وأكبر من كلّ جهد وطاعة وعبادة
فجذبة الإله بآثارها وأسبابها	تروي الحكايات دون حرف أو شهادة
أني جاذب هذا الخفيّ المستر	المتجلّي في كلّ العوالم بل وزيادة
فإذا كنت راغباً في الجذب	فالجاذب هو الحقّ والمجذوب عباده

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ العناية تختلف في كلّ مرحلة من مراحل السلوك الإنسانيّ، سواء من حيث الكيفيّة أو الماهيّة، أو من حيث الطريق المؤدّي إليها. فبرأي مولوي تحصل هذه العناية في المراحل الأولى إمّا عن طرق الآيات التكوينية، أو بواسطة المعجزات النبويّة، وربما عبر الوحي إلى الأنبياء. لكن في المراحل المتوسطة فإنّ السالك يحصل على هذا اللطف من شيخه ومُرشدّه، وفي المراحل الختامية والنهائيّة تنزل إلى العارف من الحقّ تعالى مباشرة. وغالباً ما يُسمّى الصوفيّون المرحلة الأخيرة بالجذبة، لكنّ ذلك لا يمنعنا من استخدامها في بحثنا هذا بشكل عامّ.

وهنا نريد إضافة نقطة وهي أنّ ضرورة حضور الجذبة الإلهيّة في السلوك لا يعني بأنّ الإنسان لا يمتلك أيّ دور في أيّ من المراحل المذكورة، أو أنّ عليه أن يكفّ عن الاجتهاد والسعي والاتّكال فقط على اللطف الإلهي. فمولوي يحذّر بشدّة قائلاً إنّّه على الرغم من كون الجذبة هي الأساس والأصل في قطع هذا الطريق، لكن لا ينبغي للسالك أن يقعد عاطلاً حتّى تصله تلك الجذبة:

الأصل هي الجذبة لكن اعلم يا صاح	أنّ عليك العمل فلا تنتظرها
لأنّ ترك العمل يولّد الضعف	فاعتمد على قوتك ولا تهملها
فالجذبة كالطير الجفول فاحذر	فإذا رأيت الفجر فالشمعة أطفئها
تسكت أحياناً وأحياناً تحدّث	نشم رائحتها تارة وتارة نفقدها
فابحث وتمعّن ثم واصل البحث	هذه مقولتي فقل مقولتك، قلها
كحافر البشر الذي يحفر بشراً	ويزيح التراب ليحصل على مائها
إذا وصلت جذبة الحقّ كانت معيّنًا	يتفجّر ماؤها دون بشر تراها

خلاصة الكلام

نستنتج مما قلناه حتى الآن أن مولوي لا ينفي العلم والعقل إطلاقاً على الرغم من إيمانه بأن المراحل النهائية للكمال والمعرفة ليست ممكنة إلا في ساحة القلب بمساعدة جذبة الحب. فبدلاً من إنكاره للساحات الأخرى في الحياة الإنسانية، يحاول مولوي بيان المكانة الحقيقية لجميع القوى وقدرة كل واحدة منها. وقد حاول جاهداً النأي بنفسه عن تطرف بعض الصوفيين، ودراسة الإنسان من خلال هويته برمتها ووجوده كله، وهو يرى بأن عالم الحس والعقل الجزوي يشكّلان جزءاً من حياة الإنسان، وأولى إمكانياته للوصول إلى العلا والرقى. لكن ما يحول تلك الإمكانيّة والقدرة أحياناً إلى سدّ منيع هو تجاهله حاجة العقل الجزوي إلى المعارف الخارجية وعناية العالم الآخر. فالعلوم التافهة والفلسفات الذهنية ليست سوى نتائج للعقول الجزئية التي قيّدت نفسها في عالم الطبيعة في جُح ظلمة الظنّ والخيال، دون أن تستعين بعقل الكلّ وعلوم الوحي، وحرمت بذلك من نعم الحقائق المتأفيريقيّة.

إذاً، فإن سبب إلحاح مولانا على ضرورة حضور عقل الكلّ في عمليّة حصول الإنسان على المعرفة لا يعني مطالبته بوجوب تخليه تماماً عن الطبيعة والعلوم الطبيعيّة، بل يقصد من ذلك أن معرفة الطبيعة كذلك لا تتحقّق إلا في ظلّ حقائق أُسمى يمكن الوصول إليها. فكلّ علم يفتقد لهذه الميزة فإنه عاجز ليس فقط عن معرفة الحقيقة، بل يُمثّل كذلك حائلاً ومانعاً من الوصول إلى مراحل الكمال.

وهنا يمكننا الإشارة إلى فارق أساسي بين رؤية مولوي من جهة، ونظرة الفلاسفة في باب العقل والمعرفة من جهة أخرى. والفارق هو: في الوقت الذي يعتبر فيه الفلاسفة العقل كافيّاً وقادراً على الوصول إلى المعرفة ببعض الوسائط كالحسّ والبرهان، فإن مولوي يرى أن العقل لا يمكنه أن يكون عاملاً مساعداً للوصول إلى الحقيقة والمعرفة إلا بعناية من عقل الكلّ وجذبة حبّ الحقّ.

وأما الاختلاف الآخر فهو أن مولوي - وخلافاً للفلاسفة وأصحاب المذهب العقليّ - لا يرى اقتصار المعرفة على الإدراكات العقلية، بل يؤمن بأن المراحل النهائية للمعرفة لا تتحقّق إلا بعد تسلّط جذبة الحبّ على قلب المرء بشكل كامل، وتسخيره لحسابه تسخيراً تامّاً.

