

دراسة دلالية لآيات التوحيد الذاتي في ضوء نظرية الاستعارة المفهومية

أ.د. علي صاحب عبيد

دكتوراه تفسير، أستاذ في مركز دراسات جامعة الكوفة

A Semantic Study of Verses Concerning the Oneness of the
Divine Essence in Light of Conceptual Metaphor Theory

Prof. Dr. Ali Sahib Obaid

PhD in Exegesis (explanation); Professor at the University of

Kufa Research Center

Email: yaali1982.1986@gmail.com

ملخص البحث

يُعد علم الدلالة الإدراكي من فروع العلوم العرفية، وقد أعاد صياغة مفهوم الاستعارة، فلم تعد مجرد أداة بلاغية، بل آلية معرفية تعكس بنية الفكر، حيث يقوم التفكير البشري ذاته على الاستعارة. ونظرًا لأهمية هذه النظرية في تحليل النصوص الدينية، خاصة القرآن الذي غالبًا ما يصوغ الغيبيات في قوالب حسية، وظّف البحث نظرية «الاستعارة المفهومية» لتحليل «التوحيد الذاتي» (المقسّم إلى: توحيد أحدي ينفي الجزء، وتوحيد واحدي ينفي الشريك). وأظهر التحليل أن التوحيد الأحدي في آية «قل هو الله أحد» يقوم على استعارة بنيوية، بينما يفهم التوحيد الواحد من خلال ربط المفاهيم الحسية بالمفاهيم الإلهية المجردة.

الكلمات المفتاحية: استعارة مفهومية، لسانيات إدراكية، توحيد، آيات التوحيد، توحيد ذاتي.

Abstract

Cognitive semantics is a branch of cognitive science that has reshaped the concept of metaphor, which is no longer seen merely as a rhetorical device but as a cognitive mechanism reflecting the structure of thought, as human thought itself is inherently metaphorical. Given the importance of this theory in analyzing religious texts-especially the Qur'an, which formulates metaphysical realities within sensory frameworks-this research employs the theory of "conceptual metaphor" to analyze "essential divine unity" (al-tawḥīd al-dhātī), divided into: al-tawḥīd al-aḥadī (negation of parts) and al-tawḥīd al-wāḥidī (negation of a partner). The analysis shows that al-tawḥīd al-aḥadī in the verse "Say: He is Allah, One" is based on a structural metaphor, while al-tawḥīd al-wāḥidī is understood by linking sensory concepts to abstract divine concepts.

Keywords: Conceptual metaphor, Cognitive linguistics, Tawḥīd, Verses of Tawḥīd,



المقدمة

تشهد العلوم الإدراكية (العرفية) في العصر الحاضر تطورًا ملحوظًا، إذ أسهمت إسهامًا فاعلاً في مجالات متعددة كالفلسفة واللسانيات، فكان لها أثرٌ واضحٌ في توجيهها وتوسيع آفاقها. ومن أبرز النظريات التي برزت في هذا الحقل: نظرية الاستعارة المفهومية، التي تنطلق من اعتبار الاستعارة ليست مجرد أداة لغوية للترزين أو التحسين البياني، بل هي بنيةٌ معرفيةٌ تؤطر إدراك الإنسان للعالم وفهمه له. وبناءً على ذلك، يتجاوز دور الاستعارة حدود الغرض البلاغي ليغدو آليةً ذهنيةً تمكّن العقل البشري من استيعاب المفاهيم المجردة وغير المحسوسة والانتزاعية عبر تمثّلها من خلال مفاهيم حسية ملموسة.

تكتسبُ نظرية الاستعارة المفهومية أهميةً خاصةً وموقعًا متقدّمًا في بيان كيفية تشكّل المفاهيم المجردة غير المادية، إذ تُعدّ من الأدوات الفاعلة التي تُفضي إلى نتائج واضحة في فهم الخطاب، ولا سيّما في التعامل مع النصوص الدينية، وبالأخص القرآن الكريم^(١). ويرجع ذلك إلى ما أشار إليه المفسّرون من أنّ القرآن يعتمد إلى عرض حقائقه الغيبية والمعنوية ضمن صيغٍ وأنساقٍ حسّية ملموسة، ليقربها إلى ذهن الإنسان في ضوء خبراته المادية. وعلى هذا الأساس، يبيّن العلامة جوادى آملي أنّ العلوم والفنون الإنسانية محكومةٌ بحدود الكمّ والمقدار، بخلاف علوم ما وراء الطبيعة التي لا تخضع لهذه المقاييس، الأمر الذي يجعل العقل البشري عاجزًا عن الإحاطة بها إحاطةً تامّةً، ولا ينال منها إلا قدرًا يسيرًا من المعرفة^(٢).

يُلاحظ أنّ القرآن الكريم قد اعتمد على توظيف المفاهيم والتعابير الحسيّة في نقل معارفه وحقائقه الغيبية الأصيلة، مستعينًا بهذه الألفاظ لإنجاز هذه المهمة الدقيقة. وتتمثّل الآلية المعرفية للاستعارة المفهومية في نقل الذهن من معانٍ محسوسة ومعلومة إلى معانٍ غير محسوسة وغير مألوفة، الأمر الذي يفضي إلى حضور بُعدٍ استعاري واضح في لغة القرآن

(١) مطالعة الانساق المعرفية للزمان في النص القرآني وفق نظرية الاستعارة المفهومية، مرتضى قائمي، ص ١٤٦.

(٢) مفهوم الرحمة الإلهية وفق الاستعارة المفهومية، مطهرة حسيني، ص ٣٠.

الكريم.

ومن هنا، فإنّ هذا البُعد الاستعاري ناشئٌ من اعتماد النصّ القرآني على الألفاظ الحسيّة في بيان الحقائق المجرّدة؛ إذ تهيم اللغة الاستعارية لمخاطبيها إطاراً إدراكياً مناسباً يمكنهم من التفاعل مع المعاني ضمن فضاءها الخاص. كما تُلقِي هذه اللغة بظلالها على تجارب المتلقّين، فتُعِيد تشكيلها وتمنحها بناءً دلاليّاً وصياغةً متميّزة تُسهِم في تعميق الفهم وإثراء التجربة المعرفية^(١).

المبحث الأول: نظرية الاستعارة المفهومية واقسامها

يعرّف جورج لاكوف^(٢) الاستعارة المفهومية في كتابه الاستعارات التي نحيا بها بانها: الاستعمال والاستفادة من التجارب الفردية فيما يخص المجالات المعلومة والمحسوسة لإيضاح المجالات غير المعلومة وغير المحسوسة^(٣).

إنّ الغاية الأساس من توظيف الاستعارة المفهومية تتمثّل في إقامة صلةٍ بين مجالين: أحدهما مجال (المصدر)، وهو غالباً أمرٌ خارجيّ محسوس ومألوف لدى المخاطب، والآخر مجال (الهدف)، الذي يعبر عن معانٍ مجرّدة وغير واضحة، تتجلّى وتُفهم من خلال ذلك المجال الأول.

ومن هذا المنظور، يرى زولتان كوفيش أنّ أدقّ تعريف للاستعارة هو: إدراك مجالٍ انتزاعيٍّ بالاعتماد على مجالٍ آخر معلوم ومحدّد، الأمر الذي يجعل الاستعارة المفهومية في آنٍ واحد عمليةً ذهنيّةً ومنتجاً معرفياً^(٤).

