

هرمنيوطيقا القرآن والسنة

د. الشيخ محمد مجتهد الشبستري

ترجمة

أحمد القبانجي

هوية الكتاب

اسم الكتاب: هرمنيوطيقا القرآن والسنة
المؤلف: د. محمد مجتهد الشبستري
ترجمة: أحمد القبانجي

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل

هذا الكتاب يهدف لبيان هذه الحقيقة، وهي المفسرين للوحي الإسلامي ينطلقون في تفسيرهم للقرآن والسنة على أساس القبليات والتوقعات والمسبقات الذهنية لهم، ومن هذه الجهة سمينا هذا الكتاب بـ «هرمنيوطيقا القرآن والسنة»، وليست المسألة في هذا الكتاب أنّ أيّاً من المفسرين أو الفقهاء طرحوا تفسيراً صحيحاً أو فتوى صحيحة، وأياً منهم سلك طريق الخطأ، فالحكم في صحة وعدم صحة التفاسير والفتاوى موضوع آخر، يرتبط بعلم التفسير وعلم الفقه، ومقصودنا في هذا الكتاب البحث فقط عن كيفية وآلية «عمل» التفسير والاجتهاد الفقهي المقدم منطقياً على الحكم على المضامين.

والسائد في محافظتنا العلمية والدينية، إمكانية بل لزوم أن يتحرك المفسر في عملية تفسير القرآن والسنة بذهنية فارغة من أي شكل من أشكال القبليات والتوقعات، فأنصار هذه المقولة يرون أنّ عملية التفسير غير ممكنة بدون أن يفرغ المفسر ذهنه من هذه القبليات والمقبولات الذهنية، بل يرون أنّ شرط خلوص المعنى وحفظ سلامة التفسير يكمن بهذه المقولة، وهذا النمط من التفكير أدى إلى اغفال جميع أشكال القبليات الذهنية والتوقعات الخاصة لفهم النصوص الدينية في عملية التفسير أو الافتاء للمفسر والفقهاء، وهيمنت هذه الفكرة على الأذهان، وهي أنّ عملية التفسير والاجتهاد يجب أن تقوم على أساس المباني والبحوث الواردة في علم اللغة وأصول الفقه، ولا دور للعلوم والمعارف البشرية في عملية التفسير أو الاجتهاد الفقهي.

وهذا التصور الخاطيء أدى إلى هذه النتيجة، وهي أن العامل الرئيس لاختلاف الآراء والفتاوى، والذي يمتد بجذوره إلى الاختلاف في القبليات والتوقعات، بقي خفياً عن الأنظار، وتمّ التركيز في هذا الباب فقط على العامل من الدرجة الثانية، يعني الاختلاف في البحوث والمباني في علم الأصول، وفي القرنين الأخيرين تحرك بعض علماء الأصول المتعمقين على صعيد تجديد وتعميق البحوث والمباني لعلم الأصول، ولكن تمّ إغفال وجود علاقة بين علم الفقه والأصول مع سائر العلوم الأخرى، وبالتالي لم يسأط الضوء عليها ودراستها، وفي هذا الجو الفكري وعندما يتحرّك العلماء على مستوى دراسة نظرية أو فتوى فقهية لأحد علماء الدين فإنهم يتحرّكون على صعيد نقد المباني الأصولية لهذه النظرية أو الفتوى وكيفية الاستدلال عليها، ولا أحد يلتفت إلى المباني الفلسفية، والكلامية، والانثربولوجية، والسوسيولوجية، والسيكولوجية و... الخ، فيما تمثّل من قبليات وتوقعات في ذهن المفسّر والفقهاء فيما يتصل بعملية الاجتهاد والتفسير للقرآن والسنة، والتي تمنح المفسّر أو الفقيه اتجاههاً خاصاً في عمله التفسيري والفقهي وبالتالي لم يتمّ بحثها ودراستها من موقع النقد والتمحيص.

وقد سعينا في هذا الكتاب، ولغرض التخلص من هذه الغفلة الخطيرة، والتي تسببت في خسارة علمية وعملية كبيرة في حياة المسلمين، أن نخطو خطوة صغيرة في هذا المجال، وهذا الكتاب يهدف إلى تسليط الضوء على هذه الحقيقة، والقسم الأكبر من مواضيع هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من التأمّلات والنظرات لكاتب هذه السطور عن كيفية تشكّل الفكر الإسلامي، وهذه المجموعة نشرت كمقالات أو محاضرات أو مقابلات في الصحف والمطبوعات العلمية والثقافية منذ عشر سنوات ولحدّ الآن، وقسم من مواضيع هذا الكتاب تمثّل دروساً لطلبة الفلسفة والكلام الإسلامي في كلية الإلهيات في جامعة طهران ولمرحلة الماجستير، وموضوع هذه البحوث والدراسات تشير إلى ارتباط آراء والفتاوى المفسرين والفقهاء بالقبليات الذهنية للمفسرين والفقهاء وتوقعاتهم من النص.

ونهدف بطرح هذه البحوث وبآلية المنهجية التحليلية، إثبات هذه الحقيقة، وهي أن عملية التفسير والاجتهاد لعلماء الإسلام تخضع لأصل

كَلِيّ في علم الهرمنيوطيقا، أي «ابتناء التفسير وفهم النصوص على القبليات والمسبقات الفكرية للمفسّر» ولا استثناء في هذه المسألة، ثمّ نروم إلفات نظر علماء الدين إلى هذه المسألة المهمّة جدّاً، وهي أنّ تنقيح تلك المقبولات والمسبقات الذهنية وتوقعات المفسّرين والفقهاء في كل عصر يعدّ شرطاً أساسياً لأي تفسير وافناء مقبول، ولا يتيسر أي تكامل في هذا المعترك بدون إعادة النظر في هذه المقبولات والمسبقات الذهنية، ولا يمكن أن يتخلص العالم الإسلامي من المآزق العملية والتعقيدات النظرية التي خلقتها الحداثة إلّا من خلال إعادة النظر في هذه القبليات واجراء عملية التنقيح والغربلة في هذه المرتكزات.

المقالة الأولى لهذا الكتاب «معطيات فهم النص» تمثّل مفتاحاً لفهم مواضيع هذا الكتاب، ففي هذه المقالة طرحنا عدّة مواضيع أساسية فيما يتّصل بفهم وتفسير النصوص في هذا العصر وباختصار شديد، ومن خلال الاستناد إلى آراء ونظريات بعض علماء الهرمنيوطيقا، ويعتمد فهم مواضيع هذا الكتاب بشكل أساس على فهم القراء الكرام للمقالة الأولى وبشكل دقيق.

وينقسم بحوث الكتاب إلى قسمين: القسم الأوّل يرتبط بدراسة دور وتأثير القبليات الذهنية وتوقعات المفسّرين في عملية تفسير النصوص الوحيانية، والقسم الثاني: يتضمّن مواضيع تتصلّ بنقد وإصلاح الفكر الديني وإعادة انتاجه، وموضوعات كلا القسمين من هذا الكتاب تشكّل المسائل الأساسية لعملية فهم كيفية تفسير الوحي، وقد ألحقنا في آخر هذا الكتاب ملحقين يرتبطان بموضوعات هذا الكتاب، وأتقدّم بالشكر لصديقي الفاضل السيد حسين پايا مدير مركز انتشارات (طرح نو) الذي تولّى طبع ونشر هذا الكتاب.

محمد مجتهد الشبستري

طهران - ١٩٩٦ م

القسم الأول

القبليّات، والتوقعات، لمفسّري الوحي

معطيات فهم النصوص

إنّ الفهم هو نوع من المعرفة، وقراءة نصّ معيّن أو سماع خطاب يختلف عن فهمه، فربّما يسمع شخص كلاماً معيّناً أو يقرأ نصّاً، ولكنّه لا يفهمه، وبعد مواجهة الإنسان لنصّ أو كلام معيّن يمكنه أن يتخذ موقفين منه، الموقف الأوّل: تبين (تعليّل) ذلك النصّ أو الكلام بوصفه ظاهرة، وفي منهج التبيين يتمّ توضيح نوع إرتباط الظاهرة مع «القواعد المتربطة بها»، الناشئة منها، ويتبيّن كيف تحدث هذه الظاهرة.

الموقف الآخر، تفسير النصّ أو الكلام وفهمه من خلال عملية تفسير النصّ أو الكلام من موقع الشفافية بحيث يتجلّى معنى ذلك النصّ أو الكلام، وهذا التفسير يبتني على هذه القبليّة، وهي أنّ قراءة النصّ أو سماع الكلام، رغم أنّه يملك مدلولات واضحة ومعان جلية للكلمات والعبارات، ولكنّه لا يبيّن مضمون النصّ أو الكلام المخفي في مطاويه وثناياه، وهذا الأمر الخفي لا يمكن استجلاءه وتوضيحه إلاّ من خلال التفسير.

إنّ بحث موضوع «الفهم» والذي يعتبر نمطاً من المعرفة المنهجية والتنظيرية، بدأ من القرن التاسع عشر، فالى ذلك الوقت كان العلماء يتحدّثون عن قواعد التفسير للنصوص الدينيّة والفلسفية والفنية والحقوقية، وثمّة بحوث ومقولات عديدة في هذا المجال، وهذه القواعد عبارة عن لزوم التعرّف على لسان النصّ والقواعد الدستورية له، ولزوم التدقيق في كيفية استخدام المفردات والمصطلحات التي يستخدمها مؤلف النصّ ولزوم التأمل والتدقيق في أسلوب استخدامها في كل مقطع من النصّ،

وكذلك يحتمل لزوم الالتفات إلى الموقع الذي يتّخذه مؤلف النص حين صناعة النص، ولم تتوفّر لحدّ ذلك الوقت دراسة دقيقة ومتعمقة في هذا الموضوع، وأي: ما هو «الفهم»، بوصفه معرفة مستقلة في مقابل المعرفة التبیینية؟ ومضافاً إلى الفلسفة الاستعلائية لـ «كانت» التي كان لها دور مهم في ظهور هذه الدراسات، فإنّ دراسات متعمقة ظهرت في موضوع الألسنيات ومدلول الكلمات، وتبيّن شيئاً فشيئاً كما أنّ اللغة عبارة عن ظاهرة تاريخية تملك شروط وإمكانات «البيان»، وكونها تاريخية ومتحوّلة، فإنّ الفهم أيضاً يعتبر مسألة تاريخية ويملك شروطاً وإمكانات متغيّرة ومتحرّكة، وما يتبيّن في أفق تاريخي من الفهم «التجربة البشرية لموقع معيّن من الزمان والمكان» يحتاج لفهمه في أفق تاريخي آخر إلى نمط من «الترجمة المضمونية» و«البيان الجديد»، وتبيّن أيضاً عدم كفاية فهم عدّة قواعد لإدراك مسألة فهم النصوص، وهذا يستدعي أن يخضع الفهم، بوصفه نمطاً من المعرفة، إلى مزيد من البحث والدراسة الدقيقة، بحيث يتمّ الكشف عن المعرفة من الدرجة الأولى من خلال المعرفة من الدرجة الثانية.

ومن جهة أخرى يمكن القول إنّ غفلة القدماء عن المباني والقبليّات لـ «فهم النصوص» وما يقع في مجاري الفهم، كان يتّصل بهذه الحقيقة، وهي أنّ الأفق التاريخي لمؤلف النصوص لا يختلف كثيراً عن الأفق التاريخي لمفسّري هذه النصوص، وبما أنّ التجارب والكلمات المستخدمة كانت مشتركة وقريبة الأفق فلم يكن من الضروري القيام بترجمة مضمونية للنصوص من أفق تاريخي معيّن إلى أفق تاريخي آخر، وكذلك يمكن القول إنّ اختلاف الأفق التاريخي بين صانع النصوص وبين المفسّرين له كانت إلى درجة من القلّة والضعف بحيث إنّ الفاصلة التاريخية الموجودة بين مؤلف النص والمفسّرين له لم تكن واضحة، وفي هذا الموقع فإنّ المفسّرين عندما يواجهون النصوص التي يراد تفسيرها لا يشعرون بوجود غموض وإبهام في تلكم النصوص، إذ يتبيّن لهم ما خفي من النص بأدنى التفات.

بيد أنّ هذه الحالة تغيّرت في القرون المتأخرة بعد أن فتحت آفاق معرفية جديدة للمجتمعات الغربية، فكانت النصوص الفلسفية والدينيّة والفنيّة في القرون الوسطى وما قبلها غارقة في مطاوي الإبهام

والغموض للشعوب الغربية التي عاشت عصر النهضة وبأفق تاريخي جديد، وبذلك تبين وجود تفاوت في الأفق التاريخي بين العصر الجديد والعصور السابقة، وهذه الحالة أدت إلى ظهور دراسات وتأمّلات معقدة ودقيقة في مجال تفسير وفهم النصوص القديمة، وهذه الدراسات تسببت في تسليط الضوء بشكل كامل ومستقل على مسألة التفسير وفهم النصوص بوصفها نمطاً خاصاً من المعرفة، إنّ الفهم يتعلّق بمعرفة مستقلة، وبذلك ظهر علم المعرفة، وهذه الدراسات أفرزت بحوثاً عميقة فيما يتصل بمسألة الفهم وأنتجت تدريجياً ما سمى اليوم بالهرمنيوطيقا الفلسفية.

فهم النص يتوقف على تفسيره

إنّ معنى كلّ نصّ يعتبر حقيقةً خفيةً ينبغي استجلاؤها وكشفها بواسطة التفسير، ودلالة النص على المعنى يحصل من خلال عملية التفسير، وفي الواقع أنّ النص يتحدّث وينطق بواسطة التفسير ويكشف عمّا في داخله، وصحيح أنّ دلالة النص على المعنى يرتبط بالآلية قواعد الدلالة «Semantik» ولكن تلك العملية التي تصنع الدلالة وتنتج الثمرة هي عمل التفسير الناشيء من عمل المفسّر، فقواعد الدلالة ترتبط باللسان واللغة، ولكن التفسير يرتبط بفهم النص، ومن خلاله تؤثر الدلالة، فلو لم يتحقق تفسير للنص فلا يستطيع أي نص إظهار معناه والكشف عمّا بداخله، وبالتالي لا أحد يستطيع فهم أي معنى من النص بدون تفسير، بل لا يمكن فهم أي كلام وسلوك عاديين للأخرين بدون تفسير، وما يحدث من سوء الفهم في المكالمات ناشيء من خطأ في تفسيرها، ونحن في مقام فهم كلمات الآخرين، نضع في الواقع كلّ كلام في موقعه المناسب الذي ينسجم مع ذلك الكلام، وبهذا النحو نقوم بعملية التفسير، فيكون فهم كلام الآخرين عبارة عن فهم لحياتهم، وتفسير كلامهم هو تفسير لحياتهم، وعندما لا نجد حسب الفرض أي اختلاف في فهم معنى «نص معيّن» فإنّ هذا الموضوع لا يعود إلى دلالة النص نفسه على المعنى وعدم الحاجة للتفسير، بل بسبب أنّ جميع الأفراد يفسّرون هذا الكلام بنحو واحد.

التفسير ينشأ من رؤية نقدية
إن تفسير النص، ولغرض فهمه، يعتمد على ثلاث رؤى نقدية:
١. أنّ الفهم الصحيح للنص ممكن فقط بتفسيره.
٢. يمكن تقديم تفاسير متعددة لكلّ نص، ولكلّ نص وجودات متعددة، وأنّ فهم معنى النص ليست بمسألة بديهية.
٣. يجب تشخيص المعنى الصحيح للنص واختياره وتقديم معنى معقول له وطرح التفاسير غير الصحيحة والمعاني غير المناسبة.
إنّ الاعتقاد بحاجة النص للتفسير يركز على رؤيتين انتقائيتين:
الأولى، أنّ المتن نفسه يختلف عن معناه، وأنّ المعنى لا يكون جلياً وواضحاً، والأخرى: أنّ المعنى لا يمكنه الانفصال عن النص ولا يكون أجنياً عنه، وأنّ المتن يمثل فقط أساساً للمعنى مورد النظر، وهاتان الرؤيتان تمنعان التوقف على أفق النص من جهة، وكذلك تكشفان عن سداجة مقولة أنّ المعنى يمكن استخلاصه من النص بدون تفسير وبمجرد الاقتباس العقلي من جهة أخرى.
أمّا رؤية النص بعدة أوجه وعدم تصور البداهة في استخلاص المعنى فإنّه يبتني أيضاً على هذه الرؤية الانتقائية، وهي أنّ مواجهة النص بشكل ساذج يمكنه أن يقود الباحث لإرتكاب هذا الخطأ، وهو وجود تفسير معين واحد للنص بوصفه التفسير الوحيد الممكن، أو توهم أنّ القبليات الذهنية للمفسر عن موضوع معين هي المعنى الوحيد الممكن استخلاصه من النص، وهذه الرؤية الانتقائية من جهة مانعة من تورط المفسر في الجزمية القبليّة، ومن جهة أخرى تقود المفسر إلى تجاوز الشكافية والنسبية وتمنع بالتالي تصور أنّ كلّ شخص يستطيع أن يفهم النص كيف ما كان، إنّ تشخيص وانتخاب معنى معين بوصفه معنى صحيحاً وطرح التفاسير الأخرى جانباً يعتمد على هذه الرؤية الانتقائية أيضاً، وهي أنّ المفسر ربّما يلتفت فقط إلى المفاهيم وبيئتي حينئذ بالاطلاق في دائرة المفاهيم «راسيونالسيم المفاهيم» ويغفل عن المعنى الخاص للمتن بوصفه ظاهرة «في المنهج الظاهراتي» وكذلك يمكن أن يغض المفسر النظر عن تشخيص المعنى الواقعي للنص بسبب وجود عدّة أوجه للمعنى وبيئتي بالنسبية في المعنى، وهذه الرؤى تمنع من الابتلاء بالاطلاق في المفاهيم أو التورط في مقولة النسبية للمعنى، وتدعو المفسر لتشخيص وانتخاب المعنى الواقعي للنص والدفاع عنه.

مقدّمات ومقوّمات تفسير النصوص

لقد طرح علماء الهرمنيوطيقاً من خلال تحقيقاتهم الدقيقة في مجال تفسير وفهم النصوص بحوثاً وموضوعات مهمّة، ونستعرض باختصار خمس مسائل أساسية تمثّل مقدّمات ومقوّمات تفسير وفهم النصوص وتساعد على فهم المواضيع المبحوثة في هذا الكتاب، وهذه المسائل الخمس عبارة عن:

١. القبليّات أو المسبقات الذهنية للمفسّر (الدور الهرمنيوطيقي).
٢. توقّعات وميول المفسّر التي تدفعه لفهم معين للنص.
٣. أسئلة المفسّر من التاريخ.
٤. تشخيص بؤرة معنى النص وتفسير النص بوصفه «أمراً واحداً» يدور حول محور ذلك المركز.
٥. ترجمة النص في الأفق التاريخي للمفسّر.

١. القبليّات أو المسبقات الذهنية للمفسّر والدور الهرمنيوطيقي

إنّ المحقق في مجال تحقيق موضوع معين، ليس فقط في تفسير النصوص بل يشمل كل مسعى علمي آخر، يملك «قبليّات» أو «مسبقات فكرية» في ذهنه، واكتساب معرفة جديد، سواءً كانت نمطاً من الفهم أو نمطاً من التدوين، تقوم دوماً على أساس قبليّات ومسبقات فكرية، ويبدأ المفسّر أو المحقق باستخدامها في عمله ولا يمكنه أن يستغني عنها أبداً، وفهم هذا الموضوع يملك أهميّة كبيرة جداً في توضيح كيفية فهم النصوص.

إنّ أي عالم أو مفسّر أو كاتب لا يستطيع أن يخلق أفكاره ومعارفه من العدم ويصوغ آراءه ونظرياته من الصفر، فكلّ شخص إذا أراد الحصول على معرفة أكثر فإنّه يملك - مسبقاً - معرفة مجملّة لهذا الموضوع، فلو لم يكن لديه أي معرفة بموضوع معين فإنّه لا توجد في نفسه أي علاقة ورغبة في فهم أو تبين ذلك الموضوع بوصفه عمل إرادي، وبالتالي لا يتحقّق أي فهم وتبيين (تعليل)، فلا توجد أي نسبة مع المجهول المطلق، ولا توجد أي رغبة وعلاقة لفهم وتبيين ذلك الموضوع، فالفهم والتبيين إنّما يكون لهما معنى فيما إذا كنّا نعرف من

هذه الجهة شيئاً عن ذلك الموضوع، ونعلم من جهة أخرى أننا لا نعرف كل شيء ذلك الموضوع، وهذه المعرفة المركبة تمثل نقطة البداية في عملنا، وحياتنا المعرفية تقوم على أساس مثل هذه المعارف المركبة، ويمكن توضيح هذا المعنى ببعض الأمثلة البسيطة ومثال معقد آخر:

لنفترض أنّ شخصاً أراد السفر من طهران إلى شيراز ولا يعلم في أي ساعة وفي أي يوم توجد طائرة تقوم برحلة من طهران إلى شيراز، ولكنه يعلم بوجود خط جوي فماذا ينبغي عمله لهذا الشخص؟ إنه يستفيد من هذه المعرفة الاجمالية ويتحرك مثلاً باتجاه محل اطلاعات الطيران في مطار طهران، أو يتصل بالخطوط الجوية في منطقتة في طهران ويستعلم بشكل تفصيلي عن يوم وساعة الرحلة من طهران إلى شيراز ثم يسافر إلى شيراز، ولنفرض شخصاً آخر يعيش في طهران ويريد السفر إلى قرية معينة ولا يعلم بأي وسيلة نقلية يمكنه السفر، ولكنه يعلم إجمالاً بوجود مرآب السيارات في المدينة وبإمكانه أن يتحرك ويركب إحدى السيارات ويسافر بشكل مباشر أو غير مباشر إلى تلك القرية، فماذا يعمل هذا الشخص؟ إنه على أساس معرفته السابقة بوجود ذلك المرآب للسيارات يتصل تلفونياً ويستعلم عن وقت حركة السيارة أو الباص إلى تلك القرية، وهل توجد سيارة نقل عامة إلى تلك القرية أو توجد سيارات صغيرة لهذه الرحلة، أو يستفهم عن الطريق إلى تلك القرية وهل أنّ السيارة تصل إليها أو يجب التمرجل منها وركوب الدواب والبغال فيما إذا كان الطريق وعرّاً وجلبياً، وبعد كسب هذه المعلومات يسافر إلى ذلك المقصد.

وبالإمكان استبدال هذه الأمثلة وطرح مثال معقد، مثلاً في تأليف كتاب علمي وكيف يتحرك المؤلف في مساعيه العلمية من المعلومات الاجمالية السابقة نحو المعلومات التفصيلية، وبذلك تتشكّل في ذهنه مجموعة منسجمة ومتسقة من المعارف والمعلومات، وعلى هذا الأساس فإنّ المعرفة الإجمالية والتفصيلية السابقة واللاحقة تمثل حركة دورية وتسلسلية لتكميل هذه المنظومة المتسقة، وبهذا المثال يتبين بوضوح مسألة الدور الهرمنيوطبقي.

إنّ تأليف كتاب علمي يمرّ عادة بثلاث مراحل: ١. تهيئة المواد والمنابع العلمية اللازمة، ٢. تقييم المواد والمنابع، ٣. تأليف الكتاب،

ولكن هذه المراحل لا تقع دوماً في طول أحدها الآخر ولا تكون متسلسلة، بل توجد نسبة تسلسلية فيما بينها وفي ذات الوقت تكون دورية وتعتمد أحدها على الأخرى.

ولنفترض أنّ عالماً يريد تأليف كتاب عن موضوع معيّن، فهو عادة يوفّر قبل كلّ شيء المصادر والمواد الأولية لدراستها ومطالعتها، ومن أجل هذا العمل يمكنه مثلاً اتباع أحد طرق ثلاث: يستطيع أولاً الرجوع إلى دائرة المعارف العلمية الشاملة والمفصلة ويستخرج منها المقالات التي ترتبط بموضوعه، ويستطيع ثانياً الرجوع إلى مكتبة تحتوي فهرست موضوعي ويطالع هذا الفهرست الموضوعي ويختار من بين الكتب والمجلات العلمية في تلك المكتبة الكتب والمقالات التي ترتبط بذلك الموضوع، وكذلك يستطيع ثالثاً الذهاب إلى مكتبة فيها كتب ومجلات مرتبة على أساس الموضوعات ويختار منها الكتب والمقالات المفيدة لعمله، وبعد أن يطوي هذه المراحل الابتدائية تبدأ إحدى المراحل الهرمنيوطيقية في تأليفه لذلك الكتاب وتمثّل المرحلة الأولى من الدور الهرمنيوطيقي، وذلك أن يقوم هذا العالم بقراءة تلك الكتب والمجلات المختارة عن ذلك الموضوع ويطلع أكثر على تفاصيل ذلك الموضوع ويحصل على معارف جديدة، ثمّ ومن خلال هذه الحصيلة العلمية، التي تعتبر بمثابة قليّات معرفية، يقوم بمطالعة كتب أخرى والاطلاع على معارف جديدة من شأنها الإجابة عن الأسئلة التي أثّرت أمامه بسبب المطالعات الأولية عن ذلك الموضوع، وهكذا يستمر في مطالعة الكتب الجديدة التي يحصل عليها إلى أن يحيط نسبياً بكافة جوانب الموضوع وأبعاده المختلفة، وربّما يفتح هذا الشخص وفي أثناء بحثه وتحقيقه، هذا الموضوع مع علماء آخرين ويحصل على معلومات أخرى، وهكذا تتراكم المعلومات لدى هذا الشخص، ففي البداية يملك حصيلة إجمالية عن الموضوع مورد البحث ويتحرك أولاً على مستوى مراجعة الكتب والمقالات المختصة ويحصل منها على معلومات جديدة، وبهذه المعلومات تنتسج وتتكامل معارفه وقليّاته الذهنيّة، ثمّ يتحرك بهذه المجموعة الجديدة من المعلومات لمطالعة مصادر جديدة ويضيفها إلى معلوماته المسبقة ويستمر بهذه الطريقة إلى أن يصل إلى مرحلة من المعرفة الكافية وتكون له احاطة نسبية بجميع جوانب الموضوع، ومعلوم

أنّ هذه الطريقة تتضمن حالة «دورية» وتتحرك من خلال «الذهاب والإياب» في عملية الدور الهرمنيوطيقي لهذه المرحلة. المرحلة التالية لعمل هذا العالم: التقييم والانتخاب، وأحياناً اختزال تلك المجموعة المترجمة وتلخيصها، وفي هذا المرحلة يوجد أيضاً دور هرمنيوطيقي، فهذا العالم وبعد أن يستوحي نتيجة أولية من مجموعة منابع الموجودة لديه، يحصل له تصوّر تفصيلي عن الموضوع الذي يريد تأليفه، وعادة يعود مرّة أخرى إلى تلك منابع ويقراها بدقة ويختار منها عناوين محددة ترتبط تماماً بالموضوع الذي يريد كتابته، وهكذا يركز عمله عليها لغرض تكميل معلوماته عن ذلك الموضوع وبمعايير خاصة ويراجع في ذلك منابع جديدة، وربما تستمر هذه الحركة من الذهاب والإياب عدّة مرّات ويتحرك في هذا الشأن من دائرة أصغر إلى دائرة أكبر وبالعكس.

وفي المرحلة الثالثة، وهي مرحلة كتابة الكتاب، يكون قد انتهى من الدور الهرمنيوطيقي، وهكذا نرى أنّ تأليف كتاب معيّن يتضمّن عادة عدّة مراحل، ففي المرحلة الأولى يوفّر الكاتب في ذهنه مجموعة من الخطوط العريضة وأطروحة كلية للكتاب، وفي المرحلة الثانية يكتب مسودة لذلك الكتاب، وبلا شك أنّ هذه المرحلة تعدّ أهم وأصعب مراحل تأليف الكتاب، ولهذه المسودة مقدمات أيضاً، والمؤلف عادة لا يكتب الفصل الأوّل من الكتاب بصيغته النهائية ويكتب الفصول اللاحقة كذلك، بل إنّّه يكتب كلّ فصل من الكتاب والفصول اللاحقة له في مراحل متعددة، وعادة تكتب المسودة مرّة واحدة ويعاد النظر لها مرّة أخرى ويضيف المؤلف إضافات عليها أو يحذف منها بعض الأمور، وفي المرحلة الثالثة من تأليف الكتاب يدقق الكاتب مثلاً في التواريخ والنصوص التي يستشهد بها ومصادر الكتاب التي استفاد منها، وفي المرحلة الرابعة يتحرك على مستوى رؤية الانسجام المنطقي والصيغة البلاغية لمجموع الكتاب، وبذلك يتمّ تأليف الكتاب في عدّة مراحل من الذهاب والإياب.

ومع قليل من التأمل يتبيّن أنّ هذا الذهاب والإياب يعود إلى أنّ كلّ فصل من الكتاب إنّما يكون له معنى مقبولاً فيما إذا اتسق مع مجموع مضامين الكتاب ويؤخذ كل فصل منه بما ينسجم مع ذلك المجموع الكلي،

وبالرغم من أن تأليف الكتاب يبدأ عادة من الفصول الأولى وينتهي بالفصل الأخيرة ولكن مضمونه وشكله النهائي يترابط بالفصول الأولى وبما ينسجم مع مجموع الكتاب، وتتجلى هذه الحقيقة أكثر من أي وقت آخر عند كتابة مقدمة الكتاب، فلا أحد من الكتاب المنهجيين بإمكانه أن يكتب مقدمة لكتاب قبل اتمام تأليفه، فالمقدمة رغم أنها تقع في بداية الكتاب ويقراها القارئ قبل مواضع الكتاب إلا أن هذه المقدمة ترشده إلى مضامين الكتاب، وهذا يعني أن كتابة المقدمة تتوقف على كتابة ذلك الكتاب بشكل نهائي، والعلّة في كل هذا الذهاب والإياب في عملية تأليف كتاب معين هو أن تأليف كتاب، رغم أن يمثّل ابداً وخلقاً لعمل معين، ولكن هذا الإبداع في الحقيقة عبارة عن الفهم التدريجي لـ «أطروحة» الذي يتزامن مع وجودها بشكل تدريجي في الواقع الموضوعي.

وما يقع في تأليف كتاب معين يقع أيضاً في عملية فهم النصوص، فلا يوجد نص من شأنه أن يفهم «مرة واحدة» وبدون مقدمة وبدون التحرك من مرحلة إلى مرحلة أخرى وتكميل الفهم السابق والانتقال إلى فهم جديد في المرحلة التالية وذهاب وإياب وطي مراحل مختلفة في عملية فهم النص، فهناك دوماً قبليّات ومفروضات ذهنية في ذهن قارئ النص، ومن شأن قراءة النص إضافة معلومات جديدة إلى تلك القبليّات، وهكذا تتسع المعلومات وتتراكم وتتضخم، وتكون هذه المعلومات مقدمة لفهم لاحقة، ومن أجل فهم نص معقد يحتاج الإنسان إلى ذهاب وإياب أكثر، ومن هذه الجهة فإنّ هذا النص يقع مورد المطالعة والتحقيق مرّات عديدة، وفي كل مرّة من هذه المطالعات تختلف القبليّات والمفروضات الذهنية عن السابق ويتحرك الباحث باستمرار من دائرة إلى دائرة أخرى.

الحقيقة الأخرى التي تستدعي وجود «القبليّات في الفهم» لغرض فهم جديد للنص أن كلّ فهم يبدأ من سؤال، والسؤال لا يمكن أن ينشأ من فراغ وبدون «قبليّات ذهنية»، فالشخص الذي يريد أن يفهم نصاً معيناً فإنّه في الواقع يبحث عن شيء، ويبحث عن ضالة، والشخص الذي يروم التحقيق فإنّه في الواقع يسأل، والشخص الذي يسأل ينبغي أن يعرف عمّذاً يسأل، فلو لم يملك قبليّات عن هذا السؤال فلا يكون للسؤال معنى ولا يكون للسؤال وجود، فلا أحد يسأل عن المجهول المطلق، وفي الحقيقة أن نقطة البداية للمعرفة لا تكمن في السؤال بل في القبليّات

الذهنية الموجودة عن ذلك السؤال، وهذا القبليّات لا تنحصر في السؤال بل في «المسؤول» أيضاً، فالسائل يجب أن يعلم أنّ الشخص أو النص مورد السؤال يملك أجوبة عن ذلك السؤال، وهذا بذاته يمثّل قبليّة أخرى. وأيضاً فالسائل إنّما يمكنه طرح السؤال فيما لو قبل بـ «نظريات لسانية» معيّنة، والأسئلة لا تطرح في فراغ، فهي تملك بنية دلالية لسانية يستفاد منها في تعيين السؤال، والسائل إنّما يستطيع طرح سؤاله فيما لو امتلك نظرية لسانية معيّنة وامتلك قبليّات ومفروضات ذهنية معيّنة، ومن هذه الجهة يجب أن يكون لسؤاله معنى، وهذا المعنى لا يمكن بدون توقّر نظرية لسانية.

إذن فالسؤال يجب على الأقل أن يكون مسبقاً بعدّة قبليّات في الفهم: أحدها: ما يتعلق بذات السؤال، والقبليّة الأخرى، تتعلق بالشخص أو النص مورد السؤال، وقبليّة تتعلق بلغة السؤال، أضف إلى كلّ ذلك فإنّ السائل يجب أن يعلم من أي منطلق معرفي ينطلق في طرح سؤاله، وما هي حدود تلك المعرفة التي يدور السؤال في دائرتها؟ وما هي الأمور التي يمكن السؤال عنها؟ وإجمالاً ما هي الأمور الخارجة عن دائرة ذلك العلم حتى لا يسأل عنها، وهنا يوجد توقّع في ضمن السؤال، التوقّع الذي ينتظر السائل الجواب في دائرة ذلك العلم المنظور.

وقد نرى من اللازم إلفات النظر إلى هذه النقطة المهمّة، وهي أنّه بالرغم من عدم إمكانية حصول فهم بدون قبليّات ومسبقات ذهنية، ولكن المفسّر ربّما يتصوّر أنّ قبليّاته ليست فقط مقوّمه للفهم بل يعتبرها «مركز معنى النص» والذي سنبيّنه لاحقاً، وبالتالي لا يكون عمله التفسيري صحيحاً، ويتوقف عند أفق المتن أو يقوم بتحريف معناه، فالوقاية من هذه الآفة يرتبط بمقدار خلوص التفسير وكماله.

٢. التوقّعات المرشدة للمفسّر

إنّ توقّعات المفسّر، التي تدفعه للسؤال عن النص وفهمه، تعتبر من مقدّمات ومقوّمات فهم النص، والظاهر أنّ الإنسان يندفع لطرح السؤال وتتبادر إلى ذهنه دوماً سلسلة من الأسئلة، ففي المرتبة الأولى تطرح أسئلة أمام الإنسان تكون حياته مرتبطة بالجواب عنها، أي الأسئلة

المتعلقة بالمعيشة «من قبيل الأسئلة عن الحكومة، والسياسة، والاقتصاد» وفي مرتبة ثانية فيما لو أراد الإنسان أن يعيش حرّاً فينبغي طرح أسئلة عن معنى الوجود والمصير، بالإمكان طرح نموذجين من هذه الأسئلة: النموذج الأول: من أين أتيت؟ وإلى أين أتوجه؟ ولأي غرض أعيش؟ النموذج الآخر: ماذا يمكنني أن أصير؟ ماذا ينبغي أن أصنع؟ بماذا يمكنني أن أعلق أجلي؟ ما هو الإنسان؟ «ويرى كانت أنّ هذه الأسئلة الأربعة تمثل الأسئلة الرئيسية للإنسان».

إنّ الإنسان عندما يطرح أي سؤال فإنّ هذا السؤال ناشيء عن توقّع خاص وعلاقة معيّنة، وهذه العلاقة والتوقّع تتناسب حتماً مع قبلات تمثّل مقومات ذلك السؤال، إذن فالسؤال مسبوق دوماً بعلاقة معيّنة وتوقّع خاص.

فلو لم يكن للإنسان علاقة بفهم نص معيّن فإنّه لا يتحرّك على مستوى تفسيره وفهمه، فتفسير النص، حاله حال أي عمل إرادي آخر، ناشيء من علاقة معيّنة ويهدف لتحقيق منظور خاص، وهذا الهدف لا يمكن أن يكون مجهولاً مطلقاً، ويجب أن يملك للإنسان على الأقل تصوّراً إجمالياً عنه، فهدف الشخص الذي يريد تفسير نص فلسفي يختلف عن هدف الشخص الذي يريد فهم نص تاريخي، فالأوّل يتحرك بصدّد تحصيل أجوبة عن أسئلته الفلسفية الكلية، والثاني بصدّد العثور على أجوبة عن أسئلته الجزئية والتي تتعلق بحادثة تاريخية معيّنة، وهذان نمطان من الهدف مختلفان، فلو كان هدف الشخص من تفسير نص فلسفي الحصول على جواب تاريخي، فإنّ هذا الهدف غير صحيح، وبالتالي لا يحصل هذا الشخص من ذلك النص الفلسفي على أي فهم، وهكذا فيما لو كان هدف الشخص من فهم النص التاريخي الحصول على جواب الفلسفي، وهذا الموضوع حاله حال جميع الأعمال الإرادية الأخرى، فالمتوقّع في تفسير النصوص هو الوصول إلى هدف موجود في ذهن الشخص ويتوقّع الحصول على جواب له، والنقطة المهمّة أنّ هذا التوقّع لا يمثل حالة نفسانية فقط، بل يعتبر من مقدمات ومقومات عملية التفسير والفهم، بمعنى أنّ المفسّر إنّما يحصل على أجوبة من النص فيما لو كان يتوقّع الحصول عليها منه، وهذا التوقّع المعيّن للمفسّر من شأنه أن يرسم مسيرة السؤال بحيث لا يطلب من نص فلسفي جواباً

تاريخياً، أو يطلب من نص تاريخي جواباً فلسفياً. إذا تحركنا على مستوى اقضاء وابعاد هذه السلسلة المترابطة من التوقّعات والقبليّات ولم نهتم بتنقيحها لغرض الحصول على تفسير وفهم صحيح، فمن ممكن حينئذ أن يطلب من نص فلسفي جواباً تاريخياً، ولا يبعد أن يطلب هذا الشخص جواباً فلسفياً من نص تاريخي، والكثير من الأشخاص أرادوا إقتباس أجوبة من النصوص الدينية تتصل بالعلوم التجريبية وألقوا كتباً ضخمة في تفسير هذه النصوص بهذه المنهجية، ومن هذه الجهة فإنّ تفسير «الجواهر» للطنطاوي لم يحظ بالقبول في العالم الإسلامي، فالمتاهة التي يعيشها المفسّر في تفسير النص القرآني ناتجة عن المتاهة في القبليّات والتوقّعات للمفسر الناشئة من هذا الخلط والخطأ في طرح الأسئلة، فعندما يطرح سؤال غير صحيح لا بدّ أن نتوقّع جواباً غير صحيح، وينتهي الأمر إلى تفسير غير صحيح.

إنّ أهميّة تنقيح القبليّات والتوقّعات والأسئلة للحصول على تفسير صحيح للنصوص الدينية يحظى بأهمية أكبر من تفسير النصوص الأخرى، فالنصوص الدينية تتحدّث عن معنى الوجود ومصير الإنسان، وتنقيح القبليّات والأسئلة والتوقّعات المتعلقة بتفسير هذه الأسرار والتعقيدات الكامنة في النصوص صعبة جدّاً وتحتاج إلى قابلية خاصة، فإن يصير الشخص مفسّراً للنصوص الدينية أصعب بكثير من أن يصير فيلسوفاً ومتألهاً، والغالبية الساحقة للمخاطبين للنصوص الدينية لا يستطيعون استلام الرسالة في هذه النصوص إلا من خلال وساطة المفسّرين، والذين ينبغي أن يكونوا من النخبة وأهل الخبرة، وأصعب عمل لهؤلاء المفسّرين وهؤلاء الوسطاء في نقل الرسالة المعنوية «لا الحكّام على الأرض» يتمثّل في تنقيح المقدمات والمقومات في عملية التفسير.

إنّ دور التوقّعات والقبليّات للمفسّر في عملية التفسير لا يقبل الإنكار، ولكن المعضلة فيما يتّصل بهذا الموضوع تتمثّل في كيفية تحصيل الاطمئنان بتطابق علاقة المفسّر وتوقّعاته مع علاقة وتوقّعات الخالق للنص والموجد له؟ كيف يمكن تحصيل الأسئلة التي يطرحها المفسّر في مقابل النص؟ وهل أنّ هذه الأسئلة متطابقة مع رغبة الموجد للنص والذي يريد الاجابة عنها؟ الظاهر أنّ الانطباق في الجملة بين

هاتين الطائفتين من التوقعات ضروري لحصول الفهم، وتشخيص هذا الموضوع إنما يكون مشكلاً فيما لو كان النص قد كتب في زمان بعيد جداً، فكيف يمكن تشخيص التوقعات والأسئلة لأفراد البشر الذين عاشوا قبل آلاف السنين وأبدعوا النصوص مورد البحث؟ أضف إلى ذلك كيف يمكن للمفسر الاطلاع على جميع التوقعات والقبليات الظاهرة والخفية والتي تصوغ أسئلته حيال النص؟ وعلى أية حال فإن المفسر هو الذي يجب عليه في كل مورد ومن خلال «فن التفسير» أن يتغلب على هذه المشكلات ويتحرك باتجاه حلها.

٣. أسئلة عن التاريخ

إن القبليات والتوقعات والأسئلة وأحياناً الاطلاع على تفاسير الآخرين للنص، تدعو المفسر للبحث عن «ماذا يقول النص»؟ وفي هذه المرحلة يجب على المفسر أن يتحرك للبحث عن «سؤال من التاريخ» ويمكن التعبير عنه بـ «الاصغاء للتاريخ» أيضاً، وهذا العمل عبارة عن البحث عما يريده صاحب النص وما يريد إفهامه للمخاطبين، وفي هذه المرحلة يجب توضيح عدّة مسائل من خلال تحقيق تاريخي، وهي: أيّ من التوقعات تدفع المؤلف لإبداع النص؟ وما هي الظروف التاريخية التي نشأ فيها النص؟ وما هي الظروف التاريخية للمخاطبين في ذلك الوقت؟ وما هي القضايا والإمكانات اللسانية التي استخدمت لخلق النص وتدوينه؟ مثل هذه الأسئلة إنما يمكن الإجابة عنها من خلال تحليل التاريخي، التحليل الذي ينبغي أن يتمّ بدون تدخل من المفسر، والاستفادة من قواعد وقوانين اللغة والمحاورة والتي يطلق عليها القدماء أحياناً بـ «قواعد التفسير»، تنفع في هذه المرحلة، كما أنّ جميع مباحث الألفاظ في علم الأصول الإسلامي تتعلق بهذه المرحلة، والتحقيقات الجديدة المتعلقة بمنهجية النقد التاريخي فتحت أبواباً واسعة فيما يتصل بهذه الموضوع وبيّنت بوضوح التعقيدات المطروحة في الأسئلة عن التاريخ.

وهنا نشير إلى عدّة أمور أساسية فيما يتصل بموضوع «ماذا يقول

النص؟» والذي يجب على كلّ مفسر أن يطلع عليها:

١. دراسة المعنى الحرفي للكلمات والجملات.

٢. دراسة دور «الرسالة» أو «المضمون» للنص، وهذا يعني

تأثير النص في صياغته الخاصة وفيما يتعلق بظروفه وموقعيته الخاصة على المخاطبين.

٣. المراد الجدي للمتكلم: فماذا يقصد المتكلم أو الكاتب من إيجاد النص؟ وما هو الهدف الذي يرومه من إيجاد النص؟

٤. التأثير الذي يوجده النص مورد البحث على الأشخاص الآخرين بغض النظر عن موجد النص.

ومن بين هذه المواضيع الأربعة فإن الموضوع الثاني يرتبط أكثر ببحثنا في هذه المقالة ويعتبر مفتاحاً أساسياً لفهم النصوص، وهذا ما نروم توضيحه.

إن «الإظهارات اللسانية» التي تمثل النصوص المدونة قسماً منها، هي الأثر الناشئ من «الخطاب» في نفس المخاطبين ودور «الدعوة» ترتبط بهذه المسألة، وهذه الإظهارات تطلب من المخاطبين استجابة معينة، ويمكن تقسيمها إلى قسمين أساسيين:

١. معرفة الحقيقة أو الواقع.

٢. القيام بعمل معين أو ترك عمل معين.

ونطلق على النمط الأول «الدعوة للمعرفة» ونطلق على النمط

الثاني «الدعوة للعمل».

وأهم أنماط الدعوة للمعرفة عبارة عن «الاستفهام التقريري» وفيه يطلب من المخاطب الاقرار والاذعان لحقيقة معينة، و«الاستفهام الاستدلالي» والغاية منه اعطاء رؤية خاصة للمخاطب، و«الاستفهام الاخباري» والغاية الاخبار عن حقيقة معينة، و«الإخطاري» والغاية منه إلفات نظر «المخاطب» لظاهرة معينة ومورد خاص، و«الايضاحي» الغاية منه ايصال المخاطب لفهم ظاهرة معينة، و«الايجابي» والغاية منه تصديق المخاطب بحقيقة معينة.

إن الدعوة للعمل أيضاً، والتي تهدف لتحريك المخاطب باتجاه القيام بعمل أو منعه عنه، يمكنها أن تكون بصيغة الإيجاب أو التحريم، الإيجاب والتحريم القانوني أو الإيجاب والتحريم القيمي.

وما تقدّم بيانه يعتبر آليات لفهم المعنى الذي يريده موجد النص، أمّا الاستفادة من هذه آليات فلا يتيسر إلا من خلال سلسلة من الأحكام و«اتخاذ المواضيع»، والمسألة المهمة جداً، دراسة «المحك» لهذه

الأحكام والقاعدة التي ينطلق منها اتخاذ المواضع، فصحيح أن النص يفيد معنى، ولكن إفادة المعنى إنما تتيسر فيما إذا كان المفسر يعلم مسبقاً ماذا يقصد الموجد للنص من المعنى الذي يريد إيصاله للمخاطب، وماذا لا يريد من معنى؟ وتشخيص هذه المسألة يحتاج إلى تحكيم ومحك، والبحوث المتعلقة بهذا المحك أو التحكيم لم تتضح لحدّ الآن بشكل مقبول ومرضي، ومن هذه الجهة تطرح أسئلة من هذا القبيل: هل أن المفسر يستطيع أن يصوغ مثل هذا المحك بدون الارتباط بظروف تاريخية خاصة؟ وهل يستطيع أن يصغي للتاريخ بهذه الصورة بحيث إن النص ينطلق في الحديث عما في باطنه ويعكس المعنى المقصود لموجد النص بعينه؟ وهل أن توقّعات المفسر في أفقه التاريخي تمثل مانعاً وعائقاً في هذا الطريق؟ ومع وجود هذه الأسئلة الأساسية فإنّ المفسر يجب عليه أن يبذل جهده لتنقيح هذه المواضيع الأربعة، وإلا فإنه بدلاً من تفسير النص، يتحرك على مستوى اسقاط آرائه وميوله على النص.

٤. كشف مركز معنى النص

المقصود من «مركز معنى النص» هو «الرؤية الأصلية» التي تدور حولها جميع المعاني الموجودة في النص، ويجب الكشف عن هذه الرؤية الأصلية، وبذلك يتم فهم جميع النص على فرض ابتنائها على هذه الرؤية، وهذا المركز للمعنى لا يمكن الكشف عنه بأليات اعتبارية وغير منهجية وبدون محك ومعيار، إنّ منهجية الكشف عنه تتمثل في «السؤال من التاريخ» أو الاصغاء للتاريخ، والذي تقدّم الكلام عنه في البحث السابق.

الشخص الوحيد الذي يستطيع تفسير نصّ معيّن هو الذي يرى وجود «وحدة» للنص، ويعتقد بأنّ النص، مضافاً إلى معاني كلّ كلمة وجملة في النص، يملك «وحدة» متسقة ومتناسبة وتفيد معنى «واحد»، وبعبارة أخرى، لا يمكن فهم أي شيء من النص إلا «معنى واحد»، وربّما يكون معنى النص في نظر المفسر وآخرين مهمّاً أو غير مهمّ، مقبولاً أو غير مقبول، ولكن وحدة المعنى غير هذه الصفات، وكلّ معنى فقط بقيد «الواحدية» قابل للفهم، وكلّ نص مدين لهذه الوحدة في مركز معناه، وذلك المركز هو الذي يمنح المعنى وحدته، ولا يمكن فهم جميع

مضمون النص إلا بالكشف عن مركز المعنى، ومركز المعنى هذا يمنح جميع أجزاء النص الحياة والمعنى، لأن هذه الأجزاء إنما يتيسر فهمها فيما يتصل بذلك المركز.

ومع هذه الأهمية الرئيسية للكشف عن مركز معنى المتن لغرض التفسير وفهم المعنى فسوف يطرح في هذا الموضوع أيضاً سؤال مثير، وهو أن المفسر بإعمال هذا المنهج في السؤال من التاريخ إلى أي حد يتوصل إلى مركز المعنى، كما هو الواقع؟ هل أن المفسر يستطيع في مقام التفسير أن يجرد نفسه كلياً عن تجاربه التي عاشها في ظل الظروف التاريخية له ومن ثم برزت أمامه أسئلة حيوية ومهمة بسبب هذه التجارب، أو أن هذا العمل غير ممكن أساساً، وعليه فإن الكشف عن مركز المعنى، قليلاً أو كثيراً، يقع تحت تأثير تجارب وأسئلة المفسر؟ وفي هذه الصورة من الممكن أن يقع كل مفسر تحت تأثير تجارب وأسئلة متفاوتة ويحصلون على مركز لمعنى النص بشكل متفاوت نسبياً عن المعنى الذي يحصل عليه الآخرون ويستنبط من النص فهماً خاصاً وبالتالي تتحصل فهوم متفاوتة من جميع النص، وهل باستطاعتنا اجتناب هذه المؤثرات بحيث يمكننا أن نتصل بمركز المعنى ونستنتق النص ويكشف لنا النص عن مضمونه وباطنه تماماً وبدون نقيصة وزيادة؟ هل أن هذا العمل ممكن؟

لا شك أن هذا السؤال يعدّ سؤالاً أساسياً لاستنتاج وفهم النصوص والذي يجد علماء الهرمنيوطيقا الطريق طويلاً أمامهم في مجال العثور على جواب واضح لهذا السؤال، واللافت أن أهمية هذا السؤال فيما يتصل بتفسير النصوص الدينية تتضاعف مرات عديدة، لأنه، كما ألمحنا إليه آنفاً، أن النصوص الدينية ترتبط بمسائل رمزية ومعقدة وقضايا سهلة وممتعة والكشف عن مركز المعنى لهذه النصوص يواجه صعوبة خاصة ويستدعي قابلية خاصة وتجربة فنية لعملية التفسير تختلف كلياً عن غيرها.

٥. ترجمة معنى النص في الأفق التاريخي للمفسر

إن ضرورة هذا العمل التفسيري المهم إنما تتضح تماماً فيما إذا كان موجد النص والمفسر له يعيشان في عصرين مختلفين، فعندما يعيش

المفسر في أفق تاريخي متفاوت عن الأفق التاريخي لموجد النص، وتكون تجارب كل واحد منهما عن نفسه وعن العالم مختلفة، فينبغي، للعثور على معنى النص في الأفق التاريخي للمفسر، القيام بترجمة خاصة، ومن المعلوم أنّ هذه الترجمة، ليست ترجمة من لغة إلى لغة أخرى، بل هي ترجمة تجارب إلى تجارب أخرى، وبعبارة أخرى أنّ فهم تجارب الماضين يتحقق من خلال طرح الأسئلة الناشئة من تجارب الحاضرين، وهذا التفاوت في التجارب معلول تاريخية حياة الإنسان، وفي أعماق الثقافات والحضارات المختلفة والرؤى والأديان المتفاوتة ثمة تجارب متفاوتة أيضاً، فتجربة الإنسان عن نفسه وعن العالم في عصر تبعية الإنسان المطلقة لقوى الطبيعة وعدم إمكانية التصرف فيها تختلف قطعاً عن تجربته عن نفسه وعن العالم في هذا العصر الذي سيطر فيه الإنسان على قوى الطبيعة واستخدمها لصالحه، واليوم أيضاً نرى أنّ تجارب الغربيين عن أنفسهم وعن العالم تختلف عن تجارب سكان الشرق، ومفتاح فهم نصوص العصور الماضية يكمن في فهم تجارب البشر في ذلك العصر.

وهنا قد يكون من اللازم الإشارة إلى نقطتين مهمتين:

الأولى: أنّ السعي لفهم تجارب الماضين لا يعني الموافقة على تجاربهم، فالمفسر بإمكانه مواجهة تلك التجارب بروح النقد.

والأخرى: أنّ المفسر عندما يسعى لتفسير نصوص العصور القديمة، فربما يبتلي بنوعين من الانحراف، الانحراف الأول: أن يتحرك في عملية تفسير النص وتقديمه للمخاطبين بحفظ هيكلية نسق ذلك النص القديم الذي لا يصلح للفهم من قبل المخاطبين للمفسر، بنحو من صياغة البيان الأصلي للنص بشكله وهيكلية القديمة، والانحراف الثاني أن يقوم بترجمة نسق النص في أفقه التاريخي المعاصر، وبدلاً من أن يستنطق النص نفسه فإنه يسعى لاسقاط أسئلته ومقبولاته على النص لكسب تأييده وتطبيق آرائه على النص، وفي كلتا هاتين الصورتين لا يستطيع تفسير النص بشكل صحيح ولا يحصل على الفهم المطلوب منه، والتفسير الصحيح للنص إنما يكون ممكناً ويحصل المفسر على فهم سليم فيما لو كان المفسر والمخاطبون له يعيشون مع النص في حال «مواجهة» وحينئذ تتجلى هذه الحقيقة وأنّ المعنى الخفي للنص في حال ظهور،

وتطبيق ذلك المعنى على الأسئلة والقبليّات للمفسّر لا تستدعي مثل هذه المواجهة وبالتالي لا يتمّ الكشف عن المعنى الخفي، وهذا المعنى لا يعني أنّه من الممكن أو يجب في مقام التفسير أن يكون ذهن المفسّر فارغاً من أي سؤال ومعرفة، وسبق أن ألمحنا إلى أنّ هذا الأمر ليس فقط غير ممكن، بل إنّ القبليّات ونمط الأسئلة تعتبر من المقدمات والمقومات المهمة لفهم النص، أمّا ما ننفيه هنا هو تطبيق النص على قبليّات وأسئلة المفسّر، لا أنّ بداية الفهم لا ترتبط بالمقدمات التي تعيّن وترسم اتجاه الأسئلة، وهنا يمكن إضافة هذه الحقيقة، وهي أنّ شخص المفسّر بحركته وطيه لجميع هذه المراحل والاستفادة من هذه المقدمات والمقومات فإنّه يستخدم النص ليثير فيه الحيوية والنطق «يستنطق النص» ويجعل المفسّر مخاطباً له، لكي يتحرك على صعيد تفسيره، وفي هذه المرحلة تتحرك عملية التفسير بواسطة استنطاق النص.

المشتركات البشرية تيسّر فهم النص

للعصور المختلفة

إنّ جميع ما تقدّم عن المعضلات والتعقيدات في عملية التفسير وفهم النصوص قد يثير أماننا هذا السؤال الأساسي، وهو أنّ أفراد البشر يرتبطون بأفاق تاريخية مختلفة، فكيف يفهم أحدهم الآخر؟ مثلاً في هذا العصر نرى أنّ الغربيين يعيشون بأفق تاريخي يختلف عن أهل الشرق، فالغربيون كيف يفهمون الشرقيين وبالعكس؟

إذا كانت التحوّلات التاريخية تستدعي تغييراً كلياً لظروف الحياة وأفاق التجارب لأفراد البشر على إمتداد التاريخ فإنّ الناس الذين يعيشون بأفاق تاريخية خاصة سوف لا يفهمون الآخرين الذين يعيشون بأفق تاريخي آخر، وبالتالي من البديهي أنّ النصوص المتبقية من العصور القديمة سوف لا تكون مفهومة للبشر في هذا العصر، ولا يتبيّن ما هو الهدف لمؤلفي تلك النصوص، وماذا يريدون قوله وإفهامه؟ وفي هذه الصورة فالأشخاص في هذا العصر الذين يعيشون تجارب خاصة عن أنفسهم وعن العالم سوف يكونون مسجونين في عالمهم الخاص وليس لهم طريق لمعرفة شخصية القداماء فيما تتحدّث عنه هذه النصوص، وفي هذه الصورة فإنّ تفسير تلك النصوص يعني أنّ المفسّر يختار لها معنىً ويضعه على النص، وطبعاً فإنّ هذا يعني عدم فهم النص بل هو تطبيق

معلوماته على النص.

ومن أجل نتمكن من فهم النصوص القديمة بشكل واقعي ونعلم بكونها ذات معنى، وهي كذلك، فيجب القبول بهذه المقدمّة، وهي أننا نشترك مع الناس الذين يعيشون في الماضي في الإنسانية، وينبغي علينا القبول بهذه الحقيقة، وهي أنّه بالرغم من وجود كلّ هذه المتغيرات والتحوّلات التاريخية العظيمة التي جعلت من تجاربنا تختلف كثيراً عن تجارب الشعوب القديمة، فثمة تجارب ثابتة ترتبط بأساس الإنسانية وهي مشتركة بيننا وبينهم، وفي ظلّ هذه المشتركات فإننا نتعرف على أسئلتنا في ضمن أسئلتهم ونعيد انتاجها وصياغتها ونستطيع الاجابة عنها ونعتقد أنّ تلك الأسئلة ترتبط بأسئلتنا، وطبعاً فنحن لا نستطيع لإثبات أنّ هذه التجارب مشتركة وأنّ هذه العلاقة موجودة، إقامة دليل تجريبي حاسم، لأنّ هذا العمل إنّما يكون ممكناً فيما لو استطعنا السفر بشكل واقعي إلى العصور القديمة، وحينئذ لا بدّ من القناعة بالتجارب والتحقيقات النسبية والمحدودة التي تؤيد هذه الحقيقة، وفي مثل هذه الحالة يجب علينا القبول بأننا نشترك معهم في مثل هذه التجارب، وفي الحقيقة نحن في مواجهة «اعتماد» في هذا المجال، أي الاعتماد على هذه الحقيقة، وهي أنّ ارتباط أفراد البشر في العصور والحقب الزمنية المختلفة ممكن وقابل للفهم.

وبما أنّ مسألة ارتباط أفراد البشر فيما بينهم، وكذلك فهم النصوص، وبخاصة النصوص القديمة، تملك هذه الحالة، وتختلف باختلاف المعرفة التعليلية للظواهر، فقد يطرح هذا السؤال - لكي نعلم أننا فهمنا النص واقعاً - ما هي العلامات النهائية القابلة للاعتماد لهذا الفهم؟ وفي مقابل الجواب عن هذا السؤال يمكن القول بأنّ تفسير نص معين إنّما يكشف عن معناه من خلال المجابهة الحية والجادة للمفسّر ومخاطبيه مع النص مورد التفسير، وهذه المجابهة قد تكون علامة على هذه الحقيقة، وهي أنّ النص في أفق تجارب الموجدین له يتحدّث عن نفسه ويحصل منه الفهم، ولكن هذه العلامة لا تكون دليلاً على صحة الفهم دوماً، وربّما يكون المعنى المحرّف بواسطة المفسّر يقود إلى مثل هذه المواجهة.

ولا ينبغي الخوف من هذه الحقيقة، وهي عدم وجود محك متقن مائة في مائة لإثبات فهم نص معين، وهذه الحقيقة اعترف بها القدماء أيضاً، وقالوا إنّ دلالة الدليل اللفظي هي دلالة ظنيّة، وقال علماء الإسلام

أيضاً أنّ القرآن الكريم قطعي الصدور وظني الدلالة، أمّا السنّة فهي ظنيّة الصدور وظنيّة الدلالة.

وقد نرى من اللازم توضيح هذه النقطة المهمّة، وهي أنّ حجّية ظواهر القرآن والسنّة فيما يتصل بالأحكام الشرعية، التي تدخل في عمل الفقهاء، مسألة تتعلق بما بعد تفسير وفهم القرآن والسنّة، وهذه المسألة لا تعني بأيّ وجه ما ندعيه من دور القبليّات والتوقّعات للمفسّر والفقهاء في فهم القرآن والسنّة وأنّ فهم النصوص الدينية حالها حال النصوص الأخرى في كونها تثبتني على تلك المقدمات والمقومات، ونحن بدورنا نقبل أنّ الأحكام المفهومة من القرآن السنّة، في صورة إجراء تنقيح كامل للمقدمات والمقومات، فإنّ هذا الفهم حجّة.

التنقيح الكامل للقبليّات والتوقّعات شرط أساس لفهم النصوص

ونستوحي ممّا تقدّم هذه النتيجة المهمّة والثمينّة، وهي أنّ فهم النصوص يرتبط مائة في المائة بصحة القبليّات والتوقّعات للمفسّر، ولا يمكن اصطلياد معنى النص بمقدمات ومقومات ضعيفة وغير منقحة، وينبغي على كلّ مفسّر أن يتحرك أولاً على مستوى تنقيح قبليّاته وتوقّعاته من النص ويجعلها في معرض حكم الآخرين وانتقادهم وينفتح بكلّ قلبه على تصحيحهم وتنقيحهم، والحكم على التفاسير المختلفة للنص بدون الحكم على المقدمات والمقومات لتلك التفاسير يعدّ بدوره عملاً عبثياً وغير مجدٍ.

إنّ نزاع واختلاف المفسّرين والفقهاء يمتدّ بجذوره قبل كلّ شيء إلى المباني المقبولة لديهم، «المقدمات والمقومات للفهم» ويجب نقل الدراسة والتحكيم إلى تلك المباني، وينبغي على مراكز العلوم الإسلامية الانفتاح على علم الهرمنيوطيقا ودراسته واستثماره في هذا المجال، لأنّ بحوث هذا العلم تبين ضرورة تنقيح مقدمات ومقومات تفسير النصوص الإسلامية وخاصة في عملية الاجتهاد وبالتالي يمكن تقديم تفسير مقبول للإسلام في هذا العصر.

وما ورد في مباحث الألفاظ في علم الأصول يرتبط بدلالة اللغة وعلم «Semantik»، وما هو مورد البحث في هذا المقال يرتبط بعلم تفسير وفهم النصوص أي «Hermeneutik»، والاستناد إلى بحوث البنية الدلالية

للغة في موارد البحث الهرمنيوطيقي يعدّ غفلة عن علم الهرمنيوطيقا، وبالتالي غفلة عن هذا الموضوع المهم وهو أنّ دلالة اللغة إنّما تكون مجدية فيما لو اقترنت بالتفسير والفهم للنص، وهو عمل المفسّر، لا أنّها مثمرة بنفسها، فلو لم يكن لدينا فهم للنص فإنّ جهاز الدلالة اللسانية سيكون عقيماً، وفي الموارد التي يبدو أنّ الجميع يشتركون في نص معيّن فهذا لا يعني عدم الحاجة إلى الهرمنيوطيقا والاكتفاء بالسيما، إنّ وحدة الفهم لدى الجميع يعود إلى اشتراك الجميع في تلك الموارد من مقدّمات ومقوّمات الفهم واشتراكهم في القليّات والتوقّعات والمسبقات الذهنية.

* * *

الوحي الإلهي وعلم الإنسان

يمرّ تديننا نحن المسلمين بثلاث مراحل:

١. معرفة الله ورسوله، ٢. معرفة ماذا يقول النبي، ٣. حركتنا في الحياة على أساس تعاليم النبي.

وفي هذه المقالة نروم توضيح الدور الأكيد للعلوم والمعارف البشرية، في هذه المراحل الثلاث للتدين.

(أ) إنّ معرفة الله ورسوله، وهي المرحلة الأولى للتدين، لا تتيسر في جميع العصور والمجتمعات إلا بمساعدة العلوم والمعارف البشرية في ذلك العصر وستبقى كذلك في المستقبل، إنّ البنية الفكرية لكل إنسان، والتي بواسطتها يفهم مسألة الألوهية أو معنى النبي ودور النبوة، تستقي مقوماتها من العلوم والمعارف البشرية الموجودة في كلّ عصر، فهذه العلوم والمعارف، أي المعارف الموجودة عن العالم، سواءً كانت معارف فلسفية أو تجريبية، هي التي تجعل تصورات الإنسان وتصديقاته عن الله والنبي ممكنة، فالإنسان لا يحمل في ذاته ومن بطن أمّه استدلالاً وفهماً عن هذه الأمور، و الأشخاص الذين توصلوا بنور الإشراق والعرفان لهذه الحقائق، فهم على امتداد التاريخ نادرين جداً، إنّ المجتمعات البشرية تعيش الحياة والحيوية بهذه المعارف والعلوم العادية، وأساس الفكر الديني للبشر يستقي من هذه العين والمنهل، والعلوم والمعارف البشرية بدورها ظاهرة متغيّرة ومتحوّلة.

إذا جمعنا التصورات عن الله وصفاته وعن النبي في الفكر الديني للمسلمين على إمتداد أربعة عشر قرناً وضممنا بعضها إلى البعض

وأجرينا مقارنة بينها فسوف نرى أنها متفاوتة ومتباينة جداً، فمسألة الألوهية، والتوحيد، والنبوة، والمعاد تختلف من شخص لآخر ومن جماعة لأخرى، فالجميع يتحركون لنيل حقائق المشتركة، ولكن ما فهموه وبينوه وما رسموه من تصورات عن هذه المسائل متفاوت ومختلف، وهذا الاختلاف معلول لقبليّات الأفراد والجماعات، أي أنّ العلوم والمعارف والتجارب البشرية، التي تعتبر وسائل ومقدّمات لفهم وبيان الحقائق، متفاوتة في أذهانهم، والحقيقة أنّ عقائد الإنسان وإيمانه ليس فقط تستقي من العلوم والمعارف الموجودة في ذهنه، بل إنّها تتحوّل وتتكامل مع تحوّل وتكامل هذه المعارف.

(ب) المرحلة الثاني للتكامل، يعني السعي لفهم أقوال وتعاليم النبي، لا تتيسر إلا بمساعدة العلوم والمعارف البشرية في كل عصر، وعلى إمتداد أربعة عشر قرناً من تاريخ الإسلام فإنّ «تفسير القرآن» و«الاجتهاد الفقهي» وهما فرعان من شجرة تفسير الوحي، لا يتيسران إلا في ظل سلسلة من المقبولات المسبقة، وكما يصطلح عليه، الأصول الموضوعية والمتعارفة والمقتبسة من العلوم والمعارف البشرية، ولم يظهر أي واحد من هذين العلمين من فراغ وبدون الاستمداد من العلوم والمعارف البشرية، وبداية نستعرض توضيحاً عن علم التفسير.

بالنسبة لتفسير القرآن فقد ظهر منذ البداية منهجان بين المسلمين، وكل واحد منهما يبتني على سلسلة من المباني والمفروضات الذهنية، أحدهما منهج تفسير القرآن بـ «المأثور»، والآخر تفسير القرآن بـ «الرأي والاجتهاد»، أمّا تفسير القرآن بالمأثور فيبتني على هذا الفرض، وهو أنّ القرآن رغم كونه «كلاماً» ولكن بما أنّه ليس كلام الإنسان فإنّ المناهج المتداولة لتفسير كلام الإنسان لا تجدي نفعاً في تفسير القرآن، ومقصود الله من هذا الكلام تمّ ابلاغه لنبي الإسلام على شكل معرفة وهدية، فالنبي هو الوحيد الذي يعرف مضامين القرآن ومعاني الوحي، وعلى هذا الأساس فمن أجل فهم النص القرآني يجب الرجوع إلى الأحاديث الواردة عن النبي.

وهذا المنهج التفسيري يقوم على أساس قبليّات خاصة، وهذا القبليّات عبارة عن الرؤى والتصورات الخاصة عن الوحي، ودور النبي، والعلم الموهوب والاكنتسابي، كلام الإنسان وكلام الله، وعدم جدوى

المناهج التفسيرية لكلام الإنسان بالنسبة لكلام الله ومسائل الأخرى من هذا القبيل، هذه كلها من جملة المعارف والعلوم البشرية ولم تقتبس من الوحي.

ومنهج التفسير بالرأي والاجتهاد كذلك أيضاً، حيث يقوم على الرؤى والتصورات المقبولة سلفاً، وهذا المنهج يقوم قبل أي شيء آخر على هذا الفرض الأصلي، وهو أن القرآن خطاب ناظر لجميع أفراد البشر في جميع العصور، وهذا الكتاب، رغم كونه ليس ظاهرة بشرية، ولكن بالإمكان تفسيره بالمناهج التفسيرية لكلام البشر والاقتراب من معناه ومحتواه، وأتباع هذا المنهج لا يعتمدون فقط على هذه القبليّة المحورية، بل إنهم يملكون قبليّات ومسبقات فيما يتصل بكلّ واحدة من هذه المسائل المذكورة أعلاه، أي الوحي ودور النبي واختلاف كلام الله عن كلام الإنسان وما إلى ذلك، وهذه القبليّات الخاصة بهم أو المشتركة بينهم وبين الآخرين كلّها تستقي من المعارف البشرية.

وأحد أشكال التفسير بمنهج الرأي والاجتهاد، منهج «تفسير القرآن بالقرآن» الذي لفت الأنظار إليه في القرن الأخير في العالم الإسلامي، وهذا المنهج التفسيري، مضافاً إلى ما ذكر آنفاً، يقوم على أساس قبليّة أخرى أيضاً، وهي أن القرآن يمثل مجموعة واحدة ومنسجمة وأن أجزاءه المتفاوتة يفسر بعض بعضاً، وأنصار هذا المنهج التفسيري يستشهدون بآيات من القرآن لصالح هذا المنهج، في حين أن أنصار التفسير بالمأثور يفسرون نفس هذه الآيات بمعنى آخر، وعلى أية حال فإنّ هذا المنهج التفسيري يدعو المفسّر، مضافاً إلى قبول سلسلة من القبليّات المستقاة من العلوم والمعارف البشرية، إلى انتخاب هذا المنهج، ويخضع في مرحلتين أخريين لتأثير هذه العلوم والمعارف البشرية.

المرحلة الأولى: عندما يتحرك المفسّر لفهم المعنى الأولي للنص من خلال الاستفادة من مفردات القرآن الكريم.

والمرحلة الثانية: عندما يختار المفسّر آيات معيّنة من سور القرآن المختلفة ويضعها إلى جانب بعضها البعض ويستخلص منها نظرية في موضوع خاص، وهكذا يتغيّر معنى المفردات على إمتداد الزمان ويفهم من مفردة معيّنة معاني مختلفة في عصور مختلفة، وهذا التفاوت في المعنى لا يرتبط بالمفردة نفسها، فتطورات حياة الإنسان والتغيرات في

علومه ومعارفه في كل عصر يضيفي على الكلمات معان خاصة، ودلالة الكلام إنما تكشف عن المعنى فيما لو تحرك الإنسان على مستوى استنطاق المتن وتحصيل ما يريد من معنى، ونصوص القرآن بدورها ليست مستثناة من هذا القانون الكلي.

وفي المرحلة الثانية أيضاً، وهي مرحلة انتخاب الآيات المختلفة واقتباس نظرية في موضوع خاص، فإنّ المفسّر يتحرك على مستوى استنطاق الآيات القرآنية، فالآيات بنفسها لا تتحدّث، والمفسّر هو الذي يطرح في بداية الأمر سؤالاً ثم يتحرك على مستوى تحصيل الجواب عنه من خلال تفسير الآية بالآية، ولكن من أين يأتي المفسّر بسؤاله؟ إنّ سؤاله يتضمن قِليّات معيّنة لا يستوحىها المفسّر من القرآن الكريم بل من العلوم والمعارف المختلفة لدى المفسّر، مثلاً يوجد اليوم فيما يتصل بنظرية القرآن في مسألة تكامل الإنسان وتطور الأحياء، تياران فكريان مختلفان تماماً، وكلا هذين التيارين يعتمدان على منهج تفسير القرآن بالقرآن، وأنصار هذين التيارين يملكان قِليّات وتصورات مسبقة معيّنة، فبعضهم وقع تحت نظرية تطور الأنواع والبعض الآخر وقع بدون أن يشعر تحت تأثير نظرية ثبات الأنواع، وكلا هاتين الطائفتين يملكان قِليّات تستمد مقوماتها من العلوم والمعارف البشرية ويتحركان على مستوى إيجاد ترتيب خاص لآيات القرآن واستخلاص نظرية خاصة منها، إنّ التمعن في ذهنية المفسّرين يبيّن هذه الحقيقة المسلمة، وهي رسوخ هذه القِليّات مسبقاً في أذهان هؤلاء المفسّرين.

إنّ تحصيل رأي القرآن فيما يتصل بالموضوعات الأخرى على هذه الشاكلة، فالأشخاص الذين يريدون معرفة رأي القرآن عن التاريخ، والمجتمع، والعدالة، والحق، وغايات النبي ودروه، مسألة النبوة وأمثال ذلك، يتحركون، عن وعي أو بدون وعي، من موقع الاستناد إلى قِليّات معيّنة، كما أنّ هذه الحالة من تحصيل رأي القرآن في موضوعات أخرى، كالتوحيد، والآخرة، والإمامة، والولاية، في الماضي كانت خاضعة لهذا القانون.

وما تقدّم أنفاً من حقيقة التفسير لا ينفي أنّ القرآن الكريم طرح معارف كثيرة، والنقطة الأساسية هنا أنّ أي مفسّر وعالم دين لا يتوصل إلى معارف القرآن بدون امتلاك سلسلة من القِليّات المستوحاة من

المعارف البشرية، ولا يستطيع أي مفسر أن يدعي أنه لا يملك أي قبليّة ومفروضة ذهنية وأنّ ما حصل عليه من تفسير القرآن لا يصطبغ بلون بشري ولا يتأثر بعوامل وظروف الحياة البشرية لعصره، إنّ الإنسان في عملية تفسير الوحي الإلهي لا يملك سوى «بضاعة مزجاة» من العلوم والمعارف البشرية كراس مال لما يستحصله من معارف جديدة.

القسم الثاني من تفسير الوحي في الإسلام، عبارة عن «الاجتهاد الفقهي»، والاجتهاد الفقهي التقليدي يعني تحصيل الحكم الشرعي لأعمال الإنسان من الكتاب والسنة، وهذا المسعى العلمي للمجتهدين يقوم أيضاً على قبليّات خاصة وكلها مقتبسة من العلوم والمعارف البشرية، فكل فقيه في عملية استنباط الأحكام الشرعية يستفيد من هذه العلوم على مرحلتين: أحدهما: مرحلة استخدام القواعد والضوابط الواردة في علم أصول الفقه، وهذا العمل يقوم به المجتهد بوعي كامل، والأخرى مرحلة تصور بداهة سلسلة من المباني والأفكار الخاصة المتعلقة بالله والعالم والحياة الاجتماعية والفردية للإنسان والتي تؤثر غالباً بشكل لا شعوري على ذهن الفقيه.

إنّ علم الأصول بدوره نوع من «المنطق الحقوقي» الذي ظهر بين المسلمين تدريجياً، ومبادئه تكونه وتكامله، سواءً على مستوى مباحث الألفاظ، أم على مستوى «المباحث العقلية والعملية» ليس شيئاً غير الفكر الكلامي والفلسفي والمنطقي والسياسي واللغوي وما إلى ذلك، وهذه الأفكار تخضع بدورها لجميع قوانين التطور والتحوّل في الفكر البشري، إنّ قواعد وضوابط علم الأصول منذ بدايته ولحد الآن واجهت تغييرات كثيرة، وهذه التغييرات من نوع الكشف التدريجي لحقائق عالم الوجود، والتي لم يغفل عنها القدماء أيضاً، وهي من قبيل تحوّلات «العلوم الأدائية»، وهذه العلوم تقرر أنّ ظهور حاجات جديدة وتغيير وتكامل الفكر والاحساس البشري، وبكلمة واحدة تغيير وتكامل الإنسان هو الذي أدّى إلى تغيير وتكامل العلم، وهذه العلوم تعدّ قسماً من الأفكار الاعتبارية للإنسان والتي لا تتضمن في هويتها الكشف عن الواقع الموضوعي خارج الذهن، بل تمنح الإنسان القدرة على فهم الحياة من خلال تنظيم سلسلة من الإدراكات العملية، وعلم أصول الفقه مع ما فيه من الدقّة والعمق هو مثل هذا العلم ويعتبر قسماً من الأفكار الاعتبارية للإنسان

وغيته منح الإنسان القدرة على بناء حياته المعنوية والشرعية في مقابل الله.

والاجتهاد الفقهي لا يتيسر بدون استخدام قواعد علم أصول الفقه، وبما أنّ هذا العلم من العلوم والمعارف البشرية فينبغي القول إنّ الاجتهاد الفقهي إنّما يتيسر من خلال الاستفادة من هذه العلوم والمعارف البشرية. واستنباط الحكم الشرعي من القرآن والسنة هو عمل الإنسان ولا يستطيع الاستنباط بدون استخدام الأدوات التي ابتكرها الإنسان بنفسه.

وما قلنا عن علم الأصول يرتبط باستفادة الفقيه عن وعي من العلوم والمعارف البشرية، ولكن في مرحلة أخرى فإنّ الفقيه أيضاً يستند بشكل لا شعوري على هذه المعارف والمقبولات، مثلاً لنفترض أنّ الفقيه يريد استنباط الأحكام السياسية من القرآن والسنة، فلو أنّه كان لا يملك أي مبان ورؤية فلسفية عن الموضوعات السياسية ولم يملك في ذهنه تصورات وتصديقات خاصة وإن كانت بصورة غامضة، فإنّه لا يستطيع استنباط أي حكم ومفهوم في هذا المجال.

المعلومات العامة، المقبولات وتوقعات الفقيه، سواءً في المسائل الاجتماعية والسياسية، أم في الرؤية الكونية، ترسم له طريق الاستنباط، مثلاً إذا كان الفقيه متأثراً بفلسفة «حرية الإنسان والمساواة» ويملك شخصية حرّة فإنّه سيتهجه قهراً في المرحلة الأولى نحو الآيات والروايات التي تدعم هذه الرؤية الفلسفية، ولو لم يكن الفقيه كذلك وكان يعتقد مثلاً بالحكومة الفردية والاستبداد العادل فإنّه يتوجه نحو الآيات والروايات التي يستنبط من ظاهرها الحكومة الفردية، ولو كان الفقيه يعتقد بأنّ نظام الفقر والغنى الحاكم على المجتمعات البشرية هو نظام طبيعي فإنّه يفهم الحكم الشرعي في هذا المورد أنّ الحاكم المسلم لا يحق له مكافحة نظام الفقر والغنى، وأنّ تكليفه في الحد الأقصى، التواصل مع الفقراء والتخفيف من معاناتهم، ولكن إذا كان يعتقد بأنّ نظام الفقر والغنى هو نتيجة قوى الاستثمار وهيمنة الأقوياء على الضعفاء وليس نظاماً طبيعياً، فإنّه سوف يستنبط الحكم الشرعي في هذا المورد بشكل آخر، ويرى مثلاً أنّ الحاكم مكلف بهدم نظام الفقر والغنى وإزاحة الفاصلة الطبقيّة بين الفقراء والأغنياء، ويرى من اللازم أن تكون عاقبة هذا السجال لصالح الفقراء.

على أية حال أنّ استنباط الأحكام الشرعية هو عمل فني يستقي مقوماته من اختيار الآيات والروايات والدقة في مضامينها والتحقيق في أسناد ورجال الروايات، ودراسة تعادل الأدلة ومسألة التعادل والتراجيح والتحقيق في موافقة ومخالفة الروايات للقرآن، والالتفات إلى روح الأحكام للشريعة وأقوال المشهور في المسألة ومنهج استنباط القدماء من الفقهاء في هذه المسألة مورد البحث وأمثال ذلك، وفي إطار هذا السعي العلمي المعقد ينطلق الفقيه من قَبليّات وتوقّعات مسبقة، وما أكثر ما يتفق أن يدقق الفقيه في سند أو دلالة رواية معيّنة فيكتشف نقطة ضعف فيها وبالتالي يضعها جانباً، ولكن ثمة فقيه آخر لا يدقق في تلك الرواية كأول وبالتالي يرى لزوم العمل بها، والفقيه الذي يعتقد أنّ الرواية الفلانية مخالفة للقواعد العامة للشريعة أو مخالفة لآية معيّنة من القرآن الكريم وبالتالي ينبغي طرحها وتركها، فإنّ فقيه آخر لا يرى مثل هذه المخالفة في الرواية، فنمط عمل الفقيه في جميع المراحل المذكورة آنفاً ينحو هذا المعنى، وهذا الاختلاف في الفتاوى متأثر باختلاف المقبولات المسبقة في أذهانهم، والفقيه حاله حال أي عالم آخر يطرح في البداية سؤالاً معيّناً ثم يتحرك صوب الحصول على الجواب، وبديهي أنّ نصف الجواب يكمن في كيفية طرح السؤال، وطرح السؤال يصطبغ بلون المقبولات المسبقة، ومجرد إجراء مقارنة بين فتاوى الفقهاء المختلفة وتطبيقها على المقبولات والتوقّعات المتفاوتة لهؤلاء الفقهاء يعد من أحلى وأنفع أقسام تاريخ علم الفقه والاجتهاد، ولكن مع الأسف لم ينطرق إليه أحد.

ومن مجموع ما تقدّم بيانه في تفسير الوحي يتبيّن بوضوح أنّ تفسير الوحي الإلهي، سواءً في علم التفسير أو في قسم الاجتهاد الفقهي، لا يتيسر بدون الاستناد إلى قبليّات ومفروضات موجودة في العلوم والمعارف البشرية.

وفي المرحلة الثالثة من التدين، أي التحرك في أجواء الحياة وفقاً لتعاليم النبي، فإنّ دور العلوم والمعارف البشرية أوضح بكثير من المرحلتين السابقتين، ولنفترض أننا عرفنا الله ورسوله، وفهمنا تعاليم النبي أيضاً، ونريد أن نعيش في حياتنا الفردية والاجتماعية وفقاً لتعاليم النبي، فإنّ هذا الاتجاه لا يتيسر إلا من خلال الاستفادة من العلوم

والمعارف البشرية، فهل أن مراعاة الأصول المعنوية والقيم الأخلاقية في الحياة الفردية والاجتماعية، التي تمثل مضمون تعاليم الأنبياء، تتيسر بدون معرفة دقيقة للتاريخ والسنن الاجتماعية في حياة الإنسان وما يجري في أعماق نفسه وما يتجلى في سلوكياته وكذلك العلاقات المعقدة بين الطبيعة والإنسان وما إلى ذلك؟ وخلافاً للسذج من الناس نحن نعتقد بأن سيادة القيم المعنوية والإنسانية في المجتمعات البشرية المعاصرة لا تتيسر إلا من خلال الاستفادة من المعارف البشرية المعقدة.

* * *

قبليات الفقهاء، خلود أحكام الدين وتشخيص الموضوعات

يمرّ الاجتهاد والافتاء بمرحلتين:

١. استنباط الأحكام الكلية من الكتاب والسنة.
 ٢. تطبيق تلك الأحكام على مواردنا الخاصة وتعيين الحكم في تلك الموارد، وبدورنا نطرح سؤالين مهمين ونجيب عنهما فيما يتصل بهاتين المرحلتين واستناداً إلى ذكر نموذجين ليتبين كيف أنّ القبليات والمسبوقات الذهنية تؤثر في عملية استنباط الفقيه.
- السؤال الأول: ما هو المعيار الذي يستخدمه الفقيه لتشخيص أنّ الحكم المعين الوارد في الكتاب والسنة هو حكم ثابت وأبدي، أو حكم مؤقت ومحدود بدائرة الزمان والمكان ومجتمع معين؟
- السؤال الثاني: في مرحلة تطبيق الأحكام الأبدية الكلية على مواردنا الخاصة، كيف يستطيع الفقيه أن يعيّن موضوع الحكم، أي يعرف المورد الخاص لهذا الحكم في عملية تعيين موضوع الحكم؟
- والجواب عن هذين السؤالين، أنّ الفقيه في كلا الموردين يحتاج للافتاء بالحكم الشرعي إلى قبليات لا ترتبط بعلم الفقه، إنّ وجود سلسلة من الأحكام الثابتة والدائمة في الإسلام هو مورد اتفاق جميع المسلمين، ولكن هذا الأصل المهم لا يمكنه أن يكون جواباً عن هذا السؤال وهو: أيّاً من الأحكام الموجودة في القرآن والسنة ثابتة وأيّاً منها متغيرة؟ إذن كيف يستطيع الفقيه تشخيص هذه المسألة؟ إنّ الاجتهاد والافتاء لا يكون لهما معنى بدون توضيح هذه المسألة، والفقيه في كل عصر يريد أن يقول إنّ الحكم الشرعي في هذا المورد أو في ذلك هو هكذا، وهذا الرأي إنّما

يكون ممكناً فقط عندما يبيّن هذا الفقيه رأيه في مسألة ثبات وعدم ثبات الحكم الشرعي الذي أفتى به.

هل أنّ هذا الموضوع، وهو أنّ الحكم الفلاني هو حكم أبدي أو محدود بزمان ومكان ومجتمع خاص، مذكور في تلك الآية أو في ذلك الحديث الذي استقي منه الفقيه الحكم الشرعي؟ مثلاً ورد في القرآن الكريم: **(وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...)**^(١)، وبديهي أنّ هذين الحكمين وردا في هذه الآية الشريفة، وهما حلية البيع وحرمة الربا، ولكن هل أنّ أبدية هذين الحكمين مستقاة من هذه الآية نفسها؟ إنّ المسلمين يرون أنّ هذين الحكمين أبديين، ولكن السؤال هو: من أين فهموا أبدية هذين الحكمين، هل من نفس الآية، أو من منابع أخرى غير الآية؟ وهذا السؤال يسري في جميع الأحكام التي يستنبطها الفقهاء من القرآن والسنة.

والجواب عن هذا السؤال في نظر علماء الأصول، أنّ أبدية الحكم الشرعي مستقاة من كون الحكم الشرعي «مطلقاً» ومن اشتراك المسلمين في عصر النبي | وسائر الأزمنة في الحكم الشرعي، وبما أنّ الآية مورد البحث لم تقيد هذا الحكم بشيء، إذا فهذا الحكم شامل لجميع التحوّلات ويستوعب جميع الظروف، وهذا الشمول والأبدية هو مقتضى «الظهور الاطلاقي» للآية من جهة، والاجماع على اشتراك المسلمين في التكليف في عصر النبي والعصور التالية من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس يجيب علماء الأصول عن السؤال المذكور في مسألة «الظهور» والاجماع، ولكن هل أنّ هذا الكلام يمثل جواباً مقنعاً؟ هنا يطرح هذا السؤال نفسه وهو: كيف ينعقد الظهور في كلام معين؟ وهل أنّ «الكلام المعين» بغض النظر عن سلسلة المفروضات والقبليّات المتعلقة بالمتكلم والمخاطب، التي لا توجد في ذات الكلام، بإمكانه أن يملك ظهوراً معيناً في متن الكلام، أو أنّ هذا الظهور في الكلام يرتبط تماماً بالمفروضات والقبليّات المشتركة بين المتكلم والمخاطبين؟ وكذلك السؤال: ما هي القبليّات الموجودة في الاجماع المنعقد؟

مثلاً، إنّ فهم الحكم الابدي من الآية **(وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...)**، منوط بالمفروضات المسبقة من قبيل أنّ القرآن كتاب ختم النبوة وينبغي أن تكون أحكامه أبدية ودائمة، والإنسان أو المجتمع

البشري من حيث طبيعته وبنيته من شأنه أن يملك بعض القوانين الأبدية التي تضمن مصلحة الإنسان بشكل دائم، وعلى هذا الأساس فإن الأحكام مبتنية على المصالح والمفاسد الواقعية الدنيوية والأخروية، وحرمة الربا وحلية البيع من جملة الأحكام التي بإمكانها أن تكون أبدية ولا ترتبط بالمستجدات والمتغيرات في الحياة الاجتماعية للإنسان، وبعض هذه المقبولات ترتبط بعقائد المسلمين في مسألة النبوة وختم الرسالة، وبعضها الآخر يرتبط بنوع من معرفة الإنسان الفلسفية - الاجتماعية المبتنية على وجود فطرة سليمة وثابتة للإنسان والمجتمع البشري، ولو لم تكن هذه المقبولات المسبقة فإن الفتوى بحرمة الربا بشكل أبدي ستواجه مشكلة.

ومن أجل فهم القوانين البشرية من الضروري وجود مقبولات مسبقة خاصة مورد اتفاق بين المخاطبين والمشرع، مثلاً لزوم وجود قانون لمجتمع معين لا لجميع المجتمعات، ودوام القانون يرتبط بدوام اعتبار المقنن، وما لم يوضع قانون آخر فإن القانون السابق يبقى على اعتباره وحجته، وهذه من الجملة المقبولات المتفق عليها بين المقنن والمخاطبين للقانون.

وعلى أية حال فالمدعى أن الأفكار المسبقة للفقهاء، التي لا ترتبط بعلم الفقه بل ترتبط بالفلسفة وعلم الكلام والفلسفة الاجتماعية وعلم الألسنة، لها دور أساس في فهم أبدية حكم معين مستنبط من آية قرآنية، والبحوث الفقهية للمسلمين في باب العبادات والمعاملات تستند لعلم الألسنة وفلسفة اجتماعية خاصة، وبدون هذا الاستناد ربما تنزل جميع تلك البحوث، والفقهاء يفتون في أجواء الثقافة الإسلامية، وهذه الثقافة تستند إلى مقبولات فلسفية وإنسانية خاصة، والثقافة الإسلامية تشكل وحدة منسجمة ومنظومة متسقة وتقع في هذه المنظومة علوم بترتيب خاص تستند أحدها إلى الأخرى، فلو لم يلتفت الفقهاء بشكل مباشر إلى الفلسفة أو الكلام أو علم الألسنة والفلسفة الاجتماعية فهذا لا يعني عدم حاجتهم إلى هذه العلوم في مقام الاجتهاد والافتاء، والمؤسسون لعلم أصول الفقه، كالشافعي والشيخ الطوسي والسيد المرتضى كانوا أنفسهم من المتكلمين البارزين في العالم الإسلامي، وفي الحقيقة أن البحوث الكلامية، التي أسسها هؤلاء العلماء ودونوا على أساسها علم الأصول، تضمنت آراء المتكلمين في علم أصول الفقه تحت عنوان «قول المتكلمين في المسألة» في كتب علم الأصول.

ويبدو أنّ بعض أشكال الخلاف في الآراء بعد رحلة نبي الإسلام | في مسألة جواز وعدم جواز تغيير السنة النبوية في موارد معينة ذات صلة بهذه الحقيقة، وهي أنّ مقبولات بعض المسلمين لفهم السنة النبوية تختلف عن مقبولات بعض آخر، وهذا الاختلاف أدى إلى أن يعتقد بعض أصحاب النبي إلى أنّ بعض الأحاديث والأحكام والنبوية لا تبين الحكم الأبدي للمسألة بل تمثل شكلاً خاصاً من تنفيذ الحكم الأبدي، وبالتالي فإنّه يجوز للحاكمين تغيير ذلك الحكم بما يتناسب مع مقتضيات الزمان والمكان، في حين أنّ البعض الآخر يعتقد بأنّ سنة النبي في تلك الموارد غير قابلة للتغيير.

