لغة الدين

مصطفى عزيزي[1]

الخلاصة

من الموضوعات الرئيسة في فلسفة الدين موضوع (لغة الدين) (Language of Religion). ترتكز المسائل المطروحة في لغة الدين حول محورين أساسيّين:

الأوّل: المباحث الّتي تتعلّق بالبِنية اللغويّة للدين، وهل لغةُ الدينِ ذاتُ دلالةٍ معرفيّةٍ وتعبّر عن الواقع، أو هي لغةٌ رمزيّةٌ أسطوريّةٌ فاقدةٌ للمضمون المعرفيّ ولا تعبّر عن الواقع، بل لها وظائف أُخر كبيان العواطف والمشاعر؟ هناك مدارس ونظريّاتٌ فكريّةٌ تعتقد بأنّ لغة الدين لا تعبّر عن الواقع، ولا تحكي عنه، وهي تتمثّل في نظريّات: (المدرسة الوضعيّة المنطقيّة)، (نظريّة قابليّة التحقّق الأخرويّ)، (نظريّة الألعاب اللغويّة)، (نظريّة اللغة الرمزيّة)، (نظريّة اللغة الأسطوريّة) وغيرها، وفي المقابل هناك مدارس فكريّةٌ ترى أنّ لغة الدين لغةٌ واقعيّةٌ، ولها دلالاتٌ معرفيّةٌ وهي تعبّر عن الواقع، وتمثّل هٰذا الاتّجاهَ الواقعيَّ جلُّ المدارس الفكريّة الإسلاميّة وبعض النظريّات الغربيّة مثل نظريّة (التمثيل)، ونظريّة (التشبيه)، و(الاشتراك المعنويّ) وغيرها.

الثاني: هي المباحث الّتي تتعلّق بتبيين القضايا العقديّة والكلاميّة وتحليلها، وهي القضايا الّتي موضوعها (الله) ومحمولها (الصفات الكماليّة)، ترتكز المسألة

(1) الدكتور مصطفى عزيزي، إيران، أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفلسفة بجامعة المصطفى العالميّة.

m.azizi56@yahoo.com

الرئيسة في هٰذا المبحث حول الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، مثل: العلم، والقدرة، والتكلّم، والإرادة، وغيرها، وكيفيّة بيانها بما يتلاءم مع عظمة البارئ ـ تعالى ـ ووجوده البحت.

نحاول في هٰذا البحث أن ندرس كلا المحورين من خلال استعراض النظريّات المشهورة، ونقدها على ضوء المنهج العقليّ ـ التحليليّ.

الكلمات الدلاليّة: لغة الدين، اللغة الدينيّة، الواقع، اللغة الرمزيّة، اللغة الأسطوريّة، الوضعيّة المنطقيّة

المقدّمة

من الأبحاث المهمّة والمشتركة في فلسفة الدين والفلسفة التحليليّة واللسانيّات مبحث (لغة الدين) (Language of Religion).

المباحث المتعلّقة بلغة الدين تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: المباحث الّتي تدرس البِنية اللغويّة للوحي وكلام الله ـ تعالى ـ بشكلٍ عامٍّ، يحاول فيلسوف الدين في هٰذا المستوى من البحث أن يجيب عن هٰذه الأسئلة: هل لغة الوحي والدين ذات مضمونٍ معرفيٍّ تعبّر عن الواقع وتحكي عنه، أو أنّ لغة الوحي تفتقد المضمون المعرفيّ ولا تعبّر عن الواقع، بل هي لغةٌ رمزيّةٌ أو أسطوريّةٌ فحسب، ولها وظائف أُخر غير التعبير عن الواقع، كبيان العواطف والمشاعر، أو الحثّ والترغيب لعملٍ خاصٍّ، أو تعليم طرق العبادة والمناجاة وغيرها من الوظائف؟ وهل لغة الدين ـ بناءً على الفلسفة الوضعيّة ـ تخضع لمبدإ قابليّة التحقّق والتثبّت (principle of verification)، أو لا؟ وغيرها من الأسئلة الأساسيّة الّتي تتعلّق بالبِنية اللغويّة للوحي والدين.

الثاني: المباحث الّتي تتعلّق بالبِنية اللغويّة للقضايا الكلاميّة وما يتعلّق بصفات البارئ ﷻ بشكلٍ خاصٍّ، ويحاول الباحث في هٰذا القسم من البحث أن يحلّل معاني القضايا والعبارات الّتي تحكي عن الصفات الإلٰهيّة.

والمقصود من القضايا الكلاميّة هو القضايا التي موضوعها هو (الله تعالى) ومحمولها (الصفات الكماليّة)، على سبيل المثال: عندما نقول: (الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ) فماذا نعني من هٰذه الصفات؟ هل هٰذه الصفات الكماليّة تحمل نفسَ المعاني الّتي نفهمها من الصفات الإنسانيّة حينما نقول: (زيد عالمٌ قادرٌ حيٌّ)؟ بعبارةٍ أخرى: هناك صفاتٌ مشتركةٌ بين الخالق ـ تعالى ـ وبين المخلوق كالإنسان، مثل صفة العلم والقدرة والحياة والمحبّة وغيرها، هل هٰذه الصفات المشتركة تعدّ من المشترك المعنويّ، أو من باب المشترك اللفظيّ؟ أو لا هٰذا ولا ذاك؟ هل يجوز الاعتماد على اللغة العرفيّة في فهم الصفات الإلٰهيّة أو الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق وتحليلها، أو لا؟ وبكلمةٍ أخرى: بما أنّ اللغة العرفيّة العاديّة بين الناس تحكي عن المحسوسات والملموسات، وهي مشوبةٌ بالخصائص البشريّة والجهات الإمكانيّة، هل يمكن استخدام هٰذه اللغة العرفيّة لتوصيف الله ـ تعالى ـ بالصفات الكماليّة المتعالية، مع أنّه موجودٌ مجرّدٌ متعالٍ وغير متناهٍ؟

الفرق بين القسم الأوّل والثاني هو: أنّ المباحث في القسم الأوّل تتعلّق بجميع القضايا الدينيّة وتعاليمها من القضايا العقديّة والأخلاقيّة والسلوكيّة والأحكام العمليّة، ولا تختصّ بدائرةٍ خاصّةٍ من القضايا الدينيّة؛ لأنّها تهتمُّ بالبِنية اللغويّة للوحي وصياغتها بشكلٍ عامٍّ، بينما المباحث المتعلّقة بالقسم الثاني تبحث عن القضايا المتعلقة بصفات الله الكماليّة، وكيفيّة تحليل الأوصاف الإلٰهيّة، خاصّةً الصفات المشتركة بين الخالق ـ تعالى ـ وبين المخلوقين.

الاتّجاهات الأساسيّة في لغة الدين

من الناحية المعرفيّة هناك اتّجاهان رئيسان حول اللغة الدينيّة:

1ـ الاتّجاه غير الدلاليّ الّذي يؤكّد على أنّ القضايا الدينيّة لا معنى لها وفاقدةٌ للمضمون المعرفيّ (cognitive)، ولا تحكي عن الواقع ولا تعبّر عنه، بل اللغة الدينيّة لغةٌ رمزيّةٌ أسطوريّةٌ قصصيّةٌ، ولها وظائف أُخر غير كشف الواقع كإبراز الأحاسيس، وتحثّ على الالتزام بالأمور الأخلاقيّة وغيرها من الفوائد، وقد عبّر فردريك فِرِه (Frederick Ferré) عن هٰذا الاتّجاه بـ (التحليل الوظائفيّ) (Functional analysis) الّذي تأثّر بالمدرسة الوضعيّة المنطقيّة الّتي تنفي أيّ معنًى ومدلولٍ معرفيٍّ للقضايا الميتافيزيقيّة الّتي لا تخضع لمبدإ (قابليّة التحقّق التجريبيّ).

2ـ الاتّجاه الدلاليّ الّذي يركّز على أنّ القضايا والعبارات الدينيّة ذات معنًى ومدلولٍ معرفيٍّ (Cognitive) وهي تعبّر عن الواقع.

وكلا هٰذين الاتّجاهين يشتمل على نظريّاتٍ ومدارس فكريّةٍ خاصّةٍ نستعرضها هنا:

1- الاتّجاه غير الدلاليّ في لغة الدين

يتضمّن هٰذا الاتّجاه نظريّاتٍ متعدّدةً أبرزها (الوضعيّة المنطقيّة)، (قابليّة الإثبات في الآخرة)، (الألعاب اللغويّة)، (الرمزيّة)، (الأسطوريّة)، (إبراز الأحاسيس):

أ- نظريّة الوضعيّة المنطقيّة (Logical Positivism)[1]

قبل تكوّن المدرسة الوضعيّة المنطقيّة في القرن العشرين، كان فلاسفة الدين يعتقدون بأنّ القضايا والعبارات الدينيّة والميتافيزيقيّة ذات معنًى ومدلولٍ واقعيٍّ تعبّر عن الواقع وتحكي عنه، ولٰكن مع ظهور الوضعيّة المنطقيّة الّتي تأثّرت بالآراء المعرفيّة لديفيد هيوم (David Hume)، اعتقد أصحاب هٰذه المدرسة بأنّ القضايا الدينيّة مهملةٌ وفاقدةٌ للمعنى، ولا تنتج وعيًا (cognitive) ولا تعبّر عن الواقع؛ لأنّه لا يمكن إخضاع القضايا الدينيّة للتجربة الحسّيّة، فالقضايا الّتي لا يمكن إخضاعها للتجربة الحسّيّة تخلو من الدلالات المعرفيّة والمضامين الواقعيّة، بل هي بيانٌ للأحاسيس والعواطف والميول والرغبات الشخصيّة، أو تشجيعٌ للآخرين على إنجاز عملٍ فحسب.

[BARBOUR, ISSUES IN SCIENCE AND RELIGION, P 239,240]

يعتقد ديفيد هيوم أنّ كلّ المعارف البشريّة إمّا انطباعاتٌ حسّيّةٌ مأخوذةٌ من الحسّ مباشرةً، وإمّا صورٌ خياليّةٌ راجعةٌ إلى الحسّ، وما سوى هٰذين القسمين من المعارف، فهي خاليةٌ من المعنى والمضمون المعرفيّ.

ويرى ديفيد هيوم أيضًا أنّ القضايا والعلوم البشريّة لا تخلو من ثلاثة أقسامٍ:

---

(1) من المصادر المهمّة للتعرّف على مدرسة (الوضعيّة المنطقيّة) هي المقالة الّتي كتبها (جون باسمور) (John Passmor) في الموسوعة الفلسفيّة لـ (بول إدواردز) (Paul Edwards) تحت عنوان (Logical Positivism): انظر:

Paul, Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 5 and 6, p.52

يعتقد (كارل بوبر) بأنّ هٰذه المقالة رصينةٌ وراقيةٌ، ومن أفضل المقالات في مجال (الوضعيّة المنطقيّة).

الأوّل: القضايا التحليليّة الّتي لا تمنح للإنسان معرفةً جديدةً عن الواقع، بل المحمول في هٰذه القضايا ناتجٌ من نفس موضوعاتها، ونفي تلك القضايا يستلزم التناقض، كقضيّة (كلّ أعزبٍ فهو غير متزوّجٍ) أو (كلُّ مطرٍ فهو مبلِّلٌ).

الثاني: القضايا العلميّة الّتي تخضع للمعايير التجريبيّة الحسّيّة وتدعمها الملاحظات والشواهد التجريبيّة، فهٰذه القضايا الملموسة العينيّة الواقعيّة ذات معنًى، ولها مبدأ قابليّة التحقّق والإثبات التجريبيّ.

الثالث: القضايا الدينيّة والأخلاقيّة والميتافيزيقيّة الّتي لا يمكن اختبارها من خلال التجربة الحسّيّة، ولا تخضع لمبدإ قابليّة التحقّق والإثبات التجريبيّ.

فهٰذه القضايا ليست ذات معنًى ومدلولٍ، فهي خاليةٌ من المعنى، على سبيل المثال: قضيّة (اللهُ موجودٌ)، و(كلُّ روحٍ لها البقاءُ والخلودُ)، و(السرقةُ قبيحةٌ)، تعدّ من القضايا الّتي لا يمكن إخضاعها للتجربة الحسّيّة، ولا تُعدّ من جملة القضايا التحليليّة، فهي ليست ذات معنًى ومدلولٍ، بل هي مهملةٌ فارغةٌ من المعنى. [انظر: هيوم، مبحثٌ في الفاهمة البشريّة، ص 38؛ تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ص 53؛ اشتفان كورنر (**STEPHAN KORNER**)، فلسفة كانط، ص 140]

تركّز المدرسة الوضعيّة المنطقيّة على أنّ القضايا الواقعيّة العينيّة هي القضايا الّتي لها قابليّة التحقّق والتثبّت التجريبيّ، ويمكن إقامة الشواهد التجريبيّة لإثباتها، فكلّ قضيّةٍ لا تخضع لمبدإ قابليّة التحقّق (principle of verification)، فهي فارغةٌ من المعنى (meaningless)، وتُعدّ مهملةً (nonsensical)، فضلًا عن صدقها أو كذبها.

[PAUL, EDWARDS, THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, VOLUMES 5 AND 6, P.53]

فموضوع الصدق والكذب في القضايا يأتي بعد إحراز دلاليّة الألفاظ، وهل هي ذات معنًى أو لا؟ فإذا كانت القضيّة أو العبارة فارغةً من المعنى والمضمون، فلا

يصل الدور إلى صدقها أو كذبها، إذن من منظار الفلسفة الوضعيّة أنّ مرتبة الصدق والكذب في القضايا متأخّرةٌ من مرتبة الدلاليّة والمعنى.

إذن، بناءً على المدرسة الوضعيّة أنّ اللغة الدينيّة ليس لها معنًى ودلالةٌ، فضلًا عن اتّصافها بالصدق والكذب، فتعتبر الوضعيّة المنطقيّة جميعَ القضايا الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة والدينيّة فارغةً من المعنى والمدلول المعرفيّ؛ فلذا كان يعتقد إرنست ماخ (Ernst Mach) ـ وهو من أعضاء حلقة حلقة فيينا (Vienna Circle)[1] ـ بأنّه يجب تطهير العلم وتنزيهه من العناصر الميتافيزيقيّة.

[PAUL, EDWARDS, THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, VOLUMES 5 AND 6, P.53]

في الحقيقة أنّ نظريّة (مبدإ قابليّة التحقّق والإثبات التجريبيّ) تجيب عن السؤال القائل: ما الشروط والظروف الّتي تجعل العبارات والقضايا ذات معنًى صحيحٍ وواقعيٍّ؟

---

(1) إنّ انطلاقة الوضعيّة المنطقيّة كانت من خلال ما يُعرف باسم (حلقة فيينا)، الّتي ظهرت إلى العلن عام 1929، حينما صدر بيانٌ لها بعنوان (الفهم العلميّ للعالَم) يقوم في الأساس على استبعاد الميتافيزيقا وإلغائها وتخليص العلوم من الشوائب المتافيزيقيّة. إنّ المبادئ الأساسيّة للوضعيّة المنطقيّة كما وردت في بيان حلقة فيينا عبارةٌ عن:

ـ اعتماد المعطيات الحسّيّة أساسًا للمعرفة العلميّة.

ـ استبعاد الميتافيزيقا من كلّ فرعٍ من فروع المعرفة يُراد له أن يكون علمًا.

ـ اعتماد مبدإ قابليّة التصديق أو مبدإ قابليّة التحقّق والتثبّت (principle of verification) أساسًا لقبول الأحكام العلميّة ومعيارًا للمعنى المعرفيّ، على أساس هٰذا المبدإ لا تُقبل إلّا الألفاظ التي تحيل إلى كيانات يمكن مشاهدتها.

ـ بناء العلم الموحَّد.

ـ تحديد مهمّة الفلسفة العلميّة بتوضيح مفاهيم العلوم بواسطة منهج التحليل المنطقيّ.

[انظر: الحاج حسن، رودولف كارناب.. نهاية الوضعيّة المنطقيّة، ص 247]

أقول: إنّ معيار الدلاليّة هو إمكان إخضاع القضايا للموازين التجريبيّة، وإمكان تجميع القرائن والشواهد الحسّيّة لإثبات نظريّةٍ ما، أو تأييدها، أو إبطالها.

ينبغي الالتفات إلى أنّ نظريّة (مبدإ قابليّة التحقّق والإثبات التجريبيّ) تركّز على إمكان إخضاع القضيّة للاختبار التجريبيّ لا فعليّة هٰذا الاختبار، بمعنى أنّ القضيّة لها شأنيّةٌ وقابليّةٌ للخضوع للتجربة الحسّيّة، وإن لم يتمّ اختبارها بالفعل، على سبيل المثال: قضيّة (وجود الحياة في المجرّات الأخرى) يمكن إخضاعها للتجربة، ولو في المستقبل بعد توفّر أدواتها وظروفها.