(١) دور الاستعارة المفهومية في المعرفة الدينية، علي رضا قائمي نيا، ص ١٦٩.

(٢) جورج لاكوف (George Lakoff) هو عالم لسانيات معرفية أمريكي بارز (وُلد ١٩٤١) وأستاذ بجامعة كاليفورنيا في بيركلي، اشتهر بأبحاثه حول «الاستعارة التصورية» (Conceptual Metaphor) وتأثيرها في بناء الفكر البشري والسياسة. يؤمن بأنّ الذهن «متجسد» وأنّ الاستعارات تشكل فهمنا للعالم، وله كتابات شهيرة مثل «الاستعارات التي نحيا بها».

(٣) الاستعارات التي نحيا بها، لاكوف وجانسون، ص ١٢٣.

(٤) Zoltán Kövecses ، Conceptual metaphor theory، p2

كما أن من أهم الأمور المرتبطة بالاستعارات المفهومية هو التحليل الاستعاري والذي يقوم على ركيزتين أساسيتين: التجربة والتجسد؛ إذ إنَّ الإنسان، من خلال تجاربه المتكررة التي يعيشها عبر جسده، يتمكّن من إقامة الروابط بين مجالاتٍ مختلفة، ويتنقل بالمخاطب من إدراك العالم المادي الذي يألفه إلى فهم معانٍ ومفاهيم مجردة يتعدّد استيعابها من دون هذا الوسيط. ومن هنا، تُعدّ التجارب الحسيّة مصدرًا يمدّ الذهن بقوالب إدراكية يُعاد عبرها تشكيل المفاهيم المجردة وفهمها.^(١)

وقد قسّم لايكوف الاستعارة المفهومية، تبعًا لنوع العلاقة القائمة بين مجالي المصدر والهدف، إلى ثلاثة أنواع:

المطلب الأول: الاستعارة البنيوية

يقوم هذا النوع من الاستعارات على اسهام مجال المبدأ (المصدر) في تزويد الذهن بمعطيات معرفية تمكّنه من إدراك مجال المقصد (الهدف) وفهمه؛ إذ لا يُفهم هذا الأخير على نحوٍ مباشر، بل من خلال ما يقدّمه المجال الأول من بنيةٍ أوضح وأقرب إلى التجربة. وبعبارةٍ أدقّ، فإنّ الآلية المعرفية لهذا النمط من الاستعارة تقوم على أنّ المخاطب يستوعب تركيب المجال الهدف وبناءه اعتمادًا على استحضار بنية المجال المبدأ، حيث تُنقل الخصائص والعلاقات المنظمة لذلك المجال إلى المجال الآخر.

ويتحقّق هذا الانتقال عبر ما يُعرف بالخرائط المعرفية (mapping)، وهي شبكة من العلاقات المنظّمة التي تُنشئ تقابلاتٍ منهجية بين عناصر المجالين، بحيث يُعاد بناء المجال الهدف في ضوء هذه التقابلات، فيغدو أكثر وضوحًا وقابليّةً للإدراك. ومن ثمّ، فإنّ وظيفة مجال المبدأ لا تقتصر على الإيضاح الجزئي، بل تمتدّ إلى تشكيل الإطار البنيوي والمعرفي الذي يُفهم ضمنه مجال المقصد فهماً منسجماً ومتكاملاً^(٢)، ولتوضيح ذلك بالمثال، نقول: «الدنيا تجارة»؛ ففي هذا التعبير يتمّ بيان تركيب وبناء مفهوم «الدنيا» - وهو مفهومٌ قد يبدو مجردًا

(١) ينظر: الاستعارات المفهومية وفضاءات القرآن، علي رضا قائمي نيا، ١٢٨.

(٢) p22، CONCEPTUAL METAPHORS Ismail Perdwady

أو غير محدّد المعالم لدى المخاطَب - من خلال استحضار بنية «التجارة» بوصفها مجال المبدأ المعروف والمحسوس.

وبناءً على هذه العملية، يُسقطُ الذهن خصائص مجال المبدأ على مجال المقصد، فيفهم المخاطَب أنّ الدنيا تقوم على نوع من التعامل والتبادل، وأنّ فيها ربحاً وخسارة، وسعيًا ومخاطرة، وسائر الخصائص التي تُدرك في مجال التجارة. وبهذا، تتجلى معالم المفهوم المجرد عبر شبكة من الخرائط المعرفية التي تربط بين المجالين، فتُكسب «الدنيا» بنية إدراكية أكثر وضوحًا وتنظيمًا.

المطلب الثاني: الاستعارة الوجودية

يستعمل هذا النوع من الاستعارة لبيان وإبراز وجود الاحاسيس والفعاليات اليومية والأفكار، عندما نبينها نستطيع الارجاع اليها وتصنيفها وجعلها ذات كمية وتجسيدها، فنقول: (نحن نسعى للإصلاح) هنا جعلنا الإصلاح موجوداً يُسعى إليه أو نقول (لا أستطيع اجتناب التطور) فالتطور هنا موجود لا نستطيع الابتعاد عنه، اكثر هذه التعابير أساسية للغة والتفكير ونحن لانتبه اليها بعنوان كونها عناصر استعارية يُستخدم هذا النمط من الاستعارة لإبراز الأحاسيس والأنشطة اليومية والأفكار، وذلك عبر تحويلها إلى كيانات يمكن الإشارة إليها والتعامل معها ذهنيًا؛ فبمجرد تمثيلها على هذا النحو، يصبح بالإمكان إرجاعها وتصنيفها، بل وإضفاء نوعٍ من الكمّ والتجسيد عليها.

فعلى سبيل المثال، عندما نقول: «نحن نسعى إلى الإصلاح»، نكون قد صوّرنا «الإصلاح» كأنه كيانٌ موجودٌ يُتوجّه نحوه بالسعي. وكذلك في قولنا: «لا أستطيع اجتناب التطور»، حيث يُفهم «التطور» بوصفه أمرًا قائمًا لا يمكن الابتعاد عنه.

وتُعَدّ هذه التعابير من البنى الأساسية في اللغة والتفكير، غير أنّها لكثرة شيوعها تمرّ دون التفاتٍ إلى طابعها الاستعاري، مع أنّها تقوم في جوهرها على آلية تحويل المفاهيم المجردة إلى موجوداتٍ قابلة للإدراك والتعامل الذهني^(١).

(١) الاستعارات التي نحيا بها، لايكوف وجانسون، ١٧.

المطلب الثالث: الاستعارة الجهتية

يرتبط هذا النمط من الاستعارة ببناء أنساقٍ تصورية تنبثق من الواقع الحسي المحيط بنا، ثم تُنظَّم في صورةٍ منسجمة ضمن إطارٍ معرفي واحد. ويعتمد هذا الانتقال المعرفي على جملةٍ من الجهات الإدراكية المألوفة للإنسان، كالفوقية والتحتية، والمركز والمحيط، بوصفها أنماطاً تنظيمية راسخة في التجربة الحسية^(١).

