بسم الله الرحمن الرحیم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

اللاهوت المعاصر

يُعنىٰ بتحليل ونقد اللَّاهوت الغربي

وتأثيره في العالم الإسلامي

(٧)

التجربة الدينية

اللاهوت المعاصر : دراسات نقدية = Contemporary Theology : Critical assessment : يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي وتأثيره في العالم الإسلامي. التجربة الدينية / تأليف مجموعة مؤلفين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٢ هـ. = ٢٠٢١.
٣٩٠ صفحة ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر = Religious Experience ؛ ٧)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٢٥٧٥١
١. اللاهوتية--مقالات ومحاضرات.٢. الفلسفة الغربية. أ. العنوان.

LCC : BT75.3 .L348 2021
DDC : 230
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

اللّاهوت المعاصر (٧): التجربة الدينية

رئيس التحرير: محسن الموسوي

مدير التحرير: محمّد رضا الطباطبائي

الناشر: العتبة العبّاسيّة عليه السلام المقدّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

الطبعة الأُولى: ٢٠٢١م

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com
telegram: @iicss

المحتويات

مقدّمة المركز ٧

حقيقة التجربة الدينيّة / د. الشيخ عبدالحسين خسروبناه ١١

خمسة آراء غربية معاصرة حول مصداقية التجارب الدينية ... / د. السيد جابر موسوي راد.... ٢٧

«الوحي ليس تجربةً دينيةً» دراسة تحليلية لحقيقة الوحي ... / د. علي رضا قائمي نيا ... ٦٩

أسس الوحي المسيحي بمعيار الوحي القرآني / د. أبوالفضل ساجدي ١٣٧

برهان التجربة الدينية في الفكر الإسلامي / د. علي شيرواني ١٩٣

مناقشة أدلة القائلين بالحجيّة المعرفية للتجربة الدينية / د. منصور نصيري ٢٢٧

التجربة الدينية الإسلامية / د. محمد لغنهاوزن ٢٦٣

«تجربة الله» دراسة مقارنة بين نظرية وليام ألستون والرؤية الإسلامية / د. علي شيرواني... ٣٠٣

«بسط التجربة النبوية» نظرية من نسج الخيال / د. علي رضا قائمي نيا ٣٣٩

مقدّمة المركز

يتمّ إنتاج ونشر سلسلة اللاهوت المعاصر في حقل تحليل ونقد الأبحاث الإلهيّة المعاصرة وانعكاسها في العالم الإسلامي. وقد تمّ حتّى الآن ضمن هذه السلسلة تحليل موضوعات، من قبيل: «الكلّيات والمبادئ التصوّريّة للإلهيّات المعاصرة»، و«العلم والدّين»، و«نقد نظريّة تعارض الدّين والعلوم التجريبيّة»، و«العلم الدّيني»، و«الدّين والعلوم المعرفيّة»، و«الهرمنيوطيقا». وفي سياق هذه السلسلة من الأبحاث يُعنى المجلّد الراهن بموضوع في غاية الأهمّية، ألا وهو موضوع التجربة الدينية.

إن التجربة الدينية (Religious experience) تعدّ واحدة من الموضوعات الأصليّة لفلسفة الدين في القرون الثلاثة الأخيرة، وقد بلغت ذروة شهرتها في القرن التاسع عشر للميلاد بجهود وليام جيمز في مواجهة النزعة العقلانية. والسؤال الرئيس في هذا الموضوع، هو: هل يمكن للتجربة الدينية أن تُتخذ بوصفها واحدة من مصادر معرفة الله سبحانه وتعالى؟ من حيث المصداق يمكن للتجربة الدينية أن تكون ـ في مختلف الأديان والمذاهب والتيارات الدينية ـ ذات مصاديق متنوّعة، بيد أن البحث الأهم في التجربة الدينية هو ذلك الذي يتمّ تحليله وتفسيره حول محورية **الوحي**. وقد تمّ بيان مختلف الآراء سواء في تعريف أو بيان مسائل التجربة الدينية، وهي في الغالب مطروحة من قبل

المتكلمين والمفكرين المسيحيين. وقد تركت هذه الآراء تأثيراً كبيراً على المستنيرين من المسلمين أيضاً. إن تعميم التجربة الدينية في مهدها المفهومي المسيحي على المهد المفهومي الإسلامي، قد أدّى إلى ظهور بعض الشبهات في هذا المجال، وقد دفع ذلك بعض المفكرين الإسلاميين إلى الإجابة عن هذه الشبهات وتقديم تحليل واقعي لهذا المفهوم. وفي هذا الإطار تمّ تخصيص هذا المجلد من سلسلة اللاهوت المعاصر ببحث التجربة الدينية، كي نتعرّض إلى بحث هذا الموضوع من مختلف المحاور. ومن بين أهم الأسئلة التي تمّ التعرّض لها في هذا المجلد، يمكن الإشارة إلى الموارد الآتية:

١. هل التجربة الدينية هي الوحي؟

٢. ما هو رأي المفكرين المسيحيين بالنسبة إلى الوحي؟ وهل هناك تفاوت ماهوي بينه وبين مفهوم الوحي من وجهة النظر الإسلامية؟

٣. هل هناك من مشتركات بين التجربة الدينية الإسلامية والمسيحية، أم هناك اختلاف ذاتي بين التجربتين؟

٤. هل يمكن الاستفادة من التجربة الدينية، بوصفها برهاناً على إثبات وجود الله تعالى؟

٥. ما هو مدى حجية المعرفة الحاصلة من التجربة الدينية؟

٦. ما هو المعيار الأساسي في تشخيص واقعية التجارب الدينية؟

٧. هل يمكن تجربة الله، كما يقول المفكرون الغربيون من أمثال وليَم ألستون؟

٨. هل التجربة الدينية حسيّة أم تفوق الحس؟ وهل تؤثر شخصيّة صاحب التجربة الدينية على هذه التجربة؟

٩. هل يمكن بسط التجربة النبوية ـ بوصفها واحدة من مصاديق التجربة

الدينية ـ على المستوى التاريخي والتدريجي؟

لقد تمّ تناول هذه الأسئلة بوصفها جزءاً من الهواجس والمسائل التي تُشكّل في موضوع التجربة الدينية مطمحاً للنظر، وتمّت مناقشتها في مقالات هذا الكتاب. يتضمّن هذا الجزء مجموعة من مختلف الآثار والنظريّات لعدد من المفكّرين الذين يتبنّون مشارب فكرية متنوّعة، حيث تمحورت مساعيهم البحثيّة حول بسط شتّى المسائل المرتبطة بالتجربة الدينية.

وكما هو معهود فالمركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ضمن التزامه بمبادئ الأمانة العلميّة، قام المعنيّون بالشأن فيه بجمع المقالات التي وقع عليها الاختيار واستعرضها بين يدي القُرّاء الكرام دون تغيير وتصرّف.

نتقدّم بالشكر الجزيل لكُتّاب المقالات التي وقع عليها الاختيار في هذه السلسلة، ونرجو من القُرّاء والباحثين الكرام إتحافنا بانتقاداتهم وآرائهم القيّمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

إدارة التحرير

رمضان المبارك ١٤٤٢ ق

حقيقة التجربة الدينيّة[1]

د. الشيخ عبدالحسين خسروبناه

تمهيد

لّما كانت حقيقة الدين هي تلك الحقيقة المبيِّنة للمآل الأخروي والملكوتي لعقيدة الإنسان وأفعاله الدنيوية، وطالما أنّ إثبات هذا يحصل في الأعمّ الأغلب من خلال النصوص الدينيّة، وما دام الوحي الإلهي هو أهم تلك النصوص، فإنّ السؤال عن العلاقة بين الدين والتجربة الدينيّة إنما هو سؤال يعود إلى الصلة بين الوحي والتجربة الدينيّة.

ومن أهمّ المسائل المطروحة في موضوع التجربة الدينيّة البحث عن واقع الصلة بينها وبين الدين؛ فهل حقيقة الدين هي ما يُسمّى بالتجربة الدينيّة؟ وهل الوحي الإلهي تجربة دينيّة؟ وهل التجربة العرفانية هي تجربة دينيّة أيضاً؟

تتطلّب منّا الإجابة على هذه التساؤلات فتح ملفّ يدرس كلّاً من «التجربة

---

(١) هذه المقالة هي الفصل التاسع من الجزء الأول من كتاب «الكلام الإسلامي المعاصر» ، الإصدار الثاني، الطبعة الأولى، تأليف د. الشيخ عبدالحسين خسروبناه، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية للعتبة العباسية، النجف الأشرف، 2016م.

ترجمة: محمد حسين الواسطي

الدينيّة»، و«التجربة العرفانية»، و«الوحي».

أمّا الوحي فتُعرف ماهيّته وحقيقته من الكتاب والسنّة، وأمّا التجربة العرفانية فالطريق إليها يمرّ عبر العرفاء وأهل الشهود، وأمّا التجربة الدينيّة فنقف على تفاصيلها حسب ما أفاده المفكّرون والمنظّرون.

وسوف نسعى في هذه المقالة إلى إثبات التغاير بين حقيقة الدين والتجربة الدينيّة.

ماهية التجربة الدينيّة وأنواعها

المنهج المتّبع في مسألة تطابق الدين أو عدم تطابقه مع التجربة الدينيّة هو منهج ظاهراتيّ؛ بمعنى أنّنا سوف ندرس ـ بادئ ذي بدء ـ الظواهر المنتمية لكلّ من الدين والتجربة الدينيّة؛ لنتعرّف عى معانيها، ثمّ نقف من خلال ذلك على تغايرها أو اتحادها.

وسوف تنتهي هذه الدراسة ـ من خلال مطالعتها لظواهر التجربة الدينيّة كما صوّرها شلايرماخر، وألستون، وبراودفوت، والأنواع التي فصّلها سوينبرن، ومن خلال معطيات البحث عن حقيقة الدين ـ إلى الحكم بتغاير الدين والتجربة الدينيّة.

ماهية التجربة الدينيّة

تقدّم أنّ الوقوف على معنى التجربة الدينيّة يتأتّى من خلال استعراض رؤى المفكّرين والمنظّرين في هذا الصدد؛ إذ سننتهي من ذلك إلى تعريف دقيق عن هذه الظاهرة، ممّا يسمح لنا بعدئذٍ بعقد مقارنة بينها وبين الوحي.

التجربة الدينيّة عند شلايرماخر

يُعدّ شلايرماخر أوّل من تناول مصطلح «الشعور الدينيّ»، ثمّ كتب بعده وليام جيمس (١٩١٠م) كتاباً عنوانه «تنوع التجارب الدينيّة». وقد ذكر شلايرماخر السبب الذي دعاه إلى خوض غمار هذا البحث ضمن مقدّمة كتابه المسمّى بـ «حول الدين»[١]؛ حيث قال إنّ بعض أصدقائه الذين حضروا حفل عيد ميلاده ذات يوم عاتبوه بالقول: إنّ الإلحاد واللادينيّة قد بلغا حدّ الذروة في القرن التاسع العشر، وقد تمايل أغلب الناس والعلماء نحو النزعة الإلحادية؛ فلِمَ لا تحرّك ساكناً وأنت متكلّم لاهوتيّ لتذبّ عن حياض الدين؟ لم لا تعلن أنّ من حقّ الدين أن يبقى حيّاً؟ لماذا لا تُبيّن دوره وفاعليّته؟ وهذا هو ما دفع بشلايرماخر ليكتب كتاباً موجزاً خصّصه للحديث عن الدين، فأوضح فيه ما يجب معرفته من معنى الدين.

وقد تطرّق شلايرماخر في هذا الكتاب إلى مجموعة من الفرضيّات، وناقشها، ليخلص في النهاية إلى رؤيته في هذا المقام. وقد بدأ في استعراض برهانه من خلال الفرضيّات التالية:

١. هل الدين هو الميتافيزيقا[٢]؟ الجواب: الدين مختلف عن الميتافيزيقا.

٢. هل الدين هو الأخلاق؟ يقول: هاتان حقيقتان منفصلتان؛ خلافاً لما يزعمه باركلي؛ حيث اصطنع تلفيقة معيّنة جمع فيها الأخلاق والدين.

٣. هل الدين هو العرفان أو التصوّف؟ يرفض شلايرماخر هذا الفرض أيضاً.

ويخلص شلايرماخر في نهاية المطاف إلى أنّ الدينَ تجربةٌ دينيّة، ويُعرّف

---

(1) On Religion.

(٢) المراد بها هنا الإلهيات بالمعنى الأخص، وهي الأبحاث المرتبطة بمعرفة الله، ومعرفة الدين، وفلسفته.

التجربة الدينيّة بأنها الشعور بالاعتماد على موجود مطلق، وحقيقة مطلقة[١]. ويرى أنّ هذا الشعور بالاعتماد على الموجود المطلق هو شعور بالاعتماد الكامل الشامل على جهة أو قوّة تمتاز عن العالم.

وعلى هذا الأساس، يرى أن التجربة الدينيّة هي من جنس الإحساس والشعور؛ لا من سنخ العلم أو المعرفة. ويضيف إلى ما تقدّم: وفقاً لهذا التعريف، ليس الدين من جنس العلم، وهو لا ينتمي إلى الأمور المعرفية. وبالتالي: فإنّ لغة الدين ليست لغةً معرفيّةً، والدين لا يتّصف بأيّ صبغة علمية أو معرفية، بل إنه يمنحنا شعوراً روحانياً عبّر عنه بعض علماء النفس بأنه شعور يُخرج المرء من وحدته، ويرمي به في أحضان أجواء روحانية معيّنة.

وقد وافق رودولف أوتو على تعريف شلايرماخر بحذافيره، ساعياً إلى إسقاط تفاصيله على الأديان السماوية والإبراهيمية.

لقد ذهب شلايرماخر في نظريّته التي تزعم الانسجام والتناغم بين الدين والتجربة الدينيّة إلى أنّ كلّ إنسان متديّن؛ حتّى إنسان القرن التاسع عشر، وأنهم جميعاً يمتلكون تلك التجربة الدينيّة، وليس هناك من البشر من لا يشعر في قرارة نفسه بالاعتماد على الموجود المطلق الذي وصفه بأنه ما وراء هذا العالم. ولم يستثنِ شلايرماخر الفنّانين الذين اشتهروا في ذلك العصر بأنهم أكثر الناس بُعداً عن الدين؛ حيث عدّهم من أشدّ الناس تديّناً؛ لأنهم حسب وصفه يمتلكون هذا الشعور بالاعتماد على الموجود المطلق أكثر من غيرهم. وكما يعبّر

---

(١) الإطلاق هنا بمعنى الكمال والشمولية، والشعور المشار إليه في التعريف هو شعور ينطوي على ضرب من ضروب الوحدة، وهو شعور ينتاب كل كيان الإنسان، وهو إحساس يتعلّق بقوّة تفوق هذا العالم، ولا يتطرّق إلى أنها الله .

ستيس في كتابه «التصوف والفلسفة» فإنّ هذه الحالة مشهودة حتّى عند المدمنين على المخدِّرات.

وفي الختام، ردّ شلايرماخر على أصدقائه بألّا يتحسّروا على الدين، أو يهابوا لادينيّة القرن التاسع عشر[١].

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ التجربة الدينيّة تنتمي إلى أحاسيس الإنسان ومشاعره، ولا يخفى أنّ الشعور ينطوي على مراتب ودرجات، فلا يبعد أن يُدّعي القائلون بالتجربة الدينيّة أنّ المرتبة العليا من هذا الشعور هي المرتبة المسمّاة بـ «الوحي»، وهو ما أرسله الله سُبحَانَهُ وَتَعَالىٰ تلقّاه الإنسان منه.

التجربة الدينيّة عند ألستون

يرى ألستون أنّ التجربة الدينيّة أمر علميّ؛ وليس من سنخ الشعور والأحاسيس. وإذا انتهينا إلى أنّ التجربة الدينيّة تنتمي إلى جنس الأحاسيس فمن اللازم عندئذٍ أن يكون الشخص صاحب الإحساس موجوداً. أمّا متعلق هذا الشعور فلن يكون أمراً وارداً في البحث؛ لفرط غموضه، فالفرد المدمن على المخدّرات مثلاً لديه شعور وإحساس معين، لكنّ متعلّق هذا الإحساس أمر مجهول، فلعلّه يحسّ بالوحدة، وبحاجته إلى من يمدّ يد العون له، لكن من هو هذا الشخص المعين الذي يحتاجه؟ وما هي صفاته؟ ذلك أمر غير معلوم، وليست الصورة واضحة حياله، ولهذا لا يدخل متعلق الإحساس في خضمّ البحث. وعليه، فإنّ الشعور يتكوّن من ثلاثة عناصر؛ هي: الشعور، وصاحبه، ومتعلق هذا الشعور. ولا يجري الحديث عن متعلق الشعور لشدّة غموضه.

---

(١) وبعبارة أخرى: إنه أفاد هنا من مجاز السكاكي حينما تصرّف في معنى الدين، ليصبح الجميع متديّناً؛ كما صنع السكاكي في مجازه فتصرّف في معنى الأسد ليشمل كل إنسان شجاع أيضاً.

أمّا لو كانت التجربة الدينيّة من جنس العلم والإدراك (وهـي العلاقـة بـين المدرِك والمدرَك)، فلا محيص إذن من وجود مدرِك ومـدرَك (متعلّـق الإدراك)، ولا مفرّ أيضاً من وجود مدرَكين: مدرَكاً أو معلوماً بالذات (الصورة الذهنية)، ومدرَكاً أو معلوماً بالعَرَض (الخارج)؛ فإذا كـان المـدرَك بالـذات متطابقـاً مـع المدرَك بالعَرَض فالإدراك حينئذٍ صادق، وإلا فهو كاذب.

التجربة الدينيّة عند براودفوت

يرى براودفوت أنّ التجربـة الدينيّـة ـ سـواء كانـت مـن جـنس الإحسـاس أو الإدراك ـ حقيقة قابلة للبيـان والتفسـير. وهـو بالتـالي لا يفصـل بـين التجربـة الدينيّة وتفسيرها[١]. ويـذهب أيضـاً إلى أنّ الإدراك أو الشـعور الروحـيّ وكـذا إدراك الموجود السامي أو الشعور بالاعتماد على المبـدأ أو الحقيقـة الممتـازة عـن الكون لا يمكن له أن يتحقق من دون تفسير صاحب التجربة نفسه.

وفي واقع الأمر، فإنّ التجربة الدينيّة عنده مركّب يجمع بـين إدراك صـاحب التجربة أو شعوره زائداً تفسيره لذلك.

ولا يخفى عـلى المتتبـع تـأثّر أبحـاث براودفـوت هنـا عـما يـدور في أروقـة الهرمنيوطيقيا الفلسفية؛ فوفقاً لبعض الأصول الموضوعة المفترضة مسبقاً تتبلور التجربة لصاحبها جرّاء مجموعة من العلل والعوامل، ثمّ يقوم الفرد عـلى ضـوء تلك المفترضات بتفسير شعوره أو إدراكه. وتركيب هاتين الخطوتين هو ما يعبّر عنه بالتجربة الدينيّة. ولهذا، ليس هنالك تجربة دينيّة عارية عن التفسير.

---

(١) التفسير هنا هو الانطباع الشخصي لصاحب التجربة الدينيّة عما جرّبـه، سـواء ظهـرت هـذه التجربة في هيئة ألفاظ، أم لم تتحمّلها قوالـب اللغـة لضـعف الأخـيرة، أو لأنّ قابليـة المتلقّـي لشرحها غير محرَزة. وبشكل عام فإنّ صاحب التجربة له معرفة بتجربته؛ وهذا هو تفسيرها.

ولعلّ هذا القول مشابه لما ردّده كانط (١٨٠٤م) حين ذهب إلى امتلاك الإنسان لقوى ثلاثة؛ هي: الحساسة، والواهمة، والفاهمة. وأنّ هناك وقائع موجودة خارج الذهن تترك آثارها علينا؛ فالإنسان يدرك بعض الأمور عن طريق حواسه، لكنه يجهل ماهية ما يدركه في الواقع؛ فالمواد المدرَكة تلك تمتزج بفضل قواه الواهمة والفاهمة مع عنصري الزمان والمكان، أو قل: تمرّ هذه المواد من خلال معبر يكوّنه الزمان والمكان. ثمّ يتحدّث عن المقولات الاثني عشر، وما تصدره القوّة الفاهمة أو العاقلة؛ أي: مرور تلك المواد من ذلك المعبر، واستقرارها في إحدى المقولات المشار إليها. ثمّ يستصدر من هذه المقولات أحكاماً اثني عشر. والأحكام الكلية والجزئية أو الشخصية إنما تصدر من هذه المقولات الاثني عشر.

ويرتكز ما ذهب إليه كانط (١٨٠٤م) إلى نقطتين:

أوّلاً: أنّ هنالك وقائع موجودة في الخارج (الأنطولوجيا عنده).

وثانياً: أنّ هنالك أحكاماً أيضاً (الابستمولوجيا عنده)، ثمّ يفتح باباً يخص العلاقة بين بحوث معرفة الوجود (الأنطولوجيا)، ونظريّة المعرفة (الابستمولوجيا) يسمّيها ببحوث معرفة الذهن.

ولا يخفى أنه لم يُشر في نسخته الأولى من كتاب «نقد العقل المحض» إلى موضوع «معرفة الذهن»، بل اكتفى هناك بالإشارة إلى القوة الحساسة والفاهمة.

وفي معرض الرد على مناقشة مفادها السؤال عن كيفية الولوج في بحث المقولات فجأةً، يقول: يرتبط عنصرا الزمان والمكان بالقوى الواهمة، ومن خلال ذلك تتبلور حقيقة مّا لتلك المواد والمقولات، تُطلق عليها اسم «الأحكام».

وكما أسلفنا فيما مضى ـ فقد ذهب شلايرماخر إلى أنّ عنصري الزمان

والمكان وكذلك المقولات أمور ذهنية، وأنّ المواد تأتينا من الخارج. ومن هنا، فإن المركب الناتج عن هذه العناصر الثلاثة (الزمان والمكان + المقولات + المواد) هو ما نطلق عليه اسم المعرفة. وبعبارة أخرى: المعرفة مركب ناتج عن مواد متخذة من الخارج، وتأثيرات تركتها قوى الذهن الفعالة على هذه المواد.

ويرى براودفوت أنّنا كما لا نملك مواداً محضةً، فإننا لا نملك أيضاً تجربة دينيّة صرفة خالصة. وإذا جاز لنا أنطولوجياً أن نذعن بوجودها، فإننا عاجزون عن بيانها أو الإفصاح عنها. وبالتالي: إذا نجحت عمليّة التبيين في التجربة الدينيّة، فتغيرت حالات الشخص، وبدأ يذرف الدموع، أو يسرد الأبيات الشعرية، فإنّ هذا مركب نتج عن شعور هذا الشخص أو إدراكه ممتزجاً بتفسيره لذلك؛ وليس مجرّد الشعور أو الإدراك المحض؛ لأنّ الشعور والإدراك لا ينفكان عن التفسير[١].

وبناء على ذلك، فإنّ التجربة مقرونة بالتفسير على الدوام، سواء كانت من جنس الأحاسيس، أو انتمت إلى فئة الإدراكات. كما أنّ التفسير الذي تجري عملياته بفعل من صاحب التجربة نفسها هو الآخر لا ينفصل عن الشعور أو الإدراك.

أنواع التجربة الدينيّة

التجربة مشترك لفظي يدل على التجربة الحسية، والتجربة العُرفية، والإدراك الحسي، والتجربة الأخلاقية، والتجربة العرفانية، والتجربة الدينيّة.

---

(١) تأثّر براودفوت بإلقاءات كانط في التمييز بين ما أسماه بالشيء بذاته أو النومين Noumen من جهة، والظاهرة Phenomenon من جهة أخرى، وكذا تأثر بآراء هايدغر وغادامر الهرمنوطيقيّة الفلسفية، ناهيك عما لاحه من تأثيرات البراغماتيكية (المذهب النفعيّ).

والمراد بالتجربة الدينيّة الشعور أو الإدراك الذي ينتاب الإنسان تجاه أمر معنوي أو روحي وحقيقة غائيّة.

ويرى سوينبرن أنّ للتجربة الدينيّة ـ أو تجربة الله حسب تعبيره ـ خمس مراتب؛ هي ما يلي:

١. تجربة الحقيقة الغائية بواسطة شيء محسوس: وهي أمر متاح لكل شخص، ويقع في نطاق التجربة العامة، ومثالها: تجربة الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أو الحقيقة الغائية برؤية صورة لشخص مقدّس مثلاً؛ كما لو تداعى ذلك لمن شاهد صورة السيّد المسيح عليه السلام وهو يرزح تحت التعذيب ضمن أحداث عرض سينمائيّ، أو من خلال مشهد حيّ لغروب الشمس مثلاً، وفي هذين المثالين تحصل للإنسان حالة روحانية ناتجة من التجربة المحسوسة العامة.

٢. تجربة الحقيقة الغائية بواسطة شيء محسوس غير مألوف لكنّه عامّ: كما في مشاهدة نبتة تلتهمها النيران، لكنّها لا تحترق، أو كواقعة إلقاء إبراهيم عليه السلام وسط الحريق دون أن يمسّه سوء؛ فهاتان تجربتان بصريّتان (محسوستان عامّتان)، لكنّهما غير مألوفتين.

٣. تجربة الحقيقة الغائية بواسطة ظاهرة شخصية قابلة للوصف باللغة الحسية المألوفة: والمقصود بها هنا تلك التجربة المنطلقة من الظواهر الشخصية؛ لا العامة، كما هو الحال في مثل الأحلام والمكاشفات.

٤. تجربة الحقيقة الغائيّة بواسطة ظاهرة شخصية لا تقبل الوصف باللّغة الحسّيّة المألوفة في الغالب: كما هو الحال في الكشف والشهود العصيّ على البيان.

٥. تجربة الحقيقة الغائيّة دون توسيط أمر حسّيّ (ظاهريّ أو باطنيّ):

ومثاله: الإنسان الذي يرتبط بـالله عَزَّوَجَلَّ، وهـذا يعنـي: انعـدام أيّ أمـر محسوس في البين رغم وجود التجربة الدينيّة[١].

لقد استعرض سوينبرن هذه المراتب المختلفة للتجربة الدينيّة ليؤكّد عـلى أنّ التجربة الدينيّة ـ سواء كانت مـن جنس الإدراك أو الشعور، أو كانـت قابلـة للتفسير أو عصيّة عليه ـ مظلّة كبرى تشمل أدنى المراتب؛ وهـي مـا قـد يحـدث لأيّ شخص، وصولاً إلى أسماها مقاماً؛ مثل ما كان يحـدث للسـيد المسـيح عليه السلام، أو للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله؛ وهو المسمّى بالتجربة الوحيانية.

وبناءً على ذلك فالتجربة الدينيّة التي تناولها سوينبرن تشـتمل عـلى التجربـة الروحانية والعرفانية ـ بما يعمّ القابلة للوصف والعصيّة عليه ـ وكذلك التجربـة الوحيانية التي نجدها عند الأنبياء.

ماهية التجربة العرفانية وأنواعها

التجربة العرفانية هي كشف أو شهود قلبي يحصل عليه العـارف نتيجـةً لتزكيـة النفس وترويضها عملياً. وفي معـرض دراسـتنا لهـذه الظـاهرة وفقـاً للمـنهج الظاهراتيّ فإننا لا نسعى هنا إلى ممارسة أيّ برهنـة عقليـة أو أي إثبـات عرفـاني على وجود هذه الظاهرة، بل يجب أن يكـون أحـدنا ذلـك العـارف الـذي يمـرّ بتجربة تلك الظاهرة، أو أن نطرق باب العرفاء مستفسرين منهم عن حقيقتهـا، أو مـراجعين لمصـنفات عرفانيـة مثـل: «منـازل السـائرين»، و«التمهيـدات»، و«الفتوحات»، و«الأربعون مجلساً» لعلاء الدين الكرماني، وغيرها.

وقـد عـبّر العرفـاء عـن المعرفـة العرفانيـة بمفـردات مثـل: «الكشـف»

(١) العقل والإيمان الدينيّ، فصل التجربة الدينيّة، بطرسون، مايكل، نقله إلى الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطانين منشورات طرح نو، طهران، ١٣٧٦ ش.

و«المكاشفة»، و«الشهود»، و«المشاهدة»، و«المعرفة القلبية»، وغير ذلك. وقسّموها إلى أقسام. يقول الكاشاني: «الشهود رؤية الحق بالحق»[١].

وهذا يعني أن الإنسان إذا أدرك الحقيقة التي مفادها أنّ العالم بأسره ما هو إلا مظهر وتجلّ من مظاهر الحقّ وتجلّياته، حصل له شهود الحق بهذه المظاهر والتجليات، فقد بلغ حقيقة الشهود وجوهره. وقد قسّم الكاشاني بعد ذلك الشهود إلى مجمل في مفصّل، ومفصّل في مجمل.

وأشار إلى أنّ الشهود المجمل في المفصّل يتلخّص في رؤية الأحدية في الكثرة؛ أي أنّنا إذا استطعنا أن نرى أحديّة الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ في كثرة العالم، فقد بلغنا شهود المجمل (الأحدية) في المفصّل (الكثرة).

أمّا شهود المفصل في المجمل فيتلخّص في رؤية الكثرة في الذات الأحديّة؛ وهو يعني السير من الحقّ إلى الحقّ في مسلك مسير الصعود للوصول إلى الذات الأحديّة (مقام الأحديّة)، ورؤية الكثرة في هذا المقام، وذلك لأنّ الكثرة الموجودة في الأعيان الخارجيّة لها وجودها في الأعيان الثابتة، وفي علم الله جَلَّ وَعَلا.

وعليه، فإنّ مقام شهود العلم الإلهيّ ينطوي على شهود المعلومات الإلهيّة أيضاً؛ لا أنّ الأعيان الخارجيّة موجودة هناك بماهيّاتها، بل هي حاضرة جميعاً بكمالاتها، والعلم بها في أعيان الحقّ سُبحَانَهُ وَتَعَالىٰ.

يقول القيصريّ (٧٥١هـ):

الكشف لغةً رفع الحجاب، يُقال: كشفت المرأة وجهها؛ أي: رفعت نقابها. واصطلاحاً هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني[٢] الغيبية،

---

(١) اصطلاحات الصوفية، عبدالرزاق الكاشانيّ (القاساني)، ج٢، ص ١٥٢، مصطلح شهود.

(٢) يقول العلامة حسن زاده الآملي في تعليقته: أي من الأسماء والصفات. راجع التعليقة على شرح فصوص الحكم للقيصري، ج١، ص ١٢٧. [م]

والأمور الحقيقية[١] وجوداً أو شهوداً[٢].

وبعبارة أخرى: إذا بلغ الإنسان مقام عين اليقين، وشاهد الحقائق الغيبية فقد حصل على مرتبة الكشف، وإذا بلغ مقام حق اليقين فإنّ وجوده في واقع الأمر قد اتحد بوجود سائر الموجودات بنحو ما، وعندئذٍ فالمقام ليس مقام الشهود، بل مقام الوجود؛ وهو ما عبّر عنه العرفاء بوحدة الوجود التي هي مرتبة تلي مقام وحدة الشهود.

وبعد ذلك، يقسّم القيصري الكشف قائلاً:

وهو معنويّ[٣] وصوريّ، وأعني بالصوريّ: ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواسّ الخمس[٤]. وذلك إما أن يكون على طريق المشاهدة[٥]؛ كرؤية المكاشف صور الأرواح[٦] المتجسّدة، والأنوار الروحانية[٧]. وإمّا أن يكون عن طريق السماع؛ كسماع النبيّ ﷺ الوحي النازل عليه[٨].

وهذا يعني أنّ الإنسان عندما يرتبط بعالم المثال المنفصل والبرزخ يحصل

---

(١) أي: الموجودة خارجاً؛ أي: صيرورة المكاشف متصفاً بحقيقة المكشوف. لاحظ: المصدر السابق. [م]

(٢) وجوداً أي: وجداناً لها بحيث لا يصير المكاشف متحقّقاً بحقيقة المكشوف، وهذا مقام حق اليقين. ووجداناً أي: ورؤيةً، وهذا مقام عين اليقين. شرح فصوص الحكم للقيصري، ج١، ص ١٢٧. [م]

(٣) أي: عقليّ. لاحظ: المصدر السابق. [م]

(٤) الحواسّ الخمس الباطنة. م.س. [م]

(٥) وهو الاطلاع الشهوديّ. م.س. [م]

(٦) أي: أرواح الأناسيّ. م.س. [م]

(٧) أي: العقول. م.س. [م]

(٨) المصدر السابق، ص ١٢٧-١٢٨. [م]

على مشاهدات مشابهة لما هو في الخيال المتصل، فيمكن للإنسان أن يشاهد صوراً لا يراها الآخرون، ولهذا يمكن للعارف أن يرتبط بالخيال المنفصل، وهو مرتبة من مراتب العالم المجرّد (التجرّد غير التامّ)، وأن يرى أو يسمع أموراً؛ كما نجد في قول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «إنّك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى»[١]، وهذا هو الكشف الصوريّ. ويمكن هذا عن طريق الذوق؛ كما في السالك الذي يحصل له شهود بطعام يتناوله، فيطّلع به على معان غيبية، وفي بعض الأحيان قد يأكل الإنسان طعاماً في الخيال المنفصل، ويمكن أيضاً أن يكون هذا الكشف من خلال سائر الحواس الأخرى.

وحسب ما ذهب إليه العرفاء فإنّ الحواس الخمس موجودة في باطن النفس، باعتبار وجودها البرزخي والمثالي، وإنّ حواسنا المادية تستفيد من النوافذ المفتوحة لها من الحواس الموجودة في الخيال.

والقسم الآخر الذي استعرضه القيصري هو الكشف المعنوي (في قبال الصوري)، مثاله: أن يطّلع الإنسان على مقام الأحدية الإلهيّة، أو ظهور الوحدة في الكثرة[٢].

وقد قسّم العرفاء أيضاً التجلي إلى نوعين: ثبوتيّ، وإثباتيّ.

أمّا التجلي الثبوتي فهو وجودي أنطولوجي، ومعناه أن يُعرف الحق عَزَّوَجَلَّ بصفته هوية غيبية غير متعينة. والهوية الغيبية له تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ تظهر في قوس النزول على هيئة التعيّن الأول بدايةً (الحضرة الأحدية)، ثمّ التعين الثاني

---

(١) نهج البلاغة، ص ٤١٧، ط شرح محمّد عبده. [م]

(٢) راجع: شرح فصوص الحكم، القيصري، الفصل الرابع في مراتب الكشف وأنواعها إجمالاً، وراجع كذلك شرح مقدّمة القيصري، ص ٥٣٦.

(الحضرة الواحدية)، ثم التعينات الخلقية (عوالم العقل، والمثال، والمادة).

وأما التجلي الإثباتي فهو الشهود أو الكشف العرفاني.

والعارف في عرفانه العملي يمضي في سيره وسلوكه ليتجاوز عدة منازل في قوس الصعود، فيرتقي من اليقظة، ليبلغ مقام الفناء. وآخر مراحل السلوك الوحدة في الشهود؛ بمعنى أن يجد الله جَلَّ وَعَلَا في كلّ شيء، أو الوحدة في الوجود؛ أي: أن الله سُبۡحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو الوجود الأوحد.

لقد خلص العرفاء قبل ابن عربي إلى أنّ أقصى مراتب الكمال هي مرتبة الوحدة الشهودية، لكنّ ابن عربي ذهب إلى وحدة الوجود. فكلّ ما سوى الله متحقق في وحدة الشهود، لكنّ العارف لا يتلفت إليه، بل يرتكز شهوده على الوحدة، ففي وحدة الوجود لا وجود لأي شيء غير الحقّ عَزَّوَجَلَّ، وغيره ما هي إلا تجليات له.

وقد استطاع ابن عربي بنظريته هذه في وحدة الوجود أن يبني رؤيته في العرفان النظري، وأن يبيّن العرفان العملي الذي يُعدّ طريقة الوصول إلى الكمال والوحدة بشكل ممنهج، وتمكّن بعده صدر الدين الشيرازيّ أن يكمل ما بدأه ابن عربي، وأن يبرهن على مجموعة مدعياته العرفانية.

هذا، ولا يختلف العرفاء جميعاً في أنّ الشهود هو منطلق العرفان. وهو ينتمي إلى العلم الحضوريّ، ويُعدّ مرتبةً من مراتبه إلى جانب المراتب الأخرى؛ مثل: الشعور بالألم، أو العطش، وما شاكل ذلك. ويصرّح العرفاء أنفسهم بأنّ منطلق الشهود وأصله قد يكون إلهياً تارةً، وشيطانياً تارة أخرى. وفي واقع الأمر، فإنّ الشهود الشيطاني ليس بشهود أصلاً، بل هو ارتباط مع الخيال المتصل والذهن البشريّ؛ إذ يمكن للفرد أن ينغمس في خياله لأسباب نفسانية

أو شيطانية، فيخال له أن صوره الذهنية شهود عرفاني، أو خيال منفصل، فيختلط عليه الأمر.

وللوصول إلى الشهود المنفصل أي إلى الواقع الخارجي والملكوتي للعالم، وتمييز الشهود الإلهيّة عن النفساني أو الشيطاني اقترح أهل العرفان طرائق متعددة؛ منها: موازين العقل، والسؤال من العارف الواصل، وكذلك عرضها على الكتاب والسنة.

وهنا ننوّه بأنّ العرفاء المتشرّعين ليس أنهم يؤمنون بأنّ القرآن الكريم هو الأصل والمنطلق الوحيد لاكتشاف صدق الشهود أو كذبه وحسب، بل إنهم يرون فيه المصدر الأنطولوجي للعرفان أيضاً. وبتعبير آخر: يرى العرفاء أن جميع مراحل العرفان موجودة في الكتاب والسنة. وبالتالي، فإنّ آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة لم تبالغ فقط في بيان أحكام الشريعة، بل أوغلت أيضاً في تناول المقامات العرفانية، وطرق الوصول إليها.

ومن هنا، فقد رفضوا ألوان الرياضة الصوفية، وجعلوها خارج دائرة الكتاب والسنة، وعدّوها في واقع الأمر كحلقة من خلقات الإلقاءات الشيطانية.

هذا، ويدّعي العرفاء في معرض بيانهم لشهودهم أنّ بياناتهم وإفصاحهم عمّا رأوه لا يعدو كونه أمراً شخصياً، وليس له منطلق إلهي. وعليه، طرحوا قضية ضيق الخناق في التعابر اللغوية، ووجدوا أنفسهم عاجزين في الإعراب عن مشاهداتهم. وقد عزوا هذا العجز إلى ضعف القدرة على البيان عند العارف، وانخفاض مستوى قدرة الفهم عند المخاطب، وإشكالية المعاني عندما يروم العارف إلى بيان المعارف العرفانية السامية، وهذا هو الذي أدّى إلى ظهور

توجّهات معيّنة عند بعض العرفاء، انتهت بهم إلى إبراز ما وُصف بالشطحيّات[١].

وفي المحصلة نقول: اتّضح من وقوفنا على التجارب العرفانية وما تبين لنا بشأن التجربة الدينيّة وأقسامها ـ لا سيّما التجربة الدينيّة في نظريّة سويبرن ـ أنّ الشهود العرفاني لون من ألوان التجربة الدينيّة. ومع اتضاح حقيقة الدين التي ذكرنا أنها تلك الحقائق المبيِّنة للمآل الملكوتي الذي ستؤول إليه الرؤى والمناهج والسلوكيات الدنيوية، واتضاح معنى التجربة الدينيّة التي هي شعور أو إدراك روحيّ وقدسيّ، ينقشع الضباب عن إجابة السؤال المثار آنفاً؛ ألا وهو: هل يمكن القول بأنّ التجربة الدينيّة هي حقيقة الدين؟

فالإجابة هي بالنفي طبعاً؛ لأنّ التجربة الدينيّة وليدة للعوامل الداخلية والخارجية، وهي تتأثر بالمتغيرات التي تحيط بحالات صاحب التجربة وشؤونه الاجتماعيّة؛ فكيف يمكن لأمر مثل هذا أن يتّحد مع حقيقة الدين التي لا منشأ لها إلا الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ؟!

نعم؛ يمكن عدّ التجارب العرفانيّة لوناً من ألوان التجربة الدينيّة، لكنّ حقيقة الدين تتفاوت مع التجربة الدينيّة تفاوتاً ماهويّاً وحقيقيّاً.

(١) نُقل عن البسطاميّ أنه قال: «لا إله إلا أنا فاعبدني»، ومنها أيضاً مقولة الحلّاج الشهيرة: «أنا الحق».

خمسة آراء غربية معاصرة حول مصداقية التجارب الدينية في بوتقة النقد والتحليل[1]

د. السيد جابر موسوي راد[2]

ملخّص المقالة

دوّن الفلاسفة مباحث كثيرة ومتنوعة المضامين حول مدى واقعية التجارب الدينية ومصداقيتها، وفي هذا السياق سوف نتطرّق إلى تحليل ونقد أهمّ خمسة آراء منها، وهي في الحقيقة الآراء الارتكازية المطروحة بخصوص الموضوع:

الرأي الأوّل: حجّية اتفاق الآراء حول التجارب الدينية (الإجماع) وتناسقها مع بعضها وقابلية طرحها للبحث والتحليل ـ الفيلسوف وولتر ستيس

الرأي الثاني: سرعة التصديق إثر التجارب الدينية (التصديق بدون تحقيق)

---

(١) هذه المقالة نشرت في مجلة «حكمت إسراء» الفصلية التي تصدر باللغة الفارسية في جمهورية إيران الإسلامية، السنة الثامنة ٢٠١٤م، العدد ٢٢.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي

(٢) حاصل على شهادة الدكتوراه في فلسفة الدين من جامعة طهران ـ فرع برديس فارابي.

ـ الفيلسوف ريتشارد سوينبورن

الرأي الثالث: تشابه التجارب الدينية مع التجارب الحسية ـ الفلاسفة وليام ألستون وجون هيك وكايث ياندل ووليام ألستون

الرأي الرابع: ثلاثة أدلّة لإثبات واقعية التجارب الدينية ـ الفيلسوف رودولف أوتو

الرأي الخامس: شخصية صاحب التجربة الدينية ذات تأثير عليه فقط فيما ينشأ لديه من معتقدات دينية (التفكيك بين التجارب الدينية التي يخوضها الناس) ـ الفيلسوف وليام جيمس.

بعد تحليل ونقد هذه الآراء وبيان المقصود منها سوف نثبت أنّ العلم الحضوري ـ البديهي أو الفطري ـ هو المعيار الأساسي لمعرفة مدى واقعية التجارب الدينية ومصداقيتها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض هذه التجارب تنشأ لدى الإنسان بواسطة هذا النوع من العلم وهي فقط حجّة وقطعية، ممّا يعني أنّ التجارب الدينية التي تكتسب بطريق آخر بحيث لا يدركها صاحبها بواسطة مرتكزاته العلمية الفطرية لا تعتبر حجّةً أو قطعيةً، مثل المكاشفات الشهودية ـ العرفانية ـ وغيرها.

خطّة البحث

الدراسات التي تدوّن حول التجارب الدينية تتضمن أهمّ المباحث التي تطرح للبحث والتحليل في علم الفلسفة، وهذه التجارب تضرب بجذورها في النشأة الأولى للبشرية لأنّ كلّ إنسان على مرّ العصور عادةً ما يواجه في حياته نمطاً أو أنماطاً عديدة من التجارب الدينية.

تدريجياً وخلال مرّ الأيام شهدت التجارب الدينية تغييرات كثيرة، ومثال

ذلك في تأريخنا الإسلامي ما تبنّاه أتباع الفكر الصوفي الذين فنّدوا الفكر الاستدلالي واستهانوا بأحكام العقل بزعم عدم نجاعته في المجال الديني واستعاضوا عنه بالفكر الشهودي والمكاشفات العرفانية؛ لكن بعد ذلك تألّق نجم صدر الدين الشيرازي ـ صدر المتألهين ـ في سماء الفكر الإسلامي ليطرح التجارب الدينية ضمن مباحثه الفلسفية باعتبارها مصدراً مستقلاً إلى جانب الاستدلال العقلي، وقد سبقه الحكيم ابن سينا الذي اعتبرها مصدراً معرفياً بحيث يمكن لعامّة الناس أن يبلغوا بعض مراتبها.[١]

وأمّا في العالم الغربي فقد شهدت النظريات المطروحة حول التجربة الدينية تحولاً جذرياً في عهد الفيلسوف شلايرماشر الذي ذاع صيته خلال عهد آلت فيه نظريات اللاهوت الطبيعي إلى الركود لتطرح في الأوساط الفكرية نقاشات محتدمة حول العديد من القضايا ذات الصلة بالدين والمعتقدات الدينية وعلى رأسها مسألتا تعارض العلم مع الدين ونقد نصوص الكتاب المقدّس، ومن هذا المنطلق اعتبرت التجربة الدينية بديلةً عن اللاهوت الطبيعي.

المبادئ اللاهوتية التي تبناها شلايرماشر لا ترتكز على العقل ولا الكتاب المقدّس، بل هي عبارة عن مبادئ لاهوتية منبثقة من التجربة الدينية، وعلى الرغم من أنّه تبنّى هذا المسلك بهدف الدفاع عن الدين وليس بداعي التشكيك بمصداقيته، لكنّه تسبب بإيجاد شبهات عديدة على المبادئ العقلية وتعاليم الكتاب المقدّس.

بعد ذلك تطرّق إلى هذا الموضوع فلاسفة آخرون ذاع صيتهم في الأوساط

(١) علي شيرواني، مباني نظري تجربه ديني از نظر ابن سينا (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة «معرفت فلسفي»، العدد ٣، ٢٠١١م.

الفكرية الغربية والعالم قاطبةً وعلى رأسهم وليام جيمس ورودولف أوتو وواين براودفوت وستيف كاتس وريتشارد سوينبورن وولتر ستيس وجون هيك، حيث دوّنوا الكثير من البحوث والدراسات حول طبيعة الفلسفة الدينية وكلّ ما يرتبط بها من مسائل ولا سيما السؤال الأكثر شيوعاً في هذا المضمار والذي يطرح على مدى مصداقية هذه التجربة، وهو: هل التجارب الدينية تحكي عن الواقع أو أنّها مجرد أوهام أو إلقاءات شيطانية يتصورها الناس من عند الله عزّ وجلّ؟

لا نبالغ لو قلنا إنّ أهمّ المواضيع التي تطرح للبحث والنقاش بخصوص التجارب الدينية تتمثّل في مدى واقعيتها ومصداقيتها، والفلاسفة الغربيون ذكروا آراء متباينة في هذا الصدد لكنّنا سنسلّط الضوء على خمسة منها فقط ضمن مباحث هذا المقالة، وذلك كما يلي:

الرأي الأوّل: حجّية اتفاق الآراء حول التجارب الدينية (الإجماع) وتناسقها مع بعضها وقابلية طرحها للبحث والتحليل ـ الفيلسوف وولتر ستيس

الرأي الثاني: سرعة التصديق إثر التجارب الدينية (التصديق بدون تحقيق) ـ الفيلسوف ريتشارد سوينبورن

الرأي الثالث: تشابه التجارب الدينية مع التجارب الحسية ـ الفلاسفة وليام ألستون وجون هيك وكايث ياندل ووليام ألستون

الرأي الرابع: ثلاثة أدلّة لإثبات واقعية التجارب الدينية ـ الفيلسوف رودولف أوتو

الرأي الخامس: شخصية صاحب التجربة الدينية ذات تأثير عليه فقط فيما ينشأ لديه من معتقدات دينية (التفكيك بين التجارب الدينية التي يخوضها الناس) ـ الفيلسوف وليام جيمس

في نهاية البحث سوف نذكر الرأي المختار الذي يمكن اعتباره السادس في ترتيب هذه الآراء.

الرأي الأوّل: حجّية اتفاق الآراء حول التجارب الدينية (الإجماع) وتناسقها وقابلية طرحها للبحث والتحليل ـ الفيلسوف وولتر ستيس

بعض الفلاسفة الغربيين اعتبروا مسألة اشتراك المتصوفة وأهل السير والسلوك الروحاني في التجارب الدينية واتفاقهم بالإجماع حول ما يتحصل منها، دليلاً على مصداقية هذه التجارب وحجّيتها، وهذا أمر يحكم به العقل حسب رأيهم لكون تكرارها بشكل متناسق من قبل أناس تختلف مشاربهم الفكرية وأعراقهم وبقاعهم الجغرافية وما إلى ذلك من اختلافات أخرى، يعتبر برهاناً قطعياً على صدقها؛[1] وفي هذا السياق قال الفيلسوف وليام جيمس:

التغلّب على العقبات وتجاوز الحدود الحائلة بين الإنسان والوجود المطلق في الواقع أكبر نصر يحقّقه السالك الروحاني، وهذا الوجود المطلق يعتبر عقيدة مشتركة بين أصحاب السير والسلوك الروحاني من أتباع ديننا، ممّا يعني وحدة أفكارهم واشتراكها.

هذا العرف الثابت والدائم بين أهل السير والسلوك الروحاني والذي يمكن اعتباره نصراً دينياً، لا نجد فيه سوى تغييرات طفيفة في مختلف الأديان والأفكار الدينية ولدى أبناء مختلف البقاع الجغرافية، فهذا الأمر ملموس في الديانة الهندوسية والفكر الأفلاطوني وأتباع مسلك التصوف والشهود الروحاني المسيحي وأتباع فكر وايتمان، حيث يردّد أتباع هذه

(1) William James, 1982, The varieties of religious experiences, Penguin American library, USA, p. 324.

المدارس الفكرية والدينية ذات العبارات ويطرحون نفس المضامين.

إذن، هنـاك اتفـاق في الآراء ـ إجماع ـ دائـم وشـامل في التوجهـات الروحانية، لذا يجب على كلّ ناقد أن يتوقف عند هذه النقطة ويحللها بدقة كي يدرك مغزاها.[1]

الفيلسوف وولتر ستيس[2] تطرّق إلى شرح وتحليل هذا الرأي، حيث اسـتدلّ في بادئ الأمر قائلاً إنّ التجارب الروحانية ـ الدينيـة ـ التـي خاضـها النـاس في شتّى أرجاء العالم رغم تنوعهـا ووجـود اختلافـات في بعـض جوانبهـا لكنّهـا بشكل عام تحكي عن اتفاق على رأي مشترك ـ إجماع ـ حول مرتكز فكري ديني ثابت ومتعارف، فالسالك الروحاني يخوض تجربةً دينيةً يدرك من خلالها جـزءاً من الحقيقة وهذا أمر مشهود لدى جميع أقرانه في كلّ آنٍ ومكانٍ، لأنّ كلّ تجربـة الدينية في كلّ بقعة من العالم وفي كلّ عصر من العصور مستقلة عـن غيرهـا ولا ارتباط لها بسائر التجارب التي يخوضها أو خاضها الآخرون، لكن نلمس منهـا جميعاً مضموناً واحداً متفقاً عليه بشكل غير مقصود من قبـل أنـاس لم يـروا ولم يعرفوا وحتّى لم يعاصروا بعضهم.[3]

المؤاخذة التي تطرح على هذا الرأي هـي مـا يـلي: هنـاك أشـياء عـلى غـرار السراب بحيث يتفق معظم الناس على كونها شيئاً واحداً عندما يشاهدونها عـن بعد وهم في الحقيقة مخطؤون فيما تصوروا، فالسراب عندما نشاهده نتصور أنّـه

---

(1) Ibid.

(2) Walter Terence Stace

(٣) وولتر ستيس، عرفان و فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمـه إلى الفارسـية بهـاء الـدين خـرم شاهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانيـة، طهـران، منشـورات سروش، الطبعـة السادسـة، ٢٠٠٥م، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

ماء لكنّ الحقيقة على خلاف ذلك إذ لا وجود للماء على الإطلاق، لذا هل يمكن اعتماد اتفاق جميع العرفاء للردّ على الشبهات التي يطرحها أصحاب الفكر الشكوكي؟ الشكوكيون يؤكّدون على أنّ التجارب الروحانية حتّى إن كانت مفيدة في الحياة الاجتماعية والفردية لما فيها من نقاط إيجابية أخلاقياً واجتماعياً، لكنّها ليست سوى أفكار وهمية لا وجود لها على أرض الواقع.

وولتر ستيس ردّ على هذه المؤاخذة وطرح فكرة حجّية اتفاق الآراء حول التجارب الدينية (الإجماع) باعتبار إمكانية تحقّقها بشكل متشابه لدى جميع الناس، وفحوى استدلاله على هذا الرأي أنّ الإنسان عندما يخوض تجربة شخصية في عالم المنام أو يتصور أشياء من نسج الخيال، لا يمكن لأحد تأييد ذلك، في حين أنّ التجارب العملية التي يخوضها في عالم الخارج عادةً ما يتمّ تأييدها والتأكّد من مصداقيتها، فهذه التجارب لا يفندها الآخرون إلا إذا كانت ضعيفة الاحتمال إلى أقصى حدّ كما لو أنّ أحد سكنة المدن كان منهمكاً بالكتابة ثمّ رفع رأسه فوجد حيواناً كحمار الوحش على سبيل المثال واقفاً امامه، في هذه الحالة يمكن احتمال أنّ ما رآه مجرد وهم ولا سيما إذا افترضنا عدم وجود حديقة حيوان قرب داره، لذا يشكّك الناس في مصداقية كلامه، حيث يقولون لا وجود لحديقة حيوان قرب دار هذا الشخص، لكنّه يبقى في حيرة من أمره عندما يشاهد هذا الحيوان في داره متسائلاً من أين جاء وكيف دخل الغرفة؟! بطبيعة الحال تكتنفه الكثير من الأفكار، فتارةً يقول في نفسه لو أخبرت الجيران أو اتصلت برجال الشرطة فجاؤوا إلى غرفتي ولم يجدوا أثراً لهذا الحيوان غير المألوف في مدينتنا، كيف سأوضح لهم الحقيقة وليس هناك شاهد يؤيد كلامي؟! لكن إذا شاهده الجيران بأعينهم لا بدّ من اعتباره أمراً

حقيقياً وليس من نسج الخيال إلا أنّ كيفية دخوله في الغرفة تبقى أمراً مجهولاً إن أردنا معرفتها بإمكاننا اللجوء إلى محقّق مباحث مثل شارلوك هولمز.

هذا المثال يدلّ على ضرورة كون الأمر الواقع منبثقاً من الإجماع العام بين الناس على ضوء تجاربهم المشتركة، لذا لا بد من اعتبار التجارب الدينية لأصحاب السلوك الروحاني دليلاً على واقعيتها، إذ ليس هناك ما يدلّ على خلاف ذلك.[١]

المؤاخذة الأخرى التي تطرح في هذا المضمار يمكن تقريرها كالتالي: عدد أصحاب التجارب الحسية أكبر بكثير من عدد أصحاب التجارب الروحانية، والاختلاف شاسع بين هذين النوعين من التجارب بحيث لا يوجد أيّ مسوّغ للمقارنة فيما بينهما، ناهيك عن أنّ جميع الطبقات الاجتماعية دون استثناء بإمكانها تأييد التجربة الحسية وتصديقها، بل من الممكن أن يخوضها جميع الناس حتّى العوام منهم، في حين أنّ التجارب الدينية ـ الروحانية ـ محدود النطاق وغير متعارفة وتفاصيلها مجهولة لدى الغالبية العظمى من الناس، لذا لا يتسنّى لكلّ شخص تأييدها أو التحرّي عن مدى مصداقيتها.

وولتر ستيس ردّ على هذه المؤاخذة كما يلي:

بإمكان أصحاب السير والسلوك الروحاني ادّعاء أنّ عدد حالات الشهود الروحاني لا تأثير لها على أصل الموضوع، أي أنّ الموضوع يحكي عن أمر واقع مهما كان عدد هذه الحالات، وهي بالتالي هي حجّة وصادقة لكون الحجّية تعني إمكانية تحقّقها فحسب بغضّ النظر عن سائر القضايا المرتبطة بها، ومن ثمّ ليس من الصواب زعم أنّها حجّة عندما تتحقّق على

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

أرض الواقع فقط. كذلك يؤكّد هؤلاء على أنّ جميع الناس ـ حتّى العامّة منهم ـ لديهم القابلية على خوض هذا النمط من التجارب الدينية.

وفي هذا السياق استدلّ بالمثال التالي:

ينبغي لنا التصديق بوجود جبل اكتشف حديثاً في القطب الشمالي أو الجنوبي من الكرة الأرضية فيما لو شاهده أحد الباحثين الموثوق بهم بعد جهد وعناء، وبطبيعة الحال حتّى عامّة الناس بإمكانهم رؤيته فيما لو أجهدوا أنفسهم وذهبوا إلى تلك البقعة من العالم، وكذا هو حال التجارب الدينية، إذ يمكن لكلّ إنسان خوضها إذا أعدّ نفسه لها وسلك تلك السبل التي تتيح له ذلك.[1]

بناءً على ما ذكر لم يقتنع هذا الفيلسوف الغربي بما ذكر ومن هذا المنطلق حاول إضافة قيد آخر في نظريته، حيث أكّد على ضرورة وجود انتظام وتناسق بين المشاهدات الروحية أو الخارجية في شتّى التجارب كي تكون حجّة وقطعية، وهذا الأمر اعتبره شرطاً أساسياً في التجارب الدينية أيضاً، وفحوى استدلاله أنّ عمومية الشيء وشيوعه بين الناس تعدّ شاهداً على تناسقه وانتظام أجزائه بينما الأمور الشخصية لا يمكن اعتبارها كذلك، ومن ثمّ فهي لا تعدّ شاهداً على تناسقها مع بعضها، بل العكس صحيح، أي يمكن اعتبارها شاهداً على عدم تناسقها.

المقصود من التناسق والتشابه في هذا الصعيد هو الانتظام في ظلّ قواعد النظم والترتيب والتوالي والتكرار والعلاقات الثابتة بين شيء خاصّ ـ غير عامّ ـ وشيء أو أشياء خاصّة أخرى، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأحلام والأوهام لا

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤١.

انتظام فيها ولا تناسق، فأحياناً نشاهد أحلاماً تتضمن أحداثاً تتعارض ذاتياً مع القوانين الطبيعية كما لو تحوّلت قطة إلى كلب بشكل مفاجئ، لكنّها في بعض الأحيان تتضمن أحداثاً تنطبق مع الواقع وتنسجم مع القوانين الطبيعية كما تتناغم مع القواعد والأسس العقلية لكن غاية ما في الأمر أنّها لا تحدث على أرض الواقع لكون حدوثها مشروط بنقض القوانين الطبيعية.

ربّما يشاهد النائم في عالم الرؤيا أنّه في مدينة لندن ويرى أحداثاً معينة، لكنّه حينما يستيقظ يجد نفسه في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي هذه الحالة لم تنقض قوانين الطبيعة في عالم الرؤيا، بل الشيء الخارج عن القاعدة المتعارفة هو الانتقال من أمريكا إلى بريطانيا خلال لحظة واحدة دون أن يقطع المسافر تلك المسافة المتعارفة بين البلدين.[1]

ومن جملة المسائل الأخرى التي نوّه عليها أنّ واقعية القضايا الحسية ـ المادّية ـ والنظم الموجود فيها شاهد واضح على وجود ارتباط ثابت بين مختلف أجزاء التجارب الحسية التي يخوضها الإنسان، وكذا هو الحال بالنسبة إلى التجارب الروحية ـ غير الحسية ـ حيث هناك ارتباط ثابت بين مختلف أجزائها وهو ما نلمسه ضمن واقعية هذه القضايا والنظم الموجود فيها؛ وفي هذا السياق طرح السؤال التالي: هل التجارب الشهودية ـ الروحية ـ تحكي عن هذا الارتباط حقّاً أو أنّ الأمر مجرد افتراض لا أكثر؟ وضح الإجابة قائلاً:

التجارب الشهودية ليست من سنخ القضايا المحسوسة ولا الذهنية، فهي ليست على غرار التجارب التي يخوضها الإنسان عن طريق حواسه المادّية لأنّ الانتظام الموجود فيها مشروط بأن تكون التجربة التي تخوضها النفس

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

الإنسانية مكونة من عدّة أجزاء خاصّة بها في حين أنّ التجارب الدينية بطبيعتها لا تكون محدّدة ولا متعدّدة الأجزاء ولا يوجد اختلاف فيما بينها، أي أنّها لا تشتمل على أجزاء أو أحداث معينة ومن ثمّ لا تحكي عن أفكار منتظمة مكرّرة أو متعدّدة.

أضف إلى ذلك فالتجارب الشهودية ليست ذهنيةً لكونها لا تتضمن أجزاء مختلفة ومحدّدة، وبالتالي ليس بينها توالي كي يقال إنّها تختلف مع القضايا المتعارفة على صعيد النظم الموجود في عالم الدنيا.[1]

نظرية وولتر ستيس في بوتقة النقد والتحليل

النظرية التي تبناها الفيلسوف وولتر ستيس ترد عليها مؤاخذات يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١. أصحاب السير والسلوك الروحي ـ العرفاء والمتصوفة ـ متفقون على وجود تناقض ملحوظ بين الكثير من الحالات الشهودية، ومن هذا المنطلق لا يمكن إجراء بحث علمي موحّد وشامل حول طبيعتها بادعاء أنّها من سنخ واحد، وبالتالي ليس هناك مجال لإجراء بحث من هذا النوع حول التجارب الدينية لكون كلّ إنسان بعد أن يخوض تجربة شهودية قد يتوصل إلى نتيجة تختلف عمّا توصل إليه نظيره، لذا لا يبقى مجال لأن تشملها دراسة موحّدة أو بحث علمي شامل، ونتيجة ذلك لا يمكن تعميم الموضوع على كافّة أتباع أحد الأديان وادعاء أنّ تجارب المسيحي أو اليهودي أو البوذي صحيحة؛ لكن غاية ما في الأمر أنّ الاتفاق ـ الإجماع ـ المطروح هنا يثبت صدق بعض هذه التجارب وليس كلّها.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

٢. المؤاخذة التي ترد على شرط الانتظام الذي ذكره هذا الفيلسوف الغـربي يمكن تقريرها كما يلي:

أ) العقل يحكم باستحالة وجـود شيء غـير حـسي وغـير ذهنـي في آنٍ واحدٍ، فحسب قاعدة الحصر العقلي كلّ شيء إمّا أن يكون حسـياً أو ذهنياً وليس هناك أيّ احتمال آخر.

ب) الثوابت الموجودة في النظم الحاكم عـلى عالمنـا هـي المعيـار المعتـبر في واقعية كلّ تجربـة، لـذا لـو كـان المقصـود منهـا تلـك القواعـد المادّيـة الموجودة في عالم الطبيعة، ففي هذه الحالة لا لزوم لأن تكون التجـارب الدينية على غرار التجارب الحسـية، ولـو كـان المقصـود منهـا قواعـد أخرى، فهي في الواقع غامضة ولا أحد يعرف مغزاها الحقيقي.

الرأي الثاني: سرعة التصديق إثر التجارب الدينية (التصديق بدون تحقيـق) ـ الفيلسوف ريتشارد سوينبورن

الفيلسوف ريتشارد سوينبورن حاول إثبات مصداقية التجارب الدينية على ضوء طرح نظرية سرعة التصديق (التصديق بدون تحقيق)، وفحواهـا أنّ عـدم وجود دليل يثبت بطلان التجربة الدينيـة هـو في الحقيقـة دليـل مناسـب يثبـت مصداقيتها وصواب الاعتقاد بها يتمخّض عنها.[1]

وفي هذا السياق استند إلى برهانين أساسيين هما كالتالي:

البرهان الأوّل: حجّية الشيء عند عدم وجود دليل يثبت بطلانه هي قاعـدة جرت عليها سيرة العقلاء، وعلى هذا الأساس كـما أنّهـم يعتقـدون بمصـداقية

---

(1) Richard Swinburne, 2004, The existence of God, Clarendon press _ Oxford, New York, p. 303.

التجارب الحسية وفق مبدأ سرعة التصديق، كذلك يعتقدون بمصداقية التجارب الدينية وفق ذات المبدأ.[1]

البرهان الثاني: استثناء التجارب الدينية من مبدأ سرعة التصديق هو في الحقيقة باطل ولا مسوغ له.

وفي هذا السياق طرح استدلالين على طاولة البحث والتحليل حاول من ذكرهما تضييق نطاق المبدأ المذكور وخلاصة ما توصل إليه هي كالتالي:

استدل البعض على أنّ مبدأ سرعة التصديق لا يعتبر قاعدة عقلية ثابتة وشاملة، وعلى هذا الأساس قالوا لو أريد إثبات صوابه فلا بدّ من الاعتماد على أدلّة استقرائية، والاستقراء كما هو معلوم عادةً ما يعتمد في القضايا المحسوسة المتعارفة ومن ثمّ لا طائل منه في مجال التجارب الدينية، أي لا يمكن الاعتماد عليه لإثبات مصداقيتها، فإذا أردنا إثبات حجّيته استقرائياً يجب علينا أوّلاً إثبات وجود قضايا سابقة مشابهة للموضوع قد ثبتت حجّيتها مسبقاً ويمكن الاعتماد عليها أيضاً في الوقت الحاضر كما هو الحال بالنسبة إلى القضايا المتعارفة في حياتنا والتي يمكن اعتبارها تجارب متداولة وثابتة، حيث ثبتت حجّيتها منذ القدم وتوارثتها الأجيال إلى أن وصلتنا لتصبح معتبرة لدينا كما كانت سابقاً، إلا أنّ التجارب الدينية ليست بهذا الشكل.

سوينبورن ردّ على هذا الاستدلال قائلاً:

ليس هناك إلزام بأن يكون كلّ شيء ثابتاً لدينا على ضوء التجارب السابقة، فعلى سبيل المثال يحقّ للناس اعتبار شيء شبيه بالطاولة بكونه طاولةً حتّى إذا لم تثبت التجارب السابقة ذلك، ناهيك عن أنّ بعض التجارب السابقة لم تنشأ لدى البشر من عنصر مجهول، بل كلّ تجربة عادةً ما تحدث على ضوء

---

(1) Ibid.

الخصائص الموجودة في موضوعها ومن ثمّ نحكم على مصداقية ما يتحصل منها رغم عدم وجود خلفية تأريخية لها حتّى لو لم يجربها الأسلاف من قبل.[١]

البرهان الثاني متقوم على مسألة الاختلاف بين التجربة بذاتها وطريقة تفسيرها، حيث تمّ التأكيد عليه من قبل الفيلسوف رودريك ملتون تشيشولم[٢] وسائر أتباع الفكر التجريبي، وفحوى كلامهم أنّ بعض التجارب توصف بذاتها أو تحدث بعينها في شتّى العصور وفي مختلف البقاع مثل كون الشيء ذا لون بني أو ناعم الملمس أو واقع دائماً على جهة اليسار، وما إلى ذلك من خصائص ثابتة، فنحن عادةً ما نذكر ذات الأوصاف لهذه الأشياء كما ذكرها الأسلاف نظراً لانطباقها على كلّ شيء من نفس النوع، لكن إذا تجاوزنا نطاق عالم المحسوسات كما لو قلنا على سبيل المثال (هذا قارب) أو (هذا قارب روسي) ففي هذه الحالة نكون قد وردنا في نطاق قضية تفسيرية، ومن المؤكّد أنّ كلّ تفسير يقتضي وجود دليل يثبت مصداقيته.

استناداً إلى الاختلاف الذي أشرنا إليه ـ الاختلاف بين التجارب المحسوسة وغير المحسوسة ـ عندما نتصور أنّنا نتحدّث مع الله فالتجربة المتحقّقة هنا تتبلور في الصوت على سبيل المثال، لكنّ نسبة هذا الصوت إلى الله بشكل قطعي بحاجة إلى تفسير صائب متقوم على برهنة واستدلال خارج عن نطاق هذه التجربة بذاتها.

هذا الفيلسوف الغربي رفض الرأي القائل بوجود اختلاف بين التجربة والتفسير وقال في هذا الصدد:

---

(1) Ibid, p. 305 ـ 307.

(2) Roderick Milton Chisholm

كما أنّ التجارب الحسية حجّة عندنا ومصداقيتها ثابتة لدينا، كذا هو حال التجارب غير الحسية ـ الروحية ـ بحيث لو جرب أحد الناس شهوداً روحياً وثبت له وجود العنصر (x) على سبيل المثال فهو في هذه الحالة ملزم بأن يعتقد بوجوده بعد أن ثبت له ذلك شريطة أن لا يوجد دليل يثبت عدمه بغضّ النظر عن كونه مادّياً أو غير مادّي (شهودي).[١]

بعد هذه التوضيحات ذكر أربع حالات من شأنها تضييق نطاق التجارب الروحية، وهي كما يلي:

الحالة الأولى: التجارب التي يخوضها أشخاص غير موثقين أو التي تحدث في ظروف لا يمكن تعميمها على كلّ زمان ومكان، كما لو جربها الإنسان وهو في حالة وهم أو تحت تأثير بعض عقاقير الهلوسة أو غيرها مثل عقار أل أس دي[2] LSD

الحالة الثانية: التجارب التي يكون موضوعها مجهولاً وتتسبّب بحدوث خطأ في الإدراك، كما لو افتقد الإنسان التجربة الكافية التي تؤهّله لإثبات ما يدّعي، ومن هذا المنطلق لا يمكن الوثوق بتجربته، فهناك احتمال كبير في عدم قدرته على إدراك الموضوع بحقيقته ومن ثمّ تصبح تجربه من الأساس خاطئة.

الحالة الثالثة: التجارب التي لم يتمّ فيها معرفة الإله الحقيقي.

---

(1) Ibid, p. 309 ـ 310.

(2) ثنائي إيثيل أميد حمض الليسرجيك (يختصر LSD وذلك من التسمية الألمانية للمركب Lyserg säure diethylamid) هو مادة صلبة عديمة اللون والرائحة والطعم في شكله النقي، وعبارة عن مركب شبه قلوي من المهلوسات القوية المؤثرة على العقل بحيث إنّ جرعة صغيرة جداً منه تكفي لإحداث اضطرابات في الرؤية، والمزاج والفكر.

الحالة الرابعة: التجارب التي تتمخّض عنها نتائج غير تجريبية.[١]

هذه الحالات الأربعة برأي ريتشارد سوينبورن لا تعدّ عقبةً جادةً أمام مصداقية التجارب التي يخوضها البشر، ومن ثمّ لا يمكن اتّخاذها ذريعةً لتفنيد التجارب الدينية من أساسها، ومن منطلق هذا الاعتقاد أجاب عن الإشكاليات التي تطرح على أساسها كما يلي:

الحالة الأولى: التجارب المتقومة على أوهام ويجربها أناس يتعاطون عقاقير هلوسة قليلة للغاية، وغالبية الذين خاضوا تجارب دينية لم يكونوا من هذه الشريحة الاجتماعية المرفوضة من أساسها في كلّ مجتمع بشري.

الحالة الثانية: إذا ادّعى معارضو التجربة الدينية عدم مصداقيتها وتوثيقها بحيث لا يمكن الاعتماد عليها، لا بدّ لهم من إثبات رأيهم هذا بأدلة وبراهين قطعية، لذا إن لم يتمكنوا من ذلك ففي هذه الحالة ينبغي لهم الإذعان بصوابها وقبول ما ذكره من خاضها.

الجدير بالذكر هنا أنّ بعض الفلاسفة من أمثال أنطوني فلو اعتبروا التناقض الموجود بين مختلف التجارب الدينية يخوضها البشر في مختلف الأديان دليلاً جلياً على كونها خاطئة؛[٢] لكنّ سوينبورن أكّد على عدم كون هذه الحالة دليلاً على بطلان التجارب الدينية وبرّر ذلك قائلاً ليس من المستحيل أن يتجلّى الله في مختلف الثقافات بهيئات وأسماء مختلفة، وبطبيعة الحال هناك قضايا متناقضة في هذا الصعيد مثل اليهود الأرثوذكس الذين يرفضون عقيدة التجسم للإله عندم المسيحيين ويفندونها بشدّة، وحتّى هنا يمكن تبرير ما يحدث أو ذكر سبب

---

(1) Richard Swinburne, 2004, The existence of God, p. 310 _ 315.

(2) Antony Flew, 1996, God and philosophy, Hutchinson, Michigan, p. 120.

وجيه له بحيث تبقى مصداقية التجربة الدينية على حالها، حيث يقال بخصوص هذه العقيدة المتناقضة إذا ثبت أنّ تجسم الله مخالفاً لحكم العقل، ففي هذه الحالة تصبح التجربة مرفوضة ولا مصداقية لها، لكن إذا ساق كلّ واحد من الطرفين أدلة وبراهين لإثبات رؤيته وتجربته الدينية ولم يتمّ نقض القواعد العقلية الثابتة، فهنا بإمكان كلّ منهما التمسك بتجربته وليس هناك إلزام لأن ينسحب عن رأيه، بل يكفي أن يتجاوزا عن التفريعات والمسائل الجزئية كي يحدث اتّفاق فيما بينهما لتجاوز هذه العقبة.

خلاصة الكلام أنّ هذه الحالات ليس من شأنها تفنيد مصداقية التجارب الدينية من أساسها.

الإشكال الآخر الذي يطرح في هذا المضمار هو أنّ بعض دعاة التجارب الدينية ليست لديهم تجارب سابقة يعتمدون عليها لإثبات مصداقية تجاربهم اللاحقة.

الردّ الذي ذكره سوينبورن على هذا الإشكال فحواه عدم وجود ضرورة لأن تكون كلّ تجربة مسبوقة بتجارب أخرى كي تثبت مصداقيتها، ومثال ذلك أنّنا قادرون على معرفة إنسان في أوّل لقاء معه وذلك بعد أن ذكرت لنا أوصافه وميزاته الفارقة، فنحن هنا لم نخض تجربة سابقة معه ولم نشاهده وهذه هي المرّة الأولى التي نجرّب اللقاء به والتعرف عليه.

الحالة الثالثة: لو أنّ الله موجود حقّاً فهو لا بدّ أن يوجد في كلّ مكان دون استثناء، وعلى هذا الأساس لا يمكن افتراض عدم قدرة البشر على تجربته إلا عندما يكون معدوماً من الأساس وتصوره مجرد وهم من نسج الخيال، وهذا الأمر لا يدّعيه سوى الملحدين الذين ينكرون وجوده من الأساس لكنّهم لا

يذكرون أيّ برهان قطعي يثبت مزاعمهم الإلحادية.

الحالة الرابعة: إذا أذعنّا بكون الله موجوداً وأقررنا بوجود تجارب يخوضها البشر بشأنه، فهذه التجارب في الواقع مرتبطة به ومنبثقة من ذات وجوده لأنّه علّة العلل التي هي أكثر العلل تأثيراً في عالم الوجود.

تأثير الله في عالم الوجود يتجلّى أحياناً من خلال تغيير الأحداث والظواهر الطبيعية، وفي أحيان أخرى يتجلّى في رحاب علل طبيعية، لذا إن أردنا إثبات كون هذه التجارب الطبيعية لا ارتباط لها بالله فلا محيص لنا في هذه الحالة من ذكر برهان يثبت ذلك، وهنا بطبيعة الحال يجب أن نثبت أوّلا أن لا وجود للإله من الأساس لأنّ البشرية جمعاء تعتقد بأنّه العلّة الأولى والأساسية لكافّة القوانين الحاكمة على عالم الطبيعة.[1]

نظرية ريتشارد سوينبورن في بوتقة النقد والتحليل

النظرية التي تبناها الفيلسوف ريتشارد سوينبورن ترد عليها مؤاخذات يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١. لا يوجد أيّ دليل عقلي يثبت صواب مبدأ سرعة التصديق، لذا حتّى إن ادّعى الناس صوابه ضمن تجاربهم التي يخوضونها خلال حياتهم الرتيبة، إلا أنّ الفيلسوف الذي يتّبع النهج العقلي الدقيق ويبحث عن الحقائق الثابتة بالدليل والبرهان، لا يعتقد به على الإطلاق نظراً لانعدام الدليل عليه.

٢. لا بدّ من التمييز بين التجارب الحسية وغير الحسية ـ الروحية ـ ومن المؤكّد أنّ البحث عن كون إحدى التجارب معتبرة أو غير معتبرة واسع ومتشعب، لكن مع ذلك نختصر الموضوع كما يلي: إثبات مدى اعتبار أو

---

(1) Richard Swinburne, 2004, The existence of God, p. 315 _ 320.

عدم اعتبار التجارب الحسية لا يمكن تعميمه على التجارب الدينية، ومن هذا المنطلق ادّعى سوينبورن أنّنا بمجرّد مشاهدة شيء محسوس يجب أن نحكم بمصداقيته ووجوده على أرض الواقع وفقاً لمبدأ سرعة التصديق، وإثر ذلك ينبغي لنا التصديق بالتجارب الدينية بمجرّد حدوثها.

المؤاخذة الأساسية التي تطرح على هذا الرأي هي عدم إمكانية تعميم الأدلة التي تثبت مصداقية التجارب الحسية على التجارب الدينية، فالتجارب الحسية تتقوم على أدلة وبراهين خاصّة بها سواء كانت معتبرة أو غير معتبرة، وبالتالي من الخطأ بمكان الاعتماد عليها لإثبات صواب التجارب الدينية دون دليل قطعي.

٣. سوينبورن ذكر أربع حالات أكّد على أنّها لا تعدّ وازعاً لتفنيد مصداقية التجارب الدينية، لكن المؤاخذة التي ترد عليه في هذا السياق هي أنّ التجربة الدينية ليست أمراً ثابتاً في هذه الحالات، بل مشكوك بها، إذ كما هناك احتمال بكونها دينية يرد احتمال آخر مناقض يحكي عن كونها غير دينية؛ لذا ما السبيل المعتمد هنا للتميز بين هذين النمطين من التجارب التي يخوضها البشر؟ من البديهي لو لم يكن لدينا معيار صائب ودقيق نميّز على أساسه بين مختلف أنماط التجارب، ففي هذه الحالة لا بدّ من الإذعان باحتمال عدم صواب جميع التجارب دون استثناء.

٤. بعض الاستدلالات التي ذكرها سوينبورن ترد عليها مؤاخذات، فعلى سبيل المثال استنتج من مسألة علّية الإله ـ تأثير الله على كلّ شيء في عالم الوجود ـ بأنّه العلّة الأولى والأساسية لكافّة التجارب التي يخوضها البشر، لكنّ هذا الكلام يرد عليه ما يلي: كون الله علّة العلل والعلّة

الأولى لا يتعارض مع مسألة كون التجربة ناشئة من أوهام أو قضايا طبيعية أو عقار خاصّ كعقاقير الهلوسة، كما أنّ التناقض في التجارب الدينية عادةً ما يحدث على ضوء ادّعاء كلّ طرف بأنّه شاهد موضوع التجربة ـ جربه ـ بعينه وبالتمام والكمال، وفي هذه الحالات عادةً ما يتمسك برأيه ولا يتنازل عنه مهما حصل، ومن ثمّ لا مجال لحدوث اتفاق بين الطرفين أو الأطراف التي خاضت تجارب دينية مختلفة.

الرأي الثالث: تشابه التجارب الدينية مع التجارب الحسية ـ الفيلسوف وليام ألستون

الفيلسوف وليام ألستون طرح نظرية تشابه التجارب الدينية مع التجارب الحسية، حيث قال هو ومن حذا حذوه كما أنّ التجارب الحسية توجد لدينا يقيناً بما يتمخّض عنها من نتائج ومشاهدات، كذلك ينشأ لدينا يقين من معطيات التجارب الدينية، ومن ثمّ لا بدّ من الإذعان بها والتصديق بكلّ ما ينشأ عنها.

فحوى هذه النظرية أنّ الخطأ المحتمل في التجربة الدينية لا يختلف عمّا هو محتمل من أخطاء تحدث ضمن التجربة الحسية، وثمرة ذلك إن ادّعي عدم مصداقية التجربة الدينية يجب عندئذ تسرية هذا الأمر على التجربة الحسية ورفض مصداقيتها.

بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال جون هيك[1] وكايث ياندل[2] استدلوا على هذا الرأي كما يلي: مثلما أنّ التجربة الإدراكية توجد لدينا أفكاراً معينة بخصوص عالم المادّة بحيث تصبح ثوابت بعد حدوثها، كذا هو الحال بالنسبة

---

(1) John Harwood Hick

(2) Keith Yandell

إلى التجربة الدينية، حيث لها القابلية على إيجاد معتقدات دينية لـدينا بالنسـبة إلى الله وكلّ شأن قدسي.[١] فحوى هذا الكلام أنّ الدليل الذي يثبت لنا صـواب مـا يحصل لدينا عن طريق الحواس بذاته يثبت لنـا صـواب مـا نحصـل عليـه مـن تجاربنا الدينية وتوثيقه، فكما أنّنا نتيقن بكون هذه الوردة حمراء اللـون ولا أحـد يشكّك بهذا اليقين كذلك ينشأ لدينا يقين بكون ما اكتنفنا مـن معتقـدات دينيـة على ضوء تجاربنا الروحية حقيقي لا غبار عليه؛ وهذه القضايا صادقة بالكامـل وليس هناك مجال لتفنيدها.[٢]

وفي هذا السياق قال كايث ياندل:

هناك حقيقة ثابتة فحواها أنّ تجارب البشر الإدراكية ذات أجـزاء ظاهريـة محسوسة، في حين أنّ تجاربهم الدينية ليست هكذا كما هو واقع الحـال، أي أنّها ليست محسوسة وبحدّ ذاتها لا تثبت قضية (الله موجود).

نظير ذلك أنّ التجارب الدينية مكونة من أجزاء ظاهرية دينية قطعـاً، إلا أنّ التجارب الإدراكية ليسـت هكـذا، لـذا لا يمكـن اعتبـار الإدراك الحسي بحدّ ذاته دليلاً على وجود الـشيء المـادّي الـذي يستشـعره البــشر بحواسهم...

حسب الأسس المنطقية يمكن القول إنّ جميع التجـارب الدينيـة غـير

---

(١) تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسـية إنشـاء الله رحمتـي، الجمهوريـة الإسـلامية الإيرانيـة، طهـران، منشـورات مكتـب سـهروردي للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م، ص ٤٣٩.

(٢) ديفيد بالين، مبـاني فلسـفه ديـن (باللغـة الفارسـية)، ترجمـه إلى الفارسـية السـيد محمـود موسوي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات معهد دراسـات العلـوم والثقافـة الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٣٨٨.

صحيحة، وهذه الأسس المنطقية بذاتها تطرح ذات الاحتمال بخصوص التجارب الحسية بحيث يمكن القول بعدم مصداقيتها قاطبةً.[١]

وليام ألستون اعتبر التجربة الدينية نمطاً من الإدراك الحسي، لذا اعترض عليه بعض الفلاسفة بادّعاء أنّ الصفات التي يتجلّى لنا الإله من خلالها تختلف إلى حدّ كبير مع الصفات التي تتجلّى فيها الأشياء المادّية؛ لكنّه دافع عن رأيه قائلاً:

عادةً ما نطرح غالبية الأمور الظاهرة لنا بالحواس ضمن مفاهيم مقارنة، فعلى سبيل المثال نقول إنّ هذه الوردة تشبه وردة السوسن وطعم كذا فاكهة تشابه طعم فاكهة الأنناس، وهكذا نشبه المفاهيم التي نصوغها بالنسبة إلى الإله، حيث نشبه تجلّي صفاته لنا بما ندركه في رحاب تجاربنا الحسية لكوننا نعتمد في معتقداتنا الدينية على مفاهيم لأشياء محسوسة في عالم الظواهر ضمن رؤية مقارنة، وعلى هذا الأساس نصف تجاربنا الدينية بأوصاف ملموسة كي يتسنّى لنا إدراك كنهها، لذلك نتوقّع من كلّ من خاض تجربة الله أن يخبرنا عن شعوره بذلك الموجود القادر المحسن الرؤوف الرحيم.[٢]

تبريره هذا لم يقنع معارضيه، فقد أشكلوا عليه بأنّ التجربة الحسية قد تكون معتبرة بهذا الشكل، لكن لا يمكن تسرية هذا الأمر على التجربة الدينية، وهو

---

(١) تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إنشاء الله رحمتي، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

(٢) وليام باين ألستون وآخرون، درباره تجربه ديني (باللغة الفارسية)، مقالات مختارة انتقاها مايكل بيترسون وآخرون، ترجمه إلى الفارسية مالك حسيني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات هرمس، ٢٠١٠م، ص ٤٥.

بدوره دافع عن رأيه قائلاً:

كلّ مؤاخذة ترد على التجربة الشهودية ـ الروحية ـ في الواقع ترد على التجربة الحسية أيضاً،[١] لذا ليس هناك أيّ مسوّغ لقبول إحداهما ورفض الأخرى، فما هو دليلكم على ذلك؟! كلامكم مجرّد رأي ذوقي لا يرتكز على أسس منطقية وعقلية، فلو قلتم إنّ العقل يحكم بمصداقية ما يتوصل إليه من نتائج على ضوء التجارب الحسية، كذلك يجب أن يحكم بمصداقية ما يتمّ التوصّل إليه في رحاب التجارب الدينية، أي أنّها تتناغم مع الأسس العقلية حالها حال التجارب الحسية.[٢]

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الفيلسوف أكّد على كون أصحاب التجارب الدينية كلّهم يصفون الإله بالاقتدار والرأفة والرحمة، حيث يدركونه في رحاب هذه الصفات، وهذا الأمر مشهود في المجتمعات البشرية منذ القدم وما زال قائماً حتّى عصرنا الراهن كما هو حال النتائج التي توصّلوا إليها على ضوء تجاربهم الحسية.[٣] وأضاف في هذا السياق أنّ الإدراك الحسي مكون من ثلاثة أجزاء هي المدرِك والمدرَك وظهور المدرَك، وعلى هذا الأساس قال إنّ صاحب التجربة الدينية يتجلى له الإله في رحاب تجربته الدينية هذه.

جون هيك قال بهذا الخصوص:

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.

(٢) وليام وايرايت، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي رضا كرماني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث العلمية، ٢٠١١م، ص ٢٨١.

(٣) وليام باين ألستون وآخرون، درباره تجربه ديني (باللغة الفارسية)، مقالات مختارة انتقاها مايكل بيترسون وآخرون، ص ٤٦.

غاية ما في الأمر أنّ الناس لا يشكّون بوجود المادّة نظراً لظهورها للعيان إلا أنّهم يشكّون بالإله بسبب عدم ظهوره في أجزاء المادّة بادّعاء أنّ خفاءه عن الحواس المادّية مثار للشكّ والترديد في مصداقية وجوده على أرض الواقع.[١]

ذكر الفلاسفة الغربيون ثلاثة أوجه اختلاف بين التجارب الدينية والحسية هي كالتالي:

الاختلاف الأوّل: جميع الناس يخوضون تجارب حسية خلافاً للتجارب الدينية (الشهودية ـ الروحية) لأنّ القليل منهم يخوضونها.

الاختلاف الثاني: التجارب الحسية رافقت وما زالت ترافق البشر على مرّ العصور بينما التجارب الدينية ليست كذلك.

الاختلاف الثالث: التجارب الحسية تمنح البشر معلومات واضحة وتفصيلية، في حين أنّ التجارب الدينية غاية ما ينتج عنها معلومات غامضة ومحدودة لدرجة أنّ أهمّ وأدقّ تجربة دينية لا تمنحنا أيّة تفاصيل يمكن أن تقارن مع أدنى التجارب الحسية.

وليام ألستون أذعن بهذه الاختلافات لكنّه رفض رأي من اعتبرها وازعاً لوجود اختلاف بنيوي بين التجارب الحسية والدينية مبرّراً ذلك بأنّ كثرة تكرار التجربة ومقدار المعلومات التي تتحصل منها لا ارتباط لهما بهيئتها الأساسية من حيث كونها تجربة، وفي هذا السياق ذكر رأيه بالنسبة إلى الاختلافين الأوّل والثاني قائلاً:

---

(١) جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهزاد سالكي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الهدى، ٢٠١١م، ص ١٧٧.

قلّة التجارب الدينية وعدد من يخوضها لا يعدّ ذريعةً لتفنيدها من الأساس، فهل يمكن لعاقل ادّعاء أنّ تجارب العالم الكبير ألبرت أينشتاين التي طرح على أساسها نظريته النسبية الشهيرة، أقلّ شأناً من التجارب الحسية التي يخوضها عامّة الناس؟! فيا ترى هل من الصواب اعتبار تجارب العوام أكثر قيمةً من تجارب هذا العالم الخبير بداعي أنّها ترجح بسبب كثرتها وتنوعها؟!

وأمّا بالنسبة إلى الاختلاف الثالث فقد اعتبر التفصيل في مضامين القضايا مجرّد أمر ثانوي وليس له ذلك التأثير الكبير الذي من شأنه أن يجعلها أفضل من غيرها، فالحواس بذاتها لا تمنحنا معلومات تفصيلية دائماً، بل أحياناً نستنتج منها ما هو تفصيلي وفي أحيان أخرى نستنتج منها شيئاً قليل التفاصيل، ومن الأدلة على ذلك أنّ ما نناله من حاسة الشمّ أقلّ تفصيلاً ممّا نحصل عليه من حاسة البصر، لكن رغم ذلك لا أحد يقول إنّ ما ندركه بالبصر يمنحنا معرفةً أكثر ممّا ندركه بالشمّ؛ لذا من البديهي ليس هناك أيّ سبب يدعونا لأن نعتبر المعلومات القليلة عديمة القيمة أو أنّها أدنى قيمةً معرفيةً من المعلومات الكثيرة.[1]

كما أكّد على أنّ الحواس الخمسة ليست بذات الكفاءة والفاعلية لدى جميع الناس، إذ تتراوح بين الشدّة والضعف من شخص إلى آخر بحسب قابلياته الجسمانية وواقعنا الاجتماعي يدلّ بكلّ وضوح على وجود ضعف أو نقص عند بعض الناس في بعض حواسهم، وحتّى إنّ بعضهم محرومون من إحدى الحواس أو بعضها مثل الأعمى المحروم من حاسة

(1) William P. Alston, 1998, Religious experience justifies religious belief, in: contemporary debates in philosophy of religion, Michael L. Peterson and Raymond J. Van Arragon, Blackwell, USA, p. 139 _ 140.

البصر والأصمّ المحروم من حاسة السمع؛ لكن مع ذلك لا أحد يدّعي أنّ حاستي البصر والسمع لا قيمة لهما لكون البعض محروم منهما.[1]

في ختام كلامه حول هذا الموضوع خلص إلى القول بعدم حجّية كثرة التجارب أو قلتها وتفصيلها أو عدم تفصيلها، فهذه الأمور لا تعدّ وازعاً لتحديد مدى مصداقيتها وبطلانها، فربّما يعود السبب في قلّة التجارب الدينية وغموض بعض جوانبها إلى كونها بحاجة إلى قابليات خاصّة لا يمتلكها جميع الناس على حدّ سواء.[2]

نظرية وليام ألستون في بوتقة النقد والتحليل

سوف نذكر في الرأي الذي اخترناه بخصوص موضوع هذه المقالة أنّ علمنا بوجود الله على غرار علمنا بصفات ذاته المقدّسة باعتبار أنّه من سنخ العلم الحضوري ـ البديهي ـ لذا بإمكاننا إثبات مصداقيته دون الحاجة إلى مقارنته مع الحقائق المادّية التي نستشعرها بالحواس الخمسة، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى جميع التجارب الدينية، بل لا بدّ من تفكيك البحث بالشكل التالي على ضوء أوجه الشبه والاختلاف بين التجربتين الدينية والحسية:

أوّلاً: هل التجارب الدينية تشابه التجارب الحسية من جميع جوانبها؟

---

(١) مايكل بيترسون وآخرون، عقل و اعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٨م، ص ٤٣ ـ ٤٥.

(2) William P. Alston, 2012, Perceiving God, in: philosophy of religion and anthology, edited by Louis Poyman and Rea Michael, sixth edition, Wadsworth, Boston, p. 244.

بالتأكيد كلا، لأنّ الحس هو المضمار الأساسي لتجلّي القضايا المادّية ـ المحسوسة ـ في حين أنّ التجارب الدينية لا يمكن أن تتبلور في رحاب الإدراك الحسي، لكن ربّما تكون واسطة التجربة الدينية حسيةً لكنّ موضوعها عبارة عن شيء خارج عن نطاق الحس والمادّة.

ثانياً: سواءً اختلفت التجارب الدينية ذاتياً مع التجارب الحسية أو لم تختلف، هل يمكن اعتبارهما من سنخ واحد نظراً لوجود تشابه كبير بينها؟ أي هل يمكن ادّعاء أنّ مصداقية التجربة الدينية على غرار مصداقية التجربة الحسية؟ يبدو أنّ النتائج التي تتمخّض عن المقارنة بين هذين النوعين من التجارب لا تثبت كون التجارب الدينية صائبةً على الإطلاق، وذلك لما يلي:

١. هناك مرتكزات علمية ثابتة ومعتمدة يمكن اللجوء إليها على صعيد تقييم التجارب الحسية بغية إثبات مدى مصداقيتها، لكن ليست لدينا مرتكزات علمية ثابتة ومعتمدة لإثبات مصداقية التجارب الدينية.

عندما يطرأ خطأ على التجربة الحسية يمكن تلافيه فيما بعد بكلّ سهولة اعتماداً على وسائل وأسس علمية ومن ثمّ يتسنّى لنا إثبات مصداقيتها وكسب يقين منها،[١] لكنّ الأمر ليس بهذا الشكل بالنسبة إلى التجربة الدينية، فهي ليست

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلى وجود خلاف بين العلماء والمفكرين المعاصرين حول ما إن كانت التجربة الحسية تمنحنا اليقين بموضوعها أو أنّها مجرّد وسيلة عملية يمكن الاعتماد عليها لوضع حلول لبعض الإشكاليات التي تكتنف أذهاننا ومعرفة حقائق القضايا الغامضة علينا بغضّ النظر عمّا إن كانت تمنحنا اليقين أو لا.

