

صَوْرُ الإِلهِ فِي الخِطَابَاتِ الدِّينِيَّةِ

God Images in Religious Discourses

لؤي خزعل جبر

علم النفس الاجتماعي السياسي

الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي

Luai K. Ghabr, Prof. Dr., Political – Social Psychology, IAPP

أَوَّلُ الدِّينِ : مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ : التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ : تَوْحِيدُهُ،
وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ : الإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ : نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ .
الإمام علي بن أبي طالب (٥٩٩-٦٦١)

كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ – فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ – مَخْلُوقٌ، مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ .
الإمام محمد بن علي الباقر (٦٧٧-٧٣٣)

كُلُّ يَصْنَعُ إِلَهَهُ بِنَفْسِهِ .
الشيخ الأكبر ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠)

الإِنْسَانُ خَلَقَ اللهُ عَلَى صُورَتِهِ .
الفيلسوف الألماني فيورباخ (١٨٠٣-١٨٤٣)

مدخل

" الإله " The God هو المفهوم الرئيس في الديانات التالهيّة، وله الثقل الفائق في التوحيدية بشكل خاص، وعلاقته بالكون والإنسان تختلف باختلاف صياغاته في الخطابات الدينية، وكذا في المنظومات الفلسفية والتمثلات الاجتماعية المتناغمة مع تلك الخطابات، ولذلك الاختلاف نواتج مهمّة، تُشكّل مفهوم الإنسان، وتحكم حياته الفردية والاجتماعية، وهي ما يجعل من محاولة دراسة بنيته ودينامياته وتشكلاته وتغاييراته ضرورة قصوى .

شكّلت دراسات صورة الإله God Image أحد الاشتغالات الرئيسة في اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجتماعية، وتلك الاشتغالات متغايرة، فاللاهوتية والفلسفية تبحث في طبيعته الأنطولوجية، ما هو الإله بحد ذاته ؟ ما حقيقته وصفاته ؟

ما علاقته - الفعلية - بالعالم والإنسان؟ تازةً بالانطلاق من المنظومة الدينية (اللاهوت)، وأخرى من الأسس العقلية (الفلسفة)، بينما العلمية الاجتماعية لا تهتمُّ بأنطولوجيته، وإنما بتمثلاته الاجتماعية، كيف يفهم الإنسان الإله؟ ما العوامل - الفردية والجمعية - المؤثرة في فهم الإنسان للإله؟ ما معطيات ذلك الفهم وانعكاساته على الحياة الشخصية والاجتماعية؟ فالأولى تهتم - بالاصطلاح الكانتي - بالإله " بذاته "، بينما الأخيرة تهتم بالإله " لذاتنا "، فبصرف النظر عن حقيقته الوجودية " وجوده في العالم "، وجوده الموضوعي، فإنَّ فاعلية الإله تكمنُ في حقيقته السيكلوجية " وجوده في الإنسان "، وجوده الذاتي . ويُمكن أن نذكر نماذج من هذه الدراسات، للتوصُّل إلى رؤية أعمق عن طبيعة البحوث السيكلوجية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية .

دراسة " التأثيرات المتميزة لتنشيط التفكير بالإله على تنظيم الذات " لـ Laurin, Kay & Fitzsimons 2012، من الدراسات الرائدة التي بحثت كيف يؤثر التعرُّض لتمثلات الإله على السلوك، أُكِّدَتْ إنَّ أغلب الناس في العالم يعتقدون بوجود - أو احتمال وجود - إله أو قوة روحية مماثلة، وعلى الرغم من تنوع معتقداتهم الخاصة بشأنه، فإنَّ مفهوم الإله كقوة مُتعالية قوية ثابتٌ عبر الثقافات والديانات، وكل شخصٍ يتعرَّض لسيلٍ من الصور والأفكار المرتبطة بالإله، وإذا كان وجود الإله مما يُمكن الشكُّ به، فإنَّ كونيَّة الإله كفكرة ثقافية ليس كذلك . ومن بين التوصيفات المختلفة للإله في الديانات، هناك توصيفين أساسيين عامين : الإله كقوة مسيطرة كليَّة القدرة Omnipotent، والإله ككينونة عليمة كليَّة المعرفة Omniscient، كما أنَّ من بين أبعاد تنظيم الذات Self-Regulation المتعددة، هناك بُعدين أساسيين في كل النظريات : متابعة الهدف الفاعلة Active Goal Pursuit (الانغماس الفاعل في السلوك المؤدي إلى الهدف، وتقليل التناقض بين الحالة الحالية والحالة المرغوبة)، ومقاومة الإغراء Temptation Resistance (الإمسك عن السلوك بطريقة تخالف متابعة الهدف، بتجاهل وكبت وصرف الذات عن المثيرات المُبعِدة عن الهدف) . فافتَرَضَتْ إنَّ التوصيف الأوَّل (القدير) يعوقُ تنظيم الذات عبر تقليل البُعد الأوَّل (المتابعة)، إذ صورة الإله كلي القدرة يقلل من إدراك الفرد لقدرته ومسؤوليته، وبالتالي متابعته لأهدافه، والتوصيف الثاني (العليم) يُساعد تنظيم الذات عبر زيادة البُعد الثاني (المقاومة)، فصورة الإله كلي المعرفة يزيد من إدراك الفرد لكونه تحت النظر، مُشاهد ومكشوف، وبالتالي مقاومته للمغريات . وقد أثبتت التصميمات التجريبية الستة هذين الافتراضين . مما يُشير إلى أنَّ : (١) صورة الإله ذات تأثير مهم على السلوك، و(٢) ذلك التأثير قد يكون سلبي أو إيجابي بحسب تفاعل نمط الصورة وُبُعد السلوك . وعقَّبَتْ على ذلك بتنويعات محتملة على هذه النتائج، فصورة القدير والعليم قد تكون ذات معانٍ متباينة داخل - وبين - الثقافات، فالتمثُّل تختلف مساحاته وحدوده وتأويلاته، ويكون لتلك الاختلافات تأثيرات متباينة، فالعلم بمعنى مشاهدته لكل حركة، يختلف عن مشاهدته للأفعال الأهم، وانحصاره بمجالات كبرى معيَّنة من السلوك الأخلاقي، كالنزاهة والإخلاص، يختلف عن امتداده إلى مجالات تفصيلية واسعة، كالرقص واللعب، كما قد تتفاعل التمثُّلات، ولا تكون خطية ومستقلة، فصورة العليم قد تزيد المُقاومة لأنَّه قادر على إيقاع العقوبة، وبخلافه لن يزيد المقاومة، ولا تقتصر على هاتين

الصورتين، فتمثلت أخرى قد تمارس تأثيرات خطية وتفاعلية كذلك، إضافة إلى أن معالم مفهوم الإله انعكاساً لمعالم المجتمع ذاته، فالمجتمعات المختلفة تنتج تمثلات مغايرة لسياقات ثقافية واجتماعية أخرى .

ودراسة " الأسس الأخلاقية والأصولية الدينية والانفصال الأخلاقي " لجبر (٢٠٢٠)، بيّنت إن " الإله الأصولي " أحد المكونات الرئيسة للأصولية الدينية، إلى جانب النص الأصولي والإنسان الأصولي، وكانت له خصوصية فريدة، إذ جاء في المقدمة، وارتبط بكل الأسس الأخلاقية : الرعاية والإنصاف والسلطة والجماعة والتطهيرية، في توكيد عميق للترابط الفلسفي التاريخي بين الإله والأخلاق، الذي أنتج انقسام الفلسفة الأخلاقية إلى التقليدية والإنسانية، فالرؤية الأصولية تنتمي إلى الفلسفة التقليدية، تلك التي تعتمد الإله كمركز للأخلاق، يتجلى ذلك بوضوح في هذه النتيجة الدقيقة، بينما نجد إن الإنسان الأصولي مرتبط بالإنصاف والسلطة، فالرؤية الأصولية للإنسان، تلك التي تقيس قيمته بمقدار تبعيته للإله الأصولي، بلا شك تشغل بالعدالة الناتجة عن اتباع تلك السلطة، ليأتي ارتباط النص الأصولي بالتطهيرية فقط ليكشف عن كون التعاليم آلية لتحقيق الرؤية التطهيرية الأصولية، وارتباط الإله الأصولي والإنسان الأصولي بالانفصال الأخلاقي يعمق هذه الرؤية، فكلما اشتدت صورة الإله الأصولي والإنسان الأصولي، كان ذلك أذى للانفصال الأخلاقي . ويعضد هذا المنطق ما كشف عنه التحليل العاملي، حيث اجتمعت الأسس والإله الأصولي والانفصال الأخلاقي في عامل واحد، في مقابل عامل ثان ضمَّ النصَّ الأصولي والإنسانَّ الأصولي . وتحليل الانحدار المتعدد جاء ليكتف هذه النتائج في مسارات تنبؤية دقيقة، ليكشف عن إنَّ الإله الأصولي له القدرة التنبؤية الأساسية بالانفصال الأخلاقي، لتتضح الآليات النفسية بقوة، وتطرح بشكل مباشر وصريح إشكالية طالما طُرحت في الكتابات الفكرية المعاصرة، إلا أنها لم تنل التوكيد والتدعيم العلمي النفسي الدقيق، إذ كشفت العلاقة بين صورة الإله والتأويل الأخلاقي المؤثر في الفعل الفردي والجمعي . فالتمثل المعرفي للإله، صورته الذهنية، بنيته الاجتماعية، هويته التاريخية، ضمن خطاب تقليدي أصولي، تلك التي ترسمه بشكل متصلب إطلاقي عقابي، تجعله يتغلل في عمق الأسس الأخلاقية، ويفضي إلى تكثيف الانفصال الأخلاقي .

ودراسة " فهم صور الإله ومفاهيم الإله : نحو تأويلية لخبرة التعلق بالإله " لـ 2015 Counted، أشارت إلى أن بحث صور الإله أصبح من الموضوعات الرئيسة في اللاهوت وعلم نفس الدين وعلم اجتماع الدين، وأكّدت إنَّ صور الإله تتكوّن بالتفاعل بين الإيمان والثقافة والفلسفة المعاصرة، ودكرت سبعة مخططات أساسية للإله : (١) المخطط الهيليني Hellenistic، الإله كمبدأ سبي منطقي، لا يهتم بالتجارب الانفعالية للناس، ولا تؤثر عليه، فهو المُحرِّك غير المُتحرِّك، و(٢) المخطط الميتافيزيقي Metaphysical، الإله كمفارق للأحداث التاريخية، هناك انشقاق انطولوجي بين وجوده ووجود الإنسان، كينونة غيبية وحيائية نهائية، و(٣) المخطط الإمبريالي Imperialistic، الإله كحاكم إمبراطوري، يهيمن على كل جوانب الحياة، القدير المسيطر على الإمبراطورية، و(٤) المخطط الأبوي Patriarchal، الإله مهيمن على مخلوقاته بالطاعة الأخلاقية، والممارسات العقابية التطهيرية، الأب الاستبدادي، و(٥) المخطط الهرمي Hierarchical، الإله كملك وسيد وقاض وحاكم في عالم قائم على الطبقة، ثنائية الأعلى - الأدنى، رأس الهرم، و(٦) المخطط

الاقتصادي والمادي Economical and Materialistic، الإله كمعبود عامٍ حاميٍّ للرخاء، مملكته سياق استثماري، وهو مديرٌ للاستثمارات، و(٧) المخطط السياسي والاجتماعي Political and Social، الإله كمحرر ومقاتل من أجل الحرية، يقف إلى جانب المظلومين والمُعذَّبين والمُهْمَّشين . ويُمكن تبين اعتماد هذه الصور بالاستناد إلى نظرية التعلق Attachment Theory، إذ ترى إنَّ التمثلات العقلية للذات فيما يتصل بالآخرين تتكوّن من علاقة الأب - الطفل، وما يتخلل ذلك من أحداث حياتية واقعية، سلبية وإيجابية، تنعكس في علاقته الاجتماعية، كما في رؤيته للإله، فصور الإله هي جزء من النماذج العاملة الداخلية المتكونة خلال الصلة الانفعالية في تفاعل الأب - الطفل . وهناك ثلاثة أساليب رئيسة للتعلق : (١) الأمن Secure، اتساق الرعاية، والحُب، يولد الثقة العقلانية بالذات والآخرين، فيتمكن الفرد من إقامة علاقة متوازنة، تتسم بالدفء، دون فقدان فرديته واستقلاليته، و(٢) القلق Anxious، توتر وخوف وشعور بالتفاهة وبحث مَرَضِي عن الحُب والقبول من الآخرين، و(٣) المتجنب Avoidant، استقلالية سلوكية مفرطة، وتجنب العلاقات القريبة، وعدم الثقة بالآخرين . فصورة الإله خبرة علاقة تعلقية بالإله، منبثقة من العلاقة التعلُّفية بين الأب - الطفل، قد تكونُ بنمطٍ آمن أو غير آمن : قلق أو متجنب، وغير الأمن يتطور مع مفاهيم الإله في الخبرة الانفعالية للمؤمن بالإله، فمفاهيم الإله مؤشرات للإيمان الديني والقواعد الاستعارية لتنظيم أنماط التعلق غير الآمنة، مفاهيم الإله هي شكل من اللغة الدينية التي تشير إلى العلاقة مع الإله ضمن سياق الجماعة الإيمانية، فهمٌ معرفي لفظي للإله، بينما صور الإله تشير إلى الفهم الانفعالي التجريبي للإله، التوجه غير اللفظي للإله الذي يعكس أفعال مانح الرعاية الأول، وبذلك تكون القاعدة لبلورة المفاهيم، والأساس الذي يحكّم تفكير الفرد وعاطفته وسلوكياته فيما يتصل بالإله، والمجالات الحياتية المرتبطة به .

ودراسة " مقارنة سوسولوجية لمفهوم الإله عند الشباب الإيراني " لـ Safa & Ahmadi 2011، انطلقت من إنَّ مفهوم الإله - في المقاربة السوسولوجية - ليس هو الوجود المتعالي للإله، وإنما بنية اجتماعية أساسية في التاريخ الكلي للأديان، فعَمِلَتْ على إعادة بناء مفاهيمية للإله عند الشباب الإيرانيين، المتحررين من المقاربة الثيولوجية، فبحث مفهوم الإله في المجالات الاستمولوجية والانفعالية والاجتماعية، فالمجتمع الإيراني - كما تقول - في تحوُّل، تتصارع فيه الأنساق الاعتقادية التقليدية والحديثة، وتعددية التفسيرات والتأويلات الجديدة للإله، حيث يندمج طيف هذه التقديمات التعددية في المستويات الاجتماعية الميكروية والماكروية . فاعتمدت المقابلات، والتحليل بالترميز التعامدي المفتوح الانتقائي، وبناء الفئات والفئات الجوهرية، فظهرت ست فئات جوهرية : إبستمولوجية، وأنتروبولوجية وانفعالية، وتوقعاتية، وفرديّة، ومجتمعية . هناك أسئلة إبستمولوجية - فلسفية ودينية واجتماعية - مرتبطة بالإله، وجدت على نحوٍ خفي وغامض وخائف ومهدد، نتيجة التابوات الكثيرة التي حضّرت الحديث والتفكير بخصوص الإله، ووسمته بالخطيئة، وكرست الخوف عند الشباب، فحرمهم - بالتالي - من النقد الاجتماعي، إذ الخوف من السؤال عن الإله له أبعاد اجتماعية ترتبط بالخوف من نقد العالم والمجتمع . كما أنَّ هناك معطيات أنتروبولوجية تجلّت في وصف الإله بخصائص مثالية إنسانية، كإمبراطور أو سيد أو حاكم، تعكس البنية السياسية في التاريخ الاجتماعي الإيراني،

تشكَّلت خلال الطفولة . ولوَّنت الانفعاليَّة معالم صورة الإله، فتم التعبير عن مشاعر متناقضة، كالذنب والخوف والإثارة والنجاح والأمل والسعادة والخجل، وكان الأقوى هو الشعور بالذنب، إما لفهم القوة المطلقة العظيمة للإله وهيمنته وسيطرته، أو لفهم كرمه وتسامحه وعفوه . ووجدت توقعاتيَّة عالية من الإله، فإضافة لما هو متوقع من الناس تجاه الإله، يرى الشباب بأنَّ هناك ما هو متوقع من الإله تجاه الناس، هناك مسؤوليات للإله، تتمثل بتحقيق الحياة الاقتصادية والاجتماعية الكريمة، وهداية الناس إلى الأفعال الصائبة، إضافةً إلى رغباتٍ شاملة وإنسانية، كما يرتبط به حل المشكلات الصعبة والمصيريَّة التي تقع خارج قدرة الإنسان . ولعلَّ أهم المعطيات كانت تلك النزعة الفرديَّة في صورة الإله عند الشباب، فالإله الذي يعرفونه ويعبدونه إله شخصي فردي خاص، صديقٌ مثالي، يفهمهم ويعرِف حاجاتهم ويحكم عليهم بإنصاف، متسامح، مخلص، حميم، متعاطف، موثوق، يحترمهم، ويؤمن بحريتهم . وفي مقابل ذلك، كانت الصورة الاجتماعيَّة للإله، الإله الذي يقدمه المجتمع، وهو مختلف عن الإله الفردي، وصفه الشباب بالمزَيَّف، حيثُ رسم المجتمع صورة الإله الكئيب المُعاقب، ولذلك تكَرَّست الاحتفالات والطقوس الدينيَّة الحزينة والمأساويَّة، وحُضِرَت الموسيقى والرقص والسعادة والإثارة، وتم توسيع تلك الصورة إلى الكثير من السلوكيات الاجتماعية والفرديَّة السليمة والمنسجمة مع الحاجات والرغبات الواقعية والمرتبطة بمجالات شخصيَّة، لتصبح أئمة ومخطئة، فالمجتمع - بحسب رؤيتهم - حدد الأعراف والقوانين والمعايير، ثم عدَّ أيَّ خروج عنها علامة على الخطيئة تجاه الإله، لكن الدين والإله الحقيقي لم يفعل، مما أنتج الخوفَ من الإله، والانفصالِ عنه، ونقص معرفته، ونزعات تمرُّدية، واغتراب .

