

أربعة مواقف للفلاسفة والعرفاء من النص الديني

يحيى محمد

إذا سلمنا ان النص الديني والمعرفة القبلية الوجودية قطبان يلتقيان احياناً ويفترقان احياناً اخرى، فما هو موقف الفلاسفة والعرفاء من حالات الافتراق والتعارض؟ فهل يا ترى انهم يؤيدون (القبلية الوجودية) على حساب الوحي والنص الديني، ام انهم يتخلون عنها دفاعاً عن عينة هذا النص؟ وبعبارة ثانية، اي ركن يتخذه الفلاسفة والعرفاء ملاذاً لتقويم الركن الآخر: القبلية الوجودية ام النص؟ فهل انهم يعملون على تحريف الرؤية الوجودية ليوافقوا بها النص، ام يفعلون العكس، بتحريف الاخير ليتفق مع ما تجنح اليه تلك الرؤية؟

من الواضح اننا لا نجد موقفاً موحداً للفلاسفة والعرفاء ازاء ما طرحناه من تساؤل. فهناك بلا شك مواقف متعددة لها علاقة بالظروف المختلفة التي تكتنف كل واحد منهم. لكن مع هذا يمكننا ان نجد موقفين متباينين، احدهما يتسم بقدر معقول من المصادقية لوجود الاتساق - عادة - بين موقفه النظري وموقفه التطبيقي من التعامل مع العينة الدينية او النص. أما الاخر فهو ما يفتقر الى هذه المصادقية، حيث المفارقة بين الموقفين النظري والتطبيقي.

وابرز من يمثل الخط الاول الفلاسفة التقليديون من امثال الفارابي واتباعهما. فهذا الخط ظل محافظاً - في الغالب - على موقفه من دلالة العينة الدينية التي اعتبرها ظنية اقناعية لا تفيد اليقين، وبالتالي فهي بحسب هذا الموقف ليس لها مرجعية معرفية وتحقيقية مقارنة بما تقدمه الرؤية الوجودية الموسومة بالبرهان، انما شأنها ان تكون خاضعة للممارسات التأويلية والاستبطنية بحسب التوجيه الذي تقدمه تلك الرؤية القبلية. فهذا هو سلوك الخط الاول.

أما الخط الثاني فهو ما يمثله العرفاء المتأخرون ومن تأثر بهم من الاشراقيين، حيث يتصف بالمفارقة وعدم الاتساق، باعتباره يجمع التناقض بين موقفه النظري من مرجعية النص الديني ودلالته من جهة، وبين الممارسة العملية التي يجريها في التعامل مع هذا النص من جهة ثانية. فهو لا يكف عن التصريح بضرورة الاخذ بمرجعية ظاهر النص من غير تأويل، وانه مقدم على ما يعارضه من الاطروحات الاخرى بما فيها تلك التي تقدمها الرؤية الوجودية، لكنه من حيث الممارسات التطبيقية نراه متخماً باليات العمل بالتأويل والاستبطان والخلط والتلفيق لصالح هذه القبلية في الغالب.

لذلك فبقدر ما نجد من السهل الحكم على الخط الاول باعتباره متسقاً في ذاته من حيث تقديمه للرؤية الوجودية على العينة الدينية، بقدر ما نجد صعوبة الحكم على الخط الثاني، لكونه لا

يتخذ مساراً موحداً، انما له جملة مسارات مختلفة، استظهارية وتوفيقية وخلطية وتلفيقية وتأويلية واستبطانية، حيث يتحكم فيها منطق القبليّة الوجودية في الغالب.

إن الطابع العام الذي يسود وسط رجال النظام الوجودي هو التعامل مع النص الديني تعاملًا قائمًا على ما نطلق عليه الاستبطان أو المباطنة، سواء لدى المتقدمين منهم أم المتأخرين، مع وجود فارق الكم والسعة، فالمتأخرون يفوقون أسلافهم اضعافاً مضاعفة في ممارسة هذه الظاهرة، وذلك إذا ما استثنينا الأسماعية التي هي أيضاً لها سمتها الموسوعية في العمل الاستبطاني.