هذه القضية أثارت جدلاً في المباحث المطروحة على صعيد فلسفة العلم في العصر الحديث، لكن من المؤكّد أنّ العلوم التجريبية ـ حتّى حسب الرؤية البراغماتية ـ ذات خلفية قوية لكونها خاضعة للاختبار والتجارب المكررة، لذلك تحولت إلى قضايا هامة ذات نتائج

مضماراً للاختبار والتجربة المكررة والدقيقة؛ وهذا يعني أنّ التجارب الحسية تتمخّض عنها نتائج مشتركة كلّها قابلة للتحليل والتقييم في رحاب الاختبار والتجربة، ومثال ذلك الاعتقاد السائد بين جميع البشر بكون اليد تحترق إذا لامست النار، فلا أحدّ يشكّك بهذه الحقيقة الثابتة اليقينية، لذا لو شكّ بها أيّ إنسان بإمكانه تجربتها لإزالة شكّه حتّى يعرف حقيقتها بكلّ وضوح وسهولة؛ في حين أنّ التجارب الدينية ليست بهذا الشكل والنتائج التي تترتب عليها ليست من سنخ واحد، كما أنّ النتائج التي يتوصل إليها صاحب التجربة تختصّ به وتتداعى آثارها عليه فقط لكونها متقومة على توجهاته السيكولوجية المختصّة بشخصيته، لذا لا يمكن تسريتها على غيره خلافاً للتجارب الحسية التي لها تداعيات مشتركة قابلة للاختبار والتجربة من قبل الناس كافّة.

بعض الفلاسفة الغربيين فندوا هذا الإشكال من أساسه عبر التشكيك بنتائج التجارب الحسية، فلا أحد برأيهم يبتّ بكون هذه التجارب عبارة عن مرتكز أساسي ومستقل يمكن الاعتماد عليه لإثبات مصداقية ما يتمّ تحصيله عن طريق الإدراك الحسي، ومن جملة الأسئلة التي طرحوها في هذا المضمار: هل يمكن تصور أنّ النتائج التي تتوصل إليها منظومتنا الإدراكية بأسرها خاطئة؟ الإجابة التي ذكروها هي عدم وجود ما يمنحنا اليقين بكون كلّ ما نحصل عليه من منظومتنا الإدراكية صائب، فهناك احتمال أن يكون خاطئ بالكامل، لذا ليس من الصواب بمكان تفنيد مصداقية التجربة الدينية لمجرّد عدم إمكانية إعادة النظر في المعتقدات التي تتمخّض عنها أو اختبارها وتجربتها من جديد.[1] هذه الإجابة لا

عملية ومعتبرة في حياة البشر؛ في حين أنّ التجارب الدينية ليست كذلك.

(١) تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إنشاء

تبدو صائبةً لأنّ بحثنا يتمحور حول مصداقية التجربة الدينية مقارنةً مع التجربة الحسية، ولا شكّ في أنّ تفنيد كافّة النتائج التي تتمخّض عن إدراك منظومتنا الحسية وزعم خطئها بالكامل، هو ضرب من السفسطة ومجرّد رؤية نسبية؛ وقد تمّ تفنيد رأيهم هذا في محلّه بأدلّة وبراهين قطعية.

٢. التجارب الحسية ليست متناقضة فيما بينها، وحتّى لو وجدت بعض التناقضات الثانوية فيما بينها بالإمكان تلافيها بكلّ سهولة؛ بينما التجارب الدينية محفوفة بتناقضات كثيرة، ومن هذا المنطلق لا يمكن ادّعاء أنّ كلّ تجربة دينية يجب أن تكون صادقةً، بل منها ما هو باطل من أساسه ولا صواب له.

الرأي الرابع: ثلاثة أدلّة لإثبات واقعية التجارب الدينية ـ الفيلسوف رودولف أوتو

الفيلسوف رودولف أوتو[1] ذكر ثلاثة طرق أو أدلّة يمكن الاعتماد عليها لإثبات مصداقية التجارب الدينية، لكنّ أدلّته هذه تمحورت حول إثبات مصداقية تجربة وجود الإله (المَاينو) ـ تجربة الروح المقدّسة ـ فحسب ولا ارتباط لها بسائر التجارب الدينية، ويمكن تلخيص آرائه في النقاط التالية:

١. وجود اتحاد نوعي بين المشاعر الدينية

رودولف أوتو اعتبر المشاعر الدينية على غرار الظواهر الفينومينولوجية من حيث كونها متّحدة نوعياً، أي أنّها من سنخ واحد، وفي هذا السياق قال إنّ إثارة كلّ شعور لدى الإنسان يقتضي وجود قدرة لها القابلية على ذلك، وهذه القدرة هي المَاينو ـ الروح المقدّسة ـ فقط لا غير باعتبارها كائناً لا يمكن إدراكه

الله رحمتي، ص ٤٥١.

(1) Rudolf Otto

بالقوى العقلية.

٢. المشاعر الروحية عبارة عن تداعيات تتمخّض عن واقعية التجارب

المشاعر التي تتمحور حول المانيو هي في الحقيقة حالات خاصّة تكتنف الإنسان ولا تشابه المشاعر المتعارفة، حيث تتبلور على هيئة هيبة وحيرة وإعجاب ورغبة بذلك الأمر القدسي المتعالي، وعلى أساس هذه المشاعر يجد نفسه أمام كائن آخر في غاية العظمة والجلال والجمال والكمال؛ ولا شكّ في أنّ شعوراً كهذا لا يمكن أن يتحقّق إلا عند وجود هذا الكائن العظيم على أرض الواقع رغم عدم وجود دليل عقلي يثبت ذلك.

٣. العناية الإلهية

تجربة المانيو حسب المبادئ اللاهوتية والمفاهيم الدينية تحكي عن شمول العناية الإلهية لصاحبها، وهي في الحقيقة واحدة من مصاديق الوحي.

في هذا السياق أكّد رودولف أوتو على ضرورة اعتبار سيكولوجيا الدين وتأريخه من جملة الألطاف والعنايات الإلهية، وتجربة المانيو بحدّ ذاتها تدلّ على حاجة الإنسان إلى القيم والمبادئ المتعالية، ومن ثمّ فهي على ضوء منحه هذه القيم والمبادئ تقهره وتخضعه لها، ممّا يعني أنّه ينال العناية الإلهية بفضلها والتي تتجسّد في الإيمان الحقيقي.

الإيمان ـ التدين ـ يفعّل لدى الإنسان قابليةً معرفيةً مستقلّةً يمكن اعتبارها عنصراً مكنوناً مسبقاً في نفسه ومستودعاً في روحه يمكّنه من إدراك حقيقة قدسية متعالية أرقى وأسما من الحقائق المادّية المحسوسة، وعلى هذا الأساس تتّحد روحه مع هذه الحقيقة القدسية.[1]

---

(١) علي شيرواني، مباني نظري تجربه ديني (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية،

نظرية رودولف أوتو في بوتقة النقد والتحليل

الأدلّة الثلاثة التي ذكرها الفيلسوف رودولف أوتو لإثبات مصداقية التجارب الدينية ليست كافيةً في هذا المضمار ولا تفي بالغرض بكلّ تأكيد، فعندما يقال إنّ الله هو منشأ المشاعر والحالات الخاصّة التي تكتنف النفس الإنسانية ولا وجود لعنصر آخر باطنياً كان أو خارجياً، أي أنّ مجرّد ادّعاء أنّ الوحدة النوعية للتجارب الدينية منبثقة من أمر غيبي ـ إلهي ـ لا يعتبر دليلاً لإثبات المطلوب، بل هو محض ادّعاء ويبقى بحاجة إلى ما يثبت صوابه.

وأمّا دليله الثالث الذي يتمحور حول العناية الإلهية، حتّى إن افترضنا صوابه لكن لا يمكن اتّخاذه ذريعةً لتفنيد آراء الملحدين الذين ينكرون وجود الله من الأساس، فهو في الحقيقة لا يعدّ دليلاً مقنعاً لهم.

بعض الفلاسفة والباحثين حاولوا إثبات صواب نظرية رودولف أوتو ولا سيّما الدليلان الأوّل والثاني، وخلاصة كلامهم كالتالي:

التجربة الدينية عبارة عن شعور حقيقي يكتنف الإنسان المتدين، وحقيقته هي من الأمور المضافة التي لا تتحقّق بدون تحقّق موضوعها، أي أنّ هذا الشعور لا يمكن أن يكتنف الإنسان ما لم يكن موضوعه واقعياً، لذا فهو على غرار العلم الحقيقي الذي يتقوم على وجود معلومات حقيقية ومثل الحبّ الحقيقي الذي يتقوم على وجود محبوب حقيقي؛ ومن هذا المنطلق يثبت أنّ الشعور بالارتباط المطلق لا ينشأ إلا عند وجود أمر حقيقي ترتبط به الروح، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا بدّ أن يتناسب مع شأن هذا الشعور، ومن ثمّ لا بدّ من كونه مطلقاً كي يتحقّق الارتباط المطلق معه.

قم، منشورات بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م، ص ٨٤ ـ ٩٠.

هذا التشبيه للتجربة الدينية يدلّ على كون متعلّقها واقعياً، لذا فهي على غرار المعنى الذي تبنّاه بعض المفكّرين المسلمين وطرحوه في رحاب برهان الفطرة.[1]

الإشكال الذي يرد على هذا الاستدلال فحواه أنّ كون التجربة مضافةً لا يعدّ دليلاً يثبت كائناً مضافاً بغضّ النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً، فالبحث عمّا إن كان مجرّد أمر ذهني أو أمراً حقيقياً هو في الواقع مجرّد تقرير لمضمون الموضوع لا يعتبر دليلاً معتمداً لإثبات المدّعى.

الرأي الخامس: التفكيك بين التجارب الدينية التي يخوضها الناس ـ الفيلسوف وليام جيمس

الفيلسوف وليام جيمس[2] طرح نظرية فحواها أنّ النتائج التي يحصل عليها صاحب التجربة الدينية ذات تأثير عليه فقط فيما ينشأ لديه من معتقدات دينية، حيث فكّك بين التجارب الدينية التي يخوضها الناس، وعلى هذا الأساس اعتبرها حجّةً على صاحبها فحسب، وممّا قاله في هذا السياق:

هناك حقيقة سيكولوجية مضمونها أنّ الحالات الروحية ـ الشهودية ـ التي تكتنف الإنسان عبارة حقائق واضحة وثابتة لكنّها حجّة على من يجرّبها فقط، فصاحب التجربة قد ولج فيها بنفسه ومن هذا المنطلق لديه يقين بعدم صواب اعتراض أصحاب النزعة العقلية على مصداقيتها، فحينما يخوض الإنسان هذا النوع من التجارب الروحية ويحصل لديه يقين بنتائجها سوف تنشأ لديه قابلية روحية يعيش في رحابها؛ لذا لا

---

(١) علي رباني كلبايكاني، در آمدي بر كلام جديد (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات هاجر، الطبعة الخامسة، ٢٠١٠م، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(2) William James

يمكن للأغلبية من البشر إرغامه على الإذعان لآرائهم والعيش بنمط آخر يختلف عمّا لديه من معتقدات بداعي أنّ تجاربهم الحسية أكثر من التجارب الدينية.[١]

وتحدّث على لسان الذين لم يخوضوا تجارب دينية قائلاً:

الإنسان الذي يحرم من التجارب الروحية ـ الشهودية ـ ولا يشعر بالنداء الباطني الموجّه لبدنه، لا يحقّ لأصحاب هذه التجارب أن يرغموه على الإذعان لما توصّلوا إليه من نتائج كي ينجو من ضلاله؛ بل غاية ما في الأمر أنّ صاحب هذه التجارب يذكره بأشياء على هيئة فرضيات وقضايا محتملة.[٢]

نظرية وليام جيمس في بوتقة النقد والتحليل

التفكيك بين صاحب التجربة وغيره برأي الفيلسوف وليام جيمس لا صواب له كما يبدو من الشواهد الدالّة على الموضوع، فلو كانت التجارب الدينية غير معتبرة ولا مصداقية لها، لا محيص لنا من نبذها كافّةً ولا فرق في ذلك بين صاحب التجربة وغيره، أي أنّ صاحب التجربة نفسه يجب أن لا يعتني بها من منطلق عدم مصداقيتها ابتداءً؛ ولو كانت معتبرة وصادقة ففي هذه الحالة تثبت مصداقيتها لصاحبها ولغيره على حدّ سواء، أي أنّها تكون حجّة على جميع الناس دون استثناء ولا يختصّ اعتبارها بصاحبها فحسب.

الجدير بالذكر أنّنا نطرح الموضوع هنا ضمن مبحث فلسفي على ضوء رؤية

---

(١) وليام باين ألستون وآخرون، درباره تجربه ديني (باللغة الفارسية)، مقالات مختارة انتقاها مايكل بيترسون وآخرون، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥.

واقعية باعتبار أنّ التجارب الدينية حقائق ثابتة وليست أوهام من نسج الخيال كما يدّعي البعض، لذا إن اعتقد صاحب التجربة الدينية بما ثبت له من خلال حالته الروحية والشهودية فهو على حقّ ورؤيته صائبة، ومن ثمّ لا اعتبار لرفضها من قبل الآخرين، أي أنّها حجّة عندما تتحقّق وعدم اعتقاد الآخرين بها لا يمسّ بمصداقيتها على الإطلاق؛ وثمرة ذلك أنّ هذا النوع من التجارب سواء كان منطبقاً مع الواقع إو لم يكن كذلك، لا وجه للتفصيل والتفكيك بين صاحبها وغيره، لأنّ الشيء إذا كان منطبقاً مع الواقع حقّاً يعدّ معتبراً لدى جميع الناس دون استثناء، ولو كان غير منطبق مع الواقع فلا اعتبار له على الإطلاق مثل التجارب الحسية، فعلى سبيل المثال لو ذكر شخص تجربة سفر وقال لقومه في كذا بلد توجد مدينة اسمها كذا وقد زرتها بنفسي، في هذه الحالة تعدّ تجربته الشخصية هذه حجّةً عليه وعلى كلّ من أخبره بها، وكذا هو حال التجارب الدينية، فإذا كانت يقينيةً وثبت ذلك بالدليل، فهي معتبرة وحجّة على الناس كافّةً وليس على صاحبها فقط. طبعاً لا نعني من ذلك أنّ التجارب الدينية من سنخ التجارب الحسية ولا تختلف عنها، بل المقصود هو أنّ كلّ مصدر معرفي عندما يمنحنا حقائق ثابتة ويقينية فلا بدّ لكلّ إنسان أن يذعن بهذه الحقائق ولا يمسّ بمصداقيتها، ومن هذا المنطلق لا صواب للقول بأنّ صاحب التجربة يجب أن يؤمن بتجربته وغيره ليس ملزماً بذلك.

الرأي المختار

بعد أن ذكرنا النظريات الخمسة التي طرحها بعض الفلاسفة الغربيين بخصوص تعيين مصداقية التجارب الدينية، نشير فيما يلي إلى الرأي المختار الذي نراه أنسب وأصحّ ويمكن اعتباره نظريةً سادسةً.

التجارب الدينية نوعان كما يلي:

النوع الأوّل: تجارب لا يدرك الإنسان مواضيعها عن طريق علمه الحضوري (البديهي أو الفطري)

يبدو أنّ هذا النوع من التجارب ليس يقينياً ولا دليل على كون ما يتمخّض عنه منطبقاً مع الواقع حقّاً، فلربّما يكون من نسج الوهم والخيال.

صحيح أنّ الشعور الذي يكتنف الإنسان عبارة عن علم حضوري لكنّ هذا الأمر لا ينطبق على موضوعه في جميع الحالات، أي أنّ موضوعه لا يدرك أحياناً في رحاب علم حضوري، بل قد يكون ناشئاً من محض تصورات وأوهام شخصية وما أكثر التجارب الروحية ـ الشهودية ـ التي هي من هذا النمط، ومن هذا المنطلق يحدث تعارض واختلاف بين مختلف التجارب الدينية التي يخوضها البشر، وفي هذا السياق قال آية الله عبد الله الجوادي الآملي:

> **ربّما يواجه الإنسان حالةً يشاهد فيها شيئاً باطنياً في عالم اليقظة أو المنام، وفي هذه الحالة قد يتصور أنّه كمن تلقّى إلهاماً كما لو كانت مشاهدته هي شخص صالح، لكن مع ذلك ليس لديه أيّ يقين علمي بما رأى لأنّ هذه الرؤية لم توجد لديه غير الظنّ وربّما تكون مجرد حالة نفسية أو حتّى شيطانية.**[1]

هناك من يدّعي أنّ جميع المكاشفات الروحية ـ الشهودية ـ صادقة لكونها من سنخ العلم الحضوري، لكنّها تكون عرضةً للخطأ فيما لو كانت من سنخ العلم الحصولي.

هذا الكلام خاطئ بكلّ تأكيد، فلو قبلناه لا بدّ من الإذعان حينئذٍ بعدم

(١) عبد الله الجوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خدا (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات إسراء، الطبعة السادسة، ٢٠١١م، ص ٢٧٤.

وجود ما يضمن تحقّق العلم الحضوري لدى الإنسان لأنّ كلّ ما لديه نالـه عـن طريق علمه الحصولي، ولو قيل إنّه غير قادر عـلى ترجمـة مشـاهداته الحضـورية ـ تجاربه البديهية الثابتة ـ إلى علوم حصولية بذات هيئتها الحقيقية، ففي هذه الحالـة لا يبقى للعلم الحضوري أيّ أثر ولا فائدة، بل يزول من أساسه. لكن لـو كـان المقصود أنّ الإنسان يذكر شيئاً فيما وراء موضوع العلم الحضوري بحيث طبّـق ما حصل عليه حضورياً على شيء آخر بشـكل خـاطئ، يكـون الـرأي المـذكور صائباً، إلا أنّ المشكلة تكمن في أنّ الشـواهد التأريخيـة تحكـي عـن الكثـير مـن المكاشفات الروحانية التي يذكر أصحابها ما شاهدوه فيها بادّعاء أنّ نفـس هـذا الأمر المشهود يحكي عن نفسه دون أن يفسروا الموضـوع أو يطبقونـه عـلى شيء مفهوم، وهذه المشاهدات لا تنطبق مع الواقع من أساسها.

آية الله عبد الله الجوادي الآملي قال في هذا السياق:

يتصور البعض أنّ صاحب التجربة الدينية ما دام قـادراً عـلى المشـاهدات الروحانية فكلّ ما يراه لا بدّ أن يكون صائباً ولا ترد عليه أيّة شـبهة تـذكر ولا شكّ في مصداقية مشاهداته، حيث يكتنف الشكّ مشـاهداته بعـد أن تنتهي مكاشفته وينتقل إلى عالم العلم الحصولي.

هذا التصور خاطئ بكلّ تأكيد لأنّ الكثير من المشـاهدات الروحانيـة والمكاشفات لا تحكي عن قضايا يقينية وقطعية، بل إنّ بعضها مقترن دائـماً بالشكّ والترديد.[1]

النوع الثاني: تجـارب دينيـة يـدرك صـاحبها موضـوعها عـن طريـق علـم حضوري، وهي معتبرة وحجّة نظراً لكـون العلـم الحضـوري يمـنح الإنسـان

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٩.

أفضل أنواع المعارف، والجدير بالذكر هنا أنّ العلم الحضوري الذي يمتلكه جميع الناس بالنسبة إلى وجود الله تعالى وصفاته الحسنى، يصطلح عليه دينياً عنوان **فطرة**،[١] وهو في الحقيقة ضرب من التجارب الدينية، لذا نحن نعتقد بمصداقية كلّ ما يتحصّل منه من نتائج، أي لا بدّ من كونها معتبرةً ومن ثمّ فإنّ معطياتها حجّة علينا.

يمكن تقسيم العلم الحضوري ضمن ثلاثة أقسام أساسية هي كما يلي:

القسم الأوّل: علم الإنسان بنفسه وحالاته السيكولوجية

الإنسان في هذا القسم هو موضوع العلم الحضوري سواءً تمحور الأمر حول نفسه أو حول حالاته السيكولوجية دون واسطة، ولربّما لهذا السبب يعجز الناس عن تحصيل هذا العلم ومنهم من أنكره أساساً إثر طروء بعض الشبهات على ذهنه، لكنّهم في الواقع يقرّون به لاشعورياً بحيث يتجلّى في كلامهم وكتاباتهم، أي أنّهم يعتقدون به بشكل غير مباشر دون أن يصرحوا بذلك.

القسم الثاني: علم العلّة بمعلولها وبكلّ ما يكتنفه من حالات

أثبت الفلاسفة المسلمون أنّ العلّة تمتلك علماً حضورياً بمعلولها لأنّه في الحقيقة انعكاس لها ومتعلّق بها بكلّ تفاصيله وجزئياته، فهو مظهر شفاف وظريف لها ـ حسب التعبير الفلسفي ـ وهذه الميزة تقتضي بطبيعة الحال امتلاك العلّة علماً حضورياً به وبكلّ الحالات التي تكتنفه.

القسم الثالث: علم المعلول بعلّته حسب قابلياته الوجودية

المعلول له علم بعلّته حسب القابليات التي يمتلكها والتي استودعت فيه

---

(١) آراء العلماء والباحثين متنوعة بخصوص مسألة «الفطرة» وطبيعتها، ويبدو أنّ أفضل بيان فلسفي لها هو اعتبارها سنخاً من العلم الحضوري.

من قبلها، وهذا العلم موجود إلى حدّ ما عند الناس كافّةً، فكلّ إنسان منذ لحظة ولادته يشعر ذاتياً بوجود إله خلقه وخلق الكون بأسره، وهذا الأمر كامن أيضاً في باطن الملحدين الذين ينكرون وجود الله في ظاهر الحال.

الإنسان في هذه الحالة يمتلك علماً حضورياً بوجود الله عزّ وجلّ، لأنّ جميع الناس يدركون فطرياً وذاتياً أنّ الإله لا بدّ وأن يكون موجوداً، ومن هذا المنطلق نعتقد بأنّ هذا العلم معتبر ومصداقيته ثابتة لكونه حضورياً.

إذن، معرفة الإنسان ربّه هي من سنخ العلم الحضوري الذي يمتلك الناس جميعاً جانباً منه لكون المعلول الذي يبلغ مرتبةً من التجرد سوف ينال علماً حضورياً بالعلّة الموجدة له، وهذا العلم ذو مراتب عديدة طبعاً، لذا علمه هنا قد يكون عن وعي وإدراك تامّ أو أنّه منبثق من إدراك ضعيف نظراً لتفسيراته الذهنية الخاطئة للمشاهدات الروحية، حيث تقلل من شأن علمه الحضوري بالحقائق.

آية الله محمد تقي مصباح اليزدي قال في هذا الصعيد:

> **هناك مرتبة من مراتب العلم الحضوري بالله سبحانه وتعالى ينالها الناس قاطبةً... لأنّ المعلول الذي يبلغ مرتبةً من مراتب التجرد الروحي بإمكانه أن يمتلك علماً حضورياً بعلّته الموجدة له، وهذا العلم ربّما ينشأ من وعي وإدراك تامّ وكامل أو عن إدراك غير تامّ ناشئ من ضعف روحي، وإثر هذا الضعف فهو يفسر إدراكه بشكل خاطئ.**[1]

بعض الفلاسفة الغربيين أذعنوا بهذه التجربة الدينية الشمولية التي تعمّ الناس قاطبةً وأقروا بأنّهم يدركون وجود الله ضمن علمهم البديهي، لكن غاية

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

ما في الأمر أنّهم لم يستخدموا ذات المصطلحات المستخدمة في الفلسفة الإسلامية، لذا لا نجد في كلامهم بعض التعابير مثل عبارة «**العلم الحضوري**»، ومن جملتهم الفيلسوف أتش. دي. لويس الذي أعرب عن أسفه لكون غالبية العلماء والباحثين الغربيين يفندون التجربة الدينية ويعتبرونها مجرد أمر عارض يحدث خلسةً وفجأةً بشكل مشتّت لا ضابطة له ويصفونها بكونها خارجة عن نطاق القواعد المتعارفة بين البشر، في حين أنّ معرفة الله عبارة عن أمر شمولي يعمّ البشرية قاطبةً قديماً وحديثاً وفي كلّ بقعة جغرافية، حيث يدركونه كوجود فائق القدرة ومتعالٍ يسمو على عالم المادّة.[١]

نتيجة البحث

نستنتج من جملة ما ذكر في المقالة أنّ النظريات الخمسة التي طرحها بعض الفلاسفة الغربيين بخصوص التجارب الدينية التي تكتنف باطن الإنسان ضمن مشاهداته الروحية أو ما يسمى **تجربة الله** لا صواب لها وترد عليها مؤاخذات جادّة ونقد لا محيص منه، لذا فإنّ أفضل سبيل لتجاوز هذه المعضلة هو اعتبار الحالات الشهودية ـ التجارب الدينية ـ بأنّها من سنخ العلم الحضوري الذي يصطلح عليه البعض عنوان علم بديهي أو فطري.

العلم الحضوري حسب الأسس الإبستيمولوجية يمنح الإنسان معرفةً مباشرةً بالموضوع، وهو يقيني لا يكتنفه أدنى شكّ وترديد، لكنّ ليس المقصود من ذلك أنّ جميع التجارب الدينية معتبرة، فالشواهد التأريخية تحكي عن الكثير من هذه التجارب الباطلة التي هي مجرد أوهام أو مزاعم باطلة ومعظمها

(١) تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إنشاء الله رحمتي، ص ٤٦٨.

محفوف بالتناقض، وهي بكلّ تأكيد غير معتبرة ولا مصداقية لها على الإطلاق.

التجارب الدينية المعتبرة التي يجب الإذعان بمصداقيتها والتي لها قيمة علمية هي التي تكتنف الإنسان في رحاب علم حضوري، مثل العلم بوجود الله عزّ وجلّ، فهو علم حضوري موجود لدى جميع الناس لكن بمراتب متنوعة، لذا بإمكان كلّ إنسان بلوغ أعلا مراتبه عن طريق الجدّ والاجتهاد وعدم الانجرار وراء الأهواء والنزوات النفسانية.

مصادر البحث

١. تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إنشاء الله رحمتي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مكتب سهروردي للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م.

٢. جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهزاد سالكي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الهدى، ٢٠١١م.

٣. ديفيد بالين، مباني فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية السيد محمود موسوي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات معهد دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٤. عبد الله الجوادي الآملي، تبيين براهين اثبات خدا (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات إسراء، الطبعة السادسة، ٢٠١١م.

٥. علي رباني كلبايكاني، در آمدي بر كلام جديد (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات هاجر، الطبعة الخامسة، ٢٠١٠م.

٦. علي شيرواني، مباني نظري تجربه ديني (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

٧. علي شيرواني، مباني نظري تجربه ديني از نظر ابن سينا (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة **معرفت فلسفي**، العدد ٣، ٢٠١١م.

٨. مايكل بيترسون وآخرون، عقل و اعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٨م.

٩. محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش عقايد (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات شركة الطباعة والنشر الدولي، ٢٠١١م.

١٠. محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية

الإيرانية، طهران، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٩٨٦م.
١١. واين براودفوت، تجربه ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس يزداني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات كتاب طه، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
١٢. وليام باين ألستون وآخرون، درباره تجربه ديني (باللغة الفارسية)، مقالات مختارة انتقاها مايكل بيترسون وآخرون، ترجمه إلى الفارسية مالك حسيني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات هرمس، ٢٠١٠م.
١٣. وليام وايرايت، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي رضا كرماني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث العلمية، ٢٠١١م.
١٤. وولتر ستيس، عرفان و فلسفه (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرم شاهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سروش، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥م.

15. Antony Flew, 1996, God and philosophy, Hutchinson, Michigan.
16. Richard Swinburne, 2004, The existence of God, Clarendon press . Oxford, New York.
17. William James, 1982, The varieties of religious experiences, Penguin American library, USA.
18. William P. Alston, 1998, Religious experience justifies religious belief, in: contemporary debates in philosophy of religion, Michael L. Peterson and Raymond J. Van Arragon, Blackwell, USA.
19. William P. Alston, 2012, Perceiving God, in: philosophy of religion and anthology, edited by Louis Poyman and Rea Michael, sixth edition, Wadsworth, Boston.

«الوحي ليس تجربة دينية» دراسة تحليلية لحقيقة الوحي في رحاب ثلاث نظريات[1]

د. علي رضا قائمي نيا

مقدّمة البحث

الوحي هو أحد المفاهيم الأساسية في الثقافة الإسلامية، والأديان بشكل عام منها ما هو دين وحي وما ليس كذلك، والمقصود من الأوّل أنّ تعاليمه وحقائق أخرى فيه منزلة للبشر من عند الله سبحانه وتعالى، بينما الثاني لا وجود فيه لهكذا تعاليم وحقائق سماوية مثل الديانة البوذية، لأنّ أتباعها لا يؤمنون بالله وعلى هذا الأساس لا يعتقدون بوجود تعاليم وحقائق سماوية منزلة عن طريق الوحي؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الأديان الشائعة في بلدان شرق آسيا

---

(١) هذه المقالة هي الفصل الأوّل من كتاب «وحي و افعال گفتاري: نظريه وحي گفتاري» (الوحي والأفعال الكلامية: نظرية الوحي الكلامي)، الإصدار الثاني، الطبعة الأولى، تأليف الباحث علي رضا قائمي نيا، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، مؤسّسة طه الثقافية للنشر، ٢٠١٨م.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

مثل الهندوسية والطاوية ـ التاوية ـ وفي مقابلها الأديان الثلاثة الأكثر انتشـاراً في العالم وهي اليهودية والمسيحية والإسلام.

هذه الأديان الثلاثة أديان وحي وكلّ واحـد منهـا فيـه أخبـار عـن ارتبـاط الأنبياء بالله سبحانه وتعالى بنحوٍ ما وتلقّـيهم منـه تعـاليم وحقـائق يجـب عـلى أتباعهم تصديقها والعمل بمضامينها.

حينما نمعن النظر في معطيات هذا التقسيم يتّضـح سـبب أهميـة الـوحي في الإسلام لدرجة أنّه بات مفهوماً أساسياً ومصيرياً في الثقافة الإسلامية.

كلّ تقسيم عادةً ما يتمّ وفق مبـادئ عامّـة ومشـتركات كلّيـة بـين الأقسـام المتفرّعة على المقسوم، وذلك عن طريق تحديد مفهوم عام وشـامل يـتمّ تقسـيمه إلى أجزاء على ضوء قيود وأسس محدّدة، مثـل مفهـوم «**إنسـان**»، حيـث يعتـبر مفهوماً كلّياً يمكن بيان أقسامه بعدّة قيود كما لو وصفنا أحد أقسـامه بـالأبيض وقلنا «إنسان أبيض البشرة» ووصفنا القسم الآخر بالأسود وقلنا «إنسان أسـود البشرة». في هذا التقسيم اخترنا مفهوماً عاماً ـ كلّياً ـ هو الإنسان ثمّ قسّـمناه إلى قسمين على ضوء قيدين مميزين له ـ أبيض وأسود ـ لكن ليس لدينا مقسوم عـام وكلّي بالنسبة إلى جميع الأديان، كذلك لـيس لـدينا مقسـوم عـام وكـلّي لأديـان الوحي بالتحديد ـ اليهودية والمسيحية والإسلام ـ إذ لا يمكننـا تحصـيل أقسـام منها عبر إضافة قيود لأقسامها كما فعلنا إزاء مفهوم **إنسان**.

كذلك ليس من الممكـن طـرح تعريـف واحـد للأديـان بحيـث يعمّهـا قاطبـةً ويشتمل على قيودها المتباينة والمشتركة، لذلك اعتمد بعض الفلاسفة عـلى مـا ذكـره الفيلسوف الغربي لوفيج فيتجنشتاين وقـالوا إنّ الأديـان مـن المفـاهيم ذات التشـابه

العائلي[١] وعلى هذا الأساس بإمكاننا اعتبار مختلف الأديان على غرار أعضاء عائلة واحدة لكن لكلّ عضو ميزاته الفارقية التي يختصّ بها، أي أنّهم لا يتشاطرون صفات مشتركة وموحدة باستثناء بعض أوجه الشبه، وحتّى مع وجود هذا التشابه المحدود هناك بون شاسع فيما بينهم بحيث لا يمكن تصوّر أي تقارب.

رغم أنّ الوحي يعدّ مفهوماً أساسياً وارتكازياً في الأديان الثلاثة التي تتقوم عليه ـ اليهودية والمسيحية والإسلام ـ إلا أنّه ليس بمعنى واحد فيها، فالمسيحيون يعتقدون بوجود نوعين من الوحي هما كالتالي:

١. تجلّي الإله[٢]

٢. تلقّي حقائق من جانب الإله[٣]

في النوع الأوّل يتجلّى الله إلى البشر ـ يتجسّم ـ على هيئة خاصّة في شخصية النبي عيسى عليه السلام، وفي النوع الثاني يلقي الله حقائق على هيئة مفاهيم ذات مداليل خاصّة. الجدير بالذكر هنا أنّ التعاليم المسيحية تؤكّد على المعنى الأوّل أكثر من تأكيدها على المعنى الثاني.[٤]

تعاليمنا الإسلامية ارتكزت على مفهوم خاصّ من الوحي الذي هو البنية الأساسية لها والمتمثّل بالقرآن الكريم، لأنّ الله عزّ وجلّ في الإسلام بدل أن يتجلّى على هيئة إنسان ـ حسب زعم المسيحيين ـ تجلّى في كلامه، فقد روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «**فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ وَخَوَّفَهُمْ مِنْ سَطْوَتِهِ وَكَيْفَ مَحَقَ مَنْ مَحَقَ**

(1) Family resemblance

(2) Revelation of God

(3) Revelation of propositional truths by God

(4) Richard Swinburne, Revelation, p. 2.

بِالْمُثُلَاتِ وَاحْتَصَدَ مَنِ احْتَصَدَ بِالنَّقِمَاتِ».[١]

الجدير بالذكر هنا أنّه لا يوجد أيّ دين يشابه الإسلام في استناده إلى الـوحي بشكل محوري، وهذا الأمر يتجلّى بكلّ وضـوح في أهميـة القـرآن الكـريم عنـد المسلمين، فهو كتاب سماوي نزل على قلب خاتم الأنبياء والمرسـلين محمـد بـن عبد الله ﷺ عن طريق الـوحي ليصبح المستند الاسـاسي في ديـن الله الحنيـف، حيث وصفه تعالى: ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَـيْنِ يَدَيْـهِ وَلَا مِـنْ خَلْفِـهِ تَنْزِيـلٌ مِـنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾.[٢] عـلى هـذا الأسـاس فـإنّ مفهـوم الـوحي في الإسـلام يختلـف بالكامل عمّا هو مطروح في الديانة المسيحية.

الدراسات والبحوث العلمية التي تدوّن في العصر الحاضر حول الدين وما يرتبط به، تطرح فيها نقاشات بخصوص ما يسمّى بـ «التجارب الدينية»، وكـلّ من يلج فيها تطرق ذهنه بعض الأسئلة التي من جملتها ما يلي:

- هل الوحي عبارة عن تجربة دينية أو أنّه ليس من سنخ التجارب؟
- هل التجربة النبوية هي الوحي بذاته أو أنّها شيء آخر؟
- إذا اعتبرنا الـوحي تجربـةً دينيـةً، فيـا تـرى مـا وجـه اختلافـه مـع سـائر التجارب الدينية؟
- هل بإمكان سائر الناس ـ غير الأنبياء والرسل ـ أن يخوضوا تجارب كهذه؟

وهناك أسئلة بهذا الخصوص تطرح في أوساطنا الفكريـة نحـن المسـلمون، ومن جملتها ما يلي:

- هل يمكن التنزّل بالوحي ـ حسب المفهوم الإسلامي ـ إلى مستوى تجربـة

---

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٤٧.

(٢) سورة فصلت، الآية ٤٢.

نبوية فحسب؟

ـ هل الوحي وفق مفهومه الإسلامي يعدّ ضرباً من التجارب الدينية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة بطبيعة الحال تقتضي دقّة وإمعان نظر واستقصاء لشتّى الآراء المطروحة بخصوص الوحي وتحليل كلّ واحد منها على حدة، وفي هذا السياق طرحت ثلاث نظريات مختلفة. الملفت للنظر أنّ هذه النظريات لم تطرح بشكل متزامن، بل خلال حقب زمنية متباينة، وبيان ذلك كما يلي:

النظرية الأولى: المفاهيم (الوحي المفهومي)

هذه النظرية تعتبر الوحي مجموعة من المفاهيم التي يتلقّاها النبي، وقد طرحت في حقبة القرون الوسطى من قبل علماء اللاهوت المسيحيين، وبعض المفكرين والباحثين المعاصرين يؤيدونها.

النظرية الثانية: تجربة الوحي

هذه النظرية تبلورت في اللاهوت الليبرالي حيث اعتبر اللاهوتيون الليبراليون الوحي بأنّه ضرب من التجارب، وعلى هذا الأساس نشأت نظرية التجربة الدينية[1].

النظرية الثالثة: الأفعال الكلامية

هذه النظرية طرحت في القرن العشرين وفحواها أنّ الوحي عبارة عن أفعال كلامية منسوبة إلى الله عزّ وجلّ.

النظرية الأولى: نظرية المفاهيم

الوحي حسب أقدم الآراء عبارة عن وسيلة لنقل المعلومات من السماء إلى

---

(1) Religious experience

الأرض، حيث يلقي الله عزّ وجلّ حقائق للنبي الذي يوحي إليه، أي أنّ هذه الحقائق هي البنية الأساسية له؛ وقد تبلور هذا الرأي ضمن نظرية المفاهيم[1].

المعلومات المشار إليها تنقل إثر ارتباط بين الإله والنبي على ضوء قابلياته الروحية التي يمتاز بها، فهذه القابليات الخاصّة التي لا يمتلكها غيره بحيث تمكّنه من تلقّي المعلومات التي تأتيه من عند الإله، وبعد أن يدركها ـ يفهمها ـ فهو ينقلها إلى الناس.

إذن، الله تعالى على ضوء ارتباطه بالإنسان ـ النبي ـ يحمّله رسالةً تتضمن مفاهيم محدّدة، ممّا يعني أنّها مجموعة من التعاليم التي تتبلور على هيئة مفاهيم، لذا فالبنية الأساسية لهذه النظرية هي مصطلح «**مفهوم**»، لكن ما المقصود من المفهوم في هذا السياق؟ وما هو الوحي المنزل من الله وفق هذا المعنى؟

علماء المنطق عرّفوا المفهوم بأنّه ما يحتمل الصدق والكذب كقولنا «المطر ينزل»، فهذه العبارة يمكن أن تكون صادقةً أو كاذبةً، لكنّ هذا التعريف ليس هو المقصود على صعيد الوحي لأنّ أخباره عندما تتبلور في رحاب جمل وكلمات فهي لا تطرح ضمن احتمالات الصدق والكذب. المفاهيم المنطقية لها ميزة أخرى، إذ عدّة جمل من لغات مختلفة قد تصدق على مفهوم واحد مثل جملة «الثلج أبيض اللون» التي تدلّ على ذات المضمون لو ترجمت إلى جميع اللغات العالم بشكل صحيح، أي أنّها تحكي عن مفهوم واحد لا يختصّ بلغة واحدة بالتحديد وهو بياض الثلج لكونه عاماً وشاملاً. المفهوم حسب الاصطلاح المنطقي وفقاً لهذا الكلام لا يشترط فيه أن يتبلور في رحاب لغة بشرية ـ طبيعية ـ معينة، وهذا يعني أنّ المفاهيم مستقلّة عن اللغات البشرية.

---

(1) Propositional view

إذن، اللغات الطبيعية هي التي ينطق بها البشر، إلا أنّ المفاهيم ليست مشروطة بأن تتبلور في رحابها، إذ من الممكن أن تطرح في نطاق لغوي أو غير لغوي على الرغم من أنّ تبادل المعلومات بينهم عادةً ما يتمّ عن طريق لغة معينة.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ الحقائق المنزلة عن طريق الوحي وفق هذه النظرية عبارة مفاهيم مستقلّة عن اللغات البشرية ـ الطبيعية ـ باعتبار أنّ الله سبحانه وتعالى أو الملَك يلقيها في قلب النبي على هيئة لغوية خاصّة، فهي معلومات بحتة يذكرها النبي لقومه بلغتهم التي يتكلمون بها.

الجدير بالذكر هنا أنّنا قادرون على نقل حقائق مفهومية إلى الآخرين عن طريق رموز أو علامات دالّة مثل العلامات المرورية الموجودة في الطرقات، كذلك هناك سبل أخرى لنقلها مثل الأساليب المتبعة في علم النفس الموازي[١] والتخاطر (توارد الأفكار)[٢] وغير ذلك.

الوحي المفهومي إنجاز للنبي

الوحي حسب نظرية المفاهيم يعني إنزال حقائق من قبل الله سبحانه وتعالى على قلب نبيه، وفي هذا السياق هناك تقسيم للأفعال من قبل الخبير في علم النفس التحليلي غلبرت رايل[٣] فقد قال إذا أمعنا النظر في هذه الأفعال بإمكاننا امتلاك فهم أفضل للمقصود من الوحي المفهومي، وهي تصنّف ضمن قسمين كالتالي:

١. أفعال تحكي عن نجاح (تحقيق إنجاز)[٤]

---

(1) Para-psychology

(2) Telepathy

(3) Gilbert Ryle

(4) Achievement verbs

٢. أفعال تحكي عن فعل (أداء عمل)[١]

القسم الأوّل يدلّ على أنّ الفاعل تمكن من تحقيق هدف معين، مثلاً عندما نقول «فاز زيد في سباق العدو» فالفعل «فاز» يحكي عن نجاح وتحقيق إنجاز، وهذا الأمر حدث بعد أن تمكن زيد من بلوغ هدفه المنشود من وراء المشاركة في سباق العدو.

القسم الثاني يدلّ على أنّ الفاعل أدّى عملاً معيناً، مثلاً لو قلنا في المثال السابق «عدا زيد في مضمار السباق» فالفعل «عدا» يحكي عن أنّ زيداً قام بالعدو فقط لكنّه لا يدلّ على كونه حقّق إنجازاً وفاز في السباق بحيث حقّق هدفاً كان يقصده.[٢]

الوحي عبارة عن مفهوم يدلّ على فعل تحقّق فيه نجاح (إنجاز)، فحينما نقول «أوحى الله للنبي ...» نقصد من ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى أوحى للنبي المفهوم (أ) على سبيل المثال، وهذا الفعل يشير إلى وجود ارتباط بينهما ـ الله والنبي ـ تمّ على أساسه انتقال مفهوم؛ وهذا الارتباط من شأنه أن يتحقّق في رحاب أساليب عديدة لكنّ المقصود يبقى واحداً.[٣]

أركان الوحي المفهومي

إذا أردنا معرفة الأركان التي يتقوم عليها الوحي المفهومي لا بدّ أن نتطرّق أوّلاً إلى تحليل المقصود من الحوار والارتباط الكلامي.

كلّ كلام يدور بين البشر يتقوم على ستّة أركان أساسية هي كالتالي:

---

(1) Task verbs

(2) Gilbert Ryle, The concept of mind, pp. 143 _ 153.

(3) Davis Charles, Religion and the making of society, pp. 96 _ 97.

١. المتكلّم

٢. المخاطب

٣. المعنى الذي يقصده المتكلّم

٤. التقابل (المواجهة)

٥. خلفية الكلام

٦. الرموز الكلامية[1]

المتكلّم عادةً ما يوجه كلامه إلى مخاطب معين وإثر ذلك يرتبط معه كلامياً بهدف نقل معنى يقصده ممّا يقول، وهذا الانتقال عادةً ما يتمّ على ضوء خلفية محدّدة يرتكز عليها الكلام، وفي هذه الحالة لا بدّ من وجود تقابل ـ مواجهة ـ فيما بينهما في رحاب رؤية واستماع ضمن رموز كلامية مفهومة لديهما، وهذه الرموزة بطبيعة الحال تندرج ضمن لغة خاصّة؛ وعلى هذا الأساس تتحقّق ستّة أركان في الكلام الموجه إلى المخاطب.

وأمّا الوحي المفهومي فهو يرتكز على ثلاثة أركان أساسية هي ما يلي:

١. المرسِل

٢. المتلقّي

٣. المعنى الذي يقصده المرسِل (الرسالة)

المرسِل حسب نظرية الوحي المفهومي هو الله سبحانه وتعالى أو ملَك الوحي، والنبي هو المتلقّي، حيث يتلقّى من عند الله معنى مقصوداً ـ رسالةً ـ في رحاب مواجهة بينهما، أي بين النبي والله أو ملَك الوحي.

هذه المواجهة عبارة عن تجربة دينية، وبما أنّها مصحوبة بتلقّي رسالةً لذلك

(1) Ibid, pp. 96 ـ 97.

يطلق عليها اصطلاح «تجربة وحي» حيث يخوضها النبي عند تلقّيه الوحي،[١] وهذا الانتقال يحدث على ضوء خلفية معينة تسمّى خلفية الوحي التي من خصائصها أنّها تتزامن مع نزول الوحي.

الجدير بالذكر هنا أنّ الوحي المفهومي ليس فيه مخاطب شاخص (بالفعل) نظراً لعدم وجود ارتباط كلامي فيه، ومن هذا المنطلق فالمخاطب يوجد عندما يصوغ النبي الوحي ما تلقّاه من ربّه على هيئة ألفاظ وكلام ضمن لغة معينة، ممّا يعني أنّ المخاطب موجود على نحو الاستعداد (بالقوة) قبل ذلك.

النبي في هذا المضمار عبارة عن واسطة لنقل رسالة السماء (مضمون الوحي) إلى الناس، ممّا يعني وجود واسطة للرسالة ومتلقّي لها، وعلى أساس نظرية الوحي المفهومي هناك اختلاف أساسي بين تجربة الوحي والتجربة النبوية، فالأولى يخوضها النبي عند تلقّيه الوحي من الله سبحانه وتعالى أو الملَك، بينما الثانية يقصد منها مجمل تجاربه الدينية التي يخوضها طوال حياته المباركة باستثناء الأولى.

الوحي المفهومي يختلف عن تجربة الوحي والتجربة الدينية لكون الأولى لا تعنيه بذاته وإنّما تترافق معه، حيث يلقى على النبي بشكل مفاهيم تدلّ على حقائق ضمن مقابلة ـ مواجهة ـ تسمّى تجربة وحي، والحقائق بدورها تتبلور على هيئة وحي فتنشأ على ضوئها رسالة الوحي.

الحقائق التي تنتقل إلى النبي عن طريق الوحي من جانب الله سبحانه وتعالى

---

(١) مصطلح تجربة الوحي يطلق على مفهوم آخر يختلف عمّا ذكرنا في النصّ.

للاطلاع أكثر، راجع: علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني و گوهر دين (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مركز الإعلام الإسلامي، ٢٠٠٢م، ص٥٨ ـ ٦١.

أو الملَك ذات مداليل معينة لا قدرة لسائر الناس على تلقّيها، فهو عندما يتلقّى الوحي يمرّ في حالتي صعود ونزول، لأنّ روحه يجب أن تعرج إلى أعلا المراتب في مرحلة تلقّي الحقائق المفهومية، ثمّ بعد أن تكتمل هذه المرحلة تنزل مرّةً أخرى إلى حياته الدنيوية ليصوغ الحقائق التي تلقّاها في إطار لغة محدّدة يخاطب بها قومه.

الفلاسفة المسلمون من أمثال الفارابي وابن سينا والكثير من علماء الكلام من أمثال الغزالي، تبنّوا هذه الرؤية على صعيد تفسير الوحي، إلا أنّ بعضهم أقرّوا بكلامية الوحي في الإسلام ضمن مباحثهم الفلسفية. فلاسفتنا بشكل عام غالباً ما يسوقون نقاشاتهم لأجل طرح مبادئ أنطولوجية مقبولة حسب متبنياتهم الفلسفية كي يتسنّى لهم توضيح الحقائق المفهومية التي جاء بها النبي محمدﷺ عن طريق الوحي؛ وفي هذا السياق أكّد الشيخ الشهيد مرتضى مطهري﵀ على أنّ النظرية الفلسفية الإسلامية في تفسير الوحي هي الأفضل على الإطلاق، حيث قرّر رأي الفلاسفة المسلمون بهذا الخصوص كما يلي: الإنسان من الناحية الروحية عبارة عن كائن واحد لكنّه ذو بعدين، فهو ذو روح وليس عبداً فحسب، وهذه الروح لها بعدان أحدهما بعد طبيعي؛ والعلوم المتعارفة يحصل عليها عن طريق الحواس التي هي في الواقع مرتكز ارتباطه بعالم الطبيعة.

ما يناله الإنسان من معلومات عن طريق حواسه يخزّنه في مكنون ذهنه ـ ذاكرته ـ ثمّ ينقله إلى مرحلة أعلا ويضفي إليه صيغةً كلّيةً ويجعله مجرّداً وعاماً، وقال البعض في هذا السياق: روح الإنسان لها بعد آخر من سنخ عالم ماوراء الطبيعة، وبمقدار ما ترتقي من مراتب في هذا العالم بإمكانها الاحتكاك بأشياء أكثر، والشاعر جلال الدين الرومي ـ مولانا ـ شبّهها في أحد أشعاره الفارسية بالناي الذي في قصبته رأسان صغيران ينفخ فيهما العازف وشبه الله عزّ وجلّ بهذا العازف، وفحوى كلامه إنّ الإنسان لا يعلم سوى بوجود رأس

واحد، لذا عندما يرى العازف وهو يعزف وينشد يتصور أنّ صوت العزف يخرج من الرأس الظاهر لعينيه ولا يعلم بوجود قصبة أخرى مكنونة في فم العازف، فهي لا ترى لكونها مستورة في هذا الفم.[1]

ومن أقوال الفلاسفة بهذا الخصوص: كائنات ذلك العالم تختلف عن كائنات هذا العالم ـ عالم الطبيعة ـ الذي هو عالم مادّي ويجري في حركة دائبة، في حين أنّ ذلك العالم ليس بهذا الشكل. هذان العالمان مرتبطان مع بعضهما لكنّ عالمنا الدنيوي خاضع لذلك العالم، والحقيقة أنّ كلّ ما في عالمنا المادّي عبارة عن ظلّ لما هو موجود في ذلك العالم، أي أنّه معلول له حسب التعبير الفلسفي.

وقالوا أيضاً: روح الإنسان من شأنها أن ترتقي، فعندما تكون في مضمار الوحي ترتقي أوّلاً إلى مرتبة عليا ثمّ تنزل إلى مرتبتها السابقة، ونحن البشر ـ لا ندرك سوى مرحلة نزول الوحي لكونها ترتبط بواقع حياتنا المادّية، لذا لا ندرك مرحلة الارتقاء؛ ومن هذا المنطلق فروح النبي ﷺ في بادئ الأمر ترتقي ليلاقي حقائق في العالم الآخر لكنّنا لا نستطيع توضيح طبيعة هذا التلاقي وغاية ما في الأمر يمكننا تشبيهه بصورة محسوسة يتلقّاها الإنسان في نطاق عالم الطبيعة وفي رحابها ترتقي روحه إلى مراتب عليا لتتّسم بحالة عقلانية ذات طابع كلّي؛ كذلك روح النبي ﷺ تنال حقائق من ذلك العالم على ضوء حالة عقلانية ذات طابع كلّي بفضل قابلياتها الخاصّة التي لا تمتاز بها الأرواح الأخرى، وبعد أن تمتزج هذه الحقائق مع مكنون أحاسيسه الباطنية وتنزل معه إلى عالم الدنيا فهي تتبلور ضمن صورة تدركها حواس بني آدم، وهذا هو المقصود من نزول الوحي.

---

(١) مرتضى مطهري، نبوت (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، سلسلة البحوث النقدية التي أقيمت في نقابة الأطباء الإسلامية، ص ٨٥.

إذن، الحقائق التي تلقّاها النبي محمدﷺ في بادئ الأمر على هيئة صور عقلية تجريدية تنزّلت فيما بعد إلى مراتب وجوده الدنيوي لتتبلور في إطار أشياء محسوسة مسموعة أو مرئية بالنسبة إليه.[١]

التفسير الذي ذكره الشيخ الشهيد مرتضى مطهري؁ لبيان حقيقة الوحي مرتكز بشكل أساسي على مبادئ نظرية المفاهيم، حيث اعتبر روح النبيﷺ ترتقي إلى مراتب عليا كي تتلقّى حقائق من الوحي ثمّ تتنزّل هذه الحقائق في وجوده لتتبلور على هيئة قضايا تدركها حاستا السمع والبصر، والفلاسفة المسلمون بدورهم ذكروا الأسس الفلسفية لهذا العروج الروحي، وحينما نمعن النظر فيما ذكروه على هذا الصعيد نجده ذا ارتباط وطيد بنظرية المفاهيم.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفيلسوف الغربي كير كيغارد[٢] هو أحد المفكرين الذين تبنوا النظرية المذكورة ضمن مباحثه في علم اللاهوت المسيحي الحديث، حيث اعتبر الوحي ذا مرتبة أعلا من مرتبة العقل، لذا عندما يلج العقل في نطاق الوحي فهو يتوقّف عن العمل ولا جدوى من قابلياته، بل يقع في تناقضات؛ والحقائق التي يتلقّاها النبي من الوحي المنزل إليه لا تتعارض مع الأسس العقلية، بل هي أعلا مرتبة من العقل، وعلى هذا الأساس لا يتسنّى للإنسان أن يصبح متديناً إلا إذا حدثت له طفرة إيمانية[٣] والمقصود من ذلك هو استسلامه التامّ للحياة، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ عقله يبلغ مرحلةً يتوقّف فيها بحيث لا يمكنه تجاوزها. وعلى هذا الأسا فالقواعد العقلية والمنطقية التي

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(2) Kierkegaard

(3) Leap of faith

لها القابلية على إثبات قضايا علمية متنوعة، لا يمكن الاعتماد عليها بشكل مستقل لمعرفة الله وحقائق الوحي.[1] على ضوء هذا الكلام تسائل قائلاً:

كيف يمكن تحصيل هذه الحقائق بواسطة إنسان يعيش في نطاق الزمان؟

في بادئ إجابته عن هذا السؤال ذكر احتمالين هما كالتالي:

الاحتمال الأوّل: نظرية سقراط

الاحتمال الثاني: النظرية المسيحية[2]

الاحتمال المطروح لحلّ هذه القضية وفق نظرية سقراط فحواه إمكانية الحصول على حقائق الوحي من قبل إنسان يعيش في رحاب الزمان لكونها مستقرة في داخله، لذا باستطاعته معرفتها عن طريق رجوعه إلى باطنه، وعلى هذا الأساس فهو كالأستاذ الذي وصفه كير كيغارد بـ «الأستاذ السقراطي» حيث يمتلك دوراً فرعياً على صعيد معرفة هذه الحقائق؛ وبعبارة أخرى فغاية ما يفعله هذا الأستاذ هو إيقاظها بعد أن كانت مكنونة باطنه، وهذا يعني أنّه لم يمنح حقائق جديدة لم تكن مكنونة في باطنه سابقاً ولا علم له بها، لذا هو قادر على استكشافها في كلّ حين.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظرية سقراط هي ذات نظرية الاستذكار التي طرحت من قبل أفلاطون ضمن محاورة «مينون» التي تتمحور مواضيعها حول إمكانية تعلّم الفضيلة، حيث أكّد فيها على أنّ الإنسان عاجز عن تحصيل معرفة حقيقية في الحياة الدنيا، بل كلّ ما يتعلّمه فيها مجرّد أمور ظاهرية وليست

---

(١) وليام هوردون، راهنماي الهيات پروتستان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات دار العلم والثقافة، ١٩٨٩م، ص ٩٧.

(2) Emmanuel Steven M. , Kierkegaard & the concept of revelation, p. 62.

حقيقية باعتبارها استذكاراً لما حصل عليه في عالم المُثُل.

حقائق الوحي وفقاً للاحتمال السقراطي يجب أن تكون مكنونة في نفس النبي مسبقاً ثمّ تتبلور في رحاب الظروف التأريخية ـ الزمانية ـ.[1]

الاحتمال المطروح في النظرية المسيحية يتعارض مع الاحتمال المطروح في نظرية سقراط، حيث تؤكّد على أنّ النبي قبل تلقّيه الوحي لا يمتلك أيّة حقائق وحيانية، ومن هذا المنطلق لا يمكن ادّعاء أنّه يبادر فقط إلى استكشاف هذه الحقائق في باطنه، فالموحي الذي وصفه كير كيغارد بالأستاذ المسيحي لا يكتفي في وحيه بمنح النبي أو أيّ شخص آخر حقائق لا يعلم بها الناس، بل إضافةً إلى ذلك يوفّر له كافّة الشروط اللازمة التي تيسر عملية تلقّي هذه الحقائق، وهذا يعني أنّ وجوده يعدّ أمراً ضروراً لا محيص منه.

الاختلاف الآخر بين الاحتمالين السقراطي والمسيحي يكمن في ذات الوحي، فالنظرية المسيحية تؤكّد على ضرورة وجود أستاذ يعلّم النبي الحقائق عن طريق الوحي، وهذا الأستاذ هو الله طبعاً.

أستاذ الوحي بناءً على ما ذكر يختلف بالكامل عن سائر الأساتذة، والأهمّ من ذلك أنّه يقوم بأفعال تختلف عن سائر الأفعال.[2]

هناك سؤال يطرح في هذا المضمار فحواه ما يلي: كيف يتلقّى النبي الوحيَ أو يتعلّمه وفق النظرية غير السقراطية؟ ذكرت إجابتان عن هذا السؤال هما كالتالي:

الإجابة الأولى: معلّم الوحي يلهم الوحي إلى النبي شريطة أن يفعل شيئاً

(1) Ibid.

(2) Ibid.

كي يبلور حقائقه على أرض الواقع، ممّا يعني أنّ الله سبحانه وتعالى يمنحه حقائق مكنونة على نحو الاستعداد والقابلية ـ بالقوة ـ ولا تنزل إلى أرض الواقع ـ الفعلية ـ إلا إذا قام بعمل من شأنه أن يبلورها بالفعل.

الإجابة الثانية: معلّم الوحي ـ الله سبحانه وتعالى ـ منذ بادئ الأمر يمنح النبي حقائق على نحو الفعلية وليس الاستعداد.[1]

خلاصة الكلام أنّ متعلّم الوحي ـ النبي ـ حسب الاحتمال المطروح في نظرية سقراط لديه معرفة بالحقائق الوحيانية قبل نزول الوحي عليه، وعلى هذا الأساس فالظروف التأريخية ـ الزمانية ـ ذات ارتباط عرضي بالوحي فقط، أي أنّ الزمان مجرّد نطاق تتبلور في رحابه الحقائق الكامنة بشكل علني؛ بينما الاحتمال المطروح في النظرية المسيحية تمّ التأكيد فيه على عدم وجود ارتباط على صعيد الترتيب والتوالي الزمني ـ التأريخي ـ لأنّ أمراً جديداً من نوعه وغير مسبوق في تأريخ البشرية فجأةً ما يحدث في لحظة معينة، وحينها يواجه متعلّم الوحي تحولاً نوعياً في ذاته هو في الواقع هبة مقدّمة له من قبل الله سبحانه وتعالى، ومن هذا المنطلق تحظى الظروف التأريخية بأهمية بالغة في هذا المضمار.[2]

النظرية الثانية: نظرية التجربة الدينية

نظرية التجربة الدينية هي إحدى النظريات الأخرى المطروحة على صعيد تفسير الوحي، حيث يؤكّد أصحابها على أنّ النبي يقابل ـ يواجه ـ الله سبحانه وتعالى وهذه المواجهة هي حقيقة الوحي، وبعبارة أخرى فالوحي لا يعني تحميل النبي رسالة من قبل الله سبحانه وتعالى.

---

(1) Ibid, p. 63.

(2) Ibid.

إذن، النبي حسب هذه النظرية يواجه ربّه تبارك شأنه ثـمّ يـذكر تفسـيراً لما حدث خلال مواجهته، وما نعرفه تحت عنوان «رسالة الـوحي» هـو في الواقـع تفسير ذكره النبي لتجربته ويمكن وصفه بالترجمة لهـذه التجربـة، لأنّـه لم يتلـقَّ الوحي من ربّه على هيئة كلام باعتبـار أنّ تجربتـه ليسـت مـن سـنخ التجـارب الكلامية، بل الكلام الذي تبلورت فيه حقائق الوحي عبارة عن صورة أضفاها إليها كي يفسّر مغزاها للناس وفق لغتهم.

لأجل بيان مدلول هذه النظرية بشكل أفضل لا نرى بأساً مـن بيـان معـاني أهـمّ المصـطلحات التـي تطـرح في رحابهـا وهـي التجربـة والتجربـة الدينيـة والتفسير، وذلك كما يلي:

١ . التحوّل الدلالي لمصطلح «تجربة»

مصطلح تجربة[1] الذي يستخدم في بعض التعابير مثـل التجربـة الدينيـة وتجربـة الوحي والتجربة الشهودية والتجربة الأخلاقية هـو أحـد أشـهر المصـطلحات المطروحة في مواضيع فلسفة الدين في العصر الحديث ومن جملـة المصـطلحات التي شهدت تحولات دلالية عديـدة عـلى مـرّ التـأريخ إلى أن اتّسـمت بـالمعنى المعهود لها في عصرنا الحاضر.

التحول الدلالي الجذري الذي شهده هذا المصطلح في العصر الحـديث هـو انتقال المعنى الفعلي ـ المؤثر ـ إلى المعنى الانفعالي ـ المتأثر ـ ضمن مواضيع فلسفة الـدين، ومنشـأ هـذا التغيـير يكمـن في تغـير الـرؤى التـي يتبناهـا المفكـرون والباحثون المعاصرون بالنسبة إلى حياة البشر، فالإنسان القديم كان يعتبر الحيـاة

---

(1) Experience

مجرّد سلسلة من الأفعال العظيمة، في حين أنّ الإنسان المعاصر غالباً ما يصورها في رحاب ذكرياته وتجاربه السابقة مثل الحزن والفرح والسفر والمصائب والنجاح وما إلى ذلك من أشياء أخرى تطرأ في الحياة؛ وعلى هذا الأساس لا ينظر إلى أقرانه البشر من حيث قيامهم بأفعال معينة، بل يعتبرهم مجرّد مستهلكين ومترجمين لتجاربهم.[1]

مصطلح «تجربة» برؤية الإنسان القديم كان يعني أيضاً الاختبار كالمعنى المتعارف اليوم لكن ضمن مدلول يحكي عن فعل وتأثير بينما الإنسان المعاصر يعتبرها ذات مدلول يحكي عن انفعال وتأثّر، لكن ما السبب في هذا التغيير الدلالي يا ترى؟ الإجابة عن هذا السؤال واضحة، فالتحول الدلالي المذكور نشأ منذ القرن السابع عشر وتبلور بشكل أفضل في العصر الحديث إثر اتّساع نطاق الفكر وطرح رؤى متنوعة تختلف عمّا كان معهوداً في العصور السابقة على صعيد مواضيع الدين والفلسفة وشتّى العلوم بحيث نالت البشرية في رحابها مصادر معرفية قيمة وجراء ذلك أصبح الإنسان متأثراً فقط مقابلها بصفتها مصادر معرفية خالصة ينتهل منها دون عناء البحث والتحليل الشخصي، ومن هذا المنطلق بات كلّ إنسان قادراً على معرفة الحقائق الكامنة في باطنه.

إذن، كلّ إنسان خلال هذه الفترة أصبحت لديه القدرة على معرفة الواقع عن طريق تأملاته الباطنية، ممّا يعني أنّ النفس في هذه الحالة عبارة عن جهاز استقبال وجانب منفعل ـ متأثّر ـ بحيث يكتنفها سيل معلومات تأتيها من عالم الخارج فتخزنها وتحتفظ بها.

---

(1) Don Cupitt, Mysticism after modernity, p. 15.

٢. التجربة الدينية مواجهة مصحوبة بانفعال (تأثّر)

مفهوم التجربة الدينية حينما طرح من قبل علماء اللاهوت المسيحيين أسفر عن حدوث تحول جذري في المباحث الدينية وعلم اللاهوت الحديث، حيث استخدموه للدلالة على المواجهة المصحوبة بالتأثّر،[1] ومثال ذلك أنّ شخصاً ربّما لم يشعر سابقاً بلسعة النار، أي أنّه لم يواجه في حياته مسألة الاحتراق، لكنّه قد يجرّب ذلك عندما تلسع النار جلده أو أحد أعضاء بدنه، لذا عند مواجهة هذا الأمر ستكتنفه حالة انفعال خاصّة ـ تأثّر ـ تتمثّل في الشعور بالاحتراق؛ ومن ثمّ بإمكانه القول «خضت تجربة الاحتراق».

التجربة على أساس المثال المذكور تمتاز بخمس خصائص هامة هي كالتالي:

١. تلقّي شيء بشكل عملي ومباشر.

٢. الشعور بذات الشيء الذي أحسّ به من خاض ذات هذه التجربة سابقاً.

٣. عدم ارتكاز التجربة على المفاهيم والاستدلالات العقلية.

٤. التجربة الشخصية لا تنتقل بذاتها إلى الغير.

٥. التجربة ذات طابع شخصي وتختصّ بمن خاضها.

التجربة وفق هذا التوضيح تعني تلقّي الإنسان شيئاً بشكل عملي ومباشر، ففي المثال المذكور حدثت تجربة الاحتراق بشكل عملي ومباشر، لذا بإمكان من خاضها أن يشعر بذات الشيء الذي شعر به من خاضها قبله من حيث الشدّة والضعف، لذا لولا هذه التجربة التي خاضها لما شعر بذلك الشعور الذي جربه غيره؛ فضلاً عن ذلك لم تتقوم تجربته هذه على أسس عقلية لكونها لم

---

(١) للاطلاع على تفاصيل هذا الموضوع ومعرفة شتّى المعاني التي يدلّ عليها مصطلح «تجربة»، راجع: على رضا قائمي نيا، تجربه ديني و گوهر دين (باللغة الفارسية)، ص ٢٤.

تحدث إثر مواجهة مع مفاهيم واستدلالات عقلية، بل هي عبارة عن مواجهة عملية ومباشرة لا دخل للمفاهيم العقلية فيها. ومن خصائصها الأخرى أنّها لا تنتقل بذاتها إلى غير من جربها لكونها ذات طابع شخصي، أي من المستحيل أن تحدث بعينها لغير من خاضها، إذ كلّ إنسان حينما يجرّب شيئاً هو في الواقع يخوض تجربته خلال ظروف خاصّة ومن ثمّ لا يمكن لأيّ شخص آخر وصف تفاصيلها وكيفية حدوثها وما حدث فيها لغيره.[1]

التجربة الدينية هي الأخرى عبارة عن مواجهة متواكبة مع انفعال ديني، حيث تكتنف المعتقدين ببعض الأديان حينما يشعرون بالارتباط بأمر مقدّس ومتعالٍ، وهي كمفهوم عام لا تختصّ بأحد الأديان بالتحديد، بل هي أمر مشهود على نطاق واسع في جميع الأديان؛ ومن أمثلتها ما يواجهه المتدينون حين دعائهم وعبادتهم وفي مجالس عزائهم.

التجارب الدينية رغم حدوثها في جميع الأديان لكنّها بطبيعتها تختلف من دين إلى آخر بحيث تكتسي بحلّة الدين الذي تتبلور فيه وتصطبغ بلون معتقدات أتباعه وتوجهاتهم الثقافية لأنّها تمتزج بالكامل مع المفاهيم الدينية والمعتقدات امتزاجاً تاماً، فتجارب المسيحيين الدينية على سبيل المثال تختلف عن تجارب المسلمين، لذا نجد تجاربهم تدور في دوامة عقيدة الثالوث، بينما تجارب المسلمين متأثّرة بالكامل بعقيدة التوحيد.

إضافةً إلى ذلك فالتجارب الدينية ذات مصاديق كثيرة حيث تعمّ تجارب عامّة الناس كمشاهداتهم في عالم المنام وما يواجهونه حين يقظتهم، كذلك مثل المكاشفات الروحانية لأصحاب السير والسلوك، وغيرها؛ ومن هذا المنطلق

---

(١) علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني و گوهر دين (باللغة الفارسية)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

تعتبر من أكثر الظواهر رواجاً بين أصحاب المعتقدات الدينية، لأنّهم يجربون حالات دينية متباينة وكلّ حالة منها تندرج ضمن نطاق إحدى التجارب الدينية.

٣. كيفية تفسير التجربة

ذكرت العديد من التفاسير بهدف بيان حقيقة ما يذكره النبي للناس بخصوص تجربته الدينية، لكن ما المقصود من التفسير[١] هنا؟

الفيلسوف الغربي وولتر ستيس[٢] تحدث عن هذا الموضوع ووضّح المقصود من التفسير في كتاب «التصوف والفلسفة» قائلاً:

التفسير عبارة عن شيء يزيد من القدرة على التفكر بالتجربة بغية فهمها على حقيقتها، وهذه الزيادة إمّا تكون في المفاهيم اللفظية وإمّا تكون في الاستنتاجات المنطقية أو إحدى الفرضيات التي يراد منها بيان حقيقة ما.[٣]

هذا الكلام ذكره بخصوص تفسير التجارب الروحية إلا أنّ بحثه بشكل عام لا يتمحور حولها بالتحديد.

الجدير بالذكر هنا أنّ تفسير التجارب ذو عدّة مستويات، وهذا الأمر ملحوظ بوضوح على صعيد تفسير التجارب الحسية، فعلى سبيل المثال حينما أقول «أرى اللون الأحمر» يكون التفسير ذا مرتبة متدنية ومستوى واطئ لكونه لا يشتمل على شيء سوى تعيين نوع اللون، في حين أنّ تفسير إحدى النظريات الفيزيائية المعقّدة مثل نظرية موجات الضوء هو في الواقع ذو مرتبه عليا ومستوى رفيع.

---

(1) Interpretation

(2) Walter Terence Stace

(٣) المصدر السابق.

أركان الوحي التجريبي

السؤال الأساسي الذي يطرح على أصحاب نظرية التجربة الدينية هـو كالتـالي: يا ترى كيف يمكن تصوّر الوحي وفق مبادئ نظرية التجربة الدينيـة؟ الإجابـة عن هذا السؤال هي المحور الأسـاسي في هـذا المبحـث الـذي نسـتهلّه بـشرح وتحليل هذه العبارة «أوحى الله إلى النبي».

الوحي كما ذكرنا في مباحث نظرية المفاهيم يحكي عن نجاح وتحقيق إنجـاز، إلا أنّه وفق نظرية التجربة الدينية يحكي عن فعـل فحسـب، لـذا تفسرـ العبـارة المذكورة أعلاه كما يلي «النبي جرّب الله» وبعبارة أدقّ «حـدثت للنبـي مواجهـة وحي مع الله»، فهذه العبارات تدلّ على الفعل الذي قام به النبي فقط، وهذا هو السبب في وصف الوحي بأنّه تجريبي تحت عنوان «الوحي التجريبي».

الوحي التجريبي يتقوم على ثلاثة أركـان أساسـية هـي الله والنبـي وتجربـة الوحي، فالنبي واجه الله في تجربة وحي، والله بدوره تجلّى خلال هـذه التجربـة، والوحي هنا هو ذات تجربة الوحي التي حدثت.

المفاهيم التي يتلقّاها النبي خلال الوحي ويـذكرها للنـاس يصـطلح عليهـا «رسالة الوحي»، وهي بذاتها ليست وحياً وإنّما عبـارة عـن تفسـير يـذكره لهـم بخصوص تجربته، وهذا يعني أنّ المفاهيم التي يـذكرها لهـم عبـارة عـن ترجمـة وتفسير لتجربة الوحي التي خاضها مع ربّه وليست ذات الشيء الذي تمّ تبادله بشكل مباشر.

تجربة الوحي توصف بكونها تجربة شخصية على ضوء معنيين هما كالتالي:

١. النبي وحده له الحقّ في تفسـير تجربتـه ولا يحـقّ لغـيره ذلـك، لأنّ جميـع التجارب الدينية ذات طابع شخصي وليس تجربة الوحي فحسب.

٢. النبي وحده قادر على خوض هذه التجربة ولا يمكن لأحد غيره خوضها، إذ ليس من شأن سائر الناس أن يخوضوا تجربة الوحي، بل هي من مختصاته على نحو الحصر.

إذن، تجربة الوحي تتبلور على ضوء ارتباط خاصّ يحدث بين الله سبحانه وتعالى وبعض عباده الذين يوصفون بأنّهم أنبياء ورسل، وهذا هو السبب في ندرتها، إذ لا يمكن لغير الأنبياء والرسل خوضها.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظريتي المفاهيم والتجربة الدينية كلاهما تؤكّدان على كون الوحي أمراً شخصياً، لذا سواءً اعتبرناه مجموعة من المفاهيم أو قلنا إنّه مجرّد تجربة دينية فهو في كلا الحالتين يعدّ تجربةً شخصيةً وليست عامّةً، لكن وجه الاختلاف بين النظريتين يكمن في أنّ نظرية المفاهيم تفسر الوحي بكونه تلقّي رسالة السماء تزامناً مع تجربة وحي، في حين أنّ نظرية التجربة الدينية تفسره بكونه ذات التجربة التي يخوضها النبي ولا يعني تلقّي رسالة ممن أوحى إليه ـ الله أو الملَك ـ وعلى هذا الأساس فهو ليس مجموعة من المفاهيم وهذا هو وجه الاختلاف الجذري بين تجربة الوحي وسائر التجارب الدينية بداعي أنّ التجارب الشخصية غير الدينية ليست من هذا النوع.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظرية المفاهيم تعتبر أقدم النظريات التي طرحت على صعيد تفسير الوحي وأكثرها رواجاً في المجتمعات الدينية التي تؤمن بالأديان السماوية، حيث تضرب بجذورها في النصوص الدينية الأصيلة التي تفسر الوحي بنوع من الارتباط الذي تنتقل في رحابه حقائق دينية من الله إلى النبي، بينما سائر النصوص الدينية ـ غير الأصيلة ـ تؤكّد على مسألة انتقال الحقائق إليه وتنفي تأثير حالاته الروحية والشهودية وتجاربه الشخصية في هذا

الصعيد ولكن ليس على نحو الإطلاق، وحتّى حينما تشير إلى تجاربه الشخصية وبعض حالاته الروحية فهي لا تقصد أنّ انتقال الحقائق يحدث على ضوء ارتباط وحياني وتجربة وحي. مثال ذلك حالة الخوف التي اكتنفت النبي موسى عليه السلام عند تلقّيه الوحي من الله تعالى، فقد ذكرت هذه الحالة في بعض النصوص الدينية ولا يقصد منها تفنيد مفهومية الوحي، بل توعزه إلى قضايا أخرى غير المفاهيم.

نظرية التجربة الدينية طرحت في العصر الحديث مقابل نظرية المفاهيم، لكنّ هذا لا يعني أفول النظرية الثانية وتهميشها بالكامل واقتصار الأمر على النظرية الأولى فحسب، بل هناك الكثير من الباحثين والمفكرين ما زالوا يؤيدونها ويعتقدون بصوابها، فغاية ما في الأمر أنّ نظرية التجربة الدينية طرحت في حقبة زمنية متأخرة عنها من قبل علماء اللاهوت المسيحيين إثر عوامل تأريخية معينة، حيث تبناها أتباع المذهب البروتستانتي وسوف نشير إلى الأسباب التي دعتهم إلى ذلك.

غالبية علماء اللاهوت المسيحيين الذين تبنوا نظرية التجربة الدينية في تفسير الوحي هم من أتباع اللاهوت الليبرالي[١] إذ اعتبروه ضرباً من التجارب، والجدير بالذكر هنا أنّ هذا النوع من اللاهوت المسيحي يعدّ المرحلة الأولى في تأريخ اللاهوت البروتستانتي، وخلاصة رأيهم كما يلي: الوحي مرتبط بباطن الإنسان وتجربته الدينية، ومن ثمّ فالكتاب المقدّس ولا سيما العهد الجديد هو في الواقع مجرّد مصدر لنقل التجارب الدينية التي خاضها المتدينون.

---

(١) للاطّلاع على معلومات أكثر حول اللاهوت الليبرالي(liberal theology)، راجع: وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتي، ص ٦٣ ـ ٩٣.

الرأي الرسمي الذي تبنته الكنيسة في هذا المضمار هو أنّ الـوحي الإلهـي عبـارة عن حالة انتقال الحقائق السماوية إلى الإنسان، وفي مقابل ذلك أكّد أتبـاع اللاهـوت الليبرالي على بطلان هذا التفسير مؤكّدين عـلى كونـه محـض تجربـة دينيـة، وفي هـذا السياق اعترض بعضهم على أرباب الكنيسة بادّعاء أنّ الله يتجلّى بذاته للنبي ولـيس كلامه، ومنهم من رفض قول من قال إنّ الديانة المسيحية عبـارة عـن مجموعـة مـن التعاليم الدينية بحيث اعتبرها منهجـاً للحيـاة، وقصـده مـن ذلـك نفـي مفهوميـة الوحي، أي أنّه ليس مجرّد مفاهيم يتلقاها النبي من الله تعالى، بل هو تجربة دينية له.[1]

أسباب وخلفيات طرح نظرية تجربة الوحي

يا ترى ما الذي دعا علماء اللاهوت الليبرالي إلى تفنيد نظرية المفاهيم بخصوص الوحي وتبنّي نظرية التجربة الدينية؟

نظرية تجربة الوحي نشأت في ظروف خاصّة ولأسباب معينة، وقـد حـاول علماء اللاهوت المسيحي الليبرالي تبريرها بأدلّة استندوا إليها، وفي هـذا السـياق سوف نسلّط الضوء أوّلاً على أهمّ ثلاثة عوامل أدّت إلى ظهورها وهي كما يلي:

العامل الأوّل: هزيمة اللاهوت العقلي (الطبيعي)[2] في الأوساط المسيحية.

العامل الثاني: رواج فكرة التعارض بين العلم والدين.

العامل الثالث: انتعاش حركة نقد الكتاب المقدّس.

الذين فسروا الوحي وفق أسس نظرية المفاهيم اعتبروا الـدين مجموعـة مـن التعاليم التي يجب على علماء اللاهوت الدفاع عنها، والجدير بالذكر هنا أنّ علم

---

(1) Louis Breakoff, Systematic theology, p. 121.

(2) Natural theology

اللاهوت منذ عهد القديس توما الأكويني[1] تبلور في مضمارين هما اللاهوت العقلي (الطبيعي) ولاهوت الوحي[2].

اللاهوت الطبيعي يفسر الدين وفق أسس عقلية وفلسفية، وعلى هذا الأساس يتمّ إثبات وجود الله عزّ وجلّ وسائر المعتقدات المسيحية مثل عقيدة الثالوث، في حين أنّ لاهوت الوحي يطرح تفسيراً آخر، ومثال ذلك أنّ القديس توما الأكويني كان يعتقد بإمكانية إثبات وجود الإله اعتماداً على أدلّة عقلية، لكن إلى جانب ذلك لا بدّ من وجود لاهوت وحي يثبت لنا صواب عقيدة الثالوث، ومن هذا المنطلق اعتبر اللاهوت الطبيعي سعياً من قبل الإنسان لإثبات وجود الإله ولاهوت الوحي سعياً من الإله للارتباط بالإنسان.[3]

علماء الفلسفة انتقدوا مبادئ اللاهوت الطبيعي في صورته الجديدة ولا سيما الفيلسوف ديفيد هيوم الذي انتقده بشدة عبر تشكيكه بالبراهين التي تطرح لإثبات وجود الله ومعاجز الأنبياء والكثير من المعتقدات الدينية الأخرى، ثمّ تبعه في ذلك فلاسفة آخرون من أمثال إيمانوئيل كانط، الأمر الذي أسفر عن تأزيم أوضاع اللاهوت المسيحي وإثارة جدل محتدم حول مصداقية مبادئه؛ ومن هذا المنطلق حاول بعض علماء اللاهوت المسيحيين تفنيد قول من اعتبر الوحي بأنّه مجموعة من المفاهيم والتعاليم، لذلك أكّدوا على كونه مجرّد تجربة دينية يخوضها النبي؛ وممّا زاد الطين بلّةً رواج فكرة تعارض الدين مع العلم في الأوساط المسيحية والتي أسفرت عن الاستهانة بالتعاليم الدينية

---

(1) Thomas Aquinas

(2) Revealed theology

(٣) وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتي، ص ٩٤.

المسيحية، وإثر ذلك وقعت الديانة المسيحية في مأزق خانق، فقد شهد العالم الغربي تحقيق الكثير من الإنجازات العلمية وتطوّراً ملحوظاً في العلوم التجريبية ورواجاً لنظريات علمية في شتّى المجالات، وكلّ هذه التحولات الكبيرة ساهمت في تهميش الدين عن الساحة الاجتماعية.

لا شكّ في أنّ نظريات سيجوندو غاليليه وإسحاق نيوتن وتشارلز داروين وما ناظرها تتعارض في الكثير من جوانبها مع واقع التعاليم المسيحية، لذلك تزعزعت أركان علم اللاهوت المسيحي وأثير جدل محتدم حوله ممّا جعل أتباع النبي عيسى عليه السلام في وضع لا يحسدون عليه،[1] والعامل الآخر الذي كان له دور ملحوظ في هذا المضمار هو شيوع ظاهرة نقد الكتاب المقدّس من حيث النصّ والمضمون.

الهدف الأساسي الذي رام علماء اللاهوت المسيحيون تحقيقه من وراء نقد نصّ الكتاب المقدّس هو تشذيبه وتنقيح مضامينه والبحث عن أصحّ النسخ وأكثرها سنديةً تأريخياً ودينياً، وتلت هذه المرحلة مرحلة نقد المفاهيم المسيحية فواجهت الكنيسة إثر ذلك مشاكل جادّة،[2] لأنّ عملية نقد المضمون تتجاوز نطاق نقد النصّ بحيث تطال تلك الحقائق الارتكازية التي يتقوم عليها الكتاب المقدّس، ومن أمثلة النقد الذي طرح بهذا الأسلوب هو اعتقاد الناقدين بأنّ

---

(١) دون كوبيت، درياي ايمان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن كامشاد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات كامشاد، ١٩٩٧م، ص ٦٧.

راجع أيضاً: إيان بربور، علم و دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٨٣م، ص ١٧ ـ ٦٧.

(٢) وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتي، ص ٣٧.

الكتب ـ الأسفار ـ الخمسة الأولى في الكتاب المقدّس ليست موروثة من النبي موسى عليه السلام، بل هي من إضافة مدوّنيه الذين هم أربعة على أقلّ تقدير، وهذا الرأي يتعارض بالكامل مع الرأي التقليدي. سفر الظهور على سبيل المثال ذكر فيه رأيان مختلفان على صعيد تفسير معنى الخلقة، والتنبؤات بالأحداث المستقبلية المذكورة فيه كتبت بعد وقوعها ممّا يعني أنّها ليست تنبؤات من الأساس؛ وبهذا أثير جدل حول مصداقية الكتاب المقدّس وتمّ التشكيك بجميع مواضيعه.[1]

هذه الظاهرة السلبية التي واجهتها الكنيسة اضطرّت بعض علماء اللاهوت الليبرالي المسيحي إلى تبنّي نظرية تجربة الوحي باعتبارها الحلّ الوحيد لكلّ ما تواجهه ديانتهم من مشاكل جادّة، إذ لو اعتبر الوحي من سنخ التجارب سوف تتنزّه المسيحية من كلّ شوائبها ولا يبقى مجال لطروء أيّ من المعاضل الثلاثة التي أشرنا إليها في بادئ البحث والتي هي هزيمة اللاهوت العقلي (الطبيعي) في الأوساط المسيحية ورواج فكرة التعارض بين العلم والدين وانتعاش حركة نقد الكتاب المقدّس، ومن ثمّ بالإمكان بيان طبيعة اللاهوت الطبيعي وفق نهج عقلي وتنظيم كافّة الأخبار المرتبطة بالتجارب الدينية على أساس مبادئ هذا اللاهوت الرصين، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا البيان والنظم خارجان عن نطاق الوحي، لذا حتّى إن وردت مؤاخذات عليهما فهذا لا يعني تعرّض الوحي لأيّ خلل، كما أنّ التعارض بين العلم والدين لا ارتباط له بذات الوحي باعتبار أنّ الوحي مصون من التعارض، والتعارض الحاصل هنا يكمن في عدم اتّساق بعض أخباره مع الأسس العلمية المعتبرة، وكما هو معلوم

(١) المصدر السابق، ص ٣٨.

فالكتاب المقدّس بحدّ ذاته لا يعتبر وحياً وإنّما مجرّد إخبار ونقل لحالات باطنية وتجارب دينية للمتدينين.

علماء اللاهوت المسيحي اتّبعوا عدّة سبل في مقابل هذه المشاكل التي واجهتها المسيحية، فعلى صعيد مسألة تعارض العلم والدين ذكروا تبريرات واستدلالات متباينة مع بعضها بالكامل،[1] كذلك ظهرت مدارس لاهوتية جديدة من نوعها في مقابل رواج ظاهرة نقد الكتاب المقدّس. فضلاً عن ذلك ظهرت مدارس عقلية ذات مشارب فكرية متنوعة في الأوساط المسيحية رغم هزيمة اللاهوت الطبيعي (العقلي)، وفي رحابها طرحت مبادئ لاهوتية تختلف عمّا كان معهوداً قبل ذلك، وفي خضمّ هذه الأحداث أدرك غالبية المسيحيين عدم نجاعة التجربة الدينية مؤكّدين على كونها ليست أفضل حلّ لمشاكلهم العقائدية، وذلك للأسباب التالية:

١. القول بالتجربة الدينية يحرم الناس من حقائق الوحي ويقطع ارتباطهم بالله، لأنّ النتيجة الحتمية لفصل تجربة الوحي عن الأخبار المنبثقة منها والتفسير الذي يطرح لها إلى جانب تخطئتها واعتبارها متعارضة مع العلوم الحديثة في مرحلة الإخبار والتفسير، هي ضرورة الاعتقاد بعدم قدرة البشر على فهم المضمون الحقيقي للوحي لكون السبيل الوحيد لذلك هو التفسير الذي ذكره الأنبياء أنفسهم بخصوص تجارب الوحي التي خاضوها.

إذن، تجارب الأنبياء عبارة عن مضمار واجهوا فيه تجربة الله، لذا لو طرأ

---

(١) إيان بربور، علم و دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، ص١٧ ـ ٦٧.

أيّ خطأ عليها لا يمكن للبشر حينها أن يرتبطوا بربّهم بأيّ نحو كان.

٢. نظرية التجربة الدينية تتعارض مع التعاليم والمعتقدات التي جاءت بها الأديان، فكلّ دين يؤكّد على أنّ النبي الذي بعث لنشره بين الناس مكلّف بنقل حقائق سماوية لهم، لذا إن أمعنا النظر ودقّقنا بالنصوص الدينية سوف نستشفّ منها أنّ الأخبار التي جاء بها الأنبياء هي المحور الارتكازي، لأنّها بدل أن تؤكّد على تجاربهم أكّدت على ما جاؤوا به من السماء.

إذن، هذه النظرية بدل أن تضع حلاً للمعضلة التي واجهتها المسيحية، ساهمت في تأزيم أوضاعها.

٣. نظرية التجربة الدينية تتعارض بالكامل مع الحقائق التأريخية الثابتة للأديان، فالأنبياء عندما كانوا يعلنون نبوتهم للناس عادةً ما كانوا يخبرونهم عن الحقائق التي تلقوها عن طريق الوحي، أي أنّهم كانوا يدعونهم إلى الإيمان برسالة السماء التي جاءتهم بالوحي واتّباع كافّة أوامرها ونواهيها، وليس هناك أيّ خبر أو نقل تأريخي يدلّ على أنّهم كانوا يدعون قومهم إلى خوض تجارب على غرار التجارب التي خاضوها بأنفسهم.

٤. حتّى لو افترضنا أنّ الأنبياء أكّدوا على تجاربهم الدينية، لكن إن أراد سائر الناس خوض مثل هذه التجارب فلا بدّ لهم أوّلاً من معرفة حقيقتها، وهذه المعرفة لا تتحصّل إلا إذا استمعوا إلى أنبيائهم واطّلعوا على الأخبار التي جاؤوهم بها، لأنّ جميع التجارب وفق هذا المعنى ذات طابع شخصي ومن ثمّ لا يمكن بيان ما حدث في رحابها وتعريف الآخرين بمضامينها إلا بواسطة من خاضها.

إذن، معرفة حقيقة تجربة النبوة لا تتسنّى إلا عن طريق الاستماع إلى إخبار الأنبياء أنفسهم، وحسب الافتراض المذكور لا يمكن الاعتماد على هذا الإخبار، والناس أنفسهم غير قادرين على خوض تجربة النبوة، لذا لا صواب لهذا الافتراض.

٥. من جملة النقد المذكور على نظرية التجربة الدينية هو ارتكازها على إمكانية الفصل بين التجربة وتفسيرها، فالنبي في المرحلة الأولى ـ بغض النظر عن كلّ اعتبار آخر ـ يخوض تجربةً بحتةً عاريةً من التفسير، والمرحلة الثانية هي التي يطرح فيها التفسير لهذه التجربة في إطار إخبار وبيان للناس.

علماء الإبستيمولوجيا المعاصرون يؤكّدون على عدم إمكانية الفصل بين التجربة وتفسيرها نظراً لعدم وجود تجربة محضة لا تفسير لها لكون اللغة والمعتقدات والمجرّب عبارة عن عناصر أساسية فيها بحيث تصوغ بنيتها الخاصّة، فكلّ تجربة إنّما تحدث في رحاب هذه العناصر الارتكازية.

الوحي منهج للحياة

الباحثون والمفكرون الذين يرفضون نظرية المفاهيم ولا يعتقدون بكون الوحي مجموعة من التعاليم التي يتلقاها النبي من الوحي، يؤكّدون بشكل أساسي على أنّ الرسالة التي يتلقّاها عن طريق الوحي ذات ارتباط بنمط الحياة ومختلف الشؤون السلوكية والأخلاقية،[1] فالوحي أحياناً يحكي عن سلوك معين؛ ومنهم من استدلّ ببعض الآيات القرآنية لإثبات رأيه كالآيتين التاليتين:

---

(1) Davis Charles, Religion and the making of society, p. 99.

قال تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾،[1]

هذه الآية تدلّ بوضوح على أنّ الله سبحانه وتعالى أوحى إلى جميع الأنبياء والرسل الذين سبقوا النبي محمدﷺ أن يعبدوه، والعبادة هنا هي الرسالة الموجّهة في الوحي وكما هو معلوم فهي ترتبط بسلوك الإنسان، حيث تؤكّد على ضرورة العمل بأوامر الله تعالى واتّباع أصول ومبادئ خاصّة في الحياة على ضوء العيش في رحاب نمط محدّد من الحياة.

وقال في آية أخرى:

﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.[2]

وهناك من أتمّ هذا الكلام قائلاً: إذا كانت رسالة الوحي تتمحور حول نمط الحياة وطبيعة سلوك البشر، فالنبي بطبيعة الحال لديه نهج خاصّ في حياته ومن منطلق كونه نبياً فهو يدعو الناس إلى السير على نهجه وهذا يعني أنّ الوحي هو الذي يصبح نهجاً لحياة البشر، أي أنّ التجربة التي خاضها النبي يجب أن يخوضها الآخرون أيضاً.

نقد هذا الاستدلال يتمحور حول مسألتين أساسيتين ادّعاهما من استدلّ به، وهما كالتالي:

١. رسالة الوحي مرتبطة بنهج حياة البشر وسلوكياتهم.

٢. الوحي هو ذات نهج حياة البشر ومرتكز سلوكياتهم.

لا شكّ في أنّ رسالة الوحي تحكي عن نهج معين لحياة بني آدم وأسلوب

---

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٣.

معين لسلوكهم، فقد دعا الأنبياء قومهم إلى التحلّي بالفضائل الأخلاقية وتبنّي سلوكيات فاضلة في سيرتهم العملية، ومن المؤكّد أنّ الكثير من تعاليم الوحي تتمحور حول هذا الأمر، وحتّى سائر تعاليمه التي فيها أخبار عن الماضي والمستقبل هي في الواقع تهدف إلى تعليم المخاطب اتّباع نهج معين في الحياة وتبنّي سلوكيات خاصّة؛ وعلى هذا الأساس يمكن تأييد ما ذكر في رحاب الاعتقاد بكون الوحي نهجاً معيناً للحياة وأسلوباً سلوكياً خاصّاً، ممّا يعني أنّ آراء أصحاب نظرية تجربة المفاهيم صائبة في هذا المضمار.

من المؤكّد أنّ الوحي مرتبط بسلوكيات البشر الأخلاقية وحياتهم الدينية، إذ يعلمهم الأسلوب السلوكي الأمثل والنهج القويم في الحياة، لكنّ رسالته تختلف بالكامل عن كونه تجربةً كما ادّعى البعض، إذ كيف يمكن ادّعاء أنّه نهج للحياة ومرتكز للسلوك الأخلاقي في عين اعتباره من سنخ التجارب؟! النبي بنفسه اتّبع هذا النهج في الحياة، لذا هل هناك مسوّغ يدعونا لاعتبار الوحي تجربةً؟!

فيما يلي نوضّح الموضوع بمثال:

لنفرض أنّ السيد (أ) قال للسيد (ب) «كُن صادقاً»، ونحن نعلم بأنّ السيد (أ) صادق.

نستنتج من هذا المثال أنّ السيد (أ) أمر السيد (ب) بانتهاج سلوك معين وهو الصدق، أي أنّه خاض تجربة الصدق، لذا لدينا رسالة انتقلت من شخص إلى آخر على ضوء تجربة خاضها السيد (أ)؛ وكذا هو الحال في الوحي، إذ فيه تجربة مشابهة لهذه ومفهوم شبيه بالدعوة إلى الصدق كما ذكر في المثال، ومن هذا المنطلق لو أراد السيد (ب) أن يكون صادقاً يجب على السيد (أ) أن يوضّح له معنى الصدق وكيفية العمل به في رحاب مفهوم دالّ على مقصوده، أي أنّ

السيد (أ) هو الذي يأمره أوّلاً بذلك.

إذن، لا بدّ من بيان مدلول رسالة الوحي على هيئة مفاهيم كـي يعمـل النـاس بمضمونها، إذ يجب اعتباره شبيهاً بتجربة الصدق التي أشرنا إليها في المثال أعلاه.

إذن، رأي أصحاب التجربة الدينية في الواقـع مغالطـة وفيـه مصـادرة عـلى المطلوب، فلو أردنا اسـتنتاج أنّ الـوحي عبـارة عـن تجربـة يخوضـها النبـي، لا يمكن الاكتفاء هنا بمقدّمتي الاستدلال اللتين أشرنا إليهما، وهما بتقرير آخر:

المقدّمـة الأولى: رسـالة الـوحي عبـارة عـن سـلوك معـين ونهـج خـاصّ لحياة البشر.

