

قضايا إسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام

(٤ - ٣)

محمد عمارة
محمد لغنهوازن
يحيى محمد
عبدالجبار الرفاعي

طه جابر العلواني
محمد مجتهد شبستري
طه عبدالرحمن
مصطفى ملكيان

محمد خاتمي
غالب حسن
جواد طباطبائي
أحد قراملكي

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

**Ideological Magazine On Cultural Concerns Of
Contemporary Muslim**

16th & 17th Issue , 1422 - 2001

سعر العدد:

- لبنان 7000 ل.ل • سوريا 125 ل.س • الأردن 2.5 دينار • الكويت 2 دينار
- الإمارات العربية 25 درهماً • البحرين 1.50 دينار • قطر 20 ريالاً
- السعودية 20 ريالاً • عمان 2 ريال • اليمن 300 ريالاً • مصر 8 جنيهات
- السودان 100 دينار • الصومال 150 شلنًا • ليبيا 5 دنانير • الجزائر 25 ديناراً
- تونس 2.5 دينار • المغرب 30 درهماً • سوريا 450 أوقية
- تركيا 15000 ليرة • قبرص 5 جنيهات • فرنسا 40 فرنكًا • المانيا 20 ماركاً
- ايطاليا 15000 لير • بريطانيا 5 جنيهات • سويسرا 20 فرنكًا
- هولندا 30 فلورن • النمسا 125 شلنًا • كندا 18 دولاراً
- اميركا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً.

قضايا إسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

العددان السادس عشر والسابع عشر ١٤٢٢ - ٢٠٠١

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

الطباعة والتوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص. ب 6590/113
هاتف وفاكس: 961-1-856677

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار اميركي
الافراد: 50 دولار اميركي

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

محتويات العدد

كلمة التحرير

- الاجتهاد الكلامي عبدالجبار الرفاعي ٤

حوارات

- الاتجاهات الجديدة في علم الكلام محمد عمارة ١٣
- تطورات التجربة الدينية محمد مجتهد شبستری ٦٠
- علم الطريقة يحيى محمد ٨١

ندوة

- التجربة الدينية مصطفى ملكيان ١٠١
- محمد لغناوزن

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

دراسات

- الدين في العالم المعاصر محمد خاتمي ١١٩
- التوحيد والتزكية وال عمران طه العلواني ١٤١
- الایمان وحرية الفكر والإرادة محمد مجتبه شبستري ١٨٣
- مسائل الكلام الجديد احمد قراملي ١٩٥
- الحوار والاختلاف طه عبدالرحمن ٢٣٩
- نحن والحداثة جواد طباطبائي ٢٥٨
- مقاربات كلامية في الصراع الاجتماعي غالب حسن ٢٧٣

تراث الكلام الجديد

- نحو علم كلام جديد وحيد الدين خان ٢٩٧

الاجتہاد الكلامي

عبد الجبار الرفاعي

يتقى الدارسون على أن علم الكلام نشأ في فترة مبكرة في التاريخ الاسلامي، وكانت مجموعة من العوامل المحلية في الحياة الاسلامية من البواعث الاساسية لانبعاث هذا العلم، وقد تصدرت مسألة الخلاف حول ((الامامة)) وقيادة الأمة بعد غياب الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم تلك البواعث، كما غدت الحروب الأهلية في مرحلة لاحقة الجدل بين المسلمين، فظهرت استفهامات متنوعة في فضاء الصراع السياسي، وما انفك هذه الاستفهامات تترسخ وتتشعب وتتوالد في صيغ جديدة بمرور الأيام.

وبعد تمدد الاسلام خارج الجزيرة العربية واستيعابه لشعوب متنوعة في بلاد الشام والعراق وايران ومصر وشمال افريقيا، واجهت المسلمين جملة من الآراء والأفكار التي تنتمي الى الذاكرة التاريخية للملل والنحل المعروفة في هذه البلدان، وما تم خوض عن احتكاكها بعقيدة التوحيد وموافق المسلمين، فأصنف المسلمون الى أسئلة وشكالات لم يسمعوا بها من قبل حول حقيقة الایمان، ومنزلة صاحب الكبيرة، والقضاء والقدر، وطبيعة الصفات الإلهية، وغير ذلك، فولدت في سياق الجدل العقائدي جملة مفاهيم تصوغ رؤى مختلفة حيال تلك الاستفهامات والاشكالات.

وكانت هذه الرؤى عبارة عن اجتهادات متنوعة في المسائل الكلامية، وبمرور الأيام تبلورت مواقف مذهبية تتشكل كل طائفة منها في منظومة عقائدية،

فأضحت تمثل اتجاهات عقائدية، تعمل على التبشير بأرائها وتسعى لاستقطاب الاتباع والمؤازرين.

وفي العصر التالي انفتح المسلمون على الميراث الثقافي للحضارة اليونانية، ومدرسة الاسكندرية، والهند، وببلاد فارس، واستهواهم المنطق الأرسطي، والهيبات افلوطين ومدرسة الاسكندرية، فنفت مقولاتها في المباحث الكلامية، واكتسى علم الكلام بالتدريج بهذه المقولات، وصارت قواعد المنطق الارسطي هي المعايير النهائية للتفكير والبحث والجدل الكلامي، وما انفك التفكير الكلامي حتى هذه اللحظة يتعرّك في قنوات تلك القواعد، ويستند إليها كمرجعية حاسمة في أية محاولة للاستدلال والمناقشة مع الآخر.

وتبلورت في ذلك العصر الكثير من الاجتهادات الكلامية، وتبينت مواقفها، وتحدثت في شتى المسائل، مما يرتبط بالذات والصفات والأفعال، والخير والشر، والجبر والاختيار، واختلفت الآراء في كل واحدة من هذه المسائل بنحو سادت المشهد الثقافي تعددية فكرية متميزة، وأسهم قطاع واسع من العلماء والدارسين بوجهات نظرهم في مختلف المسائل، ولم يعد التفكير الكلامي حكراً على طبقة خاصة، تمنح نفسها حريات شاملة فيما تسرب سواها حق التفكير.

وكان لتوفّر هامش حرية للتفكير أثرٌ بالغ في نمو وازدهار عدٍّ تيارات فكرية، من أبرزها الشيعة والمعتزلة والاشاعرة، ويضم كل تيار أجيالاً متالية من المجتهدين في علم الكلام، الذين اشتغلوا بترسيخ وتطوير مدارسهم الكلامية، وغالباً ما تجاوزوا الرؤى وربما بعض الأسس التي صاغها أسلافهم، حتى اشتهر لديهم ظهور أكثر من اتجاه في إطار المدرسة الواحدة، كما عرفت ظاهرة استقلال التلميذ عن استاذه وعدم تقليده له، وربما مناقشته والرد على آرائه، وتبني مواقف كلامية لا تتطابق مع ما كان يتبناه الأستاذ.

ومراجعة سريعة للتراجم الكلامي ترينا عدداً وفيراً من المؤلفات، ممن نقض فيها التلميذ آراء أستاذه.

ولو لا توفر أرضية مناسبة، وشروع تقاليد ثقافية ترعى حق الاختلاف، وتؤمن بالتجددية الفكرية، لما وجد ذلك المناخ العلمي، الذي تبلورت فيه أبرز المدارس الكلامية في التاريخ الإسلامي.

غير ان هامش العريبة بدأ يذبل ويضمحل، حين طفت روح التكفير في ذهن فقهاء القصر السلطاني، وتعاون الم وكل العباسى (٢٣٢-٢٤٧هـ) مع أولئك الفقهاء، وفرض ترسيمة كلامية محددة، منحها المشروعية، فيما حظر أية وجهة نظر خلافية في مقابلها.

وفي الحقبة التالية ساد الموقف التسلطى في فرض الآراء الكلامية، وتصنيفٍ أية محاولة لاتلبيقى مع الموقف الايديولوجي للسلطة ووعاظتها باعتبارها ابتداعاً ومروقاً وانشقاقاً على وحدة الأمة، وجرى تقوين هذا الموقف الايديولوجي بنص كتبه القادر بالله (٢٨١-٤٤٢هـ) واشتهر باسم ((الاعتقاد القادرى القائمي))^(١) وتبنى هذا الاعتقاد رؤية العناية، وانحراف باسراف الى مواقفهم، بينما استهدف بقية المسلمين، واستباح دماء بعضهم، لمجرد تمسكهم بمعتقد يخالف ما جاء فيه، فمثلاً ورد فيه ان ((من قال انه [القرآن] مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه))^(٢). وعندما أخرج القائم بأمر الله ((الاعتقاد القادرى)) سنة ٤٣٢هـ وقرئ في الديوان، بحضور الزهاد والعلماء، كان ((من حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته، قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه: إن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالقه فقد فسق وكفر))^(٣) وذكر ابن الجوزي ان القادر بالله استتاب المعتزلة سنة ٤٠٨هـ ((فأظهروا الرجوع، وتبّرؤوا من الاعتزال، ثم نهّاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وامتثل يمين الدولة وأمين الملة ابو القاسم محمود أمر القادر بالله، واستن بسنته في أعماله التي استخلفه عليها، من خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والاسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنة على منابر المسلمين، وابعاد كل طائفة من أهل البدع، وطردهم من ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام)).^(٤)

ومن المؤسف ان تشيع نزعة التكفير في تلك الحقبة، و تستهتر السلطة في ملاحقة أفكار الناس وتفتيش معتقداتهم، فتصلبهم وتلعنهم مجرد خروجهم على معتقد الحاكم.

وكان ((الاعتقاد القادر)) أخطر وثيقة تصادر حق التفكير وحرية فهم العقيدة، جرى تداولها مدة ليست قليلة، وصار من التقاليد المتعارفة ان تكرر تلاوتها كل مرة في المناسبات الهامة وقائداً، وقد حرصت السلطة على اسبالغ المشروعة على هذا الاعتقاد، عبر حشد فتاوى وأراء جماعة من الفقهاء والمحدثين، ففي سنة ٤٦٠هـ تلي ((الاعتقاد القادر)) في الديوان بناء على طلب الفقهاء وأعيان أصحاب الحديث، الذين أجمعوا على ان من لا يكفر من يكفرهم ((الاعقاد)) فهو كافر^(٥).

لقد عملت تلك المواقف الايديولوجية السلطانية على تأمين بيئة تزدهر فيها ((الاخبارية العقائدية)) التي تستند الى ظواهر النصوص كمرجعية في تقرير المعتقد، وتفهم آيات القرآن الكريم والأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهما حرفيًا قشرياً متحجراً، من دون ان تتبع للذهن فرصة في تدبر الكتاب وتأمل الاحاديث، وتتأويل ما تشابه منها.

وبمِرور الأيام اتسع نفوذ ذلك التيار الظاهري في الاعتقاد، وظل على الدوام مصدراً للمواقف الصارمة العنيفة تجاه عامة المسلمين، من الذين ينهجون نهجاً مغايراً، ويستندون الى العقل في فهم وتحليل قضايا المعتقد، ويمارسون الاجتهد الكلامي، ويرفضون الترسيمات الايديولوجية الجاهزة، ويحرصون على غربلة ومحاكمة الآراء الكلامية، واصطفاء ما ينھض الدليل على اثباته، ونفي ما سواه.

وتواصل موقف التيار الاخباري الظاهري في مناهضة محاولات عقلنة البحث العقائدي، وتطوير بنية علم الكلام، ولم يكف عن الدعوة لإنقاص الموروث الكلامي بتمامه، والتخلص بالتالي من الجهود العقلية الغزيرة، التي تمثل واحدة من أبرز تجليات العقل الاسلامي في تعاطيه مع الوحي. يكتب أحد دعاة هذا التيار: ((لم يلحق بالدين ضرر بعداوة الحكماء والفلسفه، مثلما لحق به بسبب أصدقائه الجهلاء، وهم المتكلمون، وهم لا شك اعداؤه الحقيقيون، وإنني أقول ولا أخاف في ذلك لومة لائم: إن الجزء الكبير من علم الكلام يستحق أن يحرق كلباً، وعلى الأكثرا يستحق أن يحفظ في متحف، ليكون عبرة ودرسًا للآخرين)).^(٦).

اننا لا ننكر ان علم الكلام يعبر عن فهم المتكلمين للعقيدة، وفهمهم كأى معرفة بشرية يصطبغ بطبعه الزمان والمكان، والننمط الحضاري للحياة، ومستوى تطور العلوم والمعارف الأخرى، وان انتماء علم الكلام للإسلام للحياة، وإنما هو كإنتماء المعارف الأخرى، أي بمعنى انه معرفة انتجهها المسلمين، مثلما انتجوا الفلسفة، والتصوف والعرفان، والفنون، والآداب، ... وغيرها، ولا يبرر انتاج المسلمين لتلك المعارف تعاليها على النقد والمراجعة؛ لأن انتسابها الى الإسلام ليس سوى كونها ولدت في فضاء التجربة الإسلامية، وفي سياق مسار حضارة المسلمين. ولعل علم الكلام من أوضح ما أنجزه عقل المسلمين في تشبعه بالمؤثرات السياسية والثقافية المختلفة للمحيط الذي ولد فيه، وهذا ما يحكيه الاختلاف والتباين الفاحش في المقولات الكلامية.

لكن أهمية علم الكلام تكمن في اطلاق حرية الاجتهد العقائدي، واختلاف المقولات ووفرتها تجسد وجهات نظر متنوعة أفضى لها التفكير الكلامي، مضافاً الى أنها علامة فارقة على منع كل مسلم الحق في اختيار عقيدته، بل وحرمة تقليد الغير.

إن حظر التفكير الكلامي، والاقتصار على ظاهر النصوص، ومنع أية محاولة لعقلنة الفهم العقidi، يفضي الى تعطيل العقل، وشيع نزعة نصوصية اخبارية تبنّاهما المحدثون، وروج لها ودعمها بعض الخلفاء الأمويين في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، وبالتالي سيادة التقليد في أصول الدين، بالرغم من ان هذا النوع من التقليد لم يقل بجوازه أحد سوى هؤلاء، فقد أجمع المتكلمون على منع التقليد في الاصول، واستدلوا بالعقل تارة وبالكتاب الكرييم تارة أخرى، قال أبو منصور الماتريدي :((ان التقليد ليس مما يعذر صاحبه، لإصابة مثله ضده))^(٧).

ويقول القاضي عبد الجبار الهمذاني في بيان فساد التقليد:((ان القول به يؤدي الى جحد الضرورة؛ لأن تقليد من يقول بقدم الاجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب إما ان يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال، أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضا ... ويدل على ذلك انه تعالى لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل وسائل المذاهب على ذكر الخبر عنها، بل نبه عن طريق الظن فيها، ولو كان التقليد حقا لوجب تقليده تعالى، ولاستفني

عن طريق البيان في ذلك، ولو جب أن يقتصر صلى الله عليه أيضاً على الدعاوى دون اقامة البراهين ...^(٨).

ونقل الشوكاني عن أبي الحسين القطبان قوله: ((لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد، وحکاه السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء، وقال امام العرمي في الشامل: لم يقل أحد بالتقليد في الأصول إلا العنابلة، وقال الاسفرايني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر)).^(٩)

ويكتب العلامة الحلي: ((أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه وما يمتنع عليه، والنبوة والأمامية والمعاد، بالدليل لا بالتقليد)).^(١٠) . ويدرك في موضع آخر: ((المسألة اما ان تكون من باب الأصول، او من باب الفروع، فالاول لا يجوز التقليد فيه اجماعاً، واستدل على ذلك بالعقل والكتاب)).^(١١)

ويقول صاحب معالم الدين: ((والحق منع التقليد في جميع أصول العقائد، وهو قول جمهور علماء الاسلام، الا من شذ من أهل الخلاف، والبرهان الواضح قائماً على خلافه فلا تفاتت اليه)).^(١٢)

ولا نريد ان نسرف في حشد أقوال العلماء الذين منعوا التقليد في الأصول، ولكن كنا نود ان نشير الى الاجماع على هذه المسألة، في مقابل التيار الظاهري المناهض للتفكير الكلامي.

ويبدو ان هذا التيار انبعث من جديد في الجماعات السلفية التي تستغرق في القشور، فيما تضحي بروح الشريعة والمقاصد الكلية للدين، وتستأنف الفهم الحرفي للنصوص الذي يغيب العقل، ويتجاهل العصر وما يحمل به من متغيرات شتى، وتقدم صورة منفردة للاسلام. والسمة المميزة لهذه الجماعات هي التمسك بتقليد وحفظ آراء وفتاوي الرجال الماضين، وغلق باب الاجتهد في العقيدة والشريعة، وكأن الحياة ساكنة، والزمان يكرر نفسه، وكأن الماضين امتلكوا الحقيقة الكلية، وادركتوها بسائر أبعادها، ونحن لا وظيفة لنا إلا اقتداء أثرهم في كل شيء. ولم يتتبه هؤلاء الى ان ذلك تبسيط في تصور حركة الزمان، ومحاولة ساذجة لإختزال عصور عديدة من التطور والتغيير في الحياة، فإنه كلما تناهى واتسع نطاق التغيير الاجتماعي والتحولات المختلفة في الحياة

لابد ان يتضمن نطاق الاجتهاد، ويتسع افقياً وعمودياً تبعاً للمكاسب الجديدة في المعرفة، وتراكم معطيات الواقع وتتنوعها.

وربما ينشأ هذا الموقف من الخلط بين العقيدة وفهم السلف لها، فإن العقيدة حاضرة في التراث من خلال بشر يفهمونها، ومادام اولئك البشر غير معصومين فإنهم حين يتعاطون مع نصوص الكتاب الكريم والسنة الشريفة وحقائق الوحي يكتسب فهمهم شيئاً من خصائص البشر ونفسيه، ويلتبس عليهم أحياناً بما يكتنف حياتهم من البيئة المحيطة بهم، والفضاء الذي يتحركون فيه، فلا يصح أبداً تمديد رؤيتهم ومفاهيمهم وكلماتهم إلى عصرنا، ولا يصح توكيدهم في التفكير والحديث نيابة عنا، وإنما ينبغي دراسة ميراثهم وغربلته، واستبعاد ما هو نسبي منه، وما كان يعبر عن تمثيلهم لروح العصر الذي عاشوا فيه.

ان الاجتهد الكلامي يستوعب غربة الواقع بأزماته ومشكلاته المزمنة، ويتجاوز غربة التراث، ذلك ان التراث ينتمي الى واقع مضى، فالاصرار على استدعايه بتمامه يعني استدعاء ذلك الواقع، وبالتالي الغاء عنصري الزمان والمكان ، ونفي الصيرورة والتحول ، والنزوع نحو سكونية لاتاريخية، يتكرر فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وتقدو عملية التقدم هروباً من العصر، وتوغلاً في الماضي، واستئنافاً للأفكار والمواقف والنماذج التاريخية ذاتها.

وتتجلى قيمة الاجتهد الكلامي في اصراره على التمييز بين الإلهي والبشري، بين المقدس وغير المقدس، بين الدين ومعرفة البشر للدين، بين العقيدة وأدراك الانسان لها، بين الوحي الالهي والعقل الانساني، بين الكتاب الكريم وتفسيره، بين الفقه وفتاوي الفقهاء والشريعة الالهية المقدسة.

ان الاجتهد الكلامي يطمح لاحياء نزعة التفكير الحر الذي شدد على الدعوة اليه القرآن الكريم في آيات عديدة، ويعمل على اختراق بل تحطيم الأسوار التي وضعها حول العقل اتباع التيار الظاهري وجماعاتهم من السلفيين، حتى باتت دراسة ومناقشة بعض القضايا الكلامية واللاهوتية في الاسلام من المحرمات اليوم، بينما كان يتناولها المتكلمون بالأمس من دون أية قيود أو ممنوعات عقلية، باعتبار التفكير فريضة مكلف بها عامّة المسلمين، وطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

ويرمي الاجتهد الكلامي إلى دراسة التراث بموضوعية وأمانة، والتحرر من التحيزات الطائفية والقبليات المذهبية في البحث، تلك التحيزات التي تعمل على اقتطاع النص من سياقه، وتجريده من قرائنه، ثم تتعسف في تأويله، بهدف التدليل على أية وجهة نظر تبنيها.

والدراسة العلمية الموضوعية للتراث تتطلب التوفير على خبرة ودراءة في التعاطي معه، واستلهام روحه وعناصره الحية، والقدرة على توظيفها في منظومة الأفكار الكلامية الراهنة.

وكما هو معروف بين أهل العلم ان الاجتهد في أي حقل من حقول العلوم الاسلامية مما لا يدركه كل أحد، وذلك لأنّه يتوقف على دراسة جادة ومعمقة للتراث الاسلامي، ووعي دروبه ومسالكه المختلفة، مضافا إلى الالام بالقواعد والادوات الخاصة للاجتهداد في ذلك الحقل.

وبموازاة ذلك يتوقف الاجتهد المعاصر في علم الكلام على تمثيل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الهايلة للعلوم الراهنة، خاصة العلوم الانسانية، والخلص من الحساسية والوجل أو العقدة في التعامل مع معطيات العلم الحديث، فإن بعض العلوم الانسانية تطورت بدرجة توالي تطور العلوم الطبيعية والعلوم البحتة في الغرب، وهي ذات وشيعة عضوية بمناهج علم الكلام ومسائله ولغته ومنظومته المعرفية بأسرها، مثلما نلاحظ ذلك في فلسفة العلم، والهرمانيوطيقا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والانتربولوجيا، وغيرها.

ومن اللافت للنظر ان اهل العلم في حضارتنا تعاطوا مع ما وصلهم من معارف اثينا ومدرسة الاسكندرية والهند وفارس بلاوجل، فقد عملوا على ترجمة تلك المعرف ودراستها واستيعابها، واعادة انتاجها، حتى امست جزءا من مكونات التراث، وتغلقت بشكل واسع في علوم المسلمين، وقد كانت معارف الغرب حينذاك في بواكيتها، بينما نمت العلوم الغربية واتسعت في العصر الحديث، بنحو لم يسبق له مثيل، حتى ان العلوم الانسانية اليوم لا يمكن مقارنتها ببعض الاشارات البدائية قبل ٢٥٠٠ سنة في التراث اليوناني.

ولعل الوجه الوحشي للغرب الحديث المتمثل بالاستعمار والنزاعات العنصرية والعدوانية في التعامل مع الشعوب الأخرى، مضافا إلى ظهور الافكار المادية واللحادية والعبيدية لدى بعض الاتجاهات الفلسفية والأدبية والفنية، هو الذي

اسبغ على العلوم الحديثة الصورة الكريهة للغرب وحضارته، ونجم عن ذلك خلط بين العلم الذي يضيء بطبيعته الحياة وبين الغرب وزعاته العنصرية، فتصور البعض منا العلم وكأنه يقترب دائمًا بالحرب والقتل والتدمر.

نحن لاننكر تسرب البعد المذهبى والمركبة الغربية في العلوم الإنسانية الحديثة، ولا ننكر بعض التحيزات المعرفية فيها، غير أن ذلك لا يمنعنا من الانفتاح عليها، وتوظيف ما هو صالح منها؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أنس وجدها أخذها ولو كانت من أهل الضلال.

الهوامش

- (٨) القاضي عبد الجبار الهمذاني. المفني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف. تحقيق: د. ابراهيم مذكر. ج ١٢٦ - ١٢٣ ص ٩٥ .
- (٩) الشوكاني. ارشاد الفحول. ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .
- (١٠) العلامة الحلي. الباب الحادي عشر. تحقيق: د. مهدي محقق. مشهد : ١٤١٠ هـ، ص ٤-٢ .
- (١١) العلامة الحلي. مبادئ الوصول إلى علم الأصول. ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .
- (١٢) جمال الدين حسن العاملی. معالم الدين وملاد المجتهدین . تحقيق: عبد الحسین البقال. قم: ١٤١٤ هـ، ص ٥٣٢ .
- (١) جورج طرابيشي . مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام . بيروت: دار الساقی، ١٩٩٨ .
- (٢) ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. بيروت: دارصادر، ج ٨: ص ١٠٩ - ١١٠ .
- (٣) المصدر السابق. ج ٨ ص ١٠٩ .
- (٤) المصدر السابق . ج ٧: ص ٢٨٧ .
- (٥) المصدر السابق. ج ٩: ص ١٢٤ .
- (٦) عبد الباري الندوی. الدين والعلوم العقلية. ترجمة: واضح الندوی. ط ١، ١٣٩٨ هـ ، ص ٤٢ (سلسلة نحو وعي اسلامي).
- (٧) الامام أبومنصور الماتريدي. كتاب التوحيد. تحقيق: د.فتح الله خليف . القاهرة : دار الجامعات المصرية. ص ٣ .

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام

حوار مع:

الدكتور محمد عمارة

○ كيف يقدم الدكتور محمد عمارة نفسه للقراء؟

□ نشأت نشأة ريفية في مصر، والدي نذر لله قبل ان اولد اذا كان هذا المولود ذكرًا يسميه محمداً، ويهبه للعلم، والعلم في ذلك التاريخ هو العلم الديني. تعلمت القراءة والكتابة، وحفظت القرآن، ودخلت الأزهر في المعهد الديني الابتدائي ثم الثانوي، ثم كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، وتحصنت في الفكر الإسلامي بشكل عام، دراساتي العليا كانت جزءاً من المشروع الفكري. وأثرت منذ البدايات ان لا اهتم بالوظائف، و كنت اعتبرها لوناً من الرق، فتحررت منها، وعكفت على مشروع الفكر والعمل التأليفي، ولم اذهب الى التدريس، لا في جامعاتنا، ولا في جامعات النفط والخليج والاغراءات المالية..

عشت للمشروع الفكري، حيث كانت في ذهني مقاصد فكرية تتلخص في: تكوين عقل اسلامي اصولي، يرتبط بجذوره العقائدية والحضارية، ويعيش عصره، ويستشرف مستقبله. وهذه هي المعادلة التي اتصور ان مدرسة الاحياء والتجديد الديني للافغاني ولمحمد عبده والمراغي وغيرهم من هؤلاء العلماء اجتهدوا في اطارها، ومن هنا كانت لي محاولات في احياء الفكر العقلاني في التراث الاسلامي.

وكتبَت كثيّراً في التميّز الحضاري للحضارة الإسلامية، وفي نقد اطروحات التفريّب والاستلاب الحضاري، وجمعت وحققت ودرست ونشرت سلسلة الاعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، وللافغاني، ولمحمد عبده، ولقاسم أمين، ولعبد الرحمن الكواكبي، ولعلي مبارك، وكتبَت عن العديد من الشخصيات الإسلامية في كتاب كبير هو «مسلمون ثوار»، وكتبَت في نقد التنوير الغربي وتقديم التنوير الإسلامي، وكتبي بحمد الله تعدّت المائة واربعين كتاباً، والآن سيصدر لي كتابان جديدان، أحدهما يعالج مشكلة الطائفية وخاصة في مصر عنوانه «في المسألة القبطية: حقائق وأوهام»، والكتاب الآخر كتاب هام عنوانه «الإسلام والأخر: من يعترف بمن و من ينكر من؟» وكيف ان الاسلام يعترف بكل الآخرين وكل الآخرين ينكرون الاسلام، وهذا كتاب وثائقى، واتصور انه سيكون له شأن إن شاء الله تعالى.

○ بدأ الدكتور محمد عمارة مساره العلمي بدراسة التراث الكلامي، وانجز أطروحتيه للماجستير والدكتوراه في علم الكلام. هل تواصل الدكتور عمارة في أعماله اللاحقة مع تلك البدايات؟ وما هي أبرز آثاره في هذا المضمار؟

□ لقد سبقت بداية المسار العلمي - بالنسبة لي - دراساتي في التراث الكلامي.. ذلك أن بداية المسار العلمي كانت مبكرة جداً، وكانت سياسية بالدرجة الأولى.. فأول مقال نشرته كان بعنوان «جهاد» نشرته لي مجلة «مصر الفتاة» في ٨ ابريل ١٩٤٨ م - عن الجهاد الفدائي ضد الصهيونية على أرض فلسطين - وكانت يومئذ طالباً بالمرحلة الابتدائية بمعهد «سوق» الدينى، التابع للأزهر الشريف .. ثم توالى كتاباتي السياسية - نثراً و شعراً - في مرحلة طلب العلم.. وكان أول كتاب ألفته ونشرته، وأنا طالب بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٥٨م، بعنوان (القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب) ..

وربما كانت الدراسة الأولى التي اقتربت فيها من علم الكلام، تلك التي كتبتها وأنا طالب في دار العلوم عن أثر المنهاج العقلاني عند ابن جني (٢٩٢ هـ ١٠٠٢ م) في كتابه (الخصائص)، ولقد نشرتها مؤخراً بسلسلة «في التنوير الإسلامي» بعنوان

(المنهج العقلي في الدراسات العربية) ١٩٩٨ م.

وبعد التخرج من الجامعة، والتفرغ شبه الكامل للعمل الفكري - تأليفاً وتحقيقاً - بدأ علم الكلام يأخذ مكانه في مشروع الفكري، وذلك عن طريق جمعي وتحقيقي دراستي للأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٢٨١ هـ / ١٣١٤ - ١٨٢٨ م) ومحمد عبده (١٢٦٥ - ١٢٢٣ هـ / ١٩٠٥ - ١٨٤٩ م) منذ منتصف ستينيات القرن العشرين، ثم دراستي عن أبي الوليد ابن رشد - الحفيد - (٥٢٠ - ٥٥٩٥ هـ - ١١٢٦ - ١١٩٨ م) (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد) وتحقيقي دراستي لكتاب ابن رشد (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) .. وتزامن مع اهتمامي بتراث ابن رشد الكلامي - أواخر السبعينيات - إنجاري لدراساتي العليا الماجستير فالدكتوراه وهي التي أنجزتها كجزء من مشروع الفكري فكانت أطروحة الماجستير عن (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) في ضوء الدراسة والتحقيق لمجموعة (رسائل العدل والتوحيد) التي قصدت أن تمثل فكر أئمة السنة، والشيعة الاثني عشرية، والزيدية، والمعتزلة، في العدل والتوحيد، لإبراز الأرض الفكرية المشتركة بعيّن أهم فرق الأمة في هذا الميدان..

أما الدكتوراه فكانت عن (الإسلام وفلسفة الحكم) نظرية الامامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة .. دراسة مقارنة.. وبعد هذه المرحلة من مراحل المسار العلمي في حقل علم الكلام - وهي التي انتهت في منتصف السبعينيات - أنجزت كتابي (تيارات الفكر الإسلامي) وهو الذي غطى - في إيجاز - أهم الفرق الإسلامية، منذ فجر الإسلام حتى عصرنا الراهن ..

واخيراً - في حقبة التسعينيات - عرضت لعدد من المذاهب والدعوات الإسلامية، ولعدد من المصطلحات - وفيها مصطلحات كلامية - في كتابين، هما (معركة المصطلحات بين الغرب والاسلام) و(ال وسيط في المذاهب والمصطلحات الاسلامية).

○ ظهرت الدعوة لتجديد علم الكلام منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر في اشارات بالغة الدلالة في آثار الأفغاني، وتجلت بوضوح في كتابات تلميذه محمد عبده. ما هو المسار التاريخي لعلم الكلام الجديد؟

علم الكلام الجديد - في رأيي - هو ذلك الذي يخلص وينفي العقيدة الإسلامية - أصول الدين - من «شغب» المتكلمين القدماء، الذي كان مبعثه التعصب المذهبى أكثر من الاختلاف الحقيقى، وهو - لذلك - القادر على اكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بين مذاهب وتيارات وفرق علم الكلام الإسلامي..

وهو - علم الكلام الجديد - الذى يتجاوز مقالات الغلاة، الذين بادت أغلب فرقهم، حتى لا يفرق العقل المسلم المعاصر في مقولات شاذة لم يعد هناك مبرر لاستعادتها اللهم إلا لدراستها تاريخ علم الكلام.

وهو العلم الذى يدخل في أدلة الإثبات للعقائد الإسلامية، الانجازات العلمية الكونية التي أنجزتها الإنسانية منذ النهضة الأوروبية الحديثة، فيجعل العلم الكوني (حقائق كتاب الله المنظور) دليلاً على عقائد كتاب الله المسطور (وجود الله) سبحانه وتعالى، وكمالات صفاته وأفعاله، والنبوة والرسالة والوحى والمعجزات.. الخ.. وذلك بدلاً من التوظيف الغربي - الوضعي والمادى - لحقائق هذا العلم الكوني في الثورة على العقائد الدينية، والصياح المنكر بموت الإله!..

وهو العلم الذى يقدم - باكتشافه اتساع الأرض الفكرية المشتركة بين المذاهب الكلامية - يقدم للأمة الإسلامية دعماً لوحدتها، التي هي في أمس الحاجة إليها لمواجهة مخاطر الهيمنة الغربية على هوية الأمة - وفي المقدمة منها عقائد الدين وأصوله - التي تكون وتميز علم الكلام الإسلامي..

وهو - أخيراً .. وليس آخرًا - العلم الذى يخلص فلسفة الأمة - بالوسطية الإسلامية - من «الثنائيات المتناقضة» التي أفرزها وفرق فيها أهل الجمود والتقليد وأهل التغريب جميعاً..

وفي حدود علمي، فإن من أبرز انجازات هذا العلم الكلامي الجديد - بعد مرحلة تأسيس الأفغاني ومحمد عبده له - ما كتبه الشيخ مصطفى عبدالرازق (١٣٠٢ - ١٣٦٦هـ / ١٨٨٥ - ١٩٤٦م) والشهيد محمد باقر الصدر (١٢٥٠ - ١٩٢١هـ / ١٤٠٠ - ١٩٨٠م).. واغلب الظن ان الانجازات في هذا الميدان ماتزال محدودة، ودون الحاجة.. وجديرة بالعناية والانتباه.

○ يعتقد دعاة علم الكلام الجديد بأن علم الكلام التقليدي لم يعد قادراً على الوفاء بالمتطلبات العقدية للمسلم المعاصر، وان الاجتهاد في أصول الدين ظاهرة مميزة في تطور العلوم الإسلامية، فينبغي فتح باب الاجتهاد في علم الكلام مثلما كان في الماضي. ما هي مواطن القصور في التراث الكلامي؟ وما هي الضرورات لاستئناف الاجتهاد في أصول الدين؟

□ علم الكلام هو علم أصول الدين.. وأهم مواطن القصور في تراث هذا العلم - من حيث المنهج والبنية - هو دخول مسائل كثيرة، هي من التصورات لفروعه، دخولها في عداد مسائل عقائد الأصول، الأمر الذي زاد من مساحة الخلاف - المفتعل - بين مذاهب وتيارات هذا العلم.. وزاد في تعداد «الفرق» الإسلامية، دونما مبررات حقيقة... وذلك من مثل وضع مسألة «رؤبة الله»، سبحانه وتعالى، يوم القيمة ضمن الأصول التي مايزت بين «الفرق...» مع أن الاختلاف حولها - إذا استثنينا الحشووية المحسنة - هو خلاف موهوم ومفتعل ... ومثل وضع مسألة الإمامة، من حيث النص والتعيين أو الشورى والاختيار، ضمن أصول الاعتقاد.

كما أن دخول تراث علم الكلام إلى جُحر الجمود والتقليد، اللذين أصابا فكر الأمة في حقبة التراجع الحضاري، قد زاد الفجوة بين احتياجات العقل المسلم المعاصر - في هذا الميدان - وبين هذا التراث الذي وقف عند آفاق القرون التي خلت، وعند الآيات القديمة لجدلها واستدلالاتها..

وأيضاً، فإن من مواطن قصور تراثنا الكلامي ابعاد «ال الفكر» فيه عن «المقدس» - الكتاب والسنة - وكذلك اختلاط مقاصد هذا العلم - وهي الاستدلال العقلي على عقائد الدين وأصوله - «بالمذهبية»، التي اصطبغت بالتعصب المذهبية، الذي لعبت السياسة في نشأته وتراركمه دوراً كبيراً.. وذلك فضلاً عن تأثيرات المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية في تراث هذا العلم الإسلامي.

ومواطن هذا القصور - التي مثنا لها - مطلوب مراعاتها في الاجتهادات الجديدة المطلوبة لتجديد هذا العلم.

أما الاجتهداد في أصول الدين، فإنه لن يمثل مشكلة ولا محظوراً ولا عقبة أمام العقل المسلم إذا نحن حددنا نطاق هذا الاجتهداد.. فالاجتهداد في الأصول، ومصدرها النص القطعي الثبوت والدلالة، أي محكم القرآن الكريم ليس معناه التغيير لهذه الأصول، ولا تجاوز أي منها.. وإنما معناه – أحياناً – إزالة طوارئ الانحرافات والبدع الفكرية – وهي غير الإبداع – عن هذه الأصول، لتعود لها حقائقها وفعاليتها.. ومعناه – في أحياناً أخرى – الاستفادة بمنجزات العقل الإنساني في العلم الكوني وفي الفلسفة لإقامة البراهين العقلية الجديدة على صدق هذه الأصول.

ولعل بلورة معايير «منطق إسلامي» متسبق مع العقيدة الإسلامية واللغة العربية، واستخدامه في اجتهادات وتجديدات هذا العلم – وإحلاله محل المنطق الأرسطي – لعل في ذلك الانجاز المطلوب أن يكون أوسع أبواب الاجتهداد في هذا الميدان. وهكذا، إذا حددنا نطاق الاجتهداد في الأصول، وأفاقه ومعناه، انفتحت آفاقه أمام العقل المسلم المعاصر دون مخاوف أو اعتراضات حقيقة.. ونكون، بذلك، قد ميزنا بين نطاق ومعاني وأفاق الاجتهداد في الأصول وبين نطاق ومعاني وأفاق هذا الاجتهداد عندما يكون في الفروع – مثل السياسة والفقه والعلوم الاجتماعية والانسانية.

○ يذهب بعض الباحثين إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاد المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة المعروفة لعلم الكلام التقليدي، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدد هذا العلم، فيما يذهب غيرهم إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل؛ والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية. ماذا يعني مفهوم تجديد علم الكلام؟ وهل هو مفهوم نسبي مشكك يختلف باختلاف أنماط الثقافة والتمدن من عصر لآخر؟

□ نطاق التجديد في علم الكلام لا يقف عند إلحاد المسائل المستجدة بالمنظومة الموروثة في علم الكلام.. وإنما يشمل هذا التجديد – إلى جانب المسائل الجديدة –

أهدافاً ومقاصد جديدة ففرضتها تحديات جديدة لم تكن موجودة في القرون الاسلامية الأولى.. من مثل نهوض «الآخر» وتراجع عالم الاسلام .. ومن مثل صعود الفلسفات المادية والوضعية واللادورية، وثقافة الحداثة، وتفكيك وعدمية ما بعد الحداثة.. ومن مثل «التخلف الذاتي» الموروث عن حقب التراجع الحضاري في مسيرة الأمة الاسلامية.

وكذلك التجديد في المناهج، استفادة بما تحقق من التراكم المعرفي في هذا الميدان.. وأيضاً في لغة الخطاب وأساليب التأليف، ومنطق الترتيب للأبواب والمسائل والمقالات.. فلابد من تحلي علم الكلام الجديدة بالبلاغة التي تراعي مقتضى حال العقل المعاصر، إن في الموضوعات، أو أساليب التعبير والخطاب، أو هندسة البناء المفاهيمي والمعرفي لأدبيات هذا الطور الجديد لعلم الكلام.

○ شهد الغرب الأوروبي منذ أربعة قرون تحولات عميقة شملت جوانب الحياة العقلية ومناهج التفكير، فضلاً عن المنعطفات في الحياة السياسية وكيفية تداول السلطة والحياة الاجتماعية والاقتصادية والتقنية، وكان لتلك التحولات والمنعطفات أثراًها الحاسم في انتشار قراءات متنوعة للallelويات المسيحية، وقد سرت التحولات الحياتية بالتدريج إلى العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، فصاحبها ظهور الاتجاهات الجديدة في بناء العلوم الاسلامية. ما هو أثر تعرف المسلمين على العلوم الحديثة في تشكيل الاتجاهات الراهنة في علم الكلام؟

□ لقد كانت ثورة التنوير الغربي - بسبب من فلسفتها الوضعية والمادية - وبالاً على اللاهوت الكنسي النصراني، وعلى الثقافة الغربية عموماً.. فالفلسفة الوضعية لهذا التنوير الغربي قد «أنسنت» الدين وأصوله، ففرغته من محتواه الجوهرى والحقىقي - أي من «الدينية» .. ووقفت بنطاق «العلم» عند حقائق «الكون» لا «الغيب وما وراء الطبيعة».. ورأت الدين طوراً مرحلياً ناسب طفولة العقل البشري، تلته ونسخته مرحلة «الميتافيزيقا»، التي تلتها ونسختها المرحلة «الوضعية»..

كذلك، جعلت ثورة التنوير الوضعي هذه الانسان «طبيعاً»، إن لم يكن حيوانياً، لا «ربانياً» نفع الله فيه من روحه.. ثم نزعت القدسية عن الدنيا والحياة والدولة والثقافة والمجتمع، عندما جعلت الإنسان «سيد الكون» بدلاً من أن يكون « الخليفة لسيد الكون»، وبذلك عزلت هذه الفلسفة التنويرية السماء عن الأرض، وانفلتت بالإنسان من رعاية الله.

ولذلك، كانت تأثيرات هذا التنوير الوضعي الغربي - التي جاءت إلى عالم الإسلام في ركاب الفزوة الاستعمارية العدبية - تأثيرات سلبية، أرادت أن تصنع مع علم الكلام وأصول الدين الإسلامي ما صنعه التنوير الغربي مع اللاهوت الكنسي النصراني، وأن تصنع مع ثقافتنا الإسلامية دولتنا وعلومنا الاجتماعية والانسانية ما سبق وصنعه هذا التنوير الغربي مع الحياة والعلوم والثقافة في أوروبا منذ عصر نهضتها.. فتخلقت لدينا مشكلات «مستوردة ومفتعلة» بين «العقل» وبين «النقل».. بين «الدين» وبين «العلم» .. بين «الدولة» وبين «الدين».. بين «الوطنية» وبين «القومية» و«الجامعة الإسلامية».. الخ .. الخ ..

لذلك، فإن تبني فلسفة التنوير الغربي - الوضعي العلماني - وخاصة في دراسات علم الكلام وأصول الدين الإسلامي، هو كارثة محققة، تتجاهل التميز العنصاري الإسلامي، الذي قام فيه علم الكلام ليستدل على عالم الغيب بالعلم الكوني في عالم الشهادة، بينما النموذج الغربي يحل العلم الكوني في عالم الشهادة محل العلم الالهي بعالم الغيب، ملغياً إياه..

كما ان تبني هذه الفلسفة التنويرية الوضعية الغربية يتتجاهل قيام علم الكلام الإسلامي - علم أصول الدين - على ساقي «العقل» و«النقل»، لأن «عقلانيةنا الإسلامية» فريضة إلهية وتکليف شرعي جاء بها «النقل الإسلامي».. فنحن نقرأ النقل بالعقل، ثم نعود فنحكم العقل بالنقل.. أي نحكم «النفي» «بالمطلق والكلي والمحيط» .. والمقابل للعقل عندنا ليس النقل، وإنما هو «الجنون».. والمعجز عندنا - القرآن الكريم - ليس خارقاً للعقل، وإنما هو خارق «للعادة».. والعقل هو الحاكم والقاضي في فهم هذا النقل، وفي تمييز محكمه عن متشابهه.. كما أنه هو مناط.

التكليف بإقامة الدين.. وهو الطريق إلى معرفة لب الدين والدين، أي الله سبحانه وتعالى.. لأن صدق «النقل» مترب على صدق «الرسول» الذي جاء بهذا «النقل»، وصدق «الرسول» مترب على وجود الله الذي أرسل هذا الرسول، فلا بد من الإيمان أولاً، وبالعقل، بوجود الله، سبحانه وتعالى، ليأتي - بعد ذلك - التصديق بالرسول وبما جاء به من كتاب..

فالحذر الشديد من تأثيرات فلسفة التنوير الغربي على تجديدها الفكري – ومنه التجديد لعلم الكلام وأصول الدين – هو شرط بقاء هذا العلم، وبقاء أصول الدين، وبقاء هوينا الحضارية والثقافية بعيدة عن المسوخ والنسخ والتشويه..

○ من أهم الاعتراضات التي يسجلها المناهضون للاحتجاهات الكلامية الجديدة، ان هذه الاتجاهات تعتمد بشكل مباشر على فلسفة العلم في الغرب، و تعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدينية، وتأكيد تاريخية هذه المعرفة، كما تستعين بالسيمياء والهرمنيوطيقيا والعلوم الألسنية في الغرب لتحليل النصوص وتفسير مدلولاتها، وهي تنفتح على مختلف المناهج في العلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة، مضافاً إلى اللاهوت الكنسي الجديد، من دون أن تتنبه إلى أن هذه المناهج والعلوم ولدت في نسق حضاري مختلف، لا يصح تعميمه خارج البيئة الأوروبية. هل تصح هذه الاعتراضات، خاصة إذا ما لاحظنا بأن هناك بُعداً علمياً واقعياً عاماً في العلوم الإنسانية، لا يتأثر بالنسق والاطار الحضاري الخاص، كما ان العلماء المسلمين تعاملوا من قبل مع المعارف اليونانية ومعارف مدرسة الإسكندرية وفارس والهند القديمة من دون حساسية واستعانتوا بها كأدوات منهاجية في صياغة المعارف الإسلامية، وعلوم المعقول بالذات؟ وكيف يتسمى لنا بناء علم كلام مواكب للمطلبات العقدية لل المسلم اليوم من دون الاستعانتة بمعطيات العلم ومكاسبه ومكتشفاته؟

□ أنا مع أغلب هذه الاعتراضات التي يسجلها المناهضون لاستخدام فلسفة العلم الغربي.. وللتأويل بمعناه الغربي – السيمياء والهرمنيوطيقا الغريبة – .. ولتارikhية النصوص الدينية كما صاغتها المناهج المعرفية الغربية.

أنا مع الاعتراض الشديد على استخدام هذه الآليات والمنهجيات الغربية في تجديد علم الكلامي الإسلامي – أصول الدين – ، وذلك انطلاقاً من أن هذا الاستخدام وهذه الاستعارة يتجلّلان حقيقة الخصوصيات الحضارية والثقافية في المعارف الإنسانية والمنهجيات البحثية .. الأمر الذي يتقدّم نطاق «التفاعل الحضاري» - وهو مطلوب - ليدخل في نطاق «التبعة والتقليد».. وذلك فضلاً عن تجاهل الفروق – في الفكر – بين ما هو «مشترك إنساني عام» وبين ما هو «خصوصية حضارية وثقافية».. ولقد سبق وكرّست لهذه القضية العديد من الدراسات والكتب – منها، على سبيل المثال (الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟) و(الاستقلال الحضاري)..

ولإيضاح هذا الموقف أقول:

١ - إن فلسفة العلم الغربي - وخاصة تلك التي سادت في القرن التاسع عشر - هي فلسفة وضعية مادية، ترى أن الواقع المادي هو المصدر الوحيد للعلم والمعرفة .. وترى العقل والحواس هي السبل الوحيدة لتحصيل العلم والمعرفة .. بينما الفلسفة الإسلامية في نظرية المعرفة ترى في عالم الغيب ونبأ السماء مصدر المعرفة، يزامل عالم الشهادة والآيات الكونية المثبتة في الأنفس والأفاق.. فللله، سبحانه وتعالى، كتابان للهداية والعلم والمعرفة، أحدهما مسطور والثاني منظور.. وهذه الفلسفة الإسلامية، بعد تميزها في «مصادر المعرفة»، تميز أيضاً في «سبل المعرفة» فلا تتفق بها عند العقل والحواس، وإنما تراها - بعبير الإمام محمد عبده - «هدایات أربع»، هي: العقل .. والنقل .. والتجربة .. والوجودان .. تتكامل وتنتعاون على إنتاج معرفة متكاملة ومتوازنة للإنسان..

وإذا كان الغرب - منذ نسبة «أينشتين» (١٨٧٩ - ١٩٥٥ م) قد أخذ يراجع

نظريته المادية في المعرفة، ويترافق عن الفلسفة المادية – (انظر كتاب «العلم في منظوره الجديد» تأليف : روبرت م أغروس، جورج ستانيو. ترجمة: كمال خلايلي. طبعة الكويت - سلسلة عالم المعرفة ١٩٨٩م) – .. إذا كان هذا هو حال الغرب مع الفلسفة المادية للعلم والمعرفة، فغير متصور ولا معقول ان يكون لهذه الفلسفة المادية للعلم مكان عندنا في عالم الفكر الاسلامي، وخاصة في تجديد علم الكلام، علم أصول الدين!

٢ - ونفس الموقف مع «التأويل الغربي» للنصوص الدينية.. فقد تعامل هذا التأويل مع النص الديني اليهودي والنصراني انطلاقاً من الفلسفة المادية والوضعية - وهي مرفوضة إسلامياً - كما تعامل هذا التأويل مع نصوص محرفة ولا عقلانية في كثير من مقولاتها، ومن ثم فهو غير صالح ليكون أدلة التعامل مع النص الاسلامي، القطعي الثابت، والذي إن جاء بما يعلو على العقل - نسبي الإدراك - فهو لا يأتي بما يناقض العقل أبداً..

ولهذه الحقيقة من حقائق التميز للمنهجية الاسلامية، كان للتأويل الاسلامي - الذي هو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»^(١) - ضوابط تميزه عن التأويل الغربي.. صاغها على نحو دقيق وعcreي حجة الاسلام ابوحامد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١١١١ - ١٠٥٨ م) في كتابه المنهجي (فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة) عندما تحدث عن «مراتب الوجود الخمس: الوجود الذاتي .. والوجود الحسي» والوجود الخيالي.. والوجود العقلي.. الوجود الشبهى.^(٢) ولقد تبعه في ذلك ابن رشد، في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ..

وإذا كان التأويل الغربي - الوضعي والمادي - قد أول النص الديني بإطلاق، فإن التأويل العربي الاسلامي قد وضع نطاقاً محدوداً لما يمكن ويجوز فيه التأويل.. فاللسان العربي شروط فيما يجوز فيه التأويل، ولهذا التأويل شروط تقتصره على المجاز والمتشابه دون الحقائق والمحكمات.. فهو وارد في مواطن «تسمية الشيء

بشيبيه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي^(٢).. وهو وارد عندما يقع التعارض القطعي بين ظاهر اللفظ وبين حقائق البرهان.. وكل ذلك مشروط ببقاء النصوص المحكمة، التي أحاطت بثوابت الإسلام وأصوله وبمقاصد الشريعة بعيدة عن أي تأويل.. وبعبارة ابن رشد «فلقد اجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل...».. بل لقد نبه ابن رشد على أن الشرع قد جعل مواطن التأويل متضمنة لإمكانية هذا التأويل «فما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفح سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد...»^(٣).

أما التأويل الغربي، الذي أخرج كل النصوص الدينية من الحقيقة إلى المجاز، فإنه شبيه بتأويل غلاة الباطنية في تراثنا، أولئك الذين جعلوا لكل ظاهر باطننا، وكل تنزيل تأويلاً.. بتعيم وإطلاق!

٣ – ولأن معارف شرائع الرسالات السماوية التي سبقت الرسالة الحمدية وشريعتها الإسلامية كانت موقوتة – وليس خالدة وخاتمة – فإن «التاريخية والتاريخانية» واردة في هذه المعرف.. أما في الشريعة الإسلامية الخاتمة – والخالدة – فإن «التاريخية» غير واردة بالنسبة للنص الإسلامي المقدس، خصوصاً وأن هذا النص قد وقف – في التشريع – عند فلسفة التشريع وقواعده وكلياته، ولم تزد فيه تفاصيل التشريع ومتغيراته.. أي انه جاء بالثوابت وترك المغيرات للفقه – علم الفروع – المتعدد والمتطور دائماً وأبداً.. وذلك على عكس شرائع الرسالات الموقوتة السابقة، التي كانت تأتي بالتفاصيل، حتى إذا تجاوزها الواقع المتطور، غدت «تاريخية»، وحلت محلها شريعة جديدة.

فاستعارة «تاريخية المعرفة» – كما صاغتها فلسفة التنوير الغربي – إنما تغفل عن هذه الفروق بين الشريعة الخاتمة – الخالدة – وبين الشرائع الموقوتة والمرحلية ..

وتتسوي بـ بين الشريعة التي وقفت عند الأحكام الثوابت، وعنـد فلسـفات التشـريع وكلـياته وقوـادـه ونظـريـاتـه - فـكـانـتـ، لـذـكـ «وضـعاـ إـلـهـياـ ثـابـتاـ» - وـتـرـكـ فـقهـ الـوـاقـعـ المـتـطـورـ لـلـاجـهـادـ الـفـقـهيـ الدـائـمـ أـبـداـ عـبـرـ الزـمـانـ وـالـمـكـانـ .. تـسـويـ - هـذـهـ الـاستـعـارـةـ لـتـارـيخـيـةـ الـمـعـرـفـةـ» - بـيـنـ الشـرـيـعـةـ الـاسـلـامـيـةـ وـبـيـنـ الشـرـائـعـ الـتـيـ أـتـتـ بـالـأـحـكـامـ التـفـصـيلـيـةـ لـلـوـاقـعـ الـمـتـغـيرـ، فـلـماـ تـطـورـ هـذـاـ الـوـاقـعـ قـامـتـ بـيـنـهـ وـبـيـنـهـ فـجـوةـ أـعـجـزـتـهاـ عـنـ ضـبـطـ حـرـكـةـ هـذـاـ الـوـاقـعـ وـتـحـقـيقـ مـصـالـحـ الـذـينـ يـعـيـشـونـ فـيـهـ.

ولـوـ أـنـاـ طـبـقـنـاـ «ـالـتـارـيخـيـةـ»ـ عـلـىـ الشـرـيـعـةـ الـخـاتـمـةـ، وـعـلـىـ أـصـوـلـ الـدـيـنـ، لـأـدـىـ ذـلـكـ - كـمـاـ حـدـثـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـوـضـعـيـةـ وـالـمـاـدـيـةـ وـالـلـاـأـدـرـيـةـ - إـلـىـ تـجـاـوـزـ الـدـيـنـ - عـقـيـدةـ وـشـرـيـعـةـ وـقـيـمـاـ - بـتـحـوـيـلـهـ إـلـىـ رـمـوزـ، وـفـكـرـ إـنـسـانـيـ، أـوـ فـيـ أـفـضـلـ الـحـالـاتـ إـلـىـ «ـمـيـتـافـيـزـيـقاـ»ـ .. وـفـيـ ذـلـكـ إـزـالـةـ لـكـمـالـ وـخـتـامـ حـجـةـ اللـهـ عـلـىـ عـبـادـهـ: دـيـنـ الـاسـلـامـ!..

وـإـذـاـ كـانـ هـذـاـ هـوـ مـسـتـوـيـ «ـالـكـارـاثـةـ»ـ فـيـ اـسـتـعـارـةـ مـنـهـجـيـاتـ التـوـيـرـ الـغـرـبـيـ للـتـعـاـمـلـ معـ «ـالـنـصـ الـدـيـنـيـ»ـ .. فـإـنـ اـسـتـعـارـةـ هـذـهـ الـمـنـهـجـيـاتـ لـعـلـومـنـاـ الـإـنـسـانـيـةـ فـيـ ضـرـرـ كـبـيرـ..

فـالـعـلـومـ الـإـنـسـانـيـةـ دـاـخـلـةـ فـيـ نـطـاقـ «ـالـخـصـوصـيـاتـ الـعـضـارـيـةـ وـالـقـاـفـيـةـ»ـ أـكـثـرـ مـنـ دـخـولـهـاـ فـيـ «ـالـمـشـترـكـ الـإـنـسـانـيـ الـعـامـ»ـ.

وـإـذـاـ كـانـ وـارـدـاـ وـواـجـبـاـ فـيـ الـعـلـومـ الـإـنـسـانـيـةـ الـغـرـبـيـةـ، وـالـاستـقـادـةـ مـنـ الـخـبـرـاتـ الـغـرـبـيـةـ فـيـ تـطـورـ هـذـهـ الـعـلـومـ، وـمـنـ التـرـاـكـمـ الـمـعـرـفـيـ الـهـائـلـ الـذـيـ شـهـدـتـهـ، إـلـاـ أـنـهـ وـاجـبـ أـيـضـاـ الـحـذـرـ الشـدـيدـ مـنـ الـمـنـهـجـ الـوـضـعـيـ الـذـيـ تـعـاـمـلـ مـعـ هـذـهـ الـعـلـومـ الـإـنـسـانـيـةـ تـعـاـمـلـهـ مـعـ الـعـلـومـ الـطـبـيـعـيـةـ وـالـتـجـرـبـيـةـ - عـلـومـ الـمـادـةـ .. الـدـقـيـقـةـ .. الـمـحـايـدـةـ - فـسـوـيـ - هـذـاـ الـمـنـهـجـ الـوـضـعـيـ - بـيـنـهـمـاـ فـيـ «ـالـمـوـضـوعـيـةـ .. الـحـيـدـةـ»ـ .. ذـلـكـ أـنـ عـلـومـ «ـعـمـرـانـ الـنـفـسـ الـإـنـسـانـيـةـ»ـ مـتـمـيـزـةـ عـنـ عـلـومـ «ـعـمـرـانـ الـوـاقـعـ الـمـادـيـ»ـ .. صـحـيـحـ أـنـهـاـ كـلـهـاـ عـلـومـ، لـكـنـ درـجـةـ «ـالـمـوـضـوعـيـةـ .. الـحـيـادـ»ـ - وـمـنـ ثـمـ درـجـةـ الشـيـوـعـ لـهـاـ وـالـاشـتـراكـ الـإـنـسـانـيـ فـيـهـاـ - مـغـاـيـرـةـ لـنـظـائـرـهـاـ فـيـ الـعـلـومـ الـإـنـسـانـيـةـ .. وـمـطـلـوبـ دـائـمـاـ عـنـدـ اـسـتـعـارـةـ مـنـهـجـ ماـ التـدـقـيقـ فـيـ مـدـىـ مـلـاءـمـتـهـ لـلـعـلـمـ الـذـيـ نـسـتـعـيـرـهـ لـهـ .. فـمـنـاهـجـ الـتـعـاـمـلـ مـعـ النـصـ الـأـدـبـيـ، لـيـسـتـ هـيـ مـنـاهـجـ الـتـعـاـمـلـ مـعـ عـلـومـ الـفـلـكـ وـالـفـيـزـيـاءـ .. وـكـذـلـكـ الـحـالـ فيـ

مناهج التعامل مع النص الديني، ومع العلوم الإنسانية والاجتماعية. ثم إن «البعد العلمي الواقعي» الذي رأه الغرب مناسباً للتعامل مع «اللاهوت الكنسي» اللاعقلائي لا يمكن أن يكون ملائماً للتعامل مع علم الكلام الإسلامي، الذي هو إبداع عقلاني إسلامي، مثل فلسفة المسلمين في هذا الميدان.

ولقد كان تعامل المسلمين – في قرون الانفتاح الثقافي والتفاعل العضاري – مع المعرف اليونانية .. ومع تراث مدرسة الإسكندرية.. ومع حضارات فارس القديمة.. والهند القديمة.. كانت مناهج التعامل بهذه تطبيقاً لهذا الموقف الذي أشرنا إلى أصول معايره – (والذي فصلنا في كتابنا «الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟»).

فالمسلمون الأوائل قد أخذوا عن الإغريق واليونان العلوم الطبيعية والحقيقة والتجريبية والمحايدة.. ولم يأخذوا الإلهيات، ولا الأداب – التي دارت حول الإلهيات وصراعات الآلهة الإغريقية وأساطيرها – .. وهم قد ترجموا الفلسفة اليونانية العقلانية، وذلك بعد ان تبلورت فلسفة المسلمين في علم التوحيد – علم الكلام – في النصف الثاني من القرن الهجري الأول – أي قبل ترجمة اليونانيات – .. وهم قد ترجموا هذه الفلسفة العقلانية اليونانية لا لتكون فلسفة للإسلام أو المسلمين، وإنما لاستخدامها سلاحاً يونانياً ضد «الباطنية – الغنوصية»، التي مثلت الخطر الأكبر على الإسلام – كما سبق وتمثلت الخطر الذي نازل النصرانية فحول توحيدها إلى غنوصية الاتحاد والحلول.^(٥)

وكذلك أخذ المسلمون عن فارس القديمة «التراتيب الإدارية»، لا المذاهب الفلسفية ولا العقائد الدينية.. وأخذوا عن الهند الفلك والحساب، وليس المذاهب الدينية أو الفلسفية.. وأخذوا عن مدرسة الإسكندرية «علوم الصنعة» التي بدأ ترجمتها الأمير الأموي خالد بن يزيد (٩٠ هـ / ٧٠٨ م).. كما أخذوا عن الرومان «تدوين الدواوين» – أي المؤسسات والأليات والخبرات الإدارية – لا القانون الروماني.

وهكذا .. فلابد من الحذر الشديد من استعارة فلسفات المعرفة الغربية في العلوم

الإنسانية.. مع فتح الأبواب للتفاعل العضاري فيما هو «مشترك إنساني عام».. فحقائق وقوانين علوم المادة لا تتغير بتغير المعتقدات عند الباحثين فيها، ونتائج التجارب فيها لا تختلف باختلاف الحضارات والثقافات.. والذي يتمايز في هذه العلوم هي فلسفات التطبيق لحقائقها وقوانينها، فهناك التطبيقات التي تُضبط بضوابط القيم والأخلاق، وهناك التطبيقات التي لا تعرف ضوابط القيم والأخلاق..

أما ثقافة «عمران النفس الإنسانية» – وفيها العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية – فإنها – مع مناهج البحث فيها – واقعة في صلب «الخصوصيات الحضارية»، لا «المشترك الإنساني العام».

وإذا كان «الانغلاق الحضاري»، برفض كل ما لدى «الآخر»، يؤدي إلى ذبول «الذات الحضارية» وتأكلها.. فإن «التبعية الحضارية»، بتقليد كل ما لدى «الآخر» تعطل ملكات الخلق والإبداع، فتنتهي بعقل الأمة – كالانغلاق الحضاري – إلى الذبول والموت.

○ تشتد الدعوة لاعادة النظر في الالهيات الاسلامية يوماً بعد يوم، وضرورة اعادة بناء التراث الكلامي ونخله وغربلته مما علق به من ركام الزمن. ما هي المحددات المنهاجية لصياغة «علم كلام جديد»؟ وما مدى امكانية الافادة من الكلام الكلاسيكي في بناء الكلام الجديد؟

□ في بناء علم كلام جديد.. وبعبارة أدق «تجديد علم الكلام الإسلامي».. أعتقد أن ما أنجزه الإمام محمد عبد في كتابه – الصغير الحجم الكبير الفائدة والعظيم المغزى – (رسالة التوحيد) يمثل – إلى حد كبير – صورة مصغرة لتجديد علم الكلام الإسلامي، والمحددات المنهجية لهذا التجديد.

لقد حافظت (رسالة التوحيد) على البناء المنطقي لعلم الكلام الإسلامي. فبعد «المقدمات» تحدثت عن أقسام المعلوم.. ثم الذات الإلهية – واجب الوجوب – وصفاته، وأفعاله.. ثم عن الإنسان، وأفعاله.. ثم عن النبوة والرسالة، وما يتعلق بها

من حاجة البشر إليها، وأعلامها المعجزة.. ثم عن بعض قضايا عالم الغيب.. وبعد إيفاء هذه القضايا العقدية «التقليدية» – الله .. والعالم .. والإنسان.. والنبوة والرسالة.. والمعجزات والوحي.. والقرآن .. وعالم الغيب - بعد إيفائها حقها، بمنطق جديد.. عرضت هذه (الرسالة) للشبهات المثارة – وخاصة من قبل العقل الغربي، الوضعي والمادي – فرددت عليها «بمنطقها» ومنهاج أصحابها.. وهي – (رسالة التوحيد) – بذلك قد احتفظت بالهيكل الموروث لعلم الكلام – عقائد الإسلام وأصوله - ثم جددت في المنطق العقلاني الذي استخدمته في إبلاغ الدعوة إلى هذه العقائد، وإقامة الحجة على صدقها، وإزالة الشبهات عنها.

وفي اعتقادي أن التجديد المعاصر والمستقبلى لعلم الكلام الإسلامي يمكن أن يكون الامتداد المتتطور لهذا الذي صنعه محمد عبده في (رسالة التوحيد).

