

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين والشريعة

قسنطينة-

والحضارة الإسلامية

قسم: العقيدة ومقارنة

الأديان

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

ماهية الإنسان في فكر الراغب الأصفهاني

-دراسة عقديّة تحليلية نقدية-

بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير في العقيدة

تحت إشراف الدكتور: مولود سعادة

عداد الطالبة: حياة دبيحي

| الجامعة الأصلية | الرتبة | الاسم واللقب | أعضاء لجنة المناقشة |
|-------------------------|-------------------|--------------------|---------------------|
| جامعة منتوري قسنطينة | أ. التعليم العالي | أ.د. إسماعيل زروخي | الرئيس: |
| جامعة الأمير عبد القادر | أستاذ محاضر | د. مولود سعادة | المقرر والمشرف: |
| جامعة الأمير عبد القادر | أ.م.م. بالدرّوس | د. بشير بوجنّانة | العضو: |
| جامعة الأمير عبد القادر | أستاذ محاضر | د. صالح نعمان | العضو: |

المناقشة يوم:

السنة الجامعية: (1426-1427هـ/2005-2006م)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِيهَا لَارِضٍ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ ﴾.

(سورة البقرة: الآيات: 30-31-32-33).

الإهداء

إلى روح العالم الفذ وفارس القلم والفكر... الجميد، إلى أحد أساطنة الفكر الإسلامي في عصوره الزاهرة...

إلى المجهول الثمير، إلى المستنير، إلى المتميز في فكره وأسلوبه، المرشد إلى سبيل الوصول إلى الضمالات الإنسانية على منحنى القرآن الكريم وسنة النبي العظيم...

إلى فريد محره ومصره، أبو القاسم الحسين الثمير بالرائحة الأصفهاني أهدي هذا العمل المتواضع راجية أن أكون قد وفقت في إبراز ولو القليل من فكره المستنير بصدي ديننا الحنيف.

القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

أتوجه بشكري الحار وامتناني لأفراد عائلتي العزيزة: أخوالي بقسنطينة، والوالدين الكريمين وإخوتي وأخواتي بالجزائر العاصمة.

كما أسأل الله عز وجل أن يتغمد روعي جدتي وخالتي العزيزتين برحمته لما قدمناه لى من رعاية وحنه على طلب العلم.

وطبعاً لا أنسى أساتذتي الأعماء وعلى رأسهم المشرف على هذا البحث الأستاذ الدكتور مولود سعادة- حفظه الله- الذي أهداني كثيراً بتوجيهاته القيمة، وكذا كل من أساتذتي الكرام: الدكتور صالح نعمان والدكتور كمال معزي الذين رعيا هذا البحث منذ بدايته الأولى.

وأوجه الشكر الجزيل للصدقات: الأستاذتين فتية فاطمي، وشهرزاد بن يونس، والصديقة صونيا منصري.

والشكر الخاص جداً للعزيزة والزميلة والصديقة ليندة بومعراش التي سمرت على إخراج البحث في صورته هذه.

والحمد لله أولاً وأخيراً على نعمه وفضله.

مقدمة

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن
العلوم الإسلامية

الحمد لله خالق الأكوان، ومبدع الإنسان والصلاة والسلام على خير الأنام سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين، وبعد:

يُعدّ عصرنا هذا، عصر الإنسان بحق، حيث وُجّهت كلّ الدّراسات والبحوث نحو خدمته محاولةً معرفته معرفة جيّدة تساعد على تطويره والرّقي به نحو غاية أسمى، مع المحافظة عليه وتجنّبه مختلف المخاطر التي يزرّج بنفسه فيها، وتُحدّق به من مختلف الجوانب، ولأجل ذلك أُوجِد علم مستقلّ بذاته يهتمّ بالإنسان ويجعل منه موضوعاً لدراسته.

وإذا كان هذا العلم لم يظهر إلّا في عصور متأخّرة، وبالضّبط العصر الحديث ضمن الحضارة الغربية، فإنّ الفكر الإسلامي لم يخلُ من بدايات هذا العلم، حيث نجد ومضاته في العديد من مباحث هذا الفكر، الأمر الذي دفعني إلى البحث والتنقيب فيه للوقوف على إمكانية وجود دراسات ناضجة في هذا المجال لأخذها كنموذج ومرتكز للتأهيل لعلوم إنسان إسلامي، يأخذ بعين الاعتبار التّصوّر الإسلامي لماهية الإنسان ووظيفته في هذا الوجود ومصيره بعد ذلك.

وبالتأمّل في هذا الفكر نجد أنّ خير ممثّل، بل ومؤسس لهذا، هو الراغب الأصفهاني الذي خصّص مؤلّفات بذاتها يمكن تصنيفها في خانة هذا العلم، ومن هنا كان اختياري لموضوع هذه الدّراسة والموسوم بـ:

«ماهية الإنسان في فكر الراغب الأصفهاني - دراسة عقديّة تحليلية نقدية-»

أسعى من خلالها إلى التّعرف على أسس هذا العلم في الفكر الإسلامي، ثمّ مقارنتها بما جاء به الفكر الغربي، وتقييمها والاستلهاً منها بما يتلاءم وديننا الحنيف وعصرنا الحاضر.

ولأجل هذا كلّه، كان لا بدّ من معرفة الراغب الأصفهاني وطبيعة عصره الذي عاش فيه، ودور هذا العصر في فكره، لأنّقل بعد ذلك إلى نظرتّه إلى الإنسان ومفهوم ماهيته وعناصرها، وهل كلّ هذه العناصر موهوبة له أم أنّ له دوراً في اكتساب بعضها؟ وماهي القوى التي حُصّ بها؟ وما هي مكانته بين بقية الكائنات؟

كلّ هذا، سيكون محلّ بحث ودراسة في هذه المذكرة التي أهدف من خلالها إلى:

-محاولة إثراء المكتبة الإسلامية في جانب علم الإنسان الإسلامي بإبراز فكر شخصية متميّزة، تكاد تكون فريدة من نوعها في هذا المجال-على حدّ علمي-.

-محاولة التحقيق حول حياة الراغب، والاستفادة من ظروف عصره واستلهاً الحلول منها لعصرنا الحاضر.

-محاولة تقييم نظرتّه للإنسان وتثمين الجوانب الإيجابية منها ونقد الجوانب السلبية وإعطاء بديل لها يكون مرتكزاً على أسس مرجعيّتنا وما وصلت إليه نتائج الدّراسات والبحوث المعاصرة الموافقة لهما.

-محاولة إبراز جهوده في التأسيس والتّقييد لهذا العلم ووزنها بالميزان الإسلامي.

-محاولة لفت النظر إلى نظرة تكاد تكون متكاملة ويمكن اعتمادها لتأسيس علم إنسان إسلامي معاصر. ولأجل تحقيق هذه الأهداف اعتمدت خطة قسّمت فيها بحثي هذا إلى: ثلاثة فصول رئيسة وفصل تمهيدي لا يقلّ عنها أهمية؛ خصّصت هذا الأخير منها للحديث عن حياة الراغب وعصره، فيما جعلت الفصل الأوّل لتحديد مفهوم الماهية والإنسان، أمّا الفصل الثاني فتناولت فيه عناصر هذه الماهية ليكون الفصل الثالث مخصّصاً لقوى الإنسان وطاقاته ومكانته في هذا الكون. وختمت البحث بنتائج استخلصت فيها أهمّ ما توصلت إليه حول فكر الراغب، وكذا تحديد المواضيع التي يمكننا الاستفادة منها في فكره.

وقد اعتمدت جملة من المناهج حسب ما تقتضيه طبيعة هذا البحث، ويأتي على رأس هذه المناهج المنهج التحليلي التقدي، إذ اعتمدته لتحليل فكر الراغب وأقواله ومواقفه لمختلف المسائل التي تناولتها في البحث، ونقدت وقيمت آراءه المختلفة فيه.

وإلى جانب هذا المنهج كان المنهج المقارن حاضراً أيضاً في مقارنة أقوال الراغب ومواقفه ببقية المفكرين المسلمين وغير المسلمين في ظلّ ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلّم كمحكّ للحكم على صحتها أو خطئها.

كما اعتمدت على المعطيات التاريخية لبيان مختلف مراحل حياة الراغب، وكذا الأحداث التي عاصرها، كما عملت على تتبع الآراء المختلفة حول المسألة الواحدة إمّا عند بعض المفكرين أو عند الراغب نفسه.

أمّا عن المنهج الذي سلكته في إخراج بحثي هذا من حيث شكله الخارجي، والمتعلّق بتدوين النصوص فكان كما يلي:

- 1- الآيات القرآنية: فقد قمت بعزوها إلى سورها في هامش البحث.
- 2- الأحاديث النبوية الشريفة: قمت بتخريجها تخريجا فنياً بذكر المصدر المخرج منه والجزء والصفحة، ثم اسم الكتاب والباب ورقم الحديث إن وُجد.
- 3- أمّا بالنسبة للنصوص التي وظفتها في البحث فعملت على الرجوع إلى مصادرها الأصلية ما أمكنتني ذلك، فإن لم أجدها ذكرت المرجع الذي نقلها مع ذكر مصدرها الأصلي.
- 4- فيما يخصّ الأعلام، فقد عملت على ترجمة الأعلام الذين عاصروا الراغب وكانت لهم تأثيرات في عصره حيث ركّزت على الخلفاء والأمراء الذين عاصروه بشكل أساس، متجنّبة ترجمة علماء الكلام والفلاسفة على اعتبار أنّ هذا البحث متخصصّ في هذا المجال، وبالتالي فإنّ هذه الشخصيات تكون معروفة فيه لا تحتاج إلى مزيد تعريف.
- 5- كما أنّي استعملت بعض الرموز في الهوامش على النحو التالي:

ط = الطبعة / دط = دون طبعة / دت = دون تاريخ / دب = دون بلد / ع = عدد

مج = مجلد الكتاب / ج = جزء الكتاب / ص = الصفحة

ص 120-121 = من الصفحة 120 إلى الصفحة 121.

ص 10-11، 15 = من الصفحة 10 إلى الصفحة 11 ثم الصفحة 15.

أما عن الدراسات العلمية التي اعتمدها لإنجاز هذا البحث فيمكن تصنيفها إلى صنفين رئيسين:

1- مؤلفات الراغب ودراسات عنه.

2- دراسات أخرى حول موضوع الإنسان سواء أكانت تناولته من قريب أم من بعيد.

أما عن مؤلفات الراغب، فقد كان كل من كتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، وكتاب "تفصيل التشتاتين" هما الركيزتان الأساسيتان اللتان اعتمدت عليهما في بحثي هذا باعتبارهما يمسان موضوع الإنسان بشكل مباشر، ولا يمكن أخذ نظرة الراغب للإنسان إلا من خلالهما.

ويأتي بعدهما كتاب "الاعتقادات" و"المفردات"، الأول يخدم بعض الجوانب الخاصة بنظرة الراغب في بعض مباحثه، والثاني يُعدّ بمثابة القاموس الجامع المحدّد لمصطلحات الراغب-المستمدة من كتاب الله تعالى- والموضحة لها.

وتأتي بقية مؤلفاته المتوفرة كروافد تخدم هذا الغرض.

أما الدراسات حوله، فلأسف لم أحض بالكثير منها؛ إذ ماعدا رسالة الدكتور أحمد دكار و مقالة الدكتور الساريسي ومقدمة الدكتور العجمي على كتاب الذريعة، وكذا مقدمة الدكتور النجار على التفصيل، والفصل الذي كتبه الدكتور العجمي في كتاب أضواء على الثقافة الإسلامية، والفصل الذي تناولته الدكتورة نادية جمال الدين في كتاب أصول التربية الإسلامية، و بعض الإشارات التي تناوها الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، فإني لم أتمكن من الحصول على دراسات عنه، وبخاصة التي تناولت موضوع الإنسان في فكره، وأظنّ-بعد بحثي في الإنترنت وفي الفهارس التي تُعنى بالأبحاث العلمية-أنه لا توجد دراسات لفكر الراغب في هذا المجال وبشكل مباشر، فكلّ الدراسات التي أنجزت إنما عُيّنت بالدرجة الأولى بفكره التربوي، وفكره الشرعي المتمثل في التفسير أو علوم القرآن أو حتى الدراسات حول فكره اللغوي، أما دراسة نظره للإنسان ككلّ متكامل فلا توجد دراسة في هذا المجال على حدّ علمي.

أما الصنف الثاني من الدراسات والبحوث والكتابات التي استفدت منها في بحثي هذا، فتتنوع بين

تفاسير وكتب حديث وتاريخ وتراجم وكتب فلسفة وكتب أخلاق وغيرها من المجالات التي تخدم البحث من قريب أو بعيد، يضاف إليها المقالات و الرسائل الجامعية الخادمة للموضوع.

و قد تكبّدت في سبيل إنجازي لبحثي هذا، جملة من المشاقّ والمصاعب والتي يستحيل أن يخلو منها أيّ بحث علمي أو يتجنّبها أي باحث خصوصا إذا كان في بداية مشواره، وعلى رأس هذه المشاق الصّعبة الحلوة في الآن نفسه، عمق فكر الراغب إذ كلّما غصت فيه وظننت أنّي قاربت أن ألامس قراره كلّما وجدتني أبعد، وكلّما هلت منه كلّما ازددت نهماً، ولو سايرت نفسي ونهمني لما أهيمته إلى آخر يوم في حياتي.

الأمر الثاني تميّز أسلوب الراغب فهو من السّهل الممتنع، إذ عندما تقرأه تظنّ أنّك فهمته لكنك كلّما أعدت القراءة إلّا ووجدت جوانب لم تخطر على البال من قبل أبداً.

الأمر الثالث الذي واجهته بحقّ وكان صعباً عليّ هو صعوبة انتقاء المصادر الفلسفية وعلى رأسها مصادر ابن سينا والفارابي وابن رشد، إذ -ورغم شغفي بالفلسفة- فإنّ فكر هؤلاء الأقطاب أرّقني ليال و ليال، ولا أدري إلى الآن هل وفّقت في الاقتراب من فهم فكرهم، أم أنّ التوفيق جانبي.

الأمر الآخر الذي شقّ عليّ هو التحرير في مختلف المسائل بشكل يجمع بين الإيجاز والإيفاء في الآن ذاته، وهذا لاّتساع المادّة العلمية التي وجدتها في الموضوع بعدما كنت خائفة من قلتها عندما بدأت بحثي هذا.

وأخيراً عدم إيجاد مساعدة من الجهات العلمية المختصة خارج البلاد التي ضنّت عليّ بمعلومات كانت قد تفيدني في إنجاز بحث أفضل بكثير، وأخص بالذكر مركز فيصل الذي اتصلت به مرّتين لتزويدي بمعلومات عن الرّسائل التي أنجزت هناك حول الراغب ولم أتلّق جواباً، وكذا اتّصالي مرّتين بالدكتور السّاريسي ولم أتلّق ليومنا هذا ردّاً منه على الرغم من تخصّصه في فكر الراغب، وأظنّ أنّ السّبب في ذلك يعود إلى عدم وصول رسائلي إليه إذ أكبر عالماً مثله عن أن يضرّ بما عنده عن طالب علم.

ومع هذا فقد تلقيت -وبحمد الله- تعالى مساعدات من داخل الوطن وخارجه لإنجاز بحثي هذا إمّا من قبل أساتذتي الكرام الذين ذلّلوا لي الصّعاب، أو المكتبات الوطنية والجامعية المختلفة وكذا بعض الإخوان الذين زوّدوني بمراجع مختلفة في الموضوع جزاهم الله تعالى عني كلّ خير، هذا داخل الوطن، أمّا خارجه فقد زوّدتني السّفارة الإيرانية بسوريا مشكورة ببعض الكتابات للشّهيد باقر الصّدر والتي أفادتني والحمد لله تعالى على فضله.

الفصل التمهيدى:
حياة الراجب ومصره.

المبحث الأول: حياة الراجب وفكره:

أولاً: حياته

ثانياً: فكره

المبحث الثاني: عصر الراجب الأصفهاني:

أولاً: الجانب السياسي والاجتماعي

ثانياً: الجانب الفكري.

تمهيد:

إنّ البحث في فكر أيّ عالم والتّقيب فيه يستدعي معرفة حياته، وظروف نشأته، والبيئة التي عاش فيها، ومدى تأثير كلّ ذلك في مردوده الفكري والعلمي، ولما كان هذا البحث يتناول بالدراسة ماهية الإنسان في فكر الراغب الأصفهاني، فإنّه صار لزاماً في هذا الموضوع التّطرّق إلى شخصية هذا المفكر ومن أين استقاها؟ والتّظر فيما إذا كان فكره مرآة عاكسة لعصره، أم أنّ العصر هو الذي ألقى بظلاله على هذا الفكر فأخرجه في الصّورة التي هو فيها؟

عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: حياة الراغب وفكره

تمهيد:

يعدّ الراغب الأصفهاني من العلماء الأفاضل الذين عرفت قيمتهم ومكانتهم العلمية أكثر مما عرفت حياتهم الشخصية بمختلف مراحلها: هذا ما يجعلنا نحاول من خلال هذا المبحث إجلال بعض الغوامض في حياته في محطات مختلفة: بدءاً باسمه ومختلف مراحل حياته، وانتهاءً بتناول جوانب من فكره العقدي بالبحث والدراسة .

فمن هو الراغب الأصفهاني؟ متى ولد وتوفي وأين؟ من هم مشايخه؟ وما هي أهم مؤلفاته؟

ثم ما هي محطات فكره؟

هذه هي أهم النقاط التي سأتناولها من خلال هذا المبحث.

أولاً: حياة الراغب الأصفهاني:

أ- اسمه وكنيته:

إنّ الباحث في حياة الراغب الأصفهاني وترجمته يلاحظ منذ الوهلة الأولى قلة المصادر المترجمة له، ونذكرها، إذ لا نكاد نجد أثراً لذكره في طبقات الفقهاء، ولا في المؤلفات المترجمة للفلاسفة ولا للمتكلمين، ولا حتى اللغويين، وأمّا الترجمات التي وردت حول حياته فإنّها يكتنّفها كثير من الاضطراب فضلاً عن الاقتضاب، فكلّ من ترجموا له اتّفقوا على أنّ كنيته هي: الراغب الأصفهاني، إلاّ أنّ آراءهم تضاربت حول اسمه، فمن قائل أنّه الحسين بن محمد بن المفضّل⁽¹⁾، و ذاهب إلى أنّه الحسين بن المفضّل بن محمد⁽²⁾ أي أنّ المفضّل هو

(1)-انظر: أحمد الشتاوي وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، مراجعة د.محمد مهدي علام، مج9، دار المعرفة، بيروت، (دط/دت)، ص 473؛ والذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق و تخرّيج و تعليق: شعيب الأرنؤوط و محمد العرقسوسي، ج18، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1/ 1405هـ- 1984م)، ص120-120؛ وعادل نويهض: معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، تقديم الشيخ حسن خالد، مج1 مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة و النشر، (ط1/ 1403هـ- 1983م)، ص 158؛ ويوسف أليان سركيس: معجم المطبوعات العربية و المعربة، ج1، طبع في لبنان، (دت/ دط)، ص 922؛ و السيوطي "المزهر في علوم اللغة و أنواعها، شرح و تعليق محمد حاد المولى بك وآخرون، ج1، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، (دط/ 1408هـ- 1987م)، ص 201؛ و اسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنّفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية، استانبول، (سنة 1951م)، ص311؛ وحاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، تصحيح و طبع محمد شرف الدين بالتقايا، مج1، (1360هـ- 1941م)، ص 462، ج2 (1362هـ- 1943م)، ص 1609؛ السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، تحقيق وإخراج حسين الأمين، مج6، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (دط/ 1403هـ- 1983م)، ص160.

(2)-فهرس الخزانة التيمورية، نقلًا عن: عدنان داوودي: مقدمة تحقيق مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق/الدار الشامية، بيروت، (ط2/ 1418هـ- 1997م)، ص1.

أبوه ومحمد هو جدّه-عكس سابقه-، وثالث يقول أنّه الحسين بن المفضل⁽¹⁾، ومترجم آخر يعتقد أنّه المفضل بن محمد⁽²⁾، لكنّ الراجح الذي عليه أغلب كتب التراجم التي ترجمت له تقول أنّه: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل.

ولقد أورت شح هذه المصادر في الترجمة لهذا المفكر صعوبة لدى الباحثين حول حياته، حالت دون الجزم في أي مسألة من المسائل التي تخصها، إذ نجد أحدث دراسة أنجزت حوله-على حدّ علمي-، وهي بحث علمي أكاديمي يتمثل في رسالة دكتوراه لصاحبها أحمد دكار، تمر على الكثير من القضايا الخاصة بحياته وفكره-كما سيأتي بيانه لاحقاً- دون التحقيق فيها معتمداً صاحبها في ذلك على فرضيات لا ترقى إلى درجة اليقين⁽³⁾.

ب- ميلاده و موطنه:

إذا كان اسم «الحسين» قد لقي كل هذا الاضطراب، فإنّ موطن ميلاده كان أوفر حظاً من اسمه، إذ حظي بالإجماع من طرف مترجميه على أن مسقط رأسه و موطنه هو أصفهان- أو أصبهان- التي نسب إليها؛ أمّا تاريخ ميلاده فإنّه لا يكاد يجد من يلتفت إليه، سوى صاحب "تاريخ حكماء الإسلام" الذي حدده بسنة (499هـ) حسبما نقله عنه أبو اليزيد العجمي في مقدمته للذريعة، و انتقده قائلاً: «لكن هذا جرّه إلى خطأ تفرد فيه و ذلك حين جعل سنة وفاته خمساً و ستين و خمسمائة للهجرة (565 هـ)»⁽⁴⁾. وبالرجوع إلى هذا المؤلف- تاريخ حكماء الإسلام- المحمّل على موقع الوراق لا نجد أيّ أثر لتاريخ ميلاد ولا حتى وفاة الراغب الأصفهاني على الرّغم من أنّه ترجم له و أثني عليه، كما أنّه ذكر قسماً من مؤلفاته واقتطف منها مقاطع تبيّن اتجاهه الفكري⁽⁵⁾، و يبقى السّؤال المطروح هنا: هل النسخة التي رجع إليها أبو اليزيد العجمي تحمل هذين التاريخين بعكس نسخة الوراق، أم أنّ الباحث لم يرجع مباشرة إلى البيهقي و إنّما إلى مرجع ذكر فيه أنّ البيهقي حدّد سنّي الميلاد والوفاة ممّا أوقعه في هذا الخطأ؟

(1)- الشهرزوري: نزهة الأرواح، ج2، ص 44 نقلاً عن داوودي: مقدّمه تحقيقات المفردات - دهمد سابقاً، ص 1

(2)- جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج2، دار الفكر، (ط2/ 1399 هـ- 1979 م)، ص 297؛ وانظر شمس الدّين محمد بن علي الداوودي: طبقات المفسرين: تحقيق علي محمد عمر، مج2، مكتبة وهبة عابدين، (ط1/ ربيع الأول 1392 هـ- أبريل 1972 م) ص 329.

(3)- أحمد دكار: فكر الراغب الأصفهاني، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، تلمسان، (2000- 2001).

(4)- أبو اليزيد العجمي: مقدّمه كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، دار الصحوة، القاهرة/ دار الوفاء، (ط1/ 1405 هـ- 1985 م)، ص 19.

(5)- ظهير الدّين البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، ص 22 www.alwaraq.com

ولم يتفرد «البيهقي» بذكر تاريخ مولد الأصفهاني-على فرض صحّة ذكره لذلك-، إذ يذكر عدنان الجوهري-فيما ينقله عنه صفوان داوودي-أنه رأى نسخة مخطوطة نادرة من كتاب "المفردات" في مكتبة السيد محمد لطفي الخطيب" في دمشق، نسخت سنة 409هـ، ذكر فيها أنه ولد في مستهل رجب من شهر سنة 343هـ في قسبة أصبهان⁽¹⁾ وربما الذي يؤيد هذا ما ذهب إليه السيوطي من أنه كان في أوائل المائة الخامسة⁽²⁾، مما يرجح أنه ولد في المائة الرابعة.

ج- أماتذته و مشايخه:

وإذا كان اسم أبي القاسم قد ساد الاضطراب، وتاريخ ميلاده كان عرضة للتخمين، فإن شيوخه لا يوجد لهم ذكر في أي مصدر من مصادر ترجمته، وهو لم يورد أي واحد منهم في مؤلفاته، ومع هذا نجد صفوان يفترض أنه قد أخذ العربية عن أحد فطاحلتها آنذاك وهو أبو منصور الجبّان* صاحب كتاب الشامل في اللّغة، نظرا لمعاصرته له-بناءً على تسليمه بتاريخ ميلاده السابق الذكر (343 هـ)-لعدة اعتبارات ستّضح فيما بعد-ولوجوده في طبقة تسبق طبقة، إضافة إلى أنه كان يقطن في أصبهان إذ كان من ندماء الصاحب بن عباد** كما تذكر كتب التراجم⁽³⁾.

(1) - داوودي: مقدمات تحقيق مفردات القرآن، مصدر سابق، ص 25.

(2) - جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة - المرجع السابق-، ص 297.

(3) - أبو منصور الجبّان: من علماء الأعيان بالري، جيد المعرفة باللغة، كان من ندماء الصاحب بن عباد، ثم استوحش منه، وصنّف أبنية الأفعال، وشرح الفصح والشامل في اللغة، قرىء عليه في سنة ست عشرة وأربعمئة، انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، مج 5 (القاسم- يونس)، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1/1411 هـ-1991م)، ص 381-382.

(4) - الصاحب بن عباد: (ذو القعدة 325هـ- 24 صفر 385هـ): كافي الكفاة أبو القاسم إسماعيل بن أبي الحسن عباد بن العباس بن عباد بن أحمد بن إدريس الطالقاني نسبة إلى الطلقان، وهي ولاية بين قزوين وأهر؛ أوّل من لقب بالصاحب من الوزراء لأنه كان يصحب أبا الفضل بن العميد، وقيل لأنه صحب مؤيد الدولة بن بويه منذ الصبا فسماه الصاحب؛ وزر لمؤيد الدولة أخ عضد الدولة ثم لأخيه فخر الدولة ثماني عشرة سنة وشهر واحد. من مؤلفاته: كتاب ديوان رسائل، كتاب الزيدية، كتاب " الأعياد و فضائل النيروز"، كتاب الوزراء، كتاب "الكشف عن مساوي شعر المتنبي"، وكتاب مختصر "أسماء الله تعالى و صفاته" وغيرها. انظر: ابن النديم: الفهرست، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، (ط1 / 1415 هـ- 1994م)، ص 167 و ياقوت الحموي: معجم الأدباء، مرجع سابق، مج 2، ص 213-216 وابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، مج 1، دار صادر بيروت (دط / دت)، ص 228-229.

(3) - ياقوت الحموي: المرجع السابق، ص 381-382.

وبالرجوع إلى كتاب المفردات للراغب نجد أنه بالفعل قد نقل عنه في مادة "دلى" حيث جاء فيه: «دلو... وأدلتها أي أخرجتها، وقيل: يكون بمعنى أرسلتها(قالها أبو منصور في الشامل)»⁽¹⁾.

والحقيقة أن نقله هذا عن أبي منصور لا يؤكد سماعها منه، بل ولا يشير إليه، فقد يكون قرأها في كتابه هذا دونما سماع من صاحبه وهو يُقرئه، خصوصا أن هذا العصر امتاز بكثرة العلم، نظرا لانتشار الأمالي في اللغة في القرن الذي قبله مما جعل عملية الاطلاع على المؤلفات سهلة، وإن لم يلاق المطلع المؤلف⁽²⁾.

وعلى كل تبقى مشيخة الجبّان للراغب فرضية لا ترقى إلى اليقين، ولا تدنو إلى البطلان حتى يثبت أحدهما بأدلة قطعية لا يساورها شك.

د- مكانته العلمية و اتصاله بحكام عصره:

على الرغم من الغموض الذي اكتنف حياة الحسين - كما سبق وأن رأيناه-، إلا أننا نجد إجماعا لدى مترجميه على قيمته ومكانته العلمية الكبيرة، فقد وصفه الذهبي بقوله: «العلامة الماهر، المحقق الباهر، أبو القاسم الحسين محمد بن المفضل الأصفهاني... كان من أذكى المتكلمين»⁽³⁾، وجاء في معجم المفسرين: «...أديب إمام من حكماء العلماء، اشتهر بالتفسير واللغة»⁽⁴⁾، ويصفه صاحب معجم المطبوعات العربية و المعرفة بقوله: «...الراغب الأصفهاني صاحب اللغة والعربية والحديث والشعر والكتابة والأخلاق والحكمة والكلام»⁽⁵⁾؛ و الوصف ذاته لدى الخوانساري-حسبما نقله عنه داوودي- ويواصل تقريره له قائلا: «...وعلوم الأوائل، وغير ذلك، فضله أشهر من أن يوصف، و وصفه أرفع من أن يُعرف، و كفاء منقبة أن له قبول العامة والخاصة، و فيما تحقق له من اللغة الخاصة...»⁽⁶⁾.

والحق أن كل هذه الأوصاف تنطبق على الراجب إلا القول بأنه صاحب حديث؛ فلا يوجد ما يبرر هذا أو يدعمه؛ فهو يكثر من الاعتماد على الأحاديث الموضوعية والضعيفة في مؤلفاته، فضلا عن أنه لم

(1)-الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص 317، مادة «دلو».

(2)-انظر في هذا الشأن: آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (أو عصر النهضة في الإسلام) ترجمة محمد

عبد الهادي أبو ريدة، ج 1، دار الكتاب العربي، بيروت (ط4/1387هـ - 1962 م)، ص 335.

(3)-الذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ص 120-121.

(4)-عادل نويين: معجم المفسرين، مرجع سابق، ص 158.

(5)-السركيس: معجم المطبوعات، مرجع سابق، ص 922.

(6)-الخوانساري: روضات الجنات، ص 138-250 نقلا عن داوودي: المفردات، مصدر سابق، ص 7.

يكن من المصنفين أو المشتغلين بفن الحديث، فكيف يوصف بعدها بأنه صاحب حديث؟!⁽¹⁾ ومن المشيدين بقيمته ومكانته أيضا الصّلاح الصّفدي الذي قال فيه «...أحد أعلام العلم ومشاهير الفضل، متحقّق بغير فنّ من العلم، وله تصانيف تدلّ على تحقيقه، وسعة دائرته في العلوم وتمكّنه منها»⁽²⁾. وذكره الأذندوي ضمن علماء القرن الحادي عشر فقال: «...كان عالما بأنواع العلوم وماهرا في التفسير»⁽³⁾، ووصفه البيهقي بقوله: «كان من حكماء الإسلام، وهو الذي جمع بين الشريعة والحكمة في تصانيفه...، وكان حظّه من المعقولات أكثر»⁽⁴⁾.

في حين يختار داوودي أن يصفه بقوله: «كان يؤثر التواضع والخمول، و يكره الشهرة والذّبوع، ويعتبر أنّ من مدح نفسه فقد ذمّها وعابها»⁽⁵⁾ مستنبطا ذلك من بعض أقواله في مؤلفاته كقوله: «أعوذ بالله أن أكون تّمن مدح نفسه وزكّاه، فعابها بذلك وهجأها، وتّمن أزرى بعقله بفعله»⁽⁶⁾. يقول داوودي: «ويؤيّد هذا أنّه اعترى أنّ من ذكر أشعاره في مصنفاته فهو مزر بعقله، فيقول: «أعوذ بالله أن أكون تّمن يزري بعقله بتضمين مصنفاته شعر نفسه»⁽⁷⁾»⁽⁸⁾.

ولعلّ الذي حمل صفوان على هذا الاعتقاد أنّه أخلط بين الراغب وبين أحد مشايخ الصوفية الذين

(1) - وكنماذج للأحاديث الضعيفة و الموضوعة التي اعتمدها في مؤلفاته انظر: الاعتقادات: ص 29، 228، 249 - 250 / تفصيل الثنّاتين: ص 68، 116-117، 134، 139، 159 / المفردات: ص 261، 864، 270، 860، 668، 452، 283، 226، 1172، 150، 57، 285، 438، 108، 208، 455، 151، 250، 261، 280، 400، 179، 247، 186، 445، 435، 527، 168، 75، 370 / الذريعة: ص 62، 67، 82، 95-96، 102-104، 115، 122-123، 125، 135، 137، 140، 154، 161، 167، 169، 172-173، 187، 194، 196-197... الخ

(2) - صلاح الدين خليل بن أيبك الصّفدي: كتاب الواقي بالوفيات، تحقيق محمد الحجري، ج 13، دار النشر فرانز شيتايز شتوتغارت، دار صادر، بيروت، (ط 2/ 1411م - 1991م)، ص 45.

(3) - أحمد بن محمد الأذندوي: من علماء القرن الحادي عشر، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، المملكة العربية الإسلامية، (ط 1/ 1417-1997)، ص 168.

(4) - ظهير الدّين البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، مرجع سابق، ص 22.

(5) - داوودي: معجم تحقيق المفردات - مصدر سابق، ص 8.

(6) - الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء، مج 1، ج 1، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (دط/ د ت)، ص 7.

(7) - الراغب الأصفهاني: المصدر نفسه، ص 120.

(8) - داوودي: المصدر السابق، ص 8.

ترجم لهم الهجويري في كشف المحجوب، ذلك لأنه يتفق معه في أبيه وبلده أما كنيته فهي أبو الحسين واسمه علي وليس أبو القاسم حسين؛ و من الغريب عدم انتباه داوودي إلى أن الأصفهاني هذا قد عاش في القرن الثالث، بدليل مراسلاته الجنيد* الذي توفي في أواخر القرن الثالث الهجري حسب تصريح الهجويري إذ يقول: «...أبو الحسين علي بن محمد الأصفهاني رضي الله عنه، ويقال له أيضا "علي بن سهل" كان من كبار المشايخ، وللجنيد معه مكاتبات لطيفة»⁽¹⁾، في حين أنه يرجح أن الراجب قد ولد في منتصف القرن الرابع الهجري.

أما ما استدلل به داوودي من أقوال علي مذهبه هذا فيه، فإن الأرجح فيها أنها تدلّ على تواضعه لا على الخمول كما يدعي محقق المفردات، ومعلوم أن بين التواضع والخمول بون شاسع. فالتواضع من تغاضي عن قيمة نفسه ومكانتها من غير إزراء بها، والخامل هو الراكن إلى الكسل، المحبذ للعود عن الاضطلاع بمهمات الأمور إما لعجز في نفسه وإما لخطأ في تصوره لما يظن في ذلك من مزية. وكيف يوصف الراجب بهذا وهو من كان حاضرا في عصره، مهتما بما يجري فيه، ساعيا إلى الرقي بأهله، مسديا النصائح للعام منهم والخاص، مبينا ضم السبيل إلى الوصول إلى العبودية الحقة، قائلا: «وعملت في ذلك كتابا ليكون ذريعة إلى مكارم الشريعة، وبينت كيف يصل الإنسان إلى منزلة العبودية التي جعلها الله تعالى شرفا للأتقياء، وكيف يرتقي عنها إذا وصلها إلى منزلة الخلافة التي جعلها الله تعالى شرفا للصدقين والشهداء، فبالجمع بين أحكام الشرع ومكارمه علما، وإبرازهما عملا يكتسب العلا، ويُتم التقوى، ويبلغ إلى حنة المأوى»⁽²⁾.

فالكاتب كما هو واضح من ديباجته جعل كمنهج للإنسان إذا ما اتبعه استطاع أن يحقق الخلافة ويرتقي في العبادات والمكارم فيحقق الغاية من خلقه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾⁽³⁾؛ وقال عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ...﴾⁽⁴⁾.

(1)- الجنيد: «هو الجنيد بن محمد، أبو القاسم الخزاز...أصله من هاوند، ومولده ومنشؤه بالعراق، تفقه على أبي ثور، وكان يفتي في حلقاته، وصحب السري السقطي، والحارث المحاسبي...وهو من أئمة القوم وسادتهم؛ مقبول على جميع، توفي سنة سبع وتسعين ومائتين.»، انظر: أبا عبد الله السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر، القاهرة، (ط3/1406م-1986م)، ص 155-156.

(1)- الهجويري: كشف المحجوب، ج1، دراسة وترجمة وتعليق، إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة الترجمة: أمين عبد المجيد بدوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (دط/1980م)، ص355-356، و انظر ترجمته في: السلمي، المرجع السابق ص233.

(2)- الراجب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 59.

(3)- البقرة: الآية 30.

(4)- الذاريات: الآية 56.

انفصل التمهيدى: حياة الراجب ومصره

وتما يؤكد عدم انزال أبي القاسم عن عصره اتصاله بالحكام فيه و رجال السياسة بل والتأليف لهم، إذ جاء في مقدمة الذريعة قوله: «ورغبي أيها الأخ الفاضل- وفقك الله وأرشدك، وأعاذك من شر نفسك- وفي تصنيفه ما رأيت من تشوقك أن تزين ما وليه الله من حسن خلقك وخلقك بما تتولاه من تحسين أدبك وإكمال مروءتك فما أجدر رواك الصبيح أن تُحصّل وراءه الرأي الصحيح...»⁽¹⁾.

وقال في تفصيل النشاطين: «وقد عملت ذلك للأستاذ(الكريم) أدام الله تأييده لما رأيت معنى باكتساب الإنسانية الموصلة إلى السعادتين»⁽²⁾.

وإذا كان معظم المترجمين لأبي القاسم والمهتمين بفكره لم يستطيعوا تحديد شخص هذا (الأستاذ) الذي خصّه الراجب بكتاباتة شأن النجار الذي قال: «و لم نهد من خلال ترجمة المؤلف-يعني الراجب- إلى هذا الأستاذ الذي عمل من أجله الكتاب، وربما يكون بعض أصدقائه ممن لهم صلة بالحكم كما يشير إليه الدعاء بالتأييد، وبالعلم كما يشير إليه عنايته بما يكتسب الإنسانية»⁽³⁾.

إلا أننا نجد محقق كتاب المفردات يذهب إلى أنه الوزير أبو العباس الضبي*، و هذا بناءً على معطيات استقفاها من محاضرات الراجب تؤكد أنه قد عاش في زمن الصاحب بن عباد الوزير البويهى، لكنّه لم يجالس، وذلك لحدائنه سنة آنذاك.

وبالمقابل فإنه كان يحضر مجالس الوزير الذي جاء بعده-وهو أبو العباس الضبي-؛ وكان يخصه بمؤلفاته، وفي ذلك يقول: «قد ظهر لنا من خلال كتبه أن الراجب الأصفهاني أدرك عصر الصاحب بن عباد الوزير المشهور، ولكنّه كان شابا يافعا، ولم يجالس، والصاحب توفي سنة 385هـ، وتولّى بعده الوزارة أبو العباس الضبي... وكان رجلا يحب العلم والعلماء، وأدركه الراجب وحضر مجالسه، وتناظر وتباحث مع العلماء في مجلسه، ومع الوزير أيضا⁽⁴⁾،...والذي يؤكد ما قلته-يقول داوودي- ما ذكره الراجب نفسه في كتابه محاضرات الأدباء، حيث قال: «وتكلم بعض أهل زماننا عند الصاحب، فسأله عن

(1)-الراجب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص59-60.

(2)-الراجب الأصفهاني: تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، تحقيق: عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (ط1/1488هـ-1988م)، ص50.

(3)-عبد المجيد النجار: تفصيل النشاطين، ص50 (الهامش).

(*)-أبو العباس الضبي: «أحمد بن إبراهيم الضبي: أبو العباس الملقب بالكافي الأوحّد، الوزير بعد الصاحب أبي القاسم بن عباد، لفخر الدولة أبي الحسن علي بن ركن الدولة بن بويه، مات في صفر سنة تسع و تسعين و ثلاثمائة). ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج1(آدم- أحمد)، ص 233؛ و انظر ترجمته في: ابو منصور عبد الملك الثعالبي: يتيمة الدهر في محاسن العصر، شرح وتحقيق: مفيد محمد قميحة، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1/1403هـ-1983م)، ص118.

(4)-وستتضح لنا هذا أكثر عند الحديث عن الحقنة التي مرّ بها الراجب في حياته انظر ص17 من هذا البحث.

شيء، فقال: لا، أطل الله بقاءك. فقال: قل: لا، وأطل الله بقاءك»⁽¹⁾»⁽²⁾.

قال داوودي معلقاً على هذا: «فهذه دلالة يقينية على أنه أدرك العلماء الذين عاصروا صاحب بن عباد وجالسوه...»⁽³⁾.

ويصرح الراغب في موضع آخر من المحاضرات بحضوره للمجالس العلمية والأدبية التي كانت تُعقد و يحضرها كبار رجال الأدب آنذاك أمثال أبي القاسم بن العلاء**، - الذي كان ممن جالسوا صاحب بن عباد أيضاً، حيث يذكر الحسين أن هذا الأديب أنشد شعراً كاتب فيه رئيساً... وكنا سمعناه منه قبل - يقول الراغب -، فعوتب في ذلك، فقال: أنا نظمته أقلد به من أشياء»⁽⁴⁾.

ولعل هذا الذي جعل داوودي يستدرك على ما ذهب إليه من قبل في رأيه في الأصفهاني فيعود ويقول: «كل هذه الأمور تدل على عدم انطواء الراغب على نفسه، و انزاله عن المجتمع، بل تؤكد أنه كان مشاركاً لأهل العلم و الأدب في مجالسهم، مراجعاً لهم في أقوالهم، وأما عدم شهرته فلا لأنه كان مع الحكماء، وللعمامة نظرة معادية للحكماء، ولكن أبي الله إلا أن يرفع ذكره، ويخلد أثره عن طريق كتبه و مؤلفاته، رحمه الله وأجزل مثوبته.»⁽⁵⁾؛ فنرى هنا أنه يرجع عدم شهرته إلى كونه مع الحكماء لا لكونه لا يجب الشهرة؛ ويُرد عليه قوله هذا ما نجده من شهرة لابن سينا والكندي والفارابي وغيرهم من فطاحلة الحكمة شملت جميع جوانب حياتهم رغم اشتغالهم بها؛ أما أحمد دكار فإنه يذهب في رسالته حول الراغب الأصفهاني إلى أن سبب عدم شهرته هذه و الغموض الذي يحيط بحياته إلى أنه لم يترجم لنفسه عكس ما فعله بعض مفكري عصره كابن سينا وأبي حيان التوحيدي⁽⁶⁾، و إن كان هذا المبرر غير بعيد إلا أنه مع ذلك يبقى ليس بالقوة التي تبرر الغموض الكبير الذي يحيط بحياته مما يجعله لا يتجاوز التخمين.

٣- تلاميذه و المناصب التي تقلدها:

إن المكانة العلمية التي وصل إليها الراغب تجعل فرضية احتلاله لمناصب علمية وحتى سياسية في عصره مطروحة، إلا أن هذه الأخيرة لم تسلم من الظن والتخمين، شأنها في ذلك شأن كل حياته، فبعضهم ادعى

(1)- الراغب: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، مصدر سابق، مج 1، ص 68.

(2)- داوودي: الضيق مع الهفدأ - مصدر سابق، ص 26.

(3)- المصدر نفسه، ص 26.

(**)- أبو القاسم بن أبي العلاء: «أبو القاسم غانم بن أبي العلاء الأصفهاني، شاعر ملء ثوبه، محسن ملء فيه، مرغوب في دياحة كلامه، متناسف في سحر شعره، و لم يقع التي ديوانه بعد، وإنما حصلت على قطرة من سيخ غرره، و غيظ من

فيض ملحه...»، الثعالبي: بتيمة الدهر، مرجع سابق، ج 3، ص 377.

(4)- الراغب الأصفهاني: المحاضرات، ج 1، مصدر سابق، ص 86.

(5)- داوودي: المصدر السابق، 27.

(6)- أحمد دكار: فكر الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، ص 9.

أنه تولّى منصب القضاء: «وأقام ببغداد خمس سنين، واستقرّ بمصرية، واستقضى فيها، ثم استعفى وخرج منها فارا إلى المرية، فأقام بها، وقبل قضاءها على كره، ولما كانت وقعة قنطرة بغير الأندلس شهدها غازيا، واستشهد فيها»⁽¹⁾.

والملاحظة الأولى الواجب الإشارة إليها أنه من المستحيل أن يكون الراغب قد أقام كل هذه المدّة في بغداد حاضرة العالم كلّه آنذاك وتبقى حياته يكتنفها كل هذا الغموض رغم مكانته العلمية الكبيرة، وهذا عكس ما ذهب إليه أحمد دكار أيضا حيث آيد فكرة عيشه في بغداد⁽²⁾.

وأما الثانية: فإنّ الرجوع إلى الأعلام للزركلي، الذي يدعي أبو اليزيد أنّه نقل عنه كلامه هذا- نجد أنّه لم يورد أيّ شيء في ترجمة الراغب من هذا القبيل⁽³⁾.

ويرى صفوان أنّ محقق كتاب الذريعة قد أخلط بين الراغب وعالم آخر، وأنّ الترجمة التي أوردها في تقديمه للكتاب «ليست للراغب بل هي لابن سكرة، واسمه الحسين بن محمد بن سكرة توفي 514هـ، فظنّه الراغب؟!»⁽⁴⁾.

ولم يكن هذا المنصب الوحيد الذي قلّده العجمي للأصفهاني، بل ذهب إلى أنّه اشتغل بالتدريس أيضا- وإن لم يحدد هذه المرّة صاحب القول بذلك- فيقول: «وهناك من استنبط من أوصاف علماء عصر الراغب له أنّ الراغب كان يعمل بالتدريس في معاهد عصره، وأنّه تفرّس بعدد من العلوم فيها كاللغة، والشعر، والأخلاق، والحكمة، ويؤكد فهمه هذا بأنّ الناظر إلى كتب الراغب يجدها تتنوع وتتكامل وكما يجد فيها دراسة مستوعبة للإنسان ما له وما عليه»⁽⁵⁾.

والسؤال المطروح: لو كان أبو القاسم قد اشتغل بالتدريس حقًا، فمن هم تلاميذه الذين أخذوا عنه العلم؟ وكيف لم يذكروهم؟ وربّما هذا الذي جعل أبا اليزيد يستدرك على ذلك بقوله: «وسواء صح عندنا هذا الرأي أو الذي قبله- يقصد القول بتوليه القضاء- فإنّ الأمر- كما هو واضح- لا يعدو أن يكون مجرد فرض لا يملك الدليل القوي...»⁽⁶⁾ فأبو اليزيد يدرك أنّ كلّ هذه تخمينات لا يوجد ما يؤكدها أو ينفيها.

(1)- أبو اليزيد العجمي: الذريعة للراغب، مصدر سابق، ص 21-22.

(2)- أحمد دكار: «تأثر الراغب الأصفهاني»، مرجع سابق، ص 9.

(3)- الزركلي: الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، ج2، دار العلم

للملايين، بيروت، (ط5/ أيار (مايو) 1980م)، ص 255

(4)- داوودي: «مقدّمات المفردات»، مصدر سابق، ص 7-8.

(5)- العجمي: الذريعة، مصدر سابق، ص 22.

(6)- المصدر نفسه، ص 22.

و- معناته:

يبدو أنّ الدهر لا يصفو للإنسان مهما حاول مسألته، و الوشاة لا يهنأ لهم بال مادام غريمهم هنيئا معافى؛ و هذا ما حدث للراغب- على غرار الكثير من العلماء و الأدباء، كالمتني، وابن تيمية وغيرهما- فقد مرّ هو الآخر بمحنة في حياته استشفها داوودي- والأرجح أنّه محق فيما ذهب إليه- من كلام قاله الراغب في مقدمة كتابه "حلّ متشابهات القرآن" جاء فيها: «فاتفتت خلوة سطوت علي وحشتها بالقرآن، ولولا أنسه لم يكن لي بها يدان، وذلك بعدما عملت من كتاب "المعاني الأكبر" وأملت من "احتجاج القراءات".

وكانت هذه الخلوة خلوة عين، لا خلوة قلب، واضطرار لا عن اختيار، بل لقهر وغلب، في حالة توزّع الرأي فيها مذاهب، واقتسم المهّم بها مطالب»⁽¹⁾.

قال داوودي معلقا على ذلك: «والظاهر أنّه سجن، لأنّه يقول (خلوة عين)، أي: لم يعد يرى أحدا، لا خلوة قلب لأنّ قلبه مليء بالمهموم والمشاعل، وقوله (واضطرار) يؤكّد ذلك»⁽²⁾.
ثمّ يضيف قائلا: «ويؤكّد هذا عندي أنّه ذكر في كتاب "مراتب العلوم" الذي صنّفه غالبا للوزير أبي

العباس الضيّ، ما نصه: «لكن طال تعجبي في ذلك من الشيخ الفاضل حرسه الله، لأمر رأيتها منه طريفة: أحدها: إنكاره عليّ التفوه بلفظ (القوة)؛ اعتلالا بأنّ هذه اللفظة يستعملها ذوا الفلسفة، وأن أقول بدله: (القدرة) كأنّه لم يعلم ما بينهما من الفرق في تعارف عوام الناس فضلا عن خواصهم.

ثمّ ما كان من إهاماته وتعريضاته، بل تصريحاته، تنفق منه على أشياعه و أتباعه بالوضع منّي، والغض مني، و ازدياده بعد المقال مقالا لما رأى مني في مجاباته جملا ثقلا، ولم أكن أرى بأسا وضيرا في احتمال شيع شيخ كريم عليّ، بما لا يعود بمعاب في الحقيقة عليّ»⁽³⁾،⁽⁴⁾.

قال داوودي معلقا على ذلك: «وكلامه هذا يوحي بأنّه اختلف مع الوزير، وأنّ أتباع الوزير آذوه، ولم يسكت هو عليه بل ردّ عليه، ولعلّ هذا أدّى إلى سجنه والله أعلم»⁽⁵⁾.

(1)-الراغب الأصفهاني: حلّ متشابهات القرآن (ورقة 1) نقلا عن داوودي: مقدّمة المفردات، بمصدر سابق، ص 23

(2)-داوودي: المفردات، المصدر نفسه، ص 24.

(3)-الراغب الأصفهاني: رسالة في مراتب العلوم، تحقيق عمر الساريسي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، السنة العاشرة، العدد 38 (ربيع الآخر 1423هـ- يوليو (تموز) 2002م)، ص 177-178.

(4)-داوودي: المصدر السابق، ص 24.

(5)-المصدر نفسه، ص 24.

والسؤال المطروح: هل لهذه المحنة علاقة بعدم ترجمة الراغب من طرف معاصريه؟ هذا ما لم يشر إليه أحد - على حد علمي -.

ز- وفاته:

لقد انعكس الغموض والتخمين الذي ساد حياة الراغب على تاريخ وفاته، حيث لم يتفق المترجمون له على تاريخ محدد وإن كان كثير منهم يرجح أنه توفي سنة 502 هـ⁽¹⁾، والبعض منهم يكتفي بإنقاص سنتين فيجعله سنة 500 هـ⁽²⁾.

ليأتي صاحب تاريخ حكماء الإسلام فيجعله سنة 565 هـ، وهو قول انفرد به، وردّ عليه العملي بقوله: «... وهو غلط فإنه قال بعد ذلك أن وفاته قبل وفاة جار الله الزمخشري مع أن الزمخشري توفي سنة 538 هـ و يأتي عن كشف الظنون أن الغزالي كان يستصحب كتاب الذريعة للمترجم والغزالي توفي سنة 505 هـ»⁽³⁾.

أما السيوطي فإنه يذهب إلى أن أبا القاسم كان في «أوائل المائة الخامسة»⁽⁴⁾؛ في حين يترجم له الذهبي في الطبقة الثانية والأربعين، والتي تبدأ وفيها سنة 440 هـ وتنتهي سنة 470 هـ⁽⁵⁾ مما يوحي إلى أن الذهبي يذهب إلى أن وفاة الأصفهاني كانت خلال هذه الفترة الزمنية، وإن لم يصرح بالسنة المتوفى فيها بالضبط.

ويأتي محمد كرد علي فيشير: «... في حاشية ترجمة الراغب في كتاب "تاريخ الحكماء" للبيهقي إلى أن وفاته سنة 402 هـ، ثم يذكر في تقريره لكتاب المفردات في مجلته المقتبس 98/2 وأن وفاته كانت سنة 303 هـ»⁽⁶⁾.

(1) - أحمد الشتاوي: دائرة المعارف، مرجع سابق، ص 473، السيوطي: المزهرة في علوم اللغة، مرجع سابق، ص 201. عادل نويهض: معجم المفسرين، مرجع سابق، ص 158. سكريس: معجم المطبوعات، مرجع سابق، ص 921. حاجي خليفة: كشف الظنون، مرجع سابق، ج 2، ص 1773، السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، مرجع سابق، ص 160.

(2) - البغدادي: هدية العارفين، مرجع سابق، ص 311.

(3) - السيد محسن الأمين: المرجع السابق، ص 160؛ مع ملاحظة أن حاجي خليفة يجعل كتاب الذريعة للغزالي

لا للرغب إذ يقول: «الذريعة إلى مكارم الشريعة لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي» مع 1/ ج 2، ص 462.

(4) - السيوطي: المرجع السابق، ص 297.

(5) - الذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ص 120 - 121.

(6) - دواودي: معجم المفردات، مصدر سابق، ص 25.

وتحدّد مجلة المجمع العلمي العربي 275/24 تاريخ وفاته بسنة 452هـ⁽¹⁾؛ لتنقص مخطوطة كتاب "المفردات" الموجودة بمكتبة السيد "محمد لطفي الخطيب" 40 سنة كاملة محددة تاريخ وفاته بسنة 412هـ⁽²⁾.

وبهذا نجد أنّ التضارب بين هذه التواريخ كبير جدا إلى الحد الذي يجعل الفرق بين البعض منها يتجاوز القرن بأكمله (412-565هـ)؛ كما يلاحظ أنّ جلّ التواريخ الواردة ترجع إلى أوائل المائة السادسة كأقصى حدّ في حين يُرجع معظم المترجمين تاريخ وفاته إلى المائة الخامسة، وبالعودة إلى مكانة الراجح⁽³⁾ نجد أنّ هذا التحديد الأخير هو الأرجح؛ خصوصا بالنظر إلى تواريخ وفاة معاصريه، كالصاحب بن عباد الذي لم يلتقه، والوزير أبي العباس الضبي الذي كان يغشى مجالسه، والشاعر أبو القاسم بن أبي العلاء، وكلهم لم تصل سنة وفاتهم إلى أكثر من 430هـ- كما سبقت الإشارة إليه في الترجمة لهم⁽⁴⁾.

وعليه فإنّ الأرجح أن يكون الأصفهاني قد توفي في القرن الخامس الهجري؛ بل و يستبعد أن يكون قد وصل إلى ما بعد المنتصف منه، خصوصا أنّنا نجد بعض علماء هذا العصر، ممّن توفي سنة 489هـ وهو أبا مظفر بن السمعاني، قد اطّلع على مؤلفاته و نقل منها- وإن لم يصرح باسمه- إذ جاء في كتابه "قواطع الأدلة في الأصول" قوله: «وقد قال جماعة: إنّ العقل عقلاّن: عقل غريزي:

وهو القوة المتهيئة لقبول العلم، وهو من حيث القوة موجود في كل خليفة من الآدميين.

قالوا: ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة، و السنبلة في الحبة.

والثاني عقل مستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوة، وقد يحصل باختيار من العبد، ويحصل بغير

اختيار منه.

قالوا: والعقل الغريزي بمنزلة البصر للجسد، والمستفاد بمنزلة النور، فكما أنّ البصر متى لم يكن له نور من الجو لم يدرك بصره شيئا، فكذلك العقل، إذا لم يكن له نور من العلم المستفاد، لم تفد بصيرته، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَوْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾⁽⁵⁾ «⁽⁶⁾.

(1)- داوود ح: مفردات، مصدر سابقا، ص 25

(2)- المصدر نفسه، ص 25.

(3)- ارجع إلى ص 141 من هذا البحث.

(4)- انظر ترجمتهم في ص 14 من هذا البحث.

(5)- النور: الآية 40.

(6)- أبوالمظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1/1417هـ-

1996م)، ص 47.

وبالرجوع إلى أقسام العقل عند الراغب، و حقيقة كل قسم و دوره نجد النص نفسه وارد في كتاب الذريعة⁽¹⁾، والأمر المستغرب حقا، كيف لم ينتبه أبو اليزيد إلى ذلك وهو محقق الذريعة والمقتبس لنص ابن السمعاني للتدليل على الاهتمام بالعقل في ذلك العصر.

ومن هنا، وبعد كل ما سلف ذكره؛ يترجح قول السيوطي بأن وفاة الحسين قد كانت في أوائل المائة الخامسة؛ و يأتي داوودي فيحدد سنة الوفاة بقوله: «بعد كل هذا نقول إن: الأرجح أن وفاته في حوالي سنة 425هـ، و هذا يتفق مع ما ذكره السيوطي، ويقارب ما ذكره الذهبي، ويقارب ما وجد على النسخة الخطية في دمشق، والذي يؤكد لنا هذا، ويعد ما وجد على النسخة الدمشقية أنه 412هـ أنه نقل عن أبي منصور الجبان من كتابه "الشامل في اللغة"، وذكر ياقوت والسيوطي أن الجبان أقرأ كتابه "الشامل" أصفهان سنة 416هـ.

وأیضا فإن الراغب ألف كتابه في متشابهات القرآن بعد كتاب المفردات، وهو أيضا ينقل في كتبه عن الشريف الرضي المتوفى 406هـ؛ ومسكويه المتوفى في حدود 421هـ وأبي القاسم بن أبي العلاء المتوفى في حدود 420هـ، وأبي القاسم بن بابك* المتوفى سنة 410هـ، وغيرهم، مما يؤكد ما ذكرناه»⁽²⁾.

وعليه، فإن حياة الراغب حسب هذه الدراسة تكون قد امتدت على الأرجح بين سنتي (343هـ- 425هـ) إلى أن يثبت ما يؤكد هذا الرأي أكثر أو يدحضه انطلاقا من أدلة أكثر إقناعا.

ج- مؤلفاته:

يعد القرن الرابع الهجري العصر الذهبي للعالم الإسلامي، إذ حظي فيه بفضاحة العلماء واكتملت فيه العلوم وظهرت أهم مواضيعها وتبلورت مناهج البحث فيها، إضافة إلى بروز أمهات الكتب والأسفار في مختلف المجالات، والراغب الأصفهاني لم يشذ عن نظرائه في هذا العصر، إذ لم يتوف حتى ترك لنا رصيذا علميا كبيرا تتقاسمه محاور أربعة من العلوم هي علوم اللغة، علوم القرآن، علوم الحكمة (بما تتضمنه من علم الأخلاق) وعلم أصول الدين إضافة إلى كتب أخرى في مجالات مختلفة:

1- كتب علوم اللغة: سبق و أن رأينا من خلال ترجمة الراغب أنه لغوي جهيذ والذي يؤكد لنا

هذا أكثر مؤلفاته القيمة في هذا المجال والتي تتمثل في:

-محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء والشعراء: وهو موسوعة أدبية قيمة ضمنها صاحبها مجموعة من

(1)-الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص 169 - 170.

(2)-أبو القاسم بن بابك: هو عبد الصمد بن منصور بن الحسن بن بابك، شاعر مشهور، ذكر ابن خلكان أن له ديوانا في

ثلاث مجلدات، توفي سنة 410هـ ببغداد، انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، مرجع سابق، ج3، ص 196، 198.

(2)-داوودي: لغة ما المعنى ٢٠٠٠ ممد ركبا بقا، ص 2٦

الأشعار ودرر الكلام مبنية في مختلف المجالات من تعريف بالعلم وأقوال في العقل وغيرها من الأبواب المختلفة، وهي مطبوعة في مجلدين، كل مجلد منها يحمل جزأين، طبعتها دار الحياة، بيروت، ويقول داوودي مشيدا بهذا المؤلف: «هو كتاب ذو شهرة كبيرة في ميدان الأدب...»⁽¹⁾.

-مجمع البلاغة، ويسمى أفانين البلاغة، ذكر صفوان أنه... طبع مؤخرا في عمان بمكتبة الأقصى، بتحقيق الدكتور عمر الساريسي»⁽²⁾، ويذكر هذا الأخير واصفا الكتاب بقوله: "وقد وقع في ألف وخمس مئة صفحة، في مجلدين مزوّدين بالفهارس المتعددة"⁽³⁾، وقد اتصلت بالمحقق مرتين لإفادتي بهذا المؤلف وما استطاع العثور عليه وحققه، إلا أنه يبدو أن رسائلي لم تصله.
-مختصر إصلاح المنطق: ذكر محقق المفردات أنه لا يزال مخطوطا بعد⁽⁴⁾؛ وحسب عنوانه يرجح أنه في ميدان اللغة، وبالضبط فيما يسمى بفقّه اللغة.

-أصول الاشتقاق: ذكره الراجز في المفردات⁽⁵⁾، و أحال إليه المحقق إلا أنه لم يذكر أنه عثر عليه أو يعلم عنه شيئا⁽⁶⁾.

-تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، و ما بينها من الفروق الغامضة⁽⁷⁾، وتبّه المحقق على أنه لم يجده.

-رسالة تحقيق مناسبات الألفاظ: ذكره الراجز في مقدمة المفردات⁽⁸⁾، ولم يشر المحقق إلى أنه وحدها⁽⁹⁾.

2-علوم القرآن: من النادر جدا أن نجد عالما اهتم باللغة ولم يلج بحار علوم القرآن، أو العكس و ما ذلك إلا للرابطة الوثيقة بين هذين المجالين و خدمة كل منهما للآخر، و على غرار بقية العلماء فإن الراجز ترك لنا رصيذا زائرا في هذا المجال كذلك تمثل في:

-كتاب المفردات في غريب القرآن، وكما هو واضح من عنوانه كتاب يعنى بغريب القرآن وتفسيره

(1)- داوودي: مقدمة المفردات، مصدر سابق، ص 5

(2)-المصدر نفسه، ص5.

(3)-عمر الساريسي: مقدمة تحقيق رسالة في مراتب العلوم للراجز الأصفهاني، مصدر سابق، ص169.

(4)-داوودي:- المصدر السابق، ص 5.

(5)-الأصفهاني: المفردات، ص189، مادة حدر.

(6)-داوودي: مقدمة المفردات، ص6.

(7)-الأصفهاني، المصدر السابق، ص55.

(8)-المصدر نفسه، ص55.

(9)-المصدر نفسه، ص6.

المصطلح التمهيدية: حياة الراجح ومحصره

وبيان معناه الحقيقي والمجازي، إضافة إلى ذكر اشتقاقات اللفظ المختلفة⁽¹⁾، مما يجعله كتاباً مزدوج الانتماء بين علوم القرآن و علوم اللغة.

- تفسير القرآن الكريم: والذي ذكره الراجح في كتابه " حل متشابهات القرآن" عند كلامه على سورة الكافرون، فقال: «إنا قد أجبنا في "جامع التفسير" عن ذلك بأجوبة كثيرة»⁽²⁾.
يقول داوودي « وذكره صاحب كشف الظنون، فقال: و هو تفسير معتبر في مجلد، أوله الحمد لله على آلائه... إلخ...»

وقال الفيروز آبادي: له التفسير الكبير في عشر أسفار، غاية في التحقيق. - يقول صفوان- فإذا أردنا أن نجتمع بين قول صاحب كشف الظنون و بين قول الفيروز آبادي فهذا يعني أن للراجح تفسيرين: أحدهما كبير، و الآخر صغير»⁽³⁾.

- درة التأويل في متشابه التزييل: ويرجح محقق المفردات أن اسمه "درة التأويل في حل متشابهات القرآن".

بل ويذهب إلى حد القول بأن كتاب "درة التزييل و غرة التأويل" المطبوع، للخطيب الإسكافي إنما هو في الأصل الكتاب نفسه "درة التأويل" للراجح، ويقول «..ففي مقارنة الكتابين وجدنا تطابقاً كاملاً بينهما عدا الصفحة الأولى فيها بعض الاختلاف، والذي يترجح عندي- يقول داوودي- أن الكتاب للراجح لكن الصفحة الأولى وضعت خطأ عليه، أو سهواً، أو تعمداً، إذ ذكر إبراهيم بن علي بن محمد المعروف بابن الفرج الأردستاني أن هذه المسائل أملاها أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب في القلعة الفخرية إملأء، كما ذكر في المقدمة أن له- أي الخطيب- «كتاباً في الحروف المقطعة، وهذا لم ينسبه أحد للراجح، والله أعلم بالصواب»⁽⁴⁾.

- تحقيق البيان في تأويل القرآن: ويذهب صفوان إلى أنه مفقود.

وأما ما ذكره بروكلمان في تاريخ الأدب العربي 211/5 من أنه كتاب في الأدب، وأنه مخطوط في مشهد 24 / 1، 56 فإنما هو في الحقيقة، كتاب الاعتقاد، و ليس كتاب التحقيق هذا⁽⁵⁾.

(1)-الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص13.

(2)-الأصفهاني: حل متشابهات القرآن، خ، ص 280 نقل عن داوودي مقدمته. المفردات، ص 2

(3)-داوودي: المصدر نفسه، ص3.

(4)-المصدر نفسه، ص4.

(5)-المصدر نفسه، ص4.

- احتجاج القراء: ذكره الراغب في حل متشابهات القرآن⁽¹⁾.
- المعاني الأكبر: ذكره أيضا في الكتاب سابق الذكر⁽²⁾.
- الرسالة المنبهة على فوائد القرآن: وذكرها في موضعين من المفردات: المقدمة، ومادة: حرف⁽³⁾، إلا أنها مفقودة⁽⁴⁾.

3- أصول الدين: وإذا كانت اللغة وعلوم القرآن مُرتبطين برباط وثيق، فإنّه من البديهي جدا أن يخرج الباحث فيهما- وخاصة في العلم الثاني- بآراء ومواقف تخص أصول الدين وعلم العقيدة، يؤيد بها مذهباً يتبعه، أو يؤسس من خلالها مذهباً جديداً، ومن الكتب التي وصلتنا للراغب في هذا المجال: كتاب الاعتقادات: الذي حققه شمرن العجلي، وهو كتاب يحتوي على آراء الراغب العقيدية، إضافة إلى مدخل منهجي يؤسس فيه لما سيأتي في الكتاب، ويحدد به ما يجب أن يعتقد، إضافة إلى أن الكتاب يحتوي على أفكار قيمة في مجال مقارنة الأديان تدلّ على موسوعية صاحبها.

- الذريعة إلى مكارم الشريعة، له عدة تحقيقات آخرها- على حد علمي- للدكتور أبو اليزيد العجمي، وهذا الكتاب في الحقيقة تتجاذبه علوم كثيرة- نظراً لثرائه العلمي وتنوع أفكاره- ولعل أهم هذه العلوم: علم العقيدة، علم الأخلاق، علم التربية، والتصوف إلا أن الغالب عليه والذي يرجح فيه أنه يميل إلى علم العقيدة، لأن صاحبه يذكره في ديباحته أنه جعله منهجاً يسلك من خلاله صاحبه للوصول إلى الغاية التي خلقه من أجلها الله تعالى، ومانبقي من العناصر المنتمية لبقية العلوم فهو خادم للعنصر الأساس فيه.

- تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين: آخر تحقيق له كان للدكتور عبد المجيد النجار، ويمكن أن يقال في هذا الكتاب أغلب ما قيل في سابقه؛ إلا أنه يعتبر بمثابة الملخص له أو التمهيد، وذلك بحسب أسبقيته أو تأخره في التأليف عن الذريعة، إذ لم ييث المترجمون للراغب في ذلك.

- الإيمان والكفر: وهو مفقود⁽⁵⁾.

4- علوم الحكمة: وكما سبق وأن رأينا في ترجمة الراغب أنه أحد الحكماء، ومن جملة مولفاته في هذا

المجال نجد:

(1)- نقل عن دواودي، «مفردات المفردات»، مصور سابق، ص 4

(2)- المصدر نفسه، ص 4.

(3)- الراغب الأصفهاني: المفردات، تأليفه، ص 229/55.

(4)- دواودي: مقدمة المفردات، ص 5.

(5)- المصدر نفسه، ص 6.

-رسالة في آداب مخالطة الناس:- حَقَّقها الدكتور الساريسي ونشرتها دار البشير عمان عام 1998م⁽¹⁾؛ وهي حسبما يبدو من عنوانها تنتمي إلى ما يعرف في هذا العصر بعلم الاجتماع، أو علم الأخلاق.
-كتاب شرف التصوف: ذكره الراجب في تفسيره⁽²⁾ ورقة 42 و 50، وهو كما هو واضح يدخل ضمن علم التصوف.

5- كتب متنوعة: إضافة إلى الكتب السابقة، هناك كتب أخرى في ميادين مختلفة وصفها الراجب منها:

-أدب الشطرنج: ذكر داوودي أنه مفقود، وذكر الساريسي أن بروكلمان ذكره⁽³⁾.
-رسالة في مراتب العلوم، قام بتحقيقها الدكتور الساريسي، ونشرها في مجلة آفاق الثقافة والتراث بدبي، الإمارات العربية المتحدة، في عددها 38، يصف الرسالة وموضوعها بأنها تهتم بإبراز الدرجات التي لا بد للمرء أن يسلكها من ناحية النظر (العلوم الدينية) والعمل (الأعمال الدنيوية التطبيقية) فيها «... إشارات ذكية لتكوين المجتمع الإسلامي المتناسك، وترتيب المكان والزمان مع مستويات المجتمع السكاني بين أهل الحى والقرية والمدينة والصقع والعالم الإسلامي.
وفيها أيضا ذب عن الفلسفة الإسلامية النابعة من القرآن والسنة أمام ادعاء المعتزلة والمستفيدين من علم الكلام»⁽⁴⁾.

-كتاب كلمات الصحابة: ذكره البيهقي في تاريخ حكماء⁽⁵⁾ الإسلام ص 112.

-رسالة في شرح حديث "ستفترق أمتي"⁽⁶⁾.

6- كتب منسوبة للراجب: كما وجدت بعض الكتب التي نسبت للراجب الأصفهاني مثل:

-أطباق الذهب، قيل أنه عارض به كتاب أطواق الذهب للزخشري، واضح من هذا أنه ليس له، ويقول داوودي أنه لعبد المؤمن بن هبة الله الأصفهاني⁽⁷⁾.

(1)- الساريسي: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 170.

(2)- داوودي: ... مصدر سابق، ص 6.

(3)- المصدر نفسه، ص 5. وانظر الساريسي: المصدر السابق، ص 170.

(4)- الساريسي: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 170. وللمزيد من الاطلاع: انظر الرسالة كلها ضمن المحلة الأنف ذكرها.

(5)- داوودي: ... المصدر السابق، ص 6.

(6)- الراجب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 266-267.

(7)- داوودي: المصدر السابق، ص 7.

ومن خلال هذه القائمة من المؤلفات التي وضعها الراجز، وفي مختلف المجالات تبيّن مكانته وقيّمته العلمية، إضافة إلى سعة ثقافته وتنوعها، الأمر الذي يزيد في استغرابنا لعدم الترجمة له ومعرفة تفاصيل حياته، ويدعوننا للدراسة والتنقيب عن أهمّ السمات المميّزة لفكره من خلال بقية عناصر هذا البحث.

ثانياً: فكره العقدي:

لقد درجت الدراسات العقدية لشخصيات الفكر الإسلامي على البحث في الفكر العقدي لهذه الشخصيات المتناولة بالدراسة لتصنيفها بعد ذلك ضمن فرقة من الفرق أو مذهب من المذاهب، وهذا البحث كغيره من البحوث والدراسات فإنه يسعى إلى معرفة ما إذا كان للراجز مذهب عقدي معين أو ينتمي إلى فرقة خاصة بعينها أم لا.

ولمعرفة ذلك لابد من العودة إلى مختلف مواقفه من المسائل العقدية، وبالأخص منها ما كان محلاً للدراسة في هذا البحث.

وبالعودة إلى الدراسات التي تناولت فكر الراجز، نجد تضارباً واضحاً في الآراء حول مذهب العقدي على الرغم من وجود مؤلفات له يحدّد فيها الإطار العام لمنهج في المسائل العقدية الذي يقرّره ويصرّح به.

فما هي هذه الآراء التي دارت حوله؟ وهل كان فيها من وُفق في تحديد مذهبه العقدي؟

هذا ما سنعرفه من خلال هذا العنصر.

أ- الآراء المحددة لمذهب الراجز العقدي:

لقد اختلفت الآراء وتناقضت حول تحديد المذهب العقدي للراجز، حتى بدا كالذرة الثمينة التي تتجاذبها الفرق فيما بينها، كل فرقة تسعى لتزيين صفوفها بها، وحق للراجز أن يوصف بذلك، فهو يمثل بحق الاعتدال والنضج الفكري الكبير، ودقة النظر وبعده، وسعة العلم، ويجمع مع هذا كله قدرة فذة على استيعاب الآراء والمواقف، وإعادة إخراجها في صورة تتلاءم ومرجعيتها الأساس الكتاب والسنة كما سيأتي بيانه بشكل مفصل من خلال هذا البحث.

ومن الفرق التي نسبته لنفسها الشيعة، حيث يذهب كل من الخوانساري والعاملي من مترجمي الشيعة إلى إدراج الراجز ضمن صفوفهم، وإن كان كتاب روضات الجنات للخوانساري غير متوفر، فإن العاملي يقول في المسألة ما نصه: «ولكن الشيخ حسن بن علي الطبرسي قد صرح في آخر كتاب أسرار الإمامة بأنه من حكماء الشيعة.»⁽¹⁾، ثم يواصل مؤيداً هذا الرأي فيقول: «أقول يؤيد تشييعه قول من قال إنه معتزلي فإنهم كثيراً ما يخلطون بين الشيعي والمعتزلي للتوافق في بعض الأصول»⁽²⁾.

(1) -محسن الأمين: أعيان الشيعة، مرجع سابق، ص 160.

(2) -المرجع نفسه، ص 160.

وإذ كان كل من الخوانساري والعاملي من القدماء قد سعوا بكل جهدهم إلى تصنيف الراجب في صفوفهم، فإننا نجد من المعاصرين الباحث عباس محمد أحمد، والذي سعى في بحثه-حسب أبي يزيد العجمي- بكل جهده تصنيف الراجب ضمن الفرق الشيعية وبالضبط المعتدلة منها، مستدلاً على ذلك بكونه من أصفهان... وبروايته عن آل البيت رضوان الله عليهم، وبكونه اهتم بالاعتزال لقربه من التشيع... وأنه وضع بين أهل السنة لأنه لم يكفر الخلفاء ولم يشطح في التفسير شطحات الشيعة»⁽¹⁾.

أما دليل اعتزاله عند عباس أحمد، فهو اهتمامه بالعقل والإنسان، ثم يذهب إلى أن الراجب سار على منهج المعتزلة في نفيهم للصفات عن الله تعالى؛ فهل حقاً أن الراجب نفى الصفات؟ هذا ما سنعرفه من خلال هذا البحث.

وإذا كان الشيعة قد ترجموا للراجب في تراجمهم وحاولوا جاهدين نسبتهم إليهم، فإن المعتزلة لم يتبعوهم في ذلك، ومع ذلك اتهم الراجب بالاعتزال، وربما يرجع ذلك إلى أن كل شيعي إلا وكانت له صلة بالمعتزلة، خصوصاً الشيعة الزيدية الذين كانوا يسيطرون على الحكم في عصر الراجب، ومن ثمة وسم الراجب بأنه معتزلي؛ لياقي الأشاعرة فيدعونه لأنفسهم، إذ نجد فخر الدين الرازي أحد أهم أعلام الفكر الأشعري يدرج الراجب ضمن فرقته-أصحابهم- لاتفاقه معهم في مسألة إثبات موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز، فيقول: «...الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات، ليست بمتحيزة، ولا حالة في المتحيز. مثل العقول والنفوس الهيولى. بل زعموا: أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا موجود، وليس بجسم ولا جسماني، ولم يقل أحد بأنهم في هذه الدعوى، منكرون للبيدهيات، بل جمع عظيم من المسلمين، اختاروا مذهبهم مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة، ومثل محمد بن النعمان من الرافضة، ومثل أبي القاسم الراجب، وأبي حامد الغزالي من أصحابنا»⁽²⁾.

وبهذا، يكون الراجب متجاوزاً بين ثلاث فرق رئيسة: الشيعة، المعتزلة، والأشاعرة، دون أن ننسى المذهب السلفي أو مذهب أهل السنة والجماعة الذي يرجح انتماءه إليه الدكتور عمر الساريسي أحد أهم الباحثين المعاصرين، الذين كرسوا حياتهم وقلمهم لإمطة اللثام عن فكر الراجب وإخراج لآلته إن لم يكن أهمهم⁽³⁾، فهل حقاً أنه ينتمي إلى إحدى هذه الفرق، أم أنه مستقل عنها جميعاً؟

(1)-أبو اليزيد العجمي: مقدمة تحقيق الذريعة إلى مكارم الشريعة للراجب الأصفهاني، مصدر سابق، ص 27-28.

(2)-فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق: أحمدحجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (دط/دت)، ص 16-17.

(3)-انظر في هذا الصدد: مقال عمر الساريسي: الراجب الأصفهاني وموقفه من الفرق الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (السنة 14، عدد 53/ محرم-صفر-ربيع الأول 1402هـ-1981م)، ص 83-90.

هذا ما سيتبين من خلال تحديد الراجب لإطار منهجي رسمه لنفسه للسّير عليه، ثم من خلال تناوله للمسائل العقدية الأساسية ومدى تطبيقه لمنهجه هذا.

بج- الإطار العام لمنهجه:

يحدد الراجب منهجه في تناول وتقرير المسائل العقدية في كتابه «الاعتقادات»، والذي خصصه لتناول الآراء العقدية المختلفة بالبحث والدراسة بناء على طلب أحد أصدقائه المقربين أو أحد حكام عصره على ما يبدو من دياحة الكتاب، حيث جاء فيها: «سألت أيها الأخ الفاضل وفقك الله وإيانا... ورغبت رغبة صادقة أن أعمل رسالة أبين فيها أنواع الاعتقادات التي يحكم بها على الإنسان بالإيمان والكفر، والهداية والضلال، وأذكر الحق الذي كان عليه أعيان السلف من الصحابة والتابعين، قبل أن يحدث البدع... وقد أسعفتك أيها الأخ لما اقترحت»⁽¹⁾.

فهذا المصنف إذن جاء بناء على طلب من أحد أصدقاء الراجب أو من أحد أعيان عصره- كما سبقت الإشارة إليه- أما الهدف منه فهو تحديد وتوضيح المسائل العقدية كما كانت في عصر الصحابة رضوان الله تعالى عنهم والتابعين من بعدهم، أي العودة بما إلى منابعها الأصلية فهمًا على مقتضى فهم أهل السلف الصالح لها، والذين حددهم الراجب- بعد أن بيّن أصول الاعتقاد- بقوله: «...فهذه جملة إذا اعتقدها المسلم يرحى في الدين سلامته وهي المأثورة عن أئمة الإسلام كمالك بن أنس والليث بن سعد، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وابن عيينة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم من الأئمة الأخيار»⁽²⁾.
أما منهجه الذي عول عليه في تصنيف هذا الكتاب، فإنه يحدده بقوله: «وقد استخرت الله تعالى في ذلك، وعملت ما اقترحت، وقننت في ابتداء الكتاب قانونًا كشفت به حقيقة ما ينطوي عليه كل دين من الاعتقادات النظرية والعملية وبينت أن عامة من يقع فيه التكفير والتفسيق إنما هي الاعتقادات النظرية دون العملية وربت أجناس الاعتقادات وأنواعها، وحررت كل مسألة في موضعها، وقرنت كل ما خالف الملحة والمبتدعة جماعة

أهل الحق فيه بدلالة عقلية مستنبطة من كتاب الله عزّ وجل»⁽³⁾.

وعليه، فإن منهجه يقوم أساسًا على اعتماد الأدلة العقلية المستنبطة من كتاب الله عزّ وجل، أي أنه يعتمد العقل والنقل معًا، لكن أيهما يقدمه على الآخر في تقرير المسائل العقدية، هل العقل أم النقل؟

(1)-الراجب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 13 - 14

(2)- المصدر نفسه، 31.

(3)-المصدر نفسه، ص 19.

ج- العقل والنقل عند الراجز:

تعد مسألة العقل والنقل من المسائل المحورية التي يتحدّد موقف المفكّر من خلالها ومنهج في المسائل التي يتطرّق إليها بالبحث والتنقيب، والراغب كغيره من المفكرين المسلمين أولى عناية خاصّة بهذه المسألة في مؤلفاته، وصرّح بموقفه منها في مواضع عديدة منها.

إنّه بالرّجوع إلى المواضع التي تطرق فيها الراجز إلى مسألتَي العقل والنقل، نجد أن البعض منها يوحي بأنه من القائلين بإمكانية استقلال العقل في إيجاب بعض العبادات وهو ما يفهم من قوله: «ولله تعالى في كلّ فعل يتحرّاه الإنسان عبادة سواء كان ذلك الفعل واجبا أو ندبا أو مباحا، وتكون تلك العبادة مبيّنة إمّا بيديها العقل، أو بالكتاب أو بلسان النبي عليه الصلاة والسلام، أو بإجماع الأمة، أو بالاعتبارات والأقيسة المبنية على هذه الأصول، بل ما من حكم إلا وكتاب الله ينطوي عليه كما قال تعالى: ﴿...مَا قَرَأْنَا فِيهِ الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...﴾⁽¹⁾ عرفه من عرفه وجهله من جهله»⁽²⁾

ففي قوله: «...وتكون تلك العبادة مبيّنة إما بيديها العقل» ما يوحي بأنه من القائلين بوجوب التكليف بناء على ما يصل إليه العقل من إثبات لوجود الله تعالى ووحدانيته شأن بعض الماتوريدية⁽³⁾ والمعتزلة وبعض الزيدية⁽⁴⁾.

غير أن الرجوع إلى المواضع التي تعرض فيها إلى العلاقة بين العقل والنقل، يبين حقيقة موقفه من المسألة،

حيث جاء في إحدى هذه المواضع ما نصه: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس. وأيضا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر... فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان بل متحدان»⁽⁵⁾.

ووصف الراجز للعقل بالأسّ، والشرع بالبناء راجع إلى موقفه من إثبات الوحي، والذي يبيّن على العقل كما سيأتي بيانه في الجانب المعرفي لاحقا، ولما كانت معرفة الإنسان بأن هذا وحي وثبوت ذلك

(1) - الأنعام: الآية 38.

(2) - الراجز: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص 155.

(3) - عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ج 1، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، (دط/دت)، ص 240، 244-245.

(4) - عبد الفتاح أحمد فؤاد: المرجع نفسه، ج 2، ص 307.

(5) - الراجز: ...، المصدر السابق، ص 140-141.

عنده إنما يقوم على ما يقدره العقل، فإنه أصبح من غير الممكن تخلي الوحي عن العقل لأنه له بمثابة الأساس الذي يبني عليه؛ أما حاجة العقل إلى الوحي، فترجع إلى «...أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المعدلة، وملازمة العفة، ونحو ذلك من أن يعرف ذلك في شيء شيء. والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما الذي هو معدلة في شيء شيء»⁽¹⁾.

ولما كان الأمر كذلك، صار العقل والنقل عند الراجب متعاضدين، بل ومتحدين كما سبق وأن وصفهما؛ وعليه فإنه صار واضحاً أن المواضيع التي يذكر فيها الراجب العقل ويعلي من قيمته، ويبين أنه قادر على الوصول إلى حقائق الأشياء وأنه هاد لصاحبه إنما يقصد به العقل المسدد أو العقل المستضيء بنور الشرع المعتمد على من له الخلق والأمر⁽²⁾.

وإذا كان هذا هو شأن الراجب مع العقل والنقل، وهذا هو منهجه الذي آل على نفسه الأخذ به، فهل وافق الراجب هذا المنهج فطبقه في المسائل العقديّة التي تناولها في مؤلفاته المختلفة وعلى رأسها الاعتقادات، أم أنه خالفه؟

ولتأكيد هذا أو نفيه، خصصت ثلاث مسائل عقديّة رئيسة كلها مندرجة ضمن عناصر البحث لاحقاً، إما بتفصيل أو باقتضاب وذلك حسب الحاجة إلى ذلك؛ وإنما يأتي تناولها هنا من باب تحديد مذهبه العقدي، ومن ثمة يبرز الداعي إلى تناولها هنا وإعادة تناولها في مواضع أخرى، دهاً يزيل شبهة التكرار التي قد تعترضها، كما أضيفت مسألة رابعة وهي مسألة وظيفة الإنسان، والتي قد لا تكون داخلية في مسائل علم الكلام القديم، لكنها تعد من مسائله الرئيسة في علم الكلام الجديد، وبذا يبرز سبق الراجب لعصره من خلال هذه المسألة.

د- المسائل العقديّة:

1- معرفة الله تعالى ووحديته وصفاته: تأتي على رأس القضايا العقديّة مسألة معرفة الله تعالى وهل هي بديهية، مكتسبة أم موهبية، والراجب في هذه المسألة يذهب مذهبا متميزا لم أجد له مثيلا على حد اطلاعي، حيث يقسم معرفة الله تعالى إلى ثلاث درجات- إن صح القول بالتدرج- وهي: البديهية والمكتسبة والموهبية، والأولى منها يشترك فيها الجميع، إذ يستحيل أن ينفك منها مخلوق، فالكل يعلم أنه مصنوع وأنه لا بد له من صانع صنعه، وتتوقف هذه المعرفة عند حدود معرفة الوجود الإلهي، لتأتي المعرفة المكتسبة والتي

(1)- الراجب: كفصلي الدنيا تيل - مصدر رسا بق-، ص 146

(2)- المصدر نفسه، ص 139.

يحصلها الإنسان بالنظر والاستدلال لتعرفنا بوحدانية المولى تبارك وتعالى وصفاته عز وجل، أما المعرفة الموهبية فاسمها يدل عليها، ذلك أن الله تعالى يتفضل بكريم فضله على فئة خاصة من عباده أتاهم اليقين بفضل منه عز وجل وإخلاصهم وتفانيهم في عبادته تعالى⁽¹⁾.

وإذا كان الراجب قد عمل على إثبات وحدانية الله تعالى ومعرفة عز وجل بتقسيمه هذه الأخيرة إلى ثلاثة مستويات كما سبق بيانه، فإنه اعتمد في سبيل التدليل على ذلك طرقا عديدة واستخدم أدلة مختلفة، تنوعت بين أدلة فلسفية وأخرى كلامية مع جعله الأدلة القرآنية العمدة والسند له في كل ذلك⁽²⁾.

أما عن منهجه في إثبات الصفات وعلاقتها بالذات، فإن الراجب يقرر أن مرد ذلك إلى كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم حيث يقول: «قد كان الحق أن نزه الله عز وجل عن أن نذكره بالألسنة اللحمية فضلا عن نصفه بالصفات البشرية. ولولا أنه تعالى أطلق لنا أن نصفه بألفاظ بينها لنا صلى الله عليه وسلم، والكتاب، وذلك رحمة منه لئلا نحار في معرفته الأبواب»⁽³⁾.

وقال في موضع آخر: «وذكر أهل الأثر أن الله عز وجل لا يصح أن يوصف إلا بما ورد السمع به من حيث يقطع على صحته أو ما أجمعت الأئمة عليه وما عدا ذلك فمردود، وهذا هو الصحيح وإليه أشار بقوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾⁽⁴⁾ فبنيه أن له أسماء مقدرة عند المخاطبين وأنه من الحق أن يدعى بها لا غير قالوا: لو ترك الإنسان وعقله لما جسر أن يطلق عليه عامة هذه الأسماء التي ورد الشرع بها»⁽⁵⁾.

فمنهج الراجب إذن هو اتباع كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم في إثبات ما أثبتته من صفات وأسماء له عز وجل وإلا فإنه لا يجزئ على أن يصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه عز وجل، وعن علاقة هذه الصفات بالذات العلية، يقول في بيانه لأصول الاعتقادات التي على المرء اتباعها ليرجو النجاة: «أن يعتقد في صفاته أنه حيّ عالم قادر سميع بصير، إلى غير ذلك من الصفات التي ورد به الشرع وأجمعت عليه الأمة... ويترك الكلام في وصفها أنها قديمة أو محدثة، وهل هي هو أو غيره أو لا هي ولا غيره، فإن ذلك كله بدعة وخوض فيما أمسك عنه الصّحابة والتابعون، بل إلحاد في أسمائه المذكورة في قوله:

(1)-انظر الراجب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص33-34، 92-95. ورسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص181-183.

(2)-انظر ص237 من هذا البحث.

(3)-الراجب: الاعتقادات) المصدر السابق، ص75-76.

(4)-الأعراف: آية180.

(5)-الراجب: المصدر السابق، ص79-80.

﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلِحُّونَ فِيهِ أَسْمَانِهِ﴾⁽¹⁾»⁽²⁾.

وواضح من قوله هذا أنه لا ينفي الصفات كما ذهب إليه الباحث عباس محمد أحمد كما سبقت الإشارة إليه، بل يثبتها؛ إضافة إلى أن قوله هذا صريح في مخالفته لموقف المعتزلة والأشاعرة على حد سواء في المسألة، فإذا كان المعتزلة يقولون بأن الصفات عين الذات، والأشاعرة يذهبون إلى القول بأنها لا هي ولا هي غيره⁽³⁾؛ فإن الراغب يقرّر بوضوح أن هذه الأقوال-الصفات عين الذات أو لا هي هو ولا هي غيره- بدعة محدثة لم يخض فيها الصحابة والتابعون رضوان الله تعالى عنهم، وهو ما يوجب الإمساك عن الخوض فيها.

وهكذا يكون الراغب قد التحق بالسلف، والماتوريدية في إثباتهم لصفات المولى عز وجل، مع توقفهم عن الخوض في علاقتها بالذات، وفيما إذا كانت قديمة أو غير قديمة⁽⁴⁾، وخالف كلا من الأشاعرة والمعتزلة وبالتالي الشيعة، إذ إن أغلب فرقهم تذهب مذهب المعتزلة في تقرير مسائل العقيدة. ويتفرّع عن مسألة الصفات مسألتان مهمتان هما:

مسألة كلام الله تعالى ورؤيته عز وجل، وإذا كان الراغب قد خالف كلا من المعتزلة والأشاعرة في مسألة الصفات من حيث القول بقدمها أو عدم القول بذلك، وكذا من حيث علاقتها بالذات العلية، فإنه رفض كذلك موقف الفرقتين في مسألة كلام الله سبحانه وتعالى، فاعتبر أن القول بأن كلام الله عز وجل مخلوق كُفر

وبدعة⁽⁵⁾، كما عد القول بأن كلامه عز وجل منقسم إلى كلام لفظي وكلام نفسي يؤدي إلى محاذير خطيرة أهمها القول بتعدد القرآن⁽⁶⁾.

(1)-الأعراف: آية 180.

(2)-الراغب: الإعتقاد، ص 28.

(3)-انظر في هذا الصدد: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج2(الأشاعرة)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (ط5/1405هـ-1985م)، ص62 وما يليها؛ وانظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، نقلت عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة عبيد، (ط2/رمضان 1408هـ-أبريل 1988م)، ص168.

(4)-انظر في هذا الصدد: عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ج1، ص258-259، وج2، ص337-338 والراغب: المصدر السابق، ص83-89.

(5)-الراغب: المصدر نفسه، ص173، والقول بخلق القرآن هو للمعتزلة؛ انظر: القاضي عبد الجبار: المرجع السابق، ص27 وما بعدها.

(6)-الراغب: المصدر السابق، ص168-169؛ هذا التقسيم هو للكلامية وبعدها الأشاعرة؛ انظر عبد الفتاح أحمد فؤاد: المرجع السابق، ج1، ص188-189.

أما رأيه في المسألة فإنه يحدده بقوله: «اعلم أن السلف قالوا: أن كلام الله تعالى موجود بذاته وهو صفة من صفاته، وقالوا مع ذلك هو فيما بيننا متلو ومسموع ومحفوظ ومكتوب ولم يتحاشوا من ذلك، وكانوا بين فرقتين فرقة استسلموا للأثر ولم يستكشفوا تحقيق ذلك، وفرقة عرفوا حقيقة ذلك لبلوغهم منزلة الحقائق في العلوم كما وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾، فلم يكن له شبهة ولا بينهم خلاف»⁽²⁾.

وإذا كان هذا القول غير صريح في إثبات أن الراجب يتبنى هذا الموقف في هذه المسألة فإن قوله في موضع آخر من المؤلف ذاته صريح في ذلك إذ جاء فيه: «فقد تقدم أنا لا نصف الله تعالى ولا نصف الأمور الإلهية إلا بما ورد به السمع، ولما لم يرد السمع بشيء من ذلك—أي بالقول بأن القرآن مخلوق أو غير مخلوق—لم نصف به ولما ورد بأنه منزله وصفنا به لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾⁽³⁾، وكذلك أنه عربي لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾⁽⁴⁾، وأنه محدث، أي أحدث وجوده عندنا بعد أن لم يكن، لقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُنْذِرًا﴾⁽⁵⁾، وأنه محكم مفصل، لقوله تعالى: ﴿كِتَابٍ أَحْكَمَتِ آيَاتُهُ ثُمَّ فَطَرْتَهُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾⁽⁶⁾، وأنه موصل، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَحَّيْنَا لَكُمْ الْقَوْلَ﴾⁽⁷⁾، وأن منه منسوخا ومنسيا، لقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا فَآتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا﴾⁽⁸⁾، ومن تأمل هذه الآيات وكان ذا توفيق اطلع منها على ما يزول عنه الشك، والأولى بالمؤمنين ترك الخوض في بحر ذلك مع العامة، فلو أحجم أمثال هذا الزمان عن ذلك ولم يحلوا قيد شياطين الإنس لما أقدموا على وصف الله تعالى بما تتره الأسماع عن الإصغاء إليه، كفانا الله المهمل، وأعادنا من فتنة الجهل»⁽⁹⁾.

(1) -الرعد: آية 28.

(2) -الراجب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 167-168.

(3) -القدر: الآية 1.

(4) -الزخرف: الآية 3.

(5) -الأنبياء: الآية 2.

(6) -هود: الآية 1.

(7) -القصص: الآية 51.

(8) -البقرة: الآية 106.

(9) -الراجب: المصدر السابق، ص 173-174.

وإذا كان هذا موقف الراغب من مسألة خلق القرآن والتي يوافق فيها على ما يبدو رأي أهل السلف⁽¹⁾ دون غيرهم من أشاعرة ومعتزلة ومن حذا حذوهم، فإن موقفه من مسألة رؤية المولى عز وجل أيضا توافق رأي السلف دون غيرهم، مستدلا على ذلك بجملة من الأدلة العقلية والنقلية، فيقول: «وأما رؤية العباد لله عز وجل في القيامة فقد أثبتها الحكماء وأصحاب الحديث كما نطق به الكتاب والسنة»⁽²⁾. أما من الكتاب فيستند إلى قوله تعالى: ﴿وَبِمَا أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾⁽³⁾، فيبين أنه من المحال أن يطلب نبي من الله سبحانه وتعالى أمرا لا ينبغي له ويعلم أنه «ممتنع الحدوث»⁽⁴⁾، وهو ما احتج به السلف في ردهم على منكري الرؤية من المعتزلة ومن حذا حذوهم من جهمية، وخوارج وإمامية وزيدية وإباضية⁽⁵⁾؛ كما استند إلى قوله تعالى: ﴿وَجُودُهُ يُؤَمِّنُكُمْ نَاحِيَةَ الْبَحْرِ وَالْبَحْرِ يَبْسُوتُ﴾⁽⁶⁾. أما من السنة فيستند إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «[سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون من رؤيته]»⁽⁷⁾، وروي لا تضارون في رؤيته، وهذا الخبر رواه نيف وعشرون رجلا من الصحابة- يقول الراغب- ولم ينكر أحد منهم، وتلقاه التابعون بأسرهم، والتشبيه بالقمر ليس يرجع إلى المرئي، وإنما ذلك راجع إلى تحقيق الرؤية، وروي عدة في تفسير قوله: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحَسَنُ مَا بِهِمْ﴾⁽⁸⁾، وقوله: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾⁽⁹⁾، وقوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾⁽¹⁰⁾ أنه النظر إلى الله عز وجل»⁽¹¹⁾.

(1)- انظر في هذا الصدد: محمد فريجة: الأصول المنهجية للعقيدة السلفية-مع مقارنة شاملة بين منهج الإمام الأشعري ومنهج الإمام ابن تيمية-، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمان، (ط1/1415هـ-1995م)، ص156-157.

(2)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص97.

(3)- الأعراف: الآية 143.

(4)- الراغب: المصدر السابق، ص97.

(5)- انظر في هذا الصدد: عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ج1، ص92-93.

(6)- القيامة: الآيتان 22-23.

(7)- صحيح البخاري، مج1، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط/1401هـ-1981م)، ص195،

كتاب الأذان، باب فضل السجود، والترمذي: السنن، مج4، ص92، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت، دار

الفكر، (دط/1983)، أبواب صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الله تبارك وتعالى، رقم الحديث: 26752.

(8)- الرعد: الآية 29.

(9)- ق: الآية 35.

(10)- يونس: الآية 26.

(11)- الراغب: المصدر السابق، ص97-98.

وإذا كان الراحب مؤيدا للرأي القائل بإمكانية رؤية المؤمنين لخالقهم عز وجل يوم القيامة، فإنه يعرض أدلة منكريها ويرد عليها، فيقول في شأن أهم الأدلة التي يعتمد عليها المعتزلة ومن حذا حذوهم في الإنكار: « وأنكرت المعتزلة رؤية الله عز وجل في الآخرة وقالوا كما لا يصح ذلك في الدنيا كذلك في الآخرة، وفزعوا إلى آيتين ليس لهم فيهما دلالة أحدهما: قوله لموسى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾⁽¹⁾، وذلك نفي يتناول الدنيا والآخرة وليس ذلك كما قالوا، فإن «لن» إنما هو لنفي المستقبل من الزمان، وكلامنا إنما هو بجرم الفلك الذي عن حركته يكون الزمان...

والثانية قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾⁽²⁾، وذلك تمدح فلا يجوز أن يزول عنه هذا المدح في حالة من الأحوال... وليس ذلك بشيء — يواصل الراحب —، فالمدح ضربان: ضرب كما قالوا، وضرب يجوز أن يكون عكسه، في بعض الأحوال نحو العلم والعفو، فإن ذلك يختلف بحسب الأحوال وكذا الهيبة والاحتجاب يمدح بهما الملوك تارة وبالعكسها تارة أخرى، وإن معنى ذلك أنه تعالى لا تدركه الأبصار، ولا تعرفه الأبصار حق المعرفة، وهو سبحانه يعلم الأشياء بحقائقها»⁽³⁾.

فنفي رؤية الله تعالى إذن في الآية الأولى إنما يقتصر على الدنيا فقط ولا ينسحب على الآخرة، لأن الزمن حسبا بين الراحب يتحدد بالأجرام السماوية وحركتها، ولا نعلم كيف سيكون الوجود يوم القيامة.

أما الآية الثانية، فإن الإدراك حسبا بينه الراحب أدق من الرؤية، إذ قد تحدث هذه الآخرة ولا يحدث الإدراك الذي يعني معرفة الشيء بحقيقته والإحاطة به، ولكن لا يمكن أن يحدث إدراك بلا رؤية. والرسول صلى الله عليه وسلم لم يعد المؤمنين بإمكانية إحاطتهم بالخالق عز وجل ومعرفتهم بحقيقته تعالى، وإن كان قد وعدهم برؤيته عز وجل، ومعلوم أن المحب لا يحيط بنظره بحبيبه وإن كان ينظر إليه، إذ يعاوده الشوق إلى رؤيته بمجرد غيابه عن ناظره، فإذا كان الأمر كذلك في حال البشر، فكيف به والحال أن المحبوب هنا والمنظور إليه هو الخالق جل في علاه!!!

2- أفعال العباد: تأتي مسألة أفعال العباد في المرتبة الثانية من حيث بحث المسائل الكلامية بعد مسألة وحدانية المولى عز وجل وصفاته، وإن كانت قد سبقتها في الظهور من الناحية التاريخية كما هو معلوم لدى المطلعين على تاريخ علم الكلام، وتعتبر هذه المسألة من أهم المسائل الكلامية وأخطرهما على حد سواء، إذ ترتبط مباشرة بقضيتين مهمتين وأساسيتين من قضايا العقيدة الإسلامية ألا وهما، قضية العدل

(1) - الأعراف: الآية 143.

(2) - الأنعام: الآية 103.

(3) - الراحب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 98-99.

الفصل التمهيدي: حياة الراجب ومحصره

الإلهي وقضية التكليف؛ الأمر الذي دفع بكل الفرق الإسلامية والمفكرين المسلمين إلى الخوض في المسألة وإبداء الرأي فيها.

ومن هؤلاء نجد الراجب الذي لم يؤل جهداً في تناول هذه القضية بالبحث والتنقيب منطلقاً فيها من تحديد المفاهيم الأساسية المرتبطة بالفعل الإنساني من قدرة واستطاعة، فعرف القدرة على أنها: «... اسم للقوة المختصة ببنيتها-بنية الإنسان- إذا كان بقدر العمل المزاوِل أو أكثر منه واشتقاقها من القدر الذي هو التقدير»⁽¹⁾.

ويلاحظ هنا أن مفهوم القدرة عند الراجب يتضمن صحة البنية الإنسانية ومدى صلاحيتها للقيام بالأفعال، أو كما عبر عنها الماتوريدي بقوله: «سلامة الأسباب، وصحة الآلات»⁽²⁾؛ إضافة إلى ما يهبه الله سبحانه وتعالى للإنسان من تمكين له للقيام بأفعاله، ويدل على ذلك تفريقه بين القوة والقدرة إذ قال: «الفرق بين القدرة والقوة أن ما الشيء بالتسخير كالأحراق في النار يقال له: القوة ولا يقال له القدرة وما في كان فيه وهو يمكنه أن يفعل به وأن لا يفعل فقدرة»⁽³⁾.

فالقوة في الأشياء تجعلها مؤهلة تلقائياً لوجود الشيء منها دون إرادة منها في حال توفر الأسباب، في حين أن القدرة تستدعي الإرادة وهو ما عبر عنه بقوله: «يمكنه أن يفعل به وأن لا يفعل»، ذلك أن الإرادة هي: «نزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل، أو لا يفعل»⁽⁴⁾.
ويدل على هذا أكثر تعريفه لها- القدرة - في وصف آخر من مؤلفاته والذي جاء فيه القدرة «إذا وصف بها الإنسان فاسم لهيئة له بما يتمكن من فعل شيء ما...»⁽⁵⁾.
ويقصد بالهيئة «الحالة التي يكون عليها الشيء؛ محسوسة كانت أو معقولة...»⁽⁶⁾؛ فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وجعله على خلقه يتمكن بها من القيام بأفعال مختلفة كما أمده بالإرادة التي تتزعج بها نفسه إلى القيام بهذه الأفعال أو تركها.

وإذا كان هذا هو رأي الراجب في المسألة، فإنه يكون بذلك قد خالف الأشعري في عدة مواضع أهمها إدخاله لصحة البنية الإنسانية في مفهوم القدرة، وكذا قوله بصلاحيته للقيام بالفعل أو تركه، إذ

(1)- الراجب، الإحتمالات - مصدر سابق - ص 279

(2)- الماتوريدي: كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، (ط2/1982م)، ص 256.

(3)- الراجب: المصدر سابق، ص 280.

(4)- الراجب: المفردات، مصدر سابق، ص 371، مادة «ورد».

(5)- المصدر نفسه، ص 657، مادة «قدر».

(6)- المصدر نفسه، مادة «هياً».

قال: «...ويمكن أن يفعل به وأن لا يفعل... فالقدرة تصلح للشيء وضده.»⁽¹⁾، في حين أن الأشعري ينكر كل ذلك حيث «ينفي.. أن تكون القدرة على الشيء وضده، لأن من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم في وجودها وجود مقدرها، إنه لو قدر الإنسان على شيء وضده لكان معنى ذلك في رأيه أنه يجب وجودهما معا في وقت واحد، وبذلك يكون الإنسان مطيعا عاصيا في وقت واحد»⁽²⁾.

وموضع الاختلاف بينهما كما هو مبين أن الأشاعرة يعرفون القدرة أو الاستطاعة—إذ لا يفرقون بينهما—على أنها: «...عرض يخلق الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية»⁽³⁾؛ في حين أن الراغب لا يصفها بكونها عرض أو غير ذلك كما سبق بيانه، إنما هي عنده اجتماع صحة البنية الإنسانية ونزوع النفس إلى أداء الفعل أو تركه، أما الأشعري فإنه لا يشترط صحة هذه البنية «وإنما يقترن وجود الفعل بوجود الاستطاعة»⁽⁴⁾، فضلا عن أن الراغب يفرق بين القدرة والاستطاعة، إذ يذهب إلى أن «الاستطاعة أخص من القدرة»⁽⁵⁾.

فإذا كانت القدرة عنده هي سلامة الأسباب وصحة الآلات إضافة إلى نزوع النفس إلى القيام بالفعل أو تركه، فإن الاستطاعة عنده هي: «اسم للمعاني التي بها يتمكن الإنسان مما يريد من إحداث الفعل، وهي أربعة أشياء: بنية مخصوصة للفعل، وتصور للفعل، ومادة قابلة لتأثيره، وآلة إن كان الفعل آليا كالكتابة.. ومتى وجد هذه الأربعة كلها فمستطيع مطلقا، ومتى فقدتها فعاجز مطلقا، ومتى وجد بعضها دون بعض فمستطيع من وجه عاجز من وجه، ولأن يوصف بالعجز أولى...»⁽⁶⁾.

وجلي هنا، أن الإرادة أو نزوع النفس إلى أداء الفعل أو تركه غير داخلية في مفهوم الاستطاعة كما بينه الراغب هنا، ذلك أن مجرد تصور الفعل لا يعني النزوع إلى القيام به، فتبين وجه الفرق بين الاستطاعة والقدرة عنده. وإذا كان للإنسان استطاعة أو قدرة على القيام بالفعل، فمن موجد هذا الفعل على الحقيقة في رأي الراغب، ومعنى آخر من خالق أفعال العباد عنده؟

يقرر الراغب بأن الناس اختلفوا في أفعال العباد، وكيفية خلقها، ومن خالقها على الحقيقة، فالمعتزلة يقولون

(1) -الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص280.

(2) -أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، مرجع سابق، ج2، ص80.

(3) -الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط/1416هـ-1995م)، ص19.

(4) -أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص80.

(5) -الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص530، مادة «طوع».

(6) -أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ج2، ص80.

بأنها خلقهم دون خلق الله تعالى، في حين أن أهل الأثر يذهبون إلى «أن الله تعالى خالقها، اعتماداً على الظواهر كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاتَّبِعُوهُ﴾⁽¹⁾ وقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

ويبدو أن الراغب يميل إلى قول أهل الأثر، إذ أنه أخذه واعتنى بشرحه وتوضيح مقصودهم منه، حيث قال: «ويجب أن تعلم أن «الخلق» يقال على ثلاثة أوجه:
الأول: للتقدير المحقق، كقول الشاعر:

وبعض القوم يخلق ثم لا يفري⁽⁴⁾

والإبداع: نحو ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾⁽⁵⁾، وكقوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁶⁾.
وللتكوين: نحو ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾⁽⁷⁾.

ولا خلاف أن الأعيان الموجودة من فعله وأنه جعل كل واحد منها، على هيئة مخصوصة، ليظهر منه فعل مخصوص كالحديد الذي في قوته القسط وليس ذلك في قوة الماء، وكالزجاج والعفص الذي جعل في قوتهما إذا جمع بينهما أن يظهر الحجر، وإذا كانت هذه الأشياء قد أوجدها الله عز وجل لأفعالها الخاصة بها، فذلك لا شك من خلقه إما من حيث التكوين أو من حيث الإبداع أو من حيث التقدير، فإن الحجر الذي يظهر من بين العفص والزجاج بصنعة الإنسان فهو من خلق الله، إذ قد جعل الله تعالى ذلك في قوة الجوهريين ولم يجعل في قوة غيرهما من الأعيان، فثبت من ذلك أنه يصح نسبة أفعال الإنسان إلى الله تعالى على سبيل الخلق، وإن كان منسوباً إلى متعاطيه بلفظ الفعل والعمل والكسب⁽⁸⁾.

فإنه سبحانه وتعالى -حسب قول الراغب هذا- خالق لأفعال الإنسان على الحقيقة والإنسان مكتسب لها، لكن هل قوله بالكسب يلحقه بصف الأشاعرة؟ هل الكسب الذي قال به الراغب هو ذاته الكسب الذي قال به الأشعري؟

(1) - الأنعام: الآية 102.

(2) - الرعد: الآية 16.

(3) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 277-278.

(4) - زهير بن أبي سلمى، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (دط/1402هـ-1982م)، ص 20.

(5) - الأنعام: الآية 1.

(6) - البقرة: الآية 117.

(7) - آل عمران: الآية 59.

(8) - الراغب: المصدر السابق، ص 278-279.

يعرف الراجب الكسب بقوله: «ما يتحراه الإنسان مما فيه اجتلاب نفع، وتحصيل حظ، ككسب المال، وقد يستعمل فيما يظن الإنسان أنه يجلب منفعة، ثم استجلب به مضرة...»⁽¹⁾.

أما الفعل المكتسب عند الأشاعرة فهو: «..المقدور بالقدرة الحادثة، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له..خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقا وإبداعا وإحداثا من الله وكسبا من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل...»⁽²⁾.

وجلي الفرق بين الكسب عند الراجب وبينه لدى الأشاعرة، فإذا كان هولاء يذهبون إلى أن القدرة على اكتساب الفعل لا تكون إلا إذا أراد الإنسان الفعل، أي أن الكسب عندهم هو «اقتران المقدور بالقدرة الحادثة»⁽³⁾، إذ أن الله سبحانه وتعالى - في رأيهم - أجرى العادة في أن ترافق القدرة مقدورها، ومن ثمة فإن الإنسان لا يكون فاعلا على الحقيقة، وإنما الفاعل على الحقيقة هو الله تعالى، وأما الإنسان فنقول عنه فاعل على سبيل المجاز؛ ولو صدق قول الأشاعرة هذا لما اختلف الإنسان في شيء عن بقية المخلوقات، إذ إن تميزه عنها يكمن فيما أوتي من قدرة على اختيار أفعاله والسبيل الذي ينهجه، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾⁽⁴⁾، لذا فلو قلنا أن فعل الإنسان وقدرته عليه وإرادته له كلها تكون بإجاء الله تعالى له إلى إتيانها لما كان للإنسان فضيلة في إيمانه، ولا عليه وزر في كفره.

صحيح أن الله تعالى هو خالق الإنسان وكل ما يتعلق به وما حوله من فعل وقدرة وإرادة، لكن الإنسان هو الذي يختار وحده بإرادته هذه التي خلقها الله تعالى فيه، ويعتمد على قدرته هذه التي أمده الله عز وجل بها ليفعل الفعل الذي أرادته واختاره؛ وفي هذا الصدد يقول الراجب ردا على كل من القائلين بالجبر المحض والتفويض* ما نصه: «والذي يدل أن لا جبر: أن القول بذلك يبطل فائدة العقل من الفكر والروية التي خص الله تعالى بها الإنسان ليميز بين الحق والباطل في الاعتقاد والصدق والكذب في المقال والجميل والقبیح في الفعال لكي يتحرى الحق دون الباطل والصدق دون الكذب والجميل دون القبیح وجعله بذلك خليفته وكرمه بما...، وقيح أن يوجد الله تعالى العقل الذي هو أشرف موجود ثم يبطل فائدته وأيضا فلو لم يكن للإنسان فعل لما سوغ العقل أن يقال له لم فعلت كذا ولم تفعل كذا ولا أن يقول في جوابه لأنه كذا. والذي يدل على أن لا تفويض أن الأمر لو كان مفوضا إلى الناس لما عُد أحد فيما تعذر به.»⁽⁵⁾.

(1)-الراجب: المفردات، مصدر سابق، مادة «كسب».

(2)-أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، مرجع سابق، ج2، ص79.

(3)-عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية، دار الوفاء لندنيا، الإسكندرية، (دط/2001م)، ص138.

(4)- الإنسان: الآية3.

(5)-المفوضة عنده هم: «قوم يزعمون أن العباد إن شاءوا به وإن شاءوا لم يفعلوا». انظر الاعتقادات ص282.

(5)-الراجب: المصدر نفسه، ص282.

وعليه فإن كلا من القولين - المنكر لقدرة الإنسان والقائل بحريته المطلقة - وقد أخطأ من وجه، فأما الأول؛ فإنه وإن كان يثبت الإرادة الإلهية المطلقة، فإنه ينفي الحكمة الإلهية في خلق الإنسان عاقلا ومكلفا، وأما القول الثاني وإن كان يثبت التكليف إلا أنه ينفي الإرادة الإلهية ويؤدي إلى القول بأنه يمكن أن يكون في ملك الله تعالى ما لا يشاء.

وممكن خطأ الطرفين في عدم تفرقتهما بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية أو بين الإرادة والمشية الإلهية، إذ جعلوهما أمرا واحدا، وهذا ما لم يقع فيه الراجب وأهل الأثر عموما، حيث فرقوا بين الأمرين، يقول الراجب في هذا الصدد: «المشيئة أخص من الإرادة، وإن كان المتكلمون لم يفرقوا بينهما... ولأن الإرادة لا تقتضي وجود المراد بها لا محالة... والمشية تقتضي وجود ما شاء...»⁽¹⁾.

فإن الله سبحانه وتعالى أراد بالإرادة الكونية كفر الكافر وفسق الفاسق وكل الشرور الأخرى المختلفة الموجودة في هذا العالم، بمعنى أنه تعالى خلقها وأوجدها، لكنه عز وجل لم يشأ لعباده الكفر ولم يرضه لهم ولم يجبه، فالإرادة الكونية لا تستلزم المحبة والرضى، أما الإرادة الشرعية أو المشية فإنها تستلزمهما، وهو ما تؤيده العديد من آيات الذكر الحكيم، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَمَنْ نَشَاءُ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ، وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَنْشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾⁽²⁾، فالله سبحانه وتعالى أثبت للعبد مشيئة لكن هذه المشيئة لا تكون إلا إذا كانت المشيئة الإلهية.

وقوله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾⁽³⁾، فالله سبحانه وتعالى بين لعباده طريق الخير والصلاح والهداية ووضحه لهم وأرسل لهم الرسل، كل هذا بإرادته عز وجل، فإذا ما أتبع الناس الرسل وأطاعوا الله تعالى دخلوا في اليسر الذي أراده وشاءه عز وجل لهم، أما إذا حاذوا عن طريق الحق فإنهم دخلوا في العسر الذي لم يشأه الله تعالى لهم، لكنه عز وجل أوجده وخلقه وبالتالي فإنه أراده تعالى، إذ لا يجري في كونه عز وجل ما لم يردده.

ومن هنا، كان مذهب الراجب في الشرور الموجودة في العالم أنه لا يوجد شر مطلق من كل وجه في هذا العالم «... بل كل ما يعد شرا من وجه فهو يعد خيرا من وجه أو من وجوه ومن يريد أن يبحث عن هذا فحقه أن لا ينظر إلى مبادئ الأشياء دون عواقبها وإلى ظواهرها دون بواطنها، فإن ما يعد شرا من وجه وخيرا من وجوه لم يحكم بكونه شرا ولا يجب أن يعتبر ذلك بأحاد الناس بل يعتبر بالعالم، فإن مثل العالم كمثل ذات واحد، والناس أجزاءه، والعناية الإلهية ليست تحتص بأحاديها بل تعم جميع المخلوقات

(1)- الراجب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 290 - 291

(2)- التكويرة: الآياتان 28-29.

(3)- البقرة: الآية 185.

حتى النملة والقملة والذرة والبعوضة، وما دون ذلك، ولا خلاف بين العقلاء أن كل خير عظيم لا ينال إلا بأذن شر صغير، وكل نفع كثير لا يوصل إليه إلا بضرر قليل، لم يعد شرا بل يعد خيرا فإنه كما أن الخير خير فإن أسباب الخير وما يتوصل به إليه خيرا»⁽¹⁾.

وتبعاً لهذه المسألة، تأتي مسألة «الحكمة في خلق الله تعالى من يعلم أنه يكفر وتكليفه إياه بذلك»⁽²⁾، ويلحق الظالم والفسق والعاصي عموماً- أو ما يعرف في علم الكلام بالتكليف بما لا يطاق-، وما قد أحدثته من خلاف بين الفرق والمذاهب الكلامية المختلفة؛ حيث ذهب الأشاعرة متعلقين بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ مِمَّا فَعَلَ وَهُوَ يُسْأَلُونَ﴾⁽³⁾، وقوله عز وجل: ﴿فَعَمَلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾⁽⁴⁾، إلى أنه مرید للطاعة والمعصية وسائر الحوادث لأنه تعالى قال في كتابه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ الْإِنسِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾⁽⁵⁾، «... فأخبر أنه لو لم يرد منهم العصيان والتكذيب والخلاف، لما كان، ولا فعلوه، وأنه لو شاء أن يؤمنوا جميعاً لآمنوا»⁽⁷⁾.

وإن كان الاتفاق مع الأشاعرة في أنه لا يكون في العالم ما لم يرد الله عز وجل قائماً، فإن الخلاف معهم يكمن في أنه عز وجل يشاء كفر الكافر ويرضاه، وقد سبق البيان أن المشيئة أخص من الإرادة، وخطأهم هنا أنهم لم يفرقوا بينهما، وهو ما أوقعهم في النتيجة الخاطئة التي توصلوا إليها.

والأمر ذاته يقال بالنسبة للمعتزلة الذين لم يفرقوا أيضاً بين المشيئة والإرادة، ولهربوا من النتيجة التي آل إليها موقف الأشاعرة ذهبوا إلى أن الله تعالى غير خالق للقبائح، حيث يقول القاضي عبد الجبار رداً على الأشاعرة بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ما نصه: «...وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالفاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالفاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»⁽⁸⁾.

فالمعتزلة- لما وجدوا أن في قول الأشاعرة ما قد يمس بتزيه الله تعالى ونفي صفات الكمال عنه عز وجل- في رأيهم- سعوا بكل جهدهم لإثبات تزيهه عز وجل، إلا أنهم أخطأوا السبيل، إذ وبدل أن يعدلوا

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص253-254.

(2)-المصدر نفسه، ص263.

(3)- الأنبياء: الآية 23.

(4)- هود: الآية 107.

(5)- الأنعام: الآية 112.

(6)- يونس: الآية 99.

(7)-عبد الفتاح أحمد فواد: الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ج1، ص213.

(8)-القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص345.

من موقف الأشاعرة ويزيلوا اللبس الذي أدى إليه-وهو أن الله تعالى يحب الظلم والفساد والكفر-، فإنهم وقعوا فيما هو أشنع منه إذ أثبتوا أفعالا في الكون خارجة عن خلق الله عز وجل، وهو ما يؤدي إلى وجود خالقين مع الله عز وجل، تعالى الله عن ذلك علوا عظيما.

والحق أن الله تعالى قد خلق الإنسان على هيئة تجعله مؤهلا للإيمان كما أنه مؤهل للكفر، وهذا ما نلمسه في العديد من آيات الذكر الحكيم، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُمُ النَّجْدَيْنِ﴾⁽¹⁾؛ وقوله عز وجل: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا مُنْجِرِينَ وَإِمَّا مَكْفُورِينَ﴾⁽²⁾.

كما أن خطابه عز وجل للمذنبين والعاصين، ودعوتهم إلى الرجوع إليه عز وجل وعدم التمادي في الغي الأكبر دليل على أنه في استطاعة الإنسان أن يؤمن كما أنه في استطاعته أن يكفر، قال عز وجل: ﴿قُلْ يَا مَعْجِزِي الَّذِينَ اسْرَفُوا هَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَكُمْ لِقَاءَ رَبِّكُمْ أَنَّكُمْ لَتُؤْتُونَ كُلَّ شَيْءٍ حَقًّا إِنَّهُ سَوْءَ الْعَاقِلِينَ﴾⁽³⁾.

فلو كان الله مجبرا للإنسان على الطاعة أو المعصية لما كان هناك داع لهذه الآية الكريمة التي جاءت لتبعث أمل التوبة في قلب العاصي فترجع به عن غيه إلى طريق الصواب؛ أما ما جاء من آيات تقرر بقاء بعض الكفار-بالتعيين-على كفرهم وأنهم سيدخلون نار جهنم لا محالة، كقوله تعالى في سورة المسد، والتي نزلت في أبي لهب، فإن الله تعالى يخبر بما يعلمه بعلمه الواسع الذي لا حدود له بما سيكون من أمر أبي لهب وأنه لن يتوب لا هو ولا زوجته، وأنهما سيبقيان على كفرهما وضلالهما إلى أن يموتا، فأخبر عز وجل عندها عن مصيرها جراء ما أقبلت عليه وما سيكون منهما إلى آخر عمرهما من كفر وضلال.

وعليه، فإن الإنسان خلق مختارا على هيئة تمكنه من الطاعة إن أراد ومن المعصية إن أحب، وأن الله عز وجل قد أمكنه من إيجاد أفعاله على الصورة التي يريدتها-الإنسان-طاعة أو معصية، وأمدته بوسائل المعرفة المختلفة التي توصله إلى الحق، وأنزل إليه الكتب وأرسل إليه الرسل حتى لا يضل ولا يشقى، ولكن مع هذا يبقى أن السعيد من وفقه الله عز وجل لما يحب ويرضى، والشقي من جنبه ذلك، ولهذا...«قيل الجهد بلا توفيق عناء باطل، وقال الشاعر

إذا لم يكن عون من الله للفتى # فأكثر ما يجني عليه اجتهاده»⁽⁴⁾.

(1) - البلد: الآية 10.

(2) - الإنسان: الآية 3.

(3) - الزمر: الآية 53.

(4) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 289.

فعلى الإنسان أن يسعى ويكد ويجتهد، ويقرن كل هذا بدعاء الله عز وجل أن يمدّه بالتوفيق والسداد، وإلا فإن السعي دون توفيق من الله تعالى قد يقضي على صاحبه بدل أن يرفعه. وبنظرة هذه المتميزة للقدر وأفعال العباد يكون الراغب قد خالف كلاً من المعتزلة والأشاعرة في المسألة، فلم يقل بخلق العباد لأفعالهم، كما لم يقل بأن الله تعالى يحب المعاصي ويرضى بها ويشاؤها؛ وإنما قارب إلى الحد الذي يصل إلى التطابق مع مذهب أهل الأثر في المسألة وأيد مواقفهم فيها بدءاً بتعريفه للاستطاعة، ثم تفرقه بين الإرادة والمشيئة الإلهية بتحديد مفهوم الطاقة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْمَلُنَّ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾⁽¹⁾، والتي تعد عمدة الأشاعرة في تجويزهم التكليف بما لا يطاق-أي ما لا قدرة للإنسان على فعله-، وهو ما لم يقل به الراغب، إذ إن الطاقة عنده «اسم لمقدار ما يحيط به كأنها شبيهة بالطوق الذي يحيط به»⁽²⁾.

وعليه فإن المقصود بدعاء المؤمنين في الآية الكريمة هو: «ما يصعب علينا مزاولته وليس معناه لا تحملنا ما لا قدرة لنا به، وذلك أنه تعالى قد يحمل الإنسان ما يصعب عليه، ولهذا قال: ﴿وَيَضَعُ لَهُمْ إِصْرَهُمْ﴾⁽³⁾، وقال: ﴿وَوَضَعْنَا لَهُمْ كِفْلَهُمْ﴾⁽⁴⁾، أي خففنا عليك تحمل العبادات التي في تركها الوزر، وربما يكون وسعاً لزيد وجهداً لعمرو، وإما لأمر يرجع إلى الحلقة وإما بحسب التدريب في العمل والممارسة فيسهل على من مارسه ويصعب على من لم يمارسه»⁽⁵⁾؛ فالله سبحانه وتعالى قد يوجب على عباده ما قد يكون فيه جهد لهم وصعوبة عليهم عند أداء ما أمرهم به، فمناسك الحج فيها صعوبة على المرء، والصيام كذلك لمن يقوم بأعمال شاقة كالبناء والمنجمي في فصل الصيف، لكنه عز وجل لا يأمر عباده بما لا يقدرون عليه كقيام الليل كله وصيام الدهر كله، وقد ثبت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة النهي عن ذلك لعلم الله تعالى بعدم قدرة الإنسان على الالتزام بذلك.

وعليه، فإنه يمكن البت في مسألة عدم انتماء الراغب للمذهب الأشعري والمعتزلي على حد سواء- وكذلك الشيعة لاتفاقهم مع المعتزلة في المسائل العقدية- حتى قبل إتمام هذا العنصر، وذلك لاختلافه عن هذه الفرق في مسائل جوهرية وأساسية في آرائهم كما هو جلي؛ فهل سيواصل الراغب تمييزه في بقية المسائل؟ هذا ما سنراه من خلال العناصر الموالية.

(1)- البقرة: الآية 286.

(2)- الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 532، «طوق».

(3)- الأعراف: الآية 157.

(4)- الشرح: الآية 2.

(5)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، 280.

3- الإنسان والملك: اختلفت آراء الفرق الكلامية حول مسألة التفاضل بين الملائكة والإنسان وبالأخص الأنبياء باعتبارهم أقرب بني البشر إلى الله تعالى، فذهب كل من الأشاعرة، وأصحاب الحديث إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة⁽¹⁾، ويخالفهم في ذلك الباقلاني من الأشاعرة، والزيدية، وابن حزم الظاهري، والمعتزلة، والفلاسفة⁽²⁾.

في حين يذهب الراغب مذهباً متميزاً كعادته، فيقرر أنه لا يمكن القول بتفضيل أي إنسان مطلقاً على الملائكة - وإن كان نبياً - ما دام حياً؛ فإذا توفي بعدما يكون قد حقق إنسانيته، فعندها فقط يمكن القول بأنه أفضل من الملائكة، وهذا ما يتجلى من خلال قوله - بعدما قسم الناس إلى صنفين: صنف لم يحظ من الإنسانية إلا بالصورة التخطيطية، وصنف هو المعنى بما خلق لأجله - «فمن كان كذلك فله حالتان: إحداهما حالته وهو في الدنيا ولم يقتحم العقبة ويفك الرقبة... فهو ما دام في دنياه لا يحكم له بأنه أفضل من الملائكة على الإطلاق.

والحالة الثانية أن يكون قد اقتحم العقبة، وفك الرقبة بعدما قضى ما أمره، فصار من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، بل قد جعل في مقعد صدق عند مليك مقتدر، ذا حياة بلا ممت، وغنى بلا فقر، وعز بلا ذل، وعلم بلا جهل، وقد قامت الملائكة تخدمه كما قال تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ مَلَكِيهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ، سَلَامًا مَلَكِيكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾⁽³⁾، فحينئذ من جعل له هذه المنزلة فهو أفضل من كثير من الملائكة»⁽⁴⁾.

فالإنسان ما دام في هذه الدنيا لا يمكن أن يحكم له بالأفضلية على الملائكة - مهما بلغت درجة تقواه - لأنه غير آمن ولا ضامن لغده فضلاً عن خاتمته، إذ قد ثبت في الصحيح أن [قلب ابن آدم على أصبعين من أصابع الجبار عز وجل إذا شاء أن يقلبه قلبه]⁽⁵⁾، كما ثبت أن [الأعمال بالخواتيم]⁽⁶⁾.

(1) - انظر في هذا الصدد كلا من: الجرجاني: شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي، مج4، ج8، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1419/1هـ - 1998م)، ص309، أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية، مرجع سابق، ج1، ص166.

(2) - انظر في هذا الصدد: الجرجاني: المرجع السابق، ص309، ابن حزم: الأصول والفروع، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عاطف العراقي وسهر فضل الله أبو وافية وإبراهيم هلال، دار النهضة العربية، القاهرة، (ط1978/1م)، ص257.

(3) - الرعد: الآيات 23-24.

(4) - الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص204-205.

(5) - أحمد بن حنبل: المسند، ج2، دار الفكر، دب، (دط/دت)، ص173.

(6) - البخاري: صحيح البخاري، مج4، ج7، كتاب القدر، باب العمل بالخواتيم، ص213.

وعليه، فإن مكانة الإنسان من الملك لا تتحدد إلا بعد حياة يكون قد حقق فيها إنسانيته وتوفي وهو محقق لهذه الإنسانية⁽¹⁾ فعندها فقط يمكنه أن يحصل على مكانة تفوق مكانة الملك- في رأي الراغب كما سبق بيانه-، لكن كيف يمكن للإنسان أن يحقق إنسانيته؟

4-إنسانية الإنسان: يعد مبحث الإنسان من المباحث المستحدثة في علم الكلام الإسلامي المعاصر، إذ وعلى الرغم من أن الإنسان كان حاضرا وبقوة في الفكر الإسلامي القديم، بل ووراء كل قضية من قضاياها، إلا أن بحثه لم يكن يشكل نظرية متكاملة لبحث الإنسان من حيث المآتى، الغاية، والمصير، ذلك لأن مثل هذه التساؤلات لم تبرز إلى الوجود إلا في ظل الفلسفات الغربية المعاصرة وعلى رأسها الفلسفة الوجودية... وفي الفكر الإسلامي يعد الصوفية أهم من عني بالإنسان في العصور السالفة، غير أن بحثهم له تركيز على فكرة رئيسة وهي السعي إلى تعريف الإنسان الكامل، وتوضيح صورته ووضع معالم الطريق الموصلة إلى إيجادها، وفي ظل هذا السعي افترق هؤلاء إلى طوائف ثلاث:

الأولى منهم، وهم من يمكن وسم تصوفهم بالتصوف السني-أو الزهد-، والثانية، وهم من يتوسطون في تصوفهم بين الزهد والتصوف الفلسفي، والثالثة، وهم من أطلق على تصوفهم هذا الوصف الأخير. وإذا كانت الفئة الأولى -والتي يعد أبو الحارث المحاسبي أبرز ممثليها- ترى أن تحقيق الكمال الإنساني يكون بارتقاء الإنسان بنفسه وعنايته بترقية سلوكه والامتثال لأوامر خالقه عز وجل بكل طاقاته⁽¹⁾، فإن أصحاب التصوف الفلسفي يذهبون إلى أن الكمال الإنساني يحدث بعدما يكون الإنسان قد تدرج في المقامات إلى الحد الذي أوصله إلى حال الفناء، لكن الفناء عند هؤلاء لا يقف عند وحدة الشهود، بل يصل بهم إلى وحدة الوجود أي أن فناءهم يعد فناء وجوديا وليس فناء شهوديا، والفرق بينهما أن هذا الأخير هو «عبارة عن حالة شعورية لحظية وموقفة»⁽²⁾، في حين أن الأول «عبارة عن حالة يرى أصحابها مثل ابن عربي اتحاد الناسوت فيها باللاهوت، ويرون دوامها واستمرارها»⁽³⁾.