المقدّمة الثانية: النبي تبنّى سلوكاً ونهجاً وفقاً لما تلقّاه من رسالة الوحي.

بل إضافةً إلى هاتين المقدّمتين يجب افتراض أنّ تجربـة هـذا الـنهج في الحيـاة تعدّ وحياً بحدّ ذاتها، وهذه هي النتيجة التي نحصل عليها من هذا الاستدلال.

إلى هنا تحدّثنا عن طبيعة ارتباط النبي بمخاطبيه، وهكذا هي طبيعة ارتباطـه بـالله سبحانه وتعالى، فعندما نقول «الله يوحي إلى نبيه» نقصد من ذلك أنّه يطلـب منـه أن يعيش هو أو يعيش الناس وفق نمط حياة معين، لذا إن أراد النبي تجربة هـذا الـنمط في الحياة لا بدّ له أن يفهم قصد الله سبحانه وتعالى ويتأكّد من أنّه طلب منه ذلك.

إذن، الوحي على أقلّ تقدير عبارة عن ارتباط مفهومي بين الله والنبي، ولغة الوحي ذات مضـامين عديـدة ففـي بعـض الأحيـان تتمحـور حـول الإخبـار بالغيب الماضي ـ ما حدث قديماً ولا علم للناس به ـ حيث يخبر الله نبيـه بأخبـار الشعوب والأمم السالفة، فقد قال في كتابه الكريم:

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ

وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾.[١]

هذه الآية مجرّد مثال على تنوّع مضامين لغة الوحي، فهي توضّح نمط الحياة الأمثل والسلوكيات المناسبة التي ينبغي لبني آدم انتهاجها.

إذا قيل إنّ لغة الوحي هي المقصودة من رسالة الوحي، يرد على ذلك أنّ رسالة الوحي لا تتمحور دائماً حول بيان نمط الحياة والسلوك الأمثل، لكن إذا اعتبرنا رسالة الوحي بأنّها الوحي بذاته بحيث تشمل مضامين القصص الدينية وأخبار الأمم السالفة والإخبار عن المستقبل وما إلى ذلك من مضامين أخرى، ففي هذه الحالة يكون المقصود منها توجيه المخاطبين إلى نمط معين في الحياة ودعوتهم إلى انتهاج السلوك الأمثل اعتماداً على مبادئ الأخلاق الحميدة؛ ممّا يعني أنّ كافّة تعاليم الوحي ومختلف الوظائف التي يمكن تصورها له، هدفها تشجيع الناس على ذلك.

رودولف أوتو وتجربة النبوة

الفيلسوف الألماني رودولف أوتو[٢] هو أحد علماء اللاهوت الذين كان لهم دور مشهود على صعيد طرح نظرية التجربة الدينية في علم اللاهوت المسيحي الحديث، بل كان دوره هو الأهمّ من سائر علماء اللاهوت الغربيين ومن المبتكرين لهذه النظرية، لكنّه مع ذلك لم يدوّن بحوثاً ودراسات مسهبة حول تجارب الأنبياء الدينية، بل الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار ضمن مختلف مباحثه تحكي عن رؤيته هذه، ناهيك عن أنّه نشأ وترعرع فكرياً في أوساط علمية ودينية تولي الأهمية في مباحثها لهذا الموضوع.

---

(١) سورة يوسف، الآية ١٠٢.

(2) Rudolf Otto

هذا الفيلسوف الغربي أكّد على وجود عنصرين أساسيين في الأديان لا بدّ من التمييز بينهما، هما كالتالي:

ـ عنصر عقلي

ـ عنصر غير عقلي

وفي هذا السياق قال:

علماء اللاهوت على مرّ التأريخ سلّطوا الضوء على العنصر العقلي بحيث تمحورت قاطبة مباحثهم اللاهوتية حوله، الأمر الذي أسفر عن تهميش العنصر غير العقلي وصهره في باطن المباحث العقلية، إلا أنّ هذا العنصر ـ غير العقلي ـ هو الأساس في الدين؛[1]

وبناءً على هذا الكلام حاول في كتابه «فكرة المقدّس» تسليط الضوء على هذا العنصر وبيان معالمه على نحو التفصيل.

وأضاف في هذا السياق أنّ علماء اللاهوت اعتبروا العنصر العقلي بأنّه ذات الفكر، واعتبروا العنصر غير العقلي بأنّه الشعور الباطني، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ كلّ أمر ديني مرتبط بالفكر يعدّ عقلانياً، وكلّ أمر ديني مرتبط بالشعور يعدّ غير عقلاني.

بعض الباحثين الذين تطرّقوا إلى بيان الوجهة الفكرية لهذا الفيلسوف أكّدوا على أنّه حينما يتحدّث عن العنصرين العقلي وغير العقلي فهو غالباً ما يقصد من ذلك التداعيات الفكرية أو الشعورية في الدين، فالعناصر العقلية ذات ارتباط بالفكر الديني والعناصر غير العقلية ذات ارتباط بالشعور الديني.

---

(1) Rudolf Otto, The idea of the Holy, translated by John W. Harvey, pp. 1 _ 3.

المقصود من العنصر العقلي كلّ شيء يتبلور في رحاب الفكر ويندرج ضمن المفاهيم الذهنية، وأمّا العنصر غير العقلي فهو لا يندرج ضمن المفاهيم ومن ثـمّ لا يتبلور فكرياً على الإطلاق.[١] طبقاً للتحليل الذي ذكرناه بخصوص نظرية التجربة الدينية وأسباب ظهورها في الأوساط الفكرية المسيحية، يتّضح لنا السبب الذي دعا رودولف أوتو إلى الاعتقاد بالعنصر غير العقلي على صعيد الدين، فهو يعتبر الدين ذا ارتباط بما وصفه بـ «الأمر القدسي» الذي هو «الله» في الأديان المتقومة على تعاليم الوحي، وهذا الأمر القدسي برأيه عبارة عن شيء غير عقلي من جهةٍ لكونه يتبلور في رحاب الفكر بحيث يمكن الإخبار عنه بواسطة مفاهيم ومعاني ذهنية خاصّة كما لو قلنا «الله حكيم» و«أفعاله ذات هدف» و«هو قادر». ومن جهة أخرى فهو غير عقلي لكونه يتبلور في رحاب الشعور ولا ارتباط له بالفكر والمفاهيم الذهنية.[٢]

وفي هذا السياق استخدم مصطلح «نومين»[٣] للإشارة إلى ما اصطلح عليه «الأمر القدسي» ـ الله ـ والذي اعتبره غير عقلي ويمكن أن يعرف من خلال التجربة. الجدير بالذكر هنا أنّ النومين في اللغة اللاتينية يعني الكائن الغيبي ويدلّ على جلال وعظمة الله سبحانه وتعالى، لذلك اصطلح على التجربة التي يتبلور في رحابها النومين عنوان التجربة النومينية «تجربة الأمر القدسي»[٤].

هذه التجربة برأيه هي جوهر الدين ومغزاه الحقيقي بحيث لا يمكن أن

---

(1) Philip C. Almond, Rudolf Otto: An introduction to his philosophical theology, p. 55.

(2) Ibid, pp. 56 _ 57.

(3) Numen

(4) Numinous experience

تتحول إلى نوع آخر من التجارب على الإطلاق، والمتدين في رحابها يدرك النومين باعتباره أمراً قدسياً مختلفاً تماماً عن سائر الأشياء التي ينالها بواسطة قواه الإدراكية، وهذا النومين ذو ميزتين متناقضتين مع بعضهما، لأنّه من جهة جذّاب يستقطب الأنفس نحوه، ومن جهة أخرى ينفّرها عنه، لذا فأوّل تجربة يخوضها الإنسان معه حينما يتجلّى له تتمخّض عن شعوره برعب غامض أو «سرّ مخيف»[١] يكتنف نفسه. أوتو ذكر عدّة أوجه لهذه الحالة التي وصفها بالرعب الغامض أو «السرّ المخيف».[٢]

نستنتج من جملة ما ذكره هذا الفيلسوف الغربي بخصوص تجربة الأمر القدسي «الله» ومن الأمثلة التي استند إليها لإثبات رأيه، أنّ هذه التجربة هي التي خاضها الأنبياء، فالنبي موسى عليه السلام مثلاً عندما تكلّم أوّل مرّة مع يهوه «الله» اكتنفته حالتان هما الانجذاب له والرهبة منه.[٣]

الملفت للنظر هنا أنّ أوتو فاق أقرانه على صعيد بيان واقع عناصر التجربة الدينية التي وصفها بتجربة الأمر القدسي، حيث سلّط الضوء على التجارب المذكورة في الكتاب المقدّس والمنقولة من العهدين العتيق والجديد وأعارها أهمية بالغة، وهو في هذا المضمار قرّر أدقّ التوضيحات بخصوص تجارب الأنبياء ضمن دراسات وبحوث معاصرة. وعلى الرغم من دقّة الدراسات والبحوث التي دوّنها هو وغيره من باحثين وفلاسفة غربيين على هذا الصعيد، لكنّهم لم ينجحوا في إثبات مدّعاهم باعتبار أنّ الوحي ذات التجربة النومينية

---

(1) Mysterium tremendum

(2) Rudolf Otto, The idea of the Holy, pp. 12 _ 23.

(3) Ibid, pp. 72 _ 81.

«تجربة الأمر المقدّس»، بل هناك أشياء أخرى تتزامن معه؛ وهنا يتّضح لنا ضعف جميع النظريات التي اعتبرت الوحي تجربةً دينيةً، حيث يثبت بطلانها على ضوء تحليل الأخبار التي دلّت على نزول الوحي كلامياً على الأنبياء.

النظرية الثالثة: نظرية الأفعال الكلامية

نظرية الأفعال الكلامية هي النظرية الثالثة التي طرحت لتفسير معنى الوحي، حيث عرّفته بأنّه مجموعة من الأفعال الكلامية الصادرة من الله سبحانه وتعالى، وأتباعها هم من أشهر علماء فلسفة اللغة من أمثال الفيلسوف البريطاني جون أوستين[1] الذي له عصا السبق في هذا المضمار، وعلى هذا الأساس سوف نسلّط الضوء على موضوع البحث عبر بيان المقصود من الارتباط اللغوي أو الكلامي في رحاب آراء هذا الفيلسوف.

أهمّ ميزة للغة هي أنّها وسيلة ارتباط بين البشر، لكن ما المقصود من الارتباط الكلامي (اللغوي)؟ فيا ترى ما الذي يحدث في واقع الحال عندما نرتبط مع أقراننا البشر كلامياً؟

القدماء عرّفوا الارتباط الكلامي بأنّه تلاحم يحدث بين البشر عن طريق الجمل اللغوية، أي أنّنا نرتبط مع أقراننا لسانياً من خلال تبادل جمل ذات مداليل تامّة، إلا أنّ جون أوستين رفض هذا التعريف وطرح بدلاً عنه نظريةً جديدةً عرفت بنظرية الأفعال الكلامية، حيث اعتبر الفعل الكلامي حلقة ارتباط بين البشر، ويقصد من ذلك أنّ الارتباط الكلامي أو اللساني يتحقّق حينما يبادر المتكلّم إلى فعل كلامي.

---

(1) J. L. Austin

هذه النظرية استقطبت أنظار الكثير من فلاسفة القرن العشرين وأثارت جدلاً واسعاً حول طبيعة اللغة وواقع الكلام المتبادل بين البشر لدرجة أنّ بعض الباحثين اعتبروها ثورةً في مجال فلسفة اللغة.

الجدير بالذكر هنا أنّ أوستين أكّد في نظريته هذه على أنّ كلّ متكلّم عندما يبادر إلى إيجاد ارتباط كلامي مع غيره فهو يقوم بأفعال خاصّة في هذا المضمار تتمثّل في ثلاثة أفعال كلامية مختلفة عن بعضها، وهي كالتالي:

الفعل الأوّل: إنشاء جملة لغوية تفيد معنى تامّاً من قبل المتكلّم، وهو ما يسمّى بـ «فعل الكلام» أو فعل قولي أو فعل لفظي[1] ومثال ذلك لو قال المتكلّم لمخاطبه «أغلق الباب» فهو في هذه الحالة أنشأ جملةً ذات معنى تامّ، وهذا الإنشاء اللفظي في الحقيقة فعل كلامي.

الفعل الثاني: نقل مضمون خاصّ ومقصود من الكلام للمخاطب في الجملة التي يصوغها المتكلّم كما لو أمره أو طلب منه أو نهره أو نهاه عن فعل شيء، وهو ما يسمّى بـ «فعل ضمن الكلام» أو فعل إنجازي[2] وهذا الفعل الكلامي يختلف من جملة إلى أخرى، فعلى سبيل المثال عندما يقول المتكلّم «أغلق الباب» فهذه الجملة تستبطن أمراً، وعندما يقول «لا تغلق الباب» فهذه الجملة تستبطن نهياً، وعندما يقول «هل قرأت درسك؟» فهذه الجملة تستبطن استفهاماً.

الفعل الثالث: حدوث أثر يترتّب على كلام المتكلّم، كما لو أرغم المخاطب على فعل شيء بالتحديد، لذا عندما يقول له «أغلق الباب» فهو يجبره على أن يقوم بإغلاق الباب بشكل عملي، ولو سأله «هل قرأت درسك؟» فهو قد

---

(1) Locutionary act

(2) Illocutionary act

يقصد تخويفه من ترك درسه ومن ثمّ إجباره على القراءة، وهذا النوع من الفعل الكلامي اصطلح عليه أوستين عنوان فعل تأثيري أو فعل التأثير[1] أي أنّه يعكس أثر الفعل الكلامي.

هذه الأفعال الكلامية الثلاثة تنشأ عبر صياغة جملة في لغة خاصّة.

ما ذكرناه هو في الحقيقة تقرير بسيط لنظرية الأفعال الكلامية كمقدّمة للولوج في مباحث الوحي وبيان طبيعته في رحاب هذه النظرية، وقبل ذلك ينبغي لنا بيانها من وجهة نظر جون أوستين، والجدير بالذكر هنا أنّ هذه النظرية شهدت تغيرات وتعديلات بعد طرحها، حيث أدخل عليها الفيلسوف جون سيرل[2] تعديلات لا نرى ضرورةً هنا لبيان تفاصيلها لعدم ارتباطها بموضوع بحثنا.

معرفة الإنسان بلغة خاصّة تعني قدرته على تسخيرها للقيام بأفعال عديدة ومتنوعة، لذا حينما يقول «أنا أتقن اللغة العربية» فهذا يعني أنّه يستطيع أن يؤدّي الكثير من الأفعال الكلامية بواسطتها، وهذا هو مراد جون أوستين من نظرية الأفعال الكلامية، وعلى أساس ذلك صنّف الفعل الكلامي ضمن ثلاثة أنواع أشرنا إليها وسنوضّحها بتفصيل أكثر فيما يلي:

الفعل الأوّل: فعل الكلام (فعل قولي أو فعل لفظي)[3]

عندما ينطق الإنسان بألفاظ ضمن جمل ذات معاني مقصودة فهو في الحقيقة يؤدّي فعلاً كلامياً، حيث يصدر أصواتاً خاصّةً ضمن ألفاظٍ خاصّةٍ للدلالة على معاني ومداليل محدّدةٍ مكنونة في قواعد وأصول اللغة التي يتحدّث بها، ممّا

---

(1) Perlocutionary act

(2) John Searl

(3) Locutionary act

يعني أنّه يقوم بثلاثة وظائف خطابية خلال فعله الكلامي وهي كالتالي:

الوظيفة الأولى: الأصوات التي تصدر من فمه. جون أوستين أطلق على هذه الوظيفة الخطابية عنوان فعل صوتي[١].

الوظيفة الثانية: الأصوات التي تصدر من فمه ضمن ألفاظ معينة للدلالة على معاني خاصّة تنطبق مع أسس اللغة التي ينطق بها. جون أوستين أطلق على هذه الوظيفة الخطابية عنوان فعل تركيبي[٢].

الوظيفة الثالثة: الأصوات التي تتبلور ضمن ألفاظ تدلّ على معاني خاصّة، تجتمع مع بعضها للدلالة على معنى محدّد. جون أوستين أطلق على هذه الوظيفة الخطابية عنوان فعل دلالي[٣]. [٤]

الفعل الثاني: فعل ضمن الكلام (فعل إنجازي) [٥]

الفعل الآخر الذي يقوم به المتكلّم هو فعل ضمن الكلام (فعل إنجازي)، إلا أنّ جون أوستين لم يعرّفه بوضوح كما صرّح بنفسه: «**لا يمكن تعريف الأفعال الإنجازية بوضوح**»، لكن نستوحي من مجمل بيانه وجود بعض المعايير الأساسية لتشخيصه والتي يمكن تلخيصها بما يلي:

أ) الفعل الإنجازي هو أنّ المتكلّم يفعل شيئاً ضمن كلامه، وهو في مقابل الفعل الكلامي، ومثاله أن يحذّر المخاطب من شيء أو يعده بشيء ضمن كلامه، والإنسان بطبيعة الحال بإمكانه القيام بهكذا أفعال دون الحاجة إلى فعل

---

(1) Phonetic act

(2) Phatic act

(3) Rhetic act

(4) John Austin, How to do things with words, pp. 92 _ 98.

(5) Illocutionary act

كلامي، حيث يستطيع الإشارة إلى هذه الأفعال ضمن أفعال أخرى كما لو لوّح بعصا يحملها بيده تحذيراً للطرف المقابل من شيءٍ ما.

الجدير بالذكر هنا أنّ الضرورة لا تحتمّ كون كلّ فعل يقوم به الإنسان ضمن كلامه يجب أن يندرج ضمن الأفعال الكلامية كما لو مزح في كلامه أو انتقد الآخرين بكلام لاذع، فهذا النوع من الأفعال الكلامية ليس من سنخ الفعل ضمن الكلام.

إذن، الفعل ضمن الكلام هو ما ينجز بشكل ضمني في قول القائل، لكن ليس كلّ فعل ضمن الكلام يعدّ من جملة الأفعال الضمنية في الكلام حسب التقسيم المذكور.[1]

ب) معرفة قصد المتكلّم لا تكفينا في إدراك كون الفعل الإنجازي تمّت تأديته ضمن الكلام، بل إضافةً إلى ذلك لا بدّ من معرفة المضمون الذي أراد أن يشير إليه، فعلى سبيل المثال يجب أن نعرف أنّه قصد تحذير المخاطب أو أنّه أراد ذكر خبر له فقط، أي ينبغي أن نكون على علم بالمضمون الذي ذكر كلامه لأجله وقصده على نحو الحصر.[2]

ج) الشرط الأساسي للنجاح في القيام بفعل كلامي هو أن يوفّر المتكلّم للمخاطب الأرضية المناسبة كي يفهم معنى كلامه ومضمونه المقصود، فعلى سبيل المثال لا يمكنه أن يقول «حذّرت مخاطبي من شيء إذا لم يصغِ إلى كلامي ويدرك منه ذلك المعنى الذي أضمره في نفسي». بناءً على ذلك فإنّ تأدية فعل ضمن الكلام يستوجب حدوث تأثير في المخاطب بشكل مباشر، ممّا يعني أنّ

---

(1) Ibid, pp. 104 _ 105 & 120.

(2) Ibid, pp. 98 _ 100.

الفعل ضمن الكلام يستتبع فهماً يحدث لدى المخاطب.[1]

الفعل الثالث: فعل تأثيري أو فعل التأثير[2]

الفعل التأثيري يحدث في رحاب الكلام وهو نتيجة له، حيث إنّ المتكلّم عندما ينطق جملةً فهو بنحو أو بآخر يؤثّر وبشتّى الأشكال على أفكار ومشاعر وأفعال المخاطب أو المستمع أو الآخرين.[3] مثال ذلك الإقناع والتخويف وإثارة الدهشة والتعجب بعد إتمام الكلام، فهذه من جملة الأفعال التأثيرية التي تترتب على الكلام، وكلّ واحد منها إلى جانب الملاحظات التي ذكرها جون أوستين تمّ بيانها بشكل مسهب ضمن مباحث علم فلسفة اللغة.

الوحي في رحاب نظرية الأفعال الكلامية

أتباع نظرية الأفعال الكلامية لديهم ادّعاءان على أقلّ تقدير في مجال تفسير الوحي، وهما كالتالي:

الادّعاء الأوّل: الوحي ذو طابع كلامي ـ لغوي ـ ممّا يعني أنّه ليس مستقلاً عن الكلام، وعلى هذا الأساس حينما نقول «أوحى الله إلى نبيه» نقصد من ذلك حدوث ارتباط كلامي فيما بينهما.

الادّعاء الثاني: الله سبحانه وتعالى ضمن هذا الارتباط الكلامي قام بفعل كلامي، حيث ذكر لنبيه جملاً ذات معاني محدّدةٍ في رحاب لغةٍ معينةٍ، وهذه الجمل لها مضامين خاصّة وبواسطتها تلقى إلى النبي أوامر ويكلّف بواجبات، وكلّ ذلك ذو تأثير عليه طبعاً.

---

(1) Ibid, pp. 116 _ 117.

(2) Perlocutionary act

(3) Ibid, p. 102.

إذن، عندما نقول «أوحى الله إلى نبيه» ـ حسب هذين الادّعائين ـ نقصد أنّ الله سبحانه وتعالى قام بفعل كلامي، والوحي على هذا الأساس عبارة عن فعل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظرية التجربة الدينية هي الأخرى تعتبر الوحي فعلاً، لكن الاختلاف بين النظريتين يكمن في أنّ أتباع النظرية الثانية يعتبرون الوحي دالاً على فعل النبي فقط.

نحن أيضاً نقصد أنّ الله قام بفعل كلامي عندما نذكر عبارة «الوحي الكلامي»، ممّا يعني أنّ الوحي في حقيقته ذو طابع كلامي.

الجدير بالذكر هنا أنّ أتباع نظريتي الوحي المفهومي وتجربة الوحي يؤكّدون على أنّ الله حتّى لو قام بفعل كلامي فهذا لا يعني أنّ فعله الكلامي وحي لكون نظرية المفاهيم تدّعي أنّ الله يلقي على نبيه معلومات ذات طابع غير لفظي والنبي بدوره يصوغها في إطار لفظي ضمن لغة قومه كي يدركوا مغزاها، وأمّا أتباع نظرية التجربة فهم يدّعون أنّ غاية ما يفعله النبي هو مواجهة الله، وهذه المواجهة ليست ذات طابع لغوي، أي أنّها عبارة عن ارتباط غير كلامي.

بعض الباحثين والمفكّرين لم يدركوا مغزى الموضوع بدقّة، لذلك يدّعون حدوث مواجهة ـ لقاء ـ بين الله والنبي الذي يتلقّى خلالها كلاماً، وإثر ذلك تحدث له تجربة دينية، وهذه التجربة حسب ما ذكر تعني تكليمه من قبل الله تعالى. ثمرة هذا الكلام هي تأكيد أتباع نظرية التجربة الدينية على قيام الله بأفعال كلامية هي الوحي بذاته.

هذه النتيجة سببها عدم التمييز بدقّة بين الرأيين، فالوحي في رحاب نظرية التجربة الدينية عبارة عن مواجهة تحدث بين الله والنبي، وفي رحاب نظرية الأفعال الكلامية عبارة عن فعل كلامي يصدر من الله عزّ وجلّ؛ إلا أنّ اعتباره

تجربة كلامية يخوضها النبي مع الله يعني الاعتقاد بكونه مركّباً من شيئين هما التجربة وكلام الله.

إذن، أتباع نظرية التجربة الدينية اعتبروا الوحي تجربةً مرتبطةً بكلام الله، لكن هل يمكن اعتبار هذا الادّعاء بأنّه رأي آخر؟ وهل يمكن على أساسه القول بأنّ الله يقوم بأفعال كلامية؟

للإجابة نقول: هذا الكلام في الواقع يعكس الرأي القائل بالتجربة الدينية التي تعتبر مواجهة النبي مع الله وحياً سواءً حدثت بأسلوب كلامي على ضوء ارتباط لغوي أو حدثت بأيّ نحو آخر، لأنّ مغزى موضوع الوحي هو المواجهة بحدّ ذاتها بغضّ النظر عن أيّ اعتبار آخر وعن كيفية انتقال التعاليم والحقائق، لذا لا فرق في ذلك بين صدور فعل كلامي من جانب الله تعالى أو عدم صدوره، فهذا الأمر لا يؤثّر على واقع الوحي لكون الأفعال الكلامية ليست من مكوناته الذاتية.

هؤلاء يؤكّدون على أنّ الارتباط الحاصل بين الله والنبي لا يقتضي بالضرورة حدوث فعل كلامي، أي أنّ الوحي ليس ذا مغزى لغوى، بل هو من سنخ المواجهة والتقابل باعتباره تجربةً؛ لكن هذا الرأي يتعارض مع ما ذهب إليه أتباع نظرية الفعل الكلامي الذين اعتبروا الوحي ذا طابع لغوي.[١]

أتباع نظرية الأفعال الكلامية يؤكّدون على تلازم المواجهة بين الله والنبي مع أفعال كلامية، وفي هذا السياق يعتبرون الأفعال الكلامية خارجة عن ذات

---

(١) يمكننا توضيح هذا الموضوع على ضوء القول الفلسفي «التقيّد داخل في الموضوع والقيد خارج عنه»، لذا حينما نعتبر تجربة الوحي بمعنى تكلّم الله، فالتقيد هنا داخل في «الكلام والأفعال الكلامية» لكن نفس «الأفعال الكلامية» لله والتي هي في الواقع قيد، تعدّ خارجةً من موضوع الوحي.

الوحي، وهذا الاستثناء ينطبق مع ما ذهب إليه أتباع نظرية الوحي المفهومي حينما قالوا إنّ تجربة النبي تتواكب مع نزول الوحي لكنّها ليست من ذاته، ومن هذا المنطلق فإنّ كلا النظريتين لا تنفيان حدوث تجربة وحي للنبي.

إذن، حتّى لو أقررنا بصواب نظريتي الأفعال الكلامية والوحي المفهومي فالمشكلة تبقى على حالها من حيث ضرورة القول بحدوث تجربة وحي للنبي، لكن غاية ما في الأمر أنّها غير داخلة في ذات الوحي، بل ملازمة له؛ في حين أنّ نظرية التجربة الدينية تؤكّد على كون الوحي ذات تجربة الوحي التي يخوضها النبي ومن ثمّ فالمفاهيم التي يتلقّاها من الله والأفعال الكلامية التي يواجهها عبارة عن قضايا تتزامن مع الوحي ـ تجربة الوحي ـ لذا فهي خارجة عن ذاته.

أركان الوحي الكلامي

ذكرنا آنفاً أركان الوحي في نظريتي المفاهيم والتجربة الدينية، وفيما يلي نتطرّق إلى بيان أركانه في نظرية الأفعال الكلامية:

الله عزّ وجلّ يؤدّي أفعال كلامية حينما يوحي إلى نبيه، لذا فالمتكلّم هو أحد أركان الوحي وفق هذه النظرية لكونه صاحب الفعل الكلامي، أي أنّ الله هو الركن الأوّل هنا، حيث ينشئ ارتباطاً كلامياً مع النبي الذي هو في الحقيقة الركن الثاني في هذا المضمار.

اللغة المعتمدة في الحوار تعدّ من مكونات الوحي وفق هذه النظرية، وعلى هذا الأساس يلقي الله تعالى لنبيه جملاً ذات معاني ومداليل لغوية خاصّة، ممّا يعني أنّها الركن الثالث في الارتباط اللغوي الحاصل في رحاب الوحي الكلامي، وهي ذات الفعل الكلامي.

الجمل المذكورة ذات مضمون معين وهو ما يصطلح عليه برسالة الوحي،

وهذه الرسالة كما أشرنا في البحوث السابقة عبارة عن فعل إنجازي ـ فعل ضمن الكلام ـ وبالتالي فهي الركن الرابع على هذا الصعيد؛ لكن الفعل التأثيري ـ فعل التأثير ـ الذي هو نتيجة للفعل الكلامي لا يعتبر من أركان الوحي، والسبب في ذلك وضّحه جون أوستين كما يلي: «**الفعل التأثيري يحدث في رحاب الكلام، وهو في الحقيقة يترتّب عليه كنتيجةٍ له**».

لا شكّ في أنّ الفعل الذي يتضمنه الكلام له تأثير على أفكار المخاطب أو المستمع وسلوكه ومعتقداته، وهذا التأثير يحدث بطبيعة الحال بعد أن يستمع للكلام أو حينما يستمع له، لذا يصطلح عليه فعل تأثيري كما لو أمره كلامياً بفعل شيء أو ذكر له جملةً تستبطن مفهوم الطلب لأجل أن يجبره على هذا الفعل؛ فالمتكلّم على ضوء الفعل ضمن الكلام ـ الفعل الإنجازي ـ باستطاعته التأثير على المخاطب أو المستمع من جهات عديدة.

الفعل التأثيري يختلف جذرياً عن الفعل الكلامي والفعل ضمن الكلام، لكون هذين الأمرين من سنخ الجملة ومرتبطان بها ذاتياً، فالفعل الكلامي يتبلور في رحاب جملة ذات مدلول معين، والفعل ضمن الكلام هو الآخر يتبلور في باطن الجملة، بينما الفعل التأثيري ليس من سنخ الجملة ولا يرتبط بها ذاتياً، بل يترتّب عليها ـ نتيجة لها ـ والنتيجة بطبيعة الحال لاحقة للموضوع وليست من أجزائه، فهي يعكس التأثير الذي انطبع في المخاطب أو المستمع بعد إلقاء الكلام عليه. خلاصة الكلام هي أنّ الفعل التأثيري ليس ذا ماهية لغوية خلافاً للفعل الكلامي والفعل ضمن الكلام، فهما ذوا ماهية لغوية.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ الفعل الكلامي والفعل ضمن الكلام كامنان في ذات الوحي الكلامي، بينما الفعل التأثيري يترتّب عليه وليس من ذاتياته، وهذا

يعني أنّ الله سبحانه وتعالى يخبر نبيه بجمل ذات مداليل معينة في رحاب لغة خاصّة، وهنا لا بدّ من وجود مضمون محدّد بطبيعة الحال؛ لذا فالوحي الكلامي في الحقيقة عبارة عن مجموعة من هذه الأفعال.

الله سبحانه وتعالى على ضوء الفعل ضمن الكلام قد يأمر النبي بفعل شيء، وفعل النبي هنا تأثيري يتحقّق طبعاً بعد إلقاء الكلام لكونه مترتباً عليه ـ أي أنّه فعل مترّتب على الوحي ونتيجة له ـ وهنا يقال إنّ الوحي أمر النبي بفعل شيء، لذا يوصف فعله بأنّه ضمن كلام الوحي وأثر له؛ ممّا يعني أنّ الفعل التأثيري يعدّ مستبطناً في ذات الوحي من جهة واحدة بصفته مترّتباً عليه فحسب وليس ذاتياً له، وهو ما نستشفّه من قوله تعالى:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.[1]

حسب نظرية الأفعال الكلامية فإنّ الله سبحانه وتعالى أوحى كلامه إلى النبي محمدﷺ باللغة العربية، أي أنّ النصّ القرآني العربي عبارة عن وحي منزل، لذا لو تمّت ترجمته إلى لغة أخرى كالفارسية أو الإنجليزية فهذه الترجمة بحدّ ذاتها لا تعدّ وحياً. معنى الآية المذكورة هو أنّ الله سبحانه وتعالى أمر النبي محمدﷺ بشيء وفق مضمون كلمة «قُلْ»، وهو بدوره نقل نصّ كلام الله إلى قومه بحيث لم يجرّده حتّى من هذه الكلمة التي تمّ فيها توجيه الأمر الرباني له، وما قام به من إبلاغ هو في الواقع فعل تأثيري لكونه مترتباً على الوحي، أي أنّه ليس ذات الوحي لكونه هو من تلقّى ذات الوحي.

---

(١) سورة الكهف، الآية ١١٠.

اختلاف نظرية الأفعال الكلامية عن نظريتي المفاهيم والتجربة الدينية

أوجه الاختلاف بين نظرية الأفعال الكلامية ونظريتي المفاهيم والتجربة الدينية اتّضحت لنا من جملة ما ذكر، وأهم هذه الاختلافات تتلخّص في مسألتين أساسيتين هما كالتالي:

أوّلاً: لغوية الوحي

الوحي على أساس نظريتي المفاهيم والتجربة الدينية ليس ذا طابع لغوي، بل يعدّ أمراً مستقلاً عن الكلام والألفاظ اللغوية، لكنّه ليس كذلك حسب مضمون نظرية الأفعال الكلامية ومن ثمّ فهو ذو طابع لغوي.

الجدير بالذكر هنا أنّ نظريتي المفاهيم والتجربة الدينية بينهما اختلاف من جهة اعتبار الوحي ليس ذا طابع لغوي، فالأولى تعتبره من سنخ المعارف لكون النبي في رحابه يتلقّى معلومات من جانب الله سبحانه وتعالى، في حين أنّ الثانية تعتبره من سنخ الحالات الباطنية للنبي وذا ارتباط بمشاعره الشخصية، أي أنّه عبارة عن انفعال باطني يحدث له.

ثانياً: أركان الوحي

الاختلاف الآخر بين نظرية الأفعال الكلامية ونظريتي المفاهيم والتجربة الدينية على صعيد الوحي يتمثّل في أركانه، فنظرية الوحي المفهومي تعتبره متقوماً على ثلاثة أركان أساسية هي كالتالي:

الركن الأوّل: الله سبحانه وتعالى

الركن الثاني: النبي

الركن الثالث: الرسالة التي يتضمنها

ونظرية التجربة الدينية تعتبره متقوماً على الأركان الثلاثة التالية:

الركن الأوّل: الله سبحانه وتعالى

الركن الثاني: النبي

الركن الثالث: تجربة الوحي

ومن ثمّ فالأخبار التي يأتي بها النبي بخصوص تجربته هذه تعدّ تفسيراً لها.

وأمّا نظرية الوحي الكلامي فهي تعتبره متقوماً على أربعة أركان هي كالتالي:

الركن الأوّل: الله سبحانه وتعالى

الركن الثاني: النبي

الركن الثالث: الفعل الكلامي

الركن الرابع: الفعل ضمن الكلام (الفعل الإنجازي)

هذه النظريات الثلاثة كما هو ملحوظ تعتبر الله تبارك شأنه والنبي ركنين أساسيين في الوحي، لكنّها تختلف عن بعضها في الركن الثالث ونظرية الفعل الكلامي تتفرّد بركن رابع هو الفعل ضمن الكلام.

نظرية الأفعال الكلامية برؤية وولترستورف

الفيلسوف الأمريكي نيكولاي وولترستورف[1] هو أحد مؤسّسي حركة إصلاح اللاهوت المسيحي، وقد تبنّى نظرية الأفعال الكلامية لتفسير الوحي في المسيحية بخصوص كلام الله المذكور في الكتاب المقدّس، لكنّه أضفى إليها تغييرات طفيفة، حيث أكّد على أنّه تعالى تكلّم مع إنسان وفق ما ذكر في الكتاب المقدّس، وكلامه تبلور بأشكال عديدة؛ وفي هذا السياق قال إنّ القرن العشرين فقط شهد نشاطات تنظيرية لتوضيح طبيعة كلام الله، وكلّ هذه النشاطات

---

(1) Nicholas wolterstorff

تمحورت حول نظرية الأفعال الكلامية.

وقد استهلّ بحثه بخصوص الوحي قائلاً «**الوحي ليس كلاماً**»، وعلى هذا الأساس حينما نقول «أوحى الله» أو بتعبير آخر «كشف الله شيئاً» فهذا لا يعني أنّه تكلّم لغوياً.

وأضاف: علماء الفلسفة واللاهوت حتّى الآونة الأخيرة يفسّرون الوحي بأنّه كلام الله، لكنّ الواقع خلاف هذا الرأي لكونه يختلف عن الكلام، واختلافهما يبدو جلياً في المثال التالي الذي نوضّح فيه حقيقة الوعد: لو أنّ شخصاً قال «أعدكم بأن أفعل كذا» فهل كلامه هذا يعني أنّه كشف عن قراره بفعل ما وعد به؟ أي هل كشف عن قصده في هذا المجال؟ من المؤكّد أنّ الوعد بذاته يختلف عن كشف القصد وإظهاره، فلربّما يعد الإنسان الطرف المقابل بأن يفعل شيئاً لكنّ كلامه في الحقيقة لا يكشف عن الزمان المحدّد للقيام بما قصده باعتبار أنّه يكذب ولا يقصد فعله من الأساس، بل غاية ما قام به هو ذكر وعد كاذب؛ وهذا الأمر معهود على نطاق واسع في شتّى المجتمعات البشرية، إذ كثيراً ما لا يقصد الناس فعل شيء لكنّهم رغم ذلك يعدون غيرهم به.[1]

تصوير الوحي بكونه ذا طابع لغوي معناه أنّ الكلام من حيث كونه مصدراً لنقل المعارف والمعلومات يختلف بالكامل عن ذات النقل الذي يترتّب عليه فلكلّ واحد منهما ماهيته الخاصّة رغم ارتباطهما من جهة معينة، والوحي على هذا الأساس أوسع نطاقاً من الكلام. على سبيل المثال عندما نعد الآخرين بشيء ما أو نطلب منهم فعل شيء أو نأمرهم بذلك وإلخ من قضايا مشابهة، فنحن في الواقع نقوم بفعل أوسع نطاقاً من مسألة نقل

---

(1) Nicholas wolterstorff, "The importance of Hermeneutics for a Christian world view" in Disciplining Hermeneutics, ed. By Roger Lundin, pp. 29 - 30.

المعلومات، لأنّنا حين الوعد نلزم أنفسنا بفعل شيء ما، وحين الطلب نريد من غيرنا فعل شيء ما، وبالتالي لا يقتصر الموضوع هنا على نقل المعلومات من طرف إلى آخر.[1]

وولترستورف يقصد من هذا الكلام تفنيد رأي من اعتبر الوحي المفهومي بكونه من سنخ الكلام والعبارات اللغوية، لأنّ الله ينقل مفاهيم ذات مداليل خاصّة إلى الناس في رحاب إيحائه للنبي، لكنّه خلال التكلّم إضافةً إلى نقل هذه المفاهيم فهو يقوم بفعل آخر. وقد تطرّق إلى إثبات أنّ الوحي ليس من سنخ الكلام في أحد مؤلّفاته بإسهاب وتفصيل ليستنتج أنّ الوحي المفهومي ليس ذا طابع لغوي.[2]

إذن، المقصود من تكلّم الله تعالى هو قيامه بفعل كلامي، لذا لا بدّ أن نعتقد به حرفياً، فحينما نقول «تكلّم الله» لا نعني من ذلك أنّه تكلّم مجازياً، بل كلامه حقيقي وواقع؛ والجدير بالذكر هنا أنّ البعض من منطلق اعتقادهم بكون كلامه متعالياً وذا شأن رفيع أكّدوا على ضرورة عدم الاعتقاد به حرفياً باعتبار أنّ المقصود منه شيئاً مجازياً لكون الكلام الحقيقي الذي يحمل على معناه الحرفي لا يصدر إلا من كائن مادّي لديه فم ولسان وشفتان وحنجرة، بينما الله عزّ وجلّ منزه من هذه الأعضاء المادّية.[3]

فضلاً عن ذلك هناك إشكال آخر يمكن إضافته إلى ما ذكر، وهو أنّ تكلّم الله سبحانه وتعالى لم يحدث بصوت مادّي، أي أنّه لا يكلّم النبي بجمل لفظية

---

(1) Ibid.

(2) Nicholas wolterstorff, Divine discourse: Philosophical reflections on the claim that God speech, pp. 19 _ 37.

(3) Idem, The importance of Hermeneutics for a Christian worldview, p. 30.

مسموعة، إذ لو كان الأمر كذلك لتمكّن سائر الناس من سماع صوته.

نيكولاي وولترستورف اعتبر نظرية الأفعال الكلامية أفضل وسيلة للردّ على إشكالات كهذه لكونها تتقوم على الفصل بين الفعل الكلامي والفعل ضمن الكلام (الإنجازي) والفعل التأثيري، لذا إن أردنا فهم كلام الله يكفينا التركيز على الفعلين الأوّل والثاني ـ الكلامي والإنجازي ـ بغضّ النظر عن الفعل الثالث ـ التأثيري ـ ومثال ذلك لو أمرني المتكلّم قائلاً «أغلق الباب» فهو حسب هذه النظرية قام بفعلين مختلفين عن بعضهما بالكامل، ممّا يعني أنّ القيام بالفعل الأوّل يتمخّض عن حدوث الفعل الثاني بشكل مستقل عنه، وذلك بأن يلفظ العبارة المذكورة باللغة العربية أوّلاً، وبواسطة هذا اللفظ يطلب تنفيذ محتوى الكلام الذي هو هنا إغلاق الباب. من المؤكّد أنّ الناطقين باللغات الأخرى لديهم القدرة أيضاً على صياغة هذه الجملة كلٌّ بلغته الخاصّة، كذلك يمكن التعبير عنها بأساليب أخرى غير الألفاظ كما لو رسم صاحب الطلب صورةً يطلب فيها من مخاطبه أن يغلق الباب.

بناءً على ذلك عندما نقول «الله يتكلّم» نقصد من ذلك أنّه يقوم بفعل ضمن الكلام ـ فعل إنجازي ـ وهذا هو واقع أوامره ووعده ووعيده، حيث يعلمنا بهذه الأمور دون الحاجة إلى أن يوضّحها بأعضاء بدنية.[1]

نستنتج مسألتين أساسيتين ممّا ذكر، هما كالتالي:

المسألة الأولى: كلام الله ليس ذات الوحي المفهومي.

المسألة الثانية: يجب فهم كلام الله وفق معناه الحرفي والمداليل الحقيقية للألفاظ التي تبلور في رحابه.

---

(1) Ibid, p. 31.

وولترستورف أضاف مسألة ثالثة حينما قال إنّ الله يتكلّم عن طريق إنجاز نصّ مقدّس،[١] وهذا اصطلاح خاصّ ذكره للدلالة على مقصوده، فعندما يقال إنّ المتكلّم أو الكاتب ينجز نصّاً يراد من ذلك قيامه بفعل شيء كي يُنسب نصّ الكلام أو الكتابة إليه دون غيره كما لو وقّع مدير في أسفل ورقةٍ مكتوب فيها قرار أصدره بخصوص موضوع مسؤوليته، لأنّه بهذا التوقيع ينجز كلامه بشكل عملي ويثبت أنّ النصّ عائد له.[٢]

هذا الرأي الذي تبنّاه وولترستورف يمكن أن يوضّح ضمن تفاسير وتأويلات عديدة لا يسعنا المجال هنا إلى بيان تفاصيلها، لكنّ خلاصة كلامه هو التأكيد على كون الوحي الكلامي موجوداً اليوم في النصوص الدينية المقدّسة، لذا عندما يسعى أتباع بعض الديانات إلى استماع كلام الله لمعرفة أفعاله الكلامية ـ حسب الاصطلاح العلمي ـ ينبغي لهم قراءة هذه النصوص.

الكتاب المقدّس برأيه يتضمّن نصّاً يعكس كلاماً ثنائياً (مزدوجاً)[٣] ويقصد من ذلك أن يتحدث شخص بكلام غيره كما لو يكتب سكرتير المدير رسالةً على لسان المدير نفسه والأخير بدوره يوقّع عليها فقط تأييداً لمضمونها، فهذه الرسالة في الحقيقة تحكي عن قصد المدير لأنّ ما كتبه السكرتير مجرّد وسيلة لبيان هذا القصد؛ لذا لدينا عنصران هنا أحدهما تكلّم على لسان الآخر.

الكلام الثنائي يمكن أن يتحقّق في صورتين هما كالتالي:

الصورة الأولى: أحياناً يتكلّم الإنسان على لسان شخص آخر أو نيابةً عنه أو باسمه، كما لو تحدّث سفير في أحد البلدان على لسان رئيس بلده. هذه هي

---

(1) Ibid.

(2) Nicholas Wolterstorff, Divine discourse, pp. 41 _ 42.

(3) Double discourse

الصورة التي تبنّاها بنو إسرائيل إزاء أنبيائهم، إذ اعتبروهم ناطقين بلسان الله تعالى، أي أنّهم نائبون عنه في الأرض بحيث لا تقتصر مهمّتهم على النطق باسمه تعالى، بل ينطقون ذات ما نطقه، ومن هذا المنطلق اعتبروا كلامهم وسيلةً لنقل كلام الله. هذا هو الكلام المزدوج الذي يصطلح عليه كلام بالنيابة[١] .[٢]

الصورة الثانية: الكلام المزدوج هو أن ينطق شخص كلاماً وأنا بدوري أؤيده وأقول «هذا هو قصدي بالتحديد» أو «هذا هو كلامي بذاته». أنا في هذه الحالة خصّصت نصّ المتكلم لنفسي، حيث تعين كلامي بتعين كلامه وهو ما يصطلح عليه التكلّم بالتخصيص[٣] .

الجدير بالذكر هنا أنّ بعض فقرات الكتاب المقدّس ـ التوراة والإنجيل ـ لا يمكن اعتبارها من كلام الأنبياء، فالمزامير على سبيل المثال فيها خطاب موجّه من البشر إلى الله عزّ وجلّ وليس منه إليهم، لذا لا يمكن اعتبار هذا النوع من النصوص كلاماً بالنيابة، وهذا ما أراده وولترستورف واعتبره كلاماً بالتخصيص.

الفيلسوف الفرنسي بول ريكور[٤] استنتج ممّا ذكر أنّ الوحي ليس كلاماً للأنبياء وإنّما نوع من الكشف، بينما وولترستورف اعتبر هذا الرأي مغالطةً وبرّر ذلك قائلاً:

ليس من الضرورة أن يكون الوحي كلاماً للأنبياء بالنيابة عن الله، بل

---

(1) Deputized discourse

(2) Ibid, pp. 42 _ 44.

(3) Appropriated discourse

(4) Paul Ricoeur

كلامهم من نوع التخصيص.[1]

عادةً ما يوصف الكتاب المقدّس عند اليهود والمسيحيين بأنّه كتاب الله، إلا أنّ هذا الكلام لا يعني كونه مجموعةً من الكتب الإلهية، فهو ليس كلام الله، حيث نجد فيه كلاماً للبشر خصّص لله، كذلك فيه كلام نيابي ذكره الأنبياء عن الله عزّ وجلّ.

ملاحظتان حول رأي وولترستورف

نيكولاي وولترستورف وضّح المقصود من الوحي وكلام الله الموجّه إلى البشر في الديانة المسيحية على ضوء مبادئ نظرية الأفعال الكلامية، كذلك اعتمد على هذه النظرية لبيان المقصود من ادّعاء أنّ الكتاب المقدّس كتاب الله، وفيما يلي نوضّح الموضوع ضمن نقطتين:

١. الفيلسوف البريطاني جون أوستين عرّف الأفعال الكلامية بأنّها أفعال تنجز في رحاب لغة وألفاظ، وفي هذا السياق نوّه على إمكانية القيام بأفعال مشابهة لها بأسلوب غير لغوي كما لو رسمنا صورةً نطلب على أساسها من المخاطب أن يغلق الباب، ففي هذه الحالة لم يصدر منّا فعل كلامي لكون كلّ فعل من هذا القبيل مشروطاً بقالب لغوي.

وولترستورف اعتبر كلام الله دالاً على المعنى الحرفي ـ اللفظي ـ الذي تبلور فيه لكنّه مع ذلك أكّد على أنّ أفعاله الكلامية لا تتقوم على الألفاظ، وفي هذا السياق حاول إثبات تنزّه الله سبحانه وتعالى من الأوصاف المادّية وعدم صواب تصوّر امتلاكه فماً ولساناً وشفتين وحنجرةً ينطق بها، لذا بادر إلى تفكيك نظرية الأفعال الكلامية حسب أقسام الأفعال التي تتبلور خلال الكلام

(1) Ibid, pp. 51 _ 52.

وليس المعنى الذي يتبلور من الألفاظ؛ ويبدو من هذا التفكيك أنّ الأفعال التي قصدها هذا الفيلسوف ليست لغويةً.

وممّا أكّد عليه أيضاً أنّ النطق اللفظي المتعارف لدى البشر يحدث عن طريق وسائل مادّية هي الفم واللسان والشفتين والحنجرة، لكنّ هذا لا يعني ضرورة امتلاك الله سبحانه وتعالى هذه الأعضاء كي يصدر منه كلام، لأنّه قادر على بلورة الكلام بأساليب عديدة دون الاعتماد على عضو مادّي، لأنّ كلامه ينطبع في باطن النبي، لذلك لا يسمعه الآخرون.

إذن، نظرية الأفعال الكلامية برأيه تتقوم على مسألة قيام المتكلّم بأفعال في رحاب لغة وألفاظ، وهذا الرأي بكلّ تأكيد يتناغم مع تعاليم الديانة المسيحية لكون نصّ الكتاب المقدّس ليس منطوقاً بلسان الله تعالى.

٢. الكتاب المقدّس هو كتاب الله حسب رأي وولترستورف، وهذا يعني ما يلي:

أ) الله قام بأفعال كلامية.

ب) بعض فقرات الكتاب المقدّس عبارة عن كلام ذكره الأنبياء نيابةً عن الله وبعضها تخصيص ـ بالمعنى الذي أشرنا إليه ـ لكنّ هذا لا يعني أنّ ألفاظه هي ذات الألفاظ التي نطقها الله سبحانه وتعالى.

الجدير بالذكر هنا أنّنا أثبتنا في مبحث أسباب ظهور التجربة الدينية أنّ الكتاب المقدّس بذاته يدلّ على كونه ليس كلام الله حرفياً، وفي هذا السياق لا نرى بأساً من الإشارة إلى ما ذكره الفيلسوف دون كوبيت[1] حينما تطرّق إلى بيان الخلاف الموجود بين الرؤيتين الدينيتين التقليدية والعلمية على صعيد نقد

(1) Don Cupitt

الكتاب المقدّس، حيث قال:

التقليديون يعتبرون التوراة والإنجيل كتابين مقدّسين منزلين من السماء ومؤلّفهما الله بذاته، أي أنّهما كلام الله الموجّه إلى بني آدم؛ وعلى هذا الأساس فالأسلوب الأصحّ في تلاوته ومعرفة أسراره هو تلاوته بحضور قلب والاعتقاد بتعاليمه وفق أسس الإيمان التقليدي.

لا شكّ في أنّ نقد هذه النزعة التقليدية ليس لائقاً لكونه يمسّ بمصداقية الكتاب المقدّس ويثير شكوكاً حوله بحيث يجعل الناس يعتبرونه من صياغة البشر وليس كلاماً صادراً من الله.

الردّ الذي ذكره منتقدو التوراة والإنجيل على التقليديين فحواه وجود اختلاف شاسع بين الدين والكتاب المقدّس، وفي هذا السياق أكّدوا على ضرورة عدم الجزم بصواب أحدهما وبطلان الآخر، بل لا بدّ من النظر إلى جميع النصوص المقدّسة برؤية تحليلية دقيقة وبيان طبيعة تعاليمها وقيمها الدينية والأخلاقية وما فيها من معلومات تأريخية بأسلوب صائب. فضلاً عن ذلك فالإنجيل الموجود عند المسيح اليوم مصدره بشري وقد طوى مراحل تأريخية متدرّجة خلال فترة تدوينه، لذا فهو ذو ارتباط بحقب زمنية وبقاع جغرافية محدّدة؛ لذا إن اعتبرناه مصدراً معلوماتياً نعتمد عليه لا بدّ لنا في هذه الحالة من تقييمه بأسلوب علمي دقيق ونستقصي حقيقة مصادره مثلما نتعامل مع سائر الكتب التأريخية عندما نريد أن نجلعها مصادر مرجعية معتبرة.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإنجيل على خلاف بعض الكتب المقدّسة من حيث امتزاج نصّه بالكثير من الأساليب الأدبية، فهو لم يكن ذا طابع مقدّس في باكورة ظهوره، بل نصوصه عبارة عن مدونات حفظت من

التلف وحظيت باحترام الناس على مرّ الزمان، ثمّ أضفت الكنيسة إليها طابعاً قدسياً.

إذن، الإنجيل لم يكن كتاباً مقدّساً منذ بادئ الأمر، بل التغييرات التأريخية هي التي أضفت إليه قدسيةً، فالرسالة التي يقال إنّ بولس كتبها إلى أهل رومية لا تدلّ في مضمونها على أنّها خطاب إلهي سرمدي موجّه إلى البشر؛ لذلك يقول ناقد الإنجيل إنّ قراءتي لنصّه هي الصحيحة وليست القراءة التقليدية.[١]

تعليقاً على هذا الكلام نقول إنّ الحقّ مع أصحاب النهج النقدي بكون الرسالة التي يقال إنّ بولس كتبها إلى أهل رومية، لا تدلّ في مضمونها على أنّها خطاب إلهي سرمدي موجّه إلى البشر، ممّا يعني أنّ الكتاب المقدّس الموجود لدى المسيحيين اليوم لا يتضمّن خطاباً إلهياً سرمدياً، ومن هذا المنطلق فالمسيحية تواجه تحدياً جادّاً إذا ما تمّ تفسير الوحي بأنّه من أفعال الله الكلامية.

---

(١) دون كوبيت، درياي ايمان (باللغة الفارسية)، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

خلاصة البحث

يمكن تلخيص ما ذكرنا ضمن النقاط التالية:

١. الوحي عبارة عن مفهوم أساسي في الأديان السماوية، لكنّه لم يطرح فيها على نسق واحد، فالمسيحيون المعاصرون يعتبرونه تجلياً لله في شخصية النبي عيسى عليه السلام وتنزيلاً لحقائق من عنده تعالى، بينما الإسلام طرحه بشكل آخر بمحورية القرآن الكريم.

٢. الأديان متشابهة فيما بينها من حيث الفكرة الأساسية لكن مع ذلك لا يمكن ذكر تعريف شامل وجامع لها، بل يمكن اعتبارها كأعضاء عائلة واحدة لا يشتركون فيما بينهم بميزات موحدة.

٣. علماء اللاهوت الحديث تبنّوا ثلاث نظريات على صعيد تفسير الوحي، هي كالتالي:

- نظرية المفاهيم
- نظرية التجربة الدينية
- نظرية الأفعال الكلامية

الوحي حسب نظرية المفاهيم عبارة عن حقائق يتلقّاها النبي من الله عزّ وجلّ أو من ملَك مبعوث لهذا الغرض، لذا فهو ليس من سنخ الألفاظ اللغوية، وتجربة الوحي متزامنة معه وليست ذاته وتتقوم على ثلاثة أركان أساسية هي:

- الله
- النبي
- الرسالة.

٤. الوحي المفهومي هو الفعل الدالّ على النجاح والإنجاز، حيث يتقوم على ثلاثة أركان أساسية هي:

- المرسِل
- المتلقّي (المرسَل)
- الرسالة

المقصود من مفاهيم الوحي حسب نظرية المفاهيم تلك الحقائق التي يلقيها الله عزّ وجلّ للنبي، وهي في الواقع ليست ذات طابع لغوي (كلامي).

٥. الوحي على أساس نظرية التجربة الدينية عبارة عن مواجهة تحدث بين الله والنبي، ورسالته تتمثّل في الأخبار التي يذكرها النبي بخصوص هذه المواجهة وعلى ضوء تفسيره لما حدث فيها، وهو هنا يتقوم على ثلاثة أركان أساسية هي:

- الله
- النبي
- تجربة الوحي

هذه النظرية طرحت من قبل علماء اللاهوت الليبرالي بهدف الإجابة عن بعض الإشكالات التي تطرح على المسيحية.

٦. نظرية الأفعال الكلامية كما هو واضح من عنوانها فسّرت الوحي بمجموعة من الأفعال الكلامية، وهي مقتبسة من نظرية الفيلسوف جون أوستين.

الوحي حسب هذه النظرية يفسّر كما يلي:

ـ الله يلقي على النبي جملاً ذات مداليل معينة بلغة خاصّة.
ـ هـذه الجمـل ذات مضـامين لغويـة محـدّدة مثـل الأمـر أو النهـي أو الإخبار.
ـ الله على ضوء هذه الجمل يأمر النبي أو سائر الناس بأداء أفعال معينة.

٧. نظريـة الأفعـال الكلاميـة تطـرح رأيـين عـلى الأقـل في مجـال الـوحي هما كالتالي:

الرأي الأوّل: الوحي ذو طابع لغوي (كلامي) وعبارة عن ارتبـاط دالّ يحدث بين الله والنبي في رحاب لغة خاصّة.

الرأي الثاني: الله يقوم بأفعال كلامية ضمن هذا الارتباط اللغوي.

الوحي على أساس هـذه النظريـة يختلـف جـذرياً عـمّا هـو مطـروح في نظريتي المفاهيم والتجربة الدينية.

٨. المقصود من الوحي الكلامي ما كان ذا طابع لغوي وعـلى أساسـه يقـوم الله بأفعال كلامية، وهو يتقوم على أربعة أركان أساسية هي:
ـ الله
ـ النبي
ـ الفعل الكلامي
ـ الفعل ضمن الكلام (الفعل الإنجازي)

وأمّا الفعل التأثيري الذي يترتّب على الفعـل الإنجـازي فهـو لا يعتـبر ركناً من أركان الوحي لأنّه خارج عن ماهيته.

٩. مصـطلح «التجربـة الدينيـة» وفـق المصـطلح الحـديث يمتـاز بخمـس خصائص أساسية هي:

أ) تلقّي شيء بشكل عملي ومباشر.

ب) الشعور بذات الشيء الذي أحسّ به من خاض ذات هذه التجربة سابقاً.

ج) عدم ارتكاز التجربة على المفاهيم والاستدلالات العقلية.

د) التجربة الشخصية لا تنتقل بذاتها إلى الغير.

هـ) التجربة ذات طابع شخصي وتختصّ بمن خاضها.

١٠. المقصود من الوحي وفق ما هو مطروح في نظرية التجربة الدينية هو أنّه مجرّد تجربة دينية تتقوم على ثلاثة أركان أساسية هي:

ـ الله

ـ النبي

ـ تجربة الوحي

النبي على هذا الأساس يخوض تجربة وحي ضمن مواجهة مع الله.

١١. نظرية التجربة الدينية بصيغتها المعاصرة تبلورت في رحاب علم اللاهوت الليبرالي، وهناك ثلاثة عوامل أساسية ساهمت في ظهورها هي:

العامل الأوّل: هزيمة اللاهوت العقلي (الطبيعي)[1] في الأوساط المسيحية.

العامل الثاني: رواج فكرة التعارض بين العلم والدين.

العامل الثالث: انتعاش حركة نقد الكتاب المقدّس.

١٢. علماء اللاهوت المسيحيون حاولوا وضع حلول لمشاكلهم العقائدية على ضوء طرح نظرية التجربة الدينية، إلا أنّهم أخفقوا في مساعيهم هذه

---

(1) Natural theology

بسبب السلبيات التالية التي ترد نظريتهم هذه:

أ) تحول دون اطّلاع الناس على حقائق الوحي.

ب) تتعارض مع ما تدعو إليه الأديان السماوية.

ج) لا تتناغم مع تأريخ الأديان السماوية.

د) لا يمكن فهمها إلا إذا فسّرت من قبل النبي نفسه.

هـ) تتقوم على الفصل بين التفسير والتجربة.

١٣. الفيلسوف المعاصر رودولف أوتو تطرّق إلى تدوين بحوث حول تجارب الأنبياء، ومن جملة النتائج التي توصّل إليها أنّ الدين ذو ارتباط بما وصفه بالأمر القدسي «نومين»[1] وهو برأيه ذو عناصر عقلية وغير عقلية، والتجربة النومينية على هذا الأساس هي جوهر الدين ومغزاه الحقيقي، لذا فالأنبياء خاضوا تجارب من هذا النوع.

١٤. نظرية الأفعال الكلامية تبلورت في الأوساط اللاهوتية المسيحية على ضوء آراء الفيلسوف جون أوستين اللغوية، حيث يعتقد بأنّ المتكلّم يقوم بثلاثة أفعال حينما ينطق كلامه، وهي:

ـ الفعل الكلامي

ـ الفعل ضمن الكلام (الفعل الإنجازي)

ـ الفعل التأثيري

(1) Numen

مصادر البحث

١. القرآن الكريم
٢. إيان بربور، علم و دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الـدين خرمشـاهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٨٣م.
٣. دون كوبيت، درياي ايمان (باللغـة الفارسـية)، ترجمـه إلى الفارسـية حسـن كامشـاد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات كامشاد، ١٩٩٧م.
٤. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٤٧.
٥. علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني و گوهر دين (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مركز الإعلام الإسلامي، ٢٠٠٢م.
٦. مرتضى مطهري، نبوت (باللغة الفارسية)، الجمهوريـة الإسـلامية الإيرانيـة، سلسـلة البحوث النقدية التي أقيمت في نقابة الأطباء الإسلامية.
٧. وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتي.
٨. وليام هوردون، راهنماي الهيات پروتستان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليـان، الجمهوريـة الإسـلامية الإيرانيـة، طهـران، منشـورات دار العلـم والثقافة، ١٩٨٩م.
9. Davis Charles, Religion and the making of society.
10. Don Cupitt, Mysticism after modernity.
11. Emmanuel Steven M. , Kierkegaard & the concept of revelation.
12. Gilbert Ryle, The concept of mind.
9. https://ar.wikipedia.org/wiki/نظرية_الاستذكار_الأفلاطونية
10. Idem, The importance of Hermeneutics for a Christian worldview.
11. John Austin, How to do things with words.
12. Louis Breakoff, Systematic theology.
13. Nicholas wolterstorff, "The importance of Hermeneutics for a Christian world view" in Disciplining Hermeneutics, ed. By Roger Lundin.

14. Nicholas wolterstorff, Divine discourse: Philosophical reflections on the claim that God speech.
15. Philip C. Almond, Rudolf Otto: An introduction to his philosophical theology.
16. Richard Swinburne, Revelation.
17. Rudolf Otto, The idea of the Holy, translated by John W. Harvey.

أسس الوحي المسيحي بمعيار الوحي القرآني[1]

د. أبوالفضل ساجدي[2]

ملخّص المقالة

الدراسات الدينية المسيحية تطرح مفهوم الوحي في رحاب وجهتين أساسيتين إحداهما لغوية والأخرى تجريبية، والوجهة الأولى تنشعب إلى نظرية لفظية ونظرية مفهومية، بينما الثانية تنشعب إلى نظرية التجربة الدينية ونظرية التجربة التأريخية.

الوحي حسب مضمون النظرية اللغوية عبارة عن مجموعة من المفاهيم الصادقة المنزلة من الله تعالى، بينما النظرية التجريبية تؤكّد على أنّ الإنسان يدرك الله في باطنه، وهذه النظرية هي الأكثر شيوعاً من غيرها في الأوساط المسيحية، حيث انتشرت على نطاق واسع في القرن الماضي إثر اجتياح النزعة التجريبية شتّى أرجاء العالم الغربي.

تطرّقت في بادئ المقالة إلى بيان المقصود من النظرية اللغوية على صعيد الوحي وذكرت الأسباب التي أدّت إلى أفولها، ثمّ سلّطت الضوء النظريات

---

(١) هذه المقالة نشرت في مجلة «قبسات» ـ العدد ٤٧ ـ الصفحات ١٢١ إلى ١٤٦، سنة ٢٠٠٨م.
ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

(٢) أستاذ مشارك في قسم الكلام ـ مؤسسة الإمام الخميني ﵀ للتعليم والبحوث.

التجريبية ولا سيما نظرية التجربة الدينية حيث أشرت إلى الأسباب التي ساعدت على رواجها وأهمّ العوامل التي رسّختها في الأوساط الفكرية المسيحية لتصبح مرتكزاً أساسياً في تفسير الوحي وبيان ماهيته، وفي هذا السياق ناقشت مسألة إمكانية أو عدم إمكانية تبنيها كمرتكز لتفسير الوحي القرآني في عالمنا الإسلامي.

مقدّمة البحث

دراسة ماهية الوحي والتجربة الدينية من جملة النشاطات العلمية على صعيد الدراسات الدينية الحديثة، وهناك وجهات نظر مشتركة شاعت على نطاق واسع في الأوساط الدينية والمسيحية على ضوء الدراسات المقارنة بين الأديان وإثر بعض المشتركات في مختلف المجالات، والوحي هو من جملة هذه المشتركات باعتباره مفهوماً متعارفاً في شتّى الأديان لكن بصيغ مختلفة.

السؤال الذي قد يتبادر إلى ذهن بعض المفكرين والباحثين، هو: إلى أيّ مدى يمكننا تشبيه الوحي في الإسلام بالوحي المتعارف في الأوساط الدينية المسيحية؟ وهل يمكن تعميم نتائج أحدهما على الآخر؟

الهدف من تدوين هذه المقالة هو تسليط الضوء على مختلف الآراء والنظريات التي يتبناها المفكرون المسيحيون إزاء الوحي ومن ثمّ مقارنتها مع الآراء والنظريات المطروحة في الأوساط الفكرية والدينية الإسلامية، ومن هذا المنطلق تمّ التأكيد بشكل أساسي على النظريتين التجريبية واللغوية حسب الأطروحة الفكرية المسيحية ثمّ قورنت كلّ واحدة منهما على حدة مع الرؤية الإسلامية المطروحة في هذا المضمار.

الجدير بالذكر هنا أنّ النظرية التجريبية ـ نظرية تجربة الوحي ـ هي الأكثر رواجاً في الأوساط الدينية والفكرية المسيحية بحيث دونت بخصوصها

دراسات وبحوث مسهبة أكثر من أيّة نظرية أخرى، وقد طرحت في رحاب رؤيتين هما التجربة التأريخية والتجربة الدينية، والثانية ارتكزت التفاسير المطروحة في رحابها على ثلاثة محاور أساسية هي:

١. الشعور الباطني (الشهود الباطني)

٢. الإدراك الحسي (ما تدركه الحواس الخمسة)

٣. الإدراك الماورائي (إدراك خارج نطاق الحواس الخمسة)

هذه التفاصيل تمّ توضيحها في المقالة وفي الختام ذكرنا الرأي المنتخب وأثبتنا أنّ التجربة الدينية تتقوّم على مرتكزين أساسيين أحدهما معرفي والآخر حسّي، بعد ذلك ذكرنا ما يترتّب على رأي من اعتبر الوحي من سنخ التجارب التي يخوضها البشر ووضحنا مدى إمكانية تفسير الوحي القرآني وفق هذا الرأي.

النظرية اللغوية

النظرية اللغوية يمكن تقسيمها إلى صيغتين إحداهما لفظية وأخرى افتراضية[1] والأولى شاعت على نطاق واسع في الأوساط الفكرية الغربية إبان القرون الوسطى وما زالت اليوم تطرح من قبل المفكّرين الكلاسيكيين من أتباع الكنيسة الكاثوليكية الرومية وبعض الكلاسيكيين من أتباع المذهب البروتستانتي.

الجدير بالذكر هنا أنّنا نقصد من النظرية اللغوية في هذا البحث تلك النظرية التي تعتبر الكتاب المقدّس بأكمله من عند الله سبحانه وتعالى، أي بألفاظه ومضامينه والتي على أساسها تمّ تعريف الوحي بأنّه مجموعة من الحقائق التي تبلورت للبشر في إطار أحكام شرعية ومعتقدات دينية، لذا فهو يحكي عن حقائق منزلة من عند الله سبحانه وتعالى.

---

(1) Propositional view

الوحي حسب التعريف المذكور في الموسوعة الكاثوليكية عبارة عن انتقال بعض الحقائق من عند الله سبحانه وتعالى للكائنات العاقلة عن طريق وساط ماورائية ـ ميتافيزيقية ـ خاصّة.[١] بعد ذلك تمّ التأكيد في هذا التفسير للوحي على جانبه اللفظي وعدم إمكانية طروء خطأ عليه، ومن ثمّ فكلّ ما يتمخّض عنه عبارة عن تعاليم صائبة تنطبق مع الواقع لكونها من عند الله سبحانه وتعالى، وجميع المسائل الدينية على هذا الأساس وصلت إلى البشر على لسان الأنبياء الأوائل في بادئ الأمر ثمّ توضيحها من قبل المسيح عيسى عليه السلام ورسله لتدوّن في الكتاب المقدّس الموجود بين أيدينا اليوم.

المجمع الفاتيكاني الأوّل عرّف العقيدة الكاثوليكية الجديدة بخصوص الكتاب المقدّس كما يلي:

بما أنّ هذه النصوص كتبت مستلهمةً من الوحي الذي جاء به روح القدس، لذا يمكن القول إنّ الله هو من كتبها.[٢]

وفي هذا السياق اعتبر عالم اللاهوت جورج مافرودس[٣] الخطاب والاستماع أساساً للوحي، حيث يكشف الله سبحانه وتعالى نفسه للبشر ـ يتجلّى ـ عن طريق توجيه الخطاب لهم.[٤]

---

(١) جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الهدى، ١٩٩٣م، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(3) George Mavrodes

(٤) بيترسون وآخرون، عقل و اعتقادات ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إبراهيم سلطان وأحمد نراقي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات طرح نو، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧م، ص ٤٩٠.

وأمّا قاموس الكتاب المقدّس فقد وضّح المقصود من الوحي اللغوي كما يلي:

كلام الله أنزل إلى أنبياء ورسل نقلوه إلى البشر عن طريق اللغة التي يتكلّمون بها فكان كلامهم وحياً مقدّساً، والوحي المدوّن إمّا أنّه كتب بواسطة النبي بنفسه أو أنّ النبي أوكل المهمّة إلى شخص يدوّنه.[1]

هناك نظرية أخرى مطروحة في الأوساط الفكرية المسيحية إلى جانب النظرية اللغوية، حيث تؤكّد على كون مضمون الوحي فقط من عند الله سبحانه وتعالى، في حين أنّ الكلام الذي ينقل تعاليمه ـ الكلام المقدّس ـ فهو من إنشاء البشر، أي أنّ مفهوم الوحي إلهي ونصّه المدون بشري؛ لذا يمكن إطلاق عنوان «النظرية المفهومية» عليها.

تعاليم الوحي استناداً إلى النظرية المفهومية عبارة عن مفاهيم لا ارتباط لها بالألفاظ التي يتكلّم بها البشر والنصوص المدونة في الكتاب المقدّس، أي أنّها عبارة عن حقائق إلهامية تلقى في قلب النبي على هيئة غير لغوية وبشكل يختلف عن الكلام المعهود بين البشر، ثمّ يبادر إلى صياغتها على هيئة ألفاظ وجمل باللغة التي ينطق بها.[2]

هذه النظرية تتقوم على الفصل بين رسالة الكتاب المقدّس ونصّه اللغوي، ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار بشارة الخلاص المذكورة في الكتاب المقدّس بأنّها رسالة مبعوثة من الله سبحانه وتعالى إلى البشر، إلا أنّ هيئتها اللغوية ليست من عنده، بل من صياغة البشر.

---

(١) جيمس هوكس، قاموس كتاب مقدس (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات أساطير، ١٩٩٨م.

(٢) علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني و گوهر دين (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات بوستان كتاب، ٢٠٠٢م، ص ٣٦.

ومن جملة المعتقدات التي تتبناها الكنيسة الكاثوليكية أنّ الإنسان لّما يقرأ رسالة الله التي وصلته في رحاب ألفاظ وجمل فهو يدرك أشياء أراد الربّ منه أن يتعلّمها من وحيه الذي كتب بيد إنسان مثله، وهذا الكاتب ربّما يتبنى نظريات خاطئة أو معلومات غير صائبة تترك تداعياتها على النصّ الذي يدوّنه، إلا أنّ هذا الأمر يرتبط بهية النصّ فحسب ولا تأثير له بتاتاً على مضمونه؛ وأمّا الهدف من البحوث والدراسات النقدية التي تدوّن بخصوص الكتاب المقدّس من قبل المفكّرين والباحثين في الأوساط الأكاديمية والمراكز اللاهوتية والمدارس الدينية والتي شاعت على نطاق واسع واستقطبت الكثير من المعنيين بهذا الشأن، فهي تهدف إلى استكشاف مضمون النصّ المقدّس ومعرفة رسالة الربّ إلى البشر عبر تمحيص ألفاظه وجمله.[1]

منشأن النظريتين اللغوية والمفهومية

أحد الآراء التي يتبناها البعض هو اعتبار الإيمان قبولاً محضاً لكلّ ما جاء به الوحي دون أيّ ترديد أو نقاش، إذ يعتقد أصحاب هذا الرأي بعدم جواز صدور أيّ اعتراض على الوحي من أيّ إنسان كان، ومن منطلق هذا الاعتقاد عرّف الإيمان من قبل المجمع الفاتيكاني الأوّل كما يلي:

> **عبارة عن حالة ماورائية نؤمن في رحابها بأنّ كلّ ما أوحي من قبل الربّ حقيقي بالكامل بحيث أجاد به علينا بلطفه ومدده،**

وفي هذا السياق قال عالم اللاهوت اليسوعي الأمريكي المعاصر [جون هيك]:

---

(١) توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية) ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، ١٩٩٨م، ص ٢٧.

كلمة إيمان بالنسبة إلى كلّ كاثوليكي تعني الإقرار عقلياً بمضمون الوحي بصفته حقيقةً تتبادر إلى الذهن، والسبب في هذا الأمر يعود إلى قدرة الربّ الذي أنزله إلى البشر... والإيمان الكاثوليكي محوره رسالة عقلية مبعوثة من قبل الربّ لنا.[1]

أسباب أفول النظرية اللغوية

النظرية التي فسّرت الوحي لغوياً وعرفت بالنظرية اللغوية، لم تدم طويلاً في الأوساط الفكرية والدينية المسيحية، حيث سرعان ما حلّت محلّها نظرية أخرى تفسر الوحي بالتجربة لذا عرفت بـ «نظرية تجربة الوحي» وهذه النظرية لم تنشأ من محض صدفةٍ، بل هناك العديد من العوامل التي مهّدت الطريق لطرحها.

سنوضح فيما يلي أهمّ العوامل والأسباب التي أدّت إلى أفول نظرية لغوية الوحي وظهور نظرية تجربة الوحي كي نتعرّف على مضمونها بشكل أفضل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العوامل التي مهدت الأرضية المناسبة لظهور النظرية الثانية بذاتها تسبّبت بأفول النظرية الأولى ولا سيّما من حيث تأكيدها على كون الوحي أنزل بذات الألفاظ والكلمات الموجودة في الكتاب المقدّس؛ وهذه العوامل نفسها أيضاً أوجدت النزعة إلى تبني نظرية التجربة التأريخية وبعدها التجربة الدينية، ويمكن تلخيصها بما يلي:

العامل الأوّل: رفض نظرية التجربة اللغوية من قبل غالبية المسيحيين

كما هو معلوم فإنّ غالبية العلماء والمفكرين المسلمين القدماء والمحدثين

---

(١) جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، ص ١٢٠.

يعتقدون بلغوية القرآن الكريم حيث يعتبرونه أنزل على النبـي محمـدﷺ بـذات ألفاظه وجمله، في حين أنّ الأمر مختلف في الأوساط الدينية والفكريـة المسـيحية لكون غالبية علماء الدين والمفكرين المسيحيين يرفضون لغوية كتـابهم المقـدّس، إذ هناك القليل منهم يتبنى النظرية اللغوية.

عدم الاعتقاد بلغوية الوحي تمخّضت عنه نتائج هامة أبرزها عـدم الاهـتمام بلغوية الإنجيل؛ وفي هذا السياق قال الباحث توماس ميشيل:

> **هناك عدد ضئيل للغاية من المسيحيين يتصـورون أنّ النصـوص المقدّسـة أوحيت بذات الألفاظ الموجودة فيها بادعاء أنّ الربّ أبلغ رسالته للـبشر بهذه الكلمات حرفياً وكاتب الوحي دوّنها كما هي دون أدنى تغيـير وبكـلّ أمانة... معظم المفكرين الكـاثوليكيين والأرثوذكسـين والبروتسـتانتيين المعاصرين يرفضون هذه النظرية من أساسها من منطلق اعتقـادهم بعـدم لغوية الكتاب المقدّس.**[١]

العامل الثاني: الاعتقاد بعدم كون الإنجيل كتاباً سماوياً

الكتاب المقدّس يتكون من عدّة أجزاء مدوّنـة مـن قبـل عـدّة أشـخاص ولـيس شخصاً واحداً، وعند تعريفـه في «قـاموس الكتـاب المقـدّس» ذكـر أنّ العهـدين القديم والجديد تمّ تدوين نصوصهما من قبل ٣٩ شخصاً تقريباً لمدّة دامـت خمسـة عشر قرناً،[٢] فالمدّة الزمنية الفاصلة بين عهدي النبي موسى عليه السلام والنبـي عيسـى عليه السلام تبلغ أربعة عشر قرناً، والعهد الجديد أكتمـل تدوينـه في سـنة ١٠٠م أي بعـد ٧١ سنةً من عهد النبي عيسى عليه السلام، حيث يتضمّن العديد من الكتب والرسـائل التـي

---

(١) توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية) ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، ص٢٧.

(٢) جيمس هوكس، قاموس كتاب مقدس (باللغة الفارسية)، ص ٥.

دوّنت من قبل عدّة كتّاب، وبعضهم من أمثال متّي ومرقس ولوقا ويعقوب ويهوذا لم يدوّنوا سوى باباً واحداً منها، في حين أنّ بعضهم من أمثال يوحنا وبولس وبطرس كتب الواحد منهم عدّة أبواب؛[١] ومن ناحية أخرى لم يعاصر هؤلاء بعضهم، بل عاش كلّ واحد منهم في حقبة زمنية معينة، الأمر الذي أسفر عن تدون كلّ نصّ حسب مقتضيات تلك الحقبة وبالأسلوب اللغوي الشائع فيها وبالتعابير المتعارفة بين الناس حينها، ومن المؤكّد أنّ هؤلاء حالهم حال سائر الناس من حيث محدودية قابلياتهم اللغوية والعلمية.[٢]

فضلاً عمّا ذكر تشير الشواهد التأريخية إلى أنّ المسيحيين القدماء لم يعتقدوا بوجود كتاب للمسيح عيسى عليه السلام وكانوا على اعتقاد بأنّ النصوص الإنجيلية لا تتضمّن سوى سيرته الذاتية وكلامه،[٣] فهي مجرّد نصوص تمّ تدوينها من قبل بعض أتباعه بخصوص سيرته، لكن غاية ما في الأمر أنّهم نقلوا فيها جانباً من كلامه، وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبارها وحياً سماوياً، وممّا ذكره الباحث توماس ميشيل في هذا المضمار:

النصوص الإنجيلية قبل تدوينها كانت متداولةً بين المسيحيين بشكل شفهي، حيث يعتقدون بأنّ اليسوع عيسى توفّي في السنة الثلاثين بعد الميلاد وقد حفظت سيرته وكلامه في صدور أتباعه ومقرّبيه، لذا نقلوا للناس تفاصيل

(١) ميريل تشابين تيني، معرفي عهد جديد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات حيات أبدي، ١٩٨٣م، ج ١، ص ١٣٦ ـ ١٤٢.

(٢) توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية) ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، ص ٢٦.

(٣) حسين توفيقي، آشنائي با اديان بزرگ الهي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، ص ١٣٣.

سيرته كما شاهدوا وسمعوا؛ والمسيحيون الأوائل عندما كانوا يجتمعون مع بعضهم لأداء طقوسهم العبادية اعتادوا على نقل هذه الذكريات التي تطوّرت هيئتها فيما بعد بمرور الزمان لتتبلور بشكل خاصّ ويزداد حجمها.[١]

وأضاف في هذا السياق قائلاً:

المسيحيون لا يعتقدون بأنّ اليسوع عيسى جاء بكتاب اسمه الإنجيل، فالوحي الذي كان يصله يختلف في ماهيته عمّا يعتقد به المسلمون بالنسبة إلى قرآنهم ونبيهم... وعلى هذا الأساس يعتقدون أنّ النصوص الإنجيلية مجرّد مدوّنات كتبت من قبل تلامذته الذين آمنوا به وبما أوحي إليه ثمّ روجوا لهذا النمط من الإيمان بين أتباعه في شتّى المجتمعات المسيحية؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الأناجيل ـ الأربعة ـ لا تعدّ مصادر موثّقةً ومعتبرةً موروثةً من المسيح نفسه.[٢]

الآية ٩١ من سورة الأنعام تشير في مضمونها إلى أنّ أهل الكتاب في عصر صدر الإسلام كانوا يعتقدون بأنّ الله عَزَّ وَجَلَّ لم ينزل أيّ كتاب سماوي على بني آدم، لذلك أنكروا قدسية القرآن الكريم زعماً منهم أنّه ليس كتاباً سماوياً، وهي:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾.[٣]

---

(١) توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية) ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩١.

العامل الثالث: الكتاب المقدّس نتاج بشري وليس وحياً سماوياً

منتقدو نظرية لغوية الوحي في الأوساط الدينية والفكرية المسيحية يعتقدون بأنّ الكتاب المقدّس عبارة عن نتاج بشري تمّ تدوينه من قبل أتباع الديانة المسيحية، وعلى هذا الأساس تثبت لنا إحدى جهات الاختلاف بين الإسلام والمسيحية، فالمسلمون يعتقدون بكون القرآن منزلاً من عند الله سبحانه وتعالى على النبي محمدﷺ، لذا كان ذا تأثير كبير على المجتمع بعد نزوله وحظي باهتمام بالغ من قبل المسلمين، في حين أنّ الكتاب المقدّس ليس سوى نتاج مدوّن من قبل أبناء المجتمع المسيحي، ومن هذا المنطلق أكّد توماس ميشيل قائلاً:

الرأي الذي يتبناه المسيحيون إزاء الوحي والكتاب المقدّس يختلف بالكامل عمّا يتبناه المسلمون الذين تتقوم حياتهم من جميع نواحيها تقريباً على التعاليم القرآنية، أي أنّهم أمّة قرآنية، حيث يعتقدون بأنّ الله بعث النبي محمد نبياً وأوحى إليه القرآن ليؤسّس بعد ذلك مجتمعاً إسلامياً وفق ما تلقّاه من السماء على هيئة نصّ قرآني؛ في حين أنّ المسيحيين يعتقدون بكون المجتمع المسيحي نشأ في رحاب تعاليم روح القدس والإيمان وكتبهم المقدّسة التي تتحدّث عن الوحي الذي تلقّاه المسيح عيسى من الربّ، وهذا المجتمع بذاته هو الذي دوّن الكتاب المقدّس المسيحي ضمن ٤٦ نصاً[١] من عهد اليهود العتيق، و٢٧ نصاً من عهدهم الجديد، فالمجتمع في الحقيقة هو الذي أقرّ ذلك وليس غيره.[٢]

---

(١) الجدير بالذكر هنا أنّ العهد العتيق باعتقاد أتباع المذهب البروتستانتي يتكون من ٣٩ نصاً لأنّهم لا يعتقدون بقدسية سبعة نصوص منحولة تسمّى أبوكريفا.

(٢) توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية) ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، ص ٥١.

العامل الرابع: رواج ظاهرة نقد الكتاب المقدّس

ظاهرة نقد الكتاب المقدّس وتحليل مضمونه جسّدت أبـرز النشـاطات البحثيـة والدينية في الأوساط المسيحية إبان القرنين التاسع عشر والعـشرين، فعـلى مـرّ التأريخ ولا سيما في القـرون الأخـيرة بـذلت مسـاعي حثيثـة وواسـعة النطـاق للبحث عن النسخ الأصلية للكتاب المقدّس وتوثيق النسخ الموجودة حالياً على ضوء مقارنتها مع النسخ القديمة، إلا أنّهـم لم يفلحـوا في هـذا المضـمار بحيـث عجزوا عن إزالة الشكوك التي تثـار بهـذا الخصـوص ولم يتمكّنـوا مـن توثيـق نصوصهم الدينية، والأسوأ من ذلك أنّ القرنين التاسع عشر والعشرـين شـهدا تزايداً ملحوظاً في الشبهات التي تطرح حول الكتاب المقدّس فـأثيرت شـكوك وطرحت تساؤلات جادّة عليه، وإثـر ذلـك انتعشـت ظـاهرة نقـده مـن شـتّى النواحي المضمونية والشـكلية وتزايـدت الاعتراضـات عليـه في نطـاق واسـع وبشكل غير مسبوق.[١]

الباحث روبرت أم. غرانت[٢] وضّـح معـالم التوجّهـات الهرمنيوطيقيـة إزاء نصّ العهد الجديد قائلاً:

النقد الحـديث للكتـاب المقـدّس يثـير شـكوكاً ويطـرح شـبهات حـول النصوص المقدّسة أكثر ممّا كان معهـوداً في القـرن التاسـع عـشر، حيـث شكّك الباحثون بالكثير من المسائل التي كان تعتبر بديهيةً في ذلـك القـرن على ضوء طرح الكثير مـن الأسـئلة والاستفسـارات بخصـوص مـدى

(١) وليام هوردرن، راهنماي الهيات پروتستانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليان، الجمهورية الإسلامية الإيرانيـة، طهـران، منشـورات دار النشرـ العلميـة الثقافية، ١٩٨٩م، ص ٣٦ ـ ٤١.

(2) Robert M. Grant

اعتبار عبارات كانت تعدّ موثقةً سابقاً؛ وهذه التساؤلات وأمثالها إنّما تطرح للبحث والتحليل من منطلق الاعتقاد بعدم وجود معلومات وافية عن مضامين الكتاب المقدّس؛ لذا لا بدّ لنا من الإقرار بوجود أمور تضيّق نطاق فكرنا إن أردنا تبنّي نقداً منصفاً في هذا المجال.[١]

البابا بيوس الثاني عشر بتأريخ ٣٠ كانون الثاني / سبتمبر سنة ١٩٤٣م أصدر بياناً تحت عنوان[٢] ذكر فيه الشروط اللازم توفّرها والأسس الارتكازية التي يمكن الاعتماد عليها لفهم مضمون الكتاب المقدّس وتفسيره بشكل صائب، وفي هذا السياق أكّد على ضرورة اللجوء إلى علم الآثار والبحث عن النصوص المدوّنة في قراطيس البابيروس ـ البردي ـ واستقصاء جميع النسخ المخطوطة في شتّى أرجاء العالم.[٣]

الجدير بالذكر هنا أنّ الدعوة إلى استقصاء مضمون الكتاب المقدّس المسيحي من النسخ القديمة والمخطوطات وسائر قراطيس البابيروس وما شاكلها، تعني بكلّ تأكيد وجود شكوك جادّة حول مصداقية الأناجيل الموجودة اليوم بين أيدينا، وهذا ما أدركه البابا بيوس الثاني عشر ليتّخذ أوّل خطوة في هذا المضمار، حيث أكّد على ضرورة فهم النصوص المسيحية المقدّسة وفق مدلولها الواقعي ومعرفة مدى اعتبار سنديتها وتوثيقها.

روبرت أم. غرانت قال بصريح العبارة إنّ الإنجيل الموجود حالياً ليس

---

(١) روبرت غرانت آيتكن / ديفيد تريسي، تاريخچه مكاتب تفسيري و هرمنوتيكي كتاب مقدس (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وانتقده وقارنه مع القرآن الكريم أبو الفضل ساجدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد دراسات الفكر والثقافة، ٢٠٠٦م، ص ١٢٩.

(2) Divino afflante spiritu

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٤.

كلام النبي عيسى عليه السلام:

... لكن هذا لا يعني أنّ كتّاب الأناجيل دوّنوا كلّ نصوصها من كلام اليسوع عيسى حرفاً بحرف، أي أنّ النصّ الإنجيلي ليس كلاماً حرفياً منقولاً عنه.[١]

وقال أيضاً:

إضافةً إلى ما ذكر، فالباحثون والدارسون قبل أن يتطرّقوا إلى تحليل واقع الكتاب المقدّس تأريخياً، لا بدّ لهم أوّلاً من تسليط الضوء عليه من ناحية علمية في رحاب نقد نصّي ولغوي؛ وفي الآونة الأخيرة جرت اكتشافات هامّة على صعيد هذا النصّ المقدّس... حيث أثبتت استحالة العثور على النصوص الأولى من الكتاب المقدّس للبتّ بالمسائل المختلف فيها.[٢]

العامل الخامس: اجتياح النزعة العقلية الأوساط الفكرية والدينية المسيحية في القرن الثامن عشر

في القرن الثامن عشر الذي يوصف بأنّه قرن النزعة العقلية والتنوير الفكري، تعرضت المسيحية لضربات قاصمة زعزعت أركانها من قبل دعاة الاستدلالات العقلية الذين شكّكوا بكلّ شيء غير عقلي، وفي هذا السياق رفض الفيلسوف ديفيد هيوم الإعجاز من أساسه، وإيمانوئيل كانط شكّك بمصداقية الأدلة التي ذكرها القديس توما الأكويني لإثبات وجود الربّ،

---

(١) روبرت غرانت آيتكن / ديفيد تريسي، تاريخچه مكاتب تفسيري و هرمنوتيكي كتاب مقدس (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وانتقده وقارنه مع القرآن الكريم أبو الفضل ساجدي، ص ١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٨.

وضمن آرائه النقدية الشهيرة أثار جدلاً كبيراً على واقع اللاهوت الطبيعي وزعزع أركانه وأثبت عدم إمكانية إثبات المعتقدات الدينية عن طريق الاستدلال العقلي والبحث الفلسفي، حيث أخرج الدين من نطاق العقل النظري وقيّده بأسس العقل العملي، وفي هذا السياق أكّد على أنّ هذه المعتقدات تندرج ضمن المبادئ الأخلاقية التي ترتبط بشكل وطيد بالمشاعر والأحساسيس الباطنية.[1]

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الذين يفسرون الوحي بأنّه حقيقة لغوية على أساس النظرية اللغوية التي أشرنا لها في بادئ البحث، يؤكّدون على مصداقية مفاهيم الكتاب المقدّس، ومن هذا المنطلق انتقدوا آراء أتباع النزعة العقلية الذين شكّكوا بمصداقية التعاليم المسيحية ونقضوها من الأساس، لذا حدث جدل كبير في القرن الثامن عشر بين مؤيدي النظرية المذكورة ومعارضيها.

العامل السادس: ظهور المدرسة الرومنطيقية (الرومانسية)

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين بعد أن ضعفت النزعة إلى الصراعات الاستدلالاية العقلية والبحوث الفلسفية الجافّة التي تنهك الذهن، تهيأت الأرضية المناسبة لولادة مدرسة جديدة هي الرومنطيقية ـ الرومانسية ـ في رحاب نهضة فكرية واسعة النطاق، حيث يمكن اعتبارها نهضة تمخّضت عن عصر التنوير الفكري والاعتقاد بكون العقل هو الحاكم المطلق في الحياة.

ولدت هذه الحركة ذات الطابع الفنّي والعاطفي في ألمانيا وعلى ضوئها استبدلت التوجّهات العقلية البحتة بالأحاسيس والخيال والحبّ والشوق،

---

(١) وليام هوردرن، راهنماي الهيات پروتستانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليان، ص ٢٩ ـ ٣٣.

رغم أنّ بعض المفكرين السابقين من أمثال جان جاك روسو أكّدوا على أهمية المشاعر الباطنية للإنسان، لكن خلال النهضة الرومنطيقية تحولت المشاعر إلى حركة شاملة تبلور عنها تيار فكري جديد اتّضحت معالمه في آثار أبرز شخصيات ذلك العصر وانعكست تداعياته حتّى في آثار أعلام الفنّ والثقافة ولا سيّما الموسيقار لودفيج فان بيتهوفن[١] ومن خصائص هذه الحركة التأكيد على أهمية الشعر والفنّ في بيان حقيقة الإنسان وتوجهاته الباطنية.

رواد الحركة الرومنطيقية وعلى رأسهم الفيلسوف والشاعر الألماني فريدريش شيلر[٢] وصاموئيل تايلور كولريدج[٣] وفريدريك ويلهالم جوزيف فون شيلينج[٤] تبنوا وجهة نظر مخالفة لما ذهب إليه إيمانوئيل كانط الذي ادّعى عدم إمكانية معرفة حقائق الوجود، حيث ادّعوا أنّ العواطف والمشاعر والأحاسيس تعين الإنسان على فهم كلّ مجهول، وفي هذا السياق أكّدوا على أنّ أصحاب الذوق الفني فقط لهم القدرة على ذلك؛ ومنهم من ذهب إلى أبعد من ذلك وادّعى أنّ الإبداع الفني الذي يجود به الفنان بأيّ نمط كان من أنماط الفنّ، يشبه إبداع الله عَزَّ وَجَلَّ.[٥]

إذن، المدرسة الرومنطيقية بعد نشأتها مهدت الأرضية المناسبة لتنامي المشاعر والعواطف في روح الإنسان ومن ثمّ تطبيقها في حيز الدين والدراسات

---

(1) Ludwig van Beethoven

(2) Johann Christoph Friedrich von Schiller

(3) Samuel Taylor Coleridge

(4) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

(٥) جوستاين غاردر، دنياي سوفي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية كورش صفوي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مكتب البحوث والدراسات الثقافية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ص ٤١٩ ـ ٤٤٠.

الدينية، وفي هذا السياق تبنى بعض أتباعها رؤيةً مبالغةً فيها ولا سيما فريدريك دانييل إيرنست شلايرماخر[1] الذي تطرّف في رأيه وادّعى أن الدين مجرّد مشاعر باطنية لا غير.

العامل السابع: تعارض مضمون نصوص العهدين مع الأسس العقلية والعلمية

التطور الكبير الذي شهده العالم الغربي في نطاق العلوم التجريبية خلال عصر النهضة والحداثة، جعل الباحثين المختصين بدراسة الكتاب المقدّس أمام تساؤلات كثيرة وجادّة، حيث تمكن العلماء والباحثون من اكتشاف مجاهيل علمية وقضايا لم تكن البشرية على علم بها سابقاً، وإثر ذلك أصبح الناس أمام مدّ فكري جديد قوامه الاعتقاد بوجود تعارض أساسي بين العلم والدين.