○ يدعو الدكتور محمد أركون الى ضرورة بناء لاهوت إسلامي بديل يستلهم أدواته من العلوم الإنسانية الراهنة. هل اقترب الدكتور أركون من اتجاهات المتكلمين المسلمين في هذا العصر؟ وهل استطاع ان يتواصل معهم، أم انه يتنكب درباً آخر يتقاطع مع الكلام الكلاسيكي مثلما يتقاطع مع اتجاهات الكلام الجديد في العالم العربي؟

□ إن جوهر المشروع الفكري للدكتور محمد أركون هو «أنسنة الدين الإسلامي» أي تحويل «الدين» إلى «فكر إنساني» وتفسير الإسلام من الغيب – أي من العقائد الدينية – .. وهو مشروع فكري يطبق على الإسلام ما صنعه التنوير الغربي – الوضعي العلماني – مع النصرانية واليهودية، عندما تأولوا ما فيهما من دين، وحولوهما إلى رموز وقوالب لفكرة إنساني.. وفي ذلك إقامة قطيعة معرفية مع الدين، كدين.

ولقد بدأ أركون مشروعه «الإسلامي» هذا برسالته للدكتوراه، فحاول علمنة الثقافة الإسلامية في عصر ازدهارها – القرن الرابع الهجري – .. ثم توالت كتاباته على هذا الطريق..

فالقرآن – عند أركون – «ذو بنية اسطورية متعالية»!.. وهو نص خال من «الحقيقة».. وقابل جميعه للتأويل، الذي يحوله إلى رموز ومجازات.. وبنص عبارته «.. فالقرآن كتاب ينص على التأويل، ويقبل التأويل، ولا يُكتَّبَ إلا بالتأويل، فهو نص تأويلي، أو لنقل: نص التأويل بامتياز»!..

هذا هو لب «محاولات» أركون مع القرآن والإسلام..

ولقد أجاد الدكتور علي حرب – وهو من المتحمسين عندما لخص مقاصد مشروعه الفكري – في معرض المدح له والثناء عليه وعلى «حدثاته» – فقال: إنه يريد تحقيق السيادة المطلقة والمنفردة للعقل «لتحرير الإنسان من إمبريالية الذات الإلهية»!.

وهو وصف يدل على ما لدى الرجل من سوء في الأدب يوازي ما لديه من التجديف!..

ووثيق الصلة بصنع أركون مع الإسلام وفكرة، صنيعه مع العربية – لغة القرآن الكريم والشريعة الإسلامية – .. فهو واحد من أعمدة المشروع «الفرنكوفوني» لإحياء اللغة الأمازيغية – البربرية – وخلق أبيجديّة لها، لا لتحول محل العربية في بلاد المغرب العربي فقط، كما يحسب البعض.. ولا لتكون اللغة القومية للبربر – كما يعلن البعض – فالأمازيغية لا تمتلك شيئاً من هذه الصالحيات .. وإنما الهدف من وراء ذلك هو إحلال الفرنسية محل العربية في بلاد الشمال الإفريقي.. وأركون يسعى في هذا المشروع، خدمة للفرنسيين، كي يعترفوا به، فيعاملوه معاملة المستشرقين، لا معاملة الملونين!..

فالمستهدف هو الإسلام ولغة كتابه وشرعيته، في المشروع «الفكري» وفي النشاط «العملي» للدكتور محمد أركون!؟

○ ذكر الشيخ محمد عبده في عبارته الشهيرة «لقد وهبت حياتي لصلاح العقيدة الإسلامية وتنقيتها مما علق بها من الخرافات والوهام». ومنذ جهود الافغاني استاذ محمد عبده نجد ان هناك محاولات جادة لصلاح

التفكير الاعتقادي او لاصلاح علم الكلام، وهذه المحاولات ظهرت في الهند على يد شبل النعماني، ثم تبلورت بصورة اوضح في جهود المفكر الشهير محمد اقبال وظهرت ايضاً في جهود الشيخ محمد عبده خاصة رسالته الاثيرية «رسالة التوحيد»، وايضاً ظهرت في الحوزة العلمية في النجف الاشرف على يد السيد هبة الدين الشهريستاني الذي دعا الى تنفيذ التفكير الاعتقادي من الخرافات وحاول ان يستغل على ثنائية العلم والدين، وظهرت في مناطق اخرى في العالم الاسلامي.

كيف تقومون هذه الجهود، وما هي ابرز الجهود في هذا المضمار؟

□ قد لا اكون متابعاً جيداً لهذه الجهود مع الاسف الشديد، لكن كانت لي اهتمامات بتراث الشيخ محمد عبده، واتصور ان المنهج الذي نهجه وجد صدىً كبيراً تجاوز تطبيقاته في رسالة التوحيد. الشيخ محمد عبده لم يقف تجديده لعلم الكلام عند نفي البدع والخرافات والشعوذة وانما وضع اساس منهج، على سبيل المثال هو ركز على اهمية احياء السنن الالهية، ودعا الى ما يسمى بعلم السنن، وسمّاه علم الاجتماع الديني، وكيف ان للتقدم سنناً، وللتاخر سنناً، وللحضارة سنناً وللتراجع الحضاري سنناً... الخ، واتصور ان هذا ميدان لم يُخدم الى الان بشكل جيد، بل قد تكون الجهود التي بذلت فيه هي على هامش هذا الموضوع. هناك بعض الجهود في هذا الميدان لكنها جهود قاصرة.

○ هل اطلعتم على كتاب السنن التاريخية للقرآن للإمام الشهيد محمد باقر الصدر؟

□ في الحقيقة لست مطلعاً عليه. انا لست متابعاً لكثير من الامور نتيجة عدم التواصل الثقافي الذي نعيش فيه، لكن عندنا الاستاذة زينب عطية لها مشروع خرج فيه مجلدان وبقية المشروع تحت الطبع، واتصور انه جهد طيب ومفيد. الشيخ محمد عبده طبّق منهجه في كثير من الفتاوى، وفي ضبطه لقضية التصوف وقضية الكرامات، وفي رسالة التوحيد. اتصور ان من اهم ما انجزه هو تجريد علم العقيدة

الإسلامية من شعب الفرق الإسلامية وقد امتحن المتكلمين: لأن كثيراً من الخلافات التي دارت وحدثت بين الفرق الإسلامية كانت ثمرة لتعزب وتعصب الفرق، هو ناقش كثيراً من القضايا، منها على سبيل المثال قضية رؤية الله سبحانه وتعالى في الدار الآخرة، فالذين رفضوها، رفضوها كي لا تؤدي إلى التحيّز والجهة والمكان، والذين قالوا بها، قالوا: إنها ليست ببصرنا، اذن ما يحذره هؤلاء هو الذي يؤكد عليه الذين يقولون بهذه الرؤية.

○ هل ترون ان الخلاف بينهما يعود الى خلاف لفظي؟

□ نعم، هو خلاف لأنه مجرد خلاف. حتى ان هذا الامر اشار اليه ابو حامد الغزالى في كتابه «فيصل التفرقة بين الاسلام والزنادقة» فقال: انك قد تطرح قضية فيقبل بها انسان، ولكنك لو قلت له ان الفرق أو المذهب التي قالت هذه القضية التي قيل لها لرفضها! يعني لو طرحت عليه قضية وتقول له - بعد ان يقبلها - ان هذه قالها المعتزلة، وهو ليس بمعتزملي، فانه يرفضها، او الاشعرية، فانه يرفضها. إذاً فكرة العصبية المذهبية والتعصب للفرق لعبت دوراً حاسماً في ايجاد كثير من الخلافات التي لا اساس لها ومن هنا فإن رسالة التوحيد للامام محمد عبده على صغرها اوجدت أرضًا مشتركة كبيرة بين كل تيارات الفرق الإسلامية، وانا اتصور ان هذا منهج يصل بنا الى حقيقة ان المسلمين لم يختلفوا في العقيدة، والخلافات في التصورات لبعض الامور الاعتقادية هي ثمرة لمنهج خاطئ، فمثلاً الامام محمد عبده ركز في هذا المجال على الموقف من نبأ الغيب، وأشار ونبه على ان الاسلام من ميزاته الاقتصاد في الحديث عن الغيب، ونبه على ضرورة ان نقف في انباء الغيب عند ما ورد دون تأويلات لا داعي لها، ودون زيادات. وهذا يجرد تراشا من القصص الاسطوري، ومن الاسرائيليات، بينما الناس مولعة بالكلام الكثير حول تفاصيل لأمور الشارع لحكمة الهيبة لم يفصل فيها.

اتصور ان من تلاميذ الامام محمد عبده مَنْ طَبَقَ هَذَا الْمَنْهَجَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ كَتَابَاتِهِ، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَلِ الشَّيْخِ شَلْتَوْتِ عِنْدَمَا تَكَلَّمَ قَالَ مَا قَالَهُ مُحَمَّدُ عَبْدُهُ أَيْضًا:

ان العقائد تؤخذ من النص قطعي الدلالة والثبوت، يعني حتى النصوص القرآنية قطعية الثبوت اذا كانت غير قطعية الدلالة لا تؤخذ منها العقائد، ولله الحمد كل عقائد الاسلام الأساسية جاءت في نصوص قطعية الدلالة والثبوت، فلا حاجة الى ان نلتمسها في احاديث آخر الزمان، واحاديث الآحاد، التي فيها كلام كثير.

وهناك موقف قرره الامام محمد عبده وتبعه في ذلك تلاميذه، وهو ان احاديث الآحاد لا تؤخذ منها العقائد، وانما تؤخذ من النص قطعي الدلالة والثبوت، واحاديث الآحاد يؤخذ بها وتُقبل في الامور العملية؛ لأن الامور العملية هي عبارة عن تطبيقات قامت في ارض الواقع، وبالتالي فهي لا تُعد احاديث آحاد انما تُعد تدوين لما طبقة الامة وطبقه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ووضع في ارض الواقع والتطبيق - وهذه هي المساحة الاكبر في السنة: لأنها سنة عملية، وهذا هو الذي جعل الامام مالك يهتم بعمل أهل المدينة؛ لأن عمل أهل المدينة هو القرآن مطبقاً في ارض الواقع.

نِيَّا الغيب الذي اقتضى فيه الاسلام لحكمة، هي فتح المجال أمام العقل الانساني، لأن الاسلام أراد لنا امراً، ويبدو اتنا لم نحققه، الاقتصاد في نِيَّا الغيب والحديث عن المغيبات يعطي مساحة للعقل كي يتأمل في آيات الله الكونية.

وانا اتصوّر ان الانحراف الذي حدث، والفرق في المغيبات، جعل المسلمين ينصرفون عن الحياة، عن الدنيا، انتقلوا من الدنيا وهربوا الى السماء. مثلما في الفقه هربوا من الامور الكبرى الى ما يسميه الشيخ يوسف القرضاوي «فقه دورات المياه». يعني اصبحت الامور التفصيلية الهامشية هي التي تشغلهم.

○ وبتعبير الكواكبى «هربوا من فقه المعاش الى فقه المعاد»!

□ أَجل، وأنا اتصوّر ان الحضارة الغربية وقعت في الوضعيّة والماديّة فتركّت الغيب، وابدعت ابداعاً عملاقاً في الطبيعة، المفروض ان الاسلام يجعلنا نتوسّط، يعني لا ننسى الغيب (ولا تنسَّ نصيبك من الدنيا).

اذًّا هذا كان مفروضاً ان يكون منهجاً، واتصور ان محمد عبده كان واعياً عندما

نبه على هذه الحقيقة، وهي ان نقف في نبأ الغيب عند الوارد، وألا نؤول طالما انه لا حاجة الى التأويل ولا ضرورة للتأويل، وان لا ندخل القصص.

على سبيل المثال الشيخ شلتوت يقول: القرآن تحدث عن النفح في الصور، ما الذي يدعونا الى ان نتحدث عن طول الصور وعرضه ومقداره، وقس على ذلك كل المغيبات. علماؤنا العقلاء قالوا: ليس بين الدنيا والآخرة الا الأسماء، يعني المفاهيم والمضامين والمعاني الحقيقة في عالم الغيب، لا يمكن ان يدركها العالم الانساني، فضلاً عن الذات الالهية؛ لأنه يستحيل ان نعرف كنه وحقيقة المغيبات، انما يكفي ان نعلم ان هناك نعيمًا، وهناك جحيمًا، وهناك ثواباً وعقاباً وحساباً... الى آخر هذه الامور، دون ان ندخل تفاصيلها.

ايضاً قضية من قضايا الكلام التي نبه عليها الامام محمد عبده وتناولها تلاميذه، هي قضية الموقف من السنة، وهذا موقف قديم سابقًا على مدرسة الإحياء والتجديد، لكن الناس نسيت هذا المنهاج، هذا المنهاج تحدث عنه القرافي في كتابه الفروق، بل وأفرد له كتاباً هو «الاحكام في التمييز ما بين الفتوى والاحكام وتصرفات القاضي والإمام» وتحدث عنه ولی الله الدھلوي في كتابه «حجۃ الله البالغة» وأفاض فيه محمد الطاهر بن عاشور، وكتب فيه الشيخ علي الخفيف، وانا احد الذين كتبوا فيه، والدكتور سليم العوا كتب فيه، ونحن نصدر الآن كتيباً فيه دراسة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ودراسة الشيخ الخفيف، ودراسات للدكتور العوا ولی، وايضاً كتب فيه الشيخ شلتوت. ويقوم هذا الموقف من السنة في انتا لا يجب ان تأخذ كل المرويات حتى لو كانت صحيحة باعتبارها سنة واجبة الاتباع؛ لأنه يوجد تقسيم لهذه السنة كما يلي:

- ١ - سنة باعتبار الرسول صلی الله عليه وآلہ وسلم مبلغاً للرسالة، هذه دین، نأخذها الى يوم القيمة دون واسطة.
- ٢ - سنة بحكم القضاء.
- ٣ - سنة بحكم الامامة ورئيسة الدولة.

٤ - سنة بحكم كونه بشرًا يعيش في مجتمع له عادات وتقالييد معينة، يحب أشياء ويأنف من أشياء، يتزىأ بأشياء، والتي منها كثير من الأمور التي أصبحت الشغل الشاغل لحركات شبابية كثيرة، والكثير من الناس يتصورون أنه لابد من الاقتداء بها والتأسي والالتزام بها.

هذا الكلام فصل فيه هؤلاء العلماء كثيراً، كالقرافي وولي الله الدهلوi و محمد عبده، وأشار اليه شلتوت، وكتب عنه بتفصيل محمد الطاهر بن عاشور والشيخ الخفيف.

ان هذه القضايا اذا تابعناها نستطيع ان نبلور منهاجاً في القضايا الكلامية، مثلاً ما كتبه محمد عبده عن القرآن في «رسالة التوحيد» اتصور ان فيه فكرة الاعجاز، ما كتبه عن الرسالة والرسل، ما كتبه عن العصمة، عصمة الانبياء والرسل، ومن ميزات هذا المنهج ومعالم تجديده في علم الكلام، انه راعى ظروف العصر. كثيراً ما كان محمد عبده يكتب وعنه على التيار الوضعي في الفلسفه «التيار المادي» ولذلك عندما كان يتحدث عن المعجزات كان يقرب لهم الامور، وهذا فهمه بعض الناس بشكل سئ، تصورو انه يفسر المعجزات تقسيراً مادياً ووضعياً، يعني عندما تكلم عن الطير الأبابيل، لم يكن ينفي العجزة، انما كان يقرب للوضعي، انه اذا كان هذا يحدث فيمكن ان يحدث، مثلما نرى الآن ما يسمى بالسنة الضوئية وبالنسبة فانها تحل لنا اشكالات خلق العالم في ستة ايام «وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون».

ان تطورات العلم الحديث ينفي ان يجعل علم الكلام يأخذ أدلة جديدة من العلم، فيقيم الأدلة العقلية على العقيدة. لقد فتح الباب في هذه الامور، وهو ايضاً صاحب تبيه على ما نسميه الآن بالاعجاز العلمي في القرآن الكريم، وقف موقفاً وسطاً، اكّد على ان القرآن ليس كتاب تاريخ وليس كتاب علوم وليس كتاباً جغرافياً، انما فيه اشارات، جاءت لتتبّه العقل الانساني.

اتصور ان من الملamus التي رکز عليها ومن قبله جمال الدين الافغاني هي قضية

العقل، فاذا كان علم الكلام هو اقامة الادلة على العقيدة بالعقل، فالعقل في مرحلة التراجع الحضاري قد تراجع واصبح شيئاً مهماً، هنا هذه المدرسة اعادت التركيز على اهمية العقل، وانه جوهر الانسان، وانه ممیز للانسان، وانه مناط التكليف، وحاكمية العقل، دون ان تقع فيما وقع فيه التدوير الغربي من تأليه للعقل، وتناول العقل باعتباره مطلقاً، ولا سلطان على العقل الا للعقل، إنهم أكدوا ايضاً ان العقل وحده لا يمكن ان يغرن عن نبأ الغيب؛ لأن العقل نسبي الادراك وكل ما هو نسبي الادراك لا يمكن ان يوازن ويوازي العلم الالهي الذي هو المطلق والمحيط، وان العقل وحده لا يمكن ان يؤدي الى سعادة الانسان، ولابد من وجود النقل مع العقل. وانا اتصور انهم كانوا يراغعون المستحدثات والاطروحات الغربية فيما يتعلق بالعقلانية الوضعية واللادينية. هذه اطلالة على هذا المنهج.

○ ما هو اثر تراث المعتزلة في المنحى العقلاني في تفكير الشيخ محمد عبده الكلامي، خصوصاً في معالجته لمسألة القضاء والقدر او المسائل الأخرى كالعدل؟

□ ان المعتزلة كانت حاضرة عنده وعند الافغاني، وايضاً كل التراث الفلسفـي كان حاضراً. انا عندما درست الافغاني وبالذات الكتاب الذي حققت نسبته اليه، الذي هو «التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية»، وفدت امام عناوين الكتب التي شرحها الافغاني عندما جاء الى مصر، كالتراث الفلسفـي لابن سينا والفارابـي وابن رشد والرازي وكبار الفلاسفة، فاتصور ان هناك إحياءً للتراث العقلاني واعادة له، كي يُفعّل العقل المسلم الحديث، وان يكن منهجهم هذا كان ايضاً هو المنهج المعـدل، لانه لم يستعيروا المعتزلة بكل ما لديها ولم يرفضوها، كانت عملية انتقاء، وتنقيـة التراث من شـفـق الـقـدـماءـ. المـعـزلـةـ ليسـواـ وـحدـهـمـ الـذـيـنـ اـسـتـخـدـمـواـ العـقـلـ، وـعـقـلـانـيـتـهـمـ لـيـسـتـ هـيـ الـعـقـلـانـيـةـ اليـونـانـيـةـ الـلـادـيـنـيـةـ، وـلـاـ الـعـقـلـانـيـةـ الـعـلـمـانـيـةـ والـوضـعـيـةـ فيـ النـهـضـةـ الـاـوـرـوبـيـةـ، وـمـنـ هـنـاـ فـاـنـ الـحـدـيـثـ فيـ هـذـهـ المـدـرـسـةـ مـنـ الـاـفـغـانـيـ الـىـ مـحـمـدـ عـبـدـهـ كانـ عـنـ ضـرـورـةـ الـعـقـلـ، لـكـنـ الـعـقـلـ لـاـ يـمـكـنـ اـنـ يـكـونـ كـافـيـاـ، اـنـاـ لـيـ

عبارة احياناً استخدمنا، فأقول: «نحن نقرأ النقل بالعقل، ومحكم العقل بالنقل» يعني لأنه لا سبيل لقراءة النقل الا بالعقل، ثم اذا وصل العقل الى منتهاء، فما لا يستقل العقل بادراكه نحن نطلب من العلم الالهي الكلي المطلق، وهي الامور التي تتعلق بالغيب، وهذا ينبعنا على حقيقة اخرى، وهي ان الاسلام لم يجعل هناك ثانيات. الثنائيات التي وقعت فيها الحضارة الغربية، ثنائية العقل والنقل، هذه غير موجودة في الاسلام؛ لأن المقابل للعقل في الاسلام هو الجنون، وحتى في المصطلح العربي المقابل للعقل هو الجنون وليس النقل، فهذه الثنائية ثنائية مفتعلة. وهكذا ثانيات العلم والدين، الدين والدنيا، الدولة والدين، الدنيا والآخرة، حتى الاصالة والمعاصرة. انا اقول: اذا كانت لنا اصالة متميزة لابد ان تكون معاصرتنا متميزة أيضاً. وكذلك التراث والحداثة، الحادثة بالمعنى الغربي هي قطبيعة معرفية مع الموروث، وبالتالي فهذه لا علاقة لها بها بل هي نقىض للتجميد الذي نتحدث عنه.

ايضاً من ملامح هذه المدرسة التركيز على التجديد، التركيز على نقد الجمود، التركيز على النظرة النقدية للتراث، وضع منهج للتفاعل الحضاري دون استلاب حضاري، يعني التمييز بين ما لدى وما للآخر، التمييز بين ما هو مشترك انساني عام، من العلوم المادية والعلوم التي لا تتغير حقائقها بتغيير العقائد والحضارات، وبين الثقافة، انا اسمي هذه التمييز تمييزاً بين عمران الواقع المادي الذي هو مشترك انساني عام، وبين عمران النفس الانسانية التي هي خصوصية حضارية. اتصور ان كل هذه معالم كانت مستخدمة عند هذه المدرسة الاحيائية فيما يتعلق بعلم الكلام، وكذلك لدى امتدادات هذه المدرسة، فإن ما عند الشيخ الغزالى، الى حد كبير تجده عند الامام حسن البنا، وان كان بلغة جماهيرية، باعتبار ان الجمهور كان جمهوراً واسعاً وليس جمهور صفوة، كما ان الحال عند الافغاني ومحمد عبده، ايضاً عند رشيد رضا ملحوظ في هذا الموضوع.

○ هل تعتقدون ان النزعة السلفية الحادة عند رشيد رضا اطفأت التنوير
الذى اطلقه الافغاني ومن ثم محمد عبده؟

□ هذه دعوى تحتاج الى مراجعة، لماذا لا، رشيد رضا في بداياته كان مختلفاً، كان متصوفاً، كان دروشاً، انما بعد التقائه بمحمد عبده اصبح صوت محمد عبده. بعد محمد عبده بعض الناس يتصور انه عاد الى لون من السلفية، انا اشعر غير هذا. محمد عبده لم يكن يهتم بتوثيق ما يقول، بالمؤثرات. كان يطرح رؤاه، ورشيد رضا كان يقدم هذه الرؤى ويضيف المؤثرات. ومن هنا فهم على انه ارتد الى السلفية، بينما ظل في كتاباته فيما بعد على ولائه لهذه الافكار.

وأنت عندما تقرأ المنار الى ان توفقت بوفاته قبل الاصدار الذي اصدره الامام حسن البنا بعد وفاته تجد انه ظل ينشر مقالات العروة الوثقى، ظل ينشر تفسير محمد عبده، ظل ينشر كل فتاوى محمد عبده وأثاره، كانت المنار تعيش على هذه المدرسة.

○ السمة المميزة لمدرسة الافغاني وعبده العملية والفكرية ايضاً، ان صوت الافغاني وصوت عبده كان صوت الاممية الوحدوية العالمية، وكان مشروع الافغاني في آخر حياته هو مشروع الجامعة الاسلامية، وبالاضافة الى ذلك لم تكن العودة الى الماضي واستعادة التراث كما هو يمثل الهم الاساسي في مدرسة الافغاني - عبده، وإنما كان المشروع ينصب على اساس احياء التراث وتتقديره واعادة انتاجه من جديد واعادة بنائه، بينما نجد رشيد رضا طفت في بعض كتاباته نزعة سلفية حادة، تقف مواقف مناهضة لبعض المذاهب الاسلامية وبالذات موقفه المناهض للشيعة مثلاً، وهذه السمة لم تكن موجودة في مدرسة الافغاني وعبده، يعني تراجع لديه الحس الاسلامي الاممي العالمي، حس الجامعة الاسلامية، مضافاً الى انه كان يحد مرجعيته في التراث ويستسلم للتراث، فيما غاب عنه التفكير النقي الذي اتسم به الافغاني وعبده!

□ لقد كتبت كتيباً في سلسلة التنوير الاسلامي بعنوان «الثوابت والمتغيرات للبيضة الاسلامية الحديثة» وتتبّعت هذه السلسلة عند هؤلاء الناس، وكنت اعالج الدعوة التي تقول: ان محمد عبده اكثر تخلفاً من الافغاني، وان رشيد رضا اكثر

تختلفاً من محمد عبده، وان حسن البنا اكثراً تختلفاً من رشيد رضا، يعني كنت احاول ان اعالج ما يسمى بكتبة الاصلاح التي يقول بها حسن حنفي وغيره. انا اقول: إن الفروق بين هؤلاء سببها الآتي:

اولاً: في مرحلة الافغاني ومحمد عبده كان المخاطب صفو، وانت اذا رأيت عضوية العزب الوطني الحر الذي كونه الافغاني في سبعينيات القرن التاسع عشر في مصر، او عضوية العروبة الوثقى، او حتى عضوية جمعية ام القرى للكواكبى تجد انهم علماء، نخبة. وعندما يكون جمهورك علماء يكون مستوى طرحك اكثراً جرأة واكثر عقلانية، حتى المعتزلة، المعتزلة قبل مرحلة الثورات كانت الجرأة العقلانية عندهم اكثراً من المرحلة اللاحقة، يعني ان الخطاب كان خطاب نخبة.

ثانياً: ان في مرحلة الافغاني ومرحلة محمد عبده كان التركيز على نقد التراث اكثراً من التركيز على نقد الغرب؛ لأن الغرب كان لا يزال يعيش واقفاً على الباب ولم يدخل، لم يصبح هو الكارثة والبلوى العامة. عندما سقطت الخلافة، وعندما أصبحت العلمانية والتغريب لها احزاب في داخل المجتمع هنا حدث اولاً ثمرة لنقد التراث في مرحلة الافغاني ومحمد عبده، لم يعد التراث بشكله الاكثراً تختلفاً والاكثر خرافية كما كان في المرحلة الاولى، يعني اصبحت تحديات التراث أقل، بينما تحديات الغرب اصبحت اكثراً، ولذلك انا اشعر سواء لدى رشيد رضا او حسن البنا في هذه المرحلة لم تكن القضية قضية تراجع عن المنهج انما قضية تغيير في موازين التحديات.

○ الامام الشهيد حسن البنا أود من جديد جذوة الاصلاح في مشروع الافغاني، وكان أحد أبرز رواد الاصلاح في القرن الأخير، وبالتالي هو غير رشيد رضا.

□ الجديد الذي قد يفسّر ما تعنيه في رشيد رضا هو ان رشيد رضا عمل علاقات مع الدولة السعودية. هو رأى في ظل التمزق وسياسة بيكون انه توجد تجربة وحدوية جمعت شبه الجزيرة العربية، بدلاً من ان يوجد فيها عشرات الاعلام اصبح فيها علم واحد، قيمتها بهذا التقييم.

○ من هنا أصبح ناطقاً باسم الدعوة السلفية ونزعتها النصوصية الحرفية القشرية.

□ أصبح على علاقة بها، لكنني قرأت له نصوصاً، حتى في تلك المرحلة السلفيون يعيبونها عليه، مثلاً هو تكلم حتى في موضوع العجزات كلاماً لا يعجب السلفيين في تلك المرحلة.

○ هو بلا اشكال ظل وفياً - الى حد ما - لمنهج استاذه. الا تعتقدون انه حصل تحول - ان صح التعبير - سترياتيكي في موقفه الفكري، خصوصاً فيما يتعلق بالجامعة الاسلامية، وما يتعلق بال موقف من التراث ايضاً؟

□ هو لعب دوراً كبيراً في محاولة استعادة الخلافة، ألف كتاباً عن الخلافة، ورد على علي عبدالرازق، وعلى طه حسين، وعلى التيار الذي يهيل التراب على الخلافة. شارك في موضوع مؤتمر الخلافة، وسخر «المنار» لهذا الموضوع، فلما أصبحت الدولة القطرية دولة امر واقع كان دفاعه عن علاقة الدين بالدولة ونقد التيارات العلمانية، ومعارك كثيرة خاضها في هذا الميدان. لكنني اقول: إن شعار الجامعة الاسلامية تحول الى أمل، واصبح التركيز على تأييد الحركات الاسلامية وضرورة استعادة الاسلام بشكل كامل كدين ودولة، واتصور انه ظل وفياً لهذا. انما لا تنكر انه حدث تغيرات في نقاط التركيز عنده؛ بسبب التغيرات التي حدثت.

○ تعتقدون انه حصل لديه اعادة ترتيب لل الاولويات.

□ طبعاً، وهذا حدث للتيار الاسلامي كله، خذ على سبيل المثال الاستاذ حسن البنا، حسن البنا اعطى اولوية للجماهير، لlama، وكانت النقلة التي عملها انه بدلاً من ان تكون الصفة لها الخطاب في اليقظة الاسلامية أصبحت الجماهير. وهذا ايضاً جزء من ترتيب الاولويات، يعني استدعاء الامة الى المعركة، بعد عموم البلوى أصبح التنظيم الجماهيري له اولوية، حتى التدريبات على الرياضة وما يشبه التنظيمات العسكرية اصبح متداولاً، الكلام عن النظم النيابية لكي يكون هناك

محتوىً اسلامي لهذه النظم التي جاءت بها الغزو الاستعمارية، كل هذه أصبحت اشياء مطروفة لم تكن مطروفة قبل ذلك.

○ الملفت للنظر ان المفكر المسلم في شبه القارة الهندية انتج في العصر الحديث مقولات ومفاهيم استعارها المفكر المشرقي، ومن ذلك مثلاً مقولات المودودي في الحاكمة الالهية والجاهلية وغير ذلك، التي استعارها الشهيد سيد قطب في مرحلة متاخرة، او الدعوة لتجديـد علم الكلام التي ظهرت بوادرها في شبه القارة الهندية، وحتى ان ما يسمى بعلم الكلام الجديد يقال ان اول كتاب الف باسم الكلام الجديد هو كتاب شبلي النعماني قبل اكثر من مائة سنة، كما ان محمد اقبال الذي هو احد ابرز مفكري شبه القارة الهندية المسلمين اتسمت ثقافته بسمات قد لا نجد لها لدى مفكر مسلم آخر، او لا هذه الثقافة كانت مزيجاً من عناصر شرقية وغربية، امترز فيها الاسلام وبالذات التصوف والعرفان والفلسفة الاسلامية بالمقاييس الثقافية الموجودة في القارة الهندية، فضلاً عن تشبـعه بثقافة غربية، مما انتج نمطاً من التفكير يمكن ان نلاحظه في محاضراته التي القاها في مدارس وطبعـت بعنوان «تجـديد التـفكـير الـديـني في الإـسـلام» وترجمـت الى العربية قبل اكـثر من ثلاثة سنـة. نـجد في هـذا الكـتاب وفي غيره من اعـمال اقبال دعـوة لإـعادـة بنـاء الـلاـهـوت وفقـ مـتـطلـبات العـصـر، بـالـاسـتـنـاد الى مـرـجـعـيات ثـقـافـته المـشـرقـية وـالـغـربـية، ثم نـجد مـفـكـراً آخـرـ في شـبـهـ القـارـةـ الهندـيـةـ، وـهـوـ وـحـيدـ الـدـينـ خـانـ ايـضاًـ يـحاـولـ منـ جـديـدـ انـ يـعيـدـ بنـاءـ الـلاـهـوتـ الـاسـلـامـيـ بـطـرـيقـةـ مـخـتـلـفةـ، وـيـسـتـنـدـ الىـ مـرـجـعـياتـ مـخـتـلـفةـ عنـ مـرـجـعـياتـ اقبالـ.

ما هو السبب الذي جعل المفكر المسلم في شبه القارة الهندية او ما هي طبيعة المحـيطـ الذي جـعلـ هـذاـ المـفـكـرـ يـسـاـهمـ فيـ اـبـدـاعـ مـقـولـاتـ اـسـاسـيـةـ فيـ الفـكـرـ الـاسـلـامـيـ الـحـدـيـثـ تمـثـلـ مـرـجـعـياتـ لـكـثـيرـ منـ الـافـكارـ الـاسـاسـيـةـ التـيـ

ظهرت لدى المفكر المسلم في الشرق، سواء كان في مصر أو في غيرها من البلدان؟

□ يمكن ان تكون لي رؤية معدّلة لهذا الاطار. انا لا اميل الى تقسيم العالم الاسلامي تقسيماً جغرافياً، وايجاد لا اقول تناقضات وانما تميزات حادة بين اجزاء العالم الاسلامي، على نمط ما قاله الدكتور محمد عابد الجابري: ان المغرب برهاني والشرق عرفاني، بينما ابن عربي وابن سعین من المغاربة. انا اقول من حق شبه القارة الهندية ان يكون لها ابداع. لكن هذا الابداع ليس له نظير في العالم العربي!

○ انت عالجتم هذه المسألة في دراسة نشرت حول الحاكمة الالهية في فكر سيد قطب..

□ سأشير الى موضوع الحاكمية، انما اقول: ان الاستناد الى العلم في اقامة الادلة على علم الكلام، طنطاوي جوهري اشتغل في هذا كثيراً، في شأنية العلم والدين، وايضاً في موضوع التجديد الذي لم يكن حكراً على ما كتبه اقبال، هناك قبل اقبال اشتغل الافغاني في فترة وجوده في مصر، ومحمد عبده، ان هذه المدرسة فيها اعلام كثيرون. بودي ان يتلتفت الناس الى عبدالعزيز الدرويش، الى عبد الوهاب النجاشي، الى المراغي، الى مصطفى عبد الرزاق، الى عبدالجليل عيسى، الى الشيخ الغزالى، الى الباقوري، امتدادات هذه المدرسة موجودة الى الان، لكنها امتدادات متطرفة، محمد عبدالله دراز، مالك بن نبي، محمد المبارك، وعشرات من اعلام هذه المدرسة. حاولت ان أجمع اعمال بعضهم وفي ذهني، وان شاء الله يعين الله ان نعيد تراث هؤلاء مرة اخرى محققاً ومدروساً في المكتبة، ونعمل على بلورة ان هذه مدرسة وليس مجرد ومضات متقطعة، ومن هنا انا اقول: إن العالم الاسلامي على امتداده كان مبدعاً في هذا الموضوع.

○ لكن لابد ان نعرف ان نمط الابداع يختلف من بيئة الى اخرى، اختلافاً

نسبةً وليس جوهرياً، على سبيل المثال قضية المقاصد، كان موطن الفكر المقاصدي هو بلاد المغرب، بدءاً من المواقف للشاطبي حتى مقاصد ابن عاشور ومقاصد علال الفاسي، فلابد ان تكون هناك عوامل محلية وبيئية لها أثر في تهيئة أرضية فكرية لولادة هذا النوع من التفكير.

□ عموماً هي مدرسة، لكن قد يكون التركيز في بعض المناطق على قضايا معينة، مثلاً في عام ١٩٠٣ الشيخ محمد عبده كان يتكلم عن المقاصد، وهكذا الطاهر بن عاشور والمدرسة الاصلاحية في الزيتونة.

○ حتى ان الشيخ عبد الله دران، الذي طبع المواقف لأول مرة، يقول: ان استاذي الشيخ محمد عبده هو الذي كان يحثنا على الاهتمام بهذا الكتاب.

□ ايضاً شبيب ارسلان من باريس لعب دوراً رياضياً في هذه المنطقة. ومن رواد حركة الاحياء في المغرب، علال الفاسي، الذي هو تلميذ امين لهذه المدرسة. كل منطقة وكل مبدع وكل مجده يكون له اضافة ويكون له تركيز، وهذا شيء طبيعي، ينبغي ملاحظة العالم الاسلامي ككل ومناطقه يكمل بعضها بعضاً، يعني لا يكرر بعضها بعضاً، وانما يكمل بعضها بعضاً، بدليل ان ما يبده هذا يكون له صدى في المناطق الأخرى، لكن هذه المدرسة اتصور تركت بصماتها على المنطقة الاسلامية.

○ الا تعتقدون ان فكر المودودي خصوصاً في مسألة الحاكمة والجاهلية تأثر بالبيئة الهندية؟

□ نعم، وانا كتبت كتاباً عن المودودي، واتصور ان المودودي ابدع كل كتاباته الاساسية ما بين سنة ١٩٣٧ و ١٩٤١، هي الفترة التي لم تكن استقلت فيها الهند بعد، بل حتى قبل تأسيسه للجماعة الاسلامية لانه أسسها في ١٩٤١. ما بعد ذلك كان اغلبها خططاً، انما الكتب الاساسية التي فيها المشروع الفكري ما بين ١٩٣٧ و ١٩٤١، وهذه الفترة كانت فترة الاستعمار الانجليزي والاغلبية الهندوسية في الهند.

المودودي كان يرى ان الهند فيها حضاراتان: حضارة اسلامية وحضارة هندوسية، وهذا الكلام صحيح، وكان يرى ان الديمقراطية وحاكمية الامة ستؤدي الى إما سلطة استعمارية كافرة وإما سلطة هندوكية كافرة، ومن هنا قال: ان الديمقراطية حرام، وانها اذا دخلت من الباب يدخل الاسلام من الشباك. وعندما انتقل الى باكستان واصبحت الاغلبية مسلمة رشّح نفسه للانتخابات، ولذلك فهميت الناس ان كلام المودودي هذا دين، ولم يتبعها الى انه انه هو كلام سياسي متعلق بمرحلة. وكان عيب المرحوم سيد قطب انه اخذ هذه المقوله ونقلها الى العالم العربي، حيث العالم العربي الاغلبية فيه اغلبية مسلمة!

○ من المؤسف ان هناك شبه قطيعة فكرية في العالم الاسلامي بين العلماء الشيعة والعلماء السنة، حتى انتني سالت احد المفكرين السنة فقلت له: انت ذو علاقة طيبة بالشيعة وبالحووزات الشيعية وبالعالم الشيعي، فلماذا لا توجد لديك احالات مرجعية الى التراث الشيعي او المؤلفات الشيعية الحديثة، بينما انت تتناول قضايا ذات صلة عضوية بما كتبه الشيعة، وللشيعة اسهام مهم في هذا المضمار؟

وانا لا اقول ذلك لاني شيعي ولكن اأسي كثيراً للقطيعة العلمية، بينما نجد العكس في الواقع لدى علماء الشيعة، فإن غير واحد من علماء ومفكري الشيعة المحترمين، كما تجد في انتاج المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين مثلاً، او انتاج السيد محمد حسين فضل الله، والامام الشهيد محمد باقر الصدر، او حتى انتاج آخرين من علماء الدين والمفكرين المسلمين في ايران كالعلامة محمد حسين الطباطبائي، والشهيد مرتضى المطهرى، وحتى الذين يكتبون باللغة الفارسية، في الغالب تجد الكثير من الاحوالات المرجعية في اعمالهم لتراث اسلامي غير شيعي.. فهذه في الواقع قطيعة علمية مؤسفة. على سبيل المثال في موضوع علم الكلام الجديد انا اعتقد ان للشهيد محمد باقر الصدر اسهاماً مهماً في هذا المضمار، وقد

حققت له رسالة بعنوان «موجز في اصول الدين» فيها تجديد حقيقي في منهج بحث اصول الدين، فضلاً عن محاولة اكتشاف الفاعليات الاجتماعية والسياسية والحياتية للتوحيد مثلاً. فما هو سر هذه القطيعة؟

□ انا لا اتصور ان له مبرراً، يعني هو خلل ونوع من الحساسيات المذهبية التي لا مبرر لها ولا

○ لكن يفترض بالمفكرين ان يتعالوا على هذه الحساسيات، وان يتمتعوا بروح موضوعية علمية، ويحرصوا على ترسیخ تقاليد حرفة في البحث العلمي. وربما كان موقف العلماء في مطلع القرن العشرين أفضل منه في نهايته، فقد حقق الشيخ محمد عبد «نهج البلاغة» للامام علي بن ابي طالب عليه السلام، وكتب عليه تعليقات وشروحًا هامة.

□ ليس هذا فقط، بل انا اتصور اتنا اذا كنا نتفاعل مع الغرب فاننا نحيل الى مراجع غربية ونحيل الى مراجع شرقية وتصبح بالنسبة لنا مصدر فخر.

○ انا سألت احد المفكرين من غير الشيعة عن هذه القضية فاجابني قائلاً: هذه عادة سيئة تعلمناها في العالم السنّي!
هل توافقون على جوابه؟

□ انا اوافق على ان الحساسيات المذهبية لها بقايا، لا اقول: إن المفكرين عندهم تعصب مذهبى، على الاقل المفكرون الذين نعنيهم عندما نتحدث عن التجديد، انما هي بحكم العادة، وبحكم الانفلاق التاريخي، وبالذات مثلاً في ايران بالنسبة للغة الفارسية، هذا فكر غير معروف عندنا. في مصر على سبيل المثال واصلن في كثير من بلدان العالم العربي لم يعرفوا سوى على شريعتي.

○ الشهيد محمد باقر الصدر كل اثاره باللغة العربية، وكذلك السيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين، كل آثار الحوزة

العلمية في النجف باللغة العربية، حتى العلامة محمد حسين الطباطبائي كل انتاجه باللغة العربية؟

□ لازلنا نعاني من قطيعة داخل الفكر السنّي ، سنّيه – سنّيه، اين فكر المغرب بالنسبة للمشرق؟ والغاربة ايضاً يعيرون هذا وعندهم حق، اذن القضية ليست العامل المذهبي فقط، وإنما الدولة القطرية والحواجز.

انا لا اريد ان اذكر الاسماء ولكن عدّة دول لا تدخلها كتبـاً بالاسم وليس بالكتاب، ليس بمضمون الكتاب، توجد كتبـاً أنا حقيقـتها، لأنـ اسمي على الكتاب المحقق فهو ممنوع، كتاب «الاموال» لـابي عبيدة القاسم بن سلام، لأنـ تحقـيق محمد عمارة لا يدخل عدّة دولـ. القائمة بالاسماء اسمي واسم سيد قطب والشيخ محمد الفزالي وكمال ابو المجد وغيرـهم، لا تدخل كتبـهم في عدد من البلاد.. فهذه الوانـ من القطـيعة لا علاقـة لها بالمذهبـية وإنـ لها علاقـة بالاستـبداد السياسي وبالمزاج عندـ الحـكام. وبـلـاد لا تدخلـها كـأشـخاص ايـضاً.

انـ جـيلـنا الذي يـكتب ويـحاـول انـ يـجدد ويـجـتـهد لا اتصـور لـديـه حـسـاسـياتـ فيما يـتعلـق بالكتـاب الشـيعـة. اـنا كـتـبت عنـ الـامـامـ الخـمـيـنيـ وقدـ يـكونـونـ سـعدـواـ بـبعـضـ ما كـتبـهـ وـانتـقدـواـ بـعـضـآـخـرـ، وـالـآنـ نـقولـ ما نـعـتقـدهـ بلاـ حـسـاسـياتـ، وـالـنـاسـ تـقـهـمـ هـذـاـ وـنـحـنـ نـفـهـمـ هـذـاـ، لاـ اـتصـورـ انـ هـنـاكـ حـسـاسـيـةـ فـيـماـ يـتعلـقـ بالـشـهـيدـ الصـدرـ، بلـ اـناـ فيـ حدـودـ مـعـرـفـتـيـ النـاسـ شـدـيـدةـ الـاعـجابـ بـهـ وـبـاـبـداـعـاتـ، وـنـحـنـ دـائـماـ نـشـنـيـ عـلـىـ هـذـهـ الـابـداـعـاتـ، وـنـدـعـوـ لـلـتـلـمـذـ عـلـىـ هـذـهـ الـابـداـعـاتـ. فـلاـ اـتصـورـ انـ الـعـالـمـ المـذـهـبـيـ فـقـطـ هوـ السـبـبـ، اـنـماـ الـقـطـيعـةـ الـتـيـ اـحـدـثـهـاـ الدـوـلـةـ القـطـرـيـةـ، وـالـاسـتـبـدـادـ السـيـاسـيـ، لـأـنـهـ قدـ تكونـ دـوـلـ قـطـرـيـةـ وـوـطـنـيـةـ وـلـكـنـ القـضـيـةـ هـيـ الـحدـودـ.

○ يتـسـاعـلـ بـعـضـ الـبـاحـثـينـ فـيـقـولـونـ: انـ الدـكـتـورـ مـحمدـ عـمـارـةـ بدـأـ رـحلـتـهـ السـيـاسـيـةـ يـسـارـيـاـ، ثـمـ اـنـتـقلـ اـلـاـعـتـزاـلـ، فـقـدـ رـسـالتـهـ لـلـمـاجـسـتـيرـ فيـ الحـرـيـةـ وـالـارـادـةـ عـنـدـ الـمـعـتـزـلـةـ، وـفـيـ رـسـالتـهـ لـلـدـكـتـورـاهـ ايـضاـ كـتـبـ عنـ الـامـامـةـ عـنـدـ الـمـعـتـزـلـةـ. وـكـانـتـ تـغـفـيـ فـيـ تـلـكـ الـفـتـرةـ خـصـوصـاـ فـتـرةـ

السبعينيات من القرن العشرين الافكار المعتزلية في كتاباته ومعالجاته، وفي همومه الفكرية، وكانت السمة المميزة لتفكيره هي سمة التفكير الاعترافي. ثم بعد ذلك بدأ بالتدريج يتجه نحو الاشعرية، وأخيراً رست سفينته في شاطئي السلفية، بل قال البعض: ان محمد عمارة ارتد سلفياً. لا ادري هل يمكن ان تقدموا ايضاً للقراء بشأن هذه المسألة، وتحذثوا بموضوعية وبدون حرج.. حتى ان البعض قال: ان الدكتور عمارة لعلاقاته ببعض الدول البترولية الخليجية، ولأن الاتجاه السلفي يقطن هذه الدول، وذو سطوة على الحكم والادارة وعلى المال في هذه البلدان، ولذلك هو يتقي فيليب جلباب السلفية!

□ ابدأ بالاجابة عن آخر السؤال، انا ظللت سبع أو ثمان سنوات ممنوعاً من دخول السعودية. هم يدعوني ولا تُعطى لي تأشيرة، لماذا؟ لاني في سنة ١٩٩٢ في مناظرة معرض الكتاب مع فرج فوده وخلف الله، عندما ارادوا ان يحرجونا وقالوا: أي اسلام الذي تتحدثون عنه، اسلام النميري ام السعودية ام ايران؟ قلت: نحن نتحدث عن الاسلام وليس عن هذه النظم، هذه نظم مفلسة تستر عوراتها بورقة الشريعة الاسلامية. بهذا النص. وعندما عاتبني بعض الامراء في السعودية قلت: والله انا اقترب بهذه الكلمة الى الله!

انا دُعيت بالجاج للعمل في الجامعات النفطية ورفضت رفضاً كاملاً، واسكن في نفس الشقة التي كنت اسكن فيها وانا طالب الى الان! لانني قررت ان تكون احتياجاتي المادية قليلة حتى امتلك حرفيتي كاملة. وهذا منهجي طوال حياتي. عندما حدث الاجتياح العراقي للكويت آذنت جميع هذه النظم في الكلام معلن اذاعته صوت امريكا مرتين: ان المجرم الاساسي هو امريكا، وانها لعبت بكل هذه النظم كقطع شطرنج وليس فيهم بريء.

اذًّا موقفي من النظم والحكومات واضح. منذ اسابيع عقب مؤتمر القمة الاسلامي في حديث لاذاعة قطر على الهواء تحدثت عن نظم الخليج، وموقفها من

اعلان دمشق، وتبعتها لامريكا، وعندما سألني احد المداخلين، وانا اقول هذا المؤتمر هو مؤتمر الحد الأدنى، فقال لي: انت كيف تدافع عن هذه الحكومات؟ قلت: اغلب حكومات العالم الاسلامي ينطبق عليها بيت الشعر:

فلعنة الله على الجميع
وليس فيهم من فتنى مطبع
في هذه المسائل موقف واضح.

اما موضوع المسيرة الفكرية، فأنا لم ابدأ يساريًّا، وانتقل الى الاعتزال، ثم السلفية. وانما بدأت تكويني الاساسي هو تكوين اسلامي اصولي؛ لأنني شيخ درست في الازهر، ثم دار العلوم. وعلاقتي باليسار علاقة عارضة، وعلاقة سياسية، وليس علاقة ايديولوجية وعقائدية. وهذه العلاقة نشأت لظروف صراع اجتماعي، كنا نخوضه ونحن طلاب ضد الاقطاع قبل ثورة يوليو. وانا كنت عضوراً في الحزب الاشتراكي، وعندما أُغتيل الاحزاب لم يكن هناك من يساعدنا الا اليسار، واليسار كان يرفع شعار العدل الاجتماعي، وكانوا في ذلك التاريخ فرسان العدل الاجتماعيحقيقة، وكانوا اكثر تقدماً من الاسلاميين في هذا الميدان، لكن ارتبطت باليسار فترة ليس ارتباطاً عقدياً لان تكويني ليس فقط تكويناً اصولياً دينياً، وانما عندي تجربة روحية اراني الله فيها عين اليقين، وهذه التجربة حفظتني طوال فترة التقائي باليسار، فضل التقاءً سياسياً وليس عقدياً.

في هذه المرحلة التي هي السنوات العشر التي ارتبطت فيها باليسار وانا طالب، ودخلت السجن ست سنوات – في الحقبة الناصرية – نضج تفكيري في القضية الاجتماعية، حتى القضية الاجتماعية التي ارتبطت باليسار من خلالها حلها بالاسلام وليس في الماركسية. وانا حتى فترة السجن كتبت اربعة كتب ونشرتها بعد خروجي من السجن، وتفرغت للمشروع الفكري، وللعلم فان ما كتبته في المرحلة اليسارية كانت كتابات اسلامية نشرتها. فمثلاً مقدمة للاعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبي كتبتها وانا طالب في دار العلوم في مرحلة اليسار، وكتبت دراسة عملتها عن ابن جنی، حول اثر المنهج العقلي في دراسة ابن جنی في كتاب

الخصائص، هذا البحث عملته لسنة في دار العلوم وانا طالب، ونشرته اخيراً. اذاً تكويني الفكري لم يكن تكويناً يساريَاً بالمعنى العقدي، انما كان التقاءً سياسياً واجتماعياً في قضية موقفي من الاقطاع وموقفي من الظلم الاجتماعي، فلما نضج تفكيري، وبالذات في قضية التمايز العنصري، هذه القضية ايضاً نضجت بعد هذه المرحلة، كان تفرغني للمشروع الفكري وبدأت منذ منتصف السبعينيات موضوع الاعمال الكاملة.. اما موضوع المعتزلة، فقد كتبت للدراسات العليا ليس بهدف ان اشتغل بالماجستير او الدكتوراه، انما عملتها كجزء من مشروعني الفكري بعد ان كنت نشرت العديد من الكتب.

○ البعض يقول: ان الدكتور محمد عمارة حتى الذي تحول لديه، فبدلاً من انه كان معروفاً سابقاً بارتدائه الذي الذي نسميه «الفرنجي» تحول الى الجلباب والعباءة، لأنه يريد ان يظهر بقناع سلفي!

□ لا، لأنني فلاج، فالجلباب بالنسبة لي هو زي وطني، والدي واخوتي جميعهم يلبسون الجلابيب وانا في بيتي البس جلابيب، وانا عندما ازور اصدقائي في القاهرة البس الجلباب، وقد البس البدلة.

انا تعودت عندما اسافر فاني اسافر وانا مرتدِّيَ البدلة، ولكن اخلع البدلة وألبس الجلباب والعباءة. وتعود الناس ان يرونني في القنوات الفضائية بهذا الجلباب، ولا علاقه لهذا بالموضوع، وان كنت مع ان يكون لنا ذي قومي، ولكن لا علاقه لهذا بالمسائل الفكرية. انا اردت ان اقول: إن بعض الناس الذين يتكلمون عن ارتادي للسلفية قد يكون سبب هذا ابني في الثمانينيات والتسعينيات ركزت على نقد العلمانية والتغريب والتتوير بالمعنى الغربي تركيزاً شديداً، لكن ليس سبب هذا ابني غيرت مواقعي الفكرية، وانما سبب هذا ابني رأيت تبلور تيار للغلو العلماني، وليس للعلمانية بالمعنى المعتمد والجزئي، وبالتالي عندما ترى تحدياً جديداً فيكون لديك تركيز اكبر على هذا التحدي.

○ الدكتور نصر حامد ابوزيد في كتابه الاخير «الخطاب والتأويل» الذي نشره المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء عام ٢٠٠٠م، يذكر في المقدمة قصة مفصلة، تتعلق بحواركم معه على قناة الجزيرة في برنامج الاتجاه المعاكس. ثم بعد ذلك يحكى: مع الاسف ان الدكتور محمد عمارة عندما افترقنا وعاد الى مصر زور الحقائق، وكتب قصة أخرى عما جرى في الحديث. يقول: انا عاتبته على كتابه «التفسير الماركسي للإسلام» الذي نشره في ايام محاكمتي. وقلت له: انا دعيت للدخول في ندوة حوار مع جماعة الجهاد الاسلامي عندما كانوا في المعتقل، فرفضت ان ادخل مع هؤلاء الجماعة في حوار؛ لاني قلت: لا يمكن ان نحاور الانسان السجين؛ لأن الانسان السجين انسان مصادره ارادته في الواقع.. بمعنى كان الحوار مع سجين هو اجهاز على جريح، ولكن من المؤسف في ايام محاكمتي كان الدكتور عمارة استغل فرصة المحاكمة ونشر هذا الكتاب، وهذا الكتاب قدّم وثائق ساهمت في ادانتي... واقرأوا لكم ما كتبه نصر ابوزيد، يقول: «التفيت مع عمارة بالفندق قبل مغادرتنا للذهاب الى الاستوديو، كنت أنهى اجراءات المغادرة بعد مبيت ليلة واحدة، اذ عدت بعد البرنامج مباشرة الى هولندا، التقاني بالأحضان والسلام الحار، رغم عدم وجود علاقة شخصية، سوى مساجلات فكرية، وحدثني عن ضرورة ايجاد مخرج من المشكلة، لكي اعود للوطن ولجماعتي وطلابي، وقال: انهم (هكذا تكلم بصيغة الجمع، ولم اسئله من هم هؤلاء الذين يتحدث باسمهم) يعتقدون ان افضل السبل لتحقيق ذلك هو ان انشر بياناً يتضمن فيما يتضمنه انتي لم اقصد بما كتبت المعاني التي تبادرت الى الذهان واثارت كل هذه الاشكاليات، وانتي حسماً للأمر واثباتا لحسن النية سأقوم بانتزاع العبارات الموهمة من كتبي في الطبعات الجديدة. هذا البيان يعرض على فضيلة الامام الاكبر الشيخ الطنطاوي، وهو رجل كما

تعلم - يواصل عمارة اقتراحه - مستنير وعادل، فلعله يقوم باصدار بيان من جهته يصلح الامور. سأله: هل تعتقد ان بياناً من شيخ الازهر يلغى حكماً قضائياً اكتبه محكمة النقض؟ فقال: هذه مجرد خطوة ثم ننظر فيما يمكن عمله بعد ذلك.

في سيارة واحدة ذهبنا الى مينا التلفزيون فقلت له: لقد قرأت كتابك (التفسير الماركسي للإسلام) ودعنا الآن من الكتاب ومناقشته فتلك قضية أخرى ليس هذا وقتها ولا مجالها، ولكنني عاتب عليك وعلى ضميرك الفكري الذي سمح لك ان تختر توقيت نظر الدعوى امام النقض، لكي تسأهم بدون قصد - وانا افترض حسن النية دائمًا - في تقديم ادلة اضافية للخصوم او للقضاة، كان المفترض ان تؤجل ما اسميته الحوار الفكري الى ما بعد حكم النقض درءاً للشبهة، فمن اعظم تقاليد التراث الاسلامي التعفف عن مساجلة المسجون او المقيد بإجراءات قضائية، وحيثت له اني رفضت المشاركة في المهزلة التلفزيونية التي اعقبت اغتيال الرئيس المصري السابق على ايدي عناصر تنظيم الجهاد للحوار مع المعتقلين والمقبوض عليهم، وكان رأيي ان الحوار مع المسجون ليس في الحقيقة الا إملاءً للرأي، وفرضًا لقوة المتحدث، الذي احضرته وزارة الداخلية من بيته الى السجن، حيث تُسجلَّحوارات مستريحاً مهندماً وسيماً في عربة مكيفة الهواء، بينما أخرج الآخر من الزنزانة.

ومن المؤسف ان الدكتور عمارة بعد ان عاد للقاهرة ادى بحديث لصحيفة تسمى نفسها «الحقيقة» ادعى فيه وقائع غير صحيحة بخصوص حديثنا الشخصي، والعبرة من هذه القصة والشاهد فيها ان البعض لا يحسّون بانتصارهم الذي تحقق بحكم محكمي الاستئناف والنقض، ولا يبتعدون به لأنهم يعلمون انه انتصار اشبه بالهزيمة، فالضحية التي ظنواها ستستسلم وتتراجع تبدو اقوى منهم ومن اكاذيبهم. هذا هو التفسير

المعقول لحرص المسلمين على تفاوت اتجاهاتهم، من المؤسسة الرسمية المتمثلة بالازهر والفتوى، الى المعتدلين من امثال عمارة، على ان ينالوا انتصاراً آخر بتراجع عن اجتهاداتي التي اعلنت مخلصاً انها شأن كل الاجتهادات البشرية الاخرى من عصر الصحابة حتى يوم الدين عرضة للخطأ والصواب، وقد اكدت في حواراتي كلها اني على عكس البعض من يعطون لأنفسهم سلطة فوق سلطة البشر، ويخلطون عن عدم وسوء قصد في اغلب الاحوال بين ارائهم وبين الدين ذاته، لا اتمسك بالرأي اذا تبين لي وجه الخطأ، وهو ما لم يحدث حتى الآن في هذا الضجيج العالي والججعة التي لا طحن فيها» انتهى كلام الدكتور ابو زيد.

□ دعني اقول لك اذا كان الانسان يكذب على الله وعلى رسوله فهل من الغرابة ان يكذب على محمد عمارة؟!

اولاً: نصر يكذب اذا قال انه دُعى لمحاورة تنظيم الجهاد؛ وانا كنت احد الذين دعوا ورفضت وقتلت انا فلاخ والشهامة لا تسمح بأن يحاور الانسان انساناً مسجونة! الحكومة المصرية ليست من الفباء ان تدعى ماركسياً ليحاور المسلمين! هي تأتي بعلماء الازهر وعلماء الاسلام ومفكريين اسلاميين كي يكون لهم قبول وقدرة على اقناع هؤلاء. انت تأتي بماركسي ليناقش سلفياً، يناقش شباباً عقولهم مركبة على النصوص وعلى ظواهر النصوص! اظن ان هذا لا يعقله انسان. الحكومة المصرية ليست الى هذا الحد من البلاهة.. الذي كان يحاورهم الدكتور احمد هيكل، الدكتور الاحمدي ابو النور، واحمد عمر هاشم، وكثيرون غيرهم علماء ازهريون ومعممون ويخطبون على المنابر، ويأخذونهم لانهم يتكلمون بالآلية والحديث، فيحاورون هؤلاء الشباب، واخذوا الشيخ الغزالى والشيخ الشعراوى. هل يتصور عاقل أو نصف مجنون ان الحكومة تأتي بنصر حامد ابو زيد ليحاور هؤلاء؟ هذه واحدة.

ثانياً: هو يكذب في اني ادليت بحديث لجريدة «الحقيقة». انا في حياتي لم أدل بحديث لجريدة الحقيقة! جريدة الحقيقة نشرت كلام الجزيرة، سجلت حلقة

الجزيرة ونشرته، وانا لم ار جريدة الحقيقة عندما نشرت هذا الكلام، لكنني عرفت انهم سجلوه ونشروه، وبعض الاسلاميين سجلوا نص الحوار وطبعوه في كتب. وهذه كذبة ثانية.

ثالثاً: انتي عرضت على نصر ابو زيد مخرجاً من مازقه، هو عندما التقى بي قال: انت استاذنا وانا احترمك وانت موضوعي، لكنني عاتب عليك انك نشرت بعض مقالات الكتاب في اثناء المحاكمة، وهذا اثر في القضاة.

فتقنلت له حقيقة انا اعلمها علم اليقين من المحامين الذين كانوا يدافعون في القضية: ان القضاة قرروا طوال مدة المحاكمة ان لا يقرأوا الصحف ولا المجلات ولا الكتب التي كتبت معه او ضده، لا يقرؤون الا كتبه.

وهذه حقيقة تجعلنا نجل هؤلاء القضاة كي لا يتأثروا بما هو مثار حول قضيته فلم يقرأوا الا كتبه: قلت له هذا كي يعرف انها لم تؤثر في القضاة.

رابعاً: اني لم اكتب عن نصر ابو زيد الا بعد ان اثيرت قضيته وذهبت الى القضاء: لأن قضيته أثيرت وانا كنت مريضاً وعملت عملية للفضروف، وكنت نائماً في السرير، ولا استطيع ان اجلس.

ولما اثيرت القضية وجاءتني الاذاعات وصوت امريكا ليأخذوا مني تصريحات وانا نائم في السرير، وانا كانت عندي كتبه، كنت اجمعها منذ ان عرفت من محمود امين العالم، وكنا نجلس في عزاء احد الماركسيين، وجاء نصر وسلم على محمود امين العالم وسلم علىي، فأشار اليه وقال لي: هذا احسن منْ يحلل النص. فانا تصورته ناقداً اديبياً، لأنه لم يكن في ذهني ان القرآن يُشار اليه بكلمة «النص». فلما ذهبت الى معرض الكتاب وجدت كتابه مفهوم النص فبدأت اشتري كتبه لاني ادركت انه ماركسي، عندما يمدحه محمود العالم افهم هذه اللغة. فبدأت اشتري كتبه ولا أقرأها.

فلما أثيرت القضية بدأت اقرأ كتبه، وكتبت هذا الكتيب، وقد رفضت التكبير، اذ كتبت اربع مقدمات للكتاب، مقدمة فيها رفض للتكبير تماماً ونهي عنه. ورفض لعد

الردة. وكتبت لنصر ابي زيد اقول له اي الثوابت التي لا يجوز الخلاف فيها، موقفه من القرآن، موقفه من العقيدة، موقفه من الشريعة، موقفه من الوحي والنبوة والرسالة.

ثم اشرت الى مسائل خلافية، موقفه من الامام الشافعى، هذه امور لا قيمة لها، وهو فيها ناقل عن المستشرقين باخطائهم. يعني عندما يقول ان الامام الشافعى كان يشتغل عند الدولة الاموية، فهذا كلام «لامنس». الخطأ الذي وقع فيه هو نقله بحرفة، لأنه لا يقرأ وإنما يأخذ من المستشرقين المقولات التي عفا عليها الدهر. انا عرضت عليه مخرجاً من مأزقه، اخلاصاً مني لأمر انا أعتقده، انا اعرف انه ماركسي، ويفسّر الاسلام تفسيراً ماركسياً، ولكنني اعرف انه متماسك فكريأً على عكس بعض الماركسيين الذين اصبحوا حزب اسرائيل وحزب التغوير الغربي وامريكا، بينما هو ضد اسرائيل، وضد الهيمنة الغربية، ومع الفقراء والمستضعفين. انا افهم ان الماركسي المتماسك اقرب الى من الاسلامي الذي يُطبع مع اسرائيل وينسحق امام الغرب، ولهذا عرضت عليه، قلت له: انت تقول، لا اقصد! اذاً العبارة موهمة، فهم منها الناس ما لا تقصد. الحل هو ان تقول انك في الطبعة القادمة ستضبط هذه العبارات التي فهم منها الناس ما لا تقصد. اكتب لي وانا – وليس نحن – اجعل شيخ الازهر يصدر بياناً لصالحك: لأن اغلب الذين اذملهم في الحياة الفكرية علاقتهم بشيخ الازهر علاقة سيئة، وبالتالي لا يمكن ان اقول له «نحن». يعني طارق البشري لا يطبق شيخ الازهر، محمد العوا لا يطبق شيخ الازهر، انا لان هناك علاقة بيني وبين الشيخ طنطاوي قلت له انا كفيل بأن اجعله.. قال: هذا لا يكفي. قلت: ساجعل المحامين الذين كانوا يدافعون ضدك يقفون معك، ونحاول ان نفك وضنك، ونعود الى وطنك، والى الناس، لأنك لا تستطيع ان تعيش بدون ان تُحل هذه المشكلة. انت كنت في مصر وتركب مصفحات وزارة الداخلية، لكن الانسان الاعزل نفاك لأنك خرجت عن المنظومة المتفق عليها. قلت له هذا ونحن في السيارة قبل التسجيل، وقلت له في التسجيل والتسجيل شاهد، يعني هو يكذب في هذا الكلام

الذى قرأته ولكن التسجيل شاهد. وعندما طرحت عليه هذا الطرح كما اقوله الآن سأله فيصل قاسم: أنت مستعد يا دكتور نصر؟ قال: لم اقتنع بعد.

وعندما خرجنا من التسجيل عرضت عليه الأمر مرة أخرى، وكتب لي عنوانه على أمل ان يرد، وأخذ عنواني، وعلمت بعد ذلك انه هاجمني عندما عاد الى هولندا، وهجومه قرأته في جريدة «الاهالي» اليسارية في مصر، اما أنا فلم أعلق ولم اقل حديثاً للحقيقة، وإنما الحقيقة نشرت التسجيل كما هو.