وباختصار، فقد قام مولوي بتنظيم وتصوير مراحل المعرفة الإنسانية بشكل احتفظ معها كلّ من العقل والحبّ بمنزلته الخاصّة به، وإذا ظلّ كلّ منهما في مكانه فلن يحدث أيّ تضادّ بينهما على الإطلاق.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة^(٢)

0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفي معرفي	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of Views, Islamic and Christian	التعددية الدينية - وجهات معرفية إسلامية ومسيحية	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفن والتصوّف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهودية: مدارسها الدينية، وتياراتها الفكرية	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Shari'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأملات دينية وفلسفية في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي	١٨
19	Religious Dialogue	الحوار الديني	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة الميتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزية الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدس والمدنس)	٢٣

List of Transliterations

	al-	الـ
ā	Ā	ا / ي
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ـ
u	u	ـ
a	a	ـ

’	’	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	H	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
‘	‘	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

the title of “the Sultan of all Scholars” when he was a jurisprudent in Qūnyā. Yet, his meeting with Shams Tabrīzī has led him to forsake his scientific activities and adopt the path of wayfaring. He is today acknowledged as one of the most eminent sufi poets, whose influence transcends the various scholarly domains in a unifying, genuine approach. The question under dispute here is that of how reason and love, on the one hand, and science and gnosis (‘irfān), on another, relate to each other. This is as well a topic hotly debated in contemporary religious studies, Islamic and Western alike. Rūmī applies his distinctive approach to these issues, in a synthesis very expressive of his way. Taking into consideration the impasse we’ve arrived at as to the relation between faith and reason, the resort to Rūmī might prove fruitful.

Key terms: Rūmī; *Mathnawī*; particular reason and universal reason; speculative reason and faithful reason; love; bewilderment.

References

- ‘Āghā Buzurg aṭ-Ṭehrānī, *Adh-Dharī‘ah*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-‘aḍwā’).
- ‘Isma‘īl Bāshā al-Baghdādī, *Hadīyyat al-‘Ārifīn* (Beirut: Dār ‘Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1955).
- Badī‘ az-Zamān Faruzān Far, *‘Aḥādīth-e Masnavī* (Tehran: Shehr-e Kitāb Hermes, 2002).
- Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī, *Divān Masnavī* [1st publ. by R.A. Nicholson (Brill, 1925)], ed. Ḥusayn Muḥyī ad-Dīn ‘Ilāhī Qumshe’ī (Tehran: Nashr-e Muḥammad, 1999).
- Ḥajī Khalīfah, *Kashf az-Zunūn* (Beirut: Dār ‘Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1992).
- Ḥusayn Kāshifī, *Lubb-e Lubāb-e Ma‘navī*, ed. ‘Abd Al-Karīm Surush, 1st edn. (Tehran: ‘Intishārāt-e Širāt, 2007).
- Az-Zirkilī, *Al-‘A‘lām*, 5th edn. (Beirut: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, 1980).
- Šādiq Guharīn, *Sharḥ-e ‘Iṣṭilāḥāt-e Taṣawwuf* (Tehran: ‘Intishārāt-e Zuwwār, 2001).
- ‘Abd al-Ḥusayn Zurīn Kub, *Sirr-e Nay* (Tehran: ‘Intishārāt-e ‘Ilmī, 2011).
- ‘Abd al-Qāder al-Qurashī, *Al-Jawāher al-Muḍī‘ah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥelu, 2nd edn. (Egypt: Dār Hajar, 1993).
- ‘Umar Kaḥḥāleh, *Mu‘jam al-Mu‘allifīn*, 3rd edn. (Beirut: Dār ‘Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī).
- Ibn Quṭlubughā, *Tāj at-Tarājīm*, ed. Muḥammad Yūsuf, 1st edn. (Damascus: Dār al-Qalam, 1992).
- Al-Majlisī, *Biḥār al-‘Anwār* (Beirut: Mu‘assasat al-Wafā’, 1983).

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, *Durūs fī 'Ilm al-'Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Nihāyat al-Ḥikmah*, commentary by Fayyādī, 2nd edn. (Qum: Mu'assasat Nashr 'Āthār al-'Imām al-Khumeynī).

Al-Mufḍil b. 'Umar al-Ju'fī, *at-Tawhīd*, 2nd edn. (Beirut: Al-Wafā', 1983).

Al-Māzendarānī, *Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfī*, 1st edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2000).

Al-Khumeynī, *al-Makāsib al-Muḥarramah* (Iran: Ismailian).

Al-Khurāsānī, *Kifāyat al-'Uṣūl*, 5th edn. (Qum: Nashr Jāmi'at al-Mudarrisīn).

Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Iran: Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1404 H.).

Ḥusayn Muẓaffarī, *Bunyān-e Marṣūṣ, Falsafeh-e Islāmī az Negāh-e Maktab-e Taḥkīk*, 1st edn. (Iran: Mu'assasat Nashr 'Āthār al-'Imām al-Khumeynī).

Al-Ḥurr al-'Āmilī, *ar-Risālah al-Ithnā 'Ashriyyah* (Iran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah).

An-Namāzī, *Mustadrakat 'Ilm Rijāl al-Ḥadīth* (Iran: Ḥaydarī, 1994).

Al-Khū'ī, *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*, 5th edn. (1992).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Barresīhay-e 'Islāmī*.

Ash-Shahrazūrī, *Nuzhat al-'Arwāḥ*, 1st edn (translated as *Kanz al-Ḥikmah*).

Aṭ-Ṭabrasī, *al-Iḥtijāj* (An-Najaf al-Ashraf: an-Nu'mān Press).

Al-Majlisī, *Bihār al-'Anwār*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1983).

An-Najāshī, *Rijāl an-Najāshī*, 5th edn. (Qum: Nashr Jamā'at al-Mudarrisīn).

Aṭ-Ṭūsī, *al-Fihrist*, 1st edn. (Iran: Mu'assasat Nashr al-Faqāhah, 1996).

Ibn Shahr Ashūb, *Ma'ālim al-'Ulamā'* (Qum).

Aṭ-Ṭūsī, *Ikhtiyār Ma'rifat ar-Rijāl* (Qum: Mu'assasat 'Āl al-Bayt, 1983).

SAGES

Rūmī: Science, Intellect, and Love

Muhammad Taghi Sobhani – trans. Abbas Safi ————— (205-240)

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought – Beirut

Muḥammad b. Bahā' ad-Dīn al-Qūnawī ar-Rūmī (672H./1273A.D.) maintained

Mullā Şadrā, *Al-Mabda' w-al-Ma'ād*, 1st edn. (Qum: Intishārāt-e Daftar-e Tablighāt-e Islāmī, 2001).