الباحث توماس غرانت سلّط الضوء على الموضوع، وفي هذا السياق اعتبر الهوة العميقة التي أحدثتها النهضة العلمية والفكرية الحديثة بين العلم من جهة والتعاليم اليهودية والمسيحية من جهة أخرى، هي السبب الأساسي في كلّ ذلك النقد الجادّ الذي طرح على هاتين الديانتين من قبل الباحثين والمفكرين المحدثين، فقد شهدت المجتمعات المسيحية انشقاقاً كبيراً بين العلم واللاهوت؛[2] ولا نرى بأساً هنا من الأشارة إلى ما قاله الباحث الفرنسي إيرنست رينان[3] بهذا الشأن:

... [حسب المفترض] لا ينبغي أن يوجد أيّ تناقض في الكتاب المقدّس،

(1) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

(2) Robert M. Grant & David Tracy, 1984, A short history of the interpretation of the Bible, Fortress press, p. 123.

(3) Ernest Renan

وعلى ضوء دراستي الدقيقة وبحوثي التي أجريتها بخصوصه، اكتشفت أنّه عبارة عن كنز تأريخي وأستاطيقي، لكن إلى جانب ذلك ثبت لي أنّه على غرار سائر الكتب القديمة التي لا تخلو من تناقضات وأخطاء وهفوات في غاية الوضوح، إذ توجد فيه قصص كاذبة وأساطير ونصوص مكتوبة من قبل البشر.[١]

وأمّا الفيلسوف النمساوي لودفيج فنجنتشاين[٢] فقد وصف الإنجيل بأنّه كتاب غير منطقي، حيث قال:

كلّ من يقرأ العهد الجديد [الإنجيل] يجد أنّ ما ذكر فيه غير منطقي، بل يجده مجرّد تفاهات، وعلى الرغم من عدم منطقية المعتقدات الدينية إلا أنّ أتباعها يدّعون غير ذلك ويعتبرونها منطقيةً.[٣]

التجربة الدينية: محاولة لحلّ معضلات الكتاب المقدّس

الباحث واين براودفوت[٤] أوعز منشأ فكرة التجربة الدينية والنظرية التي صيغت على أساسها، إلى الصراع الذي اندلع بين الدين والعلم التجريبي الحديث، وفي هذا السياق أكّد على أنّ المعنيين بالشأن الديني تبنوا فكرة كون الدين عبارة عن أحاسيس ومشاعر باطنية كي لا ينخرطوا في صراع جادّ مع العلماء والمفكرين الذين يعتقدون بوجود تعارض بينه وبين العلم، إذ أرادوا من

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٠.

(2) Ludwig Wittgenstein

(٣) وليام دونالد هدسون، ويتگنشتاين: ربط فلسفه او به باور ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مصطفى ملكان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات گروس، ١٩٩٩م، ص ١٠٦.

(4) Wayne Proudfoot

ذلك تحصين أنفسهم من كلّ نقاش؛ واستدلّ على كلامه هذا بما ذهب إليه شلايرماخر حينما اعتبر الكتاب المقدّس بوابةً يدخل الدين منها إلى قلب المتدين. وأمّا التجربة الدينية فقد دعا إلى اعتبارها بمثابة أمر مستقل عن المفاهيم والمعتقدات الدينية كي تبقى هذه المفاهيم والمعتقدات في منأى عن أيّ استفسار أو تشكيك يطرح حولها، كما أكّد على ضرورة اجتثاث جذور التعارض بين العقيدة الدينية وإنجازات العلوم الحديثة أو أيّة نظرية جديدة تطرح ولها ارتباط بالدين من قريب أو بعيد.[١]

الجدير بالذكر هنا أنّ الرأي الذي تبناه الباحثان كارل بارت[٢] وفيلبس يشابه ما ذهب إليه شلايرماخر، حيث هدفا من ذلك تقييد نطاق الكلام حول العقيدة المسيحية وجميع أنواع التجارب الدينية بقضايا باطنية بحتة.[٣] هذه التوجهات هيأت الأرضية المناسبة لانتعاش الآراء والنظريات التجريبية على صعيد دراسة الوحي، إذ على ضوئها اعتبر مجرّد تجربة دينية، وفي هذا السياق قال براودفوت إنّ شلايرماخر أراد تحقيق هدفين من وراء إقحام العاطفة والمشاعر في العقائد الدينية، وهما كالتالي:

الهدف الأوّل: إزالة الكراهية التي يكنّها الناقدون والفنانون للدين المسيحي وتشجيعهم على التعاطف معه

حاول شلايرماخر تنبيه كلّ ناقد وفنان إلى أنّ الذي يكرهه في الواقع ليس المسيحية الحقيقية، بل مجرّد معتقدات وقوانين ناشئة جرّاء خلط المظاهر

---

(١) واين براودفوت، تجربه ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس يزداني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسسة طه الثقافية، ١٩٩٨م، ص ٣٠٨.

(2) Karl Barth

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠٨.

الخارجية للدين مع التوجهات الباطنية والنفسية، لأنّ الدين الحقيقي عبارة عن إحساس باطني راقٍ يتناغم مع سلامة الروح والعالم الحقيقي الذي يدعو الفنانون والناقدون إلى العيش في رحابه.

الهدف الثاني: صيانة الكتاب المقدّس وجميع المعتقدات المسيحية من جميع المؤاخذات النظرية واللاهوتية التي تثير جدلاً حوله

في هذا السياق سعى شلايرماخر إلى إثبات تكافؤ الدين مع العواطف والشعور الباطني، لذا اعتبره مستقلاً عن التوجهات الفكرية ومن ثمّ أكّد على ضرورة عدم الخلط بينه وبين مختلف التوجهات الفكرية والسلوكية، فلو تمّ ذلك لما حدث أيّ تعارض بينه وبين إنجازات العلم الحديث وسائر التطورات التي شهدتها البشرية في شتّى المجالات، وذلك لأنّ التعارض لا يحدث إلا إذا اعتبرناه شاملاً لمبادئ وأصول معرفية ذات طابع علمي وفلسفي، لكن إن جرّدناه من عالم الفكر والمعارف العلمية لبقي مصوناً من كلّ تعارض محتمل.[١]

النزعات التجريبية التي شاعت بعد عصر النهضة والحداثة وانتشرت على نطاق واسع في شتّى أرجاء العالم ورواج فكرة أنّ الوحي سنخ من التجارب، كلّها أمور أسفرت عن ظهور عدّة نتائج، أهمها ورود علماء اللاهوت المسيحيين وسائر المفكرين المعنيين بالدراسات الدينية في مجال فكري جديد قوامه بيان حقيقة تجربة الوحي، ومن هذا المنطلق طرحوا العديد من النظريات، حيث تغيرت الوجهة السابقة التي كانت تعتبر الوحي ذا طابع لغوي باعتبار أنّه أمر باطني يجربه الإنسان بشكل شخصي في رحاب تجربة دينية[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨ ـ ١٩.

(2) Religious experience

هناك الكثير من العوامل التي أسفرت عن أفول النظرية اللغوية إزاء الوحي، لكن أهمها أربعة هي كالتالي:

١. معارضة الكثير من المسيحيين لها.

٢. عدم اعتقاد الكثير من المسيحيين بكون الإنجيل كتاباً سماوياً.

٣. اعتقاد الكثير من المسيحيين بأنّ الكتاب المقدّس نتاج بشري.

٤. شيوع ظاهرة نقد الكتاب المقدّس في الأوساط المسيحية.

هذه العوامل الأربعة كان لها دور فاعل أكثر من أيّ شيء آخر في ظهور النزعة التجريبية إزاء الوحي، كما ساهمت في رواج نظرية التجربة الدينية وكان للعوامل الثلاثة الأخيرة الدور الأبرز في ذلك، حيث تجسّدت بالنزعات العقلية التي شهدتها الأوساط الفكرية المسيحية إبان القرن الثامن عشر وبعد نشأة المدرسة الرومنطيقية وشيوع فكرة تعارض الكتاب المقدّس مع الأسس العقلية والعلمية.

الرؤية التجريبية

النظرية اللغوية التي كانت شائعةً في الأوساط الفكرية والدينية المسيحية لتفسير الوحي واجهت نقداً لاذعاً وواسع النطاق، الأمر الذي أسفر عن تراجع الكثير من مؤيديها وتخليهم عنها ليتبنوا آراء أخرى لتفسير واقع الوحي المسيحي ونصّ الكتاب المفدّس، وقد بلغ هذا النقد درجةً كبيرةً بحيث أسفر عن تهميش النظرية المذكورة بشكل ملحوظ بحيث لا نجد اليوم سوى عدد ضئيل من مؤيديها.

نظرية التجربة الدينية طرحت نفسها بقوة في الأوساط الفكرية والدينية المسيحية بعد حقبة القرون الوسطى لتصبح صاحبة القول الفصل في الكثير من المسائل، وذلك بعد رواج النزعة التجريبية وتحقيق إنجازات كبيرة في شتّى

المجالات بفضل العلوم التجريبية، ويمكن تقسيم الوجهة التجريبية إزاء القضايا الدينية ضمن نظريتين أساسيتين هما نظرية تجريبية تأريخية وأخرى دينية، وبيان ذلك كما يلي:

أوّلاً: نظرية التجربة التأريخية

نظرية التجربة التأريخية محورها أنّ الله سبحانه وتعالى يتجلّى في رحاب التأريخ، أو ما يعرف بـ «تأريخ الخلاص»، ويؤيدها الكثير من المفكرين والباحثين ولا سيما من أتباع المذهب البروتستانتي، والوحي على أساسها عبارة عن تجلي ذاتي للربّ في المسيح وهذا الأمر يستتبع آثاراً تأريخيةً، أي أنّ هذا التجلّي ذو تأثير على التأريخ.

إذن، الوحي بهذا المعنى يدخل نطاق التجربة البشرية من خلال تأثيره على التأريخ، ومن ثمّ فهو ليس كتاباً وإنّما إنسان كشف الربّ ذاته في شخصيته.[1]

المسيحيون يعتبرون النبي عيسى عليه السلام بأنّه تجسم للوحي الإلهي، وعلى هذا الأساس فهو ليس حامل رسالة، بل شخصيته هي الرسالة السماوية بذاتها، وعلى ضوء هذه العقيدة استنتجوا أنّهم ليسوا بحاجة إلى إنجيل مكتوب أو منقول عن عيسى عليه السلام أو تلامذته.[2] عالم اللاهوت كارل بارت الذي يعتبر مؤسّس المذهب الأرثوذكسي الحديث أكّد في هذا السياق على أنّ انكشاف الربّ لا يعني حصولنا على معلومات جديدة من عنده عن طريق الكشف لكوننا عاجزين عن معرفتها اعتماداً على أنفسنا، بل المقصود هو أن يكشف ذاته لنا، وعلى هذا الأساس يمكن

---

(١) جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، ص ١٣٤ ـ ١٣٦.

(٢) توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية) ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، ص ٤٩ ـ ٥٠.

تفسير الوحي الحقيقي بأنّه ذات شخصية اليسوع عيسى عليه السلام.[١]

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الكتاب المقدّس عبارة عن نصّ يتضمّن أخباراً عن الوحي لا غير في رحاب ما يمكن اعتباره تجلي عيسوي، ومن ثمّ فالجهود اللاهوتية المسيحية ليست سوى مساعي بشرية هدفها فهم ما حدث في عالم الوحي ومعرفة مدى أهميته، وهناك عبارة في إنجيل يوحنا تدلّ على هذا الأمر ضمن الإصحاح الأوّل منه، وهي كالتالي:

وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا، وَرَأَيْنَا مَجْدَهُ، مَجْدًا كَمَا لِوَحِيدٍ مِنَ الآبِ، مَمْلُوءًا نِعْمَةً وَحَقًّا.[٢]

هذه النظرية تتقوم على وجهة نظر خاصّة إزاء الديانة المسيحية فحواها أنّ الله سبحانه وتعالى تجلّى في شخصية المسيح عيسى عليه السلام، ومن أبرز مؤيّديها عالم اللاهوت الألماني مارتن لوثر[٣] وعالم اللاهوت الفرنسي جان كالفين[٤] حيث أوعزا أهمية الوحي وضرورته إلى شخصية المسيح عيسى عليه السلام وليس إلى نصّه اللغوي[٥] لذا فالكتاب المقدّس يحظى بأهمية من حيث كونه شاهداً صادقاً على أحداث الوحي التي تجلّت في هذه الشخصية المقدّسة ثمّ انعكست في سيرته وسيرة أتباعه وحوارييه.[٦]

---

(١) وليام هوردرن، راهنماي الهيات پروتستانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليان، ص ١٠٩ ـ ٢١٠.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأوّل: ١٤.

(3) Martin Luther

(4) Jean Calvin

(5) Verbal text

(٦) إيان بربور، علم و دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٨٣م، ص ٣٥.

الكتاب المقدّس استناداً إلى هـذه الرؤيـة لا يحكـي عـن ذات الـوحي وإنّـما عبارة عن شهادة صاقة تثبـت تحقّقـه عـلى أرض الواقـع، وهـذه الشـهادة تعـدّ مصدراً معتبراً يمكن الاعتماد عليه في العـصر الحـاضر لمعرفـة حقيقـة الديانـة المسيحية وتعاليمها، وفي هذا السياق قال اللاهوتي الأمريكي ديفيد تريسي[١]:

حينما قالوا (نحن والرسل نؤمن بالمسيح عيسى) فهم يقصدون من ذلـك أنّ الوحي الديني الذي جربه المسيح عيسى تتكرّر تجربته حالياً في المجتمع المسيحي المعاصر، فهو ذات الوحي الذي شهد عليه الرسل الأوائل الذين دوّنوا العهد الجديد... فضلاً عن ذلك فالإيمان بشخصـية المسـيح عيسـى يعني الإيمان بإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وثمرة ذلك الإيمان بـالوحي الذي أنزل في جبل سيناء [في شـبه جزيـرة سـيناء] حيـث أشـير إلى هـذا الحدث التأريخي الديني في النصوص المقدّسة العبريـة التـي تعتـبر العهـد القديم في المسيحية وتمّ تفسيرها مـن جديـد في مـدوّنات الرسـل الـذين شهدوا على تحقّقها.[٢]

نظرية التجربة الدينية

الأوساط الدينية والفكرية الغربية لم تقتنع بنظريـة التجربـة التأريخيـة إثـر النقـد المتوالي على النظرية اللغوية في تفسير الوحي إلى جانب المؤاخذات الكثيرة التـي طرحـت عـلى الكتـاب المقـدّس مـن شـتّى جوانبـه، لـذلك لم يجد المفكـرون والفلاسفة واللاهوتيـون المسـيحيون بـدّاً مـن وضـع حـلّ جديـد للموضـوع

---

(1) David Tracy

(٢) روبرت غرانت آيتكن / ديفيد تريسي، تاريخچه مكاتـب تفسـيري و هرمنـوتيكي كتـاب مقدس (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وانتقده وقارنه مع القرآن الكريم أبو الفضـل ساجدي، ص ١٧٦.

وتسليط الضوء على الدين المسيحي وكلّ ما يرتبط به اعتماداً على أسلوب آخر يختلف عمّا هو معهود سابقاً في الأوساط المسيحية، ومن هذا المنطلق ولدت نظرية جديدة عرفت باسم «نظرية التجربة الدينية» قوامها أنّ كافّة الناس بإمكانهم خوض تجارب دينية؛ والفيلسوف شلايرماخر هو الذي وضع حجر الأساس لهذه الوجهة الفكرية، حيث أوعز الدين من أساسه إلى الشعور الباطني لدى المسيحي المتدين وأخرجه من نطاق الكتاب المقدّس لأجل أن ينتشل الفكر الديني المسيحي من الإشكاليات والشكوك التي تطاله من آراء علماء اللاهوت وشتّى التساؤلات الجادّة التي تطرح عليه.

ومن جملة العوامل التي غيرت واقع الحال في الأوساط الفكرية والدينية المسيحية وجعلت الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين يعرضون عن النظرية اللغوية في تفسير الوحي ويتبنون نظرية التجربة الدينية كمرتكز أساسي لتفسيره، تلك العوامل الثلاثة الأخيرة التي أشرنا إليها سابقاً، وهي رواج النزعة العقلية في القرن الثامن عشر وظهور المدرسة الرومنطيقية والتعارض الملحوظ لنصّ الكتاب المقدّس مع الأسس العقلية والعلمية؛ فهذه العوامل كان لها الأثر البالغ في تغيير الرؤية تجاه الوحي في الأوساط الدينية والفكرية المسيحية وفي الحين ذاته لعبت دوراً أساسياً في تفسير الوحي على ضوء مبادئ نظرية التجربة الدينية.

ولأجل أن تتّضح معالم البحث في هذا المضمار بشكل أفضل، نرى من الأنسب بيان المقصود من التجربة الدينية من وجهة نظر العلماء الغربيين، حيث نتطرّق أوّلاً إلى بيان المراد من مفهوم التجربة ثمّ نوضّح المقصود من مفهوم التجربة الدينية.

معنى التجربة

كلمة تجربة في الإنجليزية هي experience وقد اتّسع نطاقها الدلالي في اللغة الإنجليزية المعاصرة ولا سيما بعد عهد الفيلسوف البريطاني جون لوك[١] حيث تطلق على كلّ ما ينشأ في ذهن الإنسان وكلّ شعور باطني يكتنفه حتّى وإن لم يكن على نحو الاختبار والتكرار.[٢]

التجربة خلال العهود القديمة حتّى القرن السابع عشر كانت تستبطن معنى الفعل والتأثير[٣] لكنّها بعد ذلك اصطبغت بمعنى آخر لتدلّ على الانفعال والتأثّر[٤] أكثر من دلالتها على معناها السابق، وهذا يعني أنّ الذي يحدث للإنسان خلال تجاربه هو الشعور ـ على سبيل المثال ـ بالألم والعواطف بهيئة انفعالات باطنية وليس أفعالاً مؤثّرةً.[٥]

بعض الباحثين اعتبروا التجربة بأنّها حدث يطرأ على الإنسان وهو على علم به ومدرك له، ولا فرق في ذلك بين كونه فاعلاً لهذا الحدث أو مشاهداً له فحسب، مثل التمثيل المسرحي ومشاهدة مسابقة رياضية، فالتمثيل يكون صاحب التجربة فيه فاعلاً ومشاهدة المسابقة لا يكون المشاهد فيها فاعلاً، بل ناظراً فحسب، لكن كلاهما يعتبران سنخين من التجربة.[٦]

---

(1) John Locke

(٢) محسن قمي، برهان تجربه ديني (باللغة الفارسية)، رسالة ماجستير، ١٩٩٧م، الفصل الثاني.

(3) Active meaning

(4) Passive meaning

(٥) علي رضا قائمي نيا، وحي و افعال گفتاري (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات اتحاد المعارف الإسلامية في إيران، ٢٠٠٢م، ص ٢٢.

(٦) بيترسون وآخرون، عقل و اعتقادات ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إبراهيم سلطان وأحمد نراقي، ص ٣٦.

معنى التجربة الدينية

المفكرون والباحثون الغربيون تبنوا آراء متباينة في تفسير حقيقة التجربة الدينية، ويمكن تلخيصها بشكل إجمالي ضمن ثلاث نظريات أساسية كما يلي:

النظرية الأولى: التجربة الدينية أمر شعوري

عالم اللاهوت المسيحي فريدريك دانييل إيرنست شلايرماخر[١] (١٧٦٨م - ١٨٣٤م) يعتبر الرائد في طرح نظرية التجربة الدينية، وضمن كتابه «الإيمان المسيحي طبقاً لمبادئ الكنيسة الإنجيلية» اعتبر التجربة الدينية أمراً شعورياً متقوماً على مبدأ أو قدرة ماورائية، حيث تتبلور في رحاب إحساس وعاطفة باعتبارها حالةً روحيةً شهوديةً ومن هذا المنطلق استنتج عدم إمكانية الاعتماد عليها كوسيلة معرفية.

هذه النظرية اشتهرت على نطاق واسع واستقطبت نحوها أنظار الكثير من المفكرين والباحثين المسيحيين ومن ثمّ انعكست تداعياتها على آرائهم ونظرياتهم إزاء الوحي وكيفية تفسيره، ومن أبرز أبتاعها الفيلسوف واللاهوتي الألماني رودولف أوتو[٢] (١٨٦٩م - ١٩٣٧م) والفيلسوف وعالم النفس التحليلي الأمريكي وليام جيمس[٣] (١٨٤٢م - ١٩١٠م) فالأوّل ضمن كتابه «فكرة المقدّس»[٤] دافع عن نظرية شلايرماخر وتطرّق إلى شرحها وتحليلها وفق رؤية فينومينولوجية لإثبات مسألة الإدراك الديني الذاتي، حيث اعتبرها ضرباً من الشعور الباطني الذي يتجاوز نطاق المفاهيم بحيث لا يمكن وصفه بتعابير

---

(1) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

(2) Rudolf Otto

(3) William James

(4) The idea of the Holy

خاصّة، وفي هذا السياق ادّعى وجود ثلاثة أنواع من المشاعر لدى الإنسـان إزاء الله سبحانه وتعالى هي كالتالي:

١. شعور بالارتباط بالربّ: كلّ إنسان يشعر في باطنه بأنّه مرتبط بوجـود ربّ عظيم، لذا عندما يراه في باطنه يكتسب بصيرةً إزاءه ويشعر بهيبة منه.

٢. شعور بالخشية الدينية إزاء وجود عظيم هو الربّ: كلّ الإنسان عندما يـدرك الربّ العظيم في باطنه ويكتسب بصيرةً به، عادةً ما يشعر بهيبة منه.

٣. شعور بالشوق والانجذاب نحو الربّ: كلّ إنسان يشعر في باطنه بأنّه في شوق عارم لربّ عظيم بحيث هناك شيء ذاتي يجذبه نحوه.[١]

نقد نظرية رودولف أوتو

النتيجة التي توصّل إليها رودولف أوتو من نظرية التجربـة الدينيـة تتقـوم عـلى إنكار الجانب المعرفي على صعيد الشعور الـديني، في حـين أنّ شـعور الإنسـان باطنياً بإحدى التجارب الروحية لا يـقتضي بالضرورة نفي جانبها المعـرفي، لأنّ كلّ إثبات أو نفي في هذا المضمار يقتضي وجود برهان صريح، فعلى سبيل المثـال عندما يشاهد الإنسان أحداثاً طبيعيةً أليمةً أو سـعيدةً عـادةً مـا يكتنفـه شـعور بالحزن أو الفرح، وكلّ ما يجربه في حياته من قضايا علميـة يـؤثّر بطبيعـة الحـال على مشاعره وأحاسيسه، لذا عندما يراجع طبيبـاً ويجـري فحوصـات وتحاليـل طبية، فإنّ نتائجها تكون ذات تأثير على حالته النفسية، وعلى هـذا الأسـاس لـو قيل له إنّه مصاب بداء عضال مثل السرطان أو داء معدي سوف ينتابـه شـعور بالحزن، أي أنّ هذه النتيجة أثّرت عليه بشكل عملي، وكلّ إنسان يسـمع بوفـاة أحد أحبائه من أهله وأصدقائه عادةً ما يشعر بالحزن أيضاً ومن ثمّ يتـأثّر عمليـاً

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨ ـ ١٩.

وتتغير أوضاعه النفسية؛ وما إلى ذلك من تداعيات أخرى لتجارب مؤلمة.

هذه التجارب المؤلمة بكلّ أنواعها تثير المشاعر الباطنية لدى الإنسان وهي في الحين ذاته مرتبطة بأحداث خارجية، أي أنّه جربها في عالم الواقع، ومن هذا المنطق لا يمكن القول إنّها تقتضي بالضرورة عدم التلازم مع الجانب المعرفي في جميع الأحوال حتّى إذا أقررنا بعدم اقتضاء كلّ شعور تحقّق جانب معرفي، بل هناك تجارب تقتضي التلازم مع الجانب المعرفي وتجارب أخرى لا يقتضيه؛ ناهيك عن أنّ محور الكلام هو أنّ الشعور الباطني لدى كلّ إنسان ليس دليلاً على نفي جانبه المعرفي على الإطلاق.

الكثير من الأشعار التي ينظمها الشعراء رغم امتزاجها مع مشاعر وأحاسيس باطنية إلا أنّها تتضمّن مفاهيم تأريخية وعلمية أحياناً، أي أنّها تجمع بين الجانبين الشعوري والمعرفي في آنٍ واحدٍ. فضلاً عن ذلك يمكن ادّعاء أنّ العلوم والمعارف قاطبةً لا تخلو من الجانب الشعوري لكن غاية ما في الأمر أنّ هذا الجانب يتراوح بين الشدّة والضعف من علم إلى آخر ويختلف بطبيعته من نطاق معرفي إلى آخر، كما أنّ الدين لا يعدّ المصدر الوحيد لخلق الشعور في باطن الإنسان، بل هناك مصادر شعورية كثيرة غيره، فالفيلسوف الذي يتبنى نزعةً مادّيةً بحتةً ولا يعتقد بوجود الله عزّ وجلّ ولا يعترف بأيّ دين أو ينبذ الدين من الأساس بزعم أنّه أفيون الشعوب، يمتلك شعوراً أيضاً بحيث تصطبغ الكثير من نقاشاته وبحوثه بجوانب شعورية متأجّجة مناهضة للشعور الديني.

خلاصة الكلام أنّنا حتّى إذا أذعنا بعدم ضرورة تلازم كلّ شعور مع جانب معرفي، لكنّ الشعور بحدّ ذاته لا يعدّ دليلاً على تفنيد الجانب المعرفي من أساسه.

النظرية الثانية: التجربة الدينية عبارة عن إدراك حسّي

الفيلسوف الأمريكي وليام باين ألستون[1] هو الآخر من مؤيدي نظرية التجربة الدينية، حيث اعتبر هذه التجربة ضرباً من الإدراك الحسّي وادّعى أنّ بنيتها مشابهة لبنيته بالكامل، وبناءً على هذا الرأي استنتج أنّها تتقوم على ثلاثة أركان أساسية هي كالتالي:

الركن الأوّل: صاحب الإدراك (الإنسان)

الركن الثاني: الشيء الذي يدركه الإنسان

الركن الثالث: انكشاف الشيء الذي يدركه الإنسان

وفي هذا السياق قال:

رغم طرح العديد من التساؤلات حول طبيعة الإدراك الحسّي، لكنّ الجميع متّفقون في الرأي على أنّ الأشياء الموجودة في عالم الخارج عادةً ما تنكشف لنا بنحوٍ ما خلال عملية الإدراك الحسّي، وكذا هو الحال بالنسبة إلى التجربة الدينية، حيث ينكشف الربّ لنا في رحابها بنحوٍ ما، وبواسطة هذا الانكشاف نتمكن من معرفته ومعرفة أفعاله.

هذه الرؤية إلى جانب تأكيدها على وجود تشابه بين التجربتين الدينية والحسّية تؤكّد أيضاً على وجود اختلافات فيما بينهما، إلا أنّها لا تعتبر هذه الاختلافات وازعاً للقول بكون التجربة الدينية ليست من سنخ التجارب الحسّية.

أحد أوجه الشبه بين التجربتين الدينية والحسّية هو اشتمال كلّ واحدة منهما على ثلاثة أركان أساسية، كما أنّ المعتقدات المنبثقة منهما مقبولة ومبرّرة منطقياً منذ بادئ الأمر إلا إذا وجد دليل مقنع يثبت بطلانها.

---

(1) William P. Alston

وأمّا أهمّ أوجه الاختلاف بين هاتين التجربتين فيمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١. التجربة الحسّية حالة تكتنف جميع الناس دون استثناء، بينما التجربة الدينية ليست كذلك، فهي ليست من سنخ التجارب العامّة التي تكتنف كلّ إنسان.

٢. التجربة الحسّية يمكن أن تكتنف كلّ إنسان في جميع الأحوال وشتّى الظروف، بينما التجربة الدينية ليست كذلك، فهي لا تكتنف كافّة الناس في جميع الأحوال وشتّى الظروف، بل تحدث في حالات خاصّة وغالباً ما تكون نادرةً.

٣. التجربة الحسّية تمنح صاحبها معلومات كثيرة متشعبة التفاصيل، بينما التجربة الدينية لا تمنحه سوى معلومات قليلة وغامضة.

هذه النظرية تعتبر التجربة الدينية ذات جانبين أحدهما حسّي والآخر معرفي، وتعتبر المعرفة التي تتمخّض عنها غير يقينية وليست مطابقة للواقع بصفتها معرفة من شأنها أن تحكي عن الواقع فقط وليست فيها دلالة على اليقين الواقعي.[1]

نقد نظرية وليام ألستون

النظرية التي تبناها الفيلسوف وليام ألستون يرد عليها نقد يمكن تقريره كما يلي:

١. يؤكّد بعض الباحثين على أنّ بعض الاختلافات بين التجربتين الدينية والحسّية تعدّ سبباً أساسياً يحول دون اعتبار التجربة الدينية ضرباً من التجارب الحسّية، فمتعلّق التجربة الحسّية على سبيل المثال عادةً ما يحكي عن قضايا

---

(١) المصدر السابق.

محسوسة متعارفة بين البشر مثل اللون والرائحة والوزن والنعومة، وما شاكل ذلك، في حين أنّ متعلّق التجربة الدينية يحكي عن قضايا روحية مثل محبة الله وشهوده باطنياً والشعور برحمته ولطفه ووجوده بشكل عام.[1]

٢. إذا كان المراد من التجربة الحسّية معناها المتعارف المحدود بالحواس الخمسة فقط، لا يمكن حينئذٍ على الإطلاق اعتبار التجربة الدينية سنخاً منها، لأنّ افتراض أنّها من سنخ التجارب الحسّية يتناقض مع الواقع ويخالف تعريفها.

وإذا كان المراد تعميم التجربة الحسّية وتوسيع نطاقها بنحوٍ يمكن معه افتراض شمولها للتجربة الدينية، فهذا الأمر يسفر بكلّ تأكيد عن حدوث صراع لغوي بدل أن يثبت ماهية التجربة الدينية على حقيقتها؛ فالتلاعب في الحدّ المفترض للتجربة الحسّية من خلال توسيع نطاقها الدلالي لا يمكن أن يغطّي على تلك الاختلافات الثابتة بينها وبين التجربة الدينية، إذ ليس من الممكن بتاتاً تجاهل تنوّع تجارب الإنسان في نطاق القضايا الحسّية الخارجية.

فضلاً عن ذلك فالتشابة بين هاتين التجربتين لا يبلغ ذلك المستوى الذي يتيح لنا قبول رأي وليام ألستون، إذ ليس من المنطقي اعتبار التجربة الدينية ضرباً من التجارب الحسّية وادّعاء أنّها تنطبق عليها بالكامل.

٣. التشابه الموجود بين التجربتين الحسّية والدينية من حيث البنية باعتبار أنّ كلّ واحدة منهما متقومة على ثلاثة أركان، لا يعدّ وازعاً لادّعاء أنّ التجربة الدينية على غرار التجربة الحسّية، ولو ادّعي ذلك فلا بدّ لنا حينئذٍ من اعتبار التجارب الحاصلة عن طريق التصور البحت والأوهام بكونها تجارب حسّية، لأنّ التجارب التصورية تتقوم على ثلاثة أركان أيضاً هي ما يلي:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨.

الركن الأوّل: صاحب التصور (الإنسان)

الركن الثاني: الشيء الذي يتصوره الإنسان

الركن الثالث: انكشاف الشيء الذي تصوره الإنسان

٤. بما أنّ التجارب الحسّية من سنخ الإدراكات الحسّية والقضايا الخارجية التي تدركها الحواس الخمسة، فهي متقومة على معايير خارجية أيضاً، وعلى هذا الأساس يكون تقييمها من شتّى النواحي أبسط من تقييم التجارب الباطنية التي لا تدركها الحواس الخمسة.

التجربة الدينية بطبيعة الحال من سنخ الإدراكات الفطرية ـ الحضورية ـ التي تختلف بالكامل مع الإدراكات الحسّية التي هي حصولية ـ مكتسبة ـ في واقع الحال، وفي الإدراك الحصولي لا يكتنف الذهن سوى مفهوم الشيء وصورته، بينما في الإدراك الفطري يكون ذات الشيء حاضراً في الذهن.

إذن، استناداً إلى الاختلافات المذكورة لا يمكن على الإطلاق تسرية معايير التجارب الحسّية إلى التجارب الدينية.

النظرية الثالثة: التجربة الدينية أمر ماورائي (خارجة عن نطاق الحواس الخمسة)

عالم اللاهوت واين براودفوت[1] أكّد على تنوع التجارب الدينية وعدم تشابهها مع بعضها، وعلى أساس هذه الفكرة استنتج عدم إمكانية تعيين مرتكز مشترك لها، لذلك قال لو اعتبرنا التجربة الدينية بأنّها من سنخ التجارب الحسّية فلا بدّ عندئذٍ من انطباق كلّ شروط التجارب الحسّية عليها، في حين أنّ الواقع خلاف ذلك بكلّ تأكيد، فمتعلّق جميع التجارب الحسّية دائماً يكون شيئاً خارجياً هو العلّة

---

(1) Wayne Proudfoot

الحقيقية في وجودها، أي أنّ الشيء الخارجي هو الذي يوجد التجربة الحسّية لدينا، وهذا الأمر بطبيعة الحال يعدّ أحد أوجه الاختلاف التامّ بين التجربتين الدينة والحسّية؛ لذا لا يمكن على الإطلاق اعتبار التجربة الدينية أمراً واقعياً، لأنّ نتيجة ما ذكر هي إمّا القول بكون الأديان التوحيدية كلّها تؤمن بإله واحد حقيقي، وإمّا القول بوجود آلهة متعدّدة بناءً على معتقدات أديان الشرك، أو القول بالإله الكلّي أدفيتا فيدانتا والذي يعني وحدة الربّ والإنسان؛ وفي هذه الحالة ليست هناك تجربة دينية واقعية، بل الواقعية يمكن تصورها في كلّ دين على حدة، فتجربة كلّ دين تعدّ واقعيةً بالنسبة إلى أتباعه لكنّها ليست كذلك بالنسبة إلى غيرهم.

واين براودفوت حاول وضع حلّ مناسب لهذا الإشكال الجادّ على ضوء طرح تعريف شامل وجامع يعمّ جميع التجارب الدينية التي يخوضها أتباع شتّى الأديان دون استثناء بغضّ النظر عن مدى مصداقيتها أو بطلانها، ومن هذا المنطلق اعتبر التجربة الدينية تجربةً صادقةً من حيث رأي فاعلها مهما كانت ديانته، أي أنّ صاحب التجربة لا يعتقد بصواب تفسير تجربته وفق القواعد والأصول الطبيعية ـ الفيزيائية ـ بل يعتقد بضرورة تفسيرها على أساس تعاليم وأسس دينية فقط، وفي هذه الحالة يمكن لصاحب تجربة الارتباط بالربّ ادّعاء أنّ السبب في تحقّق تجربته هذه يعود إلى تغذيته الجسمية وليست مشاعره وعواطفه ورغباته الباطنية أو سائر القضايا شبه الإدراكية لديه، لذا تعتبر تجربته واقعيةً بغضّ النظر عمّا يكتنف غيره من حالات روحية ودينية عند أتباع سائر الأديان.

الجدير بالذكر هنا أنّ براودفوت فصل بين مسألتي وصف التجربة الدينية وذكر تفاصيلها، حيث أناط وصفها إلى فاعلها ـ صاحب التجربة ـ وأناط ذكر تفاصيلها إلى واقع الحال والحقائق الثابتة؛ لذا عندما يصف الإنسان تجربته

الدينية لنا، لا يمكننا على الإطلاق تجاهل معتقداته لكونه يعتقد أنّ تجربته متقومة على تعاليم دينية واقعية ومنبثقة من أمر حقيقي خارج عن نطاق باطنه، حيث يصفها على ضوء قضايا ميتافيزيقية. وأمّا بيان التجربة الدينية فيتمّ على ضوء ذكر منشئها الحقيقي في ذات صاحبها أو خارج نطاق شخصيته.

بعض التجارب الدينية ناشئة من عوامل طبيعية وبعضها الآخر سببه عوامل غير طبيعية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلّة إذا كانت طبيعيةً فهذا لا يعني تجريد معلولها من طابعه الديني، لأنّ الأمر الضروري في تحقّق إحدى التجارب الدينية هو نمط الرؤية والعقيدة الدينية التي يتبناها صاحب التجربة، لذا لو فسّر تجربته على أساس معتقدات دينية وقضايا ماورائية سوف تعتبر هذه التجربة دينيةً بكلّ تأكيد.[1]

نقد نظرية واين براودفوت

أوّل مسألة تجدر الإشارة إليها على صعيد نقد نظرية واين براودفوت هي أنّ العلّة الحقيقية لكلّ تجربة ليس ذات المسبّب الخارجي، بل تصورنا لهذا الشيء هو العلّة الحقيقية لها، وعلى هذا الأساس تكون بعض إدراكاتنا الحسّية خاطئة أحياناً ولا تنطبق مع الواقع. مثلاً عندما نجعل قلماً في قدح ماء سوف نشاهده مكسوراً، لكن علّة الشعور بهذا الانكسار ليس انكساره الحقيقي بكلّ تأكيد، لأنّ هذا الانكسار في الواقع مجرّد انعكاس حاصل من تجربتنا الذهنية بداعي أنّ الذهن سابقاً جرب حالة الانكسار عن طريق المشاهدة العينية بغضّ النظر عن كونه حقيقياً أو غير حقيقي. وعندما يغمس الإنسان يده الجامدة في ماء بارد أقلّ برودةً

---

(١) علي رضا قائمي نيا، وحي و افعال گفتاري (باللغة الفارسية)، ص ٣٦ ـ ٤٦.

منها، فهو في هذه الحالة يجرّب دفء الماء رغم أنّه في الحقيقة ليس دافئاً، بل بارداً إلا أنّ شدّة برودة يد هذا الإنسان هي التي جعلته يتصور كونه دافئاً.

الجدير بالذكر هنا أنّنا عادةً ما نلجأ إلى أدلّة عقلية لإثبات ارتباط إدراكنا الباطني بالأشياء الموجود في عالم الخارج باعتبار أنّ هذه الأشياء علّة لها، وكذا هو الحال بالنسبة إلى تجاربنا الدينية، حيث نسعى أحياناً إلى إثباتها اعتماداً على أدلّة عقلية من منطلق أنّ التجارب الباطنية ذات منشأ خارجي.

المسألة الأخرى الجديرة بالذكر على صعيد نقد نظرية براودفوت هي وجود نقطة اشتراك بين جميع التجارب الدينية، ومن هذا المنطلق أكّد علماء السيكولوجيا على وجود حاجة معنوية لدى جميع البشر، واستنتجوا أنّ اختلاف معتقدات أتباع مختلف الأديان سببها عدم تشخيص المصداق الحقيقي لله سبحانه وتعالى، وهذه الحالة بحدّ ذاتها تدلّ على وجود بنية مشتركة بين جميع الناس في مجال التجربة الدينية.

يبدو أنّ الفصل بين مسألتي وصف التجربة الدينية وذكر تفاصيلها لا يسفر بالضرورة عن تغيير متعلّقها ـ موضوعها ـ فالشيء الذي يمكن أن يعتمد للتمييز بينها وبين التجربة غير الدينية هو متعلّقها، وموضوع التجربة الدينية هو أمر ماورائي ـ ميتافيزيقي ـ يتجاوز نطاق القضايا المحسوسة، وصاحبها بطبيعة الحال حينما يصف هذا الموضوع فهو عادةً ما يتأثر بتوجهاته الشخصية ومعتقداته ونزعاته ورغباته ومشاعره الباطنية، ومن هذا المنطلق لا يمكنه ذكر وصف بحت لها مجرّد من كلّ مؤثّر باطني،[1] وتجدر الإشارة هنا

(١) الجدير بالذكر هنا أنّ تجربة الوحي التي خاضها النبي محمد ﷺ لا يصدق عليها هذا الكلام مطلقاً لكونها تجربة صادقة وخالصة لا دخل لأيّ مؤثرات غير ربّانية فيها.

إلى أنّ مواضيع التجربة الدينية بكاملها أو بعض جوانبها لدى كلّ أصحاب التجارب من أتباع الأديان التي تؤمن بوجود الله وسائر الحقائق الماورائية، عبارة عن حقائق ماورائية لا يمكن وصفها وفق ما هو معهود في التجارب الحسّية.

النظرية المختارة

حياة الإنسان مليئة بشتّى أنواع التجارب التي يمكن حصرها ضمن ثلاثة أنواع أساسية هي ذهنية (فكرية) وباطنية (شهودية) وسلوكية (عملية)، وبيان ذلك كما يلي:

أوّلاً: تجارب ذهنية (فكرية)

كلّ إنسان عادةً ما يجرّب مختلف أنواع الإدراكات ويكتسب علوماً متنوعةً، مثل فهم القضايا المتعارفة في الحياة وكسب العلوم التجريبية والمعارف الإنسانية وما إلى ذلك من قضايا علمية وبحثية.

ثانياً: تجارب باطنية (شهودية)

يواجه الإنسان أيضاً تجارب باطنية تتبلور على هيئة مشاعر وأحاسيس ونزعات ورغبات، مثل الشعور باللذة والخوف والحزن والفرح والارتباط النفسي والحبّ والبغض.

ثالثاً: تجارب سلوكية (عملية)

من جملة التجارب التي يمارسها كلّ إنسان سلوكيات متنوعة في عالم الخارج، مثل السلوكيات العامّة المتعارفة في شتّى المجتمعات البشرية على كافّة الأصعدة خلال مختلف نشاطات الحياة اليومية، وهناك سلوكيات خاصّة أيضاً

يمارسها كلّ إنسان حسب ظروف معيشته مثل السلوكيات التخصّصة والمهارات التي يتمتّع بها على صعيد الفنّ والحياة الزوجية وتربية الأبناء والصناعة والطيران والرياضة والطبّ، وما إلى ذلك من مصاديق أخرى.

النوعان الأوّل والثاني من التجارب التي أشرنا إليها يشيران إلى عدم اقتصار التجربة على السلوك العملي في عالم الخارج فحسب، لأنّ ما يكتنف ذهن الإنسان ووجدانه يعدّ نوعاً من التجربة أيضاً.

الجانبان المعرفي والشعوري للتجربة الدينية

حينما نستقصي آراء ونظريات المفكرين والباحثين الغربيين على صعيد تعريف التجربة وبيان مدلولها، نستنتج أنّها مع اختلافها وتنوعها من شتّى النواحي إلا أنّها تؤكّد في نهاية المطاف على كون التجربة الدينية من سنخ النوعين الأوّل والثاني اللذين أشرنا إليهما في المبحث السابق، حيث يدرجونها ضمن التجارب الذهنية (الفكرية) أو الباطنية (الشهودية).

الباحثون الذين تطرّقنا إلى بيان نظرياتهم في هذا المضمار ـ شلايرماخر ورودولف أوتو ووليام ألستون ووليام جيمس ووابن براودفوت ـ تتّفق آراؤهم على كون موضوع التجربة الدينية ليس مادّياً من سنخ القضايا الخارجية الملموسة المتعارفة بين الناس، بل عبارة عن أمر باطني شهودي باعتبار أنّه شعور باطني بقضايا فيما وراء الطبيعة بمحورية هدف منشود هو الوجود المطلق الذي لا يتقيد بحدود المادّة ومتعلقاتها، مثل تجربة الله في الديانة المسيحية والذي يتجلّى في شخصية عيسى بن مريم عليه السلام أو النيرفانا في الديانة البوذية والتي تتجلّى بأكمل أشكالها في البوذا.

صاحب التجربة الدينية برأي واين براودفوت لا يجد تفسيراً مادّياً ـ فيزيائياً ـ

لتجربته لكونه يعتقد بإمكانية بيان حقيقتها على أساس مبادئ دينية فحسب، وفي هذا السياق أكّد على أنّ كلّ إنسان يكتنفه هذا الشعور تناسباً مع ظروفه الخاصّة، وعلى هذا الأساس أكّد الباحث برايتمان على أنّ التجربة الدينية من سنخ التجارب التي يمكن أن يخوضها كلّ إنسان، وميزتها هي ارتباطها بالربّ.

إذن، الوجه المشترك بين الآراء والنظريات التي أشرنا إليها هو التأكيد على كون الشعور الباطني عبارة عن أمر ماورائي، ولكن هل يمكن ادّعاء أنّ هذا الشعور يتضمّن جانباً معرفياً أيضاً؟ الباحثون والمفكرون الغربيون تبنوا آراء متباينة في هذا الصعيد، مثلاً شلايرماخر ورودولف أوتو اعتبرا التجربة الدينية من سنخ الشعور الباطني والنزعة الذاتية فحسب، ممّا يعني عدم اشتمالها على أيّ جانب معرفي؛[1] بينما وليام ألستون من منطلق اعتقاده بكون الإدراك الحسّي قواماً للتجربة الدينية، ادّعى أنّها تتضمّن جانباً معرفياً لكون كلّ إدراك حسّي يستتبع بطبيعته نوعاً من المعرفة، وفي هذا السياق أيده وليام جيمس، حيث قال:

على الرغم من كون هذه الحالات الباطنية الشهودية ـ التجارب الدينية ـ ذات شبه كبير بالمشاعر، لكنّها تترافق مع نوع من المعرفة.[2] كما أنّ واين براودفوت اعتبر التجربة الدينية نوعاً من المعرفة المتواكبة مع شعور باطني.[3]

---

(١) بيترسون وآخرون، عقل و اعتقادات ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إبراهيم سلطان وأحمد نراقي، ص ٤١.

(٢) واين براودفوت، تجربه ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس يزداني، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

راجع أيضاً: محسن قمي، برهان تجربه ديني (باللغة الفارسية)، رسالة ماجستير، ١٩٩٧م، ص ١٦٣.

(٣) بيترسون وآخرون، عقل و اعتقادات ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إبراهيم سلطان وأحمد نراقي، ص ٥٠.

راجع أيضاً: هادي صادقي، مقالة نشرت في مجلة نقد ونظر، السنة ٢٠٠٠م، العددان ٢٣ و

الجدير بالذكر هنا أنّ الذين يعتبرون التجربة الدينية متواكبةً مع جانب معرفي بحيث يرفضون رأي من ادّعى كونها شعوراً باطنياً محضاً مجرّداً من جميع أشكال المعارف، لا يقصدون تلك المعرفة القطعية المطابقة للواقع، بل مرادهم نوعاً من المعرفة الإجمالية، وذلك أنّ صاحب التجربة بطبيعة الحال لديه شعور وفي الحين ذاته لديه إدراك أيضاً، لكنّ هذا الإدراك قد لا ينطبق مع الواقع، فهو مجرّد فهم بغضّ النظر عن كونه صحيحاً أو باطلاً، إذ ما أكثر تلك التجارب الباطنية التي لا وجود لموضوعها على أرض الواقع لكونها محض أوهام وتصورات بحتة.

خلاصة الكلام بالنسبة إلى الآراء والنظريات المشار إليها هي إمكانية اعتبار التجربة الدينية شعوراً باطنياً يكتنف الإنسان على ضوء سلوكه الفطري، وموضوعها عبارة عن شعور باطني إزاء قضايا ماورائية مثل الاعتقاد بالربّ الذي هو موجود مطلق والعلقة الروحية به.

ثمرة الاعتقاد بكون الوحي تجربةً دينيةً

الاعتقاد بكون الوحي من سنخ التجارب الدينية يستتبع الاعتقاد بقضايا تجريبية نشير إليها فيما يلي على ضوء ما تبناه الباحثون والمفكرون الغربيون، وهي كالتالي:

١. الكتاب المقدّس نتاج بشري بحت وغير مصون من الخطأ

الكتاب المقدّس استناداً إلى كلا النظريتين المطروحتين على صعيد التجربة الدينية عبارة عن نتاج بشري بحت، وبما أنّ كلّ إنسان غير معصوم من الخطأ فهو بالتالي غير مصون من الخطأ أيضاً، ناهيك عن أنّهما تؤكّدان على عدم كون مفاهيم الوحي منزلة من عند الله سبحانه وتعالى، لأنّه لم يشأ أن ينزل على النبي

٢٤، ص ٢٤٣.

كتاباً مصوناً من الخطأ بحيث يمليه عليه بألفاظه ومفاهيمه الربوبية، بل الوحي ليس سوى انكشاف يتجلّى الربّ من خلاله للنبي، إذ يجعل ذاته الربوبية موضوعاً للتجربة البشرية في رحاب تأثيره على مسار التأريخ؛ ومن هذا المنطلق لا يمكن اعتبار المبادئ اللاهوتية صادرةً من ذات الوحي، وإنّما هي مجرّد مساعي بشرية هدفها فهم مضمونه ومداليله وبيان مدى اهميته.

بناءً على ذلك استنتجوا أنّ الكتاب المقدّس من جهة كونه مدوّناً من قبل البشر فلا بدّ من تفسيره وبيان مداليله على أساس مناهج البحث والتحليل التأريخية والأدبية كي تتسنّى لنا معرفة أوجه الشبه والاختلاف بين النصوص المقدّسة الموجودة بين أيدينا اليوم والنصوص المقدّسة الأصلية.[1]

٢. الوحي ذو ارتباط بتجارب الإنسان الباطنية

الوحي حسب نظرية التجربة التأريخية ذو ارتباط وثيق بالتجارب والمكاشفات الباطنية، وهو على هذا الأساس عباره عن انكشاف للربّ تعالى في شخصية المسيح عيسى عليه السلام، حيث يكشف عن ذاته المقدّسة لسائر الناس على ضوء هذا الانكشاف، أي أنّ المسيح واسطة الكشف الربوبي، ومن ثمّ يهتدي كلّ إنسان في رحاب هذا الكشف لكونه يجربه بنفسه.[2]

---

(١) توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية) ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، ص ٢٧ ـ ٢٩.

راجع أيضاً: إيان بربور، علم و دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، ص ٢٦٩؛ جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، ص ١٤٥.

(٢) هنري تايسون، الهيات مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات حيات أبدي، بلا تأريخ

أتباع نظرية التجربة الدينية يؤكّدون أيضاً على كون الوحي ليس سوى تجربة دينية، ومن هذا المنطلق فهو محكوم بأحكام وأسس التجارب الدينية البشرية دون أن يختصّ بالأنبياء فقط.

٣. الوحي شأن شخصي مرتبط بكلّ إنسان على حدة ولا عمومية له

الوحي استناداً إلى كلا النظريتين عبارة عن أمر شخصي محض بحيث يمكن لكلّ إنسان تجربته في كلّ زمان، فنظرية التجربة التأريخية بداعي تأكيدها على كونه مجرّد انكشاف للربّ، يدّعي أتباعها بأنّنا قادرون على معرفته تعالى في عصرنا الحاضر وحياتنا المعاصرة فقط لكون الوحي ينكشف في أفعاله تعالى الحالية وضمن تجاربنا الشخصية، وهذا ما يعبّر عنه في المصطلح الديني برسالة روح القدس.

إذن، الوحي بناءً على هذه الرؤية لا يحكي عن مفاهيم أو تعاليم صادرة من عند الله تعالى، بل بإمكاننا تحصيل هذه المفاهيم والتعاليم عن طريق تجاربنا الشخصية،[1] وهذا الأمر يتّضح أكثر في رحاب نظرية التجربة الدينية، لأنّ كلّ إنسان حسب ما تطرحه إنّما يعتمد على تجاربه الشخصية ولا شأن له بتجارب الآخرين.

٤. تجربة الوحي لا يمكن أن تحدّث بدون تفسير لغوي بشري

بما أنّ الوحي حسب النظريتين المذكورتين عبارة عن تجربة شخصية، لذا لا

نشر، ص ٤٣ ـ ٤٤.

راجع أيضاً: عبد الرحيم سليماني أردستاني، در آمدي بر الاهيات تطبيقي اسلام و مسيحيت (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات طه، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، ص ١٦١.

(١) إيان بربور، علم و دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

بدّ أن يفسّر دائماً بكلام بشري، إذ ليس هناك وحي خارج عن هذا النطاق.[1]

٥. نسخ الشريعة

من جملة النتائج التي تتمخّض عن اعتبار الوحي من سنخ التجارب الدينية تفنيد الأحكام والتعاليم الشرعية، أي نسخ الشريعة، وذلك لأنّ الشريعة الدينية مرتبطة بكلّ تفاصيلها بالعقائد المنسوبة إليها والمنقولة من عهد ظهور الدين، في حين أنّ تفسير الوحي وفق نظرية التجربة التأريخية يستلزم تفنيد هذه العقائد الدينية المتوارثة جيلاً بعد جيل والتي يعتبر الوحي في رحابها انكشافاً يناله الإنسان لمجموعة من الأحكام والعقائد الدينية، لكنّ النظرية المذكورة تعتبره انكشافاً للربّ تعالى في وجدان الإنسان على مرّ التأريخ، أي أنّ كلّ إنسان يجرّب هذا الانكشاف في عهده ولا شأن له بما مضى على الإطلاق.[2]

إذن، من جملة النتائج التي تترتّب على تفنيد العقائد المنقولة من العهد الأوّل للدين حسب النظرية المشار إليها، هي تفنيد الأحكام والتعاليم الشرعية من أساسها، لكون أصحاب هذا الرأي لا يعتبرون الوحي ناقلاً للشريعة أو كاشفاً عنها، وعلى هذا الأساس استنتجوا عدم إمكانية الالتزام به؛ لأنّ الرب تعالى على مرّ التأريخ ـ منذ عهد آدم حتّى عهد المسيح عيسى ـ كشف نفسه للبشر بأساليب عديدة مثل الوحي الكلامي والمعجزات، لكنّ هذا الكشف كان ناقصاً ولم يكتمل بصيغته النهائية إلا بعد بعثة المسيح عيسى عليه السلام الذي هو ابن الله الذي تجلّى على هيئة بدن بشري، ففي ظهوره بلغ تجلّي الله

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٢) جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، ص ٤٣ ـ ٤٤.

مرحلته التامّة والنهائية.[1]

نسخ الشريعة وفق نظرية التجربة الدينية مؤكّد أكثر ممّا ذكر على صعيد نظرية التجربة التأريخية، حيث تعتبر الدين والوحي أمرين مرتبطين بالربّ تعالى، ومن ثمّ لا يشتملان على تعاليم وأحكام شرعية، لأنّ الدين من أساسه عبارة عن شعور شخصي باطني، مثل الشعور بالحاجة إلى الله والخشية منه والشوق إليه.

إذن، تفنيد التعاليم والأحكام الشرعية ـ نسخ الشريعة ـ هو أمر يترتّب على الاعتقاد بكون الوحي من سنخ التجارب التأريخية أو الدينية.

الجدير بالذكر هنا أنّنا لو أمعنا النظر في نصّ الكتاب المقدّس نلاحظ أنّ بعض تعابير العهد الجديد تحكي عن نسخ الشريعة في الديانة المسيحية، ونستشفّ من رسائل بولس أنّ أبا البشر آدم عليه السلام ارتكب خطيئةً وطرد إثرها من الجنة، لذلك استحقّ هو وذريته العقاب لأنّهم آثمون، وهذا الإنسان المطرود تحوّل بعد ذلك إلى عبد مجبور على العمل بأحكام شرعية وتحمل أعبائها، وعلى هذا الأساس بعث الله الأنبياء والرسل بالشرائع لتتواصل هذه المسيرة والسنّة الإلهية من عهد آدم إلى عهد موسى عليهما السلام[2] لكنّ عهد الشرائع انتهى بعد أن بعث اليسوع عيسى عليه السلام وصلبه،[3] فقد صلب لأجل تحرير الناس من أغلال الشريعة وقيودها «**اَلْمَسِيحُ افْتَدَانَا مِنْ لَعْنَةِ النَّامُوسِ، إِذْ صَارَ لَعْنَةً لأَجْلِنَا، لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ:**

---

(١) عبد الرحيم سليماني أردستاني، در آمدي بر الاهيات تطبيقي اسلام و مسيحيت (باللغة الفارسية)، ص ١٥٩ ـ ١٦٢.

(٢) رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس: ٢٠.

(٣) رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح الحادي والعشرون: ٢. رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الأوّل: ٤ ـ ٧.

مَلْعُونٌ كُلُّ مَنْ عُلِّقَ عَلَى خَشَبَةٍ».[١]

٦. تحرّر الإنسان من عبودية الربّ وصيرورته ابناً له على ضوء بنوّة اليسوع عيسى عليه السلام له

السبب الذي جعل أتباع نظرية التجربة التأريخية وبعض أتباع النظرية اللغوية في تفسير الوحي يعتقدون بمسألة نسخ الشريعة، هو ادّعاؤهم أنّ الإيمان بالمسيح عيسى عليه السلام يعدّ سبباً لانتقال بنوّته لله تعالى إلى الآخرين ـ الذين يؤمنون به ـ فقبل أن يبعث للبشرية كانت الشريعة غير منسوخة بحيث وجب على الناس آنذاك العمل بتعاليمها وأحكامها، لكن بعد أن تجسّد للبشرية بصفته ابناً للربّ وبعد صلبه، أصبح المؤمنون به أبناء الربّ وليسوا عبيداً له؛ ومن هذا المنطلق بات الإيمان به وسيلةً لتحرير الإنسان من قيود العبوية لله وتحوّله إلى ابن له، لأنّه مادام عبداً فهو ملزم بأن يتّبع أحكام الشريعة ويقيد نفسه بما تمليه عليه، لكن بعد تحرّره من قيود العبودية وبلوغ مستوى البنوّة للربّ سوف يتخلّص من كلّ تبعات العبودية وقيودها، وفي هذا السياق قال بولس:

١٢: فَإِذًا أَيُّهَا الإِخْوَةُ نَحْنُ مَدْيُونُونَ لَيْسَ لِلْجَسَدِ لِنَعِيشَ حَسَبَ الْجَسَدِ. ١٣: لأَنَّهُ إِنْ عِشْتُمْ حَسَبَ الْجَسَدِ فَسَتَمُوتُونَ، وَلكِنْ إِنْ كُنْتُمْ بِالرُّوحِ تُمِيتُونَ أَعْمَالَ الْجَسَدِ فَسَتَحْيَوْنَ. ١٤: لأَنَّ كُلَّ الَّذِينَ يَنْقَادُونَ بِرُوحِ الله، فَأُولئِكَ هُمْ أَبْنَاءُ الله. ١٥: إِذْ لَمْ تَأخُذُوا رُوحَ الْعُبُودِيَّةِ أَيْضًا لِلْخَوْفِ، بَلْ أَخَذْتُمْ رُوحَ التَّبَنِّي الَّذِي بِهِ نَصْرُخُ: «يَا أَبَا الآبُ». ١٦: اَلرُّوحُ نَفْسُهُ أَيْضًا يَشْهَدُ لأَرْوَاحِنَا أَنَّنَا أَوْلاَدُ الله. ١٧: فَإِنْ كُنَّا أَوْلاَدًا فَإِنَّنَا وَرَثَةٌ أَيْضًا، وَرَثَةُ

---

(١) رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح الثالث: ١٣.

اللهِ وَوَارِثُونَ مَعَ الْمَسِيحِ. إِنْ كُنَّا نَتَأَلَّمُ مَعَهُ لِكَيْ نَتَمَجَّدَ أَيْضًا مَعَهُ.[١]

٧. الفصل التامّ بين العقل والإيمان باعتبارهما أمرين غير مرتبطين مع بعضهما

علم اللاهوت المسيحي يقسم إلى نوعين، لاهوت طبيعي[٢] ولاهوت وحي[٣] والهدف في اللاهوت الطبيعي هو السعي لإثبات مصداقية المعتقدات الدينية وفق أساليب ومعلومات حسّية وعقلية يدركها جميع الناس دون استثناء، وهذه الوجهة اللاهوتية تختلف عمّا هو متّبع في رحاب لاهوت الوحي.[٤]

الجدير بالذكر هنا أنّ إحدى النتائج التي تترتّب على الرؤية غير اللغوية بالنسبة إلى الوحي هي تفنيد كلّ وجهة عقلية إزاءه ومن ثمّ رفض كلّ مبادئ اللاهوت الطبيعي، لأنّ علماء هذا النوع من اللاهوت يسعون إلى إثبات

---

(١) رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الثامن: ١٢ ـ ١٧.

كذلك جاء في الإصحاح الرابع من رسالة بولس إلى أهل غلاطية: «١: وَإِنَّمَا أَقُولُ: مَا دَامَ الْوَارِثُ قَاصِرًا لاَ يَفْرِقُ شَيْئًا عَنِ الْعَبْدِ، مَعَ كَوْنِهِ صَاحِبَ الْجَمِيعِ. ٢: بَلْ هُوَ تَحْتَ أَوْصِيَاءَ وَوُكَلاَءَ إِلَى الْوَقْتِ الْمُؤَجَّلِ مِنْ أَبِيهِ. ٣: هكَذَا نَحْنُ أَيْضًا: لَمَّا كُنَّا قَاصِرِينَ، كُنَّا مُسْتَعْبَدِينَ تَحْتَ أَرْكَانِ الْعَالَمِ. ٤: وَلكِنْ لَمَّا جَاءَ مِلْءُ الزَّمَانِ، أَرْسَلَ اللهُ ابْنَهُ مَوْلُودًا مِنِ امْرَأَةٍ، مَوْلُودًا تَحْتَ النَّامُوسِ، ٥: لِيَفْتَدِيَ الَّذِينَ تَحْتَ النَّامُوسِ، لِنَنَالَ التَّبَنِّيَ. ٦: ثُمَّ بِمَا أَنَّكُمْ أَبْنَاءٌ، أَرْسَلَ اللهُ رُوحَ ابْنِهِ إِلَى قُلُوبِكُمْ صَارِخًا: «يَا أَبَا الآبُ». ٧: إِذًا لَسْتَ بَعْدُ عَبْدًا بَلِ ابْنًا، وَإِنْ كُنْتَ ابْنًا فَوَارِثٌ للهِ بِالْمَسِيحِ. ». رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح الرابع: ١ ـ ٧.

عبد الرحيم سليماني أردستاني، در آمدي بر الاهيات تطبيقي اسلام و مسيحيت (باللغة الفارسية)، ص ١٥٩ ـ ١٦٢.

(2) Natural theology

(3) Revealed theology

(٤) ليغنهاوزن، ...، تأريخ النشر ٢٠٠٥م، ص ٥١٢ ـ ٥١٣. ((هذا الكتاب غير موجود في قائمة المصادر))

القضايا الدينية وفق أسس عقلية؛ وعلى هذا الأساس ترفض كلّ النتائج التي يتوصلون إليها من قبل أتباع النظرية اللغوية في تفسير الوحي لكونهم يعتقدون بضرورة اللجوء إلى الإيمان والتجارب الباطنية ـ الشهودية ـ لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى وكلّ شيء ذي ارتباط بالدين، إذ لا فائدة من الاعتماد على العقل والعلم في هذا المضمار حسب رأيهم.[1]

بناءً على ذلك فالباحثون والمفكرون الغربيون الذين يفسرون الوحي وفق نظريتي التجربة التأريخية والتجربة الدينية، يعتقدون بعدم إمكانية الاعتماد على النهج العقلي لإثبات جميع القضايا الدينية لكونهم يقيدون الدين بمشاعر باطنية، وعلى هذا الأساس يعتبرون الوحي أمراً باطنياً شهودياً فحسب ولا ارتباط له بأيّ شيء آخر خارج هذا النطاق، وفي هذا السياق قال عالم اللاهوت وليام جيمس:

جميع الأديان التي تسعى إلى إثبات وجود الربّ اعتماداً على نظام الطبيعة وكان لها القول الفصل والسطوة في المجتمعات البشرية إبان القرون الماضية، باتت كتبها اليوم مهملةً مغطاةً بالتراب في رفوف المكتبات في شتّى أرجاء العالم... الحقيقة هي عدم نجاعة العقل واستدلالاته في مجال القضايا الميتافيزيقية والدينية، بل الاستدلالات الباطنية هي التي تعيننا على معرفة كلّ حقيقة غير محسوسة بحواسنا المادّية.[2]

---

(١) جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) وليام جيمس، دين و روان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مهدي قائني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات دار الفكر، ١٩٩٣م، ص ٥٦.

راجع أيضاً: جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، ص ١٤٣.

الجدير بالذكر هنا أنّ شلايرماخر تبنّى رؤيةً مشابهةً لهذه الرؤية.

تحليل الموضوع في إطار مقارن

لا شكّ في أنّ مقارنة التوجهات اللاهوتية المسيحية في تفسير بالوحي مع الوجهة الإسلامية يقتضي دراسةً موسّعةً وتحليلاً مفصلاً،[1] وبالطبع لا يسعنا المجال هنا للقيام بذلك، لذا نكتفي هنا بذكر بعض الملاحظات الخاصّة بالموضوع على نحو الإجمال.

هناك العديد من العوامل التي أدّت تهميش النظرية اللغوية في تفسير الوحي وطرح نظرية التجربة التأريخية في الأوساط الفكرية واللاهوتية الغربية، إلا أنّ هذه العوامل لا وجود لها في الأوساط الدينية الإسلامية، لأنّ معظم العلماء المسلمين وأبناء الأمّة الإسلامية يؤيّدون لغوية الوحي من منطلق اعتقادهم بأنّ الله سبحانه وتعالى هو المصدر الأساسي لألفاظ القرآن الكريم وكلّ جمله ومضامينه ولا دخل لغيره فيها باستثناء عدد قليل من العلماء الذين خالفوا الإجماع في بعض الحقب من التأريخ الإسلامي، لكنّهم مع ذلك يعتقدون بكونه كتاباً سماوياً نزلت آياته على قلب خاتم الأنبياء محمد ﷺ، أي أنّهم لا يعتقدون بأنّه نتاج من صناعة المسلمين، بل المرتكز الأساسي في اعتقادهم هو أنّ التعاليم القرآنية هي البنية الأساسية لنشأة المجتمع الإسلامي في عصر صدر الإسلام، فالمسلمون أنشؤوا مجتمعهم الأوّل على ضوء العمل بهذه التعاليم السمحاء.

---

(١) هذه المقارنة دوّنتها ضمن مقالة تحت عنوان «هل الوحي كلام الله أو كلام البشر؟» سوف تنشر عن قريب، حيث تطرّقت فيها إلى تفاصيل الموضوع من جميع جوانبه.

كما ذكرنا هناك العديد من العوامل التي ساعدت على بلورة الفكر اللاهوتي الغربي بالشكل الذي هو عليه اليوم، أهمها النزعة العقلية المبالغ فيها والنزعة الرومنطيقية، وكما هو معلوم فتيار الحداثة الذي اجتاح العالم الغربي والأوساط الدينية والفكرية المسيحية بشكل خاص، حمل معه نزعات عقلية مبالغ فيها إلى جانب تجاهل تامّ للجوانب الشعورية والعاطفية لدى الإنسان، وإثر ذلك ظهرت ردّة فعل تبلورت في توجهات رومنطيقية عارضت النزعات العقلية وسائر أفكار عهد ما بعد الحداثة؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكثير من الإشكاليات الفلسفية طرحت بشكل جادّ في الأوساط الفكرية الغربية إثر الإعراض عن مبادئ وأفكار الحداثة وتبني مبادئ وأفكار مختلفة أدرجت ضمن عهد أطلق عليه عنوان «ما بعد الحداثة»، والسبب في ذلك يعود طبعاً إلى اعتماد الفكر الحداثي بشكل أساسي على مبادئ عقلية بحتة.

التوجهات الفلسفية التي كانت سائدةً في الأوساط الفكرية الغربية شهدت تحولات واسعة على ضوء اعتقاد الفلاسفة باقتضاء العقل والأسس المنطقية عدم صواب التقليد التامّ لأحد الآراء أو إحدى النظريات دون بحث وتحليل عقلي.

من المؤكّد أنّ الوجهة الصائبة في هذا المضمار هي العمل بالمبادئ العقلية والشعورية بشكل متوازن على ضوء الاعتقاد بوجود ارتباط مشترك لهما مع قضايا إبستيمولوجية وسيمنطيقية متنوعة.

فضلاً عن ذلك هناك عوامل أخرى أسفرت عن حدوث كلّ هذه الاضطرابات الفكرية والدينية في الأوساط المسيحية، مثل رواج ظاهرة نقد الكتاب المقدّس والاعتقاد بتعارض الدين مع العلم والأسس الفكرية، إلا أنّ هذه الأمور لم تحدث في العالم الإسلامي ولم يواجه القرآن والمسلمون ما واجهه

الكتاب المقدّس والمسيحيون من معضلات كهذه.[١]

لا نرى بأساً هنا من الإشارة إلى أهم أسباب عدم رواج نظرية تجربة الـوحي في الأوساط الفكرية والدينية الإسلامية:

١. وجود الكثير من الشواهد والبراهين التي تثبت إعجـاز القـرآن الكـريم وتدلّ على كونه كتاباً لم يدوّن بيد الــبشر، ناهيـك عـن أنّ العقـل يحكـم بعجز المعارف البشرية عن هداية الناس إلى السبيل الحقّ وضرورة إنـزال كتاب سماوي مصون من الخطأ يحمله إنسان معصوم من الخطأ أيضاً كي يتعلّم الناس منه شريعة دينهم.[٢]

٢. إذا كان صلب المسيح سبباً لنسخ الشريعة وتحرير البشـرية مـن قيودهـا، فهذا يعني أنّ المسيح عيسى عليه السلام بذاته لا بدّ وأنّه اتّبع شريعةً معينةً قبـل أن يصلب، كذلك بعد صلبه فهو بطبيعة الحال غير متواجـد بـين النـاس في العلن، لذا كيف يمكننا في هذه الحالة معرفة ما إن كان ملتزماً بشـريعة أو لا؟ يا ترى من هو النبي الذي اتّبعه المسـيحيون بعـد الصـلب في عقيـدة نسخ الشريعة؟ هل اتّبعوا سيرة المسيح عيسى عليه السلام قبل صلبه؟

٣. الوجهة الدينية التي تحكـم بعـدم وجـود ارتبـاط بـين العقـل والـوحي

(١) للاطّلاع أكثر، راجع: روبرت غرانت آيتكن / ديفيد تريسي، تاريخچه مكاتب تفسيري و هرمنوتيكي كتاب مقدس (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وانتقده وقارنه مع القـرآن الكريم أبو الفضل ساجدي، ص ٢٩٣ ـ ٣٠٥.

راجع أيضاً:) أبو الفضل سـاجدي، ديـن بـا نگـاهي نـوين (باللغـة الفارسـية)، الجمهوريـة الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني للتعليـم والبحـوث، ٢٠٠٨م، فصل «العلم والدين».

(٢) المصدر السابق، ص ٤١ ـ ٦٢.

تقتضي بطبيعتها الإعراض التامّ عن الأحكام العقلية في مجال المعتقدات الدينية، إلا أنّ هذا الأمر مرفوض بحكم العقل ويتعارض مع الأسس القرآنية الثابتة.

لا شكّ في أنّ هذه الوجهة الناقضة للعقل تحرم البشرية من وضع معايير أساسية وعملية لترجيح الأديان على بعضها وتمييز المعتقدات الصائبة الأصيلة عن تلك المعتقدات الخاطئة الباطلة وما شاكلها من بدع دينية وخرافات ما أنزل الله بها من سلطان، وبما أنّنا اليوم نعيش في عصر الفكر والتنظير وتنوع التوجهات الفكرية وتضادّ بعضها مع الأهداف الإنسانية وتضادّ بعضها الآخر مع الأهداف غير الإنسانية، فهل من الصواب بمكان تبني كلّ فكر كان وعقيدة كانت بغضّ النظر عن كونهما واقعيين أو خرافيين على ضوء تجاهل تامّ للعقل والأحكام العقلية؟ يا ترى هل الذين يعتقدون بضرورة تهميش العقل ملتزمون برأيهم هذا ضمن كلّ سلوكياتهم واستنتاجاتهم أو أنّهم فقط يدعون غيرهم إلى ذلك؟ ويا ترى ألسنا بحاجة ماسّة إلى العقل والمقارنة بين مختلف الأديان وفق أسس منطقية رصينة لأجل معرفة الدين الأصيل الذي هو لائق حقّاً لكبح جموح النزوات البشرية؟

نتيجة البحث

مسألة الوحي في الديانة المسيحية شهدت تحولات متوالية على مرّ العصور، فالمسيحيون في بادئ الأمر فسروه لغوياً باعتبار أنّه مجموعة من التعاليم الصادقة المنزلة من الله سبحانه وتعالى على هيئة كلام، إلا أنّ هذه الرؤية آلت إلى الزوال تدريجياً لأسباب عديدة أهمها ما يلي:

١. عدم قبولها من قبل معظم المسيحيين.

٢. رواج الاعتقاد بعدم كون الإنجيل كتاباً سماوياً.

٣. رواج الاعتقاد بكون الكتاب المقدّس من أساسه نتاجاً بشرياً بحتاً وليس منزلاً بوحي السماء.

٤. رواج ظاهرة نقد الكتاب المقدّس.

٥. رواج النزعة العقلية على نطاق واسع في القرن الثامن عشر.

٦. ظهور المدرسة الرومنطيقية.

٧. الاعتقاد بتعارض مضمون الكتاب المقدّس مع العلم.

هذه العوامل ساعدت على رواج الرؤية التجريبية إزاء الدين ونبذ عقيدة لغوية الوحي، وإثر ذلك طرحت نظرية التجربة التأريخية لتفسيره، حيث يعتقد مؤيدوها أنّه عبارة عن انكشاف ذاتي للربّ في شخصية النبي عيسى بن مريم عليه السلام وهذا التجلّي تنعكس تداعياته على التأريخ. بعد ذلك تهيأت الأرضية المناسبة لولادة نظرية التجربة الدينية التي حظيت بدعم جادّ وواسع بعد طرحها لتصبح صاحبة القول الفصل في الأوساط الفكرية والدينية المسيحية.

أهمّ النتائج التي يمكن تحصيلها من نظريتي التجربة التأريخية والتجربة الدينية على صعيد تفسير الوحي تتلخّص بما يلي:

١. الكتاب المقدّس مجرّد نتاج بشري، وعلى هذا الأساسي فهو غير مصون من الخطأ.

٢. الوحي ذو ارتباط بالتجارب الباطنية والشهودية.

٣. الوحي مسألة شخصية بحتة ترتبط بذات الإنسان ولا تسري منه إلى غيره.

٤. تجربة الوحي لا تحدّث بدون تفسير لغوي بشري.

٥. نسخ الشريعة وتفنيد التعاليم والأحكام الشرعية.

٦. تحرّر الإنسان من عبودية الربّ وصيرورته ابناً له على ضوء بنوّة اليسوع عيسى عليه السلام له.

٧. عدم وجود أيّ ارتباط بين العلم والإيمان بأيّ نحوٍ كان.

لو أمعنا النظر بشكل إجمالي في النظريات المذكورة يتّضح لنا أنّ العوامل التي أدّت إلى أفول النظرية اللغوية في تفسير الوحي ضمن الأوساط الفكرية والدينية المسيحية، لا ترد على الوحي القرآني مطلقاً، ناهيك عن عدم إمكانية تطبيق الرؤية التجريبية الغربية إزاء الوحي على القرآن الكريم بأيّ نحوٍ كان.

مصادر البحث

١. القرآن الكريم
٢. أبو الفضل ساجدي، دين با نگاهي نوين (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث، ٢٠٠٨م.
٣. إيان بربور، علم و دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٨٣م.
٤. بيترسون وآخرون، عقل و اعتقادات ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية إبراهيم سلطان وأحمد نراقي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات طرح نو، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧م.
٥. توماس ميشيل، كلام مسيحي (باللغة الفارسية) ترجمه إلى الفارسية حسين توفيقي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، ١٩٩٨م.
٦. جوستاين غاردر، دنياي سوفي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية كورش صفوي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مكتب البحوث والدراسات الثقافية، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
٧. جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهرام راد، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات الهدى، ١٩٩٣م.
٨. جيمس هوكس، قاموس كتاب مقدس (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات أساطير، ١٩٩٨م.
٩. حسين توفيقي، آشنائي با اديان بزرگ الهي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات سمت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
١٠. روبرت غرانت آيتكن / ديفيد تريسي، تاريخچه مكاتب تفسيري و هرمنوتيكي كتاب مقدس (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية وانتقده وقارنه مع القرآن الكريم

أبو الفضل ساجدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد دراسات الفكر والثقافة.

١١. عبد الرحيم سليماني أردستاني، در آمدي بر الاهيات تطبيقي اسلام و مسيحيت (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات طه، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

١٢. علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني و گوهر دين (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات بوستان كتاب، ٢٠٠٢م.

١٣. علي رضا قائمي نيا، وحي و افعال گفتاري (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات اتحاد المعارف الإسلامية في إيران، ٢٠٠٢م.

١٤. محسن قمي، برهان تجربه ديني (باللغة الفارسية)، رسالة ماجستير، ١٩٩٧م.

١٥. ميريل تشابين تيني، معرفي عهد جديد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات حيات أبدي، ١٩٨٣م.

١٦. هادي صادقي، مقالة نشرت في مجلة نقد ونظر، السنة ٢٠٠٠م، العددان ٢٣ و ٢٤.

١٧. هنري تايسون، الهيات مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات حيات أبدي، بلا تأريخ نشر.

١٨. واين براودفوت، تجربه ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عباس يزداني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مؤسسة طه الثقافية، ١٩٩٨م.

١٩. وليام جيمس، دين و روان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مهدي قائني، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات دار الفكر، ١٩٩٣م.

٢٠. وليام دونالد هدسون، ويتگنشتاين: ربط فلسفه او به باور ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مصطفى ملكان، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات گروس، ١٩٩٩م.

٢١. وليام هوردرن، راهنماي الهيات پروتستانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية طاطه وس ميكائيليـان، الجمهوريـة الإسـلامية الإيرانيـة، طهـران، منشـورات دار الـنشر العلمية الثقافية، ١٩٨٩م.

22. Michel Peterson, 1991, Reason and religious belief, an introduction to the philosophy of religion, Oxford university press.

23. Robert M. Grant & David Tracy, 1984, A short history of the interpretation of the Bible, Fortress press.

برهان التجربة الدينية في الفكر الإسلامي[1]

د. علي شيرواني[2]

الخلاصة

يعدّ شيوع وأهمية «برهان التجربة الدينية» في بحث «براهين إثبات وجود الله»، أمراً جديداً. وهو يرتبط في الغالب بفلسفة الدين المسيحي في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد؛ متأثراً بالمناخ المعرفي والجذور الثقافية للعالم الغربي. نسعى في هذه المقالة ـ من خلال الإحاطة بالحاضنة التاريخية لطرح هذا النوع من البراهين في الغرب ـ إلى تقييم الرؤية الإسلامية في هذا الشأن، ولا سيّما بالاسناد إلى آراء سماحة آية الله العلامة جوادي الآملي. لقد أدّى ركون وتأكيد العلماء المسلمين على البراهين ما بعد الطبيعية في إثبات وجود الله ـ ولا سيما منها برهان الوجوب والإمكان ـ إلى الحيلولة دون بسط وتوسيع البحث حول سائر الأساليب والطرق الممكنة في إثبات وجود الله

---

(١) هذه المقالة نشرت في مجلة فصليّة «اسراء»، السنة الثالثة، العدد ٦، الصفحات ١٠١ إلى ١٢٢، شتاء ٢٠١١ م.

ترجمة: حسن علي مطر.

(٢) أستاذ مساعد في مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

سبحانه وتعالى، ومن بينها برهان التجربة الدينية. ولكن يمكن ـ في الوقت نفسه ـ العثور على المباني اللازمة لإبداء الرأي في هذا الشأن، وكذلك البراهين التي يمكن مقارنتها ببعض تقارير التجربة الدينية في آثار سماحته، حيث سنشير إلى بعضها في هذه المقالة.

المقدمة

لقد أدّى طرح بحث التجربة الدينية في مسائل الكلام (الإلهيات)، وفلسفة الدين، وفلسفة العرفان، وعلم النفس الديني، وعلم الدين المقارن، والعرفان الديني، والفينومينولوجيا الدينية وما إلى ذلك، إلى وضع أسئلة كثيرة وذات صلة أمام الباحثين في حقل الدين، ومن بينها الأسئلة الآتية:

- ما هي التجربة الدينية، وما هي أنواعها؟
- ما هي القيمة الأبستمولوجية لأنواع التجربة الدينية؟
- ما هو الدور الذي يلعبه عنصر التفسير والتعبير في تبويب التجارب الدينية؟
- إلى أيّ حدّ تلعب التجارب الدينية دور المعدّ والممهّد والتابع للظروف والشرائط الثقافية والاجتماعية وما إلى ذلك؟
- هل يمكن تأييد تعاليم دين ما استناداً إلى التجارب الدينية التي يخوضها أتباع ذلك الدين؟
- هل التجارب الدينية لأتباع مختلف الأديان متشابهة، أو أنها ذات نواة مشتركة في الحدّ الأدنى؟
- هل يمكن للتجارب الدينية أن تكون مبنى للقول بوحدة الأديان؟
- هل يمكن للتجارب الدينية أن تشكل مبنى للقول بالتعددية الدينية؟
- هل التجربة الدينية تمثل غاية رئيسة في التديّن؟

ـ هل التجربة الدينية تمثل جوهر الدين؟

ـ هل يمكن من خلال التجارب الدينية فتح طريق إلى الله، أو تأسيس برهان على وجود الله؟

ـ ما هي العلاقة والنسبة بين التجربة الدينية والإيمان الديني؟

ـ ما هي العناصر التي تسهّل حصول التجربة الدينية، وما هي العناصر التي تحول دون وقوعها؟

ـ هل جنحت التجربة الدينية في مرحلة الحداثة نحو الأفول أو آلت إلى الضعف؟ لماذا وكيف؟

ـ ما هي الآثار والتداعيات التي تتركها التجربة الدينية على شخصية وسلوك الفرد؟

هذه المجموعة من المسائل إن هي إلا نماذج من أسئلة كثيرة تفرض نفسها في حقل التجربة الدينية، وإذا أردنا أن نضيف إليها أسئلة فرعية موضوعها أنواع خاصة من التجربة الدينية، من قبيل: التجارب العرفانية، وعملنا على بحث ومناقشة كل واحد منها من زوايا وبأساليب متنوعة، مثل استجلاء رأي القرآن الكريم أو العرفاء المسلمين في هذا الشأن؛ فسوف نحصل على كمّ هائل من الأسئلة التي تستدعي تقديم إجابات متناسبة مع المباني الدينية، والتي يجب أن تكون منبقة عن التراث الفلسفي والكلامي والعرفاني الثر، الأمر الذي نحتاج معه إلى معلومات واسعة وأبحاث مطوّلة وجهود مضاعفة ومضنية، ولا يخفى ما يكتنف هذا الطريق من وعورة وصعوبة بالغة، ومع ذلك لا مندوحة لنا من ركوب الصعاب في هذا الشأن، ويتعيّن علينا في بداية المشوار التعرف على الطريق الذي سبق أن سلكه سلافنا، ثم العمل بعد ذلك على تعبيد

ما تبقى من الطريق برؤية ناقدة ثاقبة، والقيام بتعبيده ورصفه، والانتقال بعد ذلك ـ من خلال الاستناد إلى المباني العقلية والدينية والعرفانية الصحيحة ـ إلى فتح طريق لاحبة وآفاق جديدة أمام الفكر الإسلامي.

برهان التجربة الدينية

إن الغاية الرئيسة في بحث برهان التجربة الدينية تكمن في دراسة القوّة المثبتة للتجربة الدينية؛ والسؤال الأصلي والجوهري لها يقول: كيف يمكن للتجربة الدينية أن تكون دليلاً وشاهداً وبرهاناً أو قرينة على وجود الله، بحيث يمكن للشخص أن يقيم إيمانه بوجود الله عليها ويسنده إليها، وأن يتمسّك بالتجربة الدينية في مقام الجواب عن السؤال القائل: «ما هو الدليل على وجود الله؟»، ويتخذ من هذه التجربة دليلاً على إثبات وجود الله؟

ينقسم فلاسفة الدين في الغرب في الإجابة عن هذا السؤال، إلى قسمين: وفي قسم يصطف أشخاص من أمثال: ستيفن كاتس[١]،[٢] وأنطوني فلو[٣]، وواين براودفوت[٤]،[٥] حيث أجابوا عن هذا السؤال بالنفي، وذهبوا إلى الاعتقاد بعدم إمكان الاستدلال على قضية «وجود الله» من خلال التمسّك بالتجارب الدينية.

---

(1) Steven Katz.

(٢) انظر: كاتز، ستيفن، ساخت گرائي: سنت و عرفان (البنيوية: الأصالة والعرفان)، الفصل الأول والثاني، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد عطاء أنزلي، نشر آية عشق، ط ١، قم، ١٣٨٣ هـ ش.

(3) Antony Flew.

(4) Wayne Proudfoot.

(٥) انظر: براودفوت، واين، تجربه ديني (التجربة الدينية)، الفصل الرابع والسادس، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس يزداني، انتشارات طه، ط ١، قم، ١٣٧٧ هـ ش.

وفي القسم الثاني هناك أمثال: وليم ألستون[١]،[٢] وريتشارد سويين بيرن[٣]،[٤] وروبرت فورمن[٥]،[٦]؛ حيث أجابوا عن هذا السؤال بالإيجاب، وسعوا إلى إثبات أن التجارب الدينية تمثل شاهداً ودليلاً على وجود الله، ومن هنا يمكن الحديث عن «برهان التجربة الدينية» في عداد البراهين التي تقام على إثبات وجود الله تعالى، وجهدوا ما أمكنهم في تقرير وتبيان هذا البرهان بشكل أقوى.

إن شيوع **برهان التجربة الدينية** واكتسابه أهمية في بحث «براهين إثبات وجود الله» أمر جديد، وهو يعود بشكل رئيس إلى النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد. فبعد أن ضعفت البراهين التقليدية السائدة في الثقافة المسيحية بفعل الانتقادات التي أوردها فلاسفة من أمثال: ديفد هيوم، وإيمانوئيل كانط، ظهر بين اللاهوتيين اتجاه ربط الدين بالبُعد العاطفي والشعوري لدى الإنسان، واعتبروا التنظير الفلسفي في حقل الدين أمراً ثانوياً وقليل الأهمية، بل ويمثل انحرافاً وجنوحاً في أمر الدين والتديّن، وبذلك فقد أخذوا يبحثون عن جوهر الدين لا في العقائد ولا في السلوك، وإنما في عواطف ومشاعر المتديّنين.

---

(1) William Alston.

(٢) انظر: ألستون، وليم، تجربه ديني ادراك خداوند (التجربة الديني لإدراك وجود الله)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مالك حسيني، مجلة كيان، العدد: ٥٠، ص ١٥ ـ ٢١.

(3) Richard Swin Bune.

(4) Swinburne, Richard (1991), *The Existence of God* (Oxford, Oxford University Press. Ch. 13.

(5) Robert (K. C.) Forman.

(٦) انظر: فورمان، روبرت كي. سي، عرفان، ذهن، آكاهي (العرفان، الذهن، الإدراك)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد عطاء أنزلي، جامعة المفيد، ط ١، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

لقد تم تأسيس هذا النوع من الرؤية إلى الدين على يد شلاير ماخر[١]. إنه يرى أن جوهر الدين هو الشعور بالميل إلى المطلق[٢]، أو الشعور بالتبعية المطلقة[٣]. إن هذا الاتجاه (النزعة التجريبية) في تفسير الدين مسبوق باتجاهين آخرين، وهو في الواقع يمثل بديلاً لهما، وهما:

١. **النزعة الاعتقادية**: إن حقيقة الدين في هذا الاتجاه، عبارة عن: العقائد الخاصة وهي ترتبط في الغالب بالمبدأ والمعاد، وموقع الإنسان في الوجود. وفي هذه الرؤية لو أن شخصاً آمن ـ على سبيل المثال ـ بأن المسيح ابن الله أو أنه هو الله، واعتقد بأمور من قبيل: التثليث، والتجسّد، والفداء، كان مسيحياً ومؤمناً كاملاً، ولو أنكر حتى واحداً من العقائد الرسمية للدين المسيحي، كان مرتداً وملحداً، حتى إذا كانت هذه العقيدة شيئاً هامشياً وأمراً ثانوياً، من قبيل: نظرية مركزية الأرض في الكون، وهي المسألة التي أدت إلى محاكمة غاليو بسبب إنكاره لها، ولولا توبته وعودته عنها؛ لأدّى الأمر إلى الحكم عليه بالإعدام من قبل الكنيسة.

٢. **النزعة الإرادية (السلوكية أو العملانية)**: وهي النزعة التي حظيت بدعم إيمانوئيل كانط. فإن الدين من وجهة نظر كانط، عبارة عن: «معرفة جميع الوظائف والتكاليف بوصفها من الأوامر الإلهية». إنه بعد إسقاط العقلانية عن الاعتبار في حقل الميتافيزيق، ونتيجة لذلك اعتباطية الجهود العقلية والفلسفية الرامية إلى إثبات وتوجيه العقائد

---

(١) شلاير ماخر (Schleiermacher): (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤ م).

(٢) في كتاب: حول الدين «On Religion».

(٣) في كتاب: الإيمان المسيحي «The Christian Faith».

الدينية، من قبيل: وجود الله وأسمائه وصفاته، وقصور العقل النظري عن الوصول إلى حقل اللاهوت، اتجه إلى العقل العملي، واعتبر مفهوم الله فرضية وأصلاً لموضوع العقل العملي. إن كانط لم يُنكر إمكان المعرفة النظرية لله فحسب، وإنما اعتبر ذلك أمراً غير ضروري، وقال بأن الدين لا يحتاج إلى الاعتقاد بوجود الله، وإنما يكفي مجرّد مفهوم الله بوصفه فرضية في الدين. إن مصدر الدين وجذره يكمن في الحياة الأخلاقية، وأما مفهوم الله فإنما يُطرح بوصفه فرضية في الحياة الأخلاقية. إن الدين من وجهة نظر كانط يُحال إلى الأخلاق، وإن التعاليم والسلوكيات الدينية تنشأ من القوانين الأخلاقية؛ وذلك لأن الدين عبارة عن: «معرفة جميع التكاليف بوصفها أوامر إلهية». إن الشخص الذي يعلم ـ أولاً ـ أنه مكلف ومسؤول، ويلاحظ مفهوم الله ـ ثانياً ـ بوصفه فرضية، ويؤمن ـ ثالثاً ـ بأن هذه التكاليف متعلقة بإرادة الله، هو شخص متديّن.

إلا أن جهود كانط في إطار تقديم تفسير أخلاقي[1] لم تكن محفوفة بالنجاح. في ظل هذا الفضاء المظلم حيث نجد اللاهوت العقلي ـ الذي كان يسعى إلى ترسيخ دعائم الله والأهم من ذلك كله وجود الله من خلال التمسّك بالأدلة النظرية ـ من جهة لم يحصل على التطوّر والنموّ اللازم من أجل مقاومة الصدمات القاسية لتيار الإلحاد في العالم المسيحي، ومن ناحية أخرى كانت النهضة الرومنطيقة قد أثارت تمرّداً في مواجهة العقلانية المتطرّفة في عصر التنوير، وفي الأرضية التي كانت (الإنسوية) فكرة راسخة، والنزعة التجريبية

---

(1) Deontology

(في قبال التنظيرات الانتزاعية والفلسفية) تـزداد رواجـاً، وبالتـالي فـإن انتقـاد الكتاب المقدس ـ الذي يُعد أهم وثيقة دينية لدى المؤمنين المسيحيين واليهود في الغرب ـ قد أدّى إلى طرح أسئلة أساسية حـول هـذا الكتـاب، ومـن خـلال البحث في جوانبه المتنوّعة، تمّ التوصّل إلى نتائج لم تكن تناسب المـؤمنين كثـيراً. وقد كان شلاير ماخر من خلال تأكيـده عـلى التجربـة الدينيـة يسـعى إلى نقـل مركزية الدين من العقل والعمل إلى القلب، ومن الكتـاب المقـدّس إلى الفـؤاد، ومن الله إلى الإنسان، وهكذا فقـد اعتـبر جـوهر الـدين نوعـاً مـن الإحسـاس والشعور بالتبعية أو الشوق إلى المطلق واللامتناهي، واعتبر كـل أمـر آخـر غـير هذا الأمر ـ الأعم من العقائد والممارسات الدينية ـ أمراً ثانوياً[١].

في هذه العجالة لا نسعى إلى بحث رؤية شلاير ماخر، وإنما غايتنا هي مجـرّد الإشارة إلى نقطة عزم بعض المفكرين المسـيحيين واليهـود، إلى مسـألة التجربـة الدينية. وقد تمّت مواصلة البحث حول التجربة الدينية ـ بعد شلاير ماخر ـ من قبل أشخاص من أمثال وليم جيمس[٢]، ورودولف أوتو[٣]، وبعـد اتسـاع رقعـة أبحاث فلسفة الـدين (وهـي حقـل مـن الفلسـفة يتأمّـل عقليـاً حـول الـدين والظواهر الدينية) في القرن العشرين ـ ولا سيّما في النصف الثاني منه ـ على نحـو متزايد، لا من قبل المـؤمنين فقـط، بـل وحتـى مـن قبـل الملحـدين في جبهتـين متقابلتين، وتم إخضاع التجربة الدينية بوصفها موضوعاً للبحـث مـن جهـات متعددة ومتنوّعة.

---

(1) Don, Caroline Franks. 1988, *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford, Oxford University Press). pp. 21 _ 23.

(2) William James.

(3) Rudolf Otto.

موقع برهان التجربة الدينية بين براهين إثبات وجود الله

إن من بين المسائل الهامة في بحث الأهمية الأبستمولوجية لهذه المجموعة من التجارب البشرية، ما إذا كان بالإمكان اعتبار التجارب الدينية، مبنى ودليل وشاهد على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى. ويتم طرح ودراسة مجموع هذه الأبحاث هنا تحت عنوان برهان التجربة الدينية (في فلسفة الدين، قسم براهين إثبات وجود الله). لا بد من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن بحث برهان التجربة الدينية في العالم الغربي قد تبلور ضمن مناخ الشك والترديد وعدم الثقة بالأدلة التقليدية على إثبات وجود الله، إلى الحد الذي ذهب معه حتى بعض فلاسفة الدين بدورهم إلى عدم كفاية أيّ واحد من البراهين التقليدية ـ من قبيل: برهان الوجوب والإمكان، وبرهان النظم، وبرهان الوجود [الأنطولوجيا]، لوحده وبشكل مستقل عن سائر الشواهد الأخرى ـ للاضطلاع بإثبات وجود الله.