وأنا قابلته مرة أخرى بعد ذلك في عمان، كان مدعواً الى ندوة وانا كنت مدعواً ايضاً الى ندوة في عمان. وعندما دخلت الى المطعم وجده يتحدث مع عبدالله بلقزيز وكمال عبداللطيف، فسلمنا على بعض، وقال لهم: الدكتور عمارة هزمني في الجزيرة، لأنه كان لا يأساً عباءة وجلابية (جلباب) وهذه تؤثر في الجمهور، فضحكـت وقتـ له: ولكنـكـ تطـيلـ لحيـتكـ! والمفروضـ انـكـ تـؤـثـرـ فيـ الجـمـهـورـ اـكـثـرـ..

○ هل تعتقدون ان منهج التكفير الذي يلـجـأـ اليـهـ بعضـ الاسـلامـيـينـ منـهجـ صحيحـ فيـ الدـعـوـةـ؟ وهـلـ لـجـأـ اليـهـ النـبـيـ الـاـكـرمـ والـانـبـيـاءـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ فيـ دـعـوـتـهـ؟ وهـلـ يـقـبـلـ منـهجـ الدـعـوـةـ فيـ القـرـآنـ بـهـذـهـ الرـوـحـ، وـكـانـ الاسـلامـيـينـ الآـنـ معـ الاـسـفـ الشـدـيدـ تـحـولـواـ إـلـىـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الـارـهـابـيـينـ بـأـيـدـيـهـمـ هـرـاوـاتـ وـسـيـوـفـ لـجـلـدـ المـفـكـرـيـنـ وـذـبـحـهـمـ؟

□ هذا ضيق صدر سببه خلل فكري من جانب، وسببه موقف النظم والحكومات من الاسلاميين، لأن الحكومات ايضاً تكرر الاسلاميين، وعندما تستبعدهم وستأصلهم تجم عن ذلك ردود فعل كهذه.

انا كتبت «الاسلام والآخر منْ يعترف بمن ومن ينكر منْ» من الناحية العملية الاسلاميون يستأصلون من المجتمع، وهذا يحدث رد فعل عند الناس، فهناك تكفير سياسي، وتكميم حضاري وتكميم اجتماعي. في بعض البلاد المسلمين لا يقوم بالتدريس والممارسة يدرس ابناءنا. أليس هذا تكميماً؟ أليس هذا استبعاداً؟ السجون تعج بالاسلاميين أليس هذا استئصالاً؟ أنا اقول ان هذا خلل، وضيق أفق،

وضيق صدر، وله اسباب فكرية، وله مقولات تراثية تغذيه، ولكن هذا مرفوض.

○ السنا كرجال فكر، وانت احد اعلام الفكر في العالم العربي تحمل مسؤولية طرح ثقافة اخرى مناهضة ل揆رات التكفير، التي تستأنف الرياح المنتنة والعواصف الهوجاء في التاريخ الاسلامي، وما مارسه سلاطين الجور من استبعاد المفكرين وملحقة الاحرار واضطهادهم في العصر الاموي وما تلاه؟

□ انا واحد من الذين ركزوا على هذا كثيراً، فعندما نشرت سلسلة الاعمال الكاملة لعلماء اليقظة والتجديد والاجتهاد كان هذا طرحاً وسطياً ومتوازناً ينفي التكفير، وعندما كتبت في كثير من كتبى تناولت هذا بشكل صريح، بل تعمدت فيما كتبته عن نصر ابى زيد ان اجعل اربع مقدمات في الكتاب، منها فصل عن رفض التكفير، وجئت بما كتبه ابو حامد الغزالى: «لا يسارع للتکفير الا الجهلة. وان يفلت ألف مذنب خير من اراقة مجحمة من دم امرئ مسلم». ونشرت كلام محمد عبده: «ان القول اذا احتمل الكفر من مائة وجه، واحتمل الایمان من وجه يُعمل على الایمان». ونشرت ما اتفق عليه علماؤنا: «اذا كان هناك كفر توصف المقوله بالکفر، ولكن لا يوصف القائل بأنه کافر؛ لأنه قد يكون لديه تأويل، حتى ولو كان فاسداً فينجيه».

هذا الكلام انا نشرته. وعندما كتبت عن نصر ابوزيد هاجمنى الشيخ يوسف البدرى على منبر المسجد، باعتباري أويّد الملاحدة والکفرة! لأنني اقول لا تکفروه. وعندما كتبت هذا الكتاب لم اقل لنصر ابى زيد انى اکفرك، بل قلت له: انا ادعوك الى مراجعة هذه النصوص التي جمعتها لك في هذا الكتاب، والاشعرى راجع موقفه، والقاضى عبدالجبار راجع موقفه، والامام الشافعى غير فى مذهبها، وانا الذي اكتب لك راجع مقولات وافكاراً لي. قلت له هذا في الكتاب.

○ البعض يقول: إن مساهمات الدكتور عمارة الاخيرة ربما كان لها اثر في

تهيئة مناخ او ارضية لروح التكفير، التي تسود عند بعض المتطرفين الاسلاميين، بينما لو استمر الدكتور عماره وواصل خطه الفكري السابق في احياء تراث عصر النهضة، لساهم في وقاية مجتمعاتنا من هذه المنزلقات، فإنه قادر منذ عشرين عاماً خطه الفكري الحر، ولم يعد يهتم بمثل هذه الاعمال التي نشرها، بل لم يجدد طبع هذه الاعمال! لأن البعض يعتقدون ان الدكتور محمد عماره في المرحلة السلفية الجديدة، وبعد ان غادر الاعتزاز، بدأ ينتظر للتکفير، بخلاف ما يقوله الشيخ يوسف البدرى!

□ انا اعيد طبع ما كتبته عن المعتزلة دائماً وابداً، وسلسلة الاعمال الكاملة التي اصدرتها اعدت طبع أعمال محمد عبده في دار الشروق، واعدت طبع أعمال قاسم امين في دار الشروق، واعدت طبع كتاب علي عبدالرازق مع رد الخضر حسين عليه في كتاب معركة الاسلام واصول الحكم. وانا افتقر الى ناشر جريء ينشر الاعمال الكاملة. اخذت للافغاني تصوياً فارسية لم تترجم للعربية وترجمناها، والآن في حقيبتي ما نشره السيد هادي خسروشاهي، ونحن نتعاون في جميع تراث الافغاني، وهو اتي بضياء الخاقانين المجلة التي كانت تصدر في لندن، في حقيبتي الان. انا بشوق الى ناشر يعيد نشر الطهطاوي، لأنني ارى ان الطهطاوى يرد على العلمانيين، ويرد على الاسلاميين الذين يكفرون الطهطاوى ويعتبرونه متغرباً.

اذًّا هذا الكلام لا اعتقاد له ظل من الحقيقة. قد يكون بعض الناس يتصور ان تركيزي في الفترات الاخيرة على نقد الغلو العلماني فيه مهادنة للتيار الاسلامي على حساب المقولات التي يطرحها، لكنني اقول لك بصراحة انا عندما ناظرت فرج فودة وكسرت شوكته فتح لي هذا قلوب الشباب الاسلامي بشكل غير متصور.

○ البعض يتصور ان اغتيال فرج فودة انت من الذين ساهموا في تهيئة مناخ له، ويقولون: ان المفكر الحر لا يمارس عملية ذبح الناس!

□ هؤلاء كذبة! انا دعيت للشهادة في قضية فرج فودة، ومنعني المرض من ان احضر، وكنت اتحدث مع الشيخ الغزالى، فقلت له: المحامون دعوني الى الشهادة في

قضية فرج فودة، فقال: نحن كنا سوياً فاذهب أنا! فالمحامون دعوا الشيخ الغزالى ليذهب الى المحكمة. قبل ان يذهب للمحكمة بيوم - وانا لم اكتب هذا قبل هذا الحديث - تكلمت مع الدكتور محمد سليم العوا بالتلفون، وقلت له: ان الشيخ الغزالى رجل عاطفى، وأنا اخشى انه في المحكمة يستدرج فيكفر فرج فودة، فمرر على الدكتور العوا، وذهبنا نحن الاثنين الى الشيخ الغزالى في الليلة السابقة على ذهابه الى المحكمة، وقلت له: يا مولانا انا سألت فرج فودة في مناظرة الاسكندرية ثمانية اسئلة هو وفؤاد زكريا: هل الاسلام عقيدة وشريعة ام عقيدة فقط؟ هل العقيدة ملزمة مثل الشريعة او غير ملزمة؟... كل هذه الاسئلة اجاب عنها بالإيجاب، الاسلام عقيدة وشريعة، والشريعة ملزمة. لكن فؤاد زكريا تهرب، رفض ان يجيب عن الاسئلة، فقلت للشيخ الغزالى: طالما ان الرجل يُعلن هذا لا يمكن لانسان ان يكفره، والشيخ الغزالى في شهادته لم يكفره.

انت تستطيع ان تقرأ نص شهادة الشيخ الغزالى نشرها الدكتور يوسف القرضاوى في كتابه الشيخ الغزالى كما عرفته، ونشرها اناس آخرون.
اذا هؤلاء يكذبون، ليس عليّ فقط، وانما يكذبون على الشيخ الغزالى، في اتنا كفّرنا فرج فودة! انا حاورت فرج فودة ولم اكفره، انا اول من هاجم جماعات العنف، انا اول من كتب نقداً لكتاب «الفريضة الغائية» بعنوان كتاب الفريضة الغائية: عرض وحوار وتقدير.

○ يقال: انت كنت من دعاة حرية التفكير وتناهض التكفير في مرحلتك الاعتزالية!

□ هذا في الثمانينيات لتيار الجهاد بعد اغتيال السادات، في الوقت الذي كنت اكتب فيه ضد سعيد العشماوى وامثاله كنت انشر هذا. الآن نفس الشيء، هل عندما ندافع عن حق التيار الاسلامي بأن يكون له وجود سياسى، هل هذه سلفية؟ هل هذه رددة؟! شذاذ الآفاق وكل الوان الطيف الفكري لها وجود شرعي في الامة الاسلامية، والاسلاميون وحدهم معزولون، واذا دافعنا عن حقهم كما ندافع عن حق حزب

الوفد، وحزب التجمع، نحن ندافع عن حق الحزب الشيوعي في ان يكون له حزب في الدولة الاسلامية، الا يحق لنا ان ندافع عن وجود الاسلاميين كوجود شرعي؟ هل تعتبر هذه سلفية وردة؟! انا اتصور ان هذه الامور قد لا تستحق المناقشة.

○ فرج فودة مسلم ام قبطي؟

□ مسلم، وانا سمعت من الاقباط، كنت في الكنيسة القى محاضرة وكان يجلس معه رجل يعتبر الرجل الثاني في الكنيسة، فسألته قلت له: هل تطبقون ان احداً يمس البابا شنودة؟ قال: لا. قلت: فرج فودة كتب عن شيخ الازهر شيخ الاسلام كلاماً بذياً لدرجة ان الناس ارادوا ان يرفع عليه الشيخ جاد الحق قضية فرفض جاد الحق.

فودة كتب في صحيفة «الاهالي» ضد الشيخ جاد الحق كلاماً غایة في البذاءة، يقول له: انت رجل سمين تأكل السمنة والمفروض ان تجلد، إحمد ربنا ان الدولة تعطيك مرتبك... وكلام من هذا القبيل...
قلت له - للقطبي - : كيف تصفون له في عيد الاقباط كما لم تصفقوا لكتاب؟ هل يصح هذا؟ فاعتذر الرجل.

وكان يجلس في جانبي رجل قبطي فقال لي: انا عندما رأيت فرج فودة رشح نفسه للانتخابات كنت متصروراً انه قبطي متغصب يسيء للعلاقة بين المسلمين والاقباط! اسمه فرج علي فودة ولكن «فرج فودة» اسم يمكن ان يحمل انه قبطي. كان أعنـون ليس من الاقباط، بل من الصهاينة، لأنـه كان يـدافع عن اسرائـيل، ويـطلب توجـيه الجيش المصرـى لمحارـبة السودان. وانا واجـته بهـذا في المـناـظـرة، فـقلـتـ لهـ: اـنتـ تـقولـ: اـنـاـ كـنـاـ نـرـيدـ القـاءـ الاسـرـائـيلـيـنـ فيـ الـبـحـرـ وـكـانـواـ يـرـيدـونـ السـلـامـ...
اـنـاـ عـنـديـ شـرـيطـ بـصـوـتهـ يـسـتـفـيـثـ بـالـغـرـبـ مـنـ الـاسـلـامـ وـالـاسـلـامـيـنـ، وـمـعـ ذـلـكـ لـمـ

نـكـفـرـهـ، وـاـنـماـ حـاـوـرـنـاهـ بـصـبـرـ شـدـيدـ وـكـسـرـنـاـ شـوـكـتـهـ. اـنـتـ لـوـرـأـيـتـ شـرـيطـ مـنـاظـرةـ مـعـرـضـ الـكـتـابـ وـنـحـنـ شـرـنـاهـاـ، وـنـشـرـتـ فـيـ الـعـالـمـ كـلـهـ بـالـفـيـديـوـ، وـنـشـرـتـ فـيـ عـدـةـ طـبـعـاتـ فـيـ كـتـابـ، وـنـشـرـتـهـ عـدـةـ دـوـرـ، نـشـرـنـاـ الـمـنـاظـرـةـ وـفـيـ طـبـعـةـ مـنـهـاـ عـلـيـهـاـ تـعـلـيقـاتـ

صلاح الصاوي. نشروها في دور عادية أيضاً، وعملت عملاً كبيراً، والفيديو انتشر في العالم كله.

اردت ان اقول: اتنا حاورناه ولم نكفره، وهو رجل لا يستحق، لأنه كان صعلوكاً، ولم يكن اكثر من صعلوك، لا هو مفكر، ولا هو سياسي، وإنما مشاغب مستفز.

○ شكرأ لصبركم وسعة صدركم، وكنا نود ان لا يشذ بنا الحوار عن المشاغل المعرفية لعلم الكلام الجديد، غير ان الكلام يجر الكلام قادنا الى الحديث عن قضية التكفير، والتي هي قضية كلامية فقهية تتطلب الكثير من البحث والمناقشات الجادة.

الهوامش

- (١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٣٢. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة - الثالثة - دار المعارف ١٩٩٩.
- (٢) أبو حامد الغزالى، فيصل التفرقة بين الإسلام والزنادقة، ص ٤ - ٩. صعبه القاهرة ١٩٠٧م.
- (٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٣٢.
- (٤) المصدر السابق. ص ٣٣.
- (٥) انظر: بيكر (كارل هينرشن) (١٨٧٦ - ١٩٢٩م) «وارث ووارث» ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى - ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ١١، ٩، ٧ طبعة القاهرة ١٩٦٥م. وكذلك: نلينو (١٨٧٢ - ١٩٢٨م) «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» - المصدر السابق. ص ٢٧٧ - هامش (١) و (٢).

احياء الدين وتطورات التجربة الدينية

حوار مع:

الشيخ محمد مجتهد شبستری

○ طوال المئة أو المئة وخمسين عاماً الماضية ظهرت شخصيات بارزة على مسرح النهضة الإسلامية، وكانت لها محاولاتها الرامية إلى إحياء الإسلام، أو إحياء مجد المسلمين وعظمتهم. من المناسب أن نبدأ البحث بمفهوم الإحياء، ما هو تصورك عن مفهوم إحياء الدين، وكيف تتظر لطبيعة هذا الإحياء وتفسيره؟

□ لا يمكننا الكلام عن إحياء الدين إلا بعد أن نتوفر على تعريف واضح للدين ذاته. ويمكن إلقاء تعريف الدين بنحوين:

الأول: دراسة الدين كظاهرة على امتداد التاريخ الإنساني.

والثاني: تعريف الدين بحسب ما تمليه علينا النصوص الدينية. وهنالك بالطبع تعاريف متفاوتة تنتهي إليها الدراسات التي تتناول الدين من خارجه. وسأعرض فيما يلي تعريفني للدين، والذي يقول به معظم ذوي الاختصاص في المعارف والعلوم الدينية، وهو التعريف القائم على أساس المستويات المختلفة للدين. لقد ظهرت الأديان الكبيرة في العالم على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: هو مستوى الممارسات والشعائر. وهو أوضح المستويات للعيان.

ولو أردنا معرفة أبعاد هذا المستوى في النموذج الإسلامي مثلاً، فيمكن القول: إنه عبارة عن أداء المسلمين للصلوة والصيام والإنفاق والحج، ومشاركتهم في الحياة السياسية والاجتماعية بدوافع دينية وما إلى ذلك. ونستطيع تسمية هذا المستوى بمستوى الممارسات والشعائر.

وإذا تجاوزنا هذا المستوى إلى ما هو أعمق منه، كنا أمام مستوى الأفكار والعقائد، كالتوحيد والنبوة والمعاد، وعلم الإنسان و... الخ. إنه المستوى المتصل بالعقيدة والأفكار الدينية، والمرتبط من ناحية أخرى بالمعرفة الإنسانية، والذي نجد فيه مجموعة القضايا التي عادة ما تشكل أصول العقيدة في دين معين، أو هي علم الالهيات في ذلك الدين.

لكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحد، فللدين مستوىً أعمق من ذلك أيضاً، إلا وهو مستوى «التجارب الدينية».

وإذا تصورنا هذه المستويات دوائر تحيط ببعضها؛ كانت التجارب الدينية الدائرة المركزية الواقعة داخل الدائرتين الآخريين.

التجارب الدينية وليدة مثل الانسان أمام الذات الالهية في الكون، وهي تجارب متعددة ومتكثرة، كتجربة الانجذاب والهبة، وتجربة الاعتماد، وتجربة الأمل، وتجربة الحب، و... .

لاشك أن الإيمان الديني يرتكز على هذه التجارب، والنوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء والعارفون والقديسون، حيث كانت لهم تجارب عميقية جداً، وقريبة غاية القرب من الألوهية. الواقع أن هذه التجارب هي أعمق مستويات الأديان الكبرى، أي أنها في الحقيقة النواة المركزية للأديان.

أما المستوى الثاني: الذي سميته مستوى «المعرفة»، فهو الذي يتولى تفسير هذه التجارب، أي أن الذي يحصل للانسان بشكل غامض وبدون حدود معينة في مستوى التجارب، يتحول إلى حقائق مفهومة ومعقولة في مستوى المعرفة.

ومستوى الممارسات والشعائر هو الآخر يستند إلى هذه النواة المركزية، فلولا تلك

التجارب؛ وكانت الأفعال والشعائر الدينية مجرد عادات عرفية واجتماعية وثقافية ليس إلا. إنني أرى أصل الدين وجوهره كامناً في تلك التجارب، وبالطبع فإن هذه التجارب لا تحصل لجميع الناس بدرجة واحدة. هذا هو معنى الظاهرة الدينية بحسب النظرة الخارجية للدين.

وإذا نظرنا للمسألة من داخل الدين، وأردنا استخلاص معنى الدين من القرآن الكريم مثلاً، وجدنا أن معنى الدين في القرآن الكريم هو ذات المعنى الذي أمعنا إليه قبل قليل، ففي القرآن أيضاً يشار إلى أن البؤرة المركزية للدين هي تلك التجارب، وإذا ما تحدث القرآن عن المعرفة الدينية، فإنما يتحدث عنها باعتبارها تفسيراً لتلك التجارب، وحينما يتحدث عن الممارسات والشعائر الدينية يعتبرها هي الأخرى سلوكاً إنسانياً يستند إلى تلك التجارب.

ليس معنى الدين في القرآن الكريم مجموعة القضايا التي يحملها الوحي إلى الدنيا، ويدعو الناس إلى الإيمان بها. وللأسف فإن الشائع في مجتمعنا هو أن الدين عبارة عن التسليم بالأصول العقائدية، فلو قال المرء: إنني مؤمن بالتوحيد وبالعدل والنبوة والأمامية والمعاد، لكن إنساناً متديناً. لكن الأمر في حقيقته ليس كذلك، فالمتدين في القرآن الكريم هو المؤمن، والمؤمن هو الذي يقيم معارفه الدينية على أساس التجارب الإيمانية.

القرآن يعرف نفسه بصفته وحيًّا وأيات، ولا بد هنا من التدقير في هذين التعريفين. الوحي بمعنى الإيحاء الخاطف الخفي. يقول القرآن: إن هذا الكتاب إيماءات وإشارات خاطفة من الله عزوجل. كما يقول: إن هذا الكتاب آيات، هي في الواقع علامات وإشارات إلهية. من أين تأتي هذه الإشارات والعلامات؟ إن ملاحظة الإشارات والعلامات حادثة ومسألة تجريبية، فإن يرى الإنسان شيئاً ما بصفته علامة أو آية من الله، نمط من أنماط التجربة. وإذا أشرت بيديك الآن ونحن جالسون هنا إلى مكان ما، فإبني سأجريب إشارتك هذه. القرآن الكريم يطلب من مخاطبيه أن يتلقوا القرآن كوحي وأيات، مما يعني أن مثل هذا التلقي ممكن من

وجهة نظر قرآنية. ولو كان القرآن بالنسبة للنبي وحيًا، لكنه بالنسبة لسائر الناس كتاب فلسفة أو كلام أو مجموعة من القضايا الأخرى، لما كان في نظرهم وحيًا إلهيًا.

إذن الآيات والإشارات شيء، والقضايا الفلسفية شيء آخر. الدين الإسلامي من وجهة نظر قرآنية، هو أن يفهم المخاطبون هذه الإشارات والإيماءات كإشارات وإيماءات، ثم يسلموها بها، وليس بالقضايا الفلسفية. والتسليم للإشارة هو أن يتوجه الإنسان ويتوجه بقلبه لكل صوب أو جهة تدل عليها الإشارة «وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض». فحينما نقول في تفسير «إن الدين عند الله الإسلام»: إن الإسلام ليس مجرد قبول مجموعة من القضايا الاعتقادية، نقصد بذلك أن الإسلام هو التسليم للوحي مع حفظ الهوية الوحيانية للوحي.

إذن فالإسلام «توجه من الأعماق»، وحينما نتحدث عن التوجّه، سننتهي إلى الحديث عن «الخروج من الذات» أو «الهجرة من الذات» والتحرّك من الذات إلى الآخر. والذات التي ينبغي أن يخرج منها الإنسان هنا هي التي تشكّل أبعاد الهوية الإنسانية: الذات التاريخية، والذات الاجتماعية، والجسمية واللغوية، وهو بصورة فالإنسان يتعدد بالأبعاد التاريخية والاجتماعية والجسمية واللغوية، وهو بصورة عامة يعيش على مقاسات هذه الأبعاد الأربع. ومهمة الوحي والآيات الالهية هي أن تفتح أفقاً آخر في وجه الإنسان غير تلك الأبعاد الأربع، ومن دون أن تلغيها تجعلها مرنة شفافة، يستطيع أن يجتازها الإنسان للوصول إلى الله. وطبعاً فإن هذا الاجتياز عادةً ما يستصعب معه الغبار، بحيث لا تبلغ الشفافية المذكورة الدرجة القصوى وحالة الذروة أبداً.

والآن إذا سلمنا بأن أساس الدين، سواء بالنظرية الداخلية أو الخارجية، هو هذه التجارب، جاز لنا أن نسأل عن معنى إحياء الدين. وعندما سيكون الإحياء قبل كل شيء إحياءً لتلك التجارب، فإذا ما تم إحياء هذه التجارب تم إحياء الدين، وبذلك يسري الإحياء إلى مستوى المعارف والعقائد، والى مستوى الأعمال والشعائر.

إذن ينبغي لأجل إحياء الدين التركيز على التجارب الدينية لدى الناس، ففي المجتمع الذي تزدهر فيه تجارب الناس الدينية يكون الدين قد أحivi. ومن الصعب طبعاً تحليل ما يحدث في المجتمعات بالضبط، إذ يجب التفاؤل إلى أوساط المجتمع، وتجاوز الضجيج والتحولات الظاهرة. كما ينبغي معرفة كيف يعيش المجتمع حياته، وكيف يفهم العالم، وكيف يفهمون كتابهم الديني وقيمهم الدينية. المهم التفاؤل إلى عالم التجارب، فقد تأخذ أعمال وممارسات الناس في فترة معينة شكلاً دينياً، لكنها لا تكون مرتكزة إطلاقاً على تجارب دينية، وإنما على مجموعة من المصالح والأعراف. وحتى لو شهد المجتمع خلال حقبة من الحقب ازدهاراً في علم الإلهيات والفلسفة والفقه والعلوم القرآنية، وتطوّر الآلاف لدراسة هذه الفروع، لن يعني كل هذا إحياءً دينياً بحال من الأحوال، فقد تكون كل هذه مجرد تحولات علمية وثقافية وأدبية وليس إحياءً لدين. وكذلك الحال بالنسبة للتحولات السياسية، التي قد تحصل في مجتمعٍ ما بصبغة دينية، فهي لا تعني بالضرورة حصول الإحياء الديني. ذلك أن التحولات السياسية كالتحولات العلمية والثقافية ظواهر تاريخية لها أسبابها، ويمكن تفسيرها على ضوء تلك الأسباب.

○ السؤال الذي يرد على الذهن هنا هو: هل يمكن تصور البؤرة المركزية للدين من دون العقائد والأفكار ومن دون الأحكام العملية؟ هل يمكن الحديث عن محض تجربة دينية؟

□ ليست القضية أن توجد التجارب الدينية لوحدها أم مع غيرها. لا شك أن التجربة الدينية لها ظهورها على مستوى المعرفة، وعلى مستوى الأفعال والشعائر. القضية هي السبيل الذي يجب أن نسلكه لمعرفة حصول أو عدم حصول الإحياء الديني في مجتمع ما، فهل هو الممارسات والشعائر، أم العقيدة، أم التجارب الدينية؟ أقول: إننا إذا اعتبرنا التجارب الدينية هي المعيار، فستكون المعرفة المنبثقة عنها معرفة دينية، وستكون الشعائر والممارسات المنبثقة عنها دينية هي الأخرى. ولن نطلق الصفة الدينية على كل معرفة أو كل شعيرة، إذ إن المعرفة والشعائر التي

لا تنهض من تلك التجارب لن تواكب تلك التجارب ولن تكون دينية أساساً.

○ كانت هناك نماذج إحيائية طوال التاريخ بالد الواقع التي ذكرتها، إذ يمكن القول: إن نهضة الغزالي كانت من هذا النمط إلى حد ما، أما في عصرنا الراهن، حيث انطلاق الصحوة الإسلامية الشاملة، إلى أي حد تبدو هذه الصحوة قريبة من الإحياء الديني المذكور؟ وهل كان رواد الصحوة يرون إحياء الدين رهيناً بإحياء التجارب الدينية، أم بالإحياء على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والثقافية؟

□ إن نهضات عالمنا خلال المئة والخمسين عاماً الأخيرة سياسية أكثر منها نهضات إحياء ديني. بمعنى أن رواد هذه النهضات أرادوا عموماً حل مشكلة التخلف والهيمنة الاستعمارية، فكانوا يرون في الغرب مستوىً صحياً رفيعاً، بينما ليس هناك شيء من هذا القبيل في العالم الإسلامي، ففي الغرب تطور علمي متتابع ليس له ما يناظره في العالم الإسلامي. وفي العالم الغربي تمت معالجة مشكلة الفقر إلى حد ما، ولم يحصل مثل ذلك في العالم الإسلامي. وفي الغرب قامت ثورة صناعية، بينما لم يحدث شيء في عالم المسلمين. وفي الغرب يوجد نظام اجتماعي وسياسي متتطور وليس في العالم الإسلامي مثل هذا النظام. وإلى آخر هذه الملاحظات والفرق.

لقد كان المصلحون يفكرون غالباً بإيجاد حلول لهذه المشاكل والقضايا، وكانت أساليب عملهم متمايزة. فأسلوب السيد جمال الدين يختلف عن أسلوب محمد عبده. إذ كان السيد جمال يركِّز بالدرجة الأولى على التحرك والفعل السياسي، كان يدعو إلى الوحدة السياسية بين الأقاليم الإسلامية، والتأكيد على ما كان للمسلمين سابقاً من العزة والعظمة، وما آلت إليه أمرهم في الوقت الحاضر. بينما كان محمد عبده يتصور أن المسألة المهمة هي تغيير مناهج تفكير المسلمين، فمثلاً ينبغي التحرر من التفسير الخطأ لفكرة القضاء والقدر، وتغيير نظرية المسلمين إلى العلوم، والتشديد على تبني الإسلام للعلوم (حتى بمعناها الحديث) وأنه داعية التطور والرقى. إن أغلب كتابات وخطب عبده تدور حول هذا المعنى. فقد كان يريد ترسيخ

هذه الأفكار، لإحداث تحولات مهمة في الحياة الدينوية للمسلمين، وتحريرهم من التخلف والأمية. في حين كان جمال الدين الأفغاني يرمي بالدرجة الأولى إلى تغيير الواقع السياسي الذي كان يعيشه المسلمون. غير أن المساعي النافعة القيمة لهاتين الشخصيتين لم يكن لها ارتباط وثيق بإحياء التجربة الدينية لدى المسلمين بالمعنى الذي أشرنا إليه.

لقد كان هؤلاء مصلحين اجتماعيين وسياسيين قبل كل شيء. بدأ أحدهم نشاطه بالفاعليات السياسية، وحاول الآخر تغيير النظرة الكونية للمسلمين. ولو قارنا جهود هؤلاء بمساعي مارتن لوثر في العالم المسيحي مثلاً، نجد أن لوثر ركز على التجارب الدينية للمسيحيين، بينما تركزت أنشطة المسلمين على المجالات السياسية والاجتماعية. لقد استطاع لوثر تغيير التجربة الدينية لدى طائفة كبيرة من المسيحيين، واستحدث تجارب دينية جديدة بدل التجارب القديمة.

○ لنعود إلى التعريف الذي طرحتمه للدين. هل التجربة الدينية التي تتحدث عنها تجربة فردية أم يمكن أن تكون اجتماعية أيضاً؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن أن تكون هذه التجارب اجتماعية عامة تحدد للإنسان مسؤولياته الاجتماعية؟ لقد كانت هذه التجربة (التي يسميها محمد إقبال تجربة باطنية) عند المصلحين بالشكل الذي ترسم لهم مسؤوليات اجتماعية وسياسية، والمبررات التي كان يسوقها هؤلاء لهذه الحالة موجودة في أعمالهم وأقوالهم. وإحدى هذه المبررات العودة إلى حركات الانبياء، ولاسيما النبي الإسلام. وقد استدلوا بآيات قرآنية عديدة على أن الأديان والأنبياء، ونبي الإسلام على وجه الخصوص أوجد تحولاً لدى الناس، افضى إلى نظام اجتماعي وحكومي واقتصادي خاص، فعلى أساس التوحيد الذي جاء به الأنبياء حصلت تحولات هائلة لدى الناس. أما من أين تبدأ هذه الحركة، فيبدو أن القليل التفتوا إلى تلك التجارب الدينية، ونحا أغلبهم منحى سياسياً، بينما كان لبعضهم الآخر مثل محمد إقبال

اهتمامه بالتجربة الدينية. والظاهر أن المصلحين الاسلاميين كانوا يفهمون المسألة بهذا الشكل، ويررون أن التحولات الحقيقة لا بد أن تفضي إلى إصلاحات سياسية واجتماعية ايجابية، فقالوا: إن الاسلام حينما جاء أوجد تغييرات ايجابية هامة ونحن اليوم بالعودة الى الاسلام نستطيع تكرار هذه التغييرات، أي أنهم لم يرفضوا بالضرورة ما أشرتم إليه، وإنما كانوا يعتقدون أن الاسلام والايام الذي استطاع في الصدر الاول من تاريخ الدين الحنيف أن يخلق تطوراً اجتماعياً شاملأ، يسقط يوم أيضاً صناعة مثل هذا التطور. والنتيجة هي أنهم أرادوا إحياء الدين من أجل إحياء المجتمع الاسلامي. وبالتالي نعود الى السؤال: هل يمكن اعتبار نظرتكم للدين والاحياء الدينية نظرة فردية؟

□ كلا، ليست نظرتي للدين فردية، أي إنني لا أرى الدين أمراً تظهر آثاره على الفرد وحسب. وقد ذكرت مراراً أن العمل السياسي يمكن أن يكون جزءاً من العمل الديني.

النقطة المهمة هي أن بؤرة الدين والتدين ليست سوى التجربة الدينية، أي أنها لا يمكن أن تمثل في مجموعة من الأنشطة السياسية. ثم إنني لا أتوفر على معنى واضح للامتنان الاجتماعي، فالفرد هو الذي تحصل لديه التجربة الدينية وليس المجتمع ككل. وطبعاً فإن المجتمع الذي يتشكل من هكذا أفراد ستكون للتجارب الفردية فيه آثار اجتماعية وهذه مسألة أخرى.

النقطة المهمة التي يجب الالتفات إليها هي أن الطابع الفردي للتجربة الدينية لا يعني إلغاء المسؤولية الاجتماعية للأفراد بأي حال من الأحوال. وليس هذا وحسب، بل قد تكون هي ذاتها مصدراً لمسؤوليات اجتماعية.

يمكن أن يشعر الانسان بالمسؤولية على شكلين، فحينما تسلب أمواله وممتلكاته سيتخد بشكل طبيعي موقفاً دفاعياً، ويشعر بالمسؤولية في الدفاع عن ممتلكاته. ولكن أحياناً ينشأ الشعور بالمسؤولية عن تجربة دينية، وليس عن دفاع طبيعي. وقد نتفق

على أن بعض الأنشطة السياسية لا تصدر عن تجارب دينية. ففي المجتمعات الديمقراطية العلمانية هنالك مشاركات سياسية واسعة لا تبتعد عن تجربة دينية. والآن لنتنظر إلى أي مدى كانت الفعاليات السياسية والاجتماعية طوال المئة والخمسين عاماً الماضية في عالمنا الإسلامي مصاحبة لتجارب دينية أو ناشئة عنها. هل كانت المسألة أن أشخاصاً جعلوا من الإسلام ايديولوجياً يحركون بها الجماهير صوب أهدافهم السياسية والانسانية والاسلامية الايجابية، أم تم إحياء التجربة الدينية لدى المسلمين بالدرجة الأولى (التجربة الدينية غير الایديولوجيا الدينية) ومع إحياء التجربة الدينية حدثت تحولات سياسية معينة؟ يمكن تشبيط المجتمع بالدعائية والتلقين، بحيث يقتنع الناس أن العمل السياسي واجب ديني، فينزلون إلى مسرح الأحداث السياسية بكل طاقاتهم، ولكن هل هذا هو إحياء التجارب الدينية لدى الناس؟ وهل يمكن القول: إنه متى ما شعر الناس بتكليف ديني معين، تكون التجربة الدينية قد أحivist؟ وهل التجربة الدينية هي ذاتها العقيدة الدينية؟ ذكرت أن العقيدة الدينية يمكن أن تصدر عن التجربة الدينية، ولكن يمكن أن تكون ثمة عقيدة دينية في ظاهرها، لا تستند في حقيقتها إلى تجربة دينية. هذه قضايا وسائل يجب أن تدرس بدقة. إن استخدام عقائد الناس الدينية لتحقيق أهداف انسانية وسياسية ايجابية ليس هو ذاته إحياء التجربة الدينية لدى الناس.

○ كيف يمكن إحياء التجربة الدينية؟

□ لا أقول: إن بإمكان أي شخص إحياء التجربة الدينية. وإنما أقول فقط: إن بالامكان ملاحظة نماذج لإحياء التجربة الدينية عند بعض الأشخاص العظام.

○ كان للأنبياء تجاربهم الدينية، ولم يكونوا ليهدوا لحظة واحدة، فلم تكن لهم تجلياتهم المعنوية السامية وحسب، وإنما يقال لهم أيضاً «قم فانذر». فإذا كنتم تقصدون بالتجارب الدينية أن تكون غاية كل التغييرات صوب الباطن، ولابد من تغيير «الروح» ليتغير

«العالم»، فإن المصلحين المسلمين في العصر الحاضر كانوا يؤمنون بمثل هذا، سواء نجحوا في تغيير «العالم» أو لم ينجحوا. السيد جمال الدين مثلاً يقول؛ مالم تتغير عقول الناس وأرواحهم، لن تتغير باقي الأشياء. لكن هذه التجربة عندما تصل إلى مستوى المسؤولية الإنسانية والاجتماعية أو المشاركات السياسية، ستتحول عملياً شيئاً أم شيئاً إلى ايديولوجيا. ولو لاحظنا حركة الأنبياء من هذه الزاوية لبدت نوعاً من الايديولوجيا إلى تغيير المجتمع.

□ لا أعتقد أن الأنبياء جاءوا بآيديولوجيات. الأنبياء دعوا إلى الإيمان، والإيمان يختلف عن الآيديولوجيا، ولا أريد الخوض في هذا الموضوع هنا. لكن هدف الأنبياء هو إحياء التجربة الدينية وتقسيرها بشكل صحيح. أما الذي حدث في العالم الخارجي وفي الحياة الاجتماعية فكان حصيلة عوامل عديدة أحدها إيمان الناس. ليست القضية إطلاقاً أن الأنبياء أرادوا تغيير باطن الناس لتتغير الظواهر الاجتماعية. فتغيير الواقع الاجتماعي له حساباته ومقدماته وأسبابه الخاصة، ولن يحصل بمجرد تغيير باطن الناس. وإذا استطاع النبي كنبي الإسلام صلى الله عليه وآلـه وسلم تشكيل الواقع الاجتماعي وتبدلـه، فلأنـه دخل معترك العمل السياسي كرجل سياسـة بكل معنى الكلمة، وأقدم على خطـوات سياسـية مهمـة، ففضلاً عن كونـهنبياً وعلى اتصـال بـعالـم الفـيـبـ، كان سـيـاسـيـاً حـادـقاً مـعـنـكـاً. وبالطبع كانـ صلى الله عليه وآلـه وسلم يقيم مشاريعـه السياسيـة على أساسـ عـقـائـيدـ النـاسـ الدينـيةـ ولـلوصولـ إلىـ أـهـدافـ اـنسـانـيةـ سـيـاسـيـةـ سـامـيـةـ. لكنـ الرـسـولـ الأـكـرمـ صلىـ اللهـ عـلـيـهـ وآلـهـ وـسلمـ عـلـوةـ عـلـىـ نـشـاطـهـ السـيـاسـيـ وـتـغـيـيرـهـ اـجـتمـاعـيـ، غـيـرـ التجـربـةـ الدينـيةـ لـقطـاعـاتـ وـاسـعـةـ مـنـ النـاسـ عـلـىـ أـسـاسـ التـوحـيدـ، وـقـامـ بـإـحـيـاءـ تـجـارـبـهـ الدينـيةـ. وهذاـ مـقـضـىـ نـبـوـتـهـ، وـآـيـةـ ذـلـكـ أـنـ مشـاعـرـ النـاسـ تـغـيـرـتـ نـحـوـ الـأـحـسـنـ، وـتـبـدـلتـ أـخـلـاقـهـمـ صـوـبـ الـأـفـضـلـ، وـأـخـذـواـ يـجـرـبـونـ ذـاتـهـمـ وـعـالـمـهـمـ وـالـجـمـعـ الـإـنـسـانـيـ بـشـكـلـ آخرـ.

في رأيي يجب اليوم طرح هذا السؤال: ما الذي حدث في المجتمعات الإسلامية بالضبط خلال المئة والخمسين عاماً الأخيرة؟^٦

لا شك أن البلدان الإسلامية شكلت خلال هذه الفترة، ونهض المسلمون لمكافحة الاستعمار، وشقت العلوم والحضارة الحديثة طريقها وسط المسلمين، ولكن هل حدث أيضاً تغيير وتحول في تجاربهم الدينية يمكن أن يوصف بأنه «إحياء للدين»؟ فهل تلطفت مشاعرهم أو «تألهت» أخلاقهم؟

○ قد أوقفك بدرجة معينة على طبيعة ما حدث خلال هذه الفترة، ولكن إذا أخذ المسلم بالتفسير الذي يطرحه الشيخ محمد حسين الثنائي في «تنبيه الأمة وتتنزيه الملة» للتوحيد والشرك، حيث يقول: إن الاستبداد مظهر الشرك والكفر العملي، ثم بادر بداعف دينية وبقصد القرابة إلى الله وباعتباره مسلماً أمره إلى الله بجهاد الشرك والوثنية، إلى مناهضة أصنام الاستبداد والاستعمار والاستغلال، بصفتها عوائق في طريق التكامل الإنساني والعبودية له.

هل يقال عن مثل هذا الشخص: إنه كافح بداعف دينية أم لا؟ ألا ترون هذا النشاط نشاطاً دينياً أو حركة دينية مطابقة للتعریف الذي طرحتموه، وبالتالي هل هذه الحركة تصب في الاتجاه الصحيح أم لا؟

□ أن تصب الحركة في الاتجاه الصحيح مسألة، وأن تكون حركة دينية مسألة أخرى. أجل إنها بلا شك تصب في الاتجاه الصحيح، لكنني حينما أريد أن اعتبرها حركة دينية أو غير دينية، على قياسها بمقاييس تلك التجارب المعنوية، فإذا شهدنا في التجارب المعنوية للمسلم المجاهد تحولات معينة، كانت تحرّكاته هي الأخرى دينية. لا فرق بين أن يتحرك الإنسان بأمر من زعيم ديني أو بأمر من زعيم غير ديني.. فظواهر الأمور لا تدل على شيء، ومجرد أن تكون الحادثة وليدة توجيهات زعيم ديني لا تكفي للقول بتغيرات حصلت في التجارب المعنوية لدى الأشخاص. لقد كان للزعماء الدينيين دورهم العاسم في العديد من النهضات السياسية، لكن

مساهماتهم لم تتبثق عن تغييرات في التجارب المعنوية لدى الناس، ولم تؤد إلى مثل هذه التغييرات.

○ الذي أقصد هو أفكار الناس، فإذا اعتقد الإنسان سابقاً أن السلطان هو ظل الله على الأرض، لكنه بفعل توجيهات النائيني غير رؤيته وأخذ يرفض أن يكون السلطان ظل الله، ثم بدأ يرى السلطان الجائر عدو الله ومظهراً من مظاهر الكفر والشرك العظمى، وبادر إلى جهاده ومعارضته.
أفلا تعنى هذه المعارضة حدوث تجربة دينية جديدة؟

□ حسناً، إذن معيارنا هو تلك التجارب. وهنا يجب التدقق في أن المعتقد الديني غير التجربة الدينية. العقيدة الدينية كآية عقيدة أخرى قد لا تستند إلى أي تجربة. العقيدة حالة تحدث في الذهن. ويمكن أن يكون مصدر العقيدة تجربة أصلية، وقد يكون مصدرها التقليد والدعابة أو عوامل أخرى.

إذن مجرد العقيدة والممارسات المنشقة منها لا تدل على وجود تجربة أصلية. علينا دائمًا تجاوز المستوى الثاني من مستويات الدين (مستوى العقيدة) إلى مستوىً أعمق منه هو مستوى التجارب الدينية لnistطيع الحكم على العمل فيما إذا كان دينياً أم لا. وإذا وجدنا أناساً يقاتلون ويضحّون ويطلقون شعارات دينية، ولهم عقائد وأفكار دينية، فكل هذا لا يكفي للقول: إن هذه الممارسات ترتكز على تجربة معنوية داخلية. علينا تجاوز هذا المستوى والوصول إلى البؤرة الداخلية لنرى ماذا يحدث هناك. وبالتالي فإن هذا التجاوز عملية في غاية الصعوبة، ولا يستطيعها كل إنسان، بل إننا لا نوفق إليها في الكثير من الأحيان. يمكن القول: إن تفاعلات هذه البؤرة الداخلية في المجتمعات الإسلامية لم تدرس بعد الآن بما فيه الكفاية. وإنما بقينا نراوح في المستويات السطحية، ولمجرد أن الزعماء الدينيين قادوا أنشطة سياسية، تصورنا أنها أنشطة دينية. نعم إذا نظرنا للأمور من زاوية أخرى، ودرسناها من الناحية الظاهرة فقط، كما يدرسها المؤرخون وعلماء الاجتماع، يمكن إطلاق الصفة الدينية على بعض تحولات المجتمعات الإسلامية، باعتبار أنها

تحولات رافقتها معتقدات دينية بالمعنى التاريخي أو المجتمعي للكلمة، فيقال عندها: إن المجتمع الفلاني شهد تحولاً اجتماعياً مستنداً إلى المعتقدات الدينية، ولكن لا يمكن الحديث عن إحياء الدين في ذلك المجتمع بالمعنى الذي يفهمه العارف أو المتكلم عن الدين.

وقد يطرح السؤال عن فائدة دراسة تلك التجارب المعنوية. وأعتقد أن هذه الدراسات إذا تمت ستكون لها نتائج مهمة جداً تمثل في منحنا رؤية ثاقبة، نستطيع بها تشخيص الإحياء الديني والإيماني الحقيقي، وتمييزه عن التحركات السياسية والاجتماعية المصاحبة للمعتقد الديني. والتفريق بين هذين مهما جدأ، الذين يتحدثون عن الدين والإيمان يجب أن يشخصوا بدقة ما يقصدونه. إننا عادة ما نحمل ميلولاً سطحية شكلانية عند دراسة التحولات الاجتماعية، كما نحمل هذه الميل في إطار التربية الدينية. لقد بقينا نراوح عند حدود الشكليات في نظامنا التعليمي والتربوي، وفي الكثير من أساليبنا التربوية العائلية. فنتصور أننا إذا علمنا الأطفال بعض الآيات والروايات، أو علمناهem شيئاً من تاريخ الأئمة، وكيفية أداء الصلاة، فقد ربّيناهم تربية دينية. وبذلك لا تنفذ إلى عالم التجارب الداخلية للأطفال والأحداث لنتكتشف ما يحدث هناك، وهل يوجد ثمّ أثر لازدهار التجارب المعنوية الدينية أم لا؟ نتصور دائمًا أن التدين هو الإيمان بمعتقدات معينة، وأداء أعمال ملائمة للمعتقد. ولا نهتم بكون هذه العقائد نابعة من تجربة معنوية أصلية، أم أنها جاءت نتيجة التقليد والدعایة والعوامل الأخرى، إنما مصابون بداء «الشكلانية» في تربيتنا الدينية وفي تقديرنا للتحولات الاجتماعية. والمطلوب التحرر من هذه الشكلانية ليوضع كل شيء في مكانه الصحيح، وتدرس التطورات الاجتماعية في محلها، والإيمان والتدين في محله.

○ هذا صحيح، باعتبار أننا ننظر للأمور بعد ١٥٠ عاماً، يسهل علينا تقدير المسألة. ولكن إذا عدنا إلى ما قبل مئة وأربعين عاماً، فنظراً لظروف التي كان يعيشها المسلمون والمصلحون الذين ظهروا وشاهدوا انحطاط

المجتمع الاسلامي وتخلفه، كان من الطبيعي أن يفكروا بتغيير مصر المجتمع، وإنقاذ المسلمين من هذا الانحطاط. كانت هذه المشاعر صحيحة بلاشك، ولا أتصور أنكم ترفضونها، لكنكم تؤكدون على هدف هذه التحرّكات، وما يمكن أن نفعله، وإلى أين نريد الوصول؟ فهل تعالج المشكلات بمجرد تغيير المصير السياسي وطرد الاستعمار وإلغاء الاستبداد؟ تريدون القول: إن تحقق هذه الأمور لا يعني حصول تحولات دينية.

□ نعم.. ولكن هذا لا يلغي قيمة التحولات المذكورة.

○ نقطتان ترد على الذهن هنا: الأولى أن المسلمين أنفسهم انتبهوا إلى هذه المسألة بشكل من الأشكال. وهذا ما يمكن استنباطه من آقوالهم، وكمثال نكرر مقوله السيد جمال الدين حول تغيير العقول والآفوس، أو ما ذكره أحمد أمين في كتابه «زعماء الاصلاح في العصر الحديث» من أن السيد جمال الدين في بدايات مجئه إلى مصر كان مهتماً بالغ الاهتمام بقضية تغيير النظام السياسي، وإلغاء الاستبداد، وإشاعة الحالة الدستورية والبرلمانية، ولكنه في مرحلة لاحقة لم يكن يؤمن بهذه الأمور، لأنه وجد الدستورية التي تمنع للناس من الأعلى ستكون هشة ومهددة بالزوال دائماً؛ لأن الذين منحوها للناس سيسلبونهم إياها في أي وقت شاءوا.

إذن ينبغي أن يتغير الناس أنفسهم، وترتفع حالة الوعي والبيقة عندم ليحصلوا على الدستورية والبرلمان ويدافعوا عن مكتسباتهم إلى الأبد. كما ان السير سيد أحمد خان حينما بدأ أعماله الاصلاحية في الهند، وافتتحها بإصدار نشرة باسم «تهذيب الأخلاق» وكانت غايته الرئيسية هو هذا التهذيب، وحتى نشاطاته الثقافية كان يرمي بها إلى تحقيق هذا التغيير الداخلي. وكذلك محمد أقبال الذي أبدى اهتماماً مضاعفاً بهذه النقطة. إذن فهم كانوا متنبهين إلى مسألة التغيير الداخلي.

هذا أولاً، وثانياً: كانت التحولات في عصرهم سريعة جداً، وانحطاط العالم الإسلامي يؤرقهم إلى درجة دفعتهم بقوة إلى الممارسات العملية للتغيير الواقع. ونقطة ثالثة هي أن هؤلاء المصلحين لم يكونوا يرون التجارب الباطنية والتحولات الداخلية من دون تحولات اجتماعية أمراً مؤثراً، أو نزعة إسلامية أصيلة، لذلك نراهم سلبيين إزاء التصوف والعلاقات الفردية بين العبد وربه.

ومن هنا يمكن القول ربما كان فهمهم للدين مختلفاً عما تتصورونه، أي أنهم كانوا يعتقدون بضرورة ظهور التجارب الباطنية والتحولات الداخلية على شكل تطورات اجتماعية وسياسية.

□ حينما أناقش القضية أنظر إلى ما حدث طوال هذه الحقبة فعلياً، وليس إلى ما أراده المصلحون. وأقول: إن ما حدث في غالب الحالات لم يكن إحياءً، وإنما نهضة سياسية. ولكن هناك مسألة أخرى لابد من التأكيد عليها، وهي أن هدف الكثير من المصلحين لم يكن إحياء التجربة الدينية، وإنما أرادوا استخدام المعتقدات الدينية في تحركاتهم السياسية والأنسانية البناءة. وقضية ترسيخ قيم ملائمة للنظام الدستوري وما شاكل مما ذكرتموه كانت جميعها شؤوناً سياسية دنيوية لا علاقة لها بإحياء التجربة الدينية، رغم إيجابيتها.

○ هل نفهم من ذلك أنه لا يمكن الوصول إلى تحول خارجي عبر حصول التحول الداخلي؟

□ ينبغي الفرز بدقة بين مسألتين؛ تارة نقول: إن الفعل السياسي يمكن أن يقوم على دعائم التجربة الدينية. وهذه حالة ممكنة ولها شخصياتها وفرسانها. وتارة نقول: هل يصح للمصلح الاجتماعي أو القائد السياسي أن يعتبر التحول الداخلي لدى الأفراد الطريق الوحيد لإيجاد مجتمع متقدم. هنا الإشكال في رأيي، فالتحول في التجربة الدينية لدى الأشخاص يعني الأشخاص أنفسهم، ولا ينتهي ضرورة إلى إيجاد مجتمع متتطور. بل إن خلق مجتمع متطور مسألة أخرى، تحتاج إلى الكثير من

المقومات والمقدمات بعيداً عن تحولات التجربة الدينية. إنَّ فكرة أنَّ تغيير العقول والآفونوس يستتبع يقيناً مجتمعاً متقدماً، فكرة ناقصة. فأنْ يكون في بلِّد ما نظام برلماني متتطور، وسلطة قضائية نزيهة ومتطوره، واقتصاد متين ومزدهر، وتنمية مضطربة، أمور تحتاج إلى برامج وتحطيم علمي وعملي دقيق، يختلف تماماً اختلافاً عن تحولات التجربة الدينية لدى أفراد المجتمع. فهذه التحولات لا تعدو أن تكون أحد العوامل ذات الصلة بالأهداف الاجتماعية الكبرى، لا أن المصلح إذا أُوجد تغييراً في التجربة الدينية يكون بذلك قد أُوجد مجتمعاً متتطوراً. بالإضافة إلى أن الاقتراب من المجتمع المتتطور قد يكون بداعف مختلفة شأنه شأن باقي الأمور الدينية والاجتماعية.

وتمثيلاً لذلك أقول: إذا تعرضت محلَّة ما لخطر السيل، وبادر أحد سكان المحلَّة لتحذير الأهالي من هذه الأخطار ومن انهدام بيوتهم، وحثُّهم على اتخاذ تدابير تحول دون التعرض لأضرار السيل، وتحرَّك الجميع لتنفيذ هذه التدابير. سنلاحظ هنا بوضوح أنَّ هذه التدابير أمور علمية وتجريبية. وقد يكون من بين خمسين شخصاً يعملون بهذا الاتجاه عشرون فقط يفكرون بأنفسهم، أما الثلاثون الآخرون فيعملون من أجل الآخرين وبنية القربة إلى الله. أي أن الدوافع والمحفزات قد تكون متفاوتة جداً. أما ماذا يجب أن نفعل للحيلولة دون التضرر بالسيول، وما هي آلية ذلك؟ فهذا ما لا علاقة له بداعف الناس ونواياهم، وإنما هو شأن علمي يتطلب دراسةً وبحثاً من نوع خاص.

والآن يبدو أنَّ مصلحينا السابقين الذين نادوا بإيجاد مجتمع متقدماً، لم يلتقطوا إلى أن القضاء على الاستعمار والاستبداد، وتأسيس اقتصاد قوي، وانتخابات حرة، وصحة عامة، وما إلى ذلك، لن يتحقق بتغيير بواطن الناس. وإنما هي أهداف يحتاج الوصول إليها برامج علمية، ودراسات دقيقة، وتحولات في القيم السياسية، وتتطوراً ملحوظاً في علوم الادارة والسياسة وغيرها من العلوم. ولو جرى التركيز على أن تغيير الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في بلداننا يحتاج إلى الكثير

من التغييرات غير تغيير الأفكار الدينية، لكن راهن بلداننا اليوم أفضل بكثير مما هو عليه.

○ نعم، يبدو أنهم لم يهتموا كثيراً بهذا الجانب، وهذا ما يؤيده الواقع. أما كيف ينبغي مكافحة السبيل وكيف نبني العمارت، أتصور أنه يجب التأمل في هذه الأمثلة، فمسألة النظام الاجتماعي العام يختلف عن هذه الأمور الجزئية. وقد يقبل أولئك المصلحون أنفسهم أن إصلاح الوضع الاجتماعي أو السلطة القضائية خطوات عقلانية. لكن القضية المهمة تتمثل بالسؤال: هل يمكن أن تكون مكافحة الظلم والاستبداد مكافحة دينية؟ وإذا قلنا إن الله يأمرنا بجهاد الظلمة، أفلا يكون هذا هو عين الدين؟ ولا أقول عين التجربة الدينية، لا يكون هذا الجهاد نابعاً عن تلك التجربة، أو هو مما ينتمي إليها؟

□ أعتقد أن الإنسان إذا جاهد الظلم والاستبداد بقصد القربة إلى الله، وكان جهاده مصاحباً لتجربة دينية معنوية، فإن عمله بلاشك عمل ديني. وهذا ما سبق أن ذكرته ولاشك عندي فيه. ولكن القضية هنا قضية أخرى، وهي أن الواقع الذي طمح المصلحون إلى ايجاده في المجتمعات الاسلامية لم يكن ليحصل بمجرد المعتقدات الدينية. لقد كانوا يريدون إيجاد اقتصاد صناعي، ومجتمع ديمقراطي، وصحة عامة، وعلوم عصرية، وثقافة فعالة، في حين لا يوجد لدينا في النصوص الدينية برامج حول كيفية إيجاد هذه الأشياء. بل إن هذه من شؤون العلم وليس من شؤون الدين.

○ لكن لدينا تعاليم دينية بضرورة إيجاد هذه الأشياء؟

□ حينما لا تقول لنا التعاليم الدينية: كيف يمكننا أن نوجد هذه البرامج، فإن تحفيز الناس دينياً لن يكون علة كافية لايجاد هذه التغييرات. وبعبارة أخرى، يمكن استخدام الدوافع الدينية لدى الناس بمقدار ما يوجد في التعاليم الدينية، ففي

التعاليم الدينية لدينا شيء اسمه جهاد الظالم، وهذا المبدأ الديني يمكن أن يخلق لدينا الحافز على جهاد الظالم، أما ما هي آلية هذا الجهاد، وكيف يمكن تحرير المجتمع من الظلم، فهذه قضايا تخص العلوم والتجارب والفنون الإدارية. يبدو أن ثمة نقصاً عانت منه النشاطات الإصلاحية في بلداننا، تمثل في عدم مصارحة المسلمين بالمديات التي يمكن الوصول إليها بتعاليم الدين، ولم يجر التشديد على حاجة مجتمعاتنا الماسة للعلوم العصرية لخلق تغييرات اجتماعية بناءً. شخصياً أعتقد أنه حان الوقت لمصارحة الجماهير بالمديات والحدود التي يمكن فيها استخدام الدين لحل مشكلات الحياة الدنيا وتأسيس مجتمع متظر.

○ الآن إذا عدنا إلى الماضي والقينا نظرة عامة على المشهد الاصلاحي طوال

المئة وخمسين عاماً الماضية، كيف سندج نقاط الضعف والقوة فيه؟

□ لا أشك في أن نهضات المسلمين خلال هذه الفترة كانت مفيدة عموماً، فقد أوجدت على كل حال تحريكاً وتحفيزاً لدى المسلمين، ولو لاها لما كان هناك أية حركة أو أي تقدم، وهذه الحركة بالطبع كانت ضرورية ولا مناص منها. أي أنتا في الوقت الراهن لا يمكنكنا أبداً أن نعيش كما كان أجدادنا يعيشون قبل ٢٠٠ عام، ولو افترضنا البقاء على تلك الحال لانتهينا وانسحقتنا تماماً، فهو إذن بقاء غير متصور. وبالتالي فإن هذه التطورات النسبية الناقصة التي شهدتها عالمنا في أنظمته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلوم الحديثة التي دخلت مدارسنا وجامعاتنا، لها قيمة على كل حال. كل ما في الأمر هو أنني لا أسمي هذه التغييرات الاجتماعية «إحياءً دينياً»، واعتبرها صرف إصلاحات اجتماعية وسياسية، ومن ناحية أخرى أعتقد أن الخطأ القديم ينبغي أن لا يتكرر، أي يجب مصارحة الناس بأن بناء حياة اجتماعية حديثة بالأهداف التي نتوخاها تحتاج أمس الحاجة إلى العلم والإدارة العلمية، ولا سبيل غير هذا.

○ من المصطلحات التي ترد في نطاق الحديث عن الحركة الاصلاحية،

مصطلح «التجديد الديني»، ما هو تصوركم للتجديد الديني؟ وقد كانت حركات الاصلاح على كل حال مسبوقة بنوع من الفكر الجديد، وإنما حصل أي تحول أو تغيير. فإقبال مثلاً يقول: ينبغي إعادة النظر في عامة الجهاز الاسلامي. كيف تنتظرون الى التجديد الديني؟ وكيف تفسرون مفهوم العودة الى الاسلام الأول؟

□ أفهم التجديد الديني من خلال علاقته بما ذكرناه أيضاً. أي حينما تحدث تغييرات على مستوى التجارب المعنوية فسيطرأ تغيير في مستوى الأفكار والعقائد (المعارف) كما سيسري هذا التغيير الى مستوى الممارسات والشعائر. وتحتفل هذه التجارب على مر العصور وباختلاف الأشخاص. وبحول هذه التجارب ستتحول أنواع تفسيرها، والتفسير هنا هو ذاته المعرفة والافكار والعقائد، وبالتالي سيظهرر كلام جديد وآراء جديدة على هذه المستويات.

المجددون الحقيقيون في الدين هم الذين يعيشون تجارب دينية جديدة. وفي هذا الباب يمكن مقارنة نوعين من الأشخاص مع بعضهما، الانسان العصري الذي يتمتع بالاستقلال و بقدرات عملية وعلمية هائلة، والانسان البدائي أو شبه البدائي في الأعصار الماضية. الانسان المعاصر غير حياته الدنيوية وعمر الأرض وسافر الى الاجرام السماوية، واكتسب من ناحية أخرى قدرات تخريبية كبيرة تستطيع تدمير البشرية ونسف الكرة الارضية. وقد اتسعت حدود إمكانياته بشكل لا يمكن معه تقدير المديات التي تتصل بها. إنه انسان متطور دائماً. ولنا أن نقارن هذا الانسان بسابقه الذي كان ينتظر أن تهطل الفيم وينبت له من الأرض قمح يسدّ به رمقه، فهو أسير الظروف والواقع الطبيعية المحيطة به، وليس له عليها أي سلطان، وإنما كانت البيئة هي التي تقرر مصيره بالكامل.

واضح أن تجارب هذين الانسانين عن الذات وعن العالم وعن الله تقارب متباعدة، كما أن تجاربهم الدينية مختلفة هي الأخرى. ومن الطبيعي جداً أن تكون لانسان الواقع تماماً تحت تأثير الظروف الطبيعية، تجربة الأبوة والبنوة مع الله.

فهو يرى نفسه ابنًا خاصًّاً بشكل كامل لرعاية الأب، وتتوالد تجاربه الدينية على أساس فهمه الأبوي للباري عزوجل، وينمو حبه لله وأمله وثقته وحيرته على ضوء الألوهية التي تشبه إلى حد كبير حالة الأبوة.

أما الإنسان الذي لا يعرف لنفسه حدودًا، والمسك بزمام مصيره، فسوف يعيش تجارب من نوع آخر، وإذا عاش تجارب دينية فإنها لن تكون من نمط الأبوة والبنوة. وقد يجرِب الله باعتباره أصل الوجود. وإذا حدثت تغييرات في هذه التجارب سرت التغييرات إلى المعرف، وحينما تعمق في إلهيات هذين النوعين من البشر سنجدها مختلفة، فالإلهيات اليوم تختلف بما كانت عليه قبل ٥٠٠ سنة. هكذا أفهم التجديد الديني، ولا أستطيع الفصل بينه وبين تلك التجارب.

وإذا فكر شخص مثل محمد إقبال بإعادة تشكيل التفكير الديني، وكتب «تجديد التفكير الديني في الإسلام» فذلك لأن تجاربه المعنوية تختلف عن تجارب الآخرين. لقد جرب نفسه والعالم والخلق بشكل آخر، وكتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» يرسم لنا الخط البياني لتحولات تجربته الدينية.

أما سؤالكم عن معنى العودة إلى الإسلام الأصيل، فإبني أفهم ذلك على ضوء أطروحة التجارب الدينية أيضًا، إذ تارة يبحث المؤرخ في نوعية التجارب الدينية لدى المسلمين الأوائل، ويدرس آراءهم وأفكارهم على مستوى العقائد، مثل هذا البحث سيكون بحثًا تاريخيًا علميًّا، وسيصل المؤرخ إلى نتائج معينة يعرضها على الملأ. وتارة يقال: إن على المسلمين المعاصرین تكرار ذات التجارب التي كانت للMuslimين الأوائل بالضبط، بكل ما فيها من بدائية وصعbarى. إنني أرى هذا التوجيه خطأً، وأعتقد أن مثل هذه العودة غير ممكنة. فحينما أعيش في هذا العصر سأكون مختلفاً عن إنسان العصور السالفة قهراً، وستكون لي مداركي المقاومة ونظامي الروحي والنفسي المتفاوت، فأنا اليوم أراجع سنتي الدينية، أي الكتاب والسنة وتجارب الأولياء والأئمة؛ لأرى ما يحصل لدى من تجارب، وما يتفتح في ذهني من تفاسير. المعيار بالنسبة لي التجارب التي أعيشها، ولا أتوقع أبداً أن تكرر تجاربهم لي بكل

حذافيرها، وستولد عن تجاريبي معارفها الخاصة بها. العودة الى الاسلام الاول من وجهة نظرى يعني مراجعة السنن الاولى والتواصل معها، بهدف استحضار تجارب ومعارف خاصة بي.

أما القول بأن العودة الى الاسلام الأول ينتج الازدهار في الحياة المادية، باعتبار أن الاسلام الأول أوجد مثل هذا الازدهار سابقاً، فهذا ما لا أوافقه. لقد كانت عزة وعظمت المسلمين حادثة تاريخية، حدثت في زمان ومكان معينين. وقد تكون التجارب والمعارف في ظروف تاريخية محددة، مؤثرة في رفعة قوم وإعزازهم وتطویر واقعهم الحياتي، ولكن لا يمكن أن نستنتج من هذا أن تلك التجارب والمعارف إذا تكررت لقوم آخرين في عصر آخر، وضمن ظروف تاريخية أخرى، ستكون بشكل حتمي من عوامل عزتهم وازدهارهم الديني.