نقد المدرسة الوضعيّة المنطقيّة

إنّ نظريّة حصر الدلاليّة في المعرفة الحسّيّة التجريبيّة ـ ودعوى أنّ القضايا الدينيّة ليست ذات معنًى ومدلولٍ ـ تعتريها إشكالاتٌ متعدّدةٌ نتطرّق إليها في هٰذا المجال:

1ـ نظريّة (مبدإ قابليّة التحقّق التجريبيّ) لا يمكن تطبيقها على كثيرٍ من القضايا والعبارات، وحتّى لا يمكن تطبيقها على نفسها؛ لأنّ نظريّة (مبدإ قابليّة التحقّق) لا تخضع للتجربة الحسّيّة، ولا يتسنّى إثباتها من خلال الملاحظات والشواهد التجريبيّة، فهٰذه النظريّة تناقض ذاتها.

وبعبارةٍ أخرى: قضيّة «إنّ القضايا الّتي لها معنًى ودلالةٌ هي القضايا الخاضعة للتجربة الحسّيّة فقط»، لا تخضع نفسُها للتجربة الحسّيّة، ولا يمكن دراستها على طاولة التجربة، بل يتمّ بيانها في ضمن منهجٍ عقليٍّ محضٍ، فهي فارغةٌ من المعنى والدلالة، ولا تعبّر عن الواقع.

[PAUL, EDWARDS, THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, VOLUMES 5 AND 6, P.54; 241 IAN G. BARBOUR, ISSUES IN SCIENCE AND RELIGION, P.]

وبعبارةٍ أخرى: هناك افتراضاتٌ مسبقةٌ ميتافيزيقيّةٌ منطويةٌ في نظريّة (قابليّة

التحقّق والتثبّت) لا تخضع للتجربة الحسّيّة، وليس هٰذا إلّا تناقضًا واضحًا.

2ـ أنّ هناك في علم الفيزياء ـ كالنموذج الأمثل للعلوم التجريبيّة ـ مصطلحاتٍ ميتافيزيقيّةً غير تجريبيّةٍ لا تخضع للمعايير التجريبيّة، ولا يمكن اختبارها من خلال الأدوات والآليّات التجريبيّة، ولٰكن معترفٌ بها في هٰذه العلوم، مثل: الطاقة، الميدان، الجاذبة، الجرم، وغيرها، فلا تخلو العلوم التجريبيّة من المصطلحات الميتافيزيقيّة، فهل تلتزم المدرسة الوضعيّة بأنّ القضايا المطروحة في الفيزياء فارغةٌ من المعنى؟!

3ـ بناءً على المدرسة الوضعيّة، فإنّ جميع القضايا الميتافيزيقيّة والدينيّة فارغةٌ من المعنى والمدلول، بينما هناك بعض القضايا في الفلسفة والميتافيزيقيا كقضيّة (كلُّ معلولٍ يحتاج إلى العلّةِ) تُعدّ قضيّةً تحليليّةً، والقضايا التحليليّة ذات معنًى ومدلولٍ من منظار المدرسة الوضعيّة، وهٰذا نقضٌ واضحٌ في نظريّتها.

4ـ المبادئ الّتي تبنّتها المدرسة الوضعيّة من حصر مصادر المعرفة في المعرفة الحسّيّة والتركيز المفرط على المعطيات الحسّيّة مرفوضةٌ ومردودةٌ؛ لأنّ المعرفة البشريّة لها مصادر ومناهل متعدّدةٌ كالحسّ والعقل والشهود والوحي، وقد تمّ إثباتها في (نظريّة المعرفة)، مع أنّ المعرفة التجريبيّة الحسّيّة تحتاج إلى الدليل العقليّ في بيان شموليّة القضايا العلميّة وضرورتها. [IBID, P. 242]

وقد تنبّه أتباع المدرسة الوضعيّة إلى الإشكاليّات والثغرات الموجودة في هٰذه النظريّة، فتنازلوا عن مبدإ (قابليّة التحقّق التجريبيّ) وبدأوا بتعديلها وإصلاحها من خلال اقتراح مبدإ (قابليّة التأييد) (confirmability) الّذي يقول: «إنّ القضيّة لا تمتلك المعنى إلّا إذا أمكن تأييدها» [PAUL, EDWARDS, THE ENCYCLOPEDIA OF **PHILOSOPHY**, VOLUMES 5 AND 6, P.55]. وبما أنّه لا يمكن إثبات القضيّة من خلال قابليّة التحقّق التجريبيّ، فيجب الاكتفاء بالتأييد التجريبيّ فقط، وبناءً

على ذٰلك، فإنّ مجموعةً من الشواهد الّتي تؤيّد القضيّة المطلوبة هي الّتي تحدّد معناها.

ثمّ تنازل أتباع الوضعيّة المنطقيّة عن مبدإ قابليّة التأييد أيضًا، واقترحوا مبدأ (قابليّة التفنيد والإبطال) (falsification challenge)، بناءً على هٰذا المعيار، فإنّ قضيّة (S) ذات معنًى ودلالةٍ إذا كان نقيض قضيّة (S) يخضع لمبدإ قابليّة التحقّق والإثبات التجريبيّ، على سبيل المثال: قضيّة (كلّ ماءٍ يغلي في درجة حرارة 100 م) تكون ذات معنًى ومدلولٍ إذا كان نقيض هٰذه القضيّة أعني: (بعض الماء لا يغلي في درجة حرارة 100 م) يخضع للإثبات التجريبيّ، وله قابليّة التحقّق التجريبيّ، إذن بناءً على نظريّة (قابليّة التفنيد والإبطال) فإنّ كلّ قضيّةٍ لا يمكن نقضها وإبطالها ولو في موضعٍ واحدٍ، فهي قضيّةٌ بلا معنًى، ولا يمكن عدّها قضيّةً واقعيّةً عينيّةً تعبّر عن الواقع، وقد دافع أنطوني فلو (Anthony Flew) (1923) عن مبدإ قابليّة الإبطال والتكذيب وأقام له أدلّةً وبراهين.

[Peterson, Hasker, Reichenbach and Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 269]

ويستدلّ أنطوني فلو على ما يدّعيه بدليلٍ منطقيٍّ هو: (أنّ كلّ قضيّةٍ شخصيّةٍ تساوي وتعادل نقيضَ سالبتها)، و(كلّ ناقضٍ لحكمٍ يُعدّ جزءًا لمفهوم سالبة ذٰلك الحكم أو نفسها)، على سبيل المثال: قضيّة (اللّٰهُ موجودٌ) تساوي قضيّة (ليس الله غير موجودٍ)، فإذا كان هناك دليلٌ يناقض قضيّة (اللّٰهُ موجودٌ)، فهٰذا الدليل يُعدّ داعمًا ومؤيّدًا لقضيّة (اللّٰهُ غير موجودٍ)، فإذا لم نجد ناقضًا لهٰذه القضيّة، فليس هٰذا حكمًا واقعيًّا، فبما أنّ القضايا الدينيّة لا يمكن نقضها وإبطالها وتفنيدها، فهي فاقدةٌ للمعنى، ولا تحكي عن الواقع.

[Flew, Macintyre, eds. New Essays In philosophical Theology, p. 97- 99]

تعاني نظريّة مبدإ قابليّة التفنيد والإبطال من إشكالاتٍ متعدّدةٍ:

الأوّل: أنّ نفس هٰذه النظريّة لا تنطبق على نفسها، بمعنى أنّ نظريّة قابليّة التفنيد ليست قابلةً للتفنيد والإبطال التجريبيّ الحسّيّ، فهٰذه النظريّة تناقض ذاتها؛ لعدم شموليّتها على نفسها.

الثاني: أنّ معيار الإثبات والإبطال في كلّ علمٍ يختلف عن علمٍ آخر، فمعيار الإثبات والتفنيد في القضايا التجريبيّة هو التجربة الحسّيّة، وفي القضايا الفلسفيّة هو العقل، وفي القضايا التاريخيّة هو النقل، وفي القضايا التحليليّة الرياضيّة والمنطقيّة هو التحليل؛ فلا يجوز أن نعمّم المنهج التجريبيّ الحسّيّ على جميع الحقول المعرفيّة.

الثالث: أنّ هناك قضايا بدهيّةً أوّليّةً لا تخضع لمعيار مبدإ قابليّة التفنيد والإبطال، ولٰكن مع ذٰلك فهي قضايا صحيحةٌ وصادقةٌ، ويسلّم بها أصحاب العقول السليمة، كقضيّة (امتناع التناقض).

ب- نظريّة قابليّة التحقّق في الآخرة (Eschatological verifiable)

في سياق الردّ على الوضعيّة المنطقيّة يعتقد جون هيك (John Hick) بنظريّة (قابليّة التحقّق الأخرويّ) في لغة الدين؛ فإنّه يلتزم بمعيار الوضعيّة المنطقيّة مع قيد الأخرويّ، يذكر مقدّمتين قبل بيان نظريّته:

الأولى: النواة الأصليّة والجوهر الأساسيّ لمفهوم (قابليّة التحقّق) هو إزالة أسس الشكّ العقليّ، فكون القضيّة محقّقةً يعني أنّ شيئًا ما يحدث ويوضّح أنّها صحيحةٌ.

الثانية: أنّ هناك بعض الأحكام لها قابليّة التحقّق والإثبات من ناحية الصدق، ولٰكن ليست لها قابليّة التفنيد والإبطال من جهة الكذب، كقضيّة استمرار الحياة للروح بعد موت البدن، الّتي لها قابليّة التحقّق والإثبات، وليست لها قابليّة التفنيد والإبطال، وهٰذا الافتراض يشتمل على نوعٍ من التنبّؤ، وهو أنّ

الشخص بعد موته يشعر بأنّ بدنه ميّتٌ وله حياةٌ ممتدّةٌ، وهٰذا التنبّؤ له قابليّة التحقّق والاختبار في فرض الصدق في ضمن التجربة الشخصيّة له، وليست له قابليّة التفنيد والإبطال في صورة الكذب.

فالتوحيد الّذي تدّعيه الأديان التوحيديّة يفترض نوعًا من الوجود والحياة الغائيّة الواضحة في الآخرة، وعلى العكس من ذٰلك هناك الملحد الّذي يرى أنّ ما بعد الحياة أمرٌ مبهمٌ، فهناك أمامنا طريقٌ ورحلةٌ يراها الموحِّد والمؤمن سيرًا نحو الحياة الخالدة، ويعتبرها الملحِد طريقًا مبهمًا مظلمًا عبثًا، وسوف تتبيّن في آخر المطاف عاقبة الناس، وسوف يتّضح هل أنّ التوحيد هو الحقّ أو الإلحاد.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, P.271; HICK, JOHN, PHILOSOPHY OF RELIGION,P. 103]

إذن، يمكن أن نعتقد بمبدإ قابليّة التحقّق والإثبات للقضايا الدينيّة، بحيث تزول أرضيّة الشكّ والريب منها، فالقضايا الدينيّة لو لم يمكن إثباتها وإخضاعها للتجربة الحسّيّة أو تفنيدها بالتجربة الحسّيّة في هٰذه الدنيا، فلها قابليّة التحقّق والإثبات في عالَم الآخرة وبعد الموت، فيمكن لنا إثبات الجنّة والنار وقدرة الله ـ تعالى ـ وعلمه، وغير ذٰلك من المعتقدات الدينيّة بعد الموت.

ويركّز جون هيك على نقطةٍ مهمّةٍ، وهي: أنّ القضايا الدينيّة ونقائضها من المعتقدات الإلحاديّة وإن كانت من الناحية النظريّة متساويةً ولا رجحان لأحدهما على الآخر، لٰكن من الناحية العمليّة وضعهما مختلفٌ؛ لأنّ الاعتقاد بالقضايا الدينيّة يجعل حياة الإنسان في هٰذه الدنيا أسهل، ويهوّن عليه المصاعب والمصائب والآلام، ولٰكن لمّا كان الملحِد فاقدًا للمعتقدات الدينيّة، فحياته وعيشه مقرونٌ بالقلق والاضطراب والآلام، فبما أنّ القضايا الدينيّة تحظى بهٰذه الميزة العمليّة، ينبغي تفضيلها على نقيضها من الإلحاد.

[HICK, PHILOSOPHY OF RELIGION, P. 105]

نقد نظريّة قابليّة التحقّق في الآخرة

لا يخفى أنّ الالتزام بنظريّة (قابليّة التحقّق في الآخرة) يتوقّف على القول ببقاء النفس وهويّتها الشخصيّة في الآخرة، وهٰذه مباحث تتعلّق بمبحث المعاد.

والمشكلة الأصليّة في نظريّة (جون هيك) تكمن في أنّه يقبل بـ (مبدإ قابليّة التحقّق التجريبيّ) وإخضاع القضايا للمقاييس التجريبيّة الحسّيّة في الفلسفة الوضعيّة، ولٰكن يوسّع في معناها، والحال أنّ هٰذا المقياس والميزان في حدّ ذاته يعاني من الخلل والنقص كما ذكرنا آنفًا.

المشكلة الثانية هي أنّ غاية ما تُثبته هٰذه النظريّة أنّ القضايا المتعلّقة ببقاء النفس وخلودها، وأنّ الروح تبقى بعد الموت، قضايا صادقةٌ وصحيحةٌ؛ لأنّها قابلةٌ للتحقّق في الآخرة، ولٰكنّ سائر القضايا الدينيّة كإثبات وجود الله ـ تعالى ـ وصفاته الكماليّة، كعلمه وقدرته وعدم تناهيه وأزليّته وغنائه الذاتيّ لا يرتبط بآليّة التحقّق الأخرويّ، ولا يمكن إثباتها بهٰذه الطريقة، بل تبقى هٰذه الأحكام المتعلّقة بالله ـ تعالى ـ مسكوتًا عنها.

الإشكال المهمّ في هٰذه النظريّة هو أنّها تركّز على أنّ القضايا الدينيّة لا تعبّر عن الواقع في هٰذه الدنيا، وليست ذات معنًى فيها، بل تتّضح معانيها في الآخرة، وهٰذا يخالف تصوّر المؤمنين والمعتنقين للأديان ومرتكازاتهم الذهنيّة، من أنّ القضايا الدينيّة ذات معنًى ومدلولٍ صحيحٍ في الدنيا، مع أنّه لا تفيد القضايا الدينيّة فائدةً عمليّةً إلّا بعد حكايتها وتعبيرها عن الواقع، فالقضيّة ما دامت لا تكشف عن الواقع لا ثمرة عمليّةً لها.

[HICK, JOHN, PHILOSOPHY OF RELIGION, P.105]

جـ- نظريّة الألعاب اللغويّة (Theory of language Games)

تعتبر المدرسة الوضعيّة القضايا العلميّة ذات معنًى ومعبِّرةً عن الواقع الحسّيّ التجريبيّ، ولٰكن تركّز فلسفة التحليل اللسانيّ على أنّ للّغة وظائف ونشاطاتٍ أخرى غير توصيف العالَم ينبغي الالتفات إليها، كالتعهّد والتوصية والمناجاة والعبادة وبيان الأحاسيس والمشاعر، فتهتف فلسفة التحليل اللسانيّ بهٰذا الشعار: «لا تسأل عن معنى القضيّة، بل اسأل عن وظيفتها ودورها» [IAN G. BARBOUR, ISSUES IN SCIENCE AND RELIGION, P. 243].

يعتقد لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889_ 1951) بأنّ لكلّ لغةٍ تطبيقًا واستعمالًا متميّزًا وفق مناحي الحياة (Form of life) أو السياق الاجتماعيّ والمناخ الفكريّ والثقافيّ الّذي يعيش فيه كلّ إنسانٍ، ويعبّر فيتغنشتاين عن تطبيق اللغة واستعمالها بـ (اللعبة اللغويّة)، فتتعدّد اللغات بتعدّد مناحي الحياة وأشكالها وسياقاتها. [انظر إلى: فيتغنشتاين، تحقيقاتٌ فلسفيةٌ، ص 117؛ إبراهيم زكريّا، دراساتٌ في الفلسفة المعاصرة، ص 271]

وبعبارة أخرى: أنّ كلّ منحًى من مناحي الحياة، أو كلّ شكلٍ من أشكال الحياة والمعيشة يقتضي لغةً متميّزةً خاصّةً به، لا يعرفها إلّا من يعيش في ذٰلك النمط والطريقة من الحياة، والمقصود من الحياة هو جميع الآمال والأفكار والظروف الّتي تحيط الفرد الإنسانيّ، فلكلّ لغةٍ من اللغات الدينيّة والعلميّة والفلسفيّة "لعبةٌ لغويّةٌ" خاصّةٌ، أي تطبيقٌ واستعمالٌ خاصٌّ، وهٰذه الألعاب اللغويّة تكشف عن جوانب صُور الحياة وأشكالها، فهٰذه اللغة تعكس واقعها الخاصّ، فالعالَم الّذي يعيشه الفيلسوف يختلف تمامًا عن العالَم الّذي يعيشه المتديّن، أو الفنّان، أو العالِم التجريبيّ، أو الصوفيّ، فما دمنا لم نجرّب حياة الفيلسوف، أو الصوفيّ، أو المتديّن، ولم ننظر إلى العالَم من منظاره، لا نقدر أن نفهم لغته، أو لعبته اللغويّة، فكلّ لغةٍ تعكس طريقةً خاصّةً من الحياة والمناخ الفكريّ، من جهةٍ أخرى كلّ طريقةٍ ونمطٍ خاصٍّ من الحياة يولِّد لعبةً لغويّةً تخصّه.