إن هذا الرأي مخدوش على مستوى الفلسفة والكلام الإسلامي. وبطبيعة الحال فإن الذين يدّعون فقدان برهان يقيني على وجود الله هم غالباً ما يدّعون عدم إمكان أيّ نوع من أنواع المعرفة اليقينية ويتجهون إلى شك مطبق. وعلى كل حال فإن الفلاسفة المسلمين قد أثبتوا بوضوح أن المعرفة اليقينية إذا كانت ممكنة بالنسبة إلى البشر ـ وهي كذلك قطعاً؛ فهي ممكنة، ومتحققة في الجملة، ولا يمكن لأي شخص أن يُنكر أصل إمكان المعرفة بالواقع وتحققها في الجملة ـ فإن اليقين بوجود الله ممكن أيضاً، وأن الوصول إلى ذلك بالنظر إلى الأدلة المتقنة والمتوفرة أمر حاصل.

وعلى أساس هذه الرؤية يذهب بعض أنصار برهان التجربة الدينية في

الغـرب إلى الإعـراض عــن البراهــين التقليديــة المعهــودة عــلى وجــود الله، ويتمسكون بتحشيد البراهين التي تنضمّ فيها مجموعة من القرائن والشواهد بـما في ذلك البراهين التقليدية إلى بعضها، كي تتظافر وتتعاضد في تشكيل كلّي أكـبر من أجزائه، وعلى الرغم من ضعف أجزاء هذا الكل جزءاً جزءاً، إلا أنها تشكّل من خلال الانضمام إلى بعضها مركباً قوياً ومتماسكاً[1]. يرى الفلاسفة المسـلمون أن مثل هذا البرهان (البرهان التراكمي)، وإن كان يورث الاطمئنان، بـل وقـد يورث في بعض الموارد يقينـاً نفسـياً، إلا أنـه عـاجز عـن إفـادة اليقـين المعـرفي (الاعتقاد الجازم الثابـت الصـادق). وعـلى هـذا الأسـاس فإنـه وإن كـان يـتمّ الاستناد إليه في بعض الموارد، إلا أنه لا يُلبي توقعهم فيما يتعلق بمسـألة إثبـات وجود الله.

ومع ذلك فإن بحث أمثال هؤلاء يبقى مفيداً بالنسـبة لنـا، ولكـن في مقـام التنزل المنهجي عن مواقفنا المحكمة؛ وذلك بـأن يُقـال في التحـاور مـع الملحـد الذي يصرّ على مواقفه المعرفية المتشككة، ويعمـل مـن خلالهـا عـلى نقـد رؤيـة المؤمنين: لو سلمنا خلوّ الإنسان من أيّ معرفة يقينية، وأن الأدلة التقليدية عـلى إثبات وجود الله غير تامة، وما إلى ذلك. ولكن مع ذلك كله فإن الإيمان بوجود الله يبقى إيماناً «معقولاً»، وحظه من التبريـر والعقلانيـة لـيس بأقـل مـن سـائر المعتقدات المعقولة والمبررة، من قبيل: الإيمان بوجود هذا الكتاب عـلى الطاولـة والكرسي الذي أجلس عليه. وبطبعـة الحـال فـإن هـذه النتيجـة وإن كانـت لا تنطوي على كبير أهمية بالنسبة إلى المتربّعين على ينبوع اليقين، ولكنهـا تمثـل مـاء

(1) Davis, Caroline Franks. 1989, The Evidential Force of Religious Experience (Oxford, Oxford University Press). ch. 4 & 9.

الحياة بالنسبة إلى الظامئين التائهين في أودية الشك والضياع.

أجل، يجب تقييم فلاسفة الدين المؤمنين من أمثال بلانتينغا[1] وألستون وسوفين بيرن، ودفاع أمثال ديفيس عن جوهر أصل التديّن ـ بمعنى: الإيمان بالله ـ في هذا السياق. نعم، إن اختلاف الآراء في المباني أمر هامّ في محلّه وجوهري، ويجب أن لا نغفل عنه، ولكن يجب أن لا يؤدّي هذا الأمر بنا إلى التجاهل التام للمعطيات والمكتسبات التي تمّ التوصّل إليها حتى الآن.

يمكن للمتكلمين المسلمين ـ في عين تأكيدهم على مواقفهم المحكمة ـ أن يعملوا على توظيف هذه المباني ويقتصروا الطريق في إقناع أولئك الأشخاص المحرومين من الأرضية الفكرية المناسبة للإيمان بتلك المباني، ويثبتوا لهم أن الإيمان بالله لا يزال هو الأوجه من الإلحاد. وهذا الأمر هو الأقل كلفة في التعرّف على معطيات فلاسفة الدين من المؤمنين الغربيين، والعمل على إثراء الكلام الإسلامي.

إن جزءاً هاماً من أبحاث برهان التجربة الدينية في فلسفة الدين الغربية، يرتبط بأبستمولوجيا الكشف والشهود والدفاع عن المعرفة (إظهار الواقع). من ذلك على سبيل المثال أن ديفيس يذكر مسائل نافعة في هذا الشأن، ويسعى إلى الإجابة عن التحديات الكثيرة والمتعددة الجوانب والأبعاد المطروحة لنفي وإنكار الاعتبار المعرفي للكشف والشهود[2]. وهنا يجب الالتفات إلى اختلاف الفضاء الفكري للفيلسوف الديني الغربي في القرن العشرين ـ وإن كان مؤمناً ـ عن فضاء السالك العارف الذي يسلك طريقه في نور اليقين، وتعتريه من حين

(1) Alvin Plantinga.

(2) Davis, Caroline Franks. 1989, The Evidential Force of Religious Experience (Oxford, Oxford University Press). ch. 5 _ 8.

لآخر لذة بسبب النسيم المنعش لروحه، وعدم الغفلة في الوقت نفسه عن المعطيات والمكتسبات التي يمكن أن نحصل عليها من هذه الأبحاث.

إن التقليد الشائع بيننا في تثبيت الاعتبار المعرفي لمشاهدات العرفاء، هو أننا نسلك واحداً من طريقين:

الطريق الأول: التمسّك بالقرآن الكريم وروايات المعصومين؟عهم؟، التي تثبت وجود مصدر للمعرفة، بالإضافة إلى الطرق المعروفة والمعهودة الأخرى ـ من قبيل: الحسّ والعقل والنقل ـ بل وأفضل وأسمى منها؛ حيث يفيد هذا المصدر العلم اللدنّي، ويفتح بصيرة القلب على الملكوت، ويجعل غيب الوجود مشهوداً من قبل الإنسان.

الطريق الثاني: الاستناد إلى كلمات وتصريحات كبار العرفاء من أمثال: ابن عربي، والكاشاني، وقيصري، والعلامة الطباطبائي؛ حيث يعتبرون الشهود مصدراً مورثاً للاطمئنان بالنسبة إلى المعرفة، وإن بعض أقسامه ـ في الحدّ الأدنى ـ من نوع العلم الحضوري والارتباط والاتصال الوجودي بصُلب الواقعية.

إن هذين الطريقين صحيحان في موضعهما ـ بطبيعة الحال ـ ويمكن الدفاع عنهما، بيد أنهما لا يستطيعان الإجابة عن جميع الأسئلة وإزالة جميع الشبهات المطروحة في هذا الشأن؛ إذ أن بعض الأسئلة لا يمكن الإجابة عنها إلا بالأسلوب الخارج عن دائرة الدين والعرفان، كما لا يمكن الحديث مع الذي لم يشم بعد العطر الفوّاح للتديّن ولم يبدِ تفاؤلاً بشأن العرفان، إلا بالأسلوب العقلي والاستدلال النظري. ومن هنا تتجلى فائدة وضرورة حقل باسم فلسفة العرفان؛ حيث يعمل في جزء كبير منه حول الاعتبار المعرفي للشهود.

وهناك اليوم في الغرب بحوث كثيرة في هذا الشأن. وهناك من تحدّث لصالح

أو ضد الاعتبار المعرفي للشهود. وقد سعى المدافعون من أمثال ألستون وسويين إلى توظيف كل الظرفيات الموجودة في التفكير الغربي من أجل تثبيت المكانة والمنزلة المعرفية للشهود، وعلى الرغم من وجود بعض نقاط الضعف، أظهروا بعض النقاط المفيدة التي وإن لم تكن كبيرة وملحوظة بالنسبة إلى المقيمين على ساحل بحر المعرفة، إلا أنها تمنح البصيرة للتائهين في أودية الفكر والنظر.

الجذور التاريخية لبرهان التجربة الدينية

كما سبق أن ذكرنا، فإن المطروح حالياً تحت عنوان برهان التجربة الدينية (في فلسفة الدين في العالم الغربي)، هو برهان أو مجموعة من البراهين حظيت في المرحلة الجديدة (بعد كانط) ـ ولا سيّما في النصف الثاني من القرن العشرين ـ باهتمام فلاسفة الدين، ولم تكن في السابق تُعدّ من بين الأدلة الرسمية على وجود الله في اللاهوت المسيحي؛ ومن هنا لا نجد لها حضوراً بين البراهين الخمسة التي أقامها توما الأكويني (٤ / ١٢٢٦ ـ ١٢٧٤ م)، وهي: (برهان الحركة، وبرهان العليّة، وبرهان الوجوب والإمكان، وبرهان درجات الكمال، وبرهان الغائية)، وكذلك لا تندرج ضمن ثلاثية كانط على براهين وجود الله (براهين الوجود ـ معرفة الإله ـ والذي عُرف لاحقاً بالبرهان الغائي ـ براهين معرفة الكون ـ والبراهين الأنطولوجية). وعلى هذا الأساس يُعد برهان التجربة الدينية في الثقافة الغربية برهاناً حديث الظهور.

يجب البحث عن أسباب الاهتمام ببرهان التجربة الدينية ـ ولا سيّما تقاريره الجديدة ـ في التحوّلات المعرفية الظاهرة في الغرب في مختلف المجالات الفلسفية والدينية، ولا سيّما البحوث في الأبستمولوجيا وفلسفة الدين، حيث يمكن الإشارة من بين ذلك إلى الأهمية المتزايدة للتجربة والأسلوب التجريبي

في مختلف المجالات، وإثر ذلك الاهتمام المتزايد بأصل التجربة الدينية، والتأكيد عليها بوصفها جوهر الدين[١]، وهيمنة أجواء عدم الثقة بالأبحاث الميتافيزيقية والأدلة التقليدية على إثبات وجود الله التي تبلورت على أساسها.

ومن هنا تتضح أسباب عدم الاهتمام بهذا البرهان (برهان التجربة الدينية) بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين في الماضي والحاضر. إن الاتجاه الرئيس لديهم في بحث براهين وجود الله يكون إلى البراهين الميتافيزيقية، وإتقان واستحكام هذا النوع من البراهين من وجهة نظرهم ـ حيث تمّ تقديم التقارير والتفاسير المتنوعة والمتعدّدة عنها ـ قد حال دون البحث الواسع في سائر الأساليب الممكنة لإثبات وجود الله، ومن هنا لا نجد في تاريخ التفكير الإسلامي برهاناً على هذه الشاكلة لا في الكتب الكلامية ولا في الكتب الفلسفية.

وبطبيعة الحال يمكن العثور من بين تضاعيف الكتابات على موارد يمكن مقارنتها ـ في الحدّ الأدنى ـ ببرهان التجربة الدينية. من ذلك أن البعض في بحث الفطرة قد ذهب إلى القول بأن فطرة الإيمان بالله لدى الإنسان لا تمثل طريقاً إلى معرفة الله[٢] فحسب ـ يمكن للإنسان أن يزيد من سطوع نور الإيمان بالله في وجوده بشكل أكبر، وذلك من خلال تهذيب وتزكية نفسه وتنمية فطرته الإلهية ـ بل يمكن بالاستناد إليها إقامة برهان على إثبات وجود الله أيضاً. في هذا البرهان الذي تم تقريره بأنواع مختلفة، يتمّ الإيمان بحبّ الإنسان لله ورجائه به بوصفه حقيقة، وعندها يصار إلى إثبات الوجود الخارجي والعيني

(١) انظر: قائمي نيا، علي رضا، تجربه ديني و گوهر دين (التجربة الدينية وجوهر الدين)، الفصل الثاني. بوستان كتاب، ط ١، قم، ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢) لأن الإنسان يمكنه من خلال تهذيب وتزكية نفسه وتنمية فطرته الإلهية، أن يزيد من إشعاع نور الإيمان بالله في وجوده بشكل أكبر.

لله من خلال التمسّك بالتضايف أو إضافيته:

أ) من طريق تضايف المحبّ والمحبوب، يأتي ترتيب مقدمات هذا الاستدلال، كالآتي:

١. إن الإنسان يحبّ الكمال المطلق (إن المحبّ للكمال المطلق موجود بالفعل).

٢. هناك تضايف بين المحبّ والمحبوب.

٣. إن الأمرين المتضايفين متلازمين من حيث القوّة والفعل، والوجود والعدم.

النتيجة: إن الكمال المطلق موجود بالفعل.

يقال في هذا البرهان، بعد بيان أن الإنسان إذا رجع إلى فطرته؛ يجد أنه عاشق للكمال المطلق، بحيث لو أدرك جميع الحقائق الكونية، ثم احتمل وجود أمر أتمّ وأكمل، فإنه سوف يتمنى الحصول عليه أيضاً[١]:

«إذن يستوجب عشقك الحقيقي معشوقاً حقيقياً، ولا يمكن أن يكون شيئاً متوهماً متخيلاً، إذ أن كل موهوم ناقص، والفطرة إنّما تتوجه إلى الكمال. فالعاشق الحقيقي والعشق الحقيقي لا يكون من دون معشوق، ولا يكون غير الله الكامل، معشوقاً تتجه إليه [= طرف الاهتمام] الفطرة. فلازم تعشّق الكمال المطلق وجود الكمال المطلق»[٢].

ب) من طريق إضافية الأمل، يأتي ترتيب مقدمات هذا الاستدلال، على النحو الآتي:

---

(١) انظر: جوادي آملي، عبد الله، ده مقاله پيرامون مبدأ و معاد (عشر مقالات حول المبدأ والمعاد)، ص ٣٥ ـ ٣٧، نشر الزهراء، ط ١، ١٣٦٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

(٢) الإمام الخميني، روح الله، شرح چهل حديث امام (شرح الأربعون حديثاً)، ص ١٨٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

١. إن الإنسان في ظروف الشدّة والأزمات ـ في الحدّ الأدنى ـ يأمل بـالكمال المطلق.

٢. إن الأمل أمر إضافي.

٣. إن وجود كل أمر إضافي مقرون بوجود متعلقه.

النتيجة: إن الكمال المطلق موجود.

يتم في هذا التقرير طرح الأمل بدلاً عن المحبّة، وكينونة حقيقة ذات الإضافة بدلاً من علاقة التضايف، ويقال: إن كل إنسان ـ في الحدّ الأدنى عند الشدائد وعند قطع الأمل بجميع الأسباب ـ يرجو ويأمل مبدءاً غيبياً، يمكنه أن ينجيه:

«إن الشخص الذي يعصف الإعصار بسفينته وسط بحر مائج وتضربها الأمواج الهائجة من كل جانب، حتى تتلاشى وتوشك على الغرق، وتخذله جميع الأسباب والعلل الظاهرية والطبيعية، ولا يبقى بحوزته رجاء وأمل بالاستعانة بأيّ أمر طبيعي ومادّي، بل ولا تبقى عنده أي فرصة للتفكير والتدبّر أو التصوّر وإدراك المفاهيم، يبقى هناك على الرغم من كل ذلك شعور وإحساس وأمل في صقع وجوده وذاته بوجود القوّة المنقذة، ويرجو النجاة على يدها. وإن هذا الرجاء والأمل المقرون بالدعاء والتضرّع، حقيقة إضافية ولا بدّ لها من طرف آخر يكون الأمل متجهاً إليه، ويكون الدعاء مرسلاً له، وحيث لا شيء في الفرض المذكور من الأسباب العادية، بل ولا شيء من الحقائق والأمور المحدودة منظورة له؛ فإن الأمل والرجاء والدعاء لا محالة يكون متوجهاً إلى حقيقة غير مقيّدة أو محدودة بأيّ قيد أو حدّ، وفي فرض زوال جميع الأسباب والعلل المحدودة والمقيّدة، تعمل تلك القوة على تلبية طلب وحاجة صاحب ذلك

الأمل والرجاء، وإن تلك الحقيقة المطلقة التي لا يحدّ قدرتها حدّ أو قيد، ليست سوى ذات الله سبحانه وتعالى»[١].

كما يلاحظ فقد تمّ الاهتمام بهذا النوع من التقارير بنوع من الإحساس (المحبّة والأمل) تجاه الله سبحانه وتعالى (الكمال المطلق / المبدأ القادر ومصدر الخير) ـ الذي هو عند فلاسفة الدين، من نوع التجارب الدينية غير الإدراكية والذي يمكن قياسه إلى الشعور بالشوق إلى المطلق أو الشعور بالتبعية إلى اللامتناهي عند شلاير ماخر ـ ويتمّ من خلال الاستناد إليه إثبات الوجود الخارجي والحقيقي لله[٢]. ولكن هذا النوع من البراهين ـ كما سبق أن أشرنا ـ لا يدخل ضمن دائرة البراهين الرسمية والسائدة على إثبات وجود الله. وكما يلاحظ فإنه يتمّ الاستناد في هذا النوع من البراهين على التجربة الشعورية، بينما يتم الاستناد في البراهين السائدة في التجربة الدينية بشكل رئيس على التجربة الإدراكية.

لقد أحجم الكثير من المفكرين والعلماء المسلمين ـ رغم اعتقادهم وإذعانهم بوجود الفطرة المؤمنة بالله لدى الإنسان، وأن الشخص من خلال تهذيب وتنمية هذا الاستعداد الفطري لديه، يمكنه الاقتراب من الله بشكل أكبر، وأن يؤمن به على نحو أعمق، ويوثق من علاقة الحبّ بينه وبين الله سبحانه وتعالى ـ عن إقامة برهان يستند إلى الفطرة في إثبات وجود الله.

---

(١) انظر: جوادي آملي، عبد الله، تبيين براهين اثبات خدا (شرح براهين إثبات وجود الله)، ص ٢٨٤، نشر إسراء، ط ١، قم. (مصدر فارسي).

(٢) انظر: هاب بيرن، رونالد وآخرين، خدا در فلسفه (الله في الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، ص ١١٣ ـ ١٢٩، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ط ١، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.

ومن ناحية أخرى، فإن بحث شهود الأنوار والتجليات الإلهية ـ (التجارب العرفانية والتجارب شبه الحسيّة) ـ التي يتم التمسّك بها في برهان التجربة الدينية لإثبات وجود الله، كانت شائعة بين العرفاء المسلمين منذ القِدَم، وكانت تُعدّ مصدراً معرفياً، بل وأقيمت عليه حتى بعض الأنظمة الأنطولوجية الفلسفية ـ وليست العرفانية فقط ـ من قبيل حكمة الإشراق، إلا أن هذا الأمر لم يكن مستنداً إلى منظومة معرفية منظمة تدعم مثل هذا الاستناد والابتناء. إن القضايا المستندة إلى الشهود (المشهودات) كانت تُفهم من قبل الحكماء المسلمين، كما تُفهم المحسوسات (القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة ما يدركه بحواسّه الظاهرية)، بيد أنهم لم يتحدّثوا بالتفصيل حول شرائط ومباني الصحّة القطعية لقضايا من قبيل: «إن هذه الورقة بيضاء»، و«إن الجوّ مشمس حالياً»، و«إن هذا العصير حلو»، و«إن هذه الوردة ذات أريج فوّاح»، و«إن هذا الوعاء ساخن»، و«إن الجرس يرنّ». كما لم يتحدّثوا بالتفصيل حول شرائط ومباني صحة القضايا المنبثقة عن الشهود العرفاني أيضاً. إن الذي كان يبدو واضحاً وبديهياً من وجهة نظر المتقدمين ـ ولذلك لم يكونوا يرون حاجة إلى البحث بشأنه، وكانوا يرونه بعبارة أخرى أمراً مفروغاً عنه ـ قد أصبح اليوم في فلسفة الغرب موضوعاً لأهم الأبحاث النظرية. لقد أدى تركيز فلسفة الغرب في المرحلة الجديدة على المعرفة إلى ظهور وتبلور الكثير من الأبحاث التي لم يبحثها أسلافنا بالتفصيل، وإن كنا نرى في هذا الشأن بصائر عميقة في المؤلفات والكتب التي وصلتنا منهم؛ حيث يمكن أن تشكل أرضية لتنمية المعرفة على أسس صحيحة ومتناسبة مع التفكير الإسلامي.

الاعتبار المعرفي للتجربة الدينية من وجهة نظر الإسلام

هناك الكثير من الآيات والروايات الدالة على أن أدوات المعرفة (مصادر المعرفة) لا تنحصر في الحسّ والعقل فقط، وأن هناك طريقاً آخر إلى المعرفة مفتوح أمام الإنسان؛ حيث يمكن الوصول إليه من طريق تهذيب النفس والسلوك المعنوي، وإن المعرفة الحاصلة من هذا الطريق، هي من بعض الجهات أفضل من المعرفة الحاصلة من طرق المعرفة الأخرى. وحيث أن الذي يحصل عليه الإنسان من هذا الطريق، هو من مصاديق التجربة الدينية في مفهومها الواسع (الأعم من التجارب الدينية شبه الحسية والوحيانية والعرفانية)، يتضح أن أصل حكاية بعض أقسام التجربة الدينية ـ في الحد الأدنى ـ عن الواقع ومعرفيتها، يعدّ أمراً مُسلّماً وثابتاً من وجهة نظر الإسلام. وإن هذا القسم من تعاليم الإسلام قد شجّع الكثير إلى الاتجاه نحو السلوك العرفاني والمعنوي، وتنمية وتطوير البُعد العرفاني والمعنوي في الحضارة الإسلامية.

إن الإحاطة الشاملة بهذه النصوص تحتاج إلى متّسع آخر، بيد أننا نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الآيات القرآنية، التي يمكن التأمّل فيها والاستناد إليها في هذا الشأن:

١. الآية التي تدل على أن الله سبحانه وتعالى منزّه عمّا يصفونه به، إلا ما يكون من عباده الصالحين؛ قال تعالى: ﴿**سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ**﴾[1]. لو افترضنا هاتين الآيتين منفصلتين عن الآيات السابقة عليهما، يكون مفادهما كالآتي: إن كل من يصف الله بشيء ـ باستثناء

(١) الصافات (٣٧): ١٥٩ ـ ١٦٠.

عباده المخلصين ـ فإن الله يتنزّه عن ذلك الشيء؛ وذلك لأن عامّة الناس يصفون الله بالمفاهيم المحدودة التي أدركوها ـ وجميع المفاهيم محدودة ـ وإن الله سبحانه وتعالى أسمى من أن يحدّه حدّ. ولكن هناك من بين أفراد البشر عباد استخلصهم الله لذاته، وعرّفهم بنفسه، وأخرج غيره من عقولهم وأرواحهم، بحيث أنهم أصبحوا لا يعرفون سواه، ويعرفون الأشياء الأخرى بواسطته. إن هؤلاء المخلَصين عندما يصفون الله في وجدانهم وصقع أرواحهم إنما يصفونه بما يناسب مقامه، وعندما يصفونه بألسنتهم، فإنهم ـ بالنظر إلى إدراكهم لقصور الألفاظ ومحدودية المعاني ـ يذعنون ويعترفون بأن لسانهم عاجز وقاصر عن وصفه[1]. بالالتفات إلى هذه النقطة فإن هذه الآيات تثبت أن هناك من بين جميع أفراد البشر أشخاص أخلصوا جميع وجودهم لله، ولا يوجد في كيانهم شيء غيره، وهم وحدهم الذين يمتلكون معرفة صحيحة عن الله، وأن الآخرين محرومون من امتلاك هذه المعرفة. وبطبيعة الحال فإن هذه الآية مبدأ للتأمّل في حقيقة الإخلاص ومراتبه، وأنه كيف يأتي الإخلاص بمعرفة للإنسان، بحيث لا يمكن الحصول عليها من أي طريق آخر. فما هي هذه المعرفة؟ وما هي خصائصها. وما هو مدى أهميتها؟ هذه بعض الأسئلة التي تتبلور في ذهن الإنسان عند التأمل في هاتين الآيتين[2].

---

(١) انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ١٧٤، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٣، ١٣٩٣ هـ.

(٢) إن معرفة المخلصين لله معرفة شهودية، والمعرفة الشهودية (المكاشفات العرفانية) تُعدّ من أهم مصاديق التجربة الدينية.

٢. الآيات التي تتحدّث عن لقاء الله، بعبارة: «لقاء الله»[١]، و«لقاء ربّهم»[٢]، و«لقاء ربّكم»[٣]، و«لقاء ربّه»[٤]، و«لقائه»[٥]، و«لقائنا»[٦]، وتقول على سبيل المثال: ﴿**فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾[٧]. إن هذه الآية تعتبر لقاء الله مقاماً رفيعاً، وأنه يجدر بالإنسان أن يسعى من أجل الوصول إلى هذا المقام، وذلك لا بهدف الخلاص من النار أو الدخول إلى الجنة، وإنما لغرض لقاء الله، وإن الطريق إلى تحقيق هذه الغاية السامية يتمّ من خلال العمل الصالح والإخلاص في عبادة الله.

وفيما يتصل بهذه الآيات تثار بعض الأسئلة أيضاً، من قبيل: هل يقتصر لقاء الله على الآخرة أم يمكن أن يتحقق هذا اللقاء في الدنيا أيضاً؟ (فإذا كان بالإمكان أن يتحقق هذا اللقاء في الدنيا أيضاً؛ فإن هذا سيكون من أبرز مصاديق التجربة الدينية). وما هي حقيقة هذا اللقاء؟ وما هو الاختلاف بين رؤية الله ورؤية الأمور الجسمانية والمادية؟ وكيف يتحقق هذا اللقاء؟ وما هي الحالة التي تعتري الإنسان في هذا اللقاء؟

٣. الآية التي تتحدّث عن عرض ملكوت السماوات والأرض على النبي

---

(١) انظر: الأنعام: ٣١؛ يونس: ٤٥؛ العنكبوت: ٥.

(٢) انظر: الأنعام: ١٥٤؛ الروم: ٨؛ السجدة: ١٤؛ فصّلت: ٥٤.

(٣) انظر: الرعد: ٢.

(٤) انظر: الكهف: ١١.

(٥) انظر: الكهف: ١٠٥؛ العنكبوت: ٢٣؛ السجدة: ٢٣.

(٦) انظر: يونس: ٧ ـ ١١ و١٥؛ الفرقان: ٢١.

(٧) الكهف (١٨): ١١٠.

إبراهيم عليه السلام، وتعتبر أن الهدف من هذا العرض (أو أنه في الحدّ الأدنى واحد من بين أهداف وغايات ذلك) أن يصبح النبي إبراهيم عليه السلام من أصحاب اليقين، وأن يكون من الموقنين: ﴿**وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾[١]. إن ملكوت السماوات والأرض، يمثل جانباً آخر من الظواهر المحيطة بنا، والتي لا يمكن لنا التعرّف عليها بواسطة أدوات الحسّ والعقل في وعينا المتعارف والجمعي، وتنطوي مشاهدتها على آثار بالنسبة لنا، ومن بينها الحصول على اليقين، هو اليقين الذي تم التعريف بوصفه هو الغاية من العبادة؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾[٢]. من الواضح أن مشاهدة هذا الجانب المستور وغير المعروف من الظواهر الأرضية والسماوية، يعود على صاحب هذه التجربة بمعارف خافية عن الأنظار المتعارفة، بحيث لا يشك صاحب التجربة في صدقها وصحّتها، وقد أيّد القرآن الكريم صدقها تلويحاً.

ومن بين الموارد الأخرى التي يمكن ذكرها في هذا الشأن، الآيات التي تتحدّث حول المعراج (السفر المعنوي للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله في آفاق الوجود لمشاهدة آثار وآيات الله سبحانه وتعالى)[٣]، وتلك التي تتحدّث عن مشاهدة

---

(١) الأنعام (٦): ٧٥.

(٢) الحجر (١٥): ٩٩. وبطبعة الحال، هناك من المفسرين من يذهب إلى الاعتقاد بأن المراد من اليقين في هذه الآية هو الموت، وإن القرآن إنما عبّر عن الموت باليقين؛ لأن حدوثه يكشف عن أمور كانت خافية، وتتحول الأخبار بعده إلى أمور يقينة تشاهد بالعيان.

(٣) قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. الإسراء (١٧): ١.

المقرّبين وإشرافهم العلمي على كتاب الأبرار[١]، وعن رؤية الجحيم من قبل أصحاب اليقين في الدنيا[٢]، والآيات التي تعتبر الإيمان والتقوى أرضية للحصول على الفرقان (تمييز الحق من الباطل) في حقل المسائل الاعتقادية والعلمية والقدرة على التمييز بينهما[٣]، والآيات التي تعد المؤمنين بهداية قلوبهم (إلى إدراك الربوبية الإلهية العامّة)[٤]، والآيات التي تعتبر السعي الجاد والدءوب في سبيل الله، موجباً لهداية الله للإنسان في طرق الوصول إلى حضرته[٥]، والآيات التي تتحدّث عن المواجهة والمقابلة الشهودية مع الله لآحاد الناس[٦].

---

(١) قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾. المطففين (٨٣): ١٨ ـ ٢١.

(٢) قال تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾. التكاثر (١٠٢): ٥ ـ ٧.

(٣) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ...﴾. الأنفال (٨): ٢٩.

(٤) قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. التغابن (٦٤): ١١.

(٥) قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾. العنكبوت (٢٩): ٦٩.

(٦) قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ...﴾. الأعراف (٧): ١٧٢. يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن للإنسان بُعدين وجوديين، وهما البُعد المُلكي (وهو بُعد تدريجي ومقرون بالقوّة والاستعداد وهو عابر وسيّال)، والبُعد الملكوتي (وله وجود جمعي). وإن هذه الآية الكريمة ناظرة إلى هذا البُعد الثاني (البُعد الملكوتي)، ويقول: إن الناس في هذه المرحلة ليسوا في حجاب، وليسوا في غفلة عن الله سبحانه وتعالى. وإن هذه الآية تشير إلى أن الله قد فصل بين الناس في عالم الملكوت، وأشهد كل واحد منهم على نفسه قائلاً: «ألست بربكم؟»، وهم بدورهم قد أدركوا بمشاهدتهم الداخلية وبوجدانهم ودون واسطة من قبيل البرهان والاستدلال أن الله سبحانه وتعالى هو ربهم، ومن هنا قالوا: «بلى، شهدنا». انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٠٦ ـ ٣٢٣.

إن الذي يحظى بالأهمية في هذا الشأن، عبارة عن: التفسير الصحيح والدقيق لطريقة الوصول إلى هذه المعرفة، ومراتب ومنازل ومقامات هذا الطريق ومقتضيات كل واحد من هذه المراتب، وتبويب أنواع الإدراكات الحاصلة من هذا الطريق، وبيان أحكام ومقتضيات كل واحد منها من خلال عرض خصائص ومعايير التقييم، وطريقة حكاية هذه المدركات عن الواقع. على الرغم من وجود المصادر الزاخرة بالمواد في التراث الثقافي الإسلامي لاستخراج المسائل ذات الصلة بالبحث المذكور، لا تزال هناك الكثير من الأسئلة التي تنتظر الإجابات، وهي تتوقع من الباحثين في هذا المجال أن يدلوا بدلائهم، ولا شك في أن هذا سوف يؤدّي إلى مزيد من إثراء أبحاث التجربة الدينية، ويشكل مرجعية للمفكرين في هذا الحقل.

والحقيقة هي أن الكثير من الباحثين ـ إذا لم نقل أكثريتهم الساحقة ـ في حقل التجربة الدينية، ليسوا محرومين من التجارب الدينية والعرفانية والروحية العميقة، بل لا يمتلكون حتى إدراكاً عميقاً للحقل المعنوي للدين والتعاليم العرفانية (الأعم من العرفان النظري والعرفان العملي)، والذين كانوا هم أنفسهم من العرفاء البارزين، وخاضوا تجارب دينية عميقة، قلما كانت لهم معرفة عميقة بحقول الأبستمولوجيا والأبحاث الفلسفية الجديدة ولا يزالون كذلك، بل إنهم في الأساس لا يشغلون أنفسهم في هذه الأمور، ويرونها مانعة وعقبة دون سلوكهم المعنوي.

إن طريقة الحل للبحث الصحيح والموثوق والمعتمد في هذا الحقل هو أن يكون للباحث نفسه ـ بالدرجة الأولى ـ حظ ونصيب لا بأس به من موضوع بحثه، وأن يكون واجداً للتجارب الدينية العميقة، ثم يحصل على المزيد من

التجارب الدينية للآخرين أيضاً، وأن يأنس بالآثار العرفانية، وأن يحيط علماً بالأبحاث العرفانية والفلسفية (من قبيل الأبحاث المعرفية)، وغير الفلسفية (من قبيل: علم النفس)، المرتبطة بمختلف أنواع التجربة الدينية.

برهان التجربة الدينية من وجهة نظر الفيلسوف المسلم

إن المراد من التجربة الدينية في برهان التجربة الدينية أحياناً هو التجربة العرفانية (كشف وشهود العرفاء) بالنسبة إلى وجود الله تعالى، وأحياناً يُراد به المعنى الأعم الشامل لجميع أنواع إحساس وجود وحضور الله تعالى. إن لبرهان التجربة الدينية الكثير من التقارير في العالم الغربي، وفيما يلي نشير إلى جانب من تلك التقارير:

التقرير الأول: الف) تحدّث الكثير من الناس في الكثير من الأزمنة والأمكنة المختلفة، عن إحساسهم أو تجربتهم لوجود الله. ب) من غير المعقول تصوّر أن جميع هؤلاء الأشخاص قد تعرّضوا للخديعة، أو كان ما شعروا به أو جرّبوه مجرّد وهم. وبالتالي فإن الله الذي وقع مورداً لتجربة الناس وشعورهم به، له وجود وتحقق في الخارج.

التقرير الثاني: إن الناس يشعرون بوجود الله وحضوره، وهم يدركون إرادته المتعارضة مع إراداتهم (بمعنى أنهم يريدون في بعض الأحيان القيام بأمر، ولكن تحول دون ذلك قوّة قاهرة يستشعرونها بوجدانهم)[١]. كما أنهم يشعرون بالسكينة والطمأنينة عند تقبّلهم بالأمر الإلهي، وهذا في حدّ ذاته يُشكّل برهاناً محكماً على وجود الله.

(١) وفي ذلك يروى عن الإمام علي؟ع؟، قوله: «عرفت الله ـ سبحانه ـ بفسخ العزائم، وحل العقود، ونقض الهمم». نهج البلاغة، الكلمات القصار، الحكمة رقم: ٢٥٠. (المعرّب).

التقرير الثالث: إن تجارب حضور أو إدراك أو لقاء الله، معتبرة في حدّ ذاتها، ولا تشتمل على أيّ سلسلة من الاستنتاج غير المعتبرة أو تقييم الفرضيات. إنها تجعل عدم الاعتقاد مهملاً[1].

يُعد العلامة جوادي الآملي من أبرز أساتذة الفلسفة والعرفان الإسلامي، وقد أبدى رأيه بشكل خاص بشأن التقريرات الغربية لبرهان التجربة الدينية، ومن هنا فإن التعرّف على آرائه في هذا المجال، جديرة بالاهتمام والتأمّل.

يرى سماحته أن التقارير الموجودة لبرهان التجربة الدينية، ما هي إلا «مواعظ خطابية وكلمات لا حظ لها من الإتقان البرهاني»[2]، وإن سبب توجّه جماعة من العلماء المسيحيين إلى هذا النوع من البراهين ناشئ من «فقدان التفكير العقلي، وضعف مبانيهم الفكرية والفلسفية التامّة»[3]. والنقطة الجديرة بالاهتمام في مورد التمسّك بالتجارب العرفانية للآخرين في إثبات وجود الله، هو أن شهود العارف إنما يورث اليقين لدى الآخر إذا كان لديه دليل وبرهان مستقل على واقعية متعلق ذلك الشهود وتلك التجربة[4].

كما يتمّ تقرير برهان التجربة الدينية في بعض الموارد على الشكال الآتي:

١. إن الشهود تجاه حقيقة مقدّسة وقيّمة أمر ثابت ومُسلّم، وقد تحقق هذا النوع من الشهود لبعض الأشخاص.

---

(١) انظر: هاب بيرن، رونالد وآخرين، خدا در فلسفه (الله في الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، ص ١١٣ ـ ١١٤، ١٣٧٠ هـ.ش.

(٢) انظر: جوادي آملي، عبد الله، تبيين براهين اثبات خدا (شرح براهين إثبات وجود الله)، ص ٢٥٩. (مصدر فارسي).

(٣) انظر: المصدر أعلاه.

(٤) انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٦٠.

٢. إن هذا الشهود لا يمكن أن يستند إلى العلل والعوامل الطبيعية.

٣. إن سبب ظهور هذا الشهود يعود إلى حقيقة ميتافيزيقية.

٤. وعلى هذا الأساس فإن هذه القوّة الميتافيزيقية موجودة.

يذهب العلامة جوادي الآملي إلى الاعتقاد بأن هذا الاستدلال غير تام، وذلك من عدّة جهات:

١. إن الذين لا يمتلكون حظاً من هذا النوع من الشهود، قد يشككون في مقدمته الأولى، وربما رفضوها.

٢. إن نتيجة هذا الاستدلال تقتصر على إثبات موجود ميتافيزيقي، وهذا المقدار لا يكفي لإثبات واجب الوجود (وذلك لأن كل موجود ميتافيزيقي ليس واجب الوجود بالضرورة، وإن المطلوب بالدرجة الأولى في براهين إثبات الله، هو إثبات واجب الوجود).

٣. إن المقدمة الثانية من الاستدلال تحتاج إلى إثبات؛ إذ أن عامل ظهور التجارب الدينية ـ بناء على بعض النظريات السايكولوجية ـ عبارة عن أمور طبيعية، من قبيل: الغرائز أو الوجدان الاجتماعي.

٤. بالالتفات إلى النقطة الثالثة، يتضح أنه لا يمكن حتى لصاحب التجربة نفسه أن يحصل على يقين بواقعية متعلقها استناداً إلى مجرّد تجربته الشهودية فقط ـ إلا اللهم في نوع خاص من الشهود (الشهود المعنوي وحق اليقيني) ـ وهو في هذا الخصوص يحتاج إلى إقامة برهان عقلي على وجود متعلق شهوده (المشهود)[1].

يبدو أن النقطة الأساسية التي تفترق فيها هاتين الرؤيتين (رؤية الفيلسوف

---

(١) انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

والحكـــيم المســـلم، والمـــتكلم[1] المســـيحي)، يجـــب البحـــث عنهـــا في المبـــاني الأبستمولوجية والفلسفية لهما. فأولاً: إن الحكيم والفيلسـوف المسـلم يسـعى إلى الحصول على اليقين بمعناه الخاص (الاعتقاد الصادق الجازم الثابت)، ولا يمكـن الحصول عليه إلا من طريق البرهـان بمعنـاه الخـاص (في قبـال القيـاس الخطـابي والجدلي والمغالطـة والشـعر، وكـذلك في قبـال الـدليل الاسـتقرائي والتمثـيلي). وثانياً: إن الذي يحظى بالدرجة الأولى من الأهميـة بالنسـبة لـه في بـراهين إثبـات وجود الله، هو إقامة مثل هذا الدليل على وجود واجب الوجود، ولـيس موجـوداً ميتافيزيقياً وما إلى ذلك؛ في حين أن المتكلم المسيحي المعاصر يرى أن الوصـول إلى مثل هذا الدليل وهذه النتيجة ـ في ظل قبوله بـالكثير مـن المبـاني الأبسـتمولوجية السائدة في فلسفة الغرب ـ أمراً غير ممكـن، وإن الـذي يـراه الحكـيم المسـلم أمـراً متحققاً وضرباً من تحصيل الحاصل، هو بالنسبة إلى المتكلم المسيحي طموح بعيـد المنال، ومن هنا فإنه يتمسك بهذا النوع من الأدلة، ويمكـن لهـا بطبيعـة الحـال أن تورثه الاطمئنان، وعلى الرغم من أنها لا تروي غليله ولكنها تخفف من عطشه.

ومن هنا يتضح أنه من خلال التمسّك بأصل الشـهادة (أو عـلى حـدّ تعبـير علماء أصول الفقه: حجيّة خبر الثقة) الذي يـتمّ الاسـتناد إليـه لإثبـات مـدعى أصحاب التجربة الدينية والشهودية، لا يمكـن الإجابـة عـن الملاحظـة الأولى للحكيم والفيلسوف المسلم؛ لأن هذا النوع من الأصول لا يفيد اليقين المنشـود له أبداً، كما أن الخبر المتواتر في نهاية المطاف إنـما يوجـد يقينـاً معرفيـاً، ولا يفيـد اليقين المنشود من قبل الحكيم المسلم.

---

(١) يأتي إطلاق مصطلح المتكلم على أشخاص من أمثال وليم ألستون وريتشارد سويين بيرن من باب المجاز والتوسّع في مفهوم الكلام والمتكلم.

وبطبيعة الحال يمكن الإجابة عن الملاحظة الثانية، بالقول: إنهم في مثل هذه البراهين لا يسعون على الدوام إلى إثبات واجب الوجود، وفي كل برهان يتوقع الحصول على نتيجة تتناسب مع المقدمات، كما ذكر الأستاذ الشيخ الشهيد مرتضى المطهري هذه النقطة، وذلك في جوابه عن نظير هذا الإشكال على برهان النظم، حيث قال:

«إن قيمة برهان النظم تكمن في أنه يرشدنا إلى حدود ما وراء الطبيعة. إن هذا البرهان يثبت هذا المقدار فقط، وهو أن هناك ما وراء لهذه الطبيعة، وأن هذه الطبيعة مسخرة لهذا الوراء، وأن الما وراء مُستَشعر [ومُدرَك] بالذات، ومُستَشعر بأفعاله. وأما القول بأن هذا الما وراء واجب أو ممكن؟ حادث أو قديم؟ واحد أو متكثر؟ محدود أو غير محدود؟ وهل هناك تناه لعلمه وقدرته أم لا؟ كل ذلك خارج عن نطاق هذا البرهان. فهذه المسائل إنما تقع على عاتق الفلسفة الإلهية، والفلسفة الإلهية بدورها إنما تثبت هذه الأمور ببراهين أخرى»[1].

من ذلك أن (ديفيس)[2] ـ على سبيل المثال ـ قد بيّن حدود ما يُتوقّع من برهان التجربة الدينية بشكل كامل، وبذلك فقد حال دون ورود هذا الإشكال.

إن الملاحظة الثالثة ناظرة إلى التقارير الناقصة المذكورة في مقالات الموسوعات ودوائر المعارف عن برهان التجربة الدينية[3]، لا أن صحة المقدمة

---

(١) المطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ١، ص ٥٥، انتشارات صدرا، ط ٦، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

(2) Davis, Caroline Franks (1989), The Evidential Force of Religious Experience Oxford, Oxford University Press, pp. 190 _ 192.

(٣) انظر: جوادي آملي، عبد الله، تبيين براهين اثبات خدا (شرح براهين إثبات وجود الله)، ص ٢٥٩. (مصدر فارسي).

الثانية من البرهان غير قابلة للإثبات من وجهة نظر الحكيم والفيلسوف المسلم، وأن النظريات السايكولوجية تشتمل على احتمال الصدق بالنسبة إلى جميع التجارب الدينية.

إن الملاحظة الرابعة ناظرة إلى نقطة هامة في تبويب التجارب العرفانية. يرى الحكيم والفيلسوف المسلم «أن الشهود له مراتب ومراحل مختلفة، وإن صاحب الكشف في مرتبة الشهود، إنما يحصل على اليقين في بعض المراحل، وإن الشهودات الجزئية والمتزلزلة حتى في أثناء المشاهدة لا تقترن باليقين»[١]. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الشهودات في تبويب كلي ـ بلحاظ نوع متعلقها ـ إلى مجموعتين:

أ) الشهودات الجزئية المرتبطة بالأمور النازلة والمراتب الخيالية والطبيعية للعالم. في هذه الشهودات يكون ذات المشهود متزلزلاً، ويكون شهوده تبعاً لذلك في معرض التبديل والتغيير. وفي هذه الشهودات تكون الحقيقة المشهودة أمراً محدوداً، ومن هنا «تعمل قوّة الوهم والخيال، على فسح المجال للخدعة والتمويه، وتعمل على تسرية أحكام وآثار الحقائق والأمور المحدودة من موطن إلى موطن آخر، وبذلك يحدث فصل بين ما يتحقق في خيال العالم المنفصل وما يحدث نتيجة لتدخّل الوهم في الخيال المتصل للشخص المشاهد، ومن حينها يحصل لذات الشاهد شك وتردّد في تشخيص الحق والباطل في مشهوداته»[٢].

ب) الشهودات التي يشتمل المشهود فيها على كلية وثبات، وتكون مصونة

---

(١) انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٢.

(٢) انظر: المصدر أعلاه.

من التزلزل والاضطراب. والمراد من الكلية هنا هي الكلية الاستيعابية دون المفهومية. في هذا النوع من الموارد يصل الشاهد (صاحب التجربة العرفانية) إلى حقيقة عقلية (مجرّدة) على نحو حضوري (لا حصولي)؛ إذ «أن ضرورة صدقها بوصفها حقيقة موضوعية وخارجية بالنسبة إلى الإنسان الشاهد على المحيط، هي بحيث لا يبقى معها متّسع للشك والترديد فيها»[1].

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنه في ضوء الشهودات من النوع الثاني، يصبح تمييز الصحيح والخطأ والحق والباطل في دائرة شهودات النوع الثاني (الشهودات الجزئية) ميسوراً، وتعمل القوى الوهمية والخيالية للإنسان على إظهار الصوَر البرزخية والخيالية بما يتناسب مع العقول. وفي مثل هذه الحالة يتناغم الخيال المتصل مع الخيال المنفصل، وبعد إلغاء الفاصلة تنشر شمس اليقين أشعتها حتى إلى أدنى مراتب الشهود. إن صاحب التجربة في هذا المقام شاهد واصل، وحيثما نظر لا يرى غير الحق، ولا يعتريه أيّ شك أو تردد في ما يعثر عليه من الحق أبداً.

ومن هنا يتضح أن القيمة المعرفية لجميع التجارب الدينية، بل وجميع التجارب العرفانية ـ لا في نفسها ولا بالنسبة إلى الأشخاص المختلفين ـ ليست على نسق واحد. لو أن صاحب التجربة كان عارفاً واصلاً؛ بحيث كان واصلاً إلى شهود الحقائق العقلية، وكان بعبارة أخرى حاصلاً على الشهود المعنوي وحق اليقيني، فإن مشاهداته سوف تربطه بصُلب حقائق الوجود، وإلا «فإنه سوف يتنكّب الطريق بشهوده، و... يكون ضالاً في شهوده؛ إذ لا يستطيع تمييز

---

(١) انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٦١.

الطريق من عدمه»[١]. يمكن لمثل هذا الشخص ـ بطبيعة الحال ـ بعد إتمام الجذبة أو في سياق البحث عن الخلاص من شرّ الشياطين المهيمنة عليه، أن يميّز الحق من الباطل بواسطة معايير من قبيل تطابق الشهود مع العقل والشريعة أو من خلال الرجوع إلى الأستاذ الواصل.

وأما إذا أغلق الشخص على نفسه طريق البرهان العقلي لتمييز الحق من الباطل بسبب المباني المعرفية الخاصة التي اختارها، وكان لا يزال متردداً في أمر الشريعة، ولم يكن له أستاذ كامل يرشده، فإن شهوداته الجزئية سوف تكون بالنسبة له فاقدة لأيّ قيمة معرفية.

وعلى هذا الأساس فإن «هذا النوع من الشهودات والتجارب الشخصية ـ من وجهة نظر الحكيم والفيلسوف المسلم ـ مع كل الاضطرابات الموجودة بين بعضها وتضاربها مع تجارب الأشخاص الآخرين، كلها حقائق مهزوزة ومضطربة، لا تضمن إلا موضوع الفرضيات والنظريات التطبيقية لعلماء النفس والمنظرين الماديين والحسّيين. بمعنى أن بالإمكان تحليلها بوصفها موضوعاً للمعرفة، ولا تندرج في حدّ ذاتها ضمن المعارف المنطقية»[٢].

ومن هنا يتضح أن قسماً واحداً من التجارب الدينية فقط هو الذي يحظى بالقيمة المعرفية، وذلك لأشخاص بعينهم من أصحاب التجربة. والآن يتعيّن على الحكيم المسلم أن يجيب عن هذا السؤال، وهو أولاً: هل هناك من طريق لإحراز وجود هذا النوع من التجارب بين الناس؟ وثانياً: إذا كان وجود هذا النوع من التجارب ثابتاً، فهل يمكن أن يحتوي على قيمة معرفية بالنسبة إلى

(١) انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٦٣.

(٢) انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٦٤.

الآخرين أيضاً، بمعنى أن يُطلعهم بشكل وآخر على وجود متعلقاته؟

من الواضح أن الجواب إذا كان بالإيجاب، سوف يتمّ تمهيد الأرضية لطرح صورة صحيحة عن برهان التجربة الدينية، بحيث يكون مورداً لقبول الفيلسوف المسلم أيضاً. مع الالتفات ـ بطبيعة الحال ـ إلى المحدوديات التي سبقت الإشارة إليها في هذا الشأن.

النتيجة

على الرغم من أن ما يتمّ طرحه حالياً تحت عنوان برهان التجربة الدينية، ويتمّ بيانه بتقارير متنوّعة من قبل أشخاص من أمثال وليم ألستون وريتشارد سوين بيرن، إنما يتناسب مع الفضاء المعرفي والثقافي السائد في العالم الغربي، ولكن يمكن العمل ـ من خلال توظيف مباني الفكر الإسلامي ـ على إخضاعه للنقد والبحث والتقييم، وفي إطار بيان نواقصه ونقاط ضعفه وتكميله وترميمه على أساس مباني الحكمة الإسلامية، يمكن لنا أن نقدّم له تقريراً مناسباً ومقبولاً، وبذلك نعمل على بسط وتوسيع دائرة مسائل الإلهيات الإسلامية، وتحقيق التعاطي والتعامل الثقافي الذي كان ولا يزال موجباً لنماء وازدهار الثقافة الإسلامية.

ومما تقدّم، يمكن الوصول إلى النتائج أدناه:

١. إن انتشار برهان التجربة الدينية على وجود الله، واكتسابه أهمية بين فلاسفة الدين في الغرب، ولا سيّما تأكيد الفلاسفة المؤمنين بالله عليه، إنما يأتي بتأثير من الخلفية المعرفية والثقافية الخاصة التي شاعت في الغرب بعد عصر النهضة، ولا سيّما في القرنين الأخيرين.

٢. إن هذا البرهان لم ينتشر أو يُعرف بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين،

وإن أقيمت أدلة على وجود الله، يمكن مقارنتها مع بعض تقارير برهان التجربة الدينية.

٣. يحتل برهان التجربة الدينية ـ من وجهة نظر الحكيم والفيلسوف المسلم ـ مرتبة أدنى من البراهين الفلسفية الخالصة، من قبيل: برهان الوجوب والإمكان، وبرهان الصديقين، وهو قاصر عن إفادة اليقين المنطقي التام، ومن هنا فإن إطلاق عنوان «البرهان» ـ بمعناه الفني المنطقي ـ على هذا الدليل، لا يخلو من تسامح.

٤. ومع ذلك كله، يمكن تتميم وتكميل برهن التجربة الدينية، والاستفادة منه في مواجهة الأشخاص الذين يرفضون المباني المعرفية للفلاسفة الإسلاميين، ويفكرون في ضوء الفضاء المعرفي الغربي، من باب «وجادلهم بالتي هي أحسن».

مناقشة أدلة القائلين بالحجيّة المعرفية للتجربة الدينية[1]

د. منصور نصيري[2]

الخلاصة

إن مناقشة أدلة القائلين بحجية التجربة الدينية في إثبات متعلقها، تشكل محور أبحاث هذه المقالة. وقد بحثنا هذه الأدلة ضمن خمس مجموعات منفصلة، وهي على نحو الآتي: ١. الاستدلال من طريق تشبيه التجربة الدينية بالتجارب الحسية. ٢. الاستدلال من طريق أصل تبسيط العقيدة والشهادة. ٣. الاستدلال من طريق استنتاج التفسير الأفضل. ٤. استدلال غوتينج المعدّل. ٥. الاستدلال بواسطة اعتبار التجربة الدينية علماً حضورياً. إن جميع هذه الأدلة تعاني من بعض الإشكالات الخاصة، وسوف نتعرّض إلى بحث كل واحد منها في محله. وبالنظر إلى الإشكالات التي سوف يتمّ طرحها

---

(١) هذه المقالة نشرت في مجلة فصليّة «انديشه نوين ديني»، السنة التاسعة، العدد ٣٥، الصفحات ٤٥ إلى ٦٢، شتاء ٢٠١٤ م.

ترجمة: حسن علي مطر

(٢) أستاذ مساعد في جامعة طهران، برديس فارابي.

سوف نردّ حجية التجربة الدينية بشكل عام، ونستنتج منها حجية خاصة ومحدودة.

بيان المسألة

إن من بين أهم المسائل في التجربة الدينية، هو: هل يمكن للتجربة الدينية أن تكون قرينة على إثبات متعلقها؟ وهل التجربة الدينية تثبت أحقيقة الواقعيات المدعاة أو وجود متعلقها وموضوعها؟ تُطرح في هذا الشأن رؤيتان كليتان، وهما: إن بعض فلاسفة الدين، يرون أن الجواب عن هذا السؤال موجب، ويقبلون بالحجية المعرفية للتجربة الدينية. إن هؤلاء الفلاسفة يدافعون في الحقيقة عن القيمة القرينية للتجربة الدينية.

ويمكن أن نعدّ من بين هؤلاء الفلاسفة، كلاً من: كارلي دونبارد[١]، وريتشارد سوين بيرن[٢]، وكيث يندل[٣]، ووينرايت[٤]، وجيلمان[٥]، وبيلي[٦]،

---

(1) Broad, C.D, 1939: "Arguments for the Existence of God. II," The Journal of Theological Studies, XL, 157 _ 167; Broad, C.D, 1969: Religion, Philosophy, and Physical Research, New York: Humanities Press. P. 17 _ 73.

(2) Swinburne. Richard, 2004, The Existence of God, rev. ed. Oxford: Clarendon Press.

(3) Yandell, Keith, 1993. The Epistemology of Religious Experience, NewYork: Cambridge University Press.

(4) Wainwright, 1981. Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison, WI: University of Wisconsin Press, Chapter 3.

(5) Gellman Jerome., 1997. Experience of God and the Rationality of Theistic Belief, Ithaca, N. Y., Cornell University Press.

(6) Baillie, John. 1939. Our Knowledge of God, Oxford: Oxford University Press.

وجيري غوتينج[1]، وإرنست هوكينج[2].

ومن ناحية أخرى أنكر بعض العلماء الآخرين الحجية المعرفية للتجربة الدينية، ومن بين هؤلاء: مايكل مارتن، وماثيو باغر[3]، ووليم راو[4]، ووالاس ميتسون[5]، وألسدير مك إينتاير.

إن الغاية الرئيسة من هذه المقالة هي بحث ومناقشة بعض أدلة القائلين بحجية التجربة الدينية.

مناقشة أدلة القائلين بالحجية

يمكن القول إن الأدلة التي أقامها القائلون بقرينية التجربة الدينية لتأييد وإثبات متعلق التجربة الدينية، تندرج ضمن خمس مجموعات كلية، وفيما يلي سوف نبحث كل واحد منها بشكل منفصل.

أ) الاستدلال بواسطة تشبيه التجربة الدينية بالتجربة الحسيّة

لقد أكد فلاسفة من أمثال ألستون ووينرايت على الماهية «الحسية» للتجربة الدينية، وأقاموا أدلة يمكن تسميتها بـ «الاستدلال بواسطة تشبيه التجربة الدينية

---

(1) Gufting, Gary, 1982. Religious Belief and Religious skepticism, University of Notre Dame press.

(2) Hocking, William, E., 1912. The Meaning of God in Human Experience: A Philosophy Study of Religion, New Haven: Yale University Press.

(3) Bagger, Matthew C. 1999. Religious Experience, Justification, and History, Cambridge, England: Cambridge University Press.

(4) Rowe, William. 1982. "Religious Experience and the Principle of Credulity." International Journal for Philosophy of Religion, 13: p. 85 _ 92.

(5) Matson,Wallace, in: Pojman, Louis, p., ed., 1986.

بالتجربة الحسيّة»، أو بعبارة أخرى[1]: «الاستدلال بواسطة الإدراك الحسّي».

لقد كان ألسنون هو الفيلسوف الديني الأول والأبستمولوجي البارز الذي يذكر هذا الاستدلال، ثم جاء بعده آخرون من أمثال وليم وينرايت وقاموا بشرحه وتفصيله. وفيما يلي سوف نعمل أولاً على ذكر تفسير وينرايت، وننتقل بعد ذلك إلى ذكر تفسير ألستون.

يعمل وليم وينرايت على قياس التجربة الدينية على التجربة الحسيّة، ويقول: كما أن تجربة الشجرة تجعلني أعتقد بوجود الشجرة، كذلك فإن تجربة الله بدورها تجعلني أعتقد بوجود الله. صحيح أن هناك اختلافات بين هاتين التجربتين؛ إلا أن نقاط التشابه بينهما من الكثرة بحيث تكفي للاعتقاد بوجود الله؛ من ذلك على سبيل المثال أن كلا التجربتين تحتوي على خصيصة ذهنية «noetic» (بمعنى أن كلتاهما ترتبط بمحتويات الذهن، ومن بينها: المعتقدات، والرغبات، والقيَم، وما إلى ذلك). فهو يرى أن كلتا التجربتين تشتمل على متعلق إدراكي، وكلتاهما تتضمّن وضعية الأمور التي يمكن اختبارها والتحقيق حولها بشكل وآخر[2].

وقد أكد وينرايت ـ من خلال بيان بعض خصائص التجربة الحسية ـ على أن تبلور العقائد الناظرة إلى الله على أساس التجربة الدينية، تشتمل على هذه الخصائص أيضاً؛ بمعنى:

---

(1) Gellman, Jerome, 2005: "Mysticism And Religious Experience", in:Wainwright, William J. (Editor), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. P. 154 _ 155.

(2) Wainwright, 1981, Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison, WI: University of Wisconsin Press, Chapter 3. P. 70 _ 72.

١. إن التجربة الدينية تؤدّي إلى توفير الأرضية كي نصل إلى متعلقها (الله وارتباط الله بالإنسان).

٢. إن مخرجات التجربة الدينية (المسيحية) تحتوي على تناغم وانسجام متبادل.

٣. إن مخرجاتها تنسجم مع مخرجات سائر الأعمال الإدراكية الثابتة.

٤. إن تبلور الاعتقاد على أساس التجربة الدينية ثابت من الناحية الاجتماعية، وقد ترسّخ بعمق في حياة الكثير من الأشخاص.

٥. إن التجربة الدينية (المسيحية)، لا تحتوي على خصيصة الدقة والتقييم الذهني، بيد أن هذه الاختلافات لا تضرّ بأصل الوثوق بها والاعتماد عليها.

وقد عمد جيلمان إلى تلخيص الاستدلال بواسطة الإدراك الحسي، على النحو أدناه[1]:

١. إن تجربة الله تحتوي على تركيبة فاعل معرفي/ متعلق[2] يحظى بمحتوى ظاهراتي يعبّر عن متعلق التجربة. كما أن الفاعل المعرفي يطرح في إطار هذا النوع من التجارب مدعيات صادقة. يضاف إلى ذلك أن هناك في التجارب المرتبطة بوجود الله ـ كما في الإدراك الحسي لاتخاذ موقف بشأن التجربة العرفانية أو التجربة الدينية لله ـ طرقاً أو مسارات عرفانية، ويمكن للأشخاص الآخرين بدورهم أن يسلكوا مساراً عرفانياً مناسباً، بغية

---

(1) Gellman, Jerome, 2005: "Mysticism And Religious Experience", in:Wainwright, William J. (Editor), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. P. 154 _ 155; Gelman, Jerome, 2001: Mystical Experience of God: A Philosophical Enquiry, London: Ashgate Publishers. P. 112.

(2) Subject–object structure.

تقييم واختبار مدعيات ذلك الفاعل المعرفي. وفي جميع هذه الطرق والمسارات تكون تجربة الله مشابهة للتجربة الحسية.

٢. إن التجارب شبه الحسية، تعتبر (في الحدّ الأدنى) قرينة لتأييد اعتبارها. فأن يبدو لشخص أنه يعيش تجربة موضوع ما، لهو دليل على أن يرى أنه قد حصل حقيقة على مواجهة تجريبية مع ذلك الموضوع[١]. وعلى هذا الأساس تُعدّ تجربة الله (في الحدّ الأدنى) قرينة على تأييد اعتبارها.

٣. إن التماهي والتناغم بين مدركات الأشخاص المختلفين في الأمكنة والأزمنة، والتقاليد والأعراف المتنوّعة، يؤدي إلى ارتقاء وزيادة القرينة المؤيدة لاعتبار تلك المدركات. ومن هنا فإن التوافق بشأن التجارب المرتبطة بالله ـ والتي تتحقق في مختلف الشرائط المتنوّعة ـ تؤدي إلى زيادة قرينيتها.

٤. إن اعتبار التجربة الدينية أو العرفانية، يمكن له أن يحصل من طريق التداعيات التي تتركها هذه التجارب في حياة الشخص الذي يعيش التجربة[٢].

٥. يُستنتج من المقدمة الأولى إلى المقدمة الرابعة، قرينة أولية مؤيدة لاعتبار (بعض) التجارب المرتبطة بالله.

طبقاً لهذا الاستدلال يكون النظر إلى واقعية التجارب الدينية في الحصيلة

---

(1) Swinburne, Richard, 2004: The Existence of God, rev. ed. Oxford: Clarendon Press. P. 254.

(2) Wainwright, 1981: Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison, WI: University of Wisconsin Press, Chapter 3. P. 83 _ 88.

النهائية تابع للقوة الأولية للتجربة الدينية والقرائن المناسبة الأخرى وقوة الأمثلة المناقضة التي تقام إلى الضدّ من اعتبارها[١].

إن من بين الأشخاص الآخرين الذين يعتبرون التجربة الدينية من سنخ التجربة الحسية، هو وليم ألستون. فهو يرى أن التجربة الدينية في مورد المعتقدات الدينية تشتمل على ذات الدور المعرفي الذي يشتمل عليه الإدراك الحسي في مورد المعتقدات الناظرة إلى الأمور الحسيّة؛ وعلى هذا الأساس كما أن الإدراك الحسي هو المبنى الرئيس لمعرفتنا بالعالم الطبيعي، فإن التجربة الدينية بدورها تمثل المبنى الرئيس لمعرفتنا بالله. وفي كلتا التجربتين تكون بعض المعتقدات أساسية وبعضها الآخر غير أساسي. وإن المعتقدات الأساسية هي انعكاس مباشر لتجربتنا. إن الاعتقاد الأكثر جوهرية في دائرة التجربة الحسية هو الاعتقاد بواقعية العالم المادي، وبالتناظر معه فإن الاعتقاد الأكثر جوهرية في الدائرة الدينية هو الاعتقاد بالواقعية اللاهوتية. وهذا الأمر يصدق بشأن المعتقدات الجزئية أيضاً؛ أي كما أن هناك معتقدات جزئية حسيّة (من قبيل: شجرة التفاح التي نراها أمامنا)، كذلك هناك معتقدات جزئية دينية تمثل انعكاساً للحظات من التجربة (من قبيل: «إني أشعر بحضور الله في هذا المكان»).

ولكي يدعم ألستون رأيه، فإنه يؤكد على أنواع التشابه الموجودة بين الإدراك الحسي والتجربة الدينية؛ وإن هذه الأنواع من الشبه، عبارة عن: أ) الشبه في البنية؛ بمعنى إن كلتا التجربتين تشتمل على ثلاثة أجزاء، وهي: ١. المدرِك؛ و

(1) Gellman, Jerome, 2005: "Mysticism And Religious Experience", in:Wainwright, William J. (Editor), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. P. 155.

٢. المدرَك؛ و٣. الظاهر. وفي التجربة الحسية يكون المدرِك هو الشخص الذي يخوض التجربة، والمدرَك هو الأمر الذي تخاض تجربته، والظاهر هو التجلي الذي يظهر للذهن عن الأمر المجرَّب. وذات هذا الأمر يصدق بالنسبة إلى التجربة الدينية أيضاً، مع فارق أن المجرّب أمر مقدّس، والظاهر هو تجلي وظهور الأمر المقدّس. ب) التشابه في مبنائية بعض المعتقدات؛ بمعنى أن بعض المعتقدات الأساسية في كلتا التجربتين يتم توجيهها وتبريرها مباشرة بمساعدة التجربة ذات الصلة، ثم يتم تبرير وتوجيه سائر المعتقدات على أساسها. ج) إن الأصل الأولي في كلتا التجربتين هو القبول بهما؛ بمعنى أنه ما دام لا يوجد دليل على الإنكار، سيكون الاعتقاد بمحتوى كلتا التجربتين مبرراً. د) حساسية كلتا التجربتين تجاه التجربة (كما تقدّم في المورد السابق).

ومن ناحية أخرى يذهب ألستون إلى الاعتقاد بأن التجربة الدينية والتجربة الحسية، كلاهما أمر اعتقادي. وإن تبرير كل أمر اعتقادي عرضة للدور المعرفي؛ بمعنى أنه لا يمكن إثبات قابليته للاعتماد بشكل مستقل. ومن هنا فإنه يقرّ بأن الأدلة المرتبطة بتوجيه التجربة الدينية دورية؛ ولكنه يعتقد بأن الأدلة المرتبطة بتوجية قابلية الإدراك الحسّي ـ للاعتماد هي الأخرى عرضة لذات مشكلة الدور. كيف يمكن لنا أن نثبت أن الشجرة التي نراها، باستخدام سائر المعطيات الحسية (أو المعطيات الحسية لنا أو الآخرين) هي شجرة حقيقة؟ وهذا يعني ذات الدور. ولكن على الرغم من هذه الدورية، فإننا نادراً ما نشكك في إمكان الاعتماد على الإدراك الحسي. وعلى هذا الأساس فإنه بالنظر إلى أن التجارب الدينية تشبه سائر التجارب الإدراكية ـ مثل الإدراكات الحسية ـ لا ينبغي الشك في التجارب الدينية أكثر من سائر التجارب؛ إلا إذا تمّ إثبات

عدم إمكانية الاعتماد عليها[1].

والسؤال هنا: إذا كان توجيه الإدراك الحسّي عرضة للدور؛ فما هو دليل الاعتماد على المدركات الحسّية؟ نحصل على الإجابة عن هذا السؤال من وينرايت[2]. فهو يذكر لذلك أربعة أدلة، ليذهب بعد ذلك إلى الاعتقاد بأن هذه الأدلة الأربعة تجري في مورد إدراك التجربة الباطنية والدينية أيضاً؛ ومن هنا يجب الاعتماد على التجربة الباطنية كما يتمّ الاعتماد على التجربة الحسية. وهذه الأدلة الأربعة عبارة عن:

١. إن هذه المدركات تحظى بانسجام وتناغم داخلي؛ بمعنى أن مخرجات هذه المدركات تحظى بانسجام وتناغم متبادل فيما بينها.

٢. إن مخرجات المدركات الحسية منسجمة بدورها مع سائر أعمالنا الاعتقادية أيضاً؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن عقائد الإدراك الحسّي منسجمة مع عقائد الذاكر وكذلك العقائد القائمة على الاستنتاج أيضاً.

٣. إن التصديق بالإدراك الحسّي ثابت من الناحية الاجتماعية؛ بمعنى أنه مورد للقبول على نطاق واسع، واستحكم بعمق في حياة الذين يعملون على توظيفه.

٤. إن الإدراك الحسي في حدّ ذاته يؤيد هذا الأمر؛ بمعنى أن مخرجاته بنفسها تؤيد هذا الاعتماد. ومع الالتفات إلى هذه الخصائص، إذا لم تقم

---

(1) Alston, William P., 1991: Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, London: Cornell University Press. P. 112 _ 115.

(2) Wainwright, 1981: Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison, WI: University of Wisconsin Press, Chapter 3. P. 127 _ 1288; Wainwright, 1999: Philosophy of Religion, 2nd ed., NewYork: Wadsworth. P. 112 _ 115.

هناك أدلة فلسفية قوية على الشك والترديد بشأن إمكانية الاعتماد على الاعتقاد الحسّي، كان الاعتماد عليه معقولاً.

وبطبيعة الحال فإن أستون لا يدّعي أن التجربة الدينية هي الطريق الوحيد المؤدّي إلى معرفة الله، كما أن الإدراك الحسي بدوره ليس هو الطريق الوحيد لمعرفة العالم الفيزيقي. بيد أنه يقول: كما أن الإدراك الحسي يمثل الركيزة الأصلية[1] لمعرفة العالم الفيزيقي، فإن التجربة الدينية بدورها تمثل الركيزة الأصلية لمعرفة الله. يرى ألستون أن حكمنا بشأن مقدار الاعتماد على التجربة الدينية يجب أن يكون مساوياً لاعتمادنا على التجربة الحسية؛ ولو ذهب بنا الظن إلى القول بأن التجربة الدينية لا تمتلك القدرة على توجيه المعتقدات الدينية، سوف نكون مصابين بنوع من الاستبداد بالرأي والعصبية ضد التجربة الدينية. ومن هنا فإن يعمل على توجيه المحور الرئيس لأبحاثه نحو هذا الاتجاه القائل بأن الإدراك الحسي كما يشكل مبنى لتوجيه معتقداتنا بشأن العالم الفيزيقي، يجب القول ـ بحكم العقل والإنصاف ـ إن التجربة الدينية بدورها مبنى لتوجيه اعتقادنا بشأن الله[2].

لقد أكد الناقدون في مناقشتهم لرأي ألستون على اختلافات التجربة الدينية عن التجربة الحسية. إذ يرى هؤلاء الناقدون أن هناك اختلافات هامّة بين التجربة الحسية أو الإدراك العادي وبين التجربة الدينية؛ من ذلك يمكن ـ على سبيل المثال ـ الإشارة إلى موارد الاختلاف الآتية في هذا الشأن[3]:

---

(1) Essential basis.

(٢) انظر: بيترسون، مايكل، وآخرين، عقل واعتقاد ديني، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨، نشر: طرح نو، ط ١، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

(٣) انظر: المصدر أعلاه، ص ٤٤ ـ ٤٨.

١. إن الإدراك الحسي تجربة جماعية؛ وأما التجربة الدينية فهي ذات دائرة شمولية ضيّقة.
٢. يمكن الحصول على تجربة حسية في جميع الحالات، وأما التجربة الدينية فلا تحدث إلا في حالات ضيّقة ومحدودة جداً.
٣. في التجربة الحسية يكون الإنسان فاعلاً؛ بمعنى أن بإمكانه أن يحصل على تجربة حسية متى شاء، وأما في التجربة الدينية فهو منفعل، ولا يمكن له الحصول على تجربة دينية متى ما أراد.
٤. إن التجربة الدينة سريعة الزوال، إلا أن التجربة الحسية ثابتة.
٥. إن الإدراكات الحسية لكل شخص تعضد بعضها، في حين أن التجارب الدينية للشخص ليست كذلك. يضاف إلى ذلك أن للأشخاص إدراكات حسية متشابهة عن متعلقات إدراكاتهم؛ بمعنى أن للجميع فيما يتعلق بإدراك المنضدة كيفيات مشابهة من الإدراك تقريباً، وتبعاً لذلك يعملون على وصف تجربتهم الحسية ويمتلكون القدرة على التوقع بشأن المنضدة، ولا يوجد مثل هذا التوقع بشأن التجربة الدينية.
٦. إن متعلق التجربة الحسية يشتمل على كيفيات حسية (من قبيل: اللون والطعم والرائحة وما إلى ذلك)، في حين أن متعلق التجربة الدينية يشتمل على كيفيات غير حسية (من قبيل: الحالات المعنوية والروحية والحب والقدرة والميل إلى الخير).
٧. لا يمكن العمل على تقييم المعلومات الحاصلة عن التجربة الدينية بشكل موضوعي وذهني، في حين يتاح هذا الأمر في التجربة الحسية بسهولة.

إن ألستون مع اعترافه بهذه الاختلافات، إلا أنه يؤكد على أن هذه

الاختلافات لا تثبت أن بنية التجربة الدينية تختلف عن بنية الإدراك الديني؛ إذ أن كثرة وقوع التجربة ـ على سبيل المثال ـ وكذلك حجم المعلومات الحاصلة منها، لا ربط له ببنية تلك التجربة.

ومع ذلك يجب القول إن الاختلاف السادس هام للغاية؛ وهو الاختلاف الذي ذهب البعض على أساسه إلى القول بعدم إمكان اعتبار التجربة الدينية من سنخ الإدراك الحسي. فإن المدرَك (بفتح الراء) يُظهر نفسه في الإدراكات الحسية المتعارفة، من خلال الكيفيات الحسية المحدّدة والخاصة؛ فإن القلم الذي في يدرك صلب ولونه أزرق ومصنوع من مادة البلاستيك، وهو يظهر للناظر بهذه الأوصاف؛ في حين أن الذين يخوضون التجارب الدينية، يقرّرون أن متعلق إدراكهم (الذي هو الله على سبيل المثال) يتصف بكيفيات وخصائص من قبيل: القوّة، والهيمنة، والحبّ، والخير الإلهي، وهذه الأمور بأجمعها ليست حسية أبداً. إن ألستون ملتفت إلى هذا الإشكال، ويقرّ بأن الخصائص والكيفيات المدرَكة في التجربة الدينية الناظرة إلى الله ليست حسية؛ إلا أنه يرى أن هذا الأمر لا يعني أن هذا النوع من الأمور لا يكون محتوى لإدراك حسّي.

إن ألستون على الرغم من إقراره بأن الكيفيات المُدرَكة في التجارب الدينية (أي الأوصاف التي هي من قبيل: القدرة والجمال والخير الإلهي) ليست حسية، ولكنه يؤكد في الوقت نفسه على أن هذا لا يعني أن هذه الأمور لا يمكن أن تدرك كما هو الحال بالنسبة إلى محتوى التجربة الحسية. إنه يتحدّث في إثبات مقصوده عن الاختلاف بين الكيفيات الظاهرية والكيفيات الموضوعية. إن الكيفيات الظاهرية تعني ذلك النحو الذي يظهر فيه الشيء للشخص في لحظة خاصة؛ وأما الكيفيات الموضوعية فتعني ذلك النحو الذي يكون فيه

للشيء في نفسه قابلية أن يتجلى في شرائط معيّنة بشكل معيّن؛ من ذلك أن البيت القائم أمامي ـ على سبيل المثال ـ وأخوض تجربته، يمتلك مجموعة من الكيفيات الظاهرية؛ من قبيل: أني في هذه اللحظة ومن هذه الزاوية أراه على شكل متوازي الأضلاع، ويبدو لنظري باللون الأبيض. بيد أن لهذا البيت في الوقت نفسه مجموعة من الكيفيات الموضوعية التي لا ترتبط بهذه اللحظة الخاصة وهذا الناظر الخاص، وإنما هي قابلية البيت لكي يظهر في شرائط معينة بشكل معيّن. ونحن لكي نتحدّث عن الكيفيات الموضوعية نعمد إلى استعمال المفاهيم التطبيقية؛ فنقول: إن هذا البيت يبدو للناظر كما يراد له أن يبدو؛ بمعنى أنه بدلاً من القول: كيف يظهر لي في هذه اللحظة ومن هذه الزاوية الخاصة، نقول: إن هذا البيت هو كما ينبغي أن يكون في الظروف والشرائط المتعارفة؛ كأن يكون مستطيلاً ـ على سبيل المثال ـ وأن تكون دعائمه متساوية فيما بينها. ونكون قد ذكرنا هنا كيفيات تختلف عن الكيفيات الظاهرية. نحن في الغالب لا نبيّن إدراكنا للأشياء بواسطة المفاهيم الظاهرية، وإنما نستفيد من المفاهيم التطبيقية ونبيّن أوصافها العينية.

كما يمكن بيان هذا الأمر في مورد كيفيات من قبيل: القوّة، والحبّ، والحضور، والكمال، والجمال، والجلال، والعظمة أيضاً. كما يمكن في موردها طرح ذات تينك المجموعتين من الكيفيات أيضاً؛ إلا أننا لا نستفيد في التوصيفات من المفاهيم الظاهرية، وإنما نستفيد من المفاهيم التطبيقية. ومن هنا فإننا نعمل على بيان تجربتنا بشأن الله بمساعدة المفاهيم التطبيقية، دون المفاهيم الظاهرية.

ومن ناحية أخرى لا يوجد اختلاف بين الكيفيات الموضوعية لهاتين

المجموعتين (الإدراك الحسي والإدراك غير الحسي)؛ إذ نعمل على بيان كلا المجموعتين بواسطة المفاهيم التطبيقية؛ كأن نقول ـ على سبيل المثال ـ إن صفة الله الفلانية تبيّن أن الله في هذه المجموعة الكذائية من الشرائط المعيّنة، يظهر على هذه الشاكلة.

ولكن من الممكن أن يُشكل بالقول: حيث تكون الكيفيات الظاهرة للأشياء المادية واضحة بالنسبة لنا، يمكن أن نعمل بمساعدتها على اكتشاف كيفياتها الموضوعية، إلا أن الكيفيات الظاهرية لصفة حسن الله أو صفة حضور الله غير واضحة لنا، ومن هنا لا نستطيع إدراك الكيفيات الموضوعية لهذه الأوصاف.

يجيب ألستون عن هذا الإشكال من خلال الاستفادة من التمثيل وتشبيه الموارد المرتبطة بالله بالموارد الإنسانية، ويقول: نحصل على معاني أوصاف الله من طريق معاني ذات الأوصاف في مخلوقاته. بالالتفات إلى علمنا بكيفية سلوك الأشخاص الأخيار في شرائط معينة، يمكن أن نحصل من هذه التجربة على رؤية، وندرك كيفية تجربة إله الخير الذي يعمل على إظهار خيره؛ ونتيجة لذلك يمكن لنا أن ندرك خيرية أو حسن الله والكيفية الموضوعية لهذه الصفات في ظروف وشرائط معيّنة.

ولكن لا بدّ من القول إن هذا الجواب ليس مقنعاً؛ وذلك لأننا لا نمتلك إدراكاً حسياً عن طرف المقارنة والقياس (أي الله) في هذا التمثيل؛ إذ ليس بأيدينا أيّ كيفية ظاهرية لطريقة عمل الله في الشرائط الخاصة؛ ولذلك لا نستطيع أن ندرك كيف يعمل الله في الشرائط المتعارفة. وهكذا نعود إلى المربّع الأول من النزاع حول مشابهة التجربة الدينية للتجربة الحسية، ويبقى الموضوع على حاله من دون أيّ حل.

ومن هنا يتجلى الاختلاف الثاني من الاختلافات بين التجربة الدينية والتجربة الحسية بشكل أكبر، ويبد أكثر إشكالاً. بالالتفات إلى وجود التناغم والتماهي بين المدركات الحسية لشخص واحد وكذلك المدركات الحسية لدى جميع الناس فيما بينهم، يمكن لنا أن نختبر ونقيّم صحة كل إدراك حسّي من خلال إرجاعه إلى سائر التجارب الحسيّة الأخرى. ولكن التجارب الدينية للناس ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بل وحتى مجموع التجارب الدينية لشخص واحد لا تحتوي على مثل هذا التناغم والانسجام.

كما يتضح من هنا أن الاختلاف السابع بين التجربة الحسية والتجربة الدينية، أكثر إشكالاً. فإن هذا الاختلاف يثير الشك في وجود عنصر الموضوعية في التجربة الدينية، ويجعل تقييمه واختباره من خارج الدين أمراً مستحيلاً.

ب) الاستدلال من طريق الاعتقاد السهل والشهادة

إن المحور الأصلي لهذا الاستدلال، هو ذات أصل الاعتقاد السهل ـ والذي يُقال إن كارلي دونبار (سي. دي. براود) هو أو من استفاد منه[1]. ثم استفاد منه سوين بورن بعد ذلك في كتابه «وجود الله»، في معرض الاستدلال من طريق التجربة الدينية. بيد أن سوين بورن في هذا الاستدلال بالإضافة إلى أصل الاعتقاد السهل، يستفيد من أصل الشهادة أيضاً. وعلى الرغم من أن محور هذا الاستدلال هو أصل الاعتقاد السهل، إلا أننا سوف نعمل فيما يلي على بيان كلا الأصلين:

---

(1) Broad, C.D, 1939: Our Knowledge of God, Oxford: Oxford University Press. P. 157 _ 167.

١. **أصل الاعتقاد السهل أو أصل الاعتقاد السريع**[1]:[2] مضمون هذا الأصل هو أننا في الغالب يجب أن نفترض أن الأشياء والأمور هي كما تبدو للناظر. طبقاً لبيان براود عن أصل الاعتقاد السهل هو أنه إذا كان لدى الشخص تجربة عن X، فإنه إذا لم يكن لدى هذا الشخص أدلة على الخلاف، كان من المعقول أن يستنتج أنه قد خاض تجربة X حقاً.

يمكن تلخيص الاستدلال ـ الذي يطرحه برود من خلال الاستفادة من أصل الاعتقاد السهل لإثبات واقعية التجربة الدينية ـ على النحو الآتي[3]:

١. هناك اتفاق كبير بين العرفاء والمتدينين بشأن الحقيقة التي يخوضون تجربتها أو يشاهدونها.

٢. على الرغم من وجود هذا الاتفاق، فإنه طبقاً لأصل الاعتقاد السهل، يجب أن نستنتج أن تلك التجارب أو المشاهدات تعكس الواقع؛ إلا إذا قام دليل وجيه على بطلانها.

٣. لا يوجد هناك دليل معقول على إثبات بطلان وعدم واقعية التجارب الدينية.

٤. وعلى هذا الأساس يكون الاعتقاد بواقعية التجارب الدينية والعرفانية أمراً معقولاً.

وإن العنصر الأهم في هذا الاستدلال هو المقدّمة الثانية.

---

(1) The principle of credulity.

(2) Swinburne, Richard, 2004: The Existence of God, rev. ed. Oxford: Clarendon Press. P. 303.

(3) Broad, C.D, 1969: Religion, Philosophy, and Physical Research, New York: Humanities Press. P. 17 _ 73.

يقول سوين بورن في بيان مشابه لبيان براود: «يبدو لي أن هذا من أصول العقلانية؛ إذ (في غياب الملاحظات الخاصة) إذا بدا لشخص (من الناحية المعرفية) أن X حاضراً، ففي مثل هذه الحالة يحتمل أن يكون X حاضراً؛ إن الذي يبدو للشخص أنه قد أدركه، إذن يحتمل أن يكون قد أدركه حقاً»[1]. إن قيد «الملاحظات الخاصة» الذي تمّت الإشارة إليه في بيان سوين بورن، عبارة عن الملاحظات أو العوامل التي يمكن لها أن تؤدي إلى التشكيك والتردّد في وقعية التجربة X.

إن هذه الملاحظات ـ من وجهة نظر سوين بورن ـ على أربعة أقسام[2]:

١. الملاحظات التي تثبت أن الإدراك الظاهري قد اتضح في ظل شرائط أو من قبل تجربة لم تكن قابلة للاعتماد في السابق.

٢. الملاحظات التي تثبت أن الادعاء الإدراكي كان نوع شيء خاص تمّ إدراكه في ظل أوضاع وأحوال قد اتضح فيها كذب المدعيات الإدراكية المشابهة له.

٣. الملاحظات التي تثبت أنه بناء على الشواهد السابقة، يحتمل أن لا يكون X موجوداً.

٤. الملاحظات التي تثبت أنه سواء أكان X موجوداً أم لا، يحتمل أن لا يكون X علة هذه التجربة (بمعنى هذه التجربة التي بدا لي فيها أن X موجوداً). يذهب سوين بورن إلى الاعتقاد بأن التجارب الدينية التي حصلنا عليها أو التي نقلت لنا، لم تحصل في أي واحد من هذه الأوضاع

(1) Swinburne, Richard, 2004: The Existence of God, rev. ed. Oxford: Clarendon Press. P. 303.

(2) Ibid: 310 ـ 311.

الأربعة؛ وعليه فإنه طبقاً لأصل الاعتقاد السهل، وما لم يقم دليل على إثبات احتمال الخطأ، يمكن لنا أن نستنتج وجود الله.

بالالتفات إلى كلام سوين بورن، يمكن القول: إنه يرى أن أصل الاعتقاد السهل يحتوي على عدد من الخصائص الهامة[١]:

١. إن أصل الاعتقاد السهل يُعدّ من «الأصول العقلانية الأساسية»، وعليه فإن توظيف هذا الأصل في التجارب الحسية والدينية، لا يحتاج إلى دليل.

٢. إن أصل الاعتقاد السهل يشمل جميع التجارب البشرية، الأعم من التجارب الدينية وغير الدينية.

٣. قابلية إطلاق أصل الاعتقاد السهل على الذاكرة؛ فكما تكون هناك حجية لذات التجربة الراهنة عن الأشياء، كذلك تكون الذاكرة واستذكار التجارب المرتبطة بالأمور السابقة، قابلة للاعتماد أيضاً.

٤. إيجابية أصل الاعتقاد السهل؛ إن هذا الأصل إنما يُستعمل في الجانب الإيجابي من القضايا والأمور الواقعية، وليس في جانب النفي؛ وعلى هذا الأساس لو بدا لي أنه لا يوجد في الغرفة شيء أو شخص، لن يُشكل ذلك قرينة على عدم وجود ذلك الشيء أو ذلك الشخص في تلك الغرفة.

٥. احتمال محورية أصل الاعتقاد السهل: إن هذا الأصل يثبت واقعية الأمور على نحو «الاحتمال» دون «القطع» واليقين.

يذهب سوين بورن إلى الاعتقاد بأن رفض أصل الاعتقاد السهل، يؤدي إلى

---

(١) انظر: أصغري، محمد جواد، وموسوي، سيد محمود، «مباني معرفت شناختي سوئين برن در برهان تجربه ديني» (المباني المعرفية لسوين بورن في برهان التجربة الدينية)، مجلة: فصلنامه علمي / پژوهشي انديشه نوين ديني، العدد: ٣٠، ص ٢٤ ـ ٢٦، السنة الثامنة، خريف عام ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

تداعيات وتبعات سيئة؛ من ذلك أن هذا الرفض يؤدي ـ على سبيل المثال ـ إلى الشك في جميع الأشياء التي لا يمكن إثباتها بطريقة الاستدلال القياسي.

٢. **أصل الشهادة**[1]: إن المراد من هذا الأصل هو أن ما يقوله الآخرون لشخص يمكن أن يكون صحيحاً وصادقاً، ما لم يتعارض مع معتقداته الأدق أو الأكثر. وعلى هذا الأساس يمكن للآخرين في الكثير من الموارد أن يعتمدوا على شهادة الذين خاضوا تجربة دينية، وإن اعتماد الشخص على تجاربه الخاصة يُدعم بشهادة الأشخاص الآخرين الذين خاضوا ذات هذه التجارب، وعلى هذا الأساس يذهب سوين بورن إلى الاعتقاد بأن الذين يفتقرون إلى تجربة خاصة، يجب عليهم التصديق بمن يدّعي خوض تلك التجربة (ونكرر بطبيعة الحال أن هذا التصديق إنما يكون عند عدم قيام قرينة على خلاف مدّعاه).

يرى سوين بورن أن أصل الشهادة ـ هو مثل أصل الاعتقاد السهل ـ أمر بديهي وفطري ومن لوازم الذات البشرية. وهو يقول في ذلك إن لازم عدم الاعتماد على كلام الآخرين أن لا نمتلك أي معرفة عن التاريخ والجغرافيا والعلوم الأخرى تقريباً.

وفي نهاية المطاف يذهب سوين بورن إلى الاستدلال قائلاً:

> **مع وجود هذين الأصلين، لا يوجد دليل أو سبب يدعو إلى التشكيك في إمكان الاعتماد على التجارب الدينية، إلا إذا كان الاحتمال السابق عن الله والقائم على العوامل الأخرى ضعيفاً للغاية.**

قد يقال: على هذا الأساس يجب علينا أن نصدق السكارى من المدمنين على الخمر؛ إذ يُجمعون وتتفق أقوالهم ومدعياتهم على أنهم في حالة السكر يشاهدون

---

(1) The Principle of Testimony.

أشياء مثل الفئران والأفاعي على سبيل المثال. وقد أجاب براود عن هذا الإشكال بالقول:

نحن إنما لا نصدق هؤلاء في قولهم إنهم يرون أموراً مثل الفئران والأفاعي؛ لأن محتوى تجربة المدمنين على الخمر عبارة عن أشياء إذا كانت موجودة أمكن لنا رؤيتها أيضاً، وحيث أننا لا نستطيع رؤيتها مثلهم، فإن هذا يدلّ على بطلان تجربتهم[1].

فيما يتعلق بالاستدلال بأصل الاعتقاد السهل أو أصل الشهادة، يمكن بيان الانتقادات الآتية:

١. ذهب البعض من خلال ذكر أمثلة وأدلة نقضية إلى القول: في هذه الأمثلة على الرغم من عدم وجود الملاحظات الأربعة الخاصة والتي تمنع من واقعية التجربة، مع ذلك لا يمكن إجراء أصل الاعتقاد السهل بشأنها. من ذلك أن جيري غوتينج على الرغم من كونه من المدافعين عن حجيّة التجربة الدينية، ولكنه ضمن رفضه لبيان سوين بورن لأصل الاعتقاد السهل، ذهب إلى القول[2]: لنفترض أنني في يوم مشمس دخلت إلى غرفة القراءة والمطالعة، وشاهدت بوضوح عمّتي التي توفيت حديثاً تجلس على الكرسي الخاص بي. يمكن القول إن شرائط هذه التجربة (بمعنى حالتي الذهنية، وضوء الغرفة وما إلى ذلك) بحيث لا نمتلك معها دليلاً على أنها قد أدّت إلى ظهور إدراكات لا يمكن الاعتماد عليها. وعلى هذا الأساس

---

(1) Broad, C.D, 1939: "Arguments for the Existence of God. II," The Journal of Theological Studies, XL, p. 414.

(2) Gufting, Gary, 1982: Religious Belief and Religious skepticism, University of Notre Dame press. P. 158 _ 170.

يكون المانع الأول من الموانع التي تؤدي إلى رفض وإنكار واقعية التجربة فيما نحن فيه منتفياً. وإذا كانت الشرائط طبيعية يكون المانع الثاني منتفياً أيضاً؛ إذ هناك احتمال كبير بأن لا أمتلك أي معلومات سابقة بشأن الشرائط، بحيث يكون الناس الطبيعيون بحسب الظاهر قد حصلوا على تجارب تثبت عدم واقعيتهم. ثم إني حيث لا أمتلك أيّ معرفة بالعادات أو القوى أو طرائق سلوك الموتى؛ إذن لا أملك دليلاً أو سبباً يدعوني إلى الاعتقاد بأن عمتي لا تستطيع الحضور في غرفة مطالعتي، أو إذا كانت موجودة فيها لا أكون قادراً على رؤيتها. وعلى هذا الأساس يكون المانع الثالث والرابع مفقوداً في هذا المورد أيضاً. ومع ذلك يجب القول إنه على الرغم من عدم توفّر أي واحد من الموانع الأربعة التي تؤدي في هذا المورد إلى التشكيك في واقعية التجربة. من الواضح أنه لا يجوز لي أن أعتقد بأني قد رأيت عمّتي حقيقة دون أن أمتلك مدركات أو معلومات سابقة.

٢. يرى البعض أن أصل الاعتقاد السهل أصل ذو حدين، وليس ذو حدّ واحد. فإن لهذا الأصل بُعداً إيجابياً وبُعداً سلبياً؛ من ذلك أن مايكل مارتن[1] ـ على سبيل المثال ـ في جوابه عن أصل الاعتقاد السهل يسعى إلى إثبات أصل الاعتقاد السهل السلبي. إن مضمون أصل الاعتقاد السهل السلبي كالآتي: لو بدا لشخص (من الناحية المعرفية) أنه لا يوجد شيء، ففي مثل هذه الحالة يُحتمل أن لا يكون هناك شيء حقاً. وعلى هذا الأساس يصطف فريقان في مواجهة بعضهما بشكل متكافئ؛ فريق يؤمن

(1) Martin, Michael, 1990: Atheism: A Philosophical Justification, Philadelphia, PA: Temple University Press. P. 170.

بصدق محتوى التجربة الدينية، وفريق ينكر صدق محتوى التجربة الدينية. وعليه لماذا يجب إلقاء مسؤولية البرهان على عاتق أولئك الذين يشكون في التجربة الدينية ومضمونها؟

٣. الإشكال الآخر الذي يرد بشأن الأصل المذكور أعلاه، هو أن مضمون التجارب الدينية لأتباع الأديان المختلفة شديدة التنوع، وربما كانت هذه التجارب متعارضة فيما بينها. إن العمل بأصل الاعتقاد السهل، يستلزم التصديق بجميع هذه المضامين التي تتعارض مع بعضها أحياناً. إلا أن البعض يرى أن هذا الأمر لا يضرّ بأصل الاعتقاد السهل؛ إذ أن لازم هذا الأصل ـ في المدركات الحسية ـ لا يقوم على اعتبار جميع هذه المدركات الحسية؛ وإنما حيث يقع التعارض بين الإدراك الحسي والشواهد الأخرى، يجب الرجوع إلى التجارب الأخرى وكذلك إلى الأدلة العقلية؛ لإثبات صدق أو كذب الإدراك الحسّي. وإن هذا الأمر يجري في التجارب الدينية أيضاً؛ وبطبيعة الحال فإن هذا الجواب إنما يستحق الاهتمام إذا اعتبرنا ـ مثل برادفوت ـ مقام التوصيف منفصلاً عن مقام البيان، والاعتقاد بإمكانية الاستفادة في مقام البيان من المعايير الأخرى، والعمل على بيان التجارب الدينية لشخص، والعمل أحياناً على إنكار بعضها.