ودراسة " بحث في صور الإله المناسبة ضمن الأنموذج الأفريقي للمنصب الرعوي " لـ Kasambala 2000، ذات دلالة خاصَّة، إذ اهتمَّت بالتحكُّم بصور الإله المقدَّمة في المواقف الرعويَّة، بحيث يجب أن تكون مناسبة للمجتمع الذي تتم فيه، وذلك عبر فهم طبيعة ذلك المجتمع، فصور الإله هي تمثُّلات الإله - بلغة استعاريَّة ورمزيَّة - المعبرة عن كيفية خبرة الإله في حياة الناس، فهم وخبرة الإله في إطار أفكار وحاجات وتوقعات الإنسان، الطرق المختلفة لرسم الإله بالمجازات والرموز والطقوس . والتواصلُ عبر الثقافي يواجهُ مشكلتين : (١) التكيف Accommodation، الاستمراريَّة، و(٢) الرفض Rejection، الانقطاعيَّة، وفي المجتمع الأفريقي يواجهُ محتوى الإيمان المسيحي هاتين المشكلتين، خصوصية كيفية تعبيرهم عن خبرتهم بالإله، وما هو غير مقبولٍ عندهم كتمثيل للإله . مما يتطلب توظيف أنموذج هيرمنيوطيقي لتحديد العوامل الكامنة في الكوزمولوجية والأنثروبولوجية الأفريقيَّة المؤثرة في صياغتهم لصورة الإله، وبالتالي يمكن من تقديم تلك الصورة - خلال الممارسة الرعويَّة - بطريقة فاعلة، تستجلب النتائج المطلوبة، ولا تتصارع مع التفسير اللاهوتي للتفاعل بين الإله والإنسان في الموقف المُعيَّن . فوجدت إنَّ الأفريقيون يبنون روحانيتهم (رؤيتهم للعالم) حول العلاقات، ولذلك يجب أن تقدِّم صورة الإله بمفاهيم اجتماعيَّة وليست شخصيَّة، كما إنَّ البحث في دلالة الإله في أزمنة الشدَّة الأفريقية هو بحث في توكيد القوَّة والتغلُّب، والحضور المنتصر، في لحظات تهديد قيمهم وحياتهم الثقافية بقوى كونيَّة، فالصورة المطلوبة هي تلك التي تؤكد حضوره في لحظات المُعاناة، ولكن كوزمولوجيتهم الروحية تتضمن الكثير من الخوف والحساسية من حضور القوى، مما يجعل من الضروري توكيد حقيقة رعاية الإله وفي الوقت ذاته

قدرته على تجاوز المخاوف من الحضور الكوني، فهم بحاجة لصورة إله تعطيهم الشجاعة في هذه اللحظات، حيث لا مجازات من قبيل الراعي أو الصديق أو الأب أو الرفيق تفيد في تجاوز الخوف، صورة الإله المُمَكِّن، الحضور التمكيني للإله Empowering Presence of God .

هذه الدراسات بَحَثَت الإله " في الإنسان "، صورته المتكوّنة والمُشْتَغَلَة في السياق الاجتماعي، فأثبتت تأثيرات صُوْرِهِ على السلوك والتأويلات الأخلاقية، وتغاير تلك التأثيرات بحسب نمط الصورة والبُعد السلوكي، وتنوع - وتباين - تلك الصور بين - وداخل - الثقافات، إذ تقوم تلك الثقافات ببناء تلك الصور، عبر آليات متعددة، كأسلوب التعلُّق المنبثق من علاقة الطِفْلِ بأبويه، وتحول تلك العلاقة إلى نماذج عاملة داخلية تشتغل في كل علاقاته اللاحقة برموز السلطة، وتمارس تكوين مفاهيم - لفظية معرفية - للتعبير عن تلك الخبرة - الانفعالية التجريبية - بهدف التحكُّم بالمُعْطيات السلبية للأساليب غير الآمنة، كما أظهرت السِعة التمثيلية لتلك الصور في الوَسَط الاجتماعي، بأبعادٍ ابستمولوجية وأنثروبولوجية وانفعالية وتوقعاتية وفردية واجتماعية، تختزن - إلى حد ما - رؤية اجتماعية نقدية متولدة عن الصدمات التقليدية - الحداثية المرافقة للتحولات المجتمعية، ولكل مجتمع طبيعته الخاصة، ولحظاته التاريخية الخاصة، التي تفتَرِض صوراً معينة للإله، فالطبيعة واللحظات الخاصة قد تجعل من صورة مقبولة وأخرى مرفوضة، صورة إيجابية المُعْطيات وأخرى سلبية، مما يجعل من إدراك ذلك ضرورة لتكريس الصورة التي تُساهم في إخراجه من أزماته الاجتماعية والسياسية . هُنا نلاحظ إنَّ الدراسات غير معنوية بوجود الله - في الواقع - وعدم وجوده، باتصافه بالصفة المعينة - في الواقع - وعدم اتصافه، بدقة فهم الناس لحقيقته - الأنطولوجية - وعدم الدقة، فلذلك مباحثه الخاصة في اللاهوت والفلسفة، وإنما معنوية بكيفية فهم الناس للإله، ومُخرجات ذلك الفهم، وكيفية اشتغاله في السياق الاجتماعي الثقافي، وتعبير آخر، ليس بالإله " كما هو "، وإنما بالإله " كما يُدركه الإنسان " . لكنَّ الفارق بين النوعين من البحوث ليس بهذه الصرامة، وهنا سنؤكد رؤية أعمق، فمعرفة الوجود " بذاته " مستحيلة، بحسب المنظور الكانتي، لا يُمكن الوصول إليه، وكلُّ ما هُناك - إلى حد بعيدٍ - هو الوجود " لذاتنا "، كل ما نعرفه إنما هو مُنتجنا، فهُمنا، فِكْرُنَا، وبالتالي فإنَّ ما تتوصَّل إليه البحوث اللاهوتية والفلسفية من معطيات عقائدية هو تمثلات اللاهوتيين والفلاسفة للإله، التي ليست منقطعة عن الموضوعية، إلا أنها - بالنتيجة - تمثلاتهم المتأثرة بخصائصهم الشخصية، وسياقاتهم الاجتماعية والثقافية، ولحظاتهم التاريخية، والتي تدخل في علاقة تفاعلية ديناميّة مع تمثلات الناس . فالصور اللاهوتية والفلسفية للإله، تدعي - بشكلٍ ضمني - الكشف عن الإله " بذاته "، تقول أنّ الإله هو هذا، واللاهوتية - بالأساس - تتحوَّل إلى عقيدة، وتتشكَّل في خطابٍ، يُقادُّ الناس للإيمان به، ويعاقبون على مخالفتيه، وبِه تتعرَّف هوياتهم كمؤمنين أو كافرين .

الدراسة الحالية تحاول البحث في هذه المنطقة، الصورة اللاهوتية والفلسفية للإله، وهي منطقة لم تكن ضمن اهتمامات الدراسات المذكورة، وأغلب الدراسات الاجتماعية، وإن كانت هُناك اهتمامات مقاربة في بعض المنظورات، كالمنظومة الفروميّة، إلا أنّ السياق العربي والإسلامي لم يشهد ذلك، لصعوبته وخطورته، صعوبته تكمن في التعامل مع

المنظومات الفكرية الكبرى، الشاسعة والمعقدة، وخطورته تنبثق من كونه منطقة تماسٍ قريبٍ من البنية العقائدية، فبينما الدراسات الاجتماعية التقليدية التي درّست تمثّلات الناس، التي لم تكن - بوضوح - ذات معطيات عقائدية، حوربت لشبهة أنها تتضمن تلك المعطيات، إذ لا تميز الذهنية الدينية والشعبية التقليدية - بل وحتى الأكاديمية - بين الحقلين المتغيرين، فكيف بدراسة كهذه، لا تشتغل على تمثّلات الناس الاجتماعيين، بل الناس اللاهوتيين؟ مع ضرورة الالتفات إلى إنّ الدراسة ليس محاكمة نقدية داخلية للاتجاهات الفكرية. بمعنى إثبات صحة وحقيقة اتجاه في مقابل بطلان وزيف اتجاه آخر، فلذلك محلّه في الأبحاث الفلسفية والكلامية، وإنما بحثٌ في الدلالات النفسية والاجتماعية ذات المعطيات الإنسانية لمقولات تلك الاتجاهات .

التمثّلات

التمثّلات الاجتماعية Social Representations ترجع إلى عالم النفس الفرنسي سيرغي موسكوفيتش Serge Moscovici (1925-2014)، الذي أكد إنّ الظاهرة النفسية لا يمكن أن تُفسّر إلا مندمجة في الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية الماكروية، وعرف التمثّلات الاجتماعية كمنظومة من المفاهيم والمقولات والتعليقات، تنبثق عن الاتصالات الاجتماعية التي تحدث بين الأفراد في سياق الحياة اليومية، ويتعبّر آخر، نسق من القيم والأفكار والممارسات، له وظيفتان : (١) تحقيق نظام يُمكن للأفراد من خلاله توجيه أنفسهم في العالم المادي والاجتماعي، والسيطرة عليه، و(٢) تُمكن التواصل عبر تقديم شفرة للتبادل الاجتماعي، وشفرة لتسمية وتصنيف الجوانب المتعددة للعالم وتاريخها الفردي والجمعي، فهي ظاهرة جمعية ترتبط بالمجتمع الذي يبينها بشكل مشترك عبر الأفراد في حديثهم وفعلهم اليومي بهدف التصرف والتواصل، ولذلك تتمايز الجماعات الاجتماعية في فهم الظواهر الاجتماعية، إذ تدفع الأحداث الجديدة إلى استجابات جمعية رمزية مصحوبة بخطاب يتسق والبنية الإيديولوجية للجماعات الرئيسة والفرعية، فنتج تمثّلات جديدة مستقرة، تعزز الهوية الاجتماعية، والعلاقة بين التمثّلات الاجتماعية والهوية الاجتماعية جدلية، تأثيرات متبادلة، وكلاهما في عملية صيرورة متواصلة، فالتمثّلات ليست تكوينات قارّة سكونية، وإنما دينامية قابلة للتغيرات، كما أنّها لا توجد منعزلة، وإنما في شبكة من التمثّلات المترابطة (Wagner et. al., 1999, p.95-100 ; Breakwell, 1993, p.3-6 ; Duveen, 2007, p.546).

تُشكل التمثّلات الاجتماعية جوهر المعرفة الاجتماعية، إذ تساعد على التمكن المعرفي من العالم وفهمه، والقدرة على التواصل . وهي تشتغل بعمليتين : (١) التثبيت Anchoring، عملية تصنيف وتسمية عبر مفاهيم قائمة في الذهن ضمن نظام معرفي مسبق، تعمل على ربط الخبرات الجديدة بالقديمة، و(٢) الموضوعة Objectifying، تحويل الأفكار المجردة إلى أشياء محسوسة، بالشخصنة (ربط الفكرة بشخص) والتصوير (ربط الفكرة بصورة) . ولا تظهر التمثّلات إلا في بيئة من التفاعل والعلاقات الاجتماعية، وتُنظّم وتوضّع في إطار أو شكل معين بوساطة العمليات الاجتماعية. وقد يتم تحويل أو تغيير خصائص الإطار أو الشكل القائم، كما لا بد أن تكون خاصة بشيء في العالم المحيط، له أهمية خاصة في

عمليات الجماعة، ويشكل معلّم في بنيان وتواصل الجماعة، ولتلك التمثّلات قيمة رمزية فائقة، وتضع الأفراد في موقع معين على خريطة البنية الاجتماعية (مكفلين وغروس، ٢٠٠٢، ص٢٣٨؛ فريزر وآخرون، ٢٠١٢، ص٣٦٣).

ولعلّ جملةً من أهم التمثّلات الاجتماعية تلك المرتبطة بالدين، فالجماعة الدينية تنبني على - وتشارك في - تمثّلات أساسية للمفاهيم الدينية، ترمز لهويّة تلك الجماعة، ويكون لتلك التمثّلات نواتج اتجاهية وسلوكية بالغة الأهمية. بل للدين - ذاته - تمثّلات اجتماعية، تختلف باختلاف الجماعات، وتنعكس على الاتجاهات والسلوكيات، فمن يعدّ الدين هو الاعتقاد بالإله، يقبل تعاليم المؤسسة الدينية، وتكون اتجاهاته ايجابية نحو الدين، وينخرط في العبادات والممارسات الدينية، ومن يعدّه بحثٌ عن المعنى، سوف لن يعتقد بالمؤسسة الدينية، وتكون اتجاهاته متناقضة نحو الدين، وقد يقوم ببعض العبادات والممارسات الدينية، ومن يعدّه وسيلة للتعامل مع المشاكل الحياتية، ستكون اتجاهاته سلبية نحو المؤسسة الدينية، ولا يقبل تعاليم المؤسسة، ولا يقوم بالعبادات والممارسات الدينية، ومن يعدّه نظام رمزي وخريطة طريق للحياة، يؤمن بالإله، ويقبل تعاليم المؤسسة الدينية، ويفهم ويقبل المعاني الرمزية للرسائل الدينية، وتكون اتجاهاته ايجابية نحو الدين، ويمارس المعتقدات الدينية بحريّة بلا ضغط، وينضم للتجمعات الدينية (Borges et. al., 2015, p.524-531 ; Lauri et. al., 2018, p15-17).

التمثّلات تتحوّل إلى خطابات، وفي كتابه: "نظام الخطاب" و"حفرّيات المعرفة"، يُشير الفيلسوف الفرنسي Michel Foucault (1926-1984) إلى أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع إنتاجٌ مُراقب، ومُنْتَقَى، ومُنْظَم، ومُعَادٌ توزيعه من خلال إجراءات عدّة للحد من سلطته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء مادته الثقيلة والرهيبية. ولعل أهم تلك الإجراءات هي الخارجية المرتبطة بالسلطة والرغبة، والتي تتمثّل ب: (١) المنع، حيث لا يمكن قول كل شيء في كل ظرف من كل أحد، فهناك موضوع لا يجوز الحديث عنه، وطقوس خاصة بكل ظرف، وخصوصية ممنوحة للذات المتحدثة، و(٢) القسمة والرفض، حيث هناك خطاب العقل وخطاب الحُموق، الأول يوصف بالمنطقية والتماسك، ويُقبَل ويُتداول، والثاني يوصف بالفراغ وانعدام القيمة، ويُرفض ولا يُتداول، و(٣) إرادة الحقيقة، حيث هناك الحقيقة والزيف، فهناك خطاب مالكٌ للحقيقة يجب الخضوع له، وآخر فاقِدٌ للحقيقة يجب مناهضته. كما أنّ هناك إجراءات داخلية، تعمل كمبادئ للتصنيف والتنظيم والتوزيع، تتمثّل ب: (١) التعليق، حيث في كل مجتمع محكميات ونصوص كبرى أساسية توجه وتراقب وتشكل نسق الخطاب في العصور المختلفة، كالنصوص المقدسة في الخطاب الديني، و(٢) المؤلف، لا كفرد تحدّث أو كتّب، بل كمبدأ لتجميع الخطابات، كوحدة وأصل لدلالات الخطابات، و(٣) الفروع العلمية، الالتزام بالتخصصية والمنهجية والتقنية لحقل معين، حيث يعترف كل حقل معرفي - ضمن حدوده وشروطه - بقضايا صحيحة وأخرى خاطئة، ويقذف إلى هوامشه بمسخ المعرفة. وإلى جانب هذين النمطين، هناك الإجراءات الكبرى لإخضاع الخطاب، التي تحدد شروط استعمال الخطابات، وقواعد تلقي الخطابات، لتقليل عدد الذوات المتكلمة، فليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بنفس الدرجة، فبعضها محروس وممنوع علانية، والآخر مفتوح للجميع، وتتمثّل ب: (١) الطقوس، عملية تحديد المواصفات الواجبة للمتكلمين، والحركات والظروف والسلوكيات وكل مجموع العلامات

المرافق للخطاب، و(٢) المذاهب، الدينية والفلسفية والسياسية، الاستعمال المشترك لنفس المجموعة الواحدة من الخطابات يعرف عدد من الأفراد انتمائهم المتبادل، بشرط الاعتراف والقبول بحقائق وقواعد موحدة، حيث يتم إخضاع الذوات المتكلمة للخطابات، وإخضاع الخطابات لجماعة المتكلمين، و(٣) التملك الاجتماعي للخطابات، حيث كل منظومة تربوية هي طريقة سياسية للإبقاء على تملك الخطابات، أو لتعديل ذلك التملك، بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلطات (فوكو، ١٩٨٧، ص ١٩-٦٦؛ ٢٠٠٧، ص ٤٤-٤٤).