وعلى أية حال فإنّ الفقيه لا يستنبط الأحكام بالاستمداد من علم الأصول فقط، فالمسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والرؤية الكونية والايديولوجية للفقيه، تلعب دوراً أساسياً في فهمه ورؤيته عن الإنسان والمجتمع، وهكذا قيم الحق، والعدالة والسياسة، والاقتصاد، والصناعة، والعلم والتمدن، والقيم الأخلاقية ... الخ، وعملية الاجتهاد والافتاء تستمد مقوماتها من هذه المقدمات والقبليات وترسم طريقاً خاصاً ونتيجة معينة في عملية الاجتهاد الفقهي.

ولو تجاوزنا هذا الموضوع نصل إلى المسألة الثانية، أي مسألة تشخيص موضوع الحكم بواسطة الفقيه وتطبيق حكم كلي على تلك الموارد، ففي الكثير من الموارد يكون موضوع الحكم الشرعي معقداً ومبهماً، وما لم يتعرف الفقيه على ذلك الموضوع لا يستطيع تطبيق الأحكام الكلية على موردها الخاص والافتاء في المسألة، وبالإمكان تقديم أمثلة ونماذج كثيرة لهذه المسألة، ونستعرض هنا مثالين من الموضوعات السياسية المتعلقة بعصرنا الحالي.

١. رأي الفقهاء فيما يتصل بنظام الحكومة الدستورية.

٢. رأي الفقهاء فيما يتصل بنظام الحكومة في الجمهورية

الإسلامية.

منذ زمان تأسيس الحكومة الدستورية يثار هذا السؤال: هل يجوز للمسلمين أن يكون لديهم نظام دستوري؟ وبعد انتصار الثورة الإسلامية طرح هذا السؤال: هل أنّ النظام الجمهوري يتناسب وينسجم مع الإسلام؟ ونعلم أنّ بعض الفقهاء أبدوا رأيهم في كلا هذين الموردين وأجابوا بالإيجاب عن كلا هذين السؤالين، ولكن موقف الفقهاء من مسألة النظام

الدستوري «في النهضة الدستورية» يختلف عن موقفهم من نظام الجمهورية الإسلامية، فالشيخ النائيني يرى النظام الدستوري بوصفه نظاماً يمنع من ظلم ملوك القاجار وحكام ذلك الزمان، وعلى هذا الأساس بنى مشروعه واستدلالاته الفقهية في تأييد الدستورية في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، أمّا في نظام الجمهورية الإسلامية فإنه يبتني على أساس انسجامه مع الإسلام وكونه منبثقاً من الفكر الإسلامي من جهة، ويتناسب مع مقتضيات الزمان من جهة أخرى.

ومهما يكن من أمر فإن الاجتهاد والافتاء ورد في كلا هاتين المسألتين، وهذا الاجتهاد والافتاء لا يتيسر بدون معرفة تفاصيل هذين النظامين ومعرفة معطياتهما وتداعياتهما ولزوم القبول بهما بوصفهما نظاماً للحياة الاجتماعية، وليس الكلام في أنّ ماهية النظام، سواء في الحركة الدستورية أو الجمهورية الإسلامية، ما هي، وما هي تفاصيله، بل الكلام في أنّ مثل هذه الفتاوى تركز على أساس هذه الفرضية، وهي أنّ مثل هذه الأنظمة معروفة في ذهنية العامة^(١).

ونشاهد بوضوح أنّ هذه المقدّمة ضرورية، يعني معرفة هذه الأنظمة، وأنّها لا تتعلق بعلم الفقه، بل إنّ الفقيه يستقي هذه المعرفة من الفلسفة الاجتماعية والعلوم السياسية والإدارة والتجارب البشرية، أنّ معرفة المؤسسات الخاصة الواردة في القانون الأساسي من قبيل هيئة الحكومة، الوزارات، ومجالس الشورى الإدارية وغيرها، مجلس القضاء الأعلى، مجلس الشورى، رئاسة الجمهورية، مجلس المحاسبات، الشورى العالية للدفاع، الجيش، الحرس الثوري، شورى القضاء الأعلى، وتعيين البنية الخاصة بكل واحد من هذه المؤسسات وتشخيص أهدافها ودورها وضرورة تأسيسها، لا تتيسر إلا من خلال العلوم والتجارب البشرية، وما يتصل بعلم الفقه في الحدود القصوى، أنّ يبيّن هذا الموضوع، وهو أنّ تأسيس هذه المؤسسات لا مانع منه شرعاً، فعلم الفقه لا يستطيع القول بأنّ بنية هذه المؤسسات ماذا ينبغي أن تكون، وماذا يحصل للمجتمع الذي يدار بواسطة هذه المؤسسات، ولأي اتجاه يتجه، وهل أنّ تأسيس هذه

١- هذه المسألة، وهي أنّ فتوى الفقهاء حول مشروعية أو عدم مشروعية نظام سياسي معين كالمشروطة أو الجمهورية ماذا يعني، وهل أنّ إظهار النظر هذا يملك اعتباراً فقهياً أو محل خلاف، إنّ المثال الذي أورده في هذا الباب هو لغرض بيان أنّ مثل هذه المسائل الواردة في الفقه السياسي المتداول تعتبر من باب الافتاء.

المؤسسات بهذه الخصوصيات الخاصة، التي تشكل منظومة منسجمة من النظام السياسي، ضروري أم لا؟ أجل ذهب الفقهاء في مجلس الخبراء لتدوين القانون الأساسي إلى أن تأسيس هذه المؤسسات ضروري، ولكن هذا الرأي لا يستند إلى علم الفقه ومقام الفقاهاة والافتاء لهم، بل يستند إلى سائر المعارف الأخرى في أذهانهم.

وما تقدم أنفاً يبين هذه الحقيقة الحاسمة، وهي أن مقام الاجتهاد والافتاء والحكم بأبدية بعض الأحكام أو كونها متغيرة يقترن دوماً بالقبليّات والمرتكزات في ذهن الفقيه من جهة، ومعلوماته عن موضوعات الأحكام من جهة أخرى، وعلم الأصول يمثلّ جزءاً صغيراً من مقدمات الاجتهاد.

* * *

قبليات الفقهاء، وثبات أو تغير موضوعات أحكام الدين

في الموارد التي يرى الفقيه من خلال استنباطه واجتهاده أنّ الحكم الفلاني هو حكم أبدي «يجب إمتثاله دائماً» فإنّه يجب عليه أولاً احراز كون موضوع ذلك الحكم هو موضوع «ثابت» وبعبارة أخرى يجب على الفقيه في مثل هذه الموارد أن يبيّن مسبقاً أنّ ذلك الحكم مبني على أساس تكويني وطبيعي ثابت، والغرض من تشريعه حفظ ذلك النظام الطبيعي المتعلق بالفرد أو المجتمع، فلو أنّ الفقيه لم يستنبط هذا المعنى في مورد معين، فإنّه لا يستطيع احراز إمكانية جعل حكم أبدي لذلك المورد، وبدون هذا الاحراز، والذي يصطلح على علماء الأصول والفقه بمقام الثبوت، فإنّ هذا المدعى، وهو أنّ الحكم الفلاني هو حكم أبدي، لا يستند إلى أي أساس علمي.

ونواجه في بعض البحوث الفقهية موارد معيّنة يهتم الفقهاء في طرح رؤيتهم وفتاواهم بـ «مقام الثبوت» يعني إمكانية وعدم إمكانية جعل حكم معين، ويقولون: بما أنّ جعل هذا الحكم غير قابل للتصور، فإنّه «في مقام الاثبات» يعني مقام الاستنباط لا يمكن استنتاج هذا الحكم من ظواهر الأدلة الشرعية، ومعنى هذه المسألة أنّ الفقيه إنّما يستطيع استنباط حكم معيّن من الكتاب والسنة فيما لو علم مسبقاً بأنّ جعل الحكم الفلاني ممكن في «مقام الثبوت» وهذه المسألة وهي ادعاء خلود ودوام حكم معين إنّما يكون مقبولاً فيما لو أحرز الفقيه إمكانية جعل حكم أبدي في ذلك المورد، وببيان آخر: إنّ المفكرين المسلمين المتأخرين طرحوا في بحوثهم في معرض الجواب عن سؤال ناتج من أبحاث الغربيين وهو:

«كيف تنسجم الشريعة الثابتة والخالدة مع التحوّلات والمتغيرات الاجتماعية؟»، يقول هؤلاء المفكّرون أنّ الشريعة الثابتة تختص بالأبعاد الثابتة لحياة الإنسان، أمّا تعيين التكليف في الأبعاد المتغيرة في الحياة فيقع على عاتق الإنسان والحكومة الإسلامية، ومن بين هؤلاء المفكّرين الشيعة العلامة الطباطبائي، ومرتضى مطهري، والسيد محمد باقر الصدر، الذين صرحوا في بحوثهم وكتبهم بهذا الموضوع، ومن المفكّرين من أهل السنة: محمد عبده، والمودودي، ومحمد قطب، ممن قرروا هذا الموضوع بعبارات مختلفة^(١)، ففي نظر هؤلاء المفكّرين فإنّ حياة الإنسان ذات بُعدين: ثابت ومتغير، والأحكام الأبدية للشريعة تختص بالحياة الثابتة للإنسان، لأنّه فقط في هذه الموارد يمكن جعل الحكم الأبدى، وفي باقي الموارد لا يوجد حكم أبدي، لأنّ جعل مثل هذا الحكم في مثل هذه الموارد غير ممكن «عدم إمكان الجعل في مقام الثبوت».

وقد سبق أن ذكرنا هذه الحقيقة، وهي أنّه لا يمكن استنباط من حكم معيّن أنّ ذلك الحكم يرتبط بموضوع ثابت أو متغير، وهذا العمل لا يرتبط بعلم الفقه أو علم الأصول، إذن يمكننا طرح هذا السؤال الرئيسي، وهو أنّ الفقيه كيف ومن أين طريق يفهم أنّ موضوع حكم معيّن هو موضوع ثابت ولا يتغيّر؟ وبحسب اصطلاح المفكّرين المتأخرين: كيف يستطيع الفقيه أن يعلم بالأبعاد الثابتة لحياة الإنسان ويميزها عن الأبعاد المتغيرة لكي يتبيّن له أنّ الحكم الفلاني يرتبط مع أي بُعد من هذين البُعدين؟ ومن أي طريق وبأي علم يستطيع معرفة جوانب وأبعاد الحياة الفردية و الاجتماعية الواسعة للإنسان، ثمّ يشخص من أي جهة يتحدّث عن النظم الطبيعي والموضوع الثابت، ومن أي جهة لا يستطيع الحديث عنه؟ وكيف يستطيع الفقيه الكشف عن معنى وحدود ذلك النظم الطبيعي؟

لا شك أنّ ذلك الفقيه، الذي لا يعرف عالم الإنسان، لا يستطيع أن يعلم أي حكم أبدي وأي حكم موقت ومتغيّر، وأي حكم أصلي وأي حكم فرعي؟، إنّهُ لا يعلم أنّ مجموعة الأحكام الشريعة كيف تشكّل نظاماً متنسقاً

١- أنظر: مقابلات العلامة الطباطبائي مع هنري كربين، مجلة مكتب تشيع السنوية العدد ٢، وبحوث تفسير الميزان، وكتب الشيخ مرتضى مطهري تحت عنوان «الإسلام ومقتضيات زمان وختم النبوة»، وكتاب «اقتصادنا» للسيد محمدباقر الصدر، وكتاب «التطور والثبات» لمحمد قطب.

ومنظومة منسجمة، وما هي أهدافها، وكيف يمكن الاستفادة منها؟
إنّ القداماء من الفقهاء قبلوا بسلسلة من المباني والأفكار عن
الإنسان بما يتناسب مع وعيهم وعلومهم المعاصرة لهم، وبهذه الطريقة
أعلنوا في بعض الموارد أنّ هذا الحكم الشرعي هو حكم أبدي، وبذلك
ذهبوا إلى إمكانية جعل الحكم الأبدي في تلك الموارد، وبرأي هؤلاء
الفقهاء أنّ الموضوع الثابت في تلك الموارد ناشيء من النظام الطبيعي،
وبالتالي يستدعي قهراً حكماً أبدياً، فهؤلاء الفقهاء لم يكونوا يرون في
منهجهم الفقهي نقصاً وتناقضاً وفراغاً، بل كانوا يملكون منهجاً فقهيّاً
مقبولاً.

أمّا الفقهاء المعاصرون، فكما لا يمكنهم تقليد القداماء في مقام إثبات
واستنباط الحكم الشرعي من الأدلة الشرعية، فإنّهم في هذا المسألة، وهي
مفهوم ودائرة النظام الطبيعي لحياة الإنسان وما هي حدودها وماهيتها، لا
يمكنهم أيضاً أن يقلدوا القداماء، فباب الاجتهاد يجب أن يكون مفتوحاً
تماماً في هذه المرحلة، فلو تحرك الفقيه في هذه المسائل الأساسية
والمباني الفقيه على مستوى تقليد القداماء، فإنّه يوصد باب الاجتهاد على
نفسه في هذه المرحلة ولا يمثّل سعيه لاستنباط الحكم من القرآن والسنة
اجتهاداً واقعياً وليس له قيمة علمية.

ولا شك أنّ مقتضى المنهج العلمي يستدعي أن يملك فقهاؤنا
المعاصرون في هذه الموضوعات مبان وأسس في عملية اجتهاد جديد،
والمسائل والموضوعات لهذا الاجتهاد ترتبط بمعارف وعلوم غير الفقه
والأصول، وهذه الموضوعات ترتبط بعلم الأنسنة والفلسفة، وعلم
الاجتماع، والتاريخ، وعلم الاقتصاد والسياسة وعلم النفس وما إلى ذلك،
وهذه العلوم في هذا العصر تمنح المحققين سلسلة من النظريات
والمعلومات الكلية عن حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، أمّا كون قضايا
هذه العلوم مجرد نظريات اجتهادية وربما تتعرض للتغير فإنّه لا يضرّ
بالمسألة، فنحن البشر لا نملك طريقاً آخر في هذا العصر غير الرجوع
إلى هذه المكتسبات العلمية، يجب علينا تنقيح قبلات الاستنباط من الكتاب
والسنة في كلّ عصر، وهذا العمل لا يتيسر إلا من خلال الرجوع للعلوم
والمعارف البشرية في كلّ عصر.

أجل، إنّ المعضلة التي يواجهها فقهاء عصرنا هي لزوم تطهير

وتهذيب قباياتهم الذهنية من حالات التقاطع وعدم الانسجام مع العلوم والمعارف البشرية، فالفقه هو نمط من المعرفة البشرية الذي يستحصل من خلال الرجوع إلى النصوص الدينية، وهذه المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس قبايات غير صحيحة، وبدون الالتفات إلى الآراء والنظريات الجديدة عن الإنسان والمجتمع، فإن علم الفقه لا يكون مقبولاً في هذا العصر، ولا يمكن للفقهاء إيجاد نظام منطقي وشامل في الفقه، كما كان الحال بالنسبة للفقه والفقهاء في العصور المتقدمة.

ومقصودنا ليس أن الفقيه في هذا العصر يجب أن يكون متخصصاً في علم الاجتماع وعلم النفس أو العلوم الأخرى، المقصود أن الفقيه في هذا العصر يجب عليه تنقيح وتهذيب قباياته مع الأخذ بنظر الاعتبار التحقيقات الجارية في هذه العلوم، ففي العصور السابقة لم تكن كل هذه العلوم التي تبحث في معرفة الإنسان والمجتمع، ولكن مثل هذه العلوم متوفرة في هذا العصر، وعلم الفقه لا يستطيع أن يتواصل مع الناس بدون الالتفات إلى نتائج هذه العلوم ولا يستطيع النجاة من التناقض وعدم الانسجام الداخلي الناشيء من عدم انسجامه مع العلوم الأخرى.

ويتصور بعض المفكرين الذين تطرقوا إلى هذه البحوث أن معرفة النفس الفلسفية والحكمة العملية للقدماء من شأنها أن تمثل قبايات متينة لاستنباط الفقهاء وبالتالي لا حاجة لهم لعلم آخر، وفي هذه النظرية خطأ كبير، فهؤلاء لا يلتفتون إلى هذه الحقيقة، وهي أن الفلسفة وبسبب تحوّل وتكامل العلوم، واجهت مسائل وموضوعات جديدة، والكثير من النظريات والآراء الفلسفية تغيرت بسبب هذا التحوّل والتكامل في العلوم، فمعرفة النفس الفلسفية والحكمة العملية غير مستثناة من هذا المنهج العام، فالعلوم ذات الصلة بمعرفة الإنسان في عصرنا الراهن خلقت جواً من الإبهام والتزلزل في فهم الكثير من النظريات في باب معرفة الإنسان الفلسفية والحكمة العملية، أضف إلى ذلك فإن الدراسات الاجتماعية التي ترصد التحوّلات في الحياة الاجتماعية ترتبط بالعلوم بالفلسفة، فلا يمكن من طريق الفلسفة التوصل إلى طبيعة الحياة الاجتماعية للإنسان، ومن هذه الجهة كيف يمكن تقديم رأي ونظر بدون الالتفات إلى التحقيقات والنظريات في العلوم الجديدة عن الإنسان والمجتمع؟ إن مثل هذه الطريقة عقيمة وليس لها قيمة في سوق العلم والمعرفة.

وما نراه من قطيعة بين المؤسسات الفقهية وعلوم الأنسنة وأنّ الفقهاء مشغولون بعلم الفقه بدون الاطلاع على هذا العلوم هو السبب في فقداننا اليوم فلسفة حقوق مدوّنة، وفلسفة أخلاق مدوّنة، وفلسفة سياسية وفلسفة اقتصادية، فهل يمكن الحديث عن أحكام شرعية وقيم شمولية وعالمية وأبدية بدون إمتلاك نظريات متقنة ومتينة في هذه المجالات، وبالتالي عرضها في المحافل العلمية العالمية؟

كيف تستطيع النهضة الفكرية الإسلامية العالمية في الوقت الراهن الاستمرار في مواجهة الايديولوجيات والثقافات الجديدة بدون تدوين مثل هذه الفلسفات وبدون إمتلاك رصيد معرفي قوي ومتين؟ وقد سعى في الماضي أشخاص كالفارابي ونصير الدين الطوسي لتقديم نظريات مدوّنة في هذه المجالات، ولكن في العصر الحديث يفتقد المسلمون نظريات مدوّنة في هذه العلوم.

وكما أسلفنا أنّ بعض مفكرينا المتأخرين فتحوا نافذة للبحث في هذه المسائل وتقدّموا بخطوة صغيرة في هذا المجال وتحدّثوا عن الأبعاد الثابتة والمتغيرة في حياة الإنسان، وكتبوا في مجال المجتمع والتاريخ، والثقافة والايديولوجية الواحدة العالمية وإمكانيتها، وتحدّثوا عن فلسفة الاقتصاد الإسلامي، ولكن للأسف أن هذه البحوث المحدودة جداً لم تتسرب اليوم بشكل صحيح إلى حوزاتنا الفقهية وغالبية طلاب الفقه والأصول يتصورون لحدّ الآن أنّ علم الفقه لا يرتبط أبداً بهذه المسائل وهذه العلوم، وأنّ هذا العلم يستطيع لوحده ومن بوجهه العاجية وبالاستناد لعلم الأصول الاستمرار في حياته، والقليل منهم يتصورون أيضاً أنّ مفكرينا المتأخرين تحدّثوا في هذا المجال بما يستوعب هذه المسائل وتكلّموا بجميع ما ينبغي وأدوا حقّ هذه المسائل، الواقع أنّ عمل هؤلاء العلماء يمثّل فقط عناوين لبعض هذه المسائل وبصورة ابتدائية، ومن هذه الجهة تتضمن آراءهم إشكاليات وتثير علامات استفهام كثيرة ولم يتقدّموا في هذا الطريق اللاحب سوى خطوات صغيرة.

ويؤكد كاتب هذه السطور أنّ حل الكثير من المعضلات التي تواجه الجمهورية الإسلامية في ايران إنّما يتيسر فيما لو قبلنا بالنظريات الجديدة في مجال التحولات الاجتماعية للإنسان في ثقافتنا الدينية وتدخل هذه النظريات والآراء في صياغة قبلات الفقهاء في مؤسساتنا الفقهية، وربّما

تطرح بعض المسائل من قبيل تشخيص الضرورة، العنوان الأولي والثانوي، وتشخيص المصلحة في صورة الإمكان بأسلوب علمي في مؤسساتنا الفقهية، وسبق أن قدمت هذه الحوزات جواباً عن هذا السؤال: ما هي حدود ودائرة الشريعة بوصفها مجموعة من الأحكام والقيم الخالدة؟ هذا السؤال إنما يمكن الإجابة عنه فيما لو تبين ما هي الدائرة في حياة الإنسان التي تتحدث عن النظام الطبيعي والمطلوب وما هو معناها؟ فقبل معرفة الجواب عن هذه الأسئلة لا تتضح بشكل جلي مسائل من قبيل تعارض عنوانين: الضرورة والمصلحة، وما هو المقصود منها، وهل يوجد تعارض واقعاً في هذه الموارد، وهل أن الأحكام في هذه الموارد هي أحكام مؤقتة ومحدودة بالظروف الخاصة، أو أساساً لا يوجد تعارض وتزاحم؟

وقد ذهب بعض المفكرين بزعمهم إلى حلّ هذه المشكلات بطريقة أخرى، هؤلاء يقولون: نحن لسنا في صدد تعيين جعل الحكم الأبدي وفي أي مورد ممكن وفي أي مورد غير ممكن، ونحن نطرح طريفاً آخر للحلّ ونقول: إن موضوعات الأحكام تتغيّر، والكثير من الأحكام الواردة في الكتاب والسنة ناظر إلى موضوعات خاصة، وهذه الموضوعات لا توجد في عصرنا وقد حلت محلّها موضوعات أخرى، وعلى هذا الأساس فإننا في هذا العصر غير مكلفين بالعمل بتلك الأحكام، ولكن في كل وقت تظهر أمامنا تلك الموضوعات فإن أحكامها هي الأحكام السابقة، وبالنسبة للموضوعات الجديدة إذا حصلنا على حكم شرعي لها من عمومات الكتاب والسنة يجب العمل بها، وإلا فإن تعيين التكليف بالنسبة لهذه الموضوعات يعدّ جزءاً من صلاحيات الحكومة الإسلامية، وفي مثل هذه الموارد فإن الحكومة هي التي تتولى مسألة التقنين بشرط أن لا تكون القوانين مخالفة لأصول الشريعة، هؤلاء المنظرون لا يلتفتون إلى أن طريق الحلّ هذا يستند إلى تلك الفكرة في تفكيك الأبعاد الثابتة والمتغيرة في حياة الإنسان.

ورغم أن أنصار هذه الأطروحة لا يصرحون بهذه الحقيقة، فإن هذا السكوت أدى إلى انحراف البحث عن مجراه الصحيح وظهور مشكلات جديدة وعدم الاتساق في المنظومة الفكرية لهم، هؤلاء المنظرون في الواقع يقبلون بشكل ضمني بهذه الحقيقة، وهي أنه في

موارد تغيير موضوعات الأحكام لا يمكن الحديث عن النظم الطبيعي في حياة الإنسان، وفي هذه الموارد فإن التغيير والتحوّل يعدّ أمراً طبيعياً وغير قابل للاجتناب، وبالتالي لا يمكن تصور حكم أبدي لها، إذن ينبغي على هؤلاء المفكرين بيان حدود ودائرة النظم الطبيعي وما يقع خارج هذه الدائرة، فلو كان مبناهم غير هذا فيجب عليهم القول إنّ أحد الواجبات عبارة عن منع تبدل الموضوعات، ولا يتكلمون بهذا الكلام.

ومن أجل تسليط الضوء أكثر على هذا الموضوع نضرب له مثلاً: يزعم هؤلاء السادة إنّه إذا تغيّرت بعض الأوضاع والأحوال التي كانت في صدر الإسلام، وكما يصطلحون عليه: تغير الموضوع، فإنّ الأحكام الاقتصادية المتعلقة بذلك العصر والموجودة في الكتاب والسنة لا تشمل هذا الموضوع الآخر في حدود تغييره وتبدّله، ألا يعني هذا الكلام أنّه في هذه الموارد لا يمكن الحديث عن النظم الطبيعي ولا الحكم الأبدي؟ ومع قبولنا لهذا الكلام ألا يعني ذلك أننا نفهم من خلال مطالعة التحوّلات الاجتماعية للإنسان أيّ الموارد التي يمكن فيها الحديث عن النظام الطبيعي والمطلوب، وأيّ الموارد لا يمكن الحديث عنه؟ هؤلاء الفقهاء يصتروا على حرمة شرب الخمر ولزوم العمل بالحكم الإلهي، ولكنهم في مسألة حرية صاحب العمل والعامل لا يقبلون بالعقد ونوعه ويحددونه بالقانون فقط، بمعنى أنّهم يرون أنّ المورد الأوّل يرتبط بدائرة النظام الثابت والمطلوب، والمورد الثاني خارج عن هذه الدائرة.

على ضوء ذلك فإنّ أهم اجتهاد خارج دائرة الفقه للمفكرين المسلمين في هذا العصر يتمثل في تنقيح قبلاتهم ومسبقاتهم الفكرية وقبول النظريات الحديثة والشاملة عن الإنسان وكيفية وقوع التحوّلات الاجتماعية وقوانينها العامة، وهذا القبول يجب أن يستند من جهة إلى جميع المعارف العلمية والفلسفية الموجودة عن الإنسان، ومن جهة أخرى إلى القضايا الوحيانية، فعلم الفقه، وبدون الاستناد إلى مثل هذه النظريات الشاملة، لا يكون فقهاً لهذا الزمان، إنّ فقهاءنا القدماء وفي الكثير من الموارد ومع الالتفات إلى التحوّلات في حياة البشر، أفتوا بوجود أحكام معيّنة في الكتاب والسنة هي في الأصل أحكام حكومية وسياسية لنبي الإسلام وتملك قيمة موقّنة، وفي موارد أخرى أفتوا بأنّ الحكم الفلاني ناظر إلى عرف وعادة ذلك العصر، وفي موارد أخرى ألغوا خصوصية

٥٠.....هرمنوطيقا القرآن والسنة

المورد وأفتوا بأنه حكم عام وشامل، ومنشأ هذا القبيل من الفتاوى والآراء هو أنهم كانوا واقعيين وكانت استنباطاتهم متأثرة بالأبعاد الثابتة والمتغيرة في حياة الإنسان، ومسألتنا الحالية في هذا العصر أنّ الرؤية العصرية لواقعات حياة الإنسان اختلفت كثيراً عن الرؤية التي كانت لدى الفقهاء في العصور الغابرة، وبالتالي فالاستنباطات الفقهية في هذا العصر يجب أن تتسق وتنسجم مع الآفاق المعرفية الواسعة جداً في هذا العصر.

لا يمكن تأسيس نظام بعلم الفقه، ولكن يمكن الجواب

عن بعض الأسئلة

«إنّ علم الفقه يستوعب كافة مناحي الحياة وجميع حاجات العصر» هذه العبارة تتكرر دوماً في أوساطنا الدينية، فما هو المعنى الصحيح لهذه العبارة؟ يرى البعض أنّ هذه العبارة ناظرة إلى مقام نفي دور العلوم والمعارف البشرية لإدارة المجتمع، وفي معرض بيان وجود تعارض بين الدين والعقل، وتنفي هذه الجماعة، ولغرض إثبات الحاجة للوحي، قدرات الإنسان تتصور أنّه ما لم يتمّ نفي الإنسان فلا مكان لله، وما لم يتمّ رفض العقل فلا مكان للوحي^(١)، هؤلاء يثبتون دوراً لعلم الفقه لا يستطيع هذا العلم تولى هذا الدور وتكفل هذه المسؤولية.

والسؤال الرئيسي في هذا الباب إذا لم يطرح بشكل صريح وصحيح فإنّ الجواب عنه سيكون مبهماً ومجمالاً، وهذا السؤال هو: هل أنّ علم الفقه هو الذي يبيّن للمسلمين في كل عصر نوع المؤسسات والنظم السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية التي يعيشونها؟ هل أنّ علم الفقه هو علم تعيين النظم والمناهج للحياة الاجتماعية، أو أنّ علم الفقه لا يتولى أساساً تعيين النظم والمنهج بل يجيب عن بعض الأسئلة الحقوقية والقيمية المتعلقة بالنظم والمناهج التي يستقيها الإنسان من العلوم والتجارب البشرية؟ إنّ علم الفقه يجيب عن هذا السؤال وهو: أيّ من الأحكام والقيم الكلية الإلهية الواردة في الكتاب والسنة ترتبط بالنظم

١- في نظر أصحاب هذا الفكر أنّ رابطة الإنسان مع الله هي رابطة تقابل دائماً، ورابطة السلطة من الأعلى إلى الأسفل، أما في نظر العرفان الإسلامي فليست سوى «العشق».

والمؤسسات الاجتماعية، وما هو معناها؟ إن علم الفقه يعين تكليف الإنسان في هذا المجال، ولكن الإنسان نفسه يجب عليه أن يتحرك على مستوى إيجاد نوع النظام والمؤسسة، وهذا لا يرتبط بعلم الفقه، فعلم الفقه لا يقول: في أي ظروف يجب أن يكون نوع النظام والمؤسسة؟

لقد طرحنا هذا السؤال بشكل صريح لنتمكن من تقديم الجواب عنه من موقع الوضوح، فلو كان المراد من عبارة «إن علم الفقه يقدم الأجوبة والحلول لكافة حاجات العصر» هو المعنى الأول، فسوف تكون النتيجة إلغاء العلوم والتجارب البشرية التي تهدف لتأسيس حياة اجتماعية سليمة ومزدهرة، وإيجاد التعارض بين العقل والدين، وهو في الواقع توغل في متاهات الابهام ونزوع إلى الفوضى في الحياة وخلق تناقض بين النظرية والعمل، ولكن إذا كان المراد هو المعنى الثاني فإن نتيجته إيجاد انسجام واتساق بين الدين والعقل والخلص من متاهات التشويش ومنحدر التخلف.

كيف دخل علم الفقه في حياة المسلمين؟

والآن إذا أردنا الاقتراب من الجواب عن السؤال أعلاه فلا بد من التحقيق في هذا الموضوع، وهو لماذا اتجه المسلمون في صدر الإسلام للاجتهاد الفقهي، وكيف دخل علم الفقه إلى الميدان، وما هو دور علم الفقه في «المعاملات والسياسات»؟ نحن نعتقد أن دراسة علل وعوامل ظهور الاجتهاد الفقهي وعلم الفقه يشير إلى أن المعنى الأول وللأسف شغل أذهان عدد كبير من المسلمين، ولكنه لا يملك أي اعتبار علمي، والمعنى الثاني هو الصحيح، وتوضيح الموضوع كالتالي:

لقد كان المسلمون طيلة ثلاثة وعشرين من النبوة وحكومة نبي الإسلام يعيشون ضوابط وقوانين معينة في حياتهم العبادية والاجتماعية، والتحوّلات الاجتماعية التي وقعت بعد نبي الإسلام تقرر أنه من اللازم إيجاد تفسير حقيقي لهذه الضوابط والقوانين ليتبين تكليف المسلمين في مقابل الحوادث والمسائل الجديدة، والاجتهاد الفقهي هو في الواقع تفسير هذه الضوابط والقوانين، وعندما يثار سؤال جديد يكون الاجتهاد الفقهي ضرورياً، والسؤال الجديد إنما يُطرح فيما لو وقعت حادثة جديدة في حياة المسلمين، فلو لم تقع هذه الحوادث الجديدة ولو لم تتحوّل واقعيات الحياة وبقيت على حالها السابق كما كانت في زمان حياة النبي، فلا يلزم أي اجتهاد فقهي، وعليه فإن جميع الاجتهادات في أبواب

لا يمكن تأسيس نظام بعلم الفقه، ولكن يمكن الجواب عن بعض الأسئلة..... ٥٣

العبادات والمعاملات والسياسية ناظرة إلى تقديم أجوبة عن أسئلة معيّنة، ولم تكن الحالة بأن فقهاء الأمة وبدوافع شخصية وكما يقال «الابتداء بالساكن» جلسوا وتدبروا في القرآن والسنة وأنتجوا الفروع والمسائل الفقهية.

الحقيقة كالتالي: أنّ الناس في مجريات حياتهم الأسرية وكسبهم وتجارتهم وعباداتهم، أو في ميدان السياسة وإدارة المجتمع، واجهوا حوادث جديدة وأرادوا القيام بأعمال تتناسب مع تلك المستجدات والحوادث، وبما أنّ المسلمين كانوا يعتقدون بالقرآن والسنة فإنهم أرادوا تحصيل الحكم الشرعي لتلك الأعمال من القرآن والسنة، وأنّ عملهم هذا هل هو مباح أو حرام، صحيح أم باطل؟ وقد برز الاجتهاد الفقهي في هذه الموارد بسبب حدوث مثل هذه التحوّلات والمتغيرات في الحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين ولغرض ترتيب هذه الأوضاع وهداية هذه المجموعات وهذه الأعمال بما ينسجم مع روح القرآن والسنة، وفي الواقع فإنّ تحوّلات الحياة يمكن رسمها وصياغتها في ظلّ تعاليم القرآن والسنة، لا أنّ القرآن والسنة يقولان للناس كيف يكون المنهج، وكيف تكون آلية الحياة؟ إنّ مناهج الحياة وآليات العمل متفاوتة وتتبع من ذات الحياة وطبيعة حركة التكامل، والمجتمع الإسلامي أيضاً، حاله حال المجتمعات الأخرى، يكتشف، من أجل بقائه وتكامله، كيفية التوافق مع المحيط، وبيئته والآليات المختلفة لاستمرارية الحياة وأساليب الحياة الاجتماعية ويعمل على إصلاحها وتطويرها دائماً، والقرآن والسنة يتوليان هداية هذه الرؤية الكونية وبيان القيم الإلهية لهذه الحركة والتكامل في واقع الحياة، وفي الواقع أنّ الفقه يتحوّل إلى رؤية كونية وأخلاق، وهكذا ظهر الاجتهاد الفقهي ودخل علم الفقه من هذا الطريق إلى ثقافة المسلمين، فقد ظهر علم الفقه ليجيب عن بعض الأسئلة، لا أنّه جاء لي طرح سؤالاً، فهو علم يتولّى رسم الاتجاه للتحوّلات والمتغيرات في الحياة لا أنّه مبدأ ومصدر هذه التحوّلات.

هل أتى الإسلام بجديد في المعاملات

وقوانين الإدارة والحكم؟

إنّ القوانين والنظم والمنظومات السياسية، والإدارية، والاقتصادية، والاجتماعية، والقضائية للمسلمين لم تكن وليدة علم الفقه، فبعض هذه

النظم والمنظومات تتعلق بكيفية الحياة الاجتماعية للعرب في مكة والمدينة، وبعضها الآخر يرتبط بالبلدان التي فتحها المسلمون، وقد استفاد منها المسلمون في حياتهم الاجتماعية، مثلاً: مسألة «البيعة» و«الشورى» كانت موجودة في ثقافة العرب قبل ظهور الإسلام، وقد استخدموا هذه الطريقة في حياتهم، وهكذا حال الوزارات والمحاكم والمجالس المختلفة وما إلى ذلك كلها مستفاد من تجارب الأقوام الأخرى، وهكذا الحال في جميع أنواع المعاملات من العقود والإيقاعات كالبيع، والاجارة، والصلح، والرهن، والمضاربة، والمزارعة، والمساقاة، والنكاح، والطلاق، وبعض المقررات الجزائية كالقصاص والديات كانت متداولة بين العرب أو المجتمعات الأخرى قبل ظهور الإسلام، وثمة مقررات وأصول فيما يتصل بالحرب والصلح أيضاً^(١)، وكان تدخل القرآن والسنة ثم تدخل علم الفقه في هذه المسألة من نوع تنظيم وتطبيق هذه الأمور مع مقتضيات الرؤية الكونية والأخلاق الإسلامية وحذف الآداب والتقاليد المخالفة لهذه المعايير ولم تكن ذات طابع التأسيسي، والطابع التأسيسي للقرآن والسنة في هذه المسائل كان يتمثل قبل كل شيء في «الممنوعات» و«المحرمات»، فالربا حرام، و«أكل المال بالباطل» حرام، والغش والتدليس حرام، واستخدام السلطة السياسية على أساس استضعاف الآخرين واستغلالهم حرام، وتداول الثروة بين الأغنياء ممنوع وأمثال ذلك، وتصور أنّ الكتاب والسنة هما مبدأ النظم السياسية والاقتصادية والتشكيلات الإدارية وأنواع المعاملات السائدة بين المسلمين بعيد عن الحقيقة^(٢).

ومن أجل توضيح هذا المعنى يكفي أن نتدبر في مثالين أساسيين: «البيعة» و«الشورى»، حيث يدعي بعض المفكرين أنّ القرآن قرر هذين المنهجين فقط للحكومة، وهذا الموضوع، مضافاً إلى أنه لا ينسجم

١- أنظر: تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، بيروت / ١٩٧٠، ج ٥، الفصول في الأحوال الشخصية: «عقود والزامات» ص ٥٢٦ - ٦٣٤.

٢- قال الشافعي مؤسس أحد مذاهب الفقهية الأربعة لأهل السنة: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، ويعترض ابن عقيل الفقيه المعروف على كلام الشافعي هذا ويقول: إذا كان مقصوده أنّ التدابير الحكومية لا ينبغي أن تكون مخالفة للشرع، فهذا الكلام صحيح تماماً، ولكن إذا كان المراد أنّه «لا سياسة إلا ما نطق به الشرع»، فهذا كلام خطأ ويستلزم تخطئة صحابة النبي، لأنّ هؤلاء الصحابة لم يديروا مجتمع المسلمين بهذه الطريقة، انظر: الطرق الحكمية، ابن قيم الجوزي، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ص ١٥ فصاعداً.

لا يمكن تأسيس نظام بعلم الفقه، ولكن يمكن الجواب عن بعض الأسئلة..... ٥٥

مع الواقع التاريخي لحياة العرب قبل الإسلام^(١)، فإنه لا ينسجم أيضاً مع القرآن نفسه، فقد أيد القرآن أساليب ومناهج أخرى للحكومة لم يرد فيها خبر عن البيعة والشورى، بل تركز على عناصر دينية أو وراثية، وحكومة داود وسليمان من هذا القبيل^(٢)، ففي نظر القرآن أن هذه الحكومات مشروعة، فكيف يمكن أن يقرر القرآن منهج البيعة والشورى للحكومة على أساس أنه هو المنهج الصحيح فقط، وفي ذات الوقت يعترف بمشروعية الحكومات الوراثية وغير الشورائية؟ إن المسألة الأصلية للحكومة في القرآن هي «العدالة» لا الانتخاب أو التنصيب أو الشورى وأمثال ذلك.

لم يرد تأكيد في القرآن الكريم على أساليب ومناهج الأنظمة السياسية للحكومة بل ورد التأكيد على ضرورة كون الحكومة عادلة، وكان القرآن لا يرى من شأن الدين تعيين أساليب ونظم الحكومة، بل إن تعيين القيم المتعلقة بالحكومة هو من شأن الوحي والدين، أما الأساليب والنظم السياسية في المجتمعات والأقوام البشرية فتتخذ أشكالاً مختلفة وكان كذلك على إمتداد التاريخ، وما ينبغي التأكيد عليه واستمراره وعدم تغييره مع تغير المجتمعات هو القيمة الأصلية وهي أن الحكام يجب عليهم أن يحكموا بالعدل، القرآن استند إلى هذا الأصل الثابت، فلو تقرر أن يتحرك الناس في عصر معين على أساس معلوماتهم وتجاربهم باختيار حكومة انتخابية وشورائية واعتقدوا أن العدالة في مثل هذا النظام ستتحقق في مجتمعهم، ففي هذه الصورة يكون الواجب الديني عليهم تأسيس النظام الانتخابي والشورائي.

مهمة الدين بيان الاتجاه لا التأسيس
وبناءً على هذا نحن ندعي أن الدور الأصلي والمهمة الأساسية للكتاب والسنة وعلم الفقه في أبواب المعاملات والسياسات هو التنظيم وبيان الاتجاه لا دور التأسيس، فالإسلام إذا أشاع هذه الفكرة وهي أن الناس يجب أن يقتبسوا أساليب حياتهم من الكتاب والسنة والفقه فإنه لا يستطيع أن يخرج من نطاق جزيرة العرب، والسر في الإمتداد السريع

١- أنظر: كتاب تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، ج ٥ فصل «الدولة»، ص ٢٠٦ - ٢٥٤.

٢- أنظر الآيات المتعلقة بحكومة داود وسليمان وآل داود في القرآن الكريم.

للإسلام^(١) هو أنّ هذا الدين اعترف بالأساليب المختلفة للحياة البشرية في المجتمعات المختلفة، ولم يتحرك على صعيد إغائها والقضاء عليها وكان تدخله في هذه الموارد فقط يتلخص في العمل على تجانسها واتساقها مع السلوك الديني والأخلاقي للإسلام، يقول الإمام علي × في الدستور السياسي المعروف لمالك الأشتر واليه على مصر: «ولا تنقض سنة صالحة عملت بها صدور هذه الأمة» ومعلوم أنّ هذه السنة الصالحة كانت موجودة على امتداد عشرات ومئات السنين في ثقافة أهالي مصر وكان تمثل أساس حياتهم، وأساس هذه الفكرة الواردة في عهد الإمام علي إلى مالك الأشتر مقتبسة من القرآن الكريم، حيث يقرر القرآن أنّ نجاح الإنسان في اكتشاف أساليب الحياة يعتبر من آيات التدبير والعناية الإلهية في العالم، ويقرر أنّ الإنسان هو الحاكم على الأرض والمعمر لها والمسخر لمظاهر الطبيعة لصالحه والخالق للتمدن والثقافة، إنّ القرآن بهذا التصوير للإنسان يعلن هذه الحقيقة، وهي أنّ الهداية الإلهية لا تصل إلى الإنسان عن طريق الأنبياء فقط بل بحركة نوع الإنسان لاكتشاف أساليب جديدة في حياته، وهذا المعنى يندرج في الهداية الإلهية أيضاً، إنّ كرامة الإنسان في القرآن ليست منحصرة بهذا السبب، وهو أنّه يملك قابلية «معرفة الله»، فمن جملة معالم كرامة الإنسان عند الله^(٢) أنّه يستطيع السفر في «البر والبحر» ويسخر البحر واليابسة له، ويقرر القرآن أنّ الإنسان ذو أبعاد مختلفة تستوعب في مطاويها الدين والتمدن، لا أنّ الإنسان ذو بُعد ديني فقط بعيداً عن التمدن، أنّ القرآن يحذر الأشخاص الذين يرفضون الحياة المتمدنة ويسقطون من الإنسان أبعاده الأخرى، بقوله: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...) (٢). فلماذا تشوهون خلق الله بهذه التصورات الواهية؟

وصفة القول: إنّ القرآن أعلن بنفسه أنّه لم يأت لغير ثقافة الإنسان

١- المقصود من الامتداد اتساع العقيدة الإسلامية بين الناس في المجتمعات المختلفة، لا الامتداد السياسي للمجتمع الإسلامي، أنظر: كتاب الدعوة للمستشرق المعروف توماس آرنولد، ترجمة الدكتور ابراهيم حسن الذي يبيّن بوضوح مسألة الامتداد السياسي للمجتمع الإسلامي ويميّزه عن امتداد العقيدة الإسلامية في كتابه.

٢. (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا). (سورة الإسراء، الآية ٧٠).

٣ سورة الأعراف، الآية ٣٢.

لا يمكن تأسيس نظام بعلم الفقه، ولكن يمكن الجواب عن بعض الأسئلة..... ٥٧

وحضارته ويشطب عليها بخطّ البطلان، بل جاء لمنح ما هو موجود اتجاههاً جديداً في خط التوحيد، وفي القرون الأولى للإسلام ظهر بعض الأشخاص السطحيين ومن ذوي الفكر الجامد الذين ذهبوا إلى إنكار قيمة المعارف البشرية وتراث الإنسانية وقالوا بلزوم اتخاذ الأساليب والمباني المقتبسة فقط من ظواهر الكتاب والسنة، ولكن المسلمين لم يقبلوا بمثل هذه الفكرة الضيقة واحتفظوا بمكانة العقل والعلوم والمعارف البشرية في أجوائهم الثقافية، ولولا ذلك لم يكن اليوم ثمة خبر عن الحضارة الإسلامية.

ثمرة حركة الفقه في الاتجاه الصحيح

وقد نرى من المناسب والمفيد الإشارة إلى نتيجتين مهمتين لمقولة أنّ علم الفقه يجب أن يكون مجيباً عن الأسئلة لا مؤسساً، وأول نتيجة لهذه الرؤية عبارة عن توجه الفقيه للتحوّلات والمتغيرات في الحياة الاجتماعية ووقايته من التورط في مصيدة الاستدلالات الجافة والشكلية التي لا ترتبط أبداً بما يجري في الخارج، فلو أنّ الفقيه كان يحترم التحوّلات والمستجدات في واقع الحياة البشرية ويرى الإصالة لها فإنّه في حال رجوعه إلى أدلة الأحكام الشرعية يأخذ بنظر الاعتبار الحقائق الموجودة على أرض الواقع، ومثل هذا الفقيه، مضافاً إلى أنّه يستنبط ما يريده من الكتاب والسنة أو الأصول العقلية والعملية، فإنّه يجد نفسه مقيداً بهذا الأصل، وهو: هل أنّ فتواه تسير في خط تجسيد الأهداف الأصلية للشريعة: كحفظ النفوس والعقول، والأنساب، والأموال، والدين، أم لا؟^(١) وبعبارة أخرى أنّ مثل هذا الفقيه هو فقيه واقعي، فهو ينظر دوماً إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الغرض من الاجتهاد والافتاء هو حل المسائل الحقوقية والعبادية لحياة الناس لا الغرق في الأمور الذهنية والتوصل إلى سلسلة من النتائج الفكرية المحضة وإتمام الحجّة الشرعية وبعدها اصدار الفتوى.

وفي نظر مثل هذا الفقيه فإنّ الاجتهاد والافتاء لا يعدّ حركة علمية خالصة، بل هو حركة عملية اجتماعية وسياسية أيضاً، وعلى هذا

١. ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ المقاصد الأصلية للشريعة خمسة فقط، أنظر: المستصفي، للغزالي، طبع مصطفى محمد، مصر، ج ١، ١٠٤.

الأساس لابدّ من النظر إلى الواقع الاجتماعي، وفي نظر هذا الفقيه فإنّ الافتاء حاله حال القضاء باعتباره يهدف لتعيين التكليف العملي للإنسان. أما ما يقال من لزوم التقليد في الفروع لأراء المجتهدين الأحياء فالغاية منه هو أنّ المجتهد الحي فقط يستطيع فهم واقعيات الحياة التي تكمن خلف سؤال مطروح والمراد من تفريع الفروع على الأصول الوارد في روايات الأئمة ٨ هو عرض الأسئلة في كل عصر على أصول وضوابط الشريعة وتحصيل الجواب المناسب عنها، والفروع في كل عصر هي الحوادث الواقعة في ذلك العصر، لا ما يكمن في ذهن الفقيه ولا الحوادث الواقعة في العصور السالفة.

وقد ازدهر علم الفقه في القرون الأولى لامتداد واتساع رقعة الإسلام، وقد كانت كتب الفقه زاخرة بالفروع الجديدة المتعلقة بالحوادث الواقعة في ذلك العصر، وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة إلى الكتاب الفقهي «المبسوط» للشيخ الطوسي الفقيه الشيعي الشهير في القرن الخامس الهجري، فالشيخ الطوسي ألف كتابه «المبسوط» كما ورد في مقدمة هذا الكتاب، لغرض إمكانية تفريع الفروع في فقه الشيعة بشكل واسع، ولكن هذا الفقيه الكبير لم يبتكر الفروع المذكورة في المبسوط من ذهنه، فهذه الفروع كانت متوفرة على شكل مسائل طيلة ثلاثمائة ونيف من الحياة العبادية، الاجتماعية، والسياسية للمسلمين، والفقهاء من أهل السنة أدخلوا القياس والاستحسان أيضاً في منهجهم الاجتهادي وأجابوا عن تلك المسائل، وقد جاء كتاب المبسوط كجواب على اعتراض أهل السنة على الشيعة أنّ الفقه الشيعي لا يعمل بالقياس والاستحسان وبالتالي فمثل هذه الفقه لا يستطيع الاستجابة عن جميع الفروع والمسائل، وقد أراد الشيخ الطوسي إثبات إمكانية تحصيل الأجوبة على تلك الأسئلة والفروع على أساس المنهج الاجتهادي للشيعة أيضاً، ومن هنا كان الشيخ الطوسي فقيه واقعي.

يجب على الفقيه تقديم أجوبة على مسائل عصره، وإلا فسوف يكون مقلداً لا مجتهداً، وأقبح أنواع التقليد هو تقليد أهل العلم، وللأسف فإنّ مثل هذا التقليد متداول في أجواء الفقه، فتقليد الفقيه للفقيه في أبواب المعاملات والسياسات وليد، أكثر من أي عامل آخر، لهذا الخطأ، وهو أنّ الفقيه يتصور أنّ الواجب عليه تقديم الأجوبة عن ذات الأسئلة التي طرحها القدماء، ولكن الاجتهاد إنّما يتحقق فيما لو أجاب الفقيه على أسئلة

لا يمكن تأسيس نظام بعلم الفقه، ولكن يمكن الجواب عن بعض الأسئلة..... ٥٩

جديدة، الخطأ الأساس الذي يتورط فيه البعض لحدّ الآن، هو تصورهم أنّ أسئلتنا في باب النظم السياسية ومناهج الحياة الاجتماعية هي التي كان موجودة في عصر الشيخ الطوسي أو العلامة الحلي أو صاحب الجواهر، والموضوع الذي تقوم على أساسه البحوث المتعلقة بالفقه التقليدي أو الفقه الحركي، ليس أنّ الشريعة الإلهية متغيرة أم لا، أو أنّ مسائل عصرنا هل تختلف عن مسائل عصور الفقهاء الماضين أم لا؟ بل المسألة هي: هل أننا نواجه تلك المسائل بإضافة سلسلة من المسائل التي يصطاح عليها بالمسائل «المستحدثة» أو أننا نواجه اليوم في قسم مهم من حياتنا الاجتماعية مسائل مستحدثة فقط لا شيء آخر(١)، إذا كان الجواب الثاني صحيحاً فإنّ طرح الكثير من المسائل الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التي كانت متوقّرة في العصور السابقة والاجابة الفقهية عنها، سواءً كانت هذه الأجوبة متفكّة مع آراء القدماء أو مخالفة لهم، ليس فقط عملاً فارغاً وغير نافع، بل إنّه يقودنا إلى متهمة ويقود المجتمع إلى طريق مسدود.

إذا كان الفقيه يملك مثل هذه الرؤية فسوف يلتفت بوضوح إلى هذه المسألة وهي أنّ إصدار الفتوى في أبواب المعاملات والسياسات وإمكانية تجسيد هذه الأمور الواقعية في فضاء المجتمع بدون امتلاك نظرية عميقة وشاملة عن المقاصد الأصلية للشريعة، لا يكون ميسوراً، إنّ اكتساب نظرية في هذه الموارد أيضاً لا يتيسر بدون أن يتحرك الفقيه على مستوى الاستفادة من نتائج العلوم والمعارف البشرية في هذه المجالات، والسؤال عن كيفية تحقيق غرض الشريعة في حفظ النفوس والعقول، والأنساب، والأموال، والدين، سؤال مهم جدّاً خلافاً لما يراه بعض الأشخاص الذين يعيشون السذاجة وضيق الأفق، هذا السؤال بُحث في جميع الفلسفات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والفقيه حاله حال جميع العلماء ينبغي أن يتحرك لتحصيل الجواب عن هذا السؤال في طريق الانفتاح في آفاق المعرفة وبذل مساع و جهود كبيرة في ساحة التحديات.

١- مثلاً يرى المرحوم الشيخ مرتضى مطهري أنّ أهم مسألة اقتصادية في فقهنّا الحالي عبارة عن تعيين موقفنا من «الرسمالية»، وهو يرى أنّ الرسمالية ظاهرة جديدة، انظر: مدوّنات وهوامش اقتصادية للشيخ مطهري.

وفي ضوء ذلك فإنّ مثل هذا الفقيه لا يرى أنّ الفتاوى هي المعيار لتشخيص العدالة، بل يعتقد بأنّ إصدار الفتاوى بهدف تأمين العدالة، والعدالة هي المعيار لتشخيص صحة الفتوى أو بطلانها، ومثل هذا الفقيه يحترم قطعاً جميع التراث الثقافي للبشرية الذي يهدف إلى طرح الجواب عن معنى العدالة، وبالتالي يحفظ علم الفقه من الغرق في دوامة الاعتباريات والذهنيات المحضة والانقطاع عن واقع الحياة الاجتماعية، وهذا الفقيه، بمقتضى احترامه للعلوم والمعارف والتجارب البشرية، يعلم بهذه الحقيقة أيضاً، وهي بالرغم من أنّ الاجتهاد والافتاء مختص بالفقيه وهو أمر تخصصي، ولكن إظهار النظر في هذه المسألة، وهي: هل أنّ الفتوى الفلانية تقع في طريق تأمين العدالة؟ لا تختص بالفقيه، وأنّ جميع المفكرين وأهل الخبرة يستطيعون إبداء رأيهم فيها، ومجموع هذه الرؤى والتصورات من شأنها رسم خارطة الطريق لاجتهاد الفقيه وللتوصل إلى فتاوى خاصة.

الفقه والحركة التزامنية مع المستجدات
والمعطى الثاني لهذه الرؤية التي نبحتها في هذه المقالة، أنّ اهتمام الفقيه بالأسئلة الجادة في كل عصر، يتمخض عن اجتهاد واقعي يتحرك مع الحياة وبيتعد عن تكرار المكررات ويؤدي إلى ازدهار ونمو علم الفقه وانسجامه مع كل عصر، وكما قلنا في فلسفة ظهور الاجتهاد الفقهي أنّ وظيفة علم الفقه تقديم الاجابة عن الاسئلة المطروحة في كل عصر والناظرة إلى الحوادث الواقعة في حياة البشر، إذاً يجب على الفقيه الاطلاع التام مهما أمكن على أسئلة عصره بما يملك من فراسة ودقة نظر.

إنّ الأسئلة المطروحة في كل عصر ناجمة عن تغيير المعارف البشرية من جهة وتغيّر واقع الحياة من جهة أخرى، فلو تمّ اكتشاف أنظمة ومناهج جديدة للحياة بسبب هذين العاملين وأراد المسلمون أن يعيشوا حياتهم وفق هذه النظم والمناهج الجديدة، فإنّ وظيفة الفقيه تتمثل في تعيين التكليف في ظلّ هذه النظم وهذه المناهج، وفي مثل هذه الظروف، وبسبب ظهور أسئلة جديدة، فلا بدّ من التحرك من مواقع اجتهادات جديدة.

وهكذا يتبيّن أنّ الفقيه لا بدّ أن يلتفت إلى الأسئلة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي ترتبط بالأصول القيمية، أجل

لا يمكن تأسيس نظام بعلم الفقه، ولكن يمكن الجواب عن بعض الأسئلة..... ٦١

نحن نواجه اليوم أسئلة جديدة في مجالات مهمة ونواجه كذلك تعقيدات اجتماعية وسياسية واقتصادية، وينبغي على علم الفقه في هذا العصر النظر إلى هذه الأسئلة بعين الانسان المعاصر وبيان الأجوبة الفقهية عنها، لا أن يطرح الأسئلة التي طرحها القدماء ويكرر الاجابة عنها، وقد نستطيع توضيح هذا المفهوم بطرح عدّة أمثلة، وهذه الأمثلة تشير إلى أنّ الأسئلة في عصرنا الراهن تختلف جذرياً عن الأسئلة المطروحة في العصور السابقة.

ففي يوم كان السؤال هو: هل يمكن أن تكون «بيعة أهل الحل والعقد» هي الأساس والمبنى للحكومة؟ واليوم نواجه هذا السؤال: هل أنّ الانتخابات العامة أو الثورة من شأنها أن تكون مبنى للحكومة أم لا؟ في يوم كان السؤال: هل يجوز للحاكم تفويض بعض سلطته، سواء كانت وزارة أو إمارة لغيره أم لا؟ واليوم السؤال: هل يجوز للحاكم احتكار السلطة لنفسه؟ وفي يوم كان السؤال: من ينبغي أن يحكم وما هي شروط الحاكم؟ واليوم السؤال: كيف تكون الحكومة؟ وفي يوم كان السؤال: هل يجوز للحاكم تسعير البضاعة أم لا؟ واليوم السؤال: إلى أي مدى يجوز للبرنامج الاقتصادي العام تقييد النشاطات الاقتصادية للناس وتوجيهها الوجهة المطلوبة؟ وفي يوم كان السؤال: ما هو الاكتناز، وفي أي موارد يقع «يكنزون الذهب والفضة»؟ واليوم السؤال هو: هل أنّ النظام الرأسمالي مباح ومشروع أم لا؟ ويوم كان السؤال: ما هي واجبات المحتسب؟ واليوم السؤال: هل يجوز تبديل السلطة إلى جهاز سلطوي منظم بحيث ينفذ ويؤثر في جميع مناحي الأفراد بشكل مباشر أو غير مباشر؟ ويوم كان السؤال: ما هي دار الإسلام ودار الحرب؟ واليوم السؤال: هل يجوز نقض الحاكمية الوطنية للأخرين أم لا؟ وفي يوم كان السؤال: هل أنّ تعلم الفنون والصنائع واجب كفائي أم لا؟ واليوم السؤال: هل تجوز التبعية للاقتصاد الصناعي المعاصر الذي يهدد الحياة المعنوية والفضائل الأخلاقية للناس، أم لا؟

هذه نماذج من أسئلة الإنسان المعاصر، وهذه الأسئلة تستند من جهة للتحوّلات المعرفية للإنسان، ومن جهة أخرى للتحوّلات في الحياة الاجتماعية، ففي جميع هذه الموارد تطرح سلسلة من الأسئلة القيمية، وفي جميع هذه الموارد توجد أسئلة عن القيم والأحكام الإلهية الكلية المتعلقة بالمنظومات المختلفة للحياة الاجتماعية، وما هي هذه الأحكام، وكيف يمكن تفسيرها؟ إنّ بيان وتفسير هذا القيم هو من شأن الفقهاء وعلماء

٦٢هرمنيوطيقا القرآن والسنة

الدين.

* * *

الآراء والفتاوى السياسية للفقهاء

بالنسبة للمسائل المتعلقة بالنظام السياسي للمجتمع ثمة ثلاث نظريات مطروحة من قبل علماء الإسلام:

النظرية الأولى: تقرر أن القرآن والسنة (السنة تعني قول وفعل وتقرير المعصوم) يتوفران على بيان مبادئ قيمة للنظام السياسي، وكذلك بيان هيكلية النظام السياسي، من قبيل كيفية إيجاد المؤسسات الحكومية والعلاقات المتقابلة بينها، والعلاقات المعينة فيما بينها وبين الناس وواجبات وصلاحيات كل واحد من هذه المؤسسات، والحقوق المعينة للناس في مقابل الحكومة، وجميع ما يعرض في العالم المعاصر بعنوان (الحقوق الأساسية) والتي يقوم على أساسها النظام السياسي في كل بلد من البلدان بوصفها مقررات أبدية، فكلها وردت في الشريعة الإسلامية، ويعتقد أنصار هذه النظرية أن الحقوق الأساسية وردت في القرآن والسنة، وعلى ضوء ذلك يجب على المسلمين في جميع العصور أن يعيشوا في ظل ذلك النظام السياسي الذي يراعي هذه الحقوق ولا يتحركوا على صعيد إيجاد أي نظام سياسي آخر، وبواسطة هذه الحقوق الواردة في القرآن والسنة يمكن الإجابة عن جميع المسائل التي تتصل بالنظام السياسي ومسائل الحكومة، وبعبارة أدق، أن المسائل الحكومية في نظر القرآن والسنة هي فقط المذكورة في هذين المصدرين، فيجب على المسلمين منع أي إمتداد وتنمية للحياة الاجتماعية التي تتقاطع مع هذا الشكل الخاص للحقوق، وفي نظر هؤلاء المفكرين أن التمدن البشري يجب أن يطابق نفسه مع هذه الحقوق، لأن التمدن السليم هو

التمدن الذي يستجيب للحاجات المعنوية والمادية للإنسان وفق هذه الحقوق ولا يتجاوزها.

وهذه الحقوق بمثابة «الثوب»، الذي يخاط بمقادير معينة، يجب إلباسه على التمدن البشري المعاصر، لأنّ هذه المقادير هي المعيار للتمدن السليم، ولا يمكن تغييرها أبداً، وكلما كانت مقادير التمدن أو الحضارة البشرية لا تتسق مع هذا الثوب فإنّه يجب اصلاح التمدن والحضارة إلى درجة أن تتفق مقاديرها مع هذا الثوب، ولو لم يتحقق هذا الغرض بهذه العملية الإصلاحية فيجب القضاء على ذلك التمدن وإيجاد تمدن جديد، وإذا لم يتيسر هذا العمل «ولن يتيسر» فيجب أن نعيش في إطار تمدن غير سليم ولكن مشروعية هذه الحياة تبتني على طرح (عناوين ثانوية) من قبيل «الضرورات تبيح المحضورات»^(١)، أو «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٢).

وفي نظر أنصار هذا المذهب، أنّ ذلك النوع من النظام السياسي الذي كان موجوداً في عصر نبي الإسلام | وبجميع خصوصياته هو النظام الوحيد والمشروع، لأنّ جميع تفاصيله وجزئياته وقعت مورد تأييد القرآن أو السنة النبوية، مضافاً إلى ذلك بما أنّ مواد هذه الحقوق الأساسية تعتبر جزءاً من «الشريعة الإلهية» فإنّ الحكومة التي تتشكل على أساسها هي حكومة إلهية، وجميع القرارات والقوانين تملك قيمة دينية، وبالتالي هذه الحكومة مقدسة ولا تقبل النقد.

النظرية الثانية: أنّ الوارد في القرآن والسنة فقط أصول قيمية متعلقة بالحكومة والنظام السياسي بوصفها شريعة ثابتة لا بيان شكل الحكومة^(٣)، وأما المسائل الشكلية للحكومة الواردة في الكتاب والسنة

١- هذه القاعدة الفقهية تعني أنّ حصول الضرورات، وهي حالات يضطر إليها الإنسان، يستدعي إباحة المنوعات والمحرمات.

٢- هذا مقطع من الآية ٧٨ من سورة الحج، وتعني أنّ الله تعالى لم يكلف الإنسان بحكم يجعله يقع في حرج ومشقة، أي أن ما يوجب الحرج والمشقة فليس من الدين.

٣- إنّ المفكرين من أتباع النظرية الثانية يختلفون في عدد هذه الأصول القيمية، وحتى بالنسبة للمحتوى يوجد اختلافات بين آرائهم، وأحد المفسرين لهذه النظرية هو محمد المبارك، يرى أنّ هذه الأصول تصل إلى أحد عشر أصلاً وهي كالتالي:

١. لزوم انتخاب رئيس الدولة على أساس آراء أهل الحل والعقد وأهل الخبرة من جهة، وآراء عامة الناس من جهة أخرى.

٢. لزوم التزام الحكومة بالقواعد والمقررات الواردة في الشريعة.

٣. لزوم كون القرارات والقوانين الحكومية شورائية، ٤. مسؤولية الحكومة في مقابل الناس، ٥.

فتتعلق بظروف خاصة لعصر صدر الإسلام وتتعلق بتلك المرحلة الخاصة من تمدن المسلمين، وتلك الحقوق الأساسية الواردة في صدر الإسلام تتعلق بمؤسسات حكومية للمسلمين في شكلها الخاص وتتبع مقتضيات وعرف وعادات ذلك العصر، وأنصار هذه النظرية يعتقدون بأنه في صورة حدوث تحوّل في التمدن (وهذا التحوّل يحدث على كل حال) فإنّ هذه الحقوق الأساسية تصاب بالتحوّل والتغيير أيضاً وبالتالي فإنّ المؤسسات الحكومية للمسلمين تتخذ شكلاً آخر، وعلى أساس هذه النظرية فإنّ الواجب على المسلمين حفظ الأصول القيمية للحكومة في خضم هذه التحوّلات المادية والمعنوية للتمدن ولكن لا يجب عليهم الالتزام بشكل خاص من النظام السياسي، فالمسلمون في كل عصر مكثّفون بإيجاد شكل ونظام للحكومة بما يتناسب مع تمدن ذلك العصر، وهكذا يرتدي المجتمع لباساً جديداً من النظام السياسي والاجتماعي وتظهر حقوق أساسية جديدة، فالحقوق الأساسية بمثابة الثوب الذي يخاط على هيكلية التمدن للمسلمين، فلو واجهت الأبعاد المادية والمعنوية للتمدن تحوّلاً وتغييراً فيجب أن تتغير مقادير ذلك الثوب، ويجب في صورة اللزوم خياطة ثوب جديد، المهم أنّ تجديد الثوب لا ينبغي أن يقع على حساب زوال القيم وسحقها، إنّ شكل الحكومة المختارة يجب مهماً أمكن أن ينسجم مع تلك الأصول القيمية، وهذا الموضوع يخلق محدوديات وقيود في مجمل اختيار شكل الحكومة

أنّ الناس يملكون الحق في محاسبة الحكومة وانتقادها، ٦. الملكية المجتمعية لبيت المال، ٧. مساواة عامة الناس في مقابل القانون، ٨. إدارة المجتمع على أساس العدالة، ٩. مراعاة حقوق الإنسان، ١٠. مسؤولية المجتمع في مقابل الحاجات المادية والمعنوية للأفراد، ١١. لزوم إطاعة الناس لمقررات وقوانين الحكومة بشرط: ١. أن يكون رئيس الحكومة مسلماً، ٢. أن لا تكون القوانين والمقررات الحكومية مغايرة لقوانين الإسلام وتؤمن مصالح المسلمين أيضاً (نظام الإسلام، الحكم والدولة، ص ٢٩ - ٥٠ - طبع القاهرة ١٩٧٤)، والمقصود من «الدولة» في كتابات محمد المبارك هي مجموعة الجهاز الحكومي، وفي نظر الاصطلاحات المتداولة في الفلسفة السياسية، فإنّ عامة هذه الأصول القيمية هي عناصر تعود إلى أصل قيمي واحد وهو «العدالة»، فالعدالة هي أصل وأساس المسألة في الفلسفة السياسية، وقد رأينا في الفصل السابق أنّ القرآن الكريم يرى أنّ المسألة الأساسية للحكومة تتمثّل في العدالة، والمراد من العدالة في اصطلاح الفلسفة السياسية ما يشمل جميع الأصول القيمية الأخرى.

إنّ نظرية محمد المبارك فيما يتصل بالأصول القيمية وعددها، ذكرت هنا بوصفها نموذج من نظريات الطائفة الثمانية، وهناك مفكرون آخرون يرون أنّ عدد الأصول القيمية أقل وأكثر شمولاً ممّا ذكر، ويرى إقبال اللاهوري أنّ هذه الأصول القيمية عبارة عن: المساواة، المسؤولية المشتركة، والحرية. (انظر: الإحياء الديني في الإسلام، ص ١٧٧، طبع مركز النشر والتحقيقات الإسلامية).

والنظام السياسي، وهذا الشكل أو الصياغة يجب أن تراعي تلك الأصول القيمية في جميع مؤسسات الحكومة وأجهزتها، فالمؤسسات يجب تنظيمها وإيجاد رابطة وثيقة فيما بينها بحيث تصل مراعاة (الواجبات) واجتناب (الممنوعات) إلى مدياتها القصوى، وهذا الشرط الأساسي من شأنه منع اختيار أي شكل من أشكال الحكومة لا يتوافق معه، ولكن من جهة أخرى يسمح بوجود أشكال متعددة من النظام السياسي تتسجم وتتناسب مع هذا الشرط، وتتناسب أيضاً مع خصوصيات التمدن في كل عصر، وهذا النوع من النظام السياسي هو حصيلة فكر المسلمين أنفسهم وليس من الشريعة، إذاً فهذا النظام السياسي يتقبل النقد، لأنه أمر بشري وغير مقدس، (ولذلك قابل للنقد) وعلى أساس هذه النظرية فإن المسألة الأساسية للمجتمع والحكومة، هي: كيف نستطيع صياغة النظام السياسي بحيث نصل إلى الحد الأقصى من مراعاة الأصول القيمية ويصل احتمال الخلاف إلى الحد الأدنى؟

إن حفظ الدين في ميدان الحياة الاجتماعية لا يعني حفظ الشكل التقليدي للنظام السياسي، بل بمعنى تحكيم الأصول القيمية للدين في مجمل الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين وما يجري فيها من تحولات ومتغيرات، والأشكال التقليدية رغم كونها متطابقة ومنسجمة في البداية مع تلك القيم، إلا أنها بمرور الزمان تبدلت إلى امتيازات وسلطة بيد جماعة أو طبقة خاصة، وفي مثل هذا الحال فإن الأصول القيمية يتم التضحية بها في مسلخ منافع هذه الجماعة أو الطبقة باسم الدين، وفي مثل هذه الحالة يرى الناس شعارات وظاهر براق ويتصورون أن الدين هو الذي يتولى زمام الحكم، ولكنهم لا يلتفتون إلى أن العلاقات الموضوعية بين أصحاب السلطة وبين الناس وتوزيع الصلاحيات والإمكانات العامة كلها تقوم على أصول (مضادة للقيم).

النظرية الثالثة: تقرر عدم وجود أي أصل قيمي في القرآن والسنة يرتبط بالحكومة وبوصفه شريعة ثابتة، فالأصول القيمية الواردة في الكتاب والسنة تتعلق فقط بـ (الأخلاق الفردية)، ومن الطبيعي أن هذه الأصول الفردية تشمل حال أصحاب السلطة أيضاً، فالحكام بدورهم لا ينبغي عليهم الكذب في عملهم السياسي، ولا ينبغي عليهم الظلم، بل يجب عليهم التحرك في خط الخير والصالح للناس وما إلى ذلك، ولكن

لم ترد في الشريعة سلسلة من الأصول القيمية المتعلقة بالنظام الاجتماعي والسياسي بمعنى خاص وتفسير معين لها.

ومقولة هذه الطائفة هو ما عرف في العالم الإسلامي بعنوان «فصل الدين عن السياسة»، وينظر هذه الطائفة أنّ المسلمين ليس فقط ينبغي عليهم تشخيص نوع النظام السياسي المتناسب والمتطابق للمصلحة واختيار مثل هذا النظام بل ينبغي عليهم إختيار الأصول القيمية السياسية والاجتماعية لأنفسهم أيضاً.

ومنطق هذه الفئة الثالثة لم يقبله غالبية المفكرين الإسلاميين، هؤلاء قالوا: عندما تنقطع العلاقة بين الأصول القيمية للنظام الاجتماعي والسياسي، والذي يمثل الهاجس الأساس للإنسان في إدارة حياته مع منابع الدينونة فسوف تتولد مشاكل كثيرة للإنسان المؤمن، فمن جهة لا تتناسب القوالب والمقادير للأصول الفردية مع المقررات المتعلقة بالحكومة، ولا يمكن بهذه المعايير فهم النوع غير المطلوب منها، وأي قرار أخلاقي وأي قرار غير أخلاقي، ومن جهة أخرى فالإنسان المؤمن في مقام اتخاذ قرارات خطيرة في حياته الاجتماعية وتدوين النظام لهذه الحياة يجب أن يختار سلسلة من المعايير القيمية الدينية، الإنسان المتدين لا يستطيع اتخاذ أي قرار وخطوة كبيرة ومصيرية من دون عرضها على معايير الدينونة، وهذا هو معنى التدين، إذن لو لم يمنح الدين هذه المعايير القيمية فسوف يسقط الإنسان في دوامة الحيرة ويعيش الاضطراب والقلق في حياته جراء عدم وجود المسند الذي يستند إليه.

ولا ينبغي أن نتصور أنّ هذه النظرية الثالثة متوافقة مع النظرية الثانية، فبينهما تفاوت أساسي، والمفكرون من أنصار النظرية الثانية يتحركون بجديّة لنقد ورفض النظرية الثالثة^(١)، إنّ فصل الدين عن

١- ولغرض الاطلاع أكثر على هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى مدونات وأعمال كثيرة لمفكري الطائفة الثانية، على سبيل المثال يمكن الاستناد إلى كلام إقبال اللاهوري ومحمد المبارك، فبعد أن يطرح إقبال سلسلة من البحوث الدقيقة في هذا الموضوع يقرر أنّ الغرب، وبسبب فقدانه للأصول القيمية الثابتة، يعيش أفراد «الأنا المتحيرة والتائهة» وأنّ المسلمين لا ينبغي لهم ترك أصولهم القيمية، وفي ذات الوقت يقول إنّ الإسلام ليس ديناً شكلياً، بل يكمن في بنيته أصل حركة «الاجتهاد» ويستنتج من هذا الكلام: «على هذا الأساس أنّ كل حكومة لا ينبغي أن تركز فقط على أساس التسلط، والغاية منها تحقق الأصول العالية المثالية للحكومة الإلهية» (انظر: الإحياء الديني في الإسلام، ص ١٧٧، طبع مركز النشر والتحقيقات الإسلامية). وأنا بدوري ضمن محاضرة ألقيتها في المجمع العالمي لتخليد ذكرى إقبال اللاهوري عام ١٩٨٥ في

السياسة يرتبط بالنظرية الثالثة لا النظرية الثانية، ولا نتحدث أكثر عن النظرية الثالثة، فالمقصود المهم في هذه المقالة إلفات النظر إلى هذه الحقيقة، وهي: ما هي مباني ومبادئ ظهور النظريتين الأوليتين؟ ولماذا يبحث بعض المفكرين عن «الحقوق الأساسية الأبدية» في مطاوي القرآن والسنة، وبعض آخر يبحث عن الأصول القيمة فقط؟ كيف وجدت هاتان النظريتان المختلفتان وهما يحملان رؤية مختلفة عن القرآن والسنة؟

ليس الموضوع أنّ جماعة لديها آيات وروايات ليست لدى جماعة أخرى، فكلا هاتين الطائفتين يرجعان للكتاب والسنة، ونصوص القرآن السنة معلومة وثابتة، إنّ اختلاف الرأي ينشأ من هذه المسألة وهي أنّ أنصار النظرية الثانية يعتقدون بوجود مباني علمية وفلسفية خاصة خارج

جامعة طهران، استعرضت نظريات إقبال اللاهوري في هذا الباب تحت عنوان «الاجتهاد بمثابة الجمع بين الأصول الأبدية والمتغيرات الاجتماعية» (راجع كتاب معرفة إقبال، طبع كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة طهران وإدارة نشرات تليغات وزارة الإرشاد الإسلامية، مقالة الاجتهاد في نظر إقبال) وكذلك فصل: «الاجتهاد بمثابة الجمع بين الأصول الأبدية والمتغيرات الاجتماعية» في هذا الكتاب.

ومحمد المبارك بدوره، وضمن بحث مفصل ودقيق في الباب يقول: إنّ رأينا المستدل هو أنّ الإسلام يبين أصول الحكومة من خلال القرآن والسنة، ولكن في موارد كيف يكون شكل الحكومة وجزئيات هذا الموضوع فالساحة مفتوحة للجميع تماماً ويستطيع المسلمون في كل عصر تعيين شكل الحكومة بما يتناسب مع ثقافتهم وينسجم مع أوضاعهم وأحوالهم. (نظام الإسلام، الحكم والدولة، ص ٥٢ - ٥٨ - القاهرة ١٩٧٤). وهذا الشخص يعتبر من جملة المفكرين الذين انتقدوا في كتابه المذكور نظرية علي عبدالرازق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» والمؤيد للنظرية الثالثة، ويرى علي عبدالرازق أنّ العلاقة بين الإسلام والسياسة تتحدد بالأصول الأخلاقية الفردية في الإسلام وتشمل حال السياسيين أيضاً ولا يعتقد بوجود أصول قيمية للحكومة في القرآن والسنة، وجميع أنصار النظرية الثانية يرفضون نظرية علي عبدالرازق، ليس من جهة أنّ القرآن والسنة لم يبيّنا الشكل الخاص للحكومة، بل من جهة أنّ علي عبدالرازق لم يقبل بوجود أصول قيمية للحكومة في الإسلام.

وعندما كتب علي عبدالرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» كانت الخلافة العثمانية في حال الزوال والانقراض، وطرح هذا السؤال في جميع بلدان العالم الإسلامي وهو: هل «أنّ نظام

→ الخلافة» هو النظام الوحيد المشروع في نظر الإسلام؟ وجواب المفكرين المسلمين مختلف،

وهذه الأجوبة تستوعب ثلاث آراء: ١. أنّ الخلافة هي النظام الوحيد المشروع، ٢. أنّ كل نظام سياسي جديد يمكن إيجاده بشرط رعاية الأصول القيمة للحكومة في الإسلام، ٣. إنّ إيجاد النظم السياسية الجديدة مشروع، ولكن مصلحة المسلمين تستوجب أن يبقى نظام الخلافة، وجاء علي عبدالرازق في مثل هذه الظروف وقال إنّ نظام الخلافة ليس جزءاً من شرعية الإسلام، ولكنّه تقدّم في هذا الموضوع إلى القول إنّه ليس فقط لا يوجد شكل خاص للحكومة في الإسلام، بل لا توجد أية أصول أخلاقية وقيمة تتعلق بالحكومة في القرآن والسنة (الإسلام وأصول الحكم، ص ٥ - ١٣ طبع دار مكتبة الحياة بيروت).

إطار القرآن والسنة بوصفها قِلبات لفهم القرآن والسنة، وأن ما ورد في القرآن والسنة فيما يتصل بمسائل شكل الحكومة لا يعد جزءاً من الشريعة الثابتة، بل يتعلق بالعرف والعادة ومقتضيات صدر الإسلام، أما أنصار النظرية الأولى فينكرون تلك المباني ويعتقدون بمباني أخرى، وعلى أساسها يعتقدون أن هذه المقررات في شكل وصياغة النظام السياسي موجودة في القرآن والسنة، وهي مقررات ودستورات أبدية وجزء ثابت من الشريعة، وكل واحدة من هاتين الطائفتين، وعلى أساس معرفته الخاصة بالمتكلم، أي الله تعالى، والمخاطب للكلام الإلهي، أي الإنسان، يتصور أن الكلام الإلهي في مورد هيكلية وشكل الحكومة هو كلام «مقيد بظروف خاصة وعصر معين» أو كلام «مطلق وشامل لجميع العصور»، إن معرفة الفئة الأولى عن كيفية الأفعال الإلهية في العالم وكيفية الإنسان والمجتمع والتاريخ، والتي هي تجليات للوحي الإلهي، تختلف بشكل أساسي مع معرفة الطائفة الثانية لهذه الموضوعات.

إن هذه المعارف المتفاوتة والتي يستند إليها الاجتهاد الفقهي، والمباني اللازمة لفهم الكلام الإلهي، القرآن والسنة، تقع خارج دائرة الكلام الإلهي، وهذه المباني المتفاوتة نجم عنها نوعان من الظهور المتفاوت للكلام الإلهي في نظر كل واحدة من هاتين الطائفتين، والموضوع المهم في هذا الباب هو أن منشأ الاختلاف في ظهور الكلام الإلهي في هذه الموارد يقع خارج الكلام الإلهي نفسه، يعني في معرفة الله والإنسان ومعرفة المتكلم والمخاطب، إن كل شخص يريد فهم «كلام» معين يجب عليه قبل ذلك فهم «الغرض» من صدور ذلك الكلام وما يتضمن من رسالة ومضمون، فالشخص الذي يريد فهم كلام معين فإنه في الواقع يريد أن يعلم ما هو غرض المتكلم، وماذا يريد من ذلك الخطاب؟ وهذا الموضوع يختلف عن فهم المعنى الإنفرادي والتركيبى للألفاظ والجملات في ذلك الكلام، فلو فرضنا أن شخصاً تحدثت بالألفاظ وعبارات في حال النوم، فإن هذه الألفاظ والعبارات تدل أيضاً على تلك المعاني الانفرادية والتركيبية، ولكن بما أن المتكلم نائم فإن هذا الكلام لا يدل بشكل جاد على المعنى، أي لا يوجد خلف هذا الكلام غرض يريد المتكلم إيصاله للمخاطب ولا أحد يستطيع القول أنني أفهم هذا الكلام أو لا أفهمه، ففهم الكلام أو عدم فهمه يعني فهم رسالة المتكلم أو عدم فهمها، أي ماذا يريد المتكلم إرساله للمخاطب؟ فكيف نحصل على رسالة المتكلم

الواقعة في مطاوي كلامه؟ إنَّ فهم رسالة المتكلم رهن بمعرفتين: «معرفة المتكلم» و«معرفة المخاطب».

إذا عرف الإنسان صفات ومشخصات وكيفية سلوك متكلم معين ومخاطب معين بشكل صحيح وأحاط بهذه الأمور فإنَّه يستطيع أن يكتشف الغرض لذلك المتكلم من كلامه مع ذلك المخاطب، و«ما هو مقام البيان» للمتكلم، وبدون هذه المعرفة والاحاطة العلمية فإنَّ اتخاذ موقف في هذا المورد غير ممكن، إنَّ الكلام يعد فعلاً ارادياً واختيارياً، وكل فعل ارادي واختياري يرتبط فقط بأوصاف ومشخصات الفاعل وبالتالي تكون سائر أفعاله قابلة للفهم، إنَّ الفعل والإرادي والاختياري، مع غض النظر عن أي فاعل وبأي صفات يتصف وأي عمل يعمل، لا يدل على أي شيء، وربما يصدر فعل معين من فاعلين مختلفين ويدل على غايات ومسائل متفاوتة.

وعلى ضوء ذلك إذا تضمن الفعل الإرادي هوية «الخطاب» و«الرسالة» فإنَّه يدل، مضافاً على صفات ومشخصات الفاعل، يدل أيضاً على صفات ومشخصات المخاطب، لأنَّ المخاطب يلعب دوراً أساسياً في دلالة كلام الفاعل، فكل خطاب هو خطاب لشخص آخر، ولا تتساوى العلاقة بين أنواع الخطابات مع أنواع المتلقين للخطاب، وكل خطاب يملك مشخصات متناسبة مع المتلقي لذلك الخطاب، فالخطاب مثل السهم الذي يرمى باتجاه هدف معين واحد، وكل كلام لا يقال لكل شخص، فالكلام إنَّما يتم تنظيمه فيما يرتبط بالمخاطب، وعليه فإنَّ «رسالة الكلام» فيما يتصل بالمتكلم والمخاطب تكون لها معنى، وفي الحقيقة أنَّ فهم الكلام هو فهم «حادثة» و«وضع» يملك أبعاداً متعددة جلية وخفية، ويستند إلى ثلاث محاور أساسية: ١. من هو المتكلم؟ ٢. مع من يتحدَّث؟ ٣. لأي غرض يتحدَّث؟^(١)

مع الالتفات إلى هذ المقدمة نستطيع مواصلة بحثنا وتوضيح هذه الحقيقة، وهي أنَّ الاختلاف الأساس بين الطائفة الأولى والثانية من المفكرين المسلمين تكمن في المعرفة المتعلقة بالمتكلم «الله» والمخاطب «الإنسان» وغرض الخطاب وما هي موارده، وكيف أن كلا هاتين

١- أنظر: فصل «معطيات فهم النصوص» من هذا الكتاب.

الطائفتين وعلى أساس سلسلة من المباني القبلية، وهي نظريات غير
قطعية غالباً، ولكنها لازمة لفهم القرآن والسنة والاجتهاد الفقهي،
يتحركون على مستوى الاجتهاد، وكيف أنّ هذه النظريات والمعارف
المتفاوتة قبل الاجتهاد تتسبب في أنّ كل واحدة من هاتين الطائفتين تدعي
وجود ظهور خاص لكلام الله.

* * *

قبليات وتوقعات الفقهاء ومسائل المجتمع والحكومة

في هذه المقالة نستعرض نماذج أخرى من المسائل الفقهية مورد اختلاف بين الفقهاء والتي تتعلق بإدارة المجتمع كشاهد على هذه الحقيقة، وهي كيف أنّ كلّ فقيه يملك معرفة خاصّة بالله والإنسان، «كقبليات وتوقعات» يفهم القرآن والسنة من خلال تلك المعرفة وفي إطار ذلك الفهم.

وهذه النماذج عبارة عن:

حصر أو عدم حصر حكم الاحتكار بالموارد المذكورة في الروايات، وجواز أو عدم جواز وجود مراحل متعددة للقضاء، وجواز أو عدم جواز الاستناد للوثائق الرسمية لإثبات الدعاوى بدلاً من شهادة الشهود، وجواز أو عدم جواز وضع العقوبات غير الواردة في القرآن والسنة، وجواز أو عدم جواز تحديد عدد الزوجات، وجواز أو عدم جواز تحديد النسل، وجواز أو عدم جواز تحديد حرية ربّ العمل والعامل في عقد العمل، وجواز أو عدم جواز تحديد الملكية فيما يتصل بالمنابع والمعادن، وكمية وحدود التصرفات فيها، وجواز أو عدم جواز تحديد إحياء الأراضي الموات، وحياسة المباحات، والصيد واستخراج المعادن، وجواز أو عدم جواز وضع الضرائب لغرض التنمية الاقتصادية «لا على أساس الضرورة» وجواز أو عدم جواز تأسيس نظام التجنيد الإجباري، وجواز أو عدم جواز تأسيس التعليم الإجباري، وجواز أو عدم جواز تأسيس نظام سياسي يقوم على أساس الانتخابات العامة والعمل بأراء الغالبية بدلاً من بيعة أهل الحل والعقد، وجواز أو عدم جواز تحديد

مدّة حكومة الحاكم بدلاً من إمتدادها إلى نهاية العمر وبشرط توفّر الشروط المعتبرة في الحاكم، وجواز أو عدم جواز تحديد سلطة الحاكم وصلاحيته من خلال مجلس الشورى أو البرلمان بدلاً من تفويض الصلاحيات والسلطات له باعتباره يملك صفة العدالة والإدارة الجيدة، وجواز أو عدم جواز تأسيس اقتصاد يقوم على أساس التخطيط والبرمجة، وجواز أو عدم جواز تقييد أو تحديد أو تعطيل موقت لبعض الأحكام الشرعية على أساس المصلحة لا الضرورة.

هذه نماذج مهمة من المسائل الكثيرة التي وقعت مورد البحث منذ بداية النهضة الدستورية ولحد الآن في المحافل الفقهية، ورغم أنّ بعض هذه المسائل ورد بيانها وتوضيحها في القانون الأساسي للنهضة الدستورية ثم في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران ولكنها لا زالت مورد البحث والتحقيق بين الفقهاء.

وفي جميع هذه الأمثلة توجد نصوص في القرآن والسنة، ويرى البعض أنّ هذه النصوص تفيد الاطلاق ويستفاد منها حكم أبدي، ويعتقد بعض آخر بعدم وجود مثل هذه الاطلاق وأنّ هذه النصوص تتعلق بموارد خاصة فقط وهي ناظرة إلى ظروف اجتماعية وسياسية في عصر صدور النص، والحكم الأبدي في هذه الموارد هو «حكم عام» وبإمكان أن يشمل هذه الموارد وموارد أخرى أيضاً حسب ما يراه المسلمون بما ينسجم مع أوضاعهم والحالات المتغيرة في حياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بما يكون مصداقاً لذلك الحكم.

الفئة الأولى، والتي نطلق عليهم هنا أنصار «عدم الجواز» يقولون إنّ النصوص الدينية في جميع هذه الموارد هي التي تقرر «شكلاً» خاصاً من القضاء، الملكية، الحكومة وأمثال ذلك، وهو فقط الشكل المجاز للقضاء والملكية والحكومة في المجتمع الإسلامي، مثلاً ورد في النصوص الدينية أنّ قضاء القاضي يجب أن يتمّ بمرحلة واحدة ولا ينبغي نقض الحكم الصادر منه.

هؤلاء الفقهاء يعتقدون بأنّ إصدار الحكم القضائي بمرحلة واحدة هو حكم مطلق وهو حكم أبدي أيضاً، إذن فتعدد المراحل لعملية القضاء غير جائز تحت في أية ظروف، وقد ورد في النصوص الدينية حرمة الاحتكار فيما يتعلق بأربعة أو خمسة أمور خاصة، وهذا الاختصاص

مطلق ويستوعب كافة الظروف الاجتماعية والاقتصادية وبالتالي فإنّ احتكار هذه الأجناس فقط حرام، وقد ورد في النصوص الدينية أنّ كل شخص يعمل على إحياء قطعة من الأرض الموات فإنه يملكها، وهذا الحكم مطلق ويبقى على اطلاقه تحت أي نوع من الظروف، ولا يمكن تقييد هذا الحكم بالقانون والمقررات الحكومية، وجاء في النصوص الدينية أنّ كلّ شخص بإمكانه الانتفاع من الغابات، وهذا الحكم مطلق ولا يمكن تحديده وتقييده بقانون ومقررات حكومية، وجاء في النصوص الدينية أنّ أصحاب الأموال يجوز لهم التصرف في أموالهم بما يشاؤون غير «التصرفات المحرمة» ولا يحق لأي شخص ومقام حكومي تحديد تصرفات المالك، وهذا الحكم مطلق ويبقى على اطلاقه في شتى الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وعلى ضوء ذلك فإنّ تأسيس اقتصاد مبرمج يتنافى مع اطلاق هذه الأحكام غير جائز، وهكذا في وضع ضرائب لا تنسجم مع هذه الأحكام، وعلى هذا الأساس لا تجوز مثل هذه الضرائب إلا في موارد «الضرورة».

وجاء في النصوص الدينية أنّ القاضي يجب أن يحكم على أساس شهادة الشهود العدول والذين يتحدد عددهم وجنسهم حسب الموارد المشخصة، وهذا الحكم مطلق ولازم التنفيذ تحت أية ظروف ثقافية واجتماعية، ومن هذه الجهة لا يمكن في أي مورد أن تحل الوثائق الرسمية محل شهادة الشهود، وجاء في النصوص الدينية فيما يتصل بالحكومة لزوم اتباع سيرة النبي الأكرم | ومعلوم أنّ نظام الحكم في ذلك الوقت لم يقم على أساس انتخابات عامة وفصل السلطات، أو تحديد سلطة الحاكم عن طريق مجلس الشورى، أو تحديد سلطة الحاكم من حيث الزمان، وعلى هذا الأساس لا يمكن بأية ظروف تأسيس نظام سياسي يقوم على أساس الانتخابات العامة أو فصل السلطات أو تحديد سلطة الحاكم أو تحديد زمان حكومته، والأدلة والاستظهارات لطائفة عدم الجواز في بقية الموارد تنحو هذا المنحى، ففي نظرهم توجد في جميع هذه الموارد أحكام مطلقة وأشكال خاصة يجب العمل بها في ظلّ جميع الظروف.

الفئة الثانية، التي نطلق عليها اسم «أنصار الجواز» الذين يعتقدون بجواز تأسيس نظم وأحكام جديدة في جميع هذه الموارد المذكورة، هؤلاء يعتقدون بعدم وجود «حكم أبدي» في كافة هذه الموارد بحيث يشمل

جميع المكلفين في جميع العصور، والأبدية في هذه الموارد عبارة عن سلسلة من القيم والأحكام العامّة الواردة في النصوص الدينية، وهذه القيم والأحكام العامة من شأنها أن تتغير بما يتناسب والتحوّلات والمتغيرات المعنوية والمادية للتمدن البشري.