إذن، لأجل التعرّف على حياة الآخرين يجب أن نبحث عن اللغة المعبّرة عن تلك الحياة الخاصّة بهم، وقد شبّه فيتغنشتاين نظريّته المسمّاة بـ (اللعبة اللغويّة) بالألعاب المعهودة والمألوفة بين الناس، فكما أنّ للعبة الشطرنج أو كرة السلّة وغيرها من الألعاب، قواعدَ وقوانينَ متميّزةً تخصّها، فكذٰلك بالنسبة إلى مناحي الحياة والسياق الاجتماعيّ والمناخ الفكريّ الّذي يعيشه الفرد، فلكلّ ذٰلك قواعد وقوانين خاصّةٌ، تستتبع لغةً خاصّةً تميّزها عن سائر مناحي الحياة.

[HICK, JOHN, PHILOSOPHY OF RELIGION, P. 96]

وبما أنّه لا توجد مفاهيم مشتركةٌ ولا معايير مشتركةٌ للتقييم بين (الألعاب اللغويّة) المختلفة، فلكلّ لغةٍ حسابٌ على حدةٍ، إذن كلّ لغةٍ تابعةٌ للقواعد الخاصّة المتميّزة بها، ولا يمكن تقييمها أو الحكم عليها بصورةٍ واحدةٍ، وكذٰلك لا يمكن الحكم على لعبةٍ لغويّةٍ خاصّةٍ وتقييمها إلّا من داخل إطار تلك اللغة، كلّ لعبةٍ لغويّةٍ جزءٌ من أسلوب الحياة الخاصّة؛ ولأجل أن نفهمها لا بدّ أن نحضر تلك الحياة ونلمسها ونعيشها من قريبٍ.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, P.273]

فمثلًا: الّذي يعيش في منحى الحياة العلميّة التجريبيّة، فهو داخلٌ في اللعبة اللغويّة التجريبيّة، فلا يجوز لهٰذا الشخص أن يحكم على اللعبة اللغويّة الدينيّة وينتقدها ويقوم بتقييمها؛ لأنّه لا يعيش في المناخ وإطار الحياة الدينيّة، فلا يعرف لغتها، فلا يمتلك لغةً مشتركةً بينهما حتّى يحكم عليها وينتقدها.

بالنتيجة أنّ القضايا الدينيّة والأحكام الميتافيزيقيّة، مصونةٌ ومحفوظةٌ من الإشكالات والنقود الواردة من قِبل العلوم التجريبيّة، وهٰذا التفكيك بين نطاق اللغة الدينيّة واللغة العلميّة يعالج مشكلة التعارض بين العلم والدين؛ إذ إنّ لكلّ واحدٍ منهما صورةً ونمطًا خاصًّا من الحياة والمعيشة، وبالتبع له لعبةٌ لغويّةٌ متميّزةٌ

ومعايير مختصّةٌ به، فلا يجوز لمن هو خارجٌ من مناخ الدين أن يحكم عليه وينتقده ويزعزع مبادئه بمعايير وموازين غير دينيّةٍ.

وقام د. ز. فيليبس (D. Z. Philips) ـ وهو من تلامذة فيتغنشتاين ـ بتأويل القضايا الدينيّة المعارضة مع العلوم التجريبيّة وتفريغها من معانيها الأصليّة؛ دفاعًا عن العلم والفلسفة الوضعيّة؛ فإنّه يتكلّم عن موضوع (بقاء النفس) ويؤوّل عقيدةَ (عدم فناء الروح والنفس الإنسانيّة)، ويقول إنّه ليس معنى بقاء الروح هو امتداد حياته في عالَمٍ آخر، حتى يتّصف بالصدق والكذب، بل هي بمعنى أنّ للإنسان أنواعًا مختلفةً من الحياة الدنيويّة.

وبعبارةٍ أخرى: أنّ فيليبس يرى اللغة الدينيّة لغةً قيميّةً، فقولنا: (الحياة أبديّةٌ) لا يعني استمرار الحياة، وإنّما هو شكلٌ من أشكال التقويم [Hick, John, Philosophy of Religion, p 96]، وهٰذا التأويل والتفسير الجديد من القضايا الدينيّة يسبّب هدمَ الدين.

نقد نظريّة الألعاب اللغويّة

تعاني نظريّة فيتغنشتاين من مشاكل عديدةٍ نستعرضها في هٰذا المجال:

1ـ المشكلة الرئيسة في نظريّة الألعاب اللغويّة تكمن في أنّ القضايا الدينيّة لا تعبّر عن الواقع ولا تحكي عنه، بسبب تأثّر هٰذه النظريّة بالوضعيّة المنطقيّة؛ إذ إنّ الوظيفة الجوهريّة للّغة هي حكايتها عن الواقع وتعبيرها عنه، ولٰكنّ نظريّة الألعاب اللغويّة تنفي هٰذه الوظيفة المحوريّة للّغة، وتركّز على الوظائف الأُخر لها، مع أنّ هٰذه النظريّة ادّعاءٌ بلا دليلٍ ولا تدعمها حجّةٌ ولا برهانٌ.

2ـ هٰذا التحليل للّغة الدينيّة يخالف ما يعتقده المؤمنون والمعتنقون للدين، من أنّ لغة الدين ذات معنًى وتعبّر عن الواقع، بل إنّها صادقةٌ مطابقةٌ للواقع، فكلّ

الآثار المترتّبة على اللغة الدينيّة بفضل أنّها تحكي عن الواقع وتُخبر عن الحقائق، فهي تنافي نظريّة الألعاب اللغويّة المرتكزات الذهنيّة للمتديّنين.

3ـ من الركائز الأساسيّة في نظريّة فيتغنشتاين مصطلح "مناحي الحياة"، ولٰكنّ هٰذا اللفظ مبهمٌ وغير واضحٍ، فما المقصود من مناحي الحياة؟ وكيف نميّز بين مناحي الحياة بعضها عن بعضٍ؟ هل جميع الأديان ذات منحًى ونمطٍ واحدٍ من الحياة؟ أو لكلّ واحدٍ من المذاهب منحًى متميّزٌ؟! لا يخفى أنّ تفسير (منحى الحياة) بالأفكار والأطر الثقافيّة والظروف الاجتماعيّة وغيرها من السمات الّتي يذكرها أتباع هٰذه النظريّة لا يغني عن الحقّ شيئًا؛ لأنّها أيضًا تعاني من الإبهام والغموض. [شاكرين، مقالة (علم لغة القضايا اللاهوتيّة)، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد 89، ص 153]

4ـ أنّ عدم الحصول على الفهم المشترك من الألفاظ والألعاب اللغوية، يعدّ من اللوازم الخطيرة لهٰذه النظريّة، يعتقد (فيتغنشتاين) [HICK, JOHN, PHILOSOPHY OF RELIGION, P. 96] أنّ للّفظ معنًى خاصًّا في إطار الأسرة اللغويّة وفي نطاق منحى الحياة والبيئة المعيشيّة الّتي تكوّن فيها اللفظ فحسب، فخارج هٰذه البيئة أو منحى الحياة، فلا معنى لذٰلك اللفظ، وهٰذا يسبّب نقض نظريّة الألعاب اللغويّة؛ لأنّ هٰذه النظريّة نفسها نشأت وتكوّنت في منحًى خاصٍّ من الحياة والمعيشة الّتي يعيش فيها (فيتغنشتاين)، فلا يمكن لمن هو خارجٌ عنها أن يفهمها ويقيّمها، وهٰذا يستلزم التناقض، مع أنّ هٰذه النظريّة تحتوي على نوعٍ من الحكم والتقييم للّغة الدينيّة خارجًا عن منحاها ونطاقها، وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في هٰذه النظريّة.

5ـ تستلزم النظريّة انسداد باب التفهيم والتفاهم والحوار المشترك في الحقول المعرفيّة المتعدّدة؛ لأنّه لا يفهمها إلّا من يعيش في البيئة والمناخ الّذي تكوّنت النظريّة فيها، وكذا ينسدّ باب المقارنة بين العلوم والمعارف البشريّة وفقًا لنظريّة (فيتغنشتاين).

6ـ تستلزم هٰذه النظريّة النسبيّةَ في المعرفة (Relativism)؛ لأنّه ـ وفقًا لنظريّة (فيتغنشتاين) ـ لا يجوز لمن هو خارجٌ عن منحى حياة خاصّة أن يحكم عليها أو ينقدها ويقيّمها، إذن ليس هناك معيارٌ خارجيٌّ مشتركٌ يقوم بتقييم مناحي الحياة وتمحيصها.

يصرّح (فيتغنشتاين) على أنّ المؤمن عندما يقول: (الله موجودٌ) فإنّه لا يناقض عقيدة الملحِد حينما يقول: (الله ليس بموجودٍ)؛ إذ ليس هناك لغةٌ مشتركةٌ أو فهمٌ مشتركٌ بينهما حتّى يكون بين عقيدتهما تناقضٌ، بل لكلّ واحدٍ منهما منحى للحياة يختلف تمامًا عن الآخر، وليس هٰذا إلّا الوقوع في ورطة النسبيّة.

د- النظريّة الرمزيّة (Symbolism)

كما ذكرنا أنّ النظريّات المتعلّقة بلغة الدين تنقسم إلى قسمين: النظريّات الّتي ترتكز على أنّ القضايا الدينيّة وأنّ لغة الدين ذات معنًى صحيحٍ ومطابقٍ للواقع وليست خاليةً من المعنى، والثاني النظريّات الّتي تركّز على أنّ القضايا الدينيّة فاقدةٌ للدلالة وأنّها ليست ذات معنًى، بل لغة الدين هي لغةٌ رمزيّةٌ لا تعبّر عن الواقع ولا تخبر عنه؛ بناءً على هٰذا الاتّجاه لا يمكن التعبير عن أوصاف الله بلغةٍ حقيقيّةٍ واقعيّةٍ.

تؤكّد نظريّة (الرمزيّة) على أنّ الصفات والأفعال المنسوبة إلى الله في القضايا الحمليّة، هي أوصافٌ رمزيّةٌ أسطوريّةٌ تمثيليّةٌ لا تحكي عن الواقع الخارجيّ، ولا يمكن توصيف الله بها، بل هي رموزٌ تشير إلى ما ورائها، فليست دلالات الكلمات في النصوص الدينيّة دلالاتٍ مباشرةً حدّيّةً، بل هي ترمز إلى ما ورائها.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, PP.275-277]

فوظيفة الرمز هي توفير الأرضيّة لمواجهة الإنسان الأمرَ القدسيّ ومكاشفته وتجربته عرفانيًّا، وكذٰلك تساعد اللغة الرمزيّة الإنسان على معرفة المراتب العميقة والمكنونة في روحه، والمراتب العميقة في الواقع الخارجيّ.

ومن الواضح أنّ النظريّة الرمزيّة بُنيت على المبادئ العرفانيّة الكشفيّة؛ إذ تنكشف للعارف حقائق متعاليةٌ يعجز عن التعبير عنها وبيانها؛ لأنّه لا يملك إلّا اللغة العرفيّة، فإمّا أن يسكت عمّا شاهده بقلبه وروحه، وإمّا أن يستخدم اللغة العرفيّة وهي محدودةٌ ومقيّدةٌ بالأمور المحسوسة المألوفة، وإمّا أن يستعمل اللغة الرمزيّة للتعبير عمّا شاهده بقلبه من الحقائق الملكوتيّة والمتعاليّة.

يستدلّ أتباع النظريّة الرمزيّة بدليلٍ لإثبات ما يدّعون، وهو: أنّ الله وجودٌ متعالٍ يختلف تمامًا عن سائر الموجودات، بل هو عين الوجود ومحض الوجود ولا حدّ ولا نهاية لوجوده، ومن جهةٍ أخرى يستخدم الناس في المحاورات العرفيّة لغةً عرفيّةً محدودةً تحكي عن الأحداث والأعيان البشريّة المألوفة، وبالنتيجة لا يمكن استخدام اللغة البشريّة العرفيّة المشوبة بالنواقص لبيان أوصاف الله المطلقة وصفاته العليا؛ لأنّه يستلزم استيعاب وعاءٍ محدودٍ ومضيّقٍ لمعانٍ غير محدودةٍ وغير متناهيةٍ. [IBID.,P.275]

يدافع (بول تليك) (Paul Tillich) (1886_1965) عن نظريّة الرمزيّة، ويعتقد بأنّ اللغة الدينيّة هي لغةٌ رمزيّةٌ استعاريّةٌ؛ فإنّه يعتقد بأنّ الإيمان هو (الاهتمام المطلق) (ultimate concern) أو الاتّكاء المطلق على الغاية القصوى، سواءٌ أكانت هٰذه الغاية الله تعالى، أم شيئًا آخر، مثل: الوطنيّة والعنصريّة والمال والثروة وغيرها من الأمور الّتي يمكن أن تقع كغايةٍ قصوى للإنسان.

يرى (بول تيليك) أنّ المعتقد الدينيّ الّذي يمثّل حالةً من الاهتمام المطلق، لا

يمكن أن تعبّر عن نفسها إلّا باللغة الرمزيّة. [HICK, JOHN, PHILOSOPHY OF RELIGION,P. 86]

وبعبارةٍ أخرى: أنّ الإيمان يُظهر نفسَه واضحًا وجليًّا في ضمن اللغة الرمزيّة؛ لأنّ حقيقة الإيمان هي (الاهتمام المطلق)، أو الاعتماد التامّ بالغاية القصوى، فلا يمكن التعبير عنها إلّا باللغة الرمزيّة.

يستثني (بول تيليك) قضيّةً دينيّةً واحدةً من القضايا الدينيّة، ويعتبرها حرفيّةً غير رمزيّةٍ يمكن أن تقال عن الحقيقة المطلقة، وهي: (اللهُ هو الوجودُ المحضُ، لا أنّه موجودٌ كسائر الموجودات)، بمعنى أنّ الله ﷻ ليس موجودًا في جنب سائر الموجودات المتناهية المحدودة، بل الله ـ تعالى ـ هو الوجود المحض المطلق الّذي يسبّب سائر الموجودات، فهو علّة العلل، فوجوده يختلف تمامًا عن الموجودات الأخرى، وهٰذا التفسير لوجود الله ﷻ يسبّب رمزيّة لغة التعبير عن الله؛ لأنّه إذا كان وجود الله عين الوجود ومحض الوجود لا كسائر الموجودات الإمكانيّة، فلا يمكن التعبير عن أوصاف هٰذا الوجود المحض اللّامتناهي بلغةٍ بشريّةٍ عرفيّةٍ ضيّقةٍ، فلا بدّ من استخدام اللغة الرمزيّة [IBID., P 86]. فلو كان يمكن التعبير عن الله ﷻ وأوصافه ـ مع علوّ شأنه وعظمته المطلقة ـ بلغةٍ عرفيّةٍ حقيقيّةٍ غير رمزيّةٍ، لاستلزم التقليل من شأنه ﷻ بمستوى الموجودات المتناهية المحدودة، وهٰذا ممتنعٌ في شأنه تعالى.

ينبغي هنا أن نشير إلى نقطةٍ مهمّةٍ، وهي: أنّ معيار الصدق والكذب في اللغةِ الرمزيّةِ يختلف عن المعيار المشهور والمعهود في نظريّة المعرفة، فيرى (بول تيليك) أنّ معيار صدق الرموز الدينيّة يرجع إلى مدى صلاحيّات هٰذه الرموز وكفاءتها في بيان التجارب الدينيّة والعرفانيّة، فكلّ رمزٍ أَوْصَل الإنسانَ إلى مقصوده وهدفه أكثر فأكثر وبشكلٍ أوضح وأبلَغ، فهٰذا الرمز صادقٌ، وكلّ رمزٍ فيه إبهامٌ وغموضٌ في بيان مقاصده، فهو كاذبٌ، فالصدقُ والكذبُ في اللغة الرمزيّة راجعان إلى مدى

إيضاح الرموز وإفصاحها عن متعلَّقاتها، بينما معيار الصدق والكذب في نظريّة المعرفة، هو مطابقة القضايا لمَحكيّها ومصاديقها.