وهو ما دفع ببعض نقادهم-وعلى رأسهم ابن تيمية- إلى تكفيرهم⁽⁴⁾، وإذا صحت نسبة هذا القول إليهم، أي اتحاد الناسوت باللاهوت في أي حالة من الأحوال كانت- والمقام لا يتسع هنا للتحقيق في نسبة هذه المقالة إليهم- فإنهم يكونون بحق قد خرجوا عن التوحيد الإسلامي، ودخلوا في العقيدة النصرانية.

(1)-انظر في هذا الصدد مؤلفاته: الرعاية لحقوق الله، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، المسائل في الزهد.

(2)-مصطفى عشوي: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي-دراسة نقدية-، مجلة التجديد، السنة 4، ع7، (فبراير 2000م-

ذو القعدة 1420هـ-)، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ص41.

(3)-المرجع نفسه، ص41.

(4)-المرجع نفسه، ص41.

ومما زاد في استهجان أقوالهم أكثر مقارنتهم « بين صفات الله تعالى وصفات الإنسان، وبين صورة الإنسان وصورة الرحمان إلى حد فناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية»⁽¹⁾، إذ يشتط بعضهم فيسعى ويرجو أن «تصبح ذاته علما ذاتيا إلهيا صرفا من جميع الوجوه»⁽²⁾، ولا يخفى ما في هذا من خروج عن التوحيد الإسلامي الخالص، والتزيه الكامل لله سبحانه وتعالى.

أما أصحاب الاتجاه الوسط بين الزهد والتصوف الفلسفي، والذين يمكن اتخاذ أبي حامد الغزالي كنموذج لهم، والذي وإن كان فكره يكتسي أهمية كبيرة باعتباره يضع المناهج والطرق التي تيسر للإنسان تطهير نفسه من رذائلها، فإنه يؤخذ عليه نظرتة إلى الدنيا، ودمها ومدحه «...الفقر وذم الغنى، وذم الجاه، وذم الشهرة ومدح فضيلة الخمول، وعلى هذا الأساس، فإن الكمال عند الغزالي لا يتحقق بالمال والجاه وإنما يتحقق بكمال الحرية وكمال العلم؛ إذ أن هذا الكمال إذا حصل كان أبديا لا انقطاع له وذلك عكس كمال الجاه والمال الذي لا يمكن أن يكون إلا مؤقتا، ولا شك، أن تفكير الغزالي هذا قد أثر في عقلية كثير من المسلمين الذين اتجهوا في سلوكهم أفرادا وجماعات إلى الخمول والكسل والتواكل»⁽³⁾، خصوصا أن فكره قد لقي رواجا كبيرا داخل العالم الإسلامي، مما جعل له تأثيرا كبيرا عليه.

وعلى العكس من ذلك؛ فإن الراغب وإن كان يتفق مع أصحاب هذا الاتجاه والاتجاه الأول - اتجاه الزهد - في التركيز على السلوك وترقية النفس، ومع أصحاب اتجاه التصوف الفلسفي في ضرورة التحلي بالصفات الإلهية؛ إلا أنه يختلف عن الغزالي في نظرتة للدنيا والمال، حيث يقول في شأن هذا الأخير: «اعلم أن الناصر - ويقصد به الدينار - أحد أسباب ما به قوام الحياة الدنيوية، ومتى توهمناه مرتفعا تعسر على الناس ترقية معاشهم..»⁽⁴⁾.

وقال في موضع آخر: «...المال...صاحبه يتمكن من فضائل إذا فقده ثكل بلوغها، فمعلوم أن كثيرا من القرب كالزكاة، والحج يشكله الفقير...»⁽⁵⁾، فالمال - وإن كان خادما للإنسان كما بين الراغب ذلك وأكد عليه في غير موضع⁽⁶⁾ - لا يمكن الاستغناء عنه ولا العيش من دونه، فضلا عن أن الإنسان يحتاجه حتى في الطاعات والقربات إلى الله عز وجل، فهو في حد ذاته لا يمكن وصفه بالخير ولا الشر، لأنه لا يعدو

(1) - مصطلح عشوي: الإنسان الكامل، مرجع سابق، ص 45

(2) - المرجع نفسه، ص 44.

(3) - المرجع نفسه، ص 30.

(4) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 388.

(5) - المصدر نفسه، ص 134.

(6) - المصدر نفسه، ص 388-391.

أن يكون وسيلة في يد الإنسان كباقي الوسائل الأخرى التي أوتيتها واستخلف فيها، فإن أحسن استعماله وتوظيفه في صالحه وصالح دينه ودينه عاد عليه بالخير، وإلا أهلك به وكان أداة لعذابه في الدنيا والآخرة. وما أوتيت أمتنا في عصرنا هذا إلا من قبل سوء استعمالها لرؤوس أموالها واستثمارها وتوزيعها في غير مواضعها التي تعود عليها وعلى دينها بالرفعة والمكانة العالية.

وإذا أحسن الإنسان استغلال أمواله بحيث تصبح في يده نعمة لا نقمة، فإنه عندها يحسن تسيير دينه، إذ إن المال هو عصب الحياة الدنيا وقوامها، فبصلاحه صلاحها وبفساده فساده.

ومن هنا قسم الراغب طلاب الدنيا وأعراضها إلى ثلاثة أصناف: صنف يتناولها على أي وجه اتفق غير مراعاة في ذلك ديناً ولا شريعة، وصنف يكتفي فيها بما يتبلغ به فلا يقدم على تناول مباحاتها إلا إذا اضطر إليها وهم الصوفية والزهاد-، وصنف ثالث «يتوسع في تناولها ويراعي فيها ما يجب، لكن يكون فيه وكيلاً لله تعالى إلى ما دعي إليه»⁽¹⁾، ويقول على هذا الصنف أنه: «أفضل ممن تقدم ذكره - يقصد الصنفين الأول والثاني - فإنه يصير بذلك من خلفاء الله عز وجل»⁽²⁾.

واستدل الراغب على شرعية طلب الدنيا وتناولها بجملة من آيات الذكر الحكيم، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾⁽³⁾، وقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾⁽⁴⁾، وقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاءً لِقَوْمٍ غَابِرِينَ﴾⁽⁵⁾؛ قال الراغب: «أي من تحرى في تناول الدنيا عبادة الله فإنه يبلغ بذلك مقصوده المذكور في قوله: ﴿وَأَنْ إِلَهِي رَبُّكَ الْمُنتَهَى﴾⁽⁶⁾، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾⁽⁷⁾.

والفضل هو الإحسان، فنبه بذلك أن تناول المال إذا تحرى به الوجه الذي يجب كما يجب فهو فضل وإحسان يستحق به الثواب. وعلى ذلك قوله: ﴿وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾⁽⁸⁾، وقال في مدح قوم يتناولون

(1) - المراد به: الدرر المفيد، ص 398 - 399

(2) - المصدر نفسه، ص 399.

(3) - الأعراف: آية 32.

(4) - الأنبياء: آية 105.

(5) - الأنبياء: آية 106.

(6) - النجم: آية 42.

(7) - البقرة: آية 198.

(8) - النساء: آية 32.

الدنيا كما يجب من حيث ما يجب: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ مِّنْ حِذْرِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾ «⁽²⁾ فالراغب لا يرى في سعي الإنسان لكسب المال وتحصيله منقصة له، بل هي فضل تفضل به الله سبحانه وتعالى على عباده، وما عليهم إلا إنفاقه في الوجوه التي تعود عليهم بالفلاح في الدنيا والآخرة، فلا يكون هذا المال سببا لإبعادهم عن الله عز وجل، وإنما وسيلة للتقرب زلفى إليه تعالى. وعليه فإن الراغب، وإن دعا إلى الحذر من الدنيا والزهد فيها، وذمها في بعض المواضع من مؤلفاته⁽³⁾، فإنه بين بالمقابل الجوانب الإيجابية فيها، وكيف يمكن للإنسان أن يجعلها مطية للجنة بدل الخسران، وهو ما يجعله مختلفا عن الغزالي الذي ركز على جوانبها السلبية دون إبرازها للجوانب الإيجابية فيها.

وكما اختلف الراغب عن الغزالي في هذا الجانب، فإنه يختلف أيضا عن أصحاب التصوف الفلسفي في الصفات الإلهية وفي طبيعة تمثل الإنسان بها، وكيف يكون مشتركا فيها مع الله عز وجل، فإذا كان أصحاب التصوف الفلسفي يرون أن هذا التشبه يصل إلى درجة تصبح فيها ذات الإنسان علما ذاتيا إلهيا صرفا كما سبق بيانه، فإن الراغب يوضح أن الاشتراك بين بعض الصفات الإلهية والصفات الإنسانية كالقدرة والعلم والحياة إنما هو من قبيل الاشتراك اللفظي، إذ أن هذه الصفات إذا استعملت في البشر صح أن يستعمل فيها نقيضها، أما إذا استعملت في الباري جل وعز فإنه لا يصح استعمال نقيضها فيه ولا الاستثناء منه⁽⁴⁾. «ولأجل ذلك قال بعض الناس: هذه الألفاظ إذا استعملت في الباري عز وجل فهي حقيقة وإذا استعملت في البشر فمجاز»⁽⁵⁾.

أما التمثل بالصفات الإلهية، والافتداء بها فإنها لا توصل إلى الفناء ولا إلى تحول الذات الإنسانية إلى علم إلهي عند الراغب، وأقصى هذا الافتداء عنده وغايته إنما يكمن في خلافة الإنسان لله تعالى في أرضه، والتي عرفها بقوله: «الخلافة هي الافتداء به - أي بالله عز وجل - على قدر طاقة البشر في تحري الأفعال الإلهية»⁽⁶⁾.

فاقتداء الإنسان بالله عز وجل إنما يكون في خلافته تعالى في أرضه والحكم بين عباده بالعدل، ومع ذلك فإن هذا الافتداء يبقى محدودا بقدر الطاقة البشرية ولا يتعداها، إذ لا يمكن للإنسان مهما فعل واجتهد أن يتجاوز مكانة الملك - على ما سيأتي بيانه⁽⁷⁾ -، فكيف به والصفات الإلهية.

(1) - النور: آية 37.

(2) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 399-400.

(3) - انظر في هذا الصدد: المصدر نفسه، ص 172-173.

(4) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 88.

(5) - المصدر نفسه، ص 88.

(6) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 96.

(7) - انظر المبحث الأخير من هذا البحث.

أما المقارنة بين فكر المحاسبي وفكر الراغب، فإنها تكشف لنا على وجود تقارب كبير بينهما، بل ويحتمل أن الراغب قد اطلع على فكر المحاسبي وهل منه، ومع هذا فإنه يختلف عنه في غاية رقي الإنسان بسلوكه ونفسه، فإذا كان المحاسبي يحصرها بين الرقي إلى الخلق الحميدة ورعاية حقوق الله تعالى وعبادته عز وجل وبين الحصول على السعادة الأخروية؛ فإن الراغب يضيف إلى ذلك غاية أخرى أو ثمرة لهذا الرقي الخلقي، بل وتوسيع لمفهوم العبادة، فيُدرج ضمنها عمارة الأرض، فلا تصبح مقصورة على العبادات المعروفة من صلاة وزكاة وصيام وغيرها من العبادات، فيحقق الإنسان بذلك الغاية من وجوده وهي خلافة الله تعالى في أرضه، وبهذا يكون الراغب قد بين مكان هذا الإنسان في الكون ومركزته فيه، لكن هل معنى هذا أن هذه المركزية التي يتكلم عنها الراغب هي ذاتها المركزية التي يسعى الفكر الغربي المعاصر إلى تأكيدها؟

تعدّ فكرة مركزية الإنسان للكون بمثابة ردّ الفعل الطبيعي للتطوّرات التي مرّ بها العالم الغربي من اضطهادات الكنيسة للعلم والعلماء، ثم قيام الثورة الصناعيّة وما لقاها فيها الإنسان من معاناة بقدر ما جلبت إليه من خيرات ثمّ الحربين العالميتين وما جلبتاه من خراب ودمار للإنسان، كلّ هذا ولّد انتفاضة في الفكر الفيلسفي الغربي جعلته يبحث عن قيمة هذا الإنسان، ومكانته في الوجود، وكيفية المحافظة عليه من كلّ ما يلاقه، ومّا كان الإنسان هو الفاعل لكلّ هذه الأحداث والمنفعل بها في الآن ذاته، جاءت فكرة مركزية للكون والتي انبنت على اغترار الإنسان بعقله وما أنجزه واستطاع الوصول إليه في المدّة الأخيرة من اكتشافات علمية وتطوير للحياة وترقيتها، الأمر الذي جرّ أصحاب الاتجاه الإنسي إلى الاعتقاد بأنّ العقل البشري مواز لعقل الله، وأنّه قادر على أن يتحكّم بالإنسان وبالتنظام البشري⁽¹⁾، دونما حاجة إلى أي مصدر- مهما كان نوعه- ليحدّد له قيمته وسلوكه الذي ينبغي أن يسير عليه؛ ولقد انجرت عن هذا الفكر الإنسي مخاطر عديدة تكاد تؤدي بالإنسان إن لم يتدارك أخطائه ويرجع عن غيّه وتعالیه.

ومن أهمّ هذه الأخطار طغيان الفردانية-التي عززتها الفلسفة الوجودية⁽²⁾-، انتشار موجة الإلحاد في العالم الغربي، -وفي أحسن الأحوال- انحسار الدّين عن الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والأخلاقيّة وتحولّه إلى شعور شخصي رهين الأذواق والطبائع⁽³⁾.

وبضعف الوازع الدّيني أو انعدامه وقع الإنسان الغربي في دوامة من الخوف، والقلق والاضطراب، حرّمته من

(1)- مريم صانع بور: مباني علم المعرفة في الفلسفة الإنسيّة، ترجمة: دلال عباس، مجلة المنهاج، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، بيروت، السنة 7، (1423هـ-2002م)، ع 26، ص 10.

(2)- المرجع نفسه، ص 27.

(3)- هايون هني: العلمانية والفكر الدّيني في العالم المعاصر، ترجمة: عبد الرحيم الحمراي، مجلة المنهاج، مرجع سابق، ص 45.

- السعادة التي كان يسعى إليها السعادة الأرضية المنفصلة عن المتعالي⁽¹⁾.
- وإذا كان الإنسان في منظور الفكر الغربي حيوان نفعي مستقلّ بفكره عن توجيهات الدّين، فإنّ إنسان الراغب يخالف تماماً إنسان الفكر الغربي، وتحدّد ملامح الإنسان في فكره-الراغب- في عناصر رئيسة يمكن إيجازها هنا في بعض النقاط على أن يتمّ تفصيلها في بقية البحث، وتتركّز هذه العناصر في:
- 1- إنسان الراغب معتمد على عقله معتدّ به مهتد بفضلته، لكن أيّ عقل هذا الذي حاز كلّ هذه المكانة إنّه العقل المسدّد بالوحي المتعد عن الهوى؛ إذ من دون الوحي يصبح العقل محدوداً وعاجزاً في بعض الميادين.
 - 2- إنسان الراغب حرّ في أفعاله مسؤول عنها، لكن حرّيته لا تخرج عن حدود الإرادة الإلهية، فالإنسان- مهما بلغ- لا ندأله.
 - 3- إنسان الراغب ذو وظيفة ومهمّة في الوجود لم يُخلق عبثاً، ولم يُقذف به في هذا الوجود ليكون مشروعاً هو يُكوّن نفسه، بل أوجد لوظيفة وغاية أنيطت به في الوجود وهي خلافة الله تعالى في أرضه وعمارتها وعبادته عزّ وجلّ بذلك.
 - 4- وبهذا تكون ماهيته سابقة على وجوده، أي أنّه كائن مغاير ومخالف لبقية الكائنات في طبيعته الخلقية، وغاية وجوده، وما عليه هو إلاّ تحقيق هذه الماهية وذلك بتحقيق الغاية، وهو ما يعزّز فكرة حرّيته الأنفة الذّكر.
 - 5- ثمّ أنّه بإمكانه تحقيق سعادته وذلك لعلمه بمبدئه، والغاية من وجوده ومصيره، وما عليه إلاّ السّعي لتحقيق سعادته-الدّنيوية والأخروية-وبه وحده منوط ذلك إذ كلّ السّبل مُهدت له للوصول إليها-عقل، دين، وحرية اختيار-.
- وبتفصيل هذه العناصر المحورية لمفهوم الإنسان في فكر الراغب- كما سيأتي في هذا البحث- يتبيّن أكثر أنّه قد أعطى صورة متكاملة لهذا الإنسان وأجاب عن أبرز وأهمّ الأسئلة التي طرحت في هذا المبحث ممّا يؤهّله بحقّ لأن يعدّ مؤسس علم الإنسان في الفكر الإسلامي، غير أنّ القول بأنّ الراغب قد سبق حتّى الفكر الغربي في تأسيس علم الإنسان يجعل أسئلة كثيرة تتبادر إلى الأذهان يدور أهمّها حول طبيعة العصر الذي كان يعيش الراغب فيه، وما إن كان يحمل دوافع لوجود مثل هذا العلم.

(1)- مرم صانع بور: مباني علم المعرفة، مرجع سابق، ص 27-28.

المبحث الثاني: عصر الراغب الأصفهاني

تمهيد:

إنَّ تما لا شك فيه أنَّ لكلَّ عصر دوره البارز في تحديد معالم مفكره و توجيه اهتمامهم وانشغالاتهم، نحو قضايا بعينها دون سواها؛ فتنطبع بذلك بصماته على فكرهم ويكونون صورة واضحة لمجريات أحداثه.

ولما كان الراغب قد توفي على الأرجح في الربع الأوّل من القرن الخامس الهجري-حسب المبحث السابق-وعاش في أصبهان، فإنّه يكون قد عاصر الدولة البويهية؛ فما هي أهمّ الأحداث التي عاصرتها؟ وما مدى تأثيرها في توجّهاته الفكرية؟
هذا ما سيكون محلّ إجابة من خلال هذا المبحث.

أولاً: الجانب السياسي والاجتماعي:

يعد عصر الراغب الأصفهاني عصر التناقضات و الاضطرابات على مختلف الأصعدة؛ إذ فيه زادت الانقسامات في الخلافة الإسلامية وتكرّست أكثر، فكثرت الدويلات، وزادت الانشقاقات، وأصبح ولاء أمور هذه الدويلات لا همّ لهم إلا المحافظة على مكتسباتهم وحدودهم وتوسيع مناطق نفوذهم على حساب جيرانهم من بني دينهم وجيلهم، فاشتغلوا بأنفسهم وتناحر أئمّهم وتقاعسوا عن واجبهم الأساس وهو نشر الدين الإسلامي والدفاع عن حياض الدولة الإسلامية، إذ لم يضطلع بهذه المهمة سوى القلة من قادة هذه الدويلات كما هو الشأن بالنسبة لقادة الدولة الغزنوية*، وبعض قادة الدولة الحمدانية** - سيف الدولة خاصة- و الفاطميين*** (1).

(*)- الدولة الغزنوية: (351-582هـ/962-1136م): نسبة إلى مدينة غزنة، تقع في طرف خراسان، وهي الحد بين خراسان والهند، ترجع بوادر تأسيسها إلى ألبتكين من موالي الأتراك الذين كانت لهم مكانة كبيرة لدى السامانيين، وكان أبوه ولياً لديهم على مدينة غزنة التي خلفه عليها ألبتكين بعد وفاته ليبدأ في محاولة توسيع رقعتها إلا أنه توفي بعد سنة واحدة ويعجز ابنه اسحاق عن ذلك ليأتي مولاه سيكنكين ويحقق ما عجز عنه سلفه من قبل، ودام ملك الغزنويين إلى سنة 582هـ نهاية ملك تاج الدولة انظر: حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج3، دار الجليل، بيروت، ومكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط3/1411هـ-1991م)، ص90 وما بعدها.

(**) -الدولة الحمدانية: (317-394هـ/929-1003م): نسبة إلى حمدان بن حمدون من قبيلة تغلب العربية الأصل التي قامت بمدينة الموصل، وكان لحمدان دور بارز في الحوادث السياسية التي وقعت في الموصل منذ 260هـ، إذ تحالف مع هارون الشاري الخارجي سنة 272هـ، واستولى على قلعة ماردين، حاربه الخليفة المعتضد سنة 281هـ، فهرب تاركاً ابنه الحسين فيها، ليستولي عليها الخليفة ويظفر بحمدان بعد مطاردته، فيسجن في بغداد ولم يُخلّ سبيله إلا بعد قضاء ابنه الحسين على هارون الخارجي وعلو مكانته بذلك عند الخليفة المعتضد، ومن ذلك بدأت شهرة الحمدانيين.

انظر: حسن إبراهيم حسن: المرجع نفسه، ج3، ص122.

(***) -الدولة الفاطمية: (297-567هـ/909-1171م): اختلف المؤرخون في نسب الفاطميين، فبعضهم نسبهم إلى رجل فارسي-عبد الله بن ميمون القداح الأهوازي الثوي-، وآخرون نسبهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق من هنا سموا بالإسماعيلية، وتعد بلاد اليمن والمغرب أهم المناطق التي نشطت فيها الدعوة الفاطمية، إلا أنّ انطلاقها الحقيقي ونجاحها يرجع إلى بلاد المغرب على يد أبي عبد الله الشيعي ليدعو بعدها عبيد الله المهدي الذي قبض عليه في سلجلمسانية، ونجاح أبي عبيد الله الشيعي في الاستيلاء عليها أطلق سراحه ليبدأ نفوذ هذه الدولة في الاتساع. انظر: حسن إبراهيم حسن: المرجع نفسه، ج3، ص151-153.

(1)-انظر أحداث سنة: 339هـ، 340هـ، 343هـ، 361هـ، 363هـ، في ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج6، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط5/1405هـ-1985م)، ص334-339-347.

أما الخلافة المركزية و المتمثلة في الخلافة العباسية فإنها انسحبت من هذه المهمة و لم يعد لها دور فيه⁽¹⁾، وذلك لضعف الخلفاء و سيطرت الموالي عليهم من أتراك و فرس و تحكّمهم فيهم، فأصبحوا أداة بأيديهم، هؤلاء يرجون البقاء في الحكم وأولئك يبتزونهم بنهم، فإن عجزوا أو تَوَاتَوْا-الخلفاء- كان مصيرهم الخلع و الموت.

وتميّز هذا العصر بسيطرة الدولة البويهية* التي برزت للوجود مع مطلع القرن الرابع الهجري، وبالضبط سنة 320هـ- حيث سيطر بنو بويه- الحسن وعلي وأحمد-على فارس وأصبهان وهمدان والريّ، ليستولي أحمد بن بويه رسمياً على بغداد سنة 334هـ، وذلك بعدما كاتبه مجموعة من قوادها مستنجدين به للقضاء على الفتن والاضطرابات التي كانت سائدة بها آنذاك، وبوصوله إليها احتفى به الخليفة المستكفي، و خلع عليه، و لقبه معز الدولة، و لقب أخاه علياً عماد الدولة، و أخاه الحسن ركن الدولة و ضرب ألقابهم على السكة⁽²⁾.

وهكذا بدأ رسمياً عهد السيطرة البويهية على الخلافة العباسية، هذه السيطرة التي جعلتهم يصلون إلى حد التفكير في القضاء عليها نهائياً و إقامة خلافة علوية تتلاءم وميولاتهم الشيعية الزيدية، إلا أن معز الدولة- صاحب الفكرة- عدل عن رأيه بعد ذلك لرفض العلوي الذي اختاره للاضطلاع بهذا الأمر، ولأنّ مستشاريه بينوا له خطورة ما هو مقدم عليه، فقالوا له: «ليس هذا برأيي فإنك اليوم مع خليفة (أي العباسي) تعتقد أنت و أصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، و لو أمرهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه، ومنّي أجلس بعض العلويين خليفة، وكان معك من تعتقد أنت وأصحابك بصحة خلافته»⁽³⁾ فلو أمرت بقتله

⁽¹⁾ -انظر تصريح الخليفة المطيع بعجزه عن تجهيز الجيش للردّ على غارات الروم: أحداث 361هـ، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج7، مرجع سابق، ص45.

^(*) -الدولة البويهية: (320-447هـ): يرجع تأسيسها إلى الإخوة الثلاثة أبو الحسن علي(عماد الدولة)، الحسن(ركن الدولة)، أبو الحسن أحمد(معز الدولة) أبناء أبو شجاع بويه بن قنابس، اختلف في نسبهم، وزعموا أنهم من ولد يزيد رجد بن شهریار آخر ملوك الفرس، إلا أن ابن خلدون ينفي ذلك ويؤكد أنهم من الديلم، بل ويؤكد أنهم من أوسط الديلم نسباً وحالاً، وأن أباهم كان فقيراً، التحقوا بالجيش الديلمي وكانوا من حملة قواد القائد ماكان، ثم تحولوا تحت قيادة مرداويج، لبيزغ بعد ذلك نجمهم في الآفاق. انظر: ابن خلدون: كتاب العبر، مج4، ق8، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، (دط/1983م)، ص909-921.

⁽²⁾ -ابن الأثير: المرجع السابق، ج6، ص314-315. وانظر: محمد سهيل طقوش: تاريخ الدولة العباسية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1417هـ-1996م)، ص222-223. وحسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مرجع سابق، ص49-50.

⁽³⁾ -المرجع نفسه، ص315.

لم تطع بذلك، ولو أمر بقتلك لقتلك أصحابك»⁽¹⁾

ولم تكن هذه الدولة من الناحية العملية-تتميز بكونها قدمت شيئاً ذا بال للإسلام، فالبويعيون- عكس الغزنويين والحمدانيين-، لم يشاركوا في توسيع الحملات الإسلامية ولا ردّ غارات الروم والبيزنطيين واجتياحاتهم المتواصلة للبلاد الإسلامية إلاّ في حالات نادرة⁽²⁾.

وبالمقابل نجدهم يواصلون في سياسة الاستخفاف بالخليفة- التي بدأها الأتراك قبلهم، فلا يتورعون عن عزل بعض الخلفاء عن مناصبهم بل و سملهم- كما حدث مع المستكفي ثم المطيع⁽³⁾، كما نجدهم يسلبونهم كل مظاهر الخلافة تقريباً فلا يتركون لهم إلاّ الشكلية منها، فالأمير البويهى هو الذي يتولى تحديد مداخيل الخليفة كما حدث في عهد معز الدولة الذي حددها بخمسة آلاف درهم في اليوم، ليترها إلى مائة دينار فقط، ولم يكتف بهذا وحسب، بل عمد إلى تجريد الخليفة من كل صلاحياته من أمر ونهي وحتى الحق في اتخاذ وزير، ليعين له بدلا عنه كاتباً يقوم بتدبير إقطاعاته وإخراجاته⁽⁴⁾.

وتبقى له بعض الرسميات كدق الطبول عند بابه خمس مرات إيذاناً بدخول أوقات الصلاة، ليأتي جيل من البويهيين يستكثر عليه حتى انفراده بهذا الطقس فينافسوه فيه، كما فعل سلطان الدولة الذي أمر بأن تُضرب الطبول أمام بابه خمس مرات ليحذو جلال الدولة حذوه بعد ذلك غير آبهين لاحتجاجات الخليفة الذي وافق على الأمر بعد ذلك مكرهاً⁽⁵⁾، وكان عضد الدولة من قبلهما قد حصل على أمر من الخليفة نفسه-محاولة منه لإرضائه-بضرب الطبول أمام بابه ثلاث مرات في اليوم و الخطبة له بعد الخليفة على منابر

(1)- ابن كثير: البداية والنهاية، مج6، ج11 دار الفكر العربي، دب، (دط/دت)، ص212-213.

(2)- خصوصاً في عهد عضد الدولة أقوى أمراء بني بويه بعد المؤسسين الثلاثة الأوائل الذي يبدو أنه تحالف مع الخليفة الفاطمي العزيز بالله في مصر لمحاربة البيزنطيين، وهو ما يفهم من الرسالة التي وجهها هذا الأخير له قائلاً: «...وقد علمت ما جرى على ثغور المسلمين من المشركين وخراب الشام وضعف أهله...» (إلى أن قال) فتأهب إلى الجهاد في سبيل الله». أبو الحسن بن تغرى بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: إبراهيم علي طرخان، ج4، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (دط/دت)، ص124-125. وأحمد العبادي: في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (دط/1971م)، ص167.

كما اضطلع عز الدولة بختيار أيضاً بمحاربة الروم وردّهم عن الحياض الإسلامية وذلك سنة362هـ. انظر في هذا الصدد: ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ص273.

(3)- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ص315-316. وانظر: السيوطي: تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط/دت)، ص367-638-374.

(4)- ابن كثير: المرجع السابق، ج11، ص212. وانظر السيوطي: المرجع السابق، ص367-368.

(5)- ابن الأثير: المرجع السابق، ج7، ص90-91. وانظر: محمد مسفر الزهراني: نظام الوزارة في الدولة العباسية: العهدان البويهى والسلجوقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1/1400هـ-1980م)، ص26-27.

بغداد⁽¹⁾.

ومع هذا، فإننا نجد أن المرء البويهيين كانوا يتميزون بالدهاء والحنكة السياسية الكبيرة، وكانوا يعلمون جيدا أن شرعية سلطتهم في النهاية مستمدة من شرعية سلطة الخليفة، لذا كانوا يسارعون للذود عنه كلما حاول أحد ما المساس به شأن "قراوش بن المقلد" أمير بني عقيل الذي تجرأ على الخطبة للخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي سنة 401هـ، فأرسل له بهاء الدولة بأمر من الخليفة القادر بالله، عميد الجيوش ليحاربه وأطلق له مائة ألف دينار ينفقها في عسكره، فأرسل قراوش يعتذر عن فعلته و قطع الخطبة للعلويين و أعادها للقادر بالله⁽²⁾.

وإذا كانت سياسة البويهيين مع الخلافة العباسية تتميز بالمراعة والمداهنة حيناً، وبالقسوة والأخذ على الأيدي حيناً آخر، فإننا نجد سياستهم الداخلية-أي فيما بينهم-كثيراً ما كانت تتميز بالاضطراب والتزاعات التي تصل إلى حدّ التقاتل في كثير من الأحيان للوصول إلى المبتغى.

فإذا ما استثنينا عهد الإخوة الثلاثة مؤسسي الدولة البويهية، وهو العهد الذي كان يتميز بالاتحاد والقوة حتى قال عنه آدم متر: «والصفة الثانية الكبرى مما أنصف به بنو بويه التضافر الوثيق والطاعة التامة، وذلك في أجيالهم الأولى على الأقل، و يرجع الفضل في ذلك إلى الصفات العظيمة التي توفرت لعلي بن بويه الذي لُقّب فيما بعد بعماد الدولة، وهو الذي يرجع إليه الفضل فيما بلغه بيت بني بويه من قوة وعزة، ومن أمثلة طاعتهم و التزامهم النظام أن معز الدولة، وهو أصغر الإخوة الثلاثة، وكان حاكماً على العراق إذ ذاك، لما لقي أخاه عماد الدولة بأرجان عام 363هـ قُبِل الأرض بين يديه، وكان يقف قائماً عنده، فيأمره بالجلوس فلا يفعل، ولما مات الأخ الأكبر انتقلت الرياسة إلى أخيه الثاني ركن الدولة في الري، فكان معز الدولة لا يخالف له أمراً، وكان ركن الدولة يأمره بإنفاذ الجيوش فيفعل، ولما أيقن معز الدولة بالتلف وصّى ابنه وهو علي سرير الموت، بطاعة ركن الدولة واستشارته في كل ما يعرض له من مهام، وكذلك ابن عمّه عضد الدولة لأنه أسنّ منه وأقوم بالسياسة.»⁽³⁾

إلا أنه و بمجرد وفاته بدأت عرى هذا الاتحاد تنفكّ و ذلك لأنّ ابنه هذا- بختيار- لم ينصع لأوامر أبيه و لم يمثل لنواهيهِ ممّا جلب عليه تنكّر قوّادِهِ و جنوده و شغبهم عليه و مهّد الفرصة لابن عمّه عضد الدولة ليزيله من منصبه و يستولي عليه لولا تقريع والده له على فعله ذلك⁽⁴⁾، ليعيد الكرة بعد وفاته

⁽¹⁾-ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج14، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا

مراجعة وتصحيح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (دط/دت)، ص260.

⁽²⁾-ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج9، ص83.

⁽³⁾-آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مرجع سابق، ص55.

⁽⁴⁾-حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ص51-53.

ويستولي على بغداد و يقضي على ابن عمه بختيار قضاءً نهائيًا سنة 364هـ⁽¹⁾.

وفي عهد عضد الدولة عادت الأمور إلى نصابها وساد الاستقرار مرة أخرى بين بني بويه، وذلك لما تميّز به هذا الأمير من الحنكة والصرامة في آن واحد، لكن وبمجرد وفاته عادت الأمور إلى ما كانت عليه حتى قال آدم متر: «و لم يُخرج من بني بويه بعد عضد الدولة حيلة يصلح للحكم»⁽²⁾.

وهكذا ظلّت التناحرات والاضطرابات الداخلية السائدة في البيت البويهى حتى كانت إحدى العوامل البارزة-إن لم تكن أهمها- في تسهيل مهمة الدولة السلجوقية* الناشئة للقضاء النهائي على الدولة البويهية في عهد الملك الرحيم سنة 447هـ⁽³⁾.

ويضاف إلى العامل سابق الذكر عامل آخر لا يقل أهمية عنه، ساهم كثيرا في إضعاف قوة الدولة البويهية، وهو المنافسة الشديدة التي كانت تواجهها من قبل الدول المجاورة لها، إذ كان كل طرف من هذه الأطراف-بما فيها البويهيون- يسعى إلى التوسّع على حساب الطرف الآخر- كما سبقت الإشارة إليه- وبسط نفوذه على ممتلكاته، فعانت الدولة البويهية، جرّاء ذلك، من ويلات الحروب مع كل من الحمدانيين-ألد أعدائها- والسامانيين* والغزنائين الذين كانت الحروب بينهم دائما سجلا مرة يتمكّن فيها البويهيون من التغلب على منافسيهم⁽⁴⁾، وأخرى يتراجعون فيها إلى درجة يفقدون معها أماكن كانت تحت إمرتهم،

(1)-حسن الباشا: دراسات في تاريخ الدولة العباسية، دار النهضة العربية، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي،

(دط/1990م)، ص 105. وانظر: حسن إبراهيم حسن، المرجع السابق، ص 52.

(2)-آدم ميتز: الحضارة الإسلامية/ مرجع سابق، ص 67.

(*)-الدولة السلجوقية: (429-485هـ/1038-1092م)، نسبة إلى سلجوق...بن تغلق أحد رؤساء الأتراك، وكانوا يسكنون بلاد ما وراء النهر في مكان يبعد عن بخارى بعشرين فرسخا، وإلى السلاجقة يرجع الفضل في تجديد قوة الإسلام وإعادة تكوين وحدته السياسية، ولهم أهمية خاصة في التاريخ، لقيام الحروب الصليبية في أيامهم وظهورهم على مسرح هذه الحروب، وكذلك ظهور التتار الذين قضوا على الدولة العباسية. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ج 4، ص 7.

(3)-أحمد مختار العبادي: في التاريخ العباسي والفاطمي، مرجع سابق، ص 175.

(**)-الدولة السامانية: (261-389هـ/874-999م): نسبة إلى أسرة فارسية عريقة في المجد يرجع أصلها إلى هرام جور، ترك جدهم الأكبر سامان الزراد شتية واعتنق الإسلام، وسمى ابنه أسد بن عبد الله القسري الذي وُلّي خراسان في أواخر عهد الأمويين، ليؤسس حفيده نصر بن أحمد بن أسد الدولة السامانية، إلا أنّ ظهورها بمظهر القوة لم يتم إلا على يدي أخيه إسماعيل الذي استطاع توسيع نطاق حكمه أكثر. انظر: حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ج 3، ص 78-80.

(4)-كما حدث في عهد معز الدولة البويهى وناصر الدولة الحمداني. انظر في هذا الصدد: ما حدث بينهما من حروب ومنازعات. ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ص 213، 220، 232-233، وطمع السامانيين في ملك بني بويه سنة 356هـ-لزاعات قامت بين هؤلاء. ابن كثير: المرجع نفسه، ص 263.

بل و تُفرضُ عليهم مع ذلك الجزية كما حدث لهم مع السامانيين في عهد أميرهم منصور بن نوح سنة 361هـ⁽¹⁾.

كما لم يسلم البويهيون من مناوئات أمراء البطيحة و الريديين لينتهي أثرهم- كما سبقت الإشارة إليه- على يد السلاجقة ورثة السامانيين⁽²⁾.

ولقد نتج عن هذه الحروب و المناحرات التي كانت بين الدويلات الإسلامية انعكاسات خطيرة على المجتمع الإسلامي آنذاك، فزيادة على تشجيع الروم و البيزنطيين على غزو البلاد الإسلامية و إمعانهم في القتل و السلب و النهب فيها إلى الحد الذي مكّنهم من الاستيلاء على مناطق عديدة منها كما حدث في سنة 359هـ حيث تمكّنوا من الاستيلاء على أنطاكية و ميلادكرد بأرمينية بعد حصار حلب و اضطرار أميرها للمصالحة⁽³⁾.

وزيادة على هذا كله، فإنّ أفراد المجتمع عانوا جراء كلّ هذا من اللّأ أمن، و اللّأ استقرار، و من الظلم و التعسّف الذي ألحق بهم من طرف الحكام و الأمراء، و حتى الجند و عمّال الخراج، فكثرت الضرائب و زيد في حجم الجبايات، و ظهرت الإقطاعات، فكان الأمير أو عامل الخراج لا يتورع عن سلب الناس أموالهم إذا ما احتاج إليها في أمر من أموره الخاصة، أو حتى لانتقامه من صاحب المال لمخالفته في أمر من الأمور⁽⁴⁾.

ولقد نتج عن ذلك طبقات ثلاث في المجتمع الإسلامي:

- طبقة الحكام و مقرّبيهم و فيها تتجلى كلّ مظاهر الترف و البذخ و التبذير، فقصورهم و ما تحويه من رياض و مجالس اللّهو و الطرب و المحوّن خير دليل على ذلك.
- طبقة متوسطة و فيها يوجد العلماء من فقهاء و محدّثين و مفسّرين و الصّالحاء من أهل التقوى.

(1)- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، المرجع السابق، ص 85-86.

(2)- محمود شاكر: التاريخ الإسلامي، ج 6، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمان، (ط 1411/5هـ-1991م)، ص 205.

(3)- انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج 6، ص 317. وابن كثير: البداية و النهاية، مرجع سابق، ج 6، ص 239-240.

(4)- انظر في هذا الشأن: ابن الأثير: المرجع السابق، ج 6، ص 317-349-351. و انظر مصادرة معز الدولة لأصحابه لبيبي دارا له. ابن الأثير: المرجع نفسه، ص 359.

و مصادرة عضد الدولة لوزير ابن عمه بختيار، و ركن الدولة لوزير أبيه أبي الفتح بن العميد لموجدة تقدمت منه إليه. انظر: ابن كثير: المرجع السابق، ص 285، و أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج 1، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط 5/دت)، ص 120.

-وطبقة فقيرة وهي السواد الأعظم من المجتمع وفيها من مظاهر الانحراف هي الأخرى الكثير «كالحد والكذب والخبث والخديعة. وكان من أثر هذا الفقر أيضا انتشار نزعة التصوف، فالفشل في الحياة قد يسلم صاحبه إلى الزهد، وإقناع النفس بأن نعيم الدنيا زائل، وإذا حُرِمَ الدنيا فليطلب الآخرة. كما كان من آثاره انتشار الدجل والتخريف وتعلق الناس بالأسباب الموهومة في الحصول على الغنى لعجزهم عن تحصيله بالوسائل المعقولة...»⁽¹⁾

ومما زاد في بؤس هذه الطبقة ما كان سائدا من الفتن الطائفية والمذهبية التي كثيرا ما كانت تؤدي إلى مشاحنات وتناحرات تصل إلى حدّ الفتك بحياة الكثير من الناس وانتهاك أموالهم وممتلكاتهم شأن ما حدث سنة 345هـ، حيث قامت فتنة بين أهل أصبهان السنيين وأهل قم الشيعة، بسبب سب رجل قمّي بعض الصحابة مما سبّب ثورة أهل أصبهان فقاموا بنهب أموال تجار أهل قم، وأسفرت الفتنة عن مقتل خلق كثير من الطرفين⁽²⁾.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، بل وصل فيه إلى الحدّ الذي كانت فيه هذه الفتن وفي كثير من الأحيان تؤدي إلى تعطيل الصلوات في المساجد كما حدث في سنة 349هـ⁽³⁾.

ومما كان يزيد في خطورة الأمر، وقوف الحكّام في كثير من الأحيان مع فريق أو آخر يناصرونه على خصمه، كما حدث سنة 352هـ حيث أمر معزّ الدولة البويهّي بجعل يوم الغدير عيد تُقام فيه الزينة وتشعل فيه النيران وتعزف الموسيقى، وأن يجعل اليوم العاشر من المحرم يوم النياح، و يلبسون المسوح وأن تخرج النساء منشرات الشعور مسودّات الوجوه، وقد شققن ثيابهنّ على الحسين بن عليّ، وقد نتج عن ذلك فتنة عظيمة بين أهل السنّة و الشيعة نبت فيها الأموال واستمرت هذه الفتنة في السنين التالية⁽⁴⁾.

وفي ظلّ هذه الأجواء وجد اللصوص والعيارون الأوضاع مهيأة للتصعيد من غاراتهم، وتوسيع نشاطاتهم، فكثرت السلب والنهب وأعمال الشعب ففي سنة 380هـ-مثلا-استغلّ العيارون خروج بهاء الدولة من بغداد قاصدا خوزستان ليقوموا بثورة بجانبى بغداد...ووقعت الفتن بين أهل السنّة والشيعة وكثرت القتل بينهم وزالت الطاعة وأحرق عدّة محالّ و نبت الأموال وأخرجت المساكن ودام ذلك عدّة شهور إلى أن عاد بهاء الدولة إلى بغداد»⁽⁵⁾.

(1)-أحمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ص115-116-121.

(2)-ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج6، ص351.

(3)-المرجع نفسه، ج6، ص358.

(4)-ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج11، ص243.

(5)-ابن الأثير: المرجع السابق، ج7، ص145.

وفي سنة 384هـ اشتد أمرهم أكثر حتى قال ابن كثير: «...فيها عظم الخطب بأمر العيارين، عاثوا ببغداد فسادا وأخذوا الأموال والعملات الثقال ليلا ونهارا، وحرقوا مواضع كثيرة، أخذوا من الأسواق الجبايات، وتطلبهم الشرط فلم يفد ذلك شيئا ولا فكروا في الدولة، بل استمروا على ما هم عليه من أخذ الأموال، و قتل الرجال، وإرعاب النساء والأطفال في سائر المحال»⁽¹⁾.

وفي سنة 407هـ قويت شوكة هؤلاء اللصوص و قطاع الطرق أكثر بقيادة زعيمهم ابن فولاذ خصوصا بعد استعانته بمنوجهر بن قابوس الذي أنفذ إليه ألفي رجل مما اضطر مجد الدولة البويهى إلى أن يهادنه و يسلم له أصفهان⁽²⁾.

وما كان الوضع ليكون بهذه الخطورة لو كان الجند ورجال الأمن المفترضين-آنذاك-يقومون بدورهم على أكمل وجه، إلا أن الحقيقة التي كانت سائدة هي أن هؤلاء أنفسهم كانوا يشكلون الوجه الآخر هؤلاء اللصوص والشطار-وإن كانوا في الظاهر يرتدون زي الأمن- إذ لم يتورع هؤلاء عن الدخول في المشاحنات المذهبية التي كانت قائمة؛ فشق منهم- الأتراك-سنيون، والشق الآخر-الديلم-شيعه، وكثيرا ما كانت مشاحناتهم تغذي مشاحنات العامة، إن لم تكن هي الموقدة لنيرانها مما يخلق الويلات و الدمار الكبير كما حدث في عهد حاجب بختيار السبكتكين الذي قام بنصرة الأتراك لأنه منهم وناصره العامة في ذلك فهاجموا دور الشيعة وأحرقوها و نهبوا أموالهم⁽³⁾.

ولم يتوقف الأمر هؤلاء الجند عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى حد أنهم كانوا يدخلون في مواجهات مع العامة ليسلبوهم أموالهم ويمتلكاتهم كما حدث في سنة 417هـ حيث يقول ابن الأثير مصورا أفعالهم وجرائهم تجاه أفراد المجتمع: «في هذه السنة كثر تسلط الأتراك ببغداد فأكثروا مصادرات الناس وأخذوا أموالهم حتى أنهم قسطوا على الكرخ خاصة مائة ألف دينار، وعظم الخطب وزاد الشر والعامة، فظفر الجند ونهبوا الكرخ وغيره فأخذ منه مال جليل وهلك أهل الشر والخير»⁽⁴⁾.

وتجاوز شر هؤلاء واستشاط حتى وصل إلى الحكام أنفسهم، فكانوا لا يسلمون من غارتهم ونهبهم لمنازهم، و أخذ أملاكهم، وإجبارهم على ألا يقطعوا أمرا من دون استشارتهم، كما حدث لجلال الدولة البويهى الذي خلعه في رمضان من سنة 424هـ من منصبه ثم أعادوه إليه وذلك لأنه استقدم أبا القاسم وولاه الوزارة من غير أن يعلمهم بذلك⁽⁵⁾.

(1)-ابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ص312.

(2)-ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج7، ص284.

(3)-انظر في هذا الشأن: ابن كثير: المرجع السابق، ج11، ص275.

(4)-ابن الأثير: المرجع السابق، ج7، ص325.

(5)-المرجع نفسه ! ص325.

وبغياب حماة البلاد، وتحول أمناء العدل والإنصاف إلى جلاّدين، ساد الفرع والخوف بين الناس، وغاب العدل ليحل الظلم والاستبداد محله، ولم يعد الفقير المعدم والضعيف يجد من يلوذ به ويستنجده لينصفه ممن ظلمه و اعتدى عليه، فعامل الخراج يسلبه أمواله، وكذا الوزير وحتى الحاكم نفسه ولأتفه الأسباب، ومنصب القضاء أصبح يُشترى بعد أن كان خيرة العلماء يفرّون منه ويتجنّبونه تورّعا، ولا يتولونه إلاّ مكرهين، وكثرت الرشاوى ففتشّى الظلم و غاب العدل و معه الأمن و الاستقرار.

ونشطت غارات القرامطة* والبدو وطالت حتّى الحجاج الذين لم يعودوا يأمنون على أنفسهم ولا أموالهم، وهم في طريقهم إلى بيت الله الحرام؛ فكانت تمرّ السنوات تلو الأخرى والناس لا يخرجون إلى الحجّ، متوقّفين عن أدائه خوفاً ممّا قد يلحقهم من هولاء⁽¹⁾.

وكانعكاس طبيعي لهذه الأحداث، تدهورت الحالة الاقتصادية للمجتمع الإسلامي آنذاك، فكثرت الجماعات والأوبئة التي كثيرا ما كانت تفتك بالناس فتكا، وتمصدهم حصدا، وغدّأها أكثر توالي الكوارث الطبيعية كالزلازل وفيضان الأنهار و طغيانها على الأراضي الزراعية حيناً، وقحط وجفاف في أحيان أخرى، ففي سنة 334هـ على سبيل المثال اشتدّت المجاعة في بغداد حتّى أكل الناس الميتة وبيع العقار بالرغيف، وكرّ الخنطة بعشرة آلاف درهم و ذبح الأطفال و أكلوا.

وفي سنة 425هـ انتشر وباء الخوانيق في بلاد العراق والشام والأهواز حتّى كانت الدار تسدّ أبوابها على أهلها بعد موتهم.

(*)- كما حدث في عهد معز الدولة الذي اشترط على أبي العباس عبد الله بن أبي الشوارب أن يحمل له في كلّ سنة مائتي ألف درهم، وكتب عليه بذلك سجلا مقابل توليته له القضاء. انظر في هذا الصدد: السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص 370.

(**)- القرامطة: يؤكد النوبختي أنّ القرامطة فرقة من الإسماعيلية، وهم ينتسبون إلى حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط لقصر قامته وساقيه-وقيل أنّ قرمط بالنبطي معناها أحمر العينين-ويعد قرمط هذا من مريدي عبد الله بن ميمون القداح الإسماعيلي ناشر مبادئ الإسماعيلية في جنوبي فارس سنة 260هـ، من أهمّ تعاليم القرامطة: إسقاط التكليف، القول بأنّ المال والنساء مشاع، القول بوجود إلهين وأنّ النبوة قبض، إبطال يوم البعث، والمساواة بين الإمام والشي في العصمة. انظر في هذا الصدد: عبد الله الأمين: دراسات في الفرق والمذاهب القديمة المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، (ط2/1413هـ-1993م)، ص129-136. وعبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشد، القاهرة، (ط1/1413هـ-1993م)، ص318-323.

(1)- انظر في هذا الصدد: ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج1، ص149-150، لابن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، ج11، ص360-361-277.

كما ضرب زلزال كلا من مصر و الشام و اشتدّ في الرملة حتّى تهدّم ثلثها و فني منها خلق كثير (1).
 ونظرا لهذه الأحوال السائدة، فإنّه يكون من غير المعقول أن ينتظر من مثل هذه الأوضاع المتدهورة أن ينشأ في ظلّها أناس أسوياء الشخصية متّزنين في سلوكياتهم و ما ينتج عنهم من تصرفات، إضافة إلى أنّه يستحيل أن نتصور بأنّ هذه السلوكيات التي يقوم بها هؤلاء المعتدون-رغم إسلامهم-ناجئة عن أناس أقوياء الإيمان متمسكين تمسكا متينا بكتاب الله تعالى و سنّة نبيّه صلّى الله عليه و سلّم.

فهذه السلوكيات لا يمكن أن تكون صادرة إلاّ عن أناس-أقلّ ما يمكن أن يُقال عنهم-أنهم تحلّوا من روابط الإيمان القوية، و ركنوا إلى الدنيا فاستهوتهم و أبعدهم عن سواء السبيل، و أفقدتهم إنسانيتهم التي لا تقوّم و لا تكون إلاّ بالتزام شرع خالقهم، فأصبحوا كما وصفهم الراغب الأصفهاني: «وإن كانوا بالصورة المحسوسة ناسا، فهم بالصورة المعقولة لا ناس ولا نسناس» (2).

وكرده فعل طبيعية عن هذا الانحطاط ظهرت موجة من المفكرين و العلماء المسلمين آنذاك الذين كرّسوا علمهم و أقلامهم لتشخيص هذه الأوضاع و أسبابها، و من ثمّ العمل على معالجتها و القضاء عليها؛ فاهتموا بالإنسان و بحثوا في خصائصه و السمات التي عليه التحلّي بها، و الأخلاق و السلوكيات الواجب اتّباعها ليرقى إلى درجة الانسانية التي تليق به، و من عني بهذا الجانب نجد أبا حيان التوحيدي، ابن مسكويه، الماوردي، إخوان الصفاء، العامري و الراغب الأصفهاني- موضوع هذا البحث- إضافة إلى المتصوفة و هم أكثر من اهتمّ بالإنسان و بالسلوك الذي عليه اتّباعه.

ومع هذا كله؛ فإنّه بالإمكان القول بأنّ عصر الراغب لم يكن كله مأس و محن، إذ فيه من الإنجازات العظيمة التي خلّدها التاريخ و خلّد أسماء أصحابها، و على رأسهم عضد الدولة الأمير البويهّي الذي تميّز بالقوّة و الصرامة، إضافة إلى الحنكة السياسية فاستطاع السيطرة على الأمور و تحقيق نوعا من الاستقرار و الأمن في عهده ممّا سهّل له الالتفات إلى المشاريع و الإنجازات التي تعود على المجتمع بالخير و الرفاه، و من أعظم إنجازاته البيمارستان العضدي الذي أنشأه سنة 372هـ- «... في الجانب الغربي من بغداد، ورتّب فيه الأطباء و الخدم و الوكلاء و الخزّان، و نقل إليه من الأدوية و الأشربة و العقاقير شيء كثير و من كلّ ما يحتاج إليه» (3).

(1)- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، مرجع سابق، ج6، ص321، و ج8، ص8. وانظر: السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص368.

(*)- نسناس: التسناس التسناس: خلق في صورة الناس مشتق منه لضعف خلقهم، و قيل: دابة في عداد الوحش تُصَادُ و تؤكل، وهي على شكل الإنسان. ابن منظور: لسان العرب، ج6، دار المعارف، (دط/دت)، ص4409، مادة نسس.

(2)- الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص52.

(3)- أحمد عيسى: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، (ط1401/2هـ-1981م)، ص187.

ولم يكن هذا الإنجاز الوحيد له، بل كان واحداً من إنجازات عديدة قام بها، كتسهيل الطريق للحجاج بإقامة السواقي فيها واحتراف الآبار، واستفاضة الينابيع وإدارة السور على مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

كما أمر بعمارة بغداد وأسواقها، بعد أن كانت محتلة بسبب حرق بعضها، وتخريب البعض الآخر... وابتدأ بالمسجد الجامعة، وكانت في نهاية الخراب؛ وهدم ما كان مستهدماً من بناياتها، وأعاد بناؤها؛ وألزم أرباب العقارات بالعمارة، فمن قصرت يده عن ذلك اقترض من بيت المال؛ وأمر من كانت له دار على الشط من الأولياء والهاشمية أن يجتهد في عمارتها وتحسينها⁽²⁾.

كما أبطل سنة هدم المنازل وبيع أنقاضها: «...وأعاد عمارة بستان عرصه دار العباس بن الحسين وغيره، فامتألت الخرابات بالزهر والخضرة والعمارة (بعد أن كانت مأوى الكلاب ومطارح الجيف والأقذار)، وجلبت إليها الغروس من فارس و سائر البلاد، وكانت الأنهار ببغداد قد دفنت بجاريها وعفت رسومها، ونشأ جيل من الناس لا يعرفها؛ فأمر بحفر عمداتها ورواضعها؛ وقد كانت على الأنهار قناطر قد تهدمت وأهمل أمرها... فبُنيت كلها جديدة وثيقة، وعُملت عملاً محكماً، وكذلك جرى الحسر ببغداد، فإنه كان لا يجتاز عليه إلا المخاطر بنفسه، لا سيما الراكب لشدة ضيقه و ضعفه و تراحم الناس عليه؛ فاختيرت له السفن الكبار المتقنة، و عُرض حتى صار كالشوارع الفسيحة و حُصن بالدرابزينات.. وأعيد كثير من قناطر أفواه الأنهار، و حوّل من البادية قوما فأسكنهم فارس و كرمان فزرعوا و عمروا البرية⁽³⁾، و غير هذا كثير.

وبالحملة فإن العهد العسدي كان أزهى عهد البيت البويهى على الإطلاق حيث «...دان له سائر أمراء بني بويه، وامتدّ سلطانه... على بغداد و العراق وكرمان و فارس و عمان و خوزستان و الموصل و ديار بكر و حران و منبج⁽⁴⁾».

حتى قيل بأن «قوة بني بويه قد تسنمت غارها في عهد عضد الدولة...»⁽⁵⁾؛ ولم تكن هذه الإنجازات التي قام بها عضد الدولة في هذه الجوانب وغيرها إلا نموذجاً يسيراً عن الإنجازات العظيمة التي أنتجها هذا العصر.

(1)-ابن الجوزي: المنتظم، مرجع سابق، ج14، ص281-289. ونظر: آدم متز: الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص62.

(2)-آدم متز: المرجع نفسه، ج1، ص63. وانظر: أحمد مختار العبادي: في التاريخ العباسي والفاطمي، مرجع سابق، ص167-170.

(3)-آدم متز: المرجع نفسه، ج1، ص62-63.

(4)-حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ص54.

(5)-المرجع نفسه، ص54.

ثانياً: الجانب الفكري:

إنَّ النظر في الأوضاع السياسية والاجتماعية المتدهورة التي مرتَّ بها البلاد الإسلامية في عهد الراغب الأصفهاني، يجعل التخمين حول الحالة الفكرية والحياة العقلية فيها يميل إلى أنها كانت متدهورة جرّاء ما كانت تعانيه آنذاك، إذ أنَّ المفترض في هذه الجوانب أنها تؤثر في بعضها البعض بشكل آلي، فما من أمة تعاني التقهقر في جانب منها إلاّ وينعكس ذلك على بقية الجوانب، ولكن هل سار الأمر في هذا العصر وفق هذه السنة المضطّرة أم أنّه خالفها؟ وما السبب في ذلك؟

إنَّ مجرّد ذكر القرن الرابع الهجري في التاريخ الإسلامي، يوحي لذاكره بالازدهار والتقدم العلمي، والغزارة في الإنتاج الفكري و الجدّة في طرح قضاياها ومواضيعه في شتى الميادين العلمية-نقلية كانت أم عقلية، علوم الآلة أم العلوم التطبيقية- إذ لم يترك المفكر المسلم في هذا العصر علماً إلاّ وأبدع فيه حتى سُمي هذا العصر بالعصر الذهبي الإسلامي، ومرّد ذلك كلّه إلى عدّة عوامل أهمها:

أ-العوامل:

ترتكز أهمّ عوامل الازدهار العلمي في القرن الرابع الهجري في:

1- الانقسات السياسية التي حدثت في هذا العصر كانت بمثابة أهمّ الروافد التي نهل منها الأمراء والحكام حيث عملوا على تزيين مجالسهم بالعلماء، الأمر الذي جعلهم يسعون إلى التسابق في استقطاب أكبر عدد ممكن منهم إلى مجالسهم هذه، وذلك بتوفير الأجواء المناسبة لهم للبحث والتقصي وتخصيصهم بالعطاءات وتوفير المجالس الفكرية والعلمية لهم التي تكون مجالاً لإبراز قدراتهم ومهاراتهم العلمية والفكرية⁽¹⁾.

كما أنّ تعدّد مشارب هؤلاء الحكام وتوجهاتهم الفكرية ساعدت على إيجاد فضاء فكري واسع يستطيع العالم والمفكر من خلاله-مهما كان توجهه-أن يجد الملجأ الذي يستكين إليه، فإذا وجد العالم اختلافاً جذرياً بين قناعاته وأفكاره وحاكم ما يلجأ مباشرة إلى الحاكم الذي يتوافق وتوجهاته الفكرية، فالمتعزلة بعثوا من جديد في ظل الدولة البويهية الشيعية الزيدية القرينية من فكرهم، بعدما كاد يُقضى عليهم من طرف المتوكل⁽²⁾؛ والأشاعرة وجدوا السند القوي في خلافة القادر* الذي أصدر مرسوماً يقضي

(1)-أحمد أمين، ظهر الإسلام، مرجع سابق، ج2، ص2.

(*)-المتوكل: (205وقيل207-247هـ)، المتوكل على الله جعفر أبو الفضل بن المعتصم بن الراشد، أمه أم ولد اسمها شجاع، بويغ بعد الواثق(232هـ-5شوال247هـ)، نصر أهل السنة بعد اضطهادهم قبله، وكتب إلى الآفاق بذلك سنة234هـ، قتل على يد الأتراك بنصرة ابنه المنتصر. انظر: السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص320-324.

(2)-أبو الفتوح بدوي: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، عالم المعرفة، جدة، المملكة العربية السعودية، (ط1/1403هـ-1983م)، ص28-29.

بأخذ المذهب الأشعري مذهباً رسمياً وألاً يُحاذ عنه⁽¹⁾.

وإخوان الصفا وجدوا في ظل الحكم الشيعي متنفساً لأن يوسعوا نشاطاتهم المختلفة⁽²⁾، وابن سينا فرّ من الحاكم الغزنوي السني لعلمه بعدم إمكانية اتّفاقه وفكره إلى الحاكم البويهى الشيعي الذي يعلم بوحدة مشرهما⁽³⁾، وهكذا يقال عن العديد من العلماء والمفكرين في ذلك العصر.

2- أن هذا الانقسام أدى إلى استقلال العديد من المناطق الإسلامية بخراجها المالي مما أعطى فرصة لولاة الأمور لإغداقها على العلم و العلماء بدل توجيهها إلى مركز الخلافة، فظهرت عواصم علمية وفكرية تُضاهي عاصمة الخلافة بغداد، فالعالم أصبح بإمكانه أن يبرز بعلمه ويثبت مكانته في أي منطقة كان، بعدما كان لزاماً على العلماء ليثبتوا مكانتهم العلمية أن يتوجهوا إلى بغداد وإلاً لا يذكروا⁽⁴⁾.

3- يضاف إلى هذه العوامل عامل ثالث -وهو علمي بحث- يتمثل في استكمال حركة الترجمة مسيرتها في هذا العصر، حيث تمت بها المرحلة الثالثة والأخيرة والتي بدأت من سنة 300هـ و انتهت في منتصف هذا القرن، لتظهر بعدها بشائر عهد جديد هو عهد التأليف والابتكار⁽⁵⁾.

ولقد أورثت كلّ هذه العوامل جملة من الخصائص ميّزت هذا العصر عن غيره من بقية العصور الإسلامية الأخرى، وجعلته بحق عصر ازدهار الحضارة الإسلامية وبلوغها أوج قمته، ومن أهم هذه الخصائص التي ميّزت هذا العصر.

ب- الخصائص الفكرية لعصر الراغب:

ويمكن إجمالها في:

1- المجالس العلمية والمناظرات: لقد كانت المجالس العلمية والمناظرات بمثابة الصورة الحيّة للحركة الفكرية النشطة التي شاهدها القرن الرابع الهجري، حيث كان يعقدها الأمراء والحكام والوزراء آنذاك في مجالسهم

(*)-الفادر: (336-422هـ): أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر، أمّه أمة، بويع له بالخلافة بعد خلع الطائع سنة 381هـ وهو غائب دامت خلافته إلى أن توفي، من مؤلفاته: كتاب في الأصول فيه ذكر فضائل الصحابة على مذهب أصحاب الحديث، وأورد فيه كفر المعتزلة. انظر: السيوطي: تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص 380-383.

(1)-انظر في هذا الشأن: محمد محي الدين عبد الحميد: مقدمة تحقيق مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لـ: أبي الحسين الأشعري، ج 1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (دط/1411هـ-1990م)، ص 27.

(2)-أبو الفتوح بدوي: التاريخ السياسي والفكري، مرجع سابق، ص 57-58.

(3)-المرجع نفسه، ص 58-59.

(4)-أحمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ج 1، ص 94-95.

(5)-عبد الحلیم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، (ط8/دت)، ص 79-80.

وانظر: أحمد أمين: المرجع السابق، ج 1، ص 94.

بين العلماء فتتلاقح أفكارهم ويسعى كلٌ منهم إلى اكتساب آليات جديدة تعينه على التغلب على خصمه وإفحامه.

وكانت هذه المناظرات تُعقد بين علماء المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى وبين علماء مختلف التيارات الفكرية من المسلمين.

ولم يكن حضور الخلفاء مثل هذه الجلسات حضوراً شرفياً وحسب، وإنما كانوا يدلون فيها بدلهم مشاركين العلماء في نقاشاتهم ومبرزين فيها آراءهم ومواقفهم من القضايا المطروحة، وما المناظرات التي كانت تعقد في مجلس الصاحب بن عباد بين الأشاعرة والمعتزلة ومشاركته فيها إلاّ دليلاً على ذلك. وما وصفه لثلاثة من أبرز أئمة الأشاعرة المعاصرين له لقوله: «ابن الباقلاني بحر مغرق، وابن فورك صلّ (داهية) مطرق، والإسفراييني نار تحرق»⁽¹⁾، إلاّ دليلاً على أنه خيرهم وسير أغوارهم عن قرب.

ولم يكن الصاحب من المهتمين بعلم الكلام وحسب، بل كانت مجالسه تحوي-إضافة إلى المتكلمين-أدباء وشعراء، وكان حضوره معهم دائماً حضور العالم المتمكن الذي يحاور بل ويدير الحوار ويدلي برأيه موافقاً لخاوريه تارة، ومخالفاً لهم أخرى عن علم ودراية بما يدور، ويصف لنا الراغب إحدى هذه الجلسات الأدبية في حضرة الصاحب فيقول: «...وتكلم بعض أهل زماننا عند الصاحب فسأله عن شيء فقال: لا، أزال الله بقاءك. فقال: قل لا، وأطال الله بقاءك...»⁽²⁾ وتصحيح الصاحب هذا للقائل، دليل على طول باعه في الأدب، ورهافة حسّه اللغوي، ذلك لأنّ القائل «لا، أطال الله بقاءك» إنما قصد الدعاء له بطول البقاء لكنّ أصل معنى جملة أنه دعا عليه بالألّا يطول بقاءه، لذا صحّح له الصاحب بفصل "لا" النافية عن الدعاء بالواو فأصبح التقدير أنّ "لا" و"أطال الله بقاءك" جملتان مستقلتان الأولى نافية لأمر كان قد دار بينهما والثانية دعاء للصاحب بطول البقاء.

ولم يكن الصاحب إلاّ صورة لحكام عصره عامة والدولة التي ينتمي إليها خاصة؛ إذ كان عضد الدولة أحد أبرز أمراء الدولة البويهية يبالغ في إكرام العلماء والإنعام عليهم وتقريبهم منه -«...يدنيهم من خدمته، و يعارضهم في أجناس المسائل، و يفاضهم في أنواع الفضائل، فاجتمع عنده من كلّ طبقة أعلاها، و جنى له من كلّ ثمرة أحلاها، و صنفت في أيامه المصنفات الرائعة في أجناس العلوم المتفرقة...»⁽³⁾

(1)-ابن قاضي شهبه: طبقات الشافعية، ص23. على موقع www.alwaraq.com صلّ: داهية.

(2)-الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء، مصدر سابق، ج1، ص68.

(3)-مختار العبادي: في التاريخ العباسي والفاطمي، مرجع سابق، ص170.

ومن أبرز العلماء الذين اجتمعوا حوله فقرهم و أحسن مآثرهم نجد كلا من: أبي علي الفارسي النحوي* وعلي بن العباس المحوسبي* الطبيب وأبي إسحاق الصابي، وكان عضد الدولة يفتخر بمشايخه من العلماء، فيقول: «أنا غلام أبي علي النحوي في النحو و غلام أبي الحسين الرازي الصوفي في النجوم***»⁽¹⁾ وفي قوله هذا يكمن سرّ قوة الأمة الإسلامية آنذاك، وسرّ قوة عضد الدولة نفسه، الذي رأينا كيف أنّ آدم متر قد جزم بأنّ البيت البويهّي لم ينجب أحدا مثله فيما بعد، ورأينا إنجازاته العظيمة التي قام بها، فهو-ورغم كونه الحاكم الفعلي في الدولة العباسية آنذاك على ترامي أطرافها- لم يفتخر بما له من منصب وجاه وسلطان، بل افتخر بمشايخه ومعلميه ولم يكتف حتى جعل نفسه غلاما لهم وهو من كان الجميع يرجو رضاه آنذاك، ويخاف بطشه، هذا حال الأمم المتحضرة، لم تصل إلى رقيها إلا بوضع علمائها في أعلى القمم التي لا يدينها فيها أحد.

ولم يكن عقد المجالس العلمية والمناظرات الفكرية مقتصرًا على قصور الخلفاء والأمراء، بل تعداه إلى العلماء أنفسهم ممن كانوا يراعون مثل هذه الجلسات العلمية أمثال أبو سليمان المنطقي**** أحد أبرز

(*)- أبو عني الفارسي النحوي: (288-الأحد/ 17 ربيع الآخر أو الأول، 377 هـ): أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان بن أبان الفارسي النحوي، ولد بمدينة فسا، و اشتغل بعداد، كان إمام وقته في علم النحو. أقام لدا سيف الدولة و ناظر المتيني، ثمّ صحب عضد الدولة الذي عدّ نفسه غلامه، من مؤلفاته: الإيضاح، التكملة، التذكرة، المقصور و الممدود و الحجة في القراءات.. الخ، اهتم بالاعتزال، انظر ابن حلكان: و فيات الأعيان، مج2، ص80-82.

(**)- علي بن عباس المحوسبي الطبيب: (ت400- 1010 م): علي بن العباس المحوسي من الأهواز، طبيبًا مجيدًا متميزًا له كتاب مشهور عرف بالملكي صنفه للملك عضد الدولة فيه عشرون مقالة في أجزاء المناعة الطبية علمها و عملها. انظر: ابن ابي أصيبعة(أحمد بن القاسم): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج2، دار الثقافة، بيروت(ط3/ 1981- 1401 هـ)، ص 230، و انظر الزركلي: الأعلام، مرجع سابق، ج4، ص 297. وانظر: يفتوت الحموي: معجم الأدباء، مرجع سابق، ج2، ص414.

(***)- أبو الحسن عبد الرحمان بن عمر بن محمد بن سهل الصوفي: ولد بالري بالقرب من طهران سنة 291هـ، نال شهرة كبيرة باعتباره واحد من أعظم علماء الفلك في الإسلام، قدّم إضافات جديدة في الفلك وصحّح المقاييس الفلكية القديمة، وكان منهجه في التأليف يقوم على الإسناد إلى دقة التجارب التي قام بها وتوثيق المعلومات من مظاهرها والرسوم الإيضاحية المرفقة بها. من أهم كتبه: الكواكب الثابتة، صور الكواكب الثماني والأربعين وغيرها. انظر: طراد حمادة: أعلام الفكر في الإسلام، دار الهادي بيروت، (ط1/ 1424هـ- 2003م)، ص301-307.

(1)- أبو المحاسن بن تغري: النجوم الزاهرة، مرجع سابق، ج4، ص151.

(****)- أبو سليمان المنطقي: (ت380هـ- 990م): محمد بن طاهر بهرام السجستاني، أبو سليمان المنطقي، عالم بالحكمة والفلسفة والمنطق، ولد بسجستان وسكن بغداد، لزم منزله لعور فيه وبرص، أقبل عليه العلماء والحكماء، وكان عضد الدولة يكرمه ويفخمه. من مؤلفاته: مراتب قوى الإنسان، رسالة المحرك الأول، وأخرى في اختصاص طرق-

فلاسفة ومناطق ذلك العصر والذي كانت بيته بمثابة المدرسة الفكرية التي...تثار فيها أدق المسائل، ويبدلي فيها كبار العلماء بأرائهم ولأبي سليمان الكلمة فيها يعرضون...»⁽¹⁾

وقد كان كل من الإمتاع والمؤانسة، والمقابسات لأبي حيان التوحيدي بمثابة...محاضر لهذه الجلسات، مما كان يدور بين العلماء في بغداد، فيدلنا على نشاط ذهني فلسفي عجيب، وحرية للتفكير عظيمة، والثروة في رجال الفكر النشاط العقلي كبيرة...»⁽²⁾

ولقد نتج عن هذه المجالس والمناظرات الفكرية وعي فكري لدى الحكام والأمراء الذين كانوا-كما سبقت الإشارة-هم أنفسهم علماء، ظهر جليا في مختلف إنجازاتهم العلمية.

2- المنشآت العلمية:

لقد أولى حكام هذا العصر عناية كبيرة بالمنشآت العلمية والفكرية المختلفة، وذلك بوضع المصنفات العلمية في مختلف المجالات شأن صاحب الذي وضع كتاب ديوان الرسائل، وكتاب الكافي في الرسائل، و كتاب الزيدية وكتاب الإمامة يذكر فيه تفضيل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب و تثبيت إمامة من تقدمه، وكتاب الوزراء، وكتاب الكشف عن مساويء شعر المتنبي، وكتاب مختصر أسماء الله عز وجل وصفاته⁽³⁾.

وواضح من مؤلفاته هذه وتنوعها مدى سعة اطلاعه و طول باعه في مختلف مجالات العلم والمعرفة من أدب وعلم وكلام وسياسة ميدانه الأصلي.

كما نجد الخليفة العباسي القادر بالله يصنف كتابا في الأصول يذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث، ويذكر فيه فضائل عمر بن عبد العزيز ويهاجم المعتزلة والقائلين بخلق القرآن⁽⁴⁾. «كما كان الملك الرحيم أبو منصور فيروز* معنيا بدراسة الأدب والتاريخ والنحو ونظم القصائد»⁽⁵⁾.

=الفضائل، كتاب صوان الحكمة وشرح كتاب أرسطو. انظر: الزركلي: الأعلام، مرجع سابق، ج6، ص171.

(1)- أحمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص229.

(2)- المرجع نفسه، ص230.

(3)- ابن الندم: الفهرست، مرجع سابق، ص167.

(4)- حسن الباشا: دراسات في تاريخ الدولة العباسية، مرجع سابق، ص95.

(*)-الملك الرحيم: هو الملك الرحيم أبو نصر خسره فيروز بن أبي كاليجار المرزبان بن سلطان الدولة بن مهدي الدولة ابن عضد الدولة بن ركن الدولة بن بويه، آخر ملوك بني بويه، تولى الملك سنة440هـ بعد وفاة أبيه أبي كاليجار، واستمر فيه إلى أن توفي سنة450هـ بعد أن نقل من قلعة السيروان إلى قلعة الري أين مات مسحونا. انظر: أبو الفداء: المختصر في

أخبار البشر، ص264 على موقع الإنترنت: www.alwaraq.com

(5)- حسن الباشا: المرجع السابق، ص103.

فإذا لم يضع الحكام بأنفسهم المصنفات العلمية حثوا العلماء على وضعها لهم، والتصنيف في المجالات المختلفة⁽¹⁾ كما عني هؤلاء الحكام بإقامة المراكز العلمية المختلفة شأن شرف الدولة بن عضد الدولة* الذي كان على شاكلة أبيه محبا للعلم مقلتا به، فأنشأ مرصدا للعلوم الفلكية أوكل به أحد أئمة العلوم الفلكية والرياضية آنذاك وهو محمد بن محمد أبو الوفاء البوزجاني**⁽²⁾.

وقد كان أستاذ أبيه من قبل أبو الحسين قد صنع له كرة كبيرة وزنها ثلاثة آلاف درهم تمثل السماء بما فيها من أجرام و نجوم⁽³⁾، فورث الإبن حبّ علم الفلك عن أبيه.

كما قام سابور بن أردشير الفارسي***، وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة بإنشاء دار للعلم ببغداد وألحق بها مكتبة ضخمة بلغ عدد مجلداتها عشرة آلاف كتاب⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ العناية بالكتب والمكتبات كانت سمة هذا العصر إذ لا نكاد نجد عالما ولا سياسيا إلا ويمتلك مكتبة ضخمة تُعدّ محتوياتها بالآلاف العنواوين، وفي مختلف المجالات شأن مكتبة عضد الدولة التي

(1)-انظر: دياحة كتب الراغب مثلا: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص50، والذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص59، والاعتقادات، مصدر سابق، ص13، 16-17. ومن أمثلة الكتب التي أهديت للحكام: كتاب المنصوري الذي ألفه أبو بكر الرازي وأهداه إلى أبي صالح منصور بن إسحاق الساماني. انظر: حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ص82.

(*)-شرف الدولة بن عضد الدولة: السلطان، صاحب العراق، شرف الدولة، شيرويه بن الملك عضد الدولة بن بويه الديلمي، تملك وظفر بأخيه صمصام الدولة فسجنه، وكان فيه خير، وأزال المصادرات، تعلل بالاستسقاء، وبقي لا يحتمي، فمات في جمادى الآخرة سنة 379هـ، لم يبلغ الثلاثين، وكانت أيام حكمه سنتين وثمانية أشهر. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، مرجع سابق، ج16، ص384.

(**)-أبو الوفاء البوزجاني: محمد بن محمد بن يحيى بن إسماعيل بن العباس البوزجاني الحاسب، أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة، وله فيه استخراجات غريبة لم يُسبق لها، وُلد يوم الأربعاء مستهل شهر رمضان سنة 328هـ بمدينة بوزجان، وهي بليدة بقرب هراة، وتوفي سنة 387هـ، من مؤلفاته: الخوارزمي في الجبر، والمقابلة وغيرها. انظر: ابن خلكان: المرجع السابق، ص167، والذهبي: سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج16، ص472، وابن التلم: الفهرست، مرجع سابق، ص343.

(2)-مختار العبادي: في التاريخ العباسي والفاطمي، مرجع سابق، ص172. وانظر: عبد الحليم منصور: تاريخ العلم، مرجع سابق، ص124.

(3)-مختار العبادي: المرجع السابق، ص171.

(***)-سابور بن أردشير: الوزير الأوحّد البليغ، بهاء الدولة أبو نصر، وزير لبهاء الدولة بن عضد الدولة، وكان شهيا مهيبا كافيا، جوادا، ممدحا، له ببغداد دار علم، توفي سنة 416هـ عن ثمانين سنة. انظر: الذهبي: المرجع السابق، ج17، ص387. وابن خلكان: المرجع السابق، ج2، ص354-356.

(4)-انظر ترجمته أعلاه.

وصفها المقدسي بأنها: «حجرة على حدة، عليها وكيل وخازن ومشرف من عدول البلد، ولم يبق كتاب صنف إلى وقت عضد الدولة من أنواع العلوم إلا وحصله فيها...»⁽¹⁾

وكان من جملة ما أخذ من حبشي بن معز الدولة عند مصادرة أمواله سنة 357هـ خمسة عشر ألف مجلد سوى الأجزاء وما ليس بمجلد⁽²⁾.

ومما اعتذر به الصاحب بن عباد لدى السلطان نوح بن منصور الساماني عن عدم قدومه عليه وتلبية دعوته ليوليه إدارته كثرة كتبه التي لا يكفيه حملها أربعة مائة جمل أو أكثر، وكان فهرس كتبه وحده يقع في عشرة مجلدات.

وانعكس كل ذلك على المناخ الفكري والثقافي لذلك العصر لما كان هناك من احتكاك بين مختلف التيارات الفكرية و العلمية، وعلى رأسها المذاهب الكلامية فيما بينها، خصوصا بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وأهل السنة والشيعة من جهة أخرى يضاف إليها المشاحنات الفكرية الكبيرة التي كانت بين أصحاب الفقه -أو من عرفوا بأهل الظاهر- والمتصوفة-أهل الباطن- هذه المشاحنات التي كانت في أحيان كثيرة تخرج من المجال الفكري إلى الصدام المادي خصوصا بين الشيعة وأهل السنة وبين المتصوفة وأصحاب الفقه غير أن هذا الخروج كان سرعان ما يرجع إلى مجراه الفكري الطبيعي⁽³⁾.

كما نجد أن هذا العصر قد انصبغ بصيغتين رئيسيتين هما الصبغة العقلية والصبغة القلبية والتين ترجعان إلى بروز وهيمنة تيارين رئيسيين من التيارات الفكرية آنذاك؛ وهما التيار الفلسفي والتيار الصوفي اللذان يبدوان ولأول وهمة أنهما متناقضان لاعتداد الأول منهما بالجانب العقلي، واحتفاء الثاني بالجانب القلبي، غير أن المتمعن بعد ذلك في الإنتاج الفكري لهذا العصر يجد أن التيارين قد تمازجا معا وسارا جنبا إلى جنب، واستطاعا أن يهيئنا على بقية التيارات الأخرى، فنجد مثلا ابن سينا الفيلسوف المتصوف قد جمع بين التيارين إضافة إلى كونه طبيبا وعالما في مجالات أخرى متعددة؛ وما ابن سينا إلا نموذجاً عن تفلسفة عديدين من هذا العصر جمعوا بين التيارين في الآن نفسه.

كما نجد أن الفكر الأشعري في هذا العصر قد جمع إلى الصبغة الصوفية-التي كانت بوادرها تلازمه من قبل- صبغة فلسفية على يد الباقلاني الذي كان من أوائل الأشاعرة الذين طعموا آراءهم الكلامية بأفكار وأدلة فلسفية.

ولا تستثنى بقية المجالات العلمية من هذه الهيمنة سواء في مجال اللغة أو حتى مجالات العلوم التطبيقية،

(1)-آدم متز: الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص323.

(2)-المرجع نفسه، ص325.

(3)-أحمد أمين: ظهر الإسلام، مرجع سابق، ج1، ص227-228.

إذ نجد كيميائياً أو فلكياً أو غيرهما من رجال العلم فلاسفة أو متصوفة أو يجتمع فيهم الجانبان معا⁽¹⁾. ولقد أعطى هذا التمازج بين مختلف التيارات الفكرية صبغة خاصة لهذا العصر وهو ما ظهر جليا في قضايا الفكرية المستحدثة، وفي شخصيات مفكره، الذين يعتبر الراغب أحسن ممثل لهم؛ وهو الأمر الذي يجعل الضرورة ملحة لدراسة فكره ونظرتة للإنسان خصوصا وتقييمها والعمل على الاستفادة منها في عصرنا اليوم.

ج- قضية الإنسان في عصر الراغب و سبل استثمارها:

لقد كان عصر الراغب الأصفهاني، عصر نضوج و اكتمال العديد من القضايا و المسائل الفكرية التي كانت موجودة من قبل و لم تبلغ اكتمالها إلا في هذا العصر، كما برزت إلى جانبها قضايا أخرى لم تكن موجودة فكان هذا العصر عصر ميلادها و بروزها إلى جانب القضايا الأخرى.

وبالنظر في القضايا الفكرية التي طرقت من قبل نجد أن جلّ مواضيعها تدور حول الإلهيات والإنسانيات (أفعال العباد خصوصا) والإمامة والأسماء والأحكام، أما في هذا العصر فقد استحدثت قضايا أخرى، لم يكن قد تطرّق إليها من قبل، كالبحث في الطبيعيات و مبدأ العالم ومصيره، والإنسان مبدأ وغاية ومصيرا، ويُعدّ الباعث الأكبر على بحث القضية الأولى ترجمة الفلسفة الطبيعية اليونانية في هذا العصر وما تحمله من أفكار وثنية خطيرة استدعت التصدي لها بقوة كبيرة للحفاظ على سلامة العقول والنفوس من الشبهات⁽²⁾؛ في حين كان الحافظ على بحث موضوع الإنسان طبيعة العصر وما اكتنفته من انحرافات وسلوكات لا تمتّ إلى الدين بصلّة، مما ولّد موجتان كبيرتان من ردود فعل تُجاهها، موجة ناقمة على الأوضاع كارهة لها اتّخذت من الانحراف والبطش والنهب أسلوبا لها للانتقام من الأوضاع المتردية، فزادت بفعالها هذه إسهاما في تردّيها، وتمثّل هذه الموجة في الشطّار والعيّارين.

وموجة أخرى تمثلت في محاولات إصلاحية قادها كل من المتصوفة وفلاسفة الأخلاق الذين أدركوا بجلاء ألاّ سبيل للخروج من هذه الأوضاع إلاّ بالعناية بفاعلها ومديرها ومدبّرهما-الإنسان-، فعملوا على السموّ به وإخراجه من البهيمية التي تردّى فيها بتعريفه بنفسه وحقيقتها، وتوجيهه إلى السلوكات الراقية التي عليه التحلي بها، والترفع به عن الركون إلى الأرض؛ وتوجيهه إلى غايات أسمى والتي لم يُخلق في الحقيقة إلاّ لأجلها.

(1)- شأن أبو بكر الرازي وابن سينا اللذان جمعا بين الطب والفلسفة، بل والتصوّف عند ابن سينا، وجابر بن حيان الذي جمع بين الفلسفة والكيمياء والتصوّف وغيرهم. انظر: ابن النديم: الفهرست، مرجع سابق، ص360، 433، 435.

(2)- عبد المجيد النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (ط1/1992م)،

ولأجل ذلك، عُني المتصوفة بالنفس و سبل ترويضها و السيطرة عليها حتى لا تؤدي بصاحبها إلى التهلكة، فنجد أبا طالب المكي* -أحد أبرز متصوفة القرن الرابع الهجري- يحث الإنسان على «...الابتعاد عن طاعة النفس الأمارة بالسوء واتباع النفس العاقلة التي تقوده إلى صفات الربوبية وتضعه في مصافِّ الروحانيين.

ولهذا فهو يصف الطريق الأخلاقي لخلاص النفس من عبودية الهوى إلى طريق الكمال و ذلك بأن يملك الإنسان- نفسه- و يستخرها و يتسلط عليها بدل أن تتسلط عليه، لأنه يقول إن لم تملك نفسك ملكتك وإن لم تضيّق⁽¹⁾ عليها اتسعت عليك، فإن أردت الظفر بما فلا تعرضها هواها، واحتبسها عن معتاد بلاها فإن لم تمسكها انطلقت بك، وإن أردت أن تقوى عليها فأضعفها بقطع أسباب هواها وحبس مواد شهواتها⁽²⁾، و إلا قويت عليك فصرعتك⁽³⁾.

وتوجهت عناية فلاسفة الأخلاق إلى سلوك الإنسان و أخلاقه أيضا، و بنوا دراساتهم لها على نظرياتهم في النفس يبحث طبيعتها و علاقتها بالبدن وقواها المختلفة⁽⁴⁾، ووظفوا في ذلك مخز و فهم الفكري من ثقافة أصيلة تمثلت في الثقافة الإسلامية التي تشبّعوا بها من خلال دينهم الخفيف، وأخرى وافدة إليهم من بلاد اليونان أعجبوا بها وطوّعوها لثقافتهم الأم، وخرجوا من خلالها بفلسفة أخلاقية متكاملة، وإن شابهها بعض النقص في بعض جوانبها لما أضافوا إليها من فكر بشري غير محصّن بفكر إلا هي-الفكر اليوناني-، رغم أنهم عملوا على تطويعه- كما سبقت الإشارة إليه- إلى فكرهم المنتشع بالتوجيهات الإلهية. ونتج عن ذلك بوادر نظريات أخلاقية تحمل الكثير من التوفيق بين طياتها، وتُعدّ بمثابة القاعدة المتينة التي كان يمكن الارتكاز عليها وتطويرها لتأسيس علم أخلاق إسلامي.

(*)-أبو طالب المكي: أبو طالب محمد بن علي بن عطية، الحارثي المكي صاحب كتاب قوت القلوب، كان رجلا صالحا مجتهدا في العبادة، ويتكلم في الجامع، وله مصنفات في التوحيد، و لم يكن من أهل مكة، وإنما كان من أهل الجبل سكن مكة فنسب إليها، وكان يستعمل الرياضة كثيرا حتى قيل عنه هجر الطعام زمانا واقتصر على أكل الحشائش المباحة فاخضر جلده. توفي في السادس من جمادى الآخرة سنة 386هـ -بيغداد، ودفن بمقبرة المالكية، والحارثي: بفتح الحاء المهملة وبعد الألف راء مكسورة ثم ثاء مثلثة، هذه النسبة إلى عدة قبائل منها الحارث ومنها الحارثة و لم يحدد ابن خلكان إلى أي منها ينسب أبو طالب. ابن خلكان: وفيات الأعيان، مج4، مرجع سابق، ص303-304.

(1)- في الأصل العبارة «فإن ملكتها ملكتك» والأسلم ما أورده التكريتي و لم أظفر بالطبعة التي أخذ عنها.

(2)- في الأصل-الطبعة التي أخذت عنها-«...مواد شهواته...» والأسلم ما ذكره التكريتي لأن الضمير يعود على النفس.

(3)- ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط2/1402هـ-1982م)، ص357-358. وانظر: أبو طالب المكي: قوت القلوب، تحقيق وتصحيح: عبد المنعم

الحفني، ج2، دار الرشد، القاهرة، (ط1/1412هـ-1991م)، ص6.

(4)- انظر في ذلك: ناجي التكريتي: المرجع السابق، حيث فصل في ذلك.

وإذا كان المتصوّفة والفلاسفة عموماً-وفلاسفة الأخلاق خصوصاً- قد عُتوا بالجانب النفسي والسلوكي من الإنسان فحسب، فإننا نجد بالمقابل مبادرة تُعدّ من أرقى المبادرات وأهمّها، كان يمكن أن يُعتمد عليها في تأسيس علم لم يعرف إلاّ في عصورنا المتأخرة هذه، في بلاد الغرب، وهو علم الإنسان؛ وإذا كان هؤلاء قد أسسوا هذا العلم لإثبات مركزية الإنسان للكون التي تعني في مفهومهم تأليه الإنسان؛ فإنّ هذه المبادرة قد سعت للفكرة ذاتها-وهي إثبات مركزية الإنسان للكون-ولكن هذه المرة لتعبيد الإنسان لخالق الكون وتوجيه خطاه ومساره نحو الهدف الصحيح الذي خلق لأجله، و تذكيره بأنّه مستخلف في هذا الكون لا إله له، وتحديد مساره من بدايته ومآتاه، ثمّ وظيفته وأخيراً مصيره، في نسق تام ومتكامل، يحقق إجابات شافية عن أسئلة خالدة: من أين؟ ولماذا؟ وكيف؟ و إلى أين؟

تلك المبادرة هي مبادرة صاحبنا الراغب الأصفهاني؛ إنّ وضع الراغب لكتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة وتفصيل النشأتين وتحصيل السعادتین يُعدّ بمثابة التأسيس لهذا العلم الذي لم ينته إلى قيمته وضرورته-فيما أعلم-إلاّ أبا حامد الغزالي الذي حاول استثماره في مؤلفاته دونما إشارة إلى صاحبه الأصلي من قريب ولا من بعيد، وهو من كان يتأبّط الذريعة دوماً.

وما استفاق المسلمون إلى أهميّة هذا العلم-بتقليدهم لقائدهم الغرب-، درسوا الإنسان عند الكندي والفارابي وابن رشد والغزالي وإخوان الصفا وحتى عند المفكرين الغربيين⁽¹⁾؛ أمّا الإنسان عند مؤسس علم الإنسان- الراغب-، فلم يلتفت إليه أحد-فيما أعلم-سوى الدراسة التي قام بها الدكتور أحمد دكار، وإشارة النجار في مقدمته لتفصيل النشأتين إلى ضرورة تناول هذا الموضوع بالبحث والتنقيب⁽²⁾.

وعليه، فإنّ بحث نظرة الراغب للإنسان لم تحظ بالعناية الكافية على الرغم من أن دراسته له تُعدّ من أفضح الدراسات وأهمّها-حسب اطلاعي-لتكون مرتكزا لما يعرف اليوم بـ"علم الإنسان"، و ذلك للأسباب السالفة ذكر.

(1)- من جملة الأبحاث الأكاديمية التي أنجزت في الموضوع نجد: السيد أحمد أحمد محمد فرج: قضايا الإنسان في القرآن من خلال تفسير المنار، حسين فواد أحمد أحمد: مفهوم الطبيعة الإنسانية في الفكر التربوي الإسلامي، نادية محمد محمد حسن باشا: الإنسان في فلسفة سبينوزا، علي عبد الله كاظم: الإنسان في فلسفة ابن رشد، إبراهيم عاتي: الإنسان في فلسفة الفارابي. انظر في ذلك موقع الإنترنت www.asunet.shams.eun.eg

وفي الجزائر: من أمثلة الرسائل المنحزة: الإنسان في الفلسفة الرواقية: نادية بوجللال، نظرية الإنسان عند ابن عربي: عبد الوهاب فرحات.

(2)- عبد الحميد النجار: التمهيد لكتاب تفصيل النشأتين للراغب، مصدر سابق، ص 13-14.

وفي الأخير، بقي سؤال يطرح نفسه بالحاح على المطلع على فكر كل هؤلاء المفكرين و المصلحين، وهو لماذا لم ينجح هؤلاء في إصلاح الأوضاع المتردية في زمانهم وتوجيهها نحو الأحسن وهم من سخروا فكرهم و قلمهم لذلك؟ وأين يكمن الخلل؟

إنّ المتأمل في هذا العصر وكلّ ما فيه من أحداث ومواقف وتوجّهات يمكنه إرجاع هذا الفشل -والذي نستنتجه من الأوضاع التي ازدادت تدهورا في القرن الموالي(الخامس الهجري) والقرون التي تلته بشكل أكبر بكثير- إلى عاملين رئيسين-حسب اعتقادي-لا ثالث لهما:

الأول: ويتمثل في تميّز هذه المحاولات بالانفرادية بمعنى أنّ أصحابها لم يتجمّعوا في شكل حركات إصلاحية متكاملة ومنهجية ذات خط سير وعمل واضح ومنظم، فباستثناء جماعة إخوان الصفا ذات الصبغة الشيعية لا نكاد نجد جماعات مماثلة ذات أهداف تربوية تعمل على إصلاح المجتمع بشكل منظم، ورأينا كيف أن الاجتماعات العلمية والفكرية كانت تقتصر على النخبة المثقفة والحاكمة وهي الفئة القليلة من المجتمع، في حين أنّ بقية طبقات المجتمع بقية عرضة لكل أنواع الانحرافات لا تكاد تجد لها موجهها.

ويضاف إلى هذا أن المؤلفات التي كان يضعها هؤلاء كان يقتصر تداولها بين أفراد الطبقتين -المثقفة والحاكمة- دون سواها من بقية الطبقات مما جعل هذا الفكر الراقى يكاد يكون حكرا عليها. والسبب في ذلك يعود إلى غلاء الكتب في ذلك العصر لعدم وجود وسائل النشر المتوفرة في عصرنا هذا، مما صعب على العامة اقتناءها.

والنتيجة أن فكر هؤلاء بقي منفصلا عن العامة فلم يؤثر فيهم إلا في القليل النادر. أما العامل الثاني من عوامل عدم التأثير هذا، فيرجع -فيما أرى- إلى نظرة مفكري ذلك العصر في عمومهم إلى المرأة، وعدم عنايتهم بها، والإقلال من شأن دورها في الحياة بدءا بتعليمها ووصولاً إلى تفعيل دورها في المجتمع، ولقد كان الراغب في هذا الشأن-على مكانته المرموقة وفكره الراقى في عمومهم-صورة واضحة لعقليات المجتمع وموقفه من المرأة آنذاك، بما ضمن كتبه من إشارة لهذا الموقف، حيث جاء في الذريعة عند حديثه عن المكارم قوله:«...ولا يدخل في الحرية و الكرم النساء لأنهنّ مستخدمات بل مستعبدات، ولذلك روي لولو أمر الله مخلوقا بعبادة مخلوق لأمر النساء بعبادة أزواجهنّ»⁽¹⁾ «⁽²⁾».

(1)-الحاكم النيسابوري: المستدرک علی الصحیحین، ج4، دار الكتاب العربي، بیروت، (دط/دت)، ص172. بلفظ«لو

أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها».

(2)-الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص144-145.

فالمرأة إذن، ليس لها-حسب الراغب-أن ترقى إلى مكارم الأخلاق، ذلك لأنها في نظره مستعبدة خادمة للرجل، فرجل ذلك الزمان أراد لنفسه أن يكون ملكا-في كل أحواله-وأن تكون المرأة متاعا له وأمة تخدمه، فمنع عليها سبيل الوصول إلى المكارم وحرمها العلم لأنه في رأيه مفسدة لها لا مصلحة، وهو ما يتجلى في النقول التي أوردتها في قوله «قال عمر رضي الله عنه جنبوهن الكتابة. وقال دقنس الفيلسوف وقد رأى جارية تتعلم الكتابة: تسقي سهمها سُمًا لترميك به يوما. وقال السامي:

ما للنساء وللكتا # بة و العمالة و الخطابة؟

هذا لنا و لهن منا # أن يبتن على جنابة

سمع جرير شعرا فسأل عن قائله فقيل: امرأة فلان. فقال: إذا رُقت الدجاجة زقاء الديك فاذبحوها⁽¹⁾. وأستبعد أن يصح هذا الأثر المنقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والقريفة على ذلك أن ابنته أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها كانت تقرأ وتكتب فكيف يأمر عمر رضي الله عنه بخلاف ما أثار عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أما الحديث الذي استشهد به الراغب فإثما أوردته الرسول صلى الله عليه وسلم لبيان وجوب طاعة الزوجة لزوجها وتمكينه من حقوقه عليها، ولا علاقة لذلك بتعلمها أو عدمه، إضافة إلى هذا فإن الحديث لا يدل على أن المرأة أمة للرجل وإثما هي شقيقة له كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «إثما النساء شقائق الرجال»⁽²⁾، وكما حث الرسول صلى الله عليه وسلم على ضرورة طاعة المرأة لزوجها، حثه كذلك على حفظ كرامتها ومكانتها، فقال صلى الله عليه وسلم: [خيركم خيركم لأهله]⁽³⁾.

أما رجل ذلك الزمان-شأنه شأن كثير من رجال زماننا-فإثما ظن أنه بتركة المرأة بين مخالب الجهل سيجعل منه رجلا قويا بعلمه ومتأكدا من أنه الوحيد المتسلط، و ألا سبيل للمرأة بعد هذا للتسلط عليه، ولم يدر أنه بفكره الساذج هذا، وفعله الأرعن قد دفعها حقيقة للتسلط عليه والانحراف به عن الطريق السليم من حيث لا يشعرون معا-الرجل والمرأة-، أما هو فإثما مشكل من قبل المرأة شاء أم أبي، فهي الأم التي تُرضعه العلم أو الجهالة بحسب نوع حليتها الذي تحمله وطبعها «كل إناء بما فيه ينضح»⁽⁴⁾، فإذا كانت هي جاهلة فأتى لها أن تغذي ابنها الفكر السديد؛ ثم تأتي الزوجة فتوجه زوجها نحو طموحاتها ورغباتها و تملئها عليه

(1)-الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء، مصدر سابق، مج1، ج1، ص99.

(2)-أبو داود: سنن أبي داود، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، مج1، ج1، دار الفكر، (دط/دت)، كتاب: الطهارة، حديث رقم: 236، ص61.

(3)-الدارمي: سنن الدارمي، تخريج وتحقيق وتعليق: ج2، بحث أكاديمي باكستان، (دط/1404هـ-1984م)، كتاب:

النكاح، باب: في تحسين معاشره النساء، حديث رقم: 2265، ص82.

(4)-لويس معلوف: المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (الطبعة الجديدة/دت)، ص934.

وينصاعُ من حيث لا يشعر وتزَيّن له الأمر فتَهوي به إلى الدرك السحيق وهي تجهلها - الذي فرضه عليها- تظنّ أنّها ترتفع به إلى أعلى عليين فيهلك وتهلك معه، وما فعّال جاريات وملكات وأمّهات ملوك ذلك الزمان وقبله وبعده بخافِ عَناءٍ؛ كما أنّ دور أمّهات المؤمنين عموماً والسيدة خديجة رضي الله عنها خصوصاً في حياة سيد الخلق أجمعين-وليس سيد الرجال وحدهم-لا يخفى على أحد، ولو كان أحد مستغنياً عن تعليم نساء بيته واستشارتهن، لكان الرسول صلى الله عليه وسلم، لكن التاريخ أثبت لنا أنّه كان أحرص خلق الله على تعليمهن، كما كان لا يترفع عن استشارتهن والأخذ برأيهنّ، فأين كل ذلك من موقف الراجب أو غيره أيّاً كانت مكانته!!؟

ولمّا كان هذا حال مواقف علماء ذلك العصر من المرأة فإنّ النتيجة كانت خسران مجتمع ذلك الزمان كلّ طاقاته وتعطيلها، وتقدّمه بخطى متسارعة نحو حتفه، وكان بإمكانه-لو استغلّ المرأة بتفعيل دورها فيه أن يظلّ لقرون أخرى طويلة جداً ينعم بالرقى و الازدهار؛ ولا أرى أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم قد جعل الجنّة تحت أقدام الأمّهات لمجرّد أنّهن حملن أبناءهنّ تسعة أشهر ووضعنهم، فذلك أمر مشترك بين إناث كل الكائنات الحية، فما بال البقية لم يفزون بهذا الشرف أيضاً؛ وإتّما لسرّ ما جعل الرسول صلى الله عليه وسلم للأمّهات ذلك الجزاء ولم يجعله للوالدات.

إنّ من شأن الأم بعد الولادة أن ترعى وليدها وتغذيه بحليبين أساسيين: الأوّل يقوّي جسمه فيكبر ويشتدّ عوده، والثاني يحفظ لروحه نقاءها وينمّي عقله ويطوّره؛ وإذا كانت كلتا الوظيفتين خطيرتين، فإنّ الثانية أخطر، فالإنسان إذا أصيب بخلل في جسمه اقتصر تأذيه على ذاته، أمّا إذا طال الخلل روحه وعقله فإنّ أذاه يستفحل في مجتمعه بأسره، لهذا جعلت الجنّة-فيما أرى-تحت أقدام الأمّهات ولم تُجعل تحت أقدام الوالدات، والله أعلم.

وإذا ما حاولنا المقارنة بين ذلك العصر و عصور المسلمين المتخلّفة والتي لم تنجّل ظلمات تخلفها بعد، فإنّنا نجد هذين العاملين الخطيرين لا يزالان يجنّوان على أنفاس الأمة إلى عصرنا هذا، فما زالت الهوة سحيقة بين المفكر والمجتمع إلى اليوم، الأوّل يعيش في برجه العاجي ناقماً على الوضع وينظر إلى كلّ شيء بمنظار لا يصل إلى اتّساع خرم الإبرة.

والثاني ينقم من الأوّل في تعاليه عليه وهفته وراء مصالحه ونسيانه رعيته؛ بل وأضيف إلى هذا العامل انشقاق آخر بين المفكر والحاكم فأصبح في المجتمع ثلاث قوى متصارعة بدل أن تكون متوحّدة فزاد الأمر خطورة وتقهقرا.

أمّا المرأة في زماننا فلا تزال من أخطر الطاقات المعطّلة التي كان بإمكانها أن تصنع المعجزات لكنّها سلّطت عليها كلّ أنواع الإذلال والمهانة، بل أصبحت سلعة في الأسواق تُباع وتُشتري، ولم يُدرك الرجل

المسلم و لا يريد أن يدرك أنه لا تقوم له قائمة ما لم يُرجع للمرأة مكانتها التي حفظها لها الدين الحنيف، مما شجّع كل الأبواق المغرضة على العمل على اصطیادها و تكريس تخلف الأمة من خلالها.

ومن هنا، صار لزاما علينا استثمار جهد مفكرينا السابقين، و تميمين جوانب فكرهم الإيجابية في نظرهم للإنسان، و إبرازها و العمل على إكمال النقص الموجود في هذا الفكر من خلال عرضه على محك شريعتنا السمحاء.

وهذا ما سأحاول القيام به-إنشاء الله تعالى- من خلال هذا البحث ببيان ماهية الإنسان عند الراغب ومكانته ووظيفته في هذا الكون.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الأول: الماهية والإنسان

المبحث الأول: الماهية

1- عند الفلاسفة

2- عند المتكلمين

3- عند الراغب

المبحث الثاني: الإنسان

1- عند الفلاسفة

2- عند المتكلمين

3- عند الراغب

تمهيد:

إنّ البحث في فكر الراغب الأصفهاني تقتضي تحديد مفهوم كلّ من الماهية والإنسان عنده كمصطلحين أساسيين في هذا البحث، للوقوف على مدى أصالته (المفهوم) عنده، وذلك بمقارنته بالمفاهيم التي جاء بها مفكرو عصره في هذا المجال ومن سبقوه أيضا، ثمّ البحث فيما مدى توافقه - أي المفهوم - مع ما جاء في الكتاب والسنة، وأخيرا مدى صلاحية استحضاره في عصرنا هذا، والاعتماد عليه في ظل التطورات الحاصلة في مجال البحث في الإنسان، ومن هنا خصّص هذا الفصل لتحديد مفهوم الماهية والإنسان عند كلّ من الفلاسفة والمتكلمين ليذيل في الأخير بمفهوميهما عند الراغب الأصفهاني.

المبحث الأول: الماهية

تمهيد:

لمصطلح الماهية مكانة كبيرة في الفكر الإسلامي، إذ عُنِيَ به كلٌّ من الفلاسفة والمتكلمين على حدٍّ سواء، وجعلوا منه أحد أهمّ المباحث التي تناولوها في دراستهم الإستمولوجية والإيثولوجية* على حدٍّ سواء.

ولمّا كان المبحث الإيثولوجي هو المحدّد لموقف المفكّر -فيلسوفاً كان أم متكلماً- من الجانب الإستمولوجي، حيث يتحدّد مذهبه فيه من خلال موقفه من الجانب الإيثولوجي، إذ إنّ نظريات المعرفة المختلفة تتحدّد من خلال نظرة المفكّر للوجود وكيفية وجوده؛ فإنّ العناية في هذا البحث ستركز عليه وعلى أهمية الماهية فيه ومجالات استعمالها لدى المفكرين المسلمين وكذا لدى الراغب الأصفهاني.

1- الماهية عند الفلاسفة:

لقد عُنِيَ الفلاسفة المسلمون-أتباع الأفلاطونية المحدثة** خاصة- بعناية فائقة بفكرة الماهية والوجود، واعتبروها مبدئاً أساساً من المبادئ التي تتركز عليها نظرية الفيض*** التي ابتكروها كحلّ لإشكالية وجود العالم أو صدور الكثرة عن الواحد كما عبّروا عنه؛ حيث ذهب كلٌّ من الفارابي وابن سينا إلى أنّ الماهية والوجود متّحدين في واجب الوجود لذاته(الله تعالى)⁽¹⁾ مختلفين في الممكنات أو واجبات الوجود لغيرها بما

(**) -الإيثولوجيا: Etiologie: عنم الأسباب: بحث يهدف إلى تحديد الأسباب المؤدية إلى ظاهرة أو مجموعة ظواهر محددة. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية(فرنسي-عربي)، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، (ط1/1414هـ-1994م)، ص59.

(**) -الأفلاطونية المحدثة: فلسفة أفلاطون(ت270م) بمصر، فلسفة دينية أو دين مفلسف احتوى المعتقدات السائدة والأساطير والطقوس وعبادات الشرق، والسحر والكيمايا القديمة، ولكنها رغم الصور الشرقية ظلت مع ذلك بأغريقية الطابع. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي(ط2/1999م)، ص163-165.

(***) -نظرية الفيض: Emanation: المقصود بمصطلح الفيض أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم، تفيض عن مبدأ واحد أو جوهر واحد، من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع، لذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من العدم.(436) هيميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربي-إنجليزي، مكتبة لبنان ناشرون، زقاق البلاط، بيروت، (ط1/2000م).

(1) -انظر في هذا الصدد: سالم مرشان: الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-دمشق، (ط1/1412هـ-1992م)، ص63-66 وابن سينا: الشفاء، ق الإلهيات، ج1، مراجعة وتقديم: ابراهيم مذكور،

تحقيق: الأب قنواقي وسعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإقليمي الجنوبي-الإدارة العامة للثقافة، الجمهورية العربية المتحدة، (دط/دت)، ص347، والراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص79.

فيها العقول المفارقة* التي تفيض عن الموجود الأول (الله عز وجل).

إذ أن العقل المفارق أو أي ممكن من الممكنات يحتوي في نظرية الفيض على عنصرين: وجوب

وإمكان؛ أما وجوبه فيكتسبه من الموجود الأول، وأما إمكانه فهو خاصية لماهيته⁽¹⁾.

«وهذا يفسر لنا، على خير وجه، فكرة الإمكان التي ينسبها الفلاسفة المسلمون من أتباع الأفلاطونية

المحدثه إلى الذوات المفارقة التي تأتي في مرتبتها في الوجود بعد الله.

فالوجود يعبر في نظرهم عن الصورة، في حين أن الماهية تعبر عن المادة بالمعنى الأرسطوطاليسي لهاتين

الكلمتين.»⁽²⁾

وإذا كان كل من الفارابي وابن سينا قد اعتمدا هذه النظرية ودافعا عنها باعتبارها أحسن السبل

التي تيسر فهم صدور الكثرة عن الواحد في رأيها، فإن ابن رشد رفضها وانتقدها بشدة معتبرا أنها مخالفة

للشرع والعقل معاً، ذلك لأن القول بأن الماهية موجودة وجوداً حقيقياً بصرف النظر عن الفعل المؤدي إلى

وجودها يجعلها في استغناء عن الوجود، لأنه عندئذ يكون إخراجها من حد الماهية إلى حد الوجود لا

يكسبها أي شرف زائد عن كونها مجرد ماهية.

كما أن القول بالماهية الحقيقية وكذا بالفيض يؤدي إلى القول بقدم العالم وهو ما يتناقض مع ما جاء به

الشرع⁽³⁾.

ويرجع ابن رشد سبب هذا الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة-الفارابي وابن سينا- إلى اعتقادهم «أن

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ولذلك اضطروا إلى القول بأن المعلول الأول يحتوي على نوع من

الكثرة»⁽⁴⁾.

ومرد هذه الكثرة فيه-المعلول الأوّل- إلى ماهيته ووجوده التي فرّقوا بينها وبين وقالوا بأسبقية الأولى

عن الثاني- كما سبق بيانه-، وهو ما يرفضه ابن رشد، إذ يعتبر أن هذه التفرقة لا تعدو أن تكون تفرقة

عقلية لا يمكن تطبيقها في الواقع.

(*)-العقول المفارقة: *Intellectus separatus* (لاتينية) عرفه ابن رشد بأنه «لا يعقل إلا ذاته، وأنه يعقل ذاته يعقل

جميع الموجودات». ص 540. وعلى كل فإن العقول المفارقة وُصفت بأنها مفارقة لمفارتها للمادة. عبد المنعم الحفني:

المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، (ط3/2000م).

(1)-محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، (ط2/1969م)، ص 80-83.

(2)-المرجع نفسه، ص 83-96.

(3)-المرجع نفسه، ص 105.

(4)-المرجع نفسه، ص 105.

ف«الماهية التي تتقدّم علم الموجود في أذهاننا،» ليست في الحقيقة ماهية، وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس، علم أنها ماهية وحدّ⁽¹⁾ فماهية الأشياء إذن-وعكس ما ذهب إليه أتباع الأفلاطونية المحدثة-غير سابقة للوجود، وإنما هي مساوقة له، هذا من الناحية الإيثولوجية، أما من الناحية الإيستمولوجية، فإنه لا يمكننا معرفة الأشياء إلا بعد وجودها، وذلك...» عن طريق الاهتمام بالواقع الكيفي لبعض أفراد النوع... (الواحد)، ثم عن طريق ملاحظتي-يقول يحيى هويدي-للصفة المشتركة بينها واستخلاصي لها في تصوّر عقلي يمثّل ماهية... (ذلك النوع) أو الصفة الثابتة في قلب الكثرة المتغيّرة من صفات أفرادها...»⁽²⁾

أما ما ذهب إليه ابن سينا من أن للموجودات ماهيات سابقة على وجودها، فراجع-حسب ابن رشد-إلى خلطه بين مفهومي الموجود الذهني والفعلي⁽³⁾، حيث عدّ هذا الأخير عرضاً يلحق الأول من الخارج.

هذا في الجانب الإيستمولوجي؛ أما في الجانب الإيثولوجي، فقد لحقه الخطأ من إدخاله لدليل المتكلمين على وجود الله تعالى والذي أسموه بدليل الممكن والواجب والذي اعتبره «خير من طريق القدماء»⁽⁴⁾ في التدليل على وجود الصانع؛ ولما كان هذا الدليل يصلح لأن يكون دليلاً للقائلين بوجود العالم بمحض الصدفة أكثر من كونه دليلاً على وجود الخالق، فإن ابن رشد رفضه وعمد إلى تفويضه من أساسه⁽⁵⁾.

وعليه، فإن ابن رشد يرفض مذهب أتباع الأفلاطونية المحدثة القائم على القول بأن «الشيء يكون موجوداً وجوداً كاملاً في العدم، وهي مرحلة الماهية، ثم يخرج إلى حيّز الوجود، بنفس الحالة من الكمال التي كان عليها في (الماهية)»⁽⁶⁾

(1)- ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم وتحليل محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1/أب-أغسطس 1998)، ص 337-338.

(2)- يحيى هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة (دط/1968)، ص 394.

(3)- ابن رشد: تهافت التهافت، مرجع سابق، ص 337. وماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، (دط/1974م)، ص 389-390.

(4)- ابن رشد: المرجع السابق، ص 317.

(5)- محمود قاسم: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 109.

(6)- إبراهيم إبراهيم هلال: نظرية المعرفة الإشراقية، ج 1، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط/1977م)، ص 75-76.

وهو ما نجده عند ابن تيمية من بعده، إذ بين وجه خطئهم في المسألة في مؤلفات مختلفة⁽¹⁾

2- الماهية عند المتكلمين:

إذا كان الفلاسفة قد اختلفوا في موقفهم من الماهية وأسبقيتها للوجود أو مساومتها له كما سبق بيانه، فإن المتكلمين كانوا قد سبقوهم في ذلك، حيث ذهب أغلب المعتزلة إلى نفي الماهية عن الباري عز وجل⁽²⁾؛ وذلك سعياً منهم إلى تزييه تعالى عن التركيب في ظنهم، إذ اعتقدوا أن القول بإثبات الماهية له تبارك وتعالى يوجب التركيب فيه تعالى عن ذلك علواً عظيماً، كما أن ذلك يُحوِّجُه إلى موجود يوجد وجوده وهذا محال.

وهو ما خالفهم فيه الأشاعرة، إذ أثبتوا للباري عز وجل ماهية هي نفس وجوده، وهو ما حكاها الأشاعرة عن مؤسس فرقته⁽³⁾، كما أنه أحد قولي الجويني⁽⁴⁾، أما الرازي فقد اضطربت آراؤه في المسألة ليخلص في

(1)- انظر على سبيل المثال: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج2، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف الرباط، (دط/دت)، ص495.

(2)- الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص280. ويستثنى منهم: ضرار بن عمرو، حفص الفرد وسفيان بن سحبان، ص32؛ الخياط: كتاب الانتصار، تقدم

وتحقيق وتعليق: د. نيرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، بيروت (ط1413/2هـ-1993م)، ص133-134. كما يستثنى الإنجلي: أبا الحسين البصري انظر الجرجاني: شرح المواقف للإنجلي، مرجع سابق، مج1، ج2، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت (ط1419/1هـ-1998م)، ص127، القاضي عبد الجبار: المعنى، ج4 (رؤية الباري)، تحقيق مصطفى حلمي وأبو الوفا التفازاني: مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (دط/يونيو1956)، ص106.

(3)- انظر في هذا الصدد: البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت (ط1401/3هـ-1981م) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دط/دت)، ص83، الرازي: كتاب المباحث المشرقية، ج1، مكتبة الأسد، طهران (دط/1966م)، ص16، الرازي: المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقا، مج1، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت (ط1407/1هـ-1987م)، ص290-291، الجرجاني: المرجع السابق، مج1، ج2، ص127، السنوسي: شرح أم البراهين، تحقيق وتعليق مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (دط/1989م)، ص29. محمد الدسوقي: حاشية الدسوقي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، (دط/دت)، ص74.

(4)- حكاها في الشامل، تحقيق وتقدم: علي سامي النشار، فيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دط/1969م)، ص12؛ أما العقيدة النظامية فقد جاء فيها ما يناقض ذلك. العقيدة النظامية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (دط/1979م)، ص22.

نهاية حياته إلى التوقف فيها⁽¹⁾.

وإذا كان هذا رأي كل من المعتزلة والأشاعرة حول علاقة ماهية الواجب بوجوده، واختلافهم في ذلك؛ فإنهم قد اختلفوا كذلك في علاقتها-الماهية-بالوجود في الممكن، حيث ذهب المعتزلة-تماماً مع قولهم بشيئية المعدوم- إلى القول بأسبقية ماهية الممكن على وجوده⁽²⁾، فباستثناء أبا الحسين البصري الذي ذهب إلى أن «الوجود هو نفسه الماهية في الواجب وفي الممكن على السواء»⁽³⁾ نجد أن الإجماع يكاد يكون حاصلًا عندهم على ذلك.

وعلى خلاف ذلك أكد الأشاعرة على أن الماهية هي عين الوجود في الممكن كذلك، ولم يشذ-فيما أعلم- سوى الرازي الذي ذهب في مباحثه المشرقية إلى القول بالتغاير بين الماهية والوجود في الممكن، حيث قال: «...إن الماهية إما أن يكون تعينها من لوازمها وإما أن لا يكون، فالأول يقتضي ذلك إلا في شخص واحد وأما الثاني فإن التشخيص يستدعي علة مغايرة لتلك الماهية ويجب أن تكون علة التشخيص سابقة على حصول ذلك التشخيص»⁽⁴⁾.

وفي قوله هذا تمييز بين طرفي الوجود الواجب والممكن، فإذا كان في الأول ليس بحاجة إلى علة لإخراجه من حد الماهية إلى حد الوجود إضافة إلى أن ماهيته عين وجوده، فإن الثاني عكس ذلك فهو مفترق إلى علة خارجة عنه ومغايرة له وسابقة عليه لئلا يخرج إلى حد التشخيص، إضافة إلى أن الوجود فيه ليس من لوازم الماهية مما يعني أنه من لواحقها؛ والذي يؤكد هذا أكثر عنوانه لإحدى مسائل كتابه "معالم أصول الدين" بـ "الوجود زائد على الماهيات" والتي جاء فيها ما نصه: «لأننا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود، ولولا أن المفهوم من كونه موجوداً زائد على كونه سواداً، إلا لما بقي هذا الفرق».

وإذا كانت هذه الأقوال توحى بأن الرازي من القائلين بتغاير الماهية عن الوجود مما يعني أنه تابع في ذلك المعتزلة والفلاسفة، فإن إبراهيم إبراهيم هلال ينفي ذلك عنه⁽⁵⁾، ويبيّن أن القول بالماهية الزائدة على الوجود لا يقصد بها الماهية بالمعنى الفلسفي الذي يقتضي وجوداً كاملاً في العدم، وإنما يقصد بها «التقدير

(1)- الرازي: المسائل الخمسون، تحقيق: السقا، دار الجليل، بيروت، المكتب الثقافي، القاهرة، (ط2/1410هـ-1990م)، ص32؛ المباحث المشرقية، مرجع سابق، ص39، أصول الدين، معالم أصول الدين، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، (دط/دت)، ص26، 47؛ المطالب العالية، ص291.

(2)- الزرركان: فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، (دط/دت)، ص168-169.

(3)- الجرجاني: شرح المواقف، مرجع سابق، مج1، ج2، ص127.

(4)- الرازي: مباحث مشرقية، مرجع سابق، ص76.

(5)- إبراهيم إبراهيم هلال: نظرية المعرفة الإشراقية - مرجع سابق - ص75-78.

السابق في علم الله... فالماهية إذن: هي علم الله السابق بكيفيات الأشياء على ما تكون عليه عند وجودها.⁽¹⁾ وهو ما يزيل الشذوذ الذي قد بدى على موقف الرازي في المسألة.

وإذا كان هذا موقف كل من الفلاسفة والمتكلمين-على اختلاف اتجاهاتهم-من المسألة، فما رأي الراغب فيها؟

3- الماهية عند الراغب:

لم يتعرّض الراغب الأصفهاني لبحث الماهية بنفس الأسلوب الذي تعرّض إليه غيره من الفلاسفة والمتكلمين، إذ اقتصر في بحثه لها على بيان علاقتها بالممكن، وخصّص من بين الممكنات كلّها الإنسان.

أما ماهية الواجب فإنّه لم يتعرّض إليها بأي شكل من الأشكال، وفضل عدم الخوض في الأمور التي لم تخض فيها مصادر الوحي، وأحجم عن إطلاق أي صفة من الصفات التي لم يصف بها المولى تبارك وتعالى نفسه، وإنما اكتفى في جوابه عن السؤال حول ماهيته عز وجل بقوله: «ومذهب أهل الحق: أنه يوجد كل شيء وسبب كل موجود وفاعل الفاعلين وأحسن الخالقين وهو الذي فوق الكل وليس فوقه شيء وبوجوده وجود الأشياء، وبقائه بقاؤها، ولا يمكن توهم شيء مع توهم ارتفاعه سبحانه»⁽²⁾.

وهو بجوابه هذا يحدد ماهية الخالق عز وجل كفاعل لاكذات، مما يوحي إلى أنه ينحو منحى القائلين بأن معرفة كنه الذات غير متأت.

ولما كان الوحي لم يتطرق إلى قضية ماهية الخالق عز وجل بأي شكل من الأشكال فإن الراغب فضل عدم الخوض في ذلك، واستعاض عنه بالبحث في ماهية الممكن-الإنسان- لأنه لا يوجد في الوحي ما يمنعه، بل الوحي جاء معضداً لمثل هذه الأبحاث وواضعا الأسس المتينة لها، ولهذا الغرض خصص الراغب مؤلفيه الذريعة والتفصيل، وعرف الماهية في هذا الأخير بقوله: «ماهية كل شيء تحصل بصورته التي بها يتميز عن أغيره كصورة السكين والسيف والمنجل ونحوهما»⁽³⁾.

فماهية الشيء-عنده- إذن هي جملة الخصائص التي تميز بها الشيء عم غيره، وتجعله هو وليس غيره، فالسكين والسيف والمنجل أدوات كلها مصنوعة من مادة واحدة- وهي الحديد- لكن صورة كل أداة منها مخالفة لصورة الأخرى، كما أن وظيفة كل منها تخالف وظيفة الأخرى، فليس ما يقطعه السكين هو نفسه ما يقطعه المنجل أو السيف وهكذا بالنسبة لكل آلة مع الأخرى، وهذا يوحي بأن للوظيفة دوراً

رئيساً- عند الراغب- في تميز الشيء عن غيره من الأشياء التي تشاركه في بعض الخصائص وقد تكون بمثابة

(1)- إبراهيم إبراهيم هلال: نظرية المعرفة الاشتراكية - مرجع سابق - ص 78 .

(2)- الراغب: الاعتقادات - مصدر سابق، ص 80 .

(3)- الراغب: تفصيل النشأتين - مصدر سابق، ص 87 .

الفصل* الذي يميز شيئاً ما عن بقية أفراد بني جنسه**، ويتضح هذا بشكل أكثر جلاء في قول الحسين:-
 «وكل ما أوجد لفعل ما فشرفه بتمام وجود ذلك الفعل منه، ودناؤه بفقدان ذلك الفعل منه، كالفرس للعدو، والسيف للقطع والعمل المختص به في القتال، ومتى لم يوجد فيه المعنى الذي أوجد لأجله كان ناقصاً، فإما أن يطرح طرحاً، وإما أن يرد إلى منزلة النوع الذي هو دونه، كالفرس إذا لم يصلح للعدو في الكر والفر اتخذ حموله أو أعد أكله، والسيف إذا لم يصلح للقطع اتخذ منشاراً...»⁽¹⁾
 وإذا كان هذا الشأن في الأشياء المادية أو في الكائنات الموجودة غير الإنسان، فإن الإنسان أولى أن تكون وظيفته محدّدة، أو بمعنى آخر فإنّه لابدّ وأن تكون هناك وظيفة ما مُنطة بالإنسان عليه القيام بها، وهي التي لها دور في تحديد مكانته وقيّمته وتميّزه عن بقية أنواع جنسه، ويحدّد الراغب ماهية الإنسان فيقول: «...ولما كان الإنسان جزئياً: بدن محسوس وروح معقول كما نبه الله تعالى بقوله: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾⁽²⁾ كان له بحسب كل واحد من الجزأين صورة: فصورته المحسوسة البدنية انتصاب القامة وعرض الظفر وتعريّ البشرة عن الوبر. وصورته المعقولة الروحانية العقل والفكر والروية والنطق...»⁽³⁾.

ثمّ يواصل في بيانه ماهية الإنسان قائلاً: «فالإنسان على ضربين عام وخاص: فالعامّ أن يقال لكلّ منتصب القامة محتص بقوّة الفكر، واستفادة العلم. والخاص أن يقال لمن عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه»⁽⁴⁾.

وبدیهي أنّ هذا العنصر الأخير من عناصر الماهية وهو معرفة الحق والعمل به هو الوظيفة المناطة بالإنسان، ذلك أنّ العنصرين الأوّلين من بدن وروح ليس للإنسان أيّ فضل في تحصيلهما، في حين أنّ العنصر الثالث - وإن كان مركزاً في الذات الإنسانية على ما سيأتي بيانه في الفصل الثاني- فإنّ مسؤوليّة

(*)- الفصل: «كليّ يحمل على الشيء في واجب أي شيء هو في جوهره، كالناطق والحساس...»

الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص 167 .

(**) - الجنس: «هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو. وقولنا: «مختلفين بالأنواع» أي بالصور والحقائق الذاتية، وإن لم يعرف بعد النوع الذي هو مضاف إلى الجنس... كالحیوان للإنسان والفرس» ابن سينا: النحاة، ج 1، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، (ط 1/1412هـ - 1992م)، ص 15.

(1) - الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 31

(2) - سيبويه: ص: الآيتان: 71-72.

(3) - الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 87.

(4) - المصدر نفسه، ص 87-88.

إخراجه من حدّ القوّة إلى الفعل مناطة بالإنسان، ولهذا المعنى قال النورسي في العصر الحديث: «إنّ قيمة الإنسان بنسبة ماهيته... وماهيته بدرجة همته... وهّمته بمقدار أهميّة المقصد الذي يشتغل به»⁽¹⁾.

والقول بأنّ للإنسان وظيفة محدّدة هي إحدى عناصر ماهيته، يؤدّي إلى القول بأسبعية ماهية الإنسان على وجوده، وهذا ما يبدو جليا من أقوال الراغب السابقة، غير أنّ القول بأسبعية هذه الماهية لا يعني بأي حال من الأحوال أنّ الراغب يقصد بها المعنى ذاته الذي ذهب إليه أتباع الأفلاطونية المحدثة من قبل ولا حتى المعتزلة، وإّما يقصد به علم الله سبحانه وتعالى المسبق بهذا المخلوق الذي سيخلقه، وماذا سيكون عليه بعد خلقه، أي التقدير الإلهي لهذا الخلق، وهذا ما يتحلّى لصفة العلم والقدرة المرتبطين بالخالق عزّ وجل، حيث يقول في بيان معنى الصفة الأولى: «...وقوله: ﴿لَمَّا الْغُيُوبِ﴾⁽²⁾، فيه إشارة إلى أنّه لا تخفى عليه خافية... والعالم في وصف الله هو الذي لا يخفى عليه شيء كما قال: ﴿لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾⁽³⁾، وذلك لا يصحّ إلّا في وصفه تعالى»⁽⁴⁾.

وهذا أنّ الخالق عزّ وجل كان يعلم بماهيات الممكنات قبل وجودها، إذ إنّ علمه عزّ وجل وسع كلّ شيء ما كان وما هو كائن وما سيكون.

ولا يقتصر الأمر على كون ماهية الممكنات-بما فيها الإنسان-معلومة للمولى تبارك وتعالى قبل وجودها فحسب، بل هي مقدرة منه عزّ وجل، وذلك ما يظهر جليا من مواضع عديدة من آيات الذكر الحكيم كقوله تعالى: ﴿قَدْرَهُ تَقْدِيرًا﴾ أي جعله... على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة...»⁽⁵⁾.

وقوله عزّ وجل ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ قَدْرَهُ﴾⁽⁶⁾، «...إشارة إلى ما أوجده فيه بالقوة، فيظهر حالا فحالا إلى الوجود بالصورة، وقوله ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَّقْدُورًا﴾⁽⁷⁾، فـ"قدر" إشارة إلى ما سبق به القضاء، والكتابة في اللوح المحفوظ والمشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: [فرغ ربكم من الخلق والخلق والأجل والرّزق]⁽⁸⁾، و"المقدور" إشارة إلى ما يحدث عنه حالا فحالا ثمّا قدر، وهو المشار إليه بقوله تعالى:

⁽¹⁾-عمار جيدل: ماهية الإنسان وصلتها بحريته ووظيفته الاجتماعية من خلال رسائل النور، دراسة تحليلية نقدية، اسطنبول، شركة بسل، (دط/ 2001م)، ص33.

⁽²⁾-المائدة: آية 109.

⁽³⁾-الحاقة: آية 18.

⁽⁴⁾-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص581، مادة(علم).

⁽⁵⁾-المصدر نفسه، ص658.

⁽⁶⁾-عبس: آية 19.

⁽⁷⁾-الأحزاب: آية 38.

⁽⁸⁾-أخرجه أحمد بن حنبل: المسند، ج5، دار الفكر، دب، (دط/دت)، ص197 بلفظ قريب.

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾⁽¹⁾، وعلى ذلك قوله: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾⁽²⁾...⁽³⁾
 فأمر الكائنات وحالها كله معلوم مقدر مسطر من قبل الخالق عز وجل قبل وجودها وخروجها من
 حدّ الإمكان إلى حدّ الوجوب، فـ«خلق الله للكائنات وإيجاده لها إنما هو على وفق علمه تعالى وإرادته
 الإلهية﴾⁽⁴⁾ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»⁽⁵⁾، ﴿...فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ
 رَحْمَتُكَ﴾⁽⁶⁾»⁽⁷⁾

فإذا ما عدنا إلى الإنسان تحديدا نجد أن المولى تبارك وتعالى قد خصّه من بين سائر الكائنات... يعزى
 توضيح في أسبقية ماهيته على وجوده، وهو ما تبين في المشاهد التي عرضها القرآن الكريم متعلقة بخلق آدم
 عليه السلام، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِيهَا لَأَرْضٍ خَلِيفَةً قَالُوا
 أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا
 لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁸⁾، فهذا الإعلام الإلهي للملائكة بخلق الكائن الجديد-الإنسان- يدلّ على ما قدر الله تعالى من
 ماهية هذا الكائن قبل خلقه... فقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ هو تأكيد لما في علم الله من قيام
 لخصائص المخلوق الجديد وهي ماهيته..»⁽⁹⁾

وعلم الله تعالى بماهية الإنسان لا يقتصر على الماهية النوعية فحسب، وإنما هو شامل لماهية
 الأشخاص أيضا، فالله سبحانه وتعالى عليم بالكليات والجزئيات، «ويشير إلى علمه سبحانه وتقديره لكل
 ما يتصل بالأشخاص والمهايا الفردية قول النبي صلى الله عليه وسلم: [إنّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمّه
 أربعين يوما نطفة ثمّ يكون علقة مثل ذلك، ثمّ يرسل الله الملك فينفخ فيه الروح، ثمّ يأمر يكتب أربع
 كلمات: رزقه، وأجله، وعمله، وشقيّ أم سعيد]»⁽¹⁰⁾

(1)- الرحمن: آية 29.