وفي نظر هذه الفئة فإنّ بعض الأشكال التي ورد تأييدها في النصوص الدينية عبارة عن الآداب والتقاليد والعادات للناس الذين كانوا يعيشون في عصر صدور هذه النصوص في باب القضاء والحكومة وأمثال ذلك، وكانت هذه القيم والأحكام متناسبة ومنسجمة مع مقتضيات ذلك العصر، فالناس في ذلك العصر لم يكونوا يعرفون غير تلك الآداب والتقاليد والعادات، والنبوّة بدورها لا تعني هدم عادات والتقاليد المقبولة والنافعة للأقوام المخاطبين للرسالة الألهيّة، فالأنبياء قاموا بحفظ السنن الصالحة لأقوامهم وعملوا على إزاحة السنن والتقاليد المضرة فقط، ونبي الإسلام أيضاً أيّد عادات وتقاليد مجتمع الحجاز الصالحة، ومن هذا القبيل نمط الحكومة والقضاء الوارد في النصوص الدينية للإسلام، والبعض الآخر من هذه الأنماط، رغم عدم وجودها بين الأقوام السالفة، ولكن عمل نبي الإسلام أو أحكامه الحكومية صدرت منه بوصفه حاكماً لا بوصفه نبياً، وحدود سلوكيات النبي في حكومته فيما يتصل بأموال الناس في ذلك العصر وحرية الناس في تصرفهم في المراتع والغابات والمعادن وتعيين موارد الاحتكار في بعض الأجناس، وتقسيم المجتمع البشري إلى دار الإسلام ودار الحرب وما إلى ذلك كلها من هذا القبيل.

والخلاصة أنّ أنصار نظرية الجواز يقولون أنّ ما ورد بوصفه حكماً أبدياً في هذه الموارد يمثل سلسلة من الأحكام العامة الكلية وليس في مقام بيان مصاديق معينة وأنماط خاصة للنظام السياسي والاجتماعي، والواجب الديني على المسلمين أن يتحركوا على مستوى إيجاد انسجام واتساق في حياتهم الاجتماعية مع هذه الأحكام الكلية لا أن يتوقفوا على عتبة أشكال معينة من الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفي نظر هذه الفئة فإنّ الفقه السياسي، والذي يعني الافتاء في المسائل الحكومية وإدارة المجتمع، لا معنى له.

وهنا ندعي أنّ معرفة الله، ومعرفة الإنسان، ومعرفة المجتمع، لها دور خاص في رسم التوجه الفقهي لكلّ واحدة من هاتين الفئتين: الجواز أو عدم الجواز. فكلتا هاتين الفئتين يستندان إلى الآيات الروايات لفهم

الحكم الإلهي ولكن ثمة تفاوت بين هاتين الفئتين في موضوع رئيسي، إنّ أنصار الجواز يعتقدون بوجود دور أساسي للإنسان في مجال تنظيم حياته الاجتماعية، وأنصار عدم الجواز لا يعتقدون بذلك، فأنصار عدم الجواز يبحثون دوماً عن نسخة حاضرة ووصفة جاهزة، ولكن أنصار الجواز يبيحون للإنسان صياغة نسخة بما يتناسب مع الأحكام الكلية العامة، ونحن بدورنا نروم الكشف عن سبب سلوك هاتين الجهتين ونعتقد بأن معرفة الإنسان ومعرفة المجتمع ومعرفة الله في كلتا الفئتين تلعب دوراً أساسياً في رسم ذلك الاتجاه، فليست المسألة أنّ جماعة عدم الجواز يتحركون في رؤيتهم وفقاً لضوابط علم الأصول وجماعة الجواز لا يتحركون كذلك، أو أنّ أحدهم يلتزم بالعلم ومقتضيات العصر بدلاً من العقل والاجماع والآخر ليس كذلك، إنّ كلا الفئتين يستندان للكتاب والسنة ولكنهما يصلان إلى رؤيتين مختلفتين، إنّ اختلاف هاتين الفئتين لا يكمن في ضوابط علم الأصول أو الأدلة الأربعة، بل في «المباني الفلسفية والكلامية» و«علم الأنسنة»، وهذه المباني المتفاوتة تؤدي إلى إلفات نظر الفقيه المؤيد للجواز إلى مسائل من قبيل «تبدل موضوع الحكم» و«الحكم الحكومي للنبي |» و«مناسبات الحكم والموضوع» و«عرف وعادة عصر صدور النصوص الدينية»، وعندما يلتفت ذهن إلى هذه الأمور فإنّ استنباطه للأحكام الشرعية يتحرك في مسير خاص، ويرى نقاط ومعالم لم تكن في السابق، و الالتفات إلى هذه الأمور يختص بالذهنية التي تأخذ بنظر الاعتبار النصوص الدينية من جهة، والتاريخ والمجتمع البشري من جهة أخرى، والفقيه المؤيد لعدم الجواز، وبسبب امتلاكه مباني أخرى، أو أنّ ذهنه لا يلتفت أصلاً إلى هذه المسائل، أو يكون إلتفاته إليها ضعيفاً جداً، فمثل هذا الفقيه يعيش الجمود والذهنية المغلقة، وما هو مهم لديه تنظيم المعلومات في ذهنه فقط.

أجل، إنّ هذه القبليات المتفاوتة هي السبب في التفات أو عدم الالتفات هؤلاء الفقهاء إلى موارد خاصة، ومن هذه الجهة يكون «مفاد» ودلالة الكتاب والسنة لكل واحد من هاتين الفئتين متفاوتة، فأحدهما يدعي الاطلاق والاجماع على الاشتراك في التكليف، والآخر يطرح أحكاماً عامة أخرى ويقرر أنّ موارد الدعوى هي مصاديق لتلك الأحكام العامة، وهذا الاتجاه الذهني يستمر بهذه الصورة، وعلى هذا الأساس باختلاف الرؤى الفعلية يكمن في: ماذا كان ظهور النصوص الدينية في زمان

صدور النص، أو أنّ تلك الظهورات ماذا تملك من اعتبار وحجّية في هذا العصر؟

ونحن بدورنا نسعى لرسم قبليّات لكلا الفئتين: الجواز وعدم الجواز، فيما يتصل بمعرفة الله ومعرفة الإنسان، ونطلب من القارئ الكريم بعد قراءته لكلا الاطروحتين أن يحكم بينهما، والتحكيم هنا يعني: هل يمكن تغيير المعرفة لكلا الفئتين فيما يرتبط بمعرفة الله والإنسان وفي ذات الوقت نتوقع من كلا الفئتين إصدار فتوى واحدة؟

إنّ الخلاف النظري الجوهرى بين هاتين الفئتين في مسألة معرفة الله يرتبط بمسألة التشريع الإلهي في عالم الإنسان، وبالنسبة لمعرفة الإنسان أيضاً فثمة خلاف نظري في أنّ جماعة يهتمون بالمعرفة العلمية والإنسان والتاريخ، وجماعة لا يهتمون بهذه العلوم ويتوقفون على عتبة معرفة الإنسان القديمة، وهنا نقوم بتوضيح هاتين الرؤيتين:

ترى فئة عدم الجواز أنّ التشريع الإلهي في المسائل المتعلقة بالنظام السياسي والاجتماعي يعني عملية التقنين المصطلح، فالقانون عبارة عن شكل خاص من تجسّم القيم المطلقة في ظروف عينية وخارجية معيّنة، والشخص الذي يضع القانون ناظر لظروف خاصة وشروط معيّنة، والشخص الذي يعيّن القيمة المطلقة يتجاوز تلك الظروف الخاصة، وترى فئة عدم الجواز أنّ الله تعالى هو المقنن، وأنّ الله هو الذي يعين القوانين التي تستوعب كافة مناحي الحياة للإنسان والمجتمع، وقد بلغها للناس بواسطة الأنبياء، وهذه القوانين ناظرة للموارد الخاصة والجزئيات والتفاصيل، وبما أنّ الإنسان جاهل بمقتضيات سعاداته وحياته الطيبة ويخضع دوماً لتأثير الميول والنوازع النفسانية وبالتالي يعجز عن تنظيم القوانين الصالحة لحياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإنّ الله تعالى يقوم بجبران هذا الضعف البشري من خلال سنّ القوانين وإبلاغها له، وبما أنّ هذه الحالة من الضعف للإنسان لا يمكن أن تزول في كل عصر فإنّ العناية الازلية لله تعالى تستدعي أن يضع البارئ تعالى في كل عصر مثل هذه القوانين في متناول الإنسان، وبناءً على هذا فإنّ الله تعالى لم يضع أحكاماً كلية وقيماً أبدية فقط، بل وضع قوانين ومقرارات ناظرة لتعيين التكليف في جميع الموارد وبيئتها للناس. وأهم غاية للنبوّة في نظر هذه الفئة تتمثّل في وضع وإبلاغ القانون،

ومشكلة الإنسان في نظر هؤلاء تتمثل في الجهل بالقانون الصحيح، وبالتالي فإن العناية الإلهية تعتمد إلى رفع هذا الجهل، والمحور الأساس للهداية الإلهية، الذي يتجلى في الوحي، هو بيان القانون، والبعد الأساس للدين الإلهي هو بُعد القوانين، فالدين يمثل قبل كل شيء مجموعة من القوانين والأحكام، وحقيقة التدين لا تتمثل في الإحساس العرفاني اللطيف والسلوك العملي للإنسان والتخلق بالأخلاق الإلهية، بل بالعمل بسلسلة من القوانين المعينة والحركة في خط امتثال هذه الأحكام.

وبالنسبة لمعرفة الإنسان لدى فئة عدم الجواز فإنها تملك خصوصيات معينة أيضاً، وكما أسلفنا أن هذه الفئة ترى أن المشكلة الأساسية للإنسان في تنظيم حياته الاجتماعية تكمن في جهله بالقانون الصحيح، مضافاً إلى ذلك أن هذه الفئة لا تهتم لمعطيات علوم الإنسان والمجتمع والتاريخ، فالإنسان في نظر هؤلاء هو إنسان فلسفي أو كلامي، والمسائل المطروحة أمامهم عن الإنسان تتلخص فقط في أن نفس الإنسان مجردة أم لا؟ جسمانية الحدوث وروحانية البقاء أم لا؟، تملك «قوى» ومراتب أم لا؟ وما هي المبادئ النفسانية لعمل الإنسان، وكيف يتم ترتيب هذه المبادئ؟ وكيف يمكن حل مسألة الجبر الفلسفي بالنسبة للإنسان؟ وما هي السعادة والشقاوة؟ وكيف يتم حشر النفس الإنسانية؟ ومسائل فلسفية أخرى من هذا القبيل حيث يستخدم فيها إطارات كلامية خاصة من قبيل: أن الإنسان مكلف ومسؤول، والإنسان أمين الله وخليفته على الأرض، والتكليف بشروط عامة كالقدرة والعقل.

وبما أن أنصار عدم الجواز لا يلتفتون للمتغيرات والتحوّلات في المجتمع والتاريخ، ذهبوا إلى أن مسائل من قبيل «الجبر الاجتماعي» لا معنى لها، ومن هذه الجهة تصوروا أن الإنسان قادر على الحياة في ظل أي نظام وفي أية ظروف، فالمهم أن يعلم الإنسان بما هو المطلوب والمثالي، وعندما يطالع على ذلك فسوف يستطيع إقامة النظام الاجتماعي المطلوب، وبما أن الإنسان يعيش بهذه الحالة، فإن الله تعالى يستطيع تعيين النظام الاجتماعي بكافة قوانينه الجزئية ولجميع العصور ولكافة المجتمعات البشرية، والناس بدورهم مكلفون أن يقيموا مثل هذا المجتمع المثالي في ظلّ شتى الظروف، ومثل هذا التكليف ممكن ولا يتنافى مع أية معايير عقلية وعملية.

ولكن ينبغي علينا طرح هذا السؤال: عندما يمتلك الإنسان مثل هذه الرؤية عن الله والإنسان فماذا يكون توقعه من النبوة والشريعة الخاتمة؟ ألا يتوقع مثل هذا الشخص أن الله يبيّن للبشر جميع القوانين المتعلقة بالنظام السياسي والاجتماعي للمجتمعات البشرية ولجميع العصور والحقب الزمنية بواسطة النبي الخاتم؟ وعندما تتولى النبوة، على مبنى هذه الفئة، بيان الكلية والجزئيات المتعلقة بجميع مناحي الحياة، وتكون هذه النبوة خاتمة النبوات، فلا بدّ من بيان جميع التكاليف الكلية والجزئية، وإلا فلا بدّ من الاعتقاد بأنّ الله فوّض للإنسان في موارد معينة سن القانون، ومثل هذا الأمر غير ممكن في نظر هذه الجماعة، إن توقع تعيين التكليف الشرعي بكافة التفاصيل والجزئيات بواسطة نبي الإسلام والنصوص الدينية ناتج عن مثل هذه القبلية والتصوير عن الله والإنسان، ولو فرضنا أنّ فقيهاً يمتلك هذه الرؤية وهذا التوقع يتوجه نحو القرآن والسنة لفهم تكليفه الشرعي، فهل يتقاطع فهم هذا الفقيه عن الكتاب والسنة بهذه الرؤية والتوقع؟ وبما أنّ مثل هذا الفقيه يتوقع الحصول على جميع القوانين من النظام الاجتماعي من الكتاب والسنة، فإن جهله يقوده إلى تصور أنّ المصاديق الواردة في الكتاب والسنة «نماذج مطلقة» وتختفي عن نظره الموضوعات والمسائل الأخرى التي يلتفت إليها أنصار نظرية الجواز، وفي نظر هذا الفقيه فإنّ تلك المصاديق والأحكام يجب أن تكون مطلقة، وإلا فسوف يواجه هذه المشكلة، وهي أنّ الله أذن للإنسان بتعيين وصياغة النظام الاجتماعي، وهذا العمل بمعنى التقنين، أي التدخل بما هو من شأن الألوهية، في نظر هذه الفقيه فإنّ عدم اطلاق هذه الأحكام والمصاديق يعني وجود نقص في الدين الإسلامي، في حين أنّ الإسلام دين كامل، وكمال الدين الإسلامي في نظره ناتج من خاتمية الرسالة، ومع تلك المقدمات والمقبولات لا يجد هذا الفقيه طريقاً أمامه سوى القول بأن هذه الأحكام مطلقة.

ومن خلال ذلك كلّه يتبيّن أنّ رؤية أتباع عدم الجواز لله والإنسان هي رؤية خاصة تقف في مقابل العقل، ومن خلال هذا المنظار، يتوقع الفقيه أموراً خاصة ويتبدّى له عبر هذا التوقع فهم خاص من الكتاب والسنة.

والآن إذا أردنا أن نتعرف على رؤية وفهم أنصار الجواز لهذه

المسألة، فإنّ هؤلاء يرون الله والإنسان بشكل آخر، وفي نظر هؤلاء أنّ التشريع الإلهي يتضمن قبل كل شيء تأييد القيم الأبدية، فالله في المرتبة الأولى هو المبدأ والأساس لأصول الأخلاق، وأنّ العناية الإلهية تستدعي رسم اتجاه معين لسلوكيات الإنسان ومقرراته لا تعيين القانون^(١)، والمشكلة الأساسية للإنسان المؤمن تتمثل في منبع «القيم» وعلى أي أساس تكون، ومن أي مصدر تصدر؟^(٢) والعناية الإلهية ناظرة إلى حل هذه المشكلة، الفلسفة الأصلية لإرسال الرسل تتمثل بتقديم تفسير صحيح للتجارب الدينية للناس وتكريس القيم الأبدية في المجتمعات البشرية لا تعيين القوانين، «مثلاً نرى أنّ أكثر قوانين الإسلام كانت قبل نزول الوحي على النبي | متوفرة بشكل عادات وتقاليد وقوانين عرفية ودينية بين العرب»، إنّ مهمة الأنبياء تتلخص في تقوية المباني القيمية والأخلاقية للقوانين، وفي الموارد التي يقوم بها الأنبياء بتغيير القوانين غير الأخلاقية وتقديم قانون متناسب مع الأصول الأخلاقية، فإنّ أساس عملهم هذا يعود لتعزيز وتقوية الأصول الأخلاقية والمثل الإنسانية، وفي نظر أنصار الجواز أنّ حقيقة التدين هو الاحساس العرفاني والتخلق بالأخلاق الإلهية والسلوك الإنساني، وأنّ الله هو الذي «يمنح المعنى للقيم» ومسألة التقنين الإلهي تعكس مظهر هذه القيم، ومن هذه الجهة فإنّ القانون الإلهي يمكن أن يتغير ولكن القيم الإلهية لا تتغير، كما أنّ الذات المقدسة لا تتغير ولكن المخلوقات، التي هي مظهر للذات المقدسة، تتغير

١- إنّ العناية والرحمة الأزلية لله تعالى هي مسألة استدلالية فلسفية، ولكن موضوع آلية تحقق هذه العناية في العالم الخارجي هي مسألة تجريبية وعلمية، وقبل ظهور نظرية «التكامل الأنواع» كانوا يعتقدون بأنّ آلية عناية الباري تعالى في عالم الأحياء عبارة عن نظام ثابت موجود في بنية الأحياء الثابتة، وبعد ظهور نظرية التكامل والتطور قالوا لا مانع من ظاهرة تكامل الحياة وأنّ النظام الحاكم على هذه الظاهرة يعتبر عناية إلهية في عالم الأحياء لا النظام الثابت لكل نوع، وحالياً فإنّ هذه النظرية غير قابلة للدفاع والاثبات، وهذا التغيير في الموضوع، يعني أنّ آلية العناية الإلهية فيما يتصل بهداية الإنسان تتبين أيضاً بالمشاهدة والتجربة لا بالدليل الفلسفي والكلامي، والأدلة التي أقامها فلاسفة مسلمون كابن سينا على لزوم جعل قانون من قبل الله، يبيّني على نوع من المعرفة والمشاهدة والتجربة للإنسان، هؤلاء قالوا على أساس هذه المعرفة أنّ آلية عناية الله فيما يتصل بهداية الإنسان عبارة عن جعل قوانين مشخصة ومعينة، في حين أنّه إذا كانت معرفتنا للإنسان تختلف من خلال العلوم الجديدة، فإنّ حكمنا على آلية تحقق العناية الإلهية لهداية الإنسان ستختلف، وعلى هذا الأساس فإنّ «فئة الجواز» ترى أنّ الآلية في المعاملات والسياسات عبارة عن منح المعنى للقيم والأحكام الكلية لا جعل القوانين الجزئية (انظر: استدلال ابن سينا على لزوم النبوة العامة في كتاب الهيئات الشفاء وكتاب النجاة).

٢- يعني العثور على المعنى النهائي للحياة والإنسان في الخطاب الإلهي.

والحياة تضجّ بالمتغيرات على كافة المستويات، وفي نظر هذه الفئة فإنّ وجود الله يمنح المعنى للقيم المطلقة، رغم أنّ تشخيص مصاديق هذه القيم ومراعاتها وتجسيدها في واقع الحياة الاجتماعية والأحوال المتغيرة يقع على عاتق الإنسان.

إنّ رؤية هذه الفئة للإنسان تختلف عن الرؤية السابقة^(١)، أي رؤية جماعة عدم الجواز للإنسان بشكل أساسي، وتقدّم أنّ رؤية هذه الفئة للمشكلة الأصلية للإنسان تتمثّل في مسألة القيم لا الجهل بالقانون، ولكن نضيف إلى ذلك نقطة مهمة أخرى في رؤية هذه الفئة للإنسان، وهي الالتفات إلى معطيات العلم في مورد الإنسان والمجتمع والتاريخ، في نظر هؤلاء أنّ معرفة الإنسان الكلامية والفلسفية القديمة غير كافية، وعلوم الأنسنة وعلوم الاجتماع وعلم التاريخ تمنح الإنسان معلومات ومعارف تختلف عن المعلومات الفلسفية والكلامية عن الإنسان، ومن جملة هذه المعلومات أنّه مع غض النظر عن إرادة الأفراد، فإنّ المجتمعات تملك سنناً وقوانين وأنّ التحوّلات الاجتماعية مرتبطة بهذه السنن والقوانين، وثمة مسألة موجودة تدعى بـ «الجبر الاجتماعي» وتعني أنّ المؤسسات والنظم الاجتماعية لا تتعلق بإرادة الأفراد واختيارهم تماماً، فلا يستطيع أفراد المجتمع إقامة أي نظام مثالي كما يشاؤون، فالعادات والتقاليد والقوانين الخاصة بكل مجتمع تتناسب مع ذلك المجتمع، وفرض هذا النموذج على المجتمعات الأخرى مضرّ، ويمكن تصور وجود قرابة بين المجتمعات في الأفكار والقيم الكلية لا في الأشكال والمصاديق لتلك القيم.

١- إنّ سياق جميع الأحكام في القرآن الكريم هو سياق أخلاقي، وفي نهاية هذه الآيات يرد غالباً تعليل وتحليل أخلاقي، وهذا المعنى يشير بوضوح إلى أنّ القرآن الكريم ينظر للقانون من منظار السلوك المعنوي والأخلاقي، وأنّ فحوى رسالته الأصلية بيان كيفية السلوك المعنوي وتحكيم

→ الأصول الأخلاقية في واقع الحياة البشرية، والقرآن من هذه الجهة يطالب الناس بالعمل بالقانون وأنّ هذا العمل يعتبر مصداقاً لعمل أخلاقي، والعمل الأخلاقي بدوره يؤدي إلى تكامل الإنسان، والملاك الأصلي، هو كون الأعمال أخلاقية أو غير أخلاقية لا شكلها الخاص، فشكل معين من العمل، في ظروف معينة يكون أخلاقياً وبالنتيجة يكون العمل واجباً أو مستحباً، وفي ظروف أخرى غير أخلاقي ويكون العمل حراماً أو مكروهاً، وعلى هذا الأساس فما يبقى ثابتاً عبارة عن المحاسبة على أساس البعد الأخلاقي لكل عمل، لا المحاسبة على شكل كل عمل وهو بُعد القانوني.

الرؤية الفلسفية و الرؤية العلمية

للإنسان

إنّ النظم السياسية والاقتصادية مرتبطة بالعوامل الطبيعية والثقافية والصناعية لهذه المجتمعات، وتغيير هذه الأنظمة يستدعي تغيير تلك العوامل والتي لا تتيسر غالباً، وحرّيات الإنسان تقترن دوماً بأشكال من الجبر الاجتماعي، وبكلمة أنّ الإنسان الموجود في العالم الخارجي يمتاز بخصوصيات معينة لا يمكن فهمها إلاّ من خلال مطالعة حياة الإنسان الاجتماعية والتاريخية، ويرى أنصار الجواز أنّ الإنسان الموجود في المجتمع والتاريخ هو المخاطب لله والمكلف بامتثال أوامره لا الإنسان الموجود في الذهنية الفلسفية والكلامية.

وبعبارة أخرى يمكن النظر للإنسان برؤيتين: الرؤية الفلسفية القديمة، والرؤية العلمية الجديدة، فالرؤية الفلسفية ناظرة لجميع حقيقة الإنسان مع غض النظر عن العوامل الخارجية المؤثر في صياغة شخصيته وظروفه وإمكاناته في حياته الاجتماعية، ولكن الرؤية العلمية ناظرة للعوامل الخارجية والإمكانات الاجتماعية والتاريخية بالفعل وتعيش العمق الإنساني في خصائصه الذاتية، وعندما يكون الكلام عن الخطاب والأمر الإلهي يجب النظر للإنسان من منظار الرؤية الثانية لا الرؤية الأولى، لأنّ قدرة الإنسان على إمتثال التكليف تخضع لشروط عامة في الخطاب والتكليف، كما ورد في «علم الكلام وعلم الأصول» وحدود هذه القدرة تتبيّن فقط خلال هذه الرؤية الثانية، فلا نستطيع، من البحوث الفلسفية والكلامية عن الإنسان، فهم ماذا يريد الإنسان المحصور في إطار المجتمع والتاريخ وما لا يريد، والفقهاء من أنصار الجواز يفتح عينيه على ماذا يجري في المجتمع والتاريخ ويريد تحصيل التكليف الإلهي في مورد هذا الإنسان الذي يعيش في ثنايا المجتمع والتاريخ.

الفقهاء من أنصار الجواز لا يتحرك في اتخاذه للمباني الإنسانية، من موقع النظر السطحي «للذهن العرفي» لدى العوام، فلو كانت قنليات الفقيه عن الإنسان هي القنليات الموجودة في ذهن العوام، فسوف لا تطرح أمامه هذه المسائل من قبيل: تبدل موضوعات الأحكام في المسائل السياسية والاجتماعية، وعرف وعادات عصر صدور النصوص الدينية، ولكن لماذا يصّر البعض على ابقاء ذهن الفقيه بمستوى ذهن العوام؟

ولماذا لا يتمّ التدبّر في عواقب هذا الكلام، وهو لزوم حفظ المستوى الذهني في أفق ذهنية العوام كشرط أساس للفهم الصحيح في عملية الاستنباط والاجتهاد الفقهي؟ إنّ الفهم العرفي للكتاب والسنة في المسائل الفقهية لا يعني الاستعواص في مباني معرفة الله والإنسان، بل يعني أننا، وبعد تفتيح هذه المباني، نفهم القرآن والسنة بما تستوجبه الأصول الضوابط العرفية في أجواء المحاوراة والتخاطب.

وبهذه الرؤية والتصوّر الخاص عن الله والإنسان يتحرك أنصار الجواز لفهم النصوص الدينية للإسلام، ومعرفة ماذا يتوقّعون من الشريعة النبوية الخاتمة؟ بديهي أنّ هذه الفئة لا تتوقّع من الكتاب والسنة تقديم نماذج «مطلقة» في مجال النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي «وينبغي الالتفات إلى أنّ المراد هو النظام العام لا الأحكام الشرعية المتعلقة بالأفراد» وهذا الأمر لا يتيّسر فهمه وبالتالي لا يمكن أن نتوقع مثل هذا الشيء من النصوص، فمن الطبيعي أن يتوقّع هذا الشخص الحصول على أحكام عامة وقيم مطلقة، وأنّ الله يعني له منح المعنى للقيم، وأنّ المجتمع البشري يعيش تحولات ومتغيرات في حركة التاريخ، وأنّ تعيين الأشكال والمصاديق لهذه النظم بما ينسجم مع الأحكام والقيم الكلية يقع على عاتق الإنسان.

إنّ أنصار نظرية الجواز يرجعون للقرآن والسنة في هذه المقبولات والقبليات ويواجهون أشكالاً من التقييد والتخصيص تتجاوز الأشكال والمصاديق للوصول إلى الأحكام العامة والكلية، وفي نظرهم أنّ كون الأشكال مطلقة لا تعتبر دليلاً على كمال الدين، بل دليلاً على نقص الدين، فالدين إذا كان عالمياً «كاملاً» فلا ينبغي أن يوطر نفسه بأشكال خاصة ويطرحها على أساس أنّها نماذج مطلقة من النظم السياسية والاقتصادية، وينبغي أن يكتفي ببيان الأحكام العامة والقيم الكلية وتحريك مفاهيمها في الواقع الإنساني في الحياة، وعلى ضوء ذلك فإنّ أنصار الجواز يملكون في البداية قبليات وتصورات خاصة عن الله والإنسان، ثم يتوقّعون أموراً خاصة من النبوة الخاتمة، وبالتالي يحصلون على فهم معين من القرآن والسنة.

وبعد هذه المقارنة والتحليل قد يثار أمامنا السؤال، وهو: هل يمكن التوصل من خلال الرؤية الأولى لله والإنسان إلى فتاوى الفئة الثانية؟ أو

هل يمكن التوصل برؤية الفئة الثانية لله والإنسان إلى فتاوى الفئة الأولى؟ من المسلم أنّ هذا الأمر غير ممكن، فعلى أساس ما تقدّم من التحليل والتحقيق فإنّ كاتب هذه السطور يرى أنّ تحوّل الفقه يجب أن يبدأ من تحوّل المباني الفلسفية العلمية لمعرفة الله ومعرفة الإنسان في ذهن الفقيه، والغفلة عن هذه المسألة الأساسية وفي ذات الوقت الاصرار على تبديل الرؤية الفقهية للفقهاء لا تجدي نفعاً، فتلك الفئة من الفقهاء الذين يصدر عنهم فتاوى جديدة وهم من «فئة الجواز»، سواء أعلنوا عن أنفسهم أو لم يعلنوا، فإنّهم يرون الله والإنسان بشكل مختلف عن رؤية فئة عدم الجواز لله والإنسان.

وقد نرى من اللازم توضيح هذه النقطة، وهي أنّ جميع البحوث لصاحب هذا القلم في هذه المقالات تتعلق بدائرة الفقه الإسلامي والتي تعرف بالمعاملات والسياسات، «لا العبادات»، وكذلك لا نتحدّث في هذه المقالة عن ضروريات الدين الإسلامي، ورغم أنّ البحث عن معنى ضروريات الإسلام وتأثير العلوم والمعارف البشرية، بوصفها قبايل دخيلة في فهم ومعنى الضروريات، مهم، ولكننا لا نبحث هذا الموضوع في هذه المقالات، ولا شيء من آراء المفسّرين وفتاوى الفقهاء يعد من ضروريات الإسلام، والكتب الفقهية زاخرة بالفتاوى، وهذه الفتاوى حصيلة أعمال الرأي والاجتهاد، وعلم الفقه يعد حصيلة مساعي الفقهاء النظرية، وحاله حال جميع العلوم الأخرى في كونه ظاهرة بشرية، ومن هذه الجهة فإنّ قوام علم الفقه يكمن في أنّ مسائله الاستنباطية لها قابلية الاختلاف في الرأي ويمكن تشبيه علم الفقه بالعلوم الرياضية، وتوقع عدم تغيير الفتاوى والشعور بالقلق من عدم ثبات الآراء الفقيه لا ينسجم مع ماهية علم الفقه، فمنذ رحلة نبي الإسلام | انقطع الارتباط المباشر بين المسلمين والوحي، فكل نوع من «الافتاء» يمثّل مجرد أعمال للرأي، فلو توصل شخص أو جماعة من خلال أعمال الرأي في بعض الموارد إلى اليقين أو القطع «باصطلاح الأصوليين» فإنّ ذلك اليقين يرتبط بهم فقط ولا يمكن أن يتسبب في فقدان الفتوى هويتها النظرية، فكذلك اليقين حجّة فقط على صاحبه «الحجّة في الاصطلاح الأصولي» لا على الآخرين، وبما أنّ هوية علم الفقه نظرية، فالاختلاف في الآراء في هذا العلم متوقّف في جميع أبواب وكتب الفقه، ومع غض النظر عن الخلافات الكثيرة فيما بين المذاهب الفقهية الأربعة لأهل السنة من جهة، والمذهب الفقهي

للشيعية من جهة أخرى، فبين الشيعة أنفسهم خلاف في الآراء في المسائل الفقهية يبلغ الذروة، والرجوع لكتب فقهية مثل «مفردات الإمامية ومختلف الشيعة للفقهاء والمحقق الشيعي الكبير في القرن السابق العلامة الحلي» يشير إلى سعة دائرة هذه الخلافات بين الفقهاء.

والأشخاص الذين لا يتواصلون مع النصوص الفقهية بشكل مباشر ربّما يتصورون أنّ الخلاف النظري الفقهي بين الشيعة على الأقل يخص الموارد الفرعية والجزئية المحدودة، ولكن الأشخاص الذين يتواصلون بشكل مباشر مع هذه النصوص يعلمون بأنّ الحقيقة ليست كذلك وأنّ الخلافات عميقة وواسعة جداً، وكل فقيه يعلم أنّ علم الفقه أساساً مبني على «الاجتهاد والرأي» ويكثر فيه الخلاف في الآراء، ويعلم أنّ مساعي علماء الأصول كلّها ناظرة إلى ما هو «الحجّة» وما هو «غير الحجّة»، ومباحث القطع تشغل حيزاً صغيراً من علم الأصول، وهيكلية علم الأصول تقوم أساساً على البحوث التي ترتبط بالظنّ والشكّ وتعيين الحجّة والوظيفة في هذه الموارد، وقد أظهرت هذه البحوث أنّ الفقيه غالباً يتحرك في مساحة مظلمة، أي في وادي الظنّ والشكّ، وبما أنّ الفقيه يتحرك في هذه المساحة إذن فالواجب على العالم الأصولي أن يقدم للفقيه سراجاً لطريقه، أجل الفقيه الذي يملك البصيرة يعرف هوية علم الفقه والأصول جيداً، ويعلم أنّه إذا ظهرت مجموعة من الفتاوى الفقهية داخل نطاق مذهب فقهي بعنوان «المشهور» وسار عليه الآخرون من باب الاحتياط أو بدليل آخر في مقام الافتاء، فهذه الحالة لا تعني وجود قطع ويقين في تلك الآراء والفتاوى «يقول المحققون من علماء الأصول أنّ الشهرة الفتوائية غير حجّة» والإصرار على ثبات الفتاوى الفقهية يعني إنكار الهوية النظرية لمسائل علم الفقه وتاريخ هذا العلم، ونعتقد أنّ هذا النوع من الإصرار هو في الغالب نوع من التفكير المصلحي وناثي، من العلاقة العاطفية بعلم الفقه والمعارف الدينية بعيداً عن الدقة العلمية.

هل يؤثر عدم ثبات الفقه على العقائد؟
ويتصور بعض المفكرين في مجتمعنا أنّ المصلحة تستدعي ابقاء الكثير من الآراء المشهورة الفقهية الممتدة لقرون عديدة في التاريخ، والتي اكتسبت رسوخاً نظرياً في الذهنية الفقهية، وعدم المساس بها، هؤلاء يعتقدون أنّ حفظ ثبات هذه الفتاوى يؤدي إلى ثبات ورسوخ

المعارف الإسلامية الأخرى، ويقولون إنَّ اهتزاز الآراء في عالم الفقه يؤدي إلى تزلزل سائر المعارف الإسلامية الأخرى، هؤلاء المفكرون، وبهذا الهاجس الذي يعيشونه، يعترفون في الواقع بعمق العلاقة فيما بين العلوم والمعارف البشرية وتأثرها المتقابل مع علم الفقه ومعرفة الله ومعرفة الإنسان، وما ينكرونه في مقام البحث العلمي يقبلونه ويرونه بديهياً في مقام التفكير المصلحي، ولكن المسألة هي أنه لا يمكن التعامل مع العلم بهذه الطريقة، فالتضحية بالبحث العلمي والدقة العلمية لحساب المصالح العقائدية خطير، ولو شاع هذا المنهج في المجتمع فإنَّ جميع المعايير ومناهج الفكر في ذلك المجتمع تتعرض للانهايار ويكون كل شيء تابع للمصلحة، وبذلك يتحرك الناس في وادي «أصالة العمل والتكليف» بدون إمتلاك سراج هداية من العقل والعلم، ويفقدون بالتالي كل نوع من الأصالة والاستقامة في مقابل الحوادث والتحديات، وفي مثل هذا المجتمع لا يبقى دين ولا عقل، ولا تبقى سيادة القيم ولا تتحرك نظرية ورأي.

النقطة الأخرى، هي أن هؤلاء الأشخاص يتصورون أن إشاعة البحوث الهرمنيوطيقية والمطالعة العلمية في ذهن الإنسان يقضي على اطلاق وجزمية القضايا الدينية، ومن هذه الجهة يرفضون التعاطي مع هذه البحوث ويقفون منها موقفاً سلبياً، وبذلك لا يفهمون بشكل صحيح العلاقة بين مباني معرفة الله والإنسان للفقيه والفتاوى التي يصدرها.

نحن نطالبهم ببيان رأيهم في هذه المسألة وهي: هل أنهم يحترمون ويقدرّون منتوجات الفلسفة المعاصرة والعلم الجديد عن معرفة الإنسان، أم لا؟ نحن نرى في المجالس والمحافل وفي الخطب والمحاضرات والتبليغ الديني أنهم يتحدّثون عن القيمة العالية للعلم والفلسفة في الإسلام، ولكنهم عملاً لا يحترمّون النظريات الفلسفية والعلمية ويرون قبولها مخالفاً «لقطعية وجزمية» المعتقدات الدينية ممّا يعكس عدم الاتساق الشديد في تفكير هؤلاء المفكرين، وطريق الحل للمشكلات الفكرية المعاصرة يكمن في تشخيص موقفنا مسبقاً من «الفلسفة والعلم الجديد» ونبيّن بشكل واضح ما هو رأينا في منتوج الفلسفة والعلم وما قيمته؟ وما هي العلاقة بينه وبين الدين؟ وما هي مجالات وحقول كل واحد منها؟ وما هو لسان وخطاب كل واحد منهما؟ وأخيراً ماذا نتوقّع من كل واحد منها؟... الخ.

وما لم نتقدم للبحث في هذه الأسئلة الأساسية فإنّ التشويش الفكري الناشئ من تسرب الفلسفة والعلم الحديث إلى العالم الإسلامي لا يزول، والطريق الصحيح يكمن في تنظيم النسبة والتناسق في كل مقولة ووضعها في محلّها الصحيح وحماية الدين من التحديات والهجمات المضادة، ونعتقد أنّ طرح هذه البحوث، ليس فقط لا يصيب الدين بأيّ ضرر، بل يعتبر في هذا العصر من أوجب الواجبات لرجال الدين، والأشخاص المطلّعون على ما يعيشه الإنسان المعاصر من أمواج وزوابع فكرية يعلمون أنّ طريق الحل يكمن في طرح هذه البحوث. إنّ سلوك هذا الطريق لا يعني أبداً إحلال الفلسفة محلّ الدين بل جعل الحياة الدينية ممكنة في هذا العصر، وما لم يخرج الإنسان من الجو الحاكم على الحوزات العلمية الدينية، التي تعيش أجواءً مغلقة ولا تنعكس فيها الحاجات والمشكلات الفكرية والعملية للعالم المعاصر، ويبقى أفق تفكيره منحصراً بتلك البحوث المتداولة في الحوزات والمؤسسات الدينية، فإنّه يتصور أنّه حلّ جميع المشكلات وقدّم الاجابة عن جميع الأسئلة، ولكن إذا خرج الشخص عن هذه الأجواء الضيقة والمغلقة ونظر إلى الاتساع المحير للعقول في مجال الثقافة والفلسفة والعلم في المجتمعات المعاصرة وتعرّف على المشكلات الفكرية والاجتماعية للإنسان المعاصر، ففي ذلك الوقت يفهم أنّ المشكلات لا زالت باقية، والأسئلة، التي لازالت تطالب بالأجوبة، كثيرة جداً، وفي ذلك الوقت يفهم أنّه من أجل حفظ سفينة التدين والمتدينين في البحر المضطرب والهائج للفكر المعاصر ينبغي تشخيص العلاقة بين المعارف الدينية وبين سائر أبعاد الثقافة البشرية بشكل دقيق، ويتحدّث بالتالي عن الدين والتدين بشكل يحرره من كل العناصر السلبية التي تجرّه إلى الأسفل أو تقوده إلى الفوضى.

تداعيات الاصطكاك الفكري بين القديم

والجديد

وخلافاً لتصور البعض فإنّ المسألة ليست أنّ بعض الموالين للثورة بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وبسبب ظهور حاجات فكرية وعملية جديدة طالبوا بفقّه آخر، فالمسألة أعمق من ذلك، والمسألة عبارة عن مواجهة الأديان الوحيانية لفلسفة وعلم جديد لم تكن لهما سابقة في

التاريخ إلا منذ عدة قرون أخيرة، وهكذا واجه الإنسان معضلة في القرون الجديدة، فقبل انتصار الثورة في إيران لم يكن المتدينون وعلماء الدين يواجهون هذه المسائل بشكل جاد، ولكن حدثت هذه المواجهة بعد انتصار الثورة، والحياة الدينية واجهت معضلات فكرية ومشكلات عملية عندما دخل العلم والصناعة والتمدن الجديد في أجواءنا الاجتماعية والثقافية، ودراسة هذه المعضلات والمشكلات وإيجاد الحلول لها لا يتيسر إلا من خلال تعيين العلاقة والمناسبة بين «الدين والعقل والعلم»^(١).

وقد تحدثت كاتب هذه السطور في مقابلة صحفية في عام ١٩٨٦ بمناسبة سنوية المرحوم مطهري مع صحيفة كيهان عن معنى الاجتهاد المستمر في الشريعة وتفاوتته مع حالات الافراط والتفريط في التعاطي مع المعارف الدينية والفقهاء الإسلامي، وقد تحدثت في تلك المقابلة بما يلي:

نعلم أن الإسلام يتشكّل من رؤية كونية وشريعة والمفكرون في العالم الإسلامي في المائة والخمسين سنة الأخيرة تعاملوا مع الشريعة الإسلامية بثلاثة أنحاء: أحدها: أنه ينبغي الاكتفاء بالاجتهادات التي الواقعة في الماضي في فهم الشريعة ولا حاجة لاجتهاد جديد، وأصحاب هذا الرأي يتصورون أن كل استنباط جديد للشريعة مضرّ. والاتجاه الآخر: وهو تفسير متطرف، يقول إننا نقبل بالرؤية الكونية للإسلام بما هي عليه، ولا نلمس مسائل التوحيد النبوة والمعاد، ولكننا نلغي الشريعة الإسلامية ونقتبس أصولاً ومباني من مذاهب ومدارس أخرى، وهذا الاتجاه ظهر بأشكال مختلفة في المجتمعات الإسلامية، تارة يكون شديداً وأخرى ضعيفاً، وقبل الثورة الإسلامية رأينا أيضاً بعض الحركات الفكرية في مجتمعنا تحتضن نوعاً من هذا التفكير. الاتجاه الثالث عبارة عن مسلك الإصلاحيين والمجددين الذين يعتقدون بأن أصول الشريعة الإسلامية جزء لا يتجزأ من الإسلام ولا يمكن فصلها عن الإسلام، ولكن ينبغي وجود اجتهاد مستمر في فهم أصول الشريعة الإسلامية وحدودها ولا نكتفي باجتهاد القدماء، وهذا

١- في تعيين الروابط والمناسبات، فما يرتبط بالفقه هو الاجتهاد المستمر في الشريعة لا ترك العقل والعلم جانباً.

الطريق الثالث يمثّل في الواقع طريقاً وسطاً يحفظ الرؤية الكونية للإسلام من جهة، ويحفظ الشريعة الإسلامية من جهة الأخرى، أمّا الطريق الأول فإنّه لا يقبل بايجاد مصالحة بين العقل والعلم البشري لغرض فهم الشريعة، والطريق الثاني لا يعترف بالأصول الأبدية للشريعة، ولكن الطريق الثالث يقبل بوجود تواصل بين العقل والعلم لغرض فهم أصول الشريعة من جهة، ويعتقد بوجود أصول أبدية للشريعة من جهة أخرى، وكان منهج المرحوم مطهري هو اختيار الطريق الثالث، فكان يعتقد بضرورة وجود اجتهاد مستمر في فهم الشريعة الإسلامية، وبذلك كان يهتم بمكتسبات العلوم البشرية وكان يسعى لفهم الشريعة وتقديمها للناس من خلال الالتفات إلى المكتسبات العلمية والمعقولات البشرية.

وهذا الاجتهاد المستمر في الشريعة لا يتيسر إلا لمن تحرك على مستوى تنقيح معرفته لله وللإنسان من خلال الانفتاح على جميع نتائج العلوم والمعارف البشرية بمقدار كاف، إنّ الاجتهاد المستمر في الشريعة لا يتيسر بدون الاجتهاد المستمر في معرفة الله والإنسان، والاجتهاد المستمر في هذين الموضوعين الأساسيين لا يتيسر أيضاً بدون الاسترفاد المستمر من العلوم والمعارف البشرية في كل عصر.

قبول النظريات والفتاوى الدينية للنقد،
مشاركة الجميع في تشكيل النظريات والفتاوى الدينية،
ضرورة وجود حرية في البحث والنقد بالنسبة للدين

إذا قبلنا بأن حركة التنظير الديني والاجتهاد الفقهي تمثل مسعى فكري لا ينفصل عن سائر المعارف البشرية وأن المتكلم والفقير يجتهدان في ظل المباني والمقبولات المسبقة لهم «القبليات»، فيجب أن نقبل أيضاً بضرورة إعادة النظر في مباني ومقبولات القدماء بالاستناد إلى العلوم البشرية في كل عصر ونضعها على مشرحة النقد، وإلا فإن مثل هذا الاجتهاد لا يقوم على أساس المباني والمقدمات المنقحة وبالتالي يفقد الاعتبار العلمي اللازم ولا يستطيع التواصل والانطلاق مع الركب الحضاري، والقبول بهذه المقولة يترتب عليها فوائد ومعطيات كثيرة كما يلي:

١. إذا تمّ الاهتمام بهذه المقولة في الحوزات الإسلامية وتبين عمقها وأهميتها، فلا يمكن اجتناب نقد المقبولات والقبليات الموجودة في مؤسساتنا الدينية بآليات العلوم والمعارف الجديدة وخاصة في يتصل بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، واليوم نرى في بعض المحافل الحوزوية أنهم يدرسون مثل هذه العلوم، ولكن لأغراض غير علمية من قبيل تأسيس علم اجتماع إسلامي (ومن الضروري أن تلتفت هذه المحافل إلى أنّ علم الاجتماع هو علم جديد وينطلق من مبان ومناهج فلسفية خاصة، فلو تحرك البعض بمسعى فكري آخر أو من منطلقات فلسفية أخرى وبمنهجية أخرى فإنّ هذا المسعى لا يمثل علم الاجتماع، بل شيء آخر،

وعلى ضوء ذلك فإنّ علم الاجتماع الإسلامي هو تعبير لا معنى له).
ومقصودنا ليس دراسة هذه العلوم في حوزاتنا ومؤسساتنا الدينية
لهذه الأهداف، مقصودنا أنّه لو توقّر مثل هذا الاهتمام العميق فسوف يفهم
المجتهدون أنّه بدون الاطلاع الكافي على مكتسبات الفلسفة والعلم الجديد،
وبخاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا يمكن الحديث عن المسائل
الإيمانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية باسم الإسلام وإصدار فتوى
ذات قيمة، وسوف يعلم هؤلاء أنّه كما أنّ علم الأصول يعتبر من
المقدّمات القريبة والمباشرة للاجتهد، فإنّ البحوث الجديدة ونتائج العلوم
المذكورة تقع أيضاً من المقدّمات والمقومات غير المباشرة للاجتهد في
المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيما تساهم في نقد وتنقيح
القبليات والمسبوقات الذهنية، ولا يمكن الاجتهاد في هذه المسائل بدون
هذه المقدّمات.

وسيلتفت هؤلاء أنّ الفقهاء الماضين استفادوا أيضاً من بعض هذه
المقدّمات بشكل غير مباشر واستلهموا من المباني والنظريات الفلسفية
والعلمية في عصرهم، إنّ أولئك الفقهاء لم يبحثوا هذه المواضيع في
كتبهم الفقهية والأصولية لأنّ هذه المواضيع لم تدرج في علم الفقه أو
الأصول، بل هي مواضيع ترتبط بعلوم أخرى وتقع في مرتبة ما قبل
الفقه والأصول، وأمّهات وأصول هذه المواضيع موجودة في الحكمة
النظرية والحكمة العملية في علم الكلام، وقد استفاد أولئك الفقهاء من هذه
العلوم، والمسألة المهمة هنا أننا لا يمكننا اليوم الاستناد إلى تلك العلوم في
تفعيل حركة الدين في واقع الإنسان والمجتمع.

٢. ومن خلال الالتفات إلى مكتسبات الفلسفة والعلم الجديد
والاستعانة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية بوصفها أدوات لنقد وتنقيح
قبليات الاجتهاد الكلامي والفقهية، يتمّ الالتفات إلى المجتمع والتاريخ،
فالإنسان المكلف في مقابل الله هو الإنسان الذي يعيش في مجتمع
وتاريخ، وفي ظل هذه الالتفات والتوجه يتبيّن أنّ توقّع نظام سياسي و
اقتصادي واجتماعي من الدين الإلهي يعني منح المعنى والحيوية
للأصول القيمية النهائية لا شكل وهيكلية النظم والمؤسسات، والفقيه بهذا
التوقّع ويرجوعه للقرآن والسنة يستنبط فقط الأصول القيمية،
و«السياسة» التي تعني كيفية تشكيل النظم والمؤسسات وكيفية عمل

المسؤولين وتعيين الأولويات في مجال السياسات الكلية للمجتمع بشكل عام، أي ما يسمى بـ «الحكومة» فإنه متروك للعقل والعلوم والمعارف للبشرية، وتنفصل حدود الدين والعقل والعلم بشكل صحيح ويتبين حقل كل واحد منها، ويتبين أيضاً أنّ إدارة المجتمع تتعلق بالعلم والتخطيط العلمي ولكن القيم، التي تمنح الاتجاه الصحيح، مقتبسة من الكتاب والسنة، وسيظهر المعنى الصحيح لوحدة الدين والسياسة، ويتبين أنّ هذه الوحدة لا تعني وحدة المضمون بل بمعنى أنّ مجتمع المسلمين يعيش القيم الدينية في سياساته وأنّ هذه القيم هي التي تمنحه الاتجاه والمعنى وترسم له السلامة في الطريق والسداد في الفكر.

٣. ومما تقدم أعلاه تتبين أيضاً نقطة مهمة جداً، وهي عندما يكون تعيين الحالات والكيفيات العلمية والفنية لا «القيمية» للسياسة مرتبطاً بالعلوم والمعارف البشرية، إذن يجب أن يكون البحث العلمي والعقلي الخالص في هذه الحالات والكيفيات وكونها مفيدة وصالحة أو مضرّة وسيئة، يسبق البحث عن منافاتها أو عدم منافاتها للقيم والأصول الدينية، وبعبارة أخرى بعد استجلاء الأصول القيمية وعندما يراد مثلاً تدوين دستور، أو تعيين سياسة كلية للحكومة ورسم مسار خاص لها، فإنّ الحق الأول في إبداء الرأي في هذه المواضيع هو من شأن المتخصصين وأهل الخبرة في السياسة والاقتصاد، هؤلاء هم الذين ينبغي أن يبينوا ما هو النظام المطلوب وما هي هذه السياسة الكلية، ومن أي نقطة وقيمة تكون البداية، وإلى أي نقطة تكون النهاية، وما هي المعطيات والتداعيات التي تتركها، وما هي الأهداف التي تتحقق منها، وما هو المفيد والصالح، أو المضر والظالم؟ ومن جهة أخرى فلا شك أنّ تدوين أفضل دستور في العصر الراهن، أو رسم أفضل سياسة كلية لمجتمع معين لا يتيسر إلا من خلال إيجاد مناخ حرّ للمخالفين والموافقين في ابداء وجهات نظرهم وبيان مواطن الضعف والقوة في كل مشروع وفكرة، وظهور مقولة الصواب النسبي في مطاوي البحوث والمحاورات، إذن عندما نقول إنّ المتخصصين وأهل الخبرة يبدون رأيهم فهذا لا يعني أبداً ابداء رأي جماعة من النخبة في فضاء مغلق.

وعندما يتمّ طي هذه المقدمات بشكل مطلوب وصحيح، يصل الدور إلى ابداء الرأي في مجال تناسب أو عدم تناسب ذلك القانون أو السياسة

الكلية مع القيم الدينية، وتغيير هذا المسار الصحيح والبدائية من الصبغة الفقهية للمسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والبحث عن هذه المسائل في فضاء التفقه والاجتهاد بدون طي صحيح وكامل للمرحلة الأولى المتعلقة بالعلوم والمعارف البشرية يوصلنا إلى مآزق فكرية ومعضلات عملية، ومقولة أنّ جميع مسائل السياسة والاقتصاد موجودة في القرآن والسنة هو تعبير مضلل، والتعبير الصحيح هو أنّ ما يبحث في السياسة والاقتصاد لا ينبغي أن يتقاطع مع أصول وقيم الشريعة، فالناس في جميع العصور والمجتمعات المختلفة يتحركون بأساليب مختلفة في حياتهم في مجال العلم، والصناعة، والنظام السياسي والاقتصادي، وهذه الأساليب أو المناهج غير متوفرة في القرآن والسنة ولا يمكن استنباطها منها، أمّا ما يدعى من أنّ واجب الفقيه بيان مصاديق العمل السياسي والاقتصادي الذي يندرج تحت عنوان كلي وما هو التكليف الشرعي في مورده، فهو كلام غير سديد، مثلاً في هذا العصر حيث تستخدم المجتمعات المسلمة الصناعات والتقنية الجديدة، فتحت أي عنوان مذكور في الكتاب والسنة يندرج هذا الاستخدام؟ وفي مجال رسم سياسة المجتمع وأنّ الأولوية ينبغي أن تكون للزراعة أو الصناعة، فبأي عنوان كلي يرتبط هذه الموضوع؟ والأمثلة في هذا الباب كثيرة.

إنّ الحياة الاجتماعية المعاصرة محاطة من كل جهة بالتخطيط والبرمجة الصغيرة والكبيرة والتي لم ترد عناوينها في القرآن والسنة، وهذا المعنى لا يعني وجود نقص في القرآن والسنة، لأنّ مهمة القرآن والسنة منح معنى للقيم والمفاهيم لا بيان أشكال وأنماط النظام السياسي وأساليب الحياة، إنّ وظيفة الفقيه بيان تلك القيم والأحكام الكلية الإلهية الواردة في القرآن والسنة والتي ترتبط بأساليب الحياة في كل عصر.

عدم احتكار الاجتهاد والفتوى

٤. وهنا يبرز أمماً أصل مهم آخر بوصفه معطى آخر لمدعانا الأصلي «وهو تدخل القبلية البشرية في الاجتهادي والكلامي والفقهية» وهذا الأصل يتمثل في عدم حصر ابداء الرأي في مجال القيم والأحكام الكلية الأخرى بيد شخص معين أو فئة خاصة، فالكثير من الأشخاص يتحدثون عن حرية الاجتهاد في الإسلام وخاصة في الفقه الشيعي ولكنهم لا يلتفتون إلى المباني الفلسفية والمعرفية لهذه الموضوع، فالاجتهاد من

هذه الجهة لا ينحصر بشخص أو طبقة معينة، لأن المعرفة الاجتهادية معرفة بشرية ومقترنة بمواقف ومقبولات ومعارف بشرية، ومثل هذه المعرفة لا يمكن أن تنحصر بوصفها «هدية مقدّسة» بيد شخص معين أو طبقة خاصة، إذا كانت المعرفة «هدية مقدّسة غيبية» فيمكن حينئذ ادعاء حصرها واحتكارها من قبل جهة معينة، كما هو الحال في النبوة، ولكن عندما تكون المعرفة بشرية فإن ادعاء حصرها باطل، لأن الاجتهاد حرّ، وكل فتوى ليست سوى بيان رأي لمتخصص، فالفتوى ليست رأياً مقدساً أي غير قابلة للبحث والنقد، فلا معنى لوجود فتوى مقدّسة، وعندما تقرر جماعة اتباع فتوى شخص معين فتلك الفتوى تكون متبوعة لا مقدّسة، أي أنّها قابلة للبحث والنقد والمناقشة.

عدم قداسة المقررات الحكومية

٥. وهذا الأساس المهم «وهو عدم قداسة النظريات الدينية» يسري أيضاً إلى محل آخر، وهو عدم القداسة لكل نوع من القانون والمقررات الصادرة من السلطة المتناسبة مع القيم الدينية، فلا شيء من القوانين والمقررات لمثل هذه الحكومة يملك قداسة خاصة، لأن جميع هذه الأمور حصيلة علوم ومعارف وتجارب بشرية، وهي بالتالي قوانين متبوعة لا مقدّسة، وكونها متبوعة هو معنى عقلائي محض، يعني كما أن أهالي قرية معينة يعيشون بشكل جماعي على أساس أساليب وسنن وتقاليد خاصة، فإنّ العمل بتلك الأساليب والتقاليد هو عمل عقلائي لا أنّه تكليف شرعي، وعندما يتحرك أهالي بلد معين وفقاً لدستور بلدهم، فإنّ تبعيتهم للقوانين والمقررات الحكومية يمثّل عملاً عقلائياً لا تكليفاً شرعياً، والتكليف الشرعي عبارة الإلزام الذي قرره مشرع الإسلام، ومثل هذا الإلزام يستوحى فقط من القرآن والسنة، وهذا الإلزام لو تحصل من طريق الاجتهاد والاستنباط الظني، بما أنّه مستند للقرآن والسنة فيمكن القول عنه بأنّه تكليف شرعي، أمّا معطيات التقنين وتعيين السياسات المستوحاة من التجارب البشرية لا من القرآن والسنة فلا تعتبر جزءاً من الدين، والعمل بها أو مخالفتها لا يمكن أن يكون مسألة دينية، أجل، عندما يرتكب شخص مخالفة للقانون وتكون هذه المخالفة مصداقاً لعنوان شرعي أو أخلاقي، ففي هذه الصورة وبسبب انطباق ذلك العنوان عليه يتخذ صبغة أخلاقية وشرعية، ونضرب هنا مثالين: تجاوز الضوء

الأحمر في تقاطع الطرق، ودفع الضرائب.
 إن تجاوز الضوء الأحمر في إشارات المرور ممنوع، وهذه
 الممنوعة ليس لها عنوان شرعي، ولكن إذا أراد شخص تجاوز الضوء
 الأحمر بغرض إثارة الفوضى والبلبلة في نظم المدينة، ففي هذه الصورة
 قد ارتكب عملاً غير أخلاقي، وطبعاً فإن هذا العمل غير الأخلاقي مذموم
 شرعاً أيضاً، ولكن إذا تخطى شخص الضوء الأحمر بحيث لم يتضرر
 أحد من ذلك ولم يقصد إرباك النظم العام في المدينة وأراد فقط الوصول
 إلى مقصده بسرعة، فإن هذا العمل لا يعدّ غير أخلاقي، رغم أنه غير
 عقلائي، وغير عقلائي يعني أنه لو رآه شرطي المرور فإنه يكتب له
 عقوبة وغرامة مالية وبذلك يورط نفسه بدفع غرامة مالية لعمله غير
 العقلائي، والشخص الذي لا يسدّد مقداراً من الضرائب المترتبة عليه
 ولكنه لا يقصد بذلك الإضرار بالمجتمع بل يريد التهرب فقط من دفع
 مبلغ من المال، أو يتصور أنّ هذا المبلغ من الضرائب الذي يدفعه للدولة
 كاف في مقابل الخدمات العامة التي تقدمها له الحكومة، فمثل هذا
 الشخص قد ارتكب عملاً غير عقلائي وورط نفسه في مشقة، لأنّ
 الحكومة ستأخذ الضرائب المترتبة عليه وتفرض عليه مبلغاً آخر كعقوبة
 له، ومقتضى الحياة العقلانية في المجتمع العمل بقوانين ذلك المجتمع،
 ولكن هذا الشخص لم يرتكب عملاً مخالفاً للشرع، وغير خفي عن أهل
 التحقيق أنّ أبواباً كثيرة ستفتح من خلال هذه الرؤية وتحلّ مشكلات
 فكرية وعملية كثيرة.

٦. إذا لا الفتاوى الكلامية والفقهية مقدّسة، ولا القوانين والسياسات
 الحكومية، ففي مجتمع المسلمين يستطيع جميع الأشخاص ابداء وجهات
 نظرهم الدينية في مرحلتين: المرحلة الأولى: بيان ما هي الأصول القيمية
 للإسلام في مجال السياسة والاقتصاد و... الخ؟ المرحلة الثانية: أنّ النظم
 والسياسات والقوانين المقررة هل تنسجم مع تلك الأصول القيمية أو لا
 تنسجم؟ ويستطيع المختصون وأهل الخبرة في السياسة والاقتصاد أن
 يقترحوا نظماً وسياسات وقوانين ومقررات تصب في مصلحة المجتمع
 والقيم الدينية.

ولا يحقّ لصاحب أي مقام ومنصب إجبار الآخرين بقبول نظرية
 كلامية أو فقهية أو رأي آخر وإلغاء سائر النظريات والآراء الأخرى،

وبالنسبة لعدد الأصول القيمية للإسلام في السياسة والاقتصاد وتفسيرها وكذلك في مجال هل أنّ النظام الفلاني أو القانون أو السياسة الفلانية منسجمة مع الأصول القيمية للإسلام أم لا، فربما تطرح نظريات مختلفة في هذا الشأن، ويجب أن يكون أصحاب هذه النظريات والآراء أحراراً في بيان نظرياتهم وآرائهم، ولا يحقّ لأحد منع بيان رأي شخص أو جماعة وحصر ابداء وجهة النظر في شخص معين أو فئة خاصة، وربما يتقبّل الناس نظرية خاصة من جملة نظريات مختلفة ويقومون بتطبيق نظامهم السياسي والاجتماعي على تلك النظرية، ويتحركون في حياتهم العملية تبعاً لتلك النظرية، ولكن لا يحقّ لهم أبداً ايجاد باب المشاركة النظرية والعملية لجميع الأفراد، وأساساً فإنّ الاجتهاد وابداء وجهة النظر إنّما يكون له معنى فيما لو حدث في فضاء مفتوح وفي مناخ تتضارب فيه العقائد والآراء، ولا معنى للاجتهاد في فضاء فكري وعلمي مغلق.

٧. صحيح أنّ الاعتبار الفني والعلمي للآراء في مقام بيان الأصول الكلية للقيم، وفي مقام انسجام أو عدم انسجام النظام والقانون والسياسات مع الأصول القيمية، مختص بآراء العلماء، ولكن هذا الموضوع لا يعني عدم اعتبار آراء الناس في هذه المجالات وجعلهم مقلّدين، فثمة أصل إسلامي مهم وهو أنّ كلّ مسلم يحقّ له بمقدار قدرته أن يخلق له تصوراً معقولاً عن الله والنبي والمعاد والدين، فالشخص الذي يملك معرفة معقولة عن الله والدين فإنّه يملك حتماً وجهة نظر في هذا الموضوع، وهو أنّ الله ماذا قرر من الأصول القيمية لتنظيم الحياة الاجتماعية للناس، فالحياة الاجتماعية أمر معقول وإنساني، وكل شخص يفهم شيئاً من حدود الخير والشر، يفهم هذه المسألة، فمثل هذه المسائل ليست غيباً ولا سراً، وعندما تعرض الأصول القيمية في هذه المجالات باسم الله، فالشخص الذي يعرف الله بشكل معقول ويفهم معنى الحياة الاجتماعية والأصول القيمية، رغم أنّه ليس عالماً دينياً فإنّه يملك آراء خاصة فيما يتصل بتناسب أو عدم تناسب هذه الأصول مع مقام الألوهية، وهذه النظرات والآراء تخلق فضاء من السؤال والجواب والمناقشة وتفعّل أجواء الفكر والتعقل، وعدم قبول الأصول العقائدية للتقليد في المجتمع المسلم يفتح الباب لإثارة عناصر البحث والتفكير في باب الأصول الكلية الدينية للنظم الاجتماعية، وايجاد طريق البحث والتفكير والدعوة لتقليد علماء الدين

في هذه المسائل يعني حجب نتائج ومعطيات معرفة الله المعقولة، وهذا العمل يؤدي إلى انكماش وضمور نظرية معرفة الله المعقولة، فعندما تتوقف حركة الفكر في مرحلة خاصة فهذا يعني رسم خط أحمر على أصل التفكير.

إن معرفة الله المعقولة وابداء الرأي في الأصول القيمية يفرز نتيجة أخرى أيضاً، وهي أن كل مسلم يملك رأياً خاصة فيما يتصل بمنافاة أو عدم منافاة النظم والقوانين والسياسات مع الأصول الكلية الدينية، وفي هذه المرحلة أيضاً تظهر عقائد وأفكار متنوعة، ولا يمكن ايجاد الطريق أمامها، فالالتزام بمعقولية العقائد يترتب عليه مثل هذه العواقب، وفي المجتمع الديني إنما تزدهر المعرفة ويزداد الوعي ويتم التخلص من آفات التحجر والخرافة فيما لو كانت المعرفة الدينية في ذلك المجتمع، مضافاً إلى أساسها العرفاني والتجريبي، بصورة فكرة قابلة للتحليل والنقد، وترتكز على عمق في النظرة وحركة في الفكر وامتداد في المشاعر، وهذا هو معنى عدم التقليد في أصول الدين.

وفي المجتمع الذي تمّ تصويره آنفاً فإن حق ابداء الرأي في الأصول القيمية الدينية وعلاقتها مع النظم والقوانين والسياسات، لا ينحصر بالفقهاء، فجميع الناس يحق لهم إظهار وجهة نظرهم في هذه الأمور، وأساساً أن مقولة أن علماء الدين فقط يحق لهم إظهار رأيهم في «الدين» هو كلام لا يقوم على أساس متين، فالدين الذي يقوم على التجربة المعنوية ويدعو لمعقولية العقائد لا يمكن أن يحصر إظهار وجهة نظر دينية بالمتخصصين، ولو كان الدين والتدين المعقول مطلوباً من الجميع فيحق للجميع إظهار نظرهم في المسائل الدينية وبحث الآراء ومناقشتها، التقليد في المعارف الدينية إنما ينسجم مع دين يرفض معقولية الاعتقادات ويجعل للفقهاء «مقاماً مقدساً معصوماً ومنصوباً من عالم الغيب» بعنوان أنه واسطة بين الله والناس ومفسر للدين، ولا يحق لأحد السؤال والبحث والتفكير، والإسلام ليس مثل هذا الدين، والقرآن الكريم والنبي والأئمة والفلاسفة والعرفاء والمتكلمون المسلمون لم يعرفوا الإسلام بهذا المعنى.

إذاً فأجواء التفكير والبحث في مجتمع المسلمين فيما يتصل بالأصول القيمية والنظم والقوانين والسياسات يجب أن يكون مفتوحاً

تماماً، والفقهاء الذين تتوفر فيهم شروط الفقاهاة يجب أن يتحركوا على مستوى التفقه في مثل هذا الجو المفتوح، إن التفقه في مثل هذا الفضاء يصون الفقيه من حالات الجمود الذهني الذي يعتبر أفة خطيرة للتفقه، وفي مثل هذا الفضاء المفتوح يتحول رأي الناس وفكرهم إلى كوابح وضوابط لتفقه الفقهاء، وفي مثل هذا الفضاء يمكن تفسير الأصول القيمية والسياسية والاقتصادية بحيث تحلّ المشكلات والمعضلات في النظام الاجتماعي لا أنّها مجرد قناعات ذهنية للفقيه وتوفّر له سرور خاطر، وفقط في مثل هذا الفضاء المفتوح تتجلى للفقيه الظروف الزمكانية ويكون لها معنى، وسيكون تجدد الموضوع مفهوماً له، وبذلك تتمّ صيانة التفقه من السقوط في شرك منافع طبقة أو جماعة خاصة، وسيصل احتمال ظهور عشرات الآفات في الحياة الاجتماعية الدينية في مثل هذا الفضاء إلى الحد الأدنى، وفي مثل هذا المجتمع يتمّ نفي العلمانية من جهة، ومن جهة أخرى تكون مهمة الدين منح الاتجاه الصحيح للحياة لا بمثابة كوابح فقط.

٨. وفقط في المجتمع المفتوح يعيش الإنسان الأحاسيس اللطيفة العرفانية والدينية وتزدهر التجارب الدينية ويكون التدين واقعياً لا خرافياً ولا مجال للتخريف والتزوير واستغلال البسطاء، وفي الأجواء التي يكون فيها الدين بشكل مجموعة من القوانين والمقررات الجافة وغير القابلة للبحث والدراسة وتكون مقررات الحكومة بمثابة تكاليف شرعية مقدّسة غير قابلة للنقد، فإنّ التدين الواقعي، بوصفه تجليات الأحاسيس والمشاعر العرفانية والسلوك المعنوي، سيصاب بآفات خطيرة وسيتم دفن عبادة الله الواقعية تحت ركام التظاهر بالعبادة.

القبليّات الأساسيّة لمفسّري الوحي الإسلامي
من أهل الحديث والأشاعرة إلى المعتزلة والعرفاء
والمتأخرين كالعلامة الطباطبائي (١)

نبحث في هذه المقالة مسألة التفاسير المختلفة للمسلمين للقرآن الكريم، ونروم في هذا البحث بيان كيف أنّ كلّ واحد من المفسرين للقرآن والسنة يستند إلى مقبولاته السابقة والخاصة كأساس لتفسيره. ولو درسنا أنواع الفهوم من الكتاب والسنة بين المفسرين المسلمين نصل إلى عدّة فهوم أساسية، فأحد أنواع الفهوم، هو فهم أهل الحديث والأشاعرة والسلفية، والفهوم الآخر يختص بالمتكلمين المعتزلة، والفهوم الثالث فهم الفلاسفة، والفهوم الرابع فهم العرفاء، هذه تقريبا أصول الفهوم التفسيرية، وكل واحد من هذه الفهوم يملك «أفقاً تفسيرياً» خاصاً، وتوجد في كلّ أفق سلسلة من المقبولات والقبليّات، ويعبّر عادة في عرفنا عن هذا الأفق بـ «الفضاء»، مثلاً يقال إنّ الشخص الفلاني يتنفس في فضاء الفلسفة، أو فضاء العرفان، أو فضاء العلم وأمثال ذلك، ومن هذه الجهة نستخدم في هذا البحث كلمة «فضاء» ونوضح القبليّات الموجودة في كلّ واحد من هذه الفضاءات المتفاوتة.

فضاء فهم أهل الحديث والأشاعرة، هو فضاء الاستماع والتسليم.
وفضاء فهم المعتزلة هو فضاء التعقل الاعتزالي.

١- هذا المقطع من الكتاب يمثل جزءاً من البحوث تمّ تدريسها لطلبة الماجستير فرع الفلسفة والكلام في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

وفضاء فهم العرفاء فضاء ألم الغربية والعودة إلى الأصل والباطن والإتحاد مع عالم الوجود.
وفضاء فهم الفلاسفة، فضاء التعقل الفلسفي، الذي يختلف من جهة المواد والمفاهيم مع التعقل الاعترالي.
ونبحث فعلاً فضاء الإصغاء والتسليم لأهل الحديث والأشاعرة الذين يتنفسون فيه.

قليات أهل الحديث والأشاعرة

يعيش أهل الحديث في ذلك الفضاء الذي كان في عصر النبي الأكرم |، وفضاء عصر النبي والخلفاء الراشدين هو فضاء الاستماع والتسليم، فعندما تتلى آيات القرآن أو يتحدث النبي مع الناس عن المبدأ والمعاد والمسائل الإيمانية الأخرى، فإن المسلمين يتقبلون ما يسمعونه بدون تعمق عقلي (أي بدون تحليل للمفاهيم والقضايا وبعيداً عن الاستدلال الذي أضحي متداولاً فيما بعد) وهذه الحالة ناشئة بسبب التأثير الكبير لشخصية النبي في نفوس الناس، فالشخصيات المعنوية الكبيرة كالأنبياء، يخلقون نوعاً من الانجذاب والاستغراق في نفوس المخاطبين يفضي إلى قبولهم وتأثرهم بذلك الخطاب.

ما هو هذا الجذب والانجذاب؟ ثمة بحث بين علماء معرفة الدين وهو: من أين جاء الدين وكيف تحقق في الواقع الاجتماعي والنفسي؟ وبعبارة أخرى: أين يمكن القول بوجود ظاهرة دينية؟ ومتى يمكن وصف ظاهرة معينة بأنها دينية؟

النظرية السائدة في هذا الباب أنّ كل مورد توجد فيه قداسة فثمة ظاهرة دينية موجودة، فالظاهرة المقدسة يمكنها أن تكون شيئاً كالأجسام المقدسة، أو مكان مقدس كالمساجد والكنائس، أو تتعلق بزمان معين كالأيام الدينية، أو الإنسان المقدس كالأنبياء والأولياء، أو كتاب مقدس كالكتب المقدسة والقرآن الكريم، فالمشتغلون بشأن الدين يسعون لتحليل ظاهرة المقدس، وقد أجرى فيلسوف الدين والمتكلم المعروف الألماني «رودولف اوتو» في هذا المجال تحقيقات مهمة وقعت مورد قبول عدد كبير من فلاسفة الدين.

يقول «اوتو» في كتابه المعروف «Das Helige» أي «الأمر القدسي»: «إن ظاهرة المقدس هي مظهر «الأمر القدسي» أو

«القدوس» والأمر القدسي هو تلك الحقيقة التي تخلق في الإنسان حالتين، فهي من جهة تجذب الإنسان إليها وتجعله يشعر بحالة من الخشوع في نفسه، ومن جهة أخرى تملك الهيبة وترسم حداً خاصاً بحيث إن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذلك الحد، والإنسان يضع فيما بينه وبين ذلك الأمر المقدس حريماً ولا يستطيع تجربته، والنقد والغربة التي يجريها الإنسان في موارد الظواهر العادية لا يستطيع العمل بهذه الصورة تجاه الظاهرة المقدسة.

إن مواجهة الإنسان للكتب المقدسة، والأمكنة المقدسة، والأناس المقدسين، وجميع الظواهر المقدسة الأخرى تنحو هذا المنحى، وعلى أساس هذه النظرية فالإنسان عندما يسمع كلاماً مقدساً من إنسان مقدس فإنه، وبسبب ذلك الانجذاب والهيبة، يقبله ولا يناقش فيه.

إذا أردنا الاستفادة من هذه النظرية فيمكننا القول إن العلاقة في عصر نبي الإسلام كانت متوفرة بهذه الصورة، حيث يستمع الناس لآيات القرآن بوصفها كلاماً مقدساً، وفي ذلك الفضاء يرى المؤمنون أنفسهم أنهم مخاطبون لله ويطلب منهم الاستجابة لهذا الخطاب، والإيمان يمثل الاستجابة لهذا الخطاب، والمؤمن أمام هذا الخطاب الإلهي لا يتعامل معه من موقع المناقشة والجدل العقلي، وقد ورد في بعض آيات القرآن تصوير هذا الفضاء الوجودي: (رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا...) (١).

وتفسير القرآن في هذا الجو لم يكن يتجاوز حدود السؤال عن المعاني وظواهر الآيات أو تفاصيل النعم الأخروية في الجنة والعذاب في النار أو تفصيل مسائل الارث والنكاح والطلاق والطهارة وما إلى ذلك، وما نقل عن ابن عباس ومفسرين آخرين في صدر الإسلام يتحرك غالباً في هذا الأفق، والتعمق في الآيات القرآنية والمواجهة الأساسية في مجال علم الكلام والعرفان والفلسفة إنما ظهر فيما بعد.

في ذلك العصر كان الفضاء هو فضاء الاستماع والتسليم، وكان المسلمون يعيشون حالة التسليم أمام كل ما يسمعون، وهذا الفضاء من الاستماع والتسليم استمر بعد رحلة النبي أيضاً لأهل الحديث ومن بعدهم الأشاعرة، والأشخاص الذين كانوا يعيشون في ذلك الفضاء، كانوا

يملكون، عن وعي أو غير وعي، مبان وقبليات خاصة وقعت مورد البحث والتحقيق في الأزمنة المتأخرة بواسطة أهل الحديث والمتكلمين الأشاعرة وآخرين، ونحن اليوم نفهم هذه المباني والمقبولات أفضل من القدماء من خلال التحقيق والدراسة التاريخية للفكر الديني في صدر الإسلام.

ما هي تلك المباني والقبليات التي وفرت ذلك الفضاء من الاستماع والتسليم؟ إذا أردنا بيانها في جملة واحدة نقول: إن الأساس والمبنى والأصل الأولي هو أن «ما يقوله القرآن غيبيات وأن عقل الإنسان لا يصل إليها وأنه يجب قبولها بمعانيها الابتدائية»، وهكذا كان أساس فضاء الاستماع والتسليم، ومن هذه الجهة نرى عدداً كبيراً من علماء الدين في القرون الأولى للإسلام يجتنبون بشدة تفسير القرآن، والأساس لهذه الرؤية هو المبدأ الغيبي للقرآن، هؤلاء كانوا يقولون إن التفسير الصحيح هو التفسير بالمأثور فقط، يعني التفسير بالأثار المنقولة عن النبي أو الصحابة، وبما أنه لا يوجد في هذا الباب منقولات صحيحة، إذن لا ينبغي أصلاً تفسير القرآن، هؤلاء كانوا يعتقدون أن الروايات في مجال التفسير هي من المجعولات والموضوعات، وينسب إلى أحمد بن حنبل أنه قال: ثلاثة أشياء لا أصل لها: التفسير والملاحم والمغازي، هؤلاء كانوا يقولون عن القرآن: إن كل ما يقال عن آيات القرآن، غير ما ورد من التفسير في الروايات الصحيحة، فإنه بمثابة تدخل في عالم الغيب وهو ممنوع.

وقد ورد في كلام مشهور عن مالك بن أنس يبيّن بوضوح تام هذه الرؤية، فعندما سئل مالك بن أنس «في القرن الثاني» عن تفسير آية «الرحمن على العرش استوى»، أجاب: «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة»، ونرى أن البدعة الوارد في كلام مالك بن أنس استخدمت بالمعنى المذموم، وفي العصور اللاحقة ذكروا للبدعة أنواعاً وأقساماً مختلفة، وقالوا إن البدعة على خمسة أنواع: البدعة الحرام، والواجبة، والمستحبة، والمكروهة، والمباحة، وبيّن الشاطبي في كتاب «الاعتصام» والتركماني في كتاب «اللمع» أقساماً من البدعة، ففي مقدمة كتاب «اللمح»، بقلم أحد المستشرقين، ذكر منابع مفيدة عن البدعة.

بعد أن بيّنا بشكل موجز معنى فضاء الاستماع والتسليم، بإمكاننا

هنا بيان منهج أبي الحسن الأشعري، أول متكلم معروف للأشاعرة، كنموذج للمفكرين الذين عاشوا مثل هذا الفضاء في تفسيرهم. بعد أن كان أبو الحسن الأشعري يتبنى مذهب الاعتزال ثلاثين أو أربعين سنة، اعتزل هذا المذهب واعتكف في داره مدة أربعين يوماً وأخذ بصياغة عقائده من جديد، وخرج من داره وجلس في مسجد البصرة ليتحدث للناس عن عقائده الجديدة، وهي تلك العقائد لأهل الحديث والصحابة، وقد ذكر أصول عقائده بشكل مضغوط في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» وكذلك في كتابه «اللمع»، وعندما ننظر إلى منهج التفسير الأشعري للقرآن والسنة فسوف نحصل على منهج أهل الحديث أيضاً، لأنّ التفاوت الأساسي بين الأشاعرة وأهل الحديث يكمن في هذا الموضوع، وهو أنّ الأشاعرة فيما بعد بينوا معتقداتهم بأليات عقلية، وإلا فإنهم في مجال اتباع أصل الاستماع والتسليم والتنفس في هذا الفضاء بدون مناقشة يتفقون تماماً مع أهل الحديث.

ولو مررنا على بعض كتب الأشعري لنرى ما هو منهجه بالنسبة للمسائل الإيمانية والاعتقادية، فالأشعري يقول في مطلع كتابه «الإبانة»: «إنّ الله تعالى يقول: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)^(١)، (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)^(٢)، (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...)^(٣)، (وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ...)^(٤)، (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)^(٥)، (قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ)^(٦)، (إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا...)^(٧)».

ثمّ يؤسس الأشعري باباً بعنوان «باب في إبانة أهل الزيغ والبدعة»، ثم يطرح هذا الموضوع وهو ذات الفهم والرؤية الساذجة

١- سورة الحشر، الآية ٧.

٢- سورة النور، الآية ٦٣.

٣- سورة النساء، الآية ٨٣.

٤- سورة الشورى، الآية ١٠.

٥- سورة النجم، الآية ٣ و ٤.

٦- سورة يونس، الآية ١٥.

٧- سورة النور، الآية ٥١.

الابتدائية لآيات القرآن الموجودة في صدر الإسلام وأن هذا الفهم هو الفهم الصحيح للقرآن، وكل استنباط وتفسير جديد يطرح فيما بعد يعدّ انحرافاً، ويقول في سياق بيان نظريته أنّ المعتزلة سعوا لتأويل آيات القرآن على أساسهم آرائهم، ولكن بطلان هذه التأويلات والآراء واضح، لأنّها آراء لم يرد تأييدها في القرآن ولم يقم عليها دليل وبرهان، وليست أموراً صحيحة وردت عن رسول الله أو السلف الصالح.

ثم إنّ الأشعري يستعرض تأويلات المعتزلة ثم يشرح الأصول المقبولة من طريق الاستماع والتسليم(١)، وبعض هذه الموارد كالتالي: «إنّ مهجنا الديني والإيماني هو اتباع الكتاب الله وسنة النبي وروايات أصحاب النبي والتابعين وأئمة الحديث، وقد قبلنا هذه المباديء فقط، وأما بالله وملائكته وكتبه ورسله وأقرننا بما جاؤوا به وما نقله الصادقون عن رسول الله | ولا نرد شيئاً ممّا بلّغوا به، ونقر بوحدانية الله وصفاته كلها، ونقر بأنّ محمداً | عبده ورسوله بعثه بدين الحق، وأنّ الله سيبعث من في القبور، وأنّ الله استوى على عرشه كما قال

د إن مسألة رؤية الله يوم القيامة يمكن أن تكون نموذجاً للمسائل التي أوردها الأشعري في كتابه، والمعتزلة ينفون رؤية الله يوم القيامة، ويعتقد أهل الحديث بذلك ويستندون إلى آيات من قبيل: (وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة) هؤلاء يقولون إنّه لا يوجد دليل على أنّ الله لا يرى بالعين المجردة يوم القيامة بل إنّ ظاهر الآيات أنّ هذه الرؤية تتحقق في الواقع بالعين الباصرة، ويقول آخرون إنّ هذه الرؤية تتحقق بالرؤية القلبية والشهودية، ولكن الأشاعرة يصرون على أنّ الآية الشريفة ناظرة لرؤية الله بالعين المادية، وهؤلاء في مقام جوابهم على المعتزلة، الذين يدعون أنّ هذا القول لا ينسجم مع الأصول العقلية، يقولون: هل أنّ هذه المسائل عقلية؟ وهل يستطيع العقل أن يتطرق إلى هذه المسائل؟ وهذا النزاع والسجال أدى إلى أن يطرح الأشاعرة نظريات في باب حقيقة الرؤية ويبينوا كيف تقع رؤية الأشياء وشروطها ومقدماتها، فالإنسان عندما يطالع هذه البحوث ←

→ المتعلقة بالعلوم الطبيعية في الكتب الإسلامية يتعجب في بداية الأمر من أنّ هذه المواضيع لا ترتبط بالبحوث الكلامية، ولكن مع قليل من التأمل يتبين أنّ هذه المباحث، وبسبب ارتباطها بالمسائل العقائدية، طرحت في هذه الكتب، والمؤلفون لتلك الكتب وبسبب تحليهم لبعض المسائل العقائدية بشكل صحيح، أوردوا هذه المسائل بوصفها مقدمة لبحثهم وتحقيقاتهم، هؤلاء المؤلفون ذكروا بالنسبة لحقيقة الرؤية فرضيات مختلفة وتبدأ المسألة من أنّ المخالفين يقولون: بما أنّ الله غير جسم إذ هو غير قابل للرؤية، ويقول الأشاعرة: هل أنّ شرط كون الشيء مرئياً هو أن يكون جسماً؟ هؤلاء طرحوا بحوثاً كثيرة فيما يتصل بحقيقة الرؤية وادعوا أنّ كون شيء قابل للرؤية لا يشترط أن يكون جسماً، وعلّة ورود بحوث الجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ والخلاء وأمثال ذلك في بحوث علم الكلام هي أنّ تصور وتصديق بعض بحوث علم الكلام يبتني على بحوث غير كلامية، وفي كتاب: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين تأليف أبي رشيد النيسابوري وردت نماذج متعددة لهذه المسائل .

القرآن: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (١)، وأن له وجه كما قال القرآن: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (٢)، وأن له يدين كما قال القرآن: (خَلَقْتُ بِيَدَيَّ...) (٣)، فنحن نعتقد بها كلها ولكن لا نعرف كيفيتها» (٤).

وهنا قد نرى من اللازم الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن المتكلمين الأشاعرة لا يتحركون في عملهم بمستوى واحد، مثلاً المير السيد شريف الجرجاني يتخذ موقفاً في كتاب «شرح المواقف» مخالفاً لأبي الحسن الأشعري في تفسير بعض آيات القرآن الكريم ويرى رأي المعتزلة فيها، من قبيل الآيات التي ورد فيها «وجه» و«يد» لله تعالى فإنه يفسرها بالمعنى المجازي (٤).

ومن أجل فهم أفضل لمنهج الأشاعرة وأهل الحديث والسلف ينبغي الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي عندما يقولون إن الله يمكن أن يكون له «وجه» و«يد» و«عرش» وأمثال ذلك، ولكنها ليست من ذلك النوع الذي ينسب للناس، فهم في الحقيقة يقبلون أن الله يمكنه أن يكون مثل هذا الكائن، وإمكان أن يكون الله كذلك يعد مقبولة وقبلية مسبقة في أذهانهم، وهذا الأصل هو الذي دعاهم إلى اجتناب حمل آيات «اليد» و«الوجه» وأمثالها على المعاني المجازية، هؤلاء لم يكونوا يرون مسوغاً للتأويلات العقلية التي يطرحها الآخرون.

أما مقولة أن الإشاعرة يتبعون النقل المحض ويرجعون النقل على العقل فهو تعبير غير دقيق، فالأشاعرة وأهل الحديث، رغم أنهم يرون في أخبار القرآن أخباراً غيبية ولا يستطيع العقل التوصل إليها وفهم حقائقها، ولكن هذه الدعوى مبتنية على مقبولات عقلية سابقة، فعندما يقول ابن حنبل: أن «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة» فإنه يرى أن مثل هذا الشيء يمكن عقلاً، أما ابن تيمية، الذي يعتبر من أتباع أهل الحديث والأشاعرة، فله كتاب يسمى «درأ تعارض العقل والنقل» والذي طبع أخيراً، وقد تقدم ابن تيمية في هذا الكتاب خطوة وادعى أن دعاوى وعقائد أهل الحديث والأشاعرة ليس

١- سورة طه، الآية ٥.

٢- سورة الرحمن، الآية ٢٧.

٣- سورة ص، الآية ٧٥.

٤- الإبانة عن أصول الديانة، ص ٨، ١٩٧٥، طبع المدينة.

٥- شرح الموقف، ٦ ص ١١٠ - ١٢٥، انتشارات الشريف الرضي، قم.

فقط غير مخالفة للعقل، بل إنها تتفق مع العقل تماماً، وأن دعاوى وعقائد المعتزلة مخالفة للعقل، وفي نظر ابن تيمية لا يمكن القول بأن الأشاعرة يرجحون النقل على العقل، لأنه في نظره وطبقاً لتفسير الأشاعرة، لا توجد أساساً معارضة بين النقل والعقل، أي عقل الأشاعرة، حتى يقال إن الأشاعرة يرجحون النقل^(١).

والملاحظة الدقيقة التي ينبغي الالتفات إليها في هذا المورد هي: أنه لا يمكن في أي نوع من المكالمة والمفاهمة والتواصل الذهني مع الآخرين بدون قليات ومسبقات ذهنية متسقة مع الطرف الآخر، فالاستماع يستلزم وجود مقدمات مقبولة، وهذا المعنى يصدق في جميع المكالمات والمحاورات والتفاسير.

قليات المتكلمين المعتزلة

وقد سعى المتكلمون المعتزلة لفهم كلام الله في ظل الأصول العقلية، وهذا المنهج قادهم إلى قليات وسلوك خاص في تفسير القرآن، والسؤال هو: لماذا اختار المعتزلة هذا المنهج؟ ويمكن الاجابة عن هذا السؤال بأجوبة مختلفة، وأحد هذه الأجوبة ما يتصل بمباني المعتزلة في مجال الألسنيات، والتي تعتبر قسماً مهماً من المباني والقليات للمعتزلة. والكثير من المعتزلة صرحوا في كتبهم أن التوحيد، والعدل، وصفات الذات والأفعال الإلهية، لا يمكن اقتباسها بداية من القرآن الكريم، وأن هذا الكتاب ليس هو المنشأ الأصلي والأولي لهذه المعارف، وفي نظر هؤلاء أن بداية هذه المعارف العقل، والدين في المسائل الشرعية يدعم العقل «ويخالف الأشاعرة هذه النظرية ويعتقدون أن الوحي في باب التوحيد والصفات الإلهية تمتد إلى عالم الغيب».

ويعتقد المعتزلة أن المجال الوحيد الذي يستطيع فيه الوحي بيان مفاهيمه ومسائله بعيداً عن العقل، هو مجال الأحكام، وفي هذه الدائرة أيضاً فإن قليات ومباني الأحكام، وهي الأصول الأخلاقية القائمة على أساس الحسن والقبح العقليين، مقتبسة من العقل أيضاً، و فقط جزئيات الأحكام والأشكال الخاصة لتلك الأصول الأخلاقية الكلية تستنبط من طريق الشرع.

١- أنظر: درأ تعارض العقل والنقل، ج ١، وجه ١١، ١٢، ١٣، ١٩، ١٨ تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١.

وقد ورد في كلمات المعتزلة تعابير مختلفة في هذا المجال، يقول القاضي عبدالجبار، الذي وصلت عنده أفكار المعتزلة إلى ذروتها، في هذا الموضوع: «إنّ كلام الله في مجال العقليات كالتوحيد والعدل لا يدلّ على شيء»، وفي مورد آخر يطرح كلاماً أقوى ويقول: «إنّ الدلالة الابتدائية للقرآن على العقليات محال»^(١)، وهكذا يتحرك المعتزلة في فهمهم للآيات القرآنية، التي تتحدّث عن التوحيد وصفات الله، من مواقع الأصول العقلية المقبولة لديهم، ويعتقدون أنّه لا يمكن بدون استخدام هذه الأصول العقلية فهم أي شيء من النصوص، والمتكلّمون في هذا المذهب، ومن أجل تسوية هذه العقيدة، يستندون إلى مبنى في الألسنيات، وهذا المبنى يصبّ في مساعي الإجابة عن هذا السؤال الألسني المهم: «ما هي الدلالة اللغوية؟» ويتحرك المعتزلة لتوضيح الدلالة اللغوية بتحليل عقلي.

والمسألة المهمة، التي أضحت في القرون الأولى للهجرة بشكل مسألة فكرية معقدة، ماذا نفهم من وصف الله بصفة «المتكلّم» ونسبة الكلام، الذي هو ظاهرة بشرية، إلى الله؟ ولعلّ أعقد البحوث الكلامية في ذلك الوقت هو هذه المسألة، والفلاسفة المسلمون تخلصوا من قيود هذه المشكلة بطريقة معينة، هؤلاء لا ينسبون الكلام إلى الله بأي معنى، ولكن المعتزلة والأشاعرة، وبما أنّهم متكلّمون ومقيدون بالدفاع عن ظواهر القرآن والسنة، كانوا يتجنبون اظهار آراء ينتج منها نفي صفة التكلّم عن الله.

والأشاعرة في هذا الباب مقيدون أكثر بحفظ المعنى المتداول للكلام، وهذا الأمر تسبب في قولهم أنّ أصل الكلام هو «الكلام النفسي» أمّا الكلام اللفظي فهو انعكاس وترجمة لذلك الكلام النفسي^(٢)، ويتصور الأشاعرة أنّهم باعتقادهم بالكلام النفسي استطاعوا نسبة صفة التكلّم بمعناها المتداول لله تعالى ولم يرتكبوا تأويلاً فيها.

وخلافاً للأشاعرة فإنّ المعتزلة كانوا يواجهون محذورات عقلية، ومن هذه الجهة سعوا لتقرير معنى الكلام بحيث يمكن عقلاً نسبته إلى الله

١ - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٦، ص ٣٥٤، تحقيق وتصحيح طه حسين وإبراهيم منكور، مصر ١٩٦٠.