[TILLICH, PAUL,THE MEANING AND JUSTIFICATION OF RELIGIOUS SYMBOLS, P.11]

السؤال المهمّ هو: ما المقصود من (الرمز) (symbol)؟ وما سماته وميزاته[1]؟

يميّز (بول تيليك) بين نوعين من الرمز، وهما: الرموز المحاكية (Representative symbol) والكاشفة الّتي تحظى بخصائص الرموز الحقيقيّة، والرموز غير المحاكية (unRepresentative symbol) الّتي لا تمتلك ميزات الرموز الواقعيّة، كالرموز المنطقيّة والرياضية، وهي في الحقيقة علامات، ثم يذكر ميزات وخصائص الرموز المحاكية [HICK, JOHN, PHILOSOPHY OF RELIGION,P.85]:

1ـ أهمّ ميزة للرمز هو أنّه يشير دائمًا إلى أشياء وحقائق وراء نفسه، ولا يشير إلى نفسه، فالرموز تحكي عن أشياء وراء ذاتها، كَالْعَلَمِ الّذي يُعدّ رمزًا ونموذجًا للعزّة والاقتدار عند كلّ الشعوب، كذٰلك الحروف والكلمات والأعداد رموزٌ تشير إلى ما ورائها من الحقائق والواقعيّات.

بعبارةٍ أخرى: أنّ للرمز معنًى ظاهريًّا ومعهودًا، ومعنًى باطنيًّا وحقيقيًّا، فالمعنى الظاهريّ قنطرةٌ ومرآةٌ للمعنى الباطنيّ والحقيقيّ، فلا يجوز حمل اللفظ على معناه الظاهريّ المعتاد، بل يجب اجتيازه والوصول إلى المغزى الحقيقيّ له.

---

1 ـ يذكر بول تيليك خصائص الرمز وميزاته في الكتب التالية:

a. Tillich, Paul, Theology of Culture, p. 58.

b.Tillich, Paul, Dynamics of Faith,p.55.

c. Tillich, Paul,The Meaning and Justification of Religious Symbols,p.4-5.

2ـ تساهم الرموزُ في واقعيّة محكيّها ومطابَقها مساهمةً حقيقيّةً، خلافًا للعلائم الوضعيّة والاعتباريّة المعهودة الّتي يعتمد عليها المجتمع، كالإشارة الحمراء الّتي تدلّ على توقّف السيارات؛ فإنّ الإشارة والمشير في هٰذه العلائم شيءٌ، والمشار إليه حقيقةٌ مستقلّةٌ على حدةٍ يختلف تمامًا عن الإشارة، ولٰكنّ الرمز يشارك ويساهم في هويّة الشيء الّذي يحكى عنه ويشير إليه، على سبيل المثال: أنّ الْعَلَمَ رمزٌ يشير إلى الاقتدر والعظمة والعزّة للشعوب، فهٰذا الرمز يساهم ويشاطر في هٰذا الاقتدار والعزّة حقيقة؛ لذا أنّ تعظيم العَلَم ورفعه يُعدّ تعظيمًا لاقتدار ذٰلك البلد، والإهانة لِعَلَم البلد أو إسقاطه، تعدّ هزيمةً وذلّةً له.

إذن يتضمّن مفهوم (الرمز) على مفهوم المشاركة (Participation) والمساهمة؛ فلذا لا يمكن استبدال هٰذه الرموز والنماذج بشيءٍ آخر، إلّا أن تتغير هويّة ذٰلك الشعب وتاريخه، على سبيل المثال: لفظ الجلالة (الله) رمزٌ لا يحلّ محلّه رمزٌ آخر، خلافًا للعلائم العرفيّة الّتي يمكن استبدالها بشيءٍ آخر، كاستبدال لون الأحمر بلون الأزرق في إشارات العبور.

3ـ أنّ الرمز يكشف عن الأبعاد والمراتب المختفية العميقة للأشياء، ويزيح الستار عنها؛ حيث لا يمكن للإنسان أن يعرف هٰذه المراتب والمستويات المكنونة بطريقةٍ معتادةٍ، على سبيل المثال: الشعر والفنّ يكشفان للإنسان عن مراتب مخبوئةٍ ومعمّقةٍ من الواقعيّة الّتي لا يمكن التعرّف عليها إلّا عبر هٰذه الرموز، وكذٰلك الرسم الّذي يرسمه الرسّام رمزٌ من الرموز، ويشير إلى حقيقيّةٍ ملحميّةٍ لا يمكن التعبير عنها إلّا في ضوء هٰذا الرسم.

4ـ أنّ الرمز ـ إضافةً إلى أنّه يحكي عن المراتب المختفية الباطنيّة للأشياء ـ يكشف أيضًا عن الأبعاد الوجوديّة المخبوئة لروح الإنسان المتطابقة مع أبعاد الواقعيّات الخارجيّة، فالرمز يزيل القناع عن الجوانب الوجوديّة العميقة للإنسان،

بحيث لا يمكن التعرّف عليها إلّا من خلال هٰذه الرموز، كالنغمات الموزونة للموسيقى الّتي تكشف عن الزوايا المجهولة والمحجوبة لروح الإنسان، فالرمز يُبرز ويُظهر المراتب والمستويات المكنونة في الواقع الخارجيّ وفي الروح الإنسانيّ معًا.

5ـ لا تتكوّن الرموز بالتفاتٍ وتعمّدٍ، بل تنبثق عن اللاوعي الفرديّ والاجتماعيّ، وتنشأ من الهويّة الجمعيّة، فللرموز أرضيّةٌ اجتماعيّةٌ خاصّةٌ تتكوّن فيها، خاصّةً الرموز السياسيّة والدينيّة الّتي لها وظائف اجتماعيّةٌ، فهي تتكوّن من اللّاوعي الجمعيّ في المجتمع، فإذا انقطعت العلاقة الذاتيّة الاجتماعيّة واللّاوعي الاجتماعيّ من هٰذه الرموز، فحينئذٍ تموت الرموز وتمحو بموت أرضيّاتها الاجتماعيّة.

6ـ أنّ الرموز لها طلوعٌ وأفولٌ، لها حياةٌ ومماتٌ، لها نموٌّ وذبولٌ، الرموز تنشأ وتنمو وتزدهر في بعض الظروف، وتزول وتنقضي في بعض الظروف الأُخر.

يعتقد (بول تيليك) بأنّه لا يمكن التعبير عن الغاية القصوى، أو الأمر المقدّس إلّا باللغة الرمزيّة، فلا يتسنى التعبير والحكاية عن الغاية القصوى والاهتمام المطلق باللغة الحقيقيّة العرفيّة، والسرّ في ذٰلك هو أنّ حقيقة الغاية القصوى حقيقةٌ وراء الحقائق المحدودة والمتناهية، فلا تقع الغاية القصوى في إطار الواقعيّات الملموسة المحدودة، فبالتبع لا يمكن التعبير عنها إلّا بلغة الرمز؛ لأنّ اللغة الحقيقيّة العرفيّة قاصرةٌ وعاجزةٌ عن بيان صفات الغاية القصوى.

[PAUL, TILLICH, SYSTEMATIC THEOLOGY,V. 1, P.211]

فبناءً على ما ذكرناه في خصائص الرموز، الرمز الدينيّ يشارك ويساهم في قداسة هٰذا الأمر المقدس، وبذلك يعتقد (بول تيليك) أنّ الله ﷻ هو الرمز الأصليّ والمبدئيّ للغاية القصوى الّتي تسيطر على جميع حياتنا، ونحن مستعدّون لأن نضحّي بكلّ شيء دونها.

إنّ مفهوم (الغاية القصوى) أو (الاهتمام المطلق) (ultimate concern) في النظريّة الرمزيّة، يتّسم بعدّة سماتٍ وميزاتٍ:

منها: ينبغي التسليم المحض أمام الغاية القصوى من دون أيّ قيدٍ وشرطٍ.

ومنها: تمثّل الغايةُ القصوى الكمالَ المطلق.

ومنها: كلّ شيءٍ في حياة الإنسان بسبب ارتباطه بالغاية القصوى، يكون ذا معنًى وهدفٍ.

ومنها: يمكن للإنسان أن يجرّب الغاية القصوى تجربةً عرفانيّةً باطنيّةً بصفتها أمرًا مقدّسًا.

فالغاية القصوى، هي: «الأمر المقدّس الّذي يستعدّ الإنسانُ أن يضحّي بكلّ غالٍ وثمينٍ لأجله ويفديه له، ويكون مركز الاهتمام المطلق، بحيث ينبثق منه جميع الميول والرغبات الإنسانيّة فهي المعشوق النهائيّ وغاية الغايات في حياة الإنسان» [علي زماني، لغة الدين، ص 256].

يصرّح (بول تيليك) بأنّ الغاية القصوى لا تنحصر في الله تعالى، بل تتمثّل في كلّ أمرٍ مقدّسٍ يتّصف بهٰذه الصفات المذكورة أعلاه، كالوطنيّة، أو الجاه والمقام، أو الثروة والمال، أو ما شابه ذٰلك، فيعتقد (بول تيليك) بأنّ الرمز ما دام له الطريقيّة لتلك الغاية القصوى، أو الاهتمام المطلق، فهو رمزٌ حقيقيٌّ، ولٰكن إذا تحوّل الرمز إلى موضوعٍ مستقلٍّ يحظى بقداسةٍ مستقلّةٍ عن قداسة الغاية القصوى، فهٰذا يستلزم الشرك وعبادة الصنم، فلا يجوز أن يتحوّل الرمز إلى الصنم والوثن، فالرمزُ طريقٌ إلى الأمر المقدّس، وليس نفسه موضوعًا مقدّسًا في حدّ ذاته.

آثار النظريّة الرمزيّة (Symbolism)

تستلزم نظريّة (الرمزيّة) عدّة أمورٍ:

أحدها: أنّ لغة الدين ليست لغةً حقيقيّةً تفيد المعنى الواقعيّ ولا تحكي عن الواقع، بل لغة الدين إشارةٌ إلى ما ورائها من الأشياء، وبالنتيجة لا يمكن أن نعرف صفات الله ﷻ معرفةً إيجابيّةً حقيقيّةً، وهٰذا يستلزم نوعًا من تعطيل العقول عن معرفة الله.

ثانيها: بما أنّ لغة الدين لا تكشف عن الواقع، ولا تمنح معنًى حقيقيًّا للإنسان، فلا تتّصف القضايا الدينيّة بالصدق والكذب.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, P.276]

ثالثها: تحاول نظريّة الرمزيّة أن تنزّه الله ﷻ عن صفات المخلوقين وسماتهم؛ فلذا تعتقد أنّ وجود الله يختلف تمامًا عن الموجودات المخلوقة.

رابعها: تنبثق النظريّة الرمزيّة لـ (بول تيليك) من نزعاته العرفانيّة والباطنيّة، وأنّه لا يمكن التعبير عن الحقيقة الخالصة المشهودة بهٰذه الألفاظ البشريّة المشوبة بالنقص.

النقد

1ـ تُناقض النظريّة الرمزيّة نفسَها وتُنافي ذاتَها؛ لأنّ (بول تيليك) يُبيّن نظريته بلغةٍ حقيقيّةٍ غير رمزيةٍ؛ ليفهمها جميع الناس من دون اعتماد على أيّ رمزٍ وإشارةٍ، وعندما يتكلّم تيليك عن "الغاية القصوى" في نظريّتها الرمزيّة ـ وكذٰلك عن "الله تعالى" وعن "الإيمان" و"الإرادة" و"العقل" ـ فهو يوضّح هٰذه الألفاظ الدينيّة بلغةٍ عرفيّةٍ حقيقيّةٍ، ولا يستخدم لغةً رمزيّةً في بيانها، وهٰذا بمعنى نفي اللغة الحقيقيّة الكاشفة عن الواقع في ضوء اللغة الحقيقيّة، وهو تناقضٌ واضحٌ.

2ـ تقوم النظريّة الرمزيّة على تعريفٍ خاطئٍ للدين؛ لأنّ (بول تيليك) يركّز على أنّ الدين هو العلقة الروحيّة والمحبّة الشديدة للأمر المقدّس أو الغاية القصوى، وهٰذا في الحقيقة تحويل الدين وإرجاعه إلى علاقةٍ فرديّةٍ باطنيّةٍ وتجربةٍ عرفانيّةٍ مع الله تعالى، بينما الأديان التوحيديّة ـ خاصّةً الدين الإسلاميّ ـ لا تحصر معارفه في العلاقة الفرديّة مع الله ومواجهة الأمر القدسيّ، بل هناك قضايا نظريّة تتعلّق بأمورٍ عقديّةٍ كالتوحيد والمعاد والنبوّة، وهناك أيضًا قضايا عمليّةٌ ترتبط بالأخلاق والتكاليف والحقوق الاجتماعيّة، فليس جميع القضايا الدينيّة ناظرةً إلى الغاية القصوى وصفاتها، ففي الحقيقة بُنيت النظريّة الرمزيّة على افتراضٍ مسبقٍ خاطئٍ وهو التعريف المضيَّق للدين وحصره في التجربة العرفانيّة الباطنيّة.

إذن، النظريّة الرمزيّة ـ لو سلّمنا بها ـ تشمل القضايا العقديّة فحسب، وتسكت عن بيان سائر القضايا الدينيّة، كالقضايا العباديّة والأخلاقيّة والتاريخيّة وغيرها.

3ـ المشكلة الرئيسة الّتي تعاني منها النظريّة الرمزيّة، هي أنّ لغة الدين لا تحكي عن الواقع ولا تكشف عنه، بل هي رمزٌ إلى ما ورائها! وهٰذا باطلٌ وغير صائبٍ؛ وذٰلك لعدّة أسباب:

منها: هٰذا يخالف ما يعتقد به المؤمنون والمتديّنون بدينٍ خاصٍّ؛ فإنّهم اعتنقوا الدين وآمنوا به؛ لأنّه يخبر عن حقائق خارجيّةٍ (Factual truths) ويحكي عن الواقع العينيّ، لا أنّه يتحدّث بلغةٍ رمزيّةٍ غير حقيقيّةٍ، إذن، النظريّة الرمزيّة مغايرةٌ لارتكازات المتديّنين والمؤمنين من لغة الدين.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, P.275]

ومنها: يصرّح الله ﷻ في كلامه بأنّه أرسل الرسل وأنزل الكتب لهداية البشر وإرشاده إلى الحقّ والصراط المستقيم، فلو كانت لغة الدين لغةً رمزيّةً أسطوريّةً لا تحكي عن الواقع، لكان يناقض غرض الله ـ تعالى ـ من هداية الإنسان وتعليمه وتزكيته؛ لذا يقول القرآن الكريم: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدي مَنْ يَشاءُ وَهُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ﴾ [سورة إبراهيم: 4].

بعبارةٍ أخرى: أنّ نفي اللغة الحقيقيّة الحاكية عن الواقع إنكارٌ ونفيٌ للعلاقة بين اللفظ والمعنى، ولا شكّ أنّ الناس في محاوراتهم العرفيّة يعتمدون على الأصول العقلائيّة العرفيّة من أصالة الظهور وأصالة الحقيقة وغيرها، والشارع المقدّس لم يستخدم طريقةً خاصّةً متميّزةً للتكلّم مع الناس، وإلّا لبيّنها وذكرها لهم؛ حتّى لا يضلّوا، بل استخدم نفس الطريقة المعهودة العرفيّة بين الناس في حواراتهم اليوميّة، فلو كانت لغة الدين لغةً رمزيّةً أسطوريّةً لبيّنها الله ﷻ للناس، وأوضح قواعدها وأصولها وأحكامها؛ حتّى لا يضلّوا عن الحقّ والصراط المستقيم. نعم، قد يستخدم العرف شطرًا من الكنايات والاستعارات في حوارتهم العرفيّة ويعرفون المعنى الحقيقيّ في ضوء القرائن اللفظيّة والحاليّة، ولٰكن ليس هٰذا بمعنى أنّ لغتهم هي لغةٌ رمزيّةٌ استعاريّةٌ محضةٌ.

ومنها: أنّ نفي بُعد الحكاية والكاشفيّة والتعبير عن الواقع من اللغة الدينيّة، يستلزم التورّط في ورطة النسبيّة (Relativism) والفوضى؛ إذ يفسح المجال لأن يستنبط كلّ إنسانٍ مفهومًا ومعنًى خاصًّا من الرموز غير ما يفهمه الآخرون، فعلى سبيل المثال: قضيّةٌ دينيّةٌ خاصّةٌ رمزٌ لشيءٍ خاصٍّ عند فردٍ ورمزٌ لشيءٍ آخر عند شخصٍ آخر، وهٰذه هي النسبيّة المدمّرة للمعرفة البشريّة.

ومن جهةٍ أخرى تقتضي النسبيّة في الرموز ألّا يكون هناك معيارٌ وميزانٌ مطلقٌ لصدق القضايا الدينيّة وكذبها، وهٰذا بمعنى تسلّم اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

4ـ يستثني (بول تيليك) قضيّةً دينيّةً واحدةً من القضايا الدينيّة، ويعتبرها غير رمزيّةٍ ألا وهي: (الله هو الوجود نفسُه، أي: الوجود المحض)، السؤال الّذي يختلج بالبال هو: ما معيار التمييز والتفريق بين هٰذه القضيّة الدينيّة وبين سائر القضايا الدينيّة؟! لماذا لا يمكن الحكاية والإخبار عن الوجود المحض بلغة الرمز؟ فإذا كان السبب هو أنّ وجود الله ﷻ وجودٌ غير متناهٍ وغير محدودٍ، فنقول: إنّ الصفات والأوصاف المتعلّقة بهٰذا الوجود المحض والمطلق أيضًا صفاتٌ غير محدودةٍ وغير متناهيةٍ، فلا تجوز الحكاية والتعبير عنها باللغة الرمزيّة! فلماذا يميّز (بول تيليك) بين وجود الله وبين صفاته وأوصافه في اللغة المعبّرة عنها؟!