(2)- الحجر: آية 21.

(3)- الراغب: المفردات، ص 659.

(4)- ... يس: الآية 82.

(5)- الانفطار: الآية 8.

(6)- صلاح عبد العليم إبراهيم: الإنسان في القرآن الكريم: المبدأ والمصير، مطبعة الفجر الجديد، (ط1/1403هـ-)

(7)- البقرة: آية 30.

(8)- عبد الحميد النجار: مبدأ الإنسان، مركز البحوث والدراسات والعلوم، دار التبليغ، الرباط، ط1/1417هـ-

(9)- البخاري: صحيح البخاري، ج 2، ص 42، كتاب بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، 35-34، بلفظ قرين.

(10)- صلاح عبد العليم: المرجع السابق، ص 56-57.

وباطلاع المولى عز وجل عباده على هذه الحقائق، وآته عز وجل عليم بخلقهم، وأنه تعالى خلقهم على مقدار مخصوص، ولهدف مخصوص تستقر حياتهم وتطمئن أنفسهم، ويقتصدون قدراتهم ويضعونها في مسارها الصحيح الذي خلقت لأجله، فيحظون بالفلاح في الدارين.

ويتجنبون التخبطات التي وقعت فيها بعض الفلاسفة الحديثة والمعاصرة والتي أرادت أن تتمحض لدراسة الإنسان والرقمي به، فكان أن خرجت بما لم يسبقها إليه أحد، وأدعت أن وجود الإنسان-من دون كلّ المخلوقات⁽¹⁾- سابق لماهيته، فكان منها أن ألغت الماهية النوعية للإنسان، وركزت على الماهية الفردية، فذهبت إلى أنه «... ليس هناك (طبيعة بشرية) قد فرضها الله علينا منذ الأزل وليس هناك مثال أعلى للإنسان ليس علينا سوى أن نحاكبه، بل أن وجودنا سابق لماهيتنا، ونحن لسنا إلا ما نختار لأنفسنا ما نكون، وهكذا... يذهب سارتر-أحد أقطاب الوجودية الملحدة- إلى أنه ينبغي لنا أن نقول أن الإنسان نفسه هو الذي يبدع القيم، وهو الذي يفصل في الحقيقة»⁽²⁾.

وإذا كان ظاهر هذا القول أنه يعلي من قيمة الإنسان بأن يوحي له بأن له الحرية المطلقة في كل تصرفاته وألا قيود توقفه، وأنه وحده المسؤول على وضع القيم والمبادئ، ويحدد ما يعتبره حقيقة وحده، فإن هذه الفلسفة أسلمت الإنسان إلى جملة من المخاطر، لعل أهمها اللاإستقرار النفسي، القلق، الشعور بالضيق، والخوف من المجهول وغيرها من الأمراض النفسية التي نجمت عن جهل الإنسان بنفسه بعدما انتزع منه الحبل الذي كان يربطه بخالقه عز وجل، الذي تكفل بأن يبين له ماهيته وغاية وجوده ومصيره. وهكذا، وإذا كان أتباع الأفلاطونية الحديثة وكذا المعتزلة قد أخطأوا بجعلهم الماهية ذات وجود كامل قبل الوجود، فإن أتباع الفلسفة الوجودية أخطأوا في جعلهم لها موحدة ومحددة من طرف صاحبها وحده، إذ أنه-في رأيهم-المسؤول الوحيد على إيجادها وأنها غير محدودة وغير قابلة للتعريف إلى غاية وفاته⁽³⁾. في حين أن الراغب-كما سبق بيانه-جعل مفهوم الماهية هو علم الله تعالى المسبق وتقديره لإيجاد الخلق.

وهنا يطرح السؤال؛ إذا كان الفلاسفة قد عنوا بالماهية في جانبها الإيثولوجي بالدرجة الأولى كما سبق بيانه، فكيف حددوا ماهية الإنسان وكيف عرفوه؟ وما موقف المتكلمين من المسألة؟ هذا ما سنعرفه من خلال العنصر الموالي.

(1)-محمد عزيز نظمي سالم: دراسات ومذاهب، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (دط/1988م)، ص 283-184.

(2)-المرجع نفسه، ص 471.

(3)-المرجع نفسه، ص 283-285.

المبحث الثاني: الإنسان

تمهيد:

أولى المفكرون المسلمون وعلى رأسهم الراغب عناية خاصة لمفهوم الإنسان، وحاولوا تحديده كل من منطلقاته التي يعتمد عليها؛ الفلاسفة من منطلقهم للمنطقي، فحاولوا وضع حدّ منطقي له بناء على استقراءاتهم وملاحظاتهم، أما المتكلمين فقد تباينوا في ذلك بين معتمد للمبدأ ذاته الذي اعتمده الفلاسفة، وبين مرتكز على ما جاء به الوحي من تحديد لمفهوم الإنسان، فإلى أي هذه الأطراف جنح الراغب؟ وما مفهوم الإنسان عنده؟ وما موقع نظرتة للإنسان في عصرنا هذا؟ وما مدى إمكانية الاستفادة منه؟

1- الإنسان عند الفلاسفة:

اختلفت نظرة الفلاسفة المسلمين للإنسان من حيث حقيقته وطبيعة تكوينه ودوره في الوجود، وإن كانت بمحمل آرائهم تدور حول مسائل ثلاث رئيسة هي:

تُميّز عن بقية الكائنات المشاركة له في بعض الخصائص من حيث قواه وقدرته على الرقي الذاتي وحاجته للاجتماع؛ إذ يعرفه الكندي بقوله: «الإنسان هو الحي الناطق الميت»⁽¹⁾

ونلاحظ أن تعريف الكندي هذا للإنسان غير جامع ولا مانع، ذلك لوجود كائنات أخرى تشاركه في هذه الصفات من نطق وحياة وموت، وهو النقد الذي وجه إلى الفارابي كذلك ولم يستطع الرد عليه⁽²⁾ لذا اختار أن يقول عن الإنسان في مواضع أخرى بأنه «...من الموجودات التي لم تعط كما لها من أول الأمر بل من التي إنما تُعطى أنقص كمالها وتُعطى مع ذلك مبادئ يُسعى بها إما بالطبع وإما بالإرادة والاختيار نحو الكمال»⁽³⁾

وحَدّد هذه المبادئ في مؤلف آخر من مؤلفاته مبيناً أنها المبادئ العقلية⁽⁴⁾، حيث قال: «وذلك أن الإنسان إنّما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له ما يتجوهر به في الحقيقة، إذا سعى عن هذه

(1)- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، القسم 1، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو رييدة، مطبعة حسّان، القاهرة، (ط2، دت)، ص 44.

(2)- صلاح عبد العليم: الإنسان في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 39-40.

(3)- الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، لجنة أحياء التراث الفلسفي العربي، دار مجلة شعر، بيروت، (دط/1961م)، ص 64.

(4)- الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ضمن الفارابي: الأعمال الفلسفية، ج1، تحقيق وتقديم وتعليق: جعفر آل ياسين، دار المنهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1413هـ-1992م)، ص 138.

المبادئ (العقلية) نحو بلوغ هذا الكمال»⁽¹⁾، غير أن هذه المبادئ وإن كانت مهمة للإنسان في تحصيل بعض هذه الكمالات إلا أنها غير كافية في تحصيلها كلها، إذ لا يبلغ الإنسان ذلك ما دام منفردا ف... كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطا ما وإن ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص؛ إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغه وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له، وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبنا فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو ناس غيره وكل إنسان من الناس بهذه الحال»⁽²⁾

فالإنسان لا يمكنه أن «ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية، إلا باجتماع جماعات كثيرة متعاونين، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة في الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية»⁽³⁾.

فالإنسان عند الفارابي إذن هو ذلك الكائن المفقور على إكمال نفسه بواسطة مبادئه العقلية وغريزة الاجتماع.

ما برز وإذا كان هذا شأن الفارابي مع الإنسان، فإن إخوان الصفاء آثروا التركيز في تناوهم له في العمل على ثنائية طبيعته وعناصر تكوينه، لكن مع انتصار واضح لأحد طرفي هذه العناصر المكونة له على الطرف الآخر، حيث جاء في الجزء الثاني من رسائلهم: «إن اسم الإنسان إنما هو واقع على هذا الجسد الذي هو كالبيت المبنى، وعلى هذه النفس التي تسكن هذا الجسد، وهما جميعا جزآن له وهو جملتهما والمجموع منهما، ولكن أحد الجزأين الذي هو النفس أشرف وهو كاللب، أو الجزء الآخر الذي هو الجسد كالقشر، والإنسان هو الذي جملتهما والمجموع منهما»⁽⁴⁾.

فالإنسان مكون في أساسه - حسب إخوان الصفا - من عنصرين هما: العنصر الجسماني، والعنصر النفساني، وإن كان هذا الأخير أشرف من الأول إذ يشبهونه باللب، ويشبهون الآخر بالقشر، غير أن هذه الأهمية التي يكتسبها هذا الجانب لا تعني إمكانية استغناء الإنسان عن مقابله، إذ يقررون بأن الإنسان في النهاية هو المجموع منهما؛ ونجد هذا يتأكد في كل مرة عند تعرضهم لهذا الأمر إذ جاء في موضع آخر من الجزء نفسه قولهم: «الإنسان إنما هو جملة مجموعة من جوهرين مقرونين، أحدهما هو هذا الجسم الجسماني الطويل العريض العميق المدرك بطريق الحواس، والآخر هذه النفس الروحانية العلامة المدركة بطريق

(1) - الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، مرجع سابق، ص 138-139

(2) - المرجع نفسه، ص 139.

(3) - الفارابي: المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، تقدم: عبد الرحمان بوزيدة الأنيس، سلسلة العلوم الإنسانية، تحت

إشراف: علي كتر، موفم للنشر، (دط/1987م)، ص 109-110.

(4) - إخوان الصفا: مجموع الرسائل، مج 2، دار بيروت للطباعة والنشر، (دط/1403هـ - 1983م)، ص 379.

العقل»⁽¹⁾

وجاء في موضع آخر من الجزء الثالث: «إن الإنسان هو هذه الجملة المجموعة من جسم جسماني، ومن روح نفساني، أي روحاني، مُقتربي المجموعة»⁽²⁾

ثم قالوا: «اعلم أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف نفسه على الحقيقة، إلا أن ينظر ويبحث، وذلك من ثلاث جهات: أحدها الجسد بمجردة عن النفس، والثاني النظر في أمر النفس والبحث عن جوهرها بمجردة عن الجسد، والثالث النظر والبحث عن الجملة المجموعة عن النفس والجسد جميعاً»⁽³⁾

وواضح من هذا القول الأخير أن الإنسان لا يمكنه إدراك كنه نفسه إلا إذا بحث في جوانبه الثلاثة وهي: الجانب النفسي مجرداً عن الجسد، والبحث في هذا مجرداً عن الأول، ثم البحث فيهما معا كجملة مرتبة ووحدة واحدة، مما يعني أن الإنسان-عندهم- ليس هو النفس على حدة أو الجسد منفرداً، وإنما هما معا ككل متكامل، أي أن اجتماعهما وامتزاجهما يكون ما يعرف بالإنسان.

وإذا كان إخوان الصفا يقررون بأن الإنسان هو ذلك الكائن الناتج عن المركب النفسي الجسماني؛ فإن ابن سينا يذهب إلى أن: حقيقة الإنسان غير هذه البنية المحسوسة وذلك عند إيراده للبراهين التي يستدل من خلالها على جوهرية النفس فيقول: «الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ(أنا) مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن»⁽⁴⁾، فابن سينا إذن -وحسب قوله هذا- يذهب إلى أن حقيقة الإنسان تكمن في نفسه، فهو بها إنسان وليس بالبدن أو مجموعتهما، والذي يدل على ذلك أكثر قوله: «...الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته أو غضبت منه، وكذا يقول أخذت بيدي، ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني، وسمعت بأذني، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخلتته، فنحن نعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجعاً لهذه الإدراكات والأفعال فإنه لا يبصر بالأذن، ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرجل، ففيه شيء يجمع لجميع الإدراكات والأفعال (الإلهية)»⁽⁵⁾.

(1)- إخوان الصفا: مجموع الرسائل، مرجع سابق، مج 2، ص 457.

(2)- المرجع نفسه، مج 3، ص 371.

(3)- المرجع نفسه، مج 3، ص 372-373.

(4)- ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن كتاب النفس البشرية عند ابن سينا، جمع وترتيب وتقدم:

أبي نصر نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (دط/دت)، ص 32.

(5)- المرجع نفسه، ص 32.

ويرجع تغليب الفلاسفة هذا للجانب الروحي على الجانب الجسدي إلى اعتقادهم بأن الثواب والعقاب إنما يكون للروح لا للبدن⁽¹⁾ ومن ثمة جعلوا الإنسان في حقيقته الروح لبقائتها، وأما الجسد لما كان فإن فإنه بالنسبة لها كالعرض ليس أكثر.

أما ابن رشد فإنه عمل من خلال حديثه عن الإنسان على بيان مكانته بين باقي الكائنات ودوره في هذا الكون فقال: «أقرب موجود هاهنا في الرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان وهو كالم توسط بين الموجود الأزلي والكائن الفاسد»⁽²⁾.

وقال أيضا: «الإنسان هو الواصلة الذي اتصل به الموجود المحسوس بالوجود المعقول، ولذلك تمَّ الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه»⁽³⁾.

وفي كلامه هذا بيانه لمكانة الإنسان في الكون وتمييزه بين بقية المخلوقات وأهم ميزتين تبرزهما أقوال ابن رشد هذه أن الإنسان يجمع بين جنبيه طبيعة مكوّنة من شقين متباينين في الخلقة مؤتلفين فيه هما الشق الروحي والمادي، والثاني مركزيته في هذا الكون وأهميته فيه، إذ من دونه يكون ناقصا وبه يتجر هذا النقصان.

وعليه فإنه يمكن استخلاص نتيجة من كل ما سبق:

1- أن الإنسان عند الفلاسفة المسلمين هو ذلك المخلوق المركب من جوهرين مختلفين بالطبيعة وهما الجسد المحسوس والروح المعقول والتميّز عن غيره من الكائنات بالعلم والنطق، والمحتاج في معاشه للاجتماع وفي معاده للعمل بعلمه وذلك بطاعة خالقه ومصوره تبارك وتعالى.

2- كما يمكن الملاحظة بجلاء أنهم يعتبرون في مسلكهم هذا ورؤيتهم للإنسان إلهيًّا بالدرجة الأولى، يعيلون إلى المذهب الروحاني ولكن دون إهمال للجانب الجسدي، غايتهم الأساسية من بحث الإنسان ونظرهم إليه توجيهه إلى سبيل سعادته، الذي حدوده بأنه العلم الموصول إلى معرفة الله تعالى وعبادته والتخلق بالأخلاق الموصلة إلى السعادة في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

3- أن الفلاسفة المسلمين في كل آرائهم التي ذهبوا إليها كثيرا ما اقتبسوا من الفلاسفة اليونانيين- وبخاصة الإلهيون منهم أفلاطون وأرسطو- سواء كان ذلك في تعريفهم للإنسان بأنه حيوان ناطق مائت، أو

(1)- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، مرجع سابق، ج 1، ص 250.

(2)- ابن رشد: رسائل ابن رشد: (كتاب ما بعد الطبيعة)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدولة الأصفية، حيدرآباد، الدكن، (ط1/1366هـ-1947م)، ص 166.

(3)- ابن رشد: المرجع نفسه، ص 166.

في تركيزهم على البحث عن سبل سعادته، أم في تحديد هذا السبيل في العلم، غير أن المميز لهم هنا أنهم لم يكتفوا بجعل العلم غاية في حد ذاته ولا السعادة مقتصرة على السعادة العقلية الناتجة عن النشوة المعرفية وإنما تعدوا بهما إلى ربط العلم بالعمل- معرفة الخالق وامتنال أوامره وتجنب نواهيه- وربط السعادة الدنيوية الحاصلة عن المعرفة والعلم بالسعادة الأخروية الناتجة عن النجاة في الآخرة⁽¹⁾.

2- الإنسان عند المتكلمين:

إذا كان الفلاسفة قد أخذوا تصورهم للإنسان من الفكر اليوناني، وأضفوا عليه المسحة الإسلامية، فإن نظرة المتكلمين كانت عكس ذلك؛ إذ غلب عليها التصور الإسلامي، في حين أن التصورات الوافدة لم تأت إلا بشكل عرضي ونادر عند البعض منهم فحسب.

فالمعتزلة على سبيل المثال استمدوا تعريفهم للإنسان من نظرهم إليه كمخلوق مكلف بالدرجة الأولى، ومن ثمة كانت تعريفاتهم كلها- وإن اختلفت في جوانب عديدة- مطبقة على هذه الصفة الأساسية له- للإنسان- وهي صفة التكليف⁽²⁾.

أما الاختلافات التي كانت بينهم فإنها ترجع في الأساس إلى أقوالهم في طبيعة تكوينه، إذ منهم من يغلب الجانب الجسماني على الجانب الروحاني، في حين يُغلب آخرون هذا الأخير على الأول، ليعتد فريق آخر بكليهما وبهما معا يكون الإنسان إنسانا.

ونجد من أصحاب الفريق الأول كلا من أبي الهذيل العلاف وأبي الأصم الجبائين، حيث يعرف العلاف الإنسان بأنه: «...الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان»⁽³⁾، «ولا ينسب فعل إلى عضو من أعضاء الإنسان وإنما الفعل هو للإنسان ككل، فلا يفعل عضو له على انفراد»⁽⁴⁾.

(1)- انظر الدراسات عن:

- العامري: مني أحمد أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1414هـ-1994م).

- الفارابي: الإنسان عند الفارابي، رسالة دكتوراه لإبراهيم العاني، آداب عين شمس، سنة 1980، -ذكرتها مني أحمد أبو زيد ضمن قائمة مراجعها.

- الكندي: الإنسان في فلسفة الكندي، رسالة ماجستير للطالب محمد سليم الكحلوت، بقسم الفلسفة، كليتي الآداب والشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، 1986، وملخص عنها ضمن مجلة دراسات (العلوم الإنسانية) تصدر عن الجامعة الأردنية، عمان، مج13، ع12 (ربيع الثاني 1407هـ-كانون الأول 1986م)، ص 221-222.

(2)- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج1، مرجع سابق، (المعتزلة)، ص 197-198.

(3)- الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج2، ص 25.

(4)- أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص 198.

ويقول أحمد محمد صبحي معلقاً على هذا التعريف: «تعريف لا يهتم بتحديد الماهية بقدر ما يهتم بتحديد المسؤولية، ولا يشير إلى جوهر الإنسان بقدر ما يشير إلى فعله»⁽¹⁾، والذي يؤكد قوله هذا ما نقله عنه الأشعري من أنه «كان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان»⁽²⁾، وما ذلك إلا لأنهما غير معنيين بالتكليف عكس بقية الأعضاء بالرغم من أنهما من جملة الجسم الظاهر المرئي في الإنسان.

وإذا كان العلاف قد اكتفى بالقول بأن الإنسان هو الظاهر المرئي ولم يأت على الإشارة إلى الروح بل عدّ الإنسان غير مسؤول حال نومه لأنه مسلوب النفس والروح دون الحياة⁽³⁾، مما يعني أن الإنسان عنده مسؤول حال كون الروح ملازمة له، الأمر الذي يؤكد اعترافه بها، فإن أبا بكر الأصبم يذهب إلى نفيها قائلاً بأن الإنسان: «هو الذي يُرى، وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد، ونفى إلا ما كان محسوساً مُدركاً»⁽⁴⁾، وهو بقوله هذا يكون قد مال إلى الحسيين الذين لا يعتدون بالجانب الروحي في الإنسان.

وإذا كان هذا رأي كل من العلاف والأصبم في الإنسان، فإن أبا علي يكاد يوافق العلاف في رأيه إذ يذهب إلى أن الإنسان: «هو ما تكون من الصورة والبنية، وبالصورة يعني الصورة الظاهرة للإنسان، كما تدل البنية على تركيب جسم الإنسان»⁽⁵⁾.

وينقل لنا القاضي عبد الجبار محاولة ابنه أبي هاشم رفع الاعتراض الذي وجّه إلى تعريف أبيه للإنسان من أنه غير جامع ولا مانع إذ يصدق أيضاً على تمثال تكون هيئته كهيئة الإنسان وصورته، فاشتراط أبو هاشم اللّحمية لإخراج التمثال من مفهوم الإنسان، لكن هذا الاشتراط لم يكن كافياً ليستفي التعريف شروطه إذ اعترض عليه ثانية لكونه يصدق على الإنسان كما يصدق على الحيوان.

(1)- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، مرجع سابق، ص 198.

(2)- الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص 25.

(3)- أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص 198.

(4)- الأشعري: المرجع السابق، ص 26.

(5)- أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص 303.

ومن هنا لم يشأ أبو هاشم أن يرجع إلى تعريف الفلاسفة-أرسطو-القائل بأن الإنسان حيوان ناطق، ويعلل القاضي عبد الجبار امتناعه عن هذا لما فهمه من صفة النطق من أنها مجرد الكلام مما يخرج الأبيكم⁽¹⁾ من حد الإنسانية.

وإذا كان العلاف قد أخرج الشعر والأظافر من مفهوم الإنسان فإن أبا هاشم أضاف إليهما العظم إذ قال: «لا يكون جملة الإنسان إلا ما هو من جملة الحي، وهي الأجزاء التي تحملها الحياة، فأما الشعر وكثير من العظم فليس من جملة لأنه لا يدرك بها ولا يألم»⁽²⁾، ومردّد هذا الإخراج كما هو واضح من قوله أن العظم لا يدرك ولا يألم، أنه غير معني بالثواب والعقاب، وهذا راجع دائما إلى نظريتهم في هذه المسألة.

ولما كانت هذه الفئة قد غلبت الجانب الجسدي من الإنسان على الجانب الروحي، فإن فئة من المعتزلة ذهبت إلى عكس موقفهم هذا حيث اعتدّت بهذا الأخير على حساب الأول شأن النظم ومعر بن عبّاد، حيث يذهب النظم حسب ما نقله البغدادي إلى أن «...الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف متداخل هذا الجسم الكثيف مع قوله بأن الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد، وقد زعم-يقول البغدادي-أنه في الجسد على سبيل المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد»⁽³⁾.

فالإنسان عند النظم إذن مكون من جسد وروح وإن غلب جانب الروح على البدن، وما هذا الأخير إلا آلة لها وقالها «...والروح عنده جسم لطيف متداخل في البدن الكثيف متغلغل في أجزائه، سارية في أعضائه سريان ماء الورد باقية من أول العمر إلى آخره، فعلاقة الروح بالبدن هي علاقة مداخله أي أنها تشابك البدن بحيث يكون "كل هذا في كل هذا"، فهي كامنة فيه متحركة حركة اعتماد تفعل في الجسم، بل إن فعل الإحساس والإدراك لها، وما الحواس إلا خروق أو نوافذ تدرك الروح منها الأشياء، وليس الإدراك فعل الروح بذاتها بل هو فعل الله بإيجاب خلقه للحواس»⁽⁴⁾.

(1)-القاضي عبد الجبار: كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج2، جمع: أبو محمد بن الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق ونشر: جين يوسف هوبن اليسوعي، مراجعة واستدراك: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، (ط2/1981م)، ص257. وانظر القاضي عبد الجبار: المعنى في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج11(التكليف)، ص362 وما بعدها.

(2)-القاضي عبد الجبار: المعنى، مرجع سابق، ص364.

(3)-...البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق وحيد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ردمك 1711/1 - 1990م/ص135.

(4)-عبد الهادي أبو ريذة: النظم، ص99-112 نقلا عن أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، مرجع سابق، ص251.

ويرجع أبو ريان قول النظم هذا في الروح إلى تأثره بالطبيين من الفلاسفة⁽¹⁾، ولكن السؤال المطروح: ما موقف النظم من بعث الإنسان؛ خصوصاً أن قول هؤلاء يقوم على أن الإنسان هو عبارة عن اختلاط وامتزاج بين العناصر الأربعة من الحر والبرد واليبس والبلل يؤدي إلى القول بفناء الإنسان بعد موته دون رجعة⁽²⁾، ويضاف إلى هذا جملة من المحاذير تنتج عن قوله هذا تبّه إليها البغدادي وانتقده بشدة حيث قال: «...وفي قوله هذا فضائح له:

منها: أن الإنسان على هذا القول لا يُرى على الحقيقة، وإنما يُرى الجسد الذي فيه الإنسان. ومنها: أنه يوجب أن الصحابة ما رأوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإنما رأوا قالباً فيه الرسول...»⁽³⁾ وإن كان موقف النظم من الإنسان صريح وواضح في أنه بالحقيقة روح لا جسد وما الجسد إلا قالباً لها، فإن رأي معمر بن عباد وإن كان يقاربه من حيث تهميشه للجانب الجسدي في الإنسان إلا أنه لا يطابقه لما له من خصوصية ترجع به حسب أبي ريان إلى رأي الفلاسفة في العقول المفارقة⁽⁴⁾، إذ الإنسان عنده «جزء لا يتجزأ، وهو المدبّر في العالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة، ولا يمارس شيئاً ولا يماشه، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وأنه يحرك هذا البدن بإرادته ويصرفه ولا يماسه»⁽⁵⁾.

فالإنسان عند معمر إذن هو جوهر آخر غير هذا البدن يتميز باتصافه بجملة من الصفات هي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، في الوقت الذي تنتفي عنه صفات أخرى على رأسها الحركة، أما طبيعة هذا الجوهر وكنهه فإنه لا يحددها - حسب هذا القول -، كما أنه ينفي أن يكون في البدن لأن هذا الأخير مجرد آلة له لا أكثر، بل ينفي عنه الحلول في أي مكان، والسؤال المطروح عليه هنا: لما كان الإنسان خارج جسده ولا في محل، فأين هو إذن؟ ثم ما تأويل قوله تعالى: ﴿هَذَا سَوِيَّتُهُ وَنَقَّضْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾⁽⁶⁾ عنده؟

وهنا يثبت لدينا أكثر ما سبقت الإشارة إليه، وهو محافظة المعتزلة على وحدة خط سيرهم ولنظرهم للإنسان مهما تنوعت مواقفهم تجاهه، فعلى الرغم من تأثر النظم بالفلاسفة الطبيعيين، وتأثر معمر بن عباد

(1) - محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (ط2/1993م)، ص175.

(2) - عبد الحميد النجار: هامش تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين للراغب الأصفهاني، ص78.

(3) - البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص135.

(4) - أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص182.

(5) - الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص27.

(6) - الحجر: الآية29.

بنظرية العقول المفارقة، إلا أنّهما لم يغفلا خصيصة التكليف التي يختص بها الإنسان دون بقية الكائنات الأخرى، بل حرصوا أكثر على إثباتها وذلك من خلال تقرير النظام بأنّ الإنسان وإن كانت الروح فيه هي الفاعلة على الحقيقة، «... فإنّ الجسد هو الباعث لها على الاختيار، ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها التوليد والاضطرار، وهكذا تتوزع مسؤولية أفعال الإنسان على الروح والبدن معا بالرغم من أنّها سر الحياة والباعثة على الشعور والإدراك والإحساس»⁽¹⁾.

أما معمر فإنّ تأكّيده على اتّصافه-الإنسان-بصفة الإرادة خاصة، إنّما مبعثه إثبات حرية الاختيار لديه، ومن ثمة المسؤولية المتمثلة في التكليف الموجب للثواب والعقاب بحسب فعل صاحبه. ويبدو أنّ جنوح الفئتين السابقتين إلى تغليب جانب من الإنسان على الآخر لم يرق لبشر بن المعتمر، الأمر الذي جعله يعمل على إثبات ازدواجية طبيعة الإنسان من جسد وروح، إذ ينقل عنه الأشعري أنّه قال: «الإنسان جسد وروح، وإنّهما جميعا إنسان وإنّ الفعّال هو الإنسان الذي هو جسد وروح»⁽²⁾. وكليهما، فإنّ اسم الإنسان لا يُطلق إلاّ على هذا الكائن المجتمع فيه هذين العنصرين، أمّا إذا افترقا فلا يمكن إطلاق اسم الإنسان على كل واحد منهما منفردا عن الآخر.

لكن، ومع سعي بشر هذا إلى تدارك الأخطاء التي وقع فيها بعض مشايخ مذهبه إلاّ أنّ قوله هذا أيضا لا يسلم من كل الزلل، إذ أنّه يؤدي إلى إخراج الميت من مفهوم الإنسان لمفارقة روحه له. وإذا كان هذا هو موقف المعتزلة من الإنسان؛ فإننا لا نكاد نجد تحديد مفهومه عند الأشاعرة-في حدود علمي-، وأهم من تناوله بالبحث من هذا الجانب وببحث طبيعته وتكوينه وحقيقته أبو حامد الغزالي الذي قال في أحد مصنفاته: «الإنسان مركب من جسم ونفس، وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجودهما جميعا من علّة أخرى»⁽³⁾، ممّا يعني أنّ طبيعة الإنسان عند الغزالي تتركب من جانبين، جانب جسماني وجانب روحي، ويركز أبو حامد هنا على مصدرية هذين الجانبين، إذ ينفي كون أحدهما صادر عن الآخر وليثبت لهما علّة مغايرة هي الخالق-عز وجل- وإن لم يصرح به هنا.

وإذا كان في ثقافته قد بيّن طبيعة الإنسان، فإنّه في المنقذ من الضلال قد حدّد حقيقته، حيث قال: «إنّ الإنسان خلق من بدن وقلب-وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محلّ معرفة الله، دون اللحم والدّم الذي يشارك فيه الميت والبهيمة، وأنّ البدن له صحّة بما سعادته، ومرض به هلاكه»⁽⁴⁾.

(1)- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، مرجع سابق، ص 251.

(2)- الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص 25.

(3)- الغزالي: تهافت الفلاسفة، تقديم وضبط وتعليق: جبرار الجهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، (ط 1993/1م)، ص 87.

(4)- الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الحليم محمود، ج 8،

دار الكتاب المصري، القاهرة/دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ط 1985/2م)، ص 135.

وبهذا يكون الغزالي قد تميّز عن المعتزلة إذ حدّد حقيقة الإنسان في القلب، وهو يحدّد أنّه لا يعني بالقلب العضو المحسوس، وإّما هو حقيقة الرّوح الّتي هي محلّ معرفة الله تعالى، الّتي لا تتحقّق إنسانيته من دونها، وإذا كان هناك جملة من مشايخ المعتزلة قد شاركوا الغزالي في تحديد محلّ الإنسان في القلب، إذ جاء في المجموع ذكر لأقوال هؤلاء فقال: «...ففيهم من جعله روحا في القلب لا يدخل تحت الإدراك، على ما حكاها في الكتاب عن الأسواري، وحكي عن آخرين أنّهم جعلوه جزءا لا يتجزأ، وجعلوا محله القلب، وهو مذهب الفوطي»⁽¹⁾، فإنّه تميّز عنهم بأنّه لم يكتف بجعل محلّ الروح أو حقيقة الإنسان في القلب وحسب، وإّما حصر تحقيق الإنسان لإنسانيته فيها وجعلها هي محلاً لمعرفة الله تعالى الأمر الذي لم يتطرق إليه المعتزلة.

وإذا كان الغزالي قد أضاف جانبا آخر للإنسان لم يحدده المعتزلة من قبل، فإنّ تحديده طبيعة الإنسان بأنّه مكوّن من روح وجسد تعرضه للانتقادات ذاتها الّتي وُجّهت للمعتزلة من قبل في هذا المجال. الأمر الذي تنبّه إليه ابن حزم الظاهري وعمل على تفاديه مستندا في ذلك إلى آيات الذكر الحكيم، حيث قال: «...قد ثبت أنّ للإنسان اسم يقع على النفس دون الجسد، ويقع أيضا على الجسد دون النفس، ويقع أيضا على كليهما مجتمعين، فنقول في الحي: هذا إنسان، وهو مشتمل على جسد وروح، ونقول للميت: هذا إنسان وهو جسد لا نفس فيه، ونقول: إنّ الإنسان يعذب قبل يوم القيامة، ويُنعم يعني النفس دون الجسد، وأمّا من قال: إنّ لا يقع إلّا على النفس والجسد معا فخطأ يبطله الذي ذكرنا من النصوص الّتي فيها وقوع اسم الإنسان على الجسد دون النفس، وعلى النفس دون الجسد»⁽²⁾.

وهكذا يكون ابن حزم قد أثبت إمكانية إطلاق مُسمّى الإنسان عليه بحالاته الثلاث: جسد دون روح، وروح دون جسد، وجسد وروح معا. معتمدا في ذلك على كلام الله عز وجل في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ حَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾⁽³⁾. وقوله تعالى أيضا: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا. إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾⁽⁴⁾.

(1)- القاضي عبد الجبار: كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج2، مرجع سابق، ص244.

(2)- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمان عميرة، ج5، شركة مكبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، (ط1/1402هـ-1982م)، ص192.

(3)- الطارق: الآية 5-7.

(4)- المعارج: الآيات 19-21.

فالأولى واضح أن إطلاق مُسمّى الإنسان فيها إنما هو على الجسد، والثانية على النفس، لأنّ هذه صفات لها لا للجسد.

وهكذا يكون مفهوم الإنسان عند المتكلمين المسلمين يتحدّد في أنه: كائن مخلوق ذو طبيعة روحية جسدية، تكتمل إنسانيته بمعرفته لخالفه عز وجل، وتحمل مسؤولية التكليف المناطة به.

3- الإنسان عند الراغب:

يتميّز مفهوم الإنسان عند الراغب الأصفهاني بتناوله له من جوانب ثلاثة:

أ- مفهومه اللغوي.

ب- حقيقته.

ج- ماهيته.

أ- **مفهومه اللغوي:** - لم يقتصر الحسين في تحديده اللغوي للإنسان على هذه اللفظة وحسب- شأن بقية المفكرين المسلمين؛ وإنما تعدّاها ليشمل كل المفردات التي توحى بدلالاتها على هذا الكائن؛ فبين معنى البشر، والإنس، والناس إضافة إلى الإنسان؛

وفي الأول قال: «...وعبر عن الإنسان بالبشر اعتباراً بظهور جلده من الشعر، بخلاف الحيوانات التي عليها الصوف أو الشعر أو الوبر...»⁽¹⁾

وقال في بيانه لمعنى كلمة الإنس: «الإنس: خلاف الجنّ، والأنس: خلاف النفور، والإنسيّ منسوب إلى الإنس يقال ذلك لمن كثر أنسه، ولكلّ ما يؤنس به...»⁽²⁾

أمّا في معنى الناس، فقد قال: «الناس: أصله أناس، فحُذِفَ فاؤه لما أُدخِلَ عليه الألف واللام، وقيل: قلب من نسيّ، وأصله إنسيان على إفعال...»⁽³⁾

أمّا تحديده اللغوي لكلمة إنسان، فقد أثار أن يحيل على الآراء التي جاءت فيها، دون أن يدلي برأيه في ذلك، فقال: «...والإنسان قيل: سُمّي بذلك لأنه خُلِقَ خلقة لا قوام له إلاّ بإنس بعضهم ببعض، ولهذا قيل الإنسان مدنيّ بالطبع، من حيث لا قوام لبعضهم إلاّ ببعض، ولا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه، وقيل سُمّي بذلك لأنه يأنس بكلّ ما يألفه، وقيل هو إفعالان، وأصله: إنسيان، سُمّي بذلك لأنه عهد الله فنسي...»⁽⁴⁾

(1)-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 124، مادة (بشر).

(2)-المصدر نفسه، ص 94، مادة (أنس).

(3)-المصدر نفسه، ص 828، مادة (نوس).

(4)-المصدر نفسه، ص 94، مادة (أنس).

وبالتأمل في هذه التعريفات التي أوردها هذه الألفاظ، نجد أن الحسين قد عالج الجانب الدلالي منها بالإضافة إلى الجانب الاشتقائي، ذلك لأنه لا يستطيع الاختصار على الجانب الاشتقائي وحسب، خصوصاً أن الموضوع الذي ضمّنه مفرداته هذه هو في أصله مخصص لتحديد معاني مفردات القرآن الكريم، وليس مجرد معجم لغوي؛ لذا نجد يشير - وإن كان ذلك ضمناً - إلى عدم الترادف الكلي والتماثل بين هذه الألفاظ، وإنما كل واحدة منها مرتبطة بجانب من جوانب هذا الكائن - محل التعريف -، ودالة عليه.

فالبشرية من الإنسان، مثلاً، تدلّ على الجانب الظاهر المرئي منه دون بقية الجوانب الأخرى وبذلك تكون أمراً مشتركاً فيه بين جميع أفراد هذا الكائن؛ وهذا استناداً إلى القرآن الكريم نفسه، ذلك أن «...استقراء مواضع ورود «بشر» في القرآن كله، يؤذن بأن البشرية هي هذه الآدمية... فيها يلتقي بنو آدم جميعاً على وجه المماثلة التي هي أتم المشابهة»⁽¹⁾؛ وهذا عكس ما ذهب إليه عبد الصبور شاهين من أن البشر هم كائنات سبقت الوجود الإنساني، وجاء هذا الأخير كسلالة منها متميزة عنها بالعقل والتدبير، وكل الخصائص الإنسانية الأخرى، ولو صدق قوله هذا لكان في أمر الله تعالى لرسوله الكريم بالردّ على المشركين بقوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ...﴾⁽²⁾، ذمّ له صلى الله عليه وسلم؛ زيادة على أن هذه الآية تخاطب أناساً معاصرين للرسول صلى الله عليه وسلم وتصفهم بالبشرية، وهو زمن يفترض فيه - حسب عبد الصبور - أنه عصر الإنسانية وليس البشرية، لأنّ هذا الأخير قد ولى وانقضى بحلول الأول⁽³⁾، فكيف يكون هؤلاء بعد هذا بشراً؟!

وإذا كانت كلمة بشر تشير إلى الجانب الظاهري من الإنسان، فإن كلمة الإنس، تشترك معها من حيث الدلالة على الظهور كذلك، لكن هذه المرة - وهنا يبدأ الفرق - ليس الظهور المتعلق بالجانب التركيبي من الإنسان، وإنما الظهور الذي هو عكس الخفاء، فكلمة الإنس إذا ما ذكرت عادة تكون مرافقة لكلمة الجنّ كمقابل لها وضدها، للدلالة على ظهور المسمى بما بخلاف الثانية التي تدل على الاختفاء وعدم الظهور للعيان - «ملحظ الإنسية هنا، بما تعني من عدم التوحش، هو المفهوم صراحة من مقابلتها بالجن في دلالتها أصلاً على الخفاء الذي هو قرين التوحش، وبهذه الإنسية يتميّز جنسنا عن أجناس أخرى خفية مجهولة لا تنتمي إلينا ولا تحيا حياتنا»⁽⁴⁾.

(1) - بنت الشاطي (عائشة عبد الرحمن): مقال في الإنسان، دار المعارف بمصر، القاهرة، (دط/مارس: 1969م -

محرم: 1389هـ)، ص 11.

(2) - الكهف: الآية 105.

(3) - انظر عبد الصبور شاهين: أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مكتبة الشباب، (دط/دوت)، ص 88-93.

(4) - بنت الشاطي: المرجع السابق، ص 14.

وتشترك مع كلمة الإنس في جذرها اللغوي، وبعض دلالاتها كلمة الإنسان، فكلا الكلمتين مأخوذتين من المادة اللغوية -أ ن س- وإذا كانت الأولى تدل على الأنس المقابل للتوحش، فإن الثانية كذلك فيها إيماء إلى الجانب الاجتماعي من هذا الكائن، لهذا قيل في بعض دلالاتها -كما سبقت الإشارة إليه- «...سُمي بذلك لأنه خلق خلقة لا قوام له إلا بإنس بعضهم ببعض»⁽¹⁾، وقيل أيضا: «...الإنسان مدني بالطبع، من حيث لا قوام لبعضهم إلا ببعض، ولا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه»⁽²⁾.

إلا أنها تختلف عن الأولى لما فيها من دلالة على خاصية من خصائص هذا الكائن لا تحملها اللفظة الأولى، وهي تميزه بالنسيان، وفي هذا إشارة خفية إلى جانب آخر مركبي في الإنسان لم تشر له الألفاظ السابقة، فإذا كانت لفظة البشر تدل على الجانب المرئي فحسب، والذي لا نستطيع وصفه بصفة النسيان ولا ما يقابلها؛ ولفظة الإنس تشر إلى الجانب الاجتماعي من الإنسان وابتعاده عن الوحدة، وإثاره للألفة والإتحاد، وما في ذلك من إشارة إلى جانب خفي أيضا في هذا الكائن لا تدل عليه اللفظة الأولى، وإن كان هذا الجانب ليس هو نفسه ما تدل عليه لفظة الإنسان في اشتقاقها من الإنسان، هو كائن مركب وليس كائنا بسيطا أحادي الجانب.

وأما كلمة الناس، فإنها تحمل الدلالة نفسها التي تحملها كلمة إنسان، إذ يرجع أصل اشتقاقها إلى كلمة: نسيان، وإن كانت لها دلالات أخرى سنأتي على ذكرها لاحقا. وباستخلاص المفهوم اللغوي للإنسان من هذه الألفاظ جميعها يمكننا القول بأن الإنسان عند الراغب هو: «كائن اجتماعي مركب من جانب ظاهري مرئي وجانب باطني خفي؛ متميز بالغفلة والنسيان عما عهد به إليه».

وبالتأمل في هذا التعريف المستخلص من دلالات الألفاظ الخاصة بالإنسان، يطرح السؤال: ما هي الجوانب التي يتركب منها الإنسان؟ أو ما طبيعته؟

ب- حقيقة الإنسان: يتناول الراغب حقيقة الإنسان بالدراسة والبحث في جملة من مؤلفاته، على رأسها: الذريعة والتفصيل إضافة إلى الاعتقادات.

حيث يقول في الأول منها: «الإنسان مركب من جسم مدرك بالبصر، ونفس مدركة بالبصيرة،

(1)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 94.

(2)- المصدر نفسه، ص 94.

وإليهما أشار تعالى بقوله: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي...﴾⁽¹⁾»⁽²⁾.

وهو ما أكد عليه في الاعتقادات بصيغة مقاربة للأولى، فقال: «الإنسان روح وبدن على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي...﴾»⁽³⁾»⁽⁴⁾.

وإذا كان الجسم أو البدن مدرك بالبصر، ومخلوق من طين التي سمتها الظهور، فلا بد أن يكون هذا الجانب هو جانب البشرية التي سبقت الإشارة إليه في المعنى اللغوي، وهو ما نجده في الواقع حقيقة مشتركة بين الناس جميعاً؛ أما الجانب الثاني من الإنسان، وهو الجانب الخفي الذي كانت تظهر آثاره في التعاريف اللغوية سابقة الذكر ولا تظهر طبيعته، فإنه لا بد وأن يكون الروح أو النفس لتعريفه لها بأنها مدركة بالبصيرة مما يعني خفاؤها عن الأنظار.

ويتأكد هذا أكثر من خلال ما جاء في التفصيل، الذي قال فيه: «...ولما كان الإنسان جزئين: بدن محسوس وروح معقول ما تبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي...﴾ كان له بحسب كل واحد من الجزئين صورة: فصورته المحسوسة البدنية انتصاب القامة وعرض الظهر وتعري البشرية عن الوبر، وصورته المعقولة الروحانية العقل والفكر والروية والنطق...»⁽⁵⁾.

فحقيقة الإنسان إذن تتجلى في هذين الجانبين المذكورين؛ وهما الجانب المادي والذي نتج عنه صورته المحسوسة الظاهرة للعيان من قوامة وكل ما يتعلق به، وجانب روحي خفي تكون صورته المعقولة والمتمثلة في العقل وقدراته ووظائفه المختلفة (كما فيها النسيان) نتيجة له؛ وبها يكون تميز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى، ويبرز اختلافه عنها، فلا يحدث الالتباس بينه وبينها، كما حدث عند بعض المفكرين، شأن التطوريين الذين اقتصرُوا في تعريفهم له على النظر إلى الجانب الظاهري المرئي منه فحسب دون اعتبار لجوانبه الأخرى، فقادهم قصر نظرهم هذا إلى محاولة إيجاد كائنات مشاركة له في بعض خصائصه، ولما وجدوا أن القرود العليا تشترك معه في بعض جوانبها، قالوا بأن الإنسان «حيوان راق» أو كما ذهب إليه رالف لنتون في قوله: «إن تركيب الجسم الإنساني يدفعنا دون تردد إلى تصنيف الإنسان ضمن الحيوانات

(1) - ص: الآيتان 71-72.

(2) - الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص 75.

(3) - ص: الآيتان 71-72.

(4) - الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 203.

(5) - الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 87.

الفقرارية، ثم ضمن الحيوانات اللبونة، وأخيراً تصنيفه عضواً في رتبة معينة من الحيوانات اللبونة وهي الرئيسات أو الحيوانات العليا...»⁽¹⁾، ثم يحدّد هذه الرئيسات بقوله: «...وأكثر الرئيسات قرابة للإنسان هي القردة العليا الكبيرة، عديمة الذيل المسماة بالقردة الشبيهة بالإنسان "الأنثروبويد"»⁽²⁾، وبعد أن يقسم هذه القردة إلى أربعة أنواع: هي الشمبانزي والغوريلا والأورانج أوتان والغبون، يجري مجموعة من المقارنات بين الإنسان وبينها، ثم يقول: «...وليس ثمة مجال للشك في أن الإنسان وقرد "الأنثروبويد" كليهما تطوراً من أصل واحد...»⁽³⁾؛ فيجزم بذلك بأن للإنسان وهذا النوع من القردة سلفاً مشتركاً تطور عنه هذان الكائنان، صنف منهما صار قردة وصنف آخر هو الإنسان الحالي.

وأما ما تميّز به الإنسان عن هذه الكائنات، من قدرات ذهنية وانفعالية وحتى المادية فإن التطورين يرون أن ذلك لا يعدو أن يكون اختلافاً في الدرجة وليس اختلافاً في النوع⁽⁴⁾.

وقد اتخذ الماديون نظرية التطور سنداً لهم لإنكار الجانب الروحي في الإنسان، واعتباره مادة بحتة، فيذهبون إلى القول بأن «...الحياة منحدره من الكربون اللاحي، الذي يتكاثر أو يتضاعف بفعل التوالد التلقائي، وأصل الفعل النفسي هو التغيرات المادية الأخرى التي تطرأ على البروتوبلازم»⁽⁵⁾. فلا نفس إذن ولا روح، وما الأفعال النفسية والمشاعر بشيء أكثر من تغيرات على مادة البروتوبلازم تورث ما نظته فعلاً نفسياً.

وتتهاوى مكانة الإنسان عند الماديين أكثر - بعدما سقط من الإنسانية إلى الحيوانية عند التطورين - إلى منزلة لا يختلف فيها عن أدنى جماد، شأن ما ذهب إليه أحد رواد هذا الاتجاه في العالم العربي وهو شبلي شميل الذي يرى وبكل بساطة بأن هذا: «...العلم ليس فيه فوق ولا تحت، ولا وراء ولا أمام، فليس فيه مادة غريبة تدخل إليه أو تخرج منه، ولا فرق في المبدأ أو المعاد بين جميع الكائنات من أعلى الإنسان

⁽¹⁾ - رالف لتون: دراسة الإنسان، ترجمة: عبد الملك الناشف، منشورات المكتبة المصرية، صيدا/بيروت، (دط/1964م)، ص19.

⁽²⁾ - المرجع نفسه، ص19.

⁽³⁾ - المرجع نفسه، ص12.

⁽⁴⁾ - عبد العليم عبد الرحمان خضر: الإنسان والكون بين القرآن والعلم، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، جدة، (ط1/1403هـ - 1983م)، ص72.

⁽⁵⁾ - أحمد محمد جاد عبد الرزاق: فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفنون الإسلامية، (ط1/1416هـ - 1995م)، ص556.

فجميعها في تكوينها من عناصر طبيعة واحدة، وتمشى في أفعالها على نوااميس طبيعة واحدة مشتركة بينها جميعاً»⁽¹⁾

ويقول متحدثنا عن طبيعة الإنسان: «...واعلم أن الإنسان على رأي هذا المذهب طبيعي هو وكل ما فيه مكتسب من الطبيعة، وهذه الحقيقة لم يبق سبيل إلى الريب فيها اليوم ولو أصر على إنكارها لا يزال مفعول التعاليم القديمة راسخا في ذهنه رسوخ النقش في الحجر، فالإنسان يتصل اتصالا شديدا بعالم الحس والشهادة وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب. فإن جميع العناصر المؤلف منها موجودة في الطبيعة وجميع القوى التي فيه تعمل على حكم قوى الطبيعة.

فهو كالحوان فزيولوجيا وكالجماد كيمائيا والفرق بينه وبينهما فقط بالكمية لا الكيفية والصورة لا الماهية والعرض لا الجوهر. فالإنسان يحس والحوان يحس والإنسان يدرك والحوان يدرك ونوااميس التغذية واحدة فيهما. غير أن الإنسان يدرك أكثر من الحوان لأنه أكمل منه كما أن الحوان العالي يدرك أكثر من الحوان الذي دونه. وعناصره كعناصر الجماد تتفاعل وتتركب وتنحل وتحرق وتولد الحرارة والحياة كلها احتراق»⁽²⁾؛ أما العمليات العقلية فيذهب الماديون إلى أن «الدماغ يفكر كما تهضم المعدة وكما تفرز الكبد الصفراء»⁽³⁾، وأنه «لا فكر بغير فسفور»⁽⁴⁾، وأن «الفكر بالإضافة إلى الدماغ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد»⁽⁵⁾، وأما الروح فلا وجود لها ولا أثر.

وإذا كان هذا شأن المادية المتطرفة مع الإنسان فإننا نجد في الطرف المقابل لها الروحية المتطرفة التي تتمثل في الفئة التي ذهبت إلى أن الإنسان روح محض أو بمعنى آخر، أن الإنسان جسم وروح؛ إلا أن الوجود الحقيقي والجوهري فيه هو للروح وأن الجسد سجن لها لا بد من تعذيبه وحرمانه من كل اللذات حتى يذبل ويذول فتتخلص منه الروح وترجع إلى حريتها بالتحاقها بالعالم الأعلى⁽⁶⁾، وهذا ما نجد في كل من الفلسفة الأفلاطونية، والديانة البرهية والمسيحية من بعدها.

ونجد فئة ثالثة تجنح نوعا ما إلى أنصار الجانب الروحي، مع اعتدادها بالجانب العقلي من الإنسان، فالإنسان عندها عقل محض، وذلك لافتتاحها بقدراته وما ينتج عنه، ويذهب أصحاب هذه النزعة إلى دراسة

(1) - أحمد محمد جاد عبد الرزاق: فلسفة المشروع الحضاري، مرجع سابق، ص 558-559.

(2) - شبلي شميل: مقدمة ط 1 من فلسفة النشوء والارتقاء، ج 1، مطبعة المقتطف بمصر، (د/ط 1910م)، ص 39-40.

(3) - انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، (د/ط/د)، ص 193-400.

(4) - المرجع نفسه، ص 400.

(5) - المرجع نفسه، ص 400.

(6) - صلاح عبد العليم: الإنسان في القرآن الكريم: المبدأ والمصير - مرجع سابق -، ص 26-27.

طبيعة الإنسان على...» أنه ظاهرة عقلية لا جسمية وأن الوجود الجسمي ليس في حقيقة الأمر إلا نتاجا للعقل يشتق منه ويرتبط به...»⁽¹⁾

وهكذا تكون كل فئة من هذه الفئات الثلاث المختلفة، قد درست الإنسان وتناولته من جانب واحد من جوانبه المتعددة، ولم تنظر إليه ككل متكامل، فأورثها ذلك قصورا في النظر، وعجزا عن تعريفه أو بالأحرى بيان حقيقته بيانا صحيحا متكاملا، شأن ما فعله الراغب الذي يكون بتقريره بأن الإنسان مادة وروح وأن كل جانب من هذين الجانبين تعطيه خصائص ومميزات تختلف عن الأخرى، قد أعاد إليه توازنه الطبيعي الذي حاول هؤلاء الماديون والروحيون والعقليون سلبه إياه، وأقول أعاد لأن هذه الفئات الثلاث إن هي إلا امتداد لفئات كانت في الحقيقة موجودة قبل الراغب الأصفهاني، بل وحتى قبل مجيء الإسلام، ولم يزد المعاصرون اليوم عليها سوى محاولة تدعيمها بتطويع بعض الاكتشافات العلمية واتخاذها دليلا لها. وهكذا، وإذا كان الراغب الأصفهاني قد قرر أن حقيقة الإنسان أو طبيعته ثنائية: مادية وروحية؛ فإن السؤال المطروح هو:

هل تناوله من جانبه الماهوي أيضا، فبحث في ماهيته، وما يميزه عن بقية الكائنات الأخرى أم أنه أغفل ذلك؟ وإذا كان قد بحثه، فهل جرى سابقه ولاحقيه في ذلك أم أنه تميّز عنهم وما وجه تميّزه ذاك؟

ج- ماهية الإنسان: تناول الراغب الأصفهاني ماهية الإنسان، وخصائصه المميّزة له في عدّة مواضع من مؤلفاته، المفردات، الذريعة وتفصيل الشأتين، حيث قال في بيانه لمفهوم الناس...» قد يذكر ويراد به الفضلاء دون من يتناوله اسم الناس تجوّزا، وذلك إذا اعتُبر معنى الإنسانية، وهو وجود العقل، والذكر، وسائر الأخلاق الحميدة، والمعاني المختصة به...»⁽²⁾

فحدّد الإنسانية في مجموعة من الخصائص لا بد أن يتميز بها الإنسان حتى يعدّ إنسانا كامل الإنسانية وهي: وجود العقل، والذكر، والخصال الحميدة، أما إذا لم توجد هذه الخصائص في هذا الكائن كان إطلاق لفظ الإنسان عليه تجوّزا أو أصبح والحال هذه كاللفظ المجازي، قال: «... فإن كل شيء عدم فعله المختص به لا يكاد يستحق اسمه كاليد؛ فإنها إذا عدت فعلها الخاص بها فإطلاق اليد عليها كإطلاقها على يد

(1)- أبو اليزيد العجمي: حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم، (ضمن سلسلة دعوة الحق) نشر رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، السنة 3، ع22، (محرم 1404هـ - أكتوبر 1983م)، ص 19-20.

(2)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص829.

السريير ورجله، فقله: ﴿أَمِنُوا حَمَآ آمَنَ النَّاسُ﴾⁽¹⁾ أي: كما يفعل من وجد فيه معنى الإنسانية...»⁽²⁾.

ولهذا نجد في الذريعة يتناول مفهوم الإنسانية بشكل أكثر توضيحاً وبيانا، فيقول: «الإنسان من حيث هو إنسان كل واحد كالأخر... وإنما شرفه بأنه يوجد كاملا في المعنى الذي أوجد له...»⁽³⁾.

ولما كان كل شيء أوجده الله تعالى في هذا العالم -سواء كان إيجادا مباشرا منه عز وجل أم بهداية أحد مخلوقاته لإيجاده إنما هو لغرض ما، وهو تخصيص ذلك الموجود لفعل ووظيفة خاصة به دون غيره من بقية المخلوقات. فإذا لم يؤدها فقد خاصيته المميزة له، وهوى عن منزلته إلى منزلة من هو أدنى منه؛ «...والفعل المختص بالإنسان ثلاثة أشياء: (1) عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ فِيهَا﴾⁽⁴⁾، وذلك تحصيل ما به ترجيه المعاش لنفسه ولغيره.

(2) وعبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽⁵⁾، وذلك هو الامتثال للباري عز وجل في أوامره ونواهيه.

(3) وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾⁽⁶⁾ وغيرها من الآيات، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة»⁽⁷⁾.

فخلافة الإنسان لله تعالى في أرضه بعمارها وعبادته عز وجل هي الوظيفة التي أنيطت بهذا الكائن الجديد الذي أرادت المشيئة الإلهية أن توجده وتختصه بهذا المقام الرفيع الذي أكلته بقية المخلوقات وحظي الإنسان به من دونها، فإذا كانت العبادة أمرا مشتركا بين جميع الكائنات - كل حسب طبيعته - فإن مهمة الجمع بينها وبين النيابة عن الله تعالى في أرضه بعمارها لم توكل إلا للإنسان، فهو وحده المكلف بذلك والمكرم به، ولهذا كان إذا ما تخلّى عنها حقّ عليه أن ينزل إلى منزلة أدنى من البهائم نفسها؛ يقول الحسين مستندا في ذلك إلى آيات الذكر الحكيم «...وكل ما أوجد لفعل ما فشرفه بتمام وجود ذلك الفعل منه، ودنائه بفقدان ذلك الفعل منه... ومتى لم يوجد فيه المعنى الذي أوجد لأجله كان ناقصا، فإما أن يطرح

(1) - البقرة: الآية 13.

(2) - الراغب الأصفهاني: ذوالمفردا في مهندرسابق، ص 89.

(3) - الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص 90.

(4) - هود: الآية 61.

(5) - النازيات: الآية 56.

(6) - الأعراف: الآية 129.

(7) - الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص 90-91.

طرحا، وإما أن يردّ إلى مثالة النوع الذي هو دونه... فمن لم يصلح لخلافة الله تعالى، ولا لعبادته، ولا لعمارة الأرض فالبهيمة خير منه، ولذلك قال الله تعالى، في ذمّ الذين فقدوا هذه الفضيلة: ﴿أُولَئِكَ حَالِكِيزِعَامٍ بَلْ مِنْهُمْ أَهْلٌ أُولَئِكَ هُمُ الْعَامِلُونَ﴾⁽¹⁾»⁽²⁾.

وانطلاقا من هذا الاعتبار، قسّم أبو القاسم الإنسان من حيث معناه إلى قسمين: الإنسان بالمعنى العام، والإنسان بالمعنى الخاص، فقال: «... فالعامّ أن يُقال لكل منتصب القامة مختصّ بقوة الفكر، واستفادة العلم. والخاصّ أن يقال لمن عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه...»⁽³⁾ ثم أضاف معلقا على ذلك: «وهذا معنى- يقصد الخاص- يتفاضل فيه الناس ويتفاوتون فيه تفاوتًا بعيدا، وبحسب تحصيله تستحق الإنسانية وهي تعاطي الفعل المختص بالإنسان فيقال: فلان أكثر إنسانية»⁽⁴⁾.

فإنسانية الإنسان تتحدّد أو تكتسب بقدر ما يحصله الإنسان من معرفة الحق واعتقاده والعمل به؛ وهذا قد يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان صانع ماهيته كما يذهب إليه الوجوديون، لكنّ هذا الظنّ سرعان ما يتلاشى بتحديدده لسبيل هذا الاكتساب في قوله «... وكما يُقال الإنسان على وجهين، يُقال الحيوان الناطق على وجهين: عام، ويراد به من في قوة نوعه استفادة الكتابة، ويُقال خاص ويراد به من حصل الحق فاعتقده والخير فعمل به، كما يقال: زيد هو الكاتب دون عمرو أي هو مختص بعلم الكتابة...»⁽⁵⁾.

فمعرفة الحق والعمل بها مركوزة في النفس الإنسانية وما دور الإنسان إلّا إخراجها من حدّ القوّة إلى حدّ الفعل، فالناس متساوون في وجود هذه الصفة أو الخاصية فيهم، وإتّما يبدأ التفاوت بينهم في مقدار إخراجهم لها إلى حدّ الفعل وانعكاسها في سلوكياتهم، وهو ما نجدّه واضحا في الحديث النبوي الذي يقول فيه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: [أيّها الناس ألا إنّ ربّكم واحد وإنّ أباكم واحد ألا لا فضل لعربيّ على أعجميّ ولا لعجميّ على عربيّ ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلّا بالتقوى]⁽⁶⁾.

(1) - الأعراف: الآية 179.

(2) - الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص 91-92.

(3) - الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 87-88.

(4) - المصدر نفسه، ص 88.

(5) - المصدر نفسه، ص 88.

(6) - أحمد بن حنبل: المسند، مج 5، ص 411.

فالتقوى أو الفعل الخاص بالإنسان هو الذي يحدّد ماهيته والخاصية المميزة له عن بقية الكائنات، وبالتالي يكون الإنسان عند الراغب، هو ذلك الكائن المركّب من جسد مرئي وروح غير مرئية وجانب ثالث لم يتعرّض له - في حدود علمي - مفكّر آخر قبله وهو ما اصطلح عليه بمعرفة الحق. ويتميّز تعريف الراغب للإنسان عن كلّ التعريفات التي جاءت فيه، بكونه جاء مطابقاً لتعريف القرآن له، ومستمدّاً منه، ذلك أنّ القرآن الكريم يعرف الإنسان أنّه خليفة الله تعالى في أرضه.

يقول صلاح عبد العليم في هذا الشأن، بعدما بيّن أنّ جماع ما يوصف به الإنسان في القرآن أنّه حامل للأمانة، واستبعاده لكل التفسيرات التي وردت في شأن هذه اللفظة: «... إنّ الدقة في تعريف الإنسان توجب علينا القول بأنّ الخاصية المميزة للإنسان في القرآن الكريم هي: الخلافة في الأرض، وهي ما أرى أن تفسّر به الأمانة التي حملها الإنسان دون غيره من المخلوقات.»⁽¹⁾

ويقول في موضع آخر: «... على ضوء ذلك نستطيع أن نقول - مطمئنين - أنّ الأمانة: هي الخلافة في الأرض وأنّ حمل الإنسان لها هو إبانة عن استعداده لها دون غيره من الكائنات أرضية أو سماوية، حيّة أو غير حيّة»⁽²⁾.

وتستمدّ بنت الشاطيء تعريفها له من القرآن كذلك فيأتي موافقاً لتعريف الراغب له، إذ تقول: «... أمّا "الإنسان" فليس مناط إنسانيته، فيما نستقرئ من آيات البيان المعجز، مجرد كونه منتمياً إلى فصيلة الإنس (الرحمان: 14)، و(الحجر: 26) كما أنّه ليس مجرد بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق. وإنّما الإنسانية فيه اتقاء إلى الدرجة التي توهّله للخلافة في الأرض واحتمال تبعات التكليف وأمانة الإنسان، لأنّه المختصّ بالعلم والبيان والعقل والتمييز، مع ما يلابس ذلك كلّ من تعرض للابتلاء بالخير والشرّ، وفتنة الغرور بما يحس من قوته وطاقته، وما يزدنيه من الشّعور بقدرته ومكانته في الدّرجة العليا من درجات التطوّر ومراتب الكائنات.

بحيث ينسى في نشوة زهوه وكبرياء غروره، أنّه المخلوق الضعيف الذي يعبر رحلة الدنيا من عالم المجهول إلى عالم الغيب، على الجسر المضيضي حتماً إلى حفرة من تراب: ﴿أَمْ لِلإِنسَانِ مَا كَفَى، فَاللَّهُ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى﴾⁽³⁾ «⁽⁴⁾.

(1) - صلاح عبد العليم: الإنسان في القرآن الكريم: المبدأ والمصير، مرجع سابق، ص 41-47.

(2) - المرجع نفسه، ص 49.

(3) - النجم: الآيتين 24-25.

(4) - بنت الشاطيء: مقال في الإنسان، مرجع سابق، ص 15.

وهذا التعريف هو أوفق التعاريف، فهو يبيّن بأنّ الإنسان لا يكون إنساناً إلاّ إذا تحمّل الأمانة التي أوكلت إليه؛ الأمانة بمعناها الخاص والعام: أمّا بمعناها الخاص فيكون بتهذيبه لنفسه وامتنال أوامر خالقه عز وجل والانتهاز عن نواهيها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

أمّا بمعناها العام فيكون ذلك بالسعي لعمارة الأرض والإصلاح فيها، متحمّلاً في سبيل ذلك كله ما يلاقه من صعاب وعراقيل مكثّفاً نفسه على ضرورة تخطيها دون كلل ولا ملل، وحينها بتحقيق الإنسان لهذين المعنيين يكون قد حقّق إنسانيته، فكلمًا ارتقى أكثر في تحقيقها كلما ارتقى في إنسانيته وشارف على تحقيق كمالها.

وما سرّ تميّز الإنسان عن بقية الكائنات إلاّ لأنّه قادر-دونها-على الارتقاء بنفسه، وتهذيبها، وتحقيق أعلى صور الكمال الإنساني، فهو وإن كان يحمل بين جنبيه بعض الصفات الدنيئة إلاّ أنّه قادر على الترفع عنها والتخلّص منها، وهذا عكس ما ذهب إليه بعض الأخلاقيين الفرنسيين من أمثال لاروشيفوكو، لافونتين، سان سيمون، شامفور، وموباسان، الذين بالغوا في «...تصوير ما ينطوي عليه سلوك البشر من تفاهة ودناءة ورياء، فيشبهون قلب الإنسان بجهاز آلي مبتذل يحركه ترس واحد ألا وهو المنفعة!»⁽¹⁾

كما أنّ القول بأنّ الإنسان حيوان ناطق كما ذهب إليه الفلاسفة المشائون-على ما سبق بيانه-لا يعدّ تعريفاً جامعاً مانعاً له: خصوصاً وأننا علمنا أنّ النطق ليس خاصية مميّزة له وحده سواء حُدّد مفهومه بالنطق اللفظي أو أرجعت دلالاته إلى القول وذلك لوجود كائنات أخرى غيره متميّزة بهذه الصفة عرفنا القرآن بها، وهي الجنّ، والأمر نفسه يقال لمن عرفّ الإنسان بأنّه كائن مكلف-شأن المعتزلة-فإنّ التكليف ليس خاصاً بالإنسان وحده بل يشمل الجنّ كذلك بنص آية سورة الذاريات.

أمّا تعريف علماء الاجتماع له بأنّه «حيوان اجتماعي»⁽²⁾، فإنّه يُردّ على أصحابه بأنّ هناك حيوانات اجتماعية بطبيعتها كذلك، إذ لا تستطيع العيش إلاّ في وسط القطيع ممّا يجعل التعريف غير مانع فإذا ما رجعنا إلى أصحاب الديانات-السّماوية منها خصوصاً-، فإننا نجد المسيحية تعرّف الإنسان بأنّ «روح علوي سقط إلى الأرض من سماء»⁽³⁾

(1)- إبراهيم زكرياء: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، (دط/دت)، ص7.

(2)- عبّاس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عبّاس محمود العقاد، مج7، الإسلاميات، ج3، دار الكتاب المصري، القاهرة، (ط3/1986م)، ص510.

(3)- عبّاس محمود العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عبّاس محمود العقاد، مج5، الإسلاميات، ج1، ص80.

ولا يخفى ما في هذا التعريف من إيماء إلى عقيدة الخطيئة الأصلية التي تنسب عليها الديانة المسيحية، وهي عقيدة خاطئة بمنطق العقل والدين، أما من منطق العقل، فكيف يتصور أن إنساناً أخطأ وغيره يعاقب في مكانه لا لشيء إلا لأنه من سلالته، وأما من منطق الدين فإن القرآن الكريم جاء لإبطال مثل هذه الاعتقادات الباطلة معلناً في وضوح تام قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾⁽¹⁾.

وبهذا يكون تعريف الراجب قد جاء مستمداً من القرآن الكريم ليعيد للإنسان توازنه ويعرفه بمكانته التي شرف بها، وحدد عناصر ماهيته في ثلاث عناصر هي الجانب المادّي، الجانب الرّوحي ومعرفة الحق، وهي العناصر التي سنتعرض لها بتفصيل أكثر فيما يأتي من هذا البحث.

(1) - الأنعام: الآية 164.

الفصل الثاني:

مخاطر ماهية الإنسان عند الراغب

المبحث الأول: الجانب المادي للإنسان

1- الجانب المادي للإنسان الأول

2- الجانب المادي لذرية آدم

المبحث الثاني: الجانب الروحي للإنسان عند الراغب

1- الروح والنفس عند الراغب

2- طبيعة النفس عند الراغب

3- علاقة الروح بالجسد عند الراغب

4- مصير النفس

المبحث الثالث: الجانب المعرفي

1- تعريف العلم والمعرفة عند الراغب

2- إمكان المعرفة ومصدريتها عند الراغب

3- وسائل المعرفة وطرقها

4- غاية المعرفة



تمهيد:

لقد تقرّر في الفصل الأوّل من هذا البحث، أنّ ماهية الإنسان لها ثلاثة عناصر أساسية هي: الجانب المادّي، والجانب الرّوحي، والجانب المعرفي.

هذا عن الإنسان الذي نعرفه الآن أو بني آدم، لكن هل كان لتكوّنه مراحل؟ أم أنّه أوجد مباشرة كما هو؟ وهل كلّ عناصر ماهيته موهوبة؟ له أم أنّ له دور في اكتساب البعض منها؟ وما الغاية من إيكال بعض هذه الجوانب للإنسان ليكتسبها؟

هذا ما سنعرفه من خلال هذا الفصل إن شاء الله.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الأول: الجانب المادي للإنسان:

تمهيد:

إن بحث الجانب المادي الظاهري من الإنسان يقتضي الرجوع إلى نشأته الأولى، ومنشئه الأول، وكيف كان؟
ثم الانتقال إلى بحث كيفية نشأة الإنسان الحالي، ووجوده، والعناصر التي تكوّن هذا الجانب منه، ومراحل تكوّنها في فكر الراغب الأصفهاني مع مقارنتها بالأبحاث العلمية المعاصرة وما توصلت إليه بخصوص الإنسان.

1- الجانب المادي للإنسان الأوّل:

لقد أثّرت إشكالات عديدة حول أصل الإنسان ومبده، بدءاً بتحديد: -بداية النوع الإنساني، ثم الاختلاف في القول بين وحدة الإنسان وتعدّده، ووصولاً إلى القول بتطوّر الإنسان الأوّل عن كائنات سابقة له، تقوم هذه الاختلافات في معظمها بين أصحاب الديانات السماوية وبعض علماء الأجناس وبعض الفلاسفة.

أ- **بداية النوع الإنساني**، يذهب كلّ من الدهريين والفلاسفة المشائين إلى القول بقدّم النوع الإنساني، حيث تذهب الفئة الأولى إلى «أن الإنسان لم يزل ولن يزول، وأن الدهر دائر لا أوّل له ولا آخر»⁽¹⁾، وهو الموقف ذاته الذي يذهب إليه الفلاسفة حيث يذكر ابن رشد اتّفاقهم في هذه المسألة فيقول: «ومذهب الناس في الأجناس ثلاثة مذاهب: مذهب من يرى أن كلّ جنس فهو كائن فاسد من قبل أنه متناهي الأشخاص، ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هي أزليّة، أي لا أوّل لها ولا آخر من قبل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية، وهؤلاء قسمان: قسم قالوا إنّ أمثال هذه الأجناس إنّما يصحّ لها الدوام من علّة ضرورية واحدة بالعدد، وإلاّ لحقها أن تُعدم مرّات لا نهاية لها في الزّمان الذي لا نهاية له، وهؤلاء هم الفلاسفة، وقوم اعتقدوا أنّ وجود أشخاصها غير متناهية كاف في كونها أزليّة، وهم الدهرية»⁽²⁾

فمواقف الناس إذا حول المسألة تنقسم في الأصل حسب قول ابن رشد إلى قسمين رئيسين؛ الأوّل القائل بوجود بداية ونهاية للأجناس عموماً؛ أمّا الثاني فيرى عكس ذلك، إذ أنّ الأجناس عندهم بما فيها

(1)-عصام الدين محمد علي: صحوة العقل مع تاريخ المذاهب الفلسفية، منشأة المعارف بالإسكندرية، (دط/دت)،

(2)-ابن رشد: تمهات التهافت، مرجع سابق، ص322.

وليس هذا فحسب، بل نجده ينطلق من حدوث العالم متخذاً إياه دليلاً على وجود الخالق عزّ وجلّ، ووحدانيته تعالى⁽¹⁾، وبالطبع يستحيل أن يكون العالم محدثاً والإنسان-الذي هو جزء منه- قديماً، لهذا نجد أنّ الراغب يقرّ بأنّ الإنسان محدث وإن لم يكن ذلك بتصريح منه، وإنّما يستنتج من استدلاله بمحدث الخلق والذي يجعل الإنسان آخر الموجودات، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلّم ما نصّه: [خلق الله عزّ وجلّ التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق التور يوم الأربعاء وبثّ فيها الدّواب يوم الخميس وخلق آدم عليه السّلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر والليل]⁽²⁾.

وباستدلال الراغب بهذا الحديث يتبيّن أنّه ينتمي إلى الفئة الأولى من الفئات الثلاث التي ذكر ابن رشد موافقها من المسألة في قوله السابق، بمعنى أنّه من القائلين بوجود بداية للنوع الإنساني، أو بمعنى آخر رفض الرأي القائل بأزلية هذا النوع من المخلوقات- وإن كان هذا الرفض ضمناً-، فإذا كان آدم أبو البشرية هو آخر المخلوقات وجوداً فلا بدّ أن يكون للجنس البشريّ بداية في هذا الوجود. وإذا كان هذا هو موقف الراغب من هذه المسألة فماذا عن بقية المسائل الأخرى؟

به- الإنسان الأوّل بين الوحدة والتعدّد: لم تكن شبهة القول بقدّم النوع الإنساني هي الوحيدة التي تعرّض لها أصل الإنسان، وإنّما واجهته شبهات أخرى عديدة، إذ نجد ثمن بحثوا في هذه المسألة أو أبدوا مواقف فيها انطلاقاً من اعتقادهم الدّينية أو الفلسفية من ذهب إلى القول بتعدّد أصله أو مبدئه، وينقسم هؤلاء إلى طائفتين:

تذهب الأولى منهما: إلى القول بتعدّد الأصل الإنساني المكاني، بمعنى أنّه لم يوجد إنسان واحد، عنه تفرّعت كلّ البشرية، وإنّما وُجدت أصول عديدة في أماكن مختلفة وعنها تفرّعت بقية النّاس. في حين ترى الفئة الثانية أنّ البشرية لها أصل واحد أو أب واحد، لكن هذه البشرية الموجودة الآن ذات الأب الذي تنتمي إليه سبقتها بشرية أخرى ذات أب آخر، وستزول هذه الحاضرة لتأتي بشرية أخرى بعدها بأب آخر وهكذا.

ونجد أتباع هاتين الفكرتين قدماء ومعاصرين: فممن اقتنع بالفكرة من القدماء مثلاً نجد فئة من الشيعة، أمّا من المعاصرين فيبرز كلّ من علماء الأحياء، وعلماء الأجناس كأهمّ مناصرين لهذه الفكرة

(1)- الراغب: الاعتقادات - مصدر سابقاً - ص 48

(2)- مسلم: صحيح مسلم، مج 9، ج 17، دار الفكر، (دط/1401هـ-1981م)، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: الخلق وخلق آدم عليه السلام، ص 133-134. وإن كان قد ذكره الراغب بلفظ مغاير قليلاً.

وليس هذا فحسب، بل نجد ينطلق من حدوث العالم متخذاً إياه دليلاً على وجود الخالق عزّ وجلّ، ووحداً لله تعالى⁽¹⁾، وبالطبع يستحيل أن يكون العالم محدثاً والإنسان-الذي هو جزء منه- قديماً، لهذا نجد أنّ الراغب يقرّ بأنّ الإنسان محدث وإن لم يكن ذلك بتصريح منه، وإنّما يستنتج من استدلاله بحديث الخلق والذي يجعل الإنسان آخر الموجودات، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلّم ما نصّه: [خلق الله عزّ وجلّ التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق التور يوم الأربعاء وبتّ فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر والليل]⁽²⁾.

وباستدلال الراغب بهذا الحديث يتبيّن أنّه ينتمي إلى الفئة الأولى من الفئات الثلاث التي ذكر ابن رشد موافقها من المسألة في قوله السابق، بمعنى أنّه من القائلين بوجود بداية للنوع الإنساني، أو بمعنى آخر رفض الرأي القائل بأزلية هذا النوع من المخلوقات- وإن كان هذا الرفض ضمناً-، فإذا كان آدم أبو البشرية هو آخر المخلوقات وجوداً فلا بدّ أن يكون للجنس البشري بداية في هذا الوجود. وإذا كان هذا هو موقف الراغب من هذه المسألة فماذا عن بقية المسائل الأخرى؟

به- الإنسان الأول بين الوحدة والتعدد: لم تكن شبهة القول بقدّم النوع الإنساني هي الوحيدة التي تعرّض لها أصل الإنسان، وإنّما واجهته شبهات أخرى عديدة، إذ نجد ثمن بحثوا في هذه المسألة أو أبدوا مواقف فيها انطلاقاً من اعتقادهم الدّينية أو الفلسفية من ذهب إلى القول بتعدّد أصله أو مبدئه، وينقسم هؤلاء إلى طائفتين:

تذهب الأولى منهما: إلى القول بتعدّد الأصل الإنساني المكاني، بمعنى أنّه لم يوجد إنسان واحد، عنه تفرّعت كلّ البشرية، وإنّما وُجدت أصول عديدة في أماكن مختلفة وعنها تفرّعت بقية الناس. في حين ترى الفئة الثانية أنّ البشرية لها أصل واحد أو أب واحد، لكن هذه البشرية الموجودة الآن ذات الأب الذي تنتمي إليه سبقتها بشرية أخرى ذات أب آخر، وستزول هذه الحاضرة لتأتي بشرية أخرى بعدها بأب آخر وهكذا.

ونجد أتباع هاتين الفكرتين قدماء ومعاصرين: فممن اقتنع بالفكرة من القدماء مثلاً نجد فئة من الشيعة، أمّا من المعاصرين فيبرز كلّ من علماء الأحياء، وعلماء الأجناس كأهمّ مناصرين لهذه الفكرة

(1)- النزاع بين الاعتقادات - مصدر سابق - ص 48

(2)- مسلم: صحيح مسلم، مج 9، ج 17، دار الفكر، (دط/1401هـ-1981م)، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب: الخلق وخلق آدم عليه السلام، ص 133-134. وإن كان قد ذكره الراغب بلفظ مغاير قليلاً.

ومدافعين عنها:

فأما بالنسبة للشّعبة نجد أنّه قد جاء في كتاب "الخصائص" لابن بابويه حديثاً منسوباً إلى جعفر الصادق جاء فيه: «إنّ لله تعالى اثني عشر ألف عالم كلّ عالم منهم أكبر من سبع سموات وسبع أرضين، ما يرى عالم منهم أنّ لله عزّ وجلّ علماً غيرهم.»⁽¹⁾

وكلامه هذا يدلّ على أنّ هذه الفئة من الشّعبة لا تقول بتعدّد الأصل الإنساني لسكّان الأرض، وإنّما هي تقول بتعدّد من نوع آخر وهو تعدّد الأناسي في الكواكب المختلفة في هذا الكون.

وهو الأمر ذاته الذي يذهب إليه بعض علماء الأحياء مستدلّين على ذلك بما توصل إليه علم الفلك من نتائج تدلّ على اشتراك الأرض مع الشّمس وسائر الكواكب في كثير من العناصر المكوّنة لها، وهو ما أدّى بهم إلى القول بوحدة أصل النشأة للمجموعة الشّمسية، ومنه فإنّ ظهور صور أخرى من الحياة على بعض الكواكب ليس أمراً بعيد الاحتمال، غير أنّهم لا يعتبرون أنّ الحياة تنتقل من كوكب إلى آخر، وإنّما تولد من جديد، وبشكل جديد يتفق مع ظروف كلّ كوكب؛ وعليه فإنّهم يصلون من كلّ ذلك إلى نتيجة مفادها أنّ الحياة موجودة في كواكب أخرى عديدة من هذا الكون، وما دام «... وجود الحياة في غير عالمنا الأرضي احتمالاً قائماً فقد يكون أيضاً وجود الإنسان في تلك العوالم ممّا يمكن القول به فلا يكون الأصل البشري واحداً بل متعدّداً بتعدّد تلك العوالم.»⁽²⁾

وإذا كان هذا موقفاً من قالوا بالتعدّد المكاني خارج كوكب الأرض؛ فإنّ فئة أخرى -هم علماء الأجناس- ذهبت إلى القول ذاته أي التعدّد. لكن هذه المرّة على سطح الأرض وليس في كواكب أخرى، وأكثر من يعتدّ بهذه الفكرة ويدافع عنها أصحاب النظرية القائلة بالتفوّق العرقي، إذ «تقوم فكرة تعدّد الأصل البشري عند هؤلاء أساساً على اختلاف الأمم والشعوب في المظاهر الجسمية، كلون البشرة والشعر وخاصة شكل الرأس، بل يضيفون إلى ذلك الاختلاف في الجانب العقلي ودرجة التفكير»⁽³⁾، وهذا الجانب الأخير هو غرض معظمهم، لتبرير الهيمنة والاستعمار للشعوب الضعيفة التي يدّعون أنّها أقلّ منهم مكانة من حيث المستوى العقلي، وعليه، فإنّه لا بدّ للمتفوقين من استعمارهم، ليدبّروا شؤونهم، لأنّهم غير قادرين على فعل ذلك بأنفسهم لقصورهم الفطري.

(1)-الألوسي: روح المعاني، مج2، ج4، دار الفكر، بيروت، طبعة جديدة ومنقحة، (1403هـ-1983م)، ص181

(2)-صلاح عبد العليم: الإنسان في القرآن المبدأ والمصير، مرجع سابق، ص11.

(3)-محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، ج1، دار الفكر، بيروت، (دط/دت)، ص706-707.

أما أصحاب الرأي القائل بالتعدّد الزماني للأصل الإنساني فينقسمون بدورهم إلى فئتين: فئة قالت بالدّورة الأبدية للبشرية، وفئة أخرى قالت بفكرة تعدّد آدم. فمن قالوا بفكرة الدورة الأبدية نجد كلاً من أتباع الديانة البرهمية* والرواقيين** من الفلاسفة، وتذهب كلّ من هاتين الطائفتين إلى القول بالدّورة الأبدية للكون، أي أنّ للكون عمراً محدوداً، إذا ما انتهى هذا العمر فسدت جميع مكوناته وما فيه؛ ليعاد بناؤه مرّة أخرى إلى ما كان عليه بجميع عناصره وما كان فيه وهكذا إلى غير نهاية، ويوضّح القاضي صاعد الأندلسي مذهب الفئة الأولى فيقول: «تقول أصحاب "السند هند"... إنّ الكواكب السبعة وأوجاتها، وجوزهراتها، تُجمع كلّها في رأس الحمل خاصة في كلّ أربعة آلاف ألف سنة، وثلاثمائة ألف سنة وعشرين ألف سنة شمسية "أي: 4320 مليون سنة". ويسمّون هذه المدة مدّة العالم لأنهم يزعمون أنّ الكواكب (وأوجاتها وجوزهراتها) متى اجتمعت في رأس الحمل فسد جميع المكونات في الأرض، وبقي العالم السفلي خراباً دهرًا طويلاً، حتّى تتفرق الكواكب والأوجات والجوزهرات في البروج، فإذا كان ذلك بدء الكون، وعادت حالة العالم السفلي إلى الأمر الأوّل هكذا أبداً إلى غير غاية عندهم»⁽¹⁾.

ونجد الفكرة ذاتها عند الرواقيين، حيث يوضح لنا عثمان أمين مذهبهم في هذه المسألة بعد أن يقرّر بأنهم يقولون بأنّ العالم محدود ببداية ونهاية تدوم مدّة ثمانية عشرة ألف سنة -18000 ألف- مكررة ثلاث مائة وخمسة وستين مرة، ينتهي خلالها الماء-عنصر الحياة-، فينتهي العالم بحرق الإله زيوس له، ليعود فينشأ من جديد «...فالعالم لا يفنى بعد الاحتراق، إذ تكون الغلبة للأثير على العناصر الأخرى التي تخضع للناموس الإلهي، فينشأ بعد ذلك عالم جديد، لكنّه شبيه لسابقه من جميع الوجوه، فهو بمثابة البعث للعالم الأوّل. والعالم الجديد تمرّ به عين الأحداث، ويعيش فيه عين الأشخاص في العالم السّابق من غير تبديل،

(*)-البرهمية: إحدى أكبر الديانات الهندية، وتعرف بالهندوسية والهندوكية، وسُميت بالبرهمية أو البراهمية، نسبة إلى براهما- على الأرجح-وهو الذات العليا، والعلة الأولى والروح الأسمى في هذه الديانة. انظر: عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، ص18.

(**) -الرواقية: «مذهب فلسفي يوناني، يرى أنّ السعادة هي في صلابة الإرادة ورباطة الجأش وعدم المبالاة لكلّ لذّة أو ألم، لأنّ الإنسان جزء من العالم الأكبر، وكلّ ما يحدث للإنسان إنّما يحدث بخدمة العقل الكلّي وتبديره المحتوم» عبده الحلو: المرجع السابق، ص164.

(1)-صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق: حياة العيد بوعنوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (ط1/فبراير1985م)، ص56.

فَيرى فيه مثلاً رجل يشبه سقراط الحكيم، ويكون لذلك الرجل زوجة تشبه "زانتيب"... وهكذا يعيد التاريخ نفسه إلى غير نهاية، ولم تنزل الأشياء بعينها تذهب ثم تعود ولا جديد تحت الشمس»⁽¹⁾ وعلى هذا يكون قولهم-البراهمة والرواقيون- بالتعدّد الزماني، ليس من قبيل وجود جنس بشري قبل جنسنا هذا فني، ثم جنسنا هذا، ثم يفنى، ويأتي بعده آخر وهكذا؛ وإتّما الدورة الأبدية عندهم للكون بما فيه الإنسان، تعني وجود هذا الكون زمناً محدّداً ثم فئاته، ثم عودته بعناصره ذاتها وأحداثه نفسها دون أدنى اختلاف؛ فهو بحقّ كما شبّهه صلاح عبد العليم: «أشبه ما يكون بشرط سينمائي واحد يكرّر عرضه مرّات عديدة دون إحداث أيّ تغيير فيه أو تبديل»⁽²⁾.

أمّا القول بتعدّد آدم، فإنّه ينسب إلى كلّ من الشيعة الإمامية وابن عربي الصوفي، كما نسب إلى الإمام جعفر الصادق أيضاً، والذي سبق وأن نسب إليه القول بالتعدّد المكاني للإنسان، حيث جاء في محاضرة الأوائل: «ومما نقل في كتب المؤرّخين والمتصوّفين عن محمد بن علي الباقر-رضي الله عنهما- أنّه قال: قد انقضى من قبل آدم الذي هو أبونا ألف آدم أو أكثر، ونقل عن الشيخ الأكبر في الفتوحات المكية في باب حدوث الدّنيا أنّه شاهد أناساً تمثّلوا له عند الكعبة في الطّواف فسألهم عن مدّة أعمارهم، فقالوا قريب من أربعين ألف سنة، فقال الشيخ: فتذكّرت حديثاً أن الله خلق قبل آدم مائة ألف آدم، فسألته عن صدق ذلك إدريس-عليه السّلام- فقال: نحن معشر الأنبياء أمّنا بحدوث العالم وما تعلق علمنا بأوّلّه، والله الباقي الخلاق، وما سواه حادث فان»⁽³⁾.

وبلفظ قريب منه جاء في روح المعاني ما نصّه: «وذكر صاحب جامع الأخبار من الإمامية في الفصل الخامس عشر خيراً طويلاً نقل فيه أنّ الله تعالى خلق قبل أبينا آدم ثلاثين آدم، وبين كل آدم و آدم ألف سنة، وأنّ الدّنيا بقيت خراباً بعدهم خمسين ألف سنة، ثمّ عمّرت خمسين ألف سنة، ثمّ خلق أبونا آدم-عليه السّلام-، وروى ابن بابويه في كتاب التّوحيد عن الصادق في حديث طويل أيضاً أنّه قال: لعلك أنك ترى أنّ الله تعالى لم يخلق بشراً غيركم، بلى، والله لقد خلق ألف آدم أنتم في آخر أولئك الآدميين، وقال الميثم في شرحه الكبير عن النهج-ونقل عن محمد بن علي الباقر- أنّه قال: قد انقضى قبل آدم الذي هو أبونا ألف آدم أو أكثر، وذكر الشيخ الأكبر قدّس سرّه في فتوحاته، ما يقتضي بظاهرة أنّ قبل آدم بأربعين ألف سنة آدم غيره»⁽⁴⁾.

(1)- عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، (ط2/1959م)، ص165-166.

(2)- صلاح عبد العليم: الإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص109.

(3)- البسنوي: محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط2/1398هـ-1978م)، ص6.

(4)- الألوسي: روح المعاني، مرجع سابق، ص180-181.

وإذا كانت مصادر الشيعة غير متوفرة لدينا- في حدود علمي- فإن الرجوع إلى الفتوحات المكية لابن عربي، تفنّد نسبة هذا القول إليه، ذلك أن باب حدوث الدنيا، كما أسماه البسنوي غير موجود في كتابه هذا، وأمّا ما يقاربه في التسمية فهو الباب الذي سماه «في سبب بدء العالم مراتب الأسماء الحسنى من العالم كله»، فإننا لا نجد فيه أثراً لذكره لهؤلاء الناس الذين التقى بهم عند طوافه بالكعبة، وأخبروه بأنهم يرجعون إلى ما يقارب أربعين ألف سنة، ولا التقائه بإدريس- عليه السلام- واستفساره عن ذلك، وكلّ ما جاء فيه أنّه ذكر أن الكعبة قد طاف بها «مائة ألف نبي وأربعة وعشرون ألف نبي، سوى الأولياء وما من نبي ولا وليّ إلاّ وله همة متعلّقة بهذا البيت وهذا البلد الحرام...»⁽¹⁾.

وإن كان ابن عربي قد قال بهذه الفكرة حقيقة، فلعلّ ذلك يكون في أحد كتبه الأخرى غير المتوفرة لدينا.

وبالرجوع إلى آيات الذكر الحكيم، نجد منها ما يصرح بأنّ الأرض هي مقرّ هذا الجنس البشري، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَكْمَفِ فِيهِ الْأَرْضِ مُسْتَقَرًّا وَمَتَابًا إِلَىٰ حِينٍ﴾⁽²⁾، وهي آية صريحة في أنّ الأرض هي مقرّ سكن هذا الجنس، والآيات المشابهة لها في الدلالة كثيرة، وفي المقابل نجد آيات أخرى كأنّها توحى بوجود مخلوقات أخرى غير الإنسان في هذا الكون، مثل قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽³⁾. وقوله أيضا: ﴿بِمَا لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾⁽⁴⁾. وقوله جل ثناؤه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁵⁾. كما جاء في قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْبَغِيُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾⁽⁶⁾. وقال أيضا تبارك وتعالى: ﴿تَسْبُحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾⁽⁷⁾. ووجود مثل هذه الآيات الكريمة، دفع ببعض المفسرين إلى القول بوجود كواكب أخرى مسكونة بكائنات حية شأنها شأن الأرض⁽⁸⁾.

(1)- ابن عربي: الفتوحات المكية، مج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط/دت)، ص99.

(2)- البقرة: الآية 36.

(3)- الإسراء: الآية 55.

(4)- الرحمان: الآية 29.

(5)- الحج: الآية 18.

(6)- المؤمنون: الآية 71.

(7)- الإسراء: الآية 44.

(8)- عبد العليم عبد الرحمان خضر: الإنسان والكون، مرجع سابق، ص288-289.

الصَّنْف البائد قد أفسد في الأرض وسفك الدَّماء، وأن الملائكة استنبطوا سؤالهم بالقياس عليه، يقصد قول الله تعالى على لسانهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُخْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾⁽¹⁾، لأن الخليفة لا بد أن يناسب من يخلفه ويكون من قبيله كما يتبادر إلى الفهم...»⁽²⁾.

أما الراغب فإنه تجنّب كل هذه التخمينات، واستند-كعادته- في المسألة إلى نصوص الوحي بشقيه القرآني والحديثي، وقرّر بأن: «الإنسان إنسانان: أحدهما آدم الذي هو أبو البشر، ويجري من سائر الناس بحرى البذر الذي منه أنشئ غيره...»⁽³⁾.

ولمّا كان آدم هو أبو البشر، وكان لهم بمثابة البذر الذي منه ينشئون، كان من الضروري أن يكون أوّل البشر خلقاً- كما سبق إثباته في العنصر السّابق- وكان هو الأصل الوحيد لبني البشر، ولا أصل آخر لهم، وهذا استناداً لقوله صلى الله عليه وسلم: [يا أيها النّاس ألا إنّ ربّكم واحد وإنّ أباكم واحد...]⁽⁴⁾.

لكن ومع تحديده وحدة الأصل الإنساني يبقى الإشكال في كيفية ظهور هذا الأصل قائماً-لحد الآن- هل الإنسان الأوّل تطور عن كائنات سابقة له أم أنّه خلق خلقاً مستقلاً؟ وإلى أيّ الرأيين يميل الراغب؟

- الإنسان الأوّل بين التطور والخلق المستقل:

يذهب أصحاب نظرية التطور* إلى أنّ جميع الكائنات الحيّة تشبعت وتطوّرت وارتقت عن أصل واحد منه اشتقت كلّ الكائنات نتيجة لعوامل عدّة منها المتعلّق بالكائن في حدّ ذاته، ومنها ما يتعلّق بالبيئة

(1)- البقرة: الآية 30.

(2)- محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار)، مج1، دار المعرفة، بيروت، (ط2/دت)، ص257-258.

(3)- الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، 71.

(4)- الحديث سبق تخريجه في الصفحة 106 من هذا البحث.

(*)- نظرية التطور أو نظرية النشوء والارتقاء: في علم الأحياء تذهب إلى أنّ جميع الأنواع الحيوانية والنباتية قد تطورت تدريجياً عبر أجيال متعاقبة، عن أشكال بسيطة أو بدائية سابقة، ومن أهم علمائها في العصر الحديث "لامارك": العالم الفرنسي (1829-1844)، و"داروين". انظر: منير البعلبكي: موسوعة المورد، مج4، دار العلم للملايين، بيروت، (ط1/1981م)، ص86-87. مادة (Evolution)

الصَّنْفُ البائِدُ قَدْ أَفْسَدَ فِي الْأَرْضِ وَسَفَكَ الدِّمَاءَ، وَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ اسْتَنْبَطُوا سِوَاهُمْ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهِ، يَقْصِدُ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى لِسَانِهِمْ: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾⁽¹⁾، لِأَنَّ الْخَلِيفَةَ لَا يَسَدُّ أَنْ يَنَاسِبَ مِنْ يَخْلُفُهُ وَيَكُونُ مِنْ قَبِيلِهِ كَمَا يَتَبَادَرُ إِلَى الْفَهْمِ...»⁽²⁾.

أَمَّا الرَّاغِبُ فَإِنَّهُ تَجَنَّبَ كُلَّ هَذِهِ التَّخْمِينَاتِ، وَاسْتَدَّ -كِعَادَتِهِ- فِي الْمَسْأَلَةِ إِلَى نصوص الوحي بشقيه القرآني والحديثي، وَقَرَّرَ بَأَنَّ: «الإنسان إنسانان: أحدهما آدم الذي هو أبو البشر، ويجري من سائر الناس مجرى البذر الذي منه أنشئ غيره...»⁽³⁾.

وَلَمَّا كَانَ آدَمُ هُوَ أَبُو الْبَشَرِ، وَكَانَ لَهُمْ بِمَثَابَةِ الْبُذْرِ الَّذِي مِنْهُ يَنْشِئُونَ، كَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ يَكُونَ أَوَّلَ الْبَشَرِ خَلْقًا -كَمَا سَبَقَ إِثْبَاتُهُ فِي الْعَنْصُرِ السَّابِقِ- وَكَانَ هُوَ الْأَصْلُ الْوَحِيدَ لِبَنِي الْبَشَرِ، وَلَا أَصْلَ آخَرَ لَهُمْ، وَهَذَا اسْتِنَادًا لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ...]⁽⁴⁾.

لَكِنْ وَمَعَ تَحْدِيدِهِ وَحِدَةَ الْأَصْلِ الْإِنْسَانِيِّ يَبْقَى الْإِشْكَالُ فِي كَيْفِيَّةِ ظَهْوَرِ هَذَا الْأَصْلِ قَائِمًا -لِحَدِّ الْآنِ- هَلِ الْإِنْسَانُ الْأَوَّلُ تَطَوَّرَ عَنْ كَائِنَاتٍ سَابِقَةٍ لَهُ أَمْ أَنَّهُ خَلَقَ خَلْقًا مُسْتَقِلًّا؟ وَإِلَى أَيِّ الرَّأْيَيْنِ يَمِيلُ الرَّاغِبُ؟

- الإنسان الأول بين التطور والخلق المستقل:

يَذْهَبُ أَصْحَابُ نَظَرِيَّةِ التَّطَوُّرِ* إِلَى أَنَّ جَمِيعَ الْكَائِنَاتِ الْحَيَّةِ تَشَعَّبَتْ وَتَطَوَّرَتْ وَارْتَقَتْ عَنْ أَصْلٍ وَاحِدٍ مِنْهُ اشْتَقَّتْ كُلُّ الْكَائِنَاتِ نَتِيجَةً لِعَوَامِلٍ عَدَّةٍ مِنْهَا الْمُتَعَلِّقُ بِالْكَائِنِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ، وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْبِيئَةِ

(1) - البقرة: الآية 30.

(2) - محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار)، مج 1، دار المعرفة، بيروت، (ط2/دت)، ص 257-258.

(3) - الراغب الأصفهاني: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، 71.

(4) - الحديث سبق ترجمته في الصفحة 106 من هذا البحث.

(*) - نظرية التطور أو نظرية النشوء والارتقاء: في علم الأحياء تذهب إلى أن جميع الأنواع الحيوانية والنباتية قد تطورت تدريجياً عبر أجيال متعاقبة، عن أشكال بسيطة أو بدائية سابقة، ومن أهم علمائها في العصر الحديث "لامارك": العالم الفرنسي (1829-1844)، و"داروين". انظر: منير البعلبكي: موسوعة المورد، مج 4، دار العلم للملايين، بيروت، (ط1/1981م)، ص 86-87. مادة (Evolution)

والوسط الذي وُجد فيه، وهذا ما سنستشفّه من قول داروين* «من البين أن... (الباحث الطبيعي) إذ تدبّر "أصل الأنواع"، وأمعن النظر فيما يقع بين الكائنات العضوية من الخاصيات المتبادلة، وما بين أجنحتها من التشابه، واستيطانها، أي اقتسام الكائنات الحية بقاع الأرض وتوزعها فيها، ثم تعاقب وجودها في خلال الأزمنة الجيولوجية، إلى غير ذلك من الحقائق العامة، انتهى به البحث إلى أن الأنواع لم تخلق مستقلة منذ البدء، بل نشأت كالضروب من أنواع آخر»⁽¹⁾.

وإذا كان في كتابه هذا يتحدث عن أصل الأنواع بصفة عامة، ذاهبا إلى أنها جميعا ترجع إلى أصل واحد، فإن كتابه "تسلسل الإنسان" جاء مخصّصا لبيان الأصل الإنساني ليقرّر فيه، وبصراحة تامة «بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكّم أو بالدرجة فقط، وأن المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقرات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية في القرد وبينها في الإنسان. وأن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر مما يعرض له من تجربة ويتحمّل من ألم، وإن له ذاكرة وذوقا فنياً وغريزة تعاطف، فلا يسوغ نفي العقل عنه...»⁽²⁾

من هنا نستنتج أن داروين يبيّن قوله في وحدة الأصل الإنساني والحيواني على ما لاحظته من مظاهر مشتركة بين هذه الكائنات وتقارب بينها، وهو الأمر ذاته الذي جعله يذهب إلى وحدة أصل الأنواع جميعها، وإذا كانت بقية أنواع الكائنات الحية قد نتجت عن بعضها البعض- في نظر التطورين- فإن أصل الإنسان يرجع حسب البعض منهم إلى سلف يشترك فيه الإنسان الحالي مع القردة العليا المعروفة حاليا بالغوريلا والشمبانزي⁽³⁾ وهو ما يوحي به رأي داروين كما سبق ذكره.

أما مستند التطورين فيما ذهبوا إليه في نظريتهم في أصل الأنواع، فيرجع أساسا إلى:

1- الدليل التشريحي.

(*)- داروين: تشارلز روبرت (1809-1882): عالم طبيعة بريطاني من أبرز علماء الطبيعة في القرن 19م، قام برحلة بحرية (181-1836) إلى عدة جزر بجنوب أمريكا وإفريقيا، مع فيها معلومات عن نباتاتها وحيواناتها وطبيعتها الجيولوجية، فكانت هذه الرحلة منطلقا لدراسة واسعة صاغ نتائجها في النظرية الداروينية. من أشهر كتبه "في أصل الأنواع" "On the origin of species" (عام 1859) إنظر: منير البعلبكي، موسوعة المورد، مج3، ص155.

(1)- داروين: أصل الأنواع، ترجمة: اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت، (دط/1971م)، ص119.

(2)- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص353.

(3)- رالف لنتون: دراسة الإنسان، مرجع سابق، ص19-20.

2- دليل الصور الجنينية.

3- دليل الأعضاء أو التراكيب الأثرية.

4- دليل الحفريات القديمة للإنسان⁽¹⁾.

فالدليلان الأول والثاني يقومان على إبراز مظاهر الاشتراك الكبيرة الموجودة بين الحيوانات الفقارية سواء من الناحية التشريحية: الهيكل العظمي، والعصبي، والمضغبي، وحتى المخ وأجزاؤه، وبعض مظاهرها الخارجية. أمّا من ناحية مراحل تطورها الجنيني، فأجثة الحيوانات الفقارية لا يكاد يميّز بينها إلا في مراحل متأخرة من الحمل⁽²⁾.

أمّا الدليل الثالث فيقوم على احتمال كون بعض الأعضاء-التي يظن أنها زائدة- في الإنسان مثل المعى القصير أو ما يعرف بالزائدة الدودية والعضلات الضامرة والضعيفة عن الحركة في الأذن، والعصعص، إنّما هي آثار باقية عن الكائن الذي تطوّر عنه الإنسان، كان يستغلّ الأولى منها-المعى- في تحويل المواد الخشبية إلى سكر، والثانية-الأذن المتحركة- في تحريك الأذن والاعتماد عليها إضافة إلى العين في إدراك ما حوله.

أمّا العصعص فهو في حقيقته-وحسب رأيهم- ما هو إلاّ عبارة عن «أربع فقرات مكثّرة في نهاية العمود الفقري السفلي، صار عظما واحدا ملتصقا، بعدم وجود وظيفة له عند الإنسان، وهو يمثل ما ورثه الإنسان عن الحيوانات ذات الذبول»⁽³⁾.

في حين نجد دليل الحفريات يقوم على البحث عن هياكل عظمية وجماجم للإنسان القديم، لاستخراج الكائن-الذي يفترض أنّه-سلف الإنسان والقردة الحالية، أو ما يُعرف في علم الأثرولوجيا بالحلقة المفقودة. ويذهب بعض أنصار الدارونية إلى أنّ هذه الحلقة قد عُثِر عليها، وأنّها تتمثّل فيما أطلقوا عليه أسماء: «إنسان بكين وإنسان جاوة وجنوب إفريقيا وغيره»⁽⁴⁾.

ولتمحيص صحّة هذه التّظرية من خطتها، لا بدّ من وزن أدلّتها في ظلّ الاكتشافات العلمية المعاصرة والنظر في قيمتها العلمية.

هذا وإننا نبدأ في التّمحيص بطريقة عكسية، أي ننتقل من الدليل الأخير ثمّ ننتقل إلى بقية الأدلّة الأخرى.

(1)-صلاح عبد العليم: الإنسان في القرآن، مرجع سابق، ص170-173.

(2)-المطرودي: الإنسان وجوده وخلافته، (ط1/1410هـ-1990م)، ص62-66. وانظر أيضا: صلاح عبد العليم:

المرجع السابق، ص170-172.

(3)-المطرودي: المرجع السابق، ص64-65. وانظر: صلاح عبد العليم: المرجع السابق، ص172-173.

(4)-صلاح عبد العليم: المرجع نفسه، ص173-174.

1- دليل الحفريات:

أثبتت الأبحاث العلمية المعاصرة بطلان نظرية التطور، بما اكتشفه العلماء من حفريات يزيد عمرها عن مليوني سنة، تتمثل في هياكل عظمية لإنسان يشبه في كل تركيباته الإنسان الحالي بما في ذلك استقامة قامته وسيره على قدميه.

وكنماذج لما جاء في هذه الأبحاث، نذكر ما نشرته جريدة الأهرام في عددها الصادر صباح الأربعاء الثامن من نوفمبر 1972، من «أن البروفيسور ريتشارد ليكي أحد علماء الأنثروبولوجيا-علم الإنسان- أعلن في كينيا أنه تم اكتشاف بقايا جمجمة يرجع تاريخها إلى مليونين ونصف مليون عام، وتعد أقدم أثر من نوعه للإنسان الأول»⁽¹⁾. كما اكتشف العالم نفسه عظام جمجمة وساق بشرية في جبل حجري بصحراء تقع شرق بحيرة رودلف في كينيا وترجع الحقبة الزمنية لهذه الحفريات إلى الحقبة ذاتها التي سبقت الإشارة إليها⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذه الاكتشافات التي حصل عليها مدير المتحف الوطني في كينيا-ريتشارد ليكي- قام بتقديم تقرير إلى الجمعية الجغرافية الوطنية في واشنطن جاء فيه: «إن نظريات التطور الحالية-وعلى رأسها نظرية دارون- تفيد أن الإنسان تطور من مخلوق بدائي- كانت له سمات بدنية شبيهة بسمات القرد- وإن أقدم أثر للإنسان كمخلوق منتصب يسير على رجلين، وله مخ كبير يرجع إلى نحو مليون سنة»⁽³⁾ وذكرت الجمعية الجغرافية في تعليق لها على هذا الكلام: «أن نظرية ليكي تقوم على أساس أن المخلوق البدائي الأول واسمه العلمي (أوسترالوثياتر)، وكان أساساً من أكلة النباتات، قد وصل إلى مرحلة تطورية مسدودة، بينما استطاع الإنسان الذي استخدم اللحم في غذائه، وتمكّن من صناعة الأدوات الحجرية، أن يبقى على قيد الحياة»⁽⁴⁾.

وعلى هذا الأساس يكون ما ذهب إليه نظرية التطور الداروينية من أن الإنسان الحالي قد تطور عن سلف له وللقردة منذ مليون سنة قد تم إبطاله بهذا الاكتشاف الذي حصل عليه ليكي ريتشارد، ذلك لأن اكتشافه هذا يثبت أن سلف الإنسان الحالي والذي لا يكاد يختلف عنه في شيء، وسلف القردة الحالية كانا متزامنين ويعيشان في الفترة الزمنية ذاتها منذ ما يزيد عن مليوني سنة وهي فترة تسبق الفترة الزمنية التي حددها التطوريون بمليون ونصف المليون سنة كاملة.

(1)- عبد الصبور شاهين: أبي آدم، مرجع سابق، ص 33-34.

(2)- المرجع نفسه، ص 34.

(3)- المرجع نفسه، ص 34.

(4)- المرجع نفسه، ص 34.

والأدلة المشابهة لأدلة ريتشارد كثيرة، بل نجد أن جوهانس هورذلر قد قدّم للمتحف الطبيعي السويسري بمدينة بال قطعة من فك إنسان يرجع تاريخها إلى عشرة ملايين سنة⁽¹⁾، ويعدّ هذا التاريخ أقدم تاريخ أمكن الحصول فيه على هياكل آدمية؛ مما يثبت وبصفة قطعية استقلالية الأصل الإنساني عن الأصل الحيواني-بما فيه القرود-.

2- دليل الأعضاء الأثرية:

فإذا ما عدنا إلى دليل الأعضاء الأثرية، والتي يعتبرها التطوريون أعضاء زائدة في الإنسان وأنها من مخلوقات سلفه الذي تطوّر عنه، فإنّ الاكتشافات العلمية المعاصرة أثبتت أنّ هذه الأعضاء غير زائدة وأن لها دوراً أساساً في الجسم الإنساني شأنها شأن بقية الأعضاء الموجودة فيه، فاللوزتان مثلاً -واللثتان يعدّهما أنصار نظرية التطور عضوين غير مستعملين وُرثا من الأجيال السابقة- قد تبين أنّهما بمثابة بوابة حراسة وأمن ضد الجراثيم التي تحاول دخول جسم الإنسان عن طريق الفم⁽²⁾.

في حين أن الزائدة الدودية فإنها بمثابة «المعدة الثانية للإنسان» كما يصفها أحد الأطباء المختصين، وذلك لغناها بالأنسجة اللمفاوية والأوعية الشعيرية التي تساهم من خلالها في الدفاع عن الأمعاء، بل وعن الجسم كلّه وذلك بما تنتجه من خلايا المناعة أثناء تكوين الجنين، وهو ما يحميه من أخطار العدوى التي قد يتلقاها في رحم أمه⁽³⁾.

أما عضلات الأذن الضامرة فتظهر أهميتها في عملية نصب صيوان الأذن في مرحلة تحلق الجنين ليكون على صورته الجميلة التي هو عليها⁽⁴⁾.

وبهذا لم يعد هناك مبرر للتطوّرين للدعاء بأنّ هذه الأعضاء زائدة أو كما أسموها هم بالأثرية؛ إذ قد أثبت العلم المعاصر بأنّها أعضاء أصلية موجودة في الإنسان مذ كان، وتؤدي وظائفها المختلفة شأنها في ذلك شأن بقية الأعضاء الأخرى.

3- دليل تشابه الأجنة:

بالنسبة لهذا الدليل، فإن بعض العلماء التطوريين، ونظراً لما وجدوه من ضعف في أدلتهم السابقة، حاولوا أن يُقوّوا دليلهم هذا ويؤكدوه بطريقتهم الخاصة، حيث عمد العالم الألماني التطوري الشهير "ارنست

(1)- عبد الصبور شاهين: أبي آدم، مرجع سابق، ص 35.

(2)- محمد فتح الله كولن: حقيقة الخلق ونظرية التطور، دار النيل للطباعة والنشر، استانبول، تركيا، (ط1/دت)، على

موقع: www.ar.jgulen.com

(3)- محمد فتح الله: المرجع نفسه، وانظر: المطرودي: الإنسان وجوده وخلافته-مرجع سابق-، ص 87-88.

(4)- المطرودي: المرجع نفسه، ص 88.

هيكل" إلى تزوير بعض صور الأجنة الإنسانية والحيوانية ليثبت التقارب الموجود بينهما، وهذا باعتراف منه نشره في مقالة بتاريخ الرابع والعشرين ديسمبر من عام 1908 - بعد انتقاد شديد وُجّه إليه من طرف علماء الأجنة- وقد جاء في اعترافه هذا ما نصه: «تزوير صورة الأجنة: إنّي أعترف حسماً للجدال في هذه المسألة أن عدداً قليلاً من صور الأجنة نحو ستة في المائة أو ثمانية، موضوع أو مزور، إذ أعد الدكتور "براس" ذلك تزويراً. وذلك في ما إذا كانت المواد التي يراد فحصها أو رسمها غير كاملة، حتّى يضطر فاحصها أو راسمها وهو يضع حلقات بعضها بإزاء بعض في سلسلة ارتقائها، أن يملأ بينها بحلقات فرضية»⁽¹⁾

ويعدّ هذا الاعتراف من أخطر الاعترافات التي صرّح بها أحد أعمدة نظرية التطور، والتي يثبت فيها صاحبها أنّه قد لجأ إلى التزوير محاولة منه لإثبات رأي من آرائه، ويعد هذا العمل بحق جريمة في حق العلم ومسائله كما وضحه صلاح عبد العليم.

إضافة إلى بطلان هذا الدليل من هذه الناحية؛ فإنّ بطلانه يتأكد أكثر من ناحية أخرى بما صرّح به "توماس هكسلي" في قوله: «إنّه ليمضي زمان طويل قبل أن يُستطاع بحق أن نفرّق لأوّل وهلة بين جنين الإنسان وبين الجراء إذ تكون أجنة، وإن كان ذلك لا يمنع مطلقاً من التفريق بين البويضتين: بويضة الإنسان، وبويضة الكلب، لاختلافهما التي لا تستينها العين المجردة.»⁽²⁾

إذا فالفرق لا يكمن في الأجنة وحسب، وإنّما في البويضات ذاتها التي تحمل أسس الاختلاف فيها، زيادة على إثبات الاختلاف فيما بينها هي ذاتها بوسائل الرؤية المتطورة المعاصرة.

4-الدليل التشريحي:

يقوم هذا الدليل كما سبقت الإشارة إليه على إجراء مقارنات بين الهياكل التشريحية للإنسان والحيوانات الفقرية-وعلى رأسها القردة-، وأوّل تشابه يراه التطوريون الأوائل هو التشابه الكائن بين الخلية الحيوانية والخلية الإنسانية. هذا التشابه الذي أثبتت العلوم المعاصرة أنه ظاهري فحسب، ذلك بعد أن استطاع معرفة أجزاء الخلايا ومكوّناتها، فكشف على أن الخلية الواحدة تحتوي على عشرات الآلاف من المورثات مجتمعة في 23 زوجاً من الكروموزوم، وأنّ الصّفات الوراثية للأصناف تقوم على الأسس الآزوتية لجزيء الـ(ADN)-والذي هو عبارة عن حمض ربي نووي يحمل القانون الوراثي للكائنات الحية-هذا الأخير، وإن كان يتركّب من مركّب كيماوي واحد وله مظهر واحد وحجم واحد في جميع الكائنات الحيّة

(1)-محمد رضا الأصفهاني: نقد فلسفة داروين، ج1، ص 61,62. نقلا عن صلاح عبد العليم: الإنسان في القرآن، مرجع

سابق، ص 182.

(2)-صلاح عبد العليم: المرجع نفسه، ص 181.

على اختلافها، فإن جزئياته منسقة بحيث تجعل كل كائن حي يختلف عن غيره⁽¹⁾. وبناءً على هذا فإن الخلايا وإن كانت متشابهة في الكائنات الحية، إلا أن خلية كل كائن لها خصوصيتها التي تُميّزها عن خلية كائن آخر من نوع مغاير لما تحمله من هذه الكروموزومات والجينات التي تحدّد نوع الكائن وتميّزه عن بقية الكائنات الحية الأخرى، فإذا ما عدنا إلى الجهاز الهضمي عند كلّ من الإنسان والقردة -التي سنقصر المقارنة بها لأنها من رُكز عليها باعتبارها من بني عمومة الإنسان كما سبقت الإشارة إليه مراراً-، فإننا نجد جهاز هذه الأخيرة صالحاً فقط لاستقبال الأغذية النباتية، في حين أنه لا يقوى على هضم اللحوم بعكس الجهاز الهضمي عند الإنسان الذي هو مهياً لهضم النوعين معاً. إذا فالمشاهدة بين الجهازين لا تعدو أن تكون مشاهدة شكلية ليس أكثر.

أما بالنسبة لدماع الإنسان والقردة، فإنه إذا كان التطوريون في السابق يقيسون مدى التشابه بينهما بالحجم ليؤكّدوا قرب صنف ما من الإنسان أو بعده عنه، فإن نتائج العلوم المعاصرة أطلعتنا على أن نسبة الذكاء لمخلوق ما لا تكمن في حجم دماغه أو مخه و إلاً لكان الفيل والفظ (حيوان بحري شبيه بالفقمة)، الأكثر ذكاءً على الإطلاق لكبير حجم دماغهما⁽²⁾؛ إنّما القدرات العقلية للكائن الحيّ تتحدّد في قدرات خلاياه العصبية (Neurons) على الاتّصال ببعضها البعض، وقد أثبتت الأبحاث العلمية المعاصرة أن قدرة هذه الخلايا على الاتّصال عند الإنسان عالية جداً حيث تبلغ آلاف الاتّصالات، فضلاً عن الاتّصالات الإضافية التي تحدث بفضل الكمية العليا من القشرة الدماغية التي تضاعف هذه القدرة أضعافاً لا نهاية لها على استقبال وتحليل المعلومات، وهو ما لا يتأتى لأدمغة بقية الكائنات الحية.

إضافة إلى هذا فإن الطبيعة التكوينية لدماع الإنسان وخلاياه العصبية تجعله قادراً على اختزان مليار مرّة ما يحتاج اختزانه من معلومات، وهي قدرة عظيمة على التذكّر والتصنيف واستعمال المعلومات تفوق بكثير حاجة الإنسان الذي يبلغ متوسط سن حياته 70 سنة، وهو ما يفسّر قدرات الأجيال على الاستفادة من مكتسبات أسلافها، في حين أنّ القدرات التعليمية عند الشمبزي أذكى الحيوانات وأقربها إلى الإنسان -حسب التطورين- محدودة ولا قدرة له على التحسّن مع العمر والتجربة⁽³⁾، فضلاً عن أن يكون قادراً على الاستفادة من تجارب أسلافه وخبراتهم.

وإذا كان الأمر كذلك فإنّ الكلام ذاته يمكن قوله بالنسبة للتشابه الظاهري الموجود في الهيكل العظمي للإنسان والقردة، وحتىّ بعض التشابهات الموجودة على مستوى الأطراف؛ فإنّ القردة وإن كانت تشبه

(1) -فريق من العلماء: خلق لا تطوّر - الإنسان ابن آدم وليس ابن قرد-، ترجمة إحسان حقي -بتصرف-، دار النفائس، بيروت، (ط4/1406هـ-1986م) ص 85-88.

(2) -المطروودي: الإنسان وجوده وخلافته، مرجع سابق، ص 80.

(3) -فريق من العلماء: خلق لا تطوّر، مرجع سابق، ص 88-91.

الإنسان-نوعا ما-في القوام، إلا أن الاختلاف الموجود بينهما وإن كان يبدو ظاهريا طفيفا، يسهل للإنسان الكثير من الأمور التي تصعب بالمقابل على القردة، ولعل أبسطها أن كون الإنسان منتصب القامة يُسهّل له عملية التنفس، خصوصا عند مشيه مسافات طويلة، ومن المعروف أن علماء الآثار يقدّرون أن الإنسان القديم كان يقطع الأميال العديدة مشيا على أقدامه، في حين أن انحناء القردة يُصعب عليها هذا الأمر؛ لذا فهي تضطرّ بعد المشي لمسافة قصيرة إلى الهرولة حتّى تتمكّن من التنفس بشكل عادي⁽¹⁾، ومن ثمة فمن المستحيل المقارنة بين الإنسان والقردة من أيّ ناحية من النواحي.

وبتقويض هذا الركن من الأركان التي تعتمد عليها نظرية التطور، نكون قد قوّضنا كل أركانها والمستندات التي تراها علمية، وذلك بالعلم ذاته، مما يؤكد في شكل واضح وجلي بطلان هذه النظرية. وأمّا الوحدة بين مختلف الكائنات الحية أو التشابه الموجود بينها من نواحي معينة، والذي أدّى بالتطوريين إلى المغالاة فيما ذهبوا إليه وجعلهم يرون مظاهر التشابه فقط، ويغضّون الأبصار عن مظاهر الاختلاف، فإنّه يرجع إلى الإرادة الإلهية التي جعلت من هذه الوحدة دليلا واضحا على وحدانية المصدر، وحدانية الخالق عز وجل، وهذا ما تنبّه إليه الراغب حيث أشار-في معرض بيانه لمعاني الوحدة ليثبت أن الله تعالى واحد من كل الوجوه-إلى أنّه ما من شيء في الوجود إلا وهو واحد من وجهه، كثير من وجهه الآخر؛ فقال: «كل موجود لا ينفكّ من أقسام أربعة، إمّا أن يكون واحدا لا كثرة فيه بوجهه، وهو الباري تعالى، وإمّا أن يكون واحدا من وجهه وكثيرا من وجهه، وهو كل ما كان واحدا من الموجودات في العالم، ومحال وجود شيء لا وحدة فيه ولا كثرة، وكذلك من المحال وجود شيء هو كثير من كل وجه لا وحدة فيه...»⁽²⁾

وبالرجوع إلى الفكر الإسلامي، فإننا نجد بعض الأقوال لبعض المفكرين المسلمين، التي قد يتبادر إلى الذهن عند مطالعتها لأوّل مرّة أنّها جذور أولى لنظرية التطور شأن قول الفارابي الذي جاء فيه: «ترتيب هذه الموجودات هو أن تُقدّم أولا أحسنها، ثم الأفضل فالأفضل، إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه؛ فأحسنها المادّة الأولى المشتركة، والأفضل منها الإسطقسات، ثمّ المعدنية، ثمّ النباتات، ثمّ الحيوان غير الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه»⁽³⁾

غير أن التّدقيق في هذا القول يكشف لنا بأن هدف الفارابي منه إنّما هو بيان حقيقة التفاضل الموجود بين الكائنات، وليس تطوّرها ولا صدورها عن بعضها البعض.

(1)-عبد الصبور شاهين: أبي آدم، مرجع سابق، ص36-37.

(2)-الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص70.

(3)-الفارابي: كتاب أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتحقيق: ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (ط1/1959)،

وإذا كان هذا هو موقف الفارابي من المسألة؛ فإن قول الراغب في "تفصيل النشاطين" يوهم بأنه من القائلين بصدور الكائنات بعضها عن بعض، حيث يقول: «المقصود من العالم وإيجاده شيئاً بعد شيء هو أن يوجد الإنسان، فالغرض من الأركان هو أن يحصل منها النبات، ومن النبات أن يحصل منه الحيوانات، ومن الحيوانات أن تحصل الأجسام البشرية، ومن الأجسام البشرية أن تحصل منها الأرواح الناطقة...»⁽¹⁾ غير أن المتأمل في قوله هذا يتبين أن مقصوده منه، إنما هو بيان حاجة الكائنات إلى بعضها بعض في الوجود؛ فالنبات في حاجة إلى الماء، التراب، الهواء والحرارة، (أي الأركان الأربعة) ليوجد وينمو؛ ليكون هو ذاته بعد ذلك غذاء للحيوان، ويكون كل منهما أساساً في غذاء الإنسان، ومن ثمّة وجوده.

وما يلاحظ على قول الراغب أنه وإن كان إيراده لبيان السلسلة الغذائية للكائنات الحية وتسلسلها في الوجود والظهور على حسب حاجة بعضها إلى بعض، إلا أنه عند وصوله إلى مرتبة الحيوان ومن بعده الإنسان، فصل بينهما فصلاً تاماً، فهو وإن كان في السابق يقول: «يحصل منه "أو" يحصل منها» في بيانه لحاجة بعضها البعض وكأنه اثبات لكل منها عن الآخر، وذلك لما في وجود كل سابق منها من ضرورة لوجود الآخر، كما عبّر عنه عبد المجيد النجار⁽²⁾، فإنه -وعندما وصل إلى الإنسان- حذف ما قد يوحي بذلك، فقال: «...ومن الحيوانات أن تحصل الأجسام البشرية»⁽³⁾، ولم يقل "يحصل منها"، وهذا للمحافظة على تميّز الإنسان ومكانته الخاصة، وبيان أن الكائنات وجد الواحد منها بعد الآخر كتمهيد لإيجاد الإنسان الذي هو المقصود الأصلي من إيجاد العالم، وهو ما صدّر به الراغب قوله السابق الذكر، إذ قال: «المقصود من العالم وإيجاده شيئاً بعد شيء هو أن يوجد الإنسان...»⁽⁴⁾

ونجد هذا الحرص ذاته على بيان تميّز الإنسان وقيّمته عند ابن مسكويه أحد العلماء المعاصرين للراغب، والذي بين تدرّج الكائنات وتفاضلها، من أبسطها إلى أن وصل إلى أقرب حيوان إلى الإنسان، ليؤكد على انفصاله التام عنه، وأن ما وصل إليه هذا الحيوان -هو أعلى أفق يمكن له أن يصله و إلاّ خرج عن مسمى الحيوانية- فقال عن مواصفاته بأنه: «يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه، ويشته به من غير تعليم كالقروود وما أشبهها، ويبلغ من ذكائها أن تكتفي بالتأدّب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله، من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذه هي غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها؛ وقبل زيادة يسيرة خرج بها

(1)-الراغب الأصفهاني: تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص100.

(2)-عبد المجيد النجار: هامش تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، ص100.

(3)-الراغب الأصفهاني: المصدر السابق، ص100.

(4)-المصدر نفسه، ص100.

عن أقره، وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتميز والتطق، والآلات التي يستعملها والصّور التي تلائمها»⁽¹⁾

وهكذا يكون العلماء المسلمون وكأنهم استشعروا إمكانية مجيء يوم يقول فيه قائل بأن الإنسان متحوّل عن حيوان، فأرادوا سدّ هذا الباب مهائياً.

و إذا كان الراغب في القول الأول قد حرص على بيان مكانة الإنسان بين الكائنات، فإنّه في قول آخر بين المراحل المختلفة التي مرّ بها وجوده وطريقة إيجادها بعد أن لم يكن، فقال: «ذكر الله تعالى العناصر التي خلق منها آدم-عليه السلام-، وتبّه على أنّه جعله إنساناً في سبع درجات، وأشار إلى ذلك في مواضع مختلفة حسب ما اقتضته الحكمة، فقال في موضع أنّه خلقه من تراب، إشارة إلى المبدأ الأول، وفي آخر من طين إشارة إلى الجمع بين التراب والماء، وفي موضع آخر من حمى مسنون إشارة منه إلى الطين المتغيّر بالهواء أدقّ تغير، وفي آخر من طين لازب إشارة إلى الطين المستقر على حالة من الاعتدال تصلح لقبول الصورة، وفي موضع آخر من صلصال كالفضّار وهو الذي قد أصلح بأثر من النار فصار كالخزف...»⁽²⁾.

ويعدّ قول الحسين هذا من أجمع ما ذكر عن المراحل التي مرّ بها خلق الإنسان الأول-على حدّ علمي كذلك لأنّه استشفّ هذه المراحل من آيات الذكر الحكيم، وذكرها هنا مرتبة على النحو الآتي:
تراب، طين، حمى مسنون، طين لازب، صلصال من حمى مسنون، وصلصال كالفضّار.
وبالرجوع إلى الوحي الكريم نجد أنّ هذه العناصر هي ذاتها التي نصّت نصوص الوحي على كونها العناصر الرئيسة التي تكوّن منها الإنسان الأوّل:

1- التراب: صرّح المولى عزّ وجلّ في العديد من الآيات على خلقه تعالى لأدم-عليه السلام- من تراب من ذلك قوله تعالى: ﴿إِن مَثَلٌ مِّمِّسَى مِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽³⁾، وقوله عزّ وجلّ أيضاً: ﴿وَمِنَ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَهُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بِهِ أَزْوَاجٌ تُنْتَشِرُونَ﴾⁽⁴⁾، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ...﴾⁽⁵⁾.

(1)- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تقديم: حسن ميم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (ط2 منقحة/دت)، ص78.

(2)- الراغب الأصفهاني: تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص72.

(3)- آل عمران: الآية59.

(4)- الروم: الآية20.

(5)- الحج: الآية5.

وجاء في الحديث الصحيح عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةِ قَبْضِهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدَرِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ مِنْهُمْ الْأَحْمَرُ وَالْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ وَبَيْنَ ذَلِكَ، وَالسَّهْلُ وَالْحَزَنُ، وَالخَيْثُ وَالطَّيْبُ»⁽¹⁾

ولقد أثبتت البحوث العلمية المعاصرة أن العناصر التي تكوّن الجسم الإنساني كلها موجودة ضمن العناصر التي يتكوّن منها التراب، إذ يشتمل الجسم الإنساني على اثنين وتسعين عنصرا طبيعيا توجد فيه بنسب متفاوتة، ومن أهمها:

الأكسجين 62.81%، الفحم 19.37%، الهيدروجين 5.14%، الآزوت 1.38%، الفوسفور 0.64%، الكلس 0.63%، الكبريت 0.26%، الكلور 0.22%، الصوديوم 0.18%⁽²⁾

ومن المعلوم أن لكل عنصر من هذه العناصر دوره الأساس في الحفاظ على توازن الإنسان الفزيولوجي.

2- الطين: إذا كان الراغب قد عرفها في قوله السابق على «أنها إشارة من المولى عز وجل إلى الجمع بين التراب و الماء»⁽³⁾؛ فإنه فصل في تعريفها في مفرداته بقوله: «الطين التراب و الماء المختلط، وقد يسمّى بذلك وإن زال عنه قوة الماء.»⁽⁴⁾؛ فبيّن هنا أن الطين هو ما ينتج عن اختلاط الماء بالتراب، ومن الآيات التي نص فيها المولى عز وجل عن خلق الإنسان الأول من طين قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ...﴾⁽⁵⁾، وقوله أيضا تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ مَا أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَنِي طِينًا﴾⁽⁶⁾، وقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾⁽⁷⁾.

قال الراغب: «...أي من الصفو الذي يُسَلّ من الأرض...»⁽⁸⁾
وقال تبارك وتعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾⁽⁹⁾، وقال

(1)- الترمذي: سنن الترمذي، مج4، كتاب: تفسير القرآن، سورة البقرة، ص273.

(2)- المطرودي: الإنسان وجوده وخلافته، مرجع سابق، ص100.

(3)- الراغب الأصفهاني: تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص72.

(4)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصور سابق، ص533. مادة "طين".

(5)- ص: الآية70.

(6)- الإسراء: الآية61.

(7)- المؤمنون: الآية12.

(8)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصر سابق، ص418. مادة "سل".

(9)- السجدة: الآية7.

أيضا جل ثناءه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ، قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾⁽¹⁾.

وعلى هذا يكون جسم الإنسان مكونا-إضافة إلى عنصر التراب-من عنصر الماء، والذي أثبتت البحوث العلمية المعاصرة أنه يشكل نسبة 65% من جسم الإنسان⁽²⁾.

فالماء يعدّ من العناصر الغذائية الأساسية«التي تدخل في تركيب وتكوين الخلايا والدّم، وهو يقوم بإذابة الفضلات العادية، والضّارة، ليحملها خارج الجسم مع العرق أو البول، كما يعمل على تنظيم حرارة الجسم.»⁽³⁾.

3-الطين اللّازب: واللّازب هو: «الثّابت الشّدِيد الثّبات»⁽⁴⁾أو«المستقرّ على حالة من الاعتدال تصلح لقبول الصورة»⁽⁵⁾، وجاء ذكرها في موضع واحد من آيات الذكر الحكيم، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَفْتَيْهِمْ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مِّنْ خَلْقًا، إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾⁽⁶⁾.