الخطابات بنيات مُعقّدة، وبشكل خاصٍ الدينيّة، بل لعلّ كل الخطابات دينيّة، ولكن المقصود تلك الخطابات ذات الطابع الديني المُعلن، فهي - بدايةً - تحيلُ التمثّلات إلى مقولات الحقيقة المُطلّقة، وتحوّل إلى خطابات متماسكة، مُسيّجة بالإجراءات الخارجيّة والداخليّة والكبرى. ومفهومُ الإله أحد التمثّلات الكبرى في كل الأديان، ومتابعته في دينٍ واحدٍ مُضنية ومعقدة، وإن كانت مساراته تكاد تكون متقاربة، للتفاعل بين المجتمعات والثقافات، ولوحدة الثيمات الرمزية فيه، ولذلك سيقصر البحث على السياق الإسلامي، فجداياته، ومركزياته، ومعطياته، تختزل - باعتقادي - كل التراث الديني والفلسفي العالمي، ويمكن تلمس ذلك بمراجعة "الله والفلسفة الحديثة" لجيمس كولنز، و"الله والإنسان" لكارين ارمسترونغ. والبحث في السياق الإسلامي كذلك ليس بالهين، فهو بحاجة لاشتغالات كثيفة، لا يتسع لها كتابٌ، فضلاً عن دراسة، فالفرق الكلامية، والاتجاهات الفلسفيّة، والمنظومات الفكرية، كثيرة، ومتشعبة، ومتداخلة، فنحاول اقتناص الثيمات العامة، دون الخوض في التفصيلات، كما أن هناك مشكلتين معرفيتين: هل الصورة في الكتب أو المباحث المتخصصة بالإله، أم في مجمل المنظومة الفكرية والثقافية للخطاب؟ وهل تلك الصورة كامنة في النصوص أم تعبر - كذلك - عن الواقع؟ بلا شك إن صورة الإله في مجمل المنظومة، إلا أن استقصاء المنظومة يعقد المعقد، ولذلك سنتخذ من الإشارات المتخصصة علامات ومداخل لمجمل المنظومة، كما سنحاول ان نستخلص العموميات التي تشكل الخلفيّة العامة للمُعاش على نحو إجمالي، فالواقع بعيدٌ عن التفصيلات اللاهوتية، وله من ذلك السمات الكبرى.

الخطاب السلفي

السلفيّة تيار فكري متجذر في البدايات الإسلاميّة، عُرف - بدايةً - بأهل الحديث، تشكّل في المدينة المنورة مع الإمام مالك بن أنس (٧١١-٧٩٥)، ثم تكرّس - عند تصاعد تيارات مُغايرة أخرى في العصر العباسي - مع الإمام أحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥)، وتبلورت التسمية وتعمّقت المنهجية وتكاملت النظرية مع شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨) وتلميذه ابن القيم الجوزية (١٢٩٢-١٣٥٠)، وانتهت - إلى حد ما - عند محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢)، لتمتدّ في مسالك متنوعة عدّة، جوهره النصيّة والنقليّة، ومعارضّة العقليّة والذوقية، ومعيارية وحاكمية طريقة وتصورات ومبنيّات السلف الصالح، فهم الأسلم والأعلم والأحكم، ومركزيّة التوحيد بفهم السلف، ومحاربة الفرق المُبتدعة (عثمان، ١٩٨١، الحفني، ١٩٩٣، ص ٢٤٥-٢٤٧، عمارة، ١٩٩٤، البخاري، ٢٠١٢، ميير، ٢٠١٤، سالم وبيوني، ٢٠١٥).

"الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"، مقولته مالك التأسيسية، عند إجابته على السؤال عن معنى "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى"، تختزل الرؤية السلفية، فالاستواء صفة

حقيقيّة مفهومّة، ولكن الكيفيّة غامضة مستحيّلة المعرفة، ويجب أن تؤخّذ كما هي، كما وردت، بلا نقاشٍ ولا سؤالٍ، فذلك بدعة مضلّلة محرّمة . فعلى الفرد - كما أكّد الإمام أحمد - أن يصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، ويُنفى عنه ما نفيه، وتقبّل الأخبار - القرآنيّة والنبويّة - عنه كما جاءت (الخميس، ١٩٩٢، ص ٦٣-٧٤، الدقر، ١٩٩٩، ص ٩٨-١٣٣، النشار والطالبي، ١٩٧١، ص ١٠-١١)، ولا يعارض - بحسب تعبير ابن تيميّة - النصوص بمعقوله (أبو زهرة، ١٩٩١، ص ٢٢٢-٢٢٧)، فقد "وصف الله نفسه بأكمل وأجمل الأوصاف، كما يليق بجلاله وعظمته، في كتابه وعلى لسان نبيه، ليعرف خلقه بنفسه، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحب والرأفة والرحمة والعلو والاستواء على العرش والإتيان والمجيء والنزول إلى السماء الدنيا، وأنّ له وجهاً ويداهاً وقدماً وساقاً وعيناً، إلى غير ذلك من صفاته التي نطق بها الكتاب والسنة، ومن صفاته تعالى اشتق أسماءه الحسنى، كالعليم والحي والقادر والودود والرحيم والرؤوف إلى غير ذلك، وعقيدة السلف الذين كانوا أعلم الأمة وأعرفها بالله رب العالمين: الإيمان بجميع ذلك على وجه الإجمال فيما جاء مجملاً، وعلى وجه التفصيل فيما جاء مفصلاً، من غير تزيد ولا نقص، وكان هذا الاعتقاد يقوم على أربعة دعائم: الإثبات المفصل المجمل لكل صفة كما ورد بها النص، والتنزيه وعدم التكييف والتشبيه، وعدم التأويل المفضي إلى التعطيل، والعلم بالله تعالى والمعرفة به من خلال صفاته" الجديد، ١٩٩٥، ص ٧١-٧٢)، وبتعبير ثانٍ، "نصفه بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريفٍ ولا تعطيل، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيل، فلا ننفي عنه ما وصف به نفسه، ولا نحرف الكلم عن مواضعه، ولا نلحد في أسماء الله وآياته، ولا نكيف ولا نمثل صفاته بصفات خلقه، لأنه لا سمي له، ولا كفوله، ولا ند له، ولا يقاس بخلقه، ليس كمثله شيء في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله ... فمن فهم نصوص الكتاب والسنة في صفات الرب ما يفهمه من صفات المخلوقين فقد ضلّ في عقله ودينه، وشبّه الله بخلقه، ومن نفى ظاهر النصوص، وزعم أنه ليس لها في الباطن مدلول هو صفة لله، وإنّ الله لا صفة له ثبوتية أو ثبتت بعض الصفات - كالصفات السبع - ويؤول ما عداها فهؤلاء نُفاة الصفات (آل معمر، ١٤١٣، ص ٢٣-٢٤)، وبتعبير ثالثٍ أعمق، يقول ابن القيم الجوزية: "أنّه سبحانه الكامل في أسمائه وصفاته، وأنّه الموصوفُ بكل كمال، المنزه عن كل عيب ونقص، فالكمال كله والجمال والجلال والبهاء والعزة والعظمة والكبرياء كله من لوازم ذاته، يستحيل أن يكون غير ذلك، فالحياة كلها له، والعلم كله له، والقدرة كلها له، والسمع والبصر والإرادة والمشينة والرحمة والغنى والجود والإحسان والبر كله خاص له قائم به، وما خفي على الخلق من كماله أعظم وأعظم مما عرفوه منه، بل لا نسبة لما عرفوه من ذلك إلى ما لم يعرفوه" (ابن القيم، ٢٠٠٣، ص ٤٨٦)، وبتعبير رابع أشمل، يقول العثيمين: "نؤمن بربوبية الله تعالى، أي بأنه الرب الخالق الملك المدبر لجميع الأمور، ونؤمن بالوهية الله تعالى، أي بأنه الإله الحق وكل معبود سواه باطل، ونؤمن بأسمائه وصفاته، أي بأن له الأسماء الحسنى والصفات الكاملة العُلّيا، ونؤمن بوحدانِيته في ذلك، أي بأنه لا شريك له في ربوبيته ولا ألوهيته ولا أسمائه وصفاته، ونؤمن بأنه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، ويأتي يوم المعاد للفصل بين العباد، وأن له وجهاً، وبيدين كريمتين عظيمتين، وعينين اثنتين حقيقيتين، وأن المؤمنين يرونه يوم القيامة، وأنه لا مثيل له لكمال صفاته، ولا يظلم أحداً لكمال عدله، ونؤمن بثبوت كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له

رسوله من الأسماء والصفات، لكننا نتبرأ من محذورين عظيمين هما التمثيل، أن يقول بقلبه أو بلسانه : صفات الله تعالى كصفات المخلوقين، والتكليف، أن يقول بقلبه أو لسانه : كيفية صفات الله كذا وكذا، ونؤمن بانتفاء كل ما نفاه الله عن نفسه أو نفاه عنه رسوله، ونسكت عما سكت الله عنه ورسوله ... ونرى أنّ من زعم اليوم ديناً قائماً مقبولاً عند الله سوى دين الإسلام من دين اليهودية أو النصرانية أو غيرهما فهو كافر، يُستتاب، فإن تاب وإلا قتل مُرتداً ... ونؤمن بأن خير هذه الأمة الصحابة، ثم التابعون، ثم تابعوهم، ونعتقد بأن ما جرى بين الصحابة رضي الله عنهم من الفتن فقد صدر عن تأويل اجتهدوا فيه، فمن كان مُصيباً كان له أجران، ومن كان منهم مُخطئاً فله أجر واحد، وخطؤه مغفور له ... ونؤمن بالقدر خير وشره هو تقدير الله تعالى للكائنات حسبما سبق به علمه واقتضته حكمته، فكل ما يقوم به العباد من أقوالٍ أو أفعالٍ أو تروكٍ فهي معلومة لله تعالى مكتوبة عنده والله تعالى قد شاءها وخلقها، ولكننا مع ذلك نؤمن بأن الله تعالى جعل للعبد اختياراً وقدره بهما يكون الفعل" (العثيمين، ١٤٢٢، ص١٦، ٢٨-٢٩، ٣٠-٣١، ٣٨-٣٩) .

البيئة الاجتماعية التقليدية البسيطة التي شهدت البدايات الإسلامية، فَرَضَتْ - كما يؤكد عمارة - التقبيلية النصية العفوية، فكانت صورة الإله البسيطة : الكامل المُفارق، بصفاتٍ غير قابلةٍ للفهم، ولا للسؤال، فضلاً عن التأويل، بل للإيمان السلفي، حيث جماعةٌ مثاليةٌ هي المرجعية الكبرى في رسم معالم الإله، هذه البساطة القلقة انعكست على عدوانية مُفِرطة نحو المغايرين "المبتدعين"، بل انعكست - بالنتيجة - على صورة عدوانية للإله، ولذلك نجد النقد التكفيري الهائل لمختلف الاتجاهات اللاهوتية والفلسفية والمذاهب الدينية، من فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة، أشاعرة ومعتزلة وشيعة (ابن تيمية، ١٩٨٦، ٢٠١٨، عبد الوهاب، ٢٠١٤)، وفي كتب الأخير، وبشكل خاص "كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد" - الكتاب الأعظم للسلفية المعاصرة - نلمسُ خطورة تلك البساطة، فالكتاب صغير، عبارة عن أبواب محدودة، تُفتح بآياتٍ وأحاديث، وتُذيلُ بتعليقات ارشادية مُقتضبة، وهو - كما يقول الديري - إذا ما قيسَ بأهمّات الكتب الكلامية عن التوحيد، وما تتضمّنه من جدالات فلسفية ولاهوتية عميقة، نجد أن لا قيمة له (الديري، ٢٠١٧، ص٨١)، لكنّه اختزنَ طاقة تأثيرية كبيرة، حدد مشكلة لا في توحيد الربوبية، وإنما في توحيد الألوهية والصفاتية، فكلُّ من عبدَ غيرَ الله السلفي، بطريقة مُعلنة وخفية، أو أضافَ أو أوّلَ صفةً، كافرٌ، و"الطريقُ إلى الله لا بد له من أعداءٍ قاعدينَ عليه، أهل فصاحةٍ وعلمٍ وحجج، فالواجب عليك أن تعلم من الدين ما يفيدُ سلاحاً لك تقاثل به هؤلاء الشياطين"، حيث ينطلق من أفق نصي وحرفي، ليرسم صورة للإله، لا تعني "بالخضوع لقوة مطلقة للتحرر من قوى مُقيدة، بل بالخضوع لنصوص حرفية، فهو توحيد الخضوع الخارجي، وليس الانقياد الداخلي للألوهية، لا يحضر الله كنور في قلب الإنسان، ويضيء عالمه، بل كأمر، يهدد ويتوعد وينتقم ويكره ويتبرأ ويشهر سيفه المسلول، ليس تجربة روحية مع المطلق، بل احتراب مع المختلف والصراع معه وغزوه وقتله" (الديري، ٢٠١٧، ص٩٥).

الخطاب المعتزلي

المعتزلة تيار فكري تكوّن في بدايات القرن الثاني الهجري، بصري - بغدادي، بزعامة واصل بن عطاء (٧٠٠-٧٤٨)، الذي اعتزل - لاختلافٍ فكري - مجلس الحسن البصري (٦٤٢-٧٢٨)، وأخذ بتأسيس مقولاته، التي امتدّت إلى جملة من أكابر

العلماء البصريين، كالعلاف والنظام، ومن ثم البغداديين، كالخياط والإسكافي، ليشكلانِ مدرستيهِ الرئيسيتين، وتستقر عند القاضي عبد الجبار المعتزلي (٩٣٥-١٠٢٥)، جوهره التوكيدُ على العقلِ والعدلِ، ونقد النزعات التقليديةِ النصيَّة، فكان الركيزة الأساسية لبناءِ فلسفة عقلانيَّة إنسانيَّة مدنيَّة (عمارة، ١٩٨٤، ص١٧٣-١٨٦، الحفني، ١٩٩٣، ٣٦٦-٣٥٨، الربيعي، ٢٠٠٠، الخيون، ١٩٩٧) ولذلك تمَّت محاربتُهُ بضراوة، وطمسِ معالمه، فقد نُسب إلى مُخالفة السلفِ الصالحِ وتسربِ الفلسفات اليونانيَّة وتخطي الدلالات الظاهريَّة للنصوص (العبدية وعبد الحليم، ١٩٨٧، المعتق، ١٤١٤)، وكان تراجعُه - كما يقولُ سبحاني - "انهزاماً لدعاة الحرِّيَّة، وانتصاراً وتقويةً لقوى الجهلِ والأُمِّيَّة، ولو كانت الحرِّيَّة سائدة في الأمة الإسلاميَّة لكان الوضع غير ما نشاهده" (سبحاني، ١٤٢٧، ج ٣، ص ٦٤٥).

أساسُ معرفة الله هو العقل، ولا يُمكن الركون في ذلك إلى التقليديَّات والظاهريَّات، "إنَّ الله لا يُعرف بطريق الضرورة ولا بطريق المُشاهدة ... الضرورة تنفي الحرِّيَّة، فإن الإنسان يعرف الله بفعلِ إنساني، لا يفرض عليه بالضرورة من خارج، بل ولا من داخل، وإنما فعل إنساني حر، لا يقيدُه إلا القيد العقلي الإنساني ... أن علم الإنسان بالله نظر عقلي هو أول الواجبات، باعتبار الإنسان إنساناً، والتقليد ممتنع على الإنسان الجدير بسمه الإنسانيَّة، أي بقدرته العقلية على النظر والتفكير، ولا بد من النظر والاستدلال دفعاً للتقليد، ولا يستطيع العاصي القاصر عقلياً عن تقليد غيره إلا في الفروع دون الأصول، وهذا يعني - بعبارة أخرى - إنَّ معرفة الإنسان بالله واجب، وجهد، وإنَّ للإنسان فيه نفعاً ماثلاً على الأقل في دفع ضرر قد يحيق به إذا امتنع عنه، وليس نظر الإنسان وتفكره لمعرفة الله من باب إرضاء الفضول وحب الاطلاع، يقول القاضي إن نظر الإنسان لمعرفة الله يدفع عن النفس ضرراً يخاف المرء الوقوع فيه عند تركه هذا النظر، فإنَّ المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً لسبب من الأسباب، فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر إنَّ الحق في جانبي، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة الهلكة . وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين، وقد تقرر في العقل إن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مضموناً، وسواء كان معتاداً أو غير معتاد، فثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله" (عبد الجبار، ١٩٩٦، ص٣٩-٦٧، العوا، ١٩٨٧، ص٧٥-٧٩). والاشتغال العقلي قاد المعتزلة إلى تقديم صورة للإله مغايرة للصورة السلفيَّة والصورة الأشعريَّة، فهُم بخلافِ الأولى لا يقفونَ بسلبيةِ أمام النصوص، ويسألون ويناقشون، ويعتمدونَ ما يُبرهنُ عليه، ويؤولونَ ما يخالفُه، كما أنَّهم يرونَ في الثانية نزعةً تعددية، لا توحيدية ولا تنزيهية، فكانت نقاطُ ارتكازهم نفي الصفات عن الإله، والقولُ بحدوثِ كلامه، وفاعليَّة الإنسان، ولذلك عرفهم الشهرستاني - في ملله ونحله - بالقولِ: "الذي يعُمُّ طائفة المعتزلة من الاعتقادِ: القول بأنَّ الله تعالى قديم، والقدم أخص وصفٍ ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياء، وهي صفات قديمة ومعاني قائمة به، لأنَّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية . واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق، في محل، وهو حرف وصوت، كتب أمثاله في المصاحف، حكايات عنه . واتفقوا

على أن الإرادة والسمع والبصر ليست بمعاني قائمة بذاته ... واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاليه، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزّه أن يُضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً" (الشهرستاني، ص ٣٨-٣٩) .