_____, *Risalat al-'Uşūl ath-Thalātha*, trans. ed. Aḥmad Mājed (Beirut: Sapiential Knowledge Institute, 2008).

Nasser Ba'zatī, *Takawwun al-Ma'āref*, 1st edn. (Morocco: Manshūrāt Kulīyyat al-'Ādāb, 2005).

P. Feyerabend, *Thalāth Muḥāwarāt fī-al-Ma'rifa* [*Three Dialogues on Knowledge*, 1991], trans. Muḥammad as-Sayyid (Alexandria: Munsha'at al-Ma'āref).

Teaching Philosophy in Religious Institutions: New Trends of Refusal and Reserve Haidar Hobbollah _____ (179-202)

Qum

After a period of revival in religious circles and in seminaries, philosophy comes under attack yet again. A new literalist, salafī (in broad terms), front defies philosophy on basis of a peculiar understanding of scripture. Yet, a thorough analysis of the alleged sources proves the claims to hostility (towards philosophy) unreliable and the sources themselves untrustworthy.

It is of the merits of a balanced pedagogical approach to philosophy that it makes room for a better interpretation of scripture, thus opening possibilities of better understanding. Taking into consideration today's challenges, it is critical to utilize philosophy in the general aim of enabling religious constructs of understanding corresponding human intellectual contexts in a serious dialogical manner.

Key terms: Philosophical education; religious seminaries; religion and philosophy; jurisprudence and philosophy.

References

'Alī Namāzī Shāhrūdī, *Mustadrak Safīnat an-Najāt* (Qum: Nashr Jamā'at al-Mudarrisīn, 1997).

Al-Bahā'ī, *Zubdat al-'Uşūl*, ed. Faris Ḥassūn Karīm, 1st edn. (Nashr Mirşād, 2002).

Al-Ghazzālī, *al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl*, introduction and commentary by Muḥammad Ibrāhīm Ramaḍān (Beirut: Dār al-Arqam).

Al-Aşfahānī, *Nihāyat ad-Dirāyah*, 1st edn. (Iran: Intishārāt Sayyid ash-shuhadā', 1995).

Al-Bujnawardī, *Muntahā al-'Uşūl*, 1st edn. (Iran: Mu'assasat Nashr Āthār al-Imām al-Khumeynī).

“worlds” of the human psyche, whereby the difference between various methods are mere nuances; this is the meaning of Mullā Ṣadrā’s claim that what is arrived at by intuition and presence is proved by reason and vice versa.

Key terms: Transcendent Philosophy; Mullā Ṣadrā; Trans-disciplinarity; Basarab Nicolescu.

References

ʿAḥad Farāmīrīz Qarāmīlī, *Manāḥij-al-Baḥth fī ad-Dirāsāt ad-Dīniyyah*, trans. Sarmad aṭ-Ṭāʾī, 1st edn. (Beirut: Sapiential Knowledge Institute, 2004).

Ibn-ʿArabī, *Al-Khayāl, ʿĀlam al-Barzakh w-al-Mithāl*, ed. Maḥmūd al-Ghurāb, 3rd edn. (Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1993).

A. Bourguignon, “De la Pluridisciplinarité à la Transdisciplinarité”, http://maaber.50megs.com/forth_issue/epistemology_2a.html (accessed 17/05/2005).

B. Nicolescu, *Transdisciplinarity*, trans. Dimetri Averinos, 1st edn. (Damascus: Dār ʿIzīs, 2000).

_____, “Transdisciplinarity as a Methodological Framework for going beyond the Science-Religion Debate”, trans. Hadī Qubeyssi, *Al-Maḥajja* 23 (Beirut: Sapiential Knowledge Institute, 2011), pp. 145-174.

Ghulām Ḥusayn ad-Dīnānī, *Al-Mantiq w-al-Maʿrifah ʿInd-al-Ghazzālī*, trans. ʿAbd ar-Raḥmān al-ʿAlawī, 1st edn. (Beirut: Dār al-Hadī, 2004).

H. Corbin, *Al-Khayyāl al-Khāliq fī Tasawwuf Ibn-ʿArabī*, trans. Farīd az-Zāhī. (Morocco: Manshurāt Marsam, 2006).

F. Chatelet, *La naissance de l’histoire* (Paris: Éditions de Minuit, 1962).

Idrīs Hanī, *Al-ʿArab w-al-Gharb*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ṭalīʿah, 1998).

_____, *Al-Islām w-al-Ḥadāthah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Hadī, 2005).

_____, *Kharāʾiṭ ʿAydolojiyyā Mumazzaqah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Intishār al-ʿArabī, 2006).

_____, *Mā Baʿd-ar-Rushdiyyah* (Beirut: Markaz al-Ghadīr, 2000).

_____, *Al-Mahdī, Falsafat al-Ghaybah wa Ḥatmiyyat az-Zuhūr* (Beirut: Dār al-ʿAʿlāmī, 2008).

Kamāl Al-Ḥaydarī, *At-Tawḥīd*, ed. Jawād ʿAlī al-Kassār, 4th edn. (Dār Farāqīd).

al-Ḥārith b. ʿAsad Al-Muḥāsibī, *Kitāb Māhiyyat al-ʿAql wa Maʿnāhu wa-Ikhtilāf an-Nāss fih, min-al-ʿAql wa Fahm al-Qurʿan*, ed. Ḥusayn Quwwatī, 3rd edn. (Dār al-Kindī, 1982).

References

- Aristotle, *De Anima*, III, IV.
- Aristotle, *Metaphysics of Aristotle*.
- B. Russell, *The Problems of Philosophy* (London, 1976).
- C. J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation* (New York, 1959).
- G. W. Cunningham, *The Problems of Philosophy* (New York, 1924).
- I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York, 1965).
- J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).
- Mehdī Ha'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, foreword by S. H. Nasr (Albany: SUNY Press, 1992).
- Şadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah*, 3rd edn. (Beirut: 1981).
- St. Thomas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* (New Haven, 1951), vol. 2.
- _____, *The Commentary on Aristotle's De Anima* (New Haven, 1951-159), II, III, IV.
- W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: McMillan and Co., 1961).