وجاءت معظم التفاسير لمعناها، تدور حول تماسك الطين، حيث ذهب الشوكاني إلى أن معنى اللازب في اللغة؛ الثابت الشديد التماسك بين الأجزاء⁽⁷⁾، مستندا إلى قول النابغة:

لا يحسبون الخير لا شر بعده # ولا يحسبون الشرّ ضرب لازب⁽⁸⁾

في حين ذهب صاحب"تفسير التحرير والتنوير" إلى أن معنى لازب لاصق، قال: «اللازب: اللاصق بغيره»⁽⁹⁾، إذن فالطين التي خلق منها آدم-عليه السلام- ليست طينا يابسة أو جافة أو سائلة، وإنما هي طين لزجة متماسكة الأجزاء لما في صفتها هذه من استعداد للتشكّل في مراحلها المقبلة.

(1)- الأعراف: الآية 11-12.

(2)- أحمد قدامة: قاموس الغذاء والتداوي بالنبات، دار النفائس، بيروت، (ط5/1405هـ-1985م)، ص656.

(3)-المطرودي: إلّ نسا ن وجود ه وخلفه - مرجع لسابق - ص 101.

(4)-الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 739؛ مادة «لزب».

(5)-الراغب الأصفهاني: تفصيل الثّباتين وتحصيل العادتين، مصدر سابق، ص 72.

(6)- الصّافات: الآية 11.

(7)-الشوكاني: فتح القدير. ضبط وتصحيح: أحمد عبد السلام، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت(ط1/1415هـ-1994م)، ص 485.

(8)-الناطقة الذيباني: ديوان الناطقة الذيباني، المكتبة الثقافية، بيروت، (دط/دت)، 13.

(9)-الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج23، الدار التونسية للنشر، تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (دط/1984م)، ص 95.

4-الحمأ المسنون: وهو«الطين المتغير بالهواء أدنى تغير»⁽¹⁾، كما سبق وأن عرفه الراغب في قوله السالف الذكر⁽²⁾، ولم يزد في "المفردات" عن قوله:«متغير»⁽³⁾.

وقد وردت هذه العبارة في موضعين من القرآن الكريم، حيث بين المولى عز وجل من خلالها مادة خلق الإنسان الأول وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾⁽⁴⁾، كما قال عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾⁽⁵⁾.

لقد اختلف المفسرون في بيان معنى"الحمأ المسنون"،وجمل الرازي اختلافاتهم هذه في قوله: «...وأما الحمأ... الطين الأسود المتين... وقوله(مسنون)فيه أقوال..الأول: متغير-قاله ابن السكيت-، الثاني: المحكوك وهو مأخوذ من سننت الحجر إذا حككته عليه، والذي يخرج من بينهما يقال له السنن وسمي المسن مسنًا لأن الحديد يُسنّ عليه.- ولم يذكر قائله-، الثالث: المسنون المصبوب-وهو قول أبو عبيدة-، الرابع: المسنون: المصور على صورة ومثال من سنّة الوجه وهي صورته- وهو قول سيويه-، الخامس: المسنون الطيب الرطب، -وهو قول ابن عباس-⁽⁶⁾.

وأياً كان معناه فإننا نلاحظ أن عنصر التغير موجود-وإن ضمناً- عند جميع المفسرين، مما يعني أن الطين لم يبق على حالته السابقة المتماسكة، وأنه بدأ التغير يعتريه تهيئاً له لمرحلة تالية وهي مرحلة الصلصال، التي سبق ذكرها في آية الحجر، فالإنسان وحسب منطوق الآية خُلِقَ من صلصال، والصلصال وُجِدَ من حمأ مسنون، فما هو الصلصال؟

5-الصلصال: وردت كلمة "صلصال" كإحدى المراحل التي خُلِقَ فيها الإنسان الأول على وجهين: الوجه الأول: «صلصال من حمأ مسنون»، والوجه الثاني:«من صلصال كالفخار»؛ إذ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾⁽⁷⁾، وقال أيضاً: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي

(1)-الراغب الأصفهاني: تفصيل الشأتين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص 72.

(2)-انظر ص 129 من هذا البحث.

(3)-الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 429؛ مادة «سنه».

(4)- الحجر: الآية 26.

(5)- الحجر: الآية 28.

(6)-فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط3/دت)، ج19، ص 180.

(7)- الحجر: الآية 26.

خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿١﴾، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (٢)

قال أبو القاسم في معنى الصلصال: «أصل الصلصال: تردّد الصوت من الشيء اليابس، ومنه قيل: صلّ المسمار، وسُمّي الطين الجاف صلصلاً» (٣)، كما ذهب إلى أن «الصلصال هو المتين من الطين. من قولهم: صلّ اللحم» (٤) أي تنن.

وإذا كان الراغب هنا تحدّث في المعنى العام لكلمة "صلصال"؛ فإنّه في "تفصيل التّشأتين وتحصيل السعادتين" خصّ المعنى المرتبط "بجماً مسنون" و"الفخار".

فقال عن المعنى الأوّل: أنّه: «إشارة إلى ييسه وسماع صلصلة من» (٥)، وقال في الثاني: «هو الذي أصلح بأثر من التّار فصار كالخرف» (٦).

وهنا نلاحظ أنّ معنى كلمة "صلصال": هي الطّين اليابس الذي يُسمع له صوت، ويرى الراغب -حسب بيانه لمعنى "صلصال كالْفَخَّارِ" - «أنّ هذا الطّين، وبعد أن أصبح على حالة من اليبس إلى حدّ إصدار الصّوت قد مرّر على التّار أو كما قال «أصلح بأثر التّار» (٧)، وبني على ذلك أحكاماً ملخصها، أنّ عنصر التّار هذا الذي أصلح به الصلصال هو مبعث ما عبّر عنه بالشّيطنة في الإنسان (٨)، ويعلّق النجار عبد المجيد على حكمه هذا بقوله: «لعلّه يقصد بالقوّة الشيطانية ما ركّب في الإنسان من الشّهوات التي تدعوه إلى السّقوط في الآثام؛ فعبر عن الشّهوة بالقوّة الشّيطانية لما يجمعهما من الإغواء، ولكنّ الأثر من التّار الذي يبقى بالفخّار بعد معالجته بما هو أثر يصلح الفخّار لما يؤدي إليه من الصّلاية، فكيف يشبّه هذا بأثر القوّة الشّيطانية في الإنسان وهي داعية إلى الفساد؟» (٩)

(١) - الحجر: الآيتين 28

(٢) - الرحمن: الآية 14.

(٣) - الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 488، مادة «صلل».

(٤) - الراغب: المصدر نفسه، ص 489.

(٥) - الراغب الأصفهاني: تفصيل التّشأتين وتحصيل السعادتين، ص 72.

(٦) - المصدر نفسه، ص 72.

(٧) - الراغب الأصفهاني: تفصيل التّشأتين وتحصيل السعادتين، ص 72.

(٨) - المصدر نفسه: ص 72-73

(٩) - عبد المجيد النجار: هامش تفصيل التّشأتين وتحصيل السعادتين، ص 73.

والأولى أن التعليق الذي يفترض أن يكون على قول الراغب هذا ليس حول مصدر القوة الشيطانية، ولا حول دور النار في الصلصال أو الفخار، وإنما هو التنبية إلى أن الله تعالى لم يذكر أنه خلق الإنسان من فخار، وإنما قال سبحانه وتعالى: ﴿مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾؛ فهو مثله ويشبهه فقط، وليس هو الفخار ذاته، مما يعني أن هذا الصلصال لم يمر على النار ولم تلمسه.

يؤيد هذا ما قاله الطاهر بن عاشور في تفسيره الذي جاء فيه: «الصلصال: الطين الذي يُترك حتى يبس فإذا يبس فهو صلصال فهو شبه الفخار، إلا أن الفخار هو ما يبس بالطبخ بالنار»⁽¹⁾

إذن فالصلصال لم يُطبخ ولم يمر على النار-من منظور ابن عاشور-، وإنما كان فقط في حالة توهله لأن يُطبخ فيصير فخاراً.

وبهذه المرحلة من تحوّل التراب تكون قد تمت المراحل الستة المشكلة للجانب المادي من الإنسان الأول-آدم عليه السلام-.

وقولنا مراحل متابعة للراغب في رأيه وللرازي من بعده، والذي جاء قوله أكثر صراحة وتفصيلاً، حيث قال: «دلّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ مِثْلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ كَمَا خَلَقَ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ﴾⁽²⁾، على أن آدم مخلوق من تراب، ودلت آية أخرى على أنه مخلوق من الطين، وهي قوله: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾⁽³⁾ وجاء في هذه الآية-يعني قوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾-أن آدم عليه السلام مخلوق من صلصال من حمأ مسنون، والأقرب أنه تعالى خلقه أولاً من تراب ثم من طين ثم من حمأ مسنون ثم من صلصال كالفخار، ولا شك أنه تعالى قادر على خلقه من أي جنس من الأجسام كان، بل هو قادر على خلقه ابتداءً، وإنما خلقه على هذا الوجه إما لمحض المشيئة أو لما فيه من دلالة الملائكة ومصالحتهم ومصالحة الجن، لأن خلق الإنسان من هذه الأمور أعجب من خلق الشيء من شكله وجنسه»⁽³⁾

وسبب كون القول بالمرحلية في خلق الإنسان الأول متابعة لقول الراغب ومن بعده الرازي يرجع إلى اعتمادهما على جمع الآيات الخاصة بخلق الإنسان، ومحاولة تفسير بعضها ببعض وفي سياق واحد، وذلك من باب ما يُعرف في عصرنا بالتفسير الموضوعي؛ لذا نجد الرازي يقول بعد أن بين أن الله تعالى ذكر في مواضع كثيرة خلق الإنسان، وفي كل مرة كان يذكر مادة مختلفة عن الأولى، وإن كانت جميعها ذات مصدر ترابي،

(1)- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 14، ص 41.

(2)- سورة آل عمران: الآية 59.

(3)- الرازي: التفسير الكبير، مرجع سابق، ج 19، ص 179.

بأن الأقرب في ذلك، أن المادة الترابية الأولى مرّت بمراحل حتّى كونت الجسم الإنساني أو الجانب المادي من الإنسان.

ونلاحظ أنه قال الأقرب ولم يجزم بأن هذا الرأي هو الصحيح، وإنما اعتمد في ترجيحه هذا على ظاهر الآيات القرآنية، وهو الأمر ذاته الذي فعله أبو القاسم من قبل. وبهذا يكون اعتمادهما فيما ذهبا إليه مرجعه القرآن ذاته، وليس العقل وحده أو قياس الغائب على الشاهد كما ذهب إليه صلاح عبد العليم⁽¹⁾.

وإذا كان خلق آدم عليه السلام قد مرّ عبر مراحل متعدّدة، فهل سيكون خلق ذريته عبر مراحل أيضا؟ أم أنه يأتي دفعة واحدة؟

هذا ما سيكون محلّ بحث من خلال العنصر الموالي.

2- الجانب المادي لذرية آدم:

رأينا في العنصر السابق أن الله تعالى تكرم على أبي البشر، بأن تولّى خلقه بنفسه عز وجل وحوّله من تراب لا حياة فيه إلى خلق جديد، وأمّا ذريته فقد جعل الله تعالى لهم سنة خاصة في خلقهم، ليدرجهم سبحانه وتعالى ضمن أفعاله تعالى التي «... يتولاها بواسطة الخلق»⁽²⁾؛ فجعل عزّ وجلّ «إنشاءهم وتربيتهم وتعليمهم بوسائط جسمانية وروحانية: فالجسماني كالأبوين، والروحاني كالملائكة المدبرات والمقسمات، الذين يتولّون إنشاء الإنسان وتربيته...»⁽³⁾؛ فسنّ تعالى لذلك طريقا منظما لاستمرار الجنس البشري ما بقيت الحياة على وجه الأرض، وهذه الطريقة هي الزواج، وبالزواج يأتي الأولاد الذين هم امتداد لآبائهم وللبشرية عموماً، لكن ما هي المراحل التي يمر بها الكائن البشري في بداياته الأولى حتّى يخرج إلى الوجود؟ يحدّد الراغب التطورات التي يمر بها ابن آدم ليخرج إلى الوجود في سبع مراحل- شأنه شأن أبيه- فيقول: «.. ثم ذكر خلق ابن آدم وعناصره التي أوجده منها حالة بعد حالة، فنبه على أنه جعله إنساناً في سبع درجات حسب ما جعل آدم، فقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي رَيْحِ قَدَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَخَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾»⁽⁴⁾»⁽⁵⁾

(1)-انظر: صلاح عبد العليم: الإنسان في القرآن المبدأ والمصير، مرجع سابق، ص 372.

(2)-الراغب الأصفهاني: الاعتقادات- مصدر سابق-، ص 39 وانظر: ص 45-46.

(3)-الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص 71.

(4)- المومنون: الآيات من 12 إلى 14.

(5)-الراغب الأصفهاني: المصدر نفسه، ص 73-74.

وما يلاحظ هنا أن الحسين لم يصرح بهذه المراحل السبع أو الدرجات، وإنما اكتفى بالإشارة إليها من خلال ذكره للآيات الكريمة التي تتضمنها، ويمكن أن نستشف منها أن هذه المراحل تتجلى في:
الطين - النطفة - العلقة - المضغة - العظام - اللحم - والروح أو ما عبر عنه المولى عز وجل بقوله تعالى:
﴿... ثُمَّ أَنفَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...﴾.

وإذا كنا سترجيء الحديث عن هذا العنصر الأخير -الروح- إلى عناصر قادمة في البحث، فإنه بالإمكان إدراج بقية العناصر أو إجمالها عناصر ثلاثة رئيسة هي: النطفة، العلقة والمضغة.

أ- النطفة:

تعتبر النطفة المرحلة الأولى من مراحل تكوين الجنين أو الكائن البشري، ويعرفها الراغب بقوله: «النطفة: الماء الصافي، ويعبر بها عن ماء الرجل»⁽¹⁾، وظاهر من تعريف الراغب هنا، أنه من غير الممكن أن منها وحدها الكائن البشري، وإن كان لها دور أساس في تحقيق ذلك، مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ حَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِجِ﴾⁽²⁾
ومعلوم أن الصلب هو الظهر... تنبها على أن الولد جزء من الأب...⁽³⁾؛ والترائب هي «...ضلع الصدر»⁽⁴⁾، وهو ما أثبتته الأبحاث العلمية المعاصرة⁽⁵⁾.

إذا فالبداية الأولى للكائن البشري تكون من عنصرين أساسيين هما: النطفة أو الحيوان المنوي والبويضة، إذ يلتقيان ويتحدان معاً ليشكلا ما عبر عنه القرآن الكريم بـ ﴿نُطْفَةٍ أَهْتَاجٍ﴾.
يتأكد هذا المعنى أكثر ببيان معنى كلمة أمشاج، والتي يرى أبو القاسم أنها «...أخلاط من الدم، وذلك- يقول- عبارة عما جعله الله تعالى بالنطفة من القوى المختلفة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَأَقْبَدَ خَلْقَنَا

(1)-الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 811، مادة "نطف"

(2)- الطارق: الآيات من 5 إلى 7.

(3)-الراغب الأصفهاني: المفردات، ص 489، مادة "صلب".

(4)-المصدر نفسه، ص 165، مادة "ترب".

(5)-علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، (ط 1412/8هـ-1991م)، ص 119-120.

التفصيل التالي:.....عناصر ماهية الإنسان عند الراغب

لِلْإِنْسَانِ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا آخَرَ﴾ (١) «(2)».

فاعتبار الأمشاج أخلط-عند الراغب- فيه إشارة على اختلاط ماء الرجل بماء المرأة، على حد تعبير عصرهم آنذاك، وهو ما أصبح يعرف في عصرنا الحالي باختلاط الحيوان المنوي بالنطفة. إذن نطفة الأمشاج هي بداية مرحلة خلق الإنسان، وذلك بمجرد تلقيح الحيوان المنوي للبيضة؛ «فإذا ما لقحت البيضة وصارت بويضة ملقحة-Fertilized avum- ابتدأت انقسامات متعددة، وتعرف هذه المرحلة بمرحلة الانقسام والانشقاق، -cleavage- وتتحول البويضة الملقحة أو النطفة الأمشاج إلى ما يشبه التوتة؛ فتسمى عندئذ التوتة-Mowlla- ثم تنتقل بعد ذلك فتصير مثل الكرة المجوقة وتدعى عندئذ الكرة الجرثومية-Blastula- ويبقى قطر النطفة الأمشاج حتى بعد أن تصبح كرة جرثومية لا يزيد عن 4/1مليمتر.

وتستغرق هذه المرحلة أسبوعاً كاملاً حتى تعلق هذه النطفة الأمشاج التي تحولت إلى كرة جرثومية لها خلايا آكلة وقاضمة، تعلق بواسطتها وبواسطة خملات دقيقة-Microvilli- بجدار الرحم» (3). إذن تستقر النطفة في الرحم، وتتحد مع البيضة؛ فيشكلان نطفة أمشاج، تبدأ هذه الأخيرة في انقسامات، وتستمر فيها إلى أن تبدأ في الانغراس في جدار الرحم كمرحلة ثانية، بعد أن مر عليها أسبوع كامل.

ولكن قبل الحديث عن المرحلة الثانية لتكون الكائن البشري، لابد من الوقوف عند قوله تعالى في مطلع الآية الثانية من سورة المؤمنون الذي جاء فيه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ...﴾ (4)؛ يذهب الراغب ^{في بيانه} المعنى هذه الآية الكريمة، عاملاً على إجلاء الغموض الذي يكتنفها جراء سؤال قد يطرح حولها وهو: «كيف حكم على جميع الناس أنه خلقهم من سلالة من طين، والمخلوق منها هو آدم دون أولاده؟» (5)

فيجيب الأصفهاني قائلاً: «... قيل: إن ذلك على وجهين: أحدهما أنه لما خلق آدم عليه السلام من سلالة

(1) - المؤمنون: الآية 12-14، يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ

نطفة في قرار معين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فنصونا العظام لعما ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾

(2) -الراغب الأصفهاني: المفردات، ص 769، مادة "مشج".

(3) -محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن معبراً بهمياً برق - ص 367

(4) - المؤمنون: الآية 12.

(5) -الراغب الأصفهاني: تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص 74.

من طين، فأولاده الذين منه هم أيضا منها. والثاني أن الإنسان يتكون من النطفة، ويتربى بدم الطمث، وهما يتكونان من الغذاء، والغذاء يتكون من الحيوان، والحيوان من النبات، والنبات من سلالة من طين؛ فإذا الإنسان من سلالة من طين، وعلى هذا نبه بقوله تعالى: ﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شِقَاقًا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَنَبَاتًا...﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي رَيْحِ مَرْجٍ مَكِينٍ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ﴾⁽³⁾؛ فجعله الله تعالى من تراب على هذا الوجه إذ يقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَدْتَفِرُونَ﴾⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

إذن فكون الذرية من أب أصله طين، فإنها ورثت عنه طينته؛ وإلا فإنها هي أيضا من طين على اعتبار أنها تتكون من عناصر أبويها الناتجة عن غذاء مصدره الأصلي الطين أو التراب، ومن هنا جاز القول بأن أصله الذي كَوّن منه-النطفة والبويضة-مصدره ترابي مما يجعله مخلوقا من تراب كمصدر أولي؛ لينتقل عبر مراحل مختلفة يصل من خلالها إلى الجسم التوتّي-كما سبقت الإشارة إليه-؛ فيتحول إلى علقه، فما هي العلقه؟ ولماذا سُميت بذلك؟ هذا ما سنعرفه في العنصر الموالي.

بم-العلقه: يذهب المفسرون السابقون-ومن بينهم الراغب-إلى أن العلقه هي: «...الدم الجامد...»⁽⁶⁾، المتخثر، الغليظ، العبيط أي الطري، وتابعهم في ذلك بعض المتأخرين⁽⁷⁾.

(1) - عيس: الآيات من 25 إلى 28.

(2) - المؤمنون: الآيتان 12 و13.

(3) - فاطر: الآية 11.

(4) - الروم: الآية 19.

(5) - الراغب الأصفهاني: المحققون، الدرس الثاني، مصدر رسالته - ق - 74 - 75.

(6) - الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 579. مادة علق.

(7) - أنظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 18، ص 24. سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 5، ج 17، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط 3/دت)، ص 75. الطري: جامع البيان في تفسير القرآن، مج 9، ج 18، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، (ط 1/1328هـ)، ص 9. المراغي: تفسير المراغي، ج 17، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، مصر، (ط 1/1365هـ-1946م)، ص 88. الألويسي: روح المعاني، ج 17، مرجع سابق، ص 116. الفيومي: كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج 2، المطبعة الأميرية، القاهرة، (ط 2/1922م)، ص 582. الشوكاني: فتح القدير، مرجع سابق، ج 3، ص 436. الطرسي: مجمع البيان، ج 7، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط 1/1406هـ-1986م)، ص 114. محمد بن علان الصديقي: كتاب دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، مج 2، ج 4، دار الكتاب العربي، بيروت، (دط/دت)، ص 7-8.

غير أن علم الأجنة المعاصر كشف خطأ هذا التفسير، حين يبين أن الجسم التوتّي في هذه المرحلة يصل إلى حدّ من التطور يجعله يتعلّق بجدار الرحم، حيث «يصل ارتكاز الكيسة الأصلية عند الإنسان حوالي اليوم السادس بعد الإباضة»⁽¹⁾، وعلى ذلك فإنّ بيضة الإنسان الملقّحة تكون في نهاية الأسبوع الأول من التطور قد مرت في مرحلة الجسم التوتّي ومرحلة الكيسة الأصلية، وبدأت تعيشها في غشاء الرحم المخاطي⁽²⁾.

الأمر الذي جعل الباحثين المعاصرين يرجحون أنّ العلقه تعبّر عن «الطور الذي يعلق فيه الجنين بجدار الرحم ويستمر حتى يبلغ الغاية قبيل اليوم العشرين»⁽³⁾

وأما مردّ الخطأ الذي وقع فيه بعض المفسّرين الأوائل والمتأخّرين في اعتبارهم أنّ العلقه دم جامد، هو أنّ هذا المعنى هو أحد معانيها المختلفة، فأثروا الأخذ به، رغم أنّ الذهاب إلى القول بأنّ معنى العلقه هو التشبث والعلوق، لا يخالف اللغة، فقد جاء في المفردات: «العلُقُ: التشبّث بالشيء»⁽⁴⁾

هذا الأمر تنبّه إليه بعض المفسّرين من القدامى؛ فذهبوا إلى أنّ العلقه تعني التشبّث، قال ابن الجوزي: «وقيل: سُميت علقه لرطوبتها وتعلّقها بما تمرّ به»⁽⁵⁾.

في حين جاء الصديقي محمد بما يوافق ما توصل إليه العلم المعاصر فقال: «لأنّها إذ ذاك تعلق بالرحم»⁽⁶⁾

وينفي باحمد أرفيس ما ذهب إليه علي البار: من أنّ العلقه تكون في هذه المرحلة محاطة بالدم المتخثر، وذلك في قوله: «...ولا شك أنّ أهم ما يميّز هذه المرحلة هذا التعلق، وأنّ وصف العلقه بجدار الرحم والمحاطة بالدم المتجمّد-المتخثر-هو أدق وصف لهذه المرحلة»⁽⁷⁾.

(1)- محي الدين طالو العلي: تطوّر الجنين وصحة الحامل، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، (ط1/1406هـ-1986م)، ص98.

(2)- العلي: المرجع نفسه، ص98.

(3)- انظر: عيسى عبده، أحمد إسماعيل يحي: حقيقة الإنسان، الكتاب الأول، دار المعارف، القاهرة، (ط2/دت)، ص99-100. وانظر: علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، مرجع سابق، ص367-368.

(4)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص579.

(5)- ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، مج5، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1407هـ-1987م)، ص279.

(6)- الصديقي محمد: دليل الفالحين، مرجع سابق، ج4، ص7.

(7)- علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، مرجع سابق، ص368.

نقص الثاني:.....عناصر ماهية الإنسان عند الرعب

يُعلّق باحمد على ذلك بقوله: «وهذا لا يصح، لأنّ الدم المحيط بالعلقة دم سائل مغدّد، ولو تحترّ ماتت العلقه وسقطت.»⁽¹⁾

وعليه، فإنّه لا مجال للقول هنا بوجود دم متجمّد أو متخثر، وألاً علاقة لذلك بمعنى العلقه، وإنّما سمّيت العلقه بهذا الاسم لأنّها تعلق وتتشبّث في جدار الرحم، ابتداء من نهاية الأسبوع الأول وبداية الأسبوع الثاني، كما سبق بيانه من خلال الأطباء المتخصّصين في علم الأجنّة أنفاً.

وتستمر هذه المرحلة مع استمرار غوص الجنين في جدار الرحم إلى أن يبلغ غايته قبيل اليوم العشرين⁽²⁾؛ ليبدأ «ظهور أول كتلة بدنية وعندئذ تكون العلقه قد تحوّلت إلى مضغّة»⁽³⁾ «وفي الوقت ذاته يتحول المعلق الذي يربط الجنين بالغشاء المشيمي إلى حبل سرّي»⁽⁴⁾.

إذا العلقه تتحوّل في نهاية هذه المرحلة إلى كتلة لحمية كآنها مضغّة بأسنان، تربطها بجدار الرحم الحبل السرّي، وبذلك تكون قد دخلت في مرحلة أخرى هي المضغّة.

ج- المضغّة:

تأتي مرحلة المضغّة كمرحلة تالية لمرحلة العلقه، وتبدأ في الأسبوع الرابع من الحمل وهي: «القطعة من اللحم، قدر ما يُمضغ ولم ينضج... وجعل اسماً للحالة التي ينتهي إليها الجنين بعد العلقه قال تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عَلَاقًا﴾⁽⁵⁾، وقال: ﴿مُضْغَةً مُخَلَّقَةً وَنَسِيراً مُخَلَّقَةً﴾⁽⁶⁾»⁽⁷⁾.

وفي هذه المرحلة، تظهر أهم التطوّرات الحاصلة على الجنين، ففيها يتحدد ما إذا كان سيتمّ أم أنّه سيتوقف عند هذا الحد من التطور ويكون سقطاً، ولهذا نجد-فيما ورد من حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم- أنّ الملك عند هذه المرحلة من رعايته للجنين، يتوجّه إلى المولى تبارك وتعالى ويسأله ما إذا كان سيتمّ خلقه أم لا؛ فيقول: ﴿...يا رب مخلّقة أو غير مخلّقة، فإن قال غير مخلّقة مجّها الرحم دماً، وإن قال مخلّقة

(1)- باحمد أرفيس: مراحل الحمل والتصرفات الطبية الحديثة في الجنين بين الشريعة والطب المعاصر، تقديم: سعد محمد

البشير شيبان، كلية الشريعة، جامعة الجزائر، (8 رمضان/4 ديسمبر 1421هـ-2000م)، ص 98.

(2)- عيسى عبده: حقيقة الإنسان، مرجع سابق، ص 100.

(3)- علي البار: خلق الإنسان، مرجع سابق، ص 369.

(4)- باحمد أرفيس: مراحل الحمل، مرجع سابق، ص 101.

(5)- المؤمنون: الآية 14.

(6)- الحج: الآية 5.

(7)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 770. مادة "مضغ".

قال يا رب فما صفة هذه النطفة؟⁽¹⁾

إن العلماء اختلفوا في تفسير قوله تعالى، وقوله صلى الله عليه وسلم: مخلقة وغير مخلقة، ويجمع باحمد أرفيس بين اختلافات هذه التفسيرات بعد أن بيّن أن الطب يقرر بأن أغلب الإجهاضات التلقائية تحصل بين الأسبوعين الرابع والسادس، فيبقى محصول الحمل على شكل كيس فارغ أو ما يعرف بالبيضة الرائقة (Blighked ovum) أو الحمل دون جنين (Unemembryonic pregnancy).

أو يُضمّر الجنين ضموراً لا يصلح معه للبقاء في الرحم⁽²⁾، يقول: «ووجه الجمع بين الآراء والله أعلم: أنّ "مخلقة" هي المضغة المسوّاة، السليمة من العيوب التي تسبب الإسقاط (لأنّ التشوّه الشديد مآله الإسقاط غالباً) وأنّ "غير المخلقة" يقصد بها المشيمة وأغشية الجنين، فإذا كان الجنين سليماً، في حالة صحّة عادية كانت المضغة مضغتين فقط، المخلقة هي الجنين الذي يستمر في النمو بفضل ربّه تعالى، وغير مخلقة هي الأغشية التي لا غنى له عنها، رغم أنّها لن تعطي بشراً، وإنّما تسقط عند الولادة وتدفن.

أمّا إذا لم تكتب السلامة للجنين بأن كان مشوّها تشوّها لا يبقى معه في الرحم، أو لم يكن ثمّة جنين أصلاً، بأن اضمحلّ في بداية تكوينه ولم تبق إلاّ الأغشية-أي البيضة الرائقة-، فلا وجود للمضغة المخلقة. وتبقى غير المخلقة التي تُمَجِّها الأرحام دماً»⁽³⁾.

أمّا إذا أمر الله سبحانه وتعالى وأذن بأن تكون مخلقة؛ فعندها تبدأ في مراحلها التالية من التكوين، والتي بيّنتها نصوص القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ مِطَاطًا فَخَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾⁽⁴⁾ وواضح من خلال هذه الآية الكريمة أنّ المرحلة التي تلي المضغة هي بدأ تشكّل الجنين، وظهور المعالم المميّزة له ككائن جديد، بدءاً بخلق العظام التي «تظهر في الأسبوع السادس والسابع الرحمي (بين 56 و63 يوماً من العمر الطمئي)»⁽⁵⁾. على شكلين:

الأول غضروفي: يتحوّل تدريجياً إلى عظام وذلك في عظام الأطراف والعمود الفقري، وجزء من قاع الجمجمة.

(1)- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج1، دار المعرفة، بيروت، (دط/دت)، ص419، كتاب:

الحيض، باب: مخلقة وغير مخلقة.

(2)- باحمد أرفيس: مراحل الحمل، مرجع سابق، ص108.

(3)- المرجع نفسه، ص108-109.

(4)- المؤمنون: الآية14.

(5)- باحمد أرفيس: المرجع السابق، ص132.

والثاني غشائي: حيث تنمو العظام على رفاق غشائي، دون أن يسبقه مرحلة ظهور الغضاريف، مثل عظام الجمجمة⁽¹⁾.

وبنهاية الشهر الثاني وبداية الشهر الثالث أو الأسبوع السابع الرحمي، يكون الجنين قد حصل على العديد من الأجهزة المكونة له، كالكبد والأمعاء والغدد التناسلية المحددة لجنسه-والتي لا يمكن مشاهدتها إلا بجهرياً-، في حين تصبح الأطراف واضحة ومميّزة، والأصابع مشكّلة، وتبدأ معظم الغدد الجنينية في التكون كالغدة النخامية والدرقية وغدة التيموس⁽²⁾.

إنّ مع بداية الشهر الثالث أو الأسبوع السابع الرحمي يبدأ ظهور التخطيط في العضلات⁽³⁾، وظهور التخطيط في العضلات وكسوتها للعظام لا يكون من مراحل تطور المضغ حسب الراغب الأصفهاني، وإنما هي إنشاء، أنشأها الله تعالى ليغطي بها العظام، يقول في ذلك مستدلاً بمنطوق الآية الكريمة: «فإن قيل: فلم قال: فكسونا العظام لحماً، ولم يقل: وخلقنا منه لحماً كما قال في الأول؟. قيل: إشارة منه تعالى إلى لطيفة من صنعه، وهو أن النطفة انتهت إلى صورة العظم، ثم أنشأ اللحم إنشاء آخر لا من النطفة، وأجراها مجرى الكسوة التي قد يُخلقها الإنسان ويجدّها؛ لذلك إذا قطع من الحيوان اللحم عاد ولم يكن كالعظم الذي لا يعود بعد قطعه.»⁽⁴⁾

ويكون الجنين مع نهاية هذه المرحلة-الشهر-قد اكتملت كل معالمه الدالة على كونه جنيناً بشرياً؛ فيصبح الوجه وجه إنسان عادي، والعينان متميزتين، وكل المعالم الأخرى بما فيها تكوّن الجلد بطبقاته الثلاث؛ البشرة، الأدمة والنسيج تحت الجلد، عندها تبدأ الأجهزة -كالكلية- في عملها العادي⁽⁵⁾.

إنّ يجمع المدة الزمنية لهذه المراحل المختلفة التي مرّ بها الجنين حتى وصل إلى اكتماله نجد سبعة أيام التي رأيناها في مرحلة النطفة لتكون في واحد وعشرين يوماً بعدها تدخل في مرحلة المضغ التي تدوم ثمانين وعشرين يوماً لتبدأ في التحول إلى عظام يكسوها بعد ذلك اللحم-العضلات-مع نهاية الأسبوع السابع⁽⁶⁾-أي اليوم التاسع والأربعين-تقريباً.

(1)-المطرودي: الإنسان وجوده وخلافته، مرجع سابق، ص 49.

(2)-محي الدين طالو العلي: تطوّر الجنين، مرجع سابق، ص 132.

(3)-باحمد أرفيسي: مراحل الحمل، مرجع سابق، ص 133، وانظر: علي البار: خلق الإنسان، مرجع سابق، ص 371-

372.

(4)-الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص 71.

(5)-محي الدين طالو العلي: المرجع السابق، ص 134.

(6)-علي البار: خلق الإنسان، مرجع سابق، ص 367.

وبالرجوع إلى نصوص الوحي القرآنية نجد أن هذه المراحل المنصوص عليها طبيياً تتوافق تمام التوافق مع ما جاء في آيات الذكر الحكيم، غير أن هذه الأخيرة اكتفت بالنص على المراحل المختلفة التي يمر بها الجنين دون الإشارة إلى المدة الزمنية، سواء كان ذلك للمرحلة الواحدة أم للمراحل مجتمعة.

في حين نجد بعض نصوص الحديث النبوي الشريف الواردة في الصحيحين تصرّح بهذه المدة، من ذلك ما ورد عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «حدثنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهو الصادق المصدوق، قال: [إن أحدكم يُجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً يُؤمر بأربع كلمات ويقال له أكتب عمله ورزقه وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح]»⁽¹⁾.

وأخرج الإمام مسلم عن حذيفة بن أسيد قال: «عن أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد يبلغ به النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: [يدخل الملك على النطفة بعدما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة فيقول: يا رب أشقي أو سعيد، فيكتبان. فيقول أي ربّ أذكر أم أنثى فيكتبان ويكتب عمله وأثره وأجله ورزقه، ثم تطوى الصحف فلا يزداد فيها ولا ينقص].»⁽²⁾

وأخرج عنه كذلك أنه «قال سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأذني هاتين يقول: [إن النطفة تقع في الرحم أربعين ليلة ثم يتصور عليها الملك، قال زهير (أحد الرواة): حسبته قال الذي يخلقها -فيقول: يا رب الذكر أم الأنثى، فيجعله الله ذكراً أو أنثى. ثم يقول: يا رب أسويّ أو غير سويّ، فيجعله الله سويّاً أو غير سويّ، ثم يقول: يا رب ما أجله ما خلقه، ثم يجعله الله شقياً أو سعيداً]»⁽³⁾.

ولقد أحدثت هذه الأحاديث ضجة كبيرة بين العلماء من المهتمين بهذا المجال -بمجال علم الأجنة المعاصر في ضوء القرآن والحديث- لما يبدو في ظاهرها من تعارض من عدة نواح مع وجودها في الصحيحين وهو الأمر الذي تنبّه إليه السابقون من علماء المسلمين، وحاولوا حله بما يتوافق وما توصل إليه العلم في عصرهم.

(1)- البخاري: صحيح البخاري، مج2، ج4، ص78، كتاب بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، وانظر كتاب: الحيض، باب: "مخلقة وغير مخلقة"، مج1، ج1، ص82.

وانظر كتاب: التوحيد، باب قوله تعالى: (ولقد صدقت لعبادنا المرسلين). ج13، ص440، وكتاب: القدر، باب "القدر"، مج4 ج7، ص210، وانظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب: القدر، باب: "كيفية خلق الأدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته"، مج4، ج8، ص188.

(2)- مسلم: المرجع نفسه، مج8، ج16، ص193.

(3)- المرجع نفسه، مج8، ج16، ص194.

ويبدو التعارض في هذه الأحاديث: أولاً في ما بينهما، حيث أنّ ظاهر حديث ابن مسعود أنّ تطوّر الجنين في مراحل الأولى "النطفة، العلقة، المضغة" يتم في مائة وعشرين يوماً، مقسّمة إلى أربعين يوماً، لكل مرحلة من المراحل الثلاثة، في حين أنّ حديثي حذيفة بن أسيد ينصّان على أنّ المراحل الثلاثة كلها تمر في أربعين يوماً فقط أو خمسة وأربعين يوماً كأقصى تقدير، وواضحاً ما بين المدتين من فرق كبير.

أمّا التعارض الثاني الذي يبدو -وهذه المرة مع ظاهر حديث ابن مسعود دون حديث حذيفة- مع الاكتشافات العلمية المعاصرة في علم الأجنّة، والذي سبقت الإشارة إلى أنّه ينص على أنّ تطوّر المراحل الثلاث لا يتعدّى تسعة وأربعين يوماً كأقصى تقدير. وواضح أنّ هذا يقترب من حديث حذيفة في حين يتعد كل البعد عن ظاهر حديث ابن مسعود، وهنا يطرح السؤال؛ ما الحل في ذلك والحديثين كليهما وردا في الصحيحين؟

ذهب العلماء السابقون من مفسّرين وأصحاب الحديث⁽¹⁾ وغيرهم إلى ترجيح رواية ابن مسعود على رواية حذيفة بن أسيد الغفاري، والقول بأنّ هناك أربعينات ثلاث، آخذين بظاهر هذا الحديث لشهرته، وحاملين له على بقية الروايات الأخرى المخالفة له وعلى ما أخبر به أطباء عصرهم من أنّ الجنين يكتمل تصويره في الأربعين يوماً الأولى؛ ومردّ ترجيحهم هذا إلى أمرين:

الأوّل: شهرة حديث ابن مسعود ووروده في صحيح البخاري.

(1) - جمع باحمد أرفيس أقوال العلماء في الجمع بين الروايات في أربعة أقوال هي:

أ- التصوير لا يتمّ إلاّ في الأربعين الثالثة، وتمنّ قال به نجد كلّاً من: ابن حجر: فتح الباري، مرجع سابق، ج 11، ص 484/ ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن، دار الفكر، بيروت، (دط/دت)، ص 347/ ابن الصلاح: الفتاوى، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، (دط/1983م)، ص 35/ ابن القيم: طريق المهجرتين، دار الكتب العلمية، (دط/1995م)، ص 78-80/ أبوستة محمد السديوكشي: حاشية الترتيب على الجامع الصحيح، ج 4، تحقيق إبراهيم بن محمد طلاي، دار البعث، قسنطينة، (دط/1414هـ-1994م)، ص 275-276/ النووي: شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، ج 16، ص 190/ الصديقي: دليل الفالحين، مرجع سابق، ج 2، ص 268-287.

ب- التصوير في الأربعين الأولى، لكنّه خفي لا يدركه الحس، وتمنّ قال به: ابن القيم: طريق المهجرتين، مرجع سابق، ص 80/ ابن حجر: المرجع السابق، ص 484-485.

ج- التصوير والتخليق يتمّ في الأربعين الثانية، وتمنّ قال به: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، جمع وترتيب عبد الرحمان محمد القاسم، ج 4، مكتبة المعارف، الرباط، (دط/دت)، ص 242/ ابن الصلاح: المرجع السابق، ص 39/ النووي: جامع العلوم والحكم، دار المنار، القاهرة، (دط/1992م)، ص 167.

د- يختلف باختلاف الأجنّة: وقال به كلّ من: ابن حجر: المرجع السابق، ص 484/ خليل أحمد السهارنفوري: بذل المجهود، ج 18، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط/دت)، ص 238/ الصديقي: المرجع السابق، ج 2، ص 287/ انظر باحمد أرفيس: مراحل الحمل، مرجع سابق، ص 164-150.

الثاني: عدم توفر الوسائل العلمية الموصلة إلى اليقين والقطع في مثل هذه المسائل آنذاك.

في حين نجد أنّ معظم العلماء المعاصرين-من الذين لهم باع في الطب والحديث أو الفقه معا على الخصوص⁽¹⁾-يرجّحون رواية حذيفة على رواية ابن مسعود، وذلك لعدة اعتبارات، وفي مقدّمتها: أنّ الاكتشافات الطبية المعاصرة في علم الأجنّة أكدت تأكيدا جازما لا مجال للشك فيه، وبكل الوسائل المتطورة على أنّ اكتمال تصوير الجنين يحدث في الأربعين يوما الأولى من الحمل.

أمّا التعارض الموجود بين الحديثين، رغم ورودهما في الصحيحين، فإنّ هؤلاء يوضّحون بأنّه لا يعدو أن يكون تعارضا ظاهريا عملوا كل من جهته على إزالته؛ حيث يذهب مختار المهدي على أنّ الأربعينات الثلاثة المذكورة في حديث ابن مسعود قد لا يكون المقصود بها أربعينات متتالية وإّما تتداخل في مراحل الانتقال«فإذا تداخلت فإن مجموع المراحل الثلاث تكون أقل من مائة وعشرين يوما وهو ما يرجّحه أيضا العلم الحديث ويشير إلى أنّ مجموع المراحل الثلاث قد يكون أربعة وثمانين يوما أو اثني عشر أسبوعا أو ثلاثة أشهر...»⁽²⁾

في حين يذهب مفتي الجمهورية التونسية الشيخ محمد المختار إلى أنّ كثرة رواة حديث الأربعينات الثلاث«حتّمت قطعاً اختلافا في نصه... وأن...المقصود الأصلي بهذا الحديث هو بيان القدر، وأنّ الله قد سبق علمه بما هو كائن وأن علمه لا يتخلف... وأن...رواة الحديث قد اختلفوا في كل لفظة من ألفاظ الجملة الأولى إلّا كلمة الجمع، فقد اتفقت فيها كل الروايات، ومع هذا ذهبوا في تأويلها مذاهب متعددة»⁽³⁾

أمّا محمد سليمان الأشقر، فيبيّن أنّ ذكر الأربعينات الثلاث، قد انفرد به زيد بن وهب عن ابن مسعود«...أمّا سائر الرواة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بعضهم: إذا مرّ بالنطفة أربعون ليلة، وبعضهم قال: اثنتان وأربعون ليلة، وبعضهم قال: خمس وأربعون ليلة، وبعضهم بضع وأربعون ليلة»⁽⁴⁾؛ وعلى فرض صحة ما تفرد به زيد بن وهب عن ابن مسعود، فإنّ العلماء فسّروا"ثم" الواردة في الحديث على أنّ المقصود بها"واو" وأنها«...جاءت للترتيب الذكري وليست للترتيب الزماني كما عُرف

(1)-انظر في هذا الصدد: مقال:«بداية الحياة الإنسانية»: مختار المهدي: ضمن كتاب: الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة، مرجع سابق، ومقال:«الحياة الإنسانية بدايتها»للشيخ محمد المختار السلامي: ضمن المرجع نفسه، ومقال: لمحمد سليمان الأشقر، المرجع نفسه، ومقال:«بداية الحياة» لعبد القادر بن محمد العماري: المرجع نفسه.

(2)-مختار المهدي: بداية الحياة الإنسانية، مرجع سابق، ص70-71

(3)-محمد المختار: الحياة الإنسانية بدايتها، مرجع سابق، ص113-114.

(4)-محمد سليمان الأشقر: بداية الحياة، مرجع سابق، ص126.

ذلك في استعمال اللغة»⁽¹⁾

وعليه، فإنّ الأصح-حسبما أثبتته البحوث العلمية المعاصرة وبما لا يتعارض مع كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم-أنّ اكتمال الجانب المادي من ابن آدم يكون في الأربعاء والتسعين يوماً الأولى من الحمل على أقصى تقدير، لتأتي مرحلة أخرى من مراحل خلقه، وهي نفخ الروح فيه، فما حقيقة هذا الجانب الثاني من جوانب ماهية الإنسان وما علاقته بجانبه المادي؛ هذا ما سنعرفه من خلال البحث الموالي.

(1)-عبد القادر بن محمد العماري: بداية الحياة، مرجع سابق، ص172-173.

المبحث الثاني: الجانب الروحي للإنسان عند الراغب

تمهيد:

لما كان الراغب ينطلق دوماً في تحديده لعناصر ماهية الإنسان من الكتاب والسنة، فإنه يقرّر في مؤلفاته المختلفة أنّ الإنسان يتكوّن إضافة إلى الجانب المادي الظاهر للعيان من جانب آخر خفي وهو الجانب الروحي، فما المقصود بالجانب الروحي عنده؟ وما الفرق بين الروح والنفس؟ وما طبيعة هذه النفس؟ وما علاقة الروح بالجسد؟ وأخيراً ما مصيرها؟ وما وزن مواقفه في هذه المسألة في ظل المعطيات الجديدة في عصرنا الراهن؟

كل هذه الأسئلة ستكون محلّ إجابة من خلال هذا المبحث.

1- الروح والنفس عند الراغب:

يقرّر الراغب الأصفهاني في كلّ كتبه المتوفرة لدينا على أن الإنسان مكوّن من جانبين أحدهما مُدرَك بالبصر، والآخر بالبصيرة، وهذان الجانبان هما: الجسد والروح، يقول في ذلك: «الإنسان مركّب من جسم مُدرَك بالبصر، ونفس مدركة بالبصيرة، وإيهما أشار تعالى بقوله: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾⁽¹⁾»⁽²⁾

وإذا كان الجسد أو البدن ظاهراً للعيان لا يحتاج إلى دليل لإثباته، فإن الروح غير ذلك، فهي خفية لا تدركها الحواس، ممّا يجعل إقامة الدليل على وجودها ضرورياً، ويذهب الراغب إضافة إلى تقريره السابق بأنها مدركة بالبصيرة، إلى الاستدلال على وجودها من خلال أفعالها، مُعتبراً أن هذه الأدلة إنما تُورَد للغافل والجاحد أمّا غيرهما فلا يحتاج إلى دليل على وجودها لوضوح أمرها، فيقول بعد أن يقرّر أن المقصود بالروح المذكورة في الآية السابقة النفس: «ووجود النفس في الإنسان لا يحتاج إلى أن يُدَلَّ عليه لوضوح أمره، بل يُنبّه الجاحد له والغافل عنها بأنها هي التي بحصولها في الجسم تحصل الحياة والحركة والحس والعلم والرأي والتميز، ويكون الجسم متصرفاً بها وحاملاً ومُستحسناً ومُستطاباً ومُحَيِّباً، وبفقدائها عدم هذه الأشياء فيصير حيفة يحتاج إلى عُدّة تحمله.»⁽³⁾

(1) - ص: الآية 71-72.

(2) - الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 75، وانظر: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص 87، والاعتقادات، مصدر سابق، ص 203.

(3) - الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص 75.

فأدلة وجود النفس عند الراغب هي ما يصدر عنها من أفعال، فهي الباعثة للحياة في الجسد، وهي التي تُمدّه بالحركة والحس والعلم والرأي والتمييز؛ وهي التي تجعله فاعلا بصفة عامة؛ فإذا فارقت صار جيفة منتنة وجامدة لا حراك فيها، كلّ هذا يدلّ على أنّ ما يتمتّع به الجسد من ميزات إنما استمدّه من هذا العنصر الذي أضيف إليه وهو الروح التي أمدته بالحياة بعد أن كان مواتا صرفا.

وكما أنّ للإنسان صورة محسوسة مستمدّة من جسده المحسوس فإنّ له صورة معقولة كذلك مُستمدّة من جانبه الروحي، يقول الحسين: «ولما كان الإنسان جزأين: بدن محسوس وروح معقول... كان له بحسب كلّ واحد من الجزأين صورة، فصورته المحسوسة البدنية انتصاب القامة وعرض الظفر وتعريّ البشرة عن الوبر، وصورته المعقولة الروحانية العقل والفكر والروية والنطق»⁽¹⁾، فالخصائص الدالة على وجود النفس إذن، والمميّزة لها في الإنسان هي هذه الجوانب التي تميّز الإنسان عن بقية المخلوقات الأخرى من عقل وفكر وروية ونطق، فوجود هذه العناصر - مع العلم بأنّها لا تحدث عن الجسد وحده، إذ لا يمكن القول عن ميت أنّه ذو عقل أو فكر أو روية أو حتى نظر حال موته - دليل على أنّها من خصائص النفس ومميّزاتها ونتيجة عنها.

فالإنسان إذن، لا يكون إنسانا إلا إذا اجتمع فيه هذان الجانبان الجسد والروح على ما يقرره الراغب بقوله: «...عند أهل الحق إنّ الإنسان هو روح وبدن...»⁽²⁾، فالروح مكّملة للإنسان، فالله سبحانه وتعالى وبعد أن خلق الجانب المادي من الإنسان نبّه عز وجل على تكميله «...بنفخ الروح فيه فقال: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾»⁽³⁾...»⁽⁴⁾

وعلى هذا فإنّ أبا القاسم يكون قد جعل مسمّى الإنسان يقع على ذلك الكائن ذو الطبيعتين المادية والروحية، ولم يغلب إحداها على الأخرى مرتكزا في ذلك على آيات الذكر الحكيم؛ كما أنّه بتقريره هذا لم يخرج عن موقف علماء عصره في عمومهم آنذاك - وقد اختلفت المواقف حول طبيعة هذا الجانب الروحي كما سيتبين فيما يأتي من هذا البحث -، إذ نجد أنّ مدرسة السجستاني مثلا تذهب إلى أنّ الإنسان جسم ونفس⁽⁵⁾، وحتى ابن سينا ممثل المدرسة المشائية في هذا العصر، فإنّه - وإن كان يعرف النفس تعريفا

(1) -الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 87،

(2) -الراغب الأصفهاني: الإعتقادات، مصدر سابق، ص 198.

(3) - ص: الآيتان 71-72.

(4) -الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 73.

(5) -ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص 261.

أرسطيا-يقرّر بأنّ الإنسان مكوّن من عنصرين متميزين هما الجسد والنفس، ذلك لأنّه لم يتبع أستاذه الأوّل في اعتبار النفس صورة للجسد لما في ذلك من القول بفنائها بعد موت الجسد، وهذا ما لا يقول به ابن سينا كم سيأتي بيانه لاحقا⁽¹⁾.

وقول الراغب بثنائية الطبيعة الإنسانية يدفعنا إلى التساؤل عن حقيقة الجانب الروحي من الإنسان في نظره-خصوصا وأنا عرفنا موقفه من الجانب المادي منه-وهل الروح هي النفس في نظره، وهو من قرّر أنّ المقصود بالروح في قوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَتَعْمُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ هي النفس حيث يقول: «...فالإشارة بالروح إلى النفس»⁽²⁾.

ينطلق الحسين في تعريفه للروح من أصلها اللغوي فيقول: «الرُّوحُ والرُّوحُ في الأصل واحد، وجُعِل الروح اسما للنفس، قال الشاعر في صفة النار:

فقلت ارفعها إليك وأحييها # بروحك واجعلها لها قينة قدرا⁽³⁾

وفي الاعتقادات يورد المعاني التي تطلق عليها الروح، فيبدأ بالنفس ويورد البيت سالف الذكر، ثم يواصل مبينا بقية المعاني التي تطلق عليها: «ويقال: للرحمة وعليها حمل قراءة من قرأ ﴿فَرُوعٌ وَرِيحَانٌ﴾⁽⁴⁾ يضم الراء، ولعيسى عليه السلام لقوله تعالى: ﴿وَرُوعٌ مِّنْهُ﴾⁽⁵⁾، ولبعض الملائكة لقوله تعالى: ﴿يَقُومَةُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ حَقًّا﴾⁽⁶⁾، وللقرآن قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ ذَٰلِكَ أُوحِيَٰنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾⁽⁷⁾، ولما تكون به الحياة وصار به الإنسان إنسانا، وإياه قصد بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾⁽⁸⁾»⁽⁹⁾.

(1)- حنا الفاخوري وخليل الجرّ: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجليل، بيروت، (ط2/1982م)، ص181-182.

(2)- الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص75.

(3)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص369، مادة "روح".

(4)- الواقعة: الآية 89.

(5)- النساء: الآية 171.

(6)- النبأ: الآية 38.

(7)- الشورى: الآية 52.

(8)- الإسراء: الآية 85.

(9)- الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص201-202.

وعليه فللروح حسب الراغب ستة معانٍ هي: الرحمة، عيسى عليه السلام، بعض الملائكة وخصّ منهم في المفردات جبريل عليه السلام⁽¹⁾، والقرآن الكريم، وأخيراً العنصر الذي به تكون حياة الإنسان. وكل هذه الإطلاقات استمدّها أبو القاسم حسب ما هو جليّ من القرآن الكريم، إذ لم يورد معنى إلاّ واستخرجه من آية من آيات الذكر الحكيم؛ وقد تابعه في ذلك ابن القيم في كتابه الروح⁽²⁾.

أمّا النفس فقد عرفها بقوله: «النفس: الروح في قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽³⁾، قال: ﴿وَالْعَالَمُونَ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمَ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾⁽⁵⁾، وقوله: ﴿وَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾⁽⁶⁾، فنفسه: ذاته، وهذا وإن كان قد حصل من حيث اللفظ مضاف إليه يقتضي المغايرة، وإثبات شيئين من حيث العبارة- فلا شيء من حيث المعنى سواء تعالى عن الإثنية من كل وجه، وقال بعض الناس: إن إضافة النفس إليه تعالى إضافة الملك⁽⁷⁾.

وقال في الاعتقادات: «...وأما النفس، فيقال للبدن وللدّم نحو قولهم: ما له نفس سائلة، ولحقيقة الإنسان وللذات نحو قوله تعالى: ﴿وَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾، وللروح، وإيّاها قصد بقوله عليه السلام حكاية عن ربه عز وجل: ﴿لِلْمُؤْمِنِ عِنْدِي بِمِزْلَةٍ كُلِّ خَيْرٍ يَحْمَدُنِي وَأَنَا أَنْزَعُ نَفْسَهُ مِنْ بَيْنِ جَنبَيْهِ﴾⁽⁸⁾، وما روي من أنّ الله تعالى قال: «...للنفس اخرجي، قالت: لا أخرج إلاّ كارهة»⁽⁹⁾، وعليه قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽¹⁰⁾ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾⁽¹¹⁾ ولا يطلق على الجسد...⁽¹²⁾

(1)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 369.

(2)- ابن قيم الجوزية: الروح، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (دط/دت)، ص 205-206.

(3)- الأنعام: الآية 93.

(4)- البقرة: الآية 230.

(5)- المائدة: الآية 116.

(6)- آل عمران: الآية 30.

(7)- الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص 818، مادة (نفس).

(8)- الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج 2، مكتبة القدسي، القاهرة، (دط/دت)، ص 321.

(9)- المرجع نفسه، ص 325.

(10)- الأنعام: الآية 93.

(11)- الفجر: الآيات 27-30.

(12)- الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 202.

وأقوال الراغب هذه تجعلنا نستنتج أنّ كلا من الروح والنفس تشتركان في معنى خاص، وهو ذلك الجانب المضاف إلى الجسد الإنساني والذي به تكون حياته وسائر الأعراض التي تنتج عنه عند وجوده فيه.

ويوضح ابن القيم وجه تسمية هذا الجانب بالروح والنفس، فيقول: «...سُميت النفس روحاً لحصول الحياة بها، وسُميت نفساً، إمّا من الشيء النفيس لنفاستها وشرفها، وإمّا من تنفس الشيء إذا خرج، فلكثرة خروجها ودخولها في البدن سُميت نفساً، ومنه النَّفس بالتحريك، فإنَّ العبد كلما نام خرجت منه فإذا استيقظ رجعت إليه، فإذا مات خرجت خروجاً كلياً، فإذا دُفن عادت إليه، فإذا سُئل خرجت، فإذا بُعث رجعت إليه، فالفرق بين النفس والروح فرق بالصفات لا فرق بالذات، وإمّا سُمي الدم نفساً لأنَّ يخرج منه الموت يلزم خروج النفس، وأنَّ الحياة لا تتم إلّا به.»⁽¹⁾

فالروح والنفس إذن، وحسب تقرير ابن القيم لا تختلفان بالذات وإمّا بالصفات فقط، وأمّا الحسين فإنه يقرّر غير ذلك ويرى في المفردات أنّ بين الروح والنفس عموم وخصوص، حيث اعتبر الأولى بمثابة الجنس والثانية النوع، فيقول: «...والنفس بعض الروح كتسمية النوع باسم الجنس، نحو تسمية الإنسان بالحيوان، وجعل اسماً للجزء الذي به تحوّل الحياة والتحرّك، واستحلاب المنافع واستدفاع المضار...»⁽²⁾؛ وتعدّ نظرتة هذه للعلاقة بين الروح والنفس نظرة متميّزة جداً، إذ إنّ استقراء آيات الذكر الحكيم التي وردت فيها المفردتان بالمعنى سالف الذكر-الجزء الباعث للحياة بكل أشكالها في الإنسان-يعطي دعماً لرأيه هذا ويؤيده، ذلك أنّ الرّوح لم تطلق متعلّقة بالجسد إلّا في حال كونها خارجة عنه، في حين أنّ النفس لم تطلق إلّا وهي حالة فيه.

ويعدّ موقفه هذا من الرّوح والنفس واعتبارهما بمثابة الجنس والنوع متميّزاً ينفرد به-فيما أعلم-عن بقية كل المواقف التي وردت في المسألة؛ إذ لم أجد حسب اطلاعي المحدود من ذهب إلى هذا المذهب سواه.

وإذا كان الراغب ذا نظرة متميّزة إلى الروح والنفس وعلاقتها ببعضها البعض، فهل رافقه هذا التميّز في نظرتة لطبيعة النفس كذلك أم أنّه مال فيه إلى أحد الاتجاهات التي سبقته أو كانت سائدة في عصره؟ هذا ما سنراه في العنصر الموالي.

(1)-ابن القيم: الروح، مرجع سابق، ص290.

(2)-الراغب الأصفهاني: المفردات، مصدر سابق، ص369.

2- طبيعة النفس عند الراغب:

لقد تباينت المواقف حول النفس البشرية واختلفت، وجمعها الزركان في أربعة مواقف أساسية: بين منكر لوجودها كلية، وقائل بماديتها وجسميتها، وذهب إلى أنها لا مادية ولا روحية، ليذهب أصحاب الفريق الرابع إلى القول بأنها ذات طبيعة روحية⁽¹⁾.

وبالنظر في هذه المواقف فإنه بالإمكان إجمالها في فئتين أساسيتين هما: فئة منكري الروح ومثبتيها: ويكاد يكون الإجماع مطبقاً بين مؤلفي المقالات المتوفرة مؤلفاتهم لدينا على أن رائد المذهب الأول هو أبو بكر الأصم المعتزلي، حيث ينقل عنه الأشعري أنه قال: «...ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده»⁽²⁾؛ ويضيف على لسانه: «...النفس هي هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على وجهه البيان والتأكيد لحقيقة الشيء، لا على أنها معنى غير البدن»⁽³⁾. وهذا يعني أنه أخذ من لفظة النفس مدلولها اللغوي لا الاصطلاحي، مما أدى به إلى القول بأن المقصود بالنفس هنا هي الذات، لا ذلك الجانب الروحي الموجود في الإنسان.

ويذهب الرازي إلى أن هذا القول هو لجمهور المتكلمين، فيقول: «...الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا إما أن يكون جسماً... أو لا جسماً... أما المتكلمون فقد زعموا أنه جسم ثم الجمهور منهم يقولون أنه هذه البنية المحسوسة وهذا ضعيف»⁽⁴⁾.

وقول الرازي هذا لا يصح، ذلك أن كل كتب الفرق المتوفرة لدينا تجمع على أن القائل بذلك إنما هو أبو بكر الأصم لا غيره، ومن ثمة، فالذهاب إلى القول بأنه موقف جمهور المتكلمين يصبح لا أساس له من الصحة، وهو الأمر الذي جعل ابن القيم ينتقده فيه⁽⁵⁾، وتابعه في ذلك الزركان⁽⁶⁾.

أما الفئة الثانية- وهم أصحاب الاتجاه الإبائتي-، فإنها وإن كانت تقول بإثبات الجانب الروحي في الإنسان إضافة إلى جانبه الجسدي، فإنها اختلفت في طبيعة هذا الجانب الروحاني، حيث يذهب كل من

(1)-الزركان: فخر الدين الرازي، مرجع سابق، ص466-470.

(2)-الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، مرجع سابق، ص29.

(3)-المرجع نفسه، ص29. وانظر: ابن حزم: الفصل، ج5، مرجع سابق، ص74.

(4)-الرازي: كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، طبع بمعرفة السادات أحمد ناجي الجمالي

ومحمد الأمين الخانجي وأخيه، المطبعة الحسينية المصرية، إدارة محمد أفندي عبد اللطيف الخطيب، (ط1/دت)، ص103.

(5)-ابن القيم: الروح، مرجع سابق، ص238.

(6)-الزركان: فخر الدين الرازي، مرجع سابق، ص467.

فهو يعتبر النفس جوهر لا جسم، وإضافة إلى هذا فإنه يذهب إلى القول باستقلالية النفس عن الجسم وإدارتها له من الخارج وأنه بمثابة الآلة لها تسيرها كيفما تشاء⁽¹⁾، في حين أن ابن القيم يرى أن الروح أو النفس مشابهة للبدن سارية فيه - كما هو واضح من قوله الصريح في ذلك - باعثة فيه الحياة مما يجعل البون شاسعا بين موقفيهما.

ويجدد ابن حزم موقفه من طبيعة النفس بقوله: «... وذهب سائر أهل الإسلام والمثلل المقررة بالميعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد.»⁽²⁾ ثم يضيف قائلا: «... وبهذا نقول...»⁽³⁾.

وفي رده على أحد الاعتراضات التي وجهها المخالفون لهذا الموقف، والذي مفاده أنها لو كانت «... جسما لكانت ذات خاصية إما خفيفة وإما ثقيلة وإما حارة وإما باردة وإما لينة وإما خشنة»⁽⁴⁾، قال موضحا أكثر طبيعتها: «نعم هي خفيفة في غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية هذه خواصها وحدودها التي بانّت بما عن سائر الأجسام المركبات»⁽⁵⁾.

وإذا كانت هذه المواقف قد يمكن اعتمادها لظاهر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تتحدث على النفس في مختلف أحوالها ووضعياتها، فإن مواقف أخرى - وهي في معظمها لغير المسلمين - قد ذهبت إلى موقف متطرف في تأكيد جسمية النفس وماديتها، وعلى رأس هذه الفئة أصحاب الطوائف من اليونانيين ومن تأثر بهم من المسلمين، حيث يوضح الأشعري موقفهم هذا فيقول: «وقال قائلون: ليس الروح شيئا أكثر من اعتدال الطوائف الأربعة التي هي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.

وقال قائلون: إن الروح معنى خامس غير الطوائف الأربعة، وإنه ليس في الدنيا إلا الطوائف الأربع - التي هي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة - والروح، واختلفوا في أعمال الروح؛ فثبتها بعضهم طباعا، وثبتها بعضهم اختيارا.

وقال قائلون: الروح الدّم الصافي الخالص من الكدر والعفونات، وكذلك قالوا في القوة.

وقال قائلون: الحياة هي الحرارة الغريزية.

(1) - ابن حزم: الفصل، ج 5، مرجع سابق، ص 74.

(2) - ابن حزم: الفصل، ج 5، مرجع سابق، ص 74.

(3) - المرجع نفسه، ص 74.

(4) - ابن حزم: الفصل، ج 5، مرجع سابق، ص 79.

(5) - المرجع نفسه، ص 79.

فهو يعتبر النفس جوهر لا جسم، وإضافة إلى هذا فإنه يذهب إلى القول باستقلالية النفس عن الجسم وإدارتها له من الخارج وأنه بمثابة الآلة لها تسييرها كيفما تشاء⁽¹⁾، في حين أن ابن القيم يرى أن الروح أو النفس مشابهة للبدن سارية فيه - كما هو واضح من قوله الصريح في ذلك - باعثة فيه الحياة مما يجعل البون شاسعا بين موقفيهما.

ويحدّد ابن حزم موقفه من طبيعة النفس بقوله: «...وذهب سائر أهل الإسلام والمثلل المقرّة بالميعاد إلى أنّ النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميّزة مصرّفة للجسد.»⁽²⁾ ثمّ يضيف قائلا: «...وبهذا نقول...»⁽³⁾.

وفي ردّه على أحد الاعتراضات التي وجهها المخالفون لهذا الموقف، والذي مفاده أنّها لو كانت «...جسما لكانت ذات خاصية إما خفيفة وإما ثقيلة وإما حارة وإما باردة وإما لينة وإما خشنة»⁽⁴⁾، قال موضحا أكثر طبيعتها: «نعم هي خفيفة في غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميّزة حية هذه خواصها وحدودها التي بانّت بما عن سائر الأجسام المركبات»⁽⁵⁾.

وإذا كانت هذه المواقف قد يمكن اعتمادها لظاهر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تتحدّث على النفس في مختلف أحوالها ووضعياتها، فإنّ مواقف أخرى - وهي في معظمها لغير المسلمين - قد ذهبت إلى موقف متطرف في تأكيد جسمية النفس وماديتها، وعلى رأس هذه الفئة أصحاب الطوائف من اليونانيين ومن تأثر بهم من المسلمين، حيث يوضّح الأشعري موقفهم هذا فيقول: «وقال قائلون: ليس الروح شيئا أكثر من اعتدال الطوائف الأربعة التي هي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.

وقال قائلون: إنّ الرّوح معنى خامس غير الطوائف الأربعة، وإنّه ليس في الدنيا إلاّ الطوائف الأربع - التي هي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة - والروح، واختلفوا في أعمال الروح؛ فثبتها بعضهم طباعا، وثبتها بعضهم اختيارا.

وقال قائلون: الرّوح الدّم الصافي الخالص من الكدر والعفونات، وكذلك قالوا في القوة.

وقال قائلون: الحياة هي الحرارة الغريزية.

(1) - ابن حزم: الفصل، ج 5، مرجع سابق، ص 74.

(2) - ابن حزم: الفصل، ج 5، مرجع سابق، ص 74.

(3) - المرجع نفسه، ص 74.

(4) - ابن حزم: الفصل، ج 5، مرجع سابق، ص 79.

(5) - المرجع نفسه، ص 79.

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم في الروح- يقصد النفس- من أصحاب الطبائع يثبتون أنّ الحياة هي الروح»⁽¹⁾

وتعدّ أقوال هؤلاء في النفس من أخطر الأقوال وأشنعها- إضافة إلى قول أبي بكر السالف الذكر- ذلك أنّها تنفي هي الأخرى الجانب الروحي من الإنسان بطريقة غير مباشرة وتجعله أحادي الجانب والطبيعة؛ مادي محض، وتظهر خطورة موقفهم هذا أكثر فيما ترتبت عليه من أخطار في عصرنا الحاضر حينما تبنت بعض الفلسفات المادية منها خصوصاً، وطوّرت فيه وحاولت تبريره من خلال عملها على تطويع بعض النتائج العلمية المعاصرة لخدمة أغراضها المغرضة، ولا أدلّ على ذلك من مواقف الداروينية التي حاولت أن تفسر التفكير الإنساني على أنه «نمو متفوق مباشر ينبثق من التفكير الحيواني، وأنّ الذكاء الإنساني، كالدمغ الذي ينتجه، هو نتيجة لآجاهات معينة مميّزة في تطوّر الحيوانات اللبونة»⁽²⁾

وتفاقت خطورة الوضع أكثر لما استعملت البراجماتية- ذات الصبغة الصهيونية- المعاصرة وماركسية الملحدة هذه الفكرة فنظرت إلى الإنسان على أنه جزء لا يتجزأ من الطبيعة- الإنسان الطبيعي أو المادي- فألغت منه كل جوانبه الروحية من عواطف وقيم أخلاقية إنسانية وغايات سامية تخدم الإنسانية جمعاء، وجعلت منه إنساناً متجاوزاً لكل المفاهيم «الإنسان ككل» أو «الإنسانية جمعاء» أو «صالح الإنسانية» كما حررت من القيم المطلقة مثل «مستقبل البشرية» و«المساواة» و«العدل» وبالمقابل جعلت منه مجرد أداة تستخدمها لصالح الإمبريالية المعاصرة- السوبرمان supermen- التي تحكم كل البشر والطبيعة، وأصبح إنسان هذا العصر- السبمن submen لا السوبرمان- عبارة عن «مادة استعمالية» «useful matter» إذا كانت هذه المادة البشرية صالحة للاستعمال والتوظيف للأهداف التي ترسمها لها الإمبريالية أو فائض بشري «human surplus» لا بدّ من إخضاعه لأحد أشكال المعالجة المناسب لحالته سواء بتصديره أم بإعادة صياغته، أمّا إذا لم تنفع هذه التعديلات فإنّه يُعدّ حينها «مجرد ممتلكات لا قيمة لها: unviable assets» على حدّ تعبير أحد الجنرالات الأمريكيين في تحديده لموقف حكومتهم من عملائهم الذين قبض عليهم سنة 1996 المجاهدون الفيتناميون ثم قُتلوا، مما يعني أنّ هذه الفئة قد أصبحت مادة بشرية فائضة غير نافعة للسوبرمان⁽³⁾.

(1)- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، مرجع سابق، ص29.

(2)- رالف لنتون: دراسة الإنسان، مرجع سابق، ص91-97.

(3)- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق/دار الفكر المعاصر، بيروت، (ط2/1423هـ-2002م)، ص197-199.

وبالعودة إلى أدبيات الفلسفة البراهمية فإننا نجد أن كل هذه المصطلحات تُرد في كتابات منظريها ومفكرها أمثال "ماكس نورد" و"كان أيخمان" و"هرتزل"، ويقول عبد الوهاب المسيري مينا أبعاد هذه المصطلحات ومكوناتها الأيديولوجية: «ولنلاحظ أن كل المصطلحات تضمّر البعدين الإمبريالي والأداتي، الدارويني والبراهمي، فالإنسان مادة تُوظف، مجرد موضوع، ولكن هناك أيضا من يوظف، فهو ذات نشطة فعالة. لكن كلا من الذات الإمبريالية والموضوع الأداتي يدوران في إطار الرؤية المادية والواحدية. فالسوبرمان والسبمن ينتميان إلى عالم وثني، حلولي كموبي.»⁽¹⁾

هذا عن موقف هذه الفئة-أصحاب الطبائع-من الجانب الروحي من الإنسان وانعكاساته الأخيرة؛ أما إذا رجعنا إلى تسويتها بين الحياة والروح المستمد من موقفها من طبيعة الروح، فإننا نجد يكرّس أيضا لكل ما قيل سابقا، فلو كانت الروح هي مجرد الحياة فما الفرق بين الإنسان وبقية الكائنات الحية، هذا عدا ما أثبتته الأبحاث الطبية المعاصرة من أن الروح هي معنى مغاير تماما للحياة، حيث يؤكد مجموعة من الأطباء المعاصرين أمثال: مختار المهدي وأحمد شوقي إبراهيم وعبد الله ياسلامه أن هناك فرقا واضحا بين الحياة والروح، ذلك أن الإنسان يوصف بالحياة منذ كان بويضة مخضبة بدأت في الانقسامات الخلوية إلى أن تبعث فيه الروح، والتي يستدل الأطباء على بعثها من خلال مظاهر مختلفة تطرأ على الجنين في مراحل معينة من حياته أهمها إحساسه بالعالم من حوله وتفاعله معه؛ هنا فقط تبدأ الحياة البشرية بمعناها المعروف أما قبل ذلك فإن كل مظاهر الحياة التي تظهر على الجنين فلا تعدو أن تكون حياة خلوية أو حيوانية على حدّ تعبير بعض الأطباء⁽²⁾.

وعليه فإن الروح جانب آخر يضاف إلى جسم الإنسان يعطيه معنى أسمى من معناه، ويسرّ له وظائف لم تكن لتيسر له لولاها.

وإذا كان أصحاب الطبائع قد ذهبوا إلى أن الجانب الروحي من الإنسان هو نتاج لاختلاف العناصر الأربعة، فإن فئة أخرى من المتكلمين عدّوا النفس والروح-عندما فرقوا بينهما-بمجرد عرض من الأعراض وفي أحسن الأحوال ذهبوا إلى أنها النفس المتردد بين جوانب الإنسان دخولا وخروجاً، حيث ينقل لنا الأشعري عن جعفر بن حرب أنه قال: «النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات

(1) - عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية - مرجع سابق - ص 199

(2) - انظر: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية: الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة: ثانياً «الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي» إشراف وتقديم: د. عبد الرحمن عبد الله العوضي، ص 62-71، 74-76، 77-83. وانظر: عبد العليم عبد الرحمن خضر: الإنسان والكون، مرجع سابق، ص 61-62.

التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبهها، وإنها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام»⁽¹⁾

وعلى مقتضى قول جعفر هذا يكون للإنسان مدة حياته أنفس لا تُعدّ ولا تحصى ذلك لأن الأعراض لا تدوم وقتين عند المعتزلة وهو منهم.

وأما الباقلاني فإنه يفرّق بين النفس والروح، فيذهب إلى أن هذه الأخيرة عرض وهو الحياة، أما النفس فهي التسييم الداخل الخارج بالتنفس⁽²⁾، ولقد انتقد الراجز القائلين بهذا القول في النفس انتقادا شديدا وردّ عليهم ادّعاءهم هذا، وخصّ منهم الطبيعيين والمعتزلة، فقال: «وزعم الطبيعيون وعامة المعتزلة، أن الروح التي عظم الله تعالى أمرها... هو النَّفْسُ الداخل الخارج بالانقباض والانبساط... وما قالوه مخالف لما نطق به الكتاب والسنة»⁽³⁾

أما أبو الهذيل، فقد اختلف أصحاب المقالات في موقفه، حيث ذهب الأشعري إلى أنه يفرّق بين النفس والروح والحياة وأن هذه الأخيرة عنده عرض، وأنه يميز أن يكون الإنسان مسلوب النفس والروح حال نومه دون الحياة معتمدا في ذلك على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِتَوَفُّؤُنِي عَلَى الْوَدْقِ بِالنَّفْسِ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾⁽⁴⁾

في حين يذهب ابن حزم إلى أن العلاف يعتبر النفس عرضا من الأعراض كسائر أعراض الجسم⁽⁵⁾، وفي ظل غياب مؤلفات هذا الأخير فإنه لا يمكن الجزم في موقفه من المسألة خصوصا أن الذين نقلوا عنه رأيه فيها من خصومه ولم يتفقوا على هذا الرأي، ولو اتفقوا لُعد ذلك دليلا على صحة نسبة الموقف إليه.

ولقد أثار القول بعرضية الروح أو النفس-لما فيه من رائحة إنكارها-انتقادا شديدا لدى العديد من المتكلمين وأصحاب الفرق، ومن هؤلاء ابن القيم الذي ردّ على هؤلاء بأن الله تعالى وصف النفس بأوصاف عديدة يستحيل أن تجري على الأعراض، حيث إنّه تعالى وصفها «... بالتوفي والإمساك والإرسال، كما وصفها بالدخول والخروج والرجوع والتسوية، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أن بصر الميت

(1)- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، مرجع سابق، ص30.

(2)- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص201، 202.

(3)- الراجز الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص203-204.

(4)- الزمر: الآية42.

(5)- ابن حزم: الفصل، ج5، مرجع سابق، ص74.

يتبع نفسه إذا قبضت، وأخبر أن الملك يقبضها فتأخذها الملائكة من يده فيوجد لها كأطيب نفخة مسك وُجدت على وجه الأرض، والأعراض لا ریح لها ولا تُمسك ولا تؤخذ من يد إلى يد»⁽¹⁾.

أما جعفر بن المبرشر فقد حكى عنه الجريري أنه ذهب إلى اعتبار النفس معنى بين الجوهر والجسم⁽²⁾.
أما القول بجوهرية النفس أي بأنها جوهر عقلي بسيط مابين لهذا الجسد لا تتصف بالجسمية ولا عرض ولا طول ولا عمق لها ولا هي في مكان ولا تتجزأ، وأنها الفعالة المدبّرة لهذا الجسد وأنها هي الإنسان، فهو قول أفلاطون ومن قبله أستاذه سقراط من اليونان، وأخذ به من المسلمين كل من: معمر بن عباد والعتار من المعتزلة، ومحمد بن النعمان من الرافضة، وأكثر الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وأتباع مدرسة السجستاني والعامري وأبي حيان التوحيدي وابن مسكويه وإخوان الصفا⁽³⁾.

ويذهب الزرکان ناقلاً عن الرازي من كتابه "نهاية العقول" إلى اعتبار الراغب من أصحاب هذا الاتجاه⁽⁴⁾، وإذا كان كتاب نهاية العقول غير متوفر لدينا، فإننا نجد صاحبه يصرح في أساس التقديس⁽⁵⁾ بنسبة الراغب إلى هذا المذهب؛ ولعل أن قول هذا الأخير في الاعتقادات: «والروح عند كافة المسلمين جوهر»⁽⁶⁾ هو الذي جرّ هؤلاء إلى عدّه من القائلين بهذا الرأي.

غير أن التحقيق في المسألة يؤكد أن الراغب لا يقول بذلك، فهو، وإن وصف الروح بالجوهرية، فإنه لم يعن بها المفهوم الذي عند الفلاسفة ومن حذا حذوهم في هذه المسألة، ذلك لأن هؤلاء يعتبرون النفس جوهرًا روحانيًا مفارقًا للجسد ومدبّرًا له تدبير القائد للآلة؛ أما الراغب- وإن كان يقول بجوهرية النفس وروحانيتها- إلا أنه يقول بأنها حالة في الجسد مخالطة له حال كون الإنسان حيا، والدليل على ذلك العديد من أقواله عند تعرّضه للحديث عنها من ذلك، قوله: «مثل النفس في البدن مثل مجاهد بعث إلى ثغر كي

(1)- ابن القيم: الروح، مرجع سابق، ص 52.

(2)- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 2، مرجع سابق، ص 30.

(3)- انظر: ابن حزم: المرجع السابق، ص 74، و الزرکان: فخر الدين الرازي، مرجع سابق، ص 369-370. وناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، ص 266، 286، 297، 334. ومحمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، دار الطليعة، بيروت (ط 1990/م)، ص 23-24. والرازي: أساس التقديس، مرجع سابق، ص 16. وإخوان الصفا: جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم: عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (دط/1970م)، ص 197. ومني أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 44-46.

(4)- الزرکان: المرجع السابق، ص 469-470.

(5)- الرازي: المرجع السابق، ص 16-17.

(6)- الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 203.

يراعي أحواله... وبدن بمنزلة الفرس دفع إليه ليركبه»⁽¹⁾.

وقول الراغب هذا- وإن كان يحمل رائحة الأفلاطونية لاعتباره البدن فرسا والروح فارسا- إلا أن وجود حرف «في» في قوله «مثل النفس في البدن» دلالة على أن النفس موجود في مكان، ذلك أن من دلالات الحرف «في» تحديد المكانية، أو ما يُعرف بالظرفية المكانية، ونحن علمنا من قبل أن القائلين بجوهرية النفس ينفون وجودها أو حلولها في مكان مما يجعل قوله هذا مُخرجا له من بينهم.

ويتأكد هذا أكثر من قوله: «...وجود النفس في الإنسان لا يحتاج إلى أن يُدلّ عليه... هي التي بحصولها في الجسم تحصل الحياة والحركة...»⁽²⁾، إذن هو يصرّح هنا بأن النفس تحصل في الجسم أي تحلّ فيه لا أنّها تكون مفارقة له.

وإذا كانت هذه النصوص تصرّح بأن الراغب يرى بأن النفس غير مفارقة للبدن حال حياة الإنسان، فإننا نجد في "الاعتقادات" نصوصا أكثر صراحة من ذلك، إذ يقول على سبيل المثال في بيانه لأنواع الموت: «والمشهور من هذه الأنواع الأربعة من الموت هو تخلُّو الجسد من الروح الذي فيه، والحياة وجود الروح فيه»⁽³⁾.

وقال في موضع آخر منه: «وعند أهل الحق أنّ الإنسان هو روح وبدن وموته هو التفريق بين روحه وبدنه...»⁽⁴⁾، فقوله بأن الموت هو «خلو الجسد من الروح الذي فيه» في الموضع الأوّل وبيانه بأن موت الإنسان هو «التفريق بين روحه وبدنه» في الموضع الثاني تصريح واضح منه بأن الروح تكون في البدن في حياة الإنسان؛ ويتأكد هذا أكثر عند حديثه عن مصير الإنسان في الآخرة، حيث يقول: «...ثم إذا كان يوم القيامة يرُدُّ روحه في جسده»⁽⁵⁾، وقوله: «والروح عند كافة المسلمين جوهر له ثواب وعقاب بعد مفارقة البدن إلى أن يعيده الله تعالى في البدن يوم القيامة»⁽⁶⁾، فصرّح في الموضعين بأن الروح يرُدُّ في البدن يوم القيامة وكيف يرُدُّ فيه آنذاك لو لم يكن موجودا فيه في الدنيا؟!.

ومن هنا، وبناءً على هذه الأدلة فإن القول بانتماء الراغب للقائلين بجوهرية النفس التي تُؤدي إلى القول بمفارقتها للبدن يكون غير صحيح، كما تجدر الإشارة أنه من غير الممكن كذلك القول بانتمائه إلى

(1)-الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص102.

(2)-المصدر نفسه، ص75.

(3)-الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص201.

(4)-المصدر نفسه، ص198.

(5)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص198.

(6)-المصدر نفسه، ص203.

القائلين بجسميتها كابن القيم وابن حزم، وإن كان يقول بجلوها في البدن كما يقولون، لأنه قال بأن طبيعتها جوهر وهم يقولون بأنها جسم.

وعليه، فإنه يمكن القول بأن موقف الراغب في هذه المسألة يشترك مع الموقفين في أحد الجوانب ويختلف معهما في الأخرى، لينشئ لنا موقفاً خاصاً به يبنى على أن النفس جوهر حال في الجسد يؤلف كل منهما هذا الكائن المتميز المسمى «الإنسان».

وموقف الراغب هذا يبرز مكانته المتميزة ونظرته الصائبة للإنسان والمستمدة من مرجعيته الأساس كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، والتي تعطي للإنسان توازنه وتبين ثنائية طبيعته المكوّنة من الجانب الجسدي والجانب النفسي الروحي؛ كما تبرز قدرته الفائقة كذلك على استيعاب الفكر الوافد وإدراكه لجوانب النقص فيه وتفاديها مع استفادته من جوانبه التي لا تشكل تعارضاً مع مبادئ دينه الخفيف، ذلك أنه - وإن أخذ بقول أفلاطون في اعتباره النفس جوهرًا -، فإنه لم يزل زلّ في اعتباره لها مفارقة للبدن وعده آلة لها، إذ إن أبا القاسم قال بأنها غير مفارقة له حال كون الإنسان حيًا، إضافة إلى اختلاف موقفيهما من مصيرها بعد مماته وهو ما سيظهر من خلال بقية هذا البحث.

ومردّ هذا التوفيق في الاستفادة من الفكر الوافد مع تجنّب أخطائه يكمن في أمرين أساسيين هما:

1- الإلمام بهذا الفكر وجذوره وأبعاده.

2- وزنه له بميزان الشارح الحكيم؛ ذلك أنّ نصوص الوحي الخاصة بالإنسان والروح كلها تؤكد على أن هذه الأخيرة تكون موجودة في الجسد عند حياة الإنسان وتفارقه حال موته، ثم ترجع إليه عند السؤال في القبر لتفارقه وتعود إليه عند البعث لتبقى معه بعد ذلك دون فراق.

وموقف الراغب هذا من الإنسان سيكون له دور كبير في تحديده للمنهج الذي اعتمد عليه هذا الأخير للرقي بنفسه أو بيانه - الراغب - لطبيعة العلاقة التي تربط الإنسان بالكون بأسره، وهذا ما سيتأكد لنا من خلال ما سيأتي في هذا البحث.

3- علاقة الروح بالجسد عند الراغب:

رأينا فيما سبق من عناصر هذا البحث كيف استمدّ الراغب رأيه في تحديده مفهوم الروح والنفس من آيات الذكر الحكيم، والتي اعتمدها كذلك كمرجع أساس إضافي إليه ما استفاد من الفكر اليوناني ليخرج بموقف خاص به في تحديد طبيعة النفس مما يجعلنا نتساءل هنا كيف نظر لعلاقة الروح بالجسد؟ هل اعتبرها مخلوقة مثله أم أنها في نظره قديمة؟ وإن كانت مخلوقة هل كان خلقها سابقاً لخلق الجسد أم لاحقاً له؟ وما هي أدلته في كلّ ذلك؟

لم تسلم علاقة الروح بالجسد من الخلاف بين المفكرين شأنها في ذلك شأن طبيعة النفس، حيث ذهب صنف من الزنادقة والروافض في الروح التي نُفخت في آدم عليه السلام مذهباً قالوا فيه بأنّ الروح التي نُفخت فيه عليه السلام هي روح انفصلت من ذات الله، تعالى الله عن ذلك علواً عظيماً، مستدلّين في ذلك⁽¹⁾ بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾⁽²⁾ وقوله عزّ وجل: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾⁽³⁾.

ويذهب كلّ من الفارابي وابن سينا إلى أن النفس التي بين جنبي الإنسان قد فاضت من العقل الفعّال⁽⁴⁾؛ أمّا فخر الدين الرازي فإنّه يقول بأنّ الأرواح الفلكية المختلفة هي علّة وجود النفوس الإنسانية، فيقول: «...لا يمتنع أن تكون الأرواح المدبّرة للأجسام الفلكية، والأجرام الكوكبية، هي المؤثرة في وجود هذه النفوس الناطقة»⁽⁵⁾ ثمّ يردف معلّلاً اختلاف الأرواح البشرية، فيقول: «...إنّ هذه الأرواح البشرية أنواع مختلفة، لم يمتنع أن يكون بعضها من معلولات نفس فلك «زحل» وبعضها من معلولات نفس فلك «المشتري» وعلى هذا الترتيب فقس»⁽⁶⁾.

ولتبرير موقفه هذا الذي قال به ادعى أنّه مذهب الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فقال: «...والأظهر: أنّ هذا المذهب هو الذي كان يذهب إليه صاحب الوحي والشريعة صلّى الله عليه وسلّم، حيث قال: [الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف]⁽⁷⁾ وقال أيضاً: [الناس معادن، كمعادن الذهب والفضة]⁽⁸⁾ وهذا المذهب هو المختار عندنا»⁽⁹⁾، وواضح ما في ادّعائه هذا من بُهتان. وأمّا فيما عدا هؤلاء ومن حذا حذوهم ثمّ اقتدوا بالشرائع المنحرفة واستلهموا الأفكار الوثنية وأخذوا بها دون تمحيص وعرض على دينهم الحنيف، ولم يكتفوا بذلك بل سعوا على إخضاعه لما اتبعوه من

(1)- ابن القيم: الروح، مرجع سابق، ص 194.

(2)- الحجر: آية 29.

(3)- السجدة: آية 9.

(4)- راجع الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فرجينيا، (ط1/1412هـ-1992م)، ص 355.

(5)- الرازي: المطالب العالية، مرجع سابق، ج7، ص 266، وانظر المرجع نفسه، ص 142.

(6)- الرازي: المرجع نفسه، ج7، ص 266.

(7)- البخاري: صحيح البخاري: مج2، ج3، ص 104، كتاب الأنبياء، باب الأرواح جنود مجنّدة.

(8)- اسماعيل بن محمد العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ج2، تصحيح وتعليق أحمد القلاس، مؤسسة الرسالة، (ط4/1405هـ-1985م)، ص 414.

(9)- الرازي: المطالب العالية، مرجع سابق، ج7، ص 143.

أباطيل، فإننا نجد أن الإجماع يكاد يكون منعقدا بين المفكرين المسلمين على القول بأن الروح مخلوقة شريفة من مخلوقات الله عز وجل خص بها هذا الكائن الذي كرمه وهو الإنسان⁽¹⁾، أما إضافته تعالى إليه فإنما هي «...إضافة ملك، وتخصيصه بالإضافة تشريفا له وتعظيما، كقوله ﴿...وَطَهَّرَ بَيْتِي﴾⁽²⁾، و﴿يَا مُحَمَّدِي﴾⁽³⁾...»⁽⁴⁾، كما قرر الراغب وتبعه في ذلك ابن القيم⁽⁵⁾.

وإذا كان المفكرون المسلمون قد اتفقوا على أن الروح مخلوقة لله تعالى، فإنهم عادوا ليختلفوا حول زمن هذا الخلق بين قائل بأن ذلك حدث قبل خلق الأجساد ومنكر لذلك.

ويذهب كل من أبي بن كعب ومحمد بن كعب من الصحابة وإسحاق بن راهويه ومن بعده محمد بن نصر المروزي وابن حزم⁽⁶⁾ إلى القول بأنها مخلوقة قبل الأجسام.

ويقول الراغب مؤيدا هذا الموقف: «...وعند أهل الأثر أن الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد على ما ورد به الخبر ولم يكن شيئا ثم خلق الأبدان فنسخ فيها الروح»⁽⁷⁾ كما قال تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾⁽⁸⁾ وأنه تعالى لما خلق آدم عليه السلام أخرج نسمة منه فشرها بين يديه كالذر ثم كلمهم فقال تعالى: ﴿الْكَلِمَةُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى سَمِعْنَا أَن نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ﴾⁽⁹⁾...»⁽¹⁰⁾

وإذا كان الحديث الذي أورده أبو القاسم لا يدل على صحة مذهبه بل قد يصح أن يكون دليلا لمخالفه، والأمر ذاته يقال على آيتي سورة ص، فإن آيتي سورة الأعراف تُعدّ عمدة أصحاب هذا المذهب

(1)- ابن القيم: الروح، مرجع سابق، ص 194-195.

(2)- الحج: الآية 26.

(3)- الزمر: الآية 53.

(4)- الراغب: المفردات، مرجع سابق، ص 369، مادة "روح".

(5)- ابن القيم: الروح، مرجع سابق، ص 207.

(6)- انظر ابن القيم: المرجع نفسه، ص 209-210، وابن حزم: الفصل، مرجع سابق، ج 5، ص 205، وابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج 18، تحقيق أحمد أعراب، (دط/1407هـ-1987م)، ص 80، 84، 90، 92.

(7)- ابن حنبل: المسند، ج 1، ص 382 بلفظ قريب.

(8)- ص: الآيتان 71-72.

(9)- الأعراف: الآيتان 172-173.

(10)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 197-198.

في استدلالهم على ما ذهبوا إليه، حيث اعتبروا أن الإشهاد والميثاق إنما أخذ على الأرواح لا الأجساد ومن ثمة تكون الأرواح قد خلقت قبل أجسادها⁽¹⁾.

في حين يتخذ خصومهم الآية ذاتها للدلالة على عدم صحة ما ذهب إليه هؤلاء، حيث يذهب المعتزلة إلى أن الميثاق إنما أخذ من ذرية بني آدم لا من ذرية آدم مستدلين في ذلك من الآية ذاتها، حيث قالوا؛ إن الله عز وجل قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ مَلَكًا أَنْفُسَهُمْ﴾، فعبارة «من ظهورهم» هي بدل من عبارة «من بني آدم» سواء كانت بدل اشتمال أم بدل بعض من كل ففي كلتا الحالتين إنما هي من بني آدم مما يجعل معنى الآية-على مقتضى قولهم هذا- هو «وإذ أخذ ربك من ظهور بني آدم ذريتهم»، وعليه فإن أخذ الميثاق، كان بعد خلقهم، وذلك بأن خلق الله تعالى فيهم القدرة على معرفته عز وجل من خلال الاستدلال بمخلوقاته عز وجل على وجوده تبارك وتعالى، وزودهم في سبيل ذلك بالعقول التي يعدّ وجودها فيهم بمثابة الميثاق الذي أخذ عليهم لما لها من قدرة على الوصول إلى معرفته عز وجل⁽²⁾.

وبالنظر إلى ظاهر الآية الكريمة، يبدو موقف هؤلاء هو الأقوى، غير أننا نجد أنه قد جاء في الأثر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فسرها على غير ما ذهب إليه هؤلاء، حيث يروي عنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: [إن الله تبارك وتعالى خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه حتى استخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار، ويعمل أهل النار يعملون]⁽³⁾ إلى آخر الحديث، وإذا كان البعض قد احتج بأن هذا الحديث إنما هو في القدر لا في خلق الأرواح وسبقها للأجساد، فإن حديث ابن عباس رضي الله عنه صريح في ذلك إذ جاء فيه: [أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان-يعني عرفه- فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا، قال: ألسن بربكم قالوا بلى شهدنا]⁽⁴⁾، وحتى وإن كان هذا الحديث موقوفا على ابن عباس كما ذهب إليه ابن كثير⁽⁵⁾، فإنه يبقى مع هذا حجة في بابه، لمكانة ابن عباس ترجمان هذه الأمة

(1)-ابن القيم: الروح، مرجع سابق، ص 210-211.

(2)-الزمخشري: تفسير الكشاف، ج2، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (ط1354هـ)، ص 130.

والرازي:التفسير الكبير، مرجع سابق، ج15، ص 50-52.

(3)-مالك:الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد: أحمد راتب غرموش، دار النفائس، بيروت، (ط1407/10هـ-).

(4)-1987م)، ص648، كتاب: الجامع، باب: النهي عن القول في القدر، حديث رقم:1618.

(4)-المباركفوري: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، مراجعة وتصحيح: عبد الرحمان محمد عثمان، نشر: محمد بن

المحسن الكتي، ج8، مطبعة المعرفة، دب، (ط1384هـ-1964م)، ص453-454.

(5)-المرجع نفسه، ص453-454.

وحيرها.

أما العلة في سند الحديث الأول، والتي تلحقه للجهالة بحال مسلم بن يسار الجهني وإرسال الإمام مالك لحديثه لجهله كذلك بحال راويه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو نعيم بن ربيعة، فإنها ترتفع بتوثيق ابن حبان لهما، حيث جاء في تحفة الأحوذى: «مسلم بن يسار هذا وثقه ابن حبان، وقال العجلي تابعي ثقة، ومعين بن ربيعة وثقه أيضا ابن حبان، وقال الحافظ هو مقبول.»⁽¹⁾

وعليه، فإنّ اللبس يزول هنا ويكون هذا الحديث من قبل السنة المفسرة التي جاءت لتفسر ما أشكل من آيات الذكر الحكيم؛ أما ما احتجّ به المخالفون بقولهم لو خلقت الأرواح قبل الأجساد وأخذ عليها الميثاق لكانت قد تذكرت ذلك، فيرد عليهم بأنها تتذكر ذلك بالفعل، وإن كان ذلك التذكر ليس بالحال الذي يريدونه وهو تذكر الموقف ذاته وإنما أخفى الله تعالى ذلك على العباد لكونه من عالم الغيب وأبقى أثره الذي بقي مركزا في الذات الإنسانية والذي يظهر بمجرد تعرّض الإنسان لكرب من كرب الدنيا فيهرع لخالقه عز وجل سائلا إياه العون والفرج وإن كان من قبل جاحدا عاصيا غير معترف بلسان مقاله بخالقه عز وجل، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَينَ بِهِمْ بَرِيحَ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أَحْبَبُوا اللَّهُ حَمَؤًا اللَّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ لَئِنْ لَمْ يَنْجِئْنَا مِنْ هَذِهِ لَكُنُونَا مِنَ الْفَاطِرِينَ﴾⁽²⁾

أما احتجاج ابن القيم باستحالة خلق الأرواح دفعة واحدة وإرسالها بعد ذلك الواحدة تلو الأخرى كلما خلقت أبدانها⁽³⁾، فيرده ما نعلمه من حال الأرواح بعد وفاة الأبدان وأنها تبقى حية على ما سيأتي ذكره، وابن القيم لا ينكر ذلك⁽⁴⁾، فلا مانع إذن أن يكون حالها على ما أنكره صاحب كتاب الروح خصوصا أننا نعلم أن الله تعالى على كل شيء قدير.

4- مصير النفس:

إذا كان الإنسان عند الراغب مكونا من جسد وروح وموته هو التفريق بين جانبيه هذين فما مصير كل جانب منهما؟ وبالأخص الجانب الروحي، ومعنى آخر هل يرتبط مصير النفس بمصير البدن في رأي

(1)-المباركفوري: تحفة الأحوذى، مرجع سابق، ص456.

(2)- يونس: الآية22.

(3)-ابن القيم: الروح، مرجع سابق، ص216، 229-235.

(4)-المرجع نفسه، ص46.

الراغب أم لا؟، وهل الجزاء والعقاب يقع عليهما معا أم على أحدهما دون الآخر؟ وما مدى سلامة موقف الراغب من المسألة أم أنه جانب الصواب فيها؟

إذا كانت آراء أصحاب الديانات والفرق والمذاهب مجمعة على تحديد مصير الجانب المادي من الإنسان-البدن-فإن اختلافها يشتد حول جانبه الثاني وهو الجانب الروحي وما ذلك إلا لأن الأول منهما مرئي خاضع للحواس التي بإمكانها الوقوف بسهولة ويسر على مصيره في حين أن الآخر خفي عليها لا تكاد تقف عليه إلا من خلال أفعاله في الجانب الأول وإذا كان خفاء الروح قد دفع بالبعض إلى إنكار وجودها كما سبقت الإشارة إليه والاختلاف حول طبيعتها، فإنه قد دفع بالبعض الآخر إلى القول بفنائها بفناء الجسد أو انتقالها من الجسد الثاني إلى جسد آخر حديث الوجود-بغض النظر عن طبيعة هذا الجسد سواء أكان إنسانا آخر امرأة كانت أم رجل، حيوانا كان أم نباتا-.

يقول الراغب في شأن فئة من هؤلاء موضحا موقفهم من المسألة: «وزعم الطبيعيون وعامة المعتزلة أن الروح التي عظم الله تعالى أمرها هو النفس الداخل الخارج بالانقباض والانبساط فإن الإنسان متى عرض له آفة الموت يادر روحه وفنى وبقي القلب بعد تلاشيه على هيئة تركيب ثم يستحيل إلى جوهر الأرض إلى أن يجمع الله تعالى أجزائه في النشأة الآخرة فيخلق فيه الحياة...»⁽¹⁾

وإذا كان مرد قول الطبيعيين هذا هو نظرهم إلى النفس كما سبق بيانه، والقائم على القول بإنكارها باعتبار أن الإنسان عندهم هو المادة فحسب، وأنه نتاج الطبيعة شأنه في ذلك شأن بقية الكائنات⁽²⁾، فإن اتخاذ المعتزلة لهذا الموقف-رغم كونهم من أهل القبله-راجع إلى نظرهم إلى طبيعة النفس كذلك، والتي يعتبرونها عرضا من الأعراض الجسمانية الأمر الذي لا يؤهلها إلى البقاء بعد زواله؛ وهو ما استنكره عليهم الراغب فقال مبينا المحاذير التي يؤدي إليها قولهم: «وأحالوا كل ما ورد في القرآن وفي الأخبار من توفي الملائكة للأرواح وبجازة بعضها لبعض وبجازة الملائكة، وقالوا أنفس الأنبياء والمرسلين وأنفس الكفار يتساوى في حال العدم إلى يوم القيامة وما قالوه مخالف لما نطق به الكتاب والسنة...»⁽³⁾.

هذا؛ ويُسْتثنى من هذا القول معمر بن عباد الذي قال بوجود الروح كجانب مستقل عن الجسم⁽⁴⁾ الأمر الذي جعله يقول بأنها باقية غير فانية. بفناء الجسد، ومستحقة للثواب والعقاب وهو ما قرره

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص203-204. وانظر: القاضي عبد الجبار: المعنى، مرجع سابق، ج11،

ص336. وابن حزم: الفصل، مرجع سابق، ج4، ص121.

(2)-انظر ص155 من هذا البحث.

(3)-الراغب: المصدر السابق، ص204.

(4)-مبنى أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص304.

الراغب-وغالبية المفكرين المسلمين بل وأصحاب الديانات السماوية عامة-بقوله:«...والروح عند كافة المسلمين جوهر له ثواب وعقاب بعد مفارقة البدن إلى أن يعيده الله تعالى في البدن يوم القيامة»⁽¹⁾.

ولإثبات ذلك، ساق أبو القاسم جملة من الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ مَحْدُودَةٌ رَبَّهُمْ يَرْزُقُونَ، فَرَحِيمٌ بِمَا أَتَاهُمْ اللَّهُ وَيَسْتَبْفِرُونَ﴾⁽²⁾؛ وقوله تعالى في صفة آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾⁽³⁾، قال الراغب: «وهذا قبل القيامة بدلالة قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَفْجَادًا الْعَذَابِ﴾⁽⁴⁾»، وإذا كان هذا موقف الراغب من مصير النفس بعد فراقها الجسد هل معنى هذا أنه من مشي عذاب القبر؟ وماذا عن موقف القائلين بفنائها من المسألة؟

يذهب كل من ضرار بن عمر والجبائي وبشر بن المعتمر المريسي من المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر⁽⁶⁾ ودليلهم في ذلك أنهم قالوا: «نحن نرى الميت الذي ندفنه على حالته ونعلم على الضرورة كونه ميت ولو تركناه صاحباً دهرًا لما حال عمًا عهدناه»⁽⁷⁾، ويرد عليهم صاحب الإرشاد قائلا: «وهذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان والركون إلى الإيقان وهو بمثابة استبعاد نشر العظام البالية وتأليف الأجزاء المفرقة في أحواف السباع وحواصل الطيور وأقاصي التخوم ومدارج الرياح إلى غير ذلك»⁽⁸⁾.

وإذا كان هؤلاء ينكرون عذاب القبر فإنه معظم بقية المسلمين يقرون به بل يكاد الإجماع يكون حاصلًا بينهم حوله- باستثناء من سبق ذكرهم-، لكن الخلاف الدائر بينهم، والذي سنجدده فيما بعد أيضا عند الحديث عن المعاد وكيفية حدوثه-، إنما هو حول كيفية حدوث هذا العذاب وهل يقع على الجانب النفسي فقط من الإنسان أم أنه يشمل جانبيه معا؟ وإن كان يشمل الجانبين فهل معنى هذا أن الإنسان يحي مرة أخرى بعد قبره؟ وماذا عمّن لم يُقبر بعد مماته؟

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 203.

(2)- آل عمران: الآية 169-170.

(3)- غافر: الآية 46.

(4)- غافر: الآية 46.

(5)-الراغب: المصدر السابق، ص 205.

(6)-وابن حزم: الفصل، مرجع سابق، ج 4، ص 117.

(7)-الجويني: الإرشاد، مرجع سابق، ص 317-318.

(8)-المرجع نفسه، ص 318.

يذهب صاحب الإرشاد- من الأشاعرة- إلى أن عذاب القبر يكون على الجانب الروحي والبدني، لكن لا يشترط في ذلك كمال البدن كله وعدم تفرقه وإنما يكتفي من ذلك ببعض أجزائه التي يمكن من خلالها تحقيق المبتغى دون أن يحدد هذه الأجزاء باعتبار أنها غيب لا يعلمه إلا الله تعالى فيقول: «إنَّ المرضي عندنا أنَّ السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى، من القلب وغيره فيحييها الرب تعالى، فيتوجَّه السؤال عليها وذلك غير مستحيل عقلا، وقد شهدت قواطع السمع به»⁽¹⁾؛ هذا عن المقبور أما من لم يُقبر فمخرجه أن القبر لم يُعن به تلك الحفرة المخصوصة التي يوضع فيها المرء بعد وفاته وحسب، وإنما عُني به كل «ما استقر فيه جسد الإنسان ولو كان جوف الوحوش والطيور أو حيطان البحر»⁽²⁾ وعليه فإن مفهوم القبر هنا يتسع ويشمل كل الأموات دون استثناء مهما كانت طريقة موتهم أو مصير أجسادهم.

وإذا كان هذا موقف هذه الفئة من المتكلمين فإننا نجد فئة أخرى تنكر ذلك، بل وتحيله وتذهب إلى أن هذا العذاب لا يقع إلا على الأرواح دون الأجساد، وأن هذه الأخيرة لن يشملها العذاب إلا بعد البعث- عند من يقولون بالبعث الجسماني على ما سيأتي بيانه- أما قبله فإن العذاب سيقصر على الروح وحدها منذ مفارقتها للجسد وإلى أن تعود إليه مرة أخرى يوم القيامة أي أن الجزء أو العقاب يستمر بعد الإقبار ما شاء الله تعالى أن يستمر بحسب الفترة الزمنية التي تفصل بين وفاة المرء ويوم القيامة سواء كانت دهورا أم عصورا أم ساعات ودقائق.

ويأتي على رأس منكري العذاب الجسماني وإعادة إحياء الميت في هذه الفترة والسؤال بعد وفاته كل من ابن حزم الظاهري⁽³⁾، ابن سينا والراغب الأصفهاني.

يقول ابن حزم مستدلا على رأيه هذا: «و لم يأت قط عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر يصح أن أرواح الموتى تردّ إلى أجسادهم عند المسألة ولو صحّ ذلك عنه عليه السلام لقلنا به، فإذا لا يصح فلا يحل لأحد أن يقوله»⁽⁴⁾

وإذا كان مردّ إنكار ابن حزم لذلك، أنه لم يصحّ عنده. خير يثبت حدوثه فإن موقف ابن سينا من المسألة يرجع إلى أنه ينكر البعث الجسماني أصلا-على ما سيأتي تأكيده لاحقا- سواء كان ذلك في هذه المرحلة أم فيما يأتي بعدها وهو يوم القيامة فيما بعد.

(1)- الجويني: الإرشاد، مرجع سابق، ص318.

(2)- محمد سيّد احمد المستر: الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف، القاهرة، (ط2/1988م)، ص129.

(3)- وابن حزم: الفصل، مرجع سابق، ج4، ص117-118.

(4)- المرجع نفسه، ص119.

أما الراغب-وعلى عكس معاصريه ابن سينا وابن حزم-فإن موقفه من المسألة لم يكن صريحاً وإنما يمكن أخذه من بين أسطر كتاباته استنتاجاً، ولا يؤخذ تصريحاً منه، ويمكن فهم ذلك من قوله: «والروح عند كافة المسلمين جوهر له ثواب وعقاب بعد مفارقة البدن إلى أن يعيده الله تعالى في البدن يوم القيامة»⁽¹⁾.

أما قوله في الرد على من استبعدوا إمكان حدوث عذاب القبر، والذي جاء فيه: «...واستبعد ذلك قوم عجزوا عن معرفة حقيقة النفس والروح وقدرها أن ليس إلاّ الأجسام التي تبلى وتخلق وتصير جيفة وتراباً ورفاة».

فأما من عرف الأرواح وعلم أنّ الاعتبار بها وأنها تبقى بعد مفارقة الأبدان إلى أن يعاد إليها في عليين أو في سجين كما أخبر تعالى عنها، وأنّ الأجسام لها كالملايس أو القوالب أو المساكن أو المراكب لم يصعب حينئذ معرفة حقائق ما ورد به القرآن والأخبار.⁽²⁾ فإنه يعدّ أكثر صراحة في تحديد موقفه من المسألة، وتقريره بأنّ عذاب القبر يقع على الروح دون الجسد شأنه في ذلك شأن ابن حزم، بل وإنه يستدل على ذلك بأدلته ذاتها، ويحلّلها التحليل ذاته، حيث قال في تحديده للحياتين والموتين المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَبِنَا أُمَّتَنَا أَلْمَنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا أَلْمَنَيْنِ...﴾⁽³⁾، «...فالموت الأول إشارة إلى حينما كان الإنسان جماداً فإنّ الجماد موات ولهذا يقال له موتان، فإنّ الأرض والماء ونحوهما، ميتة بأعيانها لا بموت حال فيها، والذي يدل على أنّه يصحّ أن يقال لهما ميتة أنّه لا واسطة بين الحي والميت، والحياة الأولى جعل الله فيه الروح والموت، والثاني: هو المعروف والحياة الثانية هو البعث يوم الحشر»⁽⁴⁾.

أما القائلون بالجزاء الثنائي في عذاب القبر، فيفسّرون هذه الآية الكريمة على أساس أنّ الإمامتين تكونان عند حلول الأجل في الدنيا وبعد حياة القبر للسؤال والحياتان تكونان في القبر وعند البعث. وإذا كان هذا موقف عامة المسلمين حول عذاب القبر، فإنّ هناك بعض الأقوال الشاذة في المسألة لكل من الصالحين من المعتزلة وبعض الكرامية والطبري الذين ذهبوا إلى القول بتجويز حدوث التعذيب على الموتى دون إحيائهم.

في حين ذهبت طائفة أخرى من المتكلمين إلى أنّ «الآلام تتجمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة...»⁽⁵⁾

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص203.

(2)-المصدر نفسه، ص220.

(3)- غافر: الآية 11.

(4)-الراغب: المصدر السابق، ص201.

(5)-الإيجي: المواقف، مرجع سابق، ص318. ومحمد سيّد احمد المستر: الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، مرجع سابق، ص122.

وواضح ما في هذه المواقف من شدوذ وبعد عن روح الدين الإسلامي؛ وإذا كان الراغب لم يحدو حدو هؤلاء مع قوله بالجزء النفسي فقط في عذاب القبر فهل يعني هذا أن موقفه هذا قد استمر كذلك في مسألة الجزاء والعقاب بعد البعث فقال بالجزء الروحاني فقط أم أنه من القائلين بالبعث الجسماني والروحاني معا؟

يكاد الإجماع يكون حاصلًا بين أصحاب الفرق والمذاهب الإسلامية حول إثبات البعث-بغض النظر عن كلفيته-؛ وكل ما ذكره الراغب في الاعتقادات أو غيره ممن ألف في الفرق والمذاهب عن منكري البعث، فينحصر في بعض الفلاسفة وأصحاب ديانات أخرى غير الإسلام ومعظم هذه الديانات غير سماوية من أمثال الفلاسفة الطبيعيين*، وأصحاب الطوائع، والديصانية**، والدهريين***، والصابئة****، والمجوس*****، والتناسخية*****، أو ممن تأثر بهم من أصحاب بعض المذاهب الإسلامية⁽¹⁾.

(*)-الطبيعيون: وهم قوم عُتوا بالبحث في عالم الطبيعة والمخلوقات وتشريح أعضائها مما أوصلهم إلى الاعتقاد في وجود الخالق إلا أنهم... لكثرة بحثهم عن الطبيعة-ظهر عندهم-لاعتدال المزاج-تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به. فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فيعدم ثم إذا انعدم، فلا يُعقل إعادة المعدوم كما زعموا». الغزالي: المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص98.

(**)-الديصانية: أصحاب ديصان-نسبة إلى النهر الذي ولد عليه-أثبتوا أصلين نورا وظلاما، فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا، والظلام يفعل الشر طبعًا واضطرارا. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ص278. وابن النديم: الفهرست، مرجع سابق، ص411-412.

(***)-الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبّر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا، كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان كذلك كان، كذلك يكون أبدا. انظر: الغزالي: المرجع السابق، ص94-97.

(****)-الصابئة: سمو بذلك لميلهم «عن سنن الحق، وزيفهم عن نوح النبوة». الشهرستاني: المرجع السابق، ج2، ص289.

(*****)-المجوس: «هم عبدة النيران القائلون أن للعالم أصلين، نور وظلمة».

(*****)-التناسخية: طائفة تقول بتناسخ الأرواح أي انتقالها في الأقسام الحيوانية والنباتية والجمادية والأبدان الإنسانية، بحسب قربها وتبعدها عن الخير. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، (ط1/1413هـ-1993م)، ص121.

⁽¹⁾-مبنى أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص301. وانظر: الشهرستاني: المرجع السابق، ج3، هامش ص597. كالمشورية، والجناحية، والحابطية أصحاب أحمد بن حابط، وكذلك الحديثية أصحاب فضل بن الحديثي من أصحاب النظام وأحمد بن أيوب بن مانوس، والكاملية أصحاب أبي كامل القائلين بالتناسخ. انظر: الشهرستاني: المرجع نفسه، ج1، ص53-55، 178. وعبد المنعم الحفني: المرجع السابق، ص122-124.

وعدا هؤلاء فإنّ معظم المسلمين ومفكريهم مجتمعون على حدوث البعث والمعاد يوم القيامة، وإتفا اختلافهم في كيفية حدوثه، حيث يذهب البعض إلى أنّ المعاد الجسماني غير ممكن، وأنّ الجزاء والعقاب لا يكون إلاّ للروح دون البدن، في حين تذهب فئة أخرى-تمثل معظم القائلين بالبعث- إلى أنّ المعاد ثنائي بمعنى أنّ البعث يكون للجسد والروح معا وذلك بإعادة اتصافهما ببعض ليقع الجزاء أو العقاب عليهما معا دون استثناء أي منهما؛ وتنقسم هذه الفئة بدورها إلى قسمين:

قسم قال بإعادة الجسد ذاته بعد فئاته، وقسم آخر قال بإيجاد مثيل له تُعاد إليه الروح؛ فإلى أيّ فئة من هذه الفئات ينتمي الراغب؟، وهل كان له موقف من مخالفته في الرأي أم لا؟

يذهب العديد من الباحثين والمحققين في فكر الشيخ الرئيس ابن سينا المعاصر للراغب إلى أنه من منكري البعث الجسماني، مستندين في ذلك إلى تصريحات أخذت عنه من مؤلفات له، لم تقع تحت يدي وعلى رأسها "الرسالة الأضحوية" و"التعليقات" و"رسالة في القدر" و"رسالة في النفس بقاءها ومعادها" وكلها مصادر لم أقف عليها إلاّ أنّ ألبير نصر له رأي مخالف لذلك حيث يقول: «فيما يتعلق ببعث الأجساد يقول ابن سينا أنه يستحيل على العقل إثبات هذا البعث، ولا يجد حاجة إليه إذ أنّ النفس يمكنها أن تنعم بدون الجسم بنعيم روحاني إذ أنّ جوهرها روحاني، ولكنّ الوحي يتكلم عن البعث، فعلى المؤمن أن يعتقد به لأنّ الوحي متمم للعقل...»⁽¹⁾، وينقل كلامه هذا عن إحدى مؤلفاته التي لم أعر عليها كذلك وهو "رسالة في دفع الغم من الموت".

في حين يقول سليمان دنيا في مقدمة تحقيقه لكتاب تهافت الفلاسفة للرازي ما نصه: «...سأقت لي الصدفة مخطوطا صغيرا لابن سينا، عنوانه، "رسالة أضحوية في أمر الميعاد".

فلما قرأتها وجدته صريحا في إنكار البعث الجسماني...»⁽²⁾؛ وهو الموقف ذاته الذي ذهبت إليه الباحثة منى أحمد أبو زيد مستندة إلى المصادر السنوية الآتفة الذكر⁽³⁾.

وإذا صحّ هذين الموقفين-القائل بإنكار ابن سينا للبعث الجسماني، والنافي لذلك- فإنّ الأمر قد يكون راجعا إلى اعتماد ابن سينا لأحد هذين الموقفين ثمّ تراجع عنه بعدما بدا له خطؤه فيه وعلى كل فإنّ المسألة تحتاج إلى تدقيق أكثر لمعرفة أيّ من هذه الكتابات كان آخر مؤلفاته في المسألة للوقوف على موقفه الأخير منها، وذلك ما لا يمكن إنجازه في هذا البحث لسببين: الأول: عدم توفر هذه الكتب تحت يدي حاليا وهو أقواها، والثاني: كون مجال البحث محصورا في الراغب الأصفهاني.

(1)- ألبير نصر: النفس البشرية عند ابن سينا، مرجع سابق، ص 24.

(2)- سليمان دنيا: مقدمة الطبعة الثانية لتحقيق تهافت الفلاسفة للرازي، دار المعارف بمصر (ط4/دت)، ص 33.

وانظر: سالم مرشان: الجانب الإلهي، مرجع سابق، ص 318-320.

(3)- منى أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 304.

وإذا كان موقف ابن سينا يذهب إلى الإنكار-على حسب تصريحاته في أكثر من مؤلف فإن الفئة الثانية من المفكرين المسلمين تثبت هذا البعث بما فيهم بعض المفكرين ذوي المنحى الفلسفي كالعالمي⁽¹⁾ وإخوان الصفاء⁽²⁾ والكندي لكنهم يختلفون في حقيقة هذا البعث وكيفيته، هل يكون للجسد ذاته الذي عاش به الإنسان في الدنيا أم يكون لمثله؟

يذهب المعتزلة إلى أن البعث يكون جسمانيا فقط باستثناء معمر بن عماد الذي يقول بالمعادين- الجسمي والروحي معا، ومرد ذلك إلى أنهم ينفون النفس الناطقة المجردة، في حين أنه من القائلين بوجود روح منفصلة عن الجسم مجردة⁽³⁾.

وموقفهم هذا من النفس جعلهم يتصورون حقيقة الإنسان على أنها هذه الهيئة الجسمانية خاصة، وأن الإنسان هو الجسد⁽⁴⁾، الأمر الذي جرهم إلى القول بأن المعاد يكون لعين الجسد الدنيوي، وهو ما ذهب إليه كل من الطوسي⁽⁵⁾ والطبري⁽⁶⁾ والزنجشيري⁽⁷⁾ والطبرسي⁽⁸⁾ والشيرازي⁽⁹⁾ من المفسرين، ويبدو أنه موقف الراغب أيضا وهو ما يمكن استنتاجه من قوله في الاعتقادات، والذي جاء فيه: «...يأمر الله تعالى إسرافيل في النفخة الأولى فإذا أهل السماء من الملائكة صرعوا على حدودهم، ثم أمر فينفخ النفخة الثانية، وقد اجتمعت الأرواح كلها في الصور وخرج كل روح من كوة من كوى الصور فإذا الأرواح بين السماء والأرض لها دوي كدوي النحل فينادي إسرافيل يا أيها الجلود المتمزقة والعظام النخرة والأعضاء المتهشمة والأجساد المتفرقة والأشعار المتمرطة قوموا إلى موقف الحساب والعرض الأكبر ليدخل كل نفس في جسدها، قوموا بصغر وقمأة قدام ربّ العرش عز اسمه... ويمطر الله طيبا من تحت الأرض على الموتى فيحيون كما يحيى الأرض الميتة فيبعث الله تعالى الأجساد من بطون السباع وحواصل الطير وبطون الأرض وظهورها، فيدخل كل روح في جسده، فإذا هم قيام ينظرون...»⁽¹⁰⁾

(1)- مثنى أبو زيد: «إلى سنان في الفلسفة الإسلامية»، ص 304

(2)- إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء، مج 3، ص 304-306.

(3)- سالم مرشان: الجانب الإلهي، مرجع سابق، ص 330.

(4)- انظر ص 152 من هذا البحث.

(5)- الطوسي: في البيان، ج 9، ص 83 نقلا عن مثنى أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 320.

(6)- الطبري: جامع البيان، مرجع سابق، مج 9، ج 17، ص 79-80، ومج 10، ج 21، ص 18.

(7)- الزنجشيري: الكشف، مرجع سابق، ج 3، ص 22.

(8)- الطبرسي: مجمع البيان، ج 8، دار المعرفة، بيروت (ط 1/1406هـ-1986م)، ص 466، 471-472.

(9)- مثنى أبو زيد: المرجع السابق، ص 320.

(10)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 217-218.

وإذا كان الراغب إلى هذا الحد يبدو كناقل لخبر يقول أن انس بن مالك رضي الله عنه هو من رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم كدليل على أن الأجساد تبعث بذاتها؛ فإن موقفه يمكن استنتاجه من تعليقه على ذلك حيث قال: «ومثل هذه الأخبار إذا تأملته من ذكرهم الله تعالى بقوله: ﴿وَالطَّيِّبِينَ جَاهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁽¹⁾ اطلع منه على حقائق تلج الصدر، وإذا سمعه العامي المتقيد بقيد الشرع المستسلم للأثر رأى منه المقنع، وإذا سمعها الذين يجادلون في آيات الله تعالى بغير هدى رأوا سخفاً وخرافة وكذبوا رواها واستخفوا من قبلها»⁽²⁾ ﴿وَمَا تُغْنِيهِ الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ مَن قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽³⁾.

حيث بين أن هذه الأخبار لا يؤمن بها إلا من كان مطلعاً على الحقائق أو متقيداً بالشرع، ولا ينكرها إلا مجادل غير مهتد، وهو ما يرجح قوله بإعادة الجسد ذاته، ويتأكد هذا مما جاء في الخبر إذ ورد أن إسرافيل عليه السلام ينادي الجلود المتمزقة والعظام النخرة والأعضاء المتهشمة والأجساد المنفردة والأشفار المترمة لتقوم وتنبعث وهو ما يؤكد أن الإعادة لذات الأجسام لا أمثالها.

وقد يعترض معترض ويقول: إن قول الراغب في موضع آخر من الكتاب ذاته، والذي جاء فيه: «وهذا كلام من نظر إلى الأجساد وإلى الأطعمة نظرة إليها في الدنيا وهي مركبة من الأركان الأربعة تركيباً معرضاً للاستحالات ولا يعلم أن الله تعالى قادر على إعادة الأجساد إعادة لا تعتروها الآفات حسب ما تقدم القول فيه...»⁽⁴⁾ يوحى بأنه من القائلين بأن الإعادة تكون لمثيل الجسد الدنيوي وليس لذاته.

ويرد على مثل هذا الاعتراض بالقول بأن الراغب لم يصرح بأن الله تعالى سيخلق جسماً مماثلاً للجسم الدنيوي، وأنَّ جُلَّ ما قاله، أنه تعالى قادر على خلق أجساد لا تعتروها الآفات، ولا ينطبق عليها آنذاك ما ينطبق عليها في عالم الكون والفساد ليرد بذلك على من أنكروا الجزاء بالأكل والشرب وغيرها من النعم الأخروية، وهذا لا يعني أنه قال بأنها أجساد مماثلة للأجساد الدنيوية لأنه لو قال ذلك لما وصل إلى مبتغاه، لأن المثل غالباً ما يكون مقاربا لمثيله في أهم خصائصه.

وإذا كان هذا موقف كل من المعتزلة والراغب وبعض المفسرين -على اختلاف مذاهبهم العقديّة- من المسألة؛ فإن إخوان الصفاء والغزالي وكمال الدين بن الهمام* والعامري يذهبون إلى القول بأن البعث يكون

(1) - العنكبوت: الآية 69.

(2) - يونس: الآية 10.

(3) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 218-219.

(4) - المصدر نفسه، ص 245.

(*) - كمال الدين بن الهمام: هو محمد بن عبد الواحد بن الحميد بن مسعود السيواسي، ثم السكندري العلامة كمال الدين ابن الهمام الحنفي ولد سنة 790هـ، كان علامة في الفقه والأصول والنحو والتصريف والمعاني والبيان والتصوف، والموسيقى وغيرها محققاً جدلياً، من مؤلفاته شرح الهداية سماه: فتح القدير للعاجز الفقير؛ التحرير في أصول الفقه؛ المسامرة

لمثل الجسد الدنيوي، وذلك لأنّ النشأة الأخرى تكون بقاء بلا فناء، وهو ما لا يتسنى للأجساد الدنيوية تحصيله، إذ لا بدّ لها من الفناء لأنّها مكونة من بدن مادي قابل للفناء والفساد⁽¹⁾.

ويردّ على هؤلاء بما قاله الراغب: «ومن استبعد ذلك فلاّته تصوّر أبدانا متحلّلة وأطعمة مستحيلة، فأنكر ذلك أن لا يكون من بينها فضلات، ولو نظر ببصيرته، وتأمّل ما للإنسان في الدنيا من الأغذية التي لا ثقل لها ولها طيب كطيب المسك لا بل فوقه ليشهد بذلك وهو الآداب والعلوم الحقيقية... ومعلوم أنّ تلك الأطعمة يتناولها الإنسان فلا يستحيل إلى قاذورات ولا يرجع إلى فضولات، بل يفيد الإنسان فلا يستحيل إيجاد أطيب من المسك فليس بعجب إذا أن يجعل الإنسان في دار البقاء بلا فضول ولا خبث.»⁽²⁾

فالإنسان، وإن أعيد يوم القيامة إحياء جسده هذا الدنيوي ذاته، فإنّه من المؤكّد لن يكون خاضعا للقوانين التي تجري عليه في هذه الدنيا، وإنّما سيعاد إحياءه بما يقتضي، ويتلاءم مع ما سيكون عليه يومئذ وعلى هيئة لا يكون فيها معرضا لما هو معرض إليه في هذه الدنيا، ومن ثمة يزول المبرر الذي استند إليه هؤلاء.

وتما يؤكد هذا الموقف قول الله تعالى: ﴿وَخَرَجَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾⁽³⁾.

فالإحياء يكون لذات العظم، وإن أصبح رميما وليس لمثله كما ثبت بنص الآية الكريمة، فهي كما أنّها دليل ردّ على من أنكر البعث، فإنّها دليل أيضا على أنّ البعث يكون لذات الجسد والله تعالى أعلم.

وإذا كان هو مصير الإنسان بعد مدة زمنية محدودة يعيشها في هذه الدنيا، فهل أنّ مصيره هذا محدّد سلفا، لا دخل له في تقريره أم أنّه زوّد بعنصر آخر يتمّم ماهيته، ويحقّق له الغاية من وجوده، ويساعده على تحديد مصيره الذي سيؤول إليه؟

وإن كان هذا العنصر موجودا، فما هو؟ وكيف يساعد الإنسان على تحديد مصيره؟

= في أصول الدين؛ كراسة في إعراب: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم؛ وله مختصر في الفقه سماه زاد الفقير، توفي يوم الجمعة 7 رمضان 861هـ. طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1/1405هـ-1985م)، ص244-246.

(1)- منى أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص321.

(2)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص247.

(3)- يس: الآية 78.

المبحث الثالث: الجانب المعرفي

تمهيد:

يُعدُّ الجانب المعرفي في نظر الراغب الأصفهاني أحد أهم العناصر المقومة لإنسانية الإنسان- إن لم يكن أهمها-، الأمر الذي جعله يركّز عليه ميرزا نظرة الإسلام المتميزة إليه كأحد أهم المقومات الأساسية التي لا تكتمل إنسانية الإنسان من دونها.

وهذا المبحث سيكون محاولة لإبراز أهم العناصر المعرفية التي تناوّلها الراغب بالبحث، بدءاً من:

1- تعريف العلم والمعرفة والعلاقة بينهما وأقسام العلم عنده.

2- إمكان المعرفة ومصدريته عنده.

3- وسائل المعرفة وطرقها.

4- مجالات المعرفة.

5- غاية المعرفة.

فما موقف الراغب من كلّ هذه العناصر؟ وهل ذكرها مجتمعة منسقة بهذا الشكل؟ هذا ما سنعرفه من خلال هذا المبحث.

1- العلم والمعرفة عند الراغب:

لقد ركّز الراغب الأصفهاني على عنصر العلم وعلاقته بماهية الإنسان معتبراً إياه أهم عناصرها الذي لا تتم إنسانية الإنسان من دونه، فبعد إتهامه الحديث عن الجانبين المادّي و الرّوحي للإنسان، قال: «ثمّ دلّ على تكميل نفسه بالعلوم والآداب بقوله تعالى: ﴿وَوَحَّلْنَا لَهُمْ مَعَادِمَ الْأَسْمَاءِ حُلُمًا﴾⁽¹⁾»⁽²⁾

إذن فالإنسانية لا تكتمل إلا إذا تميّز بميزة العلم؛ فما هو العلم عند الراغب وما علاقته بالمعرفة؟ وما هي أقسامه؟

أولاً: الفرق بين العلم والمعرفة:

عرّف الراغب العلم بقوله: «العلم إدراك الشيء بحقيقته»⁽³⁾؛ فالعلم إذن هو معرفة الشيء معرفة حقيقية؛ ويمكننا أن نفهم من هذا التعريف أنّ العلم بالشيء عنده هو الإحاطة به من كلّ جوانبه ومعرفة علله وخصائصه، وكلّ ما يتعلّق به.

(1)- البقرة: آية 31.

(2)- الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 73.

(3)- الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 179، والمفردات-مصدر سابق-، ص 580

مادة "علم".

وبالرّجوع إلى التراث الفكري الإسلامي نجد أنّ الراغب لم ينفرد بتعريفه للعلم على أنّه إدراك وإتّما يشاركه في ذلك الفلاسفة المسلمون، غير أنّ الأمر الملاحظ عندهم أنّهم يوحّدون بين دلالات المفردات التّالية: العلم، المعرفة والإدراك⁽¹⁾، إذ لا يعتبرون أنّ هناك فرقا بينها، وهو ما يخالفهم فيه الراغب، فهو وإن كان يعرف العلم على أنّه إدراك ويعرّف المعرفة كذلك على أنّها إدراك إلاّ أنّه يفرّق بينهما، حيث يجعل المعرفة أخصّ من العلم، وهو ما نجده في قوله: «المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكّر وتدبّر لأثره، وهو أخصّ من العلم، وبضادّه الإنكار، ويقال: فلان يعرف الله ولا يقال: يعلم الله متعدّيا إلى مفعول واحد، لما كان معرفة البشر لله هي بتدبّر آثاره دون إدراك ذاته، ويُقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يعرف كذا، لما كانت المعرفة تستعمل في العلم: القاصر المتوصّل إليه بتفكّر...»⁽²⁾.

وقال في موضع آخر محدّدا الفرق بينهما: «وأما الفرق بين العلم البسيط أعني المتعدّي إلى مفعول واحد وبين المعرفة فهو أنّ المعرفة التي تقال فيما تدرك آثاره وإن لم تدرك ذاته، والعلم لا يكاد يقال إلاّ بمعرفة آثاره دون معرفة ذاته، وأيضا فالمعرفة تقال فيما لا يُعرف إلاّ كونه موجودا فقط والعلم أصله أن يقال فيما يعلم وجوده، وجنسه وكيفيته وعلته، ولهذا يقال الله تعالى عالم بكذا ولا يقال عارف به، لما كان العرفان يستعمل في العلم القاصر.

وأیضا فالمعرفة تقال فيما يتوصّل إليه بتفكّر وتدبّر، والعلم قد يقال في ذلك وفي غيره وبضاد العرفان الإنكار، والعلم الجهل»⁽³⁾.

