مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

السنة الأولى - العدد (4)
صيف 2024م - 1446هـ

اعْتِقَاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

ISSN: 3006-9513
ISSN: 3005-9577

الوَحْـيُ
كَمَعْرِفَةٍ مُتَعَالِيَةٍ وَيَقِينِيّةٍ

- مفتتح: « الوَحْيُ كَمَرْجِعِيّةٌ مَعْرِفِيّةٌ مُوصِلَةٌ لِلْكَمَال
- المحور: « الوحيُ الإلهيُّ وجدليّةُ التَّواصل بين المُطلَق والمَحدود
  « نَقْدُ مَبَانِي الوَحْيِ عِنْدَ سرُوش
  « الشَّيْطَانُ والنَّبيُّ والوَحْيُ: دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيّةٌ تَفْكِيكِية
  « الوَحْيُ بِمَا هُوَ إِدْراكٌ خَاصٌّ فَوْقَ الحَوَاسِّ وَالعَقْلِ
  « القُرْآنُ الكَرِيمُ: وَحْيٌ إِلَهِيٌّ أَمْ تَأْلِيفٌ بَشَرِيٌّ؟!
  « الوَحي بين الرُّؤية الإسلاميّة والرُّؤية الاستشراقيّة
- دراسات وبحوث: « تَجْرِبَةُ الحَيَاةِ بِرُؤْيَةِ المُلّا صَدْرَا وَدِيلْتَاي
- قراءة في كتاب: « مَعْرِفَةُ الوَحْيِ دُرُوسٌ مَعْرِفِيّةٌ

الوَحْيُ كَمَعْرِفَةٍ مُتَعَالِيَةٍ وَيَقِينِيَّةٍ

السنة الأولى – العدد (4): صيف 2024م – 1446هـ

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

اعْتِقَاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:
مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: 516

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

العدد (4)
صيف 2024

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religion's Philosophy Studies)، مجلة فصلية، تصدر عن مركز براثا للدراسات والبحوث في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 00989100290240

البريد الالكتروني:
Eitiqad.magazine@gmail.com

المشاركون في هذا العدد:

- قاسم شعيب (تونس)
- د. عبد الحسين خسروپناه (إيران)
- محمد قمي (إيران)
- د. ستار جبر الأعرجي (العراق)
- د. حسن إبراهيم عمورة (سورية)
- الشيخ حسّان مصطفى الحركة (لبنان)
- الشيخ د. لبنان حسين الزين (لبنان)
- علي صادقي نژاد (إيران)
- د. مهدي منفرد (إيران)
- أ. نبيل علي صالح (سورية)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالتالي:

1. نشر الثقافة الأصيلة حول القضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

2. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللاأدريين.

3. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

المُعْجِزَةُ

لُطْفُ اللّهِ وحُجَّتُهُ البَالِغَةُ

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ د. محمود سرائب
(جامعة أهل البيت في إيران - لبنان)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

د. محمد فراس الحلباوي (فارسي)
(دكتوراه باللغة الفارسية، جامعة طهران - سورية)

حسين جهجاه (فارسي)
(أستاذ في الحوزة العلمية في قم)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (30) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

أخلاقيات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (15) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

  أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.

  ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.

  ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ي. تحديد درجة حجم البحث.

ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

ل. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (4500) إلى (5500) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (25%).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الإدراج التلقائي.

مثال على نظام شيكاغو المعدّل:

- في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
- توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: 25].
- الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (14) في

المتن، ونفس الخط بحجم (12) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (14) في المتن، وبحجم (12) في الهامش.

يكتب في الصفحة الأولى الآتي:

- عنوان البحث باللغة العربية.
- اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربيا)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
- ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (100) كلمة.
- الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (7) كلمات.
- تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

■ **الوَحْيُ كَمَرْجِعِيّةٌ مَعْرِفِيّةٌ مُوصِلَةٌ لِلْكَمَال** ---------- 15

د. محمد محمود مرتضى

المحور

■ **الوحيُ الإلهيُّ وجدليّةُ التَّواصل بين المُطلَق والمَحدود** ---------- 21

قاسم شعيب

■ **نقد مباني نظرية الوَحي لدى سروش** ---------- 43

د. عبد الحسين خسروپناه - محمد قمي - ترجمة: حسين جهجاه

■ **الشَّيطانُ والنبيُّ والوَحي: دراسة تحليلية تفكيكية** ---------- 77

د. ستار جبر الأعرجي

■ **الوحيُ إدراكٌ خاصٌّ فوق الحواسِّ والعَقل (بماذا يُدرِكُ النبيُّ الوحيَ؟)** ---------- 105

د. حسن إبراهيم عمورة

■ **القرآن الكريم: وحيٌ إلهيٌّ أم تأليفٌ بشريّ؟** ---------- 131

الشيخ حسّان مصطفى الحركة

■ **الوَحي بين الرُّؤية الإسلاميّة والرُّؤية الاستشراقيّة** ---------- 155

الشيخ د. لبنان حسين الزين

دراسات وأبحاث

■ **ملا صدرا ودلتاي ورؤيتُهما حول تجربة الحياة** ---------- 181

على صادقي نژاد - د. مهدي منفرد - ترجمة: د. محمد فراس الحلباوي

قراءة في كتاب

■ "**مَعْرفةُ الوَحي .. دروسٌ معرفية**" ---------- 203

أ. نبيل علي صالح

مفتتح

الوَحْيُ كَمَرجِعيّةٍ مَعرِفيّةٍ مُوصِلةٍ لِلكَمال

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

خلقَ اللهُ الإنسانَ، وزَوَّدَه بمَجموعةٍ من الطَّاقاتِ والأدوات، وتعهَّدَهُ بأنواعِ الهداياتِ، ليَستعينَ بها على عِمارةِ الأرضِ، بما يَنسجِمُ مع خلافتِه فيها، وبما يُؤمِّنُ له ما يَحتاجُه في سَيرِه التَّكامُليِّ الذي خُلق لأجلِه. ومن ضِمنِ هذه الهداياتِ كانَت الهدايةُ الوَحيانيّةُ، المنبثقةُ من الحَقِّ، والمُتعاليةُ بطبيعتِها على الخطأ والانحرافِ.

إنَّها الهدايةُ التي لا يُعكِّرُها الشَّكُّ، ولا تُخالطُها الأوهام، ولا يتسرَّبُ إلى محتواها شيءٌ من الخطأ، وذلك يَعود لأمرين: أوَّلُهما أنَّها من الله تعالى، والثّاني أنَّ اللُّطفَ الإلهيَّ يَقتضي تزويدَ الإنسانِ بمعرفةٍ ثابتةٍ يَركنُ إليها، ويطمئنُّ إلى صدقيّتِها، ويتلقّاها عقلُه ووجدانُه بالاقتناعِ والرِّضا.

إنَّها الهدايةُ التي بها عرفَ الإنسانُ ربَّهُ، وعنها صدرَ في مَعاشِه وعِبادتِه، وإليها توجَّهَ في فِكرِه واجتهادِه، ولها أخلصَ في نيّتِه وأعمالِه. إنَّها الهدايةُ التي لا يَعلوها هُدًى، والنُّورُ الذي ما بعدَهُ نورٌ، والحِكمةُ التي لا يُخمِدُ جِدَّتَها تَطاوُلُ الزَّمانِ وتَعاقُبُ الأيّامِ.

باقيةٌ مُزهرةٌ في رياضِ العقولِ والنُّفوسِ، ثابتةٌ شامخةٌ في قِمَمِ الأدلّةِ والبَراهين، تتجاذَبُ سِحرَها الكواكبُ والنُّجوم، وتتلطَّفُ لمُبتغيها لتكونَ كالثَّمرةِ في الغصنِ القريب، وكالوردةِ التي تدعو بنضارتِها وعِطرِها أصحابَ الذَّوقِ الرَّفيع، وأربابَ القلوبِ الصافية، التي تَعالَت على الجَدَلِ والشَّحناءِ، وتوجَّهَت بآياتِ الكونِ الفَسيح إلى الخالقِ العظيم، دون التفاتٍ إلى ما سواه.

إنَّها الهِدايةُ الجامعةُ للخير والفَضائلِ، المصبوغةُ بالصِّدقِ والكمال، التي لو تسرَّبَ إليها احتمالُ الخطأ لاحتاجَ الإنسانُ إلى معرفةٍ أعلى منها، وهيهات أن يتسرَّب إليها الخَطأ، ومصدرُها هو الله تعالى، وحاملُها روحُ القُدس، ومُتلقِّيها النبيُّ المَعصوم، الصّادقُ الأمين.

وفي هذا السِّياق تُؤكِّدُ النُّصوصُ الدِّينيةُ، والبَراهينُ العقليّةُ أنَّ الأنبياءَ والرُّسُلَ جميعًا، وعلى رأسهم خاتمُهم وأفضلُهم نبيُّنا مُحَمَّدﷺ، مَعصومونَ عن كلِّ ما يتعارضُ مع مُهمّةِ الرِّسالة والإبلاغ والهداية، فلا يَصدرُ عنهُم خَطأٌ، أو نسيانٌ، أو تحريفٌ، أو غَفلةٌ، أو كتمان. قال -عز وجل-: ﴿**اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[الحج:75].. ويقول -تعالى-: ﴿**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى* عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى**﴾[النجم: 1-5].

على أنَّ الوَحيَ لا يُلغي وظيفةَ العقلِ؛ ولا يَغُضُّ من قيمتِه، بلِ اعتبرتْهُ النُّصوصُ الدِّينيةُ رسولاً من الدّاخل، جعلَه الله -تعالى- مناطَ التَّكليف.. وقد توسَّعَ القرآنُ كثيراً في الحديث الإيجابيِّ عن العقل وضَرورتِه للإيمان، فما من سُورةٍ في القرآن إلا وفيها حثٌّ ودعوةٌ صريحةٌ إلى استعمال العقلِ، وتَفعيل دَورِه ووظيفتِه، وضرورة إعمالِ التَّفكير في النَّفس والآفاقِ للوصولِ إلى الحقيقةِ الكُبرى وتَرسيخِها في العقول، والدَّعوة إلى التفكُّر والتأمُّل في كلِّ مواقع الحياةِ والوجودِ، حتَّى يصلَ الإنسانُ المُتعقِّلُ إلى الإيمانِ القطعيِّ واليَقينيِّ بالله -تعالى-، والإقرارِ بوحدانيتِه، وأنَّه لا شريكَ له، وأنَّ كلَّ ما جاءَنا عن طريق الرُّسُل والأنبياء هو عدلٌ وحقٌّ وصدقٌ؛ حتى إنَّه بالإمكانِ اعتبارُ الدَّليل على ضرورة الوَحي وحاجةِ الإنسانِ إليه هو من مُخرجاتِ الدَّليلِ العقليِّ بناءً على قاعدةِ اللُّطفِ الإلهيّ.

ومهما يكنْ من أمرٍ، فإنَّ الوحيَ يَرتبطُ بأمرَين:

الأوّلُ: النَّفسُ النَّبويّةُ وتميُّزُها عن باقي الأنفُسِ بقُدرتِها على تلقِّي الوحي. على أنَّ تعلُّقَ الوحي بالنَّفس النَّبويّة، ودورَ هذه النَّفسِ، ممّا لم يُنكِرْهُ العلماءُ المحتكمونَ إلى بَديهاتِ العقولِ ومُسلَّماتِها، إلا أنَّ البعضَ قد ذهبَ بعيدًا إلى حدِّ الشَّطح فاعتبرَ الوحيَ من إنتاجِ النَّفس الإنسانية.

والحقُّ أنَّه لا يُمكِنُ إنكارُ فاعليّة النَّفسِ النَّبويّة، وتميُّزِها عن باقي أنفُسِ البشر، وإلا لَما كانَ للاجتباء والاصطفاء أيُّ معنًى، لكنَّ تَعالي النَّفسِ النَّبويّة وتميُّزَها يَظهران في قابليّتها العُظمى لتلقِّي الوَحي، لا في أنَّها مُنتجةٌ له، ولو كان الوحيُ إنتاجًا نبويًّا لَما كان ثمّةَ فرقٌ بين القرآن والسُّنّة النَّبويّة. على أنَّ الوحيَ أعمُّ من الكتاب المُنزَّل، فليسَ كلُّ ما يُوحى به يَدخل في الكتاب، إلا ما نصَّ عليه الوحيُ بأنَّه من الكتاب.

الثاني: اللُّطفُ الإلهيُّ. فقد يَبدو تناوُلُ النَّصّ القرآنيِّ بأدوات تحليلِ النُّصوصِ الأدبيّة مُمارَسةً أكاديميّةً اعتياديّةً، إن لم تُضِفْ علمًا فهي لا تَنتقصُ من القرآن، لكنَّ أصلَ تناوُلِ النصِّ القرآنيِّ بالتَّحليل -من خلال استخدام مناهج مَعرفيّة غَربيّة وتَطبيق آليات التَّأويليّة (الهرمينوطيقا)- يَفتحُ بابًا لتَثبيت فرضيّات تتعارَضُ مع أُسس العقيدة الإسلامية؛ فعصمةُ النَّصِّ القرآنيِّ من التَّحريف، وكونه تِبيانًا لكلِّ شيء، وحاويًا على معارف مُطلَقة وأبدية، هي أُسسٌ واعتقاداتٌ لا تُثبتُها آياتُ القرآنُ وحسب، ولكنَّها نَتائجُ بَديهيّةٌ للاعتقاد بقاعدة اللُّطف الإلهيِّ، التي كتبَ اللهُ على نفسه بمُقتضاها أن يُهيِّئَ أسبابًا للهداية ويُرسِلَ الرُّسُلَ، فلا يُمكِنُ أن تَبقى عقولُ البشرِ هائمةً تَتقاذفُها الأهواءُ والنِّسبيّةُ العُرفيّة، بلا أيّة مَرجعيّة موثوقة يَعود إليها المُختلفون.

إنَّ كلَّ المشاريعِ الفكريّة التي أرادَت نقضَ مبادئِ الحُكومة الإسلاميّة، أو نقضَ الإمامة، أو تَقييدَ إطلاق الأخلاق، أو نفيَ عالَم ما بعدَ الطَّبيعة، اصطدمَت جميعُها بهذه المَرجعيّة المَعرفيّة الثّابتة في النِّظام المَعرفيِّ الإسلامي (القرآن الكريم)، فتارةً حاولَت سلبَ فاعليّة القرآن من خلال القول بأنَّه عبارةٌ عن اجتهادات نسبيّة من النبيِّ، رهينة بزمان ومكان مُحدودَيْن، وتارةً قسَّمَتْه إلى مكيٍّ ومدنيٍّ، أو ثابتٍ ومُتحرِّكٍ، فجَميعُ هذه المُحاولات جاءت من أجل الهُروب ممّا تَفرضُه هذه المَنظومة الإسلاميّة، ممّا لا يُفيدُ نَقضُه إلا من الأساس.

وعلى أيِّ حال، فقد جاء هذا العددُ من مجلة «اعتقاد»، ليَطرَحَ القَضايا المُعاصرة، ويَردَّ على الشُّبهات المُثارة حول الوحي، كما يَتناولُ أبعادَ هذا التَّواصُلِ السَّماويِّ من زوايا فلسفيّة ومَعرفيّة مُتنوِّعة، وذلك في محاولةٍ جدّيةٍ لتَقديم فهمٍ شاملٍ لمَفهومِ الوحي كوَسيلةٍ للإرشادِ والتَّوجيه.

ومع تطوُّرِ الزَّمنِ وظهورِ التَّفسيرات المُعاصرة باتَ من الضَّروريِّ إعادةُ البحثِ في هذا

المَفهوم الجوهريِّ، لاستكشاف طبيعته وخصائصه وتأثيراته على الإنسان والمُجتمع؛ حيثُ يَشهدُ عصرُنا اليومَ تساؤلاتٍ عَميقةً تتعلَّقُ بطبيعة الوَحي، ومدى تأثيرِ التَّجاربِ الذّاتيّة والثَّقافية على هذا الاتِّصال الإلهيِّ، كما تَبرزُ محاولاتٌ لفَهمه في إطارٍ فلسفيٍّ ومعرفيٍّ حديث.

وفي هذا السِّياق، نُقدِّمُ مقالةَ «الوحيُ الإلهيُّ وجدليّةُ التَّواصل بين المُطلَق والمَحدود»، التي تتناوَلُ طبيعةَ العلاقة بينَ الله والإنسان؛ حيثُ يُلقي المقالُ الضَّوءَ على كيفيّة انتقال المَعرفة منَ الله، المُطلَق اللامُتناهي، إلى الإنسان، المَحدود المُتناهي، ويَتناولُ التَّساؤُلات الفلسفيّةَ التي تتعلَّقُ بكيفيّة نزول الوَحي، وكيفيّة تمكُّن الإنسان من استيعاب رسالته، عبرَ مُناقشة هذا التَّفاعُلِ بينَ الخالقِ والمَخلوق، حيث تَسعى المقالةُ لتَوضيح العلاقة التي تجمعُ بين المُطلَق والمَحدود، الكاملِ والنّاقص، وكيفَ يُشكِّلُ الوَحيُ حلقةَ الوَصلِ التي تَنقل الحكمةَ والمعرفةَ من الله إلى الإنسان؟

..وتَتناولُ مقالةُ «نقد مباني نظرية الوَحي لدى سروش» موضوعَ الوحي من مَنظورٍ مَعرفيٍّ مُعاصر؛ حيث تستعرضُ الرُّؤيةَ النَّقديةَ التي يُقدِّمُها الباحثان (د. عبد الحسين خسروبناه) و(محمد قمي) في تحليلِ آراءِ (عبد الكريم سروش) حولَ الوَحي، التي تأثَّرَت بالنَّظريات الهرمنوطيقية واللُّغويّة الغربية.. حيث يَرى (سروش) أنَّ الوحيَ تجربةٌ ذاتيّةٌ للنَّبيِّ تحملُ بُعدَين: «المُصوَّر»، الذي يَظهَرُ في النَّصِّ القرآنيِّ و«غيرَ المُصوَّر»، الذي يُمثِّلُ التَّجربةَ الباطنيّةَ.. يَتناولُ المقالُ نَقدًا منهجيًّا لهذا الطَّرح، مُستعرضًا نقاطَ الضَّعف في نظرية (سروش)، مثلَ الإبهام في الطَّرح، والخلطِ بين المَواضيع، وادِّعاءاته التي تَفتقرُ للدَّليل. ويُوضِّحُ المقالُ أيضًا تأثيرَ النَّظريّات الغربيّة على تَفسير (سروش) للوَحي كنصٍّ لُغويٍّ خاضعٍ للتَّجربة الذّاتية، وكيفَ أثارَت هذه الآراءُ نقاشًا واسعًا بينَ العلماء.

كما يضمُّ العددُ مقالةَ «الشَّيطان والنبيِّ والوَحي: دراسة تَحليلية تَفكيكية»، التي تَطرَحُ سؤالًا حسّاسًا حول احتماليّة تدخُّلِ الشَّيطان في الوحي، وتعرضُ الفرقَ بين الوَحي الرَّحمانيِّ والوَحي الشَّيطانيِّ.. ويَعتمدُ المقالُ على الأدلّة القُرآنيّة التي تُؤكِّدُ نقاءَ الوَحي الإلهيِّ، وحمايتَه من أيِّ تدخُّلٍ خارجيٍّ، ويُوضِّحُ أنَّ الوحيَ يُمثِّلُ مصدرًا للنَّقاء والمَعرفة، لا يتأثَّرُ بالقُوى الشَّيطانية، ولا يتعرَّضُ للتَّشويشِ والتَّشويه.. وهذه الدِّراسةُ تَفتحُ مجالًا للنِّقاشِ حولَ أهميّةِ التَّمييزِ بين وحي

الله النَّقيِّ ووَساوسِ الشَّيطان، وتُسلِّطُ الضَّوءَ على معنى الوَحي في العقيدة الإسلامية باعتبارِه أداةً للهُدى، لا تَشوبُها شوائبُ أو تدخُّلاتٌ غيرُ إلهية..

وتُقدِّمُ مقالةُ «إدراك الوَحي فوق الحواسِّ والعقل» دراسةً تَحليليّةً لطبيعةِ الوَحي كنَوعٍ من الإدراكِ الفَوقيِّ، وتُوضِّحُ أنَّ الوحيَ ليس إدراكًا بشريًّا خاضعًا للعقل أو الحسِّ، بل هو نوعٌ من الإدراك الفائقِ الذي يُمنَح للنبيِّ مباشرةً من الله.. وتَتناولُ المَقالةُ الاختلافاتِ بينَ الوَحي والإلهامِ والكَشف، مُوضِّحةً كيفَ يَمنحُ الوحيُ للنبيِّ معرفةً لا يُمكِنُ للبشرِ العاديِّينَ الوصولُ إليها عبرَ الطُّرُق الإدراكية التَّقليدية. هذه الدِّراسةُ تُحاول إبرازَ الخصائصِ الفَريدةِ للوَحي وكيفَ يُشكِّلُ هذا الإدراكُ البشريُّ المَحدودُ وسيلةً لنقلِ المعرفةِ المُتعالية.

كما يتطرَّقُ العددُ إلى تحديد طبيعةِ الوَحي، والفرق بينَه وبينَ كلامِ البَشرِ، من خلالِ مقالةِ «القرآن الكريم: وحي إلهي أم تأليف بشري؟»، التي تَتناول الشُّبهاتِ التي تُثارُ حولَ مصدر القرآن الكريم، وتَدحَضُ مزاعمَ المُستشرقينَ التي تدَّعي وتَزعُمُ أنَّ القرآنَ نتاجٌ بشريٌّ.. يَستعرضُ المقالُ الدَّلائلَ اللُّغويّةَ والمَعرفيّةَ التي تُثبتُ أنَّ القرآنَ وحيٌ إلهيٌّ يتَّسمُ بالبلاغة المُتعالية، بعيدًا عن التأثيراتِ البَشريّة.. وهذه المقالةُ تَهدفُ إلى التأكيد على أنَّ القرآنَ هو كلمةُ الله النَّقيّةُ، التي تلقّاها ونقَلَها النبيُّ دونَ تدخُّل أو تَعديل.

وتَحظى رؤيةُ (السيِّد محمد باقر الحكيم) حولَ الوحي بمَقالةٍ تتناول شُبهةَ «الوحي النَّفسي»، والتي قدَّمَها بعضُ المُستشرقينَ، مُحاولينَ تَصويرَ الوحي كتَجربةٍ نفسيّةٍ للنَّبيِّ.. ويُوضِّحُ المقالُ أنَّ (السيِّدَ الحكيمَ) يَتناولُ الوحيَ من زاويةٍ عَقلانيّةٍ ورُوحيّةٍ عَميقة، مُدافعًا عن مفهوم الوَحي باعتبارِه اتِّصالاً إلهيًّا مَوضوعيًّا، مُستقلاً عن الانعكاسات الذّاتية للنبيِّ، وهذا يُؤكِّدُ أنَّ الوحيَ هو اتِّصالٌ حقيقيٌّ يَتجاوَزُ أيَّ تجربةٍ نفسيّة.

نأمُلُ أن يكون هذا العددُ من مجلة «اعتقاد» دعوةً للمَزيد من البحثِ والتَّحليلِ حولَ موضوعِ الوحي، ونَدعو المُؤسَّساتِ الأكاديميّةَ والجامعاتِ والحوزات العلميّة إلى تكثيفِ الدِّراساتِ في هذا المجال، نظرًا لأهميّتِه في فَهمِ العَقيدةِ الإسلاميّة، والردِّ على الشُّبهاتِ المُثارة حولَ أُسُسها، ومنها الوحيُ.

فالوَحيُ هو العمودُ الفقريُّ الذي تَقوم عليه عقيدةُ الإسلام، ودراستُه بعِنايةٍ تَعني فهمًا أعمَقَ للرِّسالةِ السَّماويّةِ وتَفاعُلِها مع الإنسانِ عبرَ العصور..

كما نَرجو أخيراً أن يُشكِّلَ هذا العددُ إضافةً مَعرفيّةً نوعيّةً تُثري عقلَ القارئ، وتَدفعُه إلى التأمُّلِ في هذه العَلاقة المُقدَّسةِ بينَ الخالقِ والمَخلوق، التي تتجلَّى في رسالة الوَحي العَظيم.

الوحيُ الإلهيُّ وجدليّةُ التَّواصل بين المُطلَق والمَحدود

قاسم شعيب[1]

ملخّص

تتمحور هذه الدراسةُ حول مفهوم الوحي النبويِّ وجدليّةِ التَّواصل بين الذّات الإلهيّة المُطلَقة والإنسان المحدود. وهي لأجل ذلك تناولَت دلالاتِ الوحيِ في اللُّغة والدِّين والفلسفة، وموقف المُنكِرين للنُّبوّة منه، وتصدِّي بعض الفلاسفة لمقاربة هذا المفهوم من أجل عقلنتِه، والانتقادات التي وُجِّهت لتلك المقاربات. ولم تُهمِلِ الطَّريقةَ التي قدَّمَ بها الوحيُ نفسَه، وتصويرَه لكيفيّة التَّواصل بين الله والنبيِّ.

الكلمات المفتاحية: الوحي، النبيّ، الزَّنادقة، المستشرقون، الفلاسفة.

1 - باحث في الفلسفة والإسلاميات – تونس.

مُقدّمة

لم يكن من السَّهل بالنِّسبة لإنسان الجزيرة العربية تقبُّلُ ظاهرة الوحي، رغم أنَّها لم تكن شيئًا غريبًا؛ حيث كانت أسماءُ الأنبياء متداوَلةً، وكان هناك كثيرٌ من أتباع الرِّسالات النَّبويّة السابقة، مثل الحنيفيِّين واليهود والنَّصارى، الذين يُؤمنون بالوحي وإمكانيّة التَّواصُل بين الله والإنسان.

وكانَتِ التُّهَم التي وُوجِه بها النبيُّ لا تَخرج عن المتداوَل في تلك البيئة، التي كان يكثر فيها الشُّعراء والكُهّانُ والسَّحرة، فكان زعماءُ قريش يتَّهمونَ النبيَّ مرةً بالكهانة ومرةً بالشِّعر ومرةً بالسِّحر، مع أنَّهم كانوا في قرارة أنفسهم يُدرِكُون أنَّ محمدًا (571 – 632 م)، صلَّى الله عليه وآله، لم يكن شاعرًا ولا كاهنًا ولا ساحرًا.

ومع اختلاط العرب بالمسلمين الجُدُد، من القوميّات الأُخرى، ظهرَت أسئلةٌ جديدةٌ تتعلَّق بحقيقة الوَحيِ وماهيّته وكيفيّةِ التَّواصُل بينَ الله المُطلَق واللا نهائيِّ والنبيِّ باعتباره بشرًا محدودًا ومُتناهيًا.

طُرحت منذ البداية شكوكٌ وشُبُهاتٌ حول الوَحي، أطلقَها المُشركونَ، ثمَّ توسَّعَت بعد ظهور جيلٍ من الزَّنادقة. وفي مرحلة متأخِّرة دخل على الخطِّ المستشرقونَ الذين كانوا -ولا يزالون- يُمثِّلونَ الذِّراعَ المَعرفيَّ والثَّقافيَّ للغرب المُهيمِن، فاتَّهَم بعضُهم النبيَّ بالصَّرْع، وذهب آخرون إلى القول بالوَحي النَّفسيّ.

ثمَّ انتقلَت أقوالُ المستشرقين إلى الوَضعيِّينَ العربِ، الذينَ يتبنَّونَ أفكارَ الحداثة الغربية وما بعدَها، ليُكرِّروا مقولاتِ الاستشراقِ، ويدَّعوا أنَّ القرآنَ ليس وحيًا إلهيًّا، بل هو مجرَّدُ تكرار

لمَضامينَ دينيّةٍ يهودية ومسيحية كانَت مُتناقلَةً بين قرى الجزيرة العربية[1].

ولأجل ذلك ظهر علماءُ وفلاسفةٌ مسلمون، حاولوا "عقلنةَ" ظاهرة الوحي، وتقديم تفاسير علمية ومنطقية له.. لكنَّ ذلك لا يُغني عن التوقُّف عند رؤية الوَحي لنفسه من الدَّاخل، كما قدَّمَها القرآنُ والنبيُّ، صلى الله عليه وآله، ثم الأئمة، عليهم السلام، من بعده. كما لا يمَنع من ظهور تفاسيرَ جديدةٍ تأخذ في الاعتبار تطوُّرَ المَعارف وتقدُّمَ العلوم.

أولًا: مفهوم الوحي

الوحيُ في اللُّغة هو: الإعلامُ السَّريع والخفيُّ، وكلُّ ما أُلقي إلى الغَير في سرعةٍ خاطفةٍ حتى فَهِمَه فهو وَحيٌ. فأصلُ الوَحي: الإشارةُ السَّريعة، ولتَضمُّنِ السُّرعة قيل: أمرٌ وَحِيٌّ، أي سَريعٌ، ويكون باستخدام الرُّموز أو التَّعريض أو الصَّوت أو الإشارة أو الكتابة. قال (ابن منظور): "الوَحيُ: الإشارةُ والكتابةُ والرِّسالة والإلهامُ والكلامُ الخَفِيُّ، وكلُّ ما ألقيتَه إلى غَيرِكَ. يُقال: وَحيتُ إليه الكلامَ وأوحَيتُ. ووَحى وَحيًا وأوحى أيضًا: أيْ كتبَ"[2]. "والوَحِيُّ على فَعيل: السَّريعُ. يُقال: مَوتٌ وَحِيٌّ"[3].

وفي القرآن استُخدم مصطلحُ الوَحي بمَعناه اللُّغويِّ، للدَّلالة على التَّواصُل بين كائنات مختلفة تكوينًا، أو بين الله ومخلوقاته بمَن فيهم الأنبياء. وهو أقسام مُتعدِّدةٌ حدَّدها (الإمامُ عليٌّ بن أبي طالب) (599 - 661 م) على النَّحو[4]:

الأوَّل: وَحيُ النُّبوّة والرِّسالة وهو قوله -تعالى-: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا**﴾ [النساء: 163].

1 - هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص.ص. 157 و163 و164.

2 - ابن منظور: لسان العرب، حرف الواو، ج15، ص172.

3 - م. ن. ص173.

4 - المرتضى: رسالة المحكم والمتشابه، ص.ص. 21 و22. & المجلسي: بحار الأنوار، ج18، ص255.

الثَّاني: وحيُ الإلهام، وهو قوله -عزَّ وجلَّ-: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: 68]. ومثله ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7].

الثَّالث: وحيُ الإشارة، مثل قوله -عزَّ وجلَّ-: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 11]، أي: أشارَ إليهم، كقوله -تعالى-: ﴿أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران: 41].

الرَّابع: وحيُ التَّقدير، وهو قوله -تعالى-: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: 12].

الخامس: وحيُ الأمر، وهو قوله -سبحانه-: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾ [المائدة: 111].

السَّادس: وحيُ الكذب، وهو قوله -عزَّ وجلَّ-: ﴿شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 112].

السَّابع: وحيُ الخَبَر، وهو قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [الأنبياء: 73].

والوحيُ الخاصُّ بالأنبياء والرُّسل كلامٌ مسموعٌ لا مجرَّدُ إلهامٍ؛ لأنَّ الإلهامَ حضور المَعنى في القلب دون كلمات، على حين أنَّ الوحيَ القرآنيَّ لفظٌ ومعنًى. وبذلك يكون الوحيُ النبويُّ رسالةً مسموعةً مُربَّعةُ الأضلاع؛ المُرسِل والرَّسول والرِّسالة والمُرسَل إليه. الأوَّلُ هو الله -تعالى-، والثَّاني هو المَلَك، والثَّالث هو القرآن وما يَرتبط به، والرَّابع هو النبيُّ ﷺ.

أمَّا في اصطلاح الفلاسفة فالوَحيُ وسيلةٌ للمعرفة والعلم، ولا يَحتاج التعلُّمَ والاجتهادَ. وهو يَختلف عن الإلهام الذي يَحصل دون معرفة السَّبب، لأنَّ النبيَّ في الوَحي يطَّلع على السَّبب الذي استفاد منه ذلك العلمَ، وهو مشاهدةُ المَلَك. فالعُلوم تَحصل مرّةً بالتعلُّم والاكتساب، ومرّةً بالإلهام والوَحي.

ولذلك يقول (صدر الدِّين الشِّيرازي) (1572-1640م): "إنَّ العلوم ليست لازمةً ضروريّةً، وإنَّما يَحصل [العِلمُ] في باطن الإنسان، في بعض الأوقات، بوجوه مختلفة، فتارةً يَهجم عليه

كأنَّه أُلقي فيه من حيث لا يَدري، سواء كان عُقيب شَوق وطلبٍ أو لا، ويُقال له الحَدس والإلهام. وتارة يُكتَسب بطريق الاستدلال والتعلُّم، فيُسمَّى اعتبارًا واستبصارًا.

ثمَّ الواقعُ في الباطن بغير حيلة الاستدلال، وتمحُّل التعلُّم والاجتهاد، يَنقسم إلى ما لا يَدري الإنسانُ كيف حصلَ ومِن أين حصل، وإلى ما يطَّلع معَه على السَّبب الذي منه استُفيد ذلك العلمُ وهو مشاهدةُ المَلَك المُلقي والعَقلِ الفعَّال للعلوم في النُّفوس.

فالأوَّل يُسمَّى إلهامًا ونَفثًا في الرُّوع، والثّاني يُسمَّى وحيًا ويَختصُّ به الأنبياءُ. والأوَّل يَختصُّ به الأولياءُ والأصفياء، والذي قبلَه وهو الكسبُ بطريق الاستدلال يَختصُّ به النُّظّارُ من العلماء."[1].

ثانيًا: الاتِّجاهات المُنكِرة للوَحي

رفض كثيرونَ الوحيَ النبويَّ بهذا المَعنى، وذهبوا في تفسير ما يَحدُثُ للنبيِّ مذاهبَ شتَّى. وكان المعاصرون للنبيِّ أوَّلَ مَن أنكرَ الوحيَ. ولم يكنْ متوقَّعًا أن يَحظى النبيُّ بالقَبول والتَّأييد في محيطٍ وَثَنِيٍّ اعتادَ التَّعامُلَ معَ معتقدات الشِّرك وعبادة الأصنام. فالقَبول بالأفكار الجديدة لا يَخضع دائمًا لمقياس العلم والمَنطق، بل إنَّ الإنسانَ لا يَقبل غالبًا إلا ما يُناسِبُ مُسبَّقاته الثَّقافيّة ومصالحَه الذّاتية، وتاريخُ الأنبياء يُشير إلى أنَّ أكثرَهُم تعرَّضَ للاضطهاد والقَتلِ، كما تَروي السِّيَرُ والكتبُ الدِّينيّةُ نفسُها. وقد واجَهَ النبيُّ الخاتمُ، صلَّى الله عليه وآله، تكذيبَ زُعماءِ قريش الذين لم يَتركوا وسيلةً لإيذائِهِ ومُحاوَلةِ اغتيالِه مرّاتٍ كثيرةً.

1 - حركة الزَّندقة

كان زعماءُ قريش يتَّهمون النبيَّ مرّةً بالكهانةِ ومرّةً بالجنون ومرّةً بالسِّحر ومرّةً بالشِّعر، لكنَّهم كانوا يُدركُون في قرارة أنفسِهم أنَّها تُهَمٌ زائفة. وعندما سُئل (الوليد بن المغيرة) عن القرآن قال: "وماذا أقول؟! فوالله، ما فيكم من رجلٍ أعلمَ بالأشعار منِّي، ولا أعلَمَ برَجزِه، ولا بقَصيدِه، ولا

1 - صدر الدين محمد الشيرازي: المبدأ والمعاد، ص608.

بأشعار الجنِّ منِّي، والله، ما يُشبهُ الذي يَقول شيئًا من هذا، والله، إنَّ لقوله الذي يقول حَلاوةً، وإنَّ عليه لَطلاوةً، وإنَّه لَمُثمِرٌ أعلاهُ، مُغدِقٌ أسفلُه، وإنَّه ليَعلو وما يُعلى، وإنَّه لَيَحطمُ ما تحتَه، قال (أبو جهل): لا يَرضى عنك قومُكَ حتَّى تقولَ فيه! قال: فدَعْني حتّى أُفكِّرَ، فلمَّا فكَّرَ، قال: "هذا سحرٌ يُؤْثَر" يأثرُه عن غيرِه، فنزلَت: ذَرني ومَن خلقتُ وحيدًا"[1]. ولعلَّ الدَّافعَ الأساسيَّ لإنكار النُّبوّة هو التَّهديدُ الذي كانَت تمُثِّلُه الرِّسالةُ السَّماويّةُ على مواقع الزَّعامات القرشية وثَرواتها الهائلة ونمط حياتها الذي لم يكن يتوقَّف عند حدٍّ.

ومع توسُّع الخريطة الإسلاميّة، واختلاطِ المُسلمين بغيرهم من القوميّات وأتباع الدّيانات الأخرى، ظهرَت شُبُهات وشُكوكٌ جديدةٌ حول الوَحي والنُّبوّة والقضايا الدِّينيّة عامةً. وطَفَت إلى السَّطح حركةُ زندقةٍ واسعة، فكانَت هناك أسماءٌ كثيرة مثل (عبد الكريم بن أبي العوجاء)، و(عبد الله بن المقفَّع)، و(أحمد بن الراوندي)، و(محمد بن زكرياء الرازي).. فضلاً عن النَّصارى واليهود والمَجوس والصَّابئينَ والبَراهمة[2].

كان (عبد الله بن المقفع) (721 - 756م) من المَعدودينَ في جملة الزَّنادقة، كما قال (السيِّد المُرتضى)، الذي أكَّدَ أنَّه من المَلاحدة الذين يُبطِنُون الكفرَ ويُظهِرُون الإسلامَ[3]. كان (ابن المقفع) صديقًا لـ(ابن أبي العوجاء) (ت156هـ/772م) الذي عُرف هو الآخر بالزَّندقة، وقال إنَّه وضعَ 4000 حديثٍ مَكذوب على النبيّ ﷺ [4]. وله حوارات مع الإمام (جعفر الصادق) (80-148هـ)، عليه السلام، ردَّ فيها على تساؤلاته وشُبهاته، فأثار ذلكَ إعجابَه الكبيرَ به عندما قال لبعض جلسائه: "تَرَونَ هذا الخَلق؟ -وأومأ بيده إلى موضع الطَّواف- ما منهم أحدٌ أوجبُ له اسم الإنسانية إلا ذلك الشَّيخ الجالس، يَعني (جعفر بن محمد) عليهما السلام."[5].

وقد كتبَ (ابن المقفع) كتابًا سمَّاهُ "رسالة الصحابة" قدَّمَ فيه نصائحَ لـ (المنصور العباسي)

---

1 - الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين، ج3، ص339، ح3831.

2 - الشهرستاني: المِلل والنحل، ج2، ص.ص. 10-46.

3 - المرتضى: الأماليّ، ج1، ص89.

4 - ابن حَجَر العسقلاني: لسان الميزان، ج4، ص51.

5 - المجلسي: بحار الأنوار، ج3، ص.ص. 42-43، ح18.

(714-775م)، وحينَها عذَّبَه بقسوة بالغة بسبب جُرأته، ثم قتَلَه بذريعة الزَّندقة. فالزَّنادقةُ لم يَكونوا يُقتَلون لِزَندقتِهم، وإنَّما يُقتلون عندما يَصدرُ منهم أيُّ مظاهرَ لمُعارضة السُّلطة. والاسمُ الآخَرُ الذي اشتهر بالزَّندقة هو (أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الرَّاوندي) المعروف بـ (ابن الرَّاوندي) (827 –911م). عاش هذا الرَّجلُ في طفولته بين اليهود في قريته "راوند"، القريبة من أصفهان، قبلَ أن يَنتقل إلى بغداد، حيث ادَّعى التَّشيُّعَ مدّةً قصيرة، ثمَّ أصبح مُعتزليًّا، لكنَّه سرعان ما انقلبَ عليهم أيضًا بعد أن طردوه، وكتب كتابَه "فضيحة المعتزلة"، و"الدَّافع" في معارضة القرآن، وكتابَ "الفرند" الذي يُهاجِمُ فيه النبيَّ ﷺ، وكتابَ "الزُّمرّدة" الذي يُنكِرُ فيه الوحيَ والرُّسل.

أمَّا (محمد بن زكرياء الرّازي) (840 - 925م)، فقد عُرف هو الآخر بإنكار الوَحي والنُّبوّة. كان طبيبًا لكنَّه انخرطَ في نقاشات الفلاسفة والمُتكلِّمين، فانتقدَهُم وكتبَ "مخاريق الأنبياء" و"نقض الأديان"، مُعتبِرًا الأنبياءَ مُدَّعينَ، والمُعجزاتِ سِحرًا[1]. وقد نقل (أبو حاتم الرَّازي) جزءًا من كتابه الأوَّل، المَفقود الآنَ، وردَّ عليه[2]. فـ (الرازي) لم يستطع التَّمييز بين المعجزة والسِّحر، حيث إنَّه لم يكن من أهل الاختصاص، كما هي حالة سَحرة فرعونَ مثلاً.

أنكرَ الزَّنادقةُ الوحيَ، ربمَّا بسبب فشلهم في الحصول على أجوبة لأسئلتهم، لكنَّهُم عندما كانوا يَحصلون على تلك الأجوبة، كما في حالة (ابن أبي العوجاء) الذي كان يناقش (الإمام الصادق)، فإنَّهم كانوا يَرفضون الإذعانَ للحقيقة. وهذا يَعني أنَّ الزَّندقةَ والإنكارَ والإلحادَ مُشكلةٌ نفسيّةٌ بالأساس، ولا علاقة لها بمَعقوليّةِ المَقولاتِ القُرآنيّة والإسلاميّة عامّةً.

2 - تيّارات الوَحي النَّفسي

كرَّرَ الزَّنادقةُ مواقفَ مُشركي قريش من الوَحي. ومعَ ظهور حركة الاستشراق تمَّتْ استعادةُ تلك المَواقف. وربمَّا كان المستشرق الألمانيُّ (تيودور نولدكه - Theodor Nöldeke) (1836 - 1930) أهمَّ مَن كتب في نفي الوَحي الخارجيِّ، فأنكرَ صِدقَ النَّبيِّ في تلقِّيه الوَحيَ من الله، وقال: "إنَّ جوهرَ النَّبيِّ يَقوم على تشبُّع روحِه من فِكرةٍ دينيّةٍ ما، تُسيطر عليه أخيرًا، فيَتراءى له أنَّه مَدفوع بقوة

1 - الرازي: أعلام النبوة، ص.ص. 127-210.

2 - م. ن. ص221.

إلهيّة ليُبلِّغَ مَن حولَه من النَّاس تلكَ الفكرةَ على أنَّها حقيقةٌ آتيةٌ من الله"[1]. وقوله: "إنَّ محمَّدًا حملَ طويلاً في وَحدته ما تَسلَّمَه من الغُرباء، وجعلَه يَتفاعل وتَفكيرُه، ثم أعاد صياغتَه بحسب فكرِه، حتى أجبرهُ أخيراً الصَّوتُ الدَّاخليُّ الحازم على أن يَبرُزَ لبني قومِه رغم الخَطر والسُّخريّة اللَّذين تعرَّض لهما"[2]. وزعم أنَّ "أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التَّعاليم والفروض هي ذاتُ أصلٍ يهوديٍّ"[3]، ثم ادَّعى من جهة أخرى، "أنَّ الإسلام في جوهرِه يَقتفي آثارَ المَسيحيّة، أو بعبارة أخرى، أنَّ الإسلام هو الصِّيغة التي دخلَت بها المَسيحيّةُ إلى بلادِ العربِ كلِّها"[4].

لا يمكن لشيخ المستشرقين (تيودور نولدكه) أن يُنكِرَ الاختلافات الهائلة بين اليهودية والمسيحية من جهة، والإسلام من جهة أخرى؛ فإذا كانت المسيحيةُ ديانةَ تَثليث وحُلول، تَجعل من المسيح ابن مريم إلهًا يُعبَد، وإذا كانَت اليهوديةُ ديانةَ تَجسيم وحَشو، تُصوِّر الله -عزَّ وجلَّ- يتجوَّلُ في الجنّة، ويَنزل إلى الأرض ليُصارِع (يعقوب)، وتَنسب إلى الأنبياء فِعلَ المُوبقات مثل القتلِ والزِّنى والسُّكر، فإنَّ الإسلامَ يُنزِّهُ الذّاتَ الإلهيّةَ بأعلى درجات التَّنزيه، ويَجعل اللهَ مُتفرِّدًا بالألوهيّة والرُّبوبيّة، ومُنزَّهًا عن الجسم والصُّورة والرُّوح والمكان والزَّمان والحركة والانفعال.. كما يُنزِّهُ الأنبياءَ عن فعل الفواحشِ وارتكاب المعاصي.

أمَّا في الأحكام والقوانين، فإنَّ اليَهوديّة تَستبيحُ كلَّ شيءٍ كالزِّنى والسَّرقة والقَتل مع الآخرين، الذين يُسمّونَهُم "الأغيار" (الغوييم)، أو "الأُمِّيِّين" كما عبَّرَ القرآنُ الكريم: ﴿**قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ**﴾ [آل عمران: 75]، وكذلكَ تُبيح الكنسيةُ لأتباعها كلَّ شيء بعد إسقاط التكاليف، كما في رسالة بولس الأُولى إلى أهل كورنثوس: "كُلُّ الأشياءِ تَحِلُّ لي، لكِنْ لَيسَ كُلُّ الأشياءِ تُوافِقُ. كُلُّ الأشياءِ تَحِلُّ لي، لكِنْ لا يَتَسَلَّطُ عَلَيَّ شَيءٌ" [كورنثوس 6: 12]. وقد رفضَ الإسلامُ هذا التَّحلُّلَ من أيَّةِ ضَوابطَ، وقدَّمَ مَنظومتَه التَّشريعيّةَ الشَّاملةَ التي تُنظِّمُ حركةَ الإنسان وحياتَه وتَربِطُه بالله في كلِّ ما يَقول ويَفعل.

---

1 - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص3.

2 - م. ن. ص4.

3 - م. ن. ص7.

4 - م. ن. ص8.

لا شكَّ في وجود بعض التَّشابُهات بينَ الإسلام والرِّسالات النَّبويّة السَّابقة، ولا سيَّما رسالة موسى وعيسى. غير أنَّ ذلك كان نتيجةً طبيعيّةً لوَحدة مصدر الوَحي لدى الأنبياء جميعًا. فهم يتلقَّونَ وحيًا من الله، والله لا يُغيِّرُ أبدًا الحقائقَ التي يُوحي بها، ولا الأَحكامَ في معظمها، فالتَّشابُه موجودٌ مع النُّصوص التي لم تتعرَّض للتَّحريف في التَّوراة والإنجيل الأصليَّين. وقد تُوجد تَشابُهاتٌ بين النُّسَخ التَّوراتية والإنجيلية المُتداوَلة والإسرائيليّات والأحاديث المَوضوعة التي أدخلَها مُسلمةُ اليهود بعد وفاة النبيِّ، بسبب وضعِ الأحاديث بكثافة، لا سيَّما زمن (معاوية بن أبي سفيان) (602-680 م)[1]. وهذا يَعني أنَّ ما جاء به النبيُّ الخاتمُ، صلىَّ الله عليه وآله، ووُجد ما يمُاثلُه في التَّوراة والإنجيل المُتداولَين، فهو وحيٌ نَجا من التَّحريف. وما وُضع على لسان النبيِّ وأُدخل في الإسلام من إسرائيليات هو مَوضوعات كهنوتيّة، ولا علاقةَ للوَحي والرُّسل الثَّلاثة، عليهم السلام، بها.

لم ينفِ القرآنُ التَّواصُل معَ الرِّسالات السَّابقة، بل كان يقول: ﴿**إِنَّ هذا لَفِى الصُّحُفُ الأُولى صُحُفِ إبراهيمَ ومُوسى**﴾، ويَقول ﴿**وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّه وَأَطِيعُونِ**﴾ [آل عمران: 50].

وبشكلٍ عامٍّ، فإنَّ مَقولةَ الوَحي النَّفسيِّ مُتناقِضةٌ في ذاتها، لأنَّ الوَحيَ لا يكون إلا بينَ طرفينِ مَوضوعيَّينِ. والهدفُ من هذه المَقولة نفيُ الوَحي الإلهيِّ عن النبيِّ، والادِّعاءُ بأنَّه أفاد من اليهودية والمسيحية والثقافة العربية والسريانية لصناعة دينٍ جديد. وهو شيءٌ غيرُ مُمكنٍ بعد أن تبيَّنَ صِدقُ النبيِّ في كلِّ ما يقول، وصِحّةُ نُبوءاتِ القرآنِ ودِقّةُ أُطروحاته وواقعيّتها.

والقول بأنَّ النبيَّ كان يُحسِنُ القراءةَ والكتابة[2]، كما يَذهب إليه (نولدكه)، لا يَعني أنَّه كان

---

1 - ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج4، ص63، وج11، ص.ص. 44 - 46.

2 - إتقانُ النبيِّ ﷺ القراءةَ والكتابة بأكثر من لغة أمرٌ نفاهُ أهلُ السُّنة، لكنَّ أئمةَ أهل البيت -عليهم السلام- أكَّدوا إتقانَه لكثير من اللُّغات، وليس اللغة العربية وحدها (انظر مثلا: الصدوق: علل الشرائع، ص.ص. 124-125، باب105، ح2. والعياشي: تفسير العياشي، ج2، ص78).. فهو مُرسَلٌ للناس كافّةً، ويُفترَضُ أن يُتقِنَ لغاتهم جميعًا. والذين أقرُّوا أنَّ النبيَّ يُحسِن القراءةَ والكتابة من أهل السُّنة هم بعض الحداثيِّين والوَضعيِّين مثل: (محمد عابد الجابري). والقولُ بأنَّ النبيَّ ﷺ كان يُحسِنُ القراءة والكتابة لا يُبرِّر لاتِّهامه بوَضع القرآن، بعد أن تبيَّنَ أنَّ أسلوبَه مختلفٌ عن أسلوب النبيِّ، ومضامينَه تتجاوز قدراتِ أيِّ إنسان.

يَقرأ كتبَ أهل الكتاب، ويَنقل عنهم مفرداتِ العَقيدة والأحكام، فالاختلافات عنها كبيرة، ولغةُ القرآن وأسلوبُه مختلفانِ عن لغة النبيِّ وأسلوبه، ولا يُمكِنُ لشخصٍ واحد أن يَكون له أكثرُ من أسلوب في الكلام. كما أنَّ مَقولاتِ القرآنِ ومفاهيمَه وتعاليمَه لا يُمكِنُ لأيِّ إنسانٍ الإتيانُ بمثلِها. وقد تحدَّى القرآنُ أن يأتيَ أحدٌ بسورة واحدة من مثله. وهو تحَدٍّ مُستمرٌّ حتى نهاية العالَم.

لا تُفسِّرُ مَقولاتُ الزَّنادقة ولا نظرياتُ الاستشراق كيفيّةَ التَّواصُل بين المُطلَق والمَحدود، أو بينَ الله والنبيِّ، بل إنَّها تَنفيه، وتَزعم أنَّ التَّواصُل ذاتيٌّ داخليٌّ، وتراءى للنَّبيِّ أنَّه تواصَلَ معَ الله. ونَفيُ التَّواصُل بين الله والنبيِّ يَعني القولَ بالعبثيّة، المُفضي إلى أنَّ الله قد خلقَ الخلقَ دون غاية. فهو، بهذا المعنى، خلقَهُم ثم تركَهُم دون إرشاد ولا تَوجيه ولا هداية، أي دون رحمة ولُطف. بل ربمَّا أنكرَ بعضُهُم الخلقَ ذاتَه، فيُصبحُ الوُجودُ أكثرَ عبثيّةً على نحو ما نظرَ له الفلاسفة الدّهريُّون. وهذا النَّفيُ للتَّواصُل بينَ المُطلَق والمَحدود يُعيدُنا في النِّهايةِ إلى المُعتقدات الوَثنيّة، التي تَنفي التَّكليفَ، وتتبنَّى الجبرَ، وتُنكِرُ مَسؤوليّةَ الإنسان في عالَمٍ آخَر.

عُرِف النبيُّ قبل نزول الوَحي في مكة بالصِّدقِ والأمانة. ولو كان معروفًا بالكذب والخيانة، وحاشاه، لأمكَنَ القولُ إنَّه يَكذب على الله حين يَنسب إليه الوحيَ والقرآن، ولقُلنا إنَّه يَخون الأمانةَ حين يَنسب لنفسِه ما سمعَه من الآخرين من رجال دينٍ وكهنةٍ ومُثقَّفين..

ثالثًا: اتِّجاهات عقلنة الوَحي

حاول الفلاسفة المسلمون عَقلنةَ ظاهرة الوَحي في مواجهة حركة الزَّندقة التي كان لها وجود مُؤثِّر داخل الأوساط الثَّقافية في تلك المَرحلة، بل إنَّ بعض الفلاسفة، مثل (أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندى) (805 – 873 م)، أخذَهُ التيّارُ، وبدأ يكتبُ عن "تناقضات القرآن" المَزعومة.

وهو ما استفزَّ الإمامَ (الحسن العسكري) (232 - 260 هـ) عليه السلام في زمانه، عندما سمع

بذلك، فأرسل إليه بمسألةٍ جعلَتْه يَتراجع عن فكرته ويَحرقُ كتابَه. قال له: ماذا لو كان مُرادُ الله في القرآن غيرَ ما فهمتَه[1]؟ ولا شكَّ أنَّ القولَ بوجود تناقُضات في القرآن يتضمَّن إنكارَ كونِه وحيًا إلهيًّا.

وقد تراوحت نظرياتُ الفلاسفة بين القول بتنزُّل الوَحي تدريجيًّا من العقل الفعّال إلى العقل المُنفعِل، والقولِ بانسلاخ النبيِّ عن بشريّته لتَلقِّي الوَحي، والقولِ بالتَّواصل الحِسِّيّ غير المباشر بين الذّات الإلهية والنبيِّ من خلال المَلَك.

1 - الرؤية المشائية للوحي

يَعتقد الفلاسفةُ أنَّ العقل الفعّالَ آخرُ العقول في سلسلة العقول المُفارقة، وهو الذي يَصدر عنه عقلُ الإنسان. فالعقلُ الفعّال يتولَّد عنه هذا العقلُ كما تَوالدَت العقولُ المُفارِقةُ بعضُها عن بعض. ولا تأثير للعقل الأخير في الجسم. وعند (أبي نصر الفارابي) (260 - 339 هـ) أنَّ العقل الفعّالَ يَختصُّ بالكَمالات العقليّة للإنسان؛ لأنَّه يمَنحه قوّةً ومبدأً يُمكِّنُه مِن أن يَسعى من تلقاء

1 - نقل (أبو القاسم الكوفي) في كتاب "التبديل" ما نصُّه: "إنَّ (إسحاق الكندي) كان فيلسوفَ العراق في زمانه، أخذ في تأليف تناقُض القرآن، وشغلَ نفسَه بذلك، وتفرَّد به في منزله، وإنَّ بعض تلامذته دخل يومًا على الإمام الحسن العسكري، فقال له أبو محمد عليه السلام: أما فيكم رجلٌ رشيدٌ يَردع أستاذَكم الكنديَّ عمّا أخذ فيه من تشاغُله بالقرآن، فقال التلميذ: نحن من تلامذته كيف يَجوز منّا الاعتراضُ عليه في هذا أوفى غيره، فقال له أبو محمد: أتُؤدِّي إليه ما أُلقيه إليكَ؟ قال: نعم، قال: فصِرْ إليه وتلطَّفْ في مُؤانسته ومَعونته على ما هو بسبيله، فإذا وقعَت الأُنسةُ في ذلك فقلْ قد حضرتْني مسألةٌ أسألُكَ عنها، فإنَّه يَستدعي ذلك منك، فقل له: إنْ أتاك هذا المتكلِّمُ بهذا القرآن هل يَجوز أن يكون مرادُه بما تكلَّمَ منه غير المعاني التي قد ظننتَ أنَّكَ ذهبتَ إليها؟ فإنَّه سيَقول لك إنَّه من الجائز، لأنَّه رجل يَفهم إذا سَمع، فإذا أوجب ذلك فقلْ له: فما يُدريكَ لعلَّه قد أراد غير الذي ذهبتَ أنت إليه، فيكون واضعًا لغير معانيه. فصار الرجلُ إلى الكندي وتلطَّف إلى أن ألقى عليه هذه المسألة، فقال له: أعِدْ عليَّ، فأعاد عليه، فتفكَّر في نفسه ورأى ذلك مُحتملاً في اللغة، وسائغًا في النَّظر، فقال: أقسمتُ عليك إلا أخبرتَني من أين لك؟ فقال: إنَّه شيءٌ عرض بقلبي فأوردتُه عليك، فقال: كلا ما مثلُكَ مَن اهتدى إلى هذا، ولا مَن بلغَ هذه المنزلةَ، فعرِّفْني من أين لك هذا؟ فقال: أمرَني به أبو محمد، فقال: الآنَ جئتَ به، وما كان لِيَخرجَ مثلُ هذا إلا من ذلك البيت، ثم إنَّه دعا بالنّار وأحرقَ جميع ما كان ألَّفَه". ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، ج3، ص525.

نفسِه إلى سائر ما تبقَّى له من كمالات[1].

ولأنَّ الفلاسفةَ يُحرِّكون أفكارَهُم على أساس مبدأ المُجانَسة والمُسانحة، فإنَّ العقلَ الإنسانيَّ مجانِسٌ للعقل الفعّال لأنَّه مُتولِّد عنه. فهو مرتبطٌ به ارتباطَ المألوه بإلهِه. وحركتُه تتَّجِهُ نحوَ الاتِّحاد بهذا العقل المُفارِق. فالإدراكُ إنَّما يكون للمِثْلِ والشَّبَه كما يقول (أبو علي الحسين بن علي ابن سينا) (370 - 427 هـ)، والاتِّحادُ إنَّما يكون بين مُتماثِلَين، ولأجل ذلك قالوا إنَّ الاتِّحادَ بالعقل الفعّال هو ميزةُ الفيلسوف والنبيِّ معًا.

اعتقدَ المشاؤونَ أنَّ الواحدَ لا يَصدر عنه إلا واحدٌ، والصَّادر الأوَّل عن الواجب هو العقلُ الأوَّل، الذي فاض عنه بدوره العقلُ الثاني، ثم فاض الثالث عن الثاني، وهكذا، إلى أن فاضَ العقلُ العاشر عن التَّاسع، وهو المُسمَّى بالعقل الفعّال[2].

يَفيضُ العقلُ الفعّالُ على العقل المُستفاد. ومُهمّتُه تكميلُ النُّفوس الإنسانية أولاً، وإفاضة الصُّوَرِ الجَوهريّة على عالَم المادة ثانيًا. فالعقلُ الفعّالُ هو الذي يُخرِجُ النُّفوسَ الإنسانيّةَ من القوة إلى الكمال، ويُفيضُ المعارفَ على قلوب الأولياء، ويَهبُ الصُّوَرَ للحيوانات والشَّجر والمعادن..

والإنسانُ الذي لديه الحواسُّ الخمسةُ الظَّاهرةُ، كالسَّمع والبصر والشَّمِّ واللَّمسِ والتذوُّق، لديه حواسٌّ باطنة كالحِسِّ المُشترك، وهو القوّةُ المُدركةُ لما يَرِدُ على العقل من خلال الحواسِّ الخمسة، والخيالُ وهو مَخزنُ الصُّوَرِ المَحسوسة المأخوذة من الحسِّ المشترك، والواهمةُ وهي القوّةُ المُدركةُ للمعاني الجزئية كالعَداوة والصَّداقة، والحافظة وهي مَخزَنُ المَعاني الجزئيّةِ المُرسَلة من الواهمة، والقوّةُ العاقلةُ وهي القوّةُ المُدركةُ للمفاهيم الكُلِّيّة والحقائق المُجرَّدة عن المادة والقادرة على تركيب الأقيسة والأدلة وغير ذلك.

وإذا كانت النُّفوسُ الضَّعيفةُ أسيرةَ القوى الباطنة، فإنَّ النُّفوسَ القويّة استطاعت التحرُّر منها والاتِّصال بالعقل الفعال اتصالاً روحيًّا لتلقِّي الحقائق والمعارف منه. فالمعارف العُليا

1 - الفارابي: السياسة المدنية، ص.ص. 71-73.

2 - م. ن. ص49.

تَفيض من العقل الفعّال على القوة العاقلة، ومن القوّة العاقلة تَفيض على القوّة الخياليّة، ومن القوة المُتخيِّلة تَفيض على الحسِّ المُشترك. وإذا كانَت الحقائق المُفاضةُ من العقل الفعّال إلى النُّفوس الكاملة، في مرحلة القوّة العاقلة، علومًا ومعارفَ، فإنَّها في مرتبة القوّة المُتخيِّلة صُوَرٌ وتمَثُّلاتٌ. أمَّا في مرحلة الحِسِّ المشترك فتُصبح كلامًا فصيحًا.

يَرى الفلاسفةُ أنَّ النبيَّ يَجمع بين ثلاث قوى كمالية، هي الإحساس والتَّخيُّل والعَقل. وهو يَملك عقلاً مُستفادًا يتَّصل بالعقل الفعّال[1]. وبذلك يُصبحُ عقلُ النبيِّ عقلاً أقلَّ رتبةً من العقل الفعّال. وهذا المَعنى اقتضى المُساواةَ بين النبيِّ والفيلسوف من حيث الاتِّصال بالعقل الفعّال، واكتساب العِلم. والتَّفضيل يُصبح بحسب رتبة الكائن الوجودية، كما صوَّرَها الفلاسفةُ بحسب نظامِهم الوجوديِّ المُتخيَّل، وليس بحسب الواقع الذي أخبرَ عنه العلمُ الذي جاء به الوحيُ.

وإذا تنزَّلَت هذه المعارف من القوّة العاقلة إلى القوّة المُتخيِّلة، فإنَّها تأخذ صُوَرَ المَلَك النُّورانيِّ جبريل، الذي يُخاطب النبيَّ بتلك المعارف والأحكام والسُّنن. أمَّا عندما تتنزَّلُ هذه المعارف أكثر، وتصلُ إلى مستوى الحِسِّ المشترك، فإنَّها تُصبحُ صَوتًا وكلامًا تلتذُّ به نفس النبيِّ، وتَحفظه في داخلها، فلا يَجري عليها أيُّ تغيرٌ أو تبدُّل. وهذا يَعني أنَّ المعرفة التي تتنزَّل تأخذُ أولاً صورةَ المَلَك، وتُصبح ثانيًا صوتًا.

وعلى هذا النَّحوِ فإنَّ الوحيَ لدى المشائينَ هو انعكاسٌ لما في العقل الفعّال من معارف وحقائق على عقل النبيِّ، ثمَّ على مُخيِّلته، وصولاً إلى حسِّه. فالاتِّصال يتنزَّلُ تدريجيًّا على النبيِّ إلى أن يصلَ إلى مرحلة التمثُّل في صورة مَلَكٍ يُشاهدُه النبيُّ فيَسمعُ الصَّوتَ والكلامَ بشكل واقعيٍّ بعيدٍ عن الوَهم.

هذا الوصفُ المشّائيُّ يَستند على نظرية (أفلوطين 270 - 205) (Plato م) في الوجود والمعرفة، التي تُؤمِنُ بتنزُّل المَعارف والعلوم والحقائق بشكل عموديٍّ من خلال سلسلةٍ من العقول الطُّوليّة على أساس فِكرة الصُّدور.

وقد اعترُض على هذه النَّظرية بطُرق متعدِّدة، منها: أنَّها تُؤدِّي إلى القول بلا واقعيّة المَلَكِ

1 - ابن سينا: المبدأ والمعاد، ص116.

والصَّوت في مرتبة الحسِّ، لأنَّ القوّةَ التَّخيُّلية للنبيِّ هي التي تَخترع الصَّوتَ وصورةَ المَلَك، ثمَّ يَنعكس ذلك الخيالُ إلى مرتبة الحسِّ. فالنبيُّ لا يَرى المَلَكَ حقيقةً ولا يَسمع صوتَه واقعًا، وإنَّما يتخيَّلُ ذلك، لأنَّ ما في الحسِّ هو في الحقيقة انعكاسٌ لِما في الخيال، وليس العكس.

ومنها: أنَّ هذا المشهدَ الذي يُصوِّرُ الوَحيَ يُقدِّمُه بشكل مقلوب ومعاكس لِما هو مسلَّمٌ به في نظريّات المَعرفة لدى العَقليِّين، حيث إنَّ الإدراك الذِّهنيَّ يَبدأُ بالحِسِّيّ، ثم يَرتسم في المُخيِّلة ويَنتهي في العقل. بينما تقلب هذه النَّظريةُ الأمرَ، وتبدأ بالإدراك العقلي فالخيالي وتَنتهي بالحسِّي.

ومنها أنَّ هذه النَّظريّة تَجعل النبيَّ أدني مرتبةً من العقل الفعّال أو المَلَك جبريل. وهذا ما ترفضُه نصوصُ الدِّين التي تَرى النبيَّ الخاتمَ ﷺ، أفضلَ من جبريل، ومن كلِّ المَخلوقات الأخرى. بل تَعتبر المُؤمِنَ الذي ينتصرُ لعقله على شهواته وأهوائه أفضلَ من الملائكة.

3 - نظريّة الانسلاخ البشريّ

يتحدَّثُ (عبد الرحمن بن خلدون) (1332-1406 م) عن فكرة انسلاخ النبيِّ عن بشريّته من أجل تحقيق التَّواصُل مع الله. فيقول إنَّ من الأنبياء عليهم السَّلام "صِنفٌ مَفطورٌ على الانسلاخ من البشريّة جُملةً، جسمانيِّها وروحانيِّها، إلى الملائكة في الأفق الأعلى، ليَصير في لَمحة من اللَّمحات مَلَكًا بالفعل، ويَحصل له شهودُ المَلأ الأعلى في أُفقهم وسماع الكلام النَّفسانيِّ والخطاب الإلهيِّ في تلك اللَّمحة، وهؤلاء الأنبياء -صلوات الله وسلامُه عليهم- جعل اللهُ لهم الانسلاخَ من البشرية في تلك اللَّمحة، وهي حالةُ الوَحي؛ فطرةً فطرَهُم اللهُ عليها، وجِبلّةً صَوَّرَهم فيها ونزَّهَهُم عن مانع البدنِ وعَوائقه ما داموا مُلابسينَ لها بالبشرية بما رُكِّب في غرائزهم من القَصد والاستقامة"[1].

و(ابنُ خلدون) عندما يُورد فكرةَ الانخِلاع، يَضعها في سياق التَّفسير الفلسفيِّ للتَّواصُل بين النبيِّ ومصدر الوحي. فهو يُصنِّفُ الإدراكاتِ البشريّةَ على ثلاثة أصناف: الأوَّل، عاجزٌ عن

1 - ابن خلدون: المقدمة، ص209.

الإدراكات الرُّوحانية، ويَكتفي بالإدراك الحسِّيّ والخياليِّ، وهؤلاء هم عامّةُ النَّاس. والثَّاني، صِنفٌ يَصل إلى الإدراكات الباطنيّة بما لَهُ من استعدادات، وهؤلاء هم الأولياء. والصِّنف الثَّالث هم الأنبياء الذين يدَّعي أنَّهم يَنخلِعُون عن بشريّتهم لإدراك الوَحي، فهم لا يَحتاجون ما يُسمِّيه الآلاتِ البدنيّةَ لإدراك الوَحي. أي أن الوَحيَ لا يُدرَكُ عندَه بالسَّمع والبصر.

وما قاله (ابنُ خلدون) نجد ما يُشبهُه لدى (صدر الدِّين الشِّيرازي) حيث يقول: "إنَّ سببَ إنزال الكلام وتَنزيل الكتاب، هو أنَّ الرُّوحَ الإنسانيّةَ إذا تجرَّدَت عن البَدَن، مُهاجِرةً إلى ربِّها لِمُشاهَدة آياته الكُبرى، وتطهَّرَت عن المَعاصي والشَّهَوات والتعلُّقات، لاحَ لها نورُ المَعرفة والإيمان بالله ومَلكوته الأعلى. وهذا النُّور إذا تأكَّدَ وتَجَوْهَر كان جوهرًا قُدسيًّا يُسمَّى عند الحكماء في لسان الحكمة النَّظريّة بالعقل الفعَّال، وفي لسان الشَّريعة النبويّةِ بالرُّوحِ القُدسيّ"[1].

لا شكَّ في دَور صفاء النَّفس وسُموِّ الأخلاق واجتناب المَعاصي والتنزُّه عن الشَّهوات في تلقِّي الوحي. فالنُّبوّة اصطفاءٌ قائمٌ على مثل هذه الاستعدادات الخاصّة. غير أن اعتراضات واجهَتْ هذه النَّظريّة، واعتبرَتْ هذا الاستعدادَ ليس تجرُّدًا عن البشرية، أو انسلاخًا عنها، بل هو سيطرة على النَّفس وقوة للعقل. فالنبيُّ يَنجح في التَّواصُل مع المَلَك بسبب قُوّته العَقليّة التي تُخضِع شهواتِه. وهنا تُطرح نظريّةُ التَّواصُل الحسيُّ لتفسير العلاقة الجدلية بين المُطلَق والمَحدود.

4 - أطروحة التَّواصُل الحسي

عندما نَستقرئُ نصوصَ الوَحي في القرآن والسُّنة المَوثوقة، نجد تفسيراً مُختلفًا لجدليّةِ التَّواصُل بين المُطلَق والمَحدود، أو بين الله والنبيِّ. فهي تُؤكِّدُ بوضوح على أنَّ النبيَّ كان يَسمع ويَرى المَلَك (جبريل)، كما يُصرِّحُ بذلكَ القرآنُ الكريم: ﴿**وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ¤ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ ¤ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ¤ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ¤ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ¤ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ**﴾ [النجم: 13-18]، قال (ابن كثير)

1 - صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج7، ص. ص.24 - 25.

في تفسيره: "وقوله: ﴿**ولقد رآهُ نَزلةً أُخرى عندَ سِدرة المُنتَهى عندَها جنّةُ المأوى**﴾، هذه هي المرَّةُ الثّانيةُ التي رأى رسولُ الله ﷺ فيها جبريلَ على صورتِه التي خلقَه اللهُ عليها، وكانَت ليلةَ الإسراء".

ظهرَ جبريلُ للنَّبيِّ في صورته الأصلية مرّتَين، وقد يَظهَرُ بصورةٍ بشريّة، ويأخُذُ شكلَ (دِحْيَةَ الكلبيّ) كما في كثير من الرِّوايات منها: عن (أسامة بن زيد): "أُنبِئتُ أنَّ جبريلَ عليه السلام أتَى النبيَّ ﷺ، وعندَه أمُّ سلمةَ، فجعلَ يُحدِّثُ ثم قامَ، فقال النبيُّ ﷺ لأم سَلمة: مَن هذا؟ -أو كما قال- قال: قالَت: هذا دِحيةُ، قالَت أمُّ سلمةَ: أيْمُ الله ما حسِبتُه إلا إيّاهُ، حتَّى سمعتُ خطبةَ نبيِّ الله صلى الله عليه وسلم يُخبِرُ جبريلَ، أو كما قال"[1].

فهو يَجلِسُ مع النبيِّ ويُحدِّثُه و(أم سلمة) تَراه أيضًا. وهذا يَعني أنَّ النبيَّ ليس هو فقط مَن يَرى جبريل في صورة إنسان، بل يَراه غيرُه أيضًا. ففي "قصّة مريم: ﴿**فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**﴾ [مريم: 17]، يعني جبرائيل عليه السلام، ﴿**قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا**﴾ [مريم: 18]"، فقال لها جبرائيل: ﴿**إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا**﴾ [مريم: 19]"[2].

وتُصوِّر آياتٌ في سورة الذّاريات كيف جاء جبريلُ ومَن معَه من الملائكة إلى (إبراهيم)، وظنَّ (إبراهيم) في البداية أنَّهم بشرٌ، فأراد أن يُضيِّفَهم، ولكنَّه عندما قرَّبَ إليهم العِجلَ المَشويَّ لاحظَ أنَّهم لا يأكلون، فأوجس منهم خِيفةً، لكنَّهم طمأنوه وأخبروه أنَّهم ملائكةٌ جاؤوا في مُهمّة. وكانَت امرأةُ إبراهيم حاضرةً ورأتْهم، وتفاجأتْ حين بشَّروها بالحَمل: ﴿**هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ¤ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ¤ فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ¤ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ¤ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ¤ فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ¤ قَالُوا كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ¤ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ**

1 - البخاري: صحيح البخاري، ح3634.

2 - علي بن إبراهيم القمي: تفسير القمي، ج2، ص49.

أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ¤ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ ¤ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ ¤ مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ﴾ [الذاريات: 24-34].

وإذا كانَت رُؤيةُ (جبريل) في صورةٍ بشريّةٍ مُمكنةً لغير النبيِّ، كما حدَث لـ (أمِّ سلمة) و(سارة) و(مريم)، فإنَّ رُؤيتَه في صورته الملائكية الأصليّة خاصّةٌ بالنبيِّ، ولذلك تفرَّدَ خاتَمُ الأنبياء، صلَّى الله عليه وآله، برُؤيته على تلك الصُّورة عندما عُرِجَ به إلى السَّماء. ورُؤيةُ الناس (جبريل) على صورة إنسان ناتج عن عمليّة تكثُّف ضوئيٍّ هائل، فـ (جبريل) مخلوق من نُور، وذلك النُّورُ يُمكِنُ أن يأخُذَ أشكالاً عديدة. ولذلك يُمكِنُ للمَلَك أنْ يأخذ الشَّكلَ الذي يُريد. وظهورُ (جبريل) في صورة بشر يَحدث من أجل أن يَتعامَلَ النبيُّ معَه بشكل طبيعيٍّ كما لو أنَّه يتعاملُ مع بشرٍ، وكذلك من أجلِ تأكيد مِصداقيّة النبيِّ، حيث يُمكِنُ دائمًا التأكُّد من أنَّ مُحدِّثَ النبيِّ هو (جبريل) وليس (دحية الكلبي) الذي يتشكَّل على صورته.

ولا يُمكِنُ المستشرقينَ، الذين يُعلنون يهوديّتَهم أو نصرانيّتَهم، أن يُنكِروا ظهورَ الملائكة، ومنهم (جبريل)، لأنَّ "الكتابَ المُقدَّس" ينصُّ على ذلك، ويُقِرُّ أنَّ الملائكةَ ظهرُوا لكلٍّ من "الآباء" و(موسى) و(يشوع)، وعدد آخر من الشَّخصيات؛ فقد ظهروا لـ (هاجر)[1]، و (لوط)[2]، و(إبراهيم)[3]، وكانوا يَصعدون ويَهبطون في سلَّمِ (يعقوب)[4]، وظهروا لـ (يعقوب) مرّةً أُخرى، كما في سفر التَّكوين[5].