فعلى سبيل المثال، في قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده»^(٢)، تُستحضر «الفوقية» بوصفها معنىً محسوساً معلوماً، لتكون أداةً في التعبير عن حقيقةٍ مجردة تتمثل في القدرة والهيمنة والتدبير. وبهذا، يجري نقل الدلالة من المجال الحسي إلى المجال المعنوي عبر خريطةٍ معرفية تربط بين الارتفاع المكاني ومفهوم السيطرة والسلطة، فيغدو المعنى المجرد أكثر وضوحاً وقابليةً للإدراك.

المبحث الثاني: التوحيد الذاتي

المطلب الأول: أنواع التوحيد الذاتي

إنَّ اصطلاح التوحيد الذاتي يمكن ان يطلق على معنيين^(٣):

التوحيد الأحدي:

يرجع هذا المعنى إلى أنَّ الله تعالى أحدٌ على نحو الإطلاق، أي إنه وجودٌ محض لا جزء له بوجهٍ من الوجوه، ولا يتطرق إليه أي نوعٍ من أنواع التركيب، لا في الخارج ولا في الذهن. وعلى هذا الأساس، فإنَّ هذا النحو من التوحيد يقتضي نفي كلِّ أشكال الكثرة والتركيب عن ذاته تعالى، فيثبت له البساطة المطلقة والتنزيه التام عن كلِّ ما يلزم التعدّد أو الانقسام.

(١) Ismail Perdwady, CONCEPTUAL METAPHORS, p30.

(٢) سورة الانعام، ١٨.

(٣) انظر: صدر المتألهين، اسرار الآيات، ٦٨؛ جوادي آملي، توحيد در قرآن، ص ٢٠١.



التوحيد الواحدي:

يُراد به أَنَّ الله تعالى واحدٌ أحد، أي إنَّه وجودٌ صرفٌ محض، لا شريك له ولا نظير، ولا يماثله شيءٌ من الموجودات. ويعبّر هذا البُعد من التوحيد الذاتي عن نفى الكثرة الخارجية عن ذاته تعالى؛ إذ لا توجد ذاتٌ إلهية أخرى تقابله أو تشاركه في حقيقته. وعليه، فإنَّ هذا النحو من التوحيد يقتضي نفى التعدّد عن الذات الإلهية نفيّاً تامّاً، فلا يتحقّق في الوجود إلا ذاتٌ إلهية واحدة، متفرّدة في حقيقتها، منزّهة عن أيّ شبه أو مشاركة.

فالله تعالى ليس فقط بسيط وغير مركّب ولا متعدّد، بل ويستحيل ان يكون غير ذلك ^(١).

نلاحظ أنَّ المعنيين المتقدمين للتوحيد الذاتي يرجعان - من حيث الفهم والتحليل - إلى جهة النفي؛ إذ إنَّ كلا القسمين يُفسّر برّد التوحيد إلى نفي الشريك تارةً، ونفي التركيب والجزئية تارةً أخرى. ومن هنا، جرى فهم كثيرٍ من الآيات ضمن هذا الإطار، حتى وإن وردت بصيغة الإثبات.

ففي قوله تعالى: «قل هو الله أحد» ^(٢)، نجد أنَّ «الأحد» وصفٌ إثباتي للذات الإلهية، غير أنَّ المفسّرين عند بيان الأحد وتفسيره غالباً ما يلجأون إلى التعبير بصيغة النفي، فيبرزون معناه من خلال نفي الشريك، ونفي الكثرة، ونفي التركيب، كما سيّضح لاحقاً.

إنَّ التوحيد الذاتي، بكلا قسميه، يدلّ على أَنَّ الله تعالى منزّه عن كلّ تركيبٍ أو جزء، كما أنّه منزّه عن الشريك مطلقاً؛ فالمسألة هنا نازرةٌ إلى حمل هذه الصفات على الذات الإلهية بعد افتراض وجودها، فنقول: إنَّ هذا الوجود لا جزء له، ولا تركيب فيه، ولا شريك له. غير أنَّ هذا البحث يختلف عن أصل مسألة وجود الحقّ تعالى.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أَنَّ القرآن الكريم، في بيانه للمنظومة التوحيدية، لم يُعنَ بإثبات أصل وجود الله تعالى بقدر عنايته ببيان أنواع التوحيد الأخرى؛ وذلك لأنَّ أصل الوجود الإلهي يُعدّ أمراً بديهاً غنياً عن البرهنة، ولا يحتاج العقل الإنساني - في أصل

(١) توحيد در قرآن، انظر: جواد آملی، ٢٠٢٠.

(٢) التوحيد: ١.



تصديقه - إلى إقامة دليلٍ مستقلٍّ عليه. ومن هنا، نجد أن أغلب الآيات تتجه إلى إثبات الصفات الإلهية وتقريرها^(١)، وأن ما يُذكر من براهين إنما هو في حقيقته منبهاتٌ ومذكراتٌ بهذا المعنى^(٢)، لا أدلة تأسيسية بالمعنى الدقيق.

كما يلاحظ أن الأقوال في الملل والنحل قد تنوّعت في مسألة تعدّد الخالق أو الربّ أو المعبود، غير أن القول بتعدّد الواجب بالذات يكاد يكون منفيّاً؛ إذ حتى أصحاب النزعات المادية - كما في قولهم: (وما يهلكنا إلا الدهر)^(٣)، - لا يثبتون أكثر من مبدئٍ واحدٍ في تفسير الوجود. غير أنهم، في مباحث الربوبية والخالقية والعبودية، قد يذهبون إلى تصوّراتٍ تؤول إلى نوعٍ من الشرك، وإن لم يلتزموا صراحةً بتعدّد الواجب بالذات^(٤).

ويمكن الاستدلال على ما تقدّم بقوله تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)^(٥). فالقرآن حكى على لسان الرسل السابقين اعتراضهم على امهم بقولهم (أفي الله شك فاطر السموات والارض).

المطلب الثاني: التحليل الدلالي لآيات التوحيد الذاتي

توجد طائفةٌ من الآيات القرآنية الدالة على التوحيد الذاتي بكلا قسميه: الأحدي والواحدي، وقد وردت هذه الدلالة بصياغاتٍ متعدّدة؛ فبعضها جاء بصيغةٍ إثباتية مباشرة، تُقرّر الوحدانية وتثبتها للذات الإلهية، في حين جاء بعضها الآخر بصيغةٍ تنزيهية، تقوم على نفي جميع أنحاء الكثرة والتقسيم، سواء أكان ذلك تركيباً خارجياً أم وهمياً أم عقلياً، وذلك عبر سلب الصفات التي لا تليق بالحقّ تعالى.

وعليه، فإنّ هذه الآيات - على اختلاف أساليبها - تتكامل في بيان حقيقة التوحيد الذاتي، إذ يجتمع فيها جانب الإثبات وجانب التنزيه، بما يُفضي إلى ترسيخ معنى الوحدة

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ج ١، ص ١٣ و ٣٩٥.

(٢) انظر: الاسفار العقلية، صدر المتألهين، ج ٦، ص ٥.

(٣) سورة الجاثية: ٢٤

(٤) انظر: توحيد در قرآن، جوادي آملي، ٢١١.

(٥) سورة إبراهيم: ١٠

الإلهية في أتم صورها. وسنشير فيما يأتي إلى نماذج من الآيات الدالة على كلا النوعين، مع ملاحظة تنوع صيغها بين الإثبات والتنزيه.