ومن خلال التدبّر في هذين التصيين للراغب حول العلم والمعرفة يمكن استخلاص عدّة نتائج، أهمّها: أولاً: أنّ العلم والمعرفة بينهما عموم وخصوص، إذ أنّ المعرفة أخصّ من العلم؛ والسبب في ذلك أنّ العلم يتعلّق بما يعلم وجوده وجنسه وكيفيته وعلته، أو بمعنى آخر أنّ العلم يتعلّق بما يدرك كنهه، في حين أنّ المعرفة تتعلّق بما يدرك وجوده فقط، وحتىّ هذا الوجود فإنّه يدرك بمعرفة آثاره ولا بمعرفة ذاته، وقد ضرب الراغب لذلك مثلاً بمعرفة الخلق لله عز وجل، وعلمه تعالى المحيط لكلّ شيء.

وقد يوحي هذا بأنّ الراغب يسعى من خلال تحديده للفروق الموجودة بين العلم والمعرفة إلى قصر إطلاق العلم على الله تعالى دون خلقه، في حين أنّه يخصّ هؤلاء بالمعرفة، غير أنّ تقريره بأنّ المعرفة تطلق على ما يتوصّل إليه بتفكّر وتدبّر، والعلم قد يطلق على ذلك وعلى غيره يبيّن أنّ الأمر غير ذلك، وأنّ الحقيقة أنّه يسعى إلى بيان ما بين المفردتين من عموم وخصوص.

(1)- راجح الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 36.

(2)- الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 560-561، مادة "عرف".

(3)- الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 179-180.

ثانياً: تفريق الراغب بين العلم والمعرفة يقوم على البناء الضدّي في التمييز بينهما، فضع العلم هو الجهل، وضع المعرفة هو الإنكار.

وبقي في الأخير أمر تجدر الإشارة إليه، وهو أنّ الراغب قد اعتبر العلم إدراكاً بسيطاً، ولم يصرّح بأنّ المعرفة إدراك مركّب وإن كان موقفه من العلم يوحي لنا برأيه في المعرفة، وهو بذلك يخالف الأشاعرة في اعتبارهم المعرفة إدراكاً بسيطاً، والعلم إدراكاً مركّباً، بعد أن وافقهم في مواضع عديدة بخصوص الفروق بين العلم والمعرفة؛ وخالف في كل ذلك الفلاسفة والمعتزلة الذين اعتبروا اللفظين مترادفين تمام الترادف.⁽¹⁾ وكما وفقّ الراغب في مخالفته للفلاسفة والمعتزلة في موقفهم هذا، فالأرجح أنّ اعتباره العلم إدراكاً بسيطاً والمعرفة إدراكاً مركّباً هو الأصحّ كذلك، وذلك لأنّ المعرفة تكون تراكمية باعتبارها نتاجاً للتدبّر والتفكير، والعلم ليس كذلك، خصوصاً إذا كان هذا العلم هو علم الله عز وجل.

وإذا كان للعلم والمعرفة جوانب اتّفاق، وجوانب اختلاف، فإنّ الراغب يذكر جملة من مرادفات أخرى تشترك مع العلم في المعنى وتقاربه فيه؛ منها ما صرّح بمرادفته له شأن: الدراية والحكمة⁽²⁾، وأخرى يمكن إلحاقها بما لنا يتّضح من تعريفه فما أنّها ضرب من ضروب المعرفة مما يجعلها مشاركة لها في المعنى أو مرادفة لها، ومن هذه المفردات: البديهة، الكيس، الخير، الظن، الفراسة، الزكّانة، القيافة، الكهانة، العرافة والتّظن.⁽³⁾

أمّا سبب حمل هذه المفردات الأخيرة على أنّها مرادفات للمعرفة وإن لم يصرّح-الراغب- بذلك؛ فيمكن في كونها ناتجة عن العقل-الذي هو عنده جوهر تصدر عنه المعارف-شأنها في ذلك شأن المعرفة، ولهذا عرفها جميعها على أنّها ضرب من ضروب المعرفة، حيث عرفّ الفطنة مثلاً بقوله: «...سرعة إدراك ما يقصد أشكاله ولهذا يكثر استعمالها في استنباط الأحاجي والرموز»⁽⁴⁾.

وقال في تعريفه للفهم: «...مقدّمة العقل، فمن لا يعرف معنى الشيء فهماً لم يتحقّقه عقلاً...»⁽⁵⁾.

وقال في البديهة: «...معرفة ثابتة تجيء بلا فكر ولا قصد...»⁽⁶⁾؛ والروية «ما كان من المعرفة بعد فكر

(1)-راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 36,49-50. وانظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة،

مرجع سابق، ص 46. وانظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص 46.

(2)-الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 180-182.

(3)-المصدر نفسه، ص 183-192.

(4)-المصدر نفسه، ص 183.

(5)-المصدر نفسه، ص 183.

(6)-المصدر نفسه، ص 184.

كثير»⁽¹⁾ «وَمَا نَكَيْسُ فَانْقَدِرَةَ عَمَى جَوْدَةَ اسْتِنْبَاطِ مَا هُوَ أَصْلَحُ فِي بَلْوَعِ الْخَيْرِ»⁽²⁾؛ وما المعرفة إن لم تكن استنباطاً، وهي التي سبق نه تعريفها بأنها تأتي بعد تفكير وتدبر، وعرف الخير بأنه «...المعرفة المتوصل إليها من قونه خبرته أي أصبت خيره»⁽³⁾.

والظن عنده «...إصابة المطلوب بضرب من الأمانة...»⁽⁴⁾، وأما الفراسة: «فالاستدلال بهيئات الإنسان وأشكاله وألوانه على أخلاقه وفضائله وروائله، وربما يقال هي صناعة صيادة لمعرفة أخلاق الإنسان وأحواله...»⁽⁵⁾، فالفراسة إذن هي عملية استدلالية توصل إلى معرفة أخلاق الناس.

والزكّانة: «...ضرب من الفراسة، وهي معرفة فعل باطن بفعل ظاهر بضرب من التوهم (يقال) قد زكّنت وأزكّنت»⁽⁶⁾، فالزكّانة إذن، درجة أقل في المعرفة من الفراسة، لأنها تعتمد على نوع من الوهم. وبعكسها القيافة، وإن كانت ضرباً منها، يقول الراغب في تعريفها: «والقيافة: ضرب من الزكّانة لكّنه أدقّ وهو ضربان: أحدهما: يتتبع أثر الأقدام والاستدلال به على السالكين، والثاني: الاستدلال بهيئة الإنسان وشكله على نسبه»⁽⁷⁾.

وإذا كان هذا شأن القيافة؛ فإن الكهانة «...مختصة بالأمور المستقبلية، والعرافة مختصة بالأمور الماضية»⁽⁸⁾؛ فالكاهن يعمل على معرفة مستقبل المتوجّهين إليه، والعرّاف تختص معرفة بالأمور الماضية، وهو واضح من أنها أنواع من المعارف الخرافية أكثر منها علمية.

في حين أن النظر هو نوع راقٍ من المعرفة، يرتبط أكثر بالمعارف الإشرافية، وهو ما يتجلّى من تعريف الراغب له، والذي جاء فيه: «...هو إجماله الخاطر نحو المرئي لإدراك البصيرة إياه، فللقب عين كما أنّ للبدن عيناً، فمن صحّت عين قلبه، وأعانه نور الله أطلع على حقائق الأشياء، وأدرك العالم العلوي وهو في الدنيا...»⁽⁹⁾.

وكلّ هذه المفردات ذكرها كتوابع للعقل، وواضح من تحديده لمعناها وكيفية حصولها أنّها من

(1)-الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 185.

(2)-المصدر نفسه، ص 185.

(3)-المصدر نفسه، ص 185.

(4)-المصدر نفسه، ص 185.

(5)-المصدر نفسه، ص 186.

(6)-المصدر نفسه، ص 189.

(7)-المصدر نفسه، ص 189-190.

(8)-المصدر نفسه، ص 190.

(9)-المصدر نفسه، ص 192.

مرادفات المعرفة، وأمّا بقية المفردات التي ذكرها في هذا الباب فإنّها عبارة عن عمليات عقلية أو قدرات عقلية يتميّز بها.

وإذا كان الراغب قد فرّق بهذه الدقّة بين أنواع المعرفة من خلال المفردات الدالة عليها، فهل جعل العلم نوعاً واحداً أم أنّه قسمه إلى أقسام عديدة؟

ثانياً: أقسام العلم:

قسم الراغب الأصفهاني العلم إلى عدّة أقسام، كلّ قسم منها مُراعياً فيه اعتبارات خاصّة؛ حيث قسمه إلى تصوّر وتصديق من حيث الحكم عليه، فقال: «العلم: إدراك الشيء بحقيقته؛ وذلك ضربان: أحدهما: إدراك ذات الشيء.

والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه»⁽¹⁾

وواضح أنّ الضرب الأوّل هو: تصوّر يحدث في قلب الإنسان به يعرف الشيء؛ أمّا الضرب الثاني فهو تصديق لأنّ فيه إطلاق حكم بالإثبات أو النفي.

أمّا التقسيم الثاني الذي يقسمه الراغب للعلم، فهو بالنظر إلى مآله: فقال: «...والعلم من وجه ضربان: نظري وعملي.

فالنظري: ما إذا علم فقد كَمَل، نحو العلم بموجودات العالم.

والعملي: ما لا يتم إلّا بأن يعمل كالعلم بالعبادات.»⁽²⁾

وإن كان الراغب قد وُفّق في تعريفه للعلم النظري في هذا الموضع من كتبه إذ ضرب المثال عليه: موجودات العالم؛ فإنّه قد خانّه التوفيق في موضع آخر، إذ قال، بعد أن قسم العلم إلى نظري وعملي: «...فالنظري ما إذا علم كفى ولم يُحتج فيه إلى عمل كمعرفة وحدانية الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ومعرفة السماوات والأرض، وما أشبه ذلك.»⁽³⁾

والسبب في عدم توفيقه في تعريفه هذا للعلم النظري هو أنّه أدرج في الأمثلة عليه معرفة وحدانية الله تعالى، وما تبعها من معرفة الملائكة والكتب والرسول واليوم الآخر، وقرنها بمعرفة السماوات والأرض، وكأنّ معرفة هذه الأركان الإيمانية لا يترتب عليها عمل شأنها في ذلك شأن معرفة السماوات والأرض، وهو أمر خاطيء ذلك أنّ معرفة هذه الأركان تترتب عليها أعمال أهمّها الإيمان وما ينجرّ عنه من سلوكات أدرجها الراغب في العلم العملي.

(1) -الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص580، مادة "علم". وانظر: الذريعة، المصدر السابق، ص179.

(2) -الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص580.

(3) -الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص159-160.

والغريب أن الراغب أخرج هذه الأركان من العلم العملي رغم أنه قد جعل للقلب عملاً في تقسيمه لأنواع الأعمال، فقال: «والأعمال ثلاثة أضرب: منها ما يختص بالقلب...»⁽¹⁾

أما العلم العملي فهو عنده الذي لا يغني فيه معرفته فحسب، وإنما لا بدّ من العمل به، وقد ضرب أمثلة موضحة لذلك العلم، بالصلاة، وبرّ الوالدين، والزكاة، والجهاد، والصوم، والحج⁽²⁾.

أما التقسيم الثالث الذي صنّفه الراغب بحسب مصدره فقد قال فيه: «ومن وجه آخر ضربان: عقليّ وسمعيّ»⁽³⁾.

ويقصد بالعقلي ما يتمكّن الإنسان من تحصيله بما أوتي من قدرات عقلية، يعتمد عليها لتحصيل مجموعة معارف مختلفة؛ أما السمعي فيقصد به الوحي أو المعارف التي يتلقاها الإنسان ويتعلّمها من خلال ما يأتيه به الأنبياء كما يوحى به إليهم.

2- إمكان المعرفة ومصدريتها عند الراغب الأصفهاني:

أولاً: إمكان المعرفة:

لقد نحا الراغب في مسألة إمكان المعرفة منحى الفلاسفة المسلمين، -الفارابي وابن سينا- إذ لم يتعرّض لها بالبحث والاستقصاء في مبحث من مباحث مؤلفاته -على حدّ علمي-؛ على اعتبار أن إمكانها أمر بديهي؛ الأمر الذي نلمسه من تعرّضه لمختلف القضايا المتعلقة بالإنسان كمبدئ ووظيفة ومصير وعلاقة العلم به في كلّ مراحلها المختلفة، وجليّ أنّ موقف الراغب هذا مخالف لموقف المتكلمين الذين فضّلوا الخوض في المسألة، معتبرين ذلك ضرورة ملحة كمدخل المواقف المختلفة التي يتبنونها، إذ يفتتحون -في معظمهم- مؤلفاتهم بالردّ على منكري إمكان المعرفة، مثبتين فيها إمكانية معرفة حقائق الأشياء⁽⁴⁾.

أما الراغب فإنه يتجاوز كلّ ذلك معتبراً أنّ العلم جزء لا يتجزأ من ماهية الإنسان، يكون الإنسان من دونه غير مستحق لإنسانيته، قال في هذا الصدد: «...ثم ذلّ على تكميل نفسه بالعلوم والآداب بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾⁽⁵⁾؛ فاكتمال خلق آدم لم يتمّ من قبل على الرغم من توقّف الجانب المادي والروحي فيه إلا بعد أن أضيف إليه عنصر آخر أساس جعله يكتمل كإنسان، وهو عنصر العلم (أو المعرفة).

(1)-الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص160.

(2)-المصدر نفسه، ص160.

(3)-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص580.

(4)-انظر في هذا الصدد: راجح الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص163. البغدادي: أصول الدين، مرجع سابق،

ص6-7.

(5)- البقرة: الآية 31.

(6)-الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص73.

والأمر المميز في هذا العنصر، أنه ليس كسابقه من العناصر الأخرى من عناصر الماهية التي يكون الإنسان فيها مجبراً على امتلاكه، أو بمعنى آخر أنه يُزود به تزويداً لا مجال فيه له للاختيار، بل إنَّ عنصر العلم لا يحصله الإنسان-على الرغم مما وضع الله تعالى فيه من استعدادات لذلك- إلا إذا سعى هو إلى تحصيله، فالعلم يكتسب ولا يوهب مثل الجانب المادي والروحي في الإنسان؛ ولما كان الأمر كذلك كان من البديهي أن يُذمَّ كل من أهمل ذلك، ولم يسعَ إلى الحصول على العلوم والمعارف المختلفة معتمداً في ذلك على القدرات والمواهب التي زوَّده بها الله تعالى لذلك، والتي بسببها: «...حمد-الله تعالى-من استعملها، وذمَّ من أهملها، فقال سبحانه: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾⁽¹⁾ وقال في ذمِّ من لم ينتفع بها: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾⁽²⁾، وقال: ﴿عَمَّ يُكْمِمْ هُمَ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

قال الراغب معلقاً على ذلك: «...أي لا يفهمون، المعنى لا أنهم لا يسمعون الأصوات أو لا يبصرون الذوات، وجعلهم بكماً من حيث إنهم لا يوردون معنى مستنبطاً بالفكر مدرَكاً بالعقل»⁽⁵⁾.

فهم يمتلكون السمع الصحيح والبصر السليم، إلا أنهم لا يستفيدون منهما ومن عقوهم في إدراك الحقائق؛ فيتعاضون عنها ويهملوا ما أتوه من قدرات؛ بل ويتعدى بهم الأمر إلى حدِّ الطعن في هذه المواهب التي زوَّدها بها شأن السفسطائيين* -وبالأخصَّ غورغياس- الذين اعتبروا الوجود مجرد وهم وخيالات، وأنه غير قابل للإدراك، فإذا أدرك كان من غير الممكن نقل هذا الإدراك إلى الآخرين، إذ أنَّ الإنسان عندهم إذا استطاع تحصيل معرفة ما، فإنَّ هذه المعرفة تكون قاصرة عليه، فما يعرفه هو قد لا يتوصَّل إليه غيره، وكذا الأمر بالنسبة لهذا الغير، ولهذا قالوا الإنسان مقياس كلِّ شيء، ومن ثمة صار من غير الممكن إيجاد قواعد

(1)- الملك: الآية 23.

(2)- الأعراف: الآية 179.

(3)- البقرة: الآية 171.

(4)- الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 80.

(5)- المصدر نفسه، ص 80.

(*)- السفسطائيون: السفسطة أصلها مشتق من الكلمة اليونانية (سوفيسما sophisma) وهو مشتق من لفظ (سوفوس sophos) ومعناه الحكيم الخاذق.

والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة الموهبة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهيمات، والغرض منه تغليب الخصم وإسكاته. انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت (دط/1994م-1414هـ)، ص 608.

ثابتة تقام عليها العلوم، وكانوا يفعلهم هذا قد قضاوا على المعرفة أساس بناء الحضارات وقبل ذلك بناء الإنسان وتحقيق تميزه عن بقية الكائنات الأخرى⁽¹⁾.

وإذا كان السفوسطائيون قد شكّوا في المعرفة لشكّهم في قدرات الإنسان المنطلق من نظرهم للعالم، فإن طائفة أخرى من الشكّاء كان شكّهم مبنياً على الإيمان، وتمثّل هذه الطائفة في أتباع الديانة المسيحية، الذين آثروا-وانطلاقاً من دينهم-عدم الاعتماد على أية معرفة تزودهم بها ذاتهم، لأنّ هذه الأخيرة غير طاهرة لتلوّثها بأدران الخطيئة الأصلية، مما يجعل الإنسان في حاجة ملحة إلى مصدر تلقين مباشر تمّن هو مصدر المعرفة الأبدي أي من الله تعالى وذلك عن طريق الوحي أو الكنيسة، فلا يكون للإنسان أي دور في الوصول إلى المعرفة أو حتّى فهمها وتفسيرها، إذ ما عليه إلاّ التلقّي وحسب⁽²⁾.

وإذا كان هذا هو موقف أتباع الديانة المسيحية من إمكان المعرفة، فإنّ الراغب يقرّر بأنّ المعرفة ممكنة-بما في ذلك معرفة الحق عز وجل-وأنها تعتمد على القدرات التي زوّد بها الإنسان، وهذا ما نلمسه من تقريره بأنّ معرفة المولى تبارك وتعالى معرفة مكتسبة، وهذه تقوم على التّظن والتّفكّر في الحوادث التي هي من خلقه عز وجل، فيقول: «...إنّما معرفة الله تعالى بظهور آثاره والاستدلال بأفعاله»⁽³⁾؛ وإذا كان الإنسان قادراً على معرفة الخالق عز وجل من خلال خلقه، فإنّ معرفة هذا الأخير وإدراكه أولى، ذلك أنّه معرّض أمام قدرات الإنسان التي من خلالها يتمكّن من إدراكه، ليمتطيها بعد ذلك سبيلاً إلى معرفة الخالق عز وجل وكلّ ما في عالم الغيب بعد ذلك.

وكما لم يقع الراغب في شكّ الشكّ الذي وقع فيه السفوسطائيون والمسيحيون، بفضل مرجعيته الأساس التي يعتمد دوماً عليها-القرآن الكريم-فإنّه بالإمكان اعتماد فكره في هذا العصر كذلك لتخطّي الانشطارية التي وقع فيها معظم-إن لم نقل كل-فلاسفة العصر الحديث والمعاصر، باعتمادهم على جانب واحد من جوانب قدرات الإنسان في تحصيل المعرفة، وإقصائهم لبقية الجوانب الأخرى، إذ نسجد أتباع

(1)-يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 48-49.

(2)-راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 90-91.

ولمزيد من المعلومات انظر:

Ismail Raji al Farouki: Tawhid its implications for thought and life, International institute of Islamic thought, p47.

(3)-الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 42.

المذهب التجريبي* يعتقدون بعالم الحس اعتدادا كبيرا، فيذهبون إلى أن عالم المادة أو الموضوع الخارجي هو الأصل، أما عالم الفكر أو الذات، فإن هو إلا نتاج له، وهو ما دفعهم إلى قصر إمكان المعرفة على ما تستقبله الذات العارفة عن طريق الحواس كمعطيات حسية من الواقع الخارجي، وهذا ما يبدو جليا من خلال القاعدة التي وضعها لوك** -أحد مؤسسي المذهب التجريبي- والتي تقضي «بأن معرفة الناس لا يمكنها أن تتجاوز خبراتهم؛ ... وخيراتهم لا يمكنها أن تزيد عمّا تقدّمه الحواس لهم***»⁽¹⁾

وانطلاقا من هذه القاعدة، يصل المذهب التجريبي في أقصى تطوّراته في العصر الحديث على يد هيوم**** إلى حدّ إلغاء كلّ ما لا يقع تحت الحواس ولا يمكن وضعه تحت التجربة كالروح والوجود الإلهي⁽²⁾.

وعلى الطرف النقيض من المذهب التجريبي، نجد المذهب العقلي الذي لا يستمدّ المعرفة بالعلم من

(*)-المذهب التجريبي: أو التجريبية Empirisme: اسم يطلق على جميع المذاهب الفلسفية التي تنكر وجود أوليات عقلية متقدمة على التجربة و متميزة عنها، وهذه المذاهب مقابلة... من الناحية (الابستمولوجية) للمذاهب القائلة باشمال العقل على مبادئ خاصة به، مختلفة عن قوانين الأشياء، سواء أكانت هذه المبادئ فطرية أم غير فطرية. انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج 1، ص 245.

(**)-جون لوك: Lock, John: (ورينغتون 1632م-1045هـ/إسيكس 1704م-1115هـ) فيلسوف ومنظر سياسي إنكليزي، من عائلة بروتستانتية ومن أب يعمل رجل قانون، درس الطبّ وعلم الطبيعيات والكيمياء والسياسة، من مؤلفاته: رسائل حول التسامح، مقالة في الحكم المدني، مقالة حول الإدراك الإنساني، أفكار في التربية، المسيحية العاقلة... روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأحباب، ج2مراجعة جورج غنبل وتقديم شارل حلو، دار الكتب العلمية، بيروت (ط1/1412هـ-1992م)، ص 379-380.

(***)- أثبتت الدراسات والأبحاث المعاصرة، وخاصة في علم «الجينات» والوراثة خطأ المذهب التجريبي، حيث بينت أن «المورثات النوعية في الأنواع والأفراد تخزن ذاكرة مسبقة البرمجة بكل كائن، يظهر فعلها ويسمى بالغريزة، وتتناقل بين الأحياء عن طريق الوراثة، فهناك أفكار مسبقة وخبرات مسبقة البرمجة بكل واحد فينا، تفتحها فرديته، وتظهر بشخصيته، مكتسبة من نوعه أو من بحيرته الوراثة...» انظر في هذا الصدد: هاني يحيى نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1422هـ-2002م)، ص 174.

(1)- هاني يحيى نصري: الرجوع السابق، ص 178.

(****)- ديفيد هيوم: Hume, David: (1711م-1123هـ/1776م-1190هـ) فيلسوف اقتصادي ومؤرخ إرلندي، ولد في أدنبرة سنة 1711، درس القانون والتجارة والفلسفة التي تتلمذ فيها على لوك وباركلي، من مؤلفاته: رسالة في الطبيعة البشرية، محاولات أخلاقية وسياسية، محاولات فلسفية في الفهم البشري، فحص عن مبادئ الأخلاق، خطب سياسية، تاريخ إنكلترا، التاريخ الطبيعي للدين، محاولات في الدين الطبيعي روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلاسفة، مرجع سابق، ص 574-575.

(2)- هاني يحيى نصري: المرجع السابق، ص 183-184.

الخبرة الحسية، وإنما يرجعها إلى الفكر الذي يعدّه المصدر الأساس للمعرفة، باعتبار أنّ العقل يحمل معرفة سابقة عن المعرفة التي تمدّنا الحواس بها، وهي ما يعرف عند العقلايين-وعلى رأسهم ديكارت- بالأفكار الفطرية⁽¹⁾.

أما عن المنهج الذي يسلكه العقل في الإمداد بالمعارف عند هؤلاء، فهو المنهج الاستنباطي-والذي يبدو بشكل جليّ عند سبينوزا- إذ أنّ «...القضايا تُستنبط خطوة خطوة وبدقة من المبادئ الأولى... وبالتالي فإنّها تكون ناتجة-بالضرورة-عن تلك المبادئ»⁽²⁾.

وإن كانت الفلسفة النقدية قد تفتّنت إلى هذا النقص الذي تؤدّي إليه هذه الفلسفات، باعتمادها على جانب واحد من الجوانب الميسرة لحدوث المعرفة الإنسانية، وحاولت الجمع بينهما بأن ذهب إلى أسلوب التأليف، أي اعتماد كلا من العقل والأشياء أو الذات والموضوع في العملية المعرفية، فاعتبرت أنّ «...المعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا أولانية وتأليفية في وقت واحد، أولانية أي شمولية وضرورية بخلاف القضايا الأخرانية التابعة للتجربة، لأنّ الشمول والضرورة لا يمكن أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التي تقرر وقائع ولا تصرّح بقوانين نظراً لأنّ التجربة حادثة ومتغيرة دائماً. وقضايا تأليفية أي موسعة لمعرفتنا، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل في الموضوع، ولا يستطيع أي تحليل مهما يكون أن يستخرجه منه»⁽³⁾.

وهي بهذا تكون قد اعترفت بكل من المعارف المتحصّل عليها من خلال العقل وكذا الحس، غير أنّها -ومع هذا- بقيت يعترّبها هي الأخرى نقص من حيث إنّها ذهبت إلى إنكار إمكانية معرفة ما وراء التجربة⁽⁴⁾، وبذلك يكون ما حذفته من نطاق المعرفة أكثر بكثير مما أبقت فيه، لأنّ ما لا يمكن إخضاعه للتجربة من الموجودات أكثر مما يمكن إخضاعه لها وبخاصّة عالم الغيب بما فيه من روح وعقل بالدرجة الأولى كمعطين مرتبطين بالإنسان مباشرة، وغيرهما من قضايا الغيب المختلفة.

ولهذا، نجد الراجب قد جعل المعرفة ممكنة بشئى مجالاً مع تخصيص كلّ مجال بما يناسبه من الطرق المؤدية إليه⁽⁵⁾، وزاوّج في سبيل ذلك بين الحسّ والعقل والوحي ككلّ متكامل يعمل كلّ واحد منها في مجاله ويخدم كلّ منها الآخر في سبيل تحصيل معرفة تامّة ومساعدة للإنسان في تحقيق مهمّته المنوطة به في

(1)-انظر في هذا الصدد: جون كوتنغهام: العقلانية فلسفة متجدّدة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري،

حلب، (ط1/1997م)، ص88، 117، 158.

(2)-المرجع نفسه، ص158.

(3)-راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص143.

(4)-انظر: زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، الفحالة، مكتبة مصر، (دط/1963م)، ص97، 160.

(5)-كما سيتبين من بقية البحث.

الكون، فإذا عجز الإنسان عن الوصول إلى المعرفة من خلال قدراته الذاتية جاءت المساعدة من خارجه -وحيًا- لتوجيهه فيما عجز عن كشف حقيقته، لكن إذا كان في إمكان الإنسان تحصيل المعرفة؛ فما مصدر هذه المعرفة في رأي الراغب الأصفهاني؟

ثانياً: مصدر المعرفة:

يرتبط موقف المفكرين والفلاسفة عبر العصور من مصدر المعرفة الإنسانية بموقفهم من إمكانها وتحديدهم لطرقها، فالفسوفسطائيون يرفضون أن يكون ثمة أصل للمعرفة بناءً⁽¹⁾ على موقفهم من إمكانها، فإذا كان الإنسان لا يمكنه المعرفة، فكيف يمكن البحث عن أصل هذه المعرفة غير الموجودة أصلاً. في حين يذهب أصحاب المذاهب العقلية إلى اعتبار العقل أو النفس المصدر البعيد للمعرفة، إذ أن أتباع هذا المذهب - باختلاف توجهاتهم - يرجعون المعرفة إلى العقل ويجعلونه أصلاً وطريقاً لها: «... ويرى - المذهب العقلي - أن المعرفة تنقسم إلى طائفتين: معرفة بديهية أو ضرورية، تضطر النفس إلى الإذعان لها والتسليم بها دون الحاجة إلى نظر واستدلال، وتعتبر هذه المعرفة معرفة سابقة، ومعرفة نظرية أو استدلالية وهي التي تكون بالفكر أو التفكير كعملية تستنبطها معرفة جديدة مجهولة بالاستناد إلى معارف سابقة بديهية أو معلومة بالبديهية.»⁽²⁾

فالأصل هو المعرفة البديهية أو الضرورية التي هي موجودة في الإنسان بالفطرة لا دور له فيها؛ وما المعرفة الاستدلالية - عندهم - إلا بناء على الأولى أي تنبني وترتكز عليها. أما بالنسبة للمذهب التجريبي فإن أصحابه يرون بأن الإحساس أو التجربة هي المصدر الأوّل للمعرفة⁽³⁾.

في حين يرجع الفلاسفة المسلمون أصل المعرفة إلى كل من الحسّ والعقل - وإن كان طابعها العام عقلياً -، «إذ أن التصورات الأولية المأخوذة بطريق الحواس تمثل الأساس التصوري للذهن البشري، ويقوم الذهن بانتزاعها ليولد المفاهيم الجديدة وبمعاونة العقل الفعال، سواء كان عن طريق الإشراق كما عند الإشراقين - الفارابي وابن سينا -، أو بطريق الاتصال كما عند ابن رشد. وبعد ذلك يقوم العقل بعملية الاستدلال أو التفكير من أجل تحصيل المعرفة النظرية، ولكن بالاستناد إلى المعلومات الأولية أو البديهية.»⁽⁴⁾

(1) راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 514.

(2) - المرجع نفسه، ص 515-516.

(3) - المرجع نفسه، ص 516.

(4) - المرجع نفسه، ص 517-518. وانظر: محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكر الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، (ط 1/1989م)، ص 197 وما بعدها.

وإذا كان هذا هو موقف الفلاسفة المسلمين من مصدر المعرفة، التي يرجعوها إلى العقل الفعّال الذي يشرق عليهم أو يهب لهم المعرفة، عند الإشراقين؛ أو يمنحهم إياها عن طريق الاتصال كما عند ابن رشد؛ المبني على تأثر الفئة الأولى بالأفلاطونية المحدثة، وعمل الثاني على إتمام النقص الكائن في نظرية المعرفة الأرسطية؛ فإنّ المتكلمين المسلمين، يستقون موقفهم في أصل المعرفة ومنبعها الأوّل من القرآن الكريم، جريا على منهجهم في تحديد مواقفهم من المسائل المختلفة-بما فيها المعرفة-.

وبالرجوع إلى مصادر الفكر الإسلامي، نجد أنّها-في معظمها-مصدرة ببحث أصل المعرفة وطريقها؛ وإذا كان المتكلمون المسلمون قد اختلفوا في الكثير من القضايا الكلامية، كلاً بحسب فرقة؛ فإنّ الإجماع عندهم يكاد يكون متحقّقاً في قضية أصل المعرفة ومصدريتها؛ إذ نجد-على سبيل المثال-كلاماً من الأشاعرة والمعتزلة، أكبر الفرق الكلامية الإسلامية متفقين على الجمع بين الحسّ والعقل كمنبعين أساسيين من منابع المعرفة؛ مضاف إليهما منبع آخر لم يلتفت إليه الفلاسفة المسلمون، وهو منبع الوحي، أو ما عبّروا عنه بالخبر المتواتر؛ والذي يقول فيه البغدادي: «ودليل كونه ضرورياً امتناع وقوع الشك في المعلوم به كما يمتنع ذلك في المعلوم بالحواس والبدائنه»⁽¹⁾.

أمّا طريقة جمعهم بين الحسّ والعقل كمنبعين للمعرفة، فتقوم على تقسيمهم العلم إلى ضروري ونظري؛ والأوّل منهما يتمثّل في كلّ من العلم البديهي والعلم الحسي؛ يقول البغدادي: «علوم الناس... ضربان: ضروري ومكتسب. والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتسب واستدلاله عليه ووقوع الضروري فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه. والعلم الضروري قسمان: أحدهما علم بديهي والثاني علم حسّي... والعلوم النظرية نوعان: عقلي وشرعي. وكل واحد منهما مكتسب للعالم به واقع له باستدلال منه عليه»⁽²⁾.

وكلّ من العلم البديهي والعلم الحسيّ يحدّثان للإنسان دون أدنى سعي منه أو اكتساب، وإنّما يحدّثان له ضرورة، ذلك أنّ كلا منهما لا يحتاج إلى تلقن مقدّمة، ومثال الأوّل منهما، علم الإنسان بوجود نفسه، وأنّ الكلّ أعظم من جزئه⁽³⁾؛ أمّا الثاني فواضح، فهو كلّ ما تدركه الحواس من مدرّكات، فصلّها الراغب في ذريعته⁽⁴⁾.

(1)-البغدادي: أصول الدين، مرجع سابق، ص12.

(2)-المرجع نفسه، ص8-9.

(3)-الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص155.

(4)-انظر: الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص77-78.

والأمر المميّز عند المتكلمين في هذه المسألة، أنهم يقولون بالتكامل بين هذه المصادر المختلفة، وإلغاء أي افتراض بوجود أدنى تعارض بينها: «يرى القاضي عبد الجبار أنه من الخطأ أن يقال: إن الحواس قاضية على العقول، أو أن يقال: إن العقول قاضية على الحواس. إذ للحواس عمل وللعقول عمل ولا يقضي أحدهما على صاحبه، وبأنه لولا العلم بما يدرك بالحواس لما صحّ أن يعلم الإنسان سائر الأمور لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل، كما أنه لا يصح أن يقال إنه بالإدراك الحسي تعلم صحّة العلوم العقلية، لأننا بالعقل نعلم صحّة المدركات الحسية ولولاه لما علمت تلك الصحّة، ذلك أن الحقائق لا تصبح علما إلا بعد أن تدرك وما الحواس إلا أبواب للمعرفة»⁽¹⁾.

وبالعودة إلى موقف الراغب الأصفهاني في المسألة، فإننا نجد أنه ينحو منحى المتكلمين في تحديده مصادر المعرفة لدى بني آدم، حيث يجعل كلا من الحس والعقل والوحي منابع رئيسة يتحصّل من خلالها الإنسان على المعرفة؛ وإن كان قوله في تفصيل النشأتين: «وروي أنه أول ما خلق الله تعالى نعتن... وليس مراد بالعقل هاهنا العقول البشرية، بل الإشارة به إلى جوهر شريف عنه تنبعث العقول البشرية»⁽²⁾ ويوحى أنه من أتباع المدرسة الإشراقية في المسألة؛ إلا أن استقرار آرائه في العملية المعرفية في كلّ مصادر متوفرة يؤكد أنه لا يقول بذلك، وأن مصادر المعرفة عنده هي نفسها مصادر المتكلمين، أمّا التعارض الظاهري بين القول السابق، وموقفه هذا فتأويله أنه أورد حكاية عن أصحابه، ولم يكن تعبيراً عن رأيه في المسألة.

وإذا كان الله تعالى قد زوّد بني آدم بهذه الوسائل والقوى التي أهلتهم لتحصيل المعارف المختلفة وتناقلها جيلاً بعد جيل، فكان عز وجل هو المصدر البعيد لهذه المعرفة بخلقه هذه القوى في الإنسان وحنقه لمواضيع المعرفة من كون وما يحويه؛ فإنّه عز وجل هو أيضاً من تكرم بتعليم أبيهم آدم عليه السلام. في الأزل؛ لكن ماذا علّمه؟ وكيف علّمه؟ هذه الأسئلة وغيرها واجهت إجابات متعددة، وتأويلات مختلفة.

انبتت عليها العديد من المواقف العقديّة فيما بعد؛ لكن هل خاض الراغب في المسألة؟ وما موقفه منها؟

تُعدّ الآية الكريمة: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْمَاءَ وَكَانَ أَبُوهُمَا كَانِياً﴾⁽³⁾ هي المرتكز الذي ارتكز عليه كل من لغزاة والمفسرين في تحديد مواقفهم من المسألة، سواء من حيث تحديدهم لمادة المعرفة وموضوعها أم من حيث يباينهم لطرق التعليم.

وتُعدّ كلمة "الإسماء" في الآية الكريمة هي المعتمد في تحديد موضوع المعرفة، الذي يضيق أو يتسع تبعاً لفهمهم لها؛ حيث يذهب كلّ من ابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد وابن جبير إلى أن المقصود من ذلك

(1)-راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 519.

(2)-الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 68-69.

(3)- البقرة: الآية 31.

هو أن الله تعالى قد علم آدم عليه السلام كل الأشياء جليلها وحقيقها؛ وهو الرأي الذي أخذ به القرطبي ورجّحه⁽¹⁾.

ويرجح الطبري أن المقصود منها هو أسماء الملائكة وذريته معتمداً في ذلك على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَخَّرَ...﴾ الدالة على العاقل، ولو كانت على غير العاقل لقال: «ثم عرضها»⁽²⁾؛ ومعلوم أن حجته هذه لا تسلم في اللغة.

أما القتيبي فيذهب إلى أن أسماء ما خلق في الأرض⁽³⁾؛ وإذا كان هؤلاء الصحابة والتابعين والعلماء قد توسعوا في مدلول المفردة، فإن الربيع بن خثيم أثر الاكتفاء بالقول بأنها أسماء الملائكة خاصة⁽⁴⁾.

ومن الملاحظ على هذه الآراء، أن علماء القرون الثلاثة الأولى يكادون يجمعون على أن المقصود بالأسماء هنا مفردات مستقلة، ذات معانٍ مخصوصة ومحددة دون السياقات والتراكيب التي يعبر بها الإنسان عما يريد؛ وهو ما يقرّر الراغب عكسه، حيث يقرّر أن معنى الأسماء في الآية «...الألفاظ والمعاني مفرداتها ومركباتها، وبيان ذلك أن الاسم يُستعمل على ضربين:

أحدهما: بحسب الوضع الاصطلاحي، وذلك هو المُخَبَّر عنه نحو: رجل وفرس.

والثاني: بحسب الوضع الأولي.

ويقال ذلك للأنواع الثلاثة المُخَبَّر عنه، والمُخَبَّر عنه، والرابط بينهما المسمّى بالحرف، وهذا هو المراد بالآية؛ لأن آدم عليه السلام كما علم الاسم علم الفعل، والحرف...»⁽⁵⁾؛ وبهذا يكون موضوع المعرفة عند الراغب شاملاً لكلّ مكونات اللغة-قالب الفكر الإنساني-؛ غير أن كلامه هذا لا يعني أنه يحفل بالأسماء دون مسمياتها، أو يفرق بينهما-شأن المعتزلة-، بل نجدّه يؤكد على أن الأسماء دون المسميات لا مدلول لها ولا معنى، حيث يقول: «...ولا يعرف الإنسان الاسم فيكون عارفاً لمسمّاه إذا عُرض عليه المسمّى، إلا إذا عرف ذاته، ألا ترى أننا لو علمنا أسامي أشياء بالهندية أو الرومية، ولم نعرف صورة ما له تلك الأسماء لم نعرف المسميات إذا شاهدناها بمعرفتنا الأسماء المُجرّدة، بل كنّا عارفين بأصوات مجرّدة، فنبت أن معرفة الأسماء لا تحصل إلا بمعرفة المسمّى، وحصول صورته في الضمير، فإذا المراد بقوله: ﴿وَوَلَّاهُ مَا أَحَدَهُ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الأنواع الثلاثة من الكلام وصور المسميات في ذواتها...»⁽⁶⁾، فالأسماء عند الراغب ليست مجرد

(1)-القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مج 1، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني، (ط2/1952م)، ص282.

(2)-الطبري: جامع البيان، مرجع سابق، ص171.

(3)-القرطبي: المرجع السابق، ص282.

(4)-المرجع نفسه، ص282.

(5)-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص428.

(6)-المصدر نفسه، ص428.

ألفاظ وعبارات جوفاء لا معنى لها، وإنما هي كلمات محمّلة بجملّة من المعاني التي تكون هي دالّة عليها، والقول بغير هذا الكلام يُذهب معنى الميزة التي امتاز بها-آدم عليه السلام- على بقية المخلوقات وأهلته للخلافة من دولهم؛ إذ لو كان ما علّمه مجرد أسماء أو ألفاظ مستقلّة عن معانيها دون تزويده بالرابطة التي تربط الاسم بمسمّاه لما كان له في ذلك ميزة تذكر.

أما معرفته للأسماء مع مسمّيّاتها فإنّه يُبرز قدرته على الربط بينهما ومعرفة السبب الذي أهلها للاقتران معاً، خصوصاً إذا علمنا أنّ «الاسم لفظ يُطلق على الشيء لتمييزه عن الأشياء الأخرى...-وأته- عادة ما يدلّ على صفة من صفاته أو خاصية من خصائصه...»⁽¹⁾

وما يؤيد هذا أكثر أنّ المولى عز وجل انتقل من الإخبار عن التعليم إلى الإخبار عن عرض المسمّيّات مباشرة على الملائكة، كما يدلّ على أنّ آدم قد عُرضت عليه قبلاً-والله أعلم-؛ ولعلّ هذا ما دفع قتادة إلى اتّخاذ الموقف الذي رواه عنه شيبان فقال: «﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ أسماء خلقه ما لم يعلم الملائكة وسُمّي كلّ شيء باسمه وأنحى منفعة كلّ شيء إلى جنسه»⁽²⁾، قال القرطبي معلقاً على هذا: «والمعنى علّمه أسماء الأجناس وعرفه منافعها»⁽³⁾.

وهنا يكمن السرّ في تميّز آدم عليه السلام عن بقية المخلوقات؛ خصوصاً الملائكة باعتبارهم استغربوا تفضيله عليهم: ويبدو أنّ سبب الاستغراب هذا يرجع إلى أنّ فيهم مكلفين ببعض الجوانب من تنظيم الكون بما فيه الأرض، فظنّوا أنّ هذا التكليف وكذا طاعتهم المطلقة للمولى عز وجل، كافيان لتأهيلهم هذه الخلافة فينّ لهم المولى تبارك وتعالى، أنّ وظيفة الاستخلاف أخطر من ذلك وأكبر، وأنّها لا تعني بحال مجرد العبادة الناتجة عن حيلة الكائن وخلقته ولا مجرد تسيير الأمور بالأمر والتوفيق، وإنما هي في حقيقتها...تدبير وإرشاد وهدى ووضع الأشياء في مواضعها دون الاحتياج إلى التوقيف في غالب التصرفات، وكلّ ذلك محتاج إلى القوّة الناطقة أو فروعها، والقوى الملكة على شرفها إنّما تصلح لأعمال معيّنة قد سخّرت لها لا تعدوها، ولا تتصرّف فيها بالتحليل والتركيب، وما يذكر من تنوع تصرفها وصواب أعمالها إنّما هو من توجيه الله تعالى إيّاها وتلقينه المعبر عنه بالتسخير»⁽⁴⁾

وهذا الكلام لا يعني أبداً أنّ آدم قد علّم حقائق الأشياء وجواهرها، وإنما علّم فقط خصائصها وصفاتها وأعراضها⁽⁵⁾، التي منها يستفيد في إدراك سنن الكون الذي يعيش فيه، فيستطيع استخدامها ومن

(1)-فاروق دسوقي: استخلاف الإنسان في الأرض، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (دط/دت)، ص8.

(2)-القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ص282.

(3)-المرجع نفسه، ص282.

(4)-ابن عاشور: التحريّر والتنوير، مرجع سابق، ج1، ك1، ص413.

(5)-فاروق دسوقي: استخلاف الإنسان، مرجع سابق، ص8. راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص525-

ثمة تسخيره في صالحه وتعميره كما أمر الله تعالى بذلك.

لكن ما هي الطريقة التي علّم بها الله تعالى آدم، هل بطريقة تلقينية أم إلهامية؛ أم بطريقة أخرى؟ وما انعكاسات ذلك على اللغة؟

تكاد تنقسم آراء العلماء المسلمين الأوائل إلى قسمين رئيسيين؛ يمثل الطرف الأول منهما كلّ من الأشعري مؤسس فرقة الأشاعرة، والجبائي والكعي من المعتزلة، وابن فارس من اللغويين، وابن تيمية من السلف؛ ويذهب هؤلاء إلى القول بأنّ اللغة توقيفية⁽¹⁾، ومعنى قولهم توقيفية أنّ الله تعالى قد تكفّل بتعليم آدم عليه السلام أصول اللّغة كلّها، ومن ثمة فإنّ كلّ لفظة إنّما هي توقيف على ما أطلقت عليه لا يجوز تغييرها بغيرها، أمّا كيفية هذا التعليم فقد اختلفوا فيها بين التلقين والإلهام؛ حيث يذهب البعض منهم إلى أنّ ذلك تمّ بالطريقة الأولى، حيث يُعرض «...المُسَمَّى عليه فإذا أراه لُقّن اسمه بصوت مخلوق يسمعه فيعلم أنّ ذلك اللفظ دالٌّ على تلك الذات بعلم ضروري.»⁽²⁾

والاحتمال الثاني هو أن يكون التعليم قد تمّ «...بالغناء علم ضروري في نفس آدم بحيث يخطر في ذهنه اسم شيء عندما يعرض عليه فيضع له اسماً بأنّ أهمه وضع الأسماء للأشياء ليتمكن أن يفيدها غيره وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادراً على وضع اللّغة»⁽³⁾

أمّا الفريق الثاني من المتكلمين، ويمثله أبو هاشم الجبائي من المعتزلة، فيذهب إلى أنّ أصل المعرفة واللّغة كان بطريق الوضع والاصطلاح، واستدلّ على ذلك بجملة من الأدلّة، ردّها عليه جميعها الرازي، أهمّها: أنّ القول بكونها توقيفية يفتح المجال لإمكان حصول العلم بما لغير العقلاء وذلك مستحيل؛ والثاني أنّ تعليم آدم الأسماء، ومحاطبة الله تعالى للملائكة يقتضي وجود اللّغة قبل ذلك⁽⁴⁾.

كما ردّ ابن تيمية على هؤلاء، بالإنكار عليهم قولهم هذا مع أنّ التاريخ يخلو من ذكر جماعة اجتمعت واصطلحت على وضع لغة ما⁽⁵⁾.

ويذهب عبد القادر عبد الجليل إلى أنّ الراغب ينتمي إلى فريق ثالث يزاوج بين المواضعة والاصطلاح⁽⁶⁾، غير أنّ الرجوع إلى مؤلفاته المتوفرة لدينا يرجّح أنّه من أصحاب المذهب الأوّل، ويؤكد

(1)- ابن عاشور: التحريم والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ك 1، ص 411، والرازي: التفسير الكبير، مرجع سابق، مج 1،

ج 2، ص 175، وابن تيمية: مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج 7، ص 95-96.

(2)- ابن عاشور: المرجع السابق، ص 410.

(3)- المرجع نفسه، ص 410.

(4)- الرازي: المرجع السابق، ج 2، ص 175.

(5)- ابن تيمية: المرجع السابق، ص 95-96.

(6)- عبد القادر عبد الجليل: اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، (ط 1/1417هـ-)

هذا قوله في المفردات: «﴿وَمَلَأَهُمُ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾»، فتعليمه الأسماء: هو أن جعل له قوّة بها نطق ووضع أسماء الأشياء وذلك بإلقائه في روعه وكتعليمه الحيوانات كلّ واحد منها فعلا يتعاطاه، وصوتا يتحرّاه»⁽¹⁾؛ وواضح من قوله هذا أنّه من القائلين بالمواضعة، وفي قرنه بين تعليم الإنسان وتعليم الحيوان أكبر دليل على ذلك، إذ من غير المعقول القول بأنّ الحيوانات قد اصطلحت على أصواتها وأفعالها فضلا عن تطويرها.

وأيا ما كان الأمر، فإنّ النظر في أدلّة الفريقين وتقييمها يرجّح مذهب الفريق الأوّل وذلك لأمرين: الأوّل منهما أنّه يُرجع المعرفة إلى أصلها البعيد الموجد لها. ومُلهم آدم إيّاها وهو المولى تبارك وتعالى؛ والثاني أنّ القول بالتوقيف لا يجد من الأدلّة القويّة المعارضة له بقدر ما يجد القول بالاصطلاح، وذلك لأنّ المولى تبارك وتعالى خلق آدم عليه السلام كأب لهذه البشرية جمعاء من دون أبوين، ومن ثمة احتاج لمن يرعاه ويهيئه لمباشرة حياته الأرضية، لذا «كان بحاجة إلى دار حضانة استثنائية يجد فيها التنمية والتّوعية التي تؤهّله لممارسة دور الخلافة على الأرض، من ناحية فهم الحياة ومشاكلها المادية، ومن ناحية مسؤولياته الخلقية والروحية»⁽²⁾؛ فكانت هذه الدار هي الجنّة، وكان التعليم من الله تعالى سواء كان مباشرة أم بواسطة. والأمر الثالث، والأهمّ هو أنّ الله تعالى قد اصططفى آدم عليه السلام، كأوّل نبيّ من أنبيائه، ممّا فتح الباب إلى احتمال أن يكون هذا التعليم جزءاً من الوحي الذي أُوحِيَ إليه كنبِيّ أو هو الوحي الذي اختصّ به من دون الأنبياء⁽³⁾ -والله أعلم-

ثمّ أنّ القول بالتوقيف يسدّ الباب على القائلين بإمكان تغيير المعاني والألفاظ تبعاً للقول بالاصطلاح، ممّا يؤدي إلى نفي استقرار وثبات المعرفة حسب رأيهم. وبقيت الإشارة إلى أنّ القول بالتوقيف لا يعني بحال من الأحوال الجماد على ما هو موجود والتوقّف عنده؛ إنّما يمكن معه الاشتقاق والتطوير بعد ذلك⁽⁴⁾. وأخيراً، إذا كان الله تعالى قد تكفّل بتعليم آدم عليه السلام بنفسه عز وجل، فما هي الوسائل والطرق التي زوّد بها ذريته لتحصيل المعارف المختلفة؟ وما هي المجالات التي مكّنتهم من معرفتها؟

1997م)، ص55، 70.

(1) -الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص580-581.

(2) -محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، ج5 (تراث الشهيد الصدر)، إعداد وتحقيق، لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مؤسسة الهدى الدولية للنشر والتوزيع، قم، إيران، (ط1/1421هـ)، ص143.

(3) -انظر: راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص535.

(4) -المرجع نفسه، ص534.

هذا ما سنراه في العنصر الموالي من هذا البحث.

3- وسائل المعرفة وطرقها:

إذا كان العلم هو أحد أهم العناصر المكوّنة لماهية الإنسان، فإنه لم يوجد فيه مكتملاً وجاهزاً منذ الوهلة الأولى لولادته، بمعنى أن الإنسان لم يوجد عالماً، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَهُ مِنْ بطنِ امهاتِهِمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَفكُرُونَ﴾⁽¹⁾

فإن الله سبحانه وتعالى، وإن لم يمنح الإنسان علماً جاهزاً، فإنه قد مهّد له السبيل لتحصيل المعارف المختلفة بتزويده بوسائل عديدة تكون له طرقاً إلى هذه العلوم، ومن هذه الطرق ما نصّت عليه هذه الآية الكريمة، والتمثّلة في الحسّ، العقل والعرفان المشار إلى وسيلته هنا وهي الفؤاد ولا تنحصر الطرق الموصلة إلى العلم والمعرفة في هذه الطرق وحسب، وإنما تعدّتها إلى طرق أخرى حدّدتها آيات كثيرة من آيات الذكر الحكيم، وجمعها الراغب في قوله: «والطرق التي يُستفاد منها العلوم أربعة أضرب؛ الأوّل: المُستفاد من بديهية العقل ومصادمة الحس وذلك يحصل لكلّ من لم يكن موقوف الآلة وإن اختلفت أحوالهم في ذلك. الثاني: المُستفاد من جهة النظر إمّا بمقدمات عقلية أو بمقدمات محسوسة. الثالث: المُستفاد بخبر الناس إمّا بسماع من أفواههم أو بالقراءة من كتبهم ولا يكون الخبر علماً إلا إذا كانت المظنّة المُخبر به مرتفعة. الرابع: ما كان عن الوحي إمّا بلسان ملك مرئي كما قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، مَلَكِي قَلْبِكَ﴾⁽²⁾ وإمّا بسماع كلامه تعالى من غير مصادفة عين كحال موسى عليه السلام وإمّا بإلقاء في الرّوع في حالة اليقظة... وإمّا في المنام...»⁽³⁾

وبالتنظر في قوله هذا نخلص إلى أن طرق المعرفة عنده هي:

1- الحس، 2- العقل، 3- الخبر الصادق، 4- الوحي، إضافة إلى الإلهام والذي ذكره هنا منضوياً تحت طريق الوحي.

أولاً: الحس:

يعدّ الحس هو أوّل الطرق التي حدّدها أبو القاسم كسبيل موصل للمعارف المختلفة، ويأتي حديثه عن وسائلها في ثنايا تحديده لقوى الإنسان وطاقاته، فيتناولها كإحدى القوى المدركة في الإنسان فيقول: «فأمّا القوى المدركة منها خمس: الحواس الخمس...»⁽⁴⁾

(1) - التحل: آية 78.

(2) - الشعراء: آية 193.

(3) - الراغب الأصفهاني: الذريعة، مصدر سابق، ص 230.

(4) - المصدر نفسه، ص 77.

فبين بأن الحواس الخمس هي إحدى القوى التي من خلالها يستطيع الإنسان الوصول إلى المعارف المختلفة، وقد حدّد مختلف هذه المعارف التي بإمكان كلّ حاسة من الحواس الخمس إدراكها. وفي قوله سالف الذكر، والذي جاء فيه: «والطرق التي يستفاد منها العلوم أربعة أضرب، الأوّل: المستفاد من بديهية العقل ومصادمة الحسّ وذلك يحصل لكلّ من لم يكن موقوف الآلة وإن اختلفت أحوالهم في ذلك»⁽¹⁾ يحدّد الراغب الشروط الضرورية لحصول الإدراك الحسّي والتي يجملها في سلامة الآلة الحاسّة وتأثير المحسوس فيها وهو ما عبّر عنه بمصادمة الحسّ، ذلك لأنّ غياب هذين الشرطين يمنع حدوث هذا الإدراك، إذ أنّ الحاسّة لا يمكنها الإدراك إذا ما كانت بها آفة، كما أنّه لا معنى لسلامتها ما لم يؤثر فيها المحسوس ومثال ذلك أنّ العين لا تستطيع رؤية الأشياء الموجودة وراء الأفق ولا إدراكها لشدة بعدها عنها، كما أنّها غير قادرة على رؤية الكائنات الدقيقة جداً رغم وجودها وذلك لتناهيها في الصغر والعين غير قادرة على رؤية مثل هذه الأشياء.

لكن كيف يحدث هذا الإدراك الحسّي عند الحسّين، أو كيف تتوصّل الحواس إلى إدراك المعارف المختلفة؟ وهل للراغب رأي مستقل في المسألة أم أنّه أخذ بأحد الآراء المعاصرة له؟

يعرّف الراغب الإحساس بقوله: «...أحسسته... أدركته بحاسّتي»⁽²⁾ ويعرّف الحاسّة بأنّها «القوة* التي

بها تدرك الأعراض الحسية»⁽³⁾

وهذا يعني أنّ لكلّ آلة من آلات الإدراك-أي الحواس الخمس-قوة خاصّة بها، تمكّنها من إدراك مواضيع الإدراك الخاصّة بها، فالحاسّة-أو آلة الحسّ-لا يمكنها الإدراك ما لم توجد فيها هذه القوة، وما يؤكّد هذا تعريفه للبصر بقوله: «يقال للجراحة الناظرة،... وللقوة التي فيها»⁽⁴⁾، وعرّف السمع على أنّه: «قوة في الأذن بها يدرك الأصوات...»⁽⁵⁾

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص230.

(2)-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص232، مادة "حس".

(*)-عرّف الراغب القوة بقوله: «القوة تُستعمل تارة في معنى القدرة... وتارة للتهيؤ الموجود في الشيء، نحو أن يقال: النوى بالقوة نخل، أي منهيء ومرشّح أن يكون منه ذلك... والقوة تُستعمل للتهيء أكثر من يستعملها الفلاسفة، ويقولونها على وجهين: أحدهما: أن يقال لما كان موجوداً ولكن ليس يُستعمل، فيقال: فلان كاتب بالقوة، أي: معه المعرفة بالكتابة لكنه ليس يستعمل، والثاني: يقال: فلان كاتب بالقوة، وليس يُعنى به أنّ معه العلم بالكتابة، ولكنّ معناه يمكنه أن يتعلّم الكتابة». انظر: الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص693-694، مادة "قوى".

(3)-المصدر نفسه، ص231.

(4)-المصدر نفسه، ص127، مادة "بصر".

(5)-المصدر نفسه، ص425، مادة "سمع".

فالحواس إذن لا تدرك بذاتها، وإنما بالقوة الموجودة فيها، والتي تمكنها من التوصل إلى هذا الإدراك. وتقرير الحسين هذا، القاضي بأن الإدراك الحسي ينتج عن الحواس وما فيها من قوى تمكنها من الإدراك، إنما راجع لنظرته لطبيعة الإنسان القائمة على القول بأنه ثنائي الطبيعة مشكل من مادة وروح، الأمر الذي جعله يقرّر بأن حصول الإدراكات الحسية فيه إنما ينتج عن هذين الجانبين معا المادة-وهي هنا آلات الحس(الحواس)-والروح، والتي تعطي للحواس هذه القوى التي من خلالها تتمكن من الإدراك، ويتضح هذا جليا في استدلاله على وجود النفس في الإنسان بوظائفها، حيث قال:«...هي التي بحصولها في الجسم تحصل الحياة والحركة والحس...»⁽¹⁾؛ فالجسم وإن كانت أعضاء الحس كلها موجودة فيه من عيين، وأنف، وفم، وأذنين، وجلد إلا أنه من دون الروح لا تفيده هذه الأعضاء في شيء؛ ولهذا بين الراغب أنّ الإنسان قبل أن تبعث فيه الروح أو بعد نزوعها منه لا يمكنه الإدراك، وإن كانت الحواس موجودة فيه، فقال:«...ومن الخيال أن يبصر ويسمع الميت قبل أن يجعل الله فيه الروح، ويجعل له السمع والبصر...» ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

وعليه، فإن الإدراك الحسي عند الحسين هو نتيجة انفعال بدني وانفعال نفسي، وليس مجرد انفعال مادي مثلما ذهبت إليه المادة القديمة-وعلى رأسها انبازقليس وديمقريطس-والتي انطلقا من نظرتها المادية للنفس، تذهب إلى أن الإدراك الحسي هو عبارة عن«...إدراك الشبيه للشبيه، بمعنى أن الحاسة مادة يلاقيها ويلامسها المحسوس المادي، الذي تبعث منه أبخرة لطيفة وأجزاء صغيرة فتنفذ في مسام الحواس»⁽⁴⁾؛ ولا كما ذهبت إليه بعض مدارس علم النفس المعاصرة التي جعلت التجربة هي مركزها الوحيد، وقررت بناء عليها، ونظرا لما لاحظته من تغيرات فيزيولوجية على الشخص حال إحساسه بشيء ما، بأن الإدراك الحسي هو عبارة عن تغيرات فيزيولوجية لا أكثر⁽⁵⁾.

أما عن كيفية حدوث هذا الإدراك فيحددها الراغب بقوله:«...الخيال يتصور عن المحسوس فتبقى فيه صورته الروحانية فيتتقش بها كما تنتقش الشمع بصورة الختم...»⁽⁶⁾

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص75.

(2)- الروم: الآيتان 52-53.

(3)-الراغب: المصدر السابق، ص209.

(4)-راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص569.

(5)-علي جابر: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1425هـ-).

(6)-2004م، ص121.

(6)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص81.

وتفسره هذا لكيفية حدوث الإدراك الحسيّ يذكّرنا بموقف أرسطو⁽¹⁾ -ومن بعده الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا- حيث يرى هؤلاء أنّ الإدراك الحسيّ هو عبارة عن تمثّل صورة المحسوس في الذهن كاملاً وكأنّها حُفرت فيه؛ ويُعدُّ ضرب المثال هنا بالخاتم والشمع من أحسن السبل لتقريب صورة حدوث الإدراك الحسيّ في رأي هؤلاء، فإنّ صورة المحسوس تتمثّل في الذهن دون مادّته.

ويرجع موقفهم هذا من حدوث الإدراك إلى أمرين:

الأوّل: موقفهم من ثنائية الطبيعة الإنسانية السابق الذّكر⁽²⁾.

والثاني: قولهم بأنّ العالم مركّب من مادة وصورة⁽³⁾؛ والراغب لم يخرج عنهم في القول بذلك، حيث جاء في الاعتقادات- في معرض تدليله على حدوث العالم- قوله: «والدلالة على كون العالم مخلوقاً أشياء منها ما نبّه عليه بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ﴾⁽⁴⁾ وعنى بالزوجين هاهنا الجوهر والصورة المركبتين لا الزوجين الذكر والأنثى فقط، وبيان ذلك أنّ كلّ ما ندركه من العالم لا ينفك من جوهر وصورة يتلازمان ولا ينفك أحدهما من الآخر...»⁽⁵⁾

لكن هل تتوقّف المعرفة الحسية عند الإنسان عند هذا الحدّ، فتكون مجرد انتقاش صورة المحسوس في الذهن وحسب، أم أنّها تتجاوزها إلى مرحلة أسمى من ذلك؟

يميّز الحسين بين المعرفة الحسيّة الحاصلة للإنسان والحيوان، فيقول: «...إنّ البهائم وإن كانت كلّها تحسّ وبعضها يتخيّل فليس لها فكر ولا رويّة ولا استنباط المجهول بالمعلوم، ولا تعرف علل الأشياء وأسبابها.»⁽⁶⁾

فالإنسان من حيث امتلاكه القدرة على الإحساس بالعالم الخارجي وبذاته، وحصول صورة هذه الأشياء في ذهنه لا يميّز في ذلك عن الحيوان في شيء، إذ إنّ هذا الأخير يمتلك القدرة ذاتها، بل والبعض منه له القدرة على التخيّل، أمّا الشيء الذي يميّز به الإنسان عن هذه المخلوقات فهو التمييز بين مختلف

(1)- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 158.

(2)- انظر: ص 158 من هذا البحث.

(3)- راجح الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 578.

(4)- الذاريات: الآية 49.

(5)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 49؛ مع ملاحظة أنّ قول الراغب بأنّ العالم مكوّن من جوهر وصورة يخلص منه إلى حدوث العالم كما سبقت الإشارة إليه، في حين أنّ ذلك يودّي إلى القول بقدمه عند المشائين من خلال قولهم بقدم المادّة، واستطاع الراغب الخروج من هذا المأزق بقوله بأنّ الجوهر والصورة متلازمان لا ينفكّان أبداً، وإذا أزال أحدهما زال الآخر، عكس المشائين الذين يذهبون إلى أنّ المادّة بإمكانها أن تكون من دون صورة.

(6)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 83.

هذه الإحساسات التي يحسها واستنباطه منها لمعانٍ مجهولة، فيصل من خلالها إلى علل الأشياء وأسبابها، فلا تصبح إدراكاته الحسية مقصورة على ظاهر الأشياء وحسب، وإنما الانتقال إلى باطنها، وبهذا فقط تصبح حواسه ذات معنى وعاملة ومؤدية لوظيفتها، وإلا فإنها تفقد كل قيمة لها.

ومن هنا، كان إطلاق صفة الحيّ السميع البصير والمتكلم والعالم والعاقل على الإنسان «...على وجهين: الأول: عاماً، وهو لمن له الحياة الحيوانية التي بها الحسّ والتخيّل والتروع والشهوة، ولمن يسمع الأصوات ولمن يدرك الألوان، ولمن يفهم كافة ما يريد، ولمن له القوة التي يتبعها التكليف، والثاني: يقال خاصاً، وهو لمن له الحياة التي هي العلم المقصود بقوله تعالى: ﴿لِيُنذِرَ مَنِ كَانَ حَيًّا﴾⁽¹⁾، وله السمع الذي به يسمع حقائق العقول، والبصيرة التي بها يدرك الاعتبارات، واللسان الذي به يورد التحقيقات، وهي التي نفاها الله عن الجهلة الكفرة في قوله تعالى: ﴿صُمْ بِكُمْ مُعْمِي فَمَهْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

ولهذا قيل: «فلان لا عين له ولا أذن إذا بطل فعل عينه وأذنه وإن كان شبيهما باقيا، و... قال تعالى: ﴿صُمْ بِكُمْ مُعْمِي فَمَهْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽⁴⁾ فيمن لم ينتفعوا بهذه الأعضاء...»⁽⁵⁾

ولما لم يستفد هؤلاء بما وهبوا من قدرات وملكات تمكنهم من إدراك الحقائق، وأهملوا ما أوتوا جعلهم الله تعالى في مرتبة أدنى من مرتبة البهائم، فقال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَلْسِنَةٌ لَّا يُبصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالإِنعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الغَافِلُونَ﴾⁽⁶⁾

«...وتشبيهم بالأنعام في عدم الانتفاع بما ينتفع به العقلاء فكأن قلوبهم وأعينهم وآذانهم، في أنها لا تقيس الأشياء على أمثالها ولا تنتفع ببعض الدلائل العقلية فلا تعرف كثيرا مما يفضي بها سوء العاقبة»⁽⁷⁾. وعليه فإنه على الإنسان ألا يقف عند ما تمده به الحواس من معارف وحسب، لأن هذه الأخيرة مجرد مادة خام على الإنسان الاستفادة منها وتجاوزها بإعمال عقله فيها ليصل من خلالها إلى معارف أسمى من مجرد معارف حسية بسيطة تسوي بينه وبين الحيوان.

(1) - يس: الآية 70.

(2) - البقرة: الآية 171.

(3) - الراغب: التفصيل، مصدر سابق، ص 89.

(4) - البقرة: الآية 171.

(5) - الراغب: المصدر السابق، ص 149-150.

(6) - الأعراف: الآية 179.

(7) - الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 8، ق 2، ص 184.

غير أن الحواسّ وإن كانت طريقاً مهماً وضرورياً يستطيع الإنسان من خلاله تحصيل العديد من المعارف- في نظر الحسين، إلا أن أهميتها هذه لا ترقى بها إلى درجة اعتمادها كطريق وحيد لتحصيل المعارف كما هو الشأن عند السمنية*⁽¹⁾ أو الأبيقوريين⁽²⁾، ثم عاصروا الراغب أو سبقوه، ذلك لأنه يضع هذا الطريق في وضعه الصحيح مستمداً موقفه منه من دينه الحنيف حيث يلاحظ من خلال العديد من آيات الذكر الحميد الحض على ضرورة استخدام الحواس المختلفة للإنسان للوصول إلى الحقيقة المطلقة⁽³⁾، لكن على أن يكون هذا الاستخدام ضمن اعتماد بقية الطرق الأخرى ككلّ متكامل دون تجزئة، فالحواس تأخذ المعارف المتاحة لها لتسلّمها إلى وسيلة أخرى وهي العقل لتكون مادة خام لها تيسر لها عملها في إدراك الحقائق⁽⁴⁾.

ومن هنا، يصبح موقف أبي القاسم من الحواسّ كطريق للمعرفة يمثّل أكثر المواقف وسطية بين معتدّ بما مقصّر لكلّ السبل الأخرى دونها، شأن المذاهب الحسية القديمة وامتدادها في الفكر التجريبي الحديث⁽⁵⁾؛

(*)- السمنية: نسبة إلى سومات اسم صنم كبير، قالوا بقدم العالم، وبإبطال النظر والاستدلال وينكرون حصول العلم بغير الحواس... الفرق بين الفرق، ص 27.

(1)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 37-38.

(2)- رواية عبد المنعم عباس: رواد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (دط/200م)، ص 252.

(3)- من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِّعَتْ﴾ سورة العاشية، الآيات من 17 إلى 20؛ وقوله تعالى: ﴿...فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ الْبَصَرُ إِلَيْكَ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ سورة الملك: الآية 3.

(4)- من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يَرْسِلُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ سورة الروم: الآية 24؛ وقوله عزّ وجل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْمَلَائِكَةِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبِحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَشَّرَ مِنْ كُلِّ حَابَّةٍ وَتَحْرِيْفِ الرِّيَّاحِ وَالصَّابِغِ الْمَصْتَرِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ سورة البقرة: الآية 164، وغيرها من آيات الذكر الحكيم.

(5)- شأن كوندياك الذي يذهب إلى أن الإحساس الظاهري هو الطريق الوحيد للمعرفة وأن جميع قوى العقل والإدارة ترجع إليه، ويصل المذهب التجريبي إلى قمة علوّه على يد كلّ من الدورانية والمادية الجدلية في القرن التاسع عشر، حيث يذهب أصحابها إلى أن المادة هي مصدر الوجود الوحيد، وأن الفكر هو مصدر الدماغ الذي لا يعدو أن يكون تركيباً مادياً شديد التعقيد. انظر: رواية عبد المنعم عباس: رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 253، 387.

ومشكك فيها منكر لدورها في حصول العملية المعرفية كالإيلين، أفلاطون، ديكرت ومالبرانش في العصر الحديث⁽¹⁾.

ومنه، صار الطريق الحسي أحد الطرق الضرورية لتحصيل المعارف المختلفة عند الراغب وإن صرح بأن المعارف المتحصّل عليها من خلالها هي أحسن المعارف حيث قال: «إن الحياة الحيوانية لا تحصل ما لم يقارنها الإحساس يلتذ بما يوافقه ويطلبه، ويتألم بما يخالفه فيهرب منه، وذلك أحسن المعارف...»⁽²⁾؛ فإن ذلك لا يعني أنه قد تجاهلها أو هدر قيمتها كما ذهب إليه أحمد دكار في نتيجة⁽³⁾ وصل إليها الباحث انطلاقاً من مجموعة من الفلاسفة المسلمين والغربيين أمثال ابن العربي، الغزالي، ابن طفيل وديكرت لا من نصوص استقاها من الراغب نفسه.

فالتص سالف الذكر الذي ورد عن الراغب- وإن كان يجعل المعارف الحسية أحسن المعارف- فهو دليل على أنه لم يتجاهلها وإنما تطرّق إليها ويبيّن أن مكانتها تأتي- بالنسبة لبقية المعارف الأخرى- في المرتبة الأولى- من الأولية- لكن هذا لا يعني أن بالإمكان الاستغناء عنها، فهي تُعدّ بمثابة المادّة الخام الأولية والقاعدة التي يرتكز عليها الإنسان لتحصيل معارف أخرى عديدة، إذ من دونها يفقد العديد من المعارف الضرورية له لتيسير حياته الدنيوية؛ فكلّ من حاسة اللمس والذوق والشم-مثلاً-، وإن كانت في إدراكها حسب الراغب تعدّ أدون الإدراكات- تزوّدنا بإدراكات تستعين بها النفس فيما يعود بانصلاح على الجسم⁽⁴⁾.

في حين أن حاسي السمع والبصر، تستخدمان فيما ينفع الجسم والنفس معاً، وإن كانتا تخدمان النفس⁽⁵⁾، وذلك بما تمدّانها من علوم مختلفة، وهو ما يفسر اعتداد القرآن بهما اعتداداً كبيراً والإكثار من ذكرهما دون سائر الحواس، وهو ما تنبّه إليه الراغب- وإن لم يصرّح به- ويتبيّن ذلك في موضعين:

(1)- فالإليون يعتبرون عالم المحسوس عالم وهم وخداع؛ وأفلاطون يقسم الوجود إلى عالم العقل وعالم الحس والأول هو الكمال المطلق في حين أن المظاهر المادية كلّها مصدر بطلان وخداع عنده للتغيرات المختلفة التي تعترها؛ أمّا ديكرت فإنه يذهب إلى أن الحواس خادعة لا تمدّنا بالحقيقة؛ في حين أن دورها عند مالبرانش يقتصر على الإشارة والتنبيه إلى العلاقات الرابطة بين الأشياء التي تحفظ حياتنا العملية، فهي لا تفيدنا في شيء عن معرفة العالم. انظر رواية عبد المنعم

عباس: المرجع السابق، ص258، 261، 329.

(2)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص178.

(3)- انظر: أحمد دكار: الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، ص95.

(4)- الراغب: المصدر السابق، ص78.

(5)- المصدر نفسه، ص78.

أما الأول: في تحديده لمكانة السمع والبصر بين بقية الملكات الإنسانية الأخرى، حيث جعلها في مرتبة أرفع من بقية الحواس، مرتبة تلي العقل مباشرة، ويُستنبط ذلك من قوله: «فأذونُ هذه الإدراكات اللمس ثم الذوق ثم الشم، فالنفس لا تكاد تستعين بها إلا فيما يعود نفعها إلى صلاح الجسم»⁽¹⁾، وقوله: «وأرفع الإدراكات العقل ثم الفكر ثم التخيل ثم الحس...»⁽²⁾، ولما كان قد رتب كل من اللمس والذوق والشم من الحواس كأذون المراتب والعقل والفكر والتخيل كأرفعها ثم ذكر الحس، ومعلوم أن الفكر هو نتاج العقل وأن التخيل هو نتاج هذا الأخير بالاشتراك مع الحواس، عُلم أن أرفع الإدراكات الحسية هي السمع والبصر لأنها تأتي بعد العقل مباشرة.

ويدعم هذا أكثر، وضعه هاتين الملكتين كطرف مقابل للعقل والفكر يأخذ التخيل من الواحد منهما ويسلم للآخر حسب الوضعية التي يكون فيها الإنسان-النوم أو اليقظة-⁽³⁾.
ومن هنا نخلص إلى أن أرفع الإدراكات عند الحسين هي العقل ثم الفكر ثم التخيل ثم السمع ثم البصر؛ أما أذونها فهي اللمس ثم الذوق ثم الشم.

أما الموضوع الثاني الذي تتأكد من خلاله مكانة هاتين الخاصتين فيستخلص من بيانه لمعنى «النهاي» حيث عرفها بقوله: «...جعل اسما للعقل الذي انتهى من المحسوسات إلى معرفة ما فيه من المعقولات، ولهذا أُجبل أربابه على تدبر معاني المحسوسات في نحو قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمَا هَمَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمِعُونَ﴾⁽⁴⁾ وقال: ﴿...وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى، كُلُوا وَارْمُوهَا إِنْعَامًا لَّكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾⁽⁵⁾...»⁽⁶⁾

وواضح من خلال الآية الأولى التي استشهد بها أن المحسوسات التي ارتقي من خلالها إلى إدراك المعقولات هي المسموعات؛ أما في الآية الثانية فكانت المبصرات.

وعند تحليل هاتين الآيتين الكريميتين، نجد أن الله تعالى قد نبهنا إلى أمور، وهي ضرورة الرقي من خلال المدركات الحسية إلى مدركات عقلية، ففي الآية الأولى نبهنا إلى ضرورة الاعتبار بأحوال من قبلنا، ولا يكون هذا الاعتبار إلا بالسم في مساكنهم والاستماع إلى أخبارهم، ذلك لأن «...السائر في الأرض ينظر

(1)-المراعي: الذريعة - مصدر سابق - ص 48

(2)-المصدر نفسه، ص 78.

(3)- المصدر نفسه، ص 78.

(4)- السجدة: الآية 26.

(5)- طه: الآيتين 53-54.

(6)-الراغب: المصدر السابق، ص 174.

آثار الأمم ويسمع أخبار فئاتهم فيستدلّ من ذلك على ترُتب المسبّبات على أسبابها...»⁽¹⁾، فالمسافر يُعتبر ببصره، أمّا من لم يسافروا فإتّهم يتلقّون الأخبار من المسافرين فيعلمون ما علمه المسافرون علما سبيله سماع الأخبار⁽²⁾.

واستشهاده بهذه الآية الكريمة يُحيلنا إلى الطريق الثالث من طرق المعرفة التي ذكرها آنفا وهو الطريق «المستفاد بخبر الناس إمّا بسماع من أفواههم أو بالقراءة من كتبهم»⁽³⁾، ويدعم هذا بيانه لتكوين العقل-الذي سيأتي ذكره لاحقاً- وذكره لطرق المعرفة في مواضع أخرى دون الإشارة إلى الأخبار كطريق مستقل⁽⁴⁾.

أمّا الآية الثانية، فإنّ المولى عزّ وجلّ ينبّهنا من خلالها إلى التدبّر في السماء وما تدرّه علينا من خيرات المياه العذبة، وإلى هذه الأخيرة ودورها في إخراج نباتات مختلفة الأشكال والأنواع والفوائد، وإلى الاعتبار من عادات حياتنا من أكل وشرب وعناية بأنعامنا وخيرات رزقنا بها المولى عزّ وجلّ تستقيم بها حياتنا ومعيشتنا، ليكون «...كلّ ذلك هو منطلق التفكير وواسطة الوصول إلى النتيجة المنطقية وهي أنّ في هذا الكون منظماً مدبّراً، وهو الذي أعطاه هذه الصورة التي نراه عليها»⁽⁵⁾.

كلّ هذا يؤكّد على أنّ الحواس طريق مهمّ وضروري لا يمكن الاستغناء عنه لتحصيل المعرفة، لكن مع ذلك لا يمكن الاقتصار عليه وحده لإدراك المعارف ذلك لأنّ مجاله محدود وقدرة الحواس على الإدراك محدودة إذ لا بدّ عليها من الاستعانة بطريق أُسمى منها لتحصيل معارف أخرى أُسمى وأرقى وأوسع ممّا تستطيع هي إدراكه، ولما كانت تستعين في تحصيل مدركاتها بالعقل، فلا بدّ أن يكون طريق العقل هو الطريق الذي يأتي بعد الحواس في تحصيل المعارف، فما هو العقل؟ وما دوره في تحصيل المعرفة؟ وما مدى قدرته على تحصيل المعارف المختلفة؟

ثانياً: العقل،

يعرّف الراغب العقل بقوله: «العقل يقال للقوّة المنتهية لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوّة عقل، ولهذا قال أمير المؤمنين رضي الله عنه:

رأيت العقل عقليين فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع

(1)- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج17، ص288.

(2)- المرجع نفسه، ص288.

(3)- الراغب: المفردات - معجم الراسخين - ص230.

(4)- انظر: الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص179-183.

(5)- حسين القوتلي: مقدمة تحقيق: العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (ط3/1403هـ-1983م)، ص118.

كما لا ينفع الشمس وضوء العين ممنوع»⁽¹⁾

ومعنى هذا أن العقل عند أبي الحسين يطلق على معينين: الأول منهما على قوة كامنة في الإنسان وتمثّل في الاستعداد والتهيؤ لتحصيل المعارف المختلفة.

والثاني على هذه المعارف بعد أن تصبح مدركة للعقل بعد تحصيله لها؛ ويعزّز هذا تقسيمه لأنواع العقل والتي حصرها في نوعين، فقال: «العقل عقلان: غريزي وهو القوة المتهيئة لقبول العلوم، ووجوده في الطفل كوجود النخلة في النواة، والسنبلة في الحبة.

ومستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوة وهذا المستفاد ضربان:

-ضرب يحصل للإنسان حالاً فحالاً بلا اختيار منه فلا يعرف كيف حصله وأين حصله.

-وضرب باختيار منه فيعرف كيف حصله ومن أين حصله وحصوله بقدر اجتهاده في تحصيله»⁽²⁾

فالعقل يكون في بدايته محض غريزة تتمثل في ذلك الاستعداد الكامن في الإنسان لقبول العلوم ممّا يعني أن العقل عنده يختلف عن العلم، وهو بذلك يكون مخالفاً للمتكلمين الذين يعرفون العقل بأنه مجموعة معارف...وضعها الله في عباده ترداداً وتتسع بالعلم المكتسب الدالّ على المنافع والمضار»⁽³⁾

فأوائل الأشاعرة عرفوه بأنه مناط التكليف، وفسر الأشعري مناط التكليف بأنه العلم ببعض الضروريات⁽⁴⁾، وعرفه القاضي عبد الجبار المعتزلي بأنه «...عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف به»⁽⁵⁾

وترجّح الدكتورة عائشة يوسف المناعي أن المقصود من (جملة من العلوم المخصوصة) هنا (العلوم الضرورية)⁽⁶⁾، ولا يكاد يختلف الشيعة الإمامية عن المعتزلة في تعريفهم للعقل، وبالأخص المتأخرين منهم، أمّا القدماء وبالتحديد معاصري الراغب كالشيخ المفيد وحتى من جاء بعده كالطوسي، فإنّ الشيخ المظفر - أحد علماء الأصول المعاصرين من الإمامية - ينفي وجود مدلول معيّن للعقل وحتى الدليل العقلي لدى هؤلاء حسبما تنقله عنه عائشة المناعي⁽⁷⁾.

(1)-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 577-578، مادة "عقل"

(2)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 169.

(3)-حسين القوتلي: العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص 149.

(4)-الجرجاني: شرح المواقف، مصدر سابق، ص 285، والكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 607.

(5)-القاضي عبد الجبار: المغني، مرجع سابق، ج 11، ص 375.

(6)-عائشة يوسف المناعي: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، دار الثقافة، الدوحة، (ط 1/1412هـ -

1992م)، ص 81.

(7)-المرجع نفسه، ص 110-112.

وبهذا يكون مفهوم العقل عند هؤلاء- المتكلمين أشاعرة كانوا، أم معتزلة أم شيعة إمامية- مطابقاً للعلم⁽¹⁾، وبالتالي فهو ليس بجسم ولا آلة ولا قوة وإنما عرض وصفة مميزة للإنسان تجعله مؤهلاً للتكليف⁽²⁾، وهو ما لم يستصغه الراغب على حسب ما يبدو، إذ وعلى الرغم من أنه يتفق مع المتكلمين في أنّ العقل مناط للتكليف، وأنه الخاصة المميزة للإنسان عن بقية المخلوقات الأخرى، إلاّ أنّه يبدو أنّه من أنصار القول بجوهرية العقل وهذا ما نلمسه من قوله «العقل أول جوهر أوجده الله تعالى، وأشرفه، بدلالة ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنّه قال: «أول ما خلق الله تعالى العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال له: وعزّي وجلالي ما خلقت أكرم علي منك بك آخذ، وبك أعطي، وبك أتيب وبك أعاقب»⁽³⁾ ولو كان على ما توهمه قوم أنّه عرض لما صحّ أن يكون أول مخلوق لأنّه محال وجود شيء من الأعراض قبل وجود جوهر يحمله، وقال عليه الصلاة والسلام: «لا دين لمن لا عقل له»⁽⁴⁾، «لا يعجبك إسلام امرئ حتى تعرفوا عقدة عقله»⁽⁵⁾»⁽⁶⁾

وهنا يطرح السؤال: هل في نفي الراغب للصفة العرضية عن العقل وتأكيدده للصفة الجوهرية دليل على أنّه يعتبر العقل ذاتاً... قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعدّ بها لقبول المعرفة»⁽⁷⁾ كما ساد الاعتقاد لدى الفلاسفة اليونانيين قديماً وتبعهم الفلاسفة المسلمون ثمّ الفلاسفة الغربية المعاصرة، وأنّه ينبغي أن يكون العقل وظيفة إدراكية يتعاون في إدراكها جميع ملكات الإنسان المعرفية⁽⁸⁾ أو فعل يطلع به الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه⁽⁹⁾، وإن صحّت هذه الفرضية، فهل معنى هذا أنّ الراغب قد وقع في التزعة التشيئية* والتجزئية** التي وقع فيها متبعو هذا المقال؟

(1)- الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط3/1990م)، ص209-210.

(2)- انظر: المرجع نفسه، ص209-212.

(3)- العجلوني: كشف الحفاء، مرجع سابق، ج1، ص309، وج2، ص194.

(4)- المرجع نفسه، ج2، ص487.

(5)- العقيلي: كتاب الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قليحي، دار المكتبة العلمية، بيروت (ط1/1404هـ-).

1984م)، ص192، ح1770 بلفظ قريب

(6)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص167.

(7)- طه عبد الرحمان: العمل الديني وتحديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، (ط3/2000م)، ص17.

(8)- الجليلند: منهج السلف بين العقل والتقليد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط/1999م)، ص41.

(9)- طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص18.

(*)- التشيئية: يقصد بها تجميد الممارسة العقلانية «بأن تُرل عليها أوصاف الذوات مثل "التحيز" و"التشخص" و"الاستقلال" و"اكتساب الصفات والأفعال"...

(**) -التجزئية: ويقصد بها أنّ القول بجوهرية العقل فيه تقسيم لقدرات الإنسان وملكاته... ذلك أنّ تخصيص العقل =

طريق جارحة اللسان أو فعل عن طريق الجوارح المهيأة لذلك، وواضح هنا مدى التعاون الحاصل بين مختلف الملكات الإنسانية، فالكينونة الإنسانية هنا تعمل ككل متكامل، ومن ثمّة فإنّ قول الراغب بـجوهريّة العقل لا يعنى أنّه قد وقع في النزعة التجزيئية، وإنّما كلّ ما في الأمر أنّه أراد التفريق بين العقل والعلم حيث جعل الأوّل مجرد غريزة عنها ينتج العلم، فصار كالأداة وإنتاجها.

كما أنّ قوله بـتمركز العقل في الدماغ لا يعنى بأنّه من مجزئي الفطرة الإنسانية كما ذهب إليه الكردي في حديثه عن الفلاسفة ومواقفهم من طرق المعرفة الإنسانية⁽¹⁾؛ فالراغب- كما سبق بيانه- يؤكّد على وحدة الكينونة الإنسانية وتكامل قواها في تحصيل المعارف المختلفة، وأمّا قوله بـتمركز العقل في الدماغ إنّما هو من باب ربط الوظيفة بمركزها وليس في ذلك تجزيء البتّة للكينونة الإنسانية، فكما أنّ العين مختصّة بالرؤية والأذن بالسمع والرئة لتنقية الهواء والقلب لتنقية الدّم، فالدماغ مخصّص لتحصيل المدارك العقلية.

وقد يبدو الراغب هنا مخالفاً لما أجمع عليه معظم المفكرين المسلمين من متكلمين ومفسرين وأصحاب الحديث الذين يقولون بأنّ مركز العقل هو القلب وليس الدماغ كما قال الفلاسفة معتمدين في ذلك على آيات عديدة من الذكر الحكيم والحديث الشريف، غير أنّ الراغب قد وجد المخرج لذلك حيث قال: «ولمّا كان مبدأ تأثير هذه القوى من الدماغ... وكان قوام الدماغ بل قوام الجسم كلّ من القلب الذي منه منشأ الحرارة الغريزية صار في كلام الناس يعبر عن هذه القوى تارة بالدماغ فيقال فلان دماغ إذا قويت منه هذه القوى المدركة، وفلان خالي الدماغ إذا ضعفت فيه هذه القوى، ويعبر عنها تارة بالقلب والتأني أكثر، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁽²⁾» وقال في موضع آخر: «... والملك العقل منبوعه من القلب»⁽⁴⁾ فجعل القلب منبع للعقل.

إذن، الباعث على اعتبار القلب مرادفاً للعقل- حسب الراغب- هو كونه سبباً للحياة، فعنه تكون الحياة ومن دون دوره في مدّ الإنسان بالحياة لا يكون هناك معنى لوجود الدماغ أو أي عضو من الأعضاء الأخرى، فبه يعمل الدماغ وينشط العقل.

وبالرّجوع إلى نتائج العلم المعاصر، نجد أنّ هذه الأخيرة في صفّ الراغب ومن قال بقوله أكثر منها في صفّ الفئة المقابلة، حيث ثبت أنّ الدماغ مسؤول عن كثير من الوظائف العقلية كالـتذكّر والتّسيان واستقبال المحسوسات وتحويلها إلى إدراكات حسية وغير ذلك، فالوقائع أثبتت أنّ الإنسان إذا أصيب بخلل

(1)- راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 624.

(2)- ق: الآية 37.

(3)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 79.

(4)- الراغب: تفصيل الشّاتين، مصدر سابق، ص 92-93.

طريق جارحة اللسان أو فعل عن طريق الجوارح المهيأة لذلك، وواضح هنا مدى التعاون الحاصل بين مختلف الملكات الإنسانية، فالكينونة الإنسانية هنا تعمل ككل متكامل، ومن ثمة فإن قول الراغب بجمهورية العقل لا يعني أنه قد وقع في النزعة التحزيبية، وإنما كل ما في الأمر أنه أراد التفريق بين العقل والعلم حيث جعل الأوّل مجرد غريزة عنها ينتج العلم، فصار كأداة وإنتاجها.

كما أن قوله بتمركز العقل في الدماغ لا يعني بأنه من مجزئي الفطرة الإنسانية كما ذهب إليه الكردي في حديثه عن الفلاسفة ومواقفهم من طرق المعرفة الإنسانية⁽¹⁾؛ فالراغب - كما سبق بيانه - يؤكد على وحدة الكينونة الإنسانية وتكامل قواها في تحصيل المعارف المختلفة، وأمّا قوله بتمركز العقل في الدماغ إمّا هو من باب ربط الوظيفة بمركزها وليس في ذلك تجزيء البتة للكينونة الإنسانية، فكما أن العين مختصة بالرؤية والأذن بالسمع والرئة لتنقية الهواء والقلب لتنقية الدم، فالدماغ مخصّص لتحصيل المدارك العقلية.

وقد يبدو الراغب هنا مخالفاً لما أجمع عليه معظم المفكرين المسلمين من متكلمين ومفسرين وأصحاب الحديث الذين يقولون بأنّ مركز العقل هو القلب وليس الدماغ كما قال الفلاسفة معتمدين في ذلك على آيات عديدة من الذكر الحكيم والحديث الشريف، غير أن الراغب قد وجد المخرج لذلك حيث قال: «ولمّا كان مبدأ تأثير هذه القوى من الدماغ... وكان قوام الدماغ بل قوام الجسم كلّ من القلب الذي منه منشأ الحرارة الغريزية صار في كلام الناس يعبر عن هذه القوى تارة بالدماغ فيقال فلان دماغ إذا قويت منه هذه القوى المدركة، وفلان خالي الدماغ إذا ضعفت فيه هذه القوى، ويعبر عنها تارة بالقلب والثاني أكثر، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَظُنُوبٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁽²⁾» وقال في موضع آخر: «... والملك العقل منبعه من القلب»⁽⁴⁾ فجعل القلب منبع للعقل.

إذن، الباعث على اعتبار القلب مرادفاً للعقل - حسب الراغب - هو كونه سبباً للحياة، فعنه تكون الحياة ومن دون دوره في مدّ الإنسان بالحياة لا يكون هناك معنى لوجود الدماغ أو أي عضو من الأعضاء الأخرى، فبه يعمل الدماغ وينشط العقل.

وبالرجوع إلى نتائج العلم المعاصر، نجد أن هذه الأخيرة في صفّ الراغب ومن قال بقوله أكثر منها في صفّ الفتنّة المقابلة، حيث ثبت أن الدماغ مسؤول عن كثير من الوظائف العقلية كالتذكّر والتسيان واستقبال المحسوسات وتحويلها إلى إدراكات حسية وغير ذلك، فالوقائع أثبتت أن الإنسان إذا أصيب بخلل

(1) - راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 624.

(2) - ق: الآية 37.

(3) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 79.

(4) - الراغب: تفصيل الشائتين، مصدر سابق، ص 92-93.

في منطقة معينة من دماغه أدى إلى فقدانه الذاكرة، فإذا أصيب في أخرى أدى ذلك إلى فقدانه البصر أو السمع أو الشلل سواء أكان نصفيا أم كلياً، وهكذا مع بقية الملكات والقدرات الإنسانية، في حين أنّ القلب يصاب بأمراض عديدة ويبقى مع ذلك الإنسان في كامل قواه العقلية، وكم من مفكّر وعالم تحرير أعياه قلبه بأسقامه ومع ذلك لم تضعف قواه العقلية قيد أنملة إلى أن توقّف قلبه عن ضخّ الدماء في عروقه.

غير أنّ هذا القول لا يبرّر ما ذهب إليه بعض الفلاسفة المعاصرين وحتى القدامى منهم - خصوصاً ذوي النزعة المادية منهم - إلى اعتبار العقل هو الدماغ أي جعلهم العقل مادة محضة، وذلك بإنكارهم للوجود الروحي وثنائية طبيعة الإنسان، ودور الروح في تحصيل الإدراكات المختلفة، وطبعاً ليس هذا ما يقول به الراغب إذ إنّه يؤكّد دوماً على ثنائية طبيعة الإنسان.

أمّا ما ورد في آيات الذكر الحكيم من أنّ القلب هو محلّ الفقه والعقل وسائر الإدراكات الأخرى فإنّه لم يقصد به ذلك اللّحم الصنوبري - على حدّ تعبير أبي حامد الغزالي⁽¹⁾ - كما هو معلوم لدى كلّ المفكرين المسلمين، وإنّما قصد به - والله أعلم - تلك اللطيفة الربانية التي جعلها المولى عزّ وجلّ في الإنسان وبها تكون جميع الإدراكات الإنسانية بغضّ النظر عن مركزها أو أدائها التي تستقبل بها تلك المدركات.

وعليه، فإنّ موقف الراغب من العقل هو موقف فلسفي لا كلامي فهو لم يوافق المتكلّمين في قولهم بالتطابق التام بين العقل والعلم، ويظهر ذلك في قوله: «واعلم أنّ العقل والعلم بقياس أحدهما إلى الآخر على ثلاث أوجه: أحدهما عقل ليس بعلم وهو العقل الغريزي، والثاني علم ليس بعقل وهو المتعدّي إلى المفعولين، والثالث عقل هو علم وعلم هو عقل، وهو العقل المستفاد والعلم الذي يقال له المعرفة.»⁽²⁾

وهذا القول ينفي ما قد يُتوهّم من قوله: «أمّا علوم الديانة بالقول الخمل فأربعة: الأوّل عنم يحصل بغير متوسط، وهو المسمّى عند قوم بالعقل الغريزي، وعند المتكلّمين بالعلم الضروري.»⁽³⁾، بأنّه يوافق المتكلّمين في كون العقل والعلم وجهين لحقيقة واحدة، خصوصاً وأنّ المتكلّمين قد جعلوا هذا العلم (الضروري) تمهيداً لاكتساب معارف أخرى، فيظنّ بذلك أنّ الراغب وافقهم إذ قرن بين العقل الغريزي والعلم الضروري، ليكون العلم المستفاد مرافقاً للمعارف الأخرى المترتبة عنه.

وما يؤكّد هذا أكثر إدراجه للعلم الضروري ضمن العلم المستفاد، حيث قال: «العقل عقلاّن: غريزي وهو القوّة المنتهية لقبول العلوم، ووجوده في الطفل كوجود النخلة في التّواة، والسّنبلية في الحبة. ومستفاد وهو الذي تتقوى به تلك القوّة وهذا المستفاد ضربان: ضرب يحصل للإنسان حالاً فحال بلا اختيار منه فلا

(1) - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، دار المعرفة، بيروت، (دط/دت)، ص3.

(2) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص169.

(3) - الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص179، عرّف الجرجاني العلم الضروري بقوله: «ما لا يحتاج إلى

تقديم، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس.» انظر: التعريفات، مرجع سابق، ص155.

يعرف كيف حصله ومن أين حصله وحصوله بقدر اجتهاده في تحصيله»⁽¹⁾.

إنه من خلال قوله هذا أن العلم الضروري وهو الذي عبّر عنه بأنه «يحصل للإنسان حالا فحالا بلا اختيار منه فلا يعرف كيف حصله ولا من أين حصله»⁽²⁾ طارئ على الإنسان وإن لم يُقصد تحصيله كما هو الشأن في المعارف المُحصّلة من خلال الحواس.

وبالرجوع إلى التراث الإسلامي نجد أن الراغب لم يكن أوّل من قال بأنّ العقل في بدايته غريزة ، إذ ترجع بدايات هذه المقالة إلى أحمد بن حنبل⁽³⁾ والحارث المحاسبي، حيث يعرف هذا الأخير العقل بقوله: «...هو نور وضعه الله طبعاً وغريزة يُبصر به، ويُعبّر به. نور في القلب كالنور في العين، هو البصر. فالعقل نور في القلب، والبصر نور في العين. فالعقل غريزة يُولد العبد بها ثمّ يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول.»⁽⁴⁾

وينفي المحاسبي أن يكون العقل لباً كما ذهب إليه بعض المتكلمين أو معرفة كما ذهب البعض الآخر فيقول: «والذي هو عندنا أنّه غريزة، والمعرفة عنه تكون»⁽⁵⁾ ونراه هنا «...يُعارض كون العقل معرفة، ذلك أنّ العقل عند المحاسبي ليس شيئاً آخر غير العقل نفسه، أي أنّه مجرد غريزة وإمكان، أمّا المعرفة فهي نتيجة له لأنّها عنه تكون.»⁽⁶⁾

فالعقل عند المحاسبي «...غريزة وضعها الله في أكثر خلقه، ولا يمكن لهذه الغريزة أن تُعرف بالتعليم كما لا يمكن للغريزة العقلية أن تكتسب بالخبرة التي تعطى الحواس لنا، وإنّما يمكن معرفة هذه بالعقل فقط، ويعني بذلك أنّ العقل لا يُعرف إلاّ بالعقل وأعني بوعي العقل -يقول القوتلي- أنّه كائن يتفكّر ويتدبّر، وهو بهذه الصفة كائن مميز عمّن سواه من الكائنات، ذلك أنّه إذا كانت معرفة الأشياء الحسية الخارجة تعتمد على العقل فإنّ العقل لا يعتمد في سبيل معرفته إلاّ على ذاته.»⁽⁷⁾

ولقد كان في تفريق المحاسبي هذا بين العقل والمعرفة النواة الأولى لمن جاء بعده من المتكلمين الفلاسفة وعلى رأسهم الراغب ومن بعده الغزالي، اللذين أخذوا بهذه الفكرة وطوّروها لتصبح نظرية واضحة المعالم عند الغزالي الذي أصبح إطلاق اسم العقل عنده على «...العقل بما هو وظيفة غريزية لا بما هو ثمرة لتلك

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 169.

(2)- المصدر نفسه، ص 169.

(3)-طه عبد الرحمن: العمل الديني، مرجع سابق، هامش ص 19. وانظر القوتلي: العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص 147.

(4)-المحاسبي: مائة العقل، مرجع سابق، ص 204-205.

(5)-المرجع نفسه، ص 205.

(6)-القوتلي: العقل وفهم القرآن، مرجع سابق، ص 149.

(7)-المرجع نفسه، ص 149.

الوظيفة، أي أنه كان يفضل النظر إلى العقل من حيث هو آلية لإنتاج المعقولات لا من حيث هو المعقولات ذاتها، فكان يفصل بين الأداة وإنتاجها.»⁽¹⁾

وهو ما لمستاه من تفريق الراغب من قبله بين العلم والعقل، حيث يبين أن العقل الغريزي عنده ليس علماً⁽²⁾.

ووصف الراغب -ومن قال بقوله-العقل بأنه غريزة لا يعني أنهم يشبهونه بالغرائر الدنيا في الإنسان⁽³⁾، إذ إن معنى الغريزة عند هؤلاء أن العقل...صفة تقوم يراد به امتلاكه العلوم أو الخبرة التي يميز بها بين الصواب والخطأ في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقاد، وهذا ما قصد إليه الإمام أحمد في تعبيره عن العقل بالغريزة الثابتة في الإنسان.»⁽⁴⁾

ويقصد بها كل من المحاسني ومن بعده الراغب الإمكان والاستعداد والتهيؤ لتقبيل العلوم والمعارف المختلفة؛ ولكن هل يعني هذا أن العقل الإنساني قبل تحصيله لهذه المعارف كان خالياً من أي معرفة؟ وما هي الطريق التي يعتمد عليها العقل في تحصيل هذه المعارف؟

إن الحديث عن بنية العقل وضبطها عند الراغب تتخلله الكثير من الصعوبات والمشاق، ذلك أن في مؤلفاته نصوصاً توحى لك بأن عقل الراغب خلق صفحة بيضاء خالياً من أي علم ومعرفة، وبالمقابل نجد نصوصاً أخرى توحى بعكس ذلك تماماً.

فمن النصوص الدالة على الاتجاه الأول ما جاء في بيانه للميزة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان حيث قال: «...فهو وإن خلق عارياً من المعارف التي جعلها الله تعالى للحيوانات بالإفهام، ومن الملابس والأسلحة التي جعلها لها بالتسخير فقد جعل له بالعقل والفكر قوة التعلم وتحصيل الملابس والأسلحة والآلات المختلفة، ووكّله إلى نفسه في الاستفادة، ومكّنه من ذلك، وذلك فضيلة له لا تقيصة ورفعة لا ضعة، فإنه بإعطائه العلم والعقل واليد العاملة قد أعطاه كل شيء، ولو أعطي كل شيء حسب ما أعطي بهائم شيئاً فشيئاً لكان قد مُنِع كل شيء لأن بعضه كان يمنعه عن استعمال البعض، وإلى تمكن الإنسان من تحصيل ما يريد أشار الله تعالى فقال: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁽⁵⁾»، في حين أن في قوله: «...ووجود

(1)-المصباحي: من المعرفة إلى العقل، مرجع سابق، ص 91.

(2)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 179.

(3)-الجلنيد: منهج السلف، مرجع سابق، ص 40.

(4)- المرجع نفسه، ص 43.

(5)-النحل: آية 78.

(6)-الراغب: التفصيل، مصدر سابق، ص 125-126.

إذن، فالإنسان-وحسب الراغب- لا يولد خالي الذهن من أي معرفة، وإنما يولد وهو مزود بمجموعة حقائق، منها قدرته على معرفة ذاته وأنه مصنوع وأنه لا بد له من صانع، وبهذا فإنه يكون قد عرف خالقه عز وجل على سبيل الإجمال، فمعرفة الله تعالى مركوزة في الذات الإنسانية منذ خلق الإنسان لا انفكاك له منها، ويستدل الراغب على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَقْهَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾⁽¹⁾، قال: «فبين أن الدين الحنيف وهو المستقيم قد فطر الناس عليه أي خلقهم عالمين به وأن المعاندين وإن قصدوا تبديله وإزالة الناس عنه لم يقدرُوا عليه وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

إذن فنفس الإنسان عند الراغب «معدن الحكمة والعلوم وهي مركوزة فيها بالفطرة، مجعولة لها بالقوة»⁽⁴⁾.

ويتحدد مفهوم الفطرة عنده بقوله: «فَطَرُ اللَّهِ الخلق وهو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾⁽⁵⁾، إشارة منه تعالى إلى ما فطره، أي أبداع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله، هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان، وهو المشار إليه بقوله: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾⁽⁶⁾»⁽⁷⁾

فالفطرة عند الراغب هي ما ركز الله تعالى في خلقه من استعداد لأعز وجل، فالإنسان حينما خلقه الله تعالى كان مفطوراً على معرفته عز وجل فكل إنسان يحمل بين جنبه العلم بوجوده تعالى، وما بقي على الإنسان بعد ذلك إلا أن يخرج هذه المعرفة من مرحلة الكمون⁽⁸⁾ إلى مرحلة التحقيق، أي من حد الإقرار النفسي إلى حد الإقرار اللساني حتى يتمكن الإنسان من تحقيق إنسانيته الحقّة، فهو خلق عارفاً لوجود خالقه عز وجل بالفطرة وأنيط به ترجمة هذه المعرفة بلسان حاله ومقاله فيحقق بذلك إنسانيته بمعناها الخاص، والناس متفاوتون في ذلك بين مقرّ بهذه المعرفة ومنكر لها: «ولكون العلوم مركوزة في النفوس قال

(1)- الروم: الآية 30.

(2)- البقرة: الآية 138.

(3)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 226-227.

(4)- المصدر نفسه، ص 226.

(5)- الروم: الآية 30.

(6)- الزخرف: الآية 87.

(7)- الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 640، مادة فطر.

(8)- الكمون هنا بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي الفلسفي أو الكلامي.

إذن، فالإنسان-وحسب الراغب- لا يولد خالي الذهن من أي معرفة، وإنما يولد وهو مزود بمجموعة حقائق، منها قدرته على معرفة ذاته وأنه مصنوع وأنه لا بد له من صانع، وبهذا فإنه يكون قد عرف خالقه عز وجل على سبيل الإجمال، فمعرفة الله تعالى مركوزة في الذات الإنسانية منذ خلق الإنسان لا انفكاك له منها، ويستدل الراغب على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾⁽¹⁾، قال: «فبين أن الدين الحنيف وهو المستقيم قد فطر الناس عليه أي خلقهم عالمين به وأن المعاندين وإن قصدوا تبديله وإزالة الناس عنه لم يقدرُوا عليه وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

إذن فنفس الإنسان عند الراغب «معدن الحكمة والعلوم وهي مركوزة فيها بالفطرة، بجعولة لها بالقوة»⁽⁴⁾.

ويتحدّد مفهوم الفطرة عنده بقوله: «فَطَرُ اللَّهِ الخلق وهو إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾⁽⁵⁾، فإشارة منه تعالى إلى ما فطره، أي أبداع وركّز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله، هي ما ركّز فيه من قوته على معرفة الإيمان، وهو المشار إليه بقوله: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾⁽⁶⁾»⁽⁷⁾.

فالفطرة عند الراغب هي ما ركز الله تعالى في خلقه من استعداد عز وجل، فالإنسان حينما خلقه الله تعالى كان مفطوراً على معرفته عز وجل فكل إنسان يحمل بين جنبه العلم بوجوده تعالى، وما بقي على الإنسان بعد ذلك إلا أن يخرج هذه المعرفة من مرحلة الكمون⁽⁸⁾ إلى مرحلة التحقيق، أي من حدّ الإقرار النفسي إلى حدّ الإقرار اللساني حتى يتمكن الإنسان من تحقيق إنسانيته الحقّة، فهو خلق عارفاً لوجود خالقه عز وجل بالفطرة وأنيط به ترجمة هذه المعرفة بلسان حاله ومقاله فيحقق بذلك إنسانيته بمعناها الخاص، والناس متفاوتون في ذلك بين مقرّ بهذه المعرفة ومنكر لها: «ولكون العلوم مركوزة في النفوس قال

(1) - الروم: الآية 30.

(2) - البقرة: الآية 138.

(3) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 226-227.

(4) - المصدر نفسه، ص 226.

(5) - الروم: الآية 30.

(6) - الزخرف: الآية 87.

(7) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 640، مادة فطر.

(8) - الكمون هنا بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي الفلسفي أو الكلامي.

تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَنبَضَهُمْ أَعْلَىٰ أُنْفُسِهِمْ﴾ إلى قوله: ﴿بِمَا فَعَلَ الْمُفْسِدُونَ﴾⁽¹⁾ فنبه أنهم أقرؤا أن الله هو الذي يربّيهم ويغذيهم ويرزقهم ويكفّلهم من الطفولية، فهذا إقرار باللسان فلم يحصل من كلّهم⁽²⁾ «⁽²⁾ نفعوا سعم كلهم بما رزق في عقولهم ، فأما الإقرار وقول الراغب بوجود أفكار فطرية لدى الإنسان وجدت معه عند ولادته ترجع إلى ما قبل هذه الولادة، يتناسق مع نظرتة لأسبقية ماهية الإنسان على وجوده، وكذا قوله بأسبقية خلق الأرواح على الأجساد في الأزل كما سبق إثباته، كما يتناسب أيضا مع موقفه من العلم، حيث سبق وأن تبين لنا أنه من أصحاب المذهب القائل بالتوقيف والمواضعة، فالله سبحانه وتعالى وهب الإنسان مبادئ العلوم ثم أوكل إليه بما زوّده من قدرات وملكات اكتساب علوم ومعارف أخرى عديدة⁽³⁾ وبهذا يكون الراغب قد حقق نسقية فكرية تامة في نظرتة للإنسان قبل وجوده وبعده ومصدر المعرفة لديه.

وفي قول الحسين بوجود أفكار فطرية في الإنسان وجدت معه عند ولادته نلحظ نوعا من التأثر بنظرية المعرفة الأفلاطونية، غير أنّ هذا التأثر لم يسقه إلى القول بمثالية مفارقة كما فعل أفلاطون، ذلك لأنه أخذ من هذا الأخير فكرته هذه وأفرغها من محتواها المعرفي والمتمثل في القول بالمثالية المفارقة-ليملأها بعد ذلك بمحتوى يتناسب وعقيدته الدينية⁽⁴⁾، خصوصا وأنه وجد في ظواهر الآيات القرآنية-آية العهد خصوصا- ما يخدم موقفه هذا، رغم أنه أورد آيات قرآنية أخرى، -وخصوصا آية النحل- والتي تثبت أنّ الإنسان يولد خال من أي معرفة، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾⁽⁵⁾؛ وهي آية صريحة في أنّ الله تعالى خلق الإنسان وخلق فيه الاستعداد والتهيؤ للتعلّم، ولم يخلقه عالما، إلا أنّ الراغب-وقماشيا مع مذهبه في الماهية والروح ومصدر العلم-فضّل الاعتماد على آية العهد، وأخذ من بين تفسيراتها العديدة⁽⁶⁾ التفسير الذي يتلاءم ومذهبه هذا، والقاضي بأنّ العقل الإنساني يحمل عند ولادة صاحبه مبادئ العلوم الأولى.

(1) - الأعراف: الآية 172.

(2) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 226.

(3) - انظر: ص 85، 135، 190 من هذا البحث .

(4) - تعتبر عملية الإفرغ والملاءمة هذه ظاهرة في الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية. انظر: فوقية حسين: منهج المسلمين في علم الكلام، محاضرة مقدّمة إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، (9-12 سبتمبر 1989م)، ص 13-14. وطه عبد الرحمان: العمل الديني، مرجع سابق، ص 17-21.

(5) - النحل: الآية 78.

(6) - انظر في هذا الصدد: الرمحشري: الكشاف، ترتيب وضبط وتصحيح: مصطفى حسين أحمد، ج 2، دار الكتاب العربي، (ط 1407/3هـ - 1987م)، ص 176-177. والرازي: التفسير الكبير، مرجع سابق، ج 15، ص 46-52.

ولكن، كيف تخرج هذه العلوم من ذات الإنسان في رأي الحسين؟ هل بالفيض؟ أم بالتذكر؟ أم بطريق آخر؟

إن موقف الراجز آنف الذكر من العقل والذي يقضي بأنه أول مخلوق خلق، وعنه تنبعث العقول البشرية يوحي بأنه من القائلين بنظرية الفيض في المعرفة التي أخذ بها الفلاسفة المسلمون-خصوصا الفارابي وابن سينا⁽¹⁾-تأثرا بالأفلاطونية المحدثة والتي تقضي بأنّ العقل الفعّال-الذي هو عقل كوني مفارق-يفيض بالمعرفة على العقل الإنساني ويمكنه من إدراك الصّور العقلية والصّور المفارقة فيكون للعقل بمثابة النور للبصر، غير أنّ الاطلاع على نصوص أخرى له يجعله في صفّ أفلاطون وقوله بأنّ المعرفة تذكر.

ويتبيّن ترجيحه لهذا الرأي من تحديده لمعنى التذكر المقصود في قوله: ﴿وَإِذْ نُوحِيَ بِمَا يَكُونُ وَمِثْقَالَهُ الَّذِي وَاتَّقَهُ بِهِ﴾⁽²⁾، حيث يقول: «...والتذكر على ضرب الأول: أن يكون في اللسان عن صورة ما حصل في القلب.

والثاني: أن يكون بالقلب كصورة حصلت عن شيء معهود إمّا بالبصر أو بالبصيرة أو غيره من المشاعر. والثالث: أن يكون عن صورة متضمّنة بالفطرة في الإنسان وهو المشار إليه بهذه الآيات»⁽³⁾

إذن، التذكر الذي ورد في آية سورة المائدة والقمر هو نوع من الاسترجاع لما هو كامن في الفطرة واستحضاره في الوعي الظاهر للإنسان في رأي الراجز، وما يؤكّد هذا أكثر ما علّق به بعد كلامه السابق حيث قال: «...ومن هذا الوجه قال الحكماء التعلّم ليس يجلب للإنسان شيئا من الخارج في الحقيقة وإمّا يكشف الغطاء عمّا حصل في النفس فيبرزه بجلائه فمثله كمثل الحافر المستنبط الماء من تحت الأرض، وكالصقيل الذي يُبرز الحلاء في المرأة وهذا ظاهر لمن نظر بعين عقله»⁽⁴⁾.

فكما أنّ الحفر لا يأتي بالماء من الخارج وإمّا دوره الكشف عن وجوده فقط، وكذا الصقيل حلاء المرأة فإنّ التعلّم لا يسوق المعرفة للإنسان من خارج ذاته وإمّا يكشف عنها فقط لأنّها موجودة فيه وإمّا هي مخفية لعوارض النسيان التي طرأت عليها، وبالتعلّم يتمكّن الإنسان من تذكرها واسترجاعها. ولكن هل كلّ المعارف مغروسة في الذات الإنسانية وأنّ دور التعلّم هو استرجاعها فقط وتذكرها بعد النسيان أم أنّ هناك معارف فقط مخصوصة بذلك والأخرى تكتسب اكتسابا؟

يعرّف الراجز العقل المستفاد بقوله: «...وهو الذي تقوى به تلك القوة-يقصد القوة المتهيئة لقبول

العلوم أو العقل الغريزي-وهذا المستفاد ضربان: ضرب يحصل للإنسان حالا فحالا بلا اختيار منه فلا يعرف كيف حصله ومن ثمّ بين حصله. وضربا باختيار منه فيعرف كيف حصل

(1)-إبراهيم إبراهيم هلال: نظرية المعرفة الإشراقية، مرجع سابق، ص38-48.

(2)- المائدة: الآية7.

(3)-الراجز: الذريعة، مصدر سابق، ص227-228.

(4)-المصدر نفسه، ص228.

التوصل إلى العديد من القضايا المتعلقة بالعالم الغيب- كما سيتبين لاحقاً في مجالات المعرفة العقلية-؛ لكن ومع هذا، فإنه يبقى قاصراً في بعض الجوانب غير قادر على الخوض فيها، ويحتاج إلى مدد خارجي ومساعدة تأتيه من خارجه لتمكّنه من تحصيل معارف أخرى غير داخلية ضمن إطار قدراته، وما ذلك إلاً لأنه... بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلاً إلى معرفة كلييات الشيء دون جزئياته...»⁽¹⁾ ومن هنا، ولما كان الإنسان قاصراً بذاته- وبأسمى ملكة من ملكاته التي زوّد بها- على الوصول إلى معارف عديدة تيسر عليه حياته وتمكّنه من تحقيق وظيفته التي أنيطت به في هذه الحياة، منّ عليه المولى تبارك وتعالى بأن زوّده بطريق آخر خارج عن ذاته يُوهِله للوصول إلى ما خفي عليه من حقائق ومعارف عديدة.

فكيف يتحصل الإنسان على هذا الطريق؟ وما حقيقته؟ وكيف يُثبّت من صحته؟ هذا ما سيأتي بيانه في العنصر الموالي.

ثالثاً: طريق الوحي:

لقد منح الله سبحانه وتعالى نعماً كثيرة للإنسان تُؤهله لحمل الأمانة التي أوكلها إليه من دون خلقه جميعاً، ولقد كان العقل على رأس هذه النعم التي أنعم عز وجل بها عليه لأنه يمكّنه من الوصول إلى أسنى المعارف وأعقدها حتى ذهب بعض المفسرين- ومنهم الراغب⁽²⁾- إلى أن المقصود بالأمانة في قوله تعالى ﴿إِنَّا مَخْرُجُونَكَ مِنَ الْأَمَانَةِ الْمَكِّيَّةِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبِينَ أَنْ يَخْلُقَهَا وَأَشْفَقْنَا مِنْهَا وَحَمَلْنَا الْإِنْسَانَ إِنَّهُ كَانَ جَهُولًا﴾⁽³⁾ العقل؛ إلاً أن هذا العقل- ومع كل قدراته العديدة- يبقى عاجزاً عن إدراك أشياء أخرى، أكثر من التي بإمكانه إدراكها، وهذا من حكمة المولى عز وجل في خلقه، حتى لا يطغى الإنسان بعقله، ويتحيز، وينسى خالقه عز وجل، ويعبد عقله الذي قد يظن أنه قادر من خلاله على إدراك كل الحقائق، كما حدث في الحضارة الغربية الحديثة المعاصرة، فيهبوي إلى الدركات السفلى من الطغيان والجبروت، فيقصي كل الطرق المؤدية إلى المعرفة سوى العقل، ويكفر بكل من في الكون سواه، لهذا كانت حكمة المولى عز وجل أن جعل هذا العقل محدوداً، وجعل مجالات إدراكه أضيق بكثير- على سعتها- من مجالات عجزه.

وبالمقابل، ورحمة من الخالق عز وجل بعباده أكمل لهم نقصهم، وأحير كسرهم، بأن زوّدهم بطريق آخر من خارج ذاتهم، يمكّنه من استكمال ما جهلوه من معارف ضرورية لهم لتحقيق الغاية التي أوجدوا

(1)- الراغب: التفصيل، مصدر سابق، ص 142.

(2)- الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 90، مادة "أمن".

(3)- الأحزاب: الآية 72.

التوصل إلى العديد من القضايا المتعلقة بالعالم الغيب- كما سيتبين لاحقاً في مجالات المعرفة العقلية-؛ لكن ومع هذا، فإنه يبقى قاصراً في بعض الجوانب غير قادر على الخوض فيها، ويحتاج إلى مدد خارجي ومساعدة تأتيه من خارجه لتمكّنه من تحصيل معارف أخرى غير داخلية ضمن إطار قدراته، وما ذلك إلاً لأنه... بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلاً إلى معرفة كلييات الشيء دون جزئياته...»⁽¹⁾

ومن هنا، ولما كان الإنسان قاصراً بذاته- وبأسمى ملكة من ملكاته التي زوّد بها- على الوصول إلى معارف عديدة تيسر عليه حياته وتمكّنه من تحقيق وظيفته التي أنيطت به في هذه الحياة، منّ عليه المولى تبارك وتعالى بأن زوّده بطريق آخر خارج عن ذاته يوهله للوصول إلى ما خفي عليه من حقائق ومعارف عديدة.

فكيف يتحصل الإنسان على هذا الطريق؟ وما حقيقته؟ وكيف يُثبّت من صحته؟ هذا ما سيأتي بيانه في العنصر الموالي.

ثالثاً: طريق الوحي:

لقد منح الله سبحانه وتعالى نعماً كثيرة للإنسان تُؤهله لحمل الأمانة التي أوكلها إليه من دون خلقه جميعاً، ولقد كان العقل على رأس هذه النعم التي أنعم عز وجل بها عليه لأنه يمكّنه من الوصول إلى أسنى المعارف وأعمقها حتى ذهب بعض المفسرين- ومنهم الراغب⁽²⁾- إلى أن المقصود بالأمانة في قوله تعالى ﴿إِنَّا مَخْرُجُونَكَ مِنَ الْأَمَانَةِ الَّتِي كُنَّا عَلَيْكَ وَاللَّأْمَانَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبِينَ أَنْ يَخْمَلَنَهَا وَأَشْفَقْنَا مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ جَهُولًا﴾⁽³⁾ العقل؛ إلا أن هذا العقل- ومع كلّ قدراته العديدة- يبقى عاجزاً عن إدراك أشياء أخرى، أكثر من التي بإمكانه إدراكها، وهذا من حكمة المولى عز وجل في خلقه، حتى لا يطغى الإنسان بعقله، ويتحيز، وينسى خالقه عز وجل، ويعبد عقله الذي قد يظن أنه قادر من خلاله على إدراك كلّ الحقائق، كما حدث في الحضارة الغربية الحديثة المعاصرة، فيهبوي إلى الدركات السفلى من الطغيان والجبروت، فيقصي كلّ الطرق المؤدية إلى المعرفة سوى العقل، ويكفر بكلّ من في الكون سواه، لهذا كانت حكمة المولى عز وجل أن جعل هذا العقل محدوداً، وجعل مجالات إدراكه أضيق بكثير- على سعتها- من مجالات عجزه.

وبالمقابل، ورحمة من الخالق عز وجل بعباده أكمل لهم نقصهم، وأحير كسرهم، بأن زوّدهم بطريق آخر من خارج ذاتهم، يمكّنه من استكمال ما جهلوه من معارف ضرورية لهم لتحقيق الغاية التي أوجدوا

(1)- الراغب: التفصيل، مصدر سابق، ص142.

(2)- الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص90، مادة "أمن".

(3)- الأحزاب: الآية72.

لأجلها في هذا الكون، فكان أن «من الله تعالى على كافة عباده، خاصهم وعامهم برسل بعثهم فيهم من أنفسهم يتلون عليهم آياته، ويزكّوهم ويعلمونهم الكتاب والحكمة؛ لكي إذا تمسكوا بذلك صلح معادهم ومعاشهم، وسهل عليهم إدراكهم، ولهذا أراح الله تعالى علتهم ببعثة الأنبياء فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽¹⁾»⁽²⁾

فما مدى ضرورة هذه النبوة؟ وما حقيقتها؟ وهل بينها وبين الرسالة فرق؟ وما مقاييس اختيار النبي أو الرسول؟ وما هي ضوابط ترشيحه لهذه المكانة التي يتبوأها من دون الخلق جميعاً؟ وما هي الأدلة على صدق دعوتهم؟ وما السبيل الذي يزود به المولى-عز وجل-أنبياءه الكرام بهذه المعارف الربانية التي كلّفوا بإبلاغها إلى عباده عز وجل؟

أ- ضرورة بعثه الرسل:

لقد اتفقت الفرق الإسلامية كلها على ضرورة بعثه الرسل، وذلك لحاجة البشرية إليها في معاشها ومعادها، غير أنهم اختلفوا في تحديد وجه هذه الضرورة، حيث يذهب الأشاعرة إلى القول بإمكان وقوع البعثة، ويستدل الإيجي على ذلك بآيات نبوة محمد-صلى الله عليه وسلم-، فيقول: «فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان»⁽³⁾، ويقصد بذلك أنه لما ثبت وقوع نبوة محمد-صلى الله عليه وسلم- دل ذلك على إمكان بعثه رسل آخرين غيره.

أما المعتزلة فقد ذهب البعض منهم إلى القول بأنها واجبة على الله تعالى، وحددوا مفهوم الوجوب عندهم، بأن الله سبحانه وتعالى إذا علم من خلقه... أنهم يؤمنون وجب عليه إرسال النبي إليهم، لما فيه استصلاحهم وإلا حسن لقطع أعمارهم»⁽⁴⁾

فالنبوة ضرورية عند المعتزلة لأنها السبيل الوحيد الذي يعرف الإنسان بالعديد من القضايا، التي يقصر العقل عن إدراكها وحده مستقلاً عن الشرع، وهو ما يظهر جلياً في قول القاضي عبد الجبار الذي يقرّر فيه أنه لما «لم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك، ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك؛ فلا بدّ من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال، كي لا يكون عائداً بالتقصص على غرضه بالتكليف.

وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا ببعثه إلينا رسولا مؤيداً بعلم معجز دالّ على صدقه، فلا بدّ من أن

(1) - الإسراء: الآية 15.

(2) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 204.

(3) - الجرجاني: شرح المواقف، مرجع سابق، مج 4، ج 8، ص 254.

(4) - المرجع نفسه، مج 4، ج 8، ص 254.

يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به، وهذه الجملة قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب قُبحت لا محالة، وأنه كالثواب في هذا الباب، فهو أيضا مم لا ينفصل حسنه عن الوجوب»⁽¹⁾.

أما الراغب فإنه يستخلص وجوب بعثة الرسل من رده على شبهات منكري الدين، فيقول: «...وإذ قد تبين فساد الفرق الضالة؛ فإننا نذكر وجوب شرع الدين»⁽²⁾.
في حين يرى الفلاسفة أن النبوة واجبة عقلا لأن «النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية، لا يتم بدون وجود النبي، الواضع لقوانين العدل»⁽³⁾.

لكن الحسين وإن كان يقول بالوجوب هو أيضا؛ إلا أنه يبين مفهومه بقوله: «الوجوب إذا استعمل في الباري سبحانه وتعالى، وقيل واجب أن يفعل هذا، فليس معناه على حسب ما يتعارفه الفقهاء حيث قالوا واجب علينا كذا. وإنما معناه أن ذلك شيء مقدور له، والحكمة تقتضي وجوده، ومن بديهية العقل أن من قدر على فعل، والحكمة تقتضيه فلم يفعله، فذلك لبخله الذي طرأ فيه، والله يتعالى على ذلك فهو القادر الذي لا يلحقه عجز، والحكيم الذي لا يعرف جهل، والحواد الذي لا يعرض له بخل»⁽⁴⁾.

فبعثة الرسل واجبة في رأي الراغب، والوجوب عنده لا بالمعنى الفقهي والذي «هو ما طلبه الشارع من المكلف»⁽⁵⁾، وإنما يعني حصول الفعل من الفاعل لحكمة تقتضيه وقدرة الفاعل عليه، ودليله على ذلك أمور هي:

- 1- ضرورة الشريعة للإنسان لترتفع به عن أخلاقه البهيمية المغروسة فيه بالطبع، وحمله على تحري العقل والخير، والميل به إلى أخلاق الملائكة.
- 2- الحاجة إليه لتيسير التعامل بين الناس، وتعاونهم وتحابهم، ومراعاة النصح فيما بينهم؛ لتحصيل صلاح معاشهم ومعادهم.
- 3- الحاجة إلى الوقوف على طبائع الأشياء، مما فيه مصالح العباد، وعجزهم عن الوصول إلى ذلك باعتماد التجارب وحدها؛ لما في طبائع الناس من اختلاف⁽⁶⁾.

(1)- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص 564.

(2)- الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 112.

(3)- الجرجاني: شرح المواقف، مرجع سابق، مج 4، ج 8، ص 254.

(4)- الراغب الأصفهاني: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 112-113.

(5)- جمعة سمحان لباوي: علم أصول الفقه، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، (دط/دت)، ص 48.

(6)- الراغب الأصفهاني: المصدر السابق، ص 112-113.

ويكاد يكون الفلاسفة هم الوحيدون من بين المفكرين المسلمين قاطبة، الذين يذهبون إلى القول، بأن النبوة اكتساب، وليس اصطفاء، إذ تجمع كل الطوائف المسلمة على اختلاف مشاربها من شيعة وسنة، على أن النبوة هي منحة ربانية يتفضل بها المولى عز وجل على فئة خاصة من عباده، وهو الموقف الذي ذهب إليه الراغب في بيانه لفضل الأنبياء على بقية الخلق حيث قال: «اقتضت الحكمة أن تكون الشجرة النبوية صنفاً مفرداً، ونوعاً واقعاً بين الإنسان وبين الملك... وقد جعل تعالى النبوة في ولد إبراهيم، ومن قبله في ولد نوح - عليه السلام - كما نبه عليه بقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾⁽¹⁾. وقال أيضاً تبارك وتعالى: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضًا مِّن بَعْضٍ﴾⁽²⁾»⁽³⁾

وبقوله هذا يكون الراغب من القائلين بالاصطفاء لا بالاكتساب - وإن لم يصرح بذلك -، وهذا ما نفهمه من طيات قوله السابق، حيث أن تخصيص الأنبياء بشجرة خاصة، وذات سمات معينة على أنهم ليسوا كبقية البشر، وإنما هم فئة خاصة من البشر، تتميز بمواصفات وخصائص كامنة فيها، منحها الله تعالى خاء، دون سائر خلقه، تؤهلها لهذه المكانة التي خصها بها المولى عز وجل، وهي النبوة.

ويؤكد هذا أكثر حصره النبوة - انطلاقاً من آيات الذكر الحكيم - في ذرية إبراهيم ونوح - عليهما السلام - واستدلاله بآية آل عمران، التي تبدأ بتصريح، بأن النبوة اصطفاء من الله تعالى لا اكتساب، حيث جاء في بدايتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَعَالِ إِبْرَاهِيمَ وَعَالِ إِمْرَأَانَ مِمَّنَّ مَلَكَ الْعَالَمِينَ...﴾⁽⁴⁾

ويدفعنا موقف الحسين هذا من حقيقة النبوة، إلى التساؤل عن الخصائص والمميزات التي خص الله تعالى أنبياءه، دون سائر الخلق أجمعين، والتي أهلّتهم لنبوة هذه المكانة التي احتلّوها وشرفوا بها.

ج- صفات المستصلح للنبوة:

اشترط الراغب جملة من الخصال الواجب توفرها في النبيّ دون غيره، منها ما هو متعلق بأصله، ومنها ما يرتبط بذاته وأخلاقه، وأخرى بمحيطه الذي بُعث فيه، وبطبيعة ما جاء به، وأن تظهر من الله تعالى عليه في نفسه وفعله، وأن يكون متوقع بمجيئه.

² و3 من الكتاب.

(1) - الحديد: الآية 26.

(2) - آل عمران: الآية 34.

(3) - الراغب: تفصيل الشائين، مصدر سابق، ص 121.

(4) - آل عمران: الآية 34.

ويكاد يكون الفلاسفة هم الوحيدون من بين المفكرين المسلمين قاطبة، الذين يذهبون إلى القول، بأن النبوة اكتساب، وليس اصطفاء، إذ تجمع كل الطوائف المسلمة على اختلاف مشاربها من شيعة وسنة، على أن النبوة هي منحة ربانية يتفضل بها المولى عز وجل على فئة خاصة من عباده، وهو الموقف الذي ذهب إليه الراغب في بيانه لفضل الأنبياء على بقية الخلق حيث قال: «اقتضت الحكمة أن تكون الشجرة النبوية صنفاً مفرداً، ونوعاً واقعاً بين الإنسان وبين الملك... وقد جعل تعالى النبوة في ولد إبراهيم، ومن قبله في ولد نوح - عليه السلام - كما نبه عليه بقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾⁽¹⁾. وقال أيضاً تبارك وتعالى: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾⁽²⁾»⁽³⁾

وبقوله هذا يكون الراغب من القائلين بالاصطفاء لا بالاكتساب - وإن لم يصرح بذلك -، وهذا ما نفهمه من طيات قوله السابق، حيث أن تخصيص الأنبياء بشجرة خاصة، وذات سمات معينة على آتتهم ليسوا كبقية البشر، وإنما هم فئة خاصة من البشر، تتميز بمواصفات وخصائص كامنة فيها، منحها الله تعالى لها، دون سائر خلقه، تؤهلها لهذه المكانة التي خصها بها المولى عز وجل، وهي النبوة.