٤. كما هو واضح فإن سوين بورن يذهب في أصل الاعتقاد السهل إلى البناء على صدق التجربة الدينية، إلا أن وليم رو قد انتقد تقرير سوين بورن[1]،

---

(١) انظر: رو، ويليام، «تجربه ديني وعرفاني» (التجربة الدينية والعرفانية)، مجلة: نقد ونظر، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إسماعيل سليماني فركي، العدد: ٣ / ٤، ص ٢٩٩ ـ ٩٢٧، السنة السادسة، ١٣٧٩ هـ ش.

ومن خلال إضافة قيد إلى أصل الاعتقاد السهل، ذهب إلى البناء على كذب التجربة الدينية، ويرى أن شرط الاعتقاد بصدق التجربة الدينية يتوقف على توفر ذلك القيد. من هنا فإن تقرير وليم رو لأصل الاعتقاد السهل، كالآتي[1]: إذا كان الفاعل المعرفي S، يمتلك التجربة الالتفاتية E عن وجود X وكان يعلم كيف يميّز التجربة الواقعية X من التجارب الوهمية والخاطئة، عندها يكون S موجّها «في بادئ الأمر» لوجود X. وإذا لم تكن لدى S أدلة أدق أو أكثر في متناول X، عندها سوف يكون لدى S مبرراً صالحاً للقول بوجود X. وبذلك يمكن لمن يخالف سوين بورن أن يدّعي أنه يعلم كيف يميّز التجارب الحسية من التجارب الوهمية والخاطئة، ولكن لا توجد مثل هذه الإمكانية في التجارب الدينية، ومن هنا يكون توظيف أصل الاعتقاد السهل فيها أمراً خاطئاً. إن هذا الإشكال في الواقع يثير الشك نوعاً ما في الخصيصة الثانية، أي شمولية أصل الاعتقاد السهل.

٥. إن الإشكال الآخر الذي يمكن إيراده على هذا الأصل يعود إلى الخصيصة الخامسة لأصل الاعتقاد السهل؛ بمعنى أن أشخاصاً مثل أكثر الفلاسفة المشائين ـ الذين يعتقدون بإمكان تحصيل اليقين بشأن الله ويسعون وراء البحث عن الأدلة القطعية دون الأدلة الإجمالية ـ سوف يرفضون إثبات وجود الله على أساس الأدلة الاحتمالية.

---

(١) انظر: كشفي، عبد الرسول، «بررسي ديدگاه ويليام رو در باب حجيت معرفت شناختي تجربة دين» (مناقشة رأي وليم رو في حقل الحجية المعرفية للتجربة الدينية)، مجلة: فصلنامه انديشه ديني، العدد: ٤٢، ص ١ ـ ٤، ربيع عام ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

٦. يرى كاتب السطور أن أصل الاعتقاد السهل يعاني من إشكال آخر أيضاً، وهذا الإشكال أكثر أهمية من أيّ إشكال آخر. وهو أن هذا الأصل يمثل «مصادرة على المطلوب». توضيح ذلك أن الموافقين والمخالفين لا يوجد بينهم نزاع في عقلانية وفي وجاهة التمسّك والعمل بهذا الأصل في الأمور الحسية والمرئية. وإنما يقع النزاع بينهم حول التجارب غير الحسية. إن هذا النزاع في الواقع يعني: هل التجارب غير الحسية بدورها تمثل مصداقاً للعمل بأصل الاعتقاد السهل أم لا؟ وعلى هذا الأساس فإن التمسك بهذا الأصل في التجارب غير الحسية (التجارب الدينية)، يمثل مصادرة على المطلوب، وتكراراً لصورة المسألة لصالحه، وليس حلاً لذلك.

كما أن النقطة التي يثيرها براود في معرض الجواب عن الإشكال المنبثق من مثال المدمنين على الخمر، قابلة للنقاش أيضاً؛ إذ يمكن لمن ينكر حجية التجربة الدينية أن يطرح ذات هذا الادعاء بشأن دعوى اتفاق كلمة أصحاب التجربة الدينية على محتوى تجربتهم الدينية أيضاً.

بالالتفات إلى الإشكالات المتقدمة، يجب القول: إن الأدلة أعلاه تواجه إشكالاً من عدّة جهات، الأمر الذي يبقيها عقيمة وغير منتجة.

وأما في مورد أصل الشهادة، فيجب القول: إن مسألة «الشهادة» واحدة من أهم الأبحاث في الأبستمولوجيا والمعرفة، وكذلك في فلسفة العلم أيضاً. وهنا لا يسعنا الخوض في الأبحاث المرتبطة بالشهادة بالتفصيل، وإنما نكتفي من ذلك بالإشارة إلى أن هناك الكثير من الاختلافات والأبحاث بين الأبستمولوجيين حول الشأن المعرفي للشهادة. وبشكل عام يمكن لنا في شأن

ومنزلـة الآراء المسـتنبطة مـن الشـهادة أن نطـرح عـلى طاولـة البحـث رأيـين رئيسين[١]، يمكن للتعرّف عليهما أن يساعد على الحكم بشأن هذه المسـألة بشـكل أفضل، وهذين الرأيين هما عبارة عن:

ذهب البعض من خلال القول بضد النزعة الاختزالية إلى الاعتقاد بأنـه لـو كانت جميع الأشياء متساوية؛ لجاز لنا القبول بكل شهادة «كما هي»، دون القيـام بأيّ خطوة في إطار تعيـين صـحتها. وفي هـذا الـرأي لـدينا اسـتحقاق وأهليـة فرضية تصوّرة للاعتقاد بما نسمع. وغالباً ما يُنسب هـذا الـرأي المضـاد للنزعـة الاختزالية إلى توماس ريد[٢]. لقد طرح توماس ريد بشكل أخص أصلين ذاتيـين مكمّلين، وهما:

١. أصل الصحّة (الصدق)[٣]؛ أي ميل الإنسان إلى قول الصدق.

٢. أصل الاعتقاد السهل[٤]، والذي على أساسه يميل الناس إلى الاعتقـاد بـما يسمعون. (ومن هنا فقد تمّ التعبير عن ضدّ النزعة الاختزاليـة في بعـض الأحيان بعنوان الاعتقاد السهل).

وفي قبال هذه المدرسة تقع النزعة الاختزالية التي بدأها ديفد هيـوم. وطبقـاً لهذه الرؤية لا يمكـن اعتبـار الشـهادة مصـدراً مسـتقلاً للمعرفـة؛ وذلـك لأن الشهادة في معطياتها ومخرجاتها الحسية وفي قابلية الاعتماد عليهـا رهـن بصـلاح

(1) Adler, Jonathan, 2012. "Epistemological Problems of Testimony", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/testimony-episprob.

(2) Thomas Reid, 1710 - 1796.

(3) Principle of veracity.

(4) Principle of credulity.

وصدق قائلها. ومن هنا فإن المعتقدات القائمة على الشهادة يمكن أن تحظى بكل توجيه، ولكن ينبغي في نهاية المطاف أن تتخذ من مصادر معرفية أكثر أصالة، من قبيل: الإدراك الحسي والذاكرة والاستنتاج.

بالالتفات إلى رأي سوين بورن يمكن القول إنه من القائلين بالرأي الأول؛ ولكن كما يتضح فإن الكثير من العلماء قد شككوا في المبنائية الذاتية للشهادة[١]. ثم إنه حتى لو أمكن أن نفترض أن أصل الشهادة لا إشكال ولا مناقشة فيه، يبقى الاستدلال أعلاه عاجزاً عن إثبات النتيجة؛ وذلك لأن أصلها المحوري ليس هو أصل الشهادة، وإنما هو أصل الاعتقاد السهل الذي يعاني الكثير من الإشكالات (على ما رأينا ذلك سابقاً).

ج) الاستدلال من طريق استنتاج البيان الأفضل

إن استنتاج البيان الأفضل ـ الذي يتمّ التعبير عنه في بعض الموارد بـ «اختلاس الافتراض» ـ هو الاستنتاج الذي يفترض فيه الشخص صحّة قضية أو فرضية أو نظرية ما؛ لمجرّد أنها تبيّن القرينة أو القرائن المتوفرة على أفضل وجه[٢]. يُعدّ يرومي جيلمان[٣] من بين الأشخاص الذين سعوا إلى تقديم

(1) See for more: Lipton, Peter,1998, "The Epistemology of " in: Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 29, No. 1, 1 _ 31.; Adler, Jonathan, 2012. "Epistemological Problems of Testimony", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/testimony-episprob.

(٢) انظر: نصيري، منصور، «رابطه فرضيه ربايي با استقرا وحدس» (علاقة اقتناص الفرضية بالاستقراء والحدس)، مجلة: نقد ونظر، ص ٣٠ ـ ٦٨، ربيع عام ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

(3) Gellman, Jerome. 1997. Experience of God and the Rationality of Theistic Belief, Ithaca, N. Y., Cornell University Press.

استدلال من هذا الطريق لصالح الموافقين. فقد بيّن جيلمان أصل «البيان الأفضل للتجربة» على النحو الآتي[١]:

لو أن الشخص S كانت لديه تجربة E والتي تبدو (من الناحية الظاهرية) أنها ناظرة إلى متعلق خاص باسم O (أو متعلق من النوع K)، ففي حالة تساوي جميع الأمور الأخرى، فإن احتواء التجربة E على البيان الأفضل من قبل ذلك الشخص، هو أن يكون ذلك الشخص قد جرّب ذلك المتعلق (أي O) (أو المتعلق من نوع K) وليس شيئاً آخر، ولا أنه لم يخض أيّ تجربة أساساً.

في هذا الاستدلال تمّ اعتبار أصل «البيان الأفضل للتجربة» ـ كما هو الحال بالنسبة إلى أصل الاعتقاد السهل ـ أصلاً مبنائياً للعقلانية، حيث يحكم جميع الخطاب العقلاني اليومي، ويربط تجربة الفرد بالواقعية. والسؤال المطروح هنا يقول: ما هو الاستدلال الذي تقوم عليه عقلانية هذا الأصل؟ وقد ذهب البعض في الجواب عن هذا السؤال إلى الاعتقاد بأن عقلانية هذا الأصل مستقلة عن أيّ استدلال، وأنها من غير حاجة إلى استدلال آخر[٢].

في مناقشة هذا الاستدلال، يجب القول: إذا أردنا أن نعتبر رأياً أو فرضية استنتاجاً للبيان الأفضل، يتعيّن علينا أن نثبت أن الفرضية أو النظرية أو البيان المنشود لنا ـ في ضوء المعايير الخاصة التي تطرح في البحث عن استنتاج البيان الأفضل في فلسفة العلم ـ هو البيان الأفضل قياساً إلى الفرضيات أو البيانات الأخرى. وفي هذا الشأن ذهب العلماء والمفكرون إلى الاهتمام بمعايير مختلفة، كل بما يتناسب مع بحثه. فقد ذكر آرثور بيكاك خمسة معايير[٣]، وذكر سوين

---

(1) Ibid, 1997, p. 46.

(2) Meister, 2009, p. 178.

(3) Peacocke, 1993: 2002 _ 2004.

بورن أربعة ملاكات[١]، وذهب غيرهما من المفكرين الآخرين ـ كل بما يتناسب مع بحثه ـ إلى طرح ملاكات أخرى[٢]. إن من بين المعايير المطروحة في هذا الشأن عبارة عن: الانسجام، والبساطة، والإنتاجية، والقدرة البيانية، والانسجام، والدقة. بالالتفات إلى الأدلة التي يذكرها المخالفون لحجية التجربة الدينية، وكذلك البيانات البديلة التي يقدمونها، لا يمكن القول إن رأي الموافقين هو البيان الأفضل. وبطبيعة الحال فإن الاستفادة من أصل استنتاج البيان الأفضل، أمر عقلائي؛ إلا أن تحديد ما هي الفرضية وما هو البيان الذي يُعدّ هو البيان الأفضل، تابع للمعايير المُشار إليها، وكذلك إثبات وجود هذه المعايير في البيان المنشود. لا سيّما وأن المخالفين يذهبون بدورهم إلى الاعتقاد بأفضلية رأيهم.

د) استدلال جيري غوتينج

إن جيري غوتينج ـ وهو من القائلين بحجية التجربة الدينية ـ بعد نقد استدلال سوين بورن، تصدى بنفسه إلى تقديم استدلاله الخاص في إثبات حجية التجربة الدينية. إن سبب عدم قبول غوتينج لاستدلال سوين بورن، يعود إلى أنه يرى أن ادعاء سوين بورن ساذجاً ومفرطاً في الطول؛ ومن هنا فإنه يعمل ـ كما سبق أن رأينا، من خلال تقديم مثال ـ على إثبات أننا على الرغم من عدم وجود الموانع الأربعة التي ذكرها سوين بورن بشأن واقعية التجربة، نكون على

---

(١) انظر: سوين بورن، ريجارد، آيا خدائي هست؟ (هل هناك إله؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد جاودان، ص ٥٨ ـ ٥٩، جامعة قم، قم، ١٣٨١ هـ ش.

(٢) انظر: نصيري، منصور، «رابطه فرضيه ربايي با استقرا وحدس» (علاقة اقتناص الفرضية بالاستقراء والحدس)، مجلة: نقد ونظر، ص ١٨٠ ـ ١٩٥، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

اطمئنان من كذب تجربتنا. وقد عمد في سياق رفع هذا الإشكال إلى ذكر بعض الشرائط في التجربة، وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن هذه الشرائط موجودة في التجربة الدينية أيضاً، ومن هنا يجب الاعتماد عليها. إن هذه الشرائط التي يبدو أنه قد استلهمها من نقد مارتين على حجية التجربة الدينية، تعود ـ في البحث عن التجربة الدينية ـ إلى إمكانية أن نتوقع بعض الأمور، وهي:

١. تكرار التجربة؛ بمعنى أن الذين خاضوا هذا النوع من التجارب لمرّة واحدة، عليهم تكرار تلك التجربة.

٢. أن يظهر هناك أشخاص آخرون، يخوضون تجارب مماثلة.

٣. أن يدرك الذين خاضوا مثل هذه التجارب أنها تساعدهم في السعي إلى امتلاك حياة أخلاقية أفضل.

وقد ذكر غوتينج في القسم الثاني من استدلاله أن هذه الشرائط موجودة إلى حدّ كبير في التجربة الدينية أيضاً؛ وذلك للأسباب أدناه:

١. إن الكثير من الناس لديهم تجارب متعددة بشأن الله، وإن بعضهم يشعر بحضور الله في حياته بشكل متواصل.

٢. إن التجارب المرتبطة بالله قد تم نقلها في جميع الثقافات البشرية تقريباً.

٣. إن الذين خاضوا تجربة بشأن الله، تغيّرت حياتهم في الكثير من الموارد فيما يتعلق بالجوانب الأخلاقية بشكل أساسي. ومن هنا يمكن لنا الاستدلال بأن التجارب الدينية الناظرة إلى حضور الله تثبت وجود الله[1].

هل يمكن قبول استدلال غوتينج؟ يجب القول إن تقريره بدوره يعاني الكثير

---

(1) Gufting, Gary, 1982: Religious Belief and Religious skepticism, University of Notre Dame press. P. 131 _ 132.

من الإشكالات. والإشكال الأول هو أنه يتم ـ في السنن الدينية المتنوّعة ـ نقل الكثير من التجارب الدينية، وهي على الرغم من اشتمالها بأجمعها على الشرائط المذكورة من قبل غوتينج، تتعارض في بعض الأحيان مع بعضها إلى حدّ التناقض. من ذلك على سبيل المثال أن الراهب الهندي يخوض تجربته مراراً (الشرط ١)، وإن الرهبان الهنود الآخرون ينقلون ذات التجارب مراراً (الشرط ٢)، وإن تجاربه تؤدي إلى تحوّل أخلاقي عميق (الشرط ٣). ومن ناحية أخرى فإن الشخص اليهودي بدوره هو الآخر يرى أن تجربته الدينية تحتوي على ذات هذه الشرائط؛ في حين أن تجارب هذين الشخصين ـ بالالتفات إلى تقاليدهما الدينية ـ غير منسجمة فيما بينها. فأيّ هندوسي لا يرى أن التجارب الدينية لليهود أو المسيحيين قليلة أو لا يُعبأ بها قياساً إلى تجربته الدينية؟

ثم إن هذا الاستدلال بدوره يفتقر إلى معيار قابلية التقدير والاختبار، وهو المعيار الذي عمل غوتينج نفسه على توظيفه في معرض نقد رأي سوين بورن. فهو في المثال الخاص بعودة عمته إلى الحياة يذكّر مصيباً بهذه النقطة، وهي أنه لكي تكون تجربته القائمة على رؤية عمّته موجّهة، يجب أن يتمّ عضدها وتأييدها بواسطة المشاهدات الأخرى ومشاهدات الأشخاص الآخرين أيضاً. بيد أن هذا الملاك مفقود حتى في تقرير غوتينج نفسه أيضاً، ولا يمكن للأشخاص أن يكرروا التجارب الدينية للآخرين.

وبطبيعة الحال ربما أمكن القول إن تكرار التجارب الدينية التي تحدث في الحد الأدنى بين الأشخاص الذين يعتقدون بسنة دينية خاصة، وإن كانت تجارب المعتقدين بدين (مثل الدين اليهودي) ليست متساوية فيما بينها بالكامل، إلا أنها تشترك فيما بينها في أصل إثبات وجود الله. فإذا كان هذا

الادعاء صحيحاً، أمكن الحصول على نتيجة في الحد الأدنى من واقعية التجربة الدينية؛ وهي نتيجة سوف تتضح في الاستدلال اللاحق.

هـ) الاستدلال من طريق اعتبار التجربة الدينية من العلم الحضوري

يمكن لنا أن نذكر رأياً آخر بشأن ماهية التجربة الدينية، يُستفاد من كلمات بعض العرفاء، ومن بينهم محيي الدين بن عربي. فهو يرى أن التجربة العرفانية (التي هي نوع من التجربة الدينية) مرتبة من العلم الحضوري. إنه بالاستناد إلى روايات من قبيل: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، يذهب إلى الاعتقاد بأن العالم المادي ليس حقيقياً، بل هو مجرّد مثال وظهور للعالم الحقيقي. إن العرفاء يتجاوزون بتجربتهم العرفانية هذا العالم الظاهري والخيالي، ويصلون إلى العالم الحقيقي والوجود الحق، ويدركون أن كل ما سوى الله، إنما هو مجرّد تجلّ للحقيقة المحضة. وعلى هذا الأساس فإنهم لا يرون التجربة الدينية وحدها هي التي تؤدي إلى المعرفة فحسب، بل إنها تؤدّي إلى أبلغ وأفضل أنواع المعرفة؛ وذلك لأن النفس في العلم الحضوري تتحد مع متعلق علمها، وبذلك فإنها تجد متعلق العلم في ذاتها[1].

إن الإشكال الوارد على هذا الاستدلال يدور حول محور «خصوصية متعلق التجربة الدينية». وفي الحقيقة حتى لو اعتبرنا التجربة الدينية علماً حضورياً، فإنه بالالتفات إلى ماهية وأقسام العلم الحضوري، فإن حجيتها سوف تقتصر على صاحب التجربة فقط، وفيما لو نقل محتواها إلى الآخرين، يجب أن يتمّ ذلك في نطاق المفاهيم وفي إطار العلم الحصولي. وذلك لأن العلم

(١) انظر: ابن عربي، محمد بن علي، فصوص الحكم، تصحيح: أبو العلاء عفيفي، ص ٩٩ ـ ١٠٠، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٦٦ هـ.ش.

الحضوري ينقسم في نظرة إلى قسمين؛ القسم الأول: العلم الحضوري العام (علم الإنسان بنفسه، وهو أمر عام ومشترك بين الجميع)، والقسم الثاني: العلم الحضوري الخاص (الشامل للإلهامات والكشف والشهود). فإذا اعتبرنا التجربة الدينية من نوع العلم الحضوري، فسوف تكون من القسم الثاني، وبالتالي سوف تكون أمراً خاصاً، ولا تكون لها حجية بالنسبة إلى الآخرين، ولن تنطوي على حجية في البحث مع أولئك الذين لا يعتقدون بوجود الله، وكذلك في البحث مع الذين يطالبون بالدليل على وجود الله، ولم يصلوا إلى التجربة الدينية التي خاضها صاحب التجربة. إن هذا الإشكال إنما يتفاقم بشكل خاص عندما نلتفت إلى استدلال متسون في الردّ على حجية التجربة الدينية؛ يذهب متسون إلى القول بأن التجارب الدينية تشتمل على مجموعتين كليتين، وهما:

١. التجارب الإدراكية الشبيهة بالتجارب اليومية الشاملة للتجارب المرئية والمسموعة.

٢. التجارب العرفانية.

ومن هنا فإن استدلال متسون في ردّ التجربة الدينية يشتمل على بُعدين؛ إن متسون بعد بحث مقتضب بشأن الإدراك وشروط صحّة التجربة، يستفيد من تحليله للقسم الأول من التجارب الدينية. إنه يرى أن صحّة التجربة اليومية تحتوي على شروط. ومن ذلك يمكن الإشارة إلى «وضع متعلق التجربة على مرأى من عامّة الناس». إن هذا الشرط لا وجود له في التجربة الدينية سواء في نوعها المرئي أو المسموع؛ إذ في هذا النوع من التجارب يعمل المجرّب على تقرير رؤيته أو سماعه لشيء لم يره الآخرون ولم يسمعوه. ومن ناحية أخرى فإن قيمة التجارب العرفانية

من وجهة نظر البعض قليلة جداً. بل هي أدنى حتى من التجارب المرئية والمسموعة التي هي بدورها قليلة القيمة من وجهة نظرهم أيضاً. من ذلك مثلاً أن متسون يقول: حتى لو اعتبرنا أن العرفاء أشخاص ذوي عقل سليم، لا تكون تجاربهم ذات قيمة بالنسبة إلى الآخرين؛ وذلك لأن السند الذي اعتبروه لتجاربهم ناشئ من تمثيل خاطئ؛ إذ يقاس فيه العرفان على العلوم التجريبية من قبيل الفيزياء. إن متسون يحيل سبب خطأ هذا التمثيل إلى الاختلافات الموجودة بين الفيزياء والعرفان؛ وإن بعض هذه الاختلافات عبارة عن:

١. إن علماء الفيزياء يمكن لهم أن يقوموا ـ خلافاً للعرفاء ـ بإجراء تجارب مخبرية بشأن مختلف الموضوعات، ويتحدثون فيما بينهم عن نتائج هذه التجارب، ويفهمون كلام بعضهم في هذا الشأن.

٢. هناك في الفيزياء ـ خلافاً للعرفان ـ أسلوب ومنهج متفق عليه من قبل علماء الفيزياء في دراسة الأبحاث الفيزيائية.

٣. ليس هناك في الفيزياء ـ خلافاً للعرفان ـ مفهوم مطروح تحت عنوان الإيمان، وإن علماء هذا العلم لا يصلون إلى الإيمان بنتائج نشاطهم بالمعنى المستعمل في الدين، وإنما يعتبرون نتيجة تحقيقاتهم أمراً غير قطعي وتبقى على مستوى الفرضية. وقد أكد متسون بأن القبول بما يدعي العرفاء شهوده من دون واسطة إنما يكون معقولاً بالنسبة إلى غير العرفاء؛ إذا أفاد العرفاء قضايا قابلة للتجربة بشأن متعلق شهودهم، كي يتمكن غير العرفاء من الوصول إليها[1].

---

(١) انظر: أكبري، رضا، «كاتينغ و تجربه ديني» (غوتينج والتجربة الدينية)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٤ / ٣، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨، السنة السادسة، ١٣٧٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

النتيجة

إن أدلـة القـائلين بحجيـة التجربـة الدينيـة غـير مقنعـة بشـكل كامـل. كـما أن الاستدلال القائم على العلم الحضوري غير متقن تماماً؛ وفي الحقيقـة إذا كانـت التجربة الدينية علماً حضورياً، يمكن أن تكون دليلاً وحجـة لإثبـات متعلقهـا، إلا أن الإشكال يكمن في أنه بالالتفات إلى شخصية العلم الحضوري فـإن هـذا الرأي لن يكون مجدياً في البحث مع الذين لا يؤمنـون بـالله أو الـذين يطـالبون بدليل على إثبات وجود الله. إن التجربة الدينيـة لا يمكـن أن تكـون حجـة إلا بالنسبة إلى الشخص المتديّن، وذلك في إطار تقوية وتعزيز إيمانه، عـلى أن يكـون مشتملاً على شرائط خاصة.

إن النقطة الأهم التي يجب على القـائلين بحجيـة التجربـة الدينيـة أن يلتفتـوا إليها، هي أنه لو كان الملحدون هم طرف الحوار في هذا البحـث؛ فـإنهم حيـث لا يؤمنون بالله، لا يمكن التمسّك بالتجربة الدينية؛ لأن الإدراك الحسي ـ بالقيـاس إلى التجربة الدينية التي هي من نوع الإدراك الداخلي ـ أكثـر قابليـة للاعـتماد، وفي الحقيقة فإن التجربة الحسية للمتدينين والملحدين متناسقة تمامـاً ولا تنطـوي عـلى اختلاف، إلا أن هذا الأمر لا وجود له في التجربة الدينية من الأساس. وعلى هـذا الأساس لا يمكن الاستفادة من التجربة الدينية ـ في قبـال الأشـخاص الـذين لا يؤمنون بالله ولا يعتقدون بالدين ـ بوصفها دليلاً على إثبات وجود الله.

كـما لا يمكـن لنـا أن نسـتنتج مـن الآيـات والروايـات دلـيلاً محكـما لتأييـد حجية التجربة الدينية في إثبات الله للملحدين. وحتى لو أمكن أن نستفيد من آيـات وروايات من قبيل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا**﴾[1]،

---

(١) الأنفال (٨): ٢٩.

أو روايات من قبيل: «من أخلص العبادة لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[1]، إشارات إلى آثار الشهود الداخلي الحاصل من طريق الإخلاص القلبي، فإن أقصى ما يمكن أن يُستنبط منها هو حجية التجربة الدينية والشهود الداخلي لذات الشخص صاحب التجربة دون غيره من الأشخاص الآخرين.

(١) العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ٣٢٦.

التجربة الدينية الإسلامية[1]

د. محمد لغنهاوزن[2]

لقد تكامل مصطلح «التجربة الدينية» في الغرب، ضمن تيارين رئيسين ومختلفين؛ وقد ظهر أحد هذين التيارين في أعمال شلايرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤ م)، بينما ظهر التيار الآخر في آثار وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠ م)، بيد أننا في فلسفة الدين المعاصر والدراسات الدينية المعاصرة، نشاهد خلطاً وغموضاً بين هذين التيارين المختلفين في التجربة الدينية. إن توظيف مفهوم التجربة الدينية في حقل الدراسات الإسلامية، يقترن بعدد من الأسئلة الهامة والجديرة بالتأمّل:

أ) ما هو مدى مقبولية تطبيق هذا المفهوم في الحقل الإسلامي المختلف تمام الاختلاف عن منشأ هذا المفهوم في الغرب؟

---

(١) يمثل هذا العنوان تعريفاً بمقالة «التجربة الدينية الإسلامية»، التي كتبها البروفيسور «محمد لغنهاوزن» باللغة الإنجليزية؛ حيث أوردنا هنا ملخصاً لها، كتبه كل من الأساتذة: مسعود آذربيجاني، والدكتور محسن جوادي.

ترجمة: حسن علي مطر.

(٢) البروفيسور محمد لغنهاوزن هو من مواليد عام ١٩٥٣ بمدينة نيويورك. وحصل على مؤهل الدكتوراه في الفلسفة من جامعة رايس تكساس، ويمارس التدريس والبحث في ايران لاكثر من خمسة وعشرين عاماً.

ب) لو افترضنا جواز توظيف مفهوم التجربة الدينية في بعض الأحداث المرتبطة بحياة المسلمين، فهل هناك اختلافات جوهرية في أنواع التجارب الدينية للمسلمين والمسيحيين؟

ج) حتى لو افترضنا أن الأنواع الأصلية للتجربة الدينية مشتركة بين المسلمين والمسيحيين، هل التجارب الدينية في حياتهم الدينية واحدة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، علينا أن نحكم بشأن ثلاثة مواضيع، وهي كالآتي:

١. ما هو المعنى الخاص الذي يتم فيه توظيف التجربة الدينية في الإسلام؟

٢. ما هي أنواع التجارب الدينية الإسلامية؟

٣. ما هو الدور الذي تلعبه التجارب الدينية في الحياة الدينية للمسلمين؟

لقد عمد المؤلف في هذه المقالة إلى مناقشة عدد من المسائل الأصلية في مفهوم التجربة الدينية في أعمال شلايرماخر ووليم جيمس، لا سيّما منها ما يكون قابلاً للتطبيق على الحياة الدينية للمسلمين، ويأمل أن تشكل هذه المقالة خطوة نحو الوصول إلى الأهداف الثلاثة أعلاه.

ومن بين النقاط الهامّة في اختلاف مفهوم التجربة الدينية في حقل الإسلام والمسيحية، هي أن التجربة الدينية في العالم المسيحي ذات مفهوم واسع جداً، ويشمل أنواع الحالات الشعورية والأحاسيس، وظهور أفكار ذهنية خاصة لصاحب التجربة، وكذلك البصائر والكشف والشهود العرفاني أيضاً، وأما في العالم الإسلامي فإن الأمر ليس كذلك؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ لا يُطلق على الحالات العاطفية والشعورية التي تظهر أثناء الدعاء والمناجاة، أنها تجربة دينية.

إن الاهتمام بمقولة التجربة الدينية في آثار شلايرماخر ووليم جيمس، إنما هو

في الواقع يمثل ردّة فعل تجاه التفسيرات الاعتقادية الجازمة عن الدين، وكلاهما يتفق على القول بان التأكيد على التجربة الدينية الناشئة من عدم التوافق على الأبعاد الاعتقادية والنظرية للقضايا الدينية. إن دراسة الأبعاد الاعتقادية البحتة، قد أدّت إلى الغفلة عن جوهر الدين، وإن التجربة الدينية من شأنها أن تحلّ محل الأصول الاعتقادية. إن خطاب شلايرماخر حول الأحاسيس والآراء الدينية ينشأ عن الحركة الرومنطيقية الألمانية، في حين ينشأ خطاب وليم جيمس حول التجربة الدينية من علم نفس فونت والأصول البراغماتية (العملانية). ولكلا هذين الاثنين ـ رغم الاختلافات بينهما ـ الكثير من المشتركات وأوجه الشبه. فكلاهما يقف في وجه المحاولات التي تسعى إلى حصر الدين بالعقائد والأخلاق، ويقولان إن الدين لا يمكن فهمه دون الالتفات إلى الأحاسيس والعواطف الجيّاشة. ولكن لا أحد منهما يسعى ـ بطبيعة الحال ـ إلى إثبات العقائد والقضايا الدينية مباشرة على أساس التجربة الدينية. إنهما يسعيان إلى الخوض في الحياة الدينية الداخلية للأفراد، أكثر من سعيهما إلى إثبات الله أو النبي. كلاهما يتخذ موقفاً من المبالغة في عقلنة الدين، ولكنهما يتصديان ـ في الوقت نفسه ـ إلى الدفاع عن الدين في ضوء آرائهما، دون سعي منهما إلى توجيه أو إثبات المعتقدات الدينية، ويعملان على استجلاء القيَم الإيمانية (وفي هذا الشأن يعمد شلايرماخر إلى التأكيد على الاستعداد الديني والفطري للإنسان بنحو وآخر).

وفي قبال رأي شلايرماخر ـ الذي كان يؤكد على الأحاسيس والعواطف في التجربة الدينية ـ يرد رأي فين برادفوت، حيث يقول في كتابه (التجربة الدينية): إن التجارب الدينية تتبلور من المفاهيم واللغة والتداعيات والسلوك الذي يتحقق في خلفية بعض السنن والأعراف الدينية.

إن التجربة الدينية ـ من وجهة نظر وليم جيمس ـ ليست مستقلة عن خلفيات المعتقدات والمفاهيم. يؤكد البراغماتيون على الخصائص الاجتماعية للتجربة (الاستناد إلى الأهداف والرغبات فيما يتعلق بالبيئة وأجوائهم المحيطة وتفسيراتهم). ويطلق وليم جيمس على هذه النظرية عنوان «النزعة التجريبية المحضة». فهو يميّز بين العناصر الذهنية (الداخلية) للتجربة الدينية والعناصر الموضوعية (الخارجية)، ويدافع عن أبعادها الداخلية (بمعنى أنه يؤكد في الحقيقة على أصالة الفرد والفردانية في الدين بشكل وآخر). يمكن العثور على الفردانية في أعماق المشاعر والأحاسيس والأبعاد الأكثر خفاء في الطبقات السفلى من الشخصية.

وقد أشكل كل من تشارلز تايلور وكليفورد غيرتز، على هذه «الفردانية» التي ذكرها وليم جيمس في تفسير الدين، وقالا: أولاً إن وليم جيمس لم يأخذ الأبعاد الجمعية للدين بالحسبان؛ من ذلك على سبيل المثال: الدين الإسلامي، ولا سيّما الأبعاد السياسية من الإسلام. وثانياً: إن التعريف الذي يقدّمه وليم جيمس عن «التجربة»، يوحي وكأن التجربة ليست أمراً طبيعياً ومعقولاً؛ بحيث يمكن السعي إلى تحصيله.

بيد أن وليم جيمس عندما يؤكد على الأبعاد الفردية من الدين، يكون مدركاً للأبعاد الاجتماعية من الدين، ويقبل بها. ولكنه يفضّل الحديث عن الأبعاد الشخصية والخاصة من الدين، وذلك لأنه يرى أن الأبعاد الشخصية من الدين أكثر جوهرية من الأبعاد العقائدية من الدين.

كما يُشكل تايلور على وليم جيمس ويقول: إن الانحصار في رأيه، يؤدّي إلى تجاهل ثلاثة أمور، وهي أولاً: إن ارتباطنا بعالم الملكوت يمكن أن يكون على

شكل جماعي ومشترك (في مراسم جماعية). وثانياً: إن الهوية الدينية ـ دون الالتفات إلى نوع معنويتها ـ تشتمل على أهمية اجتماعية بالنسبة إلى الناس. وثالثاً: يمكن للرياضات الروحية الشاقة أن تتخذ بوصفها أسلوباً ومنهجاً هاماً للوصول إلى الشهود والمكاشفات الدينية.

يذهب كاتب المقالة إلى الاعتقاد بأن الإشكال الأهم الذي يرد على وليم جيمس، أنه قد حصر التجربة الدينية في فضاء أبستمولوجي، واهتم بالفوائد أو الأضرار المعنوية والسايكولوجية لها فقط، في حين غفل عن المنافع السياسية والاجتماعية والأخلاقية وسائر القيَم الأخرى. إن التجربة الدينية التي تسعى إلى الترويج للكلمات الفارغة والجوفاء، ساقطة عن الاعتبار والقيمة. يُضاف إلى ذلك أن المفاهيم اللاهوتية والاستدلالية يمكن أن تكون متقدمة على الاعتبار والوثوق بالتجربة الدينية (وهذه النقطة يمكن مشاهدتها في الكتابات العرفانية المسيحية والإسلامية على السواء).

يقول وليم جيمس ـ في حديثه عن التجربة الدينية في الإسلام والوحي ومكاشفات النبي الأكرم ﷺ ـ إنها قد نشأت في عالم اللاوعي (أو شبه الواعي). وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام لا يعني امتهاناً أو إنكاراً لصدورها عن الله. ولكن لو أن شخصاً ـ على سبيل المثال ـ رفض نظرية ابن سينا القائمة على أن الوحي ارتباط بين الإنسان والعقل الفعال، سوف يكون من وجهة نظر وليم جيمس غير راض تقريباً.

إن وليم جيمس يرى قيمة كل دين وكل ادعاء قدسي، قابلة للحكم على أساس ثمراته ونتائجه فقط. وهذه الثمار والنتائج عبارة عن: الطمأنينة والسكينة، والإحسان، والصبر، وكظم الغيظ، وسلامة الجسم،

وطهارة الروح، والتقوى، والطاعة، والزهد، والرؤية إلى الديمقراطية والإنسانية. وبطبيعة الحال فإنه لا يريد من الديمقراطية ذلك النظام السياسي الخاص الذي يؤدي إلى انتخاب بعض الأشخاص بوصفهم مقامات سياسية تحكم البلاد، وإنما المراد هنا من الديمقراطية هو التساوي أمام الله، بمعنى أن معياره في تقييم كل شيء براغماتي (عملاني). ومن هنا فإن حكمه في مورد التجربة الدينية يقوم بدوره على أساس من آثارها وثمارها والنتائج المترتبة عليها.

وبطبيعة الحال ليست مجرد الآثار المحسوسة والقابلة للتجربة هي المنظورة فحسب، وإنما مع ملاحظة معيار الفضيلة والصراط الغائي المستقيم الذي يمكن اتباعه. وعلى كل حال يكمن قصور وليم جيمس في أنه يولي آليات المعتقدات أهمية أكبر من تلك الأهمية التي يوليها إلى أدلتها، وربما كان سبب هذا يعود إلى معرفته باللاهوت الذي يعاني ضعفاً من هذه الناحية.

والمورد الوحيد الآخر الذي نجد فيه اهتماماً من وليم جيمس في كتاب أنواع التجربة الدينية، يكمن في فصل العرفان حيث ينقل فيه ما مقداره صفحة أو صفحتين من الترجمة الفرنسية لكتاب «المنقذ من الضلال» لمؤلفه أبي حامد الغزالي. إنه في إطار الاعتراف بقصور وقلة معلومات المسيحيين عن العرفان الإسلامي، ينقل بعض النقاط عن الغزالي؛ حيث يقول: إن من المعارف ما يمكن الحصول عليه من طريق التجربة الدينية واتباع طريق الصوفية (العرفاء). وهذه المعرفة تحصل بـ «الذوق»[١]. إن مراد الغزالي

---

(١) انظر: الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص ٤٧، دار ومكتبة الهلال، ط ١، بيروت، ١٩٩٣ م.

من هذا الكلام هو ذلك الشيء الذي يتمّ بحثه في الفلسفة الإسلامية تحت عنوان «العلم الحضوري»، ويعبّر عنه وليم جيمس تحت عنوان «الشعور بلا واسطة».

يرى وليَم جيمس أولاً: أن المعرفة العرفانية لا تخصّ العرفاء المسلمين فقط، وهو يذكر نماذج وأمثلة من العرفان في المسيحية أيضاً. وثانياً: إن الحالات العرفانية عندما تتسع، تكتسب قوة مطلقة تفوق الفرد بحيث لا يمكن السيطرة عليها (وإنما ترد بشكل غير اختياري). وثالثاً: لا ينشأ عنها أي إحساس ومرجعية ومسؤولية، ليتم الإيمان بمحتوى الإلهام والإشراق دون تساؤل واستفهام. ورابعاً: إن المعرفة العرفانية تطيح بهيمنة المعرفة العقلانية أو غير العرفانية التي تقوم على أساس الفهم والاستدلال، وتفتح طريقاً آخر للمعرفة. وتظهر لنا حقائق أخرى بحيث يمكن لنا بواسطتها الحفاظ على إيماننا بحرية.

إن وليم جيمس بدلاً من توظيف التجربة الدينية مباشرة في «التوجيه المعرفي» للعقائد الدينية، يتحدّث عنها تحت عنوان السلطة والاقتدار. إنه في إطار توجيه العقائد الدينية يتحدّث عن «الإرادة الناظرة إلى العقيدة» و«حق الإيمان». إنه على الرغم من نزوعه إلى التعددية في ما بعد الطبيعة، يرى أحقية الوحدة في النصوص العرفانية.

لقد غفل وليم جيمس ـ كما نوّه غيرتز وتايلور ـ في بحث التجربة الدينية، عن الأبعاد غير الفردية منها، من قبيل العناصر الاعتقادية من الدين، ولا سيّما في الدراسة العلمية لأديان، مثل الإسلام؛ حيث سيتجلى هذا الأمر بشكل أكبر. وربما كان هذا هو السبب في دفعه إلى دراسة الصوفية فقط، حيث تحتوي في الغالب

ـ بالمقارنة مع الإسلام ـ على المزيد من المشتركات مع المسيحية والأفلاطونية الحديثة ومذهب الفيدانتا في الهندوسية. يتم تناول الصوفية[١] في الأدبيات الغربية وبين المستشرقين، بوصفها طريقة مختلفة عن القواعد الفقهية للإسلام، بل ويتم تجاهل حتى الأبعاد الاجتماعية للصوفية ومؤسساتهم ودورهم في السياسة بشكل كامل. وعلى هذا الأساس فإن الصوفية التي يقصدها المستشرقون تتناسب بشكل كامل مع مفهوم العرفان من وجهة نظر وليم جيمس. وخلاصة القول إن ذات الاعتراضات التي كان يوردها كارل إرنست على المستشرقين، قد أوردها كل من غيرتز وتايلور على وليم جيمس أيضاً.

وبطبيعة الحال فإن نقاط ضعف بحث وليم جيمس حول التجربة الدينية بوصفها جوهر الدين، لا تؤدّي إلى سقوط التجربة الدينية ـ في حدّ ذاتها ـ عن الاعتبار، كما أن نقاط ضعف المستشرقين حول الصوفية لا تؤدّي إلى تجاهل أصل واقعية الصوفية.

إن الانتقاد الجاد الآخر على رؤية وليم جيمس في مورد التجربة الدينية، يتمثل في نظرية ألستون. وعلى الرغم من أنه قد وضع اليد على مشاكل هامة في خصوص نظرية وليم جيمس، إلا أن تشابه التجربة الدينية والتجربة الحسية المنشودة لألستون هي الأخرى غير مقنعة أيضاً. وفي مورد رأي ألستون، هناك عدّة نقاط جديرة بالملاحظة:

أ) إن الشعور بحضور الله أقرب شبهاً إلى حالة الرؤيا منها إلى الشعور بالبرد وما إلى ذلك.

ب) نحن نحصل على المعلومات التي نحتاج إليها من الخارج بواسطة

---

(1) Sufism.

الحواس المختلفة، بيد أننا لا نمتلك أيّ حسّ خاص، لنحصل متى ما أردنا بواسطته على معلومات في مورد الأمور المعنوية والروحية.

ج) إن التجربة الدينية لا تحتوي على آلية تجريبية بوصفها إدراكاً حسياً. فإن التجربة الدينية تستند إلى الفهم والبصيرة أكثر من استنادها إلى التجربة الإدراكية. فإن الشخص حتى إذا لم يكن يمتلك خبرة في علم النبات، يمكنه أن ينظر إلى فسيل العنب ويعرفه، ولكن من دون البصيرة الدينية والشعور المذهبي لا يمكن له مشاهدة الملائكة.

د) في التجارب الدينية التي يتم بحثها من قبل عرفاء الإسلام، لا تلعب التجربة الإدراكية دوراً كبيراً، بل إن «الأحوال والمقامات» هي التي تحظى بالأهمية الأكبر. إن الأحوال والمقامات نتيجة وثمرة سلسلة من التقدّم الأخلاقي، واجتياز مراحل تزكية النفس والسلوك المعنوي.

هـ) خلافاً لألستون (بشكل مباشر) وخلافاً لوليم جيمس (بشكل غير مباشر)، لا يذهب عرفاء الإسلام إلى توظيف التجربة الدينية تبرير وتوجيه العقائد الدينية أبستمولوجياً. من ذلك أن الغزالي ـ على سبيل المثال ـ لا يروم إثبات وجود الله من طريق التجربة الدينية. وهو يذهب ـ بطبيعة الحال ـ إلى الاعتقاد بأن التعليم يجب أن يكون على أساس التجربة الدينية، وهو يحصل من طريق المراقبة، ويتم بذلك الحصول على المعارف اليقينية، وهذا يمثل الخطوة الأولى إلى الذوق.

والآن بعد هذا التعريف المختصر، نلفت عناية القارئ الكريم إلى أصل المقالة:

التجربة الدينية الإسلامية[١]

يعتبر مصطلح «التجربة الدينية» مصطلحاً أجنبياً في العالم الإسلامي. تطور عند الغرب إلى تيارين رئيسيين: يتمثل التيار الاول بأعمال فريدريك شلير ماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) بينما يتمثل الآخر بأعمال ويليام جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠). يسود في الوقت الحالي نوعاً من الخلط بين التيارين، ولا تهدف هذه المقالة إلى إعادة تتبعها بهدف نقد أو تفصيل مفهوم التجربة الدينية بحد ذاتها. عوضاً عن ذلك، سوف أفترض أن المفهوم موجود بالفعل، وأتساءل كيف تم انتشاره بهذا الشكل.

يثير استخدام مفهوم التجربة الدينية في مجال الدراسات الإسلامية عدة تساؤلات مهمة مثيرة للتفكير.

أولاً: التساؤل حول شرعية استخدام المفهوم في نواحي تختلف جداً عن المصدر الذي نشأ منه! إذ أنه من حيث المبدأ، لا يوجد مايتعارض بين الحاجة لوجود هذا المفهوم والمصادر التي نشأ منه، على سبيل المثال: إن عزل عنصر التنجستن لأول مرة من الولفراميت لا يمنعنا من التعرف عليه عندما يتم استخراجه من معدن الشيليت. وبالمثل، فإن ظهور التجربة الدينية في الديانة

---

(١) الكاتب: البروفسور محمد لگنهاوزن (آستاذ سابق بجامعة تكساس الجنوبية ١٩٧٩-١٩٨٩) وعضو الهيئة العلمية بمؤسسة الإمام الخميني التعليمية ـ البحثية في قم. له أنشطة علمية فلسفية إسلامية بالتعاون مع العديد من المراكز العلمية الإيرانية من قبيل جامعة قم، جامعة الأديان والمذاهب والمؤسسة الدولية للدراسات الإسلامية.

المصدر: مجلة «روش شناسى علوم انسانى» [منهجيات العلوم الإنسانية]، ربيع ١٣٨٣ ش، العدد ٣٨.

ترجمة: علي فخر الإسلام.

المسيحية اولاً لا يمنع إمكانية تطبيقه في مختلف نواحي الحياة الدينية عند المسلمين. من ناحية أخرى، تبدو الافتراضات الكامنة وراء مفهوم التجربة الدينية أكثر حساسية ثقافياً من تلك التي يمكن أن يتم الكشف عنها خلال البحث في البناء الاجتماعي عن مختلف أنواع المعادن (روكس، ١٩٩٩، ص: ١٨٦ ـ ٢٠٦).

ثانياً: إذا افترضنا أنه يسمح للمسلمين تطبيق مفهوم التجربة الدينية في شؤونهم الحياتية، فهل يوجد اختلافات جوهرية في أنواع التجارب الدينية عند المسلمين والمسيحيين؟

هل يوجد أنواع من التجارب الدينية لدى المسلمين يجهلها المسيحيين؟ وهل يوجد أنواع من التجارب الدينية المسيحية على وجه التحديد يجهلها المسلمين؟ وإذا افترضنا أن التجارب الدينية المسيحية والإسلامية تتنوع بين الأنواع نفسها، ألا يوجد هناك المزيد من الاختلافات الجوهرية بين المسيحيين والمسلمين؟

ثالثاً: إذا افترضنا أن الأنواع الرئيسية للتجربة الدينية مشتركة بين المسلمين والمسيحيين، حينها من المرجح أن يختلف دور هذه التجارب في الحياة الدينية. هل تعتبر الأنواع المتشابهة من التجارب الدينية أمراً مركزياً في حياة المسلمين والمسيحيين؟ إذا افترضنا أن أهم التجارب الدينية للمسلمين تختلف اختلافاً كبيراً عن أهم التجارب الدينية للمسيحيين، فماذا تخبرنا هذه الفروقات بين الإسلام والمسيحية أو بين الحياة الدينية لكلٍ من المسلمين والمسيحيين؟

للإجابة على القضايا المذكورة سابقاً يجب أن نتوصل إلى عدة أحكام:
١) الحكم حول إمكانية تطبيق مفهوم التجربة الدينية على الإسلام، أي تحليل

ماهية المعنى الذي يمكن أن يُمنح لمصطلح التجربة الدينية في حال إيجاده وتوظيفه بهدف تعزيز فهمنا للإسلام؛ ٢) تصنيف التجارب الدينية الإسلامية؛ ٣) وسرد أدوار التجربة الدينية الإسلامية في الحياة الدينية للمسلمين. في واقع إن المساعي الهادفة لتحقيق هذا الأمر ليست سهلة المنال. سأقوم في هذه المقالة بدراسة بعض المسائل الأساسية المطروحة حول مفاهيم التجربة الدينية المكتشفة في أعمال كل من شليرماخر وجيمس، لاسيما تلك المطبقة على الحياة الدينية الإسلامية؛ لكني آمل أن نتمكن من اتخاذ بعض الخطوات الأولية نحو هذه الأهداف الثلاثة. وبالرغم من أن التساؤل عن شرعية مفهوم التجربة الدينية في البيئة الإسلامية قد يعتبر امراً مبالغاً به، إلا أن العديد من الأسئلة الجدية حول التجربة الدينية قد تمت إثارتها بشكل عام، خاصةً في بيئة الثقافة المسيحية ذاتها والتي كانت السبب وراء ظهور هذه الفكرة في المقام الأول.

حتى لو منحنا شرعية استخدام هذا المفهوم بغرض فهم التدين المسيحي، فهذا لن يجيز تطبيقه على الإسلام. من ناحية أخرى ومن خلال الاعتراض على تطبيق المفهوم على الإسلام قد نجد ما يثير تساؤلاتنا حول الأفكار المرتبطة باتباع المفهوم إلى الحد الذي قد يجعل تطبيقه على الحياة المسيحية أمراً مثيراً للشك أيضاً بخلاف ماكنا نعتقده في بادئ الأمر.

بدايةً، يعتبر مفهوم التجربة الدينية كما أشيع استخدامه في الفلسفة الغربية مفهوماً عاماً للغاية يشمل جميع أنواع المشاعر ووقائع الأفكار الدينية ولا يقتصر فقط على الرؤى الصوفية واكتشافاتها. لكن الوضع يختلف في العالم الإسلامي، على سبيل المثال: لا يعتبر المسلمون التجليات الروحانية التي

يشعرون بها أثناء الصلاة والدعاء على أنها تجربة دينية. قد تكون مسالة مصطلحات. ليس هنالك ما يمنع فيلسوف الدين من تعريف التجربة الدينية على نطاق واسع بحيث تشمل حالة التفكير الدنيوي حول صلة المرء الحالية بالله. ومع ذلك، يجب أن نضع في الحسبان وجود العديد من الأشخاص الذين قد نظن أنهم يعيشون تجارب دينية لكنهم يرفضون وصف أنفسهم بهذه الطريقة. في الحقيقة يميل الناس في جميع الأحوال إلى عدم التفكير في تجاربهم الدينية. ومع ذلك لا يمكن السماح أثناء وصفنا لتجربة المرء بالاسهاب بعيداً عما قد يؤكده بنفسه، ذلك لأن التجارب تتميز بكونها تتشكل كلياً أو جزئياً من خلال كيفية ظهورها لنا. يمكننا دائماً أن ننكر رواية لمرءٍ يتحدث فيها عن تجربة شخص آخر وأن نطعن بمصداقيتها. لقد أدى عدم الاقتناع بالنظرية اللاهوتية والدراسات العقائدية إلى ازدياد التركيز على التجربة الدينية عند كل من شليرماخر وجيمس. شعر كلا المفكرين أن دراسة العقيدة قد أدت إلى إهمال ونسيان جوهر الدين، واعتقد كلاً منهما أنه يمكن أن يتم تقديم مفهوم التجربة الدينية كبديل عن المبادئ العقائدية القائمة على الحجج والدفاعات.

ويرى كلا المفكرين أن دراسة العقيدة المتعلقة بالمشاعر والأفكار الدينية في مؤلفات شليرماخر قد تأثرت بالحركة الرومانسية الألمانية، بينما تأثرت مؤلفات جيمس المتعلقة بالتجربة الدينية بفلسفة ڤندت والمبادئ البراغماتية التي كان قد سعى لتطويرها. ومع ذلك يجب ألا نغفل عن أهمية أوجه التشابه القائمة بين جيمس وشلاير ماخر على الرغم من أوجه الاختلاف الجوهرية بينهما، فكلاهما يرى أن جوهر الدين يكمن في المظاهر الباطنية والذاتية الخاصة به، كما أنهما يعارضان محاولات حصر الدين في النظرية اللاهوتية والوعظ الأخلاقي، إذ

يعتقد كلاهما أنه لا يمكن فهم الدين بطريقة صحيحة ما لم يـتم إيـلاء الاهـتمام اللازم للمشاعر والعواطف.

ومن النقاط الأخرى الهامة التي يتقاسمها شليرماخر وجـيمس التـي غالبـاً ما أحاد الكُتَّاب الأكثر حداثة عن ذكرها ـ هي ابتعاد كلاهما عن محاولـة إثبـات أو تبرير أي عقيدة معينة على أساس التجربة الدينية. حيـث كـان هـدفهم فهـم الحياة الباطنية للمتدينين دون محاولة إثبات وجود الله أو ملائكته. تمتع كـل مـن شليرماخر و جيمس بالجرأة والحماس اللذين كانا ملائمين للـعصر الـذي قـد عاشا فيه. واتخذ كلاهما موقفاً ضد الإفراط في التفكير في الدين. لقد سعى كـلا منهما للدفاع عن الدين كما يفهمه دون محاولـة إثبـات العقائـد أو تبريرهـا، وإلى محاولة إظهار قيمة الإيمان من خلال شدة ارتباطه بالمرء.

يعتقد شلاير ماخر أنه لا توجد حاجة لأي حجة تثبـت صـحة الادعـاءات إذا لم يتم اجتثاث الإيمان الديني، إذ يرى أن قوة الحدس كافية لترسـيخ الإيـمان وتأمينه. « يولد الإنسان حاملاً معه الصفة الدينية كبـاقي الصـفات، وإذا لم يـتم قمع إحساسـه بـالقوة وحظـر وتحصـين الصـلة التـي تـربط الإنسـان بـالكون ـ المعروفان بأنهما قطبا الدين ـ عندها يجب ان يتطور الـدين دون أي خطـأ عنـد كل إنسان وفقاً لأسلوبه الفردي الخاص به» (شليرماخر، ١٩٩٦، ص: ٥٩)

كما يدافع جيمس في كتابـه «أصـناف التجربـة الدينيـة» عـن قـوة التجربـة الباطنية في ترسيخ الإيمان باعتبـاره أفضـل مـن محـاولات الإثبـات العقـلاني. «أعتقد بكل أمانة وحزن أنه علينا أن نخلص إلى اعتبار أن محاولة إثبات حقيقـة تحرر التجربة الدينية المباشرة عبر المنهجيات الفكريـة مـاهي إلا محاولـة يائسـة تمامًا» (جيمس، ١٩٢٨، ص: ٤٥٥). «تعد [المشـاعر] مقنعـة لأولئـك الـذين

يتمتعون بها بالقدر الذي يمكن لأي تجربة مـن التجـارب المنطقيـة المبـاشرة أن تحمله، وهي بصفة عامة أكثـر إقناعـًا بكثـير مـن النتـائج التـي أنشـأها المنطـق المجرد» (المرجع نفسه، ص: ٧٢). لا يستخدم شلاير ماخر مصـطلح التجربـة الدينية، بل يستخدم بدلاً عنه المصطلح الكنتي[1] (الحَـدْس) الـذي يتنـاقض مـع المعرفة والممارسة، حيث يهدف من خلاله إلى تقديم وصـفٍ دقيـقٍ عـن الإدراك والوعي الديني وبالتالي تِبْيانه عدم إمكانية اختزال الـدين ضـمن مجموعـة مـن المعتقدات أو القواعد الأخلاقية. هكذا سعى مدافعاً عن الدين ضد رومانسـيّ عصره الذين كانوا غير راضين عن الأعراف والعقائد الأخلاقيـة للمؤسسـات الدينية في أوروبا، فكان بالمقابل يقدم الدين على أنه الحياة الداخلية للـروح. كـما اعتقد شليرماخر أن التركيز على الحدس من شأنه أن يتيح إمكانيـة الـدفاع عـن الدين ضد الشكوك التي أثارها النقد الكانطي للميتافيزيقيـا التأمليـة والمـذهب العقلي الذي كان يُعتبر من أشكال التنوير. قد لاتكـون هـذه الشـكوك متعلقـة بالحقيقة الدينية، حيـث أن الـدين هـو مسـألة شـعور وحـدس في حـين تـدور الشكوك حول الفرضيات النظرية لعلماء اللاهوت. تتميز الخصـائص الرئيسـية للمشاعر الدينية والبـديهيات عنـد شـليرماخر بكونهـا مبـاشرة ومسـتقلة عـن المعتقدات والممارسات. يـدور اليـوم نقـاشٌ فلسـفيٌ حـول إمكانيـة اسـتقلال التجارب عن المعتقدات والممارسات كما اعتقد شليرماخر.

يوجد هناك رأي آخـر معـارض لـرأي شـليرماخر، كـان قـد بـرز بشـكل ملحوظ وخَلُص إلى الاعتقاد بأن جميع التجـارب الدينيـة تتشـكل مـن خـلال المفاهيم وأساليب التواصل والتعاون والسلوك الذي يحدث في بعـض التقاليـد

(1) Anschauung

الدينية. وقد أطلق عليه اسم «البنائيـة». (برودفـوت، ١٩٨٥)[١]. وفقـاً لويليـام جيمس وعلى النقيض من شيلرماخر، فإن التجربة الدينية ليسـت مسـتقلة عـن خلفية المعتقدات والمفاهيم. في الواقع، يعد رفض الأمة لجميـع أنـواع الأسـس المعرفية مـن السـمات المميـزة للبراغماتيـة. تـم تعريـف التجربـة عنـد جـيمس والبراغماتيين الآخرين على أنها نشاط يعرض لنا كل ماقد تتم مواجهته. يختلـف هذا الأمر كلياً عن النظرية التي تدور حول نظرة البريطانيين التجريبيين للخـبرة باعتبارها سجلاً سـلبياً للبيانـات المنطقيـة. ونظـراً لاعتبـار تجربـة البراغماتيـين نشاطاً بشرياً، فهي بالتالي تعتمد على الغايات والمصـالح البشـرية كـأن يتفاعـل المرء مع بيئته مستفسراً بشكل متكـرر حـول كـل مـا هـو موجـود فيهـا. شـدد البراغماتيون عـلى الطـابع الاجتماعـي للتجربـة بـدلاً مـن المفهـوم القـديم لهـا كالمحتوى المقتصر على عقل الفرد بشـكل خـاص. وعـلى الـرغم مـن وصـف جيمس نظريته بالتجريبية الراديكالية، إلا أن أفكاره عـن التجربـة تجـاوزت إلى حد كبير الأمور التي كان التجريبيون التقليديون على استعدادٍ لقبولها. فبـالرغم من أنه لا يقيد التجربة بالحالات الباطنية الناتجة عن الإدراك الحسي- ويميـل إلى التشكيك بمحاولات عزل الجوانب الذاتية والداخليـة لحيـاة الفـرد عـن بقيـة جوانب الحياة، إلا أنه في الآخر يميـز بـين موضـوعية وذاتيـة التجربـة، ويؤيـد بوضوح أولوية التوجه الداخلي. لايعتبر هذا الأمر مجرد تحيز أو فردانيـة يانكيـة لا واعية. يستمر جيمس بالتمسك بموقفه على الرغم مـن إدراكـه للانتقـادات وملاحظتها، مؤكداً أنه فقط مـن خـلال العـيش في فلـك الفكـر المنفـتح عـلى

(١) لمزيد من المعلومات والمقاربة النقدية لشلاير ماخر من زاوية بنيوية، راجع:
Robert Forman, Mysticism, Mind, Consciousness (Albany: SUNY Press, 1999).

التساؤلات المحددة حول المصير الذي يجعل الإنسان متعمقاً؛ وعيشه بهذا الشكل، هو مايجعل الإنسان شخصاً متديناً.

«وبكوننا متدينين فإننا نثبت بأننا نمتلك الحقيقة المطلقة لاسيما في النقاط التي يسمح لنا الواقع بحمايتها. في نهاية المطاف، إن اهتمامنا الجاد مرتبطٌ بمصيرنا الشخصي».

«إنك ترى السبب الذي قد جعلني متفرداً كثيراً خلال هذه المحاضرات، وجعلني أبدو عازماً جداً على إعادة تأهيل الجانب الوجداني للشعور؛ وخبايا الإحساس، إذ تعد الطبقات العمياء الأكثر قتامةً في الشخصية هي الأماكن الوحيدة في العالم التي تكشف لنا أثناء تكوينها الحقيقة الفعلية، وتجعلنا ندرك بشكل مباشر كيفية حدوث الوقائع، وكيفية إنجاز العمل على أتمّ وجه. وبالمقارنة مع عالمنا الذي تحيا فيه المشاعر الفردية، يغدو العالم المليء بالأشياء المعممة التي يتأملها الفكر خالياً من المتانة والحياة» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٥٠١ ـ ٢). سواء أكان المرء يفترض أم لا بأن جيمس يدافع هنا بشكل كاف عن فرديته، إلا أنّ هذا الأمر أصبح بمثابة نقطة التحول. دعونا ننظر كيف كانت ردود اثنين من أبرز النقاد وهما «كليفورد غيرتز» و«تشارلز تايلور». كتب غيرتز بالإشارة إلى المقطع المقتبس أعلاه قائلاً:

إن تطويق فضاء «الدين» في نطاقٍ يُدعى «التجربة» ـ «الطبقات العمياء الأكثر قتامة في الشخصية» ـ يبدو أنه بشكل ما لم يعد أمراً منطقياً وطبيعياً لتتم محاولة القيام به. هناك الكثير مما قد يرغب المرء بمنحه سمة «الديني»، غالباً فإن جميع الأشياء التي يبدو أنها تحمل هذه السمة تحدث خارج الذات (غيرتز، ٢٠٠٠، ص: ١٦٩).

كما يعبر تايلور (معترفاً بأنه «استفاد بشكل كبير» من محاضرات غيرتز) عن نفس الشكوى قائلاً:

يبدو أن جيمس لا يستطيع استيعاب ظاهرة الحياة الدينية الجماعية، والتي لا تكون نتاجاً للصلات الدينية (الفردية) فحسب بل أنها تساهم في تكوين هذه الصلة، بمعنى أنه لم يترك مكاناً للصّلة الجماعية خلال طريقته التقليدية للوجود (تايلور، ٢٠٠٢، ص: ٢٤).

ما يهمنا حالياً أن المثير للاستفزاز حول الاعتراضات التي أثارها كل من غيرتز وتايلور هو اتخاذ كلاهما أمثلة من العالم الإسلامي كإثبات.

يعترض غيرتز على اعتبار أن جوهر الدين يكمن في المعتقد الشخصي ـ لان ذلك سينتج عنه إقصاء الدين من الأحداث السياسية التي غالباً ما يكون له دوراً حاسماً فيها. «إن الإسلام السياسي (بحسب ما قد جاء، وتحت مسميات مضللة) هو المحاولة المبذولة من طرف المسلمين لإشراك مطالبات وطاقات العالم الحديث» (غيرتز، ٢٠٠٠، ص: ١٧٣). يُبدي غيرتز تعاطفاً مع المسلمين لعدم تمكنهم من الانخراط بشكل فعال مع الحداثة ومع الذين أصبحت محاولاتهم اليوم تبدو أكثر شؤماً. «لكنه ايضاً وفي المقابل ليس قائماً على الهوية الذاتية الدينية وعلى الهويات الأخرى التي برزت بشكل متزايد في الميدان العام والخطاب العلماني فحسب، بل إن بعض الهويات المتينة للغاية مثل **الهندوسية** أو **الشيعة** قد اتخذت عالماً عدائياً ـ ونوعاً من القبول السياسي مؤخراً» (غيرتز، ٢٠٠٠، ص: ١٧٥). انتُقِد جيمس بسبب مساواته بين الدين والتجربة الخاصة كما لو كانت وسيلة عقيمة لمحاولة منع الدين من أخذ أي سلطة سياسية. «التجربة التي تم طردها خارج الباب باعتبارها **حالة إيمانية** فردية وذاتية

وموضوعية بشكل راديكالي، تعود عبر النافذة كإحساس جماعي لمثل صارم دينياً» (غيرتز، ٢٠٠٠، ص: ١٧٨). يلخص غيرتز حجة محاضرته في جملة:

«إن ما نرغب بتسميته العالم الحقيقي بما يحمله من معنى وهوية وسلطة وتجربة، جميعها مقومات متشابكة فيما بينها بطريقة معقدة يصعب حلها، ومتضمنة بشكل متبادل، ولا يمكن تأسيس الدين أو اختزاله إلى الأخير، أي التجربة بشكل أفضل من إمكانيات المقومات الأخرى. ذلك لأن الإيمان لايتكون في العزلة» (غيرتز، ٢٠٠٠، ص: ١٨٤).

ومن جانب آخر، يستعين جيمس بالامثلة التي يستقيها من العالم الإسلامي ليؤكد أهمية التجربة المباشرة للدين. حيث يمكننا القول، رداً على اعتراضات غيرتز وتايلور، أن جيمس لم يكن جاهلاً بالجوانب الاجتماعية والمجتمعية للدين، كما أنه لم يقصد إنكارها. من ناحية أخرى يرفض كلاً من غيرتز وتايلور أن يبرروا له أسلوبه المتجاهل لكل ما هو اجتماعي.

عندما شدد جيمس على الفردية، لم يهدف بها التحريض ضد علم الاجتماع، وإنما ضد الإفراط في التفكير في الدين، وضد ما أسماه **نظرية النجاة** في الدين. والتي قصد بها الغرور العلمي في أنّ الدين هو كل ما بقي راسخاً بشكل مجرد من الزمن الذي لم يعرف فيه الناس ما هو أفضل. في المحاضرة الثانية من «أصناف التجربة الدينية»، يدافع جيمس بالتفصيل عن **حصر الموضوع** الذي ناقشه ويعترف بأن للدين جوانب أشمل من التي تطرق لها في باقي الكتاب، مصرحاً أنه لن يبحث في الجوانب المؤسسية للدين. يمكننا أن نبرر الخطأ الذي تم اصطياده لجيمس فيما يخص عدم إيلائه الاهتمام الكاف عن كيفية خضوع التجارب الشخصية لتأثير العلاقات سواء الاجتماعية أو مع المؤسسة الدينية،

فهو مدركٌ لذلك، حيث يؤكد أن اهتماماته تكمن في مكان آخر، وأن فكرته ليست في حصر الدين بل في حصر موضوع البحث الخاص به. حتى أنه يعرب عن استعداده للتخلي عن اسم **الدين** لموضوعه. «أقترح حالياً في هذه المحاضرات أن أتجاهل القسم المؤسسي تمامًا، وألّا أتحدث عن التنظيم الكنسي ـ وأن أتأمل بأقل قدر ممكن في علم اللاهوت النظامي والأفكار المتعلقة بالآلهة نفسها، وأن أقصر ـ نفسي قدر الإمكان على الدين الفردي بشكل طاهر وبسيط... إنني مستعد لقبول أي اسم قد يطلق على الديانة الشخصية والتي أوصي بدراستها» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٢٩ ـ ٣٠). يستمر جيمس بإعطاء الأسباب التي تقوي اعتقاده بأن الجوانب الفردية للدين أكثر جوهرية من أساليب التعبير المؤسسية (على الرغم من أنه يعترف بأنه يمكننا إيجاد أصول المشاعر الدينية الصادقة حقاً في الفتشية البدائية والسحر). إنه أمراً قد يختلف معه المرء، لكن لا ينبغي أن نأخذ فكرة عن جيمس كما لو أنه الشخص الذي أعمته فردانيته الصارمة للحد الذي يمنعه من تقدير حقيقة أن الدين ممتد إلى ما وراء نطاق الفردية.

قد تم تكرار وانتقاد تعريفه للدين في مناسبات لاحصر لها، لكن انظر إلى الصيغة التي يقدم بها هذا التعريف: «لذلك، فالدين (كما أطلب منك الآن أن تتخذه اعتباطياً) يمثل لنا المشاعر والتصرفات والتجارب الفردية للبشر في عزلتهم، بقدر إدراكهم لارتباطهم بما قد يعتبرونه عالم اللاهوت.»(جيمس، ١٩٠٢، ص: ٣١). يتابع جيمس فكرته معتبراً أن العلاقة بعالم اللاهوت نفسه «قد تكون إما أخلاقية أو بدنية أو شعائرية». كان يجب أن يضيف عبارة «اجتماعية أو مجتمعية ـ أو حتى سياسية»، ولا أعتقد أنه كان ليعترض على مثل

هذه الإضافة. كان سيستمر بإنهاء فقرته بنفس الجملة:

في هذه المحاضرات، كما صرحت سابقاً، فإن التجارب الفردية المباشرة ستملأ وقتنا بما يكفي، ولن نفكر في اللاهوت أو الكنسية على الإطلاق.

كما كان يجدر به أن يضيف أنه لم يكن ليأخذ في عين الاعتبار أياً من الهياكل والعلاقات الاجتماعية الدينية، ليس لأنه ينكر وجودها أو أهميتها، بل لأنه يصطاد في مكان آخر. صحيح أنه ينحاز للعاطفة ضد الفكر، كما أنه مع المرتدين ضد الأرثوذكس، لكن هذا الانحياز هو أكثر انعكاساً على ما يثير تعاطفه، وليس لوجود أي نقاش حول عدم اتخاذ الدين أشكالا لا تجعله يشعر باللذة. يعترف جيمس بوجود تعصب واعتلال ديني حتى في الجوانب الشخصية التي كان يدافع عنها. لا تتمثل وجهة نظره في إنكار الأشياء التي لاتلفت انتباهه، وإنما في إلحاحه على أن الدين قادر على اتخاذ أشكال خالية من المظاهر التي يجدها قبيحة، في حين أن الدين إن لم يبنى على أساس الشعور الفردي للمرء فهو مجرد نفاق. إن الدفاع عن جيمس أمرٌ مبالغ به، فحتى لو كان بريئاً فإن الفرضية الرئيسية لخصومه باقية: لا يمكن للمرء الحصول على فهم كافٍ للدين إذا كان يحصر تركيزه إلى الأمور الفردية. يختتم تايلور كتيبه مشيراً إلى ثلاثة أشياء قد نتخطاها في حال حصرنا تفكيرنا على الدين بالشكل الذي يقدمه جيمس:

يمكن أن يتم التوسط الجماعي في تواصلنا مع المُقدَّس حتى لو تم إبعاده عن السياسة؛ (٢) يمكن أن تحمل الهوية الدينية أهمية اجتماعية وسياسية للناس بغض النظر عن مدى روحانيتهم؛ (٣) كما يمكن اعتماد قواعد السلوك الروحانية التقية كوسيلة هامة للاستجابة للحدس الديني. عندما أعيد قراءة كتابات جيمس، لا أجد أنني أميل إلى نسيان النقاط

التي ذكرها تايلور. يبدو أن هناك إشارة كافية للطوائف الدينية والانضباط الروحي المتبع رسمياً على الرغم من التجاهل الواضح للسياسة. إن ما يبدو مزعجاً حقاً حول وجهة نظر جيمس للدين هو أنه يقدم تجربة دينية في مكانة مميزة من الناحية المعرفية بسبب الرؤية المحدودة لأصناف «الثمار»، ما قد يؤدي إلى تقويضها. يبدو هنا أن جيمس يحصر تركيزه بشكل كبير على الفوائد والأضرار الروحية والنفسية التي قد تجلبها التجربة الدينية، دون أخذه بعين الاعتبار فوائدها وعواقبها الجماعية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية وغيرها من الشؤون النظرية. تعتبر التجارب الدينية التي تقود إلى الهراء اللاهوتي باطلة. إن التساؤل حول المعيار الذي نستخدمه لتمييز الخرافات عن اللاهوت الصحيح هو قضية أخرى، لكن الفكرة القائلة بأن القيود اللاهوتية وقيود المنطق يمكنها أن تقلب سلطة التجربة هي أمرٌ غالباً ما يلاحظه المرء في كتابات المتصوفين أنفسهم فيما يتعلق بتقاليد المسيحية والإسلامية معاً. بينما يطلب جيمس من قرائه قبول تعريفه للدين بشكلٍ اعتباطيٍّ بهدف الوصول إلى التساؤلات التالية، إلا أن اختياره الشخصي يبدو بعيدًا عن الاعتباطية، أو على الأقل ليس متقلباً. كان اهتمام جيمس موجهاً نحو العوالم الباطنية الشخصية للشعور الديني وهو ما عَكس في شخصيته مزيجاً من عدم الرضا عن أساليب التعبير العامة في الدين المتمثلة في الطقوس والمؤسسات ورفض اللاهوت الفلسفي السائد آنذاك ومعاداة رجال الدين والإحساس القوي بالتقوى الذاتية، وبالنظر إلى تركيز جيمس على الباطن وعدم الاهتمام بالحالات الاجتماعية التي عادةً ما تكون التجارب الدينية

متأصلة فيها، نجد أنّ فكـرة التجربـة الدينيـة في حـد ذاتهـا قـد تصـبح موضع شك.

تبدو التجربة الدينية وكأنها مصطلح يرمز إلى خصخصـة الـدين. إن هذه القضـية حساسـة جـداً خصوصـاً في حـال أردنـا تطبيقهـا في العـالم الإسلامي. لا يتردد جيمس في تحليل التجربة الدينية عـلى الإسـلام رغـم اعترافه أنها تفتقر إلى الكثير من المعلومات. حيث يقول مدعياً: «إذا اتجهنا إلى الإسلام، نجـد أن جميـع مـايوحى بـه إلى محمـد قـد أتـى مـن منطقـة اللاوعي» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤٨١).

بالطبع هذا لا يدل على عدم احترام الله، فالقول بأن الوحي يأتي مـن منطقـة اللاوعي لا يعني إنكار أنه يأتي من الله، على الرغم من أن كـل شـخص لم يقبـل نظرية الوحي لابن سينا (التي بموجبها يعتبر أن الوحي نـاتجٌ عـن الاتحـاد مـع العقل الفعال) فسيكون على الأرجـح غـير راضٍ عـن نظريـة جـيمس. يتـابع جيمس مستشهداً ب نولدكه في حديثه عن تاريخ القرآن حيث تمت الإشارة إلى العديد من الروايات المتنوعة التي تصف كيف تجلى الوحي للنبـي. عـلى سـبيل المثال، مصحوباً بتنهيدة الملَك، أو بصوت رنين...إلخ. ويلاحظ أنه لم تكـن أي من تلك الحالات «m ot or»، أي أن الوحي في جميع الحـالات المـذكورة لم يـأتي عبر أحد الدوافع المحفزة التي تسبّب ردة فعل عضلية بشكل مبـاشر، كاللسـان مثلاً. ينهي فكرته هنا ليتابع بعد ذلك بعرض أمثلـة مـن تقاليـد دينيـة أخـرى. هناك العديد من الأسباب التي تجعل تطبيق جيمس لمفهوم التجربة الدينية عـلى أحداث الوحي التي عاشها النبي محمـد أمـراً غـير مقبـولاً، بغـض النظـر عـن الشكوك التي قد تصيب المرء حول دور العقل الباطن في الوحي الإلهي؛ وعلينا أن نقيّم بحذر ما قد جاء قبل أن نلفظه بغيض. بـالطبع قـد يسـتاء الـبعض مـن

وضع النبي إلى جانب شخصيات أخرى مثل فيلون السكندري و جوزيف سميث و جورج فوكس وعدد من القديسين الكاثوليك الغير معروفين. لكن جيمس لا يدعي امتلاك الشخصيات لنفس النوع من التجربة أو أن تجاربهم لها نفس الشرعية، يحاول جيمس أن يتخذ موقفًا مدروساً جيداً وبعيداً عن الأحكام الأخلاقية. حيث يلعب دور عالم النفس في لباسه المخبري الأبيض فاحصاً أمثلة عن الادعاء الديني.

يتم تصنيف النبي مع فئة الذين ادعوا أن لديهم إلهاماً متكرراً «مع اعتناقات مميزة تخضع لتوجيه من قوة خارجية» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤٧٩)، والسبب الوحيد وراء تصنيف الأمثلة معاً هو تشابه الادعاءات المقدمة من جانب الأشخاص مع التجارب الخاضعة للفحص. إذا لم يتم التوصل إلى فهم المناسب للأمور الجوهرية دينياً المتعلقة بالوحي الإلهي، فليكن كذلك، إذ لا يحاول جيمس الكشف عن جوهر الوحي، أو عما يميز الوحي الإلهي عن الدجل. ومع ذلك، تعطي الصورة المطبوعة بالذهن انطباعاً بأن الادعاء بالنبوة قائم فقط على الخصائص الظاهراتية لبعض الحالات العقلية الشخصية. هذه ليست اقوال جيمس بل يعتبر جيمس أن قيمة أي دين وأي ادعاء مقدس، يتم الحكم عليها فقط على أساس ثمارها (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٣٢٧). ماذا يقصد بالثمار؟ بحسب مايحتويه الجزء الأخير من محاضرة القداسة فالجواب هو: راحة البال، الإحسان، والصبر، وضبط النفس، والهدوء، وصحة النفس وطهارة الروح، والتقوى، والطاعة، والفقر (الزهد)، والمشاعر الديمقراطية والإنسانية. بالطبع، فإن جيمس لا يقصد بالديمقراطية نظام الحكم الخاص الذي يتم فيه انتخاب الأفراد كمسؤولين، بل يقصد الشعور بالمساواة أمام الله: «هناك أيضاً السر الإلهي

المتعلق بالديمقراطية، أو الشعور بالمساواة أمام الله بين جميع مخلوقاته. يميل هذا الشعور (الذي يبدو عموماً أنه كان منتشراً في البلدان المحمدية أكثر من المسيحية) إلى إبطال التملك الفطري عند الإنسان» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٣٢٤). تعتبر ثمار جيمس ثماراً أخلاقية إلى حد كبير ولكنها ليست مجرد ذلك. مع الأخذ بعين الاعتبار ما يقوله عن الزهد. «بما أن النُسَّاك الهندوس والرهبان البوذيين والدراويش المحمديين يرتبطون مع اليسوعيين والفرنسيسكان في إضفاء الطابع المثالي على الزهد في أسمى حالة فردية، فمن الضروري دراسة الأسس الروحية لمثل هذا الرأي الذي يميل لكونه مخالف للطبيعة.

باختصار، تعد الحياة القائمة على الأخذ أقل حريةً من تلك القائمة على الإنجاز أو الكينونة، ومن التدابير المتخذة، قيام الأشخاص الخاضعين للإثارة الروحية برمي ممتلكاتهم كالتخلص من العديد من الأحذية. فقط أولئك الذين ليس لديهم مصالح خاصة هم من يستطيعون اتباع الطريق المستقيم المثالي» (جيمس ١٩٠٢، ص: ٣١٧ ـ ٣١٩). لذلك، على الرغم من أن جيمس يركز عموماً على ظواهر التجارب الدينية دون النظر عما إذا كانت جديرة بالثقة أم لا، فإنه لا يرى أن الخصائص الظاهراتية لهذه التجارب هي التي يجب تقييم مدى مصداقيتها في النهاية. إذ تتسم معاييره بالواقعية. يجب أن نرى الآثار الناتجة عن هذه التجارب. وعلى الرغم من أن الآثار يجب ألا تقاس من منظور تجريبي تام يشك في أي شيء يتجاوز الإدراك الحسي، فإنه ومن خلال النظر إلى الفضيلة وما يلزم لاتّباعها «تجريبيون معاصرون مثاليون و مستقيمون» مثل باس فان فراسن (٢٠٠٢)، يبدو أن مصطلح التجريبية المستخدم من قبل جيمس فيه نوعٌ من التسمية الخاطئة، عندما يكتب «معيارنا التجريبي: من

ثمارهم تعرفونهم، لا من جذورهم»[١]. يمكن أن نتصيد الخطأ عند جيمس بسبب نفاد صبره مع اللاهوت لو لا حقيقة أن قدراً كبيراً من علم اللاهوت الذي كان عالمِاً به يتكون من مثل هذه الحجج الضعيفة التي يبدو أنها تستخدم كأعذاراً للمعتقدات أكثر من كونها برهاناً لها. على أي حال، ربما كان رفض جيمس للطرق البديهية أكثر مما قدمه للتو هو السبب في هذا.

«لا نستطيع التمييز بين الآثار الطبيعية والآثار الخارقة للطبيعة؛ ولا بين الآخرين ممن يعلمون ما هي نِعَم الله، وما هي عمليات الشيطان المزيفة. علينا فقط جمع الأشياء معاً دون أي منهج لاهوتي بديهي مميز، ومن خلال مجموع الأحكام الجزئية المرتبطة بقيمة هذا الأمر وتلك التجربة ـ الأحكام التي تكون فيها تحيّزاتنا الفلسفية العامة وغرائزنا وفطرتنا السليمة هي مرشدنا الوحيد الذي يقرر بشكل عام أن نوعاً واحداً من الدين موافق عليه من ثماره والنوع آخر غير صالح» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٣٢٧). يتابع جيمس دفاعه عن نفَسِه الشخصي ـ الموجود إلى حد ما في نص التجريبية. لكنه لاحقاً في المحاضرة الثامنة عشر بعنوان **الفلسفة** يقدم بعضاً من المحاذير والمحاجات المطولة ضد محاولات بناء الدين على أساس الجدل الفلسفي. تتضمن هذه المحاذير في غالبيتها: التسليم بكونه جدلاً فلسفياً، وبحقيقة أن البشر يسعون بطبيعتهم إلى تنظيم وتطبيق

(١) المقطع مأخوذ من إنجيل متى ٧: ١٥ – ١٩ : «احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بثياب الحملان ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة. من ثمارهم تعرفونهم. هل يجتنون من الشوك عنباً أو من الحسك تيناً. هكذا، كل شجرة جيّدة تصنع أثماراً جيدة. وأما الشجرة الرديّة فتصنع أثماراً ردية. لا تقدر شجرة جيدة أن تصنع أثماراً ردية ولا شجرة ردية أن تصنع أثماراً جيدة. كل شجرة لا تصنع ثمراً جيّداً تقطع وتلقى في النار. فإذاً من ثمارهم تعرفونهم.» هل يعني ذلك أن المسيح أو الإنجيليين كانوا براغماتيين؟

المنطق على تجاربهم، وأن المنهجيات التي تم إنشاؤها على هذا النحو قد تشغل محلاً لها في التجربة اللاحقة. إن الأساس وراء رفضه للاهوت الميتافيزيقي هو الاعتماد على التجربة المفسرة على نطاق واسع، بحيث أنه من غير المنطقي أن نبقى على اعتقادنا أن الميتافيزيقا بحد ذاتها لا يمكن تفسيرها بناء على أساسها. على ما يبدو فأن الغاية الأولى لجيمس هنا هي مهاجمة الفلسفة الهيغلية.

لذلك قد يتم احتساب جيمس من بين العديد من الأشخاص (من ضمنهم المفكرين الذين اختلفوا فيما بينهم كاختلاف كيركغور عن كارناب) الذين تم تحفيزهم من أجل التفكير بطريقة فلسفية حديثة بسبب انزعاجهم من الهيغلية. وعلى الرغم من **التجريبية الراديكالية** عند جيمس، يبدو أنه لايمانع الدعوة إلى التعددية الميتافيزيقية التي تتجاوز أي شيء يمكن الدفاع عنه انطلاقاً من خلاص الإدراك الحسي. إن الحالة الأخرى الوحيدة التي وجه فيها جيمس انتباهه إلى الإسلام في كتابه «أصناف التجربة الدينية» هي في القسم الخاص بالتصوف، حيث يترجم صفحتين من النسخة الفرنسية التي ترجمها شمولديرس من كتاب الغزالي «المنقذ من الضلال» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤٠٢ ـ ٤٠٥).

يعترف جيمس بقلة معرفة المسيحيين بالتصوف الإسلامي حيث يقول: «نحن المسيحيون لا نعرف إلا القليل عن الصوفية، لأن أسرارها تنكشف فقط لأولئك المنضمين لها. لإضفاء بعض الحيوية على وجودها في أذهانكم، سأقتبس من وثيقة إسلامية، وأبتعد عن الموضوع »(جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤٠٥ ـ ٤٠٢)[١]. وهكذاً يعد ما اقتبسه جيمس من الغزالي أكثر

(١) اعتمد جيمس الترجمة الإنجليزية من:

(1902) Is taken, see W. Montgomery watt, The faith and practice of al-Ghazali

قليلاً من كونه ملخصاً لبضع صفحات من كتاب المنقذ، إذ أن المختارات من الغزالي لم تقف عند الاقتباس والمضي قدماً، بل إنها وعلى النحو الموعود تؤدي إلي تحريك سلسلة من التأملات التي تقود جيمس إلى دعم وتأييد التصوف. يقتبس جيمس ما كتبه الغزالي حول أهمية الذوق (حرفياً، التذوق)، والذي ترجمه جيمس على أنه **النقل**، في حين ترجمه واتس «تجربة مباشرة». في الواقع، كان من الممكن ان يوصل جيمس وجهة نظره بطريقة أفضل لو كانت لديه ترجمة واتس. في جميع الأحوال، يستشهد جيمس بنقاط من الغزالي يقول فيها أنه يمكننا الحصول على بعض المعرفة من خلال التجربة الدينية واتباع طريق الصوفية، وبأن هذه المعرفة غير قابلة للتواصل، الأمر الذي يعد اساسياً في مفهوم التصوف ككل. إن الذوق أو التذوق الذي يتحدث عنه الغزالي هو بالطبع ما يُناقش عادةً في الفلسفة الإسلامية تحت عنوان العلم الحضوري أو المعرفة بالحضور (يزدي، ١٩٩٢)، وهو مايعتبره جيمس نوعًا من الشعور المباشر. حيث يقوده هذا الأمر إلى المعضلة التالية: «لكن مشاعرنا المباشرة لا تحتوي إلا على ما توفره الحواس الخمس؛ وقد رأينا وسنرى مرة أخرى أن الصوفيين قد ينكرون بشكل قاطع أن الحواس تلعب دوراً ما في الأشكال الأسمى للمعرفة التي تنتجها وسائل نقلهم»(جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤٠٥).

إذن، ما هو وجهة نظر جيمس في المعرفة الصوفية؟ أولاً، يؤكد جيمس أن هذه المعرفة لا تقتصر على الصوفيين فحسب، ويستشهد ببعض الأمثلة من

(Chicago: Kazi, 1982; originally published in london by George allen and Unwin, 1956), 54-68.

كما اعتمد ترجمة Schmolders لـ«گلستان راز [جنة الأسرار]» للشبستري.

الأعراف المسيحية؛ ثم يقدم تشخيصاً طبياً: «حالات تنويمية مقترحة ومزيفة، قائمة على أساسٍ ذهنيٍ من الخرافات، وحالات بدنية من الانحطاط والهستيريا» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤١٣). ومع ذلك، بدلاً من رفض قيمة التصوف القائم على هذا الأساس، فإنه يسخر من الحديث الطبي ويعتبره سطحياً، ويشدد على ضرورة تقييم ثمار الحالات الصوفية من أجل الحياة (إن عدم الرضا عن التقييم الطبي ـ كيف يمكن للصوفية أن تغير حياة المرء هو ما يدعوه جيمس بالتجريبية!). بعد التفكير في حياة بعض القديسين المسيحيين، توصل جيمس إلى استنتاج مفاده أن التصوف فعال حقاً، لكن هذا التأثير لا يمكن اعتباره ميزة إلا إذا كان الأفكار المستوحاة من خلاله صادقةً. كيف يمكننا معرفة مدى مصداقيتها؟ يبدو أننا انطلقنا في دائرة لا يمكن فيها تقييم الحقيقة إلا على أساس الثمار التي تعتمد قيمتها على خلاص الحقيقة! يقسم جيمس استنتاجاته إلى ثلاثة أجزاء: ١) إن الحالات الصوفية، عندما تكون متطورة إلى حد كبير، فهي عادة ما تكون، ولها الحق في أن تكون، ذات سلطة مطلقة على الأفراد الذين تحل بهم. ٢) ليس هناك أي سلطة تنبع منهم من شأنها أن تجعل من الواجب على من يقف بعيداً عنهم أن يقبل تجليّاتهم دون انتقاد. ٣) يدمرون سلطة الوعي غير الصوفي أو العقلاني، المبني على الفهم والحواس وحدها. لقد أظهروا أنه لن يكون هناك سوى نوع واحد فقط من الوعي. إنها تفتح إمكانية وجود جوانب أخرى للحقيقة، والتي، بقدر ما يستجيب لها كل ما فينا بشكل حيوي، يمكننا مواصلة إيماننا بحرية (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤٢٢ ـ ٤٢٣). بينما بدأ جيمس يسعى لاكتشاف القيمة (إن وجدت) في التجربة الدينية، فإنه يختتم بنقاشٍ غريبٍ عن السلطة. لا يهتم

جيمس هنا بالوظائف السياسية والاجتماعية للسلطة الدينية، بل يصب اهتمامه حول نظرية المعرفة[١].

يتساءل فلاسفة الدين المعاصرون في الغالب حول إمكانية تبرير الاعتقادات المختلفة بناءً على التجارب الدينية. يبدو أن استخدام التبرير كمصطلح فني في نظرية المعرفة يلاقي انتشاراً من خلال مدى تأثير تلميذ جيمس المُدعى سي آي لويس (١٩٢٩)، لذلك يتناول جيمس في حديثه الجانب المتعلق باكتساب السلطة بدلاً من حديثه عن التجارب التي تبرر الاعتقادات. ومن الواضح هنا أننا نمتلك مفهوماً ملزماً فيما يتعلق بالتبرير المعرفي، ذلك أن السيطرة التي يتحدث عنها جيمس تفرض واجب القبول[٢]. يُقال أن جيمس عبَّر عن ندمه في انتقاء الكلمات التي كان يفترض أن تكون «الحق في الإيمان». يدرك كاتب سيرته تماماً أن المسألة متعلقة بالتبرير المعرفي، في حين اتهم النقاد جيمس في قوله أن الرغبة في جعل شيء ما أمراً صحيحاً قد تجعله صحيحاً.

«اتُّهم بتشجيع التعنت أو العبث بالإيمان، أو بالدعوة إلى الإيمان في سبيل تصديقه، في حين كانت أقصى غايته تبرير الإيمان» (بيري، ١٩٣٥، ص: ٢٧٥).

يعترف جيمس بأن الأحادية التي تعتبر سائدة في العديد من نصوص

---

(١) كما اعتمدت وجهة النظر هذه من قبل:

by William P. Alston in his Perceiving God (Ithaca: Comell University Press, 1991), 281.

(٢) لمزيد من المعلومات حول مفاهيم التبرير المعرفية راجع:

William P. Alsto, Epistemic Justification (Ithaca: Comell University Press, 1989).

الصوفية قد تكون صحيحة، على الرغم من تفضيله لميتافيزيقا التعددية[١]. لم يسعى أبداً لحل المعضلات التي تناقش كيفية تحول المشاعر إلى اعتقادات ذات محتوى معرفي، أو حول ماهية تلك المشاعر التي ليس لها ارتباط بالحواس الخمس؛ مع ذلك، حتى السلطة البسيطة التي يرغب جيمس في منحها للحالات الصوفية ـ مع الفرضية الشاذة التي تعطي الحق لأولئك الذين يسعون للوصول لها دون غيرهم يبدو أنها تعتمد على كيفية حل هذه المعضلات؛ بل وأكثر من ذلك، إن الادعاء الصريح بأن سلطة الفهم والتجربة الحسية يجب أن تفسح المجال للحقيقة المستخلصة من التجربة الصوفية يظل خالياً من الدفاع الكاف في حال استمر جيمس بإصراره على أي شيء مثل التجريبية بالطريقة التي تُفهم بها عادةً.

لتجاوز هذا النوع من التجريبية، يدين لنا جيمس بسردٍ عن كيفية اكتساب التجربة الصوفية لحقوق التبرير المعرفي دون ان ينكره. يعبر ألستون عن شكوكه حول قدرة شلايرماخر أو جيمس على سداد هذا الدين بشكل تام بسبب تعريفهم التجربة الدينية على أنها نوع من أنواع الشعور. «إن معاملة **التجربة الدينية** باعتبارها تتألف بشكل أساسي من «مشاعر أو حالات عاطفية أخرى» أمرٌ شائعٌ جداً. وهكذا هو الأمر عند شلاير ماخر (منبع التركيز على التجربة الدينية في دراسة الدين)، نجد أنه يتم التعامل مع العنصر ـ التجريبي الأساسي

(١) راجع James (1902), 131؛ حيث يتبين أن التعددية الميتافيزيقية التي كان يميل إليها لم تكن بتلك الدرجة من المعارضة للأحادية. راجع:

William James, A Pluralistic Universe. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1996, first published in 1909) and the appraisal by Ralph Barton Perry (1948), 328-334.

للدين باعتباره «الشعور بالتبعية المطلقة». كما ركز رودولف أوتو ووليام جيمس على المشاعر. يجب الاعتراف أنه في جميع هذه الحالات يصور المنظرون التجربة الدينية على أنها تجربة إدراكية للحقائق الموضوعية بوسائل تبدو غير متوافقة مع تصنيفها كحالة عاطفية. أشك كثيراً في إمكانية العثور على أي سرد متسق للتجربة الدينية في أعمال أي من هؤلاء الأشخاص» (ألستون، ١٩٩١، ص: ١٦). يشير جيمس في خاتمة كتابه الأصناف مرة أخرى إلى الغزالي لإثبات وجهة نظره عن وجود اختلاف بين المعرفة النظرية للدين من وجهة نظر علوم الدين والمعرفة المكتسبة من خلال التجربة الدينية نفسها. ومجدداً يجد جيمس نفسه أمام التساؤل حول ما إذا كان محتوى التجربة الدينية معقولاً أم لا. ومن جديد يتشكك. إذ أنه ذاتياً، يحق للفرد أن يؤمن بأن تجاربه صادقه. يبحث جيمس مابعد ذلك عن شيء مشترك بين الأصناف، ولا يمانع في إيجادها. لكن عندما يتعلق الأمر بالتقييم، فإنه يستمر في إبداء حذره الشديد من علم اللاهوت لدرجة عدم السماح باستخدامه من أجل التوصل إلى أي قرار، دون أي اعتبار للوضع الاجتماعي العام للحياة الدينية أو تاريخها على الإطلاق. لذلك، فقد خلص إلى تأييد دين ليس خاصاً بأيٍّ مما هو متأصل في مفهوم التجربة الدينية كما يعرّفها جيمس، إنما مقيداً بالخصوصية التي منحها له جيمس عبر تشكيكه في اللاهوت العقائدي وإهمال الاجتماعي والتاريخي.

