

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

قراءات في فكر الامام الشهيد الصدر

عادل عبد المهدي

حبيب فياض

يحيى محمد

احميدة النيفر

محمد خاتمي

عبد السلام زين العابدين

ابراهيم العبادي

جعفر عبد الرزاق

حسن حنفي

غالب حسن

باقر بري

عبد الحلیم الرهيمي

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of
Contemporary Muslim

11 - 12 th issue , 1421 - 2000

● أوروبا:

* 348a Harrow Road
Paddington
London Wg 2HR

* A.A.M

COMBREAU
42550 APINAC
FRANCE

● استراليا:

* Australia Ahl Albait Islamic center
P.O.BOX 330
AUBURN NSW 2144
AUSTRALIA - SEDNY

● مراسلات التحرير:

* IRAN - QUM
P.O.BOX 3347 - 37185
TEL / FAX: (0098 - 251) 732378

● وكلاء التوزيع:

● لبنان والبلاد العربية:
* بيروت
الغبيري ص.ب ٨٥ - ٢٥

● الولايات المتحدة:

* Qadhaya Islamiya Muasira
P.O.BOX 571405
Salt Lake City,
UT 84157 - 1405.U.S.A

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

المراسلات:

قم: ص.ب. ٢٢٤٧ - ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٢٢٣٧٨ - ٢٥١ - ٩٨

بيروت: ص.ب. ٨٥ - ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٢٨ - ٣ - ٩٦١

العددان الحادي عشر والثاني عشر ١٤٢١ - ٢٠٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محتويات العدد

كلمة التحرير

- منهج الابداع بين التوقف والاستمرار ابراهيم العبادي ٤

دراسات

- الشهيد الصدر: ادراك العصر والهم الديني محمد خاتمي ١٧
- الواقعية في فكر الشهيد الصدر غالب حسن ٣٥
- الفكر الاجتماعي في الكتابات الاسلامية احميده النيفر ٤٧
- من البنك اللاربوي الى الاقتصاد اللاصنمي عادل عبد المهدي ٦٧
- تجديد اصول الفقه حسن حنفي ١١٥
- التجديد في المنهج الكلامي حبيب فياض ١٣٥

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للدورية الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

- المهمل والمجهول في فكر الشهيد الصدر يحيى محمد ١٥٤
- فقه النظرية عند الشهيد الصدر باقر بري ١٦٥
- الفكر السياسي للشهيد الصدر سرمد الطائي ٢٠٣
- دور الامة في الدولة الاسلامية جعفر عبد الرزاق ٢٢٦
- منهج توحيد الامة الاسلامية عبد الحليم الرهيمي ٢٥٣
- ابن خلدون والصدر عبد اللطيف الحرز ٢٦٨
- اطروحة الصدر ومذاهب الاستقراء يحيى محمد ٢٩٢

مناقشات

- الانتقائية في تكوين النظرية عبد السلام زين العابدين ٣٣٨
- مراجعة للعدد الماضي علي المدن ٣٥٠

الشهيد الصدر

منهج الابداع بين التوقف والاستمرار

ابراهيم العبادي

لا يزال الاعتقاد على أشده داخل اوساط النخبة الاسلامية، بان الشهيد محمد باقر الصدر يمثل واحداً من ابرز رواد الابداع والتجديد الفكري في العالم الاسلامي، وأحد صنّاع المشهد الفكري، رغم مضي عشرين عاماً على رحيله المفجع.

ورغم شدة حضوره وكشافة تأثيره في صياغة الخطاب الاسلامي المعاصر - في جوانب مهمة منه على الاقل - لكن هناك قناعة سائدة ايضاً تشدد على ان مفكراً بقيمة الشهيد الصدر لم يقرأ قراءة واعية مستوعبة، وان انجازاً معرفياً مهماً لم يُضف خلال هذه الفترة، رغم ضراوة الاشكاليات المطروحة وضخامة التحديات المنهجية والمعرفية التي اتخمت ميادين العمل الفكري والثقافي بشكل عام، الامر الذي يُشيع بين الحين والآخر حالة من الاسى وشعور بالخسارة الكبيرة التي تمثلت بقتل مفكر مبدع عملاق وهو في ذروة عطائه الفكري وتلقه المعرفي، في ظرف تزداد الحاجة فيه الى منهجية كمنهجية الشهيد الصدر في صياغة المشكلات، واعادة طرح القضايا الاشكالية، عبر إقامة علاقة مفتوحة مع الواقع، وايجاد المفاهيم المعبرة عنه نظرياً، بما يفتح آفاقاً من العمل الفكري الرحيب، الذي يجسر العلاقة مع المستقبل، ويتجاوز حالة الجمود والهامشية.

من هنا نعتقد ان هذه المنهجية لم تتحول الى مدرسة في واقع الحياة الفكرية المعاصرة، رغم المؤشرات الايجابية التي تتمظهر بين الحين والآخر، ما السبب في ذلك؟ ولماذا هذا العجز والتقصير؟

ربما يعتذر الكثيرون بمعذير شتى، منها الحالة السلطوية سياسياً، والطائفية مذهبياً، والسكونية والجمود في الوسط الديني في بعض الاحيان، الا ان كل ذلك لا يقلل من استفحال ظاهرة العجز عن الاستفادة من الزمن المبدع في اشواط حياتنا واستثماره استثماراً ملموساً، يساعد على تدارك الخلل التاريخي المستمر، في عدم القدرة على توظيف انتاج المبدعين واصحاب المشاريع الفكرية، في احياء العمل العلمي والثقافي والسياسي، الذي يتسم في احيان كثيرة بالشلل والجمود والواحدية.

ربما يكون سبب هذا العجز هو الطريقة الاحتفالية في التعامل مع الفكر والمفكر، واستهلاك المشاريع الفكرية بالمديح والاشادة والتعظيم، الذي يحنط الافكار ويختزل المفكرين والعظماء الى مجرد تماثيل في متحف الشمع، حتى لتعثر على نماذج المصنفين والهاتفين الذين يمجدون البطل حياً وميتاً، وهم لا يعرفون عن فكره وعطائه إلا الاسم والرسم فقط، او اذا عرفوه يكتفون بالدوران حوله والوقوف على اطلاله وتخومه بدون قراءة حية منتجة.

حينما نقول ان الابداع والتجديد بلغ على يد الشهيد الصدر القمة، فان المهم ليس في الوقوف على هذه القمة، بل الاهم هو مواصلة خط الابداع واستمرار منهج العمل، وبغير ذلك فان الاخفاق سيسيطر على اجواء العمل الفكري والثقافي العام، في ظل متغيرات عاصفة لا ترحم، وجدلية صراعية لا تتوقف، بين السكون والجمود، وبين حركة الفكر المتجهة الى امام والمتطلعة الى المستقبل بكل ادواتها التفكيكية، وحفريات الواسعة، وشكوكها المتعاطمة.

قد يقال: بان مواصلة مسيرة التجديد والبناء يحتاج الى عقول جبارة، كعقل مفكرنا الراحل وهذا الامر لا يمكن حصوله عبر التمني وبالتالي فان ولادة مبدع جديد متروك لعامل الزمن ولصيرورة تاريخية لا يمكن ضبط مراحلها، لكن الصحيح أيضاً ان ولادة حالة الابداع واستمرار النمو يتوقف على ثلاثة شروط اساسية هي:

اولاً: القراءة والاستيعاب، بمعنى ان الفكر المنتج تتم قراءته وفهمه واستيعابه، بعد الانتهاء من مرحلة التعريف والتبشير به، والانتهاء من حالة الصدمة والمفاجأة التي تسبق

التعامل معه، حينما يحمل طابع الجدة ويتوفر على قدر غير قليل من نقد الواقع، ونقض الوهم السائد، وهز مظاهر اليقين والصواب الزائف في مرحلة تاريخية معينة، ونحن نتحدث هنا عن الفكر الاصيل عقائدياً وشرعياً، ويحمل مواصفات الهوية الذاتية والانتماء الحضاري.

ثانياً: التمثل، ذلك انه ما من مفكر يولد على أرض الواقع، ويتسم بالأمانة والاخلاص، ويدعو الى التغيير، ويستبطن فكرة التقدم وتصحيح الواقع، الا وهو يمثل ضرورة حياتية ومصيرية، فلا يمكن إهماله والتعامل معه على اساس كمي أو كيفي، بحيث ينظر اليه على انه مجرد إضافة لما سبق، لدواعي مزاجية - نفسية، او بسبب غلبة حالات النكوص وضعف الهمة والارادة، فالفكر الصحيح يحتاج الى تمثّل حازم، ليتحول الى طاقة محرّكة، تعيد صياغة الراهن، وترسم خطوات النهوض، وتحدد ملامح المستقبل، والعجز عن استثمار اللحظة التاريخية هو تضييع خطير لفرص الانطلاق الحضاري، وضياح في مناهة التعقيد والتأخير والتباطؤ الذي يزيد من حجم التحديات ويلجم قابليات الاقلاع.

ثالثاً: التجاوز والنقد: الفكر بطبيعته، مهما بلغت درجة متانته، وقداسته، وصوابيته، متشابك مع عالم الزمن تشابكاً مصيرياً، يجعله في حركة دائبة وطولية، فالثابت منه هو القوام والجوهر والمضمون، اما المتحرك منه والتغير فانه يرسب في قاع الزمن، ويتنظم في مسار التاريخ، ليفتح مجالاً يفي بحاجات عالم جديد واسئلة جديدة، ولهذا يحتاج الفكر الى نقد دائم وقراءة مستمرة، تستثمر الجزء الحي منه، وتودع الجزء الميت، ليصبح تراثاً يشير الى تجربة ثري الوعي، وعبرة تحرك الوجدان، وتحفظ لاصحابه احتراماً وهيبه، لانهم ابدعوا واغنوا زمانهم بتتاج عقولهم، فصاغوا حلولاً وافكاراً ومشاريع ورؤى، عاجلت قضايا واشكاليات مضى زمانها، وجاء زمان يحتاج الى عقول جديدة ورؤى جديدة، توفر للأمة حزاماً يقيها، من الانهيار، والتقليد، والجمود، او الانكماش على الذات ورفض الآخر، والتخلف عن حركة الزمان.

ومن حيث المبدأ، فان واقعنا لا يشي باننا في واقع الاستجابة لهذه الشروط عملياً وليس نظرياً، والملاحظ مثلاً انه بعد مضي عشرين عاماً على الرحيل المبكر لهذا المفكر، فاننا لازلنا في مرحلة التعريف بفكره، ولم ننته بعد من مرحلة التوصيف، لندلف نحو السؤال المهم: كيف نقرأ الشهيد محمد باقر الصدر؟ كيف نجعل فكره وتراثه العلمي محرّكاً

وفاعلاً في حياتنا الفكرية، يجدد فيها روح الابداع والتكوين، ويبعث في أوصال عقلنا العلمي روح التحدي والاستجابة، لمنطق الحياة وحيوية العصر؟ ثمة منهج يراد له ان يولد كيما تكون قراءتنا للشخصيات العلمية والريادية قراءة مثمرة، مكتنزة لا تكتفي بالشرح والسرود، وتعداد المناقبيات وتصوير المآثر، فهذا المنهج على وجاهته لم يعد قادراً على العطاء، بل ان نتائجه محدودة وأثرها ضئيل، بالمقارنة مع منهج القراءة النقدية، فالنقد ليس الغاءً، أو نفيًا، أو تضييعاً، أو تعدياً على ساحة المقدسين - بل هو معاينة الفكر وتقليبه - وإعادة فهمه وتحريره، فالنقد الفعال - كما يقول علي حرب - اكان تفكيكياً أم حفرياً أم تحت أي اسم آخر، يُسفر عن امكانيات جديدة، تتيح على الاقل تحريك الفكر الراكد، باعادة طرح الاسئلة، او بزحزحة المشكلات العالقة، أو بالفكاك من الثنائيات الخائفة، التي تحكمت في العقول طوال عقود، والتي لم يعد لها من الان حصيلة سوى اعادة انتاج الهامشية الفكرية والهشاشة المفهومية، هذه هي ثمره الفاعلية النقدية، اعادة الفهم باقتحام مناطق جديدة للتفكير أو بفتح الفكر على ما كان يستبعده بالذات^(١).

ويمكن القول وبرغم استثناءات ظاهرة: إن مساعي التعريف بفكر الشهيد الصدر وتوصيفه، كانت تنطوي على قدر غير قليل من الاكتفاء بتحويل الشهيد الصدر الى حالة رمزية تعبوية، تخدم متطلبات صراع دامي، من دون الانتباه الى خطر التقليل من قيمة العمل الفكري الملازم للحالة التعبوية، فتكشف لدينا عجزاً مذهلاً عن مواصلة الصراع بكفاءة، بل إن نتائج هذا العجز ارتدت على شكل انفعالات داخلية، تتمظهر في جدل مستمر على من له حق وراثه الارث الفكري، وحمل الصفة الرمزية التي يمثلها السيد الشهيد، الامر الذي انعكس تقزيماً لهذا الفكر، واحتكاراً لخطابه ومشروعه الفكري، علماً بان الذي لا جدال فيه هو أن الشهيد الصدر كان مفكراً نهضوياً، ومن سمات المفكر النهضوي انه يتأبى على التاثير، ويتجاوز الحدود المحلية الى أفق العالمية، ولا يمكن لاحد احتكار تراثه وخطابه؛ لان في ذلك تجميدهم للفكر، وتعطيلاً للابداع، وحصاراً لمشروع التغيير.

مالذي نريده الآن؟

لقد مضى الشهيد محمد باقر الصدر شأنه شأن عظماء التاريخ، مدافعاً عن أصالة الفكر، وحرية الراي، وحق الامة في تجديد ذاتها، والدفاع عن كيانها، والامساك

بصيرها، في مواجهة الاستبداد، والاستتباع، والتخلف، والسطحية، وما بقي لدينا هو تراثه الفكري، ومنهجه الابداعي، وتجربته الشخصية، إذن كيف نستفيد من ذلك التراث، في ترميم انكسارات الواقع المعاش، وتدعيم متطلبات مشروع المستقبل؟
اعتقد اننا بحاجة الى:

اولاً: فهم مكونات حالة الابداع، ومصادر التوليد في عقله المبدع، الذي انتج هذا التراث الضخم، في شوط زمني قصير، كيما نستفيد من ادواته المنهجية، في استكمال الشوط المعرفي الذي انتهى برحيله.

ثانياً: نحتاج الى ترسيم حدود الحقبة التاريخية التي انتظمت فيها جهوده، وهو يرفد المشروع النهضوي بعطائه، لتلمس مقدار الاضاءات والاضافات النوعية التي قدمها، مقارنة بمساهمات وجهود مفكرين ومصالحين عديدين، كانت لهم جميعاً عطاءاتهم بدرجات متفاوتة، حتى تتبين طبيعة التحديات التي تعامل معها، والاجوبة التي قدمها، والحلول التي اجترحها، وهو يعايش احتياجات الجيل الثالث من اجيال المشروع النهضوي.

ثالثاً: تأسيساً على ما تقدم في الفقرتين السابقتين، نحتاج الى استكمال خطوات هذا المشروع؛ بحصر واستشراف حاجاتنا الفكرية والثقافية والفقهية، الحالية والقادمة، على ضوء تجارب واقعا المعاش، بانجازاته واحفاقاته، بازماته وطموحاته، لتاتي عملية الافادة من فكر الشهيد الصدر متسقة مع الشروط الثلاثة التي ذكرناها مسبقاً (الاستيعاب، التمثل، التجاوز) لتكون هي ارضية الابداع المنتظر، وليحصل لدينا تراكم كمي ونوعي، يمدنا في مواصلة اشواط العمل القادمة. وبذلك نكون قد افدنا الفكر الاسلامي، ووفرنا له زخماً قوياً فعالاً، وفي نفس الوقت نكون قد افدنا منه فكر هذا الفقيه المفكر الفذ، ووقفنا على مساهماته الخالدة، واثرها البليغ في دفع اشواط الفكر الاسلامي مراحل متقدمة.

بنية الابداع

تبدو متابعة بنية الابداع ومكوناتها لدى أي مفكر شغلاً شاغلاً للمعاصرين والمتأخرين عنه، في محاولة تستهدف قراءة تفاعل المفكر مع عصره، والمؤثرات والمحفزات والدوافع التي قادته لكي يدخل تغييرات، ويأتي بجديد، ويُسائل القديم،

مستنطقاً اياه، من اجل الاجابة عن شواغل عصره الفكرية، وحلحلة أزماته الفكرية، وتحريك بنيته السياسية والفكرية الراكدة.

ثمة علاقة بين العقل المبدع وبين شروط ومتطلبات وادوات ثورة التغيير والاصلاح والتجديد، التي يدعو اليها، والتي تشكل اساساً أرضية ابداعه وتوتره وقلقه، التي تقوده الى العطاء المثمر المتميز.

ولا يمكن فصل الجانب الموضوعي عن الذاتي في عملية الابداع، فالذات هنا تعبير عن الملكة والموهبة والعبقرية، والموضوع الذي يتحرك بداخله العقل المبدع هو الصفحة الثانية من مكونات هذا الابداع، لانها تكون العلاقات، والاشكال والتحديات والبنى والمفاهيم والاسس والرموز، التي يتناولها العقل بالدراسة والتأمل، ليخرج منها بصياغات وحلول واقتراحات، هي نتاج تفاعل خلاق بين العقل والنص والواقع. ان الذكاء وحده لا يكفي للابداع، ما لم تتوافر شروط التفاعل بين الموضوع وآلة العقل المستوعبة له استيعاباً عميقاً، في ضوء تحديات الزمان الحاضر، ومسارات حركة الموضوع في التاريخ. من هنا كان الابداع في مجالات العلوم الانسانية مختلفاً الى حد ما عن مجالات العلوم الطبيعية، لان الابداع في الاخيرة ربما يأتي في لحظة توتر ذهني وتوارد خواطر واقتراضات، تترجم نفسها على شكل تجارب ومعادلات، تنتهي بنتائج تثبت تطابق المطلوب والمفروض، أو بنتائج عرضية أخرى تفتح بدورها مجالات علمية جديدة.

لكن الابداع في حقول المعرفة الانسانية قد يكون له غظه الخاص، يشكل الوعي العميق بالموضوع قيد الدراسة والبحث شرطه الاول، والتأمل العميق في قراءة الواقع والتاريخ شرطه الثاني، انها عملية نسج علاقات متشابكة ومعقدة بين الموضوع والواقع، لاستنباط حقائق جديدة ورؤى مغايرة، تلاحق مشكلة الحاضر، وتستبق حلول المستقبل.

وعندما ندرس ابداع الامام الصدر ابتداءً من باكورة انتاجه وحتى المحاضرات الاخيرة في التفسير الموضوعي، ستجد انه ابدع في الصياغات، وبناء المفاهيم والنظريات، وتجديد الموضوعات، ومعاينة الاشكاليات، فهو مبدع ومضيف ومكتشف ومؤسس، فما من موضوع أو قضية عاجلها الا وتجذ لمساته العميقة والتفانته البارعة، وبالطبع انه لم ينطلق من فراغ، بل انه يستعين أحياناً بفكر المتقدمين عليه، لكنه يضيف

ويوسع البحث، أو يجدد بنيته وصياغته، فتأتي مساهماته اما غير مسبوق بها، أو ان يكون قد دفع بها مراحل متقدمة، مجيباً عن كل احتمالات التساؤل والقلق والاستفهام، واصلاً فكر الامس واليوم برباط وثيق، متطلعاً الى المستقبل، فكان الماضي والحاضر يتعاونان على بناء صيغة المستقبل. ورغم حسه النقدي العميق، الا ان نقده يأتي بهدوء، دون ان يجد نفسه حبيس الثنائيات المتناقضة، ليقع في مشكلة الانحياز، فرغم انه كان مهموماً بمشاكل الحاضر، وتؤرقه قضايا العجز والتخلف والتجزئة، وهيمنة خطاب (ليس بالامكان احسن مما كان)، ورغم سيادة رموز وقداصة مؤسسات، وكثافة عادات وتقاليد، ورغم شموخ الغرب وسطوة نموذج الحضاري، الا انه لم يقع في منح الثنائيات المتعارضة، ولم يجد نفسه يقدم خطاباً ايديولوجياً، كسلاح في معارك الادلجة، التي ازدحم بها الشارع العربي والاسلامي، فلم يضطر لنفي الحداثة لحساب الاصاله - ولا لنفي التنوع والتعدد لحساب التوحد، ولا لتجاوز العلم لصالح الدين، أو الوقوف الى صف العقل ضد النقل، أو الغاء الآخر لتدعيم الانا شكلياً، كما لم يسقط اسير الاوهام والطموحات والتهويمات غير المحسوبة، أملاً في بناء خطاب نهضوي بصيغ واساليب تختزل الصعوبات والمشاكل، وتقفز في تعقيدات الواقع بشعارات سحرية ... رغم ذلك كله، فانه قدم صياغات، محاولاً استفاد قدرة النص الديني على العطاء، بذهنية اجتهادية متوقدة، مستخدماً معارف الحاضر في استنطاق هذا النص وتحريكه، ليؤسس نظريات ومعارف في حقول المعرفة الاسلامية المختلفة.

وعندما نلح على معرفة بنية الابداع فإننا نقصد تلك التوليفة من الاحساس المرهف، والفهم العميق، والرؤية المستقبلية، التي جعلته يسلك طريقاً آخر في العطاء الفكري، يختلف عن معاصريه وسابقيه اختلافاً بيناً، ولو لم يمتلك هذه المنهجية المبدعة لسلك منهج اسلافه ومعاصريه، كفقيه يعطي دروساً تخصصية في الفقه والاصول أو الفيلسوف والكلام، واذا شعر ان عنده آراءً جديدة وافكاراً مختلفة فانه يستطيع طرحها كما يفعل الآخرون؛ لتأتي على نسق الاضافات العلمية التي تدرج في إطار حركة تطور العلوم الدينية.

لقد كان مهموماً بشيء آخر اكبر من الحوزة العلمية واهتماماتها، والمرجعية وتطلعاتها، كان همه اعادة صياغة الاسلام كمنظومة معرفية وفكرية وثقافية، لتكون في متناول اجيال المسلمين، ولتكون هي مشروع نهوضهم بدلاً من الانغلاق والانذار، أو

التقليد والضياع، لقد ابتدا الشهيد الصدر حياته - كمفكر مكتشفاً وانتهى مبتكراً ومؤسساً، فلم تعد مشكلته نهضة الانسان المسلم فحسب، بل مشكلة الانسان المعاصر والمجتمع البشري. وهو في الاسس المنطقية للاستقراء وسنن التاريخ وعناصر المجتمع، عالمي النزعة يعالج اشكاليات الحضارة المعاصرة، برؤية تريد للانسان ان يحقق ذاته، ويبلغ أعلى مراتب الابداع، دون ان يفقد تطلعه نحو السماء، ودون ان يشعر ان ثمن هذا التطلع هو خسارته لحرية، شريطة ان لا تتحول هذه الحرية الى غاية نهائية تقود الانسان الى الهاوية.

المنهج المقارن

ان أفضل قراءة لفكر الشهيد الصدر، يمكن ان تتم عبر منهج البحث المقارن، ومن خلال تصنيف مساهماته الفكرية ومقارنتها بغيره من المفكرين والمجددين ممن سبقوه وعاصروه، لتأتي الحصيلة وقوفاً على آخر المنجزات، وفتحاً معرفياً خلاقاً يوفر أرضاً خصبة، ومجالات ارتياد، عبر الاستلهام والاستيحاء، والتأسيس والابتكار.

ان البحث المقارن، يحفظ للمبدعين حضورهم الفكري المتميز، ويرصد طبيعة النمو، ويتبته للثغرات، ويلهم بأطراف البحث ويوسعه، ويحاول ان يخرج باعلى درجات الدقة والصواب، فضلاً عن انه يكشف عن تاريخية الفكر والضواغط والمؤثرات الزمانية والمكانية التي ساهمت في بلورته واخراجه.

ان تحقيق مراحل الفكر ومتابعة صياغاته يكشف عن احتياجات أجياله، وكيف جاءت جهود المفكرين، لتملاً تلك الفراغات، وتجييب عن الاستفهامات في معانقة صارمة مع تحديات الظرف التاريخي.

واذا توفرت شروط هذه الدراسات، فان الفكر الاسلامي المعاصر، سيتوفر على ارض خصبة، وغناء ثر، وسيتم الدفع بالدراسات نحو تراكم معرفي واسع، يوفر على الباحثين زمناً مهماً، ولو احتاجوا بعده الى مباشرة البحث والتفكير من نقطة البداية او المنتصف، ولعل ذلك هو أحد أبرز ثغرات المشهد الفكري الاسلامي بسبب غياب الفكر النقدي والبحث المقارن.

عليه تبدو الحاجة الى هذا اللون من الفكر والمنهج اكثر من ملحة، لانتشال ابداعات المفكرين من مطاوي الاهمال والنسيان، طالما ظل الفكر المبتكر اقل شيوعاً من

الفكر المألوف والتكراري لدى الاغلبية الساحقة، كما ان النخبة نفسها تحتاج احياناً الى من يذكرها، وينسج بينها علاقات التواصل والتعارف الفكري. ذلك لانك قد تندش من الفردية وغياب التعارف وربما التجاهل احياناً.

في اللحظة التاريخية الراهنة، من الممكن ان يتم فرز الكثير من القضايا التي عاجلها الامام الشهيد الصدر في عناوينها البارزة، ومقارنتها على ضوء ما يواجهه الجيل الاسلامي الحالي من قضايا واشكاليات، وعلى النحو التالي:

١- الفكر العقائدي:

لقد صاغ الشهيد الصدر اصول الدين وقضايا العقيدة، محرراً إياها من قوالها القديمة، ومعيداً التركيز على الوظيفة الاجتماعية للتوحيد، ومن المعلوم ان رواد التجديد والاصلاح الاسلامي منذ السيد جمال الدين الافغاني أدركوا خطورة افراغ العقيدة الاسلامية من مضمونها الاجتماعي العملي وعملوا على احياء ذلك في نفوس المسلمين، كشرط اساسي للشعور بالهوية، وللانطلاق في مشروع النهوض ومقاومة اشكال السلبية والجمود، والاستتباع والركون الى الظلم، والذوبان في مشاريع الآخر. وفي هذا المجال فان مقارنة فكر الامام الشهيد الصدر العقائدي مع ما جاء به الافغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وسيد قطب، والسيد محمد حسين الطباطبائي، سيمد الفكر العقائدي الاسلامي بامكانيات جديدة، لتحريك وجدان الامة وضميرها، على مستوى البرهان، وتدعيم شعلة الايمان والتوجه نحو العمل الصالح، والمقاومة والثورة، والتمسك بالحرية كاثمن معطى يجسد العبودية لله وحده ورفض ما سواه من ارباب وطواغيت باي مظهر تظهرت.

لقد بلغ الاستدلال وفق منهج الدليل الاستقرائي ارقى درجاته في علم الكلام الاسلامي، الذي دشّن مرحلة جديدة وبداية جديدة على يد الشهيد الصدر، واعاد -رحمه الله- ربط قضايا الثورة والتحرير، والعدالة الاجتماعية، والحرية والتنمية، وحركة التاريخ، وقيام وسقوط الحضارات، وخلافة الانسان على الارض، بالعقيدة والمثل الاعلى الذي يتحرك نحوه الانسان^(٣)، وبالتأكيد فان المعطيات الجديدة لعلم الكلام الاسلامي ستشكل اضافات تستجيب لتطلعات الانسان المسلم، في ان يجد فكراً عقائدياً يرد الشبهات المستجدة، ويبنى إيمان الفرد والجماعة في مواجهة طغيان المادية

المحدثة. وما كان ذلك ليحدث لو لم يتدئ رواد الاصلاح طرح قضايا العقيدة، وفق منهج يلامس مشاكل الزمن الثقافي الذي عاشوا فيه والادوات المعرفية التي امتلكوها، ولا نشك ان هذا المنهج ارتفع على يد الشهيد الصدر الى مستوى القمة، ومهمة البحث المقارن هو تأسيس الارضية لقمم جديدة وفق اشكاليات جديدة.

٢- الفكر الفلسفي:

منذ ان اطلق هيغل مقولته الاتهامية واصفاً الشرق بانه لم يعرف الفلسفة لانه لم يعرف المفهوم، وموجة تجاهل الفلسفة الشرقية الاسلامية بدت اكثر طغياناً وحضوراً، لا سيما بعد ان اصبح الغرب مصدر الالهام الفلسفي لدارسي الفلسفة المسلمين عرباً وغير عرب.

وربما كان افتراق المدرستين، الغربية، والمشرقية الاسلامية، في القضايا التي عاجلتها، هو احد مسببات مشروع الالغاء، باعتبار ان ادوات ولغة الخطاب الفلسفي الاسلامي توحى بالقدم، والقضايا التي تمحور عليها البحث بدت تقليدية، فيما انهمك الفكر الفلسفي الغربي في بحث قضايا ظلت تتسع وتجدد وتوسع تياراتها محركة المناخ الفكري والثقافي، ودافعة الرؤى المعرفية الى تخوم جديدة.

وان يبرز فلاسفة مسلمون يستوعبون قضايا مدرستهم الفلسفية فذاك امر ليس بالعسير، رغم ظروف حصار قاس وحرب ضروس ضد الدرس الفلسفي الذي لم تنتج منه سوى زوايا ظلت ممتعة على الالغاء، لكن ان تتردد اصداء الفلسفة الغربية في ثنايا تلك الزوايا، فتدرس وتستوعب وتقام معها علاقات حوار ونقد وجدل، وتعاد صياغة قضايا مهمة على ضوء ذلك، فذاك تفرد وامتياز نادر، هذا ما حصل للشهيد الصدر في النجف الاشرف، وللسيد محمد حسين الطباطبائي وتلميذه الشهيد مرتضى المطهري في قم^(٣)، حيث أمكن القول بان الفلسفة الاسلامية لازالت حية تسمع وتجييب وتجدد وتؤسس، كما فعل الشهيد الصدر الذي انتهى الدرس الفلسفي على يديه الى صياغة المذهب الذاتي للمعرفة ونظرية جديدة في الاحتمال، فسّر على ضوئها الدليل الاستقرائي، فساعدته في تفسير اليقين الاستقرائي والمعرفة البشرية، وباشر تطبيقها في حقول معرفية مختلفة، سواء في اصول الفقه، كمباحث العلم الاجمالي، والتواتر، والاجماع، والسيرة، او في مجالات العقيدة، في اثبات الصانع المدبر (المرسل،

والرسول، والرسالة) أو في اثبات الامامة^(١)، والامامة المبكرة وعلومها وشروط عصمتها، الى البرهنة على وجود الامام الثاني عشر في غيبته (بحث حول المهدي)، وهكذا أصبح للفلسفة فاعليتها من جديد، بل خرجت تطبيقاتها الى خارج نطاق مجتمع النخبة القادر على التعاطي مع مصطلحاتها ومناهجها وخطابها؛ لان الشهيد الصدر احيها عمليا في قضايا تمس جوهر التفكير عند العامة من الناس، فأضحت الفلسفة تساهم في انعاش الحياة الفكرية ولها حضورها اليومي.

ترى هل يمكن تجاوز الصدر عربياً وحصر التفلسف بـ(شخصانية) المرحوم محمد عزيز الحبابي و(جوانية) عثمان امين، و(وضعية) زكي نجيب محمود، و(وجودية) عبد الرحمن بدوي، وأصدقاء الفلاسفة الغربية لدى الباحثين الجدد ابناء المدرسة المغاربية خاصة والاخرين خارجها؟

ان بحثاً مقارناً وفكراً ناقداً يمكن له ان يضع الامور في نصابها، فيعيد تسليط الاضواء على النشاط الفلسفي الاسلامي، ويرد له اعتباره، ويُحيي النقاش حول مجمل قضاياها، ولثلا يكون لعظمة الرواد، اثر مانع يحول دون فتح افاق جديدة، فهل نمت الفلسفة في الغرب دون قراءة ونقد للكبار واصحاب النظريات المدوية؟ نحسب ان الفلسفة عندنا ستكسب المزيد لو قورن بين الصدر والطباطبائي ومطهري ومحمد اقبال، ولو قرئت فلسفات المحدثين، وكم هو مقدار مساهماتها المعرفية بعد ان اتجه الجهد نحو تفكيك النصوص وقراءتها، والخطاب وما سكت عنه، وانعكس الهدف، قَبْلاً من ان يكون من الشك الى اليقين، صار الاتجاه من اليقين الى اللايقين مع موجة التفكيك العارمة حالياً.

٣- قضايا الاجتهاد المعاصر :

تعيش اجواؤها الفكرية حمى طاغية من البحث والتدقيق حول قضايا الاجتهاد الفقهي ومستوياته ومشاكله، وامكانات تحريره من قضاياها التقليدية، ليلج عناوين جديدة ومستحدثة لاتعالج تكاليف الفرد وحده، بل تمتد الى شؤون المجتمع وقضاياها ومشاكله، والدولة ومؤسساتها وقوانينها، والامة ورويتها لذاتها ولعلاقاتها بالآخر.

واذا كان ذلك كله دليل حاجة وحيوية، فانه يدل ايضاً على تنامي وعي لم يعد ممكناً تجاهله، أو الاحتماء من ضغوطه، يدعو الى تفعيل حركة الاجتهاد، وتعميق دوره

وحضوره في مناحي الحياة .

ومنذ ان تحدث الشهيد الصدر عن منطقة الفراغ التشريعي في (اقتصادنا) وميز بين الاحكام التشريعية الثابتة والاحكام الولايتية (الحكومية) التي امر بها النبي الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم لا بوصفه مبلغاً للشريعة بل بوصفه حاكماً وولياً للأمر^(٥) ، أصبح الوعي العام يستبطن ثورة تجديدية في حركة الاجتهاد واتجاهاتها المستقبلية، عندما وضع - رحمه الله - يده على أهم المفاصل التي تعوق عملية توسيع مظلة الاجتهاد، لاكتشاف النظريات الاسلامية في مجالات الحياة المختلفة^(٦) .

في خط مواز كان هناك فقيه مستنير من فقهاء الحوزة العلمية في النجف الاشرف هو الشيخ محمد جواد مغنية يقرأ النصوص التشريعية قراءة لا تقتصر على البعد الفردي، بل تتعداه الى البعد الاجتماعي، لان الاسلام جاء لامة وليس لافراد، فيجد الشهيد الصدر مناسبة لتدعيم هذا الاتجاه^(٧) ، ونقد الاتجاه الذي يشرع للفرد وينسى الجماعة، ثم وجدنا فقيهاً آخر، بل فقيهاً كالسيد محمد حسين الطباطبائي والشهيد المطهري يتحدثان عن الثابت والمتغير، ويفرد الأخير مقالات وابحاث عن الاجتهاد والاسلام ومتطلبات العصر، وجاء الامام الخميني لي طرح اثر قضايا الزمان والمكان في الاجتهاد، ثم بدأ الاتجاه يأخذ منحى تصاعدياً، وانت اذا قارنت بين افكار هؤلاء ستجد قاسماً مشتركاً وهماً موحداً، بل ان هذا الهم صار يجمع مجتهدين وفقهاء ومفتين من مختلف المذاهب الاسلامية، محوره هو اعادة بناء منهج الاجتهاد، عبر بناء العلوم التي يعتمد عليها خصوصاً علم أصول الفقه، أو على الاقل توسيع افق المنهج الاجتهادي، ليتجاوز فقه الافراد الى فقه المجتمع وفقه الامة، بتعبير آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين^(٨) ، وهو ما كان قد دعا اليه الامام الشهيد الصدر، واصبح اليوم من بديهيات الحديث في هذا المجال .

ثمة خصوصية واعدة في هذا الميدان، خصوصاً وان مجال الامتداد الافقي للفقه بتعبير الشهيد الصدر بات أمراً ضرورياً، ومن هنا فان امكانيات التوفر على فكر اجتهادي واسع الارحاء، وعميق الاثر والبنية، بدأت بالتبلور، وسيكون الانفتاح على فكر الرواد والمجددين في هذا المجال هو الارض التي تنطلق منها المرحلة الاجتهادية الجديدة، وهو مكسب عظيم القيمة للفكر الاسلامي المعاصر .

الهوامش

- (١) علي حرب . الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص ٧٠.
- (٢) يلاحظ بهذا الصدد البحث القيم الذي كتبه الاستاذ عبد الجبار الرفاعي وهو يجمع شتات الدروس العقائدية التي تناثرت في ابحاث الشهيد الصدر، كتبه تحت عنوان: المدلول الاجتماعي لاصول الدين عند الشهيد الصدر، كمقدمة لكتاب: موجز في اصول الدين، للشهيد الصدر، ١٤١٧هـ.
- (٣) عبد الجبار الرفاعي، تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة، ١٤٢٠هـ.
- (٤) موجز في اصول الدين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، ط ١، ١٤١٧هـ.
- (٥) اقتصادنا. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط ١٣، ص ٣٠٢.
- (٦) يراجع ما كتبه في هذا الصدد في محاضرات حول: (التفسير الموضوعي) وبحثه: (الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد).
- (٧) راجع مقالته: (الفهم الاجتماعي للنص في فقه الامام الصادق).
- (٨) الاجتهاد والحياة، حوار واعداد: محمد الحسيني، بيروت: مركز الغدير للدراسات الاسلامية، ط ٢، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

الشهيد الصدر ... إدراك العصر والهم الديني

السيد محمد خاتمي *

تلاقى الغرب والعالم الإسلامي في مرتين تؤرّخان لما كان من أمرهما وعقاييلهما. فالمرّة الأولى كانت حروباً صليبية اكتشف الغرب بمناسبةها عالماً لا يعرفه، جديداً عليه كلّ الجدّة وعجيباً ومعجباً. فحمل من الحضارة الإسلامية الباهرة ومن إرثها الفكري والمعنوي بخاصّة، أموراً كثيرة؛ فكان لذلك أثره البالغ الذي برز في تبدّل نمط الحياة في الغرب وفي تكوّن حضارته الجديدة.

أما ثانية المرتين فكانت إثر بزوغ حضارة الغرب الجديدة وفي بداية عصر الفتوحات الغربية. ولئن كان الغرب قد جاء في المرة الأولى محارباً بالسلاح فقط فإنه قد جاء في المرة الثانية متسلّحاً، لا بأدوات الحرب فحسب بل بأدوات ثقافية وحضارية جديدة كانت رسومها قد بدأت بالتكوّن مع بداية عصر النهضة، ثم اكتملت صورتها المعلنة إثر الثورة الفرنسية، وشهر نفسه مستعمراً يستعمر العالم كلّ بما في ذلك العالم الإسلامي.

لم يات الغرب في هيئته الجديدة للاستيلاء على الاراضي ونهب الثروات الطبيعية وحسب، بل وكَمَحَقْ كلّ ما هو غير غربي وذلك يعني من بين ما يعنيه إعدام هوية الشعوب الأخرى التاريخية والثقافية وطمسها.

لقد قدّم الغرب في هيئته الجديدة إلى البشرية رؤية جديدة للعالم وغطاً للحياة حديثاً. ولقد ظهر ذلك على هيئة مذاهب فلسفية واجتماعية واقتصادية كانت الليبرالية

والاشتراكية أهمها واشهرها في هذا القرن العشرين على الاقل .
ومن المفيد أن أتناول هنا، ما واتتني الفرصة وبإجمال ما، الاحوال الفكرية
والاخلاقية والعلمية المادية في مجتمعات الغرب بعد عصر النهضة (Renaissance) بغية
الاقتراب ما أمكن من غاية هذا البحث المنشودة .

لقد حفلت ظروف الغرب واحواله خلال الفترة الممتدة من عصر النهضة حتى
الثورة الفرنسية - أي من القرن السادس عشر حتى الثامن عشر - بالكثير مما يستحق
التأمل والاهتمام . ففي هذه الفترة تمّ التخلّص من إسار الكنيسة . وبالتالي من سلطة
الدين على حياة الناس الاجتماعية، وببيع العقل المقطوع عن «الوحي» مصدرأً وحيداً
لتشخيص الحقيقة؛ وحلّ العلم، خاصة التجريبي منه، محلّ الدين في أذهان الناس
وفي أساس تفكيرهم بل وعواظهم، وغدت اللذة والرفاه المادي مصدر سعادة الإنسان
وهدفه في هذه الحياة . وبذلك أقصي الله عن أذهان الناس وحياتهم، أو لنقل إنه بات
فكرة مجردة لا حق له في تكليف أو تشريع، وفُتح الباب أمام شتى الشهوات، وأصبح
التمتع بالملذّات الحسية والثروة المادية أهم حافز على النشاط والتحرك . وأمسى الإنسان
كائناً مُخلّداً على الارض، جنّته الموعودة، يرى أنه بفضل جهده وبعتماده على العقل
وتشخيصاته يحقّق لنفسه هذه الجنة التي لا تمثّل غير الرفاه والمتعة المادية المتنامية . ومن
الطبيعي في مثل هذه الاجواء الفكرية والعاطفية أن تُقدّم الاحتياجات المادية على غيرها،
وأن تكون أصلاً، وأن يُعتبر كسب الثروة والتحكّم بالطبيعة واستغلالها والاستهلاك
السهل والشامل، تقدماً وتطوراً . أي بتعبير أدقّ، تصبح رغبات الإنسان أساس الافكار
والاخلاق والقيم في الغرب الحديث .

في مثل هذه الاجواء تكوّنت أركان الليبرالية، رغم أنّ الامر استغرق عشرات
السنين حتى تمكّن المراقبون، وعلى ضوء ما استنبطوه من خلال التحولات التي طرأت
على حياة الناس، من ترجمة الليبرالية على نحو محدّد نسبياً، وعرضها في صورة
مذهب مدوّن .

ومن المفيد هنا أن ننقل، فيما يخصّ ظهور الليبرالية وبعض سماتها، عبارة لأحد
الكتّاب الغربيين، رغم تحقّظنا على بعض ما جاء فيها :

«حصلت الطبقة الاجتماعية الجديدة، في الفترة الممتدة بين عصر الإصلاح والثورة
الفرنسية، على حقّ المشاركة الكاملة في حكم المجتمع واستطاعت أن تُزيل العقبات التي

تقف في طريق وصولها إلى الحكم، فادركت أن ما تتمتع به من امتيازات في جميع الميادين الاجتماعية، ما عدا الدين، هو مصدر قوتها، وكانت تعتبر الحق والملكية وجهين لعملة واحدة.

لقد أحدثت الطبقة الجديدة، بدافع من تحقيق أهدافها، تحولاً جذرياً في علاقات الافراد القانونية بعضهم ببعض، فحلت العقود والمواثيق، على الصعيد القانوني، محل الاعراف الطبقيّة في المجتمع وغيرت الواحد المنسجم عقائد مختلفة متعددة، واستبدلت امبراطورية القرون الوسطى بدعوة ملحة لا تقاوم للأخذ بالسيادة الوطنية. ذلك أن مقاليد الحكم كانت في أيدي النبلاء حتى عشية عهد الإصلاح وهي سلطة جاءت من ملكية الاراضي. ولكن سرعان ما صار نفوذ المشاركين في الحكم، إثر الإصلاحات التي أجريت، مرهوناً بما يملكون من أموال منقولة، فحلّ، بناءً على ذلك، أهل المال والصناعة والتجارة محلّ الإقطاعيين، الأمر الذي قوى الحكومة قبال المتدينين والعسكريين، وبذلك حلت المدينة وعشقتها الجامح للتحويل والتغيير محلّ القرية التي تابى التغيير. كما حل العالم أول فاوول وبحزم، في الوقت عينه، محل الدين في أذهان الناس ومبانيهم الفكرية.

«لقد خلت الفكرة القائلة بروعة الماضي وسموه والإقرار بالخطيئة الاصلية مكانها ليحل محلها مبدأ التقدم والرقي الذي كان يقتضي قبول إمكان التقدم والترقي بالاستناد إلى العقل. وتقهقرت نظرية المبادرة والعمل الجماعي، أمام مبدأ الإقدام والعمل. وخلاصة القول هي أن الظروف المادية الجديدة قد أتاحت بروز علاقات اجتماعية جديدة كان من أمرها إنتاج فلسفة جديدة أخذت على نفسها مهمة تحسين الدنيا الجديدة وكانت الليبرالية هي تلك الفلسفة»^(١).

ساد في البداية اعتقاد بأن النهضة الفكرية والمادية الجديدة قد اكتملت أبعادها وضوحاً في الليبرالية التي سرعان ما بدأ تفهقها متفقاً في سرعة تراجعها مع اتساع النهضة وإحاطتها بكل شيء وبلوغها أوجه في القرن الماضي.

فالليبرالية لم تستطع قط تحقيق احلام أولئك الذين ساهموا في وضع أساسها، عن وعي أو دون وعي؛ لأنها انطوت أصلاً على معضلات لم تكن دليلاً على عجزها هي وحسب؛ بل لقد كان من أمرها أن جعلت أساس الحضارة الحديثة وثقافتها موضع شك وريب ومثار إحجام ونكوص وعلى حد قول لاسكي:

«صحيح أن الليبرالية الاقتصادية قد فكّت القيود التي كبلت أيدي الطبقة المتوسطة وغلّت أرجلها، إلا أن أولئك الذين كانوا قد تحرروا نتيجة ما جرى راحوا، بالقيود التي فُكَّت عن أيديهم وأرجلهم، يُصدِّدون أيدي العمال وأرجلهم وهم أصحاب اليد في تحرير أولئك العمال»^(٢).

أما نهج الليبرالية الاقتصادية فقد كان موضع اعتراض ونقد. وكان بعض ذلك النقض والاعتراض ذا خطر، ولكن أشدّ الحملات عليه وعلى المذهب كلّه جاءت في القرن الماضي وفي هذا القرن من قبل الاشتراكيين؛ ففي حين رفعت الليبرالية «الحرية» شعاراً، نزلت الاشتراكية إلى الساحة متسلّحة بشعار «العدالة الاجتماعية» فقيّض لها أن تلجّ قلوب الكثيرين ممّن ابتلوا بظلم الرأسمالية، أو ممّن أرقهم مستقبل البشرية في الغرب أو خارجه على حدّ سواء. غير أننا نجد هنا، وهو امر لافت لاشك، أنه على رغم اكتساب الاشتراكية شهرتها نتيجة مواجهتها الليبرالية ونقدها إياها، وعند رصد مسيرة التحوّلات الفكرية والاجتماعية في الغرب، يوضح، وعلى نحو ما، أن المذهب الاشتراكي رغم تلك المواجهة كان في حقيقة أمره محاولة من الحضارة الغربية لاستنقاذ نفسها، الأمر الذي يعني أن الليبرالية بالصورة التي كانت عليها، قد أخذت بنى حضارة الغرب الحديثة النظرية وقوام قيمه. لقد كانت الاشتراكية في واقع الأمر حركة ضدّ الليبرالية لإنقاذ أساس الحضارة الحديثة وبنى هذه الحضارة التي يتلخّص جوهرها في جعل الدنيا وإنسان هذه الدنيا أصلاً وأساساً.

رغم أنّ تنبؤات أساطين الاشتراكية، المسماة بالعلمية، لم يُصدِّقها الواقع، إلا أن هذا المذهب كان له تأثيران أساسان في تاريخ البشرية:

تمثل التأثير الأول في أن أفكار هذا المذهب وشعاراته ودعاواه سحرت نسبة كبيرة من محرومي العالم، وزرعت في نفوسهم آمالاً جديدة في التحرّر من نير الاستعمار والاستغلال. ورغم أنّ هذه المشاعر قد استثمرت، وبسرعة، من قبل الماركسية الحديثة الظهور، ومكّنتها من الظهور كإحدى قوتين عظيمين في العالم، فإن الماركسية بدلاً من مواجهة الرأسمالية، والعمل على إنقاذ المحرومين والمعذّبين، انخرطت في منافسة خطيرة شاملة وباهظة مع خصمها من أجل توسيع نفوذها، وفرض سلطتها على أجزاء إضافية من العالم.

وأما التأثير الثاني فلقد تمثّل في وعي الليبرالية لذاتها وإعادتها النظر في أفكارها.

فلقد راح الغرب الرأسمالي يعيد النظر في أسس وجوده وقدراته، وبخاصة الشأن الاقتصادي، وعمل على إجراء إصلاحات أساسية فيها، مما أدى إلى تلافى الازمة التي كان يواجهها في الداخل والخارج.

ومهما يكن من أمر، فإن الحضارة الغربية الحديثة وثقافتها، بفضل الدعم الفكري والقيمي الجديد، والعزم الذي فرض سيطرتها على العالم، قد واصلت هجومها على الإنسان والعالم كله بما في ذلك العالم الإسلامي، في القرن العشرين خاصة. ولم يُقْتَصِرْ جهدها على استعمار الآخرين وإقامة الأنظمة العميلة لها، بل خيّرت الشعوب بين انتخاب أحد نمطي الحياة الغربية: الليبرالية أو الاشتراكية - أو مزيج منهما - وكعادتها انطلقت تناوئ كل ما لا يتلاءم وأفكار الغرب ومصالحه، بصورة مباشرة وغير مباشرة. وفي هذا اللقاء الأخير وجد العالم الإسلامي نفسه يخوض الصراع المحتدم على صعيدين:

(١) الصعيد الفكري والعقائدي، إذ راح النظام السلطوي يعمل بقسوة على مسخ التراث الفكري والهوية الثقافية ومصادرة الموروث الديني والتاريخي والقومي للشعوب المسلمة وتشويهه، من خلال طرح المذاهب البديلة.

(ب) مجالدة الحكومات المتمادية في جورها وإن كانت طوال التاريخ، وبسبب طغيانها واستبدادها، منشأ خسائر وأضرار كثيرة، إلا أنها هذه المرة، ومن خلال أداؤها لدور المُنفَّذ لسياسات النظم الغربية المستكبرة الاقتصادية، كانت المُمهِّد للاعتداءات السياسية والاقتصادية والثقافية والمادية التي يمارسها الغرب ضدّ البلدان الإسلامية.

ولقد شهدنا طيلة القرن الماضي، في الكثير من البلدان الإسلامية، وخاصة في إيران، ثلاثة أنواع من ردود الفعل تجاه الغرب تمثلت في:

(١) القبول والتسليم المطلق.

(٢) النفي والرفض المطلق.

(٣) المواجهة النابعة من قناعة واستقلال، عبر رؤية عميقة وشاملة تستند إلى

الإسلام الاصيل.

الاستلاب

الذين سلّموا للغرب بالكامل هم من بهرهم النظام الغربي الفكري والاجتماعي،

فخيل إليهم أن لا سبيل أمام البشرية للنجاة سوى الاستسلام لتقدّم الغرب المادّي المدّش وبهارج دنياه، والتسليم بأن لا نظام يصلح للحياة أفضل من ذلك الذي يقترحه عصر الغرب الجديد. ولا يخفى أنني حين أقول «الغرب الفكري» فإنما أعني ذلك الذي يتجلّى في صورتين. هذا، ولقد كان التشبّه بالغرب يظهر أحياناً بما يُسائر ظروف عديمي الإرادة الاجتماعية وخلفياتهم الذهنية، وذلك بصورة نصرّة الليبرالية أحياناً واتباع الاشتراكية في أحيان أخرى، فقال أحدهم بوجوب قرُنجة كل شيء من قمة الرأس حتّى اخمص القدمين، وارتأى آخر التمسك بالاشتراكية، وعرض ثالث مزيجاً من الاشتراكية والديمقراطية سبيلاً للخلاص.

إن أجواء النهضة التي يُصطلح على تسميتها بالانبعث في القرن الأخير من تاريخ إيران شاهد ناطق على مثل هذه التوجّهات التي ظهرت وتجلّت عبر محاكاتها لمعايير الغرب وموازينته في فكره وقيمه، وعبر الترويج لثقافته وإذاعتها، فضلاً عن كونها الحُضن الذي نشأت فيه الأحزاب والفصائل السياسية المتعدّدة على مدار العالم الإسلامي بما فيه إيران.

بوسعنا تقسيم الفريق الذي بهره الغرب الفكري أو أرهبه إلى فئات ثلاث: الملحدة والمنافقة والملتقطة. فأما الفئة الأولى فلقد مثلها أولئك الذين جحدوا الدين ودوره في الحياة الاجتماعية علانية، ولم يدخروا جهداً في بسط آرائهم المعادية للدين، وهم في عصرنا الحديث هذا جمهرة غفيرة. أمّا الفئة الثانية فإنها وإن لم تجهر بربابها في الدين والوحي، وعلى رغم أن حقيقة ما تعتقد وتضمّر لا تعدو الإلحاد فإنها نزلت إلى الميدان متقنعة بقناع من النفاق صفيق، وهي وإن لم تجهر بعزمها على محاربة الدين صراحة وعلانية فإنها أنكرت الدين ضرورةً ومقتضيات، دون اجتزاء؛ الأمر الذي يتيح لنا نعتها بأنها الفئة المنافقة.

تبقى الفئة الثالثة والتي تمثّلت في أناس استحوذت على البابهم شهرة الغرب وملأت عقولهم وقلوبهم، ولكنهم ظلّوا يضمرون شغفاً ما بالإسلام. ولا يعدم المرء فرصة رؤية أفراد من هذه الفئة متدينين يؤمنون بالاصول ويعملون بالاحكام ولكنهم، بوعي منهم، ولربّما من دون وعي - وهذا في الحياة الاجتماعية على الأقل - قد سلّموا بخطر وشان الحضارة الجديدة أصلاً وفكراً وحقيقةً، محاولين جاهدين فهم الإسلام وتبين حقيقة دعواها بمعايير استعاروها من الغرب، وكان قصاراهم الحرص على إظهار الاسلام في

مظهر يتفق وينسجم مع ما جاءت به الحضارة الغربية الجديدة من أسس فكرية وأخلاقية. وفي الحقيقة فإن جهوداً كبيرة قد بُذلت وباستفادة مُبتسرة من المتون الإسلامية ومن التفسير والتأويل والتفسير بالرأي الباطل، للبرهنة على توافق الإسلام مع الليبرالية أو الاشتراكية.

إن المحاولات الواسعة التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال القرن المنصرم من قبل بعض المفكرين أو أشباه المفكرين، في مجال التوفيق بين الإسلام وبنى الغرب في فلسفته وقيمه وأخلاقه، ليست بخافية على الباحثين في تاريخ ما طرأ على المجتمعات الإسلامية.

وإلى ما تقدم، فلقد بُذلت مساعٍ واسعة في العقود الأخيرة لبلورة صورة للاشتراكية الإسلامية لاقت إقبالاً واسعاً من قِبَل المسلمين الذين قهرهم الاستعمار والشباب المنظم منهم بخاصة، فالغرب الليبرالي هو الذي جاء بالاستعمار؛ والكثير من الشعوب الإسلامية والشرقية كان يمقت الاستعمار الغربي الرأسمالي للرزايا والفجائع التي حملها إلى تلك الشعوب، ولكن الكثير من تلك الشعوب كان مُبتلى بالتغريب الفكري فلم يَرَّ بالتالي سبيلاً للخلاص غير ذلك الذي اقترحه الغرب في صورة ما. وهكذا فلقد اختار الاشتراكية تمثلاً باشتراكية الغرب واقتداءً بها.

يقول المرحوم الدكتور حميد عنایت في أحد مؤلفاته:

«قال لي أستاذ إحدى الجامعات المصرية: في الوقت الذي يسعى فيه اللادينيون بشكل خفي إلى تقديم الاشتراكية بلبوس إسلامي فإن شيوخ الأزهر مُنهمكون في البرهنة على الإسلام عن طريق الاشتراكية»^(٤).

هذا ويُعد كتاب اشتراكية الإسلام المنشور عام ١٩٥٩ لمؤلفه مصطفى السباعي، العالم السوري، من أشهر الكتب التي أُلِّفت للدفاع عن الاشتراكية التي أصطلح على وصفها بالإسلامية. وعلى أن الكثيرين ساروا في هذا الطريق وجهدوا في إقامة الأدلة على صحة مزاعمهم، إلا أن «القيمة الحقيقية لكتاب السباعي تكمن في الإحصاء الدقيق واللغة الصريحة لهذه الاستدلالات»^(٤) على حد قول الدكتور عنایت.

ومع افتراض النية الحسنة لدى رواد هذه الحركة، إلا أن مثل هذه الحركة تؤدي، مع الأسف، وفي كثير من الحالات، بشكل طبيعي، إلى إنكار الإسلام والوحي، والتسليم الكامل بها لأنها صادرة عن ذهنية تُسلم للغرب سلفاً بالحق، دونما معرفة كافية

ووافية بالإسلام ومعارفه وأساليبه في استنباط الاحكام الإلهية . وتفتقر إلى الشمول والإحاطة عند خوضها في المتون الإسلامية .

إن الفئة المنحرفة ، والتي مارست نشاطها مُتَسَرِّةً بالإسلام كان مصيرها مؤلماً وعبرة للمعتبر . فهي التي كانت تدعي العمل لخلاص الشعب في العقد السابق على انتصار الثورة الإسلامية في إيران ، وبعد انتصارها ، ولكن بدلاً من خدمة الشعب وترسيخ سيادة الإسلام راحت تزاوّل إرهاباً لا نظير له ، بل لقد وقفت في وجه الإسلام والثورة والشعب . ولما لفظها الشعب ونبذها لم تَرَعُوْا بل ارتغت في احضان أعداء الإسلام والإنسان ، وأعني بذلك الامبرياليين الذين كانوا الفترة خلت مرمى شعاراتهم المناوئة . إنه لَعَمْرِي مصيرٌ بل نذيرٌ بالمصير الرهيب الفاجع الذي ينتظر هذه الفئات والحركات .

الانكفاء

وفي قبال الفئة التي فرغنا لتوّنا من وصفها ، والتي لم تكن ترى في المواجهة مع الغرب إلا التسليم سبيلاً ، كان ثمة فئة أخرى تدعي الدفاع عن الإسلام والذود عنه ، ولكن أصحابها كثيراً ما غضّوا الطرف وتعاموا عن العديد من الحقائق والوقائع ستذر نفس المواجهة مع الكفار الاجانب ، وحصروا انفسهم في عزلة خانقة لم تُفَضِّ إلا إلى الهزيمة . وإلى هذا فإن أصحاب هذه الفئة اكتفوا من المواجهة بإنكار الغرب إنكاراً باتاً ووصد كل الأبواب في وجهه ، الامر الذي اسدل حجاباً صفيقاً لا تخترقه الاخطار ، ولذا حجبت الرؤية عن الكثير من تفاصيل الواقع والوانه . على أن الهام في أداء هذه الفئة كان في إحساسها بالخطر الداهم وإدراكها بأن ثمة سيلاً عارماً قد راح يتدفق من الغرب باتجاهنا ليهدد أساس الإسلام واستقلال المسلمين . بيد أن الخطأ الذي اقترفه أهل تلك الفئة كان في تعيين ورسم سبيل المواجهة : فبدلاً من إعدادهم لانفسهم وللمجتمع الإسلامي وتزويده بالسلاح والفكر وكل ما يلزم في الصراع العتيد ، فإنهم عمدوا إلى وصد كل الأبواب وإقفالها من دون الغرب ونبذوا بإصرار وحزم كل ما مَتَّ أو يمت له بصلة ، حتّى لقد بلغ الامر ببعضهم تحريم الاستفادة من مكبرات الصوت ؛ وحسبكم هذا مثلاً .

إن ما يستحق التقدير في هذا التحرك هو المعارضة الجادة لسلطة الغرب المُسْتَكْبِر السياسية والثقافية والاقتصادية التي تجلّت أحياناً في صورة صراع مصيري حاسم ، والتي

سجلتها صفحات مشرقة من تاريخ العالم الإسلامي، ولا سيما تاريخ إيران، خلال القرن الماضي. بيد أن الخطأ الذي ارتكبه هؤلاء نتيجة جهلهم بالعصر وتحولاته، وعدم معرفتهم الصحيحة لعدوهم وركيبتهم، هو أنهم كانوا يعتقدون بأنه إذا ما أغلقت المنافذ المنظورة، فسوف يفقد العدو قُدرة النفاذ، غافلين عن أن الغرب ليس خيالاً، بل حقيقة واقعة ذات وجود خارجي، وأنه، ومن خلال الآلة العسكرية المقتدرة المسلّحة بالفكر والاخلاق الجديدة، وامتلاكه للمذاهب التي من الممكن أن تكون ذات سحر وجاذبية للكثيرين، والنزعة السلطوية للاستيلاء على ثروات العالم التي تتسم بها هذه القوة المجهّزة، والتي تستند إلى بنية اقتصادية قوية، وعلوم تجريبية وتقنية، كل ذلك مكّنه من النفاذ والتوغّل، ومن اختراق جميع الحدود الجغرافية والسياسية والفكرية، والتدفق كالسيل العارم إلى مختلف أنحاء الأرض وبسط نفوذه فيها عاجلاً أم آجلاً.

إن التعامل مع ظاهرة عملاقة من هذا القبيل يتطلّب نظرة عميقة شاملة، مجهزة بجهاز فكري وإعلامي وثقافي وسياسي، وهذا ما كانت تفتقر إليه - مع الأسف - الفئة المذكورة، بل لم تكن تشعر أساساً بضرورة الحصول على ذلك أيضاً.

لقد مثل «العصر الغربي» الحديث أكبر «حادثة واقعة» كان على العلماء وجهابذة الدين الإحاطة بها جيداً والانطلاق، متمسكين بالقرآن الكريم والمتون الفكرية الإسلامية الأخرى - بعد إقامة أسس فكرية متينة وراسخة تتواءم وتتناغم مع روح العصر، وبعد العمل على إقرارها وتثبيتها - كان عليهم الانطلاق لمنازلة عدوهم. ولكن الذي حدث هو أن أحداً لم يفضّل إلا بالرفض القاطع والذي كانت نتيجته العملية إنكار حقيقة الغرب ومثل هذا التعامي عن الحقائق أدى حكماً إلى إخلاء الميدان للغرب ليتوغّل ويتغلغل في صلب الثقافة وإدارة المجتمع. لقد ترك السادة هؤلاء مواقعهم، الواحد تلو الآخر، أمام العدو، ليزوي المتدينون بنتيجة الأمر، ولينحسر الدين عن الحياة الاجتماعية وليسود الاعتقاد بأن الدين لا يتفق بحال مع الإبداع والتغيير، وهو عاجز عن مواجهة العضلات وعن إيجاد حلول لشكاوى المجتمع الحقيقية، وهي مزاعم شارك الخصم في إشاعتها بين ظهراني متعلّمي المجتمع ومثقفيه بخاصة.

أما الفئة الثالثة وموقفها من الغرب ورّدها عليه فلقد كان لعمري الردّ المنطقي والموقف الصحيح والمرجوّ، ولا غرو فمن بين أساطين هذه الفئة المنافحة عن الاسلام الاصيل وعن عزّة الإسلام تطالعنا وجوه عظيمة كالشهيد السيد محمد باقر الصدر

والشهيد مطهري وغيرهما، وهي كواكب سطعت متألقة في عهد متأخر من تاريخ الإسلام. ذلك أن جهاد هؤلاء العظام في ميدان الفكر قد فتح الابواب، وما يزال، لمرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ جهاده.

ذلك أن أركان هذه الفئة قد أقاموا بناءهم على نظرة شاملة وعلى اجتهاد فاعل يواكب مقتضيات الزمان للتعرف على الإسلام وتعريفه، بوصفه ديناً جامعاً متكاملأ متمتعاً بالقوة والمتانة، قادراً على تحقيق سعادة الإنسان في الدارين، وقادراً على تربية المجتمع. إن الاثر الذي تركه هؤلاء المفكرون، وهم قلة قليلة، على الحياة الفكرية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية كان واسعاً وعميقاً. فهو في الحقيقة يُسوِّي الارض لتحوّل جذريّ في تاريخ الأمة، ويؤهلّ المسلمين للدخول في عهد جديد. وفي ظلّ هذا التحوّل الروحي والفكري يجد الإسلام الارضية المناسبة للانطلاق إلى آفاق الحياة الجديدة، والبرهنة على قدراته المدهشة في تفسير حياة الإنسان الحقيقية، والنزوع إلى الكمال والسعادة الحقّة، وفتح آفاق جديدة أمام أهل الفكر والذكر في العالم الإسلامي، آفاق تبعث على الامل.

لقد سبق لنا أن تناولنا بالدراسة والبحث شخصية الشهيد السامي آية الله مرتضى مطهري، الفكرية والاجتهادية. فهو من أبرز روّاد هذه الفئة الثالثة. أمّا الآن فسنحاول الإلمام، وبصورة إجمالية، بقدر المستطاع، بشخصية ممتازة أخرى من شخصيات حركة الفكر الإسلامي المصيرية. إنها شخصية نيرة سنحاول تناولها بالدرس والتعرف على مكاتنها السامقة في حقل الفكر والجهاد الإسلامي. سنلمّ بشخصية الشهيد العظيم آية الله السيد محمد باقر الصدر.

الشهيد الصدر مجتهد مجاهد، وفقه مقتدر، وشخصية نابغة في الفلسفة وعلم الكلام والمعارف الإسلامية، ومن أبرز الدلائل على جهوده الفكرية والاجتماعية، محاولاته تقديم الإسلام بأسلوب علمي ومنطقي، وهو عندي المدرسة المثلى مُقابل المذاهب الفكرية الحديثة المعروفة.

الملاحظة البارزة الاخرى التي اتّصف بها هذا العظيم هي اجتهاده العلمي الفكري، وهي في الواقع ثمرة الرؤية الاولى، هي أنه سعى للبرهنة على أن الإسلام ليس قادراً على إدارة المجتمع الإنساني فحسب، بل ذهب إلى اعتبار أن إحلال النظام الإسلامي محلّ النظم البشرية الصرف، لا سيما صروح الفكر الغربية والشرقية، من أجلّ مهام

علماء الإسلام المؤمنين أهمّ مسؤوليات المسلمين، الذين كانوا دائماً - عدا فترات قصيرة من تاريخهم - يزرعون تحت سلطة الظلمة والمستكبرين .

ناصر الشهيد الصدر النهضة البناء التي انطلقت قبل عشرات السنين بقيادة قائد الثورة الإسلامية الفذّ سماحة الإمام الخميني، على عزم بغية إسقاط كيان الطاغوت، وإقامة نظام الجمهورية الإسلامية، وتحقيق الاستقلال والحرية. وبفضل حنكة الإمام وبركة التغيير الذي حصل في روحية المجتمع الإيراني تكلّلت النهضة بإقامة الجمهورية الإسلامية، وتبدّلت الأحلام التي راودت مجاهدي طريق الحقّ والمجاهدين الحكماء على مدى أربعة عشر قرناً من تاريخ الإسلام الدامي، حقيقة واقعة ظاهرة للعيان .

لا يدرك قيمة الجهد التي بذلها الشهيد الصدر سوى أولئك الذين آمنوا بالإسلام بكلّ وجودهم، ونشدوا عظمته وسيادته من جهة، وأحاطوا علماً بأوضاع عصرنا الراهن وظروفه المضطربة والمعقدة من جهة أخرى .

لقد أشرنا كثيراً إلى أن الحضارة الغربية الحديثة وثقافتها لم تكفّ بإنكار الأسس الفكرية والقيم الاجتماعية التي هي محلّ اعتقاد الشعوب الأخرى وقبولها، بل عملت على وضع الشعوب أمام خيار نمط الحياة وصورة النظام الذي تريده، وذلك عبر طرح المذاهب المنظّمة والقائمة على رؤية جديدة وأفكار جديدة. ذلك أن الدافع المركزي للحركة الجديدة هو الشمولية في ميدان الفكر، والعالمية والتسلّط في ميدان السياسة .

ومن الجليّ تماماً أن المواجهة السليمة والمدرسة التي تتبنّاها هذه الحركة كانت تتطلب ولادة أفكار وطاقات فكرية واجتهادية جديدة تُماشى الأوضاع الحادثة، لكي يتمكّن المفكّرون المجاهدون في ضوئها - وهم على ثقة كاملة بأنفسهم وقدراتهم في مجال الذود عن الإسلام ونقض الأسس المادّية والإلحادية للمذاهب الفكرية الحديثة الظهور - من معرفة المسائل الحديثة التي كانت تطرحها هذه المذاهب والمسائل التي كان يطرحها أناس العصر الجديد فيقفون عندها لتدبّر الأجوبة عنها، وليعملوا باسم الإسلام والفكر الإسلامي على تفسيرها وتحليلها دون التفريط بالاصول الدينية الاصيلية .

إنّ شخصية عظيمة كشخصية العلامة الشهيد الصدر لم تستمدّ عظمتها من ثراء معارفها الدينية والعلمية والاجتماعية وسعّتها وحسب، بل ومن وعيها لعصرها ومن جهودها القيّمة في تحديد معالم الطريق للباحثين عن الحقيقة وطلاب الحقّ، في عصر يزخر بالحوادث والاضطرابات، وكلّ ذلك بلغة وثيقة الصلة بالعصر وإنسان العصر .

ومما يجدر ذكره أنه منذ بدايات الاتصال بين الغرب، بصورته الحديثة ووضعه الجديد، وبين العالم الإسلامي، ظهرت مساعٍ وجهود عديدة للذود عن الإسلام ومواجهة التحديّ الفلسفي والفكري، والاعتقاد السياسي والاقتصادي والعسكري للقوى الاستعمارية المجهّزة وأذناها، يستحقّ كلّ واحد منها الاحترام والتقدير، إضافة إلى أنه كان مصدر تأثير في التوجيه، وفي انطلاقة الحركات البناء التي ظهرت بعد ذلك.

ومما هو معروف عن العالم الجديد الذي نقف فيه في مواجهة المذاهب المختلفة، أنه يحفل بحركة نشطة في نقد كلّ مذهب للمذاهب الأخرى وتفنيده لأسسها. وفي هذا المجال نشر كلا الجناحين الفكريين للحضارة الغربية الكثير من الكتب في نقد الجناح الآخر وتفنيده.

ولكن ما يعيننا في هذا المقام، هو التالي: أيُّ نقدٍ وردّ انطلق من قاعدة الإسلام الاستدلالية؟ وإلى أي حدّ كان هذا النقد والردّ موقفاً؟ فكما أن الرفض المطلق للغرب لم يحلّ دون نفوذه، كذلك فإن النقد الفلسفي والعلمي للمذاهب الغربية لا يكفي بمفرده للتحرّر من سلطة الغرب، إلا إذا اتّصف بالوعي والإنصاف، ورافقه عرض لسبل حلّ المشاكل والمعضلات أيضاً.

إنّ الجهل بالإسلام من جهة، وعدم معرفة الغرب بصورة صحيحة من جهة أخرى، وعدم استيعاب حساسية الموضوع وتعقيداته والتعامل معه بشكل سطحي من جهة ثالثة، كلُّ هذا يقود أحياناً إلى جهالة مضاعفة، ولن تكون نتيجته سوى التهلكة للجميع، أفراداً ومجتمعاً، في مهبّ ريح الحوادث العاتية. على أننا إذا لم نؤمن بضرورة الحكم الإسلامي فسنبقى على قليلٍ نثقنا بقدرة الإسلام على تلبية احتياجات إنسان العصر الواقعية والمعنوية والمادية، وسيقتصر المذهب القادر على تلبية تلك الاحتياجات وعلى الإجابة عن أسئلة الناس وتطلّعاتهم، رغم أن الكثير من تلك الإجابات قد لا يكون صحيحاً.

لقد عرف العالم الإسلامي العديد من دروس الاشتراكية، والليبرالية، وتناولوها بالبحث والنقد. ولكن افتقاد هؤلاء إلى الخصوصيات التي أشرت إلى بعضها جعلهم يقصّرون ليس في تقديم الحلول الناجعة فقط بل يقصّرون حتّى في تشخيص ما تُعانيه المجتمعات الإسلامية فتركوها على حالها في قبضة الغرب الفكرية والسياسية المحكمة.

لقد لجأ نفر من أبناء العالم الإسلامي، نزولاً عند مقتهم للغرب الراسمالي، إلى المعايير نفسها، إلى اقتراح الاخذ بعدو الراسمالية ومنافسها، أي الاشتراكية؛ رغم أن هؤلاء نفر لم يتوصلوا بالضرورة بعد إلى استيعاب «الاشتراكية» من طريق الاستدلال، ولا إلى قبولها كطريق للخلاص.

من جهة أخرى وُجدَ من يعمل تحت إملاء إحساسه بخطر الإلحاد المكشوف الذي تنطوي عليه الاشتراكية الماركسية ونتيجة تأثره بمظالم الانظمة الاشتراكية، وُجدَ من يعمل على إظهار بطلان هذا المذهب. غير أن هذا البعض انساق على غفلة واصطف إلى جانب الراسمالية ودعاوتها.

الم تتمسك الراسمالية، من أجل القضاء على الماركسية التي تنفي الملكية الفردية، بمبدأ العرض والطلب وهو مبدأ علمي في الاقتصاد السياسي، ويصدق على المجتمعات ذات الاقتصاد الحر بوصفه معيار قيم في العلاقات الاقتصادية، باسم الدفاع عن أصل الملكية الذي هو محل قبول الإسلام أيضاً، وذلك بغية الحؤول دون الماركسية، وإثبات صدق الإسلام؟

ومهما يكن وجه الامر فإن الجهل وقصور الوعي يؤديان أحياناً إلى الترويج لآراء ماركس باسم الإسلام. وأحياناً أخرى لآراء مؤسسي الليبرالية الاقتصادية وأشد المتحمسين لها كأدم سميث.

الفقاهة ارضية العطاء

نستفيد من العرض المجلد السابق مقدّمة تتيح لنا تناول خاصية بارزة أخرى في شخصية الشهيد الصدر يُعبّر عنها أن هذا العظيم ينطلق بتحركه من قاعدة المعارف والفقه الإسلامي، ويتناول المذاهب المخالفة بالدراسة والنقد بحیطة وحذر ودراية وإنصاف. ويسعى إلى إقناع المخاطب، بوحى من إدراكه وإنصافه، بأن الإسلام دين جامع، وأن الحكومة الإسلامية هي الهدف الاصلي لنشاط المسلمين الفكري وتحركهم الجهادي. وباعتقادي أن فكرة الحكومة الإسلامية هي محور البحث وهي المفتاح لفهم آرائه السامية في الميدان الاجتماعي والاقتصادي. وهنا أرى من اللازم الإشارة إلى نماذج من آرائه الصريحة في هذا المجال.

إن محل اهتمام الشهيد الصدر كان الاقتصاد الإسلامي، ففي رأي السيد الشهيد أن

من مستلزمات امتلاك مثل هذا النظام قيام الحكومة الإسلامية، فهو يقول في مقدمة كرّاس خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، وتحت عنوان «التصوّر الشامل للاقتصاد الإسلامي»:

«تُعطى هذه الأحكام - أحكام الثروة في الإسلام - إسلامياً من خلال صورتين: إحداهما الصورة الكاملة إسلامياً والأخرى الصورة المحدودة إسلامياً.

والصورة الكاملة هي الصورة التشريعية التي تُعطى إسلامياً في حالة مجتمع كامل يُراد إقامته على أساس الإسلام وإقامة اقتصاده وخلافته في الأرض على ضوء شريعة السماء.

أما الصورة المحدودة فهي الصورة التشريعية التي تُعطى إسلامياً في حالة فرد مُتدبّن يُعنى شخصياً بتطبيق سلوكه وعلاقاته مع الآخرين على أساس الإسلام غير أنه يعيش ضمن مجتمع لا يتبنّى الإسلام نظاماً في الحياة. والفارق بين الحالتين كبير، وتبعاً لذلك تختلف الصورتان»^(٥).

ثمّ يوضح بعد ذلك أهم أسباب الاختلاف الجوهرية بين الصورتين. ويصف المؤلف جهده هذا بأنه خطوة على طريق بلورة تصوّر شامل للاقتصاد الإسلامي يكتسب معناه وإمكانية تجسيده في ظلّ قيام الحكومة الإسلامية. وكما أشرت فلقد انصبّت جهودُ آية الله الشهيد الصدر القيّمة على تعريف المدرسة الإسلامية في مقابل المدارس والمذاهب الأخرى^(٦).

وفي المعاهد العلمية والفكرية اليوم أشخاص ما زالوا يعتبرون أن أكبر خدمة يمكن أن تُسدى للإسلام هي تفنيد الأسس الفكرية والاعتقادية للنظم الاجتماعية المطروحة في الساحة العالمية، وقد قدّموا خدمات في هذا المضمار أيضاً.

ولكن إذا سئلوا عن المناهج والقيمية البديلة لنظام الاقتصاد الحرّ أو الاقتصاد الاشتراكي، ليحدّد الشعب والحكومة على ضوءها السياسة الاقتصادية وأسس الحياة الاجتماعية، فإنهم إما أن يبقوا عاجزين عن اقتراح البديل، أو يشيرون إلى مجموعة الأحكام الحقوقية والمالية والقانونية التي تكفّل الفقه الإسلامي بتوضيحها ويقولون: ما دمنا نمتلك كلّ هذا الفقه الشيعي الغنيّ، فما حاجتنا إلى اللجوء إلى الاشتراكية والليبرالية؟ مع العلم أن ما ينهض في مواجهة الفقه الإسلامي إن هو إلا مجموعة من القوانين المدنية والمالية والنظم الحقوقية للانظمة الراسمالية أو الاشتراكية، وليس

الليبرالية أو الاشتراكية، فالمذهب هو غير المجموعة الحقوقية والفقهية. والغرب أيضاً لم ينطلق لتسخير العالم عبر مجاميعه الحقوقية. بل إنه، ومن خلال عرضه للمذاهب الفكرية التي تستمد وجودها من المقررات القانونية للحكم، سيطر أولاً على أذهان مخاطبيه ومشاعرهم. ومن الطبيعي أنه عندما يقع المذهب الاشتراكي أو الليبرالي موقع قبول فرد ما فمن الطبيعي ألا يعير هذا الفرد أهمية للفقه الإسلامي وأن يتخذ القوانين الغربية أو الشرقية، أو القوانين المستلهمة من المذهب والتي تساير الظروف الاجتماعية لشعب ما، أساساً لعلاقاته.

بناء على هذا، فإن الذين يزعمون باننا بالفقه نخوض الصراع مع الاشتراكية أو الليبرالية هم مخطئون. هذا فضلاً عن أن هناك فرقاً بين الفقه الذي يُعَيَّن تكليف المسلم داخل المجتمعات غير الإسلامية، والفقه الذي ينبغي أن يُعَيَّن تكليف الفرد والمجتمع في ظلّ الحكومة الإسلامية.

لم يتخلَّ الشهيد الصدر، وهو فقيه كبير ومجتهد ذو فكر سام يُحيط إحاطة تامّة بقواعد الاستنباط والآراء الفقهية، لم يتخلَّ عن رسالته بحجة أن تحت أيدينا ذخيرة فقهية ثرة. بل إنه، ومن خلال جهوده الفكرية وإبداعاته في الدؤد عن الإسلام والبرهنة على قدرة هذا الدين على إدارة الحياة، استطاع أن يلفت إليه الانظار بوصفه أحد باعشي الديانة المتنوّرين في عصرنا الحاضر وفي تاريخ الفكر الإسلامي.

ولقد أوضح آية الله الشهيد الصدر في مقدّمة الطبعة الثانية لكتابه القيم اقتصادنا، وتحت عنوان «عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي» بصورة مفصلة، أوضح الاختلاف الجوهرى بين المذهب الاقتصادي ومجموعة التقارير الفقهية والقانونية والعلاقة بينهما^(٧). ولا يخفى أن «المذهب الاقتصادي» مُصطَلحٌ حديث من نتاج عصر النهضة الغربى الحديث، ولذا فليس بعجيب أن لم تبذل حتى الآن جهود مكثفة بين أوساط علماء الجوزات والمعاهد العلمية لتعريف «المذهب الاقتصادي» الإسلامى، أو الإسلام بشكل عام بوصفه «مذهباً».

أما اليوم، وقد وضع الغرب في جملة أهدافه تسخير العالم والإنسان، بمساندة المذاهب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبدعم القوة العسكرية والمالية وحماتها، فإن جهود عظماء كالشهيّد الصدر، تحظى بقداسة وحرمة، خاصة وأن مساعيه في تعريف الإسلام - باعتباره مذهباً - تحظى بمكانة متقدّمة وممتازة. وأنّ عظمة جهوده هذه

وأهميتها تتضح أكثر فأكثر مع إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران، واتساع نشاط الحركات الإسلامية في العالم، وحاجة المسلمين إليها. ولابد من الإشارة هنا إلى الاختلاف الجوهرى بين العمل العظيم للشهيد الصدر وجهود بعض المفكرين الآخرين، الاختلاف الذي يشير إليه الشهيد الصدر نفسه في مبحث «عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي».

بوصفه عارفاً بالإسلام يخوض العلامة الصدر، ذو الرؤية المتقدمة، معترك الذود عن الإسلام. وباعتباره من خريجي الحوزة العلمية المباركة وفقهياً حاذقاً ضليعاً متمسكاً بقوة بتقاليد الاجتهاد الاصيلية، لم يقع في مصيدة الجمود والتحجر.

إن الفقه الإسلامي هو حصيلة جهود المجتهدين الامجاد والمفكرين المجاهدين. فعلى مدى ألف عام من النشاط العلمي والفكري أحكم العلماء المؤمنون المتفانون أصول استنباط الاحكام الإلهية من المصادر الاصيلية وأتقنوها، ممّا أهل المجتهدين العارفين بزمانهم لاستنباط أحكام الظواهر والحوادث بكل أطمئنان وكفاءة. وقد انطلق الشهيد الصدر، بالارتكاز إلى الفقه الإسلامي الثرى، وبمراعاته للموازين الإسلامية، وبلورة المذهب والمدرسة، انطلق من مجموعة القوانين المدونة أو القابلة للاستنباط الإسلامي في وقت كان اهتمام الآخرين، أصحاب الادعاء، منقاداً إلى مدرسة غير المدرسة الإسلامية، وكانت جهودهم منصبّة على تلمس حل يتفق وتلك المدرسة. وإن التفاوت بين الشهيد الصدر وهؤلاء لهو كالتفاوت بين من هو متمسك بأصول دين الله ووحيه، وبين من لا يتوانى، بوعى أو بغير وعى، عن تأويل الدين، وحتى عن تحريفه، طمعاً بلفت الانظار إليه وتسنّم سُدّد السلطة.

إنّ الباحثين الإسلاميين اليوم، خاصةً في حوزات العلوم الدينية، والطلبة الشبان المتّقين ذوي الفكر المنفتح تحديداً، مكلفون أكثر من أي وقت آخر بمواصلة الطريق الذي اختطّه عظماء كالشهير الصدر، بشجاعة وسعة صدر وحيطة واقتدار. فالإسلام اليوم لم يعد مجموعة آراء فلسفية وكلامية وفقهية وتفسيرية فحسب، بل هو نظام متألّق شهير، له وجود عيني ببركة الثورة الإسلامية، انتصبت قامته في مواجهة مُستغلي السلطة، فلم يعد يهدّد المصالح غير المشروعة للمستكبرين فحسب، بل أصبح يدعو نُظُم فكر الحضارة الغربية وقيمها إلى النزال والمبارزة، ويدعو البشرية إلى طريق جديد.

لهذا ينبغي للإسلام أن يُقدّم في صورة الدين الجامع، والمنقذ حتماً وان يُبرهن على

قدرته في إقامة نظام يواجه النظم الاقتصادية والسياسية العالمية، وأن يُثبت للتاريخ كفاءته عبر تأمين العدالة الاجتماعية، ومحاربة الاستضعاف، وإحراز التحرر وتوفير الحرية ودعمها وتحقيق استقلال المسلمين وتمهيد سبيل تقدمهم الشامل المتكامل.

إن الطريق إلى تجسيد مثل هذا الإسلام، وهو الإسلام الأصيل، قد بدأ منذ سنين، بفضل تضحيات رجال عظام وعوا معاناة الإسلام والأمة الإسلامية، كالشهيد الصدر والشهيد مرتضى مطهرى. ولقد أوضحت الحكومة الإسلامية، التي قامت بيمين القيادة الفذة لأعظم مُحيّ لدين الله في عصرنا الحاضر، سماحة الإمام الخميني، أكثر فاكثر أهمية هذا الطريق وضرورة التعجيل في إنارته ولكن بشكل مدروس. إلا أننا، وعلى أية حال، ما زلنا في بداية الطريق، ومتابعته تتطلب همة المفكرين الشجعان والمثقفين الإسلاميين العالية وتضحياتهم.

وقد أشار الشهيد الكبير آية الله الصدر في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب اقتصادنا إلى

أنه:

«يجب أن ينظر إلى هذا الكتاب على أنه لبنة أولى في ذلك الصرح الإسلامي»^(٨).

ويقول (رض) في مقدمة الطبعة الثانية:

«أمل أن يكون هذا الجهد المتواضع، الذي تكفل به هذا الكتاب مصدر دراسات أكثر توفيقاً على طريق استيعاب المذهب الاقتصادي في الإسلام، وإيجاد الحلول لاسرار الشريعة الإسلامية في جميع ميادين الحياة»^(٩).

والعصر الحاضر في انتظار إجابة جديرة لاثقة عن هذه الدعوة المقدسة، ولكن الجهود في هذا المجال لن تحقق هدفها المنشود ما لم يتبلور تيار عميق وأساسي في ميادين الفكر وفي الحوزات والجامعات، تيار ينطلق نحو الآفاق التي فتحتها أمامنا هؤلاء العظام. وكذلك فإن الهدف المنشود يطلب أن يجتاز المفكرون والمتقنون المؤمنون الشجعان، هذا الطريق الوعر، بقوة المنطق وخلص النية، وأن يؤدوا دينهم تجاه الإسلام والثورة الإسلامية. إن شاء الله.

الهوامش

(1) Harold J. Laski, The Rise of European Liberalism, p.13 _ 14.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٠.

(٣) د. حميد عنایت: الإسلام والاشتراكية في مصر، منشورات موج، ١٩٧١، ص ٢٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٥) خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.

(٦) إن المهم ليس النتيجة المحدودة، بل الجهد المقدس والناجع الذي يبذله المجتهد الراعي لعصره، والذي يسعى من خلال رؤيته المتقدمة إلى:

أولاً: أن يتعرف بصورة صحيحة على عصره ومعاناته، وأن لا يترك أبناء الإسلام تتقاذفهم أعاصير الحوادث وصخب المذاهب، وأن يتقدم بثقة لخوض المعترك الفكري الذي يحيط به.

ثانياً: تعريف واقعية الإسلام بوصفه ديناً يتمكن، ولا بد له من ذلك، من تلبية الاحتياجات الثابتة والمتطورة، ولكن هل لدى الإسلام اليوم، بالنسبة لشؤون الحياة الاجتماعية المختلفة (بما فيها السياسية والاجتماعية)، مذهب ونظام محدد؟ سؤال جاد آخر ينبغي لأصحاب الرؤية الشاملة والفكر الواضح وأصحاب الكفاءة بذل المزيد من الجهد للإجابة عنه.

ومما لا شك فيه أن جميع أفكار البشرية

وحاجاتها، لم تبق ثابتة على حال واحدة مع كل هذه التغييرات المؤكدة التي تطرأ على الحياة الإنسانية والمجتمع في كل لحظة. وفي مثل هذه الحال، هل من الممكن أن تبقى النظم التي تحدّد نمط الحياة في المجتمع البشري ثابتة؟ بتعبير آخر: هل من الممكن اعتبار الإسلام الخالد، الذي يدعي إدارة حياة الإنسان في جميع العصور والأزمنة، مذهباً في صف المذاهب الأخرى، يأتي ويذهب وفقاً لآحوال الزمان والمكان وتحولات الإنسان الذهنية والنفسية. أم أنه دين يتمكن من استيعاب المذاهب المختلفة ومن تلبية حاجة العصر على قدر استيعاب الفكر البشري؟ وأبعد من ذلك، هل الإسلام صاحب حضارة واحدة أم أنه يتمكن من ضم الحضارات المختلفة والمتعددة؟ يشير الشهيد الصدر في كتاب اقتصادنا وتحت عنوان «منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي» إلى التحولات التي تحدث في حياة الإنسان وحاجاته، ويؤكد دور هذه التحولات في تنظيم الاقتصاد الإسلامي، وبالتالي ضرورة حركية النظام الإسلامي التي هي شرط لاستمرار قوته. راجع كتاب اقتصادنا، صفحة ٣٦٢، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٣ هـ، ١٩٧٣ م.

(٧) المصدر السابق، ص ٣٤١ وما بعدها.

(٨) المصدر السابق، ص ١٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

الواقعية في فكر الشهيد الصدر

غالب حسن*

قد يتبادر الى الذهن ان الواقعية التي نقصدها هنا هي نوع من الاستسلام الظاهر أو الخفي للواقع الراهن، وذلك مهما كانت صبغة هذا الواقع . أو هي نموذج من نماذج الهروب من مسؤولية الفكر وموجبات الحياة، وهي بالتالي انسياق مع تيار التاريخ بلا قيد أو مراجعة .

هذه التصورات قد ترد في الفضاء الاستعمالي لهذه (الكلمة) التي لم ولن تستقر على تحديد نهائي حاسم، فباسم الواقعية قد تنتهك العقيدة وتمزق القيم تماماً، كما هو الحال مع مفهوم (الحرية) الذي طالما كان سبباً في تشريع وتسويغ أبشع الممارسات الارهابية، ولعل شعار: لا حرية لأعداء الشعب ... من الامثلة الصارخة على تزيف هذا المفهوم المقدس وزجه في غياهب التأويل المقصودة .

الواقعية في فكر الشهيد محمد باقر الصدر تستمد مادتها من معادلات الوجود والحياة، ولكن في ضوء تركيب عقائدي وقيمي، واقعية مشروطة بثوابت مستقاة من الاسلام والرؤية الاسلامية، اذ هي الجوهر، الهوية المركزية، الروح، ولهذا فالواقعية لا تمت بصلة الى فتنة التراخي والكسل والترهل .

واقعية الشهيد محمد باقر الصدر تتحدّد في سياق مجالها وموضوعها، فهي ليست فكرة عامة تنزل على القضايا والاحداث والمشاكل، انها ليست ماهية قبلية، بل هي

صيرورة تتشكل في تيار الوجود والحياة من انارة العقل والثابت المبدئية . واقعية تبدى وتتأسس وتشكل بنفسها وبجوهرها من خلال الحركة ومن خلال الحقائق، فهي ليست احتيالياً مسبقاً، ولا اضطراراً لاحقاً، وانما هي بحد ذاتها رؤية واسلوب ومضمون، تمتلك اصالة الثبوت، ليست منفصلة عن موضوعاتها .

اعتقد ان معالم وملامح هذه الواقعية تظهر وتكشف من استعراضها مجسدة في موضوعاتها، وليس من خلال هويتها المجردة، بل هي تفتقد حقاً الى مثل هذه الهوية، وعليه هناك واقعية فلسفية في فكر الشهيد محمد باقر الصدر، كما ان هناك واقعية حركية، وثالثة اقتصادية، وهكذا فهي ليست اطاراً جاهزاً، وانما هي نمط يتأسس بكله، ظاهراً وخارجاً، شكلاً ومضموناً، بعيداً عن كل عملية إسقاط أو تكييف جبري او تجميع اصطناعي .

انقاذ الفلسفة الواقعية

يؤمن الشهيد محمد باقر الصدر بوجود العالم الخارجي، حقيقة لا ريب فيها، وكان الشهيد الصدر يرى بأن واقعية هذا العالم تنتمي الى دائرة الوجدان المعرفي، ولكنه عاد واستدل عليها بنظام الاسس المنطقية للاستقراء ومن الواضح ان الشهيد الصدر يلتقي مع العديد من العقول الجبارة التي تتبنى هذا المنظور، بما في ذلك المدارس المادية، وفي مقدمتها الفلسفة الماركسية ... فما هو الماثر في فكر الشهيد الصدر في هذه المسألة بالذات؟! ربما تشخص قضية الاستدلال هنا، من حيث المبدأ أولاً والطريقة ثانياً، حيث تكمن قوة الفكر في بعض فصولها في العارضة الاستدلالية، وفي تقديري ان هذا التصوير لاحق، وان نقطة التفرّد في واقعية الشهيد الصدر في هذا المجال هو تحرير (الواقعية) من علائق غريبة عليها، انقاذها من دخيل قد يؤدي الى ادها، فك اسارها من وهم قاتل، فالشاهد الصدر يذهب الى موضوعية العالم الخارجي دون الانجرار الى اعطاء رأي فلسفي في طبيعة هذا العالم، فهذه هي الماركسية، لا تكفي بالتصور الواقعي في حدوده المنطقية، بل تتعدى ذلك الى الجزم بمادية العالم، فالعالم موجود في آن واحد، أو هو وجود مادي .

الشهيد محمد باقر الصدر يحدد مفهوم «الواقعية» برتمه، فهي على وجه الرسم الواضح «... ان للعالم واقعاً مستقلاً عن الذهن البشري ...»^(١) وبهذا ينقذ الفلسفة من محنة الركض بغير ميدانها، ذلك ان طبيعة هذا العالم انما هي من موضوعات العلوم وليس الفلسفة «... فالتجارب والكشوف العلمية هي التي تكوّن المفهوم العلمي

للواعيين عن العالم الموضوعي»^(٢).

ان واقعية الشهيد الصدر الفلسفية في هذه النقطة عمل تأسيسي قائم على وعي القضية تماماً، فالاتجاه الفلسفي الذي يصابه بين الوجود الخارجي وهوية معينة قد يصادر الواقعية اساساً، وذلك اذا ما جعلت العلم الطبيعي هذه الهوية المزعومة، ان الماركسية مضطرة الى التنازل عن واقعية العالم، اذا اصرت على التلازم الحتمي بين المادة والعالم، خاصة المادة بالمفهوم المدرسي.

يكتب في فلسفتنا «... ان الواقعية التي تخالف المثالية بصورة متقابلة، لا تعني اكثر من الاعتراف بوجود واقع موضوعي مستقل عن الذهن والشعور، وأما ان هذا الواقع الموضوعي المستقل هل هو المادة او القوة او الحركة او الموج الكهربائي ... فذلك سؤال آخر يجب على الواقعية التي آمنت بالعالم الموضوعي ان تجيب عنه على ضوء العلم والاكتشافات التجريدية...»^(٣).

وجواب الواقعية عن السؤال اللاحق هو جواب العلم - ان الواقعية هنا تمارس عمل الإحالة وليس الاصاله لان الموضوع اساساً ليس من وظائف الفلسفة بل من وظائف العلم. ان نقطة الاشراف في جهد الشهيد الصدر الفلسفي على هذا الصعيد يتصل من طرف خفي وبعيد بمصير الواقعية في مملكة الفلسفة، وهو جهد يستبطن الوضوح، الذي يعد شرطاً جوهرياً من الطرح الفلسفي لمشكلة العالم وكل المشاكل التي يعالجها الفكر الفلسفي. ان مشروعية المذهب الواقعي تستند الى حد كبير في هذا الفصل الضروري بين الموضوعية والهوية، وهو الامر الذي لم تلتفت اليه بعض اتجاهات هذا المذهب. ولم يلتفت اليه طلاب الشهيد الصدر وهم يفتشون عن مكان ابداعاته. ان الخفي من الإبداع اكثر واعمق وأوسع من الظاهر للعيان في عطاء هذا الشهيد العظيم.

* * *

يؤمن الشهيد الصدر بمبدأ المعارف الاولية السابقة على الحس والتجربة، وهي عنده (مبدأ الهوية) ومبادئ الاستقرار، وقد زاوج بين البعدين ليؤسس نظرية التوالد الذاتي في المعرفة، ونقطة افتراقه عن اساطين المذهب العقلي مثل ديكرت وكانت واسبينوزا في تسمية هذه المعارف، فهو لا يتفق معهم في عدّ السببية والزمان والمكان والمادة والجوهر معارف ضرورية سابقة بل هي حصيلة الاستقرار الذي يتكون ويتشكل ويتحقق من

خلال ممارسات الانسان في عالم الواقع والحياة ويبقي على مبدأ الهوية في هذا المجال . ومن ثم يطرح رأيه المتميز في نشأة هذه المعرفة . فهي ليست الهاماً او اشراقاً، وليست هي انعكاساً ساذجاً للطبيعة في الذهن البشري، ولا هي من ابداع العقل من اجل التواصل المعرفي مع الوجود، بل هي (صيرورة) حية، فهذا هو مبدأ عدم التناقض - الذي يعني الحكم التصديقي بان وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان-، فليس هناك اي شك في تاخره في الذهن البشري، لانه يعتمد على استيعاب مجموعة تصورات، يقوم هذا المبدأ بمهمة الربط بينها، وهذه التصورات مصدرها الحس، فهو موجود بالقوة في دنيا الذهن وفعالاً في دنيا الواقع^(٤) . والحقيقة ان هذا اللون من التفسير يترك مسحة واقعية على المبادئ المذكورة، خاصة وانها في فلسفة الشهيد الصدر تتمتع بواقع موضوعي، لذا لا اعتقد ان من الصحيح ان نعد الشهيد الصدر فيلسوفاً عقلياً في نظرية المعرفة، بل هو فيلسوف واقعي، وتوضح معالم ومسوغات هذه النسبة ليس من تفسيره الواقعي لنشأة هذه المعرفة، بل ايضاً لطريقة عملها في تصوره، لانها تتصاهر وتتزوج مع التجربة لترقد المعرفة البشرية بالعلم^(٥) .

ان اساطين المذهب العقلي في حديثهم عن (المبادئ العقلية الاولى) تفادوا الطبيعة بشكل وآخر، وإلا فأي دور ايجابي لهذه الطبيعة فيما يتصل بهذه المبادئ ان كانت هي مجرد اطار من ابداع الذهن البشري . او هي معرفة موروثه فطرياً؟! ان تفسير الفيلسوف كانت لهذه المبادئ يقود الى مثالية صرفة، ويورط الفكر البشري بمعرفة هجينة؛ لانها مزيج من الواقع والمثال .

ومن اروع ما يلفت النظر في محاولة الشهيد الصدر هو التفكيك بين الضرورة والزمن في خصوص هذه المبادئ «فتأخر ظهور هذا المبدأ - عدم التناقض - في الذهن البشري لا يعني انه ليس ضرورياً»^(٦) .

ويبدو ان التعامل مع هذه المبادئ على اساس الخلق أو الوراثة أدى الى التعامل بجفاء أو بدرجة باهتة مع (التجريد) الامر الذي أراد الشهيد الصدر تفاديته، ليس عبر اشارة هامشية لاهمية التجربة بل عبر ارسائها كمصدر رائع وخطير وفاعل في مسيرة الحضارة الانسانية، ولكن بالتصاهر مع تلك المعارف التي اختصرها اخيراً بمبدأ الهوية ومصادرات الاستقراء، مما يكشف بوضوح عن نزعة عقلية متداخلة بشغف وحيوية مع الخارج^(٧) .

اذن هناك علامة مصيرية بين هذه المبادئ والواقع الخارجي سواء على صعيد النشأة

أو الفاعلية . الشهيد محمد باقر الصدر في محاولته الجريئة هذه انقذ الفلسفة بمذهبها العقلي ولكن باضافات جديدة جعلت منه صاحب اتجاه مستقل .

المذهب الاقتصادي والقيم الحضارية

واقعية الشهيد محمد باقر الصدر تتجلى بوضوح في معالجته للمشكلة الاقتصادية، وذلك في سياق من نقاط الضبط المذهبي الذي ارسى قواعده ببراعة علمية واعية، وكان من ابرز القضايا التي ارتادها الفكر الواقعي الصدري هو موضوع التطبيق، فقد طرح في الطبعة الثانية لاقتصادنا فكرة التوائم بين المحيط الحضاري من جهة وطبيعة النظام الاقتصادي من جهة اخرى، وذلك انطلاقاً من مبررات واقعية، فالحقيقة - اذن بنت الظروف في بعض الحالات، وفي ضوء هذا المقترَب الحساس يدلل الشهيد على ان الانسان المسلم سوف لا يجد حلاً لمشكلته الاقتصادية في ظل الانظمة الوافدة، لانها تفتقر الى مقومات تكوينه النفسي والوجداني، هذه المقومات التي اصبحت جزءاً لا يتجزأ من تصميمه الروحي، حيث تبلور عبر مئات السنين وذلك فضلاً عن وجود خلل في بنية هذه الانظمة من الناحية العلمية والمذهبية.

ان الشهيد الصدر في هذا المنحى يستوحي الواقع، فينتقل من معادلات المجتمع وعوامل نشأته وتطوره، انه لا ينظر من فوق، وانما من الاعماق، من الداخل، وانا على يقين ان الشهيد اراد ان يرمج اقتصادياً للمجتمع الغربي، لطرح صياغة تنسجم مع طبيعة هذا المجتمع، الذي تحكمت فيه النظرة الى الارض قبل النظرة الى السماء، وكل ذلك في نطاق الثوابت الاسلامية، وهذا في الحقيقة يعتمد على قدرة النظر في الجمع الحيوي بين الثابت والمتغير، فان الاقتصاد الاسلامي ليس مجموعة قواعد جامدة، بل هو اضافة الى ذلك ملاكات متحركة تاخذ في الحساب الكثير من المقترَبات ومن أهمها الهوية الحضارية والقيم الفكرية والاخلاقية السائدة، ولهذا فشل مشروع «شاخت» الاقتصادي في اندونيسيا لان الرجل نقل التجربة حرفياً من مجتمع يؤمن بالحرية والحقوق والقيم الارضية الى مجتمع تربى على الجمع بين السماء والارض، يقول رحمه الله « ... حين نريد ان نختار مذهباً أو اطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الاسلامي يجب ان ناخذ هذه الحقيقة أساساً ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الامة وتعبئة كل قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف، ولا بد حينئذ ان

ندخل في الحساب مشاعر الامة ونفسياتها وتعقيداتها المختلفة ...^(٨).
ان توفير السند التطبيقي بل وتوفير اسباب النجاح يمت بصلة حيوية لهوية المجتمع
وارضيته وتاريخه وقيمه وحالته النفسية والشعورية، وهنا نسجل الملاحظات الاستدراكية
التالية:

اولاً: ان هذا لا يعني الاستسلام للواقع الزائف او استلها المثل الاجتماعية البالية،
وانما المقصود هنا الاخذ بنظر الاعتبار إمكانات الاستفادة من هذا الواقع بافرازاته الايجابية
واستحقاقاته الطيبة، وإلا فان مهمة المفكر هي تغيير الواقع الفاسد وايجاد البديل القادر
على اشباع الحاجة وتطوير الجيد. فالتقوى والمحبة والمسؤولية الاجتماعية والتأثير الروحي
في المجتمع المسلم، يمكن توظيفها والاستفادة منها ضمن تخطيط كلي مركب لتوفير
اسباب تنمية اقتصادية فاعلة في داخل هذا المجتمع، وان اريد لنا ان نطرح مشروع تنمية
اقتصادية للمجتمع الغربي، بامكاننا ان نستثمر ايمانه المطلق بالحرية بعد توفير ضوابط
انسجامها مع الفطرة، حيث نركز على جوهر هذه القيمة، فان التعامل مع هذه القيمة اذا
انطلق من الجوهر يمكن ان يوفر اسباب الانجاز الناضج نظرياً وعملياً، اذ هي اكثر مما لو
توسلنا بمفهوم (التقوى) في هذا المجتمع، ونحن نقول هذا، وتحدث عن التنمية
الاقتصادية بمفهومنا الاسلامي اساساً وليس بالمفهوم الرأسمالي أو الاشتراكي، وقد
نوهنا بهذه الملاحظة لان قراءة المقدمة، وبلحاظ هذه الاشارة الواقعية المهمة، قد توحى
بان نظام الاقتصاد الاسلامي لا يصلح إلا في بيئة اسلامية تاريخياً!

ثانياً: ان الشهيد الصدر بهذا الطرح يريد ان يؤسس لمقولة رائدة فحواها ان النظام
الاقتصادي في الاسلام ليس مجرد مضمون مذهبي، بل هو اضافة الى ذلك (فن
تطبيقي)، فاذا كانت القواعد تشكل الجانب الداخلي او المحتوى لهذا النظام، فان
حساب تلكم الاعتبارات يدخل في سياق المهمة التطبيقية، وان هناك تفاعلاً بين النظام
وآليات واسلوب التطبيق، ومن هنا يتدخل الفكر البشري لاعمال قدرته الفذة في تحقيق
هذا التفاعل.

ثالثاً: ان الشهيد الصدر لا يتنكر للزمن بما يزخر به من ظهورات ضخمة وانشاقات
جسيمة، انه يهدف الى انقاذ الفكر من امراض المطلق والخيال.

ان كثيراً من قراء الشهيد الصدر لم يستوعب هذه النقطة المركزية، فرمما خيل اليهم،
ان الشهيد يربط بين امكانيات العلاج الصحيح والتطبيق الناجح من جهة، والقيم السائدة

من جهة اخرى، وذلك مهما كانت هوية هذه القيم كما يوحي النص^(٩) في حين ان الشهيد العزيز يبغى تزويد الفكر بمكانات جديدة، انه يريدنا ان نتعلم كيفية استنطاق الواقع من اجل صناعة شيء جديد، ان بوسعنا ان نقدم للغرب اقتصاداً اسلامياً بالاستفادة من قيم الغرب بالذات!! ويقع القسط الاوفر من هذه المهمة على قدرات المنظر، فبمقدار ما تلعب عواطف المجتمع المسلم من دور فاعل في هذا المجال، كذلك ماديات المجتمع الغربي^(١٠) والمسألة تتوقف على احكام التنظير ودقة الطرح، وفي كلا الحالتين نحافظ على الثوابت الاسلامية ولعل هذا من اهم نقاط القوة في ديننا الحنيف .
ان النظام الاقتصادي الاسلامي ليس مذهباً جامداً ولا قواعد رياضية صارمة بل هو حركة تستوعب الواقع بالاستفادة من الواقع بالذات .

الشهيد الصدر في مواقفه هذه يستمد الرؤية من الاسلام بالذات، فهو يصف الاقتصاد الاسلامي بانه «واقعي في غاياته، لانه يستهدف في انظمته وقوانينه الغايات التي تتسجم مع واقع الانسانية ... وهو واقعي في طريقته ايضاً ...»^(١١).

واقعية الشهيد محمد باقر الصدر تبرز على شكل مشروع عملي - من الناحية الاقتصادية - وهو يشرع لبنك لا ربوي في مجتمع لا يطبق احكام الاسلام!! هذه واقعية حية، واقعية اقتحامية، انه يخلق فرص الممارسة الاسلامية في اصعب الظروف يوفر امكانات التحرك الاسلامي في الاجواء الجدية والمقفرة، ومرة اخرى، نوكد ان هذه الواقعية ليست استرسالاً مع الواقع في كل ظروفه واحواله، بل هي تستفيد من القيم الخيرة بل ومن القيم ذات الطابع المادي بعد دمجها في مركب عام، يسمح في استيحاء الجوهر النظيف كما اذا اردنا مثلاً ان نستثمر مفاهيم الحرية والقوة والفردية في المحيط الغربي .

علم كلام جديد

شغل موضوع الامامة مساحة مثيرة من انشغالات العقل المسلم، بل كان نقطة التجاذب والتناحر في حركة التاريخ الاسلامي، ومازالت موضوعاً ساخناً في الساحة السياسية الاسلامية، خاصة بعد قيام الجمهورية الاسلامية الايرانية، وقد خضع الموضوع المذكور لنماذج حادة من الطرح الفكري المحكوم بمنظومة (علم الكلام) هذا العلم الذي يعتمد في الاساس مفاهيم ذهنية تتوالد وتتناسل بطريقة ديناميكية - آلية،

فيتحول الموضوع وادلته الى افق ذهني مجرد.

ان مقولات علم الكلام غريبة على الطبيعة والتاريخ والمجتمع، تتحرك داخل مملكتها، وترفع عن التماس الحي الصريح بمتون الواقع واخايد التاريخ.

الشهيد محمد باقر الصدر اعتمد الواقع لتأسيس علم كلام جديد وهو يخوض معركة الاستدلال على قضية الامامة من منظور شيعي، فلم يتوسل بقاعدة اللطف المعروفة، بل استنطق التاريخ بلغة استقرائية يدلل على موضوعية الامامة.

لقد طرح الشهيد ست نقاط مادية لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء عقيدتنا بأئمة اهل البيت عليهم السلام، فهولاء تحدوا المحيط الذي كان يسعى لسحقهم، وأسّسوا قيادتهم بجهودهم الذاتية، واستطاعوا خلق تاريخ مفتوح، وأرسوا دعائم فكرية مازالت تواكب الزمن، ولم يسجل عنهم الناقلون والراصدون إلا السلوك الطاهر النظيف، وحازوا على حب كل المسلمين ... وفي ضوء هذه الحقائق تثبت إمامتهم، وتبرز أهليتهم الفكرية والسياسية والادارية.

هذا اللون من الاستدلال بعيد عن محاولات علم الكلام النظري، انه استدلال واقعي، ذلك ان الارقام التي اعتمد عليها مُستمدة من الواقع بالذات، وليس من ريب ان كل نقطة من هذه النقاط اذا استوفت حقها من التفصيل، سيحصل لدينا وضوح صارخ، يفرز بشكل طبيعي ومنطقي حقيقة كبيرة الا وهي موضوعية الامامة.

واذا كانت هذه النقاط الواقعية تؤكد «ان ظاهرة الامامة المبكرة كانت ظاهرة واقعية ولم تكن وهما من الاوهام...»^(١٢)، فان مواجهة الفراغ الذي خلفه موت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وافتقاد التجربة الى الرصيد الواسع من الجماهير المستوعبة على درجة عالية للرسالة، برهن على ضرورة التعيين، واستبعاد الاختيار، بأي شكل من الأشكال، لافتقاد آياته ومسوغاته وأجواء نجاحه، سواء على صعيد تشريع هذا الاختيار ضمن قواعد وفنون وتعاليم او على صعيد بيان كلفيته وطريقته او على صعيد الجوسائد ومدى تفاعله بموضوعية ونزاهة مع هذا الاختيار.

ان الاستدلال على التعيين من تحليل التاريخ هو علم كلام جديد، وهو يتواشج مع اطروحة الشهيد الصدر في ضرورة تحويل العقيدة من نمط فكري ينطوي على مفردات منغلقة على ذاتها الى ظاهرة اجتماعية ثرية بالحركة والعطاء، وليس التوحيد هو الايمان بالله الواحد العادل، بل اضافة لذلك بناء المجتمع طبق هذه المفردة ومن علائمه الانسجام

والتقارب والتساوي في الحقوق والواجبات .

ان ابراز و اظهار بل تفعيل العقيدة النظرية على شكل موج اجتماعي ، انما ينطلق من رؤية واقعية ، انه فلسفة واقعية .

وفي سياق العلاقة بين النبوة المحمدية والجغرافية يطرح الشهيد محمد باقر الصدر تصوراً دقيقاً يتجاوز فيه الحظر والمغامرة في آن واحد .

لقد كانت هذه المسألة ومازالت رهينة موقفين متناقضين :

الموقف الاول : يحكمه الخوف من عقد أي علاقة بين رسالة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعادلات البيئة التي عاش في كنفها وتنفس هواءها ومارس قيمها ، وذلك خوفاً من الانزلاق الى وهم التأثير البيئي على مضمون الرسالة حيث يقود الى الادعاء الاستشراقي الذي يزعم ان الاسلام مجرد انعكاس للبيئة وقوانينها .

الموقف الثاني : تحكمه المغامرة ، لانه يعتمد علاقة تصل الى حد الضرورة القصوى ، الامر الذي يقود الى النتيجة الأنفة ، اي النظرية الاستشراقية ، كذلك هو الرأي الذي يتبناه الفكر المادي بدرجات مختلفة .

الشهيد الصدر يُرسي العلاقة من منظور آخر ، يتجاوز فيه كلا المحذورين ، فالبيئة او الجغرافية كانت بمثابة الحاضن الذي يستوعب الرسالة بأمان ونجاح ، كانت مهيئة لاستقبال هذه الثورة وليست هي المنشئة لها ، لان رسالة الاسلام كانت اكبر واضخم من كل المكونات الروحية والحضارية للعقلية العربية آنذاك ، وبهذا ينحى الشهيد الصدر منهجاً جديداً في تفسير العلاقة المذكورة ، اي العلاقة بين نبوة محمد والجغرافية التي ابتدأت منها .

هذه الرؤية موضوعية ، لانها تحتفظ لكل عنصر من عناصر الحقيقة بدوره الرائد في صناعة التاريخ ، فالجغرافية ليست دخيلة على حركة النبوات وبالتالي الفكر بشكل عام ، فهي التي تساهم في بلورة ماهية العقل البشري ، تكون بمثابة المجال الحيوي لاحتضان شحنات السماء بلحاظ مواصفات معينة تتسم بها ، حيث تتيح لهذه الشحنات فرصة الحركة النشطة ، فالنبوة المحمدية قد لا تتيح لها جغرافية (الدلتا) هذه القدرة على الاستنبات والتدفق ، فيما كانت الحجاز وجوها العام هي المجال الحضاري والحيوي لكل ذلك ، ولاصالة النبوة المحمدية حظها من مشروعية الانتماء الى السماء ، لانها تفوق الطبيعة في مضمونها العقيدي والتشريعي وكل مكوناتها الاخرى .

وفي الحقيقة يمكننا ان نؤسس نظرية جادة من هذه الخطوط العامة التي طرحها

الشهيد الصدر في تفسير العلاقة بين النبوة والجغرافية .

وكما قلنا، ان هذا التفسير واقعي لانه يصون حق كل عنصر من عناصر الحقيقة وهي تؤدي دورها في حركة التاريخ .

الشهيد محمد باقر الصدر - في فكره - ابن الارض الذي تربى على مائدة السماء، يدمج ببراعة بين القيم الربانية وأنفاس الارض، انه الواقعي الحي، ومن هنا كان نجاحه الكبير في طروحاته الفكرية العميقة، ومن هنا كان دوره الضخم في تفجير الثورة الاسلامية العالمية .

مسألة العلم

نستطيع ان نستخرج تصوراً صدرياً عن مسألة العلم من أفكاره وآرائه المبثوثة هنا وهناك من مجموع عطائه الضخم، ومثل هذه المحاولة تعتبر جادة ومهمة في فكر الشهيد الصدر لسببين مهمين :

الاول: لما تحتله قضية العلم - اليوم - من انشغال عميق وخاصة على صعيد الانجاز الغربي .

الثاني: الدعوة المطروحة من قبل قطاع كبير من المفكرين الاسلاميين الى اسلمة المعرفة .

ومن المفيد جداً ان نستهل المحاولة ببيان معنى الحقيقة في فلسفة الشهيد محمد باقر الصدر، وبكل وضوح يرى السيد الشهيد ان الحقيقة «مطابقة الواقع»^(١٣)، ولكن هذه (المطابقة) تتصل بشروطها الموضوعية والظرفية، فمبادئ هندسة اقليدس حقيقة في جو وظروف الشكل المسطح، وقوانين نيوتن تطابق الواقع في مجال الاجسام الكبيرة، ومن هنا علينا ان نراعي الشروط، فعندما يصل الماء الى درجة (٩٠) حقيقة «مطابقة للواقع في ظرف معين»^(١٤)، حتى الحقائق التي تشتم منها رائحة المطلق تخضع لهذا القيد، فالحقائق الرياضية (مشروطة بعدم التناقض) هذا الشرط الذي يفترضه العلم في كل مجالاته وميادينه، فان أصحاب الهندسات الاخرى، تفلتوا من افتراضات معينة، خالية من التناقض كشرط سابق وضروري، ولكن الم يطالبنا السيد الشهيد بتحويل العقيدة الى حركة اجتماعية؟! فالتوحيد يجب ان يكون آلة اجرائية لصنع واقع جديد هو المجتمع الموحد، فماذا نسّمى هذا الواقع الجديد؟! انه (حقيقة) وعليه فليس الحقيقة ما نكتشفه

وحسب، بل ما نبذعه ونخلقه، بشرط انتظامه وعطائه الخير، وهذا هو معنى الحق في القرآن الكريم، حيث يتقوم بالحضور والانتظام والاستحقاق الطيب، وانا اثبت هذه الفكرة لاني ادعو الى قراءة بنوية لفكر الشهيد محمد باقر الصدر وليس لقراءة أحادية سطحية، بعد هذا نتساءل عن منظور الشهيد الصدر في (مسألة العلم).

يتأسس هذا المنظور من المقتربات التالية:

المقرب الاول: ان العلم هو (الكشف)، وهو تعريف بالصفة، اي ان من خصائصه الكشف الذي هو (اراءة المتعلق) سواء اكان ... مصيباً في الواقع أم مخطئاً^(١٥).

المقرب الثاني: ان العلم حصيلة تفاعل مجموعة عوامل نفسية وفكرية واقتصادية وسياسية، وليس هو استجابة لحاجة او معرفة عابرة او نسق اقتصادي معين، انه جزء من حركة التاريخ، تتأثر بكل العوامل الاجتماعية، «فللحركة العلمية أصلاتها وتطورها وفقاً لتراكم الافكار وتفاعلها وشروطها السيكلوجية والفكرية»^(١٦).

المقرب الثالث: نستنتج من كلامه رحمه الله عن التفسير العلمي لاحداث الحياة الاقتصادية، حيث تركز على احد امرين:

الاول: جمع الاحداث الاقتصادية من التجربة الواقعية للحياة، وتنظيمها تنظيمياً علمياً يكشف عن القوانين التي تتحكم بها في مجال تلك الحياة، وشروطها الخاصة.

الثاني: البدء في البحث العلمي من مسلمات معينة تفترض افتراضاً، ويستنتج في ضوئها الاتجاه الاقتصادي ومجرى الاحداث^(١٧).

وفي ضوء هاتين الملاحظتين يرى الشهيد، اننا لا نستطيع ان نتحدث عن علم اقتصاد اسلامي إلا في مجتمع يجسد المذهب الاقتصادي الاسلامي، وعلم الاقتصاد الذي طرحه آدم سميث انما هو علم الاقتصاد السياسي الراسمالي، لانه حصيلة التطبيق الراسمالي للحياة الاقتصادية في الغرب.

ومن هذا الطرح يمكننا ان نرتب الملاحظات التالية:

١- ان تنظيم الملاحظات وتنسيق المعلومات من أجل الاكتشاف او التكوين انما هو (علم) وهذه احدى الاتجاهات الجديدة في تفسير العلم.

٢- ان (اسلمة العلم) عملية معقدة ولها شرطها الضروري الاولي، هذا الشرط هو (اسلمة المجتمع) أولاً، فبالامكان ان نؤسس علوم نفس واجتماع واقتصاد

اسلامية، ولكن بعد ان تتوفر المادة التي يمكن ان تشكل من خلالها وحدات ومقاييس ومجربات هذه العلوم، وذلك رغم ان السيد الشهيد لا ينفي بعض الامكانات في هذا المجال ولكن في نطاق افتراضي. ان جوهر العملية يعتمد على تجميع «مواد الدراسة العلمية من تجارب الواقع المحسوس»^(١٨).

المقرب الرابع: يرى الشهيد ان مسيرة الفقه الامامي مرتّ بمرحلة جمود استمرت مئة سنة تقريباً ويوعز الشهيد السبب في ذلك الى السيطرة الروحية للشيخ الطوسي، والشهيد الصدر بهذا التصور يطرح فكرة (النموذج الارشادي) واثره السليبي في ايقاف او تجميد حركة العلم، وهي نظرية حديثة طرحها علماء الغرب في دراستهم لتاريخ العلم، جلاها توماس كون في كتابه (بنية الثورات العلمية).

السيد الشهيد يفتخر ويتفاخر بابن ادريس لانه تحدّى خاله الطوسي، اذ بهذا العمل كسر النموذج الارشادي، فانطلق الفقه متدفقاً من جديد، ولعل لهذا نرى الشهيد الصدر دائم التحدي، هذه بعض الاشارات الصدرية في مسألة العلم.

وكان بودي ان أتحدث عن واقعية الصدر في الحركة الاجتماعية ولكن عائقاً حال دون ذلك، والله الحمد.

الهوامش

- (١) فلسفتنا، ص ١٢٥.
- (٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
- (٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٨٧-٨٨.
- (٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.
- (٨) اقتصادنا، ج ١، ص ١٤.
- (٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.
- (١٠) ان قيماً، مثل الحرية، الفردية، القوة ... بالمفهوم الغربي يمكن دمجها بمركب اقتصادي متوازن، وفي اطار من التفاعل الاجتماعي الحي، فتساهم عند ذلك في
- (١١) اقتصادنا، ج ١، ص ٣٠٥.
- (١٢) بحث حول المهدي، ص ٥٦.
- (١٣) فلسفتنا، ص ١٩١.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨-١٢٩.
- (١٦) اقتصادنا، ج ١، ص ١٤٠.
- (١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٢.
- (١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٤.

الفكر الاجتماعي في الكتابات الإسلامية الحديثة

د. احميده النيفر*

مصاعب البداية :

إذا كان القرآن قد اعتبر جميع الرسالات السماوية متفقة فيما بينها على مبدأين رئيسيين هما : التوحيد والعدل : ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (الحديد ٢٥) فإنه اعتبر أن قيمة العدل يجب أن تميز المجتمع الإسلامي في بنيته وأن تطبع علاقاته مع غيره سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين : ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى﴾ (المائدة ٨) ﴿يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط﴾ (النساء ١٣٥) .

مثل هذا التوجه المتميز في الخطاب القرآني هو الذي دفع «فهمي هويدي» الكاتب الإسلامي التقدمي أن يؤكد على أنه : «إذا كان التوحيد هو عماد العقيدة فإن العدل هو عماد الشريعة وأنه لن يتوفر التطبيق الإسلامي الحق ما لم يستند إلى هاتين الدعامتين جنباً إلى جنب ... ذلك أن الارتكاز على أحدهما دون الأخرى لن يثمر إلا مسيرة عرجاء لا يستقيم بها التطبيق الإسلامي بأي حال» .

ومن المؤكد أن «فهمي هويدي» استفاد أيضاً في موقفه هذا مما تركه علماء قدامى تناولوا قبله مسألة العدل من أمثال الشاطبي الذي كان يعتبر في كتابه الموافقات : «أن العدل هو الغاية المقصودة من الشريعة» ومن أمثال ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) الذي

* استاذ في جامعة الزيتونة بتونس ، ورئيس تحرير مجلة 21 × 15 .

اعلن في الحسبة: «ان الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام». لكن الذي لا يجب أن يغيب عنا أن مسألة العدل خاصة والفكر الاجتماعي عامة في الأدبيات الإسلامية الحديثة ظل في عمومها بطيء التطور غامض المعالم تحت تأثير عوامل سياسية ضاغطة ومعرفلة. يكفي أن نذكر على سبيل المثال أن رجلا كسيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) الذي تناول هذه المسألة بكثير من الجرأة والتحديث في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات في أربعة كتب هي:

«العدالة الاجتماعية في الإسلام» و «معركة الإسلام والراسمالية» و «السلام العالمي والإسلام» و «نحو مجتمع إسلامي» عاد بعد انضمامه إلى حركة الإخوان المسلمين والحكم عليه سنة ١٩٥٤ بالسجن بدعوى التآمر لقلب نظام الحكم المصري إلى التنكر إلى كل ما كتبه في مسألة العدل الاجتماعي وكأنه في تخليه هذا كان يريد أن يؤكد على الأولوية الكاملة للعمل التنظيمي السياسي في مواجهة نظام متسلط ورافض للحوار.

نفس التصرف نجده من قبل معاصر آخر اهتم بالقضية الاجتماعية اهتماما بالغا هو باقر الصدر (١٩٣٣ - ١٩٨٠) فبعد أن خصص دراسة أولى بعنوان «فلسفتنا» عرض فيها للأسس النظرية التي تقوم عليها الماركسية والوضعية المنطقية وما تتميز به المدرسة الإسلامية من تفسير للكون والحياة أردفها بكتاب أطول هو كتاب «اقتصادنا» ناقش فيه الأسس العامة للاقتصاد الرأسمالي إلى جانب المادية التاريخية ونظرة الماركسيين للمجتمع مقارنة كل هذا بهيكله عامة للاقتصاد الإسلامي ورايه في العمل وتوزيع الثروة. وواصل بعد ذلك نفس المسار بتأليف «البنك اللاربوي في الإسلام» وبعده «المدرسة الإسلامية» التي تحدث فيها عن أسباب عجز التجربة الاجتماعية في البلدان الإسلامية. بعد كل هذا الجهد الفكري الاجتماعي نجده يُقبل بكليته على النضال السياسي ضد الحكم القائم في العراق مؤسساً حركة سياسية معارضة تهدف إلى إسقاط النظام وينتهي الأمر بباقر الصدر بالسجن ثم الإعدام سنة ١٩٨٠.

هذان المثالان يؤكدان على مدى صعوبة تطور الفكر الاجتماعي الإسلامي، ذلك أن مسألة العدل ارتبطت منذ القرن ال ١٩ - وظلت كذلك - بالنضال السياسي ضد قوى الاستبداد والتسلط.

كان هذا في ظل الدولة العثمانية وخاصة مع السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩) واستمر في غالب الأوضاع السنية التي تلتها بنسب أقل حتى الثمانينيات وهذا ما

يفسّر جانب التردد في الفكر الاجتماعي الإسلامي الحديث . وهكذا فإن حركة النهضة الحديثة في البلدان الإسلامية السنيّة اصطبغت بالأصلاح الديني والسياسي ولّما اعتنت بالمسألة الاجتماعية .

لقد ركّز عموم المصلحين في المشرق والمغرب منذ القرن الماضي على أن انحطاط أحوال المسلمين يرجع إلى عاملين أساسيين : ١- التحريف والبدع التي لحقت بالإسلام . ٢- طبيعة الانظمة السياسية السائدة والجائرة - ولقد اختصر رواد الاصلاح المسألة في أن مشكلة المسلمين واحدة في حقيقتها: لقد اعتبروا أن السياسة والدين يمثلان مشكلة حلها موجود في النصوص الدينية على شرط أن تفسّر بطريقة عقلية متسعة الفكر لا بطريقة ضيقة الأفق .