أولاً: التحليل الدلالي لآيات التوحيد الذاتي الأحدي

إنّ هذا النوع من التوحيد - القائم على نفي الأجزاء عن الذات الإلهية - يمكن استفادته من لوازم ظهور طائفة واسعة من الآيات. أمّا الإشارة الصريحة إلى الأحدية الإلهية، فلم ترد إلا في آية واحدة، وهي مطلع سورة الإخلاص، التي ستكون محور البحث في هذا القسم؛ إذ قال تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)^(١) حيث تُبين هذه الآية المباركة التوحيد الذاتي الأحدي بصورة موجبة وإثباتية، وإن كان المفسرون فهموا الأحدية في هذه الآية بوساطة الصياغة التنزيهية أو السلبية؛ والقليل بينها بصورة إيجابية. فقالوا: أحد أي لا يقبل الكثرة لا خارجاً ولا ذهنياً؛ ولذلك لا يقبل العد ولا يدخل في العدد^(٢).

في حين فسره بعض العلماء بتفسير إثباتي، وإن انتهى في معناه إلى معنى سلبي، حيث ي قول: (فوصف الله بأنه أَحَدٌ معناه: أنه منفرد بالحقيقة التي لوحظت في اسمه العلم وهي الإلهية المعروفة، فإذا قيل: الله أَحَدٌ فالمراد أنه منفرد بالإلهية، وإذا قيل: الله واحد، فالمراد أنه واحد لا متعدد فمن دونه ليس بإله. ومآل الوصفين إلى معنى نفي الشريك له تعالى في إلهيته)^(٣). وقالوا أيضاً إنّ (الله أَحَدٌ، أي: المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه والإحاطة بكيفته، فرد بالإلهية، متعال عن صفات خلقه)^(٤).

من المعلوم أنّ هذا النوع من التوحيد، وكذلك الآيات الدالة عليه، يكتنفه إشكالٌ دقيق يتمثل في كيفية تصوّر مفاهيمه، كالأحدية هنا، أو الواحدية فيما سيأتي، بل يمتدّ ذلك إلى عموم مفاهيم التوحيد النظري. إذ يواجه الذهن صعوبة في استيعاب هذه المعاني على نحو

(١) سورة الإخلاص: ١.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ص ٢٠، ص ٣٨٧.

(٣) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج ٣٠، ص ٥٣٧.

(٤) تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، محمد رضا القمي، ج ١٤، ص ٥٠٨.



ينسجم مع الآيات التي تؤكد أنه تعالى «ليس كمثله شيء»^(١)، وفي الوقت نفسه تُثبت له أوصافاً كالأحادية وغيرها من الصفات.

ومن هنا تنشأ الحاجة إلى مقارنة تفسيرية دقيقة، تراعي هذا التوازن بين التنزيه المطلق من جهة، وإثبات الصفات من جهة أخرى، بحيث لا يؤدي الإثبات إلى التشبيه، ولا يُفضي التنزيه إلى التعطيل.

وانطلاقاً من مباني وأسس نظرية الاستعارة المفهومية، يمكن الإشارة إلى جملة من النكات الدقيقة في قوله تعالى (قل هو الله أحد)، بما يُسهم في معالجة مفهوم الأحادية والاقتراب من فهمه ضمن حدود الإمكان المعرفي.

فنقول: إن هذه الآية تشتمل على لفظة مفتاحية ذات دور محوري، يتوقف عليها فهم باقي مفاد الآية، وهي كلمة «الأحد»، والتي شكّلت محوراً لاختلاف المفسرين وتباين آرائهم في تحديد معناها وبيان دلالاتها.

تتضمن الآية استعارةً مفهوميةً بنويّة، يقوم أحد ركنيها على مفهوم «الأحد»، بينما يتمثل الركن الآخر في الحق تعالى. وقد تجلّت هذه الاستعارة في قوله: (الله أحد)، حيث انطلق التعبير من مفهوم «الأحد» بوصفه المصدر، للوصول إلى الهدف وهو (الله) تعالى، بقصد تحصيل معرفة ما عن الذات الإلهية، وذلك عبر الخطاطات أو العلاقات الوجودية الرابطة بين المصدر والهدف.

ونحن نعتقد أن مثل هذه الاستعارات لا يمكن أن تفضي إلى معرفة الله تعالى على وجه الحقيقة التامة، وإنما تمنحنا قدراً من المعرفة المستندة إلى الخصائص الكامنة في لفظ المصدر (الأحد). وقد فسّر الإمام الباقر (عليه السلام) هذا المفهوم بأدق تفسير وأوضح بيان؛ إذ قال (عليه السلام) في سياق تفسيره للآية - مستفتحاً ببيان معنى «الأحد» على نحو مستقل -: إن «الأحد» بمعنى (الْفَرْدُ الْمُتَعَرِّدُ)، وهو المعنى العام لهذه اللفظة. ثم أضاف (عليه السلام) توضيحاً لعبارة (الله أحد)، فقال: (أَيُّ الْمُعْبُودِ الَّذِي يَأْلَهُ الْخَلْقُ عَنْ إِدْرَاكِهِ

وَالْإِحَاطَةَ بِكَيْفِيَّتِهِ، فَرَدُّ بِإِهْيَئِهِ، مُتَعَالٍ عَنْ صِفَاتِ خَلْقِهِ^(١).

نلاحظ أنَّ الإمام (عليه السلام) قد فسّر «الأحد» بصياغةٍ إيجابية، إذ قال: هو المعبود الذي يأله الخلق، أي يتحيّرون في إدراكه والإحاطة بكيفيّته. وهذه مفاهيم معروفة لدينا ومتصوّرة بحدودها، وقد اعتمد الإمام على توظيف مفاهيم واضحة تحمل طابعاً إيجابياً في التعامل مع الآية، بما يسهم في تأسيس وبناء مفهوم «الأحد» في أذهان الناس.

وعليه، فإنّ ما ذكره الإمام (عليه السلام) من حيثيّات لا يخرج عن كونه أموراً إيجابية منسجمة مع بناء هذا المفهوم. نعم، يترتب على ذلك لازمٌ، وهو أنّه غير مركّب من جزءٍ خارجي ولا ذهني. ومن هنا، فإنّ تفسير بعض الأعلام، كالعلامة الطباطبائي^(٢)، لم يكن تفسيراً مباشراً، بل جاء من خلال لازم المعنى.

ومن المعلوم أنَّ التفسير إذا أمكن أن يكون بالدلالة المركزية كان أولى من حمله على الدلالة الهامشية. يضاف إلى ذلك أنّه، وبناءً على أصالة التعابير، فإنّ «الأحد» تعبير إيجابي يفهم ضمن حدوده هو، لا من خلال حدود غيره السلبية، الأمر الذي يعزّز التفسير الإيجابي المتقدّم لهذه الآية.

تقدم أنّ وصف الله تعالى بـ«الأحد» لم يرد بصيغةٍ ثبوتيةٍ إلا في هذه الآية المباركة، وهو ما يمكن اعتباره استعارةً كبرى، أو ما يُعرف بالاستعارة المركّبة، التي تندرج تحتها مجموعة من الاستعارات الأولية المتعدّدة، والتي يمكن تتبعها في آياتٍ أخرى.