على أن الاستبطان يختلف عن التأويل، كما يختلف عن الاستظهار الذي خاصيته العمل بالآخذ بظاهر النص. فهذه الآليات الثلاث تختلف فيما بينها اختلافاً واضحاً، وما يحدد هذا الاختلاف هو مواقفها من عنصرين جوهريين، هما الظهور اللفظي و(المجال). فبفضل الفكرة الأخيرة استطعنا أن نميز بين الآليات الأنفة الذكر، إذ لم يسبق للباحثين والعلماء أن ميزوا بين ممارسات التأويل والاستبطان، فمردها لديهم إلى عملية واحدة هي التأويل فحسب.

وكتعريف أولي للاستبطان هو أنه يفترض وجود معنى باطن خلف ظاهر النص هو الذي يشكل جوهر ما يعنيه الأخير، سواء تم الاعتراف بحقيقة الظاهر أم لا. لكن تبقى أهمية الظاهر أنه يعمل كرمز يشير إلى ذلك المعنى الخفي. وهنا تأتي أهمية الدلالة الوجودية لتغطي المعنى الأخير، عبر الآليات القبليّة، سواء كانت عقلية فلسفية أو كشفية ذوقية. فحيث يمتلك النظام الوجودي منظومة قبليّة لها أصول معرفية ضاربة في القدم، وأن لديه منهجاً محدداً للتوليد المعرفي، لذلك شكّلت ممارسته الاستبطانية مطمحاً نحو (التطبيق)، وهو الية يتم فيها إسقاط الرؤية الوجودية وتطبيقها على النص الديني. وبالتالي فإن العمل وفق هذه الآلية جعل من الممارسة الاستبطانية وغيرها من ممارسات فهم النص ضرورة ملحة لا غنى عنها.

لقد بدأ الاستبطان مع الفلاسفة والأسماعية ومن على شاكلتها، ويمكن التفرقة بين هذين الاتجاهين بحسب اختلاف السلطات المعرفية التي خضع لها كل منهما. فالسلطة المعرفية التي أدان لها الفلاسفة هي تلك التي تعود إلى النظام الوجودي غالباً. في حين خضعت الأسماعية تحت هيمنة سلطتين، أحدهما وجودية وأخرى مذهبية دينية، كثيراً ما يفترقان، الأمر الذي جعلها تتوسع في الممارسة الاستبطانية بالبحث عن الباطن في النصوص لادنى مناسبة تذكر، سواء كان ذلك لدعم رؤاها الوجودية، أو لتأييد عقيدتها المذهبية. أما الفلاسفة فقد اقتصروا على معالجة النصوص التي لها علاقة بالعالمين الغيبي والالهي عادة، كمسألة وجود الله وتوحيده وصفاته وكذا الوحي والمعجزات والآخرة ودلالاتها، ولم يكن يعينهم شيء خارج حدود نصوص هذه القضايا عادة. وبالتالي لم يكن لهم ذلك الهجين الذي أصاب الأسماعية نتيجة اختلاف تلك السلطات، كما لم يكن لديهم ما لديها من الموسوعة الاستبطانية التي تكرر ظهورها بقوة لدى المتأخرين من العرفاء، وهي تحمل معها هذه المرة مبرراتها النظرية التي تؤهلها للمزيد من السعة التفسيرية أو الاستبطانية بلا حدود.

ويمكن اعتبار مرحلة الغزالي مرحلة وسط، فهو وإن لم يمعن بممارسة المباطنة كالتى مارسها المتأخرون عنه، ولم تكن لديه الموسوعة الاستبطنية التى لا يحدها حد ولا تشبعها النصوص، لكنه وضع ما يبرر لهذا النهج من المباطنة الرمزية والتى ظهر أثرها الموسوعي عند العرفاء بعده بفنون وأشكال عديدة. صحيح أن الغزالي أخذ بالنهج الذى سار عليه المتقدمون من العرفاء، وهو أن للنصوص إشارات وتنبيهات لأمر أخرى تضاف إلى ما للظاهر من معنى، لكن ذلك دفع به إلى تنظير هذه الفعالية والتنبيه على بسط الرؤية الوجودية وتطبيقها على النص انطلاقاً من مبدأ ما أطلق عليه (الاعتبار)، وهو المبدأ الذى كلله بنظريته التوفيقية بين النص الديني والرؤية الوجودية، وهي ما أطلقنا عليها (نظرية المشاكلة) كما سنرى. مع أن العمل الفعلي وفق ذلك المبدأ لم يتقيد بقيود هذه النظرية، وإنما تعداها إلى تفننات مختلفة لا يعرف لها نهج ولا ضابط، كالذي يتبين لدى العرفاء الذين ورثوا هذا المبدأ العرفاني.