والمستشرق اليهوديُّ أو المسيحيُّ إذا أراد أن يُنكِرَ الوَحيَ الخارجيَّ وظهورَ الملائكة للأنبياء فعليه أن يُنكِرَ ذلك بخصوص أنبيائه أوّلاً. أمّا الإقرارُ بذلك بخصوص أنبياء بني إسرائيل، وإنكارُه بخصوص خاتم الأنبياء صلَّى الله عليه وآله، فلا أساس له سِوى المُسبقات الدِّينيّة البَعيدة عن الموضوعية العلمية.

---

1 - تكوين 16: 9.

2 - تكوين 19: 1.

3 - تكوين 22: 11.

4 - تكوين 28: 12

5 - تكوين 31: 11-13.

لا شكَّ في موضوعيّة الوَحي النبويِّ، فهو ليس وَهمًا ولا خيالاً. فهناك علاقةٌ واقعيّةٌ بين الله والنبيِّ من خلال المَلَك أو من دُونه. واتِّجاه العلاقة بين النبيِّ والذّات الإلهية يتوقَّف في ثلاث محطّات، يَبدأ بالحسِّ حيث يَسمعُ النبيُّ كلامَ الله من جبريل باعتباره مُرسَلاً إليه، ويمَرُّ في المُخيِّلة حيث يتصوَّرُ النبيُّ المَعنى المُرادَ، ثمَّ يَصل أخيراً إلى العقل الذي يَفهم مضمونَ الكلام.

فالنبيُّ يُدركُ الوَحيَ كما يُدركُ أيُّ إنسان ما يَسمعُه من كلام. أي أنَّه يَسمع ويتصوَّر المَعنى ويَعيه. والفرقُ هو اختلافُ مصدر الصَّوت، وقدرةُ النبيِّ العاليةُ على إدراك ما يَسمعه وفَهمه وحِفظه بشكل دقيق بلا زيادة أو نقصان. وهو يَملك الأمانةَ والجُرأةَ في تبليغه إلى النّاس كما أمرَه الله سبحانه، الذي خاطبَه بلقَبه "الرَّسول"، واعدًا إيّاه بالحماية من أذى النّاس: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ [المائدة: 67].

استطاع النبيُّ تحقيقَ درجة عالية من صفاء الرُّوح بسبب سيطرته على نفسه وتَحكيمه لعقله في كلِّ ما يَصدر عنه، حتى وصفَه القرآنُ بعظَمَة الخُلُق وخاطبه: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ [القلم: 4]، وقد قال أمير المؤمنين (عليٌّ) عليه السلام: "إنَّ اللهَ -عزَّ وجلَّ- ركَّبَ في الملائكة عقلاً بلا شَهوة، وركَّبَ في البَهائم شَهوةً بلا عَقل، وركَّبَ في بَني آدمَ كلتَيهما، فمَن غلبَ عقلُه شهوتَهُ فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلبَتْ شَهوتُه عقلَه فهو شرٌّ من البَهائم"[1].

لا يَحتاج النبيُّ الانسلاخَ عن بشريّته، بحسب نظريّة التَّواصُل الحسيِّ، والرِّواياتُ المَوثوقة التي تَصِفُ حالَ النبيِّ، عندَ تلقِّي الوَحي، لا تَروي أنَّه يَفقد بشريّتَه، أو يَفقد روحَه، أو يَنخلع ويتجرَّد عن بدنه، بل يَبقى ماثلاً بجسده ورُوحه عند تلقِّي الوَحي. وعندما يأتيه الوَحيُ في شكلِ صَلصلةٍ يُصابُ بغَشيةٍ ويتصبَّبُ عرقًا، وهذه الحالةُ لا تَعني انسلاخَه عن بشريّته، بل تَعني استغراقَه في تلقِّي الوَحي.

بل إنَّ النبيَّ لا يُغمى عليه ولا يُصاب بالصَّرع في هذه الحالة، كما يقول مستشرقون، والدَّليل

1 - الصدوق: علل الشرائع، ج1، ص4، باب6، ح1.

على ذلك أنَّ المُغمى عليه، أو المَصروع، لا يتذكَّرُ شيئًا حال إغمائه أو صرعه، على حين يتذكَّر النبيُّ كلَّ ما أُوحي إليه في تلك اللَّحظة بكامل وَعيه، ويُبلِّغُه للناس. إنَّ الإغماء والصَّرعَ لا مَعنى له بالنِّسبة للنبيّ.

خاتمة

طالما استَبعدَت نظرياتُ المعرفة في الفلسفة الوحيَ، واقتصرَتْ على الحسِّ والعقل. وربمَّا أنكرَت الواقعَ وأرجعَت المَعرفةَ إلى تمَثُّلاتٍ ذاتيّة كما فعلَت بعضُ المَدارس المثاليّة. ولعلَّ ذلك يَعود إلى خصوصيّة الوَحي واقتصاره على فئة مُحدَّدة من النّاس هم الأنبياءُ. غير أنَّه إذا ثبتَ صدقُ الأنبياء فلا مفرَّ من اعتماد الوَحي مصدرًا للمعرفة. بل إنَّ الوَحيَ يَبقى أوثَقَ مصادر المَعرفة، حيث لا مجالَ لتدخُّل العناصر الذّاتية وخداع الحواسِّ والمُغالَطة المَنطقية وخطأ الاستنتاج.

ليس الوحيُ الإلهيُّ إيحاءات نفسيّةً، كما يقول المستشرقون وأتباعُهم، ولا هو وَهمٌ أو خيالٌ، كما يقول بعضُ الفلاسفة، بل هو خطابٌ مَوضوعيٌّ يتمُّ بين ذاتَين هما النبيُّ والمَلَكُ، أو النَّبيُّ والله. وهو خطابٌ عامٌّ مُوجَّهٌ لكافة النَّاس، يَتجاوز الزَّمانَ والمكانَ، بما أنَّه يتحدَّثُ عن حقائقَ ويُشرِّع بخصوص موضوعات ثابتة لا تتغيرَّ، مثل الصِّدق والأمانة، والصَّلاة والصِّيام والحجّ، التي قال إنَّها فرضٌ وواجبٌ، وقولِ الزُّور، وأكلِ أموالِ النّاس بالباطل، وشُربِ الخمرِ، والقَتل بغير حقٍّ، والزِّنى والخيانة، وما إلى ذلك ممّا قال إنَّها حرام.

لا يَستغني النَّاسُ عن الوَحي بدَعوى وجود العقل. فالعقلُ يَحتاج المادّةَ العلمية التي يَشتغل عليها، وتلك المادّةُ لا يُوفِّرُها في مجالات كثيرة، مثل ما وراء الطَّبيعة والغَيب وعِلَل الأشياء، سوى الوَحي. إنَّ العقل والوَحيَ مثلُ العَينَين والنُّور، لا يُمكِنُ لأحدِهما أن يَستغني عن الآخَر لرُؤية الواقع والحقيقة. ولو كان العقلُ قادرًا بذاته وبشكلٍ مُستقلٍّ على تقديم الرُّؤية الوُجودية

الواقعية، وبناء الأنظمة التَّشريعية المُناسبة، لما رأينا كلَّ هذا السُّقوط الهائل للمنظومات الوَضعيّة في المادِّيّة والإلحاد، وتداعياتِ ذلك في كوارث الفَقر والمَرض والجَهل والحروب والخُضوع للغرائز والشَّهوات، على حساب القِيَمِ النَّوعيّة الكُبرى..

المصادر والمراجع

- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1959م.
- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تح: دائرة المعارف العثمانية، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.
- ابن خلدون، المقدمة، تح. محمد عبد الله الدرويش، الطبعة الأولى، دار يعرب، دمشق، 2004م.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تح. موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1930م.
- ابن شهر آشوب، مشير الدين، المطبعة الحيدرية، النجف، 1956م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية، النجف، 1376هـ - 1956م.
- ابن سينا، المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات، طهران، 1363هـ.ش.
- الأصفهاني، الراغب، المفردات فِي غريب القرآن، ط3 مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
- جعيط، هشام، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2007م.
- الحاكم النيسبوري، المستدرك على الصحيحين، ط1، دار المنهاج القويم، دمشق، 2018م.
- الشهرستاني، الملل والنحل، دانية للنشر، ط1، 1990.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تح. جلال الدين الأشتياني، ط3، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، 1422هـ.

- ـــــــــــــــــــــــــــ، مفاتيح الغيب، انجمن، طهران، 1402هـ.
- ـــــــــــــــــــــــــــ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.
- الصدوق، التوحيد، منشورات جماعة المدرسين، قم، 1398هـ.
- ـــــــــــــــــــــــــــ، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، 1385هـ.
- الطوسي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: رضا سعادة، دار الفكر، بيروت، ص160.
- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، دار المعارف، القاهرة، 1961م.
- الفارابي، السياسة المدنية، انتشارات الزهراء، إيران، 1408هـ.
- القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، مكتبة الهدى، النجف، 1387هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ط3، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1388هـ.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983م.
- المرتضى، علم الهدى، رسالة المحكم والمتشابه، دار شبستري للمطبوعات، قم، د. ت.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تع. فريديرش شفالي، تر. جورج تامر، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2004.

نقد مباني نظرية الوَحي لدى سروش[1]

الشيخ د. عبد الحسين خسروپناه[2] محمد قمي[3]

ترجمة: حسين جهجاه[4]

ملخّص

كانَت مسألةُ الوحي وكيفية تلقّيه من النبيِّ موضعَ بحثٍ ونقاشٍ على امتداد تاريخ الإسلام، وفي وقتنا الحالي هناك بعضُ الأفراد، مثل (عبد الكريم سروش) وغيره ممَّن تأثَّروا بشكلٍ واسع بالنَّظريات الهرمنوطيقيّة واللُّغوية لبعض المُفكِّرين الغَربيِّينَ، الذين دأبوا على إثارة الشُّكوك حولَ الطَّبيعة اللُّغوية للوَحي، كما أحدَث هؤلاء -ومن خلال التَّشكيك في مصدر الوَحي- اختلافًا كبيراً بين وجهات نظر القُدماء والمتأخِّرين من العلماء. ومع ظهور هذا التيّار واجهَتْ آراءُ (سروش) حولَ الوحي انتقاداتٍ كثيرةً من علماء الحوزة والجامعات، إلا أنَّ الأُسُس التي قام عليها لم تَحظَ بكثير من المناقشة. وفي هذا المقال نَسعى إلى استخراج أُسُس ومباني آراء (سروش) حول الوَحي ونقدها، وهي إجمالاً ترجعُ إلى المباني التالية: المعرفة الدِّينية، ونظرية المعرفة، والهرمنوطيقا، وعلم اللُّغة. وقد تبيَّن أنَّ آراء (سروش) يَشوبها إشكالاتٌ جوهريّةٌ تتمثَّل في: غموض وتَعميم النَّظريات، وضعف المَنهجية، والخَلط بين المواضيع المختلفة، والمقارنة غير الدَّقيقة بين الإسلام وغيرِه من الأديان والمَذاهب، وإدعاءاته الخالية من الدَّليل، والنِّسبية في المعرفة لدَيه.

الكلمات المفتاحية: سروش، الوَحي، المعرفة الدِّينية، نظرية المعرفة، الهرمنوطيقا، علم اللُّغة.

1 - "نقد مبانى وحى شناسى سروش"، مجلة قبسات، السنة 26، العدد 100، صيف 1400 هـ.ش.

2 - أستاذ قسم الفلسفة بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي - إيران.

3 - طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية في مؤسسة أبحاث الحكمة والفلسفة في إيران (مؤلف مساعد).

4 - أستاذ في الحوزة العلمية في قم.

مقدّمة

يُعَدّ تلقّي الوحي النبويِّ من السِّمات المُميِّزة لأنبياء الله، التي تتَّصل بـ"لُطف الله وحِكمته" و"فضل الله وكرمه"، في مجال هداية النّاس، وذلك إضافة إلى صفاتٍ أُخرى كالعِصمة والحِكمة والعِلم اللَّدُنيِّ. وفي مباحث النبوّة تُبحَث مسائلُ إبداع الخَلق والإعجاز، إضافةً إلى دراسة المذاهبِ الكلاميّة، وكلمات المَعصومينَ (عليهم السلام)، وأقوال العُرفاء والفلاسفة، كما تُبحَث المسائلُ المتعلِّقةُ بالعقيدة والوحي بين المؤيِّدين والمُنكِرينَ.

وقد ظهر كثيرٌ من المَقولات والأفكار التي تُشكِّكُ في الطَّبيعة اللُّغوية للوَحي، وتُنكِرُ المصدرَ الإلهيَّ له، وهذه المقولاتُ والأفكار أثارَها بعضُ المُفكِّرين الغَربيِّين، ثم تلقَّفَها وتداولَها عددٌ من المثقَّفينَ "المُتنوِّرينَ" الإسلاميِّين، ومن جُملتهم (عبد الكريم سروش)، الذي أثارَ نقاشاتٍ كثيرةً في هذا الصَّدد.

ولا شكَّ أنَّ الدِّراسات العلمية والتَّحليلية تُسهم في تعزيز المعرفة الدِّينية وتَوسيعها، إلا أنَّه في بعض الأحيان قد يَطرح أفرادٌ مثل (سروش) أفكارًا لا تتوافق مع العقيدة الإسلامية، ومبادئها الثّابتة، بهدف إنشاء جدارٍ مُحكَم يَعزِلُ النَّظريةَ التي أقامَها التَّفقُّه والاجتهاد الإسلامي، لتَفسير الرُّؤية الكونيّة الدِّينيّة للوجود والوَحي، استجابةً لتساؤلات التيارات الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في عالمنا المعاصر، ومن ثَمَّ، بعد تقديم عدّةِ نظريات، اعتَبر (عبد الكريم سروش) الوحيَ بمثابة "رواية النبيِّ للرُّؤيا النبويّة"، وفي المقابل لم يبقَ علماء الحوزة والجامعات مكتوفي الأيدي أمام آراء (سروش)، بل انتقدُوها من مختلف الجَوانب، ومع ذلك لم يُعطَ انتقادُ الأُسس والمَباني، التي اعتمدَ عليها (سروش) في طرح آرائه، الاهتمامَ الكافي.

وبالطَّبع لا يُصرِّح (سروش) بالأُسس التي استخدمَها في أعماله بشكل مباشر، بل لَجأ إلى

إخفائها عن أعينِ القُرّاء والدَّارسينَ، من خلال استخدام عباراتٍ مُتعدِّدة، ومع ذلك نجحَ أحيانًا في الوصولِ إلى نوعٍ من الإقناع لدى الجمهور بوُجهةِ نظرِه.

أولًا: المحور المركزيُّ في الوحي عند سروش

تُعَدُّ العلمانيةُ المحورَ المركزيَّ لرؤية (سروش) حول الوحي، وكذلك في مُجمَلِ كتاباتِه وحواراته وأبحاثه. وغرضُه من طرح الأفكار الأخرى هو استخدامُها لتَحقيق هذا الهَدف، وبعبارة أدقَّ، فصلُ الرُّوحانية عن الحكومة الدِّينية. وما يَستخدمُه من نظريّاتٍ وأفكارٍ، مثلِ: القَبض والبَسط في الشَّريعة، وأرحَب من الأيديولوجيا، وبَسط التَّجربة النَّبويّة، ونظرياتِه حول الإمامة، والذَّاتيّ والعَرَضيّ في الدِّين، ومفاهيم مثل الحدِّ الأدنى من الدِّين، والتَّعدُّدية الدِّينية، ورُؤيَويّة الوَحي، كلُّها أفكارٌ تُشكِّل منظومتَه الفكرية. وبالطَّبع فهذه المفاهيمُ ليسَت جديدةً، فجميعُها مأخوذةٌ من مصادرَ أُخرى، لكنَّه حاولَ إضفاءَ صبغةٍ دينيّة إسلامية عليها، من خلال تَطبيقها على الإسلام. وباختصار يمُكنُ القولُ إنَّ أفكارَه تُؤدِّي في النِّهاية إلى عَلمنةِ المجتمعِ الدِّيني، حيث يُركِّزُ على الرُّوحانيّة والتَّديُّنِ، مع تَهميش دور الدِّين في مجال السِّياسةِ والإدارة الاجتماعية[1].

عندما انتقدَ (سروش) ولايةَ الفَقيه، وجدَ نفسَه في مواجهةِ المبادئ الاجتماعية للإسلام، وأدركَ أنَّه إذا قَبلَ هذه المبادئ فلَن يكونَ أمامَه سوى قَبول الحكومة الإسلامية؛ لأنَّ النَّظريّات الاجتماعية هي الأساسُ الذي تَقوم عليه أيُّ حكومةٍ. وفي مجال حُكم الإسلام فمِن الواضح أنَّ الفقيهَ الجامعَ للشَّرائط هو الأعلَمُ بالأحكام الاجتماعية الإسلامية، فهو إذنْ الخيارُ الأفضلُ لتحمُّل هذه المَسؤولية، لذلك طرح (سروش) في البداية مسألةَ المَعرفة الدِّينية في إطار نظريّةِ "القَبض والبَسط في الشَّريعة"، التي لم تَرفض الأحكامَ الاجتماعية للإسلام بشكلٍ مباشر، ولكنَّها أضرَّتْ بالقراءة الأصيلة للدِّين، لصالح ما يُسمَّى قراءاتٍ مُتعدِّدةً للدِّين.

1 - متين انجم روز: "پيامدهای هستی شناختی ومعرفت شناختی انديشه عبد الكريم سروش در زمينه قدرت سياسی، ره آورد پژوهش های سياسی"، ص 56. (بالفارسية)

وفي هذه المرحلة أدركَ (سروش) أنَّه إذا قَبِلَ بوُجود قراءاتٍ متعدِّدة للدِّين، فسيَتعيَّنُ عليه الاعترافُ بتلكَ القراءة التي تَعترِفُ بالأحكام الاجتماعية للإسلام، والتي تُعتبرَ مقبولةً لدى غالبية المسلمين في إيران، وهنا قدَّمَ (سروش) مسألةَ التَّعدُّدية الدِّينية، مُعتقدًا أنَّ جميعَ الأديان مُتساويةٌ، سواء في الحقِّ أو في تحقيق السَّعادة للإنسان[1]. لكن لم يكن باستطاعة هذه النَّظرية تَحقيقُ ما يَرمي إليه (سروش)؛ إذ حتَّى لو تمَّ الاعترافُ بفكرة تَساوي جميع الأديان، إلا أنَّ ما يَعتقد به معظمُ النَّاس في المجتمع الإيرانيِّ حاليًّا هو عكسُ ما يُريدُه (سروش)؛ وهذا بالضَّبط ما دفعَه إلى أن يَخطوَ خطوةً أُخرى إلى الأمام، فيَخدِشَ أصلَ الدِّين -كما يَرى- حيثُ أثارَ بدايةً عدّةَ مسائلَ؛ كـ "بَسْط التَّجربة النَّبوية"، و"الذاتيّ والعَرَضيّ في الدِّين"، و"الحدّ الأدنى من الدِّين"، ثم عمد إلى انتقاد نظريةِ الإمامة، ثم استهدفَ أخيراً مسألةَ الوَحي.

أطلقَ (سروش) في العقود الثلاثة الأخيرة عدّةَ ادِّعاءات حولَ الوَحي، بدأتْ معَ نشرِ كتابه "بسط التَّجربة النَّبوية" عام 1377 هـ.ش، حيث اعتبرَ أنَّ الوحيَ "تجربة نبوية" مِن صُنع النبيِّ ﷺ! وأنَّه يتأثَّرُ بالخصائصِ النَّفسية لشخصيّة النبيِّ وبيئته المَعيشة[2]! ثم صارَ يميَل في منتصف العام 1386 هـ.ش. إلى القول بأنَّ "القرآنَ كلامُ محمَّد ﷺ"[3]! وهو الآن يَعزف على نغمة "رُؤْيَويّةُ الوحي"، زاعِمًا أنَّ النبيَّ ﷺ رأى أحلامًا ثم قصَّها على النّاس! وهكذا تَشكَّلَت "صورةُ القرآن" من مجموع تلك الأقوال. ولهذا فإنَّ هذه الأحلامَ لا تَحتاج إلى مُترجِم أو مُفسِّر بل إلى مُعبِّرٍ، أي أنَّه ليس من الصَّحيح تَرجمةُ القرآن وتَفسيرُه، بل يَنبغي العملُ على تَعبير القرآن.[4]

ونحن قد عمَدنا -في هذا البحث- إلى استخراجِ أربعةِ مبانٍ دينيّة ومَعرفيّة وهرمنوطيقيّة ولغوية من المواضيع التي أثارها (سروش) حتَّى اليوم، ثم عَملنا على نقدِها؛ ليتَّضِحَ أنَّ صَرْحَ "رُؤيَويّةِ الوَحي" قد سقطَ تمامًا.

---

1 - انظر: عبد الكريم سروش: بسط تجربه نبوى. (بالفارسية)

2 - عبد الكريم سروش: بسط تجربه نبوي، ص.ص. 3 - 28. (بالفارسية)

3 - ميشيل هوبينغ: "كلام محمد"، حوار مع دكتور (سروش) حول القرآن.

4 - عبد الكريم سروش: مجموعه مقالات "محمد راوى رؤياهاى رسولانه".

1 - مباني المعرفة الدِّينية عند (سروش)

يُمكِنُنا اكتشافُ المَباني المُتعلِّقة بالمَعرفة الدِّينية لدى (سروش)، من خلال آرائه الأربعة هذه: التَّجربة الدِّينية، والذّاتي والعَرَضي في الدِّين، والدِّين في الحدِّ الأدنى، والقراءات المُختلفة للدِّين، ويمُكِنُ تلخيصُها على النَّحو:

أ - نظرية التَّجربة الدِّينية

هناك أربعُ نقاطٍ حولَ مفهوم "النُّبوة" من وجهة نظرِ (سروش)، وهي:

1. مُقوِّميّةُ الوَحي للنُّبوة، وأنَّه هو "التَّجربة الدِّينية" نفسُها.
2. إمكانيةُ مُشارَكة الآخَرينَ للنَّبيِّ في التَّجربة الدِّينية، مع ملاحظةِ الفرقِ بينَ التَّجربةِ الدِّينيّة للنَّبيِّ وتَجاربِ الآخَرينَ في شعور النبيِّ بواجبِ الرِّسالة والمسؤولية أو الوَظيفة، وهو شعورٌ يَكتسِبُه النبيُّ من تجربتِه.

وقد شرح (سروش) هذه الأمورَ في كتابه "بسط التَّجربة النَّبويّة"، وكذلك في مقالات "محمد: راوي رُؤى الرِّسالة"[1] و"البَبّغاء والنَّحلة"[2]. فهو يَرى أنَّ "التَّجربة" على نوعَين: باطني، وخارجي. حيث يمرُّ النبيُّ في تجربته الباطنية بسلسلةٍ من المَراتب التَّشكيكية، بمَعنى أنَّه إذا سلَّمْنا بتَعريف "النبوّة" على أنَّها: "الاقترابُ من عالَم المَعنى"، وإذا صحَّ رجوعُ النُّبوة إلى التَّجربة، صارَ بالإمكان زيادةُ هذه التَّجربة وإثراؤُها. فكما أنَّه يُمكِنُ للشَّاعر أن يَصيرَ أكثرَ شاعريّةً، والعارف أكثرَ عَرفانيةً؛ فكذلك النبيُّ -في هذا السِّياق- يُمكِنُ أن يُصبِحَ أكثرَ "نبوّة"، وفي سبيلِ إثبات دَعواه يتمسَّكُ (سروش) بعدد من آيات القرآن الكريم، كالآية 114 من سورة طه[3].

أمّا بخصوص "التَّجربة الخارجية" للنبيِّ، فيرَى (سروش) أنَّ سعةَ دينِ النبيِّ وثَراءَهُ المَعرفيَّ، في عين بَشريَّتِه وإنسانيّته، هي أمورٌ راجعةٌ إلى حضور النبيِّ في المجتمع، باعتبار أنَّ الإسلامَ حركةٌ تاريخيّةٌ وبسطٌ لتَجربة بلوغ النُّبوة "بشكلٍ تدريجيٍّ"، وذلك باعتبار أنَّه قد انعكسَ كثيرٌ

---

1 - بالفارسية: "محمد راوى رؤياهاى رسولانه".

2 - بالفارسية: "طوطى وزنبور".

3 - ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾.

من وقائع العَصر النبويِّ في القرآن الكريم -على سبيل المثال: أفعال اليهود، وغزوة بدر، وزواج النبي ﷺ بامرأة زيد ...-، وعلى هذا الأساس يَرى (سروش) أنَّه لو كان قُدِّرَ أن يكونَ عُمرُ النبيِّ أطولَ لكان القرآنُ أكثرَ ممَّا هو عليه، ولعلَّه، لهذا السبب، تمَّ تناوُلُ الإشكالات والأحداث التي لم تَحدث في عهد رسول الله، ولم يُقدِّمْ جوابًا عنها، وكذلك الأحداث التي حدثَت لاحقًا، فتمَّ تَحميلُها على الإسلام: أي أنَّه مَثلاً لو لم يكن الإسلامُ مُنخرطًا في السِّياسة لَما كان الإسلام دينًا سياسيًّا[1]. ولو كان عُمْرُ النبيِّ أقصَر لكان حجمُ القرآن أقلَّ، ولو قُدِّرَ للنبيِّ أن يمَوتَ قبل بعثتِه لَما كان هناك قرآنٌ أصلاً. هذه هي لوازمُ القولِ بـ"التَّجربة الخارجية" للنَّبيّ[2].

ب - نقد نظرية التَّجربة الدِّينية

■ أولاً إنَّ مصطلح "التَّجربة الدِّينية" هو مصطلحٌ غربيٌّ، انبثقَ من اللاهوت اللِّيبرالي الذي قام بنقد الكتاب المُقدَّس لدى المَسيحية، انطلاقًا من أصل "محورية الإنسان"، ومع ذلك فإنَّ مُؤسِّسي هذه النَّظرية ليس لديهم منهجٌ مُوحَّدٌ في تعريف هذا المُصطلح وتَفسيرِه، وعلى سبيل المثال فإنَّ الفيلسوفَ واللاهوتيَّ الألمانيَّ (شلاير ماخر - Schleier Mucher) في كتابه "الإيمان المسيحي" "Christian Faith" قدَّم تَعريفًا لـ"التَّجربة الدِّينية" على أنَّها "شعورٌ بالاعتماد المُطلَق والمُتكامِلِ على مَصدرٍ أو قوةٍ مُتمايزةٍ عن العالَم"[3]؛ وعرَّف آخرونَ مثل (رودولف أُتو - Rudolf Otto) "التَّجربةَ الدِّينية" باعتبارها تجربةً عاطفيّةً، ولم يَمنحوها أيَّ بُعدٍ مَعرفيٍّ أو فكريٍّ، فيما أنَّ آخرينَ، مثل (ويليام ألستون - William Alston)، اعتبروا أنَّ البُنيَة المَعرفية لـ"التَّجربة الدِّينية" شبيهةٌ ببُنية التَّجربة الحسِّية، من حيث أنَّه كما في كلِّ إدراكٍ حسّيٍّ هناك مُدرِكٌ ومُدرَكٌ وظاهرة، فإنَّ هناكَ في "التَّجربة الدِّينية" أيضًا ثلاثةَ أجزاء: الشَّخص الذي يمرُّ بتجربةٍ دينية، والله الذي هو موضوعُ هذه التَّجربة، وظهور الله وتجلِّيه لدى صاحب

1 - بمعنى أن تداخل الواجبات السياسية والاجتماعية في الإسلام تمثّل جانبًا من "إكراهات الواقع" في عهد الرسالة، وليست من ذاتيات الإسلام. (المترجم)

2 - عبد الكريم سروش: بسط تجربه نبوى [بسط التجربة النبوية]، ص.ص 29-82. (بالفارسية)

3 - Schleier Mucher: On Religion, p. 43.

التَّجربة[1] [2]، وطبقًا لذلك فالتَّجربةُ قد تكون صادقةً أو كاذبة. وهو معنًى مُقارِبٌ لِما قدَّمَه (والتر ستيس - Walter Stace) في كتابه "العرفان والفلسفة" "Mysticism and philosophy"، حيث طرح فيه ما أسماه نظريّةَ "أصالة الطَّبيعة في التَّجربة الدِّينية"[3]، ثمَّ إنَّ هناك تفسيرًا آخرَ لـ(وين براودفوت – Wayne Proudfoot) يدَّعي عدمَ التَّفكيك بينَ "التَّجربة الدِّينية" والتَّفسير التَّجريبي/الماديّ لها، ويَزعُمُ أنَّه ليس هناكَ "تَجربةٌ دينيّة" غيرُ مُفسَّرة[4]، ولذلك لا تُوجَدُ "تجربةٌ دينيّة" خالصةٌ على الإطلاق.

أمَّا وقد قُلنا هذا، فعندما اعتبرَ (سروش) الوحيَ سنخًا من "التَّجربة الدِّينية" لم يُحدِّدْ صراحةً أيَّ معنًى من معاني "التَّجربة الدِّينية" يَقصد؟ لكنَّه من مُقابلتِه بينَ الوَحي والشِّعر يتَّضِحُ أنَّه يَعتبرُ الوحيَ سنخٌ من الإحساس، كما يَبدو من حديثه في مواضعَ أُخرى عن دور سيرةِ النبيِّ ﷺ وتاريخِه -مثل حالة اليُتْم وطفولته وأحواله الرُّوحية- أنَّ (سروش) يَتبنى وجهةَ نظر (براودفوت)، وبِغضِّ النَّظر عن دقّةِ هذا الاستنتاج، إلا أنَّه ما يُمكِنُ الجزمُ به أنَّ هذا الإبهامَ في المَفهوم يَنِمُّ عن ضعف الفِكرة أو مُراوَغةٍ للتَّهرُّب من مواجهة النَّقد العلميّ.

■ ثانيًا؛ إنَّنا -وبلحاظ جميعِ المَعاني المذكورة للتَّجربة الدِّينية- لا نَعتبرُ الوَحيَ تجربةً دينيّة، ونَرى أنَّه قد تمَّ الخلطُ بينَ مَقولتَي الوَحي و"التَّجربة الدِّينية"، وأنَّه لا سبيلَ لفهم حقيقة الوَحي إلا بسؤال أصحابِه، وهذا ما يُقِرُّ به (سروش) نفسُه، إذ يَذكر أحيانًا في البحث ذاته حولَ "التَّجربة النبويّة" أنَّ الاستفادة من أصحاب الكشف والشُّهود هي أفضل الطُّرق لفَهمِ الوَحي، وأحيانًا يَذكر الفِكرةَ ذاتَها من خلال ضربِ المَثَلِ بمَفهوم الشِّعر والشُّعراء. بيدَ أنَّنا نرى أنَّ كشفَ العُرفاء وشهودَهم، وشِعرَ الشُّعراء، جميعُها ليسَت في مستوى الوَحي، فلا يُمكِنُ الاستفادةُ منها لتفسيرِه.

كما يَظهَر من دراسة مجموعةٍ من الآيات القرآنية أنَّ هناك عدّةَ خصائصَ للوَحي في القرآن

---

1 - ویلیام. بی آلستون: "ادراک خداوند: گفت و گوی اختصاصی مجله کیان با 'ولیام آلستون'" ["معرفة الله: حوار متخصص حول الوجود مع 'ویلیام آلستون' لـ'مجلة کیان'"]، ص.ص. 10-14. (بالفارسية)

2 - مایکل باترسون؛ وآخرون: عقل واعتقاد دین [العقل والاعتقاد بالدين]؛ ص 40. (بالفارسية)

3 - والتر استیس: عرفان وفلسفه [العرفان والفلسفة]، ص.ص. 11-19. (بالفارسية)

4 - وین برادفوت [براودفوت]: تجربه دینی [التجربة الدينية]، ص125.

الكريم، منها مثلاً: [الشورى: 51-52]، و[البقرة: 252]، و[آل عمران: 43 و108]، و[الجاثية: 6]، و[يوسف: 2 و102]، و[هود: 49]، و[القيامة: 16]، و[الحاقة: 44-46]، و[الحجر: 9]، و[المزمل: 5]، و[النساء: 105][1]، من خلالها يمكِنُ أن نستشفَّ أنَّ:

- الوحي أمرٌ إلهي[2].
- لا يحقُّ للنبيِّ أن يُغيِّرَ أو يُبدِّلَ فيه.
- ألفاظ الآياتِ وتلاوتها أمورٌ مَوقوفةٌ على الله.
- الوحي ناشئٌ من علم الله وحكمته.

---

1 - ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ¤ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾.

﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾، ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾.

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾.

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾.

﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ¤ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ ¤ لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ¤ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾.

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلا﴾.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلاَ تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾.

2 - يَنسِبُ القرآنُ الوحيَ إلى اللهِ -تعالى- صراحةً من خلال استخدام عبارات مثل "أنزلنا" و"نزّلنا".

- الوحي يُلاحِظُ شأنَ المُخاطَبينَ ويَتناسَبُ معَهم.
- لا طريقَ للخطأ في الوَحي؛ وأنَّ الله هو الحافظُ لظاهر القرآن وباطنه.
- لا يمُكِنُ للنبيِّ بتاتًا أن يتأثَّرَ بالثَّقافة الجاهلية (ثقافة عصره)، بل يَجب عليه مخالفتُها.

وبَعد ملاحظة جميع هذه الآيات، يتبيَّنُ أنَّ تفسيرات (سروش) لمفَهوم "الوحي" هي في الأساس من التَّفسير بالرَأي، كما لا يمُكِنُ جعلُ الوحي من سنخ التَّجربة الدِّينية المَبنيّة على تفاسيرَ ومعانٍ مُختلفة؛ لأنَّ "التَّجربة الدِّينية" شيءٌ من صُنع صاحب التَّجربة، ولافتراضاته تأثيرٌ عليها، وهي غيرُ مَعصومة من الخطأ. يُضاف إلى ذلكَ أنَّ البرَاهينَ العقليّةَ على ضرورة إرسالِ الأنبياء، وحاجةِ الإنسان إلى الدِّين تَنفي الادِّعاءَ بأنَّ الوحيَ هو "تجربة دينية"[1].

■ ثالثًا؛ يَرى (سروش) أنَّ الفرقَ الوحيدَ بين الوحي والتَّجربة العرفانية هو أنَّ العرفاءَ لا يَشعرونَ بالمسؤولية والوظيفة، بخلاف النبيِّ، في حين أنَّ الأمر ليس على هذا النَّحو؛ فكثيرٌ من العُرفاء يَشعرون أيضًا بمسؤولية ومُهمّة هداية النّاس، وعلى هذا الأساس يَقومون بتأسيس الطُّرق الصُّوفية، ويَجمعون المُريدينَ حولَهم، ويُقدِّمونَ لهم الإرشاداتِ والتَّوصيات. وبعدَ هذا، نجدُ أنَّ (سروش) لم يُحدِّدْ كيفَ تَختلف هاتَين الفئتَين (العُرفاء والأنبياء) بعضُهما عن بعضٍ؟ هذا إذا غضَضنا النَّظرَ عن أنَّ حقيقةَ الوحي تَختلفُ عن حقيقة الكَشف والشُّهود -كما ذَكرنا آنفًا-؛ فالكشفُ والشُّهود لدى العُرفاء عبارةٌ عن رُؤية الطَّبقات الخفيّة لهذا العالَم، بحيثُ يتمكَّنُ العُرفاء -بحسب التَّعابير الفلسفية العرفانية- من الانتقال من عالَم المُلك إلى عالَم المَلكوت، والكشفِ في النِّهاية عن المَزيد من أسرار ذلك العالَم، دونَ بلوغِ ما هو أبعَدُ، بخلاف الأنبياء (عليهم السلام) الذين يَستطعون تجاوُزَ عالَم الجَبروت -أي عالَمِ الملائكة- والوُصول إلى عالم اللاَّهوت.

---

1 - لأن هذا الادِّعاء يستلزم الدَّوْر الباطل؛ فإذا كان الإنسان محتاجًا إلى عوامل هداية خارجية تُنقذُه من التَّسافُل المَعنويِّ في "ثقافته الحاضرة"، كيف تكون عواملُ الهداية هذه مُتأثِّرة بدورها بـ"الثقافة الحاضرة"؟! ولأنَّ الإنسانَ مُحتاجٌ إلى عوامل هداية خارجية، ولأنَّ الله -تعالى- بمقتضى قاعدة اللُّطف الإلهيِّ أوجَب على نفسِه أن يَهدِيَه، فمِن المُحال عقلاً أن تكون أسبابُ الهداية متأثِّرةً بالعوامل الدّاخلية والثقافية الحاضرة. (المترجم)

والنُّقطةُ الأهمُّ والجوهريّةُ هي أنَّه -وبخلاف الأنبياء- هناكَ احتماليّةٌ للخطأ في التَّجربة العرفانية، ومن هنا، يَرى العُرفاءُ أنَّ هناك طُرقًا للتَّمييز بين الكشف الصَّحيح والسَّقيم، وهي: مطابقةُ الكشف للقرآن والسُّنّة أو إرشادات أستاذ الطَّريقة أو ضوابط وحدود العَقل[1]، ولذلك فاعتبارُ العُرفاءِ القرآنَ مقياسًا لتَجربتِهم العرفانيّة يَعني لَهم أنَّه لا يُوجَد احتمالٌ للخَطأ في الوَحي ليَحتاج بدورِه إلى معيارٍ[2].

ج - نظرية الذّاتي والعَرَضي في الدِّين

تُعدُّ نظرية "الذّاتي والعَرَضي في الدِّين" المبَنى الثاني من مباني معرفة الدِّين عند (سروش)، أو قد يُطلق عليها أحيانًا: "جوهرَ الدِّين وقشرته"، يُصرِّح (سروش) في هذه النَّظرية بأنَّ تناوُلَ القرآن بنَظرة "إنسانية وتاريخية" تَجعل التَّمييزَ بين جوانبه الذّاتية والعَرَضيّة أمرًا مُمكنًا. ويَرى أنَّ هناك بعضًا من جوانب الدِّين كانَت قد تشكَّلَت بنَحوٍ ثقافيٍّ وتاريخيٍّ خاصٍّ، ولم يَعُدْ لها موضوعيةٌ في يومنا هذا، ويَصدق هذا -مثلاً- على العقوبات الجسدية التي نصَّ عليها القرآنُ الكريم؛ فيَقول إنَّها عقوباتٌ مُناسبةٌ لذلك الزَّمن، بحيث لو قُدِّرَ أن يَعيشَ النبيُّ في بيئة ثقافيّة مُختلفة، لرُبَّما لم تكنْ هذه العُقوباتُ جزءًا من رسالته، أمّا وظيفةُ المسلمينَ اليومَ فتتمثَّلُ في ترجمة الرِّسالة الجَوهريّة القيِّمة للقرآن مع مرورِ الزَّمن[3].

والجديرُ بالذِّكر أنَّ (سروش) كان قد أجرى مقارنةً مع كتاب "مثنوي معنوي" لإثبات ادِّعاء "العَرَضيّة والذّاتية" للإسلام[4]، وأضافَ فيها أنَّ إحدى طُرُقِ التَّمييز بين الذّاتي والعَرَضي للدِّين

---

1 - عبد الحسين خسروبناه: بيست گفتار درباره فلسفه وفقه علوم اجتماعى [عشرون محاضرة في الفلسفة وفقه العلوم الاجتماعية]، ص.ص. 79 - 92. (بالفارسية)

2 - بعبارةٍ أخرى فإن احتياج الكشف العرفاني إلى معيار خارجٍ عنه للكشف عن صحته يبرهن على وجوب وجود مرجعيّةٍ نهائيّةٍ تكون بمثابة المعيار الذي تنتهي إليه المعارف الأخرى المراد اختبارها، وهذه المرجعية النهائية (الوحي) صحيحة في ذاتها، ولا تحتاج إلى ما يُصحِّحها من خارجها، وإلا لزم التسلسُل إلى ما لا نهاية. (المترجم)

3 - سروش: بسط تجربه نبوى، ص.ص. 54-55.

4 - م. ن. ص.ص. 37 - 49.

هي ما تُسمَّى "اختبارَ فرضيّةِ العَدَم"، فمثلاً إذا طُرح سؤال "هل كانَت هذه الآية ستَنزِلُ لو لم تَحدث هذه الواقعةُ؟" وكان الجواب بالنَّفي، عندَها يُعلَمُ أنَّ مَوضوعَ تلك الآيةِ "أمرٌ عَرَضيٌّ" في الدِّين. كذلك يمُكن تمَييز الذّاتي والعَرَضي من خلال تنقيحِ مَناطِ[1] العِلَلِ والشرَّائعِ؛ مثلاً، إذا كان منعُ الآخرينَ من السَّرقة هو الحكمةُ وراءَ جعلِ الله تعالى قطعَ اليدِ حدًّا للسَّارق، فطالَما أنَّنا نَظفرُ اليومَ بطُرقٍ أُخرى لمَنعِها يُعلَمُ أنَّ هذا الحُكمَ عَرَضيٌّ.

ويَعتبِرُ (سروش) أنَّ الاصطلاحات المستخدمة في القرآن، والمأخوذة بشكلٍ أساسيٍّ من اصطلاحات أهل التِّجارة والقوافل العربية في ذلك الوقت، مثل الصِّراط، والسَّبيل، والبيع، والتِّجارة، والقَرض، والرِّبا، وقضايا القبائل، والجغرافيا، والعلاقات السياسية والتاريخية، وأساليب الاستفهام، والقصص، والوقائع، والحروب، والاحتجاجات، والعداوات، والإيمان، والنِّفاق، والقَذف، والطَّعن، والشَّكاوى، وذِكر الأشخاص، والأحكام الفقهيّة، يُحكَمُ عليها جميعِها أنَّها من عَرَضِيّات الدِّين. وهكذا يَرى أنَّ الذَّاتيَّ من الدِّين عبارةٌ عن ثلاثة أشياء فقط، هي: "أنَّ الإنسان ليس إلهًا، بل هو عبدٌ لله (اعتقاد)، وأنَّ السَّعادةَ الأخروية تُمثِّل أهمَّ هدفٍ لحياة الإنسان، وتَحصيلها من خلال الأخلاق الدِّينية (أخلاق)، وأنَّ حِفْظَ الدِّين والعقل والنَّسل والمال والنَّفس من أهمِّ مقاصدِ الشَّريعة في الحياة الدُّنيا (الفقه)"[2]، وبما أنَّه يَعتقد أنَّ القرآنَ هو قرآنٌ بذاتيّاته لا بعَرَضِيّاته، فإنَّنا إذا حَفظنا تلكَ الذّاتياتِ الثلاثةَ لَكفانا ذلك.

د - نقد نظرية الذّاتي والعَرَضي للدِّين

■ أولاً: لقد كان بحثُ (سروش) مختصرًا في شرح المبادئ التصوُّرية هنا؛ في حين يَجب على المُنظِّر أنْ يُوضِّحَ الألفاظَ والمُصطلحاتِ التي يَستخدِمُها بدقّة. فهو مثلاً لم يُحدِّد لنا المعنى الذي يَقصدُه من كلمتي "الذّاتي" و"العَرَضي"، وهما بالتأكيد من الألفاظ المشتركة؛ حيثُ إنَّ المُرادَ من "الذّاتي" يمُكِن أن يكونَ ما هو مَذكور في باب الإيساغوجي، أو ما هو مَذكور في باب البُرهان، فأيَّ المَعنيَين يَقصد؟! كما أنَّه سكتَ عن مُرادِه من "العَرَضي" وأقسامِه، أي العَرَضيّ اللازم والعَرَضيّ المُفارق؛ فمثلاً، إذا كانَت جميعُ المَوارد التي طرحَها (سروش)، باعتبارها أمرًا

1 - بمعنى استنباط المقصد أو العلة من التشريع. (المترجم)

2 - سروش: بسط تجربه نبوى، ص80.

عرضيًّا للدِّين، هي من قسم العَرَضيِّ اللازم، فيُمكِنُ عندئذٍ الكلامُ على أصالةٍ عالَمية، ومجاوَزةٍ للتّاريخ بخصوص الدِّين.

■ ثانيًا: مشكلةُ (سروش) الأساسيّةُ، في هذا المَبحث، هو أنَّه عَلِق بالتَّمثيل وأراد تَطبيق جميع ما وجدَه في "مثنوي معنوي" على القرآن الكريم؛ فأحدُ معايير (سروش) في التَّفكيك بين الذّاتيات والعَرَضيّات في الدِّين هو أنَّ التكوُّن التاريخيَّ للدِّين والتَّدوين التَّدريجيِّ للمُتون الدِّينية الإسلامية يتضمَّنُ الدَّلالة على عَرَضيَّات الإسلام، وهذا الرأيُ غيرُ صحيح؛ ذلك أنَّ الشّارعَ المُقدَّسَ لم يُنزِّلْ إلا مجموعةً بسيطةً من الآياتِ بالنِّسبة إلى بعض أحداث عصر النبيِّ، وهو أرادَ بحكمته وابتناء فعْله على المَصلحة إفهامَ النَّاسِ ذاتيات الدِّين أو عَرَضيّاته اللازمةَ بنَحوٍ تدريجيٍّ لا دَفْعِيٍّ؛ لأنَّ إفهامَ جميع الحقائق للنّاسِ دفعةً واحدةً لم يكن أمرًا مُمكِنًا.

■ ثالثًا: يَعتبِرُ (سروش) أنَّ الأبحاث الفقهية والأحكام الشَّرعية هي أمورٌ عَرَضية، وعلى سبيل المثال، وَفقًا للآية 183 من سورة البقرة[1]، وبناءً على مَبناهُ القائلِ بأنَّ التَّقوى أمرٌ ذاتيٌّ في الدِّين، فإنَّ الصِّيامَ، وهو حُكْمٌ فقهيٌّ، يمُكِنُ القوْلُ أنَّه كذلك أمرٌ ذاتيٌّ باعتباره مُقدِّمةً للتَّقوى. وبشكلٍ عامٍّ فإنَّنا نَعتبِرُ ما يُسمِّيه (سروش) عَرَضياتِ الدِّين مُقدِّمات يَجب على الإنسان تَحقيقُها حتى يَصل إلى الهداية الحقيقية والسَّعادة، بمعنى آخر، يُعتبَرُ الامتثالُ للأحكام الشَّرعيّة مُقدِّماتٍ ضروريةً ولازمةً من أجل تَحصيل الهداية والسَّعادة الحقيقية، والنُّصوص الدِّينية تنصُّ بوضوح على هذه الحقيقة، فعندما يُعبِّرُ القرآنُ بالقَول: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ [آل عمران: 19]، فالإسلام هو مجموعُ تلك الشَّرائع والأحكام والعقائد كلِّها، وليس الفِقه فقط، من هنا، تَرتبط حقيقةُ المُتديِّنِ بالتَّحقُّق بكلِّ هذه الشَّرائط ومراعاتها جميعًا.

■ رابعًا: تَفتقِرُ وجهةُ نظرِ (سروش) حول الوَحي إلى جذرٍ مَعرفيٍّ، ولا يمُكِنُ اعتبارُها مُتفرِّعةً عن إحدى المدارس الفكرية والفِرَق الإسلامية، كالأشاعرة والمُعتزلة، بل يمُكِنُ القولُ إنَّها نتاجُ نَوعٍ من الفِكر الانتقائيِّ الذَّوقيِّ المَسيحيِّ البرُوتستانتيِّ مع بعض المُطيِّبات من أشعار (مولوي)؛ فقد تأثَّرَ (سروش) من ناحيةٍ بـ(شاه ولي الله دهلوي)، وهو صوفيٌّ هنديٌّ، ومن ناحية أخرى

1 - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

بـ(هيغل)، وهو فيلسوفٌ مسيحيٌّ، ولعلَّ هذا ما جعلَه يَلتجئُ إلى ابتداع نظرية "الذّاتي والعَرَضي في الدِّين" في مُقابل بعضِ المُشكلات الفكرية، وهنا يَجب أن نَستحضرَ أحدَ الفَوارق الجَوهريّة بينَ القرآن الكريم والأناجيل المَسيحيّة، وهي أنَّه لا مُشكلةَ في أنْ يكون جزءٌ من الكتاب المُقدَّس "ذاتيًّا" والآخر "عَرَضيًّا"، طالَما أنَّه ليس كتابًا إلهيًّا وسماويًّا، ولكنْ لا يُمكِنُ لمِثلِ هذا أنْ يَصِحَّ بالنِّسبة للقرآن، ولا يُمكِنُ أن يُنسَبَ مِثلُه له.

■ خامسًا: خلافًا لما قالَه (سروش)، فإنَّ الفَرَضيّات مُمكنةَ العَدَم (مُقدِّمات وظروف نزول الآيات والتي يُمكِنُ أنْ تكونَ غيرَ مَوجودة في الواقع الحالي) لا تَدلُّ على عَرَضيّة الآيات القرآنية؛ وذلك لأنَّ صدقَ القَضايا الشَّرطية لا يتوقَّفُ على صدق المُقدّم والتّالي، بل على صدق التَّلازُم؛ مثلاً آية ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: 22] هي من جملة الشَّرْطيات كاذبةُ المُقدّم، أي أنَّ مُقدَّمَها باطلٌ، ويتمُّ استنتاجُ نقيضِ المُقدَّم فيها من نَقيض التّالي، لكنْ معَ ذلك فالقَضيّةُ صادقةٌ، وليسَت مُخالِفةٌ للواقع، فلا يُمكِنُ القَولُ بأنَّ كلَّ قضيّةٍ كاذبةِ المُقدَّمِ هي غيرُ صحيحةٍ وخلافُ الواقع.

■ سادسًا: يَرى (سروش) أنَّه لو قُدِّرَ عَدَمُ وُقوعِ بعضِ أحداث زمنِ النَّبيِّ (صلَّى الله عليه وآله)، مثل واقعةِ بدر وأُحُد، لَرُبَّما صدرَت أحكامٌ أُخرى مُخالفةٌ لما لَدينا، إلا أنَّ مثلَ هذا الادِّعاء يَفتقرُ إلى دليلٍ مَتينٍ، ومن ناحيةٍ أُخرى، نَعلَمُ أنَّ الله سبحانه "فَعّالٌ لما يَشاءُ"، أي أنَّه بالإضافة إلى أنَّ اختيارَ الأحداث وتَحديدَها بيَدِه يُمكِنُه أيضًا أن يُنزِّلَ الأحكامَ ذاتَها في سياقِ أحداثٍ أُخرى.

■ سابعًا: يَعتقد (سروش) أنَّه لو قُدِّرَ للنبيِّ ﷺ أن يَعيش مدّةً أطوَلَ لكانَ القرآنُ أكبرَ؛ لكنَّنا نَرى أنَّه حتى لو وقعَت مثلُ هذه الأحداث، وازدادَ العمرُ المُبارَكُ للنبيِّ، فإنَّ كلماته الأخرى لن تكونَ إلا جزءًا من الأحاديث النبويّة وتَفسيرات القرآن؛ تمامًا كما أنَّ كلمات الأئمة المَعصومينَ (عليهم السلام) ليسَت جزءًا من القرآن، بل هي تَفسيراتٌ له، وبشكلٍ عامٍّ، يَنبغي القولُ إنَّه لا نتيجةَ للتَّعامُلِ معَ مثلِ هذه الفَرَضيّات سوى زيادة الشُّكوك الدِّينية وإلقاء الشُّبهات بين الناس؛ حيثُ يَلزم من كلام (سروش) القولُ بأنَّ الحكاية عن كلِّ واقعة حدثَت في حياة النبيِّ (صلَّى الله عليه وآله) هي انعكاسٌ لوُجهةِ نظرِه الشَّخصية، وعلى ذلكَ فإنَّ هناك احتمالاً للحكاية عن نفس الواقعة بأسلوب وحيثيّاتٍ مُختلفة ومُتعدِّدة بتعدُّدِ الأفراد الذين صنعوا هذه الواقعة.

■ ثامنًا: يَستدلُّ (سروش) على عَرَضيّة الأحكام الفقهية بإمكانيّة استنباط علَلِ الشَّرائع، وهذا غيرُ صحيح؛ لأنَّه على الرغم من أنَّه يُمكِنُ للإنسان فهمُ بعضٍ من حِكَم الأحكام والشَّرائع، إلا أنَّه لا يُمكنُه اكتشافُ علَلِها التّامة جميعًا. واللاَّفت أنَّ (سروش) يتجاهل كثيراً من الأحكام الشَّرعية التي يُؤيِّدُها التقدُّم العلميُّ في العلوم الحديثة، كأحكام الشَّريعة في الطَّهارة والأكل والشُّرب وأسلوب الحياة، ولا يُسلِّطُ الضَّوءَ لجمهوره إلا على التَّعارُضات القائمة بينَ العُرف وبعض الأحكام، والتي تَرجِعُ بشكلٍ أساسيٍّ إلى أحكام القصاص والدِّيات والحُدود، التي يدَّعي أنَّها لا تتوافق مع الاحتياجات المعاصرة.

■ تاسعًا: يَدَّعي (سروش) أنَّ الوقائع التاريخية والأسئلة التي سُئل النبيُّ (صلَّى الله عليه وآله) عنها وأجابَ هي من عَرَضيات الدِّين، لكنَّه لم يُحدِّدْ لنا معيارًا لادِّعائه هذا. إذ إنَّ أحداثَ زمن النبيِّ لا تَقتصِرُ على تلك المذكورة في القرآن الكريم، حيث لم يَذكُرِ القرآنُ إلَّا ما يتعلَّق بهداية النّاس؛ فهو ليس كتابَ تاريخٍ ليَذكُرَ جميعَ أخبار الأقوام السّابقين؛ ولَم يكنْ جلُّ ما نقلَه أيضًا من تاريخ الأنبياء وغيرِهم إلا في سِياق ما يَنفَعُ في الهداية، وما يقعُ في مجال بيان الأحكام الاعتقادية والأخلاقية والفقهية، وبهذه الطَّريقة كان يَعمل على تقوية وإكمال إيمان النَّاس وتديُّنهم شيئًا فشيئًا. وفي هذا السِّياق، فإنَّ لكلِّ آية دلالةً التزاميّةً -أو أكثر- تُلازم الدَّلالة المُطابقيّة، وهو ما يَتوافَقُ مع هداية النَّاس وتَعليمِهم. يُضاف إلى ذلكَ أنَّ القرآنَ الكريم يَحتوي على آيات ناسخة ومَنسوخة، فلو كان ادِّعاءُ (سروش) صحيحًا، لكان يَنبغي لله أنْ يَذكُرَ مَثلاً -في موضعٍ ما من القرآن- أنَّ الآيات المنسوخةَ تتعلَّقُ بهذه المُدَّة الزَّمنية بالتَّحديد، وليسَ من الضَّروريِّ الالتزامُ بها في المستقبل. وعليه، إمَّا أنَّ ادِّعاء (سروش) غيرُ صحيح -وهو كذلك حتمًا- أو أنَّ الله لم يتمكَّنْ من إدراك ما أدركَهُ (سروش) من عَرَضيات الدِّين وما فَهِمَه منها، أو من تَشخيصها والتَّدليل عليها، والعياذُ بالله.

ثمَّ إنَّ ما هو موجودٌ في نصوصنا الدِّينية مخالفٌ لكلام (سروش)؛ فمَثلاً، وفقًا لحديث: "حَلالُ مُحَمَّد حَلالٌ أَبَدًا إلى يَومِ القِيامة وحَرامُهُ حَرامٌ أَبَدًا إلى يَومِ القِيامة"[1]، فإنَّ الأحكامَ الأوَّليةَ والثّانويةَ كلَّها ثابتةٌ، وهي من الدِّين، أي أنَّه متى تحقَّقَ موضوعٌ، أي حُكمٌ، تَحقَّقَ ذلك

1 - الكليني: الكافي، ج1، ص 58، باب البِدع والرأي والمقاييس، ح19.

الحُكْم أيضًا. وهذا يَدلُّ على مرونة الفقه الذي يُصدرُ أحكامَه الخاصة حسبَ مُقتَضيات الزَّمان والمَوضوعات المختلفة؛ فمثلاً، يُصبحُ الصِّيامُ واجبًا على من بلغَ سنَّ التَّكليف، لكن إذا مرضَ المُكلَّفُ حَرُم عليه الصِّيامُ، وهذان الحُكمان -وأحدُهُما أوليٌّ والآخرُ ثانويٌّ- ثابتان إلى الأبدِ، ولا يَقومُ مَقامَ هذَين الحُكمَين غيرُهما.

هـ- نظريتُه في "الحدِّ الأدنى من الدِّين"

تمُثِّل نظريةُ "الحدِّ الأدنى من الدِّين" النَّظريةَ الثالثة لمَباني المعرفة عند (سروش). ورغم أنَّ هذه النَّظريةَ -كنَظريّته في الذّاتي والعَرَضي تُعتبرَ إحدى نتائج وثمرات نظريّته في الوَحي- إلا أنَّه يُمكنُ تَقديمُها أيضًا كإحدى مَبانيه للمَعرفة الدِّينيّة بشكلٍ عامٍّ. وتُشير النَّظريةُ، سواء باعتبارها "مبنى" أم "نتيجة"، إلى حيثيتَين مُختلفتَين، كلتاهُما صحيحةٌ نسبيًّا؛ فقد كان لنظرية "الدِّين بالحدِّ الأدنى" أثرٌ في ظهور "نظرية الوَحي" عند (سروش)، ومن ناحية أخرى، فإنَّ نظرية "الدِّين بالحدِّ الأدنى" هي كذلك وليدةُ رؤيته للوَحي.

و - العلوم التَّجريبية و"الحدُّ الأدنى من الدِّين"

يدَّعي (سروش) أنَّ نظريةَ "الحدِّ الأدنى من الدِّين"، التي عرضَها بالتَّفصيل في كتاب "بسط التَّجربة النَّبوية"، تَندرج في أربعة مجالات: مجال العلوم الطَّبيعية والإنسانية؛ ومجال العقائد والكلام؛ ومجال الفقه؛ ومجال الأخلاق. ففي مجال العلوم الطَّبيعية، يرى (سروش) أنَّ الدِّين لم يكن في مقام تعليم العلوم الطَّبيعية والتَّجريبية، فلا يَتوقَّعْ أحدٌ منّا أنْ يُعلِّمَنا النبيُّ الفيزياءَ والكيمياء والفلك والطبَّ والهندسة والجبر، وإذا ورد في بعض الأحاديث إشاراتٌ إلى مثل هذه الأمور فهو كلامٌ عَرَضيٌّ تمامًا، أي أنَّ هذه الأمورَ ليسَت من جوهر الدِّين، لذا، لا يُؤدِّي غيابُ مثلِ هذه الأمور إلى نقصانه، حيثُ لم تكنْ مُهمَّةُ النبيِّ الأساسيّة تعليمَ مثلِ هذه العلوم. وللظَّفر بمثل هذه النَّتيجة ثمارٌ كثيرة، منها أنَّها تَرفَعُ التَّعارُضَ بين العِلم والدِّين. لكنْ هنا بعضُ الملاحظات، وهي:

- أولاً: أنَّ كلام (سروش) هذا مجرَّدُ ادِّعاء خالٍ من أيِّ دليل عليه.
- ثانيًا: يمُكنُ لخصوم (سروش) إثباتُ نقيضِ ادِّعائه بالاعتماد على الأدلة النَّقلية؛ فمثلاً، فيُمكنُ لأحدِهم -بالاستناد إلى القول بأنَّ القرآن جامعٌ لجميع الحقائق والعلوم- ادِّعاءُ أنَّ الدِّين

مُلزَمٌ بالتعرُّض إلى العلوم الطَّبيعية أيضًا، وأنَّ هناك قابليةً للنصِّ الدِّينيِّ لاحتواءِ جميعِ الحقائق، ويَرجِعُ السَّببُ في عدم استخراج هذه العلوم من القرآن حتى اليوم إلى ضَعفِنا نحنُ.

■ ثالثًا: حتى لو لم تكنْ لدينا توقُّعاتٌ من الدِّين في مجال العلوم التَّجريبية، لكنَّ هذا لا يُثبِتُ أنَّ ما ورد في نصوصنا الدِّينية عن العلوم الطَّبيعية وعلم الكونيّات والطبِّ هو أمرٌ عَرَضيٌّ وهامشيٌّ وخارجٌ عن نطاق الرِّسالة؛ إذ لَرُبَّمَا كان النبيُّ (صلَّى الله عليه وآله) وأهلُ البيت (عليهم السلام) بصَدَدِ إظهار الإعجاز العلميِّ للقرآن عن طريقِ هذه العلوم مثلاً.

■ رابعًا: يُمكِنُ لأمثال (سروش) عند ملاحظةِ التَّعارُضِ بين التَّعاليم الدِّينية والمُعطَيات العلمية جعلُ التَّعاليم الدِّينية فرضيّةً علميةً، ومن ثَمَّ إجراء بحثٍ تَجريبيٍّ حولَه ونشر نتائجه، بدلاً من استسهال الانتقاد المباشر للدِّين؛ حيث إنَّنا نَرى أنَّ العلَماء اليوم يُنفِقُونَ أحيانًا مبالغَ ضخمةً لإثبات أو نفي فرضيّةٍ ما، ولا يَعني تقديمُ الدِّين بعضَ هذه الفَرَضيّات بالمَجانِ أنَّها تَتنافى مع معايير الاختبار والقَبول طبقًا للمَنهج العقلي والتَّجريبي في العلوم الطَّبيعية.

■ خامسًا: يَدَّعي الوضعيُّونَ أنَّ العلمَ يُولَدُ من الاستقراء والتَّجربة. وهذا الكلام ليسَ له أيُّ اعتبارٍ عندَ الفلاسفة، ومن المُستبعَد أن يكون (سروش) غيرَ مُلتفتٍ إلى هذه القضية؛ حيث يتَّفقُ جميعُ الفلاسفة على أنَّ العلوم كلَّها -سواء كانَت تجريبيّةً أو طبيعيّةً أو إنسانيّةً- تقوم على أُسسٍ ومبانٍ ميتافيزيقية، بحيثُ تَلعب هذه المباني دورًا كبيرًا في توجيهِ هذه العلوم. وفي هذا السِّياق، نحن نُؤمِنُ بأنَّ الإسلامَ يُوفِّرُ هذه المباني للعلوم الإنسانية والعلوم الطَّبيعية معًا؛ ومن ثَمَّ، نُؤمِنُ بـ"علميّة" العلوم الدِّينية وغيرِ الدِّينية، وعلى هذا الأساس أيضًا يَصحُّ القولُ بأنَّ الدِّين يلعبُ دورًا في إنتاج العلوم الطَّبيعية والإنسانية والتَّجريبية.

علمًا أنَّنا نَرى، خلافًا لـ(سروش)، أنَّ هناك جزءًا كبيرًا من الحضور الدِّيني في مجالات العلوم التَّجريبية يُشكِّل "الحدَّ الأكثر"، وأنَّ هناك جزءًا صغيرًا من العلم التَّجريبيِّ هو "الحدّ الأدنى"، ومع التَّسليم بصحة فرضيّته، فإنَّنا نرى عدمَ عَرَضيّة "الحدِّ الأدنى" من الحضور الدِّيني في هذه المجالات، بل هو ذاتيٌّ؛ لأجل تقوية إيمانِ المؤمنينَ. بعبارة أخرى، لا يَقتصر المنهجُ الدِّينيُّ على مجال العبادات والمسائل المتعلِّقة بمعرفة الله والتَّوحيد فحسب، بل يَشمل المعاملاتِ والسِّياسة والاجتماع وغيرَها من الأمور.

واليومَ يَعمد الغربيُّونَ إلى تأليف العديد من الكتب حول الفنِّ الدِّينيِّ والتُّكنولوجيا الدِّينية والعلوم الدِّينية وغيرها من الأمور، ويَربطونَ الدِّينَ بجميع ظواهر العالَم الحَديث وحقائقه؛ في حين أنَّ (سروش) لا يَزال يُكرِّرُ كلماتِ القرن التاسعَ عشرَ، ويدَّعي أنَّنا لا يَنبغي لنا أن نتوقَّعَ من الدِّين تقديمَ الأجوبة لهذه الاحتياجات. نعم، لقد وقعَ (سروش) في مغالَطةٍ خَفيّة هنا، حيث تصوَّرَ هو وأمثالُه أنَّه كلَّما قيل إنَّ "الدِّينَ حاضرٌ في مجالات مختلفة من العلوم والصِّناعة والتُّكنولوجيا وغير ذلك"، فإنَّ ذلك يَعني إمكانيّةَ استخراج إجاباتٍ لجميع أسئلة هذه المَجالات من النُّصوص الدِّينية، في حين أنَّ هناك معنًى آخر للعلم الدِّيني هنا[1]، ومن الواضح أنَّه لا يمُكِنُ من خلال نَفي معنًى ما مُفترَضٍ من معاني العلم الدِّيني نَفيُ جميع المَعاني.

■ سادسًا: يَجُرُّ (سروش) حكمَ العلوم التَّجريبية إلى العلوم الإنسانية، ويَرى أنَّه كما أنَّ الإسلامَ هو في "حدِّه الأدنى" في مجال العلوم التَّجريبية، هو كذلك في مجال العلوم الإنسانية. لكنَّه وقعَ هنا أيضًا في مُغالَطة "جمعِ العلوم في علمٍ واحد"؛ في حين أنَّ فروعَ العلوم الإنسانية يَجب أن تكون مُنفصِلةً تمامًا بعضها عن بعضٍ؛ فاليوم، مثلاً، أصبحَ للعلوم الإنسانية، إضافةً إلى الفروع التَّجريبيّة، فروعٌ غيرُ تَجريبيّة؛ فمثلاً يوجَدُ في "الاقتصاد" "اقتصادٌ تَجريبيٌّ"، يَنقسم إلى اقتصاد جزئيٍّ واقتصادٍ كُلِّيٍّ، ويَهدف إلى اكتشاف العلاقات بين الظَّواهر الاقتصادية، وهناكَ أيضًا "مدرسة الاقتصاد" التي تُطرَح تحتَ عنوان العقائد والأيديولوجيا الاقتصادية، والشيءُ نفسُه يَنطبِقُ على علم النَّفس وعلم الاجتماع أيضًا.

ز - علم الكلام و"الحدّ الأدنى من الدِّين"

يَعتقد (سروش) أنَّ الدِّين قد تحدَّثَ بحدِّه الأدنى في مجال الكلام. وعلى سبيل المثال يَرى أنَّه لا يُمكِنُ لأحدٍ إثباتُ أنَّ الدِّين قد تحدَّثَ بخصوص الذّاتِ والصِّفات الإلهيّة بحدِّه الأعلى، والواقع خلافُ ما ذهبَ إليه (سروش). فمثلاً في معرض إشارته إلى مسألة القول بعَدَمِ خفاءِ أيِّ شيء من الجُزئيات عن عِلمِ الله فهو يَذكر النَّظرياتِ السَّبعَ التي استعرضها (مُلا صدرا) ثم

1 - انظر: عبد الحسين خسروپناه: بيست گفتار درباره فلسفه وفقه علوم اجتماعى [عشرون محاضرة في الفلسفة وفقه العلوم الاجتماعية]، المحاضرة السابعة. (بالفارسية)

اختارَ في النِّهاية النَّظريّةَ الثّامنة[1]، ويَرى أنَّ الرّأيَ المُختارَ لدى (ملا صدرا) مُماثِلٌ لرأي المذهبِ المَسيحيِّ الأرثوذكسيِّ، وهنا بعضُ الملاحظات:

■ أوّلًا: ادِّعاء (سروش) هذا غيرُ تامٍّ؛ لأنَّه يَنبغي -بحسب اعتقاده- قياسُ كمال الدِّين وعدمه وَفقًا لغايته، كما يَنبغي قياسُ وجود الحدِّ الأدنى أو الأعلى للدِّين في أيِّ مجال معرفيٍّ وفقًا لحقيقة غايةِ الدِّين. وبما أنَّ غايةَ الدِّين هي هدايةُ الإنسان وسعادتُه؛ فوُجود مسائلَ مُرتبطةٍ بمَعرفة الله والآخرة، ولا علاقةَ لها بسعادة الإنسان، ولم يَتناوَلْها الدِّينُ ولكنْ تَناوَلَها علمُ الكلام، لا يدلُّ ذلك على أنَّ الدِّينَ هو في حدِّه الأدنى.

■ ثانيًا: هناك مفارقةٌ في عبارة (سروش) "الدِّينُ لم يَقُلْ ما يَنبغي قولُه فيما يَرتبطُ بالله"؛ وذلك لأنَّه بالرَّغم من عدم إمكانيّة إدراكِ بعض الحقائق المُرتبطةِ بمَعرفة الله، إلا أنَّها تَبقى واقعيّةً وحقيقيّةً؛ ولا يمُكِنُ للمَحدود أبدًا أن يُدرِكَ المُطلَقَ. ولازِمُ ذلك أنْ يُبيِّنَ الدِّينُ جميع الحقائق المُتعلِّقةِ بذات الله وصفاته، وهذا يُؤدِّي إلى محدوديّةِ الله، وهو خلافُ الفَرض.

■ ثالثًا: لا يمُكِنُ للمثال الذي قدَّمَه (سروش) أن يكونَ نقضًا على الدِّين "بحدِّه الأعلى" في مجال الكلام؛ لأنَّ النَّظرياتِ السَّبعَ التي طرحَها (ملا صدرا) في هذا الباب هي نظريّاتٌ فلسفيّةٌ، حاولَ الفلاسفةُ من خلالها فهمَ كيفيّةِ العلمِ الإلهيِّ بمنهجِ وتَفسير عَقليَّيْن، وهذا يَختلف عن كون الآياتِ والرِّوايات لم تتعرَّضْ لكيفية ذلك. علمًا أنَّ السَّببَ الذي يَجعلَ تَفسيرَ (ملا صدرا) للعلمِ الإلهيِّ أشمَلَ من تفاسير الآخَرينَ هو أنَّ (ملا صدرا) أخذَ نظريّتَه من النصِّ الدِّينيِّ، ثم قدَّمَ لها تفسيراً فلسفيًّا، وهذا ما لم يَفعله الفلاسفةُ الآخَرونَ، ثمَّ إنَّه يَنبغي لـ (سروش) أن يُحدِّدَ ما هو السُّؤال المَطروح في باب العِلم الإلهيِّ الذي كان يمُكِنُنا إدراكُه ولم يتعرَّضْ له القرآنُ والسُّنّةُ.

ح - علم الفِقه و"الحدّ الأدنى من الدِّين"

بحسب اعتقاد (سروش) فإنَّ توقُّعاتِنا من الدِّين في مجال النَّقل هي أيضا بحدِّها الأدنى؛ ففي نظرِه، إذا كانت الأحكامُ الفقهية -من العبادات والمُعاملات والإرشادات الصحيّة والطبيّة والمسائلِ الاقتصادية- قد جاءَت لإدارة المجتمع وحلِّ المُشكلاتِ الاجتماعيةَ، وتنظيمِ شؤون

1 - صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا): الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص.ص. 193-237.

الدُّنيا، فإنَّ هذا كلَّه قد تمَّ التَّعبيرُ عنه بحدِّه الأدنى، وإذا ما قصَرْنا الفقهَ والأحكامَ على العبادات والتَّكاليف، فإنَّ دورَها في القضايا الاجتماعية لن يكونَ بحدِّه الأدنى فحسب، بل سيكون صِفرًا: أي أنَّ الأحكامَ العبادية لن تكونَ اجتماعية أصلاً، بل حتى لو قصَرْنا الأحكامَ الفقهية على الأحكام العِبادية المَحضة، واعتبَرْنا المسائلَ الاجتماعية الدُّنيويّةَ مُترتِّبةً عليها، فإنَّ الفقهَ لن يتجاوزَ حدودَ الأحكام فقط، وسيَقتصِرُ على "الحلال والحرام"، و"ما يَنبغي وما لا يَنبغي"، وأينَ هذا من مسألة التَّخطيط للحياة وتَنظيمِها.

وهنا ملاحظات عدّة:

■ أولاً: يَعتبِرُ الفقهاءُ الفقهَ علمًا يَتناول أحكامَ أفعال المُكلَّفينَ[1]، ثم إنَّهم لم يدَّعوا أبدًا أنَّ الفقهَ يَسعى إلى تقديم خُطّةٍ وبرنامجٍ لحياة النّاس، ولهذا تَقتصر مهمّةُ هذا العِلم على بيان أحكام الأفعال -الأعمّ من الأحكام التَّكليفية والوَضعية والأولية والثانوية والواقعيّة والظّاهريّة، والفتوى والحُكم الولائيّ- لذا لا يُمكِنُ لـ(سروش) استبعادُ نظريّة الحدِّ الأعلى في الفقه إلا بعد تقديمه موضوعات ومسائلَ يَعجزُ الفقهُ عن بيان حُكمها، وادِّعاؤُه مُخالفٌ لحقيقة أنَّ الفقهَ يتمتَّعُ بالقُدرة على إثراء الأحكام، حيث لا يُمكِنُ لأحد أن يَذكُرَ ولو مِثالاً واحدًا من أفعال المُكلَّفينَ، الفرديّة أو الاجتماعية أو العبادية أو غير العبادية، يَعجزُ الفقهُ عن تَقديم حكم لها، والدَّليل على ذلك أنَّ الإنسانَ يُواجِهُ أسئلة جديدةً في كلِّ حقبةٍ زمنيّةٍ وفي أماكن مختلفة لَم يُجِبْ عليها أحدٌ حتى اليوم. ويَصدق هذا على العلوم الأخرى أيضًا في مجالاتها.

■ ثانيًا: لا يَسعى الفقهُ إلى التَّخطيط للحياة بشكلٍ مُنفرِدٍ، وهو أصلاً لم يدَّعِ مثلَ هذا الادِّعاء، بل نحنُ نقول إنَّه يَنبغي النَّظرُ في دعوى كفاية البَرامج عند كافة الأديان؛ إذ من الواضح أنَّ توفير البرامج الحياتية يتطلَّبُ أدواتٍ مُتنوِّعةً، والفقهُ هو إحدى تلك الأدوات. ثمّ إنَّه لا شكَّ أنَّ برنامج الحياة لدى المسلمين المُتديِّنينَ يَختلف عن برنامجها لدى غير المُتديِّنينَ أو أتباع الدِّيانات الأخرى؛ ويَكمُنُ الفرقُ في ذلك في نوعية الأحكام والأخلاق والمُعتقدات التي ينطوي عليها النّاسُ؛ من هنا، نلاحظُ وقوعَ (سروش) في مُغالَطة "إعطاء حُكمِ الجزءِ إلى الكلِّ، وتوقُّع الكلِّ من الجزء"؛ يَعني أنَّه أخطأ في توقُّع كلِّ الدِّين من الفِقه بالخصوص؛ في حين أنَّه يُمكِنُ للدِّين

1 - الفاضل المقداد السيوري: نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ص 6.

أن يُزوِّدَ الإنسان ببرنامجه الحياتيِّ من خلال المصادر الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل. حيث تقعُ عقلانيّتُنا الدِّينية ضدَّ العقلانية العلمانية؛ ولكنَّ هذه العقلانية الدِّينية هي نتيجةٌ للمُستقلّات العَقلية النَّظريّة والعَمليّة والآيات والرِّوايات.