وبعبارةٍ أخرى، نجد أنّ هناك استعاراتٍ تعود في أصلها إلى هذه الاستعارة الكبرى، لتشكّل بمجموعها منظومةً دلاليةً تعبّر عن التوحيد الذاتي الأحدي؛ أي نجد هناك استعارات ترجع في أصلها إلى هذه الاستعارة، وهذه في مجموعها تشكّل منظومة تعبر عن التوحيد الذاتي الأحدي.

(١) انظر: البرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني، ج ٥، ص ٨٠٣.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ج ٢٠، ص ٢٢٢.



ثانياً: التحليل الدلالي لآيات التوحيد الذاتي الواحدي

وردت في القرآن الكريم آياتٌ عديدة وصياغاتٌ مفاهيمية متنوعة تُبين هذا النمط من التوحيد؛ فتارةً تأتي بصيغة إثباتية تدلّ على أنّه تعالى واحد، وتارةً أخرى بصيغة تنزيهية تُقرّر أنّه الواحد الذي لا إله إلا هو سبحانه. ويقوم هذا النوع من التوحيد على مفهوم محوري هو «الوحدة»، الذي يُعدّ أساساً مهماً في فهم التوحيد في القرآن الكريم؛ ومن هنا فإنّ التوجّه إلى هذا المفهوم يُمثّل عاملاً رئيساً في تفسير كثيرٍ من الآيات التوحيدية تفسيراً صحيحاً، لا سيّما وأنّها من موارد الخلاف بين الاتجاهات والمذاهب المختلفة.

ويُضاف إلى ذلك أنّ فهم هذا المفهوم لم يكن واضحاً تفصيلاً في المراحل الأولى من الاسلام، بل طُرِح التساؤل عنه في مرحلة متأخرة من نزول القرآن؛ إذ سأل أعرابيٌّ أمير المؤمنين (عليه السلام) عن معنى الوحدة، وهو ما يكشف عن عدم تبلور هذا المفهوم بصورة دقيقة آنذاك، إذ لو كان واضحاً لما وقع السؤال عنه والتفصيل من الامام (عليه السلام). وقد تولّى الإمام (عليه السلام) بيان معنى الوحدة وأقسامها، مميّزاً بين الصحيح منها وغير الصحيح وما يجوز وصف الحق تعالى به وما لا يجوز، فإنّ (أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين! أنقول: إن الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه قالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب؟! فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): دعوه، فإن الذي يريد الأعرابي هو الذي نريده من القوم! ثم قال: يا أعرابي! إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه: فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال: إنه ثالث ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه، لأنه تشبيه، وجل ربنا عن ذلك وتعالى. وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه: فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا، وقول القائل: إنه عز وجل

أحدي المعنى، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عزوجل^(١)، كما وردت رواياتٌ أخرى في هذا السياق، إمّا لشرحها أو لنفي بعض المعاني المتوهّمة وغير المرادة^(٢). وبذلك يتّضح أنّ مفهوم الوحدة، بجميع أنواعه وتفصيلاته، لم يكن بيّنًا لدى الجميع.

وأما المفسّرون، فقد اختلفوا بدورهم في تحديد مفهوم الوحدة كما ورد في الآيات القرآنية المتعدّدة، بل إنّ التعبير (الله واحد) تكرّر في مواضع كثيرة بصيغٍ وسياقات مختلفة، ممّا جعله من أبرز مباحث التوحيد الذاتي النظري.

وعليه، فإنّ الإشكاليّة الأساس تتمثّل في: كيف يمكن تفسير مفهوم الوحدة والتوحيد الواحدي الوارد في هذه الآيات الكثيرة، في ضوء الاستعارات المفهوميّة حتى تتّضح الآيات التي تشير إليه.

إنّ وصف الله تعالى بأنّه «واحد» يُمثّل استعارةً مفهوميّةً بنيويّةً؛ إذ إنّ القرآن الكريم وصف الحقّ تعالى -وهو المجرّد المحض والغيب المطلق- بهذا التعبير. وعليه، فإنّ المنطلق أو المصدر الذي نعتمد عليه في فهم الحقّ تعالى من جهةٍ معيّنة هو مفهوم «الواحد». ولا بدّ أن يكون هذا المصدر معلومًا لدينا من حيث جهةٍ ظاهرة غير خفيّة، قصدتها القرآن الكريم وركّز عليها، بحيث تكون هذه الجهة كاشفةً بنحوٍ ما، أو حاكيةً بدرجةٍ معيّنة عن الحقّ تعالى.

ومن المعلوم أنّ لمفهوم «الوحدة» خصائص متعدّدة وجوانب مختلفة راسخة في أذهاننا، ندركها من خلال تجاربنا الحيّاتيّة. وهذه الدلالات الهامشيّة للمفهوم قد يكون بعضها مرادًا في بعض الآيات دون غيرها، وهو ما يفسّر تنوّع التعاير والسياقات القرآنيّة في وصف الله تعالى؛ فتارةً يُوصف بأنّه «واحد»، وأخرى بـ«واحد لا إله إلا هو»، وثالثةً يأتي التعبير بصيغة التنزيه كـ«سبحانه»، وغير ذلك من الأساليب التي سيّضح وجهها عند التأمّل في

(١) انظر: الخصال، الصدوق، ج، ح ١، ٢ باب الواحد.

(٢) انظر: نهج البلاغة، خ ١٥٨.



الآيات الواردة في هذا السياق.

وعليه، فإن الخطوة الأولى تقتضي الالتفات إلى مفهوم «الوحدة» وبيانه. ونجد أن المفسرين قد اتجهوا إلى الاستعانة بالتعريفات والمفاهيم الفلسفية أو العرفانية أو الكلامية لتوضيح هذا المفهوم وتقسيمه. غير أن الأنسب هو الرجوع إلى كتب اللغة؛ للوقوف على هذا المعنى كما كان مرتكزاً في ذهن العربي، ثم النظر في كيفية توظيفه في الاستعمال القرآني.

قالوا الواحد: (أنه لا ثاني له؛ فلذلك لا يقال في الثنية واحدان كما يقال رجل ورجلان ولكن قالوا اثنان حين أرادوا أن كل واحد منهما ثان للآخر، و الواحد فاعل من وحد يحد وهو واحد مثل وعد يعد وهو واحد و الواحد هو الذي لا ينقسم في وهم ولا وجود، وأصله الانفراد في الذات على ما ذكرنا، وقال صاحب العين: الواحد أول العدد، وحد الاثنين ما يبين أحدهما عن صاحبه بذكر أو عقد فيكون ثانيا له يعطفه عليه ويكون الأحد أولاً له ولا يقال إن الله ثاني اثنين ولا ثالث ثلاثة لأن ذلك يوجب المشاركة في أمر تفرد به فقوله تعالى (ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ) معناه أنه ثاني اثنين في التناصر وقال تعالى ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(١) لانهم أوجبوا مشاركته فيما ينفرد به من القدم والاهية فأما قوله تعالى (إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ) فمعناه أنه يشاهدهم كما تقول للغلام اذهب حيث شئت فأنا معك تريد أن خبره لا يخفى عليك^(٢). وقالوا (الواو والحاء والdal): أصل واحد يدل على الانفراد. من ذلك الوَحْدَة. وهو واحدٌ قبيلته، إذا لم يكن فيهم^(٣).