5ـ بناءً على النظريّة الرمزيّة أنّ الرمزَ يشارك ويساهم في هويّة ما يحكي عنه ويشير إليه، ولٰكن هٰذه الخصوصيّة للرمز تعاني من الإبهام والغموض:

أوّلًا: ما معنى مشاركة الرمز ومساهمته في حقيقة ما يحكي عنه ويعبّر عنه؟!

ثانيًا: مع أنّ وجود الله ﷻ وجودٌ لا حدّ له ولا نهاية، فكيف تشارك سائرُ الصفات الأوصافَ الإلٰهيّة في هٰذا الوجود المطلق اللامتناهي؟! وما حدّ هٰذه المشاركة؟!

6ـ مصطلح "الغاية القصوى" يُعدّ من الركائز الأساسيّة في النظريّة الرمزيّة، ولٰكن ليس مقصود (بول تيليك) واضحًا من هٰذا المصطلح؛ لأنّه تارةً يقصد من الغائيّة (ultimacy) ما يعتبر غايةً عند نفس الإنسان (الغاية في مقام الإثبات)، ومرّةً أخرى يقصد من الغائيّة ما هو الغاية والبغية في العالَم الخارجيّ (الغاية في مقام الثبوت)، فحصل هناك خلطٌ بين الغائيّة النفسيّة والغائيّة الوجوديّة، وهٰذا خلطٌ والتباسٌ عظيمٌ في كلامه.

7ـ الحجّة الرئيسيّة في كلام (بول تيليك) لإثبات اللغة الرمزيّة للدين، هي: أنّ وجود الله يباين تمامًا وجود سائر الموجودات؛ لأنّ وجود الله لا حدّ له ولا نهاية،

فهو وجودٌ محضٌ مطلقٌ، ولٰكنّ هٰذه الحجّة داحضةٌ وباطلةٌ؛ لأنّ فيها خلطًا بين المفهوم والمصداق؛ إذ إنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين الله ﷻ ومخلوقاته، ولٰكن الميزات والاختلافات ترجع إلى المصداق وكيفيّة اتّصافه بها.

يقول العلّامة الطباطبائيّ: «قولنا: "الواجبُ موجودٌ"، فإن كان المفهوم منه "الموجود" المعنى الّذي يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنويّ، وإن كان المفهوم منه ما يقابله ـ وهو مصداق نقيضه ـ كان نفيًا لوجوده، تعالى عن ذٰلك، وإن لم يُفهم منه شيءٌ، كان تعطيلًا للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة» [الطباطبائيّ، بداية الحكمة، ص 13].

فوجود الله ـ تعالى ـ في الخارج لا حدّ له ولا نهاية له، فوجوده في قمّة العلوّ والعظمة، ولٰكن هٰذا لا يستلزم أن نستخدم لغةً رمزيّةً لفهم صفاته وأسمائه، بل بناءً على الاشتراك المعنويّ للوجود يمكن أن نفهم صفاته ـ تعالى ـ من خلال هٰذه المفاهيم والألفاظ المعهودة عند العرف.

8ـ تستلزم نظريّة اللغة الرمزيّة تعطيلَ العقولِ والأفهامِ عن معرفة الله ﷻ وصفاته؛ لأنّه لا يمكن أن نصف اللهَ ـ تعالى ـ بالألفاظ والكلمات الّتي نصف بها سائر الموجودات، فلا يتسنّى أن نقول: إنّ الله ﷻ يتّسم بالعلم والقدرة والحياة؛ لأنّ هٰذه الصفات المعروفة لدى الإنسان مشوبةٌ بالنقص والمحدوديّة، فلا يجوز استخدامها لتوصيف الله تعالى، فيتعطّل بابُ فهم الله وصفاته وخصائصه، وبالتبع السؤال عن صدق القضايا الدينيّة وكذبها، سؤالٌ مهملٌ وباطلٌ؛ لأنّ القضايا المتضمّنة لصفات الله تعالى، لا تعبّر عن الواقع ولا تحكي عنه.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, P.276]

وقد حاول بعض الحداثيّين المسلمين أن يطبّقوا نظريّة (اللغة الرمزيّة) على

القرآن الكريم والنصوص الدينيّة، ويركّز على أنّ اللغة المستخدمة في القرآن الكريم هي لغةٌ رمزيّةٌ تمثيليّةٌ قصصيّةٌ غير كاشفةٍ ولا معبّرةٍ عن الواقع، بل هي ترمز إلى ما ورائها من الأشياء والحقائق الأخر.

هـ- نظريّة الأسطورة (Mythical)

يعتقد بعض المفكّرين بأنّ وظيفة اللغة لا تنحصر في كشف الواقع والتعبير عنه، بل هناك وظائف وتطبيقاتٌ (functions) وأبعادٌ أخرى للّغة، ينبغي ألّا نغفل عنها كوظيفة (الأمر) و(الإنشاء) و(الاستفهام) و(التعجّب) و(التمنّي) وغيرها من الوظائف.

يعتقد بريثوايت (Braithwaite) فيلسوف العلم وعالم الفيزياء البريطانيّ (1900_1990م) بأنّ البحث عن معنى القضايا والعبارات الدينيّة مقدَّمٌ على البحث عن صدقها وكذبها، بناءً على الفلسفة الوضعيّة (Positivism) أنّ معيار وجود المعنى وفقدانه في القضايا بشكلٍ عامٍّ، هو أن تخضع القضايا للاختبار التجريبيّ ولها قابليّة الإثبات التجريبيّ والتحقّق (verification).

هناك ثلاثة أنواعٍ من القضايا تمتلك هٰذا المعيار:

الأوّل: القضايا الشخصيّة الجزئيّة الّتي تتعلّق بالأمور الخاصّة التجريبيّة.

الثاني: القضايا العلميّة الكلّيّة الّتي تخضع للإثبات أو للإبطال التجريبيّ.

الثالث: القضايا التحليليّة الّتي لا تحكي عن الواقع الخارجيّ، بل تُنتزع محمولاتُها من بطن موضوعاتها، فهي القضايا الطوطولوجيّة (tautologous).

فما سوى هٰذه الأقسام الثلاثة من القضايا تفرغ من المعنى ولا دلالة لها، فضلًا عن صدقها وكذبها، وبناءً على الرؤية الوضعيّة لا تُعدّ القضايا الدينيّة

والأحكام الأخلاقيّة من هٰذه الأقسام الثلاثة، فهي مهملةٌ فارغةٌ من حمولة المعنى.

يحاول بريثوايت بريث ويت أن يحتفظ على مبادئ الفلسفة الوضعيّة، ويلتزم بأصل "قابليّة الإثبات أو الإبطال التجريبيّ" ولٰكن مع ذٰلك يبذل جهوده ليجد حلًّا وطريقًا يتضمّن أنّ للقضايا الدينيّة والأخلاقيّة معنًى، وليست هي مهملةً وواهيةً كما تعتقد بذٰلك المدرسة الوضعيّة، فيقترح بريثوايت نظريّة "اللغة الأسطوريّة" للخروج من هٰذا المأزق.

تبتني نظريّة اللغة الأسطوريّة على مبدأين أساسيّين:

الأوّل: الّذي استلهمه بريثوايت من آراء فيتغنشتاين، وهو أنّ الّذي يحدّد معنى اللفظ ويمنحه المعنى هو مورد استعماله وتوظيفه وتطبيقاته في الكلام، فلا معنى للّفظ من دون أن ننظر إلى توظيفه واستعماله في الكلام.

[WITTGENSTIEN, PHILOSOPHICAL IN VESTIGATIONS, P. 340, 559]

كما ذكرنا سابقًا يعتقد فيتغنشتاين بأن تختلف اللغات باختلاف موارد استعمالها وتوظيفها في مناحي الحياة، فلكلّ منحًى من مناحي الحياة "لعبةٌ لغويّةٌ" خاصّةٌ، فبما أنّ موارد الاستعمالات والأغراض تختلف في ساحة الدين وساحة العلم، فلكلّ واحدٍ منهما لغةٌ تخصّه.

الثاني: الّذي يعتمد عليه (بريثوايت)، وهو أنّ القضايا والعبارات الدينيّة تشبه القضايا والأحكام الأخلاقيّة، بمعنى أنّ وظيفة القضايا الدينيّة ودورها ليس إلّا وظيفة القضايا الأخلاقيّة. [HICK, JOHN, PHILOSOPHY OF RELIGION,P . 93]

بعد هٰذه المقدّمة نستعرض نظريّة "الأسطورة" في اللغة الدينيّة الّتي تبنّاها فيلسوف العلم برايثوايت: «إنّ القضايا والعبارات الدينيّة والأخلاقيّة لا تعبّر عن الواقع، بل الغرض من القضايا الأخلاقيّة هو تعبير المتكلّم عن ولائه لنمط معيّن من الأفعال، الّتي تعبّر عن"قصد المتكلّم بتأكيده التصرّف بطريقةٍ معيّنةٍ"، فعندما

يؤكّد المرء على أنّه سيفعل كذا وكذا، يستعمل الحكم ليعلن أنّه يعتزم ـ بأفضل قدرةٍ لديه ـ أن يفعل كذا وكذا، وبالطبع فإنّ المتكلّم أيضًا يصف هٰذه الطريقة من السلوك للآخرين، كذٰلك فإنّ العبارات الدينيّة تصف الالتزام بطريقة عيشٍ عامّةٍ بعض الشيء، مثلًا الحكم المسيحيّ أنّ الإلٰه محبّةٌ، هو دلالة المتكلّم على قصد اتّباع طريقة عيشٍ ترتكز على المحبّة» [جون هيك، فلسفة الدين، ص 142].

تتضمن نظريّة برايثوايت عدّة أركانٍ:

1ـ قصد المتكلّم وعزمه ونيّته.

2ـ الالتزام والتقيّد والتعهّد.

3ـ متعلَّق الالتزام هو منحًى ونمطٌ عامٌّ من العيش كأصلٍ كلّيٍّ عامٍّ.

4ـ توصية الآخرين على سلوك هٰذا النمط والمنحى العامّ.

5ـ تتأطّر الأحكام الدينيّة في بياناتٍ وصياغاتٍ قصصيّةٍ جذّابةٍ تلويحًا أو تصريحًا.

6ـ لا تعبّر القضايا الدينيّة عن الواقع، ولا تدلّ على حقيقةٍ خارجيّةٍ، فلا تتّصف هٰذه القضايا بالصدق والكذب، بل هي تدلّ على نوعٍ من الالتزام والتقيّد والتعهّد والتوصية بأحكامٍ أخلاقيّةٍ.

يصرّح برايثويت باختصار أنّ «الأحكام الدينيّة ـ بالنسبة لي ـ هي أحكامٌ على قصد تنفيذ نمطٍ من السلوك ضمن مبدإٍ أخلاقيٍّ عامٍّ، إلى جانب العبارات المفهومة ضمنًا، أو الواضحة الفهم في بعض القصص». [المصدر السابق، ص 143].

وبعبارةٍ أخرى: أنّ القضايا والأحكام الدينيّة تدلّ على قصد المتكلّم وعزمه على التمسّك والالتزام بمنحًى ونمطٍ عامٍّ من الحياة والسلوك وتوصيةٍ للآخرين بالسير والسلوك وفق هٰذا المنهج والنمط، فمعنى الارتداد عن الدين ليس تبديل البراهين

العقليّة والفلسفيّة لصالح دينٍ خاصٍّ، بل معناه تغيير العزم والإرادة على الالتزام بنمطٍ خاصٍّ من العيش.

إنّ الالتزام والتمسّك بمنحًى ونمطٍ عامٍّ من العيش، يندرج تحت أصلٍ عامٍّ أخلاقيٍّ، وليس كلّ قصدٍ بالالتزام بشيءٍ ولو بشكلٍ جزئيٍّ وفي بعض الأحيان يعدّ قضيّةً أخلاقيّةً دينيّةً؛ فالقضيّة (أنّ السرقة قبيحةٌ) بمعنى: (أنّي أعتزم على أن ألتزم بقاعدةٍ عامّةٍ و أتّبع أصلًا عامًّا، وهو ألّا أسرق في حياتي أبدًا)، أو قضيّة (الكذبُ قبيحٌ) تعني (أنّي أقصد ألّا أكذب أبدًا)، وإذا كان الأمر كذٰلك، يلزم أنّه سيكون من المستحيل منطقيًّا، قصد العمل القبيح، فبناء على نظريّة بريثوايت أنّ صدق القضيّة أو كذبها ليس بضروريٍّ ومهمٍّ، بل التركيز فيها على الوظائف والآثار النفسيّة الّتي تترتّب على اللغة الدينيّة، وهٰذا هو الرؤية الوظائفية إلى لغة الدين، الّتي عبّر عنها (فردريك فِرِه) بـــ (التحليل الوظائفيّ) (Functional analysis).

تُعدّ نظريّة الأسطورة في اللغة الدينيّة من النظريّات الّتي تعتقد أنّ لغة الدين ليست ذات معنًى ولا تحكي عن الواقع حقيقةً، بل لغة الدين لغةٌ أسطوريّةٌ قصصيّةٌ، فـ (بريثوايت) يعتقد أنّ جميع الأديان هو أسطورةٌ نافعةٌ يوجب تسلُّمها وقبولُها رقيَّ الإنسان وتكامله، فكلّ دينٍ (قصّةٌ طويلةٌ) تقترح نمطًا، وتوصي بطريقةٍ خاصّةٍ من الحياة، فلا يهمّنا صدق القضايا الدينيّة وكذبها، بل المهمّ والعمدة هو تحريض القصص الدينيّة الناسَ على الالتزام والتعهّد بمسلكٍ ونمطٍ من الحياة يوجب كمال الإنسان؛ كما أنّ الفنّ والأدبيّات يؤدّيان هٰذا الدور، فينبغي التركيز على الجانب النفسيّ للقضايا الدينيّة عوضًا من الجانب الواقعيّ والتعبير عن الواقع.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, P.273]

النقد

1ـ تستلزم نظريّة الأسطورة تناقضًا واضحًا، وهو إذا قلنا: (الكذبُ قبيحٌ، ولٰكنّني أقصد أن أقول الكذب) ستكون عبارةً متناقضةً ومساويةً لعبارة (أنا لا أقصد أبدًا أن أكذب، لٰكنّني أقصد أن أكذب)، إلّا أنّ هٰذه النتيجة تتعارض مع الطريقة الّتي نتكلّم بها في السياقات الأخلاقيّة؛ إذ إنّ بعض الناس يقصدون وعن سبقٍ معرفةَ التصرّف بطريقةٍ خاطئةٍ. [جون هيك، فلسفة الدين، ص 144]

بعبارةٍ أخرى نقول: إنّ نظريّة الأسطورة تستلزم عدم إمكان تعمّد الخطإ للأفراد، بينما هناك بعض الأفراد يتعمّدون الخطأ عالمين عامدين.

2ـ بالنسبة إلى القضايا والأحكام الّتي موضوعها (الله تعالى) مثل: "إنّ الله يحبُّ العباد"، "إنّ الله غفورٌ رحيمٌ" وما شابه ذٰلك، كيف يمكن أن نطبّق نظريّة الأسطورة فيها؟! هل يمكن أن نقول: إنّ الله يقصد الالتزام والتعهّد بطريقة المحبّة والمغفرة لعباده ويوصي الآخرين به؟!

3ـ أنّ نظريّة الأسطوريّة تخالف تمامًا لما يجده المؤمنون في أنفسهم وفي مرتكزاتهم الذهنيّة من أنّ القضايا الدينيّة تعبّر عن الواقع، وأنّها ذات معنًى حقيقيٍّ تحكي عن الواقع؛ فإنّ المؤمنين يلتزمون بالقضايا الدينيّة والأخلاقية؛ لأنّها ذات معنًى صحيحٍ وتعبّر عن الواقع وليست مجرّد عزيمة على الالتزام بمنحًى ومنهجٍ عامٍّ في الحياة وتوصية الآخرين به، فليست القضايا الدينيّة تؤثّر على المؤمنين تأثيرًا نفسيًّا فارغًا من البُعد المعرفيّ، بل تؤثّر القضايا الدينيّة والأخلاقيّة في نفوس المؤمنين بما هي تُطابق الواقع وتعبّر عنه وتتمتّع بمعانٍ حقيقيّةٍ صحيحةٍ، فلو لم يكن للمعارف الدينيّة حظٌّ من الواقع ومطابقة الواقع، لم تؤثّر على النفوس ولم تهدهم إلى الخير والسعادة.