وإذا أمكننا أن نتميّز في حركة الاصلاح الحديثة مطالبتها بالرجوع إلى منابع الدين التي نوقشت أو أهملت فإنها قصرت عنايتها في غالب الحالات على المجال السياسي باستثناء محاولة السنوسيين في طرابلس وهي التي عملت على إقامة نواة مجتمع إسلامي يرتكز على اساس التكافل الاجتماعي، إلا أن نمط الزوايا السنوسية كان شديد الارتباط بطبيعة البنية القبلية السائدة في ليبيا فلم يكن يملك قابلية مواكبة المؤسسات الاجتماعية الحديثة . لقد كان أقرب للظاهرة الدفاعية التي تحاول معالجة تحديات العصر منه إلى الظاهرة الابداعية التي تتفاعل مع الاصول الإسلامية من أجل تقدم اجتماعي وسياسي .

لذلك فإننا لا نكاد نجد طيلة القرن الماضي أية محاولة جادة يمكن أن تميّز الفكر الإسلامي في المجال الاجتماعي سواء في تركيا التي ادخلت الحداثة مع مشروع تنظيماتها سنة ١٨٣٩ أو في بعض ولاياتها أو في مصر التي تحولت إلى مركز للآراء الحديثة منذ ١٨٦٠ عندما أصبحت قبلة المفكرين المسلمين الباحثين عن ملجأ بعيدا عن جمود وتسلط الادارة العثمانية .

والذي لا يجب أن يغيب عن الذهن هو أن مثل هذا البطء في نمو الفكر الاجتماعي الإسلامي يعود أيضا إلى طبيعة «الاصلاح الديني» الذي عرفه الإسلام السنيّ طيلة القرن الماضي فلقد تعامل هذا النزوع الاصلاحى بخطاب إسلامي يتلاءم مع مجتمعات الجزيرة العربية قبل ١٣ قرنا . إنه ظل يعتبر الشرك والوثنية قاعدة المجتمعات الحديثة فلم يغير مفهومه للتوحيد بحيث يصبح قابلا لاستيعاب التحولات الفكرية والمادية التي

طرات على المسلمين عبر القرون .

لذلك يجب أن نتظر أوائل القرن العشرين لظهور أولى المحاولات الاصلاحية الجادة والرابطة بين المستويين الديني والاجتماعي والتي تعتبر أن هناك حداً أدنى من الاصلاح العقائدي يجب إجراؤه إلى جانب اولوية العدل التي لا مفر منها لمواجهة التحولات الفكرية والمالية التي عرفها المسلمون السنة في مجتمعاتهم الحديثة .

وفي هذا المجال فإن ما عرفه الفكر الاجتماعي الإسلامي من تطور نوعي منذ مطلع القرن العشرين لا يمكن أن يفصل عن الصراعات الاجتماعية التي انشأها النفوذ الرأسمالي الغربي في العالم الإسلامي وما استتبع ذلك من تيارات فكرية اجتماعية فرضت نفسها عبر خطاب إسلامي جديد .

أما الإسلام الشيعي في ايران فقد كان طيلة القرن الماضي يعيش أولى محاولات تخلصه من تبعية الدولة التي كانت تستخدمه كغطاء لاستبدادها السياسي وذلك في أول حرب مقاومة يقودها الجهاز الديني الشيعي سنة ١٨٢٦ ضد الاحتلال الروسي للمقاطعات الايرانية الشرقية . ثم تواصل نفس المسعى طيلة النصف الثاني من القرن ال ١٩ في انتفاضة التبغ (١٨٩٠ - ١٨٩٢) وفي الثورة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩١١) ثم ثورة اتحاد الإسلام (١٩٢٠) والنضال السياسي داخل البرلمان الايراني طيلة العشرينيات والثلاثينيات وحركة فدائبي الإسلام في الاربعينيات ثم ضمن الحركة الوطنية طيلة الخمسينيات حتى انتفاضة ١٩٦٣ التي قادها قسم من الجهاز الديني بالتحالف مع حركة تحرير ايران والتي أنهت فترة ما يسمى بالانفتاح السياسي الجديد وهيأت لثورة نهاية السبعينيات التي اسقطت حكومة الشاه .

هكذا خاض قسم من المؤسسة الدينية الشيعية سلسلة من النضالات السياسية عبر حوالي قرن ونصف رافعا شعار: الإسلام دين كله سياسة، ومركزا على محورين أساسيين: محاربة التبعية الأجنبية (روسيا - إنجلترا وأمريكا) ومقاومة الاستبداد الداخلي .

ولقد نجم عن هذا تضخم في البعد السياسي للتحرك والفكر الشيعيين الحديثين نجم عنه اهمال كامل للمسألة الاجتماعية من قبل مؤسسة دينية ظلت محافظة في اطروحاتها الدينية لا تعتني في أغلب الحالات إلا بحماية استقلالها تجاه المؤسسة الرسمية التي استغلتها قرونا متوالية .

هكذا لم تكتسب المؤسسة الدينية الشيعية التجديد ولا التنظير اللذين تفرضهما تحولات العصر على المستويات العقائدية والاجتماعية - مثل هذا المشروع سوف يبدو بشكل اولى آية الله الطالقاني ثم يعمقه بعد ذلك في الستينيات من هذا القرن علي شريعتي (١٩٣٣ - ١٩٧٧) وواضح أن مثل هذا الخط سوف يقابل من قبل رجال الدين الشيعة بمقاومة تتراوح بين الجهر والخفاء قبل وبعد الثورة في ايران . ومع ذلك فسوف تتبلور محاولة داعية لقراءة معاصرة لتاريخ التشيع من أجل توجه إسلامي اجتماعي، ولعل أفضل ما يصور هذه المحاولة ما تركه علي شريعتي من محاضرات وبحوث متميزة . إن قراءة مثلاً مقال «التشيع الأحمر والأسود» يستطيع أن يعطينا صورة عن أهمية هذه المحاولة التجديدية في الفكر الشيعي الحديث وعن أسباب مقاومة الجهاز الديني الرسمي الذي ظل قروناً مستغلاً من الدولة الصفوية (١٥٠١ - ١٧٢٢) ثم من الدولة القاجارية (١٧٩٥ - ١٩٢٥) .

يقول شريعتي : «إن الإسلام كان ديناً بدأ بـ(لا) نطق بها محمد الذي كان وارثاً لتراث إبراهيم ومظهراً للدين الذي هدفه توحيد الله وتوحيد الشعب . إن شعار التوحيد (لا إله إلا الله) يبدأ بـ(لا) طرحها الإسلام في مواجهة الشرك ونقصه بالشرك دين المنفعة ومصالح الاشراف أما التشيع فكان إسلاماً بدأ بـ(لا) نطق بها علي : ذلك الوارث العظيم لتراث ونهج محمد ومظهر الإسلام والعدالة الحقيقية - إنها (لا) التي ردّ بها عليّ عبد الرحمن بن عوف رمز إسلام الاشراف ومصالح النخبة» .

هذه الرؤية البعيدة عن خرافات «التشيع الصفوي» والملتزمة بمهمة مثناة : تغيير المفاهيم الدينية التقليدية إلى جانب قراءة تجديدية تأخذ بعين الاعتبار روح العصر والتطورات الاجتماعية، هي الاولى في نوعها من حيث الربط بين كل نضال سياسي داخلي وخارجي وبين النضال من أجل اوضاع أكثر عدالة وأقرب للمساواة . إنها رؤية تأتي متأخرة زمنياً بالنسبة لما سوف يعرفه الشق السني منذ مطلع القرن العشرين .

الفقر عدو التقدم :

إذا كانت تركيا قد عرفت التيارات السياسية الاجتماعية منذ الثلث الاخير من القرن الماضي وإذا كانت المحاولات التقريبية بين الإسلام والاشتراكية قد بدأت مبكرة في تركيا فإن ذلك لا يعني اطلاقاً نمو فكر اجتماعي إسلامي متميز في المشرق السني . لقد اقتصر

الأمر في تركيا على اظهر ما يوجد من صلة بين المبادئ الاشتراكية والتعاليم الإسلامية وقد تأكدت هذه المرحلة في مرحلة التحرر الوطني (١٩١٩ - ١٩٢٢) خاصة على يد الشيخ ثروت أحد كبار الثورين الأتراك ومؤلف كتاب «صفحة من العصر الذهبي» الذي كان الغرض منه اظهار مدى الارتباط بين الإسلام والماركسية ولم يكن الشيخ ثروت حالة شاذة بل إن البلشفية التركية قبل ١٩٢٢ تميزت بعدم عدائها للإسلام وهو أمر سوف تضطر موسكو بعد ذلك إلى «تصحيحه» وارجاع اتباعها الأتراك إلى المنهج الماركسي - اللينيني الصرف وقد ساعدها في ذلك أوضاع الجمهورية التركية التي تبنت المقاومة العنيفة للقوى الدينية والمحافظه .

ويجب أن نتظر أواسط الستينيات من هذا القرن حتى تعود من جديد على سطح تركيا توجهات داعية إلى «الاشتراكية الإسلامية» الرابطة بين القيم الإسلامية والمبادئ اليسارية ولقد ظل دعاة هذه النزعة مما يمكن أن يؤكد مثل هذه الرابطة في التاريخ التركي فاكتشفوا في الطريقة البكداشية والبيرمية ملامح اشتراكية قبل ظهور المذهب الاشتراكي في أوربا المعاصرة . كما وجدوا في الثائر الشيخ بدر الدين المتمرد على السلطان المؤسس الأول لنظام جماعي إسلامي حديث إذ كان قد ألغى الملكية الفردية مقسما الثروة بالمساواة بين أفراد جماعته .

مثل هذا التوجه عرفته تركيا منذ أوائل هذا القرن لكنه كان لا يتجاوز غاية ظرفية تكتيكية سرعان ما تنقضي دون أن تحقق تطورا فكريا يذكر أو إضافة نوعية جادة .

هذا العمل سوف يشرع فيه كاتب ومناضل حلي هو عبد الرحمان الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) وسوف يسير على نهجه مفكرون إسلاميون من أمثال رفيق العظم (١٨٦٧ - ١٩٢٥) وعبد القادر المغربي (١٨٦٧ - ١٩٥٦) وشكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦)، هؤلاء جميعا سوف يتناولون المسألة الاجتماعية عبر الحديث عن انحطاط المسلمين مظهرين العلاقة بين المسألة السياسية والاضاع الاجتماعية .

هكذا بدأ الكواكبي في كتابه بتقديم رؤية من أجل تحرير البلاد الإسلامية من وطاة الحكم العثماني ومن أجل تحقيق النهضة الإسلامية دينيا واجتماعيا وسياسيا في نطاق اتحاد ذي نزعة ديمقراطية . وبذلك يقدم لنا أول دعوة لاقامة حياة عضرية تستند إلى تعاليم النصوص الإسلامية مؤكدة انها لن تقوم «إلا بمحاربة الفقر» وانشاء «أصول المعيشة الاشتراكية» . يقول في كتابه «أم القرى» :

«إن الداء العام ليس الجهل ولا الاستبداد بل هو الفقر فهو قائد كل شر ورائد كل نحس ... القوة المالية مفقودة والشريعة مبنية على أن الاموال فيها جزء للفقراء . لكن الحكومات جبت من الفقراء لتغدق على الموسرين» (ام القرى).

ولو تابعنا جل فقرات كتابي الكواكبي لوجدنا أن مسألة توزيع الثروة والاراضي وعدم حصر الملكية الزراعية والتفاوت الطبقي أصبحت قضايا مطروحة على الفكر الاجتماعي الإسلامي . إن الإسلام كما يفهمه الكواكبي يناصر الملكية المشتركة ويعارض الرأسمالية الكبيرة وكبار الملاك لكنه لا يحارب الثروة الناجمة عن العمل والتي تلبى حاجيات الإنسان الأساسية .

والكواكبي يطرح شعار «معيشة الاشتراك العمومي» ويؤكد أن مصيبة الشرق هي توالي الانظمة السياسية المستبدة المرتبطة بأوضاع اجتماعية غير عادلة «فالاغنياء ربانط المستبد ولهذا يرسخ الذل في الامم التي يكثر اغنياؤها» (طبائع الاستبداد) وهو من ناحية أخرى يبين مدى العلاقة الموجودة بين الاستبداد والاستغلال وبين الاستعمار الاوروبي للبلاد المتخلفة : «إن تحصيل الثروة في عهد الحكومة العادلة عسير جداً وقد لا يتأتى إلا من طريق المراباة مع الامم المنحطة او التجارة الكبيرة التي فيها نوع من الاحتكار او الاستعمار في البلاد البعيدة مع المخاطرات» (طبائع الاستبداد).

ولواجهة هذا الوضع يطرح الكواكبي منهجا اجتماعيا إسلاميا قائما على «الثروة العمومية المملوكة للمجموع والمخصصة للكافة» .

ومن المؤكد أن الكواكبي استفاد من الترجمات الاوروبية المتحررة الواردة على العالم الإسلامي والمتعلقة بالمسألة الاجتماعية وخاصة مونتسكيو لكنه تميز هو ومن سوف يأتون بعده لمعالجة مشكلة الفقر بأنهم يضعون أنفسهم كامتداد لبناء قائم على تفسير تقدمي للتراث العربي الإسلامي .

- ويتميز الفكر الاجتماعي الإسلامي في هذه المرحلة الاولى بميزتين رئيسيتين :
- ١- تكيده على أسبقية الإسلام التاريخية على المذاهب الاشتراكية وعلى الرأسمالية والحرص على الاخذ من جوانبها الايجابية بغية تحقيق العدالة في البلاد الإسلامية .
 - ٢- ان التقدم الذي عرفته أوروبا قام على مبدأ التكافل الاجتماعي وهو مبدأ قامت عليه شرائع الإسلام حتى تكفل سعادة الإنسان . فبالتكافل يترك الإنسان أنانيته ومنافعه الخاصة به يشيع وتعم الصناعة وتصبح الأمة مرهوبة الجانب .

وهكذا فإن المسألة الاجتماعية سوف تتركز على التكافل الذي يقوم على أنه يملك وظيفة أخلاقية ضابطة رادعة تحمي «الطبقة النازلة» من جشع «الطبقة العالية» وتفني بفضل فريضة الزكاة كل «عوامل البغضاء والشحناء وحروب الطبقات».

مثل هذا الطرح لا يقدم من جهة أدوات تحليل قادرة على تجاوز الوضع السائد وهو من جهة أخرى يؤكد على الاختيار السياسي في طرح القضايا الاقتصادية والاجتماعية فلا يبين العلاقة بين رأس المال والعمل ولا قضية الثروة وتوزيعها بل يكتفي بإشعار فئة الاغنياء بأن للفقراء حقاً معلوماً في أموالهم، ومطالبة الحكومة الإسلامية باجبارهم على دفع الزكاة إن لزم الأمر.

المسألة الاجتماعية تفقد في هذه المرحلة كل تاصيل وكل هيكلية، فلا تحديد لاشكال الملكية ولا تحديد لطبيعة العلاقة بين الدولة والملاك ولا ربط بين هذه المفاهيم والتصوّر الإسلامي.

نحن إذن أمام محاولة أولية تهدف التوفيق السياسي بين إشكالية التقدم في البلاد الإسلامية وبين ضرورة مواجهة النفوذ الرأسمالي الاستعماري وبين الحاجة لاستئصال الفقر السائد بين عموم المسلمين.

يقول الكواكبي عن الثروات المحتكرة من قبل فئة قليلة إنها: «تضيق على حاجيات الغير وأنه لا تكثر (الثروة) إلا عند مواطني الحكومات غير العادلة وغير المنتظمة ففي ظل الحكومات المستبدة يسهل تحصيل الثروة» (طبائع الاستبداد). أما شكيب أرسلان فهو يعتبر الزكاة حلاً جذرياً ضد الفقر ووقاية من الاشتراكية والشيوعية: «تلك الفتن القادمة على المسلمين بلا ريب» (حاضر العالم الإسلامي).

هذه هي المرحلة الأولى للفكر الاجتماعي الحديث الذي تميّز بتقرير مجموعة من المفاهيم العامة بعضها مستند للتجربة الإسلامية الأولى في عصر الرسول ثم خلفائه الراشدين وبعضها مستوحى من التيارات الاشتراكية الأوروبية الحديثة من أجل إقامة تعايش عادل بين الاثرياء والفقراء في ظل نظام اقتصادي موجه من طرف الدولة الإسلامية المتحررة من النفوذ الاجنبي والقادرة على تحقيق التقدم الحضاري.

إنها مرحلة إرهابات للفكر الاجتماعي سوف تجرد في مجموعة سيد قطب تحولاً هاماً منذ نهاية الأربعينيات لكنها لن تجرد الرواج اللازم في صفوف التحرك الإسلامي الذي سيرفه العالم العربي طيلة الخمسينيات والستينيات.

من التكافل الاجتماعي إلى اشتراكية الإسلام:

لا يخفي الاشتراكيون والشيوعيون السوريون استغرابهم من موقف الإخوان المسلمين في سوريا سنة ١٩٥٩ تجاه قوانين الاصلاح الزراعي الذي سنته دولة الجمهورية العربية المتحدة، ومما يزيد الامر غرابة أن زعيم الإخوان المسلمين في سوريا مصطفى السباعي (١٩١٥ - ١٩٦٤) كان اول من طالب في الجمعية التأسيسية السورية بذلك قبل عشر سنوات وكان لمشروعه الداعي إلى إعادة توزيع الأراضي الفلاحية الأثر السيئ لدى كبار الاقطاعيين السوريين، فلقد كان السباعي يعتبر منذ ١٩٤٩ أن الاصلاح الزراعي ضرورة اجتماعية تحول دول اهمال مساحات شاسعة من الأراضي الفلاحية وتمنع استبدال الملاكين الكبار بصغار الفلاحين وكان يبنى موقفه هذا على أصول إسلامية، فإن كان عمر في مدة خلافته قد منع كبار الصحابة من حرية التنقل والخروج إلى الامصار، وإذا كان للحاكم المسلم أن يحدد ربح التجار ويمنع الاحتكار في المواد الضرورية فإن له أيضا حق إعادة توزيع الارض على الفلاحين وفق مقاييس جديدة.

هذا الموقف من زعيم الإخوان المسلمين في سورية جاء نتيجة لتحوّل هام حصل في الفكر الإسلامي الحديث بعد الحرب العالمية الثانية وعلى يد رجال نظروا للمسألة الاجتماعية بشكل منهجي محدد. ومن أبرز هؤلاء: سيد قطب - عبد القادر عودة - محمد الغزالي - البهي الخولي (من مصر) ومصطفى السباعي (من سورية).

هذه المجموعة تنتمي إلى حركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر في أواخر العشرينيات من هذا القرن ثم أوجدت لنفوذها امتدادات في عدد من بلدان المشرق العربي. والذي لا يجب أن نغفل عنه أن هذا التنظيم الاجتماعي على أهميته لا يمثل الخط السائد والرسمي للحركة فهو مجرد اجتهادات شخصية لبعض مثقفي الإخوان تتسامح معه الحركة دون أن تصبح ملزمة به. لذلك فلقد ظلت قواعد حركة الإخوان وقياداته السياسية رافضة أن يكون لها موقف اجتماعي صريح مؤكدة بذلك أن دعوتها تتجه إلى الغني والفقير، العامل وصاحب رأس المال، الفلاح ومالك الارض. وبذلك كان تناول الحركة الرسمي للمشكلة الاجتماعية يتم أساسا (خاصة في مصر) من منظور أخلاقي فهي تؤمن أن سلام المجتمع رهن سيادة الرحمة والحب بين أفرادهِ ولذلك فقد نشط الخطاب الذي ينمي معاني التعاون والتضامن متغافلة عن طرح قضايا ضمانات

الحياة المعيشية وكفالة الرزق وضمان التوازن الاجتماعي بين الذين يملكون والذين لا يملكون. أكثر من ذلك فإن بعض القيادات الرسمية لحركة الإخوان - بالإضافة إلى عدد من شيوخ الأزهر - ظلت تنظر بكثير من الحذر إلى كل محاولات تعميق الفكر الاجتماعي الإسلامي بشكل يجعله آخذاً بعين الاعتبار روح العصر التي تدفعه إلى تقديم الاجتهادات الاجتماعية اللازمة من أجل إقامة العدل ومحاربة الاستغلال.

هكذا فإن كتب «سيد قطب» التي نشرت في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات والتي كتبها قبل انضمامه لحركة الإخوان المسلمين في مصر - ظلت مهمة في داخل الحركة بالمقارنة لما كتبه بعد ذلك من كتب إسلامية سياسية رافضة. نفس الأمر حصل لكتاب «اشتراكية الإسلام» لمصطفى السباعي الذي قدمه سنة ١٩٥٩ فإنه انتقد بشدة من طرف عدد من الإسلاميين والأزهريين لأنه «خروج عن الدائرة الإسلامية وادخال لبدعة لم تكن موجودة في الإسلام».

هذا الموقف الرسمي لم يمنع النخبة المفكرة في داخل حركة الإخوان خاصة من تناول هذه القضية محددة لها أصولها العقائدية الدينية (قطب - عودة) ومبينة التشريعات اللازمة لضمان الحقوق الطبيعية لكل المواطنين (السباعي - الغزالي - القرضاوي - الخولي) وبذلك تحول الفكر الاجتماعي الإسلامي في مرحلته الثانية من طور المفاهيم العامة المتقاطعة التي لا يتنظمها بناء كامل واضح والتي تكتفي بالدعوة إلى الانفاق والصدقة إلى طور يؤصل إسلامياً لمسألة العدالة الاجتماعية ويقدم التشريعات الكافية والمتكاملة لكل جوانب المشكلة الإنسانية والاجتماعية المطروحة.

فما هي الإضافات النوعية التي قدمتها هذه المجموعة من الإسلاميين فيما بين نهاية الأربعينيات ونهاية الخمسينيات؟

أولاً: على المستوى العقائدي النظري:

يتفق إسلاميو هذه المرحلة على نقطة انطلاق رئيسية يتفاوت وضوحها من كاتب إلى آخر وتمثل في الاعتقاد بأننا اليوم لا نستطيع أن نحقق أي تغيير جاد في العالم الإسلامي بمجرد توجيه الفرد في أخلاقه وسلوكياته، ذلك أن الأنظمة السياسية والاقتصادية أصبحت اليوم مبنية على خلفيات أيديولوجية مفصلة وهذا خلافاً لما عرفه الإسلام في عهده الأول الأمر الذي سهل انتشاره بسهولة نسبية عندئذ، لأنه لم يطالب

المسلمين برؤية ايديولوجية متكاملة وبرامج سياسية واقتصادية نابعة عنها . لقد كانت الاوضاع الفكرية والاجتماعية دون ذلك بكثير . أما اليوم فلقد عرف العقل الإنساني عمقا نظريا وبناء اجتماعيا واقتصاديا في غاية التعقيد لهذا فإن حل المشكلة الاجتماعية عند منظرَي المرحلة الثانية يحتاج إلى عمل تأسيلي يقدم قراءة لثلاث قضايا اصولية تتمحور حول: (أ) ما هو الإسلام؟ (ب) ما هو التوحيد؟ (ج) وما هي غاية الخلق؟

يقول «سيد قطب» عن الإسلام:

«إنه عقيدة الضمير التي ينبثق منها سلوك في المجتمع ويقوم عليها نظام للحياة يتناول نشاط الفرد في حياته العائلية والاجتماعية والدولية» الإسلام إذن شعائر تعبدية وشرائع لتنظيم الحياة في ضوئها وبالتالي لا مجال للفصل بين الدين والدولة مع التأكيد على أن قضية الحكم ليست دينية أي لا تقوم على تفويض من طرف الرب بل إن الحاكم مدني واطروحاته محل قبول ورفض .

أما التوحيد فليس يعني عند منطري الطور التالي إلا «تحرير الوجدان البشري من عبادة أحد غير الله أي تحقيق المساواة بين حقوق الناس وواجباتهم» فالتوحيد بهذا المعنى هو التحرر المطلق الذي يعني على أرض الواقع المساواة في الحقوق الإنسانية - فالكل لآدم وآدم من تراب - وعنه تنتج المساواة بين الاجناس وبين الرجل والمرأة لان الاصل واحد والنشأة واحدة .

أما غاية الخلق فهي تعني أن الكون كله مخلوق من أجل الإنسان وبالتالي فالبشر مخلوق بعضهم لبعض أي أن العلاقات الاجتماعية مدعوة إلى أن تقوم على أساس المساهمة الجماعية حتى يتحقق الهدف من الحياة، وكل خرق لهذا الشرط لا يمكن أن يؤدي إلا لحبوط عمل المستخلفين، (عودة) فالله لم يسخر ملكه لفرد ولا لفئة بل للبشر جميعا وجعله مشاعا بينهم .

واضح ان هذه القضايا التأسيسية الثلاث تتظافر في مجملها من أجل هدف واحد وعبر منهجية واحدة . فهي من جهة تهدف لبناء موقف ملتزم بقضايا الإنسان المعاصر في البلدان الإسلامية متبينة في ذلك منهجية تجديدية يتفاعل فيها النص مع الواقع تفاعلا جدليا وتنظر للوجود الإنساني في صيرورته وتطوره لا في ثباته واستقراره ...

ومن هنا فالنظم الإسلامية يجب أن يستوحياها العقل البشري من المبادئ الخالدة لان

الحياة تتطور باستمرار ذلك أن الحالات الاجتماعية لا تتكرر أبداً في التاريخ وإنما تشابه مجرد التشابه (قطب). لهذا فلا بد من حلول جديدة باستمرار في ظل المبادئ العامة حتى يمكن للفكر الإسلامي أن يستوعب تطور الحياة وراقيها. وينطلق البحث عن التقنيات الإسلامية المحققة للعدل واللائقة للعصر من بحث جملة من المسائل التي نلخصها في المحور التالي.

ثانياً: الثروة من يملكها وكيف يتم التصرف فيها؟

يؤكد عبد القادر عودة أن استغلال الكون من قبل الإنسان يولد مالا ورغبة في الادخار لكنه يتفق على مبدأ أساسي مع سائر من تناول هذه القضية أن المال كله لله ولا يملك البشر إلا حق الانتفاع به فالملكية في الإسلام من هذا المنظور ملكية منفعة وليست ملكية حقيقية.

وانطلاقاً من هذه القاعدة الأساسية تنجم عدة تطبيقات من بينها:

- للجماعة المسلمة عن طريق الحكام وأهل الشورى أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال لأنه مجعول لمنفعة الجماعة وهي قادرة أن ترفع يد المالك عن المال إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة مع تعويضها له عن ملكيته المنفعية تعويضاً مناسباً.
- يبيح الإسلام حرية التملك بدون حدٍ إلا أنه يجيز للجماعة بواسطة ممثليها وباعتبارها القائمة على حقوق الله والمنظمة لها أن تحدد ما يملكه الشخص من ثروة إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة.

- يقرر الإسلام أن للغير حقوقاً مفروضة في الأموال عملاً بحديث الرسول: «إنّ في المال حقاً سوى الزكاة» فبالإضافة إلى الزكاة يوجد الانفاق بحديه العادي والضروري. فللحكومة الإسلامية أن تأخذ ما يزيد عن حاجة الأغنياء لترده على الفقراء هذا في الحد العادي ولها أن تتجاوز ذلك إلى الجزء المخصص لسد حاجة الغني في أوقات الضرورة.

من هنا يمكن القول: إن سياسة المال حسب قطب ومجموعته قائمة على أن الملكية الفردية حق مقرر في الإسلام لكنه قائم على شرط أساسي هو أن يكون المجتمع متوازناً لا اختلال فيه. فإذا وجدت حاجة يكون حق المجتمع مطلقاً في كل المال ولا يقف في وجهه حق الملكية الفردية.

يقول «سيد قطب»: «إن في يد الدولة أن تشرع الملكيات والثروات جميعا وتعيد توزيعها على أساس جديد ولو كانت هذه الملكيات قد قامت على الأسس التي يعترف بها الإسلام ونمت بالوسائل التي يبررها». (معركة الإسلام والراسمالية).
وبناء على هذا التوجه يبين مصطفى السباعي في «اشتراكية الإسلام» ثلاث قضايا كبرى تميز بها عن بقية جماعته وهي: ١- التأميم. ٢- تحديد الملكية الزراعية. ٣- حقوق العمال.

وخلاصة رايه في ذلك أن المشكلة الاجتماعية في الإسلام لا تقوم على الصدقة بل تقوم بتشريع قوانين ضامنة للتكافل الاجتماعي وليست متروكة لرغبة الفرد الذي قد لا يبالي كثيرا بفقر الآخرين وحاجتهم.

وفي هذا الخصوص يدعو السباعي إلى اعتبار أن الملكية الفردية وظيفية اجتماعية يمكن أن تستمر في حدود الاعتدال وتسحب عند حصول أي خلل انطلاقا من قاعدة الحجر على السفهاء ومن حديث: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار». لذلك يتبنى تأميم الصناعات والمرافق العامة والأرض وما شابهها بعد استشارة الخبراء الاقتصاديين والاجتماعيين. أيضا يرى أنه لا بد من تحديد الملكية الزراعية سداً للذرائع ورفعاً لكرامة الفلاحين وتحقيقاً لحاجياتهم الأساسية. أما العمال فالسباعي يعتبر أن القرآن كرم العمل واعتبره نعمة فلا بد للعامل أن يتقن عمله ولا بد لرب العمل أن يرعى عماله وذلك بأن يكون الاجر على قدر العمل وأن يكون العمل على قدر الطاقة. من هنا أصبح واجبا تحمل مرض وعجز العامل وضمان كرامته المعيشية وتأمين نفقاته العائلية.

وإذا كان منظرو هذه المرحلة الثانية لم يتفقوا على مصطلح واحد يعبر عن رؤيتهم للبناء الفكري والاجتماعي القادر على تحقيق العدل فاختر البعض مصطلح العدالة الاجتماعية وذهب البعض إلى الاشتراكية الإسلامية في حين اكتفى البعض بالتكافل، رغم ذلك فإنهم في مجموعهم متفقون على أمر أساسي هو ضرورة قيام سياسة إسلامية للمال واضحة لا لقاء بينها وبين الراسمالية لأن «الحطام البشري الذي يعد بالملايين (في بلاد المسلمين) لا يتسنى له الشعور بالمقدسات لأنه مشغول بشعور الجوع والحرمان».

إن جهود مجموعة المرحلة الثانية ممن تناولوا مسألة العدالة الاجتماعية إسلاميا سوف تبقى هامشية ذلك أن عموم القيادات السياسية والدينية الإسلامية سوف تقاومها

بهدهوء فسوف تُتجاهل هذه الاطروحات مقابل تركيز التناول التقليدي للمعطيات الاجتماعية ومقابل انتشار الشعارات الكلية من مثل الحاكمية لله والحكم بالقرآن وتجهيل المجتمع .

وواضح أن وراء هذا التوجه جملة اعتبارات منها ما يتعلق بالفكر الديني السني الحديث ومنها ما هو سياسي .

فمن جهة نلاحظ أن الفكر الديني لم يتطور بنفس القدر الذي تطور به الفكر الاجتماعي والسياسي في البلاد العربية طيلة النصف الاول من هذا القرن - أكثر من ذلك لقد شهد هذا الفكر من جراء التحولات السياسية والاجتماعية انفتاحا وعمقا ليس له نظير في الاطروحات الدينية التي واصلت منهجيتها التقليدية ونسقها الانطوائي . من جهة ثانية فمما زاد الامر تعقيدا أن عدداً من الانظمة السياسية العربية ذات التوجه العلماني حولت خلافاتها العقائدية مع الحركات الإسلامية إلى خلافات سياسية انتهت في الغالب بالتصفية الدموية هذا على الرغم من أنها تبنت جانبا هاما من الاختيارات الاجتماعية للنخبة الإسلامية التي ذكرناها سابقا معزولة عن أصولها الدينية مما عمق القطيعة بين تلك الاختيارات وعموم الإسلاميين الذين أصبحوا يقفون بوعي أو دون وعي بجانب القوى المحافظة والمستغلة محاربين الاجراءات التي كانت تهدف تطوير الازوضاع الاجتماعية والتخفيف من العناء اليومي للعامل والفلاح وتقليص التفاوت الطبقي الفاحش .

وهكذا فإننا لا نصل إلى نهاية الستينيات حتى نقف على انتكاسة كاملة للفكر الاجتماعي الإسلامي الذي تبرأ منه الإسلاميون السنة واعتمده انظمة ثورية غير إسلامية في توجهاتها النظرية . ويجب أن نتظر محاولات مفكرين شيعة سوف يواصلون نفس التوجه في ظروف فكرية واجتماعية أقسى مما عرفه نظراؤهم السنة .

الشيعة ومحاولة تجاوز الانتكاسة :

«لا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة وإنما يجب أن نعرف تصوراتهِ التفصيلية للعدالة ومدلولها الإسلامي الخاص» . هذا هو ملخص مشروع محمد باقر الصدر في كتابه «اقتصادنا» المنشور سنة ١٩٦٠ وهو الكتاب الذي يواصل فيه مشروع كتاب المرحلة الثانية (قطب وعودة) في المسألة الاجتماعية . والذي يقرأ لباقر الصدر

يدرك بسهولة أنه لم يكتب كتابه لطائفته الشيعية فحسب فهو رغم تكوينه الشيعي حريص أن يكون خطابه إسلامياً يتجاوز به النعرات الطائفية الضيقة. لذلك فهو مع استشهاداته الكثيرة بالمراجع والعلماء الشيعة فهو كثير الاستعمال للمراجع السنية. وباقر الصدر في هذا المنهج لا يختلف عن نظيره الإيراني علي شريعتي (١٩٣٣ - ١٩٧٧) الذي حرص دوماً على تجاوز الخلافات المذهبية بين السنة والشيعة وهي الخلافات التي لا تخدم في نظره إلا أعداء الإسلام من استعمار وصهيونية. ويجمع بين الرجلين حرص مشترك على الالتزام بقضايا الإنسان من أجل بناء مجتمع إسلامي جديد خال من التعصب والظلم والتبعية ويتبلور هذا الحرص في أمرين أساسيين:

١- الإسلام هو ابتعاد عن السلبية وتحمل للمسؤولية من أجل إيجاد علاقات جديدة عادلة.

٢- تقديم قراءة جديدة لمسائل دينية ومذهبية في إطار عصري جديد يمزج بين نصوص التراث وبعض أدوات التحليل الغربية.

وعلى الرغم من أن باقر الصدر وشريعتي اختاراً تمشياً تنظيرياً متشابهاً في أكثر من وجه فلقد كان لكل منهما أسلوبه الخاص في تناول القضية الاجتماعية.

لقد حرص باقر الصدر على مواصلة نفس المسيرة التي سبقه إليها قطب وعودة والسباعي محاولاً إقامة منظومة كاملة تحمل اسم الاقتصاد الإسلامي اعتبر المسألة الاجتماعية إحدى ركائزها الثلاثة.

أما شريعتي فقد تبنى تمشياً يصحح فيه المفاهيم السائدة والحاظنة عن الإسلام وتاريخ الشيعة مقيماً كل قراءته الجديدة على البعد الاجتماعي - السياسي ومؤكداً لكل من يقرأه أن العودة للفكر الديني إنما هي عودة في الواقع إلى أكثر الأفكار عصرية وأعمقها أصالة.

لذلك تبدو قراءة ما تركه الرجلان مكتملة بعضها البعض وإن كانت تمثل نوعاً من النشاز الواضح بالنسبة لعموم الفكر الديني والاجتماعي الشيعي الحديث فكما أن المؤسسة الدينية ظلت في إيران متحفظة من آراء وتحليلات شريعتي حياً وميتاً فإن المراجع الشيعية العراقية اتخذت من أطروحات باقر الصدر الاجتماعية موقفاً مشابهاً.

وسنحاول فيما يلي تلخيص أبرز أفكار الرجلين في نقاط رئيسية نجعلنا ندرك سبب المخاوف الرسمية الشيعية مما تركه المفكران:

(١) باقر الصدر والاقتصاد الإسلامي :

يهدف باقر الصدر إقامة منظومة كاملة باسم الاقتصاد الإسلامي تقوم هيكلتها على عناصر ثلاثة : ١- مبدأ الملكية المزدوجة . ٢- تحديد الحرية الاقتصادية . ٣- مبدأ العدالة الاجتماعية .

ففي خصوص المبدأ الأول يعتبر باقر الصدر أن المجتمع الإسلامي - خلافاً للمجتمعات الرأسمالية والاشتراكية - لا يقر بشكل واحد للملكية فلا هو يتفق مع الرأسمالية في أن الملكية الفردية هي الاصل ولا مع الاشتراكية في أن الملكية العامة هي الأساس بل يتبنى أشكالاً مختلفة للملكية في وقت واحد فهناك الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ويعتبر أن لكل شكل من هذه الأشكال حقلاً خاصاً يعمل به ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً أو استثناءً أو علاجاً مؤقتاً .

يعتبر أن العمل هو الأساس الرئيسي للملكية الخاصة وإن كل الثروات التي لم تتدخل يد البشرية فيها انشاء وتركيباً كالارض الزراعية والمعادن والثروات الطبيعية فلا يجوز بحال أن تدخل في الملكية الخاصة ويجيز من هذا أن كل من أحسب أرضاً ميتة أصبحت من حقه ما لم يعمل فيها بناء على النصوص الشرعية التي تجعل للفرد الخلافة في الارض والتي تخضع الملكية لمطالبات هذه الخلافة .

العدالة الاجتماعية في نظر باقر الصدر تقوم على أساس الكفاية فيجب على الدولة الإسلامية أن توفر للفرد الكفاية كما ونوعاً بحسب ظروف المجتمع ويدخل في ذلك سائر الحاجات السائدة في المجتمع الإسلامي تبعاً لمستوى المعيشة العام، فالملال يجب أن يكون متداولاً بين عموم أفراد المجتمع أي أن يعيش الجميع مستوى واحداً من المعيشة مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد فالاختلاف ليس طبقياً قائماً على تناقض كلي بل هو تفاوت في الدرجة فقط .

إن مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية أساسي لكن الاختلاف في مساحة هذا التدخل ويعتبر باقر الصدر أن هذا التدخل ضرورة ملء ما سماه منطقة الفراغ في التشريع وهذه المنطقة حتمية في رأيه لأنها تشكل ضماناً صلاحية التشريع الإسلامي بشكل متواصل يتناسب مع الظروف الحياتية المتطورة فيما أن التشريع نظرية صالحة لجميع العصور كان لا بد لاعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها

ضمن عنصر متحرك هو عنصر منطقة الفراغ ويبد الحكومة أن تكيفه وفق الظروف والادلة التشريعية .

ولقد وجد هذا المشروع انتقاداً شديداً من قبل اليساريين العرب بتهمة أنه يهدف ارضاء أوسع الجماهير الممكنة دون اعتناء بمعقولية الانتاجية وسلامة الدورة المالية وأنه يقوم في جزء هام منه على المساعدات المالية والتسهيلات البنكية رغم ما تؤدي إليه من تضخم رهيب تصعب السيطرة عليه . لكن هذا لم يقلل من أهمية المشروع باعتبارها مرحلة جديدة في الفكر الاجتماعي الإسلامي بهدف الخروج من طور الشعارات العامة والدخول في طور بناء الدولة الإسلامية . لكن هذا التوجه سوف يقابل باستمرار بفكر ديني محافظ ومرتبط ببناء اجتماعي طبقي حريص أشد الحرص على مصالحه وامتيازاته .

(ب) علي شريعتي والتشيع الاحمر :

يتفق مؤرخو الثورة الايرانية على اختلاف مشاربهم على أن «شريعتي» كان من خلال كتبه ومحاضراته وبحوثه أحد الرموز البارزة الذين أقاموا الجسر بين الأطروحات الدينية والجيل الجديد من أبناء الجامعات وأبناء الطبقة الوسطى فعن طريق ما تركه هو وباقر الصدر (اقتصادنا - فلسفتنا) استوعب المثقفون الشبان خاصة الأطروحات الدينية خاصة في المجال الاجتماعي والسياسي وفي فترة كانت ايران تمر فيها بتحولات اجتماعية هامة بدأت مع حركة محمد مصدق في الخمسينيات ثم دعمها النظام الحاكم طيلة الستينيات والسبعينيات بمزيد من الانفتاح على الغرب وتحطيم مؤسسة الجيش واعطاء حصانة خاصة للرعايا الامريكان مع تعميق التغييرات الهامة في البنية الاجتماعية والاقتصادية لايران صاحب هذا انحسار كبير للحركة اليسارية والشيوعية الايرانية مما أتاح للأطروحات الدينية أن تصبح عنواناً للتمسك بالأصالة وسياجاً يحمي الاستقلالية وايدولوجية معبأة في الكفاح الوطني المناهض للسيطرة الاجنبية .

هكذا وجد شريعتي أو «معلم الثورة» كما يُدعى من قبل أنصاره مجالاً رحباً للتحرك على الصعيد الايدولوجي الفكري خارج كل التنظيمات السياسية التقليدية .

ومن يطالع جملة أفكاره يلمس مدى الاتفاق المنهجي الذي يجمع بينه وبين باقر الصدر في ضرورة طرح قراءة جديدة للإسلام - عقيدة وشريعة - تحتل فيها المسألة الاجتماعية بعداً رئيسياً على عكس ما كان يدعو إليه قسم من الجهاز الديني الشيعي

الراغب في المحافظة على «حياة» المؤسسة الدينية وعدم تورطها في النزاعات السياسية والاجتماعية - ونستعرض فيما يلي أهم مواقف «شريعتي» فيما أسماه هو بنفسه التشيع الاحمر المناهض للتشيع الاسود الداعي للاستسلام والتبعية .

إن المعركة المثارة بين الشيعة والسنة هي معركة مثارة من أجل إلهاء المسلمين عن معركة الإسلام ضد الاستعمار والإسلام ضد الصهيونية - إنها معركة تطرح قضية اغتصاب «فدك» (أرض كانت لفاطمة يعتبر الشيعة أن أبا بكر انتهكها منها) لتلهي المسلمين عن اغتصاب فلسطين .

في مؤلفه «اسلام شناسي» (معرفة الإسلام) يشرح شريعتي مسيرة الإسلام الاولى فيرى أن الإسلام الذي جاء مكملًا للرسالات الاخرى ومتواصلا معها كان دين الفقراء والمستضعفين لقد كان ثورة المضطهدين والعبيد ضد السادة من قريش وأغنياء الجزيرة . فهو دين يهتم بالدنيا والآخرة ويمنح تصوراً شاملاً للحياة الاجتماعية والاقتصادية . إنه يشكل ايديولوجية جديدة تماما قادرة على تحرير الرازحين تحت حكم الاكاسرة والقياصرة ومختلف المستبدين والطواغيت .

أما التشيع فهو عنده مسألة اجتماعية أساسا إنه حصيلة الصراع داخل قريش ذاتها بين الفقراء والعبيد والمستضعفين الذين تمسكوا بالإسلام منذ البداية سلاحا لتحررهم وانعتاقهم وبين سادة قريش وأغنيائهم الذين حاربوا الإسلام منذ البداية ولم يتنموا إليه إلا مرغمين . لقد قضى عليّ ٢٣ سنة في جهاد المستكبرين ومن أجل اعداد الثورة و٢١ عاما بعد وفاة الرسول سكت خلالها على الخلفاء الثلاثة من أجل وحدة المسلمين ثم كرس السنوات الخمس الاخيرة من حياته في محاولة تطبيق العدالة .

إن كان شريعتي يتحدث عن الإسلام بأنه دين المستضعفين وأن الله هو رب المستضعفين فإنه لا يختصر الإسلام في صراع طبقي أي كفضال طبقة ضد أخرى ، إن الإسلام بدأ كصراع طبقي وحركة كان الفقراء أساسها لكن أفقها كان إنسانيا وعالميا . إن المستضعفين قاموا بالثورة من أجل البشرية لا من أجل الطبقة لذلك فلا بد من مقاومة كل عودة لتحكم طبقة معينة . إنه بذلك يرفض الصيغة الاشتراكية الحديثة للثورة وللصراع الطبقي ويفسر الانقسامات الاجتماعية عبر التاريخ بأنها بين قطبين : قطب يمثله ثلاثي : الملك والذهب والمسبحة ، وقطب يمثله ثنائي الله والناس في إطار مجتمع لا طبقي عبّر عنه القرآن بمصطلح الامة . إن شريعتي يناضل من أجل مجتمع لا طبقي -

هو الامة - يتحرر فيها المستغل والمستغل ويرتقي الانسان ليصبح «خليفة الله» بعد أن تزول مظاهر الشرك في المجتمع بإقامة نظام اجتماعي قائم على العمل وملكية الشعب وقائم على الاخوة التي هي أهم وأعلى من مفهوم المساواة .

- إن مشروع «شريعتي» يمكن تلخيصه في أمرين رئيسيين :

١- إحياء الإسلام كنظرة للعالم - أو أيديولوجيا - تحدّد موقفا من القضايا المعاصرة وتضع أسسا ومعايير لبحثها . وأهم القضايا التي يركز عليها «شريعتي» هي : الاستعمار - الديمقراطية - الاشتراكية - التخلف - التغرب - انحلال القيم الاخلاقية .

٢- إن هدف هذا الاحياء هو إقامة مجتمع الامة حيث يمتزج الشعب بالقيادة فلا ليبرالية ضائعة ولا دكتاتورية متسلطة ولا قائد شبه إله - إنه المجتمع الذي يقوم على أساس الكتاب والميزان والحديد حيث استمرارية القيادة مرهونة بالالتزام بالمبادئ وبعملها نحو إزالة الفروق والمراتب ونحو توحيد البشر على جميع الأصعدة .

هذه هي محاولة «شريعتي» التي تمثل مع محاولة باقر الصدر الاقتصادية عملا متكاملا هما بمثابة الوجهين لمسألة واحدة هي التنظير للتحرر الاجتماعي للإسلام الحديث . ولقد وجدت محاولة الرجلين الاثر الذي اراداه بالخروج خارج الفضاء الشيعي مما حقق انتشاراً لكتبهما في صفوف عدد من المثقفين السنة غير أن هذا لا يجب أن يخفي عنا محدودية هذا الانتشار بالنظر لاختلاف الاطار المرجعي الشيعي في قضايا رئيسية عن الاطار السني (الامامة - الاجتهاد) .

لكن أهمية المحاولة الشيعية تكمن في فتحها لآبواب أغلقت إثر ما حرره قطب وعودة السباعي ، ومثل هذا المسعى يحرص عليه عدد من الكتاب الإسلاميين العرب من مثل فهمي هويدي وفتحي عثمان وحسن حنفي وهي محاولات - على اختلافاتها في بعض الجوانب تقترح المواصلة بالفكر الاجتماعي الإسلامي من المواقع التي توقف عندها في الستينيات مستفيدة من انتشار ظاهرة «الصحو الإسلامية» التي كادت أن تعم البلاد العربية والتي تبدو في أشد الحاجة إلى تنظير يحولها من المدّ العتيف إلى الانتماء الواعي إلى قضايا الإسلام المعاصرة ومن أبرزها وأهمها قضية العدل الاجتماعي .

خلاصة :

لقد اقترن مصطلح «العدل» الذي ظهر في الفكر الإسلامي مع فلسفة المعتزلة الدينية (القرن ٢ هـ / ٩ م) بالله . وتركز على إبعاد كل التصورات التي تنافي الاعتقاد بعدله . لكن مسألة العدل وإن كانت فرعاً عن التوحيد فإنها جاءت إثر مواجهة لقضية عملية وسياسية . لقد اهتز الضمير الإسلامي من جراء الاجراءات السياسية الدامية بين الصحابة والتابعين منذ منتصف القرن الأول واستمر بعد ذلك على أشد ما يكون وكان السؤال : هل كل ما حصل ويحصل أمر اجباري لا حيلة للإنسان فيه أم انه اختيار من الإنسان وتعبير عن قدرته؟ وكان جواب المعتزلة باثبات حرية الارادة الإنسانية وتنزيه الله عن الظلم والاكراه لانه عدل حكيم لا يأمر بالقبح ولا ينهى عن الحسن .

طرح قضية العدل في القديم كانت مرتبطة بالله لكنها كانت استجابة لاوضاع إنسانية وصراعات سياسية . وفي العصر الحديث فإن اشكالية العدل أصبحت مقترنة بالإنسان أساساً لمواجهة التحديات السياسية والاجتماعية الحادة التي عرفها المسلمون طيلة هذين القرنين . إن محرك مسألة العدل ظل واحداً في الماضي والحاضر لكن طرق التعبير عنه اختلفت ففي حين ارتبط موضوع العدل بالله في القديم نظراً لاولوية التوحيد في تلك المجتمعات ونظراً للتركيبية الاجتماعية والفكرية لها ، نجد انفسنا اليوم نربط بين العدل ومشاكل الإنسان المادية والاجتماعية أساساً نظراً للتحويلات التي طرأت على فهمه للدين من ناحية وعلى تعقيد بنيته الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى .

بذلك سوف يقع التركيز على مشاكل المال وتوزيع الثروة والاصلاح الزراعي وما شابهها من قضايا طيلة المراحل الثلاث الحديثة للفكر الاجتماعي الإسلامي وهو ما يعبر عن وعي نام بروح العصر والتفاعل مع هذه الروح حسب ما تمليه العقيدة الإسلامية .

من البنك اللاربوي إلى الاقتصاد اللاصمي

د. عادل عبد المهدي*

يمثل الاقتصاد اليوم واحدا من اخطر التحديات التي تواجه بلداننا ومجتمعاتنا ... فاقتمادياتنا ضعيفة مما يولد عوامل ضعف وفتنة ليس فقط على صعيد الحاجة والفقير والعوز الذي تعاني منه القواعد الشعبية العريضة، بل يشكل عنصر تاخر وتخلف يرغم المسلمين باستمرار بالبقاء في مواقف التلقي الاقتصادي والمادي والاخلاقي والقيمي والحضاري، لتجعل منا العنصر السلبي في التاريخ المعاصر وتجعل من الدول الصناعية الغربية المتقدمة العنصر الايجابي والفاعل الذي يقود المسيرة البشرية المعاصرة، سواء قادت هذه المسيرة الى خلاص البشرية ام على العكس الى تدميرها. وعلى المسؤولين المسلمين ان يضعوا نصب اعينهم بان الاصلاح لا يعني اصلاح افراد او مجموعة افراد بمعزل عن مجمل الظروف الاجتماعية المعاشة، فاصلاح الافراد سيبقى محدودا وقلقا ومحفوفا بمخاطر جمة اذا لم ترافقه عمليات اصلاح سياسي واجتماعي واقتصادي، فقد حسم من حيث المبدأ ذلك النقاش العقيم عن علاقة العبادي بالسياسي، واننا مطالبون اليوم للمضي اكثر في ايجاد علاجات معاصرة وفعالة في الاطر الاقتصادية والاجتماعية.

وبدون الخروج من هذا الوضع فان كل الجهود الاخرى لانتصار الاسلام ولاستعادة

* خبير اقتصادي، مدير المركز الاسلامي للدراسات وللتنسيق في باريس، ورئيس تحرير مجلة ينابيع الحكمة الناطقة بالفرنسية.

الامة والمسلمين لحقوقهم الطبيعية ولتجاوز سلسلة العقبات والمشاكل السياسية والوطنية والاجتماعية والحضارية الاخرى ستبقى معطلة.

لقد فشل فريقان في تحقيق هذا الامر وبالتالي فشل منهجان، فقد جربت النخبة الاقتصادية، سواء من اليمين او اليسار كل التجارب والنظريات العالمية لتجاوز الازمة الاقتصادية، وبالتالي الاجتماعية والحضارية التي تعيشها بلداننا، ففشلت في ذلك فشلا ذريعا، كما جرب بعض المسلمين صياغة بعض الافكار التي تستند في جوهرها على اعادة طرح بعض الاحكام والممارسات التي سادت تاريخيا في المجتمعات الاسلامية، كلاحكام المالية في مجال الضرائب والعقود والارض والمكاسب وغيرها، وحاولوا توفيقها مع النظرات الاقتصادية المعاصرة الحديثة، فلم ينجحوا في اختراق الواقع، ذلك ان لم نقل بان بعضهم قد وفر احيانا غطاءً لتبرير الممارسات الاقتصادية التي قادت وتفود الى بقاء التخلف والاستغلال على ما هما عليه الان.

كان يجب انتظار «اقتصادنا» للشهيد محمد باقر الصدر لنبدا بالتعرف على اولي الملامح التي يمكنها ان تخلصنا من الامرين معا، ونقصد بذلك وضع المفاهيم الفكرية والقواعد النظرية التي تسمح بفهم الواقع الاقتصادي الراهن الذي نعيشه، سعيا لمواجهة متطلباته ومعرفة عوامل العطل والانحباس فيه. وارساء الاسس لمذهب اقتصادي فاعل وقادر على تحقيق اهدافه. مذهب اقتصادي جديد يستهدي بالاسلام الواقعي والاخلاقي في آن واحد. وعندما نقول جديد فاننا نقصد تلك الجودة التي تلتقي مع اوضاعنا وظروفنا المستجدة والمعاصرة وليس مجرد قبول الافكار الجديدة التي تنطلق من ارض وواقع ولاهداف هي غير ارضنا وواقعنا وغاياتنا. لذلك يصرف الشهيد الصدر في الجزء الاول من «اقتصادنا» اكثر من ثلث المؤلف (اكثر من ٢٥٠ صفحة) للبرهنة على خصوصية المذهبين والتجربتين الرأسمالية والاشتراكية، ووجود العديد من الثغرات في اطروحاتهما، ليقول بالمقابل بان «للمذهب الاقتصادي في الاسلام صفتان اساسيتان، تشعان في مختلف خطوطه وتفصيله، وهما الواقعية، والاخلاقية»^(١). يقول: انه (من الخطأ ان يقدم الباحث الاسلامي مجموعة من احكام الاسلام - التي هي في مستوى القانون المدني حسب مفهومه اليوم - ويعرضها طبقا للنصوص التشريعية والفقهية، بوصفها مذهبا اقتصاديا اسلاميا، كما يصنع بعض الكتاب المسلمين، حيث يحاولون دراسة المذهب الاقتصادي في الاسلام، فيتحدثون عن مجموعة من تشريعات الاسلام

التي نظم بها الحقوق المالية والمعاملات، كالأحكام الشرعية بشأن البيع والايجار والشركة والغش والقمار وما إليها من تشريعات) ...^(٢١) لذلك يقرر الشهيد الصدر بان الامر في غاية الجدية ولا يقبل اي تبرير او تستر، بل لا بد من ارساء الامر كله على اسس علمية وواقعية تستند الى الاخلاقيات الاسلامية، وهذا كله له محك واحد وهو ان (علم الاقتصاد الاسلامي لا يمكن ان يولد ولادة حقيقية، الا اذا جسد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع، بجذوره ومعالمه وتفصيله، ودرست الاحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة) «^(٢٢).

ان الاقتصاد المعاصر او المرابي ينحو الى التجريد، والى تشيئ الانسان والروابط المعنوية والروحية، وايجاد علاقة استغلالية صنمية تخفي وراءها العلاقات. فالرموز كالمال والبضاعة ورأس المال والسوق وغير ذلك من مسميات اقتصادية. ستصبح هي الواجهة وتبدو وكأنها هي المنتجة لتضيق بالتدريج الحقائق وقواه الفعلية والمنتجة. فخلف الانتاج يقف منتجون من الناس لهم علاقاتهم وروابطهم وهو الامر الاساس الذي يجب الوصول اليه لتعريف الحقوق والواجبات. وخلف النقد والاموال تقف مفاهيم واعمال يجب ان نعرفها ونعرف من يقوم بها وكيف. وخلف البضاعة وسعرها تقف علاقات واعمال يجب ان نعرفها ونعرف ادوارها، لكي يتسنى لنا ان نحسن التقدير ونعوض كل طرف على قدر ما يعمل. فالقاعدة في المذهب الاقتصادي في الاسلام هي اعادة ابراز هذه العلاقات المباشرة وعدم اخفائها والتستر عليها بالصنميات المادية او الرمزية التي تخفي علاقات الاستغلال والغش والتزوير، اي العلاقات الربوية ... فالانسان والبيئة والتاريخ وغيرها من علاقات مباشرة وغير مباشرة ستختفي في الاقتصاد الحديث وراء العناوين النقدية او علاقات السوق او الانتاج او غيرها من مسميات، بحيث تغيب ادوار وتاريخ وارتباطات ودوافع العناصر الاولى، وبالتالي حقوقها لمصلحة الصنميات الاقتصادية ... صحيح ان عملية التجريد وتحويل المسائل الى معبودات وصنميات قد تعطي لتلك الرموز مصادر قوة وعوامل تحريك، وهو ما يعطي للنموذج الاقتصادي الغربي تلك القدرات الهائلة في تشكيل الحوافز، والتي تسمح باغراء الناس ودفعهم للتهالك والركض، حتى وان حمل ذلك نتائج مضادة لمصالحهم الانسانية الحقيقية والعليا.

وان عملية التجريد والرمزية والصنمية هذه هي تطور لا يمكن لاي نظام اجتماعي

الا وان يتلبس به ، لانه سيكون هو الحاصل النهائي لقيمه ودوافع حركته . الاسلام فقط هو الذي يحمل عملية التحرير الحقيقية والتي تسمح عبر العبودية لله الخالق باسقاط كل اشكال الصنميات ، لتتكشف الحقائق واضحة جلية تسمح لموازنة الامور ، ولوضع النصاب بشكل دقيق ومتكامل لمصلحة نظام دنيوي وكوبي ، سيحرك العوامل التجريدية والمعنوية والايمانية اللازمة لاي نظام ، دون ان يسقط في مواقع الصنمية والايمان الكاذب .

ان المذهب الاقتصادي في الاسلام لا بد من ان يتجه اذن الى الحقائق ، ولا بد من ان يسقط من عالم الاقتصاد الاصنام التي تختفي وراءها حقيقة العلاقات ... هذا ما قام به الشهيد الصدر في كتاباته الاقتصادية ، والتي ظهرت مفصلة متكاملة في «اقتصادنا» لتأخذ اولى تطبيقاتها في اطروحة «البنك اللاربوي في الاسلام» ... اذ قام باعادة تفكيك العلاقات التي يحملها مفهوم المصرف الربوي ، واعاد ترتيبها في علاقات بين اطراف حقيقية قائمة يسهل تعريف التزاماتها وحقوقها ، بعد ان تطهرت هذه العلاقات من مضامينها الربوية .

هذا المنهج المتكامل الذي لا يقبل اعطاء شرعية للواقع الفاسد او الباطل او الاستغلالي باسم الواقعية ، يعيد تركيب العلاقات بما يتلاءم مع المبادئ ، ليعود مجددا الى الواقع ، ليستثمر فيه المفاهيم والقوى القائمة ، ليعيد بناء العلاقات بين الاشخاص الاقتصاديين ، موفرا لهم قاعدة اصولية وعملية ، للدخول في اعمال الحلال وترك مساحات الحرام ، اي يحقق الجانبين الاخلاقي والعملية في العملية ، ولا يبقى امام خيارين اما الوعظ المجرد او القبول بالواقع المححف والمستغل .

من البنك اللاربوي الى الاقتصاد اللاربوي :

لقد حاول الشهيد الصدر ان يغير من علاقة المتعاملين في البنك الربوي لتأسيس بنك لا ربوي ، وقد بدت الاطروحة في يومها خيالية ، لكن الحياة تبرهن مرة اخرى انه في حالة النجاح في بناء مفهوم اخلاقي وواقعي فان التطبيق لن يتأخر كثيرا ، وفعلا لم يكد يمر وقت طويل حتى انتشرت المصارف الاسلامية او البنوك اللاربوية كما يطلق عليها ... بل تتفاوض كبار المصارف العالمية اليوم مع عدد من الدول الاسلامية لتأسيس نشاطات «لا ربوية» . ويغض النظر عن اقتراب جميع هذه المصارف من الشروط

الاسلامية لمحاربة الربا او انها ايضا شكل من اشكال الحيل الشرعية للالتفاف على موضوعه الربا، الا ان مجرد انتشار هذه المصارف هو دليل لقوة الفكرة الاسلامية، والتي يجب ان تكون برهانا للاندفاع اكثر فاكثرا، لبناء التصورات ليس فقط لتطهير المصارف من الحالة الربوية او لتأسيس مصارف لا ربوية اصلا، بل لتطهير مجمل الاقتصاد من هذه الحالة، ان لم نقل تأسيس اقتصاد متطهر من كل هذه الممارسات .

لا يقع الربا اليوم في عمليات التبادل المالي فقط بل يحمل عدد من الممارسات الاجتماعية والاقتصادية المعاني الاساسية للربا. فالربا له علاقة بالاموال والتجارة والانتاج والعمل، فقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته لعلي عليه السلام: (يا علي! الربا سبعون جزءا، ايسره مثل ان ينكح الرجل امه في بيت الله الحرام. يا علي درهم ربا اعظم عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم، في بيت الله الحرام)^(٤). وان (شر المكاسب كسب الربا)^(٥). وهكذا جاء عن الامام الصادق عليه السلام (ما طاب وطهر كسبك الحلال من الرزق، وما خبت فالربا)^(٦) وان الواجب يقتضي تفكيك الصور والواجهات للوقوف على المعاملات الربوية، التي تخفيها الضرائب وعلاقات العمل، واشكال معينة من الشركات، والتجارة والصناعة، وممارسات الضمان والتأمين ومكاتب الخدمات .

اننا لا نشير في هذه الملاحظة الى اعمال الاستغلال والمكاسب المحرمة فان امامنا طريقاً طويلاً لتفكيك كل اشكالها المعاصرة، والتي باتت تختفي وراء مفاهيم وممارسات لم يطالها الفقه القديم، لانه ببساطة لم يعايشها. بالمقابل بقي فقهاء المعاصر بعيدا عن التعامل المتكامل او الواقعي مع هذه المسائل التي تتعلق بمفاهيم وممارسات اقتصادية، تتطلب تعاون الجامعات والحوزات لاجل تقديم الاجابات الصحيحة حولها ... فالكثير من الممارسات التي تبدو طبيعية وشرعية ما هي في الحقيقة سوى ممارسات ربوية، وقد تكون في الكثير من جوانبها اخطر بكثير من الربا المالي الذي لا يمس في نهاية المطاف سوى قطاعات محدودة من الشعب ... حيث روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قوله: (ان اخوف ما اخاف على امتي من بعدي هذه المكاسب المحرمة، والشهوة الخفية والربا)^(٧).

فالحياة مجملها صارت سلسلة من اعمال الاستغلال والربا ... فهل نتظر المجتمع الصالح ام يجب اصلاح كل ما يمكن اصلاحه، وبذر كل ما يمكن بذره من مفاهيم

ومؤسسات صحيحة. وان المنهج الذي سار عليه الشهيد الصدر في اطروحتة «البنك اللاربوي في الاسلام» هو المنهج القدوة الذي يمكن العمل به، وذلك بعدم تعليق الحلول المطلوب التقدم بها الان، والتي تفترض استمرار الواقع الفاسد والاطر اللااصلامي للمجتمع والاكتفاء بتقديم حلول ومبادئ واتجاهات عامة بعيدة المدى انطلاقا فقط من الحلول النهائية ومن تخطيط حل شامل للمجتمع^(٨).

اول ما حاوله الشهيد الصدر هو تغيير مضمون العلاقة، فبدل الشخصية الراسمالية التي يستبطنها البنك الربوي، حاول في اول مقدماته ابراز عنصر العمل البشري في النشاطات المصرفية بوصفه مصدر دخل، والاتجاه عكسيا الى الحد من دخل رأس المال^(٩)، وبدل العلاقة الربوية الثنائية التي تقوم بين المصرف وزبونه، او بين المصرف ورجال الاعمال، حيث يقوم المصرف بتجميع الاموال والایداعات من المودعين ليقدمها لرجال الاعمال، وبذلك يرتبط نظام الايداع والاقراض بالربا المحرم في الاسلام^(١٠)، نقول بدل ذلك يقيم علاقة ثلاثية حسب مفهوم المضاربة الاسلامي بين:

- ١- المودع بوصفه صاحب المال ونطلق عليه اسم المضارب.
- ٢- المستثمر بوصفه عاملا ونطلق عليه اسم (العامل او المضارب).
- ٣- البنك بوصفه وسيطا بين الطرفين ووكيلا عن صاحب المال في الاتفاق مع العامل^(١١).

حينذاك ستتحول العملية الى عملية مشاركة تستفيد كل الاطراف من الربح عند تحققه، او تقاسم الخسارة في حالة حصولها. عملية تسمح للبنك اللاربوي بالقيام بكل النشاطات التي تقوم بها البنوك الاخرى، وكذلك تسمح للمودعين وللمستثمرين بان يحصلوا على نتائج اعمالهم في معاملات لا تحمل اضرارا لطرف رغم انه هو صاحب المال، ولا تحمل فوائد مضاعفة لطرف اخر رغم انه لا يعمل ولا يغامر في الحقيقة، وهو الامر الذي بات مستشرىا في الحياة المصرفية الربوية الحالية بكل النتائج الاجتماعية الخطيرة التي يدفع المجتمع بكل اعضائه ثمن ذلك. وهكذا فككت اطروحة الشهيد الصدر اطراف المعادلة، وازالت الجانب الصنمي للمعاملات، بفحص المجردين المودع والواقع، وكشف العلاقات التي بكشفها فقط يمكن وضع اليد على عناصر الاستغلال والظلم والفقير الفاحش من جهة والذي مصدره الغنى الفاحش من جهة اخرى. فالشاهد الصدر وفر للمرة الاولى الوسيلة الناجحة التي تجمع بين الجانب العملي والجانب

الاخلاقي والاصولي . ولا شك لدينا ان عملية التفكيك والترتيب التي قام بها ما هي سوى وضع العلاجات الناجحة في متناول اليد، اما حسن استثمار ذلك وصحة هذا الاستثمار وعدم الالتفاف عليه باسم الحيل الشرعية فهذا امر اخر .

المال الربوي ومعدلات الربح :

يحتسب الاقتصاد الحديث معدل الربح باعتباره مكافأة لمخاطرة رأس المال كما يرد في الاقتصاد الليبرالي ، او انه فائض القيمة الذي يأخذه الرأسمالي نتيجة استثماره لامواله كما يرد لدى الفكر الماركسي ...

واذا راجعنا التاريخ الاقتصادي الاسلامي فسنجد بعض النصوص الفقهية وبعض الممارسات العملية التي حاولت ان تضع تحديدا لمعدل الربح ، اذ ترد احاديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقول : إن «ربح المؤمن على المؤمن ربا»^(١٣) . او ما يرد عن الامام الصادق عليه السلام : (ربح المؤمن على المؤمن ربا، الا ان يشتري باكثر من مئة درهم، فاربح عليه قوت يومك، او يشتريه للتجارة، فاربحوا عليهم وارفقوا بهم ...) ^(١٤) او (فيربح ربحا خفيفا)^(١٥) كما يرد عن الامام الرضا عليه السلام .

أذا نحن امام موقف نظري يقول بالحالات التالية :

- ا - عدم اخذ الربح لما اقل من مئة درهم .
- ب - اخذ ربح يعادل قوت اليوم او ما يعوض به للتجارة .
- ج - او الربح الخفيف .

ولكننا نجد اليوم مسلمين يربحون من مسلمين اخرين ليس قوت يومهم بل قوت آلاف ان لم نقل ملايين الايام ... وان اسواق المسلمين اليوم كقاعدة رئيسية لا تعرف ما يسمى بالربح الخفيف ، ثم ما هي الضوابط المعاصرة للربح الخفيف او للرفق بالآخرين ، فهذه المفاهيم التي قد تكون لها ضوابط تاريخية كانت سائدة حينذاك تحولت الى امور نسبية الآن ، وذلك في ظل الظروف الاقتصادية الجديدة ، لتتركنا امام معضلة خطيرة تتطلب منا تقديم قاعدة اصولية ، والتي بدون توفرها - من جملة ما يجب توفيره - سنبقى بعيدين عن تأسيس مذهب اقتصادي اخلاقي وعملي في ان واحد .

فالرأسماليون والتجار الناجحون اليوم والذين يحصلون على احترام الجماعة هم اولئك الذين يستطيعون البقاء والصمود في الاسواق ، وان البقاء والصمود يتطلب اليوم

أخذ معدلات عالية من الربح، تستطيع ان تقاوم البضائع الاجنبية بمعدلات ربحية عالية هي بالضرورة معدلات ربوية ... بالطبع قد يحسن هؤلاء التجار ويتصدقون ويزكون اموالهم ويخمسونها، لكن هذا كله لا ينفي ان العملية احتوت على جوانب ربوية خطيرة، فهذه المسألة لا تحصل نتيجة صفقة خاصة او بسبب شطارة معينة، بل هي باتت في جوهر النظام الاقتصادي، وهي شرط من شروط عمله. فالراسمالي او التاجر الذي لا يربح بموجب معدلات الربح التي تفرضها الاسواق الداخلية والخارجية فانه سيطرد من الاسواق ويحل محله راسماليون او ملاك او تجار آخرون ... كل ذلك بغض النظر عن ايمان وحسن نية هؤلاء التجار والراسماليين المسلمين. فما العمل؟ هل يتخلى المسلمون عن اعمالهم ليسيئر الاجانب على كل شيء، ام هل نكبح هذه الارباح لندفع رؤوس الاموال للهرب الى الخارج؟ وهل اذا كبحننا رجال الاعمال من تحقيق المعدلات التي يعتقدون انها تناسب رؤوس اموالهم والتي سيقارنونها بالمعدلات العالمية، فهل نضمن ان لا يسقط الاقتصاد في مواقع العوز والفقر؟ وهذه كلها حالات واقعية مرت بها بلداننا، فكانت تجارب سيئة لم يستفد منها سوى المضاربون واعمال التجارة السوداء والخارج ... فهل هناك من بديل لكي لا يسقط هؤلاء الراسماليون والتجار في اعمال الربا ولكي نحرر الاقتصاد من عمليات الربا.

ان الفقه الاقتصادي المعاصر لم يضع الضوابط في الظروف الاقتصادية المعاصرة لتحديد الربح الشرعي اللاربوي الذي حدده الشرع في تلك الظروف السالفة المحددة والتي كانت فيه العلاقات الاقتصادية على درجة كبيرة من الشفافية، ولم تتولد بعد اوضاع الصنمية الحديثة، التي تختفي فيها العلاقات والحقائق وراء سلسلة من الاصنام الجديدة، مثل صنمية رأس المال، وصنمية البضاعة وصنمية النقد، وصنمية الآلة والتكنولوجيا والعمل، وبالتالي صنمية الاقتصاد بمجمله، ولم تخضع الاسواق المحلية مثل خضوعها اليوم للاسواق العالمية.

اذن ما العمل؟ هل نخضع للمفهوم الليبرالي للربح باعتباره مكافأة رأس المال؟ ام نخضع للمفهوم الماركسي للربح باعتباره عملية استغلالية مجردة لا يجد اي تفسير او مصدر له سوى فائض القيمة الذي ينتجه العمل؟

مرة اخرى ليس امامنا سوى تفكيك علاقات الصنمية التي تخفي وراءها بقية العلاقات ... ومرة اخرى لا نجد امامنا من طريق سوى رؤية «الاقتصاد كجزء من كل»

ورؤية العوامل المافوق اقتصادية وربطها بالعوامل الاقتصادية ... فنحن مطالبون ليس بموقف اخلافي مجرد، ولا بموقف عملي مجرد، بل بموقف مبدئي قابل للحياة والتطبيق في ان واحد.

تعريف الواقع وتفكيك العلاقات واعادة ترتيب الادوار:

أ- الاقتصاد الحديث هو السوق الحديثة:

جاءت مفاهيم الاقتصاد السياسي الحديثة ملازمة للمفاهيم التي تطورت في نمط خاص من الاسواق الا وهي الاسواق الغربية في مرحلة صارت فيه النظرية الاستعمارية والامبريالية من صلب المكونات الرئيسية لتلك المجتمعات، فصار سوقها الداخلي المتروبول (Metropole) هو المركز الذي ترتبط به بقية الاسواق العالمية (ما وراء البحار Outre mer او Over seas) لتصب فيه نتائج عمليات النهب والاستيلاء، والتي شكلت لها ابتداء مصادر ثرواتها الاساسية، التي كانت هي القاعدة لانطلاق الصناعات الحديثة، وما جرت اليه من تطورات تقنية وتكنولوجية وعلمية كبيرة.

ف عندما خرجت اوروبا مستعمرة لم تكن اولى الامم في مجالات العلوم والتقنيات والمنتجات والقدرات العسكرية وغيرها ... وان كبح الامم الاخرى ومنها البلاد الاسلامية، وتقدم عوامل الخلل في داخلها بالضد من عوامل القوة، سببه الاساليب الاستعمارية التي لم تستطع الصمود امام هذه المعركة غير المتكافئة، مما افرز حالة تاريخية وعالمية جديدة، وهي تقدم كمي ونوعي هائل للغرب المعاصر على كل ما عدها، لذلك لم يكن مستغربا ان تنطلق النظريات الاقتصادية الغربية المعاصرة^(١٥) في القرن السادس عشر والسابع عشر من المركنتلين (التجارين او السوقيين)، كتعبير لاولوية التجارة. ولم يكن غريبا بالتالي ان يرتبط نشوء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي انطلاقا من القرن الثامن عشر والتاسع عشر بنشوء السوق الذي اعتبر حدثا جديدا، في حين انه ليس كذلك الا في اطار الصفات الاستعمارية والرئوية والاستغلالية الخاصة الذي اخذه هذا السوق، فصار يتم الكلام عن وجود الاقتصاد بوجود السوق بكل اشكالها السلعية، كبضاعة وسلعة ومال وعلوم وخبرات وهلمجرا ... فمن لا «سوق» له لا اقتصاد له ... وهو الامر الذي استمر يدرس في المعاهد الاقتصادية، بما في ذلك في بلداننا، الى يومنا هذا.

لم يعد الاقتصاد جزءا من كل كما يشدد الشهيد الصدر ... بل لم يعد الاقتصاد مجموع المركبات الاقتصادية المختلفة، وإنما صار الاقتصاد هو السوق ... فالسوق قد اختزل كل ما عداه وصار الحقيقة الوحيدة والمطلقة التي تتجسد فيها ليس فقط كل نتائج العملية الاقتصادية بل التي تتجسد فيها أيضا كل قيم الحياة، وهو ما سيسمح بقيام المجتمع الاستهلاكي ومجتمع الاعلانات والدعاية، ولنصل الى ما وصلنا اليه اليوم، حيث تحولت كل القيم المادية والمعنوية، وكل العلاقات الاجتماعية، الى مجرد سلع لها اثمائها وقيمتها.

ان هذه الحقائق تبدو واضحة في التأسيسات الاولى لكبار الاقتصاديين الكلاسيكيين، وهذان مثالان من المدرستين الليبرالية والاشتراكية، الا وهما ادم سميث وكارل ماركس.

١- ادم سميث :

يقول ادم سميث في اي مجتمع يتجسد سعة سلع في النهاية في احدى الاجزاء الثلاثة هذه او في الاجزاء الثلاثة كلها (الاجور والربوع والارباح)، وفي المجتمعات المتمدنة تدخل الاجزاء الثلاثة هذه الى هذا الحد او ذلك في سعر الجزء الاعظم من السلع، وذلك كاجزاء تشكل هذا السعر ... ففي سعر الخنطة، على سبيل المثال، يدفع جزء لربح المالك، وجزء اخر لاجور العمال او لاعاشتهم، ويدفع الجزء الثالث لربح المزارع^(١٦). وغني عن البيان ان مكان توزيع هذه الحقوق فيما يسميه سميث بالمجتمعات المدنية هو السوق، وهنا، تنقسم البنى الاجتماعية الى طبقات تشترك في العملية الانتاجية، بدافع زيادة حقوقها او حصتها في التوزيع العام، او على الاقل الحفاظ عليها، وان السوق هو مكان التصارع بين هذه الطبقات، حيث سيتجه «سعر السوق» للاقتراب من «السعر الطبيعي» عن طريق قانون العرض والطلب.

ويميز ادم سميث بين ما يسميه الشعوب البدائية والشعوب المتمدنة. ويرى ان كلفة الانتاج بالنسبة للشعوب البدائية تضم عنصرا واحدا للانتاج هو العمل ... وغني عن البيان ان الخلفية الفكرية والبناءات النظرية لادم سميث في مجمل اعماله ستظهر اوروبا والغرب باعتبارها الشعوب المتمدنة، بينما ستضع في خانة الشعوب البدائية كل الامم الاخرى. وهذه حالة سقط فيها معظم ان لم نقل جميع مؤسسي الفكر الغربي

الحديث، وهو الموقف الذي دفعنا ويدفعنا للقول دائما بان التجربة الغربية هي تجربة خاصة ارادت بالعنف الفعلي والفكري ان تلغي الآخرين، والا اذا كانت المعايير للانتاج البنى الاقتصادية المعاصرة هي وجود الاسواق التي سيتجسد بها الربح والريع والاجر والفائدة فكيف يمكن لمفكر كبير ان لا يرى تطور الاسواق والانتاج في اضخم مساحة مجاورة لاوروبا وهي المنطقة الاسلامية قبل الاسلام او بعده، والتي ضمت قوانين حمورابي بمفردها ١٢٠ مادة للتجارة وشؤونها ومعاملاتها، و٢٦ مادة للشركات ونقل البضائع والصيرفة وايداع الاموال^(١٧)؟ ولا ريب ان التجربة الاسلامية قد طورت من مفاهيم الاسواق والعمل والربح والفائدة والصيرفة والتجارة وغيرها والتي لا يمكن ان تكون مجرد ممارسات لا غطاء نظري او فكري لها. فهناك ثروة غنية من الفقه والبحث والتسجيل والاحكام ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي، والتي اهملت واختفت عن عيوننا، لاهمال حوزاتنا في تجديدها وتقديمها بما يلائم وقائع وتصورات العصر من جهة، ولاعمال التسفيه وفرض انماط التفكير الغربية التي فرضت فكرها على جامعاتنا ومؤسساتنا، فلم تعترف بمرجعية او تاريخ غير تلك التي انطلقت من الغرب من جهة اخرى. ذلك دون الكلام عن الامم والحضارات الاخرى.

لذلك كله نقول: إن الصحيح هو ليس عدم وجود فكر اقتصادي تطور مع تطور التجربة الاسلامية، بل هو اختراق الفكر الاقتصادي الغربي بشكل مدمر، وتغييب الفكر الاقتصادي الذي نمى وترعرع مع التجربة الاسلامية، وان الواجب الان ازالة عامل الهيمنة لكي يعود الاقتصاد وعلمه كعلم عام يتفاعل مع التجربة، وليس مجرد استيراد لمفاهيم تتناقض مع الواقع، ولا تجد امامها من تطبيقات سوى بتدمير هذا الواقع واعادة صياغته حسب مصالحها وليس مصالح الشعوب والامم الاخرى.

٢- كارل ماركس :

يتتمي كارل ماركس في الحقيقة الى مدرسة الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، ويذكر لينين في مصادر الماركسية الثلاثة ان الماركسية تقف على ارضية الاقتصاد السياسي الانكليزي (ادم سميث وريكاردو)، ومبادئ الاشتراكية الفرنسية (سان سيمون وسيسموندي)، والفلسفة الالمانية (هيجل) ... ورغم ان ماركس قد درس ولو بشكل مقتطع ومجزأ المجتمعات ما قبل الرأسمالية لكن مبادئه الاساسية للبحث عن اصل القيمة

وبالذات عن فائض القيمة جعلته يعتمد، كبداية، التفريق بين القيمتين الاستعمالية والتبادلية، أي الانتاج اللاصنمي والانتاج من اجل السوق. فالانتاج الرأسمالي يستهدف اولا واخيرا انتاج القيم التبادلية، وتجسد البضائع في السوق عبر القيم والاسعار التي تحملها، والتي ستحمل في داخلها مركبات تعويض عناصر الانتاج، بما في ذلك فائض القيمة الذي هو هدف الرأسمالي، وهو المحرك والقانون الرئيسي الذي يحرك كل الموضوعة الاقتصادية وبالتالي الاجتماعية.

ان ربط تاسيسات علم الاقتصاد بتطور السوق الاوروبية يحمل تعسفا واعيا او غير واع في اتجاهين رئيسيين:

- ١- تجزئ المجتمع للسيطرة عليه لتسيطر فئة واحدة على بقية الفئات.
- ٢- تغييب دور الاقتصاديات الاخرى والاسواق التاريخية لالغاء حقها في المحاصصة، وللهيمنة عليها واستغلالها.

ان الاقتصاد هو اولا علم العمران والانتاج والنشاط المعاشي، وهو قد ارتبط في جزء منه بالاسواق، لكنه لا يظهر فقط واساسا عبر الاسواق الا عند الرغبة في تجريد واستلاب النشاطات والاعمال الاخرى، ليصبح قانون السوق هو قانون المجتمع وليس العكس. هذه نقطة على درجة كبيرة من الاهمية، وهي ليست بالعملية العفوية بل هي عملية تستهدف السيطرة وتفكيك كل العلاقات الاخرى، لتصبح العلاقة الوحيدة التي تظهر على السطح هي تلك العلاقات التي تستهدف السيطرة على مركبات المجتمع من قوى بشرية وامكانات مادية ومنتجات حقيقية. يجب سحب الانسان من ارضه ومشغله وبيته ليصبح رقما من ارقام الاحصاء والبورصة ودافعي الضرائب ليس الا.

هذه هي قوة الاقتصاد الحديث التنظيمية لكنها هذه هي ايضا وسيلة انقضاؤه على بقية مركبات المجتمع، وبالتالي على بقية امم وشعوب العالم، ل يتم صهر كل شيء بالسوق، وعبر السوق، وليصبح السوق والاهداف التي يتوخاها هو المنظم لمجمل الحياة منطلقا وسياقا وهدفا، فما يقبله السوق يجب ان يقبله المجتمع وما يرفضه السوق لا مكان له في المجتمع. وبما ان السوق اصبحت هي السوق الرأسمالية او العالمية، وبما ان السوق الرأسمالية والعالمية اصبحت هي اوروبا والغرب، فان كل شيء يجب ان يسير باتجاه تحقيق اهداف هذه السوق حتى بالحط من الانسان واستغلاله وتشيته.

هذه المقالة لن تستوعب بحث كل النتائج التي تقود اليها عملية ربط الاقتصاد

بالسوق، لكن البحث التفصيلي فيها سيظهر او يجب ان يناقش على الاقل الامور التالية: ان جعل السوق مرجعية النشاط، ان كان ذلك عبر قانون الربح او فائض القيمة كما يذكر ماركس، او قانون تنظيم الاسعار والقيم وبالتالي تعويضات عوامل الانتاج، هي ليست بالقانون الموضوعي الشامل، بل هي قوانين تعمل في ظروفها الخاصة. وانه في ظروف اخرى فان قوانين ثانية ستجد مجالات عملها، والتي يمكن اكتشافها وتفسيرها والاستفادة منها لتدخل الارادة الانسانية في صنع وتنظيم واقعا.

ان ربط ولادة مفاهيم الاقتصاد الحديث بتطور ذلك النوع من الاسواق التي عرفتها اوروبا يعني من جملة ما يعنيه تغييب اي عمل يقع خارج السوق، لذلك سيجد مجمل العمل البيتي نفسه مثلا معاقبا ولا قيمة له ولا يدخل في احصاءات الدخل القومي ولا في حقه في التعويض والمكافأة ... كذلك ستغيب كل اعمال التعليم، والاعمال الجماعية، والعمل القروي او المدني الذي لا يستطيع ان يجسد نفسه في الاسواق، وكذلك كل الاعمال والانشطة التي يقوم بها الانسان خارج ساعات او مواقع العمل، على العكس ستحول نشاطات لا طابع اقتصادي لها الى نشاطات اقتصادية بعد ان تعطي قيمة سوقية، مثال ذلك النشاطات الرياضية، والاعمال الفنية، والنشاطات الدينية، وقس على ذلك. اي اننا امام نمطين من التفكير وامام حالتين من النتائج، فان قبلنا بمنطق السوق فانه سيصعب الدفاع عن امور كثيرة والعكس صحيح ايضا.

ب - الاقتصاد الحديث هو الدولة الحديثة :

الاقتصاد السياسي : Political economy :

دائما ما اثارت كلمة الاقتصاد السياسي الارتباك . ورغم كل ما بذلته الجامعات الحديثة والمدارس المختلفة من جهود الا ان الاقتصاد كحقل من حقول المعرفة والعلوم الاجتماعية بقي مثار خلافات وارتباكات في مفرداته، وما تعنيه وتسببه من عدم دقة وعدم توافق علمي بين اهله، بحيث يعتبر الاختصاص العلمي الذي ينفرد بالنسبة لبقية الحقول بافتقاده الى حد كبير الى الموضوعية العلمية، رغم ادعاء «الاقتصاديين» بانه الموضوعية الاساسية لبناء المجتمع . هو علم تسوده الفوضى في المفاهيم والمصطلحات والآليات، وان كثرة استخدام الرياضيات والاحصاء خصوصا منذ الخمسينيات، وصعود النموذج الامريكي كنموذج رائد اكتسح وقزم المدارس الاخرى، وذلك عبر ما

سُمي بالايكونومتر econometry ، لم يعط الصفة الموضوعية لهذا الحقل ، بل اخفى هذه الفوضى باسدال ستار من النماذج الرياضية والرموز التي ان حلتلت واعيدت الى مقدماتها ومفاهيمها العملية ستعيدنا الى نفس نقاط الاختلاف وعدم التحديد والفوضى الفكرية التي كنا عليها ، ان لم نقل انها ازدادت واصبحت اكثر تمويها وضبابية .

المفكرون والاقتصاديون الكلاسيكيون كانوا اكثر امانة وتشخيصا في تسمياتهم ، فهم عند استخدام تعبير الاقتصاد السياسي ارادوا عن وعي او عدم وعي ادخال ذلك العنصر الذاتي او الخاص لمفهوم الاقتصاد عبر تعبير السياسي . الاقتصاد السياسي political economy ليس هو السياسة الاقتصادية economic policy بل هو تلك العلاقة الجدلية بين جانبيين ، يحمل الاول جانبا موضوعيا ، يتمثل بالقوانين والآليات الاقتصادية التي تحمل الصفات الآلية للقوانين الطبيعية ، والتي سبترز من خلال السوق ، او من خلال انتاج القيم التبادلية . بينما ترتبط من الجانب الاخر بالاجتماع وبالانسان او بالسلوك البشري ، او بمركبات البنية الفوقية حسب المفهوم الماركسي . انه اقتصاد الرأسمال أو المالك الذي ستولده رغبات المجموع انطلاقا من تحقيق رغبته كصاحب قرار ومبادرة وهيمنة ، او انه اقتصاد الطبقة السائدة ، اقطاعية كانت ، ام رأسمالية ، ام عمالية ، والتي يتحرك معها المجتمع انطلاقا من تحقيق مصالحها ورغباتها . وستبدو الدولة في الحالتين اما كحالة طفيلية يجب التقليل قدر الامكان من شأنها ووسائل تدخلها ، كما هو في النموذج الرأسمالي الصافي ، او كأداة ووسيلة طفيلية بيد الطبقة المهيمنة لتعزيز هيمنتها على بقية طبقات المجتمع ، والتي ستزول بزوال الطابع الفردي لوسائل الانتاج ، كما هو في النموذج الماركسي . هذه الدولة التي اريد لها في البداية ان تكون محلقة تحولت في الحقيقة في النموذجين لتكون هي الرائدة ، سواء عبر النموذج المائل للدولة الاحتكارية الرأسمالية ، او عبر النموذج المقابل للدولة الاشتراكية المألقة ، وبقي «الاقتصاد السياسي» الذي اريد له في البداية ان يكون علما موضوعيا الى «سياسة اقتصادية» ، فصار التوزيع والانتاج يتحركان اولا واساسا بموجب قرارات ذاتية لتلك الطغمة من السياسيين والعسكريين والمصرفيين والمضاربيين والصناعيين الذين يتحكمون بالهيكل الوطنية والعالمية ، والتي لم تب عبر التطورات الاقتصادية الطبيعية ، بل عبر الوسائل القسرية العسكرية والسياسية والثقافية ، وهو ما قرب «علم الاقتصاد» اكثر فاكثر من علوم الترقب والتقدير والحساب وقواعد الادارة والتنظيم .

هذه الاشارات - ان صحت - تكفي لالغاء ذلك الطابع التعميمي او المطلق للاقتصاد، والذي اراد ان يعمم الشروط الخاصة للغرب على العالم كله، او اراد ان يعمم موضوعة الاقتصاد على الموضوعات الاجتماعية والانسانية كلها.

فالاقتصاد قد يلعب احيانا دورا رائدا وقد يتراجع دوره في احيان اخرى، كما قد يحمل الاقتصاد - في شروط معينة - قوانين عمل تقترب من الحتمية فتفعل فعلها، سواء وعينا ذلك ام لم نعه. وقد تسيير عملياته الارادات الفردية والوعي الكامل ويضعف جانب الحتمية الى اقصى الدرجات، لذلك فان فهم الاقتصاد كجزء من كل هو المدخل الاصح في كل مرحلة تاريخية لفهم العملية الاقتصادية وتشخيص وزن الجوانب الموضوعية او الذاتية، او ان شئت الجوانب الاقتصادية والجوانب فوق الاقتصادية، اي تلك الجوانب اللااقتصادية التي تسبق او تلي العملية الاقتصادية، والتي تجرد دوافعها في مواقع اخرى غير العملية الاقتصادية المجردة، والتي ستلعب - وغي الاقتصاد ذلك ام لم يعه - دورا حاسما او بارزا في تنظيم الحياة الاقتصادية.

ان ربط الاقتصادي بالحقائق فوق الاقتصادية هو موقف علمي يحترم الاقتصاد وبوضعه في مكانه الملائم، على العكس فان السقوط في الاقتصادية، وجعل كل حقائق الحياة ملحقة بالنظرة الاقتصادية، تحمل تعسفا للتاريخ وللعلم وللموضوعية في آن واحد، ان لم نقل انها تحمل اهانة مضمرة للانسان، فالانسان كائن متحرك، وقد جبل الله فيه من خصائص مختلفة سريعة التغير والتأثر، فهو وان كان يحمل بعض صفات الآلة والحيوان، لكنه يحمل ايضا صفات اخرى تميزه عنهما تماما. وقد دأب المفكرون المسلمون على تحليل ذلك، والتمييز بين حالة واخرى، لاهمية كل ذلك في صياغة المقدمات اللازمة لارساء العلاقات الاجتماعية على اسس صحيحة. اذ يميز صدر الدين الشيرازي^(١٨) مثلاً بين اربع حالات على الاقل، ويشخص لكل حالة صفات مختلفة.

هذه الصفات وغيرها صفات ملازمة للانسان وقد تفوق هذه الصفة على تلك، وان اختلاف الصفات هو ليس بالضرورة مسيرة التقنيات والعلوم والتطورات الفكرية والمادية، فالانسان لم يبدأ حيوانا لكي تحوله التقنيات والعلوم الى انسان ... الانسان هو ذلك الانسان الذي اعطاه الله سبحانه وتعالى ما اعطاه من صفات، وان العلوم والتقنيات هي وسيلة بيده للارتقاء بانسانيته، وهي على العكس قد تكون وسيلة واداة الى تشيئه

وتحويله الى مجرد حيوان يعيش درجة المحسوسات، كما هو واقع الكثيرين اليوم، رغم كل مظاهر الارتقاء والتقدم السطحية والشكلية. وان الامثلة عن هذه الحالة او تلك هي مسيرة الانسانية بكل تقلباتها واحوالها، فالعملية ليست حتمية ولا تجري بسياق واحد، لذلك يحذر الفكر الاسلامي من السقوط في التجزيئية، الذي لا بموضع الاجزاء في اطار كلياتها، او لا يرى سوى جزء ويهمل الاجزاء او الجوانب الاخرى.

الاقتصاد و«الاقتصاد» الخاص: بعض الامثلة من التجربة الاسلامية:

ودون الدخول مفصلا في مناقشة هذا الامر، فاننا نعتقد بان الاقتصاد السياسي وورثته، سواء من الذين يقفون على اليمين او على اليسار، يقفون في الحقيقة في اطار مرجعية مشتركة وارضية واحدة تنتمي الى جغرافيا محددة هي اوروبا والغرب، والى زمن واحد وهو العصر الحديث. هذه النزعة لتأكيد الخاص واعطائه البعد العام لا يمكنها ان تنجح لينجح معها المشروع الامبريالي والراسمالي المعاصر، ان لم تقم على الغاء متعسف وغير علمي، مستغلة كل الثغرات ونقاط الضعف، لتشن هجوما كاسحا مدمرا للعالم العالمي والتاريخي وما معه من علوم ومعارف وتجارب ومكتسبات، ليصبح علمها وتجربتها وانماطها هي المرجعية الوحيدة، وهذه تقف كشرط من شروط الهيمنة وابقاء الاخرين في مواقع التلقي وفقدان الثقة، ليصبح السعي ليس لبناء الاصلح والاجدى، بل ليصبح السعي اللحاق بالغرب الذي تحمل شروط اللحاق به بالذات تدمير الذات والمكونات والمكتسبات دون قدرة حقيقية على بناء جديد متكامل فاعل وحيوي، وهو ما يشكل الحلقة المفرغة التي سترسي بالتدرج للتخلف قوانين تجديد نفسه، كشرط للقوانين التي تولدت بالتدرج، لكي يمتلك الغرب قوانين تجديد قوته ونشاطه. تقول الماركسية الالمانية المعروفة روزا لو كسمبورغ». (من سمات الظاهرة الاوروبية انها الاولى التي لا تكتفي بالنهب والاستغلال، بل تقوم بالاستيلاء على وسائل الانتاج والارض للمجتمعات الاخرى، انها تدمر بنية المجتمعات، فهي اسوا كل انواع الاضطهاد والاستغلال، انها الفوضى الكلية. وهذه الظاهرة خصوصية اوروبية وهي: فقدان الضمان للوجود الاجتماعي، وتحويل الشعوب الخاضعة الى ادوات عمل. وان عنى ذلك شيئا بالنسبة لاهداف رأس المال فانه يعني تحويلهم الى عبيد او حتى تصفيتهم)^(١٩).

فالتاريخ العالمي والاسلامي بشكل خاص مملوء بالتصورات الاقتصادية المتقدمة، والتي

سبقت نظريات الاقتصاد السياسي المعاصر، وان تغييها وعدم التواصل معها هي احدى الحلقات في فشلنا لحد الان في بناء منهج اقتصادي يتناسب مع اوضاعنا وظروفنا وقيمنا، لذلك من المناسب ان نشير الى بعض المفاهيم الاقتصادية التي تعتبر حديثة، والتي كتب حولها المفكرون المسلمون. وسنقف عند ثلاثة مفاهيم تتعلق بالتضخم، والنقد، والاستثمار، كاشارة سريعة وغير متكاملة، لنشير الى وجود عالم من المفاهيم غيبته عملية التفرير التي تعرضنا لها جميعا، والتي عندما قطعنا عن تاريخنا قصدت افرار واقعنا من اي محتوى، لتمكن المفاهيم الاخرى من اختراقنا واسرنا.

مفهوم التضخم:

بعد عرض مفصل لازمات الغلاء وعواملها التي مرت على البلاد الاسلامية (مصر) منذ اقدم العصور والى اوائل القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) يقول المقريري: (ان الغلاء والرخاء ما زالا يتعاقبان في عالم الكون والفساد)^(٢). ثم يلخص هذا المفكر بدقة متناهية «اسباب الغلاء والمحن والوبا» في ثلاثة امور هي:

١- فساد الدولة.

٢- ارتفاع الكلفة بسبب شيوع الفساد والظلم وهو ما يسميه «غلاء الاطيان».

٣- التضخم وهو اختلاف السعر الاسمي للنقد عن سعره الحقيقي كسلعة، وهو ما يسميه «رواج الفلوس». وهذه فقرات مختارة من كل ذلك. يقول المقريري: (وسبب ذلك كله ثلاثة اشياء لا رابع لها: ...

السبب الاول: وهو اصل هذا الفساد، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة، كالوزارة والقضاة ونيابة الاقاليم وولاية الحسبة وسائر الاعمال، بحيث لا يمكن التواصل الى شيء منها الا بالمال الجزيل، فتخطى لاجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ الى ما لم يكن يؤمله من الاعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله باحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريد من الاعمال ... ولا يجد سبيلا الى اداء ما وعد به الا باستدانة بنحو النصف مما وعد به، فتضاعف من اجل ذلك عليه الديون، ويلازمه اربابها. لا جرم انه يغمض عينيه ولا يبالي بما اخذ من انواع المال ولا عليه بما يتلفه في مقابلة ذلك من الانفس، ولا بما يريقه من الدماء، ولا بما يسترقه من الحرائر، ويحتاج الى ان يقرر على حواشيه واعوانه ضرائب، ويتعجل منهم اموالا،

فيمدون هم ايضا ايديهم الى اموال الرعايا، ويشربون لاختذها بحيث لا يعفون ولا يكفون ... فلما دهى اهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم اختلت احوالهم وتمزقوا كل ممزق، وجلوا عن اوطانهم، فقلت مجابي البلاد ومتحصلها لقللة ما يزرع بها، ولخلو اهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولاة عليهم، وعلى من بقي منهم ...

السبب الثاني: غلاء الاطيان ... فتعدوا الى الاراضي الجارية في اقطاعات الامراء، واحضروا مستأجريها من الفلاحين، وازادوا في مقادير الاجر ... فجعلوا الزيادة ديونهم كل عام، حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحو من عشرة امثاله قبل هذه الحوادث . لا جرم انه لما تضاعفت اجرة الفدان من الطين، وبلغت قيمة الاردب من القمح المحتاج الى بذره ما تقدم ذكره، وتزايدت كلفة الحرث والبذر والحصار وغيره، وعظمت نكاية الولاة والعملا، واشتدت وطاتهم على اهل الفلح، وكثرت المغارم في عمل الجسور، وكانت الغلة التي تحصل من ذلك عظيمة القدر زائدة الثمن على ارباب الزراعة، سيما في الارض منذ كثرت هذه المظالم - منعت الارض زكاته، ولم تؤت ما عهد من اكلها، والخسارة ياباها كل واحد طبعا . ولا ياتيها طوعا ومع ان الغلال معظمها لاهل الدولة اولي الجاه وارباب السيوف، والذين تزايدت في اللذات رغبتهم، وعظمت في احتجار اسباب الرفه نهمتهم، استمر السعر مرتفعا لا يكاد يرجى انحطاطه، فخرب بما ذكرنا معظم القرى، وتعطلت اكثر الاراضي من الزراعة، فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الارض، لموت اكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب، ولعجز الكثير من ارباب الاراضي عن ازديادها لغلو البذر وقلة المزارعين . وقد اشرف الاقليم لاجل هذا الذي قلنا على البوار والدمار .

السبب الثالث: رواج الفلوس ... ان النقود التي تكون اثمانا للمبيعات وقيما للاعمال انما هي الذهب والفضة فقط^(٢١) ... (انتهى النص)

ثم يعرض المقريري مقارنة تاريخية مفصلة لانواع الدينار والدراهم الشرعية وغير الشرعية منذ فجر الاسلام والى عهده، ويعطي الامثلة كيف قاد الاصدار النقدي المزيف الى ارتفاع الاسعار وتضرر كل فئات الشعب بسبب التضخم او رواج الفلوس لان (من نظر الى اثمان المبيعات باخبار الفضة والذهب لايجدها قد غلت الا شيئا يسيراً، واما باعتبار ما دهى الناس من كثرة الفلوس فامر لا اشنع من ذكره ولا افظع من هوله)^(٢٢) . فالاسعار حينئذ اذا نسبت الى الدرهم او الدينار (اي الى سلعة الفضة والذهب كمعادل

عام كما نسميه في الاقتصاد الحديث) لا يكاد يوجد فيها تفاوت عما كنا نعهد قبل هذه المحنة^(٢٣)، اي التضخم والغلاء كما اصبحنا نسميه اليوم، وكما كان اسماها بكل دقة علمية «رواج الفلوس الرخيصة».

الحقيقة النقدية:

ادرك المفكرون المسلمون حقيقة نقدية تعتبر حديثة جدا، وهي ان النقد هو مظهر للثروة ليس الا، والثروة الحقيقية هي مجموع المكاسب فهي التي تصنع الاموال والنقد. يقول ابن الازرق: (واموال الام الغابرة انما هي آلات ومكاسب، والعمران يوفرها او يتقصها، وربما تنتقل من قطر الى قطر، ومن دولة الى اخرى، مع ان المعدنيات يدركها البلاء كسائر الموجودات)^(٢٤). ويقول ابن خلدون: (فانه يبلغنا عنهم «بلاد المشرق» في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها، ويحسب من يسمعها من العامة ان ذلك لزيادة في اموالهم، او لان المعادن الذهبية والفضية اكثر بارضهم، او لان ذهب الاقدمين من الام استاثروا به دون غيرهم وليس كذلك، فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الاقطار انما هو من بلاد السودان وهي الى المغرب اقرب)^(٢٥) (والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الاعمال، وما ياتي ذكره من انها سبب الثروة)^(٢٦) مؤكدا الطابع السلعي للنقد او للعملة، وهو ما يدعي البعض انه من مكتشفات الفكر الكلاسيكي في القرن الثامن عشر.

ويشخص قدامة ابن جعفر (القرن الرابع الهجري ت ٣٢٩ هـ العاشر الميلادي) حقيقة العملة كمعادل عام، ويضع اسباب تطورها بشكل لا يختلف كثيرا عن الاسس الذي تدرس به هذه المادة في الجامعات الحديثة، على الاقل حتى نهايات الحرب العالمية الثانية، اي قبل ان يبدأ انفكاك العملة عن القاعدة الذهبية او المعدنية، ويصف بدقة الطبيعية السلعية للنقد او للعملة، ويبين دورها ليس فقط كمعادل عام، بل دورها في الادخار، وقابليتها للحفظ والتجزئة وتنظيم الاسواق، وكذلك سهولتها في التعامل من حيث صعوبة غشها وقابليتها للسك والكتابة، وعدم تعرضها للتلف السريع، بل يبين اساس كل ذلك في ولادة العملة الورقية (الكاغد)، الذي تقول كتب الاقتصاد الحديث انه استخدم للمرة الاولى في القرن السابع عشر، وقد سقطنا في حبال هذه التبويبات الخاطئة والواضحة في مراميها الشريرة^(٢٧) في حين ان الحقيقة هي ان المسلمين

استخدموه قبل ذلك بقرون طويلة، وكانوا على وعي تام لدور العملة الورقية في عملية الاستغلال والمراباة، بل قد يستغرب البعض من حقيقة ان البدو كان لهم دور كبير في تطوير الشكل النقدي للبضاعة، بسبب كثرة ترحالهم وهو الامر الذي يؤكد ماركس^(٢٨). يقول قدامة ابن جعفر في شرحه لطبيعة العملة ودورها: (لما كان كل واحد من الناس محتاجا في تدبير معاشه ومصلحة أمره الى غيره ممن قدمنا ذكر حاجته اليه، من سائر الناس لمعاونته، وموازرتة لم يكن متسهلا أن ينفق أوقات حاجات الجميع، ومتيسرا أن يوافي ادواتهم، حتى إذا كان أحد منهم «مثلا نجاراً اتفق» له أن يجد إذا احتاج الى خف أسكافا، يحتاج الى باب، والا إذا كان عنده مثلا قمح وقد احتاج الى زيت، يجد زياتا يحتاج الى قمح، وكذلك كل من عنده صنف من أصناف التجارات، أو معه ضرب في أضراب الصناعات، أن ينفق له إذا أراد شيئا أن يجد من يريد ما عنده ممن قبله أرادته، وكان مع ذلك لو أن ما بينا عسره وقلة وجوده، موجود، متسهل، من أن يجد كل من يحتاج الى نوع من أنواع المطلوبات من عنده ذلك المطلوب مريدا ما عنده المحتاج، لكان ذلك على بعده ومحتاجا الى أن يعرف مقدار كل صنف من غيره، وقدر كل عمل مما سواه، حتى يعلم مثلا قدر الحياكة من النجارة ومن غيرها من كل صناعة، وكذلك قدر النجارة من سائر الصناعات سوى الحياكة، وعلى هذا قدر القمح من الزيت، ومن غيره من سائر المطلوبات، وقدر الزيت من غير القمح من جميع الصناعات، فكان حفظ ذلك وتحصيله يصعب ويشق على من يبتنه وتنقده فضلا عن الامي، والمرأة، والصبي، وجميع من يتتاع ويبيع حاجة من أصناف الناس كافة. فلما كان هذا على هذه الحال من المشقة لطف الناس بالتمييز الذي منحهم الله اياه، طالبوا شيئا يجمع جميع الاشياء ويكون عند كل من يحتاج اليه من صناعة، أو مهنة، أو حبة، أو ثمرة، أو غير ذلك، مما يدخل تحت الارادة ثمنا وقيمة، واعتمدوا ان يكون هذا الشيء باقيا اذ كان هذا حكم ما يجعل ثمنا بجميع المطلوبات للحاجة الى حفظه وادخاره، وكان ما يسرع اليه الفساد والغير مما لا يصلح ذلك فيه، فكان ما جعلوه ثمنا لكل مراد الذهب لطول بقاءه على الزمان واحدة، ثم لانطباعه على ما يطمح عليه وقبوله للعلامات التي تصونه والسمات التي تحفظه من الغش ثانيا، ثم كانت الفضة دون الذهب في النقاء، فنزلوا لها مرتبة من القيمة حسب قدرها من بقاء الذهب، وتطول مدته، ثم كان النحاس دون الفضة في البقاء، فنزلوا له مرتبة في القيمة على حسب طبقتة، وكان أجود جميع المطلوبات في

هذه الثلاثة الاصناف أولى في التدبير من الامر الاول، اذ كان يغرب وذاك لا يكاد يضبط ولا يتحصل ولهذه العلة احتيج الى اتخاذ العين، والورق، وما يجري مجراها واستعمال ذلك فيما تقدم شرحنا له^(٢٩).

الاستثمار والادخار والاكتناز :

«كنز الاموال في تفريقها» من رسالة لطاهر بن الحسين الى ابنه الوالي على ديار ربيعة^(٣٠) ويواصل شرحه (واعلم ان الاموال اذا كثرت ودخرت في الخزائن لا تثمر، واذا كانت في اصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف المؤونة عنهم نمت وربت وصلحت به العامة وتزينت الولاة وطاب به الزمان، واعتقد فيه العز والمنعة، فليكن كنز خزائنك تفريق الاموال في عمارة الاسلام واهله). وهذا موقف لا يختلف عن متبنيات الاقتصاد الحديث الذي يعتبر الاكتناز رأس مال مجمد ليس الا، في حين يؤكد مبدأ كنز الاموال في تفريقها على العلاقة الوثيقة بين الادخار والاستثمار، كما جاءت به النظرية الكينزية بعد الحرب العالمية الثانية من القرن العشرين.

هذه عينات ليس الا، في حين ان كتب التاريخ والخطط والجغرافيا والبلدان والدواوين والانشاء ناهيك عن كتب الخراج والحسبة والصنایع والاعمال وغيرها، ودون الكلام عن القرآن الكريم وكتب الحديث والفقه، تعج كلها بالموضوعات الاقتصادية والاجتماعية الراقية التي تنتظر من يبحث فيها ويجدد مفاهيمها، لتشكل قاعدة مهمة تساعدنا على حسن فهم مجمل الموضوعة الاقتصادية في اطار رؤية كلية وعمامة تستطيع ان تبوب الخاص، بما في ذلك الخاص الغربي لحسن فهمه والتعامل معه من مواقع الثقة بالنفس والاستفادة، وليس مجرد التقليد الاعمى او الاستلاب والتغريب المطلق.

الاقتصاد جزء من كل : صاحب الحق الاول والحقوق المشتقة :

الملكية المزدوجة ... الطولية او الخارجية :

كان لا بد للشهيد الصدر من ان يبدأ من تعريف اصحاب الحقوق وان يبدأ من البدايات التي عند ترتيبها يمكن ترتيب بقية العلاقات ونقصد بذلك نظام الحقوق الذي يطالب الاسلام باقامته والذي انطلقا منه ستشكل الدوافع والاليات الاقتصادية التي

ستمح الاقتصاد الاسلامي ميزاته كمذهب له اسسه المستقلة التي قد تشترك او تتقاطع مع بقية المذاهب الاقتصادية ... يقول الشهيد الصدر :

«يختلف الاسلام عن الرأسمالية والاشتراكية، في نوعية الملكية التي يقرها اختلافا جوهريا. فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاص الفردي للملكية، أي بالملكية الخاصة كقاعدة عامة. فهو يسمح للأفراد بالملكية الخاصة لمختلف أنواع الثروة في البلاد تبعا لنشاطاتهم وظروفهم. ولا يعترف بالملكية العامة إلا حين تفرض الضرورة الاجتماعية، وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا المرفق أو ذاك. فتكون هذه الضرورة حالة استثنائية، يضطر المجتمع الرأسمالي - على أساسها - إلى الخروج عن مبدأ الملكية، الخاصة، واستثناء مرفق أو ثروة معينة من مجالها ... والمجتمع الاشتراكي على العكس تماماً من ذلك. فإن الملكية الاشتراكية فيه هي المبدأ العام، الذي يطبق على كل أنواع الثروة في البلاد. وليست الملكية الخاصة لبعض الثروات في نظره إلا شذوذاً واستثناءً، قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة ... وأما المجتمع الاسلامي، فلا تنطبق عليه الصفة الأساسية لكل من المجتمعين. لان المذهب الاسلامي لا يتفق مع الرأسمالية في القول: بأن الملكية الخاصة هي المبدأ، ولا مع الاشتراكية في اعتبارها للملكية الاشتراكية مبدأ عاماً، بل إنه يقرر الاشكال المختلفة للملكية في وقت واحد، فيضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الاشكال المتنوعة) بدلاً عن مبدأ الشكل الواحد للملكية ... وان تنوع الاشكال الرئيسية للملكية في المجتمع الاسلامي، لا يعني ان الاسلام مزج بين المذهبين، الرأسمالي والاشتراكي، وأخذ من كل منهما جانباً ... وإنما يعبر ذلك التنوع في أشكال الملكية عن: تصميم مذهبي أصيل، قائم على أسس وقواعد فكرية معينة، وموضوع ضمن إطار خاص من القيم والمفاهيم، تناقض الأسس والقواعد والقيم والمفاهيم التي قامت عليها الرأسمالية الحرة، والاشتراكية الماركسية. ^(٢١)»

وعندما يؤكد الشهيد الصدر بان مفهوم الملكية يقوم على قواعد ومبادئ محددة فانه ينطلق في ذلك من الحقيقة التي سجلها وهي ان الاقتصاد هو جزء من كل. وان مجمل الصراع الفكري والاجتماعي سيركز حول هذه النقاط ... فاما ان يسيطر المجتمع على الاقتصاد او ان يسيطر الاقتصاد على المجتمع. وان مزية النظام الاسلامي هو سعيه لتحقيق الامر الاول عبر مفاهيم محددة لتبقى القيم العليا والقيم الانسانية هي العليا بينما

اضطرت المذاهب الاخرى الى قبول خضوع المجتمع للاقتصاد بكل النتائج الخطيرة على الانسان وعلى مستقبل الانسانية والذي لا مجال للتعرض اليه الآن، لذلك لا بد للمذهب الاسلامي في الاقتصاد ان يؤسس البدايات المفاهيمية والعقائدية اولا ليصل الى تحديد الاسس والمنطلقات والحقوق والدوافع التي ستستقر عليها البنية الاقتصادية ثانياً لتنظم بعد ذلك الاليات الاقتصادية الواقعية والعملية عندما سيتحرك كل مكون او كل شخص اقتصادي نحو الدوافع التي تشكلت له وللحصول على الحقوق التي ترتبت له ...

وبدايات الاسلام هو التوحيد بكل المعاني التي تاخذها كلمة التوحيد. يقول الشهيد الصدر: «التوحيد هو جوهر العقيدة الاسلامية، وبالتوحيد يحرر الاسلام الانسان من عبودية غير الله (لا إله إلا الله) ويرفض كل اشكال الالوهية المزيفة على مر التاريخ وهذا هو تحرير الانسان من داخل ... ثم يقرر كنتيجة طبيعية لذلك تحرير الثروة والكون من اي مالك سوى الله تعالى وهذا هو تحرير الانسان من خارج وقد ربط الامام أمير المؤمنين عليه السلام بين الحقيقتين حين قال (العباد عباد الله والمال مال الله) وبذلك حطم الاسلام كل القيود المصطنعة والحواجز التاريخية التي كانت تعوق تقدم الانسان وكدحه الى ربه وسيره الحثيث نحوه سواء تمثلت هذه القيود والحواجز على مستوى الهة ومخاوف واساطير وتحجيم للانسانية بين يدي قوى اسطورية او تمثلت على مستوى ملكيات تكرر السيادة على الارض لطاغوت فرداً كان او فئة او طبقة على حساب الناس وتحول دون غوهم الطبيعي وتفرض عليهم بالتالي علاقات التبعية والاستعباد^(٢٣) .

الملك لله هو المرتكز الاول لاي نظام اسلامي يريد ان يؤسس مذهباً اقتصادياً يحرر الانسان من كل اشكال العبوديات. وان الكثير من المسلمين ومن المستشرقين لا يرون اهمية هذا التأسيس. فمن المسلمين من لا يرى في هذا الحق سوى ترديداً لفظياً لن يعني شيئاً على صعيد الواقع ... ومنهم من استولى صراحة او ضمناً على حق الله وجعله حقاً شخصياً له، بينما لم يبذل الكثير من المستشرقين جهداً لفهم اهمية هذا التأسيس بل سارعوا للتاكيد بان هذا المفهوم لن يحمل سوى عملية استلاب وخداع ليستولي بحكام الجور على حقوق الناس عبر ايهامهم بانهم هم الذين يتصرفون بملكية الله وحقوقه.

لكن الحقيقة الاكيدة هي ان ملكية الله كانت حاضرة تماماً في التاريخ الاقتصادي للمسلمين، وان رؤية محاولات الخداع والسيطرة عليها فقط دون رؤية مافعلته هذه

الملكية لا يمثل سوى نصف الحقيقة ... فجعل الملكية مطلقة لله سبحانه وتعالى هو سحب للملكية من الآخرين، ليعاد تأسيسها لاحقا، ليس كحق مطلق او مقدس، بل كوظيفة اجتماعية لتمنح للأفراد والجماعات والهيئات حقوق الاستملاك والتصرف والحياسة والتمتع والاستفادة والاجارة بدون اية قدرة شرعية للتعسف بهذا الحق كما فعلت اشكال الملكيات الرومانية والجرمانية^(٢٣) والتي جعلت من الملكية الخاصة حقا مقدا يحمل الكثير من الصفات العدوانية والاستغلالية. لذلك يقول رجا غارودي: «ان الملكية - كما عرفها القانون الروماني - تخول المالك حق الانتفاع والمنفعة بينما الملكية في مفهوم الاسلام هي وظيفة اجتماعية، اي ان مصالح الفرد تابعة على الدوام لمصالح الجماعة.»^(٢٤)

لذلك تولدت مفاهيم اختلفت بها التجربة الاسلامية كمفاهيم الفيء والخراج، ومفهوم رقة الارض او الملك او الصوافي والموات والانفال والاقواف العامة والخاصة او الحبوس وغيرها والتي كانت دون ادنى شك اكبر انواع الملكيات في التجربة التاريخية للمجتمعات الاسلامية ... وهذه التأسيسات حمت الامة من عسف الظالمين الذين لولا ملكية الله لاستطاعوا ان يحولوا هذه الحقوق الى موروثات واملاك خاصة بكل النتائج التاريخية التي يمكن ان تحملها مثل هذه التطورات ... اذ درس الكثير من الباحثين والمستشرقين من امثال مكسيم رودنسون وكلود كاهن ظروف البلاد الاسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي وتساءلوا دون ان يصلوا الى جواب مقنع عن عدم تطور البلاد الاسلامية حينذاك الى النظام الرأسمالي رغم ان شروط نموها - كما عرفتها اوروبا - في القرن السابع عشر والثامن عشر من عمليات التراكم الرأسمالي وتطور العلوم والاكتشافات والصناعات الحرفية الى ما يشبه المانيفاكتورات ووجود الاسواق والتبادل النقدي والاهم من ذلك كله وجود القوة العاملة المستعدة لتأجير نفسها باعداد كبيرة قد كانت متوفرة حينذاك في البلاد الاسلامية.

ان ارتباط الملكية الدنيوية بملكية الله لم يكن حقا استأثر به الحكام او المتسلطون، بل كان سببا وضمانا للامة التي ارتبط حقها بحق الله ... فمن يريد ان ينكر حق الامة يجب ان ينكر حق الله ... يقول الماوردي: «واذا قام الامام بما ذكرناه من حقوق الامة فقد ادى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم^(٢٥)» اذ يرد في نهج البلاغة «كلم به عبدالله بن زمعة، وذلك انه قدم عليه في خلافته يطلب منه مالا فقال عليه السلام: ان هذا المال

ليس لي ولا لك، وإنما هو فيء للمسلمين، وجلب أسيافهم، فإن شركتهم في حربهم، كان لك مثل حظهم، وإلا فجناة أيديهم لا تكون لغير أفواههم^(٣٦) ... ويرد للإمام علي عليه السلام في وصيته للمالك الأشتر عندما ولاه مصر قوله: ... لأن الناس كلهم عيال على الخراج واهله: فيقول: «وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم لأن الناس كلهم عيال على الخراج واهله ... وليكن نظرك عمارة الأرض ابلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد وأهلك العباد ولم يستقم أمره إلا قليلاً، فإن شكوا ثقلوا أو علة أو انقطاع شرب أو بالة أو حالة أرض اعتمرها غرق أو أجحف بها عطش خفقت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم: ولا يثقلن عليك شيء خفقت به المؤونة عنهم فإنه ذخري يعودون به عليك في عمارة بلدك وتزيين ولايتك مع استجلابك حسن ثنائهم وتبجحك باستفاضة العدل فيهم معتمداً فضل قوتهم بما ذخرت عندهم من اجسامك لهم والثقة منهم بما عودتهم من عدلك عليهم في رفقك بهم فربما حدث لهم من الأمور ما إذا عولّ فيه عليهم من بعد احتملوه طيبة أنفسهم به فإن العمران يحتمل ما حملته، وإنما يأتي خراب الأرض من اعواز أهلها، وإنما يعوز أهلها لأشراف أنفس الولاية على الجمع وسوء ظنهم بالبقاء وقلة انتفاعهم بالعبر^(٣٧) .»

ويقول أبو يوسف: «وقد سأل بلال وأصحابه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قصة ما آفأ الله عليهم من العراق والشام، وقالوا أقسم الأرضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر، فأبى عمر ذلك عليهم، وتلا عليهم هذه الآيات، وقال: قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدي شيء. ولئن بقيت ليلغن الداعي بصحاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه^(٣٨) .»

لهذا بقيت معظم الأراضي في المجتمعات الإسلامية (كأهم مصدر للملك) ورغم كل ضغوطات التسلط، بقيت في جزئها الأعظم أرض خراج، وهذه فيء للمسلمين كلهم وليس لفرد أو لهيئة. أما الجزء الكبير الآخر من الأراضي وهي أراضي الصوافي والموات فقد بقيت ملك الولاية أو منصب الإمام، أي ملك الأمة، يتصرف بها الإمام العادل أو الولاية لمصلحة الأمة. وهكذا يكون الشكلان الرئيسيان للأرض (ولغيرها أيضاً) وهما العمارة والموات ملكاً للأمة أو للمسلمين بعد أن أسست مالكية الله ورسوله

شروط هذا التصرف او التمليك . وان هاتين الملكيتين اي الملكية العامة للامة وملكية الدولة وان اتفقتا في المغزى الاجتماعي الا انهما يعتبران شكلين تشريعيين مختلفين لان المالك في احد الشكلين هو الامة والمالك في الشكل الاخر هو المنصب الذي يباشر حكم تلك الامة من قبل الله .^(٣٩)

وهكذا نرى بان جميع تلك المفاهيم كمفهوم الملكية المزدوجة او الداخلية والخارجية ، كما يسميها الشهيد الصدر او الملكية الطولية كما يسميها الشهيد مطهري ستنظم بشكل اجتماعي ودقيق مفاهيم الملكية الاخرى كمفهوم الملكية الخاصة والعامة ... فلا يتحول هذان الاخيران الى مجرد قطبين متصارعين يحاول احدهما ان ينقض على الاخر ، بل سيكونان مكونين مختلفين يتكاملان ويختلفان في اطار نسيج واحد تحررت اسمه في مجال الملكيات من ان تكون استبدادا بيد الجماعة على الافراد ، او بيد الافراد على الجماعة او بيد الدولة على هذه وتلك . فمالكية الله ستلعب دور المشرف والمنظم والضابط لتوازن فعال قائم على الانصاف - لا التساوي - بين الجماعات والافراد والهيئات التي تنتقل اليهم حسب اوزانهم وادوارهم ومواقعهم الملكيات الدنيوية ، دون ان تتحول الى حقوق مقدسة لا تتبدل ولا تمس . وعندما نقول : ان هذا المفهوم قد حرر الاسس ، فان هذا لا ينفي وقوع الاستبداد وطغيان عنصر على عناصر اخرى . بل يعني ان وقوع الاستبداد واللاتوازن ، والتي هي امور جارية تقع بشكل ثابت ومستمر سيفرز نفسه منذ البداية كحالات لا شرعية لن تستطيع ان تكتسب شرعيتها لعدم قدرتها على النيل من الاسس التي تقوم عليها مفاهيم الملكية . لذلك سيتم الانقضااض عليها في محاولات متكررة عند اول فرصة ممكنة . لذلك دخلت المجتمعات الاسلامية ما يسمى بالتاريخ المعاصر وهذه المفاهيم ما زالت على قوتها لم تستطع ان تطيح بها ممارسات طويلة من الاستبداد . دخلت المجتمعات الاسلامية ما يسمى بالعصر الحديث وهي تنظم حقوقها وواجباتها على اساس حقوق الله ورسوله والجماعة وحقوق الناس او كما يلخصها الشرع باعمال الحلال ، بينما يتم تشخيص الانحراف والاعمال اللاشرعية والاستبدادية بمعايير الاسلام والشرع ، باعتبارها اعمال حرام يجب محاربتها .

الحقيقة الاقتصادية وما فوقها ، او المصالح الطبيعية والمصالح الاجتماعية :

ان موضوع «الاقتصاد جزء من كل» التي تضع الامور في نصابها وتجعل الاقتصاد

يدور في فلكه الطبيعي لا يستبد به ولا يستبد هو بالآخرين هو امر في غاية الخطورة في نظام التفكير والقيم الاسلامية، فعندما يصبح الاقتصاد هو المحور الذي تدور حوله بقية الامور وعندما يصبح السوق والربح هو المحور الذي يدور حوله النشاط الاقتصادي ومن ثم القيمي والاخلاقي فان الانسان سيطلق في ذاتياته عقال الاستبداد والانانية. عند ذلك ستفرخ القيم الاجتماعية انسانا جشعا لا يهتم الا مصالحه الخاصة يغذيها من عدوان واستغلال متكرر ليس لاخيه الانسان فحسب بل لكل ما حوله من بيئة وطبيعة وسنن كونية.

اما في القيم الاسلامية فلا يمكن التفكير بتأسيس مذهب اقتصادي دون ارتباطه بمجمل القيم الاسلامية حول الوجود والكون والحياة والموت ... لذلك سترتبط المفاهيم الاقتصادية بالمفاهيم المافوق اقتصادية، او كما يسميها الشهيد الصدر المصالح الطبيعية والمصالح الاجتماعية.

وسنضرب مثالين حول اهمية هذه الروابط في المفاهيم والتطبيقات الاقتصادية في الاسلام.

حقوق الطبيعة (العوامل فوق الاقتصادية) ملك للامة ويجب ان تدخل في الحساب الاقتصادي:

لا ينكر غلبة الطابع الزراعي او المهني والتجاري البسيط على الاقتصاد في بداية التشريعات الاسلامية ذات الطابع الاقتصادي ... ولا ريب ان الاقتصاديات المعاصرة باتت اكثر تعقيدا بحيث من المتعذر في حالات عديدة تطبيق الممارسات القديمة على الاوضاع المستجدة ... لكننا هنا لا نناقش الممارسات بل نناقش المنطلقات التي سمحت في تلك العصور لادخال حسابات الطبيعة والعوامل فوق الاقتصادية في الحسابات الاقتصادية، في حين نجد ان طرق الاستثمار الحديثة تستلب الطبيعة والعوامل فوق الاقتصادية مكاسبها فان هذا التدمير للطبيعة وللبيئة الذي يجري في اعالي البحار وفي عمق القارات وفي الفضاءات الخارجية، ناهيك عن طبيعة الاستثمارات في المجالات الاقتصادية الوطنية التي يقوم بها الرأسماليون والمالكون والتي يراكمون فيها ارباحهم وربوعهم ليستأثروا بمفردهم بمكاسب لا تعود لهم فقط، بل تعود للمجتمع والطبيعة والعوامل فوق الاقتصادية اولا وقبل كل شيء. التشريعات الاسلامية انطلقت من

احترام كلّ الاعتبارات والمكونات التي تدخل في عملية الانتاج وتحقيق المكاسب والارباح . وهذه نظرة سريعة لموقفها من مسالتين او مثالين هما مثالا الزكاة والخراج .

مثال الزكاة :

ان احد شرطي زكاة المواشي هو : «ان تكون سائمة ترعى الكلاً فتقل مؤنتها ويتوفر درها ونسلها، فان كانت عاملة او معلوفا فلا تجب فيها زكاة^(٤٠)» على قول معظم المذاهب ... ويقول ابو يوسف : ان المسلم «اذا مر على العاشر بغنم او بقر او ابل فقال ان هذه ليست سائمة أحلف على ذلك، فاذا حلف كف عنه . وكذلك كل طعام يمر به عليه فقال هو من زرعي فليس عليه في ذلك العشر^(٤١)» وكذلك في الارض «فقدر الزكاة العشر ان سقيت عذباً او سيحاً ونصف العشر ان سقيت غرقاً او نضحاً^(٤٢)»

مثال الخراج :

وكذلك يختلف خراج الارض بمدى مساعدة العوامل الطبيعية او فوق الاقتصادية . فكلما كانت هذه اكثر محاباة وموائمة له فانه سيتحمل خراجا اعلى ، وكلما قلت الاستفادة المنتج من هذه العوامل وبذل في ذلك جهدا اكثر فانه سيساثر بنتائج جهده .
... يقول الماوردي : لذلك قسمت الارض ثلاثة اقسام :

«فالارض تختلف في ثلاثة اوجه ويؤثر كل واحد منها في زيادة الخراج ونقصانه . ما يختص بالارض من جودة يزكو بها زرعها او رداءة يقل بها ريعها . ما يختص بالزرع من اختلاف انواعه من الحبوب والثمار ، فمنها ما يكثر ثمنه ، ومنها ما يقل ثمنه ، فيكون الخراج بحسبه .