وذكر صاحب لسان العرب: (وَالْوَحْدُ اسْمٌ بُنِيَ لِمُقْتَتَحِ الْعَدَدِ، تَقُولُ جَاءَنِي وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ، وَلَا تَقُولُ جَاءَنِي أَحَدٌ؛ فَالْوَحْدُ مُنْفَرِدٌ بِالذَّاتِ فِي عَدَمِ الْمُثَلِّ وَالنَّظِيرِ، وَالْأَحَدُ مُنْفَرِدٌ بِالْمَعْنَى؛ وَقِيلَ: الْوَاحِدُ هُوَ الَّذِي لَا يَتَجَزَأُ وَلَا يُشْنَى وَلَا يَقْبَلُ الْإِنْفِسَامَ وَلَا نَظِيرَ لَهُ وَلَا مِثْلَ وَلَا يَجْمَعُ هَذَيْنِ الْوَصْفَيْنِ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ؛ وَقَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى الْوَاحِدُ، قَالَ: هُوَ الْفَرْدُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَحْدَهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ آخَرٌ)^(٣).

(١) الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، ص ١٣٤.

(٢) معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس، ج ٦، ص ٩٠.

(٣) لسان العرب، محمد ابن منظور، ج ٣، ص ٤٥١.

يُفهم ممّا تقدّم من المعاني اللغوية أنّ لفظ «الواحد» يُستعمل على نحوين رئيسيين: فتارةً يُراد به مبدأ الأعداد، وأخرى يُقصد به ما لا يتجزأ ولا يتشّى ولا يقبل الانقسام، ولا نظير له ولا مثيل. والذي يعبّر المراد من هذين المعنيين في الكلام هو السياق، وفضاء الآية، وما ينضمّ إليهما من القرائن النقلية والعقلية. فعندما نعلم أنّ الله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ وأنّه يخلق ولا يُخلق، يتّضح أنّ معنى «الوحدة» هنا لا يمكن أن يكون مبدأ الأعداد؛ لعدم لياقته بذاته تعالى، بل يتعيّن المعنى الثاني، وهو ما حدده أمير المؤمنين (عليه السلام) في بيانه لمعنى الوحدة.

ومن هنا، فإنّ بيان مفهوم الوحدة يقتضي الرجوع إلى الاستعمال القرآني، بوصفه المرجع الأساس في تحديد المعنى المقصود، مع الاستعانة بالقرائن العقلية والنقلية. ومن جهة أخرى، نلاحظ أنّ معاني الوحدة منبثقة من تجاربنا؛ فالأعداد أمرٌ واضح، ومبدؤها «الواحد» الذي إذا أُضيف إليه مثله تكونت قيمة عددية جديدة. وكذلك المعنى الآخر، وهو أنّ الواحد لا يتجزأ ولا يتشّى ولا يقبل الانقسام، وهو أيضًا من المعاني الواضحة المتصورة.

وبذلك، يصبح مفهوم «الوحدة» واضح المعالم لدى المتأمل في الدلالات القرآنية. وأمّا ما ورد من تساؤلاتٍ لدى البعض -كما في سؤال الأعرابي للإمام- فإنّ منشأ الاشتباه الناتج عن تعدّد الدلالات اللغوية لهذا المفهوم. وقد جاءت الروايات لرفع هذا الاشتباه، من خلال تفصيل المعنى ونفي ما لا يصحّ نسبته إلى الله تعالى؛ كقولهم: «واحد لا بالعدد»، أو ما ورد عن الإمام علي (عليه السلام) من تقسيم الوحدة إلى أربعة معانٍ، اثنان منها مرادان، واثنان غير مرادين.

وعليه، فإنّ استعارة «الواحد» في حقّ الله تعالى تمثّل إطارًا جامعًا للمعاني الصحيحة المنسجمة مع ذاته المقدّسة قاصداً فيها نفي الأغيار والكثرات عنه تعالى، وهي معانٍ نستقي أصلها من مرتكزاتنا، لكننا نحتاج إلى قرينةٍ لتعيين المراد منها في المقام الإلهي. وهنا يتكفّل السياق القرآني، إلى جانب الآيات الأخرى كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، بتحديد هذا



المعنى وضبطه بما ينسجم مع التنزيه الإلهي.

المبحث الثالث: بعض التطبيقات القرآنية

نذهب صوب التطبيقات القرآنية وسيوضح المعنى جلياً بتحليلنا للآيات التي دلت على هذا النوع من التوحيد، ونرى كيف عمل القرآن على صناعة مفهوم الوحدة.

قال تعالى: ﴿وَالْهَكُّمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾^(١).

(إنّ الوحدة هنا بقرينة الإله يكون لها معنى بمعناها؛ أي إلهية واحدة لا يشاركه فيها أحد، فالوحدة هنا تعني أحديّة الذات أي ذاته لا تتجزأ، وهذا تفسير بما يليق بساحة قدسه تعالى؛ وذلك أن لفظ الواحد بحسب المفاهيم عند هؤلاء المخاطبين لا يدل على أزيد من مفهوم الوحدة العامّة التي تقبل الانطباق على أنواع مختلفة، لا يليق بالله سبحانه إلا بعضها، فهناك وحدة عددية ووحدة نوعية ووحدة جنسية وغير ذلك، فيذهب وهم كل من المخاطبين إلى ما يعتقدونه ويراه من المعنى)^(٢).

ومن خلال ذلك، يتبيّن أنّ العلامة الطباطبائي قد عمد إلى تفسير الوحدة بما ينسجم مع مقام الألوهية، مستنداً إلى قرائن مستفادة من نفس السياق القرآني، لإثبات أنّ المراد ليس أيّاً من تلك الأنحاء المتعارفة من الوحدة، بل معنى أسمى يليق بذاته تعالى، مع رفض التصورات الشائعة في عصر النزول التي قد توهم معاني غير مناسبة.

ولو رجعنا إلى سياق الآية التي ورد فيها وصف الإله بالواحد، لوجدنا أنّها ناظرة بالدرجة الأولى إلى نفي تعدد الآلهة التي كان المشركون يعتقدون بها، كما أنّها بصدد نفي الكثرة وإثبات الوحدانية في مقابل التعدد، دون أن تكون في مقام التحقيق الفلسفي لنوع هذه الوحدة، وهل هي وحدة حقيقية محضة أو غير ذلك. فهذا المستوى من البحث يمكن استظهاره من خلال نفس السياق والقرائن الداخلية للنص القرآني.

وأما إذا انتقلنا إلى التحليل الدلالي المعرفي للآية، في ضوء نظرية الاستعارات المفهومية،

(١) البقرة: ١٦٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ج ١، ص ٣٩٤.

فإنَّنا نلاحظ أنَّ القرآن قد اعتمد على مفهوم راسخ في ذهن الإنساني، وهو مفهوم «الواحد»، ليعبر به عن حقيقة الإله المتعالى عن الإدراك الحسي، بقصد إيصال معنى مخصوص للتوحيد. وعليه، فإنَّ استعمال لفظ «الواحد» هنا يلحظ ما له من حضور ومعروفة في الوعي الإنساني، بما يمكنه من أداء جهة معرفية لا تنهض بها مفاهيم أخرى قاصداً فيه نفي التعدد والتنوع المتوهم للإله واثبات أنَّ الإله واحد لا شبيه لا ولا مثيل.