٢ - أورد الشهرستاني في كتاب «نهاية الاقدام في علم الكلام» بحثاً مفصلاً في باب معنى الكلام النفسي وأدلة القول به من قبل الأشاعرة وبتحديد اطلاقه أنّه لم يطرح متكلّم أشعري آخر في باب الكلام النفسي مثل هذا البحث المفصل.

تعالى، ومن هذه الجهة توصلوا إلى هذه النظرية وهي أنّ المتكلم عبارة عن «فاعل الكلام» لا أنّه الشخص الذي يقوم الكلام فيه، فكلام الله عبارة «خلق الأصوات» وبما أنّ الله خالق هذه الأصوات فإنّه يتصف بالمتكلم^(١).

وبعد أن اتخذ المعتزلة هذه النظرية في كلام الله سعوا لبيان كيف يمكن فهم كلام الله بشكل صحيح، ومن أجل حلّ هذه المسألة طرحوا نظرية في معنى الدلالة اللغوية، ونظرية المعتزلة في هذا الباب تتلخص في أنّه ما لم يتعرف الإنسان على الصفات والحالات ونوايا المتكلم، فإنّ الدلالة اللغوية لا تتحصل من كلام ذلك المتكلم، وعلى ضوء ذلك ذهبوا إلى أنّ الله تعالى إذا وصفناه بالمتكلم وأردنا فهم كلامه، فينبغي قبل ذلك فهم صفات الله وقصده من هذا الكلام، هؤلاء المتكلمون ولغرض تحصيل دلالة أي نوع من الكلام على المدلول اشترطوا شرطين أساسيين: الأول: «تحصيل المواضعة»، والثاني: معرفة صفات وحالات المتكلم وقصده من الكلام.

أمّا مسألة المواضعة فهي أنّ اللسان ودلالة المفردات والجمل على معنى معين هو أمر بشري واعتباري وعقدي، والمعتزلة مع التفاتهم إلى هذا الشرط وتأسيسهم لهذا المبنى فتحوا الطريق أمامهم للمستقبل، هؤلاء مع قبولهم لهذه المفهوم، وهو أنّ ظهور وتكامل اللغة يعدّ ظاهرة بشرية، بدأوا بالتحقيق في «بشرية الوحي»، ومشكلة الأشاعرة أنّهم حسب الظاهر لم يكونوا مستعدين للاعتقاد بأنّ اللغة ظاهرة بشرية وبالتالي يجب عليهم قبول تداعياتها ومستلزماتها.

عندما نقول إنّ اللغة ظاهرة بشرية وأنّ البشر هم الذين وضعوا علاقة بين الاسم والمسمى، ففي هذه الصورة ينبغي علينا القبول بأنّ الأسماء التي توضع للمسميات الموجودة في ذهن الإنسان ويعرفها الإنسان، فهو يضع اسماً على ما يعرفه ويملك نوعاً من الاحاطة به، ومثل هذه المسميات محدودة ومتغيرة قطعاً.

عندما نملك مثل هذا المبنى، فلو قلنا إنّ الله يتحدّث بلغة البشر، فينبغي أن نقول أنّ الوحي يقع في دائرة المفاهيم البشرية ويكون محدوداً بمقدار محدودية هذه المفاهيم، وهذا الكلام يعني أنّ الوحي لا يستطيع

١- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج ٢، ص ٢٦٠ - ٢٦٩، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

بيان مفاهيم سوى المفاهيم البشرية ولا يملك مضامين سوى ما يحصل عليه الإنسان بعقله، والأشاعرة اجتنبوا بشدة الالتزام بهذه النتيجة، فالموضوع في نظرهم يتخذ شكلاً آخر، هؤلاء يعتقدون بأن الوحي هو «إخبار الله عن ذاته» ولا يمكن أن يتوقّر عقل البشر على مضمون هذا الإخبار قبل نزول الوحي^(١)، إن إصرار الأشاعرة على وجود الكلام النفساني الإلهي القديم وأن صفة «المتكلم» لله هي من صفات الذات لا من صفات الفعل، ناشيء في الواقع من إنكارهم لبشرية مضمون الوحي. وعلى أية حال ففي نظر المعتزلة أن الشرط الأول لدلالة الكلام، وجود مواضعة وعقد بشري مسبق لتعيين العلاقة بين الأسماء والمسميات.

الشرط الثاني: معرفة صفات وحالات المتكلم وقصده، ويستند القاضي عبدالجبار في كتاباته إلى حالات المتكلم، وفي بعض الموارد الأخرى يجمع هذه التعبيرات في مورد واحد، ففي مطلع كتابه «متشابه القرآن» يتحدث عن صفات المتكلم^(٢)، وفي كتاب «المغني» يتحدث عن صفات المتكلم وقصده، يقول في هذا الكتاب: «إن الخبر إنما يدل على المخبر عنه فيما لو قصد به الإخبار، وكذلك من جهة أننا نعلم بصفات المخبر وإلا فبدون توفر هذين الشرطين فإن الكلام الخبري لا يدل بنفسه على شيء»^(٣).

وربما يتحدث الشخص بجملة خبرية ولكن قصده ليس الإخبار، إذن يجب في مجال حصول الدلالة احراز هل أن المتكلم يقصد الإخبار عن واقعة معينة أم لا؟ وتحصيل هذا القصد يرتبط أيضاً بمعرفة صفات وحالات المتكلم، وبمقتضى هذا الأصل فإن دلالة الكلام الإلهي لا تتيسر إلا بعد فهم قصد الله ونواياه، إن فهم قصد الله ونواياه أيضاً لا يتحصل إلا

١- في موضوع عقيدة الأشاعرة هذه يطرح سؤال شيق، وهو: ما هي العلاقة بين الكلام النفساني الإلهي القديم كما يطرحه الأشاعرة وعقيدة المسيحية عن «الوحي العيسوي»: ففي نظر المسيحية أن الوحي العيسوي هو إخبار الله عن نفسه، وعلى أساس هذه العقيدة فإن الله أظهر أسراراً ومضامين بواسطة الوحي لا يستطيع الإنسان نيلها، ولا يستطيع تحصيلها من خلال المسميات والمفاهيم من طريق العقل، وبعد أن تلونت التولوجيا المسيحية بلون الفلسفة الارسطية ظهرت عقيدة في المسيحية تشبه عقائد المعتزلة، وسمحوا أن يفهم الوحي باليات العقل والمفاهيم البشرية.

٢- أنظر إلى مقدمة كتاب متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار.

٣- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٥، ص ١٦٣، ج ١٥، ص ١٦٦، تحقيق وتصحيح طه حسين مذكور، مصر، ١٩٦٠.

بعد معرفة التوحيد والعدل وسائر الصفات الإلهية وما ينبغي وما لا ينبغي لله في أوصافه.

ويقول عبدالجبار في توضيح نظريته: إن المتكلم ربّما يتحدّث بأشكال مختلفة، مثلاً ربّما يحفظ ما يقوله كاللبغاء، أو ربّما يتكلم بدون أي قصد من قبيل الشخص الذي يتكلم في منامه، وفي كلا هاتين الصورتين لا توجد دلالة، والدلالة إنّما تتحقق فيما لو علم الشخص هل أنّ المتكلم كان يتكلم من مواقع الجد؟ ولو تكلم بصيغة إخبار، فهل أنّه يقصد واقعاً الإخبار؟ ولو نطق بصيغة الأمر فهل أنّه واقعاً أراد الأمر بشي، أو أنّ مقصوده مثلاً التمني والترجي؟ يقول القاضي: من أجل توقّف الدلالة يجب تحصيل هذه المقدمات وتجاوز الكلام إلى المتكلم^(١)، والكلام في نظر القاضي يصدر بشكل فعل من الفاعل، وكما أنّ الإنسان إذا أراد أن يعلم أنّ الفعل الفلاني بأي وجه صدر من فاعله فينبغي عليه معرفة حالات وصفات الفاعل، ومن هذه الجهة، ولغرض فهم وجه صدور الكلام من المتكلم، فينبغي معرفة صفات وحالات المتكلم^(٢).

ويتحرك القاضي لتكميل نظريته بالإشارة إلى موضوع آخر، وهو أنّ قصد وصفات المتكلم يتمّ تشخيصها بـ «الاضطرار»^(٣)، ولكن قصد

١- يبدو أنّ آراء القاضي عبدالجبار في مقدمات منهجية فهم الكلام وتفسير النصوص، يمكن مقارنتها مع آراء المنظرين الغربيين، مثل «شلّاير ماخر» و«ديلتاي» الذين أسسوا «الهرمنيوطيقا الجديدة»، وذلك في مقولات من قبيل: العبور والتوغل والبحث في القائل ودراسة القول بشكل ظاهرة في ظروف تاريخية، يعني تلك الأمور التي بحثها القاضي عبدالجبار، وثمة شبه كبير بين نظريات وآراء هذين المفكرين.

٢- إنّ كلام القاضي عبدالجبار وقع مورد الاهتمام من قِبل علماء الأصول فيما بعد وقاموا بتطويره والأصوليون طرحوا هذا البحث تحت عنوان الدلالة التصديقية، ومعنى الدلالة التصديقية أنّ مدلول الكلام فقط عبارة عمّا يمكن تسميته بمراد المتكلم لا ما يتداعى في ذهن السامع من كلمات وعبارات، ويعتقد الأصوليون أنّ المتلقي للكلام يجب أن يحرز مسبقاً أربعة أمور ليحصل ←

→ على الدلالة من الكلام: الأول: عبارة عن أنّ المتكلم في مقام البيان، والثاني: احراز كون المتكلم جاداً في كلامه ولا يمزح، لأنّه ربّما يكون المتكلم في مقام البيان ولكنه يمزح، الثالث: احراز أنّ المتكلم يقصد معنى كلامه، يعني مثلاً إذا قال: «إنّ السماء مظلمة» فإنّه يريد واقع المعنى الظاهر من كلامه، الرابع: احراز أنّ المتكلم لم ينصب قرينة تدل على خلاف إرادته للموضوع الذي تحدّث عنه، ويعتقد علماء الأصول أنّه لو لم يحرز المستمع هذه الأمور الأربعة فإنّ الدلالة التصديقية، أي دلالة الكلام على مراد المتكلم، لا تحصل، وبعض الأصوليين «محمد حسين المظفر في مباحث الألفاظ في علم الأصول» يقولون أنّ الالتفات إلى مسألة الدلالة التصديقية وشروطها مستقاة من الخواجه نصير الدين الطوسي، ولكن الظاهر أنّ القاضي عبدالجبار هو أول شخص طرح هذه الأمور بشكل مدوّن.

٣- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٥، ١٦٣ - ١٦٦ / ٥، تحقيق الدكتور طه حسين ابراهيم

وصفات الله يتمّ تشخيصها بالعقل، والمقصود من كلمة الاضطرار أنّ الطريق لمعرفة صفات وقصد المتكلمين في عالم البشر ترتبط بالحياة الاجتماعية والعلاقات الشخصية والحضورية بين الأفراد، ولذلك كان القاضي ناظراً لهذا الموضوع، وهو أنّ معارفنا ومعلوماتنا عن أنّ الإنسان الفلاني كيف هو؟ وما هي عاداته وآدابه؟ وما هي ثقافته؟ وما هي ردود أفعاله في مقابل التحديات المختلفة؟ هذه كلها يمكن التعرف عليها من خلال ترتيب العلاقة والمواجهة المباشرة، وبعد أن يسلط القاضي الضوء على آلية تحصيل هذه المعلومات في عالم الإنسان، يقرر فصل عالم الألوهية عن هذا العالم، ويقول: بما أنّ معرفة الصفات الإلهية وقصد الله لا تتيسر من هذا الطريق، فالطريق الوحيد لهذه المعرفة هو «العقل»، وينبغي أن نبيّن في البداية وعن طريق العقل كيف يكون الله «متكلماً»؟ وماذا يمكن أن نتوقع منه؟ وماذا ينبغي أن يصدر منه، وماذا لا ينبغي؟ هل مثلاً يجوز عليه المزاح؟ هل يمكن أن يتحدّث بجملة خبرية ولكنه لا يريد الإخبار؟ هل يمكن أن يتحدّث بالمجاز؟ هل يمكن أن يكلف الإنسان بما لا يطيق؟ هل يمكن أن يكذب؟ وأمثال ذلك^(١)، في نظر القاضي إنّ المعرفة العقلانية للصفات والملكات لأفعال الله في عالم الوجود تعتبر مقدّمة ضرورية لفهم كلام الله، و فقط بعد التوصل إلى هذه المعرفة ومعرفة أنّ الله حكيم وعادل يمكن فهم كلامه، وهو القرآن الكريم واعتبار الحجية والقيمة لظواهره وجعلها ملاكاً ومعياراً لتحصيل المعنى. ومن جهة معرفية، فإنّ دلالة كلام الله على مراده بحسب رأي المعتزلة، تمثّل المرحلة الثالثة للمعرفة الدينية، فالمعتزلة في باب المعرفة الدينية يتحدّثون عن وجود مراحل ثلاث لهذه المعرفة، وكل مرحلة مترتبة منطقياً على المرحلة السابقة، المرحلة الأولى من المعرفة الدينية هي من سنخ المعرفة الوجودية، يعني بمحض أن يحصل الدال فإنّ الدلالة عن المدلول تحصل بشكل ضروري، ومعرفة خالق العالم من هذا القبيل، بمعنى أنّ العالم هو فعل الله، والفعل يدل بشكل وجوبي على فاعله، وهذه الدلالة عقلية ووجوبية، ودلالة العالم على صفات إلهية ثلاث: أي العلم

مذكور، مصر ١٩٦٠.

١- هذا الموضوع وهو: ما هو الفعل الذي يجوز على الله والفعل الذي لا يجوز؟ يعدّ أحد موارد الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، والإمام محمد الغزالي من جملة المفكرين الذين درسوا هذه المسألة بشكل عميق وجذاب في الفصل الثالث من كتاب: الاقتصاد في اعتقاد.

والقدرة والحياة، من هذا القبيل، فبمجرد صدور العالم عن الله نصل إلى معرفة قدرته، ومن خلال وجود نظام محكم في هذا العالم ندرك صفة عالميته، ومن خلال مجموع القدرة والعلم نصل إلى صفة حياته، هذه كلها تقع في المرحلة الأولى من المعرفة الدينية، وتكون متقدمة منطقياً على كل معرفة دينية أخرى.

وبعد هاتين المرحلتين من المعرفة نصل إلى المرحلة الثالثة من المعرفة الدينية، وهي المرحلة التي تحصل من الدلالة اللغوية على محتوى الكلام، وحصول هذه المعرفة تتوقف حتماً على حصول المرحلتين السابقتين من المعرفة، ومن هذه الجهة فإن علم الألسنة للمعتزلة تنفق وتنسجم مع مبانيهم المعرفية، وتشكل بذلك أساس تفسيرهم العقلاني للوحي، ومن هذه الجهة ينبغي أولاً تحصيل معرفة عقلية بالله وصفاته من أجل فهم مقصوده ومراده من الوحي، والتي تستدعي نظرية خاصة في مسألة «الدلالة وفهم المعنى»، وهاتان قبلتان للمتكلمين المعتزلة في مقام تفسير القرآن والسنة.

قبليات ابن رشد

أما ابن رشد فإنه يضع مقبولات وقبليات مسبقة متعددة في مقدمة تفسير القرآن والسنة، وي طرح ابن رشد في رسالة: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال مسائل مختلفة في هذا المجال ونستعرض هنا بعض ما ورد في هذا الكتاب:

ثمة مسألتان تحضيان بأهمية خاصة في عصر ابن رشد، الأولى: هل يجوز الاستفادة من المنطق والفلسفة لفهم وتفسير الدين، أم لا؟ الثانية: من هم الذين يصح تكفيرهم ومن لا يصح؟

يبين ابن رشد في رسالة فصل المقال، أنه كتب هذه الرسالة ليبيّن الموقف في كلا المسألتين، ويقبل ابن رشد أن الشريعة والحكمة (الفلسفة) ظاهرتان مختلفتان، فأحدهما تستند للوحي والأخرى للتعقل والتفلسف، ومقصود ابن رشد من الشريعة عبارة عن: ما يجب الاعتقاد به وما يجب العمل به، فالشريعة تمثل مجموعة من الأوامر والذاتير الإلهية، وقسم «ما يجب اعتقاد به» يمثل قسماً من الأوامر الصادرة من الله للإنسان وتتضمن عقائد معينة، ويريد ابن رشد من ذلك توضيح هذا المبني، وهو أن الشريعة والفلسفة ترتبطان برابطة معينة.

ويطرح ابن رشد في البداية هذا السؤال: هل أن تعلم الفلسفة والمنطق حرام، أو مباح، واجب أو مندوب؟ ومعلوم أنه طرح هذا السؤال بوصفه منتشرعاً وفتياً لا بوصفه فيلسوفاً، فالفيلسوف من جهة كونه فيلسوفاً لا يواجه مسألة الواجب والحرام والمندوب، فعمله هو التحري عن الحقيقة، ويعتقد البعض أن تعلم الفلسفة والمنطق حرام، ودليلهم على هذا المدعى أن الفلسفة والمنطق ينتهيان لنتائج مخالفة للعقائد الشرعية والدينية، ويجب على المسلمين أن يعتقدوا بما ورد في القرآن والسنة، والفلسفة والمنطق يقودان الإنسان في خط الضلالة الانحراف عن العقائد الحقّة، إذن لا ينبغي التوجه نحوهما، وتعلم الفلسفة والمنطق بوصفه مقدمة للفعل الحرام، حرام.

ويجيب ابن رشد عن سؤال الذي طرحه بنفسه: بما أن الإنسان يتحرك لفهم العالم ومعرفة صانع العالم بآليات المنطق والفلسفة فإن تعلمهما ليس فقط غير حرام بل واجب أو مستحب، ويقول: لقد ورد في القرآن الكريم: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) (١)، (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ...) (٢)، (وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...) (٣)، فهذه الدعوة والترغيب في هذه الآيات تشير إلى وجوب أو استحباب التفكير والنظر والاعتبار فيما يحصل عليه الإنسان من معلومات، وهذا العمل ليس سوى قياس منطقي، إذا فالقرآن يرغب الإنسان للنظر والتفكير في الموجودات بآليات القياس المنطقي، وهذا النوع من القياس الذي يفضي للمعرفة هو البرهان.

ثم يضيف: كل إنسان يريد معرفة الله يجب عليه قبل ذلك معرفة أنواع البراهين، ومن أجل معرفة البراهين يجب أن يعرف أنواع القياسات كالجدل والمغالطة، ومن أجل معرفة كل هذه الأمور يجب عليه معرفة أجزاء ومقدمات القياس، المظنونيات، والمقبولات، والمسلمات، والمشهورات، واليقينيات وما إلى ذلك، ومعرفة هذه الأمور تستوحي من المنطق، إذا فالمنطق بوصفه مقدّمة للنظر والتفكير والاعتبار مورد تأييد القرآن، ويقول ابن رشد في توضيح أكثر لمدعاه: أن طريق الحصول

١- سورة الحشر، الآية ٢.

٢- سورة الأعراف، الآية ١٨٥.

٣- سورة آل عمران، الآية ١٩١.

على هذه المعارف للمؤمن، الذي يريد العمل بأوامر الشرع، يكمن في التفكر و الاعتبار وتحصيل الأدوات للعمل بأوامر الشرع، والمقولات والمفاهيم الفلسفية تمثل أدوات يجب على المؤمن الاستفادة منها، ويضيف ابن رشد: إن ما ورد في الشريعة بوصفه سبباً لسعادة الإنسان ونجاته عبارة عن تحصيل المعرفة التفصيلية عن الله وصفاته، وهذه المعرفة التفصيلية لا يمكن تحصيلها إلا من خلال استخدام هذه الأدوات.

وليس فقط ابن رشد يملك مثل هذه العقيدة، بل جميع الأشخاص الذين يملكون مذاقاً فلسفياً يعتقدون بذلك وأن الإيمان عبارة عن معرفة فلسفية، والعمل الصالح في نظرهم هو مبدأ ظهور الملكات الفاضلة، وهذه الملكات تقود الإنسان لتلك المعرفة، والمقصود الأصلي للشريعة هو المعرفة الفلسفية، وهذه العقيدة تقع بالضبط في مقابل عقيدة الأشخاص الذين يرون أن الاستفادة من المنطق والفلسفة يقود الإنسان في خط الضلالة المعنوية).

ويتابع ابن رشد كلامه في هذا المجال بذكر مثال ويقول: لقد ورد الأمر في الشريعة باستخدام أدوات خاصة لذبح الحيوان مع شروط خاصة، ومن جملة هذه الشروط أن تكون الأداة حادة لئلا يتعذب الحيوان، ثم يسأل: هل يجوز للإنسان مثلاً استخدام سكين أو سيف الكافر لتذكية الحيوان؟ ويجيب: نعم يجوز ولم يرد اشتراط أن تكون أداة الذبح ملكاً للمسلمين، ثم يستنتج من هذا المثال أن المنطق والمفاهيم الفلسفية، رغم أنها ليست من إبتكار المسلمين وقد حصل عليها المسلمون من الآخرين، ولكنها أدوات لتحصل المعرفة بالله، وهي المعرفة المقصودة للشارع، وعليه فالاستفادة منها جائز قطعاً.

وكلام ابن رشد هذا، وهو أن المنطق والفلسفة أدوات لتحصيل تلك المعرفة التي يريدها الشارع، يختلف عن كلام الأشخاص الذين يقولون إن القرآن نفسه يستند إلى مقولات ومفاهيم فلسفية ويتحدث بمنهج الفلسفة، إن صدر المتألهين وأتباعه والعلامة الطباطبائي في عصرنا يدعون مثل هذا المدعى^(١)، وفي نظر ابن رشد فإن الاستفادة من المنطق والفلسفة مسألة لم يكن لها سابقة بين المسلمين، وقد تسرب إليهم المنطق

١- أنظر: فصل «معاني الإيمان والحرية عند العرفاء، والمتكلمين، والفلاسفة» من كتاب الإيمان والحرية، للمؤلف.

٢- أنظر: مجلة مكتب الشيع، حوار العلامة الطباطبائي مع البرفسور هانرى كرين.

والفلسفة من مكان آخر، ولكن يجب على المسلمين الاستفادة منهما، ويجب ابن رشد عن سؤال الأشخاص الذين يقولون: إذا وجبت الاستفادة من القياس فلماذا لم يستخدم رسول الله القياس؟ يقول ابن رشد: إن رسول الله لم يستخدم القياس الفقهي أيضاً، إذاً لماذا تستخدمون القياس في المسائل الفقهية؟ ويضيف: إذا لم يؤسس الآخرون هذه الأدوات، يعني المنطق والفلسفة، فيجب على المسلمين أنفسهم تهيئة هذه المقدمات لغرض تحقيق الواجبات.

ثم يجيب ابن رشد عن سؤال آخر: إذا قلتم إن الأشخاص وبسبب استخدامهم المنطق والفلسفة سلكوا طريق الانحراف والضلالة واعتقدوا بعقائد غير موجودة في القرآن والسنة، ومن هذه الجهة لا ينبغي استخدام هذه الأدوات، فنحن نجيب أن الكثير من الفقهاء وبسبب علم الفقه أصيبوا بالغرور وحب الدنيا والجاه، فهل يمكن القول بأنّ تحصيل علم الفقه حرام؟

ثم يقسم ابن رشد الناس إلى قسمين: «عوام وخواص»، ويقول: إن علم الخواص منفصل عن علم العوام، والمفاهيم والمقولات الفلسفة والمنطقية هي علم الخواص ولا ينبغي أن تتوفر لدى العوام، وهذا الموضوع كان محط نظر ومراعاة القدماء، والفلاسفة الذين يدرسون الفلسفة لا يقبلون أي طالب إلا من يمتلك صفات خاصة ويقولون: ليس كل الناس يستطيعون حمل أمانة الفلسفة، ويعتبر ابن رشد أن المسائل الخطابية والاقناعية والموعظة يجب طرحها على عامة الناس، ويرى أن عامة الناس يعتقدون بالعقائد من طريق الجدل أو الخطابة وهي ذات العقائد التي يصل إليها أهل البرهان من طريق البرهان، مثلاً قضية «الله عالم» فإن عامة الناس يعتقدون بها من طريق الجدل أو الخطاب، والفيلسوف يصل إليها من طريق البرهان، ويعتقد ابن رشد أن اليقين البرهاني يختلف عن اليقين العادي لدى عامة الناس في عقائدهم، فاليقين الأول يثمر الكشف، بينما لا يوجد كشف في الثاني، ولكن متعلق كلا اليقين هو «واقع واحد»، ومن هذه الجهة فإن ابن رشد يعتقد أن الأصول الاعتقادية التي تدعو إليها الشريعة يمكن تحصيلها من ثلاث طرق: طريق البرهان، طريق الخطابة، طريق الجدل.

ويدعي ابن رشد أن ما هو جزء من الشريعة يقيناً لا يمكن أن يتقاطع مع البرهان، ويبين هذا المعنى بهذه الصورة، وهو أن موضوع

البرهان إما أن يكون مسكوتاً عنه من قبل الشريعة، أو أن الشريعة تحدتت عنه، ومعلوم أنه لا يوجد أي تعارض في المورد الأول، وأما بالنسبة للمورد الثاني فهنا حالتان ممكنتان، أحدهما أن ظاهر الشريعة يتفق مع البرهان، وفي هذا الصورة لا توجد لدينا مشكلة، ولكن إذا تقاطع ظاهر الشريعة مع البرهان فيجب تأويل ذلك الظاهر، والتأويل عبارة عن العدول عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي له مع مراعاة قواعد وأساليب الخطاب في اللغة العربية.

ويضيف ابن رشد، إذا نظرنا إلى الشريعة من جميع الجوانب فسوف نرى أن الشريعة نفسها أرشدتنا لمثل هذه التأويلات اللازمة، ويقول: إن المسلمين أجمعوا على هذه الحقيقة، وهي أن حفظ ظواهر الشريعة لا يجب في جميع الموارد، وهذا الاجماع يتحصل من هذا الطريق، وهو أن كل فرقة من المسلمين في موارد خاصة عدلوا عن ظواهر الشريعة، ومن هذه الجهة مثلاً ليس اختلاف الأشعري والمعتزلي في أن الأشعري لا يجيد التأويل والمعتزلي يجيده، فالاختلاف بينهم في سعة دائرة «التأويل»، فالأشاعرة ذهبوا إلى تحديد دائرة التأويل بشكل كبير، ولكن المعتزلة ذهبوا إلى توسعة هذه الدائرة جداً، وإلا فإن الجميع مبتلون بالتأويل.

ثم يتساءل ابن رشد: لماذا وردت في الشريعة كلمات وعبارات يجب العدول عن معناها الحقيقي إلى المعنى المجاز؟ لماذا لا تكون ظواهر الشريعة في جميع الموارد صريحة إلى حد لا نحتاج معه للتأويل؟ ويجيب عن هذا السؤال بذكر مقولة تحدتت عنها الآخرون أيضاً كالغزالي ومن المتأخرين السيد الطباطبائي^(١)، يقول ابن رشد: إذا كانت معاني القرآن هي التي تفهم فقط من الظواهر، فالكثير من المعاني الباطنية تبقى مجهولة، وإذا كانت المعاني فقط هي المعاني الباطنية فإن عموم الناس سيكونون محرومين من التوصل إلى تلك المعاني، والقرآن نزل بشكل أن أهل الباطن يفهمون منه معان معينة، وأهل الظاهر يفهمون منه المعاني الظاهرة، ومن هذه الجهة فإن كل شخص ينفتح على الحقيقة بمقدار قابليته واستعداده.

١. أنظر: بحوث العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، ذيل الآية ٧ من سورة آل عمران، والآية ١٧ من سورة الرعد.

وفي مجال تعارض البرهان مع ظاهر القرآن يفتي ابن رشد بتأويل الظاهر ويلفت النظر إلى نقطة أساسية وهي، إذا كان الظاهر مورد التعارض، هو مورد اجماع المسلمين فإنّ الحالة ستكون مشكلة ولا يمكن تأويل ذلك الظاهر، وبعد بيان هذه المقبولات والقبليات يتساءل ابن رشد: هل يمكن ورود قضية في الشريعة تتقاطع مع مقتضيات البرهان؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن أن يقع تعارض بين الشريعة والبرهان العقلي؟ ولغرض حلّ هذه المشكلة يقول ابن رشد: في مثل هذه الموارد يجب إعادة النظر في البرهان، ومثل هذا التعارض يدلّ على أنّ مقدمات البرهان مهزوزة، وفي نظر ابن رشد فإنّ أصول الشريعة، كالتوحيد، والنبوة، والمعاد، هي مورد اجماع المسلمين، ولكن هذا الاجماع تحقق بهذه الصورة، وهو أنّ بعض المسلمين اعتقدوا بهذه الأمور من طريق البرهان، والبعض الآخر من طريق الخطابة، والثالث من طريق الجدل، وكانت النتيجة أنّ جميع المسلمين اتفقوا على هذه الأصول، فهذه الأصول إجماعية، أي أصول الشريعة القطعية ويجب على الجميع الاعتقاد بها رغم أنّ أهل البرهان يمتلكون اليقين بهذه المعرفة، وأهل الجدل والخطابة لا يمتلكون اليقين بهذه المعرفة، وفي نظر ابن رشد فإنّ كل إنسان يستطيع تحصيل أصول الشريعة من أحد هذه الطرق الثلاث «البرهان، الجدل، الخطابة»، وهذه البحوث التي ذكرها ابن رشد تشير إلى أنّه كان يملك مقبولات وقبليات مسبقة متعددة عن المنطق والفلسفة والوحي والشريعة لغرض فهم مقولات الوحي، وجميع هذه البحوث تمثّل قبليات مسبقة لفهم الوحي وتشكل منهجاً لفهمه وتفسيره للقرآن والسنة.

قبليات أبي حامد الغزالي

ويملك الغزالي أيضاً قبليات مسبقة متعددة لتفسير وفهم القرآن والسنة، وهنا نكتفي بتوضيح أحد المباني الأساسية له، وهذا المباني والقبليات نراها في كلامه عن حل مسألة «التكفير» في كتابه: فيصل التفرقة بين الإسلام الزندقة، والغزالي في هذا الكتاب يطرح هذا الموضوع، وهو أنّه لا يمكن تكفير أي فرقة من فرق المسلمين الذين اعتقدون بنبوة نبي الإسلام، بسبب اختلافهم في تفسيرهم للأصول العقائدية للإسلام، ويرى الغزالي أنّ هذه العقيدة تركز على هذا الأساس، هو أنّ كل واحدة من فرق المسلمين يؤمن بأصول وعقائد تبتني على

رؤية خاصة من «الوجود» وبما أنهم يتحدثون عن نمط خاص من «الوجود» فإنه لا أحد من الفرق تنفي ما يثبته الآخرون، واختلاف الفرق ناشيء من أنهم لا يلتفتون إلى أنواع الوجودات، فالوجود لا يملك نمطاً واحداً، بل إنه يملك خمسة أنماط: ذاتي، وحسي، وخيالي، وعقلي، وشبهي، ويجب أن نتعرض لتصديقات كل فرقة في كل مورد من رؤيتهم لهذه الأنماط الخمسة للوجود، فربما تتحرك فرقة في رؤيتها للوجود على صعيد تكذيب بعض موارد أصول الشريعة، وثمة نمط آخر من الوجود يقرر إثباته، فالتكذيب المطلق إنما يقع فيما إذا قام شخص بتكذيب جميع أنواع الوجودات الخمسة.

ويقول الغزالي: إن الوجود الذاتي هو ما يقع خارج الحس والعقل، والوجود الحسي هو المحسوس فقط، والموجود في جهاز الحواس، والوجود الخيالي بمثابة صورة للمحسوسات عندما يغيب المحسوس عن الحس، والوجود العقلي هو الذي يدرك بالعقل فقط، والوجود الشبهي في الواقع يشبه الوجود لا نفس الوجود، ويقول الغزالي: إن الوجودات التي أخبرت عنها الشريعة متفاوتة، وفي كل مورد تخبر الشريعة عن نمط معين من الوجود، والكافر هو الشخص الذي ينكر جميع أنواع الوجودات التي أخبرت عنها الشريعة، وهذا الإنكار والتكذيب يؤدي إلى تكذيب نبي الإسلام، فلو أن فرقة من فرق المسلمين قبلت بأحد أنماط الوجودات في هذه الموارد فهي من المسلمين لا الكافرين، ويقول الغزالي: إن المسلم يستطيع بآلية البرهان أن يعض النظر عن ظاهر القرآن فيعتقد بوجود آخر غير ما هو موجود في ظاهر الآيات، والممنوع هو ترك جميع أنماط الوجود والعدول من الوجود إلى العدم^(١).

وكلام الغزالي يؤكد أن القرآن والسنة يمكن فهمهما من خلال نظريات الوجودات الخمسة، ومعلوم أن فرضية الوجودات الخمسة لم يستلهمها الغزالي من القرآن والسنة، فهذا الموضوع هو موضوع فلسفي ويمثل قبلات في ذهن الغزالي، وبما أن هذه النظرية الفلسفية صحيحة، وأن الوحي منطبق مع الواقع، إذا فالوحي ينطبق على نظرية الوجودات الخمسة.

١- أنظر إلى كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، طبعة دار احياء الكتب العربية، ١٣٨٠، ص ١٧٧ - ١٩٤.

قبليات السيد الطباطبائي

والسيد الطباطبائي بدوره استند إلى مباني ومقبولات مسبقة ومتعددة في مقام فهم الوحي وتفسير القرآن الكريم، ونحن بدورنا نستعرض بعض هذه القبليات ونقوم بدراساتها:

يتحدّث الطباطبائي في مقدمة تفسير القرآن عن المنهج التفسيري للعرفاء والمتكلمين والفلاسفة والمحدّثين ويردها، ثم يتحرك على صعيد بيان منهجه في تفسير القرآن بالقرآن، ويرد منهج المحدّثين بأنهم يتوقفون على ظواهر عبارة القرآن والسنة، وبهذه الجمود يقومون بتعطيل العقل، ويقول: كيف يمكن أن يقبل الإنسان في الأصول، أي في المسائل الاعتقادية من قبيل الله والوحي والمعاد، بنتائج التعقل ولكنّه في مقام فهم الآيات القرآنية غير مستعد لتجاوز الظواهر والتحرك بألية التعقل لفهم معان أدق من النص؟

ويرد السيد الطباطبائي على المتكلمين والفلاسفة أيضاً بأنّ منهجهم يكمن في التطبيق لا في التفسير، ويرد الطباطبائي المتصوفة أيضاً ويقول: بما أنّهم يسيرون في باطن الخلق ويستندون إلى الآيات الأنفسية ولا يهتمون بعالم الظاهر وبالآيات الأفاقية فإنّهم توجهوا في فهم القرآن أيضاً إلى باطن القرآن وتركوا تلك المعاني التي تقتبس من البنية اللغوية للقرآن، فالمتصوفة بحثوا فقط عن المعاني التي تقع بعيدة عن أفكار الجميع، ونتيجة هذا المنهج أنّ عامة الناس سيحرمون من فهم معاني القرآن، وبذلك أيضاً يفتح باب التجديف في مورد المعاني الباطنية للقرآن ونجم عنه وجود ادعاءات بين المتصوفة لا تملك معياراً لإثبات صحتها وبطلانها، لأنّهم غفلوا عن المعيار الوحيد للفهم يعني البنية اللسانية للقرآن.

ثم إنّ السيد الطباطبائي يقول: «وقد نشأ في هذه الأعصار مسلك جديد في التفسير وذلك أنّ قوماً من منتحلي الإسلام في أثر توغلهم في العلوم الطبيعية وما يشابهها المبتنية على الحس والتجربة، والمعرفة الاجتماعية المبتنية على تجربة الاحصاء، مالوا إلى مذهب الحسيين من فلاسفة أوربة سابقاً، أو إلى مذهب أصالة العمل (لا قيمة للإدراكات إلاّ إذا ترتب العمل عليها بمقدار تعيّن الحاجة الحيوية بحكم الجبر).

فذكروا: أنّ المعارف الدينية لا يمكن أن تخالف الطريق الذي تصدقه العلوم وهو: «لا أصالة في الوجود إلاّ للمادة وخواصها

المحسوسة) فما كان الدين يخبر عنه وجوده ممّا يكذب العلوم ظاهره كالعرش والكرسي واللوح والقلم يجب أن تؤوّل تأويلاً، وما يخبر عن وجوده ممّا لا تتعرض العلوم لذلك كحقائق المعاد يجب أن يوجه بالقوانين المادية».

ويتابع السيد الطباطبائي: «وأنت بالتأمل في جميع هذه المسالك في التفسير تجد: إنّ الجميع مشتركة في نقص وبنس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأبحاث العلمية والفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدل به التفسير تطبيقاً وسُمي به التطبيق تفسيراً، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات»^(١).

ويقول السيد الطباطبائي في كتاب «القرآن في الإسلام»: إنّ المفسّر لا بدّ أن يسلك في تفسير القرآن إحدى طرق ثلاث فقط:
١. تفسير الآية لوحدها من خلال المقدمات العلمية وغير العلمية التي يعتقد بها.

٢. تفسير الآية بمعونة الرواية الواردة عن المعصوم في ذيل الآية.
٣. تفسير الآية بالاستمداد من التدبير واستنطاق معنى الآية من مجموع الآيات المتعلقة والاستفادة من الرواية في صورة الإمكان.
ثم إنّ الطباطبائي يرى أنّ الطريق الأول غير موثوق، وهو من قبيل التفسير بالرأي، الطريق الثاني طريق محدود في مقابل حاجات غير محدودة، ويقول: «توجد في ذيل ستة آلاف ونيف آية من القرآن مئات وآلاف الأسئلة العلمية وغير العلمية، فأين نجد الجواب عن هذه الأسئلة والحلول لهذه العضلات والمشكلات؟ هل يجب الرجوع إلى الروايات؟ في حين أنّ الوارد من الأحاديث النبوية عن طريق أهل السنة والجماعة لا يتجاوز مئتين وخمسين حديثاً، مضافاً إلى ذلك أنّ الكثير منها ضعيف وبعضها الآخر يتضمّن منكرات، ولو رجعنا لروايات أهل البيت^٨ من طريق الشيعة، فصحيح أنّها تصل إلى آلاف الروايات وفيها مقدار معتبر من الأحاديث الموثوقة، ولكنّ على أية حال أنّ هذه الروايات لا تكفي في مقابل الأسئلة غير المحدودة، أضف إلى ذلك أنّ الكثير من آيات القرآن لم يرد حديث من طرق العامة والخاصة في تفسيرها»^(٢)، وبناءً على هذا فإنّ الطريق الصحيح الوحيد المتبقي في

١- تفسير الميزان، السيد الطباطبائي، ج ١، ص ٧ و ٨، طبع اسماعيليان، ١٩٧٣ م، قم.
٢- القرآن في الإسلام، ص ٧٤ - ٨٠.

عملية التفسير هو الطريق الثالث، ويقول الطباطبائي في بيان صحة هذا المنهج في التفسير: إن تفسير القرآن بالقرآن «من جهة أن القرآن الكريم كتاب شامل ودائم والخطاب فيه يستوعب جميع الناس والغرض منه الارشاد والهداية، وأيضاً مع ما ورد فيه في مقام التحدي والاحتجاج، أنه يقول عن نفسه بأنه نور وهداية وبيان لجميع الأشياء، وطبعاً فمثل هذا الشيء لا يحتاج لشيء آخر في بيان محتوياته» وكذلك في مقام الاحتجاج على أن القرآن ليس كلام البشر وأنه يدل على المعنى بشكل مستقل يقول الطباطبائي: إن القرآن كلام متسق ولا يوجد فيه أي اختلاف، وكل اختلاف يظهر منه يمكن حله بالتدبر في القرآن نفسه، فلو لم يكن كلام الله لم يكن كذلك، وإذا كان هذا الكلام يحتاج لشيء آخر أو شخص آخر لبيان مقاصده فإن هذه الحجة غير تامة، لأن المخالف إذا وجد مورداً للاختلاف لا يمكن حله من خلال الدلالة اللفظية للقرآن نفسه، فمثل هذا الاختلاف يمكن حله من طريق آخر غير اللفظ مثل الرجوع للنبي الأكرم ١ فيقول إن مراد الآية كذا وكذا بدون شاهد من كلام القرآن نفسه، وطبعاً فالمخالف الذي لا يعتقد بعصمة وصدق النبي فسوف لا يقتنع بهذه الكلام، وبعبارة أخرى أن بيان ورفع الاختلاف بواسطة النبي الأكرم ١ مثلاً بدون شهادة لفظية من القرآن إنما ينفع الأشخاص الذين يؤمنون بنبوة وعصمة هذا النبي، ولكن المخاطبين للآية: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)^(١)، هم المخالفون للدعوة والأشخاص الذين لا يؤمنون بنبوة وعصمة هذا النبي ولا يرون أن كلامه حجة بدون شاهد من القرآن، ومن جهة أخرى أن القرآن نفسه يمنح الحجية لبيان وتفسير النبي الأكرم ١، والنبي الأكرم ١ بدوره يمنح الحجية لبيان وتفسير أهل البيت ٨، ونتيجة هاتين المقدمتين أن القرآن الكريم يفسر بعض آياته بالبعض الآخر، وموقع النبي الأكرم ١ وأهل بيته ٨ في مقابل القرآن موقع المعلمين المعصومين في تعليمهم من الوقوع في الخطأ، والتفسير الذي يقدمه هؤلاء قهراً لا يخالف التفسير من خلال انضمام الآيات بعضها إلى البعض الآخر.

والآن يجب أن نرى أن العلامة الطباطبائي في تخطيطه لمناهج

الآخرين واستدلالاته التي ذكرها أعلاه وعمله بمنهج تفسير القرآن بالقرآن أي طريق سلك واقعاً؟ هل أن منهجه لا يقوم على أي مقدمات ومسبقات قبلية، أو أنه في هذا المنهج يستند إلى مقبولات مسبقة ومتعددة ومهمة؟

يقرر السيد الطباطبائي في كتابه القرآن في الإسلام، عندما يبين ظاهرة النبوة، سلسلة من الأصول والمباني رغم أنها متعلقة ببحث النبوة، ولكن تلك المباني في الواقع هي مبان تقوم على أساس تصوره عن الوحي والنبوة وبالتالي تشكل قبليات ومقبولات عنده لفهم القرآن والسنة وتعتمد البحوث الأساسية له في تفسير الميزان على تلك المقبولات والقبليات.

والقسم الأعظم من تلك المباني والمقبولات اخترناها من كتاب القرآن في الإسلام وهي كالتالي:

١. «إن حياة البشر تملك كليّات وجزئيات، والقرآن الكريم يتضمن بيان كليّات برنامج حياة البشر».

٢. «إن الإنسان في حياته لا يهدف إلا لتحقيق السعادة والفلاح لنفسه، (السعادة الشكلية في الحياة التي يتمناها الإنسان ويرغب في تحقيقها كالحرية والرفاه وسعة المعاش وما إلى ذلك)».

٣. «إن نشاط الإنسان مرتبط بتحصيل السعادة والنجاح في هذا الطريق، سواء أصاب في تشخيص سعاداته الواقعية أم أخطأ».

٤. «إن نشاط الإنسان في حياته لا يتيسر بدون وجود تخطيط وبرنامج، وكل إنسان في أعماله الفردية بمثابة الدولة التي تضبط نشاط أفراد المجتمع تحت قوانين وسنن معينة، والقوى الفعّالة للبلد المذكور موظفة بتطبيق أعمالها في الدرجة الأولى مع الدستورات التي ينبغي رعايتها».

٥. «إن النشاطات الاجتماعية في المجتمع، حالها حال النشاطات الفردية مرتبطة بنوع من المقررات والآداب والتقاليد المقبولة من غالبية الأفراد التي ينبغي سيادتها في فضاء ذلك المجتمع، وإلا فإن أجزاء المجتمع ستصاب بالفوضى والإرباك وسوف تتلاشى وتنهار بأدنى مشكلة وأقرب فرصة».

٦. «إن أفضل وأقوم منهج للحياة هو ما يقود الإنسان في خطّ الهداية لا ما ينبع من عواطف واحساسات الفرد أو المجتمع، وكل جزء

من أجزاء الخلق عندما نبحت فيه بدقة فسوف نرى وجود هدف وغاية من وجوده يتحرك نحوه منذ اليوم الأول من خلقه ويتحرك في أقرب وأنسب الطرق التي توصله إلى ذلك الهدف، ويملك في باطن بنيته وخارجها أجهزة تتناسب مع هدفه وتكون منشأ نشاطاته المختلفة، وهكذا هو نمط الخلق في كل مخلوق حي أو غير حي».

٧. «إن جميع أنواع الكائنات التي تشكل العالم المشهود محكومة بهذه القاعدة الكلية ولا يوجد دليل على أن نوع الإنسان مستثنى من هذه القاعدة، بل إن الأجهزة الوجودية للإنسان تعد أفضل دليل على أن الإنسان حاله حال سائر أنواع الكائنات في كونه يملك هدفاً يتضمن سعادته ويتناسب مع أجهزته الوجودية التي ترسم له الطريق لنيل هدفه وسعادته».

٨. «بناء على ما تقدّم فإن عملية خلق الإنسان بخاصة، وكذلك خلق العالم، الذي يمثل الإنسان جزءاً لا ينفك عنه، وتقود الإنسان نحو سعادته الحقيقية، وأهم وأعمق وأقوم المقررات هي التي تضمن، في حال تجسيدها والعمل بها، سعادة الإنسان».

٩. «إن القرآن الكريم يتضمن بيان الهدف الكامل للبشرية وقد بيّنه في أكمل وأتم وجه، لأن هدف البشرية يتلخص في تحقيق الانسجام مع الرؤية الواقعية والرؤية الكونية الكاملة والعمل بالأصول العملية والقوانين الأخلاقية المتناسبة واللازمة لتلك الرؤية الكونية، وقد تولى القرآن الكريم شرح وتوضيح هذا المقصود بشكل كامل».

١٠. «إنّ البيان الذي يرتبط بقراءة المقصد بشكل تام وكامل لا يمكن تقييد اعتباره وصحته بوقت خاص وزمان معين، والقرآن الكريم يرى بأنّ بيانه تام وكامل وليس وراء الكمال شيء آخر».

١١. «إنّ المعارف الاعتقادية تمثّل حقيقة خالصة وواقع محض، فالأصول الأخلاقية والقوانين العملية التي تبينها هي نتائج وثمرات واقعية لتلك الحقائق الثابتة، ومثل هذا الشيء غير قابل للبطلان والنسخ بمرور الزمان»^(١).

هذه المباني والمقبولات التي ترسمها رؤية العلامة الطباطبائي فيما

١. نقلنا جميع هذه القبليات الأحد عشر المذكورة أعلاه والتي هي المباني والأصول من ص ٥ إلى ١١ و ٢٤ إلى ٢٦ من كتاب القرآن في الإسلام.

يتصل بالوحي والنبوة والقرآن، وتمثل قبليات مسبقة له، وبعضها يرتبط بعلم الأنسنة، وبعضها بعلم الاجتماع، وأخرى بالفلسفة ورابعة بالأخلاق، وبعبارة أخرى أنّ العلامة الطباطبائي من خلال رؤيته الخاصة للفلسفة، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والأخلاق وما إلى ذلك توجه نحو فهم القرآن، وبدون هذه المقبولات والمسبقات لا ينتج منهجه في تفسير القرآن بالقرآن أية ثمرة.

قبليات العرفاء

إنّ نظرية الظاهر والباطن تعدّ إحدى القبليات المهمة لدى العرفاء والمتصوفة لفهم الوحي.

ويعتقد والمتصوفة والعرفاء بوجود ظاهر وباطن لآيات القرآن، والمعنى الظاهري يمثل القشرة والمعنى الباطن بمثابة اللب، وما يستفاد من ظاهر الكلمات والعبارات القرآنية يتضمن، بالتمعن أكثر، معنى باطنياً خفياً، وهذا المعنى الثاني يتضمن بدوره وتعمق أكثر معنى آخر، وثمة آراء مختلفة فيما يتحمل النص من عدد المعاني، وقد ورد في بعض عباراتهم وكلماتهم أنّ للقرآن سبعة أو سبعين باطناً، وذهب بعضهم إلى أنّ عدد سبعة أو سبعين يشير فقط إلى الكثرة وغير ناظر إلى عدد المعاني بشكل دقيق للنص القرآني.

أما ما هو معنى الظاهر والباطن في مورد القرآن؟ يذكر العلامة الطباطبائي في كتاب القرآن في الإسلام، الذي يتضمّن المباني التفسيرية له، عند بحث معنى الظاهر والباطن للقرآن مثلاً من آية قرآنية ويبين المعنى الظاهري والباطني لهذه الآية، يقول الطباطبائي: يقول تبارك وتعالى في كلامه: (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً...)^(١)، وظاهر هذا الكلام النهي عن عبادة الأوثان بشكلها المتداول، كما يقول تعالى: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ...)^(٢)، ولكن مع التمعن والتحليل يتبين أنّ عبادة الأوثان إنّما صارت محرمة فيما تعني الخضوع والخنوع في مقابل غير الله، ولا توجد خصوصية للصنم المعبود، كما أنّ الله تعالى يتحدث عن اتباع الشيطان بوصفه عبادة ويقول: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي

١ سورة النساء، الآية ٣٦.

٢ سورة الحج، الآية ٣٠.

أَدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ^(١)، ومن خلال تحليل آخر يتبين أن اطاعة الإنسان وخضوعه لغيره لا يختلف حاله عن نفسه وغيره، وكما أنه لا ينبغي اطاعة غير الله من الأهواء النفسانية، فكذلك لا اطاعة واتباع لكل ما سوى الله كما تقول الآية: (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...)^(٢)، وفي تحليل أدق يتبين أنه لا ينبغي أساساً الالتفات لغير الله تعالى، ولا ينبغي الغفلة عنه، لأن الالتفات لغير الله يعني منح الاستقلال والخضوع له واستصغار النفس أمامه «وهذا هو الإيمان وروح العبادة» يقول تبارك وتعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ - إِلَى أَنْ يَقُولَ - أَوْلَيْنَاكَ هُمُ الْعَافُونَ)^(٣).

وكما نلاحظ في الآية الكريمة: (وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...)، أنها تعني لا ينبغي عبادة الأصنام، وبرؤية أوسع تعني أن لا يعبد الإنسان الآخرين بغير إذن الله، وبرؤية أوسع: لا ينبغي أن يتبع الإنسان حتى رغباته وأهواءه، وبرؤية أوسع أيضاً، لا ينبغي للإنسان الغفلة عن الله ويلتفت لغيره، وبهذا الترتيب، يظهر معنى ابتدائي بسيط من الآية وظهور معنى أوسع بعده، وهذه الحالة من ظهور معنى تحت المعنى السابق مشهودة في جميع آيات القرآن الكريم، ومع التدبر في هذه المعاني ينكشف معنى الحديث المشهور عن النبي الأكرم | الوارد في كتب الحديث والتفسير: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَاً وَبَطْنَاً إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (تفسير الصافي، المقدمة ٨؛ سفينة البحار مادة «بطن»)، ومما تقدم من وجود ظاهر وباطن للقرآن، أو «ظهر وبطن»، يتبين أن هذين المعنيين يقعان في طول أحدهما الآخر لا في عرض أحدهما الآخر، وبالتالي فلا تنفي إرادة ظاهر اللفظ إرادة الباطن، ولا أن إرادة الباطن تزامم إرادة الظاهر^(٤).

ويتبين من كلام السيد الطباطبائي أنه يرى أن العبور من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن يتم من خلال التحليل والتأمل، ويقرر ابن عربي أيضاً في الجزء الأول من الفتوحات كيفية انتقال المفسر من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن بكيفية أخرى، ويجيب عن هذا السؤال:

١- سورة يس، الآية ٦٠.
٢- سورة الجاثية، الآية ٢٣.
٣- سورة الأعراف، الآية ١٧٩.
٤- القرآن في الإسلام، ٣٠ - ٣٢.

لماذا يتحدث أهل الباطن عن المعاني المستقاة من الآيات بأنها إشارات لا تفسير؟ ويقول: إن أهل الباطن يسمون هذه إشارات لأنهم يخشون من أهل الظاهر والقشريين والفقهاء... هؤلاء فراعنة أهل الحق، فكما أن فرعون المصري هو فرعون موسى، فأهل الباطن، بسبب الخوف الذي يعيشونه، يخافون من عملهم بالتفسير، ويسمّون ما يفهمونه من المعاني إشارة.

ثم يستند لبيان كيفية فهم المعاني الباطنية في الآية: (سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...) (١)، ويقول: ذكر في هذه الآية إنا سنريهم علامتنا في الأفاق وفي أنفسهم، ثم يقول: «فكل آية منزلة لها وجهان: وجه يرونه في أنفسهم ووجه آخر يرونه فيما خرج عنه فيسمّون ما يرونه في أنفسهم إشارات» (٢)، وهنا نرى ابن عربي يريد القول إنه إذا توصل شخص لمعنى معين من قوله: (وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...)، وهو عدم الالتفات لغير الله أبداً، أو من كلمة «حياة» في آيات القرآن والتي تعني بظاهرها سنخ الحياة الدنيوية، وفهم منها الحياة الملكوتية، أو فهم شخص من كلمة «يد» أو «قلم» وأمثال ذلك ممّا ينسب إلى الله وفهم المعاني الملكوتية لها، فمثل هذا الشخص يحصل على هذه المعاني، لا من طريق الكلمات والجملات وعلم الظاهر، بل من طريق الشهود الباطني، وكأنّ هؤلاء الأشخاص يرون المعاني الباطنية أولاً ثم يفهمون هذه المعاني من الكلمات والجملات، إن شروع الفهم وتحصيله يتم من الداخل لا من الخارج، وداخل هؤلاء الأشخاص يلقي بالضوء على الكلمات والجملات ويجعل لها معنى، ومن المعلوم عدم وجود مبدأ الانتقال إلى المعاني اللغوية واللسانية في هذه النظرية، وهذه النظرية هي التي حلّ بها الفلاسفة المسلمون مسألة «الوحي النبوي»، فالوحي بالكلمات والجملات في هذه النظرية ليس شيئاً سوى التجسد الكلامي لتلك الحقائق التي وجدها النبي في باطنه، ويرى صدر المتألهين هذه الرؤية في كتبه (٣).

وهذا المفهوم، وهو أنّ أصل كلام الله النازل على الأنبياء والأولياء ليس من جنس الكلمات والجملات، هو موضوع مهم في دائرة الأديان

١- سورة فصلت، الآية ٥٣.

٢- الفتوحات المكية.

٣- أنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ج ٧، ص ٢٢ إلى ٣٢ مطبعة علمية، قم.

القبليات، الأساسية لمفسري الوحي الإسلامي و..... ١٢٧

الوحيانية، وما نريد الفات النظر إليه هو أنّ تفسير الوحي بمنهج فرض المعاني الباطنية للقرآن يستند إلى مقبولات ومفروضات خاصة كما رأينا نموذج لها في نظرية ابن عربي، فنظرية ابن عربي تقع في مرحلة سابقة لتفسير القرآن، وهذه النظرية تستند لعناصر خاصة في الرؤية الكونية وعلم الأنسنة، وكلها مقبولات ومفروضات مسبقة لابن عربي في تفسير القرآن.

* * *

المعاني المتفاوتة لـ «الكلام الوحياني» عند المتألهين المسلمين

ورد في النصوص الإسلامية «كلام الله»، بوصفه وحيًا لأول مرة في القرآن الكريم، وقد وردت مشتقات مختلفة لمادة «كلم» فيما يرتبط بالله، وأن الله متكلم وهو مبدأ «الكلمة» و«الكلمات»، وفي الآية ٥٠ من الشورى ورد أن الله يتحدّث مع الإنسان بثلاث طرق، بطريقة الوحي المباشر، ومن وراء حجاب، وإرساله رسولاً يبلغ النبي بما يريد الله تعالى.

وجاء في الآية ٦٤ من سورة النساء في ما يتصل بالنبي موسى x أن الله كلمه، وجاء في الآية ٦ من سورة التوبة خطاب لنبي الإسلام ا أنه: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ)، ففي هذه الآية ورد التعبير عن كلام الله بأنه خطاب معرفي والإنسان يسمع هذا الكلام بوصفه مخاطباً لله، وثمة علاقة «مفاهمة» تبدأ من الله ويقع الإنسان في الطرف المقابل لها، وكلام الله الذي ورد معناه في هذه الآيات لا يتحقق إلا إذا كان في الطرف المقابل مخاطب ذو شعور، وهو عبارة عن الإنسان، وجاء في آيات أخرى من القرآن الكريم، كالأية ١٠٩ من سورة الكهف، التعبير بـ «كلمات الله» وكان وجود المخاطب ليس شرطاً في تحقق تلك الكلمات، والظاهر في هذه الموارد أن الكلمات عبارة عن مخلوقات الله. وجاء في الآية ٤٥ من آل عمران الحديث عن عيسى x أنه «كلمة الله» وجاء في الآية ٧٢ من سورة يس، أن الله إذا أراد شيئاً فإنه يوجده بكلمة

«كن» رغم أنّ مشتقات مادة «كلمة» لم ترد في هذه الآية، ولكن ورد الحديث بصيغة الأمر، يعني «كن»، وفي موارد أخرى ورد الحديث عن كلمات الله بمعنى القضاء والقدر الإلهي الذي لا يتبدل (سورة يونس الآية ٦٤).

وثمة كلمتان أخريان في القرآن فيما يتصل بكلام الله مع الإنسان لا بدّ من البحث فيهما، أحدهما كلمة «كتاب» والأخرى «قرآن»، ففي نظر القرآن عندما يستلم النبي الكلام الوحياني لله فإنه يكون بصورة تنزل ويظهر بشكل آيات وسور ويسمى كتاباً، فالكتاب هو تنزل الكلام الوحياني الذي يظهر على شكل آيات وسور.

أمّا «القرآن» فيعني أيضاً «كتاب»، أي الكتاب الذي يمكن قراءته وتلاوته، ومن هذه الجهة فالقرآن هو الكلام الإلهي النازل، الذي ينبغي أن يعتبر سنداً ملموساً وهو أساس الشريعة وجزء تاريخ الإنسان.

وبعد هذه المقدمة الموجزة فيما يتعلق ببعض مشتقات مادة «كلمة» ونظائرها في القرآن فيما يتصل بكلام الله، نتطرق إلى البحث الأساس في هذه المقالة وهو رؤية وتنظير المتألهين المسلمين لـ «الكلام الوحياني لله مع الإنسان»، وسنبحث آراء ونظرات هؤلاء المتألهين بشكل مضغوط، فثمة خمس نظريات أساسية في هذا الموضوع: نظرية طائفتين من المتكلمين المسلمين، أي المعتزلة والأشاعرة، والنظرية الخاصة لابن كلاب المتكلم المشهور في القرن الثالث الهجري، ونظرية فلاسفة المسلمين، والنظرية العرفانية لمحيي الدين ابن العربي.

نظرية المعتزلة

أمّا المعتزلة فهم جماعة من المتكلمين المسلمين الذي جعلوا المباني العقلية لهم أصلاً ومعياراً لهم في تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي، هؤلاء كانوا يتحركون في تفسير للوحي من منطلقات «عقلانية» بجميع ما في الكلمة من معنى، وقد بدأت أفكار المعتزلة منذ أواخر القرن الثاني من الهجرة، وبلغت ذروتها في القرن الرابع والخامس، والمعتزلة الذين كانوا يسعون لجعل المفاهيم الدينية معقولة تماماً، كانوا يتصوّرون معنى «الكلام الوحياني لله» بشكل خاص، وتقوم نظريتهم على أساس أنّ حقيقة «الكلام» عبارة عن حروف وأصوات

منظمة تدل على معنى^(١)، وكلام الله بدوره هو حروف وأصوات منظمة يخلقها الله تعالى في مكان معين وتدل على المعنى^(٢)، مثلاً ورد في القرآن أنّ موسى x سمع من الشجرة مقولة (إِنِّي أَنَا رَبُّكَ...)^(٣)، وهكذا تحدّث الله مع موسى بهذا الكلام من خلال خلقه الأصوات والحروف من الشجرة، وسمعها موسى وفهم معناها، وقد سمع نبي الإسلام أيضاً أصوات منظمة في الهواء أو محل آخر وفهم معناها، وما ظهر من آيات القرآن لنبي الإسلام وبلغها للمسلمين وكتبها المسلمون تحكي عن كلام الله الذي سمعه النبي بهذا الشكل.

وعلى أساس هذه الرؤية فإنّ المعتزلة يعتقدون بأنّ كل كلام الله مع أنبيائه هو مخلوق جديد وحادثة جديدة، وفي ضوء ذلك فكل من الأنبياء ممن وقع مورد الخطاب الإلهي استلم كلاماً جديداً ومخلوقاً، ومن هذه الجهة فإنّ كلاماً من اليهودية والمسيحية والإسلام يعتبر ديناً جديداً، وامتياز كلام الله في نظر المعتزلة هو أنّ هذا الكلام مخلوق مباشرة من قبل الله، وبما أنّه كذلك فهو «ظاهرة غير عادية» ويعد استثناءً في نظام القوانين الطبيعية^(٤).

وفي نظر هؤلاء المتكلمين فإنّ كيفية ظهور هذا «الكلام» على خلاف القوانين الطبيعية هو الذي جعل الكلام الإلهي يختلف عن كلام البشر، لا معناه وتأثيره في الناس.

نظرية الأشاعرة

أمّا الأشاعرة، وهم طائفة أخرى من المتكلمين الذين تركوا بصمات واضحة في الفكر الديني في العالم الإسلامي أكثر من أي جماعة أخرى، وقد بدأ مذهبهم منذ القرن الرابع الهجري، فإنّهم يعتقدون بأنّ «كلام الله» صفة من صفات الذات، وبالتالي فهي قديمة مع الله تعالى وأنّ الكتب الوحيانية النازلة على الله تعكس في وجودها اللفظي صفة ذاتية للباري تعالى.

وعلى أساس عقيدة الأشاعرة فإنّ كلام الله ليس مجرد أصوات وحروف، بل إنّ معناه وحقيقته كان مع الله أزلاً وأبداً وهو ما يطلق عليه

١- القاضي عبد الجبار، المغني، ج ٧ (خلق القرآن) مطبعة القاهرة، ١٣٨٠ للهجرة، ص ٦.

٢- المصدر السابق، ص ٥٨.

٣- سورة طه، الآية ١٢.

٤- المصدر السابق، ص ٥٩.

«الكلام النفسي»، إنّ الله تعالى عندما يريد أن يتحدّث مع الإنسان فإنّه يظهر ذلك المعنى والحقيقة من خلال خلق الألفاظ والكلمات لمخاطبه. والقرآن وسائر الكتب الوحيانية هي بروز وظهور ونزول تلك الحقيقة الواحدة، ومن هذا المنطلق فإنّ كلام الله ليس مخلوقاً وغير حادث، وما ظهر بشكل قرآن بيد المسلمين هو حكاية لفظية عن المعنى والحقيقة القديمة، وفهم هذا الكتاب هو فهم لتلك الحقيقة(١). في هذه النظرية فإنّ «كلام الله» من هذه الجهة وهذا المعنى هو كلام الله الذي يعكس صفة قديمة للذات المقدسة ولا يفصل عن الذات.

نظرية ابن كلاب

أما النظرية الثالثة فهي نظرة المتكلم الشهير «ابن كلاب» الذي عاش في القرن الثالث للهجرة، ويعد أحد الأشخاص الذين وقروا المباني والمقدّمات لمذهب الأشاعرة قبل أبي الحسن الأشعري. ويعتقد ابن كلاب بتلك النظرية التي اعتقد بها الأشاعرة فيما بعد، أي أنّ الله كلام صفة من صفات الذات الإلهية وهو قديم وغير مخلوق، ولكنه كان يعتقد برؤية خاصة ومهمّة استدعت أن نفتح لنظريته باباً مستقلاً، ورغم أنّ الأشاعرة لم يوافقوا على هذا المقطع من عقيدته وهاجمها متكلمون بارزون من الأشاعرة والمعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري في القرن الرابع والخامس الهجري، ثم ابن تيمية في القرن السادس.

وعقيدة ابن كلاب الخاصة تتلخص في أنّ الكلام النفساني والقديم لله تعالى رغم أنّه نزل بشكل كتب على الأنبياء، ولكنّ عين هذا الكلام لم يظهر بشكل «مصحف» وكتاب مدوّن.

ويعتقد ابن كلاب أنّ التعبير العربي أو العبري لكلام الله يختلف عن عين كلام الله، وأنّ القرآن الكريم صياغة عربية لكلام الله لا نفسه وعينه. ويعتقد ابن كلاب أنّ ظاهرة نزول الوحي القرآني وسماع نبي الإسلام له يمثّل ظاهرة «تعبير» التي تملك خصوصيات معينة في اللغة العربية(٢).

١- أنظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني.

٢- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥٨٤ و ٥٨٥، طبع بيروت، ١٩٨٠.

وهو يعتقد أنّ محدوديات اللغة العربية، بوصفها ظاهرة موجودة، من شأنها أن تحدد وتؤطر كلام الله في مرحلة النزول وبالتالي فإنّ هذا الكلام بات بشرياً، ومن هذه الجهة لا يمكن القول إنّ ما هو موجود على شكل قرآن بيدنا هو عين كلام الله. ويعتقد ابن كلاب أنّ كلام الله كذاته المقدسة، وبما أنّ ذات الله لا يمكن أن تتجسد في الواقع الخارجي فإنّ كلام الله أيضاً لا يمكن بأي صورة حتى بشكل مصحف أن يقع بيد الإنسان. وعلى أساس نظرية ابن كلاب فما يجده الإنسان من كلام وحياني يمكن أن يستند إلى الله فيما لو كان تعبيراً عن ذلك الكلام النفساني لله، وبما أن هذا التعبير غير الكلام النفساني لله «القائم بذاته ولم ينزل» فإنّه مخلوق، وهو عبارة عن ذلك الادراك غير العادي المخلوق للأنبياء وبدورهم بلّغوا هذا التعبير للناس.

نظرية الفلاسفة

النظرية الرابعة، وهي نظرية بعض الفلاسفة المسلمين، حيث يعتقد هؤلاء الفلاسفة أنّ ما يمكن اسناده لله تعالى ليس هو الكلام بل شكل من أشكال التفهيم بواسطة العقل الفعّال^(١)، وفي نظر هؤلاء أنّ النبي هو الإنسان الذي وصل في قواه النظرية والعملية إلى حدّ الكمال، وبسبب اتصال قوته النظرية بالعقل الفعّال فإنّ الحقائق والذوات المجرّد ظهرت له.

والوحي الإلهي هو إفاضة الحقائق من العقل الفعّال على النبي من باب تمثّل المعقول في المحسوس وظهرت على شكل أصوات منظومة «كلام» وسمعها النبي بجهاز سمعه، وفي هذه المرحلة فإنّ ذلك الكلام منتج، لأنّ هذا المسموع يمثّل كلاماً واقعاً، وفي نظر هؤلاء الفلاسفة أن هذا الكلام ينسب إلى الله مجازاً، لأنّ مبدأ هذا الكلام هو العقل الفعّال، والعقل الفعّال لا يعمل بدون إذن الله، فهذه النظرية تمثّل مسعى لتعيين

وللمزيد من الاطلاع لنظرية ابن كلاب انظر:

Wofison, H, A, The Philisophy Of the Kalam, Harvard, 1976.

وكذلك انظر مقالة ابن كلاب في ج ٤ دائرة المعارف الإسلامية الكبيرة عن المؤلف.

١- العقل العاشر من العقول العشرة عند الفلاسفة المشائين يعمل كالواسطة بين الله وعالم الطبيعة.

مكانة لفهم الوحي في النظام المعرفي للفلاسفة المسلمين^(١). وتختلف نظرية الفلاسفة المسلمين مع نظريات المتكلمين بفرق أساسي واحد، فالمتكلمون يتصورون أنّ «الكلام الوحياني» ظاهرة خلقها الله بشكل مباشر، ومن هذه الجهة اعتقدوا أنّ الله تعالى في بعض الموارد يخرق العادة في النظام الموجود في العالم، وفي نظر هؤلاء أنّ المعجزات تقع بهذه الطريقة، وأنّ الكلام الوحياني لله يعدّ واحداً من هذه المعجزات، وطبعاً أنّ خرق العادة بحسب المعتزلة يختلف معناه عن رأي الأشاعرة^(٢).

ولكن الفلاسفة لم يفكروا بهذه الصورة، هؤلاء سعوا للبقاء أوفياء في جميع المراحل لنظام العلة والمعلول، ومن هذه الجهة فإنّ تبيينهم لكلام الله هو التبيين المنسجم مع نظام العلية، رغم أنّ الفلاسفة لا يعتقدون بأنّ هذا النظام هو سلسلة من معرفة القوانين الطبيعية بل كانوا يتصورون أنّه أمر أبعد من ذلك.

ومع غض النظر عن هذا الخلاف الأساسي بين المتكلمين والفلاسفة فإنّهم يشتركون في عنصر أساسي، وهو أنّه على أساس هذه النظريات فإنّ محتوى الكلام الوحياني لله، يمثّل مجموعة من المعارف والمعلومات عن عالم الوجود.

إنّ تعالى يتحدّث مع النبي ليبيّن للناس بواسطة سلسلة من الحقائق النظرية التي لا يملك الناس القدرة على تحصيلها بأنفسهم. أمّا مسألة أنّ الإنسان بعد استلامه لهذه المعلومات النظرية ماذا يرتب من آثار ونتائج عليها، فهي مسألة أخرى وترتبط بالإنسان نفسه لا بالله.

وعلى أساس هذه النظريات فإنّ القرآن يعتبر مجموعة من المعلومات الوحيانية «الحقائق النظرية النازلة بواسطة الوحي» وتفسير القرآن عبارة عن تحصيل تلك المعاني والمعلومات. والشخص الذي يفسّر القرآن أفضل من الآخرين هو الذي يحصل على المعلومات الموجودة في مطاوي الآيات بشكل أفضل وأصح من

١- صدرالدين محمد الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢٥، طبع قم، عبدالرحمن اللاهيجي كوهن مراد، ص ٢٥٦ - ٢٥٨، طبع طهران، ١٣٤٦.

٢- أنظر: المغني، القاضي الجبار، ج ٧، ص ٦ و ٧ و ١٤ و ٣٤ و ٤٨ و ٨٤، طبع القاهرة.

الآخرين، وتلك المعلومات المستورة في هذا الكتاب هي «وحي في نفسه» وموجودة بذاتها مع غض النظر عن عمل المفسرين، وعمل المفسر يتلخص في فهم الوحي في نفسه.

والسجلات والمشاجرات في باب أصول ومنهج تفسير القرآن ومسألة العلاقة بين العقل والوحي فيما بين أتباع النظريات الأربع المذكورة تؤيد هذه الحقيقة، وهي أنّ هؤلاء يعتقدون بوجود «وحي في نفسه» مع غض النظر عن تفسير المفسرين، وهو موجود ومكنون في القرآن، ويمثّل مجموعة من المعلومات والحقائق النظرية، وبسبب هذه الرؤية عن الوحي فإنّ المتكلمين والفلاسفة المسلمين لم يتحدّثوا عن «استمرار الوحي» كما هو مطروح في كلمات العرفاء المسلمين، والظاهر أنّ ابن عربي العارف المسلم المشهور في القرن السادس والسابع الهجري هو أوّل شخص طرح نظرية أخرى في باب معنى الكلام الوحياني لله، وعلى أساسه تحدّث بشكل صريح على استمرار الوحي، وقسم النبوة إلى نبوة تشريعية وغير تشريعية، وادعى أنّ ختم النبوة يرتبط بلحاظ الزمان بالنوع الأول، وبالتالي فإنّه لم يجعل من مقولة الوحي في نفسه بمعنى مجموعة من الحقائق والمعارف، أساساً لنظريته.

نظرية العرفاء

يعتقد ابن عربي أنّ كون الكلام وحيانياً يرتبط بكيفية تأثيره على الإنسان، فربّما يكون «كلاماً معيناً» لشخص معين وحيياً وليس كذلك لشخص آخر، ومن أجل فهم وحيانية الكلام لا ينبغي طرح هذا السؤال وهو: هل أنّ هذا الكلام ناقض لقوانين الطبيعة، أم لا؟ بل يجب طرح هذا السؤال وهو: أنّ هذا الكلام ماذا يؤثر في الإنسان بما لا يؤثر مثله كلام آخر؟ وهكذا تتسم وحيانية الكلام بهذه الصفة وهي أنّ هذا الكلام «كلام آخر كلياً».

وعلى أساس هذه النظرية فإنّ القرآن الكريم يمثّل كلاماً وحيانياً لنبي الإسلام، ولكنه بالنسبة للآخرين إنّما يكون كلاماً وحيانياً فيما لو كان «كلاماً آخر كلياً» ولا معنى له «الوحي في نفسه للجميع وإلى الأبد».

ويشير ابن عربي في موارد مختلفة من كتاب «الفتوحات المكية» إلى هذه النظرية، ونحن هنا نكتفي بنقل مورد واحد منها ونستعرض رأيه ونظريته باختصار:

«السؤال السادس والخمسون: ما الوحي؟ الجواب: ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة فإن العبارة تجوز إلى المعنى المقصود بها ولهذا سميت عبارة بخلاف الإشارة التي هي الموحى فإنها ذات المشار إليه، والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول ولا عجب من أن يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه فإن لم تحصل لك هذه النكتة فلست صاحب وحي، ألا ترى أن الوحي هو السرعة ولا أسرع مما ذكرناه، فهذا الضرب من الكلام يسمى وحيًا ولما كان بهذه المثابة وأنه تجل ذاتي لهذا ورد في الخبر أن الله إذا تكلم بالوحي كأنه سلسلة على صفوان صعقت الملائكة ولما تجلى الرب للجبل تدكدك الجبل وهو حجاب موسى فإنه كان ناظرًا إليه طاعة لأمر الله فلاح له عند تدكدك الجبل الأمر الذي جعل الجبل دكاً فخر موسى صعقاً.. فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشؤون الإلهية فإنها عين الوحي الإلهي في العالم وهم لا يشعرون فافهم.. إن الوحي أقوى سلطاناً في نفس الموحى إليه من طبعه الذي هو عين نفسه قال تعالى: (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)^(١)، وحبل الوريد من ذاته فيا أيها المولى إذا زعمت أن الله أوحى إليك فانظر في نفسك في التردد أو المخالفة فإن وجدت لذلك أثر بتدبير أو تفصيل أو تفكر فلست صاحب وحي، فإن حكم عليك وأعماك وأصمك وحال بين فكرك وتدبيرك وأمضى حكمه فيك فذلك هو الوحي وأنت عند ذلك صاحب وحي»^(١).

ونستوحي من هذا الكلام المذكور أعلاه عدة نقاط مهمّة:
أولاً: أن ابن عربي لا يرى في الوحي كلاماً إلهياً من جهة أنه «عبارة» ويدل على المعنى المقصود للمتكم، بل من جهة أنه إشارة سريعة جداً تحدث أثراً لا يقبل الوصف في نفس المخاطب ويزيل الفكر والتدبر والتأمل بشكل كامل، فالكلام الوحياني في نظره هو كلام الله الذي هو مثل الله نفسه «كلي آخر».

ثانياً: إن كون هذا الكلام «كلي آخر» لا يعني نقض القوانين الطبيعية، بل إن الكلي الآخر يتصف بهذه الخصوصية، وهي أنه لا

١ سورة ق، الآية ١٦.

٢ الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٧٨، طبع دار العربية الكبرى، مصر.

يواجه ولا يتقاطع مع القوانين الطبيعية بظهور الكلام، فليس هو في ذات الأفق معها بل يقع في ساحة أخرى.

ثالثاً: لا يوجد أي كلام بوصفه مجموعة من الكلمات والعبارات «وحي في نفسه» دائماً وأبداً، والكلام إنما يكون وحيًا فيما لو ترك أثرًا لا يوصف في نفوس المخاطبين، وكل مورد يتحقق فيه هذا الأثر فحينئذ يمكن وقوع الوحي.

إن كلمات وعبارات القرآن إنما كانت وحيًا إلهيًا بسبب أنها تركت أثرًا خاصاً في نبي الإسلام ، فلو أنّ هذه الكلمات والعبارات أثرت مثل ذلك الأثر في شخص آخر، ففي هذه الصورة يكون هذا الكلام كلاماً وحيانياً إلهياً، والكلام الوحياني في كل مورد يختص بذلك المورد. وفي ضوء ذلك فإنّ الفهم الصحيح للقرآن هو أنّ تلك الكلمات والعبارات الصامته حسب الظاهر لهذا الكتاب تظهر لشخص خاص بشكل «كلي آخر» وتعمل على إرباك وجوده والهيمنة على كيانه.

ويؤكد ابن عربي في موارد أخرى من كتاب «الفتوحات» على هذه النقطة، وبخاصة فيما يرتبط بدم علماء الرسوم وأهل الظاهر، وهي أنّ الفهم الباطني للقرآن بذاته هو الوحي، ويقول: «فتولّى الله بعنايته لبعض عباده تعليمهم بنفسه بالهامه وإفهامه إيّاهم فالهمها فجورها وتقواها في أثر قوله ونفس وما سواها فبيّن لها الفجور من التقوى إلهاماً من الله لها لتجتنب الفجور وتعمل بالتقوى وكما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه كان تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين به» (١).

رابعاً: إنّ الوحي مستمر ولا يختص بالأنبياء المعروفين. خامساً: لا ينبغي أن نتصور أنّ الكلام الوحياني يقع ابتداءً بشكل مجموعة من المعلومات والمعارف عن عالم الوجود.

بيد أنّ الكلام الوحياني يتضمن بعض المعرفة، ولكن الخصوصية الأساسية له هي أنّه، «كلي آخر» من جهة تأثيره ونفوذه في نفوس المخاطبين.

ويبدو أنّ نظرية ابن عربي عن «الكلام الوحياني» تمتاز بخصوصيتين أساسيتين، الأولى: أنّها لا تواجه المشكلات المترتبة على نظريات المتكلمين والفلاسفة الذين يتصورون في الكلام الوحياني نقضاً

المعاني المتفاوتة «للکلام الوحياني» عند المتألهين المسلمين ١٣٧

للقوانين الطبيعية وهدماً لها بواسطة التدخل الإلهي المباشر، أو نسبة الكلام الوحياني حقيقة لشخص النبي ومجازاً لله تعالى.

الخصوصية الثانية: أنّ هذه النظرية وبسبب تبينها للوحي من خلال تأثيره والقول باستمرارية الوحي تزيل التعارض بين الوحي والعقل والذي ظهر بشكل تعارض بين الوحي والفلسفة، والوحي والعلوم البشرية، فهذه النظرية تطرح حقلاً آخر للإنسان غير حقل العلم وحقل الفلسفة وهو حقل «الکلي الآخر».

إنّ نظرية ابن عربي هذه، والتي وقعت مورد قبول الكثير من العرفاء المسلمين، تشبه نظريات المتأخرين من المتألهين البروتستانت مثل «كارل بارث» و«باول تيليخ».

عندما يقرأ الشخص بحث العقل والوحي لتيليخ في كتابه «تولوجي سيستماتيك» فإنّه يرى شبيهاً كبيراً بين نظريته عن الوحي ونظرية ابن عربي في هذا المجال، وقد يصاب بالعجب، وكأنّ السالكين في طريق الحقيقة في كل مذهب ومسلك، وفي كل عصر وزمان، وفي كل بقعة ومكان، يلتقون في نهاية مطاف في منزل واحد(٢).

١ الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٩ - ٢٨٠، طبع دار العربية الكبرى، مصر).
٢ أنظر:

Paul Tillich, Systematische Theologie, Band 1, Erste Teil, II Die Wirklichkeit der OFFENBARUNG.

قضايا الفقهاء في فتاواهم الاقتصادية

قبل البحث في المسائل الفقهية المتعلقة بمسائل الاقتصاد، لابد من البحث في مسائل الأخرى لا تتعلق بعلم الفقه ولا يتمّ دراستها بالمناهج المستخدمة في دراسة المسائل الفقهية، فيجب في المرتبة الأولى دراسة تلك المسائل وتحصيل رأي اجتهادي فيها ثم يصل الدور للبحث في المسائل الفقهية المتعلقة بالاقتصاد، والمسألة هي: هل يمكن الحديث عن اقتصاد إسلامي بالمعنى الخاص الذي يفهمه البعض قبل البحث عن المبادئ والمسائل غير الفقهية المتعلقة به؟ أحياناً يقال إنّ المصلحة أو الضرورة تستدعي القيام بالعمل الفلاني، ولكن أحياناً يتمّ القيام بعمل معين على أساس نظريات علمية ويمتلك ركيذة علمية بحيث يكون مقنعاً للآخرين، وفي هذه الصورة فإنّ نتيجة هذا العمل تمثل عنصراً من عناصر الثقافة ومرتكزات الحضارة في المجتمع ويمكن توقع استمراره، وعندما يتمّ الحديث عن الإسلام في أجواء المسلمين فالمراد منه الأصول والقواعد الثابتة الواردة في القرآن والسنة وتمتلك بعداً إلزامياً للمسلمين من الجهة الدينية، فالمسلمون يعتقدون بسلسلة من الأصول والقواعد الثابتة والالزامية المتعلقة بالاقتصاد في الإسلام، ولكن لا يمكن الاكتفاء بهذا التعبير المجمل، فما هي هذه الأصول والقواعد؟ هل هذه الأصول والقواعد تمثل أصولاً وقواعد أخلاقية وقيمية؟ إذا كان الأمر كذلك وأنّ المراد بها أصول قيمية ثابتة ترسم الحركة والاتجاه للعملية الاقتصادية في المجتمع الإسلامي فإنّ وجود مثل هذه القيم لا يختص بالإسلام، فالمسيحية مثلاً تتوفر على مثل هذه الأمور، وهكذا في اليهودية وهكذا

في البوذية، فثمة سلسلة من الأصول الأخلاقية في الأديان العالمية ناظرة للأبعاد الاقتصادية في حياة البشر وتهدف لرسم الاتجاه في حركة الناس الاقتصادية، أو أنّ المراد أنّ المسلمين، مضافاً إلى وجود أصول وقواعد أخلاقية، فثمة أصول وقواعد أخلاقية أيضاً تتسم بالخصوصيات المعروفة للقاعدة الحقوقية، وفي كلّ واحد من هذين المعنيين يفتح أمامنا هذا السؤال: كيف نعرف ضيق وسعة دائرة هذه الأصول أو القواعد؟ وما هي حدود كليات كل واحد من هذه الأصول والقواعد؟ وكيف تحدد هذه الكليات مجالات التفكير والعمل الحر للمسلمين؟

إنّ بعض المفكرين، الذين يطرحون عبارة المذهب الاقتصادي في الإسلام، يعتقدون مثلاً في مسألة الملكية الخاصة بوجود أصل وقاعدة ليست أخلاقية فقط، بل حقوقية أيضاً، وهكذا الحال في مسألة حرية النشاطات الاقتصادية، وهكذا في مورد هل ينبغي أن تكون وسائل الانتاج بيد القطاع الخاص، أم لا؟ وتعتقد هذه الجماعة أنّ المذهب الاقتصادي في الإسلام يتوقّف على هذا القبيل من القواعد الحقوقية والقيمية الاقتصادية، وهذا المذهب يتولّى رسم اقتصاد المسلمين في المجتمع، ويتحدّث هؤلاء عن سلسلة من المفاهيم التي لا يمكن التعبير عنها بالقاعدة، من قبيل مفهوم الملكية في الاقتصاد الإسلامي، ومفهوم العمل في الاقتصاد الإسلامي، ومفهوم تداول الثروة ومفهوم العدالة، ففي نظر الأشخاص الذين يتحدّثون عن المذهب الاقتصادي هناك سلسلة من القواعد الحقوقية والقيمية، وسلسلة من المفاهيم التي تشكل قسماً من الأحكام الشرعية التي تبنتي على تلك القواعد والقوانين.

والآن نطرح هذا السؤال: كيف يمكن استنباط هذه القواعد والأصول والمفاهيم؟ وكيف نستطيع القول مثلاً: ما هو رأي القرآن والسنة بالنسبة للأصل القيمي الفلاني أو مثلاً مفهوم الملكية؟ وكيف نستطيع القول مثلاً ما هو رأي القرآن بالنسبة لمفهوم تداول الثروة؟ وما هو رأي القرآن والسنة في هذا المجالات؟ لقد تحرك السيد محمد باقر الصدر في كتاب «اقتصادنا» بهذه المنهجية، وهي أنّه استخرج أحكاماً ومفاهيماً من القرآن والسنة ثم تحرك بطريق ارتدادي من خلال هذه الأحكام والمفاهيم للكشف عن البنية التحتانية لها، أي القواعد الحقوقية والأصول القيمية التي تركز عليها تلك الأحكام والمفاهيم.

ونحن نطرح هذا السؤال: هل يمكن استخراج مفاهيم إسلامية في مورد الملكية، والعمل، وتداول الثروة، والعدالة وأمثال ذلك من الكتاب والسنة بذهنية خالية؟ هل أن القرآن والسنة يتحدثان بأنفسهما، أو أن كل شخص يفهم القرآن والسنة بما يتناسب وقبلياته ومقبولاته المسبقة؟ نعتقد أن الشق الثاني هو الصحيح، بمعنى أن الذهن لو لم يكن يملك رؤية علمية وفلسفية فإن القرآن والسنة لا ينطقان ولا يتحدثان معه بأنفسهما، واختلاف المفسرين في القرآن الكريم ناشيء من هذه المسألة، وهي أن المفسرين يأتون للقرآن والسنة وهم يملكون مقبولات ذهنية مختلفة، فلا يوجد ذهن خال، وتصور أننا نفرغ أذهاننا من جميع القبليات والمقبولات ثم نأتي للقرآن والسنة، هو تصور موهوم ولا أحد يستطيع اثبات نموذج واحد لهذا الادعاء، فجميع التفاسير الموجودة بين أيدينا تبنتي على سلسلة من المقبولات الفلسفة، والكلامية، والعلمية، والعرفانية، والأدبية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والانسانية.

إذا كانت الحقيقة كذلك، إذاً لابد من التحقيق في مقبولاتنا ومفروضاتنا الذهنية، ثم نعين مع أي من هذه المفروضات والمقبولات نأتي للقرآن والسنة، وهل أننا سبق ونقحنا تلك المقبولات، أم لا؟ على سبيل المثال نشير إلى آية من القرآن الكريم وتفسير السيد محمد باقر الصدر (ره) لهذه الآية لنثبت أن هذا المعنى للآية هو ما يفرزه فقط ذهن مثل ذهن السيد الصدر والمتفقين معه في فكره، فقد ذكر السيد الصدر في تفسير هذه الآية معنى آخر غير المعنى الذي ذكره الآخرون بذهنية أخرى لهذه الآية:

(اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُوكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ^(١).)

وليس فقط السيد الصدر، بل عدد كبير من المسلمين في القرن المنصرم طرحوا مثل هذا التفسير للآيات التي تتحدث عن تسخير الأرض والسماء للإنسان، فقد ذهبوا إلى أن معنى الآية أن الإنسان يملك

القابلية لتسخير قوى الطبيعة لسلطته وتغييرها وتحكيم قانون على قانون آخر وبالتالي الانتصار على الطبيعة وإيجاد التمدن والحضارة، وتسخير الطبيعة والتمدن والتطور والتقدم هو المراد من هذه الآيات، وينبغي الالتفات إلى أنّ هذه الذهنية إنّما حصل عليها البشر عندما وجد في نفسه هذه القدرة وتحرك عملاً لتحقيق وتجسيد هذه القدرة على مستوى الواقع الخارجي، وفي مثل هذه الحالة يستطيع الإنسان أن يفهم مثل هذه المعاني لمسألة تسخير السموات والأرض وتسخير البحار وأمثال ذلك ممّا ورد في القرآن الكريم كما فهمه هؤلاء السادة، والأشخاص الذين لا يملكون مثل هذا التصور لتسخير السماء والأرض، عندما يقرأون هذه الآيات فسيفهمون معنى تسخير السماء هو أنّ الله جعل من النجوم والقمر والشمس تتحرك بما ينفخ الإنسان في حياته ومعاشه كما يقول الشاعر سعدي:

- الرياح والسحاب والقمر والشمس تدور في أفلاكها

- من أجل أن تحصل على رغيف الخبز ولا تعيش الغفلة

فمعنى تسخير تلك الموجودات في نظر القدماء هو هذا المعنى الوارد في شعر سعدي، ولكن بعد أن استطاع البشر امتلاك مفاتيح الطبيعة والسماء ذهب هؤلاء إلى أنّ المراد من هذا المفهوم القرآني أنك أيها الإنسان، تملك القدرة على الصعود إلى السموات أو تخلق الحضارة وأمثال ذلك، ونرى أنّ الصدر بذهنية القرن العشرين كيف فسّر معنى الآية، أنّه يقول: إنّ المراد من الآية أنّ الله تعالى وضع بيد الإنسان مفتاح جميع منافعه ومصالحه ووفّر له جميع الموارد لضمان استمرار حياته وإيجاد الرفاه المطلوب، حتى أنّه وضع السموات في متناول يده، ولكن هذا الإنسان ظلم نفسه ولم يستثمر هذه الفرص فهو ظلوم كفّار، ويقول الصدر: إنّ ظلم الإنسان في حياته العملية وكفرانه في مقابل النعم الإلهية تسبب في ظهور مشكلات اقتصادية في حياة الإنسان، ثم يقول: إنّ ظلم الإنسان لنفسه في المجال الاقتصادي يكمن في سوء توزيعه للثروة والعوائد الاقتصادية، وكفرانه بالنعمة هو أنّه لم يتحرك على مستوى الاستفادة المطلوبة من الموارد الطبيعية في الكرة الأرضية.

هذا هو معنى الظلوم والكفّار في نظر السيد الصدر، وهذه الذهنية المتعلقة بالقرن العشرين تفهم من هذه الآية هذا المعنى، ولكن عندما نعود

للمفسرين القدماء فسوف نرى أنهم لم يفسروا هذه الآية بهذا المعنى أبداً، وقد ذكرنا هذه القضية من باب المثال ونستطيع القول إنه في كل برهة من تاريخ التفسير وتاريخ الفقه والاجتهاد عندما يتحرك البعض في عملية الاستنباط من القرآن والسنة فسوف يستخرجون معان من القرآن والسنة بما يتناسب وحدودهم الذهنية التاريخية ولا يمكنهم غير ذلك.