ما يختص بالسقي والشرب لان ما التزم المؤنة في سقيه بالنواضح والدوالي لا يحتمل من الخراج ما يحتمله سقي السيوح والامطار^(٤٣)»

صحيح ان هذه القواعد غالبا ما حرفت وارهق الحكام عاتق الناس بالتكاليف الباهضة والمون المرهقة ، لكن الامر كما يذكر الشهيد الصدر يتعلق بتشريعات تشبه ما نسميه اليوم بالقوانين المدنية التي لا بد ان تعكس مفاهيم البنى التحتية . هذه التشريعات تعبر عن منطلقات لم تستطع البنية الفوقية حينذاك الهرب منهما مما يعكس طبيعة المفاهيم الاسلامية والاجتماعية السائدة . وقد تعمدنا ان نقل عن ابي يوسف والماوردي لاهمية

عملهما وما عكسها من تقنين الحالة القانونية للدولة في ذلك الوقت .
وكذلك لابرار دور العمل ومكافأته كلما بذل جهدا اضافيا هو الموقف الصحيح الذي يزرع التوازن بين شتى العوامل ومختلف العاملين والمساهمين في العملية الانتاجية لكي لا تتستر مواقف الربا والاستغلال وراء مسميات لتستفيد قلة على حساب الاغلبية الساحقة . فالعوامل فوق الاقتصادية لا تجد ما يعوضها لا في الاجر ولا في الربح ولا في الفائدة ولا في الربح ... على العكس فان المالكين يستأثرون بمزايا هذه العوامل وما مفهوم «الربح التفاضلي» الذي يتكلم عنه ريكاردو واستفرد المالك بمروداته ومنافعه الا مثال للمنهجين الفكريين المتضادين : الاول الذي يحاول ان يجعل من الاقتصاد ومن يهيمن على الاقتصاد الحقيقة الاولى والاخيرة التي تحتوي كل ما عداها، والثاني الذي يحاول ان يسيطر على الاقتصاد ويضعه في خدمة المجتمع ومحيطه وبيئته ...
وستواصل هذه الخلفية المفاهيمية في احترام الطبيعة ومنتجاتها والعمل في آن واحد لتضع حاجزا امام رأس المال المرابي والاستغلالي من العيب والاستفراء، اذ يذكر الشهيد الصدر بانه «سيكون بمقدور رأس المال ان يستاجر عمالا لاحتطاب الخشب من اشجار الغابة او استخراج البترول من آباره، ويسدد لهم اجورهم - وهي كل نصيب العامل في النظرية الرأسمالية للتوزيع - ويصبح رأس المال بذلك مالكا لجميع ما يحصل عليه الاجراء من اخشاب او معادن طبيعية، ومن حقه بيعها بالثمن الذي يحلوه . وأما النظرية الاسلامية للتوزيع فلا مجال فيها لهذا النوع من الانتاج لان رأس المال لا يظفر بشيء عن طريق تسخير الاجراء لاحتطاب الخشب واستخراج المعدن وتوفير الادوات اللازمة لهم، ما دامت النظرية الاسلامية تجعل مباشرة العمل شرطاً في تملك الثروة الطبيعية، وتمنح العامل وحده حق ملكية الخشب الذي يحتطبه والمعدن الذي يستخرجه . وبذلك يقضي على تملك الثروات الطبيعية الخام عن طريق العمل المأجور، وتختمي سيطرة رأس المال على تلك الثروات التي يمتلكها في ظل المذهب الرأسمالي مجرد قدرته على دفع الاجور للعامل وتوفير الادوات اللازمة له، وتحل محلها سيطرة الانسان على الطبيعة.^(٤٤)» بل ان المشرع الاسلامي ذهب ليقف عند كل التفاصيل الدقيقة دون ان يترك منها شيئا الا حاول ان يخصص له موقعه المناسب ...
فالمشرع الاسلامي يفكك كل العناصر ويحاول ان يعيد الحقوق لكل عنصر ... وما دما في مجال الطبيعة فان المشرع يعطي للحبة دورها وللالة دورها وللمالك دوره

وللعمل دوره وللارض دورها، وتطبق هذه الاحكام حتى في حالة الغصب ... وينقل الشهيد الصدر عن السرخسي «وان غصب حنطة فزرعها ثم جاء صاحبها وقد ادرك الزرع او هو بقل فعلية حنطة مثل حنطته ولا سبيل له على الزرع عندنا. وعند الشافعي الزرع له لانه متولد من ملكه. ^(٤٥)» ويذكر الشهيد الصدر انه «سئل الامام الصادق عن رجل اتى ارض رجل فزرعها بغير اذنه، حتى اذا بلغ الزرع جاء صاحب الارض فقال: زرعت بغير اذني فزرعك لي وعلي ما أنفقت الة ذلك ام لا؟ فقال الامام: للزارع زرعه ولصاحب الارض كراء أرضه ^(٤٦)» اما المثال الاخر الذي تقدمه لتوضيح اهمية ربط العوامل الاقتصادية بالعوامل فوق الاقتصادية في تفكيك العلاقات واعادة بنائها بشكل عادل ومتوازن وفعال، فنستقيه من المعاني الخاصة التي اعطتها الادبيات الاسلامية لكل من مفهومي الرزق والكسب.

الرزق:

يتضمن مفهوم الرزق حلقة الوصل بين الموضوعة الاقتصادية والموضوعات ما فوق الاقتصادية، كالطبيعة التي وضعها الله في خدمة الانسان ... او مجموع المكاسب التي يرثها او يحصل عليها الانسان وينتفع بها دون ان تكون نتاج جهده المباشر: يقول تعالى: ﴿... وما انزل الله من السماء من رزق فأحيا به الارض بعد موتها﴾ ^(٤٧) فالرزق والرازق والرزاق هي «في صفة الله تعالى لانه يرزق الخلق اجمعين، وهو الذي خلق الارزاق واعطى الخلائق ارزاقها واصلها اليهم ^(٤٨)». فالرزق هو عطاء يحمل في جانب رئيسي منه ان لم يكن كله عنصرا خارجيا لا علاقة للانسان به ... فالارزاق هي عطايا كارزاق الجند فهم مرتزقة، أو أرزاق فئات من الناس. والارزاق في نهاية التحليل ترتبط بالعوامل فوق الاقتصادية من جهة والعمل والسعي او الكسب من جهة أخرى ... يقول امير المؤمنين عليه السلام: «الرزق رزقان رزق تطلبه ورزق يطلبك» ويقول ابن خلدون: «فلا بد في الرزق من سعي وعمل ... ^(٤٩)» ثم يردف قائلا «ثم ان ذلك الحاصل او المقتنى ان عادت منفعتة على العبد وحصلت له ثمرته في انفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقا ^(٥٠)»

الكسب:

اما الكسب فهو مجموع المكاسب والاموال المتحصلة على اساس العمل والتي يتم

انفاقها والانتفاع بها. فهو يرتبط اولا بمفهوم الجهد او العمل، لهذا يقال: «الكسب يقوم على اساس العمل المنفق»^(٥١) ويقال: الكسب هو «الطلب والسعي في طلب الرزق والمعيشة»^(٥٢) ويقول ابن خلدون: الكسب هو «في الاقتناء والقصد في التحصيل»^(٥٣) وتشير الايات القرآنية والاحاديث الشريفة الى حق الانسان في كسبه وارتباط الكسب بالسعي والتحصيل والعمل.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾ الطور: ٢١، ﴿تلك امة قد خلت لهما ما كسبت ولكم ما كسبتم﴾ البقرة: ١٣٤، ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ البقرة: ٢٨٦.

ويرد في الاحاديث الشريفة «اطيب ما يأكل الرجل من كسبه» «افضل الاعمال الكسب من الحلال».

فالكسب مفهوم يرتبط اساسا بالعمل المجرد قبل التوزيع. فالعمل اساس الكسب لانه «لو قدر احد عطل من العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية وعلى قدر عمله وشرفه بين الاعمال وحاجة الناس اليه يكون قدر قيمته وعلى نسبة ذلك نمو كسبه ونقصانه»^(٥٤)

ما يميز الرزق عن الكسب وما يوحدهما:

يتميز الرزق عن الكسب من ناحية ان الكسب هو المكاسب قبل الانتفاع بها، اما الرزق فهو المكاسب بعد الانتفاع بها. يقول ابن الازرق «ان تلك المكاسب، من معاش وتمول كلاهما ان انتفع به سمي رزقا وان لم ينتفع به سمي كسباً...»^(٥٥) ويضرب ابن خلدون وابن الازرق مثال الارث لتوضيح الفرق بين الرزق والكسب فالارث بالنسبة للمورث كسباً لانه عمل فيه وبالنسبة للوارثين رزقا لانهم كسبوه بدون عمل مباشر... يقولان «فالارث بالنسبة للهاالك كسباً وبالنسبة للوارثين متى ما انتفعوا به رزقا»^(٥٦)

يرتبط الكسب بالعمل او بالانتاج، بينما يرتبط الرزق بالتوزيع، ويلاحظ ان مفهوم الرزق يسبق مسألة الكسب ويليه... لان الرزق يرتبط بمفهوم فوق اقتصادي ايضا وليس بالمفهوم الاقتصادي فقط.

وتلخص هذه الرؤية قدرة الفكر الاسلامي على صياغة افكاره عن التوزيع والانتاج بمفردات كانت شائعة قبل ان تغيبها احاديث الفكر والمفاهيم التغريبية التي حملها الينا

الاقتصاد السياسي فدمر دون ان يبني ... ولقد شرح الشهيد الصدر في كتابه اقتصادنا اهمية التوازن في الرؤية الاسلامية لمسألة التوزيع قبل الانتاج والتوزيع بعد الانتاج لان الاسلام لا يقوم على مفاهيم اقتصادية مجردة اطلاقية تفتقد الدقة والتي تزخر بها ادبيات الاقتصاد السياسي مثل من «لا يعمل لا يأكل» او «لكل حسب عمله» او «لكل حسب حاجته» .

الفكر الاسلامي يعرف ويشخص ويدرس الخصائص ويتعرف على المنافع والاضرار الجزئية والكلية، الانية والمقبلة ويربط الحقوق والواجبات الاقتصادية بالحقوق والواجبات الاجتماعية، ويرى الدنيا بعين الاخرة، ويرى الاخرة باعمال الدنيا ... فاكثر من نصف المجتمع من اطفال وشيوخ وعاطلين وفقراء ومرضى وطلاب وغيرهم لا يعملون ... الاسلام يرى هؤلاء ويرى واجبه رعايتهم وحمايتهم وضمان اوضاعهم، لا ان يمنع عنهم العيش. الاسلام يقول مثلاً: «كل امرئ بما كسب رهين» بكل الدلالات والابعاد الاقتصادية وفوق الاقتصادية ليحتوي ويتجاوز تلك المقولات المدقعة في اقتصاديتها. بناؤه يقوم على الحقائق الكلية التي تضع الاقتصاد في مكانه كما تضع الامور الاخرى في مكانها في علاقات تبادل واثر وتأثير. وبالتأكيد يرى الاسلام اهمية العمل والسعي والكدح لكنه يضع كل ذلك في مكانه بدون غلو او اهمال ... كما يرى الفكر الاسلامي اهمية الاقتصاد في تحرير الانسان. لكنه لا يرى ان هذا التحرر يمكن ان يتحقق عبر الاساليب والمستويات الاقتصادية مجردة دون غيرها، ناهيك عن اعتبارها الاساس في ذلك ... فتحرر الانسان يكون اولاً من داخل وهذا هدف يمكن ان يتحقق في ابسط المجتمعات وفي اكثرها تعقيداً. واذا ما تحررت عقيدة الانسان او الاجتماع من الاصنام فان اهدافاً عليا اقتصادية وغير اقتصادية (بطبيعتها المحددة مادياً ونوعياً) تصبح قابلة للتحقيق، ولا تتطلب مراحل تاريخية، او التضحية بالاخلاق لمصلحة الاقتصاد او بالاخرة لمصلحة الدنيا. او تحقيق الرفاه على حساب فئات اخرى او ام اخرى ... وستسنى حينذاك التوزيع فعلاً حسب قاعدة (لكل حسب عمله) و(لكل حسب حاجته) وذلك في موازين ونصابات محددة. وقد قدم التاريخ برهانه ان ذلك امر ممكن ويحمل الواقع امكانيات تحقيق ذلك ان تضافرت الجهود وانعقدت النوايا. وان ما يمنع ذلك هو ليس الواقع الموضوعي كما يقولون. بل هي الارادات المتعسفة والمصالح الفاسدة التي تسيطر بارادة الحديد والنار والاستغلال والتجهيل.

ان التأسيسات المفاهيمية التي اطلقها الشهيد الصدر وثلة من علماء ومفكري الامة قبل عقود قليلة من الزمن لاعادة تفكيك العلاقات في البنك الربوي واعادة تأسيسها في اطار علاقات لا ربوية جديدة سرعان ما افرزت، ورغم كل الصعوبات والعقبات واشكال المحاربات، مئات المصارف اللاربوية التي تنتشر اليوم في العالم، بما في ذلك في العالم الغربي. فالاسلام يضع الاقتصاد في مكانه المناسب من الدائرة الاجتماعية ويتعامل مع المجتمع بموازن دقيقة ومنطلقات واهداف محددة لا تقبل العشوائية ولا الصنمية ولا العدوان ولا الاستلاب ولا اغتصاب الحقوق.

الحقيقة الاقتصادية أو الانتقال من الوعي الاقتصادي الى العفوية (الآلية) الاقتصادية:

تدور الحقيقة الاقتصادية حول انتاج المكاسب والسلع المادية والخدماتية. وستحمل المكاسب والسلع في داخلها مساهمات الاشخاص الاقتصاديين كل حسب نصيبه ودوره. واذا ما استطاعت مالكية الله ان تشكل الغطاء التشريعي او المفاهيمي لاعادة تعريف الاشخاص الاقتصاديين وحقوقهم وواجباتهم، كأمة وولاية، وكدولة ومواطنين. وكافراد وجماعة، وكجماعات وهيئات ... او اذا ما استطاعت مالكية الله ومفاهيم ما فوق الاقتصاد ان تكشف - على الاقل - القوى الصنمية التي تستبطنها المكاسب والسلع فان الطريق سيبدو اكثر وضوحاً لبناء اقتصاد متطهر يحمل الفائدة لكل الافراد والجماعات التي يتشكل منها النسيج الاجتماعي.

فالالية في الاسواق ستبرز اذن عبر المكاسب والسلع ... وستنظم اليات انتاج وتداول وتوزيع ومردودات السلع عبر الاسعار التي تحملها من حيث مستواها ومن حيث توزع الحصص التي سيقدمها السعر لكل طرف من الاطراف.

واذا ما انطلقنا من الواقع الاقتصادي المعاصر ونظرنا الى طريقة تكون الاسعار في الاسواق فاننا سنجد ان الاسعار هي دالة للارباح (بكل انواعها من ريع وفوائد وادارة ونفقات وضرائب) والاجور والمواد الطبيعية. وستؤثر في اسعار السلع مستويات الطلب ومرونة العرض وعوامل الندرة والوفرة وتوفر البدائل المحلية والاجنبية والمنافسة وغيرها من عوامل منظورة وغير منظورة.

ولكي نفكك هذه المفردات او لكي نزيح الصنمية عنها لا بد ان تقترب اكثر من هذه

المفردات لنرى ما تخفيه وراءها من علاقات واستشارات ستظهر في السلع واسعارها ومدى استحقاقها لها. ولناخذ عنصري العملية الرئيسيين وهما الرأسماليون بارباحهم من جهة، والعمال بإجورهم من جهة اخرى، لنرى باختصار شديد سياقات العملية وما تقود اليه.

الرأسمالي :

ان كان لا يمكن ان ينكر دور العمل في تأسيس الثروات وبالتالي رأس المال، لكنه لا يمكن ان ينكر ايضا دور رأس المال في توليد وتحريك وتجديد العمل ... هناك علاقة عضوية بين الطرفين . فرأس المال قد يتولد من خارج مجالات العمل وقد يجده الانسان جاهزا امامه ما عليه سوى استثماره وذلك عندما توفره له الطبيعة او عندما توفره له مكاسب الاجيال الماضية . اذ بدون ربط الاقتصاد بما فوق الاقتصاد، او بدون اخذ الاقتصاد كجزء من كل فاننا سنسقط في واحد من الموقفين اما النظري الذي يبرر الاستغلال ويقلل من شأن ودور العمل، او المدقع في مادته الذي لا يرى سوى دور الانسان والعمل في الانتاج ولا يرى دور العوامل الماورائية او الطبيعية او التاريخية او العقلية في هذه العملية . ولهذا السبب فعندما يعتبر ماركس ان رأس المال ما هو سوى العمل الميت او الماضي وان دور العمل الحي هو احياء العمل الماضي سيقع في مغالطة كان لا بد ان يقع فيها ... اذ سيربط بين معدل الربح والتركيب العضوي لرأس المال ... فيقول (لاعماده على مصدر واحد لتبرير القيمة وهو العمل): :بانه كلما ازداد التركيب العضوي لرأس المال، اي كلما ازدادت نسبة رأس المال أو الآلات مقارنة بالعمل كلما انخفض معدل الربح لربطه بين فائض القيمة والعمل مجردا عن كل ما عداه ... هذا الاستنتاج يناقض بشكل صارخ الحقائق المتكررة التي تبرهن بان معدلات الربح قد ارتفعت بشكل جنوني، مع تغير التركيب العضوي لمصلحة التكنولوجيا وزيادة حصة رأس المال، وان فرضيات ماركس في هذا المجال بقيت نظرية وحسابية ولم تعش حقيقة ارض الواقع . لان رأس المال وان كان اقتصاديا من نتاج العمل الحي او الميت الا ان عوامل نشأته تتجاوز هذا العامل من الناحية التاريخية والمافوق اقتصادية .

لكن هذا الدفاع عن شرعية رأس المال او الاشارة لبعض عوامل نشأته لا تعني تبرير كل سلوكه، خصوصا عندما يدخل عالم الاستغلال والسحت وهي الصفات التي

صارت ملازمة لذلك النوع من الراسمال الذي نعى في ظل نظريات الاقتصاد السياسي المعاصرة. ففي هذه النظريات التي انتقلت للاسف الشديد الى مجتمعاتنا لتدمير ذلك المفهوم الملتزم من رأس المال يقف الراسمالي وبالتالي الربح كعنصر مبادر اول لتحديد الاسعار ... فمالك رؤوس الاموال او المبادر (حسب تعبير الاقتصادي النمساوي شومبيتر) سيبدو كرب للسلعة فهو الذي فكر بانتاجها ووفر كامل الشروط من اموال وعمل ومواد اولية وآلات وعقارات للقيام بذلك ... ثم هو الذي انزلها الى الاسواق وهو الذي سيستلم اثمانها ليعيد تسديد النفقات على العمال والموظفين والتجار والمؤجرين واصحاب الخدمات والمجهزين والضرائب وغير ذلك ... وهو الذي تحمل المخاطرة. فالمالك سيبدو المبادر الاول ليس فقط لوضع السقف الذي يقبله للاسعار بما يضمن معدلات الربح التي يعتقدونها عادلة وطبيعية بالنسبة له، بل هو ايضا المبادر لاطلاق عملية الانتاج اصلا والتي لن يلتئم شملها الا ببناء منه. بدونه لن تتحرك العوامل الاخرى. وهذا الدور المهم، دون شك، يستغله الراسماليون لتوليد القبول العام بانهم لا يمثلون ارباب المال فقط، بل انهم ارباب الاقتصاد والمجتمع ان لم نقل ارباب الدنيا كلها.

وسيولد التقادم والاعراف والقوانين قناعات لكل الاطراف بان هذا الوضع هو الوضع الطبيعي. وسيضطر العمال باعتبارهم المنتجين الحقيقيين للقبول بهذا الوضع رغم شعورهم بالمرارة من ضعف حصتهم رغم انهم هم الذين يشقون ويتعبون ويضعون خبراتهم لتتحول المواد الخام الى سلع يتداولها الناس وينتفعون بها.

وهنا سيستمر الربح هو المنظم الاول للاسعار في الاسواق واخضعت كل الامور الاخرى من عرض وطلب او منافسة وندرة، وعمل ومواد لتلعب دورا لاحقا وثانويا امام متطلبات الربح ودوافعه ... لم تعد الدولة حكما بين العمل ورأس المال، ناهيك ان تمثل هي العمل، كما ارادت ذلك بعض التجارب الاشتراكية. بل صارت الدولة في ظل نظريات «الاقتصاد السياسي»، وكل اشكال الاقتصاد التجزيئي هي رأس المال. ليصح عليها قول ابن خلدون بان «الدولة والسلطان هي السوق الاعظم ... ام الاسواق كلها، واصلها ومادتها في الدخل والخرج، فان كسدت وقلت مصاريفها فاجدر بما بعدها من الاسواق ان يلحقها مثل ذلك واشد منه»^(٥٧)

العمل :

يعتبر العمل، العنصر الوحيد بين مجموع عوامل الانتاج الذي يسهل حسابه على اسس محسوسة ومباشرة على الاقل باعتباره سلعة لها معادل معين ومحدد. وبهذا يختلف العمل عن بقية العوامل كالرأسمال وعناصر الادارة والتنظيم التي ترتبط كلها بعوامل ذاتية او فوق اقتصادية عامة. في حين ستمثل الطبيعة عنصرا سلبيا في اعمال الانتاج للسوق ذلك اذا لم يحركه عامل العمل او الرأسمال ...

يرتبط العمل بكيان محدد هو الانسان وبقدرة خاصة لدى الانسان وهي قدرته او قوته على العمل. وان القدرة على تصور وجود انسان فرد يعيش منعزلا بالاعتماد على جهده الخاص ليس الا، مقابل استحالة تصور ان يعيش رأس المال او الريح الا كعلاقة اجتماعية، هذه التصورات تشكل خلفية نظرية ولكن تاريخية وعملية ايضا بان الاساس والاصل في القيم المتولدة هو جهد الانسان وعمله ... وعندما نقول القيم المتولدة فاننا نقول ايضا قيمة البضاعة وبالتالي سعرها وبالتالي الحقوق والمداخل التي ستتشكل لبقية العناصر المشاركة في مجمل عملية الانتاج والتوزيع والادارة. لكن هذه الخاصية للعمل التي كان يجب ان تعطيه الحق الاول تحولت في ظل انظمة التعسف والجور والاستبداد الى نقمة على الانسان. وعندما نقول انظمة الجور والاستبداد فاننا نشير الى كل الاشكال التي اخذتها تلك الانظمة عبر التاريخ الاسلامي وغير الاسلامي، والقديم والمعاصر بحيث استطاع هذا الاخير (المعاصر) ان يقن الاستغلال بقوانين وقيم واعراف اخذت ابعادا شمولية وعالمية تتحكم اليوم بمصير الشعوب والامم قاطبة بما في ذلك الغرب الرأسمالي او الشرق الاشتراكي. بكلمات اخرى فانه كلما ازداد التجريد والتصنيم وانتصر «الاجتماعي» و«السياسي» على الانساني والفطري (بالمعاني القرآنية) كلما تراجع الحق الاصلي والاساسي لمصلحة الحقوق المشتقة والثانوية لتقدم الاخيرة على الاولى ولتزداد الشقة لمصلحة الاخيرة التي تراكم لنفسها في كل يوم حقوقا ومكاسب تجعلها اكثر قوة وقدرة ... وليفقد الاقتصاد اكثر فاكثر الحبل الاساس الذي يشده الى ارض الحقيقة والواقع، ونقصه به جهد الانسان وسعيه وكدحه باعتباره خليفة الله على الارض.

ولكن لماذا تحولت هذه الخاصية التي كان يجب ان تكون نعمة على الانسان الى

نقمة عليه ... السبب في ذلك بسيط ... فالجزء الذي ينتج قيماً مادية في الانسان هو جزء بسيط وواضح ... انه جزء يمكن حسابه بدقة بالسعرات الحرارية ... فالانسان في النهاية لكي يديم حياته بحاجة الى كمية محددة من الطعام والشراب والى ما يقيه من البرد والمطر، والى تلبية حاجياته الجنسية ذلك ان لم يتم تعطيل هذه القابلية عبر عمليات الاخضاء المعروفة في التاريخ ... عند ذاك اذا ما استطاع عنصر «السياسة» و «الاجتماع» ان يؤسر هذا الانسان فان ما سيحتاج اليه (كنموذج مجرد) هو ليس رعاية الانسان نفسه وكامل متطلباته الانسانية، بل سيحتاج اساسا الى استلاب خاصيته تلك اي جهده وكدحه . وما سيسعى لادامته هو ليس الانسان ككل بل جهد الانسان اي ما يعادل تلك الكمية من السعرات الحرارية وبعض المستلزمات البسيطة ليس فقط لابقائه حيا بل لكي يقدم افضل جهد ممكن ... وما يستهلكه له سقف يقف عنده لابقائه حيا وما يستهلكه في النهاية هي سلع يمكن وزنها وحساب معادلاتها من السلع الضرورية وهو ما يشكل القاعدة الرئيسية للاجور ذلك ان لم نقل قيمة العامل كانسان عندما يشتري ويبيع من اجل جهده وعمله (الرق).

هذا هو الاساس الاقتصادي للعبودية واسترقاق الانسان . وان الاجور عندما تقوم على اساس حد الكفاف - وهو الاساس التاريخي للاجور - فانها عبارة عن الاشكال المعاصرة للعبودية . ليس الا . ولا بد من الاشارة هنا ان ارتفاع الاجور او انخفاضها لا علاقة له بتخليص هذا الشكل من الاجور من جوهرها العبودي ، تماما كما لا يخلص العبودية من معانيها وجود ارقاء منعمين لسبب او اخر . فالاهم من مسألة مستوى الاجور هو الطبيعة والجوهر الذي تم فيه التعامل مع العمل والجهد الذي بذله الانسان ... هل هو في اطار سياسي واجتماعي وضع الاولوية للانسان وكامل حاجياته وعوامل فطرته وخصائصه كما جبلها الله سبحانه وتعالى عليه ، ام هو لمصلحة «سياسي» و «اجتماعي» لا يتعامل مع الانسان الا كحيوان لا يعطيه الا بقدر ما يتوقعه من لحم وشحم مقابل ، او كآلة لا قيمة لها الا بقدر ما تخدمه وتزيد من ارباحه وموارده . لذلك لا فرق بين تلك النظرة التي تقول «وابق لهم لحوما يعقدون بها شحوما»^(٥٨) او نظريات الاقتصاد السياسي المعاصر التي نظمت مجمل نظرية الاجور فيها على اساس مستوى الكفاف لتنفرد عوامل الانتاج الاخرى من ربح وريع وفائدة وغيرها بحصيلة العملية الانتاجية . ورغم ان ماركس تقدم خطوة كبيرة عندما توصل بان ما يتم توظيفه هو ليس العمل

وانما قوة العمل، رغم ذلك فان نظريات الاقتصاد السياسي الرأسمالية والاشتراكية على حد سواء استمرت^(٥٩) على فرضيات تربط بين معدل الاجور ومستوى الكفاف، اي الحد الذي يسمح للعامل بادامة نفسه وعائلته ليس الا ... لذلك ارتبطت معدلات الاجور باسعار الخبز والمواد الاساسية للحياة ...

وان نظريات الاجور الحالية لا تختلف كثيرا عن تلك القديمة اللهم الا في تجاوزها في البلدان الغربية لمعدلات الكفاف بدءا من القرن التاسع عشر. فحتى ذلك القرن كانت الاجور العالمية قريبة من بعضها البعض لارتباطها بسلة الضروريات. ولكن بدءا من العملية الاستعمارية والامبريالية بدأ الغرب بالانفكاك عن العالم بعد ان استولى على ثروات ومكاسب الشعوب الاخرى، وبعد ان دخلت الرأسمالية عنده مراحل لم يشهد العالم مثيلا لها من قبل. فتولدت قوانين اقتصادية عالمية تنظم انتقال القيم وعلى رأسها القوانين المعروفة بتباين التراكم على الصعيد العالمي والتطور غير المتكافئ والتبادل غير المتكافئ. في ظل هذه التطورات بدأ الاقتصاد السياسي بالكلام عن مفهوم المتوسط الاجتماعي للاجر انطلاقا من مفاهيم مستوى المعيشة، وذلك لتبرير ارتفاع الاجور في الدول الغربية بعشرات المرات لمعدلاتها في الدول الاخرى. رغم ذلك فان ارتفاع معدلات الاجور لتربط بمتوسط معين للمعيشة لم يات كاحقاق حق للعمال، بل جاء لاعطاء تغطية مفاهيمية لعملية النهب الاستعماري ... فالمتوسط الاجتماعي يجب ان يقاس في ظل ظروف الاقتصاديات الغربية التي تحولت الى اقتصاديات عالمية بالمتوسط الاجتماعي للاجر عالميا وليس وطنياً. لانه في بقية اجزاء العالم التي تحولت اقتصادياتها واسواقها الى مجالات ملحقة بالاقتصاد العالمي ومراكزه التكنولوجية، فان الحد الأدنى للاجور ما زالت تشده فلسفة قاعدة الكفاف، كما تبرهن على ذلك حالة مليارات البشر التي تعيش خارج العالم الغربي او المهمشة في داخله ... ولا شك ان الفكرة الاسلامية تعارض مجمل هذه النظرة الاستعمارية التاريخية والمعاصرة للاجور. رغم ان الكثير من المسلمين كانوا وما زالوا يتعاملون مع هذه المسألة وفق معايير الاقتصاد السياسي او بقايا النظرة العبودية ... يقول الشهيد الصدر: «اما مركز الانسان في النظرة الاسلامية فهو مركز الغاية لا الوسيلة، فليس هو في مستوى سائر الوسائل المادية لتوزيع الثروة المنتجة بين الانسان وتلك الوسائل جميعا على نسق واحد بل ان الوسائل المادية تعتبر خادمة للانسان في انجاز عملية الانتاج لان عملية الانتاج نفسها انما هي لاجل الانسان وبذلك

يختلف نصيب الانسان المنتج عن نصيب الوسائل المادية في الاساس النظري، فالوسائل المادية اذا كانت ملكا لغير العام وقدمها صاحبها لخدمة الانتاج، كان من حقه على الانسان المنتج ان يكافئه على خدمته، فالمكافأة هنا دين على ذمة المنتج يسدده لقاء خدمة، ولا تعني نظريا مشاركة الوسيلة المادية في الثروة المنتجة. وهكذا يفرض مركز الوسائل المادية - في النظرة الاسلامية - عليها ان تتقاضى مكافأتها من الانسان المنتج بوصفها خادمة له، لا من الثروة المنتجة بوصفها مساهمة في انتاجها، كما يفرض مركز الانسان في عملية الانتاج بوصفه الغاية لها ان يكون وحده صاحب الحق في الثروة الطبيعية التي اعدّها الله تعالى لخدمة الانسان^(١٠).

على كل حال فانه من بين عوامل الانتاج الثلاثة او الاربعة التي يحددها الاقتصاد السياسي ونقصد بها الطبيعة التي تأخذ الربح والراسمالي ومالكي الالات والانتاج الذين يختصون بالربح والفائدة والاجر الذي يختص بالعمل، وخلافا لنظريات الاقتصاد السياسي ونظريات العبودية والمتجبرة والتي لا تعطي للاجر من سعر البضاعة سوى ذلك الجزء الذي يديم حياة العامل او مستوى الكفاف، فان المذهب الاقتصادي في الاسلام لا بد ان يقلب هذه المعادلة العبودية وينظم قانونا موضوعيا حقيقيا وان يرتب حقا أولا للعمل عبر الاجر في سعر البضاعة يقوم على متوسط اجتماعي متوازن مع عموم الحالة الاجتماعية في البلاد ... وبعد ان يأخذ الاجر حصته العادلة من سعر البضاعة ستوزع الحصص المتبقية على العناصر الاخرى اللازمة للانتاج ونقصد بها الربح او الربح او غير ذلك وعلى قدر مساهمتها في مجمل العملية ... عندها يمكن ان نستعيد مرة اخرى رسم قاعدة الربح الخفيف او المعتدل الذي تتكلم عن التشريعات الاسلامية ... وفي الحقيقة فان هذه مسألة يجب الالتفات اليها والترية عليها لان احدى عوامل الفتنة في بلداننا هي مسألة الاجور ومعدلاتها. فالنظرة الاسلامية لا تقول باجور عالية او منخفضة بل تقول ان الانسان غاية وليس وسيلة ... وان الاقتصاد يجب ان يكون في خدمة الانسان لا ان يكون الانسان في خدمة الاقتصاد الذي لا يطبق قاعدة «انما اموالكم ترد اليكم» ... فاذا ما طبقت القواعد او المفاهيم الاسلامية واعطت للانسان حقه ووفرت له حياة كريمة لا بد ان تقترب من المتوسط الاجتماعي لمستوى المعيشة في البلاد، واذا ما اخذ المسؤولون انفسهم حقه كما يقرره المتوسط الاجتماعي لمستوى المعيشة حسب معايير البلاد ولم ينشغلوا بتكديس الثروات وبناء القصور التي تحيط بها اكواخ الفقر والجوع،

فان حالة من القبول العام ستتولد في البلاد وسنقترب من صورة المجتمع المسلم الذي لا يقيس اسلاميته بمدى غناه او فقره بل يقيس اسلاميته بمدى تقواه وكرامته وقوته، وستزِيل عن مجتمعاتنا عوامل كثيرة تثير الفتن والانشقاقات الداخلية التي ترهقه وتمنع عليه ان يستجمع طاقاته ومكاسبه ليراكمها في اعمال عمران وبناء تسمح له بحياة كريمة ومعافية .

مراجعة وكلمة اخيرة :

ان الواقع الذي نعيشه هو واقع معاصر اختلف نوعيا عن الحياة الاقتصادية التي كانت منظمة عليه هذه البلدان قبل المرحلة الاستعمارية والامبريالية ... ان المفاهيم والاحكام التاريخية تبقى عناصر مرشدة وهادية لاكتشاف المناهج الصحيحة الان ... لكن هذه المناهج عندما تقرر بشكل اصولي واخلاقي فانها هي التي ستقرر مدى تواصلها مع القديم ومدى انفكاكها عنه ... فالاجتهاد المعاصر يجب ان يبني فقها اقتصاديا معاصرا يستطيع ان يدافع عن القواعد الاخلاقية بطريقة فاعلة وعملية . فلا اخلاقية او مبدئية بدون جانب عملي ولا جانب عملي بدون اخلاقية ومبدئية .

لا ريب ان العمل يشكل فعليا القاعدة الموضوعية الوحيدة لبناء الهيكل الرئيسي للسعر والاسعار في الاسواق ... وبالطبع عندما نقول الهيكل الرئيسي فان ذلك لا يعني السعر النهائي للبضاعة، بل يعني المركز الرئيسي الذي انطلقا منه يمكن تقدير مساهمة بقية الاطراف . ولكن لا ريب ايضا بان رأس المال يشكل القاعدة التاريخية والفعالية التي تلعب دورا مهما في تحديد اتجاهات الاسعار وتنظيم الاسواق على اساس معدلات الربح، والذي تحول الى دور اول ورئيسي في هذه المرحلة على الاقل، بسبب عامل التحكم والسيطرة الذي نجح في بناء الاقتصاد والسوق العالمية والوطنية باعتبارها الشخص الاقتصادي المشرف والمبادر الاول والذي تأتي مواقف ومساهمات الاطراف الاخرى وبالتالي نصيبيهم من الحصة الاجتماعية كتعب وليس كسابق له .

ان متطلبات الموقف الاخلاقي والواقعي ستأرجح بين خيارين ... فتطبيق قاعدة العمل والسعي والكسب كاساس . قد تعني حرمان الاقتصاد من ذلك العنصر المبادر والمقتدر (رأس المال) ... وهذه سياسة ان لم تكن الامة قد تهيأت لها فانها ستقود الى نتائج معاكسة خصوصا على صعيد الفئات العليا والوسطى والتي تمتلك قدرات مادية

وديناميكية وتعبوية عظيمة لتستغل كل نقاط الضعف ولتحرك كل عوامل الفتنة ولتتحرك معها كل المناخات الدولية - بما قد لا تنفع معه الاعداد الكثيرة المستفيدة من اعطاء الاولوية للعمل - لحرف الموقف المبدئي وتحويله الى موقف غير عملي قد يعطل كل مناحي الحياة. وتبين تجارب الحياة القديمة والمعاصرة بان مثل هذه الامور عندما تحدث فان القطاعات التي سبق وان وجدت مصلحتها في القرار المبدئي ستكون هي نفسها الجيش الذي ستتحرك به القوى اللامبدئية. بالمقابل ستعني متطلبات الموقف العملي ان القانون الذي سيجد طريقه الى الاقتصاد والحياة العامة والمجتمع والقيم والاخلاق ستصبح هي اخلاق السوق التي تتنافس من اجل الربح ولا شيء اخر غير الربح ... وعندما نقول اخلاق السوق فانه لا شك لدينا بان الاخلاق التي تنظمها السوق العالمية هي التي ستغزو اوطاننا وبيوتاتنا واسواقنا، شئنا ام ايينا. وهذا واقع قد يغري الكثير من القوى في البداية لكنه سيعني في نهاية المطاف الضرر والفساد لكل قوى الامة من عمال وتجار وفلاحين ورأسماليين ورجال دولة وغيرهم. مما سيعيد البلاد الى نفس المعارك واجواء الفتن والصراعات دون ان تشهد ظروف استقرار وبناء مما يبقي الامة في حالة ضعف ووهن ليرتكها اسيرة الاوضاع الخارجية والدولية.

سابقينا منطق الثنائيات، وخصوصا ثنائي العمل ورأس المال او ثنائي الفردي والجماعي في الحلقة المفرغة. لا بد من كسر هذه الحلقة عبر طرف ثالث يقيم التوازن لهذه العلاقات بما يسمح بشد حبل الاخلاقية مع حبل الواقعية ... وهذا الطرف هو مالكية الله او المالكية الطولية او المزدوجة، بما في ذلك ربط الاقتصاد بما فوق الاقتصاد. اي بالمعركة الدينية والسياسية والفكرية والاجتماعية والحضارية ... ليس لان هذه المالكية تعادل تلك العناصر بل لانها تسمح لنا بحسن السيطرة على طرفي المعادلة وتوجد لنا تصورات ومناخات تسمح لنا بالسيطرة على العناصر بشكل افضل. عندما يدخل هذا المفهوم في التطبيقات العملية ونبدأ بصياغة شق المواقف انطلاقا منه، فان مواقفنا الاقتصادية لن تبقى في حدود الرفض والقبول المجرد بل سنتمكن من التفاعل مع كل المواقف الصغيرة والكبيرة التي نرى انها تسير في الخط الطولي لتلك المالكية ... هذه الرؤية ستسمح لنا بتفكيك الامور ... اذ بدل ان نرى الجانب الاقتصادي المجرد سنربط هذا الجانب بالمصالح الكلية للامة ... فمصالح الرأسمالين الوطنيين مثلا سيتم بحثها على ضوء مصالح المسيرة ككل وما يمكن ان يقدموه من اعمال احسان وبناء يخدم

الدين والدعوة، وليس فقط عبر مفهوم الاستغلال والذي تحمله الذي نعلم جيدا انه بغياب حلول عامة وكلية في تحطيمها (اي مصالح الراسماليين الوطنيين) سيعني فتح المجال لمصالح اكبر واكثر بشاعة وهي مصالح الامبرياليين والاستعماريين. فالهدف الاكبر والاول يجب ان يكون اضعاف جزئي او كلي لتلك المصالح الاخيرة، خصوصا ان الراسماليين الوطنيين اذا ما تعاضد الناس معهم وتعاضدوا هم مع الناس وخوطبت فيهم المشاعر الدينية الصادقة فان الكثير من عوامل الاستثار والاستغلال يمكن ان تخفف وان كثيرا من الحلول يمكن ان تقدم للمستضعفين والمنتجين، على حد سواء، حتى قبل ايجاد الحلول الشاملة والكلية.

وهذا المثال يمكن تعميمه في كل الحالات وفي كل المواقف الصغيرة والكبيرة ... فهناك في كل مسألة نظرية او عملية مواقف تسير بالخط العرضي للاصنام والشياطين او تسير بالخط الطولي مع ما يامرنا الله به، او الاثنين معا. وان بحثنا وعملنا يجب ان ينصب للتعرف على هذه المواقف والتمسك بها او الاصطفاف معها ومتابعتها وتدقيقها لانها هي الطريق لكي نعيد بناء اوضاعنا ولنتخلص من ظروف الاستلاب والتبعية والتمزيق التي وقعنا فيها والتي لا امل لنا لانتصار النهج الاسلامي في الاقتصاد او في غيره بدون تغيير كامل لشروطه ومعطياته. وفي المجال الاقتصادي نضرب بعض الامثلة لمثل هذه المواقف التي قد لا تعبر عن شيء مهم اذا ما اخذت بمفردها لكنها تشكل منهجية كاملة لكي تتحرك الامة وشبابها مجددا في طريق التخلص من الاوضاع الفاسدة واقامة ما يامرنا الله بالبحث عن الحلول الجزئية في اطار مراكمة المواقف للحلول الشاملة، او في انتظار مراكمة الازمات في النظام الاقتصادي الربوي والصنمي الاستغلالي وخبو بريقه وقدراته او الاثنين معا.

امثلة لتوضح ما نرمي اليه :

- مثلا في الموقف من الفائدة الثابتة او الفائدة المتحركة قد يكون موقفنا ميالا للفائدة

المتحركة لما يتضمنه الاول من جذور ربوية وما يتضمنه الثاني من اسس تضاربية ...

- مثلا في علاقة إعادة توزيع الدخل (عن طريق اجراءات الدولة او الزكاة والخمس

والصدقات) لمصلحة الفقراء على الإنفاق الاستهلاكي يمكن ان نرفض افتراض الدخل

المطلق^(١١) وافترض دورة الحياة^(١٢) لنقبل بافتراض الدخل النسبي^(١٣) والدخل الدائم^(١٤)

لان الاول والثاني ربما لا يتفقان مع احكام الشريعة الاسلامية التي لا تسمح بالاسراف والبدخ وحب الظهور وتحرم الربا وتوصي بالوالدين والاقربين ، بينما قد يكون افتراض الدخل الدائم اكثر ملائمة وكذلك الدخل المطلق شريطة ادخال بعض التعديلات عليه ، وذلك لان سلوك المسلم يتطابق مع قوله تعالى : ﴿ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾^(٦٥) ثم ان فرضيتهما تقود لان يكون الميل الحدي للاستهلاك والميل الحدي للاادخار موجبين . ففي هذه المسائل كلها يجب النظر في آن واحد الى تحسين معيشة الفقراء وفي نفس الوقت الى تشجيع الادخار والاستثمار ولكن بالمقابل الى معدلات الاستيراد^(٦٦) .

- ومثلا في اهمية التركيز على موضوعات الاقتصاد الجزئي micro_economy التي هدفها حسابات الربح والسوق كوسائل وحيدة في الاقتصاد والاهمال الكامل للاقتصاد الكلي macro_economy فان الاولوية يجب ان تعطى للاقتصاد الكلي لانه يتعلق بالدخل القومي والتوزيع والثروة .

لكن هذه الملكية لن تنفعنا فقط في تأسيس المفاهيم لكنها يمكن لها ايضا ان تخرجنا من المحاور الثنائية لتدخل عناصر ثالثة ورابعة وخامسة وفي القوى الاقتصادية او ما يمكن تسميته بالاشخاص الاقتصاديين الذين يساهمون في العملية الاقتصادية .

فالولاية العامة والولايات الجزئية يمكن ان تكون احد الاشخاص الاقتصاديين الذين يتميزون بافعالهم عن الفرد او الجماعة او الدولة ...

والدولة بتمثيلها للشعب والامة يمكنها ان تكون احد الاشخاص الاقتصاديين الذين يلعبون دورا عظيما في التوازن والهيئات المعنية والحقيقية والروابط الاسرية والعشائرية والمؤسسات الدينية والاجتماعية تستطيع هي وغيرها ان تلعب ادوارا اقتصادية لا تقل شانا عن غيرها .

وستساهم هذه القوى بعضها او كلها ، سواء في اطار الحل الشامل او الحلول الجزئية مع بقاء الازعاج الراهنة في رفع مستوى الوعي والهمة والنشاط وتوفير اكبر الواحات الصالحة والمتطهرة ، وكذلك في تنويع الحركة وفي الغاء الاستثار والثانيات وفي ضخ روح الحيوية والمبادرة في مجمل الحياة الاقتصادية والاجتماعية ليصبح السوق والاقتصاد جزءاً من كل لا ان تصبح جميعا اسرى السوق وصنميات الاقتصاد .

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

الهوامش :

- (١) اقتصادنا، ص ٣٦٦.
- (٢) اقتصادنا، ص ٣٤٢.
- (٣) المصدر السابق، ص ٢٩٤.
- (٤) مكارم الاخلاق، ص ٥١٥؛ الحياة، ج ٥، ص ٤٠٣.
- (٥) الاختصاص ص ٣٢٩؛ الحياة، ج ٥، ص ٤٠٢.
- (٦) الوسائل، ج ١٢، ص ٤٢٦ - ٤٢٧؛ الحياة، ج ٥، ص ٤٠٤.
- (٧) البحار، ج ١٠٣، ص ٥٤؛ الحياة، ج ٥، ص ٤٠٣.
- (٨) محمد باقر الصدر. البنك اللاربوي، ص ٥.
- (٩) نفس المصدر، ص ٩.
- (١٠) نفس المصدر، ص ٢١.
- (١١) نفس المصدر، ص ٢٦.
- (١٢) البحار، ج ١٠٣، ص ١٠٣ عن «اعلام الدين» عن الحياة، ج ٥، ص ٣٧٧.
- (١٣) الكافي، ج ٥، ص ١٥٤؛ الحياة، ج ٥، ص ٣٧٧.
- (١٤) البحار، ج ١٠٣، ص ١٠٠؛ المستدرك، ج ٢، ص ٤٢٤؛ الحياة، ج ٥، ص ٣٧٧.
- (١٥) بودان Bodin وكولبر Colber.
- (١٦) ادم سميث. ثروة الام، ص ٦٩ باللغة الفرنسية.
- (١٧) طه باقر. مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص ٤١١.
- (١٨) يقول صدر الدين الشيرازي: (اعلم ان للانسان مقامات ودرجات متفاوتة بعضها وبعضها خيالية وبعضها فكرية وبعضها حسية شهودية، وهي بازاء

عوامل مرتبة بعضها فوق بعض . فاول منازل النفس الانسانية درجة المحسوسات، فما دام الانسان في هذا المنزل حكمه حكم الدند التي في باطن الارض، والفراس المباشوث في الهواء، فان الفراس لم يرتفع درجته عن درجة الاحساس، ولو كان له تخيل وحفظ للمتخيل بعد الاحساس لم يتهافت على النار مرة بعد اخرى وقد تاذى بها اولا . وبعد ذلك درجة المتخيلات، وما دام الانسان في هذا المنزل حكمه حكم الطير يعاود لانه بلغ المنزل الثاني وهو حفظ المتخيل بعد غيبوتتها عن الحواس . فما دام الانسان في هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصة انما حده ان يحذر عن شيء ياذى به مرة، وما لم يتاذى بشيء فلا يدري انه مما يحذر منه . وبعد ذلك وهو منزلة الثالث درجة الموهومات، فهو في هذا المنزل بهيمة كاملة كالفرس مثلا، فانه يحذر الاسد اذا راه، وان لم يتاذى به قط، فلا يكون تنفرضه موقوفا على التاذى منه بشخصه بل الشاة ترى الذئب اولا فيحذره وترى الجمل والبقر وهما اعظم منه شكلا واهول منه صورة فلا يحذرهما، اذ ليس من طبعهما ايذاؤهما، فالى هذا المنزل يشارك الانسان البهائم . وبعد هذا يترقى الى عالم الانسانية فيدرك الاشياء التي لا يدخل في حس ولا تخيل ولا وهم، ويحذر الامور المستقبلية، ولا يقتصر حذره على العاجلة ويدرك الاشياء الغائبة عن الحس

- them into contact with foreign communities, solicits the exchange of products" K.Marks, p. 88, Grundrisse
- (٢٩) قدامة ابن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة. ص ٤٣٤ دار الرشيد ١٩٨١ الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والاعلام، سلسلة كتب التراث (١١٠) شرح وتعليق: الدكتور محمد حسين الزبيدي.
- (٣٠) الطبري. تاريخ الامم والملوك. ج ١٠ ص ٢٦، مكتبة خياط، بيروت.
- (٣١) الشهيد الصدر. اقتصادنا، ص ٢٥٧ - ٢٥٩. وفي نفس الاتجاه يشير الشهيد مطهري: «ان كل ما لدى المخلوق فمن الخالق، واولوية المخلوق وملكيته تكون في طول اولوية وملكية الخالق، ولا توجد اولوية ولا ملكية في عرض اولوية وملكية الخالق ... فالله سبحانه هو مالك الملك على الاطلاق، وليس له شريك فيه، ولا بد ان نقول بكل معنى الحقيقة ودون اية شائبة من مجاز: له الملك وله الحمد واليه يرجع الامر كله»، الشهيد مطهري، العدل الالهي، ص ٥٥.
- (٣٢) السيد محمد باقر الصدر. صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامي، سلسلة الاسلام يقود الحياة ٢، قسم العلاقات الخارجية جهاد البناء، طهران، مطبعة الخيام، قم ١٣٩٩ هـ.
- (٣٣) يرى ماركس ثلاثة اشكال للملكية سابقة للراسمالية: ١- الشكل الاول (الاسيوي) حيث لا تظهر الملكية الا من خلال

والخيال والوهم، ويطلب الاخرة والبقاء الابدی، ومن هنا يقع عليه اسم الانسانية بالحقيقة، وهذه الحقيقة هي الروح المنسوبة الى الله تعالى في قوله: ﴿فَنفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾ محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. مركز نشر دانشكاهي، ١٣٦٠، ٥٤، مشهد، ايران، ص ٣٣٨، ٣٣٧.

- (19) Rosa Luxemburg Introduction a l economie politique P213.ed 10/18.
- (٢٠) المقرئزي. اغانة الامة بكشف الغمة، ص ٧.
- (٢١) نفس المصدر، ص ٤٦ وما بعدها.
- (٢٢) نفس المصدر، ص ٥٥.
- (٢٣) نفس المصدر، ص ٥٦.
- (٢٤) ابن الازرق. بدائع السلك، ج ٢ ص ٣٠١.
- (٢٥) ابن خلدون. المقدمة، ص ٣٣٠.
- (٢٦) نفس المصدر، ص ٣٢٩.
- (٢٧) يذكر نيكتين في «اسس الاقتصاد السياسي» في الصفحة ٤١ ان النقد الورقي صدر لأول مرة في الولايات المتحدة في عام ١٦٩٠ م وفي روسيا في عام ١٧٦٩ م.

(28) Nomades are the first to develop the money form, because all their worldly goods consist of movable objects" and are therefore directly alienable, and because their mode of life, by continually bringing

- الاول - ربيع الثاني ١٤٠٤ هـ (طهران).
 (٣٥) الماوردي. الاحكام، ص ١٥.
 (٣٦) الماوردي. الاحكام، ص ١٥.
 (٣٧) احمد الهاشمي. جواهر الادب في ادبيات وانشاء لغة العرب، ص ١٢٨، ط ٢٧، ٥١٣٩٨، ١٩٨٧ م، دار الكتب العلمية، بيروت.
 الايات هي ٧- ١٠ من سورة الحشر التي تقول: ﴿ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون. والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون. والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤوف رحيم﴾.
 (٣٨) القاضي أبو يوسف. كتاب الخراج، ص ٢٣ - ٢٤.
 (٣٩) محمد باقر الصدر. اقتصادنا، ص ٤١١، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري - بيروت.
 (٤٠) الماوردي. الاحكام السلطانية، ص ١١٥ - ١١٦.
 (٤١) ابو يوسف. كتاب الخراج، ص ١٣٣ -

الجماعة ولا يكون الفرد مالكا الا باعتباره عضوا في الجماعة ... والملكية الفردية حيازة كانت او تصرفاً بينما المالك الحقيقي هو الجماعة. وتمثل الدولة الحق العام Ager publicus بوجود اقتصادي مستقل بجانب الفرد والجماعة. ٢- الشكل الثاني (القديم، او اليوناني والروماني) وهنا تسبق الجماعة الفرد، ولا يظهر الا من خلالها. ولكن الفرد يصبح مالكا حقيقياً ولا يعود مستحوذاً او متصرفاً فقط. وهنا ايضا يبدأ انفصال الملكية الفردية عن الملكية العامة. ويغير الحق العام وجوداً اقتصادياً مستقلاً للدولة بجانب القوة ... ٣- الشكل الثالث (الجرماني) والذي تشكل من بذور الشكل الروماني وهو اساس خط التطور الاوروبي ومفهوم الملكية الخاصة والراسمالية. وهنا لن تظهر الملكية الا من خلال الفرد ولن تظهر الجماعة الا من خلال الافراد، وستفقد الجماعة وجودها المستقل، واذا كان سيبقى لها اي وجود، فسيكون وجوداً خارجياً (خارج المجتمع). اما الحق العام (وما تمثله الدولة) فيظهر كمكمل للملكية الفردية. راجع:

Karl Marks, Formes anterieures a la production capitaliste dans: Grundrisse p 410 et suite, ed. sociales,

- (٣٤) رجا غارودي. مستقبل الاجتهاد، من محاضرات الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي في الجزائر عام ١٩٨٣، مجلة التوحيد، العدد ٧، السنة الثانية، ربيع

يتم القبول من حيث المبدأ بنفس قاعدة مستوى الكفاف كاساس للاجور ... فتفسر الايات الكريمة التي تتعلق بالكسب والعمل والكدح بما يتعلق بها (عن حق بالطبع) من ضروري من الطعام واللباس والحاجيات الحياتية الاساسية كقاعدة لتقدير العوض والاجر، ولكن في احيان كثيرة بدون الالتفات الى مفهوم الجماعة والبيئة الكاملة السياسية والاجتماعية التي يجب ان تميز الاجتماع الاسلامي عن غيره. فالاجتماع الذي يسلب حقوق الله ورسوله والجماعة لا يمكن ان يقنع الناس بان حقهم يقتصر على تعويضهم حاجياتهم الضرورية ليستأثر هو بكل ما عدا ذلك. بدون ذلك لن نفهم ما هي المعاني الحقيقية للكلام عن مالكية الله ورسوله ولن نفهم ملكية الجماعة وحقوقها ... ودون ذلك سنحول من حق للجماعة الى حق «للدولة» دون النظر الى طبيعتها الفردية او الولاية. وقس على ذلك. لذلك يشدد الشهيد الصدر على الاهمية العليا التي يحملها النظام الاسلامي باقرار مبدأ التوزيع قبل الانتاج بجانب مبدأ التوزيع بعد الانتاج. فالاقتصاد، وهنا نكرر ونقول مع شهيدنا الصدر هو جزء من كل، وان الاقتصاد لا بد ان يرتبط بشكل عضوي بما غير الاقتصاد ... وان اي تجزئة او فصل سيقى لحسن الدراسة ومسك الامور بشكل افضل، مع الحذر المستمر من ان يتحول نظريا او عمليا الى بناء

- ١٣٤ .
 (٤٢) الماوردي، كذا.
 (٤٣) الماوردي. الاحكام السلطانية، ص ١٤٨.
 (٤٤) الشهيد الصدر. اقتصادنا، ص ٥٢٥-٥٢٦.
 (٤٥) الميسوط للسرخسي، ج ١١. ص ٩٥، نقلا عن الشهيد الصدر في اقتصادنا، ص ٥٣١.
 (٤٦) الرسائل للحر العاملي ج ١٧، ص ٣١٠، نقلا عن الشهيد الصدر، ص ٥٣١.
 (٤٧) الجاثية، ٥.
 (٤٨) ابن منظور. لسان العرب، ج ١٠، ص ١١٥.
 (٤٩) ابن خلدون. المقدمة، ص ٣٤٢.
 (٥٠) كذا، ص ٣٤٣.
 (٥١) محمد باقر الصدر. اقتصادنا، ص ٥٥٥.
 (٥٢) ابن منظور. لسان العرب، ج ١: ص ٧١٦.
 (٥٣) ابن خلدون. المقدمة، ص ٣٤٤.
 (٥٤) ابن خلدون. المقدمة، ص ٣٥١.
 (٥٥) ابن الازرق. بدائع السلك، ج ٢: ص ٢٩٧.
 (٥٦) ابن خلدون. المقدمة، ص ٣٤٣. وابن الازرق. بدائع السلك. ج ٢: ص ٢٩٧.
 (٥٧) ابن خلدون. المقدمة، ص ٢٥٥.
 (٥٨) في رسالة من عبد الملك بن مروان الى الحجاج، نقلاً عن الماوردي في الاحكام السلطانية، ص ١٤٩.
 (٥٩) ونجد الامر نفسه لدى بعض التوجهات الاسلامية التاريخية او المعاصرة، عندما

عائلات فقيرة . وحينما ينخفض دخل الاسر الغنية بسبب اعادة التوزيع فان الضغط سيخف على الاسر الاقل غنى في محاولتها لتقليد الاسر الغنية ... وقد تؤدي هذه العملية الى ادخار جزء من الدخل الذي كان ينفق قبل عملية اعادة التوزيع وتؤدي الى نقص الاستهلاك الكلي للمجتمع كما انه قد يقلل من عدم المساواة بسبب اضعافه لعنصر المحاكاة .

(٦٤) اذ يرى الاقتصادي فريدمان Friedman

ان سلوك الافراد الخاص بانفاقهم الاستهلاكي لا يتحدد بمستوى الدخل الحالي، وانما بالدخل الدائم، وطبقا لهذا الافتراض تكون نسبة الانفاق الاستهلاكي الدائم الى الدخل الدائم ثابتة عند مستويات الدخل المختلفة، وأن اعادة توزيع الدخل لصالح الفقراء لن يغير المستوى الانفاقي الاستهلاكي الكلي للمجتمع مما لن يرفع من الميل الحدي للاستهلاك ليرفع بالمقابل من الميل الحدي للدخار والاستثمارات .

(٦٥) الاسراء، آية ٢٩ .

(٦٦) مفاهيم الميل الحدي تعني مدى الزيادة او النقصان في المعدل الاستهلاكي او في معدل الادخار عند تغير المداخيل وهي تقاس بواحد او اقل او اكثر .

اساسي او وحيد ليصبح ما عداه بناءات ملحقه وتابعة .

(٦٠) الشهيد الصدر . اقتصادنا، ص ٥٢٥ .

(٦١) طبقا لافتراض الدخل المطلق يتوقف الانفاق الاستهلاكي في الفترة على الدخل المتاح في الفترة نفسها ... ويزايد الاستهلاك كلما زاد الدخل ولكن بنسبة اقل . فهذا الافتراض يسلم بان الميل المتوسط والميل الحدي للاستهلاك يقلان كلما زاد الدخل، ولكن الميل المتوسط للاستهلاك يكون اكبر من الميل الحدي للاستهلاك عند كل دخل ... وعليه سيزداد الانفاق الاستهلاكي نتيجة اعادة توزيع الدخل لصالح الفقراء .

(٦٢) طبقا لهذا الافتراض يتوقف الانفاق

الاستهلاكي ليس فقط على دخل الاسرة وانما ايضا على ما لديها من ثروة وعلى دخلها للفترات المستقبلية المتوقعة ... وهنا قد لا يتاثر اعادة توزيع الدخل على هذه الفئات وكذلك لن يكون لصالح الفقراء .

(٦٣) طبقا لافتراض الدخل النسبي طبقا

للاقتصادي دوزنبري Duesenberry

يحدد الافراد انفاقهم الاستهلاكي اخذين في الاعتبار المحيط الاجتماعي الذي يعيشون فيه . فاستهلاك العائلة يزداد اذا ما جاورت عائلات غنية عما اذا جاورت

تجديد علم الأصول

قراءة في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر

د. حسن حنفي*

أولا - كتابات الإمام الشهيد الصدر في علم الأصول:

علم الأصول له شقان: علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. علم أصول الدين هو علم العقائد أو علم الكلام أو علم التوحيد أو علم الذات والصفات. وهو علم نظري يضع أصول النظر أي التصورات العامة للعالم مثل التوحيد والعدل بلغة الاعتزال، أو الذات والصفات والأفعال بلغة الأشعرية. وعلم أصول الفقه علم عملي يضع قواعد النظر واستنباط الأحكام. هو علم نظري عملي يضع قواعد الاستدلال من أجل تطبيق الأحكام. علم أصول الدين أشبه بالعقل النظري، وعلم أصول الفقه أشبه بالعقل النظري العملي. أما علم الفقه فهو العقل العملي.

واختيار علم أصول الفقه للتجديد فيه هو اختيار لاهم مواطن الإبداع في العلوم الإسلامية، فعلم الأصول هو العلم الإسلامي الإبداعي بالأصالة، تأسس بشقيه قبل عصر الترجمة، ومن ثم فهو سابق على الفلسفة، كما لاحظ الشيخ مصطفى عبد الرزاق ضد اتهامات المستشرقين للفكر الإسلامي بتبعيته لليونان⁽¹⁾.

وهو العلم الذي يعبر عن روح الحضارة الإسلامية، التوجه نحو الواقع من أجل

* مفكر مصري، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب في جامعة القاهرة.

السيطرة عليه عن طريق تنظيم الافعال الإنسانية فيه، ووضع قواعد للسلوك البشري. ليست غايته الآخرة بل الدنيا، وليس الدين بل عمارة الأرض، وليس الله بل العالم. فالله هو الشارع، واضع الشريعة. ولما كانت الشريعة لها بنيتها في الواقع الاجتماعي وفي الموقف الإنساني لم تكن هناك حاجة إلى تشخيص الشريعة في شخص الشارع، وليس الاشراقيات والاتصال بالعقل الفعال بل العقل الاستنباطي والاستقراء التجريبي مع مباحث اللغة وتحليل الالفاظ.

لذلك اهتم الإمام الشهيد الصدر بعلم الاصول. وخصص له كثيراً من اعماله، على الاقل خمسة منها:

١- مباحث الدليل اللفظي (ثلاثة اجزاء). يضم بعد التمهيد في تعريف العلم وموضوعه وتقسيمه، والمدخل في الدلالة والاستعمال وعلامات الحقيقة وتشخيص المعنى والتطبيقات، قسمين: البحوث اللفظية التحليلية وتضم الحروف والهيئات، والبحوث اللفظية اللغوية مثل الاوامر والنواهي، صيغها ودلالاتها وعلاقتها مع بعض المفاهيم الرئيسية فيها مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين.

٢- مباحث الحجج، والاصول العملية (اربعة اجزاء).

الجزء الاول: عن الحجج والامارات. ويتوجه نحو منطق الاستدلال، وقسمته إلى قطع وظن، وتفسير الظن في السيرة والظواهر والإجماع والشهرة والاخبار، ومطلق الظن عندما تنسد الدلائل كلها. والإجماع الخاص وليس الإجماع العام.

والثاني: عن البراءة والتخيير والاحتياط، وهي من مقولات الفعلي التي تؤكد على البراءة الاصلية، وأن الاشياء في الاصل على الإباحة، وعلى حرية الافعال، وأن الإنسان على التخيير كما هو الحال في المندوب والمكروه، وعلى الاحتياط والحذر والبعد عن الشبهات حرصاً على راحة الضمير.

والثالث: عن الاستصحاب، حججته، والاقوال فيه، ومقدار ما يثبت به، ثم تطبيقات عليه.

والرابع: في تعارض الأدلة الشرعية، وتقسيمه الدليل إلى غير مستقر ومستقر.

٣- دروس في علم الاصول (ثلاث حلقات في اربعة اجزاء). ويتضمن ثلاثة مباحث بعد المقدمات التمهيدية الاولى، كلها في الأدلة.

الاول: الادلة المحرزة، الدليل الشرعي، والدليل العقلي.
والثاني: الاصول العملية التي تتركز في أصالة البراءة، واصالة الاحتياط،
والاستصحاب.

والثالث: في تعارض الأدلة.

٤- المعالم الجديدة للاصول. وينقسم بعد المدخل التمهيدي الاول إلى جزأين: الاول
عن الدليل وأنواعه اللفظي، والبرهاني والاستقرائي، والثاني الاصل العملي مثل
الاستصحاب. وهي نفس القسمة في المؤلفات السابقة مع تلخيص شديد.

٥- الاسس المنطقية للاستقراء. بالرغم من انه ليس في علم اصول الفقه مباشرة، إلا
انه تنظير له بحيث يصبح منطقاً خالصاً يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين استنباط
الاصول واستقراء الفرع، بعد نقد المنطق الصوري الخالص، ونقد المنطق التجريبي
الخالص، من أجل تأسيس منطق ذاتي للمعرفة^(٢).

بالرغم من أن العاملين الاولين من تأليف السيد محمود الهاشمي إلا أنهما من
دروس الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. الافكار له والتحرير لاحد تلاميذه، وذلك مثل
نسبة افكار مقالات «العروة الوثقى» للسيد جمال الدين الافغاني، بالرغم من أن التحرير
والصياغة للإمام محمد عبده^(٣).

وإذا كان في علم اصول الدين اختلاف واضح في العقائد بين السنة والشيعة فإن
علم اصول الفقه يقل فيه الخلاف إلى أقصى حد. إنما يظهر التوتر فيه بين قطبيه،
الاصول والفرع، النص والمصلحة، التقليد والاجتهاد، وهو توتر يشارك فيه اصول الفقه
السني والشيعي على حد سواء.

وتوجد مصطلحات غير مالوفة في اصول الفقه الشيعي مثل المنجزية، المعذرية،
التعهد، المرآتية، العلامية، التبادر، التعبدي، التوصلي، التجري، الانتزاعي،
الظواهر، الانسداد، الاحتياط، التزاحم، التعارض غير المستقر، التعارض المستقر،
الورود، الحكومة، الادلة المحرزة ... الخ، تجعل الاصولي السني يشعر ببعض التجريد
على مستوى المعنى وعدم اللفة والغرابة على مستوى اللفظ^(٤).

ومع ذلك توجد مصطلحات مشتركة بين الشيعة والسنة مثل: الوضع، الاوامر
والنواهي، الحقيقة والحجاز، المطلق والمقيد، الخاص والعام، الواجب، الشرط، الصفة،
الضد، القطع، الظن، الحجة، الامارة، القرينة، الدليل العقلي، الدليل الشرعي،

الامثال، الإجماع، البراءة، الاستصحاب، التعارض، الترجيح ... الخ، تجعل من السهل عقد المقارنة بينهما^(٥).

ثانيا - دلالات المباحث اللفظية :

من الواضح تركيز الإمام الشهيد الصدر العلم كله على قطب واحد كما يقول الغزالي وهو طرق الاستثمار وليس الثمرة (الاحكام) او المستثمر (بفتح الميم) وهي الادلة الشرعية الاربعة، أو المستثمر (بكسر الميم) وهو الفقيه أو المفتي أو المجتهد. العلم هو منهجه قبل أن يكون موضوعه وغايته. ولما كان المنهج يتعلق بطرق الاستدلال فقد غلب عليه المنطق. ولما كان منطق الاستدلال يتعامل مع النص وهو الاصل والواقع وهو الفرع أصبحت مباحث الالفاظ أهم جانب في منطق الاستدلال. ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذي في حاجة إلى دليل ظهر دور العقل والدليل العقلي على التقابل. ولما كان منطق الاستدلال لا يتم عن طريق ربط آلي بين الدليل اللفظي والدليل العقلي ظهر الاستصحاب.

وهو نوع من الأدلة لا تمايز فيه بين النص والعقل، بل الدوران مع المصلحة العامة، فالمصلحة أساس التشريع. وهذا هو السبب في قسمة علم الاصول قسمة ثلاثية: الدليل اللفظي، والدليل العقلي، والاصول العملية. وهو نفس موقف ابن رشد في «الضروري في علم أصول الفقه» ملخصا المستصفي للغزالي واقطابه الاربعة إلى قطب واحد هو نفس قطب الإمام الشهيد الصدر، طرق الاستثمار. فقد كان هم ابن رشد هو نفس الهم، كيفية الاستدلال. وإعمال العقل بين النص والواقع، بين الكليات والجزئيات^(٦). وقد بلغت مباحث الالفاظ من الاهمية لدى الإمام الشهيد الصدر أنه خصص لها مؤلفا بأكمله من أجزاء أربعة «مباحث الدليل اللفظي».

ومن مجرد المصطلحات تبدو حدائث الإمام الشهيد الصدر في استعمال لفظ «الدلالة» وهو الذي أصبح موضوعاً بأكمله في أحد فروع اللسانيات الحديثة هو «علم الدلالة». كما يستعمل لفظ العلامة الذي أصبح هو أيضاً موضوعاً لعلم مستقل في اللسانيات الحديثة هو علم العلامات^(٧). توضع الدلالة اللفظية في النظرية العامة للدلالة على المعنى الحقيقي. ويعرض عدة نظريات فيها مثل نظرية التعهد ونظرية الاعتبار ثم ينتقل منهما إلى نظريته المتكررة في الوضع، وهي ما عبر عنه بنظرية القرن الاكيد بين

اللفظ والمعنى، وهي نظرية تستلهم معطيات علم النفس الحديث وتفسيره لنشأة اللغة. ثم يتحدث عن ان الدلالة الوضعية تصورية وليست تصديقية بل الاخيرة متوقفة على الإرادة دون ان تكون قيماً. الدلالة جماع الموضوع والذات، الوضع والقصد، اشتراك علاقة بين طرفين. ويدخل المعنى المجازي في نظرية الدلالة. فاللفظ يدل حقيقة كما يدل مجازاً. الحقيقة والمجاز أول ثنائي لغوي في مبحث الالفاظ التقليدي يتحول عند الإمام الشهيد الصدر إلى جزء من كل. كما يوضع في نظرية الدلالة كل الفاظ الاشتراك عندما يدل اللفظ على أكثر من معنى، ابتداء من الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، والمحمل والمبين، والمستثنى والمستثنى منه، بل الخاص والعام، والامر والنهي. كلها من مباحث الالفاظ.

والعلامات ليست مجرد رموز اصطلاحية، ومواصفات اتفاقية بل هي علامات حقيقية لتشخيص المعنى وتحويله من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وهي على أنواع: التبادر، وصحة الجمل، والاطراد، وكلها علامات على الحقيقة ولها أثرها العملي^(٨).

وكما ان هناك منطقاً سورياً ومنطقاً تجريبياً ومنطقاً للاستعمال، تأتي نظرية الاستعمال بعد نظرية الدلالة. وإذا كان علم أصول الفقه هو علم نظري عملي كان من الطبيعي ان يكون منطقاً منطقاً للاستعمال. ولا يعني الاستعمال مجرد كيفية التعامل مع الاداة، بل هو مرآة وعلامة. وهي مصطلحات وتصورات مستحدثة في علم الأصول. والاستعمال إيجاد، أقرب إلى الفعل الخلاق منه إلى الادائية والوسائلية.

ويدخل الإمام الشهيد الصدر واضح «الاسس المنطقية للاستقراء» الدليل الاستقرائي مع الدليل اللفظي والدليل البرهاني أو العقلي. بل انه يعتبر القياس خطوة من الاستقراء. ويعتبر المصادر الظنية الخارجية مثل الإجماع والشهرة، والخبر، وسيرة المشرعة، والسيرة العقلانية من الدليل الاستقرائي غير المباشر. ويعني الاستقراء تكرار الأفعال الجزئية وتراكم الاحتمال من أجل استخلاص قاعدة عامة، وبجوار علم الأصول وجد علم مستقل يعني بالقواعد التي تستخدم في الاستنباط هو «علم القواعد الفقهية» وهو ما يسمى أيضاً عند أهل السنة علم «الأشباه والنظائر» والذي ألف فيه ابن نجيم والسيوطي. ويسميه الشاطبي «الاستقراء المعنوي» ويعني تكرار احكام رفع الحرج أو الضرر حتى يمكن الانتهاء إلى الاحكام العامة حتى ولو كان الاستقراء ناقصاً^(٩).

ويغلب على كثير من مباحث الالفاظ ما وضعه أهل السنة ضمن المقدمات العامة

الاولى عن المبادئ اللغوية، كما هو الحال في «المستصفي» للغزالي مثل الحديث عن أقسام الكلام، الاسم، والفعل، والحرف، والمعرفة والنكرة، وأزمان الفعل، وصيغ الخطاب^(١١). فعلم أصول الفقه يستمد بعض مواد من العلوم الأخرى، فيما يتعلق بالآخبار، التواتر والآحاد، مثل علم اللغة في مقدمة مبحث الالفاظ، وعلم الحديث في الدليل الثاني، السنة، وعلوم القرآن، فيما يتعلق بالنسخ في الدليل الاول، والمنطق وأشكال القياس فيما يتعلق بالدليل الرابع.

لذلك يقسم الإمام الشهيد الصدر مباحث الالفاظ إلى تحليلية ولغوية. واللغوية هي التي يسميها أهل السنة المبادئ اللغوية، وهي مباحث الالفاظ التقليدية. وتضم التحليلية الحروف والهيئات أي صيغ الخطاب مثل الخبر والإنشاء والشرط، والهيئات وهي هيئة الفعل والمصدر والمشتقات، ثم وضع الحروف كالهيئات، وأثر ذلك في الممارسات العملية^(١٢).

ومبحث الأوامر والنواهي هو صلب مباحث الالفاظ التقليدية. وهي أيضا مبحث من مباحث الدلالات العامة: دلالة مادة الأمر أي مضمونه من حيث العلو والاستعلاء أو الوجوب أو الطلب. فالأمر فعل ارادي أو طلب فعل. وأهم صيغه التعبدي والتوصلي مع دلالة على الوجوب النفسي. أما أجزاء الأمر فتتعلق بالوقت أي زمان الفعل. ومقدمة الواجب تعني شرطه أو إطلاقه بلا شرط. وهو واجب تجاه النفس وتجاه الغير. ومبحث الضد تقليدي، وهي مسألة هل الأمر بالشئ نهي عن ضده. وفي الحالات الخاصة تثار مسائل الأمر بعد الأمر، والأمر بالأمر، ونسخ الأمر. وفي كفيات الأمر يبحث موضوع التخيير، والكفاية، والعين، والفور والتراخي والقضاء، والضيق والموسع، وكلها تحقيق الأمر في الزمان. فالأمر على هذا النحو أشبه ببنية تجمع بين النص والواقع وفي وسطها الفعل. له أبعاد لغوية وسلوكية وواقعية في تادية الفعل في الزمان أكثر منه في المكان^(١٣).

ويتم التعرض لموضوع النواهي بنفس الطريقة، التي تُبحث فيها الأوامر، ثم تُبحث المفاهيم وتضم معنى المفهوم، ثم بعض المباحث اللغوية التقليدية مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين. فصيغ النهي تدل على الاستغراق، وتستدعي الامتثال، وتوفر الدواعي «الجامع الانتزاعي». ولما كان الأمر طلبا للصلاح فإن النهي كف عن الفساد. أما المفاهيم فإنها المدلول السلبي للشرط والوصف والغاية والاستثناء

والحصر. مما يدل على رغبة الإمام الشهيد الصدر في العرض النظري، وتحويل علم الاصول إلى منطق شعوري خالص.

أما مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين فإنها مباحث تقليدية مع قدر كبير من التجريد دون إعطاء أمثلة توضيحية من الفقه أو الدخول في مناقشات كلامية نظرا للتمييز بين العلمين، أصول الدين وأصول الفقه. إنما يزيد الإمام الشهيد الصدر تحليل الخطاب الشفاهي، ويضيف مفهومي الموافقة والمخالفة من لحن الخطاب ومفاهيم السياق عند أهل السنة. ويسترجع بعض المفاهيم الفلسفية الخالصة لمساعدة التحليل الاصولي على الوصول إلى درجة عالية من التجريد، مثل قسمة المجمل إلى مجمل بالذات ومجمل بالعرض^(١٣).

ثالثا - منطق الاستدلال وعلم القواعد الفقهية :

وهو البعد الثاني في علم الاصول بعد مباحث الالفاظ والتحليلات اللغوية، انتقالا من منطق اللغة إلى منطق العقل. ويتكون من أربعة أقسام. الحجج والامارات التي تؤدي إلى اليقين أو الظن أهم مقياسين في المعرفة. وفي الاصول يسمى اليقين القطع كما هو الحال في التعبير المشهور «قطعي الدلالة ظني الثبوت». والقطع عكس التجري، ويثبت الإمام الشهيد حرمة التجري دفاعا عن القطع وضرورة اليقين المعرفي المسبق^(١٤).

والقطع يقين مسبق لا تكفي فيه الامارة أو العلامة أو القرينة. الامارة مؤشر على اليقين ودليل عليه وليس برهان اليقين ذاته. لذلك كان الدليل العقلي قطعي الدلالة لانه برهان اليقين ذاته الذي يقوم على الاتساق وليس على مجرد مؤشرات خارجية. اليقين الذاتي يتطلب «موافقة التزامية» أي تصديقا برهانيا ذاتيا وانتسابا إليه. فالالتزام ليس فقط في السياسة والمواقف العملية بل أيضا في المعرفة النظرية. والدليل العقلي ليس مجرد برهان عقلي بل هو مفتوح على لحظة «الجعل» أي رؤية الحقيقة نفسها وهي تتخلق، ولحظة «الكشف» وهي رؤية مباشرة وإدراك حدسي لحظي، ولحظة «التنجيز» أي المشاركة في الحقيقة بإدراكها أي بإكمال خلقها. وفي نهاية المعرفة القطعية يتم الإنجاز ويتحقق الامثال الإجمالي كما يقول الشاطبي في «الموافقات» وضع الشريعة للامتثال في أحكام الوضع^(١٥).

أما مباحث الظن فتدور كلها حول الحجج الظنية وهي ما يسمى بالحجج النقلية

بمصطلحات علم الكلام، وهي حجج خارجية وليست داخلية، شواهد وليست مشاهدات. وهي ست حجج.

الاولى: حجية السيرة. وهي نوعان: السيرة الشرعية مثل سيرة الرسول والصحابة والتابعين أو حتى سيرة الإمام المعصوم، السيرة الفاضلة، السيرة العطرة والتي هي موضوع علم السيرة. وهي حجية ظنية نظرا لصعوبة الرواية، والتميز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، بين الشخصي والعام وهو ما سماه أهل السنة بين التأسسي والقدوة. أما السيرة العقلانية فهي أكثر يقينا لأن السيرة الذاتية رؤىة الحقيقة وهي تتخلق كبرهان ذاتي وجودي، تتكشف فيها الحقيقة، لا فرق فيها بين الذات والموضوع. مع أن فن السيرة الذاتية لم يكن شائعا في التراث الإسلامي^(١٧).

والثانية: حجية الظواهر أو الظهور أي الكشف. وقد يكون الظهور للسيرة الشرعية أو السيرة العقلية، وهو ظهور الحال. وكل ظهور أصيل، يعبر عما يظهر. الظهور ذاتي وموضوعي، تجلي مدرك، رؤىة كاشفة. ويثبت بالبرهان.

والثالثة: حجية الإجماع. وهي حجية ظنية تقوم على دليل شرعي. إذ الإجماع المنقول أضعف من الإجماع المحصل أي الوعي بالإجماع الذي يكشف عن الواقع^(١٨).

والرابعة: حجية الشهرة وهو ما يعادل المشهور في علم الحديث والمأثور في الأقوال عن السابقين. وقد يستند القول المشهور إلى قاعدة فيقل ظنه ويزداد يقينه. وقد يعتمد على مجرد الروايات الخاصة فيزداد ظنه ويقبل يقينه.

والخامسة: حجية الاخبار، المتواتر أو الأحاد. وهي ظنية كما هو الحال عند النظام الذي ينكر حجية الخبر والإجماع لأنهما شاهدان خارجيان عن يقين العقل^(١٩).

مع أن شروط التواتر تجعله يفيد اليقين، مثل العدد الكافي من الرواة، واستقلالهم، وتجانس انتشار الرواية في الزمان، والإخبار عن حس، مع الاتفاق مع مجرى العادات. فيقين التواتر تجريبي. ويقين خبر الأحاد في تحليل شعور الراوي وضبطه، والاتفاق بين السمع والحفظ والأداء.

والسادسة: حجية الظن المطلق ودليل الانسداد. وهو أقرب إلى الموقف المعرفي المبدي باستحالة الوصول إلى اليقين كما هو الحال في موقف الشكاك. فلا يوجد إلا الظن واليقين وهم.

ويتعرض الجزء الثاني للبراءة، والتخير، والاحتياط، ويأتي الاستصحاب في الجزء

الثالث . وهي الاصول العملية وهي ليست مجرد برهان منطقي أو هندسي بل هي بحث عن أساس نظري للعمل و يقين للسلوك . لذلك تم الجمع في عنوان واحد «مباحث الحجج والاصول العملية» . ويعني الاصل العملي اليقين النظري الذي يستند إليه الحكم الشرعي .

وتعني أصالة البراءة أن الأشياء في الأصل على الإباحة، وأن التحريم طارئٌ عليها في أصول الفقه السني . وعند الإمام الشهيد الصدر نوعان : البراءة العقلية والبراءة الشرعية . فالعقل لا يعرف الإثم . إنما تأتي الآثام من الأهواء والنزوات . لذلك كان من صفات الله الإرادة أي عدم اتباع الأهواء . وهناك أدلة نقلية من الكتاب والسنة على البراءة الشرعية مثل رفع الخرج وعدم جواز التكليف : بما لا يطاق، وعدم جواز المساءلة قبل بعثة الرسل ، واستقلال الإنسان عقلاً وإرادة . كما تثبت البراءة الأصلية بالاستصحاب أي بطبائع الأمور ومجرى العادات . والبراءة لا تنفيها الشبهة الحكمية والموضوعية لان البراءة أصل .

ويعني أصل الاحتياط الحذر العقلي والحذر الشرعي وعدم المخاطرة . ويثبت بنص الكتاب ، مثل عدم إلقاء النفس إلى التهلكة ، والاحتكام في حالة النزاع ، والتقوى الباطنية ، وعدم الفتوى بغير علم . فالاحتياط حذر علمي وعدم المجازفة بإطلاق الاحكام دون دليل كاف .

ويعرض الجزء الثالث للاستصحاب ، وهو بيت القصيد ، وما يجتمع عليه أصول الفقه السني والشيوعي . فهو الدليل الرابع من الأدلة الشرعية عند الغزالي في «المستصفى» ويسميه دليل العقل أو الاستصحاب^(١٩) . ويعني مصاحبة الدليل ثقة فيه حتى ولو كان ينقصه اليقين النظري المطلق . وهو أقرب إلى الذوق الفطري ، شاقا طريقه بينهما باسم العقل والفطرة والذوق والطبيعة الخيرة ، واجتماع مصادر معرفية متباينة ظنية تصبح نوعا من اليقين ، وتحول أنصاف الشكوك إلى شبه يقين .

ويثبت الاستصحاب بتحليل مصادر المعرفة وأسسها العملية وبالحجج النقلية وبالسيره العقلية . وعادة ما يستخدم في لحظات الشك التقديري وغياب اليقين المطلق . فيكون استصحابا للكلّي أي مجموع القرائن والامارات ، واستصحاب الامور المقيدة بالزمان والعصر أي الاعراف والعادات والمصالح المتعارف عليها . ومع ذلك تظل والامارات والقرائن أقوى من الاصول العملية . فالامارات

مؤشرات على اليقين وطريق إليه، والاصول العملية اجتهاد في الحصول عليه. لذلك تتقدم الامارات على الاصول، تتقدم بالورود وبالحوكمة وبالقرينة على اصالة البراءة والاستصحاب.

فإذا ما تعارضت الاصول العملية يتقدم الاصل المحرز والسببي على غير المحرز والمسببي. وهنا يدخل التعليل عند أهل السنة كاحد طرق رفع التعارض بين الاصول العملية. فإذا كان التعارض عرضياً بينها كان تزامناً في مرحلة الامتثال وتدافعاً على منجزية الافعال^(٢٠).

ونظراً لأهمية تعارض الأدلة الشرعية يصبح هو موضوع الجزء الرابع، وقد يكون التنافي في مقام الامتثال فيعبر عنه بلفظ التزاحم، أي تدافع الأدلة نحو اتجاهات متباينة في الفعل وكلها صحيحة. وينشأ التعارض في الأدلة الشرعية في الروايات إما لجوانب ذاتية فيها، أو لتغير أحكام الشريعة طبقاً للنسخ، أو لضياح القرائن، أو للتقل بالمعنى دون اللفظ، أو مراعاة لظروف الراوي، أو للتقية، أو بسبب سوء النية والقصد للدرس والتزوير^(٢١).

والتعارض نوعان: غير مستقر ومستقر. ويكون الحل بالتراجيح أي أولويات الأدلة طبقاً للقوة والضعف. وتزجيج الأقل شكا على الأكثر شكا، والأكثر يقيناً على الأقل يقيناً. وقد تكون الأهمية مقياساً للتزجيج طبقاً للقدره الشرعية، وتزجيج الأسبق زمناً على الأحدث في الرواية وليس في النسخ.

وقد تكون المرجحات أدلة عقلية أو نقلية أو قرائنية، العقل أو النقل أو الطبيعة أي الواقع. والقرينة قد تكون نوعية كلية أو شخصية فردية. وظيفتها تخصيص العموم أو تقييد المطلق. وقد تكون منفصلة أو متصلة. والمتصلة أقوى دلالة وأظهر بياناً^(٢٢).

أما التعارض المستقر فهو التعارض الذي يبدو أحياناً بين الأدلة في مقابل غير المستقر الذي يبدو عند البعض دون البعض الآخر أو في حالة دون أخرى. وينشأ من عدم المقدرة على استيعاب الرؤية الكلية للواقع المتشابه وللوجود الإنساني المحمل بالإمكانات المتباينة. ويحل التعارض عن طريق تحديد مركزه بين الدليلين، تأسيس الأصل الذي يقومان عليه. وكل تعارض غير مستقر بين دليلين له حل ثالث خلافاً لمبدأ الثالث المرفوع في المنطق الصوري. ويحل التعارض عن طريق تغيير النسبة بين الدليلين المتعارضين.

أما التعارض في الروايات فحله الاتفاق أو الاختلاف مع الكتاب، مثل اخبار

العلاج . كما يتم الترجيح بالشهرة والذبوع أو الروايات القريبة من الحدث أو بالصفات أي الاتفاق مع العقل . فنقد المتن مكمل لنقد السند^(٢٣) .

رابعا - تجاوز القدماء :

لقد استطاع الإمام الشهيد الصدر تجاوز أصول الفقه عند القدماء وأصبح من الأئمة المجتهدين المعاصرين . كان لديه إحساس بالجدّة وبضرورة التطوير على ما يبدو من بعض عناوين مؤلفاته في علم الأصول ، مثل «المعالم الجديدة للأصول» . وفي تاريخه للعلم يلاحظ ظهور «مدرسة جديدة» في علم الأصول^(٢٤) . فالعلم نشأ وتطور وانتهى في دورته الأولى طبقا لتطور الحضارة الإسلامية . ويمكن أن يعاد بناؤه من جديد في النهضة الإسلامية الثانية التي بدأت منذ القرن الماضي . وتلك مسؤولية العلماء المجتهدين . فالزمان يتغير ، والعصر يتبدل ، والمصالح لا تثبت على حال . ولما كان علم الأصول هو علم المصالح المتجددة وجبت إعادة بنائه طبقا لظروف العصر . فالعلماء ورثة الأنبياء ، وليسوا من المستشرقين الراصدين للماضي ، أو المقلدين الذين يكررون ما أبدعه الأسلاف في ظروف عصرهم ، الخارجين على الزمان والتاريخ^(٢٥) .

لقد توقف علم الأصول عن التجديد بسبب التقليد ، والتحجر في الأصول الرسمية باسم السنة ، وسبق السنة على الأصول وسيادة مدرسة الإخباريين التي يمثلها أمين الاسترآبادي بالرغم من رد محسن الاعرجي عليه في «الرد على الإخباريين» ، والتفوق في المذهبية^(٢٦) .

علم الأصول هو منطق الفقه ، هو نظر العمل وأساس الفعل ، علم القواعد العامة للسلوك البشري . هو العقل النظري العملي الذي يجمع بين النظرية والتطبيق . يتفاعل الفكر الأصولي مع الفكر الفقهي . الكل مع الجزء ، القاعدة مع المثل . لذلك خرجت قواعد عدم جواز التكليف بما لا يطاق ، ولرفع الحرج ، ولا ضرر ولا ضرار . ليست الغاية من علم الأصول وضع مجرد مناهج للاستنباط من أجل الاتساق المنطقي وإحكام أشكال القياس . بل الغاية هو العمل . لذلك سمى المنطق الأصولي منطق الاستعمال^(٢٧) . ويتمثل التجديد في نقد المدرسة الإخبارية التي تعطي الأولوية للرواية على الدراية ، وللمنقول على المعقول ، مدرسة الأثر التي تعطي الأولوية للنص على الواقع ، وكان الغاية هي إثبات صحة النصوص وليس حماية المصالح ، كما قال أحد الشعراء

المعاصرين، «واحتسمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص». فللدليل العقلي الاولوية على الدليل الثقلي، واليقين الداخلي يأتي من العقل والخارجي من مصادر التشريع والنصوص المدونة، والاخبار المروية لا تعطي إلا الظن، بالرغم من التلازم على مستوى المبدأ بين حكم العقل وحكم الشرع. ويتم الدفاع عن العقل ضد متقديه والمتقسين فيه. وهو يشبه ما قاله علماء الكلام المتأخرون، مثل: الايجي في «المواقف»: إن كل الحجج الثقلية حتى لو تضافرت لإثبات شيء صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلا بحجة عقلية ولو واحدة. وبالرغم من تميز علم الاصول عن علم الكلام إلا ان التحسين والتقيح العقلين الشهيرين عند المعتزلة كأحد أصولهم أضحي إحدى القواعد الفقهية في علم الاصول الجديد، والتي يمكن استنباط قواعد فقهية أخرى منها مثل «قبح العقاب بلا بيان». الدليل العقلي هو الدليل البرهاني^(٢٨).

والدليل الاستقرائي هو الوجه الآخر للدليل العقلي. فالقياس خطوة من الاستقراء. العقل لا يواجه نفسه بل يواجه الواقع. ولا يعمل بمفرده بل بالاشتراك مع الحس، ودون الوقوع في الاستقراء التجريبي الصرف الذي لا يمكن الانتهاء فيه من الجزئيات إلى الكليات. فالاستقراء له أسس منطقية. ويسميه الشاطبي «الاستقراء المعنوي» أي تواتر الجزئيات على صحة الكليات^(٢٩)، وهي نفس بينة «الأسس المنطقية للاستقراء» في نقد المنطق العددي أي الصوري الخالص، ونقد المنطق التجريبي، لصالح المذهب الذاتي للمعرفة، ابتداء من التوالد الموضوعي وهو منطق الاحتمال إلى التوالد الذاتي حتى الوصول إلى المذهب الذاتي. فالمنطق ليس لصور الفكر وأشكال القياس ولا للربط بين الوقائع الجزئية بل هو منطق الذاتية والكشف^(٣٠).

وكل هذه الأدلة مرتبطة بالوجدان. فالعقل والحس، الاستنباط والاستقراء، كلاهما في الشعور، وسائل إثبات وجداني. فالشريعة ليست مجرد أوامر ونواهي مفروضة على الإنسان ويقوم بتنفيذها على نحو آلي بل هو تقابل الشرع والطبيعة، الوحي والوجدان كنوع من الضمان النظري لتلقائية الطبيعة. الاحكام الشرعية لها اسس نفسية، والوجوب والحظر نفسيان، واللغة لها مدلول نفسي.

لقد أصبح للاستصحاب دور رئيسي في علم أصول الفقه. والاستصحاب هو جماع الأدلة العقلية والثقلية والوجدانية، البدهاة العقلية والطبيعة التلقائية. هو نوع من الذوق الفطري، القادر على معرفة أحكام الشرع. فهو مثل الأدلة الشرعية غير اللفظية

مثل دلالة السكوت والسيرة^(٣١).

ومصادر الإلهام هي البحوث التطبيقية في الفقه التي يسميها المغاربة «النوازل»، والكلام، والفلسفة رغبة في تطوير العلم إلى أقصى درجة من التجريد والتنظير، والظرف الموضوعي أي المجتمعات الراهنة، وعامل الزمن أي اللحظة التاريخية الراهنة، وأخيراً عنصر الإبداع الذاتي، وشجاعة المجتهد وغيرته على مصالح الأمة وعلى بقائها في التاريخ.

والطبيعة البشرية لا تعرف الجبر وأحادية الاتجاه. فالطبيعة مملوءة بالإمكانات، والفعل الشرعي بالرغم من أن له صيغة وجوبية فقط في الأفعال بل يكون أيضاً في الروايات طبقاً لباقي الأدلة. الدلالة تابعة للإشارة وليست معنى مجرداً. لذلك يظهر مفهوم الامتثال الكلي، فالشريعة موضوعة للامتثال كما هو الحال عند الشاطبي، أي أن تتحول إلى طبيعة أولى أو ثانية. الأفعال لها زمن مضيق أو موسع، أداء أم قضاء، على الفور أم على التراخي.

ثم يبرز مفهوم «البراءة» للتأكيد من جديد على أن الطبيعة خيرة، وأن الأشياء في الأصل على الإباحة، وأن الشر طارئ على الإنسان. وأن الإنسان بريء بفطرته خال من الشر، على نقيض الشريعة المسيحية التي تقوم على الافتراض الآخر أن الشر فطري في الإنسان بفعل الخطيئة ومن ثم فهو في حاجة إلى مخلص^(٣٢).

وذلك لا يمنع من الاحتياط والحذر. فالبراءة لا تعني الثقة الكاملة بالنفس بل الاحتراز من الشبهات. الطبيعة محملة بإمكانات عديدة في كل الاتجاهات، والشرع يساعدها على الاتجاه نحو الكمال. فالاحتياط هي محطة إنذار في اتجاه الطبيعة نحو الأقل كمالاً^(٣٣).

وأخيراً تظهر مفاهيم الواقع والوضع والعرف، لتدل على أن غاية الشريعة هو العالم والتوجه نحوه، والدخول فيه، والكدح والعمل من أجل عمران الأرض وصلاحتها. وتتفرع مباحث الوضع بدل حقيقة الوضع، وتشخيص الوضع، وأقسام الوضع، والهيئة الوضع وبشريته.

فاللغة وضعية أي بناؤها في العالم، وأحكام الوضع يصفها الشاطبي في خمسة: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطالان. وفي حالة التعارض بين الأدلة يتم الجمع بينها عن طريق العرف. والعرف هي قوة الاستعمال

والعادة والالفة والزمن . والعرف هو جزء من الواقع ، والدليل جمع بين الظاهر والواقع . والعقل النظري كشف عن الواقع وليس كشافاً عن نفسه . فالظهور ذاتي وموضوعي ، عقلي وواقعي ^(٣٤) .

خامساً - تجاوز المحدثين :

وكما تجاوز المحدثون القدماء يمكن للمحدثين أن يتجاوزوا المحدثين الذين اصبحوا قدما بفعل الزمن . فما زالت هناك بعض الموضوعات في علم الاصول عند الامام الشهيد الصدر في حاجة الى مزيد من التجديد . فبالاضافة الى الاسلوب الشفاهي ، اسلوب المحاضرات والدروس ، وبالإضافة الى التكرار الذي يمكن تجنبه مع مزيد من التركيز ، يمكن التخفف من العجمة اللغوية التي تثقل احياناً عمق التحليل النظري ، وقد تمتع علماء الاصول المحدثين من الدخول في علم الاصول الجديد .

ويمكن إعادة عرض الأدلة الشرعية الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وإبراز أهم صفتين في الكتاب : اسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، أي حضور المكان والزمان داخل الوحي . الواقع يسأل والوحي يجيب . فالاولوية للواقع على الفكر ، وهو ما يظهر في الفاظ الواقع والوضع في علم أصول الفقه الجديد . وقد تبرز أسئلة جديدة تحتاج إلى إجابات من الوحي ، مثل السؤال عن الاستعمار والتخلف والصهيونية والفقير والقهر والتجزئة والتبعية والعمولة والعالم ذي القطب الواحد ، فماذا يقول الوحي ؟ ومثل الإحساس في بعض جوانب الفقه بأنها قد ولى زمنها وعصرها ، مثل فقه العبيد ^(٣٥) .

ويمكن التحول في السنة من نقد السند إلى نقد المتن ، من تحليل شروط التواتر والآحاد والمشهور والمرسل والمقطع إلى نقد المتن نفسه ومدى اتفاهه مع العقل والحس والوجدان والمصلحة العامة المتجددة . السنة بيان للقرآن وتوضيح عملي لبعض مبادئه ومن ثم تكون علاقة القرآن بالسنة مثل علاقة السنة بالعصور المتتالية وقياس مدى الفارق الزمني في التطور بين الاصل والفرع . السنة تجربة متميزة مثل التجارب النموذجية في حياة الأبطال ^(٣٦) .

ويمكن ان يتحول الإجماع إلى تجربة جماعية مشتركة ، ولا يلزم الإجماع السابق الإجماع الحالي نظرا لتغير الظروف . فيتحول من ظن خارجي إلى يقين داخلي ويظل

السؤال من هم المجمعون؟ من هم أهل الحل والعقد؟ من هم علماء الأمة، فقهاء السلطان وفقهاء الحليص والنفاس، أم فقهاء الأمة فقهاء الثورة والغضب؟
 أما القياس فما زال آليا شكليا صوريا، مجرد قياس فرع على أصل. واقع على نص، مصلحة عينية على أصل لفظي. في حين أن هناك اشكالات عدة للاجتهاد، تم التركيز فيها على الاستصحاب كأصل عملي. وهناك أيضا الاستحسان والاستصلاح، وكل أشكال المصالح المرسلة، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.
 وما يدعو للتجديد أيضا هو أولويات الأدلة الشرعية الأربعة. كانت عند القدماء ترتيبا تنازليا. الكتاب، فالسنة، فالإجماع، فالقياس، لأن الوحي كان ما زال حديث العهد، وكان النبي ما زال بين أصحابه في حديثه المشهور إلى معاذ قبل أن يتوجه لتولي القضاء في اليمن. أما الآن فيمكن إعادة ترتيب الأدلة ترتيبا تصاعديا من القياس إلى الإجماع إلى السنة إلى الكتاب. إذ تستلزم تحديات العصر الرئيسية، مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والتبعية والتشردم، البداية بتحليل الواقع مباشرة ومعرفة علله، أي بالاجتهاد، فإن صعب يمكن التوجه إلى أهل الاختصاص لمعرفة الحلول الجماعية. فإن صعب يمكن بعد ذلك قراءة السابقين في مدوناتهم ابتداء من الخبرات المتميزة حتى حكمة الشعوب على مر السنين^(٣٧).

ويمكن إعادة قراءة مباحث الالفاظ واكتشاف البعد الفردي الحر فيها حتى يمكن التخفف من تصور الشريعة كقهر وإجبار. فالحقيقة والمجاز يدلان على بعد الصورة الفنية، وأن الغاية من الحكم الإقناع قبل الامثال، وأن الخيال لا يقل أهمية عن العقل، والظاهر والمؤول يدلان على اختلاف الناس. في فهم النصوص، طبقا لأعماق النص المساوقة لأعماق الشعور. الناس متفاوتة في فهمها والنص متنوع في دلالاته، ومن ثم لا يوجد فهم واحد ووحيد للنص مما يسمح بالفروق الفردية في فهم الاحكام. والحكم والمتشابه يشيران إلى أن الحكم أحادي الجانب ينزل على واقع متشابه فيحتاج إلى إحكام. وهو ما ظهر في أسلوب الفقه القديم بالتعبير الشهير «فيها قولان». فالنص أنزل لواقع واحد ولكن لفهمين وذهنين حتى تتعدد التفسيرات، وتكون صالحة لكل زمان ومكان. والعصر هو الذي يحكم المتشابه. والمجمل والمبين يشيران إلى أن النص يوحي بمجموعة من المبادئ العامة التي تتكيف حسب ظروف كل عصر، وأن هناك مساحة واسعة للاجتهادات في الفهم والتفسير طبقا لطبيعة المجتمعات وتباينها. والعام والخاص

بيرزان البعد الفردي للأحكام وحضور الفرد داخل الحكم. والأمر والنهي يتعلقان بالأفعال وأن غاية الشرع أن يصبح منطق سلوك وأساسا نظريا للفعل بين الإقدام والإحجام.

ولم يتعرض المحدثون لمنطق السياق، فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهومي الموافقة والمخالفة كثيرا. وهو ما يتجاوز مبحث الالفاظ إلى مباحث اللغة واللسانيات، النبوة والصوت، المنطوق والمسكوت. فالنص ليس مجموعة من الالفاظ بل سياق وإيحاءات وإيماءات وتوجهات وإشارات كما لاحظ الصوفية. ويمكن لمباحث التعليل التي أغفلها المحدثون أن تربط بين النص والواقع وأن تساعد على صياغة المنطق التجريبي ومنهج الاستقراء وطرق اقتناص العلة مثل السبر والتقسيم. التعليل نموذج الجمع بين الاستنباط والاستقراء.

أما المقاصد والأحكام التي حاول الشاطبي بلورتها فإنها تعتبر آخر ما وصل إليها آخر القدماء من تجديد لعلم أصول الفقه لأول المحدثين. وهي نوعان مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشارع خمسة: وضع الشريعة وهي المحافظة على الضروريات الخمس: النفس أو الحياة، والعقل لما كانت الحياة هي الحياة العاقلة، والدين أي الحقيقة الثابتة التي يمكن أن يلتقي عليها العقلاء في مواجهة النسبية والشك، والعرض بالمعنى الواسع ويعني الكرامة والعزة، العرض الخاص والعرض العام. فالأرض عرض، والمال ويعني ثروات الأمة، المال الخاص والمال العام. ثم وضع الشريعة للأفهام. فكل شيء في الشريعة يدركه العقل. ولا شيء في الشريعة غير معقول وإلا لم يكن ملزما. فالعقل أساس الشرع. ومن ثم لا يمكن تطبيق الشريعة آليا دون فهم، وإجبارا دون إدراك، كما يحدث حاليا في فرض أحكام الشريعة على المسلمين وغير المسلمين دون إفهام الناس ومآثرها ورعايتها للمصالح العامة. ثم وضع الشريعة للامثال أي للتمثل وتحويلها من أمر إلى فعل، ومن نهي إلى ترك، ومن نصوص وأحكام إلى أفعال إرادية طبيعية. ثم وضع الشريعة أخيرا للتكليف أي للتطبيق. فالتطبيق لا يأتي في البداية بل في النهاية، ثمرة وليس بذرة، عربية وليس حصانا. أما مقاصد المكلف فهي النية، فالأعمال بالنيات مما يقضي استبعاد سوء النية والتظاهر بالفعل دون أساس خاصة في العبادات.

أما الأحكام فهي أيضا قسمان: أحكام. الوضع وأحكام التكليف. تدل أحكام الوضع على أن كل حكم، أمرا أو نهيا، هو في الحقيقة ليس حكما صوريا في صيغة

«افعل» أو «لا تفعل» بل هو بنية الفعل في العالم ومجاله الحركي . وهي خمسة أيضا . السبب أي أن كل فعل له سبب ، ولا توجد أفعال بلا أسباب ، فلا عبث في الطبيعة ولا يعني السبب هنا العلة الفاعلة بل العلة الغائية ، فالسبب الفاعل هو الغاية ، السبب الذي يجذب إلى الامام أكثر من العلة التي تدفع من الخلف . ثم الشرط وهي الظروف المادية التي فيها يصبح العلم ممكنا . هو سباق الفعل ابتداء من القدرة حتى التحقق . إذا توافر الشرط تحقق الفعل . وإذا لم يتوافر لم يتحقق الفعل . فشرط حد السرقة الوفرة والكفاية وإشباع الحاجات الأساسية . فان لم يتوافر يتوقف الحد . ثم المانع وهي العقبة التي تمنع من تحقيق الفعل . فالجوع مانع من تطبيق حد السرقة . المانع هو الشرط السلبي أي غياب الشرط وتحول هذا الغياب إلى عقبة . ثم العزيمة والرخصة وهما شكلان للفعل في حالتيه المثلى أو الواقعية ، طبقا لقدرات الإنسان البدنية طبقا لقاعدة لا ضرر ولا ضرار ، وأن الضرورات تبيح المحظورات ، واتفقا مع المحافظة على الحياة المقصد الأول للشارع . وأخيرا الصحة والبطلان أي أن الأفعال قد تكون صحيحة من حيث الشكل باطله من حيث المضمون حماية للإنسان من التحايل على الشرع مثل من يسافر قصدا للإفطار في رمضان .

أما أحكام التكليف فهي ثمرة علم أصول الفقه . وهي خمسة أيضا ، اثنان في الحد الأقصى إيجابا وسلبا وهما الواجب والمحظور ، الفعل المطلق بين الأمر والنهي ، الفعل والترك ، ازدهار للطبيعة وكمالها بالفعل وحماية لها وجودا ونماء بالترك . وهناك اثنان بين الفعل والترك اختيارا من الإنسان لو شاء فعل ولو شاء ترك وهما المندوب والمكروه ، إفساحا للمنافسة في الخير ، فالسابقون السابقون . وأخيرا هناك منطقة وسطى بين الإيجاب والسلب بين الضرورة والاختيار ، منطقة الفعل الطبيعي الذي توجد شرعيته في داخله وليس في خارجه ، وهو المباح . فالطبيعة بما تمثله من براءة قادرة على أن تفعل دون احتراز أو احتياط وحتى لا تصبح الشريعة مغلفة لكل شيء ، مغطية لكل فعل . الشريعة تنظم للطبيعة عن خروجها إلى حدودها القصوى نحو الأطراف .

تجديد علم الأصول تيار مستمر عبر التاريخ منذ «الرسالة» للشافعي «حتى العدة» للطوسي و«الموافقات» للشاطبي و«المعالم الجديدة للأصول» للإمام الشهيد محمد باقر الصدر . فكما استطاع تجاوز القدماء يستطيع المحدثون تجاوزه ، حتى نصبح نحن المحدثين قدما ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

الهوامش :

(٤) دروس في علم الاصول ج١/٧٢-٧٣/١٤٥ ، المعالم الجديدة للاصول ص ١٨٠ - ١٨٥ .

(٥) مباحث الدليل اللفظي ج١ ص٧٨-٨١/١٣٥-١٤٣/١٦٣-١٦٧ ، ج٢ ص٦٣-٨٤/٩٦-٩٦ ، مباحث الحجج والاصول العملية ج١ ص٣٥-٦٧/١٤٩-١٧٢/٢٤٩ - ٣٠٢ ج٢ ص٧٩-١٠٦/١١٧-١٢١/١٦٧-٣٢٢ ج٤ ص١٣-٢٥/٤٧-١٦١/٢١٧ - ٤٣٤ ، دروس في علم الاصول ج١ ص١٩٣-٢٠٠ ، مباحث الدليل اللفظي ج١ ص٨١-١٢٣/٢٣٨-٣٤٦ ج٢ ص١٨٧-١٩٦/١٩٦ ج٣ ص٢١٧-٤٤٩ ، مباحث الحجج والاصول العملية ج١ ص٦٩-٩٨/١١٣-١٤٧/١٧٣-١٧٨/١٨٣-٤٤٩ ، ج٢ ص٢١-١٥٠ ج٣ ص١٧-٣٢٩ ج٤ ص٢٦-٢٧ ، دروس في علم الاصول ج١ ص٦٧-١١٣/٧٥ .

(٦) ابن رشد: الضروري في اصول الفقه أو مختصر المستصفي . جمال الدين العلوي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ١٩٩٤ .

(٧) علم الدلالات SEMANTICS ، علم العلامات SEMIOTICS .

(٨) مباحث الدليل اللفظي ج١ ص ٧١ - ١٢٧ المعالم الجديدة للاصول ص١١٢ - ١٤٥ .

(٩) مباحث الدليل اللفظي ج١ ص ١٢١ - ١٥٩ المعالم الجديدة للاصول ص ١٦٠ - ١٧٠ . السيوطي: الاشباه والنظائر، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٩ ، ابن نجيم الاشباه والنظائر، مؤسسة

(١) مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٩ .

(٢) وهو ما حاوله هوسرل في الغرب وسماه الفينومينولوجيا بعد نقد المنطق الصوري في «المنطق الصوري والمنطق الذترنسدنتالي، ونقد المنطق التجريبي في «بحوث منطقية»، وتأسيس المنطق الذاتي الموضوعي في «الافكار» بأجزائها الثلاثة. أنظر دراستنا «تفسير الظاهريات» باريس ١٩٦٥، القاهرة ١٩٧٦ (بالفرنسية).

(٣) ١- مباحث الدليل اللفظي (ثلاثة أجزاء) تقريرات الشهيد السعيد الاستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تاليف السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم ١٩٩٦ .

٢- مباحث الحجج والاصول العملية (اربعة أجزاء)، تقريرات الشهيد السعيد الاستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تاليف السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم ١٩٩٧ .

٣- دروس في علم الاصول (اربعة اجزاء)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة (د. ت) وله طبعات اخرى، اولها في بيروت ١٩٧٨ .

٤- المعالم الجديدة للاصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١ .

٥- الاسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٢ .

- الحلبي، القاهرة ١٩٨٦ .
- (١٠) الغزالي: المستصفى في علم الاصول (جزآن)، مؤسسة الحلبي، القاهرة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٢ هـ.
- (١١) مباحث الدليل اللفظي جا ص ٢١٩-٣٨١-٣٦١/٣٥٥ .
- (١٢) مباحث الدليل اللفظي ج٢ ص ١٣٤-٧ .
- (١٣) دروس في علم الاصول جا ص ج٢ ص ٢٠٧- ٢٢٤ ، مباحث الدليل اللفظي ج٢ ص ٧- ٥ - ٤٣٥ .
- (١٤) وهي فلسفة معروفة في الغرب باسم فلسفة «كان» لفاينجر ان يسلك الإنسان في حياته وكان لديه يقينا نظريا مسبقا . وهي نزعة برجمانية تقوم على أسس معرفية وليس فقط على أساس عملي . وهي نفس فلسفة لسنج الذي صنع ثلاثة خواتم مزيفة مع خاتم صحيح ووزعها على أبنائه الأربعة حتى يسلك كل منهم وكأنه لديه الخاتم الصحيح .
- (١٥) مباحث الحجج والاصول العملية الحجج والامارات جا ص ١٨٢-٢٥ ، دروس في علم الاصول ج ٢ ص ١٧٢- ١٨١ .
- (١٦) هناك سيرة ذاتية لحنين بن اسحق ، وأخرى للغزالي وثالثة كتبها البوزجاني عن أستاذه ابن سينا .
- (١٧) مباحث الحجج والاصول العملية جا الحجج والإمارات ص ١٨٣ - ٤٤٩ ، دروس في علم الاصول ج٢ ص ١٧٢- ١٨٥ .
- (١٨) وهو ما يقابل في المنطق الغربي حجة السلطة ARGUMENT OF AUTHORITY
- في مقابل حجة العقل ARGUMENT OF REASON .
- (١٩) الغزالي: المستصفى جا ص ٣١٧-٢٤٠ .
- (٢٠) مباحث الحجج والاصول العملية ج٢ ص ١-٣٦٢ دروس في علم الاصول ح ١ ص ١٤١-١٤٥/ح ٢ ص ١٢-٤٤٦ .
- (٢١) مباحث الحجج والاصول العملية ج٢ ص ١١-٤٢ دروس في علم الاصول جا ص ١٤٥-١٥٠ .
- (٢٢) مباحث الحجج ج٢ ص ٤٣-٢١٦ ، دروس في علم الاصول ح ٢/٤٦٨-٤٥٢ ، المعالم الجديدة للأصول ص ١٩٠-١٩١ .
- (٢٣) مباحث الحجج ج٢ ص ٢١٧-٣١٢/٤١٨٣١٣ . انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ، ص ١٣١-٢٤٣ .
- (٢٤) المعالم ص ٤٦-٨٩ .
- (٢٥) المعالم ص ١٦١٣-١٦١٩/١١٧ ، دروس في علم الاصول ١/٣١٥-٣١٩ .
- (٢٦) المعالم الجديدة ص ٨٩٤٦ .
- (٢٧) المعالم ص ٨٩٤٦ .
- (٢٨) السابق ص ٤٢/٤٢/٨٦/٤٦-١٦٠ ، دروس في علم الاصول ح ٢ ص ٢٨٨-٢٩١/٣١٧-٣١٩ ، مباحث الحجج والاصول العملية ج٢ ص ٤٨٢-٤٨٤/٢٣٨-٢٣٤/٢٥٤-٢٥٠ .
- (٢٩) المعالم الجديدة للأصول ص ٩٨٩٠/١٦٠-١٧٠ ، دروس في علم الاصول

(٣٤) دروس في علم الاصول ج١ ص ٤٥٩،
دروس ٥٤٦/٢-٥٧١، مباحث الدليل
ج١/٧٢-١٠٣/٣٠٩/٣١٦، ج٣
ص ٢٩١-٢٩٥.

(٣٥) انظر دراستنا: الوحي والواقع، دراسة
في أسباب النزول، هموم الفكر
والوطن، ج١ التراث والعصر والحداثة،
القاهرة ١٩٩٨ ص ٥٦١٧.

(٣٦) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد
المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية،
العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦
ص ١٣١-٢٤٢.

(٣٧) انظر دراستنا «مناهج التفسير»، محاولة
لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة
١٩٦٥، باريس ١٩٦٦ (بالفرنسية)
ص ٦٣-١٠٧.

ج١ ص ٣٦٣-٣٦٥.

دروس في علم الاصول ج١ ص ٤١٤-
٤٥١، ج٢ ص ١٢٦-١٣٢/٤٤١/٤٥٣-
٥٤٠.

(٣٠) دروس ح١ ص ٢٧٠-٢٨٣، دروس ج٢
ص ١٧٣-١٥١، مباحث الدليل اللفظي
ح٢ ص ١١١-١١٤/٢٢١-٢٢٨، المعالم
الجديدة للأصول ص ١٢٣.

(٣١) دروس في علم الاصول ج١
ص ٤٦٤-٤٦٥، مباحث الحجج
والاصول العملية ج١ ص ١٠٤-١١١/
٢٠٢-٢٠٩، ج٢ ص ١٢٧، ١٣٢ ج٢
ص ١٧٣-١٨٢.

(٣٢) دروس في علم الاصول ج١ ص ٣٨٤-
٢٩٦ ج٢ ص ٣٣٢-٣٤٣.
(٣٣) السابق ج٢ ص ٣٤٤-٣٤٦.

التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر

حبيب فياض*

ينبثق التجديد الكلامي، في الأساس، من السياق التطبيقي والموضوعي الذي يحكم المسار التاريخي لعلم الكلام، هذا التجدد الذي لا يخرج عن كونه صفة ملازمة للمباحث الكلامية - سواء منها التي تتوالد من موقع الفعل أحياناً أو من موقع الانفعال أحياناً أخرى - وذلك طبقاً لما تقتضيه هوية علم الكلام بصيغتها المعرفية والدفاعية على حد سواء.

فالمباحث الكلامية تولد متجددة بطبيعتها ومتناغمة مع العصر والبيئة في سياق المسار الكلامي الذي يطويه المتكلم المعاصر الخائض غمار الفكر الإسلامي، بحيث يجد هذا الأخير نفسه منساقاً خلف المعاصرة والتجديد إذا ما أراد أن يكون ملتزماً بالفعل بالوظائف المحددة لعلم الكلام، والكامنة في الدفاع عن المعتقدات وإثبات المعارف الدينية، من دون أن يكون ثمة ضرورة ابتداء وللتأسيس النظري والماهوي للتجديد الذي يطاول، بتتبع تجدد المسائل، سائر الاضلاع الموفية لعلم الكلام. بحيث إن الاحجام عن هذا التجدد وتجاوزه من قبل المهتمين بالشأن الكلامي يعني بالضرورة الوقوف بالاهتمامات الكلامية عند جانبها التاريخي والتراثي، من دون التعدي إلى الأبعاد الكلامية الأخرى ذات الصلة بالظروف الراهنة والتحديات المعاصرة.

* كاتب إسلامي من لبنان، يعمل على إعداد أطروحة دكتوراه مقارنة حول التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر بكلية اللاهيات في جامعة طهران.

لقد شهد علم الكلام، على مدى مراحلہ المختلفة، ملامح تجديدية على نحو تدريجي وربما عضوي، بحيث كانت كل مرحلة تعد جديدة قياساً لما قبلها، هذا على الرغم من كون المسائل هي الضلع الأبرز التي كان يطاولها التجديد بخلاف المناهج واللغة والمباني والغايات ... لكن يبقى التجدد الكلامي الذي تزامن مع بدايات القرن العشرين، يمثل نقلة مختلفة وتحولاً صاحباً في بنية هذا العلم تبعاً للنهضة والتحويلات التي خيمت على العالم في مجالات الفكر والعلم والاجتماع و ... اذ وجد المتكلم المسلم نفسه مضطراً لتطوير اسلحته الدفاعية وتحصين مواقعه ومواكبة التطورات عن طريق ترسيخ أصول الفكر الديني، وفي الوقت نفسه، خلق آليات معرفية ولغة تخاطبية تتكفل بمحاكاة العصر والاتصال مع ما هو راهن وحاضر، دون الانفصال عن التراث والنص والتاريخ.

إلا ان ذروة المساعي الجديدة إلى بلورة علم الكلام الجديد وتحديد أطره وماهيته، وترسيم حده الوجودي قد تجلت في مرحلة متأخرة، وتحديداً على مدى العقود الخمسة الماضية، بعد ما وجد مجموعة من المفكرين والباحثين المسلمين ضرورة لتأخير النتائج الكلامية المتجدد وتوصيفه وتعيين كلياته واكتشاف متعلق التجدد فيه ووضع قيود تحفظ له هويته وتميزه عن غيره من العلوم المشابهة له مثل فلسفة الدين والإلهيات الجديدة المتداولة في الغرب، منعاً لاختلاط الباحث وتداخل المنهجيات.

ولقد كان للشهيد السيد محمد باقر الصدر موقع الريادة خلال تلك الفترة على صعيد تجديد الفكر الديني عموماً، والكلامي خصوصاً، ذلك ان جهوده نحو التجديد ظلت هاجساً ملازماً له طوال حياته الشريفة، إذ أدرك من خلال وعيه المبكر ان المضي في المشروع الحضاري للأمة محكوم بالفشل ما لم يُصر إلى إعادة تشييد أسس الفكر الإسلامي ورسم معالمه وفن الايقاعات السائدة في الزمان والمكان والبيئة.

ولقد احتل الهم الكلامي، لناحية تجديده وعصرنته، مساحة واسعة من اهتمامات الشهيد الصدر ونتاجاته الفكرية، الامر الذي يتجلى عبر إسهامه المباشر في إعادة بناء مرتكزات علم الكلام بما يتناسب مع التحويلات التي أرخت بظلالها على الفكر البشري، بما في ذلك أذهان المسلمين وأحوالهم، مضافاً الى ذلك النزعات المادية والإلحادية التي وجدت لها موطئ قدم في أوساط شرائح عديدة من المجتمعات الإسلامية.

وقبل الخوض في المطالب التي نحن بصدد تسليط الضوء عليها تجدر الإشارة إلى ان

هذه المقالة ليست سوى محاولة لقراءة التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر من زاوية المنهج تحديداً، ذلك أن المنهج عنده قد شغل موقع الأولوية في نتاجاته الفكرية. والتجديد في هذا الجانب - المنهج - هو الأكثر شخوصاً في أطروحاته الكلامية، هذا فضلاً عن أن الخوض في كافة الأضلاع الموفية الكلامية التي يشملها التجدد عند الشهيد الصدر - الهدف، المباني، الموضوعات، المسائل، اللغة - إنما يحتاج إلى جهد كبير ومدى أوسع من المقالة التي بين أيدينا، وهذا ما نحن بصدد العمل عليه ضمن مباحث أطروحة جامعية لقسم الفلسفة الإسلامية في جامعة طهران.

١- معالم التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر:

الحديث عن المناهج في عالم اليوم بات يحتل موقع الطليعة من الاهتمامات العلمية والفكرية المعاصرة، حتى إن التطور العلمي والفكري الذي شهده الغرب كان في جانب كبير منه وليد التحولات التي طرأت على طرائق التفكير والمناهج، ونتيجة الاختبارات والمراجعات المتتالية التي كانت تخضع لها المناهج المتكررة بهدف الثبت من جدوايتها والانتقال بها إلى الأمثلة والتعميم ... بحيث بات الكشف عن الحقائق والوصول إلى النتائج الواقعية مرهوناً إلى حد كبير بمدى فاعلية المنهج وصدقته.

في مقابل ذلك، بقي النشاط الفكري عامة والكلامي خاصة في أوساط المحافل الإسلامية أسيراً للمناهج التقليدية التي وظفت لخدمة الفكر الإسلامي في مراحل مختلفة، والتي عُدَّ التجديد فيها أو الخروج عنها في كثير من الأحيان خروجاً على الأصالة وضرباً من السقوط في البدع، هذا مع العلم أن المناهج وطرائق البحث ليست أمراً مطلوباً في حد ذاته، إنما هي وسائل وأدوات تحليل وكشف، ولا تشتمل على قيمة إلا بمقدار ما يمكن توظيفها في سياق الكشف عن الحقائق والوصول إلى النتائج المبتغاة.

لقد تفتن الشهيد الصدر مبكراً للآفات المنهجية التي يعاني منها الفكر الإسلامي لناحية إعادة انتاجه وتقديمه للآخر - ما دفع به إلى العمل على تأسيس مناهج ذات مرتكزات علمية لختلف العلوم الإسلامية من كلام وفلسفة وتفسير وأصول وفقه وتاريخ

و ...

والشاهد الصدر كان أول مفكر إسلامي واجه الفكر الغربي وفق طريقة منهجية تنطلق من رؤية شمولية بعيداً عن المنطق التفكيكي والتجزئي، فواجه الفكر الغربي بلغة

العصر، وقوض الكثير من دعائم المذهبين الماركسي والرأسمالي وفق طريقة علمية حديثة، حيث تحاشى الخوض في المنهجيات المبنائية والتبريرات الغيبية البعيدة عن أذهان الآخرين، فابتكر حلولاً عملية واقعية للعديد من المشاكل التي تعاني منها الإنسانية^(١)، كما ابتكر رؤى إسلامية بديلة للمقولات الوضعية السائدة.

وبالعودة إلى معالم التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، يمكن الوقوف على مجموعة من الخصائص المنهجية التي يشتمل عليها نتاجه عبر تحديد مكونات المنهج وتفكيكها بهدف إدراك مكانم التجديد والتمايز فيها.

(١-١) المعرفة في المنهج:

لا يمكن التعامل مع نظريات المعرفة إلا من زاوية كونها مناهج معرفية يعول عليها للكشف عن الحقائق وملازمة حقيقة الوقائع والظواهر من حولنا.

من هنا، عمد الشهيد الصدر إلى تكثيف جهوده العلمية التي تمخض عنها تأسيس نظرية معرفة إسلامية أطلق عليها «المذهب الذاتي في المعرفة»، وهي نظرية تبنتي على الجمع بين التجربة والعقل والوحي^(٢)، متجاوزاً بذلك الإشكاليات المتعلقة بنظريات المعرفة السائدة في عالم الغرب، والتي تتوزع على المذاهب العقلية والتجريبية والشككية... وأما الآلية العملية لهذه النظرية فتنتقل من موقع يتجاوز منطق الاستنباط الارسطي الذي لا يفيد إلا الظن، وتستعيز عنه بالاستقراء المفضي إلى اليقين، وتقوم النظرية على مبدأ الفرضيات والاحتمالات من خلال اتباع خمس خطوات - سيأتي الحديث عنها - تؤدي الثلاثة الأولى منها إلى معرفة ظنية من خلال التوالد الموضوعي للمعرفة، الذي يتأتى عبر التلازم بين قضيتين أو عدة قضايا على حد ما هو متعارف عليه في المنطق التقليدي، فيما يصرار في الخطوتين الأخيرتين الوصول إلى نتيجة يقينية عبر التوالد الذاتي للمعرفة، حيث يتم ها هنا رفع درجة الاحتمال والانتقال بالمعرفة من الظن إلى اليقين.

ولقد طبق الشهيد الصدر هذه النظرية الابتكارية في أكثر من حقل من حقول المعرفة والفكر التي اشتغل بها، خاصة في مجال علم الكلام، حيث وظّف هذه النظرية خير توظيف في سبيل إثبات الخالق تعالى والنبوة.

يقول الشهيد الصدر: «إن الدليل العلمي لإثبات الصانع تعالى يتخذ منهج الدليل

الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات»^(٣) و «كذلك تثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بالدليل العلمي الاستقرائي، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا اليومية»^(٤).