A Trans-disciplinary Treatment of Mullā Şadrā's Transcendent Wisdom

Idris Hani _____ (155-178)

Rabat

The inter-disciplinary approach to Mullā Şadrā's "Transcendent Philosophy" had a positive impact upon it, and upon inter-disciplinarity itself. Yet, "Transcendent Philosophy" is broad enough in scope to accommodate a *trans*-disciplinary approach in a mutually beneficial manner as well. Mullā Şadrā's philosophy benefits from earlier methods, formulating these while avoiding syncretic or apologetic handling which would prevent one from criticizing the method while using it. This is what has produced notions like substantial motion, or modulation of being, and this is what makes "Transcendent Philosophy" one of the brilliant historical instances of trans-disciplinarity which appears to be, as we dig deeper into it, a last resort away from the shackles of methods, and from the hegemony of subject-object duality.

Approaching "Transcendent Philosophy" in a trans-disciplinary manner allows for fixing some of its drawbacks while not falling into the trap of declaring it a final outcome of philosophy. Rather, this is a view full of potential, open to all the

or what I believe in. Since the subjective and the objective are two aspects of the *comprehensive*, or that wherein they come together, then the full experience of faith is an experience of the comprehensive. This cannot but be a direct experience, as contrary to all that has understanding as an intermediary.

The comprehensive is either the being-in-itself which surrounds us, or the being which is us. In each there is the appearance of the subject and the object; the meaning of faith is but the presence in the polarities resulting from such an appearance. Emerging from within the comprehensive – after experiencing nonexistence – is a faith free, full and absolute; in a word, a living faith.

Key terms: Philosophical faith; the comprehensive; faith and knowledge; being; transcendence.

References

K. Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. R. Manheim (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1950).

S. Kierkegaard, *Journals*, I.

PAPERS AND STUDIES

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy

Mehdi Ha'iri Yazdi (1923-1999) – trans. Mahmoud Youness — (135-154)

Logically analyzing the concept of knowledge, a vital distinction between two aspects of objectivity is arrived at. The very constitution of knowledge necessitates an essential and *immanent* object. A *transitive* object, on the other hand, can only be constitutive in the case of knowledge of an external object. Such an object is, generally speaking, accidental, and such knowledge cannot be constitutive of the general concept of knowledge. Here is the primary distinction between knowledge by presence and knowledge by correspondence. The concept of knowledge by presence, being characterized by “subjective objectivity”, can be explained and justified through the fundamental form of knowledge, without the need for the existence of an external, material object corresponding to the subjective object of knowledge by presence. As such, it belongs to knowledge *qua* knowledge, for it is cognitive and objective by nature, and fulfills all the conditions of the notion of knowledge despite its lacking of an external transitive object.

Key terms: Epistemology; subject-object duality; dual sense of objectivity; the performative “I”; knowledge by correspondence and knowledge by presence.

References

- C. Smith, *Faith and Belief* (Princeton University Press, 1979).
- _____, *Belief and History* (University of Virginia Press, 1977).
- Clement of Alexandria, *Stomateis*, Bk. 2.
- Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, Bk. 5.
- H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, (Herder, 1963).
- J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. F. L. Battles (Westminster Press, 1960), III. 2.
- J. Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd edn. (Prentice Hall, 1983).
- K. Barth, *Dogmatics in Outline* (SCM Press, 1949).
- Martin Luther, "The Freedom of a Christian", in *Reformation Writings of Martin Luther*, trans. B. L. Woolf (Lutterworth Press, 1952), vol. 1.
- _____, "Magnificat", in *Reformation Writings of Martin Luther* (Lutterworth Press, 1956), vol. 2.
- Peter Abelard, *Epitome Theologiae Christianae*, 1.1 (PL 178, 1695).
- R. Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton University Press, 1992), vol. 1.
- S. Maitzen, "Swinburne on Credal belief", *International Journal for the Philosophy of Religion*, 1991, 29, pp. 143–57.
- St. Bernard, *Contra Quaedam Capitula Errorum Abelardi*.
- Thomas Aquinas, *De Sacramentis*.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*.
- W. L. Sessions, *The Concept of Faith* (Cornell University Press, 1994).
- W. James, "The Will to Believe", in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Dover Publications, 1956); 1st publ. 1897.

What is Philosophical Faith?

Karl Jaspers (1883-1969) – trans. Mahmoud Youness — (119-132)

There are two aspects to faith: (1) a subjective aspect, that is the act of faith through which I believe; and (2) an objective aspect, that is the content of faith

M. Rosenthal & B. Bodin, *Al-Mawsū'ah al-Falsafīyyah*, trans. Samīr Karam (Beirut: Dār al-Tali'ā, 1981).

Muḥammad 'Awaḍ 'Abd as-Salām, *Al-Fi'l al-Ijtimā'i 'Inda Talcott Parsons* (Alexandria: University of Alexandria Press, 1986).

N. Timashev, *Naẓariyyat 'Ilm al-Ijtima'*, trans. Maḥmūd 'Awdah, (Cairo: Dār al-Ma'āref, 1977).

P. Bonte & M. Izard, *Mu'jam al-'Antholojyā w-al-'Anthropolojyā*, trans. Misbāḥ aṣ-Ṣamad, 1st edn. (Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah, 2007).

Shāker Mustafā Salīm, *Qamūs al-'Anthropolojyā*, 1st edn. (Kuwait: Kuwait University Press, 1981).

Ṭalāl 'Asad, "Fikrat 'Anthropolojyā al-'Islām", trans. Abū Bakr Bāqāder, *Majallat Minbar al-Hiwār*, 11 (Beirut: 1988).