في حين أنه لا يوجد ما يمنع جوهرياً إمكانية تطبيق مفهوم التجربة الدينية الخاص به على الإسلام، فإن النزعة التي أظهرها جيمس لتجاهل تلك الجوانب من الدين (الغير موجهة نحو التجربة الذاتية الفردية مثل الجوانب المؤسسية والعقائدية للدين) هي عقبة أمام اكتساب الفهم الصحيح للدين

بشكل عام، مثلما أشار غيرتز وتايلور، وهي أيضاً مشكلة في دراسة الأديان المحددة، ومن بينها الإسلام على وجه الخصوص. ليس من الصدفة أن يلجأ جيمس إلى الصوفية كمثال عن الباطنية، وهو لا يجد ما يكفي ليشرح كيفية تجربة المسلمين لدينهم. فهنا يتبع جيمس الأمثلة الموضوعة من قبل المستشرقين من أمثال السير ويليام جونز (توفي في عام ١٧٩٤) والسير جون مالكولم (توفي في عام ١٨٣٣)، وآخرين من المرتبطين غالباً بشركة الهند الشرقية البريطانية، الذين رأوا أن الصوفيين يشتركون إلى حد كبير مع المسيحية والأفلاطونية المحدثة و الفيدانتا في الهند أكثر من الإسلام المعارض للإمبراطورية البريطانية. يتم تقديم الصوفية كما لو أنها دخيلة جداً على الإسلام لدرجة أن هؤلاء المؤلفين غالباً ما يتخيلون أن أصولها تنحدر من الهندوسية. يبدو أن مصطلح التصوف بحد ذاته قد تم اختراعه في نهاية القرن الثامن لتخصيص جوانب الثقافة الشرقية التي وجدها الأوروبيون جذابة (إرنست، ١٩٩٧، ص: ٩). يشرح كارل إرنست كيف حوّل المستشرقون الصوفية إلى باطنية وحدة الوجود، حيث تم استيحاء مفهوم وحدة الوجود من النقاش الأوروبي الذي كان دائراً حول سبينوزا في أواخر الثمانينيات من القرن الثامن عشر- أكثر من أعمال المتصوفة المسلمين أنفسهم وبأنهم «تجاهلوا تماماً النواحي الاجتماعية للصوفية كما وردت في طقوس المتصوف، والمؤسسات التي تشكلت حول قبور القديسين، ودور الصوفيين في السياسة» (إرنست، ١٩٧٧، صفحة:١٦) فصل المستشرقون الصوفية عن الإسلام بطريقة تبين فيها أن الدين الإسلامي ذو تشريع صارم بينما كان يجدر بالصوفية ألا تبالي في المسائل المتعلقة بالتشريع الديني (إرنست، ١٩٩٧، ص: ١٩).

إن التصوف عند المستشرقين يلائم تماماً مفهوم التصوف عند جيمس. إنـه في المقام الأول دين من التجارب الصوفية وأحادية القيمـة أو وحـدة الوجـود التـي تعتبر جوانب الدين التي تجاهلها جيمس شيئاً ثانوياً. يشير جـيمس إلى الإسـلام، إلى جانب الصوفية والوحي المنزل على الرسـول ﷺ، وذلـك فقـط في إشـارات عابرة و حاشية عن تعصب الدرويش الشـيعي، دون أن يلاحـظ أي ارتبـاط بـين تعصب الدرويش وتصوف الصوفي (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٣٤١).

كما أن الاعتراضات التي قدمها كارل إرنست على المستشرقين تحمل تشـابهاً لافتاً للنظر مع الاعتراضات التي قدمها غيرتز وتايلور ضد تعامل جـيمس مـع الدين (تايلور ٢٠٠٢، ص: ١٧). تعتبر وجهة النظـر المقدمـة حـول موضـوع الدراسة مشوهة نتيجة إهمال جميع جوانبها باستثناء الجوانب الأكثر خصوصية. إن اوجه الخلل في معاملة جيمس للتجربة الدينية على أنها جوهر الدين لا تبطل مفهوم التجربة الدينية في حد ذاتها، كذلك فإن أوجه الخلل في فهم المستشـرقين للصوفية لا تعني أن نحكم على الصوفية بأنها مجرد تركيبة بريطانيـة لـيس لـديها حقيقة خاصة بها. يشتد النقد تجاه وجهة نظر جـيمس للتجربـة الدينيـة ويغـدو أكثر جدية عندما يدرس المرء الاسـتخدام المعـرفي الـذي سيضـع المفهـوم مـن أجله. يتمتع ألستون برؤية ثاقبة في هذا الشأن. ومـع ذلـك، فمـن الطبيعـي أن يبدي ألستون اهتمامه في الدرجة الأولى بانتقاد جـيمس مـن ناحيـة دفاعـه عـن التجربة الدينية باعتبارها على قدم المساواة مع التجربـة الحسـية في تقـديم تبريـر للاعتقادات التي تشكلت على أساسها. أعتقد أن هذا النـوع مـن الحركـة يثـير التساؤل عن أسس ظاهراتية. مهما كـان الأمـر، فـإن ألسـتون يشـير إلى وجـود مشاكل خطيرة في منظور التجربة الدينية عنـد جـيمس. أننـي أعتـبر أن محاولـة

ألستون لعرض التجربة الدينية على أساس التشابه مع تجربة الحس غير مرضية، على الرغم من أنه من واجبي أن أعترف أن ألستون ولسنوات عديدة كان قد دافع ببراعة عن موقفه أمام أولئك الذين جادلوا بأن التجربة الدينية لا تشبه الإدراك الحسي.

لا تزال التجربة الدينية مختلفة تماماً عن التجربة الحسية. عندما أقول هذا، فأنا أدين لأليستون بشرح كيفية اختلافها. إذاً، إن الشعور بوجود الله في حياة المرء لا يشبه الشعور ببرودة الجو خارجاً، ولا يقتصر على الطريقة البينة التي تختلف فيها دوافع الإدراك اختلافاً عظيماً وتتنوع الحواس المستخدمة. ذلك لاننا حتى لو قبلنا أن هناك نوعاً من الحس الإلهي الذي زرعه الله في البشر، فهو ليس شبيهاً بالحاسة السادسة وليس نوعاً من الرادار الذي يستقر في الوجود الروحي. إنه أشبه بإحساس المرء الكامل بأنه متجه نحو الله، حيث يلاحظ مظاهر خلقه سواء في الطبيعة أو الأحلام أو الغيبوبة أو المزاج أو الصدف أو أي شيء آخر. ثانياً، إننا نستخدم حواسنا للحصول على معلومات حول العالم المرئي عبر توجيههم بالشكل المناسب، كما هو الحال عندما أنظر من النافذة لأرى ما إذا كانت السماء لا تزال تمطر؛ لكننا لا نوجّه حواسنا الداخلية لاكتشاف اهتماماتنا حول العالم الروحي بهذا الشكل. نحن لا نستخدم وعينا الروحي لتبيان ما إذا كان الله لا يزال يحبنا أو فيما إذا كان الحضور الملائكي متمثل في حضور عزرائيل أم إسرافيل. قد نتمكن من تحصيل مثل هذه المعلومات عبر القليل من التجربة الدينية، لكنّنا نمتنع عن النظر والرؤية. إننا لا نكبح التجربة بهذه الطريقة. ثالثًا، والأهم من ذلك، أن التجربة الدينية لا تشتمل على نفس الدور المعرفي لموضوع التجربة مثل الإدراك الحسي. هنا قد

يتهمني ألستون بالجدل العقيم. ففي النهاية هذا هو بالضبط ما يسعى ألستون لإثباته. ومع ذلك، ما أقصده هو أن الطرق التي يتم بها اكتساب اليقين من خلال التجربة الدينية تختلف اختلافاً كبيراً عن الطرق التي يمنح بها الإدراك الحسي شعوراً باليقين تجاه الأمور. إنه نوع من الاختلاف بين اليقين بأنك تحب والدتك واليقين أنك تحدثت إليها للتو في المطبخ. ليس الأمر مرتبطاً بجعل إحدى الحقائق أكثر يقيناً من نظيرتها، ولكن يقين المحبة يستحوذ على كياننا بالكامل بطريقة لا يفعلها الإدراك الحسي.

تعد التجربة الدينية أكثر اعتماداً على الفهم والبصيرة من التجربة الإدراكية. هذا أول ما نلاحظه من بين الأشكال الأكثر تاملاً للتجربة الدينية، لكنني أود أن أجازف بالقول أنه ينطبق حتى على الأنواع الأكثر عمقاً للتجربة الدينية التي ناقشها أوتو عام (١٩٥٨)، كالإحساس بالتقوى و الإنجذاب والرهبة التي نشعر بها في حضرة ما هو مقدس. ولكي نستشعر هذه القدسية، علينا القيام بفعلٍ يضاهي الشعور بالانجذاب والرهبة وجهل ما يتوجب فعله، ذلك أنه بإمكان المرء أن يشعر بمثل هذه المشاعر سواء في مصنع ضخم أو كاتدرائية ضخمة. يكمن الاختلاف في الوضع المعقد للاعتقادات الأخرى لا سيما الدينية، وفي فهمنا لكيفية توافق التجربة الحالية مع هذا الأمر. ورداً على ذلك، قد يدافع أحدهم عن موقف ألستون مجادلاً بأنه قد أصبح مقبولاً على نطاق واسع أن يكون الإدراك الحسي محملاً بالنظرية؛ وبالتالي فإن اعتماد الوضع الذي تحدثت عنه لا يميز الدين عن التجربة الإدراكية. لكنني لا أدعي أن اعتماد الوضع هو خاصية حصرية للتجربة الدينية. ما أقصده أن اعتماد الوضع للتجربة الدينية هو أوسع نطاقاً أو شمولية مما هو عليه في حالة الإدراك. إن إدراك المرء بأن الرؤية

التي يراها هي لملاك تنطوي على مجموعة متشابكة من الاعتقادات والمشاعر الدينية التي لا تقارن بالمعرفة الأساسية اللازمة لإدراك المرء أن ما يراه هو الطرفاء. لا يجب عليك أن تكون عالم نبات لتتعلم كيف تميز شجرة الطرفاء، لكن عليك أن تكون متديناً لترى الملائكة. يستطيع المرء أن يتعلم كيف يميز شجرة الطرفاء من خلال رؤية صورها ودراسة علم النبات في حين أنه لا يستطيع أن يتعلم كيف يميز الملائكة من خلال رؤية صورها ودراسة علم الملائكة. رابعاً، وبالاعتماد على السمات المماثلة بين التجربتين الدينية والإدراكية، نجد أن التركيز على تلك الأنواع من التجارب الدينية المشابهة إلى حد كبير للتجارب الإدراكية مثل (الرؤى) يتخذ حجماً أكبر مما تستحق.

إذا نظرنا إلى أنواع التجارب الدينية التي غالباً ما تتم مناقشتها من قبل العرافون أو المتصوفون الإسلاميون، نجد أن الرؤى ومايشابهها تلعب دوراً ثانوياً إلى حد ما، وأن الأكثر أهمية هو ما يطلق عليه اسم (الأحوال) و(المقامات). حيث انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسار التحسين الأخلاقي. يقدم جيمس التحسينات الأخلاقية للقديسين كما لو كانت نتاجاً (ثماراً) للتجارب الصوفية المتمثلة بشكل أساسي في مشاعر الوحدة المتناغمة مع الكون أو الرؤى؛ لكن المقامات الصوفية ليست تجارباً ولا نتائجاً بسيطةً للتجارب الدينية، حتى لو ترافقت التحسينات الأخلاقية والتجارب الدينية مع بعضهما البعض. في حال حدوث أي شيء، ينظر إلى الأحوال والمقامات على أنها ثمار تطهير الذات والبعد الروحي وليس العكس.

أخيراً، يحاول كل من جيمس وألستون التوصل إلى بعض التبرير للاعتقاد الديني بناء على التجربة الدينية. ينتهي المطاف للتجربة الدينية بلعب نوع من

الدور التأسيسي، تحت مؤهلات وشروط مختلفة. تتمتع التجارب في وجهة نظر جيمس بالسلطة والقدرة على تقديم تبرير حول الاعتقادات الدينية، على الأقل لمن يمتلكونها. بل وحتى المتصوفون أنفسهم لم يسعوا إلى تبرير نظرتهم الدينية الأساسية من خلال تجاربهم الدينية (سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة) كما فعلها جيمس وألستون. لا أعتقد أنه كان ليخطر في بالهم على الإطلاق القيام بذلك. قد يتم تبرير اعتقادات معينة للمتصوف من خلال التجارب الدينية، ويمكن اكتساب اليقين حول بعض الأمور التي كانت من المعتقدات سابقاً، لكن هذا بعيد كل البعد عن استنتاج المضمون الحقيقي للتجارب الدينية للفرد والمسلمات المسبقة كونها قد أصابته. حتى التجارب نفسها لا يمكن أن يتم اختبارها من خلال لعب دورٍ كهذا. وخذ على سبيل المثال عمل الغزالي الذي أشار إليه جيمس. يمتنع الغزالي عن محاولة إثبات وجود الله أو تبرير الإيمان بوجود الله بسبب التجارب الدينية. فهذه ليست الطريقة التي يتبعها في اختبار تجاربه الدينية

بالطبع، هو يؤمن بأن المعلومات ـ ويفضل أن نقول، التعليم هو ما يجب اكتسابه من التجربة الدينية، لكن الأمر ليس كما لو اكتشفنا وجود الله أو الملائكة بسبب تلقينا العلم من قبلهم أو اجتياز نوع من الإتحاد معهم. عندما يتعلق الأمر بالنبوة، فهناك بعض الشكوك التي يعرب عنها الغزالي حول الاعتماد على المعجزات لإثبات أن محمداً هو رسول الله، هذا لايعني أنه لا يؤمن بالمعجزات، لكنه يعتقد أنها ليست سوى جزء من الأدلة. وأن الجزء الأهم من الأدلة هو الذي سيتم تجميعه بدراسة القرآن والأحاديث وتجريب التعاليم. «اقنع نفسك بذلك عبر تجريب ما قاله عن تأثير الممارسات التعبدية

على تطهير القلب ـ كيف أثبت حقاً أن «من يعيش ما يعرفه سينال من الله ما يجهله» كيف أثبت حقاً أنه «إذا ساعد أحدهم شقياً، فسَيمنح الله ذلك الرجل سلطاناً عليه» كيف أثبت حقاً أنه «إذا استيقظ رجل في الصباح بتعهد واحد فقط (ابتغاء مرضاة الله)، فسَيحفظه الله تعالى من كافة هموم هذا العالم وما يليه». عندما تقوم بتجربة هذه الأقوال على آلاف أو عدة آلاف من الأمثلة، ستصل إلى المعرفة اللازمة دون أدنى شك»(واط، ١٩٥٩، ص: ٦٧).

يمضي الغزالي في الحديث عن أن الوصول بشكل أكبر ومباشر إلى اليقين هي متاحة لمن هم متقدمين للغاية على النهج، ولكن تُعتبر خلفية هذه الحالة التراكمية من الروحانية المختبرة خطوة ضرورية لتوجيه التذوق.

لذلك، بدلاً من انتقاد جيمس لانه جعل التجربة الدينية مختلفة جداً عن التجربة الحسية، كما يفعل ألستون، أود أن أعترف أن التجربة الدينية تختلف عن التجربة الحسية أكثر مما يعتقده جيمس، ناهيك عن ألستون. إضافة إلى اعتقادي أن ذلك الاختلاف يتجلى بشكل كبير في الكتابات الإسلامية حول هذا الموضوع، على الرغم من أنني لا أجده امراً غريباً عن التجربة الدينية الإسلامية.

مصادر البحث

1. Alston, William P. (1991). Perceiving God. Ithaca: Comell University.

2. Ernst , Car l W. (1997) . T he Shambhala Guide to Suf ism. Boston: Shambhala Publications.

3. Fraassen, Bas van. (2002). The Empirical Stance. New Haven: Yale University.

4. Geertz, Clifford. (2000). Available Light. Princeton: Princeton University.

5. Ha'ir i yazdi, Mehdi. (1992) . T he Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence. Albany: State University of New York.

6. James, William. (1996). A Pluralistic Universe. Lincoln: University of Nebraska.

7. James,William. (1928) . The Varieties of Religious Experience. London: Longmans, Green and Co.

8. Kaysh, Alexander. (2000). Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill.

9. Lewis, C. I. (1929). Mind and The World Order: an Outline of a Theory of Knowledge. NewYork: Charles Scribner's Sons.

10. Miabaa Yazdi,Muaamad Taqi. (1999) . Philosophical instructions.Binghamton:Global Publications.

11. Otto, Rudolf. (1958). The Idea of the Holy. London: Oxford University

12. Perry, Ralph Barton. (1996) . The Thought and Character of William James. Nashville: Vanderbilt University.

13. Proudfoot, Wayne. (1985). Religious Experience. Berkeley: University of California.

14. Rocks, Ian Hacking's. (1999). The Social Construction of what?. Cambridge: Harvard University.

15. Schleiermacher, friedrich. (1996). On Religion. Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University.

16. Taylor, Charles. (2002). Varieties of Religion Today. Cambridge: Harvard University.

«تجربة الله» دراسة مقارنة بين نظرية وليام ألستون والرؤية الإسلامية[1]

د. علي شيرواني[2]

ملخّص المقالة

وليام ألستون فيلسوف أمريكي قدم مساهمات مؤثرة في فلسفة اللغة ونظرية المعرفة والفلسفة المسيحية، وضمن طرحه نظريةً بخصوص التجربة الدينية تبنّى رؤية إبستيمولوجية تجريبية لتبرير رؤيته العقلية بالنسبة إلى الاعتقاد بوجود الله، حيث اعتبرها تجربة شهودية ـ باطنية ـ أطلق عليها عنوان (تجربة الله).

الجدير بالذكر هنا أنّ التجربة الإبستيمولوجية برأي هذا المفكر الغربي عبارة عن معرفة تنشأ وفقاً لما يستنتجه صاحبها ومدى معرفته بحقيقة الإله دون وساطة أيّ من المدركات الحسية، فهي معرفة يشعر بها الإنسان مباشرةً

---

(١) هذه المقالة نشرت في مجلة «قبسات» الفصلية التي تصدر باللغة الفارسية في جمهورية إيران الإسلامية، السنة السادسة عشرة ٢٠١١م، العدد ٦٠.

ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي

(٢) أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام بمعهد دراسات الحوزة والجامعة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

وبشكل بديهي (بعلم حضوري).

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان نظرية وليام ألستون مقارنةً مع الأسس التي ترتكز عليها الرؤية الإسلامية في هذا السياق ووضح مدى إمكانية تحقّق المعرفة التجريبية بالله تعالى ونطاقها وفق التعاليم الإسلامية السمحاء التي تؤكّد على إمكانية معرفته تعالى شهودياً، حيث طرح الموضوع بأسلوب مقارن بمحورية المبادئ اللاهوتية المسيحية والإسلامية.

كما ذكرنا يتمحور موضوع البحث حول مسألة تجربة الله في نظرية وليام ألستون والنظرية الإسلامية، وأهمّ النتائج التي تمّ التوصل إليها هي أنّ تجربة الله وفق رؤية هذا المفكر الغربي ليست سوى علم حصولي ـ اكتسابي ـ به تعالى، في حين أنّ معرفته شهودياً عبارة عن علم حضوري ـ بديهي ـ في حالات معينة.

مقدّمة البحث

انعدمت الثقة في العالم الغربي بالاستدلالات العقلية الهادفة إلى إثبات وجود الله عزّ وجلّ فأصبحت الآراء الفلسفية بهذا الخصوص غير معتمدة في الأوساط العلمية، لذلك لم يجد علماء اللاهوت والمعتقدين بوجود إله للكون بدّاً من التفكير بحلول لإثبات حقيقة معتقداتهم والتأكيد على وجود الإله الذي يؤمنون به، وفي هذا السياق طرحت نظريات متنوعة منها ما هو مبالغ فيه مثل نظرية الفيلسوف كير كيغارد المتطرفة التي ادّعى فيها أنّ العلم بوجود الله وحده غير كافٍ للإيمان به، بل ذهب إلى أكثر من ذلك وزعم أنّ هذه المعرفة تعدّ عقبةً أمام الإيمان الذي يتقوم من أساسه على الشكّ وليس اليقين؛ ومنها ما هو غير علمي مثل نظرية الفيلسوف ألفين كارل بلانتينغا الذي تبنّى رؤية

إبستيمولوجية بخصوص الاعتقاد بالله معتبراً المعرفة وحدها اعتقاداً مرتكزاً لدى الإنسان بحيث لا يحتاج معها إلى البرهنة والاستدلال.

نظرية الفيلسوف وليام ألستون[1] تعدّ من جملة النظريات الهامة المطروحة في العالم الغربي بهذا الخصوص، حيث أكّد فيها على حجّية التجربة الدينية في تحقيق معرفة الله لدى الإنسان، وعلى ضوئها وضع الحجر الأساس لرؤية إبستيمولوجية تثبت صواب الإيمان بالله وعقلانيته.

الجدير بالذكر هنا أنّ الأوساط الفكرية الغربية طرحت فيها العديد من أنواع التجارب الدينية وقد انتقى ألستون منها تلك التجربة التي يتمكن صاحبها من معرفة الله مباشرةً ـ بدون الحاجة إلى واسطة ـ ووصفها بأنّها تجربة شهودية (باطنية) وتجربة الله، إذ تنشأ لدى صاحبها في منأى عن الإدراكات الحسية بصورة إدراك حضوري ـ بديهي ـ ونوّه في هذا المضمار على أنّها لا تقتصر بهذه الصورة فقط.[2]

سوف نتطرّق في هذه المقالة إلى بيان نظرية وليام ألستون بخصوص ما أسماه (تجربة الله) بشكل مختصر ونذكر مدى إمكانية تحقّقها حسب مبادئ

---

(١) وليام باين ألستون William P. Alston (٢٩ نوفمبر ١٩٢١ ـ ١٣ سبتمبر ٢٠٠٩) فيلسوف أمريكي قدم مساهمات مؤثرة في فلسفة اللغة ونظرية المعرفة والفلسفة المسيحية. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو ودرّس في جامعة ميشيغان وجامعة روتجرز وجامعة إلينوي وجامعة سيراكيوز.

(٢) أهمّ كتاب ألفه هذا الفيلسوف الغربي عنوانه «إدراك الرب: إبستيمولوجيا التجربة الدينية» Perceiving God: the epistemology of religious experience, Ithaca & London: cornel university press , 1991.

وضمن مقالته التي دونها تحت عنون Religious experience as perception of God وضح المعالم الأساسية لنظريته بشكل مبسط ومختصر ودقيق للغاية.

الفكر الإسلامي وفي رحاب نظرية الشهود الباطني بالتحديد، ومن هذا المنطلق يتمحور موضوع البحث حول دراسة مقارنة بين أسس اللاهوت المسيحي والإسلامي بهذا الخصوص بهدف طرح وجهة فكرية كلامية جديدة بنحو ما وتأسيس معالم فلسفة دين متقومة على مبادئ إسلامية.

خصائص ما يسمّى «تجربة الله»

قال وليام ألستون واصفاً ما أسماه تجربة الله:

باعتقادي أهمّ ميزة لما أسمّيه تجربة الله[١] هي أنّ صاحبها يعرف الله بدون واسطة أحياناً أو أنّه يعرفه حينما يطرح عليه سؤال عنه.[٢]

وقد استدل على رأيه هذا بمثال من كتاب «أصناف الخبرة الدينية» لنظيره المفكر الغربي وليام جيمس معتبراً ما ذكر مثالاً واضحاً على التجربة الدينية:

فجأةً... شعرت بوجود الله وسوف أخبركم بهذا الشعور كما جرّبته بالفعل، فقد شعرت كأنّي غمرت بكلّ وجودي بلطف الله وقدرته لكن سرعان ما زالت طمأنينة قلبي بهذا الشعور بحيث أحسست وكأنّ الله قد سلبني ما أفاضه على قلبي... لذا تسائلت في نفسي قائلاً:

يا ترى هل تمكن موسى وهو في صحراء سيناء من الارتباط بالله بشكل يفوق شعوري هذا؟

أودّ أن أنوه هنا على أنّ حالتي الباطنية هذه لم أرَ فيها لله شكلاً ولا لوناً ولم استنشق منها رائحةً وما تذوقت منها طعماً له، كما لم أشعر بوجوده في

---

(1) Experience of God

(٢) وليام باين ألستون، تجربه ديني «ادراك خدا» (باللغة الفارسية)، مقتطفات حول التجربة الدينية لمايكل بيترسون وآخرون، ترجمها إلى الفارسية مالك حسيني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات هرمس، ٢٠١٠م، ص ٣٤.

مكان معين... وكلّما حاولت وصف هذه الحالة الروحية لم أجد كلمات تعينني على ذلك، إذ ليس من الممكن وصفها بالتصورات التي تكتنف أذهاننا، ومن هذا المنطلق وجدت أنّ أنسب توضيح لذلك هو أن أقول: الله حاضر وعلى الرغم من كونه غير مرئي ولم تدركه حواسي، لكنّ ضميري أدركه.[1]

بعد ذلك أكّد ألستون على أنّ الكثير من الناس جربوا الله بهذا الشكل، حيث قال:

التجارب الباطنية ـ الشهودية ـ التي طرأت لهؤلاء فيها شيء مشترك أسمّية تجلّي الله في ضمائرهم بلا واسطة رغم أنّهم لم يذكروا هذا المصطلح، إلا أنّهم اعتبروها تجربتهم مختلفة عن التفكر بالله واستدعاء الصور الذهنية بخصوصه وتفعيل الأسس الاستدلالية في الذهن أو استدعاء شيء في الذهن بخصوص الله، ويمكن تشبيه هذه الحالة برؤية شجرة بالعين، فهي على هيئتها الظاهرية تختلف عما يرتبط بها من خصائص معرفية.[2]

هذا النوع من التجارب الدينية والذي أطلق عليها ألستون عنوان «تجربة الله» يختلف عن المشاعر التي تكتنف روح الإنسان، حيث نشعر في رحابه بإيمان مليء بالمحبة وتتواكب مع إرادة راسخة وقرارات قطعية نتخذها بهذا الخصوص إلى جانب مشاعر روحية، وهذا ما أراد إثباته ضمن تأكيده على اختلاف الحضور الحقيقي لله في باطن الإنسان مع المشاعر التي ترافقه وسائر الأمور التي يتصور البعض أنّها حضور، وقد وصفت القديسة أنجيلا فولينيو

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١.

وجهته هذه كما يلي:

الله يرد روح الإنسان أحياناً دون أن تستدعيه فيضفي إليها حناناً ومحبةً ولذّةً، وهي بدورها تتيقن بأنّ كلّ ذلك من عنده فتبهر به لكنّها لا تدرك أو لا ترى أنّه مقيم فيها، فهي في الواقع لا تدرك كلّ هذا اللطف الذي أبهرها... وعلى هذا الأساس تنال كرامة لقائه.

الله يخاطب الروح قائلاً أنظري إليّ، فتدرك حينها أنّه مقيم فيها، حيث تراه بوضوح يفوق رؤية الإنسان شخصاً ماثلاً أمامه لأنّ عينيها تشاهد كمالاً لا يمكن وصفه بالكلام، فهو ليس كمالاً جسمانياً وإنّما روحاني نعجز عن وصف معالمه بحيث تنال الروح بفضله لذةً عظيمةً وتشعر ببهجة غامرة، وهذا مؤشر واضح وقطعي على كون الله مقيماً فيها بشكل حقيقي.[1]

أوّل هدف أراد ألستون تحقيقه هو تفنيد آراء الذين اعتبروا تجربة الله مجرد شعور شخصي يكتنف الإنسان بحيث لا يمكن تعميمه على غيره مثل رأي المفكر واين براودفوت، لذا ليس من الصواب نسبة الفرضيات العلّية الماورائية إليها، وعلى هذا الأساس فالمواضيع المرتبطة بالتجربة الحسية تختلف بالكامل عن مواضيع التجربة الشهودية ـ الباطنية ـ وبعض دعاة هذا الرأي تبنّوا رؤيةً متطرفةً لدرجة أنّهم اعتبروا التجربة الحسية ذات تأثير روحي كذلك التأثير الذي يدعيه المعتقدون بالتجربة الشهودية أو ما يسمى بالتجربة الروحية والباطنية.

صاحب التجربة الروحية يدرك قضايا لا يدركها في تجاربه الحسية، فهو قبل

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢.

أن يدعى أنّه أدرك حضور الله في باطنه يجد نفسه مضطراً لأن يذكر سبباً لذلك، لكنّه إن طرح تفسيراً إدراكياً للتجربة منذ بادئ الأمر فلا محيص له من القول:

ادعاء إدراك حضور الله مقبول في أوّل وهلة نظراً لما فيه من خصائص فريدة من نوعها شريطة أن لا توجد براهين تدلّ على خلافه،[١]

وهذا يعني أنّ الدور الذي تفي به تجربة الله أو ما يمكن وصفه بإدراك حضور الله، يتمحور حول العالم المادّي من الناحية العقائدية.[٢]

السبب الذي دعا ألستون إلى أن يسلط الضوء على تجربة الله الروحية المباشرة العارية عن المؤثرات الحسية والوسائط، يعود إلى اعتقاده بأنّ هذا النوع من التجارب هو الأفضل والأقرب إلى الواقع لكونه يدل على وجود الله الذي هو عبارة عن أمر روحاني لا يكتنفه أيّ وصف مادّي على الإطلاق.[٣]

التجربة الشهودية برأي هذا الفيلسوف الغربي تمتاز بأربع ميزات أساسية هي كالتالي:

١. تحكي عن ضرب من الإدراك التجريبي[٤] بالله، فهي ليست مجرد فكراً انتزاعياً بشأنه.

الإنسان خلال تجربته الشهودية يدرك حضور الله في باطنه ويمكن تشبيه حالته هذه برؤية شجرة ماثلة أمامه، حيث يتجلى الله في باطنه كما

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.

(٢) مايكل بيترسون وآخرون، عقل و اعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٧م، ص ٢٣٧.

(3) William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, Ithaca & London: Cornel University Press, 1991, p. 20 _ 22.

(4) Experiential awareness

تتجلى الشجرة أمام عينيه، ومـن هـذا المنطلـق تعـدّ رؤيتـه ضربـاً مـن الإدراك التجريبي.

٢. هي عبارة عن تجربة مباشرة ليس فيها واسطة تذكر، ممّا يعني أنّها لم تنشـأ في ذهن صاحبها على ضوء إدراكه لشيء آخر، أي أنّها عـلى غـرار رؤيـة الشجرة بشكل مباشر وليس رؤية صورتها وهي في مرآة أو تلفاز.

٣. الله هو موضوع هذه التجربة الباطنية.

٤. محض تجربة باطنية لا تتضمن أيّ أمر حسي (مادّي).[١]

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ هذا المفكر الغربي يعتبر التجربـة الباطنيـة إدراكـاً تجريبياً مباشراً لله ومعرفةً مجردةً عن كلّ أشكال الحس والمؤثرات الماديّـة، وهـذه الرؤية تدلّ على عـدم اعتقـاده بالتجـارب الباطنيـة التـي يفنـى فيهـا صـاحبها بالكامل وليس فيها أيّ اختلاف بين الفاعل ومتعلّق الفعـل عـلى ضـوء وحـدةً تامةً،[٢] إذ من البديهي أنّ تجارب كهذه ليست هي مقصود ألستون الـذي سـعى إلى إيجاد تقارب بين التجربة الدينية والحسية بادعاء أنّهما من سـنخ واحـد، فقـد اعتبرهما بذات المستوى من الناحية المعرفية على صعيد إثبات متعلقهما.

السبب في عدم اكتراث ألستون بالتجارب الباطنيـة التـي أشرنـا إليهـا ربّـما يعود إلى مساعيه التي رام منها تبرير الاعتقاد بالإله الخالق الذي هو خير محـض وقادر على كلّ شيء وعالم بكلّ شيء خلافـاً لمـا تتقـوم عليـه مبـادئ اللاهـوت المسيحي ولما يعتقد به أصحاب السير والسلوك البـاطني بكونـه وجـوداً محضـاً

(1) William P. Alston, Religious experience, in Edward Craig (ed), Routledge Encyclopedia of philosophy, V. A. , New York, Routledge, 1998, p. 254.

(2) William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, p. 24.

والوجود الوحيد الذي لا يسانخ مخلوقاته؛ ولا شكّ في صعوبة الجمع بين هاتين الرؤيتين من قبل جميع الناس إلا من شملته العناية الإلهية.[١]

حاول هذا المفكر الغربي إثبات أنّ التجارب الباطنية ـ الشهودية ـ التي تبناها والتجارب الحسية المتعارفة من سنخ واحد، ومن ثمّ يمكن اعتبارهما مصدرين للإدراك، فالتجارب الحسية تعني إدراك قضايا مادّية عن طريق الحواس الخمسة، في حين أنّ التجارب الشهودية تعني إدراك وجود الله باطنياً لو صحّ التعبير؛ وبما أنّ مبدأ بحوثه في هذا المضمار هو الإدراك الحسي وبنيته وقيمته المعرفية، فقد تطرّق إلى بيان تفاصيله بشكل مسهبٍ.[٢]

المعتقدات المرتبطة بمسألة تجربة الله

المعتقدات الدينية التي تعدّ بنحو ما انعكاساً مباشراً لتجارب شهودية مباشرة ولا دليل عليها سوى الشهود الباطني، أطلق عليها وليام ألستون عنوان M أي المعتقدات المنبثقة من التجلّي الروحاني؛[٣] ومثالها اعتقاد الإنسان بأنّ الوجود قائم بالله ولا يمكن أن يدوم بدونه، حيث يدرك هذا الأمر عن طريق شهود باطني وإشراف مباشر من قبل الله الذي أكرمه بهذه الحالة الروحية حبّاً به، فمن خلالها يمنحه قدرةً على رؤيته باطنياً ويلقّنه بأمور غيبية تصبح

---

(١) صدر الدين الشيرازي والذين ساروا على نهجه تبنوا هذه الرؤية الشمولية.

(٢) ذكر وليام ألستون في الفصلين الثالث والرابع من كتاب Preceiving God: The epistermology of religious experience تفاصيل حول الأدلة التي تثبت إمكانية الاعتماد على الإدراك الحسي ومكانته المعرفية ثمّ تطرّق إلى بيان مختلف تفاصيلها بإسهاب ضمن كتاب The reliability of sense perception

(٣) الحرف M هو مختصر كلمة manifestation التي تعني الظهور والتجلي.

معتقدات دينية راسخة لديه.[١]

نستشفّ ممّا ذكر أنّ المعتقدات التي أسسها ألستون M تتمحور حول الله وتدل على تجليه لصاحب الشهود الباطني على أقل تقدير، فهي ترتكز على وعي ذاتي، وتنقسم إلى نوعين كما يلي:

النوع الأوّل: معتقدات متقومة على شهود باطني لله فقط دون وساطة أيّ شيء آخر، أي أنّها ثابتة على نحو اليقين لدى صاحبها دون الحاجة إلى أيّة واسطة.

النوع الثاني: معتقدات متقومة على شهود باطني لله إلى جانب ارتكازها على معتقدات أخرى، لذا تثبت لدى صاحبها من خلال واسطة، أي معتقدات وسيطة تثبت حقانيتها.

لا شكّ في أنّ تمييز هذين النوعين من المعتقدات عن بعضهما مرهون بدراسة وتحليل كلّ ما يندرج تحتهما بالتفصيل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكثير من علماء الإبستيمولوجيا يفندون مصداقية النوع الأوّل منها، وهذا هو مكمن الاختلاف الأساسي بينهم وبين وليام ألستون[٢] الذي دافع عن رأيه باعتباره أصلاً إبستيمولوجياً ثابتاً، حيث قال:

هذا الاعتقاد الذي يمكن تسميته (A , B) متقوم على تجربة بنحو ما،[٣]

---

(١) مايكل بيترسون وآخرون، عقل و اعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ص ٢٣٧.

(2) William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, p. 96.

(٣) حينما ينظر الإنسان إلى كتاب موجود أمامه فيقول «هذا الكتاب الذي هو أمامي مفتوح»، فهو برأي وليام ألستون توصل إلى هذه النتيجة على أساس إدراك حسي بحت، وكذا هو رأيه بالنسبة إلى الحالة التالية «هذا الكتاب الذي هو أمامي مفتوح، وهو ملك لصديقي»، لكن في القضية الثانية توصل إلى النتيجة على أساس نوع من الإدراك الحسي-

وخلال هذه التجربة يتضح A لصاحب الإدراك الذهني على هيئة B وبعد ذلك يأتي دور التجربة لكي تثبت هذا الاعتقاد.[1]

استناداً إلى هذه القضية التي اعتبرها ألستون مرتكزاً أساسياً في الفكر العقائدي، إذا تجلّى الله للإنسان على هيئة وجود رؤوف ومقتدر، فهذا التجلّي ـ التجربة الباطنية ـ يصبح ذا دور فاعل في إثبات عقيدة أنّ الله رؤوف ومقتدر.

إذن، لو تقوم هذا الاعتقاد على التجربة المذكورة فحسب سوف يتمّ إثباته بشكل مباشر دون الحاجة إلى أيّة واسطة، لكن إذا تقوم على هذه التجربة إلى جانب معتقدات أخرى ففي هذه الحالة يتمّ إثباته من ناحية على أساس ما حصل لدى الإنسان من تجربة شهودية كما يثبت استناداً إلى الوسائط الأخرى ـ المعتقدات غير الشهودية ـ ومع ذلك تبقى المعتقدات الإدراكية ثابتة وموجّهة.

الهدف الأساسي الذي أراد ألستون تحقيقه في نظرية التجربة الدينية هو إثبات أنّ التجارب الباطنية ـ الشهودية ـ تعتبر حجّةً في الدلالة على وجود الله عزّ وجلّ وبعض أوصافه وأفعاله، ومن هذا المنطلق حاول وضع المرتكزات الأساسية لبعض الإدراكات التي اعتبرها يقينيةً بالنسبة إلى الله باعتبارها تجارب شهودية في مجال معرفته باطنياً، حيث اعتبر الإدراك ذا مفهوم عامّ لا يقتصر على ما هو حسي فقط، فما هو حسي من الإدراكات مجرّد نوع واحد وليست هناك ضرورة لتسريته إلى جميع الأنواع الأخرى أو ادّعاء

غير البحث، لأنّ موضوع القضية تقوم على اعتقادات أخرى مثل «صديقي لديه كتاب خصائصه كذا وكذا».

(1) William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, p. 96.

أنّ إدراك الله باطنياً ليس من سنخ الإدراك اليقيني، بل هو يقيني بكلّ تأكيد ممّا يعني أنّ الشهود الباطني لله ـ تجربة الله شهودياً ـ عبارة عن أمر واقعي لا غبار عليه.

تكافؤ تجربة الله مع التجربة الحسّية

وليام ألستون رغم إذعانه بوجود اختلاف بين التجربتين الإدراكيتين الشهودية والحسية، لكنّه اعتبر تجربة الله من سنخ التجربة الحسية ومتشابهة معها إلى حدّ كبير، وعلى هذا الأساس أكّد على إمكانية اعتبارهما متكافئتين من حيث منح الإنسان يقيناً بالموضوع لكونهما متقومتين على بنية واحدة وتسفران عن نتائج متشابهة، فكما أنّ الإنسان خلال إدراكه الحسي الذي يكتنفه عندما يشاهد شجرة تتقوم تجربته الحسية على ثلاثة مرتكزات أساسية هي نفسه التي تشاهد الشجرة ـ المدرِك ـ والشجرة التي تشاهدها العين ـ المدرَك ـ والصورة الذهنية لهذه الشجرة ـ الفينومين ـ كذلك في التجربة الدينية التي هي عبارة عن تجربة الله في الباطن لديه ثلاثة مرتكزات أساسية هي نفسه التي طرأت عليها هذه التجربة ـ المدرِك ـ والله الذي هو موضوع التجربة ـ المدرَك ـ وتجلّي الله في القوة الإدراكية ـ الفينومين ـ وهذا يعني تسانخ التجربة الباطنية مع الحسية بهذا الخصوص.

المرتكز الأساسي في التجربة الحسية هو تجلّي الأمر المدرَك وظهوره للحواس على أرض الواقع، لأنّ المعرفة الحسية لا يمكن أن تتحقّق لدى الإنسان دون هذا الشرط، إذ حينما يشاهد شجرةً بعينيه على أرض الواقع فهي تظهر أمامه بشكل واقعي محسوس، ويمكن التعبير عن هذه الحالة بأنّ الشجرة تتجلّى لقابليته الإدراكية، وهذا الظهور في الحقيقة يختلف عن الاستدلال على

وجود الشجرة في رحاب تصورها ذهنياً،[1] وهو ما نلحظه بوضوح ضمن التجربة الشهودية ـ تجربة الله ـ حيث يتجلّى الله لصاحب التجربة وهذا التجلّي مختلف عن تصور الله ذهنياً وإدراكه عن طريق الاستدلال العقلي، وعلى هذا الأساس فإنّ ما أسماه ألستون «تجربة الله» هي بالنسبة إلى الله تفي بذات الدور المعرفي الذي تفي به التجربة الحسية بالنسبة إلى العالم المادّي.

استناداً إلى ما ذكر أكّد هذا المفكر الغربي على حجّية الشهود الباطني وقطعية المعتقدات التي تنشأ على أساسه في أوّل الأمر مثل تجربة الله والاعتقاد بأنّه عالم وقادر، فهي برأيه على غرار المعتقدات التي تنشأ لدى الإنسان جراء تجاربه الحسية؛ ويقصد من كونها حجّة «في أوّل الأمر» أنّها يقينية وقطعية ما لم يوجد برهان مقنع يدل على عدم صوابها.

نظرية الظهور

حاول وليام ألستون بيان تفاصيل نظريته ـ تجربة الله ـ بشتّى السبل وفي هذا السياق تبنّى نظرية الظهور[2] التي تعني أنّ ظهور الموضوع الذي أسماه A لدى ذهن المدرِك هو أمر أساسي ومتكامل بحدّ ذاته بحيث لا يمكن اعتباره مجرد مفاهيم ذهنية أو محض تصورات أو أيّ شيء آخر غير دلالته الحقيقية.

إدراك شيء ما حسب نظرية الظهور عبارة عن تجلّيه لدى صاحبه بنحوٍ إدراكي معين دون الحاجة إلى صياغته في إطار مفهوم محدّد أو إصدار حكم

---

(١) هذا الظهور برأي العلماء المسلمين عبارة عن حضور صورة الشجرة في ذهن صاحب الإدراك وليس شيئاً آخر، وهو بطبيعة الحال مختلف عن الصور التي يدركها الإنسان عن طريق الاستدلال العقلي، كما يختلف عن الصور الخيالية.

(2) Theory of appearing

عقلي عليه، وهذا ما أكّد عليه ألستون ضمن ما ذكره بخصوص التجارب الباطنية المباشرة بالنسبة إلى الله والتي لا تفتقر إلى واسطة ولا تتقوم على أيّة صورة حسية، حيث أثبت ضمن مباحثه العقائدية هذه أنّ الكثير من الذين خاضوا تجربة الله تمكنوا من تحصيل نتائج تشابه ما يحصل عليه الإنسان من تجاربه الحسية المتعارفة؛ ومن هذا المنطلق استنتج إمكانية تحقّق إدراك باطني لله بشكل مباشر دون الحاجة إلى توسّط أيّ شيء معتبراً إياه إدراكاً أصيلاً يمنح صاحبه يقيناً.

المدركات تظهر للشخص المدرِك وتتبلور صورها في ذهنه بشكل مباشر عن طريق قابلياته الحسية كالشجرة التي تراها عيناه، وأحياناً بشكل غير مباشر كما لو رأى صورة شجرة في التلفاز؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى تجربة الله حسب رأي هذا المفكر الغربي، فأحياناً يجربه الإنسان في باطنه بشكل مباشر وفي أحيان أخرى يجربه بشكل غير مباشر، ومثال الحالة الأولى ـ التجربة المباشرة ـ تلك الأخبار التي يتداولها الكثير من أصحاب الشهود الباطني والتي يؤكّدون فيها على أنّهم خاضوا تجربة الله وأدركوه باطنياً دون توسّط أيّ شيء، ومثال الحالة الثانية ـ التجربة غير المباشرة ـ إدراك وجود الله عن طريق مشاهدة جمال الطبيعة وعظمتها وروعة مظاهرها مثل رؤية الشمس وهي تشرق أو تغرب ومثل سماع تلاوة آيات كتاب سماوي.

تجربة الله بين البداهة والاكتساب

يا ترى هل يمكن اعتبار تجربة الله من سنخ العلم الحصولي (الاكتسابي) أو الحضوري (البديهي)؟ وليام ألستون يعتبر الظهور المباشر متقوماً على عدّة مراتب، حيث يقصد من ذلك عدم تفنيد وجود الواسطة بشكل مطلق في

تحقّقه، أي ليس من الصواب ادّعاء عدم وجود أيّ نوع من الوسائط عندما يخوض الإنسان تجربة الله، بل هناك نوع من الإدراك الذي يتوسّط بين صاحب التجربة وموضوعها، فقد أكّد أصحاب الشهود الباطني على أنّ الحالة الإدراكية التي تكتنف باطنهم تختلف عن ذات الموضوع الذي هو الله تبارك وتعالى؛ في حين أنّ القول بتفنيد وجود الواسطة جملةً وتفصيلاً ليس من هذا القبيل لكون انعدامها بهذا الشكل يعني ضرورة الإذعان بعدم وجود اختلاف بين الإدراك والشيء المدرَك.[1]

بناءً على هذا الرأي لا يمكن القول إنّ الظهور المباشر لله ـ إدراكه بدون واسطة ـ عبارة عن علم حضوري (بديهي) لمن يدركه، ومن البديهي أنّنا لو لم نعتبره علماً حضورياً فلا محيص لنا من اعتباره حينئذٍ علماً حصولياً ـ اكتسابياً ـ لأنّ كلّ شيء يدركه الإنسان إمّا أن يتحقّق له عن طريق علم حصولي أو حضوري لا غير، فهذه قاعدة عقلية شاملة؛ وعلى هذا الأساس يرد إشكال على نظرية هذا المفكر الغربي بسبب هذا الغموض، إذ لا نعلم ما إن كان يعتبر التجربة الشهودية التي أسّس عليها نظريته تحكي عن علم حصولي بالنسبة إلى الله أو تدلّ على علم حضوري؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول: من ناحية لا يمكن اعتبارها علماً حصولياً لكون ألستون يعتقد بأنّ الله خلال هذه التجربة يظهر للإنسان، وفي هذا الظهور ليست هنا حاجة إلى صياغة مفهوم معين أو إصدار حكم عقلي محدّد بهذا الخصوص، ومن ناحية أخرى لا يمكن اعتبارها علماً حضورياً لكون

(1) William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, p. 20 _ 28.

صاحب التجربة حين هذا الظهور يمتلك إدراكاً مختلفاً عن موضوع التجربة الذي هو الله، ومن المعلوم أنّ الاختلاف بين العلم والمعلوم عبارة عن أمر بديهي حتّى عند عدم وجود واسطة بينهما.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ تجربة الله بحسب رأي هذا المفكر الغربي عبارة عن حصولي، إذ لو اعتبرناها ضرباً من العلم الحضوري ففي هذه الحالة لا يمكن الإعان بكونها شبيهةً بالإدراك الحسي كما ادّعى؛ والجدير بالذكر هنا أنّ غالبية العلماء المسلمين يعتبرونها علماً حصولياً.

خلاصة الكلام أنّ النسبة المعرفية لتجربة الله الشهودية والتي هي أساس لسائر المعتقدات بخصوصه تعالى، تعتبر ـ حسب رأي ألستون ـ ذات النسبة المعرفية للإدراك الحسي الذي هو أساس للمعتقدات الخاصّة بعالم المادّة وكلّ ما فيه من قضايا محسوسة، ممّا يعني أنّ المعرفة الباطنية في هذا المضمار تفي بذات الدور الذي تلعبه المعرفة الحسية، ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار تجربة الله بأنّها ضرب من الإدراك التجريبي المتقوم على الحس، ومن ثمّ يتبنّى صاحب التجربة في رحابها معتقدات معينة بخصوص صفات الله وأفعاله وبإمكانه إثباتها وفق قابلياته الشهودية.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الإثبات الذي يعني قطعية ما تحصل للذهن على ضوء الشهود الباطني من معتقدات بخصوص الله، يتحصل لصاحبه بشكل مباشر دون الحاجة لأيّة واسطة ولا يعني أنّه يتحصل عن طريق معتقدات أخرى تمّ إثباتها مسبقاً عن طريق استدلال وبرهنة.

يقينية المعرفة المتحصّلة من التجربة الإدراكية

وليام ألستون طرح تساؤلاً أساسياً بخصوص المعرفة التي تتحصل لدى

الإنسان بواسطة تجاربه، حيث قال:

ما هو الدليل الذي يثبت كون المعرفة المتحصلة من التجربة قطعية ولا بدّ من الإذعان بها؟ فما السبب في وجوب قبول الإدراك التجريبي حسياً كان أو غير حسي؟ هل يمكن القول إنّ الإدراك المتحصل عن طريق التجربة يقيني على الدوام ولا يطرأ عليه الخطأ مطلقاً؟

خلاصة إجابته عن هذه التساؤلات هي ما يلي:

لا محيص لنا من الاعتماد على إدراكاتنا التجريبية لكونها موثّقة،

وحسب ما تفيده المبادئ الإبستيمولوجية المعدّلة التي تبناها هذا الفيلسوف الغربي فالأسس المتعارفة في ترسيخ الاعتقاد بنفس الإنسان كالإدراك الحسي والذاكرة الذهنية والشهود العقلي والشهود الباطني ومختلف أنواع البرهنة والاستدلال، ذات اعتبار أوّلي، أي أنّها حجّة في بادئ تبلورها في النفس أو العقل، لذا تعدّ صحيحةً ابتداءً ما لم توجد شواهد وقرائن قوية وموثقة تدلّ على بطلانها.

أتباع المبادئ الإبستيمولوجية المعدّلة يقرون بأنّ جميع البراهين التي ذكرت لإثبات توثيق معطيات الإدراكات المذكورة، لا يمكن الاعتماد عليها ولا يمكن اعتبارها مصدراً للاستدلال لكونها براهين غير معرفية، وفي هذا السياق يعتقد وليام ألستون أنّ الاعتماد على تلك الإدراكات يعدّ معقولاً ولا سيما الإدراك الحسي، وذلك لما يلي:

١. هذه الإدراكات عادةً ما تترسخ لدى الإنسان عن طريق مفاهيم وقضايا يتلقاها من مجتمعه، أي أنّ المجتمع يفرضها عليه ويضفي إليها طابع رسمي إلزامي، وهذا يعني أنّ دور المجتمع في بلورة معتقدات الإنسان

على غرار الدور الذي تفيه إدراكاته الفطرية وتوجهاته الباطنية.

بناءً على ذلك فالعناصر الخارجية المتمثلة بالإدراكات المكتسبة من المجتمع، والعناصر الداخلية المتمثلة بالإدراكات الفطرية، تشترك في صياغة الإدراكات الموثّقة لدى الإنسان.

٢. الاعتماد على ما يتحصل من نتائج هذه المصادر المعرفية في بادئ نشأتها متقوم على أسس عقلية، إذ ليس لدينا أيّ بديل أفضل منها، لذا يقال إنّ العقل يلزمنا بأن نعتبرها موثقة بحيث نعتمد عليها ونعمل بها، ومن هذا المنطلق فكلّ إدراك يتحصل لنا عن طريقها يعدّ موجهاً ومعتبراً في بادئ ظهوره.

٣. حصيلة هذه المصادر المعرفية الموجدة للإدراك متناسقة الأجزاء وليس بينها أيّ تضاد يذكر، فهي لا تختلف مع بعضها ولا مع سائر الإدراكات، لأنّ ما يتحصل في رحاب الإدراك الحسي على سبيل المثال ربّما لا ينسجم مع بعضه في حالات معينة كما لو رأت العين شيئاً لا تستطيع اليد لمسه، أو أنّه يتعارض مع ما هو موجود في الذاكرة أو مع الأسس الاستدلالية في حالات أخرى، لكنّه ليس كذلك دائماً، أي أنّ عدم انسجامه وتعارضه ليس شاملاً لجميع الحالات، بل يحدث في حالات خاصّة فقط؛ ومن هذا المنطلق لا توجد عوامل تسفر عن زوال عقلانية الإدراكات المذكورة، لأنّ العقل يحكم بحجيتها حتّى في هذه الحالات.

٤. الأمر لا يقتصر على عدم وجود انسجام في حصيلة هذه الإدراكات، بل كلّ واحد منها يساند الآخر ويؤيد مصداقيته، حيث يثبت توثيقها لنا عن طريق القدرات العملية التي تمنحها لنا، فعلى سبيل المثال لو قيل إنّ

الإدراك الحسي لا يمنحنا فهماً صحيحاً بالنسبة إلى أحد الأحداث، كيف يمكننا فهم الأحداث التي سنواجهها مستقبلاً بشكل صائب؟ فهل هناك بديل لذلك؟

المعرفة اليقينية بين الإمكان والعدم

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ وليام ألستون على ضوء آرائه التي أشرنا إليها، قطع الطريق على تحقّق المعرفة اليقينية، فهو بعد أنّ أغلق باب العلم لم يجد بدّاً من التمسك بالظنّ، وإثر ذلك اضطر لأن يقسم الظنّ إلى معتبر وغير معتبر، وفي هذا السياق اعتبر منشأه معياراً أساسياً في تقييم ما يتحصل لدينا، وعلى هذا الأساس لو منحنا الظنّ مفهوماً منسجماً مع ما يمكن تحصيله من الإدراكات المتعارفة اجتماعياً والمعتمدة في إيجاد المعتقدات لدى الإنسان، فهو معتبر ابتداءً وإن لم ينسجم معها فلا اعتبار له على الإطلاق.

إذن، المرتكز الأساسي للبنية الإبستيمولوجية المعدّلة وكلّ ادعاء مستند إليها، هو عدم وجود معرفة قطعية يقينية، أي انسداد باب تحقّق هذه المعرفة وفق رؤية ألستون، لكن إذا فتح هذا الباب كما هو رأي الفلاسفة المسلمين، سوف لا يبقى مجال للتنظير المتقوم على المبادئ الإبستيمولوجية المعدّلة.

نظرية وليام ألستون في بوتقة التحليل الإسلامي

أهمّ سؤالين يطرحان حول نظرية وليام ألستون، ما يلي: ما هي الرؤية الإسلامية بالنسبة إلى التجربة الدينية التي ادّعاها هذا المفكر الغربي بصفتها تجربة شهودية أطلق عليها عنوان «تجربة الله» وادعى فيها أنّ صاحبها يدرك الله بشكل مباشر دون الحاجة إلى وساطة أيّ من وسائل الإدراك الحسي؟ وهل هذا

الإدراك الذي يمنح الإنسان معرفةً بالله عزّ وجلّ يتناغم مع مبادئ الفكر الإسلامي ويتبنّاه العلماء والمفكرون المسلمون؟

إذا أردنا معرفة واقع الرؤية الإسلامية بهذا الخصوص، من الأجدر بنا تسليط الضوء على مسألة «رؤية الله» والتي طرحت بين المسلمين منذ عصر صدر الإسلام وفي عهد رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وتحليل الآراء المطروحة في تلك الآونة على هذا الصعيد، ولا شكّ في أنّ تفاصيل هذا الموضوع كثيرة ومتشعبة لكنّنا سنحاول قدر المستطاع توضيح معالم الرأي الذي نعتبره صحيحاً بشكل إجمالي.

مسألة رؤية الله في القرآن في قصّة النبي موسى عليه السلام

المسلمون اعتمدوا بشكل أساسي على آيات القرآن الكريم ضمن مباحثهم التي تطرّقوا فيها إلى شرح وتحليل مسألة رؤية الله، حيث طرحت هذا الموضوع بأوجه متعدّدة مثل مفهومي رؤية الله ورؤية وجهه الكريم، وأهمّ آية في هذا السياق قوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾.[1]

جرت الكثير من النقاشات واحتدم الجدل بين العلماء والمفكرين المسلمين وحتّى غيرهم حول مضمون هذه الآية وطرحت الكثير من الأسئلة بخصوصها، ومن ذلك ما يلي: هل طلب النبي موسى عليه السلام من الله عزّ وجلّ أن يريه نفسه بعينه الباصرة كي تترسّخ في نفسه صورة حسية له أو أنّه قصد شيئاً آخر؟

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

هذا النوع من الرؤية يقتضي كون الشيء الذي تدركه الحواس ـ المدرَك ـ جسمانياً، لذا بما أنّ الله عزّ وجلّ منزّه من كلّ ميزة جسمانية ونظراً لكون النبي موسى عليه السلام نبي عظيم من الأنبياء أولي العزم، فهو بكلّ تأكيد كان علم بهذه الحقيقة الهامّة، لأنّه أعلا شأناً من أن يطلب شيئاً كهذا، حاشاه من ذلك.

العلامة محمّد حسين الطباطبائي رحمه الله قال في هذا السياق:

رغبة الإنسان في رؤية الله بعينه الباصرة مع علمه بكونه منزّهاً من الحركة والزمان والمكان وجميع الخصائص المادّية، هي في الواقع أشبه بالمزاح وأبعد ما تكون عن الجدّ.[1]

استحالة رؤية الله بالعين الباصرة وحقيقة الرؤية التي ذكرت في القرآن

نستشفّ ممّا ذكر في المبحث السابق أنّ النبي موسى عليه السلام لم يطلب من الله أن يريه نفسه كي يدركه بعينه الباصرة، وعلى هذا الأساس فالإجابة التي ذكرت لهذا الطلب في الآية المذكورة هي ﴿**قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾، ولا يراد منها أنّ الله عزّ وجلّ أخبره بأنّه غير قادر على رؤيته بعينه الباصرة، أي ليس المقصود منها نفي الرؤية الحسية التي لم يقصدها موسى عليه السلام من الأساس، فهو على علم مسبق بعدم إمكانية تحقّقها بالحواس.

إذن، بعد أن ثبت لنا أنّه لم يطلب رؤية الله عزّ وجلّ بعينه الباصرة، فما هي الرؤية التي قصدها؟ هل القرآن الكريم في هذه الآية يؤكّد على أنّ رؤية الله من

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، لبنان، بيروت، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٢هـ، ج ٧، ص ٢٣٨.

قبل البشر ممكنة؟ لو قيل إنّها ممكنة، فما هي حقيقتها ومتى يمكن أن تحدث ومن ذا الذي يتمكّن من نيل هذه الكرامة؟

مسألة رؤية الله طرحت في مختلف الآيات القرآنية بتعابير عديدة، ممّا يعني أنّ أصل تحقّقها ممكن، وفيما يلي نذكر جانباً منها:

١. قال تعالى في وصف حال بني آدم في يوم القيامة: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾.[١] هذه الآية تدلّ بوضوح على أنّ رؤية الله عزّ وجلّ ممكنة للبشر في عالم الآخرة على أقل تقدير بحيث يمكن لبعضهم رؤيته.[٢]

٢. قال تعالى في وصف النبي محمد ﷺ وشهوده الباطني:

﴿**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**﴾.[٣]

هذه الآيات تتحدّث عن شيء أو ربّما أشياء رآها النبي محمد ﷺ بشهود

---

(١) سورة القيامة، الآيتان ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) هناك رأي آخر طرح في تفسير عبارة ﴿إلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ وفحواه أنّ النظر هنا شيء آخر غير الرؤية العينية ـ بالعين الباصرة ـ وإنّما بمعنى الانتظار الذي ذكر مفهومه في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (سورة النمل، الآية ٣٦) أي أنّي انتظر حتّى يعود الذين أرسلتهم لأعرف الحقيقة.

إذن، معنى الآية حسب هذا الرأي التفسيري هو أنّ الإنسان في يوم القيامة ينتظر عطاء الله سبحانه وتعالى، حيث استدلّ من ذهب إليه على هذا المضمون اعتماداً على رواية منقولة عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وهي مذكورة في المصدر التالي (عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١١٤ ـ ١١٥).

للاطلاع أكثر، راجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن.

(٣) سورة النجم، الآيات ١١ ـ ١٨.

باطني،[1] حيث تؤكّد على صواب ما شاهد وعدم طروء أيّ خطأ عليه، فقد تلقّى الحقيقة كما هي عليه دون زيادة أو نقصان؛ لكن السؤال الذي يطرح للبحث والنقاش هنا، هو: ما هو موضوع هذه المشاهدات الباطنية؟ هل هو الله عزّ وجلّ أو شيء آخر؟

لا توجد لدينا قرينة في هذه الآيات تدلّ على أنّ الله عزّ وجلّ بذاته ليس هو ما شاهده النبيﷺ أي أنّه ليس موضوع الرؤية، والآيات السابقة تدلّ على أنّ موضوعها هو الأفق الأعلا والدنو والتدلّي،[2] وهذه الأمور الثلاثة هي آيات إلهية عظيمة،[3] والآيات اللاحقة هي الأخرى تؤيد هذا المعنى، فقد قال تعالى

---

(١) ذكرت العديد من التفاسير بخصوص قوله تعالى ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ وكلّ تفسير طرحها بأسلوب مختلف عن غيره، والباحث مجتبوي الذي ترجم القرآن الكريم إلى الفارسية ترجمها كما يلي: «قلب النبي محمدﷺ لم يكذب فيما رأى»، والمترجم فولاد وند ترجمها هكذا: «القلب لم يرَ شيئاً بالخطأ»، والعلامة محمد حسين الطباطبائي ﵀ قال في تفسيرها: «الكذب خلاف الصدق يقال: كذب فلان في حديثه، و يقال: كذبه الحديث بالتعدي إلى مفعولين أي حدثه كذبا، والكذب كما يطلق على القول و الحديث الذي يلفظه اللسان كذلك يطلق على خطاء القوة المدركة يقال: كذبته عينه أي أخطأت في رؤيتها.

ونفي الكذب عن الفؤاد إنما هو بهذا المعنى سواء أخذ الكذب لازماً والتقدير ما كذب الفؤاد فيما رأى أو متعديا إلى مفعولين، والتقدير ما كذب الفؤاد ـ فؤاد النبي ـ ما رآه أي إن رؤية فؤاده فيما رآه رؤية صادقة».

محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٢٩.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٣٠.

(٣) العلامة محمد حسين الطباطبائي ﵀ أكّد في هذا السياق على إمكانية افتراض كون الله سبحانه وتعالى هو موضوع الرؤية في الآية المذكورة لكونها رؤية قلبية تختلف عن الرؤية الحسية التي تتحصل لدى الإنسان بالعين الباصرة وتتعلّق بالأجسام فقط.

﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ هذه الآيات تدلّ على اقتراب النبي محمدﷺ من الأفق الأعلا وحينها رأى جبرائيلعليه السلام فألقي عليه الوحي بشكل شفهي، وكلّ ذلك من آيات الله عزّ وجلّ.

٣. الكثير من الآيات تحدّثت عن لقاء الله تعالى بتعابير عديدة نشير إلى جانب منها فيما يلي:

- لقاء الله[١]
- لقاء ربّهم[٢]
- لقاء ربّكم[٣]
- لقاء ربّه[٤]
- لقائه[٥]

وقال أيضاً هناك روايات تدلّ على هذا الرأي من جملتها ما يلي: محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليدرحمه الله قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسنعليه السلام: هل رأى رسول اللهﷺ ربّه عزّ وجلّ؟ فقال: «**نعم بقلبه رآه، أما سمعت الله عزّوجلّ يقول ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ أي لم يره بالبصرة، لكن رآه بالفؤاد**». هذه الرواية نقلها الشيخ الصدوقرحمه الله في كتاب التوحيد، الباب الثامن، الحديث رقم ١٧.

(١) سورة الأنعام، الآية ٣١؛ سورة يونس، الآية ٤٥؛ سورة العنكبوت، الآية ٥.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٤؛ سوة الروم، الآية ٨؛ سورة السجدة، الآية ١٤؛ سورة فصلت، الآية ٥٤.

(٣) سورة الرعد، الآية ٢.

(٤) سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٥) سورة الكهف، الآية ١٠٥؛ سورة العنكبوت، الآية ٢٣؛ سورة السجدة الآية ٢٣.

ـ لقاءنا[١]

وقال تعالى في سورة الكهف: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.[٢] المعنى الذي يتبادر إلى الذهن في أوّل وهلة هو أنّ «لقاء الله» يراد منه المواجهة المباشرة حسب ظاهر العبارة بحيث تزول كلّ الحجب بينه وبين عباده الذين يبلغون هذا المقام.[٣]

العالم الجليل والعارف الميرزا جواد ملكي التبريزي تحدّث عن المقصود من «لقاء الله» قائلاً:

---

(١) سورة يونس، الآيات ٧ ـ ١١ ـ ١٥؛ سورة الفرقان، الآية ٢١.

(٢) سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٣) الجدير بالذكر هنا أنّ بعض المفسرين لم يتمكّنوا من تصور كيفية حدوث «لقاء الله» بشكل مقنع يتناسب مع توجهاتهم الفكرية، لذلك فسروا هذه العبارة وما شابهها بأسلوب مختلف عمّا ذهب إليه غيرهم، وفسرها بعضهم بأنّ المقصود من اللقاء بالله تعالى هو ذات البعث في يوم القيامة، في حين أنّ آخرين اعتبروا المقصود بلوغ الإنسان المرحلة النهائية من حياته الدنيوية ولقاء ملك الموت ثمّ الحساب والجزاء، وطائفة أخرى منهم قالت إنّ المقصود هو لقاء الإنسان ما أقرّ الله سبحانه وتعالى له من جزاء في يوم القيامة ثواباً كان أو عقاباً، ومنهم من فسرها بملاقات الإنسان حكم الله سبحانه وتعالى في يوم القيامة.

هذه التفاسير تشترك في مسألة هامة هي تفسير العبارة بمعنى يخالف ظاهرها اللفظي وتقدير شيء على غراره تستبطنه في مدلولها، والعلامة محمد حسين الطباطبائي ﵀ بعد أن ذكر هذه الآراء التفسيرية قال: كلّ هذه الآراء افتراضية بعيدة عن المدلول الحقيقي للعبارة وليس لدينا أيّ دليل يثبت صوابها، بل غاية ما في الأمر أنّها تحكي عن معنى ملازم، أي أنّهم فسروا اللقاء بما يلازم معناه.

للاطلاع أكثر، راجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٠٢.

آيات لقاء الله تدلّ على أنّ بعض عباده الخلّص ينالون لقاءه ويتشرفون بملاقات ذاته المقدّسة، وقد تمّ تفسير الآيات التي تضمنت هذه العبارة وما شاكلها من قبل بعض علماء الكلام وغيرهم من العلماء الأعلام الذين يؤكّدون على ضرورة تنزيه الله عزّ وجلّ بالكامل ـ ولا شكّ في أنّ تنزيهه التامّ الكامل هو ذروة معرفته ـ حيث اعتبروها تدلّ على لقاء الموت ولقاء الثواب الذي سيمنحه الله لمن يلاقيه، إلا أنّ هذا التفسير رفض من علماء آخرين يعتقدون بإمكانية معرفته تبارك شأنه من قبل عباده، فقالوا إذا كان المقصود هو لقاء الموت ونيل الثواب الإلهي فهذا التفسير يستلزم وجوب القول باستعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي ... ولا شكّ في ضعف صواب احتمال المعنى المجازي في هذا المضمار، ومن المؤكّد أنّ المقصود لو لم يكن المعنى الحقيقي من اللفظ ... ففي هذه الحالة يكون المعنى المجازي هو الأقرب ... وهنا لا بدّ من تفسير العبارة بأنّها تدلّ على درجة من اللقاء مع واجب الوجود يسوّغ شرعاً لممكن الوجود رغم عدم كونه لقاءً حقيقياً بالمعنى العرفي العام.[١]

بعد ذلك ذكر القاعدة القائلة بأنّ الألفاظ وضعت من أساسها لبيان المعاني المقصودة منها ولا دخل لها بخصائص المصاديق التي تطلق عليها وموارد استعمالها فيها، واستنتج من ذلك أنّ لفظ «لقاء» وضع للمعنى المقصود من الالتقاء وبالتالي فهو يمكن أن يستعمل في مصاديق عديدة بما فيها ملاقاة الروح بالروح، لذا يمكن تفسير اللقاء المذكور في القرآن الكريم بأنّه مستعمل في معناه الحقيقي وليس المجازي، ممّا يعني أنّ المراد من لقاء العبد بربّه ذات المعنى المقصود في الأدعية والأخبار وهو البلوغ إلى الهدف

---

(١) جواد ملكي التبريزي، رسالة لقاء الله، بإشراف الميرزا خليل مجتهد كمره اي، ص ٥ ـ ٧.

والزيارة والنظر إلى الوجه والتجلّي والرؤية القلبية وتعلّق الروح، وعلى هذا الأساس فهو يقابل الفراق والحرمان.[١]

العلامة محمد حسين الطباطبائي فسر «لقاء الله» بكون العبد يبلغ مقاماً تزول فيه الحجب الموجودة بينه وبين ربّه الكريم، وهذا ما يحدث في يوم القيامة الذي هو في الواقع مضمار لتجلّي الحقائق؛[٢] ودعم رأيه هذا بقوله تعالى: ﴿**يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ**﴾.[٣]

الرؤية الباطنية والعلم الحضوري

ما ذكر في المبحث السابق مجرّد جانب ممّا أشارت إليه الآيات القرآنية التي أكّدت على إمكانية رؤية الله في يوم القيامة على أقلّ تقدير لكن هذه الرؤية ليست كما يتصورها البشر حسب إدراكهم الحسي، فقد أشرنا آنفاً إلى أنّ رؤيته تبارك شأنه مستحيلة بالعين الباصرة فهو لا يتجسم كما تتجسم الأشياء المادّية، وهذا الأمر رفضه النصّ القرآني أيضاً بشكل قطعي، فقد قال تعالى: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ**

(١) المصدر السابق، ص ٦ ـ ٧.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦ن ص ١٠٢.

(٣) سورة النور، الآية ٢٥.

هذه الآية تدلّ على أنّ الله سبحانه وتعالى حقيقة جلية ووجوده بديهي بكلّ ما للكلمة من معنى بحيث لا يخفى على أحد، ولا شكّ في أنّ الإنسان قد يغفل أحياناً عن إحدى الحقائق البديهية وبما في ذلك ربّه الكريم، وعلى هذا الأساس لا تكشف له حقيقة العلم بالله في يوم القيامة ولا يمتلك معرفة جديدة به آنذاك، بل غاية ما في الأمر أنّ غفلته ستزول وينكشف له ما كان غافلاً عنه فيدرك أنّ الله سبحانه وتعالى حقيقةً جليةً، ويؤيد هذا الرأي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾. (سورة ق، الآية ٢٢)

الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.[1] هذه الآية تدلّ بوضوح على أنّ المقصود من رؤية الله عزّ وجلّ شيء آخر غير الرؤية الحسية، بل هي نوع من تحقّق علم ضروري لدى البشر، لكن هذا لا يعني أنّ كلّ علم ضروري ـ يقيني ـ يوصف بكونه مشاهدة ولا يراد منه اللقاء دائماً، فنحن على علم مؤكّد بوجود الكثير من الشخصيات على مرّ تأريخ بني آدم من أمثال هتلر وجنكيز خان والنبي موسى عليه السلام والنبي عيسى عليه السلام ونبينا الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وحتّى شخصيات معاصرة، لكنّنا لم نرها ولم نلتقِ بها.

القضية الرياضية ٢ قُدِّسَ سِرُّهُ ٢ = ٤ ذات مدلول قطعي يقيني لا يكتنفها أدنى شكّ لكونها من البديهيات الثابتة التي لا غبار عليها، لذا فهي معلومة لدينا بالعلم الحصولي ـ الاكتسابي ـ لكنّا لا نشاهدها بأعيننا أو نلتقي بها، وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر المداليل النظرية الثابتة بالقطع واليقين.

هناك معلومات ندركها بشكل مباشر دون أيّة واسطة مثل الإرادة والمحبة والبغض والمودة والعداء بالنسبة إلى شيء أو شخص ما، حيث نقول إنّنا ندرك ـ نرى ـ هذه الحقائق الثابتة في باطننا، كما لو أحببنا شيئاً أو شخصاً أو بغضناه.

العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمه الله قال في هذا السياق:

> **إطلاق لفظ (رؤية) على هذا النوع من العلم الذي يدركه مع حقيقته الخارجية هو أمر شائع ومتعارف.**[2]

الفلاسفة المسلمون وصفوا هذا النوع من العلم بأنّه حضوري ـ بديهي ـ ومن مصاديقه علم الإنسان بنفسه وقابلياته الذاتية وصفاته الشخصية وشتّى

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢٣٩.

أحواله الباطنية، كذلك من مصاديقه علم العلّة الموجدة المجرّدة بمعلولها المجرّد وهذا المعلول بها.

أمثلة قرآنية على العلم الحضوري بالله تعالى

العلامة محمد حسين الطباطبائي قال إنّ القرآن الكريم حينما أشار إلى مسألة «رؤية الله تعالى» في كلّ آية، ذكر معها قيوداً خاصّةً تثبت كون الرؤية بمعنى العلم الحضوري فحسب، حيث قال:

والله سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات ويضم إليها ضمائم، يدلّنا ذلك على أنّ المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسميه فيما عندنا أيضا رؤية كما في قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ...﴾ حيث أثبت أوّلاً أنّه على كلّ شيء حاضر أو مشهود[1] لا يختص بجهة دون جهة وبمكان دون مكان وبشيء دون شيء، بل شهيد على كلّ شيء، محيط بكلّ شيء؛[2]

فلو وجده شيء لوجده على ظاهر كلّ شيء وباطنه وعلى نفس وجدانه وعلى نفسه، وعلى هذه السمة لقاؤه.

لو كان هناك لقاء [فهو] لا على نحو اللقاء الحسي الذي لا يتأتى البتة

---

(١) لفظ «شهيد» تدلّ على اسمي الفاعل (الشاهد والحاضر) كذلك تدلّ على اسم المفعول (المشهود)، والعلامة محمد حسين الطباطبائي في كتاب «الولاية» وفي الصفحة ٢٦ بالتحديد أكّد على أنّ سياق الآية يحكي عن كون المقصود من الشهيد هو المشهود وليس الشاهد.

(٢) استخدم حرف الجرّ «على» في هذه العبارة وما شابهها ولم يستخدم الحرف «لـ»، حيث قال «على كُلِّ شَيءٍ شَهيدٌ» ولم يقل «لكلّ شيء شهيد».

إلا بمواجهة جسمانية وتعين جهة ومكان وزمان، وبهذا يشعر ما في قوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ من نسبة الرؤية إلى الفؤاد الذي لا شبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانية الشاعرة دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر داخلاً.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (سورة المطففين، الآيتان ١٤ و ١٥)، دلّ على أنّ الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي والذنوب التي اكتسبوها فحال بين قلوبهم، أي أنفسهم وبين ربّهم فحجبهم عن تشريف المشاهدة، ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم.

وقد أثبت الله سبحانه في موارد من كلامه قسماً آخر من الرؤية وراء رؤية الجارحة كقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (سورة التكاثر، الآيات ٥ ـ ٧)، و قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (سورة الأنعام، الآية ٧٥)، و... الملكوت هو باطن الأشياء لا ظاهرها المحسوس.

فبهذه الوجوه يظهر أنه تعالى يثبت في كلامه قسما من الرؤية و المشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية، وهي نوع شعور في الإنسان يشعر بالشيء بنفسه من غير استعمال آلة حسية أو فكرية، وأنّ للإنسان شعوراً بربّه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر واستخدام الدليل، بل يجده وجداناً من غير أن يحجبه عنه حاجب ولا يجره إلى الغفلة عنه إلا اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها، وهي مع ذلك غفلة عن أمر موجود مشهود لا زوال علم بالكلية ومن أصله، فليس في كلامه تعالى ما يشعر بذلك البتة، بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة وهي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم.

فهذا ما بينه كلامه سبحانه ويؤيده العقل بساطع براهينه، وكذا ما ورد من الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام...

والذي ينجلي من كلامه تعالى أنّ هذا العلم المسمى بالرؤية واللقاء، يتمّ للصالحين من عباد الله يوم القيامة، كما يدلّ عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (سورة القيامة، الآيتان ٢٢ و ٢٣)، فهناك موطن التشرف بهذا التشريف، وأمّا في هذه الدنيا والإنسان مشتغل ببدنه ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعية وهو سالك لطريق اللقاء والعلم الضروري بآيات ربّه، كادح إلى ربّه كدحاً ليلاقيه، فهو بعدّ في طريق هذا العلم لن يتمّ له حتّى يلاقي ربّه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (سورة الانشقاق، الآية ٦)، وفي معناه آيات كثيرة أخرى تدلّ على أنّه تعالى إليه المرجع والمصير والمنتهى، وإليه يرجعون وإليه يقلبون.

فهذا هو العلم الضروري الخاص الذي أثبته الله تعالى لنفسه و سماه رؤية و لقاء، ولا يهمنا البحث عن أنّها على نحو الحقيقة أو المجاز، فإنّ القرائن قائمة على إرادة ذلك، فإن كانت حقيقة كانت قرائن معينة، وإن كانت مجازاً كانت صارفة، والقرآن الكريم أوّل كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع، فالكتب السماوية السابقة على ما بأيدينا ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل، فإنّ العلم الحضوري عندهم كان منحصراً في علم الشيء بنفسه حتّى كشف عنه في الإسلام؛ فللقرآن المنّة في تنقيح المعارف الإلهية.[1]

---

(١) المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٤٠.

طلب النبي موسى عليه السلام وإجابة الله تعالى

استناداً إلى ما ذكر نستنتج ما يلي: حينما طلب النبي موسى عليه السلام من الله عزّ وجلّ أن يراه ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾،[1] قصد من ذلك العلم الشهودي والمعرفة الحضورية، فبعد أن امتلك معرفةً به تبارك شأنه عن طريق النظر في آياته وبعد أن اصطفاه للنبوة ـ وهذا الاصطفاء في الواقع نوع من العلم به تعالى عن طريق الاستماع ـ رغب في أن يمتلك علماً به عن طريق الرؤية القلبية، وهذا الأمر هو ذروة الكمال في العلم الضروري بالله تبارك شأنه.

الباريء الكريم أخبره بعدم إمكانية تحقّق هذه الرؤية في الحياة الدنيا[2] التي فيها قيود كثيرة تحول دون تحقّق هذه الرؤية، فهي رؤية مشروطة بترك الدنيا وكلّ ما فيها، لأنّ الانقطاع التامّ والكامل إلى الله عزّ وجلّ لا يحصل إلا على ضوء التحرّر من كلّ أمر ماديّ وبما في ذلك البدن وما فيه من جوارح، وهذا الأمر لا يحدث إلا بعد الموت؛ وعلى هذا الأساس يثبت أنّ المقصود من قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[3] هو: يا موسى، ما دمت في هذه الحياة الدنيا فأنت لا تطيق رؤيتي؛ والجزء الآخر من الآية يدلّ على هذا المعنى.

وقد وضّح العلامة محمّد حسين الطباطبائي رحمه الله الذي ذكرناه كما يلي:

نفي مؤبد للرؤية، وإذ أثبت الله سبحانه الرؤية بمعنى العلم الضروري في الآخرة كان تأبيد النفي راجعاً إلى تحقّق ذلك في الدنيا ما دام للإنسان

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

(٢) العبارة المذكورة في الآية هي ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ والشواهد الموجودة في الآيات الأخرى تدلّ على كون رؤية الله سبحانه وتعالى تتحقّق في عالم الآخرة حسب المعنى الذي ذكرناه في النصّ، لذا نستدلّ منها على عدم إمكانية تحقّق هذه الرؤية في الحياة الدنيا.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

اشتغال بتدبير بدنه وعلاج ما نـزل بـه مـن أنـواع الحـوائج الضـرـورية، والانقطاع إليه تعالى بتمام معنى الكلمة لا يتمّ إلا بقطع الرابطـة عـن كـلّ شيء حتى البدن وتوابعه؛ وهو الموت، فيؤوّل المعنى إلى أنّك لن تقدر على رؤيتـي والعلـم الضرـوري بي في الـدنيا حتّـى تلاقينـي فـتعلم بي علـماً اضطرارياً تريده، والتعبير في قوله: ﴿لَنْ تَرانِي﴾ بـ «لـن» الظـاهر في تأبيـد النفي، لا ينافي ثبوت هذا العلم الضروري في الآخرة، فالانتفـاء في الـدنيا يقبل التأبيد أيضاً.[1]

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢٤٢.

نتيجة البحث

الحصيلة النهائية التي نستنتجها من موضوع البحث يمكن تلخيصها كما يلي:

١. رؤية الله عزّ وجلّ في الفكر الإسلامي يمكن أن تتحقّق على نحوين كالتالي:

أ) رؤية عينية

ب) رؤية قلبية

رؤية العين كما هو معلوم تتحقّق عن طريق المشاهدة الحسية وشبه الحسية ـ التمثّل ـ وهذا الأمر فنّده القرآن الكريم بصريح العبارة، لكنّه أثبت إمكانية الرؤية القلبية.

٢. رؤية الله عزّ وجلّ الشهودية ـ القلبية ـ ذات عدّة مراتب يبلغ الإنسان بعضها بفضل العلم الحضوري ـ البديهي ـ بحيث يراه دون توسّط أيّة صورة ذهنية، بل على ضوء ارتباط واتّحاد وجودي مع واقع يقيني، وعلى هذا الأساس تكون الرؤية صادقة لا يمكن أن يكتنفها أيّ وهم أو بطلان.

٣. أولياء الله المقرّبون فقط لهم القدرة على بلوغ المراتب التامّة والكاملة لرؤيته تبارك شأنه بعد الموت حسب المعنى الذي أثبتناه.

٤. «تجربة الله» الشهودية ـ الباطنية ـ حسب المعنى الذي ذكره الفيلسوف الغربي وليام ألستون تعدّ ضرباً من العلم الحصولي ـ الاكتسابي ـ لذا لا يمكن اعتبارها رؤيةً بالعين الباصرة التي تتجسم أمامها الأشياء المادّية، فهي حصولية برأيه لكونه اعتبرها على غرار الإدراك الحسي؛ لكنّها حسب مبادئ الفكر الإسلامي عبارة عن معرفة حضورية ـ بديهية ـ ومباشرة في بعض الحالات إن لم نقل في جميعها.

٥. الأمثلة التي ذكرها هذا المفكر الغربي بخصوص إدراك الله تعالى والتي أطلق عليها عنوان «تجربة الله» حتّى إذا اعتبرناها سنخاً من رؤية الله بعين القلب، لكنّها ليست من المراتب الشهودية العليا، بل ذات مرتبة متدنية شهودياً بحيث تتحقّق لدى غير أولياء الله المقربين في الحياة الدنيا، لذا فهي ليست على غرار تلك المرتبة التي بلغها النبي موسى عليه السلام حينما سأل الله تعالى بأن يراه، والمرتبة التي بلغها خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله حينما عرج إلى السماء، وهذه المرتبة السامية تحصل بنحو تامّ وكامل وتبلغ ذروتها بعد الموت.

٦. معرفة الإنسان بالله سبحانه وتعالى لا يمكن تفنيدها بالكامل وادّعاء عدم قدرته على امتلاكها بأيّ نحو كان بحيث لا يمكنه أن يراه ولن يراه ـ حسب المعنى الذي ذكرناه للرؤية ـ وفي الحين ذاته لا يمكن وصفها بكونها معرفةً تامّةً وكاملةً بحيث يمكن أن يراه بعينه الباصرة؛ بل لا بدّ من الجميع بين التنزيه والتشبيه فنقول: يمكن للإنسان أن يعرف ربّه، لكنّه لا يستطيع إدراك كُنه حقيقة ذاته المقدّسة بالتمام والكمال ويمكن أن يراه لكن ليس بعينه الباصرة، بل بعين قلبه، وعلى هذا الأساس توصف هذه المعرفة بأنّها علم بأسمائه وصفاته المباركة ـ تجلياته ـ وليس بعين ذاته.

مصادر البحث

١. القرآن الكريم
٢. جواد ملكي التبريزي، رسالة لقاء الله، بإشراف الميرزا خليل مجتهد كمره اي.
٣. حسين فقيه، نقش تجربه ديني در توجيه باورهاي ديني از نگاه آلستون (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة «نقد و نظر»، السنة الثانية عشرة، العددان ٣ و ٤، ٢٠٠٧م، ص ٤ ـ ٤٥.
٤. مايكل بيترسون وآخرون، عقل و اعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٧م.
٥. محمد بن علي الصدوق، التوحيد، تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني، لبنان، بيروت، منشورات دار المعرفة.
٦. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، لبنان، بيروت، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٢هـ.
٧. محمد حسين الطباطبائي، رسالة الولاية، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات مؤسّسة بعثت، ١٩٨١م.
٨. وليام باين ألستون، تجربه ديني «ادراك خدا» (باللغة الفارسية)، مقتطفات حول التجربة الدينية لمايكل بيترسون وآخرون، ترجمها إلى الفارسية مالك حسيني، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات هرمس، ٢٠١٠م.
9. William P. Alston, Religious experience, in Edward Craig (ed), Routledge Encyclopedia of philosophy, V. A. , New York, Routledge, 1998.
10. William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, Ithaca & London: Cornel University Press, 1991.

«بسط التجربة النبوية» نظرية من نسج الخيال[1]

د. علي رضا قائمي نيا

مقدّمة البحث

قال تعالى في كتابه الكريم:

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.[2]

يتمحور البحث في هذه المقالة حول النظرية التي طرحها الفيلسوف الإيراني عبد الكريم سروش والتي أكّد فيها على إمكانية بسط التجربة

---

(١) هذه المقالة هي الفصل الخامس من كتاب «وحي و افعال گفتاري: نظريه وحي گفتاري» (الوحي والأفعال الكلامية: نظرية الوحي الكلامي)، الإصدار الثاني، الطبعة الأولى، تأليف الباحث علي رضا قائمي نيا، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، مؤسّسة طه الثقافية للنشر، ٢٠١٨م.

ترجمة: د.أسعد مندي الكعبي.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

النبوية،[١] إذ سنثبت استحالة هذا المدّعى في رحاب دراسة تحليلية شاملة ودقيقة حول مختلف جوانب الموضوع.

هذه النظرية ذكرها ضمن إحدى محاضراته التي طبعت على هيئة مقالة في بادئ الأمر نشرت في مجلة «كيان» ثمّ طبعت على هيئة كتاب بهذا العنوان، وقد بادرنا إلى تدوين بحثنا بهذا الخصوص من منطلق ضرورة إعادة قراءتها وتقييمها بأسلوب تحليلي علمي دقيق، فالإسلام دين قوامه الوحي المقدّس وجميع تعاليمه تؤكّد على أنّه يسمو على سائر الأديان السماوية من حيث مراتب الوحي، والقرآن الكريم حصيلة لهذا الوحي المقدّس باعتباره كلام الله المنزل على قلب خاتم الأنبياء والمرسلين محمدﷺ؛ لذا كلّ دراسة تتطرّق إلى تحليل واقع الوحي هي في الحقيقة تتضمن تحليلاً للبنية الأساسية للإسلام.

بناءً على ما ذكر فكلّ خطأ مفترض في تفسير الوحي لا بدّ وأن يسفر عن تحريف واقع الإسلام وطرح فهم خاطئ لتعاليمه وأسسه الارتكازية، وحتّى لو حاول البعض الدفاع عنه وبيان أهمية وحي السماء في رحاب تفسير خاطئ للوحي، فهو لا يفلح بكلّ تأكيد لأنّ النتيجة التي يتوصل إليها متقومة على أساس خاطئ بحيث تسفر عن حدوث نتائج مخالفة للمقصود تماماً؛ وعلى هذا الأساس ينبغي لنا إمعان النظر والتدقيق بكلّ تفسير يذكر بخصوص الوحي وتقييم محتواه بشكل صائب.

---

(١) الدكتور عبد الكريم سروش طرح نظريةً أطلق عليها «بسط التجربة النبوية» ويقصد من ذلك إمكانية توسيع نطاق التجربة النبوية باعتبارها أمراً لا يختصّ بالنبي محمدﷺ فحسب، بل يمكن أن يسري إلى غيره، وقد اعتمدنا هنا مصطلح «بسط» لكون آثاره التي تمّت ترجمتها إلى العربية ذكرته حرفياً. (المترجم)

الدكتور عبد الكريم سروش برّر سبب تطرّقه إلى هذا الموضوع قائلاً:

نحن المسلمون مغمورون في بحر الهداية النبوية، لذلك قلّما نسأل عن حقيقة النبوة، في حين أنّ الضرورة تقتضي قبل كلّ شيء التزام جانب الحياد والتحرّر من هذه العقيدة وتحليلها وفق رؤية واقعية، وهذا الأمر يعدّ شرطاً أساسياً للإيمان بالنسبة إلى المقلّدين عقائدياً أو للباحثين المدقّقين على أقلّ تقدير، إذ ينبغي لهم تقصّي حقيقة الموضوع والبحث عن تفاصيله وأسسه؛ ولا شكّ في أنّ رغد عيش المؤمن يكمن في تجديد إيمانه.

إذن، ليس من الحري بنا الاقتناع بتلك الأشياء القديمة وأن لا نرضى بالإيمان القديم والإله القديم، بل لا بدّ أن نحلّل معتقداتنا ونعيد النظر فيها لنمتلك حولها فهماً جديداً.[1]

وفي هذا السياق برّر ضرورة شرح وتحليل الوحي بدقّة ووضوح كما يلي:

١. «كلّ شيء بحاجة إلى تجديد وليس من الحري مطلقاً الاكتفاء بما هو قديم».

هذه مقدّمة وأمّا النتيجة التي تترتّب عليها باعتبارها أصلاً كلّياً بشكل ضمني والمكنونة في طياتها بشكل غامض والتي تعدّ البنية الأساسية للمقالة المشار إليها ـ نظرية بسط التجربة النبوية ـ فهي ما يلي:

٢. «التجديد ـ إعادة النظر ـ دائماً ما يتمخّض عن إيجاد فهم جديد».

إذن، لو طبّقنا هاتين المقدّمة والنتيجة على الوحي سيتحصل لدينا التالي: الوحي حاله حال كلّ شيء آخر باعتبار أنّه بحاجة إلى تجديد وإعادة

---

(١) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسسة صراط الثقافية، ص ١٠٢.

نظر، وثمرة ذلك هي امتلاك فهم جديد من نوعه حسب رأي الدكتور عبد الكريم سروش.

وفي هذا السياق قال:

قبل أن نخوض في تفاصيل هذه المقالة ونحلّل موضوعها الأساسي نحاول بيان المقصود من المقدّمة والنتيجة المشار إليهما أعلاه.

الأصل الكلّي المذكور ـ المقدّمة ـ يستبطن في طياته وجهاً من النزعة إلى التجديد، والناس في عصر الجاهلية كما هو ثابت تأريخياً كانوا يقدّسون أشياء قديمة إلا أنّ أعقابهم في العصر الحديث أصبحوا يقدّسون أشياء جديدة، والملفت للنظر في هذا المضمار أنّ تقديس القديم خلال ذلك العصر وتقديس الجديد خلال هذا العصر يشتركان في نقطة أساسية فحواها أنّ المعيار الأساسي لحقّانية كلّ شيء عند القدماء والمعاصرين هو عدم الاكتراث بالأسس المنطقية السديدة وتبنّي أفكار قديمة أو جديدة، ففي عصر ما قبل الحداثة أكّد الناس على وجوب التمسك بالسنن الموروثة وعدم جواز الإيمان بكلّ ما هو جديد، في حين أبناء عصر الحداثة أكّدوا على العكس من ذلك بحيث نبذوا السنن الموروثة وطالبوا بالتمسك بكلّ ما هو جديد وعلى هذا الأساس حاولوا تجديد كلّ شيء.

دعاة السنن القديمة عادةً ما يقعون في مغالطة أرجحية الاستدلال بما هو قديم[1] في حين أنّ دعاة الحداثة كثيراً ما يقعون في مغالطة أرجحية الاستدلال بما هو متجدّد[2] فأولئك يعتبرون القدم معياراً لمصداقية الأشياء وهؤلاء يعتقدون بأنّ التجدّد هو المعيار الأساسي في هذا المضمار،[3] وإلى عصرنا الراهن ما زالت

---

(1) Argumentum ad antiquitam

(2) Argumentum ad novitam

(3) Pire Madsen, The book of the fallacy, Routledge, 1985, pp. 122 _ 124.

النزعتان التقليدية والحداثية متواكبتين مع هاتين المغالطتين الفكريتين؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تجديد الإيمان لا يتطلب تجديد المفاهيم المتعلّقة به على ضوء فهم جديد له لكون الفهم الجديد عبارة عن مقولة أخرى تختلف عن مقولة الإيمان، وعلى هذا الأساس أكّد علماء الإبستيمولوجيا على أنّ المعرفة[1] غير الإيمان[2] كذلك غير العقيدة[3] باعتبار أنّ كلّ واحد من المعرفة والإيمان له أسسه ومتعلقاته الخاصة به، لذا عندما يتمّ تجديد المفاهيم المعرفية يبقى الإيمان على حاله أو ربّما يؤول إلى الضعف، فالحقيقة الثابتة هي أنّ تجديد الإيمان له مرتكزاته وأسسه الخاصة به.

النتيجة التي ذكرها الدكتور سروش ليست صائبةً بشكل عام لكون التجديد لا يسفر دائماً عن إيجاد فهم جديد، إذ ليست هناك قاعدة كلّية تدلّ على هذا الأمر، بل قد يسفر عن إيجاد نظرية جديدة قوامها فهم جديد أو قد يقوي النظريات السابقة على ضوء فهم جديد؛ وبما أنّه لم يطرح آراءه في رحاب بحث علمي منتظم ومتقوم على أسس منطقية فقد أطال في الكلام والتوضيح ضمن مقالته المذكورة التي يمكن تلخيص أبرز مضامينها في النقاط التالية:

١. الوحي عبارة عن تجربة دينية.

٢. تجربة الوحي لها القابلية على أن تتطور، أي بإمكانها أن تُبْسط حسب تعبيره.