ويؤكد هذا أكثر حصره النبوة - انطلاقاً من آيات الذكر الحكيم - في ذرية إبراهيم ونوح - عليهما السلام - واستدلاله بآية آل عمران، التي تبدأ بتصريح، بأن النبوة اصطفاء من الله تعالى لا اكتساب، حيث جاء في بدايتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَجَعَلَنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾⁽⁴⁾

ويدفعنا موقف الحسين هذا من حقيقة النبوة، إلى التساؤل عن الخصائص والمميزات التي خص الله تعالى أنبياءه، دون سائر الخلق أجمعين، والتي أهلتهم لنبوءة هذه المكانة التي احتلوا وشرفوا بها.

ج - صفات المستصلح للنبوة:

اشترط الراغب جملة من الخصال الواجب توفرها في النبيّ دون غيره، منها ما هو متعلق بأصله، ومنها ما يرتبط بذاته وأخلاقه، وأخرى بمحيطه الذي بُعث فيه، وبطبيعة ما جاء به، وأن تظهر من الله تعالى عليه في نفسه وفعله، وأن يكون متوقع مجيئه.

² و3 من الكتاب.

(1) - الحديد: الآية 26.

(2) - آل عمران: الآية 34.

(3) - الراغب: تفصيل الشائين، مصدر سابق، ص 121.

(4) - آل عمران: الآية 34.

ويكاد يكون الفلاسفة هم الوحيدون من بين المفكرين المسلمين قاطبة، الذين يذهبون إلى القول، بأن النبوة اكتساب، وليس اصطفاء، إذ تجمع كل الطوائف المسلمة على اختلاف مشاربها من شيعة وسنة، على أن النبوة هي منحة ربانية يتفضل بها المولى عز وجل على فئة خاصة من عباده، وهو الموقف الذي ذهب إليه الراغب في بيانه لفضل الأنبياء على بقية الخلق حيث قال: «اقتضت الحكمة أن تكون الشجرة النبوية صنفاً مفرداً، ونوعاً واقعاً بين الإنسان وبين الملك... وقد جعل تعالى النبوة في ولد إبراهيم، ومن قبله في ولد نوح - عليه السلام - كما نبه عليه بقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾⁽¹⁾. وقال أيضاً تبارك وتعالى: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾⁽²⁾»⁽³⁾

وبقوله هذا يكون الراغب من القائلين بالاصطفاء لا بالاكتساب - وإن لم يصرح بذلك -، وهذا ما نفهمه من طيات قوله السابق، حيث أن تخصيص الأنبياء بشجرة خاصة، وذات سمات معينة على أنهم ليسوا كبقية البشر، وإنما هم فئة خاصة من البشر، تتميز بمواصفات وخصائص كامنة فيها، منحها الله تعالى ناء، دون سائر خلقه، تؤهلها لهذه المكانة التي خصها بها المولى عز وجل، وهي النبوة.

ويؤكد هذا أكثر حصره النبوة - انطلاقاً من آيات الذكر الحكيم - في ذرية إبراهيم ونوح - عليهما السلام - واستدلاله بأية آل عمران، التي تبدأ بتصريح، بأن النبوة اصطفاء من الله تعالى لا اكتساب، حيث جاء في بدايتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَجَعَلَنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾⁽⁴⁾

ويدفعنا موقف الحسين هذا من حقيقة النبوة، إلى التساؤل عن الخصائص والمميزات التي خص الله تعالى أنبياءه، دون سائر الخلق أجمعين، والتي أهلتهم لنبوء هذه المكانة التي احتلوا وشرفوا بها.

ج- صفات المستصلح للنبوة:

اشترط الراغب جملة من الخصال الواجب توفرها في النبي دون غيره، منها ما هو متعلق بأصله، ومنها ما يرتبط بذاته وأخلاقه، وأخرى بمحيطه الذي بُعث فيه، وبطبيعة ما جاء به، وأن تظهر من الله تعالى عليه في نفسه وفعله، وأن يكون متوقع مجيئه.

² و3 من الكتاب.

(1) - الحديد: الآية 26.

(2) - آل عمران: الآية 34.

(3) - الراغب: تفصيل الشائتين، مصدر سابق، ص 121.

(4) - ... آل عمران: الآية 34.

ويكاد يكون الفلاسفة هم الوحيدون من بين المفكرين المسلمين قاطبة، الذين يذهبون إلى القول، بأن النبوة اكتساب، وليس اصطفاء، إذ تجمع كل الطوائف المسلمة على اختلاف مشاربها من شيعة وسنة، على أن النبوة هي منحة ربانية يتفضل بها المولى عز وجل على فئة خاصة من عباده، وهو الموقف الذي ذهب إليه الراغب في بيانه لفضل الأنبياء على بقية الخلق حيث قال: «اقتضت الحكمة أن تكون الشجرة النبوية صنفاً مفرداً، ونوعاً واقعاً بين الإنسان وبين الملك... وقد جعل تعالى النبوة في ولد إبراهيم، ومن قبله في ولد نوح - عليه السلام - كما نبه عليه بقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوءَ وَالْكِتَابَ﴾⁽¹⁾. وقال أيضاً تبارك وتعالى: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضًا مِّن بَعْضٍ﴾⁽²⁾»⁽³⁾

وبقوله هذا يكون الراغب من القائلين بالاصطفاء لا بالاكتساب - وإن لم يصرح بذلك -، وهذا ما نفهمه من طيات قوله السابق، حيث أن تخصيص الأنبياء بشجرة خاصة، وذات سمات معينة على أنهم ليسوا كبقية البشر، وإنما هم فئة خاصة من البشر، تتميز بمواصفات وخصائص كامنة فيها، منحها الله تعالى ناء، دون سائر خلقه، تؤهلها لهذه المكانة التي خصها بها المولى عز وجل، وهي النبوة.

ويؤكد هذا أكثر حصره النبوة - انطلاقاً من آيات الذكر الحكيم - في ذرية إبراهيم ونوح - عليهما السلام - واستدلاله بآية آل عمران، التي تبدأ بتصريح، بأن النبوة اصطفاء من الله تعالى لا اكتساب، حيث جاء في بدايتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ...﴾⁽⁴⁾

ويدفعنا موقف الحسين هذا من حقيقة النبوة، إلى التساؤل عن الخصائص والمميزات التي خصّ الله تعالى أنبياءه، دون سائر الخلق أجمعين، والتي أهلتهم لتبوء هذه المكانة التي احتلّوها وشرفوا بها.

ج- صفات المستصلح للنبوة:

اشترط الراغب جملة من الخصال الواجب توفرها في النبيّ دون غيره، منها ما هو متعلق بأصله، ومنها ما يرتبط بذاته وأخلاقه، وأخرى بمحيطه الذي بُعث فيه، وبطبيعة ما جاء به، وأن تظهر من الله تعالى عليه في نفسه وفعله، وأن يكون متوقع مجيئه.

² و3 من الكتاب.

(1) - الحديد: الآية 26.

(2) - آل عمران: الآية 34.

(3) - الراغب: تفصيل الشائئين، مصدر سابق، ص 121.

(4) - آل عمران: الآية 34.

فأما ما يتعلّق بأصله، فقد اشترط الراغب أن يكون المرشّح للنبوّة «من أشرف نسل حتى لا يكون عليه في ذلك غميمة، وعلى هذا نبّه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ وَآلَ مِمْرَانَ مَلَكِي الْعَالَمِينَ طُورِيَّةً بَعْضُهُمَا مِّنْ بَعْضٍ﴾⁽¹⁾»⁽²⁾.

ويحدّد الراغب معنى اصطفاؤهم هنا بقوله: «واصطفاؤهم هو تصفية طينتهم من الشوب وتهذيب أنسابهم من الغميمة والعيب، كالشيء يرجع إلى أصله في الطيب والخبيث.»⁽³⁾ وفي موضع آخر يقول: «والاصطفاء تناول صفوة الشيء، كما أنّ الاختيار: تناول خيره، والاجتباء: تناول جبايته.

واصطفاء الله بعض عباده قد يكون بإيجاده تعالى إياه صافياً من الشوب الموجود في غيره، وقد يكون باختياره وبحكمه، وإن لم يتفرّد ذلك من الأوّل، واصطفيت كذا، أي: اخترت»⁽⁴⁾ وعليه فإنّ النبي يكون منقّى من الشوائب كلّها، مُختاراً على حسب ذلك من دون جميع البشر.

وإذا كان المرشّح للنبوّة بعيداً عن كلّ غميمة في أصله، فإنّه كذلك بعيد عن كلّ نقص في بدنه وحلقته فـ«... لا يكون مؤوّفاً⁽⁵⁾ في بدنه ولا مشوّهاً في حلقته، فقلّ ما يُرى شوّة بدن ولا يتبعه رداءة نفس بل يكون تام الأعضاء، صحيح البنية، وضيء البدن، تواتيه أعضائه لكلّ ما يقصد بها فعله.»⁽⁶⁾

وإن كان اشتراط الحسين سلامة البنية في النبيّ صحيحاً، وتؤيّد الآيات والأحاديث العديدة، إلا أنّ جعله تشوّه البدن، دلالة تكاد تكون دائمة على رداءة النفس فيه شطط كبير⁽⁷⁾، لقوله-صلى الله عليه وسلم-: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَىٰ أَجْسَادِكُمْ وَلَا صُورِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَىٰ قُلُوبِكُمْ، وَفِي رِوَايَةٍ إِلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ»⁽⁸⁾، فكم من وجه ذميم الخلق-بمقاييس البشر- هو عند الله تعالى في أعلى عليين؛ فقيمة الإنسان في الحقيقة تُحدّد بأفعاله وأخلاقه لا بصورته.

(1) - آل عمران: الآية 34.

(2) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 123.

(3) - المصدر نفسه، ص 123.

(4) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 488، مادة صفو.

(5) - الألف: «الوسخ الذي حول الظفر... وقيل وسخ الأذن... يقال ذلك عند استقذار الشيء» ابن منظور: لسان العرب المحيط، تقدم: عبد الله العلابي، مج 1، دار الجليل، بيروت/دار لسان العرب، بيروت، (دط/1408هـ-1988م)، ص 73، مادة «أف».

(6) - الراغب: المصدر السابق، ص 123.

(7) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 140-141.

(8) - مسلم: صحيح مسلم، مج 8، ص 16، ص 121، كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله.

واشترط جمال الصورة في الأنبياء-عليهم السلام- لأنهم يمثلون الكمال البشري، لا لأن ذلك علاقة بأفعالهم، أو صفاء النفوس أو خبثها.

ولما كانت الأخلاق هي الأساس، فإنه يُشترط في المرشح للنبوة «أن يكون طاهر النفس من الأخلاق الذنبيّة، مختصاً بالأخلاق السنيّة، وذلك بمحصول أربعة من الفضائل تستتبع عشرين خصلة منها، وبها يصير الإنسان موصوفاً على الحقيقة بحسن الخلق، فالأربعة هي: العفة والشجاعة والخدمة والعدالة.»⁽¹⁾

وفي جعل الراغب الفضائل الأربعة مجتمعة كلّ الفضائل، تأثر واضح بالفلسفة اليونانية، ممثلة في أفلاطون وأرسطو⁽²⁾، أبرز فيلسوفين تأثر بهما المفكرون آنذاك، واقتسوا العديد من قضايا الفكر منهما وحاولوا التوفيق بينها وبين ما جاء في الشريعة الإسلامية، وكانت هذه إحدى القضايا المكتسبة منهم، وكان الراغب من الرواد الذين أبدعوا فيها، في مازجة ظاهرة التوفيق في كثير من الأحيان.

وكان منها أخذ الفضائل الأربعة وتفريغها من محتواها الوثني والطبقي، وملؤها بمحتوى إسلامي صحيح، فاعدالة مثلاً في مفهوم الفكر اليوناني تقوم على أساس طبقي⁽³⁾، أما عند الراغب فهي: «المساواة في المكافأة إن خيراً فخير وإن شراً فشر...»⁽⁴⁾. وذلك انطلاقاً من الدلالة التي تقتضيها آيات الذكر الحكيم العديدة التي تناولت هذا المفهوم، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾⁽⁵⁾.

فالمرشح للنبوة لا بد أن يتّصف بكلّ هذه الصفات والأخلاق السامية، بل ولا بد أن «يصير وعاءً للمحاسن فيحويها... وأن... يستطيب المحاسن حتى يصير كمتناول طعاماً يهناه ويمرأه...، و... أن ينظم نفسه نظم الكرم، أو أن يشمر نفسه المحاسن كالكرم للعب»⁽⁶⁾.

ومع هذا كله، فلا بد «أن يكون رشيداً، أعني الرشد-يقول الراغب- المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ لَمِينِينَ﴾⁽⁷⁾»⁽⁸⁾.

ويعرّف الحسين الرشد فيقول: «والرشد: هو هيئة بها يقدر الإنسان على إيجاد النظام المرضي فيما إليه

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 123-124.

(2)-يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 95-96.

(3)-انظر في هذا الصدد: يوسف كرم: المرجع نفسه، ص 195.

(4)-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 252، مادة "عدل".

(5)- النحل: الآية 90.

(6)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 124.

(7)- . . . الأنبياء: الآية 51.

(8)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 126.

ولهذا كان أمر كل نبي من أنبياء الله تعالى معروفا لذوي الألباب جلياً لهم، واضحاً لا يحتاج إلى أي دليل آخر غير ما يلمسونه من أحوالهم، وما يقفون عليه من صدق أقوالهم وهذا ما يتجلى في موقف الصديق-رضي الله عنه- من الرسول-صلى الله عليه وسلم- «حتى قال عليه الصلاة والسلام: [ما أحد عرضت عليه الإسلام إلا كانت له كبوة غير أبي بكر الصديق، فإنه لم يتلثم فيه]»⁽¹⁾»⁽²⁾.

لكن هذا لا يتسنى للجميع، فكما يوجد ذوو العقول الراجحة التي تأخذ بأصحابها إلى مسالك الفلاح توجد فئة أخرى تعمي بصائرهم الحجب المختلفة التي تحول دون امتثالها للحق واتباعها الطريق المستقيم، وذلك إما لجهل منها، ونقص في عقولها يدفعها إلى طلب المحسوس بدل المعقول، وإما لخبث في نفسها، وفساد في طويتها، يجعلها على محاولة التعجيز بطلب ما تظنه مستحيل الوقوع، وهؤلاء جميعاً أوجدت الأدلة الحسية.

2- الأدلة الحسية: لما كان الناس ليسوا متساوين في قدراتهم العقلية أوجدت أدلة لإقناع هؤلاء وفي الآن نفسه لإفحام الجاحدين، يقول الراغب: «وأمّا الآية الثانية فهي المعجزة التي تدركها الحواس من الأنبياء. وذلك بطلبه أحد رجلين، إما ناقص عن معرفة الفرق بين الكلام الإلهي وبين الكلام البشري، وعن إدراك سائر ما تقدم ذكره؛ فيحتاج إلى ما يدركه بحسه، لقصوره عن إدراك ذلك.

وإما ناقص وهو مع نقصه معانداً، فيقصد بما يطلبه العناد، كما قال تعالى حكاية عن الكفار ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّى تُفَيِّرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ بِنُوبِنَا، أَوْ تَكُونَ لَنَا جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَمِنْجٍ فَنُفَيِّرَ الْأَنْهَارَ حِلَالًا فَنُفَيِّرًا، أَوْ تَسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَحَمَتَ عَلَيْنَا حَسَمًا أَوْ تَأْتِيَ بِنَا وَالْمَلَائِكَةَ قَبِيلًا، أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ مِّنْ أَوْ تَرْفَعِ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ، قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

وإذا كانت الأدلة العقلية تورث اليقين الجازم الذي لا يتطرق الشك أبداً إليه، لأن الدليل العقلي «أبلغ في القوة وأدل على الصدق، وأبعد عن الشبهة»⁽⁵⁾، فإن الأدلة الحسية قد يعتربها بعد اليقين الشك وبعد الاطمئنان الاضطراب، وذلك لما قد يقع بينها وبين ما يأتي عن طريق السحر والشعوذة من اشتباه، فيختلط

(1) - لم أحده إلا أن كتب الصحاح تحتوي على الكثير من فضائل أبي بكر رضي الله تعالى عنه. انظر في هذا الصدد مثلاً: مسلم في صحيحه، مج 8، ج 15، ص 149-158، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه.

(2) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 206.

(3) - الإسراء: الآيات 90-93.

(4) - الراغب: المصدر السابق، ص 206.

(5) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 129.

ولهذا كان أمر كل نبي من أنبياء الله تعالى معروفا لذوي الألباب جلياً لهم، واضحا لا يحتاج إلى أي دليل آخر غير ما يلمسونه من أحوالهم، وما يقفون عليه من صدق أقوالهم وهذا ما يتجلى في موقف الصديق-رضي الله عنه- من الرسول-صلى الله عليه وسلم- «حتى قال عليه الصلاة والسلام: [ما أحد عرضت عليه الإسلام إلا كانت له كبوة غير أبي بكر الصديق، فإنه لم يتلثم فيه]»⁽¹⁾»⁽²⁾.

لكن هذا لا يتسنى للجميع، فكما يوجد ذوو العقول الراجحة التي تأخذ بأصحابها إلى مسالك الفلاح توجد ففة أخرى تعمي بصائرهم الحجب المختلفة التي تحول دون امتثالها للحق واتباعها الطريق المستقيم، وذلك إما لجهل منها، ونقص في عقولها يدفعها إلى طلب المحسوس بدل المعقول، وإما لخبث في نفسها، وفساد في طويتها، يحملها على محاولة التعجيز بطلب ما تظنه مستحيل الوقوع، ولهؤلاء جميعا أوجدت الأدلة الحسية.

2- الأدلة الحسية: لما كان الناس ليسوا متساوين في قدراتهم العقلية أوجدت أدلة لإقناع هؤلاء وفي الآن نفسه لإفحام المخادعين، يقول الراغب: «وَأَمَّا آيَةُ الثَّانِيَةِ فَهِيَ الْمَعْجَزَةُ الَّتِي تَدْرِكُهَا الْحَوَسُّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ. وَذَلِكَ بِطَلْبِهِ أَحَدَ رَجُلَيْنِ، إِمَّا نَاقِصٍ عَنِ مَعْرِفَةِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْكَلَامِ الْإِلَهِيِّ وَبَيْنَ الْكَلَامِ الْبَشَرِيِّ، وَعَنِ إِدْرَاكِ سَائِرِ مَا تَقَدَّمَ ذَكَرَهُ؛ فَيَحْتَاجُ إِلَى مَا يَدْرِكُهُ بِحِسِّهِ، لِقُضُورِهِ عَنِ إِدْرَاكِ ذَلِكَ.

وَأَمَّا نَاقِصٌ وَهُوَ مَعَ نَقْصِهِ مَعَانِدًا، فَيَقْصِدُ بِمَا يَطْلُبُهُ الْعِنَادُ، كَمَا قَالَ تَعَالَى حِكَايَةَ عَنِ الْكُفَّارِ ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّى تُفَيِّرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ بَنِيَّوَمَا، أَوْ تَكُونَنَّ لَنَا جَنَّةً مِّنْ نَّجِيلٍ وَيُنزِلَ عَلَيْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً سَقِيًّا، أَوْ تَكُونَنَّ لَنَا بَيْتٌ مِّنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْفَعِ فِيهِ السَّمَاءُ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّى تُنزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ. قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

وإذا كانت الأدلة العقلية تورث اليقين الجازم الذي لا يتطرق الشك أبدًا إليه، لأن الدليل العقلي «أبلغ في القوة وأدل على الصديق، وأبعد عن الشبهة»⁽⁵⁾، فإن الأدلة الحسية قد يعتربها بعد اليقين الشك وبعد الاطمئنان الاضطراب، وذلك لما قد يقع بينها وبين ما يأتي عن طريق السحر والشعوذة من اشتباه، فيختلط

(1)- لم أجد إلا أن كتب الصحاح تحتوي على الكثير من فضائل أبي بكر رضي الله تعالى عنه. انظر في هذا الصدد مثلا: مسلم في صحيحه، مج 8، ج 15، ص 149-158، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه.

(2)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 206.

(3)- الإسراء: الآيات 90-93.

(4)- الراغب: المصدر السابق، ص 206.

(5)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 129.

ولهذا كان أمر كل نبي من أنبياء الله تعالى معروفا لذوي الألباب جلياً لهم، واضحاً لا يحتاج إلى أي دليل آخر غير ما يلمسونه من أحوالهم، وما يقفون عليه من صدق أقوالهم وهذا ما يتجلى في موقف الصديق-رضي الله عنه- من الرسول-صلى الله عليه وسلم- «حتى قال عليه الصلاة والسلام: [ما أحد عرضت عليه الإسلام إلا كانت له كبوة غير أبي بكر الصديق، فإنه لم يتلعم فيه]»⁽¹⁾»⁽²⁾.

لكن هذا لا يتسنى للجميع، فكما يوجد ذوو العقول الراجحة التي تأخذ بأصحابها إلى مسالك الفلاح توجد فئة أخرى تعمي بصائرهم الحجب المختلفة التي تحول دون امتثالها للحق واتباعها الطريق المستقيم، وذلك إما لجهل منها، ونقص في عقولها يدفعها إلى طلب المحسوس بدل المعقول، وإما لخبث في نفسها، وفساد في طويتها، يحملها على محاولة التعجيز بطلب ما تظنه مستحيل الوقوع، وهؤلاء جميعاً أوجدت الأدلة الحسية.

2- الأدلة الحسية: لما كان الناس ليسوا متساوين في قدراتهم العقلية أوجدت أدلة لإقناع هؤلاء وفي الآن نفسه لإفحام الجاحدين، يقول الراغب: «وأما الآية الثانية فهي المعجزة التي تدركها الحواس من الأنبياء. وذلك بطلبه أحد رجلين، إما ناقص عن معرفة الفرق بين الكلام الإلهي وبين الكلام البشري، وعن إدراك سائر ما تقدم ذكره؛ فيحتاج إلى ما يدركه بحسه، لقصوره عن إدراك ذلك.

وإما ناقص وهو مع نقصه معانداً، فيقصد بما يطلبه العناد، كما قال تعالى حكاية عن الكفار ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنْزِلَ لَنَا مِنَ السَّمَاءِ بِنُورٍ أَوْ تَكُونَ لَنَا مِنَ السَّمَاءِ نَزْلًا أَوْ تَكُونَ لَنَا آيَةً أَوْ تَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدًا مِنَ السَّمَاءِ﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

وإذا كانت الأدلة العقلية تورث اليقين الجازم الذي لا يتطرق الشك أبداً إليه، لأن الدليل العقلي «أبلغ في القوة وأدل على الصدق، وأبعد عن الشبهة»⁽⁵⁾، فإن الأدلة الحسية قد يعتربها بعد اليقين الشك وبعد الاطمئنان الاضطراب، وذلك لما قد يقع بينها وبين ما يأتي عن طريق السحر والشعوذة من اشتباه، فيختلط

(1) - لم أحده إلا أن كتب الصحاح تحتوي على الكثير من فضائل أبي بكر رضي الله تعالى عنه. انظر في هذا الصدد مثلاً: مسلم في صحيحه، مج 8، ج 15، ص 149-158، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه.

(2) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 206.

(3) - الإسراء: الآيات 90-93.

(4) - الراغب: المصدر السابق، ص 206.

(5) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 129.

الأمر على الناظر إليها، المستدلّ بها ما لم يكن مبرزاً «في العلم الذي يقوى للفرق بين الحجّة والشبهة، ويعرف طرق الشعوذة وكيد السحرة، وما يُتوصّل إليه بالتبرّجات⁽¹⁾ والتوجيهات»⁽²⁾، وإلاّ فقد يؤدي به جهله إلى خطر أكبر مما هو فيه. «حال قوم ثمود، حيث أحرّ الله تعالى بقوله: ﴿وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْجِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا﴾»⁽³⁾»⁽⁴⁾

وتأكيداً منه على جعل المعجزة دليلاً قاطعاً على نبوة الأنبياء، وضع لها أبو القاسم شروطاً وضوابط، لا بدّ أن تتوفر فيها حتى تكون دليلاً عن نبوة من تظهر على يديه، فشرط المعجزة الأساس «أن تكون موافقة لطباع المبعوث إليهم، وملائمة لعقولهم»⁽⁵⁾، فالله تعالى إذا أراد أن يعث نبياً إلى خلقه جعل «معجزته من جنس ما برع فيه قومه، حتى إذا جاءهم ذلك النبيّ -صلى الله عليه وسلم- بمعجزته من جنسه سهل عليهم تبين حالها، ومعرفتها وعلوّ مرتبته فيها، وذلك يتحقّق باعتبار الأزمنة التي ظهرت فيها النبوات»⁽⁶⁾

ويضرب الراغب لذلك أمثلة بحال سيّدنا موسى -عليه السلام- ومعجزاته الحسية التي أهرت السحرة وجعلتهم يؤمنون به، ومعجزات سيّدنا عيسى -عليه السلام- التي جعلت أمهر الأطباء في عصره يدعون له، ومعجزة سيّدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- الخالدة التي أفحمت كلّ من عارضه وأقنعت كلّ من رام رشده ونجاته⁽⁷⁾. فأتبع النبيّ وصدّق ما جاء به من وحي من عند ربه وخالفه عزّ وجلّ؛ هذا الطريق الذي منّ المولى تبارك وتعالى به على عباده ليعرفهم بما جهلوه ويعلمهم ما لم يعلموه، فما هو الوحي عند الراغب؟ وما حقيقته؟ وكيف يزود به النبيّ؟

هـ- مفهوم الوحي عند الراغب:

حدّد الراغب مفهوم الوحي لغة واصطلاحاً، فقال: «أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمرٌ وحيٌّ.»⁽⁸⁾

وعن كيفية صورة وقوعه قال: «يكون بالكلام على سبيل الرّمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حُمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا: ﴿فَخَرَجَ

(1)- التبرّجات: معرّب نيرنك، وهو التمويه والتخيّل. طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج 1، مرجع سابق، ص 341.

(2)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 128-129.

(3)- الإسراء: الآية 59.

(4)- الراغب: المصدر السابق، ص 129.

(5)- المصدر نفسه، ص 131.

(6)- المصدر نفسه، ص 131.

(7)- المصدر نفسه، ص 131.

(8)- الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 858، مادة "وحي".

تَلَمَّى قَوْمِهِ مِنَ الْمِعْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُحْرَةً وَمَحْشِيًّا⁽¹⁾ فقد قيل: رمز، وقيل: أشار، وقيل: كتب.⁽²⁾

أما عن معنى الوحي الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾⁽³⁾ وما شابهها من الآيات الكريمة، فبيّن الحسين بأن معنى الوحي هنا الوسوسة⁽⁴⁾.

كما أن من معاني الوحي اللغوية: الإلهام، إذ يعبر به «عن الإلهام الملقى إلى الحيوانات والبشر، نحو ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ﴾⁽⁵⁾ وقوله ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مَرْيَمَ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾⁽⁶⁾»⁽⁷⁾

وعليه فإن معاني الوحي اللغوية عند الراغب تتحدّد في الرمز أو التعريض، الإشارة، الوسوسة والإلهام. أمّا معناه الاصطلاحي، فيتحدّد بقوله: «ويقال للكلمة الإلهية التي تُلقى إلى أنبيائه وحي»⁽⁸⁾، فالله

سبحانه وتعالى يختصّ فئة من عباده بالوحي، ويكون ذلك على صور عديدة، حدّدها الراغب في ثلاث أضرب رئيسة استمدّها من قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِتَنبِئُ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ

أَوْ يَرْسُلُ رَسُولًا فَيُوحِيهِ بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ﴾⁽⁹⁾

فالتصورات الأولى التي يكلم بها المولى عزّ وجلّ أنبياءه تكون بالوحي إليهم، ويكون ذلك إمّا «نفثاً أو قذفاً في القلب»⁽¹⁰⁾، «كما ذكر عليه الصلاة والسلام: [إنّ روح القدس نفث في روعي]⁽¹¹⁾»⁽¹²⁾، فالله

(1) - مرم: الآية 11.

(2) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 858، مادة "وحي".

(3) - الراغب: المفردات، ص 858، مادة "وحي".

(4) - الراغب: المصدر السابق، ص 858.

(5) - النحل: الآية 68.

(6) - القصص: الآية 10.

(7) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 140.

(8) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 858.

(9) - الشورى: الآية 108.

(10) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 140.

(11) - أبو عبد الله القضاعي: مسند الشهاب، تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي، ج 2، مؤسسة الرسالة، بيروت،

(ط 1407/2 هـ - 1986 م)، ص 185.

(12) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 858.

تبارك وتعالى يُلهم عباده المرسلين بما يشاء، ويلقيه في قلوبهم، بأن يقذف في قلب الواحد منهم علماً يجده «ويشعر بأن هذا العلم طراً عنده، ولم يكن يملكه قبل ذلك، ولم يكن يتوقعه»⁽¹⁾

والغرض من هذا النوع من الوحي أن تكون «بيّنة للنبي بأنه على حق، وأنه يقول ما يقوله لا بصفته

البشرية كسائر البشر، وإنما بصفته متميّزاً عنهم بهذا العلم»⁽²⁾

ويُفهم من هذا الكلام أنّ هذا النوع من الوحي قد لا يكون واجبا على النبيّ تبليغه أو التشريع من خلاله، لأنّه غير مأمور بذلك فيه، وإنما جعل له وحده حتى يطمئن إلى صدق نبوّته هو نفسه، ممّا يعطيه الثقة والقوّة لتبليغ ما يرسل عليه بعد ذلك، ولعلّ هذا هو ما جعل الراغب يضع هذا النوع من الوحي في أدنى المراتب، فقال: «فأدنى هذه المنازل الثلاث النفث»⁽³⁾، ثمّ تأتي بعد النفث الصورة الثانية من صور الوحي وهي: «ما كان ملقياً بالسمع»⁽⁴⁾، ويكون «بسماع كلام من غير معاينة، كسماع موسى كلام الله»⁽⁵⁾، «وسماع الكلام من غير معاينة دلّ عليه قوله: ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾»⁽⁶⁾،⁽⁷⁾

ويفسّر الراغب معنى الحجاب في الآية الكريمة، فيقول: «أي: من حيث ما لا يراه مكلمّه ومبلّغه»⁽⁸⁾ أمّا عن صورة التكلّم وكيفيته، فإنّ الراغب يفضّل عدم الخوض فيها، مكفياً بتأكيد على إمكانية إدراكها من تحقق في المعاني المعقولة، واعتماد العقل ونصر إتيه بالبصيرة⁽⁹⁾؛ فالله تعالى ممّا كان «لتمام حكّمته وقدرته قادراً على إيصال المعنى المقصود إلى ذوات الأشياء ناطقها وجامدها، وعلى الوقوف على ما في ذواتها من غير آلة الإفهام والاستفهام، يجب أن لا يُتصوّر الكلام منه، وإسماعه الخلق وسماعه منهم على وجه ما يُتصوّر في الناس إذا تخاطبوا فيما بينهم»⁽¹⁰⁾، أي أنّ وصول كلام الله تعالى إلى المتلقّي لا يحتاج إلى الشروط التي يحتاج إليها كلام البشر لينتقل من الواحد إلى الآخر، من مسافة وآلة كلام⁽¹¹⁾، فالله سبحانه

(1) - الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 750.

(2) - المرجع نفسه، ص 1_75.

(3) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 140.

(4) - المصدر نفسه، ص 140.

(5) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 859، وانظر: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 140.

(6) - الشوري: الآية 43.

(7) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 859.

(8) - المصدر نفسه، ص 220، مادة "حج" "حج".

(9) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 167.

(10) - المصدر نفسه، ص 163.

(11) - المصدر نفسه، ص 163.

وقال في موضع آخر، في تفسيره للآية نفسها: «فبين أنهم خولوا زيادة الهدى وإيتاء التقوى بالاهتداء»⁽¹⁾
أما عمّن يختصون بهذا العلم فيحدّدهم الحسين بقوله الذي بين فيه أصناف الناس بحسب ما حصلوه
من علوم ومعارف؛ فقال: «فمن حصل له العلم المكتسب من الكلام والفقّه ونحوهما فهم العلماء، ومن
حصل لهم علم الأخلاق وعملوا به فهم الحكماء، ومن حصل لهم علم الموهبة فهم الكبراء، لذلك قال عليه
السلام: [سائل العلماء وجالس الكبراء وخالط الحكماء]»⁽²⁾»⁽³⁾

فالعالم حسب أبي القاسم إذا من اكتسب علم الكلام والفقّه، والحكيم من حصل علم الأخلاق
وعمل به، أما من حصل علم الموهبة فهم الكبراء أي «أهل الحقائق الذين انتهت إليهم العلوم اليقينية»⁽⁴⁾
وفي كلام الراغب هذا نلمس مسحة صوفية، إضافة إلى المسحيتين الكلامية والفلسفية اللتين لمسناهما
من قبل في مواقفه العديدة التي مرّت بنا، ولكن هذا التصوّف الذي نلمسه عنده هنا هو تصوّف معتدل، أو
بمعنى آخر زهد وليس تصوّفًا، فعلم الموهبة عند الراغب لا يصل للمرء من لا شيء أو يُفرغ عليه إفراغًا
دون جهد أو تعب منه، بل هو نتيجة رياضة روحية وامتنال للأوامر، واجتناب للتواهي، والتزام الطاعات
والزيادة عليها بالنوافل، فهو إذن نتيجة لمجاهدة النفس، والرقي في المراتب التعبديّة، وليس مجرد ملكة من
الملكات النفسية التي يتحلّى بها الإنسان كالحدس⁽⁵⁾، كما أنّه لا يحصل للإنسان عن طريق الرياضات
العقلية، والأعمال الفكرية كما يذهب إليه الإشراقيون⁽⁶⁾، وإتّما يأتي هذا طريق عنده كنتيجة وتتويج
للترقّي في منازل أربعة حدّدها الراغب في العلم الضروري والكسب، والوحي، ثمّ علم الموهبة، حيث قال
في ذلك: «فهذه هي المنازل الأربعة، ويترتب بعضها على بعض فيما ركّب الله تعالى فينا من معارف
الضرورية، يُتوصّل إلى معرفة المكتسب، وبالمكتسب يُتوصّل إلى ما يأتينا من جهة النبوة، وباستعمال ذلك
والتدرّب به والفرع إلى الله تعالى نرجو أمثال الحقائق»⁽⁷⁾

(1)- الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 182.

(2)- كثر العمال، مرجع سابق، ج 10، ص 238، ح 29263.

(3)- الراغب: المصدر السابق، ص 182.

(4)- الساريسي: هامش رسالة في مراتب العلوم، ص 182.

(5)- راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 675.

(6)- المرجع نفسه، ص 576.

(7)- الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 183.

وقال في موضع آخر، في تفسيره للآية نفسها: «فبين أنهم خولوا زيادة الهدى وإيتاء التقوى بالاهتداء»⁽¹⁾
 أمّا عمّن يختصون بهذا العلم فيحدّدهم الحسين بقوله الذي بين فيه أصناف الناس بحسب ما حصلوه
 من علوم ومعارف؛ فقال: «فمن حصل له العلم المكتسب من الكلام والفقّه ونحوهما فهم العلماء، ومن
 حصل لهم علم الأخلاق وعملوا به فهم الحكماء، ومن حصل لهم علم الموهبة فهم الكبراء، لذلك قال عليه
 السلام: [سائل العلماء وجالس الكبراء وخالط الحكماء]»⁽²⁾»⁽³⁾

فالعلم حسب أبي القاسم إذا من اكتسب علم الكلام والفقّه، والحكيم من حصل علم الأخلاق
 وعمل به، أمّا من حصل علم الموهبة فهم الكبراء أي «أهل الحقائق الذين انتهت إليهم العلوم اليقينية»⁽⁴⁾
 وفي كلام الراغب هذا نلمس مسحة صوفية، إضافة إلى المسحيتين الكلامية والفلسفية اللتين لمسناهما
 من قبل في مواقفه العديدة التي مرّت بنا، ولكن هذا التصوّف الذي نلمسه عنده هنا هو تصوّف معتدل، أو
 بمعنى آخر زهد وليس تصوّفًا، فعلم الموهبة عند الراغب لا يصل للمرء من لا شيء أو يُفرغ عليه إفراغًا
 دون جهد أو تعب منه، بل هو نتيجة رياضة روحية وامتنال للأوامر، واجتناب للتواهي، والتزام الطاعات
 والزيادة عليها بالنوافل، فهو إذن نتيجة لمجاهدة النفس، والرقي في المراتب التعبديّة، وليس مجرد ملكة من
 الملكات النفسية التي يتحلّى بها الإنسان كالحدس⁽⁵⁾، كما أنّه لا يحصل للإنسان عن طريق الرياضات
 العقلية، والأعمال الفكرية كما يذهب إليه الإشراقيون⁽⁶⁾، وإنّما يأتي هذا طريق عنده كنتيجة وتبويج
 لتترقي في منازل أربعة حدّدها الراغب في العلم الضروري والمكتسب، والوحي، ثمّ علم الموهبة، حيث قال
 في ذلك: «فهذه هي المنازل الأربعة، ويترتب بعضها على بعض فيما ركّب الله تعالى فينا من معارف
 الضرورية، يُتوصّل إلى معرفة المكتسب، وبالمكتسب يُتوصّل إلى ما يأتي من جهة النبوة، وباستعمال ذلك
 والتدرّب به والفرع إلى الله تعالى نرجو أمثال الحقائق»⁽⁷⁾

(1) - الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 182.

(2) - كثر العمال، مرجع سابق، ج 10، ص 238، ح 29263.

(3) - الراغب: المصدر السابق، ص 182.

(4) - الساريسي: هامش رسالة في مراتب العلوم، ص 182.

(5) - راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 675.

(6) - المرجع نفسه، ص 576.

(7) - الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 183.

أن هناك طرق أخرى يستطيع المرء الحصول على المعرفة من خلالها؟ وإن كانت موجودة فما هي؟ وما السبيل إلى تحصيلها؟

رابعاً: الإلهام:

يُعدّ طريق الإلهام، الطريق الرابع من الطرق الموصلة إلى المعارف المختلفة عند الراغب، وإذا كان كلّ من الطريقتين الحسّي والعقلي يتأتّيان لصاحبهما انطلاقاً من الوسائل التي زوّد بها من حواس وعقل، وبالتالي فإنّ كلّ من كان سليم هذه الوسائل، كان مؤهّلاً لتحصيل المعارف بها، وإذا كان طريق الوحي يحصل لفئة خاصة من الناس اصطفاها المولى تبارك وتعالى من دون جميع خلقه، ومنّ عليها بهذا الفضل العظيم؛ فإنّ طريق الإلهام، له خصوصيته التي يتميّز بها عن بقية الطرق الأخرى في رأي الراغب، فليس كلّ الناس قادرين على تحصيله، كما أنّه لا يحصل للمرء بالاصطفاء، وإنّما بالاجتهاد والعمل، فاكتساب المعارف من هذا الطريق لا يحصل لصاحبه إلاّ إذا التزم بشروط معيّنة وأداها، عندئذ فقط يصل إلى المرتبة التي تؤهّله للتزوّد بالمعارف المختلفة من هذا الطريق، ويتّضح ذلك جلياً من تحديده لمفهوم الإلهام، وكذا التسميات التي أطلقها على هذا الطريق.

أمّا تعريف الإلهام عنده، فهو: «إلقاء الشيء في الرّوع، ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى، وجهة الملائم الأعلى»⁽¹⁾، ففي الإلهام يُزوّد الله تعالى عبده بإلقاء المعارف المختلفة في نفسه فتحصيل له هذه المعرفة دون اعتماده على ملكاته الخاصّة التي زوّد بها.

وكما سمّاه الإلهام، سمّاه أيضاً علم الحقائق، وعلم الموهبة، وبيّن معناها فقال: «وهو الإطلاع على اليقين»⁽²⁾، فمن خلال هذا الطريق يتمكّن الإنسان من الوصول إلى اليقين الذي هو «من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأحوالهما... وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم»⁽³⁾: أي أنّه أعلى درجات المعرفة، وأكثرها تأكيداً للإنسان، وسكوناً في قلبه، لا تقبل أبداً الشك أو الريب.

أمّا عن كيفية تحصيل هذا العلم، فقد بيّنها الحسين بقوله: «وعلم الموهبة لا يمكن إدراكه إلاّ باستعمال العلوم الظاهرة والعبادة الكثيرة، وتطهير النفس من الأوساخ والأدناس.

ومحال أن يطمع في إدراكه من لم يُنقّ قلبه، ولم يطهّر نفسه، فالقلب كالوعاء، وما لم يُطهّر الوعاء لم يحصل فيه العلم الإلهي، وهو الذي قال فيه تعالى: ﴿أَفَنَنْتَ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ الْإِسْلَامَ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ

(1)-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص748، مادة "لهم".

(2)-الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص181.

(3)-الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص892، مادة "يقن".

﴿رَبِّهِ﴾ (1) «(2)

فشرط تحصيل العلوم من هذا الباب إذن هو تطهير النفس من كل شائبة قد تشوبها، ويكون ذلك بأن يتعاطى المرء «العبادات الصادقة، فرضها ونفلها وينقض الأرجاس والأنجاس النفسية من الهوى والشهوة والحسد والنفاق، والرياء والغضب وسائر الرذائل، فمن تعاطى تلك وتجنّب هذا فجدير أن يكتب الله في قلبه الإيمان، ويؤيده بنوره، كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ حَتَّجْنَا فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدْنَاهُمْ بِرُوحٍ مِّنَّا﴾ (3) «(4)

ولقد أنكر الراغب على المتكلمين موقفهم من هذا الطريق واستبعادهم إمكانية تحصيل المعرفة انطلاقاً من أعمال الجوارح وقصرهم لذلك على أعمال القلوب (5)، فقال مبيناً موقفهم هذا: «وقد استبعد المتكلمون هذا الضرب من العلم، وقالوا محال أن يُستفاد من الأعمال بالجوارح، فالعلوم تستفاد بأعمال القلوب، والعمل بأعمال الجوارح، فأين يجتمعان» (6)

وأجاب عن إنكارهم هذا بجملة من الأدلة مؤكّداً من خلالها إمكانية حصول ذلك لمن أهل إليه، فقال: «ولو نظروا حق النظر لعلموا أن المعارف الحقيقية لا تحصل إلا بصحة النظر، وصحة النظر لا تحصل إلا بصحة البصيرة، وصحة البصيرة لا تحصل إلا بزوال رجاسة النفس كما أشار بقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (7) «(8)

وقال في بيانه لمعنى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا زَادْنَاهُمْ هُدًى﴾ (9): «وقد دلّ باختلاف العبارتين على اختلاف المعنيين، وذلك أنه تعالى سمّى ما حوّههم بالسنة أنبيائه المرسله وكتبه المترّلة هداية، وسمّى ما أفاض عليهم من باطنهم بلا واسطة بشرية هدى» (10).

(1) - الرمز: الآية 21.

(2) - الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 181.

(3) - المجادلة: الآية 21.

(4) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 92.

(5) المصدر نفسه، ص 93، وانظر: الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 181.

(6) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 93.

(7) - العنكبوت: الآية 45.

(8) - الراغب: الاعتقادات، المصدر السابق، ص 93.

(9) - محمد: الآية 18.

(10) - الراغب: المصدر السابق، ص 93-94.

وقال في موضع آخر، في تفسيره للآية نفسها: «فبين أنهم حوّلوا زيادة الهدى وإيتاء التقوى بالاهتداء»⁽¹⁾
أما عمّن يختصون بهذا العلم فيحدّدهم الحسين بقوله الذي بين فيه أصناف الناس بحسب ما حصلوه
من علوم ومعارف؛ فقال: «فمن حصل له العلم المكتسب من الكلام والفقّه ونحوهما فهم العلماء، ومن
حصل لهم علم الأخلاق وعملوا به فهم الحكماء، ومن حصل لهم علم الموهبة فهم الكبراء، لذلك قال عليه
السلام: [سائل العلماء وجالس الكبراء وخالط الحكماء]»⁽²⁾»⁽³⁾

فالعالم حسب أبي القاسم إذا من اكتسب علم الكلام والفقّه، والحكيم من حصل علم الأخلاق
وعمل به، أما من حصل علم الموهبة فهم الكبراء أي «أهل الحقائق الذين انتهت إليهم العلوم اليقينية»⁽⁴⁾
وفي كلام الراغب هذا نلمس مسحة صوفية، إضافة إلى المسحتين الكلامية والفلسفية اللتين لمسناهما
من قبل في مواقفه العديدة التي مرّت بنا، ولكن هذا التصوّف الذي نلمسه عنده هنا هو تصوّف معتدل، أو
بمعنى آخر زهد وليس تصوّفًا، فعلم الموهبة عند الراغب لا يصل للمرء من لا شيء أو يُفرغ عليه إفراغًا
دون جهد أو تعب منه، بل هو نتيجة رياضة روحية وامتنال للأوامر، واحتساب للتواهي، والتزام الطاعات
والزيادة عليها بالنوافل، فهو إذن نتيجة لمجاهدة النفس، والرُقّي في المراتب التعبدية، وليس مجرد ملكة من
الملكات النفسية التي يتحلّى بها الإنسان كالحُدس⁽⁵⁾، كما أنّه لا يحصل للإنسان عن طريق الرياضات
العقلية، والأعمال الفكرية كما يذهب إليه الإشراقيون⁽⁶⁾، وإنّما يأتي هذا طريق عنده كنتيجة وتبويج
لنترقي في منازل أربعة حدّدها الراغب في العلم الضروري والمكتسب، والوحي، ثمّ علم الموهبة، حيث قال
في ذلك: «فهذه هي المنازل الأربعة، ويترتب بعضها على بعض فيما ركّب الله تعالى فينا من معارف
الضرورية، يُتوصّل إلى معرفة المكتسب، وبالمكتسب يُتوصّل إلى ما يأتينا من جهة النبوة، وباستعمال ذلك
والتدرّب به والفرع إلى الله تعالى نرجو أمثال الحقائق»⁽⁷⁾

(1)-الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص182.

(2)-كتر العمال، مرجع سابق، ج10، ص238، ح29263.

(3)-الراغب: المصدر السابق، ص182.

(4)-الساريسي: هامش رسالة في مراتب العلوم، ص182.

(5)-راجع الكردي: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص675.

(6)-المرجع نفسه، ص576.

(7)-الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص183.

ومن خلال هذا القول يجمع لنا الراغب كل الطرق المودية للمعرفة، وكيفية تحصيلها بدءاً من المعارف الضرورية المتحصّل عليها إمّا عن طريق الحواس، أو بما ركّزه الله تعالى في فطرنا من مبادئ العلوم المختلفة، والتي بواسطتها يتوصّل الإنسان إلى تحصيل المعارف المكتسبة، هذه الأخيرة تمكّننا من إدراك الحقائق النبوية والاستفادة من الوحي، أمّا اللبس الذي قد يحدث من قوله: «وبالمكتسب يُتوصّل إلى ما يأتينا من جهة النبوة»، فُتوهم أنّه يقصد بذلك بأنّ النبوة تأتي كنتيجة للمعارف المكتسبة، كما أنّ هذه الأخيرة نتيجة للمعارف الضرورية، فيزول بما قد يتبيّن في طريق الوحي من أنّ المعارف العقلية تكون سبيلاً إلى تمكّن الإنسان من معرفة حقائق الوحي والاستفادة منها.

فإذا اتبع العقل وجانب الهوى، والتزم بما جاء به الوحي، وطبّق أوامر الشرع، حصل له علم الموهبة، وهو ما يبرز من خلال اشتراط الراغب لجملة من الشروط يتوصل من خلال التزامها إلى هذا العلم، وهي العمل بهذا الوحي، وهو ما عبّر عنه بـ "الاستعمال"، يضاف إلى هذا الاستعمال التدريب عليه، أي المداومة والانضباط حتى يصبح سحياً لصاحبه، فيترتب عليه الفزع إلى الله عزّ وجلّ في كلّ حال وأوان، عندها يرجو المرء أن يحصل له هذا العلم فيفضلّ به الخالق تبارك وتعالى عليه، فيتمّ نعمته التي أنعم بها عليه ويهديه سواء السبيل.

وإذا كان الخالق عزّ وجلّ قد تكرم على عباده بهذه الطرق المختلفة لتحصيل المعارف والعلوم المختلفة، فما هي المجالات التي بإمكان هذه الطرق الخوض فيها؟ خصوصاً وأننا لاحظنا أنّها-باستثناء الوحي-محدودة رغم أهميتها جميعاً، وغير قادرة على الخوض في كلّ المجالات، باعتراف الراغب؛ فما مدى قدرة كلّ طريق من هذه الطرق على تزويد الإنسان بالمعارف في رأي الراغب؟ وما هي مجالات كلّ منها؟

4-مجالات المعرفة:

تحدّد مجالات المعرفة عند الراغب الأصفهاني حسب الطرق الموصلة إليها، فكلّ طريق يمكن الإنسان من تحصيل جملة من المعارف، فيما يقصر عن إمداده بمعارف أخرى، تكون مجالاً لطريق آخر غيره، لتكامل كلّ هذه الطرق جميعاً، وتيسّر للإنسان الحصول على كلّ المعارف الضرورية التي من خلالها يتمكن من تأدية وظيفته التي أنيطت به.

أولاً: مجالات المعرفة الحسية:

لقد تقرّر فيما سبق أنّ الراغب يعدّ المعرفة الحسية في أدنى درجة من درجات المعرفة-وإن كان ذلك لا يعني إمكانية الاستغناء عنها-، ويرجع موقف الحسين هذا من المعرفة المتحصّل عليها من هذا الطريق، إلى مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعارف من خلاله، فكلّما كانت المجالات التي في قدرة هذا الطريق الخوض فيها أوسع، كلّما كانت درجته أعلى وأرفع، ولما كان الطريق الحسي لا يمكن صاحبه من الخوض

في مجالات عديدة، بل يقصر به على خوض مجال محدود جداً، وهو المجال الحسي الظاهري من الكون أو عالم الشهادة، وحتى في تحصيله لهذه المعرفة فإنه في حاجة إلى المساعدة من ملكات أخرى للإنسان حتى يتمكن من إدراكها، فإن هذا جعل معارفه في نظر الراغب في أدنى درجة من درجات المعرفة.

ورغم هذا فإن المعارف الحسية- وإن كانت هذه درجتها- فإنها ضرورية للإنسان في حياته لأنها تساهم في تزويده بالعديد من المعارف الدنيوية التي تيسر عليه حياته وتمكّنه من ممارسة واجباته التي أوكلت إليه في هذه الدنيا من المحافظة على نفسه، وعمارة الأرض، فهي تمكّنه من التعرف على بيئته التي يعيش فيها وبالتالي يتزوّد من خلالها بما «يعود نفعها إلى إصلاح الجسم»⁽¹⁾

إضافة إلى هذا، فإنها تُعدّ بمثابة القاعدة التي يركّز عليها الإنسان في التوصل إلى العديد من المعارف المختلفة التي لا يتمكن من إدراكها عن طريق الحواس، وذلك باعتماد معطياتها وتسليمها لمكان آخر يعمل على تحليلها وتركيبها ليصل إلى إدراك العديد من الحقائق التي عجزت الحواس عن إدراكها رغم أنّ المادة الأولية أخذت من خلالها، وهو ما عبّر عنه الراغب بقوله: «...فبالفكر استخراج الغوامض وبالاعتبار تحصيل لتجربة وبالقياس استنباط المجهول بتوسط المعلوم، وبالفراسة الاطلاع على الأسرار»⁽²⁾

فهو هنا، وإن كان مدار حديثه عن ملكات أخرى غير الملكات الحسية، وهي الملكات العقلية إلا أنّه يبيّن بطريق غير مباشر اعتماد هذه الأخيرة على الحواس لتحصيل ما تمكّنت من تحصيله، فالفكر وإن كان في قدرته استخراج الغوامض إلا أنّه لا بدّ له من مادّة أولية يتمكن من خلالها من هذا الاستخراج، فهو لا يقوى على إخراجها لوحده بل لا بدّ له من استخراجها من شيء آخر أو معلومات تمده بها الحواس، والتجربة تحصل للمرء من الاعتبار وما يعتبر الإنسان إن لم يلاحظ أو يسمع أو يقرأ وكان همه لأفعال لا تتأتى له من غير الحواس، فالتجربة لا تقوم من دون ملاحظة.

والأمر ذاته يقال على الاستنباط فهو في حاجة إلى معلوم يأخذه من الحواس يتوصّل من خلاله بعد ذلك إلى المجهول.

أما الفراسة، فإنها لا تكون من دون حاسّي العين والأذن، فالإنسان إذا حُرّم من هاتين الحاستين لن يكن بأيّ حال من الأحوال متّصفاً بهذه الملكة الخاصة من الملكات المميّزة للإنسان، ذلك لأنّ الفراسة هي استدلال «...هيات الإنسان وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله ورتائله...»⁽³⁾؛ وأتى لأعمى أو أصمّ أن يدرك كلّ ذلك، فالفراسة المعتمّدة على هذه الشروط إذن لا يمكن تحصيلها لإنسان فاقد لهذه

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص78.

(2)-المصدر نفسه، ص82.

(3)-الراغب: الذريعة، المصدر نفسه، ص186.

الحواس، أما ما كانت معتمدة على الإلهام من المولى تبارك وتعالى⁽¹⁾، فإنها لا تكون خاضعة لمثل هذه الشروط ولا لغيرها، وهي مستثناة من هذا الحكم.

ثانياً: مجالات المعرفة العقلية،

لقد استمدَّ العقل مكانته عند الحسين انطلاقاً من قدراته على الخوض في مجالات معرفية واسعة جداً مقارنة مع الحواس، فللعقل عند الراغب القدرة على الخوض في المعارف الأخروية كذلك؛ فضلاً عن المعارف الدنيوية.

وإذا كانت قدرة العقل على الخوض في المعارف الدنيوية تكاد تكون واضحة، باعتبار أنها من عالم الشهادة الذي هو في متناول الإنسان وفي احتكاك مباشر معه دائماً، فإنَّ السؤال يطرح حول الكيفية التي يتمكن من خلالها العقل - في رأي الحسين - من الخوض في المعارف الأخروية وعالم الغيب.

01- عالم الغيب: تتضح قدرة العقل على الخوض في عالم الغيب من خلال جملة القضايا التي استدلَّ عليها الراغب بأدلة عقلية، أو التي أوضح إمكانية وقوعها أو وجودها من الناحية العقلية، ومن أهم هذه القضايا: وجود الله تعالى، وُحدانيته عز وجل وُصفاته تعالى، وجود الملائكة وإمكان نعت وأجزاء في الآخرة.

أ- وجود الله تعالى ووحدانيته عز وجل:

ينبسط الراغب معرفة وجود الله تعالى ووحدانيته عز وجل بالعقل الإنساني، فهو لا يجعل ذلك مجالاً للوحي لأنَّ هذا الأخير في رأيه لا يحصل العلم الضروري منه إلاً للأنبياء⁽²⁾، إضافة إلى أن إثباته أصلاً والانتفاع به يعتمد - عنده - على العقل، حيث يقول: «لله عز وجل إلى خلقه رسولان: أحدهما: من الباطن وهو العقل، والثاني: من الظاهر وهو الرسول، ولا سبيل لأحد إلى الانتفاع بالرسول الظاهر ما لم يتقدمه الانتفاع بالباطن، فبالباطن يعرف صحة دعوى الظاهر، ولولاه لما كانت تلزم الحجة بقوله»⁽³⁾

وقول الراغب هذا لا يعني كما هو جلي أنَّ الوحي بحاجة إلى العقل لحدوثه أو حتى ثبوته، - كما احترز من ذلك أبو يزيد العجمي⁽⁴⁾ -، إذ إنَّ من يحتاج إلى العقل هنا هو الإنسان الذي لا بد له من أعمال عقله حتى يتمكن من التمييز بين النبي والمنتني، وبالتالي الأخذ بما يبلغه به أم لا، ثم يحتاج إليه بعد ذلك لإدراك ما جاء به هذا الوحي والاستفادة منه وتمثله في سلوكاته كلها.

(1) - المطالع عجمي، المحرر الثاني، ص 9 - مصدر رسالتي، ص 189 .

(2) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 42.

(3) - الراغب: الزريعة، مصدر سابق، ص 207.

(4) - المصدر نفسه، هامش ص 207.

وللأخذ بالوحي وبكلام الرسول، لا بدّ من الإيمان بالموحي والمرسل، وهذا الإيمان يكون نتيجة العقل، فهذا الأخير وسلوكه لطرق عديدة واعتماده على قدراته الذاتية قادر على إدراك ذلك وإثباته، وأول هذه المسالك التي يسلكها العقل في إثبات الوجود الإلهي هو المسلك الفطري، فمما زوّد به العقل من بديهيات، أن كلّ موجود لا بدّ له من موجد، ولما كان «...كلّ عاقل يعلم أنه مصنوع وآته لم يصنع نفسه ومسبوق إلى غاية لا انفكّك له منها...»⁽¹⁾ علم بالبديهة أن له خالقا خلقه وموجداً أوجده.

وإذا كان اعتماد الراغب لإثبات المعرفة البديهية لله تعالى على العقل وحده، فإنّه استند إلى الوحي حتى يؤكّد صحة ما ذهب إليه حيث عدّ دعوة الأنبياء جميعاً على توحيد الله عز وجل وسكوّتهم عن الدعوة إلى إثبات وجوده تعالى أكبر دليل على أن ذلك مركوزاً في الفطرة الإنسانية منتقداً بذلك المعتزلة الذين أجمعوا على القول بأن معرفة وجوده تعالى مكتسبة⁽²⁾، باستثناء العالّاف والبلخي اللذين ذهبا إلى أنّها اضطرارية⁽³⁾.

فمعرفة الله تعالى على سبيل الإجمال متأتية للإنسان دون حاجة منه إلى الوحي وإن خفيت عنه ذاته تعالى، بدليل قوله تعالى: ﴿فَأَهَمُّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾. «...فنبه أن معرفته سبحانه من الفطرة التي فطر الناس عليها وأن المعاندين وإن قصدوا تغيير هذه الفطرة لم يقدروا عليه، وبه فؤده: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ على أنّهم لا يمكنهم إزاحة هذه المعرفة التي فطروا عليها،... وقوله ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ أي لا يعلمون كون معرفته فطرة ضمّ أنّهم لا يقدرون على تغيير ما قال عليه السلام: [كلّ مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه]⁽⁵⁾، أي لو تُرك لوُجد مائلاً بفطرته إلى قبول الحق...»⁽⁶⁾.

ويواصل مؤكّداً لموقفه هذا مستنداً عليه بنصوص الوحي التي تثبته، ومنها آية العهد أو الميثاق، والتي استدلّ بها قائلاً: «وعلى هذا دلّ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾⁽⁷⁾ الآية، فنبه أن معرفتهم بأنّ لهم ربّاً يربّهم ويرزقهم وينقلهم من حدّ الطفولة والنقص إلى حدّ الكهولة والكمال قد حصلت من جميعهم مؤمنهم وكافرهم، فهذا القرار اعتراف نفوسهم بالعلم المركوز

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 34.

(2)-المصدر نفسه، ص 34-35.

(3)-عبد الستار الراوي: العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (ط1/1980م-1400هـ)، ص 243.

(4)-الروم: آية 30.

(5)-أخرجه البخاري في صحيحه، ج 1، ص 465، ح 1319 كتاب باب «ما قيل في أولاد المشركين» بلفظ «كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء»

(6)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 36.

(7)-الأعراف: آية 172.

في عقولهم»⁽¹⁾. أما ظاهرة الإلحاد الموجودة عند بعض الناس، فإن الراغب يقرّر بأنه ليس إلحاداً حقيقياً، وإنما مجرد تحوّل عن الاعتراف بالخالق عزّ وجل إلى خالق موهوم لهؤلاء، وبالتالي فإن إثبات الفاعل يبقى قائماً، وإنما الاختلاف في تعيينه، حيث قال: «فإن قيل لو كان معرفة وجوده ضرورية لما جحد به الملاحدة قيل: المُلحدّة لم يجحدوا أنّ لهم فاعلاً فعلهم وناقلاً نقلهم في الأحوال المختلفة، وإنما يخالفون الموحّدين في تعيين هذا الفاعل وفي صفاته وتوحيده، وكلّ هذا يُعلم بالاستدلال، وإن وُجد من جحد أنّ له فاعلاً ويقول نحن انفعّلنا بأنفسنا، فذلك أمّا موف في عقله، وأمّا جاحد خبيث في طبيئته، ثم قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُمَا مَآبِقَ بَيْنَهُمَا أَنفُسَهُمْ﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

وحديثنا نجد عالمين من العلماء المعاصرين، وهما كلّ من الفلكي سير فريد هويل والرياضي هندي الملحدين بتصريح منهما وتأكيدهما لذلك في كتابهما "التطوّر من الفضاء" يقرّران في الكتاب نفسه «... أنّه لا تكاد توجد فرصة لظهور الحياة عن طريق التوالد التلقائي من الطين، وبالتالي فإنّ الحياة لا يمكن أن تكون نشأت عن طريق المصادفة البحتة، وأنّه لا بدّ من وجود عقل مدبّر يفكر، ويُدع لهدف معيّن...»⁽⁴⁾ وهكذا، وعلى الرغم من اعتراف المؤلفين الصريح بالإلحادهما «فإنّهما لا يجدان أمامهما مفرّاً من أن يكتبنا الفصل الأخير من الكتاب تحت عنوان الله»⁽⁵⁾؛ ذلك لأنّ بحثهما العلمي الدقيق أوصلهما إلى استحالة وجود هذا الكون دون إرادة سابقة عاقلة هي التي كانت وراء وجوده وبضامه الذي هو عنده.

وإذا كانت معرفة المولى عزّ وجلّ البديهية التي تُخرج صاحبها من حدّ الجحود مركززة في النفس البشرية، والعقل قادر-بأدنى تأمل منه على إدراكها؛ فإنّ معرفته تعالى المكتسبة تنقسم إلى شقين، شق في مقدور العقل تحصيله، وهو «معرفة ذاته ومن هو...-و...معرفة وحدانيته»⁽⁶⁾، وشق لا سبيل للعقل إلى إدراكه⁽⁷⁾، وهو «معرفة أوصافه المترهة...-و...معرفة أوصافه المجددة»⁽⁸⁾.

يقول أبو القاسم في تحديده للطريقة المتوصّل بها إلى معرفة الله تعالى: «إنّما معرفة الله تعالى بظهور آثاره والاستدلال بأفعاله»⁽⁹⁾، ومعنى هذا أنّ الراغب يعتمد في إثبات وجود الله تعالى ومعرفته عزّ وجلّ على الدليل الإتي، أي الاستدلال بالآثر على المؤثر، وهو دليل عقلي كما هو معلوم.

(1)-الراغب، للمصنف كتابه في أصول الدين، ص 36.

(2)-النمل: آية 14.

(3)-الراغب، المصدر السابق ص 38.

(4)-مصطفى سعيد الخن وعي الدين ديب مستو: العقيدة الإسلامية: أركانها-حقائقها-مفرداتها، دار الكلم الطيب،

بيروت، (ط 1419/3هـ-1999م)، ص 163-164.

(5)-المرجع نفسه، ص 164.

(6)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 32.

(7)-كما سيأتي بيانه في مجالات الوحي.

(8)-الراغب: المصدر السابق، ص 32.

(9)-المصدر نفسه، ص 42.

ويضاف إلى هذا الدليل جملة من الأدلة العقلية التي اعتمدها الحسين لإثبات وجود الله تعالى ومعرفة عز وجل، أهمها:

الدليل اللّمي*⁽¹⁾، دليل بطلان الدور والتسلسل**⁽²⁾، ودليل السر والتقسيم***⁽³⁾، ودليل الحركة****⁽⁴⁾، وكلّ هذه الأدلة العقلية استخدمها الحسين من أجل إثبات وجود الله عزّ وجل ونفي التجسيم والتشبيه عنه وإثبات الوجدانية والتّزيه له تبارك وتعالى.

⁽¹⁾-الدليل اللّمي: هو الاستدلال بالمؤثر على الأثر: «وقد يقال فيه هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، الاستدلال بالخالق على الخلق...». عمار جيدل: بديع الزمان التورسي وإثبات الحقائق الإيمانية (المنهج والتطبيق)، شركة نسل للطبع والنشر والتوزيع، اسطنبول، (ط1/1422هـ-2001م)، ص157، والجرجاني: شرح المواقف، مرجع سابق، ص14.

⁽²⁾-ويتجلّى في قوله: «والدلالة على أنّه لا بدّ للعالم-لما كان موجوداً-من موجدٍ ومحدّثٍ، هو أنّ الموجدَ والمُوجدَ من باب المضايقة التي يحصل أحدهما بنحصول الآخر، فإنّ المحدّث وإن تقدّم بالذات عن المحدّث من حيث الإحداث يتلازمان». الاعتقادات، مصدر سابق، ص50.

⁽³⁾-الدور والتسلسل: الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وهو نوعان: مصرّح كتوقف أ على ب وبالعكس؛ ومضمّر كتوقف أ على ب وب على ج وج على أ؛ والتسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية. انظر: الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص105: 57.

⁽²⁾-ويتجلّى في قوله: «...كلّ مُوجدٍ إمّا أن يكون غير مُوجدٍ كالجمادات، أو موجدٍ كالإنسان أو موجدًا غير موجدٍ وهو الباري تعالى وموجد الكلّ ومحدّثه يجب أن يكون هو الموجد الذي ليس بموجد، وذلك لأنّ الفاعلين والموجدين لا بدّ أن يقف على واحد لا يتجاوز، لأنّه لو لم يقف كان إمّا ذاهباً إلى غير نهاية أو دائراً وكلا القولين ظاهر البطلان». الاعتقادات، مصدر سابق، ص51.

⁽³⁾-السر والتقسيم: «كلاهما واحد، وهو إيراد أوصاف الأصل أي المقيس عليه، وإبطال بعضها لتعيّن الباقي للعلية، كما يقال علّة الحدوث في البيت، إمّا التأليف أو الإمكان، والثاني: باطل بالتخلّف لأنّ صفات الواجب ممكنة بالذات، وليست حادثة، فتعيّن الأوّل». الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص116.

⁽³⁾-ويتجلّى ذلك في قوله: «...المحدّث لا يخلو من ثلاثة أوجه: إمّا أن يكون مُحدّثاً بلا مُحدّث وذلك محال...، وإمّا أنّهم أحدثوا أنفسهم وذلك باطل لأنّه لو أحدث نفسه لكان إحداثه إمّا في حال العدم، ومحا أن يكون المعلوم فاعل لشيء، وإمّا أن يكون إحداثه لها في حالة الوجود، والشيء إن وُجد فقد استغنى عن موجد له... فلم يبق إلاّ الوجه الثالث، وهو: أنّ خالقهم غيرهم من حيث أنّه كالمطوّق به، إذا القسمة لا تخرج عن هذه الثلاثة وبإبطال الاثنين ثبوت الثالث». الاعتقادات، مصدر سابق، ص50.

⁽⁴⁾-دليل الحركة: الحركة هي تبدّل حال الذات، أو هي خروج من القوّة إلى الفعل لا في آن واحد، وأمّا حركة الكلّ فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط، مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط، وأسرع منها. انظر: فايز الداية: معجم المصطلحات العلمية العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت/دار الفكر، دمشق، (ط1/1410هـ-1990م)، ص76، 152.

⁽⁴⁾-ويتجلّى ذلك في قوله: «...إنّ وجود شيء متحرّك غير محرّك دليل على وجود محرّك غير متحرّك، لأنّ كل ما أحد-

وهو، وإن كان قد اعتمد على هذه الأدلة العقلية في إثبات كل ذلك، فإنه كان في كل مرة يرجع إلى النصوص الوحي والاستعانة بها، وذلك لما تحمله البعض منها بين طياتها من مدلولات الأدلة ذاتها التي اعتمدها لإثبات ما سبق ذكره، فإن لم تكن، فإنه يفسرها على وجه يجعلها تدل على ما يريد إثباته⁽¹⁾ وعليه، فإن الراغب، وإن كان اعتماده كبيراً على العقل في إثباته لهذه القضايا، فإنه لم يهمل الوحي كلية، وإنما جعله مستند الذي يستند إليه في كل مرة ومرجع الأساس الذي يؤكد به صحة ما ذهب إليه- وإن كان ذلك بإخضاع معانيه في بعض الأحيان على غير ما يقتضيه-

وإذا كان هذا منهجه في هذه المسألة، فهل حافظ عليه مع بقية المسائل الأخرى بما فيها تحديد صفات المولى عز وجل أم أنه حاد عنه؟
ب- صفات الله عز وجل ووحدايته:

لقد أولى الراغب عناية خاصة لوحداية الله عز وجل وتمجيده، إذ نجد بعدد ساق جملة من الأدلة العقلية- التي استقاها من آيات الذكر الحكيم أو ما استعان به من مخزونه الثقافي الواسع- على وحداية الله تعالى وإثبات وجوده، يفرد صفة الوحدانية بفصول خاصة، لينطلق هذه المرة في التدليل عليها من لفظة الواحد والوحدة وتحليلها وبيان معانيها المختلفة، وأي هذه المعاني ينطبق على اتصاف الخالق عز وجل بهذه الصفة وأيها يتناق معها فيحصر هذه المعاني في أربعة معان أو في أربعة أوجه يستعمل فيها لفظ الواحد، هي الجنس أو النوع، المتصل، معدوم النظر وممتنع التجزي⁽²⁾، ليخلص بعدها أن إطلاق صفة الواحد على الباري عز وجل لا يكون بأي وجه من هذه الوجوه الأربعة، وإنما يطلق ويُقصد به الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه.

ويستدل الراغب على موقفه هذا بقوله: «...والذي يدل على أن الباري سبحانه وتعالى واحد بالذات لا شريك له ما نبه الله عز وجل بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾⁽³⁾ وقوله: ﴿مَا آتَاكَ اللَّهُ مِنْ وَكِدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ لَكُلِّ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾⁽⁴⁾، فأخبر لو كانا اثنين لانفصل كل واحد منهما عن الآخر وانحاز بذاته عنه

¹ طرفه ووسطه موجودان فطرفه الآخر موجود لا محالة، وهذا هو الذي اقتضى أن يوجد فاعل غير مفعول، كما وجد مفعول وغير فاعل ومفعول هو فاعل...»، الاعتقادات، ص 55.

⁽¹⁾ -ومن أقوى الأدلة على استعماله هذه ما جاء في قوله: «...والدلالة على كون العالم مخلوقاً أشياء منها ما نبه عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَلَّ هِيَءَ خَلْقًا زَوْجِينَ لَعَلَّهُمْ يُزَكَّرُونَ﴾*، وعنى بالزوجين هاهنا الجوهر والصورة المركبتين لا الزوجين الذكر والأنثى فقط...» الاعتقادات، ص 49،* الذاريات، الآية 49.

⁽²⁾ -الراغب: الاعتقادات: مصدر سابق، ص 69-70.

⁽³⁾ -الأنبياء: الآية 22.

⁽⁴⁾ -المؤمنون: الآية 91.

ولوقعت أفعالهما منقسمة، ولوجب أن يكونا إما متساويين في القوة وإما متفاوتين ولو تفاوتت قواهما لصار أحدهما غالبا والآخر مغلوبا متميزاً عن أفعال نده ولو كان كل واحد قادر على ما يحدثه شريكه لذهب كل إله بما خلق صاحبه فلم يحصل لهما فعل البتة، فأشار بقوله: «إذا لذهب كل إله بما خلق» إلى تساويهما في القوة، ويقول: «ولعلا بعضهم على بعض» إلى تفاوتهما فيها⁽¹⁾.

وباستدلال الراغب بهاتين الآيتين الكريمتين وتحليله لهما خلص إلى أن مفهوم الواحد الذي يُطلق على البارئ عز وجل إنما يُقصد به نفي النده له تعالى أو الضد عنه عز وجل، لأن وجود النده أو الضد له تعالى يُحلّ بنظام الوجود بأسره، فالنَدان لا يمكن أن يشتركان في إيجاد الكون، كما أنه لا يمكن أن يوجد أحدهما كل ما في الكون والآخر لا يوجد شيئاً لأن العاطل لا يمكن أن يكون إلهاً، فبقي أن ينفرد كل منهما بإيجاد جزء من هذا الكون، وهو ما عبّر عنه الراغب بقوله: «...لو كان اثنين لانفصل كل واحد منهما عن الآخر وانما بذاته عنه ولوقعت أفعالهما منقسمة»، ولو كان هذا الحاصل في واقع الأمر لما وجدنا هذا التناسق التام والنظام الباهر السائد في الكون بأسره، لأن كل منهما عندما يفعل سيفعل على النسق الذي يراه هو ويستحيل اتفاقهما على نسق واحد مع تميزهما واختلافهما واستقلالهما بأفعالهما فكان النظام والانسجام⁽²⁾ في الكون إذا دليلاً على نفي النده؛ أمّا نفي الضد فإنه أوضح بكثير من نفي النده، إذ أن الضد لو وجد فلا يخلو وجوده من أمرين عبّر عنهما الراغب بكونه إما أن يكون متساوياً مع الطرف الآخر في القوة أو يخالفه فيها، فإن خالفه وكان أقوى منه كان هو الإله وكان واحداً فقط، أمّا إذا تساوى فإن كلا منهما يكون قادراً على القضاء على ما أتى به الآخر من أفعال فلا يكون هنا كون ولا وجود، ولما كان الواقع يثبت وجود هذا الكون والعالم فإن نفي الضد عنه تعالى يصير بديهياً.

وبنفي الضد والنده عنه تعالى يكون الراغب قد أثبت وحدانيته عز وجل في الواقع على حدّ تعبير فلاسفة عصره ويُقصد بهم ابن سينا على الخصوص⁽³⁾ الذي قال: «الأول لا نده له، ولا ضد له، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا إشارة إليه إلا بتصريح العرفان العقلي»⁽⁴⁾.

وإذا كان الخالق عز وجل واحداً في الواقع بمعنى أنه لا شريك له ولا نده ولا ضد، فإنه واحد أيضاً في التصور الذهني، ويُقصد بذلك بساطته وعدم تركبه من أجزاء تعالى الله عن ذلك علواً عظيماً، والذي يدلّ على ذلك عند الراغب هو نفي المثل عنه، والمثل هو المشارك لمثله... في معنى ما ذاتياً فيهما أو عرضياً

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 70-71.

(2)-انظر في هذا الشأن: عمار جيدل: بديع الزمان النورسي، مرجع سابق، ص 264-265.

(3)-انظر سالم مرشان: الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص 95-96، ومحمد البهي: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الفكر، بيروت، (ط5/1391هـ-1972م)، ص 427.

(4)-ابن سينا: الإشارات، مرجع سابق، القسمان 3 و4، ص 481.

أو ذاتيا في أحدهما وعرضيا في الآخر...»⁽¹⁾، ولما كانت «...كلّ مماثلة لا تنفك من أحد ثلاثة أوجه: إمّا من حيث الجنس ويقال له التّد، أو من حيث الكمية ويقال له المساواة، أو من حيث الكيفية ويقال له الشبه، ويدلّ على صحّة ذلك أنّه إذا قيل كيف هذا فيقول كذا فنح المخاطب بذلك متى عرف الممثل به، وكلّ هذه الثلاثة يستعمل فيها المثل، فالمثل عام في جميع ذلك...»⁽²⁾، وثبت من قبل أنّ الخالق عز وجل لا ندّه ولا مساوٍ ومن ثمّ فلا شبيه له تعالى؛ وإضافة إلى هذا فإنّه «...ما من شيئين إلّا والتركيب المختلف الذي فيهما يصح أن يقال هو مثل الآخر ويصح أن يقال ليس مثله فيصدق القولان جميعا من وجه، ويكذبان من وجه... ويصحّ في كلّ ما أثبتته له المماثلة أو نفيت عنه أن يستثنى منه، فيقال هذا مثل هذا إلّا في كذا وليس هو مثله إلّا في كذا ويكون ذلك صحيحا والباري سبحانه لما لم يكن فيه تركيب بوجه من الوجوه ولا يشاركه شيء في سبب من الأسباب صار إذا قيل «ليس كمثله شيء»⁽³⁾ كان هذا القول فيه صدقا من كلّ وجه حتى لا يصح أن يستثنى منه فيقال إلّا في كذا... وذلك أنّه تعالى لا جنس له ولا كفية ولا كمية ولا مشاركة بينه وبين شيء في معنى من المعاني يرجع إلى ذاته، فإذا لا مثل له كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽⁴⁾.

وكذا يصير الخالق عز وجل واحدا في ماهيته بمعنى بساطته تعالى في التصور الذهني على رأي الفلاسفة، إذ واجب الوجود عندهم: «...لا يشارك شيئا من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي، فلا يحتاج... إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته... فذاته ليس لها حدّ، إذ ليس لها جنس ولا فصل»⁽⁵⁾.

ورغم أنّ الراغب اتّفق مع ابن سينا، ومنه مع الفلاسفة المشائين إلى حدّ كبير في تحديدهم لمعنى وحدانية الخالق عز وجل إلّا أنّه لم يصل إلى النتيجة ذاتها التي وصلوا إليها، فإذا كان هؤلاء قد وصلوا من نفهم التركيب عن الخالق عز وجل وإثبات بساطته في التصور الذهني على نفي الصفات عنه⁽⁶⁾، فإنّ الراغب على العكس من ذلك وصل إلى إثبات صفات الله عز وجل والإقرار بها، وإذا كان مرتكز الفلاسفة في نفي الصفات هو العقل الذي أثبتوا به وحدانيته تعالى، فإنّ الراغب جرّده من هذه الصلاحية معلناً عجزه -رغم قدراته الكبيرة- عن الخوض في مثل هذه القضايا قائلا: «...قد كان الحق أن نرّه الله عز وجل عن أن نذكره بالألسنة اللحمية فضلا عن أن نصفه بالصفات البشرية.

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 74.

(2)-المصدر نفسه، ص 74.

(3)-الشورى: آية 9.

(4)-الراغب: الاعتقادات، المصدر السابق، ص 75.

(5)-ابن سينا: الإشارات، مرجع سابق، القسمان 3 و4، ص 478.

(6)-انظر: محمد البهي: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مرجع سابق، ص 436.

لولا أنه تعالى أطلق لنا أن نصفه بألفاظ بينها لنا النبي -صلى الله عليه وسلم- والكتاب، وذلك رحمة منه لئلا تحار في معرفته الألباب»⁽¹⁾.

ولم يكتف بهذا وحسب، بل انتقد موقف الفلاسفة في نفي الصفات وبين تناقضهم مع أنفسهم فقال: «ذهب أصنف الفلاسفة أن الله تعالى لا يوصف إلا بألفاظ السلب والنفي من دون إثبات،... قالوا لأن لفظة الإثبات توهم تركباً ويقتضي أن يكون هو سبحانه محلاً لمعان يتغير بحسب تغيرها وتعالى الله عن ذلك في صفته، ولأنه لا يجمع بين البارئ تعالى وبين معقولاته في صفاته، فإن ذلك يقتضي شركة، وهذا قول تضاده الشريعة، على أن هؤلاء اضطروا إلى استعمال أسماء مقرونة بصفات، فقالوا: هو الإنيّة المحصنة، والهوية بالحق، وهذا إثبات إنيّة ووصف، لأنهم لو لم يصفوها بالحق والحق لأشركوا به، كما له إنيّة وهوية...»⁽²⁾

وبهذا يكون الراغب قد أقرّ بمحدودية العقل في المجال الغيبي، وإن فسح له المجال في تقرير بعض قضاياها كإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته بناءً على معطيات يستقيها العقل، إما من عالم الشهادة ودلالته على الخالق عز وجل وصفاته أو من آيات الذكر الحكيم وما فيها من إشارات واضحة وبيانات لما يعجز العقل -رغم قدراته الواسعة- على إدراكه لأنها لا تقع تحت نطاقه وليست في متناوله، فهو إذن قد يقدر على التدليل عليها بناءً على معطيات يستقيها من واقعها لكنه لا يقدر بأي حال من الأحوال الوصول إلى إدراك كنهها وحقيقتها فـ«... غاية معرفتنا الله، أن نعرف أنواع ^{الموجودات} الحسوسها ومعقولاتها، ونعلم أنه تعالى ليس بشيء منها ولا مشبها لها، ولذلك أمرنا بالتفكير في الآية فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽³⁾، ونهينا عن التفكير فيه فقال عليه السلام: [تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله]⁽⁴⁾... وقيل: «أعرفهم بالله أحهلهم بالله»⁽⁵⁾، أي لا يتصوره تعالى متصور ولا يتوهمه متخيل...»⁽⁶⁾.
فالعقل إذن، مجرد مستوعب وفاهم لحقائق العقيدة التي جاءت بما نصوص الوحي ودلت عليها مخلوقات المولى تبارك وتعالى، وليس مكتشفاً ومولداً لها على سبيل الاختراع يكتشفها ابتداءً ودون

(1)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 75-76.

(2)- المصدر نفسه، ص 79.

(3)- الأعراف: الآية 185.

(4)- البيهقي: شعب الإيمان، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسوي زغلول، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت،

(ط) 1410/1 هـ - 1990 م، ص 136، ح 120.

(5)- ذكر محقق الاعتقادات شمران العجلي أن القول بوجود في ترجمة أبي يزيد البسطامي في حلية الأولياء، إلا أنني لم أعر

عليه بلفظه، وإنما وردت له بعض الأقوال في عميد المولى عز وجل. انظر السبكي حلية الأولياء، ص 136، مرجع سابق.

ص 74 - 72 .

(6)- الراغب: المصدر السابق، ص 76-77.

مقدّمات أو استعانة بالغير⁽¹⁾.

وإذا كان هذا شأن العقل مع أعظم حقيقة في الوجود وهي الحقيقة الإلهية، فماذا عنه مع بقية مسائل العقيدة وقضاياها، وهل كان للعقل فيها حظ أوفر وقدرة أكبر على إدراك حقائقها وكنهها؟ أم أنّ قدراته فيها أيضا كانت محدودة؟

ج- وجود الملائكة:

إذا كان الراغب قد انطلق من دليل الفطرة والدليل الإثبي لوجود المولى تبارك وتعالى، فإنّه هذه المرّة انطلق من الدليل اللّمي لإثباته لوجود الملائكة حيث استدلّ على ذلك بكمال قدرة الله عزّ وجلّ وحكمته اللتين تقتضيان إمكان إيجاد مخلوقات روحية محضة كما وُجِدَت مخلوقات مادية محضة، حيث قال: «وجملة الأمر أنّ من أقرّ بالباري سبحانه وقدرته لم يمتنع من وجود الملائكة والشياطين فإنّ ذلك داخل تحت قدرة الله تعالى والحكمة لا تمنع إيجادهما، بل تقتضيهما، فوجودها إذا ممكن...»⁽²⁾

ثمّ أردف قائلا: «...ومن صفته، القادر، التام القدرة إيجاد كلّ ضدّين لما لم يكن محالا، فلمّا جعل تعالى بإزاء الشّيء القائم بذاته وهو الجوهر، الشّيء الذي قوامه بغيره وهو العرض...، كذلك جعل بإزاء الخلق الذين يُحسون وهم الأجسام الكثيفة خلقا لا يُحسون وهم الروحانيات اللطيفة، وذلك أحد ما نبّه عليها بقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رَوْحَيْن﴾⁽³⁾، فدلّ ذلك على أنّ الروحانيات موجودة»⁽⁴⁾

وإذا كان إثبات وجود الملائكة ممكنا من حيث العقل مع ورود الشرع بذلك، فإنّ إثبات الإيمان بهم ليس في مقدور العتس، وإنّما ذلك من اختصاص الشرع وحده كما يبرّر الحسين⁽⁵⁾.

د- إمكان البعث والجزاء:

يرتكز الراغب في إثباته لإمكانية البعث والنشور على جملة من الأدلّة العقلية، أهمّها: دليل العناية، دليل الحكمة، ودليل الغائية أو القصدية في الخلق، حيث يقول في ذلك: «إنّ حكمة الله تعالى التامة لا تقتضي أن يقتصر بالإنسان على هذه الحياة الدنيوية الخسيسة المضمحلّة مع عظم عنايته تعالى به وخلق ما في الأرض لأجله كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾⁽⁶⁾، وأنّ يخصّه بالعقل والنطق

(1)- عبد المجيد النجار: العقل والسلوك في البنية الإسلامية، منشورات مطبعة الجنوب، مدين، (دط/ربيع الأول 1400هـ - جانفي 1980م)، ص 91.

(2)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 145.

(3)- الذاريات: الآية 49.

(4)- الراغب: المصدر السابق، ص 145-146.

(5)- المصدر نفسه، ص 147.

(6)- البقرة: الآية 29.

والسياسة والتدبير وما فيه من عجائب التركيب ثم يفنيه من غير قصد آخر، وقد نبه تعالى على ذلك بقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾⁽¹⁾، ولأن ذلك يؤدي إلى أن يكون في خلق الإنسان غرض يُقصد به وكمال ينتهي إليه، إلا ما جعل له في الدنيا من الأكل والشرب والفساد وهذا مما تعافه العقول...»⁽²⁾.

فبين بقوله هذا، أن العقل لما كان قد وقف على العديد من الغايات التي أوجد الله تعالى لأجلها الكثير من مخلوقاته، ولما كان قد استقرّ فيه أن المولى تبارك وتعالى حكيم في أفعاله، ولما وقف على مقدار العناية التي اختصّ بها الإنسان دون غيره من المخلوقات، وأنه كلف بحمل الأمانة دونهم، وأنه لما كان قد يخرج من هذه الدنيا ولم يلق فيها أي جزاء على أفعاله، فإنه كان لابدّ- في نظر العقل- من وجود عالم أكمل من هذا يجازى فيه الإنسان على حسب فعّاله إن خيراً فخير وإن شراً فشر، ولا يكون ذلك إلا بالإقرار ببعثه ونشوره بعد فنائه واضمحلاله، وحتى يتمّ هذا الجزاء على أكمل وجه، فإنه لابدّ أن يكون للإنسان ككلّ متكامل وليس لأحد جزئيه دون الآخر، وهذا ما حذا بالراغب إلى إثبات البعث الثنائي للإنسان، أي بعث جسده وروحه معاً، لا الروح وحدها كما ذهب إليه بعض الفلاسفة⁽³⁾، حيث قال: «الإنسان مبعوث وينشر بروحه وبدنه جميعاً على الإطلاق... والعقل يقتضي ذلك، فقد جعل الله تعالى الإنسان على وجه يصلح له، وبيان ذلك: أنه تعالى خلق خلقاً للعالم العلوي وهم الملائكة، وخلق خلقاً للعالم السفلي وهم الحيوانات والبهائم، وخلق للعالمين خلقاً وهم الإنسان وجعل له قوتين قوة الملائكة وهي العقل والعلم والفكر والمعرفة بعبادة الله تعالى وحلافته، وقوة الحيوانات وهي الشهوة والخسبة والغذاء والشهوة، وكما أنه بقوته يصلح هذا العالم كذلك يصلح بقوته لذلك العالم»⁽⁴⁾.

ويردّ على من ينكرون ذلك معتمدين على طبيعة البدن الإنساني وما يعتره من تغيرات واستحالات فيقول: «...وليس لقائل أن يقول كيف يصلح البدن للبقاء الدائم وهو مركّب من الأركان الأربعة المستحيلة المتعادية، على الأوقات، فإن الله تعالى يعيد الأبدان على وجه ينتفي عنها الاستحالات والتغيرات والذبول والاضمحلال، وإلى ذلك أشار بقوله تعالى: ﴿وَوَدَّعَيْنَاكُمْ فِيمَا لَّا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁵⁾ تنبيهاً على أنه تعالى يعري الأبدان عن الاستحالات المعهودة في الدنيا ونحن لا نعلم في الشاهد أبداناً متعرية عن ذلك، ولكن من

(1) - : المومنون: الآية 115.

(2) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 191-192.

(3) - انظر الصفحة 47 من هذا البحث.

(4) - الراغب: المصدر السابق، ص 224.

(5) - : الواقعة: الآية 61.

عرف قدرة الله تعالى علم أنه لم يعي بالخلق الأوّل كما قال تعالى: ﴿أَهْمَعِبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُوَ فِيهِ كَيْسٌ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾⁽¹⁾، لم ينكر أنه قادر على تغيير قوى الأبدان وجعلها على وجه يصحّ عليه البقاء بلا فناء⁽²⁾.

وهكذا، وإذا كان العقل قادرا على إثبات البعث والنشور للإنسان بشقيه عند الراغب، فإنه لا يقتصر على ذلك وحسب، بل إنّ في قدرته إثبات الجزاء الأخروي كذلك، وهو ما نلمسه من رده على من أنكر إمكانية حصول الأكل والشرب وغيرها من الملذات في الجنة، حيث قال: «...ومن استبعد ذلك فلاّته تصوّر أبدانا وأطعمة مستحيلة، فأنكر أن لا يكون من بينها فضلات ولو نظر ببصيرته، وتأمّل ما للإنسان في الدنيا من الأغذية التي لا ثقل لها ولها طيب كطيب المسك لا بل فوقه ليشهد بذلك وهو الآداب والعلوم الحقيقية، فإنّ ذلك غذاء الأرواح كما أنّ الطعام غذاء الأشباح... ومعلوم أنّ تلك الأطعمة يتناولها الإنسان فلا يستحيل إلى قاذورات ولا يرجع إلى فضولات، بل يفيد فلا يستحيل ربحا أطيب من المسك فليس بعجب إذا أن يجعل الإنسان في دار البقاء بلا فضول ولا خبث»⁽³⁾.

ولم يكتف الحسين بالاستدلال على إمكان هذا النوع من الجزاء للإنسان في الجنة بما يحصله من لذات مترهّنة عن القاذورات من العلم والمعارف، بل استدلل أيضا على ذلك ببعض المخلوقات الموجودة في عالم الشهادة والتي رغم أنّها تتغذى منه/من أوراقه/وأشجاره/إلاّ أنّها تنتج منه الحرير والعسل بدل الفضلات المستقدرة التي تنتجها بقية الحيوانات الأخرى، مما يؤذن بإمكان وقوع مثل ذلك للإنسان في الجنة⁽⁴⁾.

قال الراغب معلقا على ذلك: «...ومن تدرب في المعقولات يسهر عليه حلّ هذه الشبهات التي تعترى المعتمدين على الحواس والمشاعر دون الألباب الخردة...»⁽⁵⁾.

فللعقل الإنساني عند الراغب قدرات فائقة، تسهّل عليه الوصول إلى إدراك العديد من القضايا الغيبية -فضلا عن قضايا عالم الشهادة كما سيأتي بيانه-، وتجعل بذلك عالم الغيب في متناوله إلى حدّ ما، وهو ما أنكرته أرقى الفلسفات الغربية وأكثرها توفيقا في تحديد طرق المعرفة الإنسانية، وهي الفلسفة النقدية الكانطية، حيث إنّ كانط، وإن وُفقَ نوعا ما في جمعه بين العقل والحس كسبيلين من سبل الوصول إلى المعرفة، فإنّه نفى إمكانية دخول المجال الغيبي في نطاق المعرفة العقلية الإنسانية، حتى ولو كان ذلك من باب

(1)- ق: الآية 15.

(2)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 224-225.

(3)- المصدر نفسه، ص 247.

(4)- المصدر نفسه، ص 247-248.

(5)- المصدر نفسه، ص 248.

إثبات قضايها أو نفيها، فهو وإن كان «...لا يزعم أنه لا وجود لموضوعات الميتافيزيقيا...-فإنه-يرى أنه ليس في وسع عقلنا إدراك وجودها وماهيتها»⁽¹⁾، والسبب في ذلك أن العقل لا يمكنه إدراك ما هو خارج الإدراك الحسي، فكانت وإن كان قد أعطى للعقل مكانة هامة في نظرية المعرفة التي جاء بها إلا أنه جعله حبيس الإدراكات الحسية، وحتى عندما اعترف بامتلاكه لمقولات أو معانٍ أولية يحكم من خلالها على الظواهر والمعطيات الحسية؛ فإنه أنكر أن يكون بإمكاننا أن نستخدم هذه المقولات في موضوعات متعالية أو على المطلق نفسه لأنها تفقد بذلك كل معنى لها، والسبب في ذلك أن كانت-وإن جعل للعقل بعض القدرات المستقلة عن الحواس-فإنه أرجع أفكاره الأولية أو المعاني الأولية التي يمتلكها مستمدة من الحواس ذاتها، وبالتالي فإنه مهما علت قدرات العقل المستقلة هذه فإنها تبقى غير قادرة عن الاستغناء عن المعطيات الحسية⁽²⁾.

وكانت في هذا الجانب لابد من النظر إليه ككانت المؤمن قبل النظر إليه ككانت الفيلسوف، إذ من المعلوم أن ديانتها المسيحية تنص على ضرورة إبعاد العقل وعجزه المطلق عن إدراك الأمور الغيبية ولا حتى الاستدلال عليها؛ في حين أن الإسلام لا يعترف بإيمان خالٍ من التعقل:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتْلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽³⁾، ﴿مَنْ آتَى اللَّهَ بِحَدِيثٍ فَلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَهْلًا تُبْصِرُونَ﴾⁽⁴⁾، ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁽⁵⁾، ﴿لَقَدْ خَرَّأْنَا لَجَنَّتِهِمْ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَفَّارًا لِّمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾⁽⁶⁾، وغيرها من آيات الذكر الحكيم العديدة التي تدعو صراحة إلى ضرورة استخدام العقل، أو تبين مصير من أغفلوا عقولهم فضلوا عن سواء السبيل.

02-إثبات الوحي: إذا كان الراغب يعترف بطريق الوحي كطريق مستقل للمعرفة خارجي عن نطاق قدرات الإنسان الذاتية في تحصيل المعارف المختلفة، وإقراره بأن طريقاً سهياً جاء لتزويد الإنسان بما ليس في استطاعته تحصيله لوحده، فإنه يُخضع إثبات هذا الطريق، والاستفادة منه إلى العقل الإنساني، فالراغب يرى أنه ليس بإمكاننا التأكد من صدق الآتي بهذا الطريق-أو مدعي النبوة-إلا بعرض ما يأتي به على العقل

(1)-إبراهيم زكريا: كانت، مرجع سابق، ص160.

(2)-المرجع نفسه، ص97.

(3)- آل عمران: الآية190.

(4)- القصص: الآية72.

(5)- الملك: الآية10.

(6)- الأعراف: الآية179.

ليحكم بعد ذلك على صدقه من عدمه، وبناءً على هذا الحكم العقلي يتقرر ما إذا كان ما أتى به وحياً حقاً أم لا، وفي ذلك قال: «...ولله عزّ وجلّ إلى خلقه رسولان، أحدهما: من الباطن وهو العقل، والثاني: من الظاهر وهو الرسول، ولا سبيل لأحد إلى الانتفاع بالرسول الظاهر ما لم يتقدّمه الانتفاع بالباطن، فالباطن يعرف صحّة دعوى الظاهر، ولولاه لما كانت تلزم الحجّة بقوله...»⁽¹⁾.

ويواصل الراجح مؤكداً ضرورة العقل ودوره في التأكّد من صحّة قول مدّعي النبوة «...فالعقل: قائد والدين مدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقياً، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائراً، واجتماعهما كما قال الله تعالى: ﴿نُورٌ مَلَى نُورٍ﴾⁽²⁾...»⁽³⁾.

ويعدّ قول الراجح هذا من أوفق الأقوال المبيّنة لحقيقة العقل والشرع وضرورة كلّ واحد منهما للإنسان ليتمكّن من تحقيق وظيفته المنوطة به على وجه الأرض، واستحالة تحقيقه لذلك بالاعتماد على أحدهما دون الآخر؛ فلو أنّ الإنسان اعتمد العقل وحده لحرّ واضطرب وعجز عن الوصول إلى حقائق ومآلات العديد من القضايا والمسائل التي تعترضه في هذه الدنيا، ولوجد نفسه يتخبّط في كثير من الأحيان وتفني الأجيال منه تلو الأجيال أعمارها في السعي للإجابة عن أسئلة مصيرية، دون أن تصل إلى جواب شافٍ، فكّلما وصل جيل إلى جواب جاء من بعده وبرهن وأكّد خطأه، وخير نموذج لذلك الأسئلة الكبرى: من أين؟ وإلى أين؟ هذه الأسئلة حارّ في الإجابة عليها كل عالم نحير.

والأمر ذاته يقال عن الوحي وحده، فلو أنّ الإنسان لم يزوّد بالعقل لفهمه وإدراك مراميه وغاياته الأساسية التي جعلت لتحقيق الغاية الكبرى-عبادة الله تعالى وعمارة الأرض-لما استفاد منه في شيء، والمنكر لذلك يوجّه إلى الشرع ذاته، ويسأل ما بال الشريعة قالت برفع القلم عن الجنون وبيده الوحي موجود، لماذا لم يأمر ويؤتّى أليس الشرع موجوداً وثابتاً وحاضراً ومترّلاً؟

ثمّ ما بال الآية الكريمة تصف اليهود بأنهم حميراً يحملون أسفارا⁽⁴⁾؛ فاليهود لم يعطوا التوراة إعطاءً مادياً فرفضوا حملها، وإنّما المقصود بقوله تعالى: ﴿...ذُرِّيَّةٌ لِمَ يَكْفُرُونَ...﴾ أنّهم لم يتدبّروا فيها فكان حملهم المادّي لها كحمل الحمار للكتب الثمينة الثمينة، وهو لا يدرك قيمتها ولا يستفيد ممّا جاء فيها.

ولهذا، فإنّ «...العقل لن يهتدي إلّا بالشرع، والشرع لن يتبيّن إلّا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس... فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان بل متحدان»⁽⁵⁾.

(1)-الراجح: الذريعة، مصدر سابق، ص207.

(2)- النور: الآية35.

(3)-الراجح: المصدر السابق، ص207.

(4)- الجمعة: الآية5.

(5)-الراجح: تفصيل الشائتين، مصدر سابق، ص140-141.

ولا يمكن بأي حال من الأحوال استغناء الإنسان عن أحدهما والاكتفاء بالآخر، فـ«...العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصّل إلّا إلى معرفة كليّات الشيء دون جزئياته»⁽¹⁾.

فهو- وإن اتّسعت مجالات قدراته- يبقى خاضعا لشروط معيّنة أهمّها الإرادة وهي وحدها القادرة على توجيهه إلى حيث تشاء، ودليل ذلك ما نراه في عصرنا الحاضر، وما نقرأ عنه ونسمع في العصور الخالية، وكيف أن أفرادا وأمّما بلغت شأواً من الرقي والازدهار في الحياة الدنيوية، ومع ذلك لم يبلغ بها تقدّمها هذا الحدّ الذي يجعلها تعيش السعادة المطلقة ومن جوانبها المختلفة، وعلى رأسها الاطمئنان النفسي والاجتماعي، وهو الأمر الذي تنبّه إليه الراغب فقال في شأن من اغتروا بأصحاب العقول الملحدّين: «وكثر من الجهلة اغتروا بقوم وُصفوا بوفور العقل في أمور الدنيا حيث أنكروا أمر الآخرة فقالوا: لو كان ذلك حقا لم يُنكره أمثالهم مع وفور عقلهم وجودة فهمهم»⁽²⁾.

قال رادّا عليهم خطأهم هذا «ولم يعلموا أنّ العقل وإن كان جوهرًا شريفًا فإنّه لا يتوجّه إلّا حيث وجّه، ولا غناء له إلّا فيما إليه صُرف، فإذا صُرف إلى الأمور الأخروية أحكمها، وإذا صُرف إلى الأمور الدنيوية قوي فيها وعكف عليها، وأخلّ بما سواها...»⁽³⁾.

قال النجار معلّقًا على قوله هذا: «وما جاء في هذه الفقرة يعني أنّ العقل قوّة كاشفة للحق، ولكن ينبغي أن تتوفر لها شروط المعرفة لكي تُدرك الحق، وحينما لا تصل إلى الحق فذلك بسبب عدم توفّر الشروط، وتوفير الشروط من عمل الإنسان كالتحرّر من الهوى، والإرادة الموجهة، وحينما يوجّه العقل إلى الأمور الدنيوية ويُصرف عن التفكير في الآخرة فإنّه لا يصل إلى الحق فيها، لا بسبب ذاته، ولكن بسبب أنّ الإرادة لم توجّهه إليها، وذلك من خلل الإنسان في استعمال عقله، وتقصيره في توجيهه إلى ما خلُق له»⁽⁴⁾.

ولو أنّ هؤلاء عضدوا العقل بالشرع لما كان هذا حالهم؛ «ولكون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله: ﴿صَمٌّ بَكْرٌ مُّخْمِيٌّ فَمَهُ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽⁵⁾، ولكون العقل شرعا من داخل قال تعالى في صفة العقل: ﴿فَطَوَّرَهُ اللَّهُ قَبِيحًا فَطَنًا لِّئَلَّا يُتَذَكَّرَ أَزْوَاجًا لَا تَعْقِلُونَ﴾⁽⁶⁾، فسُمّي العقل دينا، ولكونهما متحدّين قال تعالى: ﴿نُورٌ مِّنْ نُورٍ﴾

(1)-الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 141.

(2)-المصدر نفسه، ص 198-199.

(3)-المصدر نفسه، ص 199.

(4)-عبد الحميد النجار: هامش تفصيل النشأتين للراغب، ص 199.

(5)- البقرة: الآية 171.

(6)- الروم: الآية 30.

فَوَيْلٌ، أي نور العقل ونور الشرع. ثم قال: ﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾⁽¹⁾، فجعلهما نورا واحداً، فالعقل

إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور عجز العين عن فقد الشعاع⁽²⁾.
ومردّ استشهاد الراجز بآية الفطرة، تفسيره لها على أساس أنّها العقل كما سبق بيانه في الطريق العقلي⁽³⁾.

فدور العقل إذن، الكشف عن مدى صدق مدّعي الوحي، ثم تدبّر هذا الأخير لفهمه وإدراك حقائقه والعمل بها، أمّا القائد والموجه والمبين لحقائق الأمور فهو الوحي أو الشرع، لهذا كان من غير الممكن للإنسان الاستغناء عن أيّ منهما.

03- عالم الشهادة: يعدّ عالم الشهادة بمثابة المجال الخصب للعقل، والمجال الطبيعي الذي أوجد العقل لأجله، وحرّض بطائفة من آيات الذكر الحكيم على الخوض فيه، وليس هذا وحسب، بل دُمّ كلّ من عطّله ولم يستفد منه في القيام بالمهمّة التي أنيطت به في هذه الدنيا وهي خلافة الله تعالى في أرضه، وذلك بعمارها وعبادته عزّ وجل، وعالم الشهادة واسع النطاق متعدّد الأطراف لا يكاد يُجمع بين أطرافه، فهو يشمل كلّ ما له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بإدراك هذا الوجود والكون الذي وُجد فيه الإنسان وكيفية الاستفادة منه ومعرفة ما سُخّر منه للإنسان للقيام بوظيفته على أكمل وجه.

وإدراك كلّ هذا أوجد الإنسان العديد من العلوم التي تيسّر له الحصول على مطالبه، كالعلوم الطبيّة والرياضية وعلم الفلك والاجتماع والسياسة وغيرها من العلوم المختلفة والمتنوعة؛ وكلّ هذه العلوم والصناعات هي مجال للعقل البشري يعمل فيها ويسعى إلى تطويرها؛ والراجز - وإن كان لم يصرّح بأنّ هذه العلوم هي مجال للعقل البشري - فإنّ اعتماده لنتائجها للتدليل على الحقائق الكبرى كوجود الله تعالى ووحدانيته عزّ وجل وإثبات البعث والنشور والجزاء والعقاب، كما سبق بيانه، وغيرها من المسائل الغيبية كأدلة عقلية تُثبت هذه القضايا، لخير دليل على إدراجه لهذه العلوم والمعارف ضمن نطاق القدرات العقلية وجعلها مجالاً لها.

ففي استخدام الراجز للدليل التسلسل، ودليل الحركة، والدليل اللّمي وغيرها من الأدلة للاستدلال على القضايا العقدية المختلفة، وكلّها أدلة نستخلص عند تحليلها أنّها أدلة كونية قائمة على الملاحظة

(1) - النور: الآية 35.

(2) - الراجز: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص 141-142.

(3) - انظر: ص 208 من هذا البحث.

والتأمل والمشاهدة والتحليل والاستنباط، وهي عمليات عقلية مما **أَيُّمَتْ** أنه يجعل عالم الشهادة مجالاً للعقل والمعرفة العقلية وأن هذا الأخير داخل تحت نطاقها. وما يؤكد هذا أكثر بيانه لوجه تميّز الإنسان عن بقية المخلوقات وفضيلته بما أوتي من قدرات عقلية مختلفة تجعله قادراً على إكمال نقائصه، وتلبية حاجاته المختلفة مما يسهّل عليه المعاش ويسرّ له تأدية وظائفه المختلفة فيقول: «ومن زعم أن الإنسان خلق خلقة ناقصة عن الوحشيات من حيث أنه لم يُكفّ الملبس كما كُفيتُهُ، ولم يُعط سلاحاً في ذاته كما أعطي كثيراً منها، فنظره ناقص إذ قد أُعطي الإنسان بدل ذلك التمييز الذي يمكنه أن يتخذ به كلّ ملبس وكلّ سلاح حسب ما يريد، فيتناوله متى أراد، ويضعه متى أحبّ...»⁽¹⁾.

فالإنسان، وإن لم يُحظّ بما حُظيت به الكثير من المخلوقات-البهائم خاصة-من تأمين ملبسها وسلاحها، فإنّه أوتي ما لم تُأته وهو العقل والتمييز والذي هو قادر بفضل على تحصيل أنواع مختلفة من الألبسة بحسب ما يتناسب وحاجته، فإذا كانت ألبسة الحيوانات-في معظمها-دائمة لا تتغيّر بتغيّر الفصول والأجواء إلاّ فيما ندر؛ فإنّ الإنسان قادر على التقنن في صناعة ملبسه على أشكال مختلفة وأزياء متنوّعة يحدّد سماكتها ورهافتها بحسب الفصول والمناسبات.

والأمر ذاته يقال في الأسلحة، فإذا كانت الحيوانات تمتلك سلاحاً واحداً أو جملة من الأسلحة لا تقدر على تغييرها بحسب ما يتلاءم وحاجتها، فإنّ الإنسان استطاع بعقله أن يصل بالسلاح من أبسطه كالحجارة والنار والسكين البسيط إلى أخضره وأكثره دماراً في هذا العصر وهو القنابل العنقودية. ومعلوم أنّ وصول الإنسان إلى كلّ هذه الصناعات المختلفة من ألبسة وأسلحة لا بدّ أن يمرّ بجملة من الصناعات التحويلية المختلفة لتحويل القطن على سبيل المثال أو الحرير إلى خيوط ثمّ تلويينها وإخراجها على هيئة أقمشة مختلفة الألوان والأشكال والسّمك، ثمّ تفصيلها وحياطتها وتسويقها في مختلف أرجاء المعمورة، وفي كلّ هذا يكون العقل الإنساني حاضراً ورائداً في تحقيقه وإنجازة والأمر ذاته يقال في الأسلحة المختلفة وهو ما لا تقدر الوحشيات على الإتيان بمثله.

ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ وحسب؛ وإنما يتعدّاه إلى أبعد من ذلك فـ«...لو أُعطي الإنسان بعض الأسلحة التي أُعطيها(الوحشيات) لم يمكنه أن يستعمل غيره كالوحشيات وأيضاً فلو أُعطي ذلك لكان من الحق أن لا يُعطي التمييز لأنّه حينئذ قد يستغني عنه فتبطل فائدته وفعل الله تعالى مرّة عن ذلك»⁽²⁾.

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص84.

(2)-المصدر نفسه، ص84.

لكان من الحق أن لا يُعطى التمييز لآته حينئذ قد يستغنى عنه فتبطل فائدته وفعل الله تعالى مرّه عن ذلك»⁽¹⁾.

فالتسخير في هذا الكون قائم على العقل والتمييز فالإنسان لو لم يكن له عقل لما استطاع تسخير كلّ المخلوقات الموجودة إذ أنّها أقوى منه على ضعفها ولا أدلّ على ذلك من الفيروسات المختلفة إذ رغم ضعفها وصغر جُرمها إلى الحدّ الذي يجعلها غير مرئية إلاّ أنّها قادرة على القضاء على حياة الإنسان التي يتجاوزها في حجمه بملايين المرات إن لم نقل بملاييرها لكن، ولما كان الله سبحانه وتعالى قد تفضّل على الإنسان وكرّمه بالعقل، فإنّه أصبح قادراً على تجاوز أذى معظمها بما أوتي من عقله الذي أوصله إلى تسخيرها في ذاتها وجعلها أداة يُطعم بها نفسه فيقوّي جهاز مناعته ضدها، فيتجاوز أذاها، وقس على ذلك بقية المخلوقات وتسخير الإنسان لها.

والقول بأنّ مختلف الصناعات مجال للعقل الإنساني يخوض فيه بحرية أكبر، لا يعني أنّ الراغب من القائمين بأنّ الإنسان قادر بذاته على الوصول إلى هذه المعارف والصناعات، إذ أنّه يردّ أصول هذه الصناعات ومبادئها إلى الوحي على ما سيأتي بيانه لاحقاً في هذا البحث⁽²⁾.

ثالثاً: مجالات الوحي:

بعدّ طريق الوحي من أهمّ طرق المعرفة عند الراغب إذ يزوّد الإنسان بالمعارف التي لم يستطع تحصيلها من خلال قدراته الخاصة وما زوّد بها من طرق للمعرفة، فما هي أهمّ مجالات الوحي وما هي المعارف التي يزوّدنا بها؟ وهل تقتصر على الغيب فقط أم تتعداه؟

01- عالم الغيب: تأتي القضايا الغيبية على رأس القضايا التي يخوض فيها الوحي ويجعلها مجالاً له، وذلك لطبيعتها المتميّزة بالخفاء وعدم وجود مثل لها في عالم الشهادة يمكن قياسها عليه، كما أنّ التّدليل عليها من عالم الشهادة لا يكون في متناول الجميع، إذ أنّ...«جلّ الناس يقصر عن معرفة منافعهم ومضارهم الأخرى جزئياً وكلياً، وبعضهم وإن كان لهم سبيل إلى معرفة كليّات ذلك على سبيل الجملة فليس لهم سبيل إلى معرفة جزئياتها، ولا يمكن أن يعرفوا كيف يجب، ولا في أي وقت يجب، وكم يجب»⁽³⁾.

وقد سبق وأن تقرر أنّ بإمكان الإنسان أن يصل بفضل عقله إلى الوقوف على جملة من قضايا الغيب وعلى رأسها الوجود الإلهي ووحداية المولى عزّ وجلّ، غير أنّ قدرة هذا العقل تتوقف عند هذا الحدّ ولا

(1) - البراءة: 18 - مصدر رسالتي - ص 84

(2) - انظر: ص 11 من هذا البحث.

(3) - الراغب: انظر المصدر السابق، ص 204.

تعدّاه، فهو وإن كان قادرا على الاستدلال على وجود الله تعالى ووحدانيته من خلال تأمّله في عالم الشهادة، فإنّه قاصر عن معرفة بقية صفات المولى عزّ وجلّ.

كما أنّه لو ترك الإنسان وعقله لما حسر على إطلاق عامّة الصفات التي أطلقها التبريل عليه تعالى، «...إذ أكثرها على حسب تعارفنا يقتضي أغراضا، إمّا كمية نحو العظيم والكبير وإمّا كيفية نحو الحي والقادر، أو زمانا نحو القديم والباقي أو مكانا نحو العليّ والمتعالى أو انفعالا نحو الرحيم والودود، وهذه معان لا تصحّ عليه سبحانه حسب ما هو متعارف بيننا...»⁽¹⁾.

ولهذا صار من الضروري الاستعانة بالتبريل الحكيم لتعرف ما يصحّ لنا إطلاقه على المولى تبارك وتعالى وما لا يصحّ، حسبما يرويه الراغب عن أهل الأثر، حيث قال: «...لا يصحّ أن يوصف إلا بما ورد السمع به من حيث يقطع على صحّته أو ما أجمعت الأمة عليه، وما عدا ذلك فمردود، وهذا هو الصحيح وإليه أشار بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾⁽²⁾ فبه أنّ له أسماء مقدرة عند المخاطبين وأنّه من الحقّ أن يدعى بها لا غير...»⁽³⁾، وجلي أنّ في تبني الراغب هذا الموقف وإقراره لأصحابه عليه هو ما عصمه من الوقوع في الزلل الذي وقع فيه الفلاسفة وبعض المتكلمين، -المعتزلة خصوصا- وإن كان قد سلك بعض مسالكهم في التدليل على وجود ووحدانية المولى تبارك وتعالى، فأثبت الصفات للمولى عزّ وجلّ في الوقت الذي نفوها فيه.

والأمر ذاته يقال في شأن الملائكة فهو- وإن أثبت إمكانية وجودهم من خلال اعتماده على أدلة عقلية، إلاّ أنّه قرّر بأنّ العقل عاجز عن إثبات الإيمان بهم حيث قال: «...والإيمان بهم إحدى قواعد الشرع، وبذلك ورد الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ﴾⁽⁴⁾ وقول النبي: [الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته]⁽⁵⁾

وأما إثباته من جهة العقل والكلام فيه غموض، ويخفى على من لم يتدرب بالحقائق فلذلك أضربت عن ذكره...»⁽⁶⁾، فبين أنّ الإيمان بهم من جهة العقل ينذر أن يحصل إلاّ لمن تدرب بالحقائق الوجدانية، وهو أمر غير متأتّ للجميع، فكان الأسلم بيان السبيل الشرعي الموجب لذلك لأنه في متناول الجميع.

(1)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 80.

(2)- الأعراف: آية 180.

(3)- الراغب: الاعتقادات، المصدر السابق، ص 79-80.

(4)- البقرة: آية 284.

(5)- مسلم: صحيح مسلم، ج 1، ص 39، ح 9، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان...

(6)- الراغب: المصدر السابق، ص 146-147.

وكما أن الإيمان بهم سبيله الشرع، فإن معرفة وجودهم ابتداء، ثم أفعالهم سبيله الشرع كذلك، أما عن معرفة وجودهم ابتداء فيقول الراغب: «...وجملة الأمر أن من أقر بالباري سبحانه وقدرته لم يتمتع من وجود الملائكة والشياطين فإن ذلك داخل تحت قدرة الله تعالى والحكمة لا تمنع إيجادها، بل تقتضيها، فوجودها إذا ممكن وقد ورد السمع به...»⁽¹⁾.

فبعد أن ربط الإيمان بالروحانيات-ملائكة وشياطين-بالإيمان بالباري عز وجل، وقدرته عز وجل المطلقة على الخلق بكل أنواعه، بين أن السمع ورد بوجودهم، ومن ثمة فإن الإيمان الكامل يقتضي الإيمان بكل ما جاء به السمع بما في ذلك الروحانيات وإن كنا غير قادرين على إدراك وجودها بقدراتنا المحدودة. أما عن أفعالهم فقد بين الراغب، واستنادا إلى آيات الذكر الحكيم أنهم مكلفون بعدة أفعال، فمنها المقربين من المولى عز وجل المصطفين، ومنها الزاجرة التي تزجر الفلك ودورانه أو «تزجر نفوس الورى عن الفواحش، وتسميتها بالزاجرات كتسمية العقل عقلا وحجرا وحجى ونهى لكونه عاقلا وحاجرا وحاجبا وناهيا عن القبائح»⁽²⁾، ومنها التالية للذكر، ومنها المكلفة بنشر الأرزاق والنعم على الخلق، والمنذرة لهم الناصحة قال: «فأشار بذلك إلى الذين وكلوا بنشر نعمة الله بالعباد، ويفرقون بين الأشياء ويميزون ويوحون على قلوب الأنبياء والأولياء ما فيه الإعذار والإنذار...»⁽³⁾.

أما عن الملائكة المكلفة بمعاونة الناس وإلقاء الخيرات في روعهم، وكيفية حصول ذلك، فيقرر الراغب مصرحا بأن ذلك ينبغي التسليم فيه للوحي فيقول: «...أما كيفية تصرفهم للمؤمنين فالكلام يدق فيه، والأولى في مثله التسليم الظاهر والاقترار على ما ورد فيه من الخير»⁽⁴⁾.

وإذا كان الراغب قد فوض كيفية إعانة الملائكة لعباد الله تعالى المقربين وإرشادهم إلى الوحي، فإنه فعل الأمر ذاته مع العديد من القضايا الأخروية، وإن كان قد استعان في البعض منها بالعقل، ومن أهم هذه القضايا التي أرجع البث فيها إلى الوحي، تحديد مصير النفس بعد الموت وقيل البعث والحساب⁽⁵⁾ وبيان كيفية توفي ملك الموت النفس، وكذا أحوال المحتضر وصولا إلى عذاب القبر⁽⁶⁾، وأخيرا البعث واقتصاره

(1)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص145.

(2)-المصدر نفسه، ص142.

(3)-المصدر نفسه، ص142.

(4)-المصدر نفسه، ص151.

(5)-المصدر نفسه، ص203.

(6)-المصدر نفسه، ص207-212، 219-220.

على أحد جانبي الإنسان أو شموليته للجانبين معا⁽¹⁾ كل هذا سلم فيه الراغب للوحي، وقرر أن البث في مثل هذه القضايا يرجع إلى الوحي وحده دون غيره من طرق المعرفة، كونه طريقا إلهيا معصوما من الزلل. وإذا كانت كل من قضية مصير النفس وكيفية البعث وعذاب القبر قد سبق بيانها في هذا البحث، وورد بالتفصيل موقف الراغب منها^{مما} يغني عن إعادة الكلام فيها، فإن موقفه من كيفية توفي ملك الموت النفس وأحوال المحتضر تتضح من خلال اعتماده الكلي على آيات الذكر الحكيم، ورؤيه لما أشكل منها إلى الأحاديث النبوية الشريفة في بيانه لكيفية توفي ملك الموت للنفس وأحوال المحتضر ومعنى كونه محتضرا دونما استعانة بأي دليل من الأدلة العقلية على ذلك، أو إشارة إلى إمكانية امتلاك العقل القدرة على البث في مثل هذه المسائل⁽²⁾، مما يؤكد أنه قد جعل هذه القضايا مجالاً للوحي وحده للخوض فيها، وذلك لحفائها، وعدم القدرة على التحكم فيها أو إدراكها من قبل العقل، والدليل على ذلك عجز الإنسان في عصرنا هذا -أي بعد عشرة قرون من وفاة الراغب- على تحديد الأسباب الحقيقية للموت ولا كيفية حدوثه في معظم الأحيان، فكلما قالوا بأن سببا ما هو المسؤول عن ذلك إلا واكتشفوا بعد ذلك تعريه عن هذه المسؤولية، فقد قيل بأن الموت ناتج عن توقف قلب الإنسان، وتوصلت الاكتشافات الطبية الحديثة إلى إعادته إلى النبض، أو حتى استبداله بقلب آخر إنساني أو صناعي، ثم قيل أن توقف الدماغ عن نشاطه وإصداره الأوامر للأجهزة المختلفة هو السبب في وفاة الإنسان لينقض بعد هنيهة العلم نفسه عندما يعلن بأنه استطاع إعادة الدماغ إلى نشاطه الطبيعي، ومع هذا مازال الناس يموتون في أرقى الدول الصناعية وصاحبة أكبر الاكتشافات الطبية، ألا يعني ذلك أن العقل عاجز عن إدراك معنى الموت والحياة وكيفية حصولهما وحدثهما؟!.

02- التحسين والتقيح:

ترتبط مسألة التحسين والتقيح بشكل مباشر بنظرية المعرفة، إلا أنها تعطي امتداداتها وتلقي بظلالها على العديد من المسائل العقدية، كمسألة العدل الإلهي ومسألة التكليف بما لا يطاق. الأمر الذي أهلها لأن تكون من أهم مباحث نظرية المعرفة والمباحث العقدية على حدّ سواء، وبتحديد موقف المفكر منها تتحدّد وجهته ومذهبه الفكري والعقدي. حيث تذهب بعض الفرق الإسلامية إلى أن الحسن والتقيح ذاتيان في الأفعال وليس اعتباريان، وما دور الشرع إلا الكشف عن ذلك شأنه شأن العقل، فهو لا يعدو أن يكون دليلا على ذلك وليس مضيفا هذا الحسن أو القبح على الأفعال.

(1) - الموسوعة الفقهية، المجلد 1 - مصدر سابق - ص 203 .

(2) - الرازي، عقائد، المصدر نفسه، ص 142.

في حين تعتبر بعض الفرق الأخرى أنّ القول بذلك يعدّ إنقاصاً من دور الشّرع وإعلاء لقيمة العقل عليه، وبالتالي فإنّه لا حسن من الأفعال إلّا ما حسنه الشّرع، ولا قبيح إلّا ما قبحه.

والرّاغب كغيره من المفكرين المسلمين لم يمرّ على هذه القضية المهمّة دون الخوض فيها، وإن لم يقف عندها بشكل كبير إذ جاءت بشكل عرضي في حديثه عن مفهوم الصّدق حيث قال فيه: «ذهب كثير من المتكلّمين إلى أنّ الصّدق يحسن لعينه والكذب يقبح لعينه،... وشيء من الأفعال لا يحسن لذاته بل إنّما يحسن ما يحسن لما يتعلق به من المنافع ويقبح ما يقبح لما يتعلق به من الضرر الموقى على ما فيه من النفع وبالعكس»⁽¹⁾

فالراغب -ومن خلال قوله هذا- يتبيّن أنّه لا يتفق مع من قالوا بالحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وهم المعتزلة وإن لم يصرّح باسمهم هنا، إذ أنّه من المعلوم لدى كلّ مطلع على الفكر الكلامي أنّ هذا الموقف إنّما هو موقف اعتزالي، إذ يذهب المعتزلة إلى أنّ لكل فعل إنساني قيمة ذاتية يكون بها حسناً أو قبيحاً، ولا علاقة لتلك القيمة في وجودها بعامل خارجي⁽²⁾، سواء كان ذلك العامل عقلاً أم وحياً أم حتى نتيجة الفعل كما ذهب إليه الراغب هنا إذ أناط حسن الأفعال وقبحها بنتائجها المترتبة عنها.

وبناء على موقفها هذا من الأفعال/ذهبت المعتزلة إلى أنّ دور كلّ من العقل والوحي إنّما هو الكشف والدلالة على هذا الحسن أو القبح في الأفعال فحسب، وليس إضافتهما عليهما إذ أنّه من المعلوم أنّ «الدليل لا يؤثر على المدلول إيجاباً أو عدماً، ولا يسلب عنه صفة كانت له أو يضيف إليه صفة لم تكن ثابتة فيه أو ليست من لوازمه، بل مهمة الدليل هي الكشف والإيضاح عمّا عليه المدلول من أحوال وصفات إلّا أنّه يصير بالدليل على ما هو عليه»⁽³⁾.

ولقد ترتب عن موقف المعتزلة هذا من قيمة الأفعال، أن قالوا بقدرة العقل على كشفها قبل ورود الشرع، مستدلين على ذلك بتمكن العلماء بعقولهم من اكتشاف حسن الأفعال وقبحها قبل ورود الشرع، وبوجود أمم ملحدة وغير مؤمنة ومع هذا مدركة لحسن الأفعال وقبحها، وأقوى دليل عند المعتزلة على قدرة العقل هو الشّرع في حدّ ذاته إذ لا يمكن إثباته ولا الاستفادة منه من دون عقل مميّز بين الخير والشر ذلك أنّ «...العقل هو الذي يستطيع بما طبع عليه من تمييز الخير من الشر أن يميّز بين صدق الرسول الذي تظهر على يديه المعجزة الدالة على صدقه وبين المتنبّي الذي يمحرق على الناس بالحيل والخداع»⁽⁴⁾ فالعقل

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص272.

(2)-عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (ط1407/1هـ-1987م)، ص66.

(3)-الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مطبعة الحلبي، دب، (ط1981/2م)، ص244.

(4)-المرجع نفسه، ص244.

دلالة

هو الذي ينظر في صدق الرسول ويقرّر وجوب الأخذ عنه إذا خاف من فوات لضررا، وإذا لم يعلم بالعقل أنّ هذه الطريقة، يعلم بها وجوب الفعل لم يصح أن يعرف السمع، وهذا يدل على أنّ العقل يعرف تماما وجوب كلّ أمر يخاف من فواته ضررا، وبالتالي يدل على أنّ العقل يستقل بمعرفة الصّار والنافع والحسن والقيح دون حاجة إلى سماع⁽¹⁾.

وإن كان الراغب يتفق مع المعتزلة في الاستدلال بالعقل على صدق دعوى الرسل كما سبق بيانه إلاّ أنّه لا يذهب مذهبه في القول بذاتية الحسن والقيح في الأفعال؛ أمّا الأشاعرة فقد أثار موقف المعتزلة هذا من الأفعال حفيظتهم، واعتبروا أنّه تطاول على الشّرع وتجاوز كبير في حقّه، الأمر الذي أدّى بأوائلهم إلى التطرف في الرأي والذهاب إلى القول بأنّ: «...أفعال الإنسان ليست إلاّ حركات متساوية تخلو من كلّ قيم في ذاتها، والخبر الشرعي هو وحده الذي يضيف عليها قيمتها، فيصير بعضها حسن وبعضها قبيحا بما أضفى عليها الشّرع بما كشف من قيمة ذاتية فيها»⁽²⁾. وبنفي القيمة الذاتية عن هذه الأفعال، والقول بأنّ قيمتها مضافة من الشّرع، فإنّه لا مجال بعدها للحديث عن دور العقل في تقرير هذه الأفعال سواء من ناحية كشف قيمتها الذاتية إذ لا قيمة لها، أم من ناحية إضافته لهذه القيمة عليها، إذ أنّه ليس مؤهلا لذلك⁽³⁾.

وفي نفي الأشاعرة-وخصوصا الأوائل منهم-المطلق هذا لأي قيمة ذاتية للأفعال، وجعل تحسينها وتقبيحها مقصورا على الشّرع وحده، ونفي أي قدرة للعقل على كشف هاتين القيمتين، مخالفة صريحة لما يقتضيه واقع الأمر، بل والشّرع في حدّ ذاته لم يقل بما قالته الأشاعرة، إذ أفضى بهم قولهم هذا إلى اعتبار كلّ ما أمر به الشّرع حسن، وكلّ ما نهى عنه قبيح...مجرّد الأمر والنهي وليس ذلك لعلّة أخرى، ولو ورد الشّرع بخلاف ما يقضي به العقل لكان ذلك منه حسنا، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك، حيث لا معنى للحسن والقيح إلاّ ورود الشّرع بذلك أمرا ونهيا⁽⁴⁾، ولعسري كيف يكون الشّرع شرعا، وكيف يكون الوحي هداية ونورا إذا حسن منه الأمر بمثل هذه الخصال القبيحة أو النهي عن ما يقابلها من خصال حميدة!!

ولم يذهب الأشاعرة مذهبه هذا إلاّ لسعيهم لإثبات القدرة الإلهية المطلقة، الأمر الذي جعلهم يجوزون التكليف بما لا يطاق حتى لا يقولوا بما قد يوحي بالحدّ من القدرة الإلهية، وهذا سعي حميد منهم إلاّ أنّ خطأهم في ذلك يكمن في أنّهم عزلوا صفة القدرة عن صفة الحكمة الإلهيتين، ومعلوم أنّ الصفات الإلهية كلّها تدور في فلك واحد متكامل لا يتعارض الواحد منها مع الآخر بل كلّ صفة تجعلنا نفهم أكثر

(1)-القاضي عبد الجبار: المغني، مرجع سابق، ج14، ص151-152.

(2)-عبد الحميد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مرجع سابق، ص64-65.

(3)-المرجع نفسه، ص65.

(4)-الجلنيد: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص250.

الصفة الإلهية الأخرى إذا ما ربطناها بها، فالأشاعرة لو فسروا القدرة الإلهية في ضوء مفهوم الحكمة الإلهية لما وقعوا في الزلل والشطط الذي وقعوا فيه، فما من شك في أن الله تعالى قادر على كل شيء، ولكن لا شك... أيضا في أنه لا يفعل الظلم والقبح مع أن ذلك مقدور للقدرة الإلهية وداخل تحت سلطاتها. لهذا فإن الأوامر والنواهي لا تؤثر في الفعل حسنا كان أو قبحا بقدر ما تكشف عما في الفعل من وجوه الحسن والقبح»⁽¹⁾.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾⁽²⁾، «فدل سبحانه على أن في الأفعال صفات ذاتية لها منها ما هو منكر وما هو معروف، وجعل المطعوم في نفسه منه الطيب ومنه الخبيث...»⁽³⁾

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [إنما بعثت لأتمم صالحى الأخلاق]⁽⁴⁾، فأثبت عليه الصلاة والسلام أن هناك أخلاقا حميدة وخصالا سامية تحلى بها الناس قبل مجيئه عليه الصلاة والسلام، مع وجود أخرى غير ذلك: فجاء ليتمم ما هو ناقص لا ليوجد ما لا يوجد أصلا، أو يوصل لما لم يُعرف: لو لم يكن العقل قادرا على معرفة على الأقل بعض جوانب الحسن والقبح في الأفعال فكيف تأتى للناس أن يتحلوا بمكارم الأخلاق قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم، فإذا كان أصحاب الديانات السماوية قد أخذوها من كتبهم التي بقيت لهم بعض البقايا منها، فمن أين للعربي الذي كان يقطن الصحراء ويعبد الأصنام يمثل هذه الأخلاق، وكيف عرف أن الصدق مكرمة من مكارم الأخلاق فأعلى من قيمة وقدر محمد الشاب القرشي قبل بعثته ووسمه بالصادق، ومن أين له بأن لفظ الأمانة خلق حميد فقدره لذلك وسماه بالأمين، كيف للعرب أن يعرفوا قيمة هذه الخصال وقدرها قبل البعثة وهم من لم يعرفوا شرعا ولا رحمة قبل محي، الرسول صلى الله عليه وسلم إن لم يكن ذلك بعقولهم التي اكتشفت ما لهذه الأفعال والخصال من قيم ذاتية حميدة أو حسنة على رأي المتكلمين!!؟

غير أن العقل وإن كان قادرا على معرفة حسن وقبح بعض الأفعال فإنه قد يعجز عن ذلك في البعض منها، وهو ما قرره الراغب بقوله: «واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات

(1)- الجليلي: قصص الخيرو الشر - مرجع السابق - 251

(2)- الأعراف: الآية 157.

(3)- الجليلي: المرجع السابق، 243.