فالمخاطب يدرك من «الواحد» - بحسب المتفاهم العرفي - معنى «عدم الثاني»، أي نفي الشريك، وأمَّا تعيين أنَّ هذه الوحدة هل هي عددية أو حقيقية أو غير ذلك، فإنَّها يُستفاد من خلال السياق القرآني. ومن هنا، يمكن القول إنَّ الآية مورد البحث تهدف إلى إثبات أنَّ الله تعالى واحد لا غير، أي نفي الكثرة عن الآلهة المفترضة، وإبطال التعدد في مقام الألوهية؛ فالإله واحد وليس متعدداً.

وقد عبّرت الآية عن ذلك بقولها: «لا إله إلا هو»، لتؤكد أنَّ كل ما سواه ليس بإله على الحقيقة، وإنَّ توهم بعض الناس ألوهيته. فهذا هو المحور الذي تسعى الآية إلى تقريره وترسيخه في أذهان المخاطبين، لا البحث في جهة أخرى من معاني الوحدة، كالبساطة وعدم الانقسام أو نفي المثل.

نعم، لا يُنكر ثبوت هذه الأوصاف لله تعالى في نفسها، إلا أنَّ القرينة السياقية تدل على أنَّ الآية ليست بصدد بيانها، بل إنها تتجه إلى تقرير معنى آخر، وهو نفي التعدد في الألوهية، بخلاف ما قد يركّز عليه بعض المفسرين من تحميل الآية دلالات أبعد من مقتضى سياقها.

قال تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (١).

ذكر المفسرون في بيان هذه الآية بأنَّ (يعقوب لم يوص أبناءه بشيء غير التوحيد والتسليم لرب العالمين والذي هو الأساس لبرنامج الأنبياء. من الآية يبدو أن قلقاً ساور يعقوب لدن



أن حضرته الوفاة بشأن مستقبل أبنائه، و عبّر عن قلقه هذه متسائلاً: ما تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي؟ وإنما قال: ما تَعْبُدُونَ... ولم يقل «من تعبدون...» لتلوث البيئة الاجتماعية آنذاك بالشرك والوثنية، أي عبادة الأشياء من دون الله. فأراد يعقوب أن يفهم ما في قرارة نفوس أبنائه من ميول واتجاهات، وبعد أن استمع الجواب اطمأنت نفسه^(١).

حيث تعكس هذه الآية مشهداً عقدياً بالغ الأهمية، يتمثل في حرص نبي الله يعقوب عليه السلام على تثبيت عقيدة التوحيد في لحظاته الأخيرة، حيث بادر إلى سؤال أبنائه عن معبودهم من بعده، وهو سؤال يكشف عن وعي عميق بطبيعة التحديات العقدية في ذلك العصر، ولا سيما شيوع ظاهرة تعدد الآلهة. فجاء جواب الأبناء مؤكداً الالتزام بالتوحيد: ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ... إِلَهًا وَاحِدًا﴾.

ومن الناحية الدلالية، يلفت النظر اختيار التعبير بـ«واحد» دون «أحد»، وهو اختيار يمكن فهمه في ضوء ما يقرره العلامة الطباطبائي في تحليله لمراتب التوحيد، فيرى أن جعل ما انكشف من مراتب التوحيد للأمم السابقة هو التوحيد الواحدي دون التوحيد الإطلاقي والذي انفردت بإثباته الملة الحقّة الاسلاميّة^(٢). وهذا النوع من التوحيد -الواحدي- ينسجم مع طبيعة الإشكال العقدي السائد آنذاك، إذ كان الصراع يدور حول تعدد الآلهة، فكان المقصود الأساس هو نفي الكثرة وإثبات الوجدانية في مقابل الشرك.

وفي ضوء نظرية الاستعارة المفهومية، حيث يُستثمر المجال العددي (الواحد مقابل المتعدد) بوصفه مجاًلاً مصدراً، لإدراك مفهوم التوحيد بوصفه مجاًلاً هدفاً. فالتعبير بـ«واحد» يستحضر خطاطة إدراكية قائمة على «الوحدة في مقابل الكثرة»، حيث تُنقل خصائص «الواحد» - كعدم التعدد - إلى المجال العقدي، للدلالة على نفي الشرك وتعدد الآلهة في الاعتقاد والواقع.

ومن هنا، فإن عدم استعمال «أحد» لا يدل على قصور في مستوى التوحيد، بقدر ما

(١) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، مكارم الشيرازي، ج ١، ص ٣٩٠.

(٢) انظر: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، محمد حسين الطباطبائي، ص ٣٦.

يعكس مناسبة الخطاب لسياقه التاريخي والمعرفي؛ إذ لم يكن التحدي المطروح آنذاك هو إثبات التنزيه الفلسفي الدقيق، بل مواجهة الاعتقاد بتعدد الآلهة. ولذلك جاءت الآيات التي تصف الله تعالى بـ«الواحد» في سياق يركّز على نفي الكثرة والتعدد، بما ينسجم مع الواقع العقدي الذي كان يعيشه الموحدون في تلك المرحلة.

وقال تعالى ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(١).

تأتي هذه الآية في سياق نفيٍ مشددٍ لفكرة اتخاذ الولد، عبر بناءٍ شرطيٍّ يُراد منه بيان استحالة كلٍّ من الشرط والجزاء معاً؛ فافتراض إرادة اتخاذ الولد يُفضي - على مستوى الفرض - إلى الاصطفاء، غير أنّ هذا البناء يُعقّب مباشرة بالتنزيه: ﴿سُبْحَانَهُ﴾، إشارةً إلى بطلان أصل الفرض. ثم يُستأنف البيان بقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، ليدلّ على أن منشأ استحالة هذا الفرض إنما هو كمال الوحدة الإلهية واقترانها بالقَهَّارية المطلقة.

وبالرجوع إلى التحليل العقدي الذي يطرحه العلامة الطباطبائي، فإن وصفه تعالى بـ«الواحد» لا يقتصر على نفي التعدد العددي، بل يمتدّ ليشمل وحدته في الذات، حيث لا نظير له، ووحدته في الصفات، إذ صفاته عين ذاته لا زائدة عليها، ووحدته في الأفعال والشؤون، كالتدبير والخلق والملك. ثم يأتي وصف «القَهَّار» ليُضفي على هذه الوحدة بعداً هيمنياً، حيث يدل على غلبة الوجود الإلهي لكل ما سواه، بحيث لا يستقلّ شيء في ذاته أو صفاته أو آثاره عن الله تعالى، بل الكلّ خاضع له، فقير إليه، قائم به^(٢).

وإذا نُظر إلى الآية في ضوء نظرية الاستعارة المفهومية، أمكن الكشف عن بنية استعارية مركّبة تسهم في بناء هذا المعنى العقدي. فمفهوم «الواحد» يُستمد من المجال العددي (مجال المصدر)، حيث يُفهم الواحد في مقابل الكثرة، ويتم إسقاطه على مجال الهدف وهو «الوحدانية الإلهية»، ضمن خطاطة إدراكية أساسها «الوحدة مقابل التعدد»، بما يفيد نفي

(١) سورة الزمر: ٤

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ج ١٧، ص ٢٣٦.