والآن نعود إلى الموضوع السابق، وهو يجب على علماء الدين والفقهاء قبل البحث في المسائل الفقهية تعيين الموقف مسائل أخرى، وإلا فإن بحوثهم الفقهية لا تتوقّر على قيمة علمية معتبرة، فكيف نفهم معنى الإنسان، وهل أن الإنسان مختار أم مجبر؟ هذا البحث ليس بحثاً فلسفياً، فالبحث في مجال حركة الإنسان في إطار حياته الاجتماعية هو بحث في دائرة السلوك، فما هي العلل والعوامل التي من شأنها أن تؤثر على سلوك الإنسان في واقع الحياة الاجتماعية؟ فليس صحيحاً أن نتخذ رؤية فلسفية في موضوع معين ثم نجعلها معياراً للحياة الاجتماعية، والشخص الذي يريد إدارة المجتمع ويملك زمام الأمور ومقاليد السلطة في المجتمع لا يستطيع تدبير الأمور بموازين فلسفية، ينبغي على ذلك الشخص أن يرى ما هي العوامل والعلل التي تؤثر على أفراد مجتمع معين وحضارة معينة، وتنتج شرائح وطبقات خاصة، وكيف تعمل هذه العوامل فيما يتصل بثقافة خاصة وعناصر معينة؟ ثم يتحرك على مستوى التدبير والإدارة بما يتناسب مع ذلك الفهم، أي أن الحرية مسألة داخل إطار المجتمع تتناسب مع ذلك المجتمع وظروفه وحالاته، إذاً فالسؤال ينتقل إلى هذا الموضوع: كيف يعيش مجتمعنا أو كيف ينبغي أن يكون؟ وبأية آليات، وبأية كيفية؟ ثم تصل النوبة إلى هذا السؤال: كيف يتحرك الناس في داخل إطار هذا المجتمع؟

على أية حال ثمة مسائل وبحوث ومقولات مهمة يجب البحث فيها قبل الفقه والتفسير، وهذه البحوث والمقولات علمية وفلسفية، وما لم يتبين بوضوح موقف الفقهاء من هذه المسائل فلا تصل النوبة للاجتهادات الفقهية في المسائل السياسية والاقتصادية، عندما نفحص ذهن أي فقيه يبحث في المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويجتهد فيها فسوف نرى أن ذهنه خاص ويملك سلسلة من المفروضات والمقبولات، فينبغي أولاً التحقيق في تلك المحتويات الذهنية، وهكذا الحال بالنسبة

للمسائل الاقتصادية، فينبغي الاجابة عن هذا القبيل من الأسئلة، وهي: ما هي القواعد الكلية المتعلقة بالاقتصاد، وما هو معناها، وما هي حدودها؟ وتحتاج هذه المقولات مسبقاً إلى تمحيص وتنقيح.

ينبغي في مرحلة سابقة أن نرى الشخص الذي يريد تقديم أجوبة دينية عن هذه المسائل الاقتصادية كيف يرى الإنسان، وما هو تعريفه للحياة الاجتماعية، وهل يرى إمكانية توحد الثقافة لجميع أفراد البشر أم لا؟ وما هي فلسفته الاجتماعية والسياسية؟ هذه وأمثالها تعتبر سلسلة من المقولات الفلسفية والعلمية، التي ما لم يتبين الموقف منها فسوف لا يصل الدور للاستنباطات الفقهية، فالبحت في هذه المقولات الفلسفية والعلمية للفقيه ضروري تماماً.

وفي هذا السياق ذكر بعض الفضلاء عدّة نقود:

النقد الأول: أن هذه المقولة التي طرحها الشيخ شبستري تعود كما أعتقد لمسألة النسبية في إدراكات البشر، أي أننا لا نملك إدراكات صحيحة مطلقة وكما نقوله ونقرأه يعد تركيباً من الذهنيات والمقبولات مع إضافة القضايا الواقعية التي تصل إلى أذهاننا، وهذه هي مسألة نسبية الإدراكات التي طرحها العلامة الطباطبائي في كتابه أصول الفلسفة نقلاً عن آخرين وأجاب عنها، وهذه المقولة لا تنسجم مع مباني الوحي وأمثالها، لأن تلك المباني تدلّ على وجود سلسلة من المفاهيم والإدراكات المطلقة، ولو أننا قبلنا بمسألة نسبية الإدراكات فإن جميع المفاهيم ستكون مهزوزة ومواجهة، يعني من الممكن أن يقول شخص إنني أفهم التقوى في هذا العصر بهذا المعنى بسبب وجود مقولات وقبليات في ذهني، ثم يأتي غداً ويفسر التقوى بشكل آخر، وهكذا الحال في المسائل الأخرى، وبالتالي ستكون النتيجة أن جميع المفاهيم والتفاسير بمرور الزمان ستكون متغيرة وسيالة، وطبعاً بالنسبة للمسائل الفقهية التي طرحها الشيخ فكلامه صحيح، فكل فقيه يعيش في محيط خاص وثقافة خاصة يؤثر ذلك المحيط وتلك الثقافة في ذهنه، ويعتقد بعض السادة أن فقهاء النجف يتساهلون في مسألة النجاسة أكثر من فقهاء قم، لأن أجواء النجف تختلف عن أجواء قم، ولكن المسألة المهمة هي أنه يجب على الفقيه الابتعاد عن مؤثرات المحيط، وقصة المرحوم العلامة الحلي إشارة إلى هذا المعنى، فعندما أراد التحقيق في

مقادير نزع البئر فيما لو أصابته النجاسة فإنه ذهب ودفن البئر الموجودة في داره لنلا تؤثر في استنباطه الفقهي، وهنا تكمن مهارة الفقيه بحيث إنه يعمل على تهذيب نفسه والابتعاد عن المؤثرات وظروف الحياة ونظائرها ليستطيع التحرك على مستوى استنباط الأحكام من القرآن والروايات بشكل سليم، لا أنه يستخرج خليطاً من معلوماته ومن الآيات والروايات.

ومن جهة أخرى فإنّ هذا البحث يرتبط بمسألة التصويب والتخطئة، وهو إمّا أنّ جميع فقهاءنا فهموا المسائل بشكل صحيح، أو نقول إنّه لا أحد يفهم الحقيقة بشكل صحيح، لأنّ كل ما يفهمه الإنسان هو خليط من مسبقاته الذهنية ومن المفاهيم التي يستخرجها من النصوص، وخلاصة الكلام: يجب علينا القبول بمقولة وجود إدراكات مطلقة، ولو قلنا بالنسبية في جميع الموارد فسوف تبرز مشكلات ومعضلات في علم الفقه وفي سائر العلوم.

الجواب: توجد في هذا النقد ثلاث نقاط سنحاول أن نتحدّث عن كل واحدة منها: أولاً: المعرفة البرهانية والفلسفية ولا أقصد أننا لا نملك معرفة برهانية أو أنّ هذه المعارف البرهانية نسبية، بل كلامنا يتحدد في نوع خاص من المعرفة، وهي عبارة عن تفسير النصوص بشكل عام، وفيما نحن فيه نتحدّث عن نصوص الكتاب والسنة، وحالياً فإنّ هذين القسمين من المعرفة «المعرفة البرهانية وتفسير النصوص» مستقلة تماماً ومنفصلة، الكلام في أنّ تفسير النصوص اجتهادي، فقد وضع أمامنا نص، وفي هذا النص محكمات ومتشابهات وفيه أمور مختلطة، وليس هو نص واحد بل نصوص مختلفة مركبة من القرآن والسنة وآيات متعددة وروايات متفاوتة، وعلى أية حال فمقصودنا فرع خاص من المعرفة، وهو معرفة تفسير النصوص، فلو أننا توصلنا إلى نسبية صحيحة فلا نواجه إشكالات، إذاً فالمسألة هي: هل أنّ تفسير النصوص نسبي وأنّ كل واحد يفهم منها معنى خاصاً أم لا؟ والبرهان شيء آخر، والشيء الذي يوصلنا إلى نوع من الفلسفة وإلى معارف واقعية وصحيحة يرتبط بالبرهان في المسائل الفلسفية ولا يرتبط بتفسير النصوص، وبحوث العلامة الطباطبائي في كتاب أصول الفلسفة ترتبط بالمعارف الفلسفية لا بتفسير النصوص.

وبالنسبة للمسألة الثانية التي تتعلق بالنفقه ينبغي القول إنّه ربّما

يكون ذهن الفقيه خالياً، ولكن هذا الشيء غير متيسر عملاً، فكل فقيه يقع تحت تأثير سلسلة من المقبولات «لا أقصد عواطف واحساسات الفقيه بل مقبولاته العلمية والفلسفية والكلامية»، فالفقيه يملك سلسلة من المقبولات المتعلقة بعلم الأصول، ومقبولات علم الأصول تستند إما إلى القضايا الكلامية أو إلى القضايا الفلسفية أو العلمية، والاختلاف في المباني الأصولية، بشكل مباشر أو غير مباشر، يعود - شئنا أم أبينا - إلى الاختلاف في المباني الفلسفية والكلامية والعلمية، فلو لم يملك الفقيه تلك المباني الفلسفية والكلامية والعلمية فإنه لا يستطيع اتخاذ أي مبنى في علم الأصول، وعندما لا يتمكن من اتخاذ المبنى في الأصول فإنه لا يستطيع اتخاذ مبنى في الفقه، والشاهد الجلي على ذلك اختلاف الفتاوى في المسائل السياسية والاجتماعية، وهذه المسألة مهمة جداً.

على سبيل المثال المسألة التي طرحها أخيراً الإمام الخميني، وهي أنّ المصلحة يجب أن تكون الأساس لإدارة المجتمع، فهذه الفتوى مهمة جداً، والمصلحة غير الضرورية وغير الاضطرار، وغير اختلال النظام، فالمصلحة أمر آخر استند إليها الإمام الخميني، الواقع أنه من الصعب أن يدعي شخص أنّ العمل الفلاني لو لم يتحقق فسوف يؤدي إلى اختلال النظام، أو أنّ الضرورة والاضطرار الاجتماعي يستوجب القيام بالعمل الفلاني، مثلاً التعبير باختلال النظام من جملة المسائل التي كنا ندرسها في أيام الدراسة الدينية في قم، ولكننا لم نلتفت إليها بشكل صحيح وكنا نتصور أنّ أصل اختلال النظام يمكنه أن يكون مبنى إدارة المجتمع وتعيين الواقع، ولكن مقولة أنّ إدارة المجتمع تقوم على أساس المصلحة عسر على البعض فهمها وقبولها وبالتالي قالوا إنّ هذه المسألة تدخل في إطار مسألة الأهم والمهم وهي تلك الموازين المعروفة، والآن من أين جاء هذا الاختلاف في الفكر؟ هل ينطلق من كون بعض الفقهاء يستطيع إفراغ ذهنه والآخر لا يستطيع ذلك؟ أو أنّ المباني والمقبولات، وبتعبير معاصر: الرؤية الكونية والايديولوجية والرؤية للعدالة والتصور عن السياسة والرؤية الاجتماعية لهؤلاء الفقهاء متفاوتة ومختلفة، ويسري هذا التفاوت إلى الفتاوى.

أمّا فيما يتصل بمسألة التصويب التي وردت في النقد المذكور، فينبغي القول إنّ كلامي لا يتعلق بالتصويب، فالتصويب هو القول بعدم وجود حكم واقعي، والحكم هو ما يستنبطه المجتهد ويصل إليه، أنا أقول

إنّ الحكم الواقعي هو الشيء الذي ورد بيانه في القرآن والسنة، ولكن فهمنا عن القرآن والسنة يختلف، إذاً فالحكم الواقعي موجود ولكن لا يُعلم ما هو الفهم الذي يوصل إلى الواقع وما هو الفهم الذي لا يوصل؟ وفي المسائل الاجتهادية فإنّ الله وحده يعلم ما هو الفهم الصائب، ولا أقول هنا إنّ غالبية الفهوم غير صائبة، بل أتحدّث عن التفاوت في الفهوم، فجميع هذه الفهوم فيما لو قامت على اجتهاد ممنهج أو توفرت فيها شروط الاجتهاد فهي معتبرة، والشيخ الأنصاري يقول في كتاب الرسائل: رغم أنّ الفتاوى فقط ظنون معتبرة ولكننا نعلم أنّها غالباً تتطابق مع الواقع، فكيف توصل الأنصاري إلى هذه الرؤية؟

النقد الثاني: ١. إنّ مبنى التفهيم والتفاهم يقوم على أساس قواعد التفهيم والتفاهم العرفية والمتفق عليها في عرف العقلاء، وكل لفظ له ظاهر، وهذا الظاهر لا يتغير بتبدل الزمان والمكان والظروف المختلفة، ومبنى فهم القرآن والسنة يقوم على هذا الأساس، وعليه فإنّ المفاهيم الكلية للألفاظ، مع الالتفات للأصول والقواعد والقرائن الخاصة، ليست مفاهيم نسبية بل مفاهيم ثابتة، والاختلاف في فهم الآيات والروايات ناشيء من عاملين: (أ) عدم الالتفات للقرائن الخاصة، (ب) الاشتباه في التطبيق، أمّا حمل اللفظ على القبلية فلا يرتبط بعملية الاستنباط بل بالتأويل والتفسير بالرأي وهو باطل.

٢. فيما يتصل بالآية ٣٤ من سورة إبراهيم فإنّ السيد الصدر فهم من هذه الآية ما يدلّ عليه ظاهر الآية، والفرق بينه وبين الآخرين هو أنّه التفّت بشكل خاص إلى القرائن الخاصة ما لم يلتفت إليه سائر المفسرين، فثمة قرينة جلية في الآية وهي: (وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا...)، وبعد ذلك تقول الآية: (إِنَّ الْأِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكْفَّارٌ)، وهذه قرينة خاصة بإضافة ظهور كلمة «ظلوم» وكلمة «كفار» ممّا يشكل ظهوراً عرفياً متيناً يعرفه كل من عرف سياقات التكلم واللغة العربية، وسوف يفهم من ظهور هذه الآية ما فهمه السيد الصدر، وهذه المسألة لا تختص بالسيد الصدر بل هي استظهار خاص استنبطه المرحوم الصدر خاصة.

الجواب: أقول إنّ مسألة هل أنّ ظهور الألفاظ متفاوت أم لا؟ مسألة أساسية جداً وينبغي أن تبحث في مباحث الألفاظ في علم الأصول أكثر ممّا بحثت حالياً، فلو كنّا نعتقد بأنّ خطابات القرآن والسنة شاملة

لحالنا أيضاً، يعني أنها تشمل حال الغائبين، بالإضافة إلى الموجودين في ذلك العصر، فإنها تخاطبنا أيضاً في هذا العصر، ففي هذه الصورة وبسبب اتساع دائرة العلم والمعلومات والمعارف البشرية في عصرنا فإن ظهور كلمات وعبارات القرآن بالنسبة لنا في هذا العصر تختلف عن ظهورها في الماضي، ولو قبلنا أن المخاطبين لله تعالى في القرآن جميع أفراد البشر، فسوف نصل - شئنا أم أبينا - إلى هذه النتيجة، وهي أن كل إنسان يعيش في كل عصر يحق له أن يفهم القرآن بحدود المتبادر إلى ذهنه، وبما أن أفكار البشر في العصور المختلفة تبتني على سلسلة من المسائل الفلسفية والعلمية والكلامية المتعلقة بالوحي والنبوة والشريعة، فإن ظهور آيات القرآن سيكون متفاوتاً للأفراد، ولو قيل إن ظهور عصر النزول هو الحجّة، فسوف تطرح أمامنا هذه المسألة، وهي أننا سنختلف في أن المتكلم في عصر النزول ماذا يقصد بكلامه، والمسألة هي أن أفراد البشر يملكون أفكاراً مختلفة، وبالنسبة لاكتشاف هذه الحقيقة وهي ماذا يريد المتكلم أن يقول، وما هو غرض الشارع، سوف يحصل اختلاف في وجهات النظر، وسبب هذا الاختلاف يعود إلى اختلاف الأفكار في العصور المختلفة، وعليه فإن الكشف عن ظهور عصر النزول يقوم على أساس قبلات ومقبولات كل شخص، أما إذا كان مقصود السادة أن الفهم الصحيح هو ذلك الفهم الذي فهمه جماعة خاصة في صدر الإسلام ولا غير، ففي هذه الصورة ماذا يعني «إننا أيضاً مخاطبين لكلام الله»؟ في هذه الصورة يجب علينا أن نكون مقلدين للقدماء تماماً، مضافاً إلى ذلك فإن تحصيل ما فهمه المخاطبون في عصر النزول هو أيضاً موضوع خلافي، وللأسف لا مجال هنا لفتح الباب في هذا البحث الأصولي.

النقد الثالث: السؤال الأول، أن الإخوة تحدّثوا أنه لا بدّ قبل الدخول لحقل الفقه والتفسير، من معرفة سلسلة من القواعد مستوحاة من النص نفسه «القواعد الحقوقية والأخلاقية» و التحقيق فيها، والسؤال هو: أن هذه القواعد هل يراد منها شكل خاص من القواعد، أو هي قواعد ماهوية؟ فماهية القواعد الحقوقية لا تخرج من أحد حالين أو كليهما أو لا شيء منهما، فلو كانت القواعد شكلية فلا يواجهنا إشكال، ولكن إذا كان المراد ما هي القوانين الحقوقية والماهوية التي يجب استنباط سلسلة من المفاهيم منها ثم التوجه نحو

الفقه والتفسير، فاعتقد أنه غير صحيح، وهذا يعني نقصان الفقه والتفسير، فالفقه نفسه والتفسير أيضاً، يمنحان الفقيه أو المفسر هذه القوانين، والدليل على ذلك مثلاً أن أحد هذه القواعد تقول: إن الإسراف حرام، وهذا الحكم نستمدّه من الفقه والتفسير، فهل تعتقدون بأننا بعد تعيين المفاهيم الحقوقية والاقتصادية من جهة، وتعيين المفاهيم الفقهية والأخلاقية من جهة أخرى، نتوجه بعد ذلك مثلاً لبيان حكم الإسراف، في حين أن السيد الصدر يعتقد عكس ذلك تماماً، أي أنه يعتقد أننا إذا دققنا في الأحكام فسوف نستطيع استخراج هذه القوانين والمفاهيم من بطن الأحكام الدينية.

وأخيراً لم يتضح لدينا أنّ هذا الإشكال موجّه إلى السيد الصدر أو هو رأي جديد؟ وأخيراً من أين نبدأ وإلى أين ننتهي؟ هل ينبغي تحصيل القواعد في البداية بذهن فارغ ثم الوصول إلى الأحكام، أو بالعكس ينبغي بداية التوجه نحو القرآن والسنة لنرى ما هي القواعد والمفاهيم التي نستخلصها من النصوص ثم نستنتج الأحكام من القرآن؟

الجواب: ليست المسألة توجيه نقد للسيد الصدر، بل المسألة أننا إذا أردنا التحرك بالمنهج الذي يراه في الكشف عن المذهب الاقتصادي، فلا بدّ من توفّر سلسلة من المقدمات قبل الشروع بهذه الحركة، فالسيد الصدر كان يعتقد بسلسلة من المسائل والقضايا كمفروضات مسلمة ولم يبحث فيها، ولكن من زاوية معرفية فإننا ما لم نملك فلسفة حقوقية وسياسية وأخلاقية فسوف لا يصل الدور للفقه.

القسم الثاني

نقد، وإصلاح، وإعادة إنتاج الفكر الديني

ماذا يعني إعادة انتاج الفكر الديني؟^(١)

أنتم جميعاً على علم بكلمة الإصلاح الديني، فقد جرى الحديث في الأديان المختلفة عن إصلاح الدين، وأشدّها سخباً ما جرى في إصلاح المسيحية بما يدعى بالبروتستانتية، والتي شيّدتها كل من لوثر وكالون، أمّا في العالم الإسلامي فقد كثر الحديث عن معنيين من إصلاح الدين، وقلّما دار الحديث عن المعنى الثالث وهو «إعادة انتاج الفكر الديني» وهو موضوع بحثنا الحالي.

وقد ظهر بعض المفكرين في تاريخ الإسلام، وقالوا: لقد ظهرت بمرور الزمان بدع في دين الإسلام وشوهت معالمه الأصلية والحقيقية، وإصلاح الدين، يعني تطهير الدين الإسلامي من هذه البدع، وقد رفع ابن تيمية لواء هذا الادعاء في تطهير الدين مع غض النظر عن صحة أو بطلان أفكاره، وقد كتب ابن تيمية كتباً كثيرة وسعى كثيراً في هذا الطريق وكان يقول: لقد ظهرت في الإسلام بدع كثيرة وأنا أريد ازاحة هذه البدع والعودة إلى الإسلام الحقيقي في عصر النبي^(٢)، وهذه الدعوى تعتبر أحد معاني إصلاح الدين، وهو المعنى الأول.

والمعنى الثاني لإصلاح الدين هو ما سعى إليه بعض العلماء مثل «أبو حامد الغزالي»، يقول الغزالي: إنّ علوم الدين اقتصر على العلوم

١- محاضرة أقيمت في طهران في مهرجان الذكرى السنوية لرحيل الدكتور علي شريعتي.
٢- أنظر: كتاب درأ تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٠ - ٢٥، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، ١٩٧١، وكذلك مقالة ابن تيمية، دائرة المعارف الإسلامية الكبيرة، ج ٣.

القشرية والسطحية، والهدف الأساس للدين الإسلامي هو تطهير النفس والقلب واناقد الإنسان من المهلكات وإرشاده إلى المنجيات، وعلم الدين هو ذلك العلم الذي يعلمنا كيف نحلي أنفسنا بالفضائل ويقول: في عالم الفقهاء والمتكلمين والقشريين تم اغفال هذه الجوهرية والنواة الأصلية للدين ولما يتحدت شخص عن هذه الأمور، فينبغي إحياء هذا العلم، وبذلك ألف كتابه العظيم «إحياء علوم الدين»^(١)، لهذا الغرض، وهذا معنى آخر لإصلاح الدين.

وثمة معنى ثالث لإصلاح الدين ظهر قبل مائة وخمسين عاماً في العالم الإسلامي، والقائمون بهذه الحركة يتحدتون بشكل صريح عن وعي أو غير وعي، بأنهم يطرحون شيئاً آخر في عملية إصلاح الدين، فأشخاص مثل: محمد عبده، وإقبال اللاهوري، وأبو الكلام آزاد، ومالك بن نبي، وأمين الخولي، هم من هذه الفئة الثالثة، هؤلاء الأشخاص شعروا بوجود مشكلة جديدة في العالم الإسلامي وتحدتوا عن هذا الموضوع بشكل آخر، فبعضهم كانوا واقفين تماماً على المقدمات والمبانيء الفكرية لكلامهم، وبعضهم الآخر لم يكونوا مطلعين عليها، ومن هذه الجهة لا يوجد تقرير واحد لهؤلاء في بيان المعنى الثالث لإصلاح الدين، وسوف أقوم هنا بتوضيح هذا المعنى الثالث وأعتقد أن كل واحد من الأشخاص المذكورين كان يتحرك في نطاق إصلاح الدين بالمعنى الثالث، وهذا الإصلاح عبارة عن العودة للمادة الخام للإسلام، أي القرآن والسنة، لغرض تشييد بنية فكرية واعتقادية دينية جديدة تتناسب مع التجارب والتصورات التي يعيشها الإنسان المعاصر عن العالم والإنسان والحياة، وهذا المعنى الثالث يختلف عن المعنى الأول والثاني، فهو لا يعني إزاحة البدع ولا إحياء المعنوية للدين، هذا المعنى الثالث ناظر إلى فهم الدين بما يتناسب مع فهم الإنسان المعاصر عن العالم والبشرية، يعني جعل جميع المفهوم في «مجموعة واحدة» ومنسجمة وإزاحة كل عناصر الخلل والتعارض وعدم الانسجام فيما بينها، من خلال تنقيح القبليات لفهم القرآن والسنة والبحث عن اجابة لأسئلة الإنسان المعاصر من النصوص الوحيانية للدين، وعدم الاكتفاء بما طرحه القدماء من أسئلة وأجوبة والتحرك برؤية جديدة لفهم الوحي.

١- أنظر: صفحات ١ - ٣ من الجزء الأول من كتاب إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.

العناصر الثلاثة للفكر الديني!

ومن أجل توضيح أكثر لهذا المعنى الثالث ينبغي توضيح مقصودنا من التفكير الديني المكوّن من ثلاثة عناصر، وعندما تجتمع هذه العناصر الثلاثة في دائرة الوعي، يتشكّل الفكر الديني الإسلامي، وهذه العناصر الثلاثة عبارة عن: أنّ الإنسان يعيش تجربة نفسه ويجد لها معنى، ويعيش تجربة العالم ويجد له معنى، وكذلك يعيش تجربة ظاهرة الوحي «القرآن والسنة» ويجد لها معنى، وهكذا يتشكّل الفكر الديني من تركيب والتقاء هذه العناصر الثلاثة، والإنسان المسلم يجرب نفسه والعالم ويضفي عليهما معنى، وبما يتناسب مع هذه التجربة يراجع ظاهرة الوحي، ويتحرك على مستوى تجربة ظاهرة الوحي واضفاء المعنى لها، ومن هذه الظواهر الثلاث يتولد فكر نعبر عنه بـ «الفكر الديني»، فالفكر الديني لا يعني فقط امتلاك تصور فلسفي عن العالم أو فقط فهم لغوي للقرآن والسنة، إنّ الفكر الديني هو معرفة ناتجة عن اجتماع العناصر المذكورة، والأسئلة والأجوبة لكل إنسان عن نفسه تبين كيف قام هذا الشخص بتلك التجربة في عملية اضفاء المعنى، والأسئلة من قبيل: من أنا؟ ومن أكون؟ هل أنا فعل، أم فاعل؟ مجبور أم مختار؟ هل عليّ تكليف، أم لا؟ هل لي هدف وغاية، أم لا؟ هل ينبغي أن أتحرك، أو لا بدّ من شخص يأمرني بالحركة؟ هل ينبغي عليّ أن أقوم أنا بتشخيص معالم الطريق، أو لا بدّ من شخص يقول لي ما هو الطريق، وكيف هو؟ هل أنا مستقل، أم تابع؟ هل أنّ ضالتي الأصلية التعقل أو الاحساس، أو كليهما؟ هل قذف بي في صحراء الوجود لوحدي وبدون هدف، أو أنا مخاطب لشخص «آخر»؟ ما هو مفهوم الحقيقة والواقع بالنسبة لي، بماذا يتعلق قلبي؟ هل أحب الحرية؟ هل أحب المساواة؟ هل أنّ وعيي، وإرادتي، وميولي، ورغباتي، محدودة أو لا متناهية؟ ماذا يؤثر الخوف، والجهل، والضعف في نفسي؟ هل أنا أعيش الغربة مع نفسي أو أعيش الصلح؟ وأساساً ما هي شخصيتي؟ وبطرح مثل هذه الأسئلة والأجوبة يتحرك الإنسان في خط تجربة نفسه ويجد لها معنى.

وكذلك يطرح الإنسان أسئلة عن العالم أيضاً من قبيل: هل أنّ هذا العالم مادي كلّهُ؟ أو أنّ العالم وجود كلي بحيث إنّ المادة تمثّل فقط بُعداً واحداً من أبعاده؟ على ماذا تقوم هندسة العالم؟ وأساساً ألا يمكن تصور

هندسة معينة للعالم، لأنّ العلم والفلسفة يمنحان الاتجاه فقط ولا يكشفان عن سلسلة من المعلومات التي تعكس الواقع؟ وكيف هو تاريخ الإنسان، وماذا يعني؟ هل أنّ العالم مقنن أو بدون قانون؟ ما هو المجتمع وكيف يكون؟ هل هو أمر اعتباري أم أمر حقيقي؟ هل أنّ هذه المسائل تملك بُعداً معرفياً، وهل أنّ هذا البُعد المعرفي له معنى؟

والشخص المسلم بطرح هذه الأسئلة والأجوبة، التي تشير إلى تجاربه وما يمنحها من المعاني، عندما يعود لظاهرة الوحي فإنّه يحصل على تجربة ومعنى لهذا الظاهرة، فظاهرة الوحي لا تعني فقط النصوص الوحيانية، فالمبلّغ للوحي وكذلك خصوصياته تعدّ جزءاً من ظاهرة الوحي، ومحيط ظاهرة الوحي يعدّ جزءاً من ظاهرة الوحي، والمخاطبون للوحي بدورهم جزءاً من هذه الظاهرة، ومن هو المتكلم في ظاهرة الوحي، ومن هو المخاطب؟ ولأي غرض يتحدّث المتكلم بهذا الخطاب؟ كلها تمثّل أبعاد ظاهرة الوحي.

ومنذ أربعة عشر قرناً وقعت ظاهرة معينة وصدر كلام معيّن ونصوصه بين أيدينا، وكيفية حياة وخصوصيات نبي الإسلام | ومحيط الوحي في متناول يدنا أيضاً، والآن ينبغي على المسلم المفكّر أن يتحرك على مستوى تجربة الوحي واضفاء المعنى له بما يتناسب مع تجاربه عن نفسه، والآن إذا كان تصوّره عن العالم أنّه أكبر وأوسع ممّا كان في الماضي، أو أضحى العالم بدون هندسة وبدون تصوير، فإنّ فهم المسلم المفكّر في هذا العصر عن ظاهرة الوحي سيختلف قطعاً عن فهم وتفسير الإنسان في الماضي الذي كان يملك تجارب وتصورات أخرى، ومن أجل تقريب هذا المعنى للأذهان يمكن طرح أمثلة لذلك: عندما تدخل زقافاً وترى المنازل والبيوت على جانبه، فربّما ترى داراً بنيت بأحجار خاصة وترى أنّها أفضل وأجمل من سائر الدور، وربّما تتوجه إلى نقطة مرتفعة من تلك المدينة وتجلس هناك وترى منظرًا واسعاً جدّاً لتلك المدينة وتلك المنازل والدور فسوف يختلف حكمك عن ذلك البيت الذي رأيته جميلاً.

وقد سمعتم بهذا المثال البسيط وهو: إنّ الإنسان عندما يكون متفائلاً فإنّه يرى النصف المتليء من القدر ولكن عندما يكون متشائمًا وسيء الظن فإنّه يرى النصف الخالي من الكأس، وهذا المثال يعكس تأثير

المنطلقات والخلفيات المتفاوتة في مواجهة ظاهرة معينة، فالكأس لا يختلف حاله في كلا الرؤيتين، ولكن الرؤية تختلف. وموقع الرائي يختلف، وبأي حال ومزاج ينظر، ومن أي موقع يتحرك، وكيف هي شخصيته؟

مثال آخر: لنفرض أنك جالس في غرفة وثمة أشخاص آخرون جالسون في تلك الغرفة أيضاً، وكان جو الغرفة حاراً، والمسألة التي تعيشها أنت هي أنك تتمنى وجود نافذة مفتوحة يتسرب منها هواء بارد إلى داخل الغرفة، أما صديقك الجالس في الغرفة نفسه فإنه يعيش مسألة أخرى، وهي أنه يراقب أفعال شخص ثالث جالس في الغرفة أيضاً، ويريد معرفة أعماله بشكل دقيق، وبالتالي فهو غارق في أفعال وحركات هذا الشخص الثالث، وفي هذه الحال إذا قام ذلك الشخص الثالث وفتح النافذة، فالمسألة الأصلية التي تهتمك في مقابل حادثة فتح النافذة تختلف عن المسألة الأصلية التي يهتم بها صديقك، فمسألتك هي أن النافذة فتحت وتسرب منها هواء بارد، ولكن مسألة صديقك هي أن الشخص الثالث تحرك وفتح النافذة، وهاتان المسألتان مختلفتان ولكن الحادثة واحدة، فأنت نظرت إلى حادثة معينة ولكن صديقك نظر إلى موجد هذه الحادثة، وعلى ضوء ذلك فثمة نوعان من المواجهة في مقابل «ظاهرة واحدة».

إن مواجهة أفراد البشر مع ظاهرة الوحي تعكس هذه الحالة، فلو أن الأسئلة والتجارب ومواقف المخاطبين للوحي تغيرت، فإن تجربتهم وفهمهم لمسألة الوحي سوف تتغير، فظاهرة الوحي في نظر المتكلمين في القرون الأولى للإسلام وتصوراتهم عن العالم والإنسان والأسئلة التي كانت مطروحة أمامهم كانت مفهومة لديهم، أما موقف الفلاسفة من ظاهرة الوحي فيرتبط بما يملكونه من تصورات عن العالم والإنسان، وعن المادة والمعنى وظاهر وباطن العالم وعن عقول ونفوس العالم، فالحركة من هذه المنطلقات المختلفة ستؤدي إلى نتائج مختلفة، مثلاً عندما نقرأ بحث النبوة في كتب ابن سينا، سواءً في كتاب النجاة أو في كتاب الشفاء فسوف نرى أن مسألة الوحي في نظره مطروحة من هذه الزاوية، وهي أن المجتمع البشري لا يستطيع الاستمرار في حياته بدون قانون ديني، والقانون يجب تعيينه من قبل الوحي، فالمسألة لدى ابن سينا فيما يتصل بظاهرة الوحي تندرج في هذا الإطار، لأن تصورهم عن

الإنسان بشكل خاص، ولو نظرنا إلى الوحي من هذا المنظار فمن الطبيعي أن نتوقع أموراً خاصة من الوحي ونقرر له مهمة خاصة، وبالتالي نعمل على تفسير نصوص الوحي بما يتناسب مع تلك التوقعات وتلك المهمة.

وعندما نلقي نظرة على كتب المتكلمين فسوف نرى أنهم ينظرون إلى هذه المسألة من زاوية أخرى.

فالمتكلم المعتزلي يتحرك في مسألة الوحي من موقع أن اللطف الإلهي يستوجب أن يكلف الله الإنسان، فهذا المتكلم يرى المسألة من زاوية اللزوم العقلي للتشريع الإلهي، وتصوره عن العالم والإنسان شيء آخر، وتوقعه من الوحي شيء آخر أيضاً، ويقود إلى مسائل خاصة تظهر آثارها وتداعياتها في علم الأصول، ورابطة الإنسان مع الله في علم الأصول تقوم على أساس الرابطة بين العبد والمولى، وهي رابطة التكليف، وكيف يتم المولى الحجة على العبد، ومسائل من هذا القبيل، وكلها تمتد بجذورها إلى علم الكلام.

السادة المحترمون، إن المسألة التي تعيشها ثلّة كبيرة من المؤمنين والمتدينين في هذا العصر، ومنهم المرحوم الدكتور شريعتي، الذي يقام هذا المحفل المحترم تخليداً لذكراه، أن هؤلاء يقولون إن تصور الإنسان في هذا العصر عن العالم وعن نفسه اختلف عن التصور الذي كان لدى الإنسان في القرون الماضية، وبالتالي فإن تجربة الإنسان المعاصر عن نفسه متفاوتة مع التجربة الماضية، اليوم يرى الإنسان نفسه بشكل آخر ويتحرك وراء أسئلة أخرى، هؤلاء يقولون إن تجربة الإنسان وتصوره عن العالم تبدلت أيضاً وبالتالي ينبغي أن يكون لدينا فهم جديد عن الوحي بما يتناسب مع هذه التجربة والتصوير الجديد للعالم والإنسان، وإعادة انتاج الفكر الديني في نظرهم يعني اعطاء تفسير جديد متناسب مع هذه التجارب والتصورات الجديدة بما يحرك مفاهيمة في الواقع الإنساني في الحياة.

وهكذا تلاحظون أن هذه المسألة هي مسألة فكرية وعلمية، وليست المسألة أن البعض يقبل بالدكتور شريعتي وينفتح على أفكاره والبعض الآخر لا يقبله، أو يتخذ البعض موقفاً معيناً من ذلك التيار السياسي وبدوافع سياسية أو يكون ضده، فهذه المسألة لا ينبغي أن تطرح بهذا

الشكل، فربما يتم التضحية بالبعد الفكري والعلمي لهذه الموضوع لصالح اللعبة السياسية، يجب الالتفات إلى أن الدكتور شريعتي في طرحه لهذا الموضوع لم يكن هو المبتكر، فهذا الكلام موجود لدى شريحة عظيمة في المجتمع الإسلامي بين المؤمنين بالوحي أنفسهم، وهذه المسألة مسألة مهمة جداً، بل تعدّ أهم مشغلة فكرية للمؤمنين بالوحي في العالم المعاصر، وينبغي على مفكرينا الجلوس بعيداً عن ضوضاء السياسة وصخب التيار الأصولي، والبحث في هذا الموضوع بشكل جاد وليس من قبيل الترف الفكري الذي يغرق في متاهات الجدل، هؤلاء يجب أن يسألوا من أنفسهم: هل صحيح أن أسئلة الإنسان المعاصر تبدلت؟ هل صحيح أن الإنسان الحديث يستند إلى بعض الأسئلة أكثر من الإنسان في الماضي؟ هل صحيح أن الإنسان يلتفت اليوم إلى بعض حاجاته أكثر من السابق؟ هل صحيح ما يقال من ظهور حاجات جديدة للإنسان المعاصر؟ هل صحيح أن الإنسان المعاصر وصل إلى مرتبة الاستقلال والحرية العقلية والقدرة الفنية النسبية بحيث إنه بسبب هذه الأمور يعيش في نفسه تجربة ومعنى بشكل آخر ويرى العالم أيضاً بمنظار آخر غير المنظار السابق؟ وأساساً ما هو المعنى الدقيق لمثل هذه المدعيات؟ ما هو هذا العلم الجديد والفلسفات الجديدة والتقنية الجديدة، وماذا صنعت بالإنسان؟ هل صحيح أن التجارب والمعاني تبدلت؟ أو أن التصاوير والهندسات والروابط والنسب تبدلت أيضاً؟ لست في هذا المحفل المحترم في مقام الحكم ولا أريد القول إن تصوير العالم والإنسان تبدل أو لم يتبدل، فإنني في مقام بيان مدعى هذا الجيل الذي يتعلق به الدكتور شريعتي، وأريد أن أبين لجيل ما بعد انتصار الثورة ماذا كانت مسألة الدكتور شريعتي.

لقد طرح الدكتور شريعتي مسائل مختلفة، وهذه المسائل طرحت في عالمنا المعاصر، فكان شريعتي يريد أن يطلع جيل الشباب المسلم في إيران على هذه المسائل، وعندما يتحدّث عن نقاط الضعف ومواطن القصور في الغرب، وعندما يتحدّث عن أفة التقنية والتطور الصناعي، وعندما يتحدّث عن الاستغراب والاستلاب، وعندما يتحرك من موقع علم الاجتماع في مواجهة الماركسية ويستعرض نقاط ضعفها، وعندما يقوم بتحليل بعض الفلسفات الغربية الأخرى، وإذا تحدّث عن «الحرية، والمساواة، والعرفان» وإذا تحدّث عن علم جديد وطرح ايديولوجية

جديدة، فإنه كان يريد تقديم رؤية وحالة، كان يريد أن يبين ما هو موقعنا في العالم المعاصر، وعندما نغمض أعيننا ونصم أسماعنا ونقول إننا جالسون في هذه القاعة وأنّ العالم يكمن في هذه القاعة التي جلسنا فيها، وأنّ جدران العالم هي هذه الجدران، ففي خارج هذه القاعة هناك قاعات أخرى وغرف أخرى، وفضاء آخر، فهناك جامعات، وشوارع ومدينة طهران بهذه السعة وإلى جانب هذه المدينة يقف جبل دماوند بتلك العظمة، وما بعد جبل دماوند هناك الكثير من البقاع والمناطق، فإذا أراد شخص أن يعلم بالحالة والواقع، فيجب أن يعلم بكل هذه الأمور وينظر إليها بدقة، والشخص المسلم والمتدين في هذا العالم يجب أن يعلم أين يقف وما هو حاله؟ والدكتور شريعتي كان يريد من تشريح هذه المسألة أن يبين لنا نحن المسلمين ما هو موقعنا، وأن يقول لنا ما هي أسئلتنا؟ ويقول لنا توجد أسئلة جديدة ويجب أن ننظر بهذه الأسئلة الجديدة للنصوص الدينية برؤية جديدة.

وبالإضافة إلى أنّ شريعتي طرح أسئلة في بعض أعماله وكتبه، فإنه تحرك على مستوى إعادة انتاج الفكر الديني، مثلاً في كتاب التشيع العلوي والصفوي، وكتاب الأمة والإمامة، والحسين وارث آدم، والحج وبعض فصول كتاب علم اجتماع الشرك والتوحيد، قام شريعتي بإعادة انتاج الفكر الديني، أما مدى نجاحه في هذه العملية، فنحن هنا لسنا بصدد الحكم، وتعد إعادة انتاج الفكر من أصعب أقسام أعماله، وخلافه مع الآخرين يرتبط بهذا القسم، ولو أنّ شريعتي استمر في حياته، ومع الالتفات إلى الانتقادات الموجهة له في هذا القسم من عمله، فإنّ عملية إعادة انتاج الفكر الديني ستتحرك من موقع العمق وسوف نصل إلى نتائج أفضل، وعلى أية حال فإنّ جميع مواضيع المرحوم شريعتي في عملية إعادة انتاج الفكر الديني تقوم على هذا الأصل، وهو أنّه يرى أنّ «الإيمان» هو «اتجاه» و«مواجهة وجودية» في ضمير الإنسان لا معرفة فلسفية بسلسلة من الحقائق الأبدية، إنّ إعادة انتاج الفكر الديني من هذه المنطلقات يترتب عليها تداعيات وعواقب كثيرة غير مأنوسة، كما أنّ بعض المؤمنين في العالم المسيحي عندما فهموا هذا المعنى، برزت أمامهم جبهة عريضة وأثارت ضدهم الكثير من الصعوبات، وفي نظري أنّ أهم موارد الخلاف بين الشيخ مطهري والدكتور شريعتي يرتبط بهذه

المسألة، ففي نظر الشيخ مطهري أنّ جوهر الإيمان عبارة عن معرفة فلسفية «كما ورد في الفلسفة الإسلامية» وفي نظر الدكتور شريعتي أنّ جوهر الإيمان عبارة عن «المواجهة الوجودية والتعلق القلبي للإنسان» «كما ورد هذا المعنى في الفلسفة الوجودية»، وهذان النمطان المختلفان من الفكر ينتجان تفاسير مختلفة للمعارف الدينية، وهذا الاختلاف في الرؤية يعود في جذوره إلى موضوع آخر وهو: أنّ تصوير العالم والعلاقات فيه وأسئلة الإنسان هل تبدلت وتغيّرات أم لا؟ الشيخ مطهري لم يقبل هذا المدعى، ويرى أنّ المسألة النهائية هي: بأيّ نظارة ينبغي أن ننظر إلى العالم والإنسان، هل بنظارة الفلسفة والعلم الجديد، أم بنظارة الفلسفة الإسلامية؟

ومن خلال ذلك كله نرى بروز أسئلة جديدة في هذا العصر، أمّا هل أنّ هذه الأسئلة صحيحة أو غير صحيحة، حق أو باطل، وما هي المواضيع والرؤى الجديدة؟ فإن كل ذلك يتبين من خلال البحث والتحقيق لا من خلال اتخاذ مواقف سياسية وإثارة نعرات موسمية ومهاترات صنفية، ففي زمان كانت هذه الفلسفة الإسلامية تعدّ كفرًا، ولكن في عصرنا الحالي فإنّ الأسئلة الفلسفية متداولة وشائعة، وقد قيل للعرفاء أيضاً بأنكم ترون العالم من منظار سيء وتنتقون بالكفر، فلا ينبغي أن تنظروا من ذلك المنظار بل يجب عليكم أن تنظروا من خلال الظواهر، ويجب عليكم أن تنظروا للأمور بنفس النظارة التي ننظر بها، ولكن لم يتحقق شيء من ذلك، والآن يشكّل العرفان قسماً رائعاً من ثقافتنا وأدبياتنا، ومن هذه الجهة لا ينبغي اتخاذ موقف سلبي من الأسئلة الجديدة في العالم المعاصر، والتي تطرح من مواقع العلم والفلسفة، ولو يتمّ التواصل مع هذه الأسئلة فسوف تضاف ثروة عظيمة لثقافتنا الإسلامية، فهذه الأسئلة الجادة تدخل بعمق في ذهنية شريحة عظيمة من مجتمعنا المتدين، لا أنّها أسئلة وعلامات استنفهام تثيرها مجموعة من الأشخاص المنحرفين والمجدّفين.

تحول المفاهيم الدينية في واقع الزمان

موضوع البحث في هذه المقالة تحوّل المفاهيم الدينية، ولا نريد الخوض في هذا المحفل السياسي في بحث كلامي أو تولوجي، فمثل هذا البحث يتناسب ومحافل جامعة الإلهيات، ولكن تسليط الأضواء على مسألة تحوّل المفاهيم الدينية والخطاب الديني من شأنه أن يلعب دوراً هاماً في العالم المعاصر في تنظيم السياسة الخارجية لكل بلد وإيجاد التفاهم العالمي وفي مجال السعي لتعميق الإخوة الإنسانية في ضمير الأمة والانفتاح على الواقع الإنساني الذي يعيشه المفكرون والسياسيون من أصدقاء الإنسانية في هذا العصر.

وأحد العوامل في بث الكراهية بين الشعوب وأفراد البشر، سوء التفاهم في مجال العقائد الدينية بين هذه الشعوب والمجتمعات، وإثارة الضباب حول الحق في معركة الإيمان، فعدم وجود فهم صحيح للعقائد الدينية لمجتمع معيّن يؤدي إلى ابتعاده عن المجتمعات الأخرى وربّما يتسبب في إيجاد العداوة والبغضاء بين الشعوب وتثوير أجواء الانفعال التي تغرق الجماهير في حالات لا شعورية متوترة، ومن أجل إيجاد فهم صحيح للعقائد الدينية لأي مجتمع ولغرض تنظيم العلاقات السليمة، سواءً فيما يتعلق بالعلاقات الدولية أو السياسات الخارجية، لا بدّ من الالتفات إلى موضوع أساسي، وهو أنّ العقائد الدينية للناس في المجتمعات البشرية المختلفة تتغير على مر الزمان، والمعيّار في هذا التغير يكمن في تحوّل المفاهيم والخطابات الدينية للناس، فينبغي معرفة المفاهيم والخطابات الدينية في كل عصر وفي مجتمع معيّن ومعرفة كيف يفكر أتباع دين

معين، وحالياً ما هي تصوراتهم وأفكارهم الدينية؟ ومن أجل امتلاك فهم صحيح للحالة الفعلية لهم، لابدّ من معرفة أفكارهم الدينية على امتداد التاريخ ولحدّ الآن، هل اقتربت أفكارهم من أفكارنا أو ابتعدت؟ ولا يكفي أنّ نبحت في مطاوي التاريخ أنّهم كيف كانوا يفكّرون قبل مئات السنين، وهذه الأمور تلعب دوراً مهماً في تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية بين الشعوب، والموضوع الأساس هو أنّ التحوّل في الخطاب الديني يمثّل حقيقة واقعة، والانتفات إلى هذه الحقيقة يعتبر بالنسبة للسياسيين مسألة مهمة، ولا بدّ من توضيح عدّة نقاط في هذا المجال:

النقطة الأولى: لابدّ من التمييز بين الحقيقة الدينية، التي نزل بها الوحي على جماعة معينة وبين المفاهيم والتعبيرات التي يستخدمها ذلك الدين في مجال الافصاح عن الحقيقة الدينية، وهذه مسألة مهمة، وبحثنا الحالي يدور حول هذه المفاهيم والتعبيرات والتحوّلات في هذه المسألة، لا في تحوّل الحقيقة الدينية الوحيانية في مجتمع معين.

النقطة الثانية: إنّ كلامنا ناظر في الغالب إلى عرف الأديان السامية، وأتحدث عن رؤية الأديان السامية، التي تعتقد بالوحي الإلهي، وأنّ هذا الوحي الإلهي يمثّل الكلام الإلهي، أي أتحدّث عن المسيحية، واليهودية، والإسلام.

النقطة الثالثة: أنّ أصل وجود التحوّل في المفاهيم الدينية أضحى مقبولاً لدى العلماء والمفكرين في دائرة الأديان الوحيانية، فالمفكرون المسلمون والمفكرون المسيحيون واليهود ينفقون على هذه الحقيقة، وهي أنّ تكوّن الثقافة الإسلامية والمسيحية واليهودية على امتداد التاريخ أدى إلى اختلاف المفاهيم والتعبيرات الدينية، فلا أحد ينكر هذه الحقيقة إلاّ الأشخاص الذين ينظرون إلى القضايا الدينية بنظرة سطحية وعامية، ولكن المفكرين في هذه الأديان يفسرون هذه الظاهرة بنحوين، ويملكون رؤيتين عنها، وهنا أستعرض هاتين الرؤيتين ثم أستعرض نماذج من الإسلام والمسيحية، وأخيراً أستنتج من هذا البحث نتيجة تتناسب مع هذا المحفل.

بداية ينبغي التفكير بأنّ هاتين الرؤيتين ناظرتان لمسألة الخاتمية، فالمسيحيون يعتقدون بأنّ عيسى خاتم الوحي، والمسلمون بدورهم يعتقدون بأنّ نبي الإسلام خاتم الوحي، ورغم أنّ الوحي في المسيحية

يختلف عن الوحي في الإسلام، فالمسيحيون يعتقدون بأن عيسى المسيح هو الوحي، والمسلمون يعتقدون أن القرآن هو الوحي النازل على النبي، ولكن على أية حال فالمسيحيون يعتقدون أن المسيح هو المحطة الأخيرة والخاتمة للوحي الإلهي، والمسلمون أيضاً يعتقدون بأن القرآن هو المحطة النهائية للوحي، والآن يفرض هذا السؤال نفسه، إذا كان المسيح هو التجسد الأخيرة للحقيقة الإلهية، وإذا كان القرآن هو آخر حقيقة وحيانية، فما معنى التحول في المفاهيم والتعبيرات الدينية للمتألهين في هذين الدينين فيما يثبتته التاريخ وعلم الألسانيات؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال توجد نظريتان: أحدهما: أن جميع الحقائق نزلت «كمجموعة واحدة على مؤسس الدين، ولكن هذه الحقائق تملك صورة ظاهرية ومعنى باطني خفي، وهذه الحقائق التي بيننا مؤسس الدين للناس كالبحر، والناس في عصر عيسى أو في عصر نبي الإسلام شاهدوا الأمواج الظاهرية والقشرة السطحية لهذا البحر، وما حصلوا عليه من معان يتنوه من خلال مفاهيم وتعبيرات معينة، والناس في العصور اللاحقة أوجدوا رابطة مع باطن هذا البحر وبيّنوا ما حصلوا عليه بمفاهيم وتعبيرات أخرى، ومن هذه الجهة فإن الحقيقة الدينية أوحيت كلها ومرة واحدة للنبي وأعطيت للناس، وكل صورة لمفهوم وتعبير جديد عن هذه المفاهيم الوحيانية هو تعبير جديد عن تلك الحقيقة التي نزلت مرة واحدة، والمفاهيم والتعبيرات الدينية في العصور المختلفة ارتدت ملابس جديدة لأسباب مختلفة، مثلاً يرى المفكرون والمتكلمون لدين معين وجود سوء فهم للحقائق الدينية، ولغرض إزاحة سوء الفهم هذا استخدموا سلسلة من المفاهيم والتعبيرات الجديدة لرسم الحدود وصياغة المعاني بشكل أوضح من المفاهيم السابقة، أو طرحت مثلاً أسئلة وشبهات جديدة حول المفاهيم الدينية وتحرك المفكرون في مقام الاجابة باستخدام تعابير جديدة، هذه إحدى النظريات في هذا المجال، ولهذه النظرية أتباع ومؤيدون، سواء في أوساط الفكر المسيحي أو في أوساط الفكر الإسلامي، وعلى هذا الأساس فإن نظرية تحول المفاهيم الدينية تمثل تحولاً شكلياً لا تحولاً مضمونياً، وفي مجال تفسير الدين لا مجال فهم حقائق دينية جديدة، فالوحي نزل بشكل تام وكامل ولا مجال لنزول وحي جديد على شخص آخر.

النظرية الثانية، والتي لها مؤيدون في الوسط المسيحي وفي

المسلمين، وهي أنّ الوحي أمر مستمر وثمة حقائق دينية إلهية جديدة تنكشف للناس باستمرار، ويقول بعض المفكرين المسيحيين، إنّ المواجهة مع الوحي العيسوي والتي ورد الحديث عنها في الكتاب المقدس تتحقق للشخص الذي يراجع نصوص الوحي، غاية الأمر بشرط أن تكون هذه المراجعة لذلك الوحي العيسوي، وبحسب هذه النظرية فإنّ الوحي الإلهي هو أمر مستمر ويملك هوية تاريخية، ومادام الإنسان إنساناً فهذا الوحي مستمر، ومن بين المسلمين نرى أيضاً شخصيات كبيرة كمحيي الدين ابن عربي والغزالي يؤيدون هذه النظرية، هؤلاء يعتقدون أنّ الإنسان عندما يرجع للقرآن الكريم ويريد أن يفهم معاني الآيات فسوف تنكشف له حقائق خاصة به، وهذه الحقائق شخصية وجديدة تماماً، وطبعاً فإنّ هذه السعادة لا تتحقق لأي شخص، بل تستدعي وجود قابليات روحية وشفاء باطني وكمال معنوي في الشخص، وعلى أساس هذه النظرية فإنّ المفسر في الواقع هو الذي يحصل على نوع من الوحي، غاية الأمر الرجوع للقرآن شرط لتحصيل مثل هذا الوحي، وعندما يستلم الشخص الوحي الجديد فإنّه يبيّنه بمفاهيم وتعبيرات جديدة، ومن هذه الجهة تدخل مفاهيم جديدة للعرف الديني^(١)، وعلى أساس هذه النظرية فالموضوع ليس هو أنّ الوحي نزل مرّة واحدة وأنّ الناس في كل عصر ينبغي عليهم فهمه، وطبعاً فهؤلاء العلماء يميزون بين الوحي التشريعي والتبليغي من جهة، وبين الوحي الذي لا يملك جهة تشريعية وتبليغة من جهة أخرى، فالوحي التشريعي والتبليغي، مختص بنبي الإسلام.

ومن خلال ذلك كله فإنّ تحوّل المعارف والمفاهيم الدينية في عرف الأديان هو مسألة مسلّمة، والآن يجب الالتفات إلى أنّ المفاهيم في دائرة العقائد والشعوب المختلفة كيف تتغير وتحوّل؟ مثلاً ينبغي علينا نحن المسلمين الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي كيف وقع التحوّل في المفاهيم والتعبيرات الدينية في عالم المسيحية أو اليهودية؟ هل أنّ هذا التحوّل قريب من عرفنا الديني أو أنّه بعيد من عرفنا الديني؟ وما هي المسألة؟ مثلاً في العصور المتأخرة ظهرت بعض الآراء في المسيحية عن عيسى المسيح تقترب جداً ممّا ورد في القرآن عن عيسى، فالقرآن يقرر أنّ عيسى لم يصلب، وحالياً في بعض المتألهين المسيحيين يتحدّثون عن هذه الرؤية، وفي نظر هؤلاء أنّ المسألة الأصلية في المسيحية: ماذا نستوحي

١- أنظر: فصل «المعاني المتفاوتة للكلام الوحياني عند المتألهين المسلمين».

من الاعتقاد بصلب المسيح، وماذا تستبطن من رسالة، لا أن هذه الحادثة وقعت في التاريخ أو لم تقع، وهكذا الكلام عن حقيقة «كلام الله» الذي يدور في أوساط المسيحية.

وفي الماضي كان المسيحيون يعتقدون بأن جميع أجزاء وفصول الكتاب المقدس هي كلمات وحيانية، وبعد شيوع المنهج النقدي والدراسات التاريخية في علوم التاريخ وما ترتب على ذلك من نقد ومناقشة كتب العهد القديم والعهد الجديد، فلا أحد الآن يتحدث عن كون مفردات الكتاب المقدس وحياء، اليوم يقال إن هذه الكتب تمثل نوعاً من الشهادة بالحقيقة العيسوية، وينبغي استخلاص المعاني الكامنة وراء هذه الكلمات والنصوص البشرية الممتزجة بالخطأ أيضاً، (لأن أفراد البشر غير معصومين وبذلك نستطيع استخلاص كلام الله من ثنايا كلمات الكتاب المقدس ونرى ما هو الخطاب الإلهي، فكلام الله في هذه النظريات لا يعني الجملات والمفردات المدونة في هذه المجموعات بل يراد منه معنى آخر، والآن لابد من التحقيق في هذه النظرية ومقدار اقترابها من المفاهيم الإسلامية الناضرة لهذه المجموعات، فيقال في الإسلام أن هذه المجموعات ليست وحياء إلهياً بل مدونات بشرية ممتزجة بأخطاء البشر.

وكذلك ورد الحديث في العالم المسيحي عن رؤية جديدة لمقولة «التكليف» وبهذه الرؤية تقل الفاصلة بين هذه العقيدة وعقيدة التوحيد الإسلامية، فالمسألة أننا إذا درسنا هذه القضايا من موقع العمق فسوف نحصل على فهم صحيح لما يدور في ذهنية أتباع الأديان، وعندما يحصل هذا الفهم الصحيح وتبين حدود البعد والقرب في تفاصيل هذه التعاليم الدينية، فحينئذ تتوفر أرضية مناسبة لإيجاد تفاهم عالمي، وهو ما ينبغي علينا من الناحية الدينية والعقلية إيجاده في هذا العصر.

ومن الضروري لنا نحن المسلمين أن نفهم ما يحدث في المجتمعات الأخرى من التحولات والأفكار الدينية، وفي المرتبة الأولى تكون لدينا المعرفة بالمسيحية واليهودية، كما أن الغربيين، ومنذ ثلاثة قرون، تحركوا لمعرفة الثقافة الشرقية والإسلامية، وعندما يتواصلوا معنا يفهمون جيداً أفكارنا وبالتالي يفهمون كيف نفكر، ولكننا في مجال التواصل معهم نعيش الطفولة الفكرية ولا نستطيع فهم كيفية إدراك الآخرين ولا نستطيع فهم نمط تفكيرهم ونتحرك غالباً في مجال التواصل معهم بلغة الخصومة والنزاع، إن التعرف على تحول المفاهيم

١٦٦هرمنيوطيقا القرآن والسنة

والتعبيرات الدينية في المجتمعات الأخرى يعد مقدمة ضرورية لإيجاد
التفاهم العالمي وإرساء الوئام بين الشعوب.

النصوص الدينية والرؤية الكونية للنقد التاريخي

تناولت حركة النقد التاريخي النصوص الدينية للمسيحية أكثر من النصوص الدينية الأخرى، لأنّ المنطقه التي وقع فيها ذلك النقد التاريخي هي العالم الغربي، والدين الموجود في الغرب هو المسيحية، وفي ضوء ذلك فأول مكان تم فيه استخدام منهج النقد التاريخي بشكل صريح للفكر الديني هو العالم الغربي وعالم المسيحية، ومن أجل أن نعلم ماذا كانت هذه الحادثة، وما هي حدودها، وما نجم عنها من عواقب ونتائج، نرى من الضروري قبل ذلك التحقيق في الرؤية الكونية لمنهج النقد التاريخي، ثم نتحرك على مستوى دراسة العلاقة بين هذا النقد ونصوص الدين المسيحي، وعندما نقول نصوص الدين المسيحي فمقصودنا العهد القديم والعهد الجديد.

وعندما نتحدّث عن النقد التاريخي فاننا عادة نتحدّث عن خمسة أنواع من النقد، النقد الأول: نقد السند التاريخي للنصوص التي بأيدينا، النقد الثاني: النقد الأدبي لذلك السند التاريخي، النقد الثالث: نقد المواضيع الواردة في ذلك النص التاريخي، الرابع: النقد الشكلي لذلك النص، والخامس: نقد المؤلف، أي نقد الموجد لذلك النص.

ولو أخذنا بنظر الاعتبار كتاب معين، فالأشخاص الذين يتحركون بمنطلقات منهج النقد التاريخي، فالمسألة الأولى لهم: ما هو سند هذا الكتاب، وما هو مقدار صحته، وبأي قرن يتعلق؟ وأسئلة من هذا القبيل، النقد الثاني أنّ مؤلف هذا الكتاب، كيف جمع مواضيعه، ومن أين حصل على مسأله، وهل أنّه ألفه بنفسه أو نقله من مكان آخر، وما مقدار صحة

تلك المنقولات، وما هي المنابع الأولية لهذا الكتاب؟ النقد الثالث: يتصل بالمسائل والمواضيع الواردة في هذا الكتاب وما هو مقدار صحتها واعتبارها، وعادة يتمّ قياس معايير الصحة بالمعطيات العلمية أو المعطيات الفلسفية أو المعطيات التاريخية، مثلاً إذا ورد في كتاب معين الحديث عن مسألة تاريخية، فمجرّد أنّ هذه المسألة نقلت في ذلك الكتاب لا يمكن قبولها، بل يجب أن نعلم هل أنّ هذه الحادثة تنسجم مع الحوادث الأخرى التي اقترنت زمنياً مع وقوع هذه الحادثة، أم لا؟ أو أنّ الحادثة الفلانية المنقولة في ذلك الكتاب هل تتطابق مع المعايير العلمية، أم لا؟

النقد الرابع: نقد النظم والأسلوب، فقد ينقل كتاب معين حادثة تاريخية بشكل معين، وربّما يكون النقل بشكل الأمر والنهي أي بشكل دستوري، وربّما يكون النقل بصيغة الشعر، فنقد النظم والأسلوب هو النقد الرابع.

النقد الخامس والأخير: ما هي شخصية المؤلف، يعني معرفة شخص المؤلف من هو؟ وأين درس؟ وما هو سقف معلوماته ومعارفه؟ وبأي مقدار تستند إليه المعلومات الموجودة في النص، وأي مقدار منها لا يستند إليه، فمن أجل فهم النص يجب علينا فهم ومعرفة مؤلف النص، ولغرض فهم الكلام يجب معرفة صاحب الكلام.

إنّ النقد التاريخي في هذه المراحل الخمسة يمثّل في الواقع منهج الفهم، فكما أنّ المتداول في العلوم الطبيعية أنّ علماء الطبيعة يسعون عبر آليات ومناهج خاصّة لفهم عالم الطبيعة، فكذلك يسعى علماء التاريخ من خلال منهج النقد التاريخي لفهم التاريخ، وأضرب لكم مثلاً عن كتاب معين، فالكتاب يعتبر حادثة تاريخية، ولو أردنا معرفة هذا الكتاب فلا بدّ من معرفته من خلال النقد التاريخي، وفي كل واحدة من هذه المراحل توجد مسائل وقضايا مطروحة وخاصة فيما يتصل بالنقد الأخير، فمعرفة عصر المؤلف والعلوم التي كانت متوفرة في عصره وفضاء التأليف تعتبر معرفة مهمة جدّاً، وحالياً فإنّ منهج النقد التاريخي هو منهج الدراسات التاريخية.

وهذا المنهج للنقد التاريخي يقوم على أساس رؤية كونية، أي المعرفة الكلية عن العالم وتلك الرؤية الكونية تقوم على أساس ثلاثة أصول مهمة، والأشخاص الذين يتحركون من موقع النقد التاريخي لا بدّ

أن تتوفر لديهم رؤية كونية، وهذه الرؤية الكونية لا تستخدم فقط في منهج النقد التاريخي، فهناك رؤية كونية للعلوم التجريبية والطبيعية أيضاً، وأما توضيح تلك الأصول:

الأصل الأول: أنّ الحوادث الممكنة الوقوع هي الحوادث التي يكون لها مشابه، فكيف نعرف أنّ الحادثة الفلانية ممكنة الوقوع؟ من أجل تعيين هذه المسألة ليس أمام سوى الرجوع إلى الحوادث المشابهة التي يعرفها الإنسان في مطاوي التاريخ، فنحن لا يمكن أن نعتقد بإمكانية وقوع حادثة معينة إلا إذا شاهدنا وقوع مثل تلك الحادثة، والحادثة التي ليس لها مشابه ونظير لا يمكن أن نقبل بإمكانية وقوعها، وهنا ينبغي تفسير معنى ممكن الوقوع، هذه الكلمة تأتي على معنيين:

أحدهما: أننا لا نرى مانعاً في أذهاننا من وقوع هذه الحادثة، أي الإمكان العقلي للوقوع، وعندما يقال عادة ممكن الوقوع فإنّ هذا المعنى هو المتبادر من عبارة ممكن الوقوع، فلو سألنا: ما هي الحادثة التي يمكن وقوعها في عالم الإنسان أو الطبيعة، نقول: أي حادثة لا تكون ممنوعة الوجود، وبتعبير فلسفي إنّ كل حادثة لا يقوم دليل عقلي على استحالتها فهي ممكنة الوقوع، هذا هو أحد معاني عبارة ممكن الوقوع.

المعنى الثاني للممكن الوقوع، أنّ حادثة معينة، حالها حال سائر الحوادث في هذا العالم ممكنة الوقوع أيضاً، أي أنّ الحادثة الفلانية من سنخ الحوادث التي شاهدنا وقوعها لحد الآن، أمّا لماذا يتمّ البحث عن ممكن الوقوع بالمعنى الثاني؟ فثمة دليل مهم جداً في هذه المسألة، وهذا الدليل ناظر إلى آلية وقوع الحوادث في هذا العالم والتي تتبع آلية خاصة، فالكثير من الأمور التي نعتقد بإمكانية وقوعها عقلاً في هذا العالم لا تقع، وكما يصطلح عليه أنّها لا تدخل في سلسلة من الأمور الواقعة التي يتشكل منها عالم الإنسان وعالم الطبيعة وتملك لنفسها حساباً خاصاً، لأنّ هذا العالم هو عالم التزاحم وأنّ الحوادث فيه تتزاحم فيما بينها، وليس الأمر في أنّ كل حادثة يمكن وقوعها عقلاً أنّها تقع حتماً، وهذه الحقيقة هي التي تبحث في فلسفة العلم، ومن هذه الجهة خرجت من معناها الارسطي للكلمة واتخذت لنفسها المعنى المعاصر.

وبما أنّ العالم العيني هو عالم التزاحم، فكل ظروف خاصة لوقوع حادثة معينة تنفي وقوع حادثة أخرى، والظروف الزمانية والمكانية

لبعض الحوادث تجعلها تحلّ محلّ حوادث أخرى، فعالمنا مثل هذا العالم، فمن هذه الجهة فالكثير من المسائل ربّما نعتقد بإمكان وقوعها ولكنها لا تقع في العالم الخارجي، وبما أنّ البعض التفتوا إلى هذه الحقيقة، فقد وصلوا إلى هذه النتيجة، وهي أنّه لا تكفي الدراسات العقلية في مجال البحث في: أيّ حادثة يمكن وقوعها في عالم الإنسان وعالم الطبيعة، وأيّها لا يمكن وقوعها، بل يجب الرجوع إلى العالم الخارجي، أي أنّ العالم الخارجي نفسه يكشف عن سلسلة من الأمور التي تقع في الخارج وكيف تقع هذه السلسلة، وما هي الأمور التي تقع في هذه السلسلة، وما هي الأمور التي لا تقع؟ والأمور الممكنة الوقوع هي ما نشاهد وقوع نظائرها في الخارج، وعلى هذا الأساس يتم البحث في إمكانية الوقوع بالمعنى الثاني، ويقال عن هذا الأصل، أصل المقارنة والمثابفة، أي أنّ حوادث العالم تقبل المقارنة بعضها مع البعض الآخر.

والأصل الثاني: في الرؤية الكونية، أنّ جميع الحوادث في هذا العالم ترتبط فيما بينها برابطة وثيقة ووقوع حادثة معينة يتسبب في إيجاد تغييرات في الحوادث الأخرى، وهكذا الحال في حذف حادثة معينة، فلو أنّ شخصاً ادعى وقوع حادثة معينة لا ترتبط بأي شكل بالواقع العيني والخارجي للحوادث الأخرى، فإنّه لا يمكن قبول ادعائه، وكل حادثة يجب قراءتها وفهمها من خلال ارتباطها مع الحوادث الأخرى، ووقوع كلّ حادثة يعني وقوع حوادث أخرى، ولو أنّ هذه الحوادث الأخرى لم تقع فإنّ تلك الحادثة لا تقع أيضاً، ومعنى هذا الأصل يعني القبول بسلسلة العلية بين حوادث العالم، وحتى لو افترضنا عدم إمكانية العلية بالمعنى الفلسفي، فالعلة بمثابة رؤية في هذا العالم مورد قبول العلماء.

الأصل الثالث: للرؤية الكونية للعالم، أنّ نظام هذا العالم نظام مغلق ومستقلّ، فلا يوجد عامل من خارج هذا العالم يتدخل في شؤون هذا العالم، وكل حادثة تقع في هذا العالم يمكن بيانها وتفسيرها من خلال الحوادث الأخرى في هذا العالم، ولا يمكن ادعاء وقوع حادثة لا تقبل التبيين والتفسير في ارتباطها بحوادث هذا العالم حتى يتم نسبتها إلى عامل خارج هذا العالم، فالعالم هو نظام مغلق.

هذه خمسة ركائز للعمل في مجال النقد التاريخي، وسبق أن أسلفنا

الكلام عنها، وأنها مبتنية على هذه الأصول، مثلاً عندما تروم تحقيق مسألة أن الكتاب الفلاني بأي قرن يتعلق، فمن جملة الأسئلة التي تتبادر إلى ذهنك أن هذا النوع من الورق المستخدم في هذا الكتاب يعود إلى أي قرن من التاريخ، مثلاً إذا علمت أن مثل هذا الورق لم يكن موجوداً في القرن الهجري الفلاني فسوف لا تعتقد بأن هذا الكتاب يتعلق بذلك القرن، حتى لو ذكر تاريخ هذا الكتاب في نهايته أنه يعود إلى ذلك القرن، فمثل هذا التاريخ المكتوب سيقع محل شك لديك، لأن المعلومات الأخرى التي تملكها تقول إن هذا الورق لم يكن موجوداً في ذلك القرن، وهكذا تتحرك في مجال الفكر والعمل على أساس ذلك الأصل في الرؤية الكونية المقبولة لديك ولا تستطيع قبول قضية تخالف الشواهد التاريخية والعلمية لديك، فأنت تتوقع من جميع الحوادث التاريخية أن تكون مترابطة، وترى جميع تلك الحوادث بمنظار الحوادث المشابهة لها في التاريخ، وهكذا لو سمعت أن شخصاً ألف كتاباً ويدعي نسبة الموضوع الفلاني لنفسه ويقول إنه من اكتشافاته، ولكن عالماً آخر في تلك المدينة وفي تلك السنة ذكر ذلك الموضوع في كتابه، هنا تشك في صحة ذلك المدعى ولا تعلم من هو الذي اقتبس الموضوع من الآخر وأمثال ذلك، وجميع هذه الانتقادات تبتني على تلك الأصول الثلاثة في تلك الرؤية الكونية المقبولة، ولو لم يتم القبول بتلك الأصول الثلاثة في الرؤية الكونية، ومثلاً تعتقد أن كل حادثة وفي شتى الظروف ممكنة الوقوع، ففي هذه الصورة لا تتحرك في بحثك من موقع هذه الانتقادات، إن ظهور علم التاريخ أيضاً يقع بعد ظهور هذه الرؤية الكونية، وقبل ظهور هذه الرؤية الكونية لم يكن لدينا علم التاريخ، بل تدوين حوادث ووقائع فقط، وتدوين الحوادث ليس علم التاريخ، ففي علم التاريخ توجد رابطة العلية في حوادث عالم الإنسان ويسعى علماء التاريخ لكشف العلاقة فيما بين الحوادث والوقائع، كما هو الحال في العلوم الطبيعية حيث يفترض العلماء وجود روابط عليية في الظواهر الطبيعية ويسعون لاكتشاف هذه الروابط والعلاقات.

وقد تقول: في هذا العصر لا يجري الحديث في العلوم الطبيعية عن العلية والمعلولية بمعناها العقلي والفلسفي، وقوانين العلم ناظرة غالباً إلى قوانين الاحصاء والاستقراء، وهذا الكلام صحيح ولا يتناقى مع ذلك الموضوع المذكور، اليوم عندما يتحرك العالم الطبيعي في تحقيقه العلمي

فإنه مضطر لقبول وجود رابطة العلية بوصفها منهجاً مفروضاً، ولو أنّ عالم العلوم الطبيعية لا يفترض وجود ارتباط أكيد بين الحوادث الطبيعية فإنه لا يستطيع عمل تجربة، والتحقيق والتجربة إنّما يكونان مقبولين وممكنين فيما لو اعتقد الإنسان أنه يدرس سلسلة مترابطة من الظواهر الطبيعية وبيحث عن آثارها، وهكذا الحال في التاريخ، فلا يمكن إيجاد علم التاريخ بدون الأخذ بنظر الحسبان تلك الأصول الثلاثة، ولو أردتم القيام بتحليل تاريخي لثورة معينة، أو القيام بتحليل تاريخي عن عصر معين، فينبغي أن تعلم بوجود علاقة وثيقة بين الحوادث كيما تستطيع القول إنّ الحادثة الفلانية وقعت في الزمان الفلاني والمكان الفلاني وبين القبائل الفلانية ولهذا السبب، وهو وقوع حوادث فلانية أخرى في تلك الفترة، هذا هو علم التاريخ، ولو أردتم العمل بهذه الصورة فلا بدّ من قبول الأصول الثلاثة المذكورة للرؤية الكونية.

ولو فرضنا أنّ كل حادثة ممكنة الوقوع في ظل أي ظروف، وجعلنا الوقوع العقلي هو المعيار فسوف لا يمكن تدوين تاريخ. والآن نعود إلى أصل الموضوع وهو، كيف كانت الرؤية الكونية، التي هي مبنى فهم النصوص الدينية المسيحية، قبل ظهور الرؤية الكونية للنقد التاريخي للنصوص؟ إنّ تلك الرؤية الكونية تقع تماماً في النقطة المقابلة للرؤية الكونية للنقد التاريخي، وهذه الرؤية هي التي ورد التعبير عنها في علم الكلام المسيحي بـ «سوبرناتوراليسم» أي رؤية «فوق طبيعية» وهذه الرؤية فوق الطبيعية تستمد مقوماتها من عدّة أصول كانت مقبولة في ذلك الوقت.

الأصل الأول: أنّ جميع كلمات وعبارات الكتاب المقدس «العهد القديم والجديد» تمّ إلقاها بواسطة روح القدس لمؤلفي هذه الكتب كلمة بكلمة، وعلى أساس هذه العقيدة فإنّ الكتاب المقدس يرتفع عن كل نقد، ولا يمكن نقده، لا في مجال المضمون، ولا في مجال النظم والشكل.

الأصل الثاني: أنّ الكتاب المقدس ليس فقط مصدر نهائي لكل معرفة إيمانية وقيمية فحسب، بل إنّ جميع العلوم يجب أن تعرض على محك الكتاب المقدس، وأنّ كلام الكتاب المقدس في جميع المجالات هو الكلام الأخير والمعيار النهائي، وكل رأي علمي إنّما يكون له اعتبار وقيمة إذا كان موافقاً للكتاب المقدس، والتعارض الموجود بين

مكتسبات علم التاريخ والعلوم الطبيعية وبين الكتاب المقدس ناتجة عن الاعتقاد بهذا الأصل.

ويعتقد الكثير من المسيحيين أنه يكفي لحل كل مشكلة يواجهها الإنسان في حياته، الرجوع إلى الكتاب المقدس والعثور على أجوبة تلك الأسئلة التي يبحث عنها، فالكتاب المقدس يتضمن جميع الأجوبة لجميع الأسئلة ويتضمن جميع الحلول لجميع المشكلات في حياة البشر.

الأصل الثالث: أن جميع الحوادث غير العادية الواردة في الكتاب المقدس «المعجزات» وقعت في أفق وميدان التاريخ التجريبي، فالمعجزات هي الحوادث الواقعة في دائرة الزمان والمكان وبشكل عيني في العالم الخارجي، وعندما يعتقد الإنسان بهذه الرؤية للحوادث فسوف تكون النتيجة أن تصوره عن الله والملائكة والأرواح الخبيثة والشيطان و... الخ، تقع إلى جانب سائر العطل والعوامل في المجتمع والتاريخ وتعمل في أفق سائر العوامل الأخرى، وهذه الرؤية والعقيدة تعني أن الحوادث التي وقعت في عصر الكتاب المقدس لا تقبل المحاسبة ولا تخضع للتوقعات وبالتالي لا يمكن الحديث عن رؤية تاريخية انتقادية لعصر تدوين العهد القديم والعهد الجديد، ولا يمكن كتابة أي نوع من التاريخ لذلك العصر، لأن الحوادث في ذلك العصر، الذي يمتد إلى عدة قرون، كانت غير متسلسلة وغير منتظمة، فكل شيء يمكن وقوعه، وقد استغرق تكوّن العهد القديم عدة قرون، وعلى أساس ما ورد في العهد القديم، والفهم الذي كان يملكه المتدينون للحوادث الواقعة في هذا الكتاب في تلك المدة الطويلة هي حوادث غير عادية كثيرة لا ترتبط بسلسلة من الحوادث العادية التاريخية برابطة العلية، وكأنه يوجد قطعة بينها وبين سلسلة الحوادث العادية، ويمثل هذه الرؤية لا يمكن كتابة تاريخ، لأن تدوين التاريخ إنما يكون ممكناً فيما إذا احتفظنا بوجود تسلسل في الحوادث في جميع العصور.

هذه هي أصول تلك الرؤية للكتاب المقدس قبل ظهور الرؤية النقدية التاريخية، ومن البديهي وجود تعارض بين هذه الرؤية مع رؤية النقد التاريخي، وقبول الرؤية الكونية للنقد التاريخي تواجه ثلاثة موانع أساسية، ولو تمّ القبول بها فينبغي تغيير فهم وتفسير المسيحية فيما يتصل بثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ما يتصل بالرؤية للكتاب المقدسة، فينبغي القبول بأن الكتاب المقدس يمثل سناً تاريخياً حاله حال سائر الأسناد التاريخية الأخرى، وبالتالي لا معنى لكون ألفاظه ومضامينه وحيانيته، وعندما تكون جميع الحوادث التاريخية قابلة للمقارنة فيما بينها وترتبط بقانون العلية فيما بينها ولا معنى لوجود عامل غير تاريخي، فإن أية ظاهرة لا يمكنها أن تملك إطاراً وهيكلية منفصلة، ومعنى القاء هذه الكتب بواسطة روح القدس يعتبر تدخل عامل غير تاريخي في هذا العالم خارج عن سلسلة العلل والعوامل الطبيعية، وبالتالي إيجاد فجوة في الحوادث التاريخية، ومثل هذا التصور غير مقبول.

المسألة الثانية: إذا تمّ القبول بتلك الأصول الثلاثة، فلا يمكن الحديث عن المعجزات بمعنى حدوث ظاهرة بدون قانون، فلو قبل الشخص بتلك الأصول الثلاثة للرؤية الكونية لحركة النقد التاريخي، فإنه لا معنى لوقوع حادثة بدون قانون، لا في عالم الإنسان ولا في عالم الطبيعة، في حين أننا نعلم بوجود حوادث غير عادية كثيرة بوصفها معجزات في الكتاب المقدس.

المسألة الثالثة: إن الدين المسيحي يقوم على أساس دخول الله في عالم التاريخ، وظهور المسيح يعني دخول الله في عالم التاريخ لنجاة الإنسان، وهذه العقيدة تنقض الأصل الثالث من الرؤية الكونية من النقد التاريخي، وهي عبارة عدم تدخل عامل غير تاريخي في الحوادث التاريخية، وعلى أساس تلك الرؤية فإن مجموعة ظواهر العالم لم تخرق أبداً ولا شيء يدخل إلى هذه المجموعة من خارجها، ولكن حلول الله في عالم التاريخ يعني نقض هذه المجموعة والتشكيك المتسقة.

وعلى ضوء ذلك، ومع قبول هذه الأصول الثلاثة للرؤية الكونية للنقد التاريخي، فسوف تتعرض ثلاث مسائل مهمة من عقائد المسيحية للخطر والإرباك:

١. وحيانية ألفاظ ومضامين الكتاب المقدس.

٢. المعنى التقليدي للمعجزة.

٣. حلول الله في عالم التاريخ لنجاة الإنسان.

وهكذا يتبين أن صورة المسألة تكمن في عدم إمكان وجود علم تاريخ بدون تلك الرؤية الكونية التي يقوم على أساسها النقد التاريخي،

ومن جهة أخرى فإنّ تلك الرؤية الكونية تتعارض مع العقائد الأساسية للمسيحية، ولكن ما حدث في الواقع الخارجي جراء هذا التعارض والمواجهة، انتصار الرؤية الكونية ومنهج النقد التاريخي، وبالتالي سرى منهج النقد التاريخي للكتب المقدسة للمسيحية وظهر أشخاص واحد بعد الآخر بحثوا نصوص الكتاب المقدس بمنهج النقد التاريخي، وتمّ اكتشاف الكثير من المعارف من خلال التحقيق في هذه الكتب بواسطة منهج النقد التاريخي.

إنّ العقائد الجديدة للمسيحية تعد إحدى ثمرات هذه المواجهة، فاللاهوت المسيحي اليوم يسعى لتفسير هذه المسائل المهمة الثلاث أي: الوحي، المعجزة، وظهور الله لنجاة الإنسان، بكيفية لا تتعارض مع الرؤية الكونية الجديدة ومنهج النقد التاريخي، وهكذا ظهرت نظريات تيولوجية مهمة وجذّابة في هذا التفسير الجديد للكتب المقدسة، ويمكن القول إنّ اللاهوت المسيحي في القرنين الأخيرين عاش تحوّلاً وإزدهاراً كبيراً.

نقد الفكر الكلامي التقليدي في الإسلام المعاصر

يتناول موضوع هذه المقالة تقييماً كلياً للفكر الكلامي التقليدي في الإسلام المعاصر من خلال طرح هذه المسألة، وهي: ما هي المشكلة التي يعيشها الفكر الكلامي التقليدي للمسلمين في هذا العصر بشكل عام؟ بداية قد نرى من اللازم توضيح أمرين بشكل مختصر: الأمر الأول: إن مقصودنا من «النقد» تقييم متانة أو عدم متانة المناهج والبحوث الكلامية المتداولة بين المتكلمين المسلمين فيما يتصل بالأسئلة المطروحة في العصر الراهن حول الدين والتدين، فهل أنّ الفكر الكلامي التقليدي في الإسلام يستطيع مواجهة هذه البحوث والمسائل الجديدة، أم لا؟

الأمر الثاني: أنّ نقد علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية لا يعني نقد الدين الإسلامي، والأشخاص الذين يتصورون أنّ الإسلام بهذه الانتقادات يقع في مرمى النقد، يرتكبون خطأ أساسياً، فالإسلام لا يعني الكلام الإسلامي ولا الفلسفة الإسلامية، فالإسلام عبارة عن دين، وفي دائرة هذا الدين ظهر العرفان، علم الكلام، والفلسفة الإسلامية، ونقد أي واحد من هذه العلوم لا يعني نقداً للدين نفسه.

ولو أراد شخص نقد وتقييم دين معين بوصفه ظاهرة اجتماعية وقعت في التاريخ وفي زمان ومكان معين ويعبر عن العلاقة المعنوية والحياتية لجماعة معينة، فينبغي عليه استخدام طريقة أخرى للنقد والتقييم، وهو ما لا أقصده في هذا البحث.

يتولّى علم الكلام في أوساط المسلمين ثلاثة وظائف أساسية:

أحدها: بيان الأصول العقائدية والإيمانية للإسلام، وتعيين ما هي هذه الأصول يحتاج إلى هذا البيان، فالمسلمون واجهوا في فترة معينة أديان وفلسفات أجنبية، وفي هذه المواجهة ظهرت الحاجة لتشخيص حدود معينة ودفعت أتباع كل دين لتعيين الحدود العقائدية لدينهم بشكل محدد، وعملية رسم الحدود هذه تملك بُعداً باطنياً وبُعداً خارجياً، فالبعد الباطني يتولى تشخيص ما هي العقائد الدينية للمؤمنين بذلك الدين، أما البعد الخارجي فيشير إلى الاختلافات بين هذه الآراء والعقائد مع آراء وعقائد أتباع الأديان الأخرى، وما هي العقائد التي لا يمكن قبولها في منظومة تعاليمهم الدينية، عملية رسم الحدود هذه، ينبغي أن تقع في مقام المواجهة، فيقال تارة في هذه العملية ما هو المتوفر في هذا الدين، ويقال تارة أخرى ما هو غير المتوفر في هذا الدين المعين، ففي هذه العملية يوجد نفي وإثبات أيضاً، والحاجة إلى رسم هذه الحدود إنما ظهرت في وقت استوجبت الضرورات تبديل الإيمان البسيط إلى «عقيدة»، وهذه المرحلة يمر بها دوماً أتباع الأديان.

وفي بداية ظهور الأديان الوحيانية كان الحديث فقط عن الإيمان، وفي هذه المرحلة لم يتحدّث المؤمنون عن إيمانهم بشكل سلسلة من الأصول العقائدية المعينة، هؤلاء المؤمنون كانوا يتحركون من موقع العشق والانجذاب وسط تيار معنوي استوعب وجودهم تماماً، وهذا المعنى كان واضحاً في الأديان الوحيانية: اليهودي، والمسيحي، والإسلام، ولو ألقينا نظرة لتاريخ الحقبة الأولى لهذه الأديان فسوف نرى أنها ظهرت في البداية على شكل جذب وانجذاب، وظهر سالكون ومنجذبون لهذا الدين لا يعرفون مصالحهم وظروفهم الخاصة، فالإيمان كان مسيطراً عليهم تماماً، وهذا لا يعني أنّ هذا الإيمان المهيم لا يملك بُعداً معرفياً، ولكن هذه المعرفة كانت بالمستوى الذي يصل فيه الإنسان المؤمن إلى تلك المعرفة بجميع وجوده لا بعقله فقط.

وفي هذه المرحلة لا معنى لوجود فاصلة بين موضوع الإيمان والتفكير بهذه الموضوع، ومرّت سنوات من هيمنة الإيمان على جميع وجود المؤمنين إلى أن ضعفت هذه الهيمنة وظهر مجال ليفكر المؤمنون بموضوع إيمانهم، في هذه المرحلة أضحت المسائل الإيمانية بشكل أصول عقائد مدوّنة وصار الحديث عن العقيدة بدل الإيمان، وظهر هذا

السؤال: بماذا ينبغي أن نعتقد؟

وعندما حلت هذه المرحلة في فضاء المجتمع الإسلامي بدأ تدوين العقائد الإسلامية، وكان هذا التدوين في البداية بشكل بسيط ومختصر، وفي ذلك العصر لم يكن مصطلح علم الكلام موجوداً، بل مجرد تعلم ما ينبغي فهمه وعلمه من الدين بشكل عام، والتعبير عنه بالتفقه، فالتفقه كان يمثل مطالعة وفهم جميع أبعاد الدين، والفقه بمعناه الخاص، وهو المنهج الخاص لبيان أعمال المكلف، كان يمثل جزءاً من هذا التفقه.

وهكذا برزت ظاهرة تدوين أصول العقائد تدريجياً بين المسلمين وتطورت إلى رسم الحدود الداخلية والخارجية التي أشرنا إليها، وتوغلت في عمق الفكر الديني الإسلامي، وظهر التمييز بين أصول الدين وفروعه، وأخيراً عرفت أصول عقائدية معينة بتعريف خاص وحدود معينة بوصفها أركان الدين الإسلامي.

والوظيفة الثانية، لعلم الكلام تتمثل في إثبات العقائد، فعندما تم تدوين القضايا الإيمانية بشكل سلسلة من الأصول المعينة كالتوحيد والمعاد وصفات الله، فإن المتكلمين تحركوا على مستوى إثبات هذه العقائد، وكان سعي المتكلمين يتلخص في إثبات وجود الله، والنبوة العامة، والنبوة الخاصة، وحدة أو اختلاف الذات والصفات، إثبات القيامة والمعاد ومسائل عقائدية أخرى بالأدلة النقلية والعقلية، وهذه الحركة الفكرية للمتكلمين كانت حركة من موقع الإثبات، وتبنتي هذه الحركة على هذه المقدمة، وهي أن وظيفة المؤمن عبارة عن تحصيل الأصول العقائدية المطابقة للواقع «العقائد الحقة والاعتقاد بها» ووظيفة المتكلم أيضاً التمييز بين هذه العقائد الحقة عن العقائد غير الحقة «غير المطابقة للواقع» وإثبات العقائد الحقة، وكان المفترض أن امتلاك هذه العقائد الحقة يعدّ الطريق الوحيد لـ «النجاة في الآخرة» وكل شخص يريد لنفسه «النجاة في الآخرة» يجب أن يعتقد بهذه العقائد الحقة، والمتكلم يقوم بالكشف عن هذه العقائد الحقة وبيان طريق إثباتها.

الوظيفة الثالثة، لعلم الكلام الإسلامي، تتمثل في الإجابة عن الشبهات الواردة من خارج الدين، مثلاً يقوم بعض المنكرين لنبوة نبي

الإسلام بإلقاء شبهة في هذا الموضوع، ويتحرك المتكلمون لردّ هذه الشبهات، وقد ورد في القرآن بعض هذه الشبهات والاجابة عنها. وهكذا تولى علم الكلام الإسلامي هذه الوظائف الثلاث، ولو ألقينا نظرة على الكتب المختصرة والمفصلة لعلم الكلام الإسلامي فسوف نرى أنّها كتبت بهدف تحقيق هذه الوظائف الثلاث، وفي هذه الكتب ذكرت أصول بوصفها أصول العقائد للمسلمين، ثم تحرك المؤلفون على صعيد إثباتها ودفع الشبهات الواردة عليها، وهذه الهيكلية التي أشرت إليها تمتاز بخصوصيتين رئيسيتين:

الأولى: إنّ الأسئلة المطروحة في علم الكلام الإسلامي هي أسئلة ناظرة للواقع من قبيل: هل أنّ الله موجود أو غير موجود؟ وما هو معنى الألوهية، وما هي صفات الله، هل هي عين ذاته أو زائدة عنها؟ وما هي النبوة، هل أنّ نبي الإسلام نبي؟ وما هو المعاد؟ هل أنّ الناس سيبعثون ويحشرون؟ هذه كلها ناظرة للواقع، وغرض المؤمنين والمتكلمين عبارة عن معرفة سلسلة من الأمور الواقعية عن الله وعن المخلوقات وعن الإنسان ومستقبله، ولكن لماذا أضحت المسألة بهذا الشكل؟ لأنّ المتكلمين في ذلك العصر كانوا يتحركون لتحصيل العقائد الحقّة الجزمية المطابقة للواقع، وهذا الفضاء الفكري كان هو المهيم على جميع دوائر الفكر البشري، وهو فضاء طلب الواقع والجزمية، وفضاء الجزمية هو الفضاء الذي يعيش فيه الناس الاعتقاد بسلسلة من القضايا المطابقة للواقع مائة في المائة، وفي هذا الفضاء، ليس فقط يمكن الوصول إلى اليقين الفلسفي والعلمي، بل إنّ اليقين هو الملاك والمعيار للواقع، وفي هذا الفضاء لا يتمّ تسليط الضوء على المعرفة، التي يحصل عليها الناس، من خارجها، والمفروض لديهم أنّ هذه المعرفة تمثّل رابطة شفافة فيما بينهم وبين عالم الواقع، وفي نظرهم أنّ العلم عبارة عن الصورة الحاصلة للشيء عند العقل، وبذلك يسعون إلى أن تكون هذه الصورة مطابقة للواقع تماماً، وهذه الصورة المطابقة للواقع تعتبر في نهاية المطاف من البديهيات، والبديهيات هي الأمور التي لا تقبل النقاش والبحث، وفي هذا الفضاء للفكر فإنّ عدم اليقين والشك هو أمر استثنائي، والأصل الأولي هو اليقين والجزم، وهو متصور وممكن وسهل الوصول أيضاً. وفي مثل هذا الجو امتاز علم الكلام الإسلامي بهذه الخصوصية،

وهي أنه بصدد الكشف عن العقائد الحقّة المطابقة للواقع مئة في المئة وتحقيق النجاة الأخروية للمؤمنين المتوقفة على تحصيل مثل هذا اليقين الجزمي، وفي مثل هذا الجو لا أحد يسأل عن دور وثمره هذه الأصول الحقّة في هذه الدنيا وماذا يترتب عليها في هذه الحياة الدنيوية للإنسان، فالهدف هو التوصل لهذه الحقائق الواقعية، وكأن غاية آمال الإنسان والعامل الوحيد لنجاته اكتشاف هذه الحقائق، وهكذا كانت بنية علم الكلام الإسلامي تتناسب مع هذا الجو الحاكم، وقد أدى دوره ومهمته بأحسن وجه.