ط - علم الأخلاق و"الحدّ الأدنى من الدِّين"

يَشتمل الإسلامُ على أحكامٍ أخلاقيّةٍ كثيرة، ولا يمُكنُ قبولُ ادِّعاء (سروش) أنَّ كلَّ التَّعاليم الموجودة حول الفضيلة والرَّذيلة والسَّعادة والشَّقاء ليست من الدِّين. ولكي يتمكَّنَ (سروش) من إثبات هذا الادِّعاء، وإثبات "الحدِّ الأدنى من الدِّين" في المجال الأخلاقي، فقد ابتدعَ تَقسيمًا للقِيم الأخلاقيّة جعلَها في قسمين: الأول القِيمُ الأخلاقية المَخدومة، والثاني القِيم الأخلاقية الخادمة. وهو يَلحظ خادميّةَ ومَخدوميةَ القِيم الأخلاقية فيما يتعلَّق بمَوقعها من الحياة: أي أنَّ هناك بعضَ القِيَم الأخلاقية (الخادمة) تكون لأجل الحياة، وهناك بعض القيم الأخلاقية (المخدومة) التي تكون الحياةُ من أجلها، ويَرى أيضًا أنَّ قدرًا كبيرًا من علم الأخلاق يتكوَّن من القِيَم الخادمة، ونسبةً قليلة منه هي القِيَم المَخدومة. ونحن مُضطرُّونَ -بناءً على هذا التَّقسيم- إلى تَغيير القِيَم وصياغة أخلاقيّاتٍ أُخرى تَتناسب مع الحياة العصريّة[1]. لكن:

■ أولاً: لقد خلطَ (سروش) بين الأخلاق والعادات. وهما أمران مُتغايران؛ حيث إنَّ العادات تتغيَّرُ مع متطلَّبات الزَّمن ومُقتضياته، وهي أمورٌ عصريّةٌ؛ يقول أمير المؤمنين عليٌّ (عليه السلام) في هذا الصَّدد: "لا تَقْسروا [لا تُكرِهوا] أوْلادكُمْ عَلى آدابكُم"[2]؛ أمَّا الأخلاق فهي عبارةٌ عن الفضائل والرَّذائل التي تُوجِدُ المَلَكات الإيجابيّةَ والسَّلبيّةَ. وجميعُ القِيَم الأخلاقية المذكورة في الدِّين هي -باصطلاحه- من قَبيل القِيَم المَخدومة -وليس الخادمة- وهي تَهدف إلى سعادة النّاس؛ أي أنَّنا إذا تخلَّينا عن هذه الطَّريقة واستبدَلْنا بها أخلاقًا أُخرى، فلن نصلَ إلى السَّعادة الأبديّة التي رسمَها لنا الشّارع. طبعًا لا يَنبغي إغفالُ نقطتَين: الأولى، أنَّنا نُواجهُ في الأخلاق، كما هو الحال في الفقه، مسائلَ مُستحدَثةً -كالأسئلة المَطروحة حول الأخلاقيات الطبيّة والمهنيّة- وعلينا أن نُجيبَ عن هذه الأسئلة من خلال ممارسةِ عمليّةِ الاجتهاد، ومن ثَمَّ جعل الأخلاق مسألةً يومية،

1 - سروش: بسط تجربه نبوي، ص99.

2 - ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج20، ص267، ح102.

ثانيًا، بملاحظة أنَّ الأحكامَ الأخلاقيّةَ تتغيَّرُ بانتظام -كتَجويز الكذبِ أحيانًا- يَعتقد (سروش) أنَّ الأخلاقَ مُتغيِّرةٌ؛ إذ سيَتمُّ بتَغيرُّ الموقف تغيُّرُ العادات المُرتبطة به[1]، إلا أنَّه لم يَلتفت إلى أنَّ هذه التَّغيُّرات مرتبطةٌ بالموضوع، ومع تغيُّر الموضوع سيتغيَّرُ الحُكم أيضًا؛ على سبيل المثال، إذا سَعى شخصٌ ما لقتل نفسٍ مُحترمة، وطلبَ منكَ أنْ تدلَّهُ عَليها، فيَجب عليكَ تقديمُ الأهمِّ (أي حفظ النَّفس المُحترمة) على المُهمِّ (أي الصِّدق). فحُكمُ الكذبِ في مثل هذه الحالة لا يَعني أنَّ الكذبَ صار حسنًا، ومن الواضحِ أنَّ مثل هذا الشَّيء لا يُثبِتُ النِّسبيّةَ في الأخلاق على الإطلاق.

■ ثانيًا: إنَّ تقسيمَ الأخلاق إلى "خادمٍ" و"مَخدومٍ" ليسَ تقسيمًا صحيحًا. حيث يوجد نظريّتانِ في فلسفة الأخلاق: 1) مذهب الذَّرائعيّة والبراغماتية، 2) مذهب الواجب والالتزام[2]، وتقسيم (سروش) -الذي قسَّم فيه القِيَمَ الأخلاقية إلى خادمةٍ ومَخدومة[3]- يَقوم على أساس الأخلاق الذَّرائعيّة. وفي رأينا، يُمكِنُ الجَمعُ بينَ الأخلاق من المَذهب الأوَّل والأخلاق من المَذهب الثاني معًا. فنحنُ إذا تحدَّثنا عن الحُسْن والقُبْح الأفعاليِّ، نكون في دائرة مذهب الواجب، وإذا تحدَّثنا عن الحُسْن والقُبْح الفاعليِّ، نكونُ في دائرة مذهب الذَّرائعيّة.

ي - نظريّتُه في "القراءات المختلفة للدِّين"

يُعتبرَ رأيُ (سروش) في "القراءات المختلفة للدِّين" نتاجًا لـ"الهرمنوطيقا الفَسلفية". وتُعتبرَ جهةُ النَّظر هذه تكرارًا لمبحث القبضِ والبَسط في الشَّريعة، الذي يُبتني كذلك على مبدأ الهرمنوطيقا، وسيأتي ذكرُه هناك.

ك - المباني المعرفية عند (سروش)

لم يُوضِّحْ (سروش) مبانيَ نظريةِ المعرفة لديه؛ ولكنْ بالإمكان الظَّفَرُ بذلك من كتاب "القَبض والبَسط في الشَّريعة" -(الذي يَدور حول المعرفة الدِّينية)، كما يُمكِنُ استكشافُها في الإشارات

---

1 - سروش: بسط تجربه نبوي، ص.ص. 99-100.

2 - وهما نظريتان تُسمى الأولى نظرية الذرائعية أو النفعية، أي التوجُّه نحو النتائج مقابل التوجُّه نحو التكاليف والواجبات، ويُطلَق عليها أيضًا "البراغماتية"؛ والثانية نظرية الواجب الأخلاقية، وهي نظرية وضعها الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانط). (المترجم)

3 - سروش: بسط تجربه نبوي، ص97.

المَوجودة في مقالتَي "بِشْر وبَشير" و"طوطى وزنبور" المُتخصِّصة في التَّنظير لأطروحته عن تعارُضِ العلمِ والدِّين. وبشكلٍ عامٍّ من خلال تلك المباحث يُمكن ملاحظةُ مَبناه في الهرمانوطيقا (التأويل)، ويتَّضحُ ذلك من خلال تمسُّكه بأمثلة مثل: مسألة استراق الشَّياطين السَّمعَ ودَفعِهم بالشُّهب السَّماوية، ومسألة السَّماوات السَّبع.. التي يقول فيها باعتقادٍ خاصٍّ إنَّ هذه المسائل هي من "عَرَضيّات الدِّين"، وبأنَّها لا مدخليّةَ لها في الدِّين ولا في رسالة النبيِّ (صلَّى الله عليه وآله)[1]. كما أنَّه وتأسيسًا عليها يَعتقد بإمكان وجود أخطاءٍ في القرآن الكريم، وأخطاءٍ في علم النبيِّ[2]! وهو ما سنتناولُه بشكل مختصرٍ تحت عنوان: الانتقادات المَعرفية، ولكنْ بنَحوٍ عامٍّ يُمكِنُ إرجاعُ اعتقادات (سروش) هذه إلى نظرية (كانط) حول التَّفكيك بين "الشَّيء في ذاته" و"الشَّيء كما يَبدو لنا"[3].

ل - نقد المباني المعرفية عند (سروش)

يَذكر (سروش) -في المباحثات الخارجية لمقالته "الصِّراطات المُستقيمة"، التي طرحَها شفويًّا كما في كتابه "القبض والبَسط في الشريعة"- أنَّه يُؤمِنُ بوجود حقيقة، ويَعتقد بالواقعية، وأنَّه يَعتبرُ الصِّدقَ بمعنى المُطابَقةِ للواقع[4]، لكنَّ النُّقطةَ المُهمّةَ هنا هي أنَّ طبقات الواقعية عندَه تَقتصر فقط على أنَّ "هناك واقعية، والمعرفة الصّادقة تَعني المَعرفةَ المُطابقةَ للواقع"، إلا أنَّه يَرى أنَّه لا يُوجَد معيارٌ يُمكِنُ الاستناد إليه لتَحديد صِدقِ القضايا أو كَذبِها، بمعنى أنَّه لا تُوجَدُ لديه نظريّةٌ مَعرفيّةٌ يُبنى عليها اعتبارُ شخصٍ بالخارج موجودًا واقعيًّا؛ فتعريفُنا لـ"الواقعي" هو ذاك الذي يَقبل الأركانَ الثَّلاثة للواقعيّةَ، وهي: أولًا، قَبولُ مبدأ وجود واقعٍ ونفْسِ أمرٍ وراء الإدراك الذِّهنيِّ والمعرفة، وثانيًا، الاعتقادُ بمُطابقة المعرفة الذِّهنية للواقع ولو في الجملة، وثالثًا، وجودُ معيارٍ لكشف الصِّدق من الكذب[5]. ويَقول (سروش) بأنَّ المعرفةَ الدِّينية للنّاسِ هي مزيجٌ من الحقِّ والباطل والآراء المُتعارِضةِ والأفهامِ

1 - سروش: قبض وبسط تئوريک شريعت، ص.ص. 221-224.

2 - م. ن. ص.ص. 221-224.

3 - إيمانويل كانط: تمهيدات، ص157.

4 - سروش: قبض وبسط تئوريک شريعت، ص341.

5 - الطباطبائي: اصول فلسفه رئاليسم [الفلسفة وأصول المنهج الواقعي]، ص.ص. 35-46. (بالفارسية)

المُختلفة والمتُجدِّدة والمتُغيِّرة[1]، ثم انطلاقًا من إيمانه بـ"نسبيّة المَعرفة الدِّينية" فهو يَرفض حجر الأساس في نظرية المعرفة في مجال المَعرفة الدِّينية (الرُّكن الأوَّل للواقعية). وبطبيعة الحال، فهو كذلك لا يَقبل الرُّكنَ الثالثَ في مجال المعرفة العلمية أيضًا، ولهذا يُعَدُّ (سروش) من أنصار النِّسبيّة، وللسَّببِ ذاته يمُكِنُ تأكيدُ بديهة أنَّ "النِّسبَويَّ" لا يمُكِنُ أن يقول بالواقعية.

م - المباني الهرمانوطيقية عند (سروش)

لدى (سروش) ادِّعاءان بخصوص النُّصوص الدِّينية، وهما: تاريخيّةُ النُّصوص الدِّينية، وتاريخيّةُ فَهمِنا للنُّصوص الدِّينية. ويُشكِّلُ الأوَّلُ مَبنى معرفة النصِّ، الذي يمُكِنُ طرحُه على أساس معرفةِ الوَحي؛ ويتعلَّق الثاني بالفَهم ومعرفة الدِّين، ويُعَدُّ علمُ اللُّغة أحدَ أركانه؛ ولذلك فإنَّ المَبنى الهرمانوطيقي ليس شيئًا في عرض المباحث السابقة؛ ولكنْ لكي نُوضِّحَ كِلا هذين المبحثَينِ -وبالأخصِّ الادِّعاء الأوَّل- فإنَّنا سنتناولُ ذلك بشكلٍ مُستقلٍّ عند الحديث عن المَبنى الهرمانوطيقي عند (سروش). علمًا أنَّه قد تناولَ أحدَ هذينِ الادِّعاءَينِ بالتَّفصيل في القَبض والبَسط للشَّريعة، والآخر في بسط التَّجربة النَّبوية.

تدلُّ الشَّواهدُ المَبثوثة في كلام (سروش) على أنَّه يُؤمِنُ بتاريخيّةِ المَعارف الإنسانيّة، وبشريّةِ الاستنباطات من الدِّين، فهي إذن عُرضةٌ للخطأ. ومن ثَمَّ، يقعُ تفسيرُه للوَحي والدِّين في إطار المَنهج التَّاريخيِّ، أي أنَّه لا يَعتقدُ فقط بأنَّ الفَهمَ الإنسانيَّ للدِّينِ ليس هو نتاج ظروفٍ تاريخية، بل يَرى أنَّ الوَحيَ القرآنيَّ عينَه هو نتاجُ تلك الظُّروف التاريخية، وأنَّه تَشكَّلَ في سياق مواقفَ معيَّنة، وصَدَر عن ذهنِ النبيِّ، وهو خاضعٌ لجميع المَحدوديّات البشرية، وقد ذكرَ ذلك بوضوح في مواضعَ مختلفةٍ من مقالات، كما عبَّرَ عن ذلك في خلاصةِ رُؤيته في مقالة "رؤياى رسولانه 6".

يَعتقدُ (سروش) في "القَبض والبَسط في الشَّريعة" أنَّه لا بدَّ -لنتمكَّنَ من الوُصول إلى معنى النصِّ الصّامتِ- من اللُّجوء إلى افتراضات المُفسِّر المُسبقة ومُسلَّماته وتوقُّعاته، وهذا أعمٌّ من العلم والفلسفة. ويمُكِنُ تلخيصُ ادِّعاء (سروش) على النَّحو التالي: النصُّ الدِّينيُّ صامتٌ، والمُفسِّرُ يَعمل على تفسيره بالأفُق المَعنويِّ الخاصِّ به -الذي يَشتمل على تصوُّراته المُسبقة،

1 - سروش: قبض وبسط تئوريك شريعت، ص504.

وتوقُّعاته، وتساؤُلاته، وسلائقه، واهتماماته، والمعلومات التي لديه- ثمَّ يُعطيه معنًى خاصًّا. وهكذا يَستند (سروش) إلى بعض الشَّواهد التاريخيّة لإثبات مُدَّعاهُ، فيقول: "إنَّنا عندما نُراجعُ تفاسيرَ المُفسِّرينَ للقرآن الكريم، بغَضِّ النَّظر عمّا إذا كانَت تلك التَّفاسيرُ والأفهامُ صحيحةً أم خاطئة، نلحَظُ أنَّها تتأثَّرُ لا محالةَ بالفَرَضيّات العلميّة لزَمانِهم، على سبيل المثال، لم يُفسِّر العلامةُ (الطباطبائي) "السَّماوات السَّبعَ" بناءً على 'الهيئة البطليموسية'، ولكنَّ القدماءَ فسَّروها بمثل هذا الافتراض المُسبق."[1] [2].

ن - نقد المباني الهرمانوطيقية عند (سروش)

■ أولاً: إنَّ كلام (سروش) ليس كلامًا جديدًا؛ إذ إنَّ العديدَ من مُفكِّري القرون الوسطى قد ذَكروا ذلك أيضًا. وقد استفاد (سروش) من هرمانوطيقا (غادامير - Hans-Georg Gadamer) لإثبات دَعواه حول أفكار: تاريخيّة الوَحي، وظهوره، والقَبض والبَسط في الشَّريعة؛ فالنصُّ الدِّينيُّ وجميعُ الظواهر -في الهرمانوطيقا الفلسفية لدى (غادامير)- هي "أمورٌ صامتة"، والمُفسِّرُ والفاهمُ هما مَن يُفسِّران النَّصَّ بأحكامهما المُسبقة المُختلفة التي تُؤثِّر على المُسلَّمات، والتَّوقُّعات، والتَّساؤُلات، والسَّلائق، والاهتمامات. ومن ثمَّ، لم يكتفِ (سروش) بتطبيق هرمنوطيقا (غادامير) في تفسير النُّصوص الدِّينية وفَهمِها، بل تعدَّى ذلك إلى تفسير حقيقةِ الظَّواهر، كظاهرة الوَحي؛ بمعنى أنّه يَعتقدُ أنَّ حقيقةً كحقيقة الوحي التي تُعدّ بمثابة "ولادة [مفهوم/حياة] النبيِّ"، هي وليدةُ البيئة المحيطة به؛ أي أنَّها عبارة عن تحقُّق نوعٍ من الحوار بين النبيِّ وبيئتِه أولاً، وبعد ذلك يتمُّ إنتاجُ الوحي. طبقًا لذلك، يُعَدُّ (سروش)، إلى جانب مُفكِّرينَ آخَرينَ مثلِ (نصر حامد أبو زيد) و(محمد أركون)، من القلائلِ الذينَ يَدْعون إلى اتِّباع نهجٍ راديكالي تاريخيٍّ (إصلاحي) في التَّعامُل مع القرآن[3].

---

1 - سروش: قبض وبسط تئوريك شريعت، ص.ص. 201 و347.

2 - وقد بيّن المؤلف في كتاب: "الكلام الجديد بمنهج إسلامي" بحث "قبض وبسط شريعت [القبض والبسط في الشريعة]" في عشرة أركان، انظر: عبد الحسين خسروپناه: كلام جديد با رويكرد اسلامى، ص.ص. 155-176.

3 - للتعـرف أكثر عـلى آراء (نصر حامد أبو زيد)، انظر: نصر حامد أبو زيد: حـضرت محمد وآيات خدا قرآن وآينده اسلام [حضرة محمد وآيات الله القرآن ومستقبل الإسلام] ونصر حامد أبو زيد: معناى معنى [معنى المعنى]. وللتعرف أكثر على آراء (محمد أركون)، انظر: محمد أركون: الإسـلام - أوروبا ومحمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ومحمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ومحمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

■ ثانيًا: تأسَّست نظرةُ (سروش) إلى أنَّ القرآنَ يمُثِّل ولادةَ حياة النبيِّ التاريخيّة، على أساس النَّظرة التّاريخية للوَحي، فيما أنَّه لو تناول مفهومَ الدِّين من خلال مُقدِّمات مثل: حاجة الإنسان إلى الدِّين بالضَّرورة المَنطقيّة[1]، وانحصار طُرق تَحصيل سعادة الإنسان بإرسال الوَحي، لم يكنْ ليُواجهَ هذه المُعضلات، وبطبيعة الحال، لا شكَّ في أنَّ اللهَ الحكيمَ، الذي يُنزِّلُ الوَحيَ على أساس الضَّرورة المَنطقيّة، يُوظِّفُ الأسبابَ التّاريخيّةَ الصَّحيحةَ لهداية البَشر.

■ ثالثًا: تمَّت الإشارةُ إلى أنَّ (سروش) يرى أنَّ الفَرَضيّات المُسبقةَ للمُفسِّر دَخيلةٌ في عملية تَفسير "النَّص الصّامت"، وهذه الفرضياتُ -حسب (سروش)- تَنقسم إلى ثلاث فئات: الذّاتيّة والاستخراجية، والاستفهامية، والتَّحميلية. والأولى هي تلك القواعدُ المَنطقيّةُ للفَهم التي يَحتاجها كلُّ نصٍّ مكتوب، سواء كان دينيًّا أو غيرَ دينيٍّ، والثانية عبارةٌ عن أسئلة تُولد في الذِّهن عبرَ الكشف عن المَداليل المُطابقيّة أو الحوادث الخارجة عن النصِّ، والتي تُسهِم في الكشف عن طبقات أعمقَ من النصِّ ومَداليله الالتزامية من خلال عَرضها على النصِّ؛ والثالثة عبارة عن الرَّأي أو العَقيدة التي يَحملُها الإنسانُ بشكلٍ مُسبق ويَفرضُها على النصِّ دون الالتفات إلى الفئتين الأُوليَيْن. وباختصار، تُعتبَرُ بعضُ الفَرَضيّات "طريقًا سليمًا" وبعضُها بمثابة "قاطع الطَّريق"؛ والأُولى تُشكِّلُ معيارَ الفَهم؛ فيما تُلحِقُ الثانيةُ الضَّرَرَ بالفَهم. إلا أنَّ (سروش) لا يُحدِّدُ ما إذا كانَت بأجمعِها دخيلةً في تفسير النُّصوص أم أنَّ هناك اختلافًا بنحو الاستفادة منها في تفسير النُّصوص.

■ رابعًا: يَستخدم (سروش) الاستقراءَ لإثبات التغيُّر في المعرفة الدِّينية، ويُقدِّم بعضَ الأمثلة في هذا الإطار[2]؛ إلا أنَّ تلك الأمثلة كلَّها تُعدُّ من قبيل الاستقراء النّاقص، ولا تُفيدُ اليَقينَ والإثبات؛ خاصّةً أنَّه هو نفسَه لا يَرى الاستقراءَ مُفيدًا لليَقين والإثبات. هذا بالإضافة إلى أنَّ هناكَ أمثلةً نقضيةً عديدة تُبطل هذا المُدَّعى. فدَعواه من قبيل المُوجبة الكلِّيّة المُسوَّرة بسُورَيْن؛ بمعنى أنَّه يَرى أنَّ "لكلِّ معرفة بشرية تأثيراً على كلِّ معرفة دينية"؛ في حين أنَّ هذا ليس صحيحًا؛ لأنَّ هناك كثيراً من المعارف البشرية غير المُؤثِّرة في المعارف الدِّينية؛ فمثلاً، رغم أنَّ كثيراً من المُفسِّرينَ

1 - يشير المؤلف إلى قاعدة اللطف الإلهي. (المترجم)

2 - سروش: قبض وبسط تئوريك شريعت، ص.ص. 275-276.

عاشوا في زمنٍ كانَت فيه "الهيئة البطليموسية" مشهورةً، وكانوا على اطِّلاعٍ كاملٍ عليها، إلا أنَّهم لم يَستعينوا بها عند تقديم تفسير لعبارة ﴿**السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ**﴾ [الإسراء: 44] و [المؤمنون: 86]، أو مثلاً، في وقتنا الحاضر، حيث بَطُلَت فيه "الهيئة البطليموسية"، نجد بعضَ المُفسِّرين ممَّن فسَّرَ ﴿**السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ**﴾ على أساس تلك الهيئة.

ولذلك، إذا كان للفَرضيات العلمية تأثيرٌ في كيفية تَفسير الآيات، فهي قد أثَّرت أحيانًا في بعض الآيات لا في الجميع، أمَّا في مقام الردِّ الحَلِّيّ فلا يَعتبِرُ (سروش) الاستقراء مفيدًا لليَقين، بل يَعتبرُه قابلاً للدَّحض والإبطال فقط، ولذلك، فإنَّ أيًّا من العلوم الجديدة، بحسب منهج الاستقراء ومَبنى الإبطال، لا يكون كاشفًا عن الواقع كما هو؛ ومن هنا، لا يُمكِنُ لـ(سروش) أنْ يَعتبِرَ ما جاء في القرآن خطأً؛ لأنَّه رُبَّما يكونُ العلمُ مُخطِئًا في هذا الصَّدد.

2 - المَباني اللُّغوية عند (سروش)

يُستفاد من مجموعة كلمات (سروش) في مقولة علم اللُّغة للوحي -بما في ذلك ما ذَكره في كتاب "القَبض والبَسط في الشَّريعة"، وكتاب "بسط التَّجربة النبويّة"، ومقالاته وحواراته حولَ الوَحي-، هو أنَّه يَعتبِرُ اللُّغةَ التَّصوُّرية والمَفهومية للقرآن ذاتَ معنًى، كما يَعتبِرُ اللُّغةَ الجُمَليّةَ للقرآن ذاتَ معنًى أيضًا، لكنَّه لا يَعتبِرُ المَعنى من سِنْخ اللُّغة المعرفية، أي أنَّه لا يَعتقد بمَعرفية اللُّغة القرآنية بأقسامها الأساسية، بل يقول -كالفلاسفة التَّحليليِّين في اللُّغة- بوجود وظائفَ أُخرى لها، فيرَى مثلاً أنَّ القرآنَ لا يكون عند حديثه عن "السَّماء" و"الأرض" وسائرِ الظَّواهرِ الطَّبيعية في مَقام بيان الواقعِ ونفسِ الأمرِ، بمعنى أنَّه لا يُريد كشفَ الواقع الخارجيِّ على ما هو عليه، بل غايةُ الأمر أنَّ النبيَّ ﷺ يَقوم ببيان اعتقاداته المُتطابقةِ مع اعتقادات قومِه. ولذلك، فبما أنَّ (سروش) يَرى أنَّ علْمَ النبيِّ مُماثلاً لعلمِ قومِه وغيرَ معصومٍ عن الخطأ، فإنَّ لغة القرآن لا يُمكِنُ أن تكونَ لغةً واقعيّةً مُطابقةً للواقع. وبالطَّبع، يَدور البحثُ في لغة القرآن في مجالَينِ؛ المُفرداتِ والقَضايا:

أ - لغة القرآن في مجال المفردات ونقد رأي (سروش)

يتمُّ في مجال المُفردات دراسةُ معنى الكلمات والمقصود منها؛ بمعنى أنَّ السُّؤالَ المطروحَ هو

التالي: "هل كان الشَّارعُ المُقدّسُ عند استعماله كلمات مثل: 'الماء' و'الإنسان' و'القمر' و'الأرض' ناظرًا إلى مَدلولها العُرفيِّ أم إلى مَدلولِها العلميِّ؟"، كما هو مطروح في مجال المفردات في باب الصِّفات الإلهية. يَجب أنْ نعلمَ هنا، أنَّ آراء المفكِّرينَ الإسلاميِّينَ حول لغة القرآن في مجال المفردات ليسَت واحدةً، حيث يَرى أغلبُ المُفسِّرينَ في باب المُفرَدات غيرِ الوصفيّة وغيرِ الإلهيّةِ -مثل "السَّماء" و"الأرض" و"القمر"- أنَّه بما أنَّ المخاطبينَ في القرآن الكريم هم عامّةُ النّاس، فقد بيَّنَ اللهُ -تعالى- هذه المُفرداتِ واستعملَها بهذه اللُّغة العرفيّة المَعهودة بينهم؛ ولذلك لا دورَ للاكتشافات العلمية الحديثة في التَّحليل الدلالي للكلمات، فهي لا تَعدو كونَها أحكامًا لهذه الكلمات وحقائقَ لها، فالمَقصودُ إذنْ من استعمال كلِّ هذه الأنواع من الكلمات في القرآن معانيها العرفية، لا معانيها العلمية. علمًا أنَّ مصطلح "العُرفي" مشترك أيضًا بين المُفسِّرينَ الشِّيعةِ والسُّنّة.

اختلفَت الآراءُ في الصِّفات الخبريّة بينَ المُجسِّمة والمُشبِّهة، والمُعتزلة، والأشاعرة، والأصوليِّينَ، والفلاسفة، والعُرفاء. فمثلاً، يَرى (آية الله السبحاني) أنَّه إذا تمَّت ملاحظةُ كثيرٍ من هذه الألفاظ والمفردات منفردةً وخارجَ الجُملة، فسيكون لها معنًى واحدٌ وتشبيهيٌّ، وفي المقابل تتفاوت دلالاتُها التَّصديقيّةُ عندما يتمُّ وضعُها في جملة؛ على سبيل المثال، لا يَفهم أحدٌ من كلمة "يد" في جملة "الإمارةُ في يدِ الأمير" معنى "اليد" الجارحة، وفي الوقتِ عينِه لا يذهبُ أحدٌ إلى تأويلها، بل يَفهمون أنَّ المُرادَ منها هنا الإحاطةُ والقُدرةُ والسُّلطة دون حاجة إلى التأويل. وبعبارة أخرى، يُوجَد قرائنُ في سياق الجملة تُساعدُنا على اكتشاف الدَّلالة التَّصديقيّة الاستعمالية، والمُهمُّ هو الدَّلالةُ التَّصديقية للألفاظ حتى نتمكَّنَ من اقتناصِ مُرادِ المُتكلِّم. ومن ثَمَّ، لا تحتاجُ الصِّفاتُ الخبريّةُ إلى التَّشبيه أو التأويل[1].

على هذا، لا تحتاجُ المفرداتُ التي قدَّمَ لها (سروش) تفسيراً استعاريًّا إلى التَّشبيه والتأويل بتاتًا؛ ومن ناحية أخرى، لا حاجة للفَصل بين الصِّفات الخبرية والصِّفات غيرِ الخبريّة؛ فـ"الكلام" ليسَ جزءًا من الصِّفاتِ الخبريّة، كما أنَّ الصِّفات المشتركة بين الإنسان والله ليسَت من الصِّفات الخبريّة. ولم يقلْ أحدٌ من المُتكلِّمينَ، ولا حتى المَسيحيِّينَ، أنَّ حدَّ الصِّفة المشتركة بين الإنسان والله هو صفةُ الخبرية.

1 - جعفر السبحاني: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ص 87.

وفي هذا السِّياق، تُحمَلُ بعضُ الألفاظ مثل "صلاة" التي تَمَّ نقلُ معناها بواسطة الشّارع، إلى ذاك المَعنى الذي أرادَه الشّارعُ نفسُه، أما باقي الألفاظ فتُحمَلُ على المعاني العُرفية، لذلك، عندما يتعلَّق الأمرُ بمعنى لفظ من ألفاظ القرآن الكريم، فيَجب علينا البحثُ عن المفاهيم العُرفية ومَعنى ذلك اللَّفظ في عصر النُّزول؛ فمثلاً، يأتي استعمال الله -تعالى- للفظ "النّار" في القرآن، بنفس ذاك المعنى الذي يَفهَمُه العُرفُ، لكن، ولكي لا يتصوَّر أصحابُ العرف أنَّ معنى المَدلول المُطابقيِّ هو بالضَّبط نفسُ ذاك المِصداق المُعيَّن الذي يَحملونَه في ذهنِهم، يُوضِّحُ القرآن الكريم أنَّ مصداق نار جهنم يَختلف عن مصداق النّار في الدُّنيا (انظر: [البقرة: 174] و [النساء: 10])[1]، ولذلك، فإنَّ هناك تفاوتًا تشكيكيًّا بين نار الدُّنيا ونار جهنَّم؛ مع اتِّحاد المفهوم والمَعنى. وعليه، فحتَّى (ملا صدرا)، الذي لا يَقبل تعلُّق المعاد الجسمانيِّ بالجسمِ المادي، يُصِرُّ على المَعنى القرآنيِّ للنار ويُحجِم عن تأويلها، ويَرى لزومَ الكشف عن المعنى الحقيقي للألفاظ[2]، ولهذا، لا يُمكِنُ قَبولُ بحثِ (سروش) الذي يَرى أنَّ المُفسِّرينَ والفلاسفةَ قد ذهبوا إلى تأويل معاني الألفاظ[3].

ب - لغة القرآن في مجال القضايا ونقد آراء (سروش)

من المُهِمِّ في هذا القسم الالتفاتُ إلى عدّة نقاط:

1. اللُّغةُ عبارة عن رمز أو دلالة اجتماعية وليسَت فردية، والاصطلاحاتُ العلميّةُ كذلك أيضًا. وادِّعاءُ (سروش) بأنَّ الآخرين لم يَفهموا كلامَه، يدلُّ على أنَّه لم يُبيِّنْ نظرياته بشكلٍ تامٍّ. وبالطَّبع لا حرجَ في أنَّ يَصطلحَ الباحثُ على كلمة جديدة؛ لكنْ تكمنُ المُشكلةُ في عدم القُدرة على إفهامها بطريقة ما للآخرينَ. وبما أنَّ اللُّغةَ أمرٌ اجتماعيٌّ، فإنَّها تُستخدم لكي تَفهم الجماعةُ تلك اللُّغةَ؛ ولذلك لا يَنبغي لنا أبدًا تفسيرُ لغة

1 - وقد ورد هذا المعنى كذلك في روايات عدة، على سبيل المثال انظر: المجلسي: بحار الأنوار، ج8، ص 280.

2 - ملا صدرا [صدر الدين محمد الشيرازي]: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 274 & ملا صدرا: مفاتيح الغيب، ص.ص. 5-10.

3 - سروش: "بشر وبشير"، أول أجوبة عبد الكريم (سروش) على (آية الله جعفر السبحاني).

الشّارع المُقدّس بلحاظ المَدلول المُطابقيِّ، بالمعنى الحاصل في العصر اللاحق للشّارع. فهذا أمرٌ خاطئٌ، وهو يُخرِجُ اللُّغةَ من رمزيّتها الاجتماعية. طبعًا، يمُكِنُ أن يكون للمدلول المُطابقيِّ مَدلولاتٌ التزاميّةٌ مُتعدِّدةٌ، تكون أبعدَ من فَهم أهلِ ذلك العصر؛ أي أنَّه لا مشكلةَ في أن يتكلَّمَ المُتكلِّمُ بطريقةٍ يمُكِنُ من خلالها فهمُ مَداليله الالتزامية من قِبل الأشخاص المُتعمِّقينَ اللاّحقين. ولا يمُكِنُ هنا إقامةُ البرُهان العقليِّ على ذلك؛ لأنَّ اللُّغةَ مفهومٌ اعتباريٌّ، لذا، ما يمُكِنُ التمسُّك به في هذا المقام هو طريقةُ استخدام اللُّغة لدى العقلاء، بما هم عقلاء.

2. تمُثِّلُ الهدايةُ هدفَ الشّارعِ المُقدّس. وقد أجمع العلماءُ على هذا الأمر، وقَبلَه (سروش) أيضًا. لكن لا يمُكِنُ مع التَّسليم بذلك ألاَّ يكونَ للغة القرآن وظيفةٌ مَعرفيّةٌ. بمعنى أنَّه لا يمُكِنُ للهادي بلحاظ أنَّه يُريدُ إيصال المُهتدي إلى الوُجهة المطلوبة، التَّحدُّث بلغةٍ رمزيّة؛ إذ بهذه الطَّريقة، لا يُضمَنُ تحقيقُ الهداية. يَعني، إذا كانَت اللُّغة التي يَعتمدُها الهادي -في موردٍ ما- لغةً رمزيّة، فلا بدَّ من قيام قرينةٍ تُثبِتُ أنَّها رمزيةٌ أو غيرُ رمزيّة؛ ويجبُ أن تكونَ تلك القرينةُ عقليّةً أو عقلانيّة؛ على سبيل المثال، لا يُقصَد من كلمة "يد" في جملة ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح:10] يدُ الإنسان بالتأكيد؛ وذلك لقيام قرينة عقليّة مانعة عن ذلك، وهي أنَّ "الله تعالى ليس بجسم"، أو قرينة لغويّة وهي أنَّه ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى: 11]، أو قرينة سياقية، أي أنَّ سياق الجملة يَدلُّنا على أنَّ اليدَ هنا ليسَت بمَعنى يد الإنسان؛ لذا، فإنَّ تعبيرَ (سروش) في لغة القرآن -والذي يَعني أنَّ جزءًا كبيرًا من القرآن رَمزيًّا- ليس صَحيحًا، وهو مخالفٌ للأسلوب العقليِّ والعقلانيِّ؛ لأنَّ الله -تعالى- يتكلَّم على أساس العُرف العامِّ، ولغةُ العُرف العام لغةٌ مَعرفيّة.

3. لا قرينةَ على اعتبار صفة "التكلُّم" في جملة: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ [النساء: 162] صفةً خبريّةً كجملة ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ**﴾ [طه: 15]؛ فلا يصحُّ التذرُّعُ بأنَّ "الله لا يتكلَّمُ، ومن ثَمَّ، فإنَّ موسى كلَّم نفسَه"، بل هناكَ فاعلٌ إلهيٌّ في هذه الآية هو مَن أعطى لموسى الرِّسالةَ وكلَّفَه هذه المَسؤوليةَ؛ حيث إنَّ إعطاء الإنسانِ لنفسِه الرِّسالةَ أمرٌ غيرُ معقولٍ ومُخالفٌ للعُرف العامِّ والقواعد اللُّغويّة.

4. من الخطأ أيضًا تشبيهُ الوَحي بالشِّعر؛ إذ لا يَكمُنُ الغرضُ الأساسيُّ والغالب لدى الشاعر -بالمعنى العام- في انتقال معنى القصيدة، بل بإثارة المَشاعر والأحاسيس، ومن ثَمَّ، فالوظيفةُ اللُّغويّةُ للشِّعر ليسَت معرفيّةً؛ ولذلك فإنَّ الوَحيَ لا يُمكِنُ أنْ يكونَ في منشأ صُدورِه ومَضمونه كالشِّعر [يس: 69].

5. تارةً يكون التَّفسيرُ في مناهج التَّفسير تَرتيبيًّا وأخرى مَوضوعيًّا. لكن هناك أيضًا تفسيرٌ ثالثٌ يُسمَّى التَّفسيرَ الشَّبكيَّ؛ وفي هذا النَّوع من التَّفسير لا يَقوم المُفسِّرُ في خصوص معنى كلمة "الإيمان" مثلاً بدراسة الآياتِ التي تَحتوي على هذا اللَّفظ فحسب، بل يَقيسُها أيضًا بكلمات أُخرى مثل "الإسلام"؛ بحيثُ تَخلق المَعاني المختلفة شبكةً معنويّةً. غير أنَّ كلام (سروش) -الذي يُفسِّر مثلاً الآية 162 من سورة النساء بمعنى تكلُّمَ موسى مع نفسه، أو يَعتبِرُ الآيات التي تبدأ بـ "قلْ" خطابًا للذّات- لا يَنسجِمُ مع سياق التَّفسير التَّرتيبيِّ والمَوضوعيِّ والشَّبكيِّ.

6. تُساعد معرفةُ أوصاف المتكلِّم كثيراً في فَهم المعاني العميقة للنصِّ. ويُعتبَرُ هذا الأمرُ أكثرَ أهميّةً في شأن القرآن. وفي هذا السِّياق، يَرِدُ واحدٌ من الإشكالات على (آية الله السبحاني)، وهو نقلُ (سروش) حديثًا عن (ابن عربي)، يُشيرُ فيه إلى أنَّ النبيَّ ﷺ كان يَجهَلُ كيفيّةَ تأبير النَّخل، ويَرُدُّ (آية الله السبحاني) هذا الإشكالَ أيضًا على (ابن عربي) نفسه؛ لأنَّه يَعتبِرُ النبيَّ في قوسِ النُّزول التَّعيُّنَ الأوَّلَ والحقيقةَ المحمَّديةَ التي وصلَت في قوسِ الصُّعود إلى مرتبةِ خاتَم الأنبياء والإنسان الكامل. ولكنْ -بصرف النَّظر عن الاستدلالات الفلسفيّة على حقيقة علم النبيِّ- من المُستحيل أن نتصوَّرَ أنَّ شخصًا كالنبيِّ محمَّد ﷺ لا يَعرف مسألةً من عادات العرب في ذلك الزَّمن تتعلَّقُ بتأبير النَّخل. ونحن نعتقدُ بهذا البيان: أنَّ القرآن الكريم -وَفقًا للرِّوايات- جامعٌ لجميع العُلوم والحَقائق؛ ذلك أنَّ الشَّارعَ المُقدَّسَ هو الله -سبحانه- الحَكيمُ والعالِمُ المُطلَقُ. طبعًا، لا يَستفيد المخاطَبونَ من تلك الحقائق إلا بما يُناسِبُ درجةَ فهمِهم وإدراكِهم. وكما أشرْنا سابقًا، لا تُنافي مَحدوديّةُ الألفاظ احتواءَ القرآن الكريم معانيَ لا مُتناهية؛ ومَرَدُّ ذلك إلى أنَّ الألفاظَ المَحدودةَ تدلُّ على مداليلَ مُطابقيّةٍ مَحدودة، والأخيرةُ تدلُّ على مَداليل التزاميّةٍ مُتنوِّعة، بإمكانِها الاستمرارُ إلى ما لا

خاتمة

سَعينا في هذا المقال إلى التَّعريف بمباني (سروش) المعرفية ونقدِها. وذكرنا في هذا الصَّدَد مبانيَهُ الأربعةَ، وهي: المعرفة الدِّينية؛ ونظرية المعرفة؛ والهرمانوطيقيا؛ وعلم اللُّغة. وتوصَّلنا إلى أنَّ مبانيَ المعرفة الدِّينية لديه تتشكَّل من أربعة آراء، وهي: التَّجربة الدِّينية؛ والذّاتي والعَرَضي للدِّين؛ والدِّين بحدِّه الأدنى؛ والقراءات المختلفة للدِّين. ثمّ ذَكرنا عدّةَ إشكالات ترِدُ عليه، كان من أهمِّها: أنَّه اختارَ في شرح آرائه طريقَ الغموض والتَّعميم، وهذا ما أدَّى إلى عدم وضوح مباحثِه؛ وضعف المَنهجية في مواردَ عديدة؛ وخلطِه بين المواضيع المختلفة؛ ورجوعِ العديد من إشكالاته إلى المقارنة غير الدَّقيقة بين الإسلام وغيرِه من الأديان والمَذاهب، وادِّعاءاته الخالية من الدَّليل في كثيرٍ من المَوارد، أو عدم ذِكره دليلَه الخاصَّ عليها أيضًا، ووقوعه -خلافًا لادِّعائه بواقعيّته- في نوعٍ من النِّسبية في المَعرفة. كما أشرنا إلى أنَّه استفاد في منظومته الفكرية الواحدة من محاور متنوِّعة؛ ومثَّل رفضَ الحكومة الدِّينية والاعتقادَ بمحوريّة ومركزية العلمانية في النِّظام الاجتماعي والسِّياسي. كما اتَّضحَ ارتباطُ الإشكالات التي طرحَها إلى اليوم، كي يُثبتَ محورَه المركزيَّ، بالأفعال الإلهية فقط، أي الدِّين والوَحي والإمامة والنُّبوة، إلا أنَّه رغم ذلك بقيَ يُواجهُ إشكالاً رئيسًا آخرَ يَرتبطُ بمَسألة التَّوحيد في الرُّبوبيّة، وهذا الأمر سيُثير -على الأرجح- إشكالاتٍ لاحقةً في هذا الصَّدد؛ فالتَّحدِّي الذي يُواجهُه (سروش) حاليًّا هو أنَّه: كيف يمُكنُ على أساس التَّوحيد في الخالقيّة والرُّبوبية، وكون اللهِ العالمِ المُطلَقِ حَكيمًا، أنْ يَخلُقَ إنسانًا بمِثلِ هذه الخصائص، ثم يَترُكَه وشأنَه؟

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

باللغة الفارسية

1. أبو زيد، نصر حامد، حضرت محمد وآيات خدا، قرآن وآينده اسلام، ط1، بجهود هلال سزكين، تر. فريده فرنودفر، نشر علم، طهران، 1393 ش.

2. _____، معنای متن، تر. مرتضى كريمى نيا، طرح نو، طهران، 1380هـ.ش.

3. استيس، والتر، عرفان وفلسفه، ط1، طهران، سروش، 1359 ش.

4. أركون، محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، ط1، تر. وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001م.

5. _____، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط1، تر. هاشم صالح، المنارة، بيروت، 1996م.

6. _____، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ط1، تر. هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، لا ت.

7. _____، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط1، تر. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2005م.

8. آلستون، ويليام. بى، "ادراك خداوند: گفت وگوى اختصاصى كيان با وليام آلستون"، مجلة كيان، الدورة 9، العدد (50)، دى وبهمن 1378هـ.ش.

9. انجم روز، متين، "پيامدهاى هستى شناختى ومعرفت شناختى انديشه عبد الكريم (سروش) در زمينه قدرت سياسي"، ره آورد پزوهش هاى سياسى، العدد (1-2)، ربيع وصيف 1395 هـ.ش.

10. بترسون، مايكل؛ وآخرون، عقل واعتقاد دين، ط1، تر. أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني، طرح نو، طهران، 1376 هـ.ش.

11. برادفوت، وين، تجربه دينى، ط1، تر. عباس يزداني، انتشارات طه، قم، 1377هـ.ش.

12. خسروپناه، عبد الحسين، بيست گفتار درباره فلسفه وفقه علوم اجتماعى، ط1، بوستان كتاب، قم، 1398هـ.ش.

13. _____، كلام جديد با رويكرد اسلامى، ط4، نهاد نمايندگى مقام معظم رهبرى در دانشگاهها (مؤسسة تمثيل المرشد الأعلى في الجامعات)، دفتر نشر معارف، قم، 1395هـ.ش.

14. سروش، عبد الكريم، بسط تجربه نبوى، ط5، مؤسسه فرهنكى صراط، طهران، 1385هـ.ش.

15. _____، "كلام محمد"، حوار مع دكتور (سروش) حول القرآن، ميشيل هوبينغ، القسم العربي من الإذاعة الهولندية العالمية، أواخر عام 2007م، 1386هـ.ش.

16. _____، مجموعه مقالات "محمد راوى رؤياهاى رسولانه"، لا ط.، 1392 ش.

17. _____، قبض وبسط تئوريك شريعت، ط3، مؤسسة فرهنگى صراط، طهران، 1373هـ.ش..

18. _____، "بشر وبشير"، أول أجوبة عبد الكريم سروش على آية الله جعفر السبحاني، رسالة شخصية من د. سروش إلى الشيخ السبحاني منشورة عقب حواره مع صحيفة كاركزاران، 1386هـ.ش.

19. الطباطبائي، محمد حسين، اصول فلسفه رئاليسم، ط3، إشراف سيد هادي خسروشاهى، مؤسسة بوستان كتاب (مركز طباعة ونشر مكتب تبليغات اسلامى للحوزة العلمية في قم)، قم، 1391 هـ.ش.

20. كانط، إيمانويل، تمهيدات، ط2، تر. غلام علي حداد عادل، مركز نشر دانشگاهى،

طهران، 1370 هـ.ش.

باللغة العربية

1. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ط1، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404هـ.

2. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ط3، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1381 هـ.ش.

3. الشيرازي [ملا صدرا]، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط3، دار إحياء التراث، بيروت، 1981م.

4. _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ط2، تح. السيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للنشر، مشهد، 1360 هـ.ش.

5. _____، مفاتيح الغيب، ط1، تح. محمد الخواجوي، مؤسسة تحقيقات فرهنگی، طهران، 1363 هـ.ش.

6. الفاضل المقداد، المقداد بن عبد الله السيوري الحلي، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، ط1، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.

7. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ط4، تح. علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1407هـ.

8. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403هـ.

اللغات اللاتينية

1. Schleier Mucher, On Religion, Translated by: John Oman; First Edition, London: Teubner and co. itd, 1893.

الشَّيطانُ والنبيُّ والوَحي: دراسة تحليلية تفكيكية

د. ستار جبر الأعرجي[1]

ملخّص

الوحيُ الإلهيُّ للأنبياء، عليهم السلام، يُشكِّل أساسَ الرِّسالة والدَّعوة الإسلامية؛ فبقاءُ الرُّؤية الكونية الإسلامية ونقاؤُها مَرهونان بسلامة هذه الرَّكيزة. وأيُّ تشويه أو مساس بها يُؤدِّي إلى تقويض هذه الرُّؤية، وتَشويه صورة النبيِّ الأعظم ﷺ، الذي تَعُدُّه المصادرُ الإسلامية أفضلَ الأنبياء وأشرفَ البشر.

لذا، تتطلَّب هذه القضيّةُ دراسةً دقيقة لمواجهة الشُّبهات والافتراءات التي تستند إلى الرِّوايات المَوضوعة والإسرائيليّات. ويَتناول البحثُ هنا قضايا أساسيّة، منها: مفهوم الشَّيطان في اللُّغة والقرآن، وعلاقته بالنَّفس الإنسانيّة والنَّبوية، ودعاوى "إلقاء الشَّيطان" في الوَحي المُحمَّديِّ، مثل خرافة الغَرانيق.

الكلمات المفتاحية:

النبيُّ، الشَّيطان، الوَحي، الغَرانيق، الإسرائيليات، التُّراث الإسلامي.

1 - أستاذ الدارسات القرآنية والكلامية والفلسفة الإسلامية والتصوف والفكر الإسلامي المعاصر - كلية الآداب جامعة الكوفة، العراق.

مُقدِّمة

يُعتبرَ الوحيُ للأنبياء، في عقيدة الأديان السَّماوية، أسمى مقامٍ يمُكِنُ للنَّفس الإنسانية بلوغَه، إذ يتحقَّق فيه الرَّبطُ بينَ العالَميْن العُلوي والسُّفلي، في ظاهرة تتجاوز حدودَ المادة وقوانينَ الطَّبيعة. لذا، فإنَّ النَّفس المُتلقِّيةَ للوَحي يجب أن تكون في أعلى درجات النَّقاء والاستعداد والإيمان الخالص، لتَهيئتها للاتِّصال بالملأ الأعلى واستقبال الوَحي، فهي ذاتُ خصِّيصة نادرة تمُنَح لمن اصطفاهُمُ اللهُ رُسُلاً. ويتمُّ الوَحيُ أحيانًا بوساطة جبريل، وأحيانًا مباشرة بين الله والنبيِّ ﷺ، وهو مقامٌ عالٍ يَستدعي عصمةً تامّةً في مُتلقِّيه لضمان الثِّقة بصدوره عن الله.

ومع ذلك، نجد أنَّ التُّراثَ الرِّوائيَّ، رغم كونه جزءًا هامًّا من هويتنا، يَحتوي على روايات وأخبار مُسيئة ومُشوِّهة للوَحي والنبيِّ المَعصوم، حتى تصلَ إلى حدِّ نسبةِ "الوحي الشَّيطاني" للنبيِّ ﷺ، وتُصوِّر تحكُّمَ الشَّيطان بمُدركاته. وهذه الرِّواياتُ تُناقِضُ ظاهرَ القرآن والعقلَ، فتتحتَّمُ علينا مسؤوليةُ تَنقية التُّراث من هذه الخرافات، لضمان عقيدةٍ نقيّةٍ بعيدةٍ عنَ الأباطيل والإسرائيليّات.

وقد توجَّهَ البحثُ لدراسة منابعِ هذه الرِّوايات وجذورها في التُّراث والتَّاريخ، وتحليل الإشكالات المحيطة بفَهم الوَحي المُحمَّديِّ، والتأكيد على ضرورة تنقية التُّراث الرِّوائيِّ والتَّفسيريِّ من الخرافات التي تُشوِّهُ حقيقةَ الوَحي، إذ يُعدُّ الوحيُ الرَّكيزةَ الأساسيةَ للرِّسالة، وإذا انهارَتِ انهارَتْ معَها الرُّؤيةُ الكونية الإسلامية بأكملها، وهذا يُشكل خطرًا على استمراريّةِ الرِّسالة والعَقيدة.

أولًا: مدخل عامٌّ في الوَحي في حاضنة التُّراث

في أثناء التَّفكير في موضوع هذا البحث، أثارَت انتباهِي فكرةٌ للباحث الغربي (جوليان فروند- Julien Freund)[1]، الذي يُحدِّد إطارًا يَجعل النبوّةَ أسمى مقامٍ للنَّفس البشرية. يَذكر (فروند) أربعَ خصائص أساسيّة للنُّبوة[2]، هي:

الاختيارُ الإلهيُّ: النبيُّ لا يَختار نفسَه، بل يُطيع إرادةً متعالية.

التجرُّدُ عن الذّات: النبيُّ يُنكِرُ ذاتَه ويَحمل رسالةَ الله.

التَّكليفُ بالتَّبليغ: النبيُّ مُكلَّفٌ بتَبليغ الرِّسالة، مَدفوعًا بقناعتِه الشَّخصيّة.

التَّعرُّض للرَّفض: الرِّسالةُ تُواجِهُ الرَّفضَ والمُعارَضة.

يَرى (فروند) أنَّ هذه الخصائص[3] متأصِّلةٌ في الوَحي، مُشيرًا إلى أنَّ الإيمان بالنُّبوة مرتبطٌ بالإيمان بالوَحي، وأنَّ الوَحيَ لا يُعَدُّ وَحيًا إلا إذا كان جُزءًا من تَبليغ الرِّسالة للجمهور[4].

وعليه فقد نشأت ضرورةُ القراءة النَّقدية للتُّراث الرِّوائيِّ حول الوَحي، حيث يَنبغي أن يَتبنَّى البحثُ مسارَينِ رئيسيَّينِ لفهم القراءة التُّراثيّة للوَحي:

المسار الأوَّل:

الحماية الإلهيّة للوَحي: على الرَّغم من أنَّ النُّصوصَ تتناول الوحيَ كوسيلة اتِّصال مُقدَّسة، إلا أنَّ هناك غيابًا واضحًا لإطار يَحمي الوَحيَ من التشوُّهات والتأثيرات الخارجية. فكثيرٌ من كتب التُّراث تَحتوي على روايات تُثير التَّساؤلات؛ إذ تُوحي بعضُ النُّصوص بأنَّ الوَحيَ يَخضع لتأثيرات سلبيّة، وهذا يُثير الحاجةَ إلى نظرة نقديّة لهذه النُّصوص، التي تُعتبَرُ من أهمِّ مصادر

1 - جوليان فروند: هو عضو في المقاومة الفرنسية وفيلسوف فرنسي.

2 - انظر: جوليان فروند: "نظريه هاى مربوط به علوم انسانى". (بالفارسية)

3 - سنقف عند هذا الأمر بتوسع في طيّات البحث.

4 - انظر: جوليان فروند: "نظرية هاي مربوط به علوم انساني". (بالفارسية)

الدِّين الإسلاميِّ لدى غالب المُسلمين.

التَّأثير السَّلبيُّ لهذه الرِّوايات: الرِّوايات التي تُشوِّهُ صورةَ الوَحي أصبحَت مصدرًا للتَّشكيك والشُّبهات، خاصةً أنَّها تُعتمَد مصادرَ أساسيّةً في العَقيدة. وهذه الشُّبهات تأتي من ثلاثة اتِّجاهات رئيسة:

- **شبهات داخلية:** من داخل الفِكر الإسلاميِّ، حيث تتبنَّى بعضُ الاتِّجاهات الإسلامية قراءاتٍ قديمةً ومُتباينةً للتُّراث.
- **شبهات خارجية:** تَصدُرُ من مستشرقين وباحثينَ غيرِ مُسلمين، يُشكِّكون في مصادر الإسلام.
- **شبهات حداثيّة:** تَصدر من باحثينَ مُعاصرينَ يَدعون للإصلاح والتَّجديد، يُثيرون أسئلةً حول الوَحي والقرآن.

وتنبع الصُّعوبةُ من أنَّ مُعظمَ هذه الشُّبهات تَرتكز على نصوصٍ من التُّراث الرِّوائيِّ والتَّفاسير، خاصةً فيما يتعلَّق بسيرة النبيِّ ﷺ وروايات بَدءِ الوَحي. هذه الرِّواياتُ أصبحَت جُزءًا من العَقيدة وتوارثَتْها الأجيالُ، وهذا يَجعل إعادةَ النَّظر فيها تحدِّيًا كبيراً. في الوقت الذي يتمُّ فيه التصدِّي للإساءات الخارجية ضدَّ النبيِّ ﷺ بشِدّة، لا يَتمُّ إيلاءُ الاهتمامِ الكافي لتَنقيةِ التُّراثِ الإسلاميِّ من النُّصوص التي قد تَحتوي على إساءةٍ ضِمنيّة للنبيِّ والوَحي، وهو ما يَستدعي مراجعةً دقيقة تَعتمد على القرآن والعقل كمرجعية رئيسة.

المسار الثاني:

يُعتبَرُ التُّراثُ الإسلاميُّ جزءًا أساسيًّا من هويَّتِنا الحضارية وواجهتنا أمامَ العالَم، فإذا افترضْنا أنَّ لقاءً لحوار الحضارات قد تمَّ، تُطرَحُ أسئلةٌ جوهريّةٌ مثل:

ما الأُطروحة التي سنُقدِّمُها كتمثيلٍ لمَنظورنا الحضاريِّ للحياة والوجود؟

ما مدى مِصداقيّةِ هذا التُّراث في إثبات الوَحي ومصدرِه الإلهيِّ؟

ما مدى صحّةِ النَّقل وصِدقيّةِ وساطةِ الوَحي وتَحقُّق الاتِّصال لتلقيه؟

وتُعدُّ كتبُ الحديث، مثل: "الصَّحاح السِّتّة" عند أهل السُّنة، و"الكتب الأربعة" عند الإماميّة، المصدرَ الأساسيَّ للتَّشريع، مع اختلافٍ بين الطَّرفين في مدى صحّةِ كلِّ ما ورد فيها. إلا أنَّ هذا التُّراثَ جُمِع ودُوِّن بعد القرن الثاني الهجري[1]، أي بعدَ مُدَّةٍ طويلةٍ من وفاة النبيِّ ﷺ، أعقبَت فترةَ مَنعٍ لتَدوين الحديث، وهذا يُثيرُ التَّساؤُلات حولَ دِقَّته.

للأسف، لم يَصل هذا التُّراث حتى اليوم لمُستوى الإدراكِ الكاملِ لِسُموِّ الوَحي وخصوصيّته في النُّبوة، حيث يُعدُّ الوَحيُ الصِّلةَ الأعظمَ بينَ النبيِّ والله، خاليًا من التَّجارب الدِّينية الذَّاتية أو أيِّ اضطراباتٍ نفسيّة.

ثانيًا: خصائص النَّفس النَّبوية (المُتلقِّية للوَحي)

1 - المنظور الإسلامي الدِّيني

تتطلَّبُ النَّفسُ النَّبويّةُ، المُختارةُ للوَحي، استعدادًا فطريًّا خاصًّا يَجعلُها قادرةً على الاتِّصال بعالَم الأفُق الأعلى وتَلَقِّي الوَحي. فالنبيُّ يَشهد مِن أمرِ اللهِ ما لا يُدركُه غيرُه[2]. وقد حُدِّدَت خصائصُ رئيسيّةٌ تُميِّزُ الرُّوحَ النَّبويةَ، منها[3]:

1. القدرة على المُعجزات: القُدرةُ على التصرُّف في الطَّبيعة بقدرات تتجاوز القوى البشرية.
2. العِصمة: تتميَّزُ النَّفسُ النَّبويّةُ بالعِصمة عن الخطأ.

---

1 - البخاري ت 256هج، مسلم ت261هج، ابن ماجة ت273هج، الترمذي ت279هج، النسائي ت 303هج، الكليني ت 329هج، الصدوق ت381هج، الشيخ الطوسي ت 460هج، وسبقهم أصحاب الأصول الأربعمئة وأصحاب الأئمة (ع).

2 - محمد عبده: الأعمال الكاملة، ص415.

3 - محمد جمال الهاشمي: أصول الدين الإسلامي، ص.ص. 69-74.

3. الاتِّصال بعالم الغَيب: حيث يُمثِّلُ الغيبُ أساسَ النُّبوّة ورُوحَ المُعجزة والعِصمة.

ويَمتلكُ النبيُّ تنبُّهًا خاصًّا يُؤهِّلُه للإرشاد بوحي إلهيٍّ، وهو "نادر يتحقَّقُ في الأوحديِّ من النَّاس"[1]. وبهذا التَّنبه الخاصِّ، يُدركُ النَّبيُّ الأوامرَ الإلهيّةَ[2]، كما يَمتلكُ القُدرةَ على الاطِّلاع على عالَمِ الغَيبِ دون الحاجة للانفصالِ عن عالَمِه المادِّي[3]، ويَرى (الفخر الرازي) أنَّ النبيَّ يَمتلِكُ ثلاثَ قوى مُميّزة:

1. القوة العقلية: سرعة الاستنتاج بدون خطأ.
2. القوة المُتخيِّلة: رؤية الملائكةِ وسماع كلام الله.
3. التصرُّف في العالم المادي: كتَحويل العصا إلى ثعبان وشفاء المَرضى بإذن الله[4].

بهذه القوى، تكون النَّفس النَّبوية مُهيَّأةً لتلقِّي الوَحيِ الإلهيِّ وعيشِ تَجربة الاتِّصال الرُّوحي[5].

1 - المنظور الفلسفيُّ لخصائص النَّفس النبوية المُتلقِّية للوَحي

يُبرِزُ الفلاسفةُ الإسلاميُّونَ عظمةَ النَّفس النبوية وخُصوصيّتَها في تلقِّي الوَحي، حيث يَرَونَ أنَّها تَمتلكُ قوًى مُتميِّزة تَجعلها مُؤهَّلةً للاتِّصال بعالَم الغيبِ بَعيدًا عن تدخُّلات الشَّيطان أو الجنِّ. ويَصف (الفارابي) النَّفسَ النبويةَ بأنَّها تتَّسم بـ"قوة قُدسيّة" تَتفوَّق بها على سائر النُّفوس، حيث تُمكِّنُها هذه القُوّةُ من أداء المُعجزاتِ وتلقِّي الوَحي، وتُعتبرُ هذه القوّةُ تَعبيرًا عن الاصطفاءِ الإلهيِّ للنبيِّ[6].

كما يَرى (الفارابي) أنَّ للنَّفس النبويّةِ قوّةً مُتخيِّلةً تَبلغُ ذروتَها لدى الأنبياء، حيث تُمكِّنُهم من

1 - الطباطبائي: القرآن في الإسلام، ص107.
2 - الطباطبائي: القرآن في الإسلام، ص90.
3 - محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، ص180.
4 - الفخر الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص 523.
5 - الطباطبائي: الميزان، ج2، ص330.
6 - محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، ص72، الفص 32.

إدراك الحقائق الغيبيّة والمُستقبليّة بوضوح. ويُصنِّفُ مراتبَ هذه القوة كالتالي[1]:

1. إدراك الغَيبيّات في اليَقظة.
2. التصوُّر الذِّهني دون رؤية مباشرة.
3. الرُّؤية في المنام.

ويُشير (الفارابيُّ) أيضًا إلى قوة أخرى تُعرف بـ"العقل النَّظريّ"، التي تُمكِّنُ النَّفسَ النبويّةَ من فهم المَعاني بشكل مباشر كما تُرى الصُّوَر في المِرآة، وهذا يَجعل النَّفسَ النَّبويّةَ وعاءً صافيًا لتلقِّي العلوم الإلهية، حيث تترسَّم فيها الحقائقُ كالأشباح في المِرآة الصَّقيلة[2].

يَرى (ابن سينا) أنَّ لدى الإنسان قوّةً تُميِّزُه عن سائر الحيوانات تُسمى بـ"النَّفس الناطقة"، وهي موجودة لدى جميع الناس لكنْ بمراتبَ مُتفاوتةٍ[3]، ويَقسم (ابنُ سينا) هذه القوة إلى ثلاث مراتب:

1. العقل الهيولاني: قوّة مُهيَّأة لاستيعاب صُوَر الكُلِّيات، لكنَّها غير مُتحقِّقة بذاتها.
2. العقل بالقوة: لديه القُدرة على التصوُّر وفق الآراء المُسلَّم بها.
3. العقل الفعّال: مرحلة يتحقَّق فيها تصوُّر الكلِّيّات المَعقولة بشكل فعليٍّ، حيث يُصبح العقل مُتَّصلاً بالعقل الكُلِّي أو الفعّال، وهذا يُتيح لبعض النُّفوس الوصولَ إلى الغيب عبر هذا الاتِّصال.

يَرى ابنُ سينا أنَّ النَّفس النبويّةَ تتميَّزُ بثلاث خَصائص أساسيّة[4]:

1. التأثير في هيولى العالم: تَمتلكُ النَّفسُ النَّبويّةُ القُدرةَ على إحداث المُعجزات، من خلال التَّأثير في المادة، وإزالةِ صُورةٍ وإيجادِ أُخرى، حيث تَنقاد الهيولى لتأثير النُّفوس الشَّريفة.

---

1 - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص93.

2 - ابن عربي: فصوص الحكم، ص81، الفص49.

3 - ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص.ص. 121-122.

4 - الشهرستاني: الملل والنحل، ج3، ص.ص. 213-214.

2. الصَّفاء الرُّوحي: تتمتَّعُ النَّفس بصفاءٍ يُؤهِّلُها للاتِّصال بالعقل الفعّال، وتلقِّي العلوم الإلهية، إذ يَفيض عليها الوحيُ نتيجةً لهذا الاستعداد الخاصِّ.

3. القوة المُتخيِّلة المُتقدِّمة: تتَّصل النَّفسُ بعالَم الغَيبِ، حيثُ تُدرِكُ المَلَكَ بصورة حسيّةٍ مُتمثِّلةٍ في أصواتٍ وصُوَر، مثل رُؤية المَلَكِ في صورة بشريّةٍ جميلة كصورة (دِحْيَة الكَلبيِّ) حسب بعض الرِّوايات.

وقد نقل (ابن تيمية) خصائصَ النَّفس النبويّةِ الثَّلاثَ التي ذكرَها الفلاسفةُ ونقدَها، وخصَّصَ بالنَّقد (ابن سينا)، مُعتبِراً أنَّ:

1. العِلم بلا تَعلُّم: يَراه نوعًا من الحَدس الدَّاخلي، وهو لا يَعتبِرُه وحيًا خارجيًّا.

2. التخيُّل الذَّاتي: حيث يَرى أنَّ النبيَّ قد يتخيَّلُ صُوُرًا وأصواتًا داخلَ نفسِه، وهذا يُناسب وحدةَ الوُجود عند ابن عربي.

3. القوة المَلَكيّة: ويَعتبِرُها طبيعةً فلكيّةً لا تَعتمِدُ على وجودٍ حَقيقيٍّ خارجَ النَّفس.

وقد وجَّهَ (ابن تيمية) ثلاثةَ انتقادات لهذه الآراء: أوَّلُها، أنَّ الفلاسفة لا يُقرُّون بوجود فاعل أعلى فوق الأفلاك؛ ثانيها، أنَّ هذه الخصائص موجودة لغير الأنبياء؛ وثالثها، أنَّ التخيُّل الذاتيَّ يَحدث لأيِّ شخص في الأحلام[1].

أمَّا (الفخر الرّازي)، فقد وافقَ (ابنَ سينا) في هذه الخصائص، ورأى أنَّ للنبيِّ قوّةً عقليّةً استثنائيّةً، وقُدرةً على رُؤية المَلائكة وسَماع الوَحي، والتأثير في المادة، حيثُ يُمكِنُه إجراءُ المُعجِزات مثل تَحويل العَصا إلى ثعبانٍ والماءِ إلى دمٍ[2].

وتابع (صدر الدِّين الشِّيرازي) نهجَ (ابن سينا) في وصف خصائص النَّفس النَّبويّة، ولكنَّه استخدمَ تعبيراتٍ مختلفةً، حيث يَرى (الشِّيرازي) أنَّ الإنسانَ يتكوَّنُ من ثلاثة عَوالِمَ للإدراك:

---

1 - ابن سينا: النبوات، ص.ص. 179 وما بعدها.

2 - الفخر الرازي: المباحث المشرقية، ج2، ص.ص. 523-524.

- التعقُّل: يَبلغ ذروتَه لِيُؤهِّلَ النَّفس لمُجاورة المُقرَّبين والاتِّصال بالقُدُس.
- التخيُّل: يمُكِّنُ الإنسانَ من رُؤية الكائنات المِثاليّة والأشباح الغَيبيّة.
- الإحساس: يُتيح التَّأثيرَ في المادّة والسَّيطرةَ على القوى الطَّبيعية.

حيث يُؤدِّي اكتمالُ كلِّ عالَم إلى صفة خاصّة. وعند اكتمال هذه القوى الثَّلاث تتكاملُ النَّفسُ الإنسانية، وتصلُ إلى مرتبة النُّبوة[1]، ويَرى (الشِّيرازي) أنَّ هذا الاكتمالَ الثُّلاثيَّ يَجعل الإنسانَ مُستحِقًّا لخلافة الله ورئاسة النّاس.

ويُصنِّفُ (ابن خلدون) النُّفوسَ البشريّةَ إلى مراتبَ، ويُحدِّدُ لكلِّ مرتبة قدرةً على استشفاف الغَيب بناءً على قواها الإدراكيّة، ويَرى أنَّ النَّفس النبويّةَ تتميَّزُ باكتمال قواها، وهذا يَجعلُها مُتفرِّدةً بين سائر النُّفوس، حيث تَنسلِخُ عن حدود البشريّة، وتتَّصِلُ بعالَم المَلائكة والأفُق الأعلى. يُبرِزُ هذا التَّصوُّر النَّفسيُّ للنبيِّ مَفهومًا صوفيًّا يُشير إلى تجاوُزِ النَّفس النَّبويّةِ للجسمانيّة والرُّوحانيّة البَشريّة، فتمتلك قدرةً خاصّةً على تلقِّي الوَحي[2].

وتتلخَّص الآراءُ حولَ الخصائص المُميِّزة للنَّفس النبويّة في نقطتَين رئيسيَّتَين:

1. قدرة النَّفس النبويّة على التجرُّد والاتِّصال بعالَم الغيب: تتمكَّنُ النَّفسُ النبويّةُ من تجاوُزِ حدودِ العالَم المادِّيِّ والاتِّصال بالمَلأ الأعلى عبرَ أشكال الوَحيِ المُختلِفة، سواء عن طريق المَلائكة أو الرُّؤى.
2. قدرتها على التَّأثير في قوانين الطَّبيعة وتحقيق المُعجِزات: تتميَّز النَّفسُ النَّبويّةُ بالقدرة على خرق قوانينِ الطَّبيعة، التي يَعجز عن خرقها سائرُ البَشر، لتدلَّ بذلك على صدق نبوّتها بإذن الله -تعالى-.

وما يُثيرُ العَجبَ هو الزَّعم بأنَّ الشَّيطانَ يمُكنُه التَّأثيرُ في الوَحي، وهو افتراضٌ يُناقِضُ هذه الخصائصَ الفريدةَ للنَّفس النَّبويّةِ التي تَجعلُها عَصِيّةً على أيِّ تدخُّلٍ خارجيّ.

1 - صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، ص.ص. 354-355.

2 - ابن خلدون: المقدمة، ص.ص. 70-71.

ثالثًا: الشَّيطان والنُّبوّة في المَنظور القرآني

1 - الشَّيطان - إضاءة دلاليّة قرآنيّة

لفهم علاقة الشَّيطان بالنُّبوة والوَحي، يَجب البَدء بتَحليل دلالات الشَّيطان في القرآن، الذي يُوضِّحُ دَورَه وتأثيره في النَّفس الإنسانيّة.

أ - الاستعمال القرآنيُّ للشَّيطان

إبليس: يُستخدَمُ هذا الاسمُ، بمعنى "اليائس"، للإشارة إلى الشَّيطان كذاتٍ مُحدَّدة، خاصّةً في قصّة آدمَ، وعصيان إبليس لأمر الله بالسُّجود له، الذي أدَّى إلى طردِهِ ولَعنتِهِ[1].

الشَّيطان والشَّياطين: يُستخدم للدَّلالة على الشَّيطان بوَصفه رَمزًا للإغواء والإضلال، ويأتي أحيانًا بصيغة الجَمع (الشياطين) ليَشملَ أتباعَه من الجنِّ والإنس، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَا الشَّياطِينَ أَوْلِياءَ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ**﴾ [الأعراف: 27].

حقيقة الشَّيطان: يُوضِّحُ القرآنُ أنَّ الشَّيطان يَنتمي إلى جنسِ الجنِّ، إذ خُلق من النَّار، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**... إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**﴾ [الكهف: 50]، وأكَّد إبليسُ بنفسِه هذا الأصلَ حين قال﴿**... خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ**﴾ [الأعراف: 12].

يُلخِّصُ هذا المَطلبُ دلالةَ الشَّيطان في القرآن باعتباره قوة مُؤثِّرة في النَّفس الإنسانية، يَستخدم الإغواءَ لدفع الإنسان نحوَ المَعاصي، ويَشمل كيانًا يَتجاوز إبليسَ ليَضمَّ أتباعَه من الجنِّ والإنس.

2 - الشَّيطان والنَّفس النبويّة

تُوجَد في كتب الحديث رواياتٌ تدَّعي أنَّ الشَّيطان كان يُؤثِّر في النبيِّ محمّد ﷺ كما يُؤثِّر في غيرِه من البَشر، وأنَّه ظلَّ مُلازِمًا له حتى أسلمَ في النِّهاية. وهذا الادِّعاءُ يُثير تساؤلاتٍ حولَ

1 - انظر: الآية 34 من سورة البقرة.

تأثير الشَّيطان على وَحيِ النَّبيِّ، كما تتناقض هذه الرِّوايات مع قصّة "شقِّ صدر النَّبيّ وإزالة علقةِ الشَّيطان" من قلبه، والتي تُشير إلى تطهير النبيِّ الكاملِ من أيِّ أثرٍ للشَّيطان منذ طفولتِه، واستِحالة تأثير الشَّيطان عليه.

أ - حديث شقِّ الصَّدر

وردَتْ رواية شقِّ صدر النبي ﷺ في عدة مصادر عن ثلاثةٍ من الصّحابة: (مالك بن صعصعة)، و(أنس بن مالك)، و(أبي ذر الغفاري)، مع اختلافاتٍ بسيطة في الرِّواية. وقد أورد (البخاريُّ) الحديثَ في "صحيحه" بأوجُهٍ مُتعدِّدة، منها:

1. في كتاب "مناقب الأنصار"، يُروى أنَّ النبيَّ ﷺ حدَّثَ عن حادثة الإسراء والمعراج، حيثُ شقَّ جبريلُ صدرَه، وغُسل قلبُه وطُهِّر، ومُلِئ حكمةً وإيمانًا[1].
2. في كتاب "بَدء الخَلق"، جاء ذِكرُ شقِّ الصَّدر من النَّحر إلى البطن وغُسل بماء زَمزم، ثم مُلِئَ قلبُه بالحكمة والإيمان[2].
3. في كتاب "التَّوحيد"، ذُكرت تفاصيلُ إضافيّةٌ، كقُدوم ثلاثةٍ من المَلائكة إلى النبيِّ وغَسلِه بماء زَمزم[3].
4. في كتاب "الصَّلاة"، يَذكر الحديثُ أنَّ جبريلَ شقَّ صدرَ النبيِّ ومَلأه بالحِكمة والإيمان[4].

كما وردَت الرِّوايةُ في "صحيح" (مسلم) (كتاب الإيمان)، ومسند (أحمد بن حنبل)، وسُنن التِّرمذي (كتاب تفسير القرآن)، والمُستدرَك على الصحيحين (كتاب التَّفسير) [5]، وانتقد (محمد

1 - انظر: البخاري: مناقب الأنصار.

2 - انظر: البخاري: بدء الخلق.

3 - البخاري: التوحيد.

4 - انظر: البخاري: الصلاة.

5 -انظر: البخاري: الجامع الصحيح: "كتاب بدء الخلق"، و"كتاب التوحيد" و"كتاب الصلاة". & مسلم: صحيح مسلم: "كتاب الايمان". & المستدرك على الصحيحين: "كتاب التفسير" & سنن الترمذي: "كتاب تفسير القرآن".

الغزالي) هذه الرِّواية، مُعتبرًا أنَّها تتعارض مع العقل والعلم، وأشار إلى أنَّ الخَير والشرَّ أعمَقُ من مُجرَّد "علقة" يمُكِنُ إزالتُها، بل هي متَّصلة بجانب رُوحيٍّ في الإنسان[1].

وقد وردَت رواياتٌ في كتب الحديث تُسيء لمَقام النبيِّ ﷺ، حيث تَزعم أنَّ للشَّيطان قدرةً على التأثير فيه، "يَجري منه مجرى الدَّم"، بل يَظهر له أحيانًا في صورة جبريل، وهذا يُوحي بإمكان اختلاطِ الوَحي، في المقابل، تُظهرُ رواياتٌ أُخرى (عمرَ بنَ الخطاب) كمَن يَخشاه الشَّيطانُ ويَهرب منه، فتُعطيه منزلةً تَتجاوز النبيَّ ﷺ في هذا السِّياق.