لا يمكن اقتراح معادلة كليلة حاسمة للأحداث التاريخية، يمكن في ضوئها التنبؤ الحتمي بالمستقبل، فالعوامل التاريخية لواقع كل عصر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف التاريخية لذلك العصر.

○ وكيف تنتظرون الى العودة للقرآن الكريم؟

□ العودة الى القرآن أيضاً تعنى لدى تحصيل تجربة دينية عن طريق الاندراك بالقرآن. المسلمين يستمعون كلام الله في القرآن. وأنا اليوم حين أراجع القرآن تحصل لدى تجربة، أن أكون مخاطباً من قبل الله عزوجل. أما أن تكون هذه التجربة هي ذاتها التي عاشها ابوذر الغفارى وسلمان الفارسي من قبل، فهذا ما لا أستطيع البث فيه. إنني اليوم إذا فهمت القرآن باعتباره وحياً، وتصورت نفسي مخاطباً من قبل الله عزوجل عن طريق القرآن، أكون قد عدت الى القرآن. لم يكن القرآن في جميع العصور وحياً بالنسبة لكل الناس. بل كان وحياً بالنسبة للبعض، وبالنسبة للبعض الآخر خسراً مبيناً (وننزل من القرآن ما هو شفاءً ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً).

علم الطريقة

حوار مع:

يحيى محمد

○ ما هي الاتجاهات العامة لمشروعك الفكري؟

□ عملي يندرج في ثلاثة نواح او جهات:

الجهة الاولى، السعي نحو تأسيس علم اسلامي أطلقت عليه اسم علم الطريقة لفهم الخطاب الالهي، حيث يجعل موضوع هذا العلم هو الفهم الخاص بالخطاب والشريعة، ذلك ان مسألة الفهم تعد من الامور بمكان في فكرنا، لا نستطيع ان نتخلى عنها خصوصا وان حضارتنا كما يقول حسن حنفي هي حضارة مركبة تعتمد دائما على النص. يعد هذا العلم، علم الطريقة، علمًا جديدا هو بمثابة منطق لفهم الخطاب يتناول تحليل الاجهزة المعرفية التي تجتهد في الفهم وقد بينا ذلك في كتابنا «مدخل الى فهم الاسلام» وطبقا له قسمنا الفكر الاسلامي الى نظامين معرفيين متضاربين من حيث الاساس ويلاقيان في الاهتمام بفهم الخطاب وهما ما اطلقنا عليهما بالنظام الوجودي ونقصد به نظام الفلسفة والعرفان حيث يشتراكان في اساس واحد او اصل مولد واحد، اما النظام الآخر فاطلقنا عليه اسم النظام المعياري وهو يشكل مختلف علوم المتشرعة كالفقه والكلام وعلم التفسير وما الى ذلك.

هذا على صعيد الجهة الاولى. وعلى صعيد الجهة الثانية اعني اسعى للتنظير لنظام جديد في فهم الاسلام، اطلق عليه النظام الواقعي حيث اجعل قضایانا الاسلامية يتحكم بها كل من العقل والنص والواقع وكذلك المقاصد.

بخصوص الجهة الثالثة أعمل على رسم الصيغة التي تحدد علاقة المثقف المسلم بالفقیه على الصعيد المعرفي، ومن ذلك اعتبار ان باستطاعة المثقف المسلم ان يختار ما يشاء من اراء مثبتة لدى المتخصصين من علماء الاسلام، وذلك حينما يكون قادرًا على التمييز بين الاراء ومداركها الاستدلالية. وقد تحدثت في هذا الموضوع في كتابي «الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر». كذلك هناك صيغة اخرى للعلاقة بين المثقف والفقیه تناولتها في كتاب لا زال قيد الاعداد، حيث يكون فيها المثقف في دائرة تقابل دائرة الفقیه، الامر الذي قد يفضي به الى القطعية معه على الصعيد المعرفي، وذلك فقد عنونته بـ (القطعية بين المثقف والفقیه).

○ ماذا تقصد بانشاء علم للطريقة؟

□ مختلف العلوم تحتاج الى منطق او منهج علمي يساعد على ضبطها من حيث الدقة في تناول موضوعاتها الخاصة. ومعلوم ان ولادة المنهج من الناحية التاريخية تأتي بعد قيام العلم الذي يتصدى له بالضبط والتدقیق، اذ لا مكانة للمنهج من غير وجود العلم. فمثلاً علم اصول الفقه نشأ بعد الفقه، وكذا علم النحو بالنسبة الى اللغة، وعلم العروض بالنسبة للشعر، وكذا علم المنطق بالنسبة لمختلف ضروب المعرفة. هكذا جميع العلوم ولدت فيما بعد مناهج منطقية تحدد اطر التفكير والاستدلال فيها. كذلك نحن نعتبر ان وجود مذاهب كثيرة جدا وعلوم عديدة كلها تشترك بموضع واحد هو فهم الخطاب، لا بد وان تحتاج الى منهج يعمل على ضبط طرقها في الفهم والمعرفة، ضمن طرق ودوائر كبيرة عامة تتناسب مع الكثرة الحاصلة فيها من المذاهب والعلوم. على هذا فانه لا بد من علم للمنظومات المعرفية والطرق التي غرضها فهم الخطاب وذلك بدراسة المذاهب والعلوم دراسة منهجية، عبر توضیح قوایتها الفكرية واحوالها المعرفية، لتحديد ما يتولد عنها من انتاج معرفي، وكذلك ما يتحدد من فهم لها للخطاب، فكل جهاز معرفي يتضمن اربعة

عناصر او اركان يتناولها علم الطريقة بالفهم والدرس، وهي: الاداة المعرفية، والاصول المولدة للمعرفة، كذلك الانتاج المعرفي، وأيضا آلية فهم الخطاب.

○ ماذا تقصد بالاصول المولدة للمعرفة؟

□ اعتقد ان المذاهب والتيارات المعرفية تبني على اسس قبلية للمعرفة، هي التي تحدد المضامين في الانتاج المعرفي، واذا كانت المسألة تتعلق بفهم الخطاب فان المذاهب الإسلامية فيها اصول قبلية معرفية هي المسؤولة عن النتائج المعرفية وعن طريقة فهم الخطاب، ومثال على ذلك نلاحظ في الفكر الفلسفى والمصوفى كلاهما يقومان على اصل مولد واحد يطلق عليه بالنسخية ويقصد بها الشبه الوارد بين الاصل والفرع، فهذا الاصل هو الذي انبى عليه مختلف النظريات والمقولات الفلسفية والمصوفية كمقدولة الواحد لا يصدر عنه الا واحد ووحدة الوجود وسائر القضايا الفلسفية الاخرى، فكل هذه القضايا تعتمد على مقدولة النسخية كأصل مولد. كلمة «نسخية» لفظة ترد في الكتب الفلسفية الإسلامية ولكن اعتبارها اصلاً يشار اليه في التوليد المعرفي لا نراه في الكتابات سواء القديمة منها او الحديثة. ومعنى من سخنه اي من اصله وترد في الفكر الفلسفى بخصوص علاقه الشبه بين العلة والمعلول.

مختلف القضايا الأساسية للفلسفة والتصوف متبعه من هذا الاصل المعرفي، او هذا، ما توصلت اليه واوضحته في كتاب «مدخل الى فهم الاسلام» بشكل بيّن، حتى انه من الناحية التاريخية للفلسفة اوضاحت كيف يتوارى هذا الاصل خلف الكثير من النظريات الفلسفية، منذ اول فلاسفة طاليس وحتى سائر فلاسفة اليونانيين وكذلك الرومانيين ثم داشر ما يسمى بالفلسفة الإسلامية، واظهرت ذلك عند الفارابي وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن باجة وابن رشد وابن عربي والسهورى وصدر الدين الشيرازي. فجميع فلسفات هؤلاء قائمه على ذلك الاصل المولد.

○ جزء من النقد الذي اراه ضروريًا لفکر الجابری الذي شارکت في نقاده، في

كتاب «نقد العقل العربي في الميزان» ان الجابري قام بالعمل على فكرة الانفصال في الفكر الاسلامي وادى به ذلك الى شق هذا الفكر ضمن انظمة معرفية ثلاثة، وتلاحظ في عملك انك من جهة تنتقد الجابري على التناقضات التي وقع فيها، ولكن هذه النقطة بسالذات تبدو فيها مستندًا ومضيًفا او منقحة لفكرة الجابري حول الانظمة المعرفية في «العقل العربي».

يعني انا اميل الى التشديد على الوحدة في الفكر الاسلامي بينما العمل يجري على فكرة تفريعه وشقه، ما رأيك؟

□ انا حينما اتكلم عن الفكر الاسلامي باطلاق لا اتكلم عنه من منطلق عقل واحد يحوي انظمة متعددة يطلق عليه بالعقل العربي او العقل الاسلامي، لأن في كل بيئة لابد من وجود تميزات وتناقضات في بنياتها المعرفية، والبيئة الاسلامية ليست خارجة عن هذا المنطق. هناك تداخلات بين المنظومات المعرفية لدى التيارات والمذاهب في مختلف البيئات لكن المهم هو ان هناك بني واسسا قبلية قد تختلف من اتجاه الى آخر، وهي التي تعتبرها تحديد طبيعة ما يستند اليها من افكار ومعارف. يمكن القول: إن الخلل الاساس في نظرية الجابري هو انه اعتمد على مقوله العقل العربي كعقل واحد في الوقت الذي ضمنه ثلاثة عقول عالمية، احدها يعود الى العقل العربي وهو ما اطلق عليه بالنظام البیانی، والآخران يعودان الى بيئة غير عربية خاصة البيئة اليونانية، وهما النظام البرهانی والعرفانی، فهذه ثلاثة عقول عالمية، حتى العقل الغربي جعله متحدا مع العقل اليوناني وهما مختلفان. لكنني لست بصدده نقد هذه النقطة في الخلاف بين العقل اليوناني والغربي، هذه عقول العالم بحسب الجابري وهي لا تخرج برأيه عن ثلاثة، اضافة لذلك ان الجابري جعل ما بين النظام العرفانی والبرهانی قطيعة تامة، بحيث ان احدهما يكون في تضاد مع الاخر في حين انهما يستندان الى اصل مولد واحد هو السنخية، فانتاجهما المعرفي يتتشابه بل يكاد يتماثل بدلاله انك تجد كل فيلسوف ينحو نحو العرفان وكل عارف ينحو نحو الفلسفة، وينطبق هذا حتى على ابن رشد فضلا عن ابن عربي،

وهناك محاورة بين ابن رشد وابن عربي تكشف عن نفي التضاد المزعوم، وقد نقلناها في كتابنا «نقد العقل العربي في الميزان».

○ الا يمكن اعتبار فكرة قياس السابق على اللاحق التي قام عليها اساس مهم في الفكر الاسلامي متقاربة مع مقوله السنخية، وبالتالي نضطر الى اعتبار النظامين الوجودي والمعياري يتلاقيان في اصل مولده؟

□ الحقيقة فكرة القياس هي فكرة صورية لا تحمل في حد ذاتها مضمونا محددا، وبالتالي من الممكن ان يستخدمها كلا النظامين، مع الاخذ بالاعتبار انه داخل نظام الفكر المعياري هناك اضطرار لاستخدام القياس الظلن في بعض حقوله المعرفية، كما هو الحال في الحقل الفقهي. اما عن السنخية فهي ليست صورية وانما هي قضية معرفية تحدد العلاقات الخارجية في الواقع والوجود، لهذا لها خصوصية وجودية بالنسبة الى النظام الوجودي الذي يعتبر علاقات الاشياء علاقات قائمة على السنخية او ان بعضها مربوط بالبعض الاخر بنوع من الشبه.

فالقياس القائل (كل انسان فان و محمد انسان فمحمد فان) هو قياس يقيني لكن النتيجة هنا معتمدة على المقدمة او متضمنة داخلها، وهي لا تتحدث عن الواقع الخارجي، فهي مجرد قضية منطقية، اما في السنخية فانها تحدد طبيعة العلاقات بين العلة والعلو. فالعلة في شبه مع المعلول، وهو مرتبط معها بمبدأ حتمي. وحيث ان الله يعتبر علة الموجودات قاطبة، لذا فان هذه الموجودات تكون على شاكلته، وهي تتفاوت في الشبه معه بحسبقرب والبعد عنه، وذلك ضمن سلسلة من المراتب الحتمية كما يقول النظام الوجودي.

○ هنا كأنك تستبعد كل ما اطر ضمن علوم الفقه والكلام والتفسير... الخ، خارج الفكر الفلسفـي، وهي فكرة شبه استشرافية تعتبر ان لا فكر فلسفـيا عند المسلمين وانهم «استعاروا» الفكر الفلسفـي من «الخارج» ما رأيك؟
□ اقصد بالتقسيـر التقسيـر التقليـدي، فعند الفلـاسـفة والمتصـوفـة تفـاسـيرـهم

الخاصة، وبالنسبة لمقوله كون المسلمين لا يحملون فلسفة خاصة وانما استعاروا الفلسفة من الخارج، اذا كان المقصود بالفلسفة المعنى الوجودي القائم على السنخية والاحتمالية فهذا صحيح، ولكننا نستطيع القول: إن الغرب الحديث لا يقوم على الفلسفة بمعناها التقليدي اليوناني، وانما يقوم على فلسفة اخرى استحدثها ولو من خلال نقد الفلسفة اليونانية، كذلك الحال داخل اطار الفكر الاسلامي نلاحظ ان النظام المعياري متمثلا بعلم الكلام يحمل فلسفة اخرى مقابله للفلسفة اليونانية. اذن المشكلة هي في الاصطلاح. المسلمين يحملون فلسفة اصيلة متمثلة بنظريات علم الكلام.

○ ولكنك هنا تستخدم الفلسفة كاصطلاح خاص باليونان، مع انك تقول ان علم الكلام هو (نظام فلسي)، بل انك تعتبر الفلسفة الغربية الحديثة، مختلفة عن الفلسفة اليونانية، بحيث ان اصطلاح «الفلسفة» يغدو جغرافياً ومختصاً باليونان فحسب؟

□ المشكلة هي مشكلة اصطلاح لا اكثر، حتى ان لفظة فلسفة تعني محبة الحكمة وكانت ترد في الفكر اليوناني ثم سعبت الى سائر مدارس الفكر الاخرى كما هو الحال في الفكر الاسلامي والغربي.

الفكر الغربي يحمل فلسفة تختلف في غالبيها عن الفكر اليوناني فالاساس في الفكر اليوناني السنخية والمطابقة بين العقل والوجود، لكن في الفكر الغربي لا تحدد هذه المطابقة بشكل مسبق او ان العلاقة بين العقل والطبيعة هي علاقة يشك ان تكون فيها مطابقة، وهذه ايضاً تعتبر نوعاً من الفلسفة مقابل الفلسفة اليونانية وان كانت الاشكالية التي تجمع الفكر اليوناني والغربي تتحدد بخصوص موضوع العالم الخارجي خاصة الطبيعة، لكن الاشكالية في الفكر اليوناني اعم بحيث تشمل الوجود كله. كذلك في الفكر الاسلامي نلاحظ ان الفلسفة استخدمت للفظة او اصطلاح لدى الاتجاهات التي انضمت تحت تأثير الفكر اليوناني ومنطقه اما الاتجاهات الاجرى التي خالفت هذا الفكر ومنطقه لم تطلق على نفسها عنوان الفلسفة بل سميت بعلم الكلام ورغم التداخل بين علم الكلام والفلسفة الا ان البنى الاساسية

والاصول المولدة لها تختلف جذرياً.

○ ضمن عملك في الفكر الاسلامي وجدت تناقضات كبيرة، ما هي اهم هذه التناقضات؟

□ ربما يكون من اهم هذه التناقضات التلقيح الحاصل بين النظامين الوجودي والمعياري، فتجد العديد من رجال النظام الوجودي يتبنون القضايا المعيارية تارة بشكل مستقل جنباً الى جنب القضايا الوجودية، وآخرى مبنية على هذه القضايا ومطبوعة بها. وكذلك يحصل العكس مع رجال النظام المعياري. هناك تداخلات كثيرة تؤدي للتلقيح وذلك لتضارب الاصول المولدة. النظام الوجودي نظام حتمي سخلي علاقاته قائمة على مبدأ الحتمية والسنخية، اما النظام المعياري على خلاف ذلك لا يقوم على هذين المبدأين في مراتب الوجود. وهذا يعني ان الاول يفضي الى تصور وجودي متراابط للوجود، والآخر يفضي الى تصور اثنيني استقلالي. ربما كانت هذه اهم التناقضات في الفكر الاسلامي.

○ هل تميل الى سيادة احد النظامين؟

□ انا اتبني نظاماً ثالثاً اطلق عليه النظام الواقعي وهو قائم على اساس اعتبار الواقع مصدراً معرفياً لتحقيق القضايا التي نهتم بحلها ومنها القضايا الاسلامية، وللاسف يكاد يكون الواقع غائباً في الفكر الاسلامي سواء في دائرة النظام الوجودي او المعياري، وبالرغم من ان كلا النظامين كانا يمارسان طريقة العقل في التفكير، كما هي الفلسفة في النظام الوجودي وعلم الكلام في النظام المعياري، لكن هذا التفكير كان يجري خارج حدود الواقع او يتعالى على الواقع. نجد احياناً طرحاً لاشكالية علاقة العقل بالنص سواء داخل النظام الوجودي او المعياري، لكنه لم تطرح اشكالية الواقع مع كل من العقل والنarrative، واعتبر ان هذه من اكبر الثغرات في الفكر الاسلامي، واوضحت فترة القرنين الاخرين مدى الحاجة الى التفكير بخصوص الواقع ومتغيراته وعلاقته بكل من العقل والنarrative.

○ ما رأيك بمشاريع نقد الفكر الاسلامي، التي موضوعها نقد النص نفسه؟

□ انا اتعامل مع النص كالمعاملة مع المسلمين، فالنص اعتبره كالمادة الخام التي لا اشكال ولا ريب حولها، انما المشكل الاساسي يتعدد بالفهم لا بالنص ذاته. النص إلهي سماوي، ولكن كيف لنا ان نفهم هذا النص، خاصة ونحن نجد تفاوتا كبيرا في الاتجاهات التي رسمت الفكر الاسلامي في تعاملها مع النص، فلا بد من هذا المنطلق ان نتعامل معها بشكل منهجي وموضوعي، حسب ما اطلقنا عليه بعلم الطريقة، مع الاخذ بالاعتبار ان التعامل مع النص كان يجري بعيدا عن فهم الواقع سواء العام منه او ذلك الخاص بعصر النص، وهي نقطة خلل الفكر الاسلامي.

○ اين يوجد تأصيل هذه الفكرة لديك، هل يمكن اعتبار مثلا نظرية المقاصد

عند الشاطبي اصلا من اصول هذه الفكرة لديك؟

□ بالرغم من اهمية نظرية المقاصد كما فصل الحديث عنها الشاطبي الا انها كانت موظفة بشكل تفسيري للاحكام الشرعية ولم توظف على نحو تأسيس الاحكام. فنظرية المقاصد ارادت ان تبين ان مختلف الاحكام لا تخلو من ادراجها ضمن ثلاثة مراتب من المقاصد المصلحية، هي المقاصد الضرورية والحاچية والتحسينية، الا انها لم توظف لمحاولة ابراز احكام جديدة تتناسب مع فكرة المقاصد الا في حدود ضيقه، كما هو الحال فيما يسمى بالمصالح المرسلة، بل ان الشاطبي نفسه يتعامل مع التشريع من منطق الحسن والقبح الشرعيين طبقا لطريقة الاشاعرة، التي بدورها تحدد اي اثر من آثار التدخلات العقلية في الكشف عن الاحكام خارج حدود ما نطق به الشرع، فكيف اذن يستثمر الواقع في هذه الناحية؟ ان المحاولة التي جاء بها الشاطبي لم تكون جديدة في هذا المضمار بل هناك فقيه سبقه جاء بما هو جديد في الامر، وهو نجم الدين الطوفى الحنبلي الذي اتى بما هو جديد في محاولته، لاستثمار الواقع من خلال نظريته في المصلحة وترجيحها على حكم النص والاجماع عند التعارض. ونعلم ان جميع الذين جاءوا بعده لم يتقبلوا الفكرة التي طرحها، لكن اليوم ظهر في الوسط الامامي الاثني عشرى منْ

يدعو الى ما يماثل تلك النظرية التي سبق اليها الطوفى والتي تتسوق مع مراعاة الواقع.

○ ضمن الفكر الاسلامي نجد تقاطعات بين النظارتين اللذين اقترحهما، في اشخاص مثل الغزالى، كيف تفسر هذه الحالة؟

□ اذا تركنا النواحي التي يمكن توظيفها في الخلاف والتمذهب، فمن الناحية العلمية الصرفة هناك فعلا بنى مختلفة، فاذا اخذنا صدر الدين الشيرازي وهو يفسر مثلاً آية (قل كل يعمل على شاكلته) فانه يقوم بربطها ببداية الوجود وتسليمه معتقداً انها تعنى ان كل الخلائق تصدر على شاكلة المبدأ الاول، كما جاء في الحديث النبوى: «خلق الله آدم على صورته». فهذا التفسير ينبع على روح معرفية خاصة تحول ما ظاهره معياري الى طبيعة اخرى مختلفة. فبدلاً من تفسير الآية بحسب ماتبديه من مظاهر يتجلى فيه عمل الانسان كموضوع قابل للتعدد والتنوع عليه تتحدد القيم والمعايير؛ فان الموضوع في التفسير الوجودي كما يدلّى به الشيرازي ليس العمل الانساني بما هو فعل سلوكي وارادي وبالتالي معياري، وانما هو صدور ذات الخلائق او وجوداتها بشكل تكون فيه على شاكلة ما عليه المبدأ الاول الذي يطلق عليه الفلسفه بواجب الوجود. ونجد ايضا عند ابن رشد الذي يمثل جانب الفلسفه المحضه يعتبر ان التكليف والطاعة في عالمنا الانساني انما اصلهما مستمد من سنخ التكليف والطاعة في عالم العقول والافلاك، حيث يرى بان لله امراً حكم فيه على الفلك الذي يخصه بالحركة، وامر سائر المبادئ المفارقة بان تأمر جميع الافلاك الاخرى بالحركات، وبعد هذا الامر هو الذي قامت عليه السموات والارض وهو التكليف والطاعة التي هي الاصل في التكليف والطاعة للانسان، ولذلك اعتبر عبادة الفلسفه وشرعيتهم الخاصة وجودية حيث يعتبر ان الله لا يعبد بعبادة اشرف من عبادة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته على الحقيقة الذي هو اشرف الاعمال عند الله واحظها لديه.

كذلك فعل زعيم العرفاء الشيخ ابن عربى فهو يرى ان تفسير آية (وقضى ربكم لا تعبدوا الا ايام) تعنى ان الكل محكوم عليه بعبادة الرب حقيقة، اي من حيث

الحقيقة لا يوجد عصيان والكل في طاعة الله، واعتبر بذلك ان كل عبادة البشر صححة على هذا الشكل وهو فضلا عن ذلك ابدى بعض التحير والتشكيك في قضية التكليف، كما يقول في بعض ابياته الشعرية:

يا ليت شعري مَنْ المكلف	الرب حُقْ وَالْعَبْدُ حَقٌّ
أَوْ قَلْتَ عَبْدَ هَذَاكَ نَفِي	انْ قَلْتَ عَبْدَ رَبِّ فَمَا يَكْلُفُ
مِنْ هَذَا الْمَنْطَقِ يَخْتَلِفُ النَّظَامُ الْوَجُودِيُّ عَنِ الْمَعيَارِيِّ جَذْرِيًّا.	

○ كيف يتلبس النظامان مع بعضهما؟

□ في البدء لا يمكن انكار ظاهرة المفارقة في التلبس المشار اليه لدى الكثير من رجال النظمتين، بحيث كانت العصيلة هي التتفيق حين يكون هناك عجز عن التوفيق، الواقع ان اصل المفارقة انما يعود بالدرجة الرئيسية الى علاقة النظم الوجودي بالقضايا المعيارية التي يشيرها الخطاب الالهي، خاصة تلك التي لها علاقة بنظرية التكليف. فرجال هذا النظم يؤسسون قضایاهم طبقاً للبنية الوجودية القائمة على السنخية والاحتمية؛ لذلك فحين يقرأون الخطاب وما يتضمنه من إثارات معيارية فانهم يضطرون الى جعل القراءة قائمة على ظاهر وباطن، فالظاهر هو ذلك الذي يحفظ للخطاب معياريته الخاصة، لكن الباطن ما يقوم بنفيها وتحويلها الى طبيعة اخرى تنسق والبنية الوجودية تبعاً للسنخية والاحتمية. لذلك تجد بعضهم لا يذكر عصيان ابليس لربه، لكنه يرى ان هذا العصيان هو عين عبادته وطاعته. اي انه من حيث الظاهر ان ابليس كان عاصياً، لكنه من حيث الباطن فانه مطيع، والقصد في ذلك ان الامور تجري على نحو الاحتمية.

الفرازلي هو الذي جعل التصوف النظري يتغلغل بقوة ضمن العظيرة الاسلامية ويتدخل مع الموازين المعيارية، باعتبار ان شخصيته كانت مؤثرة، وقد رد على الفلاسفة ورد على غيرهم، وكسب بذلك تعاطف الغالبية من المسلمين. كذلك في الوسط الامامي الاثنين عشرى تجد الكثير من الفلاسفة والعرفاء هم في الوقت نفسه فقهاء ومتكلمون، وقد تأثروا بالغزالى وابن عربي. ولكن هناك الكثير من

رجال النظام المعياري لم يتقبلوا دائرتى النظام الوجودي (الفلسفة والتصوف النظري)، قديماً وحديثاً.

○ هل هناك اذن تعايش بين الاتجاهات هذه ام ان هناك نوعاً من الحروب الفكرية؟

□ من منظار تاريخي هناك معايشات وفي قبائلها هناك حروب كتلك التي اقامها ابن تيمية في نقهه للاتجاه الصوفي والفلسفى. ولكن هناك من وقف ضد الفلسفة وليس ضد التصوف. ومنهم من اكتفى بالجانب العملى الذى تعمل على ممارسته الصوفية من الزهد والأخلاق والمعانى التي تقرب الله تعالى دون الاخذ بالاصول المعرفية الأساسية للتتصوف.

نجد الشاطيبى وابن خلدون كلاهما ينتقد الفلسفة ولكنهما يميلان للتتصوف وربما انهما لا يعولان على الاسس القبلية للتتصوف. لكن باعتبار ان هناك بعض الصفات المتشابهة بين الاشعرية والتتصوف جعلت الكثير من الاشاعرة يميلون للتتصوف، والمشابهة بين الطرفين تتعدد من جوانب ان كلا الطرفين لا يميلان الى الممارسة العقلية فهما يقومان على نقد العقل، ونظرية الاشاعرة في القضاء والقدر مبنية على فكرة الكسب وهذه النظرية تؤول الى الجبرية وهي تتفق مع النزعة الصوفية الا ان الصوفية اكثر ايغالاً في الجبرية ببلوغها الحتمية. كذلك ان رؤية الاشاعرة للطبيعة والحوادث تبعاً لنظريتها في الاعراض وعلاقتها بالجوهر تقترب من رؤية الصوفية للوجود.

○ هذه الواقع تجعلنا نميل اكثر الى منطق الوحدة لا الانفصال. ما هو رأيك لمصادر الفكر هذه، وهل تعتقد بمصادر اجنبية في الفكر الاسلامي؟

□ هناك في الحقيقة عناصر مؤثرة خارجة عن البيئة الاسلامية وعن عناصر ذاتية داخلية تصدق حتى على النظام الوجودي. هناك مثلاً نزعة في التتصوف لا يمكن

ردها الى ما قبل الفكر الاسلامي، وهي النزعة الاخلاقية العملية التي نجد اصولها الكاشفة في سيرة النبي الراكم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم واصحابه والتابعین. لكن الفكر الصوفی كتنظیر فانه لا يختلف من حيث الاصول المولدة للفلسفة ويشهد التاريخ اصولاً قديمة للتتصوف. الهرمسية كانت شائعة قبل قرون من الاسلام، فكانت هناك طرق معرفية خاصة للإنتاج المعرفي وفهم الوجود، وهي تختلف عن الفكر المعياري، بالقدر الذي تتحدد فيه مع الفكر الفلسفی، وحتى ظهر ذلك عند رجال من أطلق عليهم بالاشراقین الذين جمعوا الفلسفة والتتصوف، على اساس ان العلاقة بينهما قائمة على اصل مولد واحد هو السنخية وان الفارق بينهما لا يکاد يزيد عن شعرة سرعان ما تنقطع سیما ان الخلاف ما بينهما يتعدد حول الموقف من العلیة.

هل هناك اثنينية في الوجود ام واحديّة؟ الفلسفه يقولون بالاثنينية ضمن وحدة نوعية، والعرفاء ينفونها ويقولون بوحدة شخصية، ولكن هذه الوحدة تتشكل باشكال مختلفة، سواء اخذنا بالاثنينية كما تراه الفلسفه او الوحدية ففي المفهومين لا يوجد مفهوم للخالقية بالمعنى الذي يراه النظام المعياري طالما توجد ضرورة وعلاقة ازليّة بين العلة والمعلول، وهذا يختلف جذراً عن تفكير النظام المعياري اي ان النظام الوجودي قائم في الاساس على اعتبارات الذات الالهية بما هي وجود تترتب عليها سائر الموجودات في العالم، اما النظام المعياري فهو قائم على اعتبارات الذات بما هي وجود وانما على اساس القدرة والارادة الالهيتين والتي منها تترتب سائر العلاقات الاخرى التي تربط هذه القدرة بسائر المخلوقات ومنها الانسان.

○ هل تعتقد ان آلية التفكير الاسلامية المعيارية ما تزال مسيطرة ضمن البنی الفكريّة الحالية، ام ان تطورات حصلت نتيجة التغيرات الكبيرة التي تعيشها المجتمعات الاسلامية؟

□ الحركات الاسلامية هي انعکاس للنظام المعياري، والكثير منها متثبت بالدائرة النقلية او البيانية في النظام المعياري، فيبدو ان الدائرة البيانية ما تزال مهيمنة في العالم الاسلامي، سواء في التخصصات العلمية الاسلامية او في الحركات

الاسلامية، ولكن هناك حركات جديدة تعمل على خلخلة ما يحتويه النظام المعياري. الحركات الاسلامية ما تزال تعيش تحت كنف النظام المعياري. الهيمنة ما تزال مستمرة، لا يوجد تنظير مهم يدخلنا في منهج جديد يختلف عن النظميين المعياري او الوجودي. هناك اضطرارات تقضي الى تغيير في الموقف والرؤى نتيجة ضغوط الواقع ولكن لا توجد تغييرات جذرية منظرة.

○ لقد تحول التفكير في الدين الى نوع من الدين بشكل صار يمنع اي تحديث حقيقي في بنية التفكير الاسلامي، لماذا؟

□ ربما يكون السبب في ذلك الخشية من ترك الدين ذاته، فهذه الخشية جاءت نتيجة الضغوط الكبيرة لواقع كأمر طبيعي افرزته تطورات الاحداث، كذلك فان الامر يتعلق من جهة اخرى بالضغط الاستعماري الذي يمارسه الغرب لاجل الهيمنة بمختلف تجلياتها ومنها الهيمنة الثقافية. فكل ذلك يجعل اهل الاسلام يخافون على الدين من الضياع وهكذا كثيرا ما يتم التشكيت بمحاولة الابقاء على كل مما ينسب الى السلف للتصور الذي يعتبر ان الخروج عن طريقة السلف هو خروج عن الدين، ولا ننسى اننا امام طريقة للتفكير سادت أربعين عشر قرناً من الزمان فليس من الهين زعزعتها، لذلك انها لازالت مهيمنة رغم محاولات التجديد. ليس هناك منهج جاهز يعطي تسديد العاجات التي افرزها الواقع الحالي كي يمكن ان يتبنى ويكون مصدره اصيلا لا يخرج عن الاعتبارات الاسلامية وقيمها المعيارية.

○ كيف نؤسس منهجاً جديداً ونحافظ فيه على النظام المعياري في الآن نفسه؟

□ انا لا ادعو للمحافظة على ذات النظام المعياري وإنما المحافظة على القيم المعيارية التي يحملها الخطاب كمسلمات اساسية لا غنى عنها متمثلة بنظرية التكليف، لكن خارج حدود هذه المسلمات او القيم فان بالامكان اشادة نظام اخر يخالف النظام المعياري وينافسه في فهم قضية الخطاب، وارى ان امكانية ذلك

متوفرة اذا ما تبنيا المنهج الواقعي، اي ان بالامكان انشاء نظام ثالث هو النظام الواقعي، يفترض فيه الاصلية بحيث لا يتضارب مع مسلمات الاسلام، كما يفترض فيه ان يكون قادرًا على حل مختلف المشاكل التي يعاني منها النظام المعياري، خاصة عندما يتبنى نظرية المقاصد ويعطيها زخما في البناء والتغيير للحاكم.

○ لتأخذ مثلاً على معالجتك الواقعية للنحص مسألة القروض وعلاقتها بالربا؟

□ عادة ما يستند رجال النظام المعياري في فهمهم لقضية الربا طبقا لما يسمى بالمثلية اي على المفترض ان يرجع الى المقرض مثل ما استقرضه بالضبط، بغض النظر عما ينال النقد من تغيرات في قيمته الشرائية، وهم يستندون في ذلك الى بعض النصوص وابرزها الحديث النبوى القائل: كل قرض فيه نفع فهو ربا او فهو حرام. لهذا يمنعون اي زيادة للمقرض على المفترض، والحال ان تغيرات القيمة الشرائية للنقد هبוטا وارتفاعا تجعل من استرداد القيمة لا يكفى المبلغ الاصلي محل الافتراض، وهذا في حد ذاته ينطوي على زيادة او نقصانة، وان كان بحسب الظاهر ان المبلغ هو هو او مثله، لكن العبرة ليس بالنقد بما هو نقد كأن يكون ورقا او معدنا وانما العبرة ما يستفاد منه في التداول والاستثمار وسائر المعاملات من البيع والشراء وغيرها. وهذه الآفاق هي التي تعد مناطق التساوى، لذلك ليس من العدل استرداد المبلغ بمثله وانما من العدل استرداد المبلغ بما يساوى القيمة الشرائية حين الافتراض، انطلاقا من مقاصد الشرع التي يترأسها مبدأ العدل، واعتبارا من تغيرات الواقع ذاته.

○ ما تقوم به يبدو لي ضروريا ولكنه متاخر كثيرا، ويحيل لي ان الحركة الفكرية الاسلامية، التي ابتدأت منذ اكثر من قرن محاولات التجديد لم تستطع حل هذا السؤال الواضح، وهو الرجوع الى الواقع، ويمكن وضع الفكر الايديولوجي بتشكيلاته المختلفة، القومي والماركسي، في الاطار

الشكلاني نفسه، فقد اتجه الى تأويل الواقع بدلاً من قراءة الواقع نفسه.
أنت ترى وجود نوعين من التفسير والتحليل: البراني والجوانبي، وتنحاز
إلى التفسير الجوانبي، ومن ناحية أخرى فاذاك تبتكر طريقة جديدة
للتفسير، وتحاول ربط التفسير بالواقع، لا يعني ذلك تناقضًا في داخل
رؤيتك؟

□ في الحقيقة لا يوجد تناقض. أقصد بالتفسير الجوانبي هو ذلك الذي يمتد الى
داخل المنظومة المعرفية ليجد العلاقات الرابطة فيما بينها بصورة ذاتية طبقاً للكشف
عن الاصول المولدة للمعرفة. وهذا الامر ينطبق على المنهج الذي يعتمد في رؤاه على
الواقع. فهنا انما أخذ بالمنطق الواقعي لا باعتبارات التبرير للواقع ولا باعتبارات تأثير
الواقع على الفكر وجعل هذا الاخير مطية له وهي الطريقة البرانية، وإنما كمن هاج
معروفي نستفيد منه في انشاء وتحقيق مختلف قضایانا المعرفية. نحن نعلم مثلاً اننا لا
نستطيع ان نفسر الكثير من النصوص الإسلامية سواء في القرآن الكريم أو في
الحديث الا من خلال النظر لعلاقتها بالواقع، فإذا عزلت النص عن الواقع لما أمكن
فهمه باتساق، فإذاً المنهج الواقعي انما هو قابل للنظر اليه من زاوية القراءة الجوانبية
من حيث الأصل الذي يعتمد عليه كأصل مولد، وكذا المferences التي تترقب على هذا
الأصل كانتاج معرفي، وكذلك كطريقة لفهم قضایانا الإسلامية.

○ الا يمكن للتحليل الجوانبي ان يقيم توازناً مع التحليل البراني؟

□ هذا صحيح. انا لا أرفض التحليل البراني أبداً وإنما هناك الكثير من
القضايا التي لا يمكن فهمها الا من خلال آثارها البرانية، فتفهم الفكر على انه
يتضمن الدوافع الايديولوجية فيвидنا بذلك التحليل البراني، لكن الذي أقوله بأن
المنظومات المعرفية اذا ما كانت تحمل أفكاراً بعضها يمكن رده الى البعض الآخر او
يسق معه تمام الاتساق فمن الخطأ تشطير هذه الأفكار وردها الى اعتبارات
التحليل البراني وإنما لا بد ان تعود الى كونها مفسرة طبقاً للأسoul المولدة أي طبقاً
للقراءة الجوانبية. نعم من الممكن ايضاً طبقاً للتحليل البراني ان توظف القراءة
الجوانية نتيجة للتأثيرات البرانية واستخدامها كنواعل ايديولوجية.

○ ضمن منظومة الجابري للتفكير يقوم بضم مفكري المغرب تحت سقف واحد، وأنت تعتبر هذا الموقف خاطئًا، لماذا؟

□ في الحقيقة أنا حاكمت الجابري في هذه النقطة وفي كثير من النقاط من خلال نفس المحددات التي حددتها هو بذاته، ذلك انه صنف المفكرين المسلمين ضمن أنظمة محددة لها شروطها المعلنة ومن أهم هذه الشروط الموقف من السببية، فهو يعد النظام البرهاني ذلك القائم على مبدأ السببية الحتمية التي لا يمكن للمسبب فيها ان ينفصل عن سببه مطلقاً، خلافاً للنظام البياني الذي يرى جواز انفصام المسبب عن السبب، فطبقاً لمثل هذه التفرقة جعل كلاً من ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد والشاطبي وابن خلدون كلهم ضمن النظام البرهاني، مع ان الكثير من هؤلاء لا ينتمون الى طائفة الفلاسفة من جهة، وكذلك لا يعتقدون بمبدأ السببية الحتمية، فبعضهم أشاعرة يلتزم بموقف الأشاعرة من السببية وتقسيرها طبقاً للعادة، مثل الشاطبي وابن خلدون، وبعض منهم أيضاً لا يلتزم بالسببية الحتمية وكذلك لا يعتقد بفكرة الأشاعرة في تقسيرها، مثل ابن حزم، يضاف لذلك ان هذا الأخير يتبع المنهج الظاهري في التعويل على اللفظ مما يجعله يعود الى النظام البياني اللغوي، وان الشاطبي وابن خلدون يميلان للعرفان ويدمان الفلسفة. كما ان ابن طفيل معلوم اتجاهه بأنه اتجاه عرفاني فلسفياً على طريقة ابن سينا، وهو يعد هذا الأخير اماماً له في هذا المجال كما في مقدمة رسالته «حي بن يقطان».

○ كيف لمن وزن الجابري وتأثيره القيام بنوع من ما يمكن ان اسميه التلقيق الفكري، وما برأيك، اذا وافقتنى سبب او ضرورة ذلك؟

□ في تصوري انه مضطر لهذا التقسيم للاتجاه العام الذي بنى فيه نظريته، ذلك ان نظريته قائمة على التقسيم البراني، وباعتقادى ان هذا التقسيم يمكن ان يفضي الى تهوين الرؤية الجوانية المتسقة، فهو قد اعتمد على التأثير السياسي في تكوين الأفكار وردودها وحينما ضم فلاسفة ومفكرين المغرب والأندلس ضمن النظام البرهاني انما فعل ذلك ليتسق مع رؤيته في ان السياسة هي التي تنتج الأفكار، حيث اعتبر السياسة الأممية في الأندلس قامت برد فعل معرفي منذ مشروع

ابن حزم وحتى ابن رشد ضد الاتجاه المعرفي لدى السياسة التي اتبعتها كل من الخلافة العباسية والفاطمية، أي ان هناك تضاداً في المواقف السياسية بين الاتجاه الأموي والاتجاهين الآخرين فانه كذلك توجد مضادة في تبني الفكر لكل منهما.

○ هذا يجعل من الفكر مطية للسياسة تمتظيحاً ويخرجه من فاعليته الذاتية، بينما يدفعنا الجابری أحياناً الى الاعتقاد بوجود انساق اصلية تفصل بين النمط الفكري المنتج في المغرب عنه في المشرق، فيغدو فكر المغاربة الاندلسيين عقلانياً نتيجة الطبيعة الأوروبية، ما رأيك بذلك؟

□ هو من جانب فعلاً يقول صراحة في بداية كتابه «نقد العقل العربي» بأن الفكر ما هو الا عبارة عن ردود فعل للسياسة، وهو في نفس هذا الكتاب يحلل تواجد المذاهب الفكرية والنظم المعرفية طبقاً للصراع السياسي فهو بهذا لا يجعل هناك توالداً ذاتياً في المعرفة ولا يعطيها القيمة الذاتية، ومن ناحية اخرى ان الجابری سعى نحو ترسیخ مقوله البنی المعرفیة الثابتة ولا شك ان هذه المقوله تعتمد على القراءة الجوانیة للفکر بخلال ما نصبه من تقسیر لدور السياسة في توظیف الفكر، وعلى هذا الأساس فانه جعل من فکر المغاربة الاندلسيين فکراً یونانیاً طبقاً للحاجات والاعتبارات السياسية، وليس طبقاً للطبيعة، انما كان الفكر جاهزاً وما فعله الاندلسيون هو فقط الاتکال عليه واستجلابه من الأصول اليونانية. وهو بهذا یجمع بين القراءتين الجوانیة والبرانیة، لكنه یضع من القراءة البرانیة اساس تولید القراءة الجوانیة، وهذا مکمن الخطأ كما اوضحت ذلك طبقاً لنھج حسابات الاحتمال.

○ في محاکمتک لاختیار الجابری عنوان «نقد العقل العربي» تعتبر محاججته في هذا الموضوع مغلوطة، وتركز على فكرة عقل اسلامي، لماذا؟

□ في هذه النقطة أيضاً أجاً الى نقد الجابری من خلال نفس المنطلقات والمحددات التي اعتمد عليها والتي اعتبرها قد أوقعته بالمقارنة والتناقض، ذلك انه بعد العقل العربي من حيث الأساس هو عبارة عن عقل لغوي بیانی، لكنه في نفس

الوقت يضم اليه صنفين آخرين من العقل هما العقل البرهاني الفلسفي والعقل العرفاني (اللامعقول) مع انه يعد هذين العقلين الآخرين لم ينشأ من بيئه عربية وانما مردهما بلاد اليونان وفارس، واذا اخذنا باعتبار ان الجابري يرى اتحاداً في ماهية العقل اليوناني والعقل الغربي الحديث، وانه يعد عقول العالم العلمية عبارة عن ثلاثة هي العقل العربي واليوناني والغربي، فان النتيجة تصبح بأن العقل العربي يفتقر الى الخصوصية في قبال غيره من العقول، وذلك لأن هذا العقل من وجهه نظره يحمل الأنظمة الثلاثة التي ذكرناها وبعضها يعود الى بلاد اليونان المتحد مع الفكر الغربي، وبالتالي يصبح العقل العربي عقلاً عالمياً لا يوجد في قباليه عقل آخر يناظره في الحال الذي يضمه من جانب آخر في قبال عقلي اليونان والغرب وهذا هو التناقض.

اما بخصوص ان كان العقل عربياً أم اسلامياً فمع اعترافنا بأن احدهما لا يمكن عزله عن الآخر، بمعنى ان الموجود والحاضر لدينا هو عقل عربي اسلامي، لكن اذا اعتبرنا ان محددات العقل العربي هي عبارة عن اللغة والتاريخ والعرق وما اليها، وان اعتبارات العقل الاسلامي هي المحددات التجريبية النابعة من العقل المجرد ومن النص باعتباره معطى الهيا، فان التراث الغالب في هذه القضية انما يصطبغ بالصبغة الاسلامية أكثر مما يصطبغ بالصبغة العربية مع أخذ اعتبار التداخل فيما بينهما.

○ ترى أيضاً تناقضاً رئيسياً في اعتبار الجابري الأنظمة البياني والبرهاني والعرفاني ضمن بنية واحدة، ما هو هذا التناقض، ولماذا لا يستطيع «العقل العربي» التكامل ضمن الخلاف؟

□ في النقطة الأولى طرحتها قبل قليل ولا مانع من ان يكون خلافاً في أنظمة العقل الواحد، او ما يطلق عليه بالعقل الواحد، لكن التناقض الذي أخذته على الجابري انما لكونه جعل هذا العقل حاملاً لا مجرد لأنظمة متضاربة وانما لكونها تمثل بعقول العالم كافة فهنا التناقض، باعتباره يعتبر العقل العربي ذا خصوصية محددة في قبال العقلين الآخرين اليوناني والغربي، لكنه في نفس الوقت يجعل في داخل هذا العقل العقلين الآخرين ضمن ما يطلق عليه بالنظامين البرهاني والعرفاني.

○ خلال نقدك لادراج فكر الشيعة الامامية ضمن النظمام العرفاني تذكر ان بعض الاتجاهات العرفانية موجودة وتتحدى اتجاه المعيار الشيعي، هل يعني ذلك امكان استنتاج فكرة اختراق كافة الانظمة المعرفية للاتجاهات المذهبية الاسلامية، وبالتالي خطأ نظرية العزل والفصل عند الجابري؟

□ هذا صحيح وقد أكدت على ذلك في كتابي «مدخل الى فهم الإسلام» لأن المذاهب تتداخل فيما بينها فتتجدد المذهب السنوي يحمل اتجاهين: وجودي ومعياري، وكذلك الحال مع المذهب الشيعي مما يعني ان كل مذهب ينقسم على ذاته من جانب ويتدخل مع الآخر من جانب آخر.

○ في مقابل نقد فكرة نقد العقل العربي، وباستبدال العربي بالاسلامي، هل تجد لديك اتجاهها لنقد العقل الاسلامي، أم انك تقوم بمحاولة تفسيرية فحسب؟

□ اعتبر مقوله العقل الاسلامي تختلف كلياً عما نطلق عليه بالاسلام، وبالتالي فانه اذا لم يجز لنا ان ننقد الإسلام باعتباره ديناً الهياً مسلماً، به فان من الجائز بل من الواجب نقد العقل الاسلامي بما يقتضي كونه عقلاً اجتهادياً قابلاً للاصلاح واعادة النظر فيه. من هذه الناحية فان نقيدي للعقل الاسلامي ليس من حيث اعطاء البديل في قبالة وانما من حيث اصلاحه وابداء النظر فيما يمكن ان يكون ذا كفاءة في حل المشاكل المطروحة.

○ ما هو رأيك بالتقد المسمى نقد العقل الاسلامي الذي يقوم بتفكيك وقراءة النص المقدس حسب المناهج العلمية الحديثة؟

□ في واقع الأمر لا مانع من ان يكون هناك نقد للعقل الاسلامي، بما يعبر عن اجتهادات لفهم الإسلام أو فهم النص المقدس والمسلم به، وأعني بذلك القرآن الكريم باعتباره قطعي الصدور، فإذا كان النقد يتوقف عند حدود الفهم فلا مانع منه ولا مانع من استخدام المناهج والمعايير العلمية المختلفة في ذلك، لكن اذا كان

النقد يمس قدسيّة النص من حيث الأساس فهو مرفوض باعتباره ينطلق من منطلقات خارجية، أي ينطلق من منطلقات لا تمت إلى العقل الإسلامي بصلة، والذي علينا هو أن نعمل على نقد العقل الإسلامي من داخله لا من خارجه.

○ هناك استعادة وندوات فكرية في كل الأقطار العربية حول ابن رشد، على شكل مهرجاني واستعراضي في كثير من الأحيان، هل تعتقد ان اللحظة الرشيدية تستحق كل هذا الاهتمام بها، أليس في ذلك نوع من الاصطفاء والاقصاء ضمن الفكر العربي الإسلامي، وأهداف سياسية أكثر منها فكرية؟

□ الذي أتصوره انه يمكن ان يكون هناك أكثر من سبب لهذا الاهتمام، باعتبار ان الذي ساد في الفكر العربي الإسلامي هو الغزالي أو الفكر الغزالي، وليس فكر ابن رشد الخصم له، كذلك باعتبار ان النهضة الغربية، اعتمدت فيما اعتمدت عليه على فكر ابن رشد، بما يعبر عن أفضل شارح لأرسطو، أتصور ان هذين السببين هما اللذان حركا الساحة العربية تجاه ابن رشد وذلك ضدأ، من جانب، للفكر الأشعري وربما العرفاني معه متمثلاً بالغزالى، ومن جانب آخر كرد فعل لما لجأت اليه النهضة الغربية طمعاً في تحقيق شيء من النهضة اعتماداً على ما يطلق عليه بالعقلانية.

التجربة الدينية

ندوة شارك فيها:

- ١ - الاستاذ مصطفى ملكيان الاستاذ في الحوزة العلمية والجامعة.
- ٢ - د. محمد لغناوزن الاستاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

من القضايا الكلامية المهمة التي فرضت نفسها على الوسط الثقافي الاسلامي، خصوصاً في الآونة الأخيرة، قضية «التجربة الدينية»، التي يمر بها الكثير من الأفراد بدرجات متفاوتة، وتترتب عليها ظواهر وأثار لها خطورها في العيادة الدينية والدراسات الكلامية. حول هذه القضية أجاب أستاذ الحوزة والجامعة الاستاذ مصطفى ملكيان والدكتور محمد لغناوزن عن جملة أسئلة، ضمن إطار ندوة فكرية فيما يلي نصوصها بالكامل:

○ ما هو تصوركم عن التجربة الدينية، وكيف تفسرونها ظاهرة؟ ومن أي النواحي تبدو هذه الظاهرة تجريبية؟ ومن أي النواحي يمكن أن تكون دينية؟ وما هي علاقة هذه الظاهرة بالتجربة العرفانية؟

□ مصطفى ملكيان:

«التجربة الدينية» مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهرات الدين، لثلاثة صنوف من الظواهر على الأقل: الأول نوع من المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية، تشبه المعرفة الحسية. معرفة بالله أو بشيء

مفارق ومتعلٍ (The Transcendent) أو حالة مطلقة (The Absolute) أو أمر جنائي (The Numinous). لا يتمحض هذا النوع من المعرفة عن استدلال أو استنباط، وبالتالي فهو ليس معرفة غبية للباري عزوجل، بل هو معرفة حضورية شهودية. الصنف الثاني نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلى للإنسان عبر تأملاه في ذاته. ويعتبرها المؤمنون والمتدینون حصيلة المعرفة والميل الذاتي الفطري للإنسان نحو الله. فالمؤمنون والمتدینون يعتبرون النزعات والطموحات والأمال والتعلقات والشهود الروحانية والمعنوية لدى البشر، وشعور الإنسان بالارتباط بشيء غير مرئي، كلها حالات لا تقبل التبيين ولا الإيضاح، إلا إذا وافقنا مقوله الفيلسوف الالماني رودولف أوي肯 Rudolf Euken (١٨٤٦ – ١٩٢٦) : «تشط في داخلنا قدرة فوق الإنسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة، وتتفتح فينا روحًا جديداً وغبيّاً من علاقاتنا مع أبناء جلدتنا». الادعاء هو أن هذه الظواهر النفسية والمعنوية لا تقبل التفسير إلا بافتراض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها «الله»، وهذا هو سر تسمية هذا النوع من الظواهر بـ «التجربة الدينية».

أما الصنف الثالث فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائل في الحوادث الخارقة والمعاجز والكشف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء. مثلاً من يلاحظ اختفاء غدة سرطانية بشكل مفاجئ من جسم ابنه المريض، فكأنه يشاهد تدخل الله في شفاء ابنه بعد ما طلب إليه ذلك في الدعاء.

هذه الصنوف أو الأنواع الثلاثة تسمى تجربة: لأن فيها جميعاً معرفة مباشرة ومشاهدة. وكل ما في الأمر أن هذه المعرفة تكون تارةً معرفة بالله ذاته (النوع الأول)، وتارةً بالظواهر النفسية والروحانية (النوع الثاني)، وتارةً ثالثة بالتأثير المباشر للله في بعض الحوادث (النوع الثالث).

أما صفة «الدينية» الملحقه بهذه التجارب فمردها – حسب الادعاء – إلى كونها تشهد بالصحة لبعض القضايا الواردة في النصوص المقدسة للأديان المختلفة. وأما حول علاقة التجربة الدينية بالتجربة العرفانية، فما من شك أن النوع الثاني والثالث من التجارب الدينية ليست من سُنخ التجربة العرفانية، بمعنى أن

أحداً لم يسم هذين النوعين من التجربة الدينية تجربة عرفانية. وبخصوص علاقة النوع الأول من التجربة الدينية بالتجربة العرفانية فقد قيل وكتب الكثير، وبرزت إلى السطح اختلافات عديدة في وجهات النظر. هذه الاختلافات كانت غالباً وليدة الاشتراك اللغطي لمصطلح «التجربة العرفانية». وبدون أن نسرد المعاني المختلفة لمصطلح «التجربة العرفانية» أو ندرس علاقة المصاديق المتنوعة للتجربة العرفانية بال النوع الأول من التجربة الدينية، يمكننا القول: إن أصحاب بعض التجارب يشعرون أنهم جربوا الله الواحد الذي طرحوه معظم الأديان والمذاهب (خصوصاً الأديان الغربية أو الإبراهيمية) وأن ذلك الإله كان شيئاً غير ذواتهم. وفي تجارب أخرى يشعر صاحب التجربة أنه جرب وحدة كل الأشياء وغياب أي نوع من الفيرية والتمايز بين الأشياء، حتى بينه وبين الله. الجميع سُمِّيَ القسم الثاني تجارب عرفانية، أما القسم الأول فيسمى البعض تجارب دينية، والبعض الآخر تجارب عرفانية. بعبارة أخرى يسمى بعض الباحثين تجربة الشيء الواحد (أي الله) تجربة دينية، وتجربة وحدة الأشياء تجربة عرفانية. والبعض الآخر يسمى كلا التجارب تجربة عرفانية. وهناك من يستخدم اصطلاح التجربة الدينية بمعنى عام يشمل التجربة العرفانية. والنتيجة هي أن التجارب التكثيفية تختلف عن التجارب الوجودية، سواء أطلقنا على المجموعة الأولى صفة «دينية» أو سميـنا الثانية «عرفانية» أو سميـنا كلا المجموعتين «عرفانية» أو «دينية».

□ لغتهاوزن:

قبل الإجابة، أشير إلى أن السؤال يستبطن الإذعان بأن التجربة الدينية مفهوم صحيح للظواهر الدينية. أنا لا أقول بعدم استخدام هذا المفهوم، وإنما أرى أن يستخدم بحيطة وحذر. على كل حال مصطلح «التجربة الدينية» الموضوع معادلاً لمصطلح «Religious Experience» من المفاهيم التي كان لها دور مهم جداً في الإلهيات المسيحية منذ زمن أشلایر ماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤). وما يزال هذا المفهوم يحتل أهمية كبيرة في أعمال متألهين كجون هيك، ووليام آستون، والوين بلانتينجا. وبسبب أهمية مفهوم التجربة الدينية في الإلهيات المسيحية، سيكون من الخادع

اعتبار هذا المفهوم ظاهرة من دونأخذ أرضيته التاريخية بنظر الاعتبار. اكتسب مفهوم التجربة موقعاً خطيراً في الفلسفة الغربية منذ عهد أمبروسيست ها الأنجليلز في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وطبعاً استخدم أمبروسيست ها مصطلح التجربة مقابل العقل وللإشارة للمحتوى الذهني المكون من الحواس الخمس. حينما تطرق مفكرون مثل اشلاير ماخر ووليام جيمز لمفهوم التجربة الدينية، جعلوا مفهوم التجربة واسعاً ليشمل كل أنواع الوعي، وخصوصاً المشاعر الشهودية والعاطفية ذات الدور الوافر في الحياة الدينية. لقد عرف هؤلاء المفكرون مفهوم التجربة الدينية بشكل أوسع من دائرة المكتشفات العرفانية ليمكنهم طرح التجربة العرفانية لنمط متتطور من التجربة الدينية. ويمكن ملاحظة نموذج قيّم للبحوث ذات الصلة بالتجربة الدينية في كتاب إدغار شيفيلد برايتمن (Edgar Brightman) عنوانه *A Philosophy of Religious Experience* (Sheffield 1940). صدر هذا الكتاب لأول مرة في عام ١٩٤٠م، وكتب فيه برايتمن: التجربة الدينية كل تجربة يمكن أن تكون لأي إنسان مع الله. التجربة الدينية ليست نوعاً أو كيفية واحدة من التجارب، وإنما هي منهج واحد لدرك التجربة. (ص ٤١٥).

ويرى برايتمن أن التجربة العرفانية نوع من التجربة الدينية، ويعرفها بأنها الوعي بالله من دون واسطة. ويذهب إلى أن هذا الوعي لا يتأتى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية، وإنما يأتي من الله مباشرة (ص ٣٤٢).

○ ما هي علاقة التجربة الدينية بالدين المصوغ عبر التاريخ على شكل مؤسسات ونظم اجتماعية معقدة؟

□ ملكيان:

ما من شك أن كل دين له مؤسساته وتاريخه، بدأ أول مرة بتجربة أو تجارب دينية لشخص هو عادةً مؤسس ذلك الدين. وبهذا يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدين المؤسساتي التاريخي.

□ لغتها وزن:

أراد اشلایر ماخر وجیمز تشخیص جنبة للدین یعتبرونها أعمق من المؤسسات الدينية أو من الصور التي ظهر بها الدين على مر التاريخ. ذلك أن الكثیر من معاصریهم كانوا ساختین على الطابع المؤسستی الرسمي للدين، وكثیراً ما شککوا في هذه الصیغة الدينیة، لذلك زعم اشلایر ماخر وجیمز أن التجربة الدينیة والتي تمیاز بأنها أعمق وألطف من المؤسسات الدينیة، هي التي تمثل جوهر الدين وحیقیقته وليس المعتقدات والأحكام الکنسیة.

○ هل ترتبط التجربة الدينية بالدين الشخصي، وهل تعد منطلقاً ومبدأ للدين الشخصي أم غایة له، أم كلاهما معاً، أم أنها ليست أيّاً منها؟

□ لغتها وزن:

لقد حاول اشلایر ماخر وجیمز الذب عن الدين بصیانته من النقود العقلية والاجتماعیة، لذلك أكدوا على الجوانب الشخصية والخصوصية للدين. وكان في هذا دعم واضح للنزعة الليبرالية التي ترى الدين حالة تتصل بالضمير الفردي وتعتبره من الشؤون الشخصية، وليس ظاهرة لها دورها المهم في المجتمع المدني والقضايا العامة. هكذا التقت آراء ماخر وجیمز (القائلة بأن جوهر الدين حالة باطنية داخلية) بالأفكار الليبرالية، وبذا التیاران منسجمین یعاضد أحدهما الآخر.

ما كان مهمّاً أكثر من سواه بالنسبة لماخر وجیمز هو جوهر الدين، لأن التجربة الدينية منطلقة الدين أو غایته. أعتقد أنا إذا أردنا التطرق إلى كون التجربة الدينية منطلقاً للدين أو غایة له، علينا أولاً أن نرى إلى أي حد يستطيع مفهوم التجربة الدينية تمہید الطريق لنا لفهم الدين. والتجربة الدينية من العمومية والتنظیرية بحيث لا تستطيع التأثير سلباً أو إيجاباً في فهمنا للدين. في ایران أرى بعض الباحثین یفتـش عن أمور غير عادیة كالوحـی مثلاً لتكون مصدراً للتجربة الدينیة. صحيح أن الوحـی يمكن أن يكون تجربة دینیة، إلا أن مفهوم التجربة الدينية أعم بكثير من الوحـی.

□ ملكيان:

إذا لم تأخذ «الدين الشخصي» بمعنى مجرد الانتساب لدين معين، وهو طبعاً انتساب لا إرادى لأمر تاريخي، وإنما فهمناه بمعنى الالتزام الإرادي الوااعي بأحكام وتعاليم ديانة معينة على المستويين النظري والعملي، عندها نستطيع القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول (من بين الأنواع الثلاثة الواردة في جواب السؤال الأول) يمكنها أن تكون غاية الدين الشخصي. لاحظوا أني قلت «يمكنها» ولم أقل «يجب» أي ليست المسألة ضرورية، وإنما قد تكون التجربة الدينية غاية الدين الشخصي. وأنا أستعمل الغاية هنا بالمعنىين الممكنين للكلمة: بمعنى الهدف وبمعنى النتيجة. ومن الواضح أن هذين المعنىين مختلفان عن بعضهما. فالهدف هو الشيء الذي يتوجه الفاعل من فعله ويطلبه أو يأمل أن يصل إليه، سواء وصل إليه فعلاً أم لم يصل. أما النتيجة فهي ما يصل إليه الفاعل بفعله سواء طلبها أو لم يطلبها. بتعبير آخر الهدف شيء مطلوب يريد الفاعل قبل إقدامه على الفعل سواء أدركه فيما بعد أم لا. والنتيجة محصلة ونهاية للفعل سواء أريدت قبل بلوغها أم لا (والنجاح في الفعل ليس سوى انطباق الهدف على النتيجة). ما أريد قوله هو أن التزام الشخص نظرياً وعملياً بدين خاص قد يكون بهدف حصول تجربة دينية من النوع الأول. ومن الممكن أن تكون نتيجة الالتزام النظري والعملي بدين معين حصول التجربة الدينية (النوع الأول). ولا ضرورة في الأمر في كلا الحالتين. ليس من المستحيل أن تكون التجربة الدينية من النوع الأول منطلاقاً وبداية لدين شخصي. وبما أمكن الزعم أن هذه كانت حالة بعض مؤسسي الأديان والمذاهب.

تجارب النوع الثاني والثالث أيضاً يمكنها أن تكون منطلاقاً للأديان الشخصية. أما أن تكون غاية، فيجب القول: إن النوع الثاني من التجربة الدينية قد يكون نتيجة الدين الشخصي، لكنه لا يكون هدفاً له. والتجربة الدينية من النوع الثالث بمقدورها أن تكون نتيجة للدين الشخصي وهدفاً له على السواء.

○ كيف تنظرون للوشائج الممكنته بين التجربة الدينية والإيمان؟

□ ملكيان:

هذا سؤال يرتبط تمام الارتباط بما نقصده من «الإيمان». والواقع ان مفردة «الإيمان» ومتراوتها في اللغات المختلفة وكذلك المفردات القريبة المعنى منها ذات دلالات متعدة ومتباينة جداً في السنن الدينية المختلفة كالإسلام والمسيحية والأديان الرومية والأديان اليونانية، والديانة البوذية والهندوسية. وحتى في نطاق الديانة الواحدة هناك أنساق مختلفة لفهم ظاهرة الإيمان. لهذا السبب تعدد أيضاً وجهات النظر بخصوص متعلق الإيمان وموضوعه، فالبعض يرى متعلق الإيمان القضايا والأحكام، والبعض يراه الإنسان والبشرية، والبعض يقرر أن متعلق الإيمان الموجودات الإنسانية، والبعض يراه القيم. فكيف يمكن الإجابة بسرعة وسهولة عن سؤال يشمل بين دفتيه كل هذه المعاني والمفاهيم والنظريات؟ ومع هذا من المناسب الإشارة إلى بعض النقاط بشكل إجمالي.

إذا أخذنا الإيمان بمعنى التصديق القلبي - أو القبول - بجملة عقائد قطعية (وهذا هو الرأي السائد في الكلام الإسلامي) ولم نلاحظ مصدر هذا التصديق - أو القبول - نستطيع عندها أن يكون لنا إيماناً المبني على التعبد بشخص معين (كالتعبد بمؤسس الدين مثلاً) وهو ما يسمى «الإيمان في التقليد»، ويمكن أيضاً أن يكون لنا إيماناً المبني على العلم، أي على التصديق بعقيدة ثبتت صحتها «الإيمان في العلم»، وكذلك يمكن أن يكون لنا إيماناً المستند إلى الشهود والرؤيا الباطنية أو الكشف والشهود العرفاني «الإيمان في العيان». إذا فهمنا الإيمان بهذا المعنى الواسع، يمكن القول: إن جميع الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمقدورها أن تكون مصدراً للإيمان. أي أن الشخص الذي يمر بإحدى هذه الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمستطاعه عبر أدواته المنطقية أو السايكولوجية أن يبلغ حالة من تصديق - أو قبول - بعض العقائد الدينية. وفي هذه الحالة تكون التجربة الدينية علة التصديق - أو القبول - بجملة من المعتقدات الدينية. هذا بالرغم من أن التجربة الدينية شيء والإيمان شيء آخر.