المشكلة الأصليّة في هٰذه النظريّة تكمن في عدم كاشفيّة القضايا الدينيّة عن

الواقع والمحاكاة عنه، ما دام لم تنبن الأحكام والقضايا الدينيّة على الواقع الخارجيّ والحكاية عنه، لا يمكن الالتزام بالعمل وفقَ منهجٍ ونمطٍ خاصٍّ في الحياة وتوصية الآخرين به.

4ـ أنّ كثيرًا من القضايا الأخلاقيّة لا يتضمّن معنى "التوصية" في باطنها، على سبيل المثال: يناجي الإنسانُ بعض الأحيان نفسَه في الخلوة، وليس هناك مخاطبٌ يخاطبه، بل يحدّث نفسَه ويقول: "يجب أن تصدُق"، فليست هناك توصيةٌ للآخرين، إذن قيد "التوصية" في مدلول القضايا الدينيّة لغوٌ وباطلٌ، وليس صحيحًا في جميع الموارد، فالجمع بين القيدين (التعهّد والتوصية) في نظريّة الأسطورة يعاني من الإشكال والضعف، مع أنّ هناك بعض القضايا والأحكام الدينيّة ينطبق عليها هٰذان القيدان، مثلًا: قضيّة "الله أزليٌّ أبديٌّ" كيف يمكن تأويلها إلى التعهّد والالتزام والتوصية؟! [علي زماني، لغة الدين، ص 169]

5ـ الحكمُ بتساوي القضايا الدينيّة مع القضايا الأخلاقيّة لا وجه له ولا دليل عليه، بل هو خلاف الواقع؛ لأنّ هناك كثيرًا من القضايا الفقهيّة والتاريخيّة والقصص في النصوص الدينيّة، لا يمكن إرجاعها وتحويلها إلى القضايا الأخلاقيّة، إذن القضايا الدينيّة أعمّ من القضايا الأخلاقيّة.

و- نظريّة إبراز الأحاسيس (Expressivism)

من جملة النظريّات "غير الدلاليّة" الّتي تنصّ على أنّ القضايا الدينيّة والصفات الإلٰهيّة تفقد المعنى الواقعيّ ولا تعبّر عن الواقع، هي نظريّة "إبراز الأحاسيس"، وفقًا لهٰذه النظريّة أنّ العبارات الدينيّة والقضايا الحاكية عن الله ﷻ وأوصافه، هي في الحقيقة تُبرز الأحاسيس والعواطف والمشاعر الدينيّة، وليست لها قيمةٌ معرفيّةٌ ولا تعبّر عن الواقع ولا تتّصف بالصدق والكذب، على سبيل المثال: قضيّة "أنّ الله

مسبقًا قدّر لكلِّ إنسانٍ فلاحه المؤبّد أو عذابه المؤبّد"، ترجع إلى الشعور العامّ بالعجز والضعف لتعيين الإنسان مصير حياته، وقضيّة "الله رقيبٌ على شؤون الإنسان" تُأوّل إلى: "إبراز الشعور بالهدوء والأمان والطمأنينة والسكينة في العالَم".

فالقضايا الدينيّة تصوّر وترسم الوضع الخاصّ الّذي يسبّب وجود الأحاسيس والمشاعر المتلائمة مع ذٰلك الوضع، وقد تأثّرت نظريّة "إبراز الأحاسيس" بالفلسفة الوضعيّة و"مبدإ قابليّة التحقّق التجريبيّ" أشدّ التأثّر، واعتقدت بأنّ القضايا والعبارات الدينيّة لا يمكن إخضاعها بالتجربة الحسّيّة، فهي ليست ذات معنًى ومدلولٍ، من جهةٍ أخرى لا يمكن أن نغمض البصر عن سائر الوظائف والفوائد للّغة الدينيّة، فالوظيفة الرئيسة للّغة الدينيّة هي إبراز الأحاسيس والعواطف والمشاعر الدينيّة.

الجدير بالذكر أنّ نظريّة إبراز الأحاسيس تؤكّد على أنّ الكلمات والألفاظ بوحدها لا تدلّ على شيءٍ، بل يجب الالتفات إلى العبارت والتركيبات كمجموعةٍ متناسقةٍ متلائمةٍ لا تفيد المعنى والمدلول، وإن كان هٰذا المعنى لا يعبّر عن الواقع، ولٰكن لإبراز الأحاسيس والعواطف لا بدّ من النظر إليها بما هي كلٌّ لا بما هي كلماتٌ منفردةٌ، مثلًا: في قضيّة (أنّ الله خلق السماوات والأرض)، كلمة (خلَقَ) بوحدها لا تدلّ على شيءٍ ولا تمتلك المعنى، بل يجب أن نلاحظها في ضمن الجملة الكاملة حتّى نتعرّف على المدلول.

من مناصري نظريّة "إبراز الأحاسيس" جورج سانتايانا (Gorge Santayana) (1863_1952م) الفيلسوف الإسبانيّ الّذي يدافع عن الاتّجاه غير الدلاليّ للغة الدين. يستعمل سانتايانا كلمة "الأسطورة" عوضًا عن المعتقدات الدينيّة؛ فإنّه يعتقد أنّ القضايا الدينيّة تتكوّن من ركيزتين:

الركيزة الأولى: هي النواة الأخلاقيّة والرؤية القيميّة.

والركيزة الثانية: هي القشر والقالب الشعريّ والقصصيّ لها.

إذن، العبارات الدينيّة هي القِيَم الأخلاقيّة الّتي تُبرَز في ضمن الصياغات القصصيّة والشعريّة، على سبيل المثال: قضيّة (خالق الكون هو الله الواحد وهو الخير المطلق) بيانٌ شعريٌّ أسطوريٌّ عن هٰذه الجملة: «يمكن الاستفادة والتمتّع بجميع أمور العالَم لأجل تكميل الحياة البشريّة ونموّها وتطوّرها».

[ALSTON, REALISM AND CHRISTIAN FAITH, P. 41]

المشكلة الأصليّة الّتي تكمن في النظريّات الوظيفيّة والآليّة الّتي لا تهمّها الصدق والكذب، هي أنّه لا يمكن الفصل بين المعنى الحقيقيّ للقضايا الدينيّة وبين الوظائف والآثار المترتّبة عليها من إبراز الأحاسيس والعواطف وغيرها، وما دامنا لم نعرف المعنى الواقعيّ لقضيّة (أنّ الله على كلّ شيءٍ رقيبٌ) ولا ندري صدقها، لا توجب الشعورَ بالهدوء والأمان والطمأنينة والسكينة.

بعبارةٍ أخرى: هناك تناسبٌ وسنخيّةٌ خاصّةٌ بين قضيّةٍ دينيّةٍ وبين الآثار والنتائج الخاصّة المترتّبة عليها، بحيث لا تترتّب هٰذه الآثار على قضيّةٍ دينيّةٍ أخرى، وهٰذا إن دلّ على شيءٍ، فإنّما يدلّ على أنّ العبارات الدينيّة ذات معنًى ومدلولٍ واقعيٍّ، وهي تعبّر عن الواقع وليست مجرّد الأحاسيس الخالية من المعنى والمضمون المعرفيّ.

النقطة الثانية: أنّ الأساس والمبدأ الّذي تنبني عليه نظريّة "إبراز الأحاسيس" هو مبدأ قابليّة التحقّق التجريبيّ أو مبدأ قابليّة التفنيد والإبطال التجريبيّ، وقد سبق وقلنا إنّهما باطلان ويناقض نفسيهما، فإذا فسد المبنى فسد البناء.

2- الاتّجاه الدلاليّ في لغة الدين

النظريّات الدلاليّة في اللغة الدينيّة تعتقد بأنّ اللغة الدينيّة ذات معنًى ومدلولٍ، وليست خاليةً من حمولة المعنى ومهملةً كما تزعمها المدرسة الوضعيّة التجريبيّة وأتباعها، نستعرض هنا الرؤى الأصليّة لهٰذا الاتّجاه، ثم نقوم بتقييمها، ولٰكن قبل استعراض النظريّات نشير إلى مقدّمةٍ:

وردت في الكتب المقدّسة والنصوص الدينيّة أشكالٌ وأنحاءٌ مختلفةٌ من القضايا الدينيّة، منها القضايا العقديّة والأخلاقيّة والتاريخيّة والحقوقيّة والمواعظ وغيرها، ولٰكن العمدة والأساس في لغة الدين هي القضايا الكلاميّة والعقديّة الّتي تبحث عن الصفات الإلٰهية، وأنّه كيف يمكن توصيف الموجود المجرّد المتعالي واللامتناهي باللغة العرفيّة العاديّة المشوبة بالنقص والجهات الإمكانيّة؟

تتكوّن القضايا المتعلّقة بالله مثل "اللهُ عالمٌ" و"اللهُ قادرٌ"، من الموضوع والمحمول، المهمّ هو المحمول في هٰذه القضايا؛ لأنّ الإنسان يعرف الله ـ تعالى ـ عن طريق المفاهيم والعناوين العامّة كـ "واجب الوجود" و"المحرّك الأوّل" و"خالق الكون" وغيرها، ولٰكن هل يمكن أن يتّصف الله ﷻ بالصفات المعهودة المألوفة لدى أذهان الناس من العلم والقدرة والحياة وغيرها؟ أو تختلف معاني هٰذه الأوصاف بالنسبة إلى الله تعالى.

يمكن في التقسيم الأوّليّ أن نقسم الصفات الإلٰهيّة إلى الصفات السلبيّة الّتي تنفي عن الله جهاتِ النقص والعدم والإمكان، مثل: "أنّ الله لا جسم له، ولا زمان له، ولا مكان له ولا حدّ له"، وإلى الصفات الثبوتيّة الّتي تُثبت لله الكمالات الوجوديّة، مثل: "أنّه قادرٌ عالمٌ مريدٌ متكلّمٌ".

تنقسم الصفات الإيجابيّة في التقسيم الثانويّ إلى الصفات المختصّة بالله ﷻ مثل: "وجوب الوجود" و"السرمديّة" و"القِدَم الذاتيّ" و"البساطة المطلقة"، وإلى

الصفات المشتركة بين الله وبين مخلوقاته، كالعلم والقدرة والحياة والتكلّم والإرادة المشتركة بين الله وبين الإنسان، فيكون المحور الأساسيّ في مبحث اللغة الدينيّة تبيينَ الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق.

بعد ذكر هٰذه المقدّمة نستعرض النظريّات المطروحة حول تبيين الصفات الإلٰهيّة:

أ- نظريّة التشبيه

تعتقد جميع المدارس الإسلاميّة بأنّ لغة الدين تعتمد على المنهج العرفيّ والمعهود بين الناس في محاوراتهم، ولا تعتمد على طريقةٍ منفردةٍ خاصّةٍ بها، وإلّا لبيّنها الشارع للناس، ولٰكنّ مثار الخلاف بين المدارس العقديّة يدور حول (صفات الله تعالى) خاصّةً الصفات الخبريّة، وهي الصفات الّتي أخبر بها الله ـ تعالى ـ في القرآن الكريم، ولولا إخبار القرآن بها لما استعملناها، مثل: الصفات الّتي تُثبت لله يدًا ووجهًا واستواءً ومجيئًا وما شابه ذٰلك.

بناءً على نظريّة التشبيه أنّ الصفات المشتركة بين الله ﷻ وبين مخلوقاته ـ كالعلم والحياة والقدرة وغيرها ـ تُحمَل على معانيها الظاهريّة البشريّة مع ما لها من الخصائص الإمكانيّة المشوبة بالنقص من دون أيّ تصرّف فيها، كذٰلك يحمل أهل التشبيه الصفات الخبريّة على معانيها الظاهريّة، ويتجمّد عليها من دون أيّ تأويلٍ وتفسيرٍ، على سبيل المثال: أنّ المراد من كلمة (يد) في الآية ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]، هو المعنى الحقيقيّ الظاهريّ الّذي يفهمه العرف أعني اليد الجسمانيّة، من دون تأويل هٰذه الكلمة إلى (القدرة) أو (الجود).

إنّ الظاهريّين من أهل الحديث والحنابلة والوهّابيّة وقعوا في ورطة التجسيم والتشبيه وأنسنة الله تعالى، وأسندوا إلى الله ﷻ الأعضاء والجوارح البشريّة

والصفات المختصّة بالأجسام، كالصعود والنزول والضحك والجلوس والمرئيّة والإشارة الحسّيّة وغيرها من دون تأويلٍ وتفسيرٍ، ويرفض الاتّجاه الظاهريّ التأويلَ رفضًا شديدًا.

يعتقد ابن تيميّة بأنّ مفردة (التأويل) تُستعمل في ثلاثة معانٍ:

1ـ أنّ التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليلٍ يقترن به، وهٰذا هو الّذي عناه أكثر من تكلّم من المتأخّرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهو اصطلاح كثيرٍ من المتأخّرين من المتكلّمين في الفقه وأصوله.

2ـ أنّ التأويل بمعنى التفسير، وهٰذا هو الغالب على اصطلاح مفسّري القرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل»، فإذا ذكر أنّ فلانًا يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به معرفة تفسيره.

3ـ هو الحقيقة الّتي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف: 53]، فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله ﷻ به فيه، ممّا يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنّة والنار ونحو ذٰلك، كما قال في قصّة يوسف لمّا سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾ [سورة يوسف: 100]، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا. [ابن تيميّة، التدمريّة، ج 1، ص 91 إلى 96؛ درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 206]

ثمّ من بين هٰذه المعاني للتأويل يردّ ابن تيميّة المعنى الأوّل الّذي يخالف مذهبه، ويقول: «وأمّا لفظ التأويل إذا أريد به صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ذٰلك لدليلٍ يقترن به، فلم يكن السلف يريدون بلفظ التأويل هٰذا، ولا هو معنى التأويل في كتاب الله ﷻ» [ابن تيميّة، دقائق التفسير، ج 1، ص 330].

إنّه يعتبر المعنى الأوّل من التأويل ـ وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليلٍ يقترن به ـ مذمومًا باطلًا، ويعدّه من تأويل أهل التحريف والبدع، الّذين يتأوّلونه على غير تأويله، ويدّعى أنّ في ظاهر التأويل من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل! [ابن تيميّة، التدمريّة، ج 1، ص 113]

وإضافةً إلى التأويل ترفض المدرسة الظاهريّة النصّيّة المجازَ في اللغة العربيّة مطلقًا.

كما وترفض أيضًا أيّ تدخّلٍ للعقل في فهم النصوص الدينيّة، وإذا تعارض النقل مع العقل يُفضَّل جانب النقل على العقل، فابن تيميّة يرى أنّ من قدّم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدّم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع، بل سلّم له الشرع، ومعلومٌ أنّ سلامة الشرع للإنسان، خيرٌ له من أن يبطل عليه العقل والشرع جميعًا. [ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 276 ـ 282]

النقد

أ ـ المشكلة الأصليّة في نظريّة التشبيه هي أنّها تستلزم تجسيمَ الله ﷻ وأنسنته، وإثبات الخصائص الجسمانيّة لله تعالى، من التركيب والتقسيم والتغيّر والزمان والمكان والمحدوديّة وغيرها من السمات الجسمانيّة؛ لأنّه من التزم بجسمانيّة الله ﷻ لا بدّ أن يلتزم بلوازمها.

ب ـ إذا كانت ثمّة قرينةٌ متّصلةٌ لفظيّةٌ تصلح لصرف اللفظ عن ظاهره، كذٰلك القرينة المتّصلة اللبّيّة القطعيّة تصلح لصرف اللفظ عن ظاهره، لا فرق بين قرينةٍ صارفةٍ قطعيّةٍ في الكلام، سواءٌ أكان لفظيًّا أو عقليًّا؛ لأنّ العقلاء في محاوراتهم العرفيّة وكلامهم يعتمدون على هٰذه القرائن اللفظيّة والعقليّة، ويصرفون ظواهر الكلام بسببها عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح،

ولٰكن لا يعتني الفكر السلفيّ بالصفات الخبريّة وظواهر الصفات الإلٰهيّة بالقرينة الصارفة العقليّة ـ وهي رفض العقل للتجسيم بسبب اللوازم الفاسدة المترتّبة عليه ـ بل يتصلّب على ظواهرها من دون أيّ تأويلٍ.

جـ ما دام لم تُثبت حجّيّة الكتاب والسنّة بالعقل، فلا يجوز الاعتماد عليهما عقلًا، وإلّا يستلزم المحذورات العقليّة مثل الدور، فلا يجوز تقديم النقل على العقل.

دـ كلّ من له أدنى معرفةٍ باللغة العربيّة ـ ويكون من أهل هٰذه اللغة ـ يذعن بأنّ هٰذه اللغة مليئةٌ بالمجازات، حتّى في القرآن الكريم استعمل الله ﷻ المجاز في موارد عديدةٍ، على سبيل المثال: ماذا يقول السلفيّة حول هٰذه الآية المباركة: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [سورة يوسف: 82]، لا شكّ أنّ "القرية" ليست لها شأنيّة توجيه السؤال إليها، بل المراد منها أهل القرية، لا القرية بجدرانها وأزقّتها.