(4)- البخاري: الأدب المفرد، تحقيق: محمد الفواد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، (ط3/1409هـ -

1989م)، ص 104.

الشيء دون جزئياته نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطي الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفة، ونحو ذلك من أن يعرف ذلك في شيء شيء»⁽¹⁾.

وهذا ما تنبّه إليه المعتزلة دون خصومهم الأشاعرة فقسّموا الحسن والقبح إلى عقليين وشرعيين، ومعنى ذلك أنّ العقل قادر على معرفة حسن وقبح بعض الأفعال وهو عاجز عن معرفة ذلك في البعض الآخر منها وهنا يأتي دور الشرع ليكشف عما عجز الفعل عن بيانه، كما يعني أنّ المعتزلة لم يقصوا دور الشرع في معرفة حسن وقبح الأفعال كما شنع عليهم خصومهم وإثما... جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح والخير والشر. فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمي إلى عالم الحسيات وعالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها ويأتي الشرع ليوضح له ما غمض ويفصّل ما أجمل ويكمل له ما شذ عنه. وبذلك يتعاون العقل والشرع وفي هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضرّه...»⁽²⁾.

قال القاضي عبد الجبار: «وإضافة الوجوب إلى العقل الذي لا يغيّر من معنى الواجب ولا يؤثر في جهة وجوبه لأنّ الغرض بذلك أنّ العلم بوجوبه أولى وبديهي في العقل، أو أنّ الدالّ على وجوبه معلوم بالعقل وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العقلي لما علم بالسمع وجوبه»⁽³⁾.

وعليه فإنّ المعتزلة لما وجدوا أنّ العقل قادر على معرفة بعض جوانب الحسن في الفعل وأنّ الشرع لم يوجب فعلاً إلاّ وكان حسناً في العقل قرّروا أنّ التحسين أو الحكم بالحسن على الفعل إنّما يكون مردّه إلى العقل وليس للشرع، إذ من البديهي أنّ العقل سابق للشرع.

والشيء المميّز لدى المعتزلة أنّهم تنبّهوا إلى أنّ الشرع والعقل لا يتعارضان إذ لا يمكن أن يحكم أحدهما بحسن الفعل ويحكم الآخر بقبحه وهذا ما رأيناه جلياً في قول القاضي عبد الجبار أنّ الذكر.

وإذا ما رجعنا إلى الراغب فإننا نجد يقف من المسألة موقفاً متميّزاً فهو قد شارك الأشاعرة في بعض الجوانب، وخاصة في قولهم بأنّ الشرع هو المدرك لحسن الأفعال وقبحها، وأنّ الحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبحه، غير أنّه لم يجارهم في غلوهم في المسألة أو مردّد ذلك إلى أنّه قد تنبّه إلى ما لم يتنبّهوا إليه فبين أنّ الفعل يحسن ويقبح من جانبين فقال: «العدل ضربان عدل مطلق يقتضي العقل حسنه ولا يكون منسوخاً في شيء من الأزمنة ولا يوصف بالجور وذلك هو جذب الإحسان إلى من أحسن إليك وكذا الأذية عمّن كفّ أذاه عنك، وعدل مقيد يعرف كونه عدلاً بالشرع ويمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأحوال والأزمنة، وذلك مقابلة السوء بمثله كأحوال القصاص وأروش الجنائيات، وكأخذ مال المرتد...، وبالنظر إلى

(1)-الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص142.

(2)-الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص246.

(3)-القاضي عبد الجبار: المعنى، ج17، ص47 نقلاً عن الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مرجع سابق،

النوع الأوّل والاعتبار به قال بعض المتكلمين يعرف العدل والجور قبل الشرع، وبالنظر إلى النوع الثاني والاعتبار به قال بعضهم لا يعرفان إلاّ بالشرع...»⁽¹⁾.

فبيّن أنّ التحسين والتقيح ينقسم إلى شرعي وعقلي في الفعل ذاته، أمّا الأوّل فيكون مع فعل ما بعينه أيّ فعل جزئي في حين أنّ التحسين والتقيح العقليين يكونان في الكليات وهذا ما قرّره في قوله: «...واعلم أنّ العقل بنفسه قليل الغنى لا يكاد يتوصّل إلاّ إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته... والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته، وبيّن ما الذي يجب»⁽²⁾.

إذن، العقل له القدرة على المعرفة غير أنّ هذه المعرفة المتوصل إليها من خلاله تبقى قاصرة بعكس الشرع الذي تكون المعارف المتوصل إليها من خلاله كاملة، وهذا ما يتماشى مع موقفه من طريقي العقل والشرع كما سبق بيانه في هذا البحث⁽³⁾.

ومعنى هذا أنّ موقف الراغب يتقارب مع موقف المعتزلة من حيث تقسيمه لجوانب تحسين وتقيح الفعل لكن هذا لا يعني أنّ موقفه في المسألة اعتزالي - كما سبق بيانه - إذ أنّه يختلف معهم في قولهم بأن الفعل يحسن ويقبح لذاته لا لغاية في حين أنّه يربط بين حسن الفعل وقبحه بغايته ونتيجته كما يظهر من قوله «ذهب كثير من المتكلمين إلى أنّ الصدق يحسن لعينه والكذب يقبح لعينه، وقال كثير من الحكماء والمتصوّفة: إنّ الكذب يقبح لما يتعلّق به من المضار الحاصلة منه والصدق يحسن لما يتعلّق به من المنافع الحاصلة منه وذلك أنّ الأقوال من جملة الأفعال، وشيء من الأفعال لا يحسن لذاته بل إنّما يحسن ما يحسن لما يتعلّق به من الضرر الموقى على ما فيه من النفع وبالعكس»⁽⁴⁾.

فجليّ من خلال هذا القول أنّ الراغب يميل إلى رأي من وصفهم بالحكماء والمتصوّفة. أي أنّ الفعل يحسن ويقبح عنده بحسب أمال الذي يؤدّي إليه، في حين أنّ المعتزلة لا يربطون أبداً بين التحسين والتقيح والغاية من الفعل بل يؤكّدون على أنّ قيمة الفعل ذاتية - حسنه أو قبحه - أي يرجعان لذاته وعينه لا لغاية أخرى أو سبب آخر.

أمّا موضع اختلافه مع الأشاعرة فيرجع لكونهم جعلوا الشرع هو الوحيد المدرك للحسن والقبح وهو ما يتعارض مع موقفه - الذي سبق بيانه - كوزيد موقفه من إثبات نبوة النبي المرسل والذي ينيطه بالعقل كما سبق بيانه في هذا البحث تأكيداً على أنّه يجعل للعقل دوراً وقدرة في معرفة حسن الأفعال من قبحها، وإن كانت هذه القدرة لا تحوّل له الانفراد بالحكم والبت في كلّ القضايا على اختلاف أنواعها، إذ إنّ العقل

(1) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 353.

(2) - الراغب الأصفهاني: تفصيل الشائتين، مصدر سابق، ص 142.

(3) - انظر: ص 99 من هذا البحث وما بعد ها .

(4) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 272.

وحده قاصر - على اتساع مداركاته - وذلك لكونه معرضاً لمؤثرات كثيرة قد تحول دون نقاوة نظراته وحكمه وأشدّها خطراً عليه الهوى، وذلك لقوة تحكّم هذا الأخير في صاحبه وسلطانه عليه، بعكس العقل ومرّد ذلك إلى أنّ «العقل يرى صاحبه ما له وما عليه، ويعمي عليه ما يعقبه من المكروه - وأيضاً فالعقل يرى ما يرى بحجّة وغدر، والهوى يرى ما يرى بشهوة وميل»⁽¹⁾ والأخطر من هذا الهوى قد يظهر في شعار العقل ويتشبه به... فيتعلّق بشهوة مزخرفة ومعذرة مموهة كالعاشق إذا سئل عن عشقه، والمتناول للطعام رديء إذا سئل عن فعله.

قال بعض العلماء: إذا مال العقل نحو مؤلم جميل والهوى نحو ملذّ قبيح فتنازعا بحسب غرضيهما وتحاكما إلى القوة المدبرة بادر الله تعالى إلى نصرة العقل ووساوس الشيطان إلى نصرة الهوى كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾⁽²⁾ ⁽³⁾.

وعليه، ولما كان العقل معرضاً لمعارضة الهوى المنتصر بوساوس الشيطان، فإنه كان لا بد له من قائد يسدّد خطاه ويعينه على من عاداه، وليس هناك أفضل من الشرع مسدداً وقائداً موجهاً إلى الصراط المستقيم، وكاشفاً لحجب الهوى والشياطين، وهو ما أكد عليه الراغب في مواضع عديدة من مؤلفاته، وبين حاجة الإنسان الماسة إلى الاستعانة بهما معاً - العقل والشرع - وعدم الفصل بينهما، فقال: «العقل: قائد والدين مدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقياً، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائراً، واجتماعهما كما قال الله تعالى: ﴿نُورٌ مِّمَّا نُورٌ﴾»⁽⁴⁾.

وقال في موضع آخر: «اعلم أنّ العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبيّن إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن الشعاع من خارج ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، فلهذا قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ﴾»⁽⁵⁾. وأيضاً فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمدّه، فإن لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت، وعلى هذا

(1) - المراجعة: القانوني، مصدر سابق - ص 106 - 107

(2) - البقرة: الآية 25.

(3) - المصدر السابق، ص 107.

(4) - المصدر نفسه، ص 207.

(5) - المائدة: الآيتين 15-16.

نَبَّهَ اللهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِهَا فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِيهِ زُجَاجَةٌ، الزُّجَاجَةُ حَائِنَةٌ كَوُجُجِ حُرِّيٍّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَحْمَدُ زَيْتُونَهَا بِنُورِهِ، وَكُلُّ لَوْ تَمَسَّهُ نَارٌ نُورٌ يَكْمَلُ نُورَهُ﴾⁽¹⁾. فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان بل متحدان⁽²⁾.

فالراغب هنا يقرّر وبصراحة معلنا أن الإنسان ليس في حاجة إلى تعاون وتعاقد العقل والشرع وحسب ليتبين طريقه وما ينبغي له أن يأتي أو يدرك وإنما هو في حاجة إلى اتحادهما، إذ قد يكون من شأن المتعاونين أن يختلفوا ولو في مسألة واحدة أو مسائل يسيرة أما المتحدّين فلا يتفرقا أبدا ولا يختلفا، وفي الأمثلة التي ضربها الراجز على هذا الاتحاد ما يعزّز ذلك، إذ أنّ البناء لا يكون له قائمة من دون الأس، وهذا الأخير لا يقي صاحبه ما لم يكن هناك بناء، والعين السليمة لا تغني صاحبها في الظلام الخالك، كما أنّ الأعمى لا ينتفع من هبوب الشعاع، والأمر ذاته يقال عن السراج والزيت فالنور لا يحدث ما لم يجتمعا.

وعليه فإنّ معرفة حسن الأفعال وقبحها عند الراجز تتحدّد بمآلاتها، وما الشرع والعقل إلاّ كاشفين لذلك، وإن كان هذا الأخير كاشفا لكليات الأشياء دون جزئياتها، أمّا لمعرفة قيمة الأفعال كلياتها وجزئياتها فلا بدّ في ذلك من اتّحاد العقل والشرع معا ليذكر المرء مآلات أفعاله وقيمتها.

وبتقرير الراجز هذا تبرز قيمة فكره جليا، والحاجة الماسة إلى استثمارها إذ وحّد بين أهمّ طريقين من طرق المعرفة لدى الإنسان وجمع بينهما، ونبّه إلى أمر بالغ الأهمية، إذ جعل العقل -على قيمته عنده- حائرا إذا انفرد بنفسه ولم يهتد بنور الشرع، والمتأمل في تاريخ البشرية على مرّ العصور يدرك بحق قيمة كلام الراجز هذا وموقفه من هذين الطريقين، فالتاريخ يؤكد بأنّ الدمار والخراب حادث لا محالة ما انفرد العقل لوحده بالحكم والقيادة، وما الحربين العالميتين اللتين كانتا نتيجة الثورة الصناعية الأوروبية أو ما عبّر عنه بالحدّثة وعصر العقل الذي انفصل عن الكنيسة وتبرأ منها واستهجن كلامها إلاّ صورة من ذلك، تليها صورة العالم العربي المسلم الذي أراد أن يحدو حدو المجتمعات الغربية فتنصّل من الدين وتابع العقل وحده فما ازداد إلاّ تخلفا، وآخرها ثورة ما بعد الحدّثة والعولمة أو الأمركة التي تشيع بكونها أكثر الحضارات تقدما ورقيا وازدهارا بل وتحضرا وما فعلته بالعالم بأسره من نشر الدمار والفساد والانحلال الخلقي، والكفر بكل القيم والمبادئ الإنسانية، وكلّ هذا حسنه عقلها الذي يرى في هذا سيطرة لها على العالم ودوام رقيها وازدهارها.

(1) - النور: الآية 35.

(2) - الراجز: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص 140.

ولكن إذا كان العقل منفردا يؤدي إلى الخراب بدل العمران، والدمار بدل البناء، فهل للوحي دور في تعمير الأرض وفي تيسير عالم الشهادة عموماً؟ هذا ما سنعرفه من العنصر الموالي.

03-عالم الشهادة:

لم يوقف الراغب الوحي عند الحدود الغيبية أو القيمية فحسب، وإنما تعداه إلى عالم الشهادة حيث جعله مجالاً له يستمد الإنسان منه توجيهاته فيه وتقومياته حتى لا يزل ولا يجيد عما أنيط به من مهام، ومن هنا كان الوحي له بمثابة النور الكاشف الذي يأخذ بيده في طريق وعر كثير المسالك مخوف بالأشواك، فينير له دربه ليوصله إلى برّ الأمان، ولما كانت الطريق إلى برّ الأمان ودار السلام...مضلة مظلمة قد استولى عليها أشرار ظلمة جعل الله تعالى لنا من العقل الذي ركبه فينا وكتابه الذي أنزله علينا نوراً هادياً، ومن عبادته التي أمرنا بها حصناً وقيماً...»⁽¹⁾.

وإذا كان الراغب هنا قد جمع بين العقل والشرع، فإنه استدرك فبين بأن الشرع بإمكانه الاستغناء عن العقل فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿...فِيهَا مِصْبَاحٌ مِّصْبَاحٌ فِيهِ زُجَاجَةٌ وَالزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...﴾⁽²⁾ «جعل المصباح مثلاً للعقل والمشكاة مثلاً لصدر المؤمن، والزجاج لقلبه، والشجرة المباركة وهي الزيتون للدين، وجعلها لا شرقية ولا غربية، تنبئها أنها مصونة عن التفريط والإفراط، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾⁽³⁾ وإته يكاد يكفي لوضوحه وإن لم يعاضده العقل»⁽⁴⁾.

ولا أظن أن الاستغناء الذي يقصده الراغب هنا هو الاستغناء عن العقل كمناط لتتكيف أي العقل الواعي والتمتدبر في نصوص الوحي، وإنما يقصد -والله أعلم- المدرك بمفرده لبعض القضايا سواء منها الغيبية - كما سبق بيانه - أم قضايا عالم الشهادة.

فأوتي لأجل ذلك الوحي الذي يكشف له عما خفي عنه وينير بصيرته بما لم يتوصل إلى إدراكه لوحده: ومن أمثلة ذلك أن الإنسان قد جبل على حب المال وجمعه واكتنازه، قال تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا...﴾⁽⁵⁾ فهو حريص كل الحرص على جمع الأموال الطائلة ولا يشبع منها أبداً مهما أوتي فحاء الوحي لا ليقضي على هذا الحب أو ينكره، وإنما لتوجيهه وتسخيره في الأغراض الحمودة التي أوجد

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 69-70.

(2)-النور: الآية 35.

(3)-الإسراء: الآية 9.

(4)-المصدر السابق، ص 70.

(5)-الفجر: الآية 20.

لأجلها، وكانت أول هذه التوجيهات بالدعوة إلى المحافظة عليه وعدم تركه في يد من لا يعرف قيمته وضرورته وعظم منفعه في الأمور الدنيوية قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (1)، (2).

وبالمقابل أنكر حبسه عن الناس وحرمانهم منه، وذلك لأنه «أحد أسباب ما به قوام الحياة الدنيوية، وممّ توهمناه مرتفعاً تعسّر على الناس ترجية معاشهم... ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: [الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في جوفه نار جهنم]» (3) لأنّ اتخاذه الذهب والفضة آنية يؤدي إلى منع الناس عن تصريفه في معاملاتهم وتضييقه عليهم مكاسبهم» (4).

وإذا كان الوحي قد عني بتنظيم وضبط مسالك تصريف الأموال-باعتبارها عصب الحياة الدنيوية فإنّه لم يكتف بذلك ويترك الإنسان في هذه الدنيا لا يعرف كيف يستفيد منها، فكان أن شملت عناية الله تعالى بعباده توجيههم إلى أصول الصناعات والمكاسب، وذلك إمّا عن طريق تعليمها لأحد أنبيائه عليهم السلام، أو إلهامها بعضاً من خلقه، ويستدل الراغب على ذلك بقوله: إن «...نقص البشر وحاجة بعضهم إلى بعض أمر ظاهر، والناقص محتاج إلى الكامل، فلا يخلو إمّا أن يكون قد أخذ ذلك واحد عن واحد بلا نهاية، وذلك إيجاب ما لا نهاية له وهو محال.

وإمّا أن ينتهي إلى واحد من البشر علّمه الله الصناعات. إمّا بسماع من الملائ الأعلى، أو بإلهام أو منام، وهذا هو الوحي...» (5).

وإذا كان الراغب قد استدلل على ما ذهب إليه بأدلة عقلية، فإنّ نصوصاً عديدة من آيات الذكر الحكيم جاءت لتعضّد رأيه هذا، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارَ لَهَا الْحَدِيدُ. أَنْ ائْمَلْ سَابِغَاتِهِ وَقَدْ رَأَيْتَ السَّرْدَ وَانْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (6).

«...والإنة الحديد: تسخيره لأصابه حينما يلوي حلق الدروع ويغمز المسامير.

(1) - النساء: الآية 5.

(2) - انظر في هذا الصدد: الراغب: الدرر السنية - مرجع سابق - ص 389.

(3) - الهيثمي: مجمع الزوائد، مرجع سابق، ج 5، ص 77، ابن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، دب، (دط/دت)، ج 2، ص 1130، ح 3413 بلفظ قريب.

(4) - الراغب: المصدر السابق، ص 388.

(5) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 387.

(6) - سبأ: الآيتان 10-11.

و"أن" تفسير به لما في "ألتا له" من معنى أشعرناه بتسخير الحديد ليقدّم على صنعه فكان في "ألتا" معنى: وأوحينا إليه: أن اعمل السابغات...»⁽¹⁾.

وقال تعالى مخاطبا نوحا عليه السلام: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا...﴾⁽²⁾ وجملة "واصنع الفلك" «...داخلة في الوحي به فتدل على أنّ الله أوحى إليه كيفية صنع الفلك كما دلّ عليه قوله "ووحينا" ولذلك فنوح-عليه السلام-أول من صنع الفلك ولم يكن معروفا للبشر، وكان ذلك منذ قرون لا يحصيها إلاّ الله تعالى... والمراد بالوحي هنا الوحي الذي به وصف كيفية صنع الفلك»⁽³⁾.

فثبت من خلال هاتين الآيتين الكريمتين أنّ الله سبحانه وتعالى قد تكفّل بنفسه عزّ وجل بتعليم خلقه ما يصلح لهم حالهم، وييسّر عليهم معيشتهم وتأدية وظيفتهم التي أوكلت إليهم.

ولم يتكفّل المولى عزّ وجل بتعليم خلقه استعمال الحديد أو صنع السفن وحسب بوحيا لأنبيائه عليهم السلام، وإّما شمل ذلك كلّ أصول الصناعات ومبادئها كما نصّ عليه الراغب من قبل، والدليل على ذلك، ما جاء في الأثر وفي سير الأنبياء عليهم السلام من أنّ إدريس عليه السلام هو أول من خطّ بالقلم وخاط الثياب ولبسها، ونظر في علم النجوم وسيرها⁽⁴⁾، وحتى دفن الإنسان لأخيه الإنسان بعد وفاته، تكفّل الله تعالى بتعليمه ذلك، إذ أرسل إلى قابيل غرابا يعلمه كيف يوارى سوءة أخيه⁽⁵⁾ أي يدفنه.

ويتوقف نزول الوحي من السماء أوكل الله تعالى أمر العلوم والمعارف المستحدثة والاكتشافات العلمية الكبرى إلى فئات خاصة من عباده-بغض النظر عن ديانتهم-تميّز بنقاء الأرواح وصفاء الأذهان، وخلو القلوب من أيّ نوازع أخرى غير نوازع العلم والمعرفة.

فانتأمل في حياة العلماء المعاصرين أصحاب الاكتشافات العلمية الخائلة والتي كان لها دور أساس في إحداث نقلات نوعية وكبرى في حياة البشرية من أمثال: نيوتن، غاليليو، اينشتاين، هارفي، مندل ومن قبلهم ابن سينا، ابن النفيس، جابر بن حيان، البيروني، الخوارزمي وغيرهم من العلماء الأفاضل يقف على مدى تميّز هؤلاء في حياتهم وسلوكاتهم وأفكارهم التي تنم عن صفاء أذهان وشفافة أرواح ورقى روحي كبير يقرب أن يكون دليلا على أهم من طينة ليست كطينة البشر الآخرين، حتى أنّه ينذر في العصر الحديث-إن لم أقل

(1)-الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج22، ص156.

(2)- هود: الآية37.

(3)-الطاهر بن عاشور: المرجع السابق، ج12، ص66.

(4)-انظر في هذا الصدد الموقعين: www.almutaqa.net/ www.agmjles.com/

(5)-قال تعالى في هذا الصدد: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحِثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَبْتُمْ أَنْ تَحْنُونَ مِثْلَ حَمِإِ الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ سورة المائدة: الآية32.

يستحيل-أن يكون هناك عالم من علماء الطبيعة والباحثين في الكونيات من هو ملحد، ومن توفر له منهم الوقت أو أتاحت له الفرصة للتعرف على الإسلام فإنه يسارع إلى الدّخول فيه دون تردد لأنه وقف بما أوتيه من علم على الحقيقة الكبرى وهي أن العالم لم يوجد صدفة وأنه محل عناية عظمى وكبرى تستحيل عليها كل أنواع النقصان وتتصف بكل صفات الجلال والكمال، وبوقفه على نصوص الوحي وإدراكه لمعانيها ومقارنتها بما توصل إليه يدرك أن هذا الوحي حقّ يستوجب أتباعه، ليدرك من خلال كل ذلك أن ما أوتيه لم يكن ليؤتاه لولا العناية الإلهية والتوفيق الإلهي، وهذا نيوتن الذي يضرب دوماً به المثل، كيف ألهم معرفة قانون عظيم يُسَيِّر الكون، وهو قانون الجاذبية، وهو مستلقٍ للراحة والتأمل تأملاً لا ينتظر من ورائه أي معرفة أو اكتشاف، رغم هذا أتته المعرفة دون سعي منه في وقت راحته لا في مخبره وبين أبحاثه وبين رفوف مكتبته.

والأمر نفسه لمكتشف البنسلين وكيف أنه اكتشفه من طعام له نسيه فتخمّر ولم يكن ينتظر أن يصل إلى ما وصل إليه من هذا الطريق أبداً، ولا خطر له ذلك يوماً بيال وهو ما ينمّ عنه بحق قول الراغب: «...فمعلوم لذي اللبّ أن قوى العقاقير وطبائع الحيوانات مما لا يمكن إدراك خواصّها بأفهام البشر وتجربتهم...»⁽¹⁾.

فحتى التجربة لا توصل صاحبها دوماً إلى ما يريد إلا أن يشاء الله تعالى، وهذا نوبل خير دليل على ذلك أراد باكتشافه الخير للبشرية فإذا به يصل إلى ما يدرّها فلماً حزّ في نفسه مآل اكتشافاته أراد أن يكفّر عن ذلك بإحداثه لجائزته المشهورة.

والمتصفح لأحداث التاريخ يجد الكثير من ذلك مما يؤكد لنا أن الإنسان عاجز بنفسه، قادر بإعانة خالقه عز وجل، ولعلّ الوقوف على هذه الحقائق يجعلنا نعيد النظر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَلَّمَا آءَأَأَهُمَ الْآسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ ودلالاتها التي يمكن توسيعها-بعدها سبق-لتصبح دالة على آدم عليه السلام وتعليمه الخاص وعلى كل فرد من ذريته ممن خصّهم الله تعالى بفضله وكرمه وأعطاه عز وجل وألهمهم من العلم ما لم يؤتة لغيرهم.

ولم تقتصر العناية الإلهية بالإنسان على تعليمه أصول الصناعات ومبادئ العلوم وحسب، وإنما امتدّت إلى حياته كلّها، حيث تكفّل الوحي بتوجيه الإنسان وإرشاده لما فيه صلاحه في دنياه قبل آخرته؛ ويتجلّى ذلك بصورة واضحة في العبادات التي كان الإنسان يظنّ بأنّها جاءت لتكشف عن مدى طاعته لخالقه عزّ وجلّ وحسب، وأنها مجرد امتحان يمتحن المولى عزّ وجلّ بها إخلاص خلقه، لكنّ الأبحاث العلمية

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص387.

المعاصرة كشفت بأن هذه العبادات لن تمنح صاحبها الجنة الأخرى وحسب، وإنما ستحقق له الجنة الدنيوية كذلك، وذلك لما فيها من فوائد على حياته وصحته وسعادته واستقراره في هذه الدنيا. ومن أمثلة ذلك تحريمه عز وجل لأكل لحم الخنزير والدم والخمر والتي لم يكن العقل يدرك الحكمة من تحريمها ولا... أنه يجب أن يتحاشى من تناول الطعام في وقت معلوم، وأن تنكح دوات المحارم، وأن لا تجامع المرأة في حال الحيض، فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة...»⁽¹⁾.

فإذا كانت هذه الأفعال تُتجنب من قبل على سبيل العبادة وحسب، فإن المرء اليوم-وبعد الاكتشافات العلمية الحديثة-أصبح يدرك تمام الإدراك أن التعبد باجتنابها لم يقصد لذاته وحسب، وإنما جاء للمحافظة على الإنسان وحياته التي هي مقصد هام من مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فالإنسان اليوم أصبح يدرك ما للخمر ولحم الخنزير من مخاطر على حياته وصحته وأمواله ومجتمعه بأسره، كما أنه أدرك الأمراض الخطيرة المترتبة عن الزواج بالمحارم، أو إتيان المرأة في حيضها، أو أكل الدم والميتة، أو حتى المنخقة أو المصروعة، مما جعله يدرك تمام الإدراك أنه ما نُهي عن شيء أو أمر بأخر إلا والشر كل الشر فيما نُهي عنه والخير كل الخير فيما أمر به، ليعلم بعدها أنه لم يترك سدى يفعل بحياته ما يشاء ويسيرها كما أراد لا رقيب له ولا حسيب ولا موجه ولا معين.

فالشرع كما أنه أتى لتحقيق السعادة الأخرى للإنسان فإنه جاء أيضا لتحقيق السعادة الدنيوية له التي هي مطية للسعادة الأخرى.

5- غاية المعرفة:

لم يزود الله سبحانه وتعالى عباده بكل وسائل المعرفة هذه ومدّهم بطرقها عبثا، ﴿لَخَسِبْتُ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾⁽²⁾، وإنما لحكمة وغاية اقتضتها طبيعة الإنسان وما خلق لأجله من وظائف ومهام أنيطت به، وعلى رأسها معرفة الحق تبارك وتعالى وعبادته على أكمل وجه لتحقيق ما أمر به في الدنيا وفق المنهج الذي رسمه له خالقه عز وجل فيسعد بذلك في الدنيا والآخرة.

أولا- معرفة الحق تعالى ومحابته:

تتحد طرق المعرفة جميعها ودون استثناء-الحس، العقل، الوحي، والإلهام- في غاية واحدة وهي الوصول بالإنسان إلى معرفة خالقه عز وجل، ونجد الراغب وإن كان يتزل من قيمة المعرفة الحسية كما

(1)- الراغب: تفصيل الشائين، مصدر سابق، ص142.

(2)- المؤمنون: آية 115.

سبق بيانه في هذا البحث⁽¹⁾ فإنه يجعلها الأرضية إلى معرفة الله عز وجل حيث نجد يقسم العقل المكتسب إلى قسمين فيقول: «العقل المكتسب ضربان: أحدهما التجارب الدنيوية والمعارف الكسبية والثاني العلوم الأخروية والمعارف الإلهية»⁽²⁾.

وهل التجارب الدنيوية والمعارف الكسبية إلا خلاصة لما يراه الإنسان في حياته ويعيشه أو ما يقرأه أو يسمعه في هذه الحياة. وكلّ هذا يعتمد على الحواس التي هي نوافذ العقل، تنفذ منها المعارف إليه ليقوم هو بعد ذلك بتحليلها والوصول إلى النتائج التي يصوغها بعد ذلك في شكل معارف أو خبرات يستفيد منها الإنسان في حياته ودنياه.

وإذا كان الراغب وكلّ العلماء المسلمين قد أثلوا الحس القدرة على معرفة المولى تبارك وتعالى لحدوديتها وتعالیه عز وجل، فإنهم كلّهم أجمعوا بما فيهم الراغب- وإن كان بطريق غير مباشرة- على أنّ للحواس دوراً مهماً في الوصول إلى معرفته تعالى مستمدّين ذلك من آيات الذكر الحكيم، ومن ذلك أنّ الراغب قد جعل معرفة الإنسان لنفسه والتأمل فيها سبيلاً إلى معرفته تعالى، إذ قال في أحد نتائج هذه المعرفة ما نصّه: «أنّ من عرف نفسه فقد عرف الله، فقد روي أنّه ما أنزل الله كتاباً إلا وفيه: اعرف

نفسك يا إنسان تعرف ربك، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾

وقال في موضع آخر: «معرفة الله ليست تحصل إلاّ بأن تعرف النفس، لأنك إذا عرفت على الحقيقة. فقد عرفت العالم، وإذا عرفت العالم فقد عرفت أنّه محدث، وأنّه لا بدّ له من محدث لا يُشبهه المحدث بوجه. وذلك غاية معرفة الله تعالى»⁽⁵⁾

ولهذا نجد أنّ الله سبحانه وتعالى قد غاب في مواضع عديدة من كتابه الكريم على كثير من الناس عدم استفادتهم من حواسهم هذه للوصول إلى معرفة الحق تعالى وعبادته عز وجل، بل وتوعدهم بسوء العاقبة لتهاونهم هذا وتفريطهم في توظيف هذه الوسائل التوظيفية الصحيح، قال تعالى ﴿وَلَقَدْ خَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾⁽⁶⁾، قال رشيد رضا في تفسيره «لا يفقهون بقلوبهم ما تصلح أن تتركى به أنفسهم من توحيد الله المطهر لها من الخرافات والأوهام، ومن

(1)- انظر هذا البحث ص 177

(2)- الراغب: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مصدر سابق، ص 172.

(3)- فصلت: آية 53.

(4)- الراغب: تفصيل الشائين، مصدر سابق، ص 65.

(5)- المصدر نفسه، ص 66.

(6)- الأعراف: آية 179.

المهانة والصغار»⁽¹⁾ وقال في تفسيره لقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ تَمَلَكَ اللَّهُ مَلَكِي قُلُوبِهِمْ وَمَلَكَ سَفَعِهِمْ وَمَلَكَ أَبْصَارِهِمْ مَخْطَاوَةً﴾⁽²⁾: «...يَبِينُ بِضَرْبٍ مِنَ التَّشْبِيهِ الْبَلِيغِ عَدَمَ انْتِفَاعِهِمْ بِمَوَاهِبِ الْقُلُوبِ وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ الَّتِي هِيَ آيَاتُ الْعِلْمِ وَالْعُرْفَانِ وَطَرَقِ الْهُدَى وَالْإِيمَانِ»⁽³⁾

فهم، وبتقرير هذه الآية الكريمة وآيات أخرى عديدة مشاهدة لها قد أهملوا حواسهم وعقولهم وكل وسائل الإدراك فيهم، ولم يستفيدوا منها في شيء الأمر الذي نتج عنه تدهورهم عن المكانة التي خُلقوا لأجلها وفقدوا إنسانيتهم فأصبحوا في مرتبة البهائم، بل تدنوا إلى مرتبة أدنى منها بتصريح وتقرير الحق تبارك وتعالى المطلع على القلوب والعالم بأحوال الخلق حيث قال عز وجل ﴿إِنَّ هُمْ إِلَّا عَالَمَانِ بَلْ هُمْ أَخْلُ سَبِيلًا﴾⁽⁴⁾.

ولهذا قال الراغب أن الإنسان «لم يصر إنساناً إلا بالفكرة والعقل الذي به يميز بين الخير والشر والجميل والقيح»⁽⁵⁾.

فإنسانية الإنسان لا تتحقق -إلا بمعرفة خالقه عز وجل وعبادته تعالى، وعلى هذا كان إطلاق لفظة الإنسان عند الراغب على مستويين أو على معنيين الأول منهما، عام والثاني خاص كما سبق بيانه من قبل في تحديد مفهوم الإنسان عنده في هذا البحث؛ وهو ما نلمسه من خلال قوله: «...الإنسان يقال على ضربين عام وخاص: فالعام أن يقال لكل منتصب القامة مختص بقوة الفكر، واستفادة العلم، والخاص لمن عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه، وهذا معنى يتفاضل فيه الناس ويتفاوتون فيه تفاوتاً بعيداً، وبحسب تحصيله تُستحق الإنسانية وهي تعاطي الفعل المختص بالإنسان فيقال: فلان أكثر إنسانية»⁽⁶⁾.

فإنسانية الإنسان إذن، لا تكتمل عند الراغب إلا بالمعرفة المرتبطة بالعمل وليس المعرفة المجردة وحسب، فهذه لا قيمة لها، لأنها معرفة غير منتجة أي أنها معرفة مجردة، وهناك يبرز الفرق بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي ممثلاً هنا بالراغب الأصفهاني.

حيث أن إنسانية الإنسان وسموه لا يتحققان عند الفلاسفة اليونانيين إلا بالمعرفة وحسب، في حين أن العمل محتقر عندهم ولا يقوم به إلا أراذل القوم كالعبيد ومن شابههم، وهو ما نجد عند الفطالحة منهم كأفلاطون وأرسطو وغيرهما، يقول طه عبد الرحمان في هذا الشأن «لقد كان العمل محتقراً عند الفلاسفة

(1) -رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، ج9، ص421.

(2) -... البقرة: آية7.

(3) -رشيد رضا: المرجع السابق، ص427.

(4) -... الفرقان: آية44.

(5) -الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص80.

(6) -المصدر نفسه، ص87 - 88.

اليونان يستوي في ذلك عمل اليد وعمل العبادة وعمل المجاهدة، لأنّ في مزاوله عمل اليد استواء مع العبيد، وفي مزاوله العبادة انشغالا عن التدبّر وفي مزاوله المجاهدة انشغالا عن التأمل ولا يزاول هذه الأعمال إلاّ من كان عاجزا عن التحرر أو واقفا دون التدبّر أو محروما من التأمل»⁽¹⁾.

فالعبادة إذن والعمل وكلّ ما هو مشابه لهما يرفعان الإنسان في الفكر الإسلامي - بخلاف الفكر اليوناني - يقول الراغب: «...الإنسان... في الحقيقة هو الذي يعبد الله، ولذلك خلّق كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُمُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽²⁾ وكما قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

والعبادة عند الراغب لا تقتصر على العبادات الخمس وأحكامها والمعاملات فحسب، وإتّما تشمل كلّ أفعال الإنسان دون استثناء بشرط أن تتحقّق فيها خصائص وشروط الفعل الاختياري المنافي للشّهوات البدنية، فتصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله تعالى والامتثال لشريعته عزّ وجلّ: «فبقولنا: فعل اختياري يخرج منه الفعل التّسخيري والقهري ويدخل فيه التّرك الذي هو على سبيل الاختيار»⁽⁵⁾.

فالفعل التّعبدّي لا بدّ وأن تتوفر فيه النية، وأن يكون اختيارا لا جبرا، وأن يكون منافيا للشّهوة، والشّهوة المقصودة هنا ليست الشّهوة المباحة وإتّما الشّهوة المحرّمة، فالله سبحانه وتعالى والحكمة خاصة وضع في عباده شهوات مختلفة حتى يتمكنوا من خلالها من تحقيق الأهداف المنوطة بهم ووضع لهم القيود والسبل الصحيحة التي عليهم اتّباعها لإشباع هذه الشهوات دون أن يؤدّوا بأنفسهم إلى التهلكة، فإذا ما اتبعوا هذه السبل أصبحوا بهم يلبّوا شهواتهم متعبدّين لله سبحانه وتعالى قال الراغب: «وأما الأفعال المناهضة كالأكّال والشرب ومجامعة المرأة فليست بعبادة من حيث إنّها شهوة، ولكن قد تكون عبادة إذا جرى بها حكم الشريعة»⁽⁶⁾.

والشريعة كما هو معلوم تؤخذ من الوحي المتّزل من عند الله سبحانه وتعالى وهو أحد طرق المعرفة كما سبق بيانه من قبل، وعليه فإنّ العبادة لا بدّ أن تنبني على العلم كما سبق ذكره وتما يعني أن كلاً من العلم والعبادة لا بدّ أن يرتبطا معا ارتباطا وثيقا لا ينفصم أبدا فالعلم وحده لا يغني صاحبه شيئا والعبادة من دونه لا تقوم لها قائمة، بل وأنّ العلم والعمل يعدّان وجهتين مختلفتين لعمله واحدة: هي العبادة كما قال

(1) - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، (ط2/دت)، ص411.

(2) - الذاريات: آية56.

(3) - البينة: آية5.

(4) - الراغب: مفردات الراغب، ص149.

(5) - المصدر نفسه، ص157.

(6) - المصدر نفسه، ص175.

الراغب: «العبادة ضربان: علم وعمل وحقهما أن يتلازما، لأن العلم كالأس والعمل كالبناء وكما لن يغني أس ما لم يكن بناء ولا يثبت بناء ما لم يكن أس، كذلك لا يغني علم بلا عمل ولا عمل بلا علم وكذلك قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَرْجِعُ الطَّلُوعُ وَالطُّبُوعُ وَالْعَمَلُ السَّالِعُ يَرْجِعُهُ﴾⁽¹⁾»⁽²⁾

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّ فَضْلَ الْعَالَمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ﴾⁽³⁾ وقال الله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾⁽⁴⁾.

قال ابن عباس رضي الله عنه في تفسير هذه الآية الشريفة: «يرفع الله الذين أوتوا العلم من المؤمنين على الذين لم يوتوا العلم درجات»⁽⁵⁾

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿يُوزَنُ حَبْرُ الْعُلَمَاءِ وَدَمُ الشُّهَدَاءِ فَيَرْجَحُ ثَوَابُ حَبْرِ الْعُلَمَاءِ عَلَى ثَوَابِ دَمِ الشُّهَدَاءِ﴾⁽⁶⁾ ذلك إلا لأنهم عرفوا الحق فاتبعوه وعرفوا الخير فعملوا به والشر فاجتنبوه، أما من لم يستفد من هذه المعرفة والعلم الذي أوتيته فإنه يكون وبالاً عليه. كما قال تعالى: ﴿وَآتَى كُلَّ نَبِيٍّ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ. وَكَوْا شَرِينًا لَوْلَا نُفُوذُنَا بِنَاهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتَرَّكُهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِرْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾⁽⁷⁾

ثانياً: الخلافة:

خلق الله سبحانه وتعالى عباده، وكانت حكمته عز وجل أن يختصهم بمهمة خاصة يقومون بها على غرار بقية مخلوقاته الأخرى كالملائكة وغيرها من المخلوقات، واقتضت هذه الحكمة الإلهية أن تكون مهمة

(1) - فاطر: آية 10.

(2) - الراغب: تفسير الراغب في اللغة - مصدر سابق - ص 159

(3) - سليمان بن أحمد الطبراني: مسند الشاميين، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ج 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط 1/1405 هـ - 1984 م)، ص 224.

(4) - المحادلة: آية 11.

(5) - جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالماثور، ج 6، دار المعرفة، بيروت، (دط/دت)، ص 185.

(6) - أبو شجاع شيرويه الديلمي الهمداني: الفردوس بمانور الخطاب، تحقيق السعيد بن بسوي زغلول، ج 5، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط 1/1986 م)، ص 485.

(7) - الأعراف: آية 175-176.

الإنسان هي خلافة الله عز وجل في أرضه، وذلك بعبادته عز وجل وإقامة شريعته وتحقيق العدالة التي أمر بها ﴿وَإِذَا حَكَّمْتَهُ بَيْنَ النَّاسِ فَأَخْفُوا بِالْعَدْلِ﴾⁽¹⁾.

قال الراغب في تحديد هذه المهمة «الغرض منه-أي من خلق الإنسان-أن يعبد الله ويخلفه وينصره ويعمر أرضه كما نبه تعالى عليه بآيات في مواضع مختلفة حسب ما اقتضت الحكمة ذكره وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽²⁾ وقوله ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁽³⁾ وقوله: ﴿لِيَسْتَخْلِفَنَّهُ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ أَنَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْعَقْلِ﴾⁽⁵⁾، وقوله: ﴿وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾⁽⁶⁾ وكل ذلك إشارة إلى توليهم أموراً لم يستصلح لها إلا الإنسان كما نبه عليه تعالى في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ﴾⁽⁷⁾، وقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁸⁾»⁽⁹⁾.

فإن الله عز وجل خلق مخلوقاته، وخص كل فئة منهم أو كل نوع منهم بمهمة خاصة كما حدّد الراغب ذلك، فبين في كل من الاعتقادات والتفصيل بأن الأفعال أربعة أنواع: نوع اختصّ به هو تعالى بذاته العلية، ونوع ثانٍ استعبد فيه ملائكته، ونوع ثالثٍ سخّر له الأركان وموجودات العالم، ليختصّ الإنسان بالصناعات والمهن المحسوسة... وهي الأشياء التي تحتاج صنعة أكثرها إلى ستة أشياء: إلى عنصر تعمل منه، وإلى مكان، وإلى زمان وإلى حركة، وإلى أعضاء، وإلى آلة. وهذا الضرب خصّ الإنسان به ولم يستصلح له الملائكة، كما استصلح الملائكة لأموال لم يستصلح الناس لها»⁽¹⁰⁾.

وليقوم الإنسان بهذه الوظيفة لا بد له من علم يتعرف به على خصائص الأشياء، وسنن تكوينها، وعملها، ولا يكون له ذلك إلا بالعلم وهو ما نستنبطه من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّنَا لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ، وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّمَا تَمَرَّضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ

(1) - النساء: آية 57.

(2) - الذاريات: آية 56.

(3) - البقرة: آية 30.

(4) - النور: آية 53.

(5) - الحديد: آية 24.

(6) - هود: آية 60.

(7) - البقرة: آية 149.

(8) - البقرة: آية 30.

(9) - الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 104-105.

(10) - الراغب: المصدر نفسه، ص 107، وانظر المصدر نفسه، ص 105-106.

فَقَالَ أُنْبِيؤُنِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا أَحَدَهُمْ أُنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أُنْبِئْتَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ⁽¹⁾ فأعلن المولى عز وجل من خلال هذه الآية الكريمة أن الإنسان خص بالخلافة من دون بقية الخلق، وذلك لأنه زود بركائزها الأساسية التي تقوم عليها وأهم هذه الركائز العلم، فمن دون العلم لا يستطيع الإنسان تسخير الموجودات الكونية لصالحه لعمارة الأرض، والتي تقتضي القيام بصناعات مختلفة ومهن عديدة، كل منها يحتاج العلم الخاص به في مجاله، كما لا يستطيع تنظيم مجتمعه وتحقيق مكارم الأخلاق ومكارم الشريعة التي أوجد لتحقيقها، لأنه حينها لن يتمكن من أخذ العلوم والمعارف الإنسانية المختلفة من تاريخ مو علم اجتماع، التي بفضلها يتمكن من أخذ الخبرات السابقة فيستفيد منها إما باتباع من كانوا قبله لتحقيق الرقي، والازدهار، والسعادة التي وصلوا إليها، وإما باجتنب أخطائهم وزلاتهم التي وقعوا فيها فتسلم الأمة مما وقع فيه الأسلاف.

كما يستفيد من علم الاجتماع بأن يتعرف على الآفات الموجودة في المجتمع فيشخصها ويسعى بعد ذلك إلى معالجتها وفق منهج علم آخر هو علم الأخلاق هذا العلم الذي أولاه الراغب، وعلى غرار من عاصره ومن جاء بعده من علماء المسلمين عناية خاصة مرتكزين في ذلك على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ساعين إلى الرقي بالأخلاق إلى أعلى مستوى ممكن حتى تكون مطابقة لأحكام الشريعة، وبذلك فقط تتحقق الخلافة لله تعالى، لأن هذه الأخيرة لا تستحق إلا...«...بالسياسة وذلك بتحري مكارم الشريعة، و السياسة ضربان: أحدهما: سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به .

والثاني: سياسة غيره من ذويه وأهل بلده، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه وهذا ذم الله تعالى من ترشح لسياسة غيره، فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر وهو غير مهذب في نفسه، فقال: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ كَثِيرُونَ مِنْ هَؤُلَاءِ وَقَلِيلُونَ﴾⁽²⁾ وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾⁽³⁾...»⁽⁴⁾

فالإنسان إذا لم يقيم بتطهير نفسه والرقي بها إلى مكارم الأخلاق، فإنه يكون غير مؤهل البتة للتصدي إلى تهذيب غيره إذ كيف يهذب غيره من عجز عن تهذيب نفسه، فإنه «لا يصلح لخلافة الله تعالى ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا من كان طاهر النفس قد أزيل رجسه ونجسه...»

(1) - البقرة: الآيات 30-31-32-33.

(2) - البقرة: الآية 44.

(4) - الصف: الآيتان 2-3.

(4) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 92-93.

وإنما لم يصلح لخلافة الله تعالى إلا من كان طاهر النفس لأن الخلافة هي الاقتداء به على قدر طاقة البشر في تحري الأفعال الإلهية، ومن لم يكن طاهر النفس لم يكن طاهر القول والفعل: فكل إناء بالذي فيه ينضح (1) ...» (2).

فإذا طهر الإنسان نفسه، وترقى بها نحو الأخلاق السامية والعلوية، فإنه حينها يصبح مؤهلاً من الجانب الروحي لخلافة خالقه عز وجل، الذي - ومن كمال لطفه عز وجل وعنايته بخلقه - لم يجرمه من جانبه المادي، ولم يدعه إلى التخلي عنه ولا إلى إماتته كما دعت إليه بعض الأديان - المسيحية مثلاً - والفلسفات - كالفلسفات الشرقية -، وإنما حثه على ضرورة العناية به عنايته بالجانب الروحي، حتى يستطيع إحداث التوازن بينهما، وبالتالي يتمكن من تحقيق ما أمر به، قال الراغب: «...المراعي للدنيا والآخرة على ما يحسن وكما يحسن هو من السابقين، وقد جعل قوم السابقين النساك الذين رفضوا الدنيا بالكلية محتجين بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُمُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾» (3)؛ وقد خفي على هذا القائل أن أعظم عبادة الله تعالى ما يكون عائداً بمصالح عباده، وقد روى ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: [الخلق كلهم عيال الله فأحب الناس إليه أنفعهم لعياله] (4)» (5).

وأضاف الراغب مؤكداً أفضلية المعنى بجانبه المادي والروحي، على المعتزل للدنيا المشغول بروحه على حساب جسده، ضاربا المثل في ذلك بما روي عن أحد أبناء الملوك الذي اعتزل الملك بعدما تقوى في العلم والحكمة، وردده على استفسار أحد الملوك المعاصرين له عن فعله هذا، طالباً منه الحجّة عن مدى أفضلية ما اختاره ليقدم عليه هو الآخر أو يحجم، فأجابه قائلاً: «...اعلم أنا عبيد الملك رحيم، بعثنا لحرب عدو، وعرفنا أن المقصد من ذلك قهره أو السلامة منه، فلما قربوا من الرّحف صاروا فرقا ثلاثة: متحرّزا طلب السلامة منه فاعتزل، فاكسب ترك الملامة، وإن لم يكتسب المحمدة. ومتهوراً أقدم على غير بصيرة، فحرّح العدو وقهره، فاستجلب بذلك سخط ربه. وشجاعاً أقدم على بصيرة فقاتل وأبلى واجتهد فهو الفائز التام الفوز.

وأنا لما وجدتني ضعيفاً رضيت بأدنى المهتمين وأدون المتزلّنين، فكن أنت أيها الملك من أفضل الطوائف تكن أكرمهم عند الله والسلام» (6).

(1) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 96.

(2) - سبق عزوه إلى مصدره، انظر ص 13 من هذا البحث.

(3) - الذاريات، الآية 56.

(4) - محمد بن سلامة القضاعي: مسند الشهاب، ج 2، ص 55، ح 1305.

(5) - الراغب: المصدر السابق، ص 402-403.

(6) - المصدر السابق، ص 403-404.

فكلام هذا الملك بيّن أن من دخل الدنيا فحاض فيها وجابه مغرباتها وأفاد فيها واستفاد مراعيًا في كلّ ذلك شرع الله تعالى وأوامره، متجنبًا نواهيه عزّ وجل، كان بذلك من الفائزين، ونال المرتبة الرفيعة وارتفع إلى أعلى عليّين، أمّا المعتزل للدنيا، وإن كان مراعيًا لأحكام الله تعالى عابداً له فإنّه يكون في أدنى مرتبة منه. وما يؤكد هذا أكثر أنّه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّه قرّر أنّه [لا رهبانية في الدين]⁽¹⁾، كما أنّه ثبت في سيرته صلى الله عليه وسل- وهو أقرب عباد الله تعالى إليه وأحبّهم إليه عزّ وجل- أنّه كان محققاً بالفعل لمضمون الآية الكريمة: ﴿وَابْتَغِ فِيهَا مَا مَلَكَتْ لَهَا الْيَدُ وَالْأُخْرَىٰ وَلَا تَنْسَىٰ نَفْسَكَ مِنَ الْغَفَاةِ وَأَخْسَنِ حَمًا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾⁽²⁾، حيث كان صلى الله عليه وسلم يقيم الليل حتى تُدْمى قدماه الشريفتان، ويساعد أصحابه رضوان الله عليهم في بناء المسجد وتحضير الطعام، ويكون في الصفوف الأولى في الجهاد، ويمارح العجوز والطفل ويسابق زوجته عائشة رضي الله عنها، وما ذلك إلاّ لأنّه صلى الله عليه وسلّم كان يعلم أن: «...ممارسة الخلافة في الأرض على سبيل تنمية الذات الإنسانية وتكميلها بمناهج العبادة يقتضي التعامل مع هذه الأرض بما يدفع الإنسان على اتخاذها طريقاً لتعظيم الله وإكباره، والخضوع له، والسعي في محبته ونوال رضاه بما يناله من التدبّر فيها والاعتبار بأحوالها من معرفة الله وبكمال صفاته، وعظمة سطوته، وسعة رحمته، وبما يدفع به أيضاً إلى استثمارها واستغلال منافعتها وتسخير مرافقها، بما يكتشف من أسرارها وقوانينها، وما يقيم فيها من عمران وتجهيز يحكم من سيطرته عليها وإخضاعها لإرادته، وقد جمع الله هذه المعاني في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوا لَهُ ذُنُوبَكُمْ إِنَّهُ يُغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

وهكذا يكون الإنسان- وبمراعاته لجانبه المادي والروحي- قد حقّق رقيهما معاً، وأصبح مؤهّلاً بالتفعل إلى السعادة الدنيوية والأخروية.

ثالثاً: المعالجة:

لقد اختلفت الأمم والشعوب والفلسفات بمختلف اتجاهاتها حول مفهوم السعادة وكيفية تحصيلها، فمن ذاهب إلى أنّها تتحقّق بالأموال واتباع مختلف اللذات والشهوات المادية، ومن قاصر لها على الجوانب الروحية والفكرية، الأمر الذي يفضي إلى التساؤل عن موقف الراغب من هذه المسألة الشائكة التي كثرت الآراء حولها كثرة طالبها والساعين إليها، كما يطرح التساؤل كذلك عن مرجعيته في تحديده موقفه في

(1)- أحمد بن حنبل: المسند، ج6، ص226.

(2)- القصص: الآية 77.

(3)- هود: الآية 60.

(4)- عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، مرجع سابق، ص49.

هذه المسألة ومن أين استمدّها؟

يقسّم الراغب السعادة إلى نوعين، فيقول: «...وجميع النعم والسعادات على القول المحمل ضربان: ضرب دائم لا يبين ولا يحول وهو النعم الأخروية، وضرب يبين ويحول وهو النعم الدنيوية»⁽¹⁾ ويقرر الدكتور النجار في هامش التفصيل في أن تقسيم الراغب هذا لأنواع السعادات تحرر من هيمنة الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي، والمتجلية في مجازاتهم لها في تقسيمها لأنواع السعادات إلى حسية وعقلية وتفضيل هذه الأخيرة على الأولى ضاربا المثل على ذلك بكل من ابن مسكويه وابن سينا⁽²⁾ -وهما معاصرین للراغب-.

ويتجلى تميّز الراغب أكثر عن أقرانه في كونه غرض من قيمة النعم الدنيوية ما لم تكن موصلة إلى السعادة الأخروية، إذ يقول: «والتعم الدنيوية متى لم توصلنا إلى تلك السعادة فهي كسراب بقية يحسبه الظمان ماء، وغرور وفتنة وعذاب كما قد وصفه الله تعالى في كتابه: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَنَجَّلْنَاهَا صَبِيحًا كَانَ لَمْ تَعْنِ بِالْفَنسِ﴾⁽³⁾ ...»⁽⁴⁾

فالذي يطلب الدنيا لذاتها، ولا يتبعي من ورائها رضوان الله تعالى ورحمته، وإنما يتبعي منها قضاء شهواته ونزواته، فينغمس فيها انغماس هم للطعام منع عنه لأيام وأيام، فانكبّ عليه مغترفاً يتبعي إدراك ما فاته والاحتراز مما قد يفوته إن هو منع منه مرة أخرى، فلم يستفق المسكين إلا وقد أصابته تخمة أودت به إلى الدركات السفلى وقضت على حياته.

ولقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يؤتى كل إنسان مراده فمن كان يريد الدنيا أتاه منها، ومن كان يريد الآخرة وقى له تعالى أجرها، قال عز وجل: ﴿وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ جَعَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَطْمُومًا مَدْحُورًا، وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ سَعِيًّا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا، خَلَّا نُمُودُ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ مَطَّاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ لِمَطَّاءِ

(1)-الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص128.

(2)-عبد المجيد النجار: هامش 3 من تفصيل النشاطين للراغب، ص128؛ وانظر في هذا الصدد: طه عبد الرحمن: تجديد

المنهج، مرجع سابق، ص408.

(3)-يونس: آية 24.

(4)-الراغب: المصدر السابق، ص128-129.

رَبَّنَا مَخْلُوقًا، انظُرْ حَيْفَهُ فَضَلْنَا بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ وَكَالْخِرَّةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتِهِ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا⁽¹⁾

ولا يعني هذا بأن الله تعالى يحرم الطيبات من المآكل والمشارب غير الضارة وإنما يبيحها... ويبيح الزينة في غير إسراف ولا خيلاء، وإنما يذم من يحتقر المواهب الإنسانية من عقلية وروحانية فيجعل كل همّه وحظّه في الشهوات الحيوانية التي بها الأنعام والحشرات...»⁽²⁾

وفي عصرنا هذا نجد الأموال الطائلة تُصرف، والجهود الجبارة تبذل إما في سفاسف الأمور وتوافهها كالموضات العالمية السنوية والفصلية وحتى الشهرية في اللباس وتسريحات الشعر، وغيرها من التوافه المضيعة للوقت والمال والجهد، بل والصحة والأخلاق.

إذ أن الكثير من هذه الموضات تعود على أصحابها بالوبال، وذلك إما لأنها تتخذ من العري والسفور والفجور شعار لها، أو لأن الألبسة تكون مفصلة على هيئة تكون مضرّة بصحة أصحابها.

أما المستحضرات التجميلية فإنها غالباً ما ترجع على أصحابها بالمخاطر الأكيدة من أمراض جلدية وتشوه في الخلق، ومع هذا فإن إنسان هذا الزمان لا يرعوي ويبقى يلهث وراء هذه المادية ذات البهرجة الزائفة ظناً منه أنه بذلك يحقق السعادة، لكن هيهات أن يدرك مبتغاه من وراء هذه الخيالات!!!

وإذا كان هذا حال الإنسان مع الملبوسات، فإن الوضع أكثر تفاقمًا في المأكولات والمشروبات إذ نجد الإنسان العاقل اللبيب غير المأفون في عقله يتقن في اختراع وصنع كل ما يودي بحياته إما بسرعة أو ببطء من خمور ومخدرات وسجائر وغيرها!!!، والطامة الكبرى أنه يقرأ على علبة السجائر عبارة "التدخين مضر بالصحة" كلما أخذ سيجارة! وصف إلى ذلك أنه يعلم جيداً -بمقتضى الدراسات العلمية والطبية المتقدمة في هذا العصر- نتائج أفعاله هذه من تناول هذه السموم، ومع هذا، يتغاضى عنها ويواصل في تعاضيه لها وكأنه يهوى الموت البطيء والأمراض الفتاكة، وأنه -ومن دون بني جنسه- قد نرعت منه غريزة حب البقاء، فهل بعد هذا يمكن وصف هذا الإنسان بالعقل!! وما العقل إلا رادع يردع صاحبه عن ارتياد المهالك واستمرائها، ولهذا قال الراغب: «ولقلة الاعتداد بالمعارف الدنيوية قال رجل لمن وصف نصرانيا بالعقل مه، إنما العاقل من وحّد الله تعالى وعمل بطاعته، وقال تعالى في حكاية عن أهل النار: ﴿كَلِمًا نَسَمَعُ أَوْ نَعْمَلُ مَا كُنَّا فِيهِ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾

(1)-الإسراء: الآيات 18-22.

(2)-رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، مج 12، ص 49.

(3)- الملك: الآية 10.

(4)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 173.

فالع من أطاع خالقه عز وجل، ومن جملة طاعته تعالى المحافظة على النفس، قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ التَّمَلُّقَ﴾⁽¹⁾

وبالرجوع إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، وبالضبط إلى كلياتها، نجد أنّ المحافظة على النفس من أهم كليات المقاصد بل نجد أنّها مقدمة على حفظ الدين ذاته إذا اقتضت الضرورة لذلك، وهذا ما نجده جليا في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَحْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾⁽²⁾

فكيف يأتي بعد كلّ هذا الإنسان ويعتدي عليها بكلّ سهولة وكأنّها ملكه الخاص، فيتسبب بذلك في إتلافها، ومن ثمة يؤول به الأمر إلى التعاسة في الدنيا بما يحلّ به من أسقام وأمراض. إضافة إلى الأموال الطائلة التي يضيعها في سبيل شهواته المميتة تلك، وسيتمّ هذه الشقاوة بكلّ معانيها في الآخرة إن لم يتب ويتوقف عمّا يقترفه، إذ أنّه سيحاسب على تضييع الأمانة التي أوكلت إليه ولم يصونها. وعلى الإنسان أن يكون لبيبا في هذه الدنيا فيترود منها ما استطاع لآخرته، لأنّ «... من لم يتزوّد من دنياه زاده كما أمر الله تعالى بقوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾⁽³⁾

جاءت رحلته فيسترجع منه ما أعير من جسده وذات يده فيتحسر حين لا يغنيه تحسره، ويقول ﴿يَا كَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا﴾⁽⁴⁾، ويقول ﴿قَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدِّ فَنَعْمَلْ خَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾⁽⁵⁾، فحينئذ ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمِنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيهِ إِيْمَانَهَا خَيْرًا﴾⁽⁶⁾ «...»⁽⁷⁾

وعليه أن يتأمل فيمن خلّو من قبله من أقوام أوتوا من كلّ شيء، ولكنهم ححدوا نعم ربّهم، فأخذهم أحدا وببلا، فإذا تأمل حال هؤلاء، وفي المقابل تأمل أقواما آخرين آمنوا واتقوا، ففتح لهم المولى تبارك وتعالى أبواب السماوات والأرض، أدرك سنن الله تعالى الموصلة إلى أسباب النجاح والفلاح في الدارين، فأخذ بها حتى لا يكون حاله كحال من جهلوا هذه السنن، فلم يأخذوا بها، ولما ذكّرهم بها

(1) - البقرة: الآية 194

(2) - النحل: الآية 106.

(3) - البقرة: الآية 197.

(4) - الأنعام: الآية 27.

(5) - الأعراف: آية 53

(6) - الأنعام: آية 158.

(7) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 71.

أنبيائهم أبوا أن يتذكروها»... بل نسوا وأعرضوا وأنكروا... ﴿فَأَخَذْنَا لَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾⁽¹⁾ أي فكان عاقبة ذلك أن أخذناهم بالعذاب فجأة وهم فاقدون للشعور بما سيحل بهم، لأنهم كانوا يجهلون سنن الله تعالى في الاجتماع البشري فلا هم عرفوها بعقولهم، ولا هم صدقوا الرسل في نذرهم وهذا معنى قوله تعالى في سياق سورة الأنعام: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا حُذِّرُوا بِهِ فَتَخَنَّا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾⁽²⁾...»⁽³⁾

فالبغطة والإعراض عن ذكر الله تعالى، وتعطيل وسائل المعرفة التي أتانا الله تعالى إياها وطرقها، كل هذا مود بصاحبه لا محالة إلى التهلكة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَلْمِزْ مَنْ حِذْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْضُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلْمِي قَالَ رَبِّ لِمَا حَفَرْتَنِي أَلْمِي وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا، قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾⁽⁴⁾

فالمقياس إذن في تحصيل السعادة الأخروية هو الامتثال لأوامر الله تعالى والانتهاز عن نواهيها، فمن يطلب الدنيا وحدها سيؤتيه منها عز وجل بقدر ما قدر له في علم الغيب عنده، أما من طلب الآخرة وجعل الدنيا مطية لها فإنه سيسعد فيهما لا محالة. وهو ما عني به رسول الله صلى الله عليه وسلم: [عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله خير وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له]⁽⁵⁾.

وقد يطلب المرء الآخرة لكنه لم يهتد بما أوتي من سبل المعرفة تبين له الطريق الصواب، فالله تعالى ومن كمال حكمته عز وجل ورحمته بعباده، علم تعالى أن الطريق إلى دار السلام التي دعانا إليها... مضلة مظلمة قد استوى عليها أشرار ظلمة، جعل الله تعالى لنا من العقل الذي ركبنا فيه وكتابه الذي أنزله علينا نورا هاديا، ومن عبادته التي أمرنا بما حصنا وقيأ...»⁽⁶⁾ حتى لا نضل سواء السبيل، وما ذلك إلا لأنه علم تعالى أنه سيكون هناك من... يخطئ فيظن ما ليس بسعادة في ذاته أنه سعادة، فيغتر بها، فيكون كالموصوف بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَنْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾⁽⁷⁾، ويقول: ﴿أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَأَ

(1) - الأعراف: الآية 95.

(2) - الأنعام: الآية 44.

(3) - رشيد رضا: تفسير المنار، مرجع سابق، مج 9، ص 16-17.

(4) - طه: الآية 125.

(5) - مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزهد، باب في أحاديث متفرقة، مج 9، ج 18، ص 125.

(6) - الراغب: الدرية، مصدر سابق، ص 69-70.

(7) - النور: الآية 39.

يَقْدِرُونَ مِمَّا حَسَبُوا مَكَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ ﴿١﴾...» (2)

فمهما أبدع الإنسان وكّد واجتهد في هذه الدنيا، إذا كان عمله هذا غير مبني على طاعة الله واتباع أوامره والإيمان به عز وجل، فإنه لن يفيد في الآخرة شيئاً- وإن أفاده في الدنيا بمقتضى السنن الإلهية التي بنى عليها الكون-، وهذا مقتضى قوله تعالى: ﴿مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَفْهُورًا﴾ (3)، لإرادة الآخرة وحده غير كاف والسعي إليها دون إيمان لا يفيد صاحبه، فحصول الجزاء المرجو مرتبط أساساً بأركان ثلاثة هي: الإرادة، السعي والإيمان، وبانحزام واحد منها لن يكون هناك جزاء، وعليه فمن أراد السعادتين الدنيوية والأخروية فعليه باتباع منهج خالقه عز وجل وطاعته وامتثال أوامره.

وأعظم سعادة يطمح لها المؤمن العامل بعد توفيق الله تعالى له في دنياه، وإدخاله الجنة في آخره، هي نيل مرضاته عز وجل ورؤية وجهه الكريم عز وجل، وقد أثبت الحكماء وأصحاب الحديث إمكانية رؤية العباد لخالقهم عز وجل يوم القيامة، وذلك انطلاقاً مما نصّت عليه آيات الذكر الحكيم، وأحاديث النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرِ إِلَيْكَ﴾ (4) «...و محال أن يكون ذلك -أي الرؤية- من الأمور الممتنعة: فيسأله نبي الله، ومن المحال أن يكون النبي جاهل بالله، وبما يجوز عليه ويمتنع، فلو كان ممتنعاً لما سأله...» (5)، وقد تواترت النصوص المثبتة لرؤية عباد الله الصالحين لخالقهم عز وجل يوم القيامة، ويتحقق هذه الأمنية التي يسعى كل مؤمن صادق الإيمان للحصول عليها، يكون بحقّ قد حقق السعادة المطلقة التي لا يمكن تصور سعادة فوقها، بل ولا وجود بالفعل لسعادة فوقها، وكلّ ما عداها دونهما، ولا أحسب أن قول الله عز وجل في حديثه القدسي الذي يرويه عنه حبيبه المنصطفى صلى الله عليه وسلم: [أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر] (6)، إلا هذا-والله أعلم-.

ولكن، ولكي يبلغ الإنسان هذه الدرّجة الرفيعة والتي هي غايته القصوى، لا بدّ له أولاً أن يستثمر قواه التي زوّده الله عز وجل بها، ويحافظ على منزلته التي وضعه الله تبارك وتعالى فيها في هذا الكون. ولمعرفة هذه القوى وهذه المتزلة سنخصص الفصل الثالث والأخير من هذا البحث لهذا الغرض.

(1) - إبراهيم: آية 18.

(2) - الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص 129.

(3) - الإسراء: آية 19.

(4) - الأعراف: آية 143.

(5) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 300.

(6) - أحمد بن حنبل: المسند، ج 2، ص 313.

الفصل الثالث: قوى الإنسان ومكانته

المبحث الأول: قوى الإنسان وطاقاته

1- قوى الإنسان ومراحل ظهورها

2- تعاون قوى الإنسان.

المبحث الثاني: مكانة الإنسان

1- منزلة الإنسان بين الملكية والبهيمية

2- علاقة الإنسان بالكون

تمهيد:

لقد خلق الله تعالى الإنسان على هيئة تجعله موهلاً ليحقق الغرض الذي أوجد من أجله، ويؤدي الوظيفة التي أوكلت إليه، ومن هنا جاءت طبيعة تكوينه الثنائية والتي لا بدّ وأنها أورثته مجموعة من القوى والطاقات التي لم يزود غيره من الكائنات الأخرى بها، ولكن ما أهمية هذه القوى التي زود بها؟ وما دورها في تحقيقه لمكانته التي وضع فيها في هذا الكون؟

عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الأول: قوى الإنسان وطاقاته

تمهيد:

إن طبيعة تكوين الإنسان وخلقه تقتضي أن يكون له مجموعة من القوى والطاقات كنتيجة طبيعية وحتمية لمكوناته الذاتية ذات الطابع الثنائي، ذلك أن كل الكائنات يكون لها من القوى بحسب طبيعة تكوينها، فإذا كانت أحادية التكوين-سواء أكان تكوينها هذا ماديا أم روحيا- كانت قواها من طبيعة تكوينها.

ولما كان الإنسان ثنائي التكوين، فإن هذه الثنائية أعطته من القوى وجمعت له من الطاقات المختلفة بحسب حاجته إليها، وما يقتضيه وجوده في هذه الحياة، إماما لحفظ بقائه، وإماما لتحقيق وظيفته المنوطة به في هذا الوجود.

والراغب، كغيره من المفكرين المسلمين تناول هذه القوى وبيّنها بالبحث والدراسة؛ لكن بأي طريقة تناول الراغب هذه المسألة؟ وهل سار مع ركب معاصريه ومن سبقوه من حيث تحديد أنواع القوى ومراحل ظهورها وتعاونها أم أنه تفرد عنهم؟ هذا ما سنعرفه من خلال هذا المبحث بإذن الله تعالى .

1- قوى الإنسان ومراحل ظهورها:

إن أول ما يسترعي انتباهنا ونحن نتفحص مؤلفات الراغب أنه تناول قوى الإنسان وطاقاته على الطريقة الفلسفية لا الطريقة الكلامية، ذلك أنه لم يتطرق إلى صفات النفس من حيث كونها مطمئنة ولوامة وأمانة، وإنما تناول قواها المختلفة كالغضبية، والناطقة، وغيرها من القوى، الأمر الذي يجعله في هذه المسألة فيلسوفا أكثر منه متكلميا.

لكن هذا لا يعني أنه قد سار على الدرب نفسه الذي سار عليه الفلاسفة سواء أتعلق الأمر بمعاصريه أم تعلق بالسابقين له، ويتجلى ذلك من تقسيماته لقوى النفس وتقسيماتهم، حيث نجد أن أرسطو مثلا حدّد للنفس ثلاث صفات خاصة سمى كلا منها نفسا هي: النفس التامية، النفس الحاسّة، والنفس الناطقة، ثم جعل لكل نفس من هذه النفوس الثلاث مجموعة من القوى كل واحدة منها تتلاءم وطبيعة النفس التي تحويها، وطبعاً هذا لا يعني أن أرسطو قد سار على درب أستاذه أفلاطون⁽¹⁾ فقال بتعدد النفوس، وإنما على العكس من ذلك قال بوحدها مع تعدّد وظائفها، فالنفس التامية مثلا لها ثلاث قوى هي: الغذائية، المنمية،

(1)- محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات، بيروت-باريس، (ط3/1983م)، ص135.

والمولدة، هذه القوى التي هي عبارة عن وظائف لقوة الغذاء كما سنرى لاحقا عند الراغب، أما النفس الحاسة فلها قوتان ظاهرة وباطنة وهذا تبعا لانتقسام الحواس إلى هذين القسمين، في حين أن النفس الناطقة والمتمثلة في العقل الإنساني منقسمة إلى عدة عقول كل حسب وظيفته وطبيعة تكوينه⁽¹⁾، ويضيق المجال هنا لتفسير ذلك كله.

وإذا كان الفلاسفة المسلمون قد أخذوا في أغلبهم بتقسيمات أرسطو/ إلا أنهم عدلوا فيها ولم يأخذوها بحذافيرها شأن ابن سينا الذي غير من أسماء هذه القوى فسمى التامية بالنباتية، والحاسة بالحيوانية، والناطقية بالإنسانية وهي تغييرات تنم عن وعي صاحبها وأنه لم يكن مجرد ناقل للفكر الأرسطي، وإنما مستوعبا لما ينقله ومعدلا فيه خصوصا لما ننظر إلى القوى الذي خص بها كل نفس من هاته النفوس، والحيوانية منها بدرجة خاصة التي يبرز فيها ابن سينا كطبيب يدرك جيدا وظيفة كل حاسة مثلا وطريقة عملها، وعلى رأس هاته الحواس البصر الذي عدل النظر إليه وإلى طريقة عمله، فصحح المفهوم الذي كان سائدا من أن الشعاع ينطلق من المُبصر إلى المُبصر (العين) فبين أن الحقيقة أن الشعاع ينطلق من المُبصر إلى المُبصر وليس العكس، وهو ما توصل إليه العلم في عصره على يد كل من ابن الهيثم ثم على يده من بعد⁽²⁾.

ومن الأشياء التي أضافها ابن سينا أيضا على ما أتى به أرسطو إدخاله بعض التعديل على نظريته «... في الإحساس، فميز في حاسة اللمس بين أربع من القوى الفرعية تقابل الإحساسات الأربعة، بالحرارة والبارد، والرطب والجاف، والصلب والخشن والأملس، وقد لَح إليها أرسطو طاليس لكنه لم يبرزها في بحثه.»⁽³⁾
أما الراغب فقد أوصلها إلى عشر إدراكات هي: «الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، واللين، والخشونة، والرخاوة، والثقل، والخفة...»⁽⁴⁾

ومن تعديلات ابن سينا أيضا: «... إظهار الترابط بين الحس المشترك والقوة المتخيّلة (فنتاسيا)، وكذلك إضافة قوة باطنية مستقلة يسميها "الواهمة" يتمكن بها الحيوان من أن يميز غريزيا بين ما هو مرغوب فيه، وما هو مهروب منه. ومثل هذه المدركات تختزن في القوة الحافظة التي تقابل بهذا الاعتبار، القوة المتخيّلة التي فيها تحفظ صور المحسوسات المادية العادية.»⁽⁵⁾

(1)- محمد عبد الرحمان مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 184-185. وانظر: جميل

صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دط/1981م)، ص 80-86.

(2)- جميل صليبا: المرجع نفسه، ص 251-253.

(3)- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 192.

(4)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 78.

(5)- ماجد فخري: المرجع السابق، ص 192.

ومع هذا، فإنّ الفلاسفة المسلمين لم يتحرروا كثيراً من ربّقة النزعة الأرسطية-خصوصاً المشائين منهم- إذ نجد تقسيمات أرسطو تكاد تكون بعينها عند كل من الفرايبي، ابن سينا، العامري، ابن مسكويه وإخوان الصفا⁽¹⁾، أما الراغب فإننا نلمس بحقّ أصالته في هذا الجانب وتمييزه عن معاصريه والمشتغلين بفن الأخلاق ممّن سبقوه أو عاصروه، وهو ما تبين في تقسيماته لقوى النفس والتي جعلها خمس قوى بدل الثلاثة متمثلة في كل من قوّة الغذاء، قوّة الحس، قوّة التخيل، قوّة النزوع، وقوّة التفكير، حيث يقول: «قد جعل الله للإنسان خمس قوى، يدلّ على وجودها فيه ما يظهر من تأثيراتها:

قوّة الغذاء: وبها النشأة والتربية والولادة.

وقوّة الحس: وبها الإحساس واللذة والألم.

وقوّة التخيل: وبها تصور أعيان الأشياء بعد غيوبتها عن الحس.

وقوّة النزوع: وبها يكون الطلب للموافق والهرب من المخالف، والرضا والغضب والإيثار والكراهة.

وقوّة التفكير: وبها يكون النطق والعقل والحكمة والرؤية والتدبير والمهنة والرأي والمشورة.»⁽²⁾

ويلاحظ هنا الفلسفة الخاصة للراغب الأصفهاني، والتي يظهر من خلالها تعمّقه في الإنسان، بل وسبقه لعصره، حيث بدأ بقوة الغذاء فالإنسان مذ كان جنيناً بحاجة إلى غذاء إذ به ينشأ ويتكوّن من النطفة الأولى فهذه تتكوّن في الأصل من الغذاء ثم يتربّي ويتكوّن عبر مراحل الجنينية المختلفة أيضاً بالغذاء فإن لم يكن يتغذى هو مباشرة فإنه يحصل على أهمّ خصائص الغذاء عبر الحبل السري ولما تنتهي مرحلته الجنينية تأتي مرحلة الولادة.

وفي وصفه لقوّة الحس كقوّة ثانية زيادة في تأكيد ذلك، إذ أنّ الجنين-وحسب الدراسات الطّبية المعاصرة⁽³⁾-ومنذ مراحل الأولى تتكوّن له القدرة على الإحساس وبالتالي فإنّ هذه القوى تأتي مباشرة بعد قوّة الغذاء.

وعن الحس يأتي بالضرورة التخيل، لأنّ التخيل هو عبارة عن استحضار صور انطبعت في الذّهن عن طريق الحواس بعد غيبتها عنها.

أما النزوع فيظهر جلياً في حبّ امتلاك الأشياء والهروب من كل مؤلم وضار، كما تظهر عنده رغم

(1)-انظر في هذا الصدد: ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، مرجع سابق، ص 286-287، 307، 328-335، 344-345. وانظر حتّى الفاخوري وخليل الجرير: تاريخ الفلسفة العربية، ج 1، منشورات دار الجليل، بيروت، (ط2/1982م)، ص 274-276.

(2)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 77.

(3)-مختار المهدي: بداية الحياة الإنسانية، مرجع سابق، ص 68-69.

صغر سنه مظاهر الغضب والرضا، وهي كلها مظاهر لهاته القوة، أما قوة التفكير فلا تظهر إلا في آخر مرحلة من مراحل نضج وتكون الإنسان، بل هي الدليل على نضجه، فهي بحق القوة الإنسانية التي تجعل من الإنسان إنساناً، إذ كل من القوى السابقة يشترك فيها الإنسان مع بقية الكائنات الحيّة الأخرى، فهو يشترك مع النبات في قوة الغذاء بل وقوة الإحساس كما ظهر في الدراسات العلمية المعاصرة، ويشترك مع الحيوان في هذه القوى إضافة إلى قوتي التخيل والتزوع، أما قوة التفكير فيتميز بها الإنسان وحده، فهو الكائن الوحيد الحيّ المفكر، بل ولقد سبق-من خلال هذا البحث-إثبات أن تميز الإنسان يكمن في هذه القوة لا في غيرها وبفضلها حاز على وظيفة الخلافة.

ومن هنا، يتجلى تميز الراغب إذ جعل القوى كلها متسلسلة ورتبها حسب ظهورها في الإنسان قوة تلوي الأخرى، وطبعاً هذا لا يعني بأنه يقول بأن قوة التزوع والتفكير غير موجودتين في الإنسان عند ولادته، وإنما يأتي ترتيبهما في مراتبهما هذه بحسب ظهور أثرهما، حيث إن هذا الأخير لا يظهر في هذه المراحل.

كما يتجلى خطأ بعض المفكرين الذين أصرّوا على إقحام الراغب بفكره ضمن أتباع أرسطو. وذلك بتأويل كلامه وإخراجه على غير مدلوله شأن الدكتور أبو اليزيد العجمي الذي قال في هامش تحقيقه للذريعة ما نصّه: «هذه القوى الخمسة ترجع إلى قوة الفكر، وقوة الشهوة، وقوة الغضب وهي تقسيم ابن مسكويه الذي تأثر فيه باليونان ومن تأثر بهم كالرأزي الطيب مثلاً، وإن كنا ندرك محاولة الراغب إضفاء صبغة إسلامية على هذا التقسيم من حيث المحتوى والتصوص الدالة لكن ذلك لم يعفه من شبعاً تركه للقوة الروحية حيث جعلها داخلية في القوة الشهوية والحقيقة أن الإنسان مركب من عقل، وإرادة هي الشهوة أو الرغبة، وقلب أو روح»⁽¹⁾

فأبو اليزيد هنا قد أعظم الراغب حقّه، وإن كان في الظاهر قد أنصفه بقوله أنه حاول إضفاء الصبغة الإسلامية على تقسيمه، ذلك لأنه لم يغفل أي قوة من القوى التي ذهب العجمي إلى أنه أغفلها فالعقل موجود في ذكره لقوتي التخيل والفكر، إذ هل يتأتى للمرء أن يفكر أو يتخيل ما لم يكن له عقل متضمّن لهذه القوى وحاملاً لها، فما التفكير والتخيل إلاّ وظيفتين من وظائف العقل ولا يتأتيان من دونه، كما هل يمكن أن يكون للإنسان إرادة ما لم يكن له عقل؟ ومع هذا فهي غير مهمّشة عند الراغب وإن كان سماها بمسمى آخر هو قوة التزوع، وكونه أطلق عليها مسمى القوة التزوعية لا مسمى الإرادة لا يعني أنه لم يجعلها قوة من قوى الإنسان، فالعبرة كما هو معلوم بمضمون الفكرة لا بمسماها، إذ لا مشاحة في الاصطلاح كما يقال، أمّا قوله بأن الراغب جعل القوة الروحية داخلية في القوة الشهوية فلا أدري من أين

(1)- أبو اليزيد العجمي: الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب، هامش ص 77.

أتى به، أو استنتجه، ذلك لأنّ الراغب عندما عرّف الرّوح قال: «... ووجود النفس في الإنسان لا يحتاج إلى أن يدل عليه لوضوح أمره، بل ينتبه الجاحد لها والغافل عنها لأنها هي التي يحصولها في الجسم تحصل الحياة والحركة والحس والعلم والرأي والتمييز...»⁽¹⁾

وليس هذا فحسب، بل نجد أنّه يجعل للرّوح قوى، بل وأشرف القوى وأعلاها كالقوة الفكرية والقوة الحافظة⁽²⁾؛ وهو ما يؤكد بشكل قاطع لا شكّ فيه، بأنّ الراغب لا يجعل من النفس - الروح - قوة من قوى الإنسان فضلاً عن جعله لها داخلية في إحدى قواه، بل هي عنده إحدى مكونات الإنسان الرئيسة، وإحدى عناصر ماهيته والتي عنها تتبع وظائف متعدّدة ومختلفة، ذكر أهمّها هنا وهي الحياة، الحركة، الحس، العلم، الرّأي والتمييز، وجليّ أنّ هذه الوظائف لم تكن لتوجد - كما هو مقتضى كلام الراغب - ما لم توجد النفس في الإنسان، وبالطبع فإنّ كلّ وظيفة من هذه الوظائف ترجع لقوة معينة من قوى الإنسان السالف ذكرها، ومما يؤكد أكثر أنّه لم يجعل الرّوح داخلية في القوة الشهوية كما ذهب إليه العجمي أنّه جعل من كلّ من العلم والرّأي والتمييز حاصلين عنها - عن الروح - ومعلوم أنّ هذه الثلاثة غير داخلية في القوة الشهوية.

وإذا كان أبو اليزيد قد ذهب على عدم إعفاء الراغب من تهمة تقليد الفلسفة اليونانية والأخذ بما، فإننا نجد باجته أخرى وهي نادية جمال الدين، والتي ذهبت تقريباً إلى الموقف ذاته من تقسيمات الراغب للقوى الإنسانية - وإن كانت أكثر إنصافاً للرجل من سابقها - حيث قالت: «ومع أنّ الاتجاه إلى القول بتعدد قوى النفس إنّما هو أرسطي النزعة إلا أنّه... يمكن القول بأنّ الأصفهاني كانت له رؤيته الخاصة، ذلك أنّ أرسطو ومن لفّ لفه من فلاسفة المسلمين قد رأوا أنّ للنفس مع وحدتها قوى ثلاثة هي القوى النباتية والحيوانية والإنسانية، وقسمة الأصفهاني النفس تعتمد على الوظائف المختلفة التي تقوم بها، فقوة الغذاء إنّما تقابل القوة النباتية، أمّا قوة الحس فتقابل القوة الحيوانية، أمّا التخيل والنزوع والتفكير فتعتبر من قوى النفس الإنسانية، فالأصفهاني وإن أراد التحرر ممّا قالت به الفلسفة من حيث التقسيم الثلاثي ومسمياته، إلاّ أنّه قد تبعهم في تفصيل الحديث عن هذه القوى...»⁽³⁾.

ومع أنّ الباحثة ختمت قولها هذا بأنّ الراغب قد اتّبع الفلاسفة في تفصيل حديثه عن القوى مما يعني أنّه لم يستطع التحرر التام من أتباعهم كما أراد؛ إلاّ أنّها برهنت بوضوح على تميّزه وقدرته على الاستفادة

(1) - أبو اليزيد العجمي: الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب، هامش ص 75.

(2) - انظر: الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 81.

(3) - نادية جمال الدين: نظرات في كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للشيخ أبي القاسم حسين الراغب الأصفهاني، ضمن كتاب: مدارس التربية في الحضارة الإسلامية - دراسة نظرية تطبيقية - ل: حسان محمد حسان ونادية جمال الدين، دار الفكر العربي، القاهرة، (ط1/1404هـ-1984م)، ص 238.

من الفكر الفلسفي في هذه المسألة واستيعابه وإعادة بلورته وتشكيله بما يتلاءم وطبيعة فكره، ومرجعياته الأساس التي يعتمد عليها - وهي القرآن الكريم خاصة والدين الإسلامي بصفة عامة - وهذا ما يتجلى في قولها: «...والذي نؤكد عليه هنا هو أنه لم يتوقف أمام فيلسوف بعينه أو وجهة نظر محدّدة بالنسبة للنفس، وإنما نجد التسميات تختلف تبعاً للموضوع الذي يعالجه أو النقطة التي يريد الحديث عنها بصورة تباعد أحياناً بين الكيفية التي قال بها الفلاسفة وبين طريقة قبوله لها وعرضه إياها/ مما يوحي بأنه قد قام بتجميع ما وقع بين يديه من نتاج فكري في زمانه وبعد استيعابه وعرضه من وجهة نظره دون أن يحاول التوفيق بين ما يقوله بعضه وبعض بقدر ما حاول أن يأخذ من هذا الإنتاج ما يتلاءم مع مبادئ الدين الإسلامي، فكانت النتيجة، كما نرى هنا، تقليد المادة العلمية أو الفلسفية للنصوص الدينية...»⁽¹⁾.

فالراغب إذن، وحسب رأي الباحثة نادية جمال الدين قد أخذ الفكر الفلسفي واستوعبه، ثم أعاد إخراجها في قالب يتلاءم وعقيدته ودينه، مما يعني أنه يتجلى فيه بحق أصالة المفكرين المسلمين الذين وصفت نذكرهم فرقة حسين منهجهم في التعامل مع العلوم الوافدة - وعلى رأسها الفلسفة - بقولها: «...وما كان من بين أهدافهم السيطرة على من بهرتهم الفلسفة بأنساقها فقد حرصوا على الظهور أمام هؤلاء بمظهر من يخطب ودّ الفلسفة فاحتفظوا ببعض ألفاظ وتقسيمات يونانية - ولكن بعد أن خلصوها مما كان لها من مضامين اصطلاحية وأعطوها مضمونا جديدا...»⁽²⁾ يتلاءم والحقائق التي جاء بها الدين الإسلامي، فالراغب وإن كان عاش في القرن الرابع الهجري - كما سبق بيانه - وجد نفسه ملزماً كمن سبقه من المفكرين المسلمين - سواء كانوا متكلمين وحتى بعض الفلاسفة - على أخذ هذه الاصطلاحات الفلسفية المستمدة من الفلسفة اليونانية لأنّ هذه الأخيرة كانت لا تزال تحتل مكانة كبيرة في عقول ونفوس الكثيرين.

وما المجالس التي كان يعقدها سليمان المنطقي في منزله ورسائل إخوان الصفا. وكتابات ابن مسكويه الأخلاقية التي تفوح منها رائحة الفلسفة اليونانية بأشد ما يكون من التأثر، ناهيك عن ابن سينا وموسوعاته الفلسفية - الشفاء والإشارات - إلا أكبر دليل على سيطرتها حتى ذلك العصر، وهو ما يجعل أي مفكر في مكان الراغب يتخذ منهجه للوصول إلى عقول قرّائه والمطلعين على فكره، إذ لا بدّ أن يتحدّث بلغة عصره وإلا لما قرّوه أو في أحسن الأحوال لم يفهموه، غير أنّ الراغب، وإن كان متحدّثاً بلغة عصره، فإنّه كان متحدّثاً لبيبا مخاطب قومه بما فهموه وأوصل لهم في ضمنه ما أراد إيصاله إليهم بلغتهم وأسلوبه الخاص كما سبق بيانه من الباحثة نادية جمال الدين، والتي تبرهن على ذلك أكثر بقولها: «...ولتوضيح هذا يمكن

(1) - نادية جمال الدين: نظرات في كتاب الذريعة، مرجع سابق، ص 238.

(2) - فوقية حسين: منهج المسلمين في علم الكلام، مرجع سابق، ص 18.

الإشارة هنا إلى ما سبق وقرره من أنّ للنفس الإنسانية قوى خمس، ومع هذا نجد في نفس الوقت يضيف قوة أخرى سادسة أسماها بالقوة المدركة، ويفض في الحديث عنها في محاولة للتوفيق بين أدوات المعرفة المختلفة سواء أكانت أداة لإدراك الأمور الحسية أم العقلية ثم يضيف أنّ القلب هو منشأ الحرارة الغريزية ويعتبره مثله في هذا كثير من المتصوفة، أحد وسائل الإدراك، إذ يقول تعالى: ﴿إِن فِي ذَلِكَ لَظَهْرٍ لِّمَنِ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾⁽¹⁾، واستمراراً لهذه النظرية يرى أن من أعظم منن الله على الإنسان أن أعطاه السمع والبصر والقلب، مما يستوجب أن ينتفع بها الإنسان و ألا يهمل إحداها، ويستدل على هذا بقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَلْهَانٌ لَّا يُحْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا لَآ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾⁽²⁾..⁽³⁾

وهنا يبرز لنا وجه جديد للراغب، إنه وجه المتصوف أو من له ميولات صوفية - كأقل تقدير - وذلك بعدم اقتصاره على تحديد وسائل الإدراك في الخواس والعقل وحسب، وإنما أضاف إليها وسيلة أخرى جد هامة وهي القلب فإذا كانت الخواس وسائل لطريق المعرفة الحسي، والعقل وسيلة لطريق المعرفة العقلي، فإن وسيلة طريق الإلهام التي سبق بيانه في هذا البحث هو القلب، فالراغب يولي سنية خاصة ومهمة للقلب، إذ يجعل منه سبيلاً لأرقى المعارف وأشرفها، حيث قال: «...عظم الله تعالى أمره - يعني القلب - لاختصاصه بما قد أوجد لأجله وقال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾⁽⁴⁾، وقال: ﴿مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَانََ الْعَلِيمَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾⁽⁵⁾، وقال: ﴿إِن فِي ذَلِكَ لَظَهْرٍ لِّمَنِ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁽⁶⁾ فنبه أنّ القلب إنما يكون في الحقيقة قلباً إذا كان متخصصاً بما قد أوجد لأجله، وما أوجد لأجله هو المعارف الحقيقية. وقال عليه الصلاة والسلام: [إن في البدن مضغة إذا صلحت صلح لها سائر البدن وإذا فسدت فسدت لها سائر البدن ألا وهي القلب]⁽⁷⁾ ولما كان أشرف المعارف هو ما يتخصص به القلب قال تعالى: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ،

(1) - قوله: ﴿إِن فِي ذَلِكَ لَظَهْرٍ لِّمَنِ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ الآية: 37.

(2) - قوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...﴾ الآية: 179.

(3) - نادية جمال الدين: نظرات في كتاب الذريعة، مرجع سابق، ص 239.

(4) - قوله الشعراء: الآية 88-89.

(5) - سورة: ق: الآية 33.

(6) - قوله: ﴿إِن فِي ذَلِكَ لَظَهْرٍ لِّمَنِ كَانَ لَهُ قَلْبٌ...﴾ الآية: 37.

(7) - أخرجه البخاري في صحيحه مج 1، ج 1، ص 19، بلفظ: «...ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسدت الجسد كله ألا وهي القلب»، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه.

مَلَى قَلْبِكَ ﴿١﴾ فَخَصَّهُ بِالذِّكْرِ...» (٢).

لكن هذا القلب لا يحصل هذه المعارف إلا إذا تحلّى بصفة خاصة ومهمة جداً، ألا وهي صفة التقاء والطهر فالقلب المدّس بالخطايا والمعاصي لا يمكنه أبداً تحصيل هذا النوع من المعرفة الرّاقية والتي أسماها الراغب تارة بالإلهام وأخرى بالموهبة، وفي ذلك يقول: «وعلم الموهبة لا يمكن إدراكه إلا باستعمال العلوم الظاهرة والعبادة الكثيرة، وتطهير النفس من الأوساخ والأدناس، ومحال أن يطمع في إدراكه من لم ينق قلبه، ولم يطهر نفسه، فالقلب كالوعاء، وما لم يظهر الوعاء لم يحصل فيه النور الإلهي، وهو الذي قال فيه تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَعَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ فَهُوَ مَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (٣) ..» (٤).

وعليه، فإن هذه الوسيلة لا يمكنها أن تؤدّي وظيفتها المنوطة بها وهي الإدراك وتحصيل المعارف ما لم تكن سليمة-شأنها في ذلك شأن بقية الوسائل-، لكن سلامة هذه الوسيلة وبعكس بقية الوسائل يكون بالغذاء الرّوحي السليم بعكس الحواس مثلًا، التي تؤدّي وظائفها بكلّ تلقائية بمجرد كون الإنسان يتمتع بالحياة وسلب الأعضاء-الحواس-. فيتحصّل بذلك على العلوم والمعارف التي لم يتسكّن من تحصيلها بالوسائل العادية، ويحدّد الراغب هذه المرحلة بقوله: «فهذه هي المنازل الأربعة - يقصد بها منازل تحصيل المعارف والعلوم - ويترتب بعضها على بعض، فيما ركب الله تعالى فينا من المعارف الضرورية يُتوصل إلى معرفة المكتسب، وبالمكتسب يُتوصل إلى ما يأتيها من جهة النبوة، وباستعمال ذلك والتدرّب به والفرع إلى الله تعالى نرجو أمثال الحقائق.» (٥).

ومعلوم أن كل هذه المعارف ومراتبها يعتمد تحصيلها على الوسائل المتعارف عليها من حواس وعقل، وهو ما يطرح التساؤل هنا: هل وسائل المعرفة فقط وقواها وحدها المتعاونة في تحصيل المعارف وبقية قوى الإنسان تعمل بشكل متصارع أو في أحسن الأحوال مستقل أم أن كل قواه متعاونة؟ هذا ما سنعرفه من خلال العنصر الموالي من هذا البحث.

2- تعاون قوى الإنسان:

رأينا في العنصر السابق أن الراغب قد ربّب قوى الإنسان ترتيباً ينم عن فلسفته الخاصة في هذه القوى التي تقوم على أن قوى الإنسان لا تظهر مرة واحدة فيه، وإنما يكون ظهورها تدريجياً حسب حاجة

(١) - سورة الشعراء: الآيات 193-194.

(٢) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 176.

(٣) - الزمر: الآية 22.

(٤) - الراغب: رسالة في مراتب العلوم، مصدر سابق، ص 181.

(٥) - الراغب: المصدر نفسه، ص 183.

الإنسان إليها، لكن هل يعني هذا أن في تدرج ظهورها ما يوحي بأنها تعمل مستقلة عن بعضها؟، وإذا كان الأمر كذلك، فهل يعني هذا أن الحواس تعمل مستقلة عن العقل رغم كون كل منهما وسيلة من وسائل المعرفة؟

أ- **ومائل وقوى الإدراك**: جمع الراغب الأصفهاني قوى الإدراك قوله: «فأما القوى المدركة منها فخمس الحواس الخمس، والخيال، والفكر، والعقل، والحفظ.»⁽¹⁾

أما عن كيفية عمل هذه القوى، وما تمثله في جسم الإنسان فيقول: «...ذات الإنسان لما كان عالما صغيرا...جرى مجرى بلد أحكم بناءه، وشيد بنيانه، وحصن سورته، وخُطت شوارعه، وقُسمت محالّه، وعُمّرت بالسكان دوره، وسلكت سبله، وأجريت أنهاره وفتحت أسواقه، واستعملت صُماعه، وفيه ملك مدبر، وللملك وزير، وصاحب بريد، وأصحاب أخبار، وخازن، وترجمان، وكاتب، وفي البلد أشرار. فصنّاعها هي القوى السبعة التي يقال لها: الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة، والنامية، والغادية، والمصورة، والملك العقل منبعه من القلب، وصاحب البريد القوة المتخيلة ومسكنها في الدماغ، والترجمان القوة الناطقة وأنها اللسان، والكاتب القوة الكاتبة وأنها اليد. وسكانها الأخبار والأشرار هي القوى التي من الأخلاق الجميلة والأخلاق القبيحة.»⁽²⁾

ويعدّ تشبيه الراغب هذا لذات الإنسان وقواه ببلد وما تحويه من حاكم وحاشيته، وعمّال وسكان وأخبار وأشرار من أوفق التشبيهات، مع العلم أنه لم يكن الوحيد الذي أطلق هذا التشبيه على الإنسان، إذ كثيرا ما شُبّه الإنسان بالدار تارة، وبالدار تارة أخرى، ومدينة تالفة، وغيرها من التشبيهات⁽³⁾ التي تُنمّ على وحدة الذات الإنسانية وعمل جميع قواها وطاقاتها للصالح العام.

غير أن ما يهّمنا في هذا التشبيه في هذا الموضوع، هو تشبيهه للقوة المفكرة بالملك وما لهذا الأخير من خدام وحاشية، وفي هذا الصدد يقول في موضع آخر من مؤلفاته ما نصّه: «وقد ضرب بعض الحكماء مثلا لهذه القوى يقرب منه تصور تأثيراتها فقال: إنّ القوة المفكرة ومسكنها وسط الدماغ بمثلة الملك يسكن وسط المملكة، والخيالية ومسكنها مقدم الدماغ جارية مجرى صاحب بريده، والحافظة ومسكنها مؤخر الدماغ جارية مجرى خازنه، والقوة الناطقة جارية مجرى ترجمانه، والعاملة جارية مجرى كاتبه، والحواس جارية مجرى حواسيسه، وأصحاب الأخبار صادقي اللهجات فيما يرفعون من الأخبار فيلتقط كل واحد الخبر من الصّقع الذي وكّل به فيرفعه إلى صاحب البريد، وصاحب البريد يسقط منه ما يراه حشوا، ويرفع

(1)-الراغب: النريعة، مصدر سابق، ص77.

(2)-الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص92-93.

(3)-إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، مرجع سابق، مج2، ص458-459.

الباقى صافيا إلى حضرة الملك فيميزه ويعرف منافعه ومضاره، ويسلمه إلى خازنه إلى وقت الحاجة فحينئذ يتقدم بإخراجه.»⁽¹⁾

وفي قوله هذا يبرز أمر مهم جدًا، وهو أن قوى الإنسان الإدراكية تعمل ككل متكامل هادفة جميعها إلى تزويد الإنسان بالمعلومات الصحيحة التي يتمكن فيما بعد من الاعتماد عليها في حياته عموما وفي تأديته لوظيفته التي أنيطت به خصوصا.

إذ أن الراغب هنا يؤكد، على لسان بعض الحكماء بأن القوى الإدراكية من حس وعقل متحدين في عملهما متفقين متعاونين غير متناقضين ولا متصارعين في أداء وظيفة نقل المعرفة للإنسان وتزويده بها.

فإذا رجعنا إلى موضع آخر من مؤلفاته نجده يعلن صراحة تبنيّه للموقف ذاته، إذ يقرر بأن وسائل المعرفة في الإنسان وقواه الإدراكية متعاونة فيما بينها، إذ يقول: «القوى الروحية متعاونة في إدراكهنّ لرسم المعلومات، فإن الخيال يتصور عن المحسوس فتبقى فيه صورته الروحية فينتقش بها كما تنتقش الشمع بصورة الختم، ثم يأخذها الفكر. فيميز بعضها عن بعض بنور العقل، فيبحث عن خواصها ومنافعها، ومضارها، ثم يؤديه إلى القوة الحافظة، فإن أراد إبرازه قولا سلط عليه القوة الناطقة فيعبر عنه باللسان، وإن أراد إبرازه فعلا سلط عليه القوة العاملة فتوحده الجوارح.»⁽²⁾

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن القول بتعاون وسائل المعرفة في الإنسان في إدراك المعارف المختلفة لم يكن سائدا في الفكر الفلسفي ولا حتى الديني القديم، فالفلاسفة اليونانيون، والذين نهل من فكرهم المفكرون المسلمون- بما فيهم الراغب- لم يكونوا يقولون بذلك، ولا حتى الفكر الشرقي الممثل في الديانات الهندية، فالطرح الذي يقدمه الراغب هنا لقضية المعرفة الإنسانية على مستوى الوسائل، يعدّ طرحا جديدا «... لم تعهده الثقافات القديمة، ذلك أن أغلب تلك الثقافات تقرر تناقضا بين تلك الوسائل، فبعضها لا يرى إلا الحس وسيلة للمعرفة كما ذهب إليه ديموقريطس اليوناني... وبعضها لا يرى إلا العقل مؤديا إلى الحقيقة كما ذهب إليه أفلاطون... وبعضها رفض هذه الوسائل جميعا واتخذ من التأمل الباطني (التروحن) طريقا وحيدا للوصول إلى الحقيقة كما كان عند بعض الملل بالهند وفارس...»⁽³⁾

وهو ما يؤكد أكثر ما سبقت الإشارة إليه من أصالة المفكر المسلم- ممثلا هنا بالراغب الأصفهاني- وعدم انسياقه وراء الفكر الوافد دون تمحيصه وردّ الغث منه واستبداله بما يتوافق وما استمدّه من تعاليم

(1)- الراغب: الزريعة، مصدر سابق، ص 81.

(2)- المصدر نفسه، ص 81.

(3)- عبد الحميد النجار: العقل والسلوك في البنية الإسلامية، مرجع سابق، ص 85-86. ولمزيد من التوضيح ارجع إلى طرق المعرفة ووسائلها في هذا البحث.

دينه الخفيف، ومعلوم في هذا الصدد أن القرآن الكريم ما انفك يؤكد على وحدة الإنسان من حيث قواه الإدراكية، وذلك بعمل كل وسائل الإدراك فيه في اتجاه واحد وتعاونها لتحقيق المعرفة الصحيحة التي يسعى إليها الإنسان، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَهُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِهِمْ لَا تَعْلَمُونَ نَبِيئًا وَجَعَلَ لَهُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾⁽¹⁾.

ونلاحظ أن هذه الآية الكريمة... تدلنا على طريق للمعرفة جامع بين السمع والأبصار والأفئدة أو بعبارة أخرى جامع بين الحواس والعقل معا... فالقرآن لا يؤيد فكرة الصراع بين الحس والعقل، بل يجعلهما منسجمين انسجام الفطرة الإنسانية المخلوقة بإحكام وتكامل فيما بين أجزائها، وهو يريد لهذين الجانبين، الحس والعقل، أن يتكاملا معا في صياغة المعرفة، ومن ثم فإن الصراع بينهما يؤدي إلى إهدار قيمة كل منهما وإهدار دوره ومن ثم إهدارهما معا. فتعطيل الحواس تعطيل للعقل كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾⁽²⁾. وتعطيل العقل تعطيل للحواس... حيث إن الذي يفقد عقله... لا تعود حواسه تفيده أكثر من أداء دورها الحيواني الغريزي كسائر الحيوانات...⁽³⁾

وهذا ما أشار إليه الراغب بقوله: «... لذلك عظم الله المنة على الإنسان بإعطائه إياه هذه الثلاثة - يقصد السمع والبصر والقلب - وحمد من استعملها، وذم من أهملها فقال سبحانه: ﴿وَجَعَلَ لَهُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾⁽⁴⁾، وقال في ذم من لا ينتفع بها: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾⁽⁵⁾، وقال: ﴿سَمٌُّ بُطْنٌ مُغْمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾⁽⁶⁾ أي لا يفهمون المعنى لا أنهم لا يسمعون الأصوات أو لا يبصرون الذوات، وجعلهم بكما من حيث أنهم لا يوردون معنى مستنبطاً بالفكر مدركا بالعقل...⁽⁷⁾

(1) - سورة النحل: الآية 78.

(2) - سورة الأعراف، الآية 179.

(3) - راجع الكردي: «تفسير القرآن الكريم»، مرجع سابق، ص 623-624.

(4) - سورة النحل، الآية 78.

(5) - سورة الأعراف، الآية 179.

(6) - سورة البقرة، الآية 18.

(7) - الراغب: الزريعة، مصدر سابق، ص 80.

فعلى المرء إذن أن يستخدم كلّ قواه والوسائل التي أوتيها ليتمكن من الوصول إلى المعرفة الصحيحة التي يصبو إليها، وإلا فإنه سيهدر قيمة الوسائل التي أوتيها، كما أنه يجعل نفسه معرضاً للتوتر الداخلي والتمزق النفسي⁽¹⁾ لما يعيشه من صراع بين قواه ووسائله الإدراكية المختلفة شأن ما عاشه ديكرت مع حواسه وما تزوّده به من معلومات⁽²⁾ والغزالي في مسيرته في البحث عن العلم اليقيني⁽³⁾.

لكن السؤال الذي يتبادر على الذهن هنا، هل أن الراغب يقول بأنّ كلّ قوى الإنسان متعاونة فيما بينها شأن تعاون وسائل المعرفة أم أنّ هناك قوى متصارعة فيما بينها، أعني بذلك القوى المدركة والقوة الشهوية والغضبية؟

ب- القوى المحرّجة القوة الشهوية والغضبية: تعدّ كلّ من القوّة الشهوية والقوى المدركة -وعلى رأسها العقل- من أهمّ القوى التي أولى لها الحسين عناية خاصة، وذلك لما يبدو من تناقضهما واحتمال التصارع بينهما منذ الوهلة الأولى، وذلك لأنّ الأولى -القوّة الشهوية- تعبّر عن الجانب المادي الجسدي المتدنّي من الإنسان، في حين أنّ الثانية تمثل الجانب الروحي المتعالّي منهما، ممّا يوحي من الوهلة الأولى أنّهما يستحيل أن يشكّلا توافقاً وانسجاماً بينهما فضلاً عن التعاون، وهو ما يطرح التساؤل: هل معنى هذا أنّ الإنسان سيعيش صراعاً داخلياً وتمزقاً ذاتياً؟

يقول الراغب بشأن هذا الأمر: «اعلم أنّ مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل والٍ في بلده، وقواه وجوارحه بمنزلة صنّاع وعملة، والعقل له كمسير ناصح علم، والشهوة فيه كعبد سوء جالب للميرة، والحمية له كصاحب شرطة، والعبد الجالب للميرة خبيث ماكر يتمثل للوالي بصورة الناصح وفي نصحه ذنب العقرب، ويعارض الوزير في تدبيره، ولا يغفل ساعة عن منازعته ومعارضته، وكما أنّ الوالي في مملكته متى استشار في تدبيراته وزيره دون هذا العبد الخبيث، وأدّب صاحب شرطته وجعله مؤتمراً لوزيره، وسلطه على هذا العبد مسوساً لا سائساً، ومدبراً لا مدبّراً استقام أمر بلده، فكذلك النفس أيضاً متى استعانت بالعقل في التدبير، وأدبت الحمية وسلّطتها على الشهوة وقواها استتبّ أمرها وإلا فسدت، ولهذا حدّرتنا الله تعالى غاية الحذر من أتباع الهوى...»⁽⁴⁾.

(1)- عبد المحيد النجار: العقل والسلوك في البنية الإسلامية، مرجع سابق، ص 77.

(2)- انظر في هذا الصدد: أندريه كريسون: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات بحر المتوسط، بيروت-باريس ومنشورات عويدات، بيروت-باريس، (ط2/1982م)، ص 66-70.

(3)- انظر أبو بكر عبد الرزاق: مع الغزالي في منقذه من الضلال، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (ط2/دت)، ص 83-94.

(4)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 101.

فالحسين بقوله هذا يصوّر لنا قوى النفس مصطفة في صفين متقابلين: صَف يقف فيه العقل والحمية ويقصد بها هنا القوة الغضبية، والصف المقابل قوة الشهوة، وإذا كان الصف الأول يعمل لصالح الإنسان، إذ العقل ناصح، موجه له إلى ما فيه خيره، والحمية أو القوة الغضبية - بعد إسلاسها وانقيادها للعقل⁽¹⁾ - تصبح دافعة له لما ينصح به العقل وممانعة له عمّا تشير به الشهوة⁽²⁾، هذه الأخيرة التي تقف في الصف المقابل وتظهر لصاحبها في صورة الناصح الأمين وهي في الحقيقة... كعدو ينازعه-العقل- في مملكته ويسعى في إهلاك رعيته...»⁽³⁾.

ويستشهد الراغب على موقفه هذا بجملة من آيات الذكر الحكيم، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ مِّن سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽⁴⁾، وقوله عز وجل: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ بِمَلَكِيهِ﴾⁽⁵⁾، وقوله عز وجل: ﴿أَخَذَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾⁽⁶⁾، وقوله عز وجل: ﴿وَأَمَّا مَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ مِّنَ الْهَوَىٰ. فَإِنَّ الْبِنْتَ هِيَ الْقَاوِمُ﴾⁽⁷⁾.

فاهوى، والذي هو شهوة أتبعها صاحبها بالفكرة للاحتياز لتحقيقها⁽⁸⁾ يكون من الخطورة بمكان، بحيث يصبح قادرا على التردّي بصاحبه في أخطر المهالك وأصعبها، لهذا أكثر المولى عز وجل من ذمّه والحثّ على الخذر منه وعدم أتباعه، ولما كان الهوى في أصله شهوة، فإنه صار لزاما على المرء أن يحذر من شهوته ويعتبرها كالعدو بالنسبة له الذي عليه محاربتة وقمعها، وذلك لأنه لا يصير... خارجا من جملة البهائم، وأسر الهوى إلا بإماتة الشّهوات البهيمية أو بقهرها وقمعها إن لم يمكنه إماتتها، فهي التي تضرّه وتغرّه، وتصرفه عن طريق الآخرة، وتببطه. ومتى قهرها وأماها صار الإنسان حراً نقيّاً، بل يصير إلهيا ربانيا، وسخيا بما في يده، ومحسنا في معاملاته.»⁽⁹⁾

(1)- الراغب: التفسير، مصدر سابق، ص 100.

(2)- المصدر نفسه، ص 102.

(3)- المصدر نفسه، ص 103.

(4)- ص: الآية 26.

(5)- الجاثية: الآية 29.

(6)- الأعراف: الآية 176.

(7)- النازعات: الآية 40-41.

(8)- الراغب: المصدر السابق، ص 109.

(9)- المصدر نفسه، ص 117.

والقول بضرورة إماتة القوّة الشّهوية، يدفعنا إلى التساؤل: هل كان الراغب من المتأثرين بالفلسفات الشرقية-الهندوسية والبوذية-التي تنظر إلى الجسد على أنه سجن الرّوح ولا بدّ من القضاء عليه لتحريرها منه؟

وبالرّجوع إلى مؤلفاته، نجد أنه يقسم الشّهوة إلى قسمين فيقول: «الشّهوة ضربان: محمودة ومذمومة. فالمحمودة من فعل الله سبحانه وهي قوّة في الإنسان لتنبعث بها النفس لنيل ما يظنّ فيه صلاح البدن. والمذمومة من فعل البشر وهي استجابة النفس لما فيه لذتها البدنية...»⁽¹⁾

إذن، فإنّ الله سبحانه وتعالى لما وضع قوّة الشّهوة في الإنسان إنّما وضعها لحكمة يعلمها عزّ وجلّ، وهي أنّه من دونها لا يمكن لنفس الإنسان أن تنبعت لنيل ما يصلح بدنه، ومعلوم أنّه إذا تلف البدن تلفت النفس-بمعنى ماتت وليس انعدمت-، ولم يعد الإنسان قادراً على الاضطلاع بالمهمّة التي أوكلها الله تعالى إليه والوظيفة التي أناطها به، وهي عبادته تعالى وخلافته عزّ وجلّ، ومن هنا «...اقتضت الحكمة أن يُجمع له-أي الإنسان-القوتان-قوّة الشّهوة والقوّة العاقلة-فإنّه لو خلق كالبهيمة مُعرى عن العقل لما صلح لخلافة الله وعبادته كما لم يصلح لذلك البهائم، ولا لمجاورته ودخول جنّته، ولو خلق كالملائكة مُعرى عن الحاجة البدنية لم يصلح لعمارة أرضه كما لا تصلح لذلك الملائكة...»⁽²⁾

فالقوّة الشهويّة إذن، «...إنّما تكون مذمومة إذا كانت مفرطة، وأهمّ لها صاحبها حتى ملكت القوى، فأما إذا أدبّت فهي المبلّغة إلى السعادة، وجوار ربّ العزة، حتى لو تُصوّرت مرتفعة لما أمكن الوصول إلى الآخرة، وذلك أنّ الوصول إلى الآخرة بالعبادة، ولا سبيل إلى العبادة إلّا بالحياة الدنيوية، ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلى بحفظ البدن، ولا سبيل إلى حفظ البدن إلّا بإعادة ما يتحلّل منه، ولا يمكن إعادة ذلك إلّا بتناول الأغذية، ولا يمكن تناول الأغذية إلّا بالشهوة، فإذا الشهوة محتاج إليها، ومرغوب فيها وتقتضي الحكمة الإلهية إيجادها، وتزيينها كما قال تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ بِمَنْحَتِهِ حَسْبُ الْعَايِبِ﴾⁽³⁾... وأيضاً فهذه الشهوة هي المشوّقة لعامة النّاس إلى لذات الجنّة من المأكّل والمشرب والمنكح، إذ ليس كلّ النّاس يعرف اللذات المعقولة فيها[ما لا عين رأت ولا أذن

(1)- (الرّاعية): الدّويبة، مصدر سابق، ص 109.

(2)- الراغب: التفصيل، مصدر سابق، ص 90.

(3)- آل عمران: الآية 14.

الإنسان وصحته وتقويته ليتمكن من مباشرة عبادته لخالقه عز وجل سواء أكانت هذه العبادة خاصة- العبادات المتعارف عليها- أم عامة والمتمثلة في عمارة الأرض والاستخلاف فيها.

ولا يكون ذلك إلا بإخضاع قوى الإنسان للنظام الذي خلقها عليه الخالق عز وجل حيث جعل تبارك وتعالى «...قوى الناس متفاوتة، وجعل من حق كل واحدة أن تكون داخلة في سلطان ما فوقها، ومتأثرة على من دونها: فحق القوة الشهوية أن تكون مؤثرة للقوة الغضبية، وحق القوة الغضبية أن تكون مؤثرة للقوة العاقلة، وحق القوة العاقلة أن تكون مستضيئة بنور الشرع مؤثرة لمراسمه حتى تصير هذه القوى متظاهرة غير متعادية...»⁽¹⁾

فلكي يحصل الإنسان على توازنه النفسي لا بد له إذن أن يخضع قواه في مجملها للقوة العاقلة المسددة بأوامر الشرع ونواهيها، حتى تؤدي كل قوة من هذه القوى وظيفتها ودورها المنوط بها دون أن تتجاوزه فتقلب من قوة توازن في الإنسان إلى قوة اختلال فيه وممزق، فلا يتمكن من تحقيق ما أمر به.

وهنا يطرح السؤال-خصوصا بعد ما اكتملت صورة الإنسان لدينا بعناصر ماهيته-مادية وروحية- وقواه المختلفة-حول مكانة هذا المخلوق المتميز في عناصر خلقه المتنوعة والمتباينة في ظاهرها في الكون، وكيف تتحدد هذه المكانة؟

هذا ما سنراه في العنصر الموالي والأخير في هذا البحث بإذن الله.

(1)-الراغب: التفصيل، مصدر سابق، ص93.

المبحث الثاني: مكانة الإنسان

إن اختصاص الإنسان بالقوى والطاقات التي سبق بيانها ينبؤنا بأن لهذا الكائن مكانة خاصة في هذا الكون، وأن له دورا مهما وأساسيا فيه، وأنه من بين المخلوقات التي حظيت بعناية إلهية خاصة، وهو ما يطرح جملة من الأسئلة حول هذه المكانة لعل أهمها: هل أن الإنسان هو أفضل المخلوقات قاطبة في هذا الوجود بما فيها الملائكة؟ وهل أن مكانته المتميزة التي حظي بها في هذا الوجود هي هبة له يتمتع بها في كل أحواله أم أنها تسلب منه لأسباب معينة وما هي؟ ثم ما علاقة هذا الكائن بالكون بأسره وما دوره فيه؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة خصّص هذا المبحث المَعنَوَن بمكانة الإنسان كآخر عنصر في هذا البحث وتتمه لموضوع ماهية الإنسان عند الراغب.

1- منزلة الإنسان بين الملكية والبهيمية:

لقد نصّت آيات كثيرة من الذكر الحكيم على أن الإنسان يتدنى عن مرتبة الإنسانيّة التي خلق فيها إلى مرتبة الأنعام، بل وفي بعض الأحيان إلى أدنى من ذلك⁽¹⁾، كما جاءت آية الخلافة من سورة البقرة معلنة أمر المولى عزّ وجلّ للملائكة بالسجود لآدم عليه السلام⁽²⁾، وهو ما فتح الباب أمام العديد من المفكرين المسلمين على اختلاف مشاربهم للخوض في مسألة التفاضل بين الإنسان والملك، وأيهما أسمى مرتبة من الآخر⁽³⁾، فإذا كان الإنسان ينزل إلى أدنى من درجة البهيمية بعصيانه وكفره، فهل معنى هذا أنه قادر على السموّ على مرتبة الملك بطاعته وإيمانه أو على الأقل الوصول إلى مرتبته؟

(1)- من ذلك قوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون﴾ الأعراف: الآية 179.

وقوله: ﴿إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا﴾ الفرقان: الآية 44.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿والطين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام﴾ محمد: الآية 12.

(2)- قال تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾

البقرة: الآية 34.

(3)- انظر في هذا الصدد: ابن حزم: الأصول والفروع، ج2، مرجع سابق، ص 257-264 والإيجي: شرح المواقيف،

مرجع سابق، مج4، ج8، ص 309.

وبالرّجوع إلى كتابات الراغب - موضوع الدراسة - نستشفّ أنّه من الفائزين بإمكانية سمو الإنسان على مرتبة الملك، وهذا في مواضع عديدة من مؤلفاته المتوفرة، إذ يقول في ديباجة التفصيل موجهها خطابه لمن خصّه بهذا المؤلّف ما نصّه: «...واعلم أنه ليس يحسن بذى همّة قد أحسن الله خلقه وخلقه، وقبض له من ربّاه فأحسن تربيته، وأزاح في معاونته بعد بلوغه علته، أن يرضى بأن يكون حيوانا وقد أمكنه أن يصير ملكا في مقعد صدق عن ملك مقلد، فيقوم الملائكة بخدمته...»⁽¹⁾.

وقريبا من هذا ما جاء في الذريعة، حيث قال: «...واعلم أنّه قبيح بذى العقل أن يكون بهيمة وقد أمكنه أن يكون إنسانا، أو إنسانا وقد أمكنه أن يكون ملكا...»⁽²⁾.

فكلام الراغب هذا يوحي بأنّ الإنسان بإمكانه أن يغيّر طبيعته التي خلّق عليها بما يأتيه من أفعال، فإن كانت سيّئة تحوّل إلى بهيمة وإن كانت حسنة أمكنه أن يصير ملكا، بل ومن الملائكة المقرّبين أيضا.

وهذا ما نلمسه أكثر في وصفه لأصحاب بعض الصفات المستقبحة، حيث قال فيهم: «...ومن صرف همته كلّها إلى تربية القوّة الشّهوية باتّباع اللذات البدنية، يأكل كما تأكل الأنعام فخلق أن يلحق بأفق البهائم، فيصير إمّا غمرا كثورا أو شرها كخنزير، أو ضرعا ككلب، أو حقودا كجمل، أو متكبرا كتمر، أو ذا روغان كنعلب، أو يجمع ذلك كله فيصير كشيطان مريد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَالْمُحَبَّبَ الطَّاغُوتَ﴾⁽³⁾»⁽⁴⁾.

والحقيقة، أنّ مدلولات آيات الذكر الحكيم التي تنصّ على أنّ الكفار كالأنعام أو هم أضلّ سبيلا لا تقضي بأنّ هؤلاء تتحوّل طبيعتهم من الطّبيعة الإنسانية إلى الطّبيعة الحيوانية، أو يُمسخون فيصرون حيوانات بعدما كانوا أناسا، فالنصوص القرآنية والأحدثية أحيثرتنا عن قوم واحد بعينه، في فترة زمنيّة محدّدة، ونتيجة فعل محدّد مُسخوا فأصبحوا قردة وخنزيرين فيقرضوا بعدها⁽⁵⁾، لكن لم نختبرنا بعد ذلك عن أقوام آخرين لا قوا المصير نفسه، فهناك من زلزلت بهم الأرض، وهناك من حُسِفوا أو أُغْرِقوا وغيرها من

(1)-الراغب: تفصيل الشّائتين، مصدر سابق، ص 55-56.

(2)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 61.

(3)-المائدة: الآية 60.

(4)-الراغب: المصدر نفسه، ص 86.

(5)-قال الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الطَّيْرَ أَنْ تَحْتَضِرُوا مَنكُم مَّيْمَنَ يَمِينِهِمْ فَبَقُوا قُرُودًا مَّخْلُوقِينَ﴾ البقرة: الآية 64؛ «وقال الجمهور: المسوخ لا ينسل وإن القردة والخنزير وغيرها كانت قبل ذلك؛ والذين مسخهم الله قد هلكوا ولم يبق منهم نسل، لأنّه قد أصابهم السخّط والعذاب، فلم يكن لهم قرار في الدّنيا بعد ثلاثة أيام. وقال ابن عباس: لم يعش مسخ قطّ فوق ثلاثة أيام، ولم يأكل ولم يشرب ولم ينسل» القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، مج 1، ص 440-441.

العقوبات التي حلت على الأقسام العاصين على مرّ الزمن، لكن لم يؤثر أن أقواما ما - غير المذكورة آنفا - تحولت طبيعتهم من البشرية إلى الحيوانية بسبب عصيانها؛ كما أن الواقع يقول لنا أن الأرض تعجّ بالكفار ومع هذا هم على صورتهم البشرية.

وعليه، فإنّ المقصود من هذه الآيات الكريمة أنهم يتولون بقيمتهم التّفنسية والذّاتية من القيمة الإنسانية إلى أدنى من القيمة الحيوانية عندما يعلمون الحقّ ويحتنبوه، ويتركون ما ينفعهم ويلهثون وراء ما يضرهم وهم يعلمون، فهل بربك رأيت يوما كلبا يترك اللحم الموضوع أمامه ويأكل الحشيش، أو رأيت شاة مستقبله أنياب ذئب مسرعة إليه؟! إن هذا لعمرى ما لم تفعله البهائم، ويقدم عليه الإنسان بكامل عقله، فهل يبق بعد هذا شك في معرفة أي الفريقين أضلّ؟!!

وإذا كان شرط تحقيق الإنسان لإنسانيته أتباع عقله وعبادة خالقه عزّ وجلّ، وأنّ فقدانه لها - الإنسانية - بمخائنه لذلك، فهل هو قادر - إذا ما كثف من طاعته وزاد في تقربه من ربّه أن يضارع الملك في مكانته أو يجاوزه فيها؟ وهل بالإمكان تحوّل الطّبيعة البشرية أو الإنسانية إلى طبيعة ملكية بفعل الطّاعات؟ إنّ إجماعات الراغب وتصريحاته آنفة الذكر تنصّ على ذلك، وللتوصّل إلى مدى إمكانية القول بالتفاضل بين الإنسان والملك، وترتيب الواحد منهما في مرتبة أعلى أو أدنى من الآخر، لا بدّ من الوقوف عند جملة من المعطيات نستطيع من خلالها التوصل إلى حقيقة العلاقة بين هذين المخلوقين للذّات الإلهية المتعالية، وأولى هذه المعطيات:

1- **طبيعة التّكوين:** من البديهي أنّ وضع شيئين أو كائنين موضع المفاضلة يقتضي أن يكون لكلّ من المتفاضل بينهما خصائص رئيسة مشتركة، وأخرى تمايز من خلالها، وبالتّظر إلى كلّ من الإنسان والملك فإننا نجد أنّ أهمّ ما يجمعهما هو وحدة المنصدرية؛ بمعنى أنّ كليهما مخلوق لقدرة خالقة واحدة هي القدرة الإلهية، فمصدرهما إذن واحد، ولكن، ومع هذا؛ فإنّ هذا الخلق لم يكن بالطريقة ذاتها، وعلى الهيئة نفسها، إذ أنّ طبيعة تكوين الملائكة غير طبيعة تكوين الإنسان، فالملك عبارة عن «جسم لطيف نوراني يتشكّل بأشكال مختلفة»⁽¹⁾، وهي «روحانيات»⁽²⁾، على ما ذهب إليه المسلمون وغيرهم من أهل الملل على ما قرّره الراغب؛ في حين أنّ طبيعة الإنسان ثنائية-مادية روحية-على ما سبق تقريره من خلال هذا البحث⁽³⁾.

(1)- الجرجاني: التعريفات، مرجع سابق، ص 229.

(2)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 146.

(3)- أنظر: الفصل الأول: المبحث الأول والثاني من هذا البحث.

وعليه، فطبيعة التكوين الإنساني والملكي مختلفة، وإن كان كلاهما مخلوق لله تعالى، كما أن الجرحاني أشار في تعريفه إلى لطيفة، وهي أن في مقدور الملائكة التشكّل على صور مختلفة-وهذا راجع طبعاً إلى طبيعتهم الروحانية-وهو ما لا يقوى الإنسان على فعله، ومن أدلة هذه القدرة والمملكة التي زوّد بها الملائكة من دون الإنسان ما ثبت في الأثر من بروز جبريل عليه السلام للرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة في صور مختلفة، وبروزه للرسول صلى الله عليه وسلم -وحده- في صورته الحقيقية في بعض المواضع⁽¹⁾.

وإذا كان الملائكة قد حازوا من خلال طبيعة تكوينهم الأحادية هذه على قدرات وملكات لم يُزوّد بها الإنسان، ولم يتمكّن من حيازتها-على الرغم من كون أحد شقّيه روحاني-فإنّه-الإنسان-بالمقابل قد زوّد، بفعل جانبه المادي-الذي زاوج الخالق عز وجل بينه وبين الجانب الروحي في الإنسان في أكمل وأبدع تصوير-بقدرات وطاقات لم يكن للملائكة إحرازها لخلوّهم من هذا الجانب.

ب-القوى والطاقات: رأينا في المبحث السابق أن الإنسان، ومن دون بقية المخلوقات، جُمعت فيه قوى وطاقات مختلفة منها ما هو ناتج عن جانبه المادي، ومنها ما هو ناتج عن جانبه الروحي، وقوى أخرى ناتجة عن التمازج بينهما، وبوجود هذه القوى والطاقات أصبح الإنسان-من دون بقية المخلوقات الأخرى-مستصلحاً للعيش في الأرض وعبادة المولى عز وجل بتعميرها، ولو كان الإنسان عارياً من هذه القوى والطاقات لما جعل خليفة في الأرض، لأنّه حينها لن يصلح لذلك، ودليل ذلك أنّه بوجود القوة الشهوية في الإنسان مثلاً، يتمكّن الإنسان من المحافظة على حياته، بل ويتقوى على طاعة خالقه عز وجل كما سبق بيانه في المبحث السابق.

وإذا كان هذا وجه الحاجة إلى القوة الشهوية في الإنسان وهو حفظ بدنه وتقويته لعبادة خالقه عز وجل، ومعلوم أنّ في هذا الحفظ الذي يقتضي الأكل والملبوس والمشروب ما يدفع الإنسان لتعمّن والكّد والاجتهاد لتوفير كلّ هذا، وفي هذا عمارة للأرض، ويأتي الإنسان بهذه الدافعية من القوة الغضبية، والتي تتولّد عنها خصال عديدة تدفع الإنسان دفعا لتحصيل ما يحتاج إليه ويتبغّيه، ويأتي على رأس هذه الخصال: الخوف وأنواع الفرع والجزع، الغيرة، المنافسة أو الحسد؛ فكلّ هذه الخصال هي دوافع تدفع الإنسان إلى

(1)-من ذلك بروزه للرسول صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي. انظر: أحمد بن حنبل: المسند، مرجع سابق، ج2، ص107.

وبروزه للرسول صلى الله عليه وسلم في صورته الحقيقية في حادثة الإسراء والمعراج، قالت عائشة رضي الله عنها: «من زعم أنّ محمداً رأى ربّه فقد أعظم ولكن قد رأى جبريل ساداً ما بين الأفق» صحيح البخاري، مج2، ج2، ص83، كتاب بدء الخلق باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء آمين فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ما تقدم من ذنبه.

الكّد والاجتهاد لتحصيل مبتغاه وتحقيق مراده، وفي ذلك كلّه عمارة للأرض وعبادة للمولى تبارك وتعالى واستخلافه فيها.

فخوف الإنسان من الفقر مثلا يبعثه «...على الجدّ واحتمال الكدر في منفعة الناس إمّا باختيار، وإمّا باضطرار، ولهذا قيل: رَبُّ سَاعٍ لِقَاعِدٍ، وهو أنّ النَّاسَ لو كَفَى واحد منهم أمره لأدّى إلى فساد العالم، من حيث إنّه لم يكن لأحد أن يتولّى لغيره مهنة وكان الواحد منهم يعجز عن القيام بمصالح نفسه كلّها فيؤدّي ذلك إلى فقر جميعهم.»⁽¹⁾

فخوف الفقر هنا هو الباعث على احتمال النَّاسَ لمشاقّ الأعمال من كي، وحرث، وزرع، وحياسة وكناسة وحفر وبناء، وحتّى السّهر على تدبير أمور النَّاسِ وسياستهم وغيرها من الأعمال الّتي ما كان للإنسان أن يعملها لولا خوفه من الفقر والوقوع فيه، ولهذا كان من حكمة المولى عزّ وجلّ أن جعل النَّاسَ مستخّرين لبعضهم البعض حيث قال: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَخِرِيًّا﴾⁽²⁾، فيقوم كلّ إنسان بصناعة وحرفة - مهما كان نوعها بدءاً من الحرف اليدويّة ووصولاً إلى السياسة والحكم - تضمن له قوته فلا يمسه الفقر، وتضمن لغيره حاجاتهم فيعيش الواحد منهم خادماً للآخر وإن ظنّ أنه سيّدا له؛ وهكذا، ويتظافرون جميعاً يأمنون الفقر وغوائله.

هذا في الجانب الدّنيوي أو في عمارة الأرض وصلاح معاش الإنسان، فإذا ما رجعنا إلى آخرته، فإننا نجد أنّ الخوف من الله تعالى ومن عقابه يحمل الإنسان على «الكف عن المعاصي»⁽³⁾ وتجنّبها والسعي في الطّاعات، فالخوف هنا كما في السّابق يحمل على العمل أيضاً والجدّ والاجتهاد، وليس بمجرد شعور يشعره الإنسان في نفسه ويتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، وإمّا لا بدّ من التصديق بالعمل «ولذلك قيل لا يعدّ خاتفاً من لم يترك الذنوب»⁽⁴⁾.