نفي المُعتزلة الصفات لما كان يستلزمه الإثبات من خدش في وحدانيّة الإله، وبساطته، وإطلاقه، متأثرين - كما يشير بعض الباحثين - بالافلاطونية الجديدة، وبشكل خاص بأفلوطين، الذي أكد أن تعالي الإله يمنع من إطلاق صفة من الصفات عليه، لأن ذلك تشبيهه، فهو ليس عالم، بل العلم، وليس جميل، بل الجمال، فإن لم تكن الصفات عين الذات كانت إما حادثة أو قديمة، ولما لم تكن حادثة فهي قديمة، وبذلك شاركت الذات في القِدَم، فأصبحت آلهة أخرى، لأن القدم أخص وصفٍ للقديم، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، فما إطلاق الصفات إلا لنفي الضد، لنفي النقص، فما يُعرّف هو ما ليس عليه الإله فقط، ولا يُمكن معرفة ما هو عليه حقيقة (قاشا، ٢٠١٠، ص ٧٠-٧٣)، يقول الخياط : "إن الله تعالى لو كان عالماً بعلم فلما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محدثاً، ولا يمكن أن يكون ذلك العلم قديماً لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد، وهو قول فاسد، ولا يمكن أن يكون علماً حادثاً لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل، فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير عالماً، بما يجعل منه دونه، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل لأن العلم عَرَض لا يقوم إلا في جسم، فلا يبقى إلا حالة واحدة، وهو أن الله عالم بذاته" (الخياط، ١٩٢٥، ص ١١١-١١٢)، وبيان أعمق يقول القاضي عبد الجبار في كتابه الرئيس "شرح الأصول الخمسة" : "أنه تعالى لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً، فإن لم يكن لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، لا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله ... وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانٍ محدثة فهو أن المحدث لا بد له من مُحدث، فلا يخلو أن يكون مُحدث هذه المعاني نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة، لا يجوز أن يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد هذه المعاني، وأما العلم وإن صح منه إيجادها فإنما يصح منه إيجادها لنفسه لا لغيره، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير إلا بالاعتماد، والاعتماد مما لا حظّ له في توليد العلم، لأنه لو صح ذلك لوجب في الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك علم، ومعلوم خلافه، ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني أدى إلى أن يقف كل واحد منهما على الآخر، فلا يحصلان، وذلك محال . وتفصيل هذه الجملة هو أن القديم تعالى لو كان قادراً بقدرة محدثة، والمحدث لا بد له من مُحدث، لكان محدثها لا يخلو إما أن يكون نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة، لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح من إيجاد القدرة، على أن وجود القادرين بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى، فلو ترتبت قدرة القديم تعالى على قدرتنا

لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما، ولو كان محدثها نفس القديم تعالى لوجب أن يكون قادراً قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه إيجادها، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة، فيترتب كل واحد منهما على الآخر، وكذلك الكلام في كونه حياً بحياءٍ محدثة ... لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة، والأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة وقد ثبت إن القديم إنما يخالفه مخالفة بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاته، وجب في هذه المعاني مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتى يقع الاستغناء بوحدة منها عن سائرهما " (عبد الجبار، ١٨٣-١٩٦) . ويواصلُ جدالاته العميقة ليصل إلى إن الله عالمٌ لا يعلم، وقادر لا بقدرة، وحيٌّ لا بحياءٍ، ويعمل على إخضاع كل المقولات الصفاتية الإثباتية السلفية لعملية تأويلية عقلية، ليكشف - كما يعتقد - عن التوحيد التنزيهي الحقيقي .

الخطاب الأشعري

الأشعرية تيار فكري تكوّن في القرن الثالث الهجري، بصري - بغدادي، بزعامة أبو الحسن الأشعري (٨٤٧-٩٣٦)، كوسيط بين السلفية والمعتزلة، إذ حاول الدفاع عن المعتقدات التقليدية بالوسائل الكلامية العقلية، ولذلك عُدَّ الاتجاه العقائدي الرئيس لأهل السنة والجماعة، واستقطب جملة من أكابر العلماء، كالغزالي والرازي والسيوطي والبغدادي، (الحفني، ١٩٩٣، ص ٥١-٥٢، العوا، ٢٠١٦، ص ٣٠٩-٣١٥، رزوق، ٢٠١٨)، وهو يصرح بذلك إذ يقول إنَّ دينه "التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وسنة نبينا عليه السلام، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة المحدثين، ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين" (الأشعري، ٢٠١١، ص ٢٠١)، ومع ذلك - لاعتماده العقلية - تعرّض لانتقادات عنيفة من التيار السلفي، ولم يُقبل بتمثيله لأهل السنة والجماعة، بل تم تأكيد مخالفته لهم، وخروجه عنهم، ونُسب إلى المعتزلة، والمبتدعين (المحمود، ١٩٩٥، محمد نور، ١٩٩٥، الجاسم، ٢٠٠٧، الغامدي، ٢٠٠٩، الحوالي، ٢٠١٤) .

في "مقالات الإسلاميين" عرّض الأشعري للاتجاهات الكلامية المختلفة، وأكد مخالفته للكل، وبشكل خاص المعتزلة، وموافقته لأهل الحديث والسنة: "جملة ما عليه أهل الحديث والسنة والإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله وما رواد الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يردون من ذلك شيئاً ... وإنَّ الله سبحانه على عرشه، وإن له يدين بلا كيف، وله عينين بلا كيف، وله وجهاً، وأن أسماء الله لا يُقال أنها غير الله كما قالت المعتزلة، وأقروا إنَّ الله سبحانه علماً، وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة، وقالوا أنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو

أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله، وأقروا أنه لا خالق إلا الله، وإن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله، وأن العباد لا يقدرّون أن يخلقوا شيئاً، وأن الله سبحانه وفق المؤمنين لطاعته، وخذل الكافرين، ولطف بالمؤمنين ونظر لهم وأصلحهم وهداهم، ولم يلفظ بالكافرين ولا أصلحهم ولا هداهم، ولو أصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين، ويقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله سبحانه يُرى بالأبصار يوم القيامة فهذه جملة ما يأمرّون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب" (الأشعري، ١٩٨٠، ص ٢٩٠-٢٩٧)، ويعيدُ تأكيد ذلك في - الكتاب المنسوب إليه - "الإبانة عن أصول الديانة" (الأشعري، ٢٠١١، ص ٢٠٢-٢٧٥)، ويتوسّع في الاستدلال عليه بالتفصيل - مفردة مفردة - في بقيّته . وبعبارة أشمل، قال الاسفراييني في "التبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين": "اعلم أن الله حقق في افتراق هذه الأمة ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم من افتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، واحدة منها ناجية، والباقيون في النار، فأما الاثنان والسبعون والفرقة الثالثة والسبعون هي الناجية، وهم: أهل السنة والجماعة ... اعتقادُ أهل السنة والجماعة السليم هو: أن تعلم أن العالم بجميع أركانه وأجسامه وما يشتمل عليه من النبات والحيوان وجميع الأفعال والأقوال والاعتقادات كلها مخلوق كائن عن أول، وأنّ المخلوق لا بد له من خالق، وخالق العالم واحد، والخالق لشيء ثابت موجود لا يجوز وصفه بالعدم، لأن الخالق لا يكون خالقاً إلا بأن يكون قادراً، ولا يكون قادراً إلا والقدرة قائمة، والمعدم لا يقبل هذه الصفات، ولا يجوز وصفه بالحاجة، فإنه يلزمه أن يخرج من وصف الحاجة إلى وصف الاستغناء، وذلك يتضمن بطلان صفة وحدوث صفة، وخالق العالم قائم بنفسه، مستغن عن خالق يخلقه وعن محل يحله وعن مكان يقله، وأنّ القديم سبحانه يُرى وتجاوز رؤيته بالأبصار، لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته، والخالق لا يشبه الخلق في شيء، لأن مثل الشيء ما يكون مشاركاً له في جميع أوصافه الجائزة والواجبة والمستحيلة، وخالق العالم لا يجوز عليه الحد والنهاية، لأن الشيء لا يكون مخصوصاً بحد إلا أن يخصه مخصص بذلك الحد ويقرره على تلك النهاية بجواز غيره من الحدود عليه، والقديم سبحانه ليس بجسم ولا جوهر، لأن الجسم يكون فيه التأليف والجوهر يجوز فيه التأليف والاتصال، وكل ما كان له الاتصال أو جاز عليه الاتصال يكون له حد ونهاية، والقديم ليس بعرض، لأن العرض مما يستحيل بقاءه، والحركة والسكون والذهاب والمجيء والكون في المكان والاجتماع والافتراق والقرب والبعد من طريق المسافة والاتصال والانفصال والحجم والجرم والجنّة والصورّة والحيز والمقدار والنواحي والأقطار والجوانب والجهات كلها لا تجوز عليه لأن جميعها يوجب الحد والنهاية، والحوادث لا يجوز حلولها في ذاته وصفاته، لأنّ ما كان محلاً للحوادث لم يخل منها وإذا لم يخل منها كان محدثاً مثلها، ولا يجوز عليه النقص، ولا يجوز عليه الكيفية والكمية والأينية، لأن من لا مثل له لا يمكن أن يقال فيه كيف هو، ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو، ومن لا أول له لا يمكن أن يقال مم كان، ومن لا مكان له لا يقال فيه أين كان، وصانع العالم حي قادر عالم مرید متكلم سميع بصير، لأن من لم يكن بهذه الصفات كان موصوفاً بأضدادها، وأضدادها نقائص وآفات تمنع صحة الفعل، فصحت ثبوت هذه الصفات له من وجهين، أحدهما دلالة الفعل، والثاني نفي النقائص، وقد دلت على إثبات هذه ظواهر نصوص القرآن، وله حياة وقدرة

وعلماً وإرادة وكلاماً وسمعاً وبصراً، لأن من كان موصوفاً بهذه الصفات ثبتت له الصفات، ولا يجوز أن يقال أنها هي هو أو غيره، ولا هي هو ولا هي غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة، ولا أنها تباينه أو تلازمه، أو تتصل به أو تنفصل عنه، أو تشبهه أو لا تشبهه، ولكن يجب أن يقال أنها صفات له موجودة به، قائمة بذاته، مختصة به، وكل صفة قامت بذات البارئ لم تكن إلا أزلية قديمة" (الاسفراييني، ١٩٨٣، ص ٢٣-٢٥، ١٦٥-١٦٥).

ويرى سبحاني إنَّ عقيدة الأشعري الأعمق تتضح ليس في كتابيه المقالات والإبانة، وإنما في كتابه "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، ففيه يخرجُ - إلى حد ما - عن الرؤية الحنبليَّة (سبحاني، ١٤٢٧، ج ٢، ص ٥٩-٨٢)، إلا أنني وجدتُ أنَّه فيما يخص صورة الإله لم يختلف، وإن كان يحتمل أنَّه قدَّم آراء مغايرة في موضوعاتٍ أخرى، لكن اعتقاده بالصفات بقي على تصورهِ السابق، يقول: "ومما يدل على أنَّ الله تعالى عالم بعلم، أنه لا يخلو أن يكون الله تعالى عالماً بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه، فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه عالماً، لأن قائلاً لو قال: إن الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى عالماً، ويستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم عالماً، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات، ألا ترى أن الطريق الذي يعلم به أن العلم علم أنَّ العالم به علم، لأن قدرة الإنسان التي لا يعلم بها لا يجوز أن تكون عالماً، فلما استحال أن يكون البارئ تعالى عالماً استحال أن يكون عالماً بنفسه، فإذا استحال ذلك صح أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون البارئ سبحانه عالماً لا بنفسه ولا بمعنى يستحيل أن يكون هو نفسه، قيل له: لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا عالم لم يرجع به إلى نفسه ولا إلى معنى، ولم يثبت به نفسه ولا معنى يستحيل أن يكون هو نفسه، وإذا لم يجز هذا بطل ما قالوه. وهذا الدليل يدل على إثبات صفات الله تعالى لذاته كلها، من الحياة والقدرة والسمع والبصر وسائر صفات الذات" (الأشعري، ١٩٥٥، ص ٣٠-٣١).

الخطاب الشيعي

الشيعية تيار فكري متجذر في البدايات الإسلامية. متمركز حول إمامة علي بن أبي طالب (٥٩٩-٦٦١)، تشكّل ضمن مسارات مُعقّدة، وُفرق متعددة، تجاوزت العشرين، الأغلب اندثرت، وبقيت ثلاثة: الزيدية والإسماعيلية والإمامية الإثنا عشرية (الشهرستاني، ١٩٩٢، ص ١٤٤-١٩٣، إسماعيل، ١٩٩٥، النوبختي، ٢٠١٢، العوا، ٢٠١٦، ص ١٠٩-١٩١، المغربي، ١٩٩٥، ص ١٣٧-١٦٨، الأشعري، ١٣٤١)، والأخيرة هي السائدة، وتُعرفُ كذلك بالجعفرية نسبةً إلى الإمام جعفر الصادق (٧٠٢-٧٦٥)، تقولُ بأئمة معصومين، طاعتهم مُفترضة، ونصوصهم مرجعية كالنبوية، وقد تَمَّتْ مأسسته واستقرتْ معاملته في القرن الرابع الهجري، مع الصدوق (٩٣٢-٩٩١)، والمُفيد (٩٤٨-١٠٢٢)، والمرضى (٩٦٦-١٠٤٤)، والطوسي (٩٩٥-١٠٥٠)، وقد كان الصدوق أقربُ إلى النصية النقلية، بينما الآخرون أقربُ إلى العقلية (الوكيل، ٢٠١٤، ص ٧١-٩٧، قانصو، ٢٠١٦، ص ٤٤٤-٥٣٢، مكموت، ١٤١٣، الشمري، ١٤٣٤)، بما قاربه مع المعتزلة، وأوجد نقاط الالتقاء الكثيرة (أبو زهرة، ص ٢١٥-٢٣٣)، حتى عدّه البعض مُعتزلة، بينما أكد آخرون مُغايرته، وكانَ منطلق المُغايرة في الإلهيات: الموقف من الصفات (سبحاني، ١٤٢٧، ج ٣، ص ٢٦٨-٢٧٠).

يقول الصدوق في "الاعتقادات": "الله واحد ليس كمثله شيء، قديم لم يزل ولا يزال، سمياً بصيراً عليمياً حكيمياً حياً قيوماً عزيزاً قدوساً قادراً غنياً، لا يوصف بجوهر ولا جسم ولا صورة ولا عرض ولا خط ولا سطح ولا ثقل ولا خفة ولا سكون ولا حركة ولا مكان ولا زمان، وأنته تعالى متعال عن جميع صفات خلقه، خارج عن الحدين: حد الإبطال وحد التشبيه، وأنه تعالى شيء لا كالأشياء، أحد صمد لم يلد ولم يولد فيشارك، ولم يكن له كفواً أحد، لا ضد له ولا ند له ولا شبه ولا مثل ولا نظير ولا شريك، لا تدركه الأبصار والأوهام، ومن قال بالتشبيه فهو مشرك، ومن نسب إلى الإمامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب، وكل خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مخترع، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل، والأخبار التي يتوهمها الجهال تشبيهاً لله عز وجل بخلقه فمعانيها محمولة على ما في القرآن من نظائرها، لأن في القرآن (كل شيء هالك إلا وجهه) ومعنى الوجه الدين، والوجه الذي يؤتى الله منه ويتوجه به إليه ... كل ما وصف الله تبارك وتعالى به من صفات ذاته فإنما نريد بكل صفة منها نفي ضدها عنه، ونقول لم يزل الله سمياً بصيراً عليمياً حكيمياً قادراً عزيزاً حياً قيوماً واحداً قديماً، وهذه صفات ذاته، ولا نقول أنه عز وجل لم يزل خالقاً فاعلاً شائئياً مريداً راضياً ساخطاً رازقاً وهاباً متكلماً لأن هذه صفات أفعاله، وهي محدثة ... أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه لم يزل الله عز وجل عالماً بمقاديرها، اعتقادنا في ذلك قول الصادق عليه السلام: ولا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، فقيل له: وما أمرين أمرين؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأته على معصية فنهته فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لا يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية" (الصدوق، ١٤٣٥، ص ٥-٩٤)، كما يؤكد في "الهداية" (الصدوق، ١٤٣٢، ص ٤-١٨)، ويخصص "التوحيد" لسرد الروايات عن الأئمة المعتمدين في تفاصيل ذلك (الصدوق، ١٤٣٠). وقدّم المفيد في "تصحيح اعتقادات الإمامية" تعليقات نقدية لبعض فقرات كتاب "الاعتقادات" للصدوق، ذات طابع عقلي، فيقول - مثلاً - في التعليق على "ذاته فإنما نريد بكل صفة منها نفي ضدها عنه"، المقاربة للمعتزلة: "صفات الله تعالى على ضربين: أحدهما منسوب إلى الذات، فيقال: صفات الذات، وثانيهما منسوب إلى الأفعال، فيقال: صفات الأفعال، والمعنى في قولنا صفات الذات أن الذات مستحقة لمعناها استحقاقاً لازماً لا معنى سواها، ومعنى صفات الأفعال أنها تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده، فصفات الذات لله تعالى هي الوصف له بأنه حي قادر عالم، ألا ترى أنه لم يزل مستحقاً لهذه الصفات ولا يزال، ووصفنا له تعالى بصفات الأفعال كقولنا خالق رازق محيي مميت مبدي معيد، ألا ترى أنه قبل خلقه الخلق لا يصح وصفه بأنه خالق، وقبل إحيائه الأموات لا يقال أنه محيي، وكذلك القول فيما عدناه، والفرق بين صفات الأفعال وصفات الذات أن صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف بأضدادها. ولا خلوه منها، وأوصاف الأفعال يصح الوصف لمستحقها بأضدادها، وخروجه عنها" (المفيد، ١٤١٣، ص ٤١)، وقال في "أوائل المقالات": "الله عز وجل واحد في الإلهية والأزلية، لا يشبهه شيء، ولا يجوز أن يماثله شيء، وأنه فرد في المعبودية لا ثاني له فيها على الوجوه كلها والأسباب، وعلى هذا إجماع أهل التوحيد، إلا من شذ من أهل التشبيه، فإنهم أطلقوا ألفاظه، وخالفوا في معناه، وأحدث رجل من أهل البصرة يُعرف بالأشعري قولاً خالف فيه ألفاظ جميع الموحدين ومعانيهم فيما وصفناه، وزعم أن له صفات قديمة، وأنه لا يزال بمعان لا هي هو ولا غيره،

وزعم أن لله وجهاً قديماً، وسمعاً قديماً، وبصراً قديماً، وبيدين وعينين، وأن هذه كلها أزلية قدماء ... والله حي لنفسه لا بحياة، وأنه قادر لنفسه وعالم لنفسه، لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات والأحوال المختلفة، وهذا مذهب الإمامية كافة والمعتزلة .. وأن كلام الله تعالى محدث، وبذلك جاءت الآثار عن آل محمد عليهم السلام، وعليه إجماع الإمامية والمعتزلة" (المفيد، ١٤١٣، ص ٥١-٥٢) . فنلاحظ البصمات المنهجية العميقة للمعتزلة، مع بعض الاختلافات المضمونية، وتتضح أكثر من مقاييس "الملخص في أصول الدين" للمرتضى، و"الاقتصاد فيما يجب على العباد" و"تمهيد الأصول" للطوسي بـ "شرح الأصول الخمسة" للقاضي .