٣. الإسلام ليس مجرد كتاب أو مجموعة أحاديث، بل عبارة عن بسط تأريخي، أي تجربة نبوية تحصل بشكل تدريجي.

---

(1) Knowledge

(2) Faith

(3) Belief

٤. النبوة خُتمت لكن من شأنها أن تتطور في كلّ حين.

في بادئ البحث سوف نسلّط على الموضوع حسب الترتيب الموجود في مقالة الدكتور سروش وفي الختام سنذكر خلاصةً لنقدنا بخصوص ما ذكر فيها.

أوّلاً: مغزى النبوة

حينما نمعن النظر في مقالة الدكتور عبد الكريم سروش «بسط التجربة النبوية» يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي قبل أيّ شيء آخر: ما هو مغزى النبوة؟

لا شكّ في أنّ الأنبياء كان لهم تأثير كبير على مجتمعاتهم والثقافة البشرية بأسرها، كما أنّ بعض المفكرين تمكنوا من تغيير وجهات نظر مجتمعاتهم والتأثير على توجهاتهم الفكرية، لذا يحقّ لنا أن نتسائل عن معنى نبوة النبي والأركان التي تتقوم عليها.

الدكتور سروش طرح هذا التساؤل وأجاب عنه قائلاً:

... لهذا السبب استند علماؤنا إلى التجربة الدينية وتجربة الوحي التي خاضها النبي فاعتبروه قادراً على تحصيل معلومات خاصّة عن طريق مصادر خاصّة غير متاحة لسائر الناس باعتبار أنّهم عاجزون عن ذلك.

إذن، الوحي هو القوام الأساسي لشخصية كلّ نبي ونبوته، وهو ثروة الأنبياء الوحيدة ويصطلح عليه في عصرنا الحاضر عنوان تجربة دينية.[1]

هذا الكلام فيه خلط ملحوظ بين عدّة مفاهيم، ومن ثمّ فالنتائج التي طرحها كاتب المقالة هي الأخرى متقومة على عدم دقة وإخفاق في التمييز بين هذه المفاهيم، وفيما يلي نذكر نقاط ضعفه والمؤاخذات التي ترد عليه ضمن أربع مباحث أساسية ترد عليه:

---

(١) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ٣.

المؤاخذة الأولى

من المؤكّد أنّ وحي السماء هو أساس نبوة النبي، لأنّه يرتبط مع الله عزّ وجلّ ارتباطاً خاصّاً ينال بواسطته حقائق يعجز الناس عن تحصيلها ومن ثمّ يطرحها عليهم، فالثابت أنّ نزول الوحي دائماً يحدث بطرق خاصّة، وهو ما وصفه العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمه الله بالشعور الغامض.[1]

يا ترى من هم العلماء الذين قصدهم الدكتور عبد الكريم سروش حينما قال إنّهم اعتبروا النبي محمد صلى الله عليه وآله قد خاض تجربة دينية وتجربة الوحي؟

التجربة الدينية وتجربة الوحي مصطلحان لكلّ واحد منهما مدلول معين وهما من جملة المصطلحات المعاصرة التي شاعت في الأوساط الفكرية خلال العصر الحديث وأوّل من ذكرهما علماء اللاهوت المسيحيون، وهما مختلفان عن مصطلح «شهود» المتداول بين المسلمين من أتباع المسلك العرفاني أو الصوفي والذي يعني الكشف الروحاني، ولا نجد في تراث علماء المسلمين عبارة التجربة الدينية سوى في تراث المرحوم محمد إقبال اللاهوري، فقد ذكرها تناسباً مع سياق الكلام ضمن مباحث كتابه المعروف «إحياء الفكر الديني في الإسلام»، حيث أشار إلى تجربة النبي محمد صلى الله عليه وآله حينما تطرّق إلى الحديث عن مسألة الاختلاف بين النبي وأصحاب السير والسلوك الروحاني (العرفاء والمتصوفة).

الجدير بالذكر هنا أنّ إقبال اللاهوري ذكر عبارة تجربة النبي حينما تطرّق إلى المقارنة بين مختلف التجارب، لكنّه في واقع الحال لم يكن يتحدث عن بيان

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، شيعه در اسلام (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مكتب النشر الإسلامي، ص ٦٦.

مغزى النبوة أو التجربة الدينية للنبي محمد ﷺ ولم يعتبر الوحي من سنخ التجارب الدينية كما ادّعى غيره، بل غاية ما في الأمر هو أنّنا نستشفّ من فحوى كلامه مفهوم التجربة الدينية بشكل ضمن، ناهيك عن تأكيده الصريح على إدراك النبي وعلمه حينما كان يتلقّى الوحي؛ لكنّه مع ذلك لم يؤكّد على ذات تجربة الوحي، بل غاية ما فعل في هذا السياق هو أنّه سلّط الضوء على المصادر المعرفية المرتبطة بموضوع بحثه.[1]

النبي له القدرة على تحصيل معلومات خاصّة اعتماداً على طرق معينة، وهذا الأمر يعجز عنه سائر الناس، والمعارف التي يكتسبها في هذا المضمار تختلف عمّا يصطلح عليه تجارب دينية وتجارب وحي، لأنّ كافّة الأنبياء لديهم معارف اكتسبوها إلى جانب تجاربهم الدينية، ناهيك عن أنّ المعارف التي حصلوا عليها بفضل هذه التجارب تختلف عن التجربة بذاتها، ومثال ذلك أنّ النبي موسى عليه السلام اكتنفته حالة باطنية وخاض تجربةً دينيةً عندما سمع صوت الله سبحانه وتعالى، لكن عندما أصغى إليه تحصّلت لديه معرفة جديدة ذات مضمون خاصّ؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه المعرفة الجديدة تواكبت مع انفعالات وتجارب باطنية فريدة من نوعها.

رغم أنّ تجربة الوحي تتلازم مع المعرفة التي تتمخّض عنها، لكنّهما ليسا شيئاً واحداً لكون المعرفة ترتبط بالجانب الإدراكي في حين أنّ التجربة عبارة عن انفعال باطني، ومن هذا المنطلق فالتجربة حسب المصطلح المطروح في فلسفة الدين تختلف عن المعرفة، وقد ذكرنا أوجه الاختلاف بين الأمرين

(1) Muhammad Iqbal. The reconstruction of religious thought in Islam, India, New Delhi, pp. 124 _ 143.

ضمن المباحث التي دوّناها بخصوص بالتجربة الدينية.

ما ذكره العلماء حول خصائص النبي وأوجه اختلافه مع سائر الناس، يتمحور حول الجوانب المعرفية على أساس أنّه يتلقّى الوحي من مصدر خاصّ غير متاح لكافّة الناس، وفي هذا السياق أكّدوا على وجود اختلاف بين التجارب الدينية وتجربة الوحي؛ وكما ذكرنا آنفاً فالمرحوم محمد إقبال اللاهوري هو العالم المسلم الوحيد الذي طرح مسألة تجربة الأنبياء الدينية، وقلنا إنّه لم يكن في مقام بيان مغزى النبوة، بل أشار إلى هذا الموضوع ضمن حديثه عن أوجه اختلاف التجارب الشهودية ـ الروحانية ـ مع تجربة الوحي.

المؤاخذة الثانية

الركيزة الأساسية التي استند إليها من ادّعى أنّ الوحي مجرّد تجربة دينية والبنية الارتكازية لمضمون مقالة «بسط التجربة النبوية» بأكملها، هي ثلاث نظريات طرحت في العالم الغربي بخصوص حقيقة الوحي، وخلاصتها ما يلي:

١. نظرية المفاهيم

هذه النظرية طرحت من قبل علماء اللاهوت المسيحيين إبان القرون الوسطى، حيث ادّعوا على أساسها أنّ الوحي عبارة عن مجموعة من المفاهيم التي يتلقاها النبي من الله عزّ وجلّ.

٢. نظرية التجربة الدينية

تؤكّد هذه النظرية على كون الوحي عبارة عن تجربة دينية، ممّا يعني أنّ وحي الله للنبي بمعنى تجربة يخوضها الأخير بخصوص الله «تجربة الله»، وقد طرحت في عهد الفيلسوف فردريك شلايرماشر من قبل علماء اللاهوت البروتستانتيين.

٣. نظرية الأفعال الكلامية

هذه النظرية طرحت في القرن العشرين من قبل الفيلسوف اللغوي البريطاني جون أوستين ثمّ تمّ تطويرها وتنقيحها من قبل الفلاسفة المتدينين وعلماء اللاهوت المتأثّرين بتراثه الفكري، وعلى أساسها بادروا إلى تفسير الوحي المنزل من الله على أنبيائه كما يلي:

أ) يذكر الله للنبي جملاً دالّة على معاني خاصّة بلغة خاصّة.

ب) هذه الجمل تتضمّن معاني محدّدة، أي أنّ الله يلقى على نبيه هذه الجمل للدلالة على مضامين معينة.

ج) الله يرغم نبيه على بعض الأفعال بناءً على ما ذكر له في هذه الجمل.

الجدير بالذكر هنا أنّ نظرية الأفعال الكلامية مطروحة في عصرنا الراهن بين الباحثين والمفكرين على نطاق أوسع من نطاق نظرية التجربة الدينية.

الآراء التي طرحت في العالم الإسلامي بخصوص الوحي كلّها تحكي عن شيء آخر غير ما يدّعى بكونه تجربةً دينيةً باستثناء رأي واحد خطؤه واضح ولا يقنع كلّ مسلم يتبنّى عقيدة صحيحة، لكن في هذه الآونة طرح رأي آخر على هذا الصعيد وهو ما يسمى بـ «الأفعال الكلامية»؛ لذا من البديهي أنّ كلّ بحث يدور حول مسألة الوحي لا بدّ وأن يتطرّق إلى هذا الرأي - نظرية جون أوستين - ويذكر كاتبه وجهة نظره بالنسبة إليه، لأنّ كلّ نظرية عادةً ما تترتّب عليها نتائج خاصّة بها.

الحقيقة أنّ المواضيع التي طرحت في مقالة الدكتور سروش «بسط التجربة النبوية» متقومة على معلومات واستنتاجات لا تتسم برصانة علمية ويمكن وصفها بأنّها تتقوم على إيضاحات واستدلالات ساذجة لكونها تطرح قراءة

خاطئة للتجربة الدينية التي خاضها النبي محمدﷺ، كما أنّ تسرّع مؤلّفها في تدوين آرائه أسفر عن وقوعه في أخطاء ملحوظة، حيث تجاهل النظريات التي أكّد أصحابها على فطرية الوحي، ومن ناحية أخرى لم يلتفت إلى مسألة هامّة تتمثّل في عدم تناغم أطروحة التجربة الدينية مع حقيقة الوحي في الإسلام.

المؤاخذة الثالثة

مغزى النبوة حسب نظرية المفاهيم هو تلقّي النبي مجموعة مفاهيم من جانب الله تبارك شأنه، وهذا يعني أنّ النبي هو من استطاع أن يرتبط به تعالى ويحصل على مفاهيم منه، وأمّا حسب نظرية التجربة الدينية فالنبوة بطبيعة الحال تتجلّى في رحاب تجربة الوحي باعتبارها القوام الأساسي للنبوة، ممّا يعني أنّ النبي هو من خاض تجربة الله، وهذه التجربة حسب رأي من طرحها مصدر معرفي.

بناءً على ذلك فالحقائق التي تأتي عن طريق الوحي هي في الواقع عبارة عن تفاسير للتجربة النبوية، وحسب مضمون نظرية الأفعال الكلامية فالارتباط اللساني بالله سبحانه وتعالى هو القوام الأساسي للنبوة، وفي هذا السياق تتجلى أفعال الله على هيئة كلام.

المؤاخذة الرابعة

إذا أذعنّا بنظرية المفاهيم أو نظرية الأفعال الكلامية المطروحتين على صعيد الوحي، فالعلاقة بين الوحي وتجربة الوحي هي من باب اللازم والملزوم، أي أنّ هذه التجربة تتواكب مع تلقّي مفاهيم وحيانية ـ وفق نظرية المفاهيم ـ وتتواكب مع ارتباط لساني وأفعال كلامية في رحاب تجربة الله التي يخوضها النبي ـ وفق نظرية الأفعال الكلامية ـ وهي في الواقع تجربة الوحي.

لا شكّ في أنّ الخلط بين الوحي وتجربة الوحي يسفر عن حدوث أخطاء كثيرة، وهذا ما حدث للدكتور سروش في مقالته المذكورة، وما يدعو للأسف أنّ النتائج التي توصّل إليها ليست سوى ثمرة لهذا الخلط الباطل.

ثانياً: سذاجة فكرية في تصوير التجربة الدينية

ربّما لا ندرك الفرق بوضوح بين نظرية التجربة الدينية والنظريتين الأخريين في أوّل نظرة رغم وجود اختلاف جذري فيما بينها، فنظرية التجربة الدينية تعرف الوحي بأنّه لقاء بين الله والنبي، أي أنّ النبي يواجه الله خلال تجربته الدينية، ومن ثمّ فالأخبار التي يتلقاها من تجربته هذه بذكرها إلى الناس، وإخباره في الواقع عبارة عن تفسير من قبله لهذه التجربة وليس الوحي بذاته، فالوحي حسب هذه الرؤية ليس من سنخ المفاهيم.

نظرية المفاهيم تؤكّد على أنّ الأخبار التي يأتي بها النبي تستبطن ذات مضمون الوحي باعتباره من سنخ المفاهيم، وأمّا نظرية الأفعال الكلامية فهي تدّعي أنّ مضمون الوحي يتمثّل في الفعل الكلامي ـ الفعل الكامن في الكلام ـ وذلك أنّ الله عزّ وجلّ يخبر نبيه بجمل دالّة على معاني معينة، أي أنّها تستبطن مضامين خاصّة.

التجربة الدينية فضلاً عمّا ذكر تؤكّد على عدم حدوث ارتباط كلامي بين الله والنبي، وعلى هذا الأساس لا يمكن للنبي مطلقاً ادّعاء أنّ الجمل التي يذكرها للناس هي ذات الجمل التي تلقاها من ربّه عن طريق الوحي، ممّا يعني أنّها ليست تلك الجمل بحذافيرها، بل لم يحدث ارتباط كلامي من الأساس كي يقال إنّ النبي سمع كلاماً من الله ونقله بذاته إلى قومه.

حينما نحلّل مضمون نظرية المفاهيم نتوصل إلى نتيجة فحواها وجود تبادل

في المعلومات بين الله عزّ وجلّ والنبي، لكن لا يمكننا ادّعاء أنّ الجمل التي ذكرها النبي هي ذات الجمل التي قالها الله.

من البديهي أنّ الله أخبر النبي بمعلومات معينة وهو بدوره وضحها لقومه، لكن من المحتمل أنّ كلام الوحي يختلف عن الكلام الذي اعتمده النبي في إخباره على افتراض أنّ المعلومات الغيبية تلقاها كلامياً، وهذا يعني بقاء مضمون الوحي على حاله وعدم طروء تغيير عليه حينما نقل إلى الناس من قبل النبي، لكن غاية ما في الأمر أنّ البنية الكلامية ـ اللغوية ـ مختلفة؛ في حين أنّ نظرية الأفعال الكلامية تؤكّد على ثبوت مضمون الوحي وهيئته وعدم طروء أيّ تغيير عليهما باعتبار أنّ النبي لا يتدخل في ذلك.

ذكرنا آنفاً أنّ مقالة «بسط التجربة النبوية» تمّ تدوينها على أساس معلومات واستنتاجات لا تتصف برصانة علمية ويمكن وصفها بأنّها تتقوم على إيضاحات واستدلالات ساذجة لكونها تطرح قراءة خاطئة بخصوص التجربة الدينية للنبي الأكرم محمدﷺ، والسبب في ذلك واضح فكاتبها لم يذكر معلومات صائبة ودقيقة لإثبات مقصوده الذي أراد من ورائه إثبات كون الوحي المنزل على النبي عبارة عن تجربة روحية، بل اكتفى بزعم كونه تجربةً كما هو الشائع بين بعض المفكرين والباحثين المعاصرين.

الذين يطرحون نظرية التجربة الدينية لو أنّهم لا يسارعون في الاستنتاج قبل البحث العلمي الدقيق والمسهب، من المؤكّد سوف يسهل للمتتبع تشخيص نقاط الضعف والقوة فيها بسهولة كما يتسنّى له معرفة ما إن كانت تتناغم مع واقع التعاليم الإسلامية أو تتعارض معها، لكنّ الأمر ليس كذلك ولا سيما في المقالة المذكورة التي فيها نقاط ضعف أكثر من ذلك، فإضافةً إلى

عدم اعتماد كاتبها على الأسلوب الصحيح في البحث العلمي والاستنتاج والبرهنة، وعدم تمييزه بين واقع الإسلام وما يوصف بالتجربة الدينية، لم يوضح المقصود الحقيقي من التجربة الدينية بدقة كافية كما لم يشر إلى الأسس التي تتقوم عليها وكلّ ما يرتبط بها من تفاصيل أخرى، ناهيك عن أنّه تحدّث عن الوحي في الإسلام متجاهلاً مغزى التعاليم الإسلامية والحقائق الدينية الثابتة؛ ومن عباراته التي تدلّ على هذا الضعف المخلّ بها ذكر:

النبي خلال هذه التجربة يرى كأنّ شخصاً قد أتى بقربه ليقرأ على أسماعه ويلقي في قلبه معلومات وأحكام كي يبلغها للناس، وهو بدوره يتيقّن ممّا رأى وتنشأ لديه طمأنينة كبيرة ثمّ ينصرف إلى قومه بشجاعة وهو مستعدّ لمواجهة معارضيه بكلّ ما أوتي من قوة وغير آبهٍ بكافّة المصاعب والمشاقّ التي سيواجهها لكي يؤدّي مهمته بأفضل شكل.[1]

نستشفّ من قوله «كأنّ شخصاً قد أتى بقربه» أنّ التجربة الدينية هي أساس ما حدث للنبي عند نزول الوحي عليه، لذا فالمؤاخذة التي تطرح عليه: ما هو دور كلام الوحي في هذه الحالة؟

لا يختلف اثنان في أنّ كلام الوحي في الإسلام ذو أهمية بالغة، إذ تجلّى على هيئة كتاب سماوي مقدّس هو القرآن الكريم، ولو ادّعي أنّ النبي محمد ﷺ قد خاض تجربة وحي، فهذه التجربة بطبيعة الحال لا تعدّ وحياً حقيقياً حسب المفهوم الإسلامي لكون الوحي هو ذات الكتاب (القرآن)، حيث قال تعالى في سورة يوسف ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾،[2] وقال في سورة

(١) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ٣.

(٢) سورة يوسف، الآية ٢.

الشورى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ**﴾.[1] الوحي القرآني بصريح في هاتين الآيتين كان كلامياً بلسان عربي، والقرآن الكريم على هذا الأساس كتاب سماوي نزل على قلب النبي محمدﷺ عن طريقه، ومن هذا المنطلق لا يمكن على الإطلاق زعم أنّه مجرد تجربة خاضها النبي، بل الحقيقة هي أنّه تلقّى في رحابه حقائق من عند الله سبحانه وتعالى، بل الأمر أسما وأعلا من ذلك لأنّه الله صدرت منه أفعال كلامية حينما أخبر نبيه بجمل ذات مغزى خاصّ بلغة عربية مبينة، إذ من خلالها أخبره بمضامين معينة وأمره بأعمال خاصّة.

الوحي في الإسلام ليس مجرّد إخبار كلامي، بل على أساسه نزل الكتاب تدريجياً تارةً ودفعةً واحدةً تارةً أخرى، في حين أنّ أصحاب نظرية التجربة الدينية يعتبرونه مجرّد لقاء بين النبي والربّ ومن ثمّ زعموا أنّ كلام الوحي منبثق من هذا اللقاء الذي وصفوه بالتجربة، وعلى هذا الأساس ادّعوا أنّ الذي حدث بين الله والنبي ليس سوى تجربة وحي، أي أنّ النبي رأى كأنّ شخصاً أتى بقربه وأخبره بمعلومات في رحاب كلام تجلّى على هيئة جمل بحيث لم يحدث أيّ فعل كلامي؛ ونتيجة هذا الأمر أنّ النبي خاض تجربةً فحسب، ثمّ بادر إلى بيان تفاصيلها وما تعلّمها منها إلى قومه بلغتهم العربية على الرغم من أنّ الله لم يخبره بها بلغة عربية، فهذه اللغة التي أصبحت لغة الوحي منبثقة من هذا الوحي ومتأخرة عنه من حيث الترتيب ممّا يعني كونها ترجمةً وتفسيراً له فقط.

الرؤية الإسلامية تختلف عن هذا الادّعاء، لأنّ لغة الوحي التي تجلّت في

---

(١) سورة الشورى، الآية ٧.

الكتاب المجيد ـ القرآن ـ مكنونة في باطن الوحي وليست ترجمةً أو تفسيراً له.

الجدير بالذكر هنا أنّ نظرية تجربة الوحي تتناسب مع تعاليم الديانة المسيحية المعاصرة ولا تناسب لها مع التعاليم الإسلامية على الإطلاق، لأنّ كلام الوحي والكتاب عبارة عن محورين أساسيين في الإسلام خلافاً لما هو معهود في المسيحية، فأصحاب هذه النظرية ـ نظرية التجربة الدينية ـ يدّعون أنّ الله عزّ وجلّ تجلّى للمسيحيين بهيئة نبيهم عيسى عليه السلام وتجلّى للمسلمين بالقرآن، ثمّ استنتجوا من هذا الادّعاء أنّ الكتاب هو المحور في الإسلام بينما الشخص هو المحور في المسيحية.

ادّعى هؤلاء أنّ الوحي في الإسلام تجسّد في رحاب إلقاء حقائق من قبل الله على النبي محمد صلى الله عليه وآله تزامنت مع أفعال كلامية، بينما في المسيحية تجسّد في رحاب تجربة الله من قبل النبي عيسى عليه السلام.

ثمرة هذا الرأي هي ما يلي: حتّى حينما يقال في التعاليم المسيحية إنّ الله تحدّث مع بشر، فهذا الأمر حسب معتقدات المسيحيين ليس مكرراً ولا مشهوداً على نطاق واسع بحيث يمكن اعتبار الوحي سنخاً من التجارب الدينية، كذلك حتّى حينما تذكر حالات الوحي في الإسلام وتجاربه فهي ليست بذلك المستوى من التأكيد بحيث يمكن على أساسها اعتبار الوحي محوراً ارتكازياً في الإسلام؛ لذا إن اعتبرنا تجربة الوحي هي المحور الارتكازي في الإسلام فنحن في واقع الحال كأنّما نتحدّث عن المسيحية وليس الإسلام الحقيقي.

الجدير بالذكر هنا أنّ الوحي حسب تعاليمنا الإسلامية بمعنى كلام الله سبحانه وتعالى الموجّه إلى أنبيائه، والعبارة القرآنية التالية تؤكّد هذه الحقيقة:

﴿وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾.[1]

الوحي بمعنى التكليم والخطاب وأداء أفعال كلامية، في حين أنّ التجربة التي يخوضها النبي في رحاب هذا النوع من التكليم تسمّى «تجربة وحي» ولا تحكي عن الوحي بذاته، فهي حسب هذا المفهوم عبارة عن أمر هامشي ملازم له، لذا فهي بطبيعة الحال تختلف عن ذاته وكُنهه.

هذا هو تفسيرهم لمعنى الوحي في الإسلام، حيث صوروه تناغماً مع التعاليم المسيحية، وعلى هذا الأساس فهم بدل أن يؤكّدوا على حقيقته كوحي مقدّس سلّطوا الضوء على قضايا هامشية ذات ارتباط به عن قريب أو بعيد، فقد ادّعوا أنّ النبي محمدﷺ واسطة الوحي في الإسلام بحيث يتلقّاه من الله سبحانه وتعالى ثمّ يبلغه للناس وفي هذا السياق أكّدوا على أنّه خاض ما أطلقوا عليه «تجربة الوحي»، وهذا الأمر يمكن تشبيهه بالحوار الذي يدور بين شخصين يرى أحدهما الآخر، أي إضافةً إلى تبادل الكلام تحدث تجربة بصرية بينهما، وبطبيعة الحال لا يمكن اعتبار هذه التجربة ـ الرؤية ـ بكونها ذات الكلام الذي دار بينهما. هذا هو تفسيرهم للوحي.

بناءً على ذلك فالدكتور عبد الكريم سروش ادّعى أنّ التجارب التي حدثت في الإسلام قد آلت إلى الزوال، لذا لا بدّ من إحيائها مجدّداً، وهذا الأمر يقتضي عودة النبي إلى الساحة من جديد والانتهال من تجاربه الجديدة.

الواقع أنّ هذا المفكر ضمن أطروحته هذه غفل عن أنّ عودة النبي محمدﷺ إلى الساحة الإسلامية من جديد ـ وفق المعنى الذي قصده ـ تعني عودة واسطة الوحي فقط وعدم عودة الوحي بذاته، أي أنّ تجارب النبي ستتكرّر لكنّ

---

(١) سورة النساء، الآية ١٤.

مضمون الوحي يصبح أمراً هامشياً.

قال تعالى في كتابه الكريم بهذا الخصوص:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾.[١]

معنى هذه الآية أنّ النبي محمدﷺ مجرّد رسول مبعوث من قبل الله تبارك وتعالى كما بعث رسل وأنبياء من قبله، حيث خاطب قومه قائلاً: لو أنّه مات أو قتل ألا تنقلبون على أعقابكم وترتدّون عن الإسلام؟! ألا تعرضون عن دينكم وتعودون إلى سيرتكم الجاهلية السابقة فيكون الكفر مصيركم؟! لا شكّ في أنّ ارتدادكم عن دينكم لا يلحق بالله أدنى ضرر، وهو تبارك وتعالى سوف يجازي الشاكرين منكم خير الجزاء.

إذن، شخصية النبي محمدﷺ وتجاربه الذاتية ليست هي المحور الأساسي في دين الله لكونه مثل سائر الأنبياء والرسل، حيث منحنا مجموعة من الأفعال الكلامية التي تلقّاها من عند الله سبحانه وتعالى، وهذه الأفعال لا بدّ أن تبقى حيّةً إلى الأبد.

ثالثاً: تطوّر التجربة النبوية

بعد أن تبنّى الدكتور عبد الكريم سروش نظرية التجربة الدينية ضمن مقالته «بسط التجربة النبوية» دون دقّة وإمعان نظر وبحث علمي قويم، ادّعى شيئاً آخر حينما قال:

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

إذا كانت النبوة بمعنى التقرّب إلى العوالم الروحانية واستماع الأخبار الغيبية، فهي عبارة عن تجربة فحسب، وفي هذه الحالة من الممكن تطويرها وإثرائها بمضامين إضافية وتقويتها أكثر ممّا مضى، أي بما أنّ كلّ أمرٍ مجرّبٍ يمكن أن يجرّب مراراً وتكراراً كذلك النبي بإمكانه أن يتطوّر في عالم النبوة أكثر من السابق على ضوء تكرار تجارب النبوة وتطوّرها تدريجياً؛ فالشاعر على سبيل المثال من شأنه أن يطوّر نفسه ويرتقي في عالم الشعر، والفنان كذلك له القابلية على تطوير قابلياته الفنية ليصبح أكثر براعةً في تخصّصه، والسالك الروحاني له القدرة على أن يتعالى أكثر في عالم السير والسلوك، والمدير بإمكانه أن يمتلك براعةً أكثر في مهمته الإدارية... .[1]

السؤال الذي يطرح على هذا الادّعاء هو: بأيّ شكل يمكن للنبي أن يرتقي في عالم النبوة إلى مراتب أعلا؟ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي دقّة وإمعان نظر، وسوف نتطرّق إلى ذلك في المباحث اللاحقة.

الدكتور سروش وضح ادّعاءه هذا استناداً إلى آيتين من القرآن الكريم، لكنّه في واقع الحال خلط بين المفاهيم من جديد ولم يدرك حقيقة الأمر، وخلاصة كلامه ما يلي:

١. الله سبحانه وتعالى أمر النبي محمداً صلى الله عليه وآله بأن يزيد من علمه، وذلك حين خاطبه: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾،[2] وهذا العلم عبارة كشف يندرج ضمن الوحي والنبوة.[3]

---

(١) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ١٠.

(٢) سورة طه، الآية ١١٤.

(٣) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ١٠.

٢. القرآن الكريم ذكر السبب في النزول التدريجي للوحي في الآيـة التالية: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾[١] أي أنّ النزول التدريجي للقرآن هدفه تقوية قلب النبي وترسيخه على دينه كـي لا تكتنفـه حـيرة وترديـد بشأن ما يتلقّاه عن طريق الوحي.

إذن، الآية الأولى تدلّ على أنّ الله أمر النبي بأن يزيد من علمه، وهـذا العلـم ذو ارتباط بمسألة كشف طبيعة الوحي والنبوة، وعلى هذا الأساس فـإنّ زيـادة علمه تعني زيادة الوحي والنبوة وتطورهمـا؛ ومـن المؤكّـد أنّ الـوحي لـو كـان تجربةً يواجه النبي في رحابها ربّه، ففـي هـذه الحالـة لا ينبغـي أن يكـون للعلـم الكشفي أيّ دخل في طبيعته.

هذه التجربة برأيه عبارة عن انفعال روحي لا ارتباط له بـالقوى الإدراكيـة للنبي، لكن لا شكّ في أنّ هذا الانفعال بطبيعته يستتبع تفعيـل قـواه الإدراكيـة والمعرفية ومن ثمّ ينال معارف أكثر من تجربته النبوية، وأمّـا العلـم الكشـفي في هذه الحالة فهو عبارة عن أمر يستتبع الوحي ـ تجربة الوحي ـ ونتيجة هذا العلـم المتأخّر عن التجربة هي عـدم اشـتماله ذاتيـاً عـلى الـوحي، ولـو أصرّ الـدكتور سروش على رأيه الذي ادّعى فيه أنّ الوحي عبارة عن تجربة نبوية، فهو في واقـع الحال يصرّ على الخلط بين أمرين، هما المعرفة الناشـئة مـن الـوحي وذات تجربـة الوحي حسب تعبيره.

مسألة تزايد العلم تتنـاغم أكثـر مـع نظريتـي المفـاهيم والأفعـال الكلاميـة ولا تنسجم مع نظرية تجربة النبوة، لكونها تدلّ على أنّ العلم الكشفي هو الـذي يحكي عن طبيعة الوحي وليس تجربته من قبل النبـي والتـي هـي حالـة روحيـة

---

(١) سورة الفرقان، الآية ٣٢.

يقصد منها إلقاء حقائق ـ علوم ومعارف ـ على قلبه من جانب الله عزّ وجلّ؛ وعلى هذا الأساس يثبت لنا أنّ كاتب المقالة أخفق في التمييز بدقّة بين النظريتين المذكورتين ـ المفاهيم والأفعال الكلامية ـ ونتيجة ذلك أنّه خرج عن أصل أطروحته ولم يلتزم بآرائه، حيث اعتبر الوحي ضرباً من التجربة النبوية ثمّ أقحم العلم الكشفي في باطنه.

فضلاً عمّا ذكر لو ادّعي أنّ العلم الكشفي هو الذي يحكي عن حقيقة الوحي فقط باعتبار أنّ الوحي عبارة عن حقائق يتلقّاها النبي محمد ﷺ ففي هذه الحالة لا يمكن أن يكون تجربةً، بل التجربة مجرّد أمر لازم له؛ ولو ادّعي أنّ حقيقته عبارة عن تجربة فحسب، فلا بدّ عندئذٍ من الإذعان بعدم اندراج العلم الكشفي فيه، بل هو مجرّد أمر لازم له؛ ولا يمكن افتراض صورة ثالثة وزعم أنّ الوحي عبارة عن حقيقة مركّبة من تجربة وعلم كشفي وذلك للأسباب التالية:

١. هذا الرأي يختلف عن فحوى نظرية التجربة الدينية المطروحة على صعيد الوحي.

٢. التركيب لا يمكن تصوره إلا إذا وجد عنصران في موازاة بعضهما، فعندما يوجد هذان الشيئان ينشأ شيء جديد من خلال تركيبهما مع بعضهما، بينما تجارب الوحي التي خاضها النبي عبارة عن مصادر معرفية تتمخّض عنها علوم ومعارف، وعلى هذا الأساس لو اعتبرت التجربة بأنّها كامنة في باطن الوحي فلا بدّ أن تتمخّض عنها علوم ومعارف.

وأمّا بالنسبة إلى مضمون الآية الثانية ﴿**كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ**

تَرْتِيلً﴾،[١] فالنقض أكثر سهولةً ووضوحاً ممّا عليه الحال بالنسبة إلى الآيـة الأولى، فهي لا يمكن أن تثبت ادّعاء الـدكتور سروش عـلى الإطـلاق، بـل تـدلّ عـلى عكسه تماماً وذلك لكون النزول التدريجي للقـرآن الكـريم تـزامن مـع ترتيلـه، وهذا يعني أنّ الله سبحانه وتعالى تحدّث مع النبي محمـد ﷺ بشـكل تـدريجي في رحاب أفعال كلامية تدريجية لا أنّ النبي جرّب الله بالتدريج.

الجدير بالذكر هنا أنّ الترتيل لا معنى له في رحـاب التجربـة لكونـه يـتجلّى ضمن الكلام فقط.

وممّا قاله أيضاً في مقالته:

أودّ التنويه هنا على أنّ اعتبار كلام النبي بكونه ذات كـلام الله هـو أفضـل سبيل لحلّ الإشكالات اللغوية التي تطرح على كلامه تعالى.[٢]

بغضّ النظر عن كون اقتراح الدكتور سروش هو الأفضـل لحـلّ الإشـكالات اللغوية التي تطرح على كلام البارئ تعالى أو لا، وبغضّ النظر عن أنّ هذا الأمـر لـه ارتباط بالموضوع أو لا ارتباط له، فالسؤال التالي يطرح في هذا المضمار: الـذي يعتـبر الوحي مجرّد تجربة دينية، هل بإمكانه ادّعاء أنّ كلام النبي هو ذات كـلام الله تعـالى؟ لو ادّعي أنّ الوحي عبارة عن تجربة دينية وليس من سنخ الكلام، فلا صـواب عـلى الإطلاق للكلام عن انطباق كلام النبي مع كلام الله، لأنّ فحـوى هـذا الـرأي هـي عدم وجود وحي كلامي، ومن ثمّ لا مجال لطرح موضوع سنخية بينـه وبـين كـلام النبي وادّعاء أنّه تكلّم عن تجربته النبوية؛ إذ خلاصة هـذا الـرأي هـي أنّ الله لم ينـزل وحياً كلامياً، والنبي بدوره ذكر كلاماً يحكي عن تجربته النبوية.

---

(١) سورة الفرقان، الآية ٣٢.

(٢) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ١٤.

معنى تطوّر التجربة النبوية

ذكرت آراء وتفاسير متباينة في بيان مغزى الرأي القائل بتطوّر التجربة النبوية، لذا لا بدّ من التدقيق فيها وتمحيصها لمعرفة المعنى المقصود منها.

الدكتور عبد الكريم سروش وضّح هذا الرأي في رحاب تفسيرين مختلفين كما يلي:

١. تكرار الوحي

تجربة النبوة تتكرر بشكل دائم لكون الوحي لم ينزل على النبي مرّة واحدة فقط، بل توالى عليه بشكل متواصل، وإثر ذلك زاد علمه بشكل تدريجي واكتنفت نفسه طمأنينة أكثر وأصبح أشدّ رسوخاً على دينه وازدادت تجاربه.

الحقيقة الثابتة تأريخياً هي أنّ الوحي لم يحدث مرّة واحدة ولا أحد يشكّك في تواليه وتكراره، وخلال مختلف مراحل نزوله ازدادت تجارب النبي محمد ﷺ، لكنّ هذا لا يعني أنّ تجاربه في هذا الصعيد أصبحت أكثر تطوّراً مع تكرار نزول الوحي، إذ ليست هناك ضرورة تقتضي كون تكرار التجربة يجب أن يتواكب مع تطوّرها، بل الشيء الوحيد المتلازم للتجربة المكرّرة هو ازدياد براعة صاحبها، وهذا التزايد بكلّ تأكيد يختلف عن التطوّر.

نوضح الموضوع بمثال كي يتبين للقارئ المقصود ممّا ذكر: سائق السيارة يكتسب مهارةً أكثر مع تكرار قيادته لها، أي أنّ مهارته تتطوّر مع كثرة القيادة، إلا أنّ هذا بكلّ تأكيد لا يعني أنّ القيادة بذاتها تتطوّر أيضاً.

أضف إلى ذلك فإنّ تكرار الوحي عبارة عن تكرار للكلام لكون الوحي الإسلامي من سنخ الكلام وليس التجربة التي هي في الواقع ليست ملازمة له، ومن البديهي أنّ تكرار أحد الأمرين المتلازمين لا يسفر بالضرورة عن حدوث

تطوّر في الآخر؛ لذا حينما نقول إنّ الوحي يتكرر نقصد من ذلك تزايد كمّية الأفعال الكلامية الصادرة من الله عزّ وجلّ وتزامنا مع ذلك تتزايد تجارب الوحي التي يخوضها النبي، وهذا لا يعني أنّ تجربة الوحي تتطوّر مع تزايد هذه الأفعال الكلامية.

إذن، لا يمكن الكلام عن التطور في هذا الصعيد إلا في رحاب تزايد كمية كلام الوحي وتجاربه، إذ لم يحدث أيّ تطوّر على صعيد إحدى التجارب أو الأقوال.

٢. خصوصية الشيء المجرّب

من خصائص التجربة أنّها تصبح أكثر نضوجاً وتكاملاً بشكل تدريجي، لذا أينما دار الحديث عن تجربة أمر ما فهو يستبطن مسألة تطوّرها، لذا من خصائص الشيء المجرّب أنّه قابل لأن يصبح أكثر تجريبياً، فالشاعر يصبح بفضل تجاربه الأدبية أكثر براعةً، والخطيب بفضل تجاربه الخطابية يتطوّر خطابياً؛ وهذه قاعدة جارية في كلّ أمر تجريبي بحيث تبقى التجربة تجربةً ولا يتغير مغزاها على الإطلاق.[١]

لا شكّ في أنّ تجربة الوحي تختلف عن سائر التجارب مثل الشعر والخطابة، لذا لا صواب لما ذكر الدكتور سروش من تفسير لبيان المقصود من تطوّر الوحي، بل كلامه ليس سوى قياس مع الفارق حسب القواعد المنطقية، وبيان ذلك كما يلي:

الشاعر والخطيب

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣.

القدرة الشعرية وكذلك الخطابية لكلّ شاعر وخطيب ذات ارتباط وطيد بمدى إبداعه وقلبياته الشخصية، فالشاعر بإمكانه أن يبلور إبداعه الشعري كلّما أنشد شعراً، أي أنّه يسخّر قابلياته الأدبية كي ينشد شعراً بمضامين معبّرة، وقد وصف الأديب العربي الشهير الجاحظ إنشاد الشعر بالرسم، فكما أنّ الرسام يسخّر إبداعه الفني لرسم صورة جديدة من شأنها أن تحكي عن الواقع إلى حدّ ما، كذلك الشاعر له القدرة على إبداع شعر جديد من شأنه أن يحكي عن الواقع إلى حدّ ما. وكذا هو حال الخطيب، إذ بإمكانه أن يبدع في خطاباته، إلا أنّ تجربة الوحي ليست كذلك، أي أنّها لا ترتبط بقابلية النبي الإبداعية ومدى براعته، فتجاربه الشخصية لا تخلق شيئاً من الوحي. طبعاً هناك أعمال من شأنها رفع قابلياته الشخصية مثل كثرة العبادة في حين أنّ غالبية تجاربه على صعيد الوحي عادةً ما تكون ذات ارتباط بالعالم العلوي وليس بشخصيته وعالم الدنيا الذي يعيش فيه.

٣. تجارب الوحي خارجة عن نطاق القوانين الطبيعية

تجارب الوحي تختلف بالكامل عن التجارب الطبيعية التي يخوضها البشر، فالنبوة من أساسها متقومة على هذه الميزة إذ لا يتسنّى لكلّ إنسان أن يتلقّى وحي السماء ويرتبط بالله تبارك وتعالى، لذا لا بدّ من وجود أشخاص أكفّاء ولائقين يصطفيهم من بين سائر عباده بلطفه وفضله، وهؤلاء ندرةٌ بطبيعة الحال لكونهم يمتلكون قابليات روحية تفوق ما لدى أقرانهم البشر، ومن المؤكّد لو أنّ جميع الناس امتلكوا هذه القابليات لما بقيت حاجة لبعثة الأنبياء على الإطلاق.

كلام الدكتور عبد الكريم سروش يصدق على التجارب الطبيعية التي

يخوضها البشر ولا يمكن تسريته مطلقاً على غيرها مثل التجارب التي يخوضها الأنبياء في رحاب نبوتهم، لذا ليس من الصواب ادّعاء تشابه جميع التجارب التي يخوضها بنو آدم طبيعيةً كانت أو غير طبيعيةٍ ضمن قاعدة كلّية، ولا شكّ في أنّ زعم تشابهها واندراجها تحت مقولة واحدة وأصول مشتركة هو قول بلا دليل، إذ لا بدّ من وجود دليل معتبر يثبت المدّعى وفي غير هذه الحالة لا بدّ من الإذعان إلى أنّ تجارب الأنبياء خارجة عن نطاق التجارب الطبيعية ولا تندرج تحت مظلتها على الإطلاق.

لا شكّ في أنّ محتوى الوحي وهدفه تغيرا بشكل تدريجي على مرّ الزمان، حيث تغير هدفه تناسباً مع قابليات النبي وزيادة تحمّله لأعباء تجربة النبوة، وفي هذا السياق قال العالم المسلم ابن خلدون إنّ هذا الأمر هو السبب في كون السور والآيات المكية قصيرة والسور والآيات المدنية طويلة.

مضمون الوحي ـ محتواه ـ والسور والآيات القرآنية التي تلاها النبي محمد ﷺ لقومه وبعض الأمور الأخرى ـ حسب نظرية التجربة الدينية ـ لا تعدّ بذاتها وحياً، بل مجرّد تفاسير وأخبار جاء بها إليهم على ضوء تجربته الدينية، وعلى هذا الأساس فإنّ تغييرها وتطوّرها وثراء مضمونها هي أمور لا تدلّ على تطوّر ذات الوحي، لأنّ النتيجة الوحيدة التي تتحصّل من زيادة التجربة الدينية هي قدرة النبي على ذكر تفاسير وأخبار أكثر غنى من حيث المحتوى بخصوص تجربته الدينية.

نوضح هذه الحقيقة بمثال: لنفرض أنّ أحد العلماء حتّى يوم أمس كان يتحدث عن تجربته ويذكر لنا تفسيراً لها ويطلعنا على أخبار عنها، لكنّه اليوم بدأ يخبرنا عن ثراء مضمون تجربته هذه.

هذا العالم ذكر لنا تفسيرين بخصوص تجربة واحدة، الأوّل تفسير للنتائج التي حصل عليها والثاني تفسير لثراء النتائج التي حصل عليها، لكن لا يمكن اعتبار ثراء النتائج التي حصل عليها ثراءً للتجربة بذاتها، إذ لا توجد هنا سوى تجربة واحدة فحسب.

استناداً إلى ما ذكر فأصحاب نظرية التجربة الدينية لا يمكنهم ادّعاء تطوّر تجربة الوحي بذاتها عند ثراء مضمونها.

من المؤكّد أنّ توالي نزول الوحي على النبي محمد ﷺ أوجد لديه براعة خاصّة وجعله قادراً على تحمّل تجارب ومسؤوليات أكثر عبئاً، إلا أنّ هذا الأمر لا يعني تطوّر تجربته النبوية، بل غاية ما في الأمر أنّه يدل على خوضه تجارب متنوعة في هذا المضمار.

تبعية الوحي للنبي

إحدى النتائج العجيبة التي توصّل إليها الدكتور عبد الكريم سروش ضمن مقالته «بسط التجربة النبوية» المستوحاة من المقابلة التي أجرتها معه مجلّة «كيان» هي أنّ الوحي تابع للنبي وليس العكس، وقد أصرّ على رأيه هذا وحاول تبريره جاهداً، لكنّه في واقع الحال أخفق ولم يتمكّن من طرح رأي معقول في هذا الصعيد، حيث قال:

> **شخصية النبي محمد ﷺ هي كلّ ثروته، حيث كانت مرتكزه الأساسي في تجاربه الدينية وتجارب الوحي، فهي التي أوجدت هذه التجارب وكانت مضماراً لها، لذا فكلّ بسط يطرأ على شخصيته يسفر عن حدوث بسط في تجاربه هذه... ممّا يعني أنّ الوحي كان تابعاً له والعكس ليس صحيحاً.**[1]

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤.

ثمّ وضح كلامه هذا كما يلي:

حينما نقول إنّ الوحي تابع للنبي نقصد من ذلك أنّ عملية الوحي بذاتها تابعة لشخصيته، ممّا يعني أنّ جميع الوقائع التي شهدها ونال كشفاً للحقائق على أساسها، تابعة لشخصيته وتتناسب مع قابلياته الذاتية، وكذا هو الحال بالنسبة عملية الوحي؛ وهذا الأمر على غرار قولنا إنّ الأشياء التي يراها الإنسان تابعة لحاسّة بصره، فكلّ إنسان يرى الأشياء في رحاب قوّة أو ضعف عينيه وسلامتهما أو مرضهما... وهذا هو حال النبي لكون آلية انكشاف الحقائق لديه وسعة نطاقها يتناسبان بالكامل مع قابلياته الشخصية ومرهونتان بها.

المقصود من ذلك أنّ الوحي تابع للنبي، ومن هذا المنطلق لم يتسنَّ للكثير من الأنبياء سوى نطاق محدود من عملية تلقّي الوحي، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الذي يقصده أصحاب السير والسلوك الروحاني من مسألة الكشف المحمّدي التامّ هو أنّ شخصيته امتلكت القابلية التامّة على كشف كلّ الحقائق...[1]

هذا الكلام متقوم في الحقيقة على الأنموذج الكانطي، فالفيلسوف الغربي إيمانوئيل كانط قال في هذا السياق إنّ الذهن ليس مجرّد جانب منفعل ومتأثّر في عملية الإدراك بحيث يمكن ادّعاء أنّه متلقّي بحت للمعلومات، بل هو فاعل مؤثّر أيضاً لدرجة أنّه يضيف إلى إدراكاته صوراً خاصّةً؛ والواقع ليست لدينا أيّة تجربة بحتة، إذ في مضمون كلّ تجربة هناك عوامل ذهنية مؤثّرة، وعلى هذا الأساس فالتجارب تابعة للذهن ومتناسبة معه.

الوحي طبقاً لهذه الرؤية تابع للنبي، ممّا يعني أنّ شخصيته ذات تأثير عليه

---

(١) مجلة كيان، العدد ٤٧، ص ٩ ـ ١٠.

ومتناسبة مع مقامه، ومن ثمّ فهو فاعل وقابل ـ مؤثّر ومتأثّر ـ والحقيقة أنّ الأنموذج الكانطي يمكن أن يطبّق على تجارب الوحي التي خاضها النبي في رحاب استدلال ضمني، وذلك كما يلي:

١. التجربة الطبيعية تابعة لشخصية الفاعل.

٢. تجربة الوحي تشابه التجارب الطبيعية.

المقدّمة الأولى تحكي عن الأنموذج الكانطي، ولو أذعنّا بصوابه وافترضنا تمامية المطلوب منها وادّعينا أنّ تجارب النبي تابعة لشخصيته، ففي هذه الحالة لا بدّ لنا من الإذعان إلى المقدّمة الثانية والإقرار بكون التجارب النبوية على غرار التجارب الطبيعية؛ إلا أنّ الواقع خلاف هذا الادّعاء لأنّ المقدّمة الثانية غير تامّة لكون الاعتقاد بصواب تجربة الوحي يقتضي الاعتقاد بكونها خارجة عن نطاق الطبيعة، أي أنّها تختلف عن التجارب الطبيعية التي يخوضها سائر الناس؛ وعلى هذا الأساس لا صواب للمقدّمة الثانية التي تمسّك بها الدكتور سروش لكونها غير تامّة ولا تثبت المطلوب.

رأي الدكتور سروش فيه تناقض صريح، فيا ترى لو أذعنّا بالأنموذج الكانطي وطبّقناه على صعيد تجربة الوحي وادّعينا أنّ الوحي تابع لشخصية النبي محمد ﷺ، فهل يسوّغ لنا في هذه الحالة ادّعاء تحقّق كشف تامّ له حين نزول الوحي عليه؟

المقصود من الكشف التامّ الذي أشرنا إليه هو أنّ الواقع انكشف للنبي محمد ﷺ على حقيقته بالتمام والكمال دون أدنى نقص، وهكذا كشف لا يمكن أن يحدث له إلا عند عدم تدخّل شخصيته وقابلياته الذاتية في تجاربه الدينية، ومن المؤكّد أنّ تبنّي الأنموذج الكانطي في هذا الصعيد نتيجته عدم تحقّق

كشف تامّ للنبي وذلك لأنّ إيمانوئيل كانط أكّد في آرائه على تأثير شخصية النبي وقابلياته الذاتية على تجاربه الدينية، وإثر ذلك لا يمكن تصوّر وجود أيّـة تجربـة دينية محضة لديه كي تدّعى قدرته على امتلاك كشف تامّ.

أضف إلى ذلك فهذا الكلام يتناقض مع مبدأ عصمة الأنبياء مـن أساسـها، لأنّ الاعتقاد بالأنموذج الكانطي يقتضـي الإذعـان إلى أنّهـم لم يتمكنـوا عـلى الإطلاق من تلقّي الوحي على حقيقته لكونه تابعاً لشخصياتهم.

الدكتور سروش والأنموذج الكانطي

تجارب الوحي لا موضوعية لها في رحاب فلسفة إيمانوئيل كـانط لكـون كلامـه يتمحور حول مسألة إضفاء الذهن صوراً زمانيـة ومكانيـة إلى التجـارب التـي يخوضها الإنسان في عالم الخارج، وكما هو معلـوم فـلا مجـال لطـرح آراء حـول التجـارب الشـهودية وتجـارب الـوحي في رحـاب أطروحاتـه الفلسـفية لأنّ الإنسان ينال جميع معارفه عن طريق تجاربه الحسية فقط.

هذا الفيلسوف الغربي يعتقد بأنّ كلّ معرفة ينالهـا الإنسـان يجـب وأن تبـدأ بتجربة حسية، لذا لا توجد أيّة معرفة مقدّمة على ما يجرّبه الإنسان بحواسه.[1]

بناءً على هذا الرأي لا موضـوعية لتجربـة الـوحي في إبسـتيمولوجيا كـانط لكونها تجربة دينية بالكامـل، أي أنّهـا مرتبطـة بعـالم آخـر غـير مـا قصـده هـذا الفيلسوف الغربي في نظرياته، إذ لا تبـدأ مـن عـالم الحـس كـما هـو حـال سـائر التجارب، ومن ثمّ لا يمكن أن تتجلّى في نطاق الزمان والمكان على الإطلاق.

هناك سؤال أساسي يطرح نفسه في هذا الصعيد، وهـو: لمـاذا يصـرّ بعـض

(1) Immanuel Kant, Critique of pure reason, translated by Norman Kemp Smith, Mac Millan, 1993 , p. 41.

أصحاب الفكر التنويري على تأصيل الأنموذج الكانطي في الأطروحات الفكرية قاطبةً بحيث يطبّقونه على تجربة الوحي التي خاضها النبي؟

ربّما يعتقد هؤلاء بأحد أركان إبستيمولوجيا كانط وعلى أساسه يدّعون أنّ شخصية الإنسان ـ وبما فيها شخصية النبي ـ ومختلف الصور القبلية المكنونة في الذهن لها تأثير على تجاربه وبما فيها تجربة الوحي؛ لكنّنا في الحقيقة حتّى إذا اعتقدنا بأنموذج كانط الإبستيمولوجي، فهو في الواقع لا يشمل تجاربه من منطلق اعتقادنا بكونها ليست من سنخ التجارب الطبيعية، ومن ناحية أخرى فالاعتقاد بخوضه هذه التجارب غير الطبيعية يقتضي تفنيد الركن الأوّل في إبستيمولوجيا كانط والاعتقاد بصور إبستيمولوجية لا ارتباط لها بالتجارب الحسية. كذلك تقتضي الضرورة تفنيد الركن الثاني لكون تجارب النبي غير طبيعية وليس هناك أيّ دليل يثبت سنخية التجارب الطبيعية وغير الطبيعية، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً لأنّ ما يترتّب على كون تجارب النبي غير طبيعية هو أنّها تختلف عن التجارب الطبيعية وتابعة لأنموذج معرفي آخر.

نقد الارتباط الحواري

الإسلام فرض نفسه في المجتمعات البشرية حاله حال سائر الأديان ونبيه عاش في المجتمع مثل سائر الناس، لذلك انتهج مسلك السلام تارةً والحرب تارةً أخرى تناغماً مع الظروف التي تستجدّ على الساحة الاجتماعية، فكلّ مجتمع بشري طوال مسيرته عادةً ما يواجه ظروفاً جديدةً تطرأ في رحابها أحداث جديدة، لذا اتّخذ لنبي محمدﷺ مواقف تتناسب مع كلّ ظرف مرّ به المسلمون؛ بناءً على ذلك نتسائل قائلين: ما هي طبيعة ارتباط الإسلام بمختلف الظروف الاجتماعية؟ وما هي المواقف التي اتّخذها النبي محمدﷺ إزاء ظرف اجتماعي

مستجد؟ فيا ترى هل كـان ارتبـاط النبـي والإسـلام بـالظروف الاجتماعيـة في رحاب علاقة متبادلة أو أنّ العلاقة بين الطرفين كانت من نوع آخر؟

المقصود من العلاقة المتبادلة أو التي توصف بالحوارية هـو أنّ الإسـلام أثّـر على الظروف الاجتماعية وأضاف لها قضـايا إسـلامية وفي الحـين ذاتـه اكتسـب منها بعض الأسس الاجتماعية، وثمرة هذا الرأي هـي ضرورة الاعتقـاد بعـدم ثبوت محتوى الشريعة الإسلامية لكون شتّى الظروف الاجتماعيـة أثّـرت عليـه وأضافت إليه أشياء أخرى.

الدكتور عبد الكريم سروش ادّعى هذه العلاقة معتـبراً أنّ علاقـة الإسـلام ومواقف النبي محمدﷺ وتجاربه بالظروف الاجتماعية حواريةٌ، وهـذا يعنـي أنّ ولوج النبي في المجتمع على غرار ولـوج أسـتاذ في الصـفّ الـذي يـدرّس فيـه، وحسب المتعارف فكلّ أستاذ لديه علم إجمالي بالمواضيع التي ينبغي لـه طرحهـا على تلامذته، وهذا المقدار من المسائل العلمية ثابت في ذهنـه، لكـنّ المعلومـات التفصيلية التي تترتّب على هذه المعلومات الإجمالية غير راسخة في ذهنه، لـذا لا يعلم بدقّة ما الذي سيذكره لهم من جزئيات أخرى خلال تدريسـه، إلا أنّهـا في واقع الحال ذات تأثير بالغ على عملية التدريس؛ وكذا هو حال النبـي محمـدﷺ في أمّته، لذا حينما نقول إنّ الدين عبارة عن أمر بشري لا نقصد مـن ذلـك نفـي قدسيته، بل قصدنا هو أنّ النبي يبعث من بين الناس ويحـذو حـذوهم... ومـن هذا المنطلق ينتهج مسلك الحرب تارةً ومسلك السلام تارةً أخرى... وخلاصة الكلام هي أنّ الدين عبارة عن سلسلة من المواقف التي اتّخذها النبـي تـدريجياً وتأريخياً ومختلف أشكال التعامل التي قام بها في مجتمعه.[1]

(١) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ١٧ ـ ١٩.

قبل أن نتطرّق إلى نقض أو تأييد هذا الراي نرى من الأنسب أوّلاً بيان معنى العلاقة الحوارية بشكل دقيق، وفي هذا السياق نذكر نفس المثال السابق ـ الأستاذ والتلامذة ـ كي يتّضح الموضوع بنحو تام:

١. لنفرض أنّ الأستاذ طرح مسألةً رياضية على تلامذته الذين راحوا يسألونه حولها وهو بدوره يجيب عن أسئلتهم، وبعد أن حلّها لهم سألوه عن مجال تطبيقها العملي فذكر لهم بعض الموارد التي تطرق ذهنه.

٢. لنفرض أنّ هذا الأستاذ ذكر لتلامذته نظرية رياضية جديدة لكنّ بعضهم يفنّدها وهو بدوره يدافع عنها عبر إضافة قيود جديدة إليها إلى جانب بعض المداليل المتغيرة؛ وهكذا يتواصل النقاش بينهم إلى أن يصورها لهم بأسلوب منطقي متكامل.

إذن، الأستاذ هنا اعتمد في آن واحد على ثوابت ومتغيرات بهدف طرح الصيغة النهائية للنظرية.

رغم دلالة المثالين المذكورين في ظاهر الحال على وجود علاقة حوارية بين الأستاذ وتلامذته، لكن حينما نمعن النظر فيهما ندرك وجود اختلاف جذري بين الطرفين، ففي المثال الأوّل درّس الأستاذ مسألةً ثابتةً ـ ذات مضمون ثابت ـ لا تغيير له على الإطلاق بحيث يبقى طوال درسه يوضح ثوابت متّفق عليها في رحاب شرح وتفسير لها وبيان لمجال تطبيقها؛ وهنا لم تحدث حركة تدريجية على صعيد تنامي مضمونها لكون المضمون واحداً وثابتاً. وأمّا في المثال الثاني فعلى الرغم من أنّ الأستاذ طرح نظريةً ثابتةً ـ ذات مضمون ثابت ـ لكنّ تلامذته أشكلوا عليها وحاولوا تفنيدها، لذلك اضطرّ لأن يضيف إليها قيوداً ثابتةً ومتغيرةً كي يبلورها لهم بصيغتها النهائية في إطار منطقي تامّ وكامل؛

وهذا يعني عدم وجود مضمون ثابت طوال الدرس، بل حدثت حركة تدريجية بهدف تثبيته.

نستشفّ من الاختلاف الموجود بين المثالين أنّ الأوّل لا يحكي عن علاقة حوارية حقيقية، في حين أنّ المثال الثاني يدلّ على ذلك لأنّ الارتباط الحواري الحقيقي لا وجود فيه لمضمون ثابت وكلّ ما يحدث في رحابه عبارة عن تبادل بين الطرفين ـ أخذ وردّ ـ والجدير بالذكر هنا أنّ الظروف في هذا النوع من الحوار تمنح المضمون جهةً محدّدةً، لكن لا تأثير لها في الارتباط الحواري غير الحقيقي، أي أنّها لا تحدّد المضمون ولا تمنحه أيّة وجهة تذكر، بل غاية ما في الأمر أنّها تساعد على تفسيره وبيان مجالات تطبيقه.

استناداً إلى مضمون هذين المثالين نطرح السؤال التالي: هل الإسلام وتجارب النبي محمدﷺ كان بينهما ارتباط حواري حقيقي مع الظروف التأريخية والاجتماعية أو أنّ الارتباط الحواري بينهما لم يكن حقيقياً؟

الإسلام جاء برسالة واضحة المعالم للبشرية، وهذه الرسالة التي حملها النبي محمدﷺ ذات مضمون ثابت تمّ تعيينه مسبقاً بحيث لم يتغير مطلقاً في شتّى الظروف الاجتماعية والتأريخية التي واجهها المجتمع الإسلامي، لكن غاية ما في الأمر طرأت ظروف استغلها النبي لبيان مضمون التعاليم الإسلامية لقومه بشكل أفضل، لذا فالأحداث التي مرّ بها المجتمع الإسلامي والمواقف التي اتّخذها النبي لم تتمخّض عن شيء سوى طرح تفسير وشرح لرسالة السماء.

الجدير بالذكر هنا أنّ سيرة النبي محمدﷺ لم تكن في موازاة ما يتلقّاه من وحي السماء، بل بادر إلى توضيحها وتفسير مضامينها للناس وتطبيق تعاليمها

بشكل عملي وذكر ما يجدر بهم فعله إزاء كلّ أمر مستجد يطرأ على الساحة، إلا أنّ بعض الأحداث الهامشية غير المؤثّرة على عملية تفسير الوحي كانت تطرأ في رحاب المجتمع الإسلامي بين الفينة والأخرى، مثل مسألة التهمة التي وجّهت إلى إحدى زوجات النبي ﷺ وما شاكل ذلك،[1] فهي مجرّد حادثة هامشية لا تأثير لها على مضمون الرسالة الإسلامية.

استناداً إلى ما ذكر يبدو أنّ مضمون المثال الأوّل أكثر شبهاً بطبيعة ارتباط الإسلام وتجارب النبي محمد ﷺ بالظروف التأريخية والاجتماعية، لكن مع ذلك هناك اختلاف أساسي في هذا المضمار، فشخصية النبي تختلف عن شخصية الأستاذ بكلّ تأكيد لأنّه كان قادراً على التمييز بين المؤمن الحقيقي والمنافق بكلّ دقّة من منطلق امتلاكه علماً بالغيب، إذ كانت شخصيته ملكوتية تتجاوز نطاق القوانين المادّية، لذا رغم أنّه عاش كسائر الناس إلا أنّ باطنه كان مرتبطاً بعالم آخر وبحقائق مطلقة.

إذن، على الرغم من أنّ نبينا الكريم ﷺ كان يتصرف بشكل طبيعي بحيث لا يوحي للناس دائماً أنّه يمتلك في باطنه قابليات غير طبيعية وعلماً بالغيب، لكن كلّما اقتضت الضرورة كان يعتمد على الحقائق الغيبية لأجل تغيير الأوضاع لصالح رسالة السماء وتعاليم دينه، وهذا يعني أنّ تجاربه لم ترتبط بالظروف الاجتماعية والتأريخية ارتباطاً حوارياً حقيقياً.

---

(١) قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورة النور، الآية ١١). هذه الآية تدلّ على أنّ بعض المنافقين حاولوا تشويه سمعة النبي محمد ﷺ فوجّهوا تهمةً مفتراةً لإحدى زوجاته.

الإسلام حركة تأريخية مجسّمة

الدكتور عبد الكريم سروش أكّد على أنّ الارتباط الحواري بين الإسلام والظروف التأريخية والاجتماعية عبارة عن معبر نمرّ من خلاله لتحصيل نتيجة أخرى، حيث سعى جاهداً لإثبات هذا الرأي الذي يترتّب عليه ـ عند ثبوت حوارية هذا الارتباط ـ أنّ الإسلام لا يعتبر مجرّد كتاب أو مجموعة من الأقوال فحسب، وممّا قاله في هذا المضمار:

> **الإسلام ليس مجرّد كتاب أو مجموعة من الأقوال وإنّما عبارة عن حركة تأريخية وتأريخ مجسّم لمهمّة كلّف بها النبي، فهو بسط تأريخي لتجربة نبوة تدريجية الحدوث، لذا شخصية النبي هي المحور الارتكازي فيه ومن ثمّ فهي تمثّل كلّ شيء منحه الله للأمّة الإسلامية والدين بدوره يرتكز عليها، أي أنّ الدين عبارة عن تجارب باطنية وخارجية خاضها النبي.**[1]

ذكرنا آنفاً أنّ نظرية هذا المفكر تنطبق على المسيحية أكثر من انطباقها على الإسلام، إذ نستشفّ من كلامه أنّ التعاليم المسيحية أكثر جلاءً في منظومته الفكرية من التعاليم الإسلامية، لأنّ شخصية النبي عيسى عليه السلام هي المحور الارتكازي في الديانة المسيحية وكلّ شيء لدى النصارى يدور حول هذه الشخصية، لذا تجاربه هي الأصل والأساس لديهم وليس كلام الله ـ أفعاله الكلامية ـ كما هو ملحوظ في معتقداتهم؛ بينما الإسلام يختلف بالكامل من منطلق أنّ كلام الله المتمثّل بالقرآن الكريم هو المحور الارتكازي والنبي محمد صلى الله عليه وآله واسطة وحي بينه وبين عباده، فهو البشير النذير الشاهد كما وصفه القرآن بهذه الأوصاف وغيرها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأوصاف التي

---

(١) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ١٩.

وصف بها نبينا وسائر الأنبياء في القرآن كلّها تدلّ على أنّهم وسطاء وحي.

الدكتور سروش ادّعى أنّ مباحثه التي طرحها في هذا السياق ليست دينيـةً، لكنّ الواقع على خلاف هذا الادّعاء لكون مباحثه متأثّرة بالمسيحية غاية التأثير، لذا ليس من الصواب اعتبارها غير دينية بالكامل.

لا شكّ في أنّ تجاهله لحقيقة أنّ الإسلام يتمحور حول كـلام الله عـزّ وجـلّ قد أثّر على آرائه غاية التأثير، فقد رفـض كونـه مجموعـة مـن الأقـوال واعتـبره حركة تأريخية وتأريخاً مجسماً لمهمّة كلّف بها النبي محمدﷺ.

الإسلام نشأ في باطن الظروف الاجتماعية وفي رحاب تبادل تأريخي، وهـذه الولادة كانت تأريخية وتدريجية، فهو عنـدما أعلـن عـن وجـوده لم يطلـب مـن الناس أن يعملوا بكتاب مؤلّف مسبقاً حسب فهمهم لمضـمونه، وإنّـما جـاءهم برسالة ذات مضمون ثابت وأمّا الأحـداث والظـروف التأريخيـة فهـي لم تكـن سوى وسيلة مهدت الأرضية المناسبة لتفسير تعاليمه وبيـان حقائقـه وتطبيقهـا على أرض الواقع؛ لـذا فالـدكتور سروش في واقـع الحـال تجـاوز الحـدود عـلى صعيد بيـان تفاصـيل الارتبـاط الحـواري الحقيقـي وغـير الحقيقـي، وفي نهايـة المطاف لم يفلح في إثبات المطلوب.

أضف إلى ذلك فالرسالة التـي جـاء بهـا الإسـلام للبشـر قـد اتّضـحت معالم بعض أجزائها بشكل تدريجي وعلى مـرّ الزمـان مـع رسـوخ مضـمونها وثبوتـه بحيـث لم تطـرأ عليهـا أيّـة تغيـيرات في رحـاب شـتّى الظـروف الاجتماعية والتأريخية.

تأريخية النصّ القرآني

عندما نتحدّث عن الظهور التدريجي للإسلام فنحن في الواقـع نتحـدّث أيضـاً

عن تكامل مضمون كتاب الله بشكل تدريجي، لكن ليس المقصود من ذلك نفي حقيقة نزوله الدفعي، بل نقصد أنّ المسلمين الأوائل استمعوا إلى آياته بشكل تدريجي لكون نزولها كان بهذا الشكل وفقاً لشتّى الظروف والمقتضيات الاجتماعية والتأريخية، حيث تلاها عليهم النبي ﷺ طوال فترة بعثته المباركة رغم أنّ القرآن الكريم نزل عليه دفعةً واحدةً؛ ومن هذا المنطلق تلقّى المسلمون نصّاً دينياً نشأ بشكل تدريجي.

إذن، القرآن الكريم وفق هذا المعنى عبارة عن نصّ تأريخي، ومن المعلوم أنّ تأريخية كلّ نصّ تعني نشأته وفقاً للظروف والأوضاع التأريخية ـ الزمانية ـ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الميزة لا تنطبق على جميع النصوص، إذ لا يمكن اعتبار كلّ نصّ بكونه تأريخياً، مثلاً لو دوّن أحد المؤلّفين كتاباً طوال فترة زمنية معينة دامت عدّة سنوات، فهذا الكتاب يعتبر تأريخياً من حيث تدوينه على مرّ الزمان لكنّه ليس كذلك حسب المعنى الذي تحدّثنا عنه، حيث لم يحدث تداول أو تبادل بين نصّه والظروف الاجتماعية، بينما النصّ القرآني ساق كلاماً تناسباً مع كلّ حدث شهده المجتمع في عصر النزول، أي أنّ كلامه مرتبط بتلك الأحداث.

الدكتور عبد الكريم سروش بسبب إخفاقه في التمييز بين الارتباط الحواري الحقيقي وغير الحقيقي بواقع المجتمع الإسلامي والظروف التي اكتنفته، وإثر خلطه بينهما كما ذكرنا آنفاً، قال ما يلي:

> **... ولو أنّ النبي عمّر أكثر وواجه حوادث أكثر فلا شكّ في أنّ تجاربه النبوية تزايدت وإثر ذلك لأصبح حجم النصّ القرآني أكثر بكثير ممّا هو لدينا اليوم. هذا الموضوع ذكرته سابقاً لكن لم يفهمه البعض ولم يطيقوه.**

من الأدلّة على ما ذكرت قصة عائشة، فيا ترى لـو لم يتهمهـا الـبعض آنذاك بعلاقة غير شرعية مع رجل آخـر هـل كـان مـن الممكـن أن تنـزل الآيات الأولى من سورة النور؟! ولو أنّ حرب الأحـزاب لم تحـدث، هـل كان من الممكن أن تنزل سورة الأحزاب؟! ....[1]

المقصود من كون القرآن نصّاً تأريخياً هو أنّه ظهر بشكل تدريجي تناسباً مع الظروف والأوضاع الاجتماعية والتأريخية، لكنّ هذا لا يعنـي وجـود ارتبـاط حواري حقيقي للإسلام مع هذه الظروف والأوضاع، وعـلى هـذا الأسـاس ليس من الصواب ادّعاء أنّ رسول الله ﷺ لو عمّر أكثر وواجه حـوادث أكثـر لأصبح حجم القرآن الكريم أكبر ممّا هو عليه اليـوم، أي ربّـما نزلـت آيـات أخرى تناسباً مع الأحداث الجديدة المفترضة. هذا الكلام سـقيم ولا أسـاس له من الصحّة، لأنّ رسالة القرآن ثابتة لا يمكن أن يطرأ عليهـا تغيـير مطلقـاً رغم طروء تغييرات على قضايا هامشـية مرتبطـة بهـا، فهـو نـصّ مقـدّس لا وجود لارتباط حواري حقيقـي لـه مـع الظـروف الاجتماعيـة والتأريخيـة في عـصر نزوله، ومن ثمّ لم تؤثّر أو تسفر عن تغيير مضمونه، بل غاية ما في الأمر أنّ الارتباط الحواري كان غـير حقيقـي، لـذلك اقتصر تأثيرهـا عـلى قضـايا هامشية فيه بحيث تطرّق إلى الحديث عنها أو أنّه أشار إلى أساليب جديـدة في كيفية بيان هذه القضايا الهامشية وتفسيرها.

البنية السياسية في الإسلام

الاختلاف بين الارتبـاط الحـواري الحقيقـي وغـير الحقيقـي جـذري في واقـع الحال، ولهذا السبب أسفر الخلط بينهما في مقالـة «بسـط التجربـة النبويـة» عـن

(١) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ٢٠.

حدوث أخطاء فادحة فيما ذكر الدكتور سروش، أحدها ادعاؤها أنّ البنية السياسية للإسلام لم تنشأ من ذاته ومرتكزاته الأساسية، بل نشأت جراء مواجهة المسلمين مختلف الظروف والأوضاع الاجتماعية والتأريخية.

الرأي الذي تبناه هذا المفكر ـ كما ذكرنا ـ فحواه أنّ الظروف التي طرأت في المجتمع الإسلامي هي التي بلورت واقعه السياسي على ضوء ارتباط وتبادل، حيث أضفت إلى الإسلام أسساً ومرتكزات على شتّى الصعد السياسية والاقتصادية وغيرها، لذا كانت معالمه في هذه المجالات ولا سيّما في المجال السياسي تتبلور تدريجياً تزامناً مع نشاطات النبي السياسية، فكلّما واجه النبي ظرفاً سياسياً زادت معالم الإسلام السياسية وكلّما واجه ظرفاً اقتصادياً زادت معالم الإسلام الاقتصادية، وهكذا بالنسبة إلى سائر المجالات.

إذن، كما أنّ الشهيد الشيخ مرتضى مطهري اعتبر العبودية أمراً قد فرض على الإسلام، كذلك الدكتور سروش اعتبر السياسة قد فرضت عليه أيضاً، لأنّ المسلمين واجهوا أحداثاً سياسيةً لذلك نشأت في دينهم مبادئ سياسية، ولولا ذلك لأصبح ديناً غير سياسي بالكامل حاله حال المسيحية.[1] هذا الادّعاء باطل جملةً وتفصيلاً ولا يحكي مطلقاً عن واقع البنية السياسية للإسلام، إذ لم يكن هناك أيّ ارتباط حواري حقيقي له مع الظروف والأوضاع السياسية والاجتماعية، وفي هذا السياق نطرح على صاحب هذا الادّعاء السؤال التالي: يا ترى ألم يتمكّن النبي محمدﷺ أن يحذو حذو النبي عيسى عليه السلام ويغضّ النظر عن تأسيس حكومة؟! طبعاً على افتراض أنّ النبي عيسى عليه السلام لم يكترث بالشؤون السياسية وتغاضى عنها بالكامل.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١ ـ ٢٤.

الظاهر من الأحداث التأريخية في عصر صدر الإسلام هو عدم وجود ضرورة لأن يلج الإسلام في عالم السياسة، لذا كان بمقدور النبي محمد ﷺ تجنّب الحروب التي اندلعت ويعيش هو والمسلمون بأمن وسلام إلى جانب سائر الناس، فقد استطاع أن يدعوهم لنبذ القتال مع الكفار والمشركين كما فعل النبي عيسى عليه السلام.

إذن، ما هي الضرورة التي دعت النبي لأن يخوض حروباً مع أعدائه؟

الجدير بالذكر هنا أنّ مسألة العبودية تختلف عن ارتباط الإسلام بعالم السياسة لكون تعاليمه منذ بادئ الأمر لم تحفّز على استعباد الناس، بل فرضت عليه في تلك الآونة، لكنّه في الواقع ولد سياسياً وبقي كذلك على مرّ العصور، وهذا هو السبب في عدم اكتفاء النبي ﷺ بقضايا سياسية هامشية خلال حياته المباركة، بل بادر إلى تأسيس حكومة تدير شؤون دولة متكاملة المعالم بحيث لم يغفل عن أيّ مبدأ سياسي ولم يتجاهل أيّ أمر في هذا الصعيد.

هناك سؤال نطرحه على دعاة العلمنة في العصر الحديث، وهو: لماذا بات الإسلام معضلةً أساسيةً أمام دعاة العلمنة وعرقل مساعيهم؟ السبب في ذلك طبعاً يعود إلى أنّ الإسلام ولد سياسياً وبقي كذلك على مرّ العصور بحيث لم يستسلم للنظرية العلمانية على الإطلاق، فهو دين مختلف عن تلك الأديان التي انجرفت في تيار العلمنة وبقي محافظاً على مبادئه الأساسية، لذلك تحوّل إلى عقبة أساسية أمام هذا التيار الجارف الذي اجتاح العالم المعاصر من أقصاه إلى أقصاه.

الدين تجربة باطنية وخارجية للنبي

نبي الرحمة محمد بن عبد الله ﷺ طوال سيرته المباركة كانت لديه تجارب باطنية

وخارجية ـ عملية ـ حيث كان يتلقّى الوحي في رحاب تجارب باطنية، وخلال تجاربه الخارجية واجه الكثير من الأمور مثل الحرب والسلام وإدارة شؤون المسلمين وما إلى ذلك من أعمال أخرى.

بناءً على ما ذكر هل يمكن اعتبار الدين صورةً لتجارب النبي ﷺ الباطنية والخارجية؟ أي هل صحيح ما ادّعاء الدكتور عبد الكريم سروش بهذا الخصوص ضمن مقالته «بسط التجربة النبوية»؟

المقصود من كون الدين مجرد انعكاس لتجارب النبي ﷺ الباطنية والخارجية ما يلي:

١. الوحي ليس كلاماً، بل هو حالات اكتنفت النبي محمد ﷺ وتجارب باطنية راودته، وهذا الأمر يسري على الدين بأسره.

٢. التجارب التي خاضها النبي محمد ﷺ لم تقتصر على «تجربة الله»، أي أنّها لم تكن مجرد ارتباط به تعالى على ضوء تحصيل معلومات واستماع أوامر تلقى إليه عن طريق الوحي، بل هذه التجارب كانت على ارتباط حواري مع شتّى الظروف والأوضاع السياسية والاجتماعية، وإثر ذلك فكلّ تجربة واجهها لم تكن سوى انعكاس لهذه الظروف والأوضاع، ثمّ شيئاً فشيئاً ترسّخت تداعياتها لتصبح جزءاً من الدين ـ الإسلام ـ.

هذا الكلام يختلف عن قول من قال إنّ الدين عبارة عن حقائق اكتسبها النبي ﷺ من عند الله عزّ وجلّ على ضوء «تجربة الله» ومن ثمّ فإنّ سلوكه وكلامه عبارة عن تفسير لها وبيان لموارد تطبيقها، ممّا يعني أنّ الدين يرتبط ارتباطاً بنيوياً بتجاربه الخارجية.

الاختلاف بين الرأين المشار إليهما يحكي عن أنّ كلّ واحد منهما يصور

الدين بشكل مختلف عن الآخر، فتجارب النبيﷺ حسب الرأي الأوّل هي المحور الارتكازي في الإسلام، ولا فرق في ذلك بين تجاربه الباطنية والخارجية؛ في حين أنّ أصحاب الرأي الثاني يؤكّدون على كون هذه التجارب لا ارتباط لها بذات الإسلام وحقيقته الثابتة لكون النبي يتلقّى حقائق عن طريق الكلام أو عبر وسائط أخرى ضمن تجاربه الباطنية، إلا أنّ تجاربه الخارجية عبارة عن تفسير لهذه الحقائق الكلامية أو غير الكلامية، وأحياناً تتضمن بياناً لكيفية تطبيق كلّ حقيقة يتلقّاها بشكل عملي.

على ضوء ما ذكر نتسائل قائلين: ما الداعي لأن نعتبر الدين ـ الإسلام ـ عبارة عن تجارب خاضها النبي محمدﷺ؟ فهل هناك مسوّغ لتفنيد الحقائق الدينية الكلامية وغير الكلامية وزعم أنّه مجرّد تجارب خاضها النبي وحالات اكتنفت شخصيته؟

ما يدعو للعجب أنّ المفكرين والباحثين المسيحيين المدافعين عن اللاهوت الليبرالي خلال القرن السابع عشر، اعتبروا الدين مجرّد تجربة دينية، وعلى الرغم من توالي النقد على هذا الرأي وكثرته منذ تلك الآونة وحتّى عصرنا الحاضر، إلا أنّ الدكتور عبد الكريم سروش تبناه مؤخّراً على ضوء زعمه أنّ الإسلام ليس سوى التجارب الباطنية والخارجية التي خاضها النبي محمدﷺ؛ حيث طرح هذا الرأي ضمن مقالته التي أشرنا إليها مؤكّداً عليه كعقيدة تبناها وليس مجرّد رأي فحسب، وفي هذا السياق بالغ في طرحه.

لا شكّ في أنّ الرأي المذكور لا يتناسب مع واقع الإسلام على الإطلاق ولا يمكن زعمه في أيّة من تعاليمه السمحاء، فقد قال تعالى في سورة آل عمران:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ

عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾،[١] وقال في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾.[٢]

نستشفّ من هاتين الآيتين أنّ الله سبحانه وتعالى جعل نبيه الكريم محمد ﷺ واسطةً بينه وبين عباده ومبعوثاً لهم، حيث كلّفه بتبليغهم حقائق ثابتة أنزلت إليه عن طريق الوحي، وهذا الأمر يعني أنّ الدين ـ الإسلام ـ ليس مجموعة من التجارب الباطنية والخارجية التي خاضها بشكل شخصي، بل هو حامل رسالة الإسلام ومبلّغها لبني آدم، ومن ثمّ فجميع الحقائق التي جاء بها منزلة من السماء وليست من عنده.

تفسير آية إكمال الدين هو من جملة الهفوات التي وقع بها الدكتور عبد الكريم سروش، فقد فسّر مضمونها وفق تفسير يتناقض مع الواقع حينما قال:

... وهذه الآية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[٣] تحكي عن إكمال الدين في أدنى مستوى فقط وليس في أعلا مستوى، أي أنّه يتضمن الحدّ الأقلّ لهداية الناس، في حين أنّ الحدّ الأكثر ربّما يحدث ضمن تطوّر تدريجي للإسلام وبسط تأريخي لاحق له... .[٤]

صحيح أنّ التفكيك بين الحدّين الأدنى والأعلا وبيان المقدار اللازم من الحدّ الأدنى يعدّ أمراً صائباً ولا ضير فيه، إذ من الممكن أنّ الله سبحانه وتعالى أتاح لبني آدم المستوى الأدنى الذي يفي بالغرض أو الأعلا كي يهديهم إلى

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

(٢) سورة المائدة، الآية ٦٧.

(٣) سورة المائدة، الآية ٣.

(٤) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، ص ٢٤.

سواء السبيل، لكنّ مصطلح «إكمال» يدلّ على المستوى الأعلا فحسب ولا يراد منه الأدنى والأقلّ بكلّ تأكيد.

إذن، الإكمال يحكي عن مفهوم دالّ على الحدّ الأعلا وعلى هذا الأساس لا يستعمل إلا لوصف تلك الحالات التي تبلغ ذروتها وتصل إلى الدرجة القصوى من التكامل، وهذا هو السبب في عدم استعمالها للدلالة على الحدّ الأدنى على الإطلاق، فعلى سبيل المثال لو سألنا شخص عن خصائص أحد الناس ونحن لا نمتلك سوى معلومات قليلة عنه، لا يمكننا حينئذٍ ادّعاء أنّنا ذكرنا له أشياء تلبّي رغبته وتشبع تطلّعه ممّا كان يترقّب في سؤاله، أي أنّ إخبارنا له ليس كاملاً بحيث لا يكتمل إلا إذا منحناه أكبر قدر من المعلومات. هذا الكلام يعني عدم تناسق الإكمال مع الحدّ الأقل، ومن ثمّ كلّ من يفسّره بكونه دالاً على ذلك فهذا التفسير في الحقيقة فيه تناقض صريح لا يمكن التغاضي عنه بوجهٍ.

الادّعاء الآخر الذي طرحه هذا المفكر في مقالة «بسط التجربة النبوية» وأكّد عليه بشكل مبالغ فيه، هو أنّ المهمة التي كلّف بها النبي محمد ﷺ قد انتهت لكن مع ذلك ما زال المجال متاحاً لخوض تجربة نبوية.

طرح هذا الادّعاء في مقالته المذكورة ضمن مباحث زاخرة بالتلاعب بالحقائق على ضوء ما يلي:

١. الوحي مجرّد تجربة خاضها النبي محمد ﷺ ضمن تجاربه الدينية الباطنية والخارجية.

٢. التجارب النبوية من شأنها أن تبسط بحيث من الممكن أن يتّسع نطاقها وتتطور.

٣. إكمال الدين بمعنى اكتمال التجارب النبوية.

هذه المزاعم كما هو واضح منها قد طرحت على أساس فكرة أنّ تجارب النبي هي ذات الدين الإسلامي وتتّصف بإمكانية البسط وترتبط بالظروف الأجتماعية والتأريخية ارتباطاً حوارياً؛ لذا يترتّب على كلّ ذلك ضرورة القول بأنّ هذه التجارب لها القابلية على أن تجاوز شخصية النبي بحيث تتبلور لدى الشعراء والفنانين وغيرهم.

أوّل شيء يتبادر إلى الذهن من الادّعاء المذكور هو أنّ كلّ من سوى النبي ﷺ كالشعراء والفنانين، بإمكانهم أن يقوموا بما قاموا به على صعيد النبوة، أي لهم القدرة على خوض تجارب نبوية، لكن ماذا يقصد الدكتور سروش من هذا الكلام؟ أي كيف يمكن وصف تجربتهم النبوية المزعومة؟ فما هي معالمها الأساسية وماذا سيقدّمون للبشرية؟

تجارب النبي ﷺ كما هو معلوم ليست من سنخ واحد، بل متنوعة وحدثت في شتّى المجالات، إذ منها ما هو مرتبط بالوحي ومنها ما هو مرتبط بقضايا أخرى لا علاقة لها بالوحي؛ كما أنّ انتهاء مهمّته النبوية تعني عدم قدرة غيره على خوض تجربة الوحي بحيث لا يمكن لأيّ إنسان زعم أنّه مرتبط بالله عزّ وجلّ عن طريق الوحي؛ لذا من المستحيل أن يخوض غيره هذه التجربة الدينية ومن ثمّ ليس باستطاعة أحد خوض تجربة نبوية على الإطلاق؛ ناهيك عن أنّ تجارب كلّ إنسان تمتاز بطابع خاصّ وفقاً لخصائص شخصيته وبالتالي لا يمكن أن تتبلور بذاتها لدى شخص آخر.

من جملة نقاط الضعف الأخرى في المقالة المذكورة أنّها زاخرة بالأقوال المتعارضة مع بعضها، فإذا تبنّى المفكر الأنموذج الإبستيمولوجي الكانطي لا

بدّ له حينئذٍ من الإذعان بعدم إمكانية بسط التجربة النبوية ـ سواءً تجربة الوحي وغيرها ـ وتسريتها إلى سائر الناس، لأنّ فحوى نظرية إيمانوئيل كانط هي التأكيد على كون التجارب النبوية ليست مجرّد تجارب بحته، بل متأثّرة بخصائص شخصية النبي ومسائل أخرى، وذلك لكونها ذات مادّة وصورة، وصورها منبثقة من شخصيته أو الظروف الاجتماعية والتأريخية في عهد البعثة؛ بينما كلّ واحد من الشعراء والفنانين وغيرهم يمتاز بخصائصه الشخصية ومتأثّر بالظروف الاجتماعية والتأريخية الخاصّ بعصره، ومن ثمّ تختلف تجاربه بكلّ تأكيد عن التجارب التي خاضها النبي محمدﷺ ومن المستحيل لهم أن يخوضوا أيّة تجربة نبوية.

إذن، من المستحيل بسط التجربة النبوية وفق الأنموذج الإبستيمولوجي الكانطي نظراً لاستحالة التفكيك بين صورة التجربة ومادّتها، لأنّ هذا التفكيك يعني انتفاء التجربة من أساسها؛ كذلك لا يمكن على أساسه ادّعاء تشابه تجارب الشعراء والفنانين وغيرهم مع تجارب النبي محمدﷺ واتّحادها في مادّة واحدة[1] لكون إيمانوئيل كانط أكّد في أنموذجه المذكر على أنّ الصورة تمنح المادّة شكلاً خاصّاً ومحتوى فريداً من نوعه.

من المؤكّد أنّ القول بإمكانية بسط التجربة النبوية وتسريتها إلى غير النبي محمدﷺ يتعارض بالكامل مع الارتباط الحواري لكون التجارب التي خاضها تبلورت في عصره ضمن باطن الحوار مع الظروف والأوضاع الاجتماعية

---

(١) الإذعان بالاشتراك بين الناس في المادّة على صعيد ما ذكر في النصّ يقتضي ضرورة الاعتقاد بمذهب الماهوية ـ الذاتية ـ إلا أنّ وجهة نظر إيمانوئيل كانط تتقوم على مذهب البنيوية، وقد وضحنا هذا الموضوع بتفصيل ضمن المبحث الذي خصّصناه لبيان أوجه الاختلاف بين تجارب الوحي والتجارب الشهودية.

والتأريخية، في حين أنّ تجارب الآخرين بطبيعة الحال تنشأ في عصرهم وهي ذات ارتباط بظروفهم وأوضاعهم الاجتماعية والتأريخية؛ فتجارب النبي وكذلك مهمته النبوية انتهت إلى الأبد وختمت به.

صحيح أنّ الشعراء والفنانين وأصحاب السير والسلوك الروحاني وسائر الشخصيات الفاعلة والمؤثّرة في المجتمع يتركون بصماتهم في تأريخ مجتمعاتهم، لكنّ تجاربهم تختلف بالكامل عن التجارب النبوية وليست من سنخها على الإطلاق، فلا شكّ في أنّ كلّ شخصية عظيمة عادةً ما تثري ثقافة مجتمعها إلا أنّ هذا لا يعني بسط التجربة النبوية وتوسيع نطاق الحقائق الدينية، بل غاية ما يمكن أن تقوم به هي كشف حقائق الدين للناس وشرحها وتوسيع نطاق بيانها باعتبارها ثوابت لا تغيير لها.

كلّ شخصية مؤثّرة في المجتمع تنظر إلى الدين من زاوية معينة، فالسالك الروحاني عادةً ما يسخّر جهوده لاستكشاف المنظومة الشهودية الكامنة في باطن التعاليم الدينية، وأصحاب السير والسلوك يصفون هذا الأمر بأنّه استكشاف للبّ الدين ونبذ قشوره، والفقيه يسعى في جهوده الفقهية إلى استكشاف النظام الفقهي ممّا لديه من أحكام شرعية وأسس دينية، والشاعر بدوره يجول في وادٍ آخر؛ لذا فالسالك والفقيه والشاعر وغيرهم يؤدّون أعمالاً متباينة وكلّ واحد منهم يدور في فلك يختلف عمّا يقوم به قرينه، ومن هذا المنطلق لا أحد يدّعي أنّ أعمالهم تندرج تحت مظلّة واحدة أو أنّها من مضمون واحد؛ ناهيك عن عجزهم جميعاً عن «إكمال الدين» وإيصاله إلى أعلا مستوى لكون النبي محمدﷺ هو الذي أدّى هذه المهمة وأنجزها بالتمام والكمال بحيث لم يبق أيّ نقص في الدين بعد أن وضّح جميع حقائقه للناس، بينما كلّ من سواه

إمّا أن يبادر إلى بيان التعاليم التي جاء بها وشرحها للناس أو أنّه يتمسّك بها كي يرتقي بنفسه إلى أعلا مراتب الكمال، أي أنّه يتّبع ما جاء به النبي الخاتم فحسب ولا يأتي بأيّ شيء من عنده.

خاتمة البحث

في الختام نشير إلى أربع مؤاخذات ترد على مقالة الدكتور عبد الكريم سروش «بسط التجربة النبوية»، وقد ذكرناها بشكل مفصّل بعض الشيء ضمن طيات البحث، وهي كالتالي:

١. هذه المقالة تتقوم على إيضاحات واستدلالات ساذجة لكونها تطرح قراءة خاطئة للتجربة الدينية بشكل عام والنبوية بشكل خاصّ، حيث تتضمن مزاعم بلا أدلّة.

٢. نصّ المقالة فيه تعارض ملحوظ.

٣. النقاشات التي طرحها المؤلّف تدلّ بوضوح على تأثّره بالديانة المسيحية.

٤. المقالة بأسرها عبارة عن جهد فاشل لبيان حقيقة الوحي في الإسلام على ضوء مبادئ مسيحية، ولا يختلف اثنان في عدم تناغم ما ادّعاه المؤلّف مع مفهوم الوحي الإسلامي، ونقد ادّعاءاته يثبت أرجحية نظرية الأفعال الكلامية على نظريته.

خلاصة نقد المقالة

فيما يلي نلخّص النقد الذي ذكرناه بخصوص مقالة «بسط التجربة النبوية» ضمن النقاط التالية:

١. المقالة تتقوم على إيضاحات واستدلالات ساذجة لكونها تطرح قراءة خاطئة للتجربة الدينية التي خاضها النبي محمدﷺ.

التجربة الدينية لها معنى محدّد وتترتّب عليها نتائج خاصّة، وهي بهذه الأوصاف تختلف عمّا ادّعاه الدكتور عبد الكريم سروش.

٢. الوحي في الإسلام يعني كلام الله تعالى الموجّه إلى النبي محمدﷺ، وتجربة الوحي في الحقيقة عبارة عن أمر يحدث على هامشه.

نظرية تجربة الوحي في الإسلام يتمخّض عنها تهميش الوحي من أساسه، وحسب نظرية التجربة الدينية فالعلم الكشفي ليس كامناً في باطن الوحي.

٣. الوحي ليس شيئاً مركباً من تجربة وحي وعلم كشفي، واعتباره من سنخ التجارب يقتضي ضرورة الاعتقاد بعدم كون كلام النبي محمدﷺ ذات كلام الله عزّ وجلّ.

٤. تكرار الوحي لا يتمخّض عن تكامل تجربة الوحي، كما أنّ التجارب الشهودية تخلف عن التجارب الشعرية من ناحيتين كما يلي:

أ) تجربة الوحي لا ارتباط لها بمسألة الإبداع الشخصي للنبي وقابلياته الذاتية خلافاً للتجربة الشعرية.

ب) تجربة الوحي ليست من سنخ التجارب الطبيعية المتعارفة بين البشر خلافاً للتجربة الشعرية.

٥. ادّعاء أنّ الوحي في الإسلام تابع للنبي محمدﷺ يتناغم مع الأنموذج

الكانطي، لذا لا صواب له وفق تعاليمنا الإسلامية وذلك لما يلي:

أ) تجارب النبي ليست من سنخ التجارب الطبيعة المتعارفة بين الناس.

ب) وفق الأنموذج الكانطي ليس من الممكن تحقّق أيّ كشف تامّ وكامل للنبي.

فضلاً عن ذلك فالأنموذج الكانطي يتعارض مع نظرية بسط التجربة النبوية.

٦. كاتب المقالة خلط بين الارتباط الحواري الحقيقي وغير الحقيقي، لأنّ تجارب النبي محمد ﷺ لم ترتبط مع الظروف التي عاشها المجتمع الإسلامي آنذاك ارتباطاً حوارياً حقيقياً، فغاية ما تمخّض عن هذه الظروف أنّها ساهمت في تيسير بيان تفاصيل الوحي وتفسيره.

مصادر البحث

١. القرآن الكريم.

٢. عبدالكريم سروش، بسط تجربه نبوي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات مؤسسة صراط الثقافية، ١٩٩٩م.

٣. محمد حسين الطباطبائي، شيعه در اسلام (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، منشورات مكتب النشر الإسلامي.

٤. مجلة كيان، العدد ٤٧.

٥. محمد إقبال اللاهوري، احياي فكر ديني در اسلام (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات معهد البحوث الإسلامية.

6. Immanuel Kant, Critique of pure reason, translated by Norman Kemp Smith, Mac Millan, 1993.

7. Pire Madsen, The book of the fallacy, Routledge, 1985.

8. Muhammad Iqbal. The reconstruction of religious thought in Islam, India, New Delhi.