والمقصود بمبدأ الاعتبار هو إقامة الباطن مع قبول الظاهر ووجود المناسبة الدلالية التي تربط بين الظاهر والباطن. فالوسيط الذي يتمسك به العرفاء في تطبيق مبدأ الاعتبار هو المناسبة الدلالية التي يتعين عليها الباطن من خلال الظاهر. لكن واقع الحال أن العرفاء أخذوا يتمسكون بادنى مناسبة لتعيين ذلك الباطن. فهدفهم من الممارسة الاستبطنية ليس البحث في المناسبة الدلالية إن كانت تفي بالغرض أم لا، وإنما (التطبيق) باسقاط الرؤية الوجودية على النص الديني، عبر التدرج بتلك المناسبة، أو بمبدأ الاعتبار.

أما بعد الغزالي فقد بلغت حالات الإستبطان والتأويل منذ ابن عربي واتباعه درجتها القصوى، بتأثير بارز بكل من حجة الإسلام (الغزالي) والباطنية الإسماعيلية، بحيث أصبحت النصوص الدينية كأنها لا تخلو من تعبير يراد به مضامين الرؤية الوجودية، كأن تدل على وحدة الوجود أو تشاكل مراتبه، أو على الأعيان الثابتة والماهيات، أو غير ذلك من الرؤى والأفكار. وبالتالي جاز لنا أن نعتبر مرحلة ابن عربي وأتباعه بأنها مرحلة الموسوعات الإستبطنية التي ظهر فيها ما يمكن أن نطلق عليه (الديانة الوجودية)، إذ تستهدف الجمع والتوفيق - وحتى التلفيق - بين العينتين الدينية والوجودية.

ومن الأمثلة على هذه الموسوعات الإستبطنية للديانة الوجودية كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي، وهو في أربعة مجلدات كبار، كذلك تفسير حيدر الأملي المسمى (المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم)، وهو في سبع مجلدات كبار، وقد جاء بإزاء تفسير نجم الدين دايه الرازي المتوفى (سنة 654هـ) في كتابه (بحر الحقائق ومنبع الدقائق)، وهو في ستة مجلدات كبار^[1]، وأيضاً تفسير صدر المتألهين الشيرازي للقرآن الكريم وشرحه لأصول الكافي... الخ.

هكذا فإن الديانة الوجودية عبر موسوعاتها الإستبطنية جاءت قبالة تلك التي نطلق عليها (الديانة المعيارية). أو قل أن تراثنا يحمل دينين متقابلين لنظامين معرفيين؛ وجودي ومعيارى.

أما بعد صدر المتألهين فقد ظهرت موسوعات أخذت على عاتقها الاهتمام في الرواية والحديث، وكان هدفها الجمع بين عناصر ثلاثة كتلك التي مارستها الباطنية الإسماعيلية، وهي القبلية الوجودية والإعتبارات الدينية والتقاليد المذهبية، حيث كان اللجوء إلى الحديث يشكل ممارسة انتقائية من غير اهتمام بالسند، وأحياناً يتعمد الأخذ بهذه الانتقائية بحجة تطبيق منهج الكشف في معرفة الحديث الصحيح من غيره. وعلى رأس هذه الموسوعات: الصافي في تفسير القرآن للفيض محسن الكاشاني، وهو صهر وتلميذ صدر المتألهين، وكذلك شرح الزيارة الجامعة الكبيرة للشيخ أحمد الأحسائي.