(١-٢) العلمية في المنهج:

لقد شهد العالم الإسلامي غزواً عقائدياً وحضارياً بعيد الثورة الصناعية التي أحدثت انقلاباً - أوشك أن يكون عالمياً - في الثقافة وفي أنماط التفكير، مما أدى إلى تراجع العقلية الصورية والتجريدية أمام زحف التطور العلمي، واستيعض عنها بعقليات علمية تنطلق من فلسفات العلوم ومعطياتها^(٥). ورغم حالة العداء التي كانت مستفحلة بين الدين والكنيسة والتي يعود تاريخها إلى القرون الوسطى، ومع ان الدين في الغرب كان أبرز ضحايا الفتوحات العلمية، فإن الشهيد الصدر استطاع توظيف الاتجاهات والمعطيات العلمية في خدمة المعتقدات والقيم الدينية، بدلاً من أن تكون ضحايا لها، ولقد استطاع الشهيد الصدر تحقيق نتائج عديدة من خلال توظيفه المنهجية العلمية في منهجه الكلامي، وهي:

- أ- المساهمة في حل التعارض المزعوم بين العلم والدين.
- ب- إثبات المعارف الدينية انطلاقاً من مناهج ومعطيات تعتبر من المسلمات في المناهج والمرتكزات السائدة في الثقافة والفكر الغربيين.
- ج- تقويض دعائم ومرتكزات أمهات المذاهب الفكرية والفلسفية في الغرب، انطلاقاً من مقبولات ومسلمات تبنتي عليها تلك المذاهب.
- هـ- الجمع بين عاملي التجربة (الحس) والعقل وصرهما في بوتقة واحدة، وحل التعارض بينهما بحسب ما هو سائد في المنظومة الفكرية الغربية.

إن الشهيد الصدر أدرج المنهج العلمي في سياق المناهج المعتمدة لإثبات أصول العقيدة - حيث استخدم هذا المنهج للاستدلال على وجود البارئ والنبوة و... - إدراكاً منه ان المناهج الكلامية التي كانت تتبع من قبل المتكلمين السالفين - لم تعد تنسجم مع أنماط التفكير والعقليات السائدة في عالم اليوم، في ظل التطورات العلمية والتحولات التي أرخت بظلالها على أذهان البشر، خاصة ان تلك المناهج تبنتي في جانب كبير منها على الجدول والمنطق الصوري بشكل أساسي، وهما لم يعودا مستساغين ومقبولين في

عصرنا الحاضر؛ لأن الجدل يهدف إلى إفحام الخصم وليس الكشف عن الحقيقة، فيما المنطق الصوري لا يلتفت إلى الواقع، وإنما ترتبط الحقيقة فيه بتناسق المعطيات المجردة فيما بينها وإن خالفت الواقع^(٧).

(١-٣) الواقعية في المنهج:

المراد بـ«الواقعية» في هذا الاتجاه، هو تسمير واستخدام ما أمكن من المعطيات العملية والوقائع التي تحيط بحياة الإنسان والمستمدة منها، وقبولتها في إطار منهجي وتوظيفها في سبيل إثبات المعارف الدينية والدفاع عن الدين.

والشاهد الصادر بدوره إن لم يتزم بهذا المنحى على مستوى التجديد في المنهج الكلامي، منطلقاً من وعيه لتأثير هذا المنحى وجدوائيته في الإقناع والتصديق، نظراً لتقبل الناس لهكذا نوع من المنهجيات الإثباتية، وهو بذلك يكون قد وفر عناصر ملموسة ومعاشة في خدمة القضايا الكلامية، ويكون أيضاً قد أخرج المنهج الكلامي من دائرته التجريدية والطوباوية وأدخله في صميم الحياة اليومية ... فتراه - على سبيل المثال - بعد استعراضه للدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، يطبق كل خطوات الدليل ومراحلها على ظاهرة عملية تستمد كل عناصرها ومعطياتها من الحياة اليومية، والظاهرة عبارة عن رسالة يستلمها أحد الأشخاص ويبدأ بالافتراض والتحليل والاستنتاج، ليثبت أنها من أخيه^(٧). والخطوات ذاتها التي طويت في مورد الرسالة، طبقت في سياق الاستدلال على وجود البارئ والنبوة.

من هنا، سجل الشهيد الصدر امتيازاً في سياق مباحثه الكلامية بأن جعلها تعج بالمصطلحات والمفاهيم ذات الدلالة العملية والواقعية، بمعنى كون مؤديات هذه المصطلحات ومصاديق هذه المفاهيم متحققة في الواقع الخارجي وقابلة للإدراك المباشر أو المعاينة من دون تعقيد وإعمال نظر، بخلاف ما هو مألوف في الأطروحات الكلامية التقليدية حيث تشتمل على كم هائل من المصطلحات والمفاهيم المقرطة في التجريد أولاً، والمستعصية على الفهم والاستيعاب من قبل غير أهل الاختصاص ثانياً.

وليس المنهج الواقعي - العملي بالدخيل على الثقافة الإسلامية، بل نجد جذوره في القرآن الكريم الذي جمع في سياق آياته الإقناعية والاستدلالية بين الواقعيين الكوني والإنساني، إضافة إلى استخدامه للعبّر التاريخية وقصص الأنبياء وضرب الأمثال

المستمدة من البيئة الواقعية في سبيل هداية الإنسان وحمله على الإيمان بالله والرسول واليوم الآخر^(٨).

(١-٤) التعددية في المنهج :

المتكلمون في الكلام التقليدي هم أحاديو المنهج، بمعنى ان المنهج الذي يعتمد من قبلهم هو المنهج الجدلي - البرهاني، لكن الشهيد الصدر اعطى بعداً تجديدياً للمنهج عبر جعله متعدداً لناحية المرتكزات المعرفية والمباني العلمية، آخذاً بعين الاعتبار مداخل العلوم والمناهج المتوالدة نتيجة تطور الفكر وتدرجه . فخاض (رض) في المباحث الكلامية طبقاً لما تستدعيه طبيعة البحث وبحسب التصنيف المعرفي الذي يندرج ضمنه المطلوب ذات الصلة ... فاستخدم - إضافة إلى المناهج العلمية والعقلية - المناهج الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية والتفسيرية وحتى الرياضية، في سبيل إثبات الحقائق والمعارف الدينية، وما يفسح في المجال أمام اعتماد التعددية في المنهج من قبل المتكلم المعاصر، هو اتساع الآفاق المعرفية التي تدرج ضمن اهتماماته، وتعدد الموضوعات والإشكالات التي بات التعامل معها والرد عليها من الوظائف الأساسية لذلك المتكلم^(٩)، ذلك ان الالتزام بالوظيفة الإثباتية والدفاعية لعلم الكلام، يستدعي من العاملين المعاصرين في هذا الحقل إثبات المعارف الدينية التي لا تنحصر في دائرة العقائد فحسب بل تتعداها لتشمل مختلف العلوم الإنسانية من اقتصاد واجتماع وعلم نفس وسياسة و ... كما يستدعي أيضاً الدفاع عن الدين في مقابل الشبهات التي لا تستهدف أصول الدين فحسب، بل تستهدف مجمل المعرفة الدينية، فقدم الشهيد الصدر أطروحة دفاعية منسجمة في التعاطي مع الشبهة المطروحة من ناحيتي المبنى والمنهج المستمدة منهما. فالشبهة الاقتصادية يرد عليها انطلاقاً من الاقتصاد الإسلامي، والشبهة الحقوقية تدحض وفقاً لمنطق الحقوق الاسلامية، وهكذا.

(١-٥) البعد الإنساني في المشهد الكلامي :

إنطلق الشهيد الصدر في مجال تجديده لمنهج البحث الكلامي على خلفية تثبيت الالوهية كمقصد وغاية في ذلك المنهج . خاصة في ظل الهجمة الإلحادية والنزعات المادية التي استهدفت الدين بوفودها من خارج، لكنه (رض) امتاز عن غيره من المجددين

في إضافته «الإنسان» كبعد آخر يلحظ ويؤخذ في المنهجية الكلامية المعاصرة، ليشكل هذا البعد بترابطه مع الألوهية معادلة ثنائية الطرف يتجلى الخالق - غاية الغايات - بأحد طرفيها، فيما يشكل الإنسان بما هو خليفة الله المكلف وأسمى المخلوقات طرفها الآخر، وبذلك يصبح المشهد الكلامي مكتملاً عن طريق ملاحظة ثنائية الألوهية - العبودية، وبالتالي تفسير الروابط الوجودية والميتافيزيقية التي تربط بين الموجودات على خلفية هذه الثنائية، وإرجاع هذه الروابط إلى مرجعياتها العقيدية وتحديد تجليات الدور الإنساني إزاءها مثل الاستخلاف والحرية والتكامل والإرادة والطاعة والإيمان بعالمي الغيب والشهادة^(١٠).

والعبودية في هذه المعادلة لا تقتصر على الفرد من حيث هو لا بشرط ومجرد، بل تتسع لتشمل «الاجتماع» الذي يشكل الفرد فيه عنصر الأصالة، فالفرد هاهنا تربطه علاقة رأسية بخالقه وأخرى أفقية بما حوله. بحيث تنتهي هذه الروابط عند المبدأ - الخالق باعتبار العلاقة القائمة بين العلة والمعلول من جهة، وبين معلولات العلة الواحدة من جهة ثانية.

وعلى هذه الخلفية يتجاوز علم الكلام بعده التجريدي الذي وسم هويته التقليدية طوال الحقب الماضية، ليمتد إلى عالم الإنسان وشؤونه الاجتماعية والسياسية والنفسية والسلوكية و... وذلك من خلال كشف النقاب عن العلاقة القائمة بين العقائد ومدلولاتها الكونية والإنسانية، ومن خلال جعل الربوبية محوراً تشد إليها كل هذه الشؤون... فالتوحيد لم يعد، بحسب رواية الشهيد الصدر مجرد اعتقاد نظري فحسب، مؤداه أن واجب الوجود واحد لا أكثر، بل لابد للتوحيد أن يتجلى في المسلكيات والشؤون المجتمعية العامة، لذا، فإن الشهيد الصدر يرى أن الاعتقاد بالتوحيد يعني بناء مجتمع توحيد ذي مكونات وأبعاد توحيدية تنعكس في محددات، مثل الاستخلاف، الثورة، الدولة، الحرية، التنمية، العدل الاجتماعي والمسار التاريخي^(١١) و...

(١-٦) التجديد في المصطلح:

المصطلح، وإن كان ذا دلالة مضمونية ونصية، إلا أنه ينحاز إلى المنهج أكثر من انحيازه إلى النص، وبالتالي فإن التجديد في المصطلح يعد من مكونات التجديد في

المنهج رغم كونه تجديداً في المضمون والمسائل، باعتبار كون المصطلحات مدخلات وأدوات معرفية تؤدي إلى الفهم في سياق الكشف عن الواقعيات وتوصيفها وتحليلها. على ضوء ما تقدم. نجد الشهيد الصدر قد أعطى أهمية فائقة للمصطلح في إطار بحوثه الكلامية. ولقد عمل رضوان الله عليه على التجديد في المصطلح وتوظيفه في خدمة المباحث الكلامية كالتالي:

أ- إعطاء دلالات جديدة للمصطلح الكلامي من خلال التعمق في الكشف عن محدثاته و متعلقاته الخارجية، وبالتالي الخروج به من الدوائر الدلالية الضيقة التي اتسم بها في الكلام التقليدي.

ب- بلورة المصطلح وتحديدته قبل إطلاقه في ساحة التداول، لان عدم التصالح في فهم المصطلح وتحديد مؤدياته يبعث على حصول إلتباسات وإبهامات تحول دون الوصول إلى نتيجة مقبولة لدى المتلقي.

ج- إدخال المصطلح إلى حلبة البحث بحسب ما تقتضيه المعطيات العلمية والمنهجية المساعدة على الوصول إلى النتيجة المتوخاة، وذلك إما من موقع الإثبات والتأييد أحياناً، أو من موقع النفي والنقد أحياناً أخرى.

د- وضع المصطلح وتحديد دلالاته وفق المرجعية الفكرية التي ينتمي إليها^(١٣)، وبحسب ما تفرضه المنهجية الموضوعية في البحث، بخلاف الخلل المنهجي الذي يقع به بعض المتكلمين، حيث يبينون المصطلح ويتقدونه انطلاقاً من فهمهم له وليس على النحو الذي يتوخاه أتباعه وأصحابه.

هـ- تنوع المصطلح وتعددته تبعاً للخلفيات الفكرية والثقافية والعلمية التي يستدعي البحث إدخالها فيه ... فالنص الكلامي عند الشهيد الصدر مليء بالمصطلح العقلي والعلمي والسياسي والاخلاقي والاقتصادي والنفسي و ...

والتجديد في المصطلح الكلامي عند الشهيد الصدر، لا يتجاوز المصطلحات الكلامية التقليدية وإسمائها، بل نراه يحافظ على تلك المصطلحات بحسب ما تقتضيه الحاجة الموضوعية والمنهجية للبحث.

ولا يخفى أن تجديد المصطلح يستتبعه تجديد في اللغة، بحيث إن التجديد في المصطلح يفضي إلى تولد لغة جديدة، وهذا يمكن ملاحظته بوضوح من خلال مراجعة النتائج الكلامية عند الشهيد الصدر وخاصة كتابه «موجز في أصول الدين». إذ نجد

لديه لغة كلامية جديدة تتسم بالعمق والوضوح في آن، وغير معهودة في غيرها من الكتب الكلامية الأخرى.

يقول رضوان الله عليه في هذا السياق: «فالكلمة حتى إذا ما كانت محتفظة بمعناها اللغوي الاصيل على مر الزمن، قد تصبح، خلال ملاسبات اجتماعية معينة، مشروطة بذلك الفكر أو السلوك حتى ليطنى أحياناً مدلولها السيكلوجي على معناها اللغوي الاصيل».

(١-٧) الشمولية والبنوية في المنهج:

عندما نريد أن نقوض منظومة فكرية ما، فنستطيع أن نسلك في ذلك أحد طريقتين: إما أن نبادر إلى أعمال معاول النقد في البنى والأسس التي تقوم عليها تلك المنظومة وبذلك تنهاوى مع كل تداعياتها ومسائلها ومكوناتها، وإما أن نقوم بنقد تلك المنظومة ومناقشتها بطريقة تقليدية على قاعدة «إن قلت قلت»... والطريقة الثانية تمثل آفة منهجية في الفكر الكلامي التقليدي بافتقادها إلى المنهجية البنوية والشاملة في البحث والنقد والتقييم ومعالجة الخصم.

والشاهد الصمد التفت لهذه الآفة وعمل على تجاوزها من خلال تجنبه للمنهج التفكيكي والتجزئي والاستعاضة عنه بمنهج شمولي بنوي، يسلط فيه أدواته النقدية على البنى والمرتكزات والقواعد الكلية، التي يؤسس الخصم عليها منظومته الفكرية، حتى إذا ما سقطت تلك المرتكزات تنهاوى بذلك البناء كله، بما في ذلك القضايا والمسائل التي تتفرع عنه.

والشاهد الصمد، مارس وفق هذا المنهج النقد تجاه المذاهب الإلحادية والمادية والرأسمالية في مجالات الفلسفة والعقائد والاجتماع والاقتصاد و... حيث نجح في تقويض دعائم تلك النزعات... وأما حوضه في المسائل التفصيلية ومناقشاته للأقوال المنسوبة للآخرين، فقد كان يأتي في مرحلة متأخرة وبعيد التقويض البنوي والكلبي، وذلك إما من باب الإيغال في النقد وإما من موقع الاستشهاد وإيصال فكرة معينة.

(١-٨) تقييم المنهج قبل تطبيقه:

إلى ذلك، فإن الشهيد الصمد، يُخضع المنهج المتبع من قبله في سياق الاستدلال

على المسائل الكلامية إلى ثلاث خطوات، بهدف اختباره واكتشاف مكامن الخلل ونقاط القوة فيه والوقوف على مدى جدوائيته والتثبت من مدى إمكانية استخدامه في المسألة ذات الصلة، والخطوات الثلاثة هي:

أ- تحديد المنهج: وهي خطوة نظرية ترمي إلى استعراض مكونات المنهج وآلياته ومرتكزاته وتحديد أطره ومسلّماته.

ب- تقييم المنهج: وهي خطوه علمية يراد منها إخضاع المنهج للنقد والتقييم بغية التأكد من إمكانية استخدامه للوصول إلى النتائج المطلوبة عبر تطبيقه على ظواهر وموارد عديدة.

ج- تطبيق المنهج: أما هذه الخطوة فهي عملية تطبيقية تتمثل في استخدام المنهج على نحو مباشر في المسألة المتوخاة بهدف استخلاص نظرية والوصول إلى نتيجة. ولقد تجلّت هذه الخطوات بشكل صريح وظاهر في كتابه «موجز في أصول الدين» حيث طبقها بمرحلتها الثلاث على المنهج العلمي القائم على حساب الاحتمالات، بغية إثبات الخالق تعالى وصفاته والنبوة بشقيها العام والخاص.

٢- تطبيقات المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر (نموذجان: إثبات الصانع والنبوة):
ثمة مطلبان يمكن عبر تناولهما وعرضهما الوقوف على بعض معالم التجديد ومقاربتها في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، وهما: الاستدلال على إثبات الصانع والنبوة.

(٢-١) منهج الاستدلال على الباري تعالى:

في الكلام التقليدي، غالباً ما يصر إلى الخوض في الأدلة المثبتة لوجود الباري تعالى على نحو مباشر، عن طريق الارتكاز إلى المسلّمات العقلية والقواعد الفلسفية، مثل بطلان الدور والتسلسل وضرورة تناهي العلل و...، وهذا ما يحصل عادة في الأدلة الفلسفية والكلامية التقليدية.

بيد أن الشهيد الصدر في استدلاله العلمي - الاستقرائي على وجود الله، يبدأ البحث بالعودة خطوة إلى الوراء بغية تفكيك الالغام المعرفية من طريق الاستدلال وإسقاط الذرائع من أيدي الخصوم، إذ قبل البدء بعرض الخطوات الاستدلالية يعمد

رضوان الله عليه إلى تسليط الضوء على بطلان العوامل والتزعات الوضعية والنفسية التي قد تؤدي بالإنسان إلى الانحراف عن طريق التعرف على الله تعالى وخالقيته .

(٢-١-١) نظريته في أصل نشأة الدين :

يتطرق بداية إلى النظريات المفسرة لنشأة الدين، فيبطل نظرية الماركسيين التي تفسر أصل نشوء الدين بالتناقض الطبقي ... يُبطل ذلك بالاعتماد على المنهج التاريخي الذي يثبت وجود التدين لدى البشر قبل ظهور التناقض الطبقي، كما يقوم رضوان الله عليه بإبطال نظرية الخوف التي يتبناها الفيلسوف برتراند راسل، الذي يقول: بأن ظاهرة الإيمان والتدين وليدة مخاوف وشعور بالرعب تجاه كوارث الطبيعة وسلوكها المضاد، إذ لو كان الأمر صحيحاً لكان المتدينون من الخوافين والجبناء والواقع خلاف ذلك ... ويتبنى أخيراً نظرية الفطرة التي تفيد بأن التدين يعبر عن نزعة أصيلة في الإنسان إلى التعلق بخالقه^(١٣).

(٢-١-٢) إبطال الاتجاه الحسي :

بعد ذلك، ينتقل الشهيد الصدر إلى إبطال الاتجاه الحسي في المعرفة بما هو أداة معرفية تستخدم في سياق الاستدلال على إنكار الباري تعالى من قبل الحسيين . فيعمد بداية إلى عرض مباني هذا الاتجاه ومستلزماته وتبيين أنه مطلوب في مرحلة أولية لخدمة العقل، ثم يقوم بتقويض دعائم هذا الاتجاه، من حيث هو أداة معرفية تدعي الاستغناء عن العقل وفق مسلمات ومرتكزات يبتني عليها الاتجاه الحسي ذاته، فيثبت أن الحس ليس سوى مرحلة أولى ومطلوبة، لخدمة المرحلة الثانية التي تعتمد على العقل . يكتب الشهيد الصدر: «ولا نعرف فتحاً علمياً استغنى بالمرحلة الأولى عن الثانية، ولم يمر بمرحلتين على هذا النحو، حيث تكون قضايا المرحلة الأولى أموراً محسوسة، وقضايا المرحلة الثانية أموراً مستنتجة ومستقلة يدركها العقل ولا تقع تحت الحس المباشر»^(١٤)،

(٢-١-٣) نقد الاتجاه الوضعي في المنطق :

إلى ذلك، يتابع السيد الشهيد الصدر خطواته النقدية فيتصدى للاتجاه الوضعي في المنطق، باعتبار هذا الاتجاه يعكس مرحلة متقدمة من الاتجاه الحسي، حيث يذهب أتباعه

إلى القول بنفي الميتافيزيقيا والفلسفة مطلقاً. فاعتبروا ان القضايا الفلسفية لا معنى لها، وليست سوى كلام فارغ ولغو من القول؛ لان موضوعات الفلسفة غير قابلة للإدراك بالحس المباشر ... ولما كانت مباحث الإلهيات تشكل باباً من أبواب الفلسفة. وجد انه قبل الاستدلال على أمهات المسائل الإلهية، أي وجود البارئ وصفاته، لا بد من الرد على «الوضعية المنطقية» وإبطال مؤدياتها. فاثبت ان هذه النزعة الوضعية تواجه تناقضاً تاماً، ذلك انها تدعي ان كل جملة لا يتاح للحس والتجربة اختبار مدلولاتها فهي فارغة من المعنى. «والوضعية المنطقية» في هذه الحالة تصدر تعميماً، والتعميم من الامور الكلية التي تتجاوز نطاق الحس، لان الحس يختص بالامور الجزئية والمتشخصة، من دون الكليات^(١٥).

(٤-١-٢) منهج الاستقراء وإثبات الخالق:

من الواضح ان منهج الاستقراء القائم على مبدأ الاحتمالات قد شغل الحيز الاكبر من اهتمامات الشهيد الصدر في نطاق جهوده لبلورة نظرية معرفة إسلامية قابلة للتطبيق والاستخدام في أكثر من ميدان من ميادين الفكر والعلوم. ولقد أدخل هذا المنهج إلى مباحث علم الكلام، وطبقه على المسائل العقائدية وخاصة على مسألة وجود الله والقضايا التي تفرع عنها.

وأطلق السيد الشهيد الصدر تسمية «الدليل العلمي» على الدليل الاستقرائي لإثبات وجود البارئ تعالى. ولقد قسم خطواته في الاستدلال إلى ثلاث، وهي:

الاولى: شرح المنهج وتحديد.

الثانية: تقييم المنهج.

الثالثة: تطبيق المنهج للاستدلال على وجود البارئ.

أ- تحديد المنهج وشرحه:

لقد عمد الشهيد الصدر في كتابه «موجز في أصول الدين» إلى شرح منهج الاستقراء انطلاقاً من معطيات واضحة وبسيطة، بعيداً عن التعقيدات الرياضية والمنطقية التي يحفل بها كتاب «الاسس المنطقية للاستقراء». على نحو يمكن استيعابه وفهمه من قبل كل إنسان لديه الحد الأدنى من التفكير والفهم السليم. ولخص الدليل بخمس

خطوات نستعرضها باختصار، كالتالي^(١٧):

أولاً: وجود ظواهر مختلفة وكثيرة في مجال الحس والتجربة.

ثانياً: الانتقال من مرحلة ملاحظة الظواهر وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها، ولا ريب في وجود فرضية صالحة تتناسب مع تلك الظواهر بغية تفسيرها وتبريرها.

ثالثاً: تضاؤل اجتماع كل تلك الظواهر، في حال كون الفرضية المفسرة لها خاطئة، أي في حال افتراض فرضية غير الفرضية الصحيحة.

رابعاً: لكن بما أن وجود تلك الظواهر مجتمعة أمر محسوم ومتيقن عن طريق الحس والمشاهدة الذي تمت الإشارة إليه في الخطوة الأولى. إذاً الفرضية المطروحة لا بد وأن تكون صحيحة.

خامساً: ان نسبه احتمال العلاقة التلازمية بين صدق الفرضية ووجود الظواهر تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى عدم احتمالها في حال فرض كذب الفرضية. بحيث كلما كانت هذه النسبة - أي الكاذبة - أقل كانت درجة الإثبات أكبر، حتى تصل في حالات اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل^(١٧).

ب - تقييم المنهج :

ينتقل الشهيد الصدر بعد ذلك إلى تبسيط خطوات هذا المنهج وتقييمها على نحو لا يقبل اللبس، من خلال تطبيقه على ظاهرة من الحياة اليومية، بغية التثبت من معيارية هذا المنهج وصحته. يكتب رضوان الله عليه: «إن منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم، هو المنهج الذي تستخدمه عادة لإثبات حقائق الحياة اليومية والحقائق العلمية، فما دما نثق به لإثبات هذه الحقائق فمن الضروري أن نثق به بصورة مماثلة لإثبات الصانع الحكيم»^(١٨).

ولقد طبق السيد الشهيد الصدر الدليل تباعاً بحسب خطواته الخمسة على واقعة عادية تتمثل في رسالة تصل إليك بالبريد فتفهم على الفور أنها من أخيك لا من شخص آخر. ولكنك إذا أردت التيقن بأن الرسالة من أخيك فانت تستطيع أن تقوم باستدلال استقرائي قائم على حساب الاحتمالات كالتالي^(١٩):

بداية نتأكد من نفس طريقة الكتابة والخط والأسلوب والمعلومات الواردة في الرسالة (الخطوة الأولى). وبعد ذلك تتساءل عما إذا كانت الرسالة فعلاً من أخيك أو

من شخص آخر ... لكنك تجد ان التفسير الاكثر انسجاماً مع كافة الظواهر التي لاحظتها في الخطوة الاولى هو افتراض ان الرسالة من اخيك (الخطوة الثانية). ثم تفترض ان الرسالة لو لم تكن من اخيك، لادى ذلك إلى طرح فرضية (أو فرضيات) لا تتسجم مع الظواهر المختصة بالرسالة واحتمال كونها صادقة ضئيلاً جداً (الخطوة الثالثة). عندها تجد انه لما كان احتمال كون الرسالة من غير اخيك ضئيلاً جداً، يصبح احتمال كونها منه مرجحاً جداً (الخطوة الرابعة). إلى ان تقوم اخيراً بالربط بين الترجيح الذي تم الإقرار به في الخطوة الرابعة (ومؤداه ان الرسالة من اخيك) وبين ضالة الاحتمال الذي تم افتراضه في الخطوة الثالثة (وهي ضالة احتمال ان تتواجد كل تلك الظواهر في الرسالة بدون ان تكون من اخيك)، بحيث إذا لم يكن هناك قرائن عكسية تنفي ان الرسالة من اخيك، فسوف تصل إلى نتيجة يقينية بان الرسالة منه (الخطوة الخامسة).

ج - تطبيق منهج الدليل الاستقرائي لإثبات الباري:

تبين لنا، على ضوء ما تقدم ان الدليل الاستقرائي عند الشهيد الصدر يشتمل على خمس خطوات، والخطوات المذكورة ينتج عنها إثبات الباري تعالى إذا ما طبقت على الظواهر الكونية. وهذا ما قام به الشهيد الصدر ونستعرضه باختصار^(٢٠):

الخطوة الاولى: ثمة توافق وتناسق كبيران بين عدد كبير وهائل من الظواهر الكونية المنتظمة، وبين حاجات الإنسان ككائن حي بشكل أن اي تبديل في أي واحدة من تلك الظواهر، يعني انتهاء حياة الإنسان^(٢١).

الخطوة الثانية: هذا التناسق بين الظواهر الكونية - من جهة - ووظيفة ضمان الحياة - من خلال ملايين الظواهر - من جهة ثانية، يمكن أن يُبرر ويفسر في كل الحالات بوجود قوة خفية تدير الكون وترعاه، وهي الصانع الحكيم لهذا الكون.

الخطوة الثالثة: في حال لم تكن فرضية وجود صانع حكيم صحيحة، فما مدى إمكانية حصول التوافقات بين كل تلك الظواهر الكونية ومهمة تيسير الحياة واستمرارها؟ وهل من الممكن حصول تلك التوافقات عن عبث ومن دون توفر هدف مقصود وغاية محكمة؟ من الواضح أن احتمال ذلك يعني افتراض كم هائل من الصدف.

الخطوة الرابعة: الترجيح بدرجة لا يشوبها الشك أن تكون الفرضية التي طرحت في

الخطوة الثانية صحيحة، أي وجود صانع حكيم.

الخطوة الخامسة: الربط بين الترجيح الوارد في الخطوة الرابعة (وجود صانع حكيم) وبين ضالة احتمال الخطوة الثالثة (وجود كم هائل من الصدف)، واستخلاصاً من ذلك الربط نتيجة مؤداها انتفاء احتمال الخطوة الثالثة، بسبب ازدياد عدد الصدف التي لا بد من افتراضها فيه، هذه الصدف التي يقوم الافتراض فيها على تفسير الملايين من الظواهر الكونية ... ما يعني التثبت من احتمال الخطوة الرابعة طبقاً لما تم تبيانها من العلاقة العكسية بين الاحتمالين، بحيث اذا تضاعف أحدهما ازداد الآخر، وإذا انتفى أحدهما فإن الآخر يثبت ويتحتم ... وهكذا نصل إلى درجة علمية يقينية يثبت معها ان لهذا العالم صانعاً حكيماً.

(٢-٢) منهج الاستدلال على النبوة:

إلى ذلك ينتقل الشهيد الصدر إلى إثبات النبوة^(٢٣)، فيطرح جملة من المقدمات التي تساهم في الوصول إلى النتيجة المطلوبة. فيبدأ الكلام بالإشارة إلى قانون التكامل الذي يهيمن على الكون ويخضعه له. ويتبع ذلك بتناول مسألة الاختيار عند الإنسان بما هي أهم ظاهرة في الكون، فالعلة الغائية لا يمكن انتفاؤها عن الفعل البشري، فالإنسان يحفر الأرض ليستخرج منها الماء، ويطهو الطعام ليأكل و ... بينما الكائنات الطبيعية تسيير إلى أهداف مرسومة على نحو طبيعي وقسري من جانب واضع الخطة والمدير. الأمر الذي يعني أن حرية الإنسان التي تميزه عن غيره من المخلوقات تغدو أمراً مطلوباً لكي يكون هادفاً، إذ لا هدفية من دون حرية، هذه الحرية التي لا تتحقق إلا عن طريق «الترابط بين المواقف العملية والاهداف»^(٢٣).

كما أن سعي الإنسان نحو تحقيق أهدافه لا بد أن يكون محكوماً للظروف الموضوعية ذاتها المحيطة بالإنسان، بمعنى ان الإنسان ينظم شؤونه ويتحرك نحو تحقيق أهدافه من خلال استمداده للعناصر المتوفرة حوله وفيه، بحيث ان هذه الظروف والعناصر، هي التي تخلق في الإنسان روح الإثارة والدوافع والرغبة للتتحرك نحو الهدف الذي فيه مصلحة، بيد أن ليس كل مصلحة يتحرك الإنسان باتجاه تحقيقها، بل يتحرك باتجاه المصلحة التي تهتمه بالذات وتعنيه كفرد ... واقتصار حركة الإنسان على مصالحه الفردية يتعارض مع الحالة التكاملية التي اشرنا إليها سابقاً، إذ إن هذه الحركة تحقق مصلحة

للفرد من دون المجتمع ، بينما الحكمة تقتضي تحقيق التكامل للفرد والمجتمع معاً . فالإنسان في تحركه نحو غايته يلزمه أن يأخذ بعين الاعتبار مصالحه ومنافعه ، ولكن في الغالب ما تكون مصالح الفرد المتوخاة متعارضة على المدى القريب مع مصالح الجماعة المتوخاة على المدى البعيد ، الأمر الذي يخلق - في كثير من الحالات - تناقضاً وتبايناً بين ما يفرضه سنة الحياة من تحقيق مصالح خاصة بالفرد وما يفرضه الاجتماع والسنة الكونية من تحقيق مصالح الجماعة .

ويخلص الشهيد الصدر إلى نتيجة هي أن الصيغة الوحيدة لكل هذا التعارض والتناقض تتمثل في النبوة ، ذلك أن النبوة « بما هي ظاهرة ربانية هي القانون الذي وضع لتحويل مصالح الجماعة وكل المصالح الكبرى التي تتجاوز الخط القصير لحياة الإنسان ، إلى مصالح للفرد على خطه الطويل ، وذلك عن طريق اشعاره بالامتداد بعد الموت ، والانتقال إلى ساحة العدل والجزاء التي يحشر فيها الناس »^(٢٤) .

إذاً ، الهدف الاساسي من النبوة ، كما يرى الشهيد الصدر ، هو إيجاد التوازن في الحياة عبر الجمع بين المصالح الفردية والمصالح الجماعية ، وتنبية الإنسان إلى أن الحياة لا تقتصر على هذه الحياة الدنيا ، بل هناك حياة أخرى يجب على الإنسان ان يجعلها المحور والمحرك الرئيسي في مختلف شؤون حياته على نحو يكفل له الالتحاق بالمسير التكاملي في حياته الفردية والجماعية على غرار ما هو كائن في السنة الكونية .

إلا ان التوازن الذي توفره النبوة لحل هذا التناقض لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الاخذ بجانبين : الاول نظري ، والآخر تربوي عملي . والنظري هو الإيمان باليوم الآخر والمعاد وأن الإنسان يحاسب على كل صغيرة وكبيرة يقوم بها في هذه الحياة ، واما العملي فهو الالتزام بالتعاليم الربانية التي جاء بها الانبياء . وهذا الجانب لا يمكن كونه غير رباني ، لأنه عبارة عن عملية تعتمد على الغيب لاستمدادها من الغيب منبع الوحي ، وهذه هي النبوة .

وعلى ضوء ما تقدم يمكن استخلاص مقدمات الاستدلال كالتالي :

- كل شيء في هذا الكون يسير وفق خطة تؤدي به إلى الكمال بالقسر .
- الإنسان وحده يمضي في مسيره التكاملي عن إرادة وإختيار .
- من المؤكد أن يواجد الإنسان تعارضاً بين مصلحته كفرد ومصلحة الجماعة من حوله في خلال مسيره نحو تحقيق غاياته .

- هذا التناقض يخالف السنة الكونية القائمة على التكامل، ولا بد أن الله قد وضع حلاً له.

- حل هذا التناقض يتمثل بالنبوة التي تحول مصالح الجماعة إلى مصالح فردية عبر إضافة البعد الاخروي وإعمال مبدأ الثواب والعقاب.

إذاً، الداعي إلى النبوة على ضوء ماتم تبيانه في سياق الاستدلال هو إزالة الموانع من طريق التكامل البشري انطلاقاً من التنظيم الدقيق والعناية التي اختصها البارئ بالإنسان والكون، فتتكفل النبوة بدفع الإنسان نحو العمل في سبيل مصالح الجماعة حيث تتحول هذه المصالح إلى مصالح فردية، فالإنسان الذي يسعى لتحقيق المصالح الجماعية، إنما يسعى بذلك لتحقيق مصالح فردية خاصة به، بحسب ما تقيده الآية القرآنية: ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾.

هذه المدخلات التي اعتمد عليها الشهيد الصدر لإثبات النبوة، غير مألوفة في الكتب الكلامية التقليدية، وفيها تجاوز للمنهجيات التقليدية المعتمدة في إثبات النبوة ... فالشاهد الصدر قدم تفسيراً جديداً للنبوة من خلال كونها ضرورة اجتماعية في ظل حالة الحرية والاختيار التي يختص بها الإنسان وقائمة على ثنائية الفرد - الغيب. أو بتعبير آخر ثنائية الفرد الذي يتماهى مع المجتمع حيث يتحدان في الأهداف، والوحي الذي يمثل عنصر هداية وتوجيه بغية تحقيق التوازن والخروج من التناقض في الحياة على مستوى الفعل والتكليف البشري.

باختصار: النبوة، كما يراها الشهيد الصدر، عبارة عن حالة واسطية بين الإنسان وخالقه، يستدعيها قانون التكامل الذي يهيمن على الكون.

* * *

أخيراً، كلمة لا بد منها، وهي ان الشهيد الصدر قد شكل بالفعل ظاهرة فريدة واستثنائية في تاريخ الفكر الإسلامي بشكل عام، ظاهرة قدمت الكثير على طريق تأصيل الفكر الديني وتجديد الوعي الإسلامي والإنساني، إلا أن هذه الظاهرة لم تلق بعد الاهتمام المطلوب من قبل الباحثين والدارسين وهذا ما يؤسف له.

لو كُتِبَ للشهيد الصدر حياة أطول، لكانت، بالتأكيد، حياتنا الفكرية والثقافية أكثر إضاءة وتالقاً مما هي عليه الآن، وهذا ما حرمننا منه اعداء الفكر والحرية في بغداد.

الهوامش

- (١) محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره، نخبة من الباحثين، دار الإسلام، لندن، ص ١٥٧.
- (٢) محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره (م. س)، ص ٣٣٩.
- (٣) موجز في أصول الدين. تحقيق: عبدالجبار الرفاعي، ص ١٢٧.
- (٤) المصدر السابق نفسه. ص ١٧٨.
- (٥) نحو فلسفة إسلامية معاصرة، مجموعة من الباحثين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٣٣٦.
- (٦) المصدر السابق نفسه. ص ٣٣٨.
- (٧) موجز في أصول الدين، ص ١٣١.
- (٨) نحو فلسفة إسلامية معاصرة (م. س)، ص ٣٤١.
- (٩) مجلة المنطلق، العدد ١١٩، أحد قراملكي، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، ص ٨.
- (١٠) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية. بيروت: دار الزهراء ص ١١ - ١٥.
- (١١) عبد الجبار الرفاعي. مقدمة موجز في أصول الدين (م. س) ص ٦٧ - ٨٥.
- (١٢) محمد باقر الصدر. دراسات في فكره وحياته (م. س) ص ٣٣.
- (١٣) محمد باقر الصدر. دراسات في فكره وحياته (م. س) ص ٣٣.
- (١٤) المصدر السابق، ص ١٠٣ - ١٠٩.
- (١٥) المصدر السابق، ص ١٠٩ - ١١١.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
- (١٧) المراد بهذه الخطوة انه اذا كان احتمال صحة الفرضية المفسرة للظواهر - على سبيل المثال - تسعين بالمائة، فإن احتمال صحة الفرضية الكاذبة سيكون عشرة بالمائة، وكلما زادت نسبة احتمال الفرضية الصحيحة تضاعل احتمال صحة الفرضية الكاذبة بالنسبة ذاتها، الى ان تصبح نسبة الفرضية الصادقة ١٠٠٪ والكاذبة صفر بالمائة.
- (١٨) المصدر نفسه. ص ١٢٨.
- (١٩) المصدر نفسه. ص ١٣١ - ١٣٥.
- (٢٠) المصدر نفسه. ص ٤٠.
- (٢١) يستعرض الشهيد عدداً من الامثلة التي توضح التناقض المشار إليه، منها ان المسافة الفاصلة بين الارض والشمس تسمح بحصول الارض على درجة الحرارة المطلوبة لتأمين الحياة عليها، بحيث لو كانت الشمس ابعد مسافه لمات الإنسان برداً ولو كانت اقرب لمات الإنسان إحتراقاً.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- (٢٤) المصدر نفسه. ص ١٧٨.

المهمل والمجهول في فكر الشهيد الصدر

يحيى محمد*

ان ظاهرة التغيير والتحول في الفكر هي ظاهرة اصيلة تكاد تلوح لجميع المفكرين العظماء، قديماً وحديثاً، سواء كان التغيير جزئياً او كلياً. لكن ربما يكون من القلة ان نجد مفكراً بارزاً شهدته حياته بتعدد التحولات الفكرية على صعيد واحد مثلما هو الحال مع عملاق من عمالقة القرن العشرين المفكر محمد باقر الصدر. فخلال سني حياته الفكرية ظهر لديه العديد من التطورات على اكثر من صعيد، كان ابرزها تلك التي تتعلق باطروحاته الفلسفية والمنطقية.

لا شك في ان كتاب (الاسس المنطقية للاستقراء) المنشور مع مطلع السبعينيات يمثل قمة ما وصل اليه فكر الشهيد، وقد جاء كزلزال لما سبق اليه من اراء متبناة في (فلسفتنا) التي نشرت في نهاية الخمسينيات (سنة ١٩٥٩)، أي قبل ذلك الكتاب بأكثر من عشر سنوات خلت. لكن ما حصل مستجداً هو ان الشهيد قد جاوز الكتاب الانف الذكر بعد عدة سنوات من صدوره، وذلك في نهاية السبعينيات (سنة ١٩٧٧). وقد لا يصدق ان هذه المجاوزة جاءت في دراسة عقائدية قصيرة لا تحتل قيمة علمية بالمقارنة مع كتابه السابق الذي بذل فيه عصارة فكره واقصى جهده العقلي، حتى صنع لنفسه مذهباً خاصاً لطريقة بناء المعرفة البشرية والاستقراء، متميزاً بذلك عما كان سائداً لدى اتباع المنطق الارسطي العقلي، وعما ساد ولا زال لدى اتباع المنطق الحديث من الوضعية وغيرها.

* باحث إسلامي عراقي مقيم في لندن.

فنحن نعلم ان هناك farkاً جوهرياً بين كتاب (فلسفتنا) وكتاب (الاسس المنطقية للاستقراء)، ففي (فلسفتنا) كان الشهيد السعيد ينحى في نظرية المعرفة منحى المذهب العقلي كلياً، بينما في (الاسس المنطقية للاستقراء) استطاع ان يؤسس لنفسه مذهباً آخر يختلف كثيراً عن ذلك الاتجاه. لهذا فقد جرت جملة من التغيرات والانتقالات الفكرية من الكتاب الاول الى الثاني، يمكن تلخيصها كالآتي:

١- في (فلسفتنا) رأى المفكر الصادر ان الاستقراء ينطوي على جانب قياسي، والذهن فيه يسير من العام الى الخاص. وكما يقول: «ان السير الفكري في رأي العقلين يتدرج من القضايا العامة الى قضايا اخص منها، من الكليات الى الجزئيات، وحتى في المجال التجريبي الذي يبدو لاول وهلة ان الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية الى قواعد وقوانين عامة، يكون الانتقال والسير فيه من العام الى الخاص»^(١).

بينما في (الاسس المنطقية للاستقراء) أكد على ان الاستقراء يختلف عن القياس، والذهن فيه يسير من الخاص الى العام. وعلى حد قوله: «... يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العام الى الخاص عادة، يسير الدليل الاستقرائي خلافاً لذلك من الخاص الى العام»^(٢).

٢- في الكتاب الاول اعتقد انه من غير الممكن اثبات المبادئ العقلية الضرورية عن طريق التجربة او الحس. فمثلاً انه يقول بصدد اثبات مبدأ العلية: «ان مبدأ العلية لا يمكن اثباته والتدليل عليه بالحس، لان الحس لا يكتسب صفة موضوعية إلا على ضوء هذا المبدأ. فنحن نثبت الواقع الموضوعي لاحاسيسنا استناداً الى مبدأ العلية، فليس من المعقول ان يكون هذا المبدأ مديناً للحس في ثبوته ومرتكزاً عليه، بل هو مبدأ عقلي يصدق به الانسان بصورة مستغنية عن الحس الخارجي»^(٣).

بينما في الكتاب الثاني اعتقد امكان اثبات تلك المبادئ عن طريق الاستقراء والتجربة طبقاً لمصادر الاحتمال. لكنه مع هذا استثنى أمرين من عملية امكان اثبات القضايا القبلية، وهما كالآتي: «الاول: استثناء مبدأ عدم التناقض، أي القضية القائلة باستحالة اجتماع النقيضين، فان هذه القضية لا يمكن ان نفترض اثباتها بالدليل الاستقرائي، بل يجب ان نفترض ثابتة ثبوتاً اولياً قليلاً... الثاني: استثناء كل المصادر

التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي، بما فيها بديهيات نظرية الاحتمال^(٤).

٣- في الكتاب الاول اعتقد ان العلوم الطبيعية تثبت على اساس قضايا السببية العقلية، وكما يقول: «فمبدأ العلية هو الاساس الاول لجميع العلوم والنظريات التجريبية»^(٥).

اما في الكتاب الثاني فقد اعتبر هذه العلوم لا تثبت الا بالاستقراء. فهو يقول: «ان هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الاسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي، الذي يضم كل الوان الاستدلال العلمي على اساس الملاحظة والتجربة ...»^(٦).

٤- في الكتاب الاول اعتبر الاستقراء قائماً على اساس القضايا القبلية للسببية: «ان النظريات التجريبية، لا تكتسب صفة علمية، ما لم تعمم لمجالات اوسع من حدود التجربة الخاصة، وتقدم كحقيقة عامة. ولا يمكن تقديمها كذلك الا على ضوء مبدأ العلية وقوانينها، فلا بد للعلوم عامة ان تعتبر مبدأ العلية وما يليها من قانوني الحتمية والتناسب، مسلمات أساسية، وتسلم بها بصورة سابقة، على جميع نظرياتها وقوانينها التجريبية»^(٧).

لكنه في الكتاب الثاني اقتنع بأن الاستقراء لا يحتاج الى تلك المصادرات القبلية مطلقاً. اذ قال بهذا الصدد: «وفي رأيي ان المنطق الارسطي لم يخطئ فقط في الاعتقاد بطابع عقلي قبلي لقضية ليست من القضايا العقلية، بل اخطأ ايضاً في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي الى مصادرات قبلية ايضاً»^(٨).

٥- من الناحية المبدئية هناك اتفاق بين الكتاين حول الاعتقاد بوجود اساس مشترك لاثبات كل من العلوم الطبيعية والقضايا الميتافيزيقية. فقدم جاء في كتاب (فلسفتنا) ما نصه: «ان الاسلوب الذي تتخذه المدرسة الالهية للاستدلال على مفهومها الالهي هو نفس الاسلوب الذي تثبت به علمياً جميع الحقائق والقوانين العلمية»^(٩).

وشبيه له ما جاء على غلاف (الاسس المنطقية للاستقراء) كتعريف للكتاب، كما يلي: «دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الاساس المنطقي المشترك لعلوم الطبيعة وللإيمان بالله». وقد وضع هذا المعنى في الختام آخر الكتاب.

ورغم هذا الاتفاق في الكتاين نلاحظ انهما اختلفا حول طبيعة ذلك الاساس الذي

يشارك لاثبات الجوانب العلمية (والحسية) وبعض القضايا الميتافيزيقية. ففي (فلسفتنا) أُعتبر الاساس المشترك متمثلاً بمبدأ السببية وقوانينها، بينما أُعتبر في الكتاب الآخر متمثلاً بالاستقراء وحده.

٦- في الكتاب الاول استدل على الوقائع الموضوعية الجزئية عن طريق مبدأ العلية، كما اعتقد ان معرفة وجود الوقائع الموضوعية على سبيل الاجمال تمثل معرفة اولية نابعة عن العقل. وجاء في النص: «ان العلم بوجود واقع للعالم، على سبيل الاجمال، حكم ضروري اولي، لا يحتاج الى دليل، اي الى علم سابق ... ان العلم بوجود واقع موضوعي، لهذا الحس او ذاك، انما يكتسب على ضوء مبدأ العلية»^(١٠).

بينما في الكتاب الثاني استدل على الوقائع الموضوعية المجمل ووقائعه الجزئية المفصلة عن طريق الدليل الاستقرائي، كما نص عليه كالآتي: «... ان التصديق بالوقائع الموضوعية للعالم معرفة استقرائية. وهذه المعرفة تجميع لقيم التصديقات المتعددة بالوقائع الموضوعية للقضايا المحسوسة، اذ يكفي في وجود الوقائع الموضوعية للعالم ان تكون بعض القضايا المحسوسة على الاقل ذات واقع موضوعي»^(١١).

٧- في الكتاب الاول ابدى عدم القناعة في تأثير العامل الفسيولوجي (الوظيفي) على تحديد طبيعة الصور الحسية لدى الاشخاص العاديين، وذلك بدلالة رفضه التام لنتيجة النسبية الذاتية التي اكدت على ذلك الدور^(١٢).

اما في الكتاب الآخر فقد اكد على دور العوامل الذاتية والفسيولوجية وغيرها في تحديد الصور الحسية، اذ يقول: «ولا شك في ان الانسان الاعتيادي يذهب الى الاعتقاد بدرجة كبيرة من التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي، بينما تتناقض هذه الدرجة كلما أخذ بعين الاعتبار ما يكشفه العلم من الجوانب الذاتية لعملية الادراك الحسي»^(١٣). ويقول ايضاً: «ان تحديد الصورة المحسوسة وتعيين معالمها نتيجة عاملين: أحدهما الوقائع الموضوعية، والآخر الشروط الداخلية الفيزيائية والفسيولوجية والسيكولوجية للادراك الحسي»^(١٤).

هكذا نعرف ان هناك جملة لا يستهان بها من التغيرات والانتقالات الفكرية من (فلسفتنا) الى (الاسس المنطقية للاستقراء). لكن الامر لم يتوقف عند هذا الحد، فقد ظهرت هناك رؤية اخرى اهم من الاولى لها علاقة ببناء الدليل

الاستقرائي وتقويمه، اذ لم يثبت المفكر الصدر على الآراء التي طرحها في كتابه القيم (الاسس المنطقية للاستقراء)، وانما تجاوزها في كتابه اللاحق (بحث حول المهدي). وبالتالي لا يمكن اعتبار المحاولة المشيدة في كتاب (الاسس المنطقية للاستقراء) هي الوجه الوحيد الذي قدمه السيد الصدر. فهناك الوجه الاخر لفكره والذي يمكن اعتباره بمثابة «الانا» في قبال «الاخر». فهناك تغاير في التأسيس بين الكتابين والذي يمكن ان نرده الى فكرتين جوهريتين لهما علاقة وثيقة بعملية الترجيح والبناء المعرفي الاستقرائي، وقد حضرتنا في كتاب (بحث حول المهدي) ضمن سياق معرفي واحد.

فبخصوص الفكرة الاولى جاء في (الاسس المنطقية للاستقراء) ان علاقة الضرورة العقلية في السببية، سواء العامة او الخاصة، تقبل الخضوع الى منطق الدليل والاثبات بطريقة الاستقراء، بل وكذا الحال في جميع قضايا الضرورة واللزوم العقلية الاخرى، باستثناء مبدأ عدم التناقض ومصادرات الاحتمال. فمثلاً يقول السيد الصدر: «وبهذا يمكننا ان نتوصل الى اثبات علاقة اللزوم والضرورة بالدليل الاستقرائي، وفقاً لطريقته العامة التي شرحناها فيما سبق، في اي قضية من القضايا التي يعتبرها المنطق الارسطي من الاوليات والفطريات»^(١٥).

بينما جاء في (بحث حول المهدي) ان الضرورة سواء في السببية او غيرها لا يمكن اثباتها بطريقة الاستقراء، ففيما يخص الضرورة في السببية الخاصة يقول: «واما على ضوء الاسس المنطقية للاستقراء فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة - أي وجهة نظر المنطق التجريبي - في ان الاستقراء لا يبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، ولكننا نرى انه يدل على وجود تفسير مشترك لاطراد التقارن او التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، وهذا التفسير المشترك كما يمكن صياغته على اسس افتراض الضرورة الذاتية، كذلك يمكن صياغته على اساس افتراض حكمة دعت منظم الكون الى ربط ظواهر معينة بظواهر اخرى باستمرار»^(١٦). ولا يقتصر هذا الانكار في البرهنة الاستقرائية على الضرورة في السببية الخاصة، بل انه يشمل مطلق الضرورة.

اما فيما يخص الفكرة الثانية، فقد جاء في (الاسس المنطقية للاستقراء) ان القوانين الاستقرائية لا يمكن ان تقوم لها قائمة ما لم تثبت السببية بحسب مفهومها العقلي

المتضمن لمبدأ «الضرورة». لذلك لا يمكن اثبات هذه القوانين والتعميمات طبقاً للسببية بحسب مفهومها التجريبي، ذلك ان هذا المفهوم لما كان مجرداً عن مبدأ «الضرورة» لذا كان من المستحيل اثباته عن طريق الدليل الاستقرائي، وبالتالي يستحيل اثبات تلك القوانين والتعميمات، بل ويستحيل حتى ترجيحها. وبهذا الصدد يقول الشهيد الصدر: «إننا إذ نؤمن بان الدليل الاستقرائي كفيل باثبات السببية بدون حاجة الى مصادرات قبلية، نريد بذلك السببية بالمفهوم العقلي الذي يعبر عن علاقة ضرورة بين السبب والمسبب. واما اذا استبعدنا السببية بالمفهوم العقلي، وافترضنا انه لا طريق الى اثباتها لا قبل الاستقراء ولا بالاستقراء نفسه، فليس بالامكان ان نثبت بالدليل الاستقرائي السببية بالمفهوم التجريبي، ولا اي تعميم من التعميمات التي يثبتها الاستقراء عادة. فالشرط الاساسي لانتاج الدليل الاستقرائي في رأينا، ان يكون قادراً على اثبات السببية بالمفهوم العقلي، وما لم نثبت السببية العقلية، يعجز الدليل الاستقرائي عن اثبات أي تعميم، بل وحتى عن ترجيحه بأي درجة من درجات الترجيح»^(١٧).

في حين جاء في (بحث حول المهدي) وهو بصدد البحث عن تفسير المعجزة ما يلي: «نواجه عادة بمناسبة هذا المفهوم العام السؤال التالي: كيف يمكن ان يتعطل القانون؟ وكيف تنفصم العلاقة الضرورية التي تقوم بين الظواهر الطبيعية؟ وهل هذه مناقضة للعلم الذي اكتشف ذلك القانون الطبيعي، وحدد هذه العلاقة الضرورية على اساس تجريبية واستقرائية؟

والجواب: ان العلم نفسه قد اجاب عن هذا السؤال بالتنازل عن فكرة الضرورة في القانون الطبيعي، وتوضيح ذلك: ان القوانين الطبيعية يكتشفها العلم على اساس التجربة والملاحظة المنتظمة. فحين يطرد وقوع ظاهرة طبيعية عقيب ظاهرة اخرى يستدل بهذا الاطراد على قانون طبيعي، وهو انه كلما وجدت الظاهرة الاولى وجدت الظاهرة الثانية عقيبها، غير ان العلم لا يفترض في هذا القانون الطبيعي علاقة ضرورية بين الظاهرتين نابعة من صميم هذه الظاهرة وذاتها، وصميم تلك وذاتها، لان الضرورة حالة غيبية، لا يمكن للتجربة ووسائل البحث الاستقرائي والعلمي اثباتها، ولهذا فان منطق العلم الحديث يؤكد ان القانون الطبيعي، كما يعرفه العلم، لا يتحدث عن علاقة ضرورية بل عن اقتران مستمر بين ظاهرتين - وهذا هو المفهوم

التجريبي لعلاقة السببية -، فاذا جاءت المعجزة وفصلت احدى الظاهرتين عن الاخرى في قانون طبيعي لم يكن ذلك فصماً لعلاقة ضرورية بين الظاهرتين . والحقيقة ان المعجزة بمفهومها الديني . قد اصبحت في ضوء المنطق العلمي الحديث مفهومة بدرجة اكبر مما كانت عليه في ظل وجهة النظر الكلاسيكية الى علاقات السببية، فقد كانت وجهة النظر القديمة - الراجعة الى المنطق العقلي الارسطي -، تفترض ان كل ظاهرتين اطردها اقتران احدهما بالآخرى، فالعلاقة بينهما علاقة ضرورية، والضرورة تعني ان من المستحيل ان تنفصل احدى الظاهرتين عن الاخرى، ولكن هذه العلاقة تحولت في منطق العلم الحديث الى قانون الاقتران او التتابع المطرد بين الظاهرتين دون افتراض تلك الضرورة الغيبية^(١٨).

ان التطور الفكري من (فلسفتنا) الى (الاسس المنطقية للاستقراء) ثم الى (بحث حول المهدي)، لهو حدث جدير بالدراسة والاستيعاب، وذلك فيما لو اردنا ان ندرس البنية الفكرية لشخصية الشهيد الصدر بموضوعية واخلاص بعيداً عن طريقة الاطراء والتبجيل (الاطلاقية) القائمة على عقدة (الدهشة والتعجب)، والتي تتسم بانها تعجز عن ان تغطي الجانب الفكري من تلك البنية، بل ولا تستوعب كذلك اطروحاتها المعرفية والتحويلات العميقة التي لحقت بها. فهي طريقة تفضي الى الخروج بحصيلة مشوشة ومضللة عن الفكر المقروء، إن لم نقل انها تقع في التناقض لما تزاوله من مهنة «النقل والبقالة»، حيث التعامل بروح واحدة مع كل من المهجور والمعوّل عليه، او القديم والجديد.

لا شك اننا لسنا - هنا - بصدد الخوض في تفاصيل الحركة الفكرية للشهيد الصدر، كما لسنا بصدد التساؤل عن طبيعة الخطوط الأساسية التي يتطلبها تأسيس المنطقي الجديد في بناء المعرفة البشرية والدليل الاستقرائي، والتي ينبغي أن تختلف عن تلك الواردة في كتاب (الاسس المنطقية للاستقراء) ... انما أردنا فقط البحث عن النسق العام للبنية المنهجية من فكر الشهيد الصدر الفلسفي، فهل مستجداته تعبر عن «رهان ثقافي» او «غمار فكري»، ام كان ينتظمها «رهان موجه» رغم ما فيها من اثار وتكامل؟ فالذي علينا ان نعرفه هو فيما اذا كان هناك سلوك موجه تستظل به تلك التطورات، وفيما اذا كان هناك دافع محدد وراء التحويلات.

حقيقة الامر انه ليس من العسير ان ندرك بان الفوارق التي لحظناها بين (فلسفتنا)

و(الاسس المنطقية للاستقراء) و(بحث حول المهدي) هي فوارق تعكس انتظاماً في التحول المتدرج من العقل الى الواقع . اذ الملاحظ ان (فلسفتنا) هي دراسة تعتمد على الاصول العقلية في تحكيمها على قضايا الواقع والوجود الخارجي ، ومنه الواقع العلمي والميتافيزيقي . في حين ان (الاسس المنطقية للاستقراء) تسير سيراً مختلفاً ، ذلك انها تستند الى ارض الواقع عبر الدليل الاستقرائي لتبني القضايا المعرفية دون الاستناد الى حكم المصادرات العقلية . لكنها مع ذلك لم تتخلّ كلياً عن التناج العقلي في بناء الدليل الاستقرائي . فهي وإن رفضت الاخذ بالمصادرات العقلية ، الا انها اعتبرت ان من الممكن اثبات القضايا العقلية عبر التجربة والاستقراء ، وبدون ذلك لا يمكن ان يتم بناء التعميم في القضايا الاستقرائية . اي انها تعد الاستدلال على العقل يمكن انجازها من خلال الواقع . في حين ان (فلسفتنا) تحيل ذلك تماماً ، بل العكس هو الصحيح ، اي ان الواقع هو الذي يستدل عليه بالعقل ، وبالتالي فان ما شهدناه من ان العقل في (فلسفتنا) هو الحاكم في اثبات القضايا ، أصبح الواقع هو الذي يتخذ هذا الدور ، ولو باعادة تشكيل حكم العقل من جديد دون تعارض . وهذا التحول من العقل الى الواقع يزداد توغلاً في (بحث حول المهدي) ، وذلك باعطاء الاولوية للواقع بلا مصادرات الاحكام العقلية ، ولا حتى امكان الاستدلال على مثل هذه القضايا .

وبعبارة اخرى انه اذا كانت (فلسفتنا) ترى العقل المتمثل بمبدأ السببية وقضاياها هو الاساس الاول لاثبات جميع العلوم والنظريات ، وكذلك اساسيات العقيدة كمسألة وجود الله ؛ فان في (الاسس المنطقية للاستقراء) اصبح الاستقراء هو الاساس البديل لاثبات جميع تلك المحاور ، بل واصبح الاستقراء ايضاً قادراً على اثبات ذات مبدأ السببية ومشتقاته . الشيء الذي يعني ان مكانة الاستقراء عند الشهيد الصدر قد تحولت مما هي ثمرة من نتاج العقل تثبت بالبدهييات عبر العملية القياسية كما في (فلسفتنا) ... تحولت في (الاسس المنطقية للاستقراء) الى عامل اعادة انتاج العقل ذاته ، وذلك بالقدرة على اثبات مكوناته البديهية والتي منها السببية وما تنطوي عليه من مبدأ الضرورة بين السبب والمسبب . هكذا انقلب الموقف واصبحت العملية معكوسة ، اذ كان العقل هو الحاكم على الاستقراء ، لكنه صار فيما بعد لا يشغل هذه الحاكمية ، بانفصال الاستقراء عنه نسبياً ، بل وبامكان هذا الاخير ان يعمل على

اعادة تحكيمه من جديد .

لا شك ان شهيدنا كان يهدف سواءً في (فلسفتنا) او (الاسس المنطقية للاستقراء) الى اثبات قضايا العقيدة بنفس المحور المكلف لاثبات قضايا العلوم والتجربة . فهذا الهدف هو المشترك بين الكتابين ، اذ ان جوهر (فلسفتنا) قائم لغرض الوصول الى تلك الفكرة ونقض طريقة الفصل التي تعمل عليها دوائر الاحاد كالماركسية التي تتقبل علوم الطبيعة ، لكنها تنفي علوم العقيدة والميتافيزيقا ، كذلك الحال مع الوضعية التي تتقبل تلك العلوم ، لكنها تفرغ الميتافيزيقا من معناها ، فتجعلها قضايا ليس لها معنى على صعيد المعرفة ، وهي بالتالي غير قابلة لا للاثبات ولا للنفي . وعليه كان هدف (فلسفتنا) هو نقض ذلك الفصل واقامة الصلة بين اثبات قضايا العقيدة على نفس المحور الكفيل باثبات علوم الطبيعة . فهذه الصلة المشتركة في عملية البرهنة والاثبات هي ذاتها اعلنها الشهيد في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء) . وافضى به هذا الربط الى ان يعتبر الانسان بين امرين : إما ان يؤمن بالعلم والمسألة الالهية معاً ، او يجحد بهما سوية ، اذ من التناقض التفكيك بين الامرين مادام انهما ينهلان من منبع واحد مشترك .

ومع ان النزعة العقائدية هي التي تهيمن على الدافع وراء ما استهدفه الشهيد من بحث ، سواء في كتابه الفلسفي الاول او في كتابه المنطقي الاخر ، لكن مع ذلك فان الطريقة التي وجهته قد اختلفت تماماً . ذلك ان ما حدده الشهيد للاساس المشترك في اثبات العلوم وقضايا الميتافيزيقا الاساسية في (فلسفتنا) ، انما يستمد طابعه من ذات العقل عبر مصادرات مبدأ السببية العقلي . اما في كتابه الاخر فقد كان الاساس الذي اراد ان يثبت به تلك القضايا ليس هو العقل المتمثل بالسببية ، بل هو الواقع متمثلاً بالاستقراء ، ذلك لان الاستقراء هو اداة كشف الواقع .

لقد كان لهذا التحول من العقل الى الواقع دلالة قد اخذت تبرز وتنمو اكثر فاكثر . ففي (الاسس المنطقية للاستقراء) اشاد الشهيد بطريقة الاستقراء في الكشف عن المسائل الالهية ، معتبراً اياها هي التي حثّ عليها القرآن الكريم في البرهنة والاستدلال . وهو منذ هذا الكتاب وحتى وفاته ، أي خلال عقد من الزمان قد ظهرت نزعته الواقعية تسود وتتغلغل حتى في المحاور التي جدد فيها بعض نتاجه الفكري . ومع ذلك فقد ظل مدفوعاً بنفس الدافع العقائدي ، لا في فكره فحسب ، بل حتى في سلوكه طوال حياته التي

قضاها في العلم والجهاد، حتى نال المنزلة الرفيعة بشهادته المقدسة التي لازال جرحها نازفاً في قلب الامة الاسلامية وروحها .

ان قوس النزول والترحال الموجه من نهج العقل والقياس الى نهج الواقع والاستقراء، قد شق الطريق الى ايجاد حركة اخرى متممة باتجاه التغلغل في نفس المسار الواقعي . فعلى الرغم من ان الشهيد قد تجاوز العقل باتجاه الواقع، كما هو الحال في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء)، الا انه لازال يحمل معه اثاراً عقلية تجاه الكشف عن علاقات الطبيعة والوجود الخارجي، فهو لازال يرى ان قضايا السببية لعلاقات الطبيعة الخاصة تحمل صفة الضرورة او الحتمية، والتي حاول اثباتها عن طريق الواقع بالاستقراء . الامر الذي جعله يصفى الحساب مع هذه الاثار العالقة في تجوله الاخير، اذ انتهى في كتابه (بحث حول المهدي) الى ترجيح افراغ علاقات السببية الخاصة من الحاكمية العقلية المتمثلة بالضرورة، مثلما هو النظر المتعارف عليه في منطق الفكر الحديث، الذي عبّر عن الرابطة بين السبب والمسبب بانها علاقة اطراد وتعاقب خالية من الضرورة والحتمية .

وحقيقة الامر، لقد كان للعامل العقائدي دوره الهام في دفعه بهذا الاتجاه من التجاوز، مما افضى به الى ان يختار طريقاً هي اقرب للواقع . ذلك انه كان بصدد اثبات قضية عقائدية تتعلق بكيفية بقاء المهدي عليه السلام حياً فترة طويلة من الزمن دون تعارض مع قوانين الطبيعة، فكان جوابه هو ان المعجزة، ومنها معجزة بقاء المهدي حياً، هي بمفهومها الديني اقرب الى فهم منطق الفكر الحديث عن علاقات السببية وقوانين الطبيعة، مقارنة مع الفهم العقلي الذي كان سائداً في الماضي .

هكذا ان الدافع العقائدي قد لازم الطريق التي خطها الشهيد بالتحصن بالواقع اكثر فاكثراً . وقد برزت معالم هذا التحصن بشكل واضح في عدد من القضايا التي عالجها مؤخراً؛ كرسمة لخطوط الطريقة الجديدة لتفسير القرآن الكريم والتي جعلها قائمة بالاساس على شرط التزود من منابع ثقافة الواقع والحياة، بخلاف ما عليه الطريقة التقليدية . وفي جميع الاحوال ان التحولات التي طرأت على فكر شهدنا كان ينتظمها موجه النزول من سماء العقل المجرد الى ارض الواقع، في الوقت الذي ظل الدافع العقائدي ملازماً لهذه الحركة الخصبية من التحولات .

الهوامش :

- (١) فلسفتنا، ص ٧٣.
- (٢) الاسس المنطقية للاستقراء، ص ٦.
- (٣) فلسفتنا، ص ٣٠٩.
- (٤) المصدر السابق، ص ٤٧٣-٤٧٤.
- (٥) فلسفتنا، ص ٢٠٨.
- (٦) الاسس المنطقية للاستقراء، ص ٥٠٧.
- (٧) فلسفتنا، ص ٢٠٨.
- (٨) الاسس المنطقية للاستقراء، ص ٧٠.
- (٩) فلسفتنا، ص ٢٠٧.
- (١٠) فلسفتنا، ص ٣٠٤-٣٠٥.
- (١١) الاسس المنطقية للاستقراء، ص ٤٦٣.
- (١٢) فلسفتنا، ص ١٤٠-١٤١ و ص ١٥٣.
- (١٣) الاسس المنطقية للاستقراء، ص ٤٦٥.
- (١٤) المصدر السابق، ص ٤٦٩.
- (١٥) انظر الفصل المعنون بـ (امكان الاستدلال استقراضياً على القضية الاولى والنظرية)، ص ٤٧١-٤٧٣.
- (١٦) بحث حول المهدي، ص ٤٥-٤٦، ضمن موضوع (المعجزة والعمر الطويل).
- (١٧) الاسس المنطقية للاستقراء، ص ٧٩-٨٠ و ٢٩٣-٢٩٥.
- (١٨) بحث حول المهدي، ص ٤٣-٤٥.

فقه النظرية عند الشهيد الصدر

باقر بري*

بداية يستوجب الحديث عن فقه النظرية بيان المقصود من جزأي هذا المركب الذي اضيفت إحدى كلمتيه إلى الأخرى، ونحتاج إلى هذا البيان كيما يتقدم البحث وهو يرتكز على تحديد واضح للمصطلح، يجليه في أذهان المتبعين ويبدد الغش والغموض الذي يكتنفه، بخاصة أنه مصطلح حديث ومبتكر في ميادين الدراسات الفقهية الإسلامية.

وفي الواقع فإن هذا المصطلح هو عنوان للون من البحث الفقهي نعتقد أن أول من جلاّه بشكل مستفيض من بين الإمامية على الأقل وركز عليه بحسب متابعتنا المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر. غير أن العقود تمضي بعد هذا التأسيس الأولي لفقه النظريات على يد الصدر، وهي تحمل في أحشائها الكثير من الأسف لأن هذا اللون من البحث الفقهي، مع ماله من أهمية، لم يتابع العمل عليه، بل ظل مغيباً عن دوائر الدرس والبحث العلمي في حوزاتنا العلمية.

وأجدنا اليوم أحوج من أي وقت مضى للرجوع إليه، وإيلائه الاهتمام اللائق به والعمل على بلورته، لما فيه من ثمرات جمة للأمة، وسعيها للوصول إلى مركب حضاري مستمد من هويتها الإسلامية.

إن فقه النظريات بحسب ما سنبيته، يشرع الأبواب واسعة على المصادر الإسلامية من كتاب كريم وسنة شريفة للنهل من معينها نظريات مذهبية إسلامية شاملة، تخولنا

* طالب دكتوراه لبناني، بكلية الإلهيات في جامعة طهران.

مواجهة الكثير من التحديات والازمات، وتتيح لنا الإجابة في ضوء الإسلام عن الكثير من اشكالات النهوض الحضاري للأمة الإسلامية في عصرنا الراهن.

ان هذا الفقه يتيح للدين أن يتقدم مرة أخرى الى دوره ووظيفته في القيمومة على الحياة والمجتمع، بعد ان عزلته طويلاً عن هذا الدور حكومات فاسدة توالى على حكم البلدان الإسلامية، والتخلف الذي استشرى على مختلف الاصعدة، واستقالة العقل الاجتهادي الإسلامي عن مواكبة متغيرات الازمنة وتطورات العصور.

مدلول كلمة فقه :

لكلمة فقه مدلولان، احدهما لغوي والآخر اصطلاحى .
وهي بحسب مدلولها اللغوي تحمل معنيين :
الاول : مطلق الفهم : يقال فلان يفقه الخير والشر أي يفهمه .
والثاني : دقة الفهم ولطف الإدراك ومعرفة غرض المتكلم من كلامه ، واستعمالها في القرآن الكريم يرشد الى هذا المعنى ، قال تعالى : ﴿ واحلل عقدة من لساني ﴾ يفقهوا قولي ﴿ طه ٢٧-٢٨ ، وفقه القول يكون بدقة الفهم ولطف الإدراك لمقصود المتكلم منه ، فهو يسترجع في طياته ان يكون المخاطب مقبلاً وعلى استعداد وتهيؤ لهذا الفهم .
قال تعالى : ﴿ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ﴾ النساء ٧٨ ، أي لا يقتربون من فقه معنى الحديث لجمود فهمهم وخمود فطنتهم .

اما المعنى الاصطلاحى للكلمة فهو يسترجع بعداً اجتهادياً لها ، ودعوة لسير الدين ونصوصه على خط استخلاص معطيات دينية وحصيلة لهذا الاجتهاد تعطي للدين في كل زمن دوره في القيمومة على الحياة وتربطه بها ، وتنير للإنسان فيها دروب الهداية الربانية لتسلك به الى مصاف الرقي والتكامل ، وتخرجه من الظلمات الى النور .

ان المقصود من كلمة فقه فيما يتصل بعنواننا « فقه النظرية » هو هذا المعنى ، لكن يبقى هنا ان نبرر استعمالنا لها في هذا المعنى ، ولنا فيما يلي مناقشة تفضي الى ذلك ، فكلمة فقه بمدلولها الاصطلاحى المتداول اليوم تنكش عن مدلولها العام الذي أشرنا اليه وعن مدلولها كما يقترب القرآن الكريم من - الإفصاح عنه في قوله تعالى : ﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ . التوبة ١٢٢ .

فمن الواضح ان الآية الكريمة تحض على التفقه في الدين ، الدين في كل أبعاده

ومستوياته وتجلياته لا فقط على معرفة خصوص الاحكام الشرعية العملية كما هو الفقه المصطلح عليه عند المشرعة .

والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿لينذروا قومهم﴾ فان الإنذار لا يتم بمجرد قيام الفقيه باستنباط الاحكام العملية وحشوها في الرسائل العملية على سبيل المثال، بل الإنذار والوصول الى الغرض منه ﴿لعلهم يحذرون﴾ مسألة أعقد من ذلك، وأمر «إنما يتم بالتفقه في جميع الدين»^(١)، واكتساب معرفة مؤثرة ومتواصلة في مختلف نظرياته ومفاهيمه وأفكاره وأحكامه ...

وبوسعنا بعد هذا التقريب ان نسمي كل ثمرة للاجتهد في النصوص الدينية، تكتسب وفق ضوابط ومنهجية مشروعة بالفقه، سواء اكانت هذه الثمرة احكاماً عملية أم نظريات شاملة تواكب الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للإنسان المسلم بالرؤى والحلول ذات الطابع (المذهبي) الإسلامي .

وهكذا ينطوي مدلول كلمة (فقه) على عدة عناوين ومسميات فتارةً نصرفه الى الاحكام الشرعية فنسميه بفقه الاحكام واخرى نصرفه الى النظريات الإسلامية فنسميه بفقه النظريات .

وأما ان نحجم الفقه، ونحصره في آفاق ضيقة محدودة، ضمن البعد المتمثل بالاحكام الفقهية الشرعية واستنباطها من أدلتها فحسب، فهذا لا يحقق الهدف الكبير من التفقه في الدين الذي أشارت اليه الآية القرآنية الكريمة وهو إنذار الأمة بالمستوى الذي يحقق لها الانضباط في خطوط الإسلام العامة .

ان الطريق الى إنذار الأمة بنحو مؤثر، والوصول الى امتثال المنذرين هو التفقه في الدين واستنطاق نصوصه بالشكل الذي يوفر الإجابات والتصورات على مختلف المستويات والاصعدة .

ان المستجدات والتطورات التي طرأت على حياة الإنسان في الفترة الاخيرة، والتحديات الحضارية التي تواجهها الأمة الإسلامية، وحاجات الدولة الإسلامية من التشريع والنظريات، لم يعد يكفيها فقه لا يتعدى فيما يشتمل عليه من مسائل احكام نشاط المكلفين الشخصي من عبادات ومعاملات وإيقاعات وفرائض . وصار من اللازم اليوم العمل على تجاوز هذه الحالة من الانكماش في الفقه والانطلاق نحو فقه اعمق وأرحب ينظر الى الدين من منظار آخر، وفي نطاق ما تحتاجه الدولة الإسلامية والمجتمع بأسره .

السبب في انكماش الفقه :

يعزو الشهيد الصدر في كتاباته انكماش فقه المدرسة الإمامية في نطاق نشاط المكلفين الشخصي وانعزاله عن تقديم النظريات في قضايا المجتمع والدولة، الى عدم وجود مطلب ملح في العصور الحالية التي تختلف فيها أوجه الحياة عن أوجه الحياة المعاصرة، يفرض على الفقيه معالجة تتعدى ما يطلب نشاط المكلفين الشخصي من عبادة او معاملة .

كما ان سياسة التنحية السياسية والطائفية للمدرسة الإمامية عن التدخل في شؤون السلطة والمجتمع، كان من آثارها بمرور الزمن ان تخلت أجيال الفقهاء عن الاهتمام بموضوعات وقضايا المجتمع والدولة الإسلاميين لصالح التركيز على الامور التي تهم الفرد المسلم في نطاق أنشطته الشخصية .

والذي عمق من هذه المشكلة أكثر، أن عملية العزل والتنحية السياسية هذه لم تستمر على اختصاصها بالمدرسة الإمامية فحسب بل «شملت بعد أن سقط الحكم الإسلامي على أثر غزو الكافر المستعمر البلاد الإسلامية، الإسلام ككل والفقه الإسلامي بشتى مذاهبه، وأقيمت بدلاً عن الإسلام قواعد فكرية أخرى لإنشاء الحياة الاجتماعية على أساسها واستبدل الفقه الإسلامي بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفقهية»^(١٧).

وكان من الطبيعي بعد كل ذلك، ان تتأثر الذهنية الفقهية من هذه الوضعية التي راجت طويلاً، فينعكس ذلك على الفقه ويصاب المصطلح بالصميم ويؤدي الى انكماش معناه في مدلوله الذي يقتصر على فقه الاحكام .

يقول السيد الصدر بهذا الشأن: «إن أخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط، نجم عنه انكماش الفقه، من الناحية الموضوعية، فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي، وأهملت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لانكماش هدفه واتجاه ذهن الفقيه حين الاستنباط غالباً الى الفرد المسلم وحاجته الى التوجيه بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها الى تنظيم حياتها الاجتماعية»^(١٨).

وبرأي الشهيد الصدر فإن تركيز الفقهاء على المجال الفردي للتطبيق ترك آثاراً خطيرة على نظرة الفقهاء الى الشريعة ككل، «وهذا الاتجاه الذهني لدى الفقيه لم يؤد فقط الى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل أدى الى تسرب الفردية الى نظرة الفقيه نحو

الشريعة نفسها، فإن الفقيه بسبب ترسيخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه، واعتياده على أن ينظر إلى الفرد ومشاكله، عكس موقفه هذا على نظرتة إلى الشريعة فاتخذت طابعاً فردياً وأصبح ينظر إلى الشريعة ذاتها كأنها تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي عمل له الفقيه فحسب، وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة»^(٤).

ويعود الشهيد الصدر ليؤكد، قبيل استشهاده، في محاضراته حول التفسير الموضوعي على ضرورة إخراج الفقه من حالة الانكماش من الناحية الموضوعية والابدئية توغل الاتجاه الموضوعي في الفقه، ليصل إلى النظريات الأساسية للإسلام وأن لا يكتفي بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، بل ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية والتطورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام «لأننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريات والتطورات، فتشريعات الإسلام في المجال الاقتصادي ترتبط بنظرية الإسلام بالمذهب الاقتصادي في الإسلام، وأحكام الإسلام في مجال النكاح والطلاق والزواج وعلاقات المرأة مع الرجل ترتبط بنظرياته الأساسية عن المرأة والرجل ودور كل منهما. هذه النظريات الأساسية تشكل القواعد النظرية لهذه الأبنية العلوية، لا بد أيضاً من التوغل إليها ومحاولة اكتشافها بقدر الإمكان»^(٥).

ويبدو أن التنبيه إلى أهمية فقه النظريات أخذ حيزاً مهماً في تفكير الشهيد الصدر، فقد اعتبر أن هذا اللون من البحث الفقهي ليس جزءاً من الفقه فحسب، بل هو أيضاً ضرورة من ضرورات الفقه في عصرنا الراهن، فتجاوز التشريعات التفصيلية والنفوذ من البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام من المهام التي لا تنفصل عن عمل الفقيه «ولا ينبغي أن ينظر إلى ذلك بوصفه عملاً منفصلاً عن الفقه، بوصفه ترفاً، بوصفه نوع تفنن، بوصفه نوع أدب، ليس كذلك بل هذا ضرورة من ضرورات الفقه، لا بد من النفاذ، لا بد من التوغل عمودياً أيضاً إلى تلك النظريات، ومحاولة اكتشافها بقدر الطاقة البشرية»^(٦).

النظرية :

إن النظرية بمعناها العام تعني الإطار العام للتفسير، وهي ضرورة أساسية لكل تصور

متعدد المفردات، فمتى ما توفرنا على تصور ذي مفردات متعددة لزم ان تتوفر على إطار شامل يصون لنا هذه المفردات من التناثر والتناثر، ويحفظ لها انسجامها ضمنه. إن المراد من النظرية بما يناسب دراستنا هنا، هو الصيغة الفكرية المركبة من مجموعة من المبادئ والاسس والرؤى والمفاهيم والاحكام والنصوص الإسلامية التي ترتبط بعضها ببعض في إطار التعبير عن المذهب الإسلامي في مجال ما من مجالات الإنسان والكون والمجتمع.

إنها صيغة ونسيج منسجم وموحد، قصد من جمع خيوطه في اطراد واحد، والتوليف بينها ان نصل الى الموقف الإسلامي العام في مجال من مجالات الحياة، وبخاصة المجالات الاجتماعية.

إن فائدة النظرية الإسلامية بعد استلهاها وصياغتها تتمثل بما تقدمه من نسق نظري ومواقف ومرتكزات واطار عام للتحرك في المجال الذي تنطرق له وذلك ضمن الخطوط والضوابط والمقاييس العامة للشريعة المقدسة.

ولاشك في أن كل نظرية من هذا القبيل لا نستطيع أن نستلهمها إلا بعد الفهم الدقيق لمجالها الذي سترشدنا الى الإطار المذهبي للتحرك فيه.

من هنا كان لا بد من أن يرد فيها وصفاً وتحليلاً وإيضاحاً ما يستوعب أبعاد الواقع الموضوعي والمجال التي هي بصدد الإفصاح عن المذهب الإسلامي فيه.

ولأنها ستعلن موقفاً بديلاً للمذاهب والنظريات الموجودة في الميدان، فلا بد من أن تنطوي على المفارقة بينها وبين هذه المذاهب، وإعمال نقد موضوعي للمذاهب الأخرى، حيث لا يمكن أن نبرز النظرية الإسلامية للذين ندعوهم الى تبنيها إلا إذا امتلكننا وعياً نقدياً بالنظريات الموجودة في الميدان وأثبتنا لدى التحليل مدى صمودها امام النقد.

إن بناء النظرية الإسلامية بالنتيجة يعتمد على عمل فقهي فكري تركيبى، واع ومتخصص، يتم في ضوئه اكتشاف المذهب، على أساس مقاييس ومعايير محددة.

ثم ان النظرية الإسلامية لا يمكن لها أن تنضج وتبلور وتبين مثالها ومحاسنها إلا بوضعها على المحك، وبالتطبيق العملي لها في واقع الحياة، وتحديدأ في إطار دولة ونظام إسلاميين، ذلك أن التطبيق العملي للنظرية الإسلامية والاسترشاد بها في مجالها المعين يرتفع بها الى مستوى المساءلة والتجربة، ويفتح على العقل الاجتهادي كوى ونوافذ بصيرة جديدة تؤدي الى التعديل فيها وتطويرها.

مركب فقه النظرية :

وبالعودة الى مركب كلمتي فقه النظرية بعد هذا المطاف التمهيدي ، فانه بمعناه الخام يصيح : فهم نصوص الشريعة فهماً يراد منه اكتشاف واستخلاص النظريات الإسلامية ، او انه الاجتهاد القائم على القرآن الكريم والسنة المطهرة والعقل ، لاكتشاف النظريات الإسلامية في مختلف مجالات الحياة التي يراد للدين ان يتقدم الى دوره في القيومة عليها ، فاي ثمرة للاجتهاد والتفقه في الدين ، وبيان نظرياته ومفاهيمه ورؤيته للأمر حتى فيما يتعلق بالاحكام الشرعية ، إذا لم يكن الهدف منها اكتشاف نظريات تقوم على المصادر الدينية من قرآن وسنة وعقل؟!

وإذا كان فقه الاحكام يضطلع بمهمة بيان مجموعة الاحكام الشرعية المستنبطة من الشرع ، ويبحث فيه المستنبط عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ويحددها في علم الاصول ، لكي يستطيع استخدامها والاستفادة منها في عمليات الاستنباط المستقبلية للأحكام ، فكذلك فقه النظريات ، فإن هذا الفقه وإن كان يتخذ مجمل النظريات الإسلامية موضوعاً له ، فيتولى التعريف بها والكشف عن طبيعتها ومصادرها في الشريعة ، لكنه أيضاً يعني بالبحث عن آليات هذا العمل الفقهي وقواعده العامة ويحدد هذه الأمور في منهجية مبتكرة عنوانها الشهيد السيد محمد باقر الصدر بالمنهجية الموضوعية .

وكما أن من نتائج تكامل الفكر الاصولي ، تطور وتكامل فقه الاحكام ، كذلك فان من نتائج تكامل بنية المنهج الموضوعي المذكور وسد ثغراته وتنقيحه ، وبلورة أدواته وضوابطه ، تأمين المستلزمات والآليات المناسبة لتطور فقه النظرية .

ولاشك اننا نحتاج لبلورة المنهج الموضوعي أن نستعين بمحاولات التطبيق ، فهذه المحاولات تفرز امام العقل الاجتهادي مجموعة المشكلات والاستفهامات التي تمنى بها هذه العملية التفقهية في الدين ، فتستثيره وتدفعه نحو تععيد القواعد واكتشاف السبل التي تمكنه من التغلب عليها والإجابة عنها .

وهكذا نحتاج اليوم وباتجاه بلورة وتكميل بنية المنهج الموضوعي الى المزيد من التطبيقات والممارسة لفقه النظريات في ضوء المنهج الذي أرسى دعائمه الشهيد الصدر .

في هذه الدراسة ، نقف وقفة مفصلة مع بنية المنهج الموضوعي كما تظهر معاملة في ثنايا مؤلفات السيد الصدر .

إن ميزة الشهيد الصدر الذي نسبنا له المنهج الموضوعي لا تكمن في مجرد أنه بذل جهداً كبيراً في تحديد أدوات وضوابط هذا العمل الفقهي والكشف عن أصوله وقواعده العامة بل أنه صاحب ومبتكر مصطلح «فقه النظريات». فقد ورد هذا المصطلح للمرة الأولى في الدراسات الإسلامية ضمن نص من الكتاب القيم للشهيد الصدر (اقتصادنا). حيث يقول الشهيد الصدر: «أما حين يريد هذا الفقيه أن يتخطى فقه الأحكام إلى (فقه النظريات) ويمارس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام ... فإن طبيعة العملية تفرض عليه نوع الأحكام التي يجب أن ينطلق منها، وتحتم أن تكون نقطة الانطلاق مجموعة متسقة ومنسجمة من الأحكام، فإن استطاع أن يجد هذه المجموعة فيما يضمه اجتهاده الشخصي من أحكام وينطلق منها في عملية الاكتشاف لفهم الأسس العامة للاقتصاد الإسلامي، دون أن يمتد بتناقض أو تناقض بين عناصر تلك المجموعة ... فهي فرصة ثمينة تتحد فيها شخصية الممارس بوصفه فقيهاً يستنبط الأحكام، مع شخصيته بوصفه مكتشفاً للنظريات.

وأما إذا لم يسعد بهذه الفرصة، ولم يسعفه اجتهاده بنقطة الانطلاق المناسبة ... فإن هذا لن يؤثر على تصميمه في العملية، ولا على إيمانه: بان واقع التشريع الإسلامي يمكن أن يفسر تفسيراً نظرياً متسقاً شاملاً^(٧).

ولقد استطاع الشهيد الصدر تعميم استخدام المنهج الموضوعي في الدراسات الإسلامية، واستطاع من خلال العمل في ضوئه اكتشاف نظريات الإسلام في الاقتصاد في كتاب (اقتصادنا) ونظرية الإسلام في المعاملات المصرفية في كتاب (البنك اللاربوي في الإسلام) ونظرية القرآن في سنن التاريخ، ونظرية القرآن في عناصر المجتمع، في كتاب (المدرسة القرآنية) والنظرية السياسية في الإسلام في سلسلة (الإسلام يقود الحياة).

وقد دعا الفقهاء والمجتهدين حتى على صعيد التفسير القرآني، إلى ضرورة تبني المنهج الموضوعي والنظرة الكلية إلى الشريعة لإنتاج المركب النظري.

ونجده في هذا النص يوضح مرامه من المنهج الموضوعي في التفسير الذي يفضي إلى اكتشاف النظرية الإسلامية القرآنية، فإذا كان «التفسير التجزيئي يكتفي بإبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة فإن التفسير الموضوعي يتطلع إلى ما هو أوسع من ذلك، حيث نجده يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني، يحتل في إطاره

كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية، موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية، يصل الى نظرية قرآنية عن النبوة، ونظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، ونظرية قرآنية عن السنن التاريخية وهكذا ... وبذلك يكون التفسير الموضوعي متقدماً خطوة على التفسير التجزيئي»^(٨).

دور المنهج:

إن للمنهج دوراً فريداً في النهوض بالنظرية. فهو الذي يعبّد الدرب الذي يجب أن يتخذ في سبيل الحصول عليها والكشف عنها.

وكل باحث لابد له من أن ينطلق بدايةً من منهج محدد يعمل في ضوئه ويكون متناسباً مع موضوع بحثه، ذلك أن المنهج يوفقه الى حد بعيد في توفير الجهد والوقت المبذول ويساهم في الحد من الخطأ في النتائج، واستخلاصها سليمة وصحيحة.

لو شئنا أن نقدم المزيد من التوضيح لسألنا: ما هي مهمة الباحث؟

ان مهمته هي البحث والتقصي والتدقيق وذلك بمعونة التأمل المتدبر والتفكير العميق للوصول أخيراً الى نتيجة في مجال أو في موضوع أو حول مسألة ما، وفق المعطيات والمصادر والإمكانات المتوفرة.

ويكون عمل الباحث في أحيان كثيرة هو السعي للجمع بين الخيوط المتناثرة ليقدّم نتيجة يحل بها مشكلة عالقة، أو يقدم تصوراً أو نظرية تعالج موضوعاً ما من مواضيع الحياة والكون والإنسان.

ولاشك في أن كل باحث يحتاج في الأشواط الأولى من بحثه الى خطوط عريضة في المنهج، لأن أي عملية بحث وتقصٍ وتفكير لا تقوم بدايةً على خطة واضحة، ولا يقف وراءها منهج موجه مهمما كان مستوى نضجه، فهي عمل عشوائي، سيسوده بالتاكيد الارتجال والتناقضات، ولن يقبض لصاحبه تقديم نتائج ونماذج ناصعة وسليمة. أما الباحث الذي يتقدم في بحثه على ضوء منهج واضح، فإنه يختصر التجربة وينير الدرب للسالكين من بعده. كما أنه يتيح للمتلقين لبحثه تتبع مشواره البحثي، وبالتالي تبرير النتيجة التي وصل اليها وقدمها لهم، وبيان موضوعيتها وصحتها، لتصير بذلك مقبولة لديهم.

واليوم بمقدور المرء أن يحدد المفكر المبدع من غيره، من خلال تتبّع المسارات البحثية

لهؤلاء وتشخيص أيها الذي أتصف بالدقة والجددة والمنهجية، فالذي استطاع من المفكرين تقديم نتائج ونماذج سليمة هي نتيجة لبحثه الفكري وطريقته التي اختطها في المنهج، استحق أن يدرج اسمه في عداد المبدعين.

المنهج إذاً هو البداية الفعلية لكل من قصد اللحاق، وعادة ما تؤدي عملية اللحاق ومواصلة العمل في المنهج، إلى بلورة المنهج وإيضاح أهليته للاستمرار. ثم إنّ المضي في الممارسة والتطبيق تفضي عادة الى الكشف عن ثغرات المنهج، وبالتالي تساعد على ابداء الحلول التي تسرع في تكامله ونضجه.

ومن خلال مواصلة العمل في المنهج، يطرأ على بعض خطوطه العريضة التعديل والتغير بحسب الثغرات التي كشف عنها التطبيق وتنوع استعمالاته وجدته. في الواقع لا منهج مجرداً عن تطبيقاته أو عن المواضيع التي حتمت وضعه. إنّ المنهج بعد كل شيء يتشكل من أحشاء التطبيقات التي عالجها، ويكتسي باللحم من خلال الموضوعات والنماذج التي ولدها.

نقول ذلك لان تحديد وتقعيد أي منهج يتوقف على معرفة أهدافه والغرض منه، أي على طبيعة الميادين والمواضيع التي سيعالجها. كما يتوقف على طبيعة المصادر والإمكانات المتوفرة، وأيضاً على درجة الدقة والموضوعية المطلوبة في النتيجة.

والمنهج بشكل عام يضم اليه الادوات والضوابط العامة التي لا بد للباحث من أن يضبط ممارسته في المعرفة على وقعها ووفقها ليصل الى نتائج سليمة في بحثه.

إن قصة المنهج تماثل إلى حد ما قصة مهندس يخطط ويعمل لتشييد بناء. فهو يتطلع بدايةً الى الهدف من تشييد البناء، والشروط التي لا بد من أن تتوفر فيه، والإمكانات المتاحة، ثم بعد ذلك يشرع برسم الخارطة ووضع التصاميم الأساسية التي سينساق العمل وفقها. وهو تبعاً لتكرار العملية، وتطور تجربته، واصطدامه بالعثرات والعراقيل أثناء العمل، وبحثه عن منافذ الحلول يعمد الى تحسين ادائه وتصميمه المتبعة حتى يصل في كل مرة الى نتائج أفضل من سابقتها.

إنه لو مني عمله ببعض المشكلات التي لم تؤخذ في الحسبان حين وضع الخارطة والتصميم ابتداءً، فسيلتفت في تصاميمه القادمة الى هذه المشكلات وسيحاول ان يجعل التصميم الذي يضعه لاحقاً أكثر دقة واستيعاباً للمشكلات.

إن المنهج كما التصميم ينبع ايضاً من طبيعة الاهداف والاعراض المتوخاة منه، كما

ينبع من الإمكانيات والمصادر المتوفرة، وبحسب الدقة والموضوعية المطلوبة في النتيجة .
وباية حال، ان الباحث لا يمكن له أن يقدم معطى، أو نتيجة لبحثه دون منهج سليم للعمل، ولذلك كان لوضع المناهج وبلورتها أهمية كبيرة في عالم اليوم بل هو حاجة ضرورية للفكر والبحث وبالتالي للمعرفة والمجتمع والانسان ولا عجب أن نرى العلماء والمفكرين اليوم يؤكدون جداً على أهمية الدور الذي تلعبه المناهج في المقاربات الفكرية .

إن واحدة من مشكلات الفكر الإسلامي الكبيرة، هي مشكلة المنهج، فلا زالت الكثير من المقاربات الفكرية الحديثة للنصوص الإسلامية تتم بعيداً عن أي منهج محدد. وتأخذ المشكلة مع المنهج بعداً آخر حين تهمل بعض المناهج الجديدة ولا تتخذ الخطوات العملية للاقتداء بروحية هذه المناهج وبلورتها وتكريسها في الدراسات الإسلامية .
ولا بد بالنسبة للفكر الإسلامي من أن تأخذ هذه القضية مكانة متقدمة في سلم الاولويات لديه، إذا ما أريد لهذا الفكر أن يقدم معطيات فكرية إسلامية معاصرة أصيلة تتواءم مع متطلبات ومتغيرات الزمن .

وباعتقادي ان الفكر الإسلامي لن يقيض له التجاوز عن السلبات التي يعاني منها، والاتجاه نحو آفاق جديدة في معاناة مشكلات الحياة المعاصرة، والتعرف على مواقف ونظريات الشريعة، إلا إذا تحرك خارج دائرة المناهج المتوارثة، وحدد مناهج جديدة تخوله استنطاق القرآن الكريم والسنة الشريفة على خط اكتشاف كلمة الإسلام ونظرياته إزاء تلك المشكلات .

لقد كانت مسألة التجديد في المنهج والبحث عن مناهج أكثر نجاعة، هاجس الكثير من مفكري ومثقفي الإسلام، وقد ارتفعت في الآونة الأخيرة أصوات كثيرة من هؤلاء تطالب بتدارك الوضع الموجود، على أساس قناعة عميقة منهم بأن المناهج المتوارثة، باتت لاتلاءم مع احتياجات العصر الحاضر ومشاكله المستجدة التي تتطلب موقفاً واضحاً للدين منها .

وقد ظهر من المفكرين الإسلاميين عدة حاولوا أن يجيبوا عن الإشكاليات المعاصرة المطروحة، في مجال عربض من القضايا، ويقدموا رؤى ونظريات الإسلام عنها ضمن مناهج مبتكرة تتفاوت في الجدية والموضوعية، كما عمل قلة منهم على إبراز المناهج التي عملوا في ضوئها لاكتشاف واستخراج نظريات الإسلام ورؤاه تجاه هذه القضايا .

ومن أبرز هؤلاء القلة الذين وعوا مقولة المنهج وانتبهوا لأهميتها، وإلى عدم كفاية المناهج المتوارثة وعدم قدرتها على معالجة المشكلات، والاستجابة للتحدي الموجود في أسلمة المجتمع المعاصر بكل مجالاته، الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر.

إن الشهيد الصدر كما هو معروف من كتاباته، لم يكتف بمجرد صياغة نظريات إسلامية، تطل على التحديات الحضارية التي تواجه المجتمع المسلم في عالمنا المعاصر، بل بذل جهداً محموداً في صياغة وإبراز المنهج الذي عمل في ضوئه لإنجاز هذه النظريات والكشف عنها من النصوص الإسلامية.

وقد يسر بهذا العمل على الباحثين الذين اتبعوه، ورجبوا بعده بالاقتداء، مواصلة التطبيق للمنهجية التي أرسى دعائمها، وفتح أمام الفكر الإسلامي آفاقاً جديدة لم يعهدها من قبل.

لقد بث الشهيد الصدر المنهجية التي اختطها لاكتشاف النظريات الإسلامية وفقهاها، ومجموعة الأسس والضوابط التي اعتمد عليها في استنطاق النصوص الدينية، والتأكد من سلامة المسير وصحة النتيجة، في مجمل كتبه ومؤلفاته.

المنهج الموضوعي: معنى تسمية المنهج موضوعياً:

ذكرنا أن المنهج ينبع من طبيعة الأهداف المتوخاة منه، ومن الدقة والموضوعية المطلوبة في النتيجة والإمكانات والمصادر المتوفرة، من هنا نقول: إنه لا بد لمنهج استنطاق الكتاب والسنة الشريفة، في خط اكتشاف نظريات الإسلام في مواضيع الحياة والكون والمجتمع، من أن يتلاءم أيضاً مع طبيعة المصادر الدينية ومتطلبات عملية استنطاقها. وهذه المتطلبات هي بالدرجة الأولى الاتزان في مقارنة النصوص، والتحرر من الذاتية، والمحافظة على الموضوعية، والسعي قدر الإمكان لتقديم تصورات إسلامية تعبر عن وجهة النظر الإسلامية الحقيقية تجاه القضايا المطروحة، لا عن آراء وتاولات بشرية تلوي عنق النص لأجل تبريرها.

وإذا كان الهدف من اعتماد منهج فقه النظريات الإسلامية في مواضيع الحياة والكون والمجتمع، فلا بد من أن يتضمّن هذا المنهج الضوابط التي تساعد بأكبر قدر من الدقة والموضوعية على اكتشاف وصياغة النظريات التي تعبر واقعاً عن وجهة نظر الإسلام.

لاجل كل ذلك رأينا المجدد الكبير السيد محمد باقر الصدر يصف منهجه في فقه النظريات، الذي اختطه لاستنطاق القرآن والسنة الشريفة، في خط اكتشاف واستخلاص وصياغة النظريات الإسلامية في مجالات الكون والحياة والمجتمع، يصفه بالمنهج الموضوعي .

وحين نرجع الى مؤلفات الشهيد الصدر ونظرياته التي انساق في انجازها وفق المنهج الذي وسمه بالموضوعي سنجد في ثناياها أن السيد الشهيد يصرّف وصف الموضوعية استناداً الى ثلاثة معايير متفاوتة يجب اخذها بعين الاعتبار في ممارسة عملية اكتشاف النظرية الإسلامية :

المعيار الاول للموضوعية : من الموضوع الى النص :

الموضوعية نسبة الى الموضوع الخارجي، فالمنهج موضوعي لانه يحاول أن يبيّن طبيعة المحاولة التي تتيح للباحث القيام بدراسة للمواضيع الخارجية التي تزخر بها وقائع الحياة، دراسة ترمي الى تحديد موقف نظري للرسالة الإسلامية منها .

إن المنهج يرسم للباحث حركة بحثه بالتاكيد على الانطلاق من الموضوع الخارجي والانتهاء بعد ذلك الى القرآن والسنة الشريفة لاستنطاقهما من أجل استخراج نظرية اسلامية شاملة بالنسبة الى ذلك الموضوع .

إنّ الممارس في إطار هذا المنهج، وفي سبيل تحقيق القيمومة للإسلام في مجالات الحياة المختلفة، سيجد أنّ الدين الإسلامي اطروحة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة، ولا ينفصل فيه الوجه الاجتماعي عن المحتوى الروحي، يبدأ بعمله في اكتشاف النظريات الاسلامية التي تهيم للإسلام التفاعل مع واقع الحياة والتقدم نحو دور القيمومة وتحقيق المجتمع العادل في الأرض، من أي واحد من موضوعات الحياة المختلفة التي لا بد للدين من أن يقول كلمته فيها، كي لا ينأى عن دوره في ممارسة القيمومة والهداية وعملية التغيير، العملية التي يعبر عنها القرآن الكريم بأنها إخراج للناس من الظلمات الى النور .

على الممارس في المرحلة الاولى أن يسعى الى استيعاب ما أثارته تجارب الفكر الانساني حول ذلك الموضوع الخارجي من مشاكل، وما قدمه من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ونقاط فراغ . كل ذلك ليشكل لديه نقطة انطلاق مبدئية يتجه بعدها الى درس الموضوع الذي تبناه وتقييمه تقييماً شاملاً من وجهة نظر الإسلام، ووفق

معطيات القرآن الكريم والسنة الشريفة، من أحكام ومفاهيم وأفكار، للوصول أخيراً الى اكتشاف النظرية الإسلامية الشاملة فيه .

وإذ يتحرك المنهج الموضوعي صوب التفسير القرآني، فان السيد الشهيد ينبه الى ان التفسير الموضوعي «هو الذي يطرح موضوعاً من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية ويتجه الى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده»^(١). إن المفسر الموضوعي «ياخذ النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة الى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل لي طرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الافكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص القرآني حواراً على شكل سؤال وجواب ... المفسر على ضوء الحصيلة التي جمعها من خلال التجارب البشرية، المعرضة للصواب والخطأ يسأل والقرآن يجيب، يجلس سائلاً ومستفهماً، ومتدبراً، فيبدأ مع النص القرآني حواراً حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك ان يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه ان يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث من الموضوع من أفكار واتجاهات. ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائماً بتجاربه البشرية؛ لأنها المعالم والاتجاهات القرآنية، لتحديد النظرية القرآنية بشأن موضوع من مواضع الحياة»^(٢).

إذاً الغاية من المنهج الموضوعي حين يتحرك الى القرآن الكريم هي تحديد موقف نظري للقرآن وبالتالي للرسالة الإسلامية ازاء واحد من موضوعات الحياة والكون والانسان، وهو بذلك يمنح القرآن الكريم قدرة على القيمومة وعلى العطاء الدائم والابداع في مواكبة الحياة، باعتبار ان التجربة البشرية تدخل في متن هذا التفسير، وتغنيه بما تقدمه من مواد تطرح بين يدي القرآن؛ لكي يستطيع المفسر ان يستنتق الاجوبة والبدائل من القرآن.

ويتحرك المنهج الموضوعي بالطريقة ذاتها الى الفقه، أي ان الممارس ينطلق من الموضوع الخارجي، من أي واحد من الموضوعات التي يزر بها الواقع الاجتماعي، التي لا بد من ان نقف على رؤية الإسلام في مجالها، ليمارس الدين دوره في القيمومة على الحياة، وليتاح للأمة ان تعلن كلمة الله في المعترك وتنادي بها وتدعو العالم اليها، بعد ان صار هذا العالم يدعن لإمامة الأفكار الوضعية المنحرفة، ووجد الانسان المسلم

نفسه منساقاً وراء انماط ومذاهب للعيش في مجالات الحياة المختلفة، منافية لتعاليم ومقاصد الشريعة الاسلامية وقيمها واحكامها ومثلها العليا.

ويؤكد الشهيد الصدر على أهمية اثر الانطلاق من الموضوع الخارجي المشرب بالتجارب البشرية في هذا المنهج بقوله «وهذا هو الطريق الوحيد للحصول على النظريات الاساسية للإسلام والقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة»^(١١).

إن الممارس في اطار المنهج الموضوعي يبدأ اولاً من الموضوع الخارجي ويتحرك بعد ذلك الى الفقه، فإذا كان موضوعه الخارجي الموضوع الاقتصادي والمذهب الإسلامي الذي يفضل الإسلام ان يسترشد به في هذا المجال الحيوي من مجالات الحياة، فلا بد له اولاً من أن يحاول الإحاطة الشمولية بطبيعة هذا المجال، وبجوانبه المختلفة وبالمشاكل التي أفرزتها التجربة البشرية، وبال حلول التي طرحها الفكر الإنساني لهذه المشكلة، ونقاط الفراغ. كي يحمل هذه الحصيلة ويتجه بها الى الفقه الإسلامي، ويتوغل في أعماقه ليكتشف نظريات الإسلام التي تعالج جوانب هذا الموضوع وتزيل الغموض الذي يلبس موقف الدين فيها، وبتعبير الشهيد الصدر «يحمل الحصيلة التي جمعها عن الموضوع، ويتجه الى الفقه الإسلامي، ويتوغل في أعماقه، للنفوذ من خلال البناءات العلوية والتشريعات الى النظريات الاساسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام ازاء الموضوع الذي اختاره، لاننا نعلم أن كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بمثل تلك النظريات والتطورات، ففي مجال الحياة الاقتصادية ترتبط تلك الاحكام، بنظرية الإسلام بالمذهب الاقتصادي الإسلامي، وفي مجال النكاح والطلاق وعلاقات المرأة مع الرجل، ترتبط بنظرياته الاساسية عن المرأة والرجل ودور كل منهما. هذه النظريات الاساسية تشكل القواعد النظرية لهذه الابنية العلوية، لا بد من التوغل عمودياً أيضاً اليها، ومحاولة اكتشافها بقدر الامكان»^(١٢).

المعيار الثاني للموضوعية: من المدلول التفصيلي إلى المدلول المشترك:

هو دراسة الآيات والاحكام دراسة موضوعية، فالممارس في إطار هذا المنهج، بعد ان ينطلق من واحد من موضوعات الحياة المختلفة ويستوعب ما قدمه الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من حلول وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ لا بد له في خطوة ثانية أن يعود الى نصوص الإسلام ليتوغل فيها ويستنتقها سلباً ام

إيجاباً حول الرصيد الذي جمعه عن الموضوع الخارجي، بهدف اكتشاف موقف الإسلام من هذه الآراء والوصول الى نظرية بديلة مستمدة من الإسلام ومصادره وماخوذة من طريقته في التشريع وتنظيم الحياة.

لكنه انما يصل الى البديل الإسلامي والى فقه هذه النظرية الإسلامية عن طريق تجاوز المدليل التفصيلية للأحكام والآيات والخروج عن حالة التناثر والتراكم فيما بينها، والعمل على دراسة كل مجموعة من الآيات القرآنية أو الاحكام التشريعية التي تشترك في الموضوع الواحد، دراسة شمولية تنسق وتوحد بين مداليلها وتبين في اطراد واحد أوجه الارتباط بين هذه المداليل التفصيلية، ليخلص الممارس بالتالي الى تحديد إطار نظرية واضحة ترسمها تلك المجموعة من الآيات أو التشريعات ككل بالنسبة الى ذلك الموضوع.

إذا المنهج يكون موضوعياً في عدم التصحيح باعتبار ان الممارس ينطلق من الموضوع الخارجي، ويكون موضوعياً فيعدم التصحيح باعتبار ان الممارس يتحرك في خطوة تالية لاقتطاف مدلول الآيات أو الاحكام التي تشترك في الموضوع الواحد، ويعمد الى التنسيق بينها واستكشاف أوجه ارتباطها، والنفوذ من خلال ذلك الى النظريات العامة التي تفرزها، والتي تمثل وجهة نظر الاسلام ازاء الموضوع الخارجي المطروح.

يقول الشهيد الصدر عن هذه الممارسة التي توصل الى فقه النظريات الإسلامية: انها «تحتاج الى المزيد من الوعي للأحكام والمفاهيم الإسلامية التي قد تبدو متناثرة في الموضوع الواحد، في الوقت الذي تكون فيه منسجمة ومتكاملة فيما اذا توفرت النظرة العميقة الواعية الشمولية للأسس والمنطلقات والمقاصد والأهداف، ولهذا فإن الإجتهد على صعيد فقه النظريات يحتاج الى المزيد من الجهود كما الى المزيد من الإبداع، لان المسألة ليست استحضاراً للنصوص وتجميعها في مجال معين فحسب بل هي عملية اجتهاد معقدة تتجمع فيها شخصية الفقيه والمكتشف»^(١٧).

ولزيد من إلقاء الضوء على هذه الخطوة الثانية نشير الى تطبيقات الشهيد الصدر لهذه العملية، فهو في كتابه السنن التاريخية في القرآن، عمد الى اختيار مجموعة من الآيات التي تتحمل مسؤولية توضيح موضوع واحد، وأبرز مداليلها التفصيلية في سياق موحد، أي أنه بيّن أوجه الترابط بين هذه المدلولات التفصيلية وقدمها في سياق موحد يملأ كل الفراغات والإجابات التي تحتاج اليها للوصول الى النظرية القرآنية الشاملة ازاء

موضوع سنن التاريخ .

وقد مارس الشهيد الصدر في مؤلفه هذا منهجه الموضوعي اذ انه انطلق من موضوع خارجي، موضوع مشرب بعدد كبير من الافكار والمواقف البشرية، ادلت الكثير من المذاهب الوضعية بافكارها وآرائها في مضماره .

وقد رأى الشهيد الصدر ان استخلاص وتحديد النظرية الاسلامية، أمر لا يمكن ان يفترض الاستغناء عنه «لان البحث في سنن التاريخ، مرتبط ارتباطاً عضوياً شديداً بكتاب الله بوصفه كتاب هدى، بوصفه اخراجاً للناس من الظلمات الى النور؛ لان الجانب العلمي البشري والتطبيقي في هذه العملية - إخراج الناس من الظلمات الى النور - يخضع لسنن التاريخ، فلا بد اذاً من ان نستلهم، ولا بد من ان يكون للقرآن الكريم تصورات وعطاءات في هذا المجال، لتكوين اطار عام للنظرة القرآنية الإسلامية عن سنن التاريخ»^(١٤)

اذاً الساحة التاريخية وسننها أمر مرتبط أشد الارتباط بوظيفة القرآن ككتاب هداية، وككتاب يدعو الى عملية تغييرية، يعبر عنها في القرآن الكريم بأنها اخراج للناس من الظلمات الى النور .

ويؤكد الشهيد الصدر في هذا السياق ان القرآن الكريم في حدود ما نعلم هو أول كتاب عرفه الانسان أكد على مفهوم السنن التاريخية، وكشف عنه وأصر عليه، وقاوم بكل ما لديه من وسائل الاقتناع والتفهم النظرة العفوية والغيبية الاستسلامية في تفسير ظواهر التاريخ . فقد «أكد القرآن على أن الساحة التاريخية لها سنن ولها ضوابط، كما يكون هناك سنن وضوابط لكل الساحات الكونية الأخرى . القرآن الكريم قاوم النظرة العفوية الاستسلامية في تفسير الأحداث . الانسان الاعتيادي كان يفسر التاريخ بوصفه كومة متراكمة من الأحداث يفسره على أساس الصدفة تارةً وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لامر الله سبحانه وتعالى تارةً أخرى . القرآن الكريم قاوم هذه النظرية العفوية الاستسلامية، ونبه العقل البشري الى أن هذه الساحة لها سنن ولها قوانين، ولكي تستطيع أن تكون انساناً فاعلاً ومؤثراً لا بد لك من أن تكتشف هذه السنن وتتعرف على تلك القوانين لكي تستطيع ان تتحكم فيها ولأنت تحكمت هي فيك وأنت مغمض العينين .

افتح عينيك على هذه القوانين لكي تكون أنت المتحكم فيها، وليس العكس»^(١٥) .

ويأسف السيد الصدر لتضييع المسلمين لهذا المفهوم الحيوي، الذي نبه اليه القرآن الكريم، حيث إنهم لم يتوغلوا الى أعماقه، بينما استلم دفعة البحث فيه الغربيون، وبدأت لديهم أبحاث متنوعة ومختلفة حول فهم التاريخ وفهم سننه، ونشأت على هذا الأساس اتجاهات مثالية ومادية ومتوسطة، ومدارس متعددة، كل واحدة منها تحاول أن تحدد هذه السنن التاريخية، وتدلي بنظريتها في هذا المضمار^(١٦).

إذاً الموضوع الخارجي الذي ينطلق منه الشهيد الصدر، الى النص القرآني يطرحه بين يديه هو السنن التاريخية، «ونحن إذ ندعي أن البحث في السنن التاريخية واعطاء نظرية عامة يرتبط بوظيفة القرآن بوصفه كتاب هدى وكتاب تغيير، فنحن مسؤولون بطبيعة الحال ان نقدم البديل الافضل، ذلك ان الاسلام يطالبنا بتقديم هذا البديل للاتجاهات التي مارست عملية البحث في سنن التاريخ»^(١٧).

اما اذا أردنا ان نبحث في السنن التاريخية على ضوء الإسلام ونكشف موقف القرآن الكريم في هذا الموضوع، ونقدم نظرية اسلامية بديلة للأفكار والاتجاهات الوضعية الموجودة، فلا بد من ان ننطلق الى النص القرآني من جملة المسائل التي تتبلور بالاجابة عنها كل نظرية، سواء اكانت إسلامية ام وضعية.

هذه المسائل التي قدمت الاتجاهات الأخرى اجاباتها فيها، وبالتالي صاغ كل اتجاه من مجموع الإجابات والأفكار التي قدمها نظريته في سنن التاريخ، ياخذها في اطار النص القرآني الاسلامي للكشف عن جوانب النظرية الإسلامية في سنن التاريخ. وهكذا «ننطلق منها ونضعها بين يدي النص، نبدأ مع النص حواراً على شكل سؤال وجواب».

الممارس على ضوء الحصيلة التي جمعها من خلال التجارب البشرية المعرّضة للصواب والخطأ يسأل، والقرآن يجيب، يجلس سائلاً ومستفهماً ومتدبراً، فيبدأ مع النص القرآني حواراً حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك ان يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه ان يستلهمها من النص من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات»^(١٨). يقوم الممارس هنا، بعملية حوار مع النص القرآني أو بعملية استنطاق كما يعبر الشهيد الصدر.

اما كيف يقدم النص اجاباته ونظرياته في الموضوع، إن ذلك هو الذي يسميه الشهيد

الصدر بالاسلوب الموضوعي في استنطاق النص . يجمع الممارس في إطار هذا الاسلوب الآيات القرآنية التي على علاقة مع الموضوع بشكل وآخر، او التي تعتنى بالاجابة عن جانب من جوانب الموضوع، ثم ينتقل الى اكتشاف العلائق بين مداليلها التفصيلية والتوفر على فرز مدلولاتها المفاهيمية ثم صياغة هذه المداليل في بناء نظري موحد، يتسم بالشمول والتكامل والانسجام، بحيث يستطيع الممارس في النتيجة ومن خلال هذا السياق الموحد ان يعكس رؤية القرآن الكريم والرسالة الإسلامية والاسلام حول الموضوع المطروح .

وقيمة المنهج الموضوعي في هذه المرتبة منه، هي فيما يقدمه لعملية تركيب النظرية الإسلامية من مفاهيم وأسس واجابات قرآنية عامة ومبادئ قرآنية تشكل اللبنة لبناء الصرح الشامل للنظرية الإسلامية التي تشع من خلال الكل .

إن السؤال الذي تطرحه كل مدرسة على نفسها، وتجعل من الإجابة عنه منطلقاً الى تشييد نظريتها الشاملة ورؤيتها في سنن التاريخ هو التالي: هل للتاريخ البشري سنن وقوانين ام لا؟ وهذا السؤال ذاته ننطلق منه ونضعه بين يدي النص القرآني فيقال في السؤال: ما هو موقف القرآن الكريم من السنن التاريخية وما هو عطاؤه في تأكيد هذه السنن او نفيها؟ او يقال بكلام آخر: هل للتاريخ البشري سنن وقوانين في مفهوم القرآن الكريم تتحكم في مسيرته وفي حركته وتطوره؟

الإجابة تتم من خلال استنطاق آيات القرآن الكريم موضوعياً، يصل الشهيد الصدر الى بلورة مفهوم قرآني يجيب عن هذا التساؤل، يختار بداية من الآيات الكريمة، الآيات التي اعطيت فيها الفكرة الكلية عن سنن التاريخ فكرة ان التاريخ له سنن وضوابط، ينسق بينها وبين مداليلها ليخرج بهذه الفكرة الكلية، فيتبلور بذلك المفهوم القرآني الذي يؤكد على ان الساحة التاريخية لها سنن، ولها ضوابط، كما يكون هناك سنن وضوابط لكل الساحات الكونية الاخرى، وهذا المفهوم يجعله الشهيد الصدر مدخلاً ينطلق منه الى إتمام صياغة النظرية الإسلامية في سنن التاريخ والكشف عن جوانبها المختلفة . ثم يتقدم به خطوة الى الامام وي طرح على النص القرآني جملة جديدة من الاسئلة:

ما هي هذه السنن التي تتحكم بالتاريخ البشري؟ وما هي العوامل الأساسية في نظرية التاريخ؟ ما هو دور الإنسان في عملية التاريخ؟ ما هو موقع السماء أو النبوة على

الساحة التاريخية؟

كل هذه الاسئلة يحملها من خارج النص القرآني لي طرحها بين يديه، يستنتقه وهو بصدد الكشف عن النظرية الإسلامية - في سنن التاريخ التي تشع من خلال مختلف الإجابات .

ومن الآليات التي تشترك في بيان أن للتاريخ سنناً وضوابط، على مستوى التطبيق على مصاديق ونماذج، ينتهي الى وضع إجاباته عن الاشكال التي تتخذها سنن التاريخ في مفهوم القرآن الكريم، ثم يكمل الشوط في عملية استنطاق الآيات القرآنية الى نهايته، في مقام توضيح تمام النظرية القرآنية حول السنن التاريخية ... «وهكذا نتوصل الى مركب نظري قرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية. يصل الى نظرية قرآنية عن التوحيد، نظرية قرآنية عن النبوة، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، نظرية قرآنية عن سنن التاريخ وهكذا»^(١٧).

إن بيت القصيد من هذه الإثارات السريعة، هو اننا نستطيع أن نعتمد الأسلوب ذاته الذي اعتمده الشهيد الصدر هنا ووسمه بالمنهج الموضوعي، لاستنطاق نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة في الكثير من القضايا والموضوعات التي يهمننا أن نحصل على موقف اسلامي فيها، ويكتسب هذا المنهج أهمية من أنه يسد فراغاً كبيراً تعاني منه الآليات المنهجية التي نمتلكها للاجتهد في النصوص الإسلامية والتفقه فيها، وهو دون شك لو صفناه الى جانب الآليات التقليدية المتعارفة، لفتح أمام عملية الاجتهاد في النصوص الإسلامية آفاقاً كبيرة وأبواباً جديدة، نحن في أمس الحاجة اليها في عصرنا الراهن، عصر النظريات الكبرى، والحياة التي تسير مختلف مجالاتها بالمفاهيم والنظريات الشاملة .

إن وظيفة الممارس للمنهج الموضوعي في إطار النص القرآني هي وظيفة حيوية، ذلك ان الممارس يحمل في كل مرحلة وفي كل عصر تراث البشرية، ويحمل أفكار العصر الذي يعيشه واستفهاماته ومشاكله، ويحمل المقولات التي تعلمها في تجربته البشرية، ثم يضعها بين يدي القرآن الكريم، الكتاب الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ليحكم على هذه الحصيلة بما يمكن لهذا الممارس ان يفهمه، وأن يستشفه وأن يتبينه من خلال مجموعة من الآيات الشريفة . ومعنى ذلك أن الممارس

عندما ينطلق من الواقع والحياة وينتهي الى القرآن الكريم، فانه ينتهي اليه «بوصفه القيم والشاهد الذي تحدد على ضوء مفاهيمه ونظراته الربانية اطر ما ينبغي أن تكون عليه اتجاهات الواقع الإنساني . ومن هنا تبقى للقرآن حيثثذ قدرته على القيمومة دائماً، وقدرته على العطاء المستمر ... فحيث إن القرآن هو المنبع، فهو إذاً العطاء الثر والدائم والمتجدد، والمفجر للطاقات، لانه كلمات الله، وكلماته لا تنفذ» ان التفسير في إطار المنهج الموضوعي «قادر على التجدد والابداع باستمرار، باعتبار ان التجربة البشرية تغني هذا التفسير بما تقدمه من مواد تطرح بين يدي القرآن الكريم، لكي يستطيع هذا المفسر ان يستنطق أجوبته عنها. وهذا هو الطريق الوحيد للحصول على النظريات الأساسية للإسلام وللقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة»^(٢٠).

اما في كتابه القيم «اقتصادنا» فقد كان رحمه الله بصدد البحث عن المذهب الاقتصادي في الإسلام، ومحاولة اكتشاف نظريات الإسلام التي تتصل بالمسألة الاقتصادية، وحشدها في نسيج واحد يعبر بأكمله عن المذهب الإسلامي في الاقتصاد. وقد حمل هذا العمل حين وضعه مبرراته في ساحة الصراع الفكري والسياسي، فقد كان العالم الإسلامي في الستينيات من هذا القرن يشهد انهياراً بالمذاهب الاقتصادية الوافدة، حتى راح يبحث عن طرق لتنظيم الحياة الاقتصادية وفقاً لتصورات ونظريات بعيدة عن تصورات ورؤى الإسلام عن العدالة الاجتماعية.

وعلى أساس من هذه الحالة من الانهيار بالآخر، ومن قناعة بان الإسلام قادر على إمدادنا بموقف ايجابي غني بمعاله التشريعية وخطوطه العامة واحكامه التفصيلية ومفاهيمه التي يمكن ان تصاغ منها نظرية كاملة في الاقتصاد، وعلى أساس اقتناعه بان الإسلام يعلن في جميع نصوصه التشريعية وفي القرآن الكريم، وفي مختلف مفاهيمه ومقولاته التي يعلنها، وبشكل صريح عدم رضاه عن الرأسمالية والماركسية معاً، فقد انبرى السيد الشهيد لاكتشاف نظريات الإسلام في المجال الاقتصادي، وحشد في نهاية المطاف جميع هذه النظريات في صيغة واحدة تعبر عن المذهب الإسلامي في الاقتصاد.

فما دام الإسلام لا يقر بالاندماج في إطارات رأسمالية واشتراكية، فمعنى ذلك انه لا بد من أن يوفر البديل او يرشد اليه. ويصبح من الطبيعي بعد ذلك على المفكر المسلم، وعلى المجتهد في نصوص الاسلام ان يستلهم من النصوص الاسلامية نظريات الإسلام والطرق التي يفضل الاسترشاد بها في تنظيم الحياة الاقتصادية، من تصورات الإسلام

الذاتية للعدالة، وقيمه ومثله التي يؤمن بها ونظراته العامة الى الحياة، ليتشكل من خلال ذلك مذهب اسلامي في الاقتصاد .

وهكذا انطلق الشهيد الصدر الى النصوص الإسلامية ليستنتقها حول الاقتصاد من واقع موضوعي لمس في هذا الواقع تراجع الدين الاسلامي عن دور القيمومة في المجتمع، وهجوم لمذاهب وضعية ألقت بكلكلها على الساحات الحياتية والثقافية للمسلمين .

وفي هذه المذاهب الكثير مما يتعارض مع العقيدة والتشريع الإسلاميين . لذا يفتح السيد الشهيد مراجعته النصوص الإسلامية، باستنطاقها سلباً أم ايجاباً في السلوكيات الاقتصادية التي انتجتها هذه المذاهب، ليصل من خلال ذلك الى تقديم البديل الإسلامي وإعلان كلمة الاسلام في هذا المعترك الحياتي المهم . وكانت الحصيلة النهائية كتابه الشهير (اقتصادنا)، وقد أوضح في بعض من كلماته انه وضع الكتاب للوقوف امام الهجوم الاشتراكي والراسمالي، ولوضع النظرية الاقتصادية الاسلامية بين يدي المفكرين الاسلاميين وبين يدي نظام حكم اسلامي توقع له ان ينشأ في المستقبل، بغية ان لا يتاثر العالم الاسلامي والامة بالافكار الوافدة بل ينطلق المسلمون ويعودون لبناء حضارتهم من خلال قوة دفع وفاعلية ناتجة عن مركب حضاري، يرتبط في ذهن الامة بتاريخها وامجادها الذاتية ويعبر عن اصالتها من خلال الدين الإسلامي الذي هو عنوان شخصية الامة التاريخية، ومفتاح امجادها السابقة .

انطلق الشهيد الصدر على ضوء المنهج الموضوعي، من واحد من المواضيع التي يزخر بها الواقع الحياتي والاجتماعي للناس؛ ليعود الى القرآن الكريم والسنة الشريفة ومعطياتهما من احكام ومفاهيم، يستشيرهما ويستنتقهما موضوعياً، ليرجع ثانية إلى الواقع بنظرية إسلامية ازاء الموضوع الذي انطلق منه فكان كتابه القيم (اقتصادنا) .

المعيار الثالث للموضوعية: من الذاتية إلى الموضوعية:

يعتبر المنهج موضوعياً بلحاظ ثالث، لأن المنهج هذا، يمهد للباحث قدر الإمكان ممارسة فقه النظرية بالطريقة التي توفر له درجة ملائمة من الموضوعية في نتيجة عمله تعبر عن اقرب التصورات لواقع التشريع الإسلامي .

والمسألة ان الباحث الذي يحاول الكشف عن نظريات الإسلام في مواضيع الحياة

والكون والمجتمع، قد يواجه السؤال المنهجي الآتي:

من اين لي ان اتأكد ان النظرية التي كشفت عنها واستخلصتها من المصادر الإسلامية ومعطياتها من احكام ومفاهيم ... تعبر حقاً عن وجهة نظر الإسلام، وانها جاءت نتيجة لما قدمته هذه المصادر وليست نتيجة لتفكيري الذاتي، واسقاطاتي الشخصية على النصوص وتاويلاتي الخاصة لها؟

وبكلام آخر كيف أنجب الوقوع في منزلقات الذاتية وأنا امارس عملية الكشف عن النظريات الاسلامية؟ وكيف اصل الى استلهام النظرية التي تعبر حقيقة عن وجهة نظر الاسلام، لان المسألة هي مسألة الكشف عن رأي الإسلام ونظرياته العامة، لا عن وجهة نظري الخاصة، التي لربما أريد أن الوي عنق النص حتى أفتش لها عن سند؟

ويعبر هذا السؤال عن اهم الإشكاليات والعقبات التي تقف في طريق الممارس وممارسته التزيهة لفقه النظريات الإسلامية، ان مواجهة هذه الإشكالية لا تتم إلا باصطناع منهج يوفر الضوابط التي تراعي طبيعة النصوص الإسلامية وتيسر للممارس مقارنة هذه المصادر وقد تحرر من مخاطر الذاتية ومنزلقاتها، كي يقوم أخيراً باستنتاج هذه النصوص بطريقة سليمة ومعافية.