وأشمل - وأحدث - إجمالاً لرؤية الإمامية قدمه المظفر في "عقائد الإمامية"، الذي يفتحه بأصالة النظر، وعقلية وجوده في المعتقدات، ثم يقول : "نعتقد أن الله تعالى واحد أحد، ليس كمثله شيء، قديم لم يزل ولا يزال، هو الأول والآخر، عليم حكيم عادل حي قادر غني سميع بصير، ولا يوصف بما توصف به المخلوقات، فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهرًا ولا عرضاً، وليس له ثقل أو خفة، ولا حركة ولا سكون، ولا مكان ولا زمان، ولا يُشار إليه، كما لا ند له ولا شبه ولا ضد ولا صاحبة ولا ولد ولا شريك ولم يكن له كفواً أحد، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ومن قال بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجهاً ويداً وعيناً أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا أو أنه يظهر إلى أهل الجنة، فإنه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن كل نقص، وكذلك يلحق بالكافر من قال إنه يتراءى لخلق يوم القيامة وإن نفى عنه التشبيه بالجسم، فإن أمثال هؤلاء المدعين جمدوا على ظواهر الألفاظ في القرآن الكريم أو الحديث، وأنكروا عقولهم وتركوها وراء ظهورهم، فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل وقواعد الاستعارة والمجاز، ونعتقد أنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده في الذات ونعتقد أنه واحد في ذاته ووجوب وجوده، كذلك يجب - ثانياً - توحيده في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته، وبالاعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم والقدرة لا نظير له، وفي الخلق والرزق لا شريك له، وفي كل كمال لا ند له، وكذلك يجب - ثالثاً - توحيده في العبادة، فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه، وكذا إشراكه في العبادة في أي نوع من أنواع العبادة، واجبة أو غير واجبة، ومن أشرك في العبادة غيره فهو مشرك، وحكمه حكم من يعبد الأصنام والأوثان، ونعتقد أن صفاته تعالى الثبوتية الحقيقية الكمالية التي تسمى بصفات الجمال والكمال، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة، هي كلها عين ذاته، وليست صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلا وجود الذات، فقدرتة من حيث الوجود حياته، وحياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حي، وحي من حيث هو قادر، لا اثنية في صفاته ووجودها، وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية، نعم هي مختلفة في معانيها ومفاهيمها، لا في حقيقتها ووجوداتها، لأنه لو كانت مختلفة في الوجود - وهي بحسب الفرض قديمة وواجبة كالذات - للزم تعدد واجب الوجود ولانثلمت الوحدة الحقيقية، وأما الصفات الثبوتية الإضافية، كالتأليف والرازقية والتقدم والعلية، فهي ترجع في حقيقتها إلى صفة واحدة حقيقية هي القيومية لمخلوقاته، وأما الصفات السلبية التي تسمى بصفات الجلال، فهي ترجع جميعها إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه، فإن سلب الإمكان لازمه - بل معناه - سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفة وما إلى ذلك، بل

سلب كل نقص، ثم إن مرجع سلب الإمكان في الحقيقة إلى وجوب الوجود، ووجوب الوجود من الصفات الكمالية، فترجع الصفات الجلالية السلبية آخر الأمر إلى الصفات الكمالية، والله تعالى واحد من جميع الجهات، لا تكثر في ذاته المقدسة، ولا تركيب في حقيقة الواحد الصمد... أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخلة في سلطانه، لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي، لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفع، ولم يفرض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر، وهو القادر على كل شيء ومحيط بالعباد" (المظفر، ١٣٨٠، ص ٢٢-٢٦، ٣١).

الخطاب الفقهي

الفقه - بالاصطلاح الحديث التخصصي - هو العلم بالأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، وبحسب الظاهر والممارسة لا صلة له بالعقائد، فالعقائد أصول الدين، بينما يتعلّق الفقه بفروعه، بالعبادات والمعاملات من حيث الحرمة والحلية، ولتشكيله تاريخ طويل ومعقد ليس هنا محل الخوض فيه (الأشقر، ١٩٨٢، سبحاني، ١٩٩٩، بور، ٢٠١٠، جمعة، ٢٠١٤)، ولكنه امتدّ وهيمنَ على كل مفاصل المعرفة الدينية الأخرى، فضمّرت المباحث الكلامية والفلسفية، العقائدية والأخلاقية والتفسيرية والتاريخية والاجتماعية، في مقابل تعلّق المباحث الفقهية، وصارَ الفقهاء - وليس الفلاسفة ولا المفسرون ولا غيرهم - هم الناطقون باسم الدين، وحُماة الشريعة. والفقه يرتكز - بلا شك - على تصورات عقائدية، فأسسُه ومبانيه العميقة مرتبطة بالمقولات العقائدية، عن الله والنبوة والرسالة، وتغيّراته مرتبطة بتغيّرات تلك المقولات، كما أنّه - لهيمنته - استحثّ وولّد مقولات عقائدية، حتى أصبَحَت الرؤية العقائدية المترشحة عنه - بشكل ضمني - مسيطرة، حتى صحَّ أن يقال بوجود "إسلام الفقهاء" (حمامي، ٢٠٠٦).

انطلاقته التأسيسية كانت مع الإمام الشافعي (٧٦٧-٨٢٣) وكتابه "الرسالة"، الذي ثبّت فيه أصول الفقه، وحدد بنيته الرباعية: الكتاب والسنة والاجماع والعقل، التي هيمنت للآن، مع تغييرات طفيفة أو شكلية، وكرّس مقولة: "ما من واقعة إلا ولها حكم": "فليست تنزلُ بأحدٍ من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيه" (الشافعي، ١٩٤٠، ص ٢٠)، والسنة - القول والفعل والتقرير - امتدادٌ لكتاب الله، نصٌّ ثانٍ، وكذلك الإجماع الكاشفُ عن السنة، والعقل على هامش ذلك (أبو زيد، ٢٠٠٧). وقد بان الصراع العقائدي فيه بين النقليون والعقليون، الأخباريون والأصوليون، وهو صراع - بحسب تعبير السبزواري - صغروي وليست كبروي، لا يمسُّ أصل الاعتماد على النص، ولا يمنع عن لزوم القواعد المعتبرة المحاورية في استفادة الأحكام الإلهية عن الكتاب والسنة" (السبزواري، ١٩٨٥، ج ١، ص ٩). الافتراض العقائدي الأساس: "لما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالات حياته، فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياة، وقد أكّدت ذلك نصوص كثيرة: أن الواقعة لا تخلو من حكم" (الصدر، ٢٠٠٩، ج ١، ص ٣٨٥). ولهيمنة الفقه، صارت صورة الإله: الإله المُشرع، إله الحلال والحرام، إله الثواب والعقاب، الإله المتحكم

بكل تفصيلٍ من تفاصيل الحياة، من اليوميّة الشخصية البسيطة إلى المصيريّة الجماعيّة . فكل فعلٍ أو قولٍ أو تركٍ للإنسانٍ يجب أن يتحرّى فيه حكم الله، ويبحثُ الفقهاء عن ذلك الحكم الشرعي في الأدلة المُحرّزة (الكاشفة عن الحكم الشرعي) والأصول العمليّة (المحددة للوظيفة العملية عند عدم العلم بالحكم الشرعي)، والأدلة المحرزة قد تكون قطعيّة (كشفت تام للحكم) أو ظنيّة (كشفت ناقص للحكم)، وفي حالة وجود دليلٍ على الحكم يُلزمُ الفردُ بتطبيقه، بلا نقاش، ولكن ماذا إن لم يكن هناك دليل؟ ماذا يفعل؟ هنا أنموذجٌ - في أصول الفقه الشيعي - من المهم تقديمه لمدى العلاقة بين الرؤية العقائديّة والفقهية، والاختلاف باختلاف صورة الإله المُعتمدة، وطبيعة تلك الصورة الكليّة، إذ هناك اتجاهين في الإجابة، الأوّل نظرية قبح العقاب بلا بيان، وهي النظرية السائدة، المرتكزة على فكرة التحسين والتقيح العقليين المعتزلية، ترى أن الله إن بيّن الحكم وخالفه الفرد يستحقّ العقاب، ولكن إن لم يبين فليس على الفرد شيء، فمعاقبته في هذه الحالة فعلٌ فبيح، والله لا يفعل القبيح، ولذلك فالأصلُ في حالة فقدان الدليل هو "أصالة البراءة"، يقول النائي: "أما العقلُ فحكمه بالبراءة مما لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشهية واليأس عن الظفر به في مظان وجوده، ولا يكفي في صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف، فإن وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه، ويكون وجوده علمي" (النايني، ١٤٣٨، ج ٣، ص ٣٦٥)، ويقول الأصفهاني: "مدار الاطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي، وأن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقولية تأثير الانشاء الواقعي في انقذاح الداعي، وحينئذ فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فإنه على مخالفة التكليف الحقيقي، إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، وما هو مفاد قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأول" (الأصفهاني، ٢٠٠٨، ج ٤، ص ٨٣)، والثاني يرى "أصالة الاشتغال"، ويتمثلُ بنظريتين، الأولى نظريّة دفع الضرر، فالعقل يقرر وجوب اجتناب الضرر عن احتمال، واستحقاق صاحبه اللائمة لو أقدم عليه وصادف وقوعه، ف "القاعدة الأولى مع احتمال التكليف وعدم تنجزه بالوصول تنفي العقاب من الشارع وتمنعه، والأخرى لا تمنعه، بل تصحح صدور منه، وتلقي التبعة على المكلف إن قصر في امتثاله، فالأولى مؤمنة من الضرر، والثانية غير مؤمنة" (الحكيم، ١٩٩٧، ص ٤٩٨)، والثانية - وهي الأهم - نظريّة حق الطاعة لمحمد باقر الصدر (١٩٣٥-١٩٨٠)، ترى بأنّ "المولويّة الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة، بل تشمل التكاليف الواصلة ولو احتمالاً، وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غير مبرهنة، فكما أن أصل حق الطاعة للمنعم والخالق مُدرَكٌ أولي للعقل العملي غير مبرهن، كذلك حدوده سعة وضيقاً، وعليه فالقاعدة الأوليّة هي أصالة الاشتغال بحكم العقل، ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ" (الصدر، ٢٠٠٩، ج ٢، ص ٣٠٢)، فإن منطق الاتجاه الأول "فصل بين الحجية والمولوية، مع أنه لا فصل بينهما، بل البحث عن الحجية بحث في حدود المولوية بحسب الحقيقة، لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة، وحق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية، ولكن حق الطاعة له مراتب، وكلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع، فقد يفرض

بعض المراتب من منعمية المنعم لا يترتب عليه حق الطاعة إلا في بعض التكاليف المهمة لا في كلها، وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة، وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك، بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات والم احتمالات من التكاليف، فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية، إذن فالحجج ليست شيئاً منفصلاً عن المولوية وحق الطاعة، ومرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أن مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا، ولا شك في أنه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة ومحدودة بموارد العلم بالتكليف، وأما في المولى الحقيقي فسعة المولوية وضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، ومظنوني أنه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة، ومن هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية" (الهاشمي، ١٩٩٧، ج ٥، ص ٢٤). مع هذه النظرية يبلغ الخطاب الفقهي ذروته بالتفاعل مع المقولات الكلامية عن الإله، فالصورة المولوية الواسعة انعكست في تصاعد الشمولية الفقهية إلى المحتملات، فضلاً عن المتيقنات، وامتدت بحسن العقاب إلى ما يتعدى البيان، ليبلى خوف الإنسان أشده، فهو ليس مطالب فقط ببذل الجهد لتحصيل البيان، ويصل الأمان عند عدم تحصيله، بل لا ينفك عنه، الإله هنا هو ذلك الشارع، المولى، الذي لا حدود لحق طاعته، الذي يحق له - ويحسن منه - معاقبة الفرد حتى على تركه للتكاليف الموهومة والمشكوكة والمحملة .

الخطاب الصوفي



الصوفية تيار فكري واتجاه سلوكي، عارض العقلية المفرطة، الكلامية والفلسفية، والنصيّة الفقهية الظاهرية، التي أضعفت الروحية الأخلاقية، انبثق كنزعات زهدية، وتشكل كتيبار متمايز في القرن الثاني الهجري، وتكامل كبنية نظرية في الرابع الهجري، جوهره الذوقية العميقة، وحُب المطلق، والتصفية النفسية، ومشاهدة الحقيقة القلبية، وطابعه اللغة الرمزية المنفتحة والتضامنية الإنسانية الكلية، ضم جملة من الشخصيات الكبرى، كذو النون المصري (٧٩٠-٨٥٩) وأبو يزيد البسطامي (٨٠٤-٨٧٤) والجنيدي البغدادي (٨٣٠-٩١٠) والحسين الحلاج (٨٥٨-٩٢٢) وشهاب الدين

السهروزي (١١٥٤-١١٩١) وعبد الكريم الجيلي (١٣٦٥-١٤٢٤)، وبلغ ذروته في الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠)، وقد تعرّض لنقدٍ عنيفٍ ومحاربة ضارية وتشريدٍ وتقتيلٍ بشعٍ لأعلامه من التيارات التقليدية، وبشكلٍ خاصٍ السلفية (العلوي، ١٩٩٧، شمیل، ٢٠٠٦، نيكسون، ٢٠٠٧، الطيب، ٢٠٠٧، العوا، ٢٠١٦).