The Nature of Faith: A Christian View

Richard Swinburne – trans. Muhammad Zaraket _____ (95-118)

Oxford University – UK

The Christian conception of faith is grounded in two principle elements, the weight given each, or both, demarcates the borders between the various contesting outlooks: (1) *belief in* something, usually in the existence of God, and its implications; and (2) trust in God's mercy through which redemption is attained. The two elements were latent in the early Christian accounts of faith. However, with the Thomistic formulation of faith, belief stood out patently as the major component, while the importance of trust was, at least, implicitly recognized. In Luther, the importance of trust parallels that of belief. There remains a third approach, dubbed "pragmatic", wherein trust figures out as the sole element once belief is displaced by mere probability. Yet, the rational component – faith *qua* belief – remains prominent in the first two readings to the extent that the question of the "faith of devils" becomes too pressing. This is circumvented through coupling faith to salvation or justification; only a faith constituted by love, by the deeds entailed by love (Aquinas), or directed towards the noble ends and good deeds (Luther), is a faith which leads to salvation.

Key terms: Faith and belief; faith and trust; Thomas Aquinas; Martin Luther; pragmatism.

The Image of Faith in the Mirror of Anthropology

Ahmad Majed _____ (69-94)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Enlightenment/modernity has produced a group of sciences aimed at understanding man, the sciences themselves being established on the very basis of man's presence in this world. A resulting normativity, articulated in stringent laws, dismissed any resort to a revelatory authority as unscientific or, at times, irrational. Anthropology falls into this context very fittingly.

In anthropology's handling of religion, one can see the transformation of religion – with Geertz – from being a reference frame constitutive of meaning, and founding of culture, into a cultural construct, a symbolic system subordinate to the hermeneutic authority of the interpreter whose task it is to conform it to modernity. Or, as with Gellner, religion can be justified inasmuch as it is a logistic apparatus given meaning by the living being, but incapable of producing meaning on its own. It loses, as such, its relation to reality as a belief-faith construct. Critical approaches, on the other hand, as with Asad, reject the generalizing definitions of religion. Tradition, here, regains its centrality, and orthodoxy becomes, again, the source of normativity. Faith, by such a reading, is not restricted to rituals expressive of culture, rather are there rules of faith, traced back to the establishing scripture, wherein meaning is produced and norms defined.

Key terms: Anthropology of faith; the enlightenment project; culture; orthodoxy; tradition; Clifford Geertz; Ernest Gellner; Talal Asad.

References

'Abd al-Ḥamid az-Zayn, *Mā Ba'd al-'Aydologyā w-al-Lahūt*.

C. Geertz, *Anthropology al-'Islām*, trans. 'Abū Bakr Bāqāder, 1st edn. (Beirut: Dār al-Hādī, 2005).

_____, *Al-'Islām min Wijhat Naẓar 'Ilm al-'Ansanah*, trans. 'Abū Bakr Bāqāder, 1st edn. (Beirut: Dār al-Muntakhab al-'Arabī, 1993).

E. Gellner, *Mā Ba'd al-Ḥadāthah w-al-'Aql w-ad-Dīn*, trans. Mu'īn al-'Imām (Damascus: Dār al-Madā, 2001).

J. Rex, *Mushkilāt 'Asasiyyah fī-an-Nazariyyah al-Ijtimā'iyyah*, trans. Muḥammad al-Jawharī (Alexandria: Munsha'at al-Ma'āref, 1973).

M. Thompson et. al., *Nazariyyat ath-Thaqāfah*, trans. Alī Sayyid aṣ-Ṣāwī (Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī li-ath-Thaqāfah w-al-Funūn w-al-'Ādāb).

Ibn Manẓur, *Lisān al-‘Arab* (Qum: Nashr ‘Adab al-Ḥawza, 1984).

Aṣ-Ṣadūq, *Al-Khisāl*, ed. ‘Alī ‘Akbar Ghaffārī (Qum: Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1982).

Ash-Sharīf al-Murtaḍa, *Adh-Dhakhīrah fī ‘Ilm al-Kalām*, (Qum: Mu‘assasat an-Nashr al-‘Islāmī, 1990).

Aṭ-Ṭūsī, *Al-Iqtisād*, (Qum, 1980).

Faith in Al-Kulaynī’s *Al-Kāfī*

Hasan Badran ————— (47-68)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

An attempt is made to look into *Al-Kāfī*, to examine the type of faith preceding the later relativities, to which mechanisms of understanding apply in doctrinal studies, and then to catalogue the implications of such a reading at the interpretive level. Dealing with this faith-type (the primordial), the texts (in *Al-Kāfī*) are overwhelmingly descriptive, fixated upon categorization, and upon determining the conditions of unmoved states, states unaffected by the transitions of now-moments. At this level explicitly, the paper attempts to read man in the light of the events of that sacred time. Hence, the image of the faithful (man) signifies the divine epitome brought for vicegerency on earth, and the identity of faith is a trait in the essence of man even before he gets subjected to the becoming of acts, to wayfaring.

Key terms: Faith; Al-Kulaynī; *Al-Kāfī*; the Ḥadīth of clay; the system of creation.

References

Al-Jurjānī, *At-Ta‘rifāt* (Beirut: Maktabat Lubnān, 1985).

Al-Kulaynī, *Al-Kāfī*, ed. ‘Alī ‘Akbar Ghaffārī (Beirut: Dār al-‘Aḍwā’, 1985).

Al-Majlisī, *Mir‘āt al-‘Uqūl fī Sharḥ ‘Akḥbār ‘Āl ar-Rasūl*, ed. J. al-Ḥusaynī (Tehran: Dār al-Kutub al-‘Islamiyyah, 1989).

T. Izutsu, *Maḥūm al-‘Imān fī ‘Ilm al-Kalām al-‘Islāmī*, trans. ‘Isā ‘Alī al-‘Ākūb (Aleppo: Dār al-Multaqā, 2010).

Al-Khalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, *Mu'jam al-'Ayn*, ed. M. Makhzūmī & I. Sāmīrrā'ī, 2nd edn. (Tehran: Dār al-Hijrah, 1989).

Al-Kulaynī, *Al-Kāfī*, ed. 'Alī 'Akbar Ghaffārī, 4th edn. (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1986).

Muḥammad b. Makkī (Ash-Shahīd al-'Awwal), *'Arba' Rasā'il Kalamīyyah* (Qum: Markaz al-Abḥāth w-ad-Dirāsāt al-'Islāmiyyah, 2001).