وجود مثلِ هذه الرِّوايات في كتب الصَّحاح يمُثِّل ثغرةً خطيرةً، حيث تُستغلُّ للطَّعن في عِصمة النبيِّ ووَحيه. إنَّ التَّشكيكَ في مصدر الوَحي يُقوِّض أركانَ الإسلام، فالشَّريعة والأحكامُ والقِيَمُ كلُّها تَقوم على أساس الوَحي الإلهيِّ المَوثوق. والتَّشكيكُ في عِصمة النبيِّ وصِدق وحيِه يُعرِّض مَنظومةَ العقيدة الإسلامية للانهيار، ويَجعلُها عُرضةً للشكِّ والتَّقويض.

رابعًا: الشَّيطان والوَحي - طبيعة الشَّيطان وخصائصُ وَحيه

يَصف القرآنُ الكريم وحيَ الشَّيطان بأنَّه وحيٌ كاذب، كما أشار الإمام عليٌّ عليه السلام في وصفه له بـ"وحي الكذب"، مُستشهدًا بقوله تعالى: ﴿**شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا**﴾ [الأنعام: 112]. الآياتُ الكريمة تصفُ وحيَ الشَّيطان بأنَّه يتجلَّى في صُوَر الوَسوسة والتَّزيين والوَعد[2]، ويمُكِنُ إجمالُ خصائص وحيِ الشَّيطان في القرآن الكريم في:

1. تلبُّس الشَّيطان بطبيعته العاصية، حيث إنَّ وَحيَه لا يَنتسب إلى الله، ولا يَرتبط به بأيِّ صِلة، بل يقفُ في مقابل الوَحي الإلهيِّ، ويَتناقض معه؛ فهو تَزييف للوَحي وخداعٌ للإنسان؛ فالقرآنُ يُؤكِّد أنَّ الوَحيَ الإلهيَّ كلامُ الله المُنزَّل على عباده من الأنبياء عبرَ مَلَكٍ كريم، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ...**﴾ [النساء: 163]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ...**﴾ [التكوير:

1 - محمد الغزالي: فقه السيرة، ص66.

2 - الشريف المرتضى: رسالة في المحكم والمتشابه، ص21.

19]، ويَنفي القرآنُ أيَّ صلةٍ للشَّيطان بهذا الوَحي، بقوله -تعالى-: ﴿**... وما هُوَ بِقَوْلِ شَيْطانٍ رَجِيمٍ**﴾ [التكوير: 25]، ويُشير إلى أنَّ الشَّياطين لا يمُكنُهم التَّنزُّل به [1]؛ فالوَحيُ الإلهيُّ مَحميٌّ ومَحروس، والشَّياطينُ لا تَستطيع الوُصول إليه، حيث تُرجَمُ بالشُّهُب إذا حاولَت استراقَ السَّمع[2]، كما في قوله -تعالى-: ﴿**إِنَّا زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنْيا بِزِينَةٍ الْكَواكِبِ وحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطانٍ مارِدٍ**﴾ [الصافات: 6-7].

2. وإذا كانَت طبيعةُ وَحي الشَّيطان الكذبَ، فإنَّ الشَّياطين قد تَسترقُ أحيانًا جزءًا يَسيراً من السَّمع، إلا أنَّ الكهنةَ يَخلطونَ معَه أضعافًا من الكَذب[3]، كما رَوى (ابنُ عباس) أنَّ الشَّياطين تَصعدُ أفواجًا لاستِراقِ السَّمع، ثم تُبلِّغُ الكهنةَ بما سمعَتْه، فيَزيدون عليه من الكذب[4].

3. الشَّيطان، بحسب القرآن الكريم، يَنشط في إغواء الإنسان بطُرق مختلفة تُؤثِّر في مُدرَكاته وأفعاله، فيُصبحُ الإنسانُ عرضةً لألاعيب الشَّيطان ووَساوسه في مختلف جوانب حياته. القرآن يُصوِّرُ بعضَ الوَسائل التي يَستخدمُها الشَّيطانُ للتأثير في النَّفس الإنسانية، ومن هذه الوسائل: "النَّجوى"، إذ يَنشر القلقَ والحزنَ بين المُؤمنين، كما في قوله -تعالى-: ﴿**إِنَّمَا النَّجْوى مِنَ الشَّيْطانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ [المجادلة: 10]. ويَسعى كذلك إلى إبعاد الإنسان عن ذكر الله، كما جاء في قوله -تعالى-: ﴿**وإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [الأنعام: 68]، مُوضِّحًا أنَّ للشيطان قدرةً على إبعاد الإنسان عن الطَّاعة والتوجُّه إلى الله.

4. أحدُ أساليب الشَّيطان الأساسيّة يتمثَّلُ في تَزيين الأعمال السَّيئة للإنسان، حيث يَجعل المَعصيةَ تَبدو جذّابةً ومَقبولةً، ويَدفع الإنسانَ لارتكابها، ويُبعدُه عن الطَّريق القويم، كما في قوله -تعالى-: ﴿**وزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ**﴾

1 - الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج27، ص190.

2 - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج17، ص123.

3 - الطبري: جامع البيان، ج14، ص11.

4 - الطبري: جامع البيان، ج23، ص24.

[العنكبوت: 38]. وبهذا، يَظهر أنَّ تأثيرَ الشَّيطان ليس في الأفعال فقط، بل يتغلغَلُ في مُدرَكاتِ النَّفس وتصوُّراتِها، ويُشكِّل ما يُمكِنُ اعتبارُه وسيلةَ تَضليل قادرة على التحكُّم بالعقل والإرادة.

ويَرى (الطباطبائي) أنَّ هذا التأثير العميق يَستهدف النَّفسَ مباشرةً، مُشيراً إلى وصف القرآن للشَّيطان بأنَّه: ﴿**الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ**﴾ [الناس: 5]، حيثُ يدلُّ الصَّدر هنا على مَركز الإدراك في النَّفس، أي أنَّ الشَّيطان يَسعى للتأثير في التَّفكير والوجدان[1]. وقد أورد (ابن عباس) قولاً عن الشَّياطين بأنَّها "تَجري في بَني آدَمَ مَجرى الدَّم"، وهذا يَعني قُربَ الشَّيطان من الإنسان وقُدرتَه على التأثير في مستوًى جوانيٍّ داخلَ النَّفس [2].

أما رواية (أبي هريرة) فتُشير إلى أنَّ الشَّيطان يَمَسُّ كلَّ مَولودٍ عندَ ولادته، وهو ما يَعكس رؤيةَ الشَّيطان كأثرٍ مُلازمٍ للإنسان منذ بداية حياته، ويُؤكِّد أنَّ هذا التأثير جزءٌ من اختبار الله لعباده، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**﴾ [ص: 77-83]، حيث يُعرِبُ إبليسُ عن عَزمه على غواية جميع البشر باستثناء المُخلَصينَ منهم، وهذا يُشير إلى أنَّ وجود الشَّيطان كجزء من طبيعة العالَمِ الإنسانيِّ هو ابتلاءٌ مستمرٌّ يَختبِرُ قُدرةَ الإنسانِ على الصُّمود أمامَ الإغواء.

من جانب آخَرَ، يَطرَحُ (الفخر الرازي) تصوُّرًا أعمقَ لهذا التَّأثير، إذ يَرى أنَّ الشَّيطانَ لا يَستطيع السَّيطرةَ على الإنسان إلا من خلال مَيلِه الطَّبيعيِّ إلى الشَّهوات والأوهام والغَضب، التي هي قوًى ومُؤثِّرات داخليّة في النَّفس البشرية، وهذا التصوُّر يَقود الرَّازيَّ إلى القول بأنَّ الشَّيطان الحقيقيَّ هو النَّفسُ ذاتُها، إذ إنَّ دوافعَ النَّفس الدَّاخلية هي ما يُمكِّنُ الشَّيطانَ من التأثير في سلوك الإنسان، مُؤكِّدًا على أنَّ الصِّراعَ الأساسيَّ في حياة الإنسان هو صِراعٌ داخليٌّ داخلَ النَّفس[3].

يتَّضِحُ إذنْ أنَّ القرآن يَصف الشَّيطانَ بوَصفِه كيانًا خارجيًّا وداخليًّا في الوقت نفسه، فبينما يُمثِّل عنصرًا خارجيًّا يَسعى لتضليل الإنسانِ، يَعتمد على نقاط الضَّعف الدَّاخلية في النَّفس، كالشَّهوة

1 - الطباطبائي: الميزان، ج20، ص397.

2 - الطبرسي: مجمع البيان، ج8، ص409.

3 - الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، ج19، ص114.

والغَضب والوَهم، ليتمكَّنَ من الوَسوسة والتَّمكُّن من الإنسان.

5. يمُكِنُ إجمالُ ارتباط الوَحي الشَّيطانيِّ بالنَّفس الإنسانيّةِ وطبيعتِه الخَفيّةِ في نُقطتَين:

أوَّلًا: الوحي الخفيُّ: وصفَ القرآنُ الشَّيطانَ بصفاتٍ كالوَسواس والخَنّاس، تُشير إلى طبيعته الخفيّة وتأثيرِه غيرِ المَرئيِّ. فالوَسواس يُشير إلى الصَّوت الخافت الذي يتسلَّلُ إلى القلوب دون سَماع[1]. ويَصف القرآنُ وحيَ الشَّيطان بقوله: ﴿**... شَياطِينَ الإِنْسِ والجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ**﴾ [الأنعام: 112]، وهذا يَعني أنَّ الوحيَ الشَّيطانيَّ يتمُّ عبرَ الإلقاء الخفيِّ إلى النَّفس[2]. وفي هذا المعنى، يَشرح (الطباطبائي) أنَّ كلَّ ما يُنسَب إلى الشَّيطان من وَسوسة وتزيين ووَعدٍ هو قَولٌ خفيٌّ لا يَصدُرُ بصوتٍ مَسموع[3].

ثانيًا: عدم رؤية الشَّيطان: يُؤكِّد القرآنُ أنَّ الشَّيطانَ غيرُ مرئيٍّ للإنسان، رغم أنَّه يُراقب الإنسانَ عن كثب، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ وقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ**﴾ [الأعراف: 27]. وفسَّر (ابن عباس) هذا بأنَّ الشَّياطين يَرَونَ الإنسانَ دونَ أن يَراهُم[4].

خامسًا: دعاوى (إلقاء الشَّيطان) في الوَحي المُحمَّديّ

الأنبياءُ، ومنهم النبيُّ محمّدٌ ﷺ، مَعصومونَ من تأثير الشَّيطان وإلقاءاته؛ فطُهْرُ نفوسِهم يَحول دون نجاح تأثير الشَّيطان عليهم. ويُؤكِّد القرآنُ هذا بحفظ الله للأنبياء من تأثير الشَّيطان وتَوجيهه، كما في قوله تعالى: ﴿**... إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغاوِينَ**﴾ [الحجر: 24]، وهو ما يدلُّ على عدم قدرة الشَّيطان على التحكُّم في أفعالهم أو وَحيهم؛ فالأنبياءُ، بفضل عِصمتِهم الذَّاتية، مُحصَّنون من أيِّ تدخُّلات شيطانيّةٍ في وَحيهم، لأنَّ الله يَصطفيهم ويَعصِمُهم لهذا الغَرض، ولو كان الشَّيطانُ قادرًا على التدخُّل في وَحيِ الأنبياء

1 - الفراهيدي: العين، ج7، ص335. & الطبرسي: مجمع البيان، ج10، ص571.

2 - الطوسي: التبيان، ج4، ص242.

3 - الطباطبائي: الميزان، ج3، ص181.

4 - الطبرسي: مجمع البيان، ج8، ص409.

وإفساده، لكان هذا تهديدًا لصِدقيّة الرِّسالة الإلهية، يَتنافى مع أُسُس العقيدة. لذا، تُعَدُّ الرِّوايات التي تَزعم تدخُّل الشَّيطانِ في الوَحي باطلةً وضعيفةً عقلاً ونقلاً، والاعتقادُ بها يُمثِّل طَعنًا في عصمة النُّبوة وصَفاء الوَحي الإلهي.

1 - خرافة الغَرانيق

رواية "خرافة الغرانيق" تَزعم أنَّ الشَّيطانَ ألقى كلماتٍ في وحي رسول الله ﷺ أثناء تلاوة سورة النَّجم، ويُفسِّرون الآية: ﴿**وما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ ولا نَبِيٍّ إِلَّا إِذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آياتِهِ واللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ [الحج: ٥٢]، بأنَّها جاءت تسليةً للنبيِّ بعدَ أن زُعم أنَّ الشَّيطان ألقى على لسانه شيئًا ممَّا لم يُنزَّل عليه، فأُصيب النبيُّ ﷺ بالضِّيق والغمِّ، وقد نقل بعضُ المفسِّرين مثل الطَّبري والواحدي هذه الرِّواية، مُعتبِرينَ أنَّ الآيةَ جاءت لتَعزية النبيِّ وتأكيد أنَّ الله يُبطِلُ ما يُلقي الشَّيطان ويُثبِتُ آياتِه[1].

يَروي كثيرٌ من كتب التَّفسير والحديث والسِّيرة تفاصيلَ حادثة "الغرانيق"، حيثُ يُقال إنَّ رسولَ الله ﷺ جلسَ في مجلسٍ من مَجالس قُرَيش، وتمنَّى حينَها ألَّا يأتيَه وحيٌ من الله بما يُسيء لأصنامهم، حتى لا يَنفروا عنه. وحسب الرِّواية، نزلَت عليه حينَها سورة النَّجم، وعندما بلغَ قولَه -تعالى-: ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى**﴾ [النجم: 19]، زعموا أنَّ الشَّيطان ألقى على لسانه كلمتَيّ: "تلكَ الغَرانيقُ العُلى وإنَّ شفاعتَهُنَّ لَتُرجَى"، وهذا أسعدَ المُشركينَ ودفعَهُم إلى السُّجود. ثم نزل جبريل ﷺ بعد ذلك وطلبَ من النبيِّ ﷺ أن يَعرضَ عليه ما أُنزِلَ عليه من سورة النَّجم، فحين أشار النبيُّ إلى الآية المَزعومة، قال له جبريل: "أمَّا هذا فلم آتكَ به، هذا من الشَّيطان"[2]، وفي بعض الرِّوايات، نُقل أنَّ النبيَّ ﷺ سها أثناء التِّلاوة، فذكرَ «الغَرانيقَ» عن غير قَصدٍ[3]، وهذه إساءةٌ إضافيّةٌ للذَّات النبويّة الطَّاهرة.

---

1 - الطبري: جامع البيان، ج17، ص131. & الواحدي: أسباب النزول، ص232.

2 - الطبري: جامع البيان، ج17، ص131. & الواحدي: أسباب النزول، ص232. & الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج23، ص55. & القرطبي: جامع أحكام القرآن، ج12، ص81.

3 - انظر القرطبي: جامع أحكام القرآن، ج12، ص81.

استنادًا إلى مذهب المعتزلة في تَجويز الخطأ والسَّهو على الأنبياء، أجاز بعضُ العلماء السَّهوَ على الأنبياء في سياق حادثة الغرانيق. ففسَّر (الزَّمخشري) قوله -تعالى-: ﴿**أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ**﴾ [الحج: 52] بأنَّ الشَّيطانَ وَسوس للنبيِّ ﷺ بذكر "الغرانيق" دون قصد منه، لكنَّه تنبَّهَ لاحقًا بسبب العصمة[1]، كما وافقَه (الفخر الرازي) لكنَّه لم يَجزم بإمكانيّةِ الخطأ، إذ رأى أنَّ الأنبياء قد يُخطِئُونَ سَهوًا مثل سائر البشر، ولكن دونَ خطأ عَمديٍّ[2].

وجاءت رواياتٌ أُخرى تَزيد من تضارُبِ القصّة، وتَبتعد عن قدسيّةِ النُّبوة، منها: أنَّ شيطانًا أبيضَ تمثَّلَ للنبيِّ ﷺ بصورة جبريل، وألقى الكلمتَين، أو أنَّ النبيَّ ﷺ ذكرَهُما أثناء الصَّلاة في لحظة نعاس، أو قالَهُما من تلقاء نفسه لإرضاء قريش، ثم ندم، أو أنَّ الشَّيطان أجبرَه على النُّطق بهما. وتقول إحدى الرِّوايات إنَّ النبيَّ ﷺ أخبر جبريلَ بأنَّ شيطانًا تمثَّلَ له، فنزلت الآية: ﴿**وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...**﴾ [الإسراء: 73] لتثبيت قلبه، وتلاها نزولُ الآية: ﴿**وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيّ...**﴾ [الحج: 52] لتسلية النبيّ[3].

أئمّةُ أهل البيت عليهم السلام وعلماءُ مدرستِهم، مثل: (المفيد)، و(المرتضى)، و(الطوسي)، و(العلامة الحلي)، فضلاً عن مُفسِّرين آخَرينَ، تصدَّوا لروايات حادثة الغَرانيق، واعتبرَوها خرافةً تُسيء للنبيِّ ﷺ؛ فقد كذَّبوا الرُّواة أو ضعَّفوا الرِّوايةَ من حيث المَتن والسَّند. قال (النحاس): "هذا حديثٌ مُنقطِعٌ، وفيه هذا الأمر العظيم"[4]، واعتمد (السيد المرتضى) على الآية في نفي القصّة، مُعتبِرًا أنَّها خرافة لا دلالة لها في ظاهر الآية[5]. أما (ابن حزم)، فقد رأى الحديثَ كَذِبًا مَحْضًا ولا يَستحقُّ الانشغالَ به؛ إذ إنَّ وضعَ الكذب لا يَعجز عنه أحدٌ[6]. وفي تفسيره، استنكر (القرطبي) الرِّوايةَ ورفضَها رفضًا قاطعًا، وبيَّنَ أنَّ جميع الأحاديث التي نقلَتِ القصّةَ غيرُ صحيحة[7].

---

1 - الزمخشري: الكشاف، ج3، ص19.

2 - الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج23، ص55.

3 - محمد هادي معرفة: التمهيد في علوم القرآن، ج1، ص120.

4 - القرطبي: جامع أحكام القرآن ج12، ص81.

5 - المرتضى: تنزيه الأنبياء، ص107.

6 -ابن حزم: الفصل في الملل، ج4، ص21.

7 - القرطبي: جامع أحكام القرآن، ج12، ص80.

ونقل بعضُ المُفسِّرينَ أنَّ العلماء المُحقِّقينَ يَنفون قصّةَ الغرانيق، ويَعتبرونَها من وضع الزَّنادقة والطَّاعنين في كتاب الله ونبوّة محمد ﷺ[1]. وسندُ هذه الرِّواية مطعونٌ فيه بجميع صِيَغِه، وهذا يُسقِطُها عن أيِّ اعتبار[2]، وتوسَّعَ الشَّيخ (محمد ناصر الدين الألباني) في بحث هذه الخُرافة، وخصَّصَ لها رسالة، ناقش فيها الرِّوايات المُتعدِّدة، وبيَّنَ ضعفَ أسانيدها، مُؤكِّدًا بطلانَها[3]. ومن العلماء الذين أنكروا هذه الرِّوايةَ (أبو بكر بن العربي)، و(القاضي عياض)، و(محمد بن يوسف الكرماني)، و(محمد بن علي الشوكاني)، و(محمود الآلوسي)، و(الإمام محمد عبده) ... وغيرُهم[4].

وخلاصةُ القول أنَّ هذه القصّةَ مرفوضةٌ ومَردودةٌ بكلِّ تفاصيلها، وما تَحمله من تشكيك وإساءة للرَّسول (ص) ولرسالته، فقَبولُها يُعدُّ هَدمًا لمفاهيم وأُسس التَّشريع الإسلامي.

2 - موارد أخرى لإبطال رواية الغرانيق

إضافةً إلى ما تمَّ عَرضُه من أدلة عقلية ونقلية لدَحضِ رِواية الغَرانيق، يمُكِنُ تلخيص الرُّدود بما يلي:

1. حفظ الوَحيِ من تدخُّل الشَّياطين: يُؤكِّد القرآنُ أنَّ الشَّياطينَ لا سبيلَ لهم إلى الوَحي؛ إذ هم مَرجومون بالشُّهب، كما في قوله -تعالى-: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا**﴾ [الجن: 26-27]، وهذا يَنفي أيَّ تدخُّل شيطانيٍّ في الوحي. كما أشار (الشيخ الطوسي) إلى أنَّ الشَّياطين ممنوعون عن الوحي حفاظًا على نقاء الرِّسالة من أيِّ تزييف[5].

---

1 - القرطبي: جامع أحكام القرآن، ج12، ص80.

2 - ستار جبر الأعرجي: الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، ج1، ص121.

3 - مغنية: الكاشف، ج5، ص340.

4 - انظر: الألباني: نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق.

5 - الطوسي: التبيان، ج8، ص67.

2. نزاهة الرَّسول ﷺ عن مدح الأصنام: من البَديهي أنَّ الرُّسُل لا يُمكِنُ أن يَقعوا في فعلٍ يُناقضُ رِسالتَهُم، كمَدح الأصنامِ وطلبِ شَفاعتِها، وهو ما يَتنافى مع رسالتهم في محاربة الشِّرك، يقول (الشَّريف المرتضى): إنَّ الرَّسول ﷺ مُنزَّهٌ عن الشِّرك أو حتى الأخطاء اللَّفظية التي قد تُسيءُ للرِّسالة[1].

3. أمر الله للرَّسول بالاستعاذة: يُطلَب من المُؤمنين الاستعاذةُ من الشَّيطان عند قراءة القرآن، وهذا الأمرُ شملَ الرَّسولَ الكريم أيضًا، إذ يقول -تعالى-: ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾ [النحل: 98]. فكيف يُعقَلُ أن يُصانَ المُؤمنونَ من وسوسة الشَّيطان بالاستعاذة، ويُترَكَ الرَّسولُ عرضةً لتدخُّلاتِه أثناء الوَحي؟

4. عصمة الرَّسول ﷺ في التَّبليغ: القرآنُ نفسُه يُؤكِّد أنَّ النبيَّ ﷺ لا يَنطق عن الهوى، كما في قوله -تعالى-: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ**﴾ [النجم: 3-4]. وقد أشار العلامةُ الطباطبائيُّ إلى أنَّ قَبولَ فكرة التدخُّل الشَّيطانيِّ في الوَحي يَعني التَّشكيكَ في مصداقية الوحيِ ذاتِه، وهو ما يَتنافى مع صيانة اللهِ للقرآن[2].

5. ردّ العلماء والمُحقِّقين على الرِّواية: تصدَّى كثيرٌ من علماء الأمة ورجال الحديث لهذه الرِّواية، ومنهم (الشَّريف المرتضى)، و(ابن حزم)، و(الطبرسي)، و(القرطبي)، و(الألباني) ... وغيرُهم، مُعتبرينَ أنَّها مَكذوبةٌ وموضوعةٌ، على سبيل المثال (الألباني) أشار إلى أنَّ جميع أسانيد الرِّواية مُعَلّةٌ بالضَّعف أو الجهالة، وهو ما يَجعلُها غيرَ صالحة للاحتجاج[3].

6. التَّفسير الصَّحيح لكلمة "تمنَّى" في الآية: قد يكون المَعنى هنا لتمنِّي الأنبياء لهداية قومِهم، وأنَّ الشَّيطانَ يُلقي شُبُهاتٍ ليُفسِدَ ما يَدعون إليه، أو قد يُعنى به تلاوة النبيِّ للوَحي، كما أشار إلى ذلك السيد المرتضى[4].

---

1 - المرتضى: تنزيه الأنبياء، ص107.

2 - الطباطبائي: الميزان، ج20، ص54.

3 - الألباني: نصب المجانيق، ص18.

4 - المرتضى: تنزيه الأنبياء، ص107.

7. التفسيرات المختلفة لمعنى "الغَرانيق": هناك تفسيراتٌ عديدة تُبطِلُ المَزاعِمَ المُتعلِّقةَ بمَدح الرَّسول ﷺ للأصنام، مثل أنَّ "الغرانيق" تَعني الملائكةَ، أو أنَّ القِصّةَ مُجرَّدُ تَحريفٍ قامَ به بعضُ الحاضرين.

خلاصةُ القول في هذا المبحث هو ما جمعَه (السيد الطباطبائي) من آراءٍ كثيرةٍ حول بطلان هذه القصّة، مُؤكِّدًا أنَّ قَبول تدخُّل الشَّيطان في الوَحي يُؤدِّي إلى التَّشكيك في مِصداقيّة القرآن، ويُهدِّدُ أساسَ الرِّسالة، ويَفتح البابَ للطَّعن في ثبات النصِّ القرآنيّ، يَقول: "لو جازَ مِثلُ هذا التصرُّف من الشَّيطان في لسان النبيِّ بإلقاء آيةٍ أو آيَتين، لارتفَعَ الأمنُ عن الكلامِ الإلهي ... وهذا يُؤدِّي إلى نتيجةٍ صاعقةٍ في خطورتها، إذ بذلك يَرتفع الاعتمادُ والوُثوق بكتاب الله من كلِّ جِهة."[1].

سادسًا: علاماتُ الوَحي الشَّيطانيِّ وأنواعُه

1 - علامات الوَحي الشَّيطانيّ

يَصف القرآنُ الكريم الشَّيطانَ بأنَّه يُلازِمُ الإنسانَ ويُؤثِّرُ فيه منذ الولادة حتى المَمات، ويتَّضح هذا التأثير في مسار حياة الإنسان، حيث يُلقي الشَّيطانُ وساوسَه لإغواء النَّاس وإبعادهم عن طريق الهداية، قال -تعالى-: ﴿**قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ**﴾ [الأعراف: 14-17][2].

كما يُشير القرآنُ إلى أنَّ سلطانَ الشَّيطان محدودٌ، حيث لا سبيلَ له على عباد الله المُخلَصين الذين يَستعيذون بالله ويَعتصمون به: ﴿**قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ**﴾ [ص: 82-83]، ﴿**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ**﴾ [الحجر: 42].

ويَصف القرآنُ وعدَ الشَّيطان وتَزيينَه للمَعصيةِ كغوايةٍ تَمتلِئُ بالغُرور والخداع: ﴿**يَعِدُهُمْ**

1 - الطباطبائي: الميزان، ج3، ص399.

2 - انظر: الطبرسي: مجمع البيان، ج4، ص93.

﴿وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [النساء: 120]. قال (ابن عباس) إنَّ الشَّيطانَ يَعِدُ الفَقرَ ويَدعو للفاحشة، بينما وعدَ اللهُ المَغفرةَ والرِّزقَ[1].

ومن بين أساليب الشَّيطان أيضًا زخرفةُ القول، ليَظهر بباطلٍ مُزيَّن يُغري النُّفوس، كما في قوله -تعالى-: ﴿شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 112]. قال (الطوسي) إنَّ الزُّخرُفَ هو القَولُ المُزيَّنُ[2].

وقد أشار (السيِّد الطباطبائي) إلى أنَّ الشَّيطانَ قد يَسعى إلى إفساد الهداية الإلهية بوَضعِ طُرُقٍ باطلة أو بإدخال الباطل في الحقِّ، غير أنَّ الوَحيَ الإلهيَّ مَحروس من ذلك، كما ورد في قوله -تعالى-: ﴿إِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ [الجن: 27]، ممّا يَحمي الوحيَ من تلاعُب الشَّياطين[3].

ويُشير القرآنُ أيضًا إلى أنَّ الشَّيطان يَترُكُ آثارًا من تَضيق الصَّدر والقَلق في النَّفس، بما يدلُّ على أنَّ وساوسَه تجلبُ الاضطرابَ والخِفّةَ[4].

2 - أنواع الوحي الشَّيطاني ومراتبُ تأثيره

تتعدَّدُ أنواع الوَحي والإلقاء الشَّيطاني التي يُصوِّرُها القرآنُ الكريم، وتتداخل فيما بينَها، ويكون بعضُها شكلاً من أشكال بعضِها الآخر. وتكاد تكون أهمُّ صَوَرِها هي التي تتعلَّق بعامّة النَّاس ولا تَشمل الأنبياءَ عليهم السلام؛ فالوَحيُ الرِّساليُّ مُنزَّهٌ عن أيّة شائبة من مثل هذه الصُّور. وهذه الأنواع من الإيحاءات الشَّيطانية للإنسان العاديِّ تتمثَّلُ في: الوسوسة، النَّزغ، الأزّ، الهَمز، والمَسّ. أمَّا الصُّوَرُ الأُخرى المذكورة في القرآن مثل: الوَعد والتمنِّي والتَّزيين والإزلال والنَّجوى، فهي تمُثِّل مَصاديق لتلك الصُّوَر المُهمّة وتَدخُل تحتَها، لذلك سيَقتصر البحثُ في هذا الموضوع على الوَسوسة والنَّزغ والأزّ والهَمز والمسّ.

---

1 - انظر: الطوسي: التبيان، ج2، ص346.

2 - انظر: الطوسي: التبيان، ج4، ص242.

3 - انظر: الطباطبائي: الميزان، ج5، ص141.

4 - انظر: الطباطبائي: الميزان، ج3، ص181 وج3، ص220.

أ - الوسوسة

قال -تعالى-: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطانُ لِيُبْدِيَ لَهُما ما وُورِيَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما﴾ [الأعراف: 20]، وقال أيضًا: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ ¤ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ [الناس: 4-5]. عرَّف (الخليلُ بن أحمد الفراهيدي) الوسوسةَ بأنَّها: "حديثُ النَّفس، والصَّوتُ الخفيُّ الذي يُشبِهُ صوتَ الحليِّ."[1]، وميَّزَها (الطبرسي) بالخفاء دون سماع صوتٍ[2]، ويَذكر (الفخر الرازي) في قوله -تعالى-: ﴿الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ﴾ بأنَّ معناها التَّكرار للكلام الخفيِّ، فوسوسةُ الشَّيطان هي تكرارُ كلامٍ خفيٍّ[3]، ورُوي عن النبي ﷺ أنَّه قال: "إنَّ الشَّيطانَ واضعُ خَطمِهِ على قلبِ ابنِ آدَمَ، فإذا ذكرَ اللَّهَ -سبحانه- خنسَ، وإذا نسيَ التقمَ قلبَهُ."[4].

ب - النَّزغ

قال -تعالى-: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: 209]، والنَّزغُ يعني: أدنى حركةٍ، ويُقال نَزَغَه: حرَّكَه أدنى حركةٍ[5]. وتَفسيرُ (ابن عباس) للنَّزغ بأنَّه: "عارضٌ من الشَّيطان"[6]، ويَرى (الزَّمخشريُّ) أنَّ النَّزغَ والنَّخسَ بمعنًى واحدٍ، وهو "إغراءُ الشَّيطانِ للإنسان" [7].

ج - المَسّ

ورد المسُّ في القرآن بمعنى اللَّمس كاستعارةٍ للجُنون، فيقال: "به مسٌّ من جُنون."، قال -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذا مَسَّهُمْ طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 201].

---

1 - الفراهيدي: العين، ج7، ص335.
2 - الطبرسي: مجمع البيان، 10، ص571.
3 - الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، ج14، ص48.
4 - الطبرسي: مجمع البيان، ج10، ص571.
5 - ابن منظور: لسان العرب، ج3، ص617.
6 - الطبرسي: مجمع البيان، ج9، ص13.
7 - الزمخشري: الكشاف، ج2، ص139.

قال بعضُ المُفسِّرين مثل (ابن عباس) أنَّ "طيفَ الشَّيطان" يَعني وَسوستَه[1].

د - الهَمز

قال -تعالى-: ﴿**وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ**﴾ [المؤمنون: 97]. "الهَمزُ" يَعني العَصرَ، والهَمزُ من الشَّيطان هو "همسٌ في قلب الإنسان"[2]. وقال النبيُّ ﷺ: "اللَّهُمَّ إنيِّ أعوذُ بكَ مِن همزاتِ الشَّياطينِ هَمزِهِ ونَفثِهِ ونَفخِهِ."[3].

هـ - الأزّ

قال -تعالى-: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا**﴾ [مريم: 83]، أي تَحثُّهُم على المَعصية. والأزُّ بمعنى الحثِّ والتَّحريض، وقد ذكرَ الضَّحّاكُ أنَّ "الأزَّ هو تُغريهم إغراءً."[4].

خلاصةُ ما وردَ حول أنواع الوَحي الشَّيطانيِّ، في القرآن الكريم، يُمكِنُ إيجازُه بأنَّ الوَسوسةَ تَشملُ الجميعَ بلا استثناء، فهي حديثُ النَّفس الذي يَصِلُ قلوبَ النَّاسِ كافّةً، بمَن فيهم الأنبياءُ، لكنَّهُم مَعصومون عن الاستجابة له[5]. أمَّا النَّزغُ، فيأتي غالبًا في سياقات الغَضب أو الفِتنة، ويمسُّ حتى الأنبياءَ بشكلٍ مُؤقَّت دون التَّأثير في عِصمتِهم[6]. ويَقتصر المسُّ بالطّائف على المؤمنين، حيث يُذَكِّرُهم بالله فيتغلَّبُون عليه سَريعًا[7]. وأخيرًا، الأزُّ يُوجَّه إلى الكافرين بشكلٍ خاصٍّ لِيُغرِيَهم بالمَعاصي بشدة[8].

---

1 - الطوسي: التبيان، ج5، ص64 & الطبرسي: مجمع البيان، ج9، ص513.

2 - ابن منظور: لسان العرب، ج3، ص829.

3 - الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، ج23، ص120.

4 - ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص56.

5 - [الأعراف: 20] & [الناس: 4-5].

6 - [الأعراف: 200].

7 - [الأعراف: 201].

8 - [مريم: 83].

خاتمة

نتائجُ عديدةٌ توصَّلْنا إليها من خلال هذا البَحث، نضعُها بين يدي القارئ الكريم:

أولًا: يتمُّ النَّظرُ إلى التُّراث في العقل الإسلامي على أنَّه الحاضنُ الأساسيُّ للهويّة، رغم ما يتخلَّلُه من إشكالات وصراعات أيديولوجية. فعلى سبيل المثال، مسألة الوَحي، التي تُعَدُّ من أهمِّ الأحداث في الرِّسالات السَّماوية، شهدَتْ جدلاً كبيراً بسبب دخول بعض الأساطير والخرافات التي أثارَت الشُّكوكَ حولَ طبيعتِها ومَظاهرِها، وخاصَّةً ما يتعلَّقُ بتأثير الشَّيطان على النَّفس النَّبويّة أو إمكانيّةِ إدخال الشَّيطان في الوَحيِ الإلهيِّ، مما يُعدُّ من أخطر التحدِّياتِ التي واجهَتْها هذه الظَّاهرة.

ثانيًا: يَحتوي التُّراثُ الرِّوائيُّ والتَّفسيريُّ على مواضعَ استغلَّها المُشكِّكونَ للطَّعن في العقيدة الإسلامية. فالشُّبُهات المتَّصلة بهذه النُّصوص تَستند إلى ما يقارب 80-90% من الرِّوايات التي لم تَخضع للتَّمحيص، وهو ما يُزعزعُ الثِّقةَ حتى لدى أقوى المُؤمنينَ، وهذا يتطلَّبُ فَحصًا دقيقًا للرِّواياتِ لتَحديد مدى صلاحيّتِها كمصدر للأصول العقائدية والتَّشريعية.

ثالثًا: تضمَّنَ التُّراثُ مفاهيمَ ونصوصًا تُسيء لعلاقة الوَحي بشخصيّةِ النبيِّ، وتُثير التَّساؤلات حول عصمته. هذه النُّصوص تُسهم في تشويه صورة النُّبوة والوَحي، وهو ما يتطلَّبُ مُراجعةً جذريّةً لهذه الرِّوايات.

رابعًا: إنَّ كثيراً من الشُّبهات المَطروحة حاليًا حول القرآن والوَحي تَعود جذورُها إلى هذا التُّراث الذي لم يُنقَّحْ بما يَكفي، وبذلك، يتحمَّلُ هذا التُّراثُ مسؤوليّةَ ما يَشوب العقيدةَ من غموض ومُغالَطات.

خامسًا: على الرَّغم من احتجاجنا على أيِّ إساءة حديثة تُجاه النبيِّ أو القرآن، فإنَّنا لا نزال نَحتضِنُ تُراثًا مليئًا بالإساءات التي لم تُصحَّحْ، بل اكتسبَتْ طابعَ القُدسيّةِ دونَ فحصٍ، فأدَّى ذلك إلى بروز دَعواتٍ نقديّةٍ تَرى في القرآن نصًّا تاريخيًّا نسبيًّا.

سادسًا: إنَّ بقاء هذه الألغام في التُّراث الرِّوائيِّ غيرِ المُدقَّق يُهدِّد أساساتِ العَقيدة والرُّؤية

الكونية الإسلامية. نحن بحاجة إلى ثورة نقدية لتنقية التُّراثِ ممّا يَعيبه، للحفاظ على وضوح الصُّورة الإسلامية.

سابعًا: أدوات التَّصحيح والتَّنقية تتطلَّبُ حاكميّةَ القرآن والعقل، إضافةً إلى منهجٍ نقديٍّ مَوضوعيٍّ يَعتمد على البرُهان ويتجنَّب التَّفكير الطَّائفيَّ. علينا الوُصول إلى وعي جماعيٍّ يُرشِدُ الأمّةَ نحو أهدافها السَّامية، مُحقِّقينَ بذلك توحيدَ المُكوِّنات والمَذاهب على أساس التَّوحيد الخالص.

نَدعو الله -تعالى- أن يمُنَّ على الأمة بهذا الوَعي، ويُرشِدَها نحو المَسار الصَّحيح، إنَّه سميعٌ مجيب.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

2. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني، النبوات، ط2، المطبعة السلفية، القاهرة1386هج.

3. ابن حزم، أبو محمد علي الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط1، دار الندوة الجديدة، المطبعة الأدبية، بيروت، 1317هج.

4. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط1، المحقق: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد – وآخرون، مؤسسة الرسالة، 2001م.

5. ابن خلدون، أبو عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، ط3، تح. حجر عاصي، دار مكتبة الهلال، القاهرة، 1988م.

6. ابن سينا، أبو علي الحسين، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط1، مطبعة هندية، مصر، 1326هج - 1968م.

7. ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحِكم، ط9، تح. الشيخ محمد حسن آل ياسين، دار المعارف، بغداد، 1976م.

8. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1990م.

9. الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القران، ط5، تح. محمد سيد كيلاني، المكتبة المرتضوية، طهران، د. ت.

10. الأعرجي، ستار جبر، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

11. الألباني، محمد ناصر الدين، نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، المكتب الإسلامي، دمشق، 1372هج1952-م.

12. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط3، دار الفكر، بيروت1969م.

13. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ط5، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، نشر مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هج - 1975م.

14. رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ط5، دار المنار القاهرة، 1367هج.

15. الزمخشري، جار الله محمود، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

16. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط4، دار الفكر، بيروت، د.ت.

17. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ط1، دار الندوة الجديدة طبعة مصورة، المطبعة الأدبية، القاهرة، د.ت.

18. الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، مع حواشي ورسائل لآخرين، لا ط.، تح. أسد الله محمد حسن اليزدي الشهير بـ (هراتي)، طبع حجر، 1314هج.

19. الطبرسي، أبو علي الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط3، تح. هاشم الرسولي المحلاتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379هج.

20. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1398هج - 1978م.

21. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ط2، تح. أحمد حبيب قصير العاملي، مكتبة الأمين، المطبعة العلمية، النجف الأشرف1367هج - 1957م.

22. العسقلاني، ابن حجر شهاب الدين، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2007م.

23. العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود، تفسير العياشي، ط1، تح. هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الاسلامية، طهران، د.ت.

24. الغزالي، محمد، فقه السيرة، ط1، دار القلم، دمشق، 1427هج.

25. الفارابي، أبو نصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط1، تح. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية،

بيروت، 1959م.

26. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ط2، مكتبة الأسدي، طهران1966م.

27. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، ط3، تح. مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، دار الشؤون الثقافية، دار الحرية للطباعة، 1984م.

28. فروند، جوليان، نظريه هاى مربوط به علوم انسانى، ط1، ترجمه للفارسية على محمد كاردان، نشر دانشگاهى، تهران، 1372هج.

29. القرطبي، أبو عبد الله محمد، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القران)، ط2، دار الفكر، بيروت، 1952م.

30. المرتضى، الشريف علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ط1، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، 2004م.

31. ـــــــــــــــــ، رسالة في المحكم والمتشابه، لا ط.، طبع حجر، إيران، د.ت.

32. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، ط2، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1968م.

33. معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ط1، مؤسسة التمهيد، قم، إيران1482هج.

34. مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م.

35. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح الاعتقاد - مطبوع مع (أوائل المقالات)، ط1، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، 1393هج - 1973م.

36. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، ط1، مركز الرسالة للمطبوعات وتحقيق التراث، إسطنبول، د.ت.

37. الهاشمي، محمد جمال، أصول الدين الإسلامي، ط1، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1382هج. 1962-م.

38. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، أسباب النزول، لا ط.، المطبعة الهندية، القاهرة، 1315هج.

الوحيُ إدراكٌ خاصٌّ فوق الحواسِّ والعَقل (بماذا يُدرِكُ النبيُّ الوحيَ؟)

د. حسن إبراهيم عمورة[1]

ملخّص

تتضمَّن هذه المقالةُ مقدِّمةً تُوضِّح حقيقةَ تلقِّي النبيِّ المعارفَ مباشرة من الله، دون عبور القَنوات الحسِّية أو العقلية البشرية العادية، ثم توضيحَ مفهوم الوحي بأنَّه إدراكٌ غيبيٌّ يَختلف عن الشُّعور الفكريِّ العادي، ومن ثَمَّ تناولَت خصائصَ الوحي بأنَّه باطنيٌّ وفوقَ - حسِّيٍّ، ويتَّسمُ بالرِّفعة والهدفيّة والخصوصية، ثم تعرَّضْنا لمفهوم الوحي من منظار فلسفيٍّ، والشُّبهات التي أُثيرَت حول وحي النُّبوة بطريقةٍ سانحة للتَّشكيك في ربّانيته وتَشويهِ سيرةِ وتراثِ النبيِّ، كما تعرَّضْنا للوحي من منظورٍ كلاميٍّ، وبيَّنّا حقيقةَ فكرة "الكلام الإلهي" عند مختلف الفرَق، ونظريّةَ المُتكلِّمينَ الجُدد، وبَيَّنّا أنَّ طبيعة الارتباط الوحيانيِّ بين الله والنبيِّ موهبةٌ إلهيّةٌ غيرُ قابلة للاكتساب، وتعرَّضْنا للفُروقات بين الوحي وبقية منابع المعرفة (الحسِّ، والعقل، والكشف والإلهام)، وتعرَّضْنا لأدلة الوحي العقلية والنَّقليّة والشَّواهد التاريخيّة التي تُثبتُ أنَّ الوحيَ ليس نتاجَ الحسّ أو العقل، وأنَّ النَّفسَ إنْ أعرضَتْ عن دواعي الطَّبيعة اتَّصلَت بالسَّعادة، وانعكسَ عليها القدسُ الإلهيُّ، ورأتْ آياتِ الله الكُبرى، فالوَحيُ النّازلُ تتلقّاهُ الرُّوحُ من غير مشاركة الحواسِّ الظَّاهرة ، ومن ثَمَّ خاتمة وبعض النَّتائج والتَّوصيات.

الكلمات المفتاحية: الوَحي، الحِسّ، العقل، النُّبوة، التَّجربة الدِّينية، الإدراك.

1 - باحث سوري، حاصل على دكتوراه الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي – جامعة طهران.

مقدِّمة

الوحيُ هو الأساس الأوَّلُ الذي يَقومُ عليه معنى النبوّة والرِّسالة؛ فالعقلُ عاجزٌ عن الوصول إلى حقائق هذا الكون التي تقع في طريق سلوك الإنسان إلى هدفه وتكامله النِّهائي، لأنَّ ذلك يَفوق محدوديّاته؛ فالإنسان يُشكِّل جزءًا من منظومة هذا الكون والوجود الذي خلقه الله تعالى، وهذا الهدف يَرجع إلى ذاتِ الإنسان لا إلى الله، وقدرةُ الإنسان محدودةٌ عن إدراكِ جميع الأدوات التي تَقع في طريق تحقيق هذا الهَدف، فالحكمةُ الإلهيّةُ تَقتضي توفيرَ وسائل الهداية للبَشر، ولا طريقَ للوصول إلى هذا الهدف إلا بالوحي، فبماذا يُدركُ النَّبيُّ هذا الوحيَ، بما أنَّ هذا النبيَّ هو كغيرِه من البَشر؟ وماهي الخصائصُ التي تُميِّزُه عن سائر البَشر؟

إنَّ الوحيَ عند الأنبياء شعورٌ خاصٌّ يُوجِدُه اللهُ بمَن اصطفاهُم لرسالتِه، وهذا الوحيُ فوقَ الحسِّ والعقلِ المَوجودَين بالأفراد العاديِّين، تتلقّاهُ نفسُه الكريمةُ بوَحيٍ من مَوجودٍ أعلى، فالوحيُ يُمثِّل نمطَ إدراكٍ فوقَ-طبيعيٍّ، يَحصل من خلاله النبيُّ على المعارف مباشرة من الله دون وساطة الحواسِّ أو العقل، لا يَنتج عن مُجرَّد ملاحظة أو تفكير أو استدلال عقليٍّ، وذلك ما يُميِّزُه عن أشكال المعرفة البشرية الأخرى كالإلهام أو الكشف أو الرُّؤى وغير ذلك...

أولًا: مفهوم الوَحي وخصائصه

1 - مفهوم الوحي

الوحيُ: هو إعلامٌ وإخبار من الله -تعالى- بما يُريد من عبادِه أن يَعملوا به ويأخذوا بقوانينه، ويكون هذا الوحيُ إما بإسماعِه للنبيِّ من غير واسطة، وإمّا بواسطةِ الملائكة، فالوحيُ هو الإدراك

الغيبيُّ المختلف عن الشُّعور الفكريِّ العادي، بمعنى أنَّ ما يَجِدُه الإنسانُ من النَّتائج الفكرية، من طريق مقدِّماتِها العقلية، غيرُ ما يَجِدُه من طريق الشُّعور النبويّ[1].

وعرَّفَه (السيِّد الصَّدر) قائلاً "الوحيُ عبارةٌ عن فكرة يُدركُها الإنسانُ، مَصحوبةٍ بالشُّعور الواضح بأنَّها مُلقاةٌ من طرفٍ أعلى مُنفصلٍ عن الذّاتِ الإنسانية، وشعورٍ آخرَ واضحٍ بالطَّريقة التي تمَّ فيها الإلقاء، مع وجودِ عنصر الغَيبِ والخفاء في هذه العمليّة، ولذا تُسمَّى بالوَحي."[2].

2 - خصاص الوَحي

أ - الباطنية (فوق الحسّية)

يتلقَّى الأنبياءُ الوحيَ عن طريق الباطن، قال تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ¤ عَلَى قَلْبِكَ**﴾ [الشعراء: 193-194]، ويَظهَر من بعض حالات الوحي أنَّ حواسَّ النبيِّ كانَت تتعطَّلُ أثناء تنزُّله عليه، وكان يُصاب بغَشية، ومِن المُسلَّم به أنَّ الاتِّصال بين روح الإنسان والغيب لم يكن يَحصل عن طريق الحواسِّ، بل عن طريقٍ خفيٍّ وباطنيٍّ، وهذا يمَنح الوحيَ، كقوة مُحرِّكة للإنسان، بُعدًا داخليًّا؛ فكما في باطن النَّباتات قوّةٌ تُوجِّهُها نحو كمالها، فهذه السِّمةُ الدّاخليّة للوَحي هي كذلك قوّةٌ مُحرِّكةٌ باطنيًّا في الإنسان[3].

ب - السُّمو والرِّفعة

ما هو ثابتٌ بشأن وحي الأنبياء أنَّه لا يكون مُنبثقًا من ذات النبيّ، وإنَّما يتلقّاه من جهة أعلى، ليسَت من البشر ولا من عالم الطَّبيعة، كما لم يتمخَّض عن طريق التَّجربة: ﴿**عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ [النجم: 5]، ويترتَّب على ذلك أنَّ الوحي النبويَّ ليس من قبيل الغرائز الفِطرية الموجودة في الحيوانات بلا تَعليم، وليس من قبيل الإلهامات التي تَحصل لبعض البشر، كما هو الحاصل مع بعض العلماء، فقد يُحِسُّ بعضُهم بالحركة والانبعاث، بيدَ أنَّه لا يَعرف مصدرَهما، أو أنَّه يَشعر

1 - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج14، ص305.

2 - الحكيم: علوم القرآن، ص25.

3 - الشهيد مطهري: النبوة، ص148.

بانقِداحِ شيءٍ في ذهنِه دون أن يُحِسَّ باتِّصاله بمبدأٍ معين[1]، وإنمَّا هو معرفةٌ ذاتُ سموٍّ ورِفعة ليست موجودة تحتَ السَّماء الدُّنيا.

ج - اليَقينية

لا مجال للشكِّ في الوحي، لأنَّه لا يَعتمد على الحواسِّ، بل يَعتمد على الباطن المتَّصل بالله فهو يَقينيٌّ، ففي اللَّحظة التي يتلقَّى فيها النبيُّ ما يُلقى إليه، يَتنبَّه إلى أنَّه يَستمدُّه يَقينيًا من مصدرٍ علويٍّ خارجٍ عن نفسه، وتأسيسًا على قاعدة اللُّطف الإلهيِّ لا بدَّ من معرفة مرجعيّةٍ مُفسِّرة وهادِيةٍ للإنسان، معرفةٍ تكون بحدِّ ذاتِها حجّةً، وليست بحاجة إلى تفسيرٍ وتَصحيح من مصادر معرفيّة أخرى.

د - الهدفية

إنَّ الله -عزَّ وجلَّ- عندما يُوحي إلى الأنبياء يُوحي إليهم في السِّياق العامِّ لاستخلاف البشر على الأرض، وهذا الاستخلافُ مقصودٌ به وصولُ الإنسان إلى أعلى درجات الكمال.

ثانيًا: تفسير الطَّابع الفريد للوَحي

1 - الوحي من منظور فلسفي

تعمَّدَت بعض التَّيارات الفكرية إثارةَ الشُّبهات حول وحي القرآن لخدمة أجنداتٍ مثل الترَّويج لفكرة صِراع الحضارات، وهذا النَّوع من الشُّبهات ليسَ جديدًا، بل هو أرثٌ تاريخيٌّ قديم منذ نزول القرآن الكريم وحتى عصرنا الحالي. ومن هذه الشُّبهات:

• **شُبهة النُّبوغ:** أي أنَّ ما أتى به النبيُّ ﷺ هو حصيلةُ نبوغٍ وعبقريّة بشرية، وهذه الشُّبهة وإن حاكَها المستشرقون بهذا الثَّوب الجديد، غيرَ أنَّ جذور هذا القول تمتدُّ إلى عصر ظهور الإسلام، حيث كان العرب الجاهليُّونَ، عندما يُحِسُّونَ بجاذبية القرآنِ وبلاغتِه[2]، كانوا يقولون: ﴿**بَلْ هُوَ**

1 - الشهيد مطهري: النبوة، ص.ص. 150-151.

2 - السبحاني: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج3 ، ص132.

شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِئَايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء: 5].

ويُلاحَظ على هذه النَّظرية:

- يَقول (السيِّد الطباطبائي) إنَّ النبيَّ إنسانٌ مُتفكِّرٌ نابغٌ يَدعو قومَه إلى صلاح محيطهم الاجتماعي، والوحيُ هو انتعاش الأفكار الفاضلة في ذِهنه، لكنَّ الكتابَ السماويَّ هو مجموعُ هذه الأفكار الفاضلة المُنزَّهة عن التهوُّسات النَّفسانية والأغراض النَّفسانية الشَّخصية، والملائكةُ التي أخبر بها النبيُّ قوًى طبيعيّةٌ تُدبِّرُ أمورَ الطَّبيعة، أو قوًى نَفسانيّةٌ تَفيض كمالاتُ النُّفوسِ عليها[1].
- لو صحَّت هذه النَّظرية لم يبقَ من الاعتقاد بالغَيب إلا شيءٌ واحد هو الاعتقاد بوجود الخالق البارئ، وما سوى ذلك نتاجُ الفكر الإنسانيِّ الخاطِئ، ويُبنى على ذلك أنَّه لا يُمكنُ الإذعانُ بشيء مما أتى به الأنبياءُ من الأصول والمعارف، وهذا في الواقع إنكارٌ للدِّين.
- إنَّ قسمًا ممّا يقعُ فيه الوحيُ، ويُخبرُ به النبيُّ، الإنباءُ عن الحوادث المستقبليّة إنباءً قطعيًّا مُتحقِّقًا، فهل يَجرؤُ نابغةٌ من نوابغ المجتمع على الإنباء بخبرِ هزيمةِ جيوشِ دولةٍ عُظمى في مدّة لا تزيدُ عن تسعِ سنينَ: **﴿الم ¤ غُلِبَتِ الرُّومُ ¤ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ¤ فِي بِضْعِ سِنِينَ للهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾** [الروم: 1-4]؟

أ - شُبهة الوحي النَّفسي

يَزعم أصحابُ هذه الشُّبهة أنَّ الوحيَ هو إلهامٌ يَفيض من نفس النبيِّ المُوحى إليه لا من الخارج؛ ذلك أنَّ مَنازِعَ نفسه العالية، وسريرتَه الطَّاهرة، وقوّةَ إيمانه بالله، وتوجُّهَه في عبادته إلى إلهِه، وتركَ التقاليد والعبادات الوثنية، يكون في جملتها من التأثير ما يتجلَّى في ذهنه، أو يَحدث في عقله الباطن، من الرُّؤى والأحوال الرُّوحية، فيَتصوَّرُ ما يَعتقد وجودَه إرشادًا إلهيًّا نازلاً عليه من السماء دون واسطة، أو يتمثَّلُ له رجلٌ يُلقِّنُه ذلك، يَعتقد أنَّه مَلَكٌ من عالَم الغَيب، وقد يَسمعُه

1 - الطباطبائي: الميزان، ج1، ص.ص. 89-90.

يقول ذلك، ولكنَّه إنمَّا يَرى ويَسمع ما يَعتقِدُه في اليَقظة، كما يَرى ويَسمع مثلَ ذلك في منامه، الذي هو مظهرٌ من مظاهر الوحيِ عند جميع الأنبياء، وكلُّ ما يُخبرُ به النبيُّ على أنَّه كلامٌ أُلقي في رُوعِه، أو أنَّ مَلَكًا ألقاهُ على سمعه، فهو خبرٌ صادقٌ عندَه، كالمَعلومات التي جاءَتْه في هذا الوحيِ مُستمدّةً من اختلاطِه بأحبار اليَهود ورهبان النَّصارى في أسفاره[1].

ويُلاحَظ على هذه النَّظرية:

أنَّها تكرار لما جاء في مَقولات العرب الجاهليِّين في النُّبوة والوحي، من أنَّه نتاجُ الأحلام العَذبة التي كانت تُراوِدُ خاطِرَ النَّبيِّ، والقرآنُ يَردُّ مقولتَهم تلكَ، ويُركِّزُ على أنَّ الوحيَ أمرٌ واقعيٌّ يفيضُ من الله سبحانه: ﴿**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**﴾ [النجم: 11].

2 - الوحي من منظور كلاميّ

أ - نظريّات المصدر الإلهيّ للوحي

- **نظريّة الكلام الحادث**

"الحادث" مصطلحٌ فلسفيٌّ استخدمَه المُتكلِّمون للتَّعبير عن كلِّ ما سوى الخالق، وكذلك للتَّعبير عن وجود الشَّيء بعد عَدَمه[2]، وقد كانت هذه النَّظريةُ إحدى النَّظريات اللُّغوية للوَحي، حيث تَعمل على تَحليل الوحي في ضوء الاتِّجاه اللُّغوي، وتَرى أنَّ النصَّ السَّماويَّ (القرآن) -الذي نزل على النبيِّ وَحيًا من الله- كلامٌ حادثٌ ومَخلوق ومركَّب من المعاني والألفاظ (الأصوات والحروف)، أي أنَّ الكلامَ -طبقًا لهذه النَّظرية- قائمٌ بذات الله تعالى، وليس صفةً ذاتية، بل هو من صفات الفعل الإلهيِّ، ومن هنا فإنَّ الله -سبحانه وتعالى- يَخلق هذا الكلامَ، أي الأصوات والحروف المُعبِّرة عن المعاني، في وجودٍ أو بُعدٍ آخر، من قبيل: "عالَم الواقع ونَفس الأمر"، أو "اللَّوح المحفوظ" أو "جبرائيل" أو "النبي". وفي هذا الرَّأي عندما يُقال: "إنَّ الله قد أوحى إلى النبيِّ" فهذا يَعني أنَّ اللهَ قد خلقَ وأوجدَ الكلامَ المُركَّبَ من اللَّفظ والمَعنى في نفسِ النبيِّ ووجودِه.

1 - جعفر السبحاني: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج3، ص.ص. 136 - 137.

2 - علي الجرجاني: التعريفات، ص82.

قال (القاضي عبد الجبّار): حقيقةُ الكلام أنَّه الحروفُ المَنظومةُ والأصوات المُقطَّعة (بمعنى أن يكون الله متكلِّمًا لكي يتمكَّنَ من إيجاد الكلام)[1]، وتبنَّت الإماميّةُ، وعلى رأسهم (الشَّيخ الطوسي)، القولَ أنَّ كونَه -تعالى- مُتكلِّمًا لا يكون إلا بكلامٍ مُحدَث، وقالوا بأنَّ كلامَه -تعالى- يجبُ أن يُوصَفَ بما سمَّاهُ به هو -تعالى- بكونه مُحدَثًا، وذلك في دلالة قولِه تعالى: ﴿**مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ**﴾ [الأنبياء: 2][2].

ورد عن الإمام عليٍّ (ع) في وصف كلامِ الله سبحانَه: يَقولُ لما أرادَ كونَه: كُنْ، فيكونُ، لا بصَوتٍ يَقرَعُ، ولا بنداءٍ يُسمَعُ. وإنَّما كلامُه سبحانَه فِعلٌ منهُ أنشأَهُ ومَثَّلَهُ، لم يَكُنْ من قبلِ ذلكَ كائنًا، ولو كانَ قَديمًا لكانَ إلهًا ثانيًا[3]، وقد وصفَ القرآنُ الكريم اللهَ بصفة التكلُّم، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا**﴾ [الشورى: 51]، وقوله: ﴿**وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ [النساء: 164].

ب- نظريّة الكلام النَّفسيّ واللَّفظيّ

بيَّنَ هذه النَّظريّةَ الكُلّابيةُ والحنابلةُ من أصحاب الحديث والأشاعرةُ. إنَّهم يُفسِّرون النصَّ السماويَّ للقرآن بكلام الله. وقد أقام أساسَ هذه النَّظريةَ أصحابُ الحديث، واعتبرُوا القرآنَ وكلامَ الله قديمًا وغيرَ مَخلوق، بل كان أصحابُ الحديث يرَوْن حتى الخطَّ ونسخةَ القرآن المَقروءة والمَلفوظة قديمتَينِ لهما صفةُ القِدَم وغيرَ مخلوقتَين أيضًا[4]، كما كان للحنابلة من أهل السنَّة مثلُ هذا الرَّأي في مورد كلامِ الله والقرآن الكريم؛ قال (أحمد بن حنبل): "إنَّ القرآنَ كلامُ الله ليسَ مَخلوقًا؛ فمَنْ قال: إنَّ القرآنَ مخلوقٌ فهو كافرٌ مَطرودٌ؛ ومَنْ قال: إنَّ القرآنَ كلامُ الله تعالى وتَوقَّف، ولم يقُلْ: إنَّه مخلوقٌ أو غيرُ مخلوق، فهو أخبَثُ من الأوَّل؛ ومَنْ قال: إنَّ ألفاظَنا في تلاوة القرآن مَخلوقةٌ، والقرآنُ كلامُ الله، فهو مَطرودٌ أيضًا؛ وكلُّ مَنْ لم يُكفِّرْ هؤلاء فهو مِثلُهُم"[5].

---

1 - القاضي عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، ص528.

2 - الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص263.

3 - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص210.

4 - أبو الحسن الأشعري: الإبانة، ج21 ، ص76.

5 - أحمد بن حنبل: السنن، ص49.

وقد ذهب الأشاعرةُ إلى القول بأنَّ الوحيَ وكلامَ الله (القرآن) قديمٌ وغيرُ مخلوق، وقال (أبو الحسن الأشعري): "إنَّ كلام الله غيرُ مخلوق، وإنَّ مَنْ قال بخَلق القرآن فهو كافرٌ"، وقال (القوشجي) في "شرح التَّجريد" في مورد الكلام النَّفسي والكلام اللَّفظي [ما معناه]: إنَّ الذي يُبيِّنُ صيغةَ الأمر أو النَّهي أو النِّداء أو الإخبار أو الاستخبار أو غير ذلك يجدُ في دخيلته ونفسه معنًى يُعبِّر عنه بالألفاظ. إنَّ هذه الألفاظ المُعبِّرة تُسمَّى كلامًا حسّيًا، والمَعنى الذي يتمُّ العثورُ عليه في الدَّخيلة والنَّفس، والذي تُعبِّرُ عنه الألفاظُ المذكورةُ، ووجودُها دائر مدارَ حياة النَّفس، ولا تَختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والمصطلحات، ويَقصد المتكلِّم إيصالَه إلى السَّامع، يُسمّى بالكلام النَّفسي[1].

ثالثًا: نظرياتٌ في بشريّة الوَحْي

1 - نظريّة الوَحْي أو الشُّعور الخاصّ (كلام تقليدي)

إنَّ نظريّةَ الوَحْي أو الشُّعور الخاصِّ، التي ذكرَها (محمد حسين الطباطبائي) بعنوان "الشُّعور الخفيّ"[2]، عبارة عن نَظريةٍ تَنظر إلى البُعْد غير اللُّغوي من طبيعة الوَحي، وتُركِّز بحثَها على محورَي طبيعة الارتباط الوَحياني لله والنبيِّ وشعور النبيِّ الخاصّ، وتَرى هذه النَّظريةُ أنَّ ماهيّةَ الوحي عبارةٌ عن التَّفهيم السَّريع والخفيِّ لسلسلةٍ من الحقائق والمعارف والآراء الفكرية والتَّعاليم السُّلوكية المتناسبة مع العصر من قِبَل الله للمُنتجَبينَ من البشر (الأنبياء)، حيث تَحصل من طريقٍ آخر غير الطَّريق العادي للمَعرفة من قبيل: التَّجربة والعَقل والشُّهود العرفاني، أي من طريق شعور مُستقلٍّ وخاصٍّ بالنبيِّ، وتقول: إنَّ الله يُبلِغُ خطابَه إلى الأنبياء من طريق شعور خاصٍّ.

ومن بين العلماء المتقدِّمينَ في علم الكلام، الذين ارتضَوا هذه النَّظريةَ، يمُكِنُ الإشارةُ إلى: (الكِندي) المتكلِّم والفيلسوف (ت 256هـ)[3]، و(محمد بن النعمان) المعروف بـ(الشَّيخ المفيد)

1 - القوشجي: شرح التجريد على كشف المراد في شرح الاعتقاد، ص420.
2 - انظر: محمد حسين الطباطبائي: الوحي أو الشعور الخفي.
3 - الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ج4، ص.ص. 11-13.

(413هـ)[1] و(أبي حامد محمد الغزالي) (505هـ)[2]، والسيِّد الشَّريف (علي بن محمد الجرجاني) (816هـ)[3].

ومن بين العلماء المتأخِّرين الذين قالوا بهذه النَّظرية في الوَحي يمُكِنُنا ذِكرُ: (محمد عبده)[4]، و(محمد رشيد رضا) [5]، و(محمد حسين الذَّهبي)[6] و(محمد حسين الطباطبائي)[7] الذي قال إنَّ الوحيَ كانت تتلقّاهُ نفسُه الكريمةُ من غير مشاركة الحواسِّ الظَّاهرة، فكان يَسمع ويَرى لا بِهذه، و(مرتضى مطهَّري)[8].

إنَّ المُستفادَ من أقوال هؤلاء العلماء في تَعريف الوَحي هو أنَّهم يَعتبرونَ "طبيعة الارتباط الوحيانيِّ بين الله والنبيّ" موهبةً إلهيّةً غيرَ قابلةٍ للاكتساب.

2 - التجربة الدِّينية (كلام جديد)

إنَّ نظريّة التَّجربة الدِّينية للوَحْي في الكلام الإسلاميِّ ظهرَت بوَصفها صدًى للتَّجربة الدِّينية للوَحي في الكلام المسيحي، بَيْدَ أنَّ السَّبب الجوهريَّ في طرح نظرية التَّجربة الدِّينية في الكلام الإسلامي إنمَّا يَكمُن في حلِّ مشكلة ثبات الوَحي وتغيُّر المعارف البشرية في إطار الزَّمان والمكان؛ إذ لا وُجود لمشكلةِ اختلاف النُّصوص المُقدَّسة وانتسابها إلى الله في مَورد القرآن.

كما أنَّ العلاقةَ بين العلم والدِّين، وإنْ كانَت مطروحةً في الإسلام، ولكنَّها ليسَت مشكلةً؛ وذلك لأنَّ جوهرَ وذاتَ الدِّين الإسلامي مُتناغمةٌ مع العلوم، بَيْدَ أنَّ حلَّ مشكلة ثبات الوحي

1 - الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ج4، ص.ص. 11-13.
2 - محمد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص107.
3 - الجرجاني: شرح المواقف ج2، ص217.
4 - محمد عبده: رسالة التوحيد، ص34.
5 - انظر: محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي.
6 - محمد حسين الذهبي: الوحي والقرآن، ص 10.
7 - محمد حسين الطباطبائي: الوحي أو الشعور الخفي، ص.ص. 157–158.
8 - مرتضى المطهري: ختم النبوة، ص.ص. 3-4.

وتحوُّل المعارف البشرية في بُعْد الزَّمان والمكان أصبحَت مُؤثِّرةً في طرح نظريّة التَّجربة الدِّينية للوَحي في الكلام الإسلامي.

وعلى أيِّ حال فإنَّ الدَّافع الأصليَّ في بيان هذه النَّظريةِ هو الزَّعمُ القائل بأنَّ الجمعَ بين ثبات الوحي وتحوُّل المعارف البشرية لا يُمكِنُ حلُّه إلاّ بهذه الطَّريقة[1]؛ بمعنى أنَّه من حيث كانَت جميعُ الأديان السَّماوية تَنبثق من مصدرٍ واحدٍ فإنَّه يَجب ألاّ يكون هناك اختلافٌ في مضامينها.

فالأمر الثَّابت لا يكون من مقولةِ اللَّفظ، وإنَّما هو من مقولة المَعنى، وحقيقةٌ شاهدَها جميعُ الأنبياء من خلال التَّجربة الدِّينية، وإنَّ كلَّ نبيٍّ قد تحدَّث عن تجربتِه الدِّينية بالنَّظر إلى المَحدوديات الأربع، أي: المحدودية التّاريخية، واللُّغوية، والاجتماعية، والجسمانية، وكذلك فرضياته السّابقة أيضًا.

إنَّ هذه المَحدوديات الأربعة والفرضيات المُسبقة تَعمل دائمًا على إخفاء تلك الحقيقة الكامنة والوحي (الإلهي)، وإنَّ كلَّ تعبيرٍ يُواجِه الانهيارَ تارةً، وتارةً يُواجه سوءَ التَّعبير، ويُواجهُ الوَهْمَ والخيالَ حينًا، ويُواجِهُ المَحدوديات السّابقة في أحيان أخرى. وعلى أيِّ حال فإنَّ ذلك الجوهرَ الإلهيَّ قد عبَّر عنه كلُّ نبيٍّ بشكل مختلف، ورُبَّما كان التَّعبيرُ عنه بشكل مُتناف ومُتعارض أيضًا. وبذلك فإنَّه من خلال القول بهذه النَّظرية سوف يتمُّ الصُّلح بين "الأبدية" و "التَّغيير"، كما سيَتمَّ حلُّ مشكلة التَّعارض بين العلم والدِّين، ومشكلة انتساب النُّصوص المُقدَّسة إلى الله أيضًا[2].

إنَّ مضمون الوَحي في هذه الرُّؤية ليس مجموعةً من الحقائق بشأن الله، بل إنَّ الله -سبحانه وتعالى- يَدخل في دائرة التَّجربة البشرية من خلال التأثير في التّاريخ[3]، إنَّ هذا التأثير في التَّاريخ والدُّخول إلى التَّجربة البشرية إنَّما يتحقَّق من طريق ذات الله -سبحانه وتعالى- في

1 - محمد مجتهد شبستري: "پلوراليسم ديني، مدرنيسم ووحي [التعدُّدية الدينية والحداثة والوحي]"، ص.ص. 108ـ109. (باللغة الفارسية).

2 - إيان باربور: علم ودين [العلم والدين]، ص.ص. 267-76، و 119-121 و 22-24.

3 - جون هيك: فلسفه دين [فلسفة الدين]، ص149.

المُوحى إليه، سواء أكان نبيًّا أو أيَّ بشر آخر. وعلى هذا الأساس فإنَّ هذا الفَهم غيرَ اللُّغوي للوحي إنَّما يَتناسب مع التأكيد المُتجدِّد في المرحلة الجديدة على الخصوصية المُتشخِّصة لله، وهذه الرُّؤية القائلة بالارتباط الإلهي/البشري المُتشخِّص، تَشمل شيئًا يَتجاوز الإبلاغ والقَبول بالحقائق الكلامية[1]؛ فالقرآنُ الكريم ذاتُه يمُثِّل تجربةً لنا تتكرَّر في كلِّ جيلٍ وفي كلِّ عصر[2].

وأصحابُ هذه النَّظرية يَذكرون مفهومَين للنُّبوّة، وهما: أوّلًا: المُهمّة والاضطلاع بدَوْر الدَّعوة والرِّسالة. وثانيًا: التَّجربة الدِّينية. ويرَوْن أنَّ النبيَّ يَحظى بخصوصيَّتَين، ويَرَوْن امتيازَ النبيِّ من سائر الأشخاص في عنصر المُهمّة، واشتراك سائرِ الأشخاص مع الأنبياء في أصل التَّجربة والمُكاشَفة الدِّينية، ويُعرِّفون التَّجاربَ العرفانيةَ بوَصفِها من سنخ تجارب الأنبياء.

ومن بين المفكِّرينَ المُسلمينَ "المُجدِّدين"، الذين دافعوا بقوّةٍ عن نظرية "التَّجربة الدِّينية" في الوحي الإسلامي، واعتبروا هذه الرُّؤية عاملاً لإحياء التَّفكير الدِّيني في الإسلام، بالإضافة إلى (عبد الكريم سروش)، كلٌّ من: (محمد إقبال اللاهوري)[3]، و(محمد مجتهد شَبِسْتَرَي)[4]، و(محمد أركون)[5].

وعلى هذا الأساس، يمُكِن القولُ في ضوء الاستنتاج العامِّ: إنَّ المسارَ التحوُّليَّ لدى المتكلِّمين المُسلمين في تفسير وبيان الوحي قد بدأ من اللُّغوي، وانتهى إلى غيرِ اللُّغويّ، رغم أنَّ هناك من المتكلِّمين في البَينِ مَنْ قدَّم تفسيراً لغويًّا عن الوحي في جميع العصور، ولم تتغيَّر نظريّتُهم عبر العصور، كما هو الحال بالنِّسبة إلى نظرية المُعتزلة والإماميّة بشأن الوحي.

---

1 - جون هيك: فلسفه دين [فلسفة الدين]، ص149.

2 - عبد الكريم سروش: فربه تر از إيدئولوژي [أسمى من الأيديولوجية]، ص.ص. 77 - 78. (باللغة الفارسية).

3 - محمد إقبال اللاهوري: إحياء فكر ديني در اسلام [إحياء الفكر الديني في الإسلام]، ص.ص. 35 - 73.

4 - محمد مجتهد شبستري: هرمنوتيك كتاب وسنّت [هرمانوطيقا الكتاب والسنّة]، (مصدر فارسي)

5 - انظر: محمد أركون: إسلام ديروز وإمروز نگرشي نو به قرآن [إسلام الأمس وإسلام اليوم، رؤية جديدة إلى القرآن].

رابعًا: الفرق بين الوحي وبقية منابع المعرفة

1 - الوحي والإدراك العقليّ أو الحسي

أ - تعريف الإدراك العقلي والحسي

الحِسُّ هو إدراكُ الجزئيّات فقط، ولا علاقةَ له بإدراك الكلِّيات[1]، والعقلُ هو ما يُدرِكُ الكلِّيات، ولا علاقةَ له بإدراك الجُزئيّات، والطَّريقُ إلى إدراك الكلِّيات هو الاستنتاج[2]، والعَقلُ هو مركز الشُّعور والإدراك، ووظيفتُه إدراكُ الحُسن والقُبح في الأفعال، وتركيبُ المفاهيم التي تَنتقل إليه عن طريق الحواسِّ وتَجربتها وانتزاعها وتَعميمها[3].

ب - الفرق بين الوحي والإدراكات الحسِّية والعقلية

من حيث المصدرُ ودرجةُ اليَقين: فإنَّ الإدراكات العاديّةَ الّتي يُحصِّلُها الإنسانُ عن طريق الحسِّ، أو عن طريق التَّفكر والاستدلال، هي نتاجُ أدواتِ المعرفة الحسيّة والعقلية، (وهي بشريّةٌ قابلةٌ للخطأ)، كما أنَّ هناك إدراكاتٍ تَنبع من صميم الذّات، ويُطلَق عليها الوجدانيّات، أو الفِطريّات، وبالجملة فإنَّ كلَّ ما يُدركُه الإنسانُ هو نتاجُ أدوات المعرفة بأشكالها المختلفة الحِسيّة والعَقلية، فالإدراكات الحسّية مَشوبةٌ بالجَهالات، ونَيلُها مَمزوجٌ بالفُقدان، فإنَّ الحسَّ لا يَنال إلا ظواهرَ الأشياء وقوالبَ الماهيات، دون حقائقِها وبواطنِها[4].

والعقلُ أيضًا لا يُمكِنُه إدراكُ حقائق الأشياء، لأنَّ حقائقَها هي عينُ الخارج، وعينُ الخارج يَستحيل نقلُه إلى الذِّهن، ومِن هنا فإنَّ حقائقَ الوجود تُدرَكُ بالعلم الحُضوري والشُّهودي فقط، ولعلَّ هذا السَّبب هو الذي دَعا (ابن سينا) إلى تبنِّي القولِ: "إنْ عَرَفنا الأشياءَ بأسبابِها ولوازمِها

1 - عبد الهادي الفضلي: "حول تجديد علم الكلام"، ص8.

2 - م. ن. ص8.

3 - محمد الريشهري: موسوعة العقائد الإسلامية (أضواء على مبادئ المعرفة)، ج2، ص.ص. 121-122.

4 - صدر الدين الشيرازي [ملا صدرا]: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ج3، ص367.