ب - نظريّة الإلٰهيّات السلبيّة أو اللاهوت السلبيّ

من الاتّجاهات المشهورة في اللغة الدينيّة اتّجاه اللاهوت السلبيّ أو الإلٰهيّات السلبيّة، الّذي ينفي أيّ توصيفٍ ثبوتيٍّ وبيانٍ إيجابيٍّ لله ﷻ وصفاته الكماليّة، بل يُرجع هٰذا الاتّجاه السلبيّ جميعَ الصفات الثبوتيّة إلى الصفات السلبيّة وسلب نقيض الكمالات، ويركّز على عدم إمكان حصول معرفةٍ إيجابيّةٍ عن الله تعالى وصفاته، على سبيل المثال: أنّ قضيّة (اللهُ عالمٌ قادرٌ حيٌّ) بمعنى أنّ الله ﷻ ليس بجاهلٍ ولا عاجزٍ ولا ميّتٍ.

ترجع جذور نظريّة اللاهوت السلبيّ إلى آراء ونظريّات أفلاطون الّذي يرفض أيّ معرفةٍ إيجابيّةٍ حقيقيّةٍ عن الله تعالى؛ لذا يقول: «لا يمكن معرفة جوهر البارئ ﷻ بما هو به، بل ممّا ليس هو به، كقولنا: إنّه لا ابتداء له ولا انتهاء، لا أوّل ولا آخر، ولا

حدّ ولا نهاية، ولا زمان ولا مكان، ولا كيفيّة ولا كمّيّة، وأنّه غير مائتٍ، ولا متحرّكٍ ولا مدرَكٍ، ولا متناهٍ...» [عبد الرحمٰن بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص 306].

يستدلّ أفلاطون على الاتّجاه السلبيّ في معرفة الله بهٰذا الدليل: أنّ كلّ مخلوقٍ يجمعه الحدّان: الزمان الّذي يُنبئ عن ابتداء كونه، والمكان الّذي يُنبئ عن نهايته... ولا يمكن أن يقع تحت المتناهي إلّا متناهٍ، فلمّا كان كلّ شيءٍ للمتناهي متناهيًا، كانت معرفة الإنسان متناهيةً، والله ﷻ غير متناهٍ، فالإنسان إذن يعجز عن إدراك معرفة البارئ بما هو به ضرورةً. [انظر: المصدر السابق]

لا يخفى على الخبير أنّ في هٰذا الدليل خلطًا والتباسًا بين المفهوم والمصداق. نعم، البارئ ﷻ غير متناهٍ وغير محدودٍ والإنسان متناهٍ ومحدودٌ، ولٰكنّ هٰذا لا يوجب انسداد باب معرفة الله ـ تعالى ـ معرفة ثبوتيّة إجماليّة مجرّدة عن جهات النقص والإمكان، كما يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لم يُطلِع العقولَ على تحديد صفته، ولم يحجبْها عن واجب معرفته» [نهج البلاغة، الخطبة 49].

ثمّ ركّز فلوطين (204 ـ 270 م) على النزعة السلبيّة في الإلٰهيات، وصرّح بأنّ الإنسان لا يمكن له أن يُخبر عن الله ﷻ بالصفات الثبوتيّة الإيجابيّة [تاسوعات أفلوطين، ص 425، الفصل الأول في الأقانيم الثلاثة الأصليّة]، كان فلوطين ينتمي إلى الاتّجاه السلبيّ؛ لتأثّره بالمعارف العرفانيّة والكشفيّة.

كذٰلك دافع المفكّر المسيحيّ ديونوسيوس (Dionysius) عن المنهج السلبيّ في الإلٰهيّات، ويعتقد بأنّ الأسماء الإلٰهيّة لا تصف اللهَ بشكلٍ حقيقيٍّ، فكلّما يرتقي الإنسان روحيًّا ومعنويًّا يكلّ لسانُه عن توصيف الله تعالى. [ساجدي، (لغة الدين) والقرآن، ص 219]

ومن مناصري الاتّجاه السلبيّ في الصفات الإلٰهيّة القاضي سعيد القمّيّ (1049 ـ 1107 هـ)، فإنّه يقول: «إنّ صفات الله ـ تعالى ـ كلّها راجعةٌ إلى سلوب

الأضداد والنقائص، لا أنّها معانٍ ثبوتيّةٌ له، إمّا عينيّةٌ أو قائمةٌ به، فقسمة الصفات بالثبوتيّة والسلبيّة، إنّما هو باعتبار الألفاظ فقط، فإنّ بعضها ألفاظٌ ثبوتيّةٌ كالعلم والقدرة، وبعضها ألفاظٌ سلبيّةٌ كليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ، وإلّا فالكلّ سلوبٌ، إمّا على أنّها مسلوبٌ أنفسُها كما في الصفات السلبيّة، وإمّا مسلوبٌ نقائضُها كالصفات الثبوتيّة» [القمّيّ، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 179].

ويستلزم من قول القاضي سعيد القمّيّ «فقسمة الصفات بالثبوتيّة والسلبيّة، إنّما هو باعتبار الألفاظ فقط» أن تكون جميع الصفات الإيجابيّة مجازًا؛ لأنّ هٰذه الألفاظ الثبوتيّة استعملت في غير معناها الحقيقيّ العرفيّ.

كما أنّ الاتّجاه السلبيّ في الإلٰهيّات يتبنّى نظريّة (الاشتراك اللفظيّ) في معاني الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، ويرفض الاشتراك المعنويّ، وهٰذه ركيزةٌ أساسيّةٌ مشتركةٌ بين جميع المنتمين إلى الاتّجاه السلبيّ.

النقد

1ـ إذا أمعن الباحث النظر في كلمات القائلين بالمنهج السلبيّ في الإلٰهيّات، يجد فيها تناقضاتٍ واضحةً؛ إذ إنّهم يرفضون الصفات الإيجابيّة ويحملونها على سلب أضدادها، ولٰكن من حيث لا يشعر يستخدمون المنهج الإيجابيّ والثبوتيّ في كتبهم وآثارهم، وهٰذا إن دلّ على شيءٍ، فإنّما يدلّ على أنّ الارتكازات العقلائيّة ترشد إلى المعاني الإيجابيّة للصفات.

2ـ تستلزم نظريّة اللاهوت السلبيّ تعطيل العقول عن المعرفة والإدراك؛ لأنّ تعريف الشيء بالسوالب لا يغني من الحقّ شيئًا، ولا يكشف عن حقيقة الشيء وهويّته.

3ـ بناءً على نظريّة الإلٰهيّات السلبيّة لا يمكن تعريف صفةٍ من الصفات

الكماليّة إلّا بعد إضافة سوالب غير متناهيةٍ إلى مفهوم تلك الصفة، فتعريف كلّ صفةٍ يستلزم توظيف غير متناهٍ من السوالب والأعدام، وهٰذا ينافي فهم المتديّنين والارتكازات العقلائيّة، فهل يمكن أن نقول في تعريف (الإنسان) أنّه ليس بحجرٍ ولا شجرٍ ولا شمسٍ ولا قمرٍ ولا سماءٍ ولا أرضٍ ولا ماءٍ...

4ـ أنّ الكلام عن الله ﷻ وتوصيفه بالسلب يتوقّف على فهم الصفات الإيجابيّة مسبقًا، ثمّ سلبه ونفيه عن الله تعالى، فكلّ سلبٍ مسبوقٌ بالإيجاب. وبعبارةٍ أخرى: نسأل القائل باللاهوت السلبيّ، لماذا تُعرِّف صفةَ "العلم" بسلب الجهل، ولا تعرّفه بسلب العجز وسلب الموت وسلب الفقر؟! الجواب: لأنّ هناك نسبةً واضحةً بين الجهل والعلم، فما دمنا لم نتعرّف على مفهوم "العلم" لا يمكن تعريفه بسلب الجهل.

5ـ أنّ نظريّة اللاهوت السلبيّ تستلزم الدور؛ لأنّ معرفة الصفات الثبوتيّة الإيجابيّة تتوقّف على الصفات السلبيّة، ومعرفة الصفات السلبيّة تتوقّف على معرفة الصفات الثبوتيّة، وهٰذا دورٌ باطلٌ، على سبيل المثال: المقصود من "العلم" هو سلب "الجهل" ونفيه، والمراد من "الجهل" هو سلب العلم ونفيه، وليس هٰذا إلّا الدور في التعريف.

6ـ تستلزم نظريّة اللاهوت السلبيّ تعطيلَ العقولِ عن معرفة "وجود الله"؛ لأنّه بناءً على هٰذه النظريّة، كما يعجز العقل عن معرفة صفاته المتعالية يعجز عن معرفة أصل وجوده، فيجب تطبيق المنهج السلبيّ على وجوده تعالى، ونقول: "إنّ الله موجودٌ" بمعنى أنّه "ليس بمعدومٍ"! فلا يمكن أن نقول: "الله موجودٌ"؛ لأنّ معنى الوجود راجعٌ إلى سلب العدم منه، وهٰذا يستلزم ارتفاع النقيضين وإنكارًا لوجود الله تعالى وتقدّس، ولا يلتزم أتباع الاتّجاه السلبيّ بهٰذا المحذور. [مطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 5، ص 168]

7ـ تعتمد نظريّة اللاهوت السلبيّ على القول بالاشتراك اللفظيّ، وهو باطلٌ، وقد تمّ إثبات الاشتراك المعنويّ للوجود بين الخالق والمخلوق في محلّه.

نحن نرفض التشبيه بين صفات الخالق والمخلوق، فليس لله ﷻ ندٌّ ولا نظيرٌ في صفاته الكماليّة، ولٰكن ليس هٰذا بمعنى أنّ المخلوق ضدّ الله في صفاته، بل المخلوق آيةٌ لله ـ تعالى ـ ومرآة كماله وجماله، فكما نرفض المِثليّة والنديّة لله ﷻ نرفض الضدّيّة له تعالى، فكأنّ أتباع المنهج السلبيّ تصوّروا أنّ سلب المِثل والندّ بمعنى إثبات الضدّ والمضادّ، ولٰكن ليس كذٰلك، على سبيل المثال: نعت "علم" بالنسبة لله ـ تعالى ـ واجبٌ قديمٌ مطلقٌ، وأمّا صفة العلم في الإنسان فممكنٌ حادثٌ محدودٌ، علم الله تعالى وعلم الإنسان مشتركٌ في أصل معنى العلم، وهو (الانكشاف والظهور)، ولكن الاختلاف والتغاير راجع إلى مصداق علم الله تعالى وكيفية اتّصافه تعالى بالعلم، فهناك خلطٌ بين المصداق والمفهوم في نظريّة اللاهوت السلبيّ. [المصدر السابق، ج 5، ص 169]

8ـ هٰذه النظريّة تخالف منهجيّة القرآن الكريم في بيان صفات الله تعالى؛ إذ يستخدم القرآن الصفات الثبوتيّة الإيجابيّة في تبيين صفات الله، ولا يقول: (إنّ الله بكلّ شيءٍ ليس بجاهلٍ)، بل يقول: ﴿إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة العنكبوت: 62].

ج - نظريّة التمثيل (the theory of analogy)

يعتقد المفكّرون في القرون الوسطى أنّ استخدام اللغة العرفيّة المتداولة بين الناس للتعبير عن الله تعالى، يواجه مشاكل وصعوباتٍ عديدةً كالتجسيم والتشبيه، وقد أبدع توما الأكوينيّ (1225 ـ 1274 م) في مجال اللغة الدينيّة نظريّة "التمثيل" أو "الحمل التمثيليّ" (analogical predication).

القضيّة الدينيّة لها موضوعٌ ومحمولٌ مثل: "الله عادل"، "الله رؤوفٌ"، "الله خالقٌ"، يُسنِد المحمولُ بعضَ الصفات والخصائص إلى الموضوع وهو الله ﷻ ويصفه، فدور المحمول ووظيفته توصيف الموضوع وتعريفه، فبناءً على نظريّة التمثيل أنّ مفردة "العادل" أو "الرؤوف" يُحمل على الخالق والمخلوق لا بنحو المشترك المعنويّ، ولا بنحو المشترك اللفظيّ، بل يُحمل هٰذا الوصف على الله ﷻ وعلى مخلوقاته بنحو التمثيل.

فعلى سبيل المثال: أنّ وصف "العادل" مشتركٌ بين الخالق والمخلوق، ولٰكن لا بمعنى المشترك المعنويّ الّذي يحمل معنًى واحدًا على المصداقين، فسلب الاشتراك المعنويّ يستلزم نفي التشبيه (anthropomorphism)، من جهةٍ أخرى لا يكون معنى (العادل) بين الموردين بنحو المشترك اللفظيّ، الّذي يكون المعنيان فيه متغايرين ومختلفين تمامًا، فسلب الاشتراك اللفظيّ يستلزم نفي التعطيل (agnosticism)، بل هناك تشابهٌ في وصف العدالة بين الخالق والمخلوق، فبسبب وجود هٰذا التشابه لا يكون وصف "العادل" مشتركًا لفظيًّا بين الخالق والمخلوق، وكذٰلك بسبب وجود الميزات والتغايرات بين وجود الخالق والمخلوق في الخارج؛ لا يكون وصف "العادل" مشتركًا معنويًّا بينهما، بالنتيجة هناك تشابهٌ في عين التغاير، وتغايرٌ في عين التشابه للأوصاف المشتركة بين الخالق والمخلوق.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, P.265]

فوصف "الخير" عندما نستعمله لله ـ تعالى ـ ونقول: "الله خيرٌ"، وعندما نوظّفه للإنسان ونقول: "زيدٌ خيرٌ"، يكون بنحو التمثيل، أعني: أنّ معنى "الخير" لا يُطلق على الخالق والمخلوق بمعنًى واحدٍ وبنحو الاشتراك المعنويّ، وليس معنى الخير متباينًا تمامًا بينهما بنحو الاشتراك اللفظيّ، بل هناك تشابهٌ وارتباطٌ في معنى الخير بين الله ﷻ وبين مخلوقه، وهٰذا الارتباط يتجسّد في أنّ الله خلق الإنسان حقيقةً.

بعبارةٍ أخرى: تشتمل نظريّة التمثيل على الجانبين السلبيّ والإيجابيّ، أمّا الجانب السلبيّ، فهو: أنّ الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق ـ مثل: العادل، العالم، القادر، الحكيم، الرؤوف وغيرها ـ لا تُحمَل عليهما بمعنًى واحدٍ؛ لأنّ وجود الله ﷻ وصفاته بسيطٌ غير متناهٍ، ولٰكنّ وجود المخلوقات وصفاتها محدودٌ متناهٍ، فلا يجوز أن ننسب الصفات الكماليّة الإنسانيّة إلى الله تعالى؛ لأنّها مشوبةٌ بالنقص والمحدوديّة؛ فلذا يجب سلبها عن الله ﷻ (نفي الاشتراك المعنويّ).

من جهةٍ أخرى ليست معاني هٰذه الصفات المشتركة متباينةً ومتغايرةً بنحو الاشتراك اللفظيّ؛ لأنّ هناك تشابهًا بين الخالق والمخلوق في هٰذه الصفات، فلو كانت الصفات المذكورة متباينةً في الخالق والمخلوق بنحو الاشتراك اللفظيّ، لما استطاع الخالق أن يعرف مخلوقه عن طريق معرفته بنفسه، وكذٰلك لما استطاع مخلوقه ـ خاصّةً الإنسان ـ أن يعرف الخالق عن طريق نفسه، (نفي الاشتراك اللفظيّ)

يقسّم توما الأكوينيّ التمثيل إلى قسمين: (التمثيل النزوليّ) و(التمثيل الصعوديّ).