Ar-Rāghīb al-'Aṣfahānī, *Mufradāt al-Qur'ān*, 2nd edn. (Tehran: Daftar-e Nashr-e Kitāb, 1983).

Sharḥ al-Muṣṭalahāt al-Kalāmiyyah, 1st edn. (Tehran: Majma' al-Buḥuth al-'Islāmiyyah, 1994).

Su'ād al-Ḥakīm, *Al-Mu'jam aṣ-Ṣufī*, 1st edn. (Beirut: 1981).

Faith and Man: A Qur'ānic Approach

Samir Kheiruddin _____ (31-46)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The impulse of faith directs a trajectory, towards the world of the invisible, perfectly outlined in the Qur'ān. The impulse, in itself, entails the existence within man of apposite capacities to comprehend the invisible and have faith in it. These capacities are the fundamentals of the inmost consciousness (*wijdān*) of faith in humans. In a word, the human construct, in its very creation, retains the fundamentals of faith-belief, and is accordingly oriented. The role of choice (freewill), here, is to settle the issue of how to bring the diverse elements of this construct together through accommodating the various capacities of faith – heart, nature, and inner sense – and endowing the human soul with unity and concord. It is through the act of faith – for it alone is capable of simulating the connection between humans and the invisible world – that the dissonant elements are brought together. Once faith firmly settles in the individual's inmost consciousness, it flows thereof to the collective' through the generative and effusive virtues brought about by this settlement.

Key terms: Faith; faculties of faith; faith and action; reason; *fiṭrah*; the inner sense; the Qur'ān; (logical) concomitance; the effusion of faith.

References

Al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī, 1996).

Al-Khumaynī, *Al-'Arba'ūna Ḥadīthan*, trans. Muḥammad al-Gharawī, 2nd edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruf, 2010).

Editorial

Shafik Jaradi & Mahmoud Youness _____ (5-10)

ISSUE'S SPECIAL: FAITH

Faith: *Ṣibghat-Allah*¹

Shafik Jaradi _____ (13-30)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The theoretical approach to faith entails: (1) a delineation of the *field of impressions* specific to the term (faith) – thus transcending the restrictions of mental and linguistic significations towards the plentiful realm of ethical and axiological meanings resident in the heart, articulated by inmost consciousness (*wijdān*), and expressive of man's original making; (2) an investigation of its source, its qualifications – question, will and awareness – wherein the presence of God, the object of faith, radiates; and (3) an examination of a model prototypical of the meaning of faith. By way of the said approach, the truth of faith comes to be depicted as inhering in the intimate communion between God and man, a communion best represented by religion; the object of faith would be all that relates to the principle of our existence; and revealed religion is acknowledged as one most perfect instance of faith.

Key terms: Faith; the object of faith; field of impressions; praise (*al-ḥamd*); original making (*al-ja'l al-fiṭrī*); al-Fayḍ al-Kashānī; Ibn 'Arabī; Moḥammad b. Makkī al-'Āmilī.

References

Al-'Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, ed. 'Abd as-Salām Hārūn (Egypt: Ministry of Culture, 1964-1976).

Al-'Imām 'Alī b. Al-Ḥusayn Zayn al-'Ābidīn, *Aṣ-Ṣāḥifah as-Sajjādiyyah*, 1st edn. (Beirut: Sapiential Knowledge Institute, 2006).

Ibn-'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dār Ṣāder).

Al-Fayḍ al-Kāshānī, *Al-Ḥaqā'iq fī Maḥāsin al-'Akhlāq*, ed. I. al-Miyānjī, 2nd edn. (Beirut: 1979).

¹ The term is habitually translated as color, or baptism. Neither befits it well enough. So we have kept the original term which designates Islam itself inasmuch as it is what God has chosen for mankind by their original making. The editor.

While the earlier papers have made the notion of the object of faith rather prominent (save for Jaradi's, perhaps), this segment concludes by a chapter by Karl Jaspers which handles, philosophically, the question of how both aspects of faith, the subjective and the objective, relate. Attempting an answer, it was inevitable to introduce the notion of the comprehensive (*das Umgreifende*), or that the subject and object are faces of, and whose auspices shelter free faith and set it off should the right conditions obtain.

In the segment "Papers and Studies", three various topics are studied.

In the first, Mehdi Ha'iri Yazdi, finds it crucial to deal with the "pre-epistemological" question (what is it that precedes the subject-object dichotomy?), if epistemological considerations were to prove meaningful at all. No real progress in understanding the relationship of knowledge to its possessor can be attained if the question is left intact. Accordingly, Ha'iri invests in the (Islamic philosophy's) thesis of "knowledge by presence" in an effort to dissect the notions of subject and object, and therefrom engages some central epistemological problems of modern philosophy.

In the second paper, Idris Hani proposes to tackle Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy by deploying the trans-disciplinary approach advocated by Basarab Nicolescu. He actually takes transcendent philosophy to be a very successful historical instance of trans-disciplinarity, and deems any further cross-communication between the two fields especially promising.

In the third paper, Haidar Hobollah warns of the surge, within religious seminaries, of anti-philosophy trends after a period of revival which has positively affected religious studies. He handles some of the evidence put forth against philosophy and its teaching in seminaries, exposing inherent flaws, and stressing the advantages of (critically) teaching philosophy in facing contemporary challenges to religious thought.

In the last segment, "Sages", Muhammad Taghi Sobhani analyses Rūmī's primary notions of intellect, science and love, pinpointing the peculiarities of his thought wherewith he became one of the most important sufi poets of Islam.

Shafik Jaradi

Mahmoud Youness

The issue

In the first paper of this issue's special about faith, Shafik Jaradi grapples with the term (faith) in its general *field of impressions*. Herein, humans are simulated in their entirety, never to be restricted to their rational dimension; and religion is simulated in its entirety, never to be restricted to its doctrinal or legislative dimensions. Rather, the ethical and axiological dimensions come to the fore very patently. Jaradi concludes that religions of revelation represent the finest examples of the reality of faith as communion between man and God.