ان موضوعية المنهج تعني حينئذ، أن يوفر المنهج الضوابط التي تؤدي الى نتيجة ونظرية تعبر عن أقرب التصورات لواقع التشريع الإسلامي، وليس للأفكار الذاتية المسبقة، التي قد يحملها الفرد، ويحاول أن يسقطها على الموضوع.

الفرق بين عملية التكوين وعملية الاكتشاف:

مما يجب أن نعلمه، ان العملية التي يمارسها المجتهد في فقه النظريات، تختلف بطبيعتها عن طبيعة العملية التي يمارسها الرواد المذهبيون الآخرون، فإن هؤلاء يتجهون مباشرة الى ممارسة عملية تكوين النظريات وابداعها، يشيدون بناء النظرية ابتداءً، ثم يجعلون من هذه النظرية أساساً لبحوث ثانوية، وأبنية علوية من القوانين التي تركز عليها، وعلى وجهتها المذهبية، وتعتبر طابقاً فوقياً بالنسبة لها.

ولا بد أيضاً من أن ندرك باستيعاب، ان البعد المذهبي لنظرية معينة أو لمجموعة من النظريات في مجال ما يعتبر عاملاً مهماً في تحديد اتجاه القانون العام في هذا المجال، ويشكل قاعدة لبناء فوقي من القانون «المذهب والقانون طابقان من البناء النظري الكامل

للمجتمع، وهذا البناء يقوم على أساس نظرة عامة، ويضم طوابق متعددة، يركز بعضها على بعض، ويعتبر كل طابق متقدم أساساً وقاعدة للطابق العلوي المشار عليه. فالمذهب والقانون طابقان من هذا البناء، والقانون هو الطابق العلوي منهما الذي يتكيف وفقاً للمذهب، ويتحدد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب^(٢١).

فالجمتمع الذي يريد أن يتحرك في اطار مذهب معين، ويريد لحرركته ان تنطبق مع مبادئ ونظريات هذا المذهب، يتعين عليه الاستعانة بقوانين للعمل تنعكس فيها هذه المبادئ والنظريات.

ولتجسد لنا أكثر الصلة بين المذهب والقانون، ومدى تاثر القانون نظرياً وواقعياً بالنظريات المذهبية، يقدم لنا الشهيد الصدر نماذج توضيحية من المذهب الرأسمالي الحر في الاقتصاد، وعلاقاته بالقوانين المدنية على صعيدها النظري والواقعي. «ففي مجال الحقوق الشخصية من القانون المدني، نستطيع أن نفهم أثر المذهب الرأسمالي فيه اذا عرفنا أن نظرية الالتزام وهي حجر الزاوية في القانون المدني، قد استمدت محتواها النظري، من طبيعة المذهب الرأسمالي، في الفترة التي طغت فيها الأفكار الرأسمالية على الحرية الاقتصادية، وسيطرت مبادئ الاقتصاد الحر على التفكير العام، فكان من نتيجة ذلك ظهور مبدأ سلطان الإرادة في نظرية الالتزام، الذي يحمل الطابع المذهبي للرأسمالية، إذ يؤكد - تبعاً لإيمان الرأسمالية بالحرية واتجاهها الفردي - على أن الإرادة الخاصة للفرد هي وحدها مصدر جميع الالتزامات والحقوق الشخصية، ويرفض القول بوجود أي حق لفرد على آخر، أو لجماعة على فرد، ما لم تكمن وراءه ارادة حرة يتقبل الفرد بموجبها ثبوت الحق عليه بملء حريره. ومن الواضح ان رفض أي حق على الشخص ما لم ينشئ ذلك الشخص الحق على نفسه بملء إرادته، ليس إلا نقلاً أميناً للمضمون الفكري للمذهب الرأسمالي - وهو الحرية الاقتصادية - من الحقل المذهبي الاقتصادي الى الحقل القانوني، ولذا نجد ان نظرية الالتزام، حين تقام على أساس مذهبي آخر في الاقتصاد، تتخلف عن ذلك، وقد يتضاءل دور الإرادة فيها حيثذ الى حد بعيد.

ونقل المضمون النظري للمذهب الرأسمالي الى التفصيلات التشريعية على الصعيد القانوني نجده ايضاً في مجال الحقوق العينية من القانون المدني: فحق الملكية وهو الحق

العيني الرئيسي، ينظمه القانون وفقاً للموقف العام الذي يتخذه المذهب الاقتصادي من توزيع الثروة، فالرأسمالية المذهبية حين آمنت بحرية التملك، وكانت تنظر الى الملكية بوصفها حقاً مقدساً. فرضت على الطابق الفوقي في البناء الرأسمالي، ان يسمح للأفراد بملكية المعادن تطبيقاً لحرية التملك، وان يقدم مصلحة الفرد في الانتاج بما يملك على أي اعتبار آخر فلا يمنع الفرد من ممارسة تملك أمواله بالطريقة التي تحلو له مهما كان اثر ذلك على الآخرين، ما دامت الملكية والحرية حقاً طبيعياً للفرد، وليست وظيفة اجتماعية يمارسها الفرد ضمن الجماعة. وحين أخذ دور الحرية الاقتصادية يتضاءل، ومفهوم الملكية الخاصة يتطور، بدأت القوانين المدنية تمنع عن تملك الفرد لبعض الثروات أو المرافق الطبيعية، ولا تسمح له بالإساءة في استعمال حقه في التصرف والانتفاع بماله»^(٢٣).

وبسبب هذه العلاقة بين القانون المدني والمذهب، وبسبب الروابط والواصر التي تشد احدهما الى الآخر، باعتبارهما مندمجين في مركب نظري واحد، وباعتبار المذهب بنظرياته وقواعده يعتبر القاعدة التي يركز عليها القانون، وعاملاً مهماً في تحديد اتجاه القانون العام، أصبح من الممكن جداً أن نتعرف على المذهب وملامحه الاصلية عن طريق القانون المدني، فالشخص الذي لم يتح له الاطلاع المباشر على المذهب الاقتصادي لبلد ما، يمكنه ان يرجع الى قانونه المدني، لا بوصفه المذهب الاقتصادي، فان المذهب غير القانون، بل باعتباره البناء العلوي للمذهب، والطابق الفوقي الذي يعكس محتوى المذهب، وخصائصه العامة. ويمكنه عندئذ في ضوء دراسة القانون المدني للبلد، ان يعرف بسهولة كون البلد رأسمالياً أو اشتراكياً، بل وحتى الدرجة التي يؤمن بها بالرأسمالية أو الاشتراكية.

وعلى ضوء علاقة التبعية التي شرحناها بين القانون المدني والمذهب، وحين نكون بصدد اكتشاف مذهب لا نملك له أو لبعض جوانبه صورة واضحة ولا صيغة محددة من قبل واضعيه، يصبح من الممكن اكتشاف هذا المذهب عن طريق القانون، اذا كنا على علم بالقانون الذي يركز على ذلك المذهب المجهول.

وهكذا إذا أردنا ان نتعرف على محتوى مذهب مجهول يؤمن به بلد ما، او جماعة ما، وان نكتشف هذا المذهب، يصبح من الواجب على عملية الاكتشاف ان تفتش عن اشاعات المذهب في المجال الخارجي، أي عن أبنيته العلوية، وآثاره التي ينعكس ضمنها

في مختلف الحقول، لتصل عن طريق هذه الاشعاعات والآثار الى تقدير محدد لنوعية الافكار والنظريات في هذا المذهب، الذي يختفي وراء تلك التظاهرات. وبذلك يتعين على عملية الاكتشاف ان تسلك طريقاً معاكساً للطريق الذي سلكته عملية التكوين، فيبتدئ من البناء العلوي الى القاعدة، وتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها الى الظفر بصورة محددة للمذهب، بدلاً عن الانطلاق من وضع المذهب مباشرة الى تفريع الآثار بعد ذلك»^(٢٣).

مهمة المفكر في اكتشاف النظرية الإسلامية :

وهذا الذي ذكرناه سالفاً هو تماماً ما يمارسه المجتهدون في فقه النظريات الاسلامية، فما هؤلاء بصدد وضع نظريات مصدرها رؤيتهم واستخلاصاتهم البشرية للأمور، بل هم بصدد الكشف عن وجهة نظر الإسلام ونظرياته، وهم بصدد اكتشاف مذهب لا يملكون له، أو لبعض جوانبه صورة واضحة، إذ لم تقدم الشريعة صيغة محددة له، ولا يملكون للوصول اليه إلا ابنيته العلوية، وآثاره التي ينعكس ضمنها في مختلف الحقول. إن الممارس لفقه النظريات «مضطر للانطلاق من الطابق العلوي، والتدرج منه الى الطابق المتقدم لانه يمارس عملية اكتشاف، وأما أولئك الذين يمارسون عملية التكوين، ويحاولون تشييد البناء لا اكتشافه، فهم يصعدون من الطابق الاول الى الثاني؛ لانهم يمارسون عملية بناء وتكوين، والطابق الثاني لا يكون في عملية البناء إلا أخيراً»^(٢٤).

وهكذا تختلف مهمة المفكر الاسلامي وطريقته في اكتشاف النظرية عن مهمة المفكرين والرواد المذهبيين من أتباع المدارس الوضعية، من الراسمالية والاشتراكية ... ، بل تختلف مهمته ايضاً حتى عن أولئك الذين يدرسون المذاهب الراسمالية والاشتراكية، دراسة اكتشاف وتحديد، لان هؤلاء، بإمكانهم دراسة هذه المذاهب عن طريق الاتصال بها مباشرة، وفقاً لصيغها العامة التي بشر بها رواد تلك المذاهب. وعلى العكس من ذلك حين نريد ان نتعرف على كثير من محتوى المذهب الذي يؤمن به الإسلام في مجال من مجالات الحياة، فما دنا لا نستطيع ان نجد الصيغة المحددة لذلك في مصادر الاسلام، فسوف نضطر بطبيعة الحال الى تتبع الآثار واكتشاف المذهب بصورة غير مباشرة عن طريق معالمة المنعكسة في لبنات فوقية من الصرح الإسلامي^(٢٥).

إن تحديد النظرية الإسلامية في مجال معين، وان كان من الممكن استنباط بعض

جوانبها مباشرةً من النصوص، ولكن هناك جوانب تتقوم بها النظرية ليس من الميسور الحصول عليها من النصوص مباشرةً وإنما يتعين الحصول عليها بطريق غير مباشر، أي على أساس اللبنة الفوقية في الصرح الإسلامي، وعلى هدى الأحكام الإسلامية التي هي في مستوى التشريع.

وهذا العمل هو الذي يجعل عملية الاكتشاف التي يمارسها المفكر الإسلامي تظهر أحياناً بشكل مقلوب، بل قد يبدو أنها لا تميز بين المذهب والقانون المدني حين تستعرض أحكاماً إسلامية في مستوى القانون المدني، وهي تريد أن تدرس النظرية الإسلامية، ولكنها في الواقع على حق مادامت تستعرض تلك الأحكام بوصفها بناءً علوياً للنظرية قادراً على الكشف عنها، لبااعتبار أنها هي النظرية نفسها.

وهكذا فإننا نجد الشهيد الصدر في ممارسته لفقهِ النظريات في كتابه القيم اقتصادنا، قد سار في اكتشاف مجموعة النظريات الإسلامية في مجال الحياة الاقتصادية التي تشكل مجموعها المذهب الإسلامي تجاه هذا الحقل وفق مرحلتين أساسيتين اثنتين:

الأولى: حدد ونسّق فيها، من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق والضرائب والالتزامات، ما يعد بناءً علوياً للمذهب، وما يلقي ضوءاً عليه في عملية الاكتشاف، وأضاف إلى صف هذه الأحكام في عملية الاكتشاف المفاهيم الإسلامية التي تشكل جزءاً مهماً من الثقافة الإسلامية.

الثانية: اجتاز فيها هذه الأحكام إلى ما هو أعمق، أي إلى القواعد الأساسية والنظريات العامة التي تشكّل المذهب الاقتصادي في الإسلام، وذلك بعد أن أنجز عملية تركيب بين كل مجموعة من الأحكام المتصلة بموضوع مشترك، ودرس كل واحد منها بوصفها جزءاً من كل، وجانباً من صيغة عامة مترابطة ليخلص من ذلك كله إلى اكتشاف القواعد العامة التي تشع من خلال كل مجموعة أو من خلال كل مركب وتصلح لتفسيره وتبريره. ومن خلال ذلك وصل إلى اكتشاف الجوانب المختلفة للنظرية ومن ثم جمع خيوط النظرية في نسيج واحد وأعطاه صيغتها الشاملة والنهائية.

وعلى صعيد اكتشاف النظرية القرآنية نبه الشهيد الصدر إلى أن المفسر في إطار المنهج الموضوعي، بعد أن يطرح بين يدي النص القرآني موضوعاً من موضوعات الإنسان والكون والمجتمع. يتجه إلى الاقتطاف والتنسيق بين مجموعة الآيات القرآنية، التي تتحمل مسؤولية الكشف عن موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والتي

تعد بناءً علوياً، نستطيع من خلاله ان نستلهم مختلف جوانب النظرية بما يوحد بين مدلولات هذه الآيات ضمن مركب نظري واحد ليخلص بالتالي الى تحديد اطار نظرية واضحة ترسمها تلك المجموعة القرآنية ككل بالنسبة الى ذلك الموضوع .

ان الباحث الإسلامي في اطار المنهج الموضوعي لا يكتفي بمجرد ابراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة ... العمل الذي يؤديه التفسير التجزيئي، بل يتطلع الى ما هو اوسع من ذلك حيث نجده يحاول ان يصل الى مركب نظري قرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية ... يصل الى نظرية قرآنية عن النبوة، ونظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، ونظرية قرآنية عن سنن التاريخ . وهكذا^(٢٦) .

دور الاحكام والمفاهيم في الكشف عن النظرية :

بناءً على ما تقدم من أن عملية الاكتشاف تسلك طريقاً غير مباشر، فتبدأ من البناء العلوي وتنتهي الى القاعدة، وتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها الى الظفر بالنظرية الإسلامية . بات من اللازم علينا في هذا البحث ان ندرج تصوراً عاماً عن هذه الآثار والعناصر التي تقوم بها اللبنة الفوقية للنظريات الإسلامية، بوصفها أدوات للمنهج، تمنح الممارس الرصيد الذي ينطلق به للكشف عن النظريات الإسلامية .

وفي التتبع لما كتبه الشهيد الصدر في هذا الصدد نجد ان هذه الآثار تتركز في عنصرين أساسيين اثنين :

الاول : الاحكام والنصوص التشريعية .

الثاني : المفاهيم الإسلامية .

يعتمد الشهيد الصدر في تطبيقه للمنهج الموضوعي، وهو بصدد الكشف عن النظريات الإسلامية في المجال الاقتصادي في الجزء الأكبر من ممارسته على النصوص التشريعية والاحكام الإسلامية التي تنظم الحياة الاقتصادية وعلاقات الإنسان بأخيه الإنسان في مجالات انتاج الثروة وتوزيعها وتداولها .

يعتمد هذه الاحكام كـرصيد أساسي وذخيرة أصلية تتيح له ان يستلهم النظرية الشاملة والمذهب الإسلامي في الاقتصاد من خلالها^(٢٧) . «ذلك ان بعض جوانب النظرية الإسلامية في الاقتصاد وإن كان بالإمكان استنباطها مباشرة من النصوص

ومصادر التشريع، ولكن هناك من المبادئ والنظريات والافكار الاساسية التي تزيل الغموض عن أكثر جوانب النظرية، ليس من الميسور الحصول عليها من النصوص مباشرة، بل يتعين الحصول عليها بطريق غير مباشر ... أي على هدى الاحكام التي نظم بها الإسلام العقود والحقوق»^(٢٨).

هذا على صعيد اكتشاف النظرية والمذهب الاقتصادي في الإسلام، أما على صعيد فقه النظرية الإسلامية في سنن التاريخ، فقد اعتمد الشهيد الصدر في الجزء الأكبر من ممارسته على سلسلة من المفاهيم القرآنية التي أوضح من خلالها الابعاد المختلفة للنظرية الإسلامية في سنن التاريخ.

وعلى ذلك فإذا كانت الاحكام والمفاهيم الاداتين الاساسيتين في المنهج الموضوعي اللتين نصل من خلالهما الى استخلاص فقه النظريات الإسلامية فان ضرورات التنقيب عن المنهج الموضوعي وتحديدته تفرض علينا فيما يلي ان نفرّد لكل منهما مبحثاً منفصلاً ومفصلاً:

الاحكام كلبنات فوقية للنظرية :

اعتبر الشهيد الصدر الاحكام الإسلامية بناءً علوياً يجب تجاوزه الى ما هو اعمق واشمل، وتخطيه الى الاسس التي يقوم عليها هذا البناء العلوي وينسجم معها، ويعبر عن عمومياتها في كل تفصيلاته وتفريعاته دون تناقض أو نشاز.

ويؤكد الشهيد الصدر أنه لولا الإيمان بأن احكام الشريعة تقوم على أسس موحدة لما كان هناك مبرر لممارسة عملية اكتشاف المذهب، من وراء الاحكام التفصيلية في الشريعة. فقد دعا الفقهاء قبيل استشهاده الى تطوير الاجتهاد باتجاه تقديم معطيات وقواعد ونظريات إسلامية عامة تفرز قدرةً على تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، وحض على عدم الاقتصار في الاجتهاد على مجرد استنباط الاحكام المتصلة بالجانب الفردي من حياة المكلف المسلم.

ذلك ان قصر الاجتهاد على هذا الجانب وحده، وعدم تحركه لتلبية حاجات المجتمع والدولة من النظريات الإسلامية التي تعطي للحياة الاجتماعية للإنسان المسلم صبغتها الربانية، سيؤدي بحسب تأكيد الشهيد الصدر الى انهيار نفس هذا الجانب من تطبيق الإسلام شيئاً فشيئاً.

ولاهمية هذا الموضوع كرر الشهيد الصدر في مناسبات عدة نداءه للعلماء لتطوير الاجتهاد، ففي محاضراته حول التفسير الموضوعي في القرآن نبه الفقهاء الى (لا بدية توغل الاتجاه الموضوعي في الفقه بصورة عمودية للوصول الى (النظريات الاساسية))، وعدم الاكتفاء بالوقوف على البناءات العلوية، والتشريعات التفصيلية. (لا بد من النفوذ العمودي) من خلال (البناءات العلوية الى النظريات الاساسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام؛ لأننا نعلم ان كل مجموعة من التشريعات في كل باب من أبواب الحياة ترتبط بنظريات أساسية وبتصورات رئيسية)^(٢٩).

وعلى أساس من هذا الاتجاه الذي يدعو اليه السيد الشهيد في الدراسات الفقهية، يصبح من اللازم على عملية الاجتهاد، ان تطرق باب فقه النظريات الإسلامية وتعمد الى عملية بحث عن إشعاعات النظريات الإسلامية في الاحكام والتشريعات المتصلة بها؛ ليصل عن طريقها الى الاسس العامة والتصورات الرئيسية التي تقوم عليها هذه النظريات.

ونضرب مثلاً لهذه الممارسة في مجال البحث عن النظرية الإسلامية في الاقتصاد، فان هذه العملية حتمت على الشهيد الصدر دراسة الامور التي تنعكس فيها النظرية والبحث ابتداءً عن اشعاعات النظرية في الاحكام والتشريعات المتصلة بها.

جاء الصدر بداية الى حشد كبير من الاحكام والتشريعات الإسلامية في المعاملات والحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الافراد، وبينهم وبين الدولة، والاحكام التي تحدد موارد الدولة وسياساتها العامة في انفاق تلك الإيرادات. اقتطف هذا الحشد تمهيداً لاكتشاف معالم النظرية الإسلامية في الاقتصاد، لكنه نبه في موازاة هذا العمل الى ان حشد هذه الاحكام المتناثرة في الموضوع الواحد، ليس معناه ان على الممارس التدقيق في جميع هذه الاحكام ودراستها دراسة شاملة، بل لا بد ان يقتطف وينسق منها العناصر التي تعد بناءً علوياً للنظرية وقادرة على الكشف عنها.

بتحديد أدق، فإن على الممارس للمنهج الموضوعي في اكتشاف النظريات الإسلامية، ان يحشد بداية جميع الاحكام التي تختص بموضوعه وتتصل به من قريب أو بعيد، ثم ينتقل بعد ذلك الى فصل الاحكام المذهبية عن تلك التي لا تمتلك اشعاعات مذهبية، أي انه يختار فقط الاحكام التي تعد بناءً علوياً للنظرية، فينسق بينها للخروج من خلالها بمبادئ ومعطيات وتصورات عامة.

لقد وجد الشهيد الصدر خلال دراسته الشاملة للأحكام الإسلامية التي تتصل بالمجال الاقتصادي، نوعين من هذه الأحكام:

النوع الأول: أحكام تدخل في صميم تحديد القاعدة الإسلامية لجانب من جوانب النظرية، ويتميز من خلالها الموقف الإسلامي تجاه مسألة من مسائل الحياة الاقتصادية عن مواقف المذاهب الأخرى، وهذه هي الأحكام التي اعتبرها الشهيد الصدر تتضمن إشاعات مذهبية وعلى الممارس أن يفردا جانباً ويكون منها رصيذاً صالحاً كبناء علوي، يساهم إلى حد كبير في عملية الكشف عن النظرية الإسلامية.

النوع الثاني: أحكام ليس لها إطار مذهبي، أي تلك الأحكام التي توافق عليها جميع المذاهب المختلفة وتدرجها في إطار نظرياتها.

وهذه الأحكام لا تساهم في عملية الاكتشاف، ولذا فهي ليست داخلة في البناء العلوي وعلى الممارس استبعادها في ممارسته.

لاجل ذلك رأينا الشهيد الصدر، يستبعد في عملية الكشف عن النظرية الإسلامية في الاقتصاد أحكاماً من قبيل حرمة الغش ووجوب ضريبة الجهاد؛ لأن حرمة الغش تتفق عليها جميع المذاهب والنظريات الاقتصادية، وليس لها إطار مذهبي، كما أن ضريبة الجهاد التي يأمر بها الإسلام لتمويل جيش المجاهدين؛ تتصل بدور الدعوة في الدولة الإسلامية، لا في المذهب الاقتصادي في الإسلام^(٢٠).

واعتبر السيد الشهيد أحكاماً أخرى داخلة في عملية الكشف عن النظرية الإسلامية في الاقتصاد مثل (حرمة الربا) و(ضريبة التوازن)، ذلك أن تحريم الربا والمنع عن القرض بفائدة يساهم في عملية الاكتشاف لأنه جزء من بناء علوي لنظرية توزيع الثروة المنتجة، وهو وجهة نظر بديلة ومتميزة للإسلام تجاه هذه المسألة تختلف بالطبع عن وجهات النظر لدى المذاهب الأخرى، وهذا معنى كون هذا الحكم يحمل إشعاعاً مذهبياً.

وكذا بالنسبة لضريبة التوازن، فإن الضريبة التي يشرعها الإسلام لحماية التوازن الاجتماعي كالزكاة مثلاً، تساهم في عملية الاكتشاف، وتدخل في صميم الأحكام التي تشكل البنى العلوية التي نصل من خلالها لاستخلاص النظرية الإسلامية.

الأحكام وعملية التركيب بينها:

إن اقتطاف الأحكام الإسلامية التي تحمل إشاعات مذهبية، وتنعكس فيها النظرية

وتدخل في صميم اكتشافها، لا يعني أن نكتفي فقط بعرض أو فحص كل واحد من تلك الأحكام، بصورة منعزلة عن الأحكام الأخرى؛ لأن طريقة العزل أو الانفردية في بحث كل واحد من تلك الأحكام، إنما تنسجم كما يقرر الشهيد الصدر مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة، فإن هذا المستوى يسمح بعرض المفردات مستقلة بعضها عن البعض؛ لأن دراسة أحكام الشريعة في مستوى القانون المدني، لا تتخطى المجالات التفصيلية لتلك الأحكام، وإنما تتكفل بعرض أحكام الإسلام التي تنظم عقود البيع والإجارة والقرض والشركة مثلاً، وليست مكلفة بعد ذلك بعملية تركيب بين هذه الأحكام، يؤدي إلى قاعدة عامة.

وأما حين يكون درسنا لتلك الأحكام وعرضنا لها جزءاً من عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الذي يعبر عن مجموعة من النظريات والمبادئ التي يعتمدها المجتمع ويفضل الاسترشاد بها في حياته الاقتصادية وحل مشاكلها العملية، فلا يجدي عرض المفردات فحسب لاكتشاف المذهب، وإن اكتفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر، بل يتحتم علينا أن ننجز عملية تنسيق وتركيب بين تلك المفردات، أي أن ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل وجانباً من صيغة عامة مترابطة، لننتهي من ذلك لاكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل أو من خلال المركب وتصلح لتفسيره وتبريره^(٣). وأما في طريقة العزل والنظرة الانفردية فلن نصل إلى اكتشاف.

إن ما يفعله الممارس في أول الشوط هو تحديد صورة دقيقة لبناء علوي شامل من التشريع الإسلامي، الذي يضم مجموعة الأحكام ذات الإشعاع المذهبي، وباستيعاب هذا البناء يكون الممارس قد قطع نصف المسافة في طريقه لاكتشاف النظرية، وبقي عليه البحث الأساسي من ناحية اكتشاف القواعد والنظريات العامة التي يقوم على أساسها البناء العلوي، وترتكز عليها تلك المجموعة من الأحكام التي حشدها.

إن الشوط الثاني من عملية الاكتشاف هو الانطلاق من البناء العلوي إلى القاعدة ومن التفصيلات التشريعية إلى العموميات النظرية.

وعلى الممارس في بداية الشوط الأول أن لا يقوم بمجرد حشد الأحكام المذهبية وعرضها كما متناً دون أن يبين الصلة والخط الذي يجمع بينها، بل لابد أن يتبع في عرض تلك التشريعات والأحكام والتعبير عنها، طريقة تعكس باستمرار ووضوح الترابط النظري الدقيق بينها. الأمر الذي يعدها للشوط الثاني من عملية الاكتشاف حين

نستخدمها كلبنة فوقية ينطلق منها الى القاعدة والعموميات النظرية .

وما يفعله الممارس في الشوط الثاني هو ازالة الغموض عن جوانب النظرية وملء اجزائها على مراحل . يطرح في كل مرحلة بين يدي النصوص التشريعية والفقهية والاحكام ، وبين يدي تلك الصيغة المترابطة والشاملة التي تعبر عن التشريعات والاحكام التي صاغها في الشوط الاول ، في قضية تمس جانباً من جوانب النظرية . يطرحها على الجانب المتصل بها من الابنية العلوية ليستخلص المبادئ والتصورات الإسلامية فيها . وبعد ان يقوم بعدة أشواط من هذا النوع ، ويستخلص وجهة النظر الإسلامية للجوانب المختلفة للنظرية ، يجمع في النهاية خيوط النظرية الإسلامية كلها في مركب واحد ، ويعطيها صيغتها العامة .

وهذا تماماً ما فعله الشهيد الصدر للكشف عن النظرية الإسلامية في الاقتصاد ، وهي عملية تشكل منهجاً يستحق ان يعمم الى مجالات أخرى في حياة الانسان الاجتماعية ، لاكتشاف النظريات الإسلامية المذهبية فيها .

ويمكن بشيء من التدقيق أن نحدد بعضاً من هذه المجالات على سبيل فتح الأفاق امام المهتمين والراغبين في خوض غمار فقه النظريات .

فمن هذه المجالات المجال الثقافي والمجال الاعلامي باعتبار الاخير أهم أدوات البناء والتحويل الثقافي في المجتمعات الحديثة . ان الاعلام موضوع من واقع الحياة اليومية على علاقة وثيقة بمسألة تحقيق الهداية للبشرية واخراجها من الظلمات الى النور أو عكس ذلك .

ان الاعلام الذي نريد أن نرسم له نظرية واطاراً اسلامياً عامماً للتحرك فيه ، اذا لم يسترشد لمسيره بالاحكام والقيم والمفاهيم والمقاصد والاهداف الاسلامية ، ولم ينطلق من منطلقات إسلامية واضحة ومحددة ، فلن يؤتي الثمار المرجوة منه ، ولن يؤثر على حياة الامة ويرشد مسيرها الى الواجهة الربانية وينهضها على خط تحقيق خير أمة أخرجت للناس .

مجال آخر يعمل فيه هذا المنهج وهو تحديد النظرية الإسلامية في موضوع حساس ومهم جداً عنوانه الحريات العامة في الدولة الإسلامية . انه موضوع لا بد أن يبحث وتفقه النظريات الإسلامية فيه ، لأن ترك ميادينه خالية من وجهات نظر إسلامية بصده ، معناه ترك الابواب مشرعة على مصراعيها امام الافكار المنحرفة لملء هذا الفراغ

في أذهان أبنائنا ومثقفينا وأجيالنا، وبالتالي انحراف مجتمعنا وراء مدعاصف من التحولات والتقلبات القلقة التي لا تنتمي إلى القيم والمعتقدات والتشريعات الإسلامية في شيء.

إن ما قام به الشهيد الصدر في كتابه اقتصادنا، وباختصار شديد، هو تحديد المجالات والجوانب التي من المفترض أن تعمل فيها النظرية، وأبدت المذاهب وجهة نظرها فيها، والتي لا بد للإسلام أن يعلن موقفه البديل فيها متى ما وجد. وركونه بعد ذلك في الجزء الأكبر من ممارسته إلى الأحكام الإسلامية التي تتعلق بالمجال الاقتصادي واقتطاف الأحكام المذهبية منها، ثم العمل على دراستها وعرضها بطريقة تعكس الانسجام الدقيق بينها، وقد قام الشهيد الصدر في مرحلة لاحقة باستخدام هذا العرض المترابط الذي أخرج به الأحكام عن حالة التناثر فيما بينها، كبناء علوي ينطلق منه إلى تحديد العموميات النظرية.

المفاهيم الإسلامية

تقف المفاهيم الإسلامية إلى جانب الأحكام في عملية الكشف عن النظريات الإسلامية، إن لها دوراً كبيراً في هذه العملية، فهي تشكل جزءاً مهماً من الثقافة الإسلامية، وتساهم إلى حد كبير بتيسير فهم النصوص الشرعية التي يعتمدها المجتهد في فقه النظريات.

وسنقتصر هنا على تحديد الدور الذي تضطلع به هذه المفاهيم على صعيد الاجتهاد في فقه النظريات، بما أن ذلك يدخل في صميم تحديد المنهج وأدواته في هذا اللون من الفقه.

وأرى من الواجب الإشارة هنا إلى أن من يطل على مبحث المفاهيم الإسلامية كما حرره الشهيد الصدر في العديد من كتاباته، يجده مبحثاً مبتكراً وعميقاً يستحق من المحققين التوقف ملياً عنده والعناية به بدراسة منفصلة وواسعة.

إن الشهيد الصدر يعرف المفاهيم الإسلامية بأنها «وجهات نظر وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره، أو المجتمع وعلاقاته، أو أي حكم من الأحكام المتشعبة». فهي كل رأي للإسلام أو تصور إسلامي يفسر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً. «فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به تعالى تعبير عن مفهوم معين للإسلام عن

الكون . والعقيدة بأن المجتمع البشري مرّ بمرحلة فطرة وغريزة ، قبل أن يصل الى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع . والعقيدة بأن الملكية ليست حقاً ذاتياً وانما هي عملية استخلاف ، تعكس التصور الإسلامي الخاص لتشريع معين ، وهو الملكية للمال ، فإن المال في المفهوم الإسلامي كله مال الله ، والله يستخلف الافراد أحياناً للقيام بشان المال ، ويعبر عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية»^(٣١) .

وما يجب أن نلتفت اليه في نطاق وعينا للمفاهيم الإسلامية وتحديدتها ، ان هذه المفاهيم بمعظمها لم تات بصورة ناجزة في النصوص الإسلامية ، بل اننا نأخذها عادة ونستخلصها وفق طريقتين أساسيتين :

الاولى : الطريقة المباشرة : ونعني بها أن نستخلص المفاهيم الإسلامية عن طريق النصوص التي تعطيها بشكل مباشر في القرآن والسنة . ومن هذا القبيل النصوص الشرعية التي تقدم مفهوماً معيناً تمهيداً لإعطاء الحكم الشرعي ، ومثالها من السنة ما جاء في الحديث بشأن الأرض وملكية الانسان لها : «إن الأرض لله تعالى ، جعلها وقفاً على عباده ، فمن عطل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير ما علة أخذت من يده ودفعت الى غيره» الملاحظ في هذا الحديث انه قد استعان بمفهوم معين عن ملكية الأرض ودور الفرد فيها ، على توضيح الحكم بانتزاع الأرض من مالكتها وتبرير ذلك^(٣٢) .

الثانية : الطريقة غير المباشرة : وهذه الطريقة متعددة المسالك ومن أهم هذه المسالك الطريقة المعتمدة على نطاق واسع في دروس التفسير القرآنية ، وهي : طريقة التفسير المفهومي لنصوص القرآن الكريم .

وفق هذه الطريقة يصل المفسر الى مفهوم اسلامي ما ، باستخلاصه من مجموعة من الآيات القرآنية الكريمة ، وذلك بحشد الآيات التي تخاطب موضوعاً واحداً ويدرسها بحثاً من موقف موحد تتكامل عناصره عبر الآيات المختلفة . فإذا كان لكل آية دلالة خاصة ، فإن ضم الآيات المشتركة في الموضوع الواحد الى بعضها ، يجعل من الممكن الخروج بمفاهيم جديدة من حصيلة التركيب بين مدلولاتها الجزئية .

ونبه هنا الى ان منهج التفسير المفهومي المعتمد لدى الكثير من المفسرين حالياً هو غير المنهج الموضوعي في التفسير الذي اعتمده الشهيد الصدر ، فالاول : هو عملية متابعة لموضوع واحد سمته النصوص الدينية من خلال الآيات القرآنية المختلفة التي تناوله برؤية موحدة . انه بالنتيجة تفسير ينطلق من النص الى النص في حركة دائرية ، اما

التفسير في إطار المنهج الموضوعي فإنه يتجاوز هذا العمل، ويرسم منطلقاً آخر لحركته، اذ ينطلق من أحد المواضيع الذي يزخر بها الواقع الانساني الخارجي، وبعد الإحاطة بمختلف ملاسبات هذا الموضوع العملية والفكرية، واستقصاء معضلاته والحلول البشرية، يعود الى النص لمعرفة موقفه من كل ذلك. انه تفسير يدخل مواضيع الحياة في منته، فلا ترتسم حركته من النص واليه، بل يقوم هذا التفسير على فقهاء، فقه الواقع وفقه النص، وهو يوحد بين هذين الفقهاء في سياق بحث واحد، لكي يستخرج نتيجة هذا السياق الموحد من البحث نظرية إسلامية تحدد موقف الإسلام تجاه الموضوع الخارجي الذي ادخله في متن بحثه.

وعلى أساس الطريقة اللامباشرة في استخلاص المفاهيم الإسلامية نصل الى استخلاص مفاهيم متكاملة ورؤية شاملة لمواضيع شتى من قبيل الاستخلاف، الجهاد، التقوى، الشفاعة، التوحيد، المعاد، وغير ذلك من القضايا ...

دور المفاهيم في عملية الكشف عن النظرية :

والآن كيف تساهم المفاهيم الإسلامية في عملية الكشف عن النظرية الإسلامية في مجال ما؟

إن مساهمة المفاهيم الإسلامية في عملية الكشف عن النظرية الإسلامية يختلف مستواه من موضوع الى آخر، فقد يكون الاعتماد أساسياً على الأحكام التشريعية في موضوع ما، بينما يكون الاعتماد على المفاهيم أساسياً في موضوع آخر. فمثلاً في صياغة نظرية الإسلام حول السنن التاريخية، فإن الاعتماد الأساس للشهيد الصدر كان على المفاهيم، ولم يكن للأحكام التشريعية دخل في تحديد جوانب ومعالم النظرية ... أما في صياغة نظرية الإسلام حول المذهب الاقتصادي فاننا وجدنا ان الأحكام لعبت دوراً أساسياً في صياغة هذه النظرية، فيما لعبت المفاهيم دوراً أساسياً آخر، لكنه بقي ثانوياً.

وكما على صعيد الأحكام، كذلك على صعيد المفاهيم لا بد أيضاً ان نعزل لكل مجال المفاهيم الإسلامية التي تتصل به او بالأحكام الإسلامية المتشعبة فيه .
وتقوم المفاهيم الإسلامية بالإضافة الى دورها في بلورة معالم النظرية، بتأدية دورين أساسيين آخرين على صعيد عملية الاكتشاف .

ان بعضها يقوم بدور الاشعاع على بعض الاحكام، وتيسير مهمة فهمها من نصوصها الشرعية، والتغلب على العقبات التي تعترض ذلك. ويحصل هذا العمل حين تشكل هذه المفاهيم إطاراً فكرياً يكون من الضروري اتخاذه لتبلور ضمنه النصوص التشريعية في الإسلام، تبلوراً كاملاً، ويسر فهمها دون تردد^(٢٤).

وكنموذج من هذه المفاهيم التي ادخلها الشهيد الصدر في إطار عملية الكشف عن المذهب الاقتصادي في الإسلام، وقامت بدور الاشعاع على بعض الاحكام، بتشكيلها إطاراً فكرياً، مفهوم الاسلام عن الملكية. يفيد هذا المفهوم أن الله تعالى استخلف الجماعة على الثروة في الطبيعة، وجعل من تشريع الملكية الخاصة اسلوباً يحقق ضمنه الفرد متطلبات الخلافة، من استثمار المال وحمايته وإنفاقه في مصلحة الانسان، فالملكية عملية يمارسها الفرد لحساب الجماعة، ولحسابه ضمن الجماعة.

ولسنا هنا في هذه الاشارة السريعة بصدد تحديد المدرك الاسلامي لهذا المفهوم، وانما نريد أن نقول: إن الملكية بموجب ذلك المفهوم هي وظيفة اجتماعية، يسندها الشارع الى الفرد، ليساهم في حمل اعباء الخلافة التي شرف الله بها الانسان على هذه الارض، وليست حقاً ذاتياً لا يقبل التخصيص والاستثناء، فمن الطبيعي ان تخضع الملكية لمتطلبات هذه الخلافة «ان استيعاب الفقيه لهذا المفهوم الاسلامي عن الملكية يشكل إطاراً فكرياً يجعله يتقبل نصوصاً تشريعية تحد من سلطة المالك، وتسمح بانتزاع المال من يد صاحبه في بعض الاحيين، من هذه النصوص الإسلامية في الارض، التي تؤكد على ان الارض اذا لم يتم صاحبها باستثمارها ورعايتها وفقاً لمتطلبات الخلافة تنتزع منه ويسقط حقه فيها، وتعطى لآخر. ان الفقيه دون وجود هذا الاطار الفكري لديه المنبثق عن المفهوم، قد يتردد كثيراً في الاخذ بهذه النصوص، لكن النظر الى تلك النصوص بمنظور المفهوم الاسلامي عن الملكية يسر على الفقيه الاخذ بها، والتجاوب مع فكرتها وروحها»^(٢٥).

ويتأكد هذا الدور للمفاهيم لدى الشهيد الصدر، حين نلاحظ معه أن بعض النصوص التشريعية اعطت المفهوم أو الإطار تمهيداً لإعطاء الحكم الشرعي.

الهوامش

- (١) السيد محمد حسين الطباطبائي. تفسير الميزان.
- (٢) السيد الشهيد محمد باقر الصدر (الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد) منشور في كتاب (الاجتهاد والحياة). بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ص ١٥٢.
- (٣) المصدر السابق، ص ١٥٦.
- (٤) المصدر السابق، ص ١٥٦.
- (٥) الشهيد محمد باقر الصدر. مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن. دار التوجيه الاسلامي، بيروت - كويت/ (١ ط) ١٩٨٠، ص ٢٤ - ٢٥.
- (٦) المصدر السابق، ص ٢٥.
- (٧) الشهيد محمد باقر الصدر. اقتصادنا. دار التعارف للمطبوعات. بيروت ١٩٩٠، ص ٣٩٨.
- (٨) الشهيد محمد باقر الصدر. مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن. دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٩٠، ص ٣٦.
- (٩) المصدر السابق، ص ٢١.
- (١٠) المصدر السابق، ص ٣٤.
- (١١) المصدر السابق، ص ٣٩.
- (١٢) المصدر السابق، ص ٣٨.
- (١٣) اقتصادنا.
- (١٤) التفسير الموضوعي للقرآن، ص ٥١.
- (١٥) المصدر السابق، ص ٦٢.
- (١٦) المصدر السابق، ص ٦٢.
- (١٧) المصدر السابق، ص ٥١.
- (١٨) المصدر السابق، ص ٣٥.
- (١٩) المصدر السابق، ص ٣٦.
- (٢٠) المصدر السابق، ص ٣٩.
- (٢١) اقتصادنا، ص ٣٥٦.
- (٢٢) المصدر السابق، ص ٣٦٥ - ٣٦٦.
- (٢٣) المصدر السابق، ص ٣٦٦.
- (٢٤) المصدر السابق، ص ٣٦٠.
- (٢٥) المصدر السابق، ص ٣٧٠.
- (٢٦) المصدر السابق، ص ٣٧٠.
- (٢٧) التفسير الموضوعي، ص ٣٦.
- (٢٨) المصدر السابق، ص ١٤٣.
- (٢٩) اقتصادنا، والمصدر السابق ص ٣٧٠.
- (٣٠) اقتصادنا، ص ٣٧٣.
- (٣١) المصدر السابق، ص ٣٧٣.
- (٣٢) المصدر السابق، ص ٣٧٤.
- (٣٣) اقتصادنا ص ٢/١٠.
- (٣٤) المصدر السابق، ص ٣٧٧.
- (٣٥) المصدر السابق، ص ٣٧٧.

مدخل لدراسة الفكر السياسي للشهيد الصدر

سرمد الطائي*

لعل من نافلة القول التنويه بمكانة «الفكر السياسي» وموقعه المتميز ضمن الدائرة الحضارية الاسلامية، باعتبار ان هذا النمط من الافكار لم يحتل ذلك الموقع الفريد الا بصفته معبراً عن رهان إنساني وديني وتاريخي كبير يتولى منح الوان الوصاية والمشروعية وتعيين من له حق امتلاك القرار وصناعته في المحتوم من حركة الامم، ويكفي ان نطالع ما جمعه باحث إسلامي واحد من عناوين موضوع «الامامة والسياسة» في سرد بليوغرافي، لنرى أربعة آلاف عنوان انتجه التراث الاسلامي من مجمل رصيده المدون باللغة العربية فقط^(١).

لا ريب أن التركة الفكرية الاسلامية في هذا المجال لم تكن دوماً بالطبع، صفحة مشرقة تدعو للاعتزاز، وانما انطوى العديد منها على عوامل الترددي والانحطاط الذي اصاب مجمل التصجربة التاريخية للمسلمين، لتنعكس بالتالي على جوانب حياتهم الحديثة او المعاصرة، غير أن من التجني الحكم على الفكر السياسي الاسلامي بالعجز الكلي عن تقديم الاقتدار المثلثة لمضامين الدين النقية. وحاجات المجتمع المتراكمة طبقاً للظروف والمتغيرات.

في رواية (عبدوس بن مالك) نجد الامام احمد بن حنبل ينص على ان من «غلب بالسيف حتى صار خليفة وسمي امير المؤمنين، لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخر ان يبیت ولا يراه اماماً عليه، برأ كان او فاجراً» ونلاحظ في رواية اخرى للمروزي دعوة ابن حنبل للأمة ان تترك السلطان وشأنه فيما له من خصوصيات وملكات خلقية «فإن كان اميراً يعرف بشرب المسكر والغلول، يغزو معه، انما ذاك له في نفسه»، وبرغم ما ينقل عن امام المحدثين مما يعارض هذه النصوص كقوله عن المامون العباسي «كان لا مامون»، فان الذي يظهر ما يبيده من حرص شديد في الفتوى على وحدة المسلمين، لذا فهو يوصي اتباعه قائلاً: «عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين»^(٦).

بيد اننا نلمح في رؤية لابي حامد الغزالي، ما هو ابعد من قضية الحرص على وحدة المسلمين. مما ساهم في تكوين الفكر السياسي التبريري الخادم للجور السلطاني، حيث يقرأ الغزالي فتاوى ممالاة السلطان في اطار تردي مستوى الايمان والتقوى عند العلماء واهل الفقه، فبعد ان يستعرض طبيعة المعارضة العلمائية لسلاطين الظلم، يوجز حال ما عاصره من ظرف قائلاً: «واما الآن فقد قيدت الاطماع السن العلماء فسكتوا، وان تكلموا لم تساعد اقوالهم احوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لافلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء ... وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الاراذل فكيف على الملوك والاكابر؟»^(٧).

هكذا نجد الازمة السياسية تتواشج من ازمة فكرية تستند الى مازق تقوائي واخلاقي، مما جعل دائرة بحث الاشكالية تتسع عند مفكر آخر من نمط امام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ... ويردد الجويني في توصيف ذلك الظرف، الذي تحسست اجيال عديدة مرارته وقسوته، قائلاً: «قد عمّ من الولاة جورها واشتطاطها، وزلل تصون العلماء واحتياطها، وظهر ارتباكها في جرائم الحطام واختباطها، وانسل عن لجام التقوى رؤوس الملة واوساطها»^(٨)! ، وبعد ان يؤكد الجويني انسلال رؤوس الملة واوساطها عن التقوى، فإنه لا يرى جدوى في ذكر السلاطين كعنصر في الازمة، بل ينعطف دهشة وأسفاً على النخبة العلمائية وممثلي التشريعة والمتدينين «... ليت شعري، ما معتصم العباد اذا طما بحر الفساد ... وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وزاهد

لا يقتدى به لخرقه؟ ، ... أيموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى؟»^(٥) .

ان هذا الترددي والانحطاط قاد الجويني الى الافتاء - بشجاعة - بأن السلطة السياسية مجرد آلية لاستيفاء المصلحة ودرء المفسدة، في ضوء فهمه لمقاصد الشريعة، وان يبنى على جواز استقلال الناس في الامور الدينية والقانونية والعسكرية، باعتبار انها مقاصد لا يجوز تعطيلها حتى لو شغل الزمان عن السلطة المشروعة^(٦) . كما لا ينبغي ايكال الامر الى رؤوس واواسط الملة التي انسلت عن الورع .

ان نظائر هذه النصوص المبكرة والجريئة في تفحص الواقع ومعالجته، تجعلنا نتوقف عند نتائج بعض التعميمات التي تلجأ اليها دراسات يطبعها الحماس غير المنضبط^(٧) ، اذ ان مطالعة التاريخ السياسي والعلمي لا تكاد تفيد وجود اثر كبير للخصوصية المدرسية او المذهبية في ممارسة التخادم مع السلطان الزمني . بل كان لكل بلاط ان يزخر بفقهاءه ووعاضه كما يتزين بفرسانه وادبائه وجواريه، ونجد استحقاقات هذا الحضور، من مظاهر التبرير وخدمة السلطان، في البلاط العثماني والصفوي - مثلاً - على السواء^(٨) .

لقد تجاوز الفكر الاسلامي المعاصر شبهة شق عصا المسلمين . واستبعد الرغبة بالوحدة الزائفة تحت ظل السلطان الجائر، وراح اتجاه واسع يطرح التساؤل التاريخي العتيد ... على من لا يزال به حنين الى وحدة السلف تلك ... اياً كان وفي اي اطار وجد ... « ... عندما يعم الفسوق ويتشر الظلم ويسود الجور ويصبح الفساق هم الائمة والحكام والولاء بل والمفتون في مجتمع الاسلام، فاية حقوق ومصالح ونظم للخلق تدعوهم الى ان يدفعا - ثمناً للحفاظ عليها - الخضوع لدولة الفساق؟»^(٩) .

نعم، لقد تجاوز الفكر الاسلامي تلك اللافتة الانهزامية، او هكذا يفترض، لكن هل استنفد هذا الفكر على الصعيد السياسي مهامه العالقة والملحة؟ وهل تمكن خطابه من تثقيف الامة بمبادئ محمد صلى الله عليه وآله وسلم العظيمة، بما يرتفع الى مستوى التحديات الراهنة وبقدر كاف من الواقعية والصراحة، بعيداً عن العمليات المألوفة من الاستجابة للتحدي واستحداث نماذج معدلة من ذات الازمات تظل منظوية على عناصر التازم؟

حركاتنا وكياناتنا الاسلامية التي تعبئ الجماهير ضد الأنظمة المستبدة والجائرة، هل قدمت مضموناً نظرياً يطمح للتكامل ويطرح كبديل خالٍ عن المحتوى المريض للجور والاستبداد، ام ان العديد منها راح يضيف الينا فيما يضيف ازمات جديدة؟ ، ولا زلنا

نشاهد اناساً يطمحون لتدشين تجارب سياسية لا تلزم فيها الشورى حاكماً، ويحرم ضمنها عمل المعارضة السياسية، ويعد الكلام في عرفها عن حقوق الانسان بدعة^(١١)! في تكريس لشتى مظاهر التدهور السياسي التاريخية التي عانينا منها الامرين .

لعل الخطاب السياسي الاسلامي مكلف اليوم، اكثر من اي وقت مضى، بإعادة اكتشاف تاريخنا كامة، وتقديم اكبر قدر من الاستيعاب والوفاء ايضاً لشرعنا الحنيف، وتجسيد ذلك كسلوك وممارسة ولون في الخطاب ذاته «ومضامين في الادبيات، وسعي دائم للتوفر على قراءة الاطروحات السياسية الاسلامية المعاصرة بهدف مراجعتها وبناء المشروع الكبير بتواصل واضطراد، وهو ما يحتاج بالطبع الى تهئية افق ارحب، وحرية نظر، ونبد لأشكال متنوعة من التعصب والانحياز وعبادة الاشخاص والعناوين ... ، لتفعيل آلية النقد الذاتي البناء ... والا فهل نستبعد ان قطاعات احتجاجية واسعة ستغير معادلة الصراع - كما صنع الجويني قديماً - وستفتح - مضطرة - جبهة جديدة داخلية، هذه المرة، حين تكتشف سريان الداء خارج دائرة الاستبداد الرسمي؟! .

أفق معرفي بديل :

في اطلالته المبكرة على القراء . ضمن نزاله الفلسفي المتميز مع المادية الديالكتيكية، وعد الامام الشهيد محمد باقر الصدر بإعداد دراسة خاصة تحت عنوان (مجتمعنا) يتناول فيها مفاهيم الاسلام عن الدولة والمجتمع^(١١)، الا انه أجل ذلك البحث ليبادر الى تقديم اطروحة (اقتصادنا) احساساً منه بأولويتها طبقاً لنمط الصراع الفكري الدائر آنذاك بين الاسلام والاتجاهات الاخرى، او ايماناً منه ربما بضرورة استناد المفهوم السياسي للدولة الى قضايا ومفاهيم تؤسس في نظائر الحقلين الفلسفي والاقتصادي . ليتسلح بهما المشروع الكبير الذي يراد له ان يقدم بديلاً واقعياً متماسكاً يتوافر على محتوى اسلامي تأصيلي دون ان يشترق في حجاب من اللافتات الأيديولوجية المفرغة عن مضامينها .

يبدو أن الشهيد الصدر وهو يحارب على جبهات متعددة، اجتماعياً وفكرياً وسياسياً، وجد نفسه مثقلاً بالمسؤوليات المختلفة فغاب في زحمة مزاولته لمهام التدريس واعداد الكوادر العلمية، ومسؤوليات الكفاح السياسي والاصلاح الاجتماعي، ليظهر بعد ذلك بأطروحة «الأسس المنطقية للأستقراء» اوائل السبعينيات مطوراً ما بدأ يتبلور لديه من رؤى تتعلق بنحو المعرفة البشرية وآلية تكوينها، في ثنايا البحث الفلسفي او

دروسه الاصولية ومجمل مراجعاته لمباحث الاستمولوجيا الحديثة، ولكنه ما ان انتهى من ذلك حتى اثقلته هموم التصدي للمرجعية الدينية في العقد الاخير من عمره والتي اقترنت مع تصاعد المواجهة بين التيار الاسلامي في العراق ونظام البعث الحاكم، فيقوده ذلك الى الشهادة المروعة في نيسان ١٩٨٠، وهو لا يتجاوز السابعة والاربعين من العمر.

ومع ذلك فيانه بادر - كعادته - لتناول اشكاليات الواقع الملحة وقدم بعد تشكيل النظام الاسلامي في ايران عدة اطروحات موجزة تعبر عن تصوراته حول مفهوم الدولة والقيادة والامة والمجتمع في سلسلة حلقات «الاسلام يقود الحياة» اعددها قبيل استشهاده، وشكلت هذه البحوث المقتضية المصدر الاول للباحثين في فكره السياسي، اضافة الى نصوص قديمة هامة كتبها في ريعان شبابه، حينما ابتداء المشروع السياسي منذ الخمسينيات وهو ما عرف به (الاسس الاسلامية). حيث استخدمت على نطاق واسع من قبل كوادر الحركة الاسلامية في العراق لتثقيف الشباب في حلقات التنظيم السياسي والإرشاد والتوعية الفكرية. فيما عبرت عن الحقبة الاولى من تصوراته السياسية.

وبقدر ما حرمتنا تلك المرحلة من نتاج صدري فذ في الفكر السياسي او الاجتماع السياسي العام، فإننا نلاحظ تفرد المفاهيم والقضايا التي طرحها بخصوصيات مهمة تفوقت على العديد من الافكار السائدة، وستعين الباحثين كثيراً - عبر اساسها النظري - في مراجعة الفكر السياسي الاسلامي وتقويمه كاستجابة الى اكثر التحديات الداخلية حساسية وخطورة.

(الاسس الاسلامية) ثورة على نظرية العزلة السياسية :

دخل العقل المسلم تحت ضغط من ازمات المجتمع وانتكاساته في تجربة قاسية من الاعتزال الحضاري او الاستقالة ربما كخيار لجأ اليه الاسلاف فجمعوا اسس حضارتهم وهربوا بها الى المساجد والخانقاهات واقبية التأمل الممزوج بالاسى، ظناً بأن في ذلك عافية للدين والدنيا، بعد ان نستثني عدداً كبيراً من فقهاء البلاط الذين ظلوا يسجلون الحضور (الفاعل) عبر الدخول في تحالفات مع السلطة، ومع ملاحظة السياق التاريخي فإن فقهاء المذهب الامامي بدوا أكثر تعبيراً عن ذلك الانزواء، لمواجهة قدر العزلة السياسية في وقت مبكر بعد دخولهم في صراعات على السلطة حملت اضافة الى

الخلاف السياسي الجاد بعداً عقدياً وكلامياً، مما فسح المجال الى توسيع نظرية (التقية) - كسلوك مرحلي كان ذا أهمية بالغة في مواجهة القمع السلطوي - وتحويلها الى استراتيجية عامة لا تكاد تترك فرصة للحديث عن المفردات المباشرة في الفقه السياسي . وقد ولدت هذه (الاستراتيجية) - كنموذج متطرف للتقية - الاجواء المواتية للانفتاح على نصوص شرعية وروائية معينة بشكل يعزلها عن ملاسباتها الموضوعية، لتنتج تياراً شيعياً كاملاً يحرم الخوض في حديث الحكم الاسلامي ويفتي بمنع تشكيله، ويتخذ، نظير ما ورد عن الائمة عليهم السلام من ان كل راية ترفع قبل قيام المهدي فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله،^(١١) مرجعية نهائية ومطلقة تخول بالاستسلام الكامل لمجمل الظروف والمتغيرات .

ومع ان المحاكمة العلمية لهذه الروايات قد تسقطها من ميزان الاستدلال، غير انها تبقى بإيحاءاتها المختلفة تشكل جواً ذا تأثير سلبي حيال فكرة الحكومة الاسلامية^(١٢)، مما قلص الفكر السياسي الإمامي واختزله في دائرة «المسائل التي كانت تبثلي بها الشيعة في جميع العصور كالخراج والمقاسمة والتولي عن الحاكم الجائر وغيرها»^(١٤) مما ليس بعنصر اساسي في هيكل البحث السياسي .

وفي ضوء من تأثيرات هذه الاعراف، نلاحظ انه وفي اللحظات المصيرية التي تخللتها فرص نادرة للعمل كانت اصوات التيار التحريمي ترتفع بمعارضة كل جهد شعبي او علمائي يسعى الى الاصلاح السياسي، كما تجلّى ذلك بشكل مثير في القرن الهجري الماضي حين دخلت بعض القيادات الدينية الشيعية في صراع دستوري مع ملوك القاجار الايرانيين ضمن ما عرف بحركة المشروطة، فبينما كان فقهاء من الطراز الاول قد بادروا الى تدشين مرحلة جديدة من التكيف الايجابي مع حركة المجتمع وتنادي بتقييد سلطات الملك، انبرى فريق علمائي بارز هو الآخر ليفتي، وفق قناعاته المتكونة في سياق تاريخي خاص وملاسبات لا تزال غامضة، بان تدوين الدستور بدعة وان الالتزام به بدعة اخرى، ومعاقبة من خالفه بدعة ثالثة^(١٥) .

ان دخول هذه المعارضة الشديدة حيز الجدل الفقهي كان من المفترض ان يحفز على انهاء القطيعة مع قضايا الفكر السياسي، كما حصل في خضم الحركة الدستورية - اطروحة النائيني مثلاً - غير ان ما انتهت اليه تلك الحركة وما اعقبها من تطورات عاد ليكرس ظاهرة الانقطاع والتجاوز لفكرة الحكم الاسلامي واقصى هذا الموضوع عن

هموم مدرسة النجف العلمية بل جعلها «تنظر الى هذا الامر بقلق وتحفظ وهي تتذوق الطعم المر، وتعاني من خيبة الامل ... لما آلت اليه تجربة المشروطة في (ايران) التي انتهت بحكم اسرة بهلوي»^(١٦)، وهكذا تفعل الاخفاقات المريعة والانتكاسات بالمرء في لحظات الضعف الانساني، وليس بعيداً عن تلك الاجواء ما حلّ بالشيخ محمد عبده رفيق الافغاني الثائر، حيث راح يردد بعده متبرماً: «ما دخلت السياسة في شيء الا افسدته ... اعوذ بالله من السياسة، ومن كل ارض تذكر فيها السياسة، ومن ساس ووسوس وسائس ومسوس»^(١٧)! ، مما لا يدعنا نستغرب حرق النائيني لبحوثه السياسية او القائه لها في نهر الفرات وتبرئه من كتابه «تنبيه الامة وتنزيه الملة» الذي كان يعد (زبور الحركة الدستورية).

لم يمنع هذا التحفظ الشديد قيام بعض الافاذ بخرق قاعدة الانزواء الاجتماعي والسياسي، فتطالع مراجع تاريخ تلك الحقبة اسماء حركية متعددة برزت من الحوزات العلمية في النجف الاشرف نظير الشيخ محمد جواد الجزائري، والشيخ عبد الكريم الجزائري، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، ... مما ولد بمجمله ارهاصات تشكيل وبناء الوعي الاسلامي المعاصر الذي انتجته النجف فيما بعد، وانما نقول ارهاصات، لان تلك الجهود التي بذلت، وخضوعاً منها لقساوة المرحلة، اتسمت بطابع فردي لم يكتب له التواصل والتكامل كمشروع يتجه الى غاية محددة، باستثناء جهود الحلقة العلمائية التي يتقدمها المجدد الشيخ محمد رضا المظفر (ت ١٩٦٤ م) حيث راح نشاطها منذ الثلاثينات يكون تيار وعي متميز رقد الحركة الاسلامية بزخم فكري ورسالي هام^(١٨)، وازافة الى اهمية هذه الجهود كان لبروز الجماعات والاحزاب غير الاسلامية دور رفع مستوى الاحساس بالمسؤولية تجاه مستقبل البلاد ووعي الامة، مما ادى الى تفعيل فكرة تاسيس تجمعات تنظيمية مشابهة تعتمد الرؤية الاسلامية، وهو ما كان جمال الدين الافغاني قد دعا اليه قبل ذلك بكثير، وبادر بنفسه الى تاسيس عدة تجارب تنظيمية. كالحزب الوطني الحر الذي قاد الثورة العراقية، وجمعية العروة الوثقى السرية التي اصدر صحيفتها من باريس^(١٩)، مما وجد له صدى واسعاً في اوساط المسلمين السنة فيما بعد - تجربة الاخوان المسلمين مثلاً - وتأخر الى حد كبير عند الشيعة لاسباب لسنا بصدد الخوض فيها^(٢٠).

كان الشهيد الصدر في طبيعة النخبة التي حملت اعباء العمل الاسلامي نهاية

الحمسينيات، فبعد ان تكونت لديه القناعة الكافية بالعمل المنظم كتب رسالة برهن فيها على وجوب قيام الحكومة الاسلامية في زمن غيبة الامام المعصوم، وذلك على اساس نظام الشورى من خلال آيات الشورى في القرآن الكريم، كما يروي السيد محمد مهدي الحكيم^(٢١)، وبذلك تكونت النواة الفكرية الاولى في تلك المرحلة، للاتجاه السياسي الاسلامي في العراق، تلك الرؤية التي مثلت ثورة علمية تغييرية في مواجهة تيار الاستقالة والانزواء، ليصبح ما كتبه الشهيد الصدر آنذاك (الاسس الاسلامية) النص التوجيهي المشكل لمادة الحوار في حلقات التوعية السياسية التي نشطت بعد انقلاب ١٩٥٨، ويتحدث السيد محمد مهدي الحكيم عن هذه الاسس قائلاً: «الواقع ان السيد الشهيد (الصدر) قدم اطروحة رائعة، وفي وقتها لم نكن نتصور انها بهذا الشكل، فهي تحتوي على تصورات لدولة فيها رقابة شعبية، وهناك مجلس شوري محلي الى جانب هذه الرقابة ...»^(٢٢).

عالج الشهيد الصدر في تلك الاسس^(٢٣) مفردات عدة تتعلق مباشرة بالفكر السياسي الاسلامي، فبين مفهوم الاسلام كعقيدة وشريعة ومبدأ كامل ينبثق عنه نظام اجتماعي وقاعدة فكرية، ومفهوم المسلم وتحديداته. والمرتد الذي تقبل الدولة الاسلامية توبته (حتى لو كان فطرياً) استناداً الى رأي فقهي تتبناه تلك الاسس، ثم تتطرق الى مفردة الوطن الاسلامي واستحقاق الدولة الاسلامية للأرض، وقسم الدولة الى ثلاثة انواع ...، ويعتقد الشهيد الصدر في هذه الاسس بان شكل الحكم الاسلامي يجب ان يكون مستمداً من التحديدات الشرعية ويقدم في هذا المجال نظام الحكم القائم على الشورى «وامرهم شورى بينهم»، محذراً من تسليم زمام الامر الى فاسق او فاسق، لان الاسلام لم يرتض اقوالهم في شهادة القضاء فضلاً عن حمل مسؤولية الحكم.

ويشير الشهيد الصدر هناك الى ان اختيار شكل الحكم وفق النمط المناسب كما يتوقف على وعي الامة للاسلام فإنه يناط بوعيها للظروف الحياتية والدولية، وحينئذ يتساوى في ممارسه حق الحكم كل المكلفين باحكام الاسلام، ومن الملاحظات المهمة التي تحدد علاقة دستور الدولة الاسلامية بالشريعة، التمييز الذي يطرحه بين احكام الشرع والتعاليم حيث إن الاولى هي المبنية باحد الادلة الاربعة المعروفة، اما التعاليم والقوانين فهي انظمة الدولة التفصيلية التي تقتضيها طبيعة الاحكام الدستورية لظرف من الظروف المتطورة، ولم ترد في الشريعة بنص محدد وانما تستنبط على ضوء الاحوال

المتبدلة، كقوانين الامن والتعليم، والاستيراد والتصدير، والعمل، وغير ذلك، كما يفرد الشهيد الصدر في هذه الاسس حيزاً مطولاً نسبياً لمناقشة شكل السلطة القضائية وكيفية ممارستها لمهامها وآليات تعيين القضاة، وتعدد البدائل الاجتهادية، وما يتصل بحرية الرأي في الدولة الاسلامية ونحو ذلك^(٢٥).

الملاحظ، ان هذه الاسس اشتملت على بذور الافكار الناضجة التي طرحها الشهيد الصدر بعد ذلك في ابحائه الرئيسية، كحاکمية الامة، وفكرة منطقة الفراغ التشريعي، ومبدأ الفصل بين السلطات، مما سنلحظه ونعرض اليه لاحقاً.

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء :

اخرج الشيخ الصدوق توفيقاً مهماً عن الامام الثاني عشر عليه السلام ورد فيه قوله: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»^(٢٥) وينقل عن الشهيد الصدر انه كان يواجه مشكلة سنديّة في الاعتماد على هذا النص. غير انه تغلب عليها وتوصل الى موثوقية النص المذكور من خلال بلورته لنظرية (التعويض السندي) الرجالية^(٢٦)، ويبدو أن توصله لهذه النظرية وبالتالي اعتماده حديث الصدوق ساهم في تطوير نظريته السياسية في الشورى (في الاسس التي كتبها نهاية الخمسينيات) الى ولاية الفقيه على اساس النصوص المعروفة التي تجابه عادة بمشكلات سنديّة ودلالية مختلفة، والذي يظهر من بعض نصوصه الافتائية^(٢٧) انه تبنى ولاية الفقيه على ضوء من فهم خاص للحديث المذكور يعمم سلطة الفقهاء لتستوعب كافة الحوادث الواقعة، فبينما يصر اتجاه واسع من الفقهاء على ان ما ورد في نص الحديث المنقول في التاكيد على حجية الفقهاء او رواة الحديث على العامة، انما هو حجية في الفتوى وبيان الاحكام، واما الولاية بمعنى التصرف فلا معنى للحجية فيها، اذ لا ملازمة بين الحجية - بذلك المعنى - والولاية بوجه^(٢٨)، يقدم الشهيد الصدر فهماً اوسع يعطي للفقيه مهمات اخرى خارج دائرة الافتاء التقليدي، ويبدو ان هذا التحول الذي طرأ على تصورات الشهيد الصدر اقترن مع بداية تكون اتجاه فقهي سرعان ما دعمته المواقف السياسية والانجازات الشورية، بعد ان بدأ في الستينيات مع الامام الخميني الذي كان يشدد على القول بولاية الفقيه.

بالرغم مما ينقله بعض تلاميذ الشهيد الصدر بشأن مرحلة التحول هذه^(٢٩) والتي

يؤكد فيها ان من اسبابه الرئيسية طروء تغيير اساسي على فهم الشهيد الصدر لادلة الشورى في القرآن، نتيجة بعض الاعتراضات العلمية، مشيراً الى نصوص ينقلها عن الشهيد الصدر في مراسلات متبادلة بينهما^(٢٠)، الا ان الطرح الاساسي والاهم الذي قدمه الشهيد الصدر اواخر حياته كنص علمي مكتوب وواضح، ظل يحتفظ بجزء كبير من افكاره السياسية الاولى التي طرحها في (الاسس)، بل ان المقارنة العلمية تفيد ان ما قدمه الصدر من تصورات مثلت المرحلة النهائية لافكاره السياسية بشكل تعديلاً وتطويراً لمفردات النظام السياسي المتضمن في (الاسس الاسلامية).

ومن الضروري ان يشار هنا الى وجود اختلاف بين تلاميذ الشهيد الصدر وباحثين آخرين في تقسيم مراحل تصوراته السياسية، حيث ان السيد محمد باقر الحكيم يسعى في كتاباته الى دمج مرحلة تبني الصدر لولاية الفقيه مع اطروحة حاكمية الامة واشراف الفقيه الاخيرة، بلا فرق بينهما، كما ان هذا يلاحظ في بعض الاعمال الاخرى^(٢١)، لكن السيد كاظم الحائري يميز بشدة بين المراحل الثلاث، ويترك مساحة مستقلة للشورى (المرحلة الاولى) وولاية الفقيه (الثانية) وحاكمية الامة مع اشراف الفقيه (الثالثة والاخيرة)^(٢٢)، ويبدو ان تصور السيد الحائري هو المستجيب لما تتضمنه اعمال الشهيد الصدر الموجودة كما يتضح.

وفي مطالعنا الآتية للنص السياسي الذي قدمه الشهيد الصدر بعيد الثورة الاسلامية في ايران، سنلاحظ ان الشهيد استطاع التغلب على ما ينقل انه واجهه من مشاكل علمية ازاء تبنيه لفكرة الشورى وحاكمية الامة، وساعده في تجاوز تلك المشاكل ما انجزه من تطوير منهجي لاساليب البحث، وآليات معالجة الدليل الشرعي، وتدعيم قراءة النص بمجموعة مفاهيم وتصورات اسلامية، تستند الى مرجعية قرآنية وفهم مستوعب لحركة التاريخ والمجتمع الانساني، مما اهله لطرح نظرية تركز على فلسفة اجتماعية واسلوب منهجي تمكن من الارتقاء بمستوى تصوراته عن مجمل المناقشات التقليدية التي تقدم عادة في هذا الإطار، حيث تفاعلت تصوراته السياسية مع ابداعه لمنهج التفسير الموضوعي او التوحيدي للقرآن الكريم، الممثل لمرحلة مطورة من نمط تعامله مع النص الشرعي في (اقتصادنا) وغيره، اذ قدم لنا في محاضرات القاها اواخر مزاولته للتدريس (سنة ١٩٧٩) شكلاً موضوعياً للتعاظمي مع النص القرآني يختلف عن الشكل التجزيئي السلبى الذي يبدأ بتناول الآيات، محاولاً تحديد المدلول على ضوء ما يسعفه اللفظ

والظهور والقرينة ... (حركة من النص الى الواقع) ، بينما يؤكد الصدر ان النموذج الاوفى بحق العملية التفسيرية للنص هو التفسير الذي يبدأ من الواقع ليتحرك نحو النص ، فيركز نظره - كما يقول الشهيد الصدر - على موضوع من موضوعات الحياة ، ويستوعب ما اثارته تجارب الفكر الانساني حول الموضوع وما طرحه التطبيق التاريخي ، ثم يطرح بين يدي النص موضوعاً مشرباً بعدد كبير من الافكار والمواقف البشرية . ويبدأ مع القرآن عملية حوار واستجواب ، ليلتحم المدلول القرآني مع الواقع وينفتح الوعي التفسيري لافقه المرن ، فلا يمارس مباحكات لفظية ولغوية منعزلة ومنفصلة عن الواقع وتراث التجربة البشرية^(٣٣) .

ان الشهيد الصدر بدأ في (اقتصادنا) بطرح المنهج الشمولي الذي يقصي النمط الاحادي من الملاحظة ، وأكد ضرورة تركيب الاحكام بمعنى ملاحظة كل منها بصفته جزءاً من كل وجانباً من صيغة عامة مترابطة لتنتهي الى اكتشاف القاعدة العامة التي يعكسها المركب^(٣٤) . لقد أصبح هذا اللون المتفوق من المعالجة القرآنية والمنهجية سمة بارزة نلاحظها في عمله السياسي الاخير ، ضمن «خلافة الانسان وشهادة الانبياء» و«لحمة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية» وهما حلقتان من سلسلة الاسلام يقود الحياة المهمة .

في هذه الاطروحة الموجزة (خلافة الانسان وشهادة الانبياء) يقدم الشهيد الصدر تصورات التي يفلسف من خلالها بنية المجتمع التوحيدي القائم على الاسس الالهية ، وهو ما سينعكس مباشرة على شكل نظام الحكم الذي يتبناه ، فيوضح وجود خطين (ريائيين) يتكون منهما المجتمع ، الاول : خط الخلافة ، والثاني : خط الشهادة ، حيث يبين الصدر عبر آيات قرآنية متعددة موقع الانسان من الكون كخليفة لله سبحانه وتعالى ، ينوب عنه في اعمار الارض وبناء الحضارة ، حيث يستل هذا المفهوم من عدة نصوص قرآنية كقوله تعالى : ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة ...﴾ البقرة : ٣٠ ، ﴿ثم جعلناكم خلائف في الارض﴾ يونس : ١٤ ، وغيرها ، وهذه الخلافة عند الصدر تشريف وتكريم للانسان وتمييز له عن سائر عناصر الكون ، استحقق به ان تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كل قوى العالم ، بعد ان لم تكن تلك الخلافة استخلاقاً لشخص آدم عليه السلام ، وانما كانت للجنس البشري كله ، لان من يفسد في الارض ويسفك الدماء ، وفقاً لمخاوف الملائكة التي عكسها نص الاستخلاق القرآني - ليس هو

آدم بالذات، بل الأدمية والانسانية على امتدادها التاريخي، وهذا التعميم في الاستخلاف يتضح من الآيات الاخرى التي خاطبت المجتمع البشري في مراحل متعددة ﴿إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح﴾ الاعراف: ٦٩، وكان ادم هو الممثل الاول لها بوصفه اول انسان اخذ هذا الموقع فسجدت له الملائكة ودانت له قوى الارض^(٢٥).

ان هذه الخلافة التي اوتيتها المؤمنون، كما يعبر ابو الاعلى المودودي، خلافة عمومية «popular vicegerency» لا يستبد بها فرد او اسرة، كما جاء في الحديث «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(٢٦)، وهي ليست خلافة في حدود استصلاح بقاع الارض وانماها فقط، وانما تشمل امور الحكم، لان الانسان اذا كان مسؤولاً ومكلفاً بالعناية حتى بالبهائم وتديير شؤونها فإنه بالاحرى مسؤول بتديير نفسه ومجتمعه اي الخلافة في الحاكمية^(٢٧)، لذا فإن التفكيك بين نحوي الخلافة الانسانية والفصل بين التشريعي والتكويني، بافراض ان ادلة الاستخلاف يمكن صرفها الى معاني استثناء الارض وعمرانها^(٢٨)، غير ممكن مع ملاحظة التلازم الوثيق بين مسار التنمية العامة والمسار الاداري والسياسي. وكم هو دقيق تفسير الامام موسى بن جعفر عليه السلام لقوله عزّ من قائل ﴿ويحيي الارض بعد موتها﴾ الروم: ١٩، بأنه سبحانه انما يبعث رجلاً يحيون العدل فتحيا الارض لاحياء العدل^(٢٩). فاي تنمية يمكنها مواكبة رهانات التاريخ وتدافع الحضارات، في ظل نظام لا يوفر للأمم حقوقها؟ واي استبداد انساني ... واي غطرسة بشرية تفرغ جموح ساديتها وعقدتها وشعورها الجارف بالنقص والانحطاط ... يمكنها ان تمنح الامم ... سوى تكريس مظاهر السقوط الاجتماعي المؤلم، الذي ينسجم لوحده مع ما تطمح اليه تلك الغطرسة واللا شرعية من استحواذ واستعلاء ووجاهة مزيفة ... اياً كانت مضامينها ونسيجها القيمي المندرجة في اطاره ... !؟ .

ان لعملية الاستخلاف بهذا المفهوم الواسع عند الصدر - وبارتكاها على فهم تاريخي وقرآني محكم - معطيات مهمة على اكثر من مستوى، فهي تعني انتماء الجماعة البشرية الى محور استخلاف واحد هو الله سبحانه وتعالى كبديل عن سائر الانتماءات الاخرى. مما يبرز المحور الثوري للدين الراض لالوهية ووصاية ومالكية ما سوى الله سبحانه وتعالى^(٤٠)، كما ان الخلافة هذه تعني تقديم الاساس المتين للتساوي في عبودية الله وتجسيد روح الاخوة العامة التي نادى بها الدين الاسلامي^(٤١). ومن المعطيات المهمة ايضاً تعبير الاستخلاف عن الاستئمان الالهي لبني البشر ولذا فإن القرآن الكريم يعبر عنه

بالامانة ﴿إنا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فايين ان يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان﴾ الاحزاب: ٧٢ ، حيث تصبح الجماعة المستخلفة غير مخولة بان تعمر الارض بهواها او باجتهادها المنفصل عن التوجيه الالهي ، كما تكشف من جانب آخر ان الانسان حر ، اذ بدون الاختيار والحرية لا يبقى مجال للمسؤولية والتكليف .

في قراءته لمسار خط خلافة الانسان تاريخياً ، يحدد الشهيد الصدر خصوصيات الخليفة او الانسان الاول الذي بدأ حياته بفارق جوهرى عن بدايات الآخرين ، حيث انه لم يمر بمرحلة الطفولة التي يجد فيها المرء نفسه في حضانة عائلته ، فكان آدم عليه السلام بحاجة الى دار حضانة استثنائية تؤهله لممارسة دور الخليفة على الارض وهي ما عبر عنها القرآن بـ (الجنة) التي مر فيها آدم مع حواء بتجربة خاصة نما خلالها احساسهما الخلقي وشعورهما بالمسؤولية ، وذلك بعد الهزة الروحية التي اعقبت (ارتكاب الخطيئة)^(٤٧) .

ان هذه الرعاية التي تلقاها آدم عليه السلام هي التي ستتطور وتبلور في مستوى اعلى بشكل عملية توجيه واشراف اوسع ، لا بد ان تتحدد بكيان يمارس دوره على الارض ويتولى توجيه مسار خط الخلافة الانسانية ، وهو ما يسميه الشهيد الصدر بخط الشهادة الممثل للتدخل الرباني من اجل صيانة الانسان ، حذراً من تحول وجوده الى مجرد عبث يكرس النزوات والشهوات ، وفي اعتقاد الشهيد الصدر فإن القرآن قسم الحاملين لاعباء هذا الخط الى ثلاثة مستويات في قوله عز من قائل ﴿إنا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾ المائدة: ٤٤ ، فالاصناف الثلاثة (النبيون - الربانيون - الاحبار) هم (الشهداء) حيث يمثل الربانيون - عند الشهيد الصدر - درجة وسطى بين العلماء والانبياء هي مرتبة (الامامة) بينما يفسر الاحبار بالعلماء واهل الاختصاص في الشريعة ، وحيث ان المستوى الثالث من الشهداء (الاحبار = العلماء) لا يتوفر فيهم عنصر (العصمة) عن الخطأ فإنه بدوره بحاجة الى شهيد ورفيق يعبر عن المقياس الموضوعي^(٤٨) الذي يحتكم اليه في تقييم ممارسة (الحبر) لمهامه وذلك ما سيتمثل بالرقابة الشعبية .

ان خطي الشهادة والخلافة منفصلان في الحالة الطبيعية ، حيث يتمثل الخليفة بالامة والجماعة الانسانية التي تتولى ادارة الارض ، بينما يمارس الشهيد دور التوجيه

والاشراف، وهكذا بدأت الجماعة الانسانية خلافتها على الارض فكان الانبياء عليهم السلام يمارسون مهمة الشرف الرباني على الامة الحاكمة والمعمرة للأرض، ولكن وفي بعض مراحل المسيرة الانسانية يكون المجتمع غير مؤهل لتمثيل خط الخلافة الالهية حين يخالف عهد الله ويخون الاستئمان الرباني ويحكم بالاهواء ويظهر الفساد (صدق نبوءة الملائكة) فيجرد الظلمة من موقع الخليفة، واما المستضعفون فهم مغلوبون على أمرهم ولا يمكنهم ممارسة هذا الدور الكبير، فيندمج خط الخلافة مع خط الشهادة بمعنى ان الانبياء والربانيين والاحبار يتسلمون - مؤقتاً - منصب الخليفة اضافة الى منصب الشهيد، بحكم ضرورات مشروع التغيير الواعي الذي يهدف الى اعادة تاهيل الانسان لتحمل الامانة الالهية.

يشترط الشهيد الصدر في مورد الاندماج هذا توفر الدرجة العالية من العصمة عن الخطأ، لكي يكون الفرد هو (الشاهد) وهو المشهود عليه (الخليفة) غير ان نموذج الاحبار (العلماء) يستطيع ايضاً تولي هذا الدور مع عدم عصمته في حال تكون الامة عنده محكومة للطاغوت، اذ ان خط الخلافة لن يتمثل عملياً الا في حدود ضيقة وفي نطاق تصرفات الاشخاص ودوائر (الحسبة) البسيطة، واما اذا حررت الامة نفسها فخط الخلافة سوف يتقل اليها وياخذ موقعه الطبيعي بعد تاهل الانسان لحمل اعبائه مرة اخرى، وتستأنف الامة ممارسة دورها في حكم الارض سياسياً واجتماعياً على اساس الاستخلاف الرباني^(٤٤).

وهكذا يبدأ الشهيد الصدر بترتيب مفردات الحكم الاسلامي بعد تحديد معالم الخططين اللذين يكونان محور حركة المجتمع في ضوء من انفتاحه الواعي على المفهوم القرآني وانساق حركة التاريخ.

قام الشهيد الصدر باستخدام نتائج هذا المنهج في بناء شكل الدولة الاسلامية الذي يراد له الاستجابة لكل من خطوط الشريعة العامة ومقاصدها. ومتطلبات الواقع وطبيعة المؤسسات السياسية والادارية المعاصرة، وذلك كما نراه في «لحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية». يقرر الشهيد الصدر ان اقامة الدولة الاسلامية التي تأتي موضوعياً بعد ثورة الامة وتحريرها لمقدراتها، تعيد حق الخلافة اليها وتفصله عن خط الشهادة، فتمارس الامة دورها السياسي والقيادي في ادارة البلاد طبقاً لقاعدتين قرآنيتين:

١- قوله تعالى ﴿وامرهم شورى بينهم ...﴾ الشورى: ٢٨، حيث يعطي هذا النص الامة صلاحية توليها لحكم البلاد بطريق الشورى، ما لم يرد نص شرعي واضح يستثني مورداً ما .

ب- قوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ التوبة: ٧١، حيث يتحدث هذا النص عن (ولاية المؤمنين) وان كلاً منهم يتولى المؤمنين الآخرين، ويريد بالولاية تولي امر الآخر والمسؤولية عنه على ضوء من اقتران ذلك قرآنياً بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واضح في سريان الولاية بين كل المؤمنين بصورة متساوية، وينتج عن ذلك لزوم الاخذ بمبدأ الشورى ورأي الاكثرية عند الاختلاف .

تقرب فكرة الشهيد الصدر عن الشورى - تاريخياً وسياسياً ومعرفياً - من الاتجاه الفقهي المنتمي مدرسياً الى المذهب السني، فضلاً عن التقائها مع اطروحات شيعة مميزة، حيث يتم الاعتماد على الزامية رأي الاكثرية، في ترتيب شكل الحكم الاسلامي، كما نلاحظ في قانون جماعة الاخوان المسلمين - كنص تنظيمي - وآراء وفتاوى غير واحد من المنظرين كالشيخ محمود شلتوت، والشيخ مصطفى السباعي، والشهيد سيد قطب وعبد القادر عودة^(٤٥)، وذلك في مقابل اتجاه آخر طرح - مع التزامه بفكرة الشورى - اشكالية في اتخاذ الاكثرية معياراً لفرز الآراء وتعيين اللازم منها، حيث يعتقد ابو الاعلى المودودي في بعض كتبه ان الامور وان قضت بالزامية الرأي الاكثر في عامة الاحوال، الا ان الاسلام لا يجعل العدد ميزاناً للحق والباطل ﴿قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث﴾ المائة: ١٠٠، فإنه من الممكن في نظر الاسلام ان يكون الفرد اصبوب رأياً من سائر اعضاء المجلس النيابي^(٤٦). كما يصير العلامة الطباطبائي على ان النظرية الاسلامية تمتاز عن هذا النظام المعهود في الديمقراطيات الغربية، اذ ليس المقياس في وضع القوانين هو اكثرية الاصوات وانما هو اتباع الحق^(٤٧). وفي هذا السياق نجد محاولات اكااديمية لطرح مضمون جديد لمفهوم (الاجلبية والاكثرية) اذ تفسرها بأنها «اجلبية حجة وبرهان ومنطق وفكر لا اجلبية عددية»^(٤٨).

غير أن محاولة سلب الاصوات الاكثر سمة المعيار والمقياس في اطار العمل الشوري، فضلاً عن انها تفرغ الشورى عن مضمونها، فإنها لا تقدم البديل العملي المتيسر الذي يمكن على اساسه فرز الحق من الباطل. فاما ان تعود الى الاستبداد وايكال القرار النهائي

عند الاختلاف الى (الامير) كما صنع المودودي^(٤٩)، او تنتهي الى معيارية البرهان والحجة، وهو ما يدعيه كل واحد من الفرقاء حينئذ، او ان يعولُ بفدلكة غير منهجية على طبيعة المجتمع الاسلامي الذي تسوده التقوى والفضيلة، مما ينتج ان اكثرية الاصوات لن تتعدى بذلك حدود الصالح الاجتماعي^(٥٠)، فيما هو - بغض النظر عما يحفل به من مثالية - محاولة لاستئناف فهم (الاكثرية) كآلية توفر الحد الأدنى من ضمان الحق في دائرة معقدة ومتناشزة الدوافع والقناعات، بمعزل عما يحمله المجتمع من ناظم قيمي.

ان هذه الحقيقة كما يبدو هي التي دعت ابا الاعلى المودودي الى القول اخيراً بالزامية الاكثرية والتراجع عن قصوره الاولي^(٥١)، بعد ان لم يجد معياراً اخر غير العودة المرة الى (استبداد الامير)، وهذه الحقيقة نفسها هي التي سوغت للعديد من منظرينا ان يقول: إنه لا يعرف طريقاً لحل الاختلاف في شؤون الحكم الا باكثرية الاصوات كما ترمي اليه عبارة المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية^(٥٢).

ان الامة كخليفة تمارس مهامها السياسية - لدى الشهيد الصدر - عبر آليات متعددة، هي:

أولاً: يعود للامة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية.

ثانياً: ينبثق عن الامة بالانتخاب المباشر مجلس نيابي تتمثل صلاحياته فيما يلي:

أ - يقوم هذا المجلس بمنح او حجب الثقة عن اعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية.

ب - على المجلس ان يحدد احد البدائل الفقهية التي كثيراً ما تجتمع في الموضوعات المختلفة اثر تعدد الاجتهادات، وهنا لا يذكر الشهيد الصدر «الاعلمية الفقهية» كمرجع للبديل الفقهي كما اعتاد المنهج المالوف، بل يمنح نواب الامة مطلق الصلاحية باختيار الاوفى من الآراء والاكثر تأوية للصالح العام، موظفاً بذلك ظاهرة تعدد الاجتهادات الفقهية في حل اشكاليات متعددة، منها مسألة مواكبة الشريعة للتطورات المستمرة^(٥٣)، قريباً من فكرة الشيخ محمد عبده في هذا المجال، التي يعبر عنها بالتوفيق والتلفيق بين آراء المذاهب والاتجاهات الفقهية والحقوقية المختلفة^(٥٤).

ج - يتولى هذا المجلس ملء ما يعبر عنه بـ«منطقة الفراغ التشريعي» بوضع قوانين مناسبة تستلهم من روح الشريعة وتراعى فيها المصالح العامة.

يشير بعض الباحثين الى ان فكرة منطقة الفراغ موجودة عند متقدمي الفقهاء، حيث

كانوا يطلقون عليها منطقة العفو الذي سكت فيه الشرع ولم يبد رأياً^(٥٥)، ونجد ان الشهيد الصدر قام ببلورة الفكرة وتنضيجها ثم زجها في حل اشكالية ثبات الشريعة ومرونتها، حيث يذهب الى ان الشارع ترك منطقة فراغ لم يملأها بالتشريعات (الإلزامية) وأناط بالدولة ملء تلك المنطقة في ضوء الظروف المتطورة. غير ان ذلك لا يدل على وجود نقص او اهمال في التشريع وإنما يعبر عن استيعاب وقدرة الشريعة على مواكبة الحياة عبر تركها دائرة مباحات واسعة^(٥٦). وبقدر ما تمثله فكرة دائرة الفراغ هذه من ابداع فانها تعبر في سياقها المعرفي الحساس عن اعادة اكتشاف خصائص الشريعة، وتشكل المنهج للعلاقة بين الوحي والتاريخ^(٥٧). في اطار محاولة انصار الوحي ان يستوعبوا من خلاله الحركة التاريخية بأقذارها الشائكة.

لقد أناط الشهيد الصدر في «اقتصادنا» ملء مساحات الفراغ التشريعي بولي الامر، انسياقاً مع ايمانه في تلك المرحلة بولاية الفقيه، غير انه عاد كما لحظنا واعتبرها من صلاحيات ممثلي الأمة في طرحه السياسي الاخير، استجابة لمفهوم الاستخلاف، وكان من المفترض ان يعمم هذا في سائر اعماله الا انه وفي بعض حلقات (الاسلام يقود الحياة) ظل يردد مفردات «اقتصادنا» ذاتها فاعتبر ان ملء الجانب المتحرك والمتغير من الاقتصاد الاسلامي يدخل ضمن صلاحيات الحاكم الشرعي، مع ايجابه رجوع الحاكم الى اصحاب الاختصاص^(٥٨)، وهذا ما سبب حيرة بعض الباحثين الذي ظل متردداً في تعيين رأي الشهيد الصدر ازاء من يتولى ملء دائرة الفراغ^(٥٩).

لكن ملاحظة نصوص الشهيد في «خطوط تفصيلية عن اقتصاد ...» تفيد انه لم يكن هناك بصدد الحديث عن منح الفقيه سلطة ملء منطقة الفراغ، وكان يتحدث حسب عن معالجة الجانب المتحرك من الاقتصاد الاسلامي، بلا اشارة الى المساحات المتحركة الاخرى من الشريعة وهي اوسع بكثير طبعاً من شؤون الحقل الاقتصادي، ولذا فإنه وضمن الموطن الاصلي المخصص اساساً للحديث عن الدولة ينيط شان منطقة الفراغ بالأمة ومجلسها، ويمكن اعتبار ما ورد في «صورة تفصيلية ...» اشارة الى قضية تدخل الدولة في نظام المجتمع الاقتصادي عن طريق ذكر الحاكم او ولي الامر، او انه انسياق مع لغة (اقتصادنا) الخاضعة لمرحلتها الخاصة، وعلى اعلى التقادير فإنه بذل المزيد من الاهتمام بالجانب الاقتصادي واستثناء له من موارد منطقة الفراغ الواسعة التي يتحرك عمل المجلس النيابي خلالها. لما يحمل هذا الحقل من طابع تخصصي معقد مثلاً. وعلى

اية حال فإن هذا الاختلاف لا يلقي بالغموض على نصوص الشهيد الصدر الواضحة في «لمحة تمهيدية ...» و«خلافة الانسان ...»، سيما مع استناد هيكل الدولة الذي طرحه الى تفسيره المعمق لحركة التاريخ وبنية المجتمع التوحيدي، في ضوء خطي الخلافة والشهادة اللذين يفرضان تمايزاً وظيفياً هاماً، ولو أوكل الشهيد الصدر ملء منطقة الفراغ للفقهاء ايضاً فإنه لا يكاد يبغي أي مضمون لحاكمية الامة وخلافتها التي برهن عليها وفصل مقتضياتها وطبيعتها، وسيتحول الفقيه حينئذ الى (شاهد) و(خليفة) في غير مورد الاندماج الاستثنائي للتجاهين التاريخيين كما فصله هناك واستعرضناه.

د- يكون من مهام هذا المجلس الرئيسية، الاشراف على سير تطبيق الدستور ومراقبة عمل السلطة التنفيذية. ومساءلة اعضاء الحكومة إن تطلب الامر^(١٠).

يتجلى في هذا الفهم لدور الامة اعتراف الشهيد الصدر ذو المدى الواسع بقدر كبير من الحقوق السياسية للامة والافراد تلك الحقوق التي لا يقيدتها بالعمل المؤسساتي التابع ادارياً الى الحكومة، وانما يوسعها لتشمل الحق في مزاوله مختلف الوان النشاط السياسي المستقل^(١١). كما ان نقل منصب الخلافة مفهوماً وموضوعياً وسياسياً من الاشخاص (السلطين) - كما تكرر تاريخياً - الى الامة الجامعة لقطاعات الجمهور وشرائحه المتنوعة يمثل خطوة هامة في تهشيم التراكمات التاريخية العسيرة التي كرس مفهوم (الرمز) الانساني المستبد الممثل لإله آخر يستمد الوهيته من مبررات لاهوتية خاصة، مضافاً الى ما ينطوي عليه مفهوم الخلافة - كما طرحه الشهيد الصدر - من اهمية اجتماعية وسياسية متزايدة، اذا ما لوحظ وجود تيار اخر في الفكر الاسلامي يستهلك الانسان ويحجم دوره ويقيله من موقع المسؤولية فيسلمه الى متاهات القدر تحت غطاء من عقد كلامية عسيرة تعمل على استلاب وجودية الانسان وقوانين الكون بالاقتصار على قدرة الفاعل الالهي الاعلى بحيث تنفي وسائط التأثير الالهي.

ففي اطار الصورة التي قدمها الشهيد الصدر لمكانة الانسان، (في دائرة الايمان بجديلية منصفة للانسان والغيب والطبيعة) كما يسميها بعض الباحثين، لا يبقى مجال للفهم الاستلابي للحاكمية السياسية الذي يحاول التاكيد على حاكمية الله بشكل يوظفها في الغاء ارادة الانسان وبنحو يسحق مكانته ويجرده من صلاحياته الطبيعية^(١٢)، فيما يكون في الحقيقة تحكيمياً لأطراف انسانية اخرى ستدعي نيابتها عن الإله في الاستبداد بالسلطة.

هذا فيما يرتبط بموقع (الخليفة = الامة)، اما خط (الشهيد = المؤسسة المرجعية) فإن

الشهيد الصدر يوليها اهمية كبيرة على ضوء من قناعته بضرورة وجود هذا الخط (الشهادة) متمثلاً بـ (الاحبار) كمشرف على مسير خط الخلافة وموجه له . وبينما فسر الشهيد الصدر - مبدئياً - الاحبار بالعلماء (في النص القرآني المعتمد من قبله) الا انه راح يعبر عن مصاديقها بالمرجعية الرشيدة^(٦٧) مشيراً بوضوح الى اطروحته المعروفة بـ (المرجعية الموضوعية) التي صنف فيها المرجعية الدينية الى (مرجعية الشخص الذاتية) ومرجعية المؤسسة (الموضوعية) .

ففي العقد الاخير من حياته كان الصدر ينظم اجتماعاً اسبوعياً يضم عينة من تلاميذه البارزين ويتداول فيه شؤون الامة الاسلامية المختلفة، في سياق تفكيره الدائب لوضع استراتيجية عامة للعمل الاسلامي تتبناها زعامته الدينية والفكرية، وكان ضمن ما طرحه في تلك الاجتماعات - على ما يذكر تلاميذه - مشروع المرجعية الموضوعية . اي الشكل المعدل والمنقح من النموذج المرجعي السائد والذي كان يسجل عليه ملاحظات علة^(٦٨) . ويريد الصدر بالمرجعية الموضوعية الجهاز المؤسساتي الذي يراسه المرجع الديني (الذات) ويمارس من خلاله مهامه المتعددة من خلال (موضوع) اي مجلس يضم علماء الامة والقوى الممثلة له دينياً، بنحو يرتبط المرجع نفسه بهذا المجلس في ممارساته للعمل المرجعي وبذلك تكون هذه المرجعية اسلوباً موضوعياً مشتركاً يتميز عن المرجعية (الذاتية) المتمثلة بشخص الفقيه فقط كعامل واحد في الممارسة تنتهي مرجعيته بموته، ويؤكد الشهيد الصدر على هذا الهيكل المؤسساتي «لثلا ينتكس العمل المرجعي بانتقال المرجعية الى من لا يؤمن باهدافها الواعية» على حد تعبيره^(٦٩) .

وهكذا يريد الصدر ان ينتقل بالممارسة المرجعية من الشكل الفردي المعهود تاريخياً الى النموذج الموضوعي الذي يتم في اطار مجلس ولجان متعددة المهام تشترك في صنع القرارات وتنظيم شؤون المؤسسة الكبيرة، الامر الذي سيؤهل الجهاز المرجعي لان «يصون ... عمله ... من التأثير بانفعالات شخص المرجع» كما يصرح رحمه الله .

وسيكون هذا الجهاز المنظم - الذي ينيط به مهمة (الشهادة) - بديلاً عن «الحاشية (البطانة) التي تعبر عن جهاز عضوي مرتجل يتكون من اشخاص جمعتهم الصدق والظروف ... لتغطية الاهداف (الآنية) بذهنية (تجزئية) وبدون اهداف محددة وواضحة» كما ينص .

وذلك لان المرجعية الدينية (المالوفة) والتي اخفقت باعتقاده في الارتفاع الى

مستوى الأمة، تمارس عملاً عشوائياً وبروح تجزئية وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتزايدة دون ان تعمل برؤية استراتيجية عامة تكون بمستوى حاجات المجتمع .
ان اطروحة (المرجعية الموضوعية) هي مشروع لتأهيل (الاحبار) الى ممارسة دور (الشهادة) على حركة (ال خليفة = الامة) عبر جعل عملية (الشهادة = الاشراف) تطبيقاً مؤسساتياً حديثاً ومنظماً يخضع بدوره الى اطر استشارية (داخلية = لجان وهيئات ومستشارين) تضمن قدر الامكان التقليل من اثار محدودية الشخص غير المعصوم وضعفه .

الهوامش

- (١) لاحظ : الرفاعي، عبدالجبار. موسوعة مصادر النظام الاسلامي ج ٨، قم: مركز الدراسات والابحاث الاسلامية، ١٤١٧هـ.
- (٢) لاحظ النصوص الثلاثة في: الفراء، ابو يعلى محمد بن الحسين. الاحكام السلطانية، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٦هـ، ص ٢٠-٢١.
- (٣) الغزالي. احياء علوم الدين. القاهرة: البابي الحلبي، ج ٢: ص ٣٥١.
- (٤) و(٥) الجويني، ابو المعالي. غياث الامم في التيات الظلم. نهضة مصر، ١٤٠١هـ، ط ١١، الفقرة العاشرة.
- (٦) انظر: الصغير، عبد المجيد. الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام. دار المنتخب العربي، ١٩٩٤، ص ٣٦٠.
- (٧) لاحظ مثلاً: يعقوب، الحامي احمد حسين. طبيعة الاحزاب السياسية العربية، بيروت، الدار الاسلامية، ١٩٩٧، ص ١٩٤، حيث يفترض الفقه السياسي عند المذاهب الاربعة الكبرى
- مقتصراً على تبرير وجود الغالب والجانح وتطويع النص الديني من اجل ذلك.
- (٨) لاحظ وصفاً جيداً لدى اغراء السلطة الصفوية اهل العلم، وحجم استجابتهم لذلك الاغراء، وما كان يفعله بعض (شيوخ الاسلام، الصدر الاعظم، ...) في تواطئهم ضد المساكين من المسلمين، في الوثيقة النقدية القديمة (حديقة الشيعة) لعبد الحي الرضوي الكاشاني (التوفى حدود القرن الثاني عشر)، تنظر في: جعفران، رسول. دين وسياسات در دوره صفوي. قم: انصاريان، ١٩٩١، ص ٣٣٨ فما بعد. وكذلك: الحائري، عبد الهادي. تشيع ومشروطيت. طهران: ١٩٨٥.
- (٩) عمارة، د. محمد. تيارات الفكر الاسلامي. القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٩٩٧، ص ١٥٠.
- (١٠) الغزالي، محمد. مشكلات في طريق الحياة الاسلامية. نقلاً عن: النفيسي، د. عبد الله (تحرير وتقديم) الحركة

- (٢١) لاحظ: مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم ... ، قم: ص ٣٧ .
- (٢٢) م . ن ، ص ٤٢ .
- (٢٣) نشرت هذه الأسس في إصدارات حزب الدعوة الإسلامية المختلفة، كما نشرت كملحق ضمن عدة أعمال منها: الحسيني، محمد. الامام الصدر ... دراسة في سيرته ومنهجه بيروت: ١٩٨٩ ، وكذلك: الملاط، شبلي. تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. ترجمة: غسان غصن. بيروت: دار النهار، ١٩٩٨ ، وأيضاً: الشامي، السيد حسين بركة. المرجعية الدينية. لندن: دار الاسلام، ١٩٩٩ ، ونقل هنا عن المصدر الأخير .
- (٢٤) لاحظ نص الأسس: الشسامي، ... مصدر سابق (الملاحق)، وقد اورد الاسس التسعة المعروفة، لكن الأستاذ محمد عبد الجبار وآخرين، يؤكدون انها اكثر من ثلاثين اساساً كتبها الشهيد الصدر ولم يُحتفظ الا بتسعة ... وهو ما لم يتحقق من الوثائق بعد، انظر: شبلي الملاط، مصدر سابق، في الفترة التي خصصها للحديث عن (الاسس) .
- (٢٥) يلاحظ في: وسائل الشيعة للحر العاملي، ابواب صفات القاضي، الباب ١١ ، الحديث ٩ .
- (٢٦) لاحظ: الحكيم . محمد باقر. النظرية السياسية عند الشهيد الصدر. مجلة الموسم، العدد ٢٦ و ٢٧ ، ١٤١٦ هـ ، وللإطلاع على فكرة التعويض السندي وتوظيفها مع نتائج حساب الاحتمال الإسلامية ... اوراق في النقد الذاتي . الكويت: ١٩٨٩ ، ط ١ ، ص ١٤٧ .
- (١١) فلسفتنا . المجمع العلمي للشهيد الصدر. قم: ١٤٠٨ هـ ، ص ٣٤٤ .
- (١٢) ينظر: الحر العاملي . وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، الباب ١٣ من ابواب جهاد العدد، الحديث السادس .
- (١٣) آل حيدر، حيدر. ولاية الفقيه والشورى. قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٠٩ هـ ، ص ٢٣ .
- (١٤) السبحاني، جعفر. معالم الحكومة الإسلامية. مكتبة امير المؤمنين. اصفهان: ص ٢٠٤ .
- (١٥) الغرابوي، ماجد. الشيخ محمد حسين الثاني. قم: ١٩٩٩ م، ص ١٣٣-١٣٥ .
- (١٦) شمس الدين، الشيخ محمد مهدي. نظام الحكم والادارة في الاسلام. قم: دار الثقافة، ١٩٩٢ ، ط ٣ ، ص ١٣ .
- (١٧) مجلة العالم. (اللندنية) العدد ٨٧ ، ١٢ / ١٠ / ١٩٨٥ ، ص ٦٠ .
- (١٨) يراجع بشأن ذلك: الأصفى، الشيخ محمد مهدي . الشيخ محمد رضا المظفر وتطور الحركة الاصلاحية في النجف . قم: مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٨ .
- (١٩) عمارة، د. محمد. تيارات الفكر الإسلامي. مصدر سابق، ص ٢٩٢ .
- (٢٠) كمقارنة اولية بين بدايات العمل السياسي الإسلامي واساليه لدى السنة والشيعة، ينظر: المؤمن، علي. سنوات الجمر، لندن: دار المسيرة، ١٩٩٣ ، ص ٢٩ .

- ومنطق الاستقراء، يلاحظ: العميدي،
ثامر هاشم. الجديد في علمي الدراية
والرجال عند الشهيد الصدر. قضايا
اسلامية، العدد الثالث ١٩٩٦،
ص ١٠٩.
- (٢٧) كما في تعليقه على منهاج الصالحين
للسيد محسن الحكيم. بيروت،
١٤١٠ هـ، هامش المسألة الخامسة
والعشرين، ورسالته العملية (الفتاوى
الواضحة) بيروت ط ٧، ١٤١٠ هـ، في
المسألة الثالثة والعشرين.
- (٢٨) انظر: التوحيد. الميرزا محمد علي.
مصباح الفقاهة. من تقرير بحث الاستاذ
ابو القاسم الخوئي، قم: انصاريان،
ط ٤، ١٩٩٦، ج ٥: ص ٤٥.
- (٢٩) لم يقتصر تصريح الصدر بولاية الفقيه
على نصوصه الافتائية وإنما ظهر قبل
ذلك في كتاب اقتصادنا، لاحظ فصل
«مبدأ تدخل الدولة» حيث ينيط ملء
منطقة الفراغ بولي الامر والحاكم
الشرعي.
- (٣٠) الحكيم، مصدر سابق.
- (٣١) المذهب السياسي في الاسلام، وزارة
الارشاد (طهران) ١٤٠٥.
- (٣٢) مباحث الاصول (تقرير الدروس العليا
لشهادة الصدر في اصول الفقه). قم:
مكتب الاعلام الاسلامي، ١٤٠٧ هـ،
ج ١ من ٢، ص ١٠٣.
- (٣٣) الصدر، السيد محمد باقر. التفسير
الموضوعي للقرآن. دار التعارف -
بيروت: ١٩٨١، ص ١٨ فيما بعد.
- (٣٤) اقتصادنا. مشهد: مكتب الاعلام
والاسلامي، ١٤١٧ هـ، ص ٣٧٥.
- (٣٥) خلافة الانسان وشهادة الانبياء. بيروت.
دار التعارف. ١٩٧٩، ص ٨.
- (٣٦) المودودي. ابو الاعلى. نظرية الاسلام
وهديه. دار الفكر، ص ٥٩.
- (٣٧) السبحاني، الشيخ جعفر. معالم
الحكومة الاسلامية. مصدر سابق،
ص ٢١١.
- (٣٨) لاحظ مثلاً: المنتظري، الشيخ حسين
علي. دراسات في ولاية الفقيه. قم:
المركز العالمي للدراسات الاسلامية،
١٤٠٨ هـ، ج ١: ص ٥٠١.
- (٣٩) ينظر: وسائل الشيعة. مصدر سابق،
كتاب الحدود - الباب الاول، الحديث
الثالث.
- (٤٠) لقد زخرت رؤية الشهيد الصدر للدين
ولاصل التوحيد بمفاهيم تغيرية وثرية
عالية، لاحظ عن ذلك دراسة عن دور
الشهادة الصدر في تجديد علم الكلام في:
منهج الشهادة الصدر في تجديد الفكر
الاسلامي، للشيخ عبد الجبار الرفاعي،
قم: سلسلة رواد الاصلاح التي تصدرها
مؤسسة التوحيد، ط ٢، ١٩٩٩ م، سيما
ص ١١٨ فما بعد.
- (٤١) لاحظ: خلافة الانسان، ص ١٣.
- (٤٢) م. ن ص ٣٠.
- (٤٣) م. ن ص ٢٥.
- (٤٤) م. ن ص ٥٣.
- (٤٥) ينظر: سعد الدين، عدنان. من اصول
العمل السياسي للحركة الاسلامية
المعاصرة. منشور ضمن: الحركة
الاسلامية ... اوراق في النقد الذاتي،

- مصدر سابق، ص ٢٧٦.
- (٤٦) لاحظ: المودودي. مصدر سابق. ص ٥٩.
- (٤٧) راجع: العلامة الطباطبائي، محمد حسين. نظرية السياسة والحكم في الاسلام. بيروت. الدار الاسلامية، ١٩٨٢، ص ٤٩، ولاحظ ايضا: المنتظري، مصدر سابق - ج ١ ص ٥٦٧.
- (٤٨) جعفر، هشام عوض. الابعاد السياسية لمفهوم الحاكمية. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٥، ص ١٣٢.
- (٤٩) المودودي، مصدر سابق.
- (٥٠) العلامة الطباطبائي، ذات المصدر السابق.
- (٥١) سعد الدين، عدنان، مصدر سابق ص ٢٧٧.
- (٥٢) مغنية، الشيخ محمد جواد. الامام الخميني والدولة الاسلامية. بيروت: دار العلم ... ، ١٩٧٩، ص ٦٦ فما بعد.
- (٥٣) انظر بهذا الشأن: مهريزي، مهدي. الفقه والزمان، ضمن «مدخل الى فلسفة الفقه» سلسلة قضايا اسلامية معاصرة، قم: ١٩٩٨. ص ٦٣، حيث عد خمس جهات ابرزها الشهيد الصدر في النظام القانوني الاسلامي تعبر عن العناصر المتحركة من الشريعة.
- (٥٤) م. ن، ص ٥٨.
- (٥٥) القرضاوي، يوسف. الخصائص العامة للاسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٩.
- ص ٢٢٣، نقلاً عن: مهريزي، مصدر سابق.
- (٥٦) اقتصادنا، مصدر سابق، ص ٦٨٥ ضمن مبحث «مبدأ تدخل الدولة».
- (٥٧) اللاوي، د. محمد عبد. فلسفة الصدر. لندن: دار الاسلام، ١٩٩٩، ص ٣٧٩.
- (٥٨) الاسلام يقود الحياة. طهران: وزارة الارشاد الاسلامي، ص ٤٤ و ٤٧ من حلقة (خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الاسلامي).
- (٥٩) الحائري، السيد كاظم. ولاية الامر في عصر الغيبة. قم: مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٤هـ، ص ١٢٨ فما بعد.
- (٦٠) لاحظ عن هذه المهام: لحة تمهيدية ... بيروت: دار التعارف، ١٩٧٩، ط ٢، ص ١٨ فما بعد.
- (٦١) م. ن. ص ١٩.
- (٦٢) انظر المعالجة القيمة لهذه الرؤية الاستلاية ونظائرها في، حاج حمد، محمد ابو القاسم. العالمية الاسلامية الثانية. (International studies & Resear Chbureau British west indies) الثانية، ١٩٩٦ ص ٣٩.
- (٦٣) انظر: لحة تمهيدية ... مصدر سابق.
- (٦٤) انظر: الحائري، السيد كاظم الحسيني. مباحث الاصول. مصدر سابق، ص ٩١ فما بعد.
- (٦٥) نحيل هنا الى ما كتبه الامام الشهيد بقلمه ونقله السيد الحائري في المصدر السابق.

دور الأمة في الدولة الإسلامية في فكر الإمام الشهيد الصدر

جعفر عبد الرزاق*

تغيب الأمة في التراث السياسي الإسلامي :

امتاز التراث السياسي الإسلامي بتغيب دور الأمة في المشاركة السياسية أو في صنع القرار السياسي إلا في فترات قصيرة جداً. فالرسول صلى الله عليه واله وسلم مارس الشورى مع أصحابه، حيث كان يستشيرهم في بعض القضايا وخاصة ما يتعلق في الجانب العسكري والدفاعي^(١). وأما في العهد الراشدي فقد ساد الطابع السياسي العام للسلطة وغياب الأمة عن ممارسة دورها إلا في التعبئة العسكرية في حروب الجهاد وبعض المواقف السياسية الجريئة^(٢). واتجهت الخلافة تدريجياً نحو الاستبداد بشكل واضح في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذي كان يرفض النصيحة والمشورة، وعاقب بعض الصحابة الكبار لأنهم نصحوه أو اقترحوا عليه تغيير سياسته أو تبديل بعض ولائته^(٣). ولعل أبرز دور للأمة في تلك الفترة ظهر من خلال المعارضة الشعبية لسياسة الدولة، خاصة في الاقاليم الإسلامية كمصر والعراق التي عانت من ظلم ولاة الخليفة عثمان، فقدموا إلى العاصمة لمطالبة الخليفة بتغيير الولاية وإرساء العدل والحق. ولما رفض الخليفة مطالبهم، اتجهت الأمور نحو التصعيد السياسي والميل نحو استخدام

العنف والقوة، إذ لم تنته الازمة إلا بثورة أطاحت بالخليفة وقتله في داره. وفي تلك المرحلة الزمنية القصيرة استمر دور الامة في التواجد في الساحة السياسية وذلك من خلال تدخلها المباشر في اختيار الخليفة الرابع علي بن أبي طالب. فلأول مرة تمارس الامة هذا الحق بشكل واسع ومباشر، حيث انها كانت غائبة أو جرى تغييب دورها في تولي الخلفاء الثلاثة الأوائل للسلطة. فلم تكن بيعة علي عليه السلام تقتصر على فئة محدودة بل بيعة عامة اجمع عليها المهاجرون والانصار. فهو عليه السلام لم يسع إليها، واعتذر عن الترشيح لكن الناس لم تجد أفضل منه ليستعيد الإسلام رونقه في تحقيق العدل والمساواة. كما انه لم يجبر أحداً على بيعته مطلقاً. ولم يكتف عليه السلام ببيعة سكان العاصمة (المدينة المنورة) بل انه لم يباشر سلطاته حتى وصلته بيعة بقية اقاليم الدولة الإسلامية (الكوفة والبصرة والحجاز واليمن ومصر وعمان والبحرين واليمامة عدا الشام)^(٤).

وبعد مقتل علي عليه السلام واضطرار الخليفة الخامس الحسن بن علي عليه السلام للصلح مع معاوية بن أبي سفيان، تم إقصاء دور الامة نهائياً، حيث تغير شكل الحكم فأصبح ملكياً وراثياً، وأقصى مبدا الشورى إلى الابد، فترسخ الاستبداد والقمع تجاه المعارضة السياسية وتهميش دور الامة إلا ما وافق سياسة الدولة أو تملق للخليفة وأعدائه. يصف الشيخ محمد رشيد رضا تلك المرحلة الأموية فيقول: (لقد استبدوا عملاً وما عتموا أن جهروا بالخروج عن سنن الإسلام في حكمه قولاً، إذ قال خطيبهم عبد الملك بن مروان على المنبر: من قال لي اتق الله ضربت عنقه. فتحولت الحكومة إلى استبدادية ... وكان معظم ظلمهم وظلم من بعدهم لمن يانسون منه سخطا من سلطتهم أو مقاومة لها)^(٥).

التنظير الشرعي لتغييب الامة:

استمر الحكام الإسلامي بالاستبداد في العصور اللاحقة فأخذ بعض الفقهاء المقربين من البلاط بقبول الواقع، والتنظير لانفراد الخليفة بالسلطة المطلقة دون محاسبة أو رقابة من الامة، والتبرير الشرعي لتغييب دورها في عملية اختيار الخليفة. يقول الدكتور حسن حنفي: (في القرن الخامس الهجري قام أبو حامد الغزالي بوضع أيديولوجية للسلطة السياسية حيث شرع مبدا «أخذ السلطة بالشوكة» مع أن الإمامة عقد

وبيعة، وأعطى للناس «إحياء علوم الدين» ليعودهم على الصبر والتوكل والرضا. فقد شرع الغزالي «أيدولوجية السلطة» للحاكم، و«أيدولوجية الطاعة» للناس^(٧). ووصل انتفاخ الحاكم على حساب الامة والقانون والشريعة مستوى فظيعا، يعاونهم في ذلك مشايخ السوء. فقد أتى أربعون شيخا إلى الخليفة الاموي يزيد بن عبد الملك بن مروان، فشهدوا له ما على الخلفاء حساب ولا عذاب^(٨). واستهان الخليفة الوليد بن يزيد بالامة حين اعتبر المسلمين ملكا له حيث أنشد:

ونحن المالكون الناس قسرا نسومهم المذلة والنكالا
ونوردهم حياض الخسف ذلا وما نالوهم إلا خببالا^(٩)

ورغم أن التراث الإسلامي يؤكد على أهمية البيعة كشرط لتولي الخليفة السلطة، لكن مراسم البيعة كانت في الغالب لا تتجاوز الاداء الشكلي للنصوص الشرعية. فالامة لم تنتخب حكامها بل يؤتى بها للبيعة بالإكراه ومصافحة الحاكم الجديد لتبرير الوضع الشرعي لتوليهِ السلطة. والحاكم يأخذ البيعة من الامة مهما كان الاسلوب الذي أتى به للحكم، سواء بالانقلاب العسكري أو الوراثة أو بولاية العهد، لأنه قد جرى اعتبار كل هذه الاساليب شرعية لاستلام السلطة.

وحتى مبدأ الشورى الذي يعطي، نظريا، الحق للامة في اختيار الحاكم جرى تقليص دورها فيه إلى اختصار الامة بأهل الحل والعقد، أي أنه ما عدا أهل الحل والعقد لا حق لاحد بالمشاركة في اختيار الحاكم. هذا على الرغم من افتقاد نظام الشورى لآلية اختيار أهل الحل والعقد، وعدم وجود سابقة تاريخية لممارسة هذا الدور من قبل الامة^(١٠). وقد دعا بعض المفكرين الإسلاميين المتأخرين إلى إضفاء الصفة التمثيلية الشعبية على أهل الحل والعقد عبر الانتخابات^(١١).

وأخذ دور أهل الحل والعقد يتقلص ليتجه هذا المبدأ نحو الفردية، حيث أخذ بعض الفقهاء «لا يشترطون اجتماع أهل الحل والعقد في جميع الامة بل يكتفى بمن وجد فيهم الإمام. ثم نرى بعض هؤلاء لا يشترط اجتماع أهل الحل والعقد في بلد الإمام كلهم بل يكتفى ببعضهم. كما نرى هذا المبدأ يضمحل عن (الجبائي) ومن ذهب مذهبه حين جعل الحد الأدنى خمسة من أهل الحل والعقد، ثم يزداد انكماشاً عند (أبي الحسن الأشعري) وغيره حين يكتفى بالواحد، حتى يضمحل المبدأ تماما عند (ابن حزم الأندلسي) حين

يقرر في الطريق الرابع من طرق تعيين الإمام أن عقد الإمامة يصح بواحد يبائع طالب الإمامة ولو لم يكن من أهل الحل والعقد»^(١١).

واخذ بعض الفقهاء، إمعانا في إقصاء الأمة حتى ولو بمشاركة فرد واحد منها، يميلون إلى مبدأ التعيين والوصية من شخص إلى شخص. «فقد رأينا أن ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) يجعله أفضل الوجوه وأصحها، كما رأينا الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) يجعله أولى الوجوه ويقدمه على أهل الحل والعقد، وكذلك الأيجي (ت ٧٥٦ هـ) في (شرح المواقف) في باب الإمامة. وحق الاختيار (أي تعيين الخليفة القادم) ينحصر في الخليفة (الحالي) فقط دون اعتبار لغيره سواء أكانوا من أهل الحل والعقد أو من غيرهم»^(١٢).
ويبلغ أحد الفقهاء أي دور للأمة ودور أهل الحل والعقد، ليحصر الموضوع كله بقرار من بيت الخليفة، حيث ينص الشيخ محمد الشربيني على أنه (لا يشترط في الاستخلاف رضا أهل الحل والعقد في حياته - أي الإمام - أو بعد موته إذا ظهر له واحد جاز بيعته من غير حضور غيره ولا مشاوره أحد، ويجوز العهد إلى الوالد والولد كما يجوز إلى غيرهما، وقد جزم به صاحب الأنوار وابن المقرئ)^(١٣). أما الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) فيرى أنه (إذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه: فإن لم يكن ولدا ولا والدا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحدا من أهل الاختيار)^(١٤).

ووصل مستوى الاستخفاف بالأمة حتى تولى السلطة صبيان ومراهقون^(١٥)، وتضاءل دور الشريعة الإسلامية حتى تولى السلطة مجرمون وفاسقون وشاذون جنسيا^(١٦). ولا يوجد اختلاف كبير في ممارسات الخلفاء والحكومات التي حكمت باسم الإسلام في التاريخ، أمويون وعباسيون، بويهيون وسلاجقة، فاطميون وأيوبيون، صفويون وعثمانيون. فالجميع، إلا نادرا، حكموا بالقمع والارهاب والاستبداد. وإزاء هذا الحصار السياسي - الفقهي لم يكن أمام الأمة إلا الخروج، أحيانا، ضد الخليفة أو ولاته في الأقاليم، مطالبين بالتغيير وتحسين أوضاعهم. لذلك خرجت حركات مسلحة كثيرة بوجه السلطة، بعضها يعبر عن آمال الأمة، وبعضها مجرد صراعات سياسية يقودها متطلعون إلى السلطة. وفي عصور الانحطاط السياسي والعسكري كانت عملية استبدال الخليفة تتم عبر مؤامرات ودسائس داخل القصور السلطانية.

تقديس التراث لدى المتأخرين :

وهكذا استمر التأسيس الشرعي على إقصاء الامة من ممارسة دورها، حتى صارت هذه الحالة جزءاً من التراث السياسي الإسلامي . ولما جاء المتأخرون نظروا إلى التراث بقداسة دون تمحيص ، فاعتبروا أن ما دونه فقهاء العصر الأموي والعباسي والعصور اللاحقة جزء من الشريعة الإسلامية، فلم يميزوا بين النصوص الشرعية المقدسة المتمثلة بالقرآن والسنة، وبين اجتهادات الفقهاء وممارسات الخلفاء، فاعتبروا الجميع نصاً إسلامياً لا يجوز خدشه رغم تباين الظروف والاحداث . فالشيخ تقي الدين النهاني يرى أن خمسة أشخاص يكفون لتعيين الحاكم، وأن سكوت الامة دليل على رضاها دون بذل أي جهد للتحقق من هذا الرضا أو أن السكوت بسبب الخوف من قمع السلطة، فتراه يستخدم بسطحية حالة فردية ذات طبيعة عاطفية هي سكوت الفتاة المخطوبة عند طلب يدها ليستخدم فكرة (السكوت علامة الرضا) في قضية امر اجتماعي وسياسي هام مثل تداول السلطة . فيرى أنه (لا يشترط عدد معين، فيمن يقومون بنصب الخليفة، بل أي عدد بايع الخليفة، وتحقق في هذه البيعة رضا المسلمين بسكوتهم، أو باقبالهم على طاعته بناء على بيعته، أو بأي شيء يدل على رضاهم، يكون الخليفة المنصوب خليفة للمسلمين جميعاً، ويكون هو الخليفة شرعاً، ولو قام بنصبه خمسة أشخاص، إذ يتحقق الرضا بالسكوت والمبادرة للطاعة)^(١٧) .

وقد اتجهت بعض التيارات الإسلامية السياسية في عصر الصحوة الاسلامية نحو رفض تلك النمطية التقليدية السائدة في التراث السياسي الإسلامي فيما يتعلق باختيار الحاكم ودور الامة فيه، حيث أخذت تؤكد على دور الامة في اختيار الحاكم وأن (الأصل الاصيل في شرعية الحاكم هو اختيار الامة له من غير رهبة، فالامة هي صاحبة السلطة في تعيين الحاكم بمحض اختيارها)^(١٨) . وأن (الطريق الشرعي الوحيد - لتولي السلطة - هو الاختيار من قبل الامة لا غير، فلا وراثة ولا تغلب ولا قهر ولا دكتاتورية . ومن سلك غير هذا الطريق فعلى الامة ان تقف في وجهه)^(١٩) . ورفضت آراء الفقهاء والنصوص والفتاوى التي تلغي دور الامة في حق اختيار الحاكم^(٢٠) .

أما دور الامة في عزل الحاكم فهو اصعب لان الحاكم يملك كل وسائل القوة

والجيش والمخابرات والشرطة للوقوف بوجه أي محاولة لعزله أو الإطاحة به . ورغم وجود تفصيلات نظرية في الفقه الاسلامي تتحدث عن عزل الحاكم وأسباب عزله^(٢١)، لكنها لم تضع آلية لممارسة الامة لعزل الحاكم، وبقي اللجوء للشورة المسلحة أو الانقلاب العسكري، هو الاسلوب الوحيد لإزاحة الحاكم عن كرسي السلطة . وحتى في بعض الحالات التاريخية لعزل الخلفاء والحكام، فإنها كانت تعتمد مباشرة على قوة الخصوم العسكرية والسياسية، ومدى ضعف الخليفة والسلطة . وكان يجري تعبئة مشاعر الغضب لدى الناس في تأجيج الصراع لصالح منافسي الخليفة، حتى اذا تم عزله، انفرد الحاكم بالسلطة، وتراجع دور الامة إلى ما كان عليه من قبل . ولا يوجد من الإسلاميين المعاصرين من وضع آلية عملية لكيفية عزل الحاكم ولو نظرياً^(٢٢) .

دور الامة في التراث الفقهي المعاصر :

سبق الشهيد الصدر بعض الفقهاء والعلماء الذين أكدوا على دور الامة في إدارة السلطة واختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته . فقد دعا زعيم الإصلاح السيد جمال الدين الافغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) «إلى مشاركة الشعب في صنع القرار، وإدارة شؤون البلاد، وذلك عبر صياغة دستور وتأسيس نظام نيابي، يمنح الامة دورها الحقيقي بما يوفر التقدم والاستقرار»^(٢٣) . وقام الشيخ محمد حسين النائيني (١٨٦٠ - ١٩٣٦) بدراسة فقهية لموضوع الدولة في كتابه القيم (تنبيه الامة وتنزيه الملة) الصادر عام ١٩٠٩ ليؤصل، عبر استدلالاته الفقهية، لقيام دولة إسلامية شرعية تعتمد الدستور . فقد اعتمد النائيني مبدأ الشورى أساساً لهيكلية الدولة، مؤكداً على المؤسسات الدستورية وأولها البرلمان الذي يسن التشريعات ويراقب أعمال الحكومة فيقول: (إن فاعلية مجلس الشورى وقدرته على الوفاء بواجباته كاملة، وخضوع كل فرد من أعضاء السلطة التنفيذية لقراراته، هي الضمان الأعظم لاستقامة السلطة التنفيذية، وإلا فإن اختلال الميزان بعجز المجلس عن ممارسة الرقابة، أو ترفع السياسيين عن مواجهة المجلس باعتبارهم مسؤولين عن أعمالهم، سوف ينتهي إلى الاخلال بمبدأ (محدودية السلطة) . الامر الذي يبدل السلطة الولايتية إلى سلطة تملككية، ويعيد غول الاستبداد والتحكم)^(٢٤) .