عَرَفنا حقائقَها ولوازمَها، ولكنّا لا نَعرِفُها بأسبابها، بل مِن حيثُ هي موجودةٌ محسوسةٌ لَنا."[1]، أمَّا الوحيُ فهو إلقاءُ علمٍ سريعٍ رمزيٍّ (إلهيٍّ يَقينيٍّ)، ونُشير إلى الوَحي الإلهيِّ بمثل هذه المَفاهيم الانتزاعيّة عونًا، فلا يُمكِنُ للعقل معرفةُ كُنهِ ما ليس للإنسان تجربةٌ فيه[2].

2 - الوحي والإدراك الإلهامي أو الكشفي

أ - تعريف الإلهام والكشف

الكشف والإلهام: هو من الأدوات المعرفية المُهمّة، ومرتبتُه أرفعُ من مرتبة العقلِ، حيث إنَّ بعضَ المعارف العالية لا يَتسنَّى للعقل الوصولُ إليها، والكشفُ فقط هو الذي يَستطيع فِعلَ ذلك.

ب - الفروق الرئيسية بين الوحي و(الكشف أو الإلهام)

هناك فرقٌ بين الإدراك العاديِّ الذي يكون نتيجة "المَوهبة"، وبين "الإلهام" و"الوحي"؛ لأنَّ إدراك "الموهبة" في الحقيقة يُعبِّرُ عن فكرةٍ يُدركُها الإنسانُ مع شعوره بأنَّها نتيجةٌ للجهد الشَّخصي، وإنْ كان يُدرِكُ بشكلٍ عقليٍّ ومنطقيٍّ أنَّها مرتبطةٌ بسبب أو بآخَر بالله سبحانه؛ فالإلهامُ عبارة عن فكرة يُدرِكُها الانسانُ من غير واسطةِ المَلَك، مصحوبة بالشُّعور الواضح بأنَّها مُلقاة من طرفٍ أعلى مُنفصلٍ عن الذّات الإنسانية، وإنْ كان الإنسانُ لا يُدرِكُ شكلَ الطَّريقة التي تمَّ فيها هذا الإلقاءُ، على حين أنَّ "الوحي" يَحصل بواسطة، ولذلك لا تُسمَّى الأحاديثُ القدسيةُ بالوَحي والقرآن، وإنْ كانَت هي أيضًا كلامَ الله[3]؛ فالوَحيُ أصرحُ وأوضحُ من الإلهام، وهو من خواصِّ النبوّة[4].

وأمَّا الكشفُ فهو يختلف اختلافًا جذريًا عن الوَحي؛ فالكشفُ والشُّهودُ هو نتيجةٌ لارتياض العارف وسَيره وسُلوكه في الطَّريق، لذلك تَظهر على صفحات قلب العارف المعاني والحقائقُ

1 - ابن سينا: التعليقات، ص77.

2 - اليزدي: أصول المعارف الإنسانية، ص55.

3 - صدر الدين الشيرازي [ملا صدرا]: مفاتيح الغيب، ج1، ص148.

4 - م. ن. ص.ص. 143-151.

الغيبية، وعلى هذا فالمكاشفةُ نتاجٌ لحركة العارف في طيِّ المنازل والمَدارج الإلهية والسُّلوك العرفاني، ولكنَّ هذا الطَّريقَ قد يَقع فيه الأخطاء والاشتباهات من ناحية تَفسير هذا الشُّهود وإسقاطِه على عالم الدُّنيا وغير ذلك، فهو طريقٌ غيرُ مأمون، وكذلك قد يدَّعيه البعضُ.

يَرى (مالك بن نبي) بأنَّ المكاشفة لا تُنتِج عند صاحبها يَقينًا كاملاً، على حين أنَّ يقينَ النبيِّ ﷺ بالوحي قد كان كاملاً، مع وثوقه بأنَّ المعرفة الوحيانية غيرُ شخصية، وخارجةٌ عن ذاته، ومن الوجهة العقلية لا تُنتِجُ المكاشفةُ عند صاحبها يَقينًا كاملاً، وعلى فرض أنَّها أنتجَت اليقينَ، فهذا اليقينُ قد يتشوَّه ويُصبح غيرَ مطابقٍ للواقع عند تفسيره وعرضه على الآخرين، فضلاً عن اختلافِ فَهم الآخرين له أيضًا، أمَّا الوحيُ فهو في مأمن من هذه الإشكالية، لأنَّه في عين الله وتحتَ رعاية الله: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [الحجر: 9].

إذن فالمكاشفةُ لا تُنتِجُ يَقينًا مَصونًا ومحفوظًا من الخطأ، وهذه الدَّرجةُ من الخلل في اليَقين هي التي تُمَيِّزُ المكاشفةَ عن الوَحي من الناحية النَّفسية[1].

خامسًا: أدلة كون الوحي ليس نتاجًا للعقل أو الحسّ

1 - الأدلة العقلية

أ - أدلة الفلاسفة المشائيين على طبيعة الوحي

سلك المشائيون من فلاسفة الإسلام، في تحليل طبيعة الوحي، مسلكًا خاصًّا لا يَمتُّ إلى ما سبق من التَّحليلات بصِلة، ونظريتُهم بُنيَت على أُصول لا مجال لذِكرها هنا، وإنَّما نأتي بمُجمَلِ مُعتقدِهم ونُبيِّنُه في أُمور:

الأول: قد أثبتوا، بقاعدة أنَّ الواحد لا يَصدر منه إلاّ الواحد، أنَّ الصّادرَ الأول من الواجب -سبحانه- شيءٌ واحدٌ وهو العقل الأوّل، ثم بدوره أفاض الوجودَ، فأوجدَ العقلَ الثاني، ثم أوجدَ

1 - مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ج1، ص144.

الثّاني الثالثَ ... إلى أن انتهى الفيضُ بإيجاد العقل العاشر، وهو المُسمَّى عندهم بـ "العقل الفعّال"، وليسَتِ العُقول عندَهم مَحصورةً على وجه القَطع بالعشرة، بل لم يَجدوا دليلاً على أزيد منها.

الثاني: أنَّ ما يقوم به العقل العاشر من الفعل والإفاضة هو تكميلٌ للنُّفوس الإنسانية أوّلاً، وإفاضةٌ للصُّوَرِ الجَوهريّة على عالم المادة ثانيًا.

الثالث: أنَّ الإنسانَ مُجهَّزٌ بالحواسِّ الظّاهريّة الخمسِ المعروفة، كما هو مُجهَّزٌ بحواسَّ باطنيةٍ خمسٍ، هي: الحسُّ المشترك والخيالُ والواهمة والحافظة والعاقلة.

الرابع: أنَّ النُّفوسَ الضَّعيفة غيرُ الكاملة أسيرةٌ للقوى الباطنة في مدارجها المختلفة، من القوّة العاقلة إلى الحسِّ المشترك، ومنه إليها، وأمّا النُّفوس القويّةُ الصّافية فإنَّ بإمكانِها الخروجَ عن هذا الإطار والاتِّصالَ بالعقل الفعّال، اتِّصالاً روحانيًّا معنويًّا، وتلقِّي الحقائق والمعارف من ذلك الموجود النُّوراني.

وهكذا، فإنَّ المعارفَ العُليا المُفاضة من العقل الفعّال، تَنعكس على القوّة العاقلة، ثم تُفاض منها إلى القوة الخيالية، ومنها إلى الحسِّ المشترك، وتأخذُ كلُّ قوةٍ ما هو المُناسب لحالها وذاتها، فالنبيُّ إذا تمَّ استعدادُه، وصَفَت نفسُه، يجدُ في نفسِه استعدادًا للاتِّصال بذلك العالَم الأعلى، فتُفاض عليه الحقائقُ والدَّقائق، من معارف المبدأ والمَعاد، والكون والحياة، والإنسان والمجتمع، كلُّها بصورة معارفَ كلِّيّة، ولكن هذه المعارفَ إذا تنزَّلَت إلى الدَّرجة التالية، أعني القوّةَ الخيالية، تتمثَّلُ في خيالِه مَلَكًا نورانيًّا يُكلِّمُه ويُخاطِبُه بتلك المعارف والأحكام والسُّنن.

كما أنَّها إذا تنزَّلَت إلى الدَّرجة الثالثة، أعني الحسَّ المشترك، قرعَ أسماعَه صوتٌ وكلامٌ تلتذُّ به نفسُه، وتَحفظُه مَصونًا عن كل تغيُّر وتبدُّل، فليس للوحي حقيقةٌ إلاّ انعكاس ما في العقل الفعّال من المعارف والعلوم على عقل النبيِّ، ثم تَنزُّله منه إلى خياله، ومنه إلى حسِّه. وليس هذا الاتِّصال شيئًا وهميًّا، إذنْ ومن كلِّ ما مرَّ نرى أنَّ الحسَّ والعقلَ المَحصورَين في عالم المادة وتَحتَ فلكِ القمرِ لا يُمكِنُهما تلقِّي الوحي من العقل العاشر، وهو ما ذهب إليه فلاسفةٌ مثل: (الفارابي) و(الكندي) و(ابن رشد).

حيث قال (الفارابي): العقلُ الفعّالُ يتعقَّلُ السَّببَ الأوَّلَ والعُقولَ، فهو يأخذ الفيضَ منها ويُوصِلُه إلى الإنسان وعالم الطَّبيعة. والجديرُ بالذِّكر أنَّ (الفارابي) يُطبِّق العقولَ العشرةَ على الملائكة الإلهيّة، ويَرى أنَّ العقلَ الفعّال هو نفسُه "الرُّوح الأمين" أو "روح القُدس"، يقول: "... والثَّواني هي التي يَنبغي أن يُقال فيها: الرُّوحانيون والملائكة وأشباه ذلك ... والعقلُ الفعّال هو الذي يَنبغي أن يُقال: إنَّه الرُّوح الأمين ورُوح القُدُس بأشباه هذَين من الأسماء"[1]. أمَّا الوسيلةُ الثانية للاتِّصال بالعقل الفعّال فيُمكِنُ أن تَجري عن طريق المُخيِّلة (أو الإلهام)، وهو طريقُ النَّقل، الذي يُسمَّى الوحيَ عند الأنبياء، فالقوّةُ المُتخيِّلةُ مُتوسِّطةٌ بين القوة الحاسّة والقوة النّاطقة[2].

فالمُخيِّلةُ تُسهم بدَوْرٍ مُهمٍّ في فهم النبوّة وتغيرُّها عند (الفارابي)؛ فالإلهاماتُ النَّبويّة تَجري عبر المُتخيِّلة بطريقتَين: في حال النَّوم، أو في حال اليَقظة. فالمُتخيِّلة تَعمل في وقت اليَقظة مثل حالِها عند تحلُّلها منها في وقت النَّوم[3]، فهي تَحصل على الرُّؤيا الصّادقة أو الوَحي. والفرق بين هذَين الطَّريقَين نسبيٌّ، والاختلاف بينهما في الرُّتبة والجَوهريّة والشَّرَف، وليس في الغاية والهَدف، كما يَذكر (الكندي) أنَّ النبوّةَ حادثٌ طبيعيٌّ تمامًا، وأنَّ "الوحي يكونُ عن الله بتوسُّط ما يُسَمَّى عند الفلاسفة "العقل الفَعَّال" وعند رجال الشَّريعة مَلَكًا"[4].

ب - أدلة فلاسفة الحكمة المُتعالية على طبيعة الوحي

يَرى صدرُ المتألِّهينَ أنَّ سببَ إنزال الكلام وتنزيل الكتاب هو أنَّ الرُّوح الإنسانية إذا تجرَّدَت عن البَدن مُهاجِرةً إلى ربِّها لمشاهدة آياته الكبرى، وذلك يَقتضي أن تكون هذه الرُّوح قد تطهَّرَت عن المعاصي والشَّهوات والتعلُّقات، فعندَها يَلوح لها نورُ المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى، وهذا النُّور إذا ترسَّخَ وتَجَوْهَر كان جوهرًا قدسيًّا يُطلق عليه الحكماءُ في لسان الحكمة النَّظرية بـ "العقل الفعّال"، وفي لسان الشَّريعة النبويّة بـ "الرُّوح القُدسي"، وبهذا النُّور الشَّديد العقليِّ يَتلألأ ويَنعكس في هذه الرُّوح أسرارُ ما في الأرض والسَّماء، وتَتراءى لها حقائقُ الأشياء،

1 - الفارابي: السياسة المدنية، ص32.

2 - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص108.

3 - م. ن. ص109.

4 - ابن رشد: تهافت التهافت، ص516.

ثم إنَّ هذه الرُّوح لقوّة اتِّصالها بما فوقَها، ولقُدسيّتها ولشدّة قواها، تُصبح قويّةَ الإنارة لما تحتَها، فإذا توجَّهت هذه الرُّوح القُدسية التي لا يَشغلها شأنٌ عن شأن، ولا تَصرفُها نشأةٌ عن نشأة، وتلقَّت المعارفَ الإلهية بلا تعلُّم بشريٍّ بل من الله، تُشاهِدُ العوالمَ العُليا كونها روحًا قدسيّة، وتَعبر من خلالها إلى حقائق الكون الظاهرة، فيتمثَّلُ للحواسِّ الظاهرة لا سيَّما السَّمع والبصر، لكونهما أشرفَ الحواسِّ الظَّاهرة، فيرَى ببصره شخصًا محسوسًا في غاية الحُسْن والصَّباحة، ويَسمع بسمعه كلامًا مَنظومًا في غاية الجودة والفَصاحة، فالشَّخص هو المَلَكُ النّازلُ -بإذن الله- الحاملُ للوحي الإلهي، والكلامُ هو كلامُ الله -تعالى- وبيدِهِ لوحٌ فيه كتابة[1].

2 - الأدلة النَّقليّة

أ - القرآن الكريم

قال سبحانه: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ¤ عَلَى قَلْبِكَ**﴾ [الشعراء: 193-194]، تُشير هذه الآيةُ إلى أنَّ الذي يتلقَّى الوحيَ من الرُّوح الأمين (جبريل) هو نفسُ النبيِّ الشَّريفة: "قلبك"، من غير مشاركة الحواسِّ الظّاهرة، التي هي الأدوات المُستعمَلةُ في إدراك الأمور الجُزئيّة؛ فالنبيُّ يَرى ويَسمع مثلَما نَرى ونَسمع، غير أنَّه ما كان يَستخدم حاسَّتَي بصره وسمعه الماديَّتَين في ذلك كما نَستخدمُهما، وكان يأخذُهُ شبهُ إغماء، يُسمَّى بُرَحاءَ الوحي، فكان وهو بينَ النّاس يُوحى إليه، ومَن حولَه لا يَشعرون بشيء، ولا يُشاهدونَ شخصًا يُكلِّمُه، ولا يَسمعونَ كلامًا يُلقى إليه، وخُصَّ القلبُ بالإنزال لكونه هو المُدركُ دونَ الجسد، فللنبيِّ جهتان، جهةٌ مَلكية يَستفيض بها، وجهةٌ بشريّةٌ يَفيض بها، فجعلَ الإنزالَ على روحِه، لأنَّها المتَّصفةُ بالصِّفات المَلكيّة، التي يَستفيض بها من الرُّوح الأمين (جبريل)[2].

قال -سبحانه-: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَات قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآن غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ**

1 - صدر الدين الشيرازي [ملا صدرا]: الأسفار العقلية الأربعة، ج7، ص.ص. 24-25.

2 - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج15، ص316.

عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ¤ قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 15 - 16]، فالأنبياءُ كلُّهم يُسندونَ تعاليمَهم وتنبُّؤاتِهم إلى هذا النَّوع من الإدراك، الذي لا مصدرَ له إلاّ عالم الغيب، وخالق الكون، ومِثلُ هذا لا يُمكن أن يُدْرَكَ كُنْهُه، بل يَجب الإيمانُ به كما هو شأن كلِّ أمرٍ غيبيٍّ لا يُحيطُ الإنسانُ الماديُّ بحقيقته، وإنَّما يُذعِنُ به عن طريق المُخبِر الصّادق. قال سبحانه: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ**﴾ [البقرة: 3].

ب - الرِّوايات

إنَّ تلقِّي الوحي حالةٌ غيبيّةٌ قد يَصعُبُ على العقل البشريِّ إدراكُها، وهو الذي يَعيش المادّةَ والتعلُّقَ بها، ولكن وردَ في بعض الرِّوايات ما يدلُّ على الكيفيّة والطَّريقة التي يتلقَّى وفقَها النبيُّ الوحيَ من الله تعالى، منها:

- عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال بعضُ أصحابنا: أصلحَكَ اللهُ أكانَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله يقول: وهذا جبرئيلُ يأمرُني، ثمَّ يكونُ في حالٍ أُخرى يُغمى عليه؟ قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنَّه إذا كان الوحيُ من الله إليه، ليس بينَهما جبرئيلُ، فيُصيبُه ذلك لِثقَلِ الوحي من الله، وإذا كان بينَهما جبرئيلُ لم يُصِبْه ذلك، فقال: قال لي جبرئيل، وهذا جبرئيل[1].
- قال أميرُ المؤمنين وسيِّدُ المُوحِّدين عليه السلام في نهج البلاغة: "... يُخبرُ لا بلسانٍ ولَهوات، ويَسمَعُ لا بخُرُوقٍ وأدَوات، يَقُولُ ولا يَلْفظُ، ويَحفَظُ ولا يَتَحَفَّظُ، ويُرِيدُ ولا يُضمرُ. يُحبُّ ويَرضَى من غَيرِ رِقَّةٍ، ويُبغِضُ ويَغضَبُ من غَيرِ مَشَقَّة. يَقُولُ لِمَا أَرادَ كَونَهُ: (كُنْ؛ فيَكُونُ) لا بصَوتٍ يَقرَعُ، ولا بنِداءٍ يُسْمَعُ، وإنَّما كَلامُهُ سُبحانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنشَأَهُ ومَثَّلَهُ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذلِكَ كائِنًا"[2].

---

1 - المجلسي: بحار الأنوار، ج18، ص268، ح30. (نقله عن أمالي الشيخ الطوسي، ورواه البرقي في المحاسن).

2 - الشريف الرضي: نهج البلاغة، ج2، ص122.

3 - الشَّواهد التاريخية

أ - نزول الوَحي على النبيِّ محمد ﷺ

في تفسير الإمام العسكري: كان رسولُ الله ﷺ يَغدو كلَّ يوم إلى حِراء، ويَنظُرُ إلى آثار رحمة الله، مُتعمِّقًا في مَلكوت السَّماوات والأرض، ويَعبُدُ اللهَ حقَّ عبادته، حتّى استكمَلَ سنَّ الأربعينَ، ووَجد اللهُ قلبَه الكريمَ أفضلَ القلوب وأجلَّها، وأطوعَها وأخشعَها. فأذنَ لأبواب السَّماء ففُتحَت، وأذنَ للملائكة فنزَلوا، ومحمَّد ﷺ يَنظر إلى ذلك، فنزَلت عليه الرَّحمةُ من لدنْ ساق العَرش، ونظرَ إلى الرُّوح الأمين جبرائيل مُطوَّقًا بالنُّور، هبطَ إليه وأخذَ بضبعَيه وهَزَّه، فقال: يا محمَّد! اقرأْ. قال: وما أقرأُ؟ قال: يا محمَّد! ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ¤ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ¤ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ¤ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ¤ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ [العلق: 1-5]. ثمَّ أوحى إليه ما أوحى، وصَعد جبرائيلُ إلى ربِّه، ونزلَ محمَّدٌ ﷺ من الجبل، وقد غشيَه من عظمة الله وجلالِ أُبّهته ما رَكَّبَه الحُمّى النّافضة[1].

وقال (صبحي صالح): "أحيانًا يأتيني مثلُ صَلصلة الجرس، وهو أشدُّهُ عليَّ، فيَفصِمُ عنِّي وقد وَعيتُ ما قال، وأحيانًا يتمثَّلُ لي المَلَكُ رجلاً فيُكلِّمُني فأَعي ما يَقول"[2]، فكشفَ النِّقاب صراحةً عن صورتَينِ من الوَحي: إحداهُما عن طريق إلقاء القولِ الثَّقيل على قلبه، فيَسمعُ صوتًا مُتعاقبًا مُتداركًا كصوتِ الجرسِ المُصلصِل المُجلجِل، والثانية عن طريق تمثُّلِ (جبريل) له بصورة إنسانٍ يُشاكِلُه في المَظهرِ ولا يُنافِرُه.

ب - نزول الوحي على النبيِّ موسى عليه السلام

إنَّه -سبحانه- عبَّر عن بعض أفعاله بـ"الكلام" و"التكليم" كقوله تعالى: ﴿**... وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ [النساء: 163]، وقوله تعالى: ﴿**... مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ ...**﴾ [البقرة: 253]، وقد فسَّر -تعالى- هذا الإطلاقَ المُبهَمَ الذي في هاتَين الآيتَين وما يُشبهُهما بقوله -تعالى-: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنَّ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾

---

1 - التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص157.

2 - صبحي صالح: مباحث في علوم القرآن، ج1، ص27.

[الشورى: 51]، ووَضَّحَ (الشَّيخ المفيدُ) هذه المسألةَ بشكل جليٍّ في كتابه "المسائل العكبرية" -المسألة الحادية عشرة-، فقال: وسُئل عن كلامِ الله لموسى ﷺ: بأيِّ شيءٍ كان ذلك، وقد علمنا أنَّ النُّطقَ لا يَخرج إلا عن مُكيَّف[1]، تعالى الله عن ذلك! فما هذا النُّطق وما وردَ فيه؟! فكان جوابُه (رض): "إنَّ الله تعالى كلَّمَ مُوسى ﷺ بأنْ فعلَ كلامًا له في الشَّجرة التي سمِعَهُ منها، أو في الهواء المتَّصِل بها. والكلامُ غيرُ محتاج إلى كيفيّة المُتكلِّم به، وإنَّما يَحتاج إلى عملٍ يَقوم به، سواء كان لفاعله كيفيّة أم لم يكنْ له. وكذلك ما عدا الكلامَ من الأغراض كلّها يَحتاج إلى كيفيّة، ... فيُعلَمُ أنَّ المتكلِّم لا يَحتاج في كونه مُتكلِّمًا إلى كيفيّته إذ كان معنى المُتكلِّم وحقيقتَه من فعل الكلام، بدلالة أنَّ كلَّ مَن عرفَ شيئًا فاعلاً للكلام عرفَه مُتكلِّمًا. وكلُّ مَن عرفَه مُتكلِّمًا عَلِمَه فاعلاً للكلام. ومَن أثبتَ الأمرَ في فعلِه للكلام اشتبَهَ في كونِه مُتكلِّمًا"[2].

فتحيَّرَ موسى وارتعدَتْ فرائصُه، حيث رأى نارًا عظيمة ليس لها دخان، تلتهبُ من جوف شجرة خضراء، لا تَزداد النّارُ إلا عِظَمًا، ولا الشَّجرةُ إلا خُضرةً، فلما دَنا استأخرَتْ عنه فخافَ منها ورجعَ، ثمَّ ذكرَ حاجتَه إلى النّار فرجعَ إليها فدنَتْ منهُ: ﴿**فَنُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يا مُوسى**﴾ [القصص: 30]، فنظرَ فلم يرَ أحدًا فنُودي: ﴿**إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ**﴾ [القصص: 30]، فلمّا سمعَ ذلك علمَ أنَّه ربُّه واقتربَ، فلمّا قرُبَ منهُ وسمعَ النِّداءَ ورأى تلك الهَيبةَ خفقَ قلبُه وكَلَّ لسانُه وصار حيًّا كَمَيْت، فأرسلَ اللهُ إليه مَلَكًا يُقوِّي قلبَه، فلما رجعَ إليه رشدُهُ نُودِيَ[3]: ﴿**فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً**﴾[طه: 12].

خاتمة

الوحيُ الذي يَختصُّ به الأنبياءُ إدراكٌ خاصٌّ متميِّزٌ عن سائر الإدراكات، وليس نتاجَ حسٍّ ولا عقلٍ ولا غَريزة، وإنَّما هو شعورٌ خاصٌّ لا نعرفُ حقيقتَه، يُوجِده الله -سبحانه- في الأنبياء، وهو

1 - مكيَّف: يعني موجود له كيفية (جسم).

2 - المفيد: المسائل العكبرية، المسألة الحادية عشر، ص43.

3 - نعمة الله الجزائري: قصص الأنبياء، ص222.

شعورٌ يُغاير الشُّعورَ الفِكريَّ المُشترك بين أفراد الإنسان عامّةً، من غير أن يَحتاج إلى إعمال نظرٍ، أو التماس دليلٍ، أو إقامة حجّةٍ، ولو افتقر إلى شيءٍ من ذلك لكان اكتسابًا عن طريق القوة النَّظرية لا تلقِّيًا من الغَيب؛ فالوحيُ حصيلةُ الاتِّصال بعالَم الغيب، ولا يَصحُّ تَحليلُه بأدوات المَعرفة ولا بالأُصول التي تَجَهَّزَ بها العلمُ الحديث، ولَمّا كان العالِم الماديُّ -الذي لا يُؤمِنُ بكسب معرفةٍ ممّا وراء المادّة، ولا يُذعِن بمعارف عالَم الغيب- قادرًا على القَبول بهذا الإدراك الذي لا صلةَ له بعالم المادّة ومُتعلَّقاته؛ فهو عالِم يَرى أنَّ الوجودَ الفكريَّ يقعُ تحتَ المادة والطّاقة، فمن الصَّعبِ عليه إدراكُ ما وراءهما.

ومن الخطأ ألاَّ نُسلِّم بأنَّ بعضَ النُّفوس البشرية لها من نقاء الجَوهر بأصل الفِطرة ما تستعدُّ به لتقبُّل الفَيض الإلهيِّ؛ لقدرتها على الاتِّصال بالأُفق الأعلى، والوصول إلى الذّروة العُليا، ومشاهدة أمر الله وغيبه مشاهدةَ العيان، ممّا لم يَستطعْ غيرُها تعقُّلَه أو تَحسُّسَه بعَصا الدَّليل والبُرهان، فتتلقَّى تلك النُّفوسُ عن العليم الحكيم ما يَعلو وُضوحًا على ما يتلقّاهُ أحدُنا عن أساتذة التَّعليم، ثم تَقوم بدعوة النّاس إلى ما كُلِّفَت إبلاغَه إليهم، وذلكَ سنّةُ الله في كلِّ أُمّة وفي كلِّ زمانٍ حسبَ الحاجة، إلى أن يَبلغ النَّوعُ الإنسانيُّ أشُدَّهُ، وتكون الأعلام التي نصبَها لهدايته إلى سعادته كافيةً في إرشاده، فتُختَمُ الرِّسالةُ، ويُغلَقُ بابُ النبوّة[1].

1 - نتائج

- الوحيُ هو إدراكٌ غيبيٌّ مُختلفٌ عن الشُّعور الفِكريِّ العاديِّ، فهو ليس نتاجَ الحسِّ والعقل أو الكشف والإلهام.
- النبوّةُ اصطفاءٌ رَبّانيٌّ لخِيار النّاس ليَتلقَّوا الوحيَ الإلهيَّ.
- خصائص الوَحي مُتميِّزةٌ عن الحسِّ والعقل، فالوَحيُ فوق الحسِّية، وَيقينيٌّ، ويتَّصفُ بالسُّموّ والرِّفعة والهَدفيّة.

1 - محمد عبده: رسالة التوحيد، ص.ص. 109-111.

- ما أتى به النبيُّ ليس حصيلةَ نُبوغٍ وعبقريّة بشريّة، كما ادَّعى البعضُ، بل هو نتيجة اتِّصالٍ بعالم الغَيب غير قابل للخطأ والتَّشكيك.
- العلاقة بين العِلم والدِّين ليسَت مشكلةً، بالرغم من طرحها، لأنَّ جوهرَ وذاتَ الدِّين الإسلامي مُتناغِمةٌ مع العلوم.
- منابعُ المعرفة العاديةِ ليسَت يقينيّةً كالوَحي، وتَنال ظواهرَ الأشياء دون الحقائق.
- أكَّدَتِ الشَّواهدُ العقليّةُ والنَّقلية والتَّاريخية أنَّ الوحيَ ليس مُجرَّدَ نتاجِ الحسِّ أو العقل، بل هو إدراكٌ غيبيٌّ.

2 - توصيات

- نَنصح المُتخصِّصينَ بالبحث التَّوسُّعَ فيه حول نَظرية التَّجربة الدِّينية أو الفكر الحَداثي السائد حاليًا، فلا بدَّ من إيجاد نقاط قوة وإبطال النَّظرة الكلِّية التي يَحكم بها الفكرُ الحداثيُّ على التَّجربة الدِّينيّة.
- تَسليط الضَّوء على معرفة حدود الوَحي بشكل أوسع، لأنَّ له دورًا أساسيًّا في علاج أهمِّ القَضايا الدِّينية.

لائحة المصادر والمراجع

1 - القرآن الكريم

2 - أركون، محمد، إسلام ديروز وإمروز نگرشي نو به قرآن [إسلام الأمس واليوم، رؤية جديدة إلى القرآن]، ط1، تر. توسلي، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، 1369هـ.ش.

3 - الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ط1، بيروت، دار ابن زيدون، 1955م.

4 - إقبال، محمد، احياء فكر ديني در اسلام [إحياء الفكر الديني في الإسلام]، ط1، تر. أحمد آرام، طهران، رسالت قلم، د.ت.

5 - ابن حنبل، أحمد، السنن، ط1، دمشق، مؤسسة الرسالة - دار الحديث، 1969م.

6 - ابن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، ط1، طهران، دار حكمت، 1387هـ.ش.

7 - ابن سينا، الحسين بن عبدالله، التعليقات لابن سينا، لا ط، تح. عبد الرحمن بدوي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ.

8 - باربور، إيان، علم ودين (العلم والدين)، ط2، تر. بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهي [مركز النشر الجامعي]، طهران، 1374هـ.ش.

9 - البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ط1، تح. السيد جلال الدين الحسيني، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1370هـش..

10 - بن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ط4، دمشق، دار الفكر، 2000م.

11 - الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419ه-1998م.

12 - ـــ، معجم التعريفات، ط1،

تح. محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة، لا ت.

13 - الجزائري، نعمة الله، قصص الأنبياء والمرسلين، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1423هـ.

14 - الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ط3، قم، جمال الفكر الإسلامي، 1417هـ.

15 - الذهبي، محمد حسين، الوحي والقرآن، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1406هـ.

16 - رشيد رضا، محمد، الوحي المحمدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1426هـ.

17 - الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية، ط1، تح. مركز بحوث دار الحديث، قم، موسسه علمي فرهنگي دارالحديث، سازمان چاپ و نشر، 1383هـ.ش..

18 - السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ط7، قم ،مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 1388هـ.ش.

19 - سروش، عبد الكريم، بسط تجربه نبوي [بسط التجربة النبوية]، ، ط5، طهران، مؤسسه فرهنكى صراط، 1385هـ.ش.

20 - ـــــــــــــــــ، فربه تر أز إيدئولوژي [أسمى من الأيديولوجية]، ط6، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط، 1378هــ.ش..

21 - شبستري، محمد مجتهد، "پلوراليسم ديني، مدرنيسم ووحي [التعدُّدية الدينية والحداثة والوحي]"، مجلّة كيان، العدد (28)، دي وبهمن 1375 هـ.ش.

22 - ـــــــــــــــــ، پلوراليسم ديني، مدرنيسم ووحي [التعدُّدية الدينية والحداثة والوحي]، مجلّة كيان، العدد 29: 18، السنة الخامسة؛ 1385هـ.ش.

23 - ـــــــــــــــــ، هرمنوتيك كتاب وسنّت [هرمانوطيقا الكتاب والسنّة]، ط1، طهران، انتشارات طرح نو، 1375هــ.ش..

24 - الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني،

1967م.

25 - الشيرازي [ملا صدرا]، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ط4، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1410هـ.

26 - ـــ، مفاتيح الغيب، قم، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 7138هـ.ش.

27 - صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، ط4، القاهرة، دار العلم للملايين، 1958م.

28 - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1417هـ.

29 - ـــ، وحى يا شعور مرموز [الوحي أو الشعور الخفي]، ط1، قم: معهد دار الفكر للصحافة، د.ت.

30 - الطوسي، محمد بن الحسين، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط1، قم، دار الأضواء، د.ت.

31 - عبده، محمد، رسالة التوحيد، ط2، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1966م.

32 - العسكري، الحسن بن علي، التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري، ط1، قم، مدرسة الإمام المهدي (عج)، 1409هـ.

33 - الغزالي، محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، لا مكان، مؤسسة هنداوي، 2019م.

34 - الفارابي، أبو نصر، آراء المدينة الفاضلة، لا ط.، القاهرة، مطبعة السعادة ، 1324هـ.

35 - ـــ، السياسة المدنية، لا ط، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، د.ت..

36 - القوشجي، علاء الدين علي بن محمد، شرح التجريد المعروف بالشرح الجديد، لا ط، لا مكان، الطبعة الحجرية، د.ت.

37 - المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط1، بيروت، دار إحياء التراث، 1440هـ.

38 - مطهري، مرتضى، النبوة، ط2، بيروت، دار الحوراء للطباعة والنشر، 1999م.

39 - المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ط1، طهران، جامعة طهران، 1372هـ.ش.

40 - ـــ، المسائل العكبرية، ط1، قم، مكتب الدعوة الإسلامية - مركز النشر، 1413هـ.

41 - الهمداني، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1422هـ.

42 - هيك، جون، فلسفه دين [فلسفة الدين]، ط1، تر. بهزاد سالك، طهران، انتشارات بين المللي المهدي (منشورات المهدي العالمية)، 1376هـ.ش.

43 - اليزدي، محمد تقي مصباح، أصول المعارف الإنسانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 2011م.

القرآن الكريم: وحيٌ إلهيٌّ أم تأليفٌ بشريّ

الشيخ حسّان مصطفى الحركة[1]

ملخّص

الوحيُ هو اتِّصال غيبيٌّ بينَ الله ورسوله، وقد أثار المستشرقونَ والحداثيُّونَ شُبهات عديدةً للتَّشكيك في المصدر الإلهيِّ للقرآن، وفي هذه المقالة نُناقش ثلاثَ شُبهات رئيسيّة:

1 - شبهة الوحي النَّفسي: تدَّعي هذه الشُّبهة أنَّ الوحيَ مُجرَّدُ حالة نفسيّة، وأنَّ النبيَّ محمَّد ﷺ اعتمدَ على عبقريّته وأفكاره، مُستفيدًا من الدّيانات السّابقة كاليهودية والنَّصرانية.

2 - شُبهة التَّجربة الدِّينية: تَفترض هذه الشُّبهةُ أنَّ الوحيَ تجربةٌ شعوريّةٌ أو إدراكٌ حسيٌّ مُشابهٌ للكَشف العرفانيِّ، لكنَّها تَفتقر إلى الدَّليل على هذه المُسانخة المَزعومة بين الوَحي والكَشف العرفانيّ.

3 - شُبهة التَّناصِّ (الاقتباس من المصادر السابقة): تدَّعي هذه الشُّبهةُ أنَّ للقرآن مصادرَ أصليةً مُتعدِّدةً، تَشملُ الشِّعرَ الجاهليَّ والأديانَ السّابقة، مُستندةً إلى تشابُهٍ مَزعومٍ بين آياتٍ قرآنية وأبياتٍ من الشِّعر لـ (امرئ القيس) و(أميَّة بن أبي الصَّلْت).

ومن ثَمَّ، تُناقش المقالةُ دقّةَ وصَوابيّةَ هذه الشُّبهات، وتصلُ في خاتمة البحث إلى نتيجة مفادُها أنَّ النصَّ القرآنيَّ فريدٌ وأصيل.

الكلمات المفتاحية:

الظَّاهرة القرآنيّة، الوَحي، المستشرقون، الحداثيُّون، الوحي النَّفسيّ، التَّجربة الدِّينيّة، التَّناصّ.

1 - أستاذ السطوح العليا في حوزة الرسول الأكرم ﷺ وحوزة الإمام الهادي عليه السلام - بيروت.

مقدّمة

قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الحاقة: 40-43].

لَطالَما كان القرآنُ الكريم، المُنزَّل على خاتَمِ الأنبياء والمرسَلينَ محمَّد -صلَّى الله عليه وآله وسلَّم- منذ بَدءِ نُزولِه والصَّدع بالرِّسالة وإلى يومنا، مَقصدًا لسهام أعداء الدِّين للطَّعن فيه والحَطِّ من شأنه، والتَّشكيك في إلهيَّته، ولكنَّ اللَّه يأبى إلّا أن يُتمَّ نورَه ولو كره الكافرونَ. قال تعالى في وصف كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: 174].

وقال في موضعٍ آخر مُتعرِّضًا لبعض الشُّبهات التي أُثيرت حول نبيِّه المصطفى والقرآن الكريم: ﴿بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ ... لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: 5 – 10].

كان القرآنُ، منذ عصر الرِّسالة، ولا زالَ محورَ حياة المسلمين، وموضوعَ دراساتهم وأبحاثهم. وكانت دراساتُهم منصبّةً على فهمِ هذا الكتاب وبيان مضامينه، ووجوه إعجازه.

ولم يتسلَّلِ الشكُّ إليهم بمَصدريّته الإلهيّة، وإنْ اختلفوا في بعض القَضايا المتعلِّقة به كاختلافِهم في حدوثِه وقِدَمِه، لكنْ لم يُساوِرْهُم شكٌّ في أنَّه كتاب الله.

وفي العصر الحديث، وبعد ظهور الحضارة العلمانيّة في أوروبا، وظهور حركةِ الاستشراق، بدأ الاستهدافُ والتَّشكيك يتوجَّه إلى القرآن، وبدأت تظهرُ تفسيراتٌ جديدةٌ لظاهرة الوَحي، فقالوا إنَّه كتابٌ بشريٌّ من صنع النبيِّ بعد أن عاش تجربةً روحيّةً على درجةٍ عاليةٍ من الصَّفاء،

استطاع من خلالها أن يأتيَ بهذا الكتاب ويدَّعي أنَّه أتى به من الله. وقال آخرونَ بأنَّه إلهامٌ شعريٌّ، وآخرون قالوا بأنَّه حالةٌ من النُّبوغ عاشَها النبيُّ محمَّد والأنبياءُ السّابقون له، أو أنَّه مُتأثِّرٌ بالتَّوراة والإنجيل، وغير ذلك من التَّفسيرات لـ "ظاهرة الوحي" التي تَنتهي إلى أنَّ القرآنَ نصٌّ بشريٌّ لا إلهيٌّ، وقد تأثَّر بعضُ المسلمين بهذه الادِّعاءات، التي تعتمد على المنهج التَّجريبيّ في تفسير الظَّواهر، وتُحاول أن تَفهمَها فَهمًا ماديًّا؛ لأنَّ المنهج التَّجريبيَّ لا يَعترف بما وراء المادّة، ويَعتبِرُ كلَّ شيءٍ يقع خارج الأدوات الحسيّة يَعتبِرُه علمًا هامشيًّا أو زائفًا.

في هذه المقالة، سنُبيِّنُ حقيقةَ الوَحي، وعصمتَه، وافتراقَه عن الإلهام، وكون مصدره إلهيًّا وليس بشريًّا كما يدَّعي أصحابُ الاتِّجاه الماديِّ التَّجريبيِّ، من المُستشرقينَ والحداثويِّينَ، كما سنتعرَّض بإيجاز لأهمِّ الشُّبهات التي ساقَها المُشكِّكونَ في إلهيّة القرآن، ونَقوم بمناقشتها.

أولًا: مفهوم الوحي

1 - تعريف الوحي:

الوَحي لغةً: أصلُ الوَحي الإشارةُ السَّريعة، ولِتضمُّنِه معنى السُّرعة قيل: أمرٌ وَحِيٌّ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرَّمز والتَّعريض، وقد يكون بصوتٍ مُجرَّدٍ عن التَّركيب، وبإشارةٍ ببعض الجَوارح، وبالكتابة[1].

قال (ابن فارس): "و، ح، ي: أصلٌ يدلُّ على إلقاء علمٍ في إخفاء أو غَيره. والوَحي: الإشارةُ، والوَحي: الكتابُ والرِّسالة، وكلُّ ما ألقيتَه إلى غيرِك حتّى عَلِمَه فهو وَحيٌ"[2].

الوَحيُ اصطلاحًا: يَتناسب الوَحيُ الرِّساليُّ أو الاصطلاحيُّ مع المفهوم اللُّغويّ، بعد أن كان إعلامًا خفيًّا، واتِّصالاً غَيبيًّا بين اللَّه ورسوله، يتحقَّقُ على أنحاء ثلاثة، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ [الشورى: 51].

1 - الراغب الأصفهانيّ: المفردات في غريب القرآن، ص515.

2 - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج2، ص624.

وقد عرَّفَه (السيِّدُ الطباطبائيّ) بالإدراك الغيبيِّ، قال: "... وهذا الإدراك والتَّلقِّي من الغَيب هو المُسمَّى في لسان القرآن بالوَحي"[1].

2 - حقيقة الوحي

لعلَّ كثيراً من الشُّبهات المُثارة حول إلهيّة القرآن وبشريّته ناشئةٌ من القُصور عن تصوُّر حقيقة الوَحي، يقول الأب (غيورغي فلورفسكي - Georges Florovsky)[2]: "الكتابُ 'مُوحًى به' من الله، فهو كلمتُه، لكنَّ بحثَ ماهيّة الوَحي بدِقّةٍ أمرٌ مُستحيلٌ، لأنَّه مُحاطٌ بسِرٍّ، بسرِّ مواجهة الله للإنسان. إنَّنا لا نستطيع أن نَفهم الطَّريقةَ التي سَمع بها 'قدِّيسو الله' كلمةَ سيِّدِهم، ولا كيفيّةَ تَعبيرهم اللُّغويّ عمَّا أوحى به اللهُ إليهم..."[3]. ولأنَّ الوحيَ أمر غيبيٌّ فإنَّه يتعارضُ مع المنهج التجريبيِّ والاتِّجاه الفلسفيِّ المادي[4]، لذا أنكرَهُ أتباعُها، فالتمسوا الشُّبهات حول القرآن، مُحاولينَ إثباتَ بشريّته وإبطالَ كونِه إلهيًّا مُنزَلًا من عند الله -تعالى-.

ولفهم حقيقة الوَحي بشكل أفضل، سنستعرض ثلاثةَ اتِّجاهاتٍ في التُّراث الإسلاميِّ في تصوير حقيقة الوَحي، وكُنهِ الاتِّصال بين الله والأنبياء عليهم السلام:

أ - الاتِّجاه الكلاميّ

يَرى أصحابُ هذا الاتِّجاه أنْ لا سبيلَ إلى الوصول إلى الاتِّصال حقيقة بين الله وأنبيائه، وأنَّ ما بين أيدينا من الأدوات المعرفيّة عاجزةٌ عن معرفة حقيقة الوحي. يقول (السبحانيّ): "وأمَّا

---

1 - الطباطبائيّ: الميزان في تفسير القرآن، ج14، ص305.

2 - غيورغي فلورفسكي: مفكّر دينيّ وعالم تاريخ روسيّ أرثوذكسيّ، ومن نشطاء ورواد الحركة المسكونيّة. ولد في يليزافيتغراد (الإمبراطوريّة الروسيّة) سنة 1893م، شغل بين عامي 1956 و1964م كرسيَّ تاريخ الكنيسة الشرقيّة في جامعة هارفرد. حاز درجاتٍ علميّة فخريّة متعدّدة، وكان عضوًا في الأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم. توفيّ عام 1979م. <https://ar.orthodoxwiki.org/>.

3 - فلورفسكي: الكتاب المقدّس الكنيسة والتقليد (وجهة نظر أرثوذكسيّة)، ص31.

4 - هــو اتّجاه أو منهج يدعو إلى اعتبار الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة أو التبرير، وهو أحد المذاهب الفلسفيّة الّتي تختصّ بدراسة الوجود والكون، إلى جانب المذهب العقلي.

الوحيُ الذي يختصُّ به الأنبياء، فإنَّه إدراكٌ خاصٌّ متميّزٌ عن سائر الإدراكات، فإنَّه ليس نتاجَ الحسِّ ولا العقل ولا الغريزة، وإنَّما هو شعورٌ خاصٌّ، لا نعرف حقيقتَه، يُوجِدُه الله سبحانَه في الأنبياء.. لا يَغلط معَه النبيُّ في إدراكه، ولا يَشتبِهُ، ولا يَختلِجُه شكٌّ، ولا يَعترضه ريبٌ في أنَّ الذي يُوحي إليه هو الله سبحانه..."[1].

ب - الاتِّجاه الفلسفيّ (الحكمة المتعالية)

يَرى (السيِّد الطباطبائيّ) أنَّ الوحي هو من نوع العلم الحضوريِّ[2]، يمتَاز بالعِصمة[3]، هو شعورٌ خارقٌ للعادة، خفيٌّ عن الحواس، وأنَّ هذا العلمَ لا يُغلَب، ورافعٌ للاختلافات الاجتماعيَّة، وهو القوة التي تمَيَّز بها الأنبياءُ عن غيرهم. وهو يَختلف عن النُّبوغ، العقلِ العمليّ، الفكريِّ المتعارف لدى النَّاس[4].

على أنَّ "مدرسة الحكمة المُتعالية" تَرى أنَّ في كلا طَريقي تحصيل العلم (العلوم الاكتسابيّة والعلوم الكشفيّة) يكون المُفيض الحقيقيُّ للعلوم والمعارف مبدأً غيبيًّا غيرَ بشريٍّ، قال (صدر المتألِّهين) -رحمه الله-: "فتَكليم الله عبادَه عبارةٌ عن إفاضة العلوم على نفوسِهم بوجوهٍ مُتفاوِتةٍ، كالوَحي والإلهام والتَّعليم بواسطة الرُّسل والمُعلِّمينَ"[5].

ج - الاتِّجاه العرفانيّ

يَرى العرفاءُ أنَّ الوحي ظاهرةٌ من سنخ المُكاشفات العرفانيّة، حيث يتجلَّى العلمُ الحضوريُّ للنبيِّ الذي لا يمسُّه العلمُ الكسبيُّ الذي يَنالُه الإنسانُ بحواسِّه الماديّة منها أو العقليّة، فليس هناك مجالٌ للخطأ أو الاشتباه في ساحته[6].

---

1 - السبحانيّ: الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج3، ص. ص. -128 129.

2 - الطباطبائيّ: الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 79.

3 - م. ن. ج 2، ص 233.

4 - م. ن. ج 2، من ص 229 إلى ص 230؛ ج 5، من ص 78 إلى ص79.

5 - صدر الدين الشيرازيّ: الشواهد الربوبيّة، ص 349.

6 - راجع: حيدر الآملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص451.

3 - خصائص الوَحي:

من أهمِّ خصائص الوَحي بحسب الاتِّجاهات الثَّلاثة:

أ. قابليّةُ تصديق العقل بالوَحي (عقلانيّة الوَحي): لأنَّ العقلَ لا يَدفع الأمرَ الخارقَ للعادة، ولا الأمرَ المستورَ عن الحواسِّ الظَّاهرة، وإنَّما يَدفع المُحالَ، وللعقل طريقٌ إلى تصديق الأمور الخارقة للعادة المَستورة عن الحواسِّ الظَّاهرة، فإنَّ له أن يستدلَّ على الشَّيء من طريق عِلَله، وهو الاستدلال اللِّمِّيّ، أو من لوازمه أو آثاره وهو الاستدلال الإنيِّ، فيُثبِتُ بذلك وجودَه[1].

ب. عصمة الوَحي وحامليه: (وهذه الخصوصيَّة مُهمّةٌ في المعرفة الوَحيانيَّة وفي حامليها).

ج. يَرى (السيِّد الطباطبائيُّ) أنَّ هذه المعارف محفوظةٌ ومَصونةٌ نظرًا لكونها من الله تعالى، وصادقةٌ دائمًا، وأنَّ حامليها، نظرًا لكونهم مؤيَّدين من الله -عزَّ وجل- في التلقِّي وفي التَّبليغ، لا يَقعون في الخطأ، بل هم مُنزَّهون عن الخطأ حتَّى في تصرُّفاتهم الخاصَّة والشَّخصيَّة[2].

د. العلم الوحيانيُّ، نظرًا لكونه علمًا حضوريًّا، لا يَقبل الخطأ حتَّى لدى الأفراد العاديِّين، ونتيجةُ ذلك ثباتُ الوحي وعدم قابليَّته للزَّوال والتَّغيير.

ثانيًا: شُبهات حول الوَحي (الاستشراق والحداثة)

يَعود اهتمامُ المستشرقين بالوَحي الإلهيِّ إلى العصور الوسطى، مُحاولينَ إيجاد تفسيرٍ لهذه الظَّاهرة يَتوافق مع أهداف الاستشراق الهادفة إلى إبعاد الوَحي القرآني عن حقيقة صُدوره الإلهيِّ[3]، ثمّ تَبعهم في الأزمنة المتأخرّة بعضُ الحداثويِّين العرب. وسنعرض لأهمِّ الشُّبهات التي ساقها هؤلاء للتَّشكيك بإلهيّة القرآن الكريم، ونطرحُها على طاولة البحث، ونختبر صدقيّتَها، بشكل مُوجَزٍ ومُلخَّص.

---

1 - الطباطبائيّ: الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 154.

2 - م. ن. ج2، ص200.

3 - مشتاق بشير: القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص 52.

1 - شُبهة الوحي النَّفسي والنُّبوغ

يقول المستشرق الأميركيّ (دانكن بلاك ماك دانلد - Duncan Black Macdonald)[1]: "... وقد استطاع محمَّدٌ بفضل خياله المُتوقِّد أنْ يَصف اللَّهَ بصفات واضحة مُعيَّنة، مثل الأوَّل والآخِر، والظَّاهر والباطن، وأنَّه القَيُّوم"[2]. وقد اختلفت كلماتُهم ومُسمَّياتُهم للتَّعبير عن هذه النَّظريّة، فبعضُهم استعمل لفظَ "النُّبوغ" وآخرُ عبرَّ بـ"الإلهام" أو "الوَحي النَّفسيّ"، وكلُّها تُشير إلى فكرة واحدة، هي أنَّ الوحي لا يَعدو كونَه نوعَ حالة نفسيّة، وأنَّ الأنبياء لَيسوا إلاّ أناسًا يَمتلكون عقولاً مُشرقةً تَهديهم إلى صلاح مجتمعهم وسعادته، فيَضعون مجموعةً من القوانين والأحكام التي من شأنها أن تُؤدِّي إلى تطوُّر حركة الإنسان، وتَبلغَ به محلَّ السَّعادة. يقول المستشرق الألماني (ثيودور نولدكه - Theodor Nöldeke): "إنَّ محمَّدًا حملَ طويلاً في وَحدته ما تَسلَّمَه من الغُرباء، وجعلَه يتفاعلُ وتَفكيرُه، ثمَّ أعاد صياغتَه بحسب فكرِه، حتَّى أجبرَهُ أخيرًا الصَّوتُ الداخليُّ الحازم على أن يَبرُزَ لبني قَومه"[3].

والنُّبوغ عندَهم لا يَعني أنَّ النبيَّ محمَّدًا اقتصرَ على عبقريّته وما عنده من أفكارٍ فقط، بل استفاد من الدّيانات السّابقة عليه كاليهوديّة والنَّصرانيّة والحنيفيّة الإبراهيميّة، وكان لاتِّصاله باليَهود والنَّصارى، الذين التقاهم في بعض أسفاره، أو الذين التقاهم في مكّة، أثرٌ كبيرٌ في تكوين ثقافته وتوجُّهاته الفكرية، يُضاف إلى ذلك أنَّه كان مُطَّلعًا على تاريخ الرُّسل والأنبياء السّابقين، كما كانَ يَمتلِكُ رؤيةً نقديّةً استطاعَ من خلالها أن يُغربِلَ كلَّ ما تَلقّاه، ويُبقي فقط ما يَخدم تصوُّراته[4].

---

1 - دنكان مكدونالد: ت 1943م مستشرق أميركيّ من أشدّ المتعصّبين ضدّ الإسلام، يصدُر عن كتاباته روح تبشيريّة متأصّلة، وهو من أوسع المستشرقين اطّلاعًا على الدين الإسلاميّ، ومن كبار محرّري "دائرة المعارف الإسلاميّة"، ومن كتبه: "تطوّر علم الكلام والفقه والنظريّة الدستوريّة في الإسلام" صدر سنة 1908م، تعلّم العربيّة والعبريّة والسريانيّة، وله محاضرات ومقالات كثيرة بالإنجليزيّة عن الثقافة الإسلاميّة في أكثر نواحيها، ونشر بالإنجليزيّة "فهرس المخطوطات العربيّة والتركيّة في مكتبة نيوبري بشيكاغو"، وعُني بكتاب "ألف ليلة وليلة" فجمع منه نسخًا لا توجد عند غيره. انظر مجلّة المجمع العلميّ 9: 95 و 471، ودليل الأعارب145. (نقلاً عن: خير الدين الزركلي: الأعلام (قاموس تراجم)).

2 - فنسنك؛ وآخرون: دائرة المعارف الإسلاميّة، ج2، ص562.

3 - ثيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص4.

4 - قاسم شعيب: تكوين النصّ القرآنيّ النبوّة والوحي والكتاب، ص 46.

ولعلَّ أكثرَ من فصَّلَ في هذه الشُّبهة هو (إميل درمنغام - Emile Dermenghem)[1] في كتابه "حياة محمَّد"، وممَّا سردَه في كتابه:

"... إنَّه [أبو طالب] لم يكن غنيًّا، فلم يُتَحْ له تعليمُ الصَّبيِّ الذي بَقي أُمِّيًّا طوالَ حياته.. ولكنَّه كان يَصطحِبُه في التِّجارة، فيَسير والقوافل خلال الصَّحراء، يَقطع هذه الأبعاد المُتنائيّة، وتُحدِّقُ عَيناهُ الجَميلتانِ بمَديَن ووادي القُرى وديارِ ثمود، وتَستمعُ أُذناه المُرهفتانِ إلى حديث العرب والبادية عن هذه المنازل وحديثها وماضي نَبَئِها...

... وإلى عُكاظ جاء الشابُّ محمَّدٌ مع أبي بكر ذاتَ يوم، فسَمِعا أسقفَ نجران الشَّهير قسَّ بن ساعدة يتكلَّم. ظلَّ قسٌّ بن ساعدة ذو اللِّحية البيضاء خطيبَ الصحراء العظيم، وحَكَم العربِ زمنًا طويلاً، ففي عكاظ خطب قسٌّ النّاسَ ذات مرّة راكبًا جملاً أورقَ، فاستشهدَ بالسَّماء والبحر واللَّيل والخيل والنُّجوم...

ويَنظر محمَّدٌ طلوعَ النُّجوم الأولى... وتكون هذه النُّجومُ في ليالي صيف الصَّحراء من الكثرة وشدّةِ النُّور ما يُخيِّلُ إلى الإنسان أنَّه يَسمع صوتًا للَمَعانها، كما يُسمَعُ صوتُ نارِ موْقدٍ كبير.

والحقُّ أنَّ في السماء لآياتٍ لأولي الأبصار، والحقُّ أنَّ العالم حافلٌ بالأسرار، وأنَّ العالم سِرٌّ بنفسه، أفلا يَكفيه أن يفتحَ عينيه وأذنَيه ليَرى ويَسمع؟ ليَرى حقًّا، وليَسمعَ كلامًا لا يُعبرَّ عنه، ويَلوح له أنَّه يَسمع شيئًا مع ذلك، وهل يتطلَّب سماعُ أصوات ما وراء النُّجوم غير قلبٍ نقيٍّ ونفسٍ صادقة وروحٍ مُستعِدّة؟"[2].

يقول (السيِّد الطباطبائيُّ) تعليقًا على هذه الشُّبهة: "... وقد انحرفَ في ذلك جمعٌ من الباحثين من أهل العصر، فراموا بناء المعارفِ الإلهيّة والحقائق الدِّينيّة على ما وصفَتْه العلومُ الطبيعيّة من أصالة المادّة المُتحوِّلة المتكاملة...

---

1 - إميل ديرمنغام، المولود في باريس في 3 يناير 1892 وتوفيّ في ساموا سور سين في 15 مارس 1971، صحفيّ فرنسيّ ومسؤول أرشيف وأمين مكتبة.

2 - انظر: درمنغام: الشـخصيّة المحمّديّة - السـيرة والمسـيرة، ص.ص.50-53. & انظر: رشيد محمد رضا: الوحي المحمّديّ، ص.ص. 131-132.

فذَكروا أنَّ النبوّةَ نوعُ نبوغٍ فكريٍّ وصفاءٍ ذهنيٍّ، يَستحضر به الإنسانُ المسمَّى نبيًّا كمالَ قومه الاجتماعيّ، ويُريد به أن يُخلِّصَهم من وَرطة الوَحشيّة والبَربريّة إلى ساحة الحضارة والمَدنيّة ... ويَتفرَّع على هذا الافتراض:

أوّلًا: أنَّ النبيَّ إنسانٌ مُتفكِّرٌ نابغٌ يَدعو قومَه إلى صلاح محيطهم الاجتماعيّ.

ثانيًا: أنَّ الوحيَ هو انتقاش الأفكار الفاضلة في ذهنِه.

ثالثًا: أنَّ الكتابَ السماويَّ مجموعُ هذه الأفكار الفاضلة المُنزَّهة عن التَّهوُّساتِ النَّفسانيّة والأغراض النَّفسانيّة الشَّخصيّة.

رابعًا: أنَّ الملائكةَ التي أخبر بها النبيُّ قوًى طبيعيّة تُدبِّرُ أمورَ الطَّبيعة، أو قوًى نفسانيّة تَفيض كمالاتُ النُّفوس عليها، وأنَّ روح القُدس مَرتبةٌ من الرُّوح الطبيعيّة المادّيّة، تترشَّح منها هذه الأفكارُ المُقدَّسة... وعلى هذا الأسلوب فسَّروا الحقائقَ التي أخبرَ بها الأنبياءُ، كاللَّوح والقلم والعَرش والكرسيِّ والكتاب والحساب والجنّة والنار، بما يُلائم الأصولَ المَذكورة.

خامسًا: أنَّ الأديان تابعةٌ لمُقتضيات أعصارها تتحوَّل بتحوُّلها.

سادسًا: أنَّ المُعجزاتِ المَنقولةَ عن الأنبياء المَنسوبةَ إليهم خرافاتٌ مَجعولة..."[1].

أ - مناقشة الشُّبهة

يُلاحَظ في هذه النَّظريّة عدّةُ أمور:

1. القَدْح في صِدقُ النبيّ ﷺ من خلال تفسير الوَحي بالنُّبوغ والعَبقريّة؛ لأنَّه ﷺ نسبَ القرآنَ الكريم إلى اللَّه تعالى، وهذا يَتعارض معَ ما تواترَ تاريخيًّا أنَّ محمَّدًا -صلَّى الله عليه وآله وسلَّم- كان من قريش، أعظمِ قبائل العرب خطرًا وقوّة ونفوذًا، ومن البيت الهاشميّ منها، وهو الذي كان يَمتاز بالنَّزاهة والطُّهر، وله السِّيادة والزَّعامة، والسُّؤددُ في مكّة، وله الشَّرفُ الرَّفيع الذي لا يُدانيه ولا يُنازعُه فيه أحدٌ، وأنَّه قبلَ البعثة كان يُدعى "الصَّادقَ الأمين"، وكان محلَّ ثقة العرب واعتمادِهم في

1 - الطباطبائيّ: الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص.ص. 90-98.

فضِّ نزاعاتهم[1].

2. سلامة القرآن من الاختلاف، بحيث أنَّ النَّوابغَ -وإن علا شأنُهم- لا يَلبثُ أن يظهرَ في أعمالهم وكتاباتهم، معَ تطوُّر العلوم وكثرة التَّدقيق والتَّحقيق -لو بعد مدّة من الزَّمن- مظاهرُ القُصور والاختلاف، وهذا هو المُعتاد في علوم البشر، ولا يُعاب على أحد منهم في ذلك، وإنْ كان هدفُ هؤلاء بيانَ تلك المسائل والعلوم نفسها، لأنَّه ممّا لا يَسلم منه البشرُ، فيما أنَّ القرآن الكريم -وإنْ لم يكن يَهدف إلى بيان فنٍّ من الفنون أو عِلمٍ من العلوم بعَينه- قد تعرَّضَ لكثير من المسائل في شتّى العلوم، وحفلَ بالتَّشريعات وقصص الماضين وأخبارهم ونبوءات المستقبل وأحداثه بنَظْمٍ ولَفظٍ مُعجزٍ مع نَزوله نُجومًا[2] على مدى ثلاث وعشرينَ سنةً. فهل يَجرؤُ عاقلٌ -غيرُ مؤيَّد بالغَيب- أن يأتيَ بكتابٍ يدَّعي أنَّه "هدًى للعالَمين"، ثمَّ يُودِعُه أخبارًا في الغَيب ممّا مَضى ويُستقبَل، وفيمَن خلا مِن الأُمم، وفيمَن سيَقدمُ منهم، لا بالواحد والاثنين، بل في أبواب مختلفة من القَصص والملاحم والمُغيَّبات المُستقبلة، ثمَّ لا يتخلَّف شيءٌ منها عن صراط الصِّدق؟ وهل يتمكَّنُ إنسانٌ، وهو أحد أجزاء نشأة الطَّبيعة المادّيّة، والدَّارُ دارُ التحوُّل والتَّكامل، أن يُداخِلَ في كلِّ شأن من شؤون العالم الإنسانيّ، ويُلقي إلى الدُّنيا معارفَ وعلومًا وقوانينَ وحِكَمًا ومواعظَ وأمثالًا وقصصًا في كلِّ ما دقَّ وجلَّ، ثمَّ لا يَختلف حالُه في شيء منها في الكمال والنَّقص، وهي مُتدرِّجةُ الوجود، مُتفرِّقةُ الإلقاء، وفيها ما ظهرَ ثمّ تكرَّرَ، وفيها فروعٌ مُتفرِّعةٌ على أصولها؟ هذا مع ما نراه من أنَّ كلَّ إنسان لا يَبقى من حيثُ كمال العمل ونَقصُه على حال واحدة[3].

3. إنَّ المصادرَ المُفترَضةَ للقرآن الكريم لا تكفي لكاتب مُتمرِّسٍ لِيَكتب كتيِّبًا لا شأنَ

---

1 - انظر: ابن هشام: سيرة ابن هشام، ج1، ص.ص. 197-196 & وانظر: السبحانيّ: الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج3، ص.ص. 456 - 457.

2 - عبارة "نزل القرآن نجومًا" تعني أنَّ القرآن الكريم نزل من عند الله تعالى على النبي محمد مفرّقًا على مراحل وأجزاء متتابعة، وليس دفعة واحدة.

3 - انظر: الطباطبائيّ: الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص63.

له، ناهيك عن أنْ يُوحي رجلٌ أمّيٌّ[1] من عقله الباطن إلى نفسه كتابًا كالقرآن الكريم. أفيُصدِّقُ عاقلٌ أنَّ لقاءات مَعدودة لرجلٍ أمّيٍّ وأحبارٍ مَجهولي القيمة العلميّة جرَت خلسةً خلال أسفارِه، وبضعَ قِصصٍ سمِعَها من أعراب البادية، كافيةٌ لتكون مادّةً كتابيّة للقرآن الكريم، الذي يَحتوي على دقائق علومِ التَّوحيد وأخبار الغَيب من القيامة والجنّة والنار والملائكة والرُّسل وكتبهم وأقوامهم، وتفصيلات الشَّرائع، وإخبارات عن الملاحم والفتن وما يجري فيها، ومُحاجَّة لأهل الكتاب في اعتقاداتهم وكتبهم وشرائعهم؟!

4. إعجاز القرآن (فلا يمُكِنُ لإنسان أن يأتيَ بمثله): و"المُعجزةُ أمرٌ خارقٌ للعادة، مَقرونٌ بالدَّعوى والتَّحدِّي، مع عدم المُعارَضة، ومطابقة الدَّعوى"[2].

لقد تحدَّى القرآنُ الكريم -وما زال- المُشكِّكينَ بمَصدرِه الإلهيِّ أن يأتوا بسورة من مثله: **﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾** [البقرة: 23]. ويَظهر الإعجازُ في مقامَينِ:

أ- الإعجاز البَياني: كان أوَّلَ ما ظهرَ من إعجاز القرآن الكريم إعجازُه البيانيُّ، الذي يتمثَّل في فصاحة ألفاظه، وبلاغة معانيه، ورَوعة نَظمه، وبداعة أسلوبه الخاصِّ، وهذا الجانب هو الذي بَرزَ مع بداية نُزول أوائل السُّور المكِّيّة القَصيرة نسبيًّا، التي تتحدَّى -بأسلوبها الجديد الذي لم يألَفْه العربُ- فصاحةَ العرب وبلاغتَهم.

ومن الأمثلة التي ذُكرت للإعجاز بالنَّظم ما ذكرَهُ (الجرجانيّ) في كتابه "دلائل الإعجاز": **﴿وَقِيلَ يَـٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَـٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾** [هود: 44][3].

---

1 - بنـى بعض العلـماء أنَّ معنى الأمّيّة هو عدم تعلّم القراءة والكتابة من بـشر، وهو القدر المتيقّن جمعًا بين الروايات والنقول التاريخيّة. والاحتجاج على الخصوم بظاهر لفظ الأمّي.

2 - السبحانيّ: سيّد المرسلين، ج1، ص173.

3 - انظر: الجرجانيّ: دلائل الإعجاز، ص.ص. 46-45.

ب- **الإعجازُ المعنويُّ والمَضمونيّ:** بمُرور الزَّمن وتقادُم الأيّام بدأتْ تَظهر جوانبُ الإعجاز المُرتبطةُ بالمَضمون والمعنى في القرآن الكريم، وذُكر في ذلك عدّةُ أوجُه:

- الإخبار عن المُغيَّبات: ومنها قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ**﴾ [الأنفال: 7].

- الإعجاز بعدَم الاختلاف فيه: يَقول (محمَّد حسين الطباطبائيّ): "... وقد تحدَّى أيضًا بعدم وجود الاختلاف فيه، قال تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا**﴾ [النساء: 82]... وليس فيه أدنى اختلاف في النَّظم المُتشابه، ﴿**كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِىَ**﴾ [الزمر: 23]، ولم يَقع في المعارف التي ألقاها، والأصول التي أعطاها، اختلافاتٌ يَتناقض بعضُها مع بعض ... ولو كان من عند غير اللَّه لاختلفَ النَّظمُ في الحُسن والبَهاء، والقولُ بين الشَّداقة والبَلاغة والمعنى من حيث الفساد والصحّة، ومن حيث الإتقان والمَتانة"[1].

- التحدِّي بمَن أُنزل عليه القرآن: نشأ ﷺ كغالبيّة قومه أُمِّيًّا، لا عهدَ له بالقراءة ولا الكتابة، قال -تعالى-: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ [العنكبوت: 48] ... كما لم يأتِ بشيء من شعرٍ أو نثرٍ نحوًا من أربعين سنةً قبل البعثة، وهي ثُلثا عمره، ثمَّ أتى بما أتى به دفعةً، فأتى بما عجزتْ عنه فحولُ العلماء والأحبار والرُّهبان من مواضيعَ كثيرةِ العَدد، مُتباعدةِ الأغراض من الإلهيّات والمعارف، وبدءِ الخلق والمَعاد، وما وراء الطَّبيعة من الرُّوح والملك وإبليس والجنّ، والفلكيّات، والأرض، والتاريخ، وشؤون فريق من الأنبياء الماضينَ، وما جرى بينهم وبين أُممهم، والأمثال والاحتجاجات والأخلاقيّات، والحقوق العائليّة، والسِّياسات المَدنيّة، والنُّظُم الاجتماعيّة والحربيّة، والقضاء والقَدر، والكسب والاختيار، والعبادات والمعاملات، والنِّكاح والطَّلاق، والفرائض، والحدود والقصاص وغير ذلك...فهل يُمكنُ أن يَصدر هذا الاحصاءُ العجيبُ والإتقان الغريب من رجل أُمِّيٍّ لم يتربَّ إلّا في حجرِ قومٍ حَظُّهم

1 - الطباطبائيّ: الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص68.

من الإنسانيّة على مَزاياها التي لا تُحصَى، وكمالاتها التي لا تَنتهي، أن يَرتزقوا بالغارات والغزوات ونهب الأموال، وأن يَئِدُوا البَناتِ ويَقتلوا الأولادَ خشيةَ إملاقٍ، ويَفتخروا بالآباء ويَنكحوا الأمَّهات..."[1].

2 - التَّجربة الدِّينيّة وعلاقتها بالنبوّة والوحي: نقد وتحليل

يَبدو أنَّ أوَّل مَن استخدم مصطلح التَّجربة الدِّينيّة هو الفيلسوف (ويليم جيمس - William James)[2]، ويَنسب آخرونَ ذلك إلى الفيلسوف الألمانيِّ (شلاير ماخر - Friedrich Schleiermacher)[3]، وأيًّا كانَ فهناكَ اختلافٌ جوهريٌّ في طبيعة التَّجربة الدِّينيّة، والاتِّجاهات الرَّئيسة في ذلك اثنانِ هما:

أ. التَّجربة الدِّينيّة نوعٌ من الإحساس والشُّهود كما ادَّعى (شلاير ماخر) في كتابه المعروف "الإيمان والمسيحيّة"، يَقول: "فهذه التَّجربة هي تجربةٌ شهوديّةٌ وأصليّةٌ قائمةٌ بنَفسِها ومُستقلّة عن المَفاهيم والتصوُّرات والاعتقادات والأعمال".

ب. التَّجربة الدِّينيّة هي الإدراكات الحسِّيّة: ذهبَ إلى هذه النَّظريّة الفيلسوفُ المعاصر (ويليام آلستون - Willia Alston)[4]، فهو كان يَعتقد أنَّ التَّجربةَ الدِّينيّة تَقوم على

---

1 - انظر: السبحاني: الإلهيّات إلى هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج3، ص.ص. 370-368.

2 - فيلسوف أمريكيّ (11 يناير 1842 - 26 أغسطس 1910) ومن روّاد علم النفس الحديث وأحد أفراد جمعيّة الأبحاث النفسيّة. كتب كتبًا مؤثِّرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربويّ، وعلم النفس الدينيّ والتصوّف، والفلسفة البراغماتيّة.

3 - فريدريك دانيال إرنست شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (21 نوفمبر 1768 - 12 فبراير 1834)، لاهوتيّ وفيلسوف وعالم الكتاب المقدّس، أصبح مؤثرًا في تطوُّر النقد العالي، ويُشكِّل عملُه جزءًا أساسيًّا في مجال علم التأويل الحديث. وكان له أثر عميق في الفكر المسيحيّ في وقت لاحق، ويُسمَّى "أب علم اللاهوت الحديث".

4 - وليام باين ألستون (29 نوفمبر 1921 - 13 سبتمبر 2009) فيلسوف أمريكيّ. قدّم مساهمات مؤثّرة في فلسفة اللغة، ونظريّة المعرفة، والفلسفة المسيحيّة.

الأركان الثَّلاثة للتَّجربة الحسِّيّة: المُدرِك، المُدرَك، والحادثة (ظهور هذه التَّجربة). أمّا المُدرِك في التجربة الدينيّة فهو الشخص الذي يتوجّه بها إلى اللَّه تعالى، وأمّا المُدرَك فهو اللَّه تعالى أو شيءٌ فيما وراء الطَّبيعة، وأمّا ظهورُ هذه التَّجربة فهو تجلِّي اللَّه تعالى أو الشيء المذكور في قلب صاحب هذه التَّجربة، وهذه العمليّة تُسمَّى التَّجربةَ الدِّينيّة[1].

أ - التَّجربة الدِّينيّة في المُؤلَّفات الحديثة

- التَّجربة الدِّينيّة عند (محمَّد إقبال)[2]: كان (محمَّد إقبال) أوَّلَ المُفكِّرينَ المُسلمين تَنظيراً لفكرة التَّجربة الدِّينيّة في الوَحي، فهو لم يرَ فَرقًا في الماهيّة بين التَّجربة الصُّوفيّة أو العرفانيّة الشُّهوديّة وبينَ النبوّة. والفرقُ الذي يَجعل النبيَّ نبيًّا، برأيه، هو في الحالة النَّفسيّة التي يتمتَّع بها النبيُّ، التي تتجلَّى في رغبته في أن يَرى رياضتَه الدِّينيّةَ قد تحوَّلَت إلى قوًى عالميّة حيّة. وهو يَعدُّ عودةَ النبيِّ من "مقام الشُّهود" امتحانًا عمليًّا لقيمة رياضتِه، على حين يمُثِّل "مقام الشُّهود" للصُّوفيِّ غايةً تُقصَد لذاتها[3].
- التَّجربةُ الدِّينيّة عند (عبد الكريم سروش): يدَّعي (سروش) أنَّ "الوحيَ والرِّسالةَ تابعان لشخصيّة النبيِّ"، ويَصف تجربةَ الوحي للنبيِّ بقوله: "إذنْ فالمقُوِّمُ لشخصيّة الأنبياء ونُبوّتِهم هو الوَحيُ فقط. أو 'التَّجربة الدِّينيّة' في الاصطلاح الجديد. وفي هذه التَّجربة يَرى النبيُّ وكأنّ شخصًا يَحضر عندَه ويُحدِّثُه في أذُنه وقلبه بمضمون الرِّسالة السَّماويّة، ويُكلِّفُه بإبلاغ التَّعاليم والأوامر الإلهيّة للنَّاس.."[4].

---

1 - انظر: فدا حسين حليميّ: الوحي بين النبوغ الذاتيّ والتسديد الإلهيّ المباشر، ص.ص. 141-143.

2 - ولد في سيالكوت -إحدى مدن البنجاب الغربيّة- في الثالث من ذي القعدة 1294هـ الموافق 9 تشرين الثاني نوفمبر 1877م. رحل إقبال إلى أوروبّا وحصل على درجة الدكتواره من جامعة ميونخ في ألمانيا. كان وثيق الصلة بأحداث المجتمع الهنديّ، حتّى أصبح رئيسًا لحزب العصبة الإسلاميّة في الهند، ثمّ العضو البارز في مؤتمر اللَّه آباد، واشتهر بشعره وفلسفته.

3 - انظر: محمد إقبال: تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام، ص147.

4 - سروش: بسط التجربة النبويّة، ص.ص. 3 و9-10.