أما إذا نظرنا للإيمان بمعنى الاعتقاد الأوسع من الشواهد الموجودة. أي الاعتقاد الذي لم يقم الدليل على صدقه، سواء كان صادقاً في الواقع أم غير صادق،

في هذه الحالة يمكن القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول على الأقل، تبدل الإيمان علمًا (أي عقيدة صادقة مبرهنة) بالنسبة لصاحب التجربة ذاته. وبتعبير أبسط: إذا آمن الإنسان بالله كان صاحب تجربة دينية من النوع الأول. وعندما يتحول إيمانه بالله إلى علم بالله، بمعنى أنه يرتفع إلى مرتبة أسمى في الاعتبارات المعرفية، فاعتقاده بالله بعد الآن ليس اعتقاداً أوسع من الشواهد الموجودة، وإنما هو اعتقاد يتاسب والشواهد الموجودة (بالطبع، هناك من بين فلاسفة الدين من ينكر هذا؛ لأنهم ينكرون الحجية المعرفية لتجربة الله، أو حتى كامثال ميلز T.R.Miles في كتاب Religious Experience يرفضون أن يكون لعبارة «تجربة الله» معنى محضّ) من هذه الزاوية فإن التجربة الدينية غير الإيمان. وإذا حصلت ارتفعت بالإيمان إلى درجة العلم وهو شأن معرفي أعلى.

أما إذا اعتبرنا الإيمان من سُنخ الاعتماد والتوكّل، أي أخذناه بصفته حالة إرادية وليس معرفية. وبتعبير ثان إن لم نعتبره تصديقاً لحقيقة ما، وإنما تسليماً لحقيقة مصدقة، عندها يمكن القول: إن كل أنواع التجارب الدينية يمكن أن تكون علاً لحصول الإيمان.

□ لغناوازن:

لا بأس أن نراجع آراء من كانت لهم بحوثهم حول التجربة الدينية، لنرى كيف عالجو إشكالية العلاقة بين هذين المفهومين. برأيتمن له دراسة حول الإيمان عنوانها «أسس التجربة الدينية» يكتب فيها: «أشرنا إلى أن الإيمان حالة ضرورية للتجربة الدينية، الإيمان هو اعتقاد الإنسان بربه، والسلوك الحياتي المنبع عن هذا الإيمان. تجريبياً، يتمغض الإيمان إلى حدٍ ما من تجربة الإنسان حول القيم السابقة للدين، ومن الشعور بعدم الرضا عن الذات. أي وعي الإنسان بأن قيمة ليست منبثقة عن إرادته، ولا يستطيع ضمانها بِإرادته، من هنا كان الإيمان مكسباً مركباً من حقيقة مجربة، ومن عدم الثقة بالقيم. الإيمان رد فعل الإنسان واستجابته لظروف الخير والشر المعقّدة. الظروف التي يجد فيها الإنسان ذاته. ولكن ليس هناك مؤمن بدين ولا معتقد ياليه يقنعه هذا الطرح الباطني التجريبي

الصرف للإيمان. فالمؤمن يجد أن تجاربه تبرر إيمانه؛ لذلك فهي ذات مكانة في التفسير الميتافيزيقي للإيمان. وحينما يفسرون الإيمان على هذه الشاكلة فإنه ما يزال تجربة إنسانية، تجربة لها علتها الإلهية والمعبرة عن المقاصد والأهداف الربّانية، الأهداف التي تهدي الإنسان إلى الله. الإيمان سعي الإنسان لنيل شيء أعظم من ذاته، ولنيل معاني أسمى. كما أن الإيمان سعي الله للتدخل في حياة الإنسان، لكي تعمل الروح الكلية عملها في الفرد. وإنكار أو تضييف أيّ من جنبي الإيمان هاتين، يفضي إلى جعل الدين معلولاً. الدين ليس مجرد سعي ومثابرة الإنسان، ولا هو مجرد فعل وصناعة إلهية. أية واحدة من هذه الآراء الجزئية الناقصة تمسخ الدين إلى موجود عجيب غريب. الرؤية الأولى (الدين حصيلة المساعي البشرية) تتحقق للإنسان اكتفاءً ذاتياً ورضا عن النفس (self sufficient) لا يمكن أن يصدق. والرؤية الثانية (الدين من فعل الله فقط) تقطع ارتباط الإيمان بالتجربة المعقولة والمنظومية للإنسان» (ص ٤١٧).

○ ما هي في رأيك العوامل المساعدة على حصول التجربة الدينية؟ وما هي الموانع التي تحول دون وقوعها أو استمرارها؟

□ لغتهاوزن:

كما يوضح الكاتب المومي إليه فإن الحياة الدينية تعين على التجربة الدينية. وينبغي الالتفات إلى أن التجربة الدينية ليست التجربة العرفانية فقط، بل قد تكون تجربة عادية لانسان عادي. ويكتفي لحصولها أن يتأمل الانسان الله في الأمور والأشياء العادية. وعليه إذا شعرنا أن كل الاشياء وكل الأمور مرتبطة بالله فقد خضنا تجربة دينية، وإذا لم نستحضر الله في أمورنا العياتية ابتعدنا عن التجربة الدينية.

□ ملكيان:

الإجابة عن هذا السؤال من اختصاص علماء نفس الدين، لكن الواقع أن علم نفس الدين هو الآخر لم يستطع بعد الآن تحديد عوامل وقوع أو عدم وقوع النوع

الأول من التجربة الدينية بشكل حاسم. طبعاً تذكر في علم نفس الدين بعض العوامل التي قد تيسّر حصول التجربة الدينية، ويشار إلى بعض الأعمال الخاصة المؤثرة في تكوين التجربة الدينية. بيد أن علماء نفس الدين يعترفون أن التجربة الدينية من النوع الأول ما تزال غير خاضعة للمطالعات والاختبارات العلمية والتجريبية. ورغم هذا ربما أمكن القول: إن طائفة من الكلام النفسي والسلوكي والشخصي له قابلية أكثر لتحقيق التجربة الدينية. مثلاً المنتمون للصنف النفسي «انفعالي - انطوائي» لهم قابلية أكبر على التجارب الدينية من الصنوف النفسية الثلاثة الأخرى «انفعالي - افتتاحي» و«فأعلى - انطوائي» و«فأعلى - افتتاحي». هؤلاء تقريباً هم الجديرون حسب علم الأصناف الهندوسي بـ «راجا يوغما» (Raja yoga). طبعاً لابد أن يسلك هؤلاء طرقاً عملية معينة يسمّيها الرهبان المسيحيون «طريق التذكرة» وتقسمّها الأديان الشرقية باسماء من قبيل «التوجّه» و«التذكرة». من هذه الطرق أن يسعوا دائماً إلى حفظ وعيهم بارتباطهم بالله، أو حفظ وعيهم بواجبهم تجاه الله. ويمكن لأجل ذلك استخدام أذكار أو أوراد أو أدعية قصيرة، أو يمكن الالتحاق بمجموعة من الناس تحمل نفس همومهم ليكونوا مشجعين ومشوّفين لهم على مواصلة هذا الوعي. الطريقة الأخرى هي التمتع أكثر ما يمكن بوعي «الخاص»، بمعنى المحافظة على الذهن هادئاً خالياً فارغاً من أي محتوى. والطريقة الأخرى التوفر على معرفة واسعة بالكثير من الواقع الداخلية والخارجية والأنفسية والآفاقية. ومع كل هذا فإن توفر الصنف النفسي المطلوب والطرق العملية المساعدة، لا يشكل سوى شرطاً لازماً من شروط التجربة الدينية، أي أن ما ذكرناه لا يكفي بمفرده لحصول التجارب الدينية.

أما أبرز موانع التجربة الدينية فهو في تقديرى العامل العقيدي والمعرفي، وهو العلموية (Scientism)، أي الاعتقاد برؤية كونية مستحصلة من العلوم التجريبية بطريقة نفسية خاصة، لا بطريقة منطقية. إن العلموية بتشكيكها في إمكانية حصول التجربة الدينية أو في قيمتها وحجيتها المعرفية تقتل في الإنسان جميع التمهيدات المعرفية والعاطفية والارادية اللاحزة للسعي والمثابرة صوب التجربة الدينية.

○ هل تافقون القول بأن الإنسان الحداثي (Modern) أقل قابلية على خوض تجارب دينية من الإنسان التقليدي؟ وما هو السبب؟

□ ملكيان:

أجل، يبدو الإنسان الحداثي ذا تجارب دينية أقل مقارنة بالانسان التقليدي أو ما قبل العدائي. والسبب في رأيي هو هذه العلموية التي أشرت إليها في جواب السؤال السابق.

□ لغتهاوزن:

عموماً، كلما قل إقبال الإنسان على الدين، قلت تجاربه الدينية. ولكن لا بد من الاشارة الى انه رغم تيارات الفكر العلماني العارمة في العصر الحديث، ولكن في ايران يؤكدون على هذه المسألة اكثر من اللازم، ف مجريات الأمور في هذه الحقبة لم يعزها دور الدين وتأثيراته بشكل مطلق، طبعاً القضية معقدة جداً. الإلحاد واللامذهبية بلغا الذروة في العهد الوضعي، إلا أنهما أخذناا بالانحسار تدريجياً في الوقت الحاضر. المعرفة بقيمة التجربة الدينية هو بحد ذاته من ثمرات العصر الحديث. ومع أن مفهوم التجربة الدينية كان قبل هذا أيضاً، بيد أنه لم يكن يعني ما يعنيه في الوقت الراهن.

○ هل للخصوصيات العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة الدينية تأثيراتها في اصل التجربة الدينية، أم في تفسيرها وتأويلها، أم في كليهما، أم ليس لها تأثير في أيٍ منها؟

□ ملكيان:

يبدو أن أصل وقوع التجارب الدينية من النوع الثالث خاضع تماماً ومتأثر ومعلول للخصائص العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة. ولعل السر في أن إخفاء مفاجئاً لغدة سرطانية يبعث شعوراً بالحضور الإلهي واليد الربانية لدى بعض الناس، ولا يؤدي مثل هذا الشعور عند آخرين، يكمن في التفاوت بين الخصائص

العقيدية والعاطفية والإرادية من شخص آخر. طبعاً في نطاق النوع الثالث من التجارب الدينية إذا كان المراد من أصل التجربة الدينية عملية اختفاء الغدة السرطانية ذاتها، وليس رؤية اليد الإلهية في هذا الاختفاء، فأنا لا أجد إجابة عن السؤال، أي لا استطيع القول تحت تأثير أية عوامل تخفى الغدة السرطانية بشكل مفاجئ، وهل الطبيعة العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب الغدة المخفية أو الباقية ذات تأثير في هذا الاختفاء أو البقاء أم لا؟ لكنني شخصياً أعتقد أن هذه الخصائص لها تأثيرها في ذلك، إلا أنني غير جازم في هذا الاعتقاد.

وأما التجارب الدينية من النوع الثاني فاصل ظهور الظواهر النفسية والمعنوية المومي إليها في إجابة السؤال الأول قد لا تكون ذات صلة وطيدة بالخصائص العقائدية والعاطفية والإرادية للشخص الذي تكشف له هذه الظواهر. ثم إن جميع البشر يجدون في أنفسهم هذه الظواهر بحسب متفاوتة، أما تفاسير هذه الظواهر فإنها بلا ريب متاثرة بالخصائص الشخصية للمفسر.

ولكن يبدو أن النوع الأول من التجارب الدينية هو المقصود في السؤال في هذا المضمار، يجب القول كما المحنا في جواب السؤال الخامس أن الخصائص العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تتدخل إجمالاً (ولو كشرط لازم لا كاف) في صياغة التجربة الدينية. وإذا كانقصد من «أصل التجربة الدينية» وقوعها، كان الجواب إيجابياً. وإذا كان المراد من «أصل التجربة الدينية» محتواها ومضمونها في مقابل تفسيرها وتأويلها (وأنا على يقين تقريباً أن هذا هو المقصود) فينبغي القول أنني لا أمتلك جواباً قاطعاً، أي أنني لا أدرى لحد الآن هل للخصوصيات العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تأثيرها في النتائج المباشرة (والعديمة الواسطة وغير المفسرة) التي توصل إليها أم لا؟ وبخصوص تفسير التجربة الدينية فإنه يخضع بكل وضوح لخصائص المفسر. فكما أكد ما بعد العداثيين (post – modernists) والبراغماتيين الجدد (neo-pragmatists) لا مفرّ من التفسير إطلاقاً، والتفسير لا يمكنه الانفصال عن معتقدات المفسر وتطلعاته.

□ لغناوزن:

كيفية تأثير العقيدة والعواطف في التجربة الدينية من المواقف المهمة الجديرة بالدراسة اليوم. الكثير من الباحثين يعتقدون بعدم إمكانية الفصل بين هذه العوامل والتجربة الدينية. أي ليس بمقدورنا التمييز بين ما هو تفسير وما هو تجربة، فهذا الأمر مداخلان فيما بينهما. فريق من المفكرين يزعمون بشكل مفرط أن القبليات والتطلعات أساس التجربة الدينية. إلا أن الأكثريّة ترفض أن تكون الرابطة بين هذه العوامل والتجربة الدينية رابطة علية. البعض مثل روبرت فورمن ركزوا على أن بعض أنماط التجربة الدينية لا تتضمن محتوى مفهومياً، أو أنها حسب المصطلح الإسلامي في عدد العلم الحضوري. وإذا لم تتدخل التصورات في هذا النوع من التجربة الدينية، فلا نستطيع القول: إن هذا النمط من التجربة الدينية (على الأقل) ولد التطلعات والمعتقدات القبلية.

○ هل تنطوي التجربة الدينية على قيمة وحجية معرفية؟

□ لغناوزن:

الكثير من الكتاب رغم أنهم لا يرون التجربة الدينية تثبت شيئاً، ييد أنهم يستعينون بها لدعم معتقداتهم. وحتى إن فريقاً منهم كريتشارد سوين برين يحاول إثبات أن الاعتقادات الدينية معقولة على أساس التجربة الدينية.

□ ملكيان:

لا يخلو هذا السؤال من غموض، ولدفع الغموض نعيد صياغته بالقول: هل للقناعة الناجمة عن التجربة الدينية قيمة وحجية معرفية؟ ومعنى هذا السؤال هو: هل يعتبر علماء المعرفة القناعة الحاصلة من التجربة الدينية معرفة أم علمًا، أم أنها مجرد قناعة؟ ولأن علماء المعرفة يعرفون المعرفة أو العلم بأنه «القناعة الصادقة المبرهنة» (بغض النظر عن الخلافات فيما بينهم حول هذا الموضوع) لذا يمكن إقالة السؤال المطروح إلى السؤال: هل يرى علماء المعرفة أن القناعة المستحصلة من التجربة الدينية تسم بـ«الصدق» و«البرهنة» أم لا؟ الإجابة هنا

توقف بشكل أساسي على مقومات كون القناعة مبرهنة. صحيح أن الرؤية التقليدية ترى البرهنة شرطاً لازماً لا كافياً للمعرفة أو العلم، وتأخذها بمعنى كفاية الأدلة وال Shawahed التي يمتلكها الشخص لقناعاته، إلا أن أصحاب هذه الرؤية يذهبون مذاهب شتى في البرهنة على القناعة، أو هم يتوزعون على أقل تقدير إلى فريقين رئيسين: التأسيسيين (Foundationalists) والترابطيين (Coherentists). ناهيك عن وجود التوثيقين (Reliabilists) في مقابل التقليديين، وهم من يرون أن البرهنة بالرغم من كونها شرطاً لازماً للعلم أو المعرفة، لكنهم لا يتعاملون معها بمعنى كفاية الأدلة أو الشواهد.

يعتقد التأسيسيون أن القناعات التي تعتبر معرفة أو علمًا تقسم إلى قسمين رئيسيين: القناعات الأساسية وهي المبرهنة لوحدها من دون الاعتماد على قناعات أخرى. والقناعات الفوقيّة أو غير الأساسية التي تُبرهن ابتناءً على القناعات الأساسية عن طريق سلسلة من الاستنتاجات والاستدلالات المعتبرة. وحسب هذه الرؤية، أتصور أن القناعات المبنية عن التجارب الدينية لا تكون مبرهنة إلا إذا كانت من القناعات الأساسية للشخص، وإلا تعذر إثباتها والبرهنة عليها بأي استدلال أو استنتاج مهما كان متيماً.

طبقاً لنظرية الترابطيين لا توجد قناعة مبرهنة يمكن أن تكون أساسية، ودرجة برهنتها ترتبط بدرجة ارتباطها بباقي قناعات الشخص. وثمة اختلاف طبعاً حول معنى هذا الترابط. البعض يعتبرونه انسجاماً والبعض يرون أنه تبييناً وإفصاحاً، والبعض يعدونه حمل شيء على شيء والبعض يأخذونه بمعنى المعقولة النسبية. وبدون أن نخوض في شرح هذه المفاهيم الأربع، آقول إجمالاً: إنه طبقاً لهذه الرؤية يمكن اعتبار القناعات المبنية عن التجارب الدينية مبرهنة بشكل أو بأخر.

ووفقاً لآراء التوثيقين، فإن القناعة مبرهنة حينما تكون حصيلة عملية أو منهج مجاز، حتى لو لم يفطن صاحب القناعة ذاته للشيء الذي جعل قناعته مبرهنة. وحسب هذه الرؤية أيضاً يمكن أن تكون القناعات المتأتية عن التجربة الدينية مبرهنة.

والخلاصة: هي أن قيمة وحجية التجربة الدينية من الناحية المعرفية تتوقف

تماماً على مذهبنا بخصوص قضية البرهنة المعرفية. وعموماً فإن المنحى الخارجي أو الانفتاحي (Externalist) والتوثيقية أبرز أنماطه، اشد ميلاً لاعتبار التجارب الدينية ذات قيمة وحجية. بينما المنحى الداخلي أو الانطوائي (Internalist) والتأسисية والترابطية أشهر صنوفه، أقل نزوعاً صوب الاعتراف بالحجية المعرفية للتجارب الدينية.

○ هل تفيينا التجربة الدينية في البرهنة (Justification) المعرفية على القناعات والمعتقدات الدينية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، فبأي شكل من الاشكال؟

□ لغناوازن:

أنا شخصياً لا أعتقد أن بالإمكان استخدام التجربة الدينية للدفاع عن المعتقدات الدينية. ولا تبدو أدلة جون هيك وسوين برن في هذا الباب مقنعة. وفضلاً عن هذين حاول كتاب آخرون نظير بلانتينجا التدليل على عدم الحاجة لبرهنة المعتقدات الدينية مع وجود التجربة الدينية.

□ ملكيان:

ما من شك في أن الشرط اللازم لقدرة التجربة الدينية على برهنة المعتقد الدينية هو تتمتعها بالقيمة والحجية المعرفية، وهذا موضوع السؤال السابق. لنفترض أن جواب السؤال السابق كان إيجابياً وأن التجربة الدينية لها قيمتها المعرفية. عندها ستكون التجربة الدينية من دعامتين للمعتقد الدينى. ولكن هذا ليس شرطاً كافياً؛ لذلك ما يزال السؤال قائماً: هل بامكان التجربة الدينية أن تلعب دوراً كدعامة معرفية للمعتقدات الدينية؟

النقطة الأولى: التي يجب أن تجلى في هذا المقام هي أية تجربة دينية نريد جعلها دعامة معرفية لأي معتقد؟ لا شك أن تجربة دينية من النوع الذي يسميه الفيلسوف الألماني رودولف اوتو (Rudolf Otto) (١٨٦٩ – ١٩٣٧) تجربة جنائية (Numinous experience) لا يمكنها إطلاقاً أن تكون برهاناً للمعتقدات الدينية

البوزية. وتجربة وحدة الأشياء لا يمكن أن تبدّي كدعامة للاعتقاد بإله متشخص شخصي (أو على غرار الإنسان Personal).

النقطة الثانية: أي الأشخاص نريد أن نجعل التجربة الدينية دعامة معرفية لمعتقداتهم الدينية، صاحب التجربة ذاته، أم غيره من الأفراد؟ لا شك أن التجربة الدينية إذا كانت دليلاً على المعتقد الديني لصاحب التجربة فإن هذا لا يعني بالضرورة كونها دليلاً على معتقدات الآخرين.

النقطة الثالثة: هل يراد أن يكون النوع الأول من التجارب الدينية سندًا للمعتقدات الدينية، أم النوع الثاني منها أم النوع الثالث؟ واضح هنا أيضاً أن النوع الأول ذو قابلية أكبر على إسناد وبرهنة المعتقدات الدينية. ثم يليه النوع الثالث، أما النوع الثاني فيأتي في المرتبة الأخيرة.

إيضاً هذه النقاط تقترب تدريجياً من الإجابة. بعض فلاسفة الدين مثل ميلز يرون أن التجارب الدينية بالرغم من ثبات وقوعها إلا أنها لا تبرهن على أي معتقد ديني. وأنا أعتقد أن هذه الآراء مدخلة غير ناهضة، إذ يمكن القول: إن بعض التجارب الدينية يمكنها أن تكون سندًا لبعض المعتقدات الدينية لدى بعض الأفراد. من ناحية أخرى فإن أصحاب التجارب الدينية أنفسهم يؤكدون بكل إصرار أنها تنتطوي على علم أو معرفة خاصة بالعالم الواقعي، والمعتقد المنبثق عن هذا العلم أو المعرفة من جملة أوثق القناعات وأقوى المعتقدات التي تبنيها طوال عمرهم على الاطلاق. فإذا كان مثل هذا المعتقد عين قضية من قضايا الدين، كيف يمكن رفض قيمة التجربة الدينية في البرهنة على هذا المعتقد الديني؟ طبعاً هذه القيمة خاصة بصاحب التجربة دون غيره.

من جانب آخر، من لم يكن صاحب تجارب دينية، يمكنه بطريق غير مباشر أو استنتاجي أو استدلالي، الإيمان بأن قسمًا من التجارب الدينية تمثل أدلة لبعض القناعات الدينية. وصيغة ذلك كما يلي: ثمة تجارب دينية نقلت ورويت وتواترت رواياتها إلى درجة بلغ شيوخها ورواجها حدًّا يضاهي شيوخ التجارب والإدراكات العسقية. وكما يحصل في التجارب والإدراكات العسقية تواتر ينفي احتمال توافر كل الرواية على الكذب، ففي التجارب الدينية أيضاً لا يبقى احتمال عقلائي على كذب

جميع الرواية. وعليه يمكننا حمل روایات هذه التجارب الدينية على الصحة، واعتبارها مطابقة لمعتقدات الرواية وأصحاب التجارب. ولكن مطابقة القول للاعتقاد (الصدق الأخلاقي) شيء، ومطابقة الاعتقاد للواقع (الصدق المنطقي) شيء آخر تماماً، غاية ما أحرزناه لحد الآن مطابقة أقوال مدعّي التجارب الدينية لمعتقداتهم. فمن أين لنا الوثوق بمطابقة معتقداتهم للواقع؟ هنا إما أن نقرر أن التجارب الدينية من سُنْخ العلوم الحضورية لا تقبل الخطأ، أو نعتبرها على الأقل في مستوى الادراكات الحسية العاديّة، فتقرّر لها ذات القطع واليقين العيني (Objective) التي نقرّرها للادراكات الحسية. الأخذ بأي واحد من هذين السبيلين يحتاج إلى الدليل طبعاً. فإذا توفر لنا الدليل على صحة أحد السبيلين، وبالتالي أحرزنا الصدق المنطقي لروایات تجارب دينية خاصة، في هذه الحالة إذا تطابقت هذه الروایات مع قضائياً دينية معينة كان بمقدورنا الاستنتاج أن تلك الروایات بمثابة سند معرفى لهذه القضية.

على هذه الشاكلة نجد توماس مerton (Thomas Merton) يكتب في كتابه «عرفاء الزن واستادته» حول كتاب جولييان نورويتشي (Julian of Norwich) أكبر عرفاء بريطانيا: «يجب التأكيد أن كل كتاب هذه السيدة من ألفه إلى ياته كتاب آفاقي، رغم أنه بتمامه كتاب شخصي في نفس الوقت. لا يمكن اعتبارها مجرد تقرير مبهج لتجارب أنفسية. إنه وثيقة تدل بالسلوب بلين وفصيح على صحة تعاليم وسنن الكنيسة الكاثوليكية، وشرح وتفسير عرفاني حقيقي منشق عن المراقبة، لتعاليم المذهب الكاثوليكي الأساسية» (ص ١٤١).

○ ما هي في رأيكم الآثار التي تركتها التجربة الدينية على شخصية وسلوك صاحبها؟

□ لغنهوازن:

تلعب التجربة الدينية دوراً عظيماً في التطور الديني لصاحبها. مضافاً إلى أننا لا نستطيع تصور الحياة الدينية بدون تجارب دينية. لكنني أعتقد أن التركيز على

التجربة الدينية بهذا المعنى لا يمكنه أن يساعدنا كثيراً. مثلاً في الثقافة الإسلامية تشتهر التجارب الدينية والعرفانية اشتهاراً واسعاً بين العرفاء، لكن أيّاً منهم لم يتطلع إلى التجربة الدينية، وإنما طمحوا إلى المعرفة، إلى معرفة بالله خصوصاً.

□ ملكيان:

إذا أردنا تلخيص كل الآثار الإيجابية التي تتركها التجربة الدينية – كما يعتقد علماء نفس الدين – على شخصية وسلوك صاحبها في عبارة واحدة قلنا: إن التجربة الدينية تخلق نوعاً من الرضا الباطني العميق جداً لدى صاحب التجربة.

○ من هم الذين تعتقدون أنهم كانوا أصحاب تجارب دينية أصلية؟

□ لغنهاؤزن:

نظراً للحيثيات المذكورة عن التجربة الدينية، فإن جميع المتدينين أصحاب تجارب دينية. من المحال أن لا تكون للمتدين تجربة دينية، خصوصاً التجارب التي تتضمن توجهاً خاصاً للأمور الإلهية. الدعاء والصلوة و... كلها تجارب دينية.

الدين في العالم المعاصر

* السيد محمد خاتمي

قبل الخوض في صلب الموضوع، أرى من الضروري الإشارة الى بعض النقاط التي هي بمثابة المقدمة للبحث.

التنمية والحداثة:

حينما تذكر التنمية يتadar الى الذهن قبل كل شيء مفهوم التنمية الاقتصادية، باعتباره الوجهالأوضح لهذه المفردة، بيد أن هذا الوجه من التنمية ليس هو التنمية بتمامها، فالتنمية عملية إنسانية معقدة، لها تمظهراتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية المتنوعة؛ لذلك كان التركيز على جانب ذاته وإغفال الجوانب الأخرى مفضياً الى الغموض والالتباس، ومانعاً من بلوغ نتيجة مقبولة من البحث، أو إيضاح للمسألة على أقل تقدير.

التنمية بطبيعتها ظاهرة اعتبارية، فالبعض يستنبط من الحياة الاجتماعية وجود ظاهرة معينة يطلق عليها اسم التنمية. وقد يكون هنالك في نفس الوقت أشخاص

** رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

آخرون لا يعتبرون هذه الظاهرة من التنمية في شيء.

على كل حال شاعاليوم أن تطلق كلمة التنمية على حالات معينة من حياة المجتمعات. وينبغي هنا التنويه إلى عدم التقييد والتشدد فياللفظ والمصطلح، لكن كل باحث لابد أن يحدد مسبقاً مراده من هذه المفردة.

التنمية بمعناها المعاصر هي في اعتقادى إقامة نظام للحياة على أساس معايير وموازين الحضارة الغربية، فإذا انتظمت الحياة في مجتمعٍ ما على أساس هذه المعايير يقال: إن التنمية قد حصلت فيه، والا فالتنمية غائبة عن ذلك المجتمع. من هنا تُقسم البلدان إلى متقدمة ومتاخرة ونامية. البلدان المتقدمة هي مهد الحضارة الحديثة، وفيها تصاغ النماذج والمناطق التي تجري الحياة وفقها هناك.

أما البلدان المختلفة أو النامية فهي التي تسعى لاقتباس النماذج من الغرب، وطبعاً تحاول من أجل ذلك التخلّي عن تقاليدها الموروثة، أو على الأقل إعادة صياغة هذه التقاليدي وأقلمتها مع ظروف ومقتضيات الوضع الجديد.

إذن فالتنمية هي الحياة وفق النماذج والمعايير السائدة في الحضارة الغربية.

وعليه تكون أهم قضية أو «القضية الأم» بالنسبة لنا كمواطين بلد غير داخل على كل حال في منظومة الحضارة الغربية، هي طبيعة العلاقة التي يمكن أو يجب أن تربطنا بالحضارة الحديثة (بروح هذه الحضارة طبعاً وليس بمظاهرها)، وأقصد من روح الحضارة الحديثة ما يصطلح عليه بالتجدد أو العداثة (Modernity).

ما هي علاقتنا الحالية بالحداثة؟ وكيف يجب أن تكون؟ هذه هي قضيتنا الرئيسية، التي أعتقد أنها إن لم تعالج ظلّ حديثاً عن التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية حديثاً ناقضاً.

هنا تتبيّق أمامنا أسئلة، ويستغرق طرح الأسئلة القسم الأعظم من هذا البحث. الواقع أننا في مرحلة تحتم علينا طرح الأسئلة بصيغة صحيحة، فما لم تطرح الأسئلة وتوضّح، لن يكون ثمة أمل في معالجة الإشكالية.

إذا كانت قضيتنا الأم تدور حول محور طبيعة العلاقة التي تربطنا أو التي يجب

أن تربطنا بالحضارة الحديثة، فالسؤال هو: هل الطريق الوحيد للتقدم والازدهار التاريخي هو الطريق الذي سار فيه العالم الغربي؟ أي هل يتحتم على كل من يريد التقدم والازدهار التاريخي السير في ذلك الطريق، أم أن التقدم لا ينحصر بالتنمية بمفهومها الغربي؟ وإن لم يكن منحصرًا، فما هي الخيارات والحلول الأخرى التي أمام البشر لبلوغ التقدم؟

والخلاصة، هل التنمية بمفهومها المعاصر تساوي التقدم، أم أنه يمكن تفسير وطرح التقدم في شكل آخر؟

على افتراض أننا قلنا بضرورةأخذ التنمية بمعناها الغربي، هل نستطيع عقلاً ومنطقاً التوفّر على التنمية؟ فإننا حينما نفتقر للسوابق والمقدّمات الغربية، هل يكون بمقدورنا الوصول إلى النتائج التنموية التي وصل إليها الغرب؟

من المعلوم أن الغربي انطلق في حركته من القرن الثاني عشر الميلادي، وفي القرن السادس عشر ظهرت الروح العاطفية والفنية للحياة الحديثة في النهضة الأوروبية، وتبدّلت وجهتها السياسية في الفكر الميكافيلي، وتجّلت عقليتها الفلسفية في الفكر الديكارتي، ثم توالت التطورات وظهرت الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية تباعاً، حتى بلغت الحضارة الغربية ما هي عليه اليوم.

وإذا كنا نفتقر لهذه السوابق، فهل يمكننا بلوغ التنمية، حتى لو قلنا بضرورة قبولنا بالتنمية؟ وإذا كان بإمكاننا ذلك، فهل سيسمح لنا الغرب بالسير في طريق التنمية، من دون أن يخلق لنا العقبات تلو العقبات؟ هذا بلحاظ الوضع الحالي للغرب، أي بملاحظة السمة التي تميّز بها الحضارة الغربية، والتي تمنّعها طابعاً عالمياً، وتجعل الغرب سلطة عالمية موضوعها الإنسان، دون القومية أو الطائفية أو العنصرية، فتكون له طبعاً شبكات اقتصادية ومعلوماتية وعسكرية وسياسية واسعة في مختلف أصقاع العالم.

وبعبارة أخرى، على افتراض أن مثل هذا الأمر ممكّن منطقياً، فهل هو ممكّن عملياً في هذا العالم الخاضع لسيطرة الحضارة الغربية؟ وهل يطبق الغرب أن يسلك

بلد شرقي الطريق الذي سلكه هو، ليصل إلى ما وصل إليه؟ قد يجيب أحد بالإيجاب، ويسوق مثال اليابان لإثبات صحة جوابه، ولكن ينبغي القول: إن اليابان انطلقت قبل مئة عام، حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم، ثم إن التطورات التي ظهرت في الغرب في الماضي لا تفاس بما لديه اليوم من تطورات، أي أن سرعة التطور في الغرب اليوم لا تقبل المقارنة بسرعة التطور فيه قبل مائة عام، فتراكم التطور يحصل بمتوالية هندسية، وبالتالي لا يمكن القول: إن سرعة التقدم في الغرب اليوم أكبر من سرعته قبل مئة سنة بمائة مرة، بل الصحيح أنها أكبر بأضعاف المرات، أي أن البون الذي كان يفصل اليابان عن أمريكا أو أوروبا قبل مائة عام أقل بكثير من الفاصل الذي ينأى بنا عن العالم الغربي اليوم.

على كل حال يتلخص سؤالي في: ما هو موقفنا في العالم وماذا ينبغي أن نفعل؟

نمط علاقتنا بالغرب:

على صعيد الإجابة عن هذا السؤال (ما هي علاقتنا بالغرب؟) كانت هناك أطروحتان، وما تزال موجودتين بشكل من الأشكال. كلا الأطروحتين ناجمتان عن نوع من التسطيح. ورغم أنهما أخذتا اليوم شكلاً مزوفاً، وظاهراً علمياً بعض الشيء، بيد أنني أرى أنهما مجرد تطورات لحالتين شعوريتين ليس إلا.

الأولى حالة الضغينة والحدق على الغرب، والثانية حالة الهيام والانبهار بالغرب، فحينما احتكنا بالغرب ونحن أصحاب حضارات كبرى في الماضي، انتابت البعض منها ضغينة حادة تجاه الغرب، وفي المقابل انبهر فريق آخر بالغرب، وتصادر أماته، وكان نمط التعبير عن هاتين الحالتين في البداية نمطاً مباشراً سافراً، ولكن الفريقين حاولا بعد ذلك تقديم مشاعرهما النفسية هذه مغلفة بأوراق جذابة من البراهين والاستدلالات.

فما هما هاتان الأطروحتان؟

الاطروحة الأولى:

في الإجابة عن السؤال الأساسي الموما إليه، تذهب الاطروحة الأولى إلى أنه: ليس أمامنا غير الطريق الذي سلكه الغرب. مسوّغ ذلك أننا إن كان ولابد لنا من التوفّر على التنمية الاقتصادية والصناعية، والأخذ بالعلوم كمكتسبات إنسانية إيجابية، واقتباس ثمار العلوم التجريبية، إذا كنا مضطرين للأخذ بكل هذه الظواهر، ينبغي أن نعلم أن التنمية العلمية والتكنولوجية والاقتصادية تستلزم تحولات في مرافق الحياة الأخرى، فسياستنا لا يمكن أن تبقى سياسة العصور الماضية، بينما يكون اقتصادنا معاصرًا، ولا أن تبقى كل اعتباراتنا الثقافية ماضية، ويتحول اقتصادنا إلى اقتصاد حديث متتطور، أو نريد التوفّر على تنمية تكنولوجية، من دون أن يطرأ أي تحول على النسق الإداري الذي نعمل به، فمن أجل أن تكون أصحاب تنمية اقتصادية لابد لنا من التسلّيم بالتطور في باقي مرافق الحياة، وهذا التسلّيم للتطور ما هو إلا الحداثة.

وخلال خطاب هذه الفئة: إذا أردنا التقدّم والبقاء ليس لنا إلا السبيل الذي سلكه الغرب، وهذا السبيل يقتضي القبول بـ«العقل» الغربي، أي العقلية الغربية التي تنظر للأمور بطريقة نسبية، و تعالج مشكلاتها بالتجربة والخطأ، وليس للإنسان المعاصر أي ملاذ لحل مشكلاته سوى هذا العقل المشترك بين البشر. إذن فهم يقولون: إن ما مضى مضى، وعليينا التخلّي عنه، ودخول العصر الحديث، فلا نكون غربيين في الظواهر وحسب، بل نكون غربيين حتى الجذور، ونستلهم أساس الحياة الغربية والعقل الغربي.

أعتقد أن هذا العل فيه الكثير من البساطة، فأولاً يقتضي هذا العل فرضية مسبقة أخذها دعائه أخذ المسلمات، وهي أن الحقيقة ظاهرة تاريخية، بمعنى عدم وجود أية حقيقة ثابتة، وبالتالي فإن الحضارة الغربية اليوم ليست آخر وأحدث ثمار التجربة البشرية، وإنما أصدقها تعبيرًا عن الحقيقة، والحقيقة التي أوجدها الحضارة الإسلامية تنتهي إلى ما قبل عشرة قرون، وقد انقضى زمنها اليوم.

فالحقيقة تحولت طوال التاريخ، وهذا هو معنى أن الحقيقة ظاهرة تاريخية. إذن حينما بلغ الغرب نتائج معينة في الزمن الحاضر، وبنى حياته على أساسها، فإنه قد أصاب أكمل التجارب الإنسانية، وأفضلها وأصدقها تعبيراً عن الحقيقة، وما علينا إلا اتباعه. ظروف الحياة تقتضي أن تكون معاصرين، واحدى القضايا الرئيسية في الفكر الغربي المعاصر هي تاريخية الحقيقة هذه، والتي ربما كان هيغل أول وأصرح وأفضل من طرحها.

حتى إن معارضي هذا الفيلسوف تأثروا به بشكل ما من الأشكال، وحتى من يرفضون النزعة التاريخية والفهم التاريخي، لا يعارضون إجمالاً أن تكون الحقيقة حالة تاريخية يؤثر فيها الزمان والمكان، بمعنى أن الحقيقة أمر نسبي.

أما إذا رفض الباحث هذا الرأي رفضاً حاسماً، وأكد وجود حقيقة ثابتة لا تتغير، فإنه لن يوافق بالضرورة فكرة أن كل ما هو أحدث أقرب إلى الحقيقة، أو هو أحق. طبعاً الواجب الإنساني يقتضي أن تكون لنا علاقتنا بهذه الحقيقة الثابتة، ولتكن النتائج ما كانت، وليس من الضروري أن تكون النتيجة ما وصل إليه الغرب من تطور وتقدير. أي أن الغربي ارتبط بهذه الحقيقة الثابتة، فكانت نتيجة ارتباطه ما هو عليه اليوم، أما أنا فقد أرتبط بها ارتباطاً آخر، وأنتهي إلى نتائج أخرى.

النقطة الدقيقة التي أريد التأكيد عليها، هي أننا حتى لو اعتقدنا بوجود حقيقة ثابتة، فهذا لا يمنع من القول بأن علاقة الإنسان بهذه الحقيقة ظاهرة تاريخية (متغيرة)، فلو أن قوماً أقاموا علاقة مع هذه الحقيقة في زمان ومكان معينين، لا يعني هذا أننا لابد أن نأخذ بعلاقتهم تلك إلى الأبد، وإنما بإمكان البشر إقامة علاقات مختلفة مع الحقيقة، وبالتالي يبدو الارتباط بالحقيقة الثابتة ظاهرة تاريخيانة، أما إذا لم تكن الحقيقة تاريخيانة فلن يكون الأحدث أقرب إلى الحقيقة. إضافة إلى هذا قد يقول قائل: إن مقتضيات الزمان والمكان ليست ظواهر جبرية خارجة عن إرادة الإنسان تماماً، فالإنسان مختار على كل حال، ويتمتع بنسبة كبيرة من الحرية. حرية الإنسان واحتياراته هي التي تصنع الظروف، ومن الخطأ جرس

الإنسان في الشيء الذي صنعه بنفسه، والقول: إن مقتضيات الزمان، وهي من صنع الإنسان، أجبرت الإنسان على السلوك الفلاني.

الكثيرون يرفضون هذا الرأي، فالذى يقول: إن الإنسان حر ومحتر، مع أنه يجب أن يكيف حياته مع الكثير من المقتضيات، ولكن ليس مع جميع هذه المقتضيات بالضرورة، فالإنسان قادر على تغيير المقتضيات، وهذا ما يجعل رأيه منطويًا على الكثير من التسليط والسداجة.

ثم إننا حتى لو أردنا أن نكون غريبين، فهل يتحقق ذلك بمجرد إصدار دساتير من توصلوا إلى هذه النتيجة؟ كان للغرب تجربته التي أحاطت بها الملابسات التي تغيرت اليوم بشدة، وتركت مكانها ملابسات أخرى، فمن أجل أن يبدأ الغرب عهداً تاريخياً جديداً، يدل عليه في القرن الثاني عشر والثالث عشر - كما ذكرت - علامات تدل على بداية انقطاعه عن حضارة القرون الوسطى، ثم تراكمت هذه العلامات طوال الزمن، حتى تبلورت في صورة حضارة جديدة.

حينما كان الغرب يخوض تجاربه لم يواجه أية مشاكل أو معوقات خارجية، كانت كل مشكلاته داخلية تمثل في تضارب مصالح القوى المختلفة داخل المجتمع، فبعض القوى طالبت ببقاء الوضع الموجود، وأخرى أرادت تغييره، ونشب الصراع بين الجانبين مما أدى إلى أن يكمل أحدهما الآخر، في خضم عملية تدافع حضاري طبيعية.

سار الغربيون في هذا الطريق، حتى انبثق العقل الحديث والحضارة الحديثة عن المجتمع الغربي، أما نحن فنريد أن نخوض تجاربنا، ونقف على أقدامنا، في عالم تسوده ظلال الحضارة الغربية، وتعمل فيه كمعيق يعرقل حركة المجتمعات، التي تريده النهوض. بعبارة ثان، يتوافر الغرب على إمكانات هائلة، يستخدمها لتجهيز جهود الآخرين بالاتجاه الذي يكفل مصالحه.

إذن ينبغي الالتفات بدقة إلى الفوارق بين حالتنا المعاصرة، وحال الغرب الذي بدأ تجربته الحديثة بعد القرون الوسطى.

النقطة الأخيرة التي أسجلها كإشكال على هذه الأطروحة، هي أن شعار التفّرّ،

واستهلام العقلية الغربية، والتحرك على هديها في طريق التنمية، إذا كان شعاراً جذاباً ومعقولاً في القرن الثامن عشر، فمن الخطأ القبول بهاليوم بشكل مطلق كحل مشكلاتنا، والقول: إن سبيل السعادة الوحيد أن تكون غربيين تماماً.

في القرن الثامن عشر شعر الإنسان الغربي أن العلوم التجريبية حلّت محل الدين والميتافيزيقا، أو أنها ستحل عما قريب محلهما، والنجاحات المضطربة التي حققها الغرب شجعت الغربي على ترسيخ إيمانه بهذه الفكرة، فجزم بأن هذه النجاحات ستتوالى وتتراءكم في المستقبل، والحد النهائي هو ما وصل إليه الإنسان الغربي. مثل هذا التفاؤل غير متوفّر في الوقت الحاضر، فالغرب يعاني من أزمة، والغربيون أنفسهم يفكرون بما بعد الحادثة. بعض المفكرين الغربيين على أقل تقدير يطرحون فكرة ما بعد الحادثة.

والنتيجة هي أن الغرب اليوم لا يأمل بجد - كما كان بالأمس - أن يعالج جميع معضلات الإنسانية.

إذا كان الاعتقاد يوماً ما أن العلم بإمكانه التعويض عن كل الأفكار والتأملات والمعتقدات، فإن العلم في زماننا هذا، وحسب تعبير أحد كبار فلاسفة العلم: ليس سوى فرضيات غير مدحوضة. إذن فالعلم الذي كان من المقرر أن يذلل كل معاناة البشرية ليس إلا فرضيات لم تدحض بعد.

وعلى أية حال يفكر الغرب ذاته اليوم بما بعد المرحلة التي هو فيها. وفي مثل هذه الظروف وبلحاظ الأزمات التي أوجدها العالم الغربي لنفسه وللآخرين، هل من الحكمة تبني أطروحة التغرب من أعلى الرأس إلى أخمص القدمين؟!

الأطروحة الثانية:

تقول هذه الأطروحة: إنني صاحب ماضٍ مفعّم بالمخاطر، وفوق كل هذا، يشكل الدين والعقيدة أساس تاريخي وأمسي الزاهر. ديني هو الحق، وعلى التمسك به، والثقافة الغربية تتضارب مع الحق الذي أنا عليه، وهذا التعارض قائم، إن من الناحية الفكرية، وإنْ من حيث المصالح المادية.

فالغرب أولاً: نبذ الدين والتدين، ليصل إلى ما هو عليه اليوم، والحضارة الحديثة حضارة غير دينية على أقل تقدير.

وثانياً: حتى لو كان للدين بعض الدور في العالم الغربي، فهو الدين المسيحي الذي نعتبره نحن المسلمين ديناً محرّفاً. وعليه من الخطأ مقارنة الديانة المسيحية بالدين الإسلامي.

ثالثاً: حتى لو لم يكن الدين المسيحي محرّفاً، فهو منسوخ بالدين الإسلامي المبين، والمسلم اليوم هو الذي يمثل الحق بتمامه، وهذا الحق سبق أن تبلور بشكل عملي في الماضي الإسلامي، وبالتالي فالحل هو حراسة هذا الحق وصيانته، ومن أجل ذلك لابد من الوقوف بوجه الغرب. وبعبارة أخرى، لا مندوحة من مناولة الغرب لتكريس الحق الإسلامي.

ويسعى البعض أن يطلقوا آراءً ذات طابع أكثر عصرية وأشد جاذبية، إلا أن لباب القضية هو ما أشرنا إليه، فما هو هذا الحق الذي ينبغي الحفاظ عليه؟ ما يقصدونه من الحق تقاليدهم الذاتية، التي لا يسمحون ب汰ريخها لأي تحول أو تغيير، فهي تقاليد وأعراف يجب أن تبقى على حالها بدون أي تغيير، وإلى جانب ذلك لابد من اقتباس العلوم والتكنولوجيا الحديثة، بمعنى أننا نستقي الحضارة الغربية من دون التخلّي عن تقاليدنا. وإذا عارض هذا المنحى معارض، وزعم بأمكانية النظر للإسلام من زاوية أخرى، فسيواجه مختلف صنوف التهم.

ما مضى لن يعود:

هؤلاء في الواقع حداثيو المعالجة (الأطروحة) الثانية لا يعارضون العلم والصناعة، إلا أنهم يناهضون الثقافة الغربية برمتها وبكل تفاصيلها، ويتصورون أنهم يعالجون الإشكالية بهذه الطريقة.

والذي يبدو هو أن هذا الحل بدورة غير مجدٍ، ولا هو منطقي، فالماضي ماضي، ولو لم يكن أوانه قد فات لما مضى، ولكن حاضراً اليوم أيضاً، فما مضى لن يعود أبداً. وإذا كان لنا ماضٍ مفعم بالمخاطر وأنواع الفتوحات، فإن البشرية خاضت بعد

ذلك تجارب كثيرة، تزدحم هي الأخرى بالإنجازات والمخاطر. ما بيننا وبين ماضينا ظاهرة عملاقة اسمها الحضارة الغربية، لها مكتسباتها ومفاسيرها الكبرى، ومن مجافاة العقل والإنصاف التنكر لهذه التجربة العظيمة وتجاهلها، ونبذها بالكامل، لتعارضها معنا.

أما القول: إن ماضينا هو الحق، وإننا لن نتخلى عن هذا الحق، فيواجهه السؤال: أي حق؟ وسيقولون: إنه الإسلام.

وهذا الجواب أيضاً يفضي بالضرورة إلى السؤال: أي إسلام، إسلام ابن سينا، أم إسلام الفزالي، إسلام صلاح الدين الأيوبي، أم إسلام ابن عربي، إسلام إخوان الصفا، أم إسلام السرداران، إسلام أهل الحديث والتحجر، أم إسلام أهل العقل والتدبر، الإسلام الذي يُختزل من الفه إلى يائه في علم الفقه، أم الإسلام الذي يرى الفقه ظاهر الدين وقشوره، وحقيقة الدين شيء وراء هذه القشور؟ هل هو الإسلام العرفاني، أم إسلام آخر؟

لا يمكن مطلقاً التنكر لوجود تصورات وقراءات متنوعة للحق. وفي الماضي الإسلامي ساد أحياناً فهم معين للحق، وغلب أحياناً أخرى فهم آخر، فهل من الصحيح أن نقىض بكل قوة وجمود على تصورات آبائنا للدين، ونقول: إنها الحق المطلق الذي ينبغي الإبقاء عليه؛ لأنهم التزموا بهذه التصورات، وشيدوا على أساسها حضارتهم؟

الذي أراه هو أن بامكاننا إعادة النظر في تصوراتنا عن الإسلام، في ذات الوقت الذي نبقى فيه أوفياء للحق، ورغم أن الحق واحد إلا أن الممكن تكوين تصورات متباعدة بخصوصه.

أنصار الأطروحة الأولى نظروا إلى الغرب بنوع من الانبهار والانهزامية، وأصحاب الأطروحة الثانية تعاملوا مع التجربة الغربية الحديثة بازدحام وتذمر، لكنني أعتقد أن كلا المنهجين لن يفضيا إلى نتيجة مرجوّة، الواقع أنهما لم يفضيا لحد الآن.

وراء كل هذه الأسئلة والأجوبة والتصورات والاقتراحات تكمن حقيقة لا يمكن التفاضي عنها، وإنما واجهتنا مشكلات عديدة. الحقيقة هي أن راهننا اليوم مهما كانت طبيعته لم نكون به باختيارنا وإرادتنا، أي أنتا لستنا نحن الذين انتخبنا بمensus إرادتنا في التاريخ، وإنما فرض علينا، وكان سيفرض على كل قوم لو كانوا مكاننا وتعرضوا لظروفنا.

لقد غادرتنا الحضارة في القرون الأخيرة، ذلك أن كل حضارة لابد أن تطوي حقبة ازدهارها، لتنتهي إلى الانحطاط والأفول. وإذا فقدت الحضارة خلاقيتها وتوازدها الفكري والعملي، ولم تعد قادرة على تلبية حاجات الإنسان الروحية والفكريّة والمادية، فسوف تموت، وينجرف أصحابها تلقائياً إلى اتخاذ مواقف انفعالية، أي لا تعود لديهم القدرة على التفكير والاختيار.

وقد واجهنا مثل هذه الظروف قبل قرون، والراهن الذي نعيشه اليوم ثمرة لتلك المواقف المنفعلة، ولظاهره انعدام القابلية على التفكير، أو تفسخ وقدم الأفكار التي كانت يوماً ما أساس حضارتنا، وهي اليوم أساس جمودنا وانفعالنا، وقدرانتنا القدرة على الاختيار والابتكار. إنه واقع فرض علينا، ولم نختاره بمensus إرادتنا.

بيد أن السؤال الذي يطرح هنا: هل سيكون الأمر على هذه الشاكلة في المستقبل أيضاً، أم نستطيع أن نختار مستقباناً، ويكون لنا دورنا الفعال في خلقه؟

مهما كانت الإجابة، فإن المبدأ الذي سأشير إليه الآن يبدو قطعياً لا مناص منه، وهو أننا لن نبلغ المستقبل إلا باحتيازنا للحداثة، فهي طريقنا، ولابد لنا من المرور بها، كي نصل إلى المستقبل. طبعاً هذا لا يعني أننا يجب أن نقبل بكل أبعاد ووجوه الحداثة، وندرب كل تقاليدنا وماضينا في هذه الحداثة. لكننا لابد أن نمر بها على كل حال، ومن أجل أن نتجاوز مرحلة ما بسلام غائمين، لابد أن تكون يقظين منتبهين.

واقع المتدين في العالم المعاصر:

كانت هذه بعض نقاط تمهيدية لها علاقتها الماهوية بما أريد طرحه، والمتمثل بموضع الدين في عالمنا المعاصر. ويمكن بلورة هذا الموضوع بالسؤال: ما هو واقع

الدين في عالمنا المعاصر؟ ولو طرحنا السؤال بمزيد من الدقة قلنا: ما هو واقعنا كمسلمين متدينين في العالم المعاصر؟ أتصور أنني حين أقول نحن المسلمين المتدينين، فقد رسمت وجهة البحث ومرامه.

إنني أطرح سؤالٍ حول موقع الدين في العالم المعاصر بصفتي مسلماً يريد أن يعيش عصره، ويترقب مستقبلاً يروم أن يلعب فيه دوراً مؤثراً، أي أن سؤالـي في الحقيقة سؤال داخلي، فغير المسلم أو الذي يحمل تصورات مختلفة عن الإسلام قد لا يطرح هذا السؤال على نفسه والآخرين بنفس الصورة.

حينما نسأل: ما هو واقعنا نحن المسلمين في العالم المعاصر، لابد من اياضـاح نقطتين:

الأولى: ما هو المقصود من «العالم المعاصر»، وهذا ما عالجناه وأوضـحناه في بداية البحث الى حدٍ ما.

والثانية: ما هو مرادنا من هذه الـ«نحن»؟

ذكرت أن قصدي من «العالم المعاصر» هو الحضارة الغربية، فالسائلـ في عالمنـا اليوم بشكل أو باـخر هو الحضارة الغربية. مثلاً حينما ألقـي محاضرة على مجموعة من المستمعـين في قاعة، أجـد أن لاقـطة الصوت، والنـظارة التي أرى الناس من خـلال عـدسـاتها، والسيـارة التي أـفـلتـي إـلـى القـاعـة، وطـراـزـ الـبنـاءـ الـتي تـجـمعـنـي بـالمـخـاطـبـيـنـ، وأـسـلـوبـ إـدـارـةـ هـذـاـ النـشـاطـ الصـفـيرـ الـذـيـ أـقـومـ بـهـ، وـغـيرـهـ الـكـثـيرـ مـقـوـمـاتـ إـلـقاءـ مـحـاضـرـةـ بـسـيـطـةـ، كـلـهـ إـمـاـ إـنـ تكونـ غـربـيـةـ مـئـةـ بـالـثـالـثـةـ، أوـ إـنـهاـ مـتأـثـرـةـ بـشـدـةـ بـمـعـطـيـاتـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ الـحـدـيـثـةـ. وبـالـتـالـيـ حينـماـ أـقـولـ: «الـعـالـمـ الـمـعـاـصـرـ»ـ أـقـصـدـ بـهـ إـمـاـ الـعـالـمـ الـغـرـبـيـ، أـيـ الـذـيـ يـكـونـ ظـاهـرـهـ وـبـاطـنـهـ غـربـيـاـ، أوـ الـمـتـأـثـرـ بـشـدـةـ بـالـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ، وـلـاـ يـكـنـهـ الـفـكـاكـ منـ هـذـاـ التـأـثـرـ.

طبعـاـ إـلـىـ جـانـبـ الـمـكـتـسـبـاتـ الـإـيجـابـيـةـ الـكـبـرـيـةـ الـتـيـ حـقـقـهـاـ الـغـرـبـ،ـ كـانـتـ هـنـالـكـ مشـكـلـاتـ وـمـعـضـلـاتـ تـضـمـنـتـهاـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ،ـ وـهـذـاـ هـوـ حالـ كـلـ ظـاهـرـةـ بـشـرـيـةـ،ـ بـيـدـ أـنـ مـعـضـلـاتـاـ تـبـدوـ أـضـعـافـ مـعـضـلـاتـ الـغـرـبـ،ـ لـمـاـذـاـ السـبـبـ هـوـ أـنـ ثـقـافـةـ الـغـرـبـيـ

منسجمة مع حضارته على أقل تقدير؛ لذلك لا يعاني من اهتزاز في شخصيته، بينما تواجه مشكلة مضاعفة تعزى إلى تأثرنا الشديد بالحضارة الغربية في مختلف جوانب حياتنا.

إن حياتنا متأثرة بالغرب، إلا أن ثقافتنا، أو أجزاء من ثقافتنا المهيمنة على أرواحنا وقلوبنا وأفكارنا، تنتمي إلى حضارة انقضى عهدها، وهذا ما يخلق اضطراباً وتضاداً في دواخلنا. مثل هذا التضاد لا يعاني منه الغربي، فمشكلاته من سُنُخ آخر.

الحضارة والثقافة:

ولتبديد أي غموض بشأن هذه المسألة ينبغي أن أوضح قصدي من الحضارة والثقافة، إذ هناك من قد يعتبرهما شيئاً واحداً. ما أرمي إليه من كلمة الحضارة هو الآثار المادية للحياة الاجتماعية، وكل المؤسسات والتشكيلات التي تتضمنها هذه الحياة الاجتماعية، كالمؤسسات الاقتصادية والسياسية وغيرها، مما تتجسد فيها الحياة الاجتماعية.

أما الذي أقصده من «الثقافة» فهو القناعات والتقاليد الفكرية والعاطفية السائدة في مجتمع ما.

وبعد أن تموت الحضارة يحدث انفصام بين الثقافة والحضارة، فتبقى الثقافة في نفوس الناس رغم زوال حضارتهم، لذلك قد نجد حضارة بأئدٍ ما تزال الثقافة التي صاحبتها قائمة في المجتمع، ولأن الحضارة بالنسبة للثقافة بمنزلة القاعدة والأساس، فإن الثقافة بعد اضمحلال حضارتها لا تفقد القابلية للتتوالد والتطور وحسب، بل ويعتريها الضمور هي الأخرى بشكل تدريجي، لافتادها الأساس الذي قامت عليه. هذا الفصام بين الحضارة والثقافة يسبب أزمات للمجتمع المنبثق عن حضارة معينة، ومشكلتنا أن ثقافتنا تنتمي لحضارة بادت، فتأثرت حياتنا بالحضارة الجديدة. هذا هو عالمنا المعاصر.

مفهوم «نحن»:

أما الـ«نحن» المطروحة في السؤال، فأقصد بها «نحن الإيرانيين المسلمين». فما هو واقعنا ووضعنا نحن المسلمين الإيرانيين في العالم المعاصر؟ واضح أن المسلم الإيراني صاحب حضارات عريقة في الماضي. قبل الإسلام كانت لنا حضارتنا التي استلهمها شيخ الإشراق السهروردي، حينما لم تقنعه الفلسفة المشائبة، وذلك بعودته إلى الحكمة الخسروانية التي أرادها طريقاً جديداً يفتحه في وجه الفكر الإسلامي. صحيح أن جوانب من هذه الحكمة الخسروانية التي اعتمدتها شيخ الإشراق كانت ذات طبيعة رمزية ووليدة إبداعه الذهني الخاص، ولكن لا يمكن على العموم إنكار الحضارة والثقافة والحكمة الإيرانية قبل الإسلام.

وبعد الإسلام أيضاً كان أصحاب حضارة. ورغم أن الدين الإسلامي كان أساس الحضارة الإسلامية ومصدرها الأول، لكن ماذا سيبقى - بمقتضى الانصاف - مما نسميه حضارة إسلامية لو طرحنا منها الروح والعقل الإيراني؟ إنها بلا شك ستكون شيئاً آخر، غير ما تحقق فعلاً في التاريخ، بمعنى أن رسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم وجد له قاعدة وإنقاذاً نادراً في إيران، فتفتحت بدور الحضارة الإسلامية في قلوب وأرواح الإيرانيين كأروع ما يكون التفتّح. ولو لم يكن الإيراني مؤسساً للحضارة الإسلامية مئة بالمائة، فقد كان صاحب نسبة أساسية في تأسيس هذه الحضارة. إذن نحن «المسلمون الإيرانيون» من كانت لنا حضارتنا التي زالت الآن من الوجود، لكننا ما نزال نعيش آثارها وتركاتها الثقافية.

موقف المسلم في العالم المعاصر:

سبقت الاشارة إلى أطروحتي حل رفضناهما بنحو من الأنحاء، ولهذا يبقى السؤال: ماذا يجب أن نفعل؟ قائماً كما كان. ماذا على أن أفعل أنا المسلم في العالم المعاصر، بحيث لا أخسر إسلامي وهويتي التاريخية؟ لا أريد هنا أن أطرح بياناً حماسياً، بل أعتقد أن حياة البشر لا تصلحها البيانات

والمشاريع المماثلة، فلقد كان «البيان الشيوعي» من أقوى البيانات في التاريخ، ونعلم جمِيعاً ما أفضى إليه من نتائج. ورغم أن ماركس كان بحق إنساناً صلباً وذكياً، غير أننا اليوم نستطيع أن نقيِّم نتائج مشروعه بصورة أفضل.

الحياة عبارة عن جهود جماعية متواضعة، لا تؤتي أكلها إلا بالتعاون والتلاقي والتعاضد، وكل ما أود طرحه في هذا المقام هو بعض الاحتمالات، التي أتمنى أن لا يفهمها المتلقِّي طريقة حل نهائية حاسمة، فالمطلوب في الوقت الحاضر هو فتح باب البحث والنقاش، وتبادل وجهات النظر في هذا الحقل المعرفي.

حول موضوعة الدين هناك عدة إثارات لابد من الإشارة إليها، كي نصل إلى ما يبدو لي أننا إذا قمنا به نكون قد بلورنا تصوراً إيجابياً، وهي:

أولاً- الدين توأم الإنسان:

الدين ظاهرة وجدت مع البشر، وستبقى مع البشر، فحتى لو لم نتبين آراء ماكس فيبر القائلة: إن الدين هو أساس النظم الاجتماعية وخصوصاً الاقتصادية منها (هو طبعاً ركز على علاقة الرأسمالية الغربية بالحركة البروتستانتية، ثم عرج على اليهودية والمسيحية)، أي حتى لو لم نذهب إلى كون الدين المحرك الرئيس للتحولات الاجتماعية والتاريخية (وهذا ما يقول به فيبر)، ولم نعتقد أن الظاهرة الدينية ذات دور حاسم في التطورات الاجتماعية والاقتصادية والمدنية، بل حتى لو جارينا ديفيد هيموم في رأيه أن الدين تمثل في البداية بالشرك وتعدد الآلهة، ثم ظهر التوحيد في مراحل لاحقة، وأن الإنسان لم يكن في مطلع التاريخ موحداً وعارفاً بالله بالمعنى الذي نفهمه اليوم. أقول: حتى لو سلمنا بكل هذا أو رفضناه، فيبقى القدر المسلم به أن الدين كان دائماً مع البشر ومن صميمهم. إنه أقدم وأقوى مؤسسة في حياة البشر وأرسخها أصالة، وأنه من الظواهر القديمة المولودة بولادة الإنسان.

وإذا دققنا النظر اليوم سنجد الدين عاملاً فاعلاً قوياً ومؤثراً بشكل مباشر وغير مباشر في القضايا الاجتماعية، حتى في البلدان العلمانية التي تفصل الدين عن المشاركة في رسم مصائر الشعوب. والسبب برأيي هو أن الدين ظاهرة أصيلة

تبغ من صميم الإنسان، وأعتقد أن جوهر الدين عبارة عن هذا الوجود المفعم بالأسرار والدهشة، ومشكلة الإنسان أنه يشعر بوجود هذه الإسرار؛ لذلك يحاول الكشف عنها دائماً، وأحياناً يحالقه التوفيق في الكشف عن بعض هذه الأسرار، إلا أن الوجود من التعقيد والسعة بحيث يفتح اكتشاف سر واحد الباب واسعاً أمام مئات الأسرار المغلقة الجديدة. الوجود مزدحم بالإسرار، والإنسان يعيش عن وعي وسط هذه الأسرار؛ لذلك فهو يعيش الحيرة دائماً، الحيرة من تعقيد الوجود وعظمته، والدين إجابة على الحيرة التي تعترى الإنسان في مقابل الوجود، فما دام ثمة إنسان كانت هناك حيرة، وما دامت هناك حيرة، كان ثمة دين. أو لم يكن الدين في كل زمان ومكان، بالرغم من اختلاف أشكاله وتأثيراته؟

ثانياً - جوهر الدين أمر مقدس متعال:

إن الدين ذو صلة وثيقة ضرورية بـ «العلو» و«القداسة»، وبعبارة أخرى جوهر الدين حالة مقدسة متعلية، فلو سلخنا القدسية والتعالي من الدين كنا قد نزعنا الدين عن كونه ديناً، وإنما كانت القدسية والتعالي كان الجزم والإطلاق.