الشريك والمثيل. غير أن هذا الإسقاط لا يبقى في حدوده العددية البسيطة، بل يتوسّع دلاليًا ليشمل نفى كلّ نحو من أنحاء المشاركة في الذات والصفات والأفعال.

أما وصف «القَهَّار»، فينتهي إلى مجال آخر وهو «الغلبة والهيمنة»، حيث يُفهم القهر بوصفه سيطرة طرف قوي على غيره. وهنا يكون مجال المصدر هو «علاقة الغالب بالمغلوب»، ومجال الهدف هو «الهيمنة الوجودية الإلهية»، وتتمثل الخطاطة الإدراكية في «القوة والسيطرة، حيث يُسَقَط مفهوم القهر على نحو يعبر عن افتقار كلّ موجود إلى الله وعدم استقلاله عنه.

وعند تركيب هذين الوصفين معًا: ﴿الواحد القَهَّار﴾، تتشكّل بنية استعارية مركّبة تفيد أن الوحدة الإلهية ليست مجرد وحدة عددية، بل هي وحدة متعالية ذات طابع قهري وهيمني؛ أي وحدة تقتضي نفى التعدد من جهة، ونفي الاستقلال عن غيره من جهة أخرى. وهذا التركيب يعزّز الفهم بأن كلّ ما سواه تعالى داخل تحت سلطانه، ممتنعٌ عليه أن يكون جزءًا منه أو ولدًا له، لأن القهر المطلق ينافي وجود شريك أو نظير.

وعليه، يمكن القول إن الآية تثبت التوحيد الواحدي بوضوح، من حيث نفى الكثرة والشريك، لكنها في الوقت نفسه تُعْنيهِ وتُعمِّقه بإضافة بُعد القَهَّارية، الذي يجعل هذه الوحدة ليست كأَي وحدة مألوفة، بل وحدة مطلقة مهيمنة لا يشاركها فيها شيء. أما نفى التركيب بالمعنى الدقيق (التوحيد الأحدي)، فليس هو المحور المباشر في هذا السياق، وإن كان يمكن أن يُستفاد التزامًا من إطلاق القَهَّارية وشمولها، إذ إن كلّ ما سواه مقهور داخل في حيز الإمكان والافتقار، وهو ما لا ينسجم مع فرض الأجزاء أو التركيب في الذات الإلهية.

اتضح لنا أنّ بعض الآيات تتحدث عن مفهوم الوحدة، وأنه تعالى ليس واحد بالعدد، وأخرى أصلاً ليست في مقام ذلك، بل فقط في مقام نفى التعدد الذي يعتقد به الآخرين، فلا يُراد من مفهوم الوحدة هي الوحدة العددية، والسياق شاهد على ذلك في كل الموارد والآيات الأخرى.

خاتمة

سعى هذا البحث إلى توظيف نظرية الاستعارة المفهومية في معالجة موضوع التوحيد الذاتي، بوصفه من القضايا المحورية في العلاقة بين الإنسان وخالقه، من خلال تحليل الآيات القرآنية الدالة عليه. وقد تبين أنّ التوحيد الذاتي ينقسم إلى قسمين: التوحيد الأحدي القائم على نفي الأجزاء عن الذات الإلهية، والتوحيد الواحدي القائم على نفي الشريك عنه تعالى. كما أظهر البحث أنّ التعبير القرآني عن التوحيد الأحدي في قوله تعالى: «قل هو الله أحد» يقوم على بنية استعارية تُسند وصفًا معلومًا إلى الذات الإلهية المجردة، بما يكشف عن بُعد معرفي يتجلى عبر الخطاطات بين مجال المبدأ والمقصد. وفي المقابل، تبين أنّ فهم التوحيد الواحدي يعتمد على التحليل الدلالي لمفهوم الوحدة، الذي يرد في سياقات قرآنية متعددة، تتنوع دلالاتها تبعًا للنسيج النصي، ولا يمكن اختزالها في معنى واحد.

وبذلك، خلص البحث - في ضوء الدلالة المعرفية - إلى أنّ هذه المفاهيم يمكن إدراكها إدراكًا استعاريًا ينطلق من التجربة الحسية، عبر ربط المفاهيم المادية بالمفاهيم الإلهية المجردة من خلال خطاطات وجودية منظّمة، الأمر الذي يسهم في تعميق فهم النصّ القرآني ضمن إطار معرفي منضبط.



المصادر والمراجع

١. الخصال، ابن بابويه، محمد بن علي، جماعة المدرسين، الطبعة الأولى، ١٣٦٢هـ-ش.
٢. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، احمد، مكتب الاعلام الاسلامي - قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ. ق.
٣. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ. ق.
٤. تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ابن عاشور، محمد طاهر، مؤسسة التاريخ العربي - لبنان - بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ. ق.
٥. توحيد در قرآن، آملی، جوادی، مركز نشر اسراء، الطبعة التاسعة، قم - إيران، ١٣٩٧هـ-ش.
٦. البرهان في تفسير القرآن، البحراني، هاشم بن سليمان، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية - إيران - قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ. ق.
٧. مفهوم الرحمة الإلهية وفق الاستعارة المفهومية، حسيني، مطهره، نشره ذهن، ١٣٩٥.
٨. التوحيد في القرآن، سرور، إبراهيم، دار الكاتب العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١١ م.
٩. نهج البلاغة (شرح صبحي الصالح)، الشريف الرضي، محمد بن حسين، قم، الطبعة الأولى، الهجرة، ١٤١٤ هـ.
١٠. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، منشورات طليعة النور، الطبعة الخامسة، ١٤٢٥ هـ-ق.

١١. المتألهين، صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، اسرار الآيات، دار الصفوة للطباعة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
١٢. تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، الطباطبائي، محمد حسين، مكتب نشر اثار العلامة الطباطبائي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-ق.
١٣. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، الطباطبائي، محمد حسين، مكتبة فلك، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-ق.
١٤. الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، محمد حسين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - لبنان - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ هـ-ق.
١٥. الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، مكارم شيرازي، ناصر، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) - إيران - قم، چاپ: ١، ١٤٢١ هـ-ق.
١٦. دور الاستعارة المفهومية في المعرفة الدينية (مقال باللغة الفارسية)، قائمي نيا، علي رضا، نشریه قبسات، ١٣٨٨، شماره ٥٤، ص ١٦٠-١٨٦.
١٧. مطالعة الانساق المعرفية للزمان في النص القرآني وفق نظرية الاستعارة المفهومية (مقال باللغة الفارسية)، قائمي، مرتضى، مجله الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها، ٢٠١٩، (ص ١٢٣-١٤٤).
١٨. تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، القمي المشهدي، محمد بن محمدرضا، وزارة الارشاد والثقافة الاسلامية - إيران - طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٨ هـ-ش.
١٩. الإستعارات التي نَحْيَا بها، ليكوف، جورج؛ جونسون، مارك، ترجمة عبد المجيد جحفة، المغرب العربي، دار توبقال للنشر.