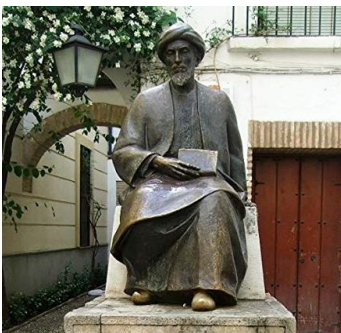
الصوفي ليس متكلم، ولا فيلسوف، ولا فقيه، وإنما عاشق، لا يرتكز إلى اللغة والمفاهيم والقواعد والأطر، وإنما إلى الحُب، التوق، الشوق، والتعبير عن ذلك صعب، وكما قال النُفري: "كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة"، ولذلك يعتمد إلى الرمز والإشارة، في الكتابة النثرية والشعرية، فكل الكون تجل للألوهية، وهذه هي الوحدة الوجودية المتعالية، نظرية وحدة الوجود، التي بسطت في "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"، حيث الذات الإلهية هي الأحديّة المحيطة

بالأطرافِ المُتقابلة والمتضادة، المركز الذي تتحد فيه كل أشكال التضاد، ويتعالى على كل التناقضات والتناقضات في عالم الكثرة، إنه مركز الدائرة التي يوجد الكل فيها، والتي يقف العقل أمامه حائراً، فهي تشتمل على اجتماع الأضداد، الذي لا يمكن أن يرد إلى مقولات العقل البشري، أو إلى وحدانية تنعدم معها كل الفوارق الوجودية، ويغفل الوضع المتعالي الذي يحتله المركز بالنسبة إلى كل المتناقضات التي تنحل جميعها فيه، فالظاهر والباطن والأول والآخر والحق والخلق والعاشق والمعشوق والعاقل والمعقول، كل هذه التناقضات الظاهرة تنحل في الذات الإلهية" (حسن، ١٩٨٦، ١٤١)، ف "إذا ما وجد، بل إذا ما كان ثمة وجوب لمعطى تجريبي يمكن الحديث عن تأثير إلهي، وعن هوى إلهي عبر الإنسان ومن أجله، انفعالية إنسيّة، يكون باعثاً لانقلاب الكيان الإلهي إلى إنسان، انتحائيته الإنسيّة، فإن المعطى التجريبي الوحيد لا يمكن أن يكون إلا حالة مشابهة في الإنسان، حالة تكون مكتملة له، كتناسب تأثري، ينكشف فيها التأثير الإلهي، بعبارة أخرى، فإن هذه الحالة لا يتم بلوغها، وليس لها من واقع تجريبي، إلا في حال يعيش الكائن الإنساني كتجلٍ انفعالي، وكما لوهية، أو كتجلٍ انتحائي، وهو ما يعني إن الإنسان لا يبلغ مباشرة سؤالاً يطرح عليه من الخارج، فذلك ضرب من التأمل الخالص، إنه يبلغه في الجواب، وهذا الجواب هو كيانه نفسه، في نمط وجوده الخاص مطلقاً كما يرغب فيه ويمارسه، يتعلق هذا الجواب إذن بالمقدار الذي يغدو به الإنسان قادراً على الله، ذلك أن هذه المقدرة هي التي تحدد وتقيد التناسب باعتباره وسيطاً ضرورياً لكل تجربة دينية، فالسبيل : التعرف على الإله التأثري في حكمة صوفية تحافظ على المفهوم المزدوج للإله غير القابل للمعرفة والإله المكتشف، وفهم لغز أصل المخلوقات يعبر عن نفسه باعتباره تعاطفاً ورحمة، وتفاعلاً إلهياً يحرر الكائنات من عدم وجودها، وهو ما ينجم عن تفاعلية إنسانية إلهية تجعل الخالق الإلهي والمتفاني في حبه متعاضدين في وجودهما نفسه، بعبارة أخرى، فهم كيف أن الانفعال الإنسي بالإله والانفعال الرباني بالإنسان يكونان دائماً في تفاعل تبادلي مستمر، وأن الوحدة الصوفيّة ليست متعارضة مع الوحدة التفاعلية ... ثمة ما يوج في الأصل، فيما وراء الوجود الموجود، الإله غير الموجود، الرب غير القابل للمعرفة وغير القابل للتكهن، وثمة الإله المكشوف، العاقل الفاعل المتقبل للأسماء الحسنى، القادر على إقامة علاقة (كوربان، ٢٠٠٦، ص ١٠٦-١٠٧). ومن هذه العلاقة ينتقل الإنسان من الإنسان الحيوان إلى الإنسان الكامل (ابن عربي، ١٩٩٠)، ف "الإنسان الأكبر ينفرد بوضع وجودي منفتح على إمكانات متعددة بحسب السمات الوجودية التي تتجاذب حقيقته، والتي من بينها خلق وحق، ويجمع بين القدم والحدوث والظهور والبطون والكثرة والوحدة والظلمانية والنورانية، فهو كالشجرة من التشاجر الذي فيه، لكونه مخلوقاً من الأضداد، وإن مما يترتب عن هذه السمات الوجودية أن هذا الإنسان وفق هذا المعلم الصوفي يقظ نائم، وحي ميت، ومتأنس متأله، وله ظاهر إلى الخلق من جهة الكثرة، وله باطن إلى الحق من جهة الوحدة، مل يجعله برزخاً بين الحق والعالم، يظاهي الحق فيجمع حقائق الأسماء الإلهية تخلقاً وتحققاً، ويضاهي الخلق فيجمع حقائق العالم التي بها يكون عالماً صغيراً يماثل العالم الكبير، وهذه فطرته الجامعة للصورة الإلهية والكونية التي لا يدرك حقيقتها إلا أرباب علم التشريح الإلهي العارفين بشرف الحقيقة الإنسانيّة ... الوحدة أعظم أركان الإنسانية، فهي عقيدة الإنسان الكامل، وأسلوبه في الوجدان، وعنوان رسالته للعالم، ثم أنها أدواته الخلاقة لاستيعاب الكل، وامتصاص

التناقض، وطى الاختلاف، وقطع دابر الشجار، وإلحاق القاصي بالداني، والظاهر بالباطن، وتجاوز النسبي والمقيد نحو الكوني والشمولي، وذلك في كل ما يتعلق بالمسائل الدينية والوجودية والأخلاقية والمعرفية والجمالية، وهذا ما يجعل نموذج الإنسان الذي ينحته ابن عربي يعانق الإنسانية بأقوى معاني الانفتاح والمحبة والتسامح، لتصبح النزعة الإنسانية هي ذلك اللقاء الكوني للكل مع الكل باسم دين الحب، الذي يجوب الآفاق ويخترق الحدود والقيود، ما دام هذا الحب والعشق هو علة الوجود وحركته الأولى" (عشقي، ٢٠١٦، ص ١٥).

قال ابن عربي: "لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة، فمزَّعَ لِغَزَلَانِ، وديَّرَ لِزُهْبَانِ، وَبَيَّتَ لِأَوْثَانِ، وكعبَةٌ طائِفٌ، وألواحُ توراةٍ، ومصحفُ قرآنٍ، أدينُ بدينِ الحبِّ، أتَّى توجَّهتْ رُكائِبُهُ، فالحُبُّ ديني وإيماني"، في هذه الرؤية المتسعة، تذوب الفروقات بين الأديان، كل الأديان، إذ هي ذات جوهر واحد، طُرُقٌ متنوعة إلى هدفٍ مُشترك، بل أكثر من ذلك، يقول ابن عربي عن الآية "والهكم إله واحد" (البقرة، ١٦٣): "هو خطاب ينسحب على كل مألوهٍ مُتعبَّد، وذلك أن سر الألوهيَّة لولا ما وجدها كل عابد في معبوده - أي عند عبادته لمعبوده - ما عبده، وهكذا لو مُمكنوا من فصلِ الخطاب لقالوا وإنما ضل المُضِلّ لنسبة الألوهيَّة لمن ليس بإله، وهو إنما عبد من ذلك المعبود سر الألوهيَّة التي هي الله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبود ربنا تبارك وتعالى، فهذا روح قوله: والهكم إله واحد لا إله إلا هو، فأثبت عين ما نفى في الحقيقة، وإنما أخذوه هؤلاء بالنسبة التي أضافوها لما نحتوه وسموه ونصبوه ورفعوا إليه حوائجهم، فافهم ذلك فإنه سر عجيب" (ابن عربي، ٢٠٠١، ص ٣١)، ويعقب ألموند على هذا النص بالقول: "إن فكرة ابن عربي هنا لافتة للنظر: الله هو السر في عبادة الأوثان. إذ يمكننا التفكير في أن أكثر الأشياء دنساً ودينيوية تحتوي ذلك السر، مطويًا فيها، يراه أولئك الذين يرون الله مثل خلقه، وليس مثلهم في آن، يراه من تعلم الرؤية بكلتا عينيه فيما يقوله الشيخ الأكبر، هذا السر يمكن ملاحظته، بل وإنه لينطوي على قدرة هائلة، القدرة على قلب معنى الآية قلباً كاملاً، القدرة على تحويل الممارسة التي يراها عموم المسلمين ممارسة محرمة إلى صورة من التعبد على درجة من الصحة والقبول شأن الدعاء في صلاة المساء، ومن ثم فحتى أولئك الوثنيون الذين لا يفهمون المعنى الحقيقي المائل في عبادتهم الأصنام، سيكون مألهم الرحمة، أما عبادة الأوثان الفضلى التي يمارسها أولئك الذين قد فهموا سر حضور الله في كل مكان وزمان، وهو الحضور الذي يحيرهم، فلن يعود بقدرة المرء ولفهم بأنهم عبدة أوثان، فالوثن في هذه الأحوال يصبح وسيلة تعبد يعي حقيقتها الصوفي، لن يعود الوثن مجرد ضحكة الله الأخيرة من العصاة غير المؤمنين، بل يصير على الأصح إعادة تعيين موقع المقدس على نحو جنري فيما هو يومي عادي ظاهر الدنس: (كل الصور الحسيَّة وغير الحسيَّة محل تجليه، فالله يتكلم من كل صورة وليس في كل صورة)" (الموند، ٢٠١١، ص ١٨٠-١٨١).

الخطاب السلبي



تُرْجَع الأدبيات اللاهوت السلبي Negative Theology إلى موسى بن ميمون Moses (1135-1204) المعروف بميمونديس Maimonides، الفيلسوف اليهودي القُرطبي المصري. فهو وإن كَانَ أقدَمُ منه، إذ يعود إلى الأفلاطونية

الجديدة، وبالتحديد الفيلسوف أفلوطين Plotinus، وامتدَّ إلى مختلف المنظومات الفلسفية (ذبيح، ٢٠١٨)، كما أعتقد أنه استفادَه - إلى حد ما - من الفلاسفة المسلمين، فقد عاشَ في السياق الإسلامي العباسي، ودرس الفارابيَّة والسينويَّة، وعاصر الرشديَّة، وهو - كما تبينَ - واضحٌ عندهم، إلا إنَّ كل سابقه لم يؤكدوه كتوكيده .

في كتابه الرئيس " دلالة الحائرين " (١١٨٦-١١٩٠)، الذي كتبه للتوفيق بين الفلسفة والتوراة، بين العقل والنقل، شنَّ ابن ميمون حملةً عنيفةً على اللاهوت الايجابي، وأكد إنَّ الله لا يُمكن وصفه بصفاتٍ ثبوتيةً، وإنما فقط بِسُلوْبٍ، لأنَّه ليس كمثلِه شيء، والصفةُ غير ذاتِ الموصوف، ويجب تكريسُ ذلك لاستبعادِ الصفات الزائفة المتكاثرة، والمعرفةُ الإيجابية تختصُّ بتدبيره، وما يكشفُ عنه نظامُ الكون من حكمته، حيثُ أفعاله، فهو العلةُ الفاعليةُ والصوريةُ والغائيةُ للكون، فعلاً محض. وعقلٌ محض (بدوي، ١٩٨٤، ص ٤٩٧-٥٠٠). وقال: " الله عزَّ وجلَّ قد تبرهن أنَّه واجب الوجود، لا تركيب فيه، وليس نُدرِكُ إلا إنَّيته فقط، لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفة إيجاب، لأنَّه لا إنَّية له خارجاً عن ماهيته، فتدلُّ الصفة على إحداهما، فناهيك أن تكون ماهيته مركبة، فتدلُّ الصفة على جزئيتها، ناهيك أن تكون له أعراض، فتدلُّ الصفة عليها أيضاً، فلا صفة إيجابٍ بوجه . أما صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لإرشادِ الذهن لما ينبغي أن يُعتقد فيه تعالى، لأنها لا يلحق من جهتها تكثيرٌ بوجه، وهي ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يُدرِكه منه تعالى ... لا أقول إن موجب صفات الله تعالى مُقصر عن إدراكه، أو مُشرك، أو إدراكه على خلاف ما هو عليه، بل أقول نفي وجود الإله من اعتقاده وهو لا يشعر، فالمقصر عن إدراك حقيقة ما، هو الذي يُدرِك بعضها ويجهل بعضها، والله تعالى لا تكثير في حقيقة وجوده، فيُفهم منه شيء ويُجهل شيء آخر، وكذلك المُشرك لأمرٍ ما، هو الذي تصور حقيقة ذاتٍ ما على ما هي عليه، وأوجب مثل تلك الحقيقة لذات أخرى، وهذه الصفات - على رأي من يرضها - ليست هي ذات الإله، بل معنى زائد على الذات، وكذلك أيضاً الذي يُدرِك الشيء على خلاف ما هو عليه، لا بد ضرورة أن يُدرِك منه شيئاً ما، على ما هو عليه، فالمقصر عن إدراك الإله والبعيد عن معرفته هو الذي لم يتبين له سلب معنى من المعاني التي قد تبرهن لغيره سلبه عنه، فكل من قلَّت سوائبُه قَصُرَ إدراكه " (ابن ميمون، ص ١٣٧-١٣٨، ١٤٧-١٤٨).

السياق الإسلامي، كانت هذه الفكرة مطروحة، كما تمت الإشارة إلى ذلك، عند المعتزلة، حيث ينفون عن الله صفات الإيجاب، ويثبتون صفات النفي، وقد وافقهم الفارابي (٨٧٢-٩٥٠)، وأكد استحالة تعريف الله (عاتي، ١٩٩٣، ص ٦٨)، وقبل كل ذلك، هناك نص فريد مؤسس، يصرح بذلك، يرجع إلى البدايات الإسلامية، ما قبل التدوينية والفلسفية، هو نصُّ علي بن أبي طالب: " أوَّلُ الدين : مَعْرِفَتُهُ، وكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ : التَّصَدِيقُ بِهِ، وكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ : تَوْحِيدُهُ، وكَمَالُ تَوْحِيدِهِ : الإِخْلَاصُ لَهُ، وكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ : نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لشهادة كل صفةٍ إنَّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوفٍ إنَّه غير الصِّفة، فَمَنْ وَصَفَ اللهُ سُبْحَانَهُ فَقَدَ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدَ تَنَاهَا، وَمَنْ تَنَاهَا فَقَدَ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدَ جَبَّلَهُ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدَ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدَ عَدَّهُ ... كَأَنَّ لَاحِدًا حَدَّثَ، مَوْجُودًا لَاحِدًا عَن عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارِنَةٍ، وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ " (نهج البلاغة، ٢٠١٠، ص ٤٥-٤٦؛ الخطيب، ١٩٨٥، ص ٢٨٣-٢٨٤). وقد شكَّل هذا النصُّ مُعضلةً أمام اللاهوت الإيجابي، وبشكل خاص عند الإمامية، ولذلك عمِلت على تأويل النص، فقال صدر المتألهين:

" أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الكمالية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صورة كمالية له، فعلمه وقدرته وإرادته وحيويته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحديّة، مع إن مفهوماتها متغايرة ومعانها متخالفة، فإن كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود " (الشيرازي، ١٤٣٠، ص ١٢٤).

كان لرؤية ابن ميمون تأثير عميق في ماستر ايكارت (1260-1327) Meister Eckhart، الفيلسوف المسيحي الألماني، الذي يُعدُّ من أهم المحطّات الرابطة بين الأفلاطونية الجديدة وفلسفات النهضة والفلسفات الألمانية الحديثة. شكّلت فلسفته تحدياً للخطاب اللاهوتي التقليدي، وإلهاماً للمتصوفين، إذ أكّدت إنّ الله فوق الوجود، خالٍ منه، عقلٌ محض، والعقلُ فعلٌ محض، ففعله جوهره، لا يُمكن تعريفه، ولا وصفه، فَمَنْ عرّفه ووصّفه فقد حدّه، بل هو سلبُ السلب، اللامتناهي الذي يُفارقُ كل متناهِ، صورة الألوهية، فالألوهية هي الواحد الذي لا يُقالُ عنه شيء، الهاوية المتجانسة، السكوت الثابت، الطبيعة اللامطبوعة، النور الذي لا يمكن الوصول إليه، الذات المنطوية، الله بصرف النظر عن علاقته . والنفس الإنسانية من طبيعة الله نفسه، وفي النفس يلدُ الله نفسه، تكمن - هي والعالم - في الألوهية، والتقدم الأزلي يتحقق في الله، حيث يوجد العالم مع الله، فيستيقظ كل شيء في فكره، وتتولد الموجودات من وجوده، وفي الصورة الإلهية يستشعر ذاته، ويشاهد ظهور الكون وعالم الصور، وحركته في هذا العالم هي النفس التي ترتبطُ بالعالم والله، وتتصاعدُ - بتلقائية - نحو الألوهية، فتتعلز لتصير فوق الزمان وفوق المخلوقات، تشعر بتوحد العالم والله، وتوحد الناس والإنسان، الإنسان الله، فتفضى في العدم الإلهي، ويعودُ العالم إلى ينبوعه، والوجود إلى أصله، وتمتد الحياة السرمديّة في سكونٍ بلا نهاية (بدوي، ١٩٨١، ص ٢١١-٢١٥ ; كرم، ٢٠١٤، ص ١٧٩-١٨٠). وقد عدّه فروم أعظم ممثلي الصوفيّة الألمانية، وأعمق المفكرين وأكثرهم جذريّة، يشجب بنية الملكية كشر يقف في طريق تحرر الإنسان، حيويته، إيجاده لنفسه، فالتخلي عن الملكية، التعلق، الشغف، التخلي عن نمط الملكية، الجوانية، كان يعني خلق الشرط الضروري للفاعلية التامة، فتلك الفاعلية ممكنة فقط في شروط الحرية، عندما لا يكون هناك تعلق بما ضُمّن في الأنا، المشكلة ليست أني لا أملك شيئاً، بل في أني لست مرتبباً فردياً بما أملك، الإنسان المنغمس في الرفاه والزاهد الذي يحرم نفسه من كل شيء كلاهما يشتركان في نمط أنانية الامتلاك، الأوّل بالتوكيد والثاني بالإنكار، فالتضاد الحقيقي موجود بين الإنسان مقيد الأنا، الذي يبني وجوده مبدأ الملكية، والإنسان الحر، الذي تغلب على أنانيته، وبالنسبة إليه كل ما يملكه مجرد أداة من أجل حيوية أكبر، لا يهتم فيما إذا كان يملك أكثر أو أقل، لأنه هو نفسه كل شخص قادر على عيش التجربة ذاتها، فإن استطع أن يحوز حالة عقلية لا يكون فيها مسكوناً سلفاً بأي شيء، ومع ذلك، مركزاً، ولا يتشبث بأي شيء، فسيختبر قوة وحيوية غير عادية، عندما يلتفت إلى شيء ما يشعر برغبة في القيام به، بالخروج من هذا السكون يحوز الطاقة اللازمة للفعل، لكن فقط من أجل فعل جوهرية . وقد قاربه فروم بماركس، إذ يرى إنّ نظريّة ماركس - في العمق - منظومة دينية، تهدف لخلاص الإنسان، إعادة تشكيله في لغة علمانية من المثل

العليا لعقيدة خلاصٍ نبويّة، فحس التملك الذي يتحدث عنه ماركس هو بالضبط الأنانية عند ايكارت، والكينونة هي الغاية المُشتركة (فروم، ٢٠١٣، ص١٢٩، ١٣٩-١٤٠، ١٤٦، ١٦٥).