وأكد النائبني في أطروحته على أهمية الامة في انتخاب أعضاء المجلس التشريعي، فرفض التعيين أو تدخل الحاكم في اختيار أعضاء البرلمان، ولكن أعطى الامة حلقها الطبيعي والكامل. كما أكد على الحريات العامة، والمساواة بين أفراد الشعب مسلمين وغير مسلمين، حتى انه أكد على أن (عضوية المجلس لا تقتصر على المسلمين، بل لابد أن تمثل الاقليات غير المسلمة في المجلس، ولا بد أن تشارك في الانتخابات)^(٢٥). فهو يعتبر (السلطة حقا مشتركا للشعب، فإن لكل مواطن جزء من هذا الحق، بغض النظر عن دينه. ولذلك فإن لاتباع الديانات الاخرى في الدولة الاسلامية، الحق الكامل في المشاركة في السلطة والقرار والترشيح والانتخاب)^(٢٦). ويفرد النائبني عن غيره من الفقهاء بتأصيله الفقهي لمبدأ (حق المراقبة لدفاعي الضرائب) فيقترب بذلك من النظام الديمقراطي الغربي الذي يعتبر دفع الضرائب أساساً في اكتساب الحقوق السياسية في البلاد. مع العلم أن النائبني لا يتحدث عن جميع الاموال التي تجمعها الدولة الإسلامية من مواطنيها كالزكاة والخمس والخراج والعشور، بل عن الضرائب خارج الحقوق الشرعية، فيقول: (ونظراً لما يدفعه المواطنون من الضرائب، التي تعتمد عليها السلطة في إقامة المصالح العامة، فإن الدولة بما فيها من موظفين وعمال، تعتبر تابعة للشعب الذي يدفع لها ما تحتاجه من مال. ومن المقرر أن لمن يدفع حق محاسبة من يستلم، على حسن تصرفه في المال العام، وقيامه بأداء وظائفه)^(٢٧).

وكان فقهاء ثورة الدستور ١٩٠٥ قد رسخوا مبدأ تدوين دستور دائم وتأسيس مجلس نيابي (مجلس الشورى) المنتخب مباشرة من قبل الشعب. فأعادوا للامة دورها المفقود في إدارة شؤون البلاد رغم أن الحكم بقي محافظاً على شكله التقليدي أي الملكي الوراثي. واستطاع الشاهات الذين حكموا إيران أن يفرغوا البرلمان من مضمونه، في الغالب، ليصبح مجرد مؤسسة لتنفيذ رغبات وأوامر الشاه، مثله مثل السلطة التنفيذية والقضائية. ويتكرر هذا الامر في غالبية الانظمة السياسية في البلدان الاسلامية التي تدعي الديمقراطية والتعددية السياسية، حيث تبقى سلطات الحاكم هي المهيمنة على البلاد، ولا تمارس المؤسسات الدستورية والشعبية إلا ادواراً شكلية تحاول إضفاء الشرعية على ممارسات الحاكم وقراراته.

منطلقات الشهيد الصدر في نظريته في الحكم :

اتسم المنهج الذي اعتمده الشهيد الصدر في التنظير لمواقف الاسلام من مشكلات الحياة المتنوعة بتحليل مدلولات النص في ضوء معطيات الواقع، ونتائج التجربة البشرية، وما تفرزه هذه التجربة من تقدم او تراجع. فهو حين يكتب يعاين حياة الانسان، ويتدبر الواقع، ويسعى لوعي واستيعاب مكتسبات تلك التجربة وآثارها المختلفة. فيعكف على استنطاق النص ومحاورته في ضوء الإشكاليات التي يعكسها الواقع^(٢٨). ينطلق السيد الصدر في نظريته في الحكم والدولة الإسلامية، برأينا، من خمسة منطلقات هي :

١- فهمه العميق لروح الرسالة الإسلامية وشموليتها، وأنها جاءت لتحرير الامم والشعوب من الوثنيات الوضعية، وتحرير الانسان من عبودية الانسان^(٢٩). وتحرير الانسان يعني رفع الاغلال التي تكبل حريته، ويعني منحه حقه في إدارة مجتمعه ودولته. ففي كتابه (المدرسة الاسلامية) يقول السيد الصدر: (فالحرية السياسية تجعل لكل فرد كلاماً مسموعاً وراياً محترماً في تقرير الحياة العامة للأمة، ووضع خططها ورسم قوانينها، وتعيين السلطات القائمة لحمايتها. وذلك لان النظام الاجتماعي للأمة، والجهاز الحاكم فيها، مسألة تتصل اتصالاً مباشراً بحياة كل فرد من أفرادها، وتؤثر تأثيراً حاسماً في سعادته أو شقائه. فمن الطبيعي حينئذ أن يكون لكل فرد حق المشاركة في بناء النظام والحكم)^(٣٠).

٢- رأي الشهيد الصدر بأهمية الدور البشري في صناعة التاريخ وفق السنن التاريخية، فالانسان هو الذي يصنع التاريخ وليس التاريخ هو الذي يصنع الانسان كما ترى المدرسة الوضعية. فالمجتمعات الانسانية ليست مستقلة او منفصلة عن التاريخ. إنها تعيش في الطبيعة وفي المجتمع وترتبط بشروط مادية ومعنوية^(٣١). يقول السيد الصدر: (فالمحتوى النفسي والداخلي للأمة كامة، لا لهذا الفرد أو لذلك الفرد، هو الذي يعتبر أساساً وقاعدة للتغيرات في البناء العلوي للحركة التاريخية كلها)^(٣٢). ولا يمكن للأمة أن تؤدي دورها التاريخي وهي مهمشة معزولة عن صناعة القرار السياسي الذي يصنع الاحداث التاريخية. إذ يجب أن تملك الأمة زمام امورها بنفسها، ولا بد أن تشارك في إدارة السلطة والدولة كي تتحقق الغاية من الحركة التاريخية (لان حركة التاريخ حركة

غائية لا سببية فقط، ليست مشدودة إلى سببها، إلى ماضيها، بل هي مشدودة إلى الغاية، لأنها حركة هادفة لها علة غائية متطلعة إلى المستقبل. فالمستقبل هو المحرك لاي من النشاطات التاريخية^(٣٧).

٣- عندما يعرض الشهيد الصدر نظريته في الحكم والدولة ينطلق أساساً من المنهج الذي دعا إليه في (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم) حيث (يجلس بين يدي القرآن الكريم، لا يجلس ساكناً ليستمع فقط، بل يجلس محاوراً، يجلس سائلاً ومستفهماً ومتدبراً. فيبدأ مع النص القرآني حواراً حول هذا الموضوع. وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات)^(٣٨). فالباحث والمفكر والمفسر والفقير يدخل في (عملية حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له، وليست مجرد استجابة سلبية بل استجابة فعالة وتوظيفاً هادفاً للنص القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى)^(٣٩). ويرى السيد الصدر أن التفسير الموضوعي للقرآن بشروطه هو الذي يقود إلى اكتشاف النظرية القرآنية حول الموضوع المطروح فتراه يصل إلى النتيجة التالية (التفسير الموضوعي يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية - التي يبرزها التفسير التجزيئي - يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني. وهذا المركب النظري القرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية، موقعه المناسب. وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية)^(٤٠). ومن هذه المرتكزات المنهجية ينطلق الشهيد الصدر لاكتشاف نظرية قرآنية في الحكم والدولة، ليبني نظريته (نظرية الاستخلاف) مبتدئاً من الواقع ليتهي بالنص القرآني، حيث يبنى أسس نظريته من فهمه وتفسيره للآيات القرآنية وربطها مع بعضها في إطار التفسير الموضوعي للقرآن.

٤- عندما درس الشهيد الصدر التاريخ الاسلامي لاستنباط الفهم الصحيح للحكم وإدارة الدولة لا بد انه تمعن في تجربة دولة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. ولا يعني ذلك تغافل دولة الرسول صلى الله عليه واله وسلم ولكن هذه تعتبر دولة نبوية لا خيرة للمسلمين فيها أو اختيار رئيسها لان ذلك من اختيارات الإرادة الإلهية. أما الخلافة العلوية التي دامت أربع سنوات فهي تجربة عظيمة جديرة بالتمعن والاقتداء. فرغم ان الإمام علياً عليه السلام معصوم عن الخطأ، ومنصوص عليه في تولي الخلافة

من قبل الله تعالى والرسول صلى الله عليه واله وسلم ، لكنه عليه السلام تعامل مع قضية الحكم بعيدا عن العصمة والنص الإلهي . فلم يحتج بها بل دعا إلى شورى المهاجرين والأنصار، وجرى انتخابه انتخابا شعبيا، حتى إنه عليه السلام أصر على أن تكون بيعته عامة في المسجد، وليست بيعة خاصة يتداولها أفراد محددون، ولا هي بيعة مؤامرة تجري في الظلام بعيدا عن رأي الأمة . من جانب آخر كان الإمام علي عليه السلام يستشير الأمة في قراراته ونشاطاته ويشرح لها أسباب اتخاذ تلك القرارات، ويطلب من الأمة أن يشيروا عليه، ولا يستقلوا ذلك أو يخافوه . لقد أراد السيد الصدر تعديل مسار (علاقة الحاكم والمحكوم) التي تحولت عبر التاريخ إلى (علاقة السيد بالعبد) حيث تضحل القيم وتضيع المقاييس ويبقى القهر والظلم مستشرياً في المجتمعات الإسلامية . إن جدلية الحاكم بالمحكوم تتجه نحو العبودية كلما تقلص دور الأمة وانتفخ دور الحاكم، والعكس صحيح حيث يجري تصحيح هذه العلاقة كلما استردت الأمة دورها وتم تحديد صلاحيات الحاكم .

٥- من خلال تجربته في العمل السياسي، أدرك الشهيد الصدر أهمية الدور الذي تلعبه الجماهير في عملية التغيير ومواجهة الحاكم الظالم والاستبداد . فالجماهير هي أداة الثورة، وهي المعول عليها في بناء النظام السياسي البديل^(٣٧) . ولما كانت الأمة تحتل هذا الدور الرئيسي في العمل التغييرى فلا يمكن نزع هذا الحق منها بعد تأسيس الدولة الإسلامية المرتجاة لأن دورها سينركز في حماية الثورة ودعم الدولة بعد العملية التغييرية^(٣٨) . وقد حافظ الشهيد الصدر على دور الأمة سواء في مبدأ الشورى أو في أطروحة ولاية الفقيه كما سيأتي .

نظرية الاستخلاف عند الشهيد الصدر :

في دراسته القيمة بعنوان (خلافة الانسان وشهادة الانبياء) يبنى الشهيد محمد باقر الصدر أطروحته لتأصيل نظرية الحكم في الدولة الإسلامية على مسارين :

الاول: مسار الاستخلاف: أي أن الله تعالى استخلف الانسان في الارض . وهذا الخط يشمل كل النوع الإنساني .

الثاني: مسار الشهادة: الذي يمثل التدخل الإلهي من أجل صيانة المسار الاول (أي الانسان الخليفة) من الانحراف والضلال وفيما يتعلق بدور الأمة ومشاركتها في

الإشراف على شؤون الدولة يعتمد الشهيد الصدر في صياغة معالم هذا الدور على أساسين هما:

أولاً: البناء العقائدي:

في أطروحته (الأساس الإسلامي لخطي الخلافة والشهادة) يؤصل الشهيد الصدر لدور البشرية في الأرض، مستقرنا القرآن الكريم^(٢٤) لبناء هذا الرأي حيث يصل إلى نتيجة مفادها أن الله سبحانه وتعالى شرفَ الإنسان بالخلافة على الأرض فكان الإنسان متميزاً عن كل عناصر الكون بأنه خليفة الله على الأرض. وبهذه الخلافة استحق أن تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كل قوى الكون المنظور وغير المنظور. وهذه الخلافة ليست لشخص آدم عليه السلام بل للجنس البشري كله لأن من يفسد في الأرض ويسفك الدماء ليس آدم بالذات بل الأدمية والإنسانية على امتدادها التاريخي^(٢٥).

ويستمر الشهيد الصدر في تتبع مسار مفهوم الاستخلاف ليصل إلى أن استخلاف الله خليفة في الأرض يشمل كل ما للمستخلف سبحانه وتعالى من أشياء تعود إليه، والله هو رب الأرض وخيرات الأرض ورب الإنسان وكل دابة تنتشر في أرجاء الكون الفسيح. وهذا يعني أن خليفة الله في الأرض مستخلف على كل هذه الأشياء. ومن هنا كانت الخلافة في القرآن أساساً للحكم، وكان الحكم بين الناس متفرعاً على جعل الخلافة^(٢٦).

وبذلك يؤسس الشهيد الصدر لموقع الأمة ومسؤولياتها ليس تجاه المجتمع ومؤسساته بل تجاه الأرض والكون. وهو بذلك يجعل دور الأمة مبنياً على أساس عقائدي وشرعي، رافضاً بذلك كل النظريات التي تعطي دوراً رئيسياً للشعب في إدارة الدولة وبناء مؤسساته، كما في الديمقراطية الغربية التي تستند على (نظرية العقد الاجتماعي). ويرفض أيضاً بعض النظريات الإسلامية كنظرية القوة والتغلب، أو نظرية التفويض الإلهي الاجباري، أو النظريات الوضعية الأخرى كنظرية تطور الدولة عن العائلة، والنظرية الشيوعية، التي تلغي دور الأمة نهائياً في إدارة السلطة، وترسخ أسلوب الاستبداد والدكتاتورية. فهو يضيف على الأمة دوراً ربانياً لا يمكن لأحد أن يتجاوزها أو يخرقه، فالبعد العقائدي في دور الأمة يجعل الأمة في منأى عن الاجتهادات البشرية المتغيرة حسب الزمان والمكان. وبذلك يرسخ الشهيد الصدر أساساً قوياً في بناء

اطروحته لدور الامة في الدولة الإسلامية .
ويحدد الشهيد الصدر أهم مميزات الامة التي يمكنها ممارسة هذا الدور وتحمل
مسئوليتها الإلهية أي الاستخلاف، وهي:

١- الالتزام بالحكم الإلهي:

عندما يتناول قضية الحكم وإدارة الدولة، وهي من القضايا الرئيسية المتعلقة بالامة،
لا يكتفي بوضع الامة في إطار عقائدي مقدس يمنحها القوة والاستمرارية، بل يوجب
عليها، مقابل ذلك، الالتزام بالحكم الإلهي وتشريعاته بخطوطه العامة، تاركا مساحة
فقهية (منطقة الفراغ) لمستجدات العصر ومتطلبات كل شعب حسب ظروفه وزمنه .
ولذلك يضع ضوابط لممارسة الامة لهذا الدور فيقول: إن (الجماعة البشرية التي تتحمل
مسؤوليات الخلافة على الارض إنما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله، ولهذا
فهي غير مخولة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى،
لان هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف، وإنما تحكم بالحق وتؤدي إلى الله تعالى أمانته
بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده)^(٤٧).

وبذلك فالامة غير مطلقة الحرية في ممارسة دورها، أي يجب أن لا تخرج عن
حاكمية الله في كل الاحوال، فليس من حقها الخروج عن حدود الشريعة . فيقارن
الشهيد الصدر بين طبيعة حكم الامة في الدولة الإسلامية وحكم الشعب في الانظمة
الغربية فيقول: (تميز خلافة الجماعة بمفهومها القرآني والاسلامي عن حكم الجماعة
في الانظمة الديمقراطية الغربية، فإن الجماعة في هذه الانظمة هي صاحبة السيادة، ولا
تنوب عن الله في ممارستها . ويترتب على ذلك أنها ليست مسؤولة بين يدي أحد، وغير
ملزمة بمقياس موضوعي في الحكم بل يكفي أن تتفق على شيء ولو كان هذا الشيء
مخالفا لمصلحتها ولكرامتها عموما، أو مخالفا لمصلحة جزء من الجماعة وكرامته ما دام
هذا الجزء قد تنازل عن مصلحته وكرامته . وعلى العكس من ذلك، حكم الجماعة
القائم على أساس الاستخلاف فإنه حكم مسؤول، والجماعة فيه ملزمة بتطبيق الحق
والعدل ورفض الظلم والطغيان، وليست مخيرة بين هذا وذاك، حتى إن القرآن الكريم
يسمي الجماعة التي تقبل بالظلم، وتستسيغ السكوت عن الطغيان بأنها ظالمة لنفسها،
ويعتبرها مسؤولة عن هذا الظلم، ومطالبة برفضه بأي شكل من الاشكال ولو بالهجرة

والانفصال إذا تعذر التغيير، يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ أَرْضًا مَثْوًى عَلَيْهِمْ فَاتَّخَذُوا عَلَيْهَا بُيُوتًا فَوقًا فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ كَافِرِينَ﴾ (النساء: ٩٧) (٤٣).

٢- الحرية :

وفي سياق أطروحته، يناقش الشهيد الصدر مسألة كلامية قديمة هي (مسألة الجبر والاختيار) فيميل إلى نفي الجبر ويؤمن بالاختيار، فالامة مختارة في خياراتها وليست مجبرة مما يناقض الثواب والعقاب. إن تحمل الامة هذه المسؤولية يقتضي أن تكون حرة، تكوينياً، أي غير مجبرة على أداء هذه المسؤولية (إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية، ومن أجل ذلك كان بالامكان أن يستنتج من جعل الله خليفة على الأرض أنه يجعل الكائن الحر المختار الذي بإمكانه أن يصلح في الأرض، وبإمكانه أن يفسد أيضاً، وبإرادته واختياره يحدد ما يحققه من هذه الامكانيات) (٤٤).

وإدراج الشهيد الصدر بحث هذه المسألة هنا، برأينا، لا تفسير له إلا أنه جاء في سياق البحث العقائدي لنفي أية شبهة حتى ولو كانت شبهة كلامية عن الامة ووصفها بأنها مكرهة على ما تفعل، كي يستقيم بذلك البناء العقائدي الذي بناه.

إننا نعتقد أن الامة لا تستطيع ممارسة دورها دون أن تتمتع بالحرية سواء من الناحية التكوينية أو في الواقع السياسي الذي تعيشه. فيجب أن تمارس دورها في إدارة الدولة دون اغلال سياسية أو قيود استبدادية لأنه لا معنى أن تمنح حقها في إدارة الدولة من جانب، ومن جانب آخر تكبلها القوانين وممارسات الحاكم وأدواته وأجهزته.

ثانياً : التأسيس الفقهي :

الدولة في فكر الشهيد الصدر لها علاقة مباشرة مع خلافة الانسان لله من حيث هي أداة شرعية وضرورية للتغيير، فهي عنصر بنوي لا في المشروع الحضاري الاسلامي فحسب، بل عنصر جوهرى في الاسلام نفسه لأنها (واجب شرعى وظاهرة حضارية) حيث لا وجود لقطيعة بين المادى والروحى، وبين السياسة والعبادة، فخلافة الانسان ليست حالة روحية منعزلة عن الجانب الاجتماعى والتاريخى للبشرية، فالسير فى طريق

تحقيق الخلافة عبر التاريخ يقتضي وجود دولة^(٤٥).

في تسلسل منطقي في انتقال المسؤوليات من الله تعالى إلى البشر يستعرض الشهيد الصدر هذا الانتقال من خلال التحول التاريخي لمسؤولية الإشراف على الدولة عبر المستويات الثلاثة التالية: ١- الأنبياء ٢- الأئمة ٣- المرجعية التي تعتبر امتداداً للنبي والامام في خط الشهادة أي المراقبة والإشراف على التجربة الانسانية. ولما كانت النبوة قد انقطعت بوفاة الرسول محمد صلى الله عليه واله وسلم ، ودخول خط الإمامة في الغيبة الكبرى، فلم يبق اليوم ما يمثل هذا الخط سوى المرجعية الدينية لانها الامتداد الطبيعي للنبوة والإمامة.

والمرجع الشاهد ليس معيناً بالاسم، بل معيناً من الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بالشروط العامة وهي:

١- أن يحافظ على الشريعة والرسالة، ويرد عنها الشبهات والمكائد.

٢- أن يكون هو المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية، وتمتد مرجعيته في العناصر المتحركة لا العناصر الثابتة في التشريع الاسلامي.

٣- أن يكون مشرفاً وراقباً على الأمة، ويتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها^(٤٦).

أما التأسيس الفقهي لدور الأمة فيستند الشهيد الصدر فيه على مبدأ الشورى انطلاقاً من قوله تعالى:

- ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى: ٣٨)

- ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَمُرُّونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾

(التوبة: ٧١).

ثم يستنتج أن (النص الاول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى، ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك. والنص الثاني يتحدث عن الولاية، وأن كل مؤمن ولي الآخرين. ويريد بالولاية تولي أموره بقريئة تفريع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية)^(٤٧).

من الشورى إلى ولاية الفقيه :

يلاحظ أن الشهيد الصدر قد طور أفكاره من خلال تجربته والظروف السياسية والفكرية التي صاحبته . ففي بداية الستينيات كان يعطي الامة الدور الرئيسي في الحكومة الإسلامية ، اذ يكتب في بحثه الموسوم (الاسس الاسلامية) الذي صدر عام ١٩٦١ ان (الحكم الشوري أو حكم الامة في عصر الغيبة شكل جاذب من الحكم ، فيصح للامة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الاحكام الشرعية ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها . وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي تكون أكثر اتفقا مع مصلحة الإسلام ومصلحة الامة . وعلى هذا الاساس فإن أي شكل شوري من الحكم يعتبر شكلا صحيحا ما دام ضمن الحدود الشرعية . وانما قيدنا الكيفية التي تمارس بها الامة حق الحكم بأن تكون ضمن الحدود الشرعية لانها لا يجوز أن تختار الكيفية التي تتعارض مع شيء من الاحكام الشرعية ، كان تسلم زمام الامر إلى فاسق أو فساق لأن الإسلام نهى عن الركون إلى فاسق بالآخذ بقوله في مجال الشهادة فضلا عن مجال الحكم ورعاية شؤون الدولة ، فلا بد للامة حين تختار كيفية الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم أن تراعي الحدود الشرعية)^(٤٨) .

يلاحظ في النص الآنف الذكر أن الشهيد الصدر :

١- اعتبر مبدأ الشورى هو الأساس في شرعية الحكم الشوري ، وليس بالضرورة المبدأ الوحيد . ففي موضع آخر يقول : (من الواضح أن شكل الحكم في الوقت الحاضر لم يعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسنة معا)^(٤٩) .

٢- لم يحدد شكلا معيناً للحكم وانما أعطى هذا الحق للامة فهي التي تختار نوع وشكل الحكم بما يتفق ومصلحة الإسلام ومصلحة الامة .

٣- لم يفترض وجود دور معين للفقيه المجتهد في أصل شكل الحكم ، وانما تطرق إليه أثناء حديثه عن محدوديات الحكم الشوري . فهو يميل إلى منح المجتهد دورا رئيسيا حتى في نظام الشورى ، فهو الذي يتولى مسؤوليتين لا يشاركه فيهما غير المجتهدين الآخرين هما : ١- الإفتاء ٢- والقضاء ، حيث قال : في الشكل الشوري للحكم ، الشكل الذي تقيمه الامة في غياب المعصوم عليه السلام لا تملك الحكومة الحق في حصر ممارسة بيان احكام الشريعة وتبليغها ، كما لا تملك الحق في حصر ممارسة القضاء في

الخصومات، كما لا يملك أحد من الحكومة أو غيرها حق القاضي الأعلى الذي يستطيع عزل القضاة وتعيينهم، ثم يتوصل إلى نتيجة أن هاتين المهمتين تنحصران بالمجتهد فقط فهو يبين الأحكام الشرعية على أساس الإفتاء، وهو الذي يتولى القضاء لا غيره^(٥٠). أما الحاكم فلا يفترض أن يكون من المجتهدين، فإذا اختارت الأمة مجتهدا ليكون حاكما، فقد اجتمعت فيه صفتا الحكم والإفتاء، وإذا لم يكن الحاكم فقيها فبإمكانه أن يختار اجتهادا من عدة اجتهادات ليتبناه في الحكم ورعاية شؤون الأمة^(٥١). ويلاحظ أن اختيار الحاكم بيد الأمة وليس عليها أن تختار المجتهد بل الأصلح لاداء مهام الحكم ورعاية القوانين.

ويؤكد الشهيد الصدر على حق الأمة في عزل الحاكم حيث يقول: تقوم الأمة بعزل السلطة الحاكمة واستبدالها بغيرها لان العدالة من شروط الحكم في الإسلام، وهي تزول بانحراف الحاكم المقصود عن الاسلام فتصبح سلطته غير شرعية^(٥٢). ويقترح الشهيد الصدر آلية مقاطعة للسلطة إذا لم ينصاع الحاكم لإرادة الأمة ويعتزل السلطة، حيث تبدأ الأمة، كما يقترح الصدر، بالممارسات التالية:

١- إمكانية عزل الحاكم بغير حرب أهلية.
٢- إذا فشلت الخطوة أعلاه، يجب ردع الحاكم عن المعصية طبقا لأحكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- إذا استمرت السلطة المنحرفة في الحكم فإن سلطتها تكون غير شرعية ولا يجب على المسلمين إطاعة أوامرها فيما يجب فيه اطاعة ولي الامر إلا في الحدود التي تتوقف عليها مصلحة الاسلام العليا، كما إذا داهم الدولة خطر مهدد وغزو كافر فيجب في هذه الحالة أن يقف المسلمون إلى صفها - بالرغم من انحرافها - وتنفيذ أوامرها المتعلقة بتخليص الاسلام والأمة من الغزو والخطر^(٥٣).

يلاحظ في الاجراءات المفترضة أعلاه لعزل الحاكم افتقادها لمؤسسة دستورية أو صفة قانونية تمهد لعزل الحاكم، فالشهاد الصدر لم يتحدث عن مجلس شورى (برلمان) يتولى هذا الامر بحجبه الثقة عن الحاكم، أو محكمة دستورية تلاحقه قضائيا لفقدانه الكفاءة والشروط المطلوبة للحكم، وبقيت قضية العزل مبهمه حيث لم يتضح كيف تقوم الأمة بعزل الحاكم بالطرق السلمية كما يرتأي الشهيد الصدر؟ وهل يكفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر للتعامل مع السلطات الدكتاتورية والانظمة الاستبدادية؟

وكيف تتمكن الامة افرادا وجماعات من ردع الحاكم عن المعصية دون أن تتعرض لعقوباته وممارسات أجهزته القمعية، خاصة وأن موضوع النزاع هو السلطة؟ وفي نهاية السبعينيات يلاحظ أن قناعة الشهيد الصدر قد تبدلت نحو الاخذ بمبدأ (ولاية الفقيه) أساسا للحكم في الدولة الإسلامية، ففي بحثه القيم (لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية) الذي صدر بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، ينطلق السيد الصدر من وجود المجتهد المتصدي للحكم أساسا لشرعية الحكومة، ثم من وجوده تكتسب بقية مؤسسات الدولة شرعيتها. ومع هذا الدور الخطير للولي الفقيه لكن الشهيد الصدر يرى أن دور الامة لا يقيد وجود الفقيه، بل تبقى تمارس دورها في الحكم من خلال:

- ١- انتخاب رئيس السلطة التنفيذية أو رئيس الجمهورية، ودور الفقيه هنا هو إضفاء فوز الرئيس واسباغ القدسية والشرعية عليه كحاكم^(٥٤).
- ٢- انتخاب المجلس التشريعي (مجلس أهل الحل والعقد). ويتولى هذا المجلس الوظائف التالية:

أ- منح الثقة لأعضاء الحكومة التي يشكلها رئيس السلطة التنفيذية.

ب- تحديد أحد البدائل من الاجتهادات المشروعة^(٥٥).

ج- ملء منطقة الفراغ بتشريع قوانين مناسبة.

إن دور الامة هنا قد اتسع بشكل باتت فيه صاحبة القرار في:

- ١- اختيار رئيس الجمهورية (السلطة التنفيذية).
- ٢- انتخاب أعضاء البرلمان (السلطة التشريعية). ويعقب الشهيد الصدر على ذلك بقوله: (وبهذا ترتفع الامة وهي تمارس السلطة إلى قمة شعورها بالمسؤولية لأنها تدرك بأنها تتصرف بوصفها خليفة لله في الأرض)^(٥٦).
- ٣- ولا يعني ذلك أن مهمة اختيار أو ترشيح الولي الفقيه أصبحت خارج نطاق مسؤوليات الامة بل أن دورها متبلور حتى في هذا الموقع الهام. فالشاهد الصدر يرى أن اختيار أو وصول المجتهد للقيادة^(٥٧) يكون معتمدا على شهرته وسمعته بين أفراد الامة، أي انه يحيل قضية اختيار المرجع القائد إلى الطرق الطبيعية المتبعة عادة في الحوزة العلمية لاختيار المرجع المفتي، فيشترط (أن تكون مرجعيته بالفعل في الامة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخيا)^(٥٨). وفي حالة تعدد المرجعيات المؤهلة للقيادة يرى

الشهيد الصدر أن يرجع في تحديد الاصلح للأمة عبر الانتخابات العامة، فيقول: (وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام)^(٥٩).

هذا التأصيل الفقهي لدور الأمة في الدولة الإسلامية قد أعطى زحما فقهيًا وسياسيًا لنظام الحكم الإسلامي كنظام حضاري بإمكانه مواجهة التغيرات السياسية والدولية والتكنولوجية. ولا ينسى الشهيد الصدر أن الحريات السياسية والدينية هي أقوى أسس أي نظام سياسي، لذلك يؤكد على أهمية توفير حرية التعبير السياسي والفكري، وحرية العمل السياسي سواء في تشكيل الأحزاب السياسية أو الجمعيات المهنية والنقابات، أو في تأسيس الصحف والمجلات ووسائل التعبير الأخرى. فيصف الأمة بأنها (صاحبة الحق في الرعاية وحمل الامانة. وأفرادها متساوون في هذا الحق أمام القانون، ولكل منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحق عن آرائه وأفكاره وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله كما أن لهم جميعًا حق ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية)^(٦٠).

المرأة والأقليات في المجتمع الإسلامي

في تأصيل فقهي فريد يؤكد الشهيد الصدر على دور المرأة في المجتمع الإسلامي، فيمنحها صفة الولاية كالرجل دون تمييز أو تفاضل، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ...﴾ (التوبة: ٧١) يقول: إن كل مؤمن ولي الآخرين، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية^(٦١).

وهذا الرأي بحاجة إلى مناقشة فقهية من أجل اكتشاف دور المرأة في المشاركة في السلطة وتولي المناصب العليا في الدولة الإسلامية. فالمرأة عانت من اضطهاد اجتماعي طوال التاريخ، وإن كان الإسلام قد أنصفها، لكن تلك المرحلة اقتضت على العهد النبوي، وشطرا من العهد الراشدي، وسرعان ما أعيدت إلى الانزواء والعزل عن المجتمع في عصور الانحطاط السياسي للمسلمين.

ولا تقتصر هذه الحقوق والحريات على مواطني الدولة من المسلمين فقط بل يجب أن تتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها وإلى إطارها العقائدي ولو كانوا يتسبون دينيا إلى أديان أخرى)^(٦٢).

تأثير آراء الشهيد الصدر على دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية :

لقد كان لآراء ومؤلفات الشهيد محمد باقر الصدر تأثير كبير في إيران قبل الثورة وبعدها، فقد كتب بحثه (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران) جواباً عن سؤال وجهه جماعة من علماء المسلمين في لبنان. وقد كتبه لكي تستفيد منه القيادة الإسلامية في وضعها للدستور الإسلامي. وأرسله إلى الإمام الخميني بواسطة تلميذه البارز السيد محمود الهاشمي^(٦٣). يوضح أحد الباحثين تأثير أفكار الشهيد الصدر على الساحة الإيرانية، حيث يقول شاذول نجاش: (من جملة الكتب التي كان لها نفوذها الخاص كتاب «اقتصادنا» حيث كان مرجعاً للعلماء الإيرانيين الذين كانوا يبحثون عن مسوغ «شرعي» لتقييد الملكية الخاصة وتدخل الدولة في الاقتصاد)^(٦٤). ويضيف نجاش (ولقد أظهرت نظريات الصدر في التشريع «التقنين» لعصر ما بعد الثورة أهميتها عن ثلاث طرق، فقد قدم تعريفاً محدداً وشروطاً للملكية، وأعطى الهوية لمساحة من الأحكام الثانوية والقوانين الاختيارية، بحيث يكون للدولة الإسلامية في تلك المساحة صلاحيات واسعة من أجل تنظيم الأمور الاقتصادية)^(٦٥).

لقد مثل كتاب (الإسلام يقود إلى الحياة) مسعى جاداً لوضع أساس فلسفي - فقهي للثورة الإسلامية في إيران. وهذا الكتاب في حقيقته مسودة لدستور الجمهورية الإسلامية، كتبه كي تستفيد منه القيادة الإسلامية في وضعها للدستور الإسلامي. وهناك شواهد وأدلة عديدة على أن الصدر صاغ مسودة أولية لدستور الجمهورية الإسلامية قبل تدوينه من قبل مجلس الخبراء، وقام بعض الباحثين المعاصرين بمقارنة نصية موفقة بين مواد الدستور وبين ما ذكره الشهيد الصدر في بحثيه (لمحة تمهيدية) و (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)^(٦٦).

دور الامة في دستور الجمهورية الإسلامية :

أدرج مدونو الدستور الإيراني عام ١٩٧٩ العديد من المواد الدستورية التي تمنح الامة دوراً كبيراً سواء في الإشراف والمراقبة أو في الاختيار والانتخابات، فالمادة السادسة تحدد أسلوب الحكم بأنه (يعتمد على آراء الجماهير عن طريق الانتخابات: انتخابات رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي «البرلمان»، وأعضاء

مجالس الشورى المحلية ونظائرها، أو الاستفتاء في الموارد التي تعين في المواد الأخرى من هذا الدستور).

فيما عدا السلطة القضائية يمارس الشعب الإيراني دوره الرئيسي في اختيار السلطتين التنفيذية والتشريعية والقائد أو الولي الفقيه. فالشعب ينتخب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى بالاقتراع المباشر. أما انتخاب الولي الفقيه فيكون بصورة غير مباشرة، حيث تنص المادة ١٠٧ على أن يقوم الشعب بانتخاب أعضاء مجلس الخبراء من بين الفقهاء والعلماء المرشحين له، ثم يقوم مجلس الخبراء بانتخاب الولي الفقيه من بين الذين لهم صلاحيات القيادة، وتمنح المادة ١١١ مجلس الخبراء حق عزل الولي الفقيه إذا عجز عن أداء الوظائف القانونية للقيادة أو فقد واحدا من الشروط المذكورة في المادة ١٠٩^(٦٧). ولا يحدد القانون مدة معينة لبقاء الولي الفقيه في السلطة شأنه شأن رئيس الجمهورية (أربع سنوات) أو أعضاء مجلس الشورى (أربع سنوات) أو مجلس صيانة الدستور (ست سنوات) أو مجلس الخبراء، أي أنه لا ينعزل مادامت الشروط متوفرة فيه، مما يشير إلى بقاءه في السلطة حتى وفاته أو إذا أصيب بمرض شديد أو عاهة دائمة تمنعه من مواولة عمله.

ولتجنب إفراغ مجلس الشورى الاسلامي من مضمونه، ويغيب بذلك دور الأمة، منح الدستور صلاحيات واسعة للمجلس حتى أصبح أقوى مؤسسة في البلاد. ولأول مرة في البلدان الإسلامية وبلدان العالم الثالث يصبح المجلس هو القوة الرئيسية في البلاد وليس المؤسسة العسكرية أو الحكومة. فمن صلاحية المجلس سحب الثقة عن رئيس الجمهورية وعزله^(٦٨). ومن حق المجلس التدخل والتحقيق في جميع شؤون البلاد بلا استثناء (المادة ٧٦)، كما أن حق كل نائب إبداء وجهة نظره في كافة قضايا الدولة الداخلية والخارجية (المادة ٨٤). ولأجل ذلك منح النائب الحصانة القضائية التي تحميه من الملاحقة أو الاعتقال بسبب وجهات نظره التي يعلن عنها سواء في المجلس أو خارجه (المادة ٨٦). والمجلس هو الذي يمنح الثقة للوزراء الذين يختارهم رئيس الجمهورية كأعضاء في حكومته (المادة ٨٧). كما أن المجلس يحاسب ويستجوب الوزراء في أية قضية، ومن حق المجلس عزل الوزراء أو مجلس الوزراء وذلك بحجب الثقة عنه (المادة ٨٩)^(٦٩).

وكي لا تنحصر مسؤولية إدارة الدولة بالبرلمان وحده رغم أنه منتخب مباشرة من

قبل الشعب، يؤكد الدستور على أهمية مشاركة كل مواطن حتى في أقصى قرية في صنع القرار وإدارة شؤون قريته ومدينته، وذلك من خلال مجالس الشورى البلدية، التي يجري انتخاب أعضائها من قبل سكان البلدة. فتؤكد المادة السابعة على انتخاب (مجلس الشورى الاسلامي، مجلس شورى المحافظة، القضاء، القرية، المحلة وأمثالها من مراكز صنع القرار، وإدارة شؤون الدولة). هذا وتقرر المادة ١٠٣ على أن مسؤولي السلطة التنفيذية من (محافظين وقائمقامين ومدراء نواحي وكل المسؤولين المدنيين الذين يعينون من قبل الحكومة ملزمون بمراعاة قرارات مجالس الشورى المحلية التي تكون في نطاق صلاحياتها).

هذا وقد أعطت قيادة الثورة الاسلامية للامة حق الانتخاب والاختيار للامة حتى قبل وضع الدستور، فقد أجرت انتخابات واحدة واستفتاءين شعبيين:

- اختيار أصل النظام الاسلامي، أي تم طرح السؤال التالي على الشعب: هل تريد الجمهورية الإسلامية أم لا؟ فصوت لها ٩٨٫٢٪ من المقتربين. وقد أجري الاستفتاء في العاشر والحادي عشر من شهر آذار عام ١٩٧٩.

- انتخاب أعضاء لجنة وضع الدستور.

- استفتاء شعبي للموافقة على الدستور بعد تدوينه^(٧٠).

والواقع أن الجمهورية الاسلامية الإيرانية قد التزمت بإجراء العديد من الانتخابات، سواء انتخابات رئاسة الجمهورية أو انتخابات أعضاء مجلس الشورى أو انتخابات أعضاء مجلس الخبراء وانتخابات المجالس المحلية. ولم تتوقف عن إجراء الانتخابات حتى في ظروف الحرب مع العراق (١٩٨٠ - ١٩٨٨) حيث تعاقب ثلاثة رؤساء جمهورية أثناء فترة الحرب.

وتقرر المادة الثامنة مبدأ الرقابة الاجتماعية المتبادلة التي تدعو جميع أفراد الامة لممارسة هذا المبدأ الاسلامي، أي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تعتبره مسؤولية جماعية ومتبادلة، ليس بين الافراد فحسب بل بين الجماعات والحكومة، وذلك في عدة دوائر متداخلة هي:

- بين الناس بالنسبة لبعضهم البعض.
- الحكومة بالنسبة للناس
- الناس بالنسبة للحكومة.

وهذا المبدأ بحاجة إلى تجارب عملية في الواقع السياسي والاجتماعي للمجتمع الاسلامي كي لا يجري تقييده بالقضايا الدينية كتترك الصلاة ولبس الحجاب وغيرها، ولا بالاخلاقية كالامتناع عن الكذب والسرقة، بل يجب ان يأخذ موقعه في الإدارة والسياسة والصحافة والاعلام كي يأخذ هذا المبدأ صفة واقعية تساهم في نضجه وتطوره ويعطي الأمة دورها الواضح في النقد والتقويم والتسديد.

استنتاجات

١- شهد التراث السياسي الاسلامي تغييبا لدور الأمة الاسلامية في الحياة السياسية، وجرى إفراغ مبدأ الشورى والبيعة من مضامينها حتى أصبح وجود الأمة لمبايعة الخليفة قضية شكلية يراد بها اقناع العامة بأن تولي الخليفة شرعي.

٢- ساعد فقهاء السلاطين على تغييب الأمة ودعم استبداد الحاكم من خلال آرائهم وفتاواهم وتنظيراتهم الفقهية التي أقصت دور الأمة ومنحت الخليفة والحاكم كل الصلاحيات.

٣- في القرن التاسع عشر بدأت حركة الاصلاح السياسي من خلال بعض المصلحين كالسيد جمال الدين الافغاني. ثم تطورت في بداية القرن العشرين عبر ثورة الدستور في إيران عام ١٩٠٥، واطلاق الدستور العثماني عام ١٩٠٨ حيث تم اقرار مبدأ مشاركة الأمة في السلطة عبر الانتخابات العامة، وتحديد صلاحيات الحاكم دستوريا.

٤- انطلاقا من منهجه في التفسير الموضوعي لاكتشاف النظرية القرآنية أكد الامام الشهيد محمد باقر الصدر على دور الأمة في الدولة الإسلامية في (نظرية الاستخلاف). وقام بالتأسيس لهذا الدور من منظور عقائدي أضفى عليه صبغة مقدسة حيث الانسان خليفة الله في الارض، وإنه مكلف برعاية الكون وتدبير شؤون البشرية.

٥- في إطار التاصيل الفقهي يصل الشهيد الصدر إلى نتيجة تجعل دور الأمة رئيسيا في أي نظام إسلامي سواء انطلق هذا النظام من مبدأ الشورى أو من نظرية ولاية الفقيه. ففي كلتا الحالتين لا تفقد الأمة دورها.

٦- ساهم الشهيد الصدر في ترسيخ مبادئ دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وبنات تأثيره ملحوظا في صياغة مواده.

الهوامش

- (١) من ذلك عمله براي (الجباب بن المنذر) في معسكر الجيش في (بدر)، واستشاراته أصحابه في ملاقاته المشركين في أحد، فأخذ براي القائلين بالخروج من المدينة. ومن ذلك استشارته لسعد بن معاذ زعيم الأوس وسعد بن عباد زعيم الخزرج في إعطاء ثلث تمر المدينة لقبيلة غطفان لاقتاعها بالخروج من تحالف الأحزاب في معركة الخندق، حيث استجاب لراي سعد بن معاذ في عدم إعطائهم شيئاً. ومن ذلك العمل بمشورة سلمان الفارسي في حفر الخندق.
- (٢) مثلاً قول أحد الناس للخليفة الثاني عمر بن الخطاب وهو على المنبر في مسجد الرسول: لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناه بسيفنا.
- (٣) أمر عثمان بن عفان بضرب الصحابي الجليل عمار بن ياسر لأنه جاءه موفداً من بعض الصحابة ينتقدون أعماله (ابن أبي الحديد / شرح نهج البلاغة / ج ٢ / ص ٢٧ - ٢٨). ونفى أبا ذر الغفاري لأنه اعترض على سياسته المالية والأوضاع السياسية (المسعودي / مروج الذهب / ج ٤ / ص ٢٧٨). وأهان الصحابي عبد الله بن مسعود وأمر بضربه لأنه رفض إحراق المصحف الذي عنده (تاريخ اليعقوبي / ج ٢ / ص ١٧٠). ومنع دفن الصحابي المقداد بن عمرو لأنه كان يرى أن علياً أحق بالخلافة، وغضب على عمار بن ياسر لأنه صلى على جنازة المقداد. ونفى مجموعة من الشخصيات
- البارزة في الكوفة منهم مالك بن الأشتر وصعصعة بن صوحان وأخيه زيد بن صوحان وعدي بن حاتم لأنهم اعترضوا على شعار رفعه والي الكوفة سعيد بن العاص بقوله (إنما السواد بستان لقريش، ما شئنا أخذنا منه، وما شئنا تركناه) (محمد جواد آل فقيه / أبو ذر الغفاري / ص ٩١ نقلاً عن موسوعة الغدير للشيخ الاميني).
- (٤) ابن أبي الحديد / شرح نهج البلاغة / ج ٢ / ص ٥٥.
- (٥) محمد رشيد رضا / مختارات سياسية من مجلة المنار / ص ٩٥ / تقديم ودراسة وجيه كوثراني.
- (٦) في ندوة شارك فيها الدكتور حسن حنفي والدكتور حامد نصر أبو زيد في روتردام بهولندا بتاريخ ٣٠/٥/١٩٩٧.
- (٧) جلال الدين السيوطي / تاريخ الخلفاء / ص ٢٤٦.
- (٨) أبو حنيفة الدينوري / الاخبار الطوال / ص ٣٤٨.
- (٩) تم ممارسة مبدأ الشورى في اختيار الخليفة الثالث، و (شورى الستة) اختارهم الخليفة عمر بن الخطاب ولم يكن للامة أي دور في اختيارهم.
- (١٠) عبد القادر عودة / التشريع الجنائي الاسلامي / ص ٤٧.
- (١١) محمد مهدي شمس الدين / نظام الحكم والإدارة في الإسلام / ص ١٢١.
- (١٢) المصدر السابق / ص ١٢١.
- (١٣) محمد الشربيني / مغني المحتاج / ج ٤ /

نصبه على رمح، فنظر إليه أخوه سليمان ابن يزيد، فقال: بعدا له! أشهد أنه كان شروباً للخمر، ماجناً، فاسقاً، وقد راودني عن نفسي. وقال الذهبي: لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة، بل اشتهر بالخمر والتلوط (ص ٢٥٠ - ٢٥١). وذكر السيوطي: قال ابن جرير: لما ملك الامين (بن هارون الرشيد العباسي) ابتاع الخصيان، وغالى بهم، وصيرهم لخلوته، ورفض النساء والجواري (ص ٣٠١).

(١٧) محمد تقي النبهاني / نظام الحكم في الاسلام / ص ٦٠.

(١٨) علي بن حاج / فصل الكلام في مواجهة الحكام / ص ٢٧. وبن حاج أحد قيادي الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر.

(١٩) المصدر السابق / ص ٤٤.

(٢٠) يرد علي بن حاج على الماوردي في أسلوب العهد لتولي السلطة ليصل إلى نتيجة أن (العهد بمعنى توارث الحكم أمر لا يجوز شرعاً) / المصدر السابق / ص ٤٠.

(٢١) تناول الفقهاء أسباب عزل الحاكم مثل فقد العقل، فقد الحواس، فقد الاعضاء، الكفر، الفسق وغيرها، لكن لم يجز تطبيق هذه المبادئ في التاريخ الإسلامي، بل جرى العزل أحياناً لأسباب سياسية وتنافس الخصوم السياسيين والطامعين بالخلافة.

(٢٢) تنص المادة (١١١) من الدستور الإيراني على أنه من صلاحيات مجلس الخبراء عزل القائد (مرشد الجمهورية

ص ١٣١، نقله محمد مهدي شمس الدين / نظام الحكم / ص ١٢٢.

(١٤) أبو الحسن الماوردي (الاحكام السلطانية والولايات الدينية) / ص ١١.

(١٥) أذكر بعض النماذج التي أوردها جلال الدين السيوطي في كتابه (تاريخ الخلفاء)، إذ يقول: «تولى المعتز بالله بن المتوكل بن الرشيد سنة ٢٥٢ هـ وله من العمر ١٩ عاماً» (ص ٣٥٩). وتولى المقتر بالله الخلافة سنة ٢٨٢ هـ وله ثلاث عشرة سنة (ص ٣٧٨). وتولى المستظهر بالله سنة ٤٧٠ هـ وله ست عشرة سنة (ص ٤٢٦). وتولى الأمر بأحكام الله الفاطمي الخلافة سنة ٤٩٥ هـ وله خمس سنوات (ص ٥٢٤).

(١٦) كتب التاريخ تعج بفجور وفسق وجرائم الخلفاء سواء قبل توليهم الخلافة أم بعدها. أذكر هنا بعض ما أورده السيوطي في (تاريخ الخلفاء) حيث قال: (وكان يزيد بن معاوية ينكح أمهات الاولاد، والبنات، والاخوات، ويشرب الخمر ويدع الصلاة) (ص ٢٠٩). و(كان الوليد بن يزيد بن عبد الملك الأموي فاسقاً، شريباً للخمر، منتهكاً حرمة الله، أراد الحج ليشرب الخمر فوق ظهر الكعبة، فمقته الناس لفسقه. ولما حوضر قال له الناس: ما ننقم عليك في أنفسنا، ولكن ننقم عليك انتهاك ما حرم الله، وشرب الخمر، ونكاح أمهات اولاد ابيك، واستخفافك بأمر الله. ولما قتل، وقطع رأسه وجيء به يزيد الناقص

(٣٣) محمد باقر الصدر، «عناصر المجتمع في القرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ١٣٩.

(٣٤) محمد باقر الصدر، «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ٢٠.

(٣٥) محمد باقر الصدر، «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ٢١.

(٣٦) محمد باقر الصدر، «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ٢٧.

(٣٧) خاطب الشهيد الصدر الشعب العراقي في ثلاثة بيانات قبل استشهاده يؤكد إيمانه بدور الامة حيث يقول (الجماهير دائما أقوى من الطغاة مهما تفرعن الطغاة) / البيان الثاني الصادر في ١٠ شعبان ١٣٩٩ الموافق ٢٥ حزيران ١٩٧٩. (محمد رضا النعماني / الشهيد الصدر سنوات المحنة وايام الحصار / ص ٢٨٦). وخاطب الامة في البيان الثالث والاخير قائلاً (فلنتوحد كلمتكم، ولتلاحم صفوفكم تحت راية الإسلام، من أجل إنقاذ العراق من كابوس هذه الفئة المتسلطة، وبناء عراق حر كريم، تغمره عدالة الاسلام، وتسوده كرامة الانسان، ويشعر فيه المواطنون جميعاً على اختلاف قومياتهم ومذاهبهم بأنهم إخوة، يساهمون جميعاً في قيادة بلدهم وبناء وطنهم ...) (محمد رضا النعماني / مصدر سابق / ص ٣٠٧). كما خاطب الشعبين

الإسلامية)، ولم تتم لحد الآن ممارسة هذا الحق كي يتسنى لنا تقييم هذا الامر، فربما بقي نظرياً كما في كتب التراث الفقهي.

(٢٣) جعفر عبد الرزاق / جمال الدين الافغانى: دراسة في مرتكزاته الاصلاحية، في مجلة الفكر الجديد / العدد : ٢ / ص ١١٥ - ١٤٤ / حزيران ١٩٩٢.

(٢٤) جعفر عبد الرزاق / الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي / ص ٤٤ - ٤٥.

(٢٥) المصدر السابق / ص ٥١.

(٢٦) المصدر السابق / ص ٥٢.

(٢٧) المصدر السابق / ص ٤٧ - ٤٨.

(٢٨) عبد الجبار الرفاعي، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي / ص ٥٤، في (سلسلة رواد الاصلاح: ١).

(٢٩) محمد باقر الصدر، لحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية، في (الاسلام يقود الحياة) / ص ٩.

(٣٠) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، ضمن (المجموعة الكاملة لمؤلفات الصدر) / ج ١٣ / ص ٣٣.

(٣١) محمد عبد اللاوي، «فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر»، في (محمد باقر الصدر لمجموعة باحثين) / ص ٢٠٢.

(٣٢) محمد باقر الصدر، «عناصر المجتمع في القرآن الكريم»، في (المدرسة القرآنية) / ص ١٤٢.

- دراسة في سيرته ومنهجه، / ص ٣٥١.
- (٤٩) حسين بركة الشامي / المرجعية الدينية:
من الذات إلى المؤسسة / ص ٥٠٨.
- (٥٠) المصدر السابق / ص ٥٠٨ - ٥٠٩.
- (٥١) المصدر السابق / ص ٥٠٨.
- (٥٢) حسين بركة الشامي / المرجعية الدينية:
من الذات إلى المؤسسة / ص ٤٩٩.
- (٥٣) حسين بركة الشامي / المرجعية الدينية:
من الذات إلى المؤسسة / ص ٥٠٠.
- (٥٤) محمد باقر الصدر، «لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية» في الإسلام يقود الحياة / ص ١٢.
- (٥٥) وهذه المهمة تعني أن بإمكان المجلس التشريعي رفض اجتهاد الولي الفقيه واختيار اجتهاد آخر لفقيه آخر، سواء كان في السلطة أو خارجها. ولم يوضح السيد الصدر كيفية حل هذا الإشكال. إذن ماذا سيبقى من دور لاجتهاد الولي الفقيه؟ وهل يرضى هو بتنحية رأيه الفقهي من أخذ دوره في سير الحكم والتشريعات؟ في عهد الإمام الخميني (١٩٠٠ - ١٩٨٩) الذي دام عشر سنوات (١٩٧٩ - ١٩٨٩) كان مجلس صيانة الدستور هو الذي يقرر الأخذ باجتهاد معين، وليس بالضرورة رأي الإمام الخميني. لذلك اضطر الإمام عدة مرات للتدخل في دعم توجهات حكومة رئيس الوزراء مير حسين موسوي التي كانت تميل نحو العدالة الاجتماعية في توزيع الثروات، بينما كان أعضاء مجلس حماية الدستور يميلون إلى اقتصاد السوق وحرية العرض والطلب. وتحلى

- الإيراني و الأفغاني في الاحداث الخطيرة (مجموعة باحثين، محمد باقر الصدر: دراسات في حياته وفكره) / ص ٧٣٧ و ٧٥٦.
- (٣٨) محمد باقر الصدر، «لمحة تمهيدية» في (الإسلام يقود الحياة) / ص ١٥.
- (٣٩) قوله تعالى ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا اتجمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ...﴾ (البقرة: ٣٠) وقوله تعالى ﴿إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح﴾ (الأعراف: ٦٩)، وقوله تعالى ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾ (ص: ٢٦)، وقوله تعالى ﴿هو الذي جعلكم خلائف في الأرض﴾ (فاطر: ٣٩).
- (٤٠) محمد باقر الصدر، «خلافه الانسان وشهادة الانبياء» في (الإسلام يقود الحياة) / ص ١٣٠.
- (٤١) المصدر السابق / ص ١٣٤.
- (٤٢) المصدر السابق / ص ١٣٦.
- (٤٣) المصدر السابق / ص ١٣٧.
- (٤٤) المصدر السابق / ص ١٣٧.
- (٤٥) محمد عبد اللاوي، «فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر:» في مجموعة باحثين (محمد باقر الصدر) / ص ٢٤٠.
- (٤٦) محمد باقر الصدر، «خلافه الانسان وشهادة الانبياء» في (الإسلام يقود الحياة) / ص ١٧٠.
- (٤٧) المصدر السابق / ص ١٧١.
- (٤٨) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر:

القائد او الولي الفقيه هما الإمام الخميني للفترة (١٩٧٩ - ١٩٨٩) والسيد علي الخامنئي (١٩٨٩ -). ولم يمارس مجلس الخبراء حق عزل الفقيه لحد الآن لكنه مارس شيئاً قريباً من ذلك عندما قام بعزل آية الله حسين علي منتظري من منصبه كنائب ومرشح لتولي القيادة بعد الإمام الخميني. وكان مجلس الخبراء هو الذي انتخب منتظري لهذا المنصب الفخري.

(٦٨) مارس المجلس هذه الصلاحية عام ١٩٨٠ حيث صوت مجلس الشورى الإيراني على حجب الثقة عن أول رئيس جمهورية إيراني هو أبو الحسن بني صدر فتم عزله، وأجراء انتخابات عامة جاءت بالرئيس الثاني محمد علي رجائي.

(٦٩) اجراءات منح الثقة لكل وزير تكون فردية أي يصوت لكل وزير على حدة. وتسبق التصويت مناقشة وضع الوزير المرشح الشخصي وخبرته وماضيه وأهليته لتولي المنصب. ويقوم أعضاء مجلس الشورى بجمع معلومات كبيرة عنه، ويعرضونها أثناء المناقشة، فيتحدث المؤيدون والمعارضون لترشيحه. وبعدها يجري التصويت، ويحدث أحياناً أن يرفض ترشيحه، فيطلب من رئيس الجمهورية ترشيح آخر محله.

(٧٠) محمد علي التسخيري / حول الدستور الاسلامي في مواده العامة / ص ٩٥ .

ذلك في عدة مشاكل مثل مشكلة الأراضي الزراعية التي يملكها الإقطاعيون الكبار، ومشكلة الإيجارات والتجارة الخارجية، ومشكلة ممتلكات الأثرياء الهاربين التي صادرتها حكومة الثورة في بداية انتصارها.

(٥٦) محمد باقر الصدر، «لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية» في الإسلام يقود الحياة / ص ١١ .

(٥٧) بعد وفاة الإمام الخميني في مايس ١٩٨٩ اضطر مجلس الشورى الإيراني إلى اجراء تعديل يقضي بالفصل بين المرجعية الدينية وبين القيادة السياسية للدولة، أي عدم اشتراط ان يكون القائد مرجعاً دينياً.

(٥٨) محمد باقر الصدر، «لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية» في الإسلام يقود الحياة / ص ١٣ .

(٥٩) المصدر السابق / ص ١٤ .

(٦٠) المصدر السابق / ص ١٤ .

(٦١) المصدر السابق / ص ١٧١ .

(٦٢) المصدر السابق / ص ١٤ .

(٦٣) محمد حسين جمشيدى / دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الإسلامية في ايران / في مجلة (قضايا إسلامية) / العدد الثالث / ص ٢٧٢ (١٩٩٦).

(٦٤) المصدر السابق / ص ٢٧١ .

(٦٥) المصدر السابق / ص ٢٧١ .

(٦٦) المصدر السابق / ص ٢٧١ .

(٦٧) منذ تأسيس الجمهورية الإسلامية عام ١٩٧٩ تولى اثنان من الفقهاء منصب

منهج توحيد الأمة الإسلامية عند الشهيد محمد باقر الصدر

عبد الحلیم الرهیمی*

حظيت مسألة الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب، وكذلك بين التكوينات القومية والاثنية التي يتألف منها المجتمع الإسلامي باهتمامات علماء الدين الاصلاحيين والمفكرين والكتاب المسلمين، عبر مختلف مراحل التاريخ الاسلامي، وخاصة في القرن الاخير (الرابع عشر الهجري والعشرين الميلادي) الذي شهد، لا سيما في عقوده الاخيرة، جهوداً واعمالاً كبيرة على هذا الصعيد تمثلت في قيام هيئات ومؤسسات، أو عقد مؤتمرات، سعت وتسعى، لتحقيق هذا الهدف، وذلك إضافة للدعوات والمسااعي التقريبية والتوحيدية التي دعا اليها، أو قام بها، علماء مصلحون ومفكرون وكتاب مسلمون، في اواخر القرن الماضي، والنصف الاول من القرن الاخير مثل، السيد جمال الدين الافغاني والامام محمد عبده، وعدد من كبار علماء الازهر الشريف، كالشيخ عبد الحميد سليم، الشيخ محمد أبو زهره، والشيخ محمد شلتوت، الذي اصدر فتواه المعروفة «بجواز التعبد بمذهب الامامية الاثني عشرية كسائر المذاهب السنية» وكذلك مثل السيد محسن الامين والسيد عبد الحسين شرف الدين في لبنان، والسيد هبة الدين الشهرستاني والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ محمد رضا المظفر

والشيخ عبد الكريم الزنجاني في العراق ... وغيرهم.

لكن، وعلى الرغم من هذه الجهود والمسااعي والمحاولات التي بذلت من أجل التقريب، فإن النتائج لم تكن كبيرة، بل ان الحلول التي توصلَ اليها العلماء والمفكرون الاصلاحيون الذين ابدوا اهتماماً بهذه المسألة، كانت مختلفة في حد ذاتها اشد الاختلاف، كما يرى الشيخ محمد مهدي الآصفي^(١).

ففي دراسة له حول الشيخ محمد رضا المظفر وموقفه من المسألة «الطائفية» او الاختلافات المذهبية وسبل معالجتها، يشير الى أن هنالك سبيلين: الاول: من يؤمن بان علاج المشكلة ينحصر في المقاومة السلبية للمذاهب الاسلامية المنحرفة عن الخط الاسلامي، ولا تفيد أي تقيّة أو أي مداراة في علاج المشكلة، وهذا لا ينهض بشيء غير توسعة شقة الانشطار وتجديد حدة الخلاف بين صفوف المسلمين. أما الثاني: فهو من يؤمن، قبال الطائفة الاولى، ان علاج المشكلة يتم عن طريق الاغفال والاهمال وتناسي المسلمين ما بينهم من الخلاف ويتنازل كل واحد منهم للآخرين عما يعتقد، وهذا الشيء، قد اثبتت التجارب بانه لا يمكن تحقيقه. وقد توصل الشيخ الآصفي في دراسته هذه الى أن طريقة الشيخ المظفر التي كان يؤمن بها ويعمل لها كانت شيئاً بين هذا وذاك، لا يتسم بالسلبية التي لا تعرف الرفق والاناة، ولا يتسم بالاهمال الذي يفقد أي كيان فكري، لذلك كان يؤمن بجدوى البحث والنقاش على أن يجري في جو طليق لا يعكر صفوه التعصب والتقليد، ولا يتسم بطابع السلب والعداء^(٢).

«وثمة رؤية أخرى لمعالجة هذه المسألة، وهي الرؤية التي تدعو الى اسلام بلا مذاهب» كما يعتقد مثلاً، العلامة السيد علي الامين. ففي الندوة التي عقدت في دمشق في ربيع سنة ١٩٩٩ حول «التقريب بين المذاهب» تقدم السيد الامين بدراسة تعالج هذه المسألة بعنوان «ابعاد الحوار الفقهي عن مسائل التاريخ» جاء فيها قوله: «إن الولادة المتأخرة للمذاهب - التي اكتملت بعد وفاة الامام أحمد بن حنبل في سنة ٢٤١ هجرية - هي موضع وفاق بما في ذلك مذهب الامام جعفر الصادق، بالمعنى المذهبي، ولاشك ان الذي كان موجوداً قبل هذه المذاهب هو الاسلام بدون مذاهب، وهذا ما نريد أن نرجع اليه ونعتمد عليه ... ومن هنا نقول: إن المذاهب ليست قدرأ لا يمكن تجاوزه، إنها مناهج في الاستدلال وطرق الاستنباط للوصول الى حكم الله تعالى^(٣).

وإزاء هذه الأهمية التاريخية والراهنة، التي انطوت وتنطوي عليها مسألة التقريب بين المذاهب والوحدة الإسلامية وتعدد الرؤى حولها، وحول سبل ومناهج معالجتها يطرح السؤال: ما هي إذن رؤية الامام الشهيد محمد باقر الصدر لهذه المسألة وموقفه منها؟ وما هو المنهج الذي استند اليه لمعالجتها؟ إن ما يُضفي على هذا السؤال أهمية ومشروعية أكبر، هو الموقع والمكانة الرفيعان اللذان كان يتبوأهما الشهيد الصدر، كفقيه ومفكر إسلامي كبير وغزير الانتاج، ولأنه معني مباشرة بإبداء رؤيته حول هذه المسألة وسبل حلها.

للإجابة عن هذا السؤال، لابد من الانطلاق من مواقف الصدر الأكثر اقتراباً وتعاملاً مع هذه المسألة والتي عبّرت عنها، الى حد كبير، النداءات الثلاثة التي وجهها «الى الشعب العراقي» خلال شهري رجب وشعبان عام ١٣٩٩ هجرية، وذلك عندما كان النظام الحاكم في بغداد قد فرض عليه الحصار الأمني والاقامة الجبرية في بيته بمدينة النجف الأشرف.

لقد شكلت تلك النداءات الثلاثة، آنذاك، نقطة تحوّل وانعطاف كبير، على الصعيد السياسي، في مسار الصراع والمواجهة بين النظام الحاكم في بغداد من جهة، وبين الشعب العراقي بوجه عام والحركة الإسلامية بوجه خاص، من جهة ثانية، وكانت تلك النداءات بمثابة خطاب سياسي مباشر، عبّر فيه الشهيد الصدر عن موقفه الحازم والصريح تجاه النظام، من خلال طرحه لجملة من المطالب السياسية والدينية والاجتماعية على النظام، إضافة لطرحه شعارات تعبوية لاستنهاض الشعب ودعوته لاسقاط هذا النظام^(٤). لقد كان ذلك أحد وجهي المعنى الذي انطوت عليه تلك النداءات، أما الوجه الآخر، المهم والملفت، فهو اتسام مخاطبة الشهيد الصدر العراقيين بلهجة، أو لغة، لم يستخدمها ولم يتحدث بها من قبل، حيث انطوت على دلالات مهمة وذات مغزى فكري وتاريخي كبير.

فعندما لجأ النظام لاستخدام وممارسة سلاح الطائفية والعنصرية بشكل سافر، في محاولة منه لتفريق صفوف العراقيين لاضعاف مقاومتهم له، أدرك الشهيد الصدر خطورة ذلك فعَمَدَ، بعد التقاطه لمغزى وأبعاد ما يسعى النظام لتحقيقه من وراء ذلك، الى مخاطبة العراقيين بـ «الشعب العراقي العزيز» تارة، ووفقاً لانتماؤه المذهبية والقومية والمناطقية تارة أخرى، هادفاً من وراء ذلك، الى نزع هذا السلاح من يد النظام

وافشال فعله وتأثيره. ففي النداء الثالث قال الصدر مخاطباً الشعب العراقي: «أخاطبك بكل فئاتك وطوائفك، بعربك واكراذك، بستك وشيعتك، لان المحنة لا تخص مذهباً دون آخر، ولا قومية دون أخرى ... إن المحنة هي محنة كل الشعب العراقي ... فأنا معك يا أخي وولدي السني بقدر ما أنا معك يا أخي وولدي الشيعي، وأنا معكما بقدر ما أنتم مع الاسلام ...». وبهدف توضيح السبب الذي دعاه لمثل هذا النسق من لغة المحاطبة قال: «إن الطاغوت وأولياءه يحاولون ان يوحوا الى ابنائنا البررة من السنة، ان المسألة مسألة شيعة وسنة ليفصلوا السنة عن معركتهم الحقيقية ضد العدو المشترك، وأريد أن أقولها لكم يا أبناء علي والحسين، ويا أبناء ابي بكر وعمر، أن المعركة ليست بين الشيعة والحكم السني، فالحكم السني الذي مثله الخلفاء الراشدون، والذي كان يقوم على أساس الاسلام والعدل، حَمَلَ عَلِيّ السيف للدفاع عنه، إذ حارب جندياً في حروب الردة تحت لواء الخليفة الاول ابو بكر ... إن الحكم السني لا يعني حكم شخص ولد من أبوين سنيين، بل يعني حكم ابي بكر وعمر الذي تحداه طواغيت الحكم في العراق اليوم في كل تصرفاتهم وهم يتهكون حرمتهم للاسلام، وحرمة علي وعمر معاً...»^(٥)

إن أي قراءة أو تحليل لمفردات النداء الثالث، الذي عمدنا لايراد فقرات مطوّلة منه لاهميتها، اضافة الى لغة المحاطبة التي عمد الشهيد الصدر الى استخدامها، تشير بوضوح الى أنها تمثل دعوة عملية للتقريب المذهبي، سياسياً، اكثر مما هي دعوة نظيرية، أو وعظية - أخلاقية لنبذ الخلاف والفرقة والتعصب، أي أنها بمثابة خطاب سياسي تقريبي يستجيب لضرورات سياسية كانت قائمة آنذاك لكنها تعكس، في الوقت نفسه، نهجاً فكرياً توحيدياً في تعامله مع القضايا والهموم الاسلامية، ومنها مسألة التقريب ... فما هي، إذن، مصادر ومقومات هذا المنهج التوحيدي للشهيد الصدر، وما هو موقعه بين المناهج، أو السُّبل، التي تعالج هذه المسألة؟

الواقع، أن هذا النسق من لغة الخطاب التقريبي السياسي العملي، الذي عبّر عنه الشهيد الصدر في لحظة مواجهته لظرف سياسي محدد السمات والمظاهر والاهداف، إنما هو مشتق من، ويعبّر عن منهج توحيدى اسلامي عام وشامل، وهو منهج له مصدران رئيسيان: الاول: النظرة الشمولية التي فهمَ الشهيد الصدر وتمثّل، من خلالها، الاسلام. أما المصدر الثاني: فهو قراءة الصدر لتاريخ الاسلام قراءة توحيدية وتمثلة

لمغزى ودلالات أحداثه وتطوراته، ومنها مسألة الوحدة والتقريب بين المذاهب. وفيما يتعلق بالمصدر الأول، أي النظرة الشمولية العامة التي نظر بها الشهيد الصدر للاسلام، فقد نشأت وتبلورت لديه بشكل مبكر، وأصبحت إحدى الخصائص المميزة لفكره، والتي انعكست، أو جرى التعبير عنها، في كتاباته ودراساته المبكرة، حيث مكنت هذه النظرة «الشمولية الشهيد الصدر من الاطلاع» عبرها، على كل القضايا التي عالجها في كتاباته.

وبهدف التعرف على البدايات الاولى لتشكيل هذه النظرة وتطورها لا بد من العودة، كنقطة انطلاق، الى المقالات الافتتاحية الخمس لمجلة «أضواء» التي كان يكتبها الشهيد الصدر بعنوان «رسالتنا» في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، وذلك فضلاً عن الموضوعات الأخرى للمجلة التي كان يشرف عليها الصدر نفسه، والذي كان فكره وقلمه يُمثلان، آنذاك، وفقاً لتوصيف العلامة السيد محمد حسين فضل الله «النقطة المتقدمة لحركة الاتجاه الاسلامي الرائد»^(١). ففي قراءته لهذه المقالات وتحليله لدلولاتها وما تمثله في فكر الشهيد الصدر، يقول السيد فضل الله في تقديمه لها: «إن على الدارسين الذين يريدون أن يدرسوا بدايات فكر السيد الصدر أن يدققوا في هذه الحلقات الخمس من «رسالتنا» ليعرفوا اتجاه فكره في تلك المرحلة ودوره في قيادة الحركة الاسلامية في العراق من خلال الخطوط العريضة للتحرك الاسلامي»^(٢).

وفي إحدى هذه المقالات بعنوان «رسالتنا يجب ان تكون قاعدة للوحدة» كتب الشهيد الصدر: «أن الوحدة التي دعا اليها الاسلام هي الوحدة المسيرة لواقع الكائن الانساني، أنها الوحدة التي تترك للفرد مجاله وشخصيته وتهيئ له جميع مسائل النمو والابداع والتفتح وتوازن بين طاقته ... وهي الوحدة الراسخة مهما تنوعت مصالح الافراد والاحزاب والطبقات لانها وحدة تقوم على اصل ثابت عند الجميع ومشارك بين الجميع»^(٣). وإذ تشير هذه الرؤية للوحدة الى نظرة ذات افق واسع وبعيد المدى، حيث ترى فيها الإطار الموحد لجملة من مصالح الافراد والجماعات والطبقات، فإن هذه الرؤية ذاتها هي التي بلورت وصاغت، تالياً، منهجه التوحيدي، الذي درس وتناول، في ضوئه، القضايا الفكرية والسياسية والفلسفية والاقتصادية، والتي كان كتابا «اقتصادنا» و«فلسفتنا» بخاصة، المثال الأبرز على كتابتهما بمنهج توحيدي اسلامي عام، وليس بمنهج مذهبي، أو فتوي ضيق يفتقد الى النظرة الشمولية الأوسع.

إن المنهج التوحيدي الاسلامي لدى الشهيد الصدر قد حظي، وما يزال، باهتمام ودراسة الكثير من الكتاب والباحثين الاسلاميين، نظراً لما يتميز به من خصائص وسمات تميزه عن مناهج علماء دين ومفكرين اصلاحيين آخرين. وكمثال، يمكن الاشارة الى احدى الدراسات بعنوان «مدخل الامام الصدر لفهم الاسلام» حيث حدد الكاتب محمد عبد الجبار اربعة مداخل لذلك، تأتي في مقدمتها النظرة الشمولية للاسلام، حيث يرى الكاتب أن الشهيد الصدر قد تعامل مع الاسلام باعتباره كياناً واحداً متكاملًا تلتقي فيه العقيدة مع الاحكام والقيم الاخلاقية مع المنهج» وان هذه النظرة الشمولية تجلّت في المنهج الذي اتبعه الصدر في كتاب «اقتصادنا» وفي التفسير الموضوعي للقرآن، وفي فهم العلاقات الرابطة بين قطاعات الاسلام المختلفة في العقيدة والعبادة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والاخلاق»^(١).

اما الباحث عبدالجبار الرفاعي فقد توصل في دراسة له حول المنهج التوحيدي للشهيد الصدر الى «أن أعماله تعبير عن محاولات منهجية لتأصيل نظرية اسلامية في كل حقل من حقول المعرفة الاسلامية ... وان الهم الاساسي الذي يضطلع به مشروع الشهيد الصدر هو الحرص على اكتشاف (أو صياغة) نظريات الاسلام في التاريخ والاقتصاد والسياسة والمجتمع ... الخ»^(٢)

وفي مقدمة تحقيقه لكتاب «موجز أصول الدين» للشهيد الصدر يخلص الباحث الرفاعي من دراسته وتحليله لفكره ومؤلفاته الى «أن الرؤية التوحيدية في فكر الشهيد الصدر تستند الى مجموعة اصول مركزية يؤدي بعضها للبعض الآخر، وتتواشج مع ابعاد اخرى تنبثق عنها أو تلتقي بها في منظومة واحدة بحيث يكون التوحيد هو المنبع الوحيد الذي تنفرع عنه تلك الاصول وتتجسد فيه تلك الابعاد»^(٣).

من ذلك نخلص الى القول: إن النظرة الشمولية للاسلام لدى الشهيد الصدر التي تشكلت وعت منذ نهاية الخمسينيات قد شكلت الاساس لصياغة المنهج التوحيدي الذي عكسته مؤلفاته الاولى، والذي تطور وترسخ بعد ذلك، ليصبح الاداة الاساسية للشهيد الصدر في رؤية الاحداث والظواهر والقضايا الاسلامية، ومنها الوحدة الاسلامية والتقريب.

اما المصدر الرئيسي الثاني الذي نهل منه الشهيد الصدر نظرتة الشمولية للاسلام وصاغ في ضوئها منهجه التوحيدي فهو قراءته للتاريخ الاسلامي وفهمه له وتمثله

لاحدائه ومساره، كتاريخ للاجتماع الاسلامي المتنوع والمتعدد، والمختلف والمتصارع حتى لو كان في الاطار الاسلامي الواحد.

أفرد الشهيد الصدر لدراساته وبحوثه كتباً ومؤلفات مستقلة، إلا أنه لم يفرد كتاباً أو بحثاً مستقلاً يتناول تاريخ الاجتماع الاسلامي، وخاصة تاريخ الخلافات والصراعات المذهبية والسياسية التي أخذت تظهر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه واله وسلم وبدء عهد الخلافة الراشدة والتي أخذ نطاقها يتسع في المراحل التاريخية اللاحقة ... وحتى الآن، وذلك كيما تتمكن من معرفة رؤية الصدر ومنهجه في معالجتها، عبر نصه التاريخي، مباشرة.

ومع ذلك، فإن استحضاراً مكثفاً لأهم وقائع ذلك التاريخ ومظاهر الخلافات المذهبية والسياسية والتعرف على رؤية ومنهج أئمة أهل البيت، ثم منهج الفقهاء والمفكرين المصلحين لمعالجتها، سيمكننا - عبر المقارنة - من التعرف على مدى مطابقة، أو عدم مطابقة، رؤية ومنهج الشهيد الصدر لتلك الرؤية وذلك المنهج.

وإذا ما حددنا نقطة الانطلاق ببدء عهد الخلافة الراشدة، أثر وفاة الرسول صلى الله عليه واله وسلم يمكن القول: إن الحدث الخلافي الأبرز والأول في التاريخ الاسلامي هو انعقاد اجتماع «السقيفة» لأخذ البيعة لأبي بكر خليفة للمسلمين ...

مثل هذا الحدث الخلافي بداية الانقسام والانشطار في صفوف المسلمين، حيث مثل التيار أو الاتجاه الأول أنصار ومؤيدو اجتماع «سقيفة بني ساعدة» ومبايعة أبي بكر خليفة، والتيار أو الاتجاه الثاني من أنصار ومؤيدي الامام علي بن ابي طالب عليه السلام الذي لم يحضر اجتماع السقيفة أصلاً، ويرى هذا التيار أو الاتجاه أحقية الامام علي بالخلافة لامتلاكه صفات تؤهله أكثر من غيره لهذا المنصب، ومن ثم الاستناد بشكل أساسي الى واقعة «غدیر خم» التي بويع فيها الامام علي عليه السلام ولياً وخليفةً وأميراً للمؤمنين بحضور الرسول صلى الله عليه واله وسلم وشهادته.

لقد أدت تداعيات «السقيفة» وأخذ البيعة بالخلافة لأبي بكر، الى استمرار دوافع وأسباب الانقسام باستخلافه من بعده لعمر بن الخطاب، ثم من الشورى عند البيعة لعثمان بن عفان من بعده. أما مبايعة علي بعد مقتل عثمان، فقد حولت «فتنة» مقتله الانقسام الى صراع دموي باندلاع معركة الجمل، ثم تاجج هذا الصراع وترسخ الخلاف والانقسام باندلاع معركة صفين، بعد تمرد معاوية في دمشق على خلافة علي التي

اتخذت من الكوفة مركزاً لها، ومحاربتة .

لقد تواصل وتعمق الخلاف والانقسام داخل الاجتماع الاسلامي سياسياً وفكرياً وأمناً، حتى برزت المذاهب الاسلامية التي استكملت نشوءها وتبلورها منتصف القرن الثالث الهجري لتضفي على هذا الخلاف (السياسي) ابعاداً مذهبية وفقهية . وخلال القرون التالية من التاريخ الاسلامي تواصلت تلك الخلافات والصراعات السياسية والمذهبية، التي كانت تشتد ثم تنحسر، وكان ابرز مظاهرها اضطهاد الحكام والولاة لائمة أهل البيت عليهم السلام وانصارهم بخاصة وللفرق الاسلامية الشيعية بعامه، حيث كانت تستعر خلالها الخلافات والسجلات وتآليف ونشر مئات الكتب والرسائل التي تتحدث عن الخلافة والامامة والغدير والوحدة، وقد صاحب ذلك أعمال عنف ومعارك بين الجماعات أضعفت الاجتماع الاسلامي ... فماذا ترتب على ذلك من نتائج فقهية وسياسية وكيف تمت معالجة ذلك؟

إن احدى الدراسات المهمة، التي تناولت بالبحث والتدقيق خلافات وانقسامات الاجتماع الاسلامي بعد وفاة الرسول بخطوطها الرئيسية العامة وبينت موقف الامام علي وائمة أهل البيت من هذه الخلافات وسبل معالجتها، هي الدراسة التي قدمها العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في مهرجان الامام علي عليه السلام الذي عقد في لندن يوم ١٩ ذي الحجة ١٤١٠ هجرية الموافق ١٢ تموز ١٩٩٠ ميلادية، بمناسبة مرور اربعة عشر قرناً على يوم الغدير .

يلخص الشيخ شمس الدين، بادئ ذي بدء، وبايجاز شديد، مشكلة الانقسام وما كان عليه الاجتماع الاسلامي في عهد الخلافة الراشدة بالقول: «إن ثمة تنافياً بالتناقض في بعض التفاصيل، وبالتضاد في بعض التفاصيل، بين الشيعة والسنة في مسألة الخلافة والامامة والغدير ... وقد ترتبت على هذا التنافي خلافات اخرى في العقائد، وفي الفقه، وفي النظرية السياسية، وانعكس هذا الخلاف في الواقع التاريخي، صراعاً فكرياً وسياسياً واجتماعياً ترك آثاره الدامية في التاريخ على جسم الامة الاسلامية» . وفي توضيحه لاحد الاسباب الرئيسية لاستمرار الانقسام والاختلاف يضيف الشيخ شمس الدين: «وَنظَرٌ علم الكلام الشيعي، وفي الفقه التقليدي للانقسام عن السنة، وفي علم الكلام الاشعري، وفي فقه المذاهب السنية نظراً للانقسام عن الشيعة ... لقد نظّر للانقسام الاعظم الذي حدث في الامة منذ صفتين، ولا يزال قائماً حتى الآن بين

الشيعة والسنة» وذلك رغم «وجود مقدس يلتقي عليه المسلمون جميعاً ولم يتأثر موقفهم منه بنزاعهم وخلافهم في الامامة وهو وحدة الامة الاسلامية التي تعني التكوين البشري العقيدى على اساس الاسلام». ويضيف شمس الدين «ان العقيدة بوحدة الامة الاسلامية انعكست على مستوى الشريعة في الفقه، فالمسلم عند الشيعة والسنة، بصرف النظر عن انتمائه الكلامي، له احكام توحدته مع سائر المسلمين في جميع قضايا الحياة العامة وبعض الخاصة»^(١٧)

وفي متابعته وتحليله للخلافات بين الشيعة والسنة يشير الشيخ شمس الدين الى مسألة في غاية الاهمية لرؤية التاريخ لدى بعض الشيعة وبعض السنة فيقول: «إن اللازم الاعظم لعقيدة الشيعة الامامية في الامامة كما عرضها علم الكلام القائم الآن، هو بطلان التاريخ الذي وقع خارج شرعية الامامة منذ ابي بكر والى آخر سلطان او خليفة خارج هذه الشرعية، واذا كان من شرعية لبعض فصوله، فإنما حصلت بإجازة وامضاء الامام المعصوم علي بن ابي طالب عليه السلام على رأي كثيرين من علماء الشيعة يذهبون اليه»^(١٨). ويضيف الشيخ شمس الدين موضحاً. «أما اللازم الاعظم في المقابل لعقيدة اهل السنة في الخلافة والامامة، كما عرضها علم الكلام الأشعري التقليدي وعلم الفقه التقليدي في المذاهب السنية فهو صحة وحقانية واسلامية التأريخ الذي وقع منذ وفاة الرسول محمد صلى الله عليه واله وسلم وصحبه الذين اتبعوه باحسان والى آخر خليفة عباسي شكلي في مصر، او الى آخر سلطان او خليفة عثماني على رأي شائع أيضاً بين الاسلاميين ...» وهنا يستنتج بأن «هذا اللازم في مقابل اللازم الشيعي يقتضي خروج الشيعة عن الشرعية السياسية للأمة وخروجهم عن وحدة الامة»^(١٩). وفي ضوء ذلك يصدر الشيخ شمس الدين حكمه بالقول: «لقد انتهك المقدس والضروري، وهو وحدة الامة الاسلامية، من قبل اهل السنة والشيعة معاً، ويؤدي توالد النتائج من الاصل الكلامي عند كل واحد من الفريقين الى هذا المحذور...» ثم يخلص الى القول: «لقد فشل أسلوب علم الكلام حتى الآن في حل هذا التعارض الخطر، واكتفي بان اقول فشل، حتى لا اقول إنه أحد أسباب هزائمنا بسبب بعض مقولاته ومنها مقولة التكفير»^(٢٠). وهنا يطرح السؤال: ما هو الحل، إذن، لهذا الاشكال الخطير والمعقد الذي هدّد ويهدد الاجتماع الاسلامي، ليصون وحدته من الانقسام والاحتراب والتفتت؟ عن ذلك يجيب الشيخ شمس الدين في بحثه بالقول:

«ان الحل موجود، ولكننا - شيعة وسنة - غفلنا عنه وتجاوزناه ... نحن اصحاب وتلاميذ الغدير، نحن طلاب مدرسة الغدير، ولهذه المدرسة اساتذة هم علي بن ابي طالب وابناؤه الاحد عشر المعصومون عليهم السلام الذين واجهوا هذه المشكلة باعتبارهم الامناء على الاسلام والامة، لا باعتبارهم سياسيين» ويضيف: «لقد واجه الامام علي هذه المشكلة على مساحة حياته كلها، واجهها في السقيفة وواجهها عند استخلاف ابي بكر لعمر وواجهها في الشورى عند البيعة لعثمان، وواجهها حين انثال عليه الناس لبياعوه، وحاول أن يتعد ولكنه استجاب لارادة الامة ...» وهكذا «عالج الائمة هذه الاشكالية بين المقدسين، هذا التعارض بين الامامة وبين وحدة الامة، بين الحق والواجب ...» وفي ضوء ذلك يخلص الشيخ شمس الدين الى القول: بان «المشكلة في قضيتي الوحدة والامامة المعصومة لم تولد من التعارض بينهما، وإنما ولدت المشكلة من التعارض بين الامامة والدولة، وبين الوحدة والدولة، والتعارض لم يكن عند ائمة اهل البيت المعصومين عليهم السلام بين المقدسين، وإنما كان بين المقدس والنسبي، وقد واجه الامام علي هذا التعارض بين وحدة الامة والمتغير السياسي - الدولة المتغير السياسي حينما جاءه ابو سفيان والعباس بن عبد المطلب، يعرضان عليه البيعة بالخلافة، ورفض العرض، وتخلّى عن الفرصة، إشاراً للمقدس: وحدة الامة، على السياسي المتغير - الحكم - الدولة، وواجه هذا التعارض بين وحدة الامة وبين السياسي حين استخلف عمر، وواجه هذا التعارض بين وحدة الامة وبين السياسي في الشورى ... اي أن الامام علياً عليه السلام كان دائماً يخدم المقدس ويلتزم وحدة الامة ويضحى بالسياسي لمصلحة وحدة الامة ولمصلحة الاسلام»^(١٦). وهكذا، فإن ائمة اهل البيت المعصومين عليهم السلام بينوا كل شيء، بينوا المقدس، بينوا أن الامامة لا بد من أن تكون للمعصوم، ولا بد من أن تكون بالنص، وأن الامامة استمرار للنبوة، وأن الامامة ضمان سلامة التشريع من التحريف وسوء التأويل، لكنهم حينما واجهوا مسألة الحكم الذي يهدد وحدة الامة وقال لسان حالهم جميعاً: «لاسلّمن ما سلمت أمور المسلمين في - المقدس ووحدة الامة - ولم يكن فيها جوراً علياً خاصة» في السياسي والنسبي الدولة. وبناء على هذه الرؤية يؤكد الشيخ شمس الدين بان هذا الموقف استمر (وهذا الكلام اقولهُ لمراجع وعلماء الشيعة) منذ السقيفة الى حين الغيبة الكبرى للامام الثاني عشر عليه السلام ثم ماذا بعد الغيبة الكبرى؟ يسأل شمس الدين ويجيب: «الائمة

صححوا التاريخ منذ بدا، لا يوجد تاريخ باطل، و «ولاية الجور» هم ولاية الجور، ليست لهم شرعية، ولكن الامة بقيت واحدة، وما أنجز في التاريخ من قبل الامة لا تتأثر شرعيته بوجود ولاية جور، لان (الامامة المعصومة) موجودة، ظاهرة، ساهرة، حارسة». ثم يؤكد الشيخ شمس الدين، «بان علم الكلام يقتضي بطلان التاريخ وانقسام الامة وخروج فريق منها عن الاسلام ... وسيرة الائمة المعصومين صححت التاريخ وحفظت الاسلام وحفظت المقدس: وحدة الامة»^(١٧).

ان هذه القراءة المتفحصة لاشكالية انقسام الاجتماع الاسلامي والخلاف بين الشيعة والسنة الذي شغل التاريخ الاسلامي منذ العهد الراشدي، ثم قراءة رؤية اهل البيت لهذه الاشكالية وكيفية معالجتها، أدت بالشيخ شمس الدين الى التوجه ب «الالتماس من سادتي واخواني العلماء ومن المشتغلين بعلم الحديث ومن المفكرين ان يعيدوا النظر بعمق في النصوص التاريخية والتشريعية الواردة في المسألة السياسية ليروا، كما رأيت، وارجو أن اكون قد أصبت ... ». وفي ضوء ذلك يقول: «أقترح ان نعود في حل هذه المشكلة الى طريقة العلاج التي اتبعها علي واهل بيته المعصومون عليهم السلام في التعامل مع وحدة الامة، بالنسبة الى الامامة على معتقد الشيعة، وفي التعامل مع قضية الخلافة بالنسبة الى معتقد السنة، على ضوء وحدة الامة، التي هي القضية الكبرى، في مقابل قضية الدولة / الحكم السياسي ...»^(١٨).

لقد عمدتُ الى ايراد فقرات طويلة من هذه الدراسة - القراءة التاريخية للشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي هو، كالشهيد محمد باقر الصدر، فقيه ومفكر اسلامي كبير ويمتلك مثله، المنهج التوحيدي الاسلامي ذاته في رؤيته وتحليله للقضايا والاحداث والظواهر. ولذلك يمكن القول: بان الشهيد الصدر كان قرأ وفهم وتمثل، اشكالية الانقسام والخلاف المذهبي في تاريخ الاجتماع الاسلامي، دون أن تسمح له الظروف أو الوقت لكتابة نص لها، بقراءة ورؤية مشابهة، وربما متطابقة الى حد كثير، مع قراءة ورؤية الشيخ شمس الدين، بخطوطها الرئيسية، وربما في بعض تفاصيلها.

لا يستند هذا الاستنتاج الى افتراض غير واقعي، إنما هو استنتاج يجد أسسه وأصوله في المنهج التوحيدي للشهيد الصدر وفي نظرتة الشمولية للاسلام، واللذين اشرنا اليهما في سياق هذا البحث، وجرى التعبير عنهما بمصدرين رئيسيين وهما: كتاباته وبحوثه ونظرتة الشمولية للاسلام، ثم نداءاته الثلاثة، وخاصة النداء الثالث،

وذلك فضلاً عن التعبير عن هذه الرؤية والمنهج في بعض مؤلفاته مثل كتاب «المحنة»^(١٩) وكتاب «بحث حول الولاية».

وبناء على ذلك الاستنتاج الذي يفترض قراءة الشهيد الصدر وفهمه وتمثله لاشكالية الانقسام والخلاف المذهبي في تاريخ الاجتماع الاسلامي، دون كتابة نص بذلك، يمكن القول أيضاً: بأن الصدر فعل الشيء ذاته، دون أن يتسنى له كتابة نص، وذلك بقراءته لجهود التقريب بين المذاهب وتحقيق الوحدة بين المذاهب والجماعات الاسلامية المختلفة، التي قام بها فقهاء وعلماء دين مصلحون عرب وغير عرب مثل الافغاني ومحمد عبده وعلماء دين آخرون من مصر ولبنان والهند وايران. اما الجهود والدعوات التوحيدية التقريبية لعلماء دين مصلحين عراقيين مثل: السيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء والشيخ عبد الكريم الزنجاني والشيخ محمد رضا المظفر... وغيرهم، فيمكن الافتراض أنها حظيت باهتمام اكبر لدى الشهيد الصدر، وفهم وتمثل اكبر لدلالاتها وأبعادها ولتأثيره بها، بالتالي، لتكون أحد المصادر المهمة في صياغة منهجه التوحيدي التقريبي^(٢٠)

وفي ضوء ذلك كله، نعود الى طرح السؤال الذي يطرحه كثيرون حول السبب بعدم افراد الشهيد الصدر، أو تخصيصه، كتاباً أو بحثاً مستقلاً يتناول فيه مسألة التقريب بين المذاهب والوحدة الاسلامية، كما تناولها وعبر عن رؤيته ومنهجه في معالجتها فقهاء ومفكرون مصلحون آخرون؟^(٢١)

ربما سُئل الشهيد الصدر، أو لم يُسأل، في حياته مثل هذا السؤال. ونظراً لعدم وجود جواب عن ذلك - في حدود اطلاعي - فيمكن افتراض اكثر من سبب، أو مبرر، لذلك. فقد يكون السبب، أن هذه المسألة لم تكن مطروحة بقوة في حياته، مما يستوجب أن يفرد لها بحثاً مستقلاً، وربما كان سيقوم بذلك حين أراد النظام تسعير الخلاف المذهبي، فكانت النداءات، لا سيما النداء الثالث، بمثابة مقدمة لذلك. وربما كان الصدر يعد لمثل هذا البحث قبل النداءات الثلاثة، لكن مساحة الوقت الضيقة لديه لم تساعده في انجاز ذلك... وربما تكون هناك أسباب أخرى، غير أنني أرى، أن الامر المرجح هو تعمد الصدر بذلك، استناداً الى رؤية تقول: إن الغوص في تفاصيل الخلاف المذهبي، رغم الدعوة للتقريب، قد تثير قضايا لا تستوجب مصلحة الوحدة الاسلامية ومصلحة الاجتماع الاسلامي في العراق اثارها، لذلك كان يفضل، كما اعتقد،

التعامل مع هذه المسألة ومعالجتها من خلال تناولها بشكل غير مباشر، عبر تناول الاسلام بنظرة شمولية، ومن خلال صياغة منهج توحيدى اسلامى، كأداة لرؤية هذه المسألة كما المسائل الاسلامية الاخرى.

ومن خلال تفحص كتابات الشهيد الصدر وبحوثه ودراساته والتأمل فيها، يمكن القول: إنه كان يهدف ويسعى، بنظرته الشمولية للاسلام وبمنهجه التوحيدى، الى خلق ثقافة ورؤى وأدوات بحث اسلامية موحدة لكل المسلمين ... ثقافة لا تلغى المذاهب، انما تتجاوز اطرها المحددة الى الاطار الاسلامى الاوسع. وحين تُعمم هذه الثقافة لدى المسلمين، وخاصة لدى نخبتهم المثقفة من العلماء المصلحين والمفكرين والكتاب، سيتضاءل امام ذلك حجم الخلافات، أو تشذب وتحذف تعبيراتها الضارة، أو العدائية، وغير الصحيحة، لتبقى الخلافات الموضوعية قائمة، كاجتهادات يدور السجال حولها تطلعاً لما يقرب موضوعياً بين المذاهب ويصون وحدة الاجتماع الاسلامى.

وإذا كانت اعمال الشهيد الصدر تعبر عن محاولاته المنهجية «التأصيل لنظريات اسلامية في كل حقل من حقول المعرفة الاسلامية» وذلك بمنهج توحيدى ونظرة شمولية للاسلام، كما أشرنا لذلك في هذا البحث، فقد تناول الصدر، كتطبيق عملي لمنهجه التوحيدى ونظرته الشمولية مسألة التقريب، أو الخلاف الشيعى السنى، في ندائه الثالث.

وفي هذا النداء، ثمة أمران مهمان ينبغى الاشارة اليهما: الاول، هو أن الشهيد الصدر لم يدعُ لحشد المسلمين الشيعة وحدهم بقصر دعوته عليهم لمواجهة النظام وافشال محاولته اثاره فتنة مذهبية، وهو امر كان من الممكن حصوله ويحظى بتعاطف عموم المسلمين السنة خاصة حين يتم كما فعل الصدر التفريق بينهم وبين النظام اللاسنى أصلاً. غير ان الصدر عمد الى اعتبار قضية مواجهة النظام وفتنته، هي قضية جميع المسلمين سنة وشيعة، ناهيك عن بقية العراقيين، وهو الامر الذى تجلّى بمناشدة العراقيين بانتماءاتهم المذهبية والاثنية والمناطقية، وبتسميات محبيه اليهم مثل: يا أبناء علي والحسين وابناء ابي بكر وعمر، أي مناشدتهم بمنهج توحيدى اسلامى، كمسلمين موحدين باطار موحد يجمعهم ضد عدو مشترك، مع احتفاظ كل منهم بانتمائه المذهبى أو العرقى.

اما الامر المهم الثانى، فهو تأكيد الصدر على أن الحكم السنى الذى مثله الخلفاء

الراشدون وكان يقوم على اساس الاسلام والعدل قد حمل علياً للدفاع عنه وحارب كسجدي في حروب الردة تحت لواء الخليفة ابي بكر، وهذا لا يعني فقط تجاوز رأي بعض الذين يقولون بـ«بطلان التاريخ» انما تصحيح التاريخ، كما صححه الامام علي والائمة المعصومون من بعده، ويعني ايضاً، اعترافاً بوقائع تاريخية حصلت فعلاً، ولا يجدي أو يفيد انكارها بشيء. ورغم أن مثل هذا الكلام لا يرضي شريحة من شرائح المسلمين الشيعة، لكن الشهيد الصدر تعمّد قوله، بمنهج وحدوي، ليعبد الطريق لرؤى اكثر وضوحاً واكثر جرأة، لكن اكثر تعبيراً وتوافقاً وانسجاماً مع موقف الامام علي وسائر ائمة أهل البيت عليهم السلام.

إن قول الامام علي: «لاسلّمن ما سلمت امور المسلمين، ولم يكن فيها جور، إلا عليّ خاصة» والذي قاله وهو «في اشد حالاته إيلاماً» قد شكل الاساس، كما اعتقد، في قراءة الشهيد الصدر للتاريخ الاسلامي، وخاصة تاريخ الانقسام والصراع والخلافات المذهبية والتقريب بينها في الاجتماع الاسلامي ... إنها قراءة لهذا التاريخ وتمثل لابعاذه ودلالاته، عبر تناوله نظرة شمولية للاسلام وبمنهج توحيدى يرتقي بأهمية الوحدة الاسلامية الى مرتبة «المقدس» باعتبارها الحافظة لكيان الاجتماع الاسلامي الذي تنتعش وتتعايش في داخله المذاهب، كاجتهادات مشروطة ومطلوبة للتعبير عن حيوية الحياة الاسلامية واستجابة لتطلبات الظروف المتجددة.

الهوامش

التاريخية الثلاثة (في كتاب محمد باقر الصدر، دراسات في حياته وفكره) تأليف نخبة من الباحثين / دار الاسلام / لندن / ط ١ / ١٩٩٦ / ص ٧٦٣.

(٥) الصدر، المصدر ذاته: ص ٧٦٤ و ٧٦٥.

(٦) فضل الله، السيد محمد حسين: مقدمة كتاب «رسالتنا» / الدار الاسلامية / بيروت / ١٩٨١ / ص ١٥.

(٧) فضل الله، السيد محمد حسين: المصدر ذاته، ص ١٧ و ص ٨.

(٨) فضل الله، السيد محمد حسين: المصدر

(١) الأصفي، الشيخ محمد مهدي: الشيخ محمد رضا المظفر وتطور الحركة الاصلاحية في النجف الاشرف (سلسلة رواد الاصلاح - ٢) / مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي / قم / ط ١ / ١٩٩٨ / ص ١١٥.

(٢) المصدر ذاته: ص ١١٥ و ١١٦.

(٣) الأمين، السيد علي: مقال في مجلة «النور» العدد ٩٧ / لندن / ١٩٩٩ / ص ٦١.

(٤) الصدر، الشهيد محمد باقر: النداءات

بالغيرة على مصالحنا الخاصة ... ونطمح
أن نبنى كمسلمين ككل» ص ٢٥ .
(٢٠) يشار هنا الى الجولات التوحيدية للشيخ
محمد حسين كاشف الغطاء الى الهند
والقدس في الثلاثينيات، وكذلك
جولات الشيخ عبد الكريم الزنجاني، الى
القاهرة ودمشق وبيروت، حيث استقبل
بحرارة من العلماء المسلمين السنة والقى
خطباً بالمساجد، ويشار كذلك الى جهود
الشيخ محمد رضا المظفر وكتايبه لمعالجة
هذه القضية وهما «السقيفة» و «على
هامش السقيفة» ودراسات ومقالات
أخرى .
(٢١) مثلاً وجهت مجلة «رسالة التقريب»
للشيخ محمد علي التسخيري السؤال
التالي: عرف الشهيد الصدر بقدرته
الفكرية والتنظيرية وبواقفه الجهادية
الملتزمة، ولكن الجانب التقريبي من
نشاطاته يكاد يكون غير معروف .
وارتباطكم الوثيق بالشهيد يدعوني ان
اسالكم عن موقفه من مسألة التقريب؟
فأجاب: «المرحوم الشهيد الصدر كان من
رواد هذه الحركة . معظم دراساته العميقة
تؤدي الى نظرة اسلامية جامعة ... كان
يركز على المصادر السنية كما على
الشيوعية، وكان يعنى بأراء المفكرين
والعلماء من الفريقين، ويتعامل مع اتباع
اهل السنة بنفس المستوى الذي يتعامل
مع اتباع مدرسة اهل البيت ...» .
راجع «رسالة التقريب» العدد ١٢ /
الدورة ٢ / ربيع الثاني - جمادى الآخرة
١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م / ص ٢٣ .

ذاته، ص ٥٧ .
(٩) عبد الجبار، محمد: مجلة «المنبر» / العدد
٥١ / ذو الحجة ١٤١٩ هـ - نيسان ١٩٩٩
م / لندن .
(١٠) الرفاعي، عبد الجبار: منهج الشهيد
الصدر في تجديد الفكر الاسلامي /
مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي (سلسلة
رواد الاصلاح - ١) / قم / ١٩٩٨ /
ص ٤٥ .
(١١) الرفاعي، عبد الجبار: موجز في اصول
الدين (المرسل، الرسول، الرسالة) /
تحقيق: عبد الجبار الرفاعي / مطبعة
صدر / ط١ / ١٤١٧ هـ / ص ٥٥ .
(١٢) شمس الدين، الشيخ محمد مهدي:
مجلة «الغدير» تصدر عن المجلس
الاسلامي الشيعي الاعلى (لبنان) /
العددان ٨ و ٩ / ربيع الاول ١٤١١ هـ /
تشرين الاول ١٩٩٠ / ص ٨٧ .
(١٣) شمس الدين، المصدر ذاته: ص ٨٧ .
(١٤) شمس الدين، ذاته: ص ٨٨ .
(١٥) شمس الدين، ذاته: ص ٨٩ و ص ٩٠ .
(١٦) شمس الدين، ذاته: ص ٩٠ و ص ٩١
و ص ٩٢ .
(١٧) شمس الدين، ذاته: ص ٩٢ .
(١٨) شمس الدين، ذاته: ص ٩٢ و ص ٩٣ .
(١٩) الصدر، الشهيد محمد باقر: الحقنة،
انتشارات ذو الفقار، قم، بلا تاريخ
اصدار، يقدر في ١٩٧٩ و ١٩٨٠ .
يقول الصدر في أحد محاضرات الكتاب
كتعبير عن المنهج التوحيدي: «لابد ان
تجعل مشاعرنا تجاه الحقنة مشاعر صحيحة
واسلامية تنبض بالغيرة على الاسلام لا

ابن خلدون والصدر مدخل لدراسة مقارنة في الفكر والمنهج

عبد اللطيف الحرز*

يقول هيجل : «ان بومة مينرفا لا تحلق الا عند الغسق» ... عبارة اراد منها هيجل ان يقول بان الحكمة تلقف في احلك الاوقات، وبالفعل فقد كان كل شيء في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، يعلن ان الحضارة الاسلامية في طريق الانفول، فقد اوضحت الدولة العباسية مجرد خبر من الاخبار واثر من الآثار، في حين تلاشت دولة الموحدين مع تعالي حدة هجمات البدو، مضافاً الى الضغط المسيحي في الأندلس وشواطئ افريقيا ... كل ذلك جاء متتابعاً في مسرحية الانهيار التي تمثل فصلها الاول في سقوط بغداد على يد التتر سنة (٦٥٥هـ)، لكن ورغم هذه الظلمات بزغ نجم ابن خلدون، الرجل الذي حاول ان يؤدي دوره كمفكر وأحد ابرز رجالات العلم في التاريخ الاسلامي.

واذا انتقلنا من المغرب الاسلامي الى المشرق، والى العراق بالتحديد، سنجد ثمة تحركاً سياسياً معارضاً في ارض النجف الاشرف، تم في اطار علمائي عام ١٩٢٤م - وذلك بعد الثورة العراقية الكبرى ضد الانجليز (١٩٢٠) - اثر المواجهة مع الملك فيصل الاول وممثلي الاستعمار البريطاني، فقد اختار بعض المراجع في النجف العيش في المنفى،

كضريبة للمعارضة السياسية، لكنهم عادوا بعد بضع سنوات الى العراق دافعين، ثمن تلك العودة بالصمت، باستثناء الشيخ مهدي الخالصي الذي يستحق لقب «مشفق المنفى».

دخلت المؤسسة الدينية في النجف بعد هذه الازمة في صراعات عنيفة اخرى، مع المد الاحمر، ومع القيادات المختلفة للانقلاب العسكري المتجدد، ثم مع البعث الذي وصل في ١٩٦٨ الى السلطة ... ومن رحم هذه الاحداث ذات التفاصيل المثيرة، خرجت «فلسفتنا»، «اقتصادنا»، «الاسس المنطقية للاستقراء» ... و «مجلة الاضواء»، نعم هكذا كانت ولادة المفكر ... الامام الشهيد محمد باقر الصدر.

اولاً: ابن خلدون

١- المنهج

يعتقد ابن خلدون انه ابداع علماً جديداً اطلق هو عليه اسم «علم العمران»، وذلك انه بعد ان تصفح ما كتبه علماء التاريخ وجد فراغاً كبيراً فبادر الى محاولة ملئه، يكتب ابن خلدون ... «وظالعت كتب القوم، وسبرت غور الامس واليوم، ونبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم ... فانشأت في التاريخ كتاباً»^(١). لكن لماذا عدل ابن خلدون عن نهج اسلافه من المؤرخين؟، يجيبنا ابن خلدون بأن من سبقه كان يهتم بجمع الاخبار وتكريسها وفاته في هذا المضمار أمران:

الاول: عدم الحرص الكافي على اعطاء صورة تاريخية صادقة، من خلال عدم الاهتمام بوثيقة رجال الحديث والرواية؛ لان اسباب الخطأ كثيرة ومختلفة فمع اهتمام المؤرخين بتوثيق الرجال فانهم «اذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا اخبارها نسقاً محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً»^(٢).

الثاني: يورد ابن خلدون اعتراضاً يتمتع بقيمة علمية هامة، يعتبر صدوره في ذلك العهد امراً مشيراً للإعجاب، فيقول: إن هؤلاء المؤرخين قد اهتموا بصورة التاريخ لا بمادته، اي ان هؤلاء انصب جهدهم على نقل حكايات الماضي دون تمحيص لطبيعة البشر الذين كانوا يمثلون هذا الماضي، ودون بحث الاسباب والعلل التي اوجبت ان يكون الماضي على هذه الصورة دون غيرها، مع ان هذه الامور هي بمثابة «الغمدة» الى

«السيف»، فهم «يجلون الاخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت عن موادها، وصفحاً انقضيت من اغمادها ... ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها ... ولا علة الوقوف عند غايتها»^(٣).

لقد جاء ابن خلدون ليكتب علماً جديداً يقوم على ضبط الاخبار، والاهتمام بعلم اسباب الحوادث الواقعة، واعتمد على الاخبار، وتابعها متابعة جادة محاولاً معرفة طبيعة البشر والعمران. لكنه من جهة ثانية حاول ان يركز احياناً الى طبيعة العمران لمعرفة صحة الخبر، ذلك ان الاعتماد على مجرد «النقل» لا يكفي، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل ... ولم يعرضوها على اصولها ... ولا سيروها بمعيار الحكمة. والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر»^(٤).

فمثلاً ينكر ابن خلدون على السعودي قوله ان موسى عليه السلام احصى جيش بني اسرائيل فكان عدد من يطبق حمل السلاح هو «ستمائة الف او يزيدون»، فيقول: إن هذا الخبر لا وزن له من الصحة، لأن بلاد مصر والشام آنذاك تضيق عن هذا العدد، بالإضافة الى «ان مثل هذه الجيوش البالغة الى مثل هذا العدد يبعد ان يقع بينها زحف او قتال لضيق ساحة الارض عنها ... فكيف يقتتل هذان الفريقان»^(٥)، وفي حين يحدد ابن خلدون قيمة الاخبار بعرضها على «طبائع الكائنات» فانه يقوم من جهة اخرى بالتعرف على طبيعة بعض الكائنات بواسطة الاخبار^(٦)، وعليه فهو ينطلق دائماً من ثنائية (الاخبار / طبيعة الكائنات). لكن ثمة ملاحظات نبديها هنا بايجاز:

١- الملاحظة الاولى: ان ابن خلدون يستقرئ الامور استقراءً ناقصاً بشكل دائم، الامر الذي يلاحظه كل من له إلمام بمقدمته، بالإضافة الى اهتمامه بالمغرب العربي خاصة^(٧)، فعلى ماذا استند في هذا الاستقراء؟ وهل قدم دليلاً على كونه استدلالاً علمياً؟ .

إن نزعة ابن خلدون كفقيه أشعري جعلته محارباً للفلسفة، مما ادى الى عدم طرحه سؤالاً على منهجه يتوخى تحديد صحة الادلة وماهية مركزاتها، إذ إن من الواضح انه لا يكفي القول باهتمامه بطبيعة العمران واسباب وعلل الحوادث، كما ان دفاع البعض عنه بكونه عقلانياً، او انه كان بالضد من المنطق القديم^(٨)، لا يجدي نفعاً ما لم يكن ابن خلدون قد اعطى وسائل الاثبات الكافية، ولو من وجهة نظره هو لحجية هذا المنهج،

وبما انه لم يتم بذلك يظل امامنا امران يمكن التعميل عليهما في تفسير ذلك :
 ١- انه اعتمد على قياس الغائب على الشاهد^(٩) ، فهو يقيس ما شاهده وما تعرف
 عليه من خلال الاخبار ثم يقيس عليه ما يأتي من امور (الغائب) مما يعني انه يعمم الحكم
 تائراً بعقلية سلفية .

ومع ان هذا القول ممكن في نفسه كما يتيسر تطبيقه على (المقدمة) ، غير ان ابن
 خلدون يصرح بعدم تنبيه هذا المنهج في دراسة التاريخ اذ يقول : «ولا قيس الغائب منها
 بالشاهد والحاضر بالذاهب»^(١٠) ، فهل ادعى ابن خلدون شيئاً ثم خالفه كما هو الحال في
 نظريته في المقدمة والتي خالفها في تاريخه؟ .

٢- ان ابن خلدون قد تأثر بخبرته الشخصية من خلال موروثه في العمل السياسي ،
 وباعتباره من اسرة علمية ودينية ، وايضاً من خلال معاشته للبدو والحضر ، لذلك فانه
 التقط خبراً من هنا ورواية من هناك ، وشاهدأ من وقائع وطبيعة الحياة ، ثم ادرجها في
 كتاب «المقدمة» .

ب- الملاحظة الثانية : ان ابن خلدون لم يستطع ان يكون موضوعياً احياناً عند كتابته
 للمقدمة ، فعلى سبيل المثال ينكر على المؤرخين نقلهم لقصة العباسية (اخت الرشيد)
 وعشقها لجعفر بن يحيى بن خالد وما جرى بعد ذلك ، ففي حين يعترف ابن خلدون
 باجماع كافة المؤرخين على نقل تلك الحادثة ، فانه يكذبها لا لشيء ، الا لان العباسية هذه
 امراة يعود نسبها الى ابن عباس^(١١) ، في حين ان طبيعة الأشياء التي يقرها ابن خلدون
 تقضي خلاف ذلك .

ج- الملاحظة الثالثة : ان ابن خلدون ومع انه احد علماء الدين ، لم تتخذ نظريته
 الصبغة الدينية رغم استشهاداته بأي القرآن والأحاديث النبوية ، ولعل ذلك يعود الى
 أمرين :

١- ربما يعتقد ابن خلدون بعدم وجود دور مهم وأساسي للدين في (الاجتماع) ،
 وانه لا دور له سوى لم الشتات الحاصل في البادية او انه قادر على ايجاد دولة
 كبيرة^(١٢) ، مما يعني انه ليس للدين دور كبير لديه في علم العمران ، وبالتالي عدم وجود
 مبرر (لاسلمة) هذا العلم الجديد .

٢- يؤمن ابن خلدون بأن الفقهاء أبعد ما يكونون عما سوى الفقه كالسياسة ، وعليه
 فان اعطاء علم العمران (صبغة دينية) معناه افساح المجال للفقهاء كي يمارسوا دوراً خارج

دائرة الاختصاص .

لكن ابن خلدون لم يمزج وقائع التاريخ بأخبار الكهانة كما فعل «هرودوت»، ولم يحاول ان يفسر التاريخ عن طريق تأثيرات النجوم، كما صنع «جان بودن»، وانما حث على ان نتعرف اسباب وعلل الحوادث، فعلمنا ان للتاريخ ظاهراً وباطناً، رغم انه كان اشعرياً يقتضي اعتقاده ترك النظر في الاسباب والعلل^(١١)، علماً ان موروثه من الفقه وغيره أثر عليه في صياغة نظريته استدلالاً ومصطلحاً.

٢- النظرية

طبيعة العمران :

يؤمن ابن خلدون بأن هناك (طبيعة) بشرية واحدة في تاريخ الانسانية، وان للتمدن والعمران والخراب طبيعة واحدة على مر التاريخ^(١٤)، ومن هذه الطبائع (الاجتماع)، لذلك فهو ضروري بمعنى ان الانسان بحكم ضعفه مجبور على الاستعانة بالغير، ولم يوضح ابن خلدون كيف يكون الشيء (مفطوراً من طبيعة الانسان) في نفس الوقت الذي يكون اكتسبه نتيجة العجز الذي يعني ضرورة الاستعانة بالغير . «ان الاجتماع الانساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: إن الانسان مدني بالطبع، اي لا بد له من الاجتماع، الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران»^(١٥) ويبدو ان ابن خلدون يرادف بين الطبع والاضطرار عن طريق التفكير بحاجاته، كما قد يظهر منه^(١٦).

يعتقد ابن خلدون ان هناك ثلاثة امور هي التي تخلق (طبيعة) الانسان :

١- الاقليم والطقس: فان من الامور المتقدمة في الفكر الخلدوني هو ملاحظة العامل الجغرافي، حتى عدّه البعض اكثر عمقاً من (مونتسكيو) في الاهتمام بعامل تأثير الاقليم والطبيعة في اخلاق الانسان وطباعه^(١٧)، ففي حين كان يسود ذلك العصر اعتماد التغيير الاسطوري، والاهتمام بما ينقله الرواة في كيفية اختلاف الوان البشر واخلاقهم وامزجتهم نجد ان ابن خلدون يترك كل ذلك، فيستنتق الواقع ويحاول ان يتلقى الجواب منه مباشرة، معترضاً على المسعودي ومن تابعه، من الذين عللوا الامور بعلى واهية استتجوها بواسطة المنهج التقليدي^(١٨).

٢- العامل الاقتصادي: الذي يطالع مقدمة ابن خلدون يجد لحضور العامل

الاقتصادي مكانة كبيرة في هذه الاطروحة، فحتى الاعتماد على طبيعة الاجتماع لدى الانسان كان متأثراً بهذا العامل^(٢١)؛ لذا اهتم ابن خلدون بطبيعة الاقليم ومدى قيمته الاقتصادية، ملاحظاً ان سكان الاقليم الغني بالموارد الطبيعية اكثر رقة من سكان البادية او سكنة الجبال، فكما ان الاقليم والطقس المعتدل ينتج مزاجاً معتدلاً، فان اعتدال الاقليم اقتصادياً يخلق طباعاً معتدلة^(٢٢)، إلا انه لا بد من القول بانه لم يكن هذا العامل حسيماً دائماً عند ابن خلدون.

٣- التربية والتعليم: للتربية والتعليم دور مهم في فكر ابن خلدون حول تكوين الطباع والاخلاق، غير ان هذه التربية على نوعين: سماوية عن طريق الانبياء والاولياء، فابن خلدون يؤمن بالرياضة الصوفية والعرفانية، ويعتقد بان للدين قدرة على تهذيب اخلاق من يتصفون بالغلظة والانفة والمنافسة - وهم الاعراب - «فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله يذهب عنهم مدمومات الاخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لاطهار الحق»^(٢٣).

وهناك أيضاً تربية (ارضية) ولهذه التربية مدارس ومناهج مختلفة أبدى ابن خلدون ملاحظات قيمة فيها.^(٢٤)

الذي يطالع نظرية ابن خلدون يجد فيها صبغة اخلاقية واضحة، حيث يقسم المجتمع الى (البدو) وهم اهل الارياف وسكان البادية، و(الحضر) وهم اهل المدينة، وبما انه يعتقد بتقدم (الضروري) على (الكمالي) فانه يقدم البدو على الحضرة ويجعل من الثاني فرعاً للاول^(٢٥)، اذ مع انه يرى ان البدو (الاعراب) وسكان الارياف ابعد الناس عن العلم وتعلم المهنة والصنائع، وانهم اذا انتصروا سياسياً فانهم سيعتمدون سنة النهب انطلاقاً من قاعدة الغنيمة، ... رغم ذلك فانه يعتقد بان البدو اقرب الى الخير من الحضرة «واهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلونت انفسهم بكثير من مدمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه ... واهل البدو وان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم الا انه في المقدار الضروري لا في الترف ... فهم اقرب الى الفطرة الاولى وابعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المدمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة»^(٢٦). ولا تنف «الاخلاق» عند هذا الحد بل يرى ابن خلدون ان قيام الدولة يعتمد على اخلاق البدو وان هرمها وفناءها مرتبط بمقدار ارتباطها بهذه الاخلاق،

لكنه مع ذلك لا يمنح الاخلاق سمة العامل التام في هذا المجال وانما لا بد لصاحب السلطة من ان يكون محنكاً، فابن خلدون لا يوافق ميكيا فيللي، بيد انه ليس نقيضاً له، ولم يهمل ابن خلدون دور العامل الاقتصادي ونمط البيئة في تكييف الاخلاق، فبيئة البادية تصوغ الحشونة بخلاف بيئة الحضرة التي تتجلى فيها الرقة.

الدولة :

يؤمن ابن خلدون بنظرية التعاقب الحضاري الذي يجري (دائرياً) خلافاً لمن يرى انه يرسم التاريخ بصورة خط مستقيم صاعد^(٢٥)، فان الذي يطالع (المقدمة) يجدها ترسم خط الاحداث بشكل يجعلها متصلة مع بعضها حيث تتصاعد حتى تبلغ ذروتها في (قيام الدولة)، ثم بعد ذلك تعود من حيث بدأت، حيث تزول الدولة ويستأنف الحديث حول (البدو) والعصية الجديدة. وليس الدين عند ابن خلدون هو الاساس لقيام الدولة، وان كان موروثه الفقهي يمنعه من تجاوز اثر الدين في ذلك، الامر الذي دعاه الى معالجة مسالتين :

الاولى : في شروط صاحب السلطة العليا، حيث يرى انها تتمثل في اربعة : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس . ولا يشترط ان يكون الخليفة قرشياً وذلك لارتباط هذا بملاك (العصية) كما يرى، والتي كانت سائدة في قريش سابقاً، والمتقرر لديه ان شوكة العصية اينما تحققت فانها تكون كافية^(٢٦)، لذا فهو يقول : «ونحن اذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو في المشهور، وان كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية ... ، فلا بد اذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. واذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها الا اعتبار العصية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المسكن فتسكن اليه الملة واهلها ويتنظم حبل الالفه فيها، وذلك ان قريشاً كانوا عصبه مضر واهلهم واهل الغلب منهم»^(٢٧)، والملاحظ في هذا النص ان ابن خلدون يستخدم منهج (السبر والتقسيم) لمعرفة مدلول هذه الاخبار، وهناك ملاحظة اخرى اهم وهي ان ابن خلدون يولي (مقاصد الشريعة) اهمية اساسية، مما يعني انه كان يفكر بذهنية مقاصدية، الامر الذي ساعده في جعل هذه الاخبار منسجمة مع نظريته من جهة،

وابعاد عقائد الخصم من جهة اخرى .

الثانية : يعتقد ابن خلدون ان الامور قد تغيرت ، حيث انقلبت الخلافة الى «الملك» لان الخلافة ما هي الا احد فصول التاريخ ، فيكون من الطبيعي بل الضروري ان تنقلب الى شيء آخر^(٢٨) ، وعليه فان الكيان السياسي قد طرأ عليه التبدل واتخذ ابعاداً جديدة ، فبعد ان كانت السلطة ملكاً لمن تجتمع فيه تلك الصفات الاربع ، اصبحت اليوم ملكاً لصاحب العصبية الاقوى ، لان غاية العصبية هي ذلك ، ومما يبنى على هذا ان الفقهاء بعد ان كان دورهم تعيين الشروط الاربع في الخليفة الجديد ، فان تدخلهم في السياسة اصبحت مضرراً ، اذ بات الواقع السياسي الجديد لا يتلاءم مع السياقات الفقهية مما يبعد الفقهاء عن السياسة «والسبب في ذلك انهم معتادون للنظر الفكري والغوص في المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن اموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا امة ولا صنف من الناس ... وايضاً يقيسون الامور على اشباهها وامثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي فلا تزال احكامهم وانظارهم كلها في الذهن ... والسياسة يحتاج صاحبها الى مراعاة ما في الخارج وما يلحقه من الاحوال»^(٢٩) . ولكن من هو الذي غير الامور وجعلها تصل الى هذا الحد؟ ... يجيب ابن خلدون : انها سنة وقانون العصبية الذي لا يعرف الرحمة . فقد عرفنا سابقاً ان ابن خلدون يؤمن بأن البدو هم اصل المجتمع ، والمجتمع البدوي ولضيق محيطه الاقتصادي يتسم بالخشونة ، لكن ولان العمران البشري لا بد له من سياسة تنظم شؤونه ، ولان الاجتماع امر ضروري كما يقول ، فكان لا بد من وجود تشكيل سياسي يحفظ هذا التجمع البدوي ، ويتمثل هذا التشكيل بالقبيلة التي تكون خاضعة ومطبعة لصاحب الرئاسة الاوحد ، وهذا الشخص لم يصل الى الرئاسة والزعامة عن طريق الشورى او عن رضا قلبي ، لان البدو اصحاب أنفة ومنافسة ، لذا يكون تنصيب الزعيم خاضعاً لقانون (الزعامة للاقوى) ذلك ان الرئاسة كالتفاعل الكيميائي حيث يكون التغلب فيه للعنصر الاقوى «لان الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج المتكون وهذا لا يصلح اذا تكافت العناصر فلا بد من غلبة احدها ... فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية»^(٣٠) ، وبعد ان يتم هذا التشكيل القبلي تمارس القبيلة فعاليتها في كسب العيش عن طريق الرمح والسيف ، ولما كانت الامم الوحشية اقدر على الحرب ، يكون انتصار القبيلة امراً مفروغاً عنه ، حسب منطق الحسابات الخلدونية^(٣١) . ولان الانسان كلما وصل الى رتبة طلب

ما فوقها فتكون غاية «العصبية هي الملك، إذ كلما انتصرت القبيلة الاقوى التحمت معها القبيلة المغلوبة الى ان يتم الامر الى بلوغ الهرم وهو تشكيل الدولة»^(٢٣). بعد ذلك يتم الانتقال من طور البداوة الى طور الحضارة حين يتم الاستيطان، فيبادر (البدو) الى تقليد اصحاب الحضارات السابقة في الوان المعاش واساليب الادارة «فطور الدولة من اولها بدواة ثم اذا حصل الملك تبعه الرفاه واتساع الاحوال والحضارة»^(٢٤)، بعد ذلك يبنى بيت المال، وتعلم المهن والصنائع وتفتح الابواب للعلم، بل يصل الامر الى استقالة العصبية، فانه بعد ان تستقر الدولة فان بالامكان الاستغناء عن العصبية «والسبب في ذلك ان الدولة في اولها يصعب على النفوس الانقياد لها الا بقوة قوية من الغلب، للغرابة وان الناس لم يالفوا ملكها ولا اعتادوه، فاذا استقرت الرئاسة في اهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في اعقاب كثيرين نسيت النفوس شأن الاولوية واستحكمت لاهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم»^(٢٥). لكن هذا ليس هو الغالب بل الغالب هو العصبية، فهي تحول - حتى في حال استئثارها الى عصبية من نوع آخر غير قائم على النسب، فان العصبية تمتد الى اربعة اعقاب وتنتهي. وبعد ان تستقر الدولة وتتسع. بفضل الدين مثلاً، يحصل الانفراد بالمجد، إذ من الطبيعي ان يكون الحاكم واحداً بحسب الكيمياء الخلدونية، لكن هذه المعادلة تنقلب الى الضد فيتم الغاء العنصر الغالب، فيعد ان يتعين الاقوى ويستلم السلطة، يقوم بابعاد من ناصره وشاركه في استلام السلطة «فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والانفة فيانف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم، ويجيء خلق التاله في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام ... فتجدع حينئذ انوف العصبيات وتُفْلح شكائهم عن ان يسموا الى مشاركته»^(٢٦) فيأخذ هذا الاقوى بالاعتماد على الاجانب، واذا عرفنا ان من طبيعة الملك الدعة والسكون والترف^(٢٧) أمكن التنبؤ بما سيحصل آجلاً، ذلك ان المباشر الاول للسلطة يتسلمها بعد تعب وجهد، بخلاف الذي سيتلوه فيها، وحين يؤول الامر الى جيل الخلف الرابع الذي يضيع الاصول التي ملكت وسادت بها اباؤه فيكون رقيقاً ضعيفاً بخلاف اخلاق البدو التي بها قامت الدولة، وحسب هذا يكون للدول «بان، ومباشر، ومقلد، وهادم»^(٢٧)، ومن هنا يؤمن ابن خلدون بان للدولة عمراً، كما هو الحال لدى الاشخاص، فهي تمر بالبداوة، والحضارة، والهرم، والموت^(٢٨)، حيث

يتم ذلك في الجيل الرابع الغارق في بطر العيش والملاذات .

سؤال اخير : الامر الذي لا نقاش فيه هو ان ابن خلدون اولي (الدولة) اهتماماً كبيراً في نظريته بل اعتبر البعض ان مسألة الدولة هي القضية الجوهرية^(٢٩) في نظريته، فهل التاريخ عند ابن خلدون هو تاريخ دول وحضارات ام تاريخ شخصيات؟ .
اذا صادفنا على الرأي القائل بان نظرية ابن خلدون هي نظرية في (الدولة) واخذنا بالاعتبار الصيغة القسرية التي يكرسها ابن خلدون، والتي تجعل الاشخاص مجبورين تحت الضغط الاجتماعي والبيئي والاقتصادي وتدفعهم نحو تكوين الدولة، وان ادوار التاريخ ما هي الا مراحل ولادة الدولة واستقرارها وهرمها وبالتالي موتها او انتحارها، ... اذا اخذنا بهذه الامور امكن القول: إن التاريخ في تصور ابن خلدون هو تاريخ حضارات ودول .