Samir Kheiruddin, in his Qur'ānic approach to faith, sees in the inmost consciousness of faith an expression of the free act of man. For man, in his unified structure, is the focus of this process of faith. The very volition of the act of faith expresses a sort of conscious connection of man to God. Of this connection issues human activity at both the individual and the social levels, and in it, solely, resides the possibility of conceptually defining faith.

Thirdly, Hasan Badran investigates the term in *Al-Kāfi*, one of the four most important Ḥadīth encyclopedias in Shi'ī Islam. Surveying the compilation of aḥādīth prepared by al-Kulaynī, it turns out that the concern, in the book, is with the notion of faith during the "sacred time", the one preceding all becoming, relativity or now-moments to which doctrinal approaches pay attention. As such, the discussion concerns the general system of creation, wherein faith resides in the very essence of man, inasmuch as it will reside, as time reigns, in the life and action of man.

In the fourth paper, by Ahmad Majed, we look at three contemporary anthropological readings of faith by Geertz, Gellner and Asad, all of whom had a point of view as to Islam and modernity. While Geertz and Gellner assume a generalizing reading of religion, rendering it a symbolic cultural construct socially constituted, and incapable of generating meaning, Asad maintains the normative authority of religion through analyzing the importance of tradition and orthodoxy in faith-belief systems. Majed concludes by pointing to the vitality of critically studying the approach to Islam of like-mannered sciences.

In the fifth paper, Richard Swinburne surveys the various Christian attitudes concerning faith. The two central elements here are belief and trust with the various readings emphasizing one or the other in giving faith a partisan definition. Either way, the rational component stands prominently, to the extent that one has to deal with the issue of devils being called faithful! The way out was in making salvation decisive – true faith is what leads to salvation. Henceforth, two other notions gain precedence: love and good deeds.

No real image of the spirit, here in the life of this world (*al-ḥayāt ad-dunyā*), can be attained except in making peace, and providing peace to people. This isn't the peace of the weak. Rather is it the powerful, just, and honorable peace, the peace which refuses injustices and strives against any instance of injustice.

Our rivalry for superiority cannot be settled merely on basis of our propositions. We have become, each of us, content with what we have procured. He is better he who communes with the other even when the other has severed the communion, he who preserves the other's dignity even when the other misjudges him – as long as no treason comes to pass; “Allah does not forgive that any partner should be ascribed to Him, but He forgives anything besides that to whomever He wishes;”¹³ treason and oppression are on a par with ascribing partners (*Shirk*) to God because these spoil oneness, the original intention. Being better is to live, in the presence of God, everything which pertains to individual and communal life, to the life of nations, under the sovereignty of mercy, justice and kindness (*'iḥsān*).

It is true that one cannot accommodate the same extent of responsibility towards all people. Those who are of more resemblance to oneself in terms of faith or belonging to land or family, are naturally more intimate; more is due to them as more is due of them. This is, to be sure, the meaning of peculiarity. But when peculiarity justifies oppression, as well as deceit and hatred, then this is not a faith-belonging peculiarity, for faith is more expansive in scope than us all, for it is life, where hatred is death. This said peculiarity is the foundation of fanaticism and intolerance.

A Muslim cannot be asked to regard the Christian the way he regards other Muslims. A demand, likewise, cannot be made to the Christian to have Muslims at the same level of concern as his co-religionists. Doctrinal faith does not permit such a thing, nor do the contexts of life. But one cannot but see, in the faith of every Muslim, and every Christian, the spirit of living faith, the faith that we should never live in dispute with.

Now, it is compelling to ask: what faith justifies that the one of us burns the temple of the other? What faith justifies shedding of dignities, forced immigrations, and deprivation of life? For the interests of whom do we disintegrate the pillars of a society built by prophets and apostles, one brick at a time? Is it for the interests of our faiths and beliefs? Or for the interests of convictions formulated by the pen of fanatic ignorance, stained by a black history, and ratified by the lords of false aspirations?

We claim to have an answer, but it is more apt to say, here, let us resort to the spirit of faith in each one of us, let us listen to her, if only once.

13 *Sūrat an-Nisā'* (Women), v. 48, 116.

It remains to be asked: how are we to distinguish between communities of faith? Is it in the reconciliation of the spirit of faith, in each, with the object of faith? Should each claim the reconciliation most perfectly attained within itself, our effort will prove to be the more too difficult.

It is our contention that religion – religious discourse, or divine revelation – is not there for the service of God, or for some particular interest of His. God is in no need for any of his creation; the Qur’ān articulates the point thus: “O mankind! You are the ones who stand in need of Allah, and Allah—He is the All-sufficient, the All-laudable.”¹⁰ Yes indeed. Man is the focal point in any Divine address, and the original intention of all religious deliberation. For his sake alone, the word of God was made complete through blessings, and rightness, and good and justice. Moreover, it is not through race, or color, or sect that people are told apart in God’s measure. Rather are there two yardsticks: (1) Godwariness (*taqwā*) and pursuit of righteousness; and (2) the service of people.

One of the prophet’s sayings, peace be upon him, goes like this: “all men are the folks of Allah; He loves most those who are of most benefit to His folks.” Is the criterion, then, who is the most benefiting?

Peculiarities, having to do with the life of communities, through which the ways of spiritual and objective faith are discovered, cannot be handled except while taking guidance from the right exemplars;¹¹ those who healed the blind and the leper,¹² those who soothed the pains of oppressed and maltreated souls; those men of miracles. The source of their miraculousness is none but the hand of love, and the word of mercy issuing from the spirit of faith, the spirit of believing in the One, the Powerful, the All-Beneficent, the All-Merciful, and embracing peoples and nations.

Inasmuch as we uproot, from our hearts, the dishonesty of interests, the faithless idolatry of the self, we verily acknowledge the oneness of Allah who wanted to bring everything to oneness.

In oneness we live in peace.

10 See, *Sūrat Fāṭir* (The Originator), v. 15.

11 See, *Al-‘Aḥzāb* (the Confederates), v. 21: “In the Apostle of Allah there is certainly for you a good exemplar, for those who look forward to Allah and the Last Day.”