ب - نتائج نظريّة التَّجربة الدِّينيّة

أخطرُ النَّتائج المُترتِّبة على هذه النَّظرة إلى الوَحي هي فتحُ باب تضييق الوَحي وتوسعته بحسب تجارب مَن يأتي بعد النبيِّ ﷺ من أصحاب التَّجارب الدِّينيّة المُسانخة، ولذا لم تكن تَسميةُ كتاب (سروش) بـ "بسط التَّجربة النَّبويّة" آتيةً من فراغٍ، بل هو ناظرٌ إلى هذه القابليّة في الوَحي. يقول (سروش): ".. ومن هنا لا بدَّ من استمرار التَّجارب النبويّة الباطنيّة والخارجيّة في غَيبة النبيِّ، من موقع تعميق الدِّين واتِّساعه وإثراء تعاليمه السَّماويّة.. ولا يَنبغي أن نتصوَّر أنَّ هؤلاء العِظام ليسوا سوى شارحينَ للتَّجربة الأولى، ودورهم ليس بأكثر من تكرار تلك التَّجربة. فـ (الغزاليّ) جاء بكشوفات دينيّة جديدة، وهكذا (المولويّ)، و(مُحيي الدين بن عربيّ)، و(السهروردي)، و(صدر الدِّين الشيرازيّ)، و(الفخر الرازيّ) ... وآخرون. وأساسًا فإنَّ الدِّينَ الإسلاميَّ تكامَلَ ونمَا بهذه الصُّورة .. فهؤلاء الأولياء لم يكونوا شارحينَ وحسب، بل مارسوا طبيعةَ الكشفِ وساهموا في إثراء التَّجربة"[1].

ومن النَّتائج الخطيرة أيضًا القولُ ببشريّة الوحي وتاريخيّته؛ فالوَحي إذا كان ناتجًا من امتزاج الجزء الإلهيّ منه بشخصيّة النبيِّ ﷺ، وشخصيّة النبيّ ﷺ جزء من حقبة تاريخيّة ذات طابع اجتماعيٍّ وثقافيٍّ مُعينَّ، فالنَّتيجة التي لا مَحيص عنها عندها هي "بشريّة الوَحي وتاريخيَّتُه"[2]، وهذا يعني ضرورةَ قراءته من خلال المَنهج الماديِّ، والتَّعامُلِ معه كمعرفة نسبيّة لا مُطلَقة.

د - مناقشة الشُّبهة

إنَّ نفسَ المُناقشات والملاحظات التي ذكرناها على الشُّبهة السابقة تَصلح لأنْ نستفيد منها في دفع هذه الشُّبهة، ونضيف إليها بعضَ الملاحظات:

- إنَّ الرَّكيزة الأساسَ في هذه النَّظريّة هي دَعوى المُسانَخة بين تَجربة الوحي والكشف العرفانيّ. وهذه الدَّعوى لم يُورِدْ أصحابُها لها دليلاً من عقل أو نقل، خصوصًا أنَّ

1 - سروش: بسط التجربة النبويّة، ص.ص. 31-34.

2 - انظر: سروش: بسط التجربة النبويّة، ص.ص. 26-27.

مفهوم "التَّجربة الدِّينيّة" مفهومٌ يَلُفُّه الغموضُ، وليس له حدود واضحة مُتَّفَق عليها عند جميع الباحثين.

- هناك فروق جوهريّة بين الوَحي والمكاشفات العرفانيّة. وسنَكتفي بذِكر فَرقَينِ منها:

الأوَّل: عصمةُ الوَحي وعدم إمكان تصوُّر الخطأ فيه، كما تقدَّم، أمَّا العُرفاء والمتصوِّفة -إن صحَّت طرقُهم وسَلِمَت من الشَّوائب- فليست لهم هذه الضَّمانةُ الإلهيّة، لذا، فإنَّ العارفَ يَحتاج إلى ميزانٍ يَقيس به صدقَ كشفِه أوّلًا، ويُفسِّر كشفَه ثانيًا.

الثاني: عدمُ الاختلاف بين النُّبوّات: لكون المَصدر بين الأنبياء واحدًا صافيًا من الشَّوائب والعوامل الفرديّة والشخصيّة تكون مَضامينُ نُبوّات الأنبياء واحدةً، تُصدِّق اللَّاحقةُ السابقةَ، وتُبشِّر السَّابقةُ باللَّاحقة. قال تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ**﴾ [المائدة: 48].

يقول (جوادي آملي) الفقيهُ المُجتهِدُ والفيلسوفُ والعارف المشهور: "فحين يُشاهِدُ [العارفُ] أمرًا يَبحث عن معيار يَقيس به مَشهوداته، لأنَّ كثيرًا من العُرفاء اختلفوا في الشُّهود فيما بينَهم ويَختلفون، بل أحيانًا يَظهر أنَّ مشهودَ العارف كان خطأً، ولهذا يَحتاج إلى معيارٍ يُميِّزُ به مَشهوداتِه الصَّحيحة والرَّبّانيّة عن المَشهودات الباطلة والشَّيطانيّة"[1].

3 - شُبهة الاقتباس من المصادر السَّابقة للقرآن: نظريّة التَّناصّ

وهذه الشُّبهة قديمةٌ، وقد ذكرَها القرآنُ الكريم، وتكرَّرت على ألسنة بعض المستشرقين. فادَّعَوا أنَّ للقرآن الكريم مصادرَ سمَّوها "المصادرَ الأصليّة للقرآن"، تنوَّعت بين الشِّعر الجاهليّ والأديان السَّماويّة والوثنيّة، فقالوا إنَّ "التَّناصَّ" و"البَين نَصِّيّة" و"التَّعالُق النَّصِّيّ" مفاهيمُ يُراد بها في التأويل الحَداثيّ أنَّ النصَّ ليس بنيةً مُغلَقةً ومُنكفِئةً على نفسها، ولكنَّه يَحمل، أراد مُنشِئُه أم لم يُرِد، بَصماتِ نصوصٍ سابقةٍ، وآثار

1 - جوادي آملي: حقيقة الدين، ص219.

مُبدعين آخَرين، تُسهم في تشكيله، وتعميق رمزيّته[1]. يقول (نصر حامد أبو زيد): "... يُوجَد التَّعالُق النَّصّيّ في القرآن، أي أنَّه نصٌّ مشكَّلٌ من مُعتقدات، وثقافات، وأدبيات أخرى، كالتَّوراة والإنجيل، والشِّعر الجاهلي، والسَّجع"[2]. وسنَقتصر على مناقشة الاقتباس الشِّعريّ والأسلوب الشِّعريّ في القرآن الكريم، ونَفي أنَّ ما جاء به النبيُّ ﷺ مُشابِهٌ لِما وُجد من شعر العرب.

أ - شبهة الاقتباس من الشعر الجاهليّ

أشهر دَعاوى الاقتباس من الشِّعر الجاهليّ هي دَعوى الاقتباس من شِعرٍ يُنسَب إلى (امرئ القَيس الكنديّ)، ومنه:

دنَتِ السَّاعةُ وانشقَّ القَمَرْ عَن غَزالٍ صادَ قلبي ونَفَرْ
مـرَّ يومَ العيدِ في زينتِـــه فرَمانـــــي فتَعاطَى فعَقَرْ
بسِهامٍ من لحاظٍ فاتـــكٍ تَرَكتْني كهَشيمِ المُحتظِرْ
وإذا ما غابَ عنِّي ساعـــةً كانَتِ السَّاعةُ أدهى وأَمَرّ[3]

والآياتُ الكريمةُ التي زُعم اقتباسُها من هذا الشِّعر، هي:

﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾ [القمر: 1].

﴿فَنَادَوۡاْ صَاحِبَهُمۡ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ﴾ [القمر: 29].

﴿إِنَّا أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ صَيۡحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الۡمُحۡتَظِرِ﴾ [القمر: 31].

﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوۡعِدُهُمۡ وَالسَّاعَةُ أَدۡهَى وَأَمَرُّ﴾ [القمر: 46].

1 - قطب الريسونيّ: النصّ القرآني من تهافت القرّاء إلى أفق التدبّر، ص267.

2 - نصر حامد أبو زيد : النصّ والسلطة والحقيقة، ص242.

3 - (ويليام سنكلير - William Sinclair): مصادر الإسلام، ص.ص.11-12، <www.muhammadanism.org>.

- كذلك الأبيات التي تُنسَب إلى (أميّة بن أبي الصلت)، والتي فيها تقارُبٌ مضمونيٌّ وشَكليٌّ كبير مع ما ورد في بعض سور القرآن الكريم بشأن القيامة وأوصافها، هذه الأبيات صارَت مادّةً للمستشرقين لدَعمِ دَعوى بشريّةِ مصدرِ القرآن الكريم، ومَطلعُها:

ويومُ مَوعدِهِم أن يُحشَرُوا زُمَرًا يومُ التَّغابُنِ إذ لا يَنفَعُ الحَذَرُ[1]

ب - مناقشة الشُّبهة

أما بالنِّسبة إلى الشِّعر المَنسوب إلى (امرئ القيس) فنُسجِّلُ عدّةَ مُلاحظات:

- إنَّ قريشًا أفصحُ العرب وأحفظُهُم للشِّعر، وهم نقلةُ الشِّعر ورُواته وأعلمُهُم بأساليبه ومداخله ومخارجه، ولما ألقى النبيُّ سورةَ القمرِ المكّيّة على مسامعِهم، وكانوا حينَها أشدَّ النَّاس عداوةً له وحرصًا على تكذيبه وخَنق دعوته، ومع ذلك لم يدَّعوا ادِّعاء "الانتحال" هذا ولا قريبًا منه، بل شَهدوا بنَقيضِه تمامًا على لسان (الوليد بن المغيرة) و(عتبة بن ربيعة).
- إنَّ الناقِدَ الخبيرَ بالشِّعر الجاهليِّ وأساليبه وأوزانه يُدرِكُ بوضوح أنَّ هذه الأبيات الرَّكيكة، في الأسلوب والنَّظم، أبعَدُ ما تكون عن الشِّعر الجاهليّ[2].
- لم يأتِ هؤلاء المُدَّعينَ بدليل واحد يُثبتُ نسبةَ هذه الأبيات إلى (امرئ القيس)، فهي لم تَرِدْ في ديوانه على اختلافِ طبعاتِه ونُسَخِه ورواياته.

أمَّا بالنِّسبة إلى الشِّعر المَنسوب إلى (أميّة بن أبي الصَّلت) فنُسجِّلُ عدّةَ ملاحظات:

- إنَّ كثيراً من نُقّاد الأدب -ومن ضِمنهم بعضُ المستشرقين- يَرَونَ أنَّ شعر (أميّة) مَنحولٌ

1 - انظر: فنسنك؛ وآخرون: دائرة المعارف الإسلاميّة، ج2، ص.ص. 660-662.

2 - انظر: عبّاس العقّاد: اللغة الشاعرة، ص73.

عليه؛ قال المستشرق الألمانيُّ (كارل بروكلمان - Carl Brockelmann)[1]: "... (أميّة بن أبي الصلت)، شاعرُ ثقيف. أكثر ما رُوي من شعره منحولٌ عليه، ما عدا مرثيَّتَه لقتلى بدر التي مَنعَ النبيُّ إنشادَها. وزَعم (كليمن هوار) أنَّ شعرَه كان من مصادر القرآن. وهذا غير صحيح، ولكنَّ الحقَّ ما ذكرَه (تور اندريه) وهو أنَّ الأشعار التي نظر إليها (هوار) إنمَّا هي نظمٌ جَمَعَ القُصّاصُ فيه ما استخرجَه المُفسِّرونَ من موادِّ القصص القرآنيّ. ويَنبغي أن تكون هذه الأشعار قد نُحِلت لــ (أميّة) في عهدٍ مُبكِّرٍ لا يَتجاوز القرن الأوّل للهجرة"[2].

- كيف خفيَ على "قريش" و(أميّة) هذا الاقتباس البيِّنُ المُدَّعى، ودواعي الخصومة للنبيّ ﷺ موجودة؟ فقريش على ما عُرِفَت من عداوته، و(أميّة) كانوا حاسدينَ للنبيِّ ﷺ كافرينَ به؛ لأنَّ أميّةَ كان يتطلَّعُ أنَّه سيكون النبيَّ الموعودَ، كما يُسجَّل من دوافع الحسد والعَداوة أيضًا مقتلُ (عُتبة) و(شَيْبة) ابني (رَبيعَة) أبناء خال (أميّة)[3] في "معركة بدر"[4]. والطَّائفُ تَبعد عن مكّةَ اثني عشر فرسخًا (نحو 36 ميلاً)، وقد زارَها النبيُّ ﷺ، ودَعا أهلَها إلى الإسلام قبل الهجرة، فلو وقعَ هذا الاقتباسُ في القرآن الكريم من شاعر "ثقيف" المشهور فكيف خفيَ على "قريش" و"ثقيف" و(أميّة) نفسِه؟

---

1 - كارل بروكلمان (1868 - 1956م) مستشرق ألمانيّ يُعتبر أحد أبرز المستشرقين في العصر الحديث، عالم بتاريخ الأدب العربيّ. وُلِد في "رستوك" بألمانيا ونال شهادة الدكتوراه في الفلسفة واللاهوت، وأخذ العربيّة واللغات السامية عن (نولدكه) وآخرين. درّس في عدّة جامعات ألمانيّة، وكانت ذاكرته قويّة يكاد يحفظ كلّ ما يقرأ. ودرّس العربيّة في معهد اللغات الشرقيّة بـ (برلين) عام 1900م، وتنقّل في التدريس، وتقاعد سنة 1935م. كان من أعضاء المجمع العلميّ العربيّ في دمشق، وكثير من المجامع والجمعيّات العلميّة في ألمانيا وغيرها، صنّف بالألمانيّة "تاريخ الأدب العربيّ" في مجلّدين، وأتبعهما بملحق في ثلاثة مجلّدات، وكلّفته جامعة الدول العربيّة أنْ يُدخل الملحق في الأصل، وينقلها إلى العربيّة، ولـ (بروكلمان) "تاريخ الشعوب الإسلاميّة" تُرجم إلى العربيّة في بيروت، وطُبع بها في خمسة أجزاء صغيرة، وفهرسان لخزانتي برسلاو وهامبورغ، يُعرِّفان بمخطوطاتهما العربيّة، وكتاب في "نحو اللغة العربيّة" بالألمانيّة.

2 - بروكلمان: تاريخ الأدب العربيّ، ج1، ص113.

3 - أمّ أميّة هي رقيّة بنت عبد شمس بنت عبد مناف.

4 - انظر: الحديثيّ: أميّة بن أبي الصلت - حياته وشعره، ص.ص. 64-66.

- إنَّ كثيراً من أصول العقائد وقصص الأنبياء فيها كثيرٌ من المشتركات بين الإسلام وأهل الكتاب، و(أميّة) عُرِفَ عنه اختلاطُه بهم وأخذُه عنهم[1].

4 - شُبهة الأسلوب القرآني والشِّعر

هناك فارقٌ كبيرٌ في الأسلوب بين البيان القرآنيِّ ودواوين العرب، فالأوَّل يتكوَّن من السُّوَر التي تَحتوي على الآيات التي تَنتهي بالفَواصل، أمّا ديوان العرب فيتألَّف من القصائد التي تتكوَّن من الأبيات التي تَنتهي بالقوافي، حيث يَعتمد الشِّعرُ على الاتِّفاق بين الفَواصل، على حين نجد أنَّ القرآنَ الكريم قد يُباعِدُ بينَ الفَواصل مع حفاظه على النَّسق الصَّوتيِّ الذي يتَّفق مع التَّركيبة الطُّوليّة المُعتمدة ضِمنًا في السِّياق، ولو كان القرآنُ الكريم من كلام محمَّد ﷺ لَما حارَ العربُ في أمرِه، ولَما اعترفوا ببلاغته وفصاحته، فنرَى (الوليد بن المغيرة) العدوَّ اللَّدودَ لرسول اللَّه ﷺ يَصف ما سمعَه من آيات القرآن الكريم، فيقول مقالتَه المشهورة: "واللَّه ما منكُم رَجلٌ أعلَمُ بالأشعار منِّي، ولا أعلَمُ برَجَزِه، ولا بقَصيده منِّي، ولا بأشعار الجنِّ، واللَّه ما يُشبهُ الذي يَقولُ شيئًا من هذا، ووالله إنَّ لقَولِه الذي يَقولُه حَلاوةً، وإنَّ عليه لَطلاوةً، وإنَّه لَمُثمرٌ أعلاهُ، مُغدِقٌ أسفَلُهُ، وإنَّه لَيَعلو ولا يُعلى، وإنَّه لَيَحطِمُ ما تَحتَه."[2]. وقال مِثلَ ذلك (عتبة بن ربيعة)[3].

الخاتمة

1 - النتائج

أ. الوحيُ من نوعِ العلم الحُضوريِّ، يمتاز بالعصمة، فلا يُتصوَّر فيه الخطأُ أو الوَهمُ. ونتيجةُ ذلك ثباتُ الوَحي وعدمُ قابليَّتِه للزَّوال والتَّغيير.

1 - الحديثيّ: أميّة بن أبي الصلت - حياته وشعره، ص.ص.56 - 62.

2 - ابن كثير: البداية والنهاية، ج3، ص78.

3 - ابن هشام: سيرة ابن هشام، ج1، ص294.

ب. إنَّ القولَ بوُقوعِ الوحيِ وحدوثه ممّا يتقبَّلُه العقلُ، ويمُكِنُ أن يُصدِّقَ به، وإنْ كان مستورًا عن الحواسِّ الظَّاهرة.

ج. إنَّ الظَّاهرة القرآنيّةَ المُتعاليةَ بصِفتها الإعجازيّة دليلٌ على وقوع الوَحيِ وصِدقِ النُّبوّة وصحّة القَول بإلهيّة القرآنِ الكريم وامتناعِ أن يكونَ بشريًّا.

د. إنَّ عددًا من المستشرقين وكثيراً من الحَداثويِّينَ لا يَقولون بكذب دَعوى حصول الوَحي للنبيِّ، بل يُصدِّقونَ بحُدوث الوَحي، لكنَّهم فسَّروا الوحيَ بأنَّه ليس حقيقةً خارجةً ومُنفصِلةً عن حقيقة الإنسان، وليس نازلاً من عند الله مباشرة، وإنَّما هو حالةٌ مُتأثِّرةٌ بالطَّبيعة الإنسانيّة، ومُختلِطةٌ بالأبعاد النَّفسيّة والثَّقافيّة التي كان يَعيشُها النبيُّ في ذلك الزَّمان. وقد اعتبرَ (مونتغمري وات - Montgomery Watt) أنَّ النبيّ (محمَّدًا) صادقٌ في القولِ مُخطِئٌ بالاعتقادِ بشأن الوَحي[1].

ه. إنَّ المحورَ الأساس للنُّصوص الحداثيّة هو تَرجيح البُعد الماديِّ الحسيِّ، وإنكارُ البُعدِ الغَيبيِّ، والارتكازُ على المَنهج الماديِّ التَّجريبيّ لدراسة ظاهرة الوَحي وتَحليلِها (أنسنة الظَّواهر).

و. يُلاحَظُ أنَّ خطاب الحَداثويِّينَ العربِ ليس مهتمًّا بتتبُّع ما جاء به الوحيُ، وليس لديه حرصٌ على دراسة أحكامه ولا معرفة مراداته، وإنَّما همُّهم إزاحةُ ما يَقف، باعتقادهم، في وجهِ "التَّجديد الفِكريّ" وبهدف مُحاكاة ما أخذوه من الفِكر الغربيّ.

ز. إنَّ النتائجَ التي يَدعو إليها أمثالُ (سروش) من استمرار "التَّجارب النَّبويّة وإثراء التَّجربة الدِّينية" تُشكِّلُ خطرًا على أُسس الدِّين ومُعتقَداتِه وضَروراتِه.

2 - التَّوصيات

أ. تعزيزُ المراكز المُتخصِّصة بدراسة الفكر الاستشراقيِّ والحَداثويِّ، خُصوصًا فيما يتعلَّق

1 - مونتغمري وات: محمّد في المدينة، ص.ص. 495-496.

بالقرآن الكريم، والبَحث والتَّدقيق على دراساتِهم وأبحاثهم.

ب. اختيار المناهج الغربيّة وتَقييمُها بعناية في البَحث الفكريِّ والدِّينيّ بما يَتناسب مع القِيَم الإسلاميّة، وتطوير مَنهجيّاتٍ إسلاميّةٍ مُعاصِرةٍ للدِّراسات الفِكريّة.

ج. البحث والتَّفكير في معالجة عقدةِ "التَّجديد الفكريّ" عند بعضِ المُفكِّرينَ حتّى وإنْ تعارض التَّجديدُ مع أُسس الدِّين ومبادئه الأصيلة.

د. إعادة إنتاج النُّصوص والمباحث في الإعجاز البَلاغي للقرآن الكريم، وإظهارُ محاسن كلامه ولطائفه، وإخراجُها بشكل جاذب، وصِياغتُها بمستوًى أدبيٍّ يَتناسب ومُستوى الأفراد غيرِ المُتخصِّصينَ.

لائحة المصادر والمراجع

1 - القرآن الكريم

2 - أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة والحقيقة، ط1، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت والدار البيضاء، 1995م.

3 - الأصفهانيّ، أبو القاسم حسين بن محمَّد [الراغب]، المفردات في غريب القرآن، ط2، دفتر نشر الكتاب، لا.م، 1404هـ.

4 - إقبال، محمَّد، تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام، ط2، تر. عبّاس محمود، دار الهداية، 1421هـ - 2000م.

5 - ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ط1، تح. عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، إيران - قمّ، 1404هـ.

6 - ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ط1، تح. عليّ شِري، دار إحياء التراث العربيّ، لبنان - بيروت، 1408هـ - 1988م.

7 - ابن هشام الحميري، عبد الملك، السيرة النبوية، ط2، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، القاهرة، 1955م.

8 - بشير، مشتاق، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ط1، دار النفائس، بيروت - لبنان، 1429هـ - 2008م.

9 - البغداديّ، عبد القادر، خزانة الأدب، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ، 1997م.

10 - جوادي آملي، عبد الله، حقيقة الدين، لا ط.، تر. عادل الغريب، مؤسَّسة العرفان الثقافيّة، 1436هـ - 2015م.

11 - الحديثيّ، بهجت عبد الغفور، أميّة بن أبي الصلت - حياته وشعره، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009م.

12 - درمنغام، إميل، الشخصيّة المحمّديّة - السيرة والمسيرة، ط3، تر. عادل زعيتر، الشعاع

للنشر والتوزيع، شارع الجزائر - المعادي - مصر، 2005م.

13 - رضا، رشيد محمّد، الوحي المحمّديّ، ط2، مؤسَّسة عزّ الدّين للطباعة والنّشر، 1352هـ.

14 - الريسونيّ، قطب، النصّ القرآنيّ من تهافت القرّاء إلى أفق التدبّر، لا ط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤن الإسلاميّة، المملكة المغربيّة، لا ت.

15 - السبحانيّ، جعفر، الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ط5، تقريرات: حسن مكيّ العامليّ، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، لا. ت..

16 - ـــــــــ، سيّد المرسلين، لا ط.، تر. جعفر الهادي، جماعة المدرِّسين، إيران - قمّ، لا.ت..

17 - سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبويّة، تر. أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2006م.

18 - سنكليرتسدال، ويليام، مصادر الإسلام، الفصل الثاني ص12-11، نسخة إلكترونيّة عن موقع http://www.muhammadanism.org/.

19 - شعيب، قاسم، تكوين النصّ القرآني النبوّة والوحي والكتاب، ط1، الانتشار العربيّ، بيروت لبنان، 2016م.

20 - الشيرازيّ، محمد صدر الدين، الشواهد الربوبيّة، لا ط، ستاد انقلاب فرهنگي - مركز نشر دانشگاهي، تحقيق سيّد جلال الدين آشتياني، لا ت.

21 - الطباطبائيّ، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط5، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، إيران - قم، 1417هـ.

22 - العقّاد، عبّاس، اللغة الشاعرة، لا ط، دار المحرّر للنشر والتوزيع، لا ت.

23 - فلورفسكي، غوركي، الكتاب المقدّس الكنيسة والتقليد (وجهة نظر أرثوذكسيّة)، لا ط، تر. ميشال نجم، منشورات النور، 1984م.

24 - فنسنك؛ وآخرون، دائرة المعارف الإسلاميّة، ط4، تر. محمد ثابت الفندي وآخرون. (نسخة رقميّة من على موقع: أرشيف الإنترنت) <https://archive.org/details/daerat-al-maaref-01>.

25 - نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ط1، تر. جورج تامر، مؤسسة كونراد أدناور، بيروت، 2004م.

الوَحي بين الرُّؤية الإسلاميّة والرُّؤية الاستشراقيّة

دراسة تقويميّة لمباحث الوحي عند السيّد محمد باقر الحكيم (قده)

الشيخ د. لبنان حسين الزين[1]

ملخّص

نزل الوحيُ على امتداد تاريخ البشريّة على آحاد من البشر اختصَّهم اللهُ بذلك، وهم الأنبياء (عليهم السلام) الذين أوجد الله تعالى فيهم الاستعدادَ والقابليّة اللازمة لتلقّيه؛ من أجل إيصال هدايته إلى النَّاس.

والإدراكُ المتحصِّلُ بالوَحي إدراكٌ خاصٌّ يَختلف عن سائر الإدراكات البشريّة المُشتركة بين أفراد البشر كافّةً، يُوجده اللهُ -تعالى- في أنبيائه (عليهم السلام) إيجادًا لا يَعتريه معه لَبْسٌ أو خطأ، ولا يَحتاجون فيه إلى إعمال نظر، أو توسُّل دليل، أو إقامة برهان.

وتتناول هذه المقالةُ موضوعَ الوَحي ومباحثَه التي طرحَها (السيِّدُ محمد باقر الحكيم) (قده)، في كتابه "علوم القرآن"، وتُبيِّنُ مقاربتَه التأصيليّة لهذا الموضوع المُهمِّ والحسّاس، ونقدَه لشُبهة "الوَحي النَّفسي" التي تبنّاها المستشرقون، من خلال أبعاد ثلاثة، هي:

- أنَّ الدَّلائل التأريخية القطعيّة، وطبيعةَ الظُّروف التي مرَّ بها النبيُّ (ص)، تأبى التَّصديقَ بهذه النَّظرية وقَبولها.
- أنَّ المُحتوى الدَّاخلي للقرآن الكريم، بما يضمُّ من تَشريع وأخلاق وعقائد وتأريخ، لا يتَّفقُ معَ هذه النَّظرية في تفسير الوَحي القُرآني.
- أنَّ مَوقفَ النبيِّ (صلى الله عليه وآله) من الظَّاهرة القُرآنيّة يَشهد بوضوحٍ على رفض تَفسير الظَّاهرة القرآنيّة بنظريّةِ الوَحي النَّفسي.

الكلمات المفتاحية:

الوَحي، محمد باقر الحكيم، المستشرقون، أنحاء الوَحي، الوحي النَّفسي، الإلهام.

1 - أستاذ في جامعة المصطفى (ص) العالميّة، وكاتب وباحث في الدراسات الإسلاميّة والقرآنيّة، من لبنان.

مقدمة

يَمتلكُ الإنسانُ وراءَ شخصيَّته المادّيّة الظَّاهرة شخصيَّةً أُخرى معنويّة باطنة، من شأنها أن تُتيحَ له الارتباطَ بعالَم معنويٍّ أعلى مُجرَّدٍ عن المادّة ولوازمها؛ فالإنسانُ في عالم الدُّنيا موجود مُركَّب من روح وجسد، يَرتبط بالعالم المادّي بجسده، ويَحمل خصائصَه وقابليّاته: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان مِن سُلاَلَةٍ مِن طِينٍ ¤ ثُمّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مّكِينٍ ¤ ثُمّ خَلَقْنَا النّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا**﴾ [المؤمنون: 12-14]، ويَرتبطُ بالعالَم المُجرَّد برُوحه، ويَحمل خصائصَه وقابليّاته أيضًا: ﴿**ثُمّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ [المؤمنون: 14].

وهذا الخلْقُ الآخر هو وجود الإنسان الرُّوحي الذي أفاضه الله تعالى، فمنه مبدؤُه: ﴿**... وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**﴾ [مريم: 9]، وإليه مُنتهاه: ﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ¤ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً**﴾ [الفجر: 27-28]، وعن الإمام الصَّادق عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ [الحجر: 29]، قال: "إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ خلقَ خَلقًا وخَلقَ رُوحًا، ثمَّ أمرَ مَلَكًا فنَفَخَ فيه"[1]، ومن هذا المُنطلق، لا مانعَ للإنسان مِن أن يتَّصل في جانبه المَعنويِّ والرُّوحيّ بالعالَم المُجرَّد، طالَما أنَّ روحَه تَحملُ خصائصَ هذا العالَم وقابليّاته، فيكون هذا الاتِّصال خَفِيًّا لا يَحمل خصائصَ المادّة، ولا يَخضع لقوانينها الطَّبيعية؛ وهو ما يُشكِّل ظاهرةَ الوَحي.

وقد نزل الوَحيُ على امتداد تاريخ البشرية حتّى انقطاعِه برَحيل رسولِ الله صلى الله عليه وآله على جميع

1 - الصدوق: التوحيد، ص172.

الأنبياء ﷺ الذين أوجَدَ اللهُ تعالى فيهم الاستعدادَ والقابليّةَ اللَّازمةَ لتلقِّي الوَحي الإلهيِّ، حيث خصَّهُم بذلك دون غيرِهم من النَّاس: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ...**﴾ [النساء: 163].

والإدراكُ المُتحصِّلُ بالوَحي إدراكٌ خاصٌّ يَختلف عن سائر الإدراكات البشريّة المشتركة بين أفراد البشر كافّةً، والمُتحصِّلة عن طريق الحِسِّ أو العقل أو الغَريزة أو الوجدان، يُوجِدُه الله تعالى في أنبيائه ﷺ إيجادًا لا يَعتريه معَه لَبسٌ أو شكٌّ أو خطأ، ولا يَحتاجون فيه إلى إعمال نظر، أو توسُّل دليل، أو إقامة بُرهان أو حُجّة؛ كما هو شأن الإدراكات البشرية؛ قال تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ¤ عَلَى قَلْبِكَ ...**﴾ [الشعراء: 193-194]. فالنبيُّ ﷺ يتلقَّى الوحيَ الإلهيَّ بنفسه الشَّريفة من غير توسُّط الحَواسِّ الظَّاهرة، فيَسمع ويَرى من غير وساطة السَّمع والبَصر الماديَّين، وإلَّا لكان من المُمكنِ أن يَسمعَ ويَرى غيرُه من النَّاس ما سمعَه هو ورآهُ بالوَحي، ولَما كان الوحيُ حينَها من مُختصّاتِ مقامِ النُّبوّة.

ويُوجَد أمرٌ لا نستطيع إدراكَه في ظاهرة الوَحي، وإن كُنّا نعتبرُه واقعًا حقًّا، ونُؤمِنُ به إيمانًا صادقًا، وهو كيفيّةُ وقوع هذا الاتِّصال الرُّوحي، والسَّبب في ذلك: أنَّ الوَحيَ ليس من عالَمِ المادّة والمادّيات؛ لكي نستطيع إدراكَ كُنهه أو تَحديدَ كيفيّة حصوله، وكلُّ ما باستطاعتنا إنَّما هو التَّعبير عنه على نحو التَّشبيه والاستعارة أو المَجاز والكناية لا أكثر، فهو ممّا يُدرَك ولا يُوصَف. فالوَحيُ ظاهرةٌ روحيّةٌ يُدرِكُها مَن يَصلُح لها، ولا يَستطيع غيرُه أن يَصِفَها وصفًا بالكُنه، ما عدا التَّعبير عنها بالآثار والعَوارض فحسب. وكذلك التَّعبير بنزول الوَحي أو المَلَك هو تعبيرٌ مجازيٌّ، وليس سوى إشراقةٍ وإفاضةٍ قُدسيّةٍ ملكوتيّةٍ يَجِدُها النبيُّ ﷺ حاضرةً في نَفسه، مُلقاةً عليه من خارج رُوحه[1].

والوحيُ مختصٌّ بالأنبياء ﷺ، وقد انقطعَ بعد رحيل خاتَمِ النبيِّينَ محمد ﷺ؛ حيث اكتملَت الرِّسالةُ الخاتمةُ: ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ...**﴾ [الأحزاب: 40]، وأُمِرَ النَّاسُ باتِّباع رسالةِ الإسلام وتَركِ باقي الرِّسالاتِ السَّابقة: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ**

1 - انظر: الطباطبائي: القرآن في الإسلام، ص.ص. 112-113 & معرفة: التمهيد في علوم القرآن، ج1، ص.ص. 90-91.

﴿غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]، وأمرَهُم بالسَّير على هَديها مُستضيئينَ بهَدي الإمامة الحاملة لحقائق هذه الرِّسالة، والمُبيِّنة لها، والضامنة لتَطبيقها الصَّحيح: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾ [المائدة: 3]، وعن الإمام علي ﷺ: "... بأبي أنتَ وأُمِّي، لقد انقطَعَ بموتِكَ ما لَمْ يَنقطِعْ بموتِ غيرِكَ؛ من النُّبوّة، والأنباءِ، وأخبارِ السَّماء ..."[1]. وتأتي هذه المَقالةُ لتَتناوَلَ موضوعَ الوحي ومباحثَه التي طرحَها (السيِّد محمد باقر الحكيم) (قده)، ولا سيَّما في كتابه "علوم القرآن"، وتُبيِّنُ مقاربتَه التأصيليّة لهذا المَوضوع المُهمِّ والحسّاس، ومناقشتَه ونقدَه لشُبهة الوَحي النَّفسيِّ التي تبنّاها المُستشرقون، وتقويم ما قدَّمَه من طرح في هذا الصَّدد، وسنُحاول في هذه المَقالة تناوُلَ ما ذكرَه (السيّد الحكيم) (قده) من مباحثِ الوَحي وشُبهة المُستشرقين في الوَحي النَّفسي فقط، لمحاولة الإجابة عن أسئلة من قَبيل: ما هو الوحيُ؟ وما هي أنحاؤُه وصُوَره؟ وكيف نزل القرآنُ عبر الوَحي؟ وما الفرقُ بين الوَحي والإلهام؟ وما هي شبهةُ الوَحي النَّفسي التي تبنّاها المُستشرقون؟ وكيف ناقشَها ونقدَها الشَّهيد السيّد الحكيم (قده)؟

أولًا: مفهوم الوَحي

1 - الوَحيُ في اللُّغة

بيَّنَ السيّدُ الحكيم (قده) المعنى اللُّغويَّ للوحي بقوله: "والوَحيُ لغةً هو: الإعلامُ في خَفاء؛ أي الطَّريقة الخَفيّة في الإعلام"[2]، ونلاحِظُ في هذا التَّحديد اللُّغويِّ قيدَين اثنَين؛ هما: الإعلامُ، والخَفاء. وهذا صحيحٌ، لكنَّه غيرُ كافٍ في التَّحديد اللُّغويِّ للوحي؛ إذ يُوجَدُ قُيودٌ أُخرى في التَّعريف ذكرَها اللُّغويُّون: كالإشارة إلى أبرزِ مَصاديق الإعلام، وكونه بين طَرفَين، ويَحصل بسرعة، ولا يَحتاج تلقِّيه إلى نظرٍ، وما شابَهَ[3]... فالوَحيُ: إعلامٌ سريعٌ خفيٌّ، سواء أكان بإيماءةٍ أم بهَمسةٍ

1 - السيد الرضي: نهج البلاغة، ج2، ص228، الخطبة235.

2 - الحكيم: علوم القرآن، ص25.

3 - انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج6، ص93 & الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص858.

أم بكتابةٍ في سِرٍّ، وكلُّ ما ألقيتَه إلى غيرِكَ في سرعةٍ خاطفةٍ حتى فَهِمَه فهو وَحيٌ.

2 - الوَحي في الاصطلاح

عرَّفَ (السيّدُ الحكيم) (قده) الوَحيَ بأنَّه: "الطَّريقةُ الخاصّة التي يتَّصل بها اللهُ -تعالى- برَسولِه، نظرًا إلى خفائها ودقّتِها وعدمِ تمكُّن الآخَرين من الإحساسِ بها [...] [أي] الطَّريقة العامّة لاتِّصال الأنبياء بالله، وتَلقِّيهم الكتبَ السَّماوية منه تعالى، كما حدَّث الله بذلك رسولُه في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**إنّا أَوحَينا إليكَ كما أوحَينا إلى نُوحٍ والنَّبيّينَ من بَعدِهِ وأوحَينا إلى إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحاقَ ويعقوبَ والأسباطِ وعيسى وأيُّوبَ ويُونسَ وهارونَ وسُلَيمانَ...**﴾ [الشورى: 51]"[1].

ويُلاحَظ على هذا التَّحديد أنَّه غيرُ شاملٍ للنَّبيِّ الذي ليسَ برَسولٍ، معَ أنَّه يُوحَى إليه! حيث قيَّدَ التَّعريفُ الوحيَ بالرَّسول والكُتب السَّماويّة! في حين أنَّ الأدقَّ قد يكون هو التَّعبير بإيصال الهداية الإلهيّة المَخصوصة إلى النَّاس؛ الأعمُّ من تعاليم الكُتب السَّماويّة وتعاليم الرِّسالة، هذا ولم يَتناول (السيّدُ الحكيم) (قده) في مباحثه التي طرحَها: الاستعمالَ القرآنيَّ لمُفرَدةِ الوَحي؛ حيثُ استعملَها القرآنُ بالمَعنى الاصطلاحيِّ غالبًا في أكثرَ من ستِّينَ مَوضِعًا، وبالمَعنى اللُّغويّ في مواردَ قليلةٍ لا تتجاوزُ سبعةَ مواضع[2]، كما لم يتعرَّضْ لمباحث: ضرورة الوَحي، وإمكانه، وحقيقته، وكيفيّة حصوله، وانقطاعه. وهي مباحثُ بالغة الأهمية في الوَحي، وقد تعرَّضْنا لها بنحوٍ مُوجَزٍ في مَدخل هذه المقالة.

ثانيًا: أنحاء الوَحي

بيَّنَ السيّدُ الحكيمُ أنحاءَ الوَحي وصُوَرَه؛ استنادًا إلى ما ورد في القرآن الكريم، حيث يقول: "يَبدو من القرآن الكريم أنَّ الوَحيَ هذا الاتِّصالُ الغيبيُّ الخفيُّ بين الله وأصفيائِه، وله صورٌ ثلاثٌ:

1 - الحكيم: علوم القرآن، ص25.

2 - انظر: روحاني: المعجم الإحصائي للقرآن الكريم، ج1، ص571.

- الأولى: إلقاءُ المعنى في قلب النبيِّ أو نَفثُه في رُوعِه بصورة يُحِسُّ بأنَّه تلقّاه من الله تعالى.
- والثانية: تكليمُ النبيِّ من وراء حجاب؛ كما نادى اللهُ موسى من وراء الشَّجرة وسمعَ نداءَه.
- والثالثة: هي التي متى أُطلقَت انصرفَت إلى ما يَفهَمُه المُتديِّنُ عادةً من لفظة الإيحاء حين يُلقي مَلَكُ الوَحي المُرسَلُ من الله إلى نبيٍّ من الأنبياء ما كُلِّفَ إلقاءَه إليه، سواء أُنزل عليه في صورة رجلٍ أم في صورتِه المَلَكيّة.

وقد أُشير إلى هذه الصُّوَر الثَّلاث في قوله تعالى: ﴿**وما كانَ لِبَشَرٍ أنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلا وَحيًا أو مِنْ وَراءِ حِجابٍ أو يُرسِلَ رَسولًا فيُوحِي بإذنِهِ ما يَشاءُ إنَّهُ عَلِيٌّ حَكيمٌ**﴾ [الشورى: 51]."[1].

وفيما يَخصُّ الوَحيَ النَّازلَ على النبيِّ محمَّد ﷺ، يُشيرُ (السيِّدُ الحكيمُ) (قده) إلى أنَّ أغلبَه كانَ بنَحوٍ غيرِ مباشر، عبرَ المَلَك جبرائيل عليه السلام، حيث يَقول: "وتدلُّ الرِّواياتُ على أنَّ الوَحيَ الذي تلقَّى عن طريقِه الرِّسالةَ الخاتمةَ وآياتِ القُرآن المَجيد كان بتَوسيطِ المَلَك في كثير من الأحيان، وبمُخاطَبة الله لعبدِه ورَسوله من دون واسطة في بعض الأحيان"[2]، ويُعدِّدُ (السيّدُ الحكيم) (قده) آثارَ الوَحي المباشر النَّازل على النبيِّ ﷺ، فيقول: "وكان لهذه الصُّورة من الوَحي، التي يَستمعُ فيها النبيُّ إلى خطاب الله من دون واسطة، أثرُها الكبير عليه، ففي الحديث: 'أنَّ الإمامَ الصَّادق عليه السلام سُئِل عن الغَشْيَة التي كانَت تأخُذُ النبيَّ أكانَت عند هُبوطِ جبرئيل؟ فقال: لا، وإنَّما ذلك عندَ مُخاطَبة الله عزَّ وجلَّ إيّاهُ بغَيرِ ترجمانٍ وواسطةٍ'."[3].

ويُلاحَظ أنَّ (السيّدَ الحكيم) (قده) لم يُفصِّلِ الكلامَ في أقسام الوَحي (مباشر وغير مباشر)، فلم يتعرَّضْ لآثار الوَحي المباشر وعلاماته التي وردَت في الرِّوايات: من أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا نزلَ عليه الوَحيُ يُسمَعُ عندَ وجهِه دَوِيٌّ كدَوِيِّ النَّحل، وأنَّه كان يَنزل عليه الوَحيُ في اليوم الشَّديد

1 - الحكيم: علوم القرآن، ص26.
2 -م. ن.
3 - م. ن.

البرَدِ فيَنفَصِمُ عنه، وإنَّ جبينَه ليَنفَصِدُ عَرَقًا[1]. وكذلك لم يُحاول السيِّدُ (قده) تَوجيهَها، ولا سيَّما أنَّها كانَت مُنطلَقًا للمُستشرقين في إثارة شُبهاتهم في الوَحي النَّفسي!

ويمُكِنُ تَوجيهُها بأنَّ هذه العوارضَ الجسديّةَ التي كانَت تَظهَرُ على النبيِّ ﷺ، حينَ نُزول الوَحي عليه من دون واسطة، إنَّما هي بمثابة علاماتٍ حاكيةٍ عن ثِقَل هذا الوَحي المباشر؛ بفعلِ اتِّصالِ النبيِّ ﷺ بكلِّ كيانه ووُجودِه بمَبدأ الوُجود، وانفتاح نفسه الطَّاهرة ﷺ وهو في نشأة عالَم المادّة المَحدود على عالَمِ المَلكوت الأعلى. فمن الطَّبيعيِّ أن تَظهر عليه ﷺ هذه العوارضُ المادّية، حتى كأنَّ روحَه تَفيض منه بفعل هذا الاتِّصال المباشر، وهو ما عبَّرَ عنه النبيُّ ﷺ في وَصفِ الوَحي المباشر عندما يَحصل له؛ فعَن عبد الله بن عمر: سألتُ النبيَّ ﷺ: هل تُحِسُّ بالوَحي؟ قال ﷺ: "أسمَعُ صَلاصِلَ، ثمَّ أسكُتُ عندَ ذلكَ. فما مِن مَرّةٍ يُوحَى إليَّ إلا ظننتُ أنَّ نَفسي تَفيضُ"[2]، وفي تحقُّق هذا الاتِّصال مع وجود قيود عالَمِ المادّة دلالةٌ جليّةٌ على عِظَم نفسِ الرَّسولِ الأكرم ﷺ وطهارتِها وكمالِها، وليس كما أراد المُستشرِقُونَ تَوظيفَ هذه الآثار والعلامات!

كما لم يتعرَّض (السيّدُ الحكيم) (قده) لصُوَرِ الوَحي غير المباشر كلِّها؛ كالوَحي عبر المَنام؛ كما حصل للنبيِّ إبراهيم عليه السلام: ﴿**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾ [الصافات: 102]، وللنبيِّ محمّد ﷺ: ﴿**لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا**﴾ [الفتح: 27]، كما وردَ في الرِّوايات أنَّ النَّبيَّ ﷺ لمّا أتى له سبعٌ وثلاثونَ سنةً، كان يَرى في منامه كأنَّ آتيًا يأتيه فيقول: يا رسولَ الله! ومضَت عليه بُرهةٌ من الزَّمن وهو على ذلك يَكتمُه، وإذا هو في بعض الأيّام يَرعى غنمًا لأبي طالب عليه السلام في شُعَب الجبال؛ إذ رأى شخصًا يقول له: يا رسولَ الله! فقال له ﷺ: مَن أنتَ؟ قال عليه السلام: أنا جبريلُ أرسلَني اللهُ إليكَ لِيَتَّخِذَكَ

1 - انظر: ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، ج1، ص41.

2 - ابن حنبل: المسند، ج2، ص222.

رَسولا[1]، وعن الإمام علي عليه السلام: "رُؤيا الأنبياء وَحيٌ"[2]، وعن الإمام الباقر عليه السلام: "وأمَّا النبيُّ فهو الذي يَرى في منامِه نحوَ رُؤيا إبراهيم عليه السلام، ونحوَ ما كان رأى رسولُ الله صلى الله عليه وآله من أسباب النُّبوّة قبلَ الوَحي، حتّى أتاهُ جبرائيلُ عليه السلام من عندِ الله بالرِّسالة..."[3].

وكذلكَ لم يَتناوَل السيِّدُ (قده) تفاصيلَ نُزول الوَحي على النبيِّ صلى الله عليه وآله عبرَ جبريل عليه السلام بصورتِه الحَقيقيّة؛ كما في قوله -تعالى-: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ¤ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ¤ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ¤ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ¤ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ¤ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ¤ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ¤ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ¤ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى ¤ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ¤ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ¤ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ¤ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى ¤ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ¤ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى**﴾ [النجم: 4-18] أو مُتمثِّلاً بصورة رجل؛ فعَن الإمام الصَّادق عليه السلام: "إنَّ جبرائيلَ كان إذا أتَى النَّبيَّ صلى الله عليه وآله لم يَدخُلْ حتّى يَستأذِنَهُ، وإذا دخلَ عليهِ قعدَ بينَ يدَيهِ قعدةَ العَبدِ"[4].

ثالثًا: نزول القرآن عن طريق الوَحي

بيَّنَ (السيّدُ الحكيم) (قده) أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله تلقَّى القرآنَ الكريم عن طريق الوَحي، وأنَّه نزل عليه صلى الله عليه وآله مرّتَين: مرّة بتَعاليمه ومعارفِه نُزولاً دفعيًّا واحدًا، ومرّةً بآياته وسُوَره نُزولاً تدريجيًّا طيلة مدّة البعثة، حيث يقول: "في رأي عدد من العلماء أنَّ القرآنَ الكريم نزل على النبيِّ مرّتَين، إحداهما: نزلَ فيها جملةً واحدةً على سبيل الإجمال، والأُخرى: نزل فيها تدريجًا على سبيل التَّفصيل خلال المدّة التي قضاها النبيُّ في أمّته منذ بعثته إلى وَفاته. ومعنى نزوله على سبيل الإجمال: هو نزول المعارف الإلهيّة التي يَشتملُ عليها القرآنُ وأسرارُه الكبرى على قلب النبيِّ لكي تَمتلِئَ روحُه بنور المعرفة القرآنية. ومعنى نُزوله على سبيل التَّفصيل هو نزولُه بألفاظه المُحدَّدة وآياته المُتعاقبة،

1 - انظر: الإربلي: كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، ج1، ص86.
2 - الطوسي: الأمالي، ص338.
3 - الكليني: الكافي، ج1، ص176، كتاب الحجّة، باب3، ح3.
4 - انظر: الصدوق: كمال الدين وتمام النعمة، ص.ص. 85-86.

والتي كانت في بعض الأحيان تَرتبط بالحوادث والوَقائع"[1].

ثمَّ يُوضِّح (قده) وجهَ الحِكمة في تعدُّد النُّزول، فيقول: "وكان إنزالُه على سبيل الإجمال مرّةً واحدةً؛ لأنَّ الهدفَ منه تَنويرُ النبيِّ وتَثقيفُ الله له بالرِّسالة التي أعدَّهُ لِحَملها. وكان إنزالُه على سبيل التَّفصيل تدريجًا؛ لأنَّه يَستهدف تربيةَ الأمّة وتَنويرَها وترويضَها على الرِّسالة الجديدة، وكذلك تَثبيت النبيِّ في مواقفه وتسديده فيها، وهذا يحتاج إلى التدرُّج"[2].

ويُؤكِّد (السيّد الحكيم) (قده) نظريّةَ تعدُّد نزول القرآن من خلال دلالة بعض الآيات، فيقول: "على ضوء هذه النَّظرية في تعدُّد نزول القرآن يُمكنُنا أن نفهمَ الآيات الكريمة الدالّةَ على نزول القرآن بجُملته في شهر رمضان، أو إنزاله في ليلة القدر بصورة خاصّة؛ نحو قوله -تعالى-: ﴿**شَهرُ رَمَضانَ الَّذى أُنزِلَ فيه القُرآنُ هدًى للنَّاسِ وبَيِّناتٍ من الهُدَى والفُرقان...**﴾، وقوله: ﴿**إنَّا أنزَلْناهُ فى لَيلةِ القَدْرِ**﴾، وقوله -تعالى-: ﴿**إنَّا أنزَلْناهُ فى لَيلةٍ مُبارَكةٍ إنَّا كُنّا مُنذِرينَ**﴾؛ فإنَّ الإنزالَ الذي تتحدَّث عنه هذه الآياتُ ليس هو التَّنزيل التَّدريجيّ الذي طال أكثر من عِقدَين، وإنَّما هو الإنزالُ مرّةً واحدةً على سبيل الإجمال. كما أنَّ فكرةَ تعدُّد الإنزال بالصُّورة التي شرحناها تُفسِّرُ لنا أيضًا المَرحلتَين اللَّتَين أشار إليهما القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**... كِتابٌ أُحكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَدُنْ حَكيمٍ خَبيرٍ**﴾؛ فإنَّ هذا القولَ يُشير إلى مرحلتَين في وجود القرآن، أولاهما: إحكامُ الآيات، والثانية: تَفصيلُها؛ وهو يَنسجمُ مع فكرة تعدُّد الإنزال، فيكونُ الإنزالُ مرّةً واحدةً على سبيل الإجمال هي مرحلةُ الإحكام، والإنزالُ على سبيل التَّفصيل تَدريجًا هي المَرحلةُ الثَّانية؛ أي مرحلةُ التَّفصيل"[3].

ويُلاحَظُ على ما ذكرَه (السيّد الحكيم) (قده):

- أنَّه كان بإمكانه الاستفادةُ من البحث اللُّغويِّ وتَعبير الآيات عن النُّزولَين في دَعم تعدُّد نزول القرآن؛ وذلك أنَّ الآيات التي تحدَّثَت عن النُّزول الدَّفعيِّ جاء التَّعبيرُ فيها بصيغة الإنزال (أنزلناه/ أُنزِلَ)، على حين أنَّه في الآيات التي تحدَّثَت عن النُّزول التَّدريجي جاء التَّعبير فيها

1 - الحكيم: علوم القرآن، ص27.

2 - م. ن.

3 - م. ن. ص27-28.

بصيغة التَّنزيل (ونزَّلناهُ تَنزيلًا)، وفرقٌ بين الإنْزالِ والتَّنزيل؛ فالإنزالُ دَفعيٌّ، والتَّنزيلُ تَدريجيٌّ[1].

- بالرُّجوع إلى الآيات التي تحدَّثَت عن نزول القرآن دُفعةً واحدة، وكذلك نُزوله تدريجًا، نستفيد منها أنَّ ما نزل دفعةً واحدةً ليس ألفاظًا ولا معانيَ ولا مفاهيمَ ولا معارفَ، بل حقيقة مَعنويّة غَيبيّة هي الأصل الذي تنزَّلَ منه القرآنُ الذي بلَّغَه النبيُّ ﷺ للنَّاس: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ¤ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ [الزخرف: 3-4]، ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ¤ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ [البروج: 21-22]، ﴿**فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ¤ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ¤ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ¤ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ¤ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ¤ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الواقعة: 75-80]. وبناءً عليه فإنَّ نسبةَ ما نَزلَ تَدريجًا إلى ما نَزلَ دُفعةً هو نسبة الشُّعاع من النُّور؛ فما نزلَ دُفعةً هو من عالم مُجرَّدٍ مُحكَمٍ لا تَفصيل فيه، ونزوله يَحتاج إلى ظرفٍ خاصٍّ؛ وهو ليلة القدر، ووعاء خاصٍّ؛ وهو القلبُ الأقدسُ للنبيِّ ﷺ. وعليه، فالنُّزول الدَّفعيُّ لحقيقة القرآن الغَيبيّة على قلب النبيِّ ﷺ ليس لأجل إفهامه تَعاليمَ القرآن ومعارفه؛ كما عبرَّ (السيّدُ الحكيم) (قده) في بعض كلامه المُتقدِّم! بل لأنَّه يُطيق هذه الحقيقةَ في عالَمها الغيبيِّ ويَمسُّها؛ كما عبرَّ القرآنُ: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ¤ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ¤ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾، ومن ثمَّ منها حصلَ التَّنزيلُ إلى عالَم الدُّنيا: ﴿**تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾، إلى القرآن العربيِّ المُفصَّل: ﴿**كِتَابٌ أُحكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ**﴾؛ لأجل أن يُبلِّغَه للنَّاس.
- ما ذكرَهُ القرآنُ الكريمُ من فوائد النُّزول التَّدريجيِّ؛ بتَثبيتِ فؤادِ النبيِّ ﷺ، المَرادُ منه تَثبيتُ قلوب المُؤمنينَ؛ من باب إيّاكَ أعني واسمَعِي يا جارة!

رابعًا: الفرق بين المَوهبة والإلهام والوَحي

يَرى (السيّدُ الحكيم) (قده) أنَّ هناك فرقًا بين الإدراك العاديِّ "المَوهبة"، وبين "الإلهام"، و"الوَحي"، فيقول:

- إدراكُ (الموهبة) في الحقيقة يُعبِّرُ عن فكرة يُدركُها الإنسانُ، مع شعوره بأنَّها نتيجة للجهد

1 - انظر: الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص.ص. 799-800.

الشَّخصي، وإنْ كان يُدرِكُ بشكلٍ عقليٍّ ومنطقيٍّ أنَّها مُرتبطة بسبب أو بآخر بالله سبحانه.

- والإلهامُ: عبارة عن فكرة يُدركُها الإنسانُ، مَصحوبة بالشُّعور الواضح، بأنَّها مُلقاةٌ من طَرَفٍ أعلى مُنفصلٍ عن الذَّات الإنسانيّة، وإنْ كان لا يُدرِكُ الإنسان شكلَ الطَّريقة التي تمَّ فيها هذا الإلقاءُ.
- والوَحيُ: عبارة عن فكرة يُدركُها الإنسانُ، مَصحوبة بالشُّعور الواضح، بأنَّها مُلقاةٌ من طَرَفٍ أعلى مُنفصلٍ عن الذَّات الإنسانية، وشعور آخر واضح بالطَّريقة التي تمَّ فيها الإلقاء، مع وجود عنصرِ الغَيب والخَفاء في هذه العمليّة، ولذا تُسمَّى بالوَحي"[1].

ويُلاحَظُ على ما ذكرَهُ السيّدُ الحكيم (قده):

- أنَّ عنصرَ الخفاء مَوجودٌ في الوَحي والإلهام، بل حتى في المَوهبة؛ فما لم يُفصِحْ صاحبُها عنها للآخَرِ تكون مُختصّةً به ومَخفيّةً عن غيرِه!
- أنَّ حصر المائزِ بينَ الإلهام والوَحي في إدراك طريقة الاتِّصال والإلقاء أو عدمِها ليس دقيقًا! فالوَحيُ إدراكٌ أسمى من الإلهام، فضلاً عن المَوهبة!
- أنَّه لم يُبيِّنْ مُتعلَّق الإلهام! وبالرُّجوع إلى النُّصوص الدِّينيّة؛ ومنها ما أورده (السيّد الحكيم) (قده) من روايات في الوَحي والتَّحديث، وكذلك ما ورد في القرآن بحقِّ أمِّ موسى عليه السلام: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلاَ تَخَافِي وَلاَ تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ [القَصص: 7]، نستنتج أنَّ الاتِّصالَ الغَيبيَّ بين الإنسان وعالمِ الغَيب، على ثلاثة أنحاء:
  - **النَّحو الأوّل:** الاتِّصال الوَحيانيُّ؛ وهو الذي يُلقي اللهُ تعالى عبرَهُ الهِدايةَ إلى النبيِّ عليه السلام لِيَبلِّغَها إلى النَّاس؛ وهذا الاتِّصال مُرتبطٌ بدَورِ النبيِّ عليه السلام والرَّسول عليه السلام؛ وهو إراءةُ طريقِ الهِداية للنَّاس.
  - **النَّحو الثاني:** الاتِّصال التَّحديثيُّ: وهو الذي يُسدِّدُ به اللهُ تعالى الإمامَ عليه السلام في هدايتِه

1 - الحكيم: علوم القرآن، ص151.

للنَّاس: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ**﴾ [الأنبياء: 73]؛ فهذا الاتِّصالُ يَرتبطُ بدور الإمام عليه السلام في بيان الهداية للنَّاس والأخذ بيدِهم في طريقِ التَّحقُّق بها وإيصالهم إلى الكمال.

- **النَّحو الثالث:** الاتِّصال الإلهاميُّ: وهو الذي يُؤيِّدُ اللهُ تعالى به عبادَهُ المُؤمنينَ، ويَربطُ به على قلوبهم؛ كما فعلَ معَ أمِّ موسى عليها السلام، وكما قال تعالى في حقِّ المُؤمنينَ: ﴿**... وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ ...**﴾ [المجادلة: 22].

والجديرُ بالذِّكْر أنَّ القرآن الكريم عبَّر عن هذه الأنحاء الثلاثةِ من الاتِّصال في بعض المَواضع بالوَحي؛ للإشارة إلى الجانب الخَفيِّ فيها.

- أنَّه لم يُبيِّن الفَرقَ بينَ النبيِّ والرَّسول على مستوى أنحاء الوَحي، وكذلك الفرقَ بينَهما وبينَ المُحدَّث، مع أنَّ الرِّوايات فصَّلَت في ذلك! حيثُ ذكرَت أنَّ النبيَّ عليه السلام غيرُ الرَّسول يَرى في المَنام ولا يُعاينُ المَلَكَ، بينَما الرَّسول عليه السلام يَرى المَلَكَ ويُعاينُه، في حين أنَّ المُحدَّث (الإمام) لا يَرى المَلَكَ ولا يُعاينُه، بل يُنكتُ في قلبه، ويَرى ويُعاينُ ما هو أعظَمُ من المَلَك؛ وهو الرُّوحُ القُدُس؛ حقيقته القدسيّة في عالم الأمر: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ...**﴾ [الأنبياء: 73]، ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا**﴾ [الإسراء: 85].

عن بريد العجليِّ قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرَّسول والنبيِّ والمُحدَّث، قال: "الرَّسولُ الذي تأتيه المَلائكةُ وتُبلِّغُهُ عن الله تبارك وتعالى، والنبيُّ الذي يَرى في مَنامه، فما رأى فهو كما رأى، والمُحدَّثُ الذي يَسمَعُ كَلامَ الملائكة، ويُنقَرُ في أُذنِه ويُنكَتُ في قلبِه"[1].

- وعن زرارة قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن قول الله -عزَّ وجلّ-: ﴿**وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا**﴾ [مريم: 54] قلتُ: "ما الفَرقُ بينَ الرَّسول والنبيِّ؟ قال: النبيُّ هو الذي يَرى في منامه ويَسمَعُ الصَّوتَ ولا يُعاينُ المَلَكَ، والرَّسولُ يُعاينُ المَلَكَ ويُكلِّمُه، قلتُ: فالإمام ما مَنزلتُه؟ قال: يَسمَعُ الصَّوتَ ولا يَرى ولا يُعاينُ"[2].

1 - الصفّار، بصائر الدرجات، ج8، ص388، باب1، ح1.

2 - م. ن. ح2.

وعن أبي بصير، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: "إنَّ منّا لمَن يُعاينُ مُعايَنةً، وإنَّ منّا لمَن يُنقَرُ في قلبه كيتَ وكيتَ، وإنَّ منّا لمَن يَسمَعُ كما يقعُ السِّلسلة كلّه يقعُ في الطَّست. قلتُ: فالذين يُعايَنون ما هُم؟ قال: خلقٌ أعظَمُ من جبرئيل وميكائيل"[1].

خامسًا: شُبهة الوَحي النَّفسيِّ عند المُستشرقينَ ومُناقشتُها

صدرَت عن المُستشرقين آراءٌ عدّةٌ في الوَحي المُحمَّديِّ، وأثاروا شبهاتٍ كثيرةً، يمُكِنُ تَصنيفُها ضمنَ طوائفَ أربعةٍ رئيسةٍ؛ هي:

- ادِّعاءُ بُطلان الوَحي وافتراء النبيِّ صلى الله عليه وآله للقرآن![2].
- تفسير الوحي بالتَّفسيرات الماديّة![3].
- ادِّعاء إنكار الوحي واتِّهام النبيِّ صلى الله عليه وآله بأنَّه تلقّاه من عند غيرِ اللهِ تعالى![4].
- وصف الوحي بالظَّواهر النَّفسيّة!

وقد تعرَّض (السيّد الحكيم) (قده) للطَّائفة الرّابعة منها فقطْ؛ وهي: شبهةُ الوَحي النَّفسي.

1 - بيان الشُّبهة

أ - بيان الشُّبهة على لسان المُستشرقين

ادَّعى بعضُ المستشرقين أنَّ القرآن ناتجٌ عن تأمُّلات النبيِّ صلى الله عليه وآله الشَّخصيّة، وخواطرِه الفِكريّة، وحالتِه النَّفسيّة، وقوّة عقلِه، وتفكيره في إصلاح مجتمعِه.

---

1 - الصفّار، بصائر الدرجات، ج5، ص251، باب7، ح1.

2 - انظر: مونتغومري وات: محمَّد في المدينة، ص496 & ويلز: معالم تاريخ الإنسانيَّة، ج3، ص626.

3 - انظر: كارليل: الأبطال، ص. ص.85-86.

4 - انظر: بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلاميَّة، ص69 & سال: مقالة في الإسلام، ص. ص. 72-73 & جورافسكي: الإسلام والمسيحيَّة، ص61 & وات: محمَّد في مكَّة، ص. ص. 74-75.

يقول (كارل بروكلمان - Carl Brockelmann):"... تحقَّقَت عندَه أنَّ عقيدةَ مواطنيه الوَثنيِّينَ فارغةٌ فكان يَعتمِلُ في أعماقِه هذا السُّؤالُ: إلى مَتى يمدُّهُم اللهُ في ضَلالِهم ما دام هو قد تجلَّى آخِرَ الأُمم للشُّعوب الأخرى بواسطة أنبيائِه؟ وهكذا نضجَتْ في نفسه الفكرةُ أنَّه مَدعوٌّ إلى أداء رسالة النُّبوة"[1].

وقد اضطرَبُوا في تحديد حالةِ النبيِّ النَّفسيّة التي صدر عنها القرآنُ، فاختلَفُوا في ذلك إلى أقوالٍ مُتباينة[2].

ويَرى (جوستاف لوبون - Gustave Le Bon) أنَّ التصرُّفات التي تَعتري الرَّسولَ إبانَ نزول الوَحيِ الإلهيِّ عليه ما هي إلا إصابتُه بالصَّرع الذي يَنتابُه في هـذه اللَّحظات، فيَعتريه احتقانٌ فغَطيطٌ، فغثيانٌ. ويَرى أنَّه يَجب اعتبارُ محمَّدٍ من فصيلة المُتهوِّسينَ، فيَقول في هذا الصَّدد: "... ولا أهمية لذلك فلم يَكن ذَوو المزاج البارد من المُفكِّرينَ هم الذين يُنشِئُونَ الدّيانات، ويَقودون النَّاسَ، وإنَّما أُولو الهَوس هم الذين مثَّلوا هذا الدَّور، وهم الذين أقاموا الأديانَ، وهدَمُوا الدُّول، وأثاروا الجموعَ وقادوا البشرَ، ولو كان العقلُ لا الهَوس هو الذي يَسود العالَمَ لكان للتَّاريخ مَجرًى آخَر."[3].

ويَقول (إجناس جولد تسيهر - Ignác Goldziher) عن النبيِّ محمَّد ﷺ أنَّه "خلال النِّصف الأوَّل من حياته اضطرَّتْه مَشاغلُه إلى الاتِّصال بأوساط استقَى منها أفكارًا أخذَ يَجترُّها في قرارة نفسه وهو مُنطوٍ في تأمُّلاته أثناء عُزلته، ولمَيلِ إدراكه وشعوره للتأمُّلات المُجرَّدة التي يَلمحُ فيها أثرَ حالتِه المرَضيّة، نَراه يَنساقُ ضدَّ العقلية الدِّينيّة والأخلاقية لقومِه الأقربينَ والأبعدينَ."[4].

ويُشير (بروكلمان) إلى أنَّ مصدرَ الوَحيِ ناتجٌ عن الأفكار التي كوَّنَها النبيُّ محمَّد ﷺ زيادةً على ما استفادَهُ من اليهوديَّة والنَّصرانيَّة اللَّتَينِ كانَت لهما الأهمِّيَّةُ الكُبرى في ولادة دينه الجديد[5].

---

1 - بروكلمان: تاريخ الشعوب، ص36.

2 - انظر: رضوان: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج1، ص381.

3 - انظر: لوبون: حضارة العرب، ص.ص. 141 وما بعدها.

4 - جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص13.

5 - انظر: بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلاميَّة، ص69.

ويَقطع المستشرق الألمانيُّ (تيودور نولدكه - Theodor Nöldeke) أنَّ المصدر الأساسَ والمكوِّنَ للوَحي القرآنيِّ هو الكتابات اليهوديَّة؛ ودليلُه على ذلك قصصُ الأنبياء المذكورة في القرآن الكريم، وبعضُ التَّعاليم والفروض، فيُورد أمثلةً عدَّة ليُثبِتَ افتراءاتِه[1].

وكذلك يَذكر المستشرق (جون سي بِلير – John C. Blair) بعضَ الأمثلة التي تدلُّ -بزَعمه- على الأخذ من المصادر اليهوديَّة والمسيحيّة، مثلاً، بالنِّسبة إلى مـا يتعلَّق بمصادر بعض الأفكار والتَّعبيرات الخاصَّة بيوم الحساب والبَعث، الواردة في القرآن الكريم والتَّقاليد الإسلاميَّة، فيقول إنَّها قد اقتُبست وبشكلٍ واضح من الكتب اليهوديَّة والمسيحيَّة؛ إذ إنَّ لفظ "السَّاعة" و"اليوم" هي من العَهد الجديد[2].

ب - صياغة الشُّبهة عند (السيّد الحكيم) (قده)

قرَّرَ (السيّد الحكيم) (قده) شُبهةَ الوَحي النَّفسيِّ التي طرحَها المستشرقون؛ وفق الصِّياغة الآتية، فقال: "إنَّ محمّدًا ﷺ قد أدركَ بقوّة عَقلِه الذَّاتيّة، وما يَتمتَّع به من نقاءٍ وصفاءٍ رُوحيٍّ ونَفسيّ، بُطلانَ ما كان عليه قومُه من عبادة الأصنام، وفطرته الزَّكيّة؛ إضافةً إلى بعض الظُّروف الموضوعيّة التي حالَت دون أن يُمارِسَ أساليبَ الظُّلم الاجتماعيِّ، ثمَّ طال تفكيرُهُ من أجل إنقاذِهم من ذلك الشِّرك القَبيح، وتَطهيرِهم من تلكَ الفواحشِ والمُنكَرات.. وقد استفادَ من النَّصارى في المَعلومات، وإنْ كان لم يَقبل جميعَ ما وصلَ إليه منهُم؛ كأُلوهيّة المَسيح وأُمِّه، وغير ذلك.. وكان قد سمعَ أنَّ اللهَ سيَبعثُ نبيًّا، وتَولَّدَ في نفسِه أملٌ ورجاءٌ في أن يكون هو ذلك النبيَّ الذي آنَ أوانُه، وأخذَ يتوسَّلُ إلى تحقيق هذا الأمل بالانقطاع لعبادة الله تعالى في خلوتِه في غار حراء.

وهنالكَ قَوِيَ إيمانُه وسَما وجدانُه، وبعد فترة من التأمُّل أصبحَ أهلاً لهداية النَّاس، ثم ما زال يُفكِّرُ ويتأمَّل ويتقلَّبُ بين الآلام والآمال، حتّى أيقَنَ أنَّه هو النبيُّ المُنتظَر الذي يَبعَثُه اللهُ لهداية البشرية، وتَجلَّى له هذا الاعتقادُ في الرُّؤى المَناميّة، ثم قَوِيَ حتّى صار يتمثَّلُ له الملكُ يُلقِّنُه

1 - انظر: العقيقي: المستشرقون، ص.ص. 738-739.

2 - انظر: جون سي بِلير: مصادر الإسلام بحث في مصادر وأركان الديانة المحمَّديَّة، ص65.

الوَحيَ في اليَقظة.. وأمَّا المعلوماتُ التي جاءَته من هذا الوَحي، فهي مُستمَدَّة في الأصل من تلك المَعلومات التي حصل عليها من اليَهود والنَّصارى، وممّا هداه إليه عقلُهُ وتَفكيرُهُ في التَّمييز بين ما يَصِحُّ منها وما لا يَصِحُّ، ولكنَّها كانَت تتجلَّى وكأنَّها وحيُ السَّماء، وخطابُ الخالق عزَّ وجلَّ كما كان يأتي الأنبياء؛ كموسى وعيسى (عليهما السلام)"[1].

ج - خلاصة الشُّبهة

بناءً على ما تقدَّم من كلام المُستشرقين وما قرَّرَهُ (السيّد الحكيم) (قده)، يمُكِنُ أن نُلخِّصَ شُبهةَ الوَحي النَّفسيِّ بالآتي: إنَّ الوَحي عبارةٌ عن فَيضٍ وجدان النبيِّ الباطنيِّ النَّاتج عن تَفكيره بخلاص قومِه من الشِّرك والظُّلم، والنقاط الرَّئيسةُ في الشُّبهة؛ هي أنَّ النبيَّ ﷺ:

- أدركَ بُطلانَ ما عليه قومُه.
- ابتعد عن ممارسة الظُّلم وارتكاب الفَواحش.
- فكَّرَ بإصلاحِهم.
- استقى معلوماته من أهل الكتاب.
- اعتقد أنَّه النبيُّ المُبشَّرُ به.
- أوحَت له نفسُه.

3 - مناقشة شُبهة الوَحي النَّفسي ونقدُها

يَرى (السيّد الحكيم) (قده) أنَّه "إذا أردنا أن نَدرُسَ هذه الشُّبهةَ -شبهة الوحي النَّفسي-، لا نجدها تَصمد أمامَ النَّقد والمُناقشة العلميَّتَينِ؛ إذ يمُكِنُ أن يُلاحَظَ عليها من خلال أبعادٍ ثلاثةٍ نَذكرها على الإجمال وهي:

- أنَّ الدَّلائلَ التأريخيّةَ القَطعيّة وطبيعةَ الظُّروف التي مرَّ بها النبيُّ ﷺ تأبى التَّصديقَ بهذه

1 - الحكيم: علوم القرآن، ص.ص. 152-154.

النَّظرية وقَبولَها.

- أنَّ المُحتوى الدَّاخلي للقرآن الكريم، بما يَضمُّ من تشريع وأخلاق وعقائد وتأريخ، لا يتَّفقُ مع هذه النَّظرية في تَفسير الوحيِ القرآنيِّ.
- أنَّ موقفَ النبيِّ ﷺ من الظَّاهرة القرآنيّة، يَشهدُ بوُضوحٍ على رَفضِ تَفسير الظَّاهرة القُرآنيّة بنَظريّةِ الوَحيِ النَّفسيِّ"[1].

أمَّا تفصيلُ ذلك فهو كالتالي:

أ - الدَّلائل التأريخيّة تُناقض نظريّةَ الوَحي النَّفسيّ

تعرَّضَ (السيّد الحكيم) (قده)، في البُعد الأوّل من مناقشاته لشُبهة الوَحي النَّفسي، لِما أجابَ به (محمد رشيد رضا) في كتاب "الوَحي المُحمَّدي" بالتَّفصيل عن هذه الشُّبهة، حيث تناول في كتابه أولاً المُقدِّمات العشرةَ التي رتَّبَها المُستشرقُ (إميل درمنغام - Emile Dermenghem)، ثمَّ أبطلَ كلَّ هذه المُقدِّمات؛ لأنَّ أكثر المُقدِّمات التي أخذوا منها هذه النَّتيجة هي آراءٌ مُتخيَّلةٌ، أو دَعاوى باطلة، لا قَضايا تاريخية ثابتة، وإذا بطلَت المُقدِّمات بطلَ لُزومُ النَّتيجة لها[2]، ومن ثَمَّ لخَّصَ (السيّد الحكيم) (قده) هذه المُقدِّماتِ والرُّدود، بالآتي:

- ما يَذكرونَهُ من تفاصيل ليس لها مصدرٌ تأريخيٌّ مُعتمَدٌ! من قبيل: مسألة لقاء الرَّاهب (بَحيرا) مع محمَّد ﷺ؛ وهو بصحبةِ عمِّه أبي طالب عليه السلام؛ وافتراضُهم فيها حصول محادثات دينيّة وفلسفيّة مُعقَّدة جرَت بينَهما!
- تَعليل اطِّلاعه على أخبار عاد وثمود، بأنَّه كان نتيجة مُروره بأرض الأحقاف، على الرّغم من أنَّ هذه الأرض لا تَقع على الطَّريق الاعتياديِّ لمرور القوافل التِّجارية، كما أنَّ التأريخ لم يَذكر لنا مُرورَ النبيِّ ﷺ بها، إلى غير ذلك من الأحداث والقضايا.
- افتراض تعلُّم النبيِّ ﷺ من نَصارى الشَّام وغيرِهم لا يَتَّفِقُ مع واقع الحيرة والتَّردُّد في

1 - الحكيم: علوم القرآن، ص154.

2 - انظر: محمد رشيد رضا: الوحي المحمَّديّ، ص.ص. 127-165.

موقف المُشركين من دعوة رسول الله ﷺ، ونسبته الرِّسالةَ إلى الوَحي الإلهيِّ؛ لأنَّ مثلَ هذه العلاقة – لو كانت مَوجودةً - لا يمُكِنُ التستُّر عليها أمام أعداء الدَّعوة من المُشركينَ وغيرِهم، الذين عاصَرُوهُ وعايَشوهُ في مجتمع ضيِّق، وعرفوا أخبارَهُ وخَبروا حياتَه العامّة؛ بما فيها من سَفرات ورَحلات.