الخطاب اليساري



اليسار الإسلامي تيار فكري سبعيني، يُعدُّ الفيلسوف المصري حسن حنفي (١٩٣٥) مُنظره الرئيس، عمل على تقديم قراءة نقدية للمفاهيم الإسلامية بصيغة ماركسيّة (عبد الكريم، ١٩٩٥، ص١٠-٤١، حنفي، ١٩٩٦، ص٧-٣١)، وقد تعرّض لنقدٍ عنيفٍ من الخطاب التقليدي (محمود، ١٩٧٨). تمثّل جوهره بنظريته في تاريخيّة النصوص الدينيّة، وضرورة تقديم قراءة عقلية، إنسانيّة، نقدية، عصريّة، جديدة، منفتحة على العلوم الإنسانيّة والثقافات المُغايرة والسياقات الاجتماعيّة.

وتوكيد الطابع الثوري للدين، ومناهضته للاستغلال الطبقي. يقول حنفي: "اليمن واليسار وضعان اجتماعيان، يدلان على وجود طبقتين اجتماعيتين، تحاول كل طبقة أن تدافع عن حقوقها بالأبنية النظرية المتاحة في المجتمعات التقليدية، وهي العقائد الدينيّة. فهي قضيّة عمليّة وليست قضيّة نظريّة، وبناء اجتماعي وليست حقيقة فكريّة. تحاول إحدى الطبقتين، وهي الأقلّيّة المُسيطرّة التي تمتلك وسائل الانتاج، والمُسيطرّة على الحكم، استغلال الطبقة الأخرى - وهي الأغليبيّة - لصالحها، عن طريق الفكر الديني، أي تفسير الدين لصالحها، كما تحاول الطبقة الأخرى - وهي الأغليبيّة المُستغلّة - إعادة تفسير الدين لصالحها، للقضاء على الأقلّيّة المُسيطرّة بنفس السلاح. فالدين سلاح ذو حدّين طبقاً لاستعماله، وهذا هو معنى العبارة المشهورة: أفيون الشعوب وصرخة المضطهدين" (حنفي، ١٩٩٦، ص٧).

في "التراث والتجديد" (١٩٨٠) و"من العقيدة إلى الثورة" (١٩٨٨)، كانت فرضيّة حسن حنفي الأساسيّة - فيما يخص الإله - إنّ صورة الإله - نظريّاً وشعبيّاً - نتاج الحاجات الاجتماعيّة لكل جماعة في كل زمن، منعكساً في الدلالات المتعددة للفظ "الله"، إذ له دلالات متعددة حسب كل علم، فهو الشارع في علم أصول الفقه، وهو الحكيم في علم أصول الدين، وهو الموجود الأوّل في الفلسفة، وهو الواحد في التصوف، يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ، إن كان له معنى مستقل، أو لما يقصده المتكلم من استعماله له، بل أنّه يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التصورات، وباعتباره معنى مطلقاً يراد التعبير عنه بلفظ محدود ... صرخة وجوديّة أكثر منه معنى، رد فعل على حالة نفسيّة أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصال معنى، لفظ نعبر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح، تعبير أدبي أكثر منه وصف لواقع، تعبير إنشائي أكثر منه وصف خبري، وما زالت الإنسانيّة كلها تحاول البحث عن معنى للفظ الله، وكلما أمعنّت في البحث ازدادت الآراء تشعباً وتضارباً، فكل عصر يضع من روحه في اللفظ، ويعطي من بناءه للمعنى، وتتغير المعاني والأبنية بتغير العصور والمجتمعات، فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرّيّة، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، صرخة المضطهدين، والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع يخرج من التخلف هو التقدم، فإذا كان الله

هو أعز ما لدينا وأعلى ما لدينا فهو الأرض والتحرر والتنمية والعدل، وإذا كان الله ه ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والإرادة والحرية، وإذا كان الله ما نلجأ إليه حين الضرر وما نستعيز به من الشر فهو القوة والعتاد والاستعداد، كل إنسان وكل جماعة تسقط من احتياجاتها عليه، ويمكن التعرف على تاريخ احتياجات البشر بتتبع معاني لفظ الله على مختلف العصور" (حنفي، ١٩٩٢، ص ١١٣).

الله ذاتٌ مُطلّقة، فهي خارج نطاق الإدراك والإشارة واللغة، فالعلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويلٌ للمطلق إلى نسبي، تحديداً للظاهرة في واقعة معينة مضبوطة، كما لا يُمكن للعقل الإنساني النسبي، بحياته وإدراكه ومعامله وأهدافه ورغباته وميوله، أن يحيط بالذات المطلقة، وكما لا يُمكن إدراكه لا يُمكن الإشارة إليه، فليس هناك في العالم ما هو ذات الله للرجوع إليه، كمقياس للتحقق والصدق، فذاتُ الله مفهومٌ بلا مصداق، وكذلك لا يمكن التعبير عنه، لأنّ اللغة الإنسانيّة منحصره بالتصورات الإنسانيّة، وهي نسبيّة، فلا تُطبق حملَ المُطلق، مهما وظّفت من رمزيّة، ولذلك فإنّ الحديث عن الله حديثٌ عن الإنسان، يتوهم الإنسان إنّه يتحدّث عن الله في حين إنّه يتحدّث عن نفسه، ف "الله ليس موضوع للمعرفة أو للتصور أو للإدراك أو للتصديق أو للتعبير، بل هو باعث على السلوك، ودافع للممارسة، وقصد للاتجاه، وغاية للتحقيق، الله طاقة حائلة في الإنسان من أجل أن يحيا ويسلك ويعمل ويحس ويشعر ويتخيل ويتعقل، الله طاقة حيويّة يحولها الإنسان إلى فعل، الله ليس موضوع ثابت للمعرفة، بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الإنسان، ومشروع يمكن أن يتحقق بجهده، الله ليس تصور، بل فعل، ليس نظر، بل عمل، الله ليس موضوع لنظرية المعرفة، بل باعث سلوكي في علم الأخلاق، ليس موضوع لفهم العالم، بل وسيلة لتغييره، الله ليس موجود وجوداً نظرياً يمكن إثباته بالدليل العقلي، بل هو عمليّة إيجاد وتحقيق وخلق وتقدم، الدليل الوحيد على وجوده هو دليل عملي لا نظري، والبرهان الوحيد على وجوده هو إيجاده بالفعل عندما يحققه الفرد كغاية والإنسانيّة كمشروع . تصور الله على أنّه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب، وتمن لأمل، ونظرة بعيدة إلى هدف، وسير حثيث نحو غاية، وليس حكماً على وجود في الخارج، فنحن بهذا التصور نعبر عن أعز ما لدينا، وعن أعمق تمنياتنا في أن نكون كاملين عاملين قادرين، ونبعد عن أنفسنا عيوبنا ونقائصنا من موت وعجز وجهل، فذات الله هي ذاتنا مرفوعاً إلى الحد الأقصى، ومثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين، ذات الله المطلق هو ذاتنا بنحو المطلق، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان، ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالي، وتعويض نفسي عن التحقيق الفعلي لهذه المثل في الحياة الإنسانيّة" (حنفي، ١٩٨٨، ج ١، ص ٨٢-٨٣). وما الإلهيات إلا إنسانيّات مقلوبة، نظريّة الذات والصفات والأفعال نظريّة في الإنسان، وليس في الله، "الصفات السبع هي في الحقيقة صفات إنسانيّة خالصة، فالإنسان هو العالم والقادر والحي، والإنسان هو السميع والبصير والمتكلم والمُريد، كل صفة تعبر عن طاقة إنسانيّة أو ملكة، يعبر العلم عن العقل النظري، والقدرة عن العقل العملي، والحياة عن الوجود الإنساني الحي، والسمع والصر مدخلان للعلم، والكلام تعبير عن العلم، ونطق به في العالم الخارجي، والإرادة تعبير عن القدرة، وتحقيق لها بالفعل" (حنفي، ١٩٨٨، ج ٢، ص ٥٥٥).

الخطاب الأشعري - كما يذكر حنفي - هو الخطاب اليميني، بينما الخطاب الاعتزالي هو الخطاب اليساري، في التراث القديم، وقد ساد الأوّل لأكثر من عشرة قرون، وأعطى الأوليّة لله في الفعل والعلم والحكم والتقييم، والمجتمعات الآن تعيش ضياع القدرة على المبادرة باسم الله والسلطة، ومن ثم "فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يسُد إلا قرناً أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلاميّة فيهما الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه" (حنفي، ١٩٩٢، ص ٢١). ويضيف فكرة أخرى تنصُّ على إنَّ "مأساتنا أننا بتكويننا الأشعري يمين، في حين أننا بوضعنا الاجتماعي يسار، وبالتالي يكون اختيارنا الفكري غير واقعنا المادي، وهنا تظهر ضرورة إعادة الاختيار الفكري، حتى يتفق الفكر مع الواقع" (حنفي، ١٩٩٦، ص ٣٢). بذلك يضع حنفي اشتغاله اليساري ضمن النطاق الاعتزالي، إلا أنَّه - كما أعتقد - ليس على نحو الاستعادة الاستعاريّة، وإنما الجذريّة، فالجذر الاعتزالي العقلي هو المنطلق، مع إعادة بناءٍ حديثة للتراث بأجمعه، تبدأ من صورة الإله، من اللاهوتيّة الميتافيزيقية إلى الاجتماعيّة الإنسانيّة، تكسير اغتراب الإنسان، وتعيده إلى ذاته، في اشتغالٍ يُحيل - بشكلٍ أوّلي - إلى الفلسفة الفيورباخية، وهو يصرح في دراسته "الاغتراب الديني عند فيورباخ" بأنَّ الفيلسوف الألماني فيورباخ (1804-1872) Ludwig Feuerbach عملَ على إثبات إنَّ "الثيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة، وإنَّ ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان، فاللاهوتي يصف نفسه ظاناً أنه يصف الله، ويقوم بعملية خفية، وهي تشخيص صفاته الخاصة، ثم إخراجها وتثبيتها على آخر، شخص خاص هو الله ... أعاد اكتشاف الله كنشاطٍ وفاعلية في العالم" (حنفي، ١٩٨٧، ص ٤٠٧).

المخرجات

الفكر منغرّس في أرضه الاجتماعيّة والثقافيّة وظروفه التاريخيّة، وهذه الخطابات الثمانية كذلك، فهي تعبيراتٍ عن صراعاتٍ هوياتيّة وأطر معرفيّة ونزعاتٍ إنسانيّة، وجاءت صورة الإله في سياق تلك التعبيرات، فمن صورة ضيقة تكشف عن هوية وعقلية منغلقة، إلى صورة متسعة تكشف عن هوية وعقلية منفتحة. ويمكن تصنيف هذه الخطابات ضمن نمطين بحسب البنية العميقة لصورة الإله :

- النصيّة النخبويّة (السلفي والأشعري والشيعي والفقهية): السلفيّة وليدة بيئة صحراويّة تسلطيّة، وعقليّة تقليدية تتصّف بالبساطة المعرفيّة والبنية الدوغماتيّة، والهويّة الاجتماعيّة المُغلقة، وأفضّل تجسيدٍ لذلك مقولة مالك التأسيسيّة، الإله لا نعقله ولا نجعله، هكذا ببساطة، فقط علينا أن نؤمن به، كما قال ذلك سلفنا الصالح، الجماعة المثاليّة المُقدّسة، نقبل ما يقولونه كما هو، بلا سؤالٍ ولا نقاشٍ، ومن حاول ذلك فهو مبتدع تجب محاربته ومعاقبته، وما الأشعريّة إلا محاولة تكريس ذلك بأدواتٍ عقليّة، بأدوات الخصوم المنحرفين، فالأشعريّة هي محاولة للدفاع عن الهوية السلفيّة المهتدة بالانتقادات المعتزليّة، ولذلك عاشت هاجس التأكيد على أنها من أهل السنّة والحديث، بطريقة وسواسيّة، لأنها تُدرك تحسس العقليّة السلفيّة من المغايرة، وهو ما حدث بالفعل، إذ حرصت تلك العقليّة إلى هذه الأيام على نفي الأشعريّة. هذه العقليّة السلفيّة الأشعريّة كرّست صورة الله كحاكمٍ مُفارق، في مقابل الإنسان ككائنٍ هامشي، ما عليه إلا الطاعة، فكراً ووجداناً وسلوكاً، تترك المتناقضات متجاوزة بطريقة تبسيطية،

فالله معروف وغير معروف، الله خالق أفعال الإنسان والإنسان مختار، كيف ؟ لا يحق لأحد السؤال، وإلا فهو خارج عن الدين، وفي الحقيقة ليس خارجاً عن الدين وإنما عن رؤية السلف، ورؤية السلف هي الدين، والشريعة لم تخرج عن ذلك الإطار، فقد كانت جماعة مقيمة، مهمشة، مضطهدة، فمن ناحية تمرت باعتماد مقولات معتزلية متمردة، فقالت بإمكانية المعرفة التأويلية، والعدالة الإلهية، وطرحت فكرة وسطية لفاعلية الإنسان، وانتقدت السلف، ولكن من ناحية أخرى ذهبت لتخلق سلفاً موازياً، جماعة مثالية مقدّسة أخرى، وحافظت على صورة الله كحاكم مُفارق، وبقي الإنسان على الهامش، فبدلاً من السلف، صار الأئمة هم الأعلّم والأحكم والأسلم، وبالغت أكثر في ربط هذه الجماعة بالإله، فقد خلق الخلق لأجلهم، وهم خزان علمه ومستودع حكمته، فتوسّع النص، وازدادت القداسة، ولضمان الهيمنة المحكمة، انبثقت العقلية الفقهيّة، للسيطرة على كل حركات الإنسان، بل وأفكاره ومشاعره، والتأكد من عدم خروجه من الرؤية التقليديّة، فأضافت صورة الله كمراقب مُعاقب، وصار أغلب القتل والقمع الفكري في التاريخ الإسلامي بفتوى، هنا تكاملت الصورة : الإله كحاكم مُعاقب، مُفارق، محتوى اعتقادي، وصارت الجماعة مرتبطة بنصوص مقدّسة ونخبة مقدّسة، فرقة ناجية، تمتلك الحقيقة الوحيدة المطلقة، وكل من يخرج عن ذلك يجب تدميره . هنا تمّت إضاعة الإله والإنسان، فلا الإله هو الإله حقيقةً، بل إسقاطات بشريّة، ولا الإنسان هو الإنسان، بل بنية مغتربة مقيمة، جاهلة، عاجزة، خاطئة، تمّ تأليه النص، والنخبة، وأصبح الإله حارساً لقلعة الجماعة المقدّسة، ووسيلة لقمع المُغايرين .