أمّا التمثيل النزوليّ، فإنّنا حينما نقول: (الكلب حيوانٌ وفيٌّ) أو عندما نقول: (فلانٌ إنسانٌ وفيٌّ)، نستعمل وصف (الوفاء) للإنسان ونوعٍ خاصٍّ من الحيوان، فمن جهة وصف الوفاء بالنسبة إلى الإنسان مقرونٌ بالعلم والشعور والمسؤوليّة والعقلانيّة ويتواءم مع الغايات الأخلاقيّة، إلّا أنّ وفاء الكلب ليس مقرونًا بهٰذه الخصوصيّات والسمات؛ لأنّ وفاء الكلب يختلف عن وفاء الإنسان، كما أنّ الكلب يختلف عن الإنسان، ولٰكن ما المسوّغ والمصحّح لتوظيف صفة "الوفاء" للكلب؟

الجواب: أنّا نشاهد في أنفسنا صفةً نفسانيّةً هي الوفاء، ثمّ تستتبع صفةُ الوفاء

نوعًا خاصًّا من السلوك والعمل كالدفاع عن شخصٍ في غيابه والحفاظ على أمواله والمشاطرة في آلامه وهمومه وما شابه ذٰلك من التصرّفات النابعة من صفة الوفاء، فحينما ندقّق في تصرّفات الكلب وسلوكيّاته، نجد أنّه يدافع عن صاحبه ومالكه ويحافظ على أمواله وثروته ويلازمه في كلّ مكانٍ ويحرسه، ثمّ ننتزع من هٰذه التصرّفات الخاصّة صفةَ الوفاء، ونقول: "إنّ الكلب حيوانٌ وفيٌّ"، ففي هٰذا التمثيل النزوليّ ننسِب صفةً نفسانيةً (الوفاء) من الموجود العالي وهو الإنسان إلى الموجود الداني وهو الكلب بسبب وجود التشابه في سلوكيّاتهما وأعمالهما، فالوفاء صفةٌ حقيقيّةٌ أصيلةٌ في الإنسان نجدها في أنفسنا بالوجدان، ولٰكن نصف الكلب بالوفاء بصورةٍ ضعيفةٍ وعن طريق التمثيل، إذن مفهوم الوفاء في الإنسان ليس بعينه في الكلب؛ لأنّ هناك اختلافًا وتغايرًا بين وفاء الإنسان ووفاء الكلب، وهٰذا نفيٌ للاشتراك المعنويّ. ومن جهةٍ أخرى ليس مفهوم الوفاء متباينًا بتمام الذات عن مفهوم الوفاء في الإنسان؛ لأنّه تشابهٌ بين وفاء الإنسان ووفاء الكلب، وهٰذا نفيٌ للاشتراك اللفظيّ، بل هناك تشابهٌ في عين التغاير وتغايرٌ في عين التشابه في معنى الوفاء بين الإنسان والكلب، وهٰذا هو التمثيل النزوليّ.

وأمّا التمثيل الصعوديّ، فبالعكس بمعنى: أنّنا ننسِب ونُسري صفةً نفسانيّةً من الموجود الداني وهو الإنسان إلى الموجود العالي وهو الله تعالى؛ لأنّ الله هو العلّة والسبب لتلك الصفة في الإنسان، والعلّة واجدةٌ لكمال المعلول بنحوٍ أعلى وأتمّ وأشرف، على سبيل المثال صفة (الخير) و(العلم) و(العدل) ليست في الله ﷻ وفي الإنسان بمعنًى واحدٍ وبنحو العينيّة؛ لأنّ وجود الله غير متناهٍ وفي ذروة الكمال والعلوّ (نفي الاشتراك المعنويّ)، ومن جهةٍ أخرى ليست هٰذه الصفات بين الخالق والمخلوق بنحو التباين التامّ والتغاير الكامل؛ لأنّ هناك تشابهًا في هٰذه الصفات بين الله وبين الإنسان (نفي الاشتراك اللفظيّ).

[HICK, JOHN, PHILOSOPHY OF RELIGION,P.83]

د- نظريّة الألفاظ المنقّحة

يعتقد (وليام ألستون) (William Alston) (1921-2009) بأنّ اللغة العرفيّة المتداولة قاصرةٌ عن التعبير عن الله وصفاته؛ لأنّ اللغة العرفيّة بُنيت على أساس التفكيك بين العين (Object) وأوصافه؛ لذا بعد حمل المحمول على الموضوع يتحوّل الموضوعُ إلى موجودٍ متمايزٍ عن سائر أنواع الموجودات، في حين أنّ الله ـ تعالى ـ وجودٌ محض الوجود، ولا تمايز فيه بين الذات والصفة؛ لأنّه يستلزم التركيب، فالله ﷻ عين الوجود، ولٰكن سائر الموجودات ليس كذٰلك، بل إنّهم واجدٌ للوجود ووجودهم زائدٌ على ذواتهم، على سبيل المثال: عندما نصف اللهَ ﷻ بوصف العشق، ونقول: (اللهُ عشقٌ) كأنّنا ميّزنا وفكّكنا بين الله وبين وصف العشق كالتمايز الموجود بين ذوات المخلوقات وبين وصف العشق؛ لذا لا تصلح لغة الإنسان ـ اللغة العرفيّة ـ للحكاية عن الوجود المحض الّذي صفاته عين ذاته.

ولٰكن مع ذٰلك يعتقد ألستون بأنّ اللغة العرفيّة المتداولة بين الناس لها قابليّة التعبير عن الله ـ تعالى ـ وعن القضايا الدينيّة، ويمكن استخدامها لفهم صفات الله، ولٰكن بعد التمحيص والتنقيح والتصفية لهٰذه اللغة العرفيّة، لا دليل على أنّ صفة العشق والعلم والقدرة غير قابلةٍ لأن يتّصف بها الله، بل يمكن توظيف اللغة العرفيّة واستخدامها لتوصيف الله ﷻ ببعض الأوصاف والصفات والسمات، ولٰكن بعد تنقية اللغة العرفيّة وتصفيتها من الشوائب البشريّة كالجسمانيّة والزمكانيّة، وإبقاء اللبّ والنواة الأصليّة للمعنى بحيث يصلح لأن يوصَف بها الله تعالى، فتتكوّن قضايا صادقةٌ تعبّر عن الله ﷻ وعن صفاته الكماليّة.

[MICHAEL PETERSON, WILLIAM HASKER, BRUCE REICHENBACH AND DAVID BASINGER, REASON & RELIGIOUS BELIFE, AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION, P.281]

بناءً على نظريّة ألستون يمكن أن نصف الله ـ تعالى ـ بالعشق، وأنّه عاشقٌ

حقيقةً، ولٰكن لا نعلم كيفيّة هٰذا العشق بشكلٍ كاملٍ، وليس هٰذا بمعنى أنّ الله لا يعشق عباده أو يتّسم بما يضادّ العشق من النفور والعداوة، بل معناه أنّ الأشكال والصور البشريّة للتكلّم والتفكّر لا تحيط بالواقع ـ وهو الله ـ إحاطةً كاملةً.

فالتكلّم والإخبار عن الله وصفاته يرتبط بعاملين أساسيين: العامل الوجوديّ، والعامل اللغويّ. العامل الوجوديّ يرجع إلى الهويّة الوجوديّة لله تعالى، وأنّه مغايرٌ لمخلوقاته، والعامل اللغويّ يرجع إلى تبيين اللغة العرفيّة وتحديد حدودها وثغورها. [IBID., P. 282]

ولا يخفى أنّ نظريّة اللغة المنقّحة لألستون ترجع في الأخير إلى نظريّة الاشتراك المعنويّ الّتي يتبنّاها المفكّرون المسلمون؛ لأنّ نظريّة ألستون ترتكز على تنقية اللغة من الشوائب البشريّة وتجريدها من الجهات الإمكانيّة وإبقاء لبّ المعنى والنواة الجوهريّة، وهٰذا اللبّ المشترك والنواة الأصليّة هي المعنى المشترك بين الخالق والمخلوق، وهي في الحقيقة نظريّة الاشتراك المعنويّ ولا غير؛ لذا نرى أنّ صدر الدين الشيرازيّ وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية يدافعون عن إمكانيّة توصيف الله ـ تعالى ـ وتبيين صفاته؛ اعتمادًا على اللغة العرفيّة مع بعض التصرّفات وتجريد المفاهيم العرفيّة وتقشيرها من شوائب النقص والإمكان والحدود البشريّة، وإسنادها إلى الله ـ تعالى ـ بما يليق بساحة قدسه وعظمته، على سبيل المثال: مفهوم (العلم) في اللغة العرفيّة بمعنى الظهور والانكشاف وعدم الغيبوبة، ولٰكنّ مفهوم العلم في الإنسان مقيّدٌ بالمكان والزمان والآلة والمفهوم الذهنيّ وغيرها من الحدود والنواقص، ولٰكن يمكن للعقل أن يجرّد مفهوم العلم عن هٰذه الشوائب البشريّة، ويُثبت العلم المطلق الكامل لله ﷻ علمًا بلا تقييدٍ بالزمان والمكان والمفهوم وما شابه ذٰلك؛ لذا نرى أنّ صدر المتألّهين يركّز على نظريّة

"وضع الألفاظ لروح المعاني"، والمراد من روح المعنى هو النواة الأصليّة للمعنى الّتي يشترك فيها الخالق والمخلوق الّتي يؤكّد عليها ألستون.

يقول صدر المتألّهين: «الأصل في منهج الراسخين في العلم هو إبقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصليّة من غير تصرّفٍ فيها، لٰكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الأمور الزائدة وعدم الاحتجاب عن روح المعنى ـ بسبب غلبة أحكام بعض خصوصيّاتها على النفس، واعتيادها بحصر كلّ معنًى على هيئةٍ مخصوصةٍ له ـ يتمثّل ذٰلك المعنى بها للنفس في هٰذه النشأة، فلفظ الميزان مثلًا موضوعٌ لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقًا، فهو أمرٌ مطلقٌ يشمل المحسوس منه والمتخيّل والمعقول؛ فذٰلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من غير أن يشترط فيه تخصيصه بهيئةٍ مخصوصةٍ، فكلّ ما يقاس به الشيء بأيّ خصوصيةٍ كانت حسّيّةً أو عقليّةً يتحقّق فيه حقيقة الميزان، ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة والشاقول والكونيا والأَسْطُرْلاب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل كلّها مقاييس وموازين يوزن بها الأشياء، إلّا أنّ لكلّ شيءٍ ميزانًا يناسبه ويجانسه... فالكامل العارف إذا سمع الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقيّ بما يكثر إحساسه، وتتكرّر مشاهدته من الأمر الّذي له كفّتان وعمودٌ ولسانٌ، وهٰكذا حاله في كلّ ما يسمع ويراه، فإنّه ينتقل إلى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته إلى روح معناه، ومن دنياه إلى أخراه، ولا يتقيّد بظاهره وأولاه... والحاصل أنّ الحقّ عند أهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصليّة من غير صرفٍ و تأويلٍ، كما ذهب إليه محقّقو الإسلام وأئمّة الحديث؛ لما شاهدوه من سيرة السابقين الأوّلين والأئمّة المعصومين (سلام الله عليهم أجمعين) من عدم صرفها عن الظاهر، لٰكن مع تحقيق معانيها على وجهٍ لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق الله» [الشيرازيّ، مفاتيح الغيب، ص 92].

الخاتمة

من الأبحاث المحوريّة في فلسفة الدين "اللغة الدينيّة"، تتكفّل نظريّة "اللغة الدينيّة" بتبيين الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، وتدرس صلاحيّة اللغة العرفيّة للحكاية والتعبير عن القضايا الدينيّة، وهناك اتّجاهان رئيسيّان حول "اللغة الدينيّة":

1ـ الاتّجاه "غير الدلاليّ" الّذي يؤكّد على أنّ القضايا الدينيّة فارغةٌ من المعنى والمدلول ولا تحكي عن الواقع ولا تعبّر عنه، بل اللغة الدينيّة لغةٌ رمزيّةٌ أسطوريّةٌ قصصيّةٌ، ولها وظائف أُخر غير كشف الواقع ـ كإبراز الأحاسيس، وإيجاد التعهّد والالتزام بالأمور الأخلاقيّة، وغيرها من الفوائد ـ تنتمي إلى هٰذا الاتّجاه، وتمثّله نظريّة الفلسفة الوضعيّة والألعاب اللغويّة واللغة الرمزيّة واللغة الأسطوريّة وإبراز الأحاسيس.

2ـ الاتّجاه "الدلاليّ" الّذي يركّز على أنّ القضايا والعبارات الدينيّة ذات معنًى ومدلولٍ صحيحٍ وهي تعبّر عن الواقع، تمثّل هٰذا الاتّجاه نظريّة التمثيل لتوما الأكوينيّ، ونظريّة التشبيه، ونظريّة اللاهوت السلبيّ، ونظريّة الألفاظ المنقّحة، ونظريّة الاشتراك المعنويّ.

إنّ كلّ واحدٍ من هٰذين الاتّجاهين يحتوي على نظريّاتٍ ومدارس فكريّةٍ خاصّةٍ تنتمي إلى هٰذا الاتّجاه، وتمثّله نظريّة التشبيه واللاهوت السلبيّ والتمثيل واللغة المنقّحَة، والاشتراك المعنويّ وتشكيك الوجود، ومن بين هٰذه النظريّات المتعددّة اخترنا نظريّة "الاشتراك المعنويّ وتشكيك الوجود"؛ لأنّها الحدّ الوسط بين التشبيه والتنزيه أو التعطيل، ولا تعتريها الإشكاليّات والنواقص الموجودة في سائر النظريّات، وتتلاءم مع النصوص الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أكثر من سائر النظريّات.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. إبراهيم، زكريّا، دراساتٌ في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، مصر، الطبعة الأولى، 1968 م.

2. ابن بابويه القمّيّ، محمد بن علي بن الحسين، التوحيد، تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة، 1423 هـ.

3. ابن تيميّة، أحمد، التدمريّة.. تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، المحقق: د. محمد بن عودة السعوي، الرياض ـ السعودية، الطبعة السادسة، 1421 هـ.

4. ابن تيميّة، أحمد، الردّ على المنطقيّين، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

5. ابن تيميّة، أحمد، العقيدة الواسطية، تحقيق أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض ـ السعوديّة، الطبعة الثانية، 1420 هـ.

6. ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

7. ابن تيميّة، أحمد، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيميّة، تحقيق د. محمد السيّد الجليند، دمشق، مؤسّسة علوم القرآن، الطبعة الثانية، 1404 هـ.

8. ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، المدينة النبويّة، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416 هـ.

9. ابن سينا، الحسين، الأضحويّة في المعاد، تحقيق حسن عاصي، نشر شمس التبريزي، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1382 ش.

10. ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح محمدتقي دانشپژوه، منشورات جامعة طهران، طهران ـ إيران، الطبعة الثانية، 1379 ش.

11. أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، المترجم الدكتور فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1997 م.

12. ساجدي، أبو الفضل، لغة الدين والقرآن، مركز نشر مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والأبحاث، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1383 ش.

13. الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، الناشر: الشريف الرضي، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة، 1405 هـ.

14. الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1981 م.

15. الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخواجويّ، مؤسّسة البحوث الثقافية، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1363 ش.

16. الطباطبائي، محمّدحسين، بداية الحكمة، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ ـ إيران، الطبعة الثامنة عشرة، 1422 هـ.

17. عبد الرحمٰن بدوي، أفلاطون في الإسلام، تحت إشراف مهدي محقق وايزوتسو، مؤسسة المطالعات الإسلامية لجامعة مك جيل، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1353 ش.

18. فِتغنشتاين، لودفيغ، تحقيقاتٌ فلسفيّةٌ، ترجمة عبد الرزاق بنّور، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 2007 م.

19. فرامرز قراملكي، أحد، الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، المؤسّسة الثقافيّة للعلم والفكر المعاصر، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1378 ش.

20. الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى، تفسير الصافي، مقدمة وتصحيح: الأعلمي، حسين، مكتبة الصدر، طهران ـ إيران، الطبعة الثانية، 1415 هـ.

21. القرطبي الأندلسي، ابن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة، الطبعة الأولى، القاهرة ـ مصر، 1428 هـ.

22. القمّيّ القاضي، سعيد، شرح توحيد الصدوق، تصحيح نجف قلي حبيبي، طهران، مؤسّسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

23. كورنر، اشتفان، فلسفه كانط، ترجمه عزت الله فولادوند، ناشر: خوارزمي، طهران ـ إيران، چاپ يكم، 1367 ش.

24. المجلة الفصليّة المحكّمة (الكلام الإسلاميّ) العدد 89.

25. مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، نشر صدرا، قم ـ إيران، الطبعة الثامنة، 1380 ش.

26. ملكيان، مصطفى، كرّاسة اللغة الدينيّة، خطيٌّ غير مطبوعٍ.

27. هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طاريق عسيلي، دار المعارف الحكميّة، لبنان، الطبعة الأولى، 2010 م.

28. Ian G. Barbour, Issues In Science and Religion: New Jersey,1966.

29. John Hick, Philosophy of Religion, PRENTICE HALL, Englewood Cliffs, New Jersey 07632, 1990.

30. Wittgenstien, Philosophical in Vestigations, Oxford: Black Well 1953.

31. Flew, Antony and Alasdair Macintyre, eds. New Essays In philosophical Theology, Landon: SCM press, 1955

32. Paul, Tillich, Systematic Theology, The University of Chcago Press,1951.

33. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Oxford University Press, Fifth Edition, 2013.

34. Alston, Realism and Christian Faith, in International Journal for philosophy of Riligioun, 38 (1995).

35. Tillich,Paul, Theology of Culture, Edited by Robert C.Kimball,

New York: Oxford University Press, 1962.

36. Tillich, Paul, Dynamics of Faith, New York: Harper & Brothers Publishers, 1957.

37. Tillich, Paul,The Meaning and Justification of Religious Symbols, in Religious Experience and Truth, A Symposium,ed. Sidney Hook, 3-11. London: Oliver and Boyd, 1962.