12 See, *Sūrat Al-i ‘Imrān* (Family of Imran), v. 49.

As such, any believer – irrelevant the faith – is a real member of this congregation of spiritual faith emergent from the heavens of glory and perpetuity.

The second type of faith is one that discloses its secret, as to the object of faith, in a word of revelation, or in an inspired wisdom, or in dogma. In the initial stages of its institution, such an objective faith is never distant from its spirit; it remains continuous with the language of the institutor (a prophet, an apostle, a representative of the Spirit, a man of inspiration, etc.). Accordingly, the language of faith welcomes the spirit in holiness, and is retained in memory, within the inmost consciousness (*wijdān*), and in stories, narratives, and anecdotes. Following institution, this second faith-type goes through stages of canonization, the aim of which is to secure the self (the subject) and shield it. The object, thereby, is made the receptacle of the spirit, and the spirit is relegated to, and identified with mere words and canons. Gradually, the stages of exegesis and interpretation are arrived at, whereby schools, sects and denominations thrive, “each party exulting in what it had,”⁵ even if it were at the expense of banishing or eliminating the other.

People, then, are more like crowds “who worship Allah on the [very] fringe”⁶ of understanding, rather on the disavowal of all human values built upon the unity of the spirit of faith.

Yet, what is characteristic of faith is life; the renunciation of death; even the defeat of death by way of death. That the pleasant tidings of spiritual faith abound at those very sensitive junctures in time is, as such, never evitable. A prospect is given to restore values and morals lost by people on account of what their hands have earned⁷, to redirect their hearts towards their God, and to avenge the humanity of mankind, thus motivating new structures of good deeds capable of erecting the bridges of love and living, of justice and dignity.

Hence, indeed, each of us entertains a peculiar and private object of faith. Yet, the spirit of faith is ours, all of us. God is not to be made, through our apportionment, an obstacle, an impediment⁸. For He is above all, together with all, and before all; “everything is to perish except His Face,”⁹ the face of mercy that brings people together, if only in that great gathering religions call the Day of Judgment.

5 *Sūrat al-Mu'minūn* (The Faithful), v. 53.

6 See, *Sūrat al-Ḥajj* (The Pilgrimage), v. 11.

7 See, *Sūrat ash-Shūrā* (Counsel), v. 30; *Sūrat ar-Rūm* (Byzantium), v. 41.

8 See, *Sūrat al-Baqarah* (The Heifer), v. 224.

9 See, *Sūrat al-Qaṣaṣ* (The Story), v. 88.

EDITORIAL

The Spirit breathes upon the life of believers – in general terms, regardless of the faith they adhere to – two types of wafts, both of which can be called faith.

The first is that which emerges from the depths of the self, wherein dwells, in immanence, the spirit of love, of passion enthralled by the Perfect. It is the Trust¹ God repositied in us, a prod to stimulate us, towards Him, whenever our hearts have been sullied² by whatever distances us from Him.

The Trust of faith, here, is a sort of heavenly serenity embracing hearts and souls, awaiting our reception to settle in us; it is rather the origination (*fiṭrah*) of Allah according to which He originated (*faṭara*) mankind³. The decision to accept it might be ours, but the decision to kill it never is, for the life of this type of *fiṭrī* (original to humanity) faith is integral to the very creation of each of us.

Accordingly, any defiance to this faith-type is in reality a defiance to the self; rather is it the self's war against the self. It is to tell oneself I will retain my humanity no more, I will no longer stand in a relationship of sharing with those I resemble in creation, nor will any communion stand between the body of clay, and the sublime spirit dwelling in the heavens of value, morals, righteousness, duty, mercy and love.

This faith-type is the all-encompassing narrative of man in his very creation, and in his path towards the final destiny foreordained by God, “and you will never find in Allah's precedent any change”⁴.

1 The meaning intended is that to be found in *Sūrat Al-'Aḥzāb* (the Confederates), v. 71: “Indeed We presented the Trust to the heavens and the earth and the mountains, but they refused to bear it, and were apprehensive of it; but man undertook it. Indeed he is most unfair and senseless.” All Qur'ānic translations are taken from, *The Qur'ān, With a Phrase-by-Phrase English Translation*, trans. 'Alī Qulī Qarā'ī, 2nd (revised) edn. (London: ICAS Press, 2005).

2 “No indeed! Rather their hearts have been sullied by what they have been earning;” *Sūrat al-Muṭaffifīn* (The Defrauders), v. 14.

3 See *Sūrat ar-Rūm* (Byzantium), v. 30.

4 *Sūrat al-Faṭḥ* (Victory), v. 23.

*In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful*

Al-Mahajja | Issue 24 (2012)

Biannual. Specialized in Religious and Philosophical Thought

General Supervisor

Shafik Jaradi

Editor

Mahmoud R. Youness

Assistant Editors

Bassima Doulani

Ali Rida Rizek

Legal Manager

Badri Muawiya

Academic Board

Ahmad Majed

Tariq Osseili

Habib Fayyad

Ali Youssef

Hussein Ibrahim

Ali Mousawi

Samir Kheireddin

Mohammad Zaraket

Advisory Board

Gholamareza Aavani

Jad Hatem

Nader El-Bizri

Muhammad Taghi Sobhani

Suad al-Hakim

Muhammad Mesbahi

Graphic Design

IDE
CREATION
ADVERTISING AGENCY

Sapiential Knowledge Institute (for Religious and Philosophical Studies) is a research and education institute active in the intellectual domain with aims at bridging gaps between different religious and intellectual groups, through specialized studies, advanced teaching approaches and academic publications.

Notes for Contributors contributors are invited to submit their manuscripts for consideration, or translation, by email or on desk, to the Editor. All manuscripts will be reviewed by academic referees. Articles are to fall between 4000 and 8000 words (including notes and references) and must adhere to the Journal's style. Papers accepted become copyright of Sapiential Knowledge Press unless otherwise specifically agreed.

Opinions expressed are those of the authors and not, of necessity, those of the Journal.

Sapiential Knowledge Institute

Saouli Center – Haret Hreik – Beirut, Lebanon

www.shurouk.org - almahajah@shurouk.org

00961-1-544622/1 / 00961-5-462191