- **العقلانيّة الإنسانيّة (المعتزلي والصوفي والسلي واليساري):** الاعتزال وليد البيئة العراقيّة، حيث الثقافات المتعددة والعقليات الجدليّة، وكذلك التصوف إلى حد بعيد، حيث البنية الهوياتية والعقلية المنفتحة، والقدرة على التمرد بالمنطق المُغاير، العقلي مقابل التقليدي، والجدلي مقابل الستاتيكي، ولا يخفى العمق الاعتزالي والصوفي في اللاهوت السلي، وهو واضح في اليساري، هنا ذهب إلى ما وراء الظاهريّات، إلى الخفي، العميق، حيث التناقضات تتحد بطريقة جدليّة سامية، ويكون مصدر معرفة الإله ليس النص والجماعة المقدسة، بل العقل والخُب، حيث التجربة الإنسانيّة، ولذلك يُعادُ الإله إلى ألوهيته، ونُسقطُ عنه الأقنعة البشريّة، يعودُ إلى إطلاقته التنزيهيّة، لا ليبعد عن الإنسان، ويكون مفارقاً، بل ليلتحم به، ويكون ملاصقاً، فبعد أن يستعيد الإنسان ذاته، ويكسر اغترابه، يتمكنان من الالتقاء كما هما، بحقيقتهما الأصليّة، الإله كإله والإنسان كإنسان، فتكون صورة الله كعادلٍ مُحِبٍ هي القائمة، ويعودُ الإنسان إلى مركزته، يرتبط بالإله وأخيه الإنسان من خلال عقله وحبّه، من خلال قدرته النقديّة والإبداعية، ويرى الله - لا كمحتوى - بل كعملية، ويلمس تجلياته الشاملة في كل الموجودات، ويُدرِك حدود معرفته، فلا يقولُ بامتلاك الحقيقة المطلقة، بل يرى الجوهر المشترك في الإنسانيّة، ويعترفُ بوظيفته كساعٍ للحقيقة . وبذلك ننتمي عند قول فروم: **الإله في الدين الإنساني صورة لذات الإنسان المتفوقة، ومرزماً لما يمكن - وما ينبغي - أن يكون عليه، بينما في الدين التسلطي هو المالك الوحيد للعقل والخُب، إذ أسقط الإنسان عليه أفضل ما عنده، فأفقر نفسه، وكلما كان الإله أكمل كان الإنسان أنقص، فالإله يمتلك كل الخُب والحكمة والعدل، بخلاف الإنسان، فيشعر**

بالضآلة والعجز، والاعتراب عن ذاته، عن قواه الخاصّة، وأصبحت منفصلة عنه، إذ لم يتبق له شيء، وأصبح السبيل الوحيد إلى نفسه يمر من خلال الإله، فيعتمد عليه، كما إنّ ذلك يكرس الشرف فيه، إذ يفقد الثقة بذاته والآخرين، ولا يمتلك تجربة حبه الخاص، وقوة عقله الخاصة، فينفصل المقدّس عن الدنيوي، ويتصرف في حياته الدنيوية بلا حُب، وفي مجال الدين يتكرس شعوره بالخطيئة، ويحاول استعادة إنسانيته الضائعة عبر صلته بالإله، واكتساب مغفرته عبر توكيد عجزه وتفاهته، مما يولد الخطيئة، فيجد نفسه في مأزق أليم، كلما أثنى على الإله صار أشد خواءً، وكلما أصبح أشد خواءً أحس بأنه يتمادى في الخطيئة، وكلما أمعن في الإثم ازداد تمجيداً للإله، وصار أعجز عن استرداد نفسه ... مشكلة الدين ليست في الإله، فكثير من المُعلنات التوحيدية تُخفي مواقف وثنية، بينما مواقف إلهية تكون دينية، فالصراع الحقيقي ليس بين الاعتقاد بالإله والإلحاد، بل بين موقف إنساني ديني وموقف وثني، بصرف النظر عن كيفية التعبير عنه، الأضنامُ تأليه المظاهر الجزئية في العالم، مقابل موقف يكرس فيه الإنسان حياته للمُثل السامة، كالحب والعقل " (فروم، ١٩٧٧، ص ٤٨-٥٠، ١٠٢) . إنّه نصُّ هائل !!!

المراجع

- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (٢٠٠٣) *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين*. بيروت : دار الكتب العلمية .
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (١٩٨٦) *منهاج السنة النبویة في نقض كلام الشيعة والقدریة* . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة .
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (٢٠١٨) *مسألة في توحيد الفلاسفة* . دار الفتح للدراسات .
- ابن عربي، محيي الدين (١٩٤٦) *فصوص الحكيم* . بيروت : دارالكتاب العربي .
- ابن عربي، محيي الدين (١٩٨٥) *الفتوحات المكية* . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- ابن عربي، محيي الدين (١٩٩٠) *الإنسان الكامل* . مطبعة الكاتب العربي .
- ابن عربي، محيي الدين (٢٠٠١) *رسائل ابن عربي* . بيروت : دار الكتب العلمية .
- ابن ميمون، موسى (/) *دلالة الحائرين* . تحقيق حسين آتاي . مكتبة الثقافة الدينية .
- أبو زهرة، محمد (/) *الإمام الصادق : حياته وعصره وأراؤه وفقهه* . القاهرة : دار الفكر العربي .
- أبو زهرة، محمد (١٩٩١) *ابن تيمية : حياته وعصره وأراؤه وفقهه* . القاهرة : دار الفكر العربي .
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٢) *هكذا تكلم ابن عربي* . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧) *الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطیة* . بيروت : المركز الثقافي العربي .
- الاسفراييني، أبي المظفر (١٩٨٣) *التبصرة في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين* . بيروت : عالم الكتب .
- إسماعيل، محمود (١٩٩٥) *فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني* . القاهرة : سينا للنشر .
- الأشعري، أبو الحسن (١٩٥٥) *اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع* . القاهرة : مطبعة مصر .
- الأشعري، أبو الحسن (١٩٨٠) *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين* . فرانز شتايز بفيسدان .
- الأشعري، أبو الحسن (٢٠١١) *الإبانة عن أصول الديانة* . الرياض : مدار المسلم .
- الأشعري، سعد بن عبد الله (١٣٤١) *كتاب المقالات والفرق* . طهران : مطبعة حيدري .
- الأشقر، عمر سليمان (١٩٨٢) *تاريخ الفقه الإسلامي* . الكويت : مكتبة الفلاح .
- الأصفهاني، محمد حسين (٢٠٠٨) *نهاية الدراية في شرح الكفاية* . مؤسسة آل البيت لإحياء التراث .
- آل معمر، حمد بن ناصر (١٤١٣) *التحفة المدنيّة في العقيدة السلفيّة* . الرياض : دار العاصمة .
- ألوند، إيان (٢٠١١) *التصوف والتفكيك : درس مقارن بين ابن عربي ودريدا* . ترجمة : حسام نايل . القاهرة : المركز القومي للترجمة .
- البخاري، عبد الله بن عبد الرحيم (٢٠١٢) *ما هي السلفيّة ؟ القاهرة : دار الاستقامة .*
- بدوي، عبد الرحمن (١٩٨١) *موسوعة الفلسفة* . الجزء الأوّل . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

- بدوي، عبد الرحمن (١٩٨٤) *موسوعة الفلسفة*. الجزء الثاني. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- بور، مهدي علي (٢٠١٠) *تاريخ علم الأصول*. بيروت: دار الولاة.
- الجاسم، فيصل بن قزار (٢٠٠٧) *الأشاعرة في ميزان أهل السنة*. الكويت: المبرة الخيرية لعلوم القرآن والسنة.
- جبر، لؤي خزعل (٢٠٢٠) *الأسس الأخلاقية والأصولية الدينية والانفصال الأخلاقي*. مجلة آداب المستنصرية.
- الجديع، عبد الله بن يوسف (١٩٩٥) *العقيدة السلفية في كلام رب البرية*. الرياض: دار الصميدعي.
- جمعة، علي (٢٠١٤) *تاريخ أصول الفقه*. القاهرة: دار المقطم.
- الحفني، عبد المنعم (١٩٩٣) *موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية*. القاهرة: دار الرشاد.
- الحكيم، محمد تقي (١٩٩٧) *الأصول العامة للفقه المقارن*. المجمع العالمي لأهل البيت.
- حمامي، نادر (٢٠٠٦) *إسلام الفقهاء*. بيروت: دار الطليعة.
- حنفي، حسن (١٩٨٧) *دراسات فلسفية*. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- حنفي، حسن (١٩٨٨) *من العقيدة إلى الثورة*. بيروت: دار التنوير.
- حنفي، حسن (١٩٩٢) *التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.
- حنفي، حسن (١٩٩٦) *اليمين واليسار في الفكر الديني*. القاهرة: دار الثقافة الجديدة.
- الحوالي، سفر (٢٠١٤) *منهج الأشاعرة في العقيدة*. دار منابر الفكر.
- الخطيب، عبد الزهراء (١٩٨٥) *مصادر نهج البلاغة وأسانيده*. الجزء الأول، بيروت: دار الأضواء.
- الخميس، محمد بن عبد الرحمن (١٩٩٢) *اعتقاد الأئمة الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد*. الرياض: دار العاصمة.
- الخياط، أبو الحسين (١٩٢٥) *الانتصار والرد على ابن الراوندي*. القاهرة.
- الخيون، رشيد (١٩٩٧) *معتزلة البصرة وبغداد*. لندن: دار الحكمة.
- الدقر، عبد الغني (١٩٩٩) *أحمد بن حنبل: إمام أهل السنة*. دمشق: دار القيم.
- الدمشقي، جمال الدين (١٩٧٩) *تاريخ الجهمية والمعتزلة*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الديري، أحمد علي (٢٠١٧) *إله التوحش: التكفير والسياسة الوهابية*. بيروت: دار أوائل للدراسات والتوثيق.
- ذبيح، كمال مسعود (٢٠١٨) *الالهيات السلبية أو اللاهوت السليبي: دراسة نقدية*. مجلة الدليل، العدد (٤)، ص (١٤٩-١٩٦).
- الربيعي، فالح (٢٠٠٠) *تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم*. الدار الثقافية للنشر.
- رزوق، وسام (٢٠١٨) *الخطاب الأشعري: موقفه من المخالف ودعوى تحوله إلى منطق التضليل والتكفير*. سلسلة الإسلام والسياق المعاصر.

سالم، أحمد وبيوني، عمرو (٢٠١٥) *ما بعد السلفية: قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر*. بيروت: مركز إنماء للأبحاث.

سبحاني، جعفر (١٤٢٧) *بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية*. قم: مؤسسة الإمام الصادق.

سبحاني، جعفر (١٩٩٩) *تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره*. بيروت: دار الأضواء.

السبزواري، عبد الأعلى (١٩٨٥) *تهذيب الأصول*. بيروت: الدار الإسلامية.

الشافعي، محمد بن إدريس (١٩٤٠) *الرسالة*. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الشمري، رؤوف أحمد (١٤٣٤) *الشريف المرتضى متكماً*. قم: مجمع البحوث الإسلامية.

شميل، أنا ماري (٢٠٠٦) *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف*. ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب. منشورات الجمل.

الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (١٩٩٢) *الملل والنحل*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشيرازي، صدر الدين (١٤٣٠) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*. الجزء السادس. قم: سليمان زادة.

الصدر، محمد باقر (٢٠٠٩) *دروس في علم الأصول*. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (١٤٣٠) *التوحيد*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (١٤٣٢) *الهداية*. قم: مؤسسة الإمام الهادي.

الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (١٤٣٥) *الاعتقادات*. قم: مؤسسة الإمام الهادي.

الطباطبائي، محمد حسين (١٤٢٨) *نهاية الحكمة*. الجزء الثاني. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (١٣٩٤) *تمهيد الأصول*. قم: مركز تخصصي علم كلام.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (١٤٣٠) *الاقتصاد فيما يجب على العباد*. قم: نكارش.

الطيب، محمد (٢٠٠٧) *إسلام المتصوفة*. بيروت: دار الطليعة.

عاتي، إبراهيم (١٩٩٣) *الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

عبد الجبار، القاضي (١٩٩٦) *شرح الأصول الخمسة*. القاهرة: مكتبة وهبة.

عبد الكريم، خليل (١٩٩٥) *الأسس الفكرية للسياسات الإسلامية*. القاهرة: مؤسسة الأهالي.

عبد الوهاب، محمد (٢٠١٤) *كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد*. قطر: مكتبة أهل الأثر.

العبد، محمد وعبد الحليم، طارق (١٩٨٧) *المعتزلة بين القديم والحديث*. دار الأرقم.

عثمان، محمد فتحي (١٩٨١) *السلفية في المجتمعات المعاصرة*. الكويت: دار القلم.

العثيمين، محمد بن صالح (١٤٢٢) *عقيدة أهل السنة والجماعة*. الرياض: المكتب التعاوني.

عشقي، منير (٢٠١٦) *النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف: رسالة ابن عربي للإنسانية*. مؤمنون بلا حدود: قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية.

العلوي، هادي (١٩٩٧) *مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق*. مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.

عمارة، محمد (١٩٨٤) *المعتزلة والثورة*. القاهرة: دار الهلال.

عمارة، محمد (١٩٩٤) *السلفية*. تونس: دار المعارف.

العوا، عادل (١٩٨٧) *المعتزلة والفكر الحر*. دمشق: الأهالي للطباعة.

العوا، محمد سليم (٢٠١٦) *المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الأخوان المسلمين*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث.

الغامدي، خالد بن علي (٢٠٠٩) *نقض عقائد الأشاعرة والماثريديّة*. الرياض: دار أطلس الخضراء.

فروم، إيريش (٢٠١٣) *كينونة الإنسان*. ترجمة: محمد حبيب. سورية: دار الحوار.

فروم، إريك (١٩٧٧) *الدين والتحليل النفسي*. ترجمة: فؤاد كامل. القاهرة: دار غريب للطباعة.

فريزر، كولن وبيرشل، برندان وهاي، ديل وديوفين، جيرارد (٢٠١٢) *تقديم علم النفس الاجتماعي*. ترجمة: فارس حلبي. عمان: دار المسيرة.

فوكو، ميشيل (١٩٨٧) *حضريات المعرفة*. ترجمة: سالم يفوت. بيروت: المركز الثقافي العربي.

فوكو، ميشيل (٢٠٠٧) *نظام الخطاب*. ترجمة: محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير.

قاشا، سهيل (٢٠١٠) *المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحر*. بيروت: التنوير للطباعة.

كرم، يوسف (٢٠١٤) *تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط*. القاهرة: مؤسسة هندواي.

كوربان، هنزي (٢٠٠٦) *الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي*. ترجمة: فريد الزاهي. الرباط: منشورات موسم.

محمد نور، خالد بن عبد اللطيف (١٩٩٥) *منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى*. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية.

المحمود، عبد الرحمن بن صالح (١٩٩٥) *موقف ابن تيمية من الأشاعرة*. الرياض: مكتبة الرشد.

محمود، مصطفى (١٩٧٨) *أكنوبة اليسار الإسلامي*. القاهرة: دار المعارف.

المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين (١٣٨١) *الملخص في أصول الدين*. طهران: مركز نشر دانشكاهي.

المعتق، عواد (١٤١٤) *المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها*. الرياض: مكتبة الرشد.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (١٤١٣) *أوائل المقالات*. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (١٤١٣) *تصحيح اعتقادات الإمامية*. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

مكدموت، مارتن (١٤١٣) *نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد*. ترجمة: علي هاشم. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

مكفلين، روبرت وغروس، رتشارد (٢٠٠٢) *مدخل الى علم النفس الاجتماعي*. ترجمة: ياسمين حداد وموفق الحمداني وفارس حلي. الاردن- دار وائل للنشر.

ميير، رول (٢٠١٤) *السلفية العالمية : الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير*. ترجمة : محمد محمود التوبة . الشبكة العربية للأبحاث .

النائبي، محمد حسين (١٤٣٨) *فوائد الأصول* . مؤسسة النشر الإسلامي .

النشار، علي سامي والطالبي، عمار جمعي (١٩٧١) *عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي* . الاسكندرية : منشأة المعارف .

نصر، حسن (١٩٨٦) *ثلاثة حكماء مسلمين* . بيروت : دار النهار للنشر.

نهج البلاغة (٢٠١٠) ما اختاره الشريف الرضي من كلام علي بن أبي طالب . تحقيق : قيس بهجت العطار . قم : مؤسسة الرافد للمطبوعات .

النوبختي، الحسن بن موسى (٢٠١٢) *فرق الشيعة* . بيروت : منشورات الرضا .

نيكسون، رينولد (٢٠١٥) *في التصوف الإسلامي وتاريخه* . ترجمة : أبو العلا العفيفي . منشورات الجمل .

الهاشمي، محمود (١٩٩٧) *بحوث في علم الأصول* . مركز الغدير للدراسات الإسلامية .

الوكيل، حيدر (٢٠١٤) *علم الكلام الشيعي* . قم : باقيات .

Borges, M.S., Santos, M.B.C. & Pinheiro, T.G. (2015) **Social representations about religion and spirituality**. *Rev Bras Enferm*, V.68, pp.524-531.

Breakwell, G. M. (1993) **Social Representation and Social Identity** . *Papers on Social Representations*, V.2, pp.1-217 .

Counted, V. (2015) **Understanding God images and God concepts: Towards a pastoral hermeneutics of the God attachment experience** . *Verbum et Ecclesia*, V.36, pp.1-14 .

Duveen, G. (2007) **Culture and Social Representations** . In : J . Valsiner & A. Rosa (Ed.) *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology* . Cambridge : Cambridge University Press . pp. 543-559 .

Kasambala, A. E. (2000) *The quest for appropriate God Images within an African paradigm for pastoral ministry*, Master thesis, University of Stellenbosch .

Laurin, K., Kay, A. C. & Fitzsimons, G. M. (2012) **Divergent Effects of Activating Thoughts of God on Self-Regulation** . *Journal of Personality and Social Psychology*, V.102, pp.4–21.

Lauri, M. A., Lauri, J. & Duriez, B. (2018) **Social Representation of Religion of Maltese University Students**.

Safa, M. & Ahmadi, H. (2011) **A sociological approach to the concept of God amongst Iranian youth** .
Theological Studies, V.67, p.1-12.

Wagner, W. (2015) **Representation in Action** . In : G. Sammut, E. Andreonli, G. Gaskell & J. Valsiner (Ed.) ***The Cambridge Handbook of Social Representations*** . Cambridge : Cambridge University Press . pp.12-28 .

Wagner, W., Duveen, G., Farr, R., Jovchelovitch, S., Lorenzi-Cioldi, F., Markova, I. & Rose, D. (1999) **Theory and method of social representations** . *Asian Journal of Social Psychology*, V.2, pp.95–125 .