إذن فالدين ذو صلة بـ «المقدس» و«المطلق». هذا هو جوهر الدين، ومن هنا واجهت الإنسانية مشكلات معقدة، فكل إنسان على معرفة قلبية بهذه الشيء المتعالي المقدس، وكل إنسان يشعر في أعماقه باشداد - ولو غامض - إلى ذلك الشيء. صحيح أن قلب الإنسان يحلق في أعلى المقدسات، إلا أن أقدامه غاطسة في الأرض، وهو محكوم بالحياة عليها، وأنه يعيش في هذه الدنيا فهو موجود نسبي، مخلوق محكم بالزمان والمكان. إنه موجود تاريجاني متتحول، لا جسمه يبقى على حاله، ولا ذهنه. هذه النسبية تغدو أشد وأقوى في فترات غيبة المعصوم، الفترات التي لا يوجد فيها معصوم (للمعصوم علاقة الخاصة بالمطلق المتعالي)، لذلك يضطر البشر لمواصلة حياتهم بهذه النسبية.

وال المشكلة الأساسية للمتدين هي شكل علاقته كموجود نسبي مع جوهر الدين، أي مع المطلق والمقدس والتعالي، أو مع مصدر الإطلاق والتعالي في الدين، أي مع الله.

إننا نلاحظ بلا شك تحولات مهمة تطرأ على العقلانية الإنسانية عبر التاريخ، كما نلاحظ تغيرات شهدتها معتقدات الناس، حتى نحن المسلمين اليوم لا ننبع بالضبط ذات الأفكار التي تبنّاها آباؤنا في الماضي، ثمة تحول طرأ على سلوكنا الديني المتبلور على شكل شريعة، وهذا بحد ذاته من أصرح الدلائل على نسبة الإنسان، أو أن النسبة لها دورها الخطير في حياته على كل حال.

والآن، ما هي العلاقة التي يتحتم أن تقوم بين هذا المخلوق النبوي وذلك الأمر المتعالي الذي يمثل جوهر الدين وحقيقة الإنسان في هذا العالم يتوفّر على أداة اسمها «العقل» يفهم بها هذا العالم، هذه الآلة نسبة طبعاً في بعض وجهاتها، ولا مفر أمام الإنسان سوى أن يقرأ كتاب الوجود والطبيعة، أي كتاب التكوين والخلاقة بعقله هذا، ويفهم كتاب الشريعة، وهو الوحي الإلهي، بهذا الفهم والعقل أيضاً.

هنا بالذات تكمن إحدى أكبر المشكلات التي يواجهها المتدبرون، ففي بعض الأحيان سحب الإنسان القدسية والتعالي والإطلاق، الذي في جوهر الدين، على فهمه النببي للدين، والمتصف بالمحدوودية والارتكان للزمان والمكان، فالإنسان ينظر على كل حال، ويرى المادة التي شاهدها آباء بشكل مختلف عن الشكل الذي شاهدوها عليه، إنه ينظر إلى الوحي والقرآن والدين في راه اليوم بصورة قد تتفاوت حتى بما سيراه الآتون. غالبية التصورات التي تحملها تصورات نسبة قابلة للتحول، أما جوهر الدين فمطلق ومتّعال.

إذن، إحدى مشكلات أصحاب الفكر الديني تسريّة «الإطلاق» من ذات الدين (المطلقة) إلى فهم الإنسان للدين، وهو حالة نسبية، وهذا هو مصدر الكثير من الويلات والمتاعب، فالبعض لهم تصوراتهم التي يعتقدون أنها عين الدين، ويبحّثون على الجميع التسلّيم لها، وإن لم يفعلوا فقد تذكروا للدين ورفضوه، هؤلاء في الواقع أساءوا لقدسية الدين وتعاليه، بما اطلقواه من التكفير والتفسيق، وما سببوا من الويلات والاحتراب.

الطريق لبلوغ الحقيقة تطهير الباطن:

إذا كان الدين مقدساً ومطلقاً، وكانت أداة فهمه (عقولنا) محدودة ونسبية في أغلب الواقع، إن لم نقل في كل الواقع، فهل يعني هذا أننا لا نستطيع بلوغ تلك الحقيقة المطلقة؟ هذا ما قال به الكثير من الغربيين، ووصلوا إلى نتيجة إقصاء الدين، أو قالوا: على أقل تقدير أنت لا يمكن أن تبلغ حقيقة الدين، إذ ليس لدينا سوى عقولنا المحدودة هذه (وللعقل طبعاً معانٍ مختلفة في الفكر الغربي).

لكن الإجابة عن هذا السؤال تختلف عن إجابة الكثير من هؤلاء، فتحن نعتقد باستحالة أن يدعوا الله عباده إلى الدين، من دون أن يكون هناك أي سبيل إلى تلك الحقيقة، ومن غير المعقول أن ندعى إلى حديقة لا طريق للوصول إليها أبداً، هذه الدعوة غير مستساغة من إنسان عادي، أصلاً تكون مستحيلة من قبل الخالق الحكيم، الذي أنشأ للإنسان عقله وقابليته على الفهم؟

هناك بلاشك طريق للوصول إلى الله، وهو في رأيي طريق الوصول إلى الحقيقة، إنه طريق القلب، الطريق الذي طالما أكدت عليه الأديان، ففي الدين الإسلامي يقال: إن «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»، العقل هنا وسيلة للعبادة وليس آلة للفهم، طبعاً ربما لا يوجد بين الأديان السماوية دين كالإسلام شدّ على أهمية العقل والتعقل والتفكير، لكنه لم يحصر سبيلاً للوصول إلى الله بالعقل. «وأعبد ربك حتى يأتيك اليقين» العمل والعبادة هما سبيلاً للوصول إلى الله، وتنقية الباطن هي الطريق لبلوغ اليقين.

من روایاتنا الإسلامية ما روتته الشيعة عن الإمام البارق (ع)، ورواه أهل السنة بطرق مختلفة، إنها من الروايات الإسلامية المتفق عليها تقريراً، والتي يمكن الوثوق بتصور مضمونها عن الرسول الراكم صلى الله عليه وآله وسلم، جاء في جانب منها: «وما يتقرّب إلى عبد من عبادي بشيء أحب إلى عبد مما افترضت عليه». وبعد الفرائض والواجبات يأتي دور النوافل التي تزيد الإنسان قرباً من الله «إنه ليتقرّب إلى بالنافلة حتى أحبه». في هذه المرحلة يغدو الإنسان محبوباً من قبل الله تعالى، وتكون علاقته بربه علاقة حب ومودة «فإذا أحببته كنت إذن سمعه الذي يسمع به،

وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبسطش بها... إذا دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته»، إنها أقرب وأوثق علاقة تربط العبد بربه، وهي علاقة ود وحب، مقرها القلب والعاطفة لا العقل أو التفكير. والى ما يشبه هذا وأشار أحد شعراء الصوفية، إذ قال:

العقل التحصيلي كسوافي الماء
التي تدخل الى البيوت في الأحياء
إذا سد طريق مائتها، ظل أهل البيت بلا ماء
لتَبَحَّثَ عن ينبوع الماء في داخلكِ.

العقل عرضة للانحراف والزلل في كل آنٍ، وهو لا يعي أن عليه البحث عن الينبوع في داخله. يقول الشاعر:

الإنس والجن عيال مائدة المحبة
كن مُجيًّا لتحظ بالسعادة

هذا هو السبيل الى الله تعالى، والذي أعتقده أن من أراد التعلّي بصفة الإيمان لابد له من تمتين هذا الجانب في حياته بالتضرع والابتهاج، وبناء الذات، والتحكم في الأهواء، وكشف الحجب. لكن هذا سبيل الوصول، وليس سبيل الفهم، فالفهم يحصل بواسطة العقل، والعقل نسبي يتدرج من المعلومات ليبلغ المجهولات فيعلمها. المسألة المهمة هي أن سبيل القلوب وطريق الوصول، طريق يتسم بالطابع الفردي، على كل إنسان أن يسير فيه بنفسه لكي يصل، وإذا وصل لن يستطيع تصوير ما وصل إليه للآخرين وإقناعهم به عن طريق المفاهيم والعقل.

فالسبيل سبيل القلب لا سبيل العقل الذي نقيس به الأشياء، ونعتبره نسبياً في كثير من الحالات، انطلاقاً من هذا لم يطرح الإسلام أبداً أن بمستطاع الإنسان بلوغ المتعالي أو المطلق بعقله، وحتى إن الفلسفه العقلانيين لم يزعموا مثل هذا الوصول، بل إن الكثير من العرفاء وأهل المعرفة اعتبروا العقل قاصراً، أما الذين لم يعتبروه قاصراً مثل ابن سينا فأكدوا في ذات الوقت تعدد إدراك المتعالي بهذا العقل، وقالوا: إن أقصى ما يمكن ترقية من العقل البشري أن يبلغ بنا ضفاف المطلق، لا أن يخوض بما في كنه غماره.

أما في حياتنا الاجتماعية فلا نستطيع بطبيعة الحال نبذ معطيات العلم، وإنما نحتاج إلى وسيلة مشتركة لتمشية حاجاتنا الحياتية المختلفة، وليس هذه الوسيلة شيئاً سوى فهمنا وما يوجد به من تجارب، وهذا الفهم طبعاً حالة نسبية سواءً استخدمناه لإدراك الدين أو لإدراك الدنيا.

موقفنا ازاء العصر:

يتلخص مما سبق أن الذي يروم أن يكون متديناً عليه من أجل ذلك سلوك طريق القلب، فهو الطريق الحقيقي لبلوغ المطلق والتفاعل الروحي معه. طبعاً ليس ثمة تعارض بين العقل وطريق القلب الذي نعنيه، إنما طريق القلب أوسع من استنتاجات العقل، ويمكن ترسیخ الایمان القلبي دائمًا بالتدبر والتفكير، لكننا حينما نريد إنزال الدين إلى مسرح الحياة الاجتماعية ونحتاج لذلك إلى حالة مشتركة، سنكون ازاء عدة قضايا مهمة لابد من الالتفات إليها، ومنها ما سلفت الاشارة إليه. إذا عدنا إلى سؤالنا الرئيسي حول طبيعة وضعنا في العالم المعاصر وماذا ينبغي أن نفعل، أرى من المفيد تسجيل عدة ملاحظات على وجه السرعة:

أولاً: علينا الوعي العميق بزماننا وطبيعته، وأقصد بالزمان العالم الغربي المعاصر على وجه الخصوص، فالسائل في عالم اليوم هو النموذج الغربي. طبعاً علينا السعي لتجاوز مظاهر الحياة الغربية إلى أسس ومقومات الحضارة الغربية، وأرى أن هذه المعرفة بالغرب ضرورية من أجل أن تكون أبناء زماننا.

ثانياً: بصفتنا أمة كانت لها حضارتها وثقافتها المزدهرة في الماضي، لابد لنا من الاندراك بهذا الماضي والاستئناس به، فالامة التي لا ماضي لها متسكعة في الهواء، لا يمكنها أبداً أن تبتكر أو تقدّر أو تختار، إنها مرتهنة دوماً بيد الأحداث والصادف.

من هنا يتعمّن علينا لأجل أن تكون لنا عروتنا الوثقى التي نعتصم بها وننطلق منها لاتخاذ القرار بشأن حاضرنا ومستقبلنا، أن نعود إلى ماضينا، لا من أجل السكن فيه، ولكن للحفاظ على مشاعرنا تجاه الهوية التاريخية والثقافية، ولكي يكون أمامنا مجال أوسع للحرية والاختيار.

ثالثاً: ينبغي الفرز بكل شجاعة بين جوهر الدين، وهو المطلق المتعالي المقدس، وبين تصوراتنا وقراءاتنا للدين، وهي نسبية متغولة عبر الزمن. وبهذا نفتح الباب أمام التطورات الاجيالية في الفكر الديني.

رابعاً: من المهم جداً أن نتوفر على فهم جديد للدين، يتناسب واستفهاماتنا و حاجاتنا الحالية والمستقبلية، وعدم التفريط في هذا السبيل بالأسس والمصادر الأصلية للدين، وخصوصاً القرآن الكريم، الذي يجب الوفاء له، ولباقي المصادر والمبادئ الدينية، والتعامل معها بشكل مدروس ودقيق.
لابد أن نذكر دائماً أن بمقدورنا طرح تصورات أكثر معاصرة، والتتوفر على فهم للدين يتناسق ومتطلباتنا المادية والمعنوية الراهنة.

تجليات الحضارة الغربية:

إذا أخذنا هذه النقاط بنظر الاعتبار فمن غير المستبعد أن نستطيع صناعة مستقبلنا بانفسنا، ذلك أن الحضارة الغربية ليست آخر الحضارات، والحالة الغربية المعاصرة ليست نهاية التاريخ. الحضارة السائدة اليوم ستبلغ طريقها المسدود في يوم من الأيام، وتتحدر صوب الأفول والاضمحلال، وهي الآن غير خالية من أمارات هذا الضمور لما تعشه من أزمات.

الإنسان المفكر هو من لا يقع في المآذق التي سبقة إليها غيره. إننا سائرون نحو المستقبل، وفي الماضي شيدنا حضارتين عظيمتين، فما المانع أن نقوم بذلك للمرة الثالثة؟ ما ينبغي الالتفات إليه هو أن الحضارة لا تصنع أبداً بتهديم وشطب الحضارة السابقة، فكل أمة بنت حضارتها انطلقت من حيث انتهت إليه الحضارة السابقة من أزمات أو طرق مسدودة، أي أنها أخذت كل المكتسبات الاجيالية لتلك الحضارة وأذابتها في الذات، لتنتفع منها وتضيف إليها إنجازات جديدة، تصقل بها نظرتها المختلفة للأمور.

على هذا الاساس لو أردنا السير نحو المستقبل لا مناص لنا من المرور بالحضارة العدية، التي يجب أن لا يغيب عن باليها أنها تجربة بشرية على كل حال،

ولا يمكن تجاهلها، ولكن يمكن التوقف للتدبر والتمعق في أزماتها والاحتراس من الوقوع في أزمات مماثلة.

أعتقد أن أهم أزمات العالم الغربي اليوم نزعته الدنيوية، وافتقاره إلى الروح المعنوية، لكنه حقق إلى جانب ذلك ولا يزال إنجازات كبيرة، لا يتسع المقام للخوض فيها.

ليس بامكانتنا غض النظر عن كل هذا، الحضارة الحديثة قائمة مثلاً على مفهوم «الحرية»، ومن متبنياتها نسبية الشؤون الإنسانية، وترى أن القوة السياسية مشروطة برقة وهيمنة الشعب، وقد نختلف مع الغرب في تحديد المصادر والتفاصيل، إلا أن المفاهيم التي طرحتها مكتسبات مهمة أفرزتها التجربة الإنسانية، ولا تستطيع أية أمة أو جماعة التفكير لها في المستقبل.

من بركات الثورة الإسلامية في إيران أنها وفرت الأرضية اللازمية لطرح أسئلة جديدة حول المجتمع، بل حتى حول أصل الدين، وهذه حالة ايجابية بلاشك، ومع أن هذه الأسئلة قد تزعزع إيمان البعض، أو تغير نظرة البعض الآخر لما أفوه من عادات وتقاليد شاعت في أوساط المجتمع باسم الدين، بيد أن هذه التحولات لا تقلق إلا من يعتبرون قراءاتهم الزمانية والمكانية عين الدين، والتشكيك فيها عين الابتعاد عن الدين.

المفائل بمستقبل الإنسانية سيرى بوضوح نماء بذور الفكر الإسلامي الجديد وسط هذه الأعاصير والزلزال، وسيعمل كل ما يسعه لتممير هذه الأفكار والرؤى، ففي ظل هذه الأفكار يمكن العفاظ على جوهر الدين، ومن الطبيعي تقديم الخسائر ودفع التضحيات لكل مشروع يروم الإنسان إنجازه.

* الموضوع في الأصل محاضرة ألقاها السيد محمد خاتمي في ندوة «الإنسان والتنمية» في كلية العلوم الاقتصادية بجامعة العلامه الطباطبائي، بتاريخ ٢/١١/١٣٧٣. ترجمة حيدر نجف.

التوحيد والتركية والعمان

(١)

د. طه جابر العلواني*

كنت قد وعدت قراء مجلة (قضايا اسلامية معاصرة) لاصحابها الصديق العزيز الشيخ عبدالجبار الرفاعي بمواصلة الكتابة في موضوع (المقادير القرآنية العليا الحاكمة)؛ ولقد شجعني الأستاذ الشيخ عبد الجبار والقراء الكرام علىمواصلة البحث في هذا الموضوع الخطير، بعد التجاوب الهائل الذي استقبلت به الحلقتان السابقتان: الأولى والثانية. خاصة من رجال الحوزة الكرام في قم المشرفة. ولا أخفي أنني حين بدأت الكتابة في الموضوع كنت أقدم رجلاً وأؤخرها لإدراكي خطورة ما أنا مقدم عليه، ولآثاره الخطيرة، لا على الدراسات المقاصدية وحدها، بل على الدراسات الشرعية عامة؛ وفي مقدمتها الدراسات الأصولية والفقهية. فالمسألة ليست مسألة (ما الذي ينبغي أن يكون محور التركيز الأول في هذه الدراسات: الفعل الإنساني الذي هو موضع تعلق الحكم الشرعي، أو النص الشرعي كما هو الحال عند

* رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في الولايات المتحدة، ورئيس المجلس الفقهى في أميركا

الشمالية وكندا.

المتقدمين، ولا يزال كذلك) بل المهم إدراك الآثار التي تترتب على اختيار أي منها، ومنذ تأسيس الفقه جرى تبني الاتجاه القائل بمحورية النص، وعلى هذا التصور قام بناء فقهاً الموروث، ونحن الآن نحاول أن نعيد الأمر إلى نصابه وموقعه القرآني فيكون (ال فعل الإنساني) محوراً من حيث تعلق الحكم الشرعي به، والنص مصدراً لقويم ذلك الفعل وتحديد صفتة، ولقد فهم بعض القراء الأمر بتلك الكيفية المشار إليها سابقاً، وظنوا أن التغيير الذي قد تؤدي هذه المنظومة إليه تغيير شكلي، أو أن الخلاف بين الطريقتين خلاف لفظي - كما يقولون - ولكن ما إلى ذلك قدمنا. كما فهم البعض أننا قد رمنا إلى التجديد في كتابة (مقاصد الشريعة) بحيث يبدو الانسجام واضحاً بين مقاصد الشارع والشريعة ومقاصد وحاجات المشترع (المكلف)، وهذا - أيضاً - أمر له أهميته ووجاهته لكنني ما إليه رميت بالدرجة الأولى.

لقد كان الهدف الأساسي الذي أردنا الوصول إليه يتلخص فيما يلي:

- ١ - أن نعيد إلى القرآن المجيد الحاكمة والتشريع إنشاءً وابتداءً وكشفاً «إنَّ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمْرًا إِنَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (يوسف: ٥٤) وذلك بعد أن زاحته الأدلة الأخرى الأصولية: النقلية والعقلية حتى كادت تحوله إلى مجرد شواهد يستشهد بها لتعزيز ما يتوصل إليه عبر تلك الأدلة من أحكام^(١) أو من خلال الرأي المجرد.
- ٢ - رد الاعتبار إلى الكليات القرآنية والكليات الشرعية - بوجه عام - بعد أن كاد الانشغال بالدليل الجزئي ودقائقه يطمس الأهمية البالغة لتلك الكليات ويعطل تشغيلها^(٢).
- ٣ - تجاوز الشكلية القانونية التي اتسم الفقه بها منذ أن قبل الفقهاء مبدأ الفصل بين (الفقه الأكبر) و(الفقه الأصغر والاصطلاحى) وانفصل الفقه عن (الرؤية الكلية الإسلامية)^(٣).
- ٤ - تيسير سبل الممارسات الاجتهادية، وتسهيل عملية الاستنباط مستفيدين من الخاصية المعروفة للقرآن المجيد، وهي تيسير الله تبارك وتعالى سبل تدبر هذا القرآن، والتفكير فيه وتعقله وتذكره وتذكر سائر العناصر الأساسية لتراث النبوات

السابقة، الذي صدق القرآن عليه وهيمن، ثم استوعبه وتجاوزه.

٥ - تيسير عملية التجديد، بل والتجدد الذاتي في الفقه الإسلامي، وربط ذلك بفلسفتي الزمان والمكان من ناحية، وبالقراءة الدائمة المستمرة للقرآن المجيد للاستفادة من خاصيته الأخرى، وهي افتتاح نصوصه باستمرار على الواقع لاستيعاب تحولاته وتغيراته وما يستجد فيه؛ وهذه الخاصية ليس في إمكان الفقه الحصول على شيء من مزاياها إلا إذا قام على القرآن المجيد ذي النص المطلق.

٦ - التخلص من مشكلة تجاهل الواقع، أو التقليل من شأنه، أو العجز عن استيعابه بكل تفاصيله وذلك بالأخذ بمبدأ القرآن في (الجمع بين القراءتين) باعتبار الجمع بينهما محدداً منهاجاً لا يتعطل عن العمل ولا يتوقف، ولا يقصر عن الإحاطة بجوانب الواقع مهما بلغت تعقيداته.

٧ - إن إبراز هذه المقاصد القرآنية الحاكمة سوف يؤدي إلى إدراك (الوحدة البنائية للقرآن المجيد)^(٤) ويقضي على تلك التصورات التي كانت سائدة في عصر التدوين من احتمال وجود التعارض الملجي إلى الترجيح، أو القول بالنسخ، أو القول بتناهي النصوص وعدم تناهي الواقع، ونحو ذلك من أقوال غير دقيقة وهذه خطورتها على إطلاقية النص القرآني .

التوحيد

التوحيد - هو قمة الهرم في هذه المنظومة القرآنية، عنه تتفرع سائرها، وعليه يقوم بناؤها. والتوحيد الذي يأخذ هذا الموقع من هذه المنظومة - هو ذلك الذي جاء القرآن المجيد به نقياً خالصاً سليماً من سائر الشوائب، فلو شابته أية شائبة أو خالطته الأخلاط فقد نقاءه، وبطلت فاعليته، أو ضعفت آثاره وانطفأت جذوته، وتوقفت تجلياته.

والتوحيد: مصدر، فعله الماضي (وَحَدَّ) ووحد الشيء؛ جعله واحداً، سواء أكان قبل ذلك مما شأنه التعدد أم لم يكن، سواء أكان من قبيل المتعدد حقيقة أو اعتباراً^(٥).

ولما كان الإقرار بوحدانية الله وأحاديته في ذاته وصفاته وأفعاله وألوهيته وربوبيته

حضر لذلك - كله - فيه وقصر له عليه تبارك وتعالى، قيل لذلك: (تَوْحِيدُ اللهِ تَعَالَى)، والتَّوْحِيدُ أَسَاسُ الدِّينِ كُلِّهِ فَمَا مِنْ تَكْلِيفٍ عَقْدِيٍّ أَوْ شَرِعيٍّ إِلَّا ابْتَثَقَ عَنْهُ وَاسْتَنَدَ إِلَيْهِ، وَقَدْ حَكَىَ الْقُرْآنُ الْمَجِيدُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ اسْتَغْرَابَهُمُ التَّوْحِيدُ وَقَوْلُهُمْ «أَجَعَلَ اللَّهَ إِلَهًا إِلَّا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ» (ص: ٥).

فَهُؤُلَاءِ لِإِشْرَاكِهِمْ اعْتَبَرُوا الْأَصْلَ فِي الْآلَهِيَّةِ التَّعْدُدِ، وَالْتَّوْحِيدُ بَدْعَةٌ فَاسْتَغْرِبُوا دُعَوَةَ الرَّسُولِ وَالْأَنْبِيَاءِ إِلَيْهِمْ لِمَارْسَتُهُ وَالْتَّحَقَّقَ بِهِ «مَا سَمِعْنَا يَهُدَا فِي الْمُلْلَةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ» (ص: ٧)، فَخَرَجُوا عَنِ الْفَطْرَةِ حِينَ تَجَاهَلُوا أَنَّ الْأَصْلَ - هُوَ وَحْدَانِيَّةُ الْخَالِقِ تَبارُكُ وَتَعَالَى: فَهُوَ وَاحِدٌ فِي ذَاتِهِ وَفِي صَفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، لَا شَرِيكَ لَهُ فِي شَيْءٍ مِّنْ ذَلِكَ، وَلَا نَظِيرَ، وَلَا مَمَاثِلَ، وَلَا مَدَانِيٍّ. وَمِنْ هَنَا فَإِنَّ (التَّوْحِيدَ) الَّذِي تَرْبِيَهُ فِي مَجَالِ الإِيمَانِ إِنَّمَا هُوَ (الْحُكْمُ الْيَقِينِيُّ بِوَحْدَانِيَّتِهِ تَعَالَى وَالْعِلْمُ الْيَقِينِيُّ وَالْإِدْرَاكُ الْجَازِمُ لِلْكُلِّ الْوَحْدَانِيَّةِ، وَنَفِيَ الشَّرِيكُ وَالشَّبِيهُ وَالنَّدُّ وَالضَّدُّ وَالْمَسَاوِيُّ وَالْوَسِيْطُ، وَتَجْرِيدُ ذَلِكَ الْيَقِينِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ عَمَّا يَتَصَوَّرُ أَوْ يَتَوَارَدُ فِي الْأَفْهَامِ أَوْ يَتَخَيلُ فِي الْأَوْهَامِ، أَوْ يَرِدُ عَلَى الْأَذْهَانِ مِنْ خَوَاطِرِ مَنَافِيَّةِ، وَنَسْبَةُ سَائِرِ صَفَاتِ الْكَمَالِ الَّتِي تَقْتَضِيهَا الْآلَهِيَّةُ وَتَسْتَلِزُهَا الْأَسْمَاءُ وَالصَّفَاتُ، وَوَصْفُ اللَّهِ تَعَالَى - بِهَا ذَاتَهُ الْعَلِيَّةُ وَنَسْبَتُهَا إِلَيْهِ دُونَ تَشْبِيهٍ أَوْ تَعْطِيلٍ أَوْ تَأْوِيلٍ أَوْ تَكْيِيفٍ أَوْ تَمْثِيلٍ يَخْرُجُهَا عَنْ سِيَاقِهَا.

فَالْتَّوْحِيدُ: هُوَ الْإِقْرَارُ وَالْاعْتَرَافُ النَّابِعُ مِنْ يَقِينِ بِأَحَدِيَّةِ اللَّهِ تَبارُكُ وَتَعَالَى وَوَحْدَانِيَّتِهِ وَتَفَرِدِهِ سَبْحَانَهُ فِي كُلِّ مَا هُوَ مُخْتَصٌ بِهِ مِنْ الْأَلْوَهِيَّةِ وَالرَّبُوبِيَّةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصَّفَاتِ، وَالْإِقْرَارُ بِاِنْتِفَاءِ أَضَادِهَا وَمَنَافِيَهَا عَنْهُ جَلْ شَانِهِ.

وَقَدْ أَوْدَعَ اللَّهُ تَبارُكُ وَتَعَالَى فِي الْإِنْسَانِ الْقَدْرَةَ عَلَى الْفَهْمِ وَالْإِدْرَاكِ، فَالْذَّاكِرَةُ أَوْ الْحَافِظَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ، وَطَاقَةُ التَّخْيِيلِ، وَالْقَدْرَةُ عَلَى النَّظرِ وَالْتَّفَكُّرِ، وَالْمَلَاحَةُ وَالْحَدِسُ وَالْإِسْتِيعَابُ وَغَيْرُهَا كُلُّهَا طَاقَاتٌ أَوْدَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْإِنْسَانِ لِتَمْكِنَهُ مِنْ الْفَهْمِ وَالْإِدْرَاكِ. لَكِنَّ اسْتِيعَابَهُ لِلتَّوْحِيدِ وَفَهْمِهِ لَهُ أَرْسَيْتُ دُعَائِمَهُ، وَأَقْيَمَتْ قَوَاعِدُهُ فِي فَطْرَةِ الْإِنْسَانِ، كَمَا أَقْيَمَتْ أَسْسِهِ فِي طَبِيعَتِهِ، وَأَوْجَدَ اللَّهُ تَبارُكُ وَتَعَالَى - فِي الْفَطْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَالْطَّبِيعَةِ الْأَدَمِيَّةِ الْبَشَرِيَّةِ نَزُوعًا لَا يَتَوَقَّفُ إِلَيْهِ إِدْرَاكُ التَّوْحِيدِ وَفَهْمُهُ ثُمَّ الْإِيمَانُ بِهِ وَالْيَقِينُ فِيهِ. وَيَظْلِمُ الْقَلْبُ قَلْمَانًا، وَالنَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ مُضطَرِّبةً حَتَّى تَبْلُغُ

شاطئ (التوحيد) فتهداً أو تهناً ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُ قُلُوبُهُمْ يَذْكُرُ اللَّهُ أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨).

وتوحيد الله تعالى واليقين بتقرده بالربوبية والأنانية والأسماء والصفات، وتنزيهه عن الأنداد والشركاء أهم ما يتميز الإسلام به عن سواه، وقد حرص القرآن الكريم على توضيح كل معالم التوحيد صغيرها وكبيرها ليتمكن المؤمنون من التحصن ضد سائر أنواع الشرك كبيرها وصغيرها، ظاهرها وخفيها. وقد بين تبارك وتعالى - أنه قد يغفر الذنب جمياً إلا الشرك أياً كان نوعه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ آنِ يُشْرِكُ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١١٦)، وذلك لما للشرك من آثار خطيرة على سائر جوانب الحياة. سنقدم فيما يأتي بعض ما ينبه إليها.

أقسام التوحيد^(١):

من هنا انقسم (التوحيد) إلى أقسام ثلاثة هي: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات.

فتوحيد الألوهية حصر كل ما يستعمل عليه مفهوم العبادة من ضروب التوجه والتسلل والتعبد والاستعانة والدعاء والتبتل في الله سبحانه، فلا أحد سواه يستحق أن يعبد أو يخاف ويرتجى فيتوجه إليه بأي نوع من أنواع الدعاء أو التسلل أو التعبد. وقد يطلق على هذا النوع من التوحيد أيضاً توحيد العبادة قال تعالى ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٢) وقال تعالى ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا شُرْكَوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء: ٣٦).

وأما (توحيد الربوبية) فهو شامل للإقرار بوحدانية الله تعالى في الخلق والملك والتدبير، فهو سبحانه متفرد بالخلق: ﴿أَلَا لَهُ الْخُلُقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤) وقال جل شأنه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (فاطر: ٢).

وأما تقرده سبحانه في الملك ففيه قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ١٨٩) وأما التدبير فهو تصريف الأمور بحكمة، مع

إدراك لعواقبها، وعلم بما ينجم عنها، وهو تبارك وتعالى متفرد بالتدبر **﴿يَدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفَعَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾** (يونس: ٢).

وأما توحيد الأسماء والصفات فيشتمل على الإقرار بتفرده جل وعلا فيسائر أسمائه وصفاته، وإثبات كل ما أثبته سبحانه لنفسه، ونفي كل ما نفاه عن ذاته العلية، واليقين بعدم مماثلة أحد له في شيء من ذلك كله، أو مشاركته فيه، وتجنب الانغماس في التأويل والتعطيل والتشبيه والتكييف والتمثيل ^(٧).

التوحيد جوهر الرسالات كلها:

وهذا التوحيد هو جوهر رسالات الرسل والأنبياء كافة **﴿وَلَقَدْ بَعَثْتَنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾** (النحل: ٢٦) وهو غاية الحق من الخلق **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾** (الذاريات: ٥٦) أي ليوحدوني في ألوهيتي وربوبتي وأسمائي وصفاتي، وما يستلزم ذلك من طاعة في المأمور به، واجتناب للمنهي عنه، والوقوف عند حدوده، والقيام بمتطلبات العهد الالهي، وائتمان البشر وابتلاعهم واستخلاقهم في الأرض، وتحقيق غايات الحق من الخلق جل وعلا وتبارك وتقديس في ألوهيته وربوبيته وأسمائه الحسنة وصفاته العلى.

فالتوحيد حجر الزاوية في رسالات الرسل كافة وتعاليم الأنبياء أجمعين، وما كان التوحيد بهذه المكانة، ولاحظى بكل ذلك الاهتمام إلا لأن كل ما عداه متوقف عليه لا يتحقق ولا يستقيم إلا به: فعلى سلامه التوحيد تتوقف أركان الإيمان كلها، وعلى طهارته من سائر أنواع الشرك تتوقف دعائم الإحسان جميعها، ولا تقوم الرؤية الكلية الهدادية إلا عليه. إنه وسيلة الإشعاع والإلارة لكل ما سواه. فلا يستقيم التصور الإنساني لمن خدش الشرك عقيدة التوحيد فيه.

ولا يستثير الفكر إذا لم تتعكس أشعة التوحيد عليه، ولا يهتدي السلوك الإنساني إلا به، ولا يرتقي إلى معارج التزكية إلا بسلامه، ولا يبلغ العمران إلا بسلوك سبيله، ولا تتحقق عدالة إلا بعد اليقين به، ولا تقوم دعائم حرية أو تحرر أو مساواة إلا على قوائمه.

بعض آثار التوحيد:

إن التوحيد إذا خالطت بشاشته القلب، واستيقنه الضمير، واستثار به العقل، واستضاء به الوجود، انعكس علىسائر جوانب الحياة الفردية والأسرية والاجتماعية. إن التوحيد يمثل آنذاك منطلق العلاج الشافي لكل أمراض ومشكلات وأزمات الحياة والأحياء، بل والأشياء. إنه آنذاك ينعكس على الفكر فيقيمه، وعلى التصور فينقيه، وعلى الاعتقاد فيصححه ويظهره، وعلى الوجودان فيحرره، وعلى نظم السلوك فيعدله، وعلى الخلق فيحسنها، وعلى الحياة فيجعلها حياة طيبة، وعلى نظم الحياة فيجعلها صالحة قائمة على الهدى والحق والعدل والأمانة، وتساوي الخلقة ووحدتها، ووحدة الحقيقة ومناهجها.

والتوحيد إن عجز عن تحقيق ذلك كله أو شيء منه فإنه يحتاج إلى مراجعة شاملة؛ لوجود تلازم بينه وبين آثاره، إذ إن عدم ظهور آثاره يشير إلى أن هناك خللاً في التحقق بحقيقةه، أو أن هناك شوائب قد شابتة فحالت دون انعكاسه على ما ذكرنا «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (يوسف: ١٠٦) و «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلِسُو إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (آل عمران: ٨٢) و «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلَيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ يَعْبُادُهُ رَبِّهِ أَحَدًا» (الكهف: ١١٠).

إن التوحيد معبراً عنه بشهادة أن لا إله إلا الله هو الذي أخرج للناس الأمة الوسط المثالبة والقطب التي كانت خير أمة أخرجت للناس، والتوحيد هو الذي جعل من الأمة في بداية تكوينها تلك الأمة الرسالية التي انطلقت باعتبارها أمة مبتعثة، شاهدة على الناس، تخرجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن الظلمات بكل أنواعها إلى النور بكل ضيائه.

إن التوحيد يحرر الإنسان من عبادة الأشياء والأحياء، ومن عبادة ذاته، ومن عبادة الإنسان للإنسان كذلك، ويحصر عبودية الإنسان بالله وحده، ويقيم نظام الحياة الإنسانية الواقعية على قاعدة يرضها الله تعالى، وتنسجم مع الموازين

والمقومات التي لا بد من الرجوع الدائم إليها، وملحوظتها في كل ما يأخذ الإنسان ويدع لضمان استقامتها على الطريقة.

إن التوحيد هنا ليس علماً ندرسه سواء سميته توحيداً أو عقائد أو علم كلام أو أصول الدين أو ثيولوجي أو فلسفة أو آية تسمية أخرى إن وجدت، بل هو (عقيدة وإيمان) كامل متى خالطت بشاشته القلب حركت حامله لتغيير واقع البشرية وإعادة صياغته وفقاً لتجليات التوحيد. وهذه المنظومة المقاصدية القرآنية والتوحيد في مقدمتها ليست منظومة تستهدف تغيير معتقدات الناس الكامنة في قلوبهم ولا تصوراتهم ومفاهيمهم وحدها، ولا لكي يفتني المستفتون بمقتضاهما في قضاياهم الجزئية، بل لإنشاء حياة أفضل وواضع أظهر.

إن من المحال أن يتزكي الإنسان تزكية تامة بدون التوحيد. كما أن من المحال أن تعمم الأرض بدون (التوحيد) كذلك؛ لأن البديل عن التوحيد هو الشرك بأن يتخد البشر شركاء لله منهم في صورة من الصور ليس بالضرورة أن تكون من بينها الصلة لهم، وقد يشركون بالله أهواهم وشهواتهم، وقد يتخدونها آلة من دون الله.

إن التوحيد مقصد أعلى لا يتحقق في ضمير الإنسان ووجوداته يبقى إذا لم ينعكس على كل جزئية من جزئيات المعرفة، وعلى كل جانب من جوانب التصور والفكر والحركة، وعلى مفردات الواقع في الاقتصاد والثقافة والمجتمع والسياسة والخلق والسلوك والأداب والفنون، وسائل جوانب الحياة الأخرى.

إن قوله تعالى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثُرُهُمْ بِاللَّهِ إِنَّا وَهُمْ مُشْرِكُون﴾ (يوسف: ١٠٦) تمثل جانباً من جوانب الإعجاز القرآني، إذ إن هذه الآية كأنها قراءة مستقبل ربما تكون هذه السنين العجاف جزءاً منه حيث نرى أعداداً هائلة من المؤمنين: فيهم المنتسبون إلى الإيمان انتساباً فقط، وفيهم من يؤمنون بالله تعالى ويشركون به سواء بوعي أو بدون وعي. فالتوحيد يعني فيما يعيشه أن الكون كله بمن فيه وبما فيه له خالق واحد ما خلق الكون كله ومن فيه وما فيه إلا تحقيقاً لمشيخته، وتنزيلاً لإرادته. وأنه قد خلقه الخالق وأسسه على الخير والحق والترابط والتواصل وإقامة العدل ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥) ولبلوغ الإنسان المؤمن المستخلف بالموجودات التي أوتمن عليها إلى كمالها المطلوب فينظم كل شيء في الوجود في عبادة واجب الوجود.

والتوحيد يلزم الموحدين أن يوقنوا بأن مرجع الوجود كله إنما هو واجب الوجود - جل شأنه ﴿إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَأْب﴾ (الرعد: ٣٦) ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس: ٤) ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦). فالوجود كله يتالف منه سبحانه وتعالى باعتباره الموجب لكل ما سواه، المتعالي عن كل من عده فهو واجب الوجود^(٨)، وكل ما عده بایجاده له موجود.

ولذلك لم يكن شيءٌ في هذا الوجود مخلوقاً عبثاً، أو سائراً إلى غير غاية، أو متروكاً سدى، أو متحركاً نحو لا هدف، بل كل شيء فيه محكوم ب السنن، ومتحرك بقوانين، و دائرة حول مركز، لذلك فإن التوحيد يضفي على كل شيء في الحياة معنى، ويمنجه روحًا، ويضع له هدفاً، و يجعله دائراً حول مركز، فلا مجال للعبث والعيشية، ولا سبيل لبروز أفكار العدم والعدمية^(٩) بين قوم يحتل التوحيد موقعه المناسب في قلوبهم.

و حين نعالج موضوع (التوحيد) باعتباره قمة هرم المقاصد القرآنية العليا الحاكمة تستوقفنا ظواهر عديدة تقف في مقدمتها ظاهرة اتخاذ القرآن المكي عبر الأعوام الثلاثة عشر التي تمثل وقته كله التوحيد محوره الأساس و قضيته الأولى، وما ذلك إلا لأن التوحيد في هذا الدين جوهر طبيعته، وأُس بنائه، وقوام منهجه في بناء كيانه وفي امتداده وانتشاره. وأنثار هذه الظاهرة في صنع الجيل الأول السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، ومنهم آل بيت النبي الأطهار صلى الله عليه وآله وسلم ظاهرة بارزة؛ فقد كان ذلك الجيل جيلاً مميزاً لا في تاريخ الإسلام وحده بل في تاريخ البشرية كلها، فما أخرجت البشرية قبله ولم تخرج بعده هذا النمط مرة أخرى بقطع النظر عن كل ما حدث بعد ذلك. لقد عرف في تاريخ المؤمنين بالرسل أفراد متميزون في مراحل مختلفة، بل عرفت الأمم أفراداً من هذا النوع في مختلف عصورها، ولكن لم تحتفظ ذاكرة التاريخ البشري بوجود جيل ذي عدد ضخم في مكان و زمان محدود آخر جهه دعوة من الدعوات السماوية أو الأرضية كذلك الجيل الذي أرسى القرآن المجيد دعائمه التوحيد في ضميره و وجده، و عقله، و كيانه، و حياته، و مجتمعه، عبر العهد المكي كله حيث كان محور القرآن المجيد النازل في تلك الفترة الأولى والأخير إنما هو التوحيد فقط لا غير.

إن الرعيل الأول قد استقى التوحيد خالصاً سائغاً من النبع القرآني الصافي وحده، وتعلم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف يتعاهد التوحيد في كل حين وفي كل موقف لئلا تشوبه الشوائب، أو تقدر نقاء المكدرات، فكان لذلك الرعيل في التاريخ ذلك الشأن الفريد، فهو جيل رباني ما شابت إيمانه شائبة، ولا وجدت نواقض التوحيد إلى قلوب بنيه سبيلاً، فما الذي حدث بعد ذلك؟ كدرت النبع الدلاء المشوية، بل اختلط بالنبع غيره، وفتحت على النبع التقى الأصيل ينابيع ومصادر مختلطة فصبّت به فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الرومان وتحريفاتهم، وحواديث الفرس وعبدة النيران وترهاتهم، وإسرائيليات الشعب الطاغية المغورو من بني يهود، ولاهوت النصارى المعقد، وغير ذلك من رواسب العحضرات وفضائل الثقافات^(١٠) واختلط ذلك كلّه بتفسير القرآن المجيد، فدمر منهجه فهمنا له، وتعاملنا معه، وتسلل إلى علم العقيدة أو الكلام ليتصادر أنوار التوحيد ويطفئ إشعاعات العقيدة، ويسلب الإيمان فاعليته. كما اختلط في أصول الفقه والفقه، وعلوم العربية فشاب بذلك سائر المكونات العقائدية والفكرية والمعرفية والثقافية فتخرجت سائر الأجيال التالية من المسلمين على ذلك الماء الكدر الصادر عن النبع المشوب المختلط: فلم يتكرر الرعيل الأول، وأنّي له ذلك بعد كل ما حدث^(١١)

لقد بذل عليه الصلاة والسلام من الجهد غاية ليحمل الرعيل الأول على الارتباط بالنبع الصافي الوحد - القرآن المجيد وحده - فلا تشوب إيمانهم شائبة، ولا يخدش توحيدهم شيء، فتخبرت لله وحده قلوبهم، وتخلص له أنفسهم، وتستقيم على منهجه عقولهم، ولذلك غضب عليه الصلاة والسلام حين رأى بيد عمر ورقة من التوراة، وقال له - بحدة - ما كانت تلاحظ عليه إلا إذا تعرضت حرمات الله جل وعلا إلى خطر: (أكتب مع كتاب الله وأنا بين أظهركم، والله لو كان موسى بن عمران حياً ما وسعه إلا اتبعني)^(١٢) بل نهاهم عن كتابة سنته وهي بيان القرآن وتطبيقاته، الدائرة معه حيث دار^(١٣): كل ذلك كي يستقر التوحيد في قلوب ذلك الجيل وفتقاً لهدى القرآن، فييتكون جيل خالص القلب، نقى الوجود، طاهر العقل، زكي النفس، صافي التصور، نظيف الشعور، قرآن التوحيد، بريء التكوين من أي مؤثر خارج عن المنهج القرآني الذي بمقتضاه صيغ التوحيد في كافة الرسالات، وعلى

هديه أنسست عقيدة المرسلين. نعم، لا بد من إعادة قراءة القرآن كله وخاصة القرآن المكي في مجال التوحيد، لتنقية إيماناً، وتصفية توحيدنا من كل مؤثرات الجاهلية القديمة والحديثة، لابد من إعادة البناء، وإعادة التكوين بمقتضى الكتاب الذي لم يختلط ولم تشبه الشوائب ولم تقدر الدلاء، لابد أن نستمد منه التوحيد الخالص، وبذلك التوحيد الخالص نفهم حقيقة الوجود ومقومات الشهود، وحقيقة العهد، ومهمة الاستخلاف، وطبيعة الائتمان، وكيفية اجتياز اختبار الابتلاء. ثم نشهد العلاقة بين الوجودين: وجود واجب الوجود، ووجود الفاني الجائز الوجود. عند ذلك سيمدنا التوحيد بالتصور الإسلامي السليم بكل خصائصه الكبرى، ومقوماته الهدادية، وسنتعلم من ذلك التوحيد كيف ينبغي أن نفك، وما المنهج الذي يجب أن نكتشف ونتبني، وما النظم التي ينبغي أن نرسي دعائهما، وما التي ينبغي لنا أن نقضها وننزلها من الوجود.

لقد تم تحديد العلاقة بين الله - تعالى - والإنسان أولاً (بالعهد) «إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشَهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَّا سِتُّ يَرِبِّكُمْ قَالُوا بَلَّ
شَهَدْنَا أَنَّنَا نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ◆ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ أَبَاؤُنَا
مِنْ قَبْلِ وَكُنَّا ذُرَيْةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَهُلُكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (الأعراف: ١٧٢، ١٧٣) ثم
بالائتمان فعند الله أمانة اقتضت حكمته أن يأتمن عليها من خلقه من يقبلها بعد عرضها «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَابْيَانَ أَنْ يَحْمِلُنَّهَا
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمِلُهَا إِنْسَانٌ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الأحزاب: ٧٢).

وعلى أساس من ذلك تم الاستخلاف «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي
الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسْبِعُ بِحَمْدِكَ
وَنَقْدِسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ◆ وَعَلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلُّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى
الْمَلَائِكَةَ فَقَالَ آنِيُؤْتَنِي بِاسْمَاءَ هُؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ◆ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا
إِلَّا مَا عَلِمْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ◆ قَالَ يَا آدَمَ أَنِّيَتُهُمْ بِاسْمَائِهِمْ فَلَمَّا آتَيْتُهُمْ
بِاسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقْلِكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبَدِّلُونَ وَمَا
كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (البقرة: ٢٠ - ٣٣) وبعد الاستخلاف جاء دور تحديد المهمة التي
لتحقيقها وقع الاستخلاف، وعلى ذلك يتوقف الحساب والجزاء فكان التكليف

والابتلاء «لَيَلُوكُمْ أَيْكُمْ أَحَسَنُ عَمَلاً» (الملك: ٢) في ضوء المقاصد الكلية الحاكمة. لقد أقام الله - تعالى - الابتلاء والتکلیف على منطلق ودعامتين: فالمطلق - هو التوحيد الخالص، والدعامتان - هما: التزکیة أولاً: إذ بها يمكن من الوفاء بالعهد، والقيام بحق الأمانة، وأداء مهام الاستخلاف واجتیاز اختبار الابتلاء. ثم العمران ثانياً: لأن العمران حق الأرض التي كانت الملائكة تخشى عليها من خلافة من يفسد فيها ويسفك الدماء فيعدها الخراب بدل العمران، ومن هنا كانت المقاصد القرآنية العليا الحاكمة هي : التوحيد - التزکیة - العمران.

الشهادتان:

إن التوحيد يعبر عنه بشهادتي لا إله إلا الله، محمد رسول الله، الخفيتان على اللسان، النقيلتان في الميزان؛ ليكون الإنسان على ذكر دائم ومستمر للتوحيد بتكرار هذا الإقرار المعلن الملخص لكل ما تقدم من مقومات التوحيد ومتطلباته وأركانه، فآيات الكتاب الكريم قد فصلت فصلاً تاماً بين الألوهية والعبودية، فهما مقامان مختلفان، لا تماثل بينهما، ولا تداخل، ولا حلول، ولا اتحاد، ولا خصائص مشتركة، ولا صفات متداخلة: فالله تبارك وتعالى أقرب لعباده من حبل الوريد وهو معهم أينما يكونوا، ولكنها معيّنة حضور وشهود، وعلم وقرب وقدرة ولطف وتوفيق، أو خذلان وتخل دون أن يحيط به سبحانه حيز الوجود أو زمان المخلوق، فزمان المخلوق ومكانه وحيزه وعنوانه كل أولئك بعض خلقه، وجزء من ملكه «وَكَلَمُ اللهِ مُوسَى تَكْلِيمًا» (واتخذ الله إبراهيم خليلاً) وجعل عيسى مثل آدم وعده روحًا منه ورفع محمداً إلى سدرة المنتهي، كل ذلك لم يكن في إطار انحيازه المادي للمخلوق أو اقترباه الحسي من زمانه ومكانه، بل كل ذلك جزء من تجليات ألوهيته وربوبيته في عالم أمره الذي لا يحيط به غيره، ولا يعلم كنهه وحقيقة سواه سبحانه جل شأنه وقدست أسماؤه وتبarak وتعالى في صفاته وذاته. وذلك هو التصور الإسلامي السليم للألوهية المنزهة المتعالية المباركة.

التوحيد والتصور الإسلامي:

إنه ما من حضارة أو مدينة أو حالة عمرانية يمكن أن تقوم بدون تصور، فالتصور هو أساس تقوم عليه نظرة كلية للكون والإنسان والحياة، فعلى التصور تبني أركان وتفاصيل ودقائق الرؤية الكلية؛ فإذا كان المنهج أي منهج يقوم على مسلمات تسبقه يسميها البعض مسلمات ما قبل المنهج، فإن التصور بهذه المثابة للرؤية الكلية هو منطلقها وقاعدتها، والتصور والرؤية التي تقوم عليه يمثلان ما كان يعرف عند الحكام المقدمين بالحكمة النظرية، حيث قسم أولئك الحكماء الحكمة إلى نظرية تعني فهم الكون كما هو كائن، وإلى عملية تعني فهم السلوك العيادي كما ينبغي أن يكون^(١٢).

إن الأديان كلّها والمذاهب جميعها وسائر التيارات الفلسفية والاجتماعية ترسم أول ما ترسم تصوّرها، وتحيطه بالخصائص والمقومات اللازمـة له، ثم تبني عليه رؤيتها الكلية وتحدد أهدافها، والمناهج والسبل المؤدية إلى تلك الأهداف، ثم تحدد العلاقات الفردية والاجتماعية في ضوء ذلك وعلى مختلف مستوياتها، والتصورات تختلف باختلاف منطلقاتها وتقصر أو تكتمل بحسب تلك المنطلقات سواء أكانت علمية أو معرفية أو فلسفية أو مادية أو دينية، بيد أن الله تبارك وتعالى خصّ التصور الإسلامي بمجموعة من الخصائص والمقومات لم يحظ بها أي تصور آخر، بل لم تحظ بها مجموعة التصورات، فالتصور الإسلامي وإن بدا في بدايته وظاهره تصوّراً دينياً غير أنه جمع في خصائصه ومقوماته مزايا أهم التصورات التي عرفتها البشرية: فالنظر العقلـي أول واجب يواجه الإنسان بمسؤولية القيام به ليصل إلى المعرفة، ولكن مع قائد هادِـ رشيد يساعدـه على معرفة نفسه، وإدراك مخلوقـته وعبيودـته، ومعرفة حالـه وإلهـه، ومعرفة البيت الذي يسكنـ فيه العالم أو الأرض وهذا بحد ذاتـه يوفر على الإنسان مشواراً طويلاً من البحث، ويحلـ له ابتداءً مجموعـة من العقدـ التي يحارـ الفلـاسـفة بها ويـتيـهـونـ في درـوبـهاـ، ويبـنيـ لهـ القـاعدةـ المتـينةـ الأمـيـنةـ التي يـنـطـلـقـ منهاـ لـبنـاءـ بـقـيةـ مـقـومـاتـ ذـلـكـ التـصـورـ وـدـعـائـمـهـ بكلـيـةـ وـشـمـولـيـةـ وـدـقـةـ لاـ يـمـكـنـ لـنـوـاـةـ أيـ تـصـورـ آخرـ أنـ تـحـقـقـهاـ أوـ تـقـودـ إـلـيـهاـ؛ لأنـ السـؤـالـ

الذي يطرح نفسه على العقل الإنساني في قضية الوجود هو هل هناك حقيقة مستقلة لم تنشأ عن مصدر آخر؟ بل كل الحقائق الأخرى ناشئة عنها فهي في ذاتها وصفاتها وأفعالها ناشئة عن تلك الحقيقة، راجعة إليها فهي مستندة لتلك الحقيقة الأزلية سواءً كانت تلك الموجودات كبيرة أو صغيرة ذات أثر ظاهر أو خفي، واحد أو متعدد خارق للعادات أو موافق لها في نطاق عالم الطبيعة أو خارجها، فكل ما عداه منه مستمد وإليه راجع «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقرة: ١٥٦).

لقد وضع الحكماء معايير للتصور السليم، ونحن لا نرى ضرورة معايير التصور الإسلامي لهذه المعايير، فالتصور الإسلامي معياره الأساس من داخله فهو تصور توحيدى نقى أرسى الله تبارك وتعالى دعائمه، وفصل على علم خصائصه، فهو رباني المنشأ لم يخالطه الهوى، تستمد حقائقه من الحقيقة الإلهية الأزلية صدقها، وثباتها وعلميتها وحكمتها، وعمومها وشمولها، وثباتها وتوازنها وواقعيتها ودقتها، وإيجابيتها وحركتها، وعصمة مصادرها وإطلاقيتها.

التوحيد وما يستدعيه:

يبذر التوحيد في التصور الإسلامي باعتباره المقوم الأساس من مقومات ذلك التصور، ولا شك أنه المفهوم الأساس والداعمة الكبرى فهو بمثابة أصل الشجرة وجدعها، أما فروعها فهي بقية المقومات والأركان التي تتکامل شجرة الإيمان بها، فهناك العالم الذي نعيش فيه وهناك عالم الغيب وعالم الشهادة وهناك مصادر التصور ووسائل نقله للإنسان، وهناك الدار الآخرة وجائب الجزء الذي يكون فيها، وهناك المخلوقات التي تشاركتنا هذا الوجود دون أن يكون بيننا وبينها تداخل وتعامل مباشر، وهناك الرسل الذين سبقونا علينا عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه، والكتب التي أنزلت عليهم، وكل ذلك مما أمرنا بالإيمان به.

وحدة العالم:

الإنسان الفرد هو النموذج المصغر لهذا العالم

وتفيك انطوى العالم الأكبر وتنزعم أنك جرم صغير

فالعالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير، والله سبحانه خالق الاثنين وقيوم الخلق كله، فالعالم بكل ما فيه ومن فيه متعدد المبدأ ومتعدد المعاد، وهو في حركة دائمة لا تتوقف باتجاه الغاية والمعاد تربط بين أجزاءه علاقات، وتحكمه سنن ويجري تدبيره بقوانين لا تتبدل **﴿ذلِكَ تَقْدِيرُ الرَّحِيمُ الْعَلِيمُ﴾** (يسن: ٢٨) فلا يغير في قوانينه ولا سنته إلا هو. فلا الجدل المادي، ولا الترابط الميكانيكي ولا الارتباط العضوي^(١٤) بمسئول عن حركة الكون أو سنته وقوانينه بل هو الله العليم الحكيم يدير الأمر، ويقدر الليل والنهر **﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلُهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بِيَنْهُنَّ﴾** (الطلاق: ١٢).

الغيب والشهادة:

التوحيد والتصور الإسلامي علما الإنسان أن العالم قسمان: غيب وشهادة، وكثيراً ما ورد الكتاب العزيز بذكر الاثنين - معاً - الغيب والشهادة، وفي مجال الإيمان كثيراً ما يقترب ذكر الغيب بالدعوة إلى الإيمان به، أو الثناء على المؤمنين به، واعتبر في بعض الآيات ركناً من أركان الإيمان وبينه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باعتباره ركناً أساساً من أركانه، والغيب غيبان: مطلق ونقيبي: فالمطلق هو ما استأثر الله تعالى بعلمه **﴿وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾** (الأنعام: ٥٩)، وامتدح جل شأنه أولئك الذين يؤمنون بالغيب في آيات كثيرة، منها قوله تعالى **﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمَمَّا رَزَقَنَا هُمْ يُنْفِقُونَ﴾** (البقرة: ٢) والغيب غيب بالنسبة إلينا، وهو: ما خفي أو غاب عن حواسنا وبعدة أو لسبب آخر وهو غيب نسيبي قد يتكتشف مع الزمن وإلى نحوه يشير قوله تعالى **﴿إِنَّكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾** (هود: ٤٩) وهناك الغيب المطلق الذي لا يمكن للإنسان أن يصل إليه بحواسه النسبية لمحدوديتها، والإيمان بالغيب المطلق هو الذي يعد ركناً من أركان الإيمان وليس بالغيب النسيبي، لأن الإيمان به مشترك بين الجميع، فالغيب المطلق من عالم أمره تعالى استأثر سبحانه بعلمه **﴿عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾** (الجن: ٢٦) ^(١٥).

والله تبارك وتعالى وحده الموصوف بأنه «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ» (الحضر: ٢٢)، والإيمان بالغيب ضروري لتجريد التوحيد؛ كما أن التوحيد ضرورة للإيمان بالغيب، والتوحيد يستدعي الإيمان بالغيب، فالله تبارك وتعالى غيب مطلق عنه صدر الغيب، والإيمان بالغيب هو الذي يساعد الإنسان على فهم حدوده ودوره المرسوم له في هذا الكون، وموقعه في منظومة الخلق؛ فيدرك حقيقة العبودية وشرفها فيقبل عليها طائعاً مختاراً، ويدرك في الوقت ذاته عظمة الألوهية وقدسيتها وتعاليها وتزهها، وذلك يحميه من أن ينسبها إلى أي أحد غير مستحقها الواحد الأحد سبحانه وتعالى.

ويستدعي التوحيد فيما يستدعيه الإيمان بالملائقات الغيبية فهي جزء من عالم الغيب، وهي أصناف ثلاثة:

أ - الملائكة: وهي مخلوقات نورانية غير قابلة بفطرتها لممارسة المعصية «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمْرَهُمْ وَيَفْعُلُونَ مَا يُؤْمِرُونَ» (التحريم: ٦) وهم بالإضافة إلى انهم يكثرون بالعبادة والتسبيح والتقديس والتزييه له سبحانه فإن منهم الموكلين بكثير من الأعمال التي تتصل بتدير الكون، فمنهم الملك الذي ينزل بالوحي إلى الأنبياء، ومنهم الكرام الكاتبون، ومنهم الملائكة الذين يقبضون الأنفس حين موتها، ومنهم فسائل العقبات الذين يقومون بعمليات الحفظ والتدبير بإذن الله.

ومع ذلك فليس هناك اتصال مباشر لنا بهم، ولا ينبغي أن نخشاهم أو نرجوهـم، أو نتوسل بهـم، ومن فوائد الإيمان بالملائكة أن ندرك أن الشر مهما طفى واستبد واستعلى فإنـخير أوسـع منهـ والنـور أكثر انتشارـاً منـالظلمـ، وإنـالإنسـانـ مهما أطـاعـ اللهـ وعـبـدهـ، واتـبعـ أواـمـرهـ واجـتـبـ نـواـهـيـهـ فإنـلـهـ عـبـادـاًـ أـكـثـرـ مـنـ طـاعـةـ وأـشـدـ مـنـهـ التـزاـمـاًـ وأـكـثـرـ عـبـادـةـ فـلاـ يـنـبـغـيـ أنـ يـغـتـرـ الإـنـسـانـ بـعـبـادـتـهـ وـطـاعـتـهـ فـيـجـبـطـ عـمـلـهـ، وـحـينـ يـعـرـفـ الإـنـسـانـ هـذـهـ الـمـلـائـقـاتـ عـلـىـ حـقـيقـتـهـ، وـيـعـرـفـ طـبـيعـةـ وـجـوـدـهـاـ وـدـورـهـاـ؛ وـكـلـ ذـكـ يـبـلـغـهـ بـطـرـيـقـ لاـ يـحـتـمـلـ إـلـاـ الصـدـقـ، لـأـنـهـ صـادـرـ عـنـ خـالـقـهـ نـفـسـهـ فإـنـهـ لـنـ يـغـتـرـ بـهـ، وـلـنـ يـسـتـطـيـعـ أـحـدـاـ يـخـرـجـهـ عـنـ الـصـراـطـ، أـوـ يـغـرـيـهـ بـعـبـادـتـهـ كـمـاـ حـدـثـ لـأـمـمـ كـثـيرـةـ سـابـقـةـ؛ قـالـ تـعـالـىـ (وـيـوـمـ يـعـشـرـهـمـ جـمـيـعـاـ ثـمـ يـقـولـ لـلـمـلـائـكـةـ آهـلـاـءـ

إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ ❖ قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّةَ
أَكْثُرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ» (سبأ: ٤١، ٤٠).

ب - الجن: ويمثلون الظاهرة الغيبية المماثلة للإنسان في عالم الشهادة. فهم قد خلقوا من نار كما أخبر القرآن «وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (الحجر: ٢٧) وقد أودعت فيهم قابلية الاختيار: اختيار سبيل الإيمان أو سبيل الكفر، الطاعة أو المعصية. ولذلك قال قائلهم ما نقله القرآن المجيد عنهم «وَآتَانَا مِنَ الصَّالِحَاتِ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَّادًا ❖ وَآتَانَا ظُلْمَنَا أَنَّ لَنْ نُعِجزَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ
وَلَنْ نُعِجزَهُ هَرَبًا ❖ وَآتَانَا لَمَّا سَعَنَا الْهُدَى أَمَّا يَهُ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا
وَلَا رَهْقًا ❖ وَآتَانَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَ الْقَاسِطِينَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحْرَرُوا رَشْدًا ❖
وَآمَّا الْقَاسِطِينَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَابًا» (الجن: ١١ - ١٥). وهم وإن كانوا يحيون في هذا الكون لكن لا اتصال بين الإنس وبينهم فهم من عالم الغيب وذهن البشر من عالم الشهادة، وهم يروتنا ولا نراهم ولا نسمعهم، وقد كانت يهود قد اتخمت (الثقافة الشفوية) في الجزيرة العربية قبل الإسلام بقصص الجن، ونقلت من التراث البابلي أساطير لا تحصى عن تأثير الجن في الإنس وأمكان دخول الجن ذكوراً وإناثاً جسد الإنساني والعبث به لو أردوا ذلك، وأمكان وقوع النكاح بين الاثنين، وأن هناك رياضات نفسية يمكن للإنسان أن يقوم بها ليُسخر لنفسه جنّياً إن شاء أو أكثر. وإذا كان الإنسان لا يستطيع رؤية الجن على حقيقته الجنية النارية التي خلق عليها فإن الجن قادر على الظهور بشكل إنسان أو حيوان أو ثعبان أو أي شكل آخر ليتمكن الإنس من رؤيته.

وكل هذه المعتقدات معتقدات منحرفة، جاء القرآن لينقذ الناس منها، ويحررهم من آثارها، ويبين لهم الحقيقة فيها، وهي حقيقة بسيطة لا ينبغي أن تتجاوز ما جاء به القرآن من أن هذا الكون يتجاور فيه عالمان: عالم الشهادة وعالم الغيب، وأن لكل من العالمين خصائصه ومقوماته والخلوقات التي تنتهي إليه ووظائفها. وإيماناً بوجود أمم أمثالنا يجعلنا أكثر قدرة على إدراك عظمة الله تبارك وتعالى، وأكثر تطلعًا لإدراك جوانب عظمته سبحانه، وأكثر رغبة في العمل على الكشف عن أسرار الكون وأنه لا نهاية له يضعها الإنسان باختياره، أو لا تتوقف عند إنجازات الإنسان

فيه: فالبشر أمة من الأمم لهم دورهم، والfolk الذي يسبحون فيه، فعليهم أن يكونوا أكثر تواضعاً وأحسن عملاً، وأن يتسبّبوا بالحق الذي جاءهم وأن لا يتأثروا بخرافات الأولين، وأساطير الماضيين، التي سبق أن شلت ارادات تلك الأمم، وشفلتهم وانحرفت بهم عن تعاليم المسلمين.

لقد أوضح القرآن لنا في سورة الجن وبعض الآيات الأخرى هذا الأمر بما لا مزيد عليه، ولا نحتاج لأن نعرف عنهم أكثر منه، لكن الإنسان طلة بطبعه يتطلع إلى المزيد من التفاصيل، وهو نهم لا يشعّ من المعرفة، ولكن هذا الأمر لا ينبغي أن ينساق الإنسان فيه وراء الأخبار والقصص والأساطير؛ لأن العقائد لا تبني إلا على اليقين، واليقين لا يأتي عن الغيب إلا من المصدر اليقيني الوحيد وهو القرآن المجيد، والمصادر الطنية لا يبني اليقين عليها؛ ولذلك ذهب الإمام أبو حنيفة ومن إليه – وهم على صواب في ذلك – أن لا يؤخذ في هذه الأمور إلا بالقرآن المجيد أو متواتر السنن المتفق مع القرآن، أو الذي لم يأتي بزيادة يمكن أن تعارض ما جاء به القرآن.