وإذا رجعنا إلى الغيرة والمنافسة والحسد فإننا نجد لها صفات دافعة للإنسان هي الأخرى على تحريّ ما فيه صلاحه في الدّارين، وبالغيرة يحافظ الإنسان على شرفه ونسبه ونسله وكلّ ما يلزمه صيانتها، من دين

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص377.

(2)- الزخرف: الآية 31.

(3)-الراغب: المصدر السابق، ص331.

(4)-المصدر نفسه، ص331.

وطن ومبادئ وقيم لأن الغيرة هي: «...توازن الغضب حماية على أكرم الحرم»⁽¹⁾، فالله سبحانه وتعالى قد جعل... هذه القوة في الإنسان سببا لصيانة الماء وحفظا للإنسان ولذلك قيل كلى أمة وضعت الغيرة في رجالها وضعت العفة في نساها»⁽²⁾

وأما الحسد (أو الغبطة كما يحلو للراغب وغيره من العلماء تسميته)⁽³⁾، فإنه يوجد في نفس الإنسان الطاقة الدافعة التي تدفعه إلى تحصيل العلا والسعادة في الدارين، وذلك أن الحاسد عندما يرى غيره قد سبقه في الخيرات بأنواعها المختلفة فإنه يتولد في نفسه تمني الوصول إلى مثل ما وصل إليه غيره، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها] ⁽⁴⁾

وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم سمي الحسد باسمه ولم يغيره له، فإن المفكرين المسلمين - ومنهم الراغب - يعدلون عن هذه التسمية، ويفضلون تسمية الحسد الإيجابي الذي فيه تمني تحصيل المثل، وليس تمني زوان التعمه بالغبطة، وإحقق أنه لا بد من تسمية الأشياء كما سماها الشارع وعدم العدول عنها، فالرسول صلى الله عليه وسلم لما أطلق مسمى الحسد إنما كان يعلمنا بأن هذه الخصلة موجودة في أصل فطرة الإنسان، ومن ثمة لا بد من الاعتراف بها، كما بين لنا في الوقت ذاته وجه الحكمة من إيجادها في إنسان وهي بعث الإنسان على الاقتداء بغيره في فعل الخيرات والتسابق معهم على ذلك، وهو ما يقتضيه قوله تعالى: ﴿سَارِحُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ مُّرْصُوعًا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْمُدْتَبِرِينَ﴾⁽⁵⁾، وقوله عز وجل: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾⁽⁶⁾؛ ولو كانت النفس الإنسانية خالية من جذوة حسد لما كان فيها باعث تحت سدسه ولا تسابق، فالحسد الكامن في فطرة الإنسان «...»⁽⁷⁾

وذلك أنه لما نجد من حوله سبقه إلى الخيرات اعتمت نفسه من تقصيره، وأبرقت عيناه بالإعجاب، فتولد الشعور في نفسه بضرورة اللحاق به، فكذلك واجتهد وسعى لفعل الخيرات مثله بل وسبقه إن استطاع،

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص347.

(2)-المصدر نفسه، ص347.

(3)-المصدر نفسه، ص348.

(4)-البخاري: صحيح البخاري، مج 1، ج 1، ص26، كتاب العلم، باب: الاغتباط في العلم والحكمة.

(5)- آل عمران: الآية 133.

(6)- المطففين: الآية 26.

(7)-نبيل عبد اللطيف: الإنسان كما فطره الله-رأي في دعائم نهضة الأمم وبناء الحضارة-الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط:2000م)، ص61.

وبذا يكون الحسد محمودا لا مذموما، لكن هذا الحسد لا يرقى إلى درجة المنافسة والخروج من حدّ الحديث النفسي إلى حدّ العمل إلا إذا تزاوج واتّحد مع خصلة أخرى وصفة ثانية من صفات الإنسان، والتي يرى الجميع أنّها صفة قيحة ولا بدّ من التخلص منها وتطهير النفس الإنسانية منها، ألا وهي الغلّ، أو العداوة كما عرفها الراغب⁽¹⁾، ويعدّ الغلّ بمثابة «... محرّك لنوازع بالقلب تدفع الإنسان دفعا لأمر ما...»⁽²⁾، والغلّ موجود في أطهر النفوس وأشرفها وأقربها إلى الله تعالى، بدليل قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ كُنَّا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ مِثْلِ إِخْوَانِنَا يُكَلِّمُ سُرُورًا مُتَقَابِلِينَ، لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَجَسٌ وَمَا هُمْ بِمُخْرَجِينَ﴾⁽³⁾، و«... هؤلاء أخيار النَّاس منذ خلق الله آدم وحتى يوم القيامة عند دخولهم الجنة-فقط- يترع الله ما في صدورهم من الغلّ الذي كان بهم حتى وصلوا إلى أبواب الجنة وهم خير خلق الله فما بالك أشرّ خلقه "أصحاب النار"؟!، إذن الغلّ موجود في كلّ إنسان فهو جزء من الفطرة وهو أداة أخرى وهبها الله للإنسان ليعملها في الخير ولكنّه يسيء استخدامها...»⁽⁴⁾

وأما قول المؤمنين ﴿...وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾⁽⁵⁾، فإنّما يقصد منه الجانب السلبي من الغلّ، وهو الباعث على عداوة الآخرين ومن ثمة الانتقام منهم والسعي لهلاكهم بشتى الوسائل والسبل من خداع ومكر وظغينة، فهذا النوع من الغلّ هو الذي استعاذ منه المؤمنون الله تعالى وسألوه أن يقيهم منه حتى لا يقموا فيه، فلا يحقدون على إخوانهم في الدّين ولا يكرهونهم.

فالغلّ إذن «... فطرة الله في القلب لجعل عنصر الحيوية مهيمن على حركة الإنسان في الحياة ولدفعه إلى سبيل إعمار الأرض والهيمنة على الكون وهو أشبه بجذوة تشعّ حرارة في حنايا القلب بقدر دفعها إلى هذه الوجهة ويقصد إعمال الجهد الإنساني في التعمير والبناء وتمكين الإنسان من وسائل الراحة في حركته في الحياة حتى تسير في يسر وأمان.»⁽⁶⁾

وهكذا، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد أودع في نفس الإنسان هذه القوى والخصال لحكمة منه عزّ وجلّ حتى تكون دافعة له على تحقيق وظيفته التي أوكلها سبحانه وتعالى إليه، ولولا أنّ هذه القوى كامنة في النفس الإنسانية لما وجد الإنسان الباعث الذي بعثه على السعي في تلبية حاجاته النفسية كما لم يجد الدافع الذي يدفعه لتحقيق هذا السعي.

(1)- الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص610، مادة غلّ.

(2)- نبيل عبد اللطيف: الإنسان كما فطره الله، مرجع سابق، ص64.

(3)- الحجر: الآية 47-48.

(4)- نبيل عبد اللطيف: المرجع السابق ص65.

(5)- الحشر: الآية 10.

(6)- نبيل عبد اللطيف: المرجع السابق ص73.

ولما كانت الملائكة معرّاة عن كلّ هذه الحاجات من جوع وعطش وحبّ التكاثر، فإنّها خلقت خِلقة مبرّاة من هذه القوى-شهوة كانت أم غضبية-لأنّها غير محتاجة إليها في وظيفتها التي أنيطت بها في هذا الوجود.

أمّا القوة المفكّرة، فإنّنا نجد أنّها القوّة الوحيدة التي يشترك فيها الإنسان مع الملائكة ومع هذا، فإنّنا نجد أنّ الإنسان يتميّز عنهم فيها، فرغم كون الملائكة كائنات عاقلة إلاّ أنّهم غير قادرين على تحصيل العلوم والمعارف المختلفة ما لم يزودهم بها الله تعالى، بدليل جوابهم لله تعالى عندما سألهم أن ينبئوه عز وجل عن أسماء الأشياء المعروضة عليهم إذ قالوا: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾⁽¹⁾، أمّا الإنسان فإنّه قادر بفضل الملكات التي زوّد بها من حواسّ وعقل ووحى على التوصل إلى معارف مختلفة والاستزادة منها على مرّ الأجيال والعصور، وتسخير هذه المعارف في سبيل تحقيق الهدف من إيجاده في هذا

الكون، فيتمكّن من خلالها من إدراك الكون وتسخير موجوداته وتعميره ليكون بحق مستخلفاً لله تعالى في أرضه وممثلاً لأوامره فيها على أكمل وجه.

ومن هنا تبرز أكثر الضّرورة إلى وجود هذه القوى المختلفة في الإنسان والحكمة من تزويده بها، كما تبرز الحكمة من تخصيص الإنسان بالخلافة في الأرض من دون بقية المخلوقات الأخرى، فالملائكة، وإن كانوا طائعين لله تعالى عابدين ساجدين له عز وجل إلاّ أنّ طبيعتهم التكوينية لا تسمح لهم بتعمير الأرض وإقامة العدل فيها، لخلوّهم من هذه القوى الدافعة والمنظمة؛ وكذا محدودية معارفهم -على سعتها- في حين أنّ الإنسان بطبعه خلّق ليكون خليفة لله تعالى وكلّ ما رُكّب فيه من قوى وطاقات إن هي إلاّ مقومات ذاتية فيه تساعد وتدفعه إلى تأدية هذه الوظيفة.

غير أنّ هذه القوى والطاقات، وإن كانت أوجدت في الإنسان لهذا الغرض، إلاّ أنّ لها مفعولين، الأوّل منهما هو السّابق بيانه وهو الجانب البنائي منها الذي يوهّل الإنسان لتأدية مهامه في الأرض ويسر عليه ذلك، والثاني هو الجانب الهدمي، والمقصود به حمل الإنسان على عصيان خالقه عز وجل والكفر به والسعي في خراب الأرض بدل إعمارها، فكلّ قوّة من هذه القوى لها جانبها المذموم كما لها جانبها المحمود، حتّى القوّة المفكّرة، وإن كان الراغب اقتصر على ذكر الجانب المحمود منها في حين أضاف إليه الجانب المذموم في كلّ من القوّة الشهوية-التي ركّز عليها كثيرا-والقوّة الغضبية، ممّا يدفعنا للتساؤل: هل

(1) - البقرة: الآية 32.

الراغب متأثر في ذلك بالفلسفة اليونانية خصوصا وأنه وضع القوة المفكرة كقوة رادعة أو مساعدة على إحداث التوازن المطلوب للإنسان؟

والحقيقة أن الباحث إلى أفراد القوة المفكرة بدور القائد الموجّه وعدم ذكر جوانبها السلبية هي أيضا؛ راجع إلى كون عقل الراغب عقل شرعيّ. بمعنى مسدّد بالتصوّص الشرعية- كما سبق بيانه من خلال الجانب المعرفي للإنسان⁽¹⁾، لا لكون الراغب متأثر بالفكر اليوناني كما قد يتبادر إلى الذهن لأوّل وهلة، ممّا يعطيه الحصانة ضدّ الانحراف ويؤهّله لأن يكون قائدا كفوفاً قادرا على حلّ مختلف النزاعات بين قوى الإنسان وإحداث التوازن المطلوب بينها وفيها، أي أنّ القوة المفكرة المؤهلة لإحداث هذا التوازن عند الراغب لا بدّ أن تكون هي ذاتها متوازنة وإلاّ عجزت عن ذلك.

أمّا بقية القوى: الشهوية والغضبية، فإنّها تحتاج إلى عامل آخر غيرها (وهو هنا العقل المسدّد) لإحداث التوازن المطلوب فيهما، ذلك لأنّ كل واحد منهما لها جانب مذموم مقابل للجانب الحمود، وتظهر آثاره على الإنسان وسلوكاته بحسب انسياقه وراء قواه هذه وإهمال تأديبها.

لكن هل كلّ الناس قادرون على تأديب هذه القوى، أم أنّ هناك أناساً جبلوا جبلّة مستعصية عن التأديب والتغيير؟

ج- **إمكان تغيير الطبع**: يقرر الراغب بأنّ الإنسان فطر في أصل خلقته على القدرة على اختيار الطريق الذي يسلكه سواء كان خيرا أم شرا فيقول: «الإنسان مفلطح في أصل الخلقة على أن يصلح أفعاله وأخلاقه وتمييزه وعلى أن يفسدها، وميسر له أن يسلك طريق الخير والشرّ وإن كان من الناس من هو بالجبلّة إلى أحدهما أميل.»⁽²⁾

ويستدلّ الحسين على موقفه هذا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾⁽³⁾، وقوله عز وجل: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾⁽⁴⁾، ويقول الراغب معلقا على هذه الآية الكريمة «أي عرفناه الطريقين»⁽⁵⁾

ولكن القول بأنّ الإنسان مفلطح على القدرة على إصلاح أخلاقه وأفعاله أو إفسادها لا يعني أنّ ذلك ميسر له متى شاء- حسب الراغب- وإنّما يكون ذلك سهلا يسيرا في ابتداء أمره، أمّا إذا انغمس في اللذات

(1)- أنظر: المبحث الثالث من الفصل الثاني في هذا البحث.

(2)- الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر رسا بقا 1 من 175

(3)- الإنسان: الآية 3.

(4)- البلد: الآية 10.

(5)- الراغب: المصدر نفسه، ص 175.

والشهوات المحظورة فإن ذلك يصبح صعبا عليه، فالإنسان «وكما أنه مفطور على اكتساب الأمرين في ابتدائه، فهو مفطور على أنه إذا تعاطى أحدهما إن خيرا وإن شرا ألفه، وإذا تعودته تطبع به، وإذا تطبع به صار له طبعا وملكة... ويكون مثله كمثل شجر نبت فاعوج، فيسهل في الابتداء تثقيفه وتسويته بخيط يُشد فيه أو بخشب يغرز بجانبه فيسد به، ثم إذا غلظ واشتد مستويا أمن أن يعوج بل لا يمكن تعويجه، وإن ترك حتى يعوج فيصلب على عوجه لم يمكن بعد تثقيفه... وعلى هذا الوجه قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْعَسَانَاتِ يُظهِرْنَ السَّيِّئَاتِ﴾⁽¹⁾، وقال تعالى: ﴿وَيَذُرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾⁽²⁾»⁽³⁾

وقد وجد في عصر الراغب من يقول بأن الناس مجبولون على طبائعهم سواء كانت خيرة أم شريرة لا قدرة لهم على تغييرها، ويوضح الراغب موقفهم هذا فيقول: «وقد توهم قوم أن لا أثر للتأديب والتهذيب فإن الناس مجبولون على طبائع لا سبيل إلى تغييرها، فمنهم أحيان بالطبع ومنهم أشرار بالطبع، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلِهِ﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾، فبته تعالى إلى أن كل إنسان على حال لا سبيل إلى تغييرها، وقول النبي عليه السلام: ﴿كل مسر لما خلق له﴾⁽⁶⁾، وقوله عليه الصلاة والسلام: ﴿لا فرغ ربكم من الخلق والخلق والرزق والأجل﴾⁽⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾⁽⁸⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ، وَإِنَّهُمْ لَمِنَ الْمُصْطَفِينَ الْآخِرِينَ﴾⁽⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَا لَهُمْ مَلَكًا عَلِيمًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁰⁾.

والناس وإن تفاوتوا في أصل الخلقة فما أحد إلا وله قوة على اكتساب قدر ما من الفضيلة ولولا ذلك لبطلت فائدة الوعظ والإنذار والتأديب»⁽¹¹⁾

(1) - هود: الآية 114.

(2) - الرعد: الآية 22.

(3) - الراغب: تفصيل الشائتين، مصدر سابق، ص 175-176.

(4) - الإسراء: الآية 84.

(5) - الروم: الآية 30.

(6) - الترمذي: سنن الترمذي، مج 3، ص 302، كتاب القدر، باب ما جاء في الشقاء والسعادة، رقم الحديث 22192.

(7) - سبق تحريجه في ص 85 من هذا البحث.

(8) - البقرة: الآية 130.

(9) - ص: الآية 46-47.

(10) - الدخان: الآية 32.

(11) - الراغب: تفصيل الشائتين - مصدر سابق -، ص 176-177.

ويومئ محقق تفصيل النَّشَاتَيْن عبد الحميد النجار من خلال تعليقه على قول الراغب هذا إلى أنه من أنصار الموقف القائل بعدم إمكانية التغيير إلاّ أنّه لم يصرّح بذلك، وإنما يفهم ذلك من قوله بأن الراغب سرد مجموعة من الأدلة التقلية التي تؤيد هذا الموقف في حين أنّه اكتفى بدليل عقلي وحيد للموقف المقابل وهو القائل بإمكانية التغيير، حيث قال: «هذه الوجهة هي الوجهة المقابلة للوجهة التي كان يعرضها، والقائلة بأنّ لا تأثير للتأديب في تغيير الطباع، وقد اكتفى المؤلّف لتأييدها بهذا الدليل العقلي، في حين عرض في الوجهة المقابلة جملة من الأدلة النصية آيات وأحاديث»⁽¹⁾

كما يشير النجار إلى أنّ الراغب تعرّض للمسألة في الذريعة واكتفى بذكر الموقفين دون بيانه لموقفه من المسألة.

والحقّ، أنّ هناك دلائل كثيرة تُنبؤنا بموقف الراغب في متون مؤلّفه "التفصيل" و"الذريعة"؛ إذ نجده في "التفصيل" استهلّ القول في المسألة بالموقف القائل بإمكان تغيير الخلق مصرّحاً بتبنيّه له، وكذلك ما تجلّى في قوله - كما سبق بيانه - بأنّ الإنسان فطر في أصل خلقته على القدرة على تغيير خلقه واستدلاله على ذلك بجملة من الأدلة التقلية، ليعرض بعدها لموقف القائلين بعدم إمكان ذلك واسماً إياهم بالوهم والتّخمين، ليختتم قوله مرّة أخرى بتأييده للموقف الذي تبناه - وهو القائل بإمكان التغيير - مستدلاً عليه هذه المرّة بأدلة عقلية بعدما استدلّ عليه بأدلة نقلية.

أمّا إذا رجعنا إلى قوله في الذريعة فإننا نجده يوفق بين الموقفين القائلين بإمكان التغيير وعدمه وبيانه لوجه اختلافهما في المسألة، ولا يكتفي بعرضهما كما ذهب إليه النجار حيث يقول بعد عرضه للموقفين: «وأرى أن من منع من تغيير الخلق فإنه اعتبر القوة نفسها، وهذا صحيح فإنّ التوى محال أن يُسبب الإنسان منه تفاحاً.

ومن أجاز تغييره فإنه اعتبر إمكان ما في القوة إلى الوجود وإفساده بإهماله كالتوى فإنه يمكن أن يتفقد فيجعل نخلاً وأن يترك مهملاً حتّى يتعفن ويفسد، وهذا صحيح أيضاً.

فإذن اختلافهما بحسب اختلاف نظريهما. »⁽²⁾

وبنّيه الراغب إلى أنّ الإنسان وإن كان مطالباً بإصلاح خلقه إلاّ أنّه ليس مطلوباً منه أن يبلغ أقصى الكمالات لأنّه كما «... قال بعض الحكماء: من زعم أنه يصل إلى الحقّ ببذل الجهود فهو مُتَعَنّ أي متعب لنفسه، لأنّ جهده وحده لا يوصله إلى نتيجة - ومن زعم أنّه يصل إليه بغير بذل فهو مُتَمَنّن⁽³⁾، ولكن على

(1) - عبد الحميد النجار: تفصيل النَّشَاتَيْن للراغب، مصدر (سليبة) هامش ص 177.

(2) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 116.

(3) - الراغب: تفصيل النَّشَاتَيْن، مصدر سابق، ص 191.

الإنسان أن يبذل قصارى جهده في إصلاح نفسه وتهذيبها، حتى إذا أدركه العجز جاءت الرحمة الإلهية والإعانة الربانية لأنه سبق منه صدق وعزم، فحُقَّت له الإعانة من الله تعالى بفضله عز وجل ورحمته وما قصور الإنسان عن بلوغ الكمال بذاته إلا لما فطر عليه من شهوات وقوى بهيمية تقعد به عن بلوغ مقاعد العلى من الكمال ما لم يستعن بالله عز وجل عليه ويعينه تبارك وتعالى على ذلك⁽¹⁾، ولهذا قال الراغب: «وأما ما يدعيه قوم من أن من الناس من قد يتجرّد عن هذه الخصائص حتى يستغني عن الطّعام والشّراب ويصير بحيث لا تعرّوه الأخلاق البهيمية، فهذا إن حصل في بعض الناس فإنّ ذلك حينئذ يكون ملكاً متشّبهاً يسمّى باسم الإنسان على سبيل الاشتراك في الاسم، فيكون مبدّل الجوهر تبدّل جوهر النّار إذا صارت برداً وسلاماً... وليس ذلك بمنكر في القدرة الإلهية، ويكون حينئذ خارجاً عن الاستصلاح للأفعال التي خلق الإنسان لأجلها مستخلفاً في الأرض مستعمراً فيها.»⁽²⁾

وهنا يتجلّى الأمر بأنّ الراغب لا يقول بأنّه بإمكان الإنسان أن يصير ملكاً، لأنّ جوهره غير جوهر الملك، فإن استطاع الإنسان أن يتخلّص من كلّ القوى البهيمية من شهوية وغضبية، الموجودة فيه، فإنّ ذلك يكون تعبيراً جذرياً في جوهره- وإن بقي في صورة إنسان- وإن كان الراغب قد أجاز ذلك ولم ينكره باعتبار عدم محدودية القدرة الإلهية، وذلك باعتماده على أمثلة تغيّرت فيها جواهر الأشياء بفعل القدرة الإلهية كإشارته إلى تغيّر النار من طبيعتها المحرقة إلى طبيعة باردة سلم معها إبراهيم عليه السلام من الحرق، فإنّه لا بدّ من التنبيه بأنّ هذه معجزة أحدثها الله تعالى لأحد أنبيائه عليهم السّلام.

وأما التغيّرات الطارئة على الحيوانات والنباتات التي أوردتها في الأمثلة فإنّما هي تغيّرات مرحلية وأطوار في حياتها وليست تغيّرات جوهرية، أضف إلى ذلك أنّ الإنسان وإن تأنّى له التخلّص من هذه القوى، فإنّه يكون بما أوتيّه من قوّة إرادة، والإرادة البشرية كما هو معلوم صالحة للبلوغ بصاحبها إلى أعلى المقامات وكذلك إنزاله إلى أسفل الدّركات، فيبقى الإنسان في بشريته مهما بلغ، إذ مجرد تمتّعه بحرية الإرادة وحده يصنّفه ضمن الإنسانية وليس المَلَكِيّة، فمن معلوم أنّ الملك خُلِقَ خَلْقاً لا تمكّنه من حرية الإرادة والاختيار.

ولهذا فإنّ الراغب قد ختم قوله هذا بالتنبيه إلى أنّه إن صحّت إمكانية انسلاخ الإنسان عن إنسانيته إلى الملكية فإنّه يصبح غير مستصلح لأداء الوظيفة التي أنيطت به أو هي خلافة الله تعالى في أرضه وتعميرها، لأنّ هذه الأخيرة لا تتأتّى إلاّ مع وجود هذه القوى بعد تهذيبها بفعل الإرادة الحرّة، ومنه فلا مجال للقول بأنّه بإمكان الإنسان أن يصل إلى درجة الملكية أي يصبح في أخلاقه كالمَلَك تماماً لا يجوز عليه الخطأ ولا

(1)- انظر في هذا الصدد: الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 190-193.

(2)- المصدر نفسه، ص 194.

نسيان أوامر الله تعالى ولا معصيته عز وجل بأي صورة من الصور، وبأي شكل من الأشكال ولو كان الأمر كذلك لخرج الإنسان عن إنسانيته ولما صلح لما وجد لأجله، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [لو أنكم لم تكن لكم ذنوب يغفرها الله لكم لجاء الله بقوم لهم ذنوب يغفرها لهم]⁽¹⁾.

وما ذلك إلا لأن الله عز وجل عندما خلق الإنسان إنما خلقه... واسطة بين جوهرين: وضع وهو الحيوانات، ورفيع وهو الملائكة، فجمع فيه الله قوى العالمين، وجعله كالحيوانات في الشهوة البدنية والغذاء والتناسل والمهارشة والمنازعة، وغير ذلك من أوصاف الحيوانات، وكالملائكة في العقل والعلم وعبادة الرب والصدق والوفاء، ونحو ذلك من الأخلاق الشريفة⁽²⁾.

فكان في خلق الله عز وجل للإنسان على هذه الصورة من أعظم الدلائل على عظمته عز وجل وقدرته سبحانه وتعالى، إذ كل من الحيوان والملك ذوي طبيعة واحدة لا يمكنهما الحياد عنها أمّا الإنسان فيجمع بين الطبعين، ويشمل بين جنبيه- ما يبدو لأول وهلة- أمرين متناقضين وله الحرية كل الحرية في اختيار الميل إلى أحد الطرفين، فإذا أراد اتباع شهواته والجري وراء أهوائه تردى إلى الحيوانية بل وتدنى إلى مرتبة أدنى منها، وإذا أراد الرقي بذاته وبأخلاقه صار قاب قوسين أو أدنى من الملكية، وهو ما عبّر عنه الراغب بقوله: «... الناس... ثلاثة أضرب: الموصوفون بقوله: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾⁽³⁾، وضرب في أفق الملائكة من الفضيلة، وضرب واسطة بين الطرفين يشرف بحسب قربه من الملائكة ويرذل بحسب قربه من البهائم، وإلى الأنواع الثلاثة أشار تعالى بقوله في صفة الظالم لنفسه والمقتصد والسابق...»⁽⁴⁾.

فالإنسان- وإن بلغ أعلى مراتب التقوى والصلاح- فإنه لا ينسلخ عن الإنسانية ولا يتحوّل جوهره إلى جوهر الملكية، فحتى الأنبياء صنّفهم الراغب في مرتبة تقع بين مرتبة الإنسانية والملكية باعتبار أنهم يمثلون الكمال الإنساني، إذ يقول: «اقتضت الحكمة أن تكون الشجرة النبوية صنفا مفردا، ونوعا واقعا بين الإنسان وبين الملك، ومشاركا لكل واحد منهما على وجه، فالأنبياء كالملائكة في اطلاعهم على ملكوت السموات والأرض، وكالبشر في أحوال المطعم والمشرب...»⁽⁵⁾.

(1)- مسلم: صحيح مسلم، مج9، ج17، ص65، كتاب: التوبة، باب: سقوط الذنوب بالاستغفار توبة.

(2)- الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص90.

(3)- يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَخْلَفٌ سَمِيحًا﴾ سورة الفرقان: الآية44.

(4)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص121. يشير إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْقَتَابَةَ الَّذِينَ اسْتَفْتَيْنَا مِنْ

بِمَا حَدَّثْنَا فَمِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَكُمْ لَنْفُسِهِمْ وَمِنْهُمْ مَقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾. سورة فاطر: الآية32.

(5)- الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص121.

فالتّي وإن تسمى إلى الحدّ الذي مكّنه من الاطلاع على جزء من الغيب شأنه في ذلك شأن الملائكة، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّه انسلخ من إنسانيته ولا بشريته وأنّه تحوّل إلى ملك في صورة إنسان، وهذا ما تبّه إليه الرسول صلّى الله عليه وسلم حين قال-بعدهما علم بخير من آل على نفسه ألا يتزوّج النساء، أو يأكل اللحم، أو ينام على الفراش ظننا منهم أنّ في ذلك تقرب من الله تعالى-؛ فقال بعد ما حمد الله تعالى وأثنى عليه: [ما بال أقوام قالوا كذا وكذا، لكّتي أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأزوّج النساء، فمن رغب عن سنّي فليس منّي] (1).

فبين صلّى الله عليه وسلّم أنّ من مقتضيات التقوى وليس الإنسانية والبشرية فحسب، التوازن في العناية بالجانبين المادّي والروحي معا دون تغليب أحدهما على الآخر بحجّة التقوى فضلا عن أن تكون بحجّة التمثّل بالملائكة أو السعي لبلوغ مرتبتها أو تجاوزها.

ولما كان الأمر كذلك، فإنّ الراغب لا يحكم لأيّ إنسان بأفضليته على الملك، وهو ما يصرّح به في قوله: «قد تقدّم أنّ التّاس ضربان: ضرب لم يحظ من الإنسانية إلاّ بالصورة التخطيطية من انتصاب القامة وعرض الظفر والقوّة على الضّحك ولغو من المنطق يجري مجرى المكاء والتصدية، وهو دون البهائم. وضرب هو الإنسان وهو المعنى لأجله. فمن كان كذلك فله حالتان: إحداهما حالته وهو في الدّنيا ولم يقتحم العقبة ويفك الرّقبة وهو صريع جوع وأسير شعبة، تنتنه العرقه وتؤله البقّة وتقتله الشّرقة ولما يقض أمره، فهو ما دام في دنياه لا يُحكم له بأنّه أفضل من الملائكة على الإطلاق» (2).

أمّا إذا توفّي الإنسان والتحق بالرفيق الأعلى وكان قد «...اقتحم العقبة، وفك الرّقبة بعدما قضى ما أمره، فصار من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، بل قد جعل في مقعد صدق عند مليك مقتدر، ذا حياة بلا ممات، وغنى بلا فقر، وعز بلا ذلّ، وعلم بلا جهل، وقد قامت الملائكة تخدمه كما قال تعالى:

﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ. سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (3)،
فحينئذ من جعل له هذه المترلة فهو أفضل من كثير من الملائكة» (4).

فأفضلية الإنسان على بعض الملائكة إذن بالإمكان القول بها، ولكن لفئة خاصة من التّاس، وهم من بلغوا جنة المأوى والمراتب العلى منها بعدما رضي الله سبحانه وتعالى عنهم، مجاهدتهم أنفسهم في الدّنيا وقدرتهم على تحقيق التوازن بين قواهم التي وهبها الله سبحانه وتعالى لهم، فحقّقوا بذلك إنسانيتهم في الدّنيا

(1)-صحيح مسلم بشرح النووي، مج5، ج9، ص176، كتاب النكاح، ح6.

(2)-الراغب: تفصيل الشّاتين، مصدر سابق، ص204.

(3)- الرعد: الآية 23- 24.

(4)-الراغب: المصدر السابق، ص204-205.

وحُقِّت لهم الأفضلية على الملائكة في الآخرة، وجُعِلت فئة من هؤلاء -مع كونهم أقرب مخلوقات الله سبحانه وتعالى إليه- خدما لهم.

أمّا في الدّنيا فإنّه لا مجال للتفاضل بين المخلوقات ذات الطّبيعة المختلفة، لأنّ كلّ فئة من فئات هذه المخلوقات إنّما خصّصت بوظيفة ما أنيطت بها لا يدها في اختيارها، ممّا لا يدع مجالاً للقول بالتفاضل على أساس الوظائف فكلّ مخلوق مستعبد بما أراد الله تعالى له أن يكون مستعبداً به، ومن غير الممكن القول بأنّ الإنسان أفضل لأنّه أسْتُعبد بالاستخلاف، أو الملائكة أفضل لأنّها متخصّصة بالعبادة دون سواها، وإنّما تعلق المرتبة عند الله تعالى بحسب الإخلاص في الطّاعة.

وإذا كانت هذه هي مكانة الإنسان بالنسبة للبهيمة والملك، فما هي مكانته في الكون بأسره؟ وما هو دوره المناط به؟ وكيف يكون هذا الدور سبيلاً إلى سموّه أو تدنيّه؟ والإجابة عن هذه الأسئلة سيكون العنصر الموالي من هذا البحث محلاً لها بإذن الله تعالى.

2- علاقة الإنسان بالكون:

تتحدّد مكانة الإنسان في الكون بدءاً بترتيب وجوده في الكائنات الحيّة، إذ يقرّر الراغب بأنّ الإنسان هو آخر الموجودات وجوداً، فيقول: «...والموجودات ضربان: المعقولات العلوية، والمحسوسات السفلية. وإيجاده تعالى للمعقولات العلوية قبل إيجاده للمحسوسات السفلية... ثم أوجد السّماء والرواحيات الذين لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون... ثم خلق الأركان الأربعة، والجهات، والناميات، والحيوانات، وختم بالصّورة الإنسانيّة كما دلّ عليه النبي صلّى الله عليه وسلّم بقوله: [خلق الله تعالى يوم الأحد كذا، ويوم الإثنين كذا، إلى أن قال: «وخلق الإنسان يوم الجمعة آخر النهار»⁽¹⁾].»⁽²⁾

وختم الخلق بالإنسان يحمل من الدلالات والمعاني الكثيرة حول علاقة هذا الكائن بالكون والحكمة من إيجاده فيه، والتي يمكن إجمالها في ثلاث نقاط رئيسة هي: وحدة الإنسان والكون، تسخير الكون للإنسان، وخلافة الإنسان في الكون.

أ- **وحدة الإنسان والكون**، وتتجلّى هذه الوحدة في مظاهر متعدّدة على رأسها وحدة المصدرية، فالإنسان والكون وكل الكائنات والمخلوقات هي خلق لله عز وجل ومن صنعه تعالى، قال الله عز وجل: ﴿وَوَخَّلَقَ كَلًّا شَيْئًا فَفَعَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾⁽³⁾.

ويترتب عن هذه الوحدة أنّ كلّاً من الإنسان والكون يخضعان للمشيئة ذاتها، وللتدبير ذاته «من قبل الله تعالى الذي يراعها برحمته ويسيرها برحمته، فالله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَيْكَ

(1)- يشير إلى الحديث السابق تخريجه في ص 114 من هذا البحث.

(2)- الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 68-69.

(3)- الفرقان: الآية 02.

الارض» (1)» (2)

ولما كان الله تعالى قد وضع قوانين وسنن نظم بها هذا الكون وجعله يسير بمقتضاها، فإن الإنسان- وإن خلق جزأ- يشترك مع الكون في الخضوع لهذه السنن والقوانين وعلى رأس هذه السنن والقوانين وحدة المصير والخضوع للمولى عز وجل، قال الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (3)

وانطلاقاً من هذه الوحدة المصيرية، قرّر الراغب-على غرار بقية المفكرين المسلمين- بأن معرفة الإنسان لنفسه يتمكّن من معرفته الموجودات والعالم، حيث قال: «...وفي معرفة النفس اطلاع على أمور كثيرة- وذلك- أن نفس الإنسان يجمع الموجودات... فمن عرفها فقد عرف الموجودات، ولذلك قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (4) تنبيهاً على أنهم لو تدبّروا أنفسهم وعرفوها عرفوا بمعرفتها حقائق الموجودات فانيها وبقاها، وعرفوا بما حقيقة السماوات والأرض، ولما أنكروا البعث الذي هو لقاء ربهم. وقال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنفَهُ الْحَقِّ﴾ (5). وقال: ﴿وَإِنِّي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (6).

وأن من عرف نفسه عرف العالم، ومن عرفه صار في حكم المشاهدة لله تعالى وهو يخلق السماوات والأرض، ولم يكن كالجهلة الذين أكلهم هذه المرة فقال فيهم: ﴿مَا أَفْهَمْتُمْهُمُ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّبِعِينَ الْمُضِلِّينَ عَصَا﴾ (7) و... أنه يعرف بمعرفة روحه العالم الرّوحاني وبقائه، ومعرفة جسده العالم الجسداني وفناءه، فيعرف حسنة القانيات وشرف الباقيات الصّالحات. (8)

(1) _ السجدة: الآية 05.

(2) _عبد المجيد النجار: قضايا البيئـة من منظور إسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر (ط1/1420هـ -1999م)، ص157-158.

(3) _ آل عمران: الآية 109.

(4) _ الروم: الآية 8.

(5) _ فصلت: الآية 53.

(6) _ الذاريات: الآية 20-21.

(7) _ الكهف: الآية 51.

(8) _الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص62-63.

ومعرفة الإنسان لهذه الحقائق، فإنه يتولد في نفسه الشعور بالألفة مع هذا الكون، ويقضي على كل مشاعر الخوف والتفور والاستحاش تُجاهه؛ كما أنه بذلك يتخلص من كل تطرف قد يوقعه فيه الجهل، فلا يحتقر الكون وينظر إليه نظرة دونية تجعل منه محلاً للخطايا والشرور، ولا يقَدِّسه ويؤله فيجعل منه معبوداً يلهث وراء السعي لإرضائه.

ومما يعزِّز هذه الألفة أكثر معرفة الإنسان بما يجمعه مع هذا المخلوق الثاني-إضافة إلى وحدة المصدرية-من وحدة في التكوين، وهو ما تجلَّى من خلال عنصرَي الجانب المادِّي والجانب الرُّوحِي للإنسان كعنصرين من عناصر ماهيته، حيث تبين بأنَّ الإنسان في جانبه المادِّي خليط من تراب وماء، نفخت فيه الرُّوح فكان بذلك مختصر للعالم بحق، فالله سبحانه وتعالى قد... ركب الإنسان تركيباً محسوساً معقولاً، على هيئة العالم وأوجده شبه كلِّ ما هو موجود في العالم حتى قيل: الإنسان هو عالم صغير ومختصر للعالم الكبير...»⁽¹⁾

فالتأمل في الإنسان وفي العالم يقف على مظاهر الوحدة والتشابه الكبيرين الجامعين بينهما إلى درجة جعلت الحكماء يصفون الإنسان بالعالم الصَّغير ويصفون العالم بالإنسان الكبير، ويجعلون من الإنسان تارة بلداً، وتارة مزرلاً، وغيرها من الأوصاف التي سبق بيانها من خلال هذا البحث⁽²⁾، والتي تنمُّ عن أن طبيعة خلق الإنسان وتكوينه قد جمعت من كلِّ... قوى بسائط العالم ومركباته وروحانياته وجسمانياته ومبدعاته ومكوّناته. فالإنسان من حيث إنّه بواسطة العالم حصل، وعن أركانه وقواه أوجد في هذا العالم، ومن حيث إنّه صغُر شكله وجمع فيه قواه هو كالمختصر من العالم، فإنَّ المختصر من الكتاب هو الذي قلَّل لفظه واستغنى معناه. والإنسان هكذا هو إذا اعتُبر بالعالم. ومن حيث إنّه جعل من صفوة العالم ولبابه وخلاصته وثمرته فهو كالزَّيد من المخيض، والدَّهن من السَّمسم، فما من شيء إلا والإنسان يشبهه من وجه...»⁽³⁾

فالوشائج والروابط بين الإنسان والكون تبلغ من القوة التي تجعل الإنسان يبدو كخلاصة العالم من جوانبه المادِّية والرُّوحية. وباجتماع كلِّ هذه العناصر بين جنبي الإنسان يصبح الإنسان يشعر بالألفة والوحدة مع هذا العالم، وهو ما يعطيه الرّاحة النفسية ومن ثمة القدرة على العيش في هذا الكون ومباشرة بالتعمير، وذلك لأنّه وهب... من الطّاقات الكامنة، والاستعدادات المذكورة كفاء ما في هذه الأرض من قوى وطاقات، وكنوز وخامات...»⁽⁴⁾

(1)-الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص76.

(2)-انظر البحث الأول من الفصل الثالث من هذا البحث.

(3)-الراغب: تفصيل النشاطين، مصدر سابق، ص76-77.

(4)-سيّد قطب: في ظلال القرآن، مرجع سابق، مج1، ص66.

وهو ما يؤهله لينطلق في هذا الكون مباشرة له بالسعي والعمل والكذب والاجتهاد دون أن يتصادم مع سننه وقوانينه فهو في مأمن من أن تذهب جهوده وطاقاته هدرًا، لأنه مدرك للألفة التي تجمعها بهذا الكون وتوحدّه به؛ ولأجل هذا كله اقتضت الحكمة الإلهية أن تجمع وحدة التكوين بين الإنسان والكون.

وإذا كان ما يجمع الإنسان بالكائنات المادية الجانب التكويني المادي السابق الإشارة إليه، ويجمعه مع الكائنات الروحية الجانب الروحي، فإنه يميّز عنهما بكونه ثنائي التكوين كما سبق بيانه وأنها أحادية التكوين، وهو ما يجعل الإنسان فريداً في صنعته وتكوينه ومن ثمة قيمته الوجودية، خصوصاً وأنه خصّ بميزتين -نتجتا عن طبيعة تكوينه- لم يُخصّ بهما كائن سواه وهما العقل وحرية الإرادة، وهو ما أهله لسيادة العالم والسيطرة عليه.

به-تسخير الكون للإنسان: قال المولى تبارك وتعالى: ﴿الَّذِي قَالَ لِأَنْتَ إِلهٌ كَمَا أَنَا إِلهٌ فَخَرَّ عَلَى سَاجِدٍ فَجَعَلْنَاهُ لِنَاسٍ أَدْبَارًا﴾ (1) ولعلّ من أروع آيات القرآن الكريم قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَسْحُورُونَ﴾ (2) ولعلّ من أروع آيات القرآن الكريم قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَسْحُورُونَ﴾ (3) ولعلّ من أروع آيات القرآن الكريم قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَسْحُورُونَ﴾ (4)

توجه هذه الآية الكريمة الأنظار والفكر إلى مئة من أعظم المنن التي منّ بها الله سبحانه وتعالى على عباده، وهي تسخير ما في الكون برّه وبحره وجوّه للإنسان رافة منه تعالى بهم ورحمة، والتسخير هو: «سياقة إلى الغرض المختصّ به قهراً... فالمُسَخَّرُ هو المُقْبَضُ للفعل، والسُّخْرِيُّ هو الذي يُقَهَّرُ فيتسخَّرُ بإرادته...» (2) فالله سبحانه وتعالى قبض الكون وجعله في خدمة الإنسان يحقق به وفيه ما يشاء وفقاً للإرادة الإلهية.

وبالتأمل في هذا الكون نجد أنّ مظاهر التسخير متجلية في كلّ جزء من أجزائه وكلّ عنصر من عناصره وكلّ ركن من أركانه بدءاً بأبسط الأشياء التي فيها منفعة الإنسان «كالخيل والبغال والحمير، أو الأغذية له كالبقرة والغنم والحبوب والثمار، وإما لانتفاع ما ينتفع به الإنسان كالعشب والحشرات» (3)، وصولاً إلى ما انبنى عليه هذا الكون من سنن وقوانين تيسر للإنسان العيش فيه ومباشرة العمل فيه بكلّ سهولة ويسر، فالتأمل في هذا العالم بفكره يجده: «... كالبيت المبني المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه، فالسّماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالسطح، والنجوم منصوبة كالمصابيح والجواهر مخزونة كالذخائر، وكلّ شيء من ذلك معدّ مهياً لشأنه، والإنسان كالمالك للبيت المخوّل لما فيه» (4)

(1) - الحج: الآية 65.

(2) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص 402، مادة سخر.

(3) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 84.

(4) - أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي-الحكمة في مخلوقات الله عز وجل-دار الكتب العلمية،

بيروت(ط1/1414هـ-1994م)، ص 4.

وفضلا عن هذا كله، فإن الله تعالى هياً موجودات هذا العالم بأسرها لتكون في خدمة الإنسان، فما من شيء يستعصي على الإنسان أو يخرج عن طاعته وخدمته، فقد «أوجد الله تعالى كل ما في العالم للإنسان كما نبه بقوله ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾⁽¹⁾، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شُرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ، يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَمْثَانَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾⁽²⁾، وأباح جميعها لهم كما نبه بقوله ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾⁽³⁾، فلإنسان أن ينتفع بكل ما في العالم على وجهه: إما في غذائه، أو في دوائه، أو في ملبوساته ومشموماته، ومركوباته وزينته، والالتذاذ بصورته ورؤيته، والاعتبار به واستفادة علم منه، ورؤيته، والافتداء بفعله فيما يُستحسن منه، والاجتناب عنه فيما يُستقبح منه»⁽⁴⁾

فالكون معدة مهياً لينتفع به الإنسان بكل صور الانتفاع دون استثناء بدءا بحاجاته المعيشية والحفاظ على وجوده المادّي وذلك بتأمين مأكله ومشربه وملبسه وكذا دوائه إذا مرض وما يحتاجه في سبيل ذلك كله من مركوبات تيسر عليه الانتقال ومن ثمّة تبادل المنافع المختلفة- إذ لا يمكن للإنسان أن يوفر كل حاجاته بمفرده على ما سيأتي بيانه-، وصولا إلى الاعتبار بمخلوقاته ومظاهر الخلق المختلفة فيه والاستدلال من خلالها على الخالق العظيم وصفاته تعالى وعلى رأسها وحدانيته وقدرته وحكمته عزّ وجلّ. كما أنّه روعي في خلق هذا الكون الجانب الجمالي منه أيضا، حيث وجد على صورة تمكّن الإنسان من الاستمتاع بما فيه من مظاهر الجمال المختلفة، وذلك بتلقّي حواسه لهذه المظاهر وتفاعلها معها بما يورثه رقيًا روحيا يؤهله لأن ينتفع بهذا الجمال بجانبه المادّي والروحي، وذلك بالانتفاع بهذا الجمال وبمظاهر الزينة المختلفة من دون إسراف باتخاذها غاية بذاتها، وإثما الاعتبار بها واتخاذها غاية ودليلا على القدرة والحكمة الإلهية.

ومن بين المخلوقات التي بثها الله سبحانه وتعالى في هذا الكون كائنات لو تمعّن الإنسان فيها لاستفاد دروسا وعبرا ما كان له أن يدركها على امتداد أجيال من بني جنسه، وقد أدرك الإنسان منذ بدأ خلقه ضرورة التعلّم من هذه المخلوقات والاستفادة منها، وهوما تجلّى في موقف ابن آدم عليه السلام لما تعلّم من

(1)- البقرة: الآية 22.

(2)- النحل: الآية 10-11-12.

(3)- الأعراف: الآية 32.

(4)- الراغب: تفصيل الشأتين، مصدر سابق، ص 109-110.

الغراب ما عليه فعلة بجنة أخيه بعد موته⁽¹⁾، وفي حياة النحل دروس للإنسان لا تُعد ولا تحصى، وكذا النمل، في كونها مخلوقات متحدة متعاونة تخدم بعضها بعضا وتعيش في مجتمعات متوافقة على صغر حجمها وكثرة عددها، وقد... أحسن من قال: تعلمت من كل شيء أحسن ما فيه حتى من الكلب حمايته على أهله، ومن الغراب بكوره في حاجته، وقد أشار الله تعالى إلى ذلك في وصف النحل، فقال: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ، ثُمَّ خَلِي مِنَ كَلِّ النَّهْرَاءِ﴾⁽²⁾ فنبه إلى أن الإنسان حقّه أن يقتدي بالنحل في مراعاته لوحى الله عزّ وجلّ، فكما أنّها لا تتخطى وحي الله في تحريم المصالح طبعاً، كذا يجب للإنسان ألا يتخطى وحي الله اختياراً⁽³⁾.

فالنحل مطيعة لأوامر الله تعالى ممثلة لما أوحى عزّ وجلّ به لها، وهي التي لا عقل لها، فكيف بالإنسان وقد أوتي العقل والإرادة أن يجيد عن أوامر خالقه عزّ وجلّ فلا ينفذها؟!!

ولا يستفيد الإنسان من حياة هذه المخلوقات ومنهجها في المحافظة على وجودها وأمنها فحسب، وإنما له فيها وفي غيره من المخلوقات التي يبدو أنّها غير نافعة بل في بعض الأحيان تبرز في صورة المعادي والضار للإنسان وللكون بأسره، فالحقيقة أنّه ما... من شيء أوجده الله أو أمكن من إيجاده إلا وفيه حكمة ومنفعة وإن لم يعرفها البشر...⁽⁴⁾، ومن ذلك ما بيّنه الحكماء من منافع كثير من المخلوقات التي كان يعدّ الناس وجودها شراً لهم... كنفع الحيات والعقارب وبيّنوا أنّ منافعها لا تحصل إلا أن يكون على هذه الأمزجة، والتراكيب التي بعضها يأكل اللحم، وبعضها يجمع السموم، وذكروا في الحشرات كالديدان والنمل والحية والعقرب والبق والبراغيث والذبان والصفادع والسرّاطين أنّها خلقت من عفونات نورية بقيت في الماء والأرض والهواء لكأن أسباباً للوباء فخلقها الله تعالى منها وجعل غذاءها تلك العفونات التي منها خلقت ليقبل بذلك أسباب الوباء مع ما من المنافع في جملة الأدوية...⁽⁵⁾

وحدينا كشفت الأبحاث العلمية المعاصرة أنّ هناك كائنات مجهرية تقوم بدور هام في الكون، منها ما يقوم بتطهير بقايا الكائنات النباتية والحيوانية، وذلك بإعادة تفكيكها بعد موتها وتحويلها إلى مواد بسيطة تتغذى عليها النباتات، وتعرف هذه الكائنات بالفطريات والبكتيريا.

(1)- قال الله تعالى في هذا الشأن حكاية عن موقف ابن آدم من فعله بأخيه وما تعلمه من لغراب: ﴿قَالَ يَا وَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ...﴾ سورة لمائدة: الآية 31.

(2)- النحل: الآيات 68-69.

(3)- الراغب: تفصيل النشأتين، مصدر سابق، ص 110.

(4)- المصدر نفسه، ص 171.

(5)- الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 254-255.

كما أنّ الحفاظ على النظام البحري المتوازن موكل أيضا لكائنات دقيقة تعمل على تطهيره من كل المواد الغريبة التي قد تسبب تلوثه⁽¹⁾.

وبذلك تحافظ البيئة-بأكملها-على توازنه، فتبقى مهية للحفاظ على حياة الإنسان وميسرة له ليقوم بوظيفته المنوطة به، ولو اختل هذا التوازن قيد شعرة لانفرط عقد الكون والمآزر كل ما فيه، فيصعب على الإنسان مواصلة حياته فيه، فضلا عن تأدية أي وظيفة أو مهمة فيه، فإله سبحانه وتعالى حدد أبعاد العالم والطبيعة...وقوانينها وأحجامها بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في العالم، وقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملًا إيجابيًا فاعلا...»⁽²⁾

لكن هذا لا يعني أنه سبحانه وتعالى قد كشف للإنسان كل أسرار الكون وجعله كتابا مفتوحا له مهياً كيفما شاء دون تعب ولا عناء، وإنما جعله عز وجل على هيئة تتطلب من الإنسان بذل الجهود واستثمار طاقاته وقدراته حتى يتمكن من تسخير هذا الكون لإرادته على الوجه المطلوب والملائم لما يحتويه من سنن وقوانين، بل وأكثر من هذا، فإنّ هذا الكون جعل على هيئة تستفز كل ما في الإنسان من رغبات كحب المعرفة والاطّلاع والتّهل من خيراتهِ وكشف أسرارهِ.

ومن جهة أخرى لم يشأ الله سبحانه وتعالى...أن يجعل العالم على درجة من التعقيد والصعوبة الطبيعية والانغلاق والغموض، يعجز معها الإنسان عن الاستجابة والإبداع...»⁽³⁾

وإنما جعل الله سبحانه وتعالى العالم متوازنا على صورة يكون فيها تحدي الإنسان مثيرا لتوتره ولروح المعرفة وحبّ التطلّع والاكتشاف المركوزتين فيه، وما ينعكس إيجابا على مهمته الوجودية فيما بعد.

وانطلاقا من هذا المبدأ هافت الحضارة الإسلامية في نظرها للعالم وقيمتها الذاتية-بما في ذلك شروبه- كل الحضارات الأخرى، حيث اعتبرت آفات الدنيا وشروطها منافع تعود على الإنسان لأتّها...»⁽⁴⁾ تُخرج الإنسان وتحتكه وتخرجه من هذه الأنثوية إلى حدّ الرجولية، ومن حيز الغرّة إلى حدّ البصيرة»⁽⁴⁾

في حين أنّ بقية الحضارات ترى أنّ العالم كله شرّ وأنه سجن للإنسان ولا يلاقي منه الإنسان أي خير، فالمسيحية ترى أنّ العالم خُلِق في البدء كاملا وطارها إلا أنّ الخطيئة البشرية دّنته، ممّا حوّل طبيعته

(1)-عبد الحميد النجار: قضية البيئة من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص56.

(2)-عماد الدين خليل: حول إعادة تشكيل العقل المسلم، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، المعهد العالي للفكر الإسلامي، أمريكا، (ط4/1991م)، ص96-97.

(3)-عماد الدين خليل: حول إعادة تشكيل العقل المسلم/ مرجع سابق، ص97.

(4)-الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص255.

الخيرة إلى طبيعة شريرة، ولتخلص الإنسان من خطيئته الأصلية عليه أن ينبذ العالم مصدر الخطايا وأن يؤمن بالخلص وعقيدة الفداء. حتى يفوز في الآخرة؛ لأن تحقيق الكمال الإنساني في هذا العالم غير ممكن أبداً⁽¹⁾. كما أن الهندوس يعتبرون العالم حدثاً تعيساً ومشووماً وما وقع لبراهما المعظم: ما كان ليوقع، لأن ذلك إنزالاً له عن قداسته وذمّاً له، ومن ثمة فإنّ هذا العالم كالسجن الذي لا بد للإنسان أن ينعق منه ويتحد بالمبدأ الأول-براهما- وهذا بمقتضى قانون الكارما الذي يقضي بارتقاء أوتدّي الفرد بحسب تسليمه وإذعانه بالمبدأ الوجودي الأول-براهما-⁽²⁾

أما الإسلام، فإنه يعتبر العالم بمثابة الهدية والمنحة الربانية والوسط الذي خصّ به الإنسان، وسخر له لبلوغ غايته وهدفه وذلك بتعمير الكون وبلوغ السعادة الموجودة⁽³⁾ فيه وفي الآخرة، وذلك باستخلاف الله عز وجل له-للإنسان في الأرض-.

ج- الامتخاف، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁾

تعلن هذه الآية الكريمة عن خلق جديد لله سبحانه وتعالى، خلق متميز لم يسبق له مثيل لا من حيث التكوين ولا من حيث الوظيفة؛ أما من حيث التكوين فإنه جمع بين الروح والمادة، قال تعالى: ﴿... إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ...﴾⁽⁵⁾ أما من حيث الوظيفة فهي الخلافة، لكن خلافة من يا ترى؟ وما مقتضيات هذه الخلافة؟ وهل حققها الإنسان على أكمل وجه أم أن تخوف الملائكة كان في محله؟

يعرف الراغب الخلافة بأنها «نيابة عن الغير إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته، وإما لتشريف المستخلف. وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أوليائه في الأرض»⁽⁶⁾

(1) - Isma'il Raji faruqi : Twhid : its implication for thought and life , p36-58.

(2) - Ibid, p58.

(3) - Ibid, p59.

(4) - البقرة: الآية 30.

(5) - ص: الآية 72.

(6) - الراغب: المفردات، مصدر سابق، ص194. مادة خلف.

فإنه سبحانه وتعالى أوكل لأولياته مهمة استخلافه عز وجل في أرضه تشريفا لهم وتكريما لهم، أما مضمون هذه الخلافة وما على هؤلاء الأولياء القيام به لتأديتها، فإنه بيَّحه في «الافتداء بالباري سبحانه وتعالى على قدر طاقة البشر في السياسة»⁽¹⁾

أما الافتداء فيكون بعبادة الإنسان لخالقه عز وجل، وذلك بـ«...الامتثال للباري عز وجل في أوامره ونواهيه»⁽²⁾

وأما السياسة فتكون على ضربين: «أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به. والثاني: سياسة غيره من ذويه وأهل بلده»⁽³⁾

وإذا حقق الإنسان ذلك يكون قد توصل إلى «عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ فِيهَا﴾⁽⁴⁾»،⁽⁵⁾ وأدى الأمانة التي تحملها دون السماوات والأرض ﴿إِنَّا نَمَرِّضُهَا لِمَن نَّوَالِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبِينَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَا مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾⁽⁶⁾

فإنه سبحانه وتعالى تكفل بخلق عالم متوازن للإنسان، وأوكل إليه أمانة المحافظة على هذا التوازن، وذلك باكتشاف سننه وقوانينه وتسخيرها في سبيل إعمار الأرض وتلبية حاجاته وفق المنهج الذي حدده له خالقه عز وجل؛ ذلك أن معنى قوله تعالى ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ فِيهَا﴾ «...أي جعلكم عمّارها وسكانها... وقير أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء ومساكن وغرس وأشجار»⁽⁷⁾

(1)-الراغب: الزريعة، مصدر سابق، ص91.

(2)-المصدر نفسه، ص91.

(3)-المصدر نفسه، ص92.

(4)- . هود: الآية60.

(5)-الراغب: المصدر السابق، ص90.

(6)- . الأحزاب: الآية72.

(7)-القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج9، ص56.

فإنَّه سبحانه وتعالى خلق الإنسان وأوكل إليه، بل وألهمه السعي في الأرض وتعميرها، وهو مقتضى قوله تعالى -حسبنا فسرهُ العلماء- ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ أَلْأَرْضِ﴾⁽¹⁾، إذ قالوا أي «مُلقي إليكم مقاليد التصرف فيها»⁽²⁾

غير أن هذا التفويض بالتصرف لا يعني الحرية المطلقة للإنسان، ذلك لأنَّ الخلافة -كما سبقت الإشارة إليه- أمانة، والأمانة تقتضي المحافظة عليها، فلا ينبغي للإنسان أن يتصرف في الكون على حسب أهوائه، ذلك لأنَّ الله سبحانه وتعالى لما أطلق يد الإنسان في الكون ليستخلفه فيه سبحانه وتعالى فيعمره، لم يتركه سدى دون توجيه ولا تحديد للمنهج الذي عليه أن يبتغيه، وإنما شمله سبحانه وتعالى برعايته وعنايته عز وجل فحدد له الوجهة والطريق الواجب اتِّباعه والسير على نهجه، حيث أنَّ الله تعالى جعل الإنسان كائنا قابلاً... للتعليم والتنمية الربانية، وأنَّ الله تعالى وضع له قانون تكامله من خلال خطٍّ آخر يجب أن يسير إلى جانب خط الخلافة، وهو خط الشهادة الذي يمثل القيادة الربانية والتوجيه الرباني على الأرض»⁽³⁾

وما هذا الخط إلاَّ الوحي الذي جاء به الأنبياء عليهم السلام، والذي يحمل التوجيهات الربانية التي تأخذ بيد الإنسان ليسير على الدرب الصحيح فلا تزيغ به الأهواء، ولا تضل به السبل، وهو ما يزيل مبرر خوف الملائكة من كون هذا المخلوق الجديد سيفسد في الأرض ويسفك الدماء فيها، ذلك لأنَّ الله تعالى قد وجهه في كتابه العزيز إلى الطريق الواجب اتِّباعه، فأمره بأشياء ونهاه عن أخرى، وعلى المستخلف أن يأتي ما أمره به خالقه عز وجل ويجتنب ما نهاه عنه، وإن لم تتبين له الحكمة من ذلك، لأنَّه إذا لم يعرف الإنسان نفع بعض الأمور لضعفه وجهله، فإنَّ ذلك لا يقدر في حكمة المولى تبارك وتعالى⁽⁴⁾

واليوم، ومع تقدم الأبحاث العلمية المعاصرة نكتشف أن أي أمر من أوامر الله تعالى لنا، وإن كان يظنير في البداية أنه من قبيل التحسينيات أو الأمور التعبديَّة البحتة، إلاَّ أنه تبين أنه يحمل في طياته صلاحاً للإنسان في دنياه أيضاً إمَّا بإفادته في صحته وحياته، وإمَّا بالمحافظة عليهما ممَّا قد تتسبب فيه الأمور المنهي عنها من أخطار قد تهددهم.

وكأبسط دليل على ذلك ما بيَّنته الأبحاث العلمية المعاصرة من خطورة اللحوم التي لا يذكر عليها اسم الله تعالى عند الذبح، إذ أنها تُعدُّ بمثابة المحضن الأمثل للجراثيم والأمراض المختلفة القادرة على القضاء على

(1) - الأنعام: الآية 165.

(2) - البيضاوي: تفسير البيضاوي، دار الفكر، (دط/1402هـ - 1982م)، ص 579.

(3) - باقر الصدر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، مرجع سابق، ص 132.

(4) - الراغب: الاعتقادات، مصدر سابق، ص 255.

حياة الإنسان بأكملها، وذلك بسبب الدماء التي مخزونة في أجسادها والتي تعدّ خير وسط والأكثر ملاءمة لحياة الجراثيم⁽¹⁾.

وهو ما يفسر لنا تحريم اللحوم التي لم يذكر عليها اسم الله تعالى، فهي غير مهيأة لاستفادة الإنسان منها، فإذا أراد الإنسان أن يستفيد من أي شيء في هذا الوجود، فعليه أن يسلك السبيل الصحيح الذي حدّده له خالقه عز وجل في التعامل مع هذا الشيء وكيفية تسخيره واستخدامه وإلا، فإن هذه الاستفادة ستقلب إلى هلاك وبوار، وتصبح نقمة بدل أن تكون نعمة.

غير أن الإنسان وفي خضمّ سعيه الدائب نحو تحسين حياته في مختلف مجالاتها ينسى أو يتناسى أوامر خالقه عز وجل ومنهجه الذي رسمه له في هذه الحياة، فيأى عن تلبية مطالب جانبه الروحي ويسعى سعيًا حثيثًا في سبيل تلبية جانبه المادّي فيصبح بمثابة الناظر إلى حقائق الأشياء بعين واحدة، فيدرك شيئًا وتخفى عنه أشياء، الأمر الذي يؤدي إلى استغلال الكون وما فيه على وجه غير صحيح فيصبح بذلك عامل هدم لا بناء، وعامل خراب لا إعمار، وإن كان يعتقد أنّه يسعى للإعمار، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾⁽²⁾ والمقصود بالإفساد هو «...جعل الأشياء فاسدة في الأرض، والفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرة به أو بغيره... فالإفساد في الأرض منه تصيير الأشياء الصالحة مضرة كالغشّ في الأطعمة، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالحرق والقنل للبرّاء...»⁽³⁾، وغيرها من مظاهر الفساد المختلفة.

ويلحق بهذه المظاهر المذكورة أنما ما ينتج عن مختلف الصناعات والاختراعات التي يقوم بها الإنسان والتي انعكست آثارها سلبًا على التوازن البيئي، إذ كشفت الأبحاث العلمية المعاصرة أن الأوساط البيئية المختلفة -سواء أكانت برية أم بحرية أم جوية- كلّها تضررت بفعل مخلفات الصناعات التي يقوم بها الإنسان لتحقيق رفاهيته وترفيه المسرف فيه، وما الثقب الحاصل في طبقة الأوزون بالأمر الذي يجهله أحد، والذي ثبت أن السبب الرئيس في حدوثه يرجع إلى: «مجموعة من الغازات التي يستعملها الإنسان في الصناعة وفي أغراضه الأخرى؛ فهذه الغازات تنطلق في الفضاء وتقوم بتحطيم الأوزون فيتلاشى»⁽⁴⁾.

(1) - www.thingsnotsaid.org

(2) - البقرة: الآية 11.

(3) - الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 284.

(4) - عبد المجيد النجار: قضية البيئة من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص 64.

وبتلاشي هذه الطبقة الواقية للحياة على سطح الأرض، فإن الحياة تصبح مهددة عليها بفعل الأشعة فوق البنفسجية التي تشكل خطرا حقيقيا على الحياة بما تسببه من أمراض قاتلة كالسرطان وغيرها من مظاهر الهلاك التي تسببها هذه الأشعة.

« ومما يزيد من تنشيط هتتك الأوزون تفاقم ظاهرة الاحترار-الانحباس الحراري- كما أن هذه ينشطها أيضا هتتك الأوزون في تأثير متبادل يتفاقم به كل منهما»⁽¹⁾

والانحباس الحراري- شأنه شأن هتتك طبقة الأوزون- يرجع سبب حدوثه إلى تهور الإنسان وسعيه الدائم نحو تحقيق رفاهيته المادية دون تفكير في وضع مخططات لمعالجة ما تسببه صناعاته ومشاريعه من أخطار على البيئة، إذ أنه ينجم عن سماكة الغلاف الجوي وثخائنه بفعل «...الغازات الكثيرة المتصاعدة إليه من الأرض... وخاصة غاز ثاني أكسيد الكربون الذي ضاعف وجوده أيضا انقراض كثير من الغابات التي كانت تمتصه، فلم يعد... يسمح بالحرارة المتصاعدة أن تحترقه إلى الفضاء فاحتبست دونه على الأرض وتسيبت في ارتفاع درجات الحرارة عليها»⁽²⁾

وهو ما يهدد بكوارث بيئية على رأسها ذوبان «الجمال الجليدية في القطبين... بفعل الحرارة فيرتفع بذلك ماء المحيطات ويفيض على اليابسة فيغمر أجزاء كبيرة منها وخاصة تلك السواحل الواطئة مدمرا ما عليها من الحياة»⁽³⁾؛ إضافة إلى الاختلالات التي ستنتجم عنه في الأنماط المناخية التي بدأ يظهر الكثير منها بشكل واضح للعيان.

فقيام الإنسان بالقضاء على مساحات شاسعة من الغابات إما في سبيل صناعاته المختلفة التي في كثير من الأحيان تعتمد على الأخشاب- كالورق والأثاث- والتي يستخدمها للرفاهية والترفيه لا لكونه في حاجة حقيقية لها، وإما لشق الطرق المختلفة والقيام بالمباني الضخمة فيها فكان بذلك كمن ينتزع من إنسان رتيه أو يسد عليه منافذ التنفس، ففضى بذلك على أحد أهم أسباب الحفاظ على التوازن البيئي والمصفاة الرئيسية التي كان بإمكانها الحلولة دون حدوث انحباس حراري ولا هتتك الأوزون وفي أسوأ الأحوال الحد من خطورتها.

وإذا كان هذا حال الجو والأرض مع الإنسان، فإن حالة البحر لا تقل ضررا عنهما من أفعاله، حيث أن كثيرا من الأحياء البحرية انقرضت أو هي في طريق الانقراض بفعل المواد السامة والنفايات التي تلقي بها المصانع في البحار، إضافة إلى كميات الهائلة من البترول التي تتسرب سنويا من البواخر الحاملة له، كل

(1)- عبد المجيد النجار: قضية البيئة من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص 65.

(2)- المرجع نفسه، ص 62.

(3)- المرجع نفسه، ص 62-63.

هذا قلل من قدرة التصفية والتنقية الذاتية التي تمتلكها مياه البحار والمحيطات، وهو ما انعكس سلبا على الحياة فيها ومن ثمة على حياة الإنسان الذي كثيرا ما يقتات على أحيائها، ويرفقه على شواطئها وفي مياهها.

فاستخلاف الإنسان في الأرض وإطلاق يده فيها بجنا واكتشافا واستغلالا لمواردها لا يعني بأي حال من الأحوال أنه مخول لأن يفعل فيها ما يشاء فعل المالك في ملكه، وإنما هو مؤتمن ومن واجب المؤمن تجاه الأمانة التي أوكلت إليه المحافظة عليها وتنميتها وصيانتها من كل ما قد يتسبب في إتلافها والإضرار بها، فالله سبحانه وتعالى ما استخلف الإنسان في الأرض إلا ليعمرها ويعمل على إصلاحها، واتساع عمراتها، وإظهار أسرار الله فيها، وإقرار الخير والسعادة في مناحيها.

ولا يكون ذلك إلا بالعمل الصالح الذي يفترض أن يقوم به الإنسان بمقتضى وظيفته التي أنيطت به، فالله سبحانه وتعالى لم يخلق الكون عبثا ولم يترك الإنسان سدى يعمل ما يشاء، وإنما قال عز وجل: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁾، «فالخليفة من أجل العمل، وليس أي عمل بل العمل الذي يثري الحياة، ويصلح منها وبقيةها»⁽²⁾.

فالعامل الصالح ركن أساس من أركان الخلافة، والعمل الصالح الذي يؤدبه الإنسان وهو مستشعر للرقابة الإلهية العليا، فيعمل المرء كما قال الله سبحانه وتعالى في وصف آل داود عليه السلام: ﴿الْعَامِلُونَ عَالَ حَاوِيًا شُكْرًا وَقَلِيلًا مِّنْ مِّجَادِي الشُّكْرِ﴾⁽³⁾.

ولما لم يكن للإنسان «سبيل إلى ثباته في الدنيا إلا بما يسد جوعته، ويستر عورته، ويقيه من الحر والبرد، لم يكن له من بدّ تحصيل ذلك من الوجه المباح له، ولذلك قال تعالى: ﴿إِن لَّكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنْتَ لَا تَطْمَأَنِّنُ فِيهَا وَلَا تَضَعَىٰ﴾⁽⁴⁾، ومتى كان سعي العبد في ذلك على الوجه الذي يجب وكما يجب يكون سعيه عبادة وجهاد في سبيل الله»⁽⁵⁾.

(1) - يونس: الآية 14.

(2) - النجاشي: قضية البعثة - مرجع سابق - ص 109

(3) - سبأ: الآية 13.

(4) - طه: الآية 118.

(5) - الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص 95.

فالعَمَل في الإسلام عبادة، يضمن للإنسان حياته ويرفع قيمته، ورُوي أن أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رأوا رجلاً مرَّ عليهم، فرأوا فيه من الجلد والنشاط ما جعلهم يقولون للرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يا رسول الله لو كن هذا في سبيل الله؟» فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله وإن كان خرج رياءً ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان»⁽¹⁾.

فقرَّر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك أن سعي الإنسان في دنياه ليحفظ ماء وجهه ويعدَّ من يراعي ذلك من السابقين عند الله تعالى؛ «وقد جعل قوم السابقين النسك الذين رفضوا الدنيا بالكلية محتجِّين بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُمُ الْبَشَرَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽²⁾، وقد خفي على هذا القائل أن أعظم عبادة لله تعالى ما يكون عائداً بمصالح عباده... ولأنه كما يقبح أن يشتغل بأمر بدنه ودنياه لأنه يصير مضاد الله في إبطال وتضييع أحد جزئيه المركب عليه وكذلك يقبح أن يضيع الجزء الآخر الذي في بدنه ودنياه، لأنه يصير مضاد الله تعالى في إبطال ما أوجده وأتقنه»⁽³⁾.

فعلى الإنسان أن يراعي حق جانبيه الروحي والجسدي فيغذِّي الأوَّل بالعبادات الروحية المختلفة ويغذِّي الآخر بالعمل الصالح الذي يسعى به في هذه الدنيا، وذلك هو لبّ الخلافة وأصلها فهي لا تقوم إلا على ركنين أساسيين هما: العبادة والعمارة وماهية الإنسان لا تتحقَّق إلا بتحقيقه لهذه الخلافة على وجه الأرض على أكمل وجوهها؛ وبهذا فقط يسعد الإنسان وتحيا الإنسانية في قمة أمنها وسلامتها ورفيها وازدهارها، ويسعد الكون بسعادة الإنسان، إذ يسلم من كلِّ ما قد يؤدي إلى هلاكه وانفراط عقده، إذ يعمر بفضل ما يؤديه فيه من جهد وسعي لتحسين حياته-الإنسان-، فتكون سيادته له-الكون- باستخدام أركانه وما يحتويه على أكمل وجه في سبيل الصلاح، فيُسعده-الإنسان- في الدنيا ويشهد له يوم القيامة فيحظى بالفلاح.

(1)-الطبراني: المعجم الكبير، مرجع سابق، ج19، ص129، ح282.

(2)- الناريات: الآية56.

(3)- الراغب: الذريعة، مصدر سابق، ص402-403.

فَاتِحَاتُ

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

إن موضوع الإنسان من أهمّ المواضيع التي تناولها المفكّرون في هذا العصر بالبحث والدراسة، ولكي تعود الأمة الإسلامية إلى شهودها الحضاري المنتظر، لا بدّ لها أن تعنى بهذا الموضوع وتقتن له وتعدّد لدراسته، وحتى تنجح في كلّ ذلك لا بدّ لها من أن تستلهم من أسلافها وتراثها ما يخدم غايتها هذه، ويعدّ الراغب الأصفهاني خير مثال يُحتدى به، وخير قائد يقتدى به في هذا المجال وذلك لعدّة أسباب توصّلت إليها من خلال هذا البحث وكانت بمثابة النتائج له، أهمّها:

- إنّ الراغب الأصفهاني يعدّ بحقّ ذلك الحكيم الذي استطاع أن يستلهم من علوم عصره المختلفة ويصبّها جميعاً في بوتقة عقله ويصهرها ويطعمها ويصبغها بالصبغة الإسلامية، بعدما يزيل عنها كلّ الشوائب العالقة على قدر استطاعته ويُخرج من خلالها فكراً متميّزاً تميّزه بين أقرانه وأسلافه ومن أتوا بعده.

- أنّه استطاع أن يحافظ على نقاء وصفاء مواقفه وآراءه العقديّة رغم سعة اطلاعه على الفلسفات والمذاهب المعاصرة له على اختلاف مشاربها، بل نجده قد طوّع أدواتها ليستخدمها في تقديم عقيدة صحيحة مستمدّة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وما أجمع عليه علماء السلف الصالح إلى من انبهروا بهذه الفلسفات ولم يعودوا يقبلوا غير ما أتى بأسلوبها.

ومن هنا يمكن القول أنّ الراغب هو المتكلم أو الفيلسوف أو المتكلم الفيلسوف للاتجاه السلفي في العقيدة الإسلامية-وأعني بالاتجاه السلفي هنا ما كان عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعيهم في القرون الثلاثة الأولى-.

- نظرتّه إلى ماهية الإنسان-المستمدّة من الفكر الإسلامي المنتشع به- واعتبارها ماهية عاملة بالدرجة الأولى قبل أن تكون عاقلة فالعقل عند الراغب إذا لم يؤدّ إلى العمل فلا يعدّ عقلاً.

- نظرتّه المتوازنة إلى الإنسان ككلّ متكامل غير مجزأ، مادّة وروح وعقل كلّ طرف يخدم الآخر وتجتمع الأطراف كلّها لتعطي إنساناً متوازناً بحقّ مكتمل الشّخصية فعّال.

- نظرتّه المتوازنة للمعرفة وطرقها وإلحاحه على تكامل هذه الطّرق جميعها وعدم إقصاء أيّ طريق منها والإقلال من شأنها، بل كلّها ضرورية لبلوغ الغاية الأسمى وهي المعرفة.

- المعرفة المبتغاة عند الراغب مستمدّة من ماهية الإنسان وغاية وجوده، وبالتالي فإنّ غايات المعرفة هي في الأساس ثلاث تأتي معرفة الله تعالى على رأسها، فالسعادة بشقيها الدنيوية والأخروية.

- قوى الإنسان عند الراغب متعاونة، كلّها ساعية لتحقيق الغاية العظمى من وجود الإنسان وهي عبادة الله تعالى وعمارة أرضه.

تتحدّد مكانة الإنسان وقيّمته في الوجود تبعاً لتحقيقه لوظيفته المنوطة به فإنّ حقّقها بلغ مرتبة تغبطه عليها حتّى الملائكة وإنّ أخلّ بها، تدنّى إلى ما دون مرتبة البهائم.

وفي الأخير فإنّ نظرة الراغب للإنسان- وإن كانت تشوبها في بعض الأحيان بعض التناقض وخاصة في نظرتة للمرأة- فإنّها تعدّ بحق نظرة تكاد تكون متكاملة لا يبدّ من الاستلهاً منها وتقويمها للخروج بنظرة تتلاءم وعصرنا الحاضر وتنهض بالإنسان المسلم في العصر الحديث وتبوّؤه مقعداً يمكنه من إنقاذ البشرية من الهلاك والدّمار المحقق بما نتيجة سيطرة المادّية الغربية الخالية من المبادئ والقيم الروحية السّامية عليها.

وعليه فإنّ القنوصيات التي يمكن هذا البحث بها تتحدّد في الآتي:

1. بما أنّه ترجّح لدى العلماء- وعلى رأسهم الساريسي- أنّ الراغب قد عاش في نهاية القرن الرابع الهجري وبدايات القرن الخامس الهجري، ونظراً لتشابه هذا العصر مع عصرنا هذا في ولوع المسلمين بعلوم الآخر واعتبارها العلوم الأكثر عقلانية، فإنّه لا يبدّ من الاستلهاً من فكر علماء هذا العصر ومن منهجهم في التعامل مع العلوم الوافدة بالقدر الذي يخدم دينهم وحضارتهم دون انسلاخ من هويتهم ولا ذوبان في الآخر.

2. ضرورة التعمّق في فكر الراغب وإخراج الدرر الكامنة فيه إذ لا يزال فكره بمثابة الميدان البكر الذي ينتظر البحث والتنقيب فيه للكشف عن كنوزه سواء أكان ذلك في الجانب الأخلاقي أم في علم الأديان ونظرية المعرفة.

3. ضرورة استثمار جهود المفكرين المسلمين من أمثال في إعادة بناء "علم الإنسان" على أسس جديدة تقوم على تحديد الخصائص المشتركة بين بني الإنسان لتوحيد الإنسانية وتحقيق العالمية الحقّة، التي تقوم على التعاون والتآزر من أجل صالح الإنسان في مقابل "علم الإنسان" الحالي الذي أقامه الغرب على أسس عرقية وعنصرية ذات أصول استعمارية.

وأخيراً أحتم بحثي هذا بالشكر لله عزّ وجلّ أولاً وآخراً. على إعانتة عزّ وجلّ لي على إتمامه، ولولا فضله تعالى ورحمته لما كتب منه ولو حرف واحد، فأحمده عزّ وجلّ وأسأله أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، فما كان فيه من توفيق فمن الله تعالى وما كان فيه من زلات فنانجة عن ضعف الإنسان.

الفهارس

أولاً: فهرس الآيات

ثانياً: فهرس الأحاديث

ثالثاً: فهرس الأعلام

رابعاً: فهرس الفرق والمذاهب

خامساً: المصادر والمراجع

سادساً: فهرس الموضوعات

أولاً: فهرس الآيات

| الصفحة | الرقم | الآية |
|---------------|-------|--|
| -البقرة- | | |
| 267 | 7 | [حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى...] |
| 105 | 13 | [آمَنُوا حَمًا آمَنَ النَّاسُ...] |
| 242،118،120 | 29 | [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ...] |
| 271،270،86،13 | 30 | [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ...] |
| 186،179،147 | 31 | [وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّمَا] |
| 304 | 32 | [سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ...] |
| 118 | 36 | [وَلَوْ كَفَرَ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَانٌ إِلَى حِينٍ] |
| 271 | 44 | [اتَّأَمَّرُونَ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ...] |
| 32 | 106 | [مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا...] |
| 37 | 117 | [بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] |
| 216 | 132 | [أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ] |
| 208 | 138 | [صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً] |
| 251،195 | 171 | [صُمْ بِكُمْ عُقُوبَى فَمِمْ لَا يَعْقِلُونَ] |
| 39 | 185 | [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا...] |
| 276 | 197 | [وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى] |
| 46 | 198 | [لَيْسَ لَكُمْ جُنَاحٌ أَنْ...] |
| 150 | 230 | [وَالْعُلَمَاءُ أَنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي...] |
| 259 | 257 | [اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ...] |
| 42 | 286 | [أَلَا تَحْمِلُونَا مَا لَّا حَاقِقَةٌ لَّنَا بِهِ] |
| 251 | 285 | [وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ] |
| -آل عمران- | | |

| | | |
|------------|------|--|
| 150 | 30 | [وَيَحذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ] |
| 219 | 34 | [إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعَالًا إِبْرَاهِيمَ...] |
| 37،129،134 | 59 | [... خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ...] |
| 216 | 67 | [مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا...] |
| 302 | 133 | [سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ...] |
| 166 | -169 | [وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ...] |
| 245 | 190 | [إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِهِ...] |
| -النساء- | | |
| 262 | 5 | [وَلَا تَتَّبِعُوا السُّفَهَاءَ أَفْوَالِكُمْ...] |
| 46 | 32 | [وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ...] |
| 270 | 57 | [أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ...] |
| 149 | 171 | [وَرُوحٌ مِّنْهُ] |
| -المائدة- | | |
| 210 | 7 | [وَأذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ...] |
| 259 | 15 | [قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ...] |
| 85 | 109 | [عَلَامَ الْغَيْبِ...] |
| 150 | 116 | [تَعَلَّمُوا مَا فِي نَفْسِي وَلَا...] |
| -الأنعام- | | |
| 37 | 1 | [خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ] |
| 276 | 27 | [يَا كَيْفَتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا...] |
| 28 | 38 | [... مَا فَرَقْنَا فِيهِ الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...] |
| 277 | 44 | [فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ...] |
| 150 | 93 | [أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمْ] |
| 37 | 102 | [خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاتَّبِعُوهُ] |
| 34 | 103 | [لَا تُحذِرُكُمْ الْأَبْصَارُ] |
| 40 | 112 | [وَلَوْ شَاءَ رَبُّنَا مَا فَعَلُونَا] |

| | | |
|------------------|-------------|--|
| 276 | 158 | [لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَهُ تَكُنْ...] |
| 109 | 164 | [وَكَأ تَزُرُّ وَازِرَّةً وَزَرَ أَخْرَجِي] |
| -الأعراف- | | |
| 131 | -11 12 | [وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا...] |
| 46 | 32 | [قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ...] |
| 276 | 53 | [فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعْعَاءَ مَيْشَعُوا لَنَا...] |
| 277 | 95 | [فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ] |
| 105،270 | 129 | [وَبَسِطْنَا فِيهَا الْأَرْضَ فَيَنْظُرُ...] |
| 33 | 143 | [رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً] |
| 34 | 143 | [لَنْ تَرَانِي] |
| 42،256 | 157 | [وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ] |
| 162،209 | -172 173 | [أَلَسْتُمْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ...] |
| 269 | -175 176 | [وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ نَبَأَ الذِّكْرِ أَنْبَاءَهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ...] |
| ،180،195،266،106 | 179 | [أُولَئِكَ كَانُوا فِي أَعْيُنِنَا...] |
| 30،251 | 180 | [وَأُولَئِكَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا] |
| 31 | 180 | [وَذُرُّوا الَّذِينَ يَلْعَنُونَ فِي أَسْمَائِهِ] |
| 241 | 185 | [أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِهِ...] |
| -يونس- | | |
| 172 | 10 | [وَمَا تُغْنِيهِ الْآيَاتُ وَالذُّكْرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ] |
| 164 | 22 | [هُوَ الَّذِي يُسَبِّحُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى...] |
| 274 | 24 | [إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ...] |
| 34 | 26 | [لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ] |
| 40 | 99 | [وَكَلِمَاتٍ رَبُّكَ لِأَمَنَ مَنْ فِي...] |

| -هود- | | |
|---------------|-------|---|
| 32 | 1 | [كِتَابٍ أَحْكَمَتِ آيَاتُهُ ثُمَّ فَكَّرْتُمْ...] |
| 263 | 37 | [وَأَسْبَحَ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا...] |
| 105 | 61 | [وَاسْتَعْمَرْتُمْ فِيهَا...] |
| 40 | 107 | [فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ] |
| 306 | 114 | [إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُضَعِّبْنَ السَّيِّئَاتِ] |
| -يوسف- | | |
| 216 | 101 | [تَوْفِينِي مَسْلَمَا وَالْعَاقِبِي بِالْحَالِعِينَ] |
| -الرعد- | | |
| 37 | 16 | [خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَمَوْ...] |
| 43 | -23 | [وَالْمَلَائِكَةُ بِذُنُوبٍ عَلَيْهِمْ...] |
| | 24 | |
| 32 | 28 | [الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ...] |
| 33 | 29 | [طُوبَى لَهُمْ وَحَسَنُ مَا يَجِ] |
| -إبراهيم- | | |
| 278 | 18 | [أَلَمْ أَلْهُكُمْ كَرَمًا إِشْتَدَّ بِهِ الرِّيحُ...] |
| -الحجر- | | |
| 86 | 21 | [وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ] |
| 132 | 26 | [وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ...] |
| 133، 132 | 28 | [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا...] |
| 95، 161 | 29 | [فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي...] |
| 303 | 48-47 | [وَنَزَّلْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ مَثَلٍ لِّأَخْوَانِنَا لَعَلَّ...] |
| -النحل- | | |
| 225 | 68 | [إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ] |
| 191، 209، 206 | 78 | [وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ...] |
| 276 | 106 | [إِلَّا مَنْ أُخْرِجَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ] |

| -الإسراء- | | |
|------------|-----------|---|
| 261 | 9 | [إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفْضِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ] |
| 213 | 15 | [وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا...] |
| 275 | 22-18 | [وَمَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعَاجِلَةَ فَجَلْنَا لَهُ...] |
| 278 | 19 | [مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا...] |
| 118 | 44 | [تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ...] |
| 118 | 55 | [وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ...] |
| 130 | 61 | [وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...] |
| | 85 149 | [وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ...] |
| -مريم- | | |
| 225 | 11 | [فَنُفِخَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِعْرَابِ...] |
| -الضحى- | | |
| 99 | 105 | [إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ...] |
| -طه- | | |
| 198 | 54-53 | [أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا...] |
| 277 | 125 | [وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِن...] |
| -الأنبياء- | | |
| 23 | 2 | [مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدِّثٍ...] |
| 238 | 22 | [كُوِّنَ لَكُمْ فِيهَا آيَاتٌ لِّأَنَّ اللَّهَ...] |
| 40 | 23 | [لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ] |
| 46 | 105 | [وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ...] |
| 46 | 106 | [إِنَّ فِي هَذَا لَلآيَاتِ لِقَوْمٍ حَامِدِينَ] |
| -الحج- | | |
| 129،140 | 5 | [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ...] |

| | | |
|-----------------|-----------|--|
| 118 | 18 | [أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ...] |
| 162 | 26 | [... وَكَمْ بَيْتٍ] |
| 216 | 78 | [... مَلَأَ أَبِيصَهُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاخُ الْمُسْلِمِينَ] |
| -المؤمنون- | | |
| 138،137،135،130 | -12 14 | [وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ...] |
| 140،141 | 14 | [فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً...] |
| 118 | 71 | [وَلَوْ اتَّبَعَ الْعِقُّ أهْوَاءَهُ لَفَسَدَتِ...] |
| 238 | 91 | [مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَكْدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنَ الْإِلَهِ...] |
| 265،243 | 115 | [أَحْسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ...] |
| -النور- | | |
| 130 | 12 | [وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ...] |
| 247،260،261 | 35 | [... فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِيهِ زُجَاجَةٌ...] |
| 47 | 37 | [رِجَالٌ لَا تُلْمِئُهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ] |
| 277 | 39 | [وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ...] |
| 19 | 40 | [وَمَنْ لَهُ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا...] |
| -الفرقان- | | |
| 267 | 44 | [إِنَّ هُوَ إِلَّا كَمَا أَنْعَمَ بَلَدٌ...] |
| -الضحراء- | | |
| 191 | 193 | [نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ...] |
| -الذمل- | | |
| 236 | 14 | [وَجِئْتُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ...] |
| -القمر- | | |

| | | |
|------------|-------|---|
| 225 | 7 | [وَأوحينا إلى أم موسى...] |
| 32 | 51 | [وَلَقَدْ وَحَّيْنَا لَكُمْ الْقَوْلَ] |
| 245 | 72 | [مَنْ آتَى تَخِيْرَ اللَّهِ يَأْتِيْكُمْ بِكَلِمٍ تَسْكُنُوْنَ...] |
| 273 | 77 | [وَابْتَغِ فِيْهَا مَا تَلَكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ...] |
| -العنكبوت- | | |
| 230 | 45 | [إِنَّ السَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ] |
| 172 | 69 | [وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنُكَفِّرَنَّهُمْ سُبُلَنَا] |
| -الروم- | | |
| 138 | 19 | [وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ...] |
| 129 | 20 | [وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ...] |
| 208،247 | 30 | [فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...] |
| 193 | 53-25 | [إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا يَسْمَعُ...] |
| -السجدة- | | |
| 130 | 7 | [الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ...] |
| 161 | 9 | [ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُوْحِهِ] |
| 198 | 26 | [أَوَلَمْ يَضِدَّ لَهُمْ لِمَا أَحْلَقْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ...] |
| -الأحزاب- | | |
| 85 | 38 | [وَحِجَابَ أَمْرٍ اللَّهِ فَدَرَأَ مَقْدُورًا...] |
| 212 | 72 | [إِنَّا نَحْرُسُكَ بِالْأَمَانَةِ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...] |
| -سبا- | | |
| 262 | 11-10 | [وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّْا فَضْلًا...] |
| -فاطر- | | |

| | | |
|--------------------------|-------|--|
| 269 | 10 | [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ...] |
| 138 | 11 | [خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمِمَّا تَخْتَفَتَانِ] |
| - يس - | | |
| 195 | 70 | [لِيُنذِرَ مَنْ حَانَ حَيَا...] |
| 173 | 78 | [وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ مَن...] |
| 86 | 82 | [إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا...] |
| - السجدة - | | |
| 131 | 11 | [فَاسْتَفْتِمُوهُمْ أَمُّهُ أَوْ أَبٌ خَلَقًا أَمْ مِنْ...] |
| - ص - | | |
| 130 | 70 | [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا...] |
| 148, 147, 101, 84 162 | 72-71 | [إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ...] |
| - الزمر - | | |
| 230 | 22 | [أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...] |
| 157 | 42 | [اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي...] |
| 162, 41 | 53 | [قُلْ يَا مَعْزِبِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ...] |
| - طه - | | |
| 168 | 11 | [رَبَّنَا آمَنَّا أَلْفَنِينَ وَأَخْيَبْتَنَا أُخْفَنِينَ...] |
| 166 | 46 | [النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا] |
| - فصلت - | | |
| 266 | 53 | [سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ] |
| - الشعراء - | | |

| | | |
|--------------------|-------|---|
| 225 | 5 | |
| 240 | 11 | [ليس كمثلها شيء] |
| 230 | 51 | [أو من وراء حجاب] |
| 149 | 52 | [وَحَذِّكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا...] |
| -الرحمة- | | |
| 32 | 3 | [إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا] |
| 208 | 87 | [وَلَكِن سَأَلْتَهُ مَنْ خَلَقَهُ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ] |
| -الخطاب- | | |
| 307 | 32 | [وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ] |
| -الجائبة- | | |
| 293 | 23 | [أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَخْلَهُ...] |
| -محمد- | | |
| 230 | 17 | [والذين استعدوا زادهم هدى] |
| -ق- | | |
| 245 | 15 | [أَفَعَبَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي...] |
| 34 | 35 | [وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ] |
| 203 | 37 | [إِن فِي ذَلِكَ لَكِذْبٍ لِّمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ...] |
| -الذاريات- | | |
| 243،194 | 49 | [ومن كل شيء خلقنا زوجين] |
| 272،270،269،105،13 | 56 | [وَمَا خَلَقْنَا الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا...] |
| -النجم- | | |
| 107 | 25-24 | [أَمْ لِلإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى...] |

| | | |
|------------|-----|---|
| 46 | 42 | [وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى] |
| -الرحمان- | | |
| 133 | 14 | [خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ...] |
| 118-86 | 29 | [...كُلَّ يَوْمٍ تَوَهَّيْتَ لِقَائِي] |
| -الواقعة- | | |
| 243 | 61 | [وَنُنذِرُهُمْ فِيهَا لَا يَخْلَفُونَ] |
| 149 | 89 | [مَرْجِعٌ وَرِيحَانٌ...] |
| -المعبد- | | |
| 270 | 25 | [وليعلم الله من ينصره...] |
| 218 | 26 | [وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا...] |
| -المجادلة- | | |
| 269 | 11 | [يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ...] |
| 230 | 22 | [أُولَئِكَ كَتَبَ اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمْ...] |
| -الحضر- | | |
| 303 | 10 | [...وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا] |
| -السهم- | | |
| 271 | 3-2 | [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَهُ تَقْوَلُونَ...] |
| 270 | 14 | [وَأَسْتَغْفِرْكُمْ فِيهَا...] |
| -الملك- | | |
| 275،245 | 10 | [كُلُّ حُنْفَاةٍ نَسْفَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيهِ...] |
| 180 | 23 | [وَجَعَلْ لَكُمْ السُّفْعَ وَالْأَنْبَارَ وَالْأَفْنِدَةَ...] |
| -العاقة- | | |

| | | |
|------------|-------|--|
| 85 | 18 | [لَا تَخَفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ...] |
| -المعارج- | | |
| 97 | 21-19 | [إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا...] |
| -القيامة- | | |
| | | |
| -الإيمان- | | |
| 305،41-38 | 3 | [أَنَا هَدَيْتُهُ السَّبِيلَ...] |
| -النبا- | | |
| 149 | 38 | [يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا] |
| | | |
| 293 | 41-40 | [وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ...] |
| -عبس- | | |
| 85 | 19 | [مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ...] |
| 138 | 28-25 | [أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ...] |
| -التكوير- | | |
| 39 | 29-28 | [لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ...] |
| -الإنطار- | | |
| 86 | 8 | [...فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ...] |
| -المطففين- | | |
| 302 | 26 | [وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ] |
| -الطارق- | | |
| 97،135 | 7-5 | [فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ...] |

| | | |
|----------|-------|---|
| -الخير- | | |
| 261 | 20 | [وَتَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا...] |
| 150 | 30-27 | [يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ...] |
| -البلد- | | |
| 305,41 | 10 | [وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ] |
| -الخرج- | | |
| 42 | 2 | [وَوَضَعْنَا عَنَّا مِثْقَالَ وَزْرِكَ] |
| -القدر- | | |
| 32 | 1 | [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِيهِ لِكَلِمَةٍ الْقَدْرِ] |
| -البيئة- | | |
| 268 | 5 | [وَمَا أَمَرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ...] |

ثانيا: فهرس الأحاديث

| الصفحة | طرف الحديث |
|-------------|--|
| 163 | «أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان...» |
| 161 | «الأرواح جنود مجنّدة...» |
| 278 | «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين...» |
| 86،143 | «إنّ أحدكم يجمع خلقه في...» |
| 225 | «إنّ روح القدس نفث في روعي...» |
| 163 | «إنّ الله تبارك وتعالى خلق آدم ومسح ظهره...» |
| 130 | «إنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم من قبضة...» |
| 219 | «إنّ الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا صوركم...» |
| 143 | «إنّ النطفة تقع في الرحم أربعين ليلة...» |
| 269 | «إنّ فضل العالم على...» |
| 287 | «إنّ في البدن مضغة إذا صلحت صلح...» |
| 324 | «إنّ كان خرج يسعى على ولده صغاراً...» |
| 256 | «إنّما بعثت لأتمم...» |
| 73 | «إنّما النساء شقائق الرجال» |
| 201 | «أول ما خلق الله تعالى العقل...» |
| 251 | «الإيمان أن تؤمن...» |
| 106،11 9 | «آبها الناس ألا إنّ ربكم واحد...» |
| 241 | «تفكروا في آلاء الله...» |
| 73 | «خيركم خيركم لأهله...» |
| 272 | «الخلق كلّهم عيال الله فأحبّ الناس...» |
| 114 | «خلق الله عزّ وجلّ التربة يوم السبت...» |
| 262 | «الذي يشرب في آنية الفضة إنّما يجرجر...» |
| 231 | «سائل العلماء وجالس الكبراء وخالط الحكماء» |

| | |
|---------|--|
| 33 | «سترون ربكم كما ترون القمر...» |
| 277 | «عجبا لأمر المؤمن...» |
| 306، 85 | « فرغ ربكم من الخلق...» |
| 235 | «كلّ مولود يولد على...» |
| 306 | «كلّ ميّسّر لما خلق له» |
| 302 | «لا حسد إلاّ في اثنتين...» |
| 201 | «لا دين لمن لا عقل له» |
| 273 | «لا رهبانية في...» |
| 201 | «لا يعجبك إسلام امرئ حتى تعرف عقدة عقله» |
| 223 | «ما أحد عرضت عليه الإسلام إلاّ...» |
| 310 | «ما بال أقوام قالوا...» |
| 295 | «ما لا عين رأت ولا...» |
| 221 | «ما منّا نبيّ إلاّ أذنب أو هم...» |
| 150 | «المؤمن عندي بمثّلة كلّ خير...» |
| 161 | «الناس معادن...» |
| 143 | «يدخل الملك على النّظفة بعدما تستقر...» |
| 162 | «ولم يكن شيئا ثمّ خلق الأبدان فنّفخ...» |
| 269 | «يوزن حبر العلماء ودم...» |

ثالثا: فهرس الأعلام المترجم لهم

| الصفحة | العلم |
|--------|--|
| | -ج- |
| 13 | الجنيد |
| 182 | جون لوك |
| | -ح- |
| 65 | أبو الحسن عبد الرحمان بن عمر |
| | -د- |
| 120 | داروين |
| 182 | دفيد هيوم |
| | -س- |
| 67 | سابور بن أرد شير |
| 65 | أبو سليمان المنطقي |
| | -ش- |
| 67 | شرف الدولة بن عضد الدولة |
| | -ص- |
| 10 | الصاحب بن عباد |
| | -ط- |
| 70 | أبو طالب المكي |
| | -ع- |
| 14 | أبو العباس الضبي |
| 65 | علي بن عباس المجوسي الطبيب |
| 65 | أبو علي الفارسي النحوي |
| | -ق- |
| 63 | القادر أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر |

| | |
|-----|---------------------------------|
| 15 | أبو القاسم بن أبي العلاء |
| 20 | أبو القاسم بن بابك |
| -ك- | |
| 172 | كمال الدين بن الهمام |
| -م- | |
| 62 | المتوكل علي الله جعفر أبو الفضل |
| 66 | الملك الرحيم |
| 10 | أبو منصور الجبان |
| -و- | |
| 67 | أبو الوفاء البوزجاني |

عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعاً: فهرس الفرق والمذاهب

| | |
|-----|---------------------|
| 78 | الأفلاطونية المحدثة |
| 116 | البرهمية |
| 169 | التناسخية |
| 169 | الديانصة |
| 116 | الرواقية |
| 169 | الصابئة |
| 169 | الطبيعيون |
| 169 | المجوس |

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش

قائمة المصادر:

•الراغب:

1. تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، تحقيق: عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (ط1 / 1488هـ - 1988م).
 2. رسالة في مراتب العلوم، تحقيق عمر السارسي، مجلة أفاق الثقافة والتراث، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي الإمارات العربية المتحدة، السنة10، ع38 (ربيع الآخر 1423 يوليو تموز، 2002م).
 3. كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق وتقديم أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة/ دار الوفاء دب، (ط1 / 1405هـ - 1985م).
 4. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (دط / دت).
 5. مفردات ألفاظ القرآن: تحقيق وتقديم صفوان عدنان داوودي : دار القلم، دمشق / السدار الشامية، بيروت، (ط2 / 1418هـ - 1997م).
- ثانيا : قائمة المراجع :
- 1- الكتب :
 6. ابن الأثير (علي بن أبي الكرم): الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط5 / 1405هـ - 1985م).
 7. إبراهيم صلاح عبد العلم: الإنسان في القرآن الكريم: المبدأ والمصير، مطبعة الفجر الجديد، دب، (ط1/1403هـ - 1982م).
 8. إخوان الصفا: جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (دط/170 و1م).
 9. مجموع الرسائل، دار بيروت للطباعة والنشر (دط / 1403هـ - 1983م).
 10. الأدندوي أحمد بن محمد: من علماء القرن الحادي عشر، تحقيق سليمان ابن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، (ط1 / 1417هـ - 1997م).

11. أرفيس باحمد: مراحل الحمل والتصرفات الطبية الحديثة في الجنين بين الشريعة والطب المعاصر، تقدم سعد محمد البشير شيبان، كلية الشريعة، جامعة الجزائر، (8 رمضان 4 ديسمبر 1421هـ - 2000م).
12. الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية: صيدا / بيروت دط / 1411هـ - 1990م.
13. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار بيروت، (ط3 / 1981-1401هـ).
14. ألفا إلي ألفا: موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، مراجعة جورج نخلب وتقدم شارل حلو، دار الكتب العلمية: بيروت (ط1 / 1412هـ - 1992م).
15. الألوسي محمود: روح المعاني، دار الفكر، بيروت، (طبعة جديدة و منقحة 1403هـ - 1983م).
16. أمين أحمد: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت (ط5 / دت).
17. الأمين السيد محسن: أعيان الشيعة، تحقيق وإخراج حسين الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (دط / 1403هـ / 1983م).
18. الأمين عبد الله: دراسات في الفرق والمذاهب القديمة والمعاصرة، دار الرشاد القاهرة، (ط1 / 1413هـ / 1993م).
19. أمين عثمان الفلسفة: الواقعة، مكتبة النهضة المصرية، (ط2 / 1959م).
20. الأندلسي صاعد: طبقات الأمم تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، (ط1 / فبراير 1985م).
21. البار محمد علي: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، (ط8 / 1412هـ - 1991م).
22. الباشا حسن: دراسات في تاريخ الدولة العباسية، دار النهضة العربية مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، (دط / 1990م).
23. باقر الصدر محمد: الإسلام يقود الحياة، (تراث الشهيد الصدر، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مؤسسة الهدى الدولية للنشر والتوزيع رقم، (ط1 / 1421هـ).
24. البخاري إسماعيل: صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، (دط / 1401هـ - 1981م) الأدب المفرد تحقيق محمد الفواد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، (ط3 / 1409هـ / 1989م).

25. بدوي أبو الفتوح: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، عالم المعرفة، جدة (ط1 / 1403هـ - / 1983م).
26. البسنوي علي: محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر، دار الكتاب العربي بيروت، (ط2/1398هـ - 1978م).
27. البعلبكي منير: موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، (ط1/1981م).
28. البغدادي إسماعيل باشا: هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية، إسطنبول، سنة 1951م.
- * البغدادي عبد القاهر:
29. أصول الدين، دار الكتب العلمية بيروت، (ط3/1401م - 1981م).
30. الفرق بين الفرق: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية، (دط / 1411هـ / 1990م).
31. البهي محمد: الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الفكر، بيروت (ط5 / 1391هـ / 1972م).
32. البيضاوي ناصر الدين: تفسير البيضاوي، دار الفكر، (دط / 1402هـ / 1982م).
33. البيهقي أحمد بن الحسن: شعب الإيمان، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوي زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1 / 1410هـ - 1990م).
34. الترمذي محمد بن عيسى: سنن الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد بن عثمان، دار الفكر، (دط / 1983م).
35. ابن تغري بردي جمال الدين: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق ابراهيم علي طرخان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بيروت (دط / 1971م).
36. التكريتي ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط2/1402هـ - 1982م).
37. ابن تيمية عبد الحلیم: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، (دط / دت).
38. الثعالبي عبد الملك: يتيمة المر في محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت (ط1 / 1403هـ - 1983م).

39. جابر علي : نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1 / 1425هـ - 2004م).
- *الخرجاني الشريف علي:
40. التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط / 1416هـ - 1995م).
41. شرح الموافق لعضد الدين الإيجي، ضبط وتصحيح محمود الدمياطي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1 / 1419هـ - 1998م).
- *الجلنيد :
42. قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، أصولها النظرية، جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسؤولية الإنسان في الإسلام، القاهرة، (ط2 / 1981م).
43. منهج السلف بين العقل والتقليد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، (دط / 1999م).
44. جمال الدين نادية وحسان محمد حسان : مدارس التربية في الحضارة الإسلامية بدراسة نظرية تطبيقية - دار الفكر العربي، القاهرة، (ط1 / 1404هـ - 1984م).
- *ابن الجوزي عبد الرحمن:
45. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر مراجعة وتصحيح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (دط/ دت).
46. زاد المسير في علم التفسير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1 / 1407هـ - 1985م).
- *الجويني عبد المالك:
47. الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق أسعد عميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت (ط1 / 1405هـ - 1985م).
48. الشامل تحقيق وتقديم علي سامي النشار، فيصل بديرعون وسهر محمد مختار منشأة المعارف الإسكندرية (دط 1969م).
49. العقيدة النظامية تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة(دط 1979م).
- *جيدل عمار:
50. بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية (ط1 / 1422هـ - 200م).
51. ماهية الإنسان وصلتها بحريته ووظيفته الاجتماعية من خلال رسائل النور، دراسة تحليلية نقدية، اسطنبول، شركة بسل، (دط / 2001م).

52. الحاج جميل الموسعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: عربي - انجليزي: مكتبة لبنان ناشرون، زقاق البلاط، بيروت (ط1 / 200م).
- * ابن حزم:
53. الأصول والفروع تحقيق وتقديم وتعليق محمد عاطف، العراقي وآخرون، دار النهضة العربية، القاهرة (ط1 / 1978).
54. الفصل في المل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، (ط1 / 1402هـ - 1982م).
55. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، بيروت/ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط3 / 1411هـ - 1991م).
- * الحفني عبد المنعم:
56. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي القاهرة (ط3 / 2000م).
57. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية دار الرشد، القاهرة (ط1/1413هـ - 1993م).
58. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، (ط2 / 1999م).
59. الخلو عبده: معجم المصطلحات الفلسفية (فرنسي - عربي)، المركز التربوي للبحوث والإنماء مكتبة لبنان، (ط1 / 1414هـ - 1994م).
60. حمادة طراد: أعلام الفكر في الإسلام، دار الهادي، بيروت، (ط1 / 1424هـ - 2003م).
61. الحموي ياقوت معجم الأدباء (أو إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب)، دار الكتب العلمية، بيروت (ط1 / 1411هـ - 1991م).
62. ابن حنبل: المسند، دار الفكر، دب، (دط/دت).
63. خضر عبد العليم عبد الرحمن: الإنسان والكون بين القرآن والعلم، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، جدة، (ط1/1403هـ - 1983م).
64. ابن خلدون: كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، (دط/1983م).
65. ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (دط/دت).
66. خليفة حاجي: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وطبع شرف الدين يالتقايا، مج1 (1941م - 1360هـ)، مج2 (1943م - 1362هـ).
67. الخن مصطفى سعيد ومستوحى الدين ديب: العقيدة الإسلامية: أركانها - حقائقها - مفسداتها، دار الكلم الطيب، بيروت، (ط3/1419هـ - 1999م).

68. خليل عماد الدين: حول إعادة تشكيل العقل المسلم، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، (ط4/1991م).
69. الخياط عبد الرحيم: كتاب الانتصار، تقديم وتحقيق وتعليق، نيرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، بيروت، (ط2/1413هـ-1993م).
70. الدارمي عبد الله: سنن الدارمي، تخريج وتحقيق وتعليق، بحث أكاديمي باكستان، (دط/1404هـ-1984م).
71. داروين تشارلز: أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت، (دط/1971م).
72. أبو داود سليمان: سنن أبي داود، مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (دط/دت).
73. الداودي شمس الدين: طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة عابدين، (ط1/ربيع الأول 1392هـ-أبريل 1972م).
74. الداية فايز: معجم المصطلحات العلمية العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت/دار الفكر، دمشق، (ط1/1410هـ-1990م).
75. الدسوقي فاروق: استخلاف الإنسان في الأرض، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (دط/دت).
76. الدسوقي محمد: حاشية الدسوقي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، (دط/دت).
77. دنيا سليمان: مقدمة الطبعة الثانية لتحقيق مآفات الفلاسفة للغزالي، دار المعارف بمصر، (ط4/دت).
78. الديلمي الهمداني شيرويه: الفردوس بمآثور الخطاب، تحقيق السعيد ابن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1/1986م).
79. الذبياني: ديوان النابغة الذبياني، المكتبة الثقافية، بيروت، (دط/دت).
80. الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق وتخريج وتعليق: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1/1405هـ-1984م).
- *الرازي فخر الدين:
81. أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، (دط/دت).
82. أصول الدين (المسمى معالم أصول الدين)، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، (دط/دت).
83. التفسير الكبير: دار إحياء التراث العربي، (ط3/دت).
84. كتاب المباحث المشرقية: مكتبة الأسد، طهران، (دط/1966م).

85. كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، طبع بمعرفة السادات أحمد ناجي الجمالي ومحمد الأمين الخانجي وأخيه، المطبعة الحسينية المصرية، إدارة محمد أفندي عبد اللطيف الخطيب، (ط1/دت).
86. المسائل الخمسون، تحقيق السقا، دار الجليل، بيروت/المكتب الثقافي، القاهرة، (ط2/1410هـ-1990م).
87. المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط1/1407هـ-1987م).
88. الراوي عبد الستار: العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، (ط1/1980م-1400هـ).
- * ابن رشد:
89. تمهات التهافت، تقديم وتحليل محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط1/آب-أغسطس1998م).
90. رسائل ابن رشد (كتاب ما بعد الطبيعة)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدولة الأصفية حيدر آباد، الدكن، (ط1/1366هـ-1947م).
91. رضا محمد رشيد: تفسير القرآن الحكيم (الشهر بتفسير المنار)، دار المعرفة بيروت، (ط2/دت).
92. أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (ط2/1993م).
93. زادة طاش كبرى: مفتاح السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1/1405هـ-1985م).
94. الزركلي خير الدين: الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، دار العلم للملايين، بيروت، (ط5/أيار(مايو)1980م).
95. الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، (دط/دت).
- * زكريا إبراهيم:
96. كانت أو الفلسفة النقدية، الفجالة، مكتبة مصر، (دط/1963م).
97. مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، (دط/دت).
98. الزمخشري: تفسير الكشاف، ترتيب وضبط وتصحيح مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، (ط3/1407هـ-1987م).
99. الزهراني محمد مسفر: نظام الوزارة في الدولة العباسية، العهدان البويهي والسلجوقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1/1400هـ-1980م).

100. زيدان محمود: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، (ط1/1989م).
101. أبو زيد منى أحمد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية-دراسة مقارنة في فكر العامري-، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1414هـ-1994م).
102. سالم محمد عزيز نظمي: دراسات ومذاهب، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، (دط/1988م).
103. السديوكشي محمد: حاشية الترتيب على الجامع الصحيح، تحقيق إبراهيم ابن محمد طلاي، دار البعث، قسنطينة، (دط/1414هـ-1994م).
104. سركيس يوسف أليان: معجم المطبوعات العربية والمعربة، طبع في لبنان، (دط/دت).
105. ابن أبي سلمى زهير: ديوان زهير بن أبي سلمى، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (دط/1402هـ-1982م).
106. السلمي أبو عبد الله: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر، القاهرة، (ط3/1406هـ-1986م).
107. السمعاني أبو المظفر: قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1/1417هـ-1996م).
108. السنوسي أبو عبد الله: شرح أم البراهين، تحقيق وتعليق مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (دط/1989م).
109. السهارنفوري خليل أحمد: بذل المجهود، دار الكتب العلمية، بيروت، (دط/دت).
- *ابن سينا:
110. الشفاء، مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور، تحقيق: الأب قنواقي وسعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإقليمي الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة، الجمهورية العربية المتحدة، (دط/دت).
111. النحاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، (ط1/1412هـ-1992م).
- *السيوطي جلال الدين:
112. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، (ط2/1399هـ-1979م).
113. تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط/دت).
114. الدرر المشور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، (دط/دت).

115. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق: محمد جاد المولى بك وآخرون، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، (دط/1408هـ-1987م).
116. شاكر محمود: التاريخ الإسلامي، بيروت-دمشق-عمان، (ط5/1411هـ-1991م).
117. شاهين عبد الصبور: أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مكتبة الشباب، دب، (دط/دت).
118. شمائل شلي: فلسفة النشوء والإرتقاء، مطبعة المقتطف، مصر، (دط/دت).
119. الشنتاوي أحمد وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، مراجعة: محمد مهدي عالم، دار المعرفة، بيروت، (دط/دت).
120. الشهرستاني محمد عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دط/دت).
121. الشوكاني محمد: فتح القدير، ضبط وتصحيح: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1/1415هـ-1994م).
122. صبحي أحمد محمود: في علم الكلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (ط5/1405هـ-1985م).
123. الصديقي محمد: كتاب دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار الكتاب العربي، بيروت، (دط/دت).
124. الصفدي صلاح الدين: كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق: محمد الحجيري، دار النشر فرانز شيتايز شتوتغارت، دار صادر، بيروت، (ط2/1411هـ-1991م).
- *صليبا جميل:
125. تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دط/1981م).
126. المعجم الفلسفي، الشركة العلمية للكتاب، بيروت، (دط/1414هـ-1994م).
127. ابن الصلاح تقي الدين: الفتاوى، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الواعي، حلب، (دط/1983م).
128. الطبراني سليمان: مسند الشاميين، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط1/1405هـ-1984م).
129. الطبرسي الفضل: مجمع البيان، دار المعرفة، بيروت، (ط1/1406هـ-1986م).
130. الطبري محمد: جامع البيان في تفسير القرآن، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، (ط1/1324هـ).

131. طقوش محمد: تاريخ الدولة العباسية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1/1417هـ-1996م).
132. ابن عاشور الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (دط/1984م).
133. عباس راوية عبد المنعم: رواد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (دط/2000م).
134. ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: أحمد أعراب، (دط/1407هـ-1987م).
135. عبد الجليل عبد القادر: اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، دار صفاء للنشر والتوزيع، (ط1/1417هـ-1997م).
- *عبد الرحمان طه:
136. العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، (ط3/2000م).
137. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، (ط2/دت).
138. عبد الرحمان عائشة: مقال في الإنسان، دار المعارف بمصر، القاهرة، (دط/عمرم1389هـ-مارس1969م).
139. عبد الرزاق أحمد محمد جاد: فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفنون الإسلامية، (ط1/1416هـ-1995م).
140. عبد الرزاق أبو بكر: مع الغزالي في منقذه من الضلال، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (ط2/دت).
141. عبد اللطيف نبيل: الإنسان كما فطره الله- رأي في دعائم نهضة الأمم وبناء الحضارة-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط/2000م).
142. عبده عيسى ويحي أحمد: حقيقة الإنسان، دار المعارف، القاهرة، (ط2/دت).
143. العلجوني إسماعيل: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تصحيح وتعليق: أحمد القلاص، مؤسسة الرسالة، (ط4/1405هـ-1985م).
144. العجمي أبو اليزيد: حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم، (ضمن سلسلة دعوة الحق)، نشر رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، السنة3، ع22، (محرم1404هـ-أكتوبر1983م).
145. ابن عدي عبد الله: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحي مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، (ط3/1409هـ-1988م).
146. ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط/دت).

147. العسقلاني بن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، (دط/دت).
148. العقاد عباس: المجموعة الكاملة لمؤلفات الأستاذ عباس محمود العقاد الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، (ط3/1986م).
149. العقيلي محمد: كتاب الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قليجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، (ط1/1404هـ-1984م).
150. العلي محي الدين: تطور الجنين وصحة الحامل، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، (ط1/1406هـ-1986م).
151. عيسى أحمد: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، (ط2/1401هـ-1981م).
- * الغزالي أبو حامد:
152. إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (دط/دت).
153. تمافت الفلاسفة، تقدم وضبط وتعليق: جبرار الجهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، (ط1/1993م).
154. مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1/1414هـ-1994م).
155. المنقذ من الضلال، تحقيق وتقديم: عبد الحلیم محمد، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الحلیم محمود، دار الكتاب المصري، القاهرة/ دار الكتاب اللبناني، (ط2/1985م).
156. الفاخوري حنا والجر خليل: تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، (ط2/1982م).
- * الفارابي أبو نصر:
157. الأعمال الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: آل ياسين، دار المنهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1413هـ-1992م).
158. فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، لجنة إحياء التراث الفلسفي العربي، دار مجلة شعر، بيروت، (دط/1961م).
159. كتاب أهل المدينة الفاضلة، تقدم وتحقيق: ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (ط1/1959م).
160. المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، تقدم: عبد الرحمان أبو زيدة الأنيس، سلسلة العلوم الإنسانية تحت إشراف: علي الكتر، موفم للنشر، (دط/1987م).
- * فواد عبد الفتاح أحمد:

161. ابن تيمية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (دط/2001م).
162. الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ج1، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، (دط/دت).
163. الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ج2، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (دط/دت).
164. فخري ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، (دط/1974م).
165. فريجة محمد: الأصول المنهجية للعقيدة السلفية-مع مقارنة شاملة بين منهج الإمام الأشعري ومنهج الإمام ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت/دمشق/عمان، (ط1/1415هـ-1995م).
166. فريق من العلماء: خلق لا تطوّر-الإنسان ابن آدم وليس ابن قرد-، ترجمة: إحسان حقي-بتصرف-، دار النفائس، بيروت، (ط4/1406هـ-1986م).
167. الفيومي: كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المطبعة الأميرية، القاهرة، (ط2/1922م).
168. قاسم محمود: نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (ط2/1969م).
- * القاضي عبد الجبار:
169. شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسن بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، وكتابة وهبة، القاهرة، (ط2/رمضان1408هـ-أبريل1988م).
170. كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، جمع أبو محمد بن الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق ونشر: يوسف بن اليسوعي، مراجعة واستدراك: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، (ط2/1981م).
171. المغني، تحقيق: حلمي وأبو الوفا التفتازاني، مراجعة: إبراهيم مذكور، إشراف: طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (دط/يونيو1956م).
172. قدامة أحمد: قاموس الغذاء والتداوي بالنبات، دار النفائس، بيروت، (ط5/1405هـ-1985م).
173. القرطبي أبو الوليد: الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني، (ط2/1952م).
174. قطب سيد: في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط3/دت).
175. القضاعي محمد أبو عبد الله: مسند الشهاب، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (ط2/1407هـ-1986م).
- * ابن القيم شمس الدين أبو عبد الله:
176. التبيان في أقسام القرآن، دار الفكر، بيروت، (دط/دت).
177. الروح، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (دط/دت).
178. طريق المهجرتين، دار الكتب العلمية، (دط/1995م).

179. ابن كثير: البداية والنهاية، دار الفكر العربي، دب، (دط/دت).
180. الكردي راجح: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا، (ط1/1412هـ-1992م).
- *كرم يوسف:
181. تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم بيروت، (دط/دت).
182. تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، (دط/دت).
183. كريسون أندريه: تيارات الفكر الفلسفي في القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات بحر المتوسط، بيروت-باريس ومنشورات عويدات، بيروت-باريس، (ط2/1982م).
184. الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو رييدة، مطبعة حسان، مصر، (ط2/دت).
185. كوتنغهام جون: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة: منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، (ط1/1997م).
186. كوربان هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسين قبيسي، مراجعة وتقديم: موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات، بيروت-باريس، (ط3/1983م).
187. لباوي جمعة سرحان: علم أصول الفقه، دار الهدى، عين مليلة، (دط/دت).
188. لتون رالف: دراسة الإنسان، ترجمة: عبد المالك الناشف، منشورات المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، (دط/1964م).
189. الماتوريدي: كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، (ط2/1982م).
190. ابن ماجه محمد: السنن، تحقيق وتعليق: فواد عبد الباقي، دار الفكر، دب، (دط/دت).
191. مالك بن أنس: الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد: أحمد راتب غرموش، دار النفائس، بيروت، (ط10/1407هـ-1987م).
192. متر آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (أو عصر النهضة في الإسلام)، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو رييدة، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط4/1387هـ-1962م).
193. المحاسبي الحارث: العقل وفهم القرآن، تحقيق وتقديم: حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع/ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دب، (ط3/1403هـ-1983م).
194. محمد علي عصام الدين: صحوة العقل مع تاريخ المذاهب الفلسفية، منشأة المعارف بالإسكندرية، (دط/دت).

195. مذكور إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية-منهج وتطبيق-، مكتبة الدراسات الفلسفية، دب، (دط/1983م).
196. المراغي أحمد: تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، مصر، (ط1/1365هـ-1946م).
197. مرحبا محمد عبد الرحمان: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات، بيروت-باريس، (ط3/1983م).
198. مرشان سالم: الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-دمشق، (ط1/1412هـ-1992م).
199. المستر محمد سيد أحمد: الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف، القاهرة، (ط2/1988م).
200. ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تقديم: حسن عميم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (ط2 منقحة/دت).
201. مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر، (دط/1401هـ-1981م).
202. المسيري عبد الوهاب: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق/ دار الفكر المعاصر، بيروت، (ط2/1423هـ-2002م).
- *المصباحي محمد:
203. من المعرفة إلى العقل-بحوث في نظرية العقل عند العرب-، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (ط1/شباط-فبراير-1990م).
204. الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، (دط/1998م).
205. المطرودي محمد: الإنسان وجوده وخلافته في الأرض في ضوء القرآن الكريم، دب، (ط1/1410هـ-1990م).
206. معلوف لويس: المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (ط جديدة/دت).
207. المكي أبو طالب: قوت القلوب، تحقيق وتصحيح: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، (ط1/1412هـ-1991م).
208. المناعي عائشة: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، دار الثقافة، بيروت، (ط3/1990م).
209. منتصر عبد الحلیم: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة، (ط8/دت).

210. ابن منظور: لسان العرب المحيط، تقدم عبد الله العلايلي، دار الجيل، بيروت/ دار لسان العرب، بيروت، (دط/1408هـ-1988م).
211. نادر ألبير نصري: كتاب النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (دط/دت).
- * النجار عبد المجيد:
212. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (ط1/1407هـ-1987م).
213. العقل والسلوك في البنية الإسلامية، منشورات مطبعة الجنوب، مدينين، (دط/ربيع الأول 1400هـ-جانفي 1980م).
214. قضايا البيئة من منظور إسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، (ط1/1420هـ-1999م).
215. مباحث منهجية في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (ط1/1992م).
216. مبدأ الإنسان، مركز الدراسات والإعلام، دار إشبيليا/دار الزيتونة للنشر، الرباط، (ط1/1417هـ-1996م).
217. ابن النديم: الفهرست، تعليق: الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، (ط1/1415هـ-1994م).
218. نصري هاني يحيى: دعوى للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1/1422هـ-2002م).
219. النووي: جامع العلوم والحكم، دار المنار، القاهرة، (دط/1992م).
220. نويهض عادل: معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، تقدم: الشيخ حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، (ط1/1403هـ-1983م).
221. النيسابوري الحاكم: المستدرك على الصحيحين، دار الكتاب العربي، بيروت، (دط/دت).
222. الهويجري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة الترجمة: أسيد عبد المجيد بدوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (دط/1980م).
223. هلال إبراهيم إبراهيم: نظرية المعرفة الإشراقية، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط/1977م).
224. هويدي يحيى: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، (دط/1968م).
225. الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، القاهرة، (دط/دت).
226. وجدي محمد فريد: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، (دط/دت).

2- قائمة الندوات والمقالات:

227. الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة، ج2، (الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي)، إشراف وتقديم عبد الرحمان عبد الله العوضي، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، (ط2/1991م).
228. عبد المجيد النجار: الإنسان في القرآن الكريم، مجلة الموافقات، المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، ع3، (ذو الحجة 1414هـ - جوان 1994م).
229. مجلة دراسات العلوم الإنسانية، الجامعة الأردنية، عمان، مج13، ع12، (ربيع الثاني 1407هـ - كانون الأول 1986م).
230. عمر الساريسي: الراغب الأصفهاني وموقفه من الفرق الإسلامية، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (السنة 14، ع53/محرم-صفر-ربيع الأول 1402هـ - 1981م).
231. مصطفى عشوي: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي-دراسة نقدية-، مجلة التجديد، السنة 4، ع7، (ذو القعدة 1420هـ - فبراير 2000م).
232. فوقية حسين: منهج المسلمين في علم الكلام، محاضرة مقدمة إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، (9-12 سبتمبر 1989م).
233. مريم صانع بور: مباني علم المعرفة في الفلسفة الإنسية، ترجمة: دلال عباس محمد، مجلة المنهاج، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، السنة 7، ع26، (1423هـ - 2002م).
234. هاديون هامي: العلمانية والفكر الديني في العالم المعاصر، ترجمة: عبد الرحيم الحمراي، مجلة المنهاج، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، السنة 7، ع26، (1423هـ - 2002م).

3- الرسائل الجامعية:

235. أحمد دكار: فكر الراغب الأصفهاني، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، تلمسان، (2000-2001م).

4- مواقع الإنترنت:

236. ظهير الدين البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام: www.alwaraq.com
237. ابن قاضي شبة: طبقات الشافعية: www.alwaraq.com
238. أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر: www.alwaraq.com محمد فتح الله كولن: حقيقة الخلق ونظرية التطور، دار النيل للطباعة والنشر، اسطنبول، (ط1/دت) على موقع: www.ar.jgulen.com

www.asunet.shams.eun.eg .239

www.thingsnotsaid.org .240

www.almutaqa.net .241

www.agmjles.com .242

5-المراجع الأجنبية:

243.Ismail Raji al Farouki: Tawhid its implications for thought and life,
International institute of Islamic thought.

الأستاذ
عبد القادر للعطوم الإسلامية

سادسا: فهرس الموضوعات

| | | |
|----|-------|--|
| أ | | المقدمة |
| | | الفصل التمهيدي: حياة الراغب وعصره |
| 7 | | تمهيد |
| 8 | | المبحث الأول: حياة الراغب وفكره |
| 8 | | أولاً: حياة الراغب |
| 8 | | أ- اسمه وكنيته |
| 9 | | ب- مولده وموطنه |
| 10 | | ج- أساتذته ومشايخه |
| 11 | | د- مكانته العلمية واتصاله بحكام عصره |
| 15 | | هـ- تلاميذه والمناصب التي تقلدها |
| 17 | | و- محنته |
| 18 | | ز- وفاته |
| 20 | | ح- مولفاته |
| 25 | | ثانياً: فكره العقدي |
| 25 | | أ- الآراء المحددة لمذهب الراغب العقدي |
| 27 | | ب- الإطار العام لمنهجه |
| 28 | | ج- العقل والنقل عند الراغب |
| 29 | | د- المسائل العقدية |
| 50 | | المبحث الثاني: عصر الراغب الأصفهاني |
| 51 | | أولاً: الجانب السياسي والاجتماعي |
| 62 | | ثانياً: الجانب الفكري |
| 62 | | أ- العوامل |
| 63 | | ب- الخصائص الفكرية لعصر الراغب |
| 69 | | ج- قضية الإنسان في عصر الراغب وسبل استثمارها |
| | | الفصل الأول: الماهية والإنسان |
| 77 | | تمهيد |
| 78 | | المبحث الأول: الماهية |
| 78 | | I - الماهية عند الفلاسفة |

| | |
|---|--|
| 81 | 2-الماهية عند المتكلمين..... |
| 83 | 3--الماهية عند الراغب..... |
| 88 | المبحث الثاني: الإنسان..... |
| 88 | 1-الإنسان عند الفلاسفة..... |
| 92 | 2-الإنسان عند المتكلمين..... |
| 98 | 3-الإنسان عند الراغب..... |
| 98 | أ-مفهومه اللغوي..... |
| 100 | ب-حقيقة الإنسان..... |
| 104 | ج-ماهية الإنسان..... |
| الفصل الثاني: عناصر ماهية الإنسان عند الراغب | |
| 111 | تمهيد..... |
| 112 | المبحث الأول: الجانب المادي للإنسان..... |
| 112 | 1-الجانب المادي للإنسان الأول..... |
| 112 | أ-بداية النوع الإنساني..... |
| 114 | ب-الإنسان بين الوحدة والتعدد..... |
| 135 | 2-الجانب المادي لذرية آدم..... |
| 136 | أ- النطفة..... |
| 138 | ب- العلقة..... |
| 140 | ج-المضغة..... |
| 147 | المبحث الثاني: الجانب الروحي للإنسان عند الراغب..... |
| 147 | 1-الروح والنفس عند الراغب..... |
| 152 | 2-طبيعة النفس عند الراغب..... |
| 160 | 3-علاقة الروح بالجسد عند الراغب..... |
| 164 | 4- مصير النفس..... |
| 174 | المبحث الثالث: العلم والمعرفة عند الراغب..... |
| 174 | 1-العلم والمعرفة عند الراغب..... |
| 174 | أولاً: الفرق بين العلم والمعرفة..... |
| 178 | ثانياً: أقسام العلم..... |
| 179 | 2-إمكان المعرفة ومصدريتها عند الراغب الأصفهاني..... |

| | |
|-----|--------------------------------------|
| 179 | أولاً: إمكان المعرفة..... |
| 184 | ثانياً: مصدرية المعرفة..... |
| 191 | 3- وسائل المعرفة وطرقها..... |
| 191 | أولاً: الحس..... |
| 199 | ثانياً: العقل..... |
| 212 | ثالثاً: الوحي..... |
| 213 | أ- ضرورة بعثة الرسل..... |
| 215 | ب- حقيقة النبوة..... |
| 218 | ج- صفات المستصلح للنبوة..... |
| 222 | د- أدلة صدق النبوة..... |
| 224 | هـ- مفهوم الوحي عند الراغب..... |
| 229 | رابعاً: الإلهام..... |
| 232 | 4- مجالات المعرفة..... |
| 232 | أولاً: مجالات المعرفة الحسية..... |
| 234 | ثانياً: مجالات المعرفة العقلية..... |
| 234 | 1- عالم الغيب..... |
| 245 | 2- إثبات الوحي..... |
| 248 | 3- عالم الشهادة..... |
| 250 | ثالثاً: مجالات الوحي..... |
| 250 | 1- عالم الغيب..... |
| 253 | 2- التحسين والتقبيح..... |
| 261 | 3- عالم الشهادة..... |
| 265 | 5- غاية المعرفة..... |
| 265 | أولاً: معرفة الحق تعالى وعبادته..... |
| 269 | ثانياً: الخلافة..... |
| 273 | ثالثاً: السعادة..... |

الفصل الثالث: قوى الإنسان ومكاته

| | |
|-----|--|
| 280 | تمهيد..... |
| 281 | المبحث الأول: قوى الإنسان وطاقاته..... |

| | |
|---------|---|
| 281 | 1- قوى الإنسان ومراحل ظهورها..... |
| 288 | 2- تعاون قوى الإنسان..... |
| 289 | أ- وسائل وقوى الإدراك..... |
| 292 | ب- القوى المدركة..... |
| 297 | المبحث الثاني: مكانة الإنسان..... |
| 297 | 1- منزلة الإنسان بين الملكية والبهيمية..... |
| 311 | 2- علاقة الإنسان بالكون..... |
| 325 | الخاتمة..... |
| الفهارس | |
| 329 | أول: فهرس الآيات |
| 341 | ثانيا: فهرس الأحاديث |
| 343 | ثالثا: فهرس الأعلام المترجم لهم |
| 345 | رابعا: الفرق والمذاهب..... |
| 346 | خامسا: قائمة المصادر والمراجع |
| | سادسا: فهرس الموضوعات |