- لم يُعرَف عن الرَّسول محمَّد ﷺ أنَّه كان يَنتظِرُ أن يُفاجَأ بالوَحي، أو يأملُ أن يكونَ هو الرَّسولَ المُنتَظَرَ، لِيَنموَ ويتطوَّرَ هذا الأملُ في نفسه، فيُصبِحَ واقعًا نفسيًّا، على الرّغم من تدوين كتب السِّيرة النبويّة لأدقِّ الأحداث والتَّفصيلات عن حياة الرَّسول الشَّخصيّة، ولعلَّ من القرائن التأريخية التي تَشهد بكذب هذا الافتراض: ما ذكرَتْه كتبُ السِّيرة من اضطرابِ النبيِّ -في البداية- وخوفِه حين فاجأهُ الوَحيُ في غار حراء[1].
- إنَّ هذه النَّظريةَ تَفرِضُ أن يكون إعلانُ النُّبوّة في اللَّحظة الأولى من الدَّعوى، وأن يَطرَح مفاهيمَه وأفكارَه ومناهجَه عن الكون والحياة والمجتمع بجوانبه المُتعدِّدة ودُفعةً واحدة؛ لأنَّ المفروض أنَّ الصُّورة كانَت مُتكاملةً عندَه؛ نتيجة التّفكير الطَّويل ودراسة الكُتب وأعمال الأنبياء عليهم السلام السَّابقين، مع أنَّ التأريخ يُؤكِّدُ أنَّ أسلوب الدَّعوة وطريقتَها كانا يَختلفان عن ذلك تمامًا[2].
- "ولو فُرِض محالاً [تعلُّمُ النبيِّ ﷺ من أهل الكتاب] فما هذه المعارف والعلوم؟ ومن أين هذه الحِكَمُ والحَقائق؟ وممَّن هذه البَلاغة في البيان الذي خضعَتْ له الرِّقابُ وكلَّتْ

---

1 - مـا يُقصد من عدم المعرفة هو أصل عدم معرفته (ص) بالوحـي، وإنْ كانت بعض الروايات في المصادر الشـيعيّة تتحدَّث عن تمهيـدٍ للوحي قبل حصول الوحي النبويّ، وأنَّ النبيّ -سـواء بسـبب التمهيد أم غيره- لا يحصل عنده أيّ اضطرابٍ؛ ولكن هذا لا يعني أنَّه كان ينتظر الوحي ويتوقّعه؛ فالوحي ظاهرة روحيَّة تستتبع حالة من السـكينة والطمأنينة، وكان مهبطه قلب رسول الله (ص)، أي شخصيّته الباطنيَّة بواسطة الملك جبرائيل (ع) أو مـن دونه، ومن دون مصاحبة أيّ أعراض ممَّا تناقلها أهل السـنّة في كتبهم! فهذه الروايات والكتابات ولَّدت صورةً غير لائقةٍ بقداسة هذا الأمر العظيم وقدسيَّة الرسول (ص)، فقد وصفوا النبيّ حال الوحي بأوصافٍ توحي بأنَّه مصاب بمرضٍ أو حتى بالجنون أو أنَّه لم يعرف علامات النبوَّة إلَّا بعد استشارة السيِّدة خديجة ابن عمّها!

2 - الحكيم: علوم القرآن، ص.ص. 154-156 (بتصرّف).

دونَه الألسنُ الفِصاح؟"[1].

د - المحتوى الداخلي للظاهرة القرآنيّة يُناقض شُبهةَ "الوحي النَّفسي"

يَرى (السيّد الحكيم) (قده) في مناقشته لشُبهة "الوحي النَّفسي"، من خلال البُعد الثاني الذي ذكرَه، أنَّ للمحتوى الدَّاخلي للظَّاهرة القرآنيّة، وما تتَّصف به من مواصفات، ولِسَعة النَّظرية القرآنيّة وآفاقها المتعدِّدة ومجالاتها المُتشعِّبة، أهميةً كُبرى في رفض شبهة "الوحي النَّفسي"، إذ إنَّ هذه المُواصفات وهذا الاتِّساع والشُّمول لا يتَّفِقُ مع طبيعة المَصادر التي تَفرِضُها هذه الشُّبهة، ويتَّضحُ ذلك عندما نُلاحِظُ الأمورَ الآتية:

- أنَّ المَوقِفَ العامَّ للقرآن الكريم تُجاهَ الديانتَين اليَهوديّة والمَسيحيّة هو مَوقفُ المُصدِّق لَهما والمُهيمِن عَليهما، فقد صدَّقَ القرآنُ الكريم الأصلَ الإلهيَّ لهاتَين الديانتَين وارتباطَهما بالمَبدأ الأعلى، ولكنَّه في الوقت نفسه جاء مُهيمِنًا ورَقيبًا وحاكمًا على ما فيهما، ومُبيِّنًا لواقع ما وردَ عليهما من تَحريفات وبدَعٍ وضَلالات. وجاءَت هذه الرَّقابةُ دقيقةً شاملةً، فلم تترُكْ مَفهومًا أو حُكمًا أو حادثةً إلا وَضعَت المِقياسَ الصَّحيحَ له. ولا يُمكِنُ أن نتصوَّرَ النبيَّ محمَّدًا ﷺ وهو يأخذ عن أهل الكتاب، ويَراهُم قد أخذوا عن الوَحي الإلهيِّ، ومع ذلك يتمكَّنُ من أن يَصِفَهم بالجَهل والتَّحريف والتَّبديل بمِثلِ هذا اليَقين والثَّبات، ثمَّ يُوضِّحُ المَوقفَ الصَّحيحَ في المسائل الكُبرى التي اختلفوا فيها أو خالفوا الواقعَ الصَّحيحَ للديانة، ثم تأتي نظريّتُه بعد ذلك كاملةً شاملةً ودَقيقةً ليس فيها تناقُضٌ ولا اختلاف! ولكنَّ الحقيقةَ هي أنَّ النبيَّ محمَّدًا ﷺ لم يكن قد أخذ منهم شيئًا، وإنَّما تلقَّى كلَّ ذلك عن الوحي الإلهيِّ الذي جاء مُصدِّقًا لما سبقَه من الوحي ومُهيمِنًا عليه، ومُبيِّنًا للانحراف والتَّحريف الذي أصابَ الرِّسالاتِ السابقةَ عليه.
- نجد القرآنَ -أيضًا- يُخالِفُ التَّوراةَ والإنجيلَ في بعض الأحداث التأريخية، فيَذكرُها بدقّةٍ مُتناهية ويَتمسَّك بها بإصرار، في الوقت الذي كان بإمكانِه أن يَتجاهَلَ بعضَها

1 - الطباطبائيّ: الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص63.

على الأقل، تفاديًا للاصطدام بالتَّوراة والإنجيل؛ ففي قصّة موسى ﷺ يُشير القرآن إلى أنَّ التي كفلَت موسى ﷺ هي امرأةُ فرعونَ، مع أنَّ سفر الخُروج من التَّوراة يؤكِّد أنَّها كانت ابنتَه. كما أنَّ القرآنَ يَذكرُ غرقَ فرعونَ بشكلٍ دقيق، ولا يَتجاهلُ حتَّى مسألةَ نجاة بدَن فرعونَ من الغَرق مع مَوته وهَلاكه: ﴿**فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ**﴾ [يونس: 92]. في الوقت الذي نجدُ التَّوراة تُشير إلى غَرَق فِرعونَ بشكلٍ مُبهَم، ويَتكرَّر الموقفُ نفسُه في قضيَّة العِجل، حيث تَذكر التَّوراةُ أنَّ الذي صنَعَه هو هارون، وفي قصَّة ولادة مريم للمسيح (عليهما السلام) وغيرهما من القضايا.

- سعة التَّشريع الإسلاميِّ وعمقه وشُموله للمجالات المختلفة من الحياة، مع دقَّة التَّفاصيل التي تناولَها، والانسجام الكبير بين هذه التَّفصيلات[1].

هـ- موقف النبيّ (ص) من الظَّاهرة القرآنيّة شاهدٌ على رفض شُبهة "الوَحي النَّفسي"

ويَستكمل (السيّد الحكيم) (قده) مناقشتَه ونقدَه لشُبهة الوَحي النَّفسيِّ، من خلال البُعد الثالث الذي تحدَّثَ عنه؛ وهو موقف النبيِّ محمدٍ ﷺ من الظَّاهرة القرآنيّة، الذي يَعدُّهُ من أفضل الشَّواهد على بُطلان شبهةِ الوحي النَّفسيِّ، حيث كان النبيُّ ﷺ يُدركُ بشكل واضح لا لَبسَ فيه ولا شكَّ ولا ارتيابَ خصوصَ الانفصالِ التَّامِّ بينَ ذاته المُتلقِّية للوَحي والذَّات الإلهية المُقدَّسة المُلقية له من أعلى على قلبِه ﷺ، ويُشير (السيّد الحكيم) (قده) إلى ثلاثة أشكال لهذا الشُّعور بالانفصال التامِّ، وهي:

الشَّكل الأوَّل: الصُّورة التي يَبدو فيها النبيُّ من خلال الظَّاهرة القرآنيّة عَبدًا ضعيفًا لله -سبحانه-، يَقف بين يدي مَولاه يَستمدُّ منه العَونَ، ويَطلبُ منه المَغفرة، ويَمتثلُ أوامرَه، ونواهيه، والأمثلةُ القرآنيّة على ذلك كثيرة؛ منها:

- يُصوِّر القرآنُ النبيَّ ﷺ في صورة الإنسان المُطيع الذي لا يَملكُ لنفسه شيئًا، ويَخاف ربَّه إنْ عَصاه، فيَلتزم الحدودَ التي وضعَها له، ويَرجو رحمتَه، وليس من شيء يأتيه إلّا

1 - الحكيم، علوم القرآن، ص. ص.156-158 (بتصرّف).

من ربِّه، فهو يَعترف بالعَجز المُطلَق تُجاهَ إرادة الله أو تَبديل حرف من القرآن؛ كما في قوله -تعالى-: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ¤ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 15–16]، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: 110]، ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188]، ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 50]، ...

- ثمَّ يَزداد هذا الفَرقُ وُضوحًا بينَ ذات الله المُتكلِّم مُنزِل الوَحي وصفاته، وبينَ ذات رسوله المُخاطَب متلقِّي الوَحي وصفاته في الآيات التي يَعتب اللهُ فيها على نبيِّه، أو يُعلمُه فيها بعفوه عنه وغُفرانه؛ كقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: 43]، ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: 2]، ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ¤ وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ¤ إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: 73 – 75]، ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ¤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ¤ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ¤ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقَّة: 44 - 47]، ...

- ويَبدو لنا أيضًا من خلال الرِّوايات الشَّريفة أنَّ النبيَّ ﷺ كان كاملَ الوَعي للفَرق بينَ ذاته المأمورة وذات الله الآمِرة، وبوَعيه الكاملِ هذا كان النبيُّ ﷺ يُفرِّقُ بوضوح بين الوَحي الذي يَنزِلُ عليه وبين أحاديثه الخاصّة.

الشَّكل الثاني: يَبدو النبيُّ ﷺ في القرآن الكريم بمَظهَرِ الخائف من ضَياع بعض الآياتِ

القرآنيّة ونسيانها؛ وهذا الخوفُ كان يَدعوه إلى أن يَعجَلَ بقراءة القرآن، قبل أن يُقضى إليه وحيُه، ويأخذ بترديده ويجهد نفسَه وفكرَه من أجل ألاَّ يفوتَه شيءٌ من ذلك؛ كما في قوله تعالى: ﴿**فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**﴾ [طه: 114]، ﴿**لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ¤ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ¤ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ¤ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ [القيامة: 16-19].

الشَّكل الثالث: يَبدو النبيُّ ﷺ من خلال تأريخ نزول القرآن أنَّه كان مُقتنعًا بأنَّ التَّنزيل القرآنيَّ مَصحوبٌ بانمحاء إرادته الشَّخصية، وأنَّه مُنسلِخٌ عن الطَّبيعة البشرية حتى ما بقي له اختيارٌ فيما يُنزَّلُ إليه أو يَنقطعُ عنه، فقد يَتتابَعُ الوَحيُ ويَحمى حتى يَشعُرَ أنَّه يَكثر عليه، وقد يَفترُ عنه بل ويَنقطِعُ وهو يَشعر أنَّه أحوَجُ ما يكون إليه.

وبالنَّتيجة: حين نلتفتُ إلى هذه الأشكال الثَّلاثة بصُوَرِها المُختلفة، ونُضيف إليها البُعدَين الآخَرين السَّالفَين، لا يَبقى لدينا مجالٌ لأيِّ تَردُّد في شأن حقيقة الظَّاهرة القرآنيّة، وانفصالِها عن الذَّات المُحمَّديّة، وبُطلان الوَحي النَّفسيّ وما إليه من شُبهات قد تُثار[1].

خاتمة

شكَّل الوحيُ صلةَ وصلٍ بين الله -تعالى- وخلقه عبر أنبيائه ﷺ، كشَف لهم من خلاله عن المَعارف الإلهيّة والحَقائق الرَّبّانية اللازمة لرَفع الاختلاف بينَهم، وهدايتهم وإيصالِهم إلى سعادتهم وكمالِهم، وكان تلقِّي الوَحي الإلهيِّ من آحاد البَشر -وهُم الأنبياءُ ﷺ- بما يَمتلكُ الإنسانُ وراء ذاته المادّيّة الظَّاهرة من أبعادٍ أُخرى مَعنويّة باطنة، وهي الأبعاد التي من شأنها أن تُتيحَ له الارتباطَ بعالَمٍ مَعنويٍّ أعلى مُجرَّدٍ عن المادّة ولوازمِها. وأنَّ الوَحيَ إدراكٌ خاصٌّ مُختلفٌ عن سائر الإدراكات البشريّة المُشتركة بينَ كافّة أفراد البَشر، والمُتحصِّلة عن طريق الحسِّ أو العَقلِ أو الغَريزة أو الوجدان، يُوجِدُه اللهُ تعالى في مَن يَبلغُ مقامَ النُّبوة إيجادًا لا يَعتريه لَبْسٌ أو

1 - الحكيم: علوم القرآن، ص.ص. 154-165 (بتصرّف).

شكٌّ أو خطأ، ولا يَحتاجون فيه إلى إعمال نظرٍ أو توسُّلِ دَليلٍ، وقد انقطع هذا الاتِّصال الوحيانيُّ بعد رحيل خاتَمِ النبيِّينَ محمد ﷺ، مع استمرار الاتِّصال الغيبيِّ بين الإنسان وعالَمِ الغَيبِ عن طريق التَّحديث والإلهام.

لقد أجاد السيِّدُ الشَّهيد (محمد باقر الحكيم) (قده) طرحَ مباحثِ الوَحي طَرحًا جديرًا بالوُقوف عنده بالدِّراسة والتَّحليل والتَّقويم، والانطلاق منه نحو بحثِ مباحثَ أُخرى فتح آفاقًا للبَحث فيها، ولا سيَّما فيما يَرتبطُ بالشُّبهات المُثارة على الوَحي؛ وبالخصوص شُبهات المُستشرقين.

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

2. ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين (الصدوق)، التوحيد، تصحيح وتعليق هاشم الحسيني الطهراني، لا. ط، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، د. ت.

3. ـــــــــــــــــــــــــــ، كمال الدِّين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، لا ط.، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1405 هـ.ق / 1363هـ.ش.

4. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، لا ط.، بيروت، دار صادر، د.ت.

5. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، تصحيح وشرح ومقابلة لجنة من أساتذة النجف الأشرف، لا ط.، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، 1376هـ.ق / 1956م.

6. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام هارون، لا. ط، مكتب الإعلام الإسلامي (أونلاين)، 1404هـ.ق.

7. الإربلي، علي، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، ط2، بيروت، دار الأضواء، 1405هـ.ق / 1985م.

8. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تح. صفوان داوودي، قم المقدّسة، نشر طليعة النور؛ مطبعة سليمان زاده، 1427هـ.ق.

9. بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلاميَّة، تر. منير البعلبكي؛ نبيلة أمين فارس، لا. ط، بيروت، دار العلم للملايين، 1968م.

10. جورافسكي، أليكس، الإسلام والمسيحيَّة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، العدد 215، 1996م.

11. جولدتسيهر، إيجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر. محمَّد يوسف موسى؛ عبد العزيز عبد الحقّ؛ علي حسن عبد القادر، لا. ط، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، 2013م.

12. الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ط3، قم المقدّسة، مجمع الفكر الإسلامي؛ مؤسّسة الهادي، 1417هـ.ق.

13. رضا، محمَّد رشيد، الوحي المحمَّديّ، ط2، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1426هـ.ق / 2005م.

14. رضوان، عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، لا ط.، الرياض، دار طيبة، لا. ت.

15. روحاني، محمود، المعجم الإحصائي لألفاظ القرآن الكريم، ط1، مشهد المقدّسة، مؤسّسة الآستانة الرضوية المقدّسة، 1372هـ.ق / 1987م.

16. سال، جرجس، مقالة في الإسلام، تر. هاشم العربيّ، ط1، لا م.، منشورات أسمار، ضمن سلسلة: الإسلام من منظور آخر، 2006م.

17. الصفّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، تصحيح وتعليق وتقديم حسن كوچه باغي، لا ط.، طهران، منشورات الأعلمي؛ مطبعة الأحمدي، 1404هـ.ق / 1362هـ.ش.

18. الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، تعريب أحمد وهبي، ط1، بيروت، دار الولاء، 1422هـ.ق/ 2001م.

19. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، لا ط، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، لا. ت.

20. الطوسي، محمد بن الحسن، الأماليّ، تح. قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، ط1، قم المقدّسة، دار الثقافة، 1414هـ.ق.

21. العقيقي، نجيب، المستشرقون، لا. ط، القاهرة، دار المعارف، 1980م.

22. العلوي، الشريف الرضي، نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي

طالب(ع) ورسائله وحكمه)، شرح محمد عبده، ط1، قم المقدّسة، دار الذخائر؛ مطبعة النهضة، 1412هـ.ق / 1370هـ.ش.

23. كارليل، توماس، الأبطال، تر. محمَّد السباعي، ط3، المطبعة المصريَّة في الأزهر، 1930م.

24. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، ط4، طهران، دار الكتب الإسلامية؛ مطبعة حيدري، 1365هـ.ش.

25. بلير، جون سي، مصادر الإسلام بحث في مصادر وأركان الديانة المحمَّديَّة، تر. مالك مسلماني، لا. ط، لا م.، جمعيَّة الأدب المسيحيّ للهند، 1925م.

26. لوبون، جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، لا. ط، لا م، دار الكتب المصريَّة، 2018م.

27. معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ط3، قم المقدّسة، مؤسّسة التمهيد؛ مطبعة ستاره، 1432هـ.ق / 2011م.

28. وات، وليم مونتجمري، محمَّد في المدينة، تر. شعبان بركات، لا. ط، صيدا، المكتبة العصريَّة، لا. ت.

29. ـــــــــــــــــــــــــــــــ، محمَّد في مكَّة، تر. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، لا. ط، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1994م.

30. ويلز، هـ.ج، معالم تاريخ الإنسانيَّة، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، ط3، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، لا. ت.

دراسات وبحوث:

ملا صدرا ودلتاي ورؤيتُهما حول تجربة الحياة[1]

علي صادقي نژاد (نجاد)[2] مهدي منفرد[3]

ترجمة: محمد فراس الحلباوي[4]

ملخّص

(دلتاي) فيلسوفٌ من فلاسفة الحياة الذينَ دقَّقوا في مفهوم الحياة. وثمّةَ تَشابُهاتٌ كثيرةٌ لرؤيته حول "تجربة الحياة" مع مفهوم الحياة لدى (ملا صدرا) في الحِكمة المُتعالية. المَقصودُ من مصطلح "تجربة الحياة" في هذا المقال ليس التَّجربةَ المَعيشة في فلسفة (دلتاي)، بل هي أيُّ نظرةٍ ذاتُ طابع زمنيٍّ للحياة، بحيثُ تَدرس نشاطاتِ الإنسان على مرِّ الزَّمان.

تُظهرُ دراسةُ الأهداف العامّة والمَسار الكلِّيِّ لهذَين الفيلسوفَين، وكذلك الميِّزاتُ الخاصّةُ بتجربة الحياة، نوعًا من التَّقارُب والتَّوافُق في هذه القضيّة، التي يُمكِنُ المُقارَنَةُ من خلالها بينَ رُؤى هذَين المُفكِّرينَ. وسيَتطرَّقُ هذا المقالُ إلى أمور، كتاريخ الإحساس بالتَّجربة، والسِّجلِّ الزَّمنيِّ لها، وكيفيّة إدراكها. كما يُعدُّ سريانُ الحياة والإدراكُ الفَعَّالُ والمُشترك والمُباشر للحياة من النِّقاط المُتماهية الأهمِّ بين الفيلسوفَين، أي تَترافَقُ النَّفسُ خلال حركتها وسريانها في الحياة بنَضْجٍ للقِيَم، فتَقوم لاستكمال نفسِها بالعملِ الإراديِّ المُنبثِق عنها، وتُحدِّد (تُعيِّن) بدنَها المثاليَّ الخاصَّ بها إثرَ ذلك.

الكلمات المفتاحية:

أصالة الوجود، تجربة الحياة، الحركة في الجوهر، دلتاي، ملا صدرا.

1 - الأصل الفارسي: مجلة فلسفة الدين، الدورة 16، العدد 3، قم، خريف 2019، ص.ص 479-498.

2 - طالب دكتوراه الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، جامعة قم، قم، إيران

3 - أستاذ مساعد في قسم الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، جامعة قم، قم، إيران

4 - دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها، ومحاضر في جامعة دمشق.

مقدّمة

كان مفهومُ الحياة دائمًا من أهمِّ القضايا التي جَرى التَّطرُّقُ إليها منذ العصور المُنصرمة وحتَّى الآن. فتَعريفُ الحياة وماهيّتها وميِّزاتها أمرٌ مُعقَّدٌ للغاية، ولا سيَّما عندما يتعلَّقُ الأمرُ بالإنسان. وجماليّاتُ الحياة وتَعقيداتُها تُصبح أكثرَ وُضوحًا عندما تتشكَّلُ من خلال تجارب الإنسان المباشرة والكثيرة عبرَ الزَّمن. والآنَ، إذا كان مُتعلَّقُ هذه التَّجربة هو الإنسانُ بنفسه وأفعاله وإرادته، وكانَت حياتُه مباشرة ودون واسطة، فإنَّ النَّتيجةَ ستكونُ معرفةً جديدة عن الإنسان ووَعيه بنفسه والعالَم الخارجيِّ. هذا هو ما يُسمِّيه (دلتاي) "التَّجربةَ المَعيشة" ويَعتقدُ أنَّها قد تكون أُسًّا للعُلوم الإنسانية. وتكمن ضرورةُ تناوُل هذا الاختلاف في الرَّأي حولَ مفهوم الحياة في أنَّ نوعَ النَّظرة المُعتمَدة قد يُحدِثُ اختلافاتٍ في كيفيّة تَفسير العلوم الإنسانية وإنتاجها.

(ويليام دلتاي)(1911 - 1833م) (Wilhelm Dilthey) فيلسوفٌ ألمانيٌّ معروفٌ، يُضاهي (نيتشه - Nietzsche) و (برغسون - Bergson)، وهو أحدُ الفلاسفة الذين تناولوا نصَّ الحياة، فوصفَ المُهمّةَ النَّقديةَ للفلسفة بأنَّها تَوضيحٌ للهياكل الشّاملة التي تُعبِّرُ عن رُوح الإنسان بشكلٍ عامٍّ. عرَّفَ (دلتاي) في بداية حياته "الفلسفةَ" بأنَّها: "علمٌ تَجريبيٌّ يتعلَّقُ بالمَظاهر الرُّوحيّة، يَسعى إلى التعرُّف على القوانين السّائدة في الظَّواهر الاجتماعية الفِكريّة والأخلاقية"[1].

الفيلسوفُ الإسلاميُّ الكبير (صدر الدِّين محمد بن إبراهيم قوام الشِّيرازي) (979هـ-1045-هـ) لَديه أيضًا آراءٌ مُهمّةٌ حول حياة الإنسان وأبعادها المختلفة، مثل النَّفس، حيث تُوجَد لَديه العديدُ من التَّوافُقات والتَّشابُهات مع (دلتاي) وبياناته على الرغم من أن (ملا صدرا) في فلسفته، أي

1 - رودلف مكريل: دلتاى و يورك ، دانشنامه فلسفى استانفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف ستانفورد]، ص15.

"الحكمة المُتعالية"، لا يَمتلكُ مَفهومًا يُسمَّى "التَّجربة المَعيشة"، وفي حُكم مُؤرِّخي الفلسفة المُعاصِرة لا يُعَدُّ (ملا صدرا) فيلسوفَ حياة، إلَّا أنَّ الآراء التي يَعرضُها في "الحكمة المتعالية" حول حياة الإنسان والنَّفس والرُّوح تَحتوي على عناصر تَعكس صورةً قريبةً جدًّا من "التَّجربة المَعيشة" في فلسفة (دلتاي).

تُظهرُ نظرةٌ دقيقةٌ إلى آراء (ملا صدرا) في مسألة النَّفس وقواها، و"الحركة في الجوهر" و"عالم المثال"، هذا الأمرَ بأنَّ نظريّات (صدر الدِّين الشيرازي) تتجاوز في العديد من الحالات مُجرَّدَ حالة من الاقتراب من آراء (دلتاي)، بل قد تُشكِّلُ نوعًا من التَّوافُق بين هذَين الفيلسوفَين، حيثُ يَنظر (ملا صدرا) إلى الحكمة باعتبارها معرفةً نظريّةً بها، ومن خلالها تكمل نفسُ الإنسان، ومن خلالها يُصبحُ العالَمُ العقليُّ لَديه مُشابهًا للعالَم العَينيِّ، ومن خلالها يَكتسبُ الاستعدادَ للوصول إلى السَّعادة[1]، ومن وُجهة نظر (الملا صدرا)، "الحِكمةُ المُتعالية" هي أسفارٌ يَنبغي على الإنسان أن يَقطعَها للوُصول إلى العالَم العَقليِّ المُتوافق مع العالَم العَينيِّ.

إنَّ مقارنةَ موضوعٍ ما في فلسفتَين مختلفتَين يتطلَّبُ التَّطرُّقَ إلى أمر يَتجاوزُ التَّشابُهات والاختلافات؛ فالفلسفةُ المقارنةُ ليسَت تاريخَ فلسفة يَنقُلُ آراءَ الفلاسفة ويُقارنُ بَينَها، لذا يجبُ على الباحث أن يتوجَّهَ إلى مبادئ الفلسفات؛ فالفلسفةُ المقارنة في الحقيقة تتحقَّقُ من خلال الحوار والتَّفاهُم بينَ الفلاسفة وفَلسفاتهم[2]. وفي هذا المقال، نَسعى أيضًا لإيجاد التَّوافُقات المُحتملة بينَ هذَين الفيلسوفَين.

من بين الأبحاث المنسوبة إلى (ملا صدرا) و(دلتاي)، يَجري التطرُّقُ غالبًا إلى رأي (دلتاي) حول العلوم الإنسانيّة وإمكانيّة إنتاج هذه العلوم بناءً على نظريّات الـ(ملا صدرا). وعلى الرغم من أنَّ بعضَ الباحثينَ قد اهتمَّ بمقارنة مفهوم "العلم الحُضوري" لـ(ملا صدرا) مع "تجربة الحياة" لدى (دلتاي)، إلا أنَّهُم اقتصروا على تحليل الأدوات المعرفيّة لهذَين الفيلسوفَين[3]، فيما يتميَّزُ

1 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: شرح الهداية الأثيرية، ص6.

2 - مهدي منفرد: "ما الفلسفة المقارنة؟"، ص25.

3 - حسن رهبر؛ وعلي رضا حسن پور: "التجربة المعاشة والعلم الحضوري توجهان في النظم المعرفي لدلتاي والملاصدرا"، ص85.

هذا البحث عن غيره بمحاولةِ تَحليل مفهوم "تجربة الحياة" وميِّزاته، مع دراسة نقاطِ الاشتراك بين الفيلسوفَينِ.

أولًا: ماهية "تجربة الحياة"

قبلَ الدُّخول في مسألة المقارنة بين رأيَي هذين الفيلسوفَينِ، من الضَّروريِّ تَوضيحُ ما يَعنيه هذا المقال بـ"التَّجربة المَعيشة". إذا سلَّمْنا أنَّ فلسفةَ (ملا صدرا) تتمحوَرُ حول مفهوم الوُجود، وقد أدرجَ تَعريف "الحياة" ضمنَ إطار المسائل الفلسفيّة. وهو ما يُعبِّرُ عنه (دلتاي) بلفظ "التَّجربة المَعيشة"، وعلى الرغم من أنَّه لا يُمكِنُ العُثورُ على عبارة "التَّجربة المعيشة" ضمنَ عبارات (ملا صدرا).

في هذا المقال، لا نَعتزِمُ النَّظرَ إلى "التَّجربة المَعيشة" وهو مصطلح يختصُّ بـ(دلتاي) من منظور (ملا صدرا)، بالنَّفي أو الإثبات، بل إنَّ رسالةَ هذا المقال هي دراسة الزَّوايا المختلفة التي نظرَ إليها هذان الفيلسوفان من خلال "تجربة الحياة"، أي ستُحلَّل هنا تلك المجموعةُ من الآراء الفلسفية التي تَتناول الحياةَ عبر الزَّمن دراسةً ووصفًا. لذلك، يجبُ البحثُ ضمنَ نصوص (ملا صدرا) عن الأبحاث والآراء ذاتِ الصِّلة معَها؛ فالأبحاث المُتعلِّقةُ بهذه المسألة غالبًا ما عُرِضَت ضمن مباحث: "خصائص الوجود" و"الحركة في الجوهر للنَّفس" و"عالَم الخيال" و"المَعاد الجسماني" في منظومة أفكار "الحكمة المُتعالية".

في "الحكمة المُتعالية"، تَعود الحياة إلى "خصائص الوُجود" وتُدرَسُ في إطار ذلك. يَدرُسُ (ملا صدرا) الحياةَ من خلال البُعد الوُجوديِّ، ويَعدُّها من الخصائص الذاتية للوجود. وفي تَوضيح هذه المسألة، يَنبغي الإشارةُ إلى أنَّ الوجودَ عند (ملا صدرا) هو حقيقةٌ ذاتُ مراتبَ تتَّسمُ بالتَّشكيك[1]، كما أنَّ الحياةَ هي من الخصائص الذاتية له، والوجودُ كمفهوم هو حقيقةٌ تَسري وتَجري في جميع المَوجودات بحالةٍ من التَّشكيك كلٌّ حسب وعائه كمالاً ونقصًا، كما

1 - التشـكيك هنا ليس بمعنى الشـك والترديد بكون شيء ما موجودًا أو عدمًا إنما يعني أن للوجود درجات أكمل وأتم أو أدنى وأقل. (المترجم)

أنَّ صفاتٍ، مثلِ العلم والقُدرة والحياة، تَسري أيضًا بنفس شكلِ سَريانِ الوجود[1]. ونظرًا لأنَّ للوجود مراتبَ ودرجاتٍ، فكلَّما كان الوجودُ أقوى كانَتِ "الحياة" في المَوجود أقوى. ولمّا كان الإنسانُ يتحرَّكُ سائرًا بقوسِه الصُّعوديِّ نحو "واجب الوجود"، فإنَّ لَدَيه، كما يُعبرَّ، مملكةً تُشبهُ مملكةَ خالقه، تُمكِّنُه من الإبداع والاختيار والإرادة، وهي إرادةٌ تَفتقرُ إليها الكائناتُ الأخرى، فالإنسانُ الكامل الذي حصلَ على قربٍ نِسبيٍّ من واجب الوجودِ يُمكِنُه حتَّى أن يكونَ خالقًا لأشياءَ أُخرى في العالَمِ الخارجيّ[2].

يَعُدُّ (دلتاي) المنهجَ الخاصَّ بالعلوم الإنسانية تجربةً مباشرة تَشتمل على الفَهم المباشر للأمور الباطنية، ويُسمِّيها التَّجربةَ المَعيشةَ[3]. وعند تحقُّق مثلِ هذه التَّجربة لدى فرد من أفراد البشر، ستَغدو هذه التَّجربةُ مَفهومةً أيضًا لدى بقيّةِ البَشر؛ لأنَّه وخلافًا للظَّواهر الفيزيائيّة يُمكِنُ فَهمُ باطن هذه الآثار والأفعال من خلال الطَّبيعة البشرية. وتَعُدُّ تجربةُ الحياة في رؤيةِ (دلتاي) كلَّ متكاملٍ بمعنى مشترك. ربمَّا يُمكِنُ عدُّ كلِّ وحدة شاملة من مكوِّنات الحياة المُرتبِط بعضِها ببعضٍ من خلال معنًى مشترك للحياة تَجربةً، حتَّى عندما تَفصِلُ عدّةَ مُكوِّنات بعضِها عن بعضٍ بواسطة أحداث تَفصِلُ بينَها[4]. ومع اتِّضاحِ المعنى لتجربة الحياة يمُكِنُ دراسة ميّزاتها من مَنظور هذَينِ الفيلسوفَينِ.

ثانيًا: خصائص تجربة الحياة

1 - التاريخ والزَّمن

يُعرَفُ (فيلهلم دلتاي) بشكل أكبرَ بسبب الطَّريقة التي يُميِّزُ بها بين العلوم الطَّبيعية والإنسانية. وفي رُؤيتِه أنَّه بينَما تتمثَّلُ المُهِمّةُ الرئيسيةُ للعلوم الطَّبيعية في الوصول إلى تفسيراتٍ عِلِّيّةٍ قائمةٍ

1 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص117.
2 - م. ن. ج1، ص267.
3 - جولين سمت فروند: آرا ونظريه ها در علوم انسانى [الآراء والرؤى في العلوم الإنسانية]، ص72.
4 - ريتشارد بالمير: علم هرمنوتيك [الهرمنوطيقا]، ص119.

على القوانين، فإنَّ المُهمّةَ المركزية للعلوم الإنسانية هي فَهمُ البُنى المُنظِّمة للحياة البشرية والتاريخية. كان هدفُ (دلتاي) توسعةَ -نقد العقل المَحض- لكانط، الذي يُركِّزُ في المَقام الأول على الطَّبيعة، إلى نَوعٍ من النَّقد للعقل التاريخيِّ، يُمكنُه أن يُعبِّرَ عن الحقائق المُتعلِّقة بالأبعاد الاجتماعية والثَّقافية للتَّجربة البشريّة[1]. يقول (دلتاي) إنَّ العملَ على تشكيل أساسٍ معرفيٍّ للعلوم الإنسانيّة يُمكنُ أن يُطلَقَ عليه نقدُ العقل التّاريخيِّ، أي نقد قُدرة الإنسان على معرفة نفسه والمجتمع والتاريخ الذي أنشأهُ بنفسه. لقد سُمِّيَت المُهمّةُ الأساسية لكلِّ تفكيرٍ حول العلوم الإنسانية نقدَ العقل التّاريخي. فالقَضيّةُ التي يَنبغي حلُّها بالنِّسبة للعقل التاريخيِّ لم تُدرَس كاملةً في نقد كانط للعقل[2].

يُعَدُّ (دلتاي) متابعًا لـــ "المثالية النَّقدية" الكانطية، مع أنَّه يُعَدُّ "فيلسوف حياة" وليس كانطيًّا جديدًا[3]. ما جدَّدَه (دلتاي) كان توجُّهَه الهيرمينوطيقي الرُّومانسي، الذي استخدمَه في فهمه التّاريخيّ. فللفَهمِ التّاريخيِّ دورٌ رئيسٌ في العلوم الإنسانيّة. الأوّلُ هو أنَّ لتجارب الإنسان طبيعةً تاريخيّةً خلافًا للعلوم الطَّبيعية، إذ تَصدُقُ القوانين الطَّبيعيّةُ على جميع الأزمنة، والثاني أنَّ العلوم الإنسانية لا يُمكنُ أن تَستخدم الأساليبَ "التَّوضيحية" الخاصّةَ بالعلوم الطَّبيعية حول الظَّواهر التي تَدرسها. فالعلومُ الإنسانية لا بدَّ لها أن تَستهدف الفهمَ، وهذا مُتاحٌ من خلال التأويل التّاريخي للبشر[4]، ولهذا السَّبب يُثير (دلتاي) انتقاداتٍ لفلسفة (كانط) بقوله: "تكمُنُ عظمةُ الإنجاز لدى (كانط) في تَحليله الكامل للمعرفة العلميةِ والرِّياضية. ومع ذلك، يُطرَحُ هذا السُّؤال؛ هل نظريةُ المعرفة التّاريخية التي لم يَستنتِجْها كانط بنفسه متاحةٌ ضمن إطار مَفاهيمه؟"[5].

برأي (دلتاي) أنَّ السَّببَ الكامنَ وراء نجاح العلوم الطبيعيّةِ في اكتشاف القوانين العلِّيّة في الطَّبيعة هو أنها تُنتزَعُ من نطاق العالَم الخارجيِّ، وأنَّ الأوضاع الباحثة عن الآلية الطَّبيعية تُبيِّن

1 - رودلف مكريل: ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص13.
2 - ويلهلم دلتاي: مقدمه بر علوم انسانى [توطئة للعلوم الإنسانية]، ص440.
3 - ريتشارد بالمير: علم هرمنوتيك [الهرمنوطيقا]، ص111.
4 - إيون شرت: فلسفه علوم اجتماعى قاره اى [فلسفة العلوم الاجتماعية القارية]، ص107.
5 - ويلهلم دلتاي: به فهم در آوردن جهان انسانى [فهم العالم البشري]، ص192.

قسمًا من محتويات الحقيقة الخارجية. فالعالَمُ المَعقول للذَّرات والآثار والاهتزازات هو نوعٌ مُنتزَعٌ بدقّةٍ ومُصنَّعٍ من ذلك الشَّيء الذي يُقدّم في التَّجربة والتَّجربة المَعيشة[1]، ويُردِفُ قائلاً: "الأسئلةُ التي يَنبغي علينا جميعًا أن نضعَها أمام الفلسفة لا يمُكنُ الإجابةُ عنها بفرضِ نَوعٍ من الأمور المُسبّقة الجافّة المُرتبطة بنظريّة المَعرفة، بل يمُكنُ تَهيئةُ إجابةٍ عنها من خلال تاريخٍ مُتنامٍ ومُنبثِق عن وجودنا برُمّته"[2]، وبتعبير (دلتاي): "لو فكَّرْنا في باب الزَّمان بعيدًا عماّ نشعرُ به حينئذٍ فسنُدرِكُ أنَّ الأجزاء وأقسام الزَّمان يُشبِهُ بعضُها بعضًا، وأنَّ أصغرَ جزءٍ منها يُشكِّلُ خطًّا أيضًا، وهذه الأجزاء هي تسلسُلٌ وتَوالٍ قد انقضى"[3].

يَرتبطُ هنا التوجُّه التّاريخيُّ لـ (دلتاي) بنَقده لما بعدَ الطَّبيعة؛ إذ يُؤمِنُ بأنَّ ما بعدَ الطَّبيعة هو ظاهرةٌ تُحَدُّ بالإكراهات التّاريخية. والظَّواهر الأخرى من الحياة الذِّهنية تَسبق هذه الظّاهرةَ أو تترافقُ معَها بالحدِّ الأدنى في نظامٍ هادف من التطوُّر العقلانيِّ للإنسان. تشتملُ هذه الظَّواهرُ الأخرى على: الدِّين، الأسطورة، الإلهيات (العقائد)، العلوم الطَّبيعية الخاصة، العلوم الخاصّة المُرتبطة بالحقائق الاجتماعية – التّاريخية، وأخيرًا المُرتبطة بالفِكر الذّاتي ونظريةِ المَعرفة[4].

على الرّغم من أنَّ (دلتاي) قد رفضَ إمكانَ إطلاق أحكامٍ نظريّةٍ تأليفيّةٍ مُسبّقة حول التَّجربة الخارجيّة، إلا أنَّه يتحدَّث عن أحكامٍ تأليفية مُسبقة في التَّجربة الباطنية. ومن الجَليِّ أنَّه يُفكِّر بأنَّ الأخلاقَ تَستلزم القَبولَ بالأوامر المُلزِمة ذاتيًّا دون شروط. يَقيس (دلتاي) الحياةَ الدِّينيةَ أيضًا في الأبعاد التّاريخية: "رسالتي هي أنْ أُدرِكَ أكثرَ طبائعِ الحياة الدِّينية باطنيّةً بينَ طيّاتِ التّاريخ، وأنْ أضعَها ضمنَ بوتقةِ الزَّمانِ، الزَّمانِ الذي يتأثَّرُ حصرًا بالأمور المُتَّصلةِ بالدَّولة والعِلم"[5].

الحياة برأي (ملا صدرا) هي من الخصائصِ الذّاتيةِ للوجود، وهي أمرٌ يَسري في جميع

1 - رودلف مكريل: ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص29.

2 - Wilhelm Dilthey: Introduction to the Human Sciences. (Selected Works Vol. 1), p51 .

3 - Wilhelm Dilthey: The Formation of the Historical World in the Human Sciences. (Selected Works Vol. 3), p93.

4 - ويلهلم دلتاي: مقدمه بر علوم انسانى [توطئة للعلوم الإنسانية]، ص292.

5 - رودلف مكريل: ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص21.

المَوجودات. ليسَت الحياةُ وحدَها كذلك بل العلمُ والإرادةُ أيضًا. أي أنَّ كلَّ جوهرٍ في عالَم المادّة هو في طَورِ الحركةِ من القُوّة[1] إلى الفِعلِ، ومن النَّقصِ إلى الكمال. والأعراضُ أيضًا وتَبعًا للجواهرِ هي في حالِ حركة. في عالم المادّة جميعُ الجَواهر والأعراض في حال سَيرٍ نحوَ الكمالِ والفِعلِ الأكثرِ، يَعني أنَّ العالمَ دائمًا حيٌّ ويُوليِّ شطرَ المَرتبة الأعلى من الوجود، أي واجبِ الوُجود الذي هو تامٌّ وكاملٌ، وهو في حالةِ حركةٍ نحوَ الواجب[2]، هذا الأمرُ يَرتبطُ هناك بالحياة، إذ يَرى بأنَّ النَّفسَ البشرية تتمتَّعُ بحركة جوهريّةٍ تُيَمِّمُ شطرَ الكمال. بتعبيرٍ آخرَ إنَّ نفسَ الإنسان جسمانيّةُ الحُدوث ورُوحانيّةُ البَقاء، يَعني أنَّ النَّفسَ في بداية حُدوثِها تكونُ جسمانيّةً، ثمَّ تصِلُ إلى التجرُّدِ المثاليِّ بالحركة في الجَوهرِ، وتَقوم على تدبير البَدن[3]. وبما أنَّ للنفس مراتبَ عرضيّةً فإنَّ لها مراحلَ على امتداد الزَّمَن، كلٌّ منها يتمتَّعُ بوجودٍ أسمى بالنِّسبة لما يَسبقُه، هذه المراحلُ هي المراحل العنصريّةُ والمَعدنيّةُ والنَّباتيّةُ ذاتُها، والتي تُعَدُّ جميعُها ماديّةً. هذا هو مَعنى أنَّ النَّفسَ جسمانيةُ الحُدوث. وبالتَّدريج تُصبحُ النَّفسُ واجدةً للمراحل الحيوانيّة والإنسانيّة، وأحيانًا العَقلانيّة، وهي مُجرَّدةٌ، ويُشيرُ تَعبيرُ أنَّ النَّفسَ روحانيّةُ البَقاء إلى هذه المراحل[4].

الزَّمنُ برأي (ملا صدرا) هو أيضًا مقدارُ الحركةِ في الجوهر نفسه، يَعني أنَّ للجَوهرِ أبعادًا ثلاثيّةً من الجانب الذي يتبدَّلُ دائمًا من القوّة إلى الفِعل، فلَهُ امتدادٌ لو عدَدْناه مُبهَمًا أطلقْنا عليه اسمَ الحركة، وإذا عدَدْناه مُتعيِّنًا أسمَيناهُ زَمانًا[5]، وحسبَ تعبير (ملا صدرا) فإنَّ الزَّمانَ ليس إلا الامتدادَ الجوهريَّ للأشياء، أي أنَّ كلَّ جوهرٍ، ومِن بَينه جسمُ الإنسان، لديه طولٌ وعَرضٌ وارتفاعٌ، وله أيضًا بُعدٌ آخَرُ يُسمَّى الزَّمان، وهذا البُعدُ هو طريقةُ وجود جوهرِنا وهو عَينُ جوهرنا، فعندما نَعُدُّ هذا الوجود مُتعيِّنًا وله مِقدارٌ يُعَدُّ زمانًا، وبُعدُه الآخرُ هو المكان[6].

1 - الاستعداد الكامن للوصول إلى ما يجب أن يصل إليه. (المترجم)

2 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: مفاتيح الغيب، ص610.

3 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص461.

4 - عبد الرسول عبوديت: درآمدى به نظام حكمت صدرايى [مدخل إلى الحكمة الصدرائية]، ص444.

5 - مرتضى مطهري: حركت و زمان [الحركة والزمان]، ج3، ص104.

6 - م. ن. ص104.

على الرغم من أنَّ "الزَّمان" و "المسار الزَّمني" في "الحكمة المُتعالية" يَختلف عن مفهوم "التّاريخ" لدى (دلتاي)، إلا أنَّه يمُكِنُ العثورُ على نقاط اشتراك وتقارُب بينَ رُؤيتَي (دلتاي) و (صدرا)، لأنَّ (دلتاي) يَرى أنَّ الإدراكَ العامَّ والكلِّيَّ للظَّواهر التاريخيّةً يَنشأُ عن قدرة المُفسِّر على رَبطِ إدراكه الشَّخصيِّ للحقيقة مع مظاهر حياة الإنسان وآثار ذلك في علاقته بالأشياء والحَوادث[1]. فلو قُلنا بأنَّ للحياة والوجود منشأً يتجلىَّ شأنٌ من شُؤونه كلَّ حين، يمُكِنُ آنذاكَ أن ندَّعي أنَّ ثمةَ نوعًا من القُرب والتَّوافق في باب التَّجربة المَعيشة بينَ هذين الفيلسوفَين. في الحقيقة فإنَّ أكثرَ ما يُقرِّبُ هذَين الأمرين أحدهما من الآخر هو التَّفاهُم حول قضيّةِ سَريان الحياة، التي يُعبِّرُ عنها كلٌّ من (دلتاي) ضمنَ إطار خصّيصة الحياة، و(ملا صدرا) في إطار أوصافِ الوجود.

يَعتقد (ملا صدرا) فيما يتعلَّقُ بحقيقة الوجود، يَعني واجبَ الوجود، الذي يُسمِّيه ذاتَ الباري -تعالى- أنَّ اسمَ "الحيِّ" مُشتملٌ على سائر الصِّفاتِ الكماليّة، التي تدلُّ على وجود الوجود، ووجود الإيجاد، ولوازمِها وهي الإرادةُ والقُدرةُ والسَّمع والبَصر والكلام. كذلك فإنَّ صفةَ القَيُّوم أيضًا، بما أنَّها تدلُّ على استمرار القِيام بسائر الأفعال الإلهية، ومن بينها الخلقُ والرِّزقُ والكرمُ واللُّطفُ والعطاء وجميعُ صفات الفعل، فإنَّها تَشتملُ على جميع الصِّفاتِ الجلاليّة[2]، أي أنَّ الحياةَ تَنشأُ من ذات الوجود، وسَريانُها هو تجلٍّ من تجلِّياته، وعلى هذه الأُسس يمُكِنُ رَصدُ التَّوافُقِ بين الفيلسوفَينِ في قضية سَريان الحياة.

2 - الإحساس والتَّجربة

يُؤمِنُ (دلتاي) انطلاقًا من كونه فيلسوفًا للحياة بسَريان الحياة. فبرأيه أنَّ أكثر الأخطاء فداحةً هي أن نظنَّ بأنَّ البلوغَ والنُّضجَ هما هدفان لمَسيرٍ يُقوِّمُ الحياةَ، وأنْ نَعُدَّ السِّنينَ الأولى من الحياة -نتيجةً لهذا النَّمط من التَّفكير- وسيلةً فحسب. أمِنَ المُمكِنِ أن تكونَ تلك السِّنونَ وسيلةً

1 - رضا محمد زاده: "أسس العلوم الإنسانية برؤية دلتاي والملاصدرا"، ص83.

2 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: أسرار الآيات، ص44.

لهدف "غيرِ يَقينيٍّ" بأيِّ حال؟ وبدلَ ذلك هذا جزءٌ من طبيعة الحياة يَسعى في كلِّ لحظة ليُعبِّرَ عن "التشبُّعِ القِيَميّ". يَعتقدُ (دلتاي) بأنَّه من غير المُجدي فصلُ الأحاسيسِ والمَشاعر البشرية عن سائر العلاقات بتَمامِها وكمالِها، والتي يرتبطُ بعضُها ببعضٍ في وحدة التَّجربة[1]. تُعطينا المشاعرُ في مقام التَّعامُلِ معَها الإمكانيّةَ لتَقييم العالَم. وقِيَمُنا تُظهر وتُبيِّنُ التَّعامُلَ الذي يَنبثِقُ عنه الأحكامُ استنادًا إلى المشاعر.

وعلى الرغم من أنَّ مجال الغايات يَستند إلى التَّجربة المَعيشة للقِيَم، إلا أنَّ الحياةَ والأحاسيسَ تَحظى بنوعٍ من الهَدفيّة ذاتِ الخلود الباطنيِّ، الذي لا يَدفعُها لتتحوَّلَ إلى رغبة متَّسقة بالعمل، وهكذا فإنَّ الشَّبكة المفهومية للإرادة تَختلف عن الشَّبكة الهَيكليّة للإحساس، ثمَّةَ أحاسيسُ كثيرةٌ تُثير أحاسيسَ أكثرَ، بدلَ أن تُثيرَ الحافزَ للقيام بعملٍ ما كرَدِّ فعلٍ[2]، يقول (دلتاي) في مقال "مَنشأ اعتقادنا بحقيقة العالَم الخارجيِّ وتَبرير ذلك: "إنَّ البنيةَ العامّةَ للحياة النَّفسيّة تتشكَّلُ من انطباعاتٍ "تُثيرُ في نظام حوافزِنا ومُثيراتِنا والأحاسيسِ المُرتبطة بها رُدودَ فعلٍ هادفة."[3]، برأي (دلتاي) أنَّ المفاهيمَ تَقطعُ جَريانَ إدراكِ الحياة وسَرَيانَها: "المَفاهيمُ تقطعُ ما هو متَّصلٌ في سَريانِ الحياة، وتُعيدُ إظهارَ ما هو شاملٌ وأبديٌّ مُعتبرٌ، بغَضِّ النَّظرِ عن الشَّخصِ الذي يُشكِّلُ مفاهيمَه. في حينَ أنَّ تيارَ الحياة له مسارٌ واحدٌ مُتموِّجٌ جارٍ وغيرُ مُنقطِع"[4].

(دلتاي) وبدَلَ أن يَبني المشاعرَ البدائيّةَ عن العالَم الخارجيِّ على استنتاجاتٍ نظريّةٍ مُنبثقة عن مَعلولاتٍ وعِلَلٍ، يُظهرُها بكونها نوعًا من المُقاوَمة المَحسوسة في مُواجهة الإرادة، بحيثُ تَدخلُ جميعَ جوانبِ حياتِنا ساحةٌ خاصّةٌ بمُوازاة رُدودِ أفعالِنا تُجاهَ العالَم. ويمُكنُ لكلِّ وَضعٍ آنيٍّ لَحظيٍّ للإدراك أن "يَمتلِكَ نَوعًا خاصًّا من إظهار الإحساس والإرادة" تقريبًا"[5]، فبمُجرَّدِ

1 - ريتشارد بالمير: علم هرمنوتيك [الهرمنوطيقا]، ص121.

2 - رودلف مكريل: ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص48.

3 - م. ن.

4 - ويلهلـم دلتاي: تشـكل جهان تاريخى در علوم انسـان [تشـكّل العالم التاريخي في العلوم الإنسـانية]، ص.ص. 263-264.

5 - رودلف مكريل: ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص38.

أن تُثيرَ الأوضاعُ الخارجيّةُ حِسًّا من الضَّغط أو الشِّدّة، يَظهرُ نوعٌ من السَّعي الرّامي إلى الحفاظ على الوَضع الرّاهن أو تَعديله. في التَّجربة المَعيشة الإرادةُ هي "نوعٌ من الوُقوف الانعكاسيِّ (أو التأمُّليّ) لقَصد يَرنو لتَحقيق وضع ما". لو أطلَقْنا على هذا الوضع من الأمور التي يَنبغي أن تتحقَّقَ تَسميةَ "الغاية" حينَها ما يُتوقَّعُ من هذه الغاية هو نوعُ الإرضاء[1].

يُصبحُ ذلك الشَّيءُ الذي يَصنعُ وحدةً في الزَّمان آناءَ حركة الزّمن ذا مَعنًى، لأنَّهُ المَوجود الأصغَرُ الذي يُطلَقُ عليه اسمُ التَّجربة، لعلَّه في الإمكان تسميةُ كلِّ وَحدة جامعة لأجزاء الحياة (يَرتبطُ بعضُها ببعض عن طريق معنًى مُشترك لسَريان الحياة) تَجربةً. حتى عندَما تَنفصلُ عدّةُ أجزاء أو حوادثُ فاصلةٌ[2].

يَرى (دلتاي) أنَّ التَّجربة تَشتمل على الإدراك المباشر ودونَ واسطة للأمور الباطنيّة، وفي هذا النَّوع من الإدراك لا واسطةَ بينَ المُجرِّب والمُجرَّب، وبتعبير آخرَ إنَّهما يتَّحدان سويّةً. يَنبغي أن نعدَّ منهجَ العلوم الإنسانية تجربةً دون واسطة. وهو المُصطلَحُ الذي يُطلقُ عليه (دلتاي) "التَّجربة المَعيشة". هذه التَّجربة تَختلف عن التَّجربة بالواسطة أو عمّا يُعبرَّ عنه بـ"المَظهر"[3].

إذا تحقَّق هذا النَّوعُ من التَّجربة لدى إنسان ما فإنَّ ذلك يُفهَم من قِبَلِ جميع البَشر، لأنَّه وخلافًا للظَّواهر الفيزيائيّة يُمكنُ إدراكُ باطن هذه الآثار والأفعال بما نتمتَّع به من طَبيعة بشريّة. لذلك فإنَّ "الفَهم" هو عبارة عن الفَهم الإنسانيِّ في باطن إنسان آخرَ على أساس الماهيّة البَشريّة المُشتركة[4]، يُؤمنُ (دلتاي) بقواعدَ ومَبان لفَهم حياة البَشر يُسمِّيها "مَقولات الحياة". ويَرى أنَّ تفسيرَ الوقائع والظَّواهر مُمكنٌ من خلال هذه المَقولات، لذلك فإنَّ نظريّةَ المَعرفة في العلوم الإنسانيّة ليسَت هي المُؤسِّس والمعمار لَها، بل التَّاريخُ هو الذي يُشيِّدُ قوامَها[5].

التَّجربة ليسَت محتوًى انعكاسيًّا لفعل الوَعي، بل هي الفعلُ نفسُه، وليسَت الشَّيءَ الذي

1 - رودلف مكريل: ديلتاى ويورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص48.

2 - ريتشارد بالمير: علم هرمنوتيك [الهرمنوطيقا]، ص119.

3 - جولين سمت فروند: آرا ونظريه ها در علوم انسانى [الآراء والرؤى في العلوم الإنسانية]، ص72.

4 - ويلهلم دلتاي: مقدمه بر علوم انسانى [توطئة للعلوم الإنسانية]، ص.ص. 160-161.

5 - جولين سمت فروند: آرا ونظريه ها در علوم انسانى [الآراء والرؤى في العلوم الإنسانية]، ص71.

نَعيه بأنفسنا. التَّجربةُ هي رُؤيتُنا للحياة التي نَحيا فيها. التَّجربة ليسَت مُحتوًى بَحتًا بل هي وعيٌ بالمقدار نفسه. لا يُمكنُ للتَّجربة أن تُفسَّرَ بحيث يقعُ الوعيُ في مواجهتها ويَقوم بإدراكها. كذلك فإنَّ التَّجربةَ ليسَت "مُعطًى" للوَعي. في الحقيقة إنَّ التَّجربةَ تُوجَدُ قبل انفصال الفاعلِ المُدرِكِ والمَوضوعِ المُدرَك؛ فالتَّجربةُ لا تتمايَزُ عن الإدراك أو الإدراك الباطنيِّ[1]، لا يُؤمِنُ (دلتاي) بالفَصل بين وجود التَّجربة وماهيّتها. بعبارة أفضلَ بما أنَّ التَّجربةَ تَحدُثُ قبلَ انفصال المُدرِك والمُدرَك [المُجرِّب والمُجرَّب]، فإنَّ إدراك التَّجربة هو أساسُ قوامِها، أي لا تَنفصِمُ عُرَى وجود التَّجربة المَعيشة عن ماهيّتها: "إدراكُ التَّجربة وقوامُها عينُ بعضِهما الآخَر: بينَ ما هو "لي هناك" وما هو في التَّجربة "لي هناك"، لا يُوجَد أيُّ انفصال. بعبارة أُخرى التَّجربةُ ليسَت كشيءٍ يَقفُ في مقابلِ تَجربتي، بل هو ذلك الوُجود الذي أحضُرُ فيه ولا يَتجزَّأُ عن بعضِه الآخر"[2].

برأي (ملا صدرا): إنَّ تحقُّقَ المعرفة لأيِّ سنخ له جذرٌ واحد؛ فمَراتب المعرفة الخياليّة والحسِّية والعقلية هي مَراتبُ وُجوديّةٌ لحقيقةٍ واحدة[3]، فهو لا يَرى أصالةً للتَّجربة والحسِّ، ويَعتقدُ أنَّ الإدراكَ الحسيَّ هو لِمَن لم يَنضجوا عقليًّا بعدُ، أي مَن لديهم ضَعفٌ في الإدراك، ولا يُمكِنُهم الوصولُ إلى مرتبة الإدراك العقلي[4].

برأي (ملا صدرا) يُمكِنُ للإنسان مع التَّركيز على نفسه وكونه مَوجودًا مُرتبطًا بالأفراد وباقي الحقائق الطُّولية والعَرْضية في العالم أن يَعقدَ صلةً بين معرفته والحقيقة الأصيلة. ويَنشأ هذا الأمر من القُرب للحقِّ -تعالى- ويُولِّد إمكانيّةً بأن تُصبِحَ سائرُ الموجودات جزءًا من نفس الإنسان الكامل، وتَسري قوّةُ هذه النَّفس فيها، ويُصبحُ وجود النَّفس لهذا الإنسان الكامل هو غاية المَخلوقات[5].

---

1 - ريتشارد بالمير: علم هرمنوتيك [الهرمنوطيقا]، ص120.

2 - م. ن.

3 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص.ص. 383-384.

4 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: أسرار الآيات، ص33.

5 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص.ص. 230-231.

الإنسانُ في رؤية "الحكمة المتعالية" لَديه بدَنان: أحدُهما البَدن الطَّبيعيُّ، والآخرُ البَدنُ المثاليُّ، وهو من فعل النَّفس والفَصل المُميّز لها، ويُشكِّلُ الإدراكُ المباشر الجزئيُّ[1]، حينَما تترسَّخُ الحالاتُ النَّفسانيّةُ للإنسان، وتتبدَّلُ إلى مَلَكاتٍ نَفسانيّة، فإنَّه يُنشئُ البدنَ المثاليَّ بتأثيرٍ من هذه المَلَكات وبالتَّناسُب معَها، وهكذا فإنَّ شكلَ البَدن المثاليِّ للفرد يتغيَّرُ مع ظهور المَلَكات المُختلفة. فلو تأثَّرَتْ هذه المَلَكاتُ بالفَضائل فسيأخذُ البدنُ الطَّبيعيُّ شكلاً أجملَ، ولو تأثَّرَت بالرَّذائلِ فستأخذُ شكلاً قَبيحًا وحَيَوانيًّا[2]، أي أنَّ النَّفسَ حينَ الحركة وسرَيان الحياة تَترافق معَ القيَم الأخلاقيّة، وتُحدِّد بتَجربةِ الأمورِ واكتساب الملكاتِ مسارَ تكامُلِها وتُشكِّلُ بَدنَها المثاليَّ.

يَقول (ملا صدرا) في هذا الشّأن: "الأبدانُ الأخرويّةُ تَتناسب مع الأخلاق ومَلَكات النُّفوس، إذنْ موادُّ هذه النُّفوس لا تَحمل قواها، بل هي أشباحٌ ظِليّةٌ وظِلالٌ مِثاليّةٌ ناتجةٌ عن تلك النُّفوس، وبالطَّبع بالجهة الفاعلية وبدون تدخُّلِ الجهات القابلة"[3]، برأي (ملا صدرا) يمكِنُ للإنسان الكاملِ ليس فقط في عالَمِ الخيالِ بل طبقًا لما نُقل عن ابن عربي أن يَخلُقَ الأشياءَ بهمّته[4]، كذلك فإنَّ (ملا صدرا) يُؤمِنُ بأنَّ النَّفسَ أولاً تُنشِئُ بدَنًا مِثاليًّا لها في عالَمِ البرَزخِ، وأنَّ نَعيمَ الجنّة أو عذاباتِ جهنَّمَ جميعها من إنشاءاتِ نفسِ الإنسان التي تشكَّلَت من مَلَكاته النَّفسانية، يَعني أنَّ التَّجاربَ والمُكتَسباتِ تَصنعُ المَلَكات، وهذه المَلَكاتُ تَغدو في البَرزخ مبدأً لإنشاء الصُّوَر المثاليّة، في مسألة الغايات يَرى (ملا صدرا) أيضًا أنَّ واجبَ الوجود هو الخيرُ الأعلى والأتمُّ، يتَّجهُ كلُّ مَخلوقٍ نحوَه، وهو غايةُ الحركة بنَحوٍ ما ومَحبوبٌ لسائر الموجودات، ومن جملتها الإنسانُ[5].

على الرغم من عدم استخدام مُصطلَح "التّاريخ" في الحِكمة المُتعالية، إلا أنَّه قد ميَّزَ بين الحسِّ والتَّجربة، فيُمكِنُ مشاهدةُ تدخُّلٍ لعُنصرِ التّاريخِ أيضًا في تَقسيمه للمعرفة المُستندةِ إلى

1 - عبد الرسول عبوديت: درآمدى به نظام حكمت صدرايى [مدخل إلى الحكمة الصدرائية]، ص150.
2 - م. ن. ص135.
3 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: المبدأ و المعاد، ص349.
4 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج1، ص267.
5 - م. ن. ج5، ص294.

آرائه. يَكمنُ الاختلافُ بينَ التَّجربة والحسِّ في أمرٍ مُهمٍّ. في تجربة المعرفة العَقلانيّة ثمّةَ إمكانيّةٌ لتَكرارِ المَعرفة الحسّية على مرِّ الزَّمان، وهي غيرُ موجودةٍ في الحسِّ أو التَّخيل المَحض. في التَّجربة يَحصل قطعٌ للارتباطات الجزئيّة بينَ المُدرَك الحسِّيّ لتَحقُّق المُدرَك التَّجريبيِّ[1]، لكنْ تَختلفُ رُؤيتُه مع الفلاسفةِ الذينَ سبَقوهُ في أنَّه لا يَعُدُّ عنصرَ التَّكرارِ مُهمًّا لتَحقُّق التَّجربة.

3 - إدراك الحياة

يُمكن الاطِّلاعُ على بحث الإدراك في الحياة في رُؤية هذَين الفيلسوفَين من خلال ثلاثةِ أفكارٍ: الإدراك المُباشر (دون واسطة) والإدراك المُشترك والإدراك الفعّال:

أ - الإدراك المباشر (دون واسطة)

يَعتقد (دلتاي) بأنَّ الفهمَ هو نوعٌ من الانعكاس (أو نوع من التأمُّل) لتَحقُّق شيءٍ ما يُقام في إطار تَبيينات أكثرَ خصوصيّةً (سواء أكانت عِلّيّة أم عَقليّة). الفَهمُ لَديه هو عمليّةٌ أيضًا تَستخدم جميعَ طاقاتِنا، ويَنبغي تَمييزُها عن الفَهم العقلانيِّ المَحض. لو كانَ من المُقرَّر أن تكونَ العلومُ الإنسانيّةُ قادرةً على توسعة نطاق فَهمِنا إلى نطاقٍ أكثرَ ممّا هو متاحٌ بينَ أيدينا، فيَنبغي حينئذٍ أن يكونَ الفهمُ متجذِّرًا في تجربتِنا المَعيشة[2]، برأيه للوُصول إلى العالَم البشريِّ تاريخٌ مباشر أكثر من الوُصول إلى الطَّبيعة، أي معَ أنَّ الأعيان الخارجية لها صبغةٌ ظاهريّةٌ لكنَّ محتوياتِ التَّجربةِ الباطنيّة ليسَت كذلك. وهذا يَعني التَّركيزَ على حقيقة التَّجربةِ المَعيشة وعلى الفَهم المباشر للحياة الإنسانية، وهذا ما يَجعلُه أمرًا مُمكنًا.

يتحدَّثُ (دلتاي) عن أنَّ فهمَنا الأوَّليَّ للعالَم الخارجيِّ ليس أمرًا استنتاجيًّا، بل نتلقّاهُ وكأنَّه أمرٌ يُقاومُ الإرادةَ، "عالم التَّجربة" المَعيشةِ ليسَ انعكاسًا نظريًّا فحسب، بل هو بمَنزلةِ تجسُّد لجزءٍ من

1 - محمد بن إبراهيم الشـيرازي [ملا صدرا]: الحكمة المتعالية في الأسـفار العقلية الأربعة، ج3، ص.ص. 498-499.

2 - رودلف مكريل: ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص32.

القِيَم المُرتبطة بمَقاصدنا يَحضر لدينا بشكل غير مباشر.[1] ففَهمُ الذّات مُتاحٌ من الخارج فقط. أسلوبُ تَعبيرنا عن أنفسنا سواء في العلاقات أو في العمل هو وسيطٌ مهمٌّ ورئيسٌ في التَّعريف عن أنفسنا. يمُكنُ أن يكون الفهمُ قابلاً للاستناد بشرط أن يتحرَّكَ في التَّفاسير البشرية الموضوعية. لذلك فإنَّنا نَفهم أنفسَنا ليس عن طريق الرُّؤية الباطنية بل من خلال المَسار التاريخيِّ.

الوقوف (الإدراك) الانعكاسيُّ هو الصُّورة البدائيّةُ للوَعي الذي لا يَضعُ محتوًى في مقابلِ المُدرِك، بل يَشمل إدراكًا مباشرًا لهذا الأمر بأنَّ الحقيقةَ -الحاضرة لي مُسبقًا لأيِّ نوعٍ من الفعل المَضمونيِّ الانعكاسيِّ (التأمُّلي) أو أيِّ نوعٍ من التَّمايز في المُدرِك- هي المُدرَك الخاصُّ بانعكاس الإدراكِ المفهومي[2].

برأيه أنَّ التَّجربةَ الباطنية التي أكتسبُها عن طريق الوقوف الانعكاسيِّ (أو التأمُّلي) بالنِّسبة للوَضع الذاتيِّ لا يمُكنُها بأيِّ وجه أن تُوصلَ إلى إدراكٍ لفرديّتي، فأنا أُجرِّبُ فرديّتي (تفرُّدي) من خلال مقارَنة نَفسي بالآخَرينَ[3]، لا يمُكنُني أن أعدَّ الآخرينَ امتدادًا مَحضًا لنَفسي، فهُم في العالَم الخارجيِّ في مُتناوَل يَدي. هذه هي رسالة الفَهم التي تُعطي "نَمطًا باطنيًّا" لما يُقدَّم في الوَهلة الأولى من "مجموع العلائم الحسِّية الخارجية"[4]، في حين يُعبرَّ عن التأثيرات الأوَّلية لدى (دلتاي) بأنَّها التَّجربةُ المَعيشة التي تهَبُنا فهمًا لأنفُسنا، ويُبيِّنُ (دلتاي) هنا بأنَّنا نُدرِكُ أنفسَنا عن طريق أدراكنا المَوضوعيِّ. الفَهمُ يَستلزمُ التَّوجُّهَ إلى نفسي كما يتوجَّهَ الآخرونَ، يَعني من الظَّاهر إلى الباطن[5]. ويُحدِّد (دلتاي) نطاقَ التَّجربةِ المَعيشةِ والفَهمَ النَّاتجَ عنها في الحالات الباطنية للمُدرِك وفي الحالات الباطنية لدى الآخَرينَ بالتَّرافُق مع ظهور هذه الحالات وبُروزِها، في حين أنَّ (ملا صدرا) يَرى بأنَّ رُقعةَ العِلمِ الحضوريِّ هي النَّفسُ والقوى وحالاتها[6].

---

1 - رودلف مكريل: ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص18.

2 - م. ن. ص32.

3 - م. ن. ص43.

4 - م. ن. ص43.

5 - م. ن. ص43.

6 - حسن رهبر؛ وعلي رضا حسن پور: "التجربة المعاشة والعلم الحضوري توجهان في النظم المعرفي لدلتاي والملاصدرا"، ص85.

يَرى (ملا صدرا) أنَّ جوانبَ العلم استنادًا إلى مبدأ اتِّحاد العاقل والمَعقول هي على ثلاث حالات: الأولى، هي حصول الشَّيءِ مع هويّته الحَقيقية ذاتها لدى موجود مُستقلٍّ مثل عِلم الشَّيءِ بمَعلوله، الثّانية، هي حصولُ الشَّيءِ مع هويّته نفسها لوجودٍ مُستقلٍّ بنَحوٍ حُكميٍّ مثل العِلم المُجرَّد بذاته. كلتا الحالتَين هي علمٌ حُضوريٌّ، بمَعنى أنَّ الوجودَ في نفسه مَعلومٌ، وهو عبارة عن المَعقوليّة ووجودِها للجَوهرِ العاقل. ولهذا السَّببِ يُعرِّف العلمَ بأنَّه حضورُ الشَّيءِ لدى المُجرَّد، والحالةُ الثّالثة من العلم، هي حضورُ الشَّيءِ بصورته (وليس بهويّته) لدى أمرٍ مُستقلٍّ حقيقةً، ويُطلَقُ عليه العِلمُ الحُصوليُّ[1].

كلا الفيلسوفَين الكبيرَين يُؤكِّدُ على أنَّ المعرفة الناتجةَ عن تجربة الحياة والعِلم الحُضوريِّ هي مباشرة ولا تَقبلُ الخطأ، لكنَّ (ملا صدرا) يَحُدُّ العلمَ الحضوري بإدراك النَّفس لذاتها وقواها وحالاتها. لذلك فإنَّ ظهورَ النَّفسِ وبروزَ الأفعال الخارجية لها مثل العمل والقول لا يَشتمل على العِلم الحُضوريِّ. في حين يَرى (دلتاي) أنَّ حدودَ التَّجربة المَعيشة ليست الحالات الباطنية للشَّخص فحسب، بل تَشمل ظهورَ الحالات الباطنيّة وبُروزَها للآخرين وفَهمَ معنى أعمالِهم ومقالِهم أيضًا.

ب - الإدراك المشترك

في باب الإدراك ثمّةَ أهميّةٌ بالغةٌ للإجابة عن السُّؤال الآتي بأنَّه ما الأمرُ المُصحِّحُ للتَّفهيم والتَّفاهم الصَّحيح بينَ البشر وإدراكِهم المُشابه للظَّواهر، يَعني هل هذا العِلمُ حتى ولو كان يَقينيًّا لا يُحَدُّ بالمُدرك؟ مَنشأ هذا السُّؤال هو أنَّ كلَّ شخصٍ يُدركُ بنحوٍ باطنيٍّ فقط نفسَه وأعمالَه وسلوكَه، وليس ثمّةَ وسيطٌ هنا يُمكنُ فَرضُه لدى المُدرك، وبالتّالي كيف لنا أن نثقَ بأنَّ العلمَ الحُضوريَّ أو التَّجربة المَعيشةَ هو أمرٌ شخصيٌّ ومَحدودٌ بالمُدرك؟

يَرى (دلتاي) أنَّ مقدرة الشَّخص أو النّاظر المُحترف لفَهم الآثار والمَظاهر الإنسانيّة تَستندُ إلى هذا الاعتقاد بأنَّ جميعَ النّاس يتمتَّعونَ بنظامٍ مُشترك للمَعاني، على الرغم من أنَّهُ يَقبَلُ بإمكانيّة أن تكون مَظاهرُ وتجلِّياتٌ إنسانيّةٌ لفئة ما غيرَ مَفهومةٍ لفئة أخرى، ومن المُمكن أن تكون هذه الأمورُ

1 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: إيقاظ النائمين، ص.ص. 108-109.

غريبةً عليهم كثيرًا لدرجةٍ لا تُمكِّنُ بعضَهم من التعرُّف على بعضٍ. من جهة أخرى لعلَّ بعضَهم على علمٍ ببعضٍ لدرجةٍ لا يَحتاجون فيها إلى تفسير. وهنا إذا كانَت مظاهرُ الحياة وتجلِّياتُها غريبةً وغيرَ مَعروفةٍ كليًّا فسيَكون تَفسيرُها وشرحُها غيرَ مُمكنٍ، وإذا لم يكنْ ثمّةَ أمرٌ مُختلفٌ وغريبٌ فلَن نحتاج إلى التَّفسير والشَّرح، لذلك أينَما كان ثمّةَ شيءٌ غريبٌ وغير معلوم يَنبغي استخدامُ آليةٍ للفَهم في ذلك[1]، لكنْ خلافًا لـ "العلم الحضوريّ" فإنَّ صفةَ "العلم الحُصوليّ" هي الشُّموليّة، لذلك إذا قُلنا بأنَّ العلمَ الحُضوريَّ هو أمرٌ شخصيٌّ فإنَّ ذلك لا يُعَدُّ نَقصًا بالنِّسبة إليه.

القضيّةُ التأسيسيّةُ في التَّبرير والمُطابقة في باب الصِّدق تتعلَّقُ بـ "العلم الحُصولي"؛ لأنَّ هذا العلم يُقدِّمُ للإنسان إدراكاتٍ عالميةً شاملة. يَترافق العلمُ الحضوريُّ باليَقين حصريًّا للشَّخص المُدرك ويَتبيَّن من هذا البابِ، يَعني فصل نطاق "العلم الحصولي" والحضوري أحدهما عن الآخر، أولًا، أنَّ العلمَ الحضوريَّ هو أمرٌ شخصيٌّ ولَا يُعَدُّ نَقصًا، ثانيًا، أنَّ الله -عزَّ وجلَّ- قد خلقَ البشرَ من طبيعة واحدة وبأداة معرفية واحدة، وعلَّمَ البشرَ بأمورِهم الباطنية على الرغم من أنَّه شخصيٌّ إلا أنَّه واحدٌ. الحَصيلةُ هي أن يَسعى (دلتاي) في قضية الإدراك المشترك لأن يَحلَّ هذا الأمر من خلال مبدأ "اشتراك البشر في الإدراك" في حين أنَّ (ملا صدرا) يُفسِّره باستخدام مبدأ خلقة البشر بطبيعة واحدةٍ وأداةٍ معرفيّةٍ مُشابِهة[2].