وقد هلك في هذا الأمر فريقان: فريق نفى وجود الجن وسائر العوالم الغيبية فهلك في الواقع في نفي ما أثبته القرآن. وفريق تقبل ما تسلل من أساطير وخرافات تراث الثقافة الشفوية المختلطة التي كانت سائدة في المدينة قبل هجرته عليه الصلاة والسلام وتغييره لثقافتها، والذي دس في أخبار فردية لم تخضع لمنهج الأئمة النقاد من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين والمتقدمين من المحدثين، فشاعت وانتشرت وفتحت العقل المسلم لتسلل مثل تلك الأساطير إليه. وبذلك أضاعوا فائدة ذكرها في القرآن المجيد، ودعوا الناس إلى الإيمان بها. بل جعل بعضهم من الإيمان بها مدخلاً واسعاً لتقبل كل ذلك التراث البابلي والإسرائييلي وتبنيه. وربما ساعد على ذلك الفهم المنحرف أو عدم فهم الجانب اللغوي بالدقة المطلوبة، فجعلوا من بعض الاستعمالات اللغوية سندًا لتلك الأفهام المنحرفة، فهناك الجنون والجنة يطلقها اللغويون على من أصيب في جهازه العصبي، ونظرًا لأنه لم يكن لهذا النوع من الأمراض جانب عضوي يربط بينه وبين المرض وأعراضه فقد نسب إلى الجن، فيقال: جن فلان أي أصابه الجن و(أجنـه الله فـجن) فهو مجـنون^(١٦)، والمـادة - لـغـة - حـقـيقـة في الـاستـار - أي: ستـر الشـيء عنـ الـحوـاسـ، ولـذلك يـقال

جنه الليل وأجنه أي ستره، وكذلك جن عليه وكل بستان ذي شجر ساتر يقال له: جنة لستر أشجاره الأرض أو ما يختفي وراءها. قال الراغب: الجن يقال على وجهين: أحدهما للروحانيين المستترة عن العواس كلها بازاء الإنس، فعلى هذا تدخل فيه الملائكة والشياطين فكل ملائكة جن، وليس كل جن ملائكة، وعلى هذا قال أبو صالح: الملائكة كلها جن. وقيل: بل الجن بعض الروحانيين، وذلك أن الروحانيين ثلاثة: أخيار وهم الملائكة، وأشرار وهم الشياطين، وأوساط فيهم أخيار وأشرار وهم الجن. ويدل عليه آيات سورة الجن. و(الجنة) جماعة الجن، ومنه قوله تعالى «مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» (الناس: ٦) وقوله تعالى «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا» (الصفات: ١٥٨) و(الجنة) كذلك الجنون، وقال تعالى «مَا يَصَاحِبُكُمْ مِنْ جِنَّةٍ» (سبأ: ٤٦) أي جنون، والجنون حائل بين النفس والعقل. وجن فلان قيل أصابه الجن، وبني فعله على فعل كبناء الأدواء نحو: زُكم ولقي وحم. وقيل أصابت جنانه، وقيل حيل بين نفسه وعقله فجن عقله بذلك، وقوله تعالى «مُعَلِّمٌ مَجْنُونٌ» (الدخان: ١٤) أي ضامه أو انضم إليه من يعلمه من الجن، وكذلك قوله تعالى «وَيَقُولُونَ أَئْنَا لَتَارِكُوا الْهَيَّاتَ إِشَاعِيرٍ مَجْنُونٌ» (الصفات: ٣٦) والجان نوع من الحيات كذلك. فالثقافة الشفوية التي عبر القرآن المجيد عن رفضه لها، ونفيه لتصوراتها كانت ترى الجن بكل تلك الفاعلية والتاثير. والانحراف في فهم وهيمنة سليمان – على سبيل المعجزة – على فريق من الجن يصنعون له ما يشاء... الخ، كل ذلك قد أكد التصورات المخربة التي اختزناها الناس عن الجن والعالم الغيبية من الثقافات الوثنية، فجاء القرآن ليصحح تلك التصورات، فأماماً سليمان فتلك كانت بعض معجزاته في رسالة إلى قوم بنيت رسالات أنبيائهم على الخوارق والمعجزات، والخوارق في العطاء وتلك هي التجربة الإسرائيلية بما لها وما عليها.

أما الرسالة المحمدية فهي رسالة البيان والبرهان والعقل والمنطق، والاكتفاء بالقرآن المجيد عن الخوارق الأخرى «أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرْحَمَةً وَذَكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (العنكبوت: ٥١) وهي جواب على مطالبتهم له صلى الله عليه وآله وسلم بآيات وخوارق «وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (العنكبوت: ٥٠)، وأماماً إطلاق

العرب على من أصيب في جهازه العصبي أو دماغه كلمة (مجنون) فذلك لأن الناس اعتادوا أن يحيطوا على الغيب كل ما يعجزون عن تفسيره من أمور، وفي الأمراض النفسية والعصبية يصعب عليهم أو يتذرع عليهم أن يكتشفوا في مستوى الطب القديم العلاقة العضوية بين هذا المرض وجسم المصاب به، فتحال تلك الأمراض على الجن ومن إليهم.

ولكننا بفضل الله تعالى ورحمته حين نقف عند حدود ما أمرنا بالإيمان به في القرآن الكريم فإننا لن نجد أنفسنا بحاجة إلى الإحالـة عليهم لا في الصحة ولا في المرض، فتعـنـ نؤمن بـوجـودـ الجـنـ ونـؤـمـنـ بـكـلـ ماـ أـخـبـرـنـاـ اللـهـ تـعـالـىـ عـنـهـمـ.ـ وـنـؤـمـنـ بـأـنـهـمـ لـاـ سـلـطـانـ لـهـمـ عـلـيـنـاـ،ـ وـلـاـ يـمـلـكـونـ لـنـاـ وـلـاـ لـأـنـفـسـهـمـ ضـرـاـ وـلـاـ نـفـعاـ وـلـاـ بـعـثـاـ وـلـاـ حـيـاةـ وـلـاـ نـشـورـاـ،ـ وـأـنـهـمـ لـاـ يـعـلـمـونـ الغـيـبـ،ـ وـإـلـاـ لـبـثـوـاـ فـيـ العـذـابـ الـمـهـيـنـ لـعـدـمـ عـلـمـهـمـ بـوـفـاءـ سـلـيـمانـ الـذـيـ مـاتـ مـتـكـئـاـ عـلـىـ عـصـاتـهـ،ـ وـظـلـلـوـاـ يـعـمـلـوـنـ ظـانـيـنـ أـنـهـ مـاـ زـالـ حـيـاـ.ـ وـأـنـ مـنـ الرـحـمـةـ الـتـيـ مـنـ اللـهـ تـعـالـىـ بـهـاـ عـلـىـ الـبـشـرـيـةـ بـعـدـ بـعـثـةـ مـحـمـدـ رـسـوـلـ اللـهـ عـلـيـهـ الصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ تـوقـفـ كـلـ تـلـكـ الـغـيـبـيـاتـ كـمـاـ فـيـ سـوـرـةـ الـجـنـ عـنـ مـخـالـطـةـ الـبـشـرـ أوـ التـدـاخـلـ مـعـهـمـ.

ج - الشيطان: النوع الثالث من المخلوقات الغيبة التي أمرنا بالاعتقاد بوجودها هو الشيطان، وهو مخلوق من نار ولكنه تم حضن للشر. وهو كذلك مغيب عنا فلا نراه ولا نسمعه ولا نلمسه. ونحن مطالبون باتخاذه عدواً «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًا» (فاطر: ٦) وهو كذلك مجرد من أي سلطان أو قدرة على إيذائنا أو حرمتنا عن وجهتنا أو التسبب في أية مشكلات لنا، وكل ما يستطيع فعله هو الوسوسة والإيحاء لإخوانه من شياطين الإنس بزخرف القول غروراً. والصلة الدائمة بالله ومداومة ذكره، وتلاوة كتابه، واللجوء إليه كفيل بإيجاد الحوائل بينه وبين عباد الله، وإبطال وساوسه وإحباط محاولاته، وكف شروره وأذاه. وهو لا يستطيع التأثير إلا في أولئك الذين يتخذونه ولیاً من دون الله ويطيعونه وبغضون الله تعالى.

وما يجده الناس في أنفسهم من خواطر السوء، نحو تقوية دواعي عمل الشر والإقبال على الباطل والانحراف فهو من وساوس الشيطان. وقد كشف الله تبارك وتعالى للبشر عن ذلك ليدركوا حقيقة ما يدور في أذهانهم من خواطر، فيميزوا بين

الحق منها والباطل، والخير والشر فيستجيبوا لداعي الخير، ويمسكون عن داعي الشر، ويترسلوا مع خواطر الخير. ويتوقفوا عن الاسترسال مع داعي الشر، وفي كل هذه الأمور الغبية ليس لنا أن نتجاوز ما ورد في آيات الكتاب الكريم، وربط السنن الصحيحة الواردة فيها بتلك الآيات؛ لأن العقائد يقينية، والظن لا يبني عليه اليقين «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظُّنُّونَ وَإِنَّ الظُّنُّونَ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيئًا» (النجم: ٢٨)، ومن أهم فوائد الإيمان بوجودهم إضافة إلى حث كل الطاقات العدوانية لدى الإنسان عليهم، تقوية أجهزة المناعة النفسية والروحية لدى الإنسان وشحذ فاعليتها باستمرار وعدم السماح لبداء الفضة بالاستيلاء على الإنسان، والهيمنة عليه فيشقي، فالمؤمن حارس يقط لا يغفل، ولا يعطي عدوه المبين هذا أية غرة من نفسه، ولا يسمح له باغوائه. والقرآن المجيد قد أوضح لنا سائر التفاصيل المتعلقة بهذا الشيطان الرجيم، وذكر لنا أهم أساليبه، وشرح لنا وسائله والأدوات التي يعتمد عليها في استدراج الناس وإيقاعهم في شراكه وحبائله. كما أوضح لنا ضعفه بجانب القوى التي زودنا الله بها فقال تعالى «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا» (النساء: ٧٦)، وبين لنا كيف تقيه بل كيف نظرده تماماً من حياتنا، ونحاصره ونردد على مكائده ونجعل من وجوده وسيلة تقوية لأجهزة مناعتنا - كما أشرنا - فالشيطان بمثابة ميكروب أو فيروس يحاول العمل إذا غفلانا جهاز المناعة أو استرخي ليصيبانا مقتلاً تنفيذاً لتهديد أبيه إبليس لأبينا آدم وبنيه «أَوْلَقْدَ خَلَقْنَا إِلَيْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَّا مَسْنُونٌ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلٍ مِنْ نَارِ السَّمْوُمِ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةَ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَّا مَسْنُونٌ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لِهِ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَى إِلَيْسَانِ آبَيِّ أَنْ يَكُونُ مَعَ السَّاجِدِينَ قَالَ يَا إِلَيْسَ مَا لَكَ أَنَا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَّا مَسْنُونٌ قَالَ فَأَخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللُّعْنةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ قَالَ رَبِّيَ فَأَنْتَرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبَعَّثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْتَرَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ رَبِّيَ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لِأَزْيَنَنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأَغْوِيَنَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَى عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ أَتَيْتُكَ مِنَ الْغَاوِينَ ❖ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ❖ لَهَا سَبَعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ» (الحجر: ٤٤ - ٢٦).

الإيمان بالرسل والأنبياء كافة:

ومما يستلزم الإيمان بوحدانيته تعالى وأحاديته في ذاته وصفاته وأفعاله كما يستلزم الإيمان بالغيب، الإيمان بالرسل والأنبياء كافة : إذ إن الله تعالى لا يكلم البشر كفاحاً في الدنيا، ولا يخاطبهم بشكل مباشر، وما كان لهم ولا يطيقون، ولكنه يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس فيوحى إليهم بإذنه ما يشاء وهم يبلغون من أمرها بتبليفهم من أقوامهم ومعاصريهم ما يوحى إليهم «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَ اللَّهَ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءَ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ» (الشورى: ٥١) «وَإِنَّهُ لِتَنْزِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ❖ تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ❖ عَلَىٰ قَلْبِكِ لِتَكُونَ مِنَ الْمُتَنَزَّلِينَ ❖ يَلْسَانُ عَرَبِيًّا مُّبِينًّا» (الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥) والنبوة والرسالة تقومان على (الوحى) وهو الإعلام السريع، الخاص بمن يوجه إليه بحيث لا يطلع عليه غيره ، ولا يشاركه فيه سواهـنـ والـوـحـىـ إـلـىـ الـأـنـبـيـاءـ وـالـرـسـلـ غـيـرـ الإـلـهـامـ وغير العرفان وغير الفيض وغير (التوحيد الغريزي) وغير الوحي إلى الملائكة^(١٧) . والدين كله لله تعالى والله جل شأنه هو مصدر الدين كله، والدين يتالف من عقيدة وشريعة وسلوك؛ والعقيدة ثابتة لإبطالها التغيير وما ينفي لها أن تكون قابلة له، والشرائع فيها الثابت وفيها المتغير، وتتابع الأنبياء والمرسلين يعزز في ثبات الثابت ويؤكد عليها، وبين المتغير وأسباب تغييره، ويؤكد على القيم وضرورة مراعاتها ووحدة المرجعية الدينية للبشرية بوحدة الأنبياء والمرسلين. وهذا الركن من أركان الاعتقاد يجعل أمة الأنبياء واحدة، ويمكن الإنسانية من رصد خطوط الاستقامة والانحراف في مسيرتها ويجعل لديها القدرة دائمًا على التجديد والتجدد وفقاً لنهاج النبوة في ذلك.

ونحن نؤمن بنبوة كل من نبأه الله أو أرسله عرفناه أم لم نعرفه، ذكر في القرآن أم لم يذكر، لكن من عرفناه وورد ذكره في القرآن نؤمن به كما عرفنا به، ومن لم يذكر لنا آمنا به وبما جاء به على الجملة فإن الله تعالى قال «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا

أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحَ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَاسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُوبَ وَبُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَاتَّبَعْنَا دَاؤُودَ زَبُورًا ◆ وَرَسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلٍ وَرَسُلًا لَمْ تَقْصُصْنَاهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا ◆ رَسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لَأَنَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ◆ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهُدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ آنَزَلَهُ يَعْلَمُهُ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهُدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا) (النساء: ١٦٢ - ١٦٦).

عصمة الأنبياء:

الأنبياء والمرسلون من مهامهم الأساسية ومن حكمة الله تعالى في جعلهم من البشر أن يقدموا للناس الأسوة والنموذج والمثال. وهم بدعوتهم وبسلوكهم وبعدم مخالفتهم لما يدعون له، أو مخالفتهم إلى ما ينهون الناس عنه يقنعون الناس بأن ما يطلبوه منهم لا يتجاوز طاقاتهم البشرية، ولا قدراتهم الإنسانية العادلة فالرسل والأنبياء أنفسهم بشرٌ ممن خلق الله من البشر، وقد استطاعوا الالتزام بالدين عقيدة وشريعة وسلوكاً، فلو لم يكن هذا الالتزام في حدود إمكان البشر وطاقاتهم لما استطاعوا الالتزام به. ول可能會 نموذجاً ومثالاً لا بد لهم من العصمة من الذنوب، والقدرة على ضبط النفس وصيانتها وعدم تمكينها من مقارفة الذنوب والوقوع فيها؛ لأن الوقوع في الذنوب يحطّم فكرة النموذج والمثال الذي يقدمونه لأقوامهم بسلوكهم والتزامهم بما يدعون إليه، من ناحية أخرى، كما أن أمر الله للبشر باتباعهم والتأسي بهم لو جوزنا وقوع الذنوب منهم سيكون بمثابة أمر بمتابعتهم في تلك الذنوب؛ لأنها جزء من أعمالهم. ليس ذلك فقط، بل إنه سبحانه قد حماهم من المنفرات الطبيعية؛ لأن طبيعة عملهم بين الناس تجعل من المنفرات وسائل لإبعاد الناس عنهم. وهو أمر يعقد مهمتهم، ويذهب بالحكمة من كونهم بشراً، قد ذهب بعض العلماء في هذا الأمر فأكّد عصمتهم من الذنوب صغيرها وكبيرها قبل النبوة وبعدها. كما ذهب آخرون بتجويز وقوع سائر الذنوب منهم.

وأشار القرآن المجيد إلى مبدأ العصمة حيث قال «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدِيُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعْلُ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ»

(الأنبياء: ٧٣) وقال تعالى «أَوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِيهِدَاهُمْ أَفْتَرُهُ» (الأنعام: ٩٠) وأهل الكتاب لا يؤمنون بعصمة الأنبياء، وقل أن سلم نبي من أنبيائهم، أو ممن عرفوهم من المرسلين من الاتهام بارتكاب ذنب من الكبائر فضلاً عن الصغائر وأحياناً من السبع الموبقات. مع أن كتبهم لم يرد فيها ما يؤيد هذا الاتجاه. ولذلك فلا بد من العذر مما يوردونه من قصص الأنبياء، وعرض ذلك على الكتاب المهيمن على الكتب كلها، وهو القرآن.

وأما ما ورد من آيات في القرآن نحو قوله تعالى «وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (محمد: ١٩) وقوله في بداية سورة الفتح «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتَحًا مُّبِينًا ◆ لِيَعْقِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقْدَمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرَ وَيُتَمَّ زِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا» (الفتح: ٢٠، ١) فهو محمول على مخالفة الأولى بالقيام بما تكون عاقبته منافية للمصلحة، أو غير محققة لمقاصد الشارع: (فحسنات الأبرار سيئات المقربين) يدل لذلك طبيعة المسائل التي عותب عليه الصلاة والسلام عليها وعدت في الذنوب والمخالفات مثل (مفاداته أسر بدر وإذنه للمنافقين بالخلاف عنه، وعبوسه بوجه الأعمى ونحو ذلك) نحو «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ آذَنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ» (التوبية: ٤٣). وما جرى مجراه مما هو مباح له صلى الله عليه وآله وسلم ومندرج تحت صلاح حياته.

الإيمان بالكتب والصحف والألواح:

كل ما أنزل الله على أنبيائه ورسله من كتب كالتوراة والزبور والإنجيل وصحف إبراهيم وموسى، والألواح التي أنزلت إلى موسى، ما ورد في القرآن ذكره، وما لم يرد، فإننا نؤمن به وبنسبته إلى الله تعالى، فنحن نؤمن بأن الله قد أنزل على رسوله موسى كتاباً اسمه التوراة، فيها هدى ونور وعقيدة وشريعة، وقد ذكر القرآن بعض ما جاء فيها من العقيدة نحو «أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (الأعراف: ٥٩) والشريعة نحو «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَ بِالسِّنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (المائدة: ٤٥)

ونؤمن بأنها تعرضت للتحريف، وأن الأخبار والربانيين الذين استحفظوا عليها قد فرطوا فيها وأضافوا وحذفوا بأيديهم ما شاءوا. وأن القرآن قد قام بالهيمنة عليها ومراجعتها مراجعة نقدية أزالت عنها ما أضيف إليها من زيادات، وأعادها القرآن إلى حالة الصدق التي كانت عليها حين أنزلت. وكذلك فعل مع سائر الكتب الأخرى والصحف والألواح، لتتوحد مرجعية البشرية في هذا القرآن المصدق لما بين يديه وما خلفه والمهيمن على كل ما تقدمه، والمستوועب لكل الحق الذي جاءت به، والمتجاوز لكل ما دعت الضرورة أو الحاجة إلى تجاوزه من معالجات ذات ارتباط مباشر بالزمان والمكان. فالرجوع إليها رجوع إليها كلها، والرجوع إليها مفن عن الرجوع إلى ما عداه، أما الرجوع إلى ما سواه فلا يعني عنه بحال من الأحوال «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ◆ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ أَتَى بَعْضَ رَضْوَانَهُ سُبُّ الْسَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ يَإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (المائدः: ١٥، ١٦).

إن من اطلع على ما بقي بأيدي البشرية من الكتب السماوية السابقة للقرآن، وفي مقدمتها العهدان القديم والجديد، لا يستطيع أن يؤمن بأن هذه الكتب، بما اشتملت عليه من مشكلات وبما هي عليه، يمكن أن تكون وحيًا من الله تلقاه ونقله عنه أنبياء معصومون، فهي دون ذلك المستوى بكثير. وذلك لتصريف الأخبار والربانيين فيها بالحذف والزيادة والتغيير والتحريف. وقد واجههم القرآن المجيد بذلك قوله «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِيعِهِ» (النساء: ٤٦) «أَفَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَبَّتْ أَيْدِيهِمْ وَوَلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (البقرة: ٧٩).

الإيمان باليوم الآخر:

الإيمان باليوم الآخر، وما يكون فيه منبعث والحساب والجزاء على الأعمال هو الركن الثاني للدين الذي بعث الله به الرسل عليهم السلام، وبه يكمل الإيمان بالله تعالى، وهو من أهم الدواعث على العمل الصالح، وترك الفواحش والمنكرات

والبغى والعدوان، وكان جل مشركي العرب ينكرونه أشد الإنكار، وأما أهل الكتاب وغيرهم من الملل – التي كان لهم كتب وتشريع ديني ومدنى ثم فقدت كتبهم أو حرفت واستحوذت عليهم الوثنية – فكلهم يؤمنون بحياة بعد الموت، وجزاء، يختلفون في صفتهم لا في أصلهم، ولكن إيمانهم هذا قد شابه الفساد ببنائه على بدع ذهب بجل فائدته في إصلاح الناس، وأساس تلك البدع بدأ عند الهنود وغيرهم من قدماء الوثنيين، وخلاف النصارى المتبعين لدين القىصر قسطنطين، بوجود المخلص الفادي الذي يخلص الناس من عقوبة الخطايا، ويفديهم من الذنب بنفسه، وهو الأقوم الثاني من الثالوث الإلهي، الذي هو عين الأول والثالث، وكل واحد منهمما عين الآخر، وكل ما تقوله النصارى في فداء المسيح للبشر، وغير ذلك من ولادته إلى رفعه فهو نسخة مطابقة لما يقول الهنود في كرشنة وبودا، في اللفظ والفحوى كما تقدم، قلما يختلفان إلا في الأسمين: كرشنة، ويسوع.

وأما اليهود فكل ديانتهم خاصة بشعب إسرائيل، وادعوا محاباة الله تعالى له علىسائر الشعوب في الدنيا والآخرة، ويسمونه الله إسرائيل، كأنه ربهم وحدهم لا رب العالمين «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه» (المائدة: ١٨) وديانتهم أقرب إلى المادية منها إلى الروحية، فكان فساد الإيمان بهذا الركن من أركان الدين تابعاً لفساد الركن الأول، وهو الإيمان بالله تعالى ومعرفته، ومحاجأة إلى الإصلاح مثله.

جاء القرآن للبشر بهذا الإصلاح، فقد أعاد دين النبيين في الجزء إلى أصله المعقول، وهو ما كرم الله تعالى به الإنسان، من جعل سعادته وشقائه منوطين بإيمانه وعمله، اللذين هما من كسبه وسعيه، لا من إيمان غيره وعمله، وأن الجزء على الكفر والظلم والفساد في الأرض يكون بعدل الله تعالى بين جميع خلقه، بدون محاباة شعب على شعب، والجزاء على الإيمان والأعمال الصالحة يكون بمقتضى الفضل، فالحسنة بعشر أمثالها، وقد يضاعفها الله تعالى أضعافاً كثيرة.

وقد نص القرآن على أن ما جاء به من هذا الإصلاح هو ما أوحاه تعالى «سيَجزِّيهُمْ وَصَفْهُمْ» (الأعراف: ١٣٩) وهذا هو الحق الذي يثبته من عرف حقيقة الإنسان، وحكمة الديان، وهو مما أصلحه القرآن من تعاليم الأديان.

إذا علمت ما كان من إنكار مشركي العرب للبعث والجزاء، ومن فساد إيمان أهل الكتاب في قضية الإيمان باليوم الآخر، واضطراب سائر الملل في هذا الجانب من العقيدة، وعلمت أنها مكملة للإيمان بالله تعالى. وأن تذكرها هو الذي يقوى الوازع النفسي الذي يصد الإنسان عن الباطل والشر، والظلم والبغى، ويرغبه في التزام الحق والخير وعمل البر، ويحرر وجده من الخوف والرجاء والرغب والرهب من غير الله تعالى، علمت أن إصلاح هذه العقيدة بطريقة القرآن هو ما فعل فعله العاجل في شعب كبير مثل الشعب العربي، اهتدى واهتدت به الشعوب الأممية كلها. لما اشتمل عليه أسلوب البنيان القرآني المعجز الحكيم من التذكير المستمر بها في القرآن الكريم بالأساليب العجيبة التي فيها من حسن البيان، وتقريب البعيد من الأذهان، تارة بالحججة والبرهان، وتارة بضرب الأمثال التي يعقلها جمهرة الناس، والأمثال التي لا يعقلها إلا العالمون، حتى صارت هذه الأركان بناءً متكاماً متراصاً، يقف التوحيد على قمته، وتعكس آثاره وأنواره على سائر جوانب ذلك البناء؛ وبذلك يصبح الميزان الذي لا يخطئ، والمعيار الذي لا يجف، والعقد الذي لا ينفرط **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِهِ وَمَنْ يَكْفُرُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكَتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾** (النساء: ١٣٦) وقد ردَّ القرآن ذلك في آيات بينات لعلها تبلغ المئات. ومن إعجازه أنها لا تتم ولا تسأم، بل لا يكاد يشعر قارئها بتكرار معانيها، وإن تقارب جنسها ونوعها، وترادفت سورها، فتأمل ذلك في سور المفصل، تر ما يظن أنه تكرار الكلام على البعث والجزاء ولكن بما لا يخطر على بال بشر من اختلاف الأسلوب والنظم والفوائل، ولا سيما المتناسبة المتصلة كالمرسلات مع النبأ، والنازعات مع عبس، والتکوير مع الانفطار، والمطففين مع الانشقاق، وغيرهن.

قلنا: إن الإيمان بالبعث والجزاء، وهو الركن الثاني في جميع الأديان، من لوازم الركن الأول، وهو الإيمان بوحدانية الله المتصرف بجميع صفات الكمال، المنزه عن العبث في أفعاله وأحكامه، توحيده في الوهبيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، ولهذا كان من أظهر أدلة القرآن عليه قوله بعد ذكر البعث وجزاء الكافرين في آخر سورة المؤمنون **﴿أَفَحَسِبُتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَّادًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾** (المؤمنون: ١١٥)

وقوله في آخر سورة القيامة «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًّا» (القيامة: ٣٦) فكفر الإنسان بهذا الركن من أركان الإيمان يستلزم كفره بحكمة ربه، وعدله في خلقه، وكفره بنعمته بخلقه في أحسن تقويم، وبتفضيله على أهل عالمه (الأرض) حيث سخرها وكل ما فيها لمنافعه، وعلى كثير ممن خلق في عالم الغيب الذي وعد بمصيره إليه، ويستلزم جهله بما وهبه من المشاعر والقوى والعقل، وجهله بحكمته في خلقه مستعداً لما ليس له حد ونهاية من العلم الدال على أنه خلقه لحياة لا حد لها ولا نهاية في الوجود.

ومن لوازم هذا الكفر والجهل كله احتقاره لنفسه باعتقاده أنه خلق عبثاً لا لحكمة بالغة، وأن وجوده في الأرض موقوت محدود بهذا العمر القصير المنقص بالهموم والمصائب والظلم والأثام، وأنه يترك سدى لا يجزى كل ظالم من أفراده بظلمه، وكل عادل وفاضل بعده وفضله، وإذا كان هذا الجزاء غير مطرد في الدنيا لجميع الأفراد تعين أن يكون جزاء الآخرة هو المظاهر الأكبر للعدل الإلهي العام كما قال تعالى «وَإِنَّمَا تُؤْفَنُ أُجُورُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ١٨٥).

ومن أبدع أساليب القرآن الجامعة وأروعها وأشدتها فاعلية في الدفع إلى الإيمان بذلك مشاهد المحاجة في النار بين الأتباع والمتبوعين، والغاوين والمحفوبيين والمصلين، من شياطين الإنس والجن، وبراءة بعضهم من بعض، ومنه التنادي والتحاور بين أهل الجنة وأهل النار.

البعث الإنساني جسماني وروحاني:

ومما جاء في القرآن مخالفًا لما عند النصارى من عقيدة البعث والجزاء، أن الإنسان في الحياة الآخرة يكون إنساناً كما كان في الدنيا، إلا أن أصحاب النفوس الزكية، والأرواح العالية، يكونون أكمل أرواحاً وأجساداً مما كانوا بتزكية أنفسهم في الدنيا، وأصحاب الأنفس الخبيثة والأرواح السافلة يكونون أنقص واختىء مما كانوا بتذسيبة أنفسهم في الدنيا، ويعلم مما ثبت عن قدماء المصريين وغيرهم من الغاوين أن الأديان القديمة كانت تعلم الناس عقيدة البعث بالروح والجسد، إلا أنهم ظنوا بعد رسلاهم أن أجسادهم تبقى بعد موتهم فيبعثون بها عينها، ولكن بين القرآن أن

كل من على الأرض فان، وأنها تكون بقيام الساعة هباءً منثوراً. قال تعالى: «أَنْحَنْ قَدَرَنَا بِيَنْكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسِيُّقِينَ ❖ عَلَى أَنْ تُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَتُنَشِّئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ❖ وَلَقَدْ عَلِمْتُ النَّشَاءَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (الواقعة: ٦٠ - ٦٢).

ولو كانبعث للأرواح وحدها لنقص من ملوكوت الله تعالى هذا النوع الكريم المكرم من الخلق، المؤلف من نفس وجسد، فهو يدرك اللذات الروحية واللذات الجسمانية، ويتتحقق بحِكْمَة الله (جمع حكمة) وأسرار صنعه فيهما معاً، من حيث حرم الحيوان والنبات من الأولى والملائكة من الثانية وما جنح من جنح من أصحاب النظريات الفلسفية إلى البُعْث الروحاني المجرد إلا لاحتقارهم للذات الجسدية وتسميتها بالحيوانية مع شفف أكثرهم بها، وإنما تكون نقصاً في الإنسان إذا سخر عقله وقواه لها وحدها، حتى صرفه اشتغاله بها عن اللذات العقلية والروحية بالعلم والعرفان، أو أضعفها.

وأصل هذا الإفراط والتفريط غلو الهنود في احتقار الجسد، وجعلهم مدار تربية النفس على تعذيبه بالرياضيات الشاقة، وتبعدم فيه نساك النصارى كما تبعوهم في عقيدة الصلب والفساد والتثليث. فالبعث بعث الروح والنفس والجسد، لا بعث الروح وحدها، ولكن الإنسان المسكين قد يستبعد هذا، كذلك الجاهلي الذي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعظام إنسان ميت وأخذ يفتته ويقول: أترزعم يا محمد أن هذا سيعث يوم القيمة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: نعم ويدخلك النار فنزل قوله تعالى: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْكِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ❖ قُلْ يُحْكِيَهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً وَهُوَ يَكُلُّ خَلْقَ عَلِيهِمْ» (يس: ٧٩، ٧٨).

الإيمان بالقدر وال السنن الإلهية:

إننا نؤمن بأن الله تعالى هو خالق كل شيء بقدرته وإرادته و اختياره وحكمته، وأنه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (السجدة: ٧)، وأنهن كل شيء صنعه «صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي أَتْنَى كُلُّ شَيْءٍ» (النمل: ٨٨) وأنه ليس في خلقه تقاؤت ولا فطورة، وأنه خلق كل شيء بنظام وتقدير «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ» (القمر: ٤٩) «وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (الفرقان: ٢). وأن له تعالى في نظام التكوين والإبداع وفيما هدى إليه

البشر من نظم الاجتماع سنتاً مطردة تتصل فيها الأسباب بالأسباب، لا تبدل ولا تحول محابة لأحد من الناس، وأن سنته تعالى عامة في عالم الأجسام وعالم النفس والأرواح، وقد ورد ذكر السنن الاجتماعية باللفظ، في سورة المائدة، والأنفال، والحجر، والإسراء، والكهف، والأحزاب، وفاطر، والمؤمن، والفتح.

فهذه الآيات البينات ناطقة بأن القدر والتقدير عبارة عن النظام العام في الخلق الذي تكون فيه الأشياء بقدر أسبابها، بحسب السنن والنوميس العامة التي وضعها الخالق تبارك وتعالى لها، لا ما اشتهر عند عامة الناس، من أن المقدر ما ليس له سبب، أو ما يفعله الله على خلاف النظام والسنن، وأنه يؤدي إلى إجبار الناس على ما يفعلون وما يتربكون، بقطع النظر عن حبهم لذلك أو بغضهم له، ورضاهem عنه أو عدم رضاهem، وقد يصح إطلاقه على ما يعرفون سببه ولا يحيط بأسباب الحوادث عملاً إلا خالقها ومقدر سببها وسنتها.

ونؤمن بأن لله تعالى في خلقه آيات بينات، وأن له في آياته حكماً جلياً أو خفية، وأن كلاماً من العقل والشرع يأبيان علينا أن ثبت وقوع شيء في الخلق على خلاف ما تقدم من نظام التقدير، وسنتن التدبير، إلا ببرهان قطعي يشترك العقل والحس في إثباته وتحقيقه، وأنه لا بد أن يكون وقوعه لحكمة بالغة، لا عن خلل ولا عبث، وأن ما خفي علينا من حكمه تعالى فهو كسائر ما يخفي علينا من أمور خلقه، نبحث عنها لنزداد علمًا بكماله، ونكمل به أنفسنا بقدر استطاعتنا ولا نتخذها حجة ولا عذرًا على الكفر به لجهلنا، وقد ثبت لأعلم علماء البشر في كل عصر أن ما نجهل من هذا الكون أكثر مما نعلم ويستحيل أن يحيط البشر به علمًا.

والإيمان بالقدر يكرس لدى المؤمنين به مبدأ البحث عن الحكم والعلل والأسباب، ويوجه العقول البشرية إلى البحث في أسرار الوجود، والكشف عنها، وعن السنن الكونية، وقوانين الوجود الإلهية، وذلك ما يمكن الإنسان من تسخير تلك السنن والقوانين بإذن الله لتحقيق غاية الحق من الاستخلاف وهو العمران.

كما أن الإيمان بالقدر يحمي الإنسان من الوقوع في شراك العبث والعدم، وانتقاء الغاية، وذلك الموت سواء، فإن الإنسان إذا استولى عليه الشعور بالعدم والعبث وانتقاء الغاية كره الحياة وضاق بها ذرعاً، وقد يستولي عليه الشعور باليأس بضرورة

التخلص منها فيعمد إلى الانتحار، ولعل الكفر والإلحاد لدى طوائف الفنانين وبعض العلماء في الغرب من التفسيرات المقنعة في تفسير ظواهر الانتحار وانتشارها بين هذا الفريق من الناس خاصة.

هذا التوحيد بكل أبعاده، وما اقتضاه واستلزمـه وتناولـه وامتدـإليـه، أو انطـوى عليهـ، ولم يكن شيئاً كامـناً في الضـمير لا عـلاقـة لهـ بـمـجـرـياتـ الـحـيـاةـ وـلـاـ بـمـكـونـاتـ الـحـضـارـةـ وـالـعـمـرـانـ، كماـ آـلـ إـلـيـهـ لـدـىـ الـمـلـاـيـنـ مـنـ الـمـسـلـمـينـ، بلـ هوـ جـوـهـرـ الـعـمـرـانـ وأـسـاسـ الـبـنـاءـ الـحـضـارـيـ، لـذـلـكـ كـانـ لـلـتـوـحـيدـ انـعـكـاسـاتـهـ عـلـىـ سـائـرـ جـوـانـبـ الـحـيـاةـ، بـدـءـأـ بـالـفـكـرـ وـالـتـصـورـ وـالـاعـقـادـ، مـرـوـرـأـ بـالـعـرـفـةـ وـتـجـدـيدـ شـبـكـةـ النـظـمـ وـالـعـلـاقـاتـ الـمـتـنـوـعـةـ وـقـوـاـعـدـ السـلـوكـ وـالـأـخـلـاقـ، وـانتـهـاءـ بـإـقـامـةـ الـعـمـرـانـ وـانتـظـامـ الـخـلـقـ كـلـهـ فـلـكـ التـسـبـيـحـ وـمـدـارـ التـنـزـيـهـ وـمـسـيـرـةـ التـقـدـيسـ وـالـعـبـادـةـ لـلـهـ الـواـحـدـ الـقـهـارـ.

إن (التوحيد) قد حدد للبشرية مرجعيتها المتجاوزة المترفة المقدسة المتعالية.

وحدد لها بكل دقة ووضوح مركز الكون أو الحـيـ الـقـيـوـمـ الـذـيـ لاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ لـلـكـوـنـ قـيـوـمـ أوـ مـرـكـزـ سـوـاهـ «ذـلـكـ اللـهـ رـبـكـمـ لـاـ إـلـهـ إـلـاـ هـوـ خـالـقـ كـلـ شـيـءـ قـاعـدـوـهـ وـهـوـ عـلـىـ كـلـ شـيـءـ وـكـيلـ» (الـأـنـعـامـ: ١٠٢ـ)، إـذـ إـنـهـ وـحـدـهـ جـلـ شـأنـهـ الـقـيـوـمـ الـذـيـ تـقـومـ بـهـ الـكـائـنـاتـ كـلـهـاـ، فـلـاـ يـمـلـكـ الإـنـسـانـ وـلـاـ أـيـ مـخـلـوقـ سـوـاهـ استـلـابـ هـذـاـ المـوـقـعـ؛ـ وـأـنـىـ لـلـإـنـسـانـ أـنـ يـكـونـ مـرـكـزـ الـكـوـنـ وـقـيـوـمـهـ وـهـوـ نـفـسـهـ عـرـضـ لـاـ يـقـومـ إـلـاـ بـالـلـهـ تـعـالـىـ.ـ وـلـاـ يـمـلـكـ الـكـوـنـ نـفـسـهـ فـيـ عـقـيـدـةـ التـوـحـيدـ أـنـ يـكـونـ مـرـكـزاـ لـذـاتهـ وـلـاـ أـنـ يـدـعـيـ أـحـدـ أـنـ إـلـهـ الـكـوـنـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـمـنـ فـيـهـ أـوـ يـتـجـسـدـ بـهـ «أـمـ خـلـقـواـ مـنـ غـيـرـ شـيـءـ أـمـ هـمـ الـخـالـقـونـ» (الـطـوـرـ: ٣٥ـ)؛ـ فـعـقـيـدـةـ التـوـحـيدـ تـنـفـيـ ذـلـكـ كـلـهـ وـتـلـفـظـهـ.ـ وـوـحدـانـيـةـ اللـهـ لـاـ تـسـتـلـبـ الـكـوـنـ وـلـاـ تـسـتـلـبـ الإـنـسـانـ كـمـاـ تـوـهـمـتـ بـعـضـ الـفـلـسـفـاتـ الـبـشـرـيـةـ وـلـاـ تـلـفـيـ التـنـوعـ وـالـتـعـدـ وـالـهـوـيـةـ الـمـتـعـيـنـةـ لـلـأـشـيـاءـ،ـ بـلـ يـشـكـلـ التـوـحـيدـ بـمـبـدـأـ الـفـصـلـ بـيـنـ الـأـلـوـهـيـةـ وـالـعـبـودـيـةـ ضـمـانـاـ لـهـاـ،ـ وـالـإـنـسـانـ الـمـسـتـخـلـفـ يـتـمـتـعـ بـهـوـيـةـ مـتـعـيـنـةـ،ـ وـلـهـ مـهـامـهـ الـوـاضـحةـ الـمـحـدـدةـ تـمـاماـ الـتـيـ لـاـ تـتـرـكـهـ سـدـىـ،ـ وـلـاـ تـجـعـلـ مـنـ خـلـقـهـ عـبـثـاـ أـوـ شـبـيـهـاـ بـالـعـبـثـ،ـ وـلـاـ تـسـلـبـهـ وـتـجـعـلـهـ مـسـيـراـ أـوـ مـسـخـراـ كـبـيـةـ الـمـسـخـرـاتـ؛ـ بـلـ يـمـنـحـهـ اللـهـ الـواـحـدـ الـأـحـدـ مـيـدانـاـ وـمـجاـلـاـ لـلـحـرـكـةـ الـحـرـةـ الـمـنـطـلـقـةـ تـمـكـنـهـ مـنـ تـحـقـيقـ مـهـامـهـ إـنـ شـاءـ اللـهـ «فـلـاـ

تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ❖ ضَرَبَ اللَّهُ مِثْلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَهُ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثُرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ❖ وَضَرَبَ اللَّهُ مِثْلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبَكَمْ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كُلُّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوجَهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعُدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ❖ وَلَلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلْمَعُ الْبَصَرُ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ❖ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لِعَلَّكُمْ تَشَكُّرُونَ ❖ إِنَّمَا يَرَوُا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوَّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (التحل: ٧٤ - ٧٩).

ولندرك عظمة التوحيد، والأهمية البالغة لنقاءه وصفاته وخلوصه من جميع الشوائب نستطيع أن نتدبر القرآن المجيد، ومعالجاته المتنوعة لسائر قضايا التوحيد، ويمكن أن نرصد بعض مستويات التناول، فهناك العديد من المستويات لتناول القرآن لقضية التوحيد، نوجزها فيما يلي:

المستوى الأول:

الآيات الكريمة التي تناولت التوحيد باعتباره الحقيقة الكبرى الأزلية الثابتة التي بلغ من ظهورها ووضوحها وثباتها بحيث ينبغي أن تقرر بصيغ الإعلان والتقرير، دون الالتفات إلى أي شيء أثير أو يشار حولها، إذ لا يمكن لشيء أن يتطاول إلى مستوى النبيل من هذه الحقيقة العليا، ومن آيات هذا المستوى:

«وَالْهُكْمُ إِلَهٌ إِلَهٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّجِيمُ» (البقرة: ١٦٣).

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نُوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَسْفُعُ عَنْهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسَعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حَفَظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (البقرة: ٢٥٥).

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (آل عمران: ٢).

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران: ٦).
 «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ فَإِنَّمَا يَقُسْطِطُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران: ١٨).
 «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعُنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَوْيَيْهَا» (النساء: ٨٧).
 «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (الأنعام: ١٠٢).
 «أَتَيْتُمْ مَا أُوجِيَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (الأنعام: ٦).

المستوى الثاني:

بيان وتقرير أن التوحيد هو المضمون الأساس لرسالات جميع الرسل وكافة الأنبياء، مع ربط التوحيد بصفات للباري سبحانه وتعالى تكون بمثابة العلل للتوحيد بكل أنواعه ونفي الشركاء. وتتنوع أساليب هذه الآيات أحياناً إلى التقرير ونفي الأوهية الأغیار مع إثبات الألوهية وحصرها فيه تبارك وتعالى، وتقديم التوحيد باعتباره العبادة التي دعا الأنبياء كافة أقوامهم لحصرها به جل شأنه.

ومن أمثلة هذا المستوى آيات سورة الأعراف:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (الأعراف: ٥٩).
 «وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (الأعراف: ٦٥).

«وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلُ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا يَسُوءُ فِي أَخْذُكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (الأعراف: ٧٣).

حتى إذا بلغ لوطاً أضمر الخطاب دعوة هؤلاء القوم إلى إفراد الله بالعبادة، وكان من بلغوا في الانحراف هذا المبلغ المتدني غير جديرين بأن يدعوا إلى التوحيد

أو يطالبوا بالعبادة، فهم أحاط من أن يوجه لملئهم هذا الخطاب قبل أن يتظهروا مما هم فيه. ولذلك بدأ مخاطبهم بتوجيه السؤال إليهم بصيغة استفهم إنكاراً ينبه فيه إلى مدى قبح وبشاعة ما ترددوا فيه، بحيث لم يعودوا صالحين لشيء قبل أن يتظهروا منه، وذلك قوله تعالى «ولُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاجِحَةَ مَا سَبَقُكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ الْعَالَمِينَ ◆ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهَوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ ◆ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرُجُوهُمْ مِنْ قَرْبِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَنْظَهُرُونَ ◆ فَأَنْجِبَتِهِ أَهْلُهُ إِلَّا امْرَأَتُهُ كَانَتْ مِنْ الْغَايِرِينَ ◆ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (الأعراف: ٨٠ - ٨٤).

وفي الآية (٨٥) عاد الخطاب لبيان دعوة شعيب عليه السلام فقال تعالى «وَإِلَى مَدِينَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمَ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتُكُمْ بَيِّنَاتٍ مِنْ رِبِّكُمْ فَلَوْفُوا الْكَلِيلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (الأعراف: ٨٥) وقال تعالى «إِنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ الْيَمِ» (هود: ٢٦) «وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمَ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ» (هود: ٥٠) «وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمَ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمِرُكُمْ فِيهَا فَاسْتَقْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ» (هود: ٦١) «وَإِلَى مَدِينَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمَ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَتَقْصُوا الْمَكِيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ» (هود: ٨٤).

ومما يتصل بهذا المستوى أمر الرسل بأن يؤكدو لأقوامهم تجردهم عن الغرض، واحتلافهم التام عن أولئك الذين يدعون الناس لتأييد هذا الملك أو ذاك، أو رأس هذه الطائفة أو تلك فالامر مختلف تماماً فالرسل أنفسهم جزء من المدعويين والمخاطبين، فهم داخلون في الخطاب وهم مطالبون بأن يكونوا نماذج حية في تجريد التوحيد لتمكن الناس من التأسي بهم.

ويجري التوكيد على بشريه الرسل وعبوديتهم لله تعالى كسائر من خلق، لثلا يشرك ضعفاء العقل الرسل بالله تعالى في أي نوع من أنواع الشرك «يُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ اتَّرُوا أَنَّهُ لَهُ إِلَهٌ إِلَّا إِنَّا فَأَنَّقُونَ»

(النحل: ٢) «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (ص: ٦٥) «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (محمد: ١٩) «لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهَا آخَرَ فَقَعْدَةً مَذْمُومًا مَذْهُولًا» (الإسراء: ٢٢) «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهَا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (القصص: ٨٨) «إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَاقْرُمِ الْمُصَّلَّةَ لِذَكْرِي» (طه: ١٤) «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي» (الأنبياء: ٢٥).

المستوى الثالث:

هو مستوى الاستدلال على التوحيد، وفي هذا المستوى يستوعب القرآن المجيد كله ما بلغه العقل الإنساني في أعلى مستوياته الفلسفية والحكمية من طاقات على بناء الأدلة ونقضها، والاعتراض عليها أو تأييدها، ويتجاوز أعلى مستويات الفلسفات البشرية والمنطق الإنساني والقسمات العقلية والهندسية والكلامية، بحيث تصبح عملية إحصاء وترتيب تلك الأدلة وطرائقها بحد ذاتها ضرباً من الإعجاز. وما ذكره المتكلمون من أدلة الخلق والعنابة والمانع لا تمثل إلا غيضاً من فيض الأدلة التي ساقها القرآن المجيد على التوحيد.

وربما تأثر الكلاميون ببعض الآيات الكريمة التي سبقت في معرض الجدل مع الكفار، نحو قوله تعالى «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ اللَّهُ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَمْ يَقُولُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَيِّلَا» (الإسراء: ٤٢) وقوله تعالى «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفِسْدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الأنبياء: ٢٢) «إِمَّا أَتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلِيٍّ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ» (المؤمنون: ٩١) ولكن عند التدبر نجد الاستدلال على التوحيد يتتنوع بشكل لا يشبهه ولا يقاربه أي مستوى عرفته البشرية في جدلها وحوارها واستدلالات فلاسفتها وحكمائها، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد القرآن يبين خصائص الإلهية وحقائقها، ووظائف الربوبية و دقائقها، والصفات التي ينبغي أن يتصف الإله بها، ثم ينفي ذلك كله عن غير الله تبارك وتعالى، ويثبته له جل شأنه وحده وبين أنه وحده تبارك وتعالى المتصف بهذه الصفات، الجدير بها، وأن لا أحد سواه يملك أيّاً منها،

أو يمكن أن يتصف به، ومنها قوله تعالى «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي الْلَّيلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثَا وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ وَالنَّجْمُ مُسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّا لَهُ الْخُلُقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ◆ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضْرِعًا وَخُفْفِيَّةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ◆ وَلَا تُقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ◆ وَهُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّياحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدِي رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثَقَالًا سُقْنَاهُ لِيَلْدُرِمَيْتِ فَأَنْزَلَنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الْثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ تُخْرُجُ الْمَوْتَى لِعَلْكُمْ تَذَكَّرُونَ» (الأعراف: ٥٤ - ٥٧) وقوله تعالى «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ◆ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًا إِنَّهُ بِيَدِهِ الْخُلُقُ ثُمَّ يُعِيدُ لِيَعْزِيَ الْذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ يَمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ ◆ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدْرَهُ مَنَازِلٌ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّنَ وَالْجَسَابِ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَيْهِ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (يوسوس: ٣ - ٥) «هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفَلَكِ وَجَرِينَ يَهُمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهُ رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءُهُمْ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنَنُوا أَنَّهُمْ أَحَيْطُ بِهِمْ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لِنَكْوَنَ مِنَ الشَّاكِرِينَ ◆ فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ يَغْيِرُ الْحَقَّ يَأْلِيهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغِيْكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَّاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنَبْيَكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (يوسوس: ٢٢، ٢٢) «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرُجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرُجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يَدْبِرُ الْأَمْرَ فَسِيقُولُونَ اللَّهُ فَقِلْ أَفَلَا تَتَقَوَّنَ ◆ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَإِذَا بَدَ الْحَقُّ إِلَيْهِ الضَّالُّ فَلَمَّا تُصْرَفُونَ ◆ كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ◆ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مِنْ يَبْدِأُ الْخُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلْ اللَّهُ يَبْدِأُ الْخُلُقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَإِنِّي تُوْفَكُونَ ◆ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنَّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ مَا يَأْفِلُونَ» (يوسوس: ٣١ - ٣٦) «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍ مِّنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّ أَكُونُ مِنْ

الْمُؤْمِنِينَ ❖ وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ❖ وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ»
(يونس: ٤٠-٤١).

ويوظف القرآن المجيد صفات الله تعالى في الاستدلال على التوحيد، ودعم قضيته بأسلوبه المعجز فهو يبين الصفة وينبئها، وبين تفردها ووحدته تعالى بالاتصال بها، ويستدل بها بعد ذلك كله على وحدانيته تعالى في الوهيته أو ربوبيته أو بهما جميماً، وقد يجعل تلك الصفات بمثابة العلة للألوهية أو الربوبية. ولذلك فإن القارئ لهذه الآيات أياً كان مستوى المعرفة سرعان ما يدرك تقاهة وتهاافت سائر الاعتقادات عدا الاعتقاد بوحدانية الله تبارك وتعالى في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، وتوحده في الوهيته وربوبيته وأسمائه وأفعاله. وأنذاك يظهر بوضوح شديد أن ذلك التوحيد هو الحقيقة الأزلية الكبرى الخالدة، وأي شيء غيرها دعوى متهاافتة لا برهان عليها في أي مستوى من المستويات «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَّا أَخْرَأَ لَأْ بُرْهَانَ لَهُ يَوْمًا حِسَابًا عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ»
(المؤمنون: ٥٦).

ونورد هنا على سبيل المثال كيفية تناول القرآن المجيد بيان العلم واتصافه تعالى بالعلم في هذا المجال بحيث لا يستطيع متذرر الآيات المتعلقة بهذه الصفة أن يخطر بباله الهبوط إلى مستوى قبول الوهية أحد غير الله تعالى فهو وحده تبارك وتعالى الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران: ٥) وهو وحده الذي أحاط بكل شيء علماً . وهو وحده الذي يعلم ما في السموات وما في الأرض وهو وحده الذي يعلم الفيسبوك والشهادة، ويعلم الخبر في السموات والأرض. وهو وحده الذي يعلم ما يسرعون وما يعنون وما يبدون وما يكتمون، وما يخفون وما يعلون. وفيما يلي بعض الآيات

الكريمة التي تحدثت عن علمه تعالى:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران: ٥).
«وَمَا تَكُونُ فِي شَأنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِنَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفْيِضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مُتَّقَلٍ ذَرَّةً فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ

- وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِنَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (يوحنا: ٦١).
 «إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طه: ٩٨).
 «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى
 اللَّهِ يَسِيرٌ» (الأنباء: ٧٠).
 «عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَقَعَالَ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (المؤمنون: ٩٢).
 «قُلْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ الَّذِي يَعْلَمُ السَّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا»
 (الفرقان: ٦).
 «قُلْ كُفَّىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»
 (العنكبوت: ٥٢).
 «يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزَلُ مِنْ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا»
 (سبأ: ٢).
 «الَّتَّائِنَكُمْ عَالَمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزَبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا
 أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِنَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (سبأ: ٣).
 «إِنَّ اللَّهَ عَالَمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (فاطر: ٢٨).
 «وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ»
 (الحجرات: ١٦).
 «إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»
 (الحجرات: ١٨).
 «إِلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ
 إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعْهُمْ
 إِنَّمَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ»
 (المجادلة: ٧).
 «يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسْرِرُونَ وَمَا تُعْلَنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ
 الصُّدُورِ» (التغابن: ٤).
 «عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (التغابن: ١٨).
 «وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (الطلاق: ١٢).

«وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسُكُمْ فَأَحْذِرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ»
(البقرة: ٢٢٥).

«أَوَلَنَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلَمُونَ» (البقرة: ٧٧).
«قُلْ إِنْ تُخْفِوْ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبَدِّوْ يَعْلَمُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ٢٩).

«إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ١١٩).

«إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (الأنفال: ٤٢).

«وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرْكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ»
(الأنعام: ٢).

«وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبُدُّونَ وَمَا تَكْتُمُونَ» (المائدة: ٩٩).

إن هذه الآيات الكريمة قد شرحت لنا هذه الصفة من الصفات الإلهية العلم شرحاً معجزاً، ولا شك بحيث لو اجتمع علماء الأرض كلهم على بيان حقيقة علم الله تعالى وأنواعه ومتصلقاته، وكيفية تعلقه بتلك المتعلقات على اختلافها لما أمكن أن يأتوا بعشر معاشر ما جاءت به هذه الآيات الكريمتات.

لقد تناول القرآن المجيد سائر الصفات الإلهية بهذا الشكل المعجز الشامل من أشكال التناول فليت علماء التوحيد عرضوا لسائر قضائياته وفقاً لهدي القرآن المجيد وأسلوبه الحكيم المعجز هذا، إذن لو فروا على الأمة نفائس الأوقات والأعمار التي فتيت بذلك الجدل الذي جر على الأمة من الفتن والاختلافات والصراعات وعوامل التمزق الويلات، وأدى بها إلى ذلك الدرك الهاباط الذي تتردى فيه اليوم.

إن هذه الآيات البينات قد جاءت بما لا يحتاج الناس معه إلى سواه، دون أن تشير تلك الأسئلة الفجة التي شغلت جحافل من علماء الأمة قرونًا طوالاً نحو (هل علم الله تعالى مخلوق وهل هو ذاته أو غيره، وهل هو عين القدرة أو مباین لها، وهل هو عرض أو جسم؟) وغير ذلك من أسئلة وتساؤلات لم يبق القرآن المجيد لها أي مسوغ لو اكتفى الناس في مجال العقيدة به، وتخلىوا عما سواه، لكنَّ الكثيرين لجأوا إلى كل شيء وأي شيء، بل اتخذوا هذا القرآن مهجوراً. وصاغوا علمًا سموه توحيداً وعقيدةً وكلاماً وأصول دين ما زاد الناس إلا حيرة وبلبلة، والمستعرض لما كتبوه في

هذا المجال يجد العجب العجاب، فقد استمرت تلك الأساليب الجافة المشوهة بالمناهج الكلامية والأساليب المنطقية مسيطرة حتى أوائل هذا القرن حين كتب الشيخ محمد عبد كتابه (رسالة التوحيد) التي اعتبرت تجديداً حقيقياً في بناء علم التوحيد وعرضه، ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نسلم بأن (رسالة التوحيد) قد أعادت الأمر إلى نصابه وكرست التوحيد كما جاء القرآن الكريم به، وإنني ناقل لك ما أورده الشيخ الإمام في رسالته عن صفة العلم بالذات ليكون بالإمكان ملاحظة الفروق الهائلة بين عرض القرآن لهذه الصفة، وعرض تجديدي إصلاحي هادف جاء بقلم شخصية علمية متجدد، ومع ذلك لم يسلم من تصلب تلك المصطلحات وجفاف تلك العبارات التي حفلت بها كتابات المتكلمين، يقول الأستاذ الإمام:

العلم ومما يجب له صفة العلم، ويراد به انكشاف شيء من ثبت له تلك الصفة، أي مصدر ذلك الانكشاف منه؛ لأن العلم من الصفات الوجودية التي تعد كمالاً في الوجود، ويمكن أن تكون لواجب، وكل ما كان كذلك وجب أن يثبت له، فواجب الوجود عالم.

ثم البداهة قاضية بأن العلم كمال في الموجودات الممكنة، ومن الممكنات من هو عالم، فلو لم يكن الواجب عالماً لكان في الموجودات الممكنة ما هو أكمل من الموجود الواجب، وهو محال. ثم هو واهب العلم في عالم الإمكان، ولا يعقل أن مصدر العلم يفcede.

على الواجب من لوازمه وجوده كما ترى فيعلو على العلوم علو وجوده عن الموجودات، فلا يتصور في العلوم ما هو أعلى منه، فيكون محيطاً بكل ما يمكن علمه، وإلا تصور العقل عالماً أشمل وهو إنما يكون لوجود أكمل وهو محال.

ما هو لازم لوجود الواجب يفنى بفنائه ويبقى ببقائه، وعلم الواجب من لوازمه وجوده، فلا يفتقر إلى شيء ما وراء ذاته، فهو أزلبي أبدى غنى عن الآلات وجولات الفكر، وأفاعيل النظر، فيخالف علوم المكنات بالضرورة. ما يوجد من المكنات فهو مرافق لما انكشف بذلك العلم وإلا لم يكن عالماً.

من أدلة ثبوت العلم لواجب ما نشاهده في نظام المكنات من الإحكام والإتقان ووضع كل شيء في موضعه، وقرن كل ممکن بما يحتاج إليه في وجوده وبقائه، وذلك

ظاهر لجلي النظر مما يشاهد في الأعيان، كبیرها وصغریها، علیها وسفلیها، هذه الروابط بين الكواكب، والنسب الثابتة بينها، وتقدير حركاتها على قاعدة تکلف لها البقاء على الوضع الذي قدر لها، وإنما كل كوكب بمدار لو خرج عنه لأختل نظام عالمه أو العالم بأسره، وغير ذلك مما فصل في علوم الهيئة الفلكية، كل ذلك يشهد (١٨) بعلم صانعه وحكمة مدبره.

يتبع في العدد القادم.

الهوامش:

- (١) طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلام (١٩٩٢).
- (٢) نصني (بالوحدة البنائية للقرآن المجيد) أن القرآن، وإن تعدد آياته وسوره وأحراجه وأجزاءه فإنه في ترابطه، وإحكام نظمته، وتناسب كلماته وأياته وسوره، بمثابة الجملة الواحدة، كما نص على ذلك أبو علي الفارسي، ونقله عنه صاحب مغني اللبيب وشارحه في كلامهم عن (لا) النافية للجنس، وأكد ذلك الرازى في التفسير وصاحب الفتوحات المكية، وقد أعدت إحدى طالباتنا رسالة في الموضوع ياشرافنا لم تطبع بعد. كما كتب في ذلك الأخ الصديق الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد في دراساته القرآنية العديدة ومنها (منهجية القرآن المعرفية) والتي طبعها المعهد طبعة محدودة، وراجع أيّضاً (النص القرآني من الجملة إلى

(١) راجع إن شئت الكتاب القيم (استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية) للدكتور عياضنة بن نامي السلمي، ط١، الرياض، ١٤١٨هـ.

(٢) فإن محل الحكم أو المحكوم فيه إذا شغل بما دل الدليل الجزئي عليه، فلن يكون هناك مجال للانشغال بمقتضى الدليل الكلي إذ لا تظهر لذلك حاجة. والذهن الإنساني إذا انشغل بما استقر فيه أولاً فلن يكون هناك مجال لأن ينشغل بوارد إليه بعد ذلك إلا باعتباره طارئاً على الأول، لأنه يأخذ من الاهتمام درجة أقل.

(٣) راجع ما قاله الإمام الغزالى (ص: ١٣٧ — ١٤٢) حول الشكلية في إحياء علوم الدين، (الباب الرابع في سبب إقبال الخلق على علم الخلاف) وانظر كتابنا (أدب الاختلاف في

- سليمان دنيا، ط٥، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤.
- (١٠) راجع: سيد قطب، *خصائص التصور الإسلامي*، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.
- (١١) الحديث رقم ٣٧٦٦ في عون المعبد وشرح سنن أبي داود.
- (١٢) يضاف ما يتعلّق بالنهي عن التدوين.
- (١٣) مطهري، *الرؤى التوحيدية للعالم*، ص ٥. ومن الذين استعملوا (مسلمات ما قبل المنهج) المرحوم محمود محمد شاكر في كتابه (في الطريق إلى ثقافتنا) طبعة دار الهلال.
- (١٤) راجع (مقومات التصور الإسلامي) سيد قطب، ص ٦١ وما بعدها، وقارن بصفحة ٣٥ منه، *والرؤية التوحيدية* مصدر سابق، وفاسفتنا لمحمد باقر الصدر أيضاً.
- (١٥) راجع (مقومات التصور الإسلامي) مصدر سابق ص ٤٣ وما بعدها.
- (١٦) راجع المصباح المنير مادة (جنن) ص ١٥٤.
- (١٧) راجع الوحي الحمدي ص ٤٣ وما بعدها ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده.
- (١٨) راجع رسالة التوحيد، للشيخ محمد عبده، طبعة دار الشروق، ص ٤٠ - ٤٢.
- العالم) للدكتور وليد منير، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧.
- (٥) راجع المفردات للراغب الأصبغاني، مادة (وحد).
- (٦) التوحيد بشرح الشيخ محمد بن الصالح العثيمين، والتوحيد للفاروقى، والفصل الخامس بجوهر العضارة الإسلامية في أطلس العضارة والثقافة، والرؤية التوحيدية للعالم الشيخ مرتضى مطهري، وفاسفتنا للشهيد محمد باقر الصدر، وموجز في أصول الدين للشهيد محمد باقر الصدر، تحقيق ودراسة عبد الجبار الرفاعي، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، وكتاب الإيمان للشيخ حسن الترابي.
- (٧) راجع عقائد السلف، تحقيق د. علي سامي النشار.
- (٨) واجب الوجود: تعبير فلسفى يطلقه فلاسفة على العى القىوم، وهو الألى موجود بداية، ولا يتعلّق وجوده بغيره على الإطلاق. ووجوده ضروري لكل ما عداه، إذ كل ما عداه موجود بایجاده له سبعاته. انظر الإشارات والتبيهات لابن سينا بشرح الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ص ١٩، طبعة دار المعارف بمصر.
- (٩) راجع (الحقيقة في نظر الفزالي)،

الإيمان وحرية الفكر والإرادة

قراءة في مفهوم الإيمان لدى المتكلمين وال فلاسفة والعرفاء

—————
الشيخ محمد مجتهد شبستری

اكتسب معنى الإيمان أهمية بالغة لدى المتكلمين وال فلاسفة والعرفاء الإسلاميين، باعتبار القرآن الكريم يطرح جميع مطالبات الباري عزوجل من الإنسان بصيغة تدور حول محور الإيمان، ففي مئات الآيات القرآنية ثمة تأكيدات بتعابير متنوعة تطالب الإنسان بأن يؤمن، وتعتبر هذا الإيمان السبيل الوحيد إلى الفلاح والنجاة. وورد في القرآن الكريم أن الإنسان يعيش في الحياة الدنيا وضعاً سيئاً، يفضي إلى الضياع والفساد والتقلب في سجون الأهواء والأوهام النفسية، والحرمان من النعم والملذات الخالصة والحياة الخالدة، ولا منقد له من هذه الحال البائسة إلا الإيمان.^(١) وبحسب هذه الصورة التي يرسمها القرآن لمصير الإنسان، كان من الطبيعي - بعد توفر الظروف المناسبة لنشوء البحوث الدينية بين المسلمين - أن يحتل موضوع حقيقة الإيمان موقعه الخاص لدى المتكلمين المسلمين، كواحد من أهم وأخطر المباحث الدينية.

* عالم دين، استاذ علم الكلام في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران.

ترجمة: حيدر نجف.