وعندما نقرأ السجلات الكلامية بين الأديان، وفي ذلك الجو من التفكير، فسوف نرى أنهم جميعاً يدورون حول هذا المحور، فالجدال يقوم على أساس إثبات أي من هذه العقائد مطابقة للواقع، مثلاً الجدل في عالم المسيحية ناظر إلى: هل أنّ عيسى المسيح كان يعيش بطبيعتين: إلهية وبشرية، وأنّ حياته البشرية كانت تتحرك من موقع طبيعته البشرية، ومنحه النجاة يتناسب مع طبيعته الإلهية، أو أنّ عيسى يملك طبيعة واحدة فقط وهي الطبيعة الإلهية؟ هذه البحوث الكلامية الحامية كانت هي السائدة بين المسيحيين وكانت ناظرة إلى الواقع، وكأنّ المسيحي لو فهم أنّ عيسى المسيح يملك طبيعة واحدة أو طبيعتين ويؤمن بذلك ويعتقد به فإنّ كل شيء سيحل وينتهي، وهكذا الحال بين اليهود والمسلمين وسائر المتدينين في العالم.

الخصوصية الثانية، لعلم الكلام الإسلامي عبارة عن تصور قبول هذه القضايا الإيمانية للإثبات بواسطة العقل، أي أنّ هذه مسائل ليس فقط يمكن فهمها بالعقل، بل يمكن إثباتها أيضاً، وهكذا يتمّ إثبات وجود الله، النبوة، والمعاد وما إلى ذلك في ذلك الجو الفكري، فالأسلوب هو أسلوب الإثبات لا أسلوب العرض والفهم، فليس الكلام في عرض حقيقة معينة، بل الكلام عن إثبات هذه الحقيقة، وهذا الإثبات ليس فقط في مجال المعرفة الدينية للبشر، وبل في الإلهيات والطبيعات والفلسفة، فالجميع يتحركون وراء إثبات هذه القضايا، ولم يكن ثمة كلام عن بيان عقيدة معينة وحل مشكلة تتعلق بتلك العقيدة.

وهكذا تأسس علم الكلام الإسلامي بهاتين الخصوصيتين وازدهر ونما، ولكن هذا الجو من الفكر في عصرنا الحالي تغير وأضحت جميع

المسائل تبثديء من هذه النقطة، وهي أنّ الإنسان في القرون الأخيرة دخل في مرحلة جديدة من الفكر، وأنّ تلك الخصوصيتين للفكر فيما يتصل بعلم الكلام الإسلامي تركت مكانها لخصوصيات أخرى، وفي هذا الفضاء الفكري الجديد فقدت القضايا الفلسفية والعلمية جازميتها ويقينها، والحركة لتحصيل اليقين كما كان في السابق لا تنتج ثمرة، وهيمنت حالة من عدم اليقين والجزمية في جميع المجالات على الفكر البشري. وقد بدأت في القرون الأخيرة بحوث معقدة ومتعمقة عن المعرفة، بحيث بات الإنسان ينتقد جميع أنواع معارفه ومعلوماته، وعندما ينظر المرء إلى ذهنه من خارجه ويتعامل معه من مواقع النقد فسوف تظهر مشكلة كبيرة، وهذا هو ما وقع من حادثة في تاريخ البشرية، ولا يمكن غض النظر عنها والتعافل عنها أو تجاوزها، فالنقد ليس شيئاً له حدود، والبعض عندما يسمعون هذا الكلام يقولون إذن لا وجود للحقيقة، ولكنهم يستنتجون من هذا الكلام نتيجة خاطئة مئة في المئة، فوجود الحقيقة مسألة، وأنّ الإنسان يستطيع نقد كل موضوع ومدعى مسألة أخرى، ولا ينبغي الخلط بينهما في هذا الفضاء الفكري الجديد الذي تحدّثنا عنه، فالإنسان يجد نفسه كائناً يجب عليه التفكير دوماً ويعرض مكتسباته ومحصولاته الفكرية على محك النقد والغربة واعادة انتاجها، والإنسان في هذه المرحلة الجديدة يرى أنّ الواجب عليه التحرك باستمرار بدون وجود مقصد معين ومحدود أمامه، وكأنّ الإنسان نفسه هو السالك فيه وهو المقصد والغاية «وهذا الموضوع طرح بشكل جذّاب في العرفان الإسلامي».

وفي هذا الجو الفكري مورد البحث فإنّ «أسلوب الإثبات» غير مطروح وغير مجدي، والإنسان لا يريد إثبات شيء معين بل حل مشكلة ومسألة، ودور الإنسان عبارة عن حلّ مسألة معينة لا إثباتها، فالإنسان يواجه دائماً مسألة ووظيفته حلّها، وبدلاً من مقولة «إنّ علم الإنسان يبدأ أولاً من الاعجاب ثم يتحرك نحو القضايا والظواهر ليصل إلى الواقع» فإنّ هذه المقولة تركت مكانها لمقولة أخرى «إنّ الإنسان يتحرك دوماً في مواجهة الأسئلة والعلاقات ويسعى دائماً للعثور على الجواب عن هذه الأسئلة» وتعريف الإنسان عبارة عن: «الموجود الذي يواجه السؤال دائماً» أو الموجود الذي يملك مسألة، وفي هذا الجو فإنّ العالم الخارجي

يفتقد لتصوير معين كما أنّ الإنسان نفسه يفتقد لتصوير معين، فلا الفلسفة تستطيع منح تصويراً ثابتاً عن العالم والإنسان ولا العلم، فالنظريات العلمية والفلسفية في حال تغيير وتحوّل دائم، والعلم والفلسفة المتغيرة والمتحولة كيف تستطيع تقديم تصوير ثابت عن العالم والإنسان، وطبعاً فالإنسان المعاصر الذي فقد الجزمية واليقين الفلسفي والعلمي يسعى بجميع ما أوتي من قوّة للعثور على نقاط استناد يستند إليها، ولكن كل نقطة استناد تظهر له فإنّها بعد مدّة تتعرض للانهييار والاهتزاز، ورغم أنّ الإنسان يسعى دوماً لمواجهة هذا الانهييار ولكن مع ذلك يواجه في حياته هذا الانهييار والتزلزل.

المتدينون والمتكلمون في هذا العصر، وفي مثل هذا الجو، يريدون أن يتكلموا، وبديهي أنّ علم الكلام في هذا الجو لا يستطيع الاحتفاظ بتلك البنية والخصوصيات السابقة ولا يستطيع تحقيق الغايات المتقدمة، وفي مثل هذا الجو فإنّ ما هو مطروح أمام الإنسان فيما يتصل بالدين والتدين يتمثّل في أسئلة خاصة تدور حول محاور، والمحاور الأصلية لهذه الأسئلة هي: ماذا يصنع الدين معي مع كوني أفتقد الصورة للعالم والإنسان؟ هل أنّ الدين بإمكانه أن يمنحني تصويراً ومعنى لنفسى وللعالم؟ وأين هو موقعي من العالم؟ فالمسألة هي مسألة الخروج من الضياع والمتاهة والغموض والهواجس المدمرة والعثور على موطن قدم، المسألة أنّ الدين كيف يستطيع أن يأخذ بيدي، فالمشكلة تكمن في عملية انقاذ، لأنّ الإنسان اطلع على حالته وموقعه ويرى نفسه في مواجهة مسائل مستعصية، واليوم يطرح السؤال في الدرجة الأولى عن دور الدين لا عن مطابقة القضايا الدين للواقع أو عدم مطابقتها، وكأنّ الاجابة عن السؤال الثاني خارجة عن قدرة الإنسان.

اليوم ليست المسألة في أنّ الإنسان ينبغي أن يملك عقائد حقة ثم التصديق بها لتحقيق النجاة في الآخرة، فالمسألة فورية ونقدية جداً، والعطش بالنسبة للآخرة نسيئة، والغرض منه تحقيق حالة صحية في هذه الدنيا، بمعنى أنّ الإنسان المعاصر يريد تحقيق آخرته ونجاته المعنوية في هذه الحياة الدنيوية، ويقول عرفاؤنا: إنّ الآخرة ليست شيئاً تتحقق فيما بعد الموت بل الآخرة هي البعد الباطني للإنسان الموجود الآن، ولكن الإنسان غافل عنه.

وبالنسبة للكثير من أفراد البشر في هذا العصر لا تشكل الآخرة مسألة مهمّة، هؤلاء يتساءلون بجميع وجودهم: «ماذا يصنع الدين معي أنا الذي أعيش الحيرة والاضطراب النفسي والهواجس في هذه الحياة، وبشكل فوري؟» هؤلاء لا يستطيعون الجلوس باطمئنان معتمدين على وعود نسيئة ويسألون أنفسهم بها، كما لم يستطع العرفاء ذلك، أمّا في البحوث الكلامية التقليدية فثمة وعود نسيئة بعد الموت ويقولون: لو قبلتم بهذه العقائد المعينة وقمتم بهذه الأعمال المشخصة فإنكم سوف تحصلون على السعادة بعد الموت وفي الآخرة، ولكن الإنسان الواعي في العصر الحاضر لا يستطيع الاكتفاء والاعتماد على هذه الوعود، والعرفاء هم الأشخاص الذين لم يستطيعوا القبول بهذه الوعود وكان الهاجس لهم ما يتصل بالزمان الحاضر والآن، فهم يعيشون القلق حالياً، ولا يريدون التفكير بالحوادث فيما بعد الموت، بل يريدون الخلاص الآن من معاناتهم ومشكلاتهم المعنوية، فبالنسبة للعارف فإن الله والآخرة هي مسألة الآن والحال لا النسيئة، والإنسان المعاصر في هذا الجو الفكري يرى أنّ مسألة الله والآخرة والدين هي مسألة آنية وتجريبية لا مسألة متعلقة فيما بعد الموت.

الإنسان المعاصر يريد أن يعيش تلك الحياة الآخرة التي وعد بها، في هذا العالم ويستمر بلا نهاية، وبديهي أنّ إثبات سلسلة من الأصول العقائدية في مثل هذا الفضاء لا يجدي نفعاً، وما هو المجدي منح حياة جديدة للناس من خلال عرض حقيقة معينة ونهائية ومواجهة جميع وجود الإنسان لتلك الحقيقة، وفي صدر الإسلام لم يكن نبي الإسلام في صدد إثبات وجود الله أو النبوة أو المعاد، فالخطاب الإلهي للإنسان في القرآن الكريم يركز على أساس أنّ الله عرض نفسه للإنسان لا على أساس إثبات وجود الله، كما أنّ النبي | عرض نفسه للناس كنبي لا أنّه أثبت نبوته، ولم يكن منهج النبي إثبات نبوته بالأدلة الكلامية للناس، فالنبوة ظاهرة تمّ عرضها للناس وأنتجت الإيمان، واليوم نحن نحتاج إلى علم كلام يتحدّث عن الله والنبوة والوحي والمعاد بأسلوب يغير محتوى الإنسان ويجعله يعيش العمق الإنساني في مواجهة التحديات بحيث لا يضيف معنى للحياة والإنسان والعالم فقط، بل إنّ الخطاب الديني يمنح الإنسان روحاً جديدة وحياة جديدة يتجسّد له المعنى الذي ينطلق فيه

الإنسان في حركة الحياة.

وينبغي في هذا البحث تعيين موقفنا من مسألة أخرى، وهي: هل أنّ عدم الجزمية وعدم اليقين السائد في الفكر البشري يعد انحرافاً، أو أنّه يمثل مرحلة من الفكر والوعي؟ وبأي معيار نستطيع أن نعتبر عدم الجزمية انحرافاً، الانحراف عن أي شيء؟ يجيب بعض الأشخاص أنّه انحراف عن فطرة البشر، انحراف عن العقل السليم، انحراف عن الفطرة العقلانية، ولكن ينبغي أن نسألهم: ماذا تعني فطرة البشر، والعقل السليم، والفطرة العقلية واقعا؟ هل يمكن تقديم تعريف جامع لهذه الأمور والدفاع عنه؟ هل يمكن رسم حدود مشخصة والقول بأنّ هذا هو العقل السليم وهذا هو العقل غير السليم؟ إنّ البحوث المعرفية والمنطقية في هذا النمط من التحكيم خلقت مشكلة في الواقع، ولو نظرنا للتاريخ فسوف نرى وجود عقول وأنماط من التعقل متفاوتة، وعدم الجزمية هذا يعد مرحلة من الفكر، وأنّ الجزمية السابقة بدورها مرحلة أخرى، وطبعاً فثمة مسألة هنا وهي الطمع الذي يعيشه البعض وأملهم الوردية في القول: ليتنا نستطيع العودة إلى تلك المرحلة من الجزمية.

الشخص الذي يتمنى العودة إلى عصر الجزمية يشبه حاله حال الشيخ المسن الذي يتمنى العودة إلى زمن الشباب، وهذا الإنسان غير الجازم يقارن عصره مع عصر الجزمية ويرى أنّ الإنسان في ذلك العصر كان يعيش الراحة وعدم الهاجس والقلق في حياته ويقول ليتني أعود إلى ذلك العصر.

إنّ الإنسان في الماضي كان يتصور أنّه ينظر بشكل مباشر إلى الواقع ولا توجد فاصلة فيما بينه وبين الواقع كما أنظر الآن من خلف نظارتي إلى الأشياء في الخارج بشكل مباشر وكأنّه لا توجد فاصلة وحجاب بيني وبينها، والحال أنّه إذا قمنا بتحليل هذه الرؤية بأسلوب فلسفي وعلمي فسوف نواجه ومشكلات وتعقيدات كثيرة ويزول عن أذهاننا ذلك التصور من الارتباط المباشر بالأشياء الخارجية، وفي الماضي كانوا يتصورون أنّ الإنسان يواجه الواقع الخارجي بدون واسطة ولكن حالياً لا يوجد مثل هذا التصور، فبالنسبة للواقعيين فإنّ عدم الجزمية واليقين ناشيء من أنّ الواقع الخارجي لا يقع أمامنا بشكل مباشر، وعلمنا بالواقع هو في الجملة دائماً لا بالجملة.

والظاهر أنّ مراحل تاريخ الفكر البشري تتحرك مثل حركة الشباب

نحو الشيوخوخة، فالجزمية ليست شيئاً يمكن التوصل إليه بتخطيط مسبق، فعصر الجزمية لا يقع فيه الوعي مسبقاً بتخطيط وتدبير ليكون بالإمكان احلال وعي آخر من هذا النوع محلّه، وفي ذلك الوقت، الذي كانت فيه الجزمية مهيمنة، فإنّ الناس لم يعيشوا ذلك الوعي بتخطيط مسبق، فهذه الأمور والغايات أساساً ليست بيد البشر، والسعي للعودة لمرحلة الجزمية الفلسفية والعملية غير مثمر وعمل عبثي وينبغي الحديث عن الدين والتدين في هذا الفضاء من عدم الجزمية، ونحن المتدينون نقف أمام مفترق طرق، فإمّا أن نرجع إلى الوراء ونقول نحن نستطيع فقط في جو تلك الجزمية أن نتنفس ونتكلم، ونحن فقط نستطيع النظر لعالم الواقع بتلك التصورات والتصديقات في الفلسفة الأولى التي ترى العالم الواقعي بشكل مباشر، فمثل هذا الكلام يختزن قصوراً في حلّ المشكلة لأننا اليوم لا نستطيع الحديث عن تلك التصورات والتصديقات وهذا العصر لا ينسجم ولا يتناسب مع القراءات التراثية التي تنطلق من حالات اليقين السابق، وإمّا أن نعيش في هذا الجو من عدم اليقين وبمفاهيم وأساليب جديدة بحيث إنّ كلامنا يكون مسموعاً، والطريق الأول لا ينسجم مع مفاهيمنا الإيمانية ولا يتناسب مع مفهوم خلود الدين، وعندما نقول خلود الدين، فهذا يعني أنّه يمكن الكلام دائماً وأبداً وفي كلّ جوّ عن الدين، ونحن نستطيع اختيار الطريق الثاني فقط وليس أمامنا طريق آخر.

ونضيف هنا هذه النقطة، وهي أنّ الأشخاص الذين يتصورون أنّ المجتمع الإيراني هو مجتمع مغلق وأنّ الأجواء فيه هي أجواء الجزمية واليقين ويتحركون في مسيرتهم من موقع نقد هذه البحوث فإنّهم لا يملكون رؤية صحيحة عن الواقع، أجل، إنّ فضاء عامة الناس هو فضاء مغلق، ولكن الفضاء الفكري لعدد كبير من المثقفين هو فضاء مفتوح وجو عدم الجزمية، وفي بلد كبلدنا، الذي تدرس فيه فلسفة الغرب والعلوم الاجتماعية والمتدولوجيا والفلسفة والعلم وأمثال ذلك وتوجد ارتباطات علمية وتواصل ثقافي مع العالم الغربي، وفي بلد يتوجه طلاب العلوم الدينية والحوزات العلمية للتعرف والاطلاع على الفلسفات والعلوم الغربية إلى البلدان الغربية، لا يمكن الحديث عن فضاء فكري مغلق، واغلاق فضاء الفكر بآليات القوّة والقهر، ليس فقط لا يحل مشكلة، بل يضيف إليها مشكلات معقدة وتداعيات خطيرة جدّاً، وينبغي على الجميع

التواصل مع هذ البحوث الجديدة التي تستطيع تحريك المياه الراكدة
لفكرنا الديني وخلق حركة أساسية وبناءة من موقع العمق والوعي، إن
حوزاتنا للعلوم الدينية يجب أن تطرح مثل هذه البحوث وتتواصل معها
وتستعد بشكل صريح لمواجهتها من مواقع العمق والوعي لتحريك
المفاهيم الدينية في الواقع الإنساني في الحياة.

لماذا ينبغي نقد الفكر الديني؟

ربّما يتساءل البعض بشيء من التعجب: هل يمكن نقد الفكر الديني؟ هذا التساؤل والتعجب ناشيء من عدم الالتفات لمعنى النقد من جهة، وتصور أنّ الفكر الديني السائد هو «الحقائق النهائية» من جهة أخرى، وهنا مسائل عدّة جديرة بالبحث:

المسألة الأولى: ما هو معنى النقد؟ ينبغي اخراج مفهوم النقد من بساطته إلى دائرة البحث في مختلف أبعاد الفكر ولوازمه ومستوياته وأفاقه المختلفة، فالسؤال المطروح في النقد: ما هي الأبعاد المختلفة لهذا المدعى والفكر وما هي لوازمه المنطقية المقبولة، وأياً منها غير منطقية وغير مقبولة؟ هذا هو معنى النقد، وعلى ضوء ذلك وفي الموارد التي يتحرك فيها الإنسان في مجال قبول فكرة معينة وكلام معين ببساطة وبدون التمعن فيه للعثور على عناصر الثبات والاهتزاز في هذا الكلام وتلك الفكرة، وكيف هي، وما هي لوازمها، وما هي أدلتها؟ عندها يمتنع هذا الشخص من ممارسة النقد.

إنّ حركة النقد تبدأ عندما يتخلى الإنسان عن رؤيته الساذجة والسطحية ويتحرك على مستوى النفوذ لأعماق الفكر والكلام وتعقيداته، وفي التحقيق النقدي تتبين آفاق وأعماق ولوازم كل فكرة ويستطيع الإنسان أن يحكم على تلك الفكرة، ومن هذه الجهة فالنقد يقترن دوماً بموقف، والناقد ينطلق في نقده من موقف إلزامي وغير قابل للاجتئاب، فلا يوجد نقد بدون موقف مسبق، ولا معنى للنقد المحايد كما في المعنى السطحي للنقد في الذهنية العامة، لأنّ الناقد يتحرك في نقده من موقع

التحليل والتمعن، وهذا الموقع يخرج النقد دوماً من الحياد الكامل، مضافاً إلى أنّ النقد يتضمن حكماً صارماً، وهذا الحكم لا يمكن أن يكون محايداً، ولا شيء من خصوصيات النقد هذه تتنافى مع عقلية ومنطقية النقد، وهذه الأمور لا تعدّ نقصاً في النقد، والنقص يوجد فينا نحن البشر، بمعنى أننا كائنات محدودة ونخضع لمقتضيات الزمان والمكان والنسبية، فكل حركة فكرية نقوم بها فإنها تبدأ من موقف خاص وترصد زاوية معينة، ومن هذه الجهة فاننقادتنا بدورها ستكون محدودة بحدود الزمان والمكان.

المسألة الثانية: ما هو مقصودنا من الفكر الديني؟ الفكر الديني يختلف عن المعارف العلمية والفلسفية، وبعبارة أخرى وربما بشكل أدق أن الفكر الديني أكثر من كونه معارف علمية وفلسفية، ولا أروم هنا بيان الفوارق بين الفكر الديني والفلسفة والعلم، ولكن أريد الإشارة إلى هذا العنصر الموجود في الفكر الديني وغير الموجود في المعارف العلمية والفلسفية، وهذا العنصر هو أن الفكر الديني يستوعب جميع وجود الإنسان ويؤثر فيه ويجعله خاضعاً له بشكل دائم، أنّ الفكر الديني لا يقترن مع اللامبالاة كما هو حال المعرفة الفلسفية والعلمية، الفكر الديني يمتد بدون قيد وشرط إلى أعماق وجود الإنسان ويرسم له مصيره ويمثّل لديه غاية المسائل المطروحة في حركة الحياة في خط الرسالة والمسؤولية.

وربّما يعتقد الإنسان بعشرات المسائل العلمية والفلسفية ولكنه يتعامل معها من موقع الحياد واللامبالاة، ولكن عندما يؤمن بوجود الله، فإنّ هذا الإيمان لا يجعله يقف موقف الحياد تجاه هذه المسألة، ومن هذه الجهة فإنّه يختلف تماماً عن الاعتقادات الأخرى، ولا أريد هنا القول إنّ الحكم المنطقي الموجود في هذا الاعتقاد يختلف عن الحكم المنطقي الموجود في الاعتقادات الأخرى، بل أريد القول إنّ الفكر الديني يتضمن أكثر من مجرد تصديق منطقي، فعندما يقول الشخص المؤمن إنّ الله موجود فكأنّما توجد قضية مهمة أخرى مستترة في قضية «الله موجود» وهي أنّ الحياة بدون وجود الله لا تكون لها معنى، إذن فقضية «الله موجود» بالنسبة للإنسان المؤمن ليست فقط قضية خبرية بل قضية تمنح الإنسان المؤمن معنى وقيمة وعمقاً في رؤيته لنفسه وللعالم، هذا هو ما نقوله من أنّ الفكر الديني أكثر من كونه فكرة علمية وفلسفية، ومن هذه

الجهة فإنّ الفكر الديني يمثّل إيمان المؤمنين، وتلك التصديقات والأفكار والعقائد الدينية تتوغل وتشتبك مع احساسات وعواطف الإنسان المؤمن من موقع العمق «ومسألة ارتباط العواطف والاحساسات بالأفكار لازالت تلفت نظر بعض الفلاسفة حتى في مورد القضايا العلمية والفلسفية».

وعلى أية حال فالقضايا الإيمانية هي تلك القضايا التي تختلط مع عواطف واحساسات الفرد وبالتالي فإنّ الإنسان المؤمن أو المجتمع الديني لا يقف منها موقف المحايد بل يعيش العشق لها ويعيش معها في أجواء الانفعال والتواصل العاطفي، هذا هو ما نقصده بالفكر الديني في كلامنا، ويتبيّن بوضوح من هذا الكلام أنّ الفكر الديني يتعلّق دوماً بشخص معين أو مجتمع في عصر معين، والفكر الديني بهذا المعنى المذكور يختلف عمّا يصطلح عليه بـ «الحقائق النهائية لعالم الوجود».

المسألة الثالثة: كيف يمكن نقد الفكر الديني، وما هي أنواع وخصوصيات هذا النقد؟ إنّ نقد الفكر الديني تارة ينطلق من الخارج وأخرى من الداخل، وبين هذين النمطين من النقد تفاوت جوهري، فنقد الفكر الديني من الخارج لا ينطلق من حالة إيمانية، أو على الأقل أنّ الناقد في هذا النقد لا يتعامل مع الفكر الديني من موقع الإيمان، فالانتقادات المعروفة للفكر الديني مثل نقد فوير باخ، وماركس، وفرويد، وسارتر، وراسل و...، هذه النقود كلها تنطلق من الخارج ولا تنطلق من موقع الإيمان بل أحياناً من موقع مضاد للإيمان، وقد قام فويرباخ في كتابه المعروف باسم «المسيحية» بضرب جذور الفكر الديني المسيحي، وقد انتقد في هذا الكتاب جميع عناصر الإيمان التي يتشكل منها الإيمان المسيحي، ويقول: إنّ جميع هذه العناصر تنطلق من منابع بشرية، وعلى هذا الأساس يمكن فهم العقائد الدينية «التيلولوجية» من خلال تحويلها إلى انتربولوجية، وينطلق فوير باخ في حركته النقدية على صعيد إزاحة معرفة الله واستبدالها بمعرفة الإنسان ويدعي أنّ ما ورد في التيلولوجية المسيحية من فكرة وجود الله وصفاته ليست سوى صفات الإنسان نفسه، التي تمثّل لديه آمال وطموحات تمّ إسقاطها على الفكر الديني وصياغة إله المسيحية، وتتوفر في هذا الكتاب أمثلة ونماذج جذّابة لنقد الفكر الديني من الخارج ومن موقع مضاد للإيمان، وطبعاً فثمة أجوبة من قبل علماء الدين

المسيحي لهذه الانتقادات، وهكذا الحال في نقد ماركس للدين فهو نقد من الخارج ومن موقع مضاد للإيمان، فماركس يعتقد أن الدين يشكل جزء من الأيديولوجية الموهومة التي تظهر في المجتمع الطبقي.

القسم الثاني من نقد الفكر الديني، نقده من الداخل ومن موقع الإيمان، وكلامنا في هذا قسم من النقد، أي النقد الذي ينطلق من داخل دائرة الفكر الديني، ويتم هذا النقد بواسطة المؤمنين أنفسهم فيما يتصل بأفكارهم الدينية، ومعطيات هذا النقد الداخلي يعود بثماره على الفكر الديني والمتدينين، وبينما يكون غرض الناقد من الخارج غالباً قطع جذور الفكر الديني والتقليل من شأنه، فإنّ غرض النقد الداخلي تقوية دعائم وأركان الفكر الديني، ومن هذه الجهة أؤكد في هذا الكلام على المنافع الدينية لنقد الفكر الديني، وهذا النقد بهذا الشكل المذكور ينطلق من داخل دائرة الدين وبواسطة المتدينين أنفسهم ومن موقع الإيمان، والنقد الداخلي للفكر الديني، حاله حال أي نقد آخر، يجب أن ينطلق من موقف، ولا شك أنّ الناقد الداخلي للفكر الديني لا يستطيع أن يتعاطى مع الفكر الديني كما يتعاطى معه الإنسانوي أو عالم النفس أو عالم الاجتماع أو الفيلسوف، فينبغي أن يتحرك من موقع الإيمان كما هو حال المصلحين الدينيين على إمتداد التاريخ، ولغرض منع الخلط بين الانتقادات الخارجية والداخلية، التي تنطلق من كل إنسان يفتح فمه لنقد الفكر الديني، فينبغي أولاً أن نسأل منه: هل أنّ نقدك للفكر الديني من الداخل أو من الخارج؟ فعندما تريد مثلاً نقد آراء فيلسوف علم أو فيلسوف ثقافة أو ناقد ايديولوجي للفكر الديني، فإمّا أن تنطلق لنقدك له بوصفك مؤمناً بالله بدون التقييد بدين معين، أو تنطلق من موقع إنسان يؤمن بدين معين.

وإحدى أشكال الخلط الموجود في مجتمعنا الحالي هو ما يتعلق بهذه المسألة، أي لا يوجد تفكيك لأشكال النقد الخارجي عن النقد الداخلي، فأحياناً يتمّ النقد من موقع فيلسوف ثقافة أو ناقد ايديولوجي وهو نقد خارجي بدلاً من النقد الإيماني وهو نقد داخلي، وهذا الالتباس والخلط ينتج مشاكل كثيرة، وأقول هنا بصراحة أنّ مجتمع المؤمنين يعيش الاهتمام البالغ بمسألة الحفاظ على الحقيقة الدينية، والنقد الداخلي يطرح بدافع الحفاظ عن تلك الحقيقة، وأمّا الفلسفة المعاصرة فلا تتحرك من موقع الحفاظ على شيء، فالفلسفة المعاصرة عبارة عن أسئلة متواصلة

وكما يصطلح عليها أسئلة راديكالية، وفي السؤال الراديكالي لا معنى للحفاظ على الحقيقة المقتنصة، فالحياة في عالم الفلسفة المعاصرة تختلف عن الحياة في عالم الإيمان، فالمؤمن يعيش في نطاق إيمانه، والشخص الذي يعيش في نطاق إيمانه يواجه مسألة حفظ هذا الإيمان، وهذا العنصر لا ينفك عن الإيمان، وثمة مسائل كثيرة تتعلق بكيفية حفظ وحراسة الإيمان: هل أن هذه الحراسة من شأنها أن تؤدي إلى نفي الفلسفة والعلم ورفض الآخر واستخدام آليات العنف وأساليب من هذا القبيل، أو أن هذه الحراسة تتييسر بأشكال وآليات معقولة وجذابة ومقبولة؟ لا شك أن القسم الثاني من الحراسة والحماية هو الصحيح وينسجم مع مضمون وروح الإيمان لا القسم الأول.

المسألة الرابعة: أن النقد الداخلي للفكر الديني إنما يتييسر فيما لو شخّص الناقد أصلاً أساسياً بوصفه «محور الإيمان» وجعل نقده يترابط بذلك المحور، فالناقد يجب أن يجعل هذا المحور معياراً ومحكاً لجميع الأفكار والمباني الموجودة في مجتمع وعصر معين باسم الفكر الديني.

المسألة الخامسة: أن نقد الفكر الديني من الداخل في العالم الإسلامي ينبغي فقط أن يدور حول محور «التوحيد» الذي يمثل أساس الإيمان الإسلامي، فالتوحيد يعني نفي ألوهية وقدرة جميع الموجودات والقبول الخالص بما يظهر من تجليات الله الواحد في هذا العالم، فحكم الله هو الحكم الوحيد الذي ينطلق من مواقع الحب والرحمة والعطف في حياة الإنسان، وهذا النوع من الحياة هو ما تتضمنه كلمة: «لا إله إلا الله»، فكل نقد داخلي للفكر الديني في الإسلام يجب أن يدور حول هذا المحور، أي التوحيد، والآن نستطيع أن نطرح المسألة السادسة، وهي لماذا ينبغي علينا نقد الفكر الديني، أو بعبارة أخرى، ما هي الفائدة الدينية المتوخاة من هذا النقد؟

المسألة السادسة: أن الفكر التوحيدي كما ظهر على امتداد التاريخ البشري أصيب بمرور الزمان بـ «التحجر» وكلمة تحجر كلمة معروفة، ومن هذه الجهة استخدمها في هذا المجال، ومسألة التحجر موجودة في جميع المجتمعات الدينية، وأريد هنا أن أتحدث حول الفكر الديني للمسلمين، فالتحجر الديني الذي تشكل حول عقيدة التوحيد عبارة عن تراكم الرسوبات والأخطاء الفكرية والاحساسات المضرة والمنافع

الفنوية والطبقية والتقاليد والآداب الخاطئة وما إلى ذلك حول الفكر التوحيدي وأصابه بالآفة والشلل.

إنّ الفكر التوحيدي بالمعنى المتقدم هو نوع من العلاقة بين الإنسان والله، وعندما تكون هذه العلاقة صافية وحيّة فالإنسان يعيش تجربة الله في نفسه «وطبعاً بحدود ظرفيته» لا أنّه ينفي الله أو ينفي الإنسان، في العلاقة التوحيدية الخالصة لا يكون الله في ألوهيته مزاحماً للإنسانية الإنسان بل مقوماً لها ويمنحها المعنى.

إنّ الإنسان يصيبه المسخ في مقابل العوالم والقدرات التي يصنعها لنفسه ويصوغها بفكره، أمّا في مقابل الله، الذي هو أقرب إليه من حبل الوريد، فإنّ هذا الإنسان لا يمكن أن يصيبه المسخ فيما لو استطاع غربلة وتهذيب هذه العلاقة مع الله، المسألة المهمة هنا هي أنّ هذه العلاقة والمواجهة الصافية مع الله تتعرض دوماً في حياة الإنسان للتهديد والخطر، والإنسان يعيش دوماً أفكاراً غير صحيحة واحساسات وعواطف من شأنها أن تشل الإنسان ويتعرض عادة لتقاليد خاطئة ومصالح شخصية وفنوية ويعيش آلاف نقاط الضعف والخطأ والذنب، فالحياة الإيمانية هي عمل ظريف جداً وتستدعي الانتباه والحذر الدائم.

التدين ظاهرة ذات طرفين، أحدهما يمتد إلى عالم الألوهية والطرف الآخر إلى عالم الإنسان، والتدين ربّما يتلوّث بسبب عناصر الضعف والقصور التي تجره إلى الأسفل، وهذه حقيقة واقعية ولا يمكن إنكارها، ورسالة الأنبياء تكمن في تطهير هذا التدين من هذه الرسوبات وإخراج الإنسان من جو الماديات والإنشداد للدنيا إلى فضاء حقيقة التوحيد، وهذه الرسالة في الحقيقة نقد نبوي للفكر الديني الرسمي في المجتمعات البشرية.

والمصلحون الحقيقيون يريدون أيضاً أن يتحركوا في هذا الخط، ومن هذا المنطلق فإنّ الطريق الوحيد لإعادة الفكر الديني التوحيدي إلى صفاته وسلامته وحيويته يتمثل في النقد الداخلي والإيماني لتلك الأفكار، وفائدة نقد الفكر الديني من الداخل تعود أكثر من أي شيء آخر إلى الدين نفسه، والأفكار الدينية في المجتمع تنمو وتزدهر عندما نضعها على محك النقد والغربلة بما يسهم في تكريسها في وعي الإنسان بعمق، أليس علماءنا في الكلام والفلسفة تحركوا على هذا المستوى؟ هل قالوا غير

ذلك؟ وأساساً إذا تقرر أن يكون الفكر الديني أمراً نهائياً وتاماً وما قيل وكتب مرّة واحدة يجب على الجميع أن يعتبرونه حقائق نهائية ويؤمنوا به، إذاً فلماذا كتب علماؤنا في الفلسفة والكلام طيلة أربعة عشر قرناً وألفوا كل هذه الكتب المختلفة والآراء المتفاوتة؟

في البداية جاء المتكلمون وطرحوا أفكاراً دينية كثيرة، ولكن الفلاسفة المسلمين لم يقبلوا بالفكر الديني الذي طرحه المتكلمون وتحركوا على مستوى نقده وغربلته، وعندما قال الفلاسفة للمتكلمين أننا لا نقبل ببرهان الحدوث والقدم الذي طرحتموه، ولا يمكن من طريق هذا البرهان الوصول إلى الله وبيّنوا إشكالاتهم على هذا البرهان، وطرحوا في مقابل ذلك برهان الوجوب والإمكان، فإنّهم عملوا على نقد الفكر الديني، وعندما تحرك العرفاء لتخطئة المتكلمين والفلاسفة وقالوا إنّ أرجل الاستدلال خشبية، وسلكوا طريقاً آخر للوصول إلى الله من خلال تصفية القلب وتهذيب النفس، هؤلاء بدورهم قاموا أيضاً بنقد الفكر الديني.

ونحن الآن في مجال الفكر الديني ورثنا هذا التراث الذي طرحه وغرّبله المتكلمون والفلاسفة والعرفاء، هذا التراث الديني إلى الدرجة من السعة والتنوع بحيث فتح أمامنا ميداناً واسعاً جداً للمطالعة والانتخاب والنقد، وبسبب تلك المساعي الانتقادية للماضين فنحن اليوم نملك بحراً كبيراً من التراث الديني لا بحيرة محدودة وقليلة العمق، نحن اليوم عندما نشعر بالتعب من كلام المتكلمين نتوجه إلى كلام ابن سينا وصدر المتألهين، وعند نشعر بالتعب منهم، نتوجه إلى العطار وجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وعين القضاة وأمثالهم ونرى فضاء عجيباً وواسعاً، وهنا نتنفس براحة، وما نراه اليوم من التراث ذي الأبعاد المتعددة والمتنوعة يعود إلى الحركة النقدية للفكر الديني من موقع العمق والمثانة في أجواء حرة أو نصف حرة، وبعبارة أخرى أنّ السلطة الرسمية الدينية لم تتمكن من خنق جميع هذه الأجواء الفكرية، ومن هنا يجب علينا الانتباه إلى هذه النقطة المهمة، وهي أنّ نقد الفكر الديني الداخلي يصب بنفع الإيمان والتدين، ومن هذا المنطلق يجب علينا فتح الأجواء لهذه الانتقادات.

المسألة السابعة: هل يمكن نقد الفكر الديني من الداخل بدون الانتقادات إلى النقد من الخارج؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي، لأنّ

المؤمن عندما يريد التواصل مع إيمانه فلا بد أن يأخذ بالحسبان جميع أبعاد المعرفة البشرية في عصره، وعندما يريد المؤمن جعل تجربته الإيمانية مفهومة ومعقولة يجب أن يتحرك على مستوى رفع أي تعارض محتمل بينها وبين العلم والفلسفة، وهذا يعني لزوم الاصغاء لما يقوله العلم أو الفلسفة، والنقد من خارج الدين يصدر عادة من العلم والفلسفة، والتجربة أثبتت أن النقد الخارجي يعمق ويعزز في الكثير من الموارد حالات الإيمان ويخلصه من الشوائب.

المسألة الثامنة: ربّما يتصور البعض أن نقد الفكر الديني يتناقض مع ثبات وحرمة الأصول الإيمانية وحرمة علماء الدين، ولكن النقد الداخلي للفكر الديني لا يترتب عليه مثل هذه العواقب، ومن أجل توضيح هذه المسألة ينبغي قبل ذلك توضيح معنى الإيمان، فالإيمان هو انتخاب مصيري، والمسألة هي أن الإنسان يقف على مفترق طريقتين ويريد أن يختار نمط حياته وما هو الطريق الذي يختاره لحياته؟ هل يعيش مع الله أو بدون الله؟ الإيمان، بمعنى الانتخاب الواعي، إنما يطرح فيما إذا خرج الإنسان من قشور العناصر المذكورة ووصل إلى وعي خاص واختار الله في حياته، والمجتمع المطلوب للمؤمنين هو المجتمع الذي يفتح الباب أكثر أمام هذا الاختيار ويجعل من العناصر المعيقة لهذا الاختيار في ذلك المجتمع تصل إلى الحد الأدنى، في مثل هذا المجتمع يمكن عرض التوحيد والدعوة لله تعالى، والمجتمع المثالي هو ذلك المجتمع الذي يفتح المجال لمثل هذا الاختيار وتلك الدعوة بشكل أفضل، وعلى هذا الأساس لا نتحدث عن مجتمع ديني يعيش آداب وتقاليد وقوانين خاصة والناس فيه محكومون بنمط خاص من الفكر الديني ولا يرون غيرها من الآداب والتقاليد والأفكار ويغمضون أعينهم عن أي طريق آخر، فالاختيار في مثل هذا المجتمع لا معنى له أساساً، ومثل هذا المجتمع لا يعتبر مجتمعاً مثالياً للمؤمنين.

أضف إلى ذلك ينبغي علينا الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن المجتمعات البشرية المعاصرة تعيش مؤسسات وتيارات مختلفة ومتنوعة، والعلم والفلسفة، والحقوق، والسياسة، والفنون والأدبيات، والصناعات تملك مؤسسات ومحاور مستقلة، هذه هي الحقيقة ولا يمكن غض النظر عنها وإنكارها، هل يمكن تغيير هذا الواقع؟ هل يمكن تغيير شكل

المجتمع المتعدد التيارات والمتنوع المحاور إلى مجتمع يعيش القطب الواحد والاتجاه الواحد، كما كان حال المجتمع قبل عدة قرون؟ إنَّ مثل هذا المسعى عبثي وغير مجدي، اليوم نرى أنَّ التيارات المذكورة وصلت إلى أفق وسقف من التكامل والتنوع والتعقيد والاستقلال بحيث صارت هي المعيار ولا يمكن لأحد نفيها، والتنكر لها يتسبب في أضرار فادحة، وينبغي الاعتراف بوجود منافسين، وبالتالي ينبغي على المؤمنين أن يعلموا بأنهم يعيشون اليوم في مجتمع تعيش في كنفه تيارات أخرى، وفي مثل هذا المجتمع وبهذه التيارات المتنوعة فإنَّ مسألة المؤمنين هي: كيف يتحدَّثون عن الله إلى جانب الخطابات الأخرى التي يطرحها العلم والفلسفة والفنون وبشكل معقول أيضاً؟ وكيف يدعون الناس إلى الله بحيث تكون دعوتهم جذابة أكثر؟ ينبغي على المؤمنين في دعوتهم الدينية أن يدخلوا ميدان المسابقة الجادة والمصيرية، لا بقصد إزاحة وإلغاء الخصوم والمنافسين، بل بقصد إجراء السباق معهم وبالتالي يكسبون لهم مستمعين أكثر، المستمعون الذين يستمعون لهم وفي ذات الوقت يستمعون للفلسفة والعلوم والفنون أيضاً، المسألة في عالمنا المعاصر هي كيف يمكن جذب الإنسان نحو لحظات أكثر في عوالم معنوية ورسم الاتجاه للحياة لا كيف يمكن التخلص من الفلسفة والفنون والعلوم وما شاكل ذلك.

وهذا الكلام بأجمعه يقوم على هذا الأصل وهو أنَّ حقيقة الإيمان تتمثَّل في الانتخاب الواعي، وجميع عرفائنا دعوا للخروج من الإيمان التقليدي والوصول إلى الإيمان الواعي، وفي بداية دعوة نبي الإسلام نرى بعض الأشخاص اختاروا الله والإيمان بالنبي، لا من موقع المصالح الاجتماعية والعلاقات القبلية بل بسبب يقظتهم الباطنية والداخلية، وعاشوا هذا الإيمان كقيمة أولى في حياتهم، لا أنهم أظهروا الإيمان بعد وصولهم إلى مسند السلطة السياسية والمكانة الاجتماعية، فمثل هذا الإيمان لا قيمة له، ومقتضى هذا الكلام هو أنَّ استمرار الإيمان الواقعي في المجتمع إنَّما يكون ممكناً فيما إذا كانت هوية الإيمان تتبدَّى في الانتخاب الواعي في ذلك المجتمع، والإيمان إنَّما يبقى بصورة انتخاب واع فيما لو تواصل الإنسان دوماً بحوار معقول مع سائر الأشخاص الذين يتحدَّثون بشكل آخر ويملكون منطقاً آخر للخروج من أجواء الانفعال المشدودة إلى الجو العدائي والتواصل مع الآخرين في أجواء هادئة، ويستطيع المؤمنون

دوماً تجديد خطابهم كما هو الحال في العلم والفلسفة وسائر أشكال الخطاب المتجدد، فيجب على المؤمنين أن يتحركوا لطرح خطاب جديد لما يدعون الناس إليه وعرضه في سوق الفكر.

إنّ النقد الخارجي للدين يساهم كثيراً في تعميق وتقوية النقد الداخلي للدين، وما طرح من قبل بعض المفكرين في القرون الأخيرة بوصفه نقداً للدين، ساهم كثيراً بتوضيح معنى الإيمان الخالص للمؤمنين، وما قام به فوير باخ وماركس من نقد الدين والإيمان ساعد المؤمنين لفهم ما هو الإيمان، وبالتالي تقديم تعاريف أكثر دقة للإيمان، وهذه الانتقادات أسفرت عن هذه الحقيقة، وهي كيف تظهر المنافع الطبقية والصنافية على شكل أمر ديني، وكيف يعيش الإنسان تعقيدات نفسانية، مثلاً الآمال التي يمكن أن تكون إلهاً للإنسان، وهذه الانتقادات ساعدت على تفكيك الإيمان من غير الإيمان، والتوحيد من الشرك.

وطبعاً فإنّ الناس العوام يشعرون بالخوف والوحشة دوماً من هذه الانتقادات، لأنّ هذه الانتقادات من شأنها أن تزيل الدين والإيمان التقليدي والمرتبط بالمنافع الفردية والاجتماعية للإنسان، والمجتمع المطلوب للمؤمنين ليس هو المجتمع الذي ليس فيه نقد للإيمان والدين، ولا يمكن نقد التدين والإيمان في مقالة وكتاب ولا يمكن التحدّث عنه، ففي هذا المجتمع المغلق والمتوحد في الفكر تبقى الرسوبات الفكرية الناشئة من حالات التقليد والجهل والقناعات الذاتية مترسّخة بالمستوى الذي تشل في الإنسان إرادة المواجهة الحرة، وبالتالي يفقد الإيمان مضمونه الخالص، ويخرج عن كونه انتخاباً واعياً للإنسان، وفي مثل هذه المجتمع تظهر الميول المختلفة للإنسان ومنافعه المتنوعة وحبّه للسلطة والمال بشكل إيمان وتدين، وتخلق مشكلات مهمة وتداعيات وخيمة، فالناس يعادون كل ما يقف أمام منافعهم الشخصية والصنافية والفئوية، ويتصورون أنّ هذا النزاع كله في سبيل الله، فحالات الحب والبغض التي تؤمن لهم هذه المنافع، وتزيل منافع فئة أخرى يتصورون أنّ مثل هذا الحبّ والبغض لله.

وهكذا حال السلطات غير المشروعة، التي تسحق حقوق الأفراد وحرّياتهم وتخلق جوّاً مضاداً للعدالة الاجتماعية فإنّها تصطبغ بلون ديني ويتصور الناس أنّ هذه السلطة الهيئية، ونتيجة ذلك وجود فضاء فكري

خاطيء وعلاقات عاطفية مضرّة وروابط اجتماعية مبتنية على القوّة والسلطة واستغلال القوي للضعيف وتصطبغ كلها بلون ديني وإيماني، وتكتسب مثل هذه السلطة المشروعية وتحل محلّ الإيمان الواقعي، وهكذا يتمّ تفريغ المجتمع من الإيمان الواقعي، ومن أجل أن يتبيّن ما هي حقيقة ما يجري في المجتمع باسم الدين والإيمان، وهل أنّهم يطلبون الله واقعاً، أو يريدون حفظ أفكار خاطئة ومنافع ذاتية ظهرت بشكل طلب الله، فلا بدّ من اعتبار نقد الدين والإيمان ضرورة مبرمة في حياة المؤمنين، وينبغي على المؤمنين أن يدعموا وينصروا وجود حركة نقدية في المجتمع، وينبغي على المؤمنين فسح المجال لنقد الذات ونقد أعمالهم، وفي ظلّ هذا النقد فقط يمكنهم أن يقيموا معرفتهم ويجعلوها منطقية أكثر ويجعلوا عواطفهم خالصة أكثر، وأعمالهم صالحة أكثر.

لا ينبغي تعيين خط أحمر في مجتمع المؤمنين للناقدين والقول إنّ النقد مسموح لكم إلى هذا الحد وما بعده ممنوع، يجب أن يفسح المجال للناقد في عملية النقد بدون أي خط أحمر، وبالنسبة للشخص المؤمن عندما يواجه هذه الانتقادات تظهر له مسألة جادة، وهي كيف يمنح المعقولة لجوهر إيمانه في مقابل هذه الانتقادات؟ وكيف يستطيع تجديد فهمه عن هذا الإيمان؟ وكيف يستطيع تجديد وإحياء هذا الإيمان؟ وكيف يستطيع اكتشافه من جديد؟

أجل إذا كنّا نملك مثل هذا التصور عن الإيمان وهو أنّه حادثة تتضمن محتوى معرفي، وهذا المحتوى المعرفي ثابت دائماً، ففي هذه الصورة نشعر بالخوف والقلق من هذه الانتقادات المتوجهة لتلك المعرفة، ولكن الإيمان ليس كذلك، والإنسان يستطيع أن يكتشف إيمانه من جديد دائماً ويعيش تجربة الإيمان ويكتشف مضمونه المعرفي، والتصوير الذي كان يملكه العرفاء عن الله، يختلف عن تصور الفلاسفة عن الله، وتصور الفلاسفة عن الله يختلف عن تصور المتكلمين عن الله، وهكذا حال الآخرين، هؤلاء يختلفون بشكل جوهري فيما بينهم، وعلى هذا الأساس فإنّ المضمون المعرفي للإيمان غير ثابت، ومضمون الإيمان هو انتخاب مستمر، فالإيمان له مضمون وهو يتعرض دوماً للهزاهز والمتغيرات والأخطار، والإنسان يشعر دائماً أنّه ربّما يسحب البساط من تحت أقدامه، فالإنسان المؤمن يجب أن يعيش دوماً مع انتخاب مستمر، ويجب عليه

دوماً أن يخلص نفسه من الوقوع في هذه المتاهات، وتصور أنّ الإنسان يقتنص الحقيقة مرّة واحدة في حياته وبعد ذلك يجب على الآخرين جميعاً أن يفكروا مثل تفكيره ولا أحد ينبغي له نقد أفكاره، فهو تصور ساذج وأناي.

وطبعاً ينبغي دائماً التمييز بين مسألتين: المسألة الأولى، أنّ الإنسان المؤمن يزن جميع أفكاره وحالاته وروحياته وأعماله بالمعايير الدينية والمقاييس الإيمانية، وهذا الأمر صحيح تماماً، لأنّ الإيمان كما نفهمه في معناه يمثل المرحلة النهائية من المواجهة الوجودية للإنسان، وبالتالي فينبغي وزن جميع الأمور بهذا الإيمان.

المسألة الثانية: هل يمكن وهل من الصحيح وضع عقوبات على المثقفين وإقصائهم من ميدان العمل الاجتماعي وهتك حيثيتهم وسمعتهم وأمثال ذلك وجعل المؤسسات العلمية والفلسفية والسياسية والصناعية والفنية تابعة لفكر ومعياري ديني واحد؟ وهذا الأمر الثاني يختلف تماماً عن الأول، وجوابي أنّ هذا العمل غير صحيح تحت أية ظروف وغير عملي أيضاً، فلا يمكن باستخدام القوة لجعل المجتمع دينياً في جميع أبعاده، لأنّ القوة لا تنتج ثباتاً للفكرة ولا عمقاً في الوعي، ولا امتداد في الموقف، ونتيجة هذه الأعمال أنّ العلم والفلسفة يفقدان هويتهما، وكذلك يفقد الإيمان هويته في الانتخاب الحر والواعي، وسيفقد الإيمان قاعدته الاجتماعية أيضاً، فلو تقرر، بواسطة استخدام السلطات المتنوعة في المجتمع، سلب إمكانية الانتخاب من الناس وإشاعة فكر واحد فقط بألية التلقين والضغط، فإنّ الإيمان سيفقد مكانته في قلوب الناس، فاستخدام القوة يمثل آفة للإيمان لا مقوماً له، وفي المجتمع الذي يقوم على القوة والعنف لا مكان للإيمان، فالقوة تتمحور دوماً حول ذاتها، كما أنّ العقل والإيمان يتمحور حول ذاته وبنيته، والقوة يمكن ضبطها بالقوة فقط، ولا ترتبط بالعقل والمنطق والإيمان، فعندما تكون القوة هي المحور والأساس فإنّها تصبغ كل شيء بصبغتها ولونها وبالتالي يتعرض كل شيء للمسوخ، وعليه فإنّ المجتمع المبني على القوة هو أبعد مجتمع عن إيمان المؤمنين.

معنى القداسة للفكر الديني

والنقطة الأخرى، هي أنّ ما يطرحه علماء الدين باسم الدين في المجتمع هو معرفة بشرية، لأنّ علماء الدين بشر، ويفهمون دعوة الأنبياء

والوحي بمعايير بشرية، ولكن أية حال فإنّ هذه المعرفة تتضمن من جهة دعوة المؤمنين إلى الانفتاح على الخطاب الإلهي، وهذه المعرفة مقدسة في نظر المؤمنين وعلماء الدين أيضاً لو انطلقت أقوالهم وأعمالهم من مواقع الإيمان الخالص وكانوا يدعون للإيمان الخالص فإنهم مقدسون في نظر المؤمنين، ولكن ما هو معنى القداسة في كلا الموردين؟

إنّ القداسة تعني أنّ المؤمنين يشعرون بالاحترام لعلوم الدين بما لا يشعرون معه للعلوم الدنيوية، واحترامهم الذي يشعرون به لعلماء الدين لا يشعرون به لسائر العلماء، وهذا هو معنى القداسة في هذه الموارد، المهم أنّ هذا الاحترام للعلم وعلماء الدين حاله حال الإيمان في كونه أمراً إنتخابياً، ويجب أن يكون انتخابياً دوماً، واحترام الفكر الديني وعلماء الدين ليس شيئاً يمكن فرضه على الناس من خلال البرامج السياسية والتبليغات، فالظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية يجب أن تكون بشكل يشخص المؤمنون واقعاً عن وعي وبصيرة أين ومن أي شخص يستلمون الخطاب الإلهي، فلو أنّ المؤمنين علموا بأنّ الشخص الفلاني يقدم لهم الخطاب الإلهي فإنهم يحترمونه، وهذا الكلام لا يعني أنّ معارف علماء الدين وباسم الدين بعيدة عن الخطأ ولا ينبغي المناقشة في هذه المعرفة ونقدها، أو ايجاد باب الاجتهاد وفرض تفسير خاص للدين على الناس ومنع إشاعة تفاسير أخرى، فجميع هذه الأساليب تخلط الإيمان بالقوة وتسد باب الاجتهاد الواقعي وبالتالي لا تصب في مصلحة العلم الديني والإيمان.

يجب على المؤمنين أن يتحركوا دوماً في فضاء إيمانهم من موقع النقد والتقييم للفكر الديني ويشخصوا بأنفسهم أين يكمن الخلل والإخلاص في الخطاب الديني، وأين يشعرون بذلك وأين لا يشعرون به، ومن هو العالم الديني المخلص ومن هو غير المخلص.

وهنا نقطة أخيرة أحبّ أن أشير إليها، وهي أنّ نقد الدين ونقد علماء الدين وكذلك دفاع المؤمنين والمتدينين عن إيمانهم إذا أدى إلى وقوع نزاع سياسي بين التيارات والمجاميع في المجتمع فسوف تترتب عليه عواقب مخربة وتتعرض السلامة الدينية والسياسية للخطر، ويجب على السياسيين في أي مجتمع أن يمنعوا من وقوع هذا الالتباس والاشتباه.

هرمنيوطيقا القرآن والسنة ٢٠٠

الوحي وحرية الإنسان العقلية

نروم في هذه المقالة توضيح هذه المسألة، وهي: ما هي المراحل التي مرّت على الإنسان الغربي في فهم العلاقة بين الوحي والحرية العقلية؟ حالياً عندما يتمّ الحديث في الغرب عن الحرية فمرادهم أن الإنسان يستطيع أن يفكر بحرية كاملة، والمتألهون المسيحيون في هذا العصر يواجهون هذه المسألة، وهي لو كان معنى حرية الإنسان هو حرية الفكر بشكل مطلق فما هي نسبة هذا العقل ذو الحرية المطلقة مع الوحي؟ مع فرض أنّ الوحي يمثل نمطاً من الخطاب للإنسان الذي يحتفظ لنفسه بحق أن يكون المرجع النهائي للاقتدار المعنوي ويطلب من صاحبه تبعيته له والإيمان به، فكيف يمكن جمع هاتين المسألتين؟ ونحن هنا نقوم باستعراض السوابق التاريخية لهذا السؤال وكذلك الاجابة المطروحة اليوم لهذا السؤال أعلاه، وهذا الموضوع يعدّ نموذجاً جذاباً لسعي الإنسان لفهم الوحي الإلهي، وهذا المسعى يستمد مقوماته من قنليات ومفروضات خاصة.

المسار التاريخي لفهم الوحي في

المسيحية

كان الوحي في بداية ظهور المسيحية يمثل معرفة مستقلة «عن الله الذي تجلى بنفسه في التاريخ»، ولم تكن هذه المعرفة تقع في مقابل

المعرفة العقلية، وقد وقفت طائفتان في مقابل دعوة السيد المسيح x، اليهود وغير اليهود، فاليهود واجهوا السيد المسيح بسوابق ذهنية دينية، وفهموا دعوة المسيح بتلك السوابق وذلك الفضاء الذهني، أما غير اليهود فكانوا يعتقدون بألهة متعددة ومختلفة ويملكون فهماً خاصاً عن مسألة الألوهية، وقد فهموا رسالة المسيح x من هذا المنظار، وهو أنّ هذه الرسالة تدعي نجاة الإنسان من الفناء والموت، وهؤلاء نظروا إلى دعوة المسيح من هذه الزاوية، وفي هذه المرحلة لم تقع حالة من التقابل بين العقل والوحي لدى كل هاتين الطائفتين، وتقابل العقل والوحي إنّما طرح عندما وقعت المسيحية في مواجهة الفلسفة اليونانية، لماذا؟ لأنّ فلسفة اليونان حصيلة فهوم بشرية وترتبط تماماً بالإنسان في بعده البشري، نشأت من الإنسان، ومن الطبيعي أنّ هذه الظاهرة عندما واجهت الوحي ظهرت مسألة العلاقة بين العقل والوحي، فالوحي المسيحي يفهم نفسه بشكل آخر، والوحي المسيحي يقدّم فهماً خاصاً، وهو أنّ الله تعالى تجلّى بنفسه للناس ليقودهم في طريق الهداية ويرشدهم من خلال رؤية مباشرة لله إلى هدف الخلقة والإنسانية، وهذا الارشاد والهداية ليس مسألة عقلية بل مسألة عملية وهو نوع من الانجذاب، ونوع من العلاقة الواقعية بين الوحي العيسوي والناس، وفي المعرفة العقلية لا يوجد تحريك وانجذاب للإنسان باتجاه الله، فليست المسألة في القضايا العقلية أنّ جميع وجود الإنسان ينجذب إلى نقطة مركزية، أمّا الوحي العيسوي فيدعي أنّه يلعب مثل هذا الدور، وهذا الوحي ينظر إلى المسألة من زاوية الآخرة، وناظر إلى النجاة في الآخرة، والوحي العيسوي يعرف نفسه بأنّه يقدم للناس ما لم يستطيعوا الوصول إليه، أي إنّ الإنسان لو ترك لحاله فإنّه لا يستطيع إنجاز هذا العمل، يعني تحقيق حالة انجذاب الإنسان من أجواء هذه الحياة الدنيوية نحو رؤية الله.

وعندما يقدّم الوحي العيسوي نفسه بهذه الصورة فهو في الواقع يرى نفسه فوق العقل، فالوحي العيسوي معرفة وتكنيك و تقنية «إذا صح التعبير» أي أنّ هذا الوحي ليس معرفة مختلفة عن سنخ المعرفة العقلية فحسب، بل حالة من التعبير والجدب العملي أيضاً، وهذا هو الموضوع الذي طرح بشكل تدريجي تحت عنوان «تاريخ النجاة»، وتاريخ النجاة طرح بشكل حادثة تاريخية في المسيحية: التاريخ الذي يتحرك نحو النجاة النهائية، وكان المسيحيون يعتقدون بأنّ المعرفة الوحيانية متمركزة في

الكتاب المقدسة، والكتاب المقدس من جهة المضمون واللفظ هو وحي مباشر لله، وبما أنّ الأشخاص العاديين لا يملكون القدرة على استنباط معرفة دينية من الكتاب المقدس، فرجال الدين والقساوسة المسيحيون جعلوا هذه المعرفة بشكل دوغما مسيحية، كيما يتمكن الجميع بهذه الطريقة التوصل إليها، وعلى أساس هذا التصور فإنّ المضمون وكذلك شكل المعرفة الدينية المسيحية مقدسة، أي أنّها صيغت مباشرة من قبل الله.

وهذا الفهم للوحي استمر إلى أن جاء «لوثر» وعمل على إيجاد تغييرات في هذا الفهم للوحي، وكان لوثر يعتقد أيضاً بأنّ الإيمان والالهيات تقوم على تعاليم الوحي وخارجة عن قدرة العقل، وكان يقول إنّ العقل يستطيع فقط البحث والتحليل في أمور الدنيا ولا يستطيع الاحاطة بهذا الموضوع وهو أنّ الله ماذا يصنع في العالم، وما هو هدفه وإلى أين يقوده؟ هذه المسألة يعلم بها الله فقط، ويخبر عنها.

وكان توماس الأكويني، الذي يعتبر أكبر مدوّن للفكر المسيحي وكذلك لوثر، ينظران إلى الإيمان والالهيات من منظر معرفة الآخرة، يعني أنّ المسألة المطروحة لكلا هذين الرجلين أنّ الوحي وسيلة لرؤية الله، وتفاوت معنى الوحي عند لوثر وعند توماس والآخرين في أنّ لوثر استخدم مصطلح «ofenbarung» «تجلى الله» أكثر من مفردة «كلمة الله»، ولكنّه عندما كان يريد الحديث عن الوحي يستعمل «كلمة الله» ويقول إنّ الله ظهر وتجلّى من خلال الكلمة «عيسى المسيح» للناس المذنبين والمعذبين وأسرى الألم والموت ودعاهم للرجوع إليه، وهذا الرجوع ينطلق من رحمته ومن مشيئته المطلقة ولا يوجد أي نوع من الجبر فيها، ومرض الله دعوة الإنسان للدخول في دائرته وعالمه ليمنحه حياة أبدية «والدخول في دائرة الله في الفكر المسيح يعني رؤية الله».

وقد قام لوثر بإيجاد هذا التغيير في معنى الوحي وقال إنّ الوحي حادثة، وعندما تقع هذه الحادثة فإنّ وجود الإنسان سيتغيّر تماماً ويعيش ولادة جديدة ويحصل على وجود آخر في ذاته، وكان لوثر يعتمد على هذا التغيير الوجودي أكثر من كون الوحي مجموعة من المعارف، وطبعاً فإنّ لوثر كان يعتقد أيضاً أنّ المسيحية في نهاية المطاف تتضمن

مجموعة من المعارف، وهذه المعارف غيبية، ولكنها ليست الأصل بل هي الفرع، ونرى في تعاليم توماس الأكويني وآخرين أنهم كانوا ملتفتين إلى مسألة تغير وجود الإنسان، ولكن هذا التغير ليس جوهرياً ومصيرياً، بينما نرى التغير الوجودي لمعنى الوحي عند لوثر معنى مصيرياً.

وهكذا انكسر تقريباً إطار التصور القديم والدوغمائي عن الوحي في تصور لوثر وأفرز هذا الحدث انفتاح أفق جديد لمفهوم الوحي، وقد كان لوثر حاله حال الآخرين يرجع إلى الكتاب المقدس، ولكن رجوعه للكتاب المقدس ينطلق قبل كل شيء من توقع التغير الوجودي للإنسان من موقع تحصيل مجموعة من المعلومات، على أية حال فبالنسبة للوثر فإن مرجع الاقتدار المعنوي والديني الواقع خارج الإنسان يتمثل في الكتاب المقدس الذي هو مرجع الاقتدار الوحياني خارج الإنسان والذي ينطلق منه الخطاب الإلهي للإنسان، ومن هذه الجهة ظهرت الثنائية بين العقل والوحي بهذا الشكل في فهم لوثر، وقد واصل المتألهون البروتستانت بعد لوثر مسارهم في هذا الطريق وبقيت هذه الثنائية.

لحدّ الآن كان بحثنا بشكل إجمالي يدور حول كيفية فهم الوحي، ولكن هذا الوحي الذي يفهم بهذه الطريقة يقترن بفهم آخر من العقل، والإنسان لا يستطيع أن يملك فهماً عن الوحي بدون أن يملك فهماً عن العقل، أو يملك تفسيراً عن الوحي بدون أن يملك تفسيراً للوحي.

المرحلة الأولى لفهم العقل لنفسه

إنّ العقل في العالم الغربي مرّ بثلاث مراحل في مجال فهم نفسه، فقد كانت العلاقة بين العقل والوحي في عصر «سنت أجوستين» كالتالي: إنّ الوحي حادثة واقعة يطلب من العقل الإيمان، وهذه هي العبارة المعروفة لأجوستين «أؤمن لكي أفهم»، وكأنّه يوجد شيء خارج العقل يرسم للعقل اتجاهاً ويخطاب العقل، ولكن هذا الشيء الذي ينطلق منه الوحي ليس غريباً عن العقل، لأنّ العقل والوحي وجهان للواقع، والعقل في فكر أجوستين وأنصاره لا يعني أبداً العقل بالمعنى المستقل في المصطلح المعاصر، فاستقلال العقل في ذلك العصر يعني أنّ العقل يستطيع الحكم بالأصول والقواعد التي منحتها الطبيعة له، وهذه الأصول والقواعد الطبيعية للعقل موجودة دائماً في متناول الإنسان، ولكنها ليست منتوج الإنسان نفسه وتكامله، ولم يقدّم البشر بتأسيسها كما طرحت هذه

المسائل فيما بعد، وتلك الأصول والقواعد كلها مخلوقة لله، وفي ذلك العصر فالعقل يفهم نفسه بأنه مخلوق لله، والعقل يعتقد بوجود الله وأنه مخلوق لله بواسطة تلك الأصول والقواعد التي جعلها الله في عالم الطبيعة، ومن هذا الطريق يفهم إمكانه وإمكان العالم (الإمكان بالمفهوم الفلسفي للكلمة) والله يقع خارج دائرة العقل وأن الطريق الموصل لله هو العقل نفسه، وفي الوحي المسيحي فإن الله يجب أن يكون خارج العقل، وإلا فإن الوحي يفقد معناه، والوحي المسيحي هو نفس ظهور الله، والله الوحياني في المسيحية غير موجود بدون ظهوره وتجليه، وهذا هو الفارق الجوهرى بين المسيحية والإسلام، ففي التصور الإسلامي يفترض وجود الله أولاً، ثم تطرح هذه المسألة وهي أن الله أوحى للنبي، ولكن في تصور المسيحية فإن الله الذي هو الأساس للمسيحية، هو الذي تجلى وظهر بنفسه للناس، أي أن الله والوحي مسألة واحدة، إن ظهور الله ووجود الله مسألة واحدة، بحيث إن الله لو لم يظهر فإن مثل هذا الإله، الذي يشكل أساس المسيحية، غير موجود، لأن الذي هو أساس المسيحية ليس إلهاً عقلياً، وهكذا تشكل علم الإلهيات في المسيحية بهذه الصورة، خلافاً لعلم الكلام الإسلامي والذي يتم إثبات وجود الله أولاً بالأدلة العقلية ثم يدور الحديث عن الوحي الإلهي، فالوحي فعل الله وربما يقع أو لا يقع، وفي الفكر الديني الإسلامي لو لم يقع الوحي فإن الله موجود، في حين أن المسألة في المسيحية ليست كذلك.

وهكذا تبينت المرحلة الأولى من فهم العقل لنفسه في الفكر الغربي، وفي هذه المرحلة يجد العقل أن الله متقدم على وجود نفسه، ولا بد أن يجد الله حتى يجد نفسه، ويرى أن الله متقدم على حركته ونشاطه، وهذا العقل وجد حدوده وأبعاده من خارجه بواسطة الله، فهو عقل محدود، والذي يعين حدوده هو الله، وهذا الحد هو حد وجود للعقل، وعندما يفهم العقل نفسه بهذه الصورة فيمكن أن يتصور وجود حقائق ومعارف خارج العقل لا يمكنه التوصل إليها بنفسه بل يتم إعطاؤها له، ولو أن العقل لم يتصور نفسه بهذا الشكل وكان يرى نفسه غير محدود، كما حلت هذه الصورة فيما بعد، فإنه لا يستطيع أن يرى في الوحي شيئاً خارجاً عن ذاته، وهذا التصور الذي ألمحنا إليه أدى أن تكون مضامين ومحتويات الوحي منزهة ومتعالية عن كل نوع من النقد العقلي، فالوحي يأتي للعقل من

خارجه، فكيف يمكن نقده بواسطة العقل؟ والوحي حقيقة خارجة عن قدرة العقل، والعقل لا يستطيع الاحاطة بها، ولو لم يعط العقل هذه الحقائق فإنّ العقل لا يستطيع الاطلاع عليها.

وهكذا نرى أنّ إله المسيحية لم يختزل إلى إله عقلي، ومن هذه الجهة ظهر بنفسه للناس، ومعلوم أنّ ما يأتي من الخارج ولا يستطيع العقل التوصل إليه كلياً لا يكون قابلاً للنقد والمناقشة بواسطة العقل، ومن هذه الجهة فإنّ العلاقة بين الوحي والعقل هي علاقة بين داخل العقل وخارج العقل، لا علاقة التقابل والتباين، وأساساً لا توجد أرضية للتقابل والتباين، فالتقابل والتباين إنّما يطرح فيما لو كان العقل يرى نفسه غير محدود، كما ورد في معنى العقل في المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية لفهم العقل لنفسه

في المرحلة الثانية، والتي بدأت تقريباً من عصر النهضة وبداية الحقبة الحديثة، ظهر فهم آخر للعقل، وبعبارة أخرى أنّ العقل فهم نفسه بشكل آخر، وفي هذه المرحلة انهارت حدود العقل، لماذا؟ لأنّ معرفة الإنسان عن نفسه وعن العالم تغيّرت، وتجربة الإنسان عن نفسه وعن العالم تحوّلت، فعالم الطبيعة خرج عن كونه عالماً مغلقاً ومسقفاً، وظهر بشكل عالم متكامل وصيرورة ولا يمكن تحديده بمكان وزمان، وعندما ظهرت فكرة التكامل فإنّ العالم صار بشكل «صيرورة» زمانية ومكانية، وفي هذه المرحلة الثانية، فإنّ العالم مضافاً إلى كونه غير محدود، فإنّ الإنسان الفاعل والمتحرك في هذا العالم وجد نفسه كالعالم، أي غير محدود، وفي هذه المرحلة فإنّ الشيء غير قابل للتحقيق يفقد معناه، في المرحلة الأولى كان ثمة وجود للأمور غير قابلة للتحقيق وتقع خارج الإنسان وهي بذاتها ترسم الحد للإنسان، ولكن في هذه المرحلة وبما أنّه لا يوجد شيء غير قابل للتحقيق، وما هو موجود قابل للتحقيق، فإنّ عقل الإنسان وبالنتيجة الإنسان نفسه لا حدّ له، والتطور التقني للبشر وانتصاره على الطبيعة شدد وعمق هذه الحالة من عدم وجود حدود للإنسان، فالتقنية أثبتت أنّه من الممكن تغيير كل شيء حتى الإنسان نفسه، وفي هذه المرحلة خرج الإنسان عن حالة كونه كائناً مذبذباً في هذا العالم وينبغي أن تأتي قوّة من الخارج لأنفاذه من هذا الوضع، إلى حالة لا يرى نفسه مذبذباً ولا توجد هناك قوّة خارجية تستطيع المجي إليه وانقاذه.

وفي هذه المرحلة فهم العقل نفسه بهذه الصورة: هو حركه وسعي لامتناه لفهم العالم غير المحدود وأنه غير محدود لفهم نفسه أيضاً، وهذه الحركة اللامتناهية لا يمكنها أن تتحدد بالأصول الموجودة في الطبيعة كما يراها العقل السابق والمحدود، فإنّ الله في هذه المرحلة لا يزال قابلاً للتصور ولكن بشكل آخر، فتصور الله في هذه المرحلة ليس كالله في المرحلة السابقة وهو الحقيقة التي خلقت العالم المحدود والإنسان المحدود وأنه هو نفسه يمثل حد العالم والإنسان ويسوق الإنسان دوماً في حياته باتجاه هدف ماورائي وهو عالم الآخرة، فهذا الإله غير قابل للتصور الآن، بل الله هو الحقيقة التي تمثل أساس جميع هذا العالم غير المحدود، فالله يقع في أساس العالم، وبالتالي تغيّر نموذج الاقتراب من الله، فالله خرج من كونه حقيقة خارج الإنسان وصار أساس الوجود، ومثل هذا الإله لا يرسم حدوداً للعقل رغم كونه أساس العقل، بعد الآن لا معنى لوجود مثل هذا الإله خارج الإنسان لكي يوحي إليه ما لا يعلمه، فبالنسبة للعقل، الذي يرى نفسه حركة لامتناهية، فإنّ الوحي لا يمكنه أن يملك مثل هذا المعنى، ولا معنى في مثل هذا التصور لوجود شيء لا يستطيع العقل فهمه وإدراكه، وكذلك الهدف الأخرى تبدّل من الصورة السابقة، أي من كون الوحي وسيلة للحركة باتجاه هذا الهدف والنظر للآخرة بهذا المنظار، أضحي غير قابل للتصور، فأين تقع الآخرة الآن؟ في العالم غير المحدود لا يمكن تصور آخرة، ولا معنى للآخرة في وجود سعي لا متناه وحركة دائمية، إنّ تصور الآخرة يقترن دوماً مع تصور حدود للعالم وكذلك حدود للعقل.

في هذه المرحلة الثانية ظهرت هذه المشكلة، وهي كيف ينبغي فهم الوحي؟ لقد سعى بعض العلماء مثل «شلاير ماخر» في القرن التاسع عشر لتقديم فهم آخر لله والوحي وينطلق هذا الفهم من داخل الإنسان، يقول شلاير ماخر: إنّ الوحي عبارة عن الوعي بالارتباط بالمطلق من باطن الإنسان، وهذا الوعي هو تجلي الله في الإنسان، ومن هذه الجهة ينبغي البحث عن علاقة الإنسان والله، فالله يتجلى للإنسان من أعماقه وباطنه، وهكذا نرى أن شلاير ماخر دخل في هذا الوادي لأنّ النموذج القبلي إنهار ولم يعد الله الذي يقع خارج الإنسان قابلاً للتصور، ولكن هذه المرحلة الثانية انتهت وأخلت مكانها للمرحلة الثالثة لفهم العقل لنفسه،

وترتب على ذلك بروز مشكلات وتعقيدات جديدة لرسم العلاقة بين الوحي والعقل.

وهذا لا يعني أنّ جميع المفكرين الغربيين في جميع هذه المراحل كانوا يفهمون هذه المسألة بشكل واحد، فثمة أشخاص في المرحلة الثانية لازالوا يفكرون كالمرحلة الأولى، وفي المرحلة الثالثة يوجد أشخاص لازالوا يفكرون بنمط التفكير في المرحلة الثانية، والمقصود هو بيان الوجه الغالب على التفكير في كل مرحلة.

المرحلة الثالثة لفهم العقل لنفسه

في هذه المرحلة فإنّ العقل ليس هو ذلك العقل الذي يرى نفسه مخلوقاً لله، ولا العقل في المرحلة الثانية هو حركة لامتناهية والتي تنطلق من أساس، وذلك الأساس هو الله، فالعقل في المرحلة الثالثة يرى نفسه حقيقة واقعية وهو أساس نفسه بنفسه، وليس هناك عالم غير محدود بشكل واقعي يقف أمام الإنسان بل إنّ عقل الإنسان هو الذي يخلق من العالم عالماً، والإنسان هو الذي يعين الأصول والقيم الأخلاقية ويمنحها المعنى، والأصول البديهية والدستورات والقواعد التي كانت في مرحلة سابقة تعد الأساس الطبيعي للعقل، وتتبع من أساس الوجود وتعتبر ملزمة للإنسان في الفلسفة والعلوم، أضحت الآن بشكل أصول تأسيسية، وهذه الأصول ليست هي تلك الحقائق الأبدية أو الأصول الأخلاقية الأبدية التي كانت موجودة دوماً، بل هي ما يستطيع العقل العمل على تأسيسها، حتى البديهيات المنطقية والرياضية أضحت بهذا الشكل.

اللغة أيضاً لا تعتبر بياناً لما يدركه الإنسان بحسّه، بل اللغة حركة نحو تأسيس المعنى، وفي مثل هذه الحالة فإنّ الحقيقة ليست عبارة عن مطابقة ما نقوله لما نتحدّث عنه، بل الحقيقة عبارة عن تطابق أقوال البشر الذين يتحدّثون بأساليب معقولة، أي تطابق وانسجام الأقوال التي تبين بأساليب معقولة وعلى أساس التصورات والحاجات والعلائق المشتركة العامة، وهذا المعنى الجديد للحقيقة يقع في مقابل المعنى التقليدي للحقيقة، ومعلوم أنّ هذا العقل هو عقل «أتائست» في حين أنّ العقل في المرحلة الثانية وفي المرحلة الأولى لم يكن كذلك، ففي المرحلة الأولى المسألة محسوبة تماماً، وفي المرحلة الثانية ليس «أتائست» لأنّ الله انتقل في هذا العقل من كونه حقيقة تعيّن حدود الإنسان والعالم إلى

كونه أساس الإنسان والعالم، ولكن العقل في المرحلة الثالثة هو عقل «أثنائست» لأنَّ الله في هذا العقل غير مطروح «ولكنه ليس مضاداً لله» وعندما لا يكون الله مطروحاً في هذا العقل فإنَّ الوحي المسيحي لا يكون مطروحاً أيضاً لهذا العقل، لأنَّ الوحي المسيحي ليس شيئاً سوى ظهور الله، وهذا العقل يرى نفسه مطلقاً لأنَّه عقل مؤسس وكل شيء يبدأ منه ولا شيء موجود قبله، وبهذا المعنى يكون مطلقاً، وهو يؤسس أصوله ومبانيه الأخلاقية والفلسفية والعلمية وغيرها، وبالنسبة لمثل هذا العقل ليس فقط أنَّ الوحي لا يعدُّ معجزة وليس له أساس وجذور غيبية، بل إنَّ الأساس والجذر الغيبي لا معنى له أيضاً، ولا توجد حقيقة أو دستور ينشأ من مبدأ أخرى ويقف في مقابل العقل، وفي هذه المرحلة دخل النقد الراديكالي والشديد للدين إلى الميدان، ونقد فويرباخ وماركس ناظر إلى الله الواقع خارج الإنسان، و«الله» الأبجكتيفي هو الله الذي يقع خارج الإنسان ويختلف عنه، والإنسان يقع في مقابله، ونقد الفكر الديني لهؤلاء السادة دخل الحلبة من هذه الزاوية وقيل إنَّ الله الواقع خارج الإنسان هو من صنيعه وخلق ذهن الإنسان وأمنيته أو نتيجة إفراتات الواقع الاجتماعي، فالإنسان خلق وصنع مثل هذا الإله وجعله فوق رأسه، وبذلك تسبب في غربته عن نفسه، والإنسان إنَّما يكون حرّاً فيما إذا كسر هذا الطلسم والتابو وعلم أنَّ هذه الأمور من صناعة ذهنه ويجب عليه الخروج من هذا التابو ليتمكن من تحقيق ذاته.

و عندما تتحقق هذه المرحلة الثالثة ويفهم العقل نفسه بهذا الشكل فسوف يهب اعصار بين المتألهين ويتساءلون ماذا عليهم أن يعملوا في مواجهة هذا الأعصار؟ الطريق السهل أن يقولوا: إنَّ هذه كلها تمثّل انحرافات في مسار الإنسان وكلها آراء باطلة ونحن نصرّ على كلامنا القديم ولا يوجد أي تغيير وحركة في معرفتنا الدينية، وكل شخص يقبل بكلامنا فهو مسيحي وكل شخص لا يقبله فهو يسلك مسلكاً آخر، ورغم أنَّ البعض تعاملوا مع هذه المسألة بهذا الشكل، ولكن المتألهين المتعمقين لم يواجهوا هذه المسألة بهذا الشكل، هؤلاء تواصلوا مع هذه المسألة بجديّة، هؤلاء لم يقولوا إنَّ هذا التحوّل العظيم الذي ظهر في معنى العقل مجرد شرّ، ونحن لا نتعامل مع الشرّ، فالمسألة لهم تحظى بأهمية بالغة، والمتألهون المسيحيون المتعمقون قالوا إنَّ التألّه انتقل إلى البشارة، وهذه

الوظيفة يجب أن تتحقق دوماً بنحو من الأنحاء ولا يستطيع المتأله القول إن هذا العصر هو عصر الانحطاط والانحراف ويذهب ليجلس في بيته، يجب على المتأله مواجهة الحقائق على أرض الواقع، ويتحرك على مستوى التفكير بإيجاد حلّ وإيجاد نماذج جديدة من المعرفة الدينية.

حالياً فإنّ الغرب يواجه هذه المرحلة للعقل، وفي مثل هذه الحالة فإنّ المتألهين المسيحيين يواجهون هذه المسألة بثلاثة أشكال من المواجهة، وأول شخص تعامل مع العقل بالمعنى الثالث هو «كارل بارث» وهو أكبر متأله بروتستانت في القرن العشرين، يقول بارث: إنّ هذا العقل الـ «أثنائستي» يشير إلى أنّ المعرفة العقلية عن الله والوحي غير ممكنة، وفي نظره أنّ الوحي الإلهي هو تلك الحادثة التي تستولي وتهيمن على جميع وجود الإنسان ولا يمكن إدراكها بالعقل، ولو لم يكن للعقل «الأثنائستي» طريق إلى الله، وقد وضع الله بين قوسين، فإنّ هذا الوضع طبيعي للعقل، ويقول بارث: إنّ الوحي الإلهي عبارة عن: كلام بـ «كلي آخر»، وتعبيره عن الله وعن الوحي أنّه «كلي آخر» والكلام عن الكلي الآخر ليس من سنخ كلام الإنسان الذي لا يعيش الوعي بهذه الحقيقة، والإيمان هو سماع هذا الكلام بكلي آخر والحياة معه والاستمداد منه، ينبغي أن يترك العقل لحاله لكي يبقى عقلاً، وحتى العقل الأثنائستي يجب أن يترك لحاله، والعقل ليس من صنيعه الله وليس من الشيطان، هذا هو تعبيره الدقيق، والإيمان المسيحي هو أن لا نتوقع من العقل الكلام النهائي الذي يرسم للإنسان حدوده، الوحي هو الذي يعين الكلام النهائي للإنسان لا العقل، ولو ادعى العقل أنّه يعين الكلام النهائي للإنسان فإنّه يرى نفسه إلهاً، إنّ كارل بارث لا يريد من العقل الأثنائستي أن يعبد الله، بل يريد من هذا العقل أن لا يجعل نفسه إلهاً، وفي نظر بارث أنّ من الطبيعي أن يرى العقل نفسه مطلقاً ويرى لنفسه إمكانية تطور غير محدود، ولكن الوحي يأتي ليوحد «أزمة» لهذا العقل «التعبير بالأزمة منه أيضاً» وبذلك يمنعه من جعل نفسه إلهاً.

بعد الحرب العالمية الثانية، وعندما إنهار حسن الظن بالتطور والعقل المؤسس «لأنّ الحوادث المدمرة التي وقعت في الحرب العالمية الثانية في أوروبا كانت مؤسفة ومدمرة» طرح هذا السؤال أمام الجميع، لماذا لم يمنع عقل الإنسان من حدوث كل هذه المصائب والآلام

والانحطاط؟ لماذا لم يتمكن الإنسان من تأسيس مدينته الفاضلة ويحفظها؟ وفي ضوء ذلك أقل نجم الاعتماد المطلق على العقل في المرحلة الثالثة، وأهم كلام بارث ناظر إلى هذا الموضوع، وفي مثل هذا الحال كان بارث يقول إنَّ العقل ينبغي أن يترك لحاله ولا يصح أن نتوقع منه تعيين آخر كلام للإنسان بل يجب الاصغاء للكلي الآخر وهو الله، وهذا الكلام كان مؤثراً ومثيراً جداً، وكارل بارث هو الشخص الذي تصدى لانقاذ المسيحية والمسيحيين في الغرب في أشد الظروف الصعبة وأهلك الظلمات وأزاح غبار اليأس وأوقف مدَّ التشاؤم، فعندما يسأل: ما هو هذا الكلام عن الكلي الآخر لله وكيف يصل للإنسان؟ لم يؤكد بارث على المعجزة ويقول هذا هو كلام الله، بل كان يقول: عندما تصل البشارة من قبل الله لشخص متأله، فإنَّ البشارة تبرز من مطوي هذا الكلام البشري، وتصل إلى سمع الإنسان، وهذا المبني وهو أنَّ كلام الله يصل لسمع الإنسان من طريق الإنسان نفسه هو المنهج والطريق للنقد التاريخي الضروري للكتاب المقدس، وبذلك جعل من الاستماع لكلام الله من طريق الكتاب المقدس مفهوماً، يقول بارث: إنَّ الكلام عن الكلي الآخر لله يصل إلى سمع الإنسان من خلال مجموعة من الكلام البشري غير المعصوم، سواءً في الكتاب المقدس أو في أية بشارة أخرى لا من خلال «مجموعة من الكلام المعصوم».

وقد أسس كارل بارث علم لاهوت ديبالكتيكي، اللاهوت الذي يقوم على أساس المحاوراة والمواجهة مع كلام الله، ويعد هذا المبني لحدِّ الآن أساساً لعلم اللاهوت المسيحي البروتستانتي.

النمط الآخر، من التعامل مع العقل الـ «أتائست» هو تعامل أشخاص مثل «بولتمن» هؤلاء يقولون إنَّ كارل بارث ترك عقل الأتائست لحاله تماماً وبدأ بكلام عن الكلي الآخر لله، ولكننا لا ندع عقل الأتائست لحاله بل نتعامل معه بشكل آخر، والتفسير الوجودي لهؤلاء السادة عن المسيحية يستند إلى هذا المعنى، إنَّ تعاملهم مع عقل الأتائست لم يكن في زعمهم بأنهم فهموا العقل المؤسس لنفسه خطأً وينبغي التوجه إلى الميتافيزيقيا ونبحث عن مسألة الله والوحي بوصفه تصوراً لما وراء الطبيعة كما في القرون الوسطى، هؤلاء يعتقدون أيضاً أنه لا يمكن أن نتوقع من العقل فهم الوحي الإلهي وبالتالي يقبلون بمبنى كارل بارث في

هذا المجال، ولكنهم يقولون إننا نتعامل مع عقل أتائست من موقع الحوار، وفي ضمن هذا الحوار نبين عدم كفايته ونقصانه، ولا نقول له ينبغي عليك أن تغيّر نفسك، وبذلك نكشف له عن عدم كماله وأنت لا تستطيع أن تحل مشكلاتك الوجودية بنفسك، إذاً ما هو الطريق؟ الطريق يكمن في طرح الحالة الوجودية للإنسان، الاضطراب الوجودي للإنسان، مسألة الموت، هؤلاء جعلوا همهم في التأكيد على عدم كمال الإنسان بمثابة قبلية لفهم الوحي المسيحي، هؤلاء يقولون للعقل كما أنك لا تستطيع فهم الله، فأنت لا تستطيع حل مسائل نفسك أيضاً، هؤلاء يرون أن الوحي هو تقديم إجابة عن المسائل الوجودية للإنسان، هؤلاء نظروا للإنسان بنظرة وجودية وبيّنوا حدود العقل له، ثم بيّنوا كيف أن الوحي يمثل جواباً وجودياً لا عقلياً عن الأسئلة الوجودية للإنسان، فالوحي في نظرهم يمثل إجابة عن الأسئلة الوجودية للإنسان، وهذه الأجوبة ليست من سنخ الاجوبة الفلسفية التي كانت تطرح في الماضي، كما أن الأسئلة ليست من سنخ الأسئلة الفلسفية السابقة، وطبعاً فهذه الأجوبة الوجودية تعطى للإنسان من ذلك الطريق الذي يمثل كلياً آخر لله.

ومضافاً إلى الأشخاص الذين طرحوا مثل هذه الحلول فقد ظهر بعض المتألهين، الذين لم يقنعوا بمثل هذه المسائل، مثل تيليخ أو باننبرغ وكارل رانر، وهذا الأخير كاثوليكي بينما تيليخ وباننبرغ وبروتستانتين، هؤلاء يقولون إن عقل أتائست لم يفهم نفسه بشكل صحيح، هؤلاء أرادوا تفسير العقل بمعنى آخر، وكان سعيهم ناظراً إلى البحث والتحقيق مرة أخرى عن وجود الله والوحي في العقل، هؤلاء لم يقبلوا بمنهج كارل بارث وهو وضع العقل بين قوسين والقول بأنك متروك لحالك، ولم يقبلوا بالمنهج الوجودي الذي يعتمد فقط على الأسئلة الوجودية ولم يطرح العلاقة بين الذهن والموضوع الخارجي، هؤلاء طرحوا مسألة أساسية، وهي أن العقل والإنسان إنما يكونان عقلاً وإنساناً في دائرة الحوار والمحادثة مع الله، وهذه المسألة تختلف عن المبنى القديم الذي يقرر أن العقل يرى نفسه مخلوقاً لله، هؤلاء يقولون إن الإنسان إنما يكون إنساناً في حوار مع الله، وفي نظرهم أن المحور الأساس للإنسان هو العقل وأن المحادثة مع الله تتحقق في سر العقل وأعماقه، وبيان هذه المسائل

الوحي وحرية الإنسان العقلية..... ٢١٣

الجديدة يستدعي فرصة أخرى(٢).

١- وللمزيد من الاطلاع على تفاصيل هذه المناهج المختلفة في الإلهيات الجديدة للمسيحية، أنظر:
الفلسفة والإيمان المسيحي، تأليف كالين براون، مرشد الإلهيات البروتستانتية، تأليف وليام
هوردن، والإلهيات التاريخية، لباننبرك.

الاجتهاد بمثابة الجمع بين الأصول الأبدية والمتغيرات الاجتماعية

يعتقد إقبال بأن الاجتهاد الجديد والسعي لتوفّر فهم جديد عن الإسلام، كما يتوقّف على إعادة انتاج المباني الكلامية والفلسفية للإسلام يتوقف أيضاً على إعادة صياغة الفقه أيضاً^(١)، ويعتقد إقبال بأنّ القوانين والدساتير الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المختلفة التي طرحها نبي الإسلام | للناس هي أمور مفهومة ومعتدلة فيما يتصل بإصلاح الحياة الدنيوية للناس وتتضمن فلسفة وحكمة واضحة في نظرهم، وفي رأي إقبال أنّ بُعد المعقولية والدنيوية في الفقه الإسلامي أضحي باهتاً على إمتداد القرون المتمادية للشعوب الإسلامية، فالفقه الإسلامي تبدل في عصرنا الراهن إلى اجتهادات متراكمة وغير متجانسة وأحياناً غير مفهومة وغير عرفية، بحيث لا تشكل منظومة واحدة متنسقة، ولا تعكس فلسفة سياسية واقتصادية واجتماعية منسجمة تستجيب لحاجات العصر، وينبغي لرفع هذا النقص تهذيب وتطهير الفقه، هذه هي خلاصة نظرية إقبال، وهذه الرؤية ناشئة من رؤية أوسع، وهي رؤية إقبال، بوصفه مسلماً، عن الحياة المادية والاجتماعية والتكامل الاجتماعي، فقد تحدّث إقبال مراراً في اجتهاداته عن تقديس المادة وتقديس الحياة الاجتماعية للإنسان وقبول الإنسان بالشكل الذي هو عليه، وفي نظر إقبال أنّ الإسلام

١- جميع ما ورد في هذه المقالة من تحليل مقتبس من كتاب إحياء الفكر الديني في الإسلام، لإقبال اللاهوري.