ج - الإدراك الفعّال

تَقترب رؤيةُ كلٍّ من هذين الفيلسوفَين إلى حدٍّ بعيدٍ من طريقة فَهم الإنسان للحياة وما يُحيط به. يَبدو أنَّ كلَيهما يُركِّزان على نشاط النَّفس في مَقولة الإدراك، ويَعتقدان بتدخُّل الإرادة نوعًا ما في الإدراك الإنساني. يقول (دلتاي) إنَّ الأمرَ ليس بأنَّنا نجذبُ بانفعالٍ كلَّ انطباعٍ نجدُه في طريقنا. فنحنُ نُغربلُ المُدرَكات ونَترُكُ ما ليس له قيمة مُدرَكة عن طريق عمليّة الإدراك النَّفسي. ويُطلِق على ما يُمهِّده الإدراكُ النَّفسيُّ "شبكةَ الحياة النَّفسية الاكتسابية". وبما أنَّ هذه الشَّبكةَ قد اكتُسبت تدريجيًّا فلكلِّ مُدرِكٍ شكلٌ مُختلفٌ، وعمليّة الطَّرد (إخراج ما ليس له قيمة إدراكية) ليس له نتيجة

1 - نورمن بليكى: پارادايم هاى تحقيق در علوم انسانى [نماذج التحقيق في العلوم الإنسانية]، ص99.

2 - حسن رهبر؛ وعلي رضا حسن پور: "التجربة المعاشة والعلم الحضوري توجهان في النظم المعرفي لدلتاي والملاصدرا"، ص94.

واحدة بتاتًا[1]. فهو بدل أن يَبني إحساسَنا الأوَّليَّ بالعالَم الخارجيِّ على الاستنتاجات النَّظرية لأنواع المَعلول للعِلَل، يجدُ جذورَها في نوعٍ من المقاومة التي نشعرُ بها في مقابل الإرادة. لكن يَنبغي للمقاومة أن تكون باطنية وعلى هيئة قُيودٍ للقَصد الإراديِّ لتُدلِّلَ على الوجود المستقلّ[2].

إذنْ إدراكُنا للعالَم الخارجيِّ ليسَ أمرًا مُنفعلاً. بل كلُّ عمليّةٍ إدراكيّةٍ لها "وجهٌ باطنيٌّ" يتضمَّنُ "نوعًا من الطّاقة والطَّنين العاطفيِّ المُشرئبِّ من المَساعي الباطنيّة التي تَربطُها بحياتنا"[3]. يمُكنُ أن نقولَ إنَّ كلَّ وَضعٍ آنيٍّ من الوَعي والإدراك "له نوعٌ من الانعكاس والإحساس والإرادة المُتزامنة"[4].

برأي (ملا صدرا) العلمُ والحياةُ من الميِّزات الذّاتية للوجود، أي ليس الإنسان فحسب، بل جميع الموجودات، فضلاً عن تمتُّعها بالحياة فإنَّها تَحظى بالعلم والإرادة أيضًا، النَّفس في الإدراكات لها دورٌ فعّالٌ ونَشِطٌ أو بتَعبيرِه إنَّ قيامَ النَّفس بالإدراكات هو قيامٌ صُدوريٌّ، وليس قيامًا حلوليًّا، ويُبيِّنُ (ملا صدرا) هذا الأمرَ من خلال مثال ظاهرة الإبصار[5].

وكما أُشير يقومُ (ملا صدرا)، بناءً على مبدئه القائل باتِّحاد العقل والعاقل والمَعقول، بتفسيرِ الإدراكات البشريّة. وهنا أيضًا يقولُ مُعتمدًا على المبدأ نفسه إنَّ النَّفسَ قائمةٌ صدوريًّا بإدراكاتها وليس حلوليًّا، لذلك يمُكنُ عدُّ الدَّورِ الفاعل للإنسان وإرادته في موضوع الإدراك أحدَ مصاديقِ التَّطابُق والتَّقارُنِ بين هذَينِ الفيلسوفَينِ.

1 - رودلف مكريل: ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد]، ص33.
2 - م. ن. ص36.
3 - م. ن. ص36.
4 - م. ن. ص38.
5 - محمد بن إبراهيم الشيرازي [ملا صدرا]: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص179.

النَّتيجة

يَبدو من خلال دراسة آراء هذَين الفيلسوفَين حولَ تجربةِ الحياةِ أنَّه ومع سائر الاختلافات الموجودة بين أُسس الفلسفة لدى (دلتاي) مع "الحكمة المتعالية الصدرائية" لا سيَّما فيما يتعلَّق بموضوع التّاريخ وما بعدَ الطَّبيعة، إلا أنَّه لا يُمكنُ الإشارةُ إلى الاشتراك فحسب، بل نجد توافُقًا بينَهما وانطباقًا. وعلى الرّغم من أنَّ (ملا صدرا) لم يكن يَسعى مثل (دلتاي) لإرساء دعائمِ منهجٍ للعلوم الإنسانية ولنظرته للإنسان بكونِه الموجودَ الرَّاقي والمُختلفَ عن باقي الموجودات، الذي يَصل من الجِسمانيّةِ المَحضة ومن أدنى مراتبِ الوجود وأخسِّها إلى التَّجرُّد، ويتصرَّف في العالم بشكلٍ واسعٍ وعَميق، ويمكن رصدُ هذا الموضوع جيِّدًا بأنَّه مثل (دلتاي) يقول بمكانةٍ سامقةٍ ومُميّزة للإنسان يَختلف فيها عن الطَّبيعة.

سَريان الحياة أيضًا هو النُّقطة المشتركة التي يَنظر إليها (دلتاي) من حيثُ مميّزات الحياة، ويَنظر إليها (ملا صدرا) من حيث الوجود والحركة في الجَوهر. تقارُبُ الرُّؤية الفعّالة لإدراكات النَّفس ومَنظومة العلمِ البشريِّ كثيراً موضوعُ القائم الصُّدوري للإدراكات في علمِ النَّفس لدى (ملا صدرا). إنَّ عدمَ وجود واسطةٍ في التَّجربة المَعيشة والعلمِ الحُضوريِّ على الرغم من جود اختلافٍ في مساحتهما وحدودهما يُظهرُ نَوعًا من الرُّؤية المُتشابهةِ في إدراك النَّفسِ البشريّة. الإدراكُ الذي يَفتحُ لنا استنادًا إلى الاشتراك بينَ البشرِ في الفَهم كُوّةً لفَهمِ أنفسِنا وفَهمِ الآخَرينَ.

لائحة المصادر والمراجع

بالعربية والفارسية

1. بليكى، نورمن، پارادايم هاى تحقيق در علوم انسانى [نماذج التحقيق في العلوم الإنسانية]، ترجمه بالفارسية السيد حميد رضا حسنى محمد تقى، ايمان مسعود ماجد، مركز بحوث الحوزة والجامعة، قم، 2017م.

2. بالمير، ريتشارد، علم هرمنوتيك [الهرمنوطيقا]، ترجمه بالفارسية محمد سعيد حنايى كاشاني، دار هرمس للنشر، طهران، 2017م.

3. دلتاى، ويلهلم، مقدمه بر علوم انسانى [توطئة للعلوم الإنسانية]، ترجمه بالفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، دار ققنوس للنشر، طهران، 2009م.

4. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ ، تشكل جهان تاريخى در علوم انسان [تشكّل العالم التاريخي في العلوم الإنسانية] ترجمه بالفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، دار ققنوس للنشر، طهران، 2010م.

5. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ ، به فهم در آوردن جهان انسانى [فهم العالم البشري]، ترجمه بالفارسية منوتشهر صانعي دره بيدي، دار ققنوس للنشر، طهران، 2013م.

6. رهبر، حسن؛ حسن پور، علي رضا، التجربة المعاشة والعلم الحضوري توجهان في النظم المعرفي لدلتاي والملاصدرا، حكمت صدرايى [الحكمة الصدرائية]، عدد (95)، خريف وشتاء 2017م.

7. شرت، إيون، فلسفه علوم اجتماعى قاره اى [فلسفة العلوم الاجتماعية القارية]، ترجمه بالفارسية هادي جليلي، ط. رابعة، دار ني للنشر، طهران، 2014م.

8. عبوديت، عبد الرسول، در آمدى به نظام حكمت صدرايى [مدخل إلى الحكمة الصدرائية]، المجلد الثالث، دار فروند للنشر، طهران، 2015م.

9. فروند، جولين سمت، آرا ونظريه ها در علوم انسانى [الآراء والرؤى في العلوم الإنسانية]، ترجمه بالفارسية على محمد كاردان، النشر الجامعي، طهران، 2009م.

10. مطهرى، مرتضى، حركت و زمان [الحركة والزمان]، المجلد3 ، دار حكمت للنشر، طهران، 1996م.

11. الشيرازي [ملا صدرا]، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.

12. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ ، مفاتيح الغيب، تح. محمد خواجوى، مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، 1994م.

13. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ ، إيقاظ النائمين، تر. محسن مؤيدى، جمعية الحكمة والفلسفة، طهران، د.ت.

14. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ ، المبدأ والمعاد، تح. السيد جلال الدين آشتياني، جمعية الحكمة والفلسفة، طهران، 1976م.

15. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ ، أسرار الآيات، محمد خواجوي، جمعية الحكمة والفلسفة، طهران، 1981م.

16. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتعليق السيد جلال الدين آشتياني، المركز الجامعي للنشر، مشهد، 1981م.

17. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ ، شرح الهداية الأثيرية، تصحيح محمد مصطفى فولادكار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1422 هـ.ق.

18. محمد زاده، رضا، أسس العلوم الإنسانية برؤية دلتاي والملاصدرا، معرفت فرهنگى اجتماعى [المعرفة الثقافية والاجتماعية]، العدد 4: 61-94، 2000م.

19. مكريل، رودلف فارين اينغو، ديلتاى و يورك دانشنامه فلسفى استنفورد [دلتاي ويورك، دائرة معارف استنفورد] العدد 99، ترجمه بالفارسية السيد مسعود الحسيني، دار نشر ققنوس،

طهران، 2017م.

20. منفرد، مهدي، ما الفلسفة المقارنة، پژوهشهای فلسفی – کلامی [البحوث الفلسفية – الكلامية]، العدد 64: 25-42، 2015م.

باللغات الأجنبية

1. Dilthey, Wilhelm . Introduction to the Human Sciences. (Selected Works Vol. 1) ed. by RudolfMakkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1989

2. _____, Understanding the Human World. (Selected Works Vol. 2) ed. by Rudolf Makkreeland Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 2010

3. _____, The Formation of the Historical World in the Human Sciences. (Selected Works Vol. 3) ed. by Rudolf Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.2003

قِراءةٌ في كِتاب:

"مَعْرفةُ الوَحي .. دروسٌ معرفية"

أ. نبيل علي صالح[1]

ملخّص

الإنسانُ غير قادرٍ على تأمين حركة وجوده في هذه الحياة، والعيش بأمان وسلام وتكامل روحي ومادي من دون معايير وضوابط خارجة عن نطاقه العقلي والحسي؛ بحيث لا يكون للإنسان وعقله ومتعلقاته الذاتية، مصلحة بها.

من هنا، جاءُ الأنبياءُ والرّسل برسالات السّماء لهداية الإنسان. والأنبياء لم يأتوا بالرسالات السماوية من عندياتهم، بل جاءت إليهم عن طريق الوحي.

يضيء هذا الكتاب -الذي نراجعه في مقالتنا هذه- على مسألة الوحي كقيمة جوهرية في منظومة العقائد الدينية وبالأخص منه عقيدتنا الإسلامية. ويشرح لنا مؤلف الكتاب معنى الوحي، ويتوسع في تفكيك هذا المفهوم، مبيناً الفرق بينه وبين مفاهيم دينية أخرى؛ كمفهوم التجربة النبوية، ومفهوم الإلهام، ومفهوم العرفان، وغيرها.. ويؤكدُ الكتاب على أن ظاهرة الوحي قُدسية بعيدة عن الحس والتجربة والعقل والظن والتخمين وهوى النفس ومزاج النبي وإلهامه، بل هي حالة خاصة، وسبيل خاص، وارتباط وتواصل خفي يحصل عليه بعض عباد الله المخلصين؛ لكي يتلقوا حقائق الوجود التكوينية ورسائل الكمال الإنساني، ويوصلوها للناس على طريق هدايتهم لطريق الخلاص والتكامل، وبناء الحياة على أسس العدالة والقيم الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الوحي، القرآن، العقيدة، النبوة، المعرفة.

1 - كاتب وباحث سوري.

بطاقة الكتاب:

اسم الكتاب: معرفة الوَحي.. دروس معرفيّة.

اسم الكاتب: الشيخ مصطفى كريمي.

تعريب: حسن علي مصطفى.

الناشر: دار الرحمن لعلوم القرآن، الطبعة الأولى، عام 2014م.

عدد صفحات الكتاب: 494 صفحة مع فهرس المصادر والموضوعات.

يتألَّف هذا الكتابُ من مجموعة دروس معرفيّة، بلغ عددُها ستّةَ عشرَ درسًا، عرضَ فيها الكاتبُ مفهومَ الوَحي، ومعرفتَه، وكلَّ متعلَّقاتِه العقديّة والكلاميّة والفلسفية..

الدَّرسُ الأوّل: مفهومُ الوَحي

تناول الكاتبُ في هذا الدَّرس المفهومَ اللُّغويَّ والاصطلاحيَّ لكلمة الوَحي، مُبيِّنًا مواردَ استعمالها في القرآن الكريم، وهي: التَّقدير الإلهيُّ في النِّظام الكونيِّ، الهداية الغريزية، الإيحاء الشَّيطاني، الإشارة، الإلهام، الخطاب الإلهيُّ للملائكة، إرسال الرُّوح إلى النبيِّ، تأييد الأئمة على المستوى العمليِّ، الارتباط النبويُّ...

وقد قدَّمَ الكاتبُ لكلمة "أوحينا" التي استعملها القرآن الكريم، في قول الله -تعالى-: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِى**

بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 52]، ثلاثةَ احتمالات، الاحتمالُ الأول: أنَّ كلمة "أوحينا" بمعنى "أرسلنا"، وأنَّ المُرادَ من "روح الوحي" وجودٌ سماويٌّ مختلف عن جبرئيل ﷺ، وقد عبَّرَت آياتٌ قرآنيّةٌ أخرى عن هذا الوجود بـــ "الرُّوح"، وأنَّه يُرافِق الملائكةَ.. والاحتمالُ الثَّاني: أنَّ المُرادَ من "الرُّوح" المذكور في الآية الكريمة هو "المَلَك جبريل" ﷺ، وقد عبَّرَ القرآنُ الكريم في مواضع أخرى عن جبريل بـــ "الرُّوح"، من قبيل قوله تعالى: **﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ...﴾** [الشعراء: 193]، ولكنَّ هذا الاحتمال -يتابعُ الكاتب- غيرُ صحيح؛ وذلك لأنَّ الآيات والرِّوايات تدلُّ على أنَّ "الروحَ" في الآية موضوعِ البحث، والآيات المُشابهة لها، وجودٌ مُغايرٌ ومُختلفٌ عن جبرئيل ﷺ، وأنَّه كانَ يُرافقُه في نزوله على النبيِّ ﷺ، حيث قال تعالى: **﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ...﴾** [النحل: 2]، والاحتمالُ الثالث: أنْ يكونَ المُرادُ من "الرُّوح" في الآية الكريمة هو الوَحيُ والقرآنُ الكريم، وعليه يكونُ معنى قوله تعالى: **﴿أَوْحَينا إليكَ رُوْحًا منْ أَمْرِنا﴾**؛ أي أوحينا إليكَ القرآنَ[1].

الدَّرسُ الثّاني: إمكان الوحي

يَستعرضُ الكاتبُ في هذا الدَّرس كثيراً من الأدلّة التي يُوردُها مُنكرو إمكان الوَحي، ويتوسَّع في شرحها وتفكيكها، ثم يبدأ بتوجيه النَّقد إليها، ليصل لاحقًا إلى إثبات إمكان الوَحي من خلال الشَّواهد والقرائن المناسبة.. ويُشيرُ الكاتبُ إلى أنَّ أبرزَ أدلّة مُنكري الوَحي هي: عدمُ مسانحة الإنسان لمَصدر الوَحي، وعجز الجَميع عن القيام بهذا الارتباط السَّماوي، وفي معرض نقده لأدلّة المُنكرين يُؤكِّد الكاتبُ على أنَّ إنكار قدرة الإنسان على إقامة الارتباط بالسَّماء يَعود بجذوره إلى التصوُّر الماديِّ للإنسان، في حين أنَّ ذلك ليس صحيحًا؛ إذ إنَّ للإنسان خصائصَ روحيّةً عالية تُمكِّنُه من القيام بهذا الارتباط السَّماوي، كما يُشير الكاتبُ إلى أنَّ الناس مُتفاوتونَ في قدراتهم وليسوا مُتساوينَ، وهذا يَعني أنَّ الوَحيَ هو فقط للمُنتجَبينَ والمُصطَفَينَ من عباد الله تعالى[2].

1 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 26-27.

2 - راجع: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 45 وما بعدها.

وبعد أن ينتقد الكاتبُ أدلّةَ المُنكِرين، يُوضِّحُ لنا أسبابَ هذا الإنكار ودوافعَهُ، ويُقسِّمها إلى: أسباب معرفية (عدم المعرفة الكافية بصفات الله - الرُّؤية السَّطحية)، وأسباب نفسيّة (الاستكبار - الغرور العلمي)، وأسباب سلوكية (الجَوْر - الإجرام)[1].

الدَّرسُ الثّالث: ضرورة الوَحي

يَنطلق الكاتبُ في هذا الدَّرس لإثبات أنَّ هناكَ حاجةً بشرية ماسّةً للوَحي؛ فكلُّ الأدوات والوسائل التي يمَتلكها أو يَحوزها الإنسانُ لا تستطيع بمفردها قيادتَه إلى برِّ الأمان الفرديِّ والمُجتمعيِّ، فهذا العقل على سبيل المثال، فرغم أنَّ الإسلامَ يُقدِّر دوْرَه أرفعَ تقدير، ويَعتبرُه حُجّةً أساسيّةً (مع الرُّسل) أقامَهما الله تعالى على عباده، ولا يُوجد في الوَحي ما يُعارض الفطرةَ السَّليمةَ والعقلَ، كما أنَّ الوحيَ لا يُقيِّدُ وصولَ الناس لحاجاتهم وتحقيق مصالحهم وغاياتهم، لكنَّ العقلَ غيرُ كافٍ لوحده كي يكون مصدرًا للمعرفة وتبيان الحقائق.. والمُتابعُ للتَّاريخ يُلاحظ التَّطبيق العمليَّ لحاجة الإنسان للوحي، فقد أثبتَ التاريخُ أنَّ حَمَلَة الوحي لم يكونوا دعاةَ صُلحٍ وسِلمٍ وسَلامٍ مَقرون بالقسط والعدل فحسب، بل وقد شكَّلَ الوَحيُ تمهيدًا للأرضية لإقامة القسط والعدالة الاجتماعية؛ قال تعالى في مُحكَم كتابه الكريم: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ**﴾ [الحديد:25][2]، وهذا يَعني أنَّ الإنسان بحاجة للوَحي لإقامة العدل، وإحقاق الحقِّ، وبلوغ السَّعادة، والسَّير المعنوي إلى الله -تعالى- من خلال الامتثال للتَّكليف الإلهيِّ[3].

الدَّرسُ الرّابع: المنشأ الإلهي للوَحي

في هذا الدَّرس يُبيِّنُ الكاتبُ الأساسَ والمصدرَ الإلهيَّ للوَحي، مُنتقِدًا جملةَ النَّظريات التي

1 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 50 وما بعدها.

2 - م. ن. ص.ص. 75 وما بعدها.

3 - م. ن. ص.ص. 90 وما بعدها.

صاغتها عقولُ مُنكري الوَحي، والتي ذهَبَتْ إلى اعتبار الوَحي ضربًا من الجنون، أو حالةَ صَرَعٍ، أو نتيجةً لنبوغ ذاتيٍّ أو تجلِّيات روحيّة؛ حيث استدلَّ الكاتبُ على أنَّ القرآنَ هو أهمُّ شاهد على بطلان فكرة التَّفسير النَّفسيِّ للوَحي، فهو معجزةٌ إلهيّةٌ، تتحدَّى كلَّ البشر أن يأتوا بمثله، أو بسورة أو آية منه، وهذا التحدِّي يَشمل حتَّى النبيَّ الكريم ﷺ، يقول -تعالى-: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ [الإسراء: 88][1].

الدَّرسُ الخامس: النَّظرة التَّجريبية للوَحي

النَّظرةُ الماديّةُ للوَحي هي جزءٌ من النَّظرة المُؤسَّسة على المَنهجيّة التَّجريبية/الإمبيريقيّة، التي تَزعم أنَّ الوحيَ تجربةٌ دينيّةٌ تأتي نتيجةً لحضور أمرٍ ما مُتعالٍ كـ (الله أو تجلِّياته أو ملائكته أو حديثه أو أي موضوع مرتبط به)، فيَعتبرُ صاحبُ التَّجربة ما شاهدَه مسألةً دينيّة، وهذه النَّظرة الحِسِّيّةُ كانت لها أسبابُها ودوافعُها في سياق التَّجربة الدِّينيّة الغربية، من قبيل: عجز الإلهيّات العقليّة في المدرسة المسيحية عن إنتاج ما يُجيب عن تساؤلات أتباعها، وانحصار المفهوم العملي للدِّين في أوروبا بالمستوى الأخلاقي، وكذلك تعارض العلوم التَّجريبيّة مع كثير من التَّعاليم والنَّظرات الدِّينية المسيحيّة، التي لم تعدْ قادرةً على الصُّمود أمامَ مُنتجات العقل التَّجريبيِّ والمُعطيات العِلميّة، بعد اصطدام السَّرديّة المسيحيّة للكون والحياة مع العلم والعقل. ويُشير الكاتب إلى وجود آثارٍ وتبعاتٍ سلبيٍ ناجمة عن تفسير الوَحي بالتَّجربة الدِّينيّة الماديّة، ومنها أنسنةُ الوَحي والدِّين، واعتبارُهما حالةً بشريّةً قابلةً للخطأ والصَّواب، وقصور يدِ الإنسان عن الوصول إلى الحقائق الإلهية[2].

الدَّرسُ السّادس: التَّفسير العقليُّ للوَحي

يُؤكِّد الكاتبُ في بداية هذا الدَّرس على حقيقةٍ دينيّةٍ، وهي أنَّ الوحيَ عِلمٌ استثنائيٌّ يأتي من

1 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص118.

2 - انظر: م. ن. ص.ص. 130 وما بعدها.

خارج دائرة الحسِّ والتَّجربة والعقل، ويكون بمثابة ارتباطٍ وتواصُلٍ خفيٍّ، يَحصل عليه بعضُ عباد الله المُخلَصينَ المُنتجَبينَ نتيجةَ شدّةِ تجرُّد أرواحِهم وقوّةِ اتِّصالهم بالله تعالى، وارتباطِهم بالعالم الأعلى.. ولا يُمكِنُ معرفتُه ماديًّا تجريبيًّا بأيّةِ وسيلة من وسائل العلم أو العقل الماديّة.. نعم يُمكِنُ - إلى حدٍّ ما- التعرُّفُ عليه من خلال آثاره ونتائجه.

يَستعرض الكاتبُ آراء بعض كبار علماء المسلمين على هذا الصَّعيد، فيما يخصُّ أُسُسَ التَّفسير العقليِّ للوَحي في الإسلام، كرأي (الفارابي)، و(ابن سينا)، و(السّهروردي) شيخِ الإشراق، و(صدر المتألِّهين) ... حيث يَعتبِرُ الكاتبُ أنَّ الأُسُسَ الفلسفيّةَ المُشتركة في تحليل الوحي عقليًا هي عبارة عن: "إفاضة الحَقائق والمعارف على مَن هم مُستعدُّونَ ومالكون للقابليّةِ من النَّاس بواسطة العقل الفعّال، وأنَّ الإنسانَ يتمتَّعُ بثلاث قوًى هي: قوّةُ الحِسِّ وقوّةُ الخيالِ وقوّةُ العَقل، وأنَّ كمالَ قوّة الخيالِ والعقل يُعِدُّ الإنسانَ للاتِّصال بالعقل الفعّال، والتعرُّف على الأمور الغيبيّة."[1].

الدَّرسُ السّابع: كلامُ الله المباشر مع النبيّ

بَيَّنَ الكاتبُ، انطلاقًا من فهمه ووعيه لكتاب الله تعالى، أنَّ الوحيَ -سواء أكان مباشرًا أم بالواسطة- هو كلامُ الله تعالى معَ الإنسان، وهو ما أجْمَعَت عليه كلُّ الشَّرائع والأديان؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ [الشورى: 51][2].

والوحيُ ليس أصواتًا ولا حروفًا قائمةً بذاته تعالى، بل هو مِن العِلم الحُضوريِّ، الذي لا دخلَ فيه للحواسِّ الظّاهرة.. وبالالتفات لحُضوريّة الوَحي، يتَّضح لنا -والكلام للكاتب- أنَّ نزولَ الوحي لم يكن من خلال التَّجافي والانفصال عن المَبدأ والنُّزول إلى الغاية، بل هو رُتبيٌّ وعلى شكل التَّجلّي؛ أي تَحصل لدى النبيِّ عند النُّزول مرتبةٌ من الوَحي، ويَبقى أصلُه في ذلك المقام

1 - مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 158 وما بعدها.

2 - م. ن. ص185.

الأعلى؛ قال تعالى: ﴿حم ¤ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ¤ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ¤ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزُّخرف: 1-4][1].

الدَّرسُ الثامن: أقسامُ نزول الوَحي ونتائجه

بَيَّنَ الكاتبُ في هذا الدَّرس أقسامَ الوحيِ، وهي: الوحيُ المباشر (سواءٌ في اليَقظة أو أثناء النَّوم)، والوحيُ من وراء حجاب (سماع الكلام دون رؤية المُتكلِّم)، والوحيُ بواسطة المَلَك. ويُشير الكاتبُ إلى أنَّ النّبيَّ الأكرم محمّد ﷺ قد حَظِيَ بكلِّ أقسام الوَحي وأنواعه، وأكثرُها كان وحيًا بواسطة الملَك (جبريل)؛ يقول -تعالى-: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 97]، وقوله -تعالى-: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: 192-194]، وقد أظهرَتْ أيضًا كلُّ الرِّوايات والأحاديث أنَّ الرَّسول الكريم ﷺ استوفى كافّةَ أشكال الوَحي، فقد جاء عنه ﷺ أنَّه قال: "إنَّ الرُّوحَ القُدُسَ نَفَثَ في رُوْعي ..."[2]. وعنه ﷺ: "... وأحيانًا يَتَمثَّلُ لي المَلَكُ رجلاً فيُكلِّمني"[3].

ويُؤكِّد الكاتبُ على أنَّ هذين القسمينْ من الشَّواهد لا يَتنافيان؛ لأنَّ طريقةَ كلام ملَك الوحي ليسَت كطريقة النَّاس في الكلام، فإنَّ ملكَ الوَحي من خلال ارتباطه الرُّوحيِّ بالنبيِّ ﷺ يَقذف الوَحيَ في قلبه، وإنَّ النبيَّ لَيَرى صورتَه ويسمعُ صوتَه، ولكنْ لا بالعَين أو الأُذن الماديَّتَين. وبناءً على هذا التَّفسير المُحتمَل، فقد فُسِّرَت رؤيةُ النبيِّ الأكرم ﷺ للمَلَك في الآية الآتية بالرُّؤية القلبيّة، قال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ [النجم: 11-14][4].

---

1 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص203.

2 - انظر: محمد بن يعقوب الكليني: أصول الكافي، ج5، ص80، حديث رقم1.

3 - راجع: يوسف بن عبد الله [ابن عبد البر]: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج22، ص113، ح474.

4 - راجع: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 227 وما بعدها.

الدَّرسُ التاسع: الوَحي بيانٌ لغويٌّ أم إظهار لواقع؟

عالَجَ الكاتبُ في هذا الدَّرس طبيعةَ الوَحي من حيثُ إخراجُه ومآلاتُه، محاولاً الإجابة عن سُؤال جوهريٍّ يتعلَّق بهذه الطَّبيعة، وهو: هل الوَحيُ هو طبيعةٌ لغوية؟ أم هو إظهارٌ لواقعٍ مَقرونًا ببَيان لُغويٍّ أو مَفصولاً عنه؟! وفي مقام الجَواب يقول الكاتبُ إنَّه يُمكِنُ تصوُّرُ الوَحيِ إلى الأنبياء على أنحاءٍ عدّة:

1. إظهار الواقع.
2. البيان اللُّغوي والكلامي.
3. إظهار الواقع مقرونًا بالبيان اللُّغوي.
4. أنواع مختلفة من إظهار المعرفة.

ولعلَّ تصوُّرَ الوَحي كبَيان لُغويٍّ، أي مجموعة بيانات لُغوية مكتوبة أو مَلفوظة، يُنزلُها اللهُ إلى النبيِّ، هي من أكثر الآراء شُيوعًا وقَبولاً بين علماء المُسلمين فيما يتعلَّق بالوَحي القُرآني[1].

والنبيُّ نفسُه – والقول للكاتب- يَعمدُ (ضمن عمليّة "إظهار الوَحي") إلى إلباسِ الوَحيِ ثوبًا لفظيًّا ولغويًّا، ويَحملُه إلى النَّاس، حيث إنَّ تنزُّلَ الحقائق التَّكوينية البَسيطة في اللَّوح المحفوظ، على شكل الوحي اللُّغوي، يتمُّ بأنْ تتجلَّى الألفاظُ البسيطةُ والمُجرَّدةُ، وتَظهر على صفحة قلب النبيِّ الأكرم على هيئة ألفاظٍ مثاليّة، ومِن ثَمَّ يعمَدُ النبيُّ ﷺ إلى بيانها إلى النَّاس على صورة ألفاظ ماديّة، أي أنَّ النبيَّ الأكرمَ ﷺ أدركَ حقائقَ القرآن ورآها ببَصيرة فؤاده لا من خلال دلالة الألفاظ. وقد أثبتَ اللهُ تعالى البَصرَ للقلب والفؤاد في سورة النَّجم حيث قال: ﴿**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ¤ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ**﴾ [النجم: 10-11] .. ﴿**لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الكُبرى**﴾ [النجم: 18][2].

الدَّرس العاشر: القرآنُ الوَحيُ اللُّغويُّ

انتقلَ الكاتبُ في هذا الدَّرس من كتابه (معرفة الوحي) للحديث عن القرآن كوَحيٍ لُغويٍّ

1 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 242 وما بعدها.

2 - انظر: م. ن. ص.ص. 257-258.

بَيانيٍّ إعجازيٍّ، حيثُ يُشير إلى وجود عدّة آراء ونظريّات فيما يتعلَّق بالنُّزول اللُّغوي وغير اللُّغوي للقرآن، منها: أنَّ هذا النُّزولَ اللُّغوي هو من قِبَلِ الله تعالى؛ وأنَّ جبرائيل هو الذي صبَّ ما تلقّاه من المعاني القرآنية في قوالبَ لفظيّة نقلَها إلى النبيِّ ﷺ؛ وأنَّ النبيَّ تلقَّى المَعانيَ، ثُمَّ صاغَها في قوالب لفظيّة من عنده.. وبَيَّنَ الكاتبُ أنَّ الآيات القرآنيّةَ النَّاظرةَ إلى إعجاز القرآن تدلُّ على سماويّةِ اللَّفظ وتراكيبه، إذ إنَّ جانبًا من الإعجاز القرآنيِّ يَكمن في الألفاظ والتراكيب. وهذا الرَّأي هو المقبول والمشهور بين علماء المسلمين، وهو يَستند إلى أُسس ودعامات قرآنيّة وروائيّة قويّة ومَتينة، بحيث اعتُبر أمرًا ثابتًا من ضرورات الدِّين[1].

وتوسَّع الكاتبُ في الشَّرح والإيضاح، حيث قدَّمَ عدّةَ شواهدَ وأدلّة من خارج النصِّ ومن داخله، مُركِّزًا على آيات التحدِّي والإعجاز، والآيات المُشتملة على عناوينِ القرآن وأوصافه، والآيات المُشتملة على عبارات تدلُّ على نزول اللَّفظ.. فلا يُمكَنُ تبديلُ أيِّ حرف من كتاب الله تعالى، ولا ألفاظه، ولا معانيه، قال تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ ۙ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۖ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ [يونس: 15]، فالقرآنُ إذن ليسَ كلامَ النبيِّ، بل هو وحيٌ إلهيٌّ لا غير، وقد أمر اللهُ تعالى النَّبيَّ بوجوب اتِّباعه وعدمِ الانحراف عنه[2].

الدَّرسُ الحادي عشر: صيانةُ الوَحي من التَّحريف

الوَحيُ قناةٌ معرفية فتحَها الخالقُ عزَّ وجلَّ للوصل إلى الحقائق، وسبيلٌ من سُبُل التعرُّف على الوجود والحياة، وأصلِ الخَلق ومعناه وغايته، وهذا السَّبيل هو أهمُّ وأرفعُ من أيّة سُبُلٍ وطُرُقٍ أُخرى ماديّة وعقليّة، بمُجمل قنواتها ومواقعها الحِسِّيّة الظّاهريّة الأُخرى، ولكنَّ هذه القناة ليست مفتوحةً للجميع، بل لخاصّة خَلْقه من الرُّسل والأنبياء، عبر الملائكة المَعصومين عن الخطأ والزَّلل.

1 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 263 وما بعدها.

2 - انظر: م . ن. ص.ص. 278 وما بعدها.

في هذا الدَّرس من الكتاب قدَّمَ لنا الكاتبُ مجموعةً من الأدلّة والشَّواهد العقلية والنَّصِّية على سلامة الوَحي. وللإعجاز القرآني دلالةٌ عقليّةٌ أكيدةٌ على سلامة الوَحي، لأنَّ النَّاسَ يُؤمنون بكلِّ ما يَنسبُه مُجترِحُ المُعجزة إلى الله تعالى، وعليه -كما يقول الكاتبُ ويُحلِّلُ ويُفيد- فطبقًا للحكمة الإلهية يَجب على الأنبياء (أصحاب المُعجزات) أن يُوصِلوا الوحيَ إلى النَّاس سالماً من أيِّ نقصٍ أو زيادة، وإلا وقعَ الناسُ في الخطأ، وهو أمرٌ مخالفٌ للحكمة الإلهية.. يقول تعالى: ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ [النساء: 165]، وهذه الآيةُ تدلُّ دلالةً عقليّةً، وتُؤكِّد البرُهانَ العقليَّ القائلَ بأنَّ الوحيَ إذا لم يَصِلْ إلى النَّاسِ سليمًا من التَّغيير والتَّحريف سيَترتَّبُ عليه نقضُ الغَرض، ومخالفةُ الحكمة الإلهية[1]، وسلامةُ عمليّة الوَحي كاملةً لا تَكتمل إلا باكتمال عناصرها، ومن عناصرها معصوميّةُ الأنبياء ﷺ الذين يتلقَّون الوحيَ بشكل حُضوريٍّ، وإنَّ التَّلقِّي الحُضوريَّ لا مجالَ فيه للوقوع في الخطأ، وعليه فإنَّ كوْنَ الوَحي حضوريًّا هو عنصر رئيسٌ في سلامة الوَحي عندما يتلقّاه النبيُّ، كذلك فإنَّ ارتباطَ النبيِّ بالوَحي يَجب أنْ يكونَ من الوُضوح بحيث لا يَشُكُّ أو يُخطِئُ أبدًا في حقيقة ما يتلقّاه، وقد سُئل الإمامُ الصادق ﷺ عن كيفيّة تعَرُّف الأنبياء على نبوَّتهم، فقال: "كُشِفَ عنهُم الغِطاءُ"[2].. [3].

الدَّرسُ الثّاني عشر: دورُ النّبيِّ والمَلَك في الوَحي

الملائكةُ مَخلوقاتٌ مُجرَّدة غيرُ ماديّة عاقلةٌ ومُدركةٌ، ووُجودُها من مُسلَّمات الدِّين الإسلاميِّ، وجميعِ الشَّرائع السَّماوية، ولها مهامُّ ووظائفُ كثيرة، أهمُّها إيصالُ الوَحي والرِّسالات إلى الأنبياء والرُّسل، يقولُ تعالى في مُحكَم كتابه: ﴿**وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا ۖ قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۖ قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ**﴾ [هود: 69-70]، والله تعالى يَختار ويَصطفي منهم

1 - مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 299 وما بعدها.

2 - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج11، ص56.

3 - مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 304-318.

رُسُلاً، يقول تعالى: ﴿**اللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا ...**﴾ [الحج: 75]، وقد تحدَّث الإمامُ عليٌّ عليه السلام عن أوصاف الملائكة، حيث قال: "منهُم سُجودٌ لا يَركَعونَ، ورُكوعٌ لا يَنتَصبونَ، وصافُّون لا يَتزايَلُونَ، ومُسبِّحونَ لا يَسأمونَ. لا يَغشاهُم نومُ العَين، ولا سَهوُ العُقول، ولا فَترَةُ الأبدان، ولا غَفْلةُ النِّسيان. ومنهم أُمناءُ على وَحيِه، وألسنةٌ إلى رُسُلِه، ومُختلِفُونَ بقضائِه وأمرِه. ومنهُم الحَفَظَةُ لعباده، والسَّدَنَةُ لأبوابِ جِنانه. ومنهُمُ الثَّابتةُ في الأرضينَ السُّفلى أقدامُهم، والمارقةُ من السَّماءِ العُليا أعناقُهُم، والخارجةُ من الأقطارِ أركانُهُم، والمُناسِبةُ لقوائمِ العَرشِ أكتافُهُم..."[1]..

ويُشير الكاتبُ إلى أنَّ الملكَ جبريل هو -بحسب نصوص القرآن- سيِّدُ ملائكة الوَحي، وهو يتلقَّى هذا الوَحيَ تارةً من الله تعالى، وتارةً يحصل عليه من ميكائيل أو إسرافيل. وعندما يتمُّ إنزالُ هذا الوَحي من قِبَلِ جبرائيل إلى النبيِّ محمد صلى الله عليه وآله فإنَّ ما يَسمَعُه منه هو كلامُ الله سبحانه وتعالى، وليس لجبرئيلَ أن يُضيفَ عليه أو يَنقُصَ منه، بل تَقتصرُ وظيفتُهُ على إنزال وحي الله بإذنه كما هو، قال تعالى: ﴿**وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**﴾ [مريم: 64][2].

وبَيَّنَ الكاتبُ أنَّ الرَّسول الكريم صلى الله عليه وآله كان عند نزول الوَحي عليه، من قِبَل المَلَك، يَحتفظ بحالته الطَّبيعية، وعندما كان الملَكُ يَقذِفُ الوَحيَ في رُوْعه، أو يَنفثُه في قلبه، كان يَتغيَّرُ لونُه ويتفصَّد عَرَقًا، وعندما يتلقَّى الوحيَ من الله مباشرة كان يُصابُ بما يُشبِهُ الغَشية[3].

الدَّرسُ الثّالث عشر: أزليّةُ الوَحي واستقلالُه

بَيَّنَ الكاتبُ أنَّ الوَحيَ هو فقط أمْرٌ بينَ الله تعالى ورُسُلِه، والبشرُ مُستقبِّلُون عنه. وتَنحصر مُهمّتُه في هداية الإنسان ومساعدته في التعرُّف على الهدف والغاية من خَلقه، وتَعبيد الطَّريق أمامَه لبلوغ تلك الغاية؛ إذ يقول -تعالى-: ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ**

1 - راجع: ابن أبي الحديد المعتزلي: شرح نهج البلاغة، ج1، خطبة1، ص19.

2 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 326 وما بعدها.

3 - راجع: م. ن. ص.ص. 341 وما بعدها.

﴿حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165]، ولهذا لا بدَّ للوَحي عندما يَنزل أن يتحدَّثَ بلسان المُتلقِّي (لغته)، لأنَّ اللُّغة هي انعكاسٌ للتصوُّرات الذِّهنيّة البشرية، ولكنْ ذهبَ التّوهُّم ببعضٍ إلى اعتبار الوَحي انعكاسًا لتصوُّرات النَّاس المُعاصرينَ لنُزول الوَحي وثقافتهم، وأنَّ تسرُّب مسائلَ من قبيل: الجِنِّ، والحَسد، والسِّحر، إلى القرآن يَدخل في هذا السِّياق، ويُشير الكاتبُ إلى أنَّ من بين أسباب القول بتأثُّر الوَحي بالعناصر البشريّة اعتبارَ الوَحي تجربةً دينيّةً. ولكنَّ هذا التَّفسيرَ باطلٌ، ونتيجته غيرُ صحيحة؛ فالمنشأ السَّماويُّ للوَحي حقيقةٌ مَحسومة ونهائية، وهدفُ الوَحي ليس الخَوضَ في ثقافات النَّاس، بل هو مُتمحورٌ حول هدايتهم نحو غاية كُبرى نبيلة، وقد وصفَ القرآنُ نفسَه بكونه نُورًا وكتابَ هداية؛ قال -تعالى-: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: 185]، وقوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: 174].

وأمَّا الاعتقادُ بأنَّ وُجودَ الجنّ، وإصابةَ العَين، من المسائل الخرافيّة، لأنَّها لم يَقُم عليها أي دليلٍ عِلميٍّ، فالصَّوابُ أنَّ عدمَ تأييد العِلم لا يَصحُّ دليلاً على عدم كونها حقائقَ وجوديّة؛ لأنَّها مثلُ كثيرٍ من المَفاهيم الميتافيزيقيّة الخارجة عن دائرة العلوم التَّجريبية، فأمَّا الإصابة بالعين فليس هناك ما يَمنعُها من النَّاحية العقلية، بل إنَّه وردَت رواياتٌ تُثبتُ التأثير السَّلبيَّ للعَين، منها مثلاً ما رُوي عن النبيِّ الأكرم ﷺ أنَّه قال: "ولَو كانَ شَيْءٌ سابَقَ القَدَرَ سَبَقَتْهُ العَينُ"[1].. ورُوِي عن الإمام عليٍّ عليه السلام أنَّه قال: "العَينُ حَقٌّ"[2]..[3].

الدَّرسُ الرّابع عشر: خاتميّةُ الوَحي واستحالةُ بَسطِه

استعرضَ الكاتبُ في هذا الدَّرس أدلّةَ خَتم الوَحي، ويُعرِّفُنا على جوانبَ من خصائص الوَحي النِّهائيِّ، مع بيان مَكمَنِ السِّرِّ في اختتام الوَحي..

1 - انظر: مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، ج4، ص1719، ح2188.

2 - السيد الرضي: نهج البلاغة، الحكمة رقم400.

3 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 360 وما بعدها.

وبيَّنَ الكاتبُ أنَّ مسألةَ انتهاء الوَحي واختتامه ليسَت عقليّةً، أي لا يُمكنُ إثباتُها بالأدلّة العقليّة، إلا أنَّ الأدلّةَ النَّقليّة تدلُّ على أنَّ الوَحيَ قد خُتم، وأنَّ الآياتِ والرِّواياتِ الواردةَ في هذا الباب لا تَخلو من الإشارة إلى أنَّ نُزول الوَحي بعد القرآن قد توقَّف فحسب، بل إنَّها تَعتبرُ ملفَّ الوَحي بعدَ الإسلام مُغلَقًا. من ذلك قوله -تعالى-: ﴿**مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾ [الأحزاب: 40].

ومن أسباب هذا الخَتم والإغلاق كمالُ الإسلام بنزول القرآن الكريم، ويُروى هنا عن الإمام عليٍّ عليه السلام أنَّه قال: "وأنزلَ عليكُمُ (الكتابَ تبيانًا لِكُلِّ شَيءٍ) وعمَّر فيكُم نبيَّهُ أزمانًا، حتى أكمَلَ لَهُ ولَكُم -فيما أنزلَ من كتابه- دينَهُ الذي رَضِيَ لِنَفسِه"[1]، وعليه لا يَبقى هناك بعد رسول الله صلى الله عليه وآله متَّسَعٌ لبسط الوَحي وتَعميمه على الآخرين؛ يقول -تعالى-: ﴿**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِنْ أَنْفُسِهِم وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا على هؤلاء ونزَّلنا عليكَ الكتابَ تبيانًا لِكُلِّ شَيءٍ وهدًى ورَحمةً وبُشرى لِلمُسلِمينَ**﴾ [النحل: 89].

وأمَّا عن السِّرِّ الكامنِ وراءَ خَتمِ الوَحي في بُرهةٍ زَمنيّة خاصّة بنُزول القُرآن الكريم، فيُؤكِّدُ الكاتبُ على أنَّ دواعي تَكرار الوَحي والنبوّة بعدَ نزول القرآن أصبحَت مُنتفيةً؛ فإنَّ ختام الوَحي يَرتبطُ من جهةٍ بقُدرة الإنسان على التوصُّل إلى البرنامج العامِّ لتنظيم الحياة، والتَّرويج لذلك البرنامج وتَبليغه، والقدرة على الاجتهاد واستنباط الفُروع من الأصول، ووجود الإمام المعصوم عليه السلام بين الناس. ومن جهة أخرى فهو يَرتبط أيضًا بسلامة الوَحي الخاتم (القرآن الكريم) من التَّحريف، ولهذا كان القرآنُ الكريم -بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من جامعيّتِهِ وشُموليّتِه- خالدًا أيضًا[2].

الدَّرسُ الخامس عشر: اختلافُ الوحي عن بعضِ المفاهيم ذات الصِّلة

لا يَنسى الكاتبُ في خضمِّ حديثِه عن الوَحي، وتَركيزه على معرفتِه بكافّة مُتعلَّقاته، أنْ يأخذَنا

1 - السيد الرضي: نهج البلاغة، الخطبة رقم86.

2 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 395-403.

في رحلة فكريّة للتَّعريف ببعض المفاهيم والمصطلحات المُوازية لمفهوم الوحي، كمَفهوم: الحديثِ القُدسيِّ، والتَّجربة النبويّة، والإلهام والعرفان، وغيرها، والتي قد تلْتبس على الكثيرين في مَبناها ومَعناها، حيث قامَ بتعريفها وبيان معانيها وتَفريقِها عن الوَحي، وعن الإلقاءات والوَساوس الشَّيطانية.

فالحديثُ القُدسيُّ بدايةً هو عبارةٌ مركَّبةٌ من كلمتَينِ أو مفهومَينِ: "الحَديث" وهو مُشتَقٌّ من الجذر (ح د ث)، وهو مُشتركٌ لفظيٌّ قد يَعنى "الجديد"، وقد يَعني "الكلام". أمَّا "القُدسيُّ" فهو لفظ منسوبٌ للقَداسة، ويدلُّ على الرِّفعة والسُّموِّ والكَمال، وعُرِّف الحديثُ القُدسيُّ بأنَّه الكلامُ الذي يَرويه الأنبياءُ أو الأوصياءُ مباشرةً عن الله تعالى، دون تحدٍّ أو إثباتِ إعجاز.

وفي معرض توضيح الاختلاف، بين الوَحي والحديث القُدسيِّ، يَقول الكاتبُ إنَّ القرآن الكريم مُعجزةٌ تحدَّى بها اللهُ تعالى النَّاسَ، فلا يَستطيعُ بشرٌ أنْ يأتيَ بمثله، أمَّا الحديثُ القُدسيُّ فلا يَشتملُ على مِثلِ هذا التَّحدِّي. والقرآنُ الكريم وصلَ إلينا بالتَّواتر، في حين أنَّ الأحاديثَ القدسيّةَ ليست كذلك، إضافةً إلى أنَّ الله تعبَّدَنا بتلاوة القرآن، دون الأحاديث القُدسيّة، فلا تَجوز الصَّلاةُ بقراءتها.

ويُتابعُ الكاتبُ كَشْفَه وتَوضيحَه للفرق بينَ الوَحي ومفاهيمَ أُخرى، كمفهوم التَّجربة النبويّة أو مَفهوم الإلهام وغيرهما، فيُؤكِّد أنَّ الوحيَ عبارة عن إلقاء الحقائق والموضوعات أو الكلمات في قلب النبيِّ من خلال حوارٍ حُضوريٍّ مع الله. أمَّا التَّجربة النَّبويّة فهي مواجهةُ الأنبياءِ لله تعالى أثناء تلقِّي الوَحي، فهي تجربةٌ شخصيّةٌ باطنيّةٌ. وأمَّا الإلهامُ فهو نوعٌ من الإفاضة السَّماوية على قلب الإنسان دونَ أن يَعرفَ مَصدرَه، وإنَّ الإلهامَ من خواصِّ الولاية، فهو باقٍ ومستمرٌّ، ولا ينقطع بانقطاع الوَحيِ، كما أنَّه شخصيٌّ لا يكون حجّةً على غير المُلهَم[1].

الدَّرسُ السّادس عشر: نظرةٌ إلى الوَحي في اليهوديّة والنَّصرانيّة

بيَّنَ لنا الكاتبُ في الدَّرس الأخير من كتابه الفروقَ بين الأديان السَّماوية في موضوع معرفة

1 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 413-432.

الوَحي، فوَضَّحَ بدايةً أنَّ الوحيَ عند أتباع التَّوراة (العهد القديم) استُعمِلَ في معناه الاصطلاحيِّ الأعمِّ والخاصِّ بالأنبياء؛ إذ إنَّه يَذكر نزولَ الوَحي ورُوح القُدس على (بلعام بن بعور) / (بلعم بن باعوراء) أيضًا، وهو لم يكن من الأنبياء. ويُشير الكاتبُ إلى أنَّ صاحب قاموس الكتاب المقدس قال: "إنَّ المُرادَ من الوَحي بشكلٍّ عامٍّ هو الإلهامُ".

وبيَّنَ الكاتبُ أنَّ الوحيَ في العهد القديم وحيٌ لغويٌّ، وهو يَنقسم إلى ثلاثة أقسام: الوحي المباشر، والوحي من وراء حجاب، والوحي بواسطة الملَك. ويُشير الكاتبُ إلى أنَّ اليهود يَعتقدون بأنَّ الوَحي يتوقَّف على شروط، منها: الفِطنة، والذَّكاء، والطُّهر، والتَّقوى، والقَداسة، والتَّواضع، والخشية من الله، وهي أمور تُؤهِّل الفردَ للحصول على رُوح القُدُس[1].

أمَّا مفهوم الوَحي ومعناه في المسيحيّة فهو مُشابِهٌ لمَفهومه في الإسلام، وهو نوعٌ من التجلِّي، وإلقاءٌ إلهيٌّ غيرُ اعتياديٍّ خارقٌ للنَّواميس الطبيعية. ويُشير الكاتب إلى ما جاء في دائرة المعارف الكاثوليكية حول الوَحي، حيث تُعرِّفُ الوَحيَ بأنَّه انتقال بعض الحقائق من قبل الله إلى المخلوقات العاقلة، عن طريق وسائط خارج القنوات الطبيعية المُتعارَفة. وقد فسَّرَ (قاموس الكتاب المقدس) الوَحْيَ – ضمن دراسته للكثير من موارد استعمال الوَحي في العهد القديم- بمَعنى الإلهام، ومن هنا فقد اعتَبَرَ جميعَ الكتاب المُقدَّس إلهامًا، وأنَّ الوَحيَ يَعني حلولَ الرُّوح الأقدسِ الإلهيِّ في الذين ألَّفوا الكتابَ المُقدَّس[2].

ومع نهاية مطالعتنا وقراءتنا لهذا الكتاب نُسجِّل للكاتب جهدَهُ العلميَّ والمَعرفيَّ والبَحثيَّ الواسع والعميق، الذي بذلَه لتبيان حقيقة الوَحي في الإسلام عقائديًّا ومعرفيًّا، وكَشْفِ كثير من المُلابسات والشَّوائب التي عَلِقَت بمَعرفته عبرَ التاريخ.

وأعتقد أنَّ هذا الكتاب جديرٌ بأن يكون كتابًا مرجعيًّا مدرسيًّا بامتياز؛ بالنَّظر لطريقة كتابته الواضحة، ومنهجيّته البَحثية السَّهلة، وسلاسة التَّراكيب اللُّغوية المَصوغة، وسهولة قراءته وفهمه حتى من قِبَلِ طُلَّاب المَدارس والحوزات العلميّة في مراحل الدِّراسةِ الأولى.

1 - انظر: مصطفى كريمي: معرفة الوحي، ص.ص. 430 وما بعدها.

2 - راجع: م. ن. ص.ص. 450 وما بعدها.

لائحة المصادر والمراجع

1 - ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ط1، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1998م.

2 - الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ط5، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1991م.

3 - المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط1، دار الأميرة، بيروت، 2008م.

4 - مسلم، صحيح مسلم، ط1، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1955م.

5 - ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ط1، وزارة الأوقاف المغربية، 1967م.

Reading in a Book

Knowledge of Revelation: Epistemic Lessons

Mr. Nabil Ali Saleh[1]

Abstract

Humanity is unable to secure the movement of his existence in this life, and live in safety, peace, and spiritual and material integration without standards and controls beyond the will of the mind and senses, so that humanity, his mind, and his personal attachments have no interest in them. Hence, the prophets and messengers came with heavenly messages to guide humanity. The prophets did not come with heavenly messages from their own ideas, but rather they came to them through revelation. This book - which we review in this article - sheds light on the issue of revelation, as an essential value in the system of religious beliefs, especially our Islamic religion.

The author of the book explains the meaning of revelation, and elaborates on the deconstruction of this concept, showing the difference between it and other religious concepts; such as the concept of the prophetic experience, the concept of inspiration, the concept of mysticism, and others. The book also emphasizes that the phenomenon of revelation is a sacredness far removed from sense, experience, reason, conjecture, guess, whims of the psyche, the mood of the Prophet, and his inspiration. However, it is a special case, a special path, and a hidden connection and communication, which some of Allah's sincere servants obtain, in order to receive the formative truths of existence and the messages of human perfection. They also obtain truths to convey to people on the path of guiding them to salvation and perfection, and building life on the foundations of justice and divine values.

Keywords:

Revelation, Quran, Believe, Prophecy, Knowledge.

1 - Syrian writer and researcher.

Studies and research

Life Experience according to Mulla Sadra, Dilthey›s Perspectives[1]

Dr. Mahdi Monfared[3] Ali Sadeghi Nejad[2]

Translated by: Dr. Mohammad Firas Halbawi[4]

Abstract

Dilthey is one of the philosophers of life who have examined the concept of life. There are many similarities between his perspective of "life experience" and Mulla Sadra's concept of life in transcendental wisdom.

The term "life experience" in this article is not the lived experience in Dilthey's philosophy, but rather any temporal view of life, which studies human activities over time. The study of the general goals and the overall approach of these two philosophers, as well as the special features of life experience, shows a kind of convergence and agreement on that issue that enables us to compare the perspectives of these two thinkers. Therefore, this article will address matters such as the history of the sense of experience, its chronological record, and how it is perceived. The flow of life, also, and the active, shared and direct perception of life are among the most important points of similarity between the two philosophers. That is, the psyche is accompanied, during the life, by the maturity of values, so it completes itself through the voluntary work emanating from it, and as a result, it determines its own ideal body.

Keywords:

Authenticity of Existence, Life Experience, Movement in Essence, Dilthey, Mulla Sadra.

1 - Persian original: Journal of Philosophy of Religion, Vol. 16, Issue. 3, Qom, Fall 2019, pp. 479- 498.

2 - PhD student in Philosophy and Islamic Theology, Qom University, Qom, Iran.

3 - Assist. Prof. in Department of Philosophy and Islamic Theology, Qom University, Qom, Iran.

4 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University.

Revelation between Islamic, Orientalist Perspectives

Evaluative Study of Revelation Discussion for Sayyid Mohammad Baqir al-Hakim

Sheikh Dr. Lobnan Hussein Al-Zein [1]

Abstract

Revelation has descended throughout humanity history to individuals whom Allah, Almighty, has chosen for this purpose, namely the prophets (PBUT), in whom Allah, Almighty, created the readiness and capacity necessary to receive it; in order to convey His guidance to people.

The perception acquired through revelation is a special perception that differs from all other human perceptions shared by all human beings, as Allah, Almighty, creates it in His prophets (PBUH) ,in a way that is free from ambiguity or error, and they do not need to use reasoning, seek evidence, or establish proof.

This article deals with the subject of revelation and its discussions, which were raised by (Sayyid Mohammad Baqir al-Hakim) (may Allah sanctify his secret) in his book "Sciences of the Qur'an". It shows al-Hakim›s fundamental approach to this important and sensitive subject, and his criticism of the uncertainty of "psychological revelation" that was adopted by Orientalists, through these three dimensions:

1- The conclusive historical evidence, and the nature of the circumstances that the Prophet (PBUH) went through, refuse to believe in and accept this theory.

2- The content of the Holy Quran, including legislation, ethics, beliefs and history, does not agree with this theory in interpreting the Quranic revelation.

3- The Prophet›s (PBUH) position on the Qur›anic phenomenon clearly testifies to the rejection of interpreting the Qur›anic phenomenon by the theory of psychological revelation.

Keywords:

Revelation, Mohammad Baqir al-Hakim, Orientalists, Types of Revelation, Psychological Revelation, Inspiration.

1 - Professor at Al-Mustafa International University, writer and researcher in Islamic and Quranic studies - Lebanon.

Holy Quran: Divine Revelation or Human Authorship!

Sheikh Hassan Mustafa Al-Harakah[1]

Abstract

Revelation is a supernatural communication between Allah, Almighty, and His Messenger. Orientalists and modernists have raised many uncertainties to make doubt on the divine source of Qur'an. In this article, we discuss three main uncertainties:

1- The uncertainty of psychological revelation: This uncertainty claims that revelation is merely a psychological state, and that the Prophet Mohammad (PBUH) relied on his genius and ideas, benefiting from previous religions such as Judaism and Christianity.

2- The uncertainty of religious experience: This uncertainty assumes that revelation is a sensory experience or a sensory perception similar to the mystical reveal, but it lacks evidence for this alleged similarity between revelation and mystical reveal.

3- The uncertainty of intertextuality (quoting from previous sources): This uncertainty claims that Qur'an has multiple original sources, including pre-Islamic poetry and previous religions, basing on an alleged similarity between Qur'anic verses and poetry by Imru' al-Qais and Umayya ibn Abi al-Salt. The article, then, discusses the accuracy and correctness of these uncertainties, and concludes that the Qur'anic text is unique and authentic.

Keywords:

Qur'anic Phenomenon, Revelation, Orientalists, Modernists, Psychological Revelation, Religious Experience, Intertextuality.

1 - Professor of Higher Levels at the Seminary of «Al-Rasol Al-Akram», and the Seminary of «Al-Imam Al-Hadi».

Revelation as Special Perception beyond Senses, Mind

Dr. Hassan Ibrahim Amoura[1]

Abstract:

The introduction to the article explains the fact that the Prophet received knowledge directly from Allah, Almighty, without passing through ordinary human sensory or mental links, then clarifies the concept of revelation as a supernatural perception that differs from ordinary intellectual feeling, and the characteristics of revelation as being esoteric and supra-sensory, and characterized by elevation, purpose, and privacy.

We discuss, in the research, the concept of revelation from a philosophical perspective, and the doubts that were raised about the revelation of prophecy, in a way allowed for doubting his divinity and distorting the biography and heritage of the Prophet. On the other hand, we explains revelation from a theological perspective, the truth of the idea of "divine speech" among the various sects, and the theory of the new theologians.

The research also shows the nature of the divine connection between Allah, Almighty, and the Prophet is a divine gift that cannot be acquired, the differences between revelation and the rest of the sources of knowledge (sense, reason and inspiration), and rational and transmitted and historical evidence that prove that revelation is not the product of the senses or the mind. It also explains that if the soul turns away from the motives of nature, it will be connected to happiness, as the divine holiness will be reflected upon it, and will see the greatest signs of Allah, Almighty. Therefore, the revelation that descends is received by the soul without the participation of the apparent senses. The conclusion is some results and recommendations.

Keywords:

Revelation, Sense, Reason, Prophecy, Religious Experience, Perception.

1 - Syrian researcher, PhD in Philosophy and Islamic Theology - University of Tehran.

Satan, Prophet, Revelation
Analytical Deconstructive Study

Dr. Sattar Jabr Al-Araji[1]

Abstract

The divine revelation to the prophets, (PBUT), constitutes the foundation of the Islamic message and calling. The survival and purity of the Islamic worldview depend on the integrity of this foundation, as any distortion or tampering with it undermines this view, and distorts the image of the Great Prophet (PBUH), whom Islamic sources consider the best of prophets and the most honorable of human beings. Therefore, this issue requires a careful research to confront the suspicions and slanders based on fabricated narratives and Israeli stories.

The research here deals with basic issues, including: The concept of Satan in language and the Qur'an, its relationship to the human and prophetic psyches, and claims of "casting Satan" into the Muhammadan revelation, such as the myth of the "Satanic Verses".

Keywords:

Prophet, Satan, Revelation, Satanic Verses, Israeli Stories, Islamic Heritage.

1 - Professor of Quranic and Theological Studies, Islamic Philosophy, Sufism and Contemporary Islamic Thought - College of Arts, University of Kufa, Iraq.

Criticism of Soroush's Revelation Foundations[1]

Mohammad Qomi[3] Dr. Abdolhossein Khosrowpanah[2]
Translated by: Hussein Jahjah[4]

Abstract

The issue of revelation, and how it was received from the Prophet, has been a subject of continuous research and debate in the history of Islam. Nowadays, there are some figures, such as Abdolkarim Soroush, who have been widely influenced by the hermeneutic and linguistic theories of some Western thinkers, by raising doubts about the linguistic nature of revelation. Those also caused - by questioning the source of revelation - a great difference between the perspectives of ancient and modern scholars. With the emergence of this trend, Soroush's perspectives on revelation faced significant criticism from seminary and university scholars. However, the foundations on which it was based have not received much discussion. In this article, we seek to deduce the foundations and premises of Soroush's perspectives on revelation and criticize them, which generally go back to the following premises: Religious knowledge, epistemology, hermeneutics, and linguistics. It has been shown that Soroush's perspectives are marred by fundamental problems, which are: Ambiguity and generalization of theories, weakness of methodology, confusion between different topics, inaccurate comparison between Islam and other religions and sects, claims devoid of evidence, and relativity in his knowledge.

Keywords:

Soroush, revelation, religious knowledge, epistemology, hermeneutics, linguistics.

1 - (نقد مبانی وحی شناسی سروش)"Criticism of Soroush Revelation Foundations", Qabasat Magazine, Year 26, Issue 100, Summer 1400 AH.

1 - Professor of Philosophy Department, Institute of Islamic Culture and Thought - Iran

1 - PhD student in Transcendental Wisdom at the Institute of Wisdom and Philosophy Research in Iran (Assist-author)

1 - Professor at the seminary [al-Hawza] in Qom.

Divine Revelation, Dialectic of Communication between Absolute, Finite

Qasim Shuaib[1]

Abstract

This research focuses on the concept of prophetic revelation and the dialectic of communication between the absolute divine self (Allah, Almighty), and finite mankind.

Therefore, it dealt with the implications of revelation in language, religion and philosophy, the position of those who deny the Prophecy, the approach of some philosophers to this concept in order to rationalize it, and the criticisms that were directed at those approaches.

It did not neglect the way in which the revelation presented itself, and its depiction of the manner of communication between Allah, Almighty, and the Prophet.

Keywords:

velation, the Prophet, heretics, orientalists, philosophers.

1 - Researcher in Philosophy and Islamic Studies - Tunisia.

some Orientalists, who attempted to portray the revelation as a psychological experience of the Prophet. The article explains that Sayyid al-Hakim approaches the revelation from both a rational and deeply spiritual perspective, defending the concept of revelation as a divine, objective connection, independent from the subjective reflections of the Prophet. This confirms that revelation is a true connection that transcends any psychological experience.

We hope that this issue of "Etiqad" magazine will be a call to further research and analysis on the subject of the revelation. We call on academic institutions, universities and seminaries to intensify studies in this field, given its importance in understanding the Islamic religion, and responding to the doubts raised about its foundations, including the revelation. The revelation is the backbone upon which the Islamic doctrine stands. Studying it carefully means gaining a deeper understanding of the divine message, and its interaction with humanity throughout the ages.

Finally, we hope that this issue will provide a valuable intellectual contribution that enriches the reader's mind, and encourages reflection on the sacred relationship between the Creator and the created, as manifested in the great message of the revelation.

presented by researchers Abdul Hussein Khosrowpanah and Mohammad Qomi, in analyzing Abdul Karim Soroush's perspective on the revelation, which were influenced by Western hermeneutic and linguistic theories. Soroush sees the revelation as a subjective experience of the Prophet that has two dimensions: the "imaged", which appears in the Quranic text, and the "unimaged", which represents the inner experience. The article systematically criticizes this argument, highlighting the weaknesses of Soroush's theory, such as the vagueness of the argument, the confusion of topics, and his claims that lack evidence. The article also explains the influence of Western theories on Soroush's interpretation of the revelation as a linguistic text subject to subjective experience, and how these perspectives have raised wide debate among scholars.

The issue also includes the article "Satan, Prophet, Revelation: Analytical Deconstructive Study", which raises a sensitive question about the possibility of Satan's interference in the revelation, and presents the difference between the divine revelation and the satanic revelation. The article relies on Quranic evidence that confirms the purity of divine revelation and its protection from any external interference. It also explains that the revelation represents a source of purity and knowledge, not affected by satanic forces, nor subject to confusion and distortion. This study provides opportunity for discussion on the importance of distinguishing between the pure revelation of Allah, and the whisperings of Satan, and sheds light on the meaning of the revelation in the Islamic religion as a tool of guidance, free from impurities, or non-divine interventions.

The article "Revelation as Special Perception beyond Senses, Mind" presents an analytical study of the nature of the revelation as a type of supersensory perception, and explains that it is not a human perception subject to mind or sense, but it is a kind of super-perception that is granted to the prophet directly from Allah, Almighty. The article also discusses the differences among revelation, inspiration, and reveal, explaining how revelation grants the prophet knowledge that ordinary humans cannot access through conventional epistemological methods. This study attempts to highlight the unique characteristics of the revelation, and how this limited human perception constitutes a means of conveying transcendent knowledge.

The issue also addresses the nature of the revelation and the distinction between it and human speech, through the article "Holy Quran: Divine Revelation, or Human Authorship!" which discusses the doubts raised about the source of the Holy Quran, and refutes the claims of Orientalists, who assert that Quran is a human product. The article reviews linguistic and epistemological evidence, proving that Quran is a divine revelation, characterized by transcendent eloquence, free from human influence. The aim of this article is to affirm that Qur'an is the pure word of Allah, transmitted by the Prophet without alteration or modification.

The perspective of Sayyid Mohammad Baqir al-Hakim, regarding the revelation, is addressed in an article that tackles the suspicion of "psychological revelation," a notion put forward by

outcomes of belief in the principle of divine kindness. By this principle, Allah, Almighty, has decreed that He will provide guidance and send messengers, ensuring that human minds are not left wandering, swinging between whims and conventional relativity, without any reliable reference point, to which those in disagreement can turn.

All intellectual projects that sought to undermine the principles of Islamic governance, challenge the concept of the imamate, restrict the freedom of ethics, or deny the existence of the supernatural world, have all collided with the fixed conventional reference, within the Islamic knowledge system (Qur'an). At times, these projects attempted to strip the Qur'an of its effectiveness, by claiming that it was merely relative interpretations by the Prophet, constrained by a specific time and place. At other times, the projects divided it into Meccan and Medinan parts, or into the permanent and the changing. All of these attempts were made in order to escape

what this Islamic system imposes, with the result being that their rejection of it ultimately undermines the entire foundation.

In any case, this issue of "E'tiqad" magazine addresses contemporary issues, and responds to the doubts raised about the revelation. It also explores the dimensions of this divine communication from various philosophical and epistemological perspectives, in a serious attempt to offer a comprehensive understanding of the revelation as a means of guidance and direction.

With the evolution of time, and the emergence of contemporary interpretations, it has become necessary to research again this fundamental concept to explore its nature, characteristics, and its impact on both the individual and society. Our present age is witnessing profound questions related to the nature of the revelation, and the extent to which personal and cultural experiences influence this divine communication.

At the same time, there are attempts to understand the revelation within a modern philosophical and epistemological framework.

In this context, we present the article "Divine Revelation, Dialectic of Communication between Absolute, Finite", which addresses the nature of the relationship between Allah, Almighty, and humanity. The article sheds light on how knowledge is transferred from Allah, the Infinite Absolute, to humanity, the finite being. It discusses the philosophical questions, surrounding the descent of revelation, and how humans are able to understand its message. This is done through discussing the interaction between the Creator and the created.

The article seeks to clarify the relationship between the Absolute and the finite, the complete and the incomplete, and how the revelation serves as the link that transmits wisdom and knowledge from Allah, Almighty, to humanity.

The article "Criticism of Soroush's Revelation Foundations" deals with the subject of the revelation from a contemporary epistemological perspective. It reviews the critical perspective

messengers, headed by the final and best, our Prophet Mohammad (PBUH), are infallible from everything that conflicts with the mission of the preaching and guidance. They do not make mistakes, forget, distort, neglect, or conceal. Allah, Almighty said: {Allah chooses from the angels messengers and from the people. Indeed, Allah is Hearing and Seeing.}[Al-Hajj, verse 75]. Allah, Almighty also said: {By the star when it descends * Your companion [Mohammad] has not strayed, nor has he erred * Nor does he speak from inclination * It is not but a revelation revealed * Taught to him by one intense in strength}[Al-Najm, verses: 15-].

Revelation does not negate the function of the mind, nor does it diminish its value. Instead, religious texts consider the mind as an inner messenger, appointed by Allah, Almighty, as the basis for moral responsibility. Quran extensively speaks about the positive role of the mind, and its necessity for faith. There is not a single verse in Quran without an encouragement, and a clear call to use the mind, activate its role, and engage in thoughtful reflection on both the psyche and the universe to arrive at the ultimate truth and solidify it in the mind. The Quran calls for reflection and contemplation in all aspects of life and existence, so that the rational person may reach firm and certain belief in Allah, acknowledging His oneness, and that He has no partners. Moreover, everything that comes to us through the messengers and prophets is just, true, and honest. The need for revelation can even be seen as a logical necessity, based on the principle of divine kindness.

Whatever the matter, the revelation is linked to two matters:

*The first: the prophetic psyche is distinctive from other psyches in its ability to receive the revelation. The connection of revelation to the prophetic psyche, and its role, is something that scholars, who adhere to basic rational principles and its accepted truths, have not denied. However, some have gone as far as to consider revelation as a product of the human psyche. The truth is that the prophetic psyche's role and distinction cannot be denied; otherwise, the concepts of divine selection and preference would hold no meaning. However, the superiority and distinction of the prophetic psyche are seen in its unparalleled capacity to receive revelation, not in its role as the creator of it. If the revelation were the product of the prophetic psyche, there would be no difference between Qur'an and the Prophetic Sunnah. Additionally, the revelation is broader than the revealed Book itself; not everything revealed is part of the Book, except what is explicitly stated in revelation as being part of the Book.

*The second: divine kindness. Analyzing the Qur'anic text with literary tools might seem like a common academic practice; if it doesn't add new knowledge, it doesn't detract from Qur'an. However, the very act of analyzing the Qur'anic text- using Western cognitive methods and applying hermeneutical techniques- provides the opportunity to establishing assumptions that contradict the foundations of Islamic belief. The infallibility of the Qur'anic text from distortion- while its role is a clear explanation of everything and its containing of absolute and eternal knowledge- are not only beliefs affirmed by the verses of the Qur'an, but also inevitable

Editorial

Revelation as Epistemic Reference Leading to Salvation

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Allah, Almighty, created humans, and endowed them with a set of powers and tools, providing them with various forms of guidance to assist them in the task of building the world,

in accordance with their role as its vicegerents, and to secure what they need for their journey of self-fulfillment, for which they were created.

Among these forms of guidance is divine revelation, which emanates from the truth, and is inherently free from error and deviation.

This guidance is one that doubt cannot tarnish, illusions cannot mix with, and no error can exist into it. This is due to two reasons: first, it is from Allah, Almighty; and second, divine grace necessitates that humanity be provided with a stable knowledge they can rely on, trust in its authenticity, and receive with both reason and heart, in a state of conviction and contentment.

It is the guidance, through which humanity recognizes its Lord, and from which it knows his way of life and worship. To this guidance, one directs the thoughts and efforts, and purifies the intentions and deeds. Beyond this guidance, no higher guidance exists. It is like the light, that no light follows, and the wisdom that time's passage and the changing days cannot diminish. It remains vibrant and flourishing in intellects and psyches, firmly established in the peaks of evidence and proof. Its allure captivates the stars and planets, and it gently reaches those who seek it, like a fruit on a nearby branch, or a flower for those with refined taste and pure hearts.

Those hearts condescend disputes and animosities, turning toward the vast signs of the universe to the Creator, without looking back at anything else. This guidance encompasses all good and virtues, full of sincerity and perfection. If there were any possibility of error in it, humanity would require a higher knowledge, but error cannot be in it. Its source is Allah, Almighty, the one who has it is the Holy Spirit, and its recipient is the infallible, truthful and trustworthy Prophet.

In this context, religious texts and rational evidence confirm that all prophets and

15 ..... Sheikh Hassan Mustafa Al-Harakah

■ **Holy Quran: Divine Revelation or Human Authorship!**

16 ..... Sheikh Dr. Lobnan Hussein Al-Zein

Revelation between Islamic, Orientalist Perspectives

Studies and research

17 ..... Ali Sadeghi Nejad - Dr. Mahdi Monfared
Translated by: Dr. Mohammad Firas Halbawi

Life Experience according to Mulla Sadra, Dilthey›s Perspectives

Reading in a book

18 ..... Mr. Nabil Ali Saleh

Knowledge of Revelation: Epistemic Lessons

index

Editorial

6 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

Revelation as Epistemic Reference Leading to Salvation

Focus

11 ..... Qasim Shuaib

Divine Revelation, Dialectic of Communication between Absolute, Finite

12 ..... Dr. Abdolhossein Khosrowpanah - Mohammad Qomi
Translated by: Hussein Jahjah

Criticism of Soroush's Revelation Foundations

13 ..... Dr. Sattar Jabr Al-Araji

Satan, Prophet, Revelation Analytical Deconstructive Study

14 ..... Dr. Hassan Ibrahim Amoura

Revelation as Special Perception beyond Senses, Mind

At Upcoming issue

Miracle

Allah`s Graciousness, Compelling Proof

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Sheikh Mahmoud Saraeb

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Dr. Mohamad Firas Al-helbawi
(Persian)

Hussein Jahjah
(Persian)

Eitiqad

For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

Revelation as Transcendent, Certain Knowledge

1st year - Issue (4): summer 2024 AD - 1446 AH

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy

issued by:

A quarterly journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

Baratha Center for
Studies and Research
Beirut-Baghdad

Issue (4): summer 2024 AD - 1446 AH
issued by Baratha Center for Studies and Research
Eitiqad.barathacenter.com
ISSN: 📖:3005-9577 🖵:3006-9513

Revelation
as Transcendent, Certain Knowledge

- **Editorial »** Revelation as Epistemic Reference Leading to Salvation
- **Focus »** Divine Revelation, Dialectic of Communication between Absolute, Finite.
  - » Criticism of Soroush›s Revelation Foundations.
  - » Satan, Prophet, Revelation: Analytical Deconstructive Study.
  - » Revelation as Special Perception beyond Senses, Mind.
  - » Holy Quran: Divine Revelation, or Human Authorship!
  - » Revelation between Islamic, Orientalist Perspectives
- **Studies and research »** Life Experience according to Mulla Sadra, Dilthey›s Perspectives.
- **Reading in a book »** Knowledge of Revelation: Epistemic Lessons.