اما اذا اخذنا بالاعتبار ان ابن خلدون كان غرضه بيان طبيعة العمران البشري، وهو على الرغم من اهتمامه بالدولة وجعله ازدهار العلوم والصنائع في ظل المدنية، فإنه لم يصرح - او لم يعط تلميحات كافية - بان مراحل التاريخ هي مراحل الدول، فاذا اضفنا الى ذلك ايمانه بان صانع الدولة هو الاقوى، ولو قلنا بأنه يقسم مراحل التاريخ حسب الدول، فإنه يبقى تحليل ابن خلدون لكيفية ولادة الدولة وسقوطها، بشكل يجعلها مرهونة بالاقتراب والابتعاد من شخصية البطل، وسيكون التاريخ في نظره هو تاريخ الشخصيات، وبهذا المعنى يغدو عمل ابن خلدون تاريخاً للبطل .

التربية والتعليم : بما ان ابن خلدون حاول دراسة طبيعة العمران البشري فليس غريباً ان يتطرق الى العلوم والصنائع؛ لأنها تمثل ذروة هذا العمران، حيث وجدها تنعدم في البدو وتظهر في الحضرة . وقد ركز ابن خلدون على مسألة التربية في نظريته، كما انه كان دقيقاً من اول الامر في تحديد مسألة المنهج، فلم يكن من اولئك الذين يحددون المعرفة والحقيقة بأحد الطرق (البرهان، العرفان، البيان) بل كان يرى ان لكل علم منهجه الخاص به، مع ايمانه بالمنطق القديم، وان ادعى البعض تضاد ابن خلدون مع ذلك المنطق، غير ان الصحيح هو اهتمام ابن خلدون بذلك المنطق كما يتضح في (المقدمة)^(٣٠) . لقد تكلم ابن خلدون عن العلوم كلاً على حدة، وبسط الكلام فيها يخرجنا من هذا المدخل، غير ان ذلك لا يمنعنا من ذكر بعض ملاحظات ابن خلدون .

١- اهتم ابن خلدون وهو يتحدث عن تاريخ العلوم، بالتطرق الى مسائل ذلك

العلم ومنهجه، أي انه ذكر مسائل العلم ومنهجه بجوار تاريخ العلم، وقد جاء ذلك عبر اهتمامه بأن لا يكون كلامه مجرد (صورة) فقط، وهذه الرؤية تعتبر متقدمة في طريقة تدوين تاريخ العلوم لم تظهر الا مؤخراً.

٢- اهتمام ابن خلدون بمسألة التخصص في العلوم، فبالرغم من انتماء ابن خلدون الى عصر كان معنى (العالم) فيه يقتضي العلم بكل شيء، نجدته يستنكر الاهتمام بجمع كل شاردة وواردة في العلم، بل يدعو الى الاهتمام بالمسائل المهمة فقط، لذا كان يرى كثرة التأليف في العلوم مضرة ومعيقة للتحصيل^(٤١).

٣- اهتمام ابن خلدون بالظواهر الجديدة، كاللهجة الدارجة والموشحات، والارتقاء بها بجعلها علماً يستحق الدراسة والبحث، وهو موقف منهجي بالغ الأهمية في دراسة الظواهر الاجتماعية، دراسة علمية منهجية.

٤- مثلما كان ابن خلدون مهتماً بمسألة التربية اهتم أيضاً بكيفية التعليم، فأبدى ملاحظات متقدمة جداً، قياساً بذلك العهد، وهكذا يمكن اعتبار جهوده منطلقاً لعلم التربية ومناهج التعليم، لولا انهيار الحضارة الاسلامية وضياع (مقدمة) ابن خلدون في انقراض هذه الحضارة^(٤٢). غير ان اطروحته وجدت موطناً آخر احتضنها، فوجد فيها سعياً لتحليل الواقع في الحضارة الاسلامية، مما دعاهم الى القول بأن ابن خلدون لو اطلع على تاريخ العالمين (الكلاسيكي والمسيحي) لكانت رسالته اعظم واثن الرسائل في الادب العالمي^(٤٣).

ثانياً: محمد باقر الصدر

١- المنهج

إذا كانت الصعوبة في الكتابة عن ابن خلدون تكمن بتنوع كتابات ابن خلدون عن علم المنهج والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية والتاريخ، فإن ذات هذا الأمر موجود عند الشهيد محمد باقر الصدر، لكن بينما كان اسلوب ابن خلدون متعباً للقارئ، نرى كتابات الشهيد الصدر بخلاف ذلك، فقد كان هذا الرجل يسلب عقول قرائه شغفاً بأسلوبه الممتاز، الذي من ابرز صفاته انه «السهل الممتنع».

لقد كان الصدر كاتباً خلدون رجلاً موسوعياً، لكنه لم يكن حافظاً ومقلداً، وإنما

كان الصدر يأبى إلا أن يدلي بدلوه حينما يكتب في المنطق ومناهج البحث، او في السياسة، وفي الاجتماع، او في الفقه، وفقه النظرية الاقتصادية، اذ كان الصدر يحمل همّ التأصيل في كل ما يكتب، وكان لهذا الامر طبعاً اثر ايجابي لملء الفراغ الذي كان يعاني منه المشهد الثقافي الاسلامي، غير ان ذلك لم يكن هيناً بحيث يمكن ان يتحملة رجل واحد، وان كان الصدر رجلاً مثقفاً بحق، لذا حاول ان يستفيد من كل شيء، فيوظف حساب الاحتمال - وله نظرية خاصة هنا - ليحدد وثاقة الخبر ويعطي ابعاداً اخرى لمباحث الرجال والدراية، كما استطاع بفضل الانجازات العلمية ان يعطي لاصول الفقه صبغة اخرى، واستفاد من نظرية الاقتران الشرطي لصياغة نظرية (القرن الاكيد) في اللغة^(٤٤). وكان همّ الصدر من وراء ذلك هو تكوين صورة نظرية عن موقف الاسلام في كل حقل من الحقول العلمية؛ ولذا كان الصدر يحاول ان يمارس نوعاً من (الاسلمة) لبعض المعطيات العلمية، حيث يتم تدويرها ضمن تلك الصورة المكوّنة. وعمل الصدر هذا كان يعتمد على ابراز ثلاثة عناصر:

١- العقل .

٢- الواقع ومعطيات الظرف الاجتماعي .

٣- الدين .

فقد كان الشهيد الصدر ذا نزعة عقلية واضحة، كما نلاحظ في «الاسس المنطقية للاستقراء» في حين لم يكن مهتماً بالتصوف والعرفان بخلاف ابن خلدون^(٤٥)، بل كان يُعمل العقل دائماً كطاقة وظيفتها اكتشاف الكون والانسان ومدى انسجام الدين مع ذلك «كما ان مواجهة الصدر للتيارات المعادية للدين، جعلته - وهو فقيه النجف - يدرس هذه المناهج والمدارس ويعود مرة اخرى لمراجعة التراث الاسلامي ليخرج بنظرية اسلامية تمثل (الذات) في معركتها هذه، مما جعل الصدر يقوم بمراجعة (حفرية) للتراث، قاده الى ان يستل من التراث الاسلامي ثلاثة جوانب:

١- جانباً ثابتاً لا يتغير .

٢- جانباً متغيراً لارتباطه بظرف معين .

٣- جوانب اخرى تفهم عبر مطالعة الشريعة والتراث تكون هي (روح) الشريعة، حيث ان للاسلام غايات عليا تمثل روح النصوص الناطقة باسمه (مقاصد الرسالة)^(٤٦).

لقد لاحق الشهيد الصدر هذه المعطيات عبر مطالعاته المتعددة، ومن هنا انبثقت

نظريته المسماة بـ«منطقة الفراغ» لكن عبقريته جعلته يوظف هذه النظرية في البحث الفقهي دون المساس بقيمة النظرية الاسلامية^(٤٧).

على ان الشهيد الصدر حينما واجه التيارات الفكرية غير الاسلامية لاحظها تنطلق من ارض الواقع ومشاكل الانسان المعاشة عبر معطيات الواقع نفسه، في حين وجد أن الفكر الاسلامي مشغول بالتفكير طبقاً لمناهج قديمة، وان الباحثين الاسلاميين يقضون اعمارهم مع نظريات العقل الفعال، ومسائل البئر والعييد، حتى اصبح الفكر الاسلامي مناقضاً لاهداف منابعه الاولى (قرآناً وسنة)، الامر الذي دعاه لانتاج خطاب جديد تتجلى حدائته في الاهتمام بمشاكل الانسان المعاصر، فنبذ البحوث التي لا نفع فيها وجاء ليعالج المشاكل المطروحة، كما عمل على توزيع التراث الاسلامي على جبهات متعددة، واضعاً في كل بحث مقدمة، تشير الى ان المنهج يتحدد وفقاً لطبيعة موضوعه، لذا فقد كان منهجه في «فلسفتنا» غيره في «اقتصادنا» وغيره في «المدرسة القرآنية»، وان كانت روح الفقيه لا تفتأ تلاحقه كما هو واضح في كتابه «اهل البيت ...» مثلاً، اي ان الشهيد الصدر في هذا الجانب شابه ابن خلدون تماماً، غير ان الامر الملاحظ عند الشهيد الصدر هو مقدرته الكبيرة على مزج قراءاته المعاصرة وخبرته في التعامل مع التراث وانتاجه آلية جديدة في البحث. فقد مزج الصدر بين معطيات علم المنهج الحديث وطريقة السبر والتقسيم، فجاء بحثه في نظرية الامامة متماسكاً جداً، فبينما برهن ابن خلدون على ان الامامة في قریش شرط اقتضته (العصبية) وانه لا يوجد نص على الامامة بالمعنى الذي تقوله الشيعة^(٤٨)، نجد الشهيد الصدر اثبت العكس، عبر تقرير ثلاث فرضيات: «إهمال الامة، تعيين او تفويض النبي الخليفة الى الشورى، التعيين والاختيار» ودرسها في اطار طبيعة المجتمع في ذلك العصر، وحركة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيه، ثم يقيّم كل واحد من هذه الفروض ليستخلص النتيجة وهي - دون شك - مخالفة لابن خلدون^(٤٩).

نلاحظ ان الشهيد الصدر يسير بشكل تقليدي في دروسه العالية في اصول الفقه، كما انه في «فلسفتنا» يخطو خطوة اخرى، لكنها ليست بعيدة المدى، لكون هذا الكتاب جاء جواباً عاجلاً للتحدي الماركسي حينذاك، بخلاف منهجه في «اقتصادنا» و«المدرسة القرآنية» حيث كان الشهيد الصدر في الاقتصاد وفي التفسير يعتمد مساراً بحثياً واحداً، عندما وظف منهجه العلمي المطروح في اقتصادنا، ضمن محاولته تحديد اسلوب التفسير

الموضوعي او التوحيدي للقرآن الكريم، عبر استقراء الآيات والمسائل القرآنية والسعي لتحديد روح الاسلام ومضامينه العامة، ليصار بعدها الى عرض مشاكل المسلم المعاصر على النص القرآني، في محاولة لاستنطاقها ضمن سياق تحديد الوظيفة والموقف ازاء هذه المشكلة او تلك^(٥٠).

تتميز كتابات الشهيد الصدر بثلاث سمات رئيسية:

- ١- الوضوح في الخطاب، مع الاهتمام بجانبى الاصالة والمعاصرة معاً.
- ٢- تكوين صورة واضحة لما يكتنف الموضوع المعالج، من خلال توضيح ما يحيط به من امور.

٣- تحديد موقف واضح من الاشكالية المطروحة، بمعنى ان كتاباته اتسمت بالحسمية بعيداً عن ممارسة المراوغة والتضليل، فنجده يحاول اعطاء مواقف محددة دائماً.

٤- الحرص على الاتزان العقلاني في الكتابة، وتجنب الصخب او تعاطي المفردات الانفعالية الحادة، والابتعاد عن طريقة السجال والجدل العقيم، حتى وان كان البحث في اكثر الامور حساسية، كما هو الحال في «بحث حول الولاية».

كما ان الصدر يحاول دائماً ان تكون استنتاجاته وبراهينه وجدانية مقنعة لكافة المستويات العلمية؛ لذا فهو يفتخر بأنه استطاع اعطاء دليل علمي على وجود الله بشكل يتوافق مع الوجدان، خلافاً لاستدلالات علماء الاسلام القدامى: حيث ان براهين علم الكلام التقليدية لم تكن لتقنع الا فيلسوفاً او متخصصاً في لغة الجدل تلك، «هذا اضافة الى ان الدليل التجريبي على وجود الله - الذي يضع هذا الكتاب [الاسس المنطقية للاستقراء] اساسه المنطقي ... اقرب الى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الانسان - اي انسان - وعقله بالايمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وافكارهم»^(٥١).

٥- اهتمام الشهيد الصدر بإرجاع الأمة الى ذاتها، فخطاب الصدر يتسم بأنه خطاب تثويري تارة وتربوي تارة اخرى، لكن ذلك يكون عادة في مقدمة البحث او نهايته، اما اثناء البحث فيغيب هذا الأمر حيث يسير الصدر وفق منهج علمي خالص.

من هنا نجد ان كلاً من ابن خلدون والصدر كان يبحث في علوم متعددة، وحاول ان ينظر الى موضوع كل علم ويتعامل معه بمنهجية مختلفة.

اما ابرز ما يتصف به منهج الصدر في البحث فهو:

١- تحديد المصطلح وتحديد نوع الدليل: حيث يبدأ الشهيد الصدر بتحديد المصطلحات أولاً، فيحاول تحديد ما هو المراد من «اقتصادنا» أو «فلسفتنا» أو «الاسس المنطقية للاستقراء» أو «اصول الدين» أو «التفسير الموضوعي» وذلك في مقدمة كل كتاب من هذه الكتب، وبعدها يحدد نوع الدليل الذي يمكن استخدامه في هذا الموضوع، وهل بالامكان استخدام اكثر من منهج؟ كان نستفيد من الدليل التجريبي اضافة الى العقلي أو دليل النص^(٥٧)، ومدى الفارق بين المصطلحات، أو حجم التباين بين الادلة^(٥٨).

٢- تحديد المشكلة المطروحة: حيث يحدد الشهيد الصدر - قبل الدخول الى البحث - المشكلة أولاً، فيحددها في امكانية وجود مذهب اقتصادي - مثلاً - او هل يمكن الاستدلال على اصول الدين؟

٣- بيان موضوع البحث وهدفه: وهو امر تعلمه الشهيد الصدر - علاوة على تأثير قراءاته المعاصرة - من منهج البحث التقليدي في الحوزة، حيث يتم تعيين الموضوع بشكل دقيق ومعمق قبل بدء عملية البحث^(٥٩).

٤- بيان ترتيب مراحل البحث: حيث يحرص الشهيد الصدر على بيان كيفية سير البحث، وله نظرية خاصة في المنهج قام بتطبيقها فعلياً في كتابه «دروس في علم الاصول» فقد ابتكر الصدر طريقة جديدة في تبويب بحوث اصول الفقه تواكب وعي الطالب وتؤهله لتطبيق القواعد الاصولية خلال ممارسة الاستنباط الفقهي^(٦٠).

٥- حجة الدليل: من الامور الملاحظة لدى الشهيد الصدر هي اهتمامه بان لا يكون طرحه مصادرة على المطلوب، او يكون استدلاله معتمداً على امور لم يفرغ من مناقشتها مع الآخر، ومن هذه الامور الاهتمام بحجية البرهان والمنهجية التي يسير وفقها، لذا يقوم في «فلسفتنا» بالاستدلال على «استحالة التناقض» والاستدلال على كون المبدأ الذي تستند اليه التجربة هو ذات المبدأ الذي تثبت به بعض اصول الدين، كما هو الحال في بحثه العقائدي وفي (الاسس المنطقية للاستقراء)^(٦١)، لذا نجد عالِم اموراً نظير حجية الاستقراء الذي انجز فيه خطوة جريئة جداً، بخلاف ما كنا نلاحظه عند ابن خلدون، الامر الذي انعكس على بعض بحوثه ومنحها متانة وتماسكاً جليين، كببحث توثيق الاخبار، حيث تجاوز فيه الصدر طريقة ابن خلدون، حين استطاع تطوير ما ذكره بشأن صدق الرواة او كذبهم وطبيعة الاخبار المنقولة^(٦٢).

وبما ان الشهيد الصدر كان يحاول ان يعتمد في نظيره على التراث وعلى المعطيات

العامّة للفقّه وقواعد الاسلام، نجدّه يضع عدّة مقدمات يشرح فيها مشكلة الباحث مع هذا التراث، فركز اهتمامه على قضايا تتمحور حول اشكالية معرفية مهمة تتمثل في عدم خروج اي نظرية - يتم تركيبها من خلال التعامل مع النصوص - عن كونها اجتهاداً من الاجتهادات وبالتالي يكتنفها مايلي :

اولاً: كون هذا الاجتهاد ممثلاً لحصيلة نظر الباحث ولا يمثل بالضرورة رأي الاسلام الواقعي، علاوة على وجود اجتهادات اخرى مخالفة، وهنا يعتمد الشهيد الصدر على خبرته في العلوم التقليدية، حيث يقول: ان المطلوب هو است فراغ الجهد في التعامل مع النص، وليس من الضروري ان تكون نتيجة البحث مطابقة لواقع الموقف الاسلامي، وحين تتعدد الاجتهادات نختار «اقدرها على معالجة مشاكل الحياة وتحقيق الاهداف العليا للاسلام»^(٥٨)، مما يفيد ان الصدر لا يعني بذكر نظرية اسلامية اعطاء صورة نهائية تمثل الموقف الاسلامي الواقعي، وانما يطرح امكانية الخروج بنظرية اسلامية في هذا المجال او ذلك تمثل اجتهاداً من الاجتهادات^(٥٩).

ثانياً: بما ان وظيفة الباحث هي وظيفة اجتهادية فهي مبتلاة بمنهج بعض النصوص التي تعالج موضوعاتها بشكل مباين لما هو مطروح اليوم، مضافاً الى انعدام النصوص المتعلقة مباشرة بالموضوع، فيما دعا الشهيد الصدر الى تفعيل الاداة الاستقرائية للملاحقة النصوص وفرز خصائصها وتحديد مدى ارتباطها بظرف معين او خضوعها لسياق خاص، كما لاحظ الصدر - على مستوى اشكالية الباحث - خطر (الذاتية) على عملية من هذا النوع خصوصاً وان (الذاتية) قد تكون ضرورية احياناً^(٦٠)، ومن هنا راح الصدر يبحث عن مصادر هذه النزعة (الذاتية) فوجدها متمثلة بأربعة امور:

١- تبرير الواقع: وتأتي جرّاء تباين الفئاعة او الموقف، المكتسب من مجريات العصر مع النصوص. مما يؤدي بالباحث الى تطويع النص وتاويله وفقاً لذلك الموقف، فيرى الشهيد الصدر «ان عملية تبرير الواقع هي المحاولة التي يندفع فيها الممارس - بقصد او دون قصد - الى تطويع النصوص وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها»^(٦١).

٢- دمج النص ضمن اطار خاص: وهذا الاطار يكون من افرازات الواقع او ينتج من الاعتماد على احدي المسلّمات التي يظن بارتباطها مع النص في حين انها ليست كذلك، ويذكر الشهيد الصدر لذلك امثلة عدّة منها ما يُستدل به على تشريع الملكية الخاصة في

الارض على ضوء اقتضاء الحاجة لذلك، لان الانسان ليس كالبهائم وانما هو مدني بالطبع يحتاج الماوى، فيعلق الصدر على ذلك باننا «نعترف طبعاً بوجود الملكية الخاصة في الاسلام ... ولكن الشيء الذي لا نقره هو ان يُستمد الحكم في الشريعة من الرسوخ التاريخي لفكرة الملكية ... ولو استطاع هذا الممارس - للاستدلال - ان يميز بين سكنى الانسان مسكناً خاصاً وبين تملكه لذلك المسكن ملكية خاصة لما خدع بالتشابك التاريخي بين الامرين»^(١٢)، وتأتي في هذا السياق مسالة تاريخية المصطلح اللغوي وما يلعبه من دور موهم «كما اذا كانت الكلمة الاساسية في النص لفظاً مشحوناً بالتاريخ اي ممتداً ومتطوراً عبر الزمن، فمن الطبيعي ان يبادر الممارس بصورة عفوية الى فهم الكلمة كما تدل عليه في واقعها لا في تاريخها البعيد ...»^(١٣).

٣- تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه: لقد لاحظ الشهيد الصدر ان الدليل الشرعي مرتبط بجملة شروط وظروف لا يمكن الاتكال عليه دون اخذها بعين الاعتبار. واكثر ما يتلى الباحث بهذا الالتباس المنهجي، في مورد لدى استخدامه للدليل الامضاء او التقرير الصادر من الشارع، لذا فإن الشهيد الصدر يضع عدة ضوابط لعملية الاستدلال بهذا النمط من الادلة^(١٤)، بنحو يمكن فيه ملاحظة كل ما هو دخيل في تحديد حجيته او تنقيح مفاده، وفي الحقيقة فإن هذه السمة المنهجية هي التي اتاحت للشهيد الصدر ان يمنح الفكر الفقهي والاسلامي ابعاداً جديدة، حيث لم يكن الاسلام لديه مجموعة نصوص وحسب.

٢- النظرية

طبيعة الدين وتأسيس الدولة:

اذا لم يكن الدين يحتل مكانة كبيرة في فكر ابن خلدون، فان العكس هو الصحيح بالنسبة للشهيد الصدر، فبينما يحاول ابن خلدون اكتشاف «طبيعة العمران البشري» نجد الصدر يسعى الى اكتشاف طبيعة العقل والعلم والدين، للبرهنة على حجم انسجام هذه العناصر الثلاثة، لي طرح تصوره حول قدرة الدين على تحقيق اهداف العلم واماني الانسان، حيث لا يعتقد ان الدين مجرد طقوس عبادية تنظم العلاقة بين الانسان والمطلق (الله) كما يقول (ولترستيس)، او ان طاقة الدين تتجلى في البعد العرفاني او الصوفي كما يرى إقبال^(١٥)، بل يعتقد الشهيد الصدر بان الدين أوسع من ذلك بكثير،

ذلك التصور الذي ساهمت في بلورته لديه عوامل متعددة، علاوة على ما ذكرناه من مواصفات المنهج الذي اعتمده، وتلك العوامل هي:

١- تحليل دور الدين في التاريخ: حيث يعترض الشهيد الصدر على من يقول: بأننا لا نتوقع من القرآن - فضلاً عن السنة - ان يعطينا نظريات متعددة في مختلف الحقول العلمية، لانه كتاب هداية وحسب^(٦٧)، ويسجل ملاحظتين على ذلك:

١- ان النبوة ظاهرة تطورت بتطور وعي الانسان ومشاكله، وعليه فلا بد من أن يكون للمرحلة الاخيرة منها موقف وكلمة ازاء الكثير من الافكار لتحديد مشاكل الانسان وعلاجها^(٦٧).

ب- ان الدين حركة لتغيير الواقع، وهي تمتاز بكونها حياً من السماء، فهي من هذه الجهة فوق التاريخ، لكن هذه الحركة الدينية من جهة كونها ظاهرة ذات تجليات اجتماعية تخضع لاحكام التاريخ وتتم في اطاره، وذلك حينما تلحظ بوصفها متجسدة في جماعة من الناس هم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه اذ تصبح عملية بشرية^(٦٨)، وحيث كان فعل وسلوك اصحابه (كنموذج لسيرة المتشرعة) محكوماً بسنن التاريخ، فان هذا يعني تجسيد الدين لحالة تاريخية، وبهذا استطاع الشهيد الصدر ان يعطي للمفاهيم والمبادئ الدينية ابعاداً اخرى في علاقتها مع الانسان، وعمم هذا التصوير ليستوعب اشد الامور غيبية، وهي اصول الدين حيث استل منها مداليل جديدة في اطار رؤيته هذه^(٦٩).

٢- مقارنة الدين بالنظريات الاخرى: فبدلاً عن أن يقارن بين نظرياته ونظريات الآخرين - كما صنع ابن خلدون - قام الشهيد الصدر بمقارنة الدين بالنظريات الاخرى، من خلال نقده لها، فكشف بذلك ما يبسني عليه الدين من هيكل، فوجد ان الاصل الذي تركز عليه العلوم هو ذات الاصل الذي يعتمد عليه اثبات اول المبادئ الدينية (وجود الله) كما تشترك العلوم مع الدين في بعض المعتقدات^(٧٠).

٣- استقراء النصوص وتحليلها: فان خبرة الشهيد الصدر واستقراءه للنصوص الدينية مميزه، اذ هو فقيه اصولي يلاحق النصوص ويحلل مدلولاتها بدقة وعمق، مما مكّنه من ادراك سقم العديد من الانتقادات الموجهة للدين^(٧١).

من هنا نستنتج انه بينما كان ابن خلدون لا يهتم بمعالجة النصوص الدينية حينما طرح نظريته، الا بشكل نادر، وذلك في مناقشة نهى النصوص عن العصبية والتعرب،

كما لم يهتم بمنح نظريته الطابع الديني، نجد العكس تماماً لدى الصدر، حيث كان يستعين بالنصوص في عموم مباحثه ودراساته، مما برر له ان يعتبرها احدى وجهات نظر الاسلام؛ لانها نتيجة علمية انبثقت عن اجتهاد فقيه من فقهاء الاسلام.

لقد كان الشهيد الصدر يعتقد بأن الحركة الدينية تسير نحو تأسيس الدولة، مما جعله يوليها الاهمية الكبيرة، حيث يرى ان الوحي (الدين) هو المربي الاول للبشرية الذي لا يمكن ان تبلغ الكمال بدونها، وذلك لطبيعة الانسان المحدودة «لان البشرية بدون الوحي ليس لديها الاحس بالمادة، وادراك عقلي غائم، قد يصل الى الايمان بالفيم والمثل وبالله، الا انه ايمان عقلي على اي حال، لايهز قلب هذا الانسان»^(٧٦). فالدين عند الصدر ليس هو الدين عند الغزالي مثلاً والذي يتصور ان الدين لاجل الآخرة فقط، بل هو لدى الصدر يتسع للعالم والآخر، حيث تجري اهم فعاليته في الحياة الدنيا، وفقاً لبلوره في مفهوم (خلافة الانسان) على الارض حيث يرى وفق ذلك ان المشاكل التي يعاني منها المجتمع تعالج بمفاهيم وتشريعات الدين، لكن هذا لا يعني ان الدين سيتدخل بشكل مباشر ليلغي كافة الاختصاصات العلمية، بل للأخيرة دور مهم في عملية التطبيق وذلك ضمن الممارسة التشريعية في (دائرة الفراغ الشرعي)، لكن كلام الشهيد الصدر يظل غير كاف في ايضاح ما يتعلق بهذه الدائرة^(٧٧)، غير ان الصدر يعتقد ان هذا الدور التميز للدين لا يمكن الاستفادة منه بشكل كامل الا في ظل الحكومة الدينية، وهو يؤمن بعدة افكار في مجال تكوين الدولة، نوجزها فيمايلي:

اولاً: الدولة ظاهرة نبوية لا ارضية، حيث ينص على انها «ظاهرة اجتماعية اصيلة في حياة الانسان، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الانبياء ورسالات السماء»^(٧٨). وعلى غير عاداته لم يذكر الشهيد الصدر هنا دليلاً على تفسيره هذا لنشوء الدولة سوى الآية (٢١٣) في سورة البقرة، وهي خالية من اي اشارة الى سماوية ونبوية الظاهرة، الا ان الشهيد الصدر يحاول البرهنة على ذلك بتجربة داود وسليمان وموسى ونبى الاسلام عليهم السلام فقط، في حين ان تجربتي داود وموسى عليهما السلام لا يوجد فيهما مواصفات الدولة بالمعنى المصطلح تاريخياً، علاوة على وجود ظاهرة الدولة قبل ذلك، بالاضافة الى قصة طالوت وداود، وفرعون وموسى، اما دولة سليمان عليه السلام فانها لا يمكن اعتبارها دولة بالمعنى المألوف، وانما هي نموذج استثنائي تديره الجن

وتشغل مواقعها الوظيفية الطيور (هدهد سليمان) وما شابه، كما ان دولة النبي صلى الله عليه وآله وسلم جاءت بعد تبلور مفهوم الدولة وتعدد التجارب السياسية تاريخياً، ولعل الشهيد الصدر كان يمكنه ان يوافينا بما هو اكثر عمقاً من ذلك وان يشبع المسألة بحثاً لولا ان وافته المنية مبكراً، وكان بحثه الذي تضمن هذه الاشارة لنشأة الدولة قد كُتب على عجل في الايام الاخيرة من حياته الشريفة^(٧٥).

ثانياً: يؤمن الشهيد الصدر بتطور الوحي تبعاً لتطور المدركات البشرية وحاجات الانسان، فكل نبوة هي بمستوى عصرها ومخاطبيها، وعلى هذا فالتاريخ لدى الشهيد الصدر هو مراحل النبوات المتعددة وقادتها المصلحين^(٧٦)، بخلاف ابن خلدون الذي كان يرى الدولة مؤسسة بشرية تنتج عن قوى العصبية، وان للدين تأثيراً قليلاً يشمل بعض مراحلها^(٧٧)، كما ان الشهيد الصدر يؤمن بان التاريخ البشري تاريخ صاعد لا حركة دائرية كما كان يرى ابن خلدون، لذا يعتقد الصدر بان مشروع الدولة الاسلامية ليس قضية مرحلية بل لا بد من مواصلة السعي لتحقيق هذا الهدف، لكن ... من الذي يحقق هذا الهدف؟

نجد هنا تبايناً كبيراً بين ابن خلدون والصدر حيث دعا الاول الى عزل الفقهاء عن السياسة، بينما يرى الصدر ان الشأن السياسي من وظائف الفقيه، وهنا قام الصدر بدورين مهمين:

١- التنظيم للدولة: حيث بادر الى بلورة موقف الاسلام في بعض الحقول - كالاقتصاد - وابرازه كاطروحة تستحق الثقة، كما قرر ان مشروعية الدولة تستمد من الحق الالهي، غير ان هذا لا يعني الغاء الحريات، فقد وضع بعض ضمانات التطبيق نظير «ان السلطة التشريعية والتنفيذية قد اسندت ممارستها الى الامة، فهي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور، وهذا الحق حق استخلاف ورعاية، مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى. وبهذا ترتفع الامة وهي تمارس السلطة الى قمة شعورها بالمسؤولية؛ لانها تدرك بانها تتصرف بوصفها خليفة الله في الارض»^(٧٨).

الا ان الشهيد الصدر لم يكتف بهذا المقدار بل قام بتحويل الفقه الى بنود قانونية، من خلال كتابته لمشروع دستور الجمهورية الاسلامية.

٢- تنظيم المرجعية: بما ان الشهيد الصدر يؤمن بان التاريخ حركة صاعدة، لذا فهو

يؤمن بضرورة العمل لتحقيق (الدولة) والا فسنكون قد رجعنا الى الوراء . من هنا يؤمن بضرورة (البطل) الذي هو الفرد الراعي للأمة، وقائدها في مسيرة التغيير، فكما ان ابن خلدون يهتم بهذا البطل الصانع للدولة نجد نفس الامر يتكرر مع الصدر^(٧٩)، إلا انه ولاهتمامه بعنصر الدين يحصر البطل في انحاء ثلاثة، جميعها تتمثل بالقيادات الدينية، ويطلق على البطل (الشهيد) «فالشهيد مرجع فكري وتشريعي من الناحية الأيديولوجية، ويشرف على سير الجماعة وانسجامه ايديولوجياً مع الرسالة الربانية التي يحملها، ومسؤول عن التدخل لتعديل المسيرة او إعادتها الى طريقها الصحيح اذا واجه انحرافاً في مجال التطبيق»^(٨٠). وهذا (الشهيد) له حضوره الفعال في جميع مراحل التاريخ ويتمثل في:

١- الانبياء .

ب- الائمة، الذين يعتقد الشهيد الصدر انهم الامتداد الرباني للنبي .

ج- المرجعية، التي تعتبر امتداداً رشيداً للنبي والامام^(٨١) .

لكن ما الذي يقصد الشهيد الصدر بـ (المرجعية) وهل يعني الشكل المألوف لمنصب الفقاهاة الذي هو دور يشبهه في مستوى تنظيمه (زعيم القبيلة) لكن يناله الاعلم لا الاقوى وقانون الاعلمية لا (العصية)؟ .

لقد كان مراد الصدر من المرجعية التي تؤدي دور الشهادة غير المرجعية الدينية المألوفة، فقد كان يدعو الى ايجاد المرجعية الرشيدة - بتعبيره - عن طريق تربية الفرد الفقيه والوسط المتدين ثم تحقيق المرجعية الموضوعية، وهي مؤسسة تتكون من عدة لجان وتشكيلات^(٨٢) .

ان الشهيد الصدر بهذه الطريقة لاحظ كذلك حالة عدم تشكيل الدولة الاسلامية، فحاول من خلال مشروع المرجعية الموضوعية ان يقلل من حجم الخسائر التي لا يمكن تلافيها قبل قيام الدولة، عبر تربية كل من الامه والفقيه، لكي يكونا بمستوى النهوض للقيام بتشيد الدولة في حال حصول فرص مؤاتية .

التربية والتعليم:

كان الشهيد الصدر يحرص على تربية الامة كآلية لرفع مستواها، حتى تستوعب فكرة الدولة الاسلامية، وتنهض بمسؤولية تشكيلها؛ لذا فإن منهجه اعتمد على:

- ١- سلاسة الخطاب ووضوحه .
 - ٢- اعادة ثقة الامة بذاتها وتزويدها بالقناعة بأن عملية الاصلاح لا تتم اذا اهملنا الدين باعتبار رسوخه في وجدان الامة^(٨٣) .
 - ٣- اصلاح وعي الامة وتوجيهها الى المشاكل الراهنة دون الانشغال بالقضايا التقليدية .
 - ٤- الحرص على عمومية الخطاب دون اثاره الحزازات المذهبية^(٨٤) .
 - ٥- الاهتمام بالاستفادة من الوجدانيات المؤثرة في الامة، الى درجة ان الشهيد الصدر ذاته قد تأثر بهذا الاسلوب احياناً^(٨٥) .
 - ٦- رغم اهتمام الشهيد الصدر برضا الله ومسألة الموت، لكنه صاغ خطاباته التربوية صياغة جعلت جميع مفاهيم الاسلام مفاهيم حياة، لكي يحفز مخاطبيه على التفاعل مع الحياة . على العكس من بعض نماذج الخطاب الديني التي تحمل (لغة موت) تجعل الامة تنظر الى الامور بتشاؤم^(٨٦) .
 - ٧- اهتمام الشهيد الصدر بمسألة التدرج في التعامل مع الامة، بخلاف من يقسو على الامة، فيباغتها وي طرح عليها نظرياته مرة واحدة، وقد استفاد الشهيد الصدر من بحوثه التاريخية، حيث لاحظ كيف ان النبي هياً الاذهان لاستيعاب فكرة الامام مثلاً^(٨٧) .
- الامر الذي نلاحظه ونحن ننهي هذا المدخل ان ابن خلدون حينما اراد كشف طبيعة العمران كان يهدف الى اكتشاف سرّ نكبة الامة وأقول الحضارة الاسلامية، وان ذلك قاده الى العزلة والتشاؤم، في حين ان الصدر كان يهدف من وراء اكتشافاته وافكاره الى معرفة سر نهضة الامة في السابق وكيف يمكن تكرار تلك التجربة، وقاده ذلك الى الاندماج مع الامة والثورة وختم امره بالشهادة .
- لكن ما حدث مع ابن خلدون تكرر مع الصدر، فكما ظلت مدرسة ابن خلدون مغيبة عن الوسط العلمي رديحاً طويلاً حتى تلقفها الغربيون، نجد ان الصدر وفكره ومدرسته لا زالت مغيبة عن ميدان البحث العلمي حتى في الحوزة العلمية التي هي محضن الشهيد الصدر، بالرغم من بعض الاهتمامات التي ظهرت مؤخراً، ولسنا ندري هل تغيب الفكر ونسيانه مسألة اصيلة في حضارتنا، ام ان للأمر ملبسات اخرى؟

الهوامش

- (١) ابن خلدون. المقدمة. طهران: انتشارات استقلال، ص ٥.
- (٢) م. ن، ص ٥، وص ٤٤١ وما بعدها.
- (٣) م. ن، ص ٥.
- (٤) م. ن، ص ٩.
- (٥) م. ن، ص ١٠.
- (٦) م. ن. ص ٤٤ - ٤٩، هذا بالاضافة الى متابعته اخبار نشوء وسقوط الدول ومن خلال ذلك بنى نظريته في ولادة وموت الدولة.
- (٧) م. ن. ص ٦.
- (٨) راجع: د. علي الوردي في: «منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته» و د. محمد عابد الجابري في: «فكر ابن خلدون: العصبية والدولة» ونقد ابن خلدون للفلسفة، ص ٥١٤ من المقدمة.
- (٩) لاحظ رأي احمد محمود صبحي في كتابه «فلسفة التاريخ».
- (١٠) المقدمة، ص ٩.
- (١١) م. ن، ص ١٥.
- (١٢) م. ن، ص ١٥١.
- (١٣) الحصري، ساطع. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. ص ٤٩٥، وص ١١٤. والجابري. مصدر سابق.
- (١٤) يبدأ ابن خلدون بطرح بحثه مقدماً له بمسألة الاعراض الذاتية واثبات موضوع العلم الجديد. لاحظ ص ٦ من المقدمة، كما صنع الصدر في بحوثه الاصولية، لاحظ: بحوث في علم الاصول، بقلم: محمود الهاشمي.
- (١٥) المقدمة، ص ٢١ - ٤٢.
- (١٦) م. ن، ص ٤٣.
- (١٧) دراسات عن مقدمة ابن خلدون - مصدر سابق، ص ٢٢٩.
- (١٨) المقدمة، ص ٨٧.
- (١٩) م. ن، ص ٤١، الا انه يمكن ان يقال بأن ابن خلدون نقل رأي القدماء موافقاً لهم، لكنهم جميعاً - مع ابن خلدون - لم يتجهوا الى ان تفسيرهم هذا انما يعتمد على ايضاح العامل الاقتصادي.
- (٢٠) اقتبس العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان هذا الرأي من ناحية تأثير طبيعة الطقس على الانسان.
- (٢١) المقدمة، ص ١٥١.
- (٢٢) م. ن، ص ٥٢٩ وما بعدها.
- (٢٣) م. ن، ص ١٢٢.
- (٢٤) م. ن، ص ١٢٣.
- (٢٥) قارن بين احمد محمود صبحي، مصدر سابق، والجابري، مصدر سابق.
- (٢٦) المقدمة، ص ١٩٣ - ١٩٤.
- (٢٧) م. ن، ص ١٩٥.
- (٢٨ - ٢٩) م. ن، ص ٢٠٢ - ٢٠٨، ٥٤٢.
- (٣٠) م. ن، ص ١٣١، ١٣٨، ١٣٩، ١٧٢، ١٥٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٣٧، ١٧٠.
- (٣٩) الجابري. مصدر سابق.
- (٤٠) صاحب هذا الرأي هو، د. علي الوردي، مصدر سابق.
- (٤١) المقدمة، ص ٥٣١.
- (٤٢) المقدمة، ص ٥٣٧ و ٤٤٠، وراجع حول الموضوع الاخير عن ابن خلدون: عبدالله شريط، الفكر والاخلاق عند ابن خلدون.
- (٤٣) الحصري. مصدر سابق، ص ١٧٦.
- (٤٤) بحوث في علم الاصول، مصدر سابق، ج ١، اما نظرياته في تواتر الاخبار ووثاقها فراجع ج ٤.
- (٤٥) م. ن، مقدمة المقرر، وايضاً، عمار ابو رغيف، دراسات في الحكمة والمنهج.

الرفاعي «المدلول الاجتماعي لأصول الدين في فكر الشهيد الصدر» في مقدمة كتاب: موجز في أصول الدين، مصدر سابق.

(٧٠) الشهيد الصدر بحث حول المهدي.

(٧١) لاحظ مقدمة كتابه: الفتاوى الواضحة.

(٧٢) موجز في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٧٣) اقتصادنا، مصدر سابق، ص ٤٠٠.

(٧٤) الاسلام يقود الحياة، ص ٣.

(٧٥) و(٧٦) أخذ المرجع الشهيد محمد الصدر هذه الرؤية من أستاذه بلا أدنى إضافة، انظر: اليوم الموعود، ص ٤٦١ - ٤٦٢.

(٧٧) المقدمة، ص ٢١٨.

(٧٨) الاسلام يقود الحياة، ص ١١، و ص ١٣٤.

(٧٩) لاحظ ما ذكره القبانجي، صدر الدين، بخصوص رأي الشهيد الصدر في: المذهب السياسي في الاسلام.

(٨٠ - ٨١) الاسلام يقود الحياة، ص ١٤٥ - ص ١٤٤.

(٨٢) مباحث الاصول، بقلم: السيد كاظم الخائري، وهي تقرير دروس الشهيد الصدر، ج ١: ص ٩٨.

(٨٣) لاحظ مقدمة كتاب اقتصادنا.

(٨٤) انظر مثلاً: المحنة، مؤسسة الرسالة الاسلامية ص ٤٩.

(٨٥) لاحظ محاضراته في حب الدنيا، المحاضرة الرابعة عشرة من: المدرسة القرآنية.

(٨٦) قارن بين اسلوب الشهيد الصدر في عرض مفهوم (الجهاد الاكبر) وبين الآخرين مثلاً.

(٨٧) قارن بين ما ذكره في: مباحث الاصول، مصدر سابق، ص ٩٣، وبين: بحث حول الولاية، وبحث حول المهدي.

(٤٦) مجلة قضايا اسلامية، العدد الثالث ١٩٩٧، ص ٤٥.

(٤٧) الشهيد الصدر، اقتصادنا، ص ٤٠٠.

(٤٨) المقدمة، ص ١٩٧.

(٤٩) الشهيد الصدر، نشأة الشيعة والتشيع (بحث حول الولاية).

(٥٠) قارن بين ص ٣٤ وما بعدها من: المدرسة القرآنية، وبين ص ٣٩١ من: اقتصادنا.

(٥١) الاسس المنطقية للاستقراء، ص ٧٤٠.

(٥٢) الشهيد الصدر. موجز في اصول الدين، بتحقيق: عبد الجبار الرفاعي.

(٥٣) راجع الدروس الاولى من: المدرسة القرآنية، واقتصادنا، ص ٣٧٧ - ٣٨٤.

(٥٤) انظر مثلاً: فلسفتنا، قم، مجمع الشهيد الصدر، ١٤٠٨ هـ، ص ٧.

(٥٥) بحوث في علم الاصول، ص ٥٧ - ٦٢.

(٥٦) خاتمة الاسس المنطقية للاستقراء، وموجز في اصول الدين، مصدر سابق، ص ١٠٣.

(٥٧) قارن بين: المقدمة، ص ٩، وبحوث في علم الاصول، ج ٤.

(٥٨ - ٦٤) اقتصادنا، ص ٤١٦، ٤٠٣، ٤١٥، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٠.

(٦٥) راجع، ولترستيس. الدين والعلم الحديث. ترجمة: امام عبد الفتاح امام، ومحمد اقبال. تجديد التفكير الديني في الاسلام. ترجمة: عباس محمود.

(٦٦) المدرسة القرآنية، ص ٤٤.

(٦٧) موجز في اصول الدين، ص ١٩٩ فما بعد، وقد اخذ هذه النظرية وتوسع فيها ابرز تلامذة الامام الشهيد محمد باقر الصدر، وهو المرجع الشهيد محمد الصدر في كتاباته المختلفة، كموسوعة الامام المهدي.

(٦٨) المدرسة القرآنية، ص ٤٨.

(٦٩) لاحظ الدراسة التي كتبها عبد الجبار

اطروحة المفكر الصدر ومذاهب الاستقراء

يحيى محمد*

يعرف الدليل الاستقرائي عادة بأنه استدلال يعتمد على حالات خاصة قليلة لينتهي بالنتيجة الى حالة عامة، كما هو الحال في القانون الاستقرائي القائل: « كل حديد يتمدد بالحرارة»، فلا شك انه ناتج عن اختبار عدد محدود من قطع الحديد بالحرارة. والحقيقة ان الاستقراء لم تقتصر وظيفته على اثبات الحالة العامة. اذ لا شك ان له دوراً آخر في اثبات الحالة الفردية من خلال ملاحظة القرائن وتجميع الاحتمالات حتى يصل بها الى درجة الاثبات او اليقين. فمثلاً كيف نعرف ان ذلك القدر مملوء بالماء لا الخمر، لولا عملية الاستقراء الكاشفة عن عدة قرائن احتمالية تتراكم لتصل الى مرحلة الجزم واليقين. ومن الواضح ان هناك مشكلة اساسية في الاستقراء، ففي مثالنا الانف الذكر «كل حديد يتمدد بالحرارة» علمنا انه جاء نتيجة عدة اختبارات لقطع محدودة من الحديد، وبالتالي كيف جاز لنا ان نعمم النتيجة ونعتبر كل حديد يتمدد بالحرارة؟ وبعبارة اخرى: كيف نحكم بما هو شاهد على ما هو غائب؟ وكيف نحول ما هو خاص جزئي الى ما هو عام كلي؟ ومن ثم كيف نبرر عملية اليقين في التعميم؟ بل وكيف نبرر كذلك حالة اليقين في اثبات القضايا الفردية؟ وكيف يسوغ لنا ان نحول الاحتمال مهما بلغت قوته الى يقين جازم مطلق؟

وهكذا فان مشكلة الاستقراء في جوهرها هي مشكلة اليقين والتعميم. واذا ما

علمنا ان اغلب المعارف البشرية هي معارف استقرائية، ادركنا قيمة الجهود التي تبذل لتفسير عملية الاستقراء. فتفسير هذه العملية هو في حد ذاته تفسير لاغلب المعارف التي يتزود بها الفكر البشري. من هنا جاءت دراسة الشهيد الصدر وهي تعبر عن هذا المعنى، وذلك في كتابه اللامع (الاسس المنطقية للاستقراء). فهي ليست مجرد تفسير للاستقراء بما هو استدلال فحسب، بل انها تمثل تفسيراً لاغلب معارف الفكر البشري، سواء كانت علمية او حسية او ميتافيزيقية او غير ذلك من المعارف الاخرى.

والمتتبع للمذاهب التي عاجلت مشكلة الاستقراء، سيجد انها تفترق من الناحية الرئيسية الى موقفين متناقضين، أحدهما قديم يمتد الى ارسطو واتباعه من العقليين ومَن سار على شاكلتهم، والاخر حديث يبدأ من فيلسوف الشك التنويري ديفيد هيوم. فينما كان المنطق العقلي يرى ان الاستقراء محللول امره من اوله الى آخره دون ان يعي أي مشكلة يمكن ان يشار اليها بالبنان؛ جاء الفكر الحديث وهو يرى ان مشكلة التعميم واليقين مستعصية، مبدياً عدم تفاؤله باي أمل لإنقاذ المعرفة البشرية من براثن الشكوك والظن. ووسط هذا الضباب، بين عدم الوعي بالمشكلة والوعي بها، وبين حل القضية والتعذر عن حلها، جاء دور السيد الصدر الريادي ليدشّن طريقاً جديدة في المعرفة البشرية. لقد وقف السيد الصدر موقفاً مزدوجاً تجاه كل من المنطق الارسطي والمنطق الحديث، فهو مع المنطق الارسطي اخذ يعنى عليه حلوله الساذجة، ويكشف عما فيها من دور ومصادر ليس الاستقراء بحاجة اليها. أما موقفه مع المنطق الحديث، فهو انه وإن وافقه على وجود مشكلة منطقية في الاستقراء، لكنه انفرد في الاعتقاد بالقدرة على تذليل المشكلة والقضاء عليها. فهو يتفق مع المنطق الحديث ويعي ان البرهنة على قضايا التعميم واليقين في قضايا الاستقراء انما هو ضرب من المستحيل، لكنه مع ذلك سلك سبيلاً آخر لم يسبق له مثيل، حيث انه افترض اليقين في العملية الاستقرائية وقام بتبريره منطقياً.

* * *

من الناحية التاريخية ان أقدم المصادر التي تطلعتنا على الاعتراف بوجود مشكلة في الاستقراء هي تلك التي تعود الى جابر بن حيان الكوفي خلال القرن الثاني للهجرة، حيث انه لا يرى ما يبرر اليقين في التنبؤ بالحوادث والتعميمات الاستقرائية، ويعتبر ان الدلالة عليها لا تزيد عن محض الاحتمال. فابتداءً انه يرى ان اضعف حالات الدليل هو

ذلك الذي لا يعول الا على شاهد واحد، كمن يقول: بان امرأة ما ستلد غلاماً وذلك اعتماداً على ما رآه انها قد ولدت قبل ذلك ولدأ واحداً لا غير . في حين انه يعتبر ان أقوى حالات الاستدلال بالاستقراء هو ما كانت شواهد الوجود دالة عليه من غير مخالف، كمن يقول بان ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها، استناداً الى ما رآه من اضطراد في تتابع الليل والنهار . وبين هذه الحالة والحالة التي قبلها هناك حالات اخرى تتفاوت قوة وضعفاً بحسب كثرة النظائر وقتها . وهو في جميع الاحوال لا يرى في هذه الحالات ما يقضي الى اليقين، بل فيها ظن وحسبان تبعاً لما يدرك من نظام وشبه ومماثلة «حتى انه لو حدث في يوم ما من السنة حادث لرجوا حدوث مثل ذلك الحادث بعينه في ذلك اليوم من السنة الاخرى، فان حدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة مثل ذلك الحادث تاكد عندهم ذلك ان سيحدث مثله في السنة الثالثة، وإن حدث في السنة الثالثة ايضاً، حتى اذا حدث ذلك مثلاً عشر مرات في عشر سنين لم يشكوا البتة في حدوثه في كل سنة». ويزداد الوقع في النفس فيما لو زاد العدد، فكيف اذا ما كان الاضطراد على وتيرة واحدة من الحدوث؟! وقد اعتبر جابر ان هذا الحال اوهم بعض رجال العلم مثل جالينوس، فمع تمكنه من العلم وتدبره في النظر فانه قد أخذ اعتبار مثل تلك الحالات المضطردة على انها عقلية أولية، فقال في كتابه البرهان: «ان من المقدمات الأولية في العقل انه اذا كان الصيف يتبعه الخريف لا محالة، فانه لم يكن الا بعد خروج الربيع». وهذا ما أنكره جابر، حيث اعتبر انه لا يؤمن ان يحدث هناك صيف لا يعقبه خريف ولم يتقدمه ربيع . وهو على العموم يرى ان علة عدم استطاعتنا ان نتيقن من الحوادث المستقبلية وذلك لعدم إحاطتنا بادراك جميع الموجودات^(١).

لكن يظل ان الفضل في الكشف عن طبيعة المشكل المنطقي الذي يتضمنه الدليل الاستقرائي؛ يعود الى الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) المعروف بنقده للمعرفة ورده على النزعة العقلية . فهو في مواقفه النقدية أثار مشاكل جديدة كان لها الاثر البالغ على نضج التفكير الفلسفي لدى الذين خلفوه؛ سواء من التجريبيين كالوضعية المنطقية او من العقليين كالفيلسوف عمانوئيل كانت الذي اعلن قوله صراحة: «انني لاعترف صادقاً ان ما استذكرته من تعليم ديفيد هيوم كان هو على وجه التحديد العامل الذي أحدث - منذ اعوام كثيرة - اول هزة ايقظتني من سبات جمودي الاعتقادي، ووجه أبحاثي في مجال الفلسفة التأملية وجهة جديدة»^(٢). لذا كان كتابه

الموسوم (نقد العقل المجرد) يهدف الى انقاذ المعرفة البشرية من خطر الانتقادات التي احدثها هيوم .

وعلى العموم ان ظهور هيوم والرد عليه من قبل كانت ثم مجيء الوضعية المنطقية التي نقدت ما قبلها ؛ كل ذلك قد ادى الى بلورة المشاكل الاساسية المتعلقة بالدليل الاستقرائي .

فما من أحد يشك في ان هيوم هو اول من وجد في الاستقراء مشكلة منطقية ... هذه المشكلة التي تتحدد بمسألة وجود المبرر المنطقي للتعميم ؛ اعتماداً على فهم السببية بشكل خاص . لذلك كانت هناك مواقف مختلفة اتجاه الدليل الاستقرائي ؛ بعضها ينفي المشكلة من الاساس ، وبعض آخر يرى انها ثابتة لا تزول ، كما توجد هناك مواقف اخرى لا تصل الى هذين الحدين المتطرفين ، وتبغني سبلاً متباينة من الوسط .

وقد ارتبطت بهذه المشكلة مشكلة منطقية اخرى تتعلق بمبرر اليقين في القضايا الاستقرائية ؛ حتى تلك التي لا تكون لها علاقة بالتعميم ؛ كمعرفتنا بوجود واقع موضوعي حولنا ، وبوجود زيد وموت سقراط ونشوء الارض ... الخ .

ونحن في معرض دراستنا لمذاهب الاستقراء سنقوم بتوزيع اتجاهاتها استناداً الى هاتين المشكلتين .

فهناك اتجاه ينفي أن يكون للاستقراء مشكلة منطقية ، كما هو الحال مع المذهب العقلي وفرانسيس بيكون وجون لوك وستيوارت مل والمدرسة الماركسية . وفي المقابل هناك اتجاه آخر ثبت المشكلة المنطقية دون أن يرى إمكان حلها او تخفيفها . ويتمثل هذا الاتجاه بفلسفة هيوم . كذلك يوجد اتجاه ثالث يعترف بالمشكلة المنطقية للاستقراء ، لكنه يعتقد ان من الممكن تخفيفها ، وهو ما عليه الوضعية المنطقية . وأخيراً فهناك المذهب الذاتي للشهيد الصدر الذي هو أيضاً يعترف بوجود المشكلة التي ينطوي عليها الاستقراء ، لكنه يعتقد بإمكان القضاء عليها تماماً .

الاتجاه التبريري والنزعة القبلية :

اول ما يواجهنا في الاتجاه التبريري هو المنطق الارسطي الذي لم يشكك ابداً بالقيمة الموضوعية التي يفرزها الاستقراء . اذ هو يعتقد ان هذه الاداة صالحة لبناء المعرفة طالما تخضع تحت تحكم بعض المبادئ القبلية التي تُضفي عليها صفة القياس المنطقي .

وإذا كان هذا المنطق لا يجد في الاستقراء مشكلة ذاتية نابعة من طبيعته، فلا يعني ذلك انه ينفي عنه سائر المشاكل الأخرى؛ كتلك الموصوفة بجواز الوقوع في الخطأ العارض، وهي من المشاكل الواقعية. ولا شك ان لهذه حسابها في التوالد القياسي للاستقراء الارسطي.

لكن من الناحية المبدئية يظل الاستقراء الارسطي محكوماً باعطاء نتيجة كلية صحيحة من دون شك، طالما انها تخضع الى حكم القضايا القبلية. فضلاً عن ان مبرره لاثبات القضايا الكلية، يعود الى فهمه الخاص لعلاقات الطبيعة، إذ يراها تنطوي على الروابط الحتمية الخاصة بين ماهيات الاسباب والمسببات. وهو على الرغم من عدم ادعائه القدرة على استنتاج هذه العلاقات قبلاً بواسطة العقل؛ لكنه يسلم مبدئياً بحكومية تلك العلاقات ضمن اطر الاعتبارات القبلية، الامر الذي يضيف عليها النزعة العقلية؛ استناداً الى مبادئ خاصة مثل المبدأ القائل: بان الاتفاق (الصدفة) لا يتكرر كثيراً ولا دائماً، ومبدأ الانسجام القائل: بان الحالات المتشابهة تؤدي الى نتائج متماثلة؛ لذا كان اكتشاف هذه العلاقات بواسطة الملاحظة والتجارب لا يغير من الفهم الارسطي حول رد القضايا الاستقرائية الى الصور العقلية وما تتضمنه من اعتبارات الضرورة. وعليه فان الاستقراء بهذا الاعتبار لا ينطوي على مشكلة منطقية تستحق الفحص والتأمل.

على ان نفس هذه النتيجة يمكن استخلاصها من دراسة الموقف العقلي الحديث من الاستقراء. فهو ايضاً يرى ان الطبيعة تتضمن الصور الحتمية من العلاقات، فلا يبقى للباحث من مهمة سوى تشخيصها واستخلاص كلياتها، او العمل على تعميمها بسلام! وقد بلغ الامر ببعض الفلاسفة الى ان يرد علاقات الطبيعة الى شكل من الاشكال المنطقية. فالفيلسوف الحديث لا يبتز يرى ان من الممكن رد كل علوم الطبيعة الى الرياضة، والمعرفة التجريبية الى التفكير المنطقي المجرد؛ فيستنبط مثلاً من مفهوم (النار) انها حارة تُمدد الحديد وتغلي المياه، وكذلك من مفهوم (افلاطون) انه كان فيلسوفاً إغريقياً ترجع اليه نظرية المثل الخ^(٣). وهو فهم يحاكي المنطق الارسطي في رؤيته الاستنباطية القائمة على ماهيات الاشياء.

يظل ان الفلاسفة العقلين اذا ما استثنينا منهم (كانت) لا يتصورون وجود مشكلة تلوح المعرفة البشرية عامة والاستقرائية منها على وجه الخصوص. وحتى (كانت) فانه

يضع للمعرفة شروطاً قبلية تعمل على قبول ما يطلق عليه بـ (الشيء لذاتنا)، جاعلاً (الشيء في ذاته) مما لا يمكن التعرف عليه بوجه ما من الوجوه. الأمر الذي يجعل القضايا الاستقرائية قضايا ظاهرية تتصحح بما لدينا من مقولات قبلية هي أشبه بالمبادئ العقلية الضرورية. فهو بهذا الاعتبار لا يولي لخصوص الاستقراء مشكلة خاصة.

وليس الغريب فيما ينطوي عليه الموقف العقلي من تبرير الدليل الاستقرائي برده إلى حكم القضايا القبلية، إنما الغريب فيما تلجأ إليه العديد من الاتجاهات التجريبية من تبرير ينساق بدوره إلى حكم المصادرة القبلية. فلو أننا درسنا مواقف كل من بيكون ولوك ومل والماركسية؛ لوجدناها خير من يعبر عن التلبس بمثل هذه المصادرة. فمبدأ الاستقراء بحسب هذه الاتجاهات لا ينطوي على مشكلة في نتائجه وتعميماته، إنما يكفي ما يلاحظ من خبرات سابقة كمبرر لتأسيس الأحكام التي صفتها التعميم عما سوف يحدث مستقبلاً.

فاذا أتينا إلى بيكون سنجد أنه أول من اهتم بالاستقراء كأداة وحيدة لتحصيل المعارف، إلا أن الاستقراء الذي أشاد به كان يقتصر على المنهج التصنيفي، إذ فيه يعرض صفة معينة تُدرس من خلال قوائم لظواهر مختلفة، فهناك قائمة تختص بالظواهر التي تمتلك تلك الصفة، وأخرى فيها ما يشابه الظواهر الأولى بوجوه محددة لكنها تخلو من الصفة، وقد تكون هناك قائمة ثالثة تظهر فيها الصفة بشكل متفاوت. وغرض بيكون في منهجه التصنيفي هو لأجل التعرف على الصور الحقيقية لصفات الأشياء، ثم تعميمها على مشابهاها، وهو لم يعن به كمنهج لدراسة تعلق الظواهر بعضها ببعض الآخر^(٤). كما أن هذا المنهج وإن كان مفيداً في وقته، إلا أن التطورات اللاحقة التي اعقبته تجاوزت ما كان عليه من بساطة، فأولت للرياضة والفروض العلمية دوراً هاماً في البحوث الاستقرائية^(٥). أما من الناحية المنطقية فيلاحظ أن عصر بيكون لم يحن له الوقت بعد ليُدرك ما يتخلل الدليل الاستقرائي من فجوة معرفية تحتاج إلى الملاحظة والنقد.

ويمكن أن يقال نفس الشيء بالنسبة إلى مذهب جون لوك الذي أيد بيكون بسلامة ما استخدمه من الأداة الاستقرائية. لكنه مع هذا واجه مشكلة من نوع آخر اعترضته بطريق الصدفة. فباعته أن معرفتنا لخواص الأشياء محدودة بحيث لا تبلغ درجة اليقين ولا التعميم، وسبب ذلك يرجع إلى ضعف طريقة الاختبار التي نمتلكها لفحص

الوقائع الخارجية، فلو ان هذه الطريقة تغيرت لكان من الممكن تحقيق كامل الاستنتاجات الصحيحة للقضايا الاستقرائية. والطريقة التي تصورها لوك في كسب الاستنتاج الصحيح؛ تعتمد على معرفة الصفات الأولية للجزيئات التي تتكون منها الاشياء الخارجية، فلو ان حواس الانسان كانت قوية ونافذة الى تلك الصفات؛ لامكن استنتاج كل الخواص المرئية للاشياء، كان نستنتج مثلاً ان كل قطعة من الذهب لها قابلية على الطرق^(١).

كذلك ان الماركسية هي الاخرى قد خلقت من العنصر النقدي للاستقراء ولم تقدّر وجود مشكلة منطقية فيه، وموقفها من علاقات الطبيعة يشابه الموقف العقلي، حيث ترى ان هذه العلاقات يتجاوزها شكلان من الروابط، احدهما روابط حتمية، والاخرى عرضية او صدفوية، وكلاهما محكومتان بمبدأ السببية العامة. فكما تقول: «ان كافة الظواهر التي تجري في الطبيعة مشروطة سببياً، فليس هناك من عملية، من حادثة الا ولها اسبابها. لكن ليس كل ما حدث، او يحدث الان في الطبيعة ام المجتمع شيئاً ضرورياً. فالى جانب الضرورة هناك صدفة موضوعية واقعية هي شكل لتجلي الضرورة وتكميل لها ... فبالنسبة الى الانسان يكون الموت مثلاً امراً طبيعياً، لكن السنة التي يموت فيها - ناهيك عن الساعة والدقيقة! - هي صدفة الى حد ما، تتوقف على عدد من الاسباب والظروف غير المشروطة على نحو محدد تماماً بالضرورة المعنية. وليس من الصدفة مثلاً ان يضغط الغاز على جدار الوعاء في درجة معينة من الحرارة، ولكن العرضي هو ان الجزيئات التي تضرب على الجدار هي هذه الجزيئات وليست تلك. كذلك فإن من الامور الحتمية ان يتحلل نصف نوعي عنصر مشع خلال نصف دور تحلله، لكن العرضي هو اية ذرات تحللت في هذه الفترة وايها لم تتحلل»^(٢).

فبهذا الفهم لعلاقات الطبيعة لا توجد هناك مشكلة منطقية للاستقراء، إذ مع لحاظ توفر ذات الشروط في علاقات الطبيعة لا بد ان تكون النتائج المستقبلية واحدة باضطراد. الامر الذي عليه يتأسس التنبؤ بمجرى الوقائع والاحداث^(٣). والميزة الخاصة لهذا الموقف هو انه يعود الى اتجاه لا علاقة له بالمنطق العقلي، لكنه يتلبس بمصادراته القبلية. فيكفي ان نلاحظ الإشكاليين الآتين:

١- إن الاعتقاد بالسببية العامة لا دليل عليه وفق المباني التجريبية؛ باعتبارها من المبادئ الكلية غير المشروطة، وذلك لانها تتجاوز إطار العلاقات الملحوظة في الطبيعة.

٢- إن الخضوع للمنطق التجريبي لا يبعث على كشف الضرورة في علاقات الطبيعة، وبالتالي فإن التعميم لا يستند الى ركيزة يقوم عليها في الدليل الاستقرائي .

مل ومصادر الاستقراء :

حين نتقدم لدراسة آراء جون ستوارت مل سنجد فيها نضجاً متكاملأً قياساً مع الآراء السابقة . فهو من ابرز الرجال الذين اهتموا بمعالجة الاستقراء وتحليله رغم عدم اكترائه بالمشاكل الذاتية التي كشف النقاب عنها ديفيد هيوم . وهو وإن كان متأثراً بأفكار هذا الاخير لكنه يختلف معه في الموقف من الاستقراء . فلأن هيوم كان يرى الاستقراء منطوياً على عقدة ذاتية ؛ فإن الامر عند مل غير محمول على محمل الجد . ولأن الاول كان يبني تحليله للاستقراء من خلال مبدأ السببية ؛ فإن الآخر يصادره ابتداءً ، وعليه يقيم استكشافه للسببية . هذا بالاضافة الى ان فهمهما للسببية مختلف ، فهي عند مل تنطوي على الضرورة ، وعند هيوم مجرد تتابع زمني .

ويلاحظ في موقف مل وجود مصدرتين اساسيتين كالآتي :

الاولى : ايمانه المطلق بمبدأ الاستقراء كأداة صحيحة وسليمة لكسب المعارف جميعاً من دون إستثناء . فحتى العلوم التي يعتبرها المذهب العقلي اولية كعدم التناقض والعلية ومبادئ الرياضيات ؛ فانها عند مل مستمدة من التجربة والاستقراء ، بل وتخضع الى تفسير قوانين تداعي المعاني التي ادلى بها هيوم^(٩) . وبذلك يقول مل : «إن اصل كل العلوم ، حتى تلك العلوم الاستنباطية او البرهانية هو الاستقراء»^(١٠) .

اما المصادرة الثانية : فهي انه قام بتبرير ما ينشأ لدينا من تعميمات مستقبلية طبقاً لما يلاحظ من ثبات في الوقائع المضطردة في الماضي . فهذه المصادرة تعتمد على ما تنتجه المصادرة الاولى في توليد الخبرات السابقة ، والتي فيها تصبح الطبيعة بمثابة الكتاب الذي يمكن ان يحكي ما فيه دون حاجة لاضافة خارجية . الامر الذي يتطلب ان يكون المتطلع اليها مؤمناً بما تضفي عليه من حقائق ، اذ لا مهمة للباحث سوى ان يصف ما يجري فيها من غير إضافة عقلية او ذاتية .

هكذا فبحسب المصادرة الاولى لا فرق لاداة الاستقراء من ان تكشف ما عليه الطبيعة من علاقات ؛ سواء اتصفت بالخضوع الى السببية او كانت صدفوية عديدة النسق . اما بحسب المصادرة الثانية فانها يمكن ان تقوم بدورها اعتماداً على ما تخلص

اليه المصادرة الاولى في الكشف عن السببية، اذ تقوم بتعميم الحكم على الحالات المستقبلية؛ وذلك تبعاً لافتراض الاضطراب الملاحظ في الخبرات السابقة. ذلك ان مل يعتبر التجربة قد علمتنا بأن علاقات الطبيعة ليست فوضوية عشوائية، بل تسيير على نسق واحد مركب من عدة اطرادات جزئية تسمى بقوانين الطبيعة. وكما يقول: «اذا تأملنا الاطراد في سلوك الطبيعة المفترض في كل تجربة، فمن الملاحظات الاولى التي تكشف نفسها ان الاطراد في هذه الحالة ليس اطراداً واحداً وإنما هو في الحقيقة عدة اطرادات. فالانتظام العام ينتج عنه وجود انتظامات جزئية، وسلوك الطبيعة على العموم ثابت؛ لأن سلوك كل الظواهر المختلفة تنظمها حقيقة معينة تحدث بلا تغيير عندما تتواجد ظروف معينة، ولا تحدث عندما تغيب هذه الظروف». ويقول ايضاً: «فملاحظة الاطراد في سلوك الطبيعة، هو في حد ذاته شيء معقد، ومركب من جميع الاطرادات المنفردة التي توجد من جهة الظاهرة الفردية. هذه الانتظامات المختلفة، هي ما نسميه في حديثنا العام بقوانين الطبيعة»^(١١).

وعلى العموم ان مل يعتقد بوجود نوعين من الاطراد، أحدهما دال على الاقتران في الوجود؛ من قبيل ملاحظة ان كل زنجي يقترب مع ظاهرة تجعد الشعر، وكل صيني يقترب مع انحراف العينين. أما الآخر فهو دال على الاقتران في التسابع، ويطلق عليه بالسببية، سواء كانت عامة او خاصة^(١٢). فكل ظاهرة تسبق اخرى باطراد وكانت بينهما علاقة ضرورية لا تقبل الانفكاك فإن الاولى تسمى علة والاخرى معلولاً، إذ لا تعني العلة الا مجموعة الشروط والظروف التي متى تحققت فلا بد للمعلول ان يقع بصفة مطردة. فهذه الصفة من الاطراد يمكن تعميمها بحسب المصادرة الثانية، اذ ان قانون تداعي المعاني يجعل الذاكرة تعيد الظواهر بنفس النسق الذي كنا نراه ثابتاً في الطبيعة، طبقاً للضرورة المستتجة بواسطة الاستقراء^(١٣).

والملاحظ في هذا التفكير انه يواجه بعض الصعوبات كالاتي:

أولاً: ان مصادره لمبدأ الاستقراء في تحقيق القضايا المعرفية يصطدم مع ما يلاقيه من مشكلة منطقية تلوح عملية الترجيح وتحويله الى اليقين. ذلك ان معرفة قضايا الطبيعة لا يمكن فصلها عن اعتبارات مبادئ الاحتمال واصوله. فاذا كانت جميع المعارف نتاج التجربة والاستقراء؛ فكيف نبرر الحكم على قضية استقرائية مثل سببية الحرارة لتمدد الحديد؛ مع انها تخضع للعديد من الاحتمالات الممكنة، وهذه

الاحتمالات اذا كانت مستنتجة بدورها من خلال الاستقراء فسوف نقع في دوامة من الدور والتسلسل، ولو لم تكن إستقرائية لكانت مصادرة قبلية لا تتناسب مع ما عليه مذهب مل والاتجاه التجريبي عامة. كذلك فان الاستناد الى منطق الاحتمالات والترجيح لا يحول القضية الاستقرائية الى يقين، الامر الذي يحتاج الى منطق آخر مختلف كالذي دعا اليه المفكر الصدر على ما سنرى.

ثانياً: إن اعتقاده بأن الضرورة مستنتجة عن طريق الاستقراء لا يُقر عليه؛ اذ كل ما يمكن للاستقراء كشفه هو ثبات العلاقات الطبيعية، لكن اثبات هذا الثبات شيء واعتباره خاضعاً للضرورة شيء آخر، على ما سيتبين لنا فيما بعد.

ثالثاً: ان جعل المستقبل على وتيرة الماضي إن كان يجد ما يفسره نفسياً عن طريق تداعي المعاني؛ فانه لا يجد ما يبرره منطقياً على ما سنعرف. ويتضاعف الامر عند التسليم بالتعميم من نوع على آخر. فمثلاً ان انواع الظواهر التي يخضعها مل للبحث العلمي هي غير الانواع الملاحظة خلال التجارب الماضية، واذا كنا نرى في هذه الاخيرة اطراداً ثابتاً لبعض الانواع بين العلة ومعلولها؛ فكيف يحق لنا ان نفترض سلفاً نفس الثبات بالنسبة للانواع الاخرى من العلاقات؟!

موقف المفكر الصدر من اتجاه مل :

اما بالنسبة لموقف الشهيد الصدر من اتجاه مل؛ فيمكن تقسيمه الى جانبين؛ احدهما فلسفي والاخر منطقي:

١- بخصوص الجانب الفلسفي اتفق المذهبان على ان الاستقراء ليس بحاجة لافتراض قضايا السببية سلفاً؛ كما هو عليه الاتجاه العقلي. لكن مؤاخذه الشهيد الصدر على اتجاه مل تتحدد بان هذا الاخير رغم انه اعتبر الاستقراء دليلاً كاشفاً عن السببية من حيث الاصل؛ الا انه عاد واعتبرها اساساً لبناء التعميمات الاستقرائية اللاحقة. مع انه اذا كان الاستقراء قادراً على اثبات السببية وتعميمها؛ فباستطاعته ان يثبت ذلك مع اي قضية استقرائية اخرى بدون حاجة الى افتراض قضايا السببية كمصادرات قبلية^(١٤). مع هذا يمكن ان يقال: إنه لا مانع من الاعتماد على الاستقراء بدءاً لاستنتاج السببية ثم الاتكاء عليها لاغراض علمية تفيد تسهيل البحث وتعجيل نتائجه، وهي صورة تشابه تلك التي عمل بها الاستاذ الشهيد الصدر، اذ اعتقد انه يمكن استنتاج القضايا

الاستقرائية عن طريق مبدأ عدم التماثل - او عدم تكرار الصدفة - الذي هو في حد ذاته نتاج الاستقراء^(١٥) .

كما ان للمفكر الصدر نقداً آخر ازاء موقف مل التجريبي ، وهو يتعلق بخصوص طبيعة السببية . اذ يربط الصدر جميع التعميمات الاستقرائية بحالة اثبات السببية (العقلية) المتضمنة للضرورة ، وهو لا يرى قدرة للترجيح والتعميم المستند الى السببية (التجريبية) العارية عن الضرورة ، بل ويرى ان هذه السببية لا تقبل الاثبات ولا الترجيح^(١٦) . ولا شك ان هذا الاشكال يلوح الاتجاه التجريبي الذي يؤكد على انكار الضرورة في العلاقة السببية . اما مع اتجاه مل فما يبدو انه لا ينكر مثل هذه الضرورة كما رأينا .

٢- اما الجانب المنطقي لموقف المفكر الصدر من اتجاه مل فيمكن الاشارة اليه اجمالاً بعد التعرف على طريقة هذا الاخير في بنائه لمنهج الاستقراء العلمي ، وهي الطريقة التي تقوم على اساس معالجته لنظرية المصادفة .

يعتقد مل ان التنبؤ في القوانين العلمية الاستقرائية يعتمد على معرفة العلاقات الثابتة للسببية في عالم الطبيعة . ففي هذا العالم - كما عرفنا - هناك نوعان من العلاقات ؛ أحدهما عبارة عن ارتباطات صدفوية ، وهي نتاج تأثير عدد من العلل المتغيرة التي لا يمكن تحديدها . والآخر عبارة عن ارتباطات قائمة على اساس العلية الثابتة . فمثلاً إن سقوط الحجر على الارض لا يعتبر من الارتباطات الصدفوية ، وانما هو من الارتباطات العلية الثابتة ؛ باعتبار ان هناك علاقة لزومية محددة بين سقوط الحجر وبين جاذبية الارض . في حين إن اصطدام سيارتين في طريق ما من الطرق هو ارتباط صدفوي ، اذ لا توجد علاقة لزومية محددة بين حركتي السيارتين .

بهذا التفريق لروابط الطبيعة أراد مل أن يضع منهجاً للكشف عن علاقات العلية الثابتة ليتسنى له بناء صيغة علمية للاستقراء . وهنا نتساءل : ما هي الوسيلة المنطقية التي يمكن من خلالها تمييز الارتباطات الصدفوية عن غيرها من الارتباطات السببية الثابتة؟ وبعبارة أخرى ، ما هو المنهج الذي يجعلنا نعتبر العلاقة صدفوية أو غير صدفوية؟

حول هذا التساؤل طرح مل في البداية منهج التكرار في الوقائع والاحداث . وخلاصته هو انه اذا كانت هناك ظاهرتان - او اكثر - قد تكرر وقوعهما بكثرة ؛ فيمكن ان نستنتج بأن بينهما علاقة سببية ثابتة ، والا اذا لم يتكرر الوقوع على شكل متواتر

فالعلاقة بينهما صدفوية. وهو منهج يعبر عن نفس الطريقة التي استخدمها ارسطو في مبدئه القائل (ان الصدفة لا تتكرر كثيراً ودائماً).

لكن مل ما لبث ان تنازل عن هذا المنهج ونقده. فبرايه انه يمكن ان توجد ظواهر تتكرر بشكل متواتر رغم عدم كشفها عن وجود علاقات سببية ثابتة، لعلنا نكونها صدفوية. كما انه على العكس قد توجد ظواهر اخرى لا تتكرر كثيراً، رغم انها تنطوي على علاقة السببية الثابتة. وبالتالي فهو يرى كما يقول: ان «المسألة ليست ما اذا كان الوقوع يتكرر كثيراً او نادراً بالمعنى العادي لهذه الكلمات، وانما ما اذا كان يتحقق اكثر مما تسمح المصادفة ...»^(١٧).

فهذا ان مل لا يضع اجابة تحدد مقدار التكرار الذي يمكن ان تتحقق فيه المصادفة، اذ الامر يختلف باختلاف الحالات، فالمسألة نسبية تماماً، اذ رب تكرر مستمر لا يخضع الى السببية الثابتة، ورب تكرر قليل لا يمكن رده الى المصادفة.

فعن الحالة الاولى يذكر مل انه قد تكون هناك ظاهرة - لنفرضها (ا) - موجودة دائماً، واخرى - لنفرضها (ب) - توجد بين حين وآخر، فتصبح جميع حالات (ب) متفقة في وقوعها مع (ا)، وعلى الرغم من هذا فهو يعتبرها من المصادفات العارضة. ويؤيد ذلك بمثال يضربه حول العلاقة الصدفوية بين النجوم الثابت الموجودة منذ القدم وبين أي ظاهرة اخرى تحدث على الارض. اما عن الحالة الثانية فيضرب مل مثلاً يخص العلاقة المتغيرة بين هبوب الريح وسقوط المطر، إذ رغم أنه لا يحدث باستمرار لكنه ينطوي على علاقة السببية^(١٨).

الا ان هناك من اعترض على الحالة الاولى التي ذكرها مل، من حيث انه لم يتم بتوحيد الاسس حين قارن بين استمرار الوجود وتكرار الوقوع. فالمفروض ان الظاهرة المتكررة الوقوع تقارن بظاهرة مثلها، وكذا الحال مع الظاهرة المستمرة الوجود^(١٩).

وهو اعتراض يصح فيما لو لم نجد هناك علاقات سببية ثابتة بين الظواهر المختلفة الاسس، اما مع وجداننا لهذه العلاقات فان صورة الاعتراض تكون ضعيفة الاثر. ونحن حين نستقرئ الواقع سنجد هناك الكثير من تلك العلاقات، فعلى سبيل المثال ان الهواء الذي هو مستمر الوجود له علاقة سببية ثابتة مع تكرر حياة كل فرد من افراد الانسان او الحيوان او النبات.

وبغض النظر عن ذلك فهناك الكثير ايضاً من الاقترانات المستمرة الوجود او المتكررة

الوقوع والتي يمكن ان نوحدها فيها الاسس دون ان نجد فيها روابط ثابتة للسببية، كما هو الحال مع وجود كل من الهواء والارض، اذ هما موجودان باستمرار، او مع تكرار كل من الولادات والوفيات في كل لحظة. فرغم ان مثل هذه الافتراضات دائمة الوجود او الوقوع فان من الواضح انه لا يوجد فيها علاقة سببية لزومية.

على هذا فان مسألة الاقتران الدائم او المتكرر لا يبعث دائماً على استنتاج السببية، كما ان العلة المتغيرة لا تبعث هي الاخرى على منعها. فرمي قطعة النقد - المتساوية الوجهين - باستمرار كبير يخضع الى ظروف عشوائية وعلل متغيرة، لكن رغم ذلك فانه يحافظ على معدل الاحتمال المقدر بنصف لكل من الوجهين، مما يجعلنا نتأكد ان هذا الاقتراب ليس مصادفة، بل يعود الى سببية ثابتة - نسبياً - على الرغم من وجود العلة المتغيرة. لذا كان حل هذه المشكلة يعود الى صميم نظرية الاحتمال.

وعلى العموم يمكن القول: إن مل لم يصل الى ضابط محدد في التمييز بين علاقات السببية والعلاقات الصدفوية، لكنه اكتفى بوضع عدة طرق نصح باستخدامها كأداة لاستخلاص السببية ضمن منهج الاستقراء العلمي. وهو مع ذلك حذر الباحث من الوقوف على جمودها، كما اعتبرها لا تصلح للتطبيق في جميع الحالات^(٢٠). وتنحصر قواعد كشف السببية عند مل بأربع طرق هي ما اطلق عليها بالاتفاق والاختلاف والتلازم في التغير والعوامل المتبقية.

وبحسب المفكر الصدر ان جميع هذه الطرق رغم انه يمكنها ان تقوي من ظاهرة السببية الخاصة الا انها تظل غير قادرة على تبرير حالة اليقين فيها والقضاء على ما يحتمل ان تكون العلاقة المطردة هي علاقة صدفوية. وهي نقطة في غاية الاهمية، وقد أولاها الاستاذ الشهيد الصدر اهتماماً مميّزاً في بنائه للدليل الاستقرائي على ما سنرى.

الاتجاه النقدي والمشكلة المنطقية:

قلنا سابقاً: إن اول من اثار المشكلة المنطقية للاستقراء هو دافيد هيوم؛ الذي اليه يرجع الفضل في نقد المعرفة عموماً والاستقراء خصوصاً. ويكفي أن نذكر الخطورة التي أحدثها بما شيع عنه أنه «أثار الفضيحة في الفلسفة»، حيث كثرت المحاولات للتخلص من المازق الذي حفره ضد كل من العقليين والتجريبيين معاً.

وعلى العموم نرى أن مذهب هيوم في الاستقراء يقوم على أمرين أساسيين لا بد من

دراستهما معاً:

الاول: ويتقرر بان أي محاولة للاستدلال على مبدأ الاستقراء تتعرض للدور، كما ان التعميم فيه لا يملك أي تبرير ممكن.
الثاني: ويتقرر بان ما نسعى اليه من استنتاجات استقرائية وقضايا تعميمية؛ كل ذلك يقوم على أساس فهم خاطئ للسببية. وقد استقطب هذا الجانب اهتمام المفكر الصدر في نقده لهيوم دون الاول.

١- محاولة اثبات الدور في الاستقراء:

ادرك هيوم ان العملية الاستقرائية لا يمكن لها ان تتم بالشكل المطلوب ما لم يكن هناك افتراض يقرر بان العلاقات الجارية في الطبيعة هي علاقات حتمية. وحيث إن هذا الافتراض لا يمكن البرهنة عليه؛ لذا فان الاستقراء يظل عاجزاً عن تقديم المعرفة الجديدة. فعلى رايه أن كل محاولة يراد لها البرهنة على صحة الاستدلال الاستقرائي لا بد أن تواجه حلقة فارغة من الدور. فقد يقال بهذا الصدد ان ملاحظتنا السابقة للوقائع في الطبيعة هي التي علمتنا صحة الدليل الاستقرائي. فنحن نلاحظ دائماً أن الاوراق التي توضع في النار تحترق، وأن الحديد الذي نقربه من الحرارة يتمدد، وأن الشمس تشرق وتغرب كل يوم، وأن السمك يموت خارج الماء ... الخ. فجميع هذه الظواهر جعلتنا نعتبر أن بالامكان أن نعمم عليها الحالات الاخرى المشابهة لها. لكن واقع الامر هو أننا - هنا - نستدل على الدليل الاستقرائي من خلال استقراء آخر، فيتحتم علينا أن نقع في الدور. وابرار هذه الحجة يمكن توضيحها من خلال المثال التالي:

لنفترض أنا نريد أن نستدل على القضية القائلة بان كل نار تحرق. في هذه الحالة لا بد من توفر مقدمتين بالشكل التالي:

الاولى: عبارة عن ملاحظتنا السابقة التي كشفت عن صفة الاحراق للنار.
اما الثانية: فهي الاقرار بان الاشياء المتشابهة تخضع الى نفس الحكم. فمن هاتين المقدمتين نستنتج أن كل نار تحرق.

لكن الملاحظ أن المقدمة الثانية إما أن تكون مصادرة على الاستقراء أو مستدلة به، ولا شك أنه لا يوجد ما يبرر المصادرة. فيبقى أنها عبارة عن نتاج استقرائي، فنكون قد

وقعنا بعملية مفرغة من الدور. وهي نفس الحالة التي لم يكثر لها استيوارت مل فتعرض الى نقد من جاء بعده، كان من أبرزهم برتراند رسل الذي قال:

«كان الكتاب الذي أذاع شهرته - لجون ستوارت مل - أكثر من أي شيء آخر هو كتاب (نسق في المنطق). وكان الشيء الجديد في الكتاب بالنسبة الى عصره هو معالجته للاستقراء الذي يقوم في رأيه على مجموعة من القواعد تذكرنا الى حد بعيد بقواعد الارتباط السببي عند هيوم ... وكان رأي مل هو ان ما يعطي مبرراً للسير على هذا النحو - أي بالنسبة الى تبرير البرهان الاستقرائي - هو الاطراد الملاحظ في الطبيعة، الذي هو ذاته استقراء على أعلى مستوى. وبالطبع فان هذا يجعل الحجة كلها حلقة مفرغة، وإن كان يبدو أنه لم يكثر بهذا الامر»^(٢١).

هكذا يصل هيوم الى أن خبرتنا الماضية لا تبرر لنا ما سيحدث غداً على وجه اليقين، بل ولا تبرر ذلك على وجه الاحتمال أيضاً، إذ الاحتمال على ما يرى مستمد من نفس افتراض التشابه المنزوع عن الاستقراء، فكيف نقيم الحكم عليه؟^(٢٢). فلاحتمال المتعلق بمعرفة الواقع عند هيوم ينقسم الى قسمين: أحدهما الاحتمال التخميني الخاص بالمصادفات. والآخر الاحتمال البرهاني الخاص بالاطرادات السببية، ويتصف بأنه ينشأ في البداية على أساس الاول. الا ان كليهما متزوعان عن الانطباعات الحسية التي تفسرها العادة بحسب كثرة الاحساس بوقوع الحوادث المتشابهة^(٢٣). وهما على هذا عاريان عن الشكل المنطقي كما هو في ذاته^(٢٤).

مهما يكن فالملاحظ ان محاولة هيوم لإلصاق المغالطة في تبرير الدليل الاستقرائي على أساس الخبرات الماضية؛ هي صحيحة تماماً. لكن ما ابداه بخصوص تفسير الاحتمال برده الى الانطباعات الحسية وتفريره من الطابع المنطقي هو تفسير ساذج لا يُقر عليه.

٢- الاستقراء وتحليل السببية:

في هذا الجانب يعتمد هيوم في كشفه لطبيعة الاستقراء على تحليل السببية منطقياً ونفسياً بالصورة التي نوضحها كما يلي:

الاستقراء والتحليل المنطقي للسببية :

في التحليل المنطقي يتناول هيوم بحث الارتباطات الخارجية التي تتضمن علاقة السببية ان كانت تنطوي على ضرورة موضوعية ام لا فمن المعلوم ان المذهب العقلي سلّم بان هناك ارتباطات ضرورية لعلاقات السببية الخاصة في الخارج؛ هي التي تبرر عملية التعميم في الدليل الاستقرائي . بيد ان هيوم اخضع هذا الافتراض الى محك النقد والتحليل، فما هو المبرر الذي يجعل علاقات الطبيعة تتصف بالحتمية والضرورة؟ ان هيوم باعتباره فيلسوفاً حسيماً ليس بوسعه ان يعوّل على المصادر القبلية . لذا لم يبق لديه الا البحث الخارجي من خلال الملاحظة والتجارب؛ عليها تكشف لنا عن صفة الضرورة في العلاقة السببية .

وإذ يمكن ان نتساءل: هل هناك سبيل - مثلاً - لان نستكشف العلاقة الحتمية بين تمدد الحديد وبين الحرارة حين نراهما مقترنين معاً باطراد؟ يجيب هيوم - ومن حقه ذلك - بان كل ما نراه انما هو وجود اقتران مطرد، فالتجربة لا تتمكن من أن تضيف لنا شيئاً آخر اكثر من ذلك .

وها هو يضرب لنا مثلاً على ذلك، وهو ان «كرة بيلياردو تتدحرج باتجاه كرة اخرى، تتصل الاثنان ببعضهما، فتتحرك الثانية، لا يوجد هنا شيء قابل للملاحظة يمكن تسميته علاقة حتمية»^(٢٥) .

بهذا يصل هيوم الى انه لا يمكن اكتشاف الضرورة في علاقة السببية ولا إقامة الدليل عليها مهما كان حجم الاطرادات التي نراها . وهو بذلك لا يفرق إن كانت السببية خاصة او عامة، اذ كلاهما لديه يخضعان الى نفس الحكم . فهو يعتبر السببية العامة ليست من القضايا التحليلية التي تتصف علاقاتها بالضرورة والمنطقية كالرياضيات ومبدأ عدم التناقض حيث النتائج فيها منتزعة من نفس مقدماتها، لهذا كانت لا تخبر بشيء عن الواقع الخارجي^(٢٦) . وهو اذ يعتبر مبدأ عدم التناقض اساس هذه القضايا؛ فانه يرى ان كل قضية لا يتناقض خلافها معها فهي تحتاج الى دليل من التجربة؛ بخلاف القضية التي تنطوي على التناقض .

فمثلاً ان القضية القائلة: «ان الاعزب هو من لا زوجة له» تعتبر تحليلية؛ باعتبار ان خلافها ينطوي على تناقض، وذلك لان معنى المحمول هو عين الموضوع . اما مع السببية

العامّة فالامر يختلف تماماً، إذ كشف هيوم - بحق - ان خلافها لا ينطوي على تناقض، إذ لا مانع منطقياً من وجود حوادث بدون اسباب، او على حد تعبيره الخاص: «ليس ثمة شيء ينطوي على شيء آخر»^(٢٧)، مما يعني انها ليست مستتبطة من مبدأ عدم التناقض، وبالتالي فلا بد ان تحتاج الى دليل من التجربة. لكن كيف للتجربة ان تدل عليها وهي عاجزة عن كشف الضرورة؟!

بذلك التحليل يقرر هيوم ان لا سبيل الى اثبات الضرورة ولا الى نفيها، فهي في كل الاحوال تظل مشكوكة الوجود ابدأً. والدليل الاستقرائي الذي يعتمد عليها يظل عاجزاً عن النهوض لاثبات التعميم في العلاقات الخارجية المطردة.

موقف المفكر الصدر من التحليل المنطقي :

قبل التعرض الى موقف الشهيد الصدر من التحليل المنطقي الذي أفاده هيوم؛ يلزم ان نستخلص النقاط الاساسية التي تضمنها كالاتي :

١- ان اساس معرفة السببية يعود الى التجربة لا العقل، باعتبارها لا تستنبط من مبدأ عدم التناقض.

٢- ليست الضرورة من القضايا التي يمكن للتجربة ان تثبتها او تنفيها.

٣- على هذا فان عدم اثبات الضرورة يجعل من التعميم في الدليل الاستقرائي فاقداً للتبرير المنطقي.

هذه أهم النقاط التي نستخلصها من تحليل هيوم للسببية وعلاقتها بالدليل الاستقرائي. وللشاهد الصدر مواقف نقدية متعددة ازاءها.

فبالنسبة الى موقفه من النقطة الاولى هو انه يختلف مع هيوم في تفسير اساس معرفتنا لمبدأ السببية (العامّة)، ويتفق مع العقليين في كونها قبلية. لكنه مع ذلك لا يعتبرها مستتبطة من مبدأ عدم التناقض او غيره من المبادئ القبلية، بل حسبها من القضايا الاولى المنطوية على الضرورة^(٢٨). وهو بهذا لا يوافق على التقسيم الذي أجراه هيوم بحق القضايا، إذ كما عرفنا انها تدور لديه بين ان تكون تجريبية او مستتبطة من مبدأ عدم التناقض، والحال ان السببية عند الشهيد الصدر لا تنضم الى أي من هذين المنبعين.

اما موقفه من النقطة الثانية فهو على خلاف هيوم يعتقد ان بإمكان التجربة اثبات

الضرورة في العلاقة السببية، سواء الخاصة منها او العامة، مؤكداً بأنه حتى مع استبعاد الجانب القبلي للسببية العامة فان من الممكن اثباتها بالتجربة^(٢٩). كل ما في الامر ان ذلك يقوم على أمرين مجتمعين معاً: «الاول: معطيات الخبرة الحسية التي تبدو فيها الحادثنان مقترنتين مرات عديدة. والآخر: الاحتمال العقلي المسبق للواقع الموضوعي للعلية، نتيجة لعجز التفكير العقلي المحض عن الاثبات والنفي.

فالخبرة + الاحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية»^(٣٠).

اما موقفه من النقطة الاخيرة فيعتمد على ما مر قبل قليل، اذ ان التعميم لا يثبت ما لم تثبت - على الاقل - الضرورة في العلاقة السببية. لهذا يرى المفكر الصذر ان من الممكن اثبات التعميم استناداً الى اثبات الضرورة استقرائياً.

وقد نتساءل اخيراً أنه اذا كان هيوم قد شكك في قيمة الدليل الاستقرائي ونتائجه فكيف كان يتعامل مع الاشياء في حياته اليومية؟ فعلى سبيل المثال: اذا اراد أن يجهب لنفسه ابريقاً من الشاي، ألم يعتقد أنه سيحتاج الى استخدام الحرارة والماء وما الى ذلك من أمور؟ واذا اراد ان يرجع الى بيته فهل كان يشك في بقاء مكانه على ما تركه؟ وعلى العموم: هل كان الشك المنطقي الذي ابداه هيوم في الدليل الاستقرائي منعكساً على طريقة حياته الخاصة؟

لنستمع الى ما يقوله فيلسوف الشك عن نفسه وهو يجيب عن مثل تلك الاسئلة: «لو سئلت هنا عما اذا كنت اوافق بصدق على هذه الحججة التي يبدو انني اجهد نفسي من اجل دعمها، وعما اذا كنت بحق واحداً من هؤلاء الشكاكين الذين يرون ان كل شيء غير مؤكد، وان حكمنا على أي شيء لا يتم بأي قدر من الحقيقة او البطلان؛ لاجبت ان هذا السؤال لغو في صميمه، وانني لم اكن ابدأ اقول بهذا الراي باخلاص وثبات، ولا كان اي شخص اخر يقول به. فقد حتمت علينا الطبيعة بحكم ضرورة مطلقة وقاهرة ان نصدر احكاماً مثلما نتنفس ونشعر ... اما الذي يجهد نفسه من أجل تنفيذ اخطاء هذا الشك الكامل فانه في الواقع قد دخل في نزاع ليس فيه معارض»^(٣١).

بيد أننا نتساءل: ما هي هذه الطبيعة القاهرة التي يمكنها أن تجعل أفكارنا العملية متسقة لا يشوبها خلل ولا شك؟ وعلى افتراض أنها تفعل ذلك، فهل هناك علاقة بينها وبين التفكير المنطقي المجرد الذي انتهى اليه هيوم؟ وهل كان هذا الفيلسوف يعاني عقدة من التناقض بين ما يملي عليه العقل وبين ما تضيي عليه الطبيعة من أحكام مخالفة؟

هذه تساؤلات تجعلنا ندخل الى التحليل النفسي للدليل الاستقرائي كما رسمه لنا فيلسوف الشك .

فلنبحث أولاً عن الطبيعة القاهرة التي اعتبرها هيوم مصدر التفكير المنسجم مع الحياة العملية . فما هي هذه الطبيعة يا ترى؟

الاستقراء والتحليل النفسي للسببية :

لم يكن أمام هيوم وهو يواجه مشكلة مستعصية غير التعويل على طريق آخر لبحث الموضوع؛ عله يجد ما يخفف عن المشكلة . فقد ترك العقل المجرد بعد ان وجده خالياً من الأدلة والمبررات ، واتجه نحو «الطبيعة» وهي تعمل بتلقائية دون اكرات بصاحبها . فقد حاول هيوم ان يلقي ضوءاً على الشروط التي تقوم فكرة السببية ، واستخدم لذلك مثاله الخاص بكرة البيلياردو، اذ كثيراً ما نعبر عن حركة الاولى بانها سبب لحركة الثانية . وفي هذا المثال لاحظ وجود اقتران مكاني وتعاقب زمني بين الحادثتين ، لكنهما مع ذلك لم يكفيا عنده ان يحققا ظرف السببية ، فأقر بوجود شرط ثالث هو المعبر عنه بـ «الضرورة» التي تجعل الحادثة الثانية واجبة الوجود حين تتحقق الحادثة الاولى .

تلك هي مقومات السببية عند هيوم الذي اعتبر الشرطين الاولين عبارة عن صفتين محسوستين بخلاف الشرط الاخير . لهذا فقد حاول ان يبحث عن مصدر صفة هذا الشرط في افكارنا ، طالما ان التجربة لا يسعها الكشف عنه . فحين نظر الى علاقة السببية بين الحرارة وتمدد الحديد يمكن ان نتحسس باقترانهما وتعاقبهما ، لكننا لا نتحسس بضرورتهما ، فكيف نفسر ما في اذهاننا من ضرورة تجعلنا نتصور انه كلما قربنا الحديد من الحرارة فانه يتمدد؟

لقد بحث هيوم عن مصدر هذه الفكرة ، فلاحظ انها تقترن مع صفة اخرى نطلق عليها بالاطراد او التتابع المستمر ، فحيث لا يوجد اطراد ، فلا ضرورة هناك ، كما هو الحال مع مثال حركة كرة البيلياردو . فبهذا المفتاح أقام فيلسوفنا تفسيره لوجود الضرورة في علاقة السببية . فنحن حين نلاحظ ظاهرتين تتصفان بالاقتران والتعاقب باطراد فانه سينشأ في مخيلتنا رباط قوي بين فكرتي الظاهرتين ، بحكم العادة . فلو انه حضرت احدى الفكرتين؛ فما على الفكرة الاخرى الا ان تعقبها ، وهو ما يبرر لنا كيفية الحكم على الاشياء الخارجية . اذ لو تحسسنا بوجود الظاهرة السابقة لكننا نحكم بضرورة وقوع

الظاهرة الاخرى؛ نتيجة ما اعتدنا عليه من مشاهدات حسية جعلت اذهاننا مهياة لافراز العلاقة القوية بين الفكرتين. فمثلاً في حياتنا اليومية نتحسس على الدوام بأن هناك تلازماً بين ظاهرتي النار والاحراق، وبحكم العادة تنشأ في مخيلتنا علاقة قوية بين فكرتي هاتين الظاهرتين، لكن بسبب هذه القوة فاننا نضطر الى أن نترعها على الواقع ونظن أنها خارجية، بحيث كلما لاحظنا ناراً سنحكم عليها بأنها تحرق، مع أنه من الناحية المنطقية لا دليل على ذلك، رغم ما نجد من التهيؤ الذهني الحاد الذي أطلق عليه هيوم بـ «تداعي المعاني».

من ذلك التحليل توصل هيوم الى ان يعرف العلة باحدى صيغتين كالآتي: «شيء سابق ومقترون بشيء آخر، حيث تقع كل الاشياء المشابهة للاول في موقع مشابه من السبق والاقتران بالنسبة للاشياء التي تشبه الاخير». او انها: «شيء سابق ومقترون بشيء آخر ومتحد معه، بشكل يجعل فكرة الواحد منهما يدفع العقل الى تكوين فكرة الاخر، وانطباق الواحد منهما بشكل فكرة اكثر وضوحاً عن الاخر»^(٢٢).

ومع ان هيوم يؤكد على دور العملية الذهنية في تكوين فكرة الضرورة لدى العلية^(٢٣)؛ الا انه يعترف بعجزه عن تفسير هذا النشاط النفسي، فكما يقول: «ان في علاقة التداعي تناقضاً صريحاً: كيف يمكن ان يوجد مبدأ ارتباط اذا كانت ادراكاتنا منفصلة مستقلة بعضها عن بعض؟ هذه معضلة تفوق طاقة عقلي»^(٢٤).

والنتيجة التي يخرج بها هيوم من تحليله السابق هو انه لا يمانع من الناحية الواقعية ان يكون أي شيء سبباً لأي شيء آخر، او ان تحدث الاشياء من غير اسباب، وان ما يستدل به على السببية ليس العقل بشكله القبلي، بل التجربة من خلال الاحساسات المتكررة لحالة الاطراد، مما يعني ان الاحساسات القليلة لا تبعث على خلق الضرورة في مخيلتنا الذهنية بواسطة تداعي المعاني.

تلك هي فلسفة هيوم في تحليله النفسي لعلاقة السببية. وهي فلسفة تبرر قيام الدليل الاستقرائي من الناحية النفسية، وذلك بردها الى مركز العمليات اللاعقلية المسماة بالطبيعة القاهرة، وإن كانت تعجز عن تبريره منطقياً.

نقد التحليل النفسي للاستقراء:

تلخص النتائج التي توصل اليها هيوم في تحليله السابق الى هاتين النقطتين:

١- تتعلق السببية كمفهوم نفساني بكثرة ما يتحسس به الفرد من تكرار في علاقة الاقتران بين الظاهرتين المتعاقبتين، لا انها صيغة قبلية .

٢- يستحيل تبرير الدليل الاستقرائي من الناحية المنطقية، وإن كان يمكن تبريره نفسياً بواسطة تداعي المعاني الناشئ عن العادة، وذلك من خلال تحليل السببية بالصورة التي فيها تُنتزع الضرورة من الخيلة النفسية لتفرض على الواقع .

وبخصوص النقطة الاولى يلاحظ انها إن استطاعت ان تفسر السببية الخاصة فانها عاجزة عن تفسير السببية العامة، وربما نحكم على حادثة معينة بالسببية وإن لم نتحسس بها الا مرة واحدة فقط . كذلك فان الضرورة التي نشعر بها في هذه الحالة تختلف عما نشعر به في العلاقة الخاصة للسببية، فما أيسر التسليم بالحكم القائل ان النار قد لا تحرق لخلوها من الضرورة، لكن ما أعسر الحكم الذي ينفي مطلق السبب عن حدوث زلزال لم يسبق أن خبرناه من قبل هكذا فمن أين حصلنا على هذه الضرورة في الحوادث الفريدة؟ وكيف نفسر عليها تداعي المعاني اذا كنا لم نتحسس بالسبب اطلاقاً؟

على ان تفسير «الضرورة» بواسطة تداعي المعاني يقتضي الاقرار بدءاً بالسببية . اذ لم يكتف هيوم بالاعتراف بالضرورة النفسية وانما سعى ليبحث عن سبب وجودها . الامر الذي اوقعه بالدور، ذلك انه يفسر السببية من خلال التداعي في الوقت الذي يجعل العلاقة بين التداعي والضرورة النفسية هي علاقة قائمة على السببية . أي حيث هناك تداعي معاني فهناك ضرورة، وهذا الاقتران والتعاقب بين الظاهرتين النفسيتين باطراد هو ذات البند الذي اعتبره هيوم شرطاً لتحقيق ما نحسبه سببية في الواقع الموضوعي، أي ان الظاهرتين النفسيتين يخضعان الى حكم السببية، مما يتولد عن ذلك الدور والتسلسل .

كما ان رغبة هيوم لمعرفة سبب اتخاذ العملية النفسية لاسلوب التداعي بدلاً عن اسلوب الانفصال بين الافكار؛ انما هو دليل اخر على ما في قرارة نفسه من ايمان بالضرورة السببية، بحيث لم يحتمل قط ان تكون العلاقة بينهما صدفة مطلقة .

وعلى العموم ان التفسير النفسي لهيوم ناجح الى الحد الذي فيه اقرار لما تتأثر به مخيلتنا من تصورات انطباعية قد تفرضها على الواقع الموضوعي، لكن ذلك يختلف عما يراد تفسيره منطقياً . لهذا نجد في العلاقة الخاصة للسببية ان الانطباع الحسي المتكرر يمكنه ان يؤثر على الخيلة كحالة نفسية تفسرها نظرية تداعي المعاني، أما من الناحية المنطقية فلا

تفسير لذلك سوى الارتكاز الى قوانين الاحتمال وحساباته، بدلالة ان اي خطأ ملحوظ يحدث في التجربة يفضي الى تغيير طبيعة الحكم المنطقي، رغم بقاء الاثر النفسي الذي يمكن ان يؤدي اليه التداعي. فعلى سبيل المثال - وكما يقول الشهيد الصدر -: «نفرض ان انساناً حاول ان يجرب اثر استعمال مادة معينة على المصابين بالصداع، فلاحظ ان استعمال تلك المادة في اشخاص كثيرين قد اقترن بظاهرة معينة، فسوف يستنتج ان تلك المادة سبب لهذه الظاهرة. ومرد الاستنتاج - في رأي هيوم - الى العادة الذهنية. ولنفرض ان الممارس للتجربة قد كشف، بعد ذلك، ان شريكه - الذي قدم اليه مرضاه المصابين بالصداع الذين اجرى تجاربه عليهم - كان يعتمد اختيار المريض الذي تتوفر فيه الظروف التي تؤدي الى وجود تلك الظاهرة، لكي يضلل الممارس للتجربة في اكتشافه، فمن الطبيعي ان يزول اعتقاد الممارس بالعملية بعد هذا الاكتشاف، فلا يتوقع وجود الظاهرة في شخص بسبب استعماله لتلك المادة»^(٣٥).

اما فيما يخص النقطة الثانية، فالملاحظ ان هيوم قد جعل من الدليل الاستقرائي حالة نفسية دون ان يكون له اثر منطقي. ونحن وان كنا لا نمنع الاثر النفسي الذي يبلغه الخيال في الاحكام الاستقرائية، لكن ذلك لا يحيل من وجود منطق خاص يقوم عليه الاستقراء، وهو منطق الاحتمال الذي لم يقتنع به هذا الفيلسوف.

* * *

وبخصوص موقف الشهيد الصدر يلاحظ ان هناك عدة اعتراضات موجهة الى مذهب هيوم، بعضها لا علاقة له بما نبهت عليه؛ كما ناقشته لخصوص ما يعنيه بالاعتقاد والاحتمال^(٣٦). اما البعض الآخر فمنه ما يتعلق بنقد التفسير النفسي واستبداله بالتفسير القائم طبقاً للاحتمال؛ كما مرت علينا بعض النصوص الدالة عليه^(٣٧)، وكذلك فان منه ما يكشف عن كون المفاهيم الخاصة بهيوم تفضي بمنع اقامة أي حالة من حالات التنبؤ الاستقرائي^(٣٨)، وهو ما يتفق عليه هذا الفيلسوف من دون معارضة. اضافة الى ذلك فان هناك نقداً آخر يكشف عن ان هيوم قد استخدم الدليل الاستقرائي من دون ان يشعر، فهو حين يفسر منشأ الافكار ويردها جميعاً الى الانطباعات الحسية؛ يصل الى نتيجة عامة تقر بان كل فكرة لا بد ان تنشأ عن نوع من الانطباع، وقد طبق هذه النتيجة العامة على فكرة السببية التي لم يجد لها انطباعاً حسيماً واعتبرها كغيرها من الافكار الناشئة من الانطباعات. وهو بهذا استنبط حكمه من التعميم السابق بشكل غير

مشروع^(٣٩). وكذا نفس الحال بالنسبة الى تعميمه القائل ان كل انطباع هو اقوى من الفكرة التي تنبعث عنه.

هيوم بين الطبيعة والعقل :

لقد أدرك هيوم المازق الحاد الذي وصل اليه في تفسيره للمعرفة بشكل عام، حيث وقع ضحية طرفين متناقضين يتنافسان عليه، فوقف وقفة المتردد الحائر بين ما تضيفه عليه افكاره وتاملاته، وبين ما تجذبه اليه الطبيعة من التفكير العادي كبقية الناس، او التعامل كما تريد له الطبيعة أن يتعامل. وكأنه في ذلك يقف بين الجنة والنار؛ بين ما تفيض عليه الطبيعة من ثقة وحنان، وبين ما يهدم له العقل من تفكير.

ولعل من المفيد أن أنقل هذا المازق الماساوي الذي عاشه هيوم وعبر عنه بنفسه فكتب يقول: «ولكن ماذا تراني أقول هنا؟ بأن التاملات الراقية جداً والميتافيزيقية لا تؤثر فينا من الصعب عليّ أن لا أتراجع عن هذا الرأي وأرفضه حين أنظر الى شعوري وتجربتي الحاضرين. إن مظهر هذه النواقص والتناقضات الحادة والمتعددة الوجوه في العقل الانساني قد أثر بي كثيراً، وشوش عقلي لدرجة أصبحت معها مستعداً لرفض أي اعتقاد واستدلال، ولا أستطيع القبول بأي رأي على أنه أكثر احتمالاً من غيره. اين انا وما أنا؟ ما هي العلة التي أشقت وجودي منها؟ والى أي شرط يجب ان أعود؟ وحظوة من يجب ان التمس، وغضب من يجب ان أرهب؟ وما هي المخلوقات التي تحيط بي؟ على من أستطيع التأثير؟ ومن يستطيع التأثير علي؟ لقد اربكتني كل هذه الاسئلة، وبدأت اتخيل نفسي في اكثر الحالات ياساً، محاطاً بأحلك الظلمات، وقد فقدت القدرة على استعمال أية ملكة او عضو. ولكن من حسن الحظ انه في حين يعجز العقل عن تبديد هذه الغيوم، تكفي الطبيعة نفسها لهذا الغرض وتشفيني من الكآبة والهديان الفلسفي؛ إما باسترخاء هذا الميل العقلي او بتذكر ما، وانطباع مشرق للحواس يحو كل هذه الاوهام. وهكذا اتناول طعامي، والعب بالنرد، واتحدث مع الاخرين واصرح مع اصدقائي، ثم بعد ثلاث او اربع ساعات من اللهو ارجع الى هذه التاملات فاجدها قاحلة وسخيفة ولا اجد أية رغبة في نفسي للخوض فيها ثانية. وهكذا أجدني عازماً عزماً تاماً على الحياة والتكلم والتصرف كجميع الناس في حياتهم اليومية، ولكن على الرغم من ان ميلي الطبيعي وانفعالاتي الحيوانية تهبط الى هذا القبول الخامل للمبادئ

العامه في العالم؛ فانا ما زلت اشعر ببقاء شيء من حالتي السابقة يجعلني ارغب في إلقاء جميع كتيبي واوراقي في النار واقرر ان لا انبذ ملذات الحياة ابدأ في سبيل التأمل والفلسفة؛ لان هذا هو شعوري في ذلك المزاج الذي يسيطر علي الان، ربما استسلم، لا بل عليّ ان استسلم لتيار الطبيعة فاسلم امري لحواسي وفكري. وبهذا الاستسلام الاعمى اظهر بصورة تامة مبادئ ووضعي الربيين. ولكن هل يعني هذا بانه يجب عليّ ان اناضل ضد تيار الطبيعة الذي يقودني الى الخمول والملذات وان عليّ ان انزوي الى درجة ما بعيداً عن معاملات الناس ومجتمعهم الذين يمداني بالمسرات؟ وان عليّ ان اعذب عقلي بدقائق وفلسفات في الوقت الذي لا استطيع فيه اقناع نفسي بمنطقية هذا العمل الشاق، ودون ان يكون لي أمل في الوصول بوساطته الى الحقيقة واليقين ما هو الواجب الذي يجعلني اسيء استعمال وقتي بهذا الشكل؟ وما الغاية التي تخدمها، سواء كان لمصلحة الانسانية جمعاء أو لمصلحتي الشخصية؟ كلا إذا كنت سأصرف احمقاً مثل جميع اولئك الذين يفكرون أو يعتقدون بوجود أي شيء عن يقين فان حماقاتي ستكون طبيعية وسارة. وحين اناضل ضد ميولي فسيكون لي سبب مقبول لمقاومتي. ولن أقاد نائهاً في قفار موحشة، وممرات وعرة كالتي سرت فيها حتى الان ...»^(٤٠).

الاتجاه الوضعي ونظرية الاحتمال :

تعود الوضعية المنطقية الى جملة من المفكرين المعاصرين امثال شليك وريشباخ وكارناب وفتجنشتين وغيرهم. وخاصيتها الاساسية هي انها تعترف بوجود مشكلة منطقية للاستقراء كتلك التي كشف عنها هيوم، لكنها تعتقد بالقدرة على تخفيفها وليس القضاء عليها.

وتعتمد الطريقة التي اتبعتها في ذلك على النظرية العامة في التمييز بين المعارف التركيبية والتحليلية، حيث لا يوجد هناك قسم آخر للمعرفة سوى ما يخص القضايا الميتافيزيقية التي تصفها بانها لا معنى لها.

والقضايا التركيبية ما هي الا معارف كاشفة عما يوجد في الواقع الموضوعي، لذا كانت تخبر بشيء جديد؛ باعتبار ان نتائجها غير منزوعة عن مقدماتها، فيقتضي الاستدلال عليها بطريق الاستقراء.

اما القضايا التحليلية فهي معارف لا تخبر عن الواقع بشيء جديد؛ وذلك لان

نتائجها مستبطنة داخل مقدماتها، او ان المحمول فيها منتزَع عن نفس الموضوع .
ويُعد جون لوك اول من فرق بين هذين النوعين من القضايا، فلعب الاولي بالحقيقية، والثانية بالتافهة . ثم اتبعه في ذلك هيوم ومن بعده كانت - مع شيء من الاختلاف - واخيراً الوضعية المنطقية^(٤١) .

وبحسب الوضعية المنطقية انه لا يمكن استخلاص الدليل الاستقرائي من القضايا التحليلية؛ باعتبارها لا تخبر بشيء جديد، طالما انها تستند الى مبدأ عدم التناقض الذي يصف الواقع دون أن يضيف له معرفة جديدة . فحينما نقول : ان (ا) هو (ا) لا نضيف معرفة الى الموضوع، اذ المحمول هنا يمثل عين الموضوع تماماً، وهذا هو علة كونه يتصف بالضرورة واليقين . وعلى ما يقول ريشنباخ : «القول : إن كل شيء في هوية مع ذاته، وأن كل جملة إما صادقة وإما كاذبة - أي (ان تكون أو لا تكون) بالمعنى المنطقي - هي مقدمات لا يتطرق اليها الشك، ولكن عيبها أنها بدورها فارغة، فهي لا تذكر شيئاً عن العالم الفيزيائي، وانما هي قواعد نستخدمها في وصف العالم الفيزيائي، دون أن تسهم بشيء في مضمون الوصف . فهي تتحكم في صورته وحدها، أي في لغة وصفنا، واذاً فمبادئ المنطق تحليلية»^(٤٢) .

بهذا المنطق اعتبرت الوضعية أن القضايا التحليلية لا يمكنها أبداً أن تبرر لنا طبيعة الدليل الاستقرائي المتصف بان نتائجه اعظم من مقدماته، وهو علة كونه يقبل التكذيب والتخطئة . فقد يأتي يوم نرى فيه الحديد لا يتمدد بالحرارة فنكتشف خطأ التعميم الذي بيناه من غير تناقض^(٤٣) . لهذا فان الوضعية حذرة من استخدام التعميمات واليقينات، فهي لا تتحدث عن مطلق افراد القضية الاستقرائية، بل تكتفي ان ترى فيها فئة تقييم عليها حدود الترجيح والاحتمال دون ان تمنحها درجة التعميم واليقين .

تبرير الدليل الاستقرائي :

ان اهم تبرير تستند اليه الوضعية المنطقية في رفضها التسليم بالتعميم واليقين ضمن العملية الاستقرائية هو لاعتقادها ان ذلك لا يتم الا عند افتراض وجود مبدأ قبلي يسير العملية باتجاه التعميم واليقين، وذلك كمبدأ الاستقراء الذي اعتبره البعض ضرورة أساسية لا مناص عنه، كما جاء عن برتراند رسل الذي كتب يقول : إن «اولئك الذين يتمسكون بالاستقراء ويلتزمون حدوده لا ينتظر منهم ان يتبينوا ان الاستقراء نفسه

يستلزم مبدأ منطقياً لا يمكن البرهنة عليه هو نفسه على أساس استقرائي، إذ لا بد أن يكون مبدأ قبلياً ... فلا بد لنا إما أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس التسليم بصحته، فنعتبره دالاً بنفسه على صدق نفسه، وإما أن نبحث عبثاً عن مبرر يبرر لنا أن نتوقع حوادث المستقبل قبل وقوعها (على خبرة الماضي)»^(٤٤).

لكن الوضعية لم تقتنع بهذه النتيجة التي انتهت إليها رسل، إذ ترى أنه لو كان هناك مبدأ قبلي سابق على التجربة؛ لكان لا بد أن يتصف بالضرورة الصادقة ضمن القضايا التحليلية التي لا تخبر بشيء عن الواقع الموضوعي، مع أن مبدأ الاستقراء فيه دلالة واقعية واضحة، وكما يقول تجنشتين: «وما يسمى بقانون الاستقراء لا يمكن بأية حال أن يكون قانوناً منطقياً، إذ من الواضح أنه قضية ذات دلالة خارجية، ولذا فهو لا يمكن أن يكون قانوناً أولياً كذلك»^(٤٥).

إلا أن هذا الفيلسوف الذي رفض الأساس المنطقي للاستقراء لم يجد أمامه سوى تفسير الحالة على النحو النفسي كما صنع هيوم. فهو يقول: «وعلى أي حال فإن هذه العملية - أي عملية الاستقراء - ليس لها أساس منطقي، بل أساس نفسي فقط، فمن الواضح أنه لا وجود لاسس نعتقد بناء عليها في أن أبسط مجرى للأحداث هو الذي سيحدث حقيقة». وقد مثل على ذلك بشروق الشمس، فاعتبر أن افتراض كونها ستشرق غداً يتفق مع الخبرة التي الفنا فيها الشروق كل يوم باطراد^(٤٦). ومع ذلك فإن تجنشتين يختلف عن هيوم في كونه يثبت النتائج المحتملة للعملية الاستقرائية، وبالتالي ينزع عليها قالباً من الشكل المنطقي. وهي نتيجة يتفق عليها كافة أقطاب المنطق الوضعي. فمثلاً أن ريشنباخ يوافق هيوم على مقولته بأن الاستقراء عادة، لكنه لا يقف عند هذا الحد، بل أقر استقلال المشكلة المنطقية التي من خلالها يُخاطب ثوب المعرفة الدقيقة للقضايا الاستقرائية^(٤٧).

الاستقراء والاحتمال:

غالباً ما يتخذ الحل الوضعي للمشكلة المنطقية بالاعتماد على حسابات الاحتمال المستخلصة بدورها من عملية استقرائية سابقة تبرر تقدير القيمة الاحتمالية لقضية الاستقراء التي تواجهها.

يقول ريشنباخ: «الواقع أن تفسير الاحكام التنبؤية بأنها ترجيحات يحل آخر

مشكلة تظل باقية في وجه الفهم التجريبي للمعرفة، واعني بها مشكلة الاستقراء. فالتجريبية قد انهارت امام نقد هيوم للاستقراء؛ لانها لم تكن قد تحررت من مصادرة اساسية من المذهب العقلي، واعني بها ضرورة البرهنة على صحة كل معرفة. ففي نظر هذا الراي لا يمكن تبرير المنهج الاستقرائي، اذ لا يوجد دليل على أنه سيؤدي الى نتائج صحيحة. ولكن الامر يختلف عندما تعد النتيجة التنبؤية ترجيحاً. ففي ظل هذا التفسير لا تكون في حاجة الى برهان على صحتها، وكل ما يمكن أن يطلب هو برهان على أنها ترجيح جيد أو حتى أفضل ترجيح متوافر لدينا. وهذا البرهان يمكن الاتيان به، وبذلك يمكن حل المشكلة الاستقرائية. ويقضي هذا البرهان مزيداً من البحث، فلا يمكن الاكتفاء في تقديمه بالقول: إن النتيجة الاستقرائية لها درجة عالية من الاحتمال، بل انه يستلزم تحليلاً للمناهج الاحتمالية، وينبغي ان يكون مبنياً على اسس هي ذاتها مستقلة عن هذه المناهج. أي ان تبرير الاستقراء ينبغي ان يقدم خارج مجال نظرية الاحتمالات؛ لان هذه النظرية الاخيرة تفترض استخدام الاستقراء^(٤٨).

وتوضيحاً لهذه الفكرة يضرب ريشنباخ المثل التالي: «عندما نحصي التردد النسبي لحادث ما؛ نجد ان النسبة المئوية التي نتوصل اليها تختلف تبعاً لعدد الحالات الملاحظة، ولكن الاختلافات تتلاشى بازدياد العدد. مثال ذلك أن احصاءات المواليد تدل على أن ٤٩ في المائة من كل الف من المواليد الذكور، وبزيادة عدد الحالات نجد أن الذكور يمثلون نسبة ٥٢ في المائة بين ٥٠٠٠ مولود، ويمثلون ٥١ في المائة بين ١٠٠٠٠ مولود. فلنفرض مؤقتاً أننا نعلم أننا لو واصلنا الزيادة فسوف نصل آخر الامر الى نسبة مئوية ثابتة - وهو ما يطلق عليه الرياضي اسم حد التردد - فما هي القيمة العددية التي نفترضها بالنسبة الى هذه النسبة المئوية الثابتة؟ ان أفضل ما يمكننا عمله هو أن ننظر الى القيمة الاخيرة التي وصلنا اليها على أنها هي القيمة الدائمة وأن نستخدمها على أنها هي الترجيح الذي نقول به. فاذا اثبتت الملاحظات التالية أن الترجيح باطل فسوف نصححه، ولكن اذا اتجهت السلسلة نحو نسبة مئوية نهائية فلا بد أن نصل بمضي الوقت الى قيم قريبة من القيمة النهائية. وهكذا يتضح أن الاستدلال الاستقرائي هو أفضل أداة للاهتداء الى النسبة المئوية النهائية، أو درجة احتمال الحادث إن كانت هناك مثل هذه النسبة المئوية الحدية على الاطلاق، أي اذا كانت السلسلة تتجه صوب حد»^(٤٩).

وهناك تشبيه دقيق يستخدمه ريشنباخ في هذا الصدد. فهو يعتبر ان من يقوم

بالاستدلال الاستقرائي أشبه ما يكون بالصيد الذي يضطر لاختبار جانب محدد من البحر كي يلقي شبابه، رغم أنه لا يعلم إن كان سيصطاد أم لا، لكنه يعرف أنه لو كان هناك سمك فما عليه إلا أن يلقي ما عنده في البحر^(٥٠). فكذا الحال مع التنبؤ الاستقرائي، إذ ما هو إلا عبارة عن رمي الشباك في بحر الحوادث الطبيعية دون أن نعلم يقيناً إن كنا سنكسب صيداً من الحدود الترددية، مما يعني أنه لا دليل على حد التردد، فكل ما بينى من استدلال هو افتراض أنه لو كان هناك حد لا يمكن التوصل إليه بالاستقراء، وهي عملية تقوم على أساس العادة بشهود الخبرات الماضية التي تجعل الدليل الاستقرائي يفترض وجود حد التردد مؤقتاً دون أن يبرهن عليه ولا يصادفه سلفاً.

موقف المفكر المصدر من الاتجاه الوضعي :

قبل مناقشة الاتجاه الوضعي سنعرض الموقف الذي اتخذته الشهيد المصدر من تفسيره للدليل الاستقرائي، رغم ما اقتصر عليه من بحث يتعلق بقضية المصادرة القبليّة للاستقراء وعلاقتها بدرجة التصديق النهائية. ويتحدد هذا الموقف من خلال المقارنة التالية :

أولاً: اتفق الجانبان على أن الدليل الاستقرائي ليس بحاجة لأي مصادرات عقلية، لكنهما اختلفا في النتيجة. فهي لدى الجانب الوضعي لا يمكنها أن تكون يقينية والا فسنضطر لافتراض وجود تلك المصادرات القبليّة التي تبرر ذلك من خلال تحويل الاستقراء إلى عملية قياسية يتحكم فيها العام بالخاص. أما لدى المذهب الذاتي فإن الاستقراء يمكنه أن يحقق درجة اليقين في النهاية من غير اقتضاء للاشكال السابق، حيث تظل العملية استقرائية لا تتحول إلى شكل القياس، ولا هي بحاجة إلى افتراض المصادرات العقلية. لكن حالة تحقيق اليقين لا تتم عن طريق البرهان، وإنما تتم عبر افتراض مصادرة تعمل على تبريره ضمن شروط مناسبة، والتي منها عدم وجود ما يبرهن على تبرير ثبات الاحتمال المضاد لليقين المقترض^(٥١).

ويمتاز هذا اليقين بحالة خاصة تجعله لا يستمد قوته من منطق الضرورة والحتمية، وإنما يستمدّها من ذات الطبيعة التي جُبل عليها الإنسان بتنمية معارفه آلياً. فاليقين بهذا الاعتبار ليس الا شكلاً عملياً بوجه ما من الوجوه. وهو من هذه الناحية يتشابه مع

اليقين الذي اقرت به الوضعية كصيغة عملية، رغم ما بينهما من اختلاف اساس . اذ يمثل اليقين الوضعي استجابة عملية تنبعث من مركز السلوك النفسي المتمثل بالعادة، وهو لهذا لا علاقة له بالشكل المنطقي من المبررات، بخلاف ما عليه اليقين «العملي» لدى الشهيد الصدر، حيث يتصف بكونه مشدوداً الى المبررات التي تفرضها عليه حسابات الاحتمال رغم طبيعته الالية^(٥٢).

ثانياً: اتفق الجانبان كذلك على ان الاستقراء ليس مستقلاً عن مبادئ الاحتمالات، لكنهما اختلفا في مصدر وقيمة هذه المبادئ. فهي لدى المفكر الصدر صحيحة ومفترضة قبل الاستقراء، الا انها لدى المنطق الوضعي ليست مفترضة، بل مستدل عليها باستقراء سابق يمنحها قيمة مرجحة تقبل التغيير بحسب ما تكشف عنه الخبرات الاستقرائية اللاحقة.

وهذه النتيجة جعلت من المذهب الوضعي يقر بعدم افتراض بداية محددة للمعرفة. اذ كل معرفة لها مبررات احتمالية تنشأ عن استقراء سابق تبرره احتمالات اخرى، وهكذا الى ما لا بداية له. وهي نتيجة لم يوافق عليها المفكر الصدر، حيث اعتبر ان عدم تحديد المعرفة ببداية يفضي الى احوالها من الاصل^(٥٣).

ومع ذلك فهما يتفقان على ان الاحتمال الذي يقوم عليه الاستقراء لا يمكن ان يبرر وجود اليقين في القضية الاستقرائية.

ثالثاً: اختلف الجانبان حول وجهة النظر المتعلقة بالنسبة لعلاقات السببية؛ فافضى الامر الى اختلافهما بخصوص تبرير الدليل الاستقرائي. فالاتجاه الوضعي يرى ان السببية العامة فيها من الشمول ما يعجز الاستقراء عن ترجيحها، وهو في جميع الاحوال ينفي ان يكون لها دور مفيد للعملية الاستقرائية، بل اكثر من ذلك انه لا يعلق المعرفة التنبؤية على مطلق السببية سواء كانت عامة او خاصة^(٥٤)، وانما ينظر اليها نظرة أي قضية واقعية اخرى^(٥٥)، وذلك انها - على رايه - لا تتضمن الضرورة التي هي من شأن القضايا التحليلية. في حين ان المذهب الذاتي - وكما عرفنا - علق المعرفة التنبؤية على اثبات السببية العقلية المتضمنة للضرورة.