ومن الناحية المبدئية يمكن القول ان للفلاسفة والعرفاء عدداً من المواقف ازاء العلاقة بين النص الديني والقبلية الوجودية، كالآتي:

الموقف الأول: وهو الذي فصل بين النص الديني والقبلية الوجودية، إذ جعل لكل منهما مداره الخاص المختلف عن المدار الآخر دون ان يتناقض معه، فكلاهما على هذا الرأي صحيح وسديد. ويعد هذا الموقف شاذاً وسط التيار العام للفلاسفة والعرفاء، وأبرز من يمثله أبو سليمان المنطقي الذي يقول: «إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفي، والثاني كادح، وهذا يقول: أمرتُ وعُلِّمتُ، وقيل لي وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي. وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسنست واستقبحت. وهذا يقول: نور العقل اهتدي به، وهذا يقول: معي نور خالق الخلق أمشي بضيائه. وهذا يقول: قال الله تعالى، وقال الملك، وهذا يقول: قال افلاطون وسقراط. ويُسمع من هذا ظاهر تنزيل وسائغ تأويل وتحقيق سنة واتفاق أمة، ويسمع من الآخر الهيولي والصورة والطبيعة والاسطقس والذاتي والعرضي والايسي والليسي وما شاكل هذا مما لا يُسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي.» ويقول أيضاً: «من أراد ان يتفلسف فيجب عليه ان يُعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار الدين فيجب عليه ان يُعَرِّد - ينكب ويحيد - بعنايته عن الفلسفة»، حيث لكل مجاله الصحيح^[2].

وقد تجددت مثل هذه الدعوة في العصر الحالي، حيث ظهر في ايران تيار يدعو إلى التفكيك بين العلاقتين الوجودية والدينية. وهو تيار مازال شاذاً وسط الرواج الذي يعاكسه. ويعرف هذا التيار باسم (المدرسة التفكيكية).

الموقف الثاني: وهو الذي جعل العلاقة بين النص الديني والقبلية الوجودية قائمة على التبعية الصرفة، كالفلاسفة التقليديين من أمثال الفارابي وأتباعهما الذين إعتبروا النص الديني تابعاً في مرجعيته المعرفية للقبلية الوجودية، بإعتباره لا يحظى بدرجة القطع واليقين. وبعضهم بدى عليه شيء من التذبذب، كان يأخذ شيئاً من هنا وشيئاً من هناك، كما هو الحال مع ابن رشد.

الموقف الثالث: وهو الذي اهتم بشاغل التوفيق بين العيتين الدينية والوجودية. ونقصد بذلك

الانشغال المعرفي في العمل على اظهار التوافق بين العينتين من غير ان يكون لإحدهما الترجيح على الأخرى أو التبعية الصرفة لها، فلا القبلية الوجودية تتبع في منظومتها النص الديني، ولا ان هذا الأخير يكون تابعاً و مترجماً للأولى، انما لكل منهما مرجعيته المعرفية وحقيقته المستقلة التي يتم عليها مبنى المصالحة والتوفيق من دون التضحية بأحدهما لحساب الآخر. فكلاهما يمثل الحق والصواب، وان أياً منهما أشبه بالمرآة التي يرى فيها الآخر. وأول من ظهر لديه هذا الشاغل بوضوح هو الغزالي الذي حاول التوفيق بين العينتين تبعاً للتحويل المعرفي الذي خالف به ما أفاده الفلاسفة التقليديون كما سنعرف. لكن هذا الشاغل قد تعمق بعده عند صدر المتألهين، بل وأخذ أبعاداً أخرى من التحويل، فبدل ان يحتفظ بكونه شاغلاً توفيقياً كالذي ابتغاه واضعه الأول واعتنقه الأخير بإصرار، فإنه تحول إلى شاغل للخلط والتلفيق، سواء عند هذا الأخير أو عند شيخه ابن عربي وأتباعه من العرفاء.

الموقف الرابع: وهو الذي انشغل بحالات الخلط والمزج والتلفيق مضافاً إلى حالات أخرى من التوفيق والتبعية والتذبذب. وأبرز من يمثل هذا الموقف الإسماعيلية والعرفاء المتأخرون من أمثال ابن عربي وأتباعه. فكما قلنا ان شاغل التوفيق الذي استهدفه الغزالي لم يحتفظ بمنزلته عند من جاء بعده من العرفاء، فلم يعد التوفيق يعني شيئاً عند هؤلاء بقدر ما يعنيهم (التطبيق)، أو جوانب الرصف الهجين كالفسيفساء، فأخذ يظهر بأشكال مختلفة من الموسوعات التفسيرية، والتي تحمل في احشائها مختلف حالات التذبذب والتلفيق، وكذا حالات المزج والخلط لأدنى مناسبة.

[1] تصدير عام لكتاب الآملي: جامع الأسرار، ص. 7.

[2] أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، ج 2، ص. 18-19.