ليس فقط سلسلة من العقائد والقوانين التي تربط الإنسان بالله ولا تملك فلسفة شخصية في حياته الاجتماعية، وبالتالي لم يقبل مثل هذا التصور عن الشريعة والفقهاء، ومن هذه الجهة استخدم تعريفاً جديداً للاجتهاد وطرح كلاماً جديداً، يقول:

إنّ الاجتهاد عبارة عن الجمع بين الأصول الأبدية في الشريعة والمتغيرات الحادثة في حياة الإنسان، ولا يمكن الاعراض عن أي واحد منهما، فلو تركنا الأصول الأبدية للشريعة فسوف نعيش تلك الحالة التي يعيشها الغرب، فالإنسان الغربي يملك «أنا متحيرة» لأنه ترك الأصول الأبدية، فلا ينبغي على المسلمين أن يتورطوا في أنا متحيرة، وعليه لا ينبغي ترك الأصول الأبدية لهم، ومن جهة أخرى فإنّ ترك الأصل الثاني، يعني عدم الاعتراف بالمتغيرات في الحياة والتنكر للتحويلات الجارية في حياة البشر، غير صحيح أيضاً، لأنه يقود المسلمين إلى عواقب وخيمة وهي ما ابتلوا به في القرون الأخيرة، إذ لا ينبغي رفض الأصول الأبدية ولا نفي المتغيرات أيضاً، بل يجب الجمع بينهما، يقول الإقبال إنّ الفقه الإسلامي في القرون المتأخرة أصيب بالركود وذلك بسبب ثلاثة عوامل أساسية، أدت إلى حرمانهم من بركات الجمع بين هذين الأصلين المذكورين:

١. العامل الأول: أنّ المسلمين تصوروا في النهضة العقلية «للمعتزلة وآخرين» خطراً على ثبات الحكومة الإسلامية ولم يستطيعوا هضم كيف أنّ الأفكار الحرة تساهم في تكريس وتقوية النظام السياسي في المجتمع، وتصوروا أنّ إشاعة الأفكار الحرة يؤدي إلى اهتزاز وإنهيار الحياة الاجتماعية في مجال الثقافة وغيرها، وبذلك تصدوا للأفكار الجديدة في المنظومات الفقهية ومنعوا، هؤلاء تصوروا أنّ حفظ الوضع الموجود يؤدي إلى توحد المجتمع مع الحكومة الإسلامية، ومن هذه الجهة منعوا ورود الأفكار الجديدة في الفقه.

٢. العامل الثاني: التصوف المفرط في الزهد، والذي تسبب في الغفلة عن أهم معالم الإسلام في الحكومة والمجتمع، ونتيجة هذه الغفلة أنّ أفضل طاقات وقابليات العالم الإسلامي انجذبت نحو التصوف المفرط، وبذلك وقعت القيادة الفكرية والمعنوية في الحياة الاجتماعية للناس بيد شخصيات متوسطة من جهة الفكر، وفي مثل هذه الحالة لم

يتواصل المسلمون في مسألة الزعامة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مع شخصيات عالمة ومتبحرة ومتعمقة، بل غلب التقليد المحض في المسائل الاجتماعية والمذاهب الفقهية عليهم، بما يعني التبعية بدون دليل، فالناس كانوا يتبعون المذاهب الفقهية بشكل أعمى.

٣. العامل الثالث: إن المفكرين المسلمين المحافظين بعد هجوم المغول، امتنعوا من طرح أي تجديد فكري كما كان حال علماء الصدر الأول للإسلام، لأن السياقات الاجتماعية كانت إلى درجة من الارتباك والاهتزاز بحيث أن المفكرين خافوا أن يؤدي التجديد في مجتمعاتهم إلى الفرقة والاختلاف أشد وأكثر مما تسبب فيه الهجوم المغولي، ونتيجة ذلك أن هؤلاء المفكرين أوجدوا حياة اجتماعية ذات نمط واحد لجمهور الناس لحفظ النظام الاجتماعي بمقدار الضرورة ومنع أية فرصة لإثارة الارتباك والقلق في قناعات المسلمين.

يقول إقبال: إن التعامل مع هذه القضايا بهذه الشكل، رغم أنه يؤدي إلى تقوية البنية الاجتماعية، ولكنه يمنع النمو الداخلي للأفراد ويعيق ظهور شخصيات مفكرة ومجددة، في حين أن المجتمع في مرحلة ما قبل النظم الاجتماعي يحتاج إلى أفراد مفكرين ومن أهل الخبرة والتجربة، والآن يجب أن نرى ما هو مقصوده من توقف الاجتهاد في العالم الإسلامي، ولماذا يرى في الحالة الماضية توقفاً؟

يعتقد إقبال أن الفقه في القرون المتأخرة لم يتمكن من تجسيد جوهر التوحيد في الواقع المجتمعي بشكل روابط وقوالب حقوقية ومؤسسات اجتماعية فعالة متناسبة مع المتغيرات والتحويلات في حياة الإنسان الاجتماعية، يقول إقبال: إن التوحيد، الذي يمثل روح الإسلام، لا يمكن اختزاله بقضايا عقائدية فقط، فالتوحيد يجب أن يتجسد بشكل روابط وقوالب حقوقية ومؤسسات اجتماعية، ونقطة ضعف الفقه تتمثل في عجزه عن تحويل فكرة التوحيد إلى سلسلة من الروابط الحقوقية والمؤسسات الاجتماعية، ويعتقد إقبال أن جوهر التوحيد في الحياة الاجتماعية عبارة عن: المساواة، والمسؤولية المشتركة، والحرية، وهذه الأصول الثلاثة يجب أن تتجسد في المؤسسات الاجتماعية والروابط الحقوقية، ويجب على الفقهاء تفعيل هذه الأصول الثلاثة في ضمير الأمة لا الانخراط في مناقشات لفظية وقضايا كلامية تدور في مدارات الذهن

بعيداً عن الواقع والحياة.

يقول إقبال: إن جوهر التوحيد في الإسلام عندما يتم تجسيده في الحياة الاجتماعية يتظهر بتلك الأصول الثلاثة المذكورة، وعلى الحكومة في الإسلام السعي لتجسيد هذه الأصول المتعالية بشكل قوانين زمانية ومكانية في أرض الواقع الاجتماعي وفي ضمن مؤسسة بشرية معينة، فقط بهذا المعنى تكون الحكومة إسلامية وإلهية.

هذه الأطروحة الفكرية لإقبال، التي تتلخص في أن جوهر التوحيد يتضمن تنظيم للحياة الاجتماعية، تستمد مقوماتها من فكرة عميقة أخرى، وتلك الفكرة هي أن الإسلام يرى في عالم الطبيعة والمادة ميداناً لتجليات الله، وعليه فإن كل أمر دنيوي يمد جذوره الوجودية إلى القداسة، فكل شيء مقدس، وهذا هو معنى ما ورد عن النبي: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»، وفي ضوء ذلك يقرر أن الإسلام هو سعي وحركة من أجل تنظيم ما هو روحاني في منظومة بشرية، ويعبر إقبال عن هذا الموضوع في مورد آخر بهذا التعبير، إن البشرية تحتاج إلى ثلاثة أمور: تعبير روحاني عن العالم، حرية روحانية للفرد، وأصول أساسية ودائمة ومؤثرة في العالم في مجال التكامل الاجتماعي للبشر على أساس معنوي ومبنى روحاني، وعليه لا ينبغي رفض التكامل الاجتماعي للبشر، بل يجب قبول أصول التحولات الاجتماعية للبشر على امتداد الزمان ولكن ينبغي تسويغها وقبولها على أساس روحاني، ولا ينبغي قطع هذا التحول من جذوره الروحانية وأصوله الأدبية، فالغرب عاش التكامل الاجتماعي للبشر ولكنه لم يتمكن من اضعاف الطابع الروحاني عليه، وهذه النظرية لإقبال تتسق في مضمونها مع مسألة أخرى، وهي أنه ليس فقط الطبيعة تعكس آيات الله بل التاريخ أيضاً، ويقرر وجود ثلاث منابع للمطالعة في حياة الإنسان وهي: الطبيعة، والتاريخ، والوحي، ويقول: ينبغي مطالعة هذه المنابع الثلاثة، وبما أنه يقبل بالطبيعة والتاريخ أيضاً، فإنه يرى معنى خاصاً في التكامل الاجتماعي للإنسان، ويعتقد بأن الأصول الثلاثة: الحرية، والمساواة، والمسؤولية المشتركة يجب أن نفهمها في كل عصر بما يتناسب مع مقتضيات ذلك العصر، وتعيين مصاديقها في ذلك العصر بحيث تظهر على شكل روابط وقوالب حقوقية ومؤسسات اجتماعية،

ويرى إقبال أنّ هذا العمل هو أهم عمل اجتهادي، ويضرب مثلاً في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام» للاجتهاد ويقول: يجب الاجتهاد في هذه المسألة وهي: هل يجب أن يعيش المسلمون في نظامهم السياسي اليوم في ظلّ نظام الخلافة؟ ويقول: إنّ هذه الفكرة «فكرة الخلافة» كانت عملية ونافعة عندما كانت الامبرطورية الإسلامية متوحدة ولا تعيش التشتت والتمزق، ولكن بعد انهيار الامبرطورية وانقسام البلاد الإسلامية عملاً إلى بلدان سياسية مستقلة، فإنّ فكرة الخلافة ليست نافعة ولا يمكن أن تكون عنصراً مؤثراً وحيوياً في النظام الجديد للإسلام والمسلمين.

ويضرب إقبال مثلاً آخر ويتساءل: ألم يقم القاضي أبوبكر الباقلاني بحذف شرط كون الحاكم قرشياً من الخلافة بعد سقوط النظام السياسي لقبيلة قريش وعجزها عن تولي زمام العالم الإسلامي؟ فالباقلاني لم يتعامل مع هذه المسألة من موقع الجزم والجمود بل قال إنّ هذا الشرط إنّما يكون صحيحاً فيما لو استطاعت قريش أن تلعب دوراً مهماً في السياسة، ولكن عندما فقدت قريش هذه القابلية وهذا الدور، فإنّ اشتراط أن يكون الخليفة من قريش لا معنى له.

ومن جهة أخرى فإنّ إقبال كان ملنفتاً إلى هذه المسألة، وهي أنّ الاجتهاد الجديد في العالم الإسلامي، والذي يريد تحقيقه ويتضمن نوعاً من التحرر من القوالب والروابط الماضية، وكما يصطّح عليه المترجمون له نوعاً من طلب الحرية، قد يستتبع عوارض وتداعيات خطيرة أيضاً، يقول إقبال: إنّ التحرر يميل إلى احلال الأفكار القومية محلّ الأفكار الإنسانية الواسعة التي استوحتها الشعوب الإسلامية من دينها، فإقبال كان يخشى من بروز أفكار قومية وعنصرية تضر بالأصول الأبدية الإسلامية، ومن أجل منع ظهور هذه الآفات يوصي إقبال بلزوم أخذ العبرة من حالة أوروبا عندما ظهرت البروتستانتية واستبدلت الأخلاق المسيحية العامة بالأخلاق الوطنية، فلا ينبغي أن نسمح بهيمنة الأخلاق الوطنية في هذا البلد الإسلامي أو ذلك، وإحلالها محل القيم الأخلاقية الإسلامية العامة.

ثم يطرح إقبال هذا السؤال: هل أنّ الفقه الإسلامي يقبل التحول والتطور؟ وهل أنّ ما نملكه من تشكيلة باسم الفقه يجعلنا قادرين على

مواجهة التحديات والمتغيرات في العالم بهذه الرؤية الفقهية بحيث لا ينهار الفقه؟ هل أنّ هذه المنظومة الفقهية تملك الصلاحية لمثل هذه الرؤية؟

وفي مقام الجواب عن هذه الأسئلة ينقل إقبال عن أحد المفكرين الكبار، أنّه قال: إنّ روح الإسلام واسعة إلى درجة أنّها عملاً غير محدودة، فالإسلام استطاع جذب جميع أفكار الشعوب والأقوام المجاورة باستثناء الأفكار الإلحادية، وجعلها تتجه باتجاه تنمية وتعميق الفكر الديني، ويقبل إقبال بهذا الحكم ويقول: إذاً لا ينبغي الخشية من هذه المتغيرات وأنّ مساحة الفقه الإسلامي تتقبل مثل هذا الطرح، ثم يقول: أنا أعلم بأننا لو طرحنا هذه البحوث والأفكار في هذا البلد «شبه القارة الهندية» فسوف تثير أصداء كثيرة ولكني أقول لمخالفني هذا النمط من التفكير: لقد ظهر منذ أواسط القرن الأول إلى بداية القرن الرابع الهجري حوالي ١٩ مذهباً فقهياً في الإسلام، من أي شيء تخشون اليوم؟ هذا هو تاريخنا الذي يشهد على أنّ مجتهدينا القدماء تحركوا باستمرار للحديث عن ضرورات التمدن في المجتمع الإسلامي.

ثم يتحرك إقبال على صعيد الإشارة لمنابع الاستنباط الفقهية ودورها وصلاحياتها في عملية الاجتهاد، ومرة أخرى يبيّن حدود ومعنى الاجتهاد ويقول: إنّ حياتنا تحمل في طياتها تركة ثقيلة من الماضي، ولا يوجد أي شعب يستطيع ترك ماضيه، لأنّ ماضي أفراد ذلك المجتمع يمثل الهوية الشخصية لهؤلاء الأفراد، وفي مجتمع كالمجتمع الإسلامي فإنّ مسألة إعادة النظر في المنظومات الحقوقية الاجتماعية القديمة يعد عملاً معقداً جداً، ومسؤولية الأشخاص الذين يتولون عملية الإصلاح والعمل في هذا الشأن مسؤولية جادة وخطيرة، ويرى بأنّ الاجتهاد الجديد في هذه المنظومات عمل خطير جداً وذاخر بالمسؤولية، ولكنه في ذات الوقت لازم وضروري، ويقول: إنّ علماء أهل السنّة يدعون خاتمية المذاهب الفقهية الإسلامية، ولكنهم لا يستطيعون أبداً إنكار إمكانية الاجتهاد النظري بشكل كامل، ويقول: إنّ الأوضاع تغيرت وأنّ العالم الإسلامي اليوم يواجه تحديات وقوى كثيرة ناتجة من اتساع آفاق الفكر البشر في جميع الأبعاد، وينبغي علينا قبول هذا الوضع الجديد، ويقول إقبال: إنّ مؤسسي المذاهب الفقهية ادعوا أنّ استدلالاتهم وتفسيراتهم تملك جهة

خاتمية، ولكنني أعتقد أنّ الجيل الجديد للمسلمين يتحرك من منطلقات الحرية، وهم على حق في زعمهم بضرورة إعادة النظر في أصول الحقوق الأساسية في الإسلام في ظل تجاربهم وأوضاعهم الجديدة في الحياة.

وهكذا نرى أنّ هاجس إقبال يكمن دوماً في كيفية تقديم تفسير جديد للدين، يقول إقبال: إنّ القرآن يمنحنا تعاليم دينية، وأنّ الحياة ظاهرة تدريجية في الخلق، وهذا يستدعي من كلّ جيل أن يستلهم مفاهيمه ومناهجه في الحياة من إرشادات الماضين لا أن يعيش مكبلاً بقيود أفكارهم وأعمالهم، وعليه أن يتحرك على مستوى حل المسائل والتعقيدات الخاصة في حياته، فلا يمكن إيجاد قطيعة مع الماضين ولا يجب التقيّد بأفكارهم وآرائهم، بل يجب الاستفادة من إرشاداتهم، وهكذا يتمّ وصل الماضي بالحاضر والمستقبل.

ويضرب إقبال أمثلة على ذلك ويقول: مثلاً بما أنّه لم يتم إحداث تغيير لازم في قانون الطلاق في منطقة البنجاب فإنّ المرأة، ولغرض التخلص من زوجها، تستخدم وسيلة الارتداد، فهل من الصحيح أن يبقى قانون الطلاق في الفقه بهذه الصورة الحالية، بحيث تضطر المرأة لاستخدام ذريعة الارتداد لنيل الانفصال؟ ثم يذكر إقبال موضوعاً ذكره الشاطبي في «الموافقات»، وهو أنّ الفقه الإسلامي يتولى حفظ خمسة أمور: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض، ويتساءل: إذا كان الطلاق مطلقاً بيد الرجل وينتهي الأمر في بعض الموارد إلى ارتداد المرأة، فهل هذا الحال يساهم في حفظ على الدين والإيمان في هذه المنطقة (شبه القارة الهندية)؟ يجب علينا تعيين الأصول والضوابط التي يركز عليها البناء الثقافي وتطبيق المجتمع على تلك الأصول والضوابط والأحكام الفقهية، فلو شاهدنا في مورد أنّ حفظ الدين يتعرض للخطر بسبب قانون معين، فيجب علينا تغيير ذلك القانون ليكون منسجماً مع أصل حفظ الدين لا أننا نجتهد برؤية تجزئية ونفقد الرؤية الشمولية للمسائل.

ثم يتطرق إقبال للقرآن والقياس والسنة بوصفها منابع للفقه ويستعرض نقطة جميلة بالنسبة للسنة وهي أنّ هذه المجموعات من الأحاديث تملك قواعد تعتبر جزءاً من الشريعة وتتضمن مقررات

الاجتهاد بمثابة الجمع بين الأصول الأبدية والمتغيرات الاجتماعية ٢٢١

إمضائية كانت جزء من التقاليد والآداب والعرف في ذلك العصر، ويجب على المسلمين في هذا العصر أن يقوموا بعملية تفكيك بين الأصول العملية في الشريعة عمّا هو من آداب وتقاليد عصر النبي، ويعملون في القسم الثاني بمقتضيات عصرهم.

ملحق ١

الكلام الجديد، حدود الشريعة،
نظرية تفسير النصوص الدينية^(١)

**مجلة حوزة: مع الالتفات إلى مطالعاتكم المتعمقة في عمل
الكلام الجديد، ما هي البنية التحتانية الفكرية للكلام الجديد، وكيفية
تشكله، ومدى شموله؟**

شيبستري: إن الحديث عن الكلام الجديد إنما يكون له معنى فيما
لو إذا قبل الإنسان بما حدث في الغرب من فلسفات وأفكار جديدة في
القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ، فلو أنّ هذه الأفكار أضحت مقبولة
واعتبرت حقيقة واقعة وتمّ منحها الاعتبار والصدقية، فإنّ الحديث عن
الكلام الجديد سيكون مثمراً، وإلاّ فإنّ كل حديث عن الكلام الجديد لا
معنى له.

إنّ التغيرات الأساسية التي وقعت في القرون الأخيرة في العالم
الغربي، وامتدت، قليلاً أو كثيراً، إلى المجتمعات الأخرى، تمثل في
جوهرها تحولاً فلسفياً وثقافياً وسياسياً، وتحولاً صناعياً واقتصادياً، أمّا
التحوّل الفلسفي فإنّه بدأ من فلاسفة مثل جون لوك، وهيوم، وكانت، الذين
بحثوا مسألة الذهن البشري ومعطيات المعرفة البشرية وتحركوا على
مستوى نقدها وغربلتها.

وبواسطة هذه الحركة النقدية دخلت سلسلة من المسائل الجديدة

١- مقطع من حوار لمجلة الحوزة العلمية الفصلية - مدينة قم - مع المؤلف، وقد نشر في ثلاث
مقاطع.

لعالم الفكر، وأثيرت علامات استفهام حول المنهج الارسطي والمقالات والمفاهيم الارسطية التي كانت المنهج المقبول للفكر مدة قرون متمادية وأضحت مبنى للاستدلالات الفلسفية والدينية أيضاً، ثم جاء الفلاسفة التجريبيون وكذلك الفلاسفة المثاليون ونقدوا الفلسفة الارسطية من زاوية أخرى.

وهنا برز هذا السؤال للمتدينين: لقد كانت لحد الآن مقولات «الله والنبوة والآخرة» وسائر المسائل الدينية الأخرى تطرح على أساس تلك المقولات والمفاهيم المذكورة في الفلسفة الارسطية، والآن بعد ظهور خلل وإرباك في ذلك المنهج الفكري وتلك المقولات والمفاهيم فيما يتصل بالمسائل الدينية باللحاظ المعرفي، فكيف وبأي مقولات ومفاهيم جديدة يمكن الحديث عن الله والنبوة والآخرة وسائر المسائل الدينية الأخرى؟ وفيما لو لم يتيسر الحديث عن الموضوعات الدينية في نطاق الفلسفة الأولى، فهل يوجد طريق آخر أمامنا؟

وفي خضم المتغيرات الثقافية والسياسية لبلدان الغرب فإن الأفراد في تلك المجتمعات أعادوا النظر في جميع العناصر الثقافية والعادات والتقاليد الماضية لهم، وطبعاً فإن إعادة النظر فيها لا يعني رفض ونفي الماضي، بل المراد أنهم أوجدوا فاصلة تاريخية مع ماضيهم وتحركوا بشكل دقيق على مستوى غربلته ونظروا إليه بمنظار النقد، أي أنهم نظروا إلى تقاليدهم وأفكارهم من خارجها.

إن حدوث هذه الفاصلة التاريخية يعد أهم حادثة ثقافية في القرون الأخيرة، ورغم أنها كانت في البداية تحولاً ثقافياً محضاً ولكنها اقترنت بتحول سياسي يهدف لاسقاط النظم المستبدة.

وفي هذه المرحلة ظهرت مفاهيم «الحرية والمشاركة السياسية»، «المساواة»، «حقوق الإنسان» و.... الخ، ومجموع هذه التحولات تسببت في أن الإنسان شعر أن الاطار المتناسك للحياة الاجتماعية والسياسية الماضية قد إنهار وبعده يقع على عاتق أفراد المجتمع أن يختاروا لأنفسهم إطاراً اجتماعياً معيناً.

وقبل هذا التحول كانوا يتصورون أن أفراد المجتمع يعيشون داخل الإطار الطبيعي الذي يمثل جزء من نظام هذا العالم، وفي الواقع إن إطار للحياة السياسية والاجتماعية مرسوم مسبقاً في نظام الخلقة ويجب على

الناس اتباعه، وأنّ هذا الإطار غير قابل للتغيير، وعندما إنهار اعتبار هذا الإطار ظهرت هذه المسألة، وهي يجب علينا تعيين واختيار إطار للحياة الاجتماعية والسياسية، وفي هذا الوقت برز معنى تدوين الدستور على مبنى الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والسيادة الوطنية وما إلى ذلك، أي أنّ المفكرين في تلك المجتمعات أرادوا صياغة إطار معقول لحياتهم الاجتماعية والسياسية، ليعيش الناس في هذا الإطار، ومن هذا المنطلق وقعت صياغة الحياة الاجتماعية والسياسية بيد الإنسان نفسه، وهذا التحول المهم جداً وقع في بلاد الغرب، وإلى ذلك اليوم كانت الأطر والمعايير للحياة الاجتماعية والسياسية تصدر من أرباب الكنيسة وكانت مقدسة ومنتسقة مع نظام الخلق، ولكن عندما ظهر هذا التحول وجهت ضربة قاسمة للكنيسة واعتبار قيمة النظام الاجتماعي والسياسي الذي قدمته للناس، وإلى ذلك اليوم كان النظام الاجتماعي والسياسي مقبولاً بسبب أنّه مطروح من قبل الكنيسة ويملك القداسة ويرتبط بالله ونظام الخلق وأنّ الكنيسة هي الحارسة لهذه النظام.

وفيما بعد طرحت هذه المسألة وهي: أننا نحن البشر يجب علينا صياغة نظامنا الاجتماعي والسياسي ورسم المعايير لهذا النظام بشكل معقول ولا دور للكنيسة في هذا الأمر.

والتحول الآخر الذي وقع في بلاد الغرب في القرون الأخيرة، يتمثل في التحول الصناعي والاقتصادي والعلمي، فظهور البرجوازية والرأسمالية والثورة الصناعية والنمو المطرد للعلم والتقنية أدى إلى ظهور مؤسسات ومنظمات معقدة كثيرة في المجتمعات الغربية أنتجت معطيات ثقافية كثيرة، ومجموع هذه التحولات أدى إلى انهدام الأطر الفكرية التقليدية التي كانت موجودة في المجتمعات الغربية وفتحت آفاقاً معرفية جديدة أمام البشر، وهذه التحولات لا تختص بالغرب ولا تنحصر في تلك البقعة، فهذه التحولات خرجت بشكل أمواج عاتية من البلدان الغربية وامتدت إلى كافة أقطار العالم تقريباً، وكانت تداعيات هذه التحولات في المجتمعات البشرية مؤثرة جداً وعملت على ارباك أسس الفكر والثقافة التقليدية.

وبعد ظهور هذه التحولات الأساسية في العالم ظهرت هذه المسألة بين المتدينين في العالم وخاصة بين المسيحيين وبعض المفكرين

المسلمين، وهي أننا، وفي هذا الفضاء الفكري الجديد وبما حدث من متغيرات عميقة في المجتمعات من الجهات الفلسفية والاقتصادية والسياسية والعلمية وغيرها، كيف ينبغي علينا أن تحدّث عن الدين؟ وفي مقام الجواب عن هذا السؤال المهم، ظهر في البداية بين المسيحيين ثم بين المفكرين المسلمين اتجاهاً: فالبعض ذهب إلى أننا إذا لم نتمكن من حفظ الفكر السياسي القديم فلا أقل يجب علينا حفظ الفكر الفلسفي والثقافي القديم، هذه الجماعة ترفض التحولات الجديدة في الفلسفة والثقافة وتعتبرها بدعة وانحرافاً عن الطريق القويم، وأصحاب هذا الفكر يتصورون أن ما وقع من تحولات في العالم يمثل فاجعة أدت إلى انحراف الإنسان عن الصراط المستقيم، هؤلاء يتصورون أن التمدن، «التجدد» بلاء مبرماً ويصرون على لزوم أن يكون الحديث عن المواضيع الدينية بنفس تلك المفاهيم والمقولات الأرسطية والإفلاطونية ولا طريق آخر، ومن هذه الجهة يعتقدون أن جميع ما طرحه الفلاسفة المتأخرون كهيوم وكانت فيما يتصل بعدم اعتبار تلك المفاهيم والمقولات، باطل ويجب علينا التحرك في خط أرسطو.

ولكن يوجد مفكرون آخرون لا يعتقدون بأن هذه التحولات الفلسفية والثقافية والسياسية... تمثل انحرافاً عن الفطرة السليمة ويرون أن هذه التغيرات حقيقة واقعية حدثت في نمط تفكير الإنسان ويجب أخذها بنظر الحسبان بجديّة، هؤلاء يعتقدون أن طرح المسائل الفلسفية الجديدة، وخاصة فيما يتعلق بنظرية المعرفة، خلقت مسائل ومشكلات جادة للفلسفة الأولى، ويجب البحث عن مناهج وأساليب أخرى للحديث عن القضايا الدينية.

وهكذا طرح هؤلاء المفكرون الكلام الجديد، وسأبيّن هذا الموضوع من خلال أمثلة عديدة: في الماضي وبشكل طبيعي كان العلماء يقيمون البراهين لإثبات وجود الله، ويمكن إقامة هذه البراهين على أساس مقولات ومفاهيم في الفلسفة الأولى، من قبيل «الوجود»، «الوجود»، «الإمكان»، «الجوهر»، «العرض»، «الحادث»، «القديم»، «العلة والمعلول» و... الخ، ولكن المسائل المطروحة في علم الكلام الجديد هو أننا إذا لم نتمكن الحديث عن الله بالاستفادة من هذه المقولات والمفاهيم ولا نستطيع بالتالي الاستدلال على هذه المسألة، فلا بد أن نتحرك في

مسألة «الله» من خلال الحديث عن «التجربة الدينية»، وهكذا تكون مسألة «الله» و«الفيض الإلهي» مسألة تدخل في إطار التجربة، وطبعاً التجربة الباطنية لا التجربة بالحواس، وهذه التجربة تترتب عليها آثار خاصة ويمكن الاستفادة في هذا الشأن من المناهج المتداولة في «العلم»، وبالتالي يمكن الحديث عن هذه التجربة أنها مثلاً «قابلة للتحقق» وأن المعرفة الحاصلة من هذه التجربة هي معرفة «بين الأذهان» والحديث عن المعايير لاعتبار هذه التجربة مثل «الارتباط مع الظواهر» و«الانسجام» و«الشمولية» و«مسألة النموذج في المعرفة» وأمثال ذلك(١)، أو أن ندرس مسألة «الله» على أساس «تجاوز» الإنسان عن ذاته وأن وجود «الله» يمثل شرطاً لتحقيق إنسانية الإنسان، وهكذا نقرب من مسألة «الله».

المسألة الأخرى المطروحة في الفضاء الجديد للفكر في القرون المتأخرة، والتي أثارَت مسألة كلامية جديدة، هي علاقة العلم والدين، فالعلم بالمفهوم المعاصر يعد ظاهرة جديدة ومستقلة عن الدين، في الماضي كان العلماء مكلفون باتباع الخط الذي ينسجم مع تعاليم الدين ودستوراته، وبعبارة أخرى أن العلماء لم يكونوا يبحثون في تحقيقاتهم العلمية بشكل مستقل عن الدين، وهكذا لزم على العلم إما أن يبثت صحة مدعيات الدين أو على الأقل أن يتحرك في طريق لا يتقاطع مع مدعيات ومسلمات الدين، وأحد الظواهر التي وقعت في القرون الأخيرة، استقلال العلم، بمعنى أن العلماء لا يجدون أنفسهم مقيدين في تحقيقاتهم العلمية والنتائج المترتبة عليها بأن يكون مقبولة من قبل الدين والمتدينين، وفي مثل هذه الحالة قد يصل العلم الجديد أحياناً وبمنهجه الخاص إلى نتائج معينة، ويصل علماء الدين، ومن خلال استنباطهم من النصوص الدينية، إلى نتائج أخرى، وأحياناً تظهر في حقل هذه التحقيقات العلمية والدينية تعارضات واختلافات بين النظريات الدينية والنظريات العلمية، والسؤال هو: كيف يمكن حل هذه المسألة؟

وعلى سبيل المثال: ورد في النصوص والكتب الدينية من جهة، معلومات عن بنية السموات والأرض، ومن جهة أخرى فإن العلوم الحديثة طرحت نظريات مغايرة في هذا المجال، وهكذا الحال في باب

١- يمكن العثور على مثل هذه المساعي في كتاب «علم ودين» تأليف ايان باربور. أنظر انشارات مركز نشر الجامعة.

خلق وطبيعة الإنسان والمسائل المتعلقة بالمجتمعات حيث توجد نظريات دينية في النصوص، وكذلك في العلوم الإنسانية والاجتماعية ثمة نظريات مغايرة في هذا المجال، ومن جهة أخرى مثلاً يتحدث العلم عن ارتباط الظواهر الاجتماعية مع بعضها ويتحدث عن قوانين اجتماعية وتحقق بعض الأمور في ظل ظروف اجتماعية بشكل لازم وغير قابل للاجتئاب، ولكن الدين يأمر الناس ببعض التكاليف بدون الالتفات إلى الظروف الاجتماعية ويطلب منهم سلوكيات خاصة في ظل شتى الظروف الاجتماعية، فكيف يمكن الجمع بين هاتين الرؤيتين المختلفتين؟

ويصدق هذا الأمر فيما يتصل بسلوكيات الأفراد، فعلم النفس يقرر أنّ أخلاق البشر هي حصيلة التربية والثقافة السائدة، ولكن التعاليم الدينية، وبدون الالتفات إلى السابقة التربوية للأشخاص، يطلب منهم ترك جميع الأعمال غير الأخلاقية بدون قيد وشرط، فكيف يمكن الجمع بين هاتين الرؤيتين؟

وهكذا بالنسبة للرؤية الكلية للعالم، فالعلم يرى أنّ العالم يرتبط بنظام مغلق من العلة ومعلول بحيث لا يتصور فيه استثناء، ولكن ورد في الكتب والنصوص الدينية الحديث عن خرق العادة والمعجزة بشكل استثناء من هذا النظام الكوني، أو فيما يتصل بمسألة النبوة في الفكر الديني التقليدي الذي يقترن بنحو من الانحاء بفلسفة التاريخ، فلو قبلنا بهذه النظرية فلا يمكن تصور أي فلسفة للتاريخ، ففي هذه الصورة كيف يمكننا تصور فلسفة النبوة وضرورتها، وبالنسبة لنظريات علم النفس وعلم الاجتماع فإنّ الشعور الديني يمثل نوعاً من حالة الاستلاب التاريخي للإنسان، وفي هذه الصورة يتعارض هذا المعنى مع ما ورد في النصوص الدينية عن فطرية الدين، فكيف يمكن حل هذه المشكلة؟

على أية حال فإنّ أحد المسائل المهمة للعلم الجديد، تتعلق بالتعارض وعدم الاتساق الواضح بين النظريات العلمية والفلسفية من جهة، وما يفهم من النصوص الدينية من جهة أخرى، فماذا نصنع؟ هل نرفض النظريات العلمية والفلسفية بسبب تعارضها مع النظريات الدينية؟ أو ينبغي إعادة النظر في فهم النظريات الدينية؟ هل ينبغي التمسك بمسألة فصل لسان الدين عن لسان العلم والفلسفة والقول بأنّه في هذه الموارد لا معنى أساساً لعدم التناسب والتجانس، لأنّ لسان الدين غير ناظر للواقع

والغرض منه ليس منح معرفة بالنسبة للعالم الخارجي بل الاجابة عن الأسئلة الوجودية للإنسان، أو هناك طرق أخرى؟

التعارض بين فكرة وأخرى، وليس بين الله والإنسان

هنا قد نرى من اللازم توضيح هذه النقطة، وهي أنه عندما نتحدث عن التعارض بين النظريات العلمية والفلسفية والنظريات الدينية، فالبعض يتصور أن طرفي التعارض عبارة عما يفهمه الإنسان بعقله وما يقوله الله، ومن هذه الجهة يقولون فوراً إنه لو حدث التعارض بين الإنسان والله، فيجب على الإنسان الإعراض عن رأيه واتباع ما قاله الله لأنه هو الحق.

ولكن ينبغي الالتفات إلى وجود مغالطة في هذا التصور، وصورة المسألة ليست في وجود تعارض بين الإنسان والله، بل تعارض بين نظرية بعض الأفراد مع نظرية بعض آخر منهم، فالإنسان هو الذي يراجع النصوص الدينية ويستنبط منها ما يفهمه ويطرحه بوصفه نظرية دينية وينسبه إلى الله، وأحياناً تتعارض هذه النظرية الدينية مع نظرية علمية أو فلسفية.

وعلى هذا الأساس إذا شوهد وجود تعارض وعدم اتساق فإن هذا التعارض يقع بين طائفتين من البشر، أحدهما تستند للنصوص الدينية، والأخرى ترجع إلى المباني العلمية، وهذه هي صورة القضية.

والمسألة الأخرى المطروحة في عمل الكلام الجديد، المعضلات التي أوجدتها النظريات الجديدة لفلسفة اللغة والألسنيات للمتدينين، وهذه النظريات لم تكن في الماضي وهي نظريات جديدة، فاليوم توجد نظريات متعددة عن «معنى الكلام» وما هي دلالة الكلام، وكيف تكون المفاهمة والارتباط بين أفراد البشر؟ وكل نظرية منها لها أتباع وأنصار، في الماضي كان المتدينون يقبلون بنظرية خاصة في مسألة «المعنى والدلالة والمفاهمة» ويتحركون نحو فهم وتفسير النصوص الدينية، وبعد أن طرحت نظريات مختلفة في القرون المتأخرة، طرح هذا السؤال أمام المؤمنين الذين يرجعون للنصوص الدينية وهو: على أي أساس من هذه النظريات يمكن فهم النصوص الدينية، «بالنسبة للمسلمين فهم القرآن والسنة» وعلى أساس أي نظرية تركز عملية التفسير؟

ومن المسلم أنه لا يمكن تفسير النصوص الدينية بدون اختيار نظرية لسانية، وما ورد في مباحث الألفاظ في علم الأصول يمثل نظرية واحدة إلى جانب نظريات أخرى، ويجب على المفسر أو الفقيه اختيار أحدها واستخدام مقاييس العقل في محاكمة الفكرة، والاطلاع على هذه النظريات الجديدة واختيارها أحدها يستدعي بذل جهود كبيرة في هذا الشأن لغرض اختراق التراكمات الدلالية والسميائية للنص، وماذا يستتبع من نتائج معرفية ومعطيات أبستمولوجية.

والمسألة الأخرى المطروحة في هذا العصر، وتعتبر مسألة كلامية جديدة مستوحاة من علم المعرفة، عبارة عن تأثير ودور الرؤية الكلية للعالم والتصديقات غير الدينية للفقيه والمجتهد في مسألة الاجتهاد والفتوى، والسؤال هو: كيف يتأثر الاجتهاد بالمعطيات الذهنية والنشاطات الفكرية للمجتهد، وكيف تتحرك عملية الاجتهاد، وما هي العوامل المؤثرة فيها؟ وهذا الموضوع يختلف عن البحوث الأصولية والفقهية الواردة في موضوع الاجتهاد والتقليد في علم الأصول أو الفقه، وهذا الموضوع، وهو معرفة طبيعة التفقه والاجتهاد بوصفه نشاط ذهني ومعرفة دينية، يستتبع مسائل من قبيل: مدى تأثير الميول الذاتية والنظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومعلومات الفقيه المختلفة ومسلكه النفساني وتجاربه الشخصية وأمثال ذلك في عملية الاجتهاد للفقيه، وكيف أن المباني والقبليات، التي تتعلق بالفلسفة أو العلوم الإنسانية والاجتماعية لا بالكتاب والسنة، تعد جزءاً من مباني اجتهاد الفقيه، سواء كان واعياً لهذه الحقيقة أم لا؟ والالتفات إلى تأثير هذه المباني والنظريات غير المتعلقة بالكتاب والسنة لا ينتج ضعف قيمة الفتوى، بل إن الالتفات إلى هذه الأسئلة وقبول تأثير هذه النظريات في مسألة الاجتهاد والتفقه ينتج أن الفقيه، إلى جانب اهتمامه بتوفر عنصر الفقاهاة والعدالة في الفقيه، يهتم بالمباني والنظريات الأخرى التي يستقيها من سائر العلوم البشرية غير الكتاب والسنة، ويتبين ما هو مقدار تنقيح وتهذيب هذه المباني، وبالتالي هل يمكن قبولها أم لا؟

المثال الآخر، فيما يتصل بالمسائل المطروحة في علم الكلام الجديد، موقف الدين من مسألة حقوق الإنسان، فهل ورد الحديث في الأديان وبخاصة في الإسلام والمسيحية عن حقوق الإنسان بالمفهوم

المعاصر؟ هل أنّ الفهم الذي يعيشه الإنسان المعاصر تجاه حقوق الإنسان غير مقبول في نظر الدين ويعتبر من جملة «محورية الإنسان» في مقابل «محورية الله»، أو أنّ المسألة يجب النظر إليها من زاوية أخرى، مثلاً هل يمكن القول بالرغم من أنّ الأديان تحدثت بلسان التكليف، ولكن نتيجة العمل بهذا التكليف من قبل الناس ضمان سلسلة من المنافع للأفراد الآخرين، والتي تبحث تحت عنوان «حقوق الإنسان» أو يجب الكلام بشكل آخر؟

إنّ الكثير من البحوث التي طرحها المفكرون المسلمون في المئة السنة الأخيرة في مسائل تتعلق بالرق في الإسلام، وحقوق المرأة في الإسلام، وحقوق أهل الذمة في الإسلام، وحقوق العامل في الإسلام و... (وفيها نوع من الحالة الدفاعية) هي من أجل تقديم أجوبة عن الأسئلة المذكورة أعلاه، وجميع هذه البحوث فيما يتصل بحقوق الإنسان طرحت في القرون الأخيرة في بلاد الغرب، وهذه البحوث لم تكن مطروحة بالمفهوم المعاصر فيما بين المسلمين، هذه نماذج من المسائل الواردة في الكلام الجديد.

وكما سبق أن أسلفنا، أنّ هذه البحوث في علم الكلام الجديد، إنّما تطرح فيما لو قبلنا بالفضاء الثقافي، والفلسفي، والعلمي، والسياسي، والصناعي الجديد الذي ظهر في القرون الأخيرة في العالم بشكل حقيقة واقعية واستتبعته تحولات مهمة في حياة البشر، وبخاصة النظريات الفلسفية والعلمية الجديدة، فلو اعتقد شخص بأنّ جميع هذه التحولات والأفكار بمثابة مجموعة من الشرور والبلايا التي ابتلي بها البشر في القرون الأخيرة، ففي هذه الصورة لا يوجد شيء باسم «علم الكلام الجديد».

■: من أجل أن تستطيع الحوزات العلمية امتلاك حضور جاد ومؤثر في المحافل الثقافية والعلمية، ما هي الأدوات التي ينبغي استخدامها في هذا المجال؟

■: إنّ الحوزات العلمية (المؤسسة الدينية) تملك حضوراً جيداً في أوساط الجمهور وتستطيع أن تتحدث بلسانهم، ولكنها لا تملك حضوراً مؤثراً في المحافل العلمية والجامعية و...، وطبعاً ليس مقصودنا الحضور الفيزيقي، هنا ينبغي طرح هذا السؤال: لماذا لا تملك

الحوزات العلمية الدينية حضوراً فاعلاً ومؤثراً في المحافل العلمية، وما هو السبب؟

السبب يتعلق بأن ما هو مطروح في هذه الحوزات غير مستساغ في الفضاء الفكري للمحافل العلمية والجامعية، فحوزاتنا العلمية تتحدث بمقولات ومفاهيم خاصة وبلغت تنسج مع محيطها، وهذه المقولات والمفاهيم لا تتناغم من مفاهيم الأجواء العلمية أو الجامعية، سواء في داخل البلد أو خارجه، إذا أرادت هذه الحوزات أن يكون لها حضور جاد وفاعل في هذه المحافل يجب عليها الالتفات إلى مسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى: أن الحضور في هذه المحافل لا يعني التدخل في العلوم المتداولة في هذه المحافل، فحضور الحوزة في الجامعات ليس لغرض التدخل في علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم التجريبية، فهذه العلوم تملك مناهجها ومبانيها ومنظوماتها الخاصة وتتحرك في هذا الإطار، فلو تقرر هدم تلك المنظومات والمناهج فإن هذه العلوم ستمسح ولا تكون علوماً، والإنسان في العالم المعاصر يجب يتحرك بوسيلتين، الدين والعلم، ولا يستطيع أن يستغني عن أي واحدة منهما، والحوزات الدينية إنما تستطيع أن تلعب دوراً مؤثراً في هذه المحافل فيما لو استطاعت بيان الخطاب الديني بشكل مؤثر في توجيه هذه العلوم والمقولات في نفس هذا المحيط، وهذه المقولات والمفاهيم ليست بالضرورة أن تتسق مع المفاهيم الأولى.

يجب علينا التمييز بين دين الإسلام والفلسفة الإسلامية، والحوزات الدينية يجب عليها التمييز بين الإسلام والفلسفة الإسلامية ليكون لها حضور مؤثر في المحافل العلمية والجامعية، فالإسلام لا يساوي الفلسفة الإسلامية، كما أن المسيحية لا تعني الفلسفة المسيحية، والكثير من الأشخاص يخلطون بين هذين الأمرين ويتصورون أن الطريق لعرض الإسلام في الجامعات أو في العالم يمر من خلال هذا الطريق فقط، وهو عرض الفلسفة الإسلامية، وعند ما يتم عرض الفلسفة الإسلامية فسوف تحل جميع المشاكل، كلاً فالمسألة ليست كذلك، وينبغي في موارد كثيرة الاستفادة من المفاهيم والفلسفات الأخرى.

المسألة الثانية، الالتفات إلى دور ووظيفة الدين، وتوضيح هذه المسألة أن عرض الدين في العالم المعاصر، والذي شعر الإنسان فيه بالفراغ واللاهدفية، من شأنه انقاذ هذا الإنسان من هذه الورطة، وكذلك

يستطيع الدين بناء حياة الإنسان والمجتمع في هذا العالم، وهذه المسألة ترتبط ببيان دور الدين من جهة، وقدرته على بناء الحياة من جهة أخرى، والتوقع الذي يعيشه الإنسان المعاصر والعارف بفضاء العلم والصناعة من الدين يختلف عن التوقع من الدين في المدارس الدينية، ففي المحافل والمدارس الدينية يريد طلبة العلم فقط التوصل إلى حقيقة نظرية، وعندما يصلون إلى تلك الحقيقة يقنعون بها، ولكن التوقع من الدين في المحافل العلمية والصناعية والسياسية و... التي تتواصل عملاً مع واقعيات الحياة، ليس فقط التوصل إلى حقيقة نظرية بل امتلاك القدرة على إدارة الحياة في العالم المعاصر، في هذا العالم يطرح هذا السؤال: ما هو تأثير ما يطرح من الحقيقة الدينية على حياة الإنسان في هذا العالم؟ وماذا يحل له الدين من مشاكل وتحديات في هذه الحياة بشكل عام؟ هل يساهم الدين في إيجاد الصلح العالمي أو يشعل نيران الحروب؟ وكيف يستطيع الدين التناغم والتجانس مع الحياة الصناعية المعاصرة التي أضحت ضرورة لا تقبل الاجتناب؟ هل يرفضها مطلقاً أو يقبلها مطلقاً؟ أو يؤيد حياة صناعية جديدة مثلاً من نوع الصناعة بمقاييس أصغر، أو يملك حلاً آخر؟ مثلاً، يريد أن يلجم الصناعة بمفهوم القناعة الذي هو مفهوم ديني؟

وكذلك يطرح هذا السؤال: ما هو تأثير ما يقال عن الحقيقة الدينية في رعاية أو عدم رعاية البيئة؟ إن هذه الحقيقة النظرية الدينية إنما تكون مقبولة لعامة الناس فيما لو بيّنت موقفها من حقوق الإنسان وشخصية الإنسان بشكلها العيني والاجتماعي، ولو أنّ جميع الناس اتبعوا هذه الحقيقة النظرية وساروا في خطها فبأي شكل تكون العلاقات الاجتماعية في مقام العمل والممارسة؟ هل يسود الاستبداد أو تسود الحرية والمساواة؟ هل تسود الأخلاق أو ضد الأخلاق؟ هل يميل الإنسان إلى ارتكاب الذنوب، أو يلجم نفسه في مقابلها؟ وما هو موقف هذه الحقيقة النظرية الدينية من مسألة الفقر التي تعاني منها البشرية المعاصرة وأضحت بصورة معضلة عظيمة للبشرية؟ وما هو موقف الدين من السياسية، الاستعمار، الاستغلال، الجهل ومسائل أخرى من التعقيدات والصعوبات التي تواجهها البشرية؟ وإلى أين تتجه البشرية فيما لو سارت في خط المقولات الدينية في مقام التحقق والعمل؟ وما هي الحوادث الاجتماعية التي تترتب على هذه التبعية، وما هي نوع الحوادث التي يقل

فيها احتمال بروزها في المجتمع؟ هذه أسئلة تتعلق بدور الدين الوظيفي. بيد أن الحوزات الدينية لا تلتفت لدور الدين الوظيفي، والكلام المدون في هذا الحقل قليل جداً، وعلى أية حال ينبغي النظر للدين من زاويتين: نظرية وعملية، فلو طرحنا مثلاً نظرية عقائدية أو فتوى في المحافل العلمية والجامعية ولم يكن لها دور عملي إيجابي، أو كان له دور سلبي، فإن توقع قبول هذه النظرية أو الفتوى في هذه المحافل هو توقع عبثي، في المحافل العلمية والأكاديمية في هذا العصر، والتي تقوم نشاطاتها أساساً لغرض حل مشكلات الإنسان وتحسين أجواء معيشتة وحياته، كيف يمكن قبول الفتاوى أو النظريات غير المنسجمة مع حياة الإنسان، وكيف يمكن للدين والحقائق المنسوبة إليه أن تقود الإنسان إلى مرفأ السلامة وشاطئ الأمان؟ يجب على الدين اشباع العقل والأحاسيس من جهة، ومنح النشاط والحيوية للحياة من جهة أخرى، فعندما نرى شخصاً يتحدث عن مسائل أو فتاوى بدون الالتفات إلى الظروف العينية في المجتمع، وأساساً لا يفكر في مديات وتداعيات هذه الفتاوى وماذا سيحصل من وضع بسببها، ودليله أنه يلقي الحجة من جهة نظرية فقط، فلا يمكن قبول مثل هذه النظريات والفتاوى والصاقها بالدين، اليوم يقال إن الدين لا ينفصل عن السياسة، ونحن أيضاً نتحرك وراء هذه القضية، ولكن يجب استخدام هذه العبارة بمعناها الصحيح، فعندما تطرح الحوزات الدينية نظرية دينية تتعلق بالسياسة وناظرة إلى الحقائق الموجودة في الحقل السياسي ولا تكون مزاحمة للقرارات الصحيحة في هذه المجالات، ففي هذه الحالة يمكن القول بارتباط الدين بالسياسة، ولكن إذا تحركت حوزاتنا الدينية من موقع عدم الاهتمام بالمسائل الجارية وأرادت عرض نظرياتها وأرائها بدون الالتفات إلى الحقائق الواقعية، فمثل هذه الآراء والنظريات لا تكون مجدية.

إن الإنسان المعاصر يواجه مشكلة، لقد تبدل إلى آلة وأداة، ومن هذه الجهة يريد أن يفهم ماذا يتضمن الدين من خطاب له وللمجتمع؟ ومثل هذا الخطاب يجب أن يكون ناظراً إلى الحوادث التي تقع على أرض الواقع الخارجي في الحياة ولا ينطلق من فراغ، فإذا تقرر أن تتحرك الحوزات الدينية في هذا الإطار فسوف تواجه قهراً مقولات ومفاهيم جديدة في الحياة، وفي هذه الصورة سيختلف خطاب رجال الدين وسوف يتحدثون

بشكل آخر، عندما تتحدّث الحوزات الدينية من موقع معرفة الحقائق والواقعات فإنّه خطابهم سيكون مفهوماً في المحافل العلمية والجامعية والصناعية، وعندما يكون الخطاب مفهوماً فعند ذلك تؤدي هذه الحوزات رسالتها، وتتحقّق الرابطة بين الحوزة والجامعة، فالرابطة بين الحوزة والجامعة تقع بين تيارين فكريين: الفكر الديني والفكر العلمي، وينبغي على الحوزة أن يكون لها خطاب مدوّن في هذا المجال.

في إيران وبعد انتصار الثورة الإسلامية طرحت أسئلة متعددة عن دور الدين في الحياة العملية، فنحن نريد بناء مجتمع جديد ونعيش في فضائه ونتنفس في أجوائه، وفي هذا المجتمع الجديد فإنّ الخطاب الديني فيما يتصل بالصناعة وحقوق الإنسان، والاستغلال، والاستعمار، والعلاقات الدولية و... مطروح، وثمة تغيير فكري عميق على وشك الحدوث ويثير الأمل في نفوسنا، ولكن مع وجود مسائل وأسئلة فورية وحادة مورد الابتلاء فإنّ حوزاتنا الدينية - وللأسف - لا تأخذ بنظر الاعتبار المباني النظرية لها.

لقد ابتلي مجتمعنا بنوع من الميل للحلول المقطعية للمسائل والمشكلات التي يواجهها، ولا يلتفت للمباني والأصول والضرورات والمصلحة التي يتخذ على أساسها قرارات مقطعية، ولا تتم مطالعة كافية لها، ولا توجد نظريات عميقة من شأنها أن تدعم وتسدد هذه القرارات، مثلاً، عندما يتحدّثون عن توزيع الأراضي للمزارعين أو قانون العمل وتطرح هذه المسألة بأنها مشكلة جادة، فإنّه يتمّ اتخاذ قرار من باب المصلحة والضرورة، وتبقى المسألة في هذا الحد ولا يتحركون على مستوى البحث الجاد في الموقف من قضية الاستغلال والملكية وحقوق العامل وأمثال ذلك، وماذا يقصد بالاستغلال وسحق حقوق العامل؟ وعلى أي أساس نظري تبتني هذه المسائل؟ إنّ التحرك على مستوى إيجاد نظريات مبنائية وبيان علاقاتها مع المفاهيم والمقولات الدينية يعدّ اليوم من أهم الواجبات، والتأسف الآخر أنّ فضاء الحوزات الدينية ينظر إلى هذه المسائل من موقع اللامبالاة والاهمال بدلاً من الانفتاح عليها وطرح مسائل نظرية في هذه المجالات، ولا يتاح المجال الكافي لبحث هذه المسائل بشكل جاد، ومن هذه الجهة فإنّ البحث في هذه المسائل خرج من أجواء الحوزة وطرح في محافل أخرى.

■: ما هي الموضوعات والمسائل في علم الكلام الشيعي التي تحظى بأهمية أكثر في نظر سماحتكم، وأين تكمن نقطة الالتباس في هذه الموضوعات؟

■: ثمة مسائل كثيرة في الفكر الشيعي تستحق التحقيق والدراسة، وهنا أستعرض بعضاً منها بشكل عابر: الأولى: وهي المسألة التي تحظى بأهمية خاصة في الفكر الشيعي وترتبط بالفلسفة السياسية للتشيع، وهي استلام مقاليد السلطة لإنسان كامل كالإمام علي x بعد النبي ا، فالإمام علي x ينظر إلى الحكومة من زاوية خاصة وهي الرؤية التي اختارها الشيعة لأنفسهم.

وتوضيح المسألة أنّ البعض يتصور بما أنّ النظام الاجتماعي يمثل أساس الحياة الاجتماعية وبالتالي فإنّ حفظ الحكومة والنظام السياسي مقدم على كل شيء، وفي صورة اللزوم يتم سحق جميع القيم لغرض حفظ السلطة وضمن بقاء النظام الاجتماعي، فلو أنّ حاكماً كان يملك هذه الرؤية حيال السلطة والحكومة والسياسة، فإنّه عندما يواجه مشكلات وتعهيدات لإدارة المجتمع يقوم بالتضحية بالقيم والضوابط بسهولة على حساب الحقائق الواقعية، ولا يعد نفسه مسؤولاً أبداً في المجال الأخلاقي، ويستدل على ذلك أنّ حكومته في خطر وأنّ الضرورات تبيح المحظورات، وهذه الرؤية تقود الناس إلى التعامل مع هذا الواقع الموجود من موقع الخضوع والخنوع ولا يفكرون بنقد سلوكيات الحاكم واصلاحها، إنّ رؤية الإمام علي x، والتي تقوم عليها الفلسفة السياسية للشيعة، تقع في النقطة المقابلة لهذا النمط من التفكير، فالإمام علي x يرى أنّ الحكومة إنّما تكون مقبولة فيما لو عملت على حفظ القيم الإلهية والإنسانية، فالإمام اجتنب الحكومة مدّة خمس عشرين سنة لأنّه كان يرى أنّه لا يستطيع حفظ هذه القيم باليات السلطة، والحكومة التي لا تقيم العدل والقسط في فضاء المجتمع لا تساوي في فلسفته السياسية عفة عنز، ومن هذه الجهة عيّن شروطاً لقبوله لمنصب الحكومة وأعلن في لائحة حكومته:

«وَاللّٰهُ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهٖ النَّسَاءَ، وَ مَلَكَ بِهٖ الْأِمَاءَ؛ لَرَدَدْتُهُ؛ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً. وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ، فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضِيقُ».

ولا يستلزم التقيد المطلق بالعدل والقسط أن تكون مصاديق العدل

والقسط على نمط واحد في جميع الأزمنة والأمكنة، إن مصاديق هذه المفاهيم تتغير بالنسبة للأزمنة المختلفة مع تغير الظروف الاجتماعية والسياسية، المهم أن ذلك الفكر السياسي للإمام علي x والذي يتبعه الشيعة ويجعلونه معياراً لهم في الحكومة لا يضحى بالقيم لحساب المصالح والوقائع، ففي كل زمان يجب العمل بمقتضيات ذلك الزمان والعمل على تجسيد القيم والمثل الإنسانية في جميع أبعاد الحياة للإنسان والمجتمع.

والمسألة المهمة والأساسية الأخرى، أن إحدى الأسس والبنى التحتية للفكر الشيعي تتمثل في عدم حجة القياس والاستحسان وما إلى ذلك في استنباط الأحكام، فالفكر الفقهي للشيعة يقرر الحجية فقط للقرآن والسنة والعقل القطعي، وما لم يستحصل الحكم من القرآن والسنة وحكم العقل القطعي فلا يوجد تكليف شرعي، والشيعة يعتقدون بأن القانون والحكم الفلاني إذا كان له مبنى وأصل من كتاب الله أو السنة المعتبرة أو العقل القطعي فحينئذ يمكن القول بأنه حكم شرعي، ولا يمكن التوصل للحكم الإلهي وتعيين التكليف الشرعي للناس من خلال الظنون والحدوس البشرية التي تقوم على أساس القياس والاستحسان، فلا ينبغي الحديث عن الحكم الشرعي في حال عدم وجود نص أو ظهور في القرآن والسنة أو حكم عقلي لهذه المسألة، وفي مثل هذه الموارد يجب اتباع نظرية عقلانية وترتيب الحياة واتخاذ القرارات اللازمة على هذا الأساس، وهذه النظريات العقلانية تختلف من زمان لآخر ومن مجتمع لآخر، ولكن على أية حال فإن القرارات التي تتخذ على أساس هذا المبنى لا يمكن اعتبارها حكماً شرعياً وأن مخالفتها تعد معصية وتخلفاً عن حكم الله.

إذا ساد هذا النمط من التفكير بين عامة المسلمين فسوف يترك أثراً بارزاً في تشييد تمدن وحضارة للمسلمين، ويترك بصماته الواضحة على الذهنية العامة وسلوكيات الأفراد، ولو أننا اعتبرنا المكتسبات العقلانية والعرفية في مجتمعنا، والتي تصطبغ بلون الزمان والمكان وقابلة للخطأ، حكماً شرعياً غير قابل للتغيير، فمضافاً إلى أننا نسبنا للدين ما ليس من الدين «وهو معنى البدعة» فإننا نقوم بإعاققة حركة التطور والتحول في المجتمع بالمستوى الذي يشل في الأفراد الحيوية والدينامية، وبذلك يسود الركود والجمود في المجتمع الإسلامي، ولكن إذا تحركت المؤسسة

الدينية على مستوى فصل المكتسبات العقلانية والعرفية عن دائرة الأحكام الدينية والشرعية، فسوف يفتح أمامنا طريق الحياة وتزداد إمكانية إيجاد تحوّل وتغيير في واقع الحياة والمجتمع، بحيث إننا لو وجدنا فكرة نافعة في أي مكان وفي أي ثقافة فسوف نستفيد منها ولا نصاب بالجمود، وعلى أية حال لا ينبغي في مساحات الحياة البشرية التي تدار من خلال التدبير العقلاني، أن تصطبغ بلون ديني.

ونرى مثل هذه الحالة لدى فقهاء الشيعة في مسائل المعاملات، فإنهم عندما يجدون دليلاً من القرآن والسنة في هذه المسائل، يطرحون الفتاوى بوصفها حكماً شرعياً، ولكن عندما لا يجدون دليلاً من القرآن والسنة فإنهم لا يرون أنّ مكتسبات الظن والحدس تكليفاً شرعياً للإنسان، ومن هذه الجهة فإنّ منهج الفقه المعاملاتي للشيعة هو فقه متطور تماماً ومتناسب مع التحولات الاجتماعية.

ومن جهة أخرى فإنّ الأشخاص الذين يتولون إدارة مجتمع المسلمين في الماضي كانوا، وباسم خلافة رسول الله، يقومون أحياناً بصنع كل شيء بلون الدين حتى لا يستطيع أي شخص أن يتحرك من مواقع المخالفة والمعارضة لأعمالهم، وهذه الحقيقة اشتدت أكثر في عصر خلافة بني العباس، فهؤلاء الخلفاء صبغوا حكومتهم تماماً بلون ديني، وفي كل مورد يحتاجون لمسألة معينة فإنّ يوعزون للمفتين في ذلك للافتاء بما يصب في صالحهم وفي كثير من الأحيان عندما لا يجدون دليلاً من الكتاب والسنة لفتواهم فإنهم يتوجهون للقياس والاستحسان وأمثال ذلك، وهكذا يستجيبون لكل طلب من الخلفاء ويفتون لهم بما يريدون ويسبغون على أعمالهم المشروعية الدينية بهذه الفتاوى.

وهذه الظاهرة أدت إلى ركود الفكر والتنظير في المجتمعات الإسلامية، فبعض هؤلاء المفتين لبلاط الخلفاء كانوا يفتون بتكفير وإنكار كل فكرة لا تنسجم مع نمط تفكير جهاز الخلافة وبالتالي يسبغون المشروعية على العلاقات الظالمة ومظاهر عدم التكافل الاجتماعي في ذلك العصر، وينسبونه إلى الإرادة الإلهية ويفروضونه على الناس، والناس بدورهم كانوا يعيشون الخضوع والخنوع في ظلّ هذا النمط من الظلم السلطوي والمستبد تحت عنوان الخلافة الدينية مدّة قرون متمادية.

المسألة الثالثة والمهمة في الفكر الشيعي، موقف الشيعة من مسألة

الاجماع، فالاجماع لدى أهل السنة وبلاستناد إلى حديث نبوي «لا تجتمع أمتي على خطأ» هو إجماع الأمة أو إجماع علماء الأمة، وهو حجة شرعية، وطبقاً لهذه النظرية لو أنّ الأمة الإسلامية أو علماء الأمة الإسلامية اتفقوا على نظرية معينة أو عمل خاص فإنّ هذا الإجماع كاشف عن الحكم الشرعي ويملك قداسة الحكم الشرعي ولا يمكن لأحد مخالفته.

وقد خالف علماء الشيعة هذا الأصل وذهبوا إلى أنّ الإجماع بهذا المعنى غير حجة وقالوا في مقابل هذه النظرية:

«الحجة هو القرآن وقول وتقرير وفعل المعصوم المصون من الخطأ، فلو أنّ علماء الدين اتفقوا على نظرية أو عمل معيّن فإنّ اتفاقهم هذا لا يكشف عن الحكم الإلهي، لأنهم غير معصومين وأنّ نظريتهم وحكمهم قابل للخطأ وبذلك يستطيع شخص آخر أن يقدم نظرية أخرى». وعلى هذا الأساس لو أنّ عالماً طرح رأياً مخالفاً للإجماع فلا يحق لأحد تفسيقه وتكفيره أو منعه من إظهار رأيه، وهذا الرأي، رغم أنّه مخالف لجميع آراء القدماء والمتأخرين، إلاّ أنّه يعكس حرية التفكير والبيان وإظهار الرأي ممّا له دور مهم في حركة التكامل الثقافي والحضاري للمجتمع الإسلامي، وطبعاً فإنّ قبول الاجماع بوصفه أحد منابع الحكم الشرعي لدى أهل السنة في الأصل يعود لعوامل سياسية، ولغرض تبرير بعض الحوادث التي وقعت في صدر الإسلام، ولكن بعد ذلك أضحت تدريجياً نظرية مقبولة وأصلاً شرعياً ودخل في دائرة أصول الفقه وصار أحد الأدلة الشرعية، وفي بعض المراحل التاريخية، ولغرض القضاء على المخالفين ومنع الآراء والأفكار الجديدة كانوا يتشبهون بالإجماع، ورغم أنّ الإجماع الواقعي لا يمكن تحقيقه أبداً، ولكن على أية حال فإنّ الشيعة لم يقبلوا بدليل الاجماع بوصفه دليلاً شرعياً.

■: أليست مخالفة الشيعة للقياس والاستحسان كانت بسبب ورود روايات كثيرة عن الأئمة ٨ بحيث استغنى الشيعة بها عن التمسك بالقياس والاستحسان؟

■: إنّ أساس الفكر الشيعي في مسألة مخالفة القياس والاستحسان لم تكن على هذا الأساس، أي القول: إنّنا نحصل على كل شيء من خلال الرجوع إلى الروايات، وربما يصح هذا القول بالنسبة

للعبادات، ولكن ليس الحال كذلك في المعاملات، فعندما يطالع الإنسان الفقه المعاملاتي للشريعة فسوف يرى أنه في المسائل الذي يستند الآخرون للقياس والاستحسان في موارد جزئية لبيان التكليف الشرعي، فإن فقهاء الشيعة يتحركون في عملهم بالاستناد إلى القواعد العقلانية وبناء العقلاء أو عرف الناس أو العمومات الواردة في الكتاب والسنة، وثمة شواهد كثيرة على هذه المسألة.

■ ما هي مكانة ودائرة الدين في إدارة المجتمعات البشرية،

وما هو دور العلم والعقل البشري في هذا المجال؟

■ لغرض الإجابة عن هذا السؤال لابد من الإشارة إلى أمرين:

١. هل يتيسر أن فهم الدين بدون الرجوع إلى العقل؟
٢. ما حدود دائرة ودور كل من الدين والعقل في تنظيم حياة

البشر؟

يعني في أي موارد ينبغي الرجوع للدين وتحصيل الجواب منه، وفي أي موارد ينبغي الاستمداد من العقل دون النظر إلى الحكم الشرعي؟ وفي مجال فهم الدين فالحقيقة أن الدين الإسلامي ظهر في مقطع خاص من التاريخ في جزيرة العرب بواسطة نبي الإسلام | ومن هذه الجهة فالدين الإسلامي هو ظاهرة تاريخية، وظهر نبي الإسلام هو ظاهرة تاريخية أيضاً، وكتابه ظاهرة تاريخية، إذا فهم الدين الإسلامي عبارة عن فهم ظاهرة تاريخية، وعندما يتلا القرآن على مخاطبيه أو يتحدث نبي الإسلام | مع المسلمين، فإن المخاطبين في ذلك العصر كانوا يملكون قنليات وتصورات خاصة عن الله، والنبوة، والآخرة، والإنسان وما إلى ذلك، وبالتالي يفهمون هذه الظاهرة التاريخية وهذا الكلام بتلك الأدوات، أما ما هي المبادئ والعناصر التي تتشكل منها تلك القنليات والتصورات والمفاهيم السائدة في الفضاء الثقافي لدى العرب، وما مقدار ما اقتبسوه من الأديان السابقة، وما مقدار ما يرتبط بثقافتهم، فهو بحث آخر، وإجمالاً كانوا يملكون تصورات عن هذه المسألة وإلا لا يتيسر لهم فهم ذلك الخطاب، فمقبولات وقنليات المخاطبين المعاصرين للنبي هي التي يسرت لهم فهم القرآن والسنة.

وفي العصور التالية ظهرت مساعي فكرية ونظرية كثيرة لتفسير الوحي الإسلامي، وبرزت نظريات مختلفة، مثلاً الحركة الفكرية للمعتزلة كانت تسعى لدراسة الوحي الإسلامي والظواهر التاريخية للبعثة

على أساس مقبولات ومفاهيم تختلف عن المقبولات والمفاهيم التي كانت متداولة بين العرب في الصدر الأول للإسلام، فالمعتزلة كانوا يملكون مقبولات ومفاهيم عقلية خاصة، وعلى أساس تلك التصورات الذهنية طرحوا آراءهم ونظرياتهم الجديدة، وقدّموا أجوبة للأسئلة المطروحة وتحركوا على مستوى إيجاد تفسير خاص لهم عن الإسلام والقرآن، والسؤال هو: هل أنّ كلام الله مخلوق وحادث أو غير مخلوق، وهل أنّ التوحيد والعدل والمسائل من هذا القبيل هي أمور عقلانية محضة، وهل أنّ العالم يقوم على أساس الحكمة والمصلحة ويتمتع بموازن وحسابات ذاتية، وهل أنّ أفعال الله والإنسان يجب تقييمها بموازن الحسن والقبح العقليين، ومباني أخرى من هذا القبيل، هذه كلها تمثل سلسلة من المقبولات والمفاهيم التي استطاع المعتزلة على أساسها تفسير الوحي وسعوا لفهم الخطاب الإلهي، هؤلاء استطاعوا بهذه الآلية إيجاد ثقافة الاعتزال.

والفلاسفة بدورهم يملكون مقبولات ومفاهيم خاصة بهم لتفسير هذه الظاهرة التاريخية، وتحركوا على مستوى تفسير الوحي بمفاهيم ومقبولات متفاوتة عن مقبولات ومفاهيم المعتزلة، وبهذه الرؤية فسّروا الوحي وقالوا: إنّ الوحي عبارة عن اتصال النبي بالعقل الفعّال، وهذا هو مسعى فلسفي لفهم كيفية الوحي وواقعية مضامين الوحي، وهو تفسير معرفي لهذه المسألة، والفلاسفة، في إطار رؤيتهم ومفاهيمهم الفلسفية، فسّروا أيضاً مسائل أخرى في القرآن كالاتقاد بتجرّد النفس، والسعادة والشقاوة، وتصورهم عن الله يستند لمفاهيم من قبيل واجب الوجود، والوجود المطلق واللامتناهي وأمثال ذلك، ولا شك أنّ هذه المفاهيم والتصورات لم تكن موجودة في صدر الإسلام.

والعرفاء بدورهم توجهوا لتفسير الوحي بالمفاهيم والمقبولات التي يملكونها بطريق الشهود العرفاني وسعوا لتفسير آيات القرآن وظاهرة الوحي في قالب المفاهيم والمقبولات العرفانية، وبهذه الرؤية أسسوا العرفان الإسلامي، وانتساب هذه الادعاءات والنظريات للإسلام من جهة أنّ هذه الآراء والنظريات انبعثت من داخل حدود العقيدة الإسلامية ولغرض تفسير ظاهرة الوحي الإسلامي الذي ظهر على شكل خطابات وتمظهرات، ولو أنّ هذه المساعي لم تكن ناظرة إلى هذه الظاهرة، فلا

يصح صبغها بلون إسلامي أو وصفها بصفة «إسلامية» ولكن بما بسبب أنّ هؤلاء كانوا يريدون فهم الإسلام من خلال هذه النظريات جاز اطلاق هذه الصفة عليها، وعلى هذا الأساس لو قام شخص، وبالاستناد إلى تجاربه الباطنية وكشفياته، بطرح آراء ونظريات معينة ولم تكن تلك الآراء والنظريات تتعلق بمضامين الوحي الإسلامي ولم تكن ناظرة للخطابات القرآنية والنبوية، فسوف يطلق عليها كشوفات عرفانية ولا يمكن نسبتها للإسلام، وهكذا الكلام في الفلسفة الإسلامية.

وهذا التحقيق يشير إلى أنّ فهم ظاهرة الوحي الإسلامي على امتداد تاريخ الإسلام كانت في إطار العقل أو الذوق، واللافت أنّ أهل الحديث والأشاعرة أيضاً كانوا يتصورون عدم وجود واسطة ومفروضة قبلية في فهم الكتاب والسنة وأنهم يفهمون مضامين الوحي بشكل مباشر، ولكنهم في الحقيقة يسندون إلى مفروضات ميتافيزيقية مسبقة ويجعلونها واسطة لهذا الفهم.

وفي عصرنا الحالي ظهرت تحولات علمية وفكرية كثيرة جداً وظهرت معارف جديدة، ومجموع هذه التحوّلات خلقت هذا السؤال: كيف يمكن لنا نحن المسلمين في هذا العصر بوصفنا جزءاً من المجتمع البشري، أن نرسم ملامح العلاقة بين هذه المعارف والمقبولات الجديدة مع ظاهرة الوحي الإسلامي؟ والجواب عن هذا السؤال هو معنى الكلام الجديد الذي تحدّثنا عنه آنفاً.

في الماضي، وعندما دخلت فلسفة اليونان إلى فضاء الثقافة الإسلامية، أدخلت معها سلسلة من المفاهيم الجديدة في الثقافة الإسلامية، وهذه المفاهيم والمقبولات أوجدت ذهنية جديدة، فالكثير من المسلمين في ذلك العصر توجهوا بهذه الذهنية لفهم وتفسير الوحي، واليوم أيضاً مع تطور العلوم التجريبية والإنسانية والاجتماعية وظهور فلسفات متعددة ومعارف ومفاهيم جديدة، فإنّ هذه المقبولات تركت بصماتها الواضحة على ذهنتنا وعلى مفاهيمنا ومقبولاتنا السابقة، وهذا المعنى إلى درجة من الوضوح لا ينكره إلا من لم يتطلع على هذه المسائل ولم يدرك عمق هذه المتغيرات.

والنتيجة، أنّ فهم الإسلام لا يتيسر أبداً بدون إدخال العقل والذوق في عملية الفهم، واليوم الحال كذلك، والأشخاص الذين يتحدّثون عن هذه

المسألة، وهي هل أنّ العقل متقدم على النقل أو بالعكس، هؤلاء لم يدركوا عمق هذه المسألة، فليست المسألة تقدم أحدهما على الآخر، بل المسألة أنّ فهم النصوص لا يمكن ولا يتيسر بدون استخدام سلسلة من القبلات والمقبولات الموجودة لدى العقل مسبقاً، وتفاوت هذه الطائفة مع الأخرى في أنّ كل واحد منهما يملك مقبولات عقلية خاصة تختلف عن مقبولات ومباني الطائفة الأخرى.

■: بالنسبة لدائرة العقل والدين نرجوا بيان ما هي الموارد التي يجب فيها الاستمداد من العقل، وما هي الموارد التي ينحصر فيها الاستفادة من قول الشرع والدين؟

■: عندما نرجع للقرآن والسنة فإننا سنواجه سلسلة من التعاليم والتوصيات وردت في هذه النصوص على شكل تكليف شرعي للمخاطبين، إمّا على مستوى العمل أو الترك، وهذه التكليف موجهة لنا على شكل أوامر ونواهي، ويجب علينا العمل بهذه الأوامر والنواهي، والتكليف من هذا القبيل ربّما تتصل بالعبادات أو في مجال المعاملات أو تتعلق بالأمور السياسية والمسائل الاجتماعية والاقتصادية، وبلا شك أننا كلما نواجه أمراً ونهياً مولوياً صريحاً ونظمن إلى أننا مخاطبون لذلك الأمر والنهي، فيجب علينا الامتثال والطاعة، ولكن المسألة هي: كيف نستطيع فهم أنّ الأمر والنهي والتكليف الشرعي «المولوي» الفلاني موجود أو غير موجود، وهل يشملنا في هذا العصر أم لا؟

إنّ الأوامر والنواهي الواردة في القرآن والسنة ربّما تكون مولوية وربّما تكون إرشادية، وربّما تشمل حالنا وربّما تكون خاصة بالمخاطبين في عصر النبي |، إنّ الأوامر المولوية تفرز تكليفاً شرعياً خاصاً بحيث إنّ مخالفته تعد ذنباً، ولكن الأوامر الإرشادية ترشد الناس إلى الأمور الشائعة بين عقلاء عصر معين، ومخالفتها لا تعتبر ذنباً ومعصية ويستطيع الإنسان إختيار طريق آخر، وكذلك لم يقد دليل قطعي على أنّ الأوامر والنواهي المولوية شاملة لحالنا أيضاً، فلا تتضمن تكليفاً بالنسبة لنا ونستطيع في هذه الموارد العمل كيفما نشاء، ونعلم أنّ بعض الفقهاء والأصوليين ادعوا الاجماع على اشتراك المسلمين في عصر النبي والمسلمين فيما بعده من العصور في التكليف الشرعية، ويجب الانتباه إلى أنّ الاجماع يعود إلى فرضية ذهنية عامة بين المسلمين، وهذه

الفرضية العامة تقوم على أساس سلسلة من الأصول والمباني الفلسفية والكلامية في مسألة النبوة، ومقتضى هذه الأصول والمباني أنّ خاتم الأنبياء يجب أن يعين تكليف الناس في جميع العصور والحقب الزمنية بعده، وهذا التوقع في تعيين التكليف بواسطة النبي إلى يوم القيامة أدى إلى القول بأنّ تلك الأوامر والنواهي تشمل جميع أفراد البشر، وفي الواقع أنّ فهم الأوامر والنواهي الواردة في القرآن والسنة تنسجم مع هذا التوقع وتعطي هذه النتيجة.

وهكذا الحال في مورد حدود دائرة الشريعة النبوية أيضاً، فعلى أساس مقتضيات الأصول الفلسفية والكلامية لو اعتقد شخص بأنّ النبي يجب أن يعين جزئيات التكليف الشرعية في جميع أمور حياة الإنسان، من العبادات والمعاملات والسياسيات، والاقتصاد و... الخ، ففي هذه الصورة تكون جميع الأوامر والنواهي الصادرة من النبي مولوية ويجب عليه امتثال هذه التكليف، ولكن إذا اعتقد أنّ المهمة الرئيسية للأنبياء على امتداد التاريخ ينحصر في تعيين التكليف للواجبات والمحرمات الأخلاقية، ففي هذه الصورة يستطيع أن يعتقد بأنّ الكثير من الأوامر والنواهي الصادرة من النبي، والتي ترتبط بالمعاملات، والسياسة، والاقتصاد و... الخ، إرشادية وناظرة إلى الطريقة العقلانية في عصر معين، ومن هذه الجهة يبيح لنفسه التحرك في هذا العصر في طريق آخر.

ومما تقدّم يتبيّن أنّ المباني الفلسفية والكلامية، أو الذوقية تمنح الشخص معرفة خاصة عن هوية وحقيقة النبوة، وبالتالي يتوقع منها توقّفاً خاصاً، وطبقاً لهذا التوقع يفهم دوام أو عدم دوام الشريعة وحدودها، والمباني الفلسفية أو الكلامية أو الذوقية بشكل عام هي أمور تحتاج بشكل مستمر للبحث والتعمق وإعادة النظر، والمباني المتعلقة بالنبوة غير مستثناة من هذه القاعدة ويجب التحقيق فيها باستمرار، و فقط في ظلّ التحقيق المستمر نستطيع تعيين حدود توقعاتنا من النبوة وحدود دائرة الدين والشريعة وحدود العقل فيما يتصل بحياة الإنسان، وبديهي أنّ تعيين هذه الحدود والأطر ستكون متفاوتة بتفاوت تلك المباني، والبحث أنّ أيّاً من المباني الفلسفية أو الكلامية أو الذوقية صحيح ويمكن جعله مبنىً وأساساً للفهم، مسألة أخرى، وينبغي إيجاد بحوث جادة في هذه المسألة، وللأسف فإنّ الحالة الموجودة هي أنّ بحوثنا الفقهية لا تلتف إلى

تلك المسائل الجادة وتبنتني على مفروضات مسلمة وثابتة. والأصل الكلي في هذه المسألة هو ما تقدّم بيانه، والآن لنفترض أنّ مجتمعاً مسلماً يريد من خلال عملية التخطيط والبرمجة أن يعلم ما هو نظامه السياسي والاقتصادي، وكيف يستطيع تنظيم أدوات السياسة والاقتصاد؟ هل ينبغي عليه أن يمنح الزراعة أولوية أو الصناعة؟ هل أنّ التعليم إجباري أم لا؟ كيف ينظم أمور الوزارات؟ كيف يقوم بتنظيم الجيش؟ هل أنّ صلاحيات الحاكم محدودة أو مطلقة؟ هل بإمكانه أن يتمتع بمجلس برلمان انتخابي، أم لا؟ هل يقوم بفصل السلطات الثلاث، أم لا؟ هل يكون له برنامج للتنمية خمس سنوات، أم عشر سنوات؟ على أي أساس يتم استخراج المعادن؟ هل يستند الاقتصاد إلى استخراج النفط، أم لا؟ و...، وأساساً هل يتحرك على مستوى التنمية الاقتصادية، أم لا؟ هل يقبل بالنظام العالمي، أم لا؟ فلو أنّ البعض قالوا بلزوم الرجوع في هذه الموارد للقرآن والسنة واستنباط الفتوى من النصوص الدينية، فلا بدّ من دراسة وتمحيص المباني الفلسفية والكلامية التي قادتهم لاستنباط خاص من القرآن والسنة، فلو كانت هذه المباني ضعيفة، وهي كذلك، فلا مجال لإصدار الفتوى في هذه المسائل.

إنّ المباني الفلسفية والكلامية والذوقية لكل فقيه تعتبر الأساس والبنية التحتانية لرؤيته الفقهية الفوقانية، وينبغي التحقيق فيها ودراستها من موقع العمق، والبعض يستندون إلى آيات من قبيل: (تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ...) (١)، ويريدون القول يجب عليكم الرجوع للقرآن والسنة في كل مورد واتخاذ القرار صغيراً أم كبيراً، وهذه المقولة غير صحيحة، لأنّ كلمة «شيء» تعطي في فضاء معين معنى خاصاً، و«تبيناً لكل شيء» تملك فضاءها الخاص، ومن هذه الجهة لا أحد يدعي أنّ القرآن يتضمن علوم الرياضيات أو الفيزياء، أجل، إنّ القرآن هو تبيان وتفصيل للهداية، وتلك الهداية وظيفية النبي، غاية الأمر ينبغي فهم معنى وحدود الهداية التي هي مسؤولية النبي، وهذه المسألة يمكن بيانها من خلال تلك المباني الفلسفية والكلامية.

ومع الالتفات إلى ما تقدّم آنفاً، يتبيّن معنى الجملة المعروفة، إنّ الإسلام يضمن السعادة الدنيوية للمسلمين أيضاً، فلا يعني أنّ جميع

الجزئيات أو الكليات المتعلقة بتنظيم الحياة الدنيوية متوفرة بشكل أفضل في الإسلام، بل تعني أنّ ذلك الحد موجود في الإسلام بما يتصل بانسجام تعاليمه مع حياة دنيوية أفضل، وبهذا المعنى يمنح الدين القوة والنشاط والمحبة، مثلاً إذا كانت الحياة الدنيوية الأفضل عبارة عن الحياة بعيداً عن الجريمة والظلم والفقر والجهل والمرض وما إلى ذلك، فالإسلام ليس فقط لا يعيق إيجاد مثل هذه الحياة بل يؤيدها ويمنحها المعنى.

ولكنّ إيجاد مثل هذه الحياة لا يتيسر إلاّ بواسطة العقل والتخطيط والبرمجة التي تتعلق بالعلم، وطبعاً بالنسبة للسعادة الأخروية يختلف الحال، والعلم المصطلح عليه لا يستطيع تشخيص الطريق لنيل تلك السعادة، والدين هو الذي يرسم للإنسان هذا الطريق، كما هو الحال في التعاليم الأخلاقية والقانونية في الإسلام، بمعنى أنّنا نتوقع من الإسلام قوانين جيدة ومواظ أخلاقية لتحسين حال الحياة الدنيوية، وقوانين وأخلاق الإسلام كذلك، ولكنها محدودة بذلك الحد من القانون والأخلاق لا أكثر، وما نستطيع إيجاده من خلال التخطيط العلمي في واقع الحياة لا يتيسر من خلال العمل بالقانون والأخلاق، وينبغي الفصل والتفكيك بين هذين الأمرين تماماً.

■: **جاء في كتاباتكم أنّ «فتوى المجتهد لا تملك قداسة للأخرين» فما هو مقصودكم من عدم قداسة الفتوى؟**

■: **هنا يوجد معنيان:**

١. الأول: إذا قال شخص أنّ فتوى المجتهد حصيلة قوّة قدسية ولا ينبغي مخالفتها، فهذا الكلام غير صحيح، فالفتاوى متضاربة فيما بينها، فكيف يمكن أن تكون هذه الفتاوى حصيلة قوّة قدسية في ذات كونها متضاربة؟ وربما تكون إحداها مطابقة للواقع ونحن لا نعلم بها، وبسبب أنّنا لا نعلم أي فتوى هي حكم الله واقعاً فيمكن حينئذ تخطئة أي فتوى من جهة نظرية وبيان نقاط ضعفها، والتحرك نحو فتوى أخرى، وهذا هو فتح باب الاجتهاد، إذاً فأحد معاني عدم القداسة للفتوى هو أنّ كل فتوى من جهة نظرية قابلة للنقد والمناقشة والرد، ولا أحد يستطيع القول بما أن الشخص الفلاني أفتى بهذه المسألة فيجب على الجميع السكوت والاذعان، فجميع الفتاوى آراء ونظريات بشرية قابلة للنقد، وطبعاً أن تكون الفتوى حجة على المجتهد نفسه فهي مسألة أخرى، فكلما ظهرت نظرية أو فتوى فإنّه يمكن نقدها والمناقشة فيها، وجميع الفتاوى عبارة عن نظريات.

٢. المعنى الآخر لعدم قداسة الفتوى أنّ مجرد الافتاء للناس لا يكون ملزماً، إلا إذا حصل اطمئنان للناس بأنّ هذه الفتوى حكم الله. وبمجرد أن يصدر مجتهد فتوى للأشخاص الذين لا يستطيعون الاجتهاد أو العمل بالاحتياط فإنّ امثال تلك الفتوى غير واجب، إلا في مورد يحصل للإنسان الوثوق والاطمئنان بأنّ هذه الفتوى حكم الله، فحينئذ تكون تلك الفتوى ملزمة ومقدسة، وكونها مقدسة يعني أنّه لا تقبل النقد والاعتراض، ولكن إذا لم يحصل لديه هذا الاطمئنان الوثوق فإنّ فتوى المجتهد لا تملك أي قداسة ولا يترتب عليها أي إلزام، سواء كان عدم الاطمئنان هذا بسبب عدم عدالته أو بسبب ضعف المباني ومقدمات الاستدلال التي استند إليها أو بأي دليل آخر.

ونقصد من عدم القداسة للفتوى كلا المعنيين: الأول أنّ أي فتوى قابلة للبحث والنقد والرد، والثاني: أنّ أي فتوى ولمحض كونها فتوى لا توجد إلزاماً وتكليفاً شرعياً للفرد، وهذان المعنيان مهمان جداً، ومع الالتفات إلى هذا الأمر يمكن القول إنّ الدين الإسلامي لا يبيح فرض نظرية دينية على الآخرين، وجميع النظريات والآراء الدينية يجب أن تتحرك في مناخ حرّ تماماً بعيداً عن كل أشكال الجبر والفرض والضغط، فيمكن أن يقبلها البعض ولا يقبلها بعض آخر.

■: أنتم على معرفة بالحالة الفكرية والعقائدية للمسيحية في هذا العصر، فمرجو منكم بيان التيارات الفكرية في المسيحية في هذا المجال؟

■: لقد واجه الفكر الديني للمسيحية في القرون الأربعة الأخيرة تحولات عميقة وثمة عوامل أساسية أدت إلى هذه التحولات، وهي تقريباً تلك التحولات التي ساهمت في ظهور علم الكلام الجديد، فعندما ظهرت الفلسفات والأفكار والمعارف الجديدة وما رافقها من تحولات اجتماعية وصناعية في القرون الأخيرة، فإنّ رجال الدين المسيحي وخاصة الكاثوليكيين تصدوا لها وجابهوها بشدّة ورفضوا جميع أشكال التجدد «مدرنيسم» ولم تكن مواجهة البروتستانتين لهذه الأفكار والفلسفة الجديدة بتلك الشدّة، ولكن بمرور الزمان ظهر تحولات أكثر في المذهب البروتستانتي بحيث ظهرت فروقات بارزة بين اللاهوت البروتستانتي والكاثوليكي، ففي اللاهوت الكاثوليكي يحظى نوع من معرفة الله عن طريق معرفة الوجود ومعرفة عالم الطبيعة بالقبول،

ولكن المتألهين البروتستانت فلما انفتحوا على هذا النمط من التفكير، والاتجاه العام في اللاهوت البروتستانتى يقرر أن معرفة الله تتيسر فقط من طريق الوحي الذي تجلى بالسيد المسيح، وبشكل عام فثمة اتجاهان في المسيحية في مقابل الأفكار الجديدة:

١. التيار الذي يرفض المكتسبات الفلسفية ومنتوجات الأفكار المعاصرة ويعرض الدعوة المسيحية والمسائل الكلامية بتلك المفاهيم والمقبولات الميتافيزيقية، وإذا تعسر على الإنسان المعاصر فهم هذه المقولات فخير مهم، وأنصار هذا التيار يعتقدون أننا إذا أردنا أن نتحدث بما يتناسب مع الأفكار والفلسفات الجديدة فسوف نفقد مفاهيمنا الأصلية عن الدين والمعتقدات.

٢. التيار الآخر، وهو الفكر الغالب بين المتكلمين المسيحيين المعاصرين والسائد بين البروتستانتين هو لزوم الأخذ بنظر الاعتبار الأرضية الفكرية والذهنية للإنسان الغربي في هذا العصر في مجال عرض الدين ودعوته للإيمان، حتى لو أدى ذلك لتقوية أرضية «العلمنة» على حدّ تعبيرهم، أي إيجاد الأرضية المناسبة ليتحدث العلم بشكل مباشر للناس، وتطرح الفلسفة آراءها، وهكذا الحال في جميع المسائل الثقافية، والدين بدوره يمثل بُعداً واحداً من أبعاد حياة الإنسان إلى جانب الأبعاد الأخرى، فالرؤية العلمانية للإنسان الغربي تبتني على هذه الحقيقة، وهي أنه لا الدين ولا الفلسفة، ولا العلم و... بإمكانها أن تستوعب جميع أبعاد وحالات الإنسان والمجتمع البشري بحيث إنّ كل واحد منها يتضمن في داخله إشباع جميع الحاجات ويفسّر جميع الظواهر، فلا حق لأي من الدين، والفلسفة والعلم أن يحتكر هذا الأمر لنفسه، وذلك يعود إلى أنّ عالم الفكر والعمل بات متعدد المحاور: فمحور يدور حول العلم، ومحور آخر حول الفلسفة، وثالث حول الثقافة و... والإنسان الغربي أضحى باللحاظ الذهني والمعرفي بشكل لا يمكنه أن يملك تصويراً واحد عن العالم، لأنه لا يملك أساساً رؤية واحدة وفكرة شمولية يستطيع بواسطتها أن يملك تصويراً واحداً عن العالم الخارجي، فالعالم في فكر الإنسان المعاصر فاقد للتصوير، وبهذه الأرضية الذهنية وهي أرضية علمانية على حدّ تعبيرهم، فإنّ الأرضية الذهنية للدين الشمولي فقدت إمكاناتها وقواعدها الفكرية وتبدلت إلى عنصر في حياة

الإنسان إلى جانب عناصر الأخرى كعنصر الفلسفة، وعنصر العلم، وعنصر الأدبيات وغيرها.

وهذا هو التصور الغالب في الذهنية الغربية، وتعتقد هذه الطائفة من المسيحيين أنه يجب الأخذ بنظر الاعتبار هذه الحقيقة الذهنية للإنسان الغربي المعاصر، كيما نستطيع في مثل هذه الأرضية عرض حقيقة المسيحية والدعوة إليها، وبديهي أن حقيقة المسيحية في مثل هذه الأرضية لا يمكن عرضها بتلك المقبولات والمفاهيم للمسيحية في الماضي، بل يستدعي عرض المسيحية التوجه نحو المفاهيم والمقبولات الذهنية للبشرية في هذا العصر.

وهكذا ظهر علم لاهوت جديد في عالم المسيحية على هذا الأساس، وهو ينمو ويتقدم في مسيرته، ونحن المسلمين نستطيع استخدام هذه المناهج والنظريات للطائفة الثانية من المسيحيين لمواجهة الأفكار والفلسفات الجديدة، فهؤلاء المسيحيون يملكون تجارب جيدة في مواجهتهم للماركسية والمادية والفلسفات الجديدة يمكننا الاستفادة منها.

■ هل أن الأحكام الأخلاقية تملك مبنى ومنشأ شرعي، أو أنها تنطلق من العقل وأن الأحكام الأخلاقية الصادرة من الشارع هي إرشاد لحكم العقل؟

■ هذه المسألة تدخل في دائرة فلسفة الأخلاق، ولها جذور عميقة في آراء المتكلمين المسلمين، فبعضهم يرى أن أعمال الإنسان الاختيارية تقوم على أساس الحسن والقبح العقليين، أو النفس الأمري، هؤلاء يرون أن الأحكام الأخلاقية الواردة في النصوص الدينية مؤيدة لحكم العقل وتعتبر إرشاداً لحكم العقل «ويعتقد المعتزلة بهذه الرؤية»، وبعض آخر ينكرون الحسن والقبح العقليين ويعتقدون أن الأحكام الأخلاقية لا بد أن تقوم على أساس شرعي، وبما أنها تعكس حكماً إلهياً فهي واجبة الاطاعة، وإذا لم يبين الله تعالى هذه القيم والأحكام الأخلاقية فنحن لا نستطيع التوصل إلى تلك القيم والأحكام، ومن هذا المنطلق فإن الأحكام الأخلاقية تستند إلى الشريعة لا إلى العقل، ورؤية عامة المسلمين في صدر الإسلام كانت تستند إلى هذه الرؤية وأن الله هو الخالق للقيم، وأن الوحي هو الذي يبين لنا ما هي القيم وما هي المضادة للقيم وبالتالي يضيف معنى على الحكم الأخلاقي، أن الله تعالى يأمرنا بإقامة العدل والتصدي للظلم وأن نعيش الصدق والأمانة في

الحياة و...، وعلى أية حال فالإنسان المؤمن ينسب هذه القيم لله ولكن تشخيص هذا الموضوع، سواءً على مستوى حياة الفرد أو المجتمع، وهو: أي العوامل تمهد الأرضية للحياة الأخلاقية أو غير الأخلاقية؟ فإنها بعهدة العلم بالمعنى العام.