نقد الاستقراء الوضعي :

يمكن تلخيص النتائج التي انتهت اليها الوضعية في تفسيرها للدليل الاستقرائي

كالآتي:

- ١- ان الدليل الاستقرائي يستحيل عليه ان يبلغ رتبة اليقين والتعميم مادام لا يركز على أي مصادرة قبلية كمبدأ الاستقراء.
 - ٢- ان حسابات الاحتمال هي التي تعطي للقضية الاستقرائية درجتها الترجيحية، رغم انها بدورها تستمد من عملية استقرائية سابقة، وهكذا يتوالى التراجع في الاسناد والمرجعية الى ما لا بداية له.
 - ٣- تتصف النتيجة في الدليل الاستقرائي بأنها قائمة على أساس القدر النسبي من حد التردد الذي يمكن التوصل اليه خلال العملية الاستقرائية.
- ولمناقشة هذه الحصيلة من النتائج الوضعي نتبع النقاط التالية:

الاستقراء والقيمة التصديقية:

لقد سبق ان عرفنا ان جوهر المشكلة الاستقرائية هي تبرير اليقين والتعميم. فقد اصبح من المسلّم به في الفكر الغربي ان أي محاولة ترمي الى اثبات ذلك انما تقع في الدور او بمصادرة مبدأ قبلي كمبدأ الاستقراء.

لكن في قبال هذا التوجه نجد لدى المفكر الصدر محاولة جريئة غرضها تحقيق اليقين والتعميم من غير ارتكاز على المصادرات العقلية، سوى أن اعترف بحاجة الدليل الاستقرائي الى بعض المصادرات كتلك التي تتعلق بمبادئ الاحتمال، والتي لا تحول الدليل الى شكل القياس كما هو الحال مع غيرها من المصادرات القبلية الاخرى. ومن الناحية المبدئية نرى سلامة ما عليه هذا الموقف في تبريره لليقين ضمن شروط، ونرى ضرورة التمييز بين القضايا الاستقرائية، حيث ان بعضها يصح تبرير اليقين فيها دون البعض الآخر، اي اننا نواجه اكثر من صنف للقضايا الاستقرائية لا بد من التعامل معها بشكل مختلف كما سيمر علينا فيما بعد.

الاستقراء ومبادئ الاحتمال:

في الاستقراء الوضعي عرفنا ان النتائج تتخذ على الدوام قيماً احتمالية، وذلك باعتبارها تعتمد على حد التردد الذي يستخلص من العملية الاستقرائية القائمة بدورها على حد تردد سابق، وهكذا الى ما لا بداية له.

فعلى ضوء المثال الذي ذكره ريشنباخ - كما عرضناه سابقاً -، نفترض أننا قد حددنا نسبة الذكور بـ (٠.٦٪) خلال استقراء شمل مائة الف مولود. فهذا الحد الذي يبرر لنا قيمة التنبؤ في الدليل الاستقرائي هو في حد ذاته محتمل، وذلك لأنه يقوم على احتمال يرجح صحة العملية الاستقرائية طالما لا يوجد لدينا دليل يؤكد عدم خطئنا في اجراء العد وحساب الترددات الخاصة بالذكور، واذا اردنا ان نحدد قيمة احتمال صوابنا فسنعتمد على القيام باحصاء آخر يواجه مثل المشاكل السابقة، وهكذا نتراجع الى ما لا بداية له. ومن الواضح ان هذه العملية لو حللناها بدقة فسوف نرى انها تفضي الى ان تقترب قيمة صدق النسبة المشار اليها (٠.٦٪) من الصفر، وذلك لان صدق هذه النسبة تتوقف على صدق العمليات الاحصائية السابقة لها. ومهما افترضنا ان نمنح تلك العمليات من قيم عالية فانه يستحيل ان نتخلص من التنازل الصفري، اذ ما دام بعضها يعتمد على البعض الاخر فلا بد من اجراء الضرب، وحيث ان عوامل الضرب لا نهائية فيتحتم ان تقترب النتيجة من الصفر، وعندها نقطع ان النسبة المذكورة (٠.٦٪) خاطئة تماماً، الامر الذي يفضي الى بطلان المعرفة الاستقرائية قاطبة. وهي نتيجة قد توصل اليها رسل في نقده لريشنباخ، لكنها لم تقنع استاذنا الشهيد فاعترض عليها وقال في تعليقه على بعض الامثلة: «نفترض ان قيمة احتمال وفاة الانجليزي في سن الستين: $\frac{2}{1}$ على اساس نسبة تكرار الوفاة في ابناء الستين في الاحصاءات الرسمية، فاذا رجعنا بعد ذلك الى الاحصاءات الرسمية ووجدنا في احصاء آخر: ان نسبة الخطأ في الاحصاءات الرسمية هي: $\frac{10}{1}$ ، فهذا يعني ان النسبة السابقة وهي $\frac{2}{1}$ من المحتمل بدرجة $\frac{10}{1}$ ان تكون خطأ، وذلك إما بان تكون النسبة السابقة اكبر من النصف، وإما بان تكون أصغر منه. فاحتمال الخطأ يعبر - اذن - عن امكائيتين متعادلتين: احدهما تخفض والاخرى ترفع، وبذلك تبقى قيمة احتمال وفاة الانجليزي البالغ ستين سنة: $\frac{2}{1}$ ، لا $\frac{2}{1} \times \frac{10}{1}$ »^(٥٦).

ما من شك ان الصيغة الرياضية الاخيرة في النص ليست دقيقة للتعبير عن الفكرة المطلوبة. كما ان النتيجة ليست صحيحة. ذلك ان درجة احتمال الخطأ في النسبة المقدرة بـ $(\frac{2}{1})$ تظل $(\frac{10}{1})$ سواء كانت رافعة او خافضة، أي ان قيمة صدق تلك النسبة هي $(\frac{10}{9})$ ، وحيث اننا قد نخطئ في هذه المراجعة ايضاً، ولنفرض ان نسبة الخطأ هي نفس النسبة لكل مراجعة، وكذا نسبة الصواب، فان ذلك يعني ان صدق نسبة التقدير

الاولية (٢/١) تعتمد على صدق النسب في المراجعات؛ لتوقفها عليها جميعاً. وبالتالي لا بد من اجراء عملية الضرب بين المراجعات ليتحدد من خلالها القيمة النهائية لصدق النسبة الاولية (٢/١). وبالضرب تتنازل القيمة الى ما يقارب الصفر، او ان تصديقنا بتلك النسبة (٢/١) يصبح صفرأ عند اللانهاية من المراجعات. الامر الذي يعني ان هذه النسبة هي نسبة نقطع بخطئها تماماً، وليس بوسعنا ان نضع أي نسبة اخرى بديلة، باعتبارها ستلقى نفس المصير، مما يعني ان العملية الاستقرائية تفشل في ان تؤدي دورها لتحديد أي قيمة احتمالية.

وللايضاح اكثر، لو فرضنا ان قيمة احتمال وفاة الانجليزي في سن الستين هي (٨٠٪)، وان بالمراجعة تبين لنا ان نسبة الخطأ في تحديد ذلك التقدير كانت كبيرة جداً، ولنفترض ان هذه النسبة في المراجعة الاولى كانت عبارة عن (٩٩٪)، أي ان احتمالنا لوفاة الانجليزي بـ (٨٠٪) هو احتمال في غاية الضآلة، وقيمته (١٪). فهل يعقل ان نعتبر قيمة احتمال الوفاة تظل ثابتة لا تزول بحجة اننا نجهل إن كانت المراجعة لصالح الرفع او الخفض؟ ذلك انه لو فعلنا ذلك لكننا على شبه يقين بأننا على خطأ. بل لو تبين لنا بالمراجعة أننا متيقنون بالخطأ (١٠٠٪)؛ فهل يعقل ان نظل متمسكين بتلك القيمة من الاحتمال للوفاة، وبنفس الحججة من اننا لم نعرف إن كان الخطأ لصالح عملية الرفع او الخفض؟!

الاستقراء وحد التردد:

كما علمنا ان حد التردد لدى الوضعية يتوقف على قدر ما نقوم به من احصاء، وبالتالي فهو مؤقت وقابل للتغيير. لكن ما الذي يؤكد لنا هذه الفكرة وما هو مصدر الاعتقاد بها؟ صحيح ان ريشنباخ لا يصادر هذه الفكرة، وبالتالي فهو يعتبر انه لو كانت صادقة لا يمكن الاستقراء ان يدلنا عليها^(٥٧). لكن ما يلاحظ انه ليس لدى ريشنباخ دليل على ما استنتجه سوى العادة المستمدة من الاستقراءات السابقة، وبهذا نعود مرة اخرى الى التفسير النفسي دون ان نملك مبرراً منطقياً ينقذنا من المصادرة على المطلوب، فاننا لم نفعل شيئاً سوى ان جعلنا اساس الدليل على القضية الاستقرائية مستلهماً من الاستقراءات السابقة.

مع القضايا التحليلية :

تنقسم القضايا التحليلية لدى الوضعية الى قضايا منطقية واخرى رياضية، باعتبارها تمتاز بطبيعة تكرارية خالية من المضمون الواقعي للمعرفة، مما يجعلها يقينية وضرورية^(٥٨). ولو رمزنا الى القضية التحليلية بـ (ح)، والتكرارية بـ (ت)، والضرورية بـ (ض)، واللااخبارية بـ (لا)؛ فان تعبير المذهب الوضعي عن تلك العلاقات يصبح كالآتي:

$$ح = ت = ض = لا$$

لكن يلاحظ ان المساواة التامة بين هذه القضايا ليس سليماً. صحيح ان القضية التحليلية اذا سلمنا كونها تكرارية - اذ المحمول فيها متتزع عن الموضوع - لا بد ان تكون ضرورية، لكن هذا لا يعني ان القضية الضرورية لا تخبر عن الواقع بشيء، كما لا يعني انه يتحتم عليها ان تكون تكرارية على الدوام، فضلاً عن ان القضية اللااخبارية هي ليست دائماً تكرارية. ولاجل تبيان هذه الامور علينا ان نتبع ما يلي:

١- هناك من المبادئ ما لها طبيعة اخبارية وتتصف بالضرورة كما هو الحال مع مبدأ السببية القائل بأن لكل حادثة لا بد من سبب، وان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون في أكثر من مكان في نفس الوقت، وكذا لا يمكن ان يكون شيئان في ذات المكان الواحد بنفس الوقت، فان الضرورة التي تتضمنها مثل هذه القضايا ليست منطقية كما عليه القضايا التحليلية.

ومن الواضح ان اعتراض الوضعية على القضايا الضرورية واعتبارها ليست إخبارية لكونها غير قابلة للتكذيب بأي شكل من الاشكال، أو انها تكون صادقة مهما كان عليه الواقع الموضوعي، وبالتالي فانها بهذا لا تقدم معرفة جديدة ولا انها تقبل التكذيب. لكن يلاحظ ان هناك فرقاً بين القضايا التي تتصف بعدم التكذيب منطقياً، وبين القضايا التي تتحدانا في ان نجد شاهداً يكذبها، ونحن نعتبر ان مثل هذه القضايا تتصف بالجدّة والاخبارية وانها ليست عديمة الفائدة كتلك التي لا تقبل التكذيب بالمعنى المنطقي. فكل ما في الأمر ان عقلنا يستبعد تماماً ان يكون هناك ما يعد شاهداً على تكذيبها، والأمر يقبل التحقيق لمن يجد شكاً يراوده، بخلاف القضايا المنطقية التي لا تقبل مثل هذا التحقيق والشك، وبالتالي فان الضرورة فيها تتصف باللااخبارية من دون شك. فالفرق بين الصنفين من القضايا هو ان الصنف الاول يتميز بالضرورة الوجدانية وأن اللابدية فيه

هي لا بديهية تحدّية، في حين ان الضرورة في الصنف الآخر هي ضرورة منطقية وان اللا بديهية فيه لا تقبل التحدي مطلقاً.

لهذا فان من صفة القضايا الاخبارية الضرورية هو ان مخالفتها لا تفضي الى التناقض . ويصدق هذا الامر حتى مع مبدا عدم التناقض الوجودي، حيث ان من يعتقد بان حوادث الوجود ينتابها التناقض لا يمكن ان يدان بان قراره هذا يفضي في حد ذاته الى التناقض، بخلاف ما لو اعتبر التناقض شاملاً للفكر والمعرفة، او انه يصيب القضايا ذاتها وليس مجرد الحوادث، حيث ان ذلك يفضي في حد ذاته الى التناقض، وبه تستحيل المعرفة . او يقال: إن هذا الحكم لا يصح ما لم يشترط على الأقل أن يكون مسلماً بمبدا عدم التناقض، كي لا يتناقض الحكم مع ذاته، وعندها يثبت هذا المبدأ او تستحيل المعرفة بتسلسل التناقضات .

٢- كما ان من القضايا الضرورية ما تتصف بكونها غير تكرارية ولا إخبارية، مثلما هو الحال مع قسم الرياضيات التطبيقية التي طوتها الوضعية ضمن القضايا التحليلية رغم ما تتصف به من حالة تركيبية بالنسبة لعلاقة المحمول بالموضوع .

فمثلاً يقول الدكتور زكي نجيب محمود: «ضمن تعريف المثلث في هندسة اقليدس بانه سطح مستو محاط بثلاثة خطوط مستقيمة، تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه، وهي ان تلك الزوايا تساوي مائة وثمانين درجة، وقد تظن ان هذه النتيجة علم جديد لم يكن في التعريف، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم في الطبيعة الخارجية، ولو كان الامر كذلك لصح قول القائلين: القضية الرياضية قبلية واخبارية في آن معاً، لكن حقيقة الموقف غير ذلك»^(٥٩).

ويقول ريشنباخ: ان «القضايا الهندسية التي يقول بها الرياضي تتخذ صورة (اذا كانت البديهيات صحيحة، كانت النظريات صحيحة). غير ان علاقات اللزوم هذه تحليلية، تتحقق صحتها بواسطة المنطق الاستنباطي . وعلى ذلك فان هندسة الرياضي ذات طبيعة تحليلية . ولا تؤدي الهندسة الى قضايا تركيبية الا عندما تفكك علاقات اللزوم، وتؤكد البديهيات والنظريات على حده . وعندئذ تقتضي البديهيات تفسيراً بواسطة تعريفات احداثية، وبذلك تصبح قضايا عن موضوعات فيزيائية، وعلى هذا النحو تصبح الهندسة نسقاً يصف العالم الفيزيائي . غير انها في هذا المعنى لا تكون قبلية، بل تكون طبيعتها تجريبية . فليس ثمة عنصر تركيبى قبلي في الهندسة، اذ ان

الهندسة إما ان تكون قبلية، وعندئذ تكون هندسة رياضية وتحليلية، وإما ان تكون تركيبية، وعندئذ تكون هندسة فيزيائية وتجريبية^(٦٠).

والملاحظ من النصين السابقين ان سبب جعل الرياضيات التطبيقية ضمن القضايا التحليلية؛ إما لكونها لا تخبر بشيء عن الواقع الموضوعي كما في النص الاول، او لكون اتصافها بالضرورة واللزوم كما في النص الثاني، ومع هذا لم توضح الكيفية التي تكون فيها هذه القضايا تكرارية. وهي مصادرة لسنا نضطر اليها، اذ من الواضح ان هناك اضافة جديدة للنتيجة، رغم انها لا تتحدث ولا تخبر بشيء عن الواقع الموضوعي. فمثلاً ان المحمول الذي يحدد لنا درجة زوايا المثلث لا يمكن اعتباره منتزعاً من نفس حقيقة السطح المستوي المحاط بالخطوط الثلاثة المستقيمة كما يحصل مع حالة انتزاع معنى غير المتزوج من الأعراب، وانتزاع النتيجة في الرياضيات الحسابية من مقدماتها - كانتزاع معنى العدد^(٦١) من العدد المكرر لـ^(٦٢) -، بدلالة ان الدرجة المحددة بمائة وثمانين ليس لها خصوصية بزوايا المثلث. فدرجة السطح المستوي من غير مثلث ولا اضلاع هي ذات هذه القيمة، كما قد يكون السطح المنحني بنفس تلك الدرجة رغم انه لا يعد مثلاً. وبالتالي فان هذه القيمة ليست منتزعة من المعنى الحاصل للمثلث. هكذا فان مثل تلك القضايا هي قضايا ضرورية تركيبية، في الوقت الذي تكون فيه غير اخبارية بالنسبة للواقع الموضوعي.

وعلى العموم فان العلاقات بين القضايا القبلية لا يمكنها ان تكون متساوية؛ بل فيها من الاختلاف ما يمكن توضيحه بالشكل الرمزي التالي:

$$\text{ض} < \text{لا} < \text{ت} = \text{ح}$$

أي أن القضية الضرورية هي أعم واكبر من القضية الاخبارية، وهذه أعم واكبر من التكرارية التي تعبر عن نفس القضية التحليلية.

صفة المعنى في القضايا:

تنقسم القضايا عند الوضعية الى ثلاثة أقسام، فهي: إما ان تكون تحليلية أو تركيبية أو قضايا ليس لها معنى. وتمتاز هذه الأخيرة بأنها تتحدث عن مواضيع خارجية يعجز الاستقراء والتجربة عن اثباتها أو نفيها. ولهذا وضع مبدأ «التحقق» كي يميزها عن القضايا ذات المعنى المختصة بالواقع الفيزيقي، باعتبارها تنفرد بصفتي الصدق والكذب.

وهناك من الوضعيين من أضاف الى الوصفين السابقين - في القضايا ذات المعنى - صفة اللاتحدد. فمثلاً أن ريشناخ لا يشترط أن تكون القضية صادقة أو كاذبة، فهناك صفة اللاتحدد التي تبرر حالة ما اذا كنا نقوم بدراسة عالم آخر من موقع عالمنا الخاص، كما هو الحال مع دراسة عالم الجزئيات الدقيقة التي تمتاز بكونها مواضيع واقعية يمكن إخضاعها للبحث التجريبي^(١٣).

وقد واجهت الوضعية عدة اعتراضات حول تمييزها السابق. منها ما يخص مبدأ «التحقق»، حيث انه لا ينتمي الى كل من القضايا التحليلية والتركيبية؛ مع ان اليه يسند التمييز بين القضايا التي لها معنى عن تلك التي ليس لها معنى، مما أثار الاتهام القائل: (ان الوضعية ترفض قضايا الميتافيزيق ببدأ ميتافيزيقي)!

لهذا كانت هناك بعض المحاولات الرامية للخلاص من هذا المازق. فمثلاً ان الاستاذ آير يعتبر ذلك المبدأ وضع كتعريف لا كتقرير تجريبي للواقع^(١٤). وشبيه به ما ذكره الاستاذ زكي نجيب محمود من ان هذه القضية ترجع الى احكام منطقية لها مستوى اعلى من تلك التي يمكن ان تصف بالصدق والكذب^(١٥).

في حين لا يُشك ان ذلك المبدأ مستمد من الواقع عبر الخبرات والملاحظات الاستقرائية الماضية، فلولا هذه الخبرات ما كان بالامكان ان تُعرف لهذا المبدأ فائدة تذكر، وحين يوضع للتحقيق في القضايا الواقعية فانه لا يتناقض مع كونه تقريراً، ذلك ان له وظيفة علمية لتسهيل البحث في القضايا اللاحقة. ويصدق ذات الامر على مبدأ اللاتحدد، حيث انه ايضاً جاء نتيجة المعرفة المستمدة من الواقع الموضوعي، وصيغ بالشكل الذي يناظر ما عليه مبدأ التحقيق.

وللوضعية ان تختار لنفسها ما تشاء في ترتيب انماط القضايا؛ طالما لا يؤثر ذلك على مصادرة الموقف اتجاه غيرها من المذاهب. وقد حاول بعض الاساتذة الوضعيين ان يصل الى هذا المدلول في توجيه تلك المدرسة، اذ اعتبرها منهجاً للنظر العلمي وليست مذهباً كسائر المذاهب الاخرى^(١٦). مع انه لو صدق هذا التوجيه لكان من الحق ان لا تتهم المذاهب الميتافيزيقية بانها تبحث عن قضايا لا معنى لها، مما يدل على انها اتخذت اتجاهات ينافس غيرها من الاتجاهات، او انها نزع نزعاً مذهبية لا منهجية.

وعلى العموم فان الاعتراضات التي تواجهها الوضعية بهذا الصدد يمكن ان تكون

كالآتي:

١- لو كان مبدأ التحقيق لا يتصف بالصدق والكذب كما يعلن بذلك بعض الوضعيين؛ لاقتضى ان يكون هناك قسم آخر يضاف الى اقسام القضايا، مما يحتاج الى عملية تفسير توضح منشأ معرفته وعلّة عدم اتصافه بتلك الصفة.

٢- لا يملك مبدأ التحقيق القابلية على التطبيق لكافة قضايا الواقع ذات المعنى، وهذا ما شعر به ريشنباخ فأضاف اليه مبدأ اللاتحدد ليتناول المسائل الخاصة بالعلم الجزئي. لكن المسألة لم تنته بعد، اذ هناك قضايا اخرى يُعترف بأن لها معنى، وهي مع ذلك لا تخضع الى اعتبارات كل من التحقيق واللاتحدد؛ كما هو الحال مع قضية وجود الواقع الموضوعي الذي يعجز الدليل الاستقرائي عن ترجيحه او اثباته، على ما بحثناه في محل آخر^(٦٧).

٣- من المعلوم أنه عند الوضعية لا يشترط في القضية التي لها معنى أن ينالها مبدأ التحقيق مباشرة؛ كعرفة أن النار حارة والشمس طالعة، اذ يمكنه التطبيق ولو لم يستمد من الخبرة مباشرة، وذلك بالاستناد الى منطوق الاحتمالات او ما على شاكلته^(٦٨)، من قبيل اعتبار المادة مؤلفة من ذرات، والاعتقاد بوجود كائنات قد سبقت الانسان، والتسليم بقانون الجاذبية في جميع العلاقات المادية ... الخ^(٦٩).

لكن الملاحظ أن هذه الصورة من التطبيقات غير المباشرة هي في حد ذاتها تتسق مع اثبات بعض القضايا الميتافيزيقية، كالمسألة الالهية التي تفسر وجود النظام في الكون، وذلك لأنها تخضع الى نفس اعتبار المنطق العلمي المستند الى اعتبارات نظرية الاحتمال او ما على شاكلتها، فإما أن نفسر النظام في علاقات الطبيعة بأنه ناتج عن المصادفات العشوائية، أو نفسره بأنه نتاج عقل حكيم. ولا شك أن العمل باجراء الحساب الاحتمالي لا يُبقي للفرض الاول أي قيمة يعد لها الاعتبار، بل تنسحب أغلب القيم الاحتمالية لصالح محور اثبات تلك القضية، حتى مع عدم افتراض أي مصادرة قبلية ترفضها الوضعية في مجال بناء الدليل الاستقرائي.

هكذا فليس هناك ما يدعو لتعميم الحكم القائل بأن قضايا الميتافيزيقا خالية من المعنى، طالما ان بإمكان مبدأ «التحقيق» وما شاكله ان يثبت بعضاً منها. وبالتالي فنحن بين امرين: إما ان نقبل تطبيق المبدأ الاستقرائي على أمثال القضية الالهية السابقة ومختلف القضايا العلمية غير المباشرة معاً، او نمنع تطبيقه على الجميع، وليس بين الامرين ثالث يتسق باعتباره. وهي نتيجة سبق ان توصل اليها المفكر الصدر، اذ اعتبر

الانسان مضطراً لان يتبنى موقفاً من بين امرين: فهو إما ان يرفض العلم وقضية وجود الله معاً، او يتقبلهما سوياً، اذ الاخذ باحدهما دون الاخر يعد تناقضاً؛ مادام انهما يرتكزان على محور الدليل الاستقرائي. ويكفينا كشاهد على ذلك ما وُصفت به بعض المبادئ العلمية من صفات «ميتافيزيقية» بحيث فُسرت بشكل يتسق تماماً مع ما كان يُنظر الى القضايا الميتافيزيقية ومنها المسألة الالهية.

يقول فيلسوف العلم المعاصر فيليب فرانك: «من الواضح على وجه التأكيد أن مبدأي الثبات والنسبية اللذين يؤلفان العمود الفقري لنظرية النسبية لاينشتاين لا يمكن استنباطهما من الحقائق المكتسبة من خبرتنا، او حتى من التجارب التي يعدها ويجريها علماء الفيزياء. ومع ذلك، اذا وصفنا هذه المبادئ بأنها عقائد فان علينا أيضاً أن نصف مبدأ القصور الذاتي بأنه (عقيدة). فعندما قدم جاليلو ونيوتن هذا المبدأ كان أيضاً مخالفاً جداً لخبرة الفطرة السليمة ولم يكن ليُقبل الا لان الاستنتاجات المستخلصة منه كانت متفقة مع المشاهدات الواقعية»^(٧٠).

ويزداد الامر اتساقاً عند لحاظ ما ابداه بعض المؤلفين من ان التفسيرات الشمولية هي تفسيرات غير ذات معنى باعتبارها تتضمن نصوصاً لا يمكن تدقيقها بالمشاهدة والخبرة التجريبية^(٧١). وهنا نصل الى ان مثل هذه التفسيرات تقف صفاً واحداً مع الكشف الخاص عن المسألة الالهية، فهل نردّ كلاً من التفسيرات العلمية الشمولية والمسائل الميتافيزيقية الى القضايا الخالية من المعنى، الامر الذي يوصد الباب امام التقدم العلمي، او نعتبر كلا المجموعتين مبررتين بمصدر واحد مشترك؟ فما سبق ان وُصفت به بعض المبادئ العلمية هو امر يتفق تماماً مع لحاظ المسألة الالهية، باعتبارها ليست مكتسبة من الخبرة مباشرة ولا قابلة لتحضيرها تجريبياً، لكن ما يترتب عليها يتفق مع المشاهدات الواقعية. ذلك ان اهم ما يستنتج من الاعتقاد بها هو شمولية النظام وغائيته. فاذا كنا نعتبرها مستخلصة من لحاظ عدد من الانظمة الكونية، فان ما يستنتج منها هو تعميم النظام في الكون والاعتقاد بالغائية الوظيفية. ولا يعني ذلك ان المسألة الالهية تصبح مسألة علمية كسائر المسائل العلمية الاخرى، انما يعني ان استنتاجها لا يختلف عن استنتاج النظريات العلمية من حيث النظر الى وحدة الاساس، بل انها تفوق غيرها باعظم ما يكون لكونها تكتسب ما لا يحصى من القرائن الدالة عليها دون أن توجد ولا ظاهرة واحدة سلبية تعمل على تكذيبها.

٤- هناك بعض الادراكات المعرفية المباشرة التي لا تنتمي الى قائمة القضايا التحليلية ولا الاستقرائية ولا الميتافيزيقية، كادراكنا المباشر لوجودنا، ولو على نحو الاجمال. وهو ادراك يحكم عليه بنوع من الضرورة نطلق عليها بالضرورة الحضورية التي تجعل التصديق به تصديقاً اولياً ولازماً دون ان يخضع الى أي دليل مهما كان نوعه وشكله.

اطروحة المفكر الصدر:

لو قارنا اطروحة شهيدنا الصدر بالقياس مع النظريات المعرفية التي سبقتها؛ لامكن لحاظ جانبيين أساسيين يكشفان عن طبيعة هذه الاطروحة، وذلك كالآتي:

١- ان نظرية المعرفة يتجاذبها اتجاهان متعاكسان لمذهين ظلا على خلاف تاريخي قائم الى يومنا هذا، احدهما يدعى بالمذهب العقلي وخير من يمثله ارسطو واتباعه من المناطقة والفلاسفة، اما الاخر فهو المذهب التجريبي، وخير من يمثله التيارات الوضعية والتجريبية الحديثة. والمعرفة لدى المذهب العقلي قائمة اساساً على مبادئ اولية عقلية ليست مستمدة من التجربة والحس، وعليه كانت الطريقة المتبعة في انتاج المعرفة الجديدة هي دائماً قياسية تتجه مما هو عام وكلي الى ما هو خاص وجزئي. فحتى الاستقراء ذاته يصبح منظوياً على قياس خفي لكونه يرتكز على بعض المبادئ العقلية التي تبرر له مشروعية الاتجاه من العام الى الخاص. أما لدى المذهب التجريبي فعلى العكس ان المعرفة الاساسية لديه قائمة بطريقة استقرائية على التجربة، وبالتالي فان عملية انتاج المعرفة تتجه - في الاساس - من الخاص الى العام وليس العكس. وكانت مهمة الصدر قبال هاتين النزعتين المتعارضتين هو الجمع بينهما حتى في العملية الواحدة، كما هو الحال في الاستقراء ذاته، اذ الاستقراء لديه ينطوي على عمليتين معاً، حيث يبدأ على شكل قياس باتجاه الفكر من العام الى الخاص، وذلك بتجميع قيم الاحتمالات الرياضية الى اقوى درجة ممكنة من الاحتمال لصالح القضية المستقراة؛ اعتماداً على مبادئ الاحتمال ومصادراته التي تبرر الشكل القياسي من العملية الاستقرائية. وقد اطلق الشهيد على هذه العملية بالمرحلة الاستنباطية. لكنه لم يتوقف عندها، اذ اضاف اليها عملية اخرى غاية في الاهمية، وهي التي سماها «المرحلة الذاتية». فبعد ان تنتهي المرحلة الاستنباطية باتجاه الفكر من العام الى الخاص، يأتي دور المرحلة الذاتية الاخيرة باتجاه الفكر من ذلك الخاص الى عام آخر يتمثل بتعميم القضية المستقراة.

ان هذه التشكيلة من الجمع بين عمليتي تنقل الفكر البشري في القضية الواحدة، من العام الى الخاص، ومن الخاص الى العام، هي الطريقة الجديدة التي صاغها السيد الصدر ليفسر من خلالها غالب المعرفة البشرية. فمن المعلوم ان العملية القياسية في انتاج المعرفة هي عملية منطقية بحثية. الامر الذي يعني ان الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية الاولى، حينما يقوم اساساً على مبادئ الاحتمال، فانما ينطلق طبقاً لعملية منطقية خالصة ليس للذهن البشري فيها أي دور من ادوار التدخل الذاتي. لكن المشكلة تتحدد في العملية المعاكسة، اذ الاستقراء في مرحلته الثانية او الاخيرة لا يعتمد على الطريقة القياسية، بل يتجه مما هو خاص الى ما هو عام، او مما هو محتمل الى ما هو يقين. فاذا كان من الواضح ان هذه العملية ليست قياسية كما هو الحال مع الاولى، فكيف يمكن تبرير مثل هذا التحول والانتقال؟ وكيف يمكن تفسير مثل هذه العملية؟ وهل يا ترى ان لهذه العملية منطقاً خاصاً ام لا؟

حقيقة الامر ان دور الصدر يبدأ من هذه النقطة بالذات، فهو يرى ان عملية الانتقال مما هو خاص الى ما هو عام، ومما هو احتمال الى ما هو يقين، يتم عبر طريقة خاصة في المعرفة هي تلك التي اطلق عليها بالتلازم الذاتي. فتوليد المعرفة لا يتم هنا عبر شكل منطقي كما هو الحال مع القياس، بل يتم ذاتياً من معرفة اخرى تلازمها. فحين تتراكم القرائن الاحتمالية في الذهن البشري باتجاه محور قضية ما؛ تحصل للذهن حالة اذعان للتسليم «ذاتياً» بصحة هذه القضية، فيخضع عليها لباس اليقين او التعميم. وتعتبر هذه الخاصية من سمات الفطرة للذهن البشري. فمثلاً ان الاختبارات الناجحة التي تُظهر دائماً ان قطع الحديد تتمدد بالحرارة؛ تجعل الذهن يذعن للتسليم بان الحرارة هي علة تمدد ذلك الحديد. فهذا اليقين تابع من وجود قرائن كثيرة تراكمت لدى الذهن في وعيه الباطن او اللاشعور. لذلك فانه سرعان ما يذعن للتسليم بالتعميم القائل «كل حديد يتمدد بالحرارة»؛ رغم ان القطع التي اخضعت للاختبارات كانت محدودة لا تشكل كل قطع العالم من الحديد. والملاحظ في هذه العملية انها تنطوي على عملية ذاتية، لا بالمعنى الفردي، وانما بالمعنى النوعي، اي انها لا تتعلق بذاتية زيد او عمر من الناس، بل تتعلق بذاتية الذهن البشري عموماً. وعلى الرغم من ذلك فان الصدر لم يتوقف عند الجانب السايكولوجي من هذه العملية المعرفية، بل انه استهدف إلباس الخاصية الذاتية بالمنطق.

لقد كان الصدر حريصاً على اصفاء الطابع المنطقي على الحالة الذاتية، وذلك كي لا يجعل عملية الاستقراء والمعرفة البشرية تتبخر وسط الاوهام والاحلام النفسية، الامر الذي حدا به الى وضع شروط منطقية هي التي تصحح قبول نتيجة الاستقراء. وبعبارة اخرى، ان طريقته وإن كانت تعي حقيقة الغريزة الذاتية للذهن البشري، لكنها في نفس الوقت لا ترى حرجاً من ان تجعلها «تمنطق» بصورة واعية وذلك باخضاعها الى شروط منطقية بعيدة عن الاثر النفسي وحاكمة عليه.

٢- طبقاً لما سبق يمكن اعتبار اطروحة استاذنا الشهيد تبتدئ من حيث تنتهي نظرية الوضعية المنطقية. فقد عرفنا ان هذه النظرية لا تتجاوز حدود الترجيح الاحتمالي في تقييمها للقضية الاستقرائية، خاصة وانها ترفض الاعتراف بالمبادئ القبلية التي تتحكم في سير الدليل الاستقرائي. والميزة التي اضافتها اطروحة الصدر بعد الموافقة على عدم الحاجة للمبادئ القبلية؛ هو بناء المرحلة الذاتية وتحويل الترجيح الاحتمالي الى اليقين.

بل يمكن القول: إن محاولة الصدر تشبه محاولة دعاة المنطق الوضعي وعلى رأسهم ريشنباخ في كتابه (نشأة الفلسفة العلمية)، والذي فيه اكد على ان الاستقراء عبارة عن عادة نفسية، لكنه مع ذلك ادخل هذه العادة لمنطق حساب الاحتمالات، او قل لحساب منطق الاحتمالات، فخلع بذلك على البعد النفسي لباساً منطقياً اكسبه قوة ومثانة. بالفعل ان ما حاوله الصدر يشابه الى حد كبير ما قام به الوضعيون المنطقيون، لكن مع فرق، هو ان هؤلاء لم تكن لديهم «الشجاعة» للاقتراب من التعميم واليقين. فالاستقراء لديهم هو دائماً احتمالي النتيجة، وان اليقين والتعميم هو صفة غريزية تعود الى الطبيعة البشرية في تعاملها مع الامور الحياتية. أما السيد الصدر فقد جراً بالفعل من التحرش بتلك المعضلة المستعصية التي ادركها المفكرون منذ العاصفة التي اثارها ديفيد هيوم خلال القرن الثامن عشر والى يومنا هذا.

وكما سبق ان قلنا: إن المحاولة الجديدة للصدر لم تقترب من البرهنة على نتيجة الاستقراء، فهذا ما كان يدركه بأنه ضرب من المستحيل، إلا ان محاولته اتخذت سلوك طرق اخرى لانقاذ المعرفة البشرية التي سبق ان هزها فيلسوف التمرد ديفيد هيوم. فقد وضع مصادرة تنص على تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة جداً الى اليقين والتعميم، ووضع الشروط اللازمة لتفسير هذه المصادرة كي تجنبها السقوط في «الهوى» وتحصرها ضمن صيغة «الجامع المانع».

وتعتبر هذه الصياغة جريئة في تحديد المبرر الذي يجعلنا نرضخ علمياً - بعيداً عن الذات والهوى - لقبول اليقين والتعميم في العملية الاستقرائية. ذلك انه لما كان اليقين والتعميم يسبقه تراكم احتمالي كبير جداً، اصبح الخطأ محددًا في موضع ضئيل جداً لا يعتد به من الناحية العملية، فهو بمثابة الصفر لضالة قيمته. لهذا كانت «المرحلة الذاتية» من قيام الاستقراء هي افتراض افناء تلك القيمة الضئيلة جداً، ثم العمل على توفير الشروط الكافية التي تحصر النتيجة ضمن حدودها اللازمة. وبالتالي فان ما كان يعتبر طبيعة سايكولوجية للذهن البشري في تعامله مع امور الحياة على اساس اليقين والتعميم، اصبح مصاغاً علمياً بطريقة لها مبررها في ان تفترض عملياً تحويل ما هو غاية في قوة الاحتمال الى ما هو يقين. فما قام به الصدر في مرحلته الذاتية هو انه قد افنى القيمة المتضائلة عملياً كما هي منتفاة نفسياً لدى عموم الذهن البشري. لكنه مع افنائه اياها عملياً طبع عليها طابعاً منطقياً، وذلك لضمان سلامة الاستقراء كي يظل حاملاً لما هو «جامع مانع» من خلال وضع الشروط المنطقية اللازمة، والتي على رأسها شرط التراكم الاحتمالي بشكل مطرد دون شذوذ.

بهذا فان الدور الرائد للسيد الصدر هو ليس البرهنة على اليقين والتعميم في القضية الاستقرائية، وانما هو تبرير الصفة السايكولوجية لعملية التلازم المعرفي الذاتي بطريقة منطقية. فهو بذلك اراد ان يجعل للطبيعة منطقاً لا يتناقض مع كونها لا تقوم على اساس منطقي.

ان اضافة الصفة المنطقية على الجانب الذاتي من المعرفة يجعلنا ندرك علة تقسيمه لليقين الى ثلاثة انواع، احدها اليقين المنطقي القياسي، وهو الناتج بطريقة القياس، واليقين الذاتي الخالص، وهو ناتج عن عملية نفسية تعجز عن ان تخضع الى التبريرات العلمية والموضوعية، كما هو الحال عند بعض الناس الذين يتيقنون بقدم الشرح حين يسمعون نعقة الغراب. ويضاف الى ذلك ما اطلق عليه الشهيد باليقين الموضوعي، وهذا هو المراد من اليقين الاستقرائي. فعلى الرغم من انه اعتبر هذا اليقين هو ايضاً فيه مسحة ذاتية، اي انه يقين ذاتي، لكنه يختلف عن الاول باعتباره يخضع الى الشروط والتبريرات المنطقية الكافية. فهو مشروط بالاساس بمنطق تراكم الاحتمال الى اعظم درجة ممكنة، وهذا التراكم ناتج اساساً بشكل منطقي خالص عن طريق القياس، وبالتالي فان اليقين الموضوعي هو عبارة عن يقين ذاتي، لكنه محاط بدوائر منطقية من المبررات

والشروط . وهذا ما يبرر اعتبار الاستقراء ذا اساس منطقيه كما جاء في عنوان الكتاب ، فلولاها لكان لا يختلف عن المعرفة التي تنتج اليقين الذاتي المحض .
وبعبارة اخرى ان محاولة الصدر التي طمحت الى اضافة الصبغة المنطقية على حالة اليقين والتعميم في الاستقراء هي اهم ما في الموضوع والكتاب . اذ فرض عليه هذا العمل الى مزوجة الجانب المنطقي بالجانب الذاتي من المعرفة البشرية ، فخرج بالنتيجة الى ان يكون التعميم واليقين مزيجاً بكليهما معاً ، فلا هو منطقي بحت كما لدى الاتجاه الارسطي ، ولا هو ذاتي خالص كما لدى التيار الحديث . فمن الواضح ان عنوان كتاب الشهيد (الاسس المنطقية للاستقراء) يوحي الى اضافة الصبغة المنطقية على الاستقراء ، في الوقت الذي يوحي عنوان المذهب الذي أسسه للاستقراء الى اضافة النزعة الذاتية عليه ، اذ اطلق عليه سمة «المذهب الذاتي» .

ذلك هو اهم ما في مشروع السيد الصدر من ابداع ، اذ لم يحصل لاحد ان منطقي اليقين الاستقرائي بعيد عن المصادر العقلية ، الامر الذي منحه حق ريادة مذهب جديد في المعرفة البشرية ، وهو المذهب الذي اوسمه بـ «الذاتي» .

٣- ان المحاولة المبتكرة للمفكر الصدر ارادت ان تمد جسراً منطقياً بين عالم الشهادة وعالم الغيب ، فاعتبرت الاستقراء كفيلاً بحل القضية الميتافيزيقية المعبر عنها بالمسألة الالهية . وهو امر لم يسبق للمذاهب الفلسفية ان طرفته ، بل عُدّ مستحيلاً لدى الفكر الحديث ومنه التيار العلمي . فقد توصل المفكر الصدر من خلال محاولته الرامية لتأسيس الدليل الاستقرائي الى اثبات المسألة الالهية بنفس القدر الذي تثبت فيه اي قضية علمية اخرى . فكما سبق ان عرفنا بان هناك اساساً مشتركاً لاثبات كل من العلوم الطبيعية والمسألة الالهية ، وانه ليس امام الانسان ان يختار الا طريقاً بين طريقين لا ثالث لهما ، فاما الايمان بالعلم والمسألة الالهية ، او الكفر بهما معاً ، واي سبيل آخر فهو بلا ريب متناقض ، اذ الشروط التي تثبت القضية العلمية هي ذاتها التي تثبت القضية الالهية بلا فرق ، مشيراً الى الدور الذي مارسه القرآن الكريم في التنبيه الى فحوى الدليل الاستقرائي للكشف عن الاصل العقائدي من خلال النظر الى الخلق والعالم لاستكشاف ما بيديه من قصد وحكمة .

علماً بان هذا الاساس المشترك الذي يربط قضية اثبات العلم بقضية عقائدية مثل مسألة وجود الله ؛ نجد له إشارة مجملة لدى ابن القيم الجوزية الذي يقول : «تأمل حال

العالم كله، علويه وسفليه بجميع اجزائه، تجده شاهداً باثبات صانعه وفاطره ومليكه، فانكار صانعه وجاحده في العقول والفطر بمنزلة انكار العلم وجحده، لا فرق بينهما ... ومعلوم ان وجود الرب تعالى اظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما^(٧٧).

الهوامش:

- (١) مختار رسائل جابر بن حيان، تصحيح كراوس، مكتبة الخانجي، ١٣٥٤هـ، ص٤١٩-٤٢١.
- (٢) محمود، زكي نجيب: ديفيد هيوم، دار المعارف، ١٩٥٨م، ص١٣.
- (٣) ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٧٩م، ص١٠٢.
- (٤) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم، ص٥٠.
- (٥) نشأة الفلسفة العلمية، ص٨٣.
- (٦) عصر التنوير، ص١٣٧-١٣٩، ايسايا بيرلين، ترجمة د. فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي في دمشق ١٩٨٠م.
- (٧) لينين: المادة ومذهب نقد التجربة، ص١٧٤-١٧٥ / العدد الاول من سلسلة اضاء على الفكر الماركسي الكلاسيكي، اعداد الدكتور توفيق سلوم.
- (٨) المصدر السابق، ص١٦٧.
- (٩) جون ستيوارت مل ص١٤١، د. توفيق الطويل، دار المعارف بمصر.
- (١٠) الضرورة والاحتمال للسيد نفادي، ص٧٥، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
- (١١) الضرورة والاحتمال، ص٧٦.
- (١٢) المنطق الحديث ومناهج البحث، ص٢٤٥، محمود قاسم، دار المعارف بمصر، ط٦، ١٩٧٠م.
- (١٣) جون ستيوارت مل، ص١٤٢-١٤٣.
- (١٤) لاحظ ص٧٨-٧٩.
- (١٥) لاحظ ص٣٩٨-٣٩٩ و٤١٠.
- (١٦) لاحظ ص٧٩-٨٠.
- (١٧) العالم، محمود امين: فلسفة المصادفة، دار المعارف، ١٩٧٠م، ص١٤٥.
- (١٨) المصدر السابق، ص١٤٦.
- (١٩) نفس المصدر، ص١٤٧.
- (٢٠) اصول البحث العلمي ومناهجه، لاحمد بدر، ص٢٦٣.
- (٢١) حكمة الغرب لبرتراند رسل، ترجمة فؤاد زكريا، ج٢، ص٢١٩.
- (٢٢) عصر التنوير، ص٢٤٣-٢٤٤. كذلك: John Hospers , An Introduction to Philosophical Analysis . 3rd ed . London . p.199 .
- (٢٣) ديفيد هيوم، ص٧٩-٨٠.
- (٢٤) فرق هيوم بين الاحتمال المنطقي والاحتمال التخميني من خلال مثال عرض فيه علة ترجيحنا للعدد المكرر على اربعة جوانب دون العدد المكرر مرتين في قطعة زهر خاصة؛ فاعتبر الحكم المنطقي يقضي بتساوي الاحتمالات في الجوانب الستة جميعاً، لكن الحكم الذي رجح العدد الاول يرجع الى تبرير نفسي؛ فسره على اساس ان الخيال حين يمر على الجوانب الستة مرأ سريعاً؛ فتصبح الصورة الذهنية

- ص ١٢١ .
- (٣٥) لاحظ ص ١٢٣ .
- (٣٦) لاحظ ص ١٠٣-١٠٩ و ١٢٤-١٢٦ .
- (٣٧) لاحظ ص ٢٢-٢٤ .
- (٣٨) لاحظ ص ١٢٠-١٢٢ .
- (٣٩) لاحظ ص ١١٨-١١٩ .
- (٤٠) عصر التنوير ص ٣٢٥-٣٢٧ .
- (٤١) يختلف مذهب كانت عن غيره من المذاهب هو انه يعد الاحكام الرياضية بجميع اشكالها من القضايا التركيبية لا التحليلية (كانت: نقد العقل المجرد، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، ص ٢١٤ و ٩٥٧) .
- (٤٢) نشأة الفلسفة العلمية، ص ٤٥-٤٦
- (٤٣) المصدر السابق، ص ٥٣ .
- (٤٤) عن: عزمي اسلام: لبيح فتجنشتين، ص ٣٠٤-٣٠٥ .
- (٤٥) المصدر السابق، ص ٣٠٥ .
- (٤٦) المصدر السابق، ص ٣٠٥ .
- (٤٧) نشأة الفلسفة العلمية، ص ٨٨ و ١١٢ .
- (٤٨) المصدر السابق، ص ٢١٢ .
- (٤٩) المصدر السابق، ص ٢١٥ .
- (٥٠) المصدر، ص ٢١٥ . (٥١) لاحظ ص ٩١-٩٢ .
- (٥٢) يقول الشهيد الصدر بهذا الصدد: ان اليقين الاستقرائي ناشئ «من تجمع احتمالات كثيرة ثابتة فعلاً في محور واحد فهو ليس يقيناً ثابتاً بالشيء على تقدير افتراض ان احتمالاً معيناً أو أكثر من تلك الاحتمالات كاذب، لان هذا التقدير يتضمن زوال بعض تلك القيم الاحتمالية المتجمعة في المحور والتي ساهمت في تكوين ذلك اليقين، فاليقين الناشئ من تجمع الاحتمالات في محور واحد لا يمكن ان
- للعدد المكرر اربع مرات اوضح وانصع من الصورة الذهنية للعدد الاخر المكرر مرتين، وذلك بسبب فارق الزيادة للانطباع الحسي (ديفيد هيوم ص ٨٠-٨١) .
- (٢٥) عصر التنوير، ص ٢٤٠ . كذلك: ديفيد هيوم، ص ٧١-٧٢ و ٨٦ .
- (٢٦) نشأة الفلسفة العلمية، ص ٨٥ .
- (٢٧) عصر التنوير، ص ٢٣٩ .
- (٢٨) لاحظ ص ١١١ و ١١٤ .
- (٢٩) لاحظ ص ٧٨-٧٩ .
- (٣٠) ما يبدو على هذا النص انه يناسب اثبات السببية الخاصة دون العامة، وذلك لتضمنه القول بعجز التفكير العقلي المحض عن اثبات العلية او نفيها، ولو كان المراد منه السببية العامة لما صح هذا الكلام، كما ان مناسبة ذكره اقترنت بمناقشة هيوم حول السببية الخاصة، لكن في كل الاحوال ان مفاد النص ينطبق على كلا السببين (لاحظ، ص ١١٧) .
- (٣١) حكمة الغرب، ج ٢، ص ١٤٠-١٤١ .
- (٣٢) عصر التنوير، ص ٢٧٥ .
- (٣٣) الملاحظ ان تحليل هيوم يشابه - الى حد كبير - ما نصّ عليه الغزالي في تفسيره لعلاقة السببية الخاصة؛ رغم ما بينهما من اختلاف مذهبي كبير. فمثلاً يقول الغزالي: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا ... فليس من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر، مثل الري والشرب، والشبع والاكل، والاحترق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقة .» تهافت الفلاسفة للغزالي، ص ٢٣٩ ، تحقيق سليمان دنيا، ط ٥، دار المعارف .
- (٣٤) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة،

النظريات (فلسفة العلم، ص ٢٩٣ و٣٩٤). والأمر مبرر من حيث وجود التنافس بين النظريات وأن ما يرجى منها هو الفائدة التفسيرية لا كبر عدد ممكن من الظواهر دون البحث عن مطابقتها للواقع الموضوعي أو النظر في احتمالات هذا الأمر. لكن يظل أن النظرية لا يمكنها أن تستغني عن وجود القرائن التي تؤيدها من المشاهدات، وعلى الأقل لا تتناقض معها. لهذا فالنظرية التي تتناقض مع حقيقة تجريبية تفقد شيئاً من اعتبارها وقد تفسح المجال لاحتلال غيرها من النظريات المنافسة.

(٦٧) نشأة الفلسفة العلمية، ص ٢٢٦.

(٦٨) فرانك، فيليب: فلسفة العلم، ص ٢٢٣-٢٣٤.

(٦٩) فلسفة العلم، ص ٢٨٣.

(٧٠) اعلام الموقعين، ج ١، مقدمة طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، ص ز.

(٧١) لاحظ ص ٣٦٨.

(٧٢) بهذا الصدد انظر لابن حزم المصادر التالية: المحلى، مطبعة الإمام بالقلعة بمصر، ج ١، ص ٣٢. علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، نشر المكتب الشقافي، الأزهر، ط ١، ص ٢٦-٢٧. رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٣م، ج ٤، ص ٦٢. رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، نفس المعطيات السابقة، ج ٤، ص ١٩٧. كذلك انظر كتابنا: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٣٠.

يعيش الا مرتبطاً بتلك الاحتمالات، وأي افتراض لزوال بعض هذه الاحتمالات هو في نفس الوقت افتراض لزوال اليقين» (لاحظ ص ٣٨٤). (٥٣) لاحظ ص ٥٠٣.

(٥٤) نشأة الفلسفة العلمية، ص ١٠٦.

(٥٥) يلاحظ ان الاستاذ الشهيد ناقش الاتجاه الوضعي حول ربط القضية الاستقرائية بالسياسة التجريبية، مع ان هذا الاتجاه لا يعلّق تلك القضية بشيء من ذلك (لاحظ ص ٩٣-٩٤).

(٥٦) لاحظ ص ٥٠٢.

(٥٧) نشأة الفلسفة العلمية، ص ٢١٥.

(٥٨) نشأة الفلسفة العلمية، ص ١٩٦.

(٥٩) نحو فلسفة علمية، ص ١٧٦.

(٦٠) نشأة الفلسفة العلمية، ص ١٢٨-١٢٩.

(٦١) نشأة الفلسفة العلمية، ص ٢٢٧.

(٦٢) فتجشنتين، ص ٣٥٨.

(٦٣) من زاوية فلسفية، ص ٥٤-٦٥.

(٦٤) قصة عقل، ص ٩٤.

(٦٥) لاحظ كتابنا: الاسس المنطقية للاستقراء/ بحث وتعليق، طبعة نمونة، قم، ١٩٨٥، ص ٢٤٣ وما بعدها.

(٦٦) يسود الاعتقاد بان النظريات العلمية لا تخضع الى اعتبارات نظرية الاحتمال، حتى قال فون مايزس: «يجب ان نلاحظ ان العلماء حتى في احاديثهم العادية التي لا يتوخون فيها الدقة قلما يستخدمون التعبير بأن احتمال النظرية احتمال صغير او كبير»، بل يمكن اعتبار وجود معايير متعددة ومتنوعة تفرض على العالم ان يأخذ بها في تفضيله لنظرية على اخرى، كما يؤكد بذلك مايزس وهو يتحدث عن احتمالات

مخاطر الانتقائية في تكوين النظرية

نقد لدخول العمّار على المداخلة

عبد السلام زين العابدين*

قرأتُ الدخول المهدّب الذي كتبه الاخ الدكتور محمد العمّار على مداخلتني مع المفكر الاسلامي الشيخ جودت سعيد، حول اطروحته (مذهب ابن آدم الاول) التي مفادها نبذ منطق القوة في علاقة الاسلاميين مع الانظمة الحاكمة، واتخاذ الموقف الهاييلي أسوةً وقدوة: ﴿لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي إليك لاقتلك﴾.

وانطلاقاً - ثانياً - من بعض الروايات التي تنسب الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «كن كابني آدم»، أو «فاكسروا قسيكم، واقطعوا اوتاركم، واضربوا سيوفكم بالحجارة، فإن دُخِلَ - يعني على أحد منكم - فليكن كخير ابني آدم». ولاشكّ أنّ لغة (الدخول) كانت أكثر ودّاً، من لغة (المداخلة)، وهذا من شأنه أن يعزز لغة الحوار، ومنطق المجادلة بالتي هي أحسن، التي أمرنا القرآن الكريم بممارستها مع من نختلف معه في الرسالة، ولا أقول في الدين، لأن الدين واحد مهما اختلفت الرسائل وتنوعت: ﴿ديناً قيماً ملة ابراهيم﴾ ﴿يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾، فكيف إذا كنّا نتحاور فيما «بيننا وبيننا»؟

فكم هي كلمات السواء ... وكم هي محاور اللّقاء والالتقاء التي ينبغي أن نتخذها
منطلقاً للحوار عمّا نختلف فيه ... بعيداً عن ممارسة عمليات الإقصاء والتضليل والإلغاء!؟

مبدأ أن اساسيان :

لم تكن مداخلة العمّار نقداً لما ذكرتهُ بقدر ما كانت - بنقاطها الاربع - تأكيداً لمبدأين
اساسيين يؤمن بهما، ويرى ضرورة الانطلاق منهما في قراءة النص :
المبدأ الاول: احتمالية القراءة ووجوهها المتعددة، حيث يرى أن «هذه هي فطرة
النص ... وهي كذلك فطرة الانسان»، وان هذه الاحتمالية «في النص والانسان، باب
رحمة وسبيل غني»، و «حتى لا تتحوّل هذه الاحتمالية إلى فوضى وضياح، نصبّ لنا
الحق خارج الانسان والكتاب (النص) ميزاناً منفصلاً سمّاه آيات الآفاق والانفس،
وزكّاه فقال بأنه شاهد صدق يصدق ما في النص: «سريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم أنه الحق» .

المبدأ الثاني: ضرورة التحرر من المواقف التاريخية القديمة وذلك بـ«انزال الناس
منازلهم، وجعل فرق بين المخلوقين - والذين اشرفهم واكملهم وازكاهم واطهرهم
محمد صلى الله عليه وآله وسلم باجماع الامة، ومع ذلك فالله يقول مراراً على لسانه
«قل إنما أنا بشرٌ مثلكم» - وبين رب البشر الخالق سبحانه وتعالى»، فليس «لآياتنا
حصانة على الله» لأنهم مثل كلّ البشر ليسوا محاسبين الله سبحانه، ولا لهم عليه دالة،
وأنهم يصدق عليهم ما يصدق على كلّ الآباء في القرآن «أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً
ولا يهتدون» .

هذه هي خلاصة وافية للمساهمة النقدية التي كتبها الدكتور العمّار ... ويمكننا أن
نجعل المبدأين مبدأ واحداً؛ لأنّ الأوّل فرع الثاني ... ويمكننا تسجيل النقاط التالية
كملاحظات نقدية :

أولاً:

صحيح أن آيات الآفاق والانفس هي الشاهد الصدق على أحقية النص بموجب
الآية المباركة: «سريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق»، بيد أن هذا
لا يلغي (الميزان) الأوّل والاساس الذي توزن به الافكار والمفاهيم والنظريات

والاحاديث والروايات .

من هذا المنطلق جاء مبدأ عرض الروايات على القرآن ليكون هو المقياس في صحتها وخطئها، أصالتها وزيفها، قبولها ورفضها . وقد جاءت (أخبار الطرح) باللسنة متنوعة لتؤكد ذلك، فعن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم: «إنَّ على كُلِّ حقِّ حقيقةً وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه» .

وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً: «يا أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته، وما جاءكم يُخالف كتاب الله فلم أقله»

وعن الامام الصادق عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» ولا شك أن هذه الروايات تتحدث عمّا لو كان هناك تعارضٌ مستقرٌ بين الروايات والكتاب، ولا تشمل موارد التعارض الظاهري الذي يمكن الجمع بينهما بأحد أساليب الجمع المتعارفة في علم الاصول، من قبيل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين ... الخ .

هذا بالنسبة إلى الروايات الصحيحة في سندها، فما بالك بالروايات الضعيفة والمرسلة، التي رواها متخاذلون رفعوا شعار: «انذني لي ولا نفتني» فكانت نتيجتهم ﴿الا في الفتنة سقطوا﴾؟!

وقد ذكرتُ في (المداخلة) مع الاستاذ الشيخ جودت سعيد أننا تجاه الروايات الصحيحة التي تتحدث عن العزلة والانعزال عن الفتنة، والاستسلام أمام بريق سيفها، بين خيارين لا ثالث لهما، لأنّها تخالف القرآن وتعارضه:

الخيار الاول: تأويلها ما أمكن إلى ذلك سبيلا، من اجل رفع ذلك التعارض والتنافي .

الخيار الثاني: طرحها وضربها عرض الحائط؛ لأنّ ما خالف كتاب الله فهو زخرف .

إنَّ القرآن الكريم واضحٌ وصريحٌ في الموقف من الفتن:

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ [البقرة/ ١٩٣]

﴿وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل﴾ [البقرة/ ١٩١]

﴿وأخرج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل﴾ [البقرة/ ٢١٧]

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ [الانفال/ ٣٩]

﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾ [الانفال/ ٢٥]

روى الطبري في تفسيره عن الزبير بين العوام روايات عديدة في الآية الاخيرة يقول في إحداها:

«قرأت هذه الآية زماناً، وما أرانا من أهلها، فاذا نحنُ المعنيون بها»^(١).
ويقول الزبير في الأخرى: «نزلت هذه الآية: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ ، وما نظننا أهلها، ونحنُ عيناها بها»^(٢).
وفي رواية ثالثة عن السدي: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً ... ﴿﴾ ، قال: «أصحاب الجمل»^(٣)
وفي رواية رابعة عن السدي أيضاً، قال: «هذه نزلت في أهل بدر خاصة، وأصابتهم يوم الجمل، فاقتلوا»^(٤).
وفي رواية خامسة عن الحسن قال: «قال الزبير: لقد خوفنا بها، يعني بقوله: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً ... ﴿﴾»^(٥).

وجاء في تفسير الدر المنثور: أخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد ونعيم بن حماد في الفتن، وابن جرير وابن منذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن الزبير قال: «لقد قرأنا زماناً وما نرى أننا من أهلها فاذا نحن المعنيون بها: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال/٢٥]»^(٦).

وعن ابن عباس في تفسير الآية: «أمر الله المؤمنين أن لا يقرّوا المنكر بين ظهرانيهم فيعمهم الله بالعذاب» قال ابن كثير في تفسيره: «وهذا تفسيرٌ حسنٌ جداً»^(٧).
وقد ذكر بعض المفسرين - كابن كثير - روايات عديدة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عقيب تفسيرهم للآية المباركة، تتحدث عن عاقبة الأمة التي تقف موقف المتخاذل المسالم امام المنكر، الامر الذي يصل إلى سدة حكمها اشرارها وفساقها:

عن حذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «والذي نفسي بيده لتامرّن بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليوشكنّ الله أن يبعث عليكم عقاباً من عنده، ثمّ لتدعنه فلا يستجيب لكم»، ورواه عن أبي سعيد عن اسماعيل بن جعفر وقال: «أوليئعثنّ الله عليكم قوماً ثمّ تدعونه فلا يستجيب لكم». وفي رواية أخرى عن حذيفة «إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيصير منافقاً، وإنّي لاسمعه من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرّات، لتامرّن بالمعروف

ولتنهنَّ عن المنكر ولتحاضنَّ على الخير أو ليسحتكنَّ الله جميعاً بعذاب أو ليؤمرنَّ عليكم شراركم، ثمَّ يدعو خياركم فلا يُستجاب لهم»^(٨).

وهذه سنَّة تاريخية قرآنية نقرأها في آيات القرآن، قد صدقتها آيات الآفاق والانسفس: ﴿وإذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً. وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً﴾ ولا داعي للخصام الذي وقع فيه المفسرون، المتقدمون والمتأخرون، حينما ذهبوا إلى أن الإرادة التشريعية لا تكوينية سننية. وكذلك الامر في أمر المترفين بالفسق ... فالآية - اذن - تعطي سنَّة تاريخية «بلغة القضية الشرطية، ربطت بين أمرين، بين تأمير الفساق والمترفين في المجتمع، وبين دمار ذلك المجتمع وانحلاله»^(٩).

وهذا ما تؤكده الروايات ... حيث عبر بعضها بالمبني للمجهول: «إذا لم تأمروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنكر ولي عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم».

وبعضها بالمبني للمعلوم: «ولي الله عليكم شراركم»، ويؤيده قراءة: ﴿أمرنا مترفيها﴾. والمعنى يكون واضحاً في أن هذا التامير ليس تشريعياً وانما هو تأمير بحسب سنن التاريخ وقوانين المجتمع ... حينما تقصر الأمة في أداء واجبها في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتخلى عن دورها في مواجهة الظالمين. ولهذا لا يعطي التامير السنني التكويني للحاكم الشرعية ليكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وأولي الامر منكم﴾ الذي امرتنا الآية بطاعتهم. وهذا واضح في القراءة الواعية لآيات القرآن وآيات الانفس والآفاق.

وعلى ضوء ذلك لا محيص لنا في تعاملنا مع روايات الاعتزال والفرار من الفتنة إلا تأويلها وتوجيهها وفقاً لآيات الكتاب العزيز. وقد ذكرنا في (المداخلة) مع الشيخ جودت سعيد تأويلين هما:

التاويل الاول: الاعتزال في حالات الصراع بين باطل وباطل، وليس بين حق وباطل.
التاويل الثاني: الاعتزال في حالات عدم تشخيص أصحاب الحق وأصحاب الباطل.
ويمكن أن نضيف هنا تأويلين آخرين:

التاويل الثالث: الاعتزال في الحالات التي لا يحتمل فيها التأثير والتغيير، حتى لا تتحوّل التضحية الى تهلكة.

ولا ينبغي أن يؤخذ التأثير بمعناه الضيق كما أخذه البعض، لينظر الى ثورة الحسين بن علي عليهما السلام أنها من مصاديق قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، رغم أنها الثورة التي احدثت الانعطافة الكبرى في التاريخ، وحقت الفتح: «من لحق بنا استشهد ومن تخلف لم يدرك الفتح»، ورغم أن هؤلاء قد رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن «الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة».

التاويل الرابع: فيما إذا كانت العزلة تمثل موقفاً سلبياً معارضاً ومقاروماً، لتكون أسلوباً من أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «وكم قد عملت السلبية في التاريخ أعمالاً كبيرة وبعيدة الأثر، قد تعدل الأعمال الايجابية، بل قد تفوق بعضها بكثير»^(١٠).

ارسل الخليفة العباسي ابو جعفر المنصور إلى الامام الصادق عليه السلام: لِمَ لَا تَغْشَانَا كَمَا يَغْشَانَا النَّاسُ؟ فبعث إليه الامام عليه السلام: «ما عندنا من الدنيا ما نخافك عليه، ولا عندك من الآخرة ما نرجوه منك، ولا أنت في نعمة فنهنيك عليها، ولا تعدها نقمة فنعزيك عليها. فليمّ تغشاك؟».

فارسل إليه المنصور: إنك تصحبنا لتنصحننا. فبعث إليه الامام عليه السلام: «مَنْ أَرَادَ الدُّنْيَا لَا يَنْصَحْكَ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ لَا يَصْحَبْكَ».

وليس عجباً أن يتمسك اصحاب نظرية العزلة بالاحاديث التي تنسجم مع نظريتهم، ويهملون الروايات الاخرى رغم أنها لا تقل عنها سنداً، وتوافق آيات القرآن مضموناً وروحاً ودلالةً.

ومن الروايات التي اتفق عليها الشيخان البخاري ومسلم وذكّرت في صحيحيهما، هي رواية حذيفة بن اليمان عن ابي إدريس الخولاني، أنه سمع حذيفة بن اليمان يقول: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني. فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: «نعم». قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: «نعم، وفيه دخن». قلت: وما دخنه؟ قال: «قوم يهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر». قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم، دُعاة إلى أبواب جهنم، من اجابهم إليها قذفوه فيها»

قلت: يا رسول الله، صفهم لنا. فقال: هم من جلدنا، ويتكلمون بالسنتنا» قلت:

فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزّم جماعة المسلمين وإمامهم» قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلّها، ولو ان تعصّ بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»^(١).

فهذه الرواية تؤيّد التاويل الاول أو حتّى الثاني اللذين ذكرناهما في الموقف من الروايات التي تعطي موقف الانعزال والفرار من الفتنة، حيث أنّها تذكر حالتين مختلفتين وموقفين متباينين:

الموقف الاول: الوقوف في جبهة القيادة الحقّة، في حال وجودها أو تشخيصها.

الموقف الثاني: الاعتزال في حال عدم وجودها أو عدم تشخيصها.

وكانّ السائل مدرك للفرق بين الموقفين والحالين ولهذا عندما قال له الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «تلزّم جماعة المسلمين وإمامهم»، قال له: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟

فاعطاه الرسول موقفاً آخر ... وهو موقف الاعتزال: «فاعتزل تلك الفرق كلّها ...» هذه الرواية وامثالها لا يلتفت إليها من يؤسسون للاعتزال والعزلة في عصر الفتنة؛ لأنهم يرون ضرورة اتخاذ موقف العزلة في جميع الظروف والاحوال والحالات ... حتى ولو وجد الإمام والقائد الاسلامي الشرعي الذي اجمعت الأمة على مبايعته، واستبان لكلّ ذي عينين أنّه الذي يمثّل جبهة الحق ... وعدوّه على الباطل.

ثانياً:

إن الاخ الدكتور العمّار يذكر بعض الآيات المباركة كدليل أو شاهد على عدم مشروعية استعمال القوّة والعنف، والحال أنّ هذه الآيات على العكس أدل.

ومن جملة الآيات التي ذكرها آية ﴿كفّوا أيديكم﴾ في سورة النساء، حيث يقول: «وهذا معنى عمل النبي، وهذا معنى «صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة»، وهذا معنى ثلاثة عشر عاماً من العمل الدؤوب الذي لا يكلّ ولا ينحرف ولا ينجرّف ولا يتراجع، بل يحكمه ﴿واستمسك بالذي أوحى اليك إنك على الحق المبين﴾ و ﴿كفّوا أيديكم واقيموا الصلاة﴾ ...».

ومن العجب أنّ الاخ الدكتور العمّار لا يذكر من الآيات إلاّ المقطع الذي ينسجم مع الفكرة التي يريد إثباتها، ولهذا اكتفى بربع كلمات من آية ﴿كفّوا أيديكم﴾، في حين

انها تربو على خمسين كلمة في خمسة اسطر .

ولو كان قد ذكر الآية كاملة لتبين جيداً أنها تشرع القتال والحرب . بل تستنكر على أولئك الذين تخاذلوا حينما سمعوا داعي الحرب والجهاد، في حين انهم عندما كانوا في المرحلة الاولى (مرحلة الدعوة السلمية) في مكة، يصرون على الحرب واستعمال السلاح : ﴿الم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتب علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلاً﴾ [النساء/٧٧]

ثم تأتي الآية التالية لها لتكمل الجواب الرادع لهؤلاء الذين تخاذلوا عن القتال وراحوا يصطنعون المعاذير ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ [النساء/٧٨] .

لست أدري لماذا يتمسك الدكتور العمار بمقطع ﴿كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة﴾ فحسب؟ هل ترون أننا نعيش في المرحلة المكية التي تستوجب موقف ﴿كفوا أيديكم﴾؟ فإذا كان الامر كذلك، فمتى تنتهي هذه المرحلة لنتقل الى مرحلة الحرب والقتال؟ لقد استغرقت مرحلة ﴿كفوا أيديكم﴾ في عصر نزول النص اربع عشرة سنة . حينما كانوا في مكة، وسنة بعد الهجرة ... وانتهت هذه المرحلة في السنة الثانية من الهجرة ... واستنكر القرآن على أولئك الذين يريدون لهذه المرحلة السلمية أن تستمر : ﴿لولا أخرتنا إلى أجل قريب﴾ في الوقت الذي كانوا فيه قبل ذلك يلحون على إنهاء كف الأيدي عن السلاح، والشروع في مرحلة القوة والحرب .

لست أدري ما هو الموقف على ضوء آيات القرآن ... وآيات الآفاق والانفس؟

هل نترك الآية جميعاً لتمسك بكلمة ﴿كفوا أيديكم﴾ فحسب، أو تكون نظرنا شاملة للسياق لندرك أن هناك مرحلتين تطرحهما الآية المباركة :

المرحلة الاولى : هي مرحلة ﴿كفوا أيديكم﴾ عن السلاح .

المرحلة الثانية : هي مرحلة ﴿كتب عليهم القتال﴾ .

وما هو الموقف من آيات القرآن الاخرى التي تأمر بالنفير والجهاد كآية ﴿خذوا حذرکم فانفروا ثبات أو انفروا جميعاً﴾؟ متى نتحول من مرحلة ﴿كفوا أيديكم﴾ الى مرحلة ﴿خذوا حذرکم﴾؟

وكيف نتعامل مع الآيات التي تأمرنا بالقتال في مواجهة الفتن، كآية ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ ، وآية ﴿وإن طائفتان من المسلمين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ ، وآية: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾ ؟

هذه اسئلة ينبغي الجواب عنها وفق آيات القرآن ... وآيات الآفاق والانس معاً .
لقد طرح الامام الشهيد محمد باقر الصدر في تخطيطه للحركة الاسلامية المعاصرة في العراق فكرة ﴿كفوا ايديكم﴾ ضمن نظرية حركية تغيرية متكاملة، فكانت هي المرحلة الاولى في عملية الصراع مع الطاغوت، والأسلوب الأول من اساليب سنة التدافع التي يطرحها القرآن: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض﴾ ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ...﴾ .

وأيتا التدافع وإن جاءتا في سياق الحرب والقتال، بيد أننا يمكن تعميم التدافع إلى الساحات والميادين الأخرى: الثقافية والاقتصادية والسياسية والاعلامية ... لتكون ساحة القتال هي القدر المتيقن أو المصدق الأبرز من ساحات التدافع .

لقد اعتبر الامام الشهيد الصدر أنه لا بد من مرحلة ﴿كفوا ايديكم﴾ لتقوم الحركة الاسلامية على أساس التغيير الثقافي والنفسي، وهكذا بدأت منذ نهاية الخمسينيات وحتى بداية الثمانينيات، حينما أمعن الطاغوت الجائر في هجمته الشرسة التي راح يذبح فيها الأبناء ويستحي النساء، وكان الامام الشهيد محمد باقر الصدر أول ضحايا الطاغوت الجائر، بعد اقامة جبرية امتدت ثمانية اشهر عجاف، منع فيها من أبسط متطلبات الحياة: الماء والكهرباء .

وهكذا الحال مع المرجع الشهيد الصدر الثاني (محمد محمد صادق الصدر) الذي مضى على استشهاده أكثر من عام .

لست أدري هل تستمر مرحلة ﴿كفوا ايديكم﴾ إلى يوم القيامة، ونُذهب بمرحلة ﴿خذوا حذرکم﴾ أو ﴿قاتلوهم﴾ لنشطها من القرآن الكريم، ونشطب معها عشرات الآيات المباركة التي تدعو الى الجهاد والقتال وميادين النزال؟

لقد شجب القرآن أولئك الذين طلبوا تمديد مرحلة ﴿كفوا ايديكم﴾ إلى اجل قريب: ﴿قل متاع الدنيا قليل والأخرة خير لمن اتقى ولا يظلمون قليلاً . اينما تكونوا يدرككم الموت ولو

كتتم في بروج مشيدة! ﴿

إنه لمن العجب أن تتحول الآيات التي تحرّض المسلمين على القتال، وتُعلن إنهاء فترة السلم والمظلومية والاستضعاف وكفّ الأيدي عن السلاح، أن تتحوّل إلى أدلة وشواهد على تأسيس اللاعنّف والدعوة إلى نبذ القوّة والجهاد!

ثالثاً:

إنّ الاخ الدكتور العمّار يستشهد بمواقف النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعمّار بن ياسر في تثبيت دعائم اطروحة ابن آدم الأوّل، ولهذا يتساءل: «أبيّ شيء فعل محمد صلى الله عليه وآله وسلم غير هذا؟ وما هي حدود النشاطات التي قام بها بلال وعمّار وسميّة وياسر؟ هل كانوا متربّصين كما هو حال معظم الحركيين اليوم؟» ثمّ يقول: «لم يستخدم محمد صلى الله عليه وآله وسلم العنف داخل مكّة ولم يمارسه أحد من الصحابة ...».

وكانّ الدكتور العمّار يرى أنّ مرحلة صراعنا مع الطواغيت هي المرحلة المكّيّة التي كان يعيشها الرسول والصحابة قبل الهجرة.

لست أدري على أيّ دليل كان هذا القياس والحكم؟ وكم هي الفترة التي نستغرقها في هذه المرحلة؟

لماذا ننظر إلى عمّار بن ياسر في مقطع زمني خاص ... ولا ننظر الى مواقفه في عصر الفتن والهرج والمرج ... وهو العصر الذي يشبه إلى حدّ بعيد ما نحن فيه اليوم؟ فكان الأحرى أن تتخذ مواقف معارك التأويل لا معارك التنزيل، إنكم تستشهدون بعمّار بن ياسر وهو يئنّ تحت سياط الجلادين في مكّة ... وتنسون عمّاراً المقاتل في ساحات معارك التأويل التي خاضها مع علي عليه السلام .

لماذا نهمل مواقف عمّار بن ياسر في عصر الفتن، بينما نأخذ بموقف أبي موسى الأشعري الذي روى لنا رواية «القاعد خير من الماشي ...»، رغم أنّ عمّاراً نفسه قد ردّ ذلك عليه، وقال له: إنّ هذه الوصيّة كانت من الرسول لك شخصياً، لأنّه يعرفُ جيّداً ما ستؤول إليه من المستقبل.

لماذا نتمسك برؤية الأشعري التي تقول: «فاكسروا قسيكم، واقطعوا أوتاركم، واضربوا سيوفكم بالحجارة، فإنّ دُخل - يعني على أحد منكم - فليكن كخير

ابني آدم؟!، في الوقت الذي نترك أقوال ومواقف واحاديث عمّار بن ياسر الذي قال فيه الرسول: «تقتله الفئة الباغية»، والذي وقف شاجباً لموقف الاشعري في مسجد الكوفة.

رابعاً:

بخصوص ما نقلته عن الشهيد سيد قطب في تفسيره (في ظلال القرآن) من أنّ قصة ابني آدم تمثّل في الحقيقة تشريعاً للعنف المضاد، فقلتم: «إنّ هذا الفهم من سقطات المرحوم قطب، فيجب ألا يكون موضع شاهد، وأنما يجب ان يكون مما يقرأ فيتجاوز ويُسْتَغْفَر لصاحبه»، ثمّ تقولون: «ونحن نرى أنّ هذه الوجهة في الفهم نشأت عند المرحوم لعوامل شخصيّة»

إنكم في الوقت الذي تؤكدون فيه احتمالية قراءة النص، باعتبار أنّ اللغة «تحاول أن تقول ونحن الذين نحدد ماذا تقول، ولذلك نفهم من النص الواحد معاني متباينة في الأعم الأغلب»، تأتون هنا لتخطئوا فهماً محتملاً جداً، بل راجحاً بحسب السياق، ولهذا كان سائداً في عالم التفسير، ولم يكن مختصاً بالشهيد سيد قطب، حتى تقولوا: إنّهُ نشأ من عوامل شخصيّة، وتجزموا أنّ «هذا الفهم من سقطات المرحوم سيد قطب، فيجب ألا يكون موضع شاهد».

لست أدري من أين لكم هذه الصراحة التي شجبتموها في الملاحظة الأولى من دخولكم على المداخلة؟!

كان ينبغي أن تقولوا - مثلاً -: إنّ ما فهمه سيد يمثل معنى محتملاً، ووجهاً ممكناً من وجوه الآية.

هذا أولاً، وثانياً: أنّ ما فهمه الشهيد سيد قطب ليس نابعاً من «عوامل شخصيّة»، لأنّ ما فهمه هو ذات ما فهمه العلامة الطباطبائي، وهو ذات ما فهمه اعلام التفسير، رغم اختلاف مشاربهم ومذاهبهم وشواكلهم، من أنّ قصة ابني آدم جاءت في سياق قرآني يريد أن يؤسس للعنف المضاد، والموقف الحاسم والصارم، تجاه المفسدين في الأرض الذين لا يرتدعون عن ممارسة الجريمة، إلا إذا راوا بوارق السيوف على رؤوسهم.

كلمة أخيرة أقولها للأخ العزيز الدكتور العمّار، وهي: انّ هناك انتقائية

واضحة وبيّنة، سواء على صعيد الآيات أو الروايات أو على صعيد الرجال والمواقف التاريخية.

كما أنّ هناك مخالفة للمنهج الذي رسمتموه من احتمالية قراءة النصوص ... حيث نراكم تطرحون تفسيركم الخاص إلى الآيات بصورة جازمة وحاسمة، وبذلك نرى النقطة الثانية لا تطابق ما أسستموه في النقطة الاولى !

وفي الوقت الذي تعتبرون فيه أقوال الرسول ومواقفه في مكة تمثل مبادئ عمل وقيم حضارة، فتطبق عليه الآية ﴿ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾، ربما يبدو للقارئ انكم لا تهتمون بأقوال الرسول وافعاله ومواقفه في المدينة المنورة.

وفي الختام اكرر شكري وامتناني للأخ الدكتور محمد العمار على مداخلته، ومن قبله اشكر فضيلة الشيخ جودت سعيد الذي تثير كتاباته ونظراته في القرآن الكريم طائفة من المواقف والافكار الخلافية، التي سيكون لها بالغ الاثر في تجاوز الحالة السكونية للتفكير الاسلامي، واثراء الحوار في القضايا الاشكالية في تفكيرنا الراهن.

الهوامش

- (١) تفسير الطبري/٦/٢١٧. طبعة دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٩٢م.
- (٢) تفسير الطبري/٦/٢١٧.
- (٣) تفسير الطبري/٦/٢١٧.
- (٤) تفسير الطبري/٦/٢١٧.
- (٥) تفسير الطبري/٦/٢١٧.
- (٦) تفسير الدر المنثور للسيوطي/٣/١٧٧. منشورات مكتبة المرعشي - ايران ١٤٠٤هـ.
- (٧) تفسير القرآن العظيم لابن كثير/٢/٢٧٥.
- (٨) ن. م.
- (٩) الشهيد محمد باقر الصدر المدرسة القرآنية: ١٠٦.
- (١٠) الشهيد محمد الصدر. الغيبة الكبرى: ٣٢٧.
- (١١) محمد فؤاد عبد الباقي. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان/٢/٢٤٩. أخرجه البخاري في: ٦١ - كتاب المناقب: ٢٥ باب علامات النبوة في الاسلام.

مراجعة ملف مقاصد الشريعة في العدد الماضي

علي المدن*

قد يتفق معي الكثيرون، فيما اعتقد به، وهو عدم الحاجة للاطراء على الجهود التي تسير فيها أعمال مثل مجلة «قضايا اسلامية معاصرة»، وذلك لمن يدرك شيئاً قليلاً من رهانات الفكر المعاصر واللغظ الذي يدور في اروقته. وإذا اردنا اصطناع دواع، لاطلاق بعض كلمات المديح، كتثقيف الجماهير والفتاها الى مصادر الوعي النير في سوحنا، فليس لنا ايجاز ازمات كالتي نعيشها، وانما خير ما يقال دعوة لشبيبتنا للمطالعة فقط، وادخار شيء من الوقت لنداءات ترضى - وبشكل مؤقت طبعاً - بالنزر القليل من الاصغاء في زمن شحت فيه القراءة، بصخب وسائل الاعلام المسموعة والمرئية، والتي اطمئن انها - ولا أقل في عالمنا - لا تساعد إلا على سيادة ثقافة تبسيطية لمشاكل معقدة مزمنة عبر التقاطات هزيلة تنمي فكراً يقنع بفقاعات الهواء بدل الجدل العلمي الرصين، وكيف يكون لشباب طموح وامة تريد النهوض بذلك؟ قد يكون لكلامي الأنف الذكر في جانبه اللفظي شيء من براعة التركيب اللغوي، إلا أن ما أريد الاشارة اليه هو واقعنا المسترخي في التفاعل مع قضايا الثقافة والفكر.

مقاصد الشريعة:

العمل الذي بين ايدينا هو ملف «مقاصد الشريعة» في مجلة قضايا اسلامية معاصرة

العدد المزدوج (٩-١٠) الماضي، وبعيداً عن الحديث حول التعريف بمسألة مقاصد الشريعة، وتاريخها ورجالها وما قدمته من اضافات، لانه متروك الى العدد نفسه، نشير إلى ان المشروع مسعى مهم وخطير بنفس الوقت. اما لماذا مهم؟ فلأثره التكاملي في الدراسات الاسلامية، واما كونه خطيراً، فلما تتطلبه نتائجه المستقبلية، من تغيير وتحول في ذهنتنا الثقافية وفكرنا السائد، لا ندرى ما اذا كان واقعا يساعد عليه او لا؟ سيكون عرضنا السريع لموضوعات العدد والتعليق عليه بعض الاحيان، هدف هذا المقال، ونوه سلفاً يبقى على ذاكرة القارئ الكريم، انه ليس باستطاعة هذا الصفحات تسجيل كل ما نختلف عليه، مما احتوته ثانياً البحوث، فإنه يحتاج الى فرصة اكبر لاتساعها المجلة.

النظرة الشمولية وتمايز الخطاب :

لا شيء اضر على الباحث من الانغلاق الفكري وانكفائه على ذاته، وتهيبه التوغل في جدليات العلم، كان ما لاحظه الشيخ محمد مهدي شمس الدين في تفسيره للخلط المفاهيمي في التراث بما اسماه «غياب الرؤية الشمولية للشريعة» واقعاً في هذا السياق، معظماً «لحظة التدوين» وما زامنهما من تدهور سياسي في حياة المسلمين، وتسلبت غير الكفاءة في ادارة المجتمع المسلم، اهميته في صناعة هذا الخلط، من خلال اهتمام الفقيه بالتأسيس لحياة الفرد، وفي جانبه الاخروي بالخصوص، مع ان الاخير مشروع فردي ايضاً. وقد اثار الحوار مسألة مهمة اشار الشيخ شمس الدين، إلى انه اول من اثارها، وهي التمايز في الخطاب الاسلامي بين ما هو موجه للافراد، وبين المعني بالامة، ويعتبر ان ذلك تسبب بظهور النظرة التجزيئية في ذهنية الفقيه، ومثاله ما يفهمه الفقهاء من «اطلاق» ادلة العسر والحرج وجوئهم لتقييدها بالادلة التكليفية، من قبيل الجهاد واحكام التشريع الجنائي، معتبرين الاخيرة احكاماً ضرورية، مع ان المسألة خارجة تخصصاً، لانها احكام موجهة للامة ككل، وهي بهذا اللحاظ لا تعد ضرورية بالمره.

التقدم العلمي والعلاقة العضوية بين مجالات التشريع :

تحدث الشيخ شمس الدين في اكثر من موضع عن ضرورة تخليص الذهن الاصولي الفقهي عن عقلية التعبد المحض، وآثاره السلبية على فهم الشريعة، جرأ تحويلها الى طلسم، لا تجرؤ تجارب الحياة على كشف اسرارها، وليس لنا إلا الانقياد

الكامل، الذي يفقدك الشعور بالتفاعل المستمر بحيوية الشريعة. وبعد انطلاقه من نقطة يجمع عليه المذهب الامامي وهي تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في التشريع الاسلامي، يعود ليدعو لإعمال العقل وتوظيف التقدم العلمي والمعرفة البشرية المتنامية في اكتشاف مقاصد الشرع، وان مسألة الابهام المطلق في فهم مدركات الاحكام كان خاضعاً وخصوصاً بحقبة تمثل وعياً مرحلياً، عاشته البشرية في تعاطيها مع الدين، مشيراً الى آيات التفكير والتأمل في خلق الله تعالى، وكونها بعداً تشريعياً في مكونات الاجتهاد، يُحفّز في الانسان سعيه لمعرفة الواقع والطبيعة وحياة الاجتماع البشري، فتفاعل مع ادلة الفقه الاخرى وتطبيقاتها، وتصيح اداة في تأسيس «قواعد عامة» جديدة في المعرفة الدينية.

وقد اعطى الشيخ شمس الدين للتعامل مع النص بمعزل عن حقله الخاص، وبمعزل عن علاقته بحقول الفكر الاخرى، أهمية خاصة، معتقداً بضرورة التجسير لعلاقة عضوية بين مجالات التشريع، تعود نتائجها مستوعبة لمفاهيم الدين واهدافه، واعية دور المقاصد الشرعية في عملية الاستنباط.

الاداة السياسية المقتبسة والحديث المؤسس لفقه الطاعة:

من الاشارات الهامة التي تضمنها الحوار، هو اعتباره الاجماع اداة سياسية يوظفها بعض المذاهب في سجالهم الفكري والسياسي مع مخالفيهم، ومساهمتها في تكوين فقه سلطوي تبريري، يكتسب الشرعية من خلال اخضاع الامة، والذي استخدم الاجماع لتحقيقه. ويرى ان المسألة في اطارها الشيعي، واقعة تحت تأثير الفكر الاصولي السني، وانه مقتبس منه، ويفصل الشيخ شمس الدين في الآثار السلبية للاجماع من خلال اعاقته نمو الفقه، والتوظيف السياسي المغرض.

كما يلاحظ الشيخ شمس الدين الدور المهم للحديث المتداول «افتراق الامة» في تكوين ثقافة التصالح السلبي مع الحكام، واستنباته صرحاً متعالياً، معتقداً في ذاته انه ظل الله في الارض، قائلاً: انه - اي الحديث - يجسد نظرة احادية في التعامل مع الحق، واحتكاره الحقيقة في جانب واحد.

والمهم ان الحوار، احتوى افكاراً مهمة تحتاج الى تفصيل ومواصلة بحث، حتى تساهم في انتاج فكر حيوي يصلح لتلبية طموح طال انتظارها.

لقاء الافكار :

نود هنا ان نشير الى ان شيئاً من الافكار الواردة في الحوار وردت اشارات وافكار مقاربة لها ومنسجمة معها في آثار بعض العلماء والمفكرين المشتغلين على قضايا التحديث والمعاصرة، وكان للشيخ شمس الدين جهد مشكور في بلورتها وانضاجها، وهذا المنحى يرسخ حالة التواصل ويتجاوز الانقطاع في الفكر الاسلامي الحديث، نذكر منها: النظرة التجزيئية والفهم الشمولي للدين، ثنائية التدوين والتدهور السياسي، الاحتياط والجانب الفردي في الشريعة، الفهم الاجتماعي للنصوص، التقدم العلمي ودوره في زعزعة التعبد المحض والكشف عن اسرار التشريع، أدلة عليا تحاكم على اساسها تفاصيل النظرة الاسلامية، تحويل حياة الفرد الى مشروع أخروي، دلالة آيات التدبر والتعقل على تفهم ملاكات الاحكام ... وغيرها، ويمكن ان نثر على صياغات مقاربة لهذه المفاهيم في كتابات السيد الشهيد محمد باقر الصدر، حيث تلتقي وتنسجم الفكرة الاولى والثانية والثالثة والرابعة، مع ما جاء في مقالة «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد»، وعلى نفس التسلسل في الصفحات «النسخة المعتمدة المنشورة في كتاب: الاجتهاد والحياة» ص ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧. فيما تلتقي وتنسجم الفكرة الخامسة مع ما جاء في مقالة «الفهم الاجتماعي للنص في فقه الامام الصادق عليه السلام» المنشور في نفس المصدر السابق ص ١٦٠، والفكرة السادسة في بحثه «نظام العبادات في الاسلام»، والفكرة السابعة والثامنة في كتاب اقتصادنا «الطبعة الثانية، المجمع العلمي للشهيد الصدر» ص ٣٩٦، ٢٠ - ٢٢ من المقدمة الثانية للكتاب.

من نماذج الوعي المقاصدي في تراثنا الحديث :

وينبغي الاشارة في هذه المناسبة إلى افكار واشارات مقاصدية مميزة في آثار الشيخ الخالصي، باعتبار آثاره نموذجاً للمنحى المقاصدي في التفكير الاسلامي الحديث . ان المصدر المهم في استجلاء المنحى المقاصدي لدى الشيخ الخالصي هو كتابه المسمى «احياء الشريعة في مذهب الشيعة»، صدر جزء الاول سنة ١٩٥١م في بغداد، وهو رسالته العملية الموسعة، ومما نأسف له عدم حصولنا إلا على ثلاثة اجزاء منها، ولكن سأبرز بعض ما ورد فيها:

- ١- كان احد الاسباب التي دعت المؤلف لتجديد كتابة الرسالة العملية اعتقاده بدور التقدم العلمي في الكشف عن اسرار التشريع فقال: «ان العلوم والمكتشفات ساعدت كثيراً على رفع الستار عمّا في الشريعة من عظيم الاسرار» (ج ١ : ص ١٨).
- ٢- اهتمامه المتزايد بمقولة ان الشريعة هدفها الاهتمام بمصالح ومفاسد الناس «ج ٢ : ص ١٥».
- ٣- يعيب على العلماء اغفالهم علة التشريع وقولهم بالتعبد حتى اضاعوا اسرار الاحكام «ج ٢ : ص ١٥».
- ٤- دلالة آيات التدبر والتعقل في تفهم الملاكات وتقليل التعبد «ج ٢ : ص ١٥».
- ٥- تفادي الاحتياطات في عملية الاستنباط الشرعي، واعتباره العمل بالاحتياط خلاف نفس الاحتياط، وانه يدعو لالغاء نفسه. «ج ١ : ص ١٦».
- ٦- في الكتاب مادة جيدة تصلح لادخالها في مباحث فلسفة الفقه المعنية بابرار نكات الموضوع من خلال ارتباطه بالعلوم الاخرى، وقد شهد الكتاب توظيفاً كبيراً للعلوم الاخرى في مسائل الفقه، وسوف يأتي من الدكتو الريسوني ص ٦٢ اعتباره الاهتمام باسرار الاحكام الجزئية من المقاصد، لانها تشكل بنية القواعد الكلية ومنها تستخرج. والنتيجة التي نخرج بها الآن كثرة واضحة لما تقدم، اهمية تجربة الشيخ الخالصي سواء كانت متجسدة بكتابات ام مشاريعه الاصلحية، وضرورة قراءتها، ولا اقول من جديد، لانها لم تقرأ سابقاً وللأسف الشديد.

الشريعة الاسلامية ... شريعة رحمة وتعقل :

يقدم الدكتور الشيخ طه العلواني طرحه حول مشروعية المقاصد، من خلال استلهامه للفارق بين الشريعة الاسلامية وما قبلها من الشرائع، عبر الصفات التي اضافها القرآن الكريم الى كل من الشريعتين، فبينما شريعة الـ«ما قبل» شريعة اصر واغلال، تتسم الشريعة الاسلامية بالرحمة والتخفيف، وبينما كان المراد من الشرائع السابقة «التعبد»، الذي هو الاخضاع، ولو فيما لا يعقل معناه، كان المراد من الشريعة الاسلامية هو «العبادة»، والتي تعني - فيما يراه الدكتور العلواني - اختياراً عقلياً قليلاً، قائماً على ادراك واع لطبيعة العلاقة بين الانسان العابد وربّه المعبود ص ٣٢، مستحدثاً فهماً جديداً لمهمة الوحي والاجتهاد، فللوهي «فقه الدين»، وللاجتهاد «فقه التدين»، مضيفاً ان التعبد بمعنى

«اللامعقول» في الفكر الديني، أمر دخيل على الدين وفكرة لا تقبل من المسلمين ص ٣٣،
ليقدم بعد ذلك شرحاً لعنوان «التعليل» لغة واصطلاحاً وتاريخه عند المذاهب السنية .

ويرى الدكتور العلواني ان هناك منطلقات ومبادئ اساسية للبناء المقاصدي، وهي
«العهد والاستخلاف والامانة والابتلاء ثم التسخير». وهناك ايضاً اطر تدور هذه
المنطلقات في فضائها، وهي «التوحيد / التزكية / العمران»، ومن خلال الفعل الانساني
الذي يعطيه الشيخ العلواني اهمية فائقة في التأسيس لنظرية المقاصد . ختاماً يعتقد الشيخ
العلواني ان نشوء فقه الحيل كان جرأء الفقه التجزيئي وضمور البحث المقاصدي .
وتعليقنا على حوار الاستاذ العلواني :

الاولى : ان ما تفضل به الدكتور العلواني من التفريق بين التعبد والعبادة لم يقدم
دليله عليه بنحو واضح، لا سيما وان قواميس اللغة العربية قد لا تساعد عليه .

الثانية : ان اعتباره لقضية «اللامعقول» في تفسير التعبد قضية دخيلة على الدين ولا
يقبلها المسلمون، يمكن المناقشة فيها من خلال تبني اتجاهات المحدثين لها، كالظاهرية،
والاخبارية، ومقولتهم بعدم الكشف وفهم الحكم الشرعي مطلقاً، وابتعادهم عن كل
محاولة لفلسفته .

المقاصد من الجزئيات الى الكليات :

في معرض اجابته عن تاريخ المقاصد لاحظ الباحث المعروف في الحقل المقاصدي
الدكتور احمد الريسوني، ان هذا الحقل اصيل، وعميق في الشريعة الاسلامية من قبل
النصوص وعصر الصحابة والتابعين، وان البداية النهضوية كانت في عصر التدوين
ليدخل الاهتمام بتعليل الاحكام ومعرفة غاياتها في التصنيف الفقهي لسجل الباحث عن
عصر الازدهار، انه كان في القرنين الثالث والرابع، وكان دور الشاطبي بعد ذلك هو
احياء جذور الفكر المقاصدي، وان الكتابات المعنية بعلم الجزئيات هي تفكير مقاصدي
مبكر، ما دام ان تاسيس المقاصد الكلية يبنى على الاولى ويستفيد منها؛ لذا جعل كلاً
من كتب الفقهاء الكبير، والترمذي الحكيم، والشيخ الصدوق، كتباً مقاصدية مهمة .

ويعتقد الباحث ان نهضة المقاصد مرهونة بعملية تفصيل الفكر التعليلي، وحضور
قاعدة (ان الشريعة وضعت لمصالح الناس في العاجل والأجل)، وتطبيق ذلك على
جميع حقول الفقه بما في ذلك نظام العبادات . ويدعو الى اثناء سبل الكشف عن

المقاصد من خلال الاستفادة من وسائل الاثبات في بقية العلوم واستثمارها في مقاصد الشريعة، مع عدم الخلط بين وسائل المقاصد والمقاصد نفسها، ويختتم حوارها بنقطة مهمة وهي ان جميع العلوم الاسلامية خاضعة لسلم اولويات بما فيها العقائد.

تقديس الموروث تجاوز حد الاعتدال :

يعتقد الدكتور الشيخ عبدالهادي الفضلي ان التدوين الفقهي واهتمامه بالجانب الفردي من حياة الانسان (العبادات - وما يسميه الشيخ بالمعاملات الشخصية) والتي يتردد في اعطاء تفسير واضح لها، وان كان يؤمن بتأثير الخوف من البطش السلطوي في حدوث ذلك - هي من اسباب الخلط بين المفاهيم التشريعية، وانه سبب غياب النظر الشمولي للمقاصد الشرعية، داعياً الى نقل اهتمام الفقيه من اطار الفرد الى اطار الحياة الاجتماعية، كما لاحظ الشيخ الفضلي ان هنالك طريقتين في دراسة النص :

الاولى : يسميها بالقراءة البنيوية، التي تتخذ من النص محوراً في دراستها بدون ملاحظة القرائن العامة والخاصة.

والثانية : البنيوية، وهي المعنية بربط النص بالقرائن العامة وبيئته وظروف صدوره واهدافه ومقاصده.

وان الطريقة الاولى هي السائدة والمشهورة والتي يعتقد انها التي خرجت منها الاحكام العسرة، والتي لا تتفق مع روح الاسلام.

يرى الدكتور الفضلي ان الاجماع ادخل في اصول الفقه الامامي تماشياً مع المنهج السني، وان قاموا بتكليفه مع مبانيهم، لكن وبعد استقراء اجماع الفقه نجدها - وكما لاحظ الدكتور الفضلي - اجماعاً مدركية لا حجية لها، اما فقه الحيل فيعتقد بضرورة اخضاعه لاطار المقاصد، وان ما استدل به من الروايات في هذا المجال لا يخرج عن كونه رخصاً، واما حيث تجاوزت الآن حد الاضرار والاسراف فلا بد من الحيلولة دونها، ويشير الشيخ الفضلي الى ان لحظة تدوين الفقه اقترنت مع عنفوان الدكتاتوريات السياسية مما وفر مساحة واسعة لفقه الطاعة والخضوع. كما قال : إن عدم ارتباط الفقيه باجواء الحياة هو السبب في كثرة الاحتياط مضيئاً «والخروج من عهدة المسؤولية امام الله عند الفتيا يمكن ان يتحقق بالتوقف عن الفتوى وإحالة المقلد الى فقيه لا احتياط في فتواه في المسألة».

بعد ذلك يمكن القول انه طالما فُسر انكفاء الفقيه الشيعي على الجانب الفردي في دراسته للشريعة بالبطش السلطوي والعزل السياسي المتخذ بحقه، ولكن الا يمكن اعادة النظرة في الموقف الايديولوجي لرجال المذهب، واسقاط ذلك على تعاملهم مع قضايا الدولة القائمة، والتنظير لقضاياها وأزماتها، بما تفتقده من شرعية في نظرهم، تحول دون العمل المشترك معها بما يمثله ذلك من مفهوم الركون للذبي ظلموا، أو العمل بمبدأ حسم مادة الفساد وغيرها من مفاهيم اشبعت بها ذهنتنا؟ ثم الا يمكن التحقيق في مستوى الشعور بالمسؤولية لرجال تلك الحقب تجاه بعضهم البعض، ودور الخلاف المذهبي في انطوائهم؟ هذا ما ندعو لدراسته من جديد لنظفر بنتائج اكثر علمية يُطمأن لها، بعيداً عن الاجابات الجاهزة.

التجديد من داخل النسق الاسلامي :

ما اشحنت كتاباتنا بشيء اكثر من مفردة «التجديد»، شعوراً بالمآزق الذي واجهنا، من خلال فكر تطور اهم عنصر في تشكيله يتقوم عليه وهو الواقع، بينما بقيت مقولاته المفاهيمية افتراضية، ليحدث بعد ذلك فصام بين الفكر والواقع، انعكس بدوره على شخصيتنا من خلال دعوات هلامية، تانس الجلوس في الابراج العاجية بعيداً عن مجريات الحياة، وعاد اكثر ما يسمى «بالانتاج التجديدي» لا يخضع للبحث العلمي وصرامته ودقته المنهجية، من خلال تحديد الموضوع المشتغل عليه ومعرفة اشكالياته، ثم بيان المعالم الرئيسية في منهج التجديد المدعى، ولذا ترى اغلب المشاريع والمشاركات ادرجت في طي النسيان، لانها تحتاج الى عمل «تجديدي» يكتشف اسس التجديد فيها! كانت هذه النقطة الاخيرة من اول ما التفت اليه الدكتور جمال عطية في ورقة الندوة التي كتبها بقلمه، مؤكداً على ان يكون المنهج نسقاً داخلياً في البناء الاسلامي، ثم انتقل ليحدد اهم ملامح التجديد في الفقه الاسلامي، وهي عنده عشرة تتوزع على: المادة الفقهية، ومصادرها، واكتشاف ادلة حديثة في الاستنباط، والتجديد في النظريات الفقهية، والمقارنة مع القوانين الوضعية، وغير ذلك، اما وقائع المشاركين في الندوة فننقل الافكار المهمة الواردة:

في تعليق د. الشاوي: دعوته للتفريق بين اصول الفقه واصول الشريعة، معداً الثاني ما يميز شريعتنا الاسلامية، وقال: ان هذا الامر لم يلتفت اليه احد على

الاطلاق .

في تعليق الشيخ جمال قطب، قال: لا يوجد اصلان في الاسلام هما القران والسنة، بل اصل واحد وهو القران، وان السنة الشريفة مع الايمان بحجيتها، غير انها شارحة ومبينة للكتاب الكريم .

في تعليق د. علي جمعة: تحدث عن بعض القضايا المهمة، منها، الحذف من اصول الفقه، مما يتصل بالجدل الفلسفي الارسطي، ومنها، ان نضيف الى اصول الفقه مسائل جديدة تتصل بادراك الواقع، ومنها، ان يتم تصنيف العلوم على النسق الاسلامي، وغيرها، وكان معظمها ورد في ورقة الندوة .

في تعليق د. محمد عمارة: ابتدأ بالتفريق بين معنى التجديد والحداثة، مستبعداً اللبس المفهومي الحاصل في هذه الموارد كما يعتقد، معتبراً التجديد سنة من سنن الله، تتجاوز مقولة حقول الجيل المعاصر، جاعلاً موطن التجديد فقه المعاملات دون العبادات، وان كان الاخيرة بحاجة - كما يصرح الدكتور عمارة - لإعادة الروح الاسلامية اليها، مؤكداً على ضرورة العمل المؤسساتي في تطوير الاعمال الابداعية .

اما تعليقنا على ما تقدم، فالذي كنتُ اتطلع اليه ان تتجاوز الندوة ما ذكرته على مجمل انتاجنا العلمي، كنتُ احب لو اوضح الاستاذ عطية مراده من كون التجديد المطلوب «نسقاً داخلياً في الفكر الاسلامي» لانها عبارة تحتاج إلى بيان أوسع، فكيف يكون هذا النسق الداخلي؟ وقبل هذا ما هي محددات الداخلي والخارجي؟

اما تعقيبات المشاركين في الندوة، فربما كانت بعض كلماتهم خارجة عن محور الندوة، وربما اتجه شيء منها نحو المبالغة والتضخيم، والتعليق سريعاً على بعض ما قدموه بنفس التسلسل السابق، فكالتالي :

ان الشيخ جمال قطب مع اعترافه بحجية السنة الشريفة، غير انه لم يقم بايضاح مراده من الاصل، لنعرف الاساس الذي اعتمد عليه، فلعلنا نتفق عليه وربما نختلف، فالمراد من اصولية السنة انها مرجعٌ واساس يبنى عليه الهرم الثقافي الديني على تفاوت في نسب المشاركة، وهذا نفسه المعنى اللغوي لمفردة «الاصل» بمعنى ان السنة عامل مهم عند العقل المسلم في تكوينه الاسلامي وبنائه المعرفي .

اما الدكتور علي جمعة، فانه اشار الى مسألة هامة، وهي تجريد اصول الفقه من الجدل الفلسفي، غير انه لم يقدم مبررات ذلك، فما مراده من الجدل الفلسفي؟ وكيف

يتم التجريد؟ وهل لهذا العمل من سلبيات؟ ومن المناسب هنا الاشارة الى عمل علمي تناول هذا الموضوع، وهو «الاسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم اصول الفقه» للسيد عمار ابو رغيف.

العدل كهدف للدين ودوره في عملية الاستنباط:

احتوى البحث الذي قدّمه الاستاذ محمد رضا حكيمي على نبذة صادقة بمعاناة المستضعفين، دفعته للاعتقاد بان واقعاً متازماً كالذي نعيشه، اوضح تفسير له هو التخلف في ادواتنا المنتجة لافكارنا، فكان اهم ما ركّز عليه فلسفته للاجتهد وطرح مبرراته الاساسية، فيرى ان اهداف الدين هي غاياته، وان احكام الدين هي مقدمة لتحصيل تلك الاهداف، معتبراً الدين ظاهرة «الهية - اجتماعية» تتكون من ثلاثة عناصر «الفرد - المجتمع - الحكومة» وقد اضاف الدين صفة لكل واحد من الثلاث ليكون متديناً، فالاول: من كان صالحاً في عقيدته وسلوكه «الذين آمنوا وعملوا الصالحات»، والثاني: القائم بالقسط «ليقوم الناس بالقسط»، والثالث: وهو الحكومة، فلكي تكون متدينة لا بد لها من العمل بالعدل «ان الله يأمر بالعدل» وان تحقيق هذه الاشياء موكول الى الاجتهاد الرسالي، الواعي لواقعه المعاش، المتجه نحو تحقيق اهداف الدين، وان العدل والقسط هو اعلى هدف ينشده الدين، وان الفتوى والحكم المعارضة لسنن العدل يمكن الجزم بخطا استنباطها.

نحو توسيع لدائرة البحث في كليات الشريعة:

بالتاكيد انه كلما كان خطاب الجماعة، اي جماعة، يتسم بشمولية وابعاد فكرية وانسانية واسعة، كلما استقطب قطاعات وشرائح اكبر، وليس اضر على فكرة تريد تعزيز وجودها الاجتماعي، عبر الامتداد الى عقول متباعدة، من الطابع العصبيوي الفتوي المنغلق، ولعل ذلك كان هاجس الدكتور جمال عطية وهو يحاول - في خطة بحثه - التوسيع من دائرة المقاصد، في التصنيف التقليدي المشهور، الى مساحات اشمل، وهذا ليس إلا امراً حتمياً في تاريخ العلوم، خصوصاً ميدان الفقه واصوله، وهذا يبيّن لمن يلحظ حجم التصانيف الاوائل ويقارنها بما انتهت اليه، فبحجم تغيرات الواقع تتجدد آليات صياغة بدائله وتطويرها، والجديد فيما قدمه الباحث هو تصنيفه

المقاصد الى اربعة اقسام، ثم قام بتقسيم كل واحد منها الى عدة مقاصد تقع تحتها، وبعد ذلك يشرع ببيان مفهوم المقصد والدليل عليه، وبعض احكامه المتعلقة به، والاصول الاربعة الرئيسية عنده هي فيما يخص: الفرد / الاسرة / الامة / الانسانية.

وكعينة ننقل ما فعله مع المقصد الثالث من مقاصد فرعية:

١- التنظيم المؤسسي للامة. ٢- حفظ الامة. ٣- اقامة العدل. ٤- حفظ الدين والاخلاق. ٥- التعاون والتضامن والتكافل. ٦- نشر العلم وحفظ عقل الامة. ٧- عمارة الارض وحفظ ثروة الامة.

وارفق كل واحدة بتفسير المفاهيم الواردة فيها وايضاح احكامها.

النص والمصلحة:

كانت بداية الباحث يحيى محمد في اشارته الى الاختلاف في دائرة المصلحة بين مقاصد الشرع والعقل البشري الحر، ليجعلها بمثابة المقدمة، يلاحق بعدها معنى المصلحة والقائلين بها من المذاهب الفقهية، ليصل الى ان ما اشتهر من اختصاص المالكية بالقول بها غير تام، بل هناك من عمل بها من المذاهب الاخرى، مثل الحنابلة، وان جعلوها من ضروب القياس، والامامية الاثنا عشرية في حدود القطع، ويصرح بوجود بعض الالتباس بخصوص المذهب الحنفي ص ١٤٣، مع وضوح منع الشافعي والظاهرية عن العمل بها، ثم يواصل بعد ذلك بحثه للمصلحة والاستحسان، ليبطل الدعوة القائلة بإلغاء الاستحسان كأصل مستقل قبال القياس والعرف والمصلحة، وذلك من خلال تحقيقه لوظائف الاستحسان، وان بعض ما أريد منه يخرج عن هذه الثلاثة الاخيرة. لينتهي الى صياغة لتعريف الاستحسان ص ١٤٦، وبعد دراسته لشروط العمل بالمصلحة يقرر قائلاً: «فمن هذه النقاط يتبين ان العمل بالمصلحة انما هو عمل بالمقاصد، اي ان هذه الاخيرة هي المحددة لطبيعة المصلحة اللازمة» ص ١٥١، ونقطة مهمة احتوتها افكار البحث هي التساؤل عن مشروعية العمل بالمصلحة، والذي افضل تقديمه على الابحاث التي سبقته، لأنها في مرتبة متأخرة عن أصل السؤال، وإلا لوعاد الجواب بالنفي لما أمكن البحث عن شروطه وتاريخه، والامر سهل ما دام بالجانب الفني فقط، والباحث يقوم بنقل الآراء المانعة عن العمل بها، والتي تتمحور بالاعتراض على الجانب الفوضوي في أعمال المصلحة وامكان استغلالها، فيما يضر من الاهواء والظنون

والاختلاف، إلا انه يلاحظ ورود ذلك على العمل بالقياس، مع انه مشروع عندهم، والباحث يعد الشاطبي صاحب منهجية جديدة متكاملة في هذا المضمار، وخصوصاً في التنظير للاستقراء في الشرعيات وتوليدته لاصول مستقلة، وفي نفس السياق أثار الاستاذ يحيى محمد نقطة مهمة جداً، وهي توظيف طريقة الشاطبي في الاستقراء الى اوسع مما أرادت تشبيته ص ١٥٥، فاذا كانت توظف في تحصيل احكام لقضايا غير منصوص عليها، يمكن الانسياق مع الطريقة في تغيير الحكم، حتى فيما يوجد فيه نص، وليس ذلك في حدود التغيير الجزئي في تخصيص النص بل يشمل التغيير الكلي للنص إيقاف العمل بمضمونه، ويقدم لذلك ثمانية اعتبارات كأدلة على هذا التوسع، اثنان منها مستخلصان من طريقة الشاطبي والباقيات يقدمها الباحث نفسه ص ١٥٧ - ١٥٨ .

ويعتقد الباحث في كتابته عن الطوفي ونظريته «ان المضمون المعرفي لنظرية الطوفي، هو ابلغ صورة لما وصل اليها تاريخ الفقه الاسلامي الى يومنا هذا» ص ١٦١ . ويجعل نظرية الشاطبي لاترقى الى الكشف الجديد عند الطوفي، ومع ذلك يعدها نظرية جاءت في سياق تطوري للفقه الاسلامي، وان هناك من «المبررات التراثية» مما يجعل القول بها امراً وارداً جداً، ويذكر هذه المبررات فيوصلها الى خمسة ص ١٦٢، ويتهي بالاشكالات الواردة على الترجيح بالمصلحة واجابته عنها، والمقارنة بين نظرية الطوفي والفقه الامامي، وان الخلاف برأيه يتحدد بعلاقة المصلحة بالضرر، مع تفاصيل يذكرها حول المصلحة والفقه الامامي .

اما تعليقنا على دراسة الاستاذ يحيى محمد، والذي نحفظ لشخصه كامل الاحترام والاعتزاز، كباحث موضوعي جاد، وتأكيدنا، منذ البدء، ان الملاحظة على بحثه لا تعني الاغماض من قيمة البحث وأهميته، ولكن مع ذلك يمكن القول:

اولاً: من الواضح ان الباحث بذل جهداً جيداً في مراجعة موضوعه والافكار وأدلتها الواردة فيه، تفصح عن سعة اطلاعه ومعرفته، كما كان جيداً في جرءته وشجاعته العلمية، إلا ان بعض كتابات الاستاذ يحيى محمد تميزت بخصلة وهي زيادة الاستشهاد داخل نصه، مما يوقع بظلاله على النص، المتمثلة بعدم تواصل الفكرة بشكل منتظم .

ثانياً: يحتاج كلام الباحث عن تاريخ المصلحة في فكر كل من الغزالي والطوفي والشاطبي، واسهاماتهم في ذلك، إلى مزيد ايضاح وبيان، فهو عند ما يقول بتقدم الغزالي خطوة على سابقه ص ١٥٣، لم يوضح ما هي الخطوة؟ هل بالاهتمام بالمصلحة

وقد سبقته المالكية ص ١٦٢ (وتقدم ذلك ايضاً من الباحث بشكل واضح) او بالاستقراء الذي لم يسمه ص ١٥٣ ، ولماذا يقول عن الشاطبي صاحب منهجية جديدة ص ١٥٣ ، مع ان الطوفي الذي قبله كانت عنده المنطلقات الكاشفة عن المصلحة ص ١٦١ ، من خلال الاكثار من الامثلة وهو بهذا يتبع الطريقة الاستقرائية ص ١٦٤؟ ولماذا يكون الطوفي غير واع وهو يؤكد جدة نظريته ص ١٦١؟ لماذا لا يقال انه لم يسمها؟ ونطلق «غير واع» على الغزالي، خصوصاً مع كون الطوفي ابلغ صورة في الفقه الاسلامي الى يومنا هذا ص ١٦١ ، وبعد ذلك كله، ومرة اخرى، لماذا يعد الشاطبي صاحب منهجية جديدة بحق، وقد سبقه الغزالي والطوفي في قضايا الاستقراء ولا نقول عنها «مبررات تراثية» تجعل من عمله طبيعياً «لا جديداً بحق»، وكما اطلق ذلك على عمل الطوفي؟

ثالثاً: مع امكان المناقشة في القضايا التي ذكرها الباحث كمبررات تراثية لكننا نتساءل: كيف كان ابلغ مضمون معرفي في الفقه الاسلامي، والذي سبق اجياله الماضية ولم تلحقه طوائف العلماء المتأخرة الى يومنا هذا، عملاً طبيعياً، يستلزم من صاحبه الابداع الذاتي والقدرة الخلاقة؟ ولماذا هذا اليتيم في نظريته، كما اقر الاستاذ يحيى محمد بذلك ص ١٦١ ، والمبررات قد ازدادت فيما بعد، ومع ذلك لم يصل الى مستواه من جاء بعده؟ هل فرز الاستاذ لهذه المبررات بهذا المقدار من الوضوح، كان متوفراً في عصر الطرفي، ام انها خطوط مبهمه في عصرها تحتاج الى عقلية متميزة في تكوين هذه الخطوط وتجاوزها الى بناء نظري؟ ارجو ان لا يكون ذلك من قبيل اسقاط وعينا الحاضر على مراحل بدائية ماضية .

رابعاً: لم يشر الباحث للقائلين بمقولة تأثير الزمان والمكان على تغيير الاحكام والاستنباط، مع قوله بوجودها كمبرر تراثي في زمن ما قبل الطوفي .

الشهيد الصدر منهجية جديدة في اكتشاف النظام الاسلامي :

حدد الباحث سعيد رحيميان هدف دراسته بقوله (دراسة دور ملاك الاحكام، وسبل اكتشافه في الفقه، وعلاقة ذلك بما يمكن ان يسمى «فاعلية الفقه» ومناقشة الصلة بين هذا البحث وبين مقتضيات الزمان والمكان) ص ١٧٤ .

وفي حديثه عن علاقة بعض العلوم وتأثيرها على الاستنباط، قدم عدة مصاديق تنوزع على ثلاثة محاور: المنهجية المعرفية، والفلسفة، وعلم الكلام، ثم صنف الملاك

على اربعة اقسام من مستويات التشريع: ملاك الحكم، وملاك القاعدة، وملاك النظرية، وملاك النظام. لينتقل بعد ذلك الى سبل كشف العلة في كل واحد منها: فللحكم: مناسبات الحكم والموضوع - الغاء الخصوصية - تفكيك الحثيات . وللقاعدة: الاستقراء - وحدة طريق المسالتين - تفكيك الحثيات .

وللنظرية والنظام: استقراء المواد الاولية «النصوص والاحكام والآراء الفقهية» والتعامل معها بالطريقتين التجزيئية والشمولية/ تركيب الحالات وتحليلها وتكوين نظرة كلية لانتزاع البنية الاساسية «البناء العلوي»، ثم اكتشاف القواعد الكلية على اساس الاخير، مع مدخلية «منطقة الفراغ التشريعي» المتروكة لولي الامر في املائها بالتشريعات والاحكام الثانوية .

وتعليقنا على دراسته، ان اعتماد نكتة واحدة في كل من الطرق الثلاثة الاولى والطريقتين الاخيرين في اكتشاف ملاك القاعدة، هو نمط النص وطبيعة تعبيره من خلال نفسه او البيئة الصادر فيها، وكان من اللطيف ما التفت اليه الباحث في مسلك شم الفقاهة، وهو افتقاره للضابط المنهجي المفضي الى صعوبة عملية الاكتشاف للملاك، ونقطة اخرى، وهي سعة استخدام طريق «الغاء الخصوصية»، وكثرة وروده في استدالات كتاب «ما وراء الفقه» للشهيد السيد محمد الصدر، مما يصلح لاعداد بحث في موضوعه في فكر الشهيد محمد الصدر .

الربا اقوى عامل في تكوين الرأسمالية غير المشروعة:

الشيخ الفضلي في دراسته التي بين ايدينا لا يخرج عن سماته العلمية المنهجية، ابتداءً باهمية الموضوع، فيقول في هذا الصدد: «انه (اي الربا) اهم عامل في نشوء الاقطاع غير المشروع، واقوى عامل في تكوين الرأسمالية غير المشروعة، اللذين هما السبب المباشر في وجود الطبقة الاجتماعية الواسعة بين ابناء المجتمع ... » ص ١٩٩ ، ويرى في دراسته ارتباط واقع البحث بواقع الحياة، بعدها يلج تفاصيل التسمية والتعريف وخصائصهما في اللغة والفقه والاقتصاد والقانون، مع بحث تاريخي يبين وجود الربا في اقدم تجارب الكائن البشري وعلى مر التاريخ، ويربط نشوء نظام التعامل بالربا بنشوء تعامل الناس بالتجارة ص ٢٠٤ ويدخل ايضاً في تفاصيل الادلة والمحاولات الداعية لمشروعية الربا في الدين والرد عليها وكانت ادلته مقصورة على الآيات القرآنية

فحسب، وقدم ان الفرق بين الربا والمعاملة البيعية في ثلاثة فوارق وهي: ١- حركة المال. ٢- اصطناع المعروف. ٣- العدل والجور. وهو بهذا يعتمد في التفريق على التصور الديني الوارد في النصوص وليس من الجانب الاقتصادي المقارن، وعلى كل حال يوصل بعد ذلك البحث في موضوع الربا وتحقيقه في الاوراق النقدية وما هي المستثنيات من حرمة الربا. وتعلقنا على الدراسة انها جاءت وصفية لما عليه البحث الفقهي، دون ممارسة شيء من الخلخلة والنقد، وكذا استخدامه للتعميمات الفقهية في رده على ادلة الاستثناء من الربا، كقوله «روايات كلها غير معتبرة»، والذي اعتقده ان الامر يحتاج الى تفصيل اكثر في الرد.

منهج تجديدي في أفق الشهيد الصدر:

لاحظنا سابقاً بعض القرابة والانسجام بين اجابات الشيخ شمس الدين ومقولات الشهيد محمد باقر الصدر، وهذا نفسه ما أدركه الصديق الباحث سرمد الطائي، في محاولته لتظهير افكار الشيخ شمس الدين في الاطار المقاصدي، فقد وجده «نموذجاً لاولئك الذين استلهموا عناصر منهجهم التجديدي في أفق الشهيد الصدر، وقدموا نماذج تطبيقية مبلورة ... لانساق منهجية تحراها الشهيد الصدر في اعماله ص ٢٢٧. وقد قدم بعض السمات حول اعمال الشيخ شمس الدين كتعامله الواقعي مع الاشكاليات المطروحة، وسعيه لتفهمها، وهاجسه في اكتشاف علاقات بين مفردات الشريعة. وكانت نقطة الانطلاقة في قراءة افكار الشيخ شمس الدين الاشارة الى تحفظاته حول نزعة التعبد المحض، وما أملاه عليه موقفه هذا من دعوته لاعادة النظر في تقييم آليات البحث الفقهي من «قياس واستحسان ورأي» في التراث الفقهي الاصولي الامامي، ومحاكمته - مما هو غير العبادات - على ضوء ما أسماه بالادلة العليا. ثم يطرح تصور الشيخ شمس الدين حول ضمور بحث المقاصد عند العقل الاصولي الشيعي، ليرجعه الى اسباب سياسية لا ازمة فكرية، وكذا ما يبدو للشيخ من تراجع المعالجات الفقهية وضعفها، جرأء عدم اعتمادها على القرآن الكريم وآياته ومفاهيمه، والفهم الاجتماعي للنصوص كما ينبغي. مع استعراضه لبعض محاولات الشيخ شمس الدين المتمثلة في كتابه الاخير «مسائل حرجه في فقه المرأة».

وتعليقنا على البحث بما تسمح به هذه الوريقات، ان من اهم مهمات القائمين على دراسة فكر رجال العلم، هو تحقيب الافكار الموجودة عند دارسيهم، وايضاح بذورها ونواتها في تراث السلف إن وجدت، وهذا يعني ان للبعد التاريخي في الدراسة غايه قصوى، وذلك لتعرف حركة الفكر ومؤثراتها فتقيم وتعالج ويعرف حجم مشاركة المفكرين حتى يكرموا، ويعطى كل ذي حق حقه، واخير يعرف مستوى التطور في انتاجنا العلمي وثقافتنا الراهنة.

السن ليس امانة تعبدية على البلوغ:

تعد دراسة الاستاذ مهدي مهريزي لمسألة البلوغ والمسماة بلغة الفقه «سن التكليف» والتي يقابلها عنوان «وضع القلم» من الدراسات الفقهيّة المهمة، وقد اولاهما الفقهاء اهتماماً كبيراً؛ لانها زمن تطابق فعال الانسان مع نظر الشريعة.

وقد ناقشت دراسة الباحث مهريزي المسألة في جانبها المشكل، أعني بلوغ الفتيات عبر نقطة التفت اليها، وهي ان البلوغ تحول فسلجي وسيوكولوجي وفكري في عمر الانسان، وبهذا يكون داخلاً في عدة علوم، ألا ان علم النفس وكما يقول الباحث ميدانه الاولي والاصيل، وبعده يقع في القانون والشرع وذلك لجانب الالتزام الحقوقي فيهما، وفي المستويات كافة من حقوق مدنية او جنائية او سياسية، وقد سجلت الاحصاءات العلمية حضوراً جيداً في دراسته، فكان له ان حدّد العلامات الخارجية في البلوغ من خلال الاستعانة بآخر نتائج البحوث العلمية وتناول أيضاً العوامل المؤثرة على نضج الانسان وسرعه بلوغه، كالطبائع المناخية، ودور التغذية، والثقافة، وغيرها.

وتساءل في بحثه عن الروايات الواردة في الموضوع: هل الاحتلام خاص بالفتيان أم انه يشمل الفتيات؟ لينتج هذا السؤال نفسه سؤالاً آخر وهو: ما هو المراد بالاحتلام، هل هو الاحتلام الفعلي ام الاستعداد فقط؟ ويستفهم في جانب آخر من البحث: هل للشارع ان يعتبر السن امانة تعبدية اولاً؟ واذا كان الجواب بالايجاب فأي سن هو؟ ليواصل بعدها دراسة الاقوال وأدلتها، وكانت النتيجة التي انتهى اليها: أن السن المأخوذ في الروايات ليس امانة تعبدية، وانه لا دليل حتى على القول باعتبار السن بعمر التاسعة في جميع التكاليف، والبحث كان متمتعاً وشيقاً في معلوماته ومعالجاته.

ملفات صدرت من قضايا اسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي ١-٢
- الفكر العربي المعاصر : مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر : قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه
- مقاصد الشريعة ١-٣
- قراءات في فكر الشهيد الصدر

ملف العدد القادم

علم الكلام الجديد

صدر في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

- ١- اشراقات الفلسفة السياسية - كامل الهاشمي
- ٢- الاجتهاد والتجديد - ابراهيم العبادي
- ٣- منهج الامام في التفسير - عبد السلام زين العابدين
- ٤- مناهج التجديد - اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
- ٥- مدخل الى فلسفة الفقه - مهدي مهريزي
- ٦- مدخل الى علم الكلام الجديد - محمد مجتهد شبستري
- ٧- جدل التراث والعصر - عبد الجبار الرفاعي
- ٨- المدرسة التفكيكية - محمد رضا حكيمي
- ٩- الامام السجاد - حسين باقر
- ١٠- في اشكالية الاسلام والحداثة - غادل عبد المهدي
- ١١- اسلامية المعرفة - اسماعيل الفاروقي
- ١٢- اصلاح الفكر الاسلامي - طه جابر العلواني
- ١٣- جدليات الفكر الاسلامي المعاصر - ابراهيم العبادي
- ١٤- فقه التحيز - عبد الوهاب المسيري
- ١٥- أسلمة الذات - كامل الهاشمي
- ١٦- نظرية العلم في القرآن - غالب حسن
- ١٧- القسط والعدل - محمد رضا حكيمي واخويه
- ١٨- اسلامية المعرفة - طه جابر العلواني
- ١٩- تطور الدرس الفلسفي في الحوزة - عبد الجبار الرفاعي
- ٢٠- قضايا التجديد - حسن الترابي
- ٢١- نزعة التغريب - جلال آل احمد
- ٢٢- الدستور والبرلمان - جعفر عبدالرزاق
- ٢٣- الفكر الإسلامي - زكي الميلاد
- ٢٤- علم الاستغراب - حسن حنفي



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور محمد عبد الرحمن أبو طه

٣ شارع وزارة الزراعة - الدقي - القاهرة