■: إذا قلنا إن الدين لا يتدخل في دائرة العقل والعلم ويختص بحدود التعاليم الدينية التي لا يستطيع العقل والعلم التوصل إليها، إذاً كيف يمكن تفسير معنى كمال الدين؟

■: بداية يجب أن نبيّن معنى الدين في هذا البحث كيما يمكننا تفسير معنى كمال الدين، فلو كان الدين عبارة عن تلك الحقيقة التي بيّنها الله للبشر بواسطة الأنبياء فإن كمال الدين يعني أن ما أراد الله إيصاله للبشر فإنه بلغه بشكل كامل وقام النبي بإيصاله للناس بشكل كامل، إذاً فكمال الدين يعني أن ما أراده الله تعالى إعلانه للبشر فإنه أعلنه بصورة كاملة، وليس معنى كمال الدين أن كلّ شيء يجب أن يكون موجوداً في الدين بحيث لو لم نعثر عليه في الدين نقول إن الدين ناقص، فليس كمال الدين أن يحل الدين محلّ الفنون والعلوم والمعارف البشرية، فهذا النمط من التفكير وهو لزوم أن يتوفر الدين على كل شيء وأن الدين يحلّ محلّ العقل والفكر والعلم والفن، هو تفكير خطير للدين والمتدينين، لأنه يتسبب في إعاقة التطور والتكامل الفكري والعقلاني للمتدينين، ومن جهة أخرى أن الإنسان عندما يواجه بعض الموارد في حياته ولا يجد جوابها في الدين فإن إيمانه سيتعرض للاهتزاز والارباك ويتهم الدين بالنقص، أو يتحرك، من أجل رفع هذه التهمة عن الدين، على مستوى تفسير الدين بتفسير تعسفي وفارغ من المعنى ولا يقوم على أساس متين وقابل للدفاع، إذاً ينبغي أن نرى أن المرسل للدين ماذا يريد إبلاغه للناس باسم الدين؟ وبعد فهم هذه الحقيقة نفهم أن هذا الإعلان باسم الدين كامل، يعني أن كل ما ينبغي تبليغه والإعلان عنه تمّ إعلانه وتبليغه للناس، وهو معنى الآية الشريفة: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...) (١)، وهذا يعني أن الله لم يترك شيئاً من الدين الذي فيه مصلحة الإنسان لم يبلغه له.

■: هل ينبغي أن نفهم كمال الدين فيما يتصل بحاجات الإنسان، أو فيما يتصل بما أراد الله إبلاغه للناس؟ وأنتم ترون أن متعلق الكمال هو إبلاغه الدين لا الاستجابة لجميع حاجات البشر.

■: إن متعلق الكمال هو إبلاغ الدين، والدين هو ذلك الشيء الذي أراد الله إبلاغه للناس قد بلغه لهم بشكل كامل، لا ذلك الشيء الذي يعكس حاجاتنا ونقول يجب أن يكون الدين متناسباً مع هذه الحاجات، وبعبارة أخرى نحن لا نستطيع أن نحدد حدوداً ومضامين للدين وفقاً لحاجاتنا، والله تعالى الخالق لجميع الكائنات بين محتوى الدين، ونحن نعلم جيداً بأن الدين لم يطرح كشوفات طبية ولم يتحدث عن هندسة معمارية ولم يتضمن في تعاليمه طرق الانتاج الصناعي والزراعي واكتساب المعاش وما إلى ذلك، في حين أن هذه الأمور كلها تعتبر من حاجات البشر، إذاً فلا يحق لنا أن نشخص حاجاتنا ونقول إن الدين يجب عليه الاستجابة لجميع هذه الحاجات، وأن كل دين لا يستجيب لهذه الحاجات فهو دين ناقص وليس بدين، يجب علينا الأذعان والتسليم للخطاب الإلهي في مجال الدين، ونعتقد بأن الدين ناظر لأشباع بعض الحاجات المعنوية وأن رسالة الدين تتمثل في الاستجابة لهذه القسم من الحاجات، وأن الله الذي يملك صفات الجلال والجمال وهو فعال لما يشاء في العالم، رأى المصلحة في الاستجابة لبعض حاجات البشر وترك الباقي على عاتق العقل وسعي الإنسان نفسه، ومنحه الحرية في هذا الميدان، بحيث إنه لو تحرك في هذا المجال فإنه يستطيع اشباع هذه الحاجات بنفسه.

■: مع الأخذ بنظر الاعتبار وجود قنليات فلسفية، وذوقية، وكلامية و... تؤثر في فكر الإنسان وتوجد له توقعات خاصة بحيث إن الإنسان، مع الالتفات إلى هذه التوقعات والقنليات، يتحرك على مستوى فهم دين الله، ألا تمنع هذه التوقعات والقنليات من الفهم الصحيح للدين كما يريد الله؟ وماذا ينبغي أن نصنع حتى لا تكون هذه التوقعات والقنليات حجاباً يعيق فهمنا الصحيح للدين؟ بعبارة أخرى ثمة ثلاثة أمور: ١. أن فهم الدين لا يتيسر بدون وجود توقعات وقنليات مسبقة. ٢. مع وجود الاختلاف في هذه القنليات والتوقعات المسبقة فإن فهم الدين سيكون متفاوتاً أيضاً، ٣. لا

ينبغي لنا تعيين محتوى الدين بعقلنا وحاجاتنا، بل إن الله هو الذي يعين محتوى الدين ويرسم حدوده وينبغي علينا أن نتحرك على صعيد فهم الدين بهذه الصورة، فكيف يمكن الجمع بين هذه الأمور؟ ■: هذا السؤال في غاية الأهمية، ولا يوجد تعارض بين هذه الأمور الثلاثة، فالأمران الأولان ناظران للواقع ويقولان ما هو منهج فهم الدين باللحاظ المعرفي، ولكن الأمر الثالث بمثابة توصية ودستور وهو مسألة كلامية واعتقادية ويقول إن هذا الإنسان الذي يعيش هذا الواقع يجب عليه أن يسعى بجميع وجوده «وفي ذات الوقت داخل إطار هذه المحدوديات» لفهم ماذا يريد الله منه، وما هو دين الله؟ ومما لا شك فيه أن هذه المحدوديات للإنسان تؤثر في فهمه للدين، ولكن هذا التأثير «فيما إذا قام الإنسان بتنقيح مقبولاته وأفكاره المسبقة» لا يصل إلى حد عدم فهم دين في هذا النطاق بل أنه يفهم الدين بمقدار ظرفيته وقدرته، يعني أن الدين يتجلى له مع وجود هذه المحدوديات، وفي هذا الباب يكون العلم بالدين في الجملة لا بالجملة، كما أن معرفة العالم الخارجي من جهة فلسفية في الجملة لا بالجملة، أي لا يتيسر لنا الاحاطة بالعالم الخارجي بشكل كامل وخالص، ومن هذه الجهة فإن هذا المنهج وهو أن الإنسان يقوم بتطبيق القرآن والسنة على مقبولاته وحاجاته المسبقة ويتحرك على مستوى استنتاجها من القرآن والسنة هو منهج خاطيء، وثمة أفراد من العرفاء والفلاسفة والمتكلمين تحركوا بهذا المنهج، ولكن هذا المنهج غير مقبول، لأن أصحابه، سواء علموا أم لم يعلموا، يريدون تعيين محتوى الكتاب الإلهي بعقلهم، وفلسفتهم، وعرفانهم، وعلمهم، قبل الرجوع للقرآن والسنة، ومثل هذا العمل لا ينسجم مع مبائنا الإيمانية والاعتقادية فيما يتصل بمعنى ومحتوى الدين الإلهي، وعلى حد قول العلامة الطباطبائي في مقدمة تفسير الميزان: «إن هذا العمل لا يمثل سعياً لفهم كلام الله بل فرض آراء وعقائد الإنسان على كلام الله».

وثمة منهج آخر غير صحيح أيضاً، وهو أن الإنسان يعين في البداية حاجات البشر ويتوجه بهذا التوقع نحو القرآن والسنة ليجد الجواب فقط عن هذه الحاجات في القرآن والسنة، وهذه الطريقة خاطئة أيضاً، والشخص الذي يتبع هذه الطريقة فإنه يحصر محتويات الديني الإلهي من

القرآن والسنة بتلك الحاجات التي توصل إليها.
الأشخاص الذين يتوجهون لغرض فهم الدين بهذه الطرق غير الصحيحة، فهم، شاءوا أم أبوا، يعتقدون بمحورية الإنسان، فهؤلاء، ولغرض تحقيق ميولهم وغاياتهم يتصورون أنّ معلوماتهم وحاجاتهم تشكّل محتوى الدين، هؤلاء يريدون من القرآن والسنة أن يفكروا كما يفكرون، في حين أنّ معنى الإيمان يتضمن أنّ «الإنسان يصغي ليسمع ماذا يقوله الله في كلامه» وهكذا تلاحظون أننا نواجه أمرين في مطاوي هذا الكلام:

١. أمر معرفي مقتبس من علم المعرفة.

٢. أمر كلامي يبتني على الإيمان.

ونحن في ذات الوقت الذي نقبل فيه نتائج علم المعرفة فيما يتصل بدور القبليات والتوقعات المسبقة في الفهم النسبي لكلام الله، نقول، بواسطة الإيمان الذي نملكه عن الله والوحي، أنّ الإنسان يجب أن يكون في مقام فهم كلام الله مستمعاً لا «مملّي»، فإملاء الإنسان لا ينسجم مع إيمانه بالله والوحي، ولغرض تكميل هذا الجواب نطرح ثلاث مسائل أساسية أخرى تتعلق بإيماننا بحقانية كلام الله:

١. إنّ المراجع لكلام الله لا ينبغي أن يفكر بصورة «جزمية» فيما يتصل بمقبولاته وقبلياته المسبقة حتى لو لم يقدّم بتنتيحتها بشكل كامل، فيجب عليه أن يعرضها على كلام الله، يعني أن يحتمل أنّه ربّما يحدث تغيير في ذهنه عند رجوعه للقرآن والسنة، مثلاً ربّما يقول له القرآن والسنة: «إنّ ما تتصور عن السؤال الأصلي والحاجة الأساسية للإنسان غير صحيح، فحاجة الإنسان وسؤاله الأصلي شيء آخر، وأنّ تصوره عن حقيقة النبوة والوحي أو الإنسان تصور ساذج والمسألة أعمق من ذلك، أو أنّ توقعاتك من الوحي والنبوة ينبغي أن تكون بالشكل الفلاني» وما هو المهم في الفهم الصحيح لكلام الله، استعداد الإنسان لتغيير محتويات ذهنه بواسطة القرآن والسنة، لا أن يأتي للقرآن والسنة وهو خال الذهن، لأنّ كون الذهن خالياً وفارغاً في مقام الرجوع للنص غير ممكن بتاتاً ولا ينبغي أن يتعب الإنسان نفسه في هذا المجال، والآن عندما يجد الإنسان في نفسه هذه الحالة من التسليم في مقابل القرآن والسنة فحينئذ يمكن أن يفهم كلام الله بشكل صحيح نسبياً، وهو الفهم في الجملة

لا بالجملة، إذا فالمانع والحجاب للإنسان عبارة عن اصراره على شكل معين في ذهنه، وهذا الإصرار يمثل محورية الإنسان ويجب التحلي عنه. ٢. على أساس من تجارب المتألهين والعرفاء فإن الإنسان إنما يصل إلى فهم كلام الله فيما إذا عاش حالة «الابتهاال والانقطاع»، أي يفهم بشكل صحيح أنّ عقل الإنسان والعلم البشري عاجزان عن تقديم أجوبة عن أهم مسائله الوجودية وأنه يطلب ضالته التي لا يجدها من هذا الطريق، ولديه مشكلة لا تحل بهذه الأدوات، وهذه المسألة والمشكلة هي الشوق لتحصيل المعنى والألم الدائم الذي يشكل أساس هذا الابتهاال والانقطاع.

٣. بعد حصول هذه المقدمات اللازمة، أي تنقيح القبليات والتوقعات المسبقة، يكون الإنسان مستعداً لقبول أي تحوّل معرفي لهذه القبليات والتوقعات بواسطة كلام الله والتوصل إلى فهم كلام الله بواسطة الابتهاال والانقطاع «فهم في الجملة» وهذا الفهم هو نور يقذفه الله في قلب الإنسان ويضمن صحة فهم كلام الله ولا شيء غير ذلك، لأنّ كلام الله إنّما يكون مفهوماً عندما تتجلى له «ألوهية هذا الكلام»، وألوهية هذا الكلام لا تتحقق إلاّ بإشارة من قبل الذات المقدسة، ومع ظهور هذه الإشارة يجد الإنسان نفسه مخاطباً لله تعالى، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذا الإشراق الإلهي لا يخرق ظرفية المخاطب، يعني حتى بعد حصول هذا الإشراق، فإنّ فهم كلام الله يكون في الجملة لا بالجملة، وهو الفهم الذي يبتني على مقدمات بشرية ويصطبغ هذا الفهم بتلك المقدمات، وهو أخيراً فهم بشري لكلام الله، فهل يستطيع الإنسان الخروج من إطار هذه المحدوديات؟

وبما أنّ المسألة بهذه الصورة وأنّ هذا الفهم هو فهم بشري، إذاً يجب علينا تنقيح تلك القبليات والتوقعات المسبقة بشكل جاد، وعملية التنقيح هذه لا تتيسر إلاّ من خلال التحقيق والنقد الدائم لهذه القبليات والتوقعات بواسطة أحدث المكتسبات الفلسفية والعلمية والذوقية للبشر، وهنا تلاحظ أنّ المسألة ليست أنّ كل شخص وبأي نوع من القبليات والتوقعات المسبقة يستطيع فهم كلام الله، أو أنّ كل نوع من الفهم لكلام الله صحيح ومقبول، ليس الأمر كذلك، أجل عندما يتم طي جميع هذه المقدمات اللازمة بشكل صحيح ومدروس، يحصل الإنسان على فهم

لكلام الله في الجملة لا بالجملة، ويمكن الحديث عن فهم متعددة معتبرة، وهذا يعني أنّ فهم كلام الله أمر متحول ومتكامل بحيث يتضمّن الفهم محتوى كلام الله دوماً وبصورة في الجملة.

إنّ قصة فهم كلام الله، هي قصة محادثة ذات طرفين وتتحرك دوماً في جدال وحوار مستمر بين الإنسان والله، فالإنسان يتقدّم برأس ماله القديم لفهم كلام الله، ويقتبس من هذا الكلام نوراً وشعاعاً، وما يحصل عليه الإنسان من كلام الله يبيّنه بعبارات بشرية كما يفهمه هو، وهذه العبارات والمفاهيم، وبسبب اصطباغها بلون ورائحة بشرية، تحتاج من أجل الاطمئنان على صدقيتها أن يتحرك الإنسان من موقع النقد للأدوات التي يملكها ويجد عندها الصورة النهائية المقبولة، وهذه الصورة النهائية تمثل رأس مال جديد للإنسان في المرحلة الثانية وتشكل له قليات وتوقعات مسبقة في هذه المرحلة، وهكذا يعود الإنسان مرّة أخرى بهذه البضاعة لكلام الله ويستقي مرّة ثانية من هذه المنهل ويقتبس شعاعاً من هذا النور، وهذا الشعاع يظهر بشكل تعبيرات تحتاج مرّة أخرى للنقد، وهكذا يتحرك الإنسان مرّة أخرى برأس المال الجديد هذا نحو كلام الله، وهذه أعظم قصة في عالم الإنسان، أي الحوار والمحادثة الجارية بين الإنسان والله، وتستمر بهذه الصورة، وهكذا يتمّ تفسير الوحي ولا نهاية له، وفي مثل هذه الحالة والتي لا يعيش الإنسان فيها حالة الانسحاق في مقابل الله، فإنّ الإنسان يجد نفسه طرفاً للخطاب الوحياني والمحادثة مع الله.

إنّ فهم خطاب الله لا يحدث مرّة واحدة وينتهي، الفهم لهذا الخطاب هو عين الارتباط بهذا الخطاب، ولا أجد قصة أحلى من هذه القصة، القصة هذه تمثل عين واقع الإنسان، وتلاحظون أننا في هذا البحث رأينا أنّ الصورة الصحيحة للمسألة عبارة عن كيفية فهم الخطاب الإلهي المتجلي في القرآن والسنة لا فهم الدين وتوقعاتنا من الدين.

وقد أجد من اللازم الإشارة إلى هذه المسألة، وهي أنّ ما تحدّثت عنه لكم في هذا المورد يمثل آلية فهم الوحي في نظر المؤمنين بالوحي، ولكن هذا الأمر يواجه تحديات صعبة من قبل النظريات المختلفة في علم المعرفة التي تهدد أساس واعتبار المعرفة الإيمانية، فنحن بأيّ خطاب ولسان يمكننا أن نتحدّث عن المعرفة الإيمانية ونمنحها الأصالة

والاعتبار؟ هذه مسألة أخرى.

وهذه المسألة تعتبر من أهم مسائل المتألهين في العصر الحاضر، وللأسف الشديد أنّ المؤسسة الدينية لا تلتف بصورة جادة وعميقة لهذه المسألة وأمثالها وتصب اهتمامها وتبذل جهدها فيما يتصل بالفروع «علم الفقه» دون أن تقوم بتقوية المياني والأسس للفهم الديني.

■: لقد أشرتم في بعض كتاباتكم إلى التفكيك بين الرسالة السماوية وشكل الرسالة، فالرسالة أبدية وخالدة، ولكن ما يتعلق بشكل الرسالة فهو متحوّل ومتغير، فالرجاء بيان هذا التفاوت بين الرسالة وشكلها وتعيين الحد بينهما.

■: اسمحو لي بتوضيح هذه المسألة بمثال:

لقد ذكر علماء الإسلام فيما يتصل بالآية: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ...) (١)، أنّ هذه الآية ذكرت بصراحة المصاديق والموارد من قبيل «رباط الخيل» التي كانت تستخدم كوسائل وأدوات دفاعية في عصر النبي، ولكن الآية تتضمن روح الأمر الإلهي (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ)، والارتفاع بالقوة العسكرية إلى أعلى مستوياتها، فعندما تتطور وسائل الحرب والدفاع في مجتمع وتستخدم الطائرات المتطورة والأقمار الصناعية وأمثالها فلا يمكن طبعاً التمسك بالنص الحرفي للآية والقول إنّ المسلمين يجب أن يهيئوا «رباط الخيل» في مواجهتهم للعدو، إنّ هذه الآية توصي باستخدام أعلى أدوات الحرب وأقوى آليات القتال والدفاع وأن «رباط الخيل» هو شكل تلك التوصية والرسالة التي تتضمنها الآية.

المثال الثاني: ورد في القرآن الكريم أنّ الإنفاق يعدّ من أركان الإيمان كما هو الحال في الأديان الأخرى، ففي جميع الأديان تعتبر الصلاة والإنفاق (الزكاة) من أركان الإيمان، وربّما نقول بوجود مقررات معينة للإنفاق بشكل خاص في عصر النبي الأكرم وتتعلق الزكاة بالموارد التسعة والسهام الخاصة بالمستحقين للزكاة، هذا هو شكل التوصية والرسالة التي تتعلق بوضع معاشي وحياة اقتصادية متناسبة مع ذلك العصر، ولكن إذا تبدلت الحالة الاقتصادية للمجتمع وسادت الحياة الصناعية فإنّ الشكل يتبدل وتبقى روح الرسالة وهي أصل الإنفاق في

سبيل الله، والفقهاء في بعض الموارد يفتون بتغيير الشكل مع الاحتفاظ بالمضمون، وفي موارد أخرى يذهبون إلى وحدة الشكل والمضمون في التعاليم الدينية ويفتون بعدم تغيير الشكل.

ولكن يجب التحقيق في منشأ هذا التغيير والتفاوت، فثمة آراء ترى إلغاء خصوصية الموضوع، وتناسب الحكم والموضوع، وتنقيح المناط والعلم بملاك الحكم، والفهم العرفي وما إلى ذلك، ويستندون إليها في جواز تغيير الشكل، أو يدعون لزوم الالتزام الحرفي بالنص، أو الشهرة الفتوائية، أو أنه إذا فتح هذا الباب فلا يبقى حجر على حجر في الفقه ويستدعي فقه جديد وأمثال ذلك من الأقوال التي تشكل مبنى عدم تغيير الشكل، كل هذه الأقوال والمسائل تستدعي بحثاً ودراسات جادة، وينبغي قبل كل شيء تنقيح المباني الفلسفية والكلامية والعلمية، التي تمثل مقدمات هذه الفتاوى والاستدلالات، والسؤال المطروح هو: لماذا نعتقد بأن الشكل في بعض الموارد متغير ومتحول وفي موارد أخرى ثابت وغير قابل للتغيير؟ هذه مسألة مهمة يجب التحقيق فيها ومطالعتها من موقع العمق.

مجلة حوزة: في الختام نشكركم على إتاحة الفرصة لنا لإجراء هذا اللقاء.

ملحق ٢

نقد مقالة الفكر الكلامي

التقليدي في الإسلام المعاصر (١)

بقلم: آية الله الشيخ جعفر السبحاني

لقد نشرت مقالة في إحدى المجلات عام ١٩٩٢ بعنوان «نقد الفكر التقليدي لعلم الكلام الإسلامي» ومن مجموع البحوث الواسعة لهذه المقالة يصل الكاتب إلى هذه النتيجة وهي، أنّ اليقين الفلسفي والعلمي في الفضاء الفكري الجديد انتهى، وطلب اليقين، كما كان القدماء يتحركون في بحوثهم نحوه، لا يصل إلى نتيجة، فقد هيمن عدم اليقين في جميع المجالات على الفكر البشري، ومثل هذا الادعاء الكبير وفي جميع مجالات المعرفة يفرز معطيات خطيرة، ومن شأنه أن يزلزل المقدسات الدينية في إطار العقيدة والعمل والأصول الفلسفية، فلا يبقى أصل في العالم يملك قداسة، ومن هذه الجهة فكرت بتقديم بعض التوصيات لكاتب هذه المقالة المحترم والذي هو من أصدقائي.

أجل فإنني أحب هذا الكاتب، ولكنني أحب الحقيقة أكثر منه، وطبعاً فإنّ نقدي له قد يكون جارحاً بعض الشيء رغم أنّه قيل: «كلّ ما يصل من الحبيب حبيب».

ونحن هنا نستعرض خلاصة آرائه في تلك المقالة ونذكر توصياتنا

١- بعد انتشار مقالة «نقد الفكر الكلامي التقليدي في الإسلام المعاصر» في مجلة كيان لصاحب هذا القلم قام الشيخ جعفر السبحاني بكتابة مقاله المذكور أعلاه في صحيفة اطلاعات كنقد لمقالتي، وعنوان هذه المقالة في صحيفة اطلاعات «المعارف الدينية والأصول الفلسفية في سجال المعرفة المعاصر».

له بعنوان «تحليل»:

١. يقول: «إن علم الكلام بين المسلمين يتولى ثلاث وظائف أساسية، أحدها بيان الأصول العقائدية والإيمانية للإسلام، وتشخيص ما هي هذه الأصول إنما أضحى لازماً عندما واجه المسلمون أديان وفلسفات أجنبية، وفي هذه المواجهة احتاج المسلمون لرسم حدود العقيدة، وأتباع كل دين مجبورون على تعيين هذه الحدود لأصول العقيدة بشكل دقيق...».

التحليل: إن العقائد الإسلامية ومنذ اليوم الأول رسمت حدودها وأبعادها بواسطة النبي الأكرم | وبعده في خطب أمير المؤمنين والأئمة ^{هـ} بعده، أي تلك العقائد التي يجب الاعتقاد بها ويتحقق الإسلام والإيمان في ظلها، وينقل البخاري في صحيحه عن النبي | أن الإسلام له أربعة أركان، ثم يذكر الشهادتين وبعض الفروع المهمة الأخرى^(١)، وكذلك وردت في خطب أمير المؤمنين x مسائل أكثر وتمّ تشخيص وتعيين حدود العقائد الإسلامية، وحتى عندما ظهرت في عصر المأمون مسألة خلق القرآن فإن أتباع أهل السنة كانوا يرجعون للمحدثين، والشيعية بدورهم يرجعون إلى أئمة أهل البيت ^{هـ} (١)، وثمة رسائل مختصرة تتضمن حدود العقائد الإسلامية، كتبها المحدثون، وبين أيدينا رسالة أحمد بن حنبل «٢٤١ هـ» في تنظيم عقائد أهل السنة، وقد اعتمد ابن حنبل أيضاً في بيان كليات الأصول على القرآن وأحاديث النبي لا على كلمات المتكلمين، وفي الرسالة «الطحاوية» لصاحبها الشيخ أبو جعفر الطحاوي (م ٣٢٢١ هـ) نرى عرضاً لتنظيم العقائد من خلال الأحاديث، وهذه الرسالة تدرس الآن في مدارس السلفية، وقد قام الشيخ الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) بتنظيم عقائد أهل السنة في رسالة «الإبانة»^(٢) وذكر فيها ما ذكره أحمد بن حنبل في رسالته، وحتى في كتاب «مذاهب الإسلاميين» تكرر ما ورد في كتاب الإبانة، وعلى هذا الأساس فإن أهل السنة لم يقتبسوا عقائدهم من المتكلمين ليكون تعيين حدود العقائد بأيديهم، والشيعية بدورهم اقتبسوا عقائدهم من خطب أمير المؤمنين وروايات أهل البيت، وكتاب التوحيد للشيخ الصدوق شاهد جلي على

١- صحيح البخاري، من كتاب الإيمان، ص ١٤.

٢- الصدوق، كتاب التوحيد، باب القرآن والحديث، ٢ - ٣ - ٤ - ٥.

٣- الأشعري، الإبانة، ص ١٧ فصاعداً.

هذا المدعى، بل إن الإمام الرضا x كتب رسالة مستقلة في العقائد الإسلامية للمأمون وتدعى «رسالة محض الإسلام»^(١) والسيد عبدالعظيم عرض عقائده على الإمام الهادي x^(٢)، وبعده قام الشيخ الصدوق بتنظيم عقائد الشيعة مرّتين بتأليف رسالتين: ١. رسالة موجزة، طبعت في نهاية كتاب «المقنع والهداية»^(٣)، ٢. رسالة تدعى «عقائد الأمية»^(٤)، وعلى ضوء ذلك فإنّ تعيين حدود العقائد بواسطة علماء الإسلام وبالأخصّ المحدثين تمّ من خلال الرجوع للقرآن والسنة ولا شيء من كتب المتكلمين يعتبر معياراً ومقياساً لتنظيم العقائد، ووظيفة المتكلمين هي وظيفة ثانية، وهي الدفاع عن العقائد الإسلامية المسلمة بأليات المنطق، لا أنهم هم الذين عيّنوا حدود العقائد الإسلامية في البداية.

٢. «وفي بداية ظهور الأديان الوحيانية كان الحديث فقط عن الإيمان، وفي هذه المرحلة لم يتحدّث المؤمنون عن إيمانهم بشكل سلسلة من الأصول العقائدية المعينة، هؤلاء المؤمنون كانوا يتحركون من موقع العشق والانجذاب وسط تيار معنوي استوعب وجودهم تماماً، وهذا المعنى كان واضحاً في الأديان الوحيانية: اليهود، والمسيحية، والإسلام، ولو ألقينا نظرة لتاريخ السنوات الأولى لهذه الأديان فسوف نرى أنّها ظهرت في البداية على شكل جذب وانجذاب، وظهر سالكون ومنجذبون لهذا الدين لا يعرفون مصالحيهم وظروفهم الخاصة، فالإيمان كان مسيطراً عليهم تماماً، وهذا لا يعني أنّ هذا الإيمان المهيمن لا يملك بعداً معرفياً، ولكن هذه المعرفة كانت تعني أنّ الإنسان المؤمن يصل إلى تلك المعرفة بجميع وجوده لا بعقله فقط.

وفي هذه المرحلة لا معنى لوجود فاصلة بين موضوع الإيمان والتفكير بهذا الموضوع، ومرّت السنوات من هيمنة الإيمان على جميع وجود المؤمنين إلى ضعف هذه الهيمنة وظهر مجال ليفكر المؤمنون بموضوع إيمانهم، في هذه المرحلة أضحت المسائل الإيمانية بشكل أصول عقائد مدوّنة وصار الحديث عن العقيدة بدل الإيمان، وظهر هذا

١- الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١٢١ - ١٢٢.

٢- الصدوق، التوحيد، باب التوحيد والتشبيه.

٣- خاتمة كتاب الهداية والأمال، ص ٥٠٩، ط - بيروت، المجلس ٩٣.

٤- متن تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، والجميع يعلم بأنّ الشيخ الصدوق كان محدثاً لا متكلماً.

السؤال: بماذا ينبغي أن نعتقد؟».

التحليل: إنَّ هذا الجذب والانجذاب المذكور في الديانة اليهودية والمسيحية لا ينسجم مع تاريخ كلا الديانتين، فبنو اسرائيل بعد عبورهم البحر كانوا يتعاملون دوماً مع موسى بمنطق النزاع والجدل ويطالبون موسى بآله كآله الوثنيين^(١)، وفي غياب موسى فإنَّ نصف بل ثلثي بني اسرائيل عبدوا عجل السامري^(٢) ووقعت تلك الحوادث المذكورة، وبسبب هذا التمرد والعصيان عاشوا «التيه» مدّة أربعين سنة ولم يدخلوا الأرض الموعودة، فمتى حصلت هذه الجذبة والانجذاب؟

والمسيح بدوره، مع ما بذله من جهود، لم يتمكن من هداية وتربية أكثر من اثني عشر نفرأً، وهؤلاء أنفسهم عزموا على الاعتراف للأعداء والكشف عن محل اختفائه، والمسيح رجل شرقي ودينه شرقي وبعد ذلك صار له أتباع في الغرب، ولا يوجد منذ اليوم الأول نوع من الجذب والانجذاب في نفوس الناس لدين المسيح، ومعلوم من تاريخ الأنبياء أنّ المؤمنين قلّة وبعده أصابع اليد والمخالفون والمعاندون كثير، إلى درجة أنّ ابراهيم النبي لم يتبعه سوى رجل واحد وهو لوط.

وإذا كان الكلام عن الجذبة والانجذاب في دين الإسلام فإنّه يرتبط بالمضمون والمحتوى، لأنّ محتواه يتفق مع فطرة الناس، وهذا هو ما دعى المنصفين للإيمان به.

ومنذ اليوم الأول لنزول الوحي بدأت مناقشات وسجلات بين النبي والمشركين، فطائفة منهم دخلوا للإسلام من طريق الانصاف أو بسبب خوفهم من سلطة النبي، وبعض آخر رأوا في هذه الدعوة الجديدة مخالفة لدين آبائهم وأصدروا على عنادهم، ومهما يكن من أمر فإنّ الكلام كان عن العقيدة والاعتقاد لا الإيمان الذوقي الذي لا يفهم المرء سببه بشكل واضح، أمّا القول بأنّهم انفتحوا على هذا الدين بدون تفكير في محتواه واعتنقوا الإسلام بدون تمعن، فليس الاختلاط مع الأقوام الأخرى أدى إلى هذه الحركة الفكرية بل إنّ عنصر الحركة كان موجوداً في عصر النبي الأكرم | في مكة والمدينة ونجران، والاعلام المضاد السيء للمشركين كان مصدر هذه الحركة، وفي عصر ظهور الإسلام كان يهود المدينة

١ أنظر: سورة الأعراف، الآية ١٣٨.

٢ أنظر: سورة الأعراف، الآية ١٥٢.

ونصارى نجران والمشركون في شبه الجزيرة هم الذين طرحوا الشبهات والإشكالات، ومن هذه الجهة أشار القرآن إلى بعض تلك الشبهات، والقسم الآخر وردت في كلمات أمير المؤمنين وسائر أئمتنا، قد ذكرت في كتاب «مفاهيم القرآن، الجزء السابع، مجموعة من السجلات والمناظرات التي وقعت بين اليهود والنبي الأكرم |، والأسئلة التي طرحها أحبار اليهود ورهبان المسيحية على الخفاء الثلاثة وعلى أمير المؤمنين وبعدهم على معاوية، وكلها تشير إلى وجود عنصر التفكير منذ اليوم الأول، فالمجتمع في شبه الجزيرة العربية لم يكن مجتمعاً مغلقاً بحيث لا يملك أي اطلاع ومعرفة عن العالم، هؤلاء كانوا رجال تجارة ويعيشون الترحال والسفر دوماً، حتى أن جماعة هاجروا في زمان النبي إلى الحبشة، وبسبب حس الفضول العلمي فقد حملوا معهم مجموعة من الأفكار إلى المدينة ونقلوها للنبي الأكرم | وأجاب عنها وردّها).

ومن هذا المنطلق فإن دعوى وجود مرحلتين في كلام الكاتب، يعني مرحلة الإيمان البسيط والسادج، والثانية مرحلة تبدل الإيمان البسيط إلى عقيدة صحيحة، ليس له سند تاريخي بل إن الإيمان والعقيدة كانا مقترنين منذ البداية، وطبعاً بمرور الزمان ازدادت البحوث وتعمقت وظهرت براهين متعددة وزادت حدة السجلات والجدل، وما ننكره هنا وجود إيمان فقط في يوم من الأيام بدون عقيدة، ثم إن الإيمان تفتح وتبدل إلى عقيدة.

ومفاد المرحلتين المذكورتين لأتباع الأنبياء، وهما «الإيمان» و«العقيدة» هو أن المؤمنين كانوا يعيشون الإيمان بدون تصور وتصديق وبدون امتلاك عقيدة معينة، وكانوا يعيشون الوله بالدين بدون تفكير، وأساساً فإن إيمان الناس كان بسبب وجود حالة من الانجذاب إلى محتوى القرآن والشريعة وبدون هذا المحتوى لم تكن هناك جذبة حتى يقال بوجود وله.

وليس فقط نبي الإسلام تحدّث مع الناس بأليات المنطق والعقل، بل إن خليل الرحمن أيضاً تحدّث مع عمّه أزر وقومه ببراهين محكمة ودعاهم للإيمان بأليات العقل، فالمناظرات التي أجرها النبي إبراهيم مع عبدة الاجرام السماوية، ومناظراته مع عمّه أزار ومناظراته مع

المشركين عندما قدّموه للمحكمة، كلها واردة في القرآن، فهل يمكن القول إنّ إيمان سلمان وأبي ذر والمقداد وجابر وعشرات الأشخاص من السلف الصالح كان بدون تفكير وتأمل؟ إنّ تاريخنا يؤكد على أنّ جماعة من المسيحيين وقليلاً من اليهود اعتنقوا الإسلام من خلال البراهين المنطقية، ومعنى وجود مرحلتين هو أنّ جميع حالات الإيمان هذه تمثل نوعاً من الميل بدون دليل والشغف بدون أساس والإيمان تبدل بعد ذلك إلى عقيدة، وهذا النوع من التحليل والتفسير للظواهر ليس سوى تحليلات مغلقة من خلال مطالعة حالات شخص واحد أو شخصين من المندفعين والمتحمسين فقط، وللأسف إنّ مثل هذه الأحكام لا تقوم على أساس ولا تستند لتاريخ الإسلام وحالات أصحاب النبي.

٣. يقول الناقد المحترم: «الخصوصية الثانية لعلم الكلام الإسلامي عبارة عن تصور أنّ هذه القضايا الإيمانية تقبل الإثبات بواسطة العقل، فهذه القضايا في ذلك الفضاء الفكري ليس يمكن فهمها بالعقل فحسب بل يمكن إثباتها أيضاً، وهكذا يتمّ إثبات وجود الله، النبوة، والمعاد وما إلى ذلك في ذلك الجو الفكري، فالأسلوب هو أسلوب الإثبات لا أسلوب العرض والفهم، فليس الكلام في عرض حقيقة معينة بل الكلام عن إثبات هذه الحقيقة، ومثل هذا الإثبات لا يتناول فقط الجهات المعرفية للبشر، وليس فقط في الإلهيات والطبيعيات والفلسفة، فالجميع يتحركون وراء إثبات هذه القضايا، ولا كلام عن بيان عقيدة معينة وحل مشكلة تتعلق بتلك العقيدة، وهكذا تأسس علم الكلام الإسلامي بهاتين الخصوصيتين وازدهر ونما، ولكن هذا الجو من الفكر في عصرنا الحالي تغيير وأضحت جميع المسائل تبتديء من هذه النقطة، وهي أنّ الإنسان في القرون الأخيرة دخل مرحلة جديدة من الفكر، وأنّ تينك الخصوصيتين للفكر فيما يتصل بعلم الكلام الإسلامي تركت مكانها لخصوصيات أخرى، وفي هذا الفضاء الفكري الجديد فقدت القضايا الفلسفية العلمية جزميتها وبقينها، والحركة لتحصيل اليقين كما كان في السابق لم تكن مثمرة وهيمنت حالة من عدم اليقين والجزمية في جميع المجالات على الفكر البشري»

التحليل: إنّ معنى هذا الكلام أنّ البشر يعيشون حالات البهت والتحيّر فيما يتصل بمعلوماتهم، سواءً كانت فلسفية أو علمية، ولا

يملكون أي جزم ويقين بهذه القضايا، أليس هذا الكلام عودة للسفسطة ومذهب السبتي سيسم، وإحياء مذهب بيرهون، الذي خلق ضجة في المدارس الفلسفية في التمدن اليوناني، هل يصح القول إن البشر فقد يقينه بالبداهيات؟ هل أن المسائل الرياضية بدورها فقدت الجزم واليقين وأن جدول الضرب مثلاً لفيثاغورس لا يتمتع باليقين الكافي، وهل أن قضية أن زوايا المثلث من الناحية الهندسية تساوي ١٨٠ درجة لا قيمة لها؟ كيف يمكن تبرير هذا الكلام؟ إن المسائل العلمية، التي لا تزال في حالة الفرضية هي متزلزلة ومهزوزة قطعاً، ولكننا في دائرة الحياة نملك معلومات قطعية كثيرة، وعلى أساسها نستطيع المناظرة، ولو لم يكن لدينا أي أصول مسلمة فكيف نستطيع البحث والمناقشة؟

والعجب أن الكاتب طرح في مجموع مقالاته عشرات المسائل الفلسفية والتاريخية بشكل قطعي وجازم، ثم يقول إن التفكير البشري فقد حالة الجزمية واليقين في جميع المجالات «تدبر»، والآن استمعوا لباقي كلامه.

٤. «وقد بدأت في القرون المتأخرة بحوث معقدة ومتعمقة عن المعرفة، بحيث إن الإنسان جعل ينتقد جميع أنواع معارفه ومعلوماته، ولو أن الإنسان اطلع على ما يدور في ذهنه ثم ابتعد عنها وتعامل معها من مواقع النقد فسوف تظهر مشكلة كبيرة، وهذا هو ما وقع من حادثة في تاريخ البشرية ولا يمكن غض النظر عنها والتغافل عنها أو تجاوزها».

التحليل: إن هذه البحوث المعقدة والعميقة التي انطلقت من مسألة المعرفة ورسمت علامات استفهام على جميع أنواع المعرفة البشرية، هل أنها بحوث يقينية وقطعية وجزمية، أو أنها غارقة في دوامة الشك والترديد؟ في الصورة الأولى فالقاعدة الكلية منقوضة وبعض أشكال التفكير البشري وصل إلى درجة أعلى من استيلاء الشك، وفي الشق الثاني فإن هذه النقطة للاستناد بنفسها مشكوكة ومرددة، فكيف يمكن الاستناد إليها في مجال الإثبات؟ كيف يمكن للطحالب والأعشاب التي تتحرك تبعاً لأمواج البحر، أن تنقذ الغريق وتوصله إلى ساحل الأمن وشاطئ السلامة؟

إن معنى استيلاء الشك والتزلزل في الفكر البشري، إنكار الأخلاق المطلقة، التي تمثل الأساس والقاعدة المتماسكة للشرائع السماوية، وعلى

أساس هذا الأصل فإنّ كون الأمانة والاحسان أفضل من الخيانة والإساءة يقع مورد الشك والترديد، في حين أنّ نتائج البحوث المعرفية في الغرب، التي شككت بهذه الأمور الوجدانية، ليست بأجلى وأوضح من مكتسباتنا الوجدانية بالنسبة لهذه القضايا، ولا شك أنّ تكامل العلوم والفلسفة يزدهر في ظلّ النقد والتحقيق، واصطكاك الأفكار بمثابة اصطكاك القطب السالب والموجب والذي من شأنه إنتاج القوّة الكهربائية، ولكن في هذا المجال لا بدّ من وجود أفكار مسلّمة وقطعية من شأنها أن تكون معياراً لحلّ وفصل النزاعات الكلامية والفكرية، ولو لم يكن لدينا أي أصل مسلّم فإنّ جميع المساعي ستذهب أدراج الرياح، إننا لا نقول إنّه لا ينبغي تحمل النقد، بل نقول إنّ القول ببطلان جميع الأفكار البشرية يمثل العودة للفكر التشكيكي، والتشكيك في جميع المعارف والأصول يستلزم السفسطة وإحياء مذهب سبتي سيسم والسفسطائية، والذي ابتلا به المجتمع البشري مرّة أخرى: مرّة في اليونان القديم، ومرّة أخرى في الحضارة الصناعية الغربية المعاصرة ممّا أنتج في فضائه أمثال شوبنهاور، من الذين شككوا حتى في وجودهم وأنفسهم، غاية الأمر التشكيك في الماضي عرض بشكل عار وصريح، ولكنه الآن يعرض بغطاء علم المعرفة ويهدف إلى زلزلة جميع المقدسات والأصول الثابتة.

٥. يقول الكاتب: «فالنظريات العلمية والفلسفية في حال تغيير وتحول دائم، والعلم والفلسفة المتغيرة والمتحولة كيف تستطيع تقديم تصوير ثابت عن العالم والإنسان؟ وطبعاً فالإنسان المعاصر في ذات فقدانه الجذمية واليقين الفلسفي والعلمي فإنّه يسعى بجميع ما أوتي من قوّة للعثور على ركائز يستند إليها، ولكن كل ركيزة تظهر له تتعرض بعد فترة للانهييار والاهتزاز، ومع أنّ الإنسان يسعى دوماً لمواجهة هذا الانهييار ولكن رغم ذلك يقع هذا الانهييار والتزلزل».

التحليل: في هذا الكلام تم خلط فلسفة الغرب بالفلسفة الإسلامية بشكل كامل، ومعلوم أنّ الفلسفة الغربية هي نتيجة وحصيلة العلوم الحديثة، وتزلزل العلوم ينتهي إلى تزلزل الفلسفة الغربية، في حين أنّ الفلسفة الإسلامية تملك أصولاً ثابتة وقطعية، بحيث لو انقلب العالم مثلاً فسوف لا تتعرض تلك الأصول إلى أدنى تزلزل، إنّ مسألة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وإلى علة ومعلول، ومجرد ومادي، لا يمكن أن تتعرض للاهتزاز والإرباك، لأنّها لم تقتبس من العلوم التجريبية

المتزلزلة حتى تتحوّل وتتغيّر بمجرد وقوع تحوّل في تلك العلوم، وأنت «كاتب المقالة» تمسكت بضعف الفلسفة الغربية وقدمتها للمتدينين المسلمين وقلت: «إذا التفت علماء الإسلام للتحقيقات الجارية في العالم عن المعرفة البشرية فسوف يفقدون اليقين في معارفهم وقلت إنّ تمنّي العودة لليقين السابق حاله حال تمنّي الشيخ العودة إلى زمان الشباب» في حين أنّ وصفك هذا يرتبط بتلك الفلسفات لا بالفلسفة الإسلامية.

٦. يقول الناقد: «المتدينون والمتكلمون في هذا العصر وفي مثل هذا الجو يريدون أن يطرحوا رأيهم، وبديهي أنّ علم الكلام في هذا الجو لا يستطيع الاحتفاظ بتلك البنية والخصوصيات السابقة ولا يستطيع تحقيق الغايات المتقدمة، وفي مثل هذا الجو فإنّ ما هو مطروح أمام الإنسان فيما يتصل بالدين والتدين يتمثّل في أسئلة خاصة تدور حول محاور، والمحاور الأصلية لهذه الأسئلة هي: ماذا يصنع الدين معي مع كوني أفنقد تصويراً معيناً للعالم والإنسان؟ هل أنّ الدين بإمكانه أن يمنحني تصويراً ومعنى لنفسي وللعالم؟ وأين هو موقعي من العالم؟ فالمسألة هي مسألة الخروج من الضياع والمتاهة والغموض والهواجس المدمرة والعثور على موطيء قدم، المسألة أنّ الدين كيف يستطيع أن يأخذ بيدي، فالمشكلة تكمن في عملية انقاذ، لأنّ الإنسان اطلع على حالته وموقعه ورأى نفسه في مواجهة مسائل مستعصية، واليوم يطرح السؤال في الدرجة الأولى عن دور الدين في حياة الإنسان لا عن مطابقة القضايا الدين للواقع أو عدم مطابقتها، وكانّ الاجابة عن السؤال الثاني خارجة عن قدرة الإنسان».

التحليل: إنّ الاستفادة المادية من الدين إنّما تتيسر فيما لو كان وجوده قطعياً ومسلماً، فالدين ليس فرضية ذهنية يمكننا من خلال افتراض وجوده الانتفاع منه، فلو لم يكن هناك اعتقاد جازم بوجود الله واليوم الآخر فإنّ المعطيات الإيجابية للدين لا تتحقق.

والبحث عن الفوائد الدنيوية للدين ليس هو ما يطلبه الإنسان في هذا العصر فقط، بل منذ اليوم الأوّل لخلق البشر وحتى في عصر نزول القرآن كانت هذه المسألة مطروحة، ومن هذه الجهة أشار القرآن للمعطيات المادية للدين أيضاً، وبذلك يعتبر القرآن أنّ أجواء المحبّة

والمودة في قلوب الناس^(١) والأمان الفكري والاجتماعي^(٢) والاتحاد الإخوة^(٣)، والتحرر من قيود الأفكار الخرافية^(٤)، من جملة الفوائد الدنيوية للدين، ونسبة هذه الفكرة للعصر الجديد هو نوع من الغفلة عن تاريخ الدين والتدين.

والمهم هنا هو ما ورد في النقطة السابقة، فهذه المعطيات متعلقة بالإيمان والاعتقاد الجازم للناس لا على فرض صحتها، ومع زوال الجزمية بالقضايا الدينية، وتوقع مثل هذه المعطيات حينئذ بمثابة الجلوس على غصن شجرة بدون جذع.

٧. ويقول الناقد: «والعطش بالنسبة للأخرة نسيئة والغرض منه تحقيق حالة في هذه الدنيا، بمعنى أنّ الإنسان المعاصر يريد تحقيق آخرته ونجاته المعنوية في هذه الحياة الدنيوية، ويقول عرفاؤنا: إنّ الأخرة ليست شيئاً تتحقق فيما بعد بل الأخرة هي البعد الباطني للإنسان الموجود الآن ولكن الإنسان غافل عنه، وبالنسبة للكثير من أفراد البشر في هذا العصر لا تشكل الأخرة مسألة مهمّة، هؤلاء يتساءلون بجميع وجودهم: «ماذا يصنع الدين معي أنا الذي أعيش الحيرة والاضطراب النفسي والهواجس في هذه الحياة وبشكل فوري؟» هؤلاء لا يستطيعون الجلوس باطمئنان والالتكاء على وعود نسيئة ويسألون أنفسهم بها، كما لم يستطيع العرفاء ذلك، أمّا في البحوث الكلامية التقليدية فثمة وعود نسيئة بعد الموت ويقولون: لو قبلتم بهذه العقائد المعينة وقمتم بهذه الأعمال المعينة فإتكم سوف تحصلون على السعادة بعد الموت وفي الأخرة».

التحليل: إنّ التعبير بكون الأخرة نسيئة يذكرنا بذلك الرجل الذي

قال: «وما عاقل باع الوجود بدين».

ليس من الصحيح أن يستخدم كاتب إسلامي مثل هذه العبارات وإن نقلها من عن لسان الآخرين، فالأخرة ليست نسيئة، بل ثمرة الحياة الدنيوية، فما لم تنته هذه الحياة فإنّ شجرة وجوده لا تثمر، (وطلب الأخرة في هذا العالم بمثابة طلب الطفل الزواج وهو في سن الطفولة، فكما قلنا له إنّك لا تستطيع أن تتزوج ويجب عليك أن تعيش مرحلة

١- أنظر: سورة مريم، الآية ٩٦.

٢- أنظر: سورة الأنعام، الآية ٨١.

٣- أنظر: آل عمران، الآية ١٠٣.

٤- أنظر: سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

الشباب فإنه يجيب أنكم تعدونني بعود نسيئة. إن وجود العالم الآخر هو نتيجة أعمال الإنسان التي تتجسد له في الآخرة، وما لم ينجز الإنسان هذه الأعمال في الدنيا فإن العالم الآخر لا يتحقق له، وإذا رأينا العرفاء المسلمين يقولون إن المعاد هو حقيقة في باطنكم، فمقصودهم تجسم الأعمال الإنسان فإن أعمال تملك في العالم الآخر وجوداً برزخياً وبعد ذلك وجوداً أخروبياً، لا أنه لا توجد قيامة وحشر الناس في يوم واحد في العالم الآخر.

لا ينبغي خلط عرفاء الباطنية مع عرفاء الإسلام وتصور أنهم في مرتبة واحدة، فالباطنية ملاحدة عملوا تحت نقاب العرفان لضرب جذور الإسلام، وجرائم حسن الصباح وأتباعه مذكورة في التاريخ.

٨. يقول الكاتب: «إن البحوث المعرفية والمنطقية خلقت مشكلة في الواقع، ولو نظرنا للتاريخ فسوف نرى وجود عقول وأنماط من التعقل متفاوتة، وعدم الجزمية هذا يعد مرحلة من الفكر وأن الجزمية السابقة بدورها مرحلة أخرى، وطبعاً فثمة مسألة موجودة هنا وهي طمع البعض وأملهم الوردي في القول: ليتنا نستطيع العودة إلى تلك المرحلة من الجزمية.

الشخص الذي يتمنى العودة إلى عصر الجزمية يشبه حاله حال الشيخ المسن الذي يتمنى العودة إلى زمن الشباب، وهذا الإنسان غير الجازم يقارن عصره مع عصر الجزمية ويرى أن الإنسان في ذلك العصر كان يعيش الراحة وعدم الهاجس والقلق في حياته ويقول ليتني أعود إلى ذلك العصر».

التحليل: إن مساواة الجزم واليقين مع الشك التردد وإطلاق كلمة الفكر عليهما، من قبيل تساوي الحياة والموت، والبناء والهدم، فالشك والتردد إنما يكون فكراً فيما إذا كان ممراً لا منزلاً، والشك والتردد في الغرب، والذي فسّر الدين بوصفه حيرة ومتاهة، وهو شك مقيم، والذي ورد الحديث عنه في بعض الروايات أنه جهنم، والشك البناء يختلف عن الشك المخرب، وشك الغزالي (م ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) في كتابه «المنقذ من الضلال»^(١) وشك ديكارت (١٥٩٥ - ١٦٥٠ م) هو شك عابر لا مقيم، وكما يصطلح عليه أنه وسيلة لا غاية، ومثل هذين النوعين من الشك يوصلان لليقين، وقد ورد في بعض الروايات أن هذا

١- الغزالي، المنقذ من الضلالة، ١٠ - ١٤، طبع بيروت.

الشك هو أساس اليقين.

وفي آخر مقطع من المقالة يقول:

«ونحن المتدينون نقف أمام مفترق طرق، فإما أن نرجع إلى الوراء ونقول نحن نستطيع فقط في جو تلك الجزمية أن نتنفس ونتكلم... إذاً فلا كلام لدينا، وإما أن نعيش في هذا الجو من عدم اليقين وبمفاهيم وأساليب جديدة بحيث إن كلامنا يكون مسموعاً».

التحليل: إن الواقعيين في هذا المورد يطرحون شكاً ثالثاً، هؤلاء يقولون إننا في مجال حل المشكلات «المعرفية» الجديدة لا نتراجع خطوة واحدة، بل نجعل قضايانا القطعية بمثابة سلم للمعارف الأخرى ولا نقحم الشك والتردد في أفكارنا، أنتم الذين فقدتم الجزم واليقين وبالتالي حصرتم أنفسكم في هذا الإطار الضيق.

وقد تحرك «كانت» من خلال صياغته للقوالب الذهنية المسبقة، لغرس بذرة الشك في المعارف، ولكنه لو تربى في الشرق واطلع على أصول الفلسفة الإسلامية فإنه لا يرى أبداً أن مقولة الزمان والمكان من القوالب الذهنية المسبقة، ولا يلوث الفضاء الذهني الصافي بتلك المقولات.

والكلام عن تلك القوالب والشكوك الموروثة من «علم المعرفة» يستدعي مجالاً آخر وخارج عن موضوعنا في هذه المقالة.

والكلام الذي نروم قوله في هذا المجال هو: هل الشك والتردد محصور فقط في العلوم والفلسفة العملية، أو أنه نفذ للأصول العقائدية أيضاً؟ ومفاد الشك الأول هو أن علم المعرفة الجديد يرتبط بالنسبة للمتدينين برابطة القرابة وينبغي حفظ هذه الرابطة، وهذا الكلام لا يعني أنه يمكن القبول به وتصديقه، وطبعاً فالشك الثاني هو مورد قبول كاتب المقالة والمفكرين من أمثاله، وفي هذه الصورة: فإن أنصار المعرفة الجديدة يجب أن ينظروا لجميع مقدسات الدين، من التوحيد والمعاد والأصول الأخلاقية بمنظار الشك والتردد، وفي هذه الدائرة ينبغي عليهم اتخاذ الصمت وعدم الكلام في هذا الموضوع نفيًا وإثباتًا، حتى تنتهي هذه المرحلة الخطيرة «الشك والتردد» وتبدأ مرحلة أخرى.

ومن المسلم أن شأن الكاتب المحترم والأصدقاء الذين يؤيدونه في هذه المسائل أعلى من كونهم شكاكين في الحكمة النظرية والعملية، وبدوري أقترح عليهم، بدلاً من إشاعة الشك والتردد، أن يطرحوا مسائل

علم المعرفة مع أساتذة هذا العلم والمطلعين على الفلسفة الغربية والشرقية وبالأخص الإسلامية كيما يتفوقوا على المشكلات التي يواجهونها في علم المعرفة الجديد، ويتحركوا قبل فوات الأوان لجبران التدايعات والافرازات السلبية لهذا النوع من البحوث، وفي غير هذه الصورة فسوف «ألفيت كل تميمة لا تنفع».

* * *

الردّ على نقد مقالة الفكر الكلامي

التقليد في الإسلام المعاصر^(١)
أولاً: إنّ المقصود من رسم الحدود الداخلية والخارجية للعقائد الوارد في (المقالة ١)، ليس هو بيان عدد هذه الأصول وتفسير بعض العقائد الأصولية مثل التوحيد والنبوة والمعاد أو العدل والإمامة، فتعيين الحدود يعني تعيين معنى هذه الأصول وتعريفها وتفسيرها وبيان التفاوت بين هذه المعاني مع تعريفها وتفسيرها في الأديان الأخرى، وعلى سبيل المثال إنّ تعيين الحدود الداخلية والخارجية لأصل التوحيد لا يعني فقط أن يقول الإنسان إنّ الله واحد ولا شبيه له، فاليهود والمسيحيون أيضاً يقولون إنّ الله واحد ولا شبيه له ويرون أنفسهم موحدين، إذاً بماذا يختلف الإسلام عن هذه الأديان؟ إنّ تعيين حدود التوحيد الإسلامي يبيّن المعنى والتفسير الخاص الإسلامي لهذا الأصل، فالإسلام يقدم الله على أنّه واحد ولا مثيل له «بسيط ومطلق»، ولكن اليهودية الأولى تعتقد أنّ «يهوه» هو إله أجداد بني إسرائيل وإله هؤلاء القوم فقط، وهذا الاختلاف في المعنى والتفسير هو سبب اختلاف الأديان، والمراد من تعيين الحدود، التوصل إلى هذه المعاني والتفاسير، فلو أنّ المنظومة الاعتقادية لدين معين لا تتضمن هذه المعاني والتفسيرات فإنّ ذلك الدين لا ينفصل عن الأديان الأخرى، فلو أنّ إله المسيحية لم يفسر بشكل مقولة «التثليث» فلا وجود للمسيحية، ولو أنّ إله الإسلام لم يفسر بأنّه إله بسيط ومطلق، فلا وجود للإسلام، وظهور الأديان في المفهوم التاريخي والمعرفة الدينية ينطلق من هذا المنطلق، وبحثنا في (المقالة ١) بحث تاريخي لا عقائدي، والمسألة أننا نحن

١- بعد نشر نقد الشيخ السبحاني في صحيفة اطلاعات، قمت بكتابة هذه المقالة كردّ على ذلك النقد، وقد نشرت هذا الرد صحيفة اطلاعات أيضاً، وفي هذه المقالة من باب الاختصار أشرت إلى مقالتي «نقد الفكر التقليدي في الإسلام المعاصر» أنّها المقالة ١، وجواب الشيخ السبحاني المقالة ٢.

المسلمين نعتقد بأن السيد المسيح تحدّث عن إله بسيط وهو موضوع عقائدي لا تاريخي، ولا ينبغي اعتبار الموضوع العقائدي مساوياً للبحث التاريخي، وهكذا الحال في جميع الأصول العقائدية الأخرى في الإسلام، وتعيين معنى وتفسير تلك الأصول العقائدية هو الذي أوجد منظومة عقائدية خاصة لدين الإسلام، ومعلوم أنّ هذا المعنى والتفسير مسبوق دوماً بالاعتقاد بعدة أصول اعتقادية، ففي البداية يذكرون عناوين الأصول الاعتقادية وعددها، ثم يتحركون من موقع إيجاد تفسير خاص لها، وفي (المقالة ١) ورد تحديد هذا المعنى لا بيان عدد الأصول الاعتقادية بشكل سطحي.

والآن ربّما يثار هذا السؤال: بأي دائرة فكرية تمّ تحديد هذا المعنى للإسلام؟

جاء في (المقالة ١) أنّ هذا العمل بدأ بشكل بسيط ثم تطور إلى شكل تفصيلي في دائرة الفكر الإسلامي، وتاريخ العلم يشهد على هذا الأمر والكاتب المحترم لـ (المقالة ٢) في ردّه على (المقالة ١) يقول: «إنّ أهل السنة استلموا عقائدهم بواسطة المحدثين عن نبي الإسلام، والشيعا اقتبسوا عقائدهم من أئمتهم، ولا أحد من هاتين الفرقتين أخذ عقائده من المتكلمين» ويستشهد هذا الكاتب بكتب مثل رسالة أحمد بن حنبل، الإبانة للأشعري، ورسالة عقائد الإسلام للشيخ الصدوق، التي كتبت لمجرّد بيان العقائد.

هنا يفرض هذا السؤال نفسه، هل أنّ مقصود الكاتب المحترم هو أنّ أشخاصاً مثل أحمد بن حنبل والأشعري والصدوق لم يتحركوا على مستوى التفسير وإيجاد المعنى، أو أنّ مقصوده أنّ عملية التفسير وإيجاد المعنى منهم هو عمل غير كلامي؟ وكل واحد من هذين الشقين خلاف الواقع، وبقليل من التأمل يتبيّن أنّ العلماء المذكورين وباستنادهم لأحاديث معينة عن النبي الأكرم | أو الأئمة ٨ عيّنوا تفسيراً ومعنى خاص للعقائد الإسلامية، هؤلاء قاموا بعملية انتخاب والتي تقوم على أساس مبان خاصة، أولاً: هؤلاء اختاروا من بين مئات الآيات والأحاديث المتعلقة بالعقائد، عدداً قليلاً من الآيات والأحاديث وذهبوا إلى أنّ تلك الآيات والأحاديث كافية لبيان العقائد الإسلامية.

ثانياً: هؤلاء لم يجدوا أي منافاة وتباين بين هذه الأحاديث وبين مفاد تلك الآيات العقائدية في القرآن الكريم.

ثالثاً: هؤلاء يعتقدون أنّ اسناد هذه المنقولات إلى النبي صحيح، مضافاً إلى كل ذلك فهؤلاء حملوا الروايات مورد البحث على معانيها الظاهرية، أي ما يصطلح عليه الجمود على الظاهر، وقالوا إنّ العقائد الإسلامية هي ما يفهم من ظاهر هذه الآيات والروايات، وهذه الظواهر لا تتنافى مع أي دليل عقلي ونقلي معتبر، أو أنّ العقل في هذه الموارد يجب أن يكون تابعاً للعقل، وذهبوا إلى أنّ التعمق العقلاني في هذه الظواهر وعرضها على العقل خطأ.

إنّ مثل هذه المباني الاجتهادية، رغم أنّه لم يصرح بها في الرسائل والكتب المذكورة، تعتبر أساساً لمقولاتهم وبنية تحتانية لكلماتهم، ولكن ثمة متكلمون آخرون كالمعتزلة يملكون مبان اجتهادية أخرى «مقبولات وقبليات مسبقة أخرى»، وبالتالي لم يجعلوا من تلك الآيات والأحاديث مستنداً لهم في بيان أصولهم العقائدية بل سلكوا مسلكاً آخر، والتحقيق العلمي في آثارهم يشير إلى أنّهم كانوا يستندون في آرائهم على مقبولات مسبقة، وبذلك كتبوا هذه الرسائل والكتب العقائدية على أساسها، وبديهي أنّهم لم يكونوا يريدون نقل الأحاديث فقط في هذه الرسائل، هؤلاء كانوا يرومون الإجابة عن هذا التساؤل: ما هي العقائد الإسلامية؟ وهذا هو تعيين الحدود والأطر للعقائد والذي ورد الحديث عنه في (المقالة ١)، وكذلك لا يمكن القول إنّ الاستنادات والاجتهادات الخاصة لهم ليست عملاً كلامياً، وأنّ هذه الاستنادات لا تقع في دائرة الفكر الكلامي الإسلامي، وحصص الفكر الكلامي بالمتكلمين الرسميين والغفلة عن بداية المراحل التاريخية لظهور علم الكلام قبل تدوين علم الكلام بشكل علم مستقل، ناشيء من عدم امتلاك رؤية تاريخية عن هذه العلوم، وعادة يتصور البعض أنّ كل علم إنّما يوجد فيما لو تمّ تدوين مسأله بشكل رسمي، وهذا التصور العادي لا يتسق مع الدقة العلمية، والبحث المنهجي لتاريخ العلوم يكمن في التحقيق بشكل دقيق في مراحل تكوّن مسائل ومناهج العلوم قبل مرحلة التدوين الرسمي، وعلم الكلام غير مستثنى من هذه القاعدة العلمية الكلية، ومن هذه الجهة رغم أنّ منهج المحدثين في بيان العقائد الإسلامية متقدّم من حيث الزمان على التدوين الرسمي لعلم الكلام، ولكن عملهم يرتبط أيضاً بدائرة الفكر الكلامي. النقطة المهمة الأخرى هي أنّه ليس فقط في الإسلام بل في جميع

الأديان يعتبر تعيين المعنى وتفسير العقائد عملاً بشرياً يقوم به علماء ذلك الدين، لأن هؤلاء العلماء وبما أنهم بشر، يختلط في معارفهم الصواب والخطأ، ومجموعة معلومات ومعارف هؤلاء العلماء تتشكل من معارف صحيحة وخاطئة، ولا ينبغي اعتبار أيّاً من هذه التفسيرات والمعاني مطلقة ونسبتها مباشرة إلى الذات المقدسة، وهذا التصور وهو أنّ جميع الحقيقة يملكها المحدث الفلاني أو المتكلم أو الفيلسوف أو العالم الفلاني وأي كلام غير هذا الكلام باطل وأنّ المتكلم بهذا الكلام محروم عن نعمة الإيمان وبعيد عن الحقيقة، هي نظرية غير توحيدية، لأنّ مفهوم الله تعالى لا ينحصر في حدود فهم أشخاص معينين، ومن شأن هذا الكلام اخراج الذات المقدسة عن كونها مطلقة وغير محدودة، ومثل هذه النظرية تتنافى مع المعرفة الدينية وتعتبر اجحافاً بحقها لأنّه يؤدي إلى منع ابتكار أو اتساع فهم دينية جديدة، وهذه الفهم ربّما تكون أقرب للحقيقة من فهم القدماء.

ثانياً: قلنا في (المقالة ١) بعد بيان حالة الوله والانجذاب لدى المؤمنين الأوائل، كأنهم وصلوا للمعرفة الدينية بجميع وجودهم لا بعقلهم فقط، والكاتب المحترم (للمقالة ٢) لم يلتفت إلى هذا الكلام الصريح المذكور أعلاه وقال: «إنّ (المقالة ١) تدعي أنّ إيمان المؤمنين الأوائل يعتبر نوعاً من الميل غير المبرر والانجذاب بدون أساس» ولكن في (المقال ١) ليس فقط لا يوجد مثل هذا الادعاء بل نسبت معرفة دينية خاصة للمؤمنين الواقعيين الأوائل وهي «المعرفة بجميع الوجود» ويبدو أنّ علاقة الكاتب المحترم بالبحوث الكلامية والعقلية المتداولة أدى إلى عدم التفاته إلى موضوع المعرفة (بجميع الوجود) وعدم اعتبارها والإصرار على أنّ معرفة المؤمنين الأوائل هي من قبيل هذه المعارف الكلامية.

إنّ المعرفة بجميع الوجود هي ما ورد وصفها في القرآن الكريم بعبارات مثل «النور» و«دخول الإيمان في القلب» ووردت تعبيرات أخرى عن بيان آثارها ومعطياتها من قبيل الخشية، والخوف والرجاء، الحب الإلهي، وانهمار الدموع من أعينهم عند سماع آيات الله، وأمّا كيف يمكن بيان هذه المعرفة وما علاقتها بالفلسفة أو العلم؟ فهو أمر لم يرد مورد البحث، لا في (المقالة ١) ولا في هذه المقالة مورد البحث،

والسؤال هو: إذا كنّا نعتقد في المقالة ١ أنّ المؤمنين الواقعيين الأوائل نالوا مثل هذه الموهبة العظيمة، فهل أنّ إيمانهم يعتبر ميلاً غير مبرر وإنجاباً بدون أساس؟

ثالثاً: إنّ تغيير فضاء الفكر في العصر الجديد وزوال الجزمية العلمية والفلسفية التي تحدّثنا عنه في (المقالة ١) يملك معنى غير ما ذكره صاحب (المقالة ٢) المحترم، فهو يقول: «إنّ معنى هذا الكلام أنّ البشر يعيشون حالات البهت والتحيّر فيما يتصل بمعلوماتهم، سواء كانت فلسفية أو علمية ولا يملكون أي جزم ويقين بهذه القضايا، أليس هذا الكلام عودة للسفسطة ومذهب السبتي سيسم، وإحياء مذهب بيرهون، الذي خلق ضجة في المدارس الفلسفية في التمدن اليوناني، هل يصح القول إنّ البشر فقد يقينه بالبدييات؟ هل أنّ المسائل الرياضية بدورها فقدت الجزم واليقين وأنّ جدول الضرب مثلاً لفيثاغورس لا يتمتع باليقين الكافي، وهل أنّ قضية أنّ زوايا المثلث من الناحية الهندسية تساوي ١٨٠ درجة لا قيمة لها؟ كيف يمكن تبرير هذا الكلام؟ إنّ المسائل العلمية التي لا تزال في حالة الفرضية هي متزلزلة ومهزوزة قطعاً، ولكننا في دائرة الحياة نملك معلومات قطعية كثيرة، وعلى أساسها نستطيع المناظرة، ولو لم يكن لدينا أي أصول مسلّمة فكيف نستطيع البحث والمناقشة؟

ولكننا لم نتحدّث في (المقالة ١) لا عن الانبهار ولا عن التحيّر، ولا نعلم أين وجد هذا الكاتب المحترم مثل هذه التعبيرات واعتقد أنّها من لوازم تلك المقالة، ففي (المقالة ١) نفترض أنّ القراء من أهل الخبرة مطلعون على البحوث المعاصرة لفلسفة العلم، وهنا أشير فقط إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ فلاسفة العلم اليوم لا يدعون أي دعوى جازمة ونهائية للقوانين العلمية، وبالنسبة للمسائل الرياضية ليس الأمر في أنّ قضية زوايا المثلث تساوي ١٨٠ وقعت في دائرة الشك والسؤال، الموضوع هو: ما هو المبني والمعنى الفلسفي لهذه القضايا الرياضية؟ والمشكلة الأصلية ظهرت في فلسفة الرياضيات لا في الرياضيات نفسها، والاستناد إلى وجود بديهيات ومعلومات قطعية موجودة بين عامة الناس لا يجدي نفعاً في عرف العلم والفلسفة، لأنّ جميع هذه البديهيات والمعلومات القطعية وضعت على مشرحة النقد وظهرت تساؤلات عن معناها

ومبناها، فكلامنا ناظر لعرف العلم والفلسفة لا عرف العوام. ومعنى عدم اليقين والجزم الفلسفي والعلمي في العصر الحاضر هو أنّ عالم الفلسفة والعلم لا يعيش أي توقف مطلق في مقابل أي قضية علمية أو فلسفية، والاعتقاد بأنّها المرحلة النهائية التي يصل إليها التحقيق والتعقل، وبالنسبة لهذه القضايا، رغم وجود مساعي حثيثة وبعد طي مراحل طويلة من التحقيق، فإنّ العلماء يتحركون دوماً على مستوى النقد والتحقيق في هذه المسائل، كما أنّه لا توجد أي قضية حتى لو كانت بديهية، تقع مبنى للاستدلالات علمية وفلسفية بدون نقد وتحقيق عميق، إذن فعدم اليقين والجزم في القضايا العلمية والفلسفية تعني مواصلة النقد والتحقيق في المقدمات والمباني الاستدلالية ونتائجها، أي النقد المستمر، وهذا النقد المستمر لا يعني الشكاكية ولا النسبية في الحقيقة، بل يمثل أعلى أشكال انفتاح الإنسان في مقابل الحقيقة النهائية، والناقد الحقيقي هو الشخص الذي يعتقد بوجود حقيقة نهائية ولكنه لا يرى أنّ ما يملكه من المعلومات يساوي ويعادل تلك الحقيقة النهائية بشكل كامل، ومن هذه الجهة يسعى لنقد وتحقيق جديد ويرى أنّه يخطو خطوات أخرى نحو تلك الحقيقة النهائية ويقترّب منها، والناقد المتواصل في نقده هو إنسان يتحرك في طريق الحقيقة، وكل كلام علمي أو فلسفي هو كلام من بين الكلمات، ونظرية بين النظريات وربما تملك اعتباراً وقيمة قليلة أو كثيرة، ولكنها لا تمثل أبداً نظرية نهائية وكلاماً نهائياً.

يقول كاتب (المقالة ٢) المحترم: «في هذا الكلام تم خلط فلسفة الغرب مع الفلسفة الإسلامية بشكل كامل، ومعلوم أنّ الفلسفة الغربية هي نتيجة وحصيلة العلوم، وتزلزل العلوم ينتهي إلى تزلزل الفلسفة الغربية، في حين أنّ الفلسفة الإسلامية تملك أصولاً ثابتة وقطعية، بحيث إنّ لو انقلب العالم مثلاً فسوف لا تتعرض تلك الأصول إلى تزلزل، إنّ مسألة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وإلى علة ومعلول، ومجرد ومادي، لا يمكن أن تتعرض للتزلزل والارباك».

كأنّ الكاتب المحترم يرى أنّ قبول النقد فقط ناظر لفلسفه نتائج العلوم، ولا أعلم كيف يمكن أن يتفق هذا الكلام مع واقع الفلسفة المعاصرة، إنّ أهمّ البحوث في نقد المعرفة الفلسفية في القرون الأخيرة ناظر للفلسفة الأولى، والفلسفة الأولى تعتبر أساس الفلسفة المدرسية للغرب، وكذلك أساساً للفلسفة

السائدة بين المسلمين، أليس نقد الفلسفة الأولى ناظراً لتقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وعلة ومعلول، ومجرد ومادي وأمثال هذه القضايا التي يعتقد الكاتب المحترم أنّ حتى في صورة تغيير وانهدام العالم فإنّه تبقى ثابتة ولا تتغير؟! وهذا الموضوع يعدّ من بديهيات تاريخ الفلسفة، ولا أعلم كيف طرح الكاتب المحترم هذا الادعاء وذكر أنّ قبول النقد فقط ناظر للفلسفات التي تقع نتيجة العلوم، وربما يقول أحد، رغم أنّ الانتقادات للفلسفة الأولى متينة، إلا أنني أبقى وفيّاً لها وأدفاع عنها، ومثل هذا الادعاء مقبول لأنّه في عالم الفلسفة يوجد دائماً نوع من الانتخاب، ولكن النقطة الأذق من الشعرة هنا أنّ هذا الانتخاب هو انتخاب لـ «نظرية فلسفية معينة» إلى جانب سائر النظريات الفلسفية الأخرى، لا أنّه انتخاب لنظرية فلسفية واحدة صحيحة وممكنة ومنطقية فقط، وينبغي أن يكون معلوماً أنّ الفلسفات الممكنة متعددة والفلسفة تملك أكثر من مصداق.

رابعاً: أنّ كاتب (المقالة ٢) المحترم بعد نقل هذه العبارات من المقالة (١): «والمحاور الأصلية لهذه الأسئلة هي: ماذا يصنع الدين معي مع كوني أفتقد الصورة للعالم والإنسان؟ هل بإمكان الدين أن يمنحني تصويراً ومعنى لنفسي وللعالم؟ وأين هو موقعي من العالم؟ فالمسألة هي مسألة الخروج من الضياع والتمتأة والغموض والهواجس المدمرة والعثور على موطيء قدم، المسألة أنّ الدين كيف يستطيع أن يأخذ بيدي، فالمشكلة تكمن في عملية انقاز لأنّ الإنسان اطلع على حالته وموقعه ويرى نفسه في مواجهة مسائل مستعصية، واليوم يطرح السؤال في الدرجة الأولى عن دور الدين لا عن مطابقة القضايا الدينية للواقع أو عدم مطابقتها، وكأنّ الإجابة عن السؤال الثاني خارجة عن قدرة الإنسان».

يقول في تحليله: «إنّ الاستفادة المادية من الدين إنّما تتيسر فيما لو كان وجوده قطعياً ومسلماً... والبحث عن الفوائد الدنيوية للدين ليس هو ما يطلب الإنسان في هذا العصر فقط، بل منذ اليوم الأوّل لخلق البشر وحتى في عصر نزول القرآن كانت هذه المسألة مطروحة، ومن هذه الجهة القرآن يشير للمعطيات المادية للدين أيضاً، وبذلك يعتبر القرآن أنّ أجواء المحبّة والمودة في قلوب الناس والأمان الفكري والاجتماعي والاتحاد والإخوة، والتحرر من قيود الأفكار الخرافية، من جملة الفوائد الدنيوية للدين، ونسبة هذه الفكرة

للعصر الجديد هو نوع من الغفلة عن تاريخ الدين والتدين». إن ما ذكر في المقطع المنقول من (المقالة ١) مسألة أخرى تماماً ولا ترتبط بما ذكره الكاتب المحترم في تحليله، إنَّ البحث عن معنى للإنسان والعالم، وطلب الخلاص من الهاجس العميق ودوامه الحيرة والبحث عن مستند للاتكاء عليه والتحرك نحو تحصيل «الخلاص» والوعي بالذات الوارد في (المقالة ١) لا يرتبط أبداً بتحصيل المودة والحنان في قلوب الناس، وحالة الأمن الفكري والاجتماعي، الاتحاد والأخوة والخلاص من الخرافات، إنَّ تلك المفاهيم والمقولات تتعلق بالعرفان وترتبط بوصول الإنسان إلى حالة من التفرد والوحدة بحيث يعيش الإنسان هذه الحالة بجميع وجوده ويحترق في لهيبتها، في حين أنَّ المفاهيم والمقولات مورد البحث لكاتب (المقالة ٢) مجرد سلسلة من المفاهيم والمقولات العاطفية والاجتماعية والعقلية، ولا أعلم كيف تمَّ خلط هذين النوعين من المفاهيم والمقولات المختلفة تماماً، والمتعلقة بحقلين متغايرين، هل أنَّ المقولات مورد البحث في (المقالة ١) يمكن تصور فوائدها الدنيوية في مقابل الفوائد الأخروية؟ من المعلوم أنَّ هذه المقولات العرفانية، مع الأخذ بنظر الاعتبار المعنى المتعارف لكلمة «دنيوي»، فهي غير دنيوية أصلاً وتتعلق بالآخرة.

خامساً: لا أعلم كيف يتبادر إلى الذهن، ممَّا ورد في المقالة (١) من أنَّ تأسيس علم الكلام على أسس أكثر إتقاناً وإحكاماً من الماضي، (أي طلب «عرض الحقائق الدينية لا إثباتها» والاستعانة لبيان هذا المطلب بالمفاهيم والمقولات العرفانية، والتعبير بالآخرة بالنسيئة)، شعر أحد الملاحدة الذي انتقد الآخرة وجعلها نسيئة في مقابل الحياة الأخرى من موقع الاحاد والإنكار؟ في هذه المقطع من (المقالة ١) تحدثنا عن عطش العرفاء للقرب الإلهي أيضاً: «والعرفاء هم الأشخاص الذين لم يستطيعوا القبول بهذه الوعود وكان الهاجس لهم ما يتصل بالزمان الحاضر والآن، فهم يعيشون القلق الحالي، ولا يريدون أن يعيشوا الحوادث فيما بعد الموت، بل يريدون الخلاص الآن من ألمهم ومشكلاتهم المعنوية، فبالنسبة للعرفاء فإنَّ الله والآخرة هي مسألة الآن والحال لا النسيئة» ألا يكفي الالتفات إلى هذه الكلام ليتبين أنَّ العبارة

في (المقالة ١) لا ترتبط أبداً بالتعبير الالاحادي للشاعر المذكور ولا ينبغي أن تكون ناظرة إليه.

سادساً: إنَّ الكاتب المحترم (للمقالة ٢) لم يلتفت إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ عدم جدوى البحث عن اليقين الوارد في (المقالة ١) يتعلق باليقين العلمي والفلسفي لا اليقين الإيماني والاعتقادي، فعصارة مضمون تلك المقالة هو أنّ اليقين العلمي والفلسفي في العصر الحاضر لا يمكن أن يتحقق ولا ينبغي على المسلمين تشييد علم كلامهم، والحديث عن الله والنبوة والمعاد، أي أعلى وأسمى المسائل المتعلقة بالإنسان والعالم، على أساس الفلسفة أو العلم، إذاً يجب عليهم البحث عن حل جديد لهذه المشكلة وذلك بأن يتحدثوا عن «عرض الحقائق الدينية» بدلاً من «إثبات الحقائق الدينية» وقلنا في تلك المقالة «واليوم نحتاج إلى علم كلام يتحدث عن الله والنبوة والوحي والمعاد بأسلوب يغير محتوى الإنسان ويجعله في مواجهة التحديات بحيث ليس فقط يكون للإنسان والعالم معنى، بل إن الخطاب الديني يمنح الإنسان روحاً جديدة وحياة جديدة»، ألم نؤكد في هذا الكلام على لزوم تحصيل مثل هذا الإيمان والاعتقاد الذي ليس فقط يتسم باليقين، بل من شأنه تغيير حياة الإنسان وخلق ولادة جديدة له؟ أليس هذا المنهج، وهو اقتطاع مقاطع من كلام كاتب وعزلها والاكتفاء بأقسام معينة من كلامه والاستناد إليها، أي تعميم نفي إمكانية اليقين الفلسفي والعلمي إلى نفي إمكانية اليقين الإيماني والاعتقادي، هل أنّ هذا المنهج في البحث التحليلي حيادي، في أي مقطع من (المقالة ١) ذكر أنّه لا ينبغي طلب اليقين الإيماني والاعتقادي؟

الظاهر أنّ الكاتب المحترم يعتقد أنّه بدون إمكان الجزمية الفلسفية والعلمية، فإنّ الجزمية واليقين الإيماني لا يتيسر أيضاً، ومن هذه الجهة تصور أنّ ما ورد في (المقالة ١) من نفي اليقين العلمي والفلسفي، فإنّ هذا يستلزم نفي اليقين إيماني أيضاً، ولكن الأمر ليس كذلك، إنّ جميع العرفاء الحقيقيين ذهبوا إلى ضعف البناء العقلي وتحولوا من اليقين العقلي إلى اليقين الناشيء من العشق وعملوا على تدفئة وجودهم بهذا اليقين، واهتزاز دعائم العقل لا يعني عدم اعتبار البحوث العقلية وأنها غير ذات قيمة، بل بمعنى أنّ هذه البحوث لا تمنحهم «الاطمئنان

والشهود القلبي» اللازم، إذا كانت البحوث العقلية إلى تلك الدرجة من القوة والمتانة وكونها نهائية ومطلقة كما يدعي صاحب (المقالة ٢)، إذاً لماذا كل هذه الشكوى عن اهتزاز وضعف دعائم الاستدلال العقلي وكون العلم حجاباً أكبر كما ورد في العرفان الإسلامي؟ أعتقد أنّ النقد المستمر للفلسفة والعلم في العصر الحاضر أوصل الكثير من الأفراد في هذا العصر إلى تلك المرحلة التي وصل إليها عرفاؤنا قبل وصولهم إلى مرحلة الاطمئنان والشهود القلبي، أي ضرورة العبور من الاستدلال العقلي إلى مرحلة أعمق، فأين ذكر في (المقالة ١) أنّه لا يمكن الوصول إلى اليقين الإيماني؟ إنّ هذا الخلط ناشيء من عدم العناية بالمفاهيم والمقولات العرفانية وعدم التمييز بين الحقول المختلفة للمعرفة البشرية وحصر طريق معرفة الدين بالفلسفة.

يذكر الكاتب المحترم اسم الغزالي وديكارت ويقول: «والشك البناء يختلف عن الشك المخرب، وشك الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» وشك ديكارت هو شك عابر لا مقيم، وكما يصطّح عليه أنّه وسيلة لا غاية، ومثل هذين النوعين من الشك يوصلان لليقين، وقد ورد في بعض الروايات أنّ هذا الشك هو أساس اليقين».

ومن خلال ما ورد في كتاب المنقذ من الضلال وسائر الكتب الغزالي ندرك جيداً أنّ اليقين النهائي للغزالي الذي أراحه ليس هو اليقين العلمي والفلسفي بل اليقين الذي حصل عليه من طريق السلوك وتصفية الباطن، إنّ جميع مشكلات الغزالي تعود إلى تلك الشكوك الفلسفية له، وعندما شعر الغزالي بالطمأنينة والهدوء النفساني بسبب السلوك المعنوي وتصفية الباطن وصل إلى نوع آخر من اليقين، أي اليقين العرفاني، فكيف يمكن الشك في مثل هذا الموضوع الجلي الذي يشهد له جميع ما ورد في كتاب «المنقذ من الضلال» وسائر كتب الغزالي بعد مرحلة الشك؟ لقد كتب الغزالي كتاب: المفصل في إحياء علوم الدين، لغرض أنّ يؤسس علم دين لا يقوم على الفلسفة، وبالنسبة لديكارت أيضاً ينبغي الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّه لا أحد من فلاسفة النقد اليوم يشكك في عدم اعتبار ذلك النوع من السير من الشك إلى اليقين الذي طرحه ديكارت، فقد كان يريد تجاوز الشك الفلسفي للوصول إلى اليقين الفلسفي، ولكن البحوث المتأخرة في نقد المعرفة بيّنت أنّ مساعي ديكارت تعتبر نوعاً من الدوغمائية غير المجدية.

سابقاً: إنَّ قلق الكاتب المحترم من نفي اليقين والجزمية عن العلم والفلسفة باعتبار أنها تؤدي إلى زلزلة مباني الاعتقاد والإيمان هو في محلّه وفي مورده، إذ إنَّ محافظتنا الكلامية في هذا العصر تعتمد في قواعدها على أساس الجزمية الفلسفية والعلمية السابقة، وأنَّ تزلزل أحدها يؤدي إلى تزلزل الأخرى، ولكن الحل الأساس لمثل هذا القلق ليس في تكرار المناهج والمسائل القديمة للمتكلمين والاعتقاد بعدم تزلزل واهتزاز أسس الفلسفة المتداولة في العالم الإسلامي وأنها هي الفلسفة الوحيدة الممكنة، إنَّ الحل الأساس لهذا الهاجس يتمثل في تأسيس علم كلام جديد يبتني أساسه على عرض الحقائق الدينية لا إثباتها الفلسفي، ولغرض تأسيس علم الكلام الجديد فإنَّ القرآن والحديث والسنة العرفانية الإسلامية تعتبر منهلاً عذباً ومنبعاً غنياً جداً لمثل هذه المسائل، وليس هنا محل التفصيل في هذا الموضوع.

ينبغي علينا النظر إلى الحقائق الواقعة في عصرنا من موقع الدقة والانتباه والاطلاع على المناهج والتحقيقات الفلسفية الجارية في هذا العصر وأن نتحرك في أجواء من التواضع العلمي وبعيداً عن الادعاءات الفارغة والمخالفة للواقع، على مستوى تجديد وإعادة انتاج الفكر الديني في العالم الإسلامي، إنَّ كتابة مقالات من نوع «نقد الفكر التقليدي الكلامي في الإسلام» ليس الغرض منها إشاعة الشك والتردد في الذهنية العامة، بل هو تحذير ودق جرس الخطر من موقع الألم، لتنبية المفكرين الدينيين ليتحركوا من موقع تنقيح قبلياتهم ومبانيهم الفكرية، وبالتالي يستطيع الفكر الديني البقاء والاستمرارية والتكامل في هذا العالم الزاخر بالأمواج المتلاطمة والرياح العاتية.

المحتويات

مدخل	٣
القسم الأول: القبليات، والتوقعات، لمفسري الوحي	٧
١ - معطيات فهم النصوص	٩
فهم النص يتوقف على تفسيره	١٢
التفسير ينشأ من رؤية نقدية	١٢
مقدمات ومقومات تفسير النصوص	١٤
١. القبليات أو المسبقات الذهنية للمفسر والدور الهرمنيوطيقي	١٤
٢. التوقعات المرشدة للمفسر	٢١
٣. أسئلة عن التاريخ	٢٤
٤. كشف مركز معنى النص	٢٧
٥. ترجمة معنى النص في الأفق التاريخي للمفسر	٢٩
المشتركات البشرية تيسر فهم النص للعصور المختلفة	٣١
التنقيح الكامل للقبليات والتوقعات شرط أساس لفهم النصوص	٣٣
٢ - الوحي الإلهي وعلم الإنسان	٣٥
٣ - قبليات الفقهاء، خلود أحكام الدين وتشخيص الموضوعات	٤٥
٤ - قبليات الفقهاء، وثبات أو تغير موضوعات أحكام الدين	٥٢
٥ - لا يمكن تأسيس نظام بعلم الفقه، ولكن يمكن الجواب عن بعض الأسئلة	٦٢
كيف دخل علم الفقه في حياة المسلمين؟	٦٣
هل أتى الإسلام بجديد في المعاملات وقوانين الإدارة والحكم؟	٦٥
مهمة الدين بيان الاتجاه لا التأسيس	٦٨

المحتويات..... ٢٨١

- ٧٠ ثمرة حركة الفقه في الاتجاه الصحيح
- ٧٤ الفقه والحركة التزامية مع المستجدات
- ٦ - الآراء والفتاوى السياسية للفقهاء ٧٦
- ٧ - قبليات وتوقعات الفقهاء ومسائل المجتمع والحكومة ٨٧
- الرؤية الفلسفية و الرؤية العلمية للإنسان ١٠٠
- هل يؤثر عدم ثبات الفقه على العقائد؟ ١٠٥
- تداعيات الاصطكاك الفكري بين القديم والجديد ١٠٧
- ٨ - قبول النظريات والفتاوى الدينية للنقد، مشاركة الجميع في تشكيل النظريات والفتاوى الدينية، ضرورة وجود حرية في البحث والنقد بالنسبة للدين ١١٠
- عدم احتكار الاجتهاد والفتوى ١١٤
- عدم قداسة المقررات الحكومية ١١٥
- ٩ - القبليات الأساسية لمفسري الوحي الإسلامي من أهل الحديث والأشاعرة إلى المعتزلة والعرفاء والمتأخرين كالعلامة الطباطبائي ١٢٢
- قبليات أهل الحديث والأشاعرة ١٢٣
- قبليات المتكلمين المعتزلة ١٣١
- قبليات ابن رشد ١٣٩
- قبليات أبي حامد الغزالي ١٤٦
- قبليات السيد الطباطبائي ١٤٧
- قبليات العرفاء ١٥٤
- ١٠ - المعاني المتفاوتة لـ «الكلام الوحياني» عند المتألهين المسلمين ١٥٩
- نظرية المعتزلة ١٦١
- نظرية الأشاعرة ١٦٢
- نظرية ابن كلاب ١٦٣
- نظرية الفلاسفة ١٦٤
- نظرية العرفاء ١٦٧
- ١١ - قبليات الفقهاء في فتاواهم الاقتصادية ١٧٢
- القسم الثاني: نقد، وإصلاح، وإعادة إنتاج الفكر الديني ١٨٧
- ١٢ - ماذا يعني إعادة إنتاج الفكر الديني؟ ١٨٩

٢٨٢هرمنيوطيقا القرآن والسنة

- العناصر الثلاثة للفكر الديني! ١٩١
- ١٣ - تحوّل المفاهيم الدينية في واقع الزمان ٢٠١
- ١٤ - النصوص الدينية والرؤية الكونية للنقد التاريخي ٢٠٨
- ١٥ - نقد الفكر الكلامي التقليدي في الإسلام المعاصر ٢١٩
- ١٦ - لماذا ينبغي نقد الفكر الديني؟ ٢٣٣
- معنى القداسة للفكر الديني ٢٤٨
- ١٧ - الوحي وحرية الإنسان العقلية ٢٥٠
- المسار التاريخي لفهم الوحي في المسيحية ٢٥١
- المرحلة الأولى لفهم العقل لنفسه ٢٥٤
- المرحلة الثانية لفهم العقل لنفسه ٢٥٦
- المرحلة الثالثة لفهم العقل لنفسه ٢٥٩
- ١٨ - الاجتهاد بمثابة الجمع بين الأصول ٢٦٦
- الأبدية والمتغيرات الاجتماعية ٢٦٦
- ملحق ١:** الكلام الجديد، حدود الشريعة، نظرية تفسير النصوص الدينية. ٢٧٥
- التعارض بين فكرة وأخرى، وليس بين الله والإنسان ٢٨٢
- ملحق ٢:** نقد مقالة الفكر الكلامي التقليدي في الإسلام المعاصر ٣٢٠
- الردّ على نقد مقالة الفكر الكلامي التقليدي في الإسلام المعاصر ٣٣٥