ان دراسة تحولات المباحث الدينية في المجتمعات المختلفة تشير الى أن ظهور وتطور البحوث الدينية تصاحب دوماً مع تحولات اجتماعية معينة. والبحوث الدينية الاسلامية غير مستثنية من هذه القاعدة، فنظرية متخصصة للتاريخ تدلنا أن أحداثاً من قبيل الحرب بين الامام علي(ع) ومعاوية، وظهور الخوارج وحربهم مع الامام علي(ع)، وتوظيف الخلفاء لعقيدة المرجئة، كانت من جملة الأحداث السياسية المهمة التي أثرت في ظهور وتطور المباحث ذات الصلة بمفهوم الایمان وحقيقةه، إلا أن من الواضح - إلى جانب ما سبق - أن القرآن الكريم لو لم يؤكد كل ذلك التأكيد على كون الایمان هو أساس فلاح الإنسان ونجاحه، ولو لم يُعط الأولوية للمؤمنين في إدارة المجتمع وقيادته، لما كانت الأحداث السياسية في صدر الاسلام كافية لظهور ذلك الكم الهائل من الجدل والاختلافات حول مفهوم الإيمان.

مهما يكن من أمر، ظهرت لدى المتكلمين المسلمين مجموعة نظريات أساسية حول حقيقة الایمان:

النظيرية الأولى:

وهي النظرية المعروفة لدى الاشاعرة وتتلخص في: أن حقيقة الایمان عبارة عن التصديق بوجود الباري: والإيمان بالأنبياء، والأوامر والنواهي الإلهية المبلغة للبشر بواسطة الأنبياء، والإقرار اللساني بكل هذه التصديقations القلبية.

إن جوهر هذا التصديق والإقرار، ليس العلم والمعرفة، ولا هو التصديق المنطقي.

هذا التصديق بمعنى الشهادة بأحقية واقع سافر، والتسليم والقبول بهذا الواقع.

وهذه الحالة هي من ناحية نوع من الخضوع والتسليم النفسي، ومن ناحية أخرى نوع من الصلة الفعلية بموضوع التصديق والشهادة.^(٢) والحالة المضادة لهذه الحالة هي الإعراض والإنكار والتمرد. ويرى الاشاعرة ان هذا التصديق غير المنطقي مسبوق بتصديق منطقي وفي إطار هذا التصديق المنطقي، يعلم الإنسان بنبوة الأنبياء كقضية خارجية، إلا ان هذا العلم ليس هو الایمان، إذ يجوز أن يعلم الإنسان بشيء لكنه لا يسلم به وإنما يحاربه ويتمرد عليه،^(٣) فالإنسان لا يؤمن إلا إذا خضع وانقاد لما علم به.

معظم اتباع هذه النظرية وهم من الاشاعرة، قالوا: إن العقائد رغم حصولها بالعقل، إلا أن التصديق بها يتوجب بـ «السمع»^(٤). فلو أن الله لم يوجب التصديق به وبرسله، لما كان ثمة أي دليل عقلي على وجود هذا التصديق.

هذه الفكرة الاشعرية تستند الى مبدأ أن العقل عاجز عن الحكم بالوجوب، ولا معنى للحسن والقبح والحرمة والوجوب العقلي، فالوجوب لا يصدر إلا عن الشارع وهو الله سبحانه، والله هو الذي أوجب على الإنسان التصديق به وبأنبيائه، وما حقيقة الإيمان إلا هذا التصديق الذي أوجبه الله.

وفق هذه الرؤية لا يدخل العمل بالواجبات الشرعية والانتهاء عن المحرمات الشرعية ضمن حقيقة الایمان. من هنا لا توجد حالة وسطى بين الكفر والایمان، فلو صدق الإنسان الانبياء كان مؤمناً حتى لو اقترف الكبائر، وإن لم يصدقهم كان كافراً حتى لو اجتنب الكبائر.

النظرية الثانية:

وهي نظرية المعتزلة، وملخصها أن حقيقة الایمان هو «العمل بالتكاليف والواجب».

وقال أصحاب هذه النظرية: إن الایمان كله هو العمل^(٥)، العمل بالواجب والتكاليف. وتصديق وجود الله والأنبياء هو بحد ذاته عمل بواجب، لكن على الإنسان واجبات أخرى ينبغي له العمل بها أيضاً. العمل بالواجبات وترك المحرمات من تكاليف الإنسان، فالإنسان المؤمن هو من يعمل بكل تكاليفه. وحسب هذه الرؤية من يصدق الانبياء ويرتكب الكبائر ليس بمؤمن، وإنما هو في مرتبة بين الكفر والایمان، هذه المرتبة هي ما عرف عن المعتزلة بـ «المنزلة بين المنزليين».

يرى المعتزلة أن الإنسان بطبيعته مخلوق مكلف وعامل بالواجبات. ومعنى نظرية الحسن والقبح العقليين لدى المعتزلة: أن الخطاب الأول والأصلي والحكم بالوجوب ابتداء على الإنسان إنما يحكم به العقل، وليس الأنبياء باعتبارهم المشرعين للإنسان. الإنسان يجد في دخيلته أنه مخلوق مكلف وعليه واجبات، فكل الواجبات والمحرمات الشرعية يشعر بها الإنسان ابتداءً بعقله، وما يأتي به الشرع إما تأكيدات

لتلك المعطيات العقلية، أو شرح لتفاصيلها، أو واجبات تسهل العمل بالتكاليف العقلية.^(٢) وإذا كان المصدر الأول للحكم بالوجوب هو العقل وليس الشارع، فلابد أن تكون حقيقة الإيمان شيئاً غير التصديق بالأنبياء، فإن التصديق بالله تعالى والأنبياء في الواقع هو تصديق للتکاليف الإلهية، المبنية لواجبات والتواهي الأساسية في حياة الإنسان. وإذا كان العقل هو أول ما يحكم بهذه الواجبات والتواهي، فلن يكون لتصديق الأنبياء دور مصيري في سعادة البشر، في حين تؤكّد النصوص القرآنية أن الإيمان له أخطر الأثر في مصير الإنسان؛ لهذا وجوب القول بمعنى آخر للإيمان.

من هنا ذهب المعتزلة إلى أن المعنى الصحيح للايمان هو العمل بالتكاليف التي يهديننا العقل إلى صيغها الأولية ويؤكدها الشارع المقدس، وبهذا لا يتحقق الإيمان إلا بالعمل، فليس الإيمان حالة نفسية أو إذاعناً وقبولاً ذهنياً مجرداً، إنما الإيمان هو الحياة الإيمانية. والأساس الفكري لهذا العيش الإيماني هو أن المؤمن يريد العمل بما كلف به.

إذاً فالمسؤولية والتکاليف الذاتي الذي جُبِلَ عليه الإنسان، يمثل الفكرة الأساسية في علم الإنسان لدى المعتزلة، ونظرتهم في الحرية الإنسانية تتصل أيضاً بهذه الفكرة الأساسية.

خلق الله الإنسان مسؤولاً وحراً؛ لأن المسؤولية والحرية من طبيعة الإنسان، ليس بوسع الإنسان أن يكون مختاراً إزاء هاتين الحالتين. ما يستطيع أن يختاره الإنسان هو العمل أو عدم العمل بالتكاليف التي كلف بها، فإذا اختار العمل بالتكاليف كان قد اختار الإيمان، وإذا اختار عدم العمل بالتكاليف كان قد اختار الاعراض عن الإيمان. وهكذا فالإيمان اختيار عملي، والمعتزلة يرون أن الإيمان ينتمي لـ «الفلسفة العملية» دون «الفلسفة النظرية». الإيمان عندهم يتحقق بالعمل لا بالنظر.

شيد المعتزلة لفلسفتهم العملية صرحاً هائلاً، لم يحددوا من خلاله معنى الإنسان وتکاليفه وحسب، إنما طرحوها بواسطته عالم الوجود كنظام معقول تتناسق جميع ظواهره - باعتبارها أفعالاً لله - مع معايير الحسن والقبح في هذه الفلسفة العملية. يمكن القول: إن معقولية نظام الوجود من وجهة نظر المعتزلة تثبت من

مسؤولية الإنسان البدئية، والتي تمثل هي الأخرى نمطاً من أنماط المقولية. من هنا لا نجانب الصحة إذا قلنا: إن النسق الفكري الاعتزالي يبدأ من الإنسان، ويطرح ضرباً من «محورية الإنسان»، بينما النسق الفكري الأشعري ينطلق من الله ليطرح نمطاً من أنماط «محورية الباري تعالى». ولا يخفى على المتعقين أن هذا التصنيف ليس في صدد التقييم، أي لا نريد القول من خلالها بصواب هذا الاتجاه وخطأ الآخر.

يبدو أن عقيدة المعتزلة حول حقيقة الإيمان لم تتجعل في اعتقادهم بالمنزلة بين المنزلتين وحسب (وهي من الأصول الاعتزالية الخمسة الرئيسة)، وإنما عقيدتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً كانت من تداعيات رؤيتهم الخاصة حول الإيمان. ذهبت المعتزلة إلى جواز اللجوء للكفاح المسلح في بعض الأحيان؛ لتطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويمكن اعتبار هذه الفكرة ولidea قياس يقول: إن الانبياء بعثوا لتحقيق الإيمان، أي العمل بالواجبات وترك المحرمات، وعلى المؤمنين السعي لتحقيق هذا الهدف، أي نشر الالتزام العملي بالأوامر والنواهي الدينية؛ وأن القيام بهذه المهمة يستلزم استخدام السيف أحياناً، من هنا كان استخدامه لتحقيق أهداف الانبياء جائزاً. وبمزيد من التأمل يتضح أن المعتزلة ذهبوا إلى اعتبار «الجهاد الابتدائي» في الإسلام، والذي يسمح باستخدام السيف في سبيل الدعوة للإسلام، رخصة شرعية في سبيل العি�لوة دون وقوع المحرمات أيضاً. ذلك أن هذه الفلسفة ترمي إلى تجسيد الإيمان في الواقع، بمعنى العمل بالواجبات وترك المحرمات. وهذا التجسيد يحتاج إلى السيف أحياناً.

النظرية الثالثة:

طرحت هذه النظرية غالباً من قبل الفلاسفة المتكلمين، وفيها أن حقيقة الإيمان عبارة عن العلم والمعرفة الفلسفية بحقائق عالم الوجود. يعتقد اتباع هذه النظرية أن الإيمان عبارة عن سير النفس الإنسانية في مراحل الكمال النظري، ويمثل العمل بالواجبات وترك المحرمات، وهو سير النفس في مراحل الكمال العملي، الآثار الخارجية لهذا العلم والمعرفة.

وبذلك يقاس ايمان أو عدم ايمان الشخص، وضعف إيمانه أو شدته، في ضوء مطابقة معتقداته أو عدم مطابقتها لحقائق عالم الوجود. المؤمن من تكون عقيدته مطابقة للواقع، والايمان الأكمل هو التطابق الأجل والأدق من شوائب الأوهام.^(٧) إذاً، فحقيقة الإيمان بحسب هذه النظرية من سُنخ العلم والمعرفة الفلسفية.

التصديق بالله وانبائه في هذه النظرية هو التصديق المنطقي بحقيقة خارجية، وهو جزء من المعرفة بعالم الوجود. والعمل بالفرائض والتکاليف ليس سوى أمر اعتباري لا يدخل في الحسابات الفلسفية؛ لذلك فهو خارج نطاق الإيمان. فالإيمان من مواضيع الفلسفة النظرية لا الفلسفة العملية.

وقد أفضى القول: بأن الإيمان عبارة عن العلم الفلسفي بعالم الوجود، إلى جهود متظافرة بذلها الفلاسفة المسلمين لإضفاء طابع فلسفى على علم الكلام. في القرون الإسلامية الأولى استلهم المتكلمون بعض التصورات والمبادئ الفلسفية، بيد أن تلك المبادئ والتصورات لم تكن كذلك المطروحة في الفلسفة اليونانية، ومع حركة الترجمة دخلت العالم الإسلامي التصورات الكونية التي صاغها فلاسفة اليونان، وشكلت هذه التصورات منذ القرن السادس مما بعد لبناء نمط من علم الكلام عرف بعلم الكلام الفلسفي.

تبليورت انطلاقه هذا النمط من الكلام في «إلهيات الشفاء» لابن سينا و«تجريد الاعتقاد» لنصير الدين الطوسي، ويبلغ هذا النسق الفكري ذروته في «الحكمة المتعالية» لصدر المتألهين الشيرازي، وظهر بعده من واصل الشوط.

لقد أكد رموز هذه النظرية أن الإيمان ليس سوى المعرفة الفلسفية بعالم الوجود، وإنطلاقاً من هذا حاولوا تفسير كل القضايا الإيمانية المطروحة في الكتاب والسنة بمنهجية فلسفية، ويمكن اعتبار علم الكلام المتداول في العالم الشيعي اليوم تراثاً وصلنا من هؤلاء الفلاسفة.

مشتركات النظريات السابقة:

القاسم المشترك بين النظريات الثلاث المذكورة هو أن الإيمان حالة تكتسب، فالإنسان يكتسب الإيمان ويتوفر عليه، إما بالتصديق بالأنبياء، أو بالعمل بالواجبات

وترك المحرمات بالمعنى الواسع للمفهوم (بحيث يشمل ما يجب الاعتقاد به أيضاً)، أو بتحصيل المعرفة الفلسفية بحقائق عالم الوجود. وطبيعة الإنسان خالية من الإيمان، ولابد للإنسان من اكتسابه. إذاً فالإيمان مكسب معين، أما كيف يعمل الإنسان في تحصيل الإيمان بصفته فعلاً إرادياً؟ وما معنى حريته في هذا الفعل الإرادي؟ فهذه قضية أخرى تتصل بمبحث الجبر والاختيار ولا تمت بصلة لبعثنا الحاضر.

حينما يكون الإيمان موهبة تكتسب، لابد أن تكون الطبيعة الإنسانية قادرة على اكتسابها، وهذه الطبيعة ليست منحطة ولا مطرودة من رحمة الله، بل هي محمودة ومبرأة من قبله سبحانه.

من هنا يتضح أن نظرية الإيمان في رأي المتكلمين المسلمين مصاحبة لنظرة إيجابية مترافقه للطبيعة البشرية. والطبيعة في هذا المقام أعم من الطبيعة الحيوانية، فهي تشمل ما يسميه البعض الفطرة الإنسانية. وإذا لم نشا استخدام هذا المصطلح، فلانا: إن المتكلمين المسلمين يحسنون الظن بالإنسان، ولا يرونـه مبتليـ بـ«معصية ذاتية» تمنعـه من تحصـيل الإيمـان.

وهذه نقطة افتراق مهمة بين الكلام الإسلامي والإلهيات المسيحية، ففي الديانة المسيحية لا يكون الإيمان إلا هبة إلهية خاصة.

المشتراك الآخر بين النظريات الثلاث المذكورة هو أن حقيقة الإيمان «حقيقة شرعية»، أي أن الله هو الذي يحدد ما هي حقيقة الإيمان، ولا يمكن تشخيص حقيقة الإيمان بالاستدلالات العلمية أو الفلسفية، ولم تكن جهود العلماء والمفكرين سوى تحديد ما يقصده الباري من الإيمان: هل يقصد به تصديق الانبياء، أم العمل بالفرائض، أم المعرفة الفلسفية بعالم الوجود؟ في فضاء الدين الإسلامي كان الإيمان حقيقة طلبت من الإنسان بواسطة الوحي الإلهي، لهذا ينبغي أن تنصب جهود مخاطبـيـ الوـحيـ علىـ أنـ يـصـبـيـواـ مرـادـ اللـهـ مـنـ الإـيمـانـ،ـ وكـذـلـكـ العـالـىـ بالـنـسـبـةـ لـلـكـفـرـ،ـ فهوـ أـيـضاـ حـالـةـ حـذـرـ مـنـهـ الـبـارـيـ فـيـ وـحـيـهـ،ـ إذـنـ لـابـدـ مـنـ مـعـرـفـةـ مـرـادـ الـبـارـيـ مـنـ الـكـفـرـ،ـ وـلـأـنـ كـلـاـ مـنـ الإـيمـانـ وـالـكـفـرـ لـهـماـ حـقـيقـةـ شـرـعـيـةـ،ـ اـعـتـمـدـ جـمـيعـ الـمـتـكـلـمـينـ عـلـىـ نـصـوصـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ فـيـ تـبـيـنـ وـتـقـرـيرـ نـظـرـيـاتـهـمـ حـولـ حـقـيقـةـ الإـيمـانـ وـالـكـفـرـ.

(٨)

الإيمان والكفر يكتسبان معانيهما أساساً في فضاء الاعتقاد بالوحي، ولا معنى لهما في الأديان غير الوحيانية. طبعاً حينما استشهد المتكلمون المسلمين بالكتاب والسنّة، اعتمدوا دائمًا في خضم هذه الممارسات - شعروا أم لم يشعروا - على جملة قبيليات ومقبولات مسبقة، إلا أن هذا الاعتماد على المقبولات المسبقة في تفسير أي نص ليس موضع نقاشنا هنا.

النظريّة الرابعة:

أما عرفاء الإسلام فقد تناولوا الإيمان بطريقة مختلفة تماماً عن المتكلمين، فهم يرون أن جوهر الإيمان ليس «التصديق» ولا «العمل بالفرائض» ولا «العرفة الفلسفية». إنهم يقولون: إن جوهر الإيمان هو الإقبال على الله، والإعراض عن كل الأغيار.

هذا الإقبال عبارة عن لون من التوجّه الوجودي يستفرق كل الوجود الانساني ويُكفل له حيّة جديدة.

ولكون رؤى العرفاء تمتاز بدقة وظرافة خاصة، ولا يمكن التعبير عنها إلا بمعصطلاحاتهم الحميمة الحالمة، فضلّت إحالة شرح نظريتهم بخصوص حقيقة الإيمان إلى نتاجاتهم أنفسهم، لذلك أñقل للقارئ فيما يلي نصاً عرفانياً يرقى إلى القرن الخامس الهجري حول جوهر الإيمان:

«الإيمان هو الذي يجمعك إلى الله، ويجمعك بالله، والحق واحد، والمؤمن متوحد، ومن وافق الأشياء فرقته الأهواء، ومن تفرق عن الله بهواه واتبع شهوته وما يهواه فاته الحق».

الإيمان هو ما يجمعك إلى الله، ويجمعك بالله، أي ان الإيمان بالله هو إقبال على الحق تعالى، ولا يستقيم الإقبال على الحق إلا بالإعراض عن سواه، وكل شيء تشغّل به سرّك عن الحق، يجعلك بنفس المقدار معرضاً عن الحق تعالى، ونافضاً في الإيمان؛ لأن الإيمان إذا كان إقبالاً كان الإعراض ضده، والضدان لا يجتمعان، فالذى لا يكون الطلب علة وجوده، ولا تكون به حاجة إليك، كيف يمكنك وجوداته وإدراكه بالإعراض؟

ومعنى «يجمعك بالله» هو التمسك بكل ما يقربك الى الله، والهروب من كل ما يقطعك عن الله، وأن تعلم أن هذا الطلب والهرب ليس هو ما يقربك اليه تعالى، بل انه سبحانه هو الذي يقربك الى نفسه، وأن تأتي كل طاعة تستطيعها، وتنتهي عن كل معصية. وأن ترى أن طاعتك له هي منة منه، وأن تركك لمعصيته هو بفضل عصمته إياك، تكون يأتيانك الطاعة وتركك المعصية مجموعاً الى الله، وبعدم رؤيتك لهذا الأتيا وانتهاء مجموعاً بالله.

والقول بأن الحق واحد والمؤمن متعدد، يعني أن الوحدانية صفة الحق، والحق لا يرضى للمؤمن إلا أن يكون متوحداً.

ومعنى توحد المؤمن أن ظاهره وباطنه ينظر لوحدة الحق، حتى يبلغ مشاهدة الحق تعالى، ولا ينظر لغير الحق، ويتفرغ ظاهره لخدمة الحق، ولا يستغل بخدمة الغير، ويرى الوجودات عندماً بجنب وجود الحق تعالى، ويرى كل عز ذلاً بجانب عز الحق، وهكذا الحال في كل صفات الخلق إذا ما قورنت بصفات الحق تعالى، فإذا شاهد هذا المعنى سقط عنه ما سوى الحق، واستولت عليه الحقيقة، وغلب عليه الحق، وغلبت نفسه نفسه، فإذا غلبت فني عن صفاته، وكان قائماً بصفات غالبه، عندها يكون متوحداً بالحق، فلا يرى الحق إلا واحداً لا يشبهه شيء، وبهذا يبلغ كمال الإيمان.

ويعني القول بأن من وافق الاشياء فرقته الأهواء، أنك إذا ارتحت لشيء واستأنست به فرّقك بقدر هواك له، وبقدر ما ارتحت ووافقت غير الحق انقطعت عن الحق، ذلك أن العبد إذا شغل سره بالحق كان شغلاً لا نهاية له، ولم يستطع معه الاستغاث بالحق. وإذا وجد متسعًا لغير الحق، لما كانت لأهواء الخلق من نهاية، لذلك لم يجد متسعًا للحق». ^(٤)

الإيمان وحرية الفكر والإرادة:

سواء كان الإيمان تصديقاً برسالات الانبياء، أو عملاً بالفرائض، أو معرفة فلسفية، أو إقبالاً على الله، فهو غير منفصل عن حرية الفكر والإرادة الإنسانية. هذه هي النتيجة التي يفضي إليها تحليل المفاهيم الأربع المذكورة أعلاه.

فالتصديق ممكناً بالارادة الإنسانية، والارادة في ذاتها ظاهرة حرة. إن هذا التصديق مسبوق بمعرفة معينة أو قضية تصديقية، وهذه القضية هي أن الانبياء مبعوثون حقاً من قبل الله. المؤمن يؤمن بهذه القضية، ثم يشهد بها، أو يصدقها بقلبه ولسانه، وتصديق هذه القضية تصديق منطقي، والتصديق المنطقي ذو صلة بالمعرفة، والمعرفة لا تتأتى إلا بالتحرر الفكري وانعتاق العقل من أسر التقليد. وبالتالي، حينما نحلل التصديق نجد أنه لا يتسع إلا بالتفكير والإرادة الإنسانية الحرة.

كذلك الحال بالنسبة للعمل بالتكاليف والفرائض الإنسانية، فحسب نظرية المعتزلة التي ترى الاعياد عملاً بالفرائض الذاتية للإنسان، العقل هو الذي يحدد هذه الفرائض الذاتية، والقضايا الخاصة بهذه الفرائض قضايا معرفية منطقية منبورة عن العقل. وقد أسلفنا أن القضايا المعرفية لا تتأتى إلا بالتحرر الفكري، ونبذ التقليد والارتهان. نجد من ناحية أخرى أن «العمل» هو المقوم الأساس للاعياد في هذه النظرية، وهو طبعاً وليد الإرادة الإنسانية، الحرية بشكل طبيعي. وهكذا نجد أن تحليل العمل بالفرائض ينتهي هو الآخر إلى أن الاعياد غير منفصل بتاتاً عن الفكر والإرادة الإنسانية الحرة.

وتحليل «المعرفة الفلسفية» أيضاً يشير إلى حاجة هذه المعرفة للتفكير الحر والإرادة الحرة، فالمعرفة الفلسفية بما هي معرفة تحتاج كباقي المعرفات إلى حرية التفكير. ومن ناحية لا يلتجأ إلى المعرفة الفلسفية إلا من نشد حرية الإرادة، ولا يقتصر تفلسفياً واقعياً إلا من أراد التحرر من التقليد والجبر ومرجعيات القوة والاضطراب والفووضي الفكرية، والوصول إلى الحرية الداخلية التي هي ليست سوى حرية الإرادة، ونشد هذا الهدف في المعرفة الفلسفية، التي يعتقد أنها مكتبة بذاتها.

الفلسفه يرون التعلق الفلسفي مقوم الحرية الداخلية أو حرية الإرادة. ومن طلب الفلسفه طلب الحرية. وهذا، فإن الإنهماك في العمل الفلسفي مسبوق دائماً بعطش إلى حرية الإرادة، وهذا لا ينفصلان عن بعضهما. وبالتالي فإن تحليل مفهوم المعرفة الفلسفية يؤدي بنا إلى أن هذه المعرفة لا تحصل إلا بحرية التفكير والإرادة. أما الإقبال على الله تعالى فإنه يتيسّر في حال يستطيع الفكر خوض غمار نفسه

بمنهجية نقدية، والتحرر من أسار كل أنماط الجزم الأعمى، وبدون هذا النقد الشامل لا ير肯 الإنسان الى الاقبال، ومثل هذا النقد يبقى متذمراً بدون كامل الحرية الفكرية، فحينما تتوفر حرية التفكير، يحصل الاقبال الذي هو ممارسة إرادية من أعمال الوجود، ولا يكتسب هويته إلا بحرية الإرادة. وعليه فإن الاقبال هو الآخر لا يتحقق إلا في ظل حرية الفكر وحرية الإرادة الإنسانية.

تدلل التعليلات المذكورة على أن المعاني الأربع للايمان التي طرحها المتكلمون والفلسفه والعرفاء لا تجد الفرصة للتحقق من غير حرية التفكير والإرادة الحرة للإنسان، وأن رفع جميع العقبات الداخلية والخارجية التي تقطع الطريق على حرية الفكر والإرادة، هو شرط أساس لحمل الأمانة الإلهية (الإيمان) والتتمتع بمعطياته.

الهوامش

للتقتازاني، طبعة عثمانية، ج ٢، ص ١٨٤).
ويقول الفرزالي: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، فالصدق له موضع خاص هو القلب (إحياء العلوم، طبعة بيروت، دار المعرفة، ج ١، ص ١١٦). ويعتبر الفخر الرازي أن الإيمان هو التصديق القلبي، وهو غير العلم، لكنه يعرف التصديق القلبي بـ «الحكم الذهني» فيقول: «إذا قال المرء بأن العالم حادث، فإن ذلك لا يفيده أن العالم اتصف بالحدث في الخارج، بل يفيده أن حكم المتكلم قد تعلق بحدث العالم، ومن المعلوم أن الحكم يثبت الحدوث للعالم غير ثبوت الحدوث للعالم». التفسير الكبير، ج ٢، ص ٢٥.

(٢) يستشهد الاشاعرة بكل الآيات القرآنية التي تعتبر القلب موضع حصول الإيمان،

(١) «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ » والعصر *
إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا
و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا
بالصبر * القرآن الكريم - سورة العصر.
(٢) انظر «مقالات المسلمين» أبو الحسن
الأشعري، طبعة مصر، ١٩٦٩ : ص ٣٤٧
و«اللمع» طبعة المدينة المنورة ١٩٧٥ ، ص ٧٥
- ٧٦ . و«شرح المقاصد» للتقتازاني، طبعة
عثمانية ١٢٠٥ ، ج ٢: ص ١٨٤ فما بعد.
و«أصول الدين» لعبد القادر البغدادي، ص
٢٥٠ - ٢٨٤ .

إن بعض متكلمي الاشاعرة سمي حالة
الخضوع والشهادة القلبية هذه، والتي تمثل
عندهم حقيقة الإيمان، سماها بـ «عقدة
القلب» أو «ربط القلب» (شرح المقاصد

وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً^٦ وهو مشتمل على علمين شريفين: أحدهما العلم بالمبداً، وثانيها العلم بالمعاد، ويندرج في العلم بالمبداً معرفة الله وصفاته وأفعاله وأثاره، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيمة وعلم النبات.

فصدر المتألهين يرى الایمان الحقيقي العلم الفلسفى بالمبداً والمعاد، يقول في مستهل «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع» في تعريف العلم الفلسفى: اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها، تحقيقاً بالبراهين لاأخذًا بالظن والتقليد، يقدر الوسع الإنساني.

(٨) انظر «الملل والنحل» للشهرستاني، نفس الطبعة، ج ١: ص ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٤٥، و ٤٥٨ «شرح المواقف» نفس الطبعة، ج ٢: ص ٤٥٩ - ٤٦٠. و «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار، نفس الطبعة، ص ٧٠٦ - ٧٢١، فما بعد. و «حقائق الایمان» للشهيد الثاني، نفس الطبعة، ص ٢٠.

(٩) خلاصة شرح التعرف، انتشارات بنیاد فرهنك ایران [منشورات مؤسسة الثقافة الايرانية] ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

وترى من الممكن الانكار والجحود بعد العلم.

أنظر: «المواقف» للأيجي، طبعة مصر، ١٣٢٥ ج ٢: ص ٤٥٤ فما بعد.

(٤) يقول الشهرستاني في «الملل والنحل» الله والأنبياء يعرفون بالعقل، لكن أتباعهم يتوجب بالشرع.

(٥) انظر «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار، طبعة مصر، ١٢٨٤، ص ٧٠١ و ٧٠٧، و «مقالات المسلمين» للأشعري طبعة مصر، ١٩٦٩، ص ٢٢٩ - ٢٢٢، و «الملل والنحل» للشهرستاني، طبعة القاهرة ١٢٨٧ ج ١: ص ٧٢.

(٦) المفتى في أبواب التوحيد والعدل، طبعة مصر، ١٩٦٠، ج ٦: ص ٣٥٤، وج ٤: ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٧) انظر «حقائق الایمان» للشهيد الثاني، طبعة ایران، ١٢٠٥، ص ١٦ و ١٧ و ١٨، ويكتب صدر المتألهين في بداية السفر الثالث من الأسفار الاربعة حينما يريد الدخول في مباحث الالهيات بالمعنى الأخضر: ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة الذي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها وهو الایمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار إليه في قوله تعالى: «كُلُّ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكَبِيرٌ وَرَسُولُهُ» وقوله: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ

مسائل علم الكلام الجديد

* د. أحد قراملكي

القسم الأول: هيكلية المسائل الجديدة في علم الكلام

أهمية المسائل الجديدة في علم الكلام:

يقول المناطقة: «ليس العلم إلا مسائله» فالذى يكون العلم هو مجموعة مسائله. إذن فتعين حدود علم الكلام الجديد وتمييزه عن العلوم الأخرى بما فيها علم الكلام التقليدي، والإلهيات المسيحية المعاصرة، وفلسفة الدين، منوط بالفهم الصحيح لهيكلية المسائل الكلامية الجديدة. والتدقيق في المسائل الكلامية الجديدة، دراسة أساسها المعرفي، والتدبر في معطياتها واستطلالاتها، يشكل بمجموعه الهندسة المعرفية للكلام الجديد. كما أن التدقيق في القضايا المعروفة في علم الكلام التقليدي، وإمعان النظر في ترتيبها ونظمها، كان يشكل الصورة المعرفية العامة لعلم الكلام القديم.

وبالرغم من التنوّع الكبير في القضايا الكلامية القديمة، الناتج عن الاختلافات

«استاذ علم الكلام في كلية الالهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران.

ترجمة: حيدر نجف.

بين الفرق والمذاهب الإسلامية، إلا أن بالإمكان توزيعها إلى ثلاثة مدارس رئيسية هي:

أ - إثبات الصانع وصفاته وأفعاله.

ب - النبوة والإمامية.

ج - المعاد.

من المسائل المدرجة في المدار الأول يمكن الإشارة إلى براهين إثبات الصانع، وببحوث صفات الباري تعالى على صعيد التصور والتعريف، وتبيين وإثبات العلاقة بين صفات الله، والبحث في الأفعال الإلهية، والحكمة من الخلق، وحسن وقبح الأفعال، والجبر والاختيار، والتکلیف واللطف و ... الخ.

أما أهم مسائل المدار الثاني فهي تعريف وإثبات ضرورة بعث الانبياء، والمعاجز، والعصمة، والنبوة الخاصة، ونسخ الشرائع السابقة، والإمامية وأحكامها.

وفي المدار الثالث تبحث قضايا من قبيل إمكانية المعاد وإثباته، وتفاصيل الثواب والعقاب، والأسماء، والأحكام، وما إلى ذلك.

وخلالاً للمسائل الجديدة في الإلهيات المسيحية، يبدو من العسير بل من غير الممكن الإحاطة بالمسائل الكلامية (الإسلامية) الجديدة وتدوينها، وذلك لحداثتها وتواولها الذي ما يزال مستمراً. وقد اهتم بعض المتكلمين المسلمين المعاصرين بتأسيس علم كلام جديد، وطرح مسائل جديدة، واقتراح تصنيف للقضايا الكلامية الجديدة.

فمثلاً حدد الشهيد مرتضى المطهرى المسائل الكلامية الجديدة، بالنحو التالي:

- ١ - نظراً إلى أن علم الكلام ينهض بمهمتين رئيسيتين هما: أولاً الدفاع عنِّ أصول وفروع الدين، ورد الشبهات والإشكالات التي ترد على العقيدة الدينية، وثانياً طرح سلسلة من الحقائق الداعمة لأصول الدين وفروعه. وقد كان الكلام القديم مكرساً لهاتين المهمتين. أما في الوقت الراهن، فقد ظهرت إشكاليات ومسائل لم تكن موجودة في السابق، كما اتضح أن هناك حقائق علمية تدعم التصورات الدينية، ولم يكن بالإمكان ظهورها إلى السطح إلا بعد التطورات العلمية الهائلة التي أحرزها الإنسان، كما أن الكثير من الشبهات القديمة عادت اليوم بلا موضوع، وفي

- المقابل سقطت بعض الأدلة والبراهين عن اعتبارها السابق، ولذلك بربت الحاجة إلى تأسيس علم كلام جديد، يمكن أن تدرس فيه المسائل التالية، على أقل تقدير:
- أ— فلسفة الدين، وأسباب ظهورها من وجهاً نظر علماء النفس والمجتمع والنظريات المختلفة المطروحة في هذا النطاق، والتي ظهر فشلها جمِيعاً، ومسألة الفطرة الدينية، والبحوث الإنسانية العميقَة حول الفطرة والنزعات الفطرية لدى الإنسان، والرسل الذين جاءوا بالبيانات، والقضية المهدوية في الإسلام.
 - ب— الوحي والإلهام من منظور العلوم النفسية الحديثة (مسألة النبوة).
 - ج— إعادة النظر في براهين التوحيد، مع الأخذ بنظر الاعتبار الاشكالات والشبهات التي ساقها الماديون المعاصرُون عليها، من قبيل برهان النظام وبرهان الحدوث وبرهان الوجود والإمكان، وبملاحظة ما يدعم عقيدة التوحيد من حقائق حديثة الظهور. وكذلك البحث في شبهات الماديين في كافة المجالات، لا سيما فيما يتعلق بموضوعي العدل الإلهي والعناية الإلهية.
 - د— بحوث الإمامة والقيادة من منظور اجتماعي، بـملاحظة الطروحات المعاصرة المهمة في باب القيادة والإدارة، ومع الأخذ بنظر الاعتبار البعد المعنوي للإمامية والإنسان الكامل في كل زمان.
 - ه— المسائل الخاصة بنبي الإسلام صلى الله عليه وآلـه وسلم ، والقرآن، والشبهات الواردة في هذا المجال.
- ٢— فلسفة التاريخ، بـملاحظة المدارس القديمة والحديثة في هذا الباب، من نظرية ابن خلدون وحتى آراء تونيني في الوقت الحاضر وخصوصاً النظرية الماركسية. وفي هذا المجال يبحث أيضاً قضية الإسلام ومتطلبات العصر.
- ٣— فلسفة الأخلاق، المشتملة على جميع المذاهب والنظريات الأخلاقية قديماً وحديثاً، دينية كانت أو غير دينية، وتدوين فلسفة أخلاق إسلامية متينة، والبحث في قضايا التربية والتعليم الإسلامي.
- ٤— الاقتصاد الإسلامي، والاقتصاد المادي، وخصائص الاقتصاد الرأسمالي، والاقتصاد الاشتراكي، ووجوه الاشتراك والافتراق بين هذه المدارس الاقتصادية والمدرسة الإسلامية.

٥ - فلسفة الاجتماع من الناحية التطبيقية، وشرح ركائز الإسلام الاجتماعية والمجتمع المثالي في الفهم الإسلامي.^(١)

ما نرمي إليه من استعراض آراء مطهري هو تقديم نموذج لأول لائحة مقتضية للمسائل الكلامية الجديدة. ولكن ثمة ملاحظات يمكن تسجيلها على آراء مطهري في هذا الباب. أولاً : إن مكمن قابلية علم الكلام على التطور ذو صلة بكل مجاليه الرئيسيين المتمثلين بالإثباتات ودفع الشبهات. ثانياً : يرى الشهيد مطهري أن التجديد لا يعني ظهور مسائل جديدة، وإنما ظهور مناهج جديدة وأسس وبراهين حديثة. ثالثاً : ما يعتبره فلسفة دين، ويراه واحدة من المسائل الكلامية الجديدة، إنما هو تحليل لمبررات الدين، وليس معرفة مستقلة تعد فرعاً من الدراسات الدينية.

.

التبالين الرئيس بين القضايا الكلامية القديمة والحديثة:

يبحث علم الكلام في التعاليم الدينية باعتباره ذا طابع وسيطي. وللتعاليم الدينية بُعدان:

أ - البعد التقريري.

ب - البعد التصدقي، أو البعد الإيماني.

في البعد الأول تؤخذ التعاليم الدينية باعتبارها قضايا تهتم بالواقع أو القيم، بغض النظر عن إيمان أو عدم إيمان الناس بها. ويمكن القول: إن هذا البعد ذو طابع منطقي، إذ تدرس فيه القضايا من حيث صدقها وكذبها أو من حيث حسنها وقبحها.^(٢)

والمراد بالتصديق والإيمانأخذ التعاليم الدينية باعتبارها معتقدات يؤمن بها الناس بغض النظر عن طابعها التقريري، وعما ت يريد أن تقوله هذه العقائد. فإن يكن الله رحمناً رحيمًا، يمكن أن يؤخذ من زاويتين؛ الأولى ما تحكيه هذه القضية عن موضوعها وعن الواقع الذي تقرره وهو أن ثمة إله رحمن رحيم. وهي قضية ذات قابلية لأن يحكم عليها المخاطبون من حيث صدقها أو كذبها، ومن حيث انتظامها أو

عدم انطباقها مع الواقع. فيمكن السؤال عن صدقها، مثلاً يمكن الاستدلال على هذا الصدق. ففي هذا المضمار تبحث حقانية وعقلانية الأسس المعرفية والمستلزمات المنطقية للأفكار الدينية.

أما في المضمار الثاني فلا يؤخذ الجانب التقريري للقضية، وإنما ينظر إليها بصفتها موضوعاً لثقة وایمان الإنسان، فرداً كان أو مجتمعاً. فالآفكار والمعتقدات الدينية من هذه الناحية ظواهر نفسية اجتماعية يمكن أن تفهم وفق مناهج مثل «الظاهرات».

ويمكن التأمل في بعد التقريري للقضايا الدينية بأسلوبين: التتحقق في الأسس المعرفية، والتأمل في اللوازم المنطقية. فكل قضية يمكن أن تخضع للبحث من جهتين؛ التدقيق في القبيليات والتمعن في البعديات. فالتأمل في قضية «الله رحمن رحيم» يتمخض عن سؤالين:

السؤال الأول: على أي القضايا ابنت هذه القضية من الناحية المعرفية؟ وما هي القبيليات والمقدمات التي استوجبت صدقها؟

والسؤال الثاني: ماذا يتربّ على صدق هذه القضية؟ فمن المهم جداً دراسة مستلزمات القضايا الدينية، سواء كانت هذه المستلزمات منطقية أو كلامية أو اجتماعية أو ثقافية أو فلسفية أو ... خصوصاً فيما يتعلق بـهندسة المعرفة الدينية (في مقابل الاعتبارات التقريرية). مثلاً **بالآلية** «أفلا يتذمرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^(٢) يمكن الاستدلال على الطابع السماوي للتعاليم الدينية بحسب ما ي مليء التأمل في مستلزماتها من حيث الانسجام بين الآيات القرآنية.

أما بعد الثاني فيمكن توزيعه إلى ثلاثة أقسام: الدراسة النفسية، والدراسة الاجتماعية، والدراسة التاريخية. الدراسة النفسية تُعني بالأسباب والأثار النفسية للنزعية الدينية، وبأنواع التدين، واستحالاته إلى واقع نفسي في حياة البشر. والدراسة الاجتماعية تناوش الأسباب والأثار الاجتماعية للنزعية الدينية. أما الدراسة التاريخية فتعنى بتاريخ الدين الإنساني والتطورات التاريخية للنزعات الدينية،

وقضايا من قبيل تنوع أو وحدة التجارب الدينية لدى البشر.

الفرق الأساسي بين مسائل الكلام الجديد ومسائل الكلام القديم يرجع إلى أن القدماء اهتموا بالبعد التقريري للمعتقدات الدينية، سواء ما يتناول الواقع أو ما يتناول القيم، ولم يعملا تفكيرهم بالبعد الثاني. وهذا ما يفسر القول: إن التوحيد محور العلوم الدينية التقليدية، بينما المعرفة الدينية أو الإيمان هو محور العلوم الدينية في العصر الحاضر. إن حصر الاهتمام بالبعد المنطقي للقضايا الدينية يشكل مفهوم التوحيد وما يتعلق به من مباحث. أما الاهتمام بالبعد الواقعي للدين، فيفرز الدراسات الدينية المعاصرة.

ولعل السبب الرئيس في عدم ظهور البعد الثاني للقضايا الدينية في علم الكلام التقليدي، هو عدم وجود علم النفس والاجتماع والتاريخ آنذاك. أما اليوم فإن تطور هذه العلوم الثلاثة واكتسابها الصبغة التجريبية، وامتداد بحوثها إلى الأفكار والحياة الدينية، أنتج الكثير من النظريات المعنية بتفسير الأسباب والأثار النفسية والاجتماعية للنزعات الدينية، وبرصد التطورات التاريخية للآديان.

وغالبية هذه النظريات إما أنها تمثل منافساً للدين، أو هي بمثابة شبكات تميل إلى اعتبار العقائد الدينية خرافات وأوهاماً. وعالم الكلام الجديد مضطر بحكم هويته الدفاعية إلى طرح هذه النظريات ونقدتها. كما أن طرح هذه النظريات ذات الصلة بالبعد الثاني للتعاليم الدينية يتضي مناهج وأساليب خاصة في الكلام الجديد. وبالطبع هناك مجال للتجديد في المسائل الخاصة بالبعد الأول – لعلم الكلام. كما أن اصطناع توجهات جديدة والاستناد إلى اسس حديثة في معالجة المسائل القديمة لعلم الكلام، يعد من المجالات الأخرى للتجديد في علم الكلام، وقد ظهر تبعاً للتحولات المذكورة في هذا العلم.

وعليه يمكن القول: إن المسائل الكلامية الجديدة تنقسم من جهة أخرى إلى قسمين:

الأول: المسائل التي ليست لها أية جذور في الكلام التقليدي، فهي وليدة الأجواء المعاصرة بالكامل. ومنها بحوث خلق الإنسان الأول، وعلم نفس الدين، وعلم اجتماع

الدين، والدين والعلوم الطبيعية، والدين والحداثة، والدين والديمقراطية، وأنواع الدين وتحولاته.

الثاني: المسائل الكلامية الجديدة التي لها أصولها في الكلام التقليدي، لكن علماء الكلام المعاصرين طرحوها بتوجهات حديثة، فظهرت بصيغة مختلفة عما كانت عليه في السابق، وربما أمكن القول: إن المشتركات فيها بين الكلام الجديد والكلام التقليدي لا تتعذر الألفاظ والعناوين ومن ذلك مسائل تحليل القضايا الكلامية، ولغة الوحي، والشر، والجبر والاختيار، والمعاجز، والفطرة والإيمان، والعقل والوحي، ... الخ.

إن مناقشة كل واحدة من المسائل الكلامية الجديدة يتطلب كتابات مستقلة؛ لذلك نقتصر في هذه الفرصة على مجرد فهرسة لأهم هذه المسائل، والإشارة إلى ما يعتبر شبهة منها وما لا يعتبر شبهة. ولا نرمي في هذه الفهرسة طبعاً إلى إحاطة تامة بكل مسائل الكلام الجديد.

المسائل والشبهات الجديدة:

لا نقاش في أننا نواجه اليوم بحوثاً جديدة على صعيد الأفكار الكلامية. غالبية هذه البحوث والمسائل تطرح في شكل شبهات حديثة تثير ألواناً عددة من السجالات والمناقشات. البعض يعتبر أن إثارة مثل هذه الشبهات هو أساساً عمل شيطاني ناجم عن انحراف التفكير البشري في العصر الحديث، ويعتبرونها أباطيل ينبغي إهمالها عملاً بمقوله «الباطل يموت بترك ذكره». ومثل هذا الموقف يمكن أن يوصف بأنه إلغاء للإشكالية بدل حلها. ولكن خلافاً لرغبات هؤلاء وما يوصون به ، نرى أن الذهن واللسان يتمددان ليطرحا الشبهات تلو الشبهات، مما يتطلب النقد والتقييد، حتى تغدو تدريجياً من المسائل الجديدة في علم الكلام، التي تحتم على علماء الكلام إبداء آرائهم وطروحاتهم بخصوصها.

إن المتكلمين ونظراً لمهمتهم الثالثة (الدفاع عن الفكر الإسلامي) غالباً ما يتخذون في بداية الأمر مواقف متسرعة كإجابات أولية عن الشبهة المطروحة. ولكن

شيئاً فشيئاً تظهر إجابات أخرى تشي بضعف ردودهم السابقة. ومن ناحية أخرى تتصح المسائل الجديدة عن صعوباتها وتعقيدها، حاثة علماء الكلام على التعمق في أصولها وحيثياتها. وهكذا نجتاز مرحلة المواقف المتسرعة إلى التنظير المدون القائم على ركائز متينة. هذه هي المسائل الكلامية الجديدة التي تأخذ صيغة الشبهات، وليس جميع المسائل الكلامية الجديدة من هذا القبيل طبعاً، وإنما ثمة مسائل كما يقول الشهيد مطهرى تتأسس تلقائياً بفعل التطورات العلمية، مما يدفع المتكلم المعاصر من أجل النهوض بمهامه، وبما يتاسب والتحولات الحديثة في أذهان وآفهام مخاطبيه، إلى الاستعانة بأدوات جديدة، وبتعبير مطهرى يأخذ في البحث عما يدعم القضايا الدينية في التطورات العلمية الحديثة.

إن المتكلم وخلافاً لحاله بالنسبة للشبهات، لا يكون منفعلاً عند تناول مثل هذه المسائل، وإنما ينهض بكل فاعلية لاكتشاف آفاق دينية جديدة في الدعوة إلى الدين، وتوضيح وتبيين التعاليم الدينية، وإحياء وإعادة بناء الفكر الديني والحياة الإسلامية. وكمثال فإن البحوث التجريبية في العقد الأخير لتبويب أنواع التدين والنظريات النفسانية الحديثة حول تحولات الدين، وضفت نصب المتكلم آفاقاً وسبلاً جديدة يمكنه على أساسها تحديد مركزاته الدعوية بشكل أكثر تطوراً.

القسم الثاني: الدين والعلم

الدين والعلم من المسائل المتعددة الأصول. فيلسوف الدين يهتم بدراسة العلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة التجريبية، وفيلسوف العلم في ضوء الاهتمام ذاته يعمد إلى تبيين البناء المنطقي للقضايا العلمية، مما يشكل اهتمام المتكلم بمسألة الدين والعلم، أهدافه الدعوية والتعليمية. والمعطيات العلمية إما أن توفر له أدوات جديدة، أو أنها تطرح أمامه شبكات حديثة، ولهذا كان لأغلب الم الدينين موقف مزدوج من العلوم الحديثة. وفيما يلي نتطرق باختصار للموقف الكلامي من قضية الدين والعلم.

أول المسائل الجديدة في علم الكلام:

تاريخياً، كانت العلاقة بين المعرفة التجريبية والتعاليم الدينية منشأً لبعض المسائل الكلامية الجديدة. إن الشرح الوافي لتاريخ ظهور مسألة الدين والعلم، يساعدنا في فهم الأرضية التاريخية لظهور علم الكلام الجديد.

إن التجديد في علم الكلام بحسب المعنى المقصود في هذا البحث، رهين بالتجديد الذي شهده العالم في القرون الأخيرة، ولا ريب في أن النظرة الكونية المعاصرة تختلف عن النظرة الكونية التي كانت سائدة خلال القرون الوسطى. وقد اعتبر البعض أن الفارق الأساسي بين العالم الحديث والعالم القديم يكمن في نقطتين: الأولى ضمور سلطان الكنيسة، والثانية رسوخ القدرات النظرية والعملية للعلوم.^(٤) أما باقي وجوه الاختلاف، كظهور العلمانية، والقومية، والحداثة، والنزعة الإنسانية، فيمكن إرجاعها إلى النقطتين المذكورتين.

الفيلسوف الانجليزي برتراند راسل (١٨٧٢ – ١٩٦٩م) كان يعتقد أن جميع فوارق العالم الحديث عن العالم القديم ترجع في حقيقتها إلى العلم الحديث، فقد حقق العلم أبهى الانتصارات في القرن السابع عشر. وهو يرى أن العصر الحديث يبدأ (بلغ اعاظ النظرة الكونية الحديثة) من القرن السابع عشر. فقد تركت الحقائق

العلمية التجريبية تأثيراً عميقاً على الفلسفة الحديثة. وكان ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠م) الذي يعد رائد الفلسفة الحديثة، أحد الذين أسهموا في تكوين العلم الحديث.^(٦) ويدعُّهُ راسِل إلى أن العلم ومنذ ما يقارب الثلاثمائة عام دخل كعامل رئيس في صياغة معتقدات الناس الواقعين، ومنذ حوالي ١٥٠ عاماً دخل كمصدر مهم لتحديد المناهج اللاقتصادية. وقد أثبتت العلم خلال هذه المدة القصيرة أنه ينطوي على طاقة ثورية هائلة.^(٧)

واعتبر البعض أن أعظم نجاح حقيقه الإنسان في هذه الحقبة يتمثل في تطبيق المناهج الرياضية على الظواهر الطبيعية: «فقد استطاع يوهانس كبلر باكتشافه القوانين الثلاثة لحركة الكواكب حول الشمس، أن يتجاوز مكابدات المتألهين في بحثهم عن الانسجام بين الأفلاك، ويضع أقدامه على أرض (عبادة النماذج العددية وال العلاقات الرياضية). إذ كان يعتقد أن الرياضيات مفتاح فهم العالم المادي. وينبعي البحث عن علل الأشياء وأسبابها في نطاق النماذج العددية. ومن بعد ذلك دخل الفكر الغربي مرحلة جديدة، فأصبحت الحقيقة ذات طابع كمي وقابلية للقياس، وكل ما عدا ذلك ظواهر وتداعيات».^(٨)

إن مراجعة سريعة لتاريخ السنوات التي عاشها مؤسسو العلوم الحديثة، يوضح عن سرعة التحولات في أساليب تعاطي العلوم مع الطبيعة، والتطور المدهش في مجال الاكتشافات والسيطرة على الطبيعة. عاش أغلب مؤسسي العلوم الحديثة في النصف الثاني من القرن السادس عشر، والقرن السابع عشر، والنصف الأول من القرن الثامن عشر: البولندي كوبرنيكوس مؤلف كتاب «حول حركة الأفلاك» عاش ما بين ١٤٧٣ و ١٥٤٣. وأصبحت ثورته في تفسير حركة الأجرام السماوية فاتحة لتطورات في باقي المجالات المعرفية، بل سار إنجازه مسار الأمثال فقيل: (إن ثورة كانت في المعرفة البشرية ثورة كوبيرنيكوسية). وزاليوس (١٤٧٢ – ١٥٤٣م) مؤسس علم التشريح الحديث، وجيلبرت الانجليزي (١٥٤٠ – ١٦٠٣م) مؤلف «حول المغناطيس» وصاحب التأثير الكبير بأسلوبه الاستقرائي في التحولات العلمية، ينتمون جميعهم

الى القرن السادس عشر. وكان يعيش في تلك الفترة أيضاً الألماني كبلر (١٥٧١ - ١٦٢٥)، والإيطالي غيليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) مخترع التلسكوب الفلكي وكاتب «حوارات حول علمين حديثين: الديناميك والفيزياء». والإنجليزي هارفي (١٥٧٨ - ١٦٥٢) مكتشف الدورة الدموية في جسم الإنسان، وديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) رائد الفلسفة الحديثة وأحد صناع العلم الحديث، وروبرت بويل (١٦٢٧ - ١٦٩١) وإسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) و الفرنسي لافوازيه (١٧٤٢ - ١٧٩٤) مؤسس الكيمياء الحديثة. أما إسحاق نيوتن فله حصة الأسد في هذا الغضم. وقد قالوا عنه: «كان تاريخ التصورات أرسطياً حتى القرن السابع عشر، ثم أصبح من بعد ذلك نيوتنياً وهي مقوله لم يكن بالإمكان الشك فيها إلى ما قبل عقود. فلقد كان لهذا الانجليزي المنطوي على نفسه تأثير حاسم في تطور العلوم. ولذلك وصفوا داروين بأنه نيوتن للأحياء. ويرى بيتر وينتش أنه ربما كان من أسباب ركود العلوم الإنسانية عدم توفرها على نيوتن يحدث فيها النقلة النوعية اللازمة».^(٨)

يبعدو أن الإنسان في العصر الحديث يعيش بالعلم الجديد، بعدما عاش طويلاً بالدين. إن مصير الحياة البشرية منوط بالعلاقة بين العلم والدين. فالحياة الإنسانية تتبع على أساس فرضية التعارض بين العلم والدين شكلاً يختلف عملاً لو قامت على أساس التعااضد بينهما.

إذن حياة البشر ليست بمعزل عن تأثيرات العلاقة بين العلم والدين، ولهذا يقول وايتهد في «العلم والعالم الحديث»: حينما نتأمل في الأهمية والقيمة العالية لكل من العلم والدين عند الإنسان، لا نغالي إذا قلنا: إن مسيرة التاريخ المستقبلي رهين بموقف جيلنا من العلاقة فيما بينهما.^(٩)

هذه المقوله تكشف عن ضحالة الرؤية الذهابية إلى حصر العلاقة بين الدين والعلوم بالتعارض والتضاد، فقد «كان ثمة صراع عنيف بين العلم والدين حتى السنوات الأخيرة، وأخيراً انتصر العلم انتصاراً لا رجعة فيه».^(١٠) إن هذا الكلام لا يتضاد والواقع التاريخي (وخصوصاً ما حدث في العقود الأخيرة) وحسب، بل

ويرتكز على نظرة انثروبولوجية هشة، تتوهم أن بالامكان سلخ الانسان من الدين، او سلخ الدين من الانسان.

لمسألة العلم والدين أبعاد واسعة، أحياناً تبحث الصلة بين العلوم التجريبية والدين (قضية خلق الانسان والداروينية) وتارة تقوم فلسفة تدعى العلموية كمنافس للدين (كما هو الحال بالنسبة للمادية العلمية) وأحياناً تطرح في إطار قضية العلم والدين، ايديولوجياً وأخلاقاً معينة، على اساس من العلوم الحديثة (العلمانية مثلاً).

ولقضية العلم والدين من حيث التطور التاريخي مراحل متعددة. لذلك فإن حصر هذه القضية بأطروحة التعارض بين العلم والدين، حصر لا معنى له ولا سند.^(١١) إن قضية العلم والدين طرحت في البداية في صيغة التعارض الظاهري بين الدين والعلم (رغم أن غالبية مؤسسي العلوم الحديثة كانوا متدينين لم يجدوا في بحوثهم ما يتعارض والمعطيات الدينية)، وفي مراحل لاحقة، حيث ظهرت النظريات المنهجية لحل التعارض بين الدين والعلم، طرحت هذه القضية غالباً على شكل تفكيك العلم والدين عن طريق اللغة، والبناء المنطقي للقضايا، والمباني، والمناهج، والمواضيع، والمساحات. ثم ظهرت خلال العقود الأخيرين في صورة تعااضد وتوازي بين الدين والعلوم.

إن مفهوم التعارض بين الدين والعلم العائد الى المرحلة الاولى من مراحل قضية العلم والدين، يقوم أساساً على عدة مغالطات، ولهذا فهو ليس صحيحاً حتى من الناحية التعبيرية:

فأولاً: المراد من التعارض، التعارض الظاهري وليس الواقعي، والا كانت المسألة منطقية على إحدى إجاباتها المحتملة. أي أن الذي يطرح قضية العلم والدين كتعارض بينهما، فقد ضمن إجابته ابتداءً في عنوان القضية.

ثانياً: المراد هو التعارض الظاهري في الجملة وليس بالجملة. أي أن المسألة ليست أن العلم بمجموعه وبشكل كامل يتعارض مع كل الدين، وإنما يحصل التعارض

في بعض الحالات وليس جميع الحالات؛ لذلك يكون التعميم في غير محله.

ثالثاً: يتضمن هذا العنوان مغالطة أخذ ما بالعرض محل ما بالذات. فالمتعارض بالذات وبشكل حقيقي هو فهم العلماء التجربيين للطبيعة مع فهم المتألهين للنصوص الدينية.

وعموماً فإن التعارض بين الدين والعلم غير موجود بذاته، أو أن مثل هذا التعارض ليس قضية مهمة في البحث الحالي. وأمثال راسل يرون، ولأسباب نفسية وموافق فلسفية، أن التعارض بين فهم العلماء التجربيين ومفسري النصوص، تعارض بين الدين والعلم.

أما القول: «إن الظهور والتطور المدهش للعلوم التجريبية الحديثة كان عادةً مما يقلق المتألهين المتدينين» فأولاًً؛ كانت بعض معطيات العلوم التجريبية تبدو حسب الفهم الديني التقليدي لأولئك المتدينين غير متوافقة مع الدين، وهي وبالتالي دليل على الكفر. وثانياً؛ كانوا يعتبرون سيادة العلوم التجريبية تعني تضييف السيادة الكنسية.

والسبب الآخر الذي كان يُظهر الكشف عن العلوم الدينية وكأنها دعاوى كافرة، هو الاختلاط العميق للمعتقدات الدينية القروسطية بالأفكار العلمية آنذاك، مما يجعل العلم والدين في الثقافة المسيحية متراطبين في المصير. فقد كان المتألهون والمتدينون آنذاك يعتبرون الكثير من الآراء الشائعة آنذاك في مختلف مجالات المعرفة، مثل الفيزياء والطبيعيات والأخلاق، جزءاً من تفكيرهم الديني ومن المقدسات التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وذلك وفقاً لقراءة خاصة للتقاليم الدينية تقوم على أساس الفضاء الهرميتوطيقي للفكر اليوناني. وتقدس مثل تلك المعارف أدى بطبعها الحال إلى توحيد بين العلم والدين والثقافة، بحيث يكون انهيار المعارف العلمية القروسطية مما يستلزم ضرورةً انهيار الأفكار الدينية المسيحية.

وقد تحقق انهيار العلوم القروسطية فعلاً خلال القرون الماضية، وتطورت العلوم بشكل مذهل، ناسخة المعتقدات العلمية السابقة إلى غير رجعة، لكن الترابط

المصيري الذي أوجده أرباب الكنيسة بين المسيحية والعلوم القديمة، اضطرهم على كل حال إلى تكفير رواد العلوم الحديثة.

أبعاد التعارض «الظاهري» بين العلم والدين:

للتعارض الظاهري بين العلم والدين في الغرب أبعاد مختلفة، منها:

أولاً: تعارض معطيات العلوم التجريبية الحديثة مع الأفكار الدينية التقليدية، وهو البعد الذي نسميه التعارض في المحتوى.

ثانياً: تعارض الفلسفة والرؤية الكونية المنبثقة عن العلوم مع الفكر الديني.

ثالثاً: تعارض الصورة التي ترسمها العلوم الحديثة للإنسان، مع إنسان التعاليم الدينية.

رابعاً: تعارض الأخلاق العلمية (فردية واجتماعية) مع الأخلاق الدينية.

خامساً: تعارض النزعة الإنسانية والمفهوم الحديث للحياة البشرية مع نمط الحياة الدينية.

ولنناقش فيما يلي بعضاً من أبعاد التعارض هذه:

١ - التعارض في المحتوى:

وهو البعد المعنى بتعارض الاكتشافات العلمية الحديثة مع التعاليم الدينية، فقد كانت النظريات العلمية الجديدة التي تفسر ظواهر الطبيعة والإنسان غير منسجمة مع تقاسير الوحي. وقدم وايت لائحة بالتعارضات المضمونة حتى عام ١٨٩٥ م في كتابه «تاريخ الصراع بين العلم والدين». ومراجعة سريعة لعناوين فصول الكتاب تدلنا على مستوى هذه التعارضات وتخومها؛ وهي:

١ - مباحث الإنسان والحيوان، وخصوصاً نظرية تطور الخلقة.

٢ - حول الجغرافيا؛ ظهور الأرض وانفصالها وسكانها وأبعادها.

٣ - حول النجوم؛ نظرية مركزية الشمس وقصة غاليليو والكنيسة.

٤ - حول قوانين حركة الأجرام السماوية.

- ٥ - الخلق الأول للإنسان والأرض والجبال والبحار، وقصة بوفون والكنيسة.
- ٦ - حول ماضي بلاد مصر وسورية و
- ٧ - الانثروبولوجيا الدينية (البحث في الأجيال المنحدرة من نوح عليه السلام).
- ٨ - الشهب السماوية.
- ٩ - حول الكيمياء والفيزياء والسحر والشعوذة.
- ١٠ - المعاجز والكرامات.
- ١١ - الصحة.
- ١٢ - الجن وقضية حلول الجن في أجسام المجنين، وأساليب علاجهم.
- ١٣ - علم اللغات، واشتراق اللغات المختلفة من لغة البرج البابلي.
- ١٤ - النظريات الاقتصادية الكنسية.^(١٢)

وبعد سنة ١٨٩٥ ظهرت حالات تعارض أخرى، لاسيما فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، يمكن إضافتها إلى لائحة وايت. ويبدو أن حالات التعارض تشمل كلاً من القضايا التقريرية الوصفية والقضايا القيمية، كما تشمل القضايا الوصفية الخاصة بالطبيعة وتلك الخاصة بالانسان.

في بداية الأمر واجه الكنسيون الطروحات العلمية الجديدة بشدة وعنف. واعتبروا العلوم الحديثة انحرافاً عن الفطرة الالهية، وعمدوا إلى تكفير وإرهاب العلماء؛ ليصونوا حسب ظنهم تخوم الفكر الديني من هجمات العلم الحديث. يقسم وايت مواجهة الكنسيين هذه إلى ثلاثة مراحل تاريخية:

- ١ - في بدايات بروز التعارض بين الكشوفات العلمية والمعتقدات الدينية، سارع الم الدينون المسيحيون وبكل قوة وحسم إلى اعتبار الأفكار العلمية باطلة، وأكدوا الأحقية المطلقة لآراء الكنيسة، وكونها معتقدات لا تقبل النقد.
- ٢ - عندما أصر العلماء على جهودهم ومساعيهم وتبينت متانة النظريات العلمية، وأيدتها القرائن الخارجية، ولم تعد المعارضة الصريحة لتلك النظريات ممارسة مقبولة لدى الناس. حاول الكنسيون تقديم تفسير جديد للكتاب المقدس،

فتخلوا عن مواقفهم القديمة، وحاولوا فتح طريق للصالح مع النظريات العلمية المعاشرة، وصار موقفهم أن النظريات العلمية أنها لا تتعارض بالضرورة مع التعاليم الدينية.

٣ – وحينما تربعت النظريات العلمية المعاشرة بشكل تام على عرش الصحة والحقيقة، وأذعن لها الخواص والعام، زعم أرباب الكنيسة أن الكتاب المقدس أشار إلى هذه الحقائق قبل اكتشافها من قبل العلماء، وأن العلماء مدینون في اكتشافاتهم للنصوص الدينية.

والواقع أن المرحلة الأولى فقط من مراحل وابت يمكن اعتبارها صحيحة. فالكثير من المؤلفين أدركوا بعد ذلك سريعاً أن المواقف التسليعية المتسرعة، ليست عاجزة عن الدفاع عن الدين وحسب بل وتساهم بدورها في هدم المعتقدات الدينية؛ لذلك بادروا إلى التعمق في ماهية وبنية النظريات العلمية ومقارنتها ببنية التعاليم الدينية، وفكروا في طرح نظريات متماسكة ذات طابع منطقي لرفع التعارض، وبهذه الطريقة (التنظير الكلامي دون النزاع والخصام السسطحي) اتخذت قضية العلم والدين شكل المسألة الكلامية.

٤ – التعارض في الرؤية الكونية:

وهو الشكل الثاني من أشكال التعارض بين العلوم والإلهيات، هذا بغض النظر عن أن استخلاص نظرة كونية شاملة من العلوم التجريبية، يقوم أساساً على مغالطة منطقية واضحة. ومع ذلك نرى بعض المفكرين الغربيين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر أسسوا (تأسيساً نفسياً وليس منطقياً) نظريات كونية مادية متعددة اقتبasaً من العلوم التجريبية.

في القرن الثامن عشر شاعت نظريات المادة الميكانيكية، بما يتناسب وهيكلية العلوم الحديثة والفضاء الهرميتوطيقي الذي يتصور العالم ماكنة ضخمة. وفي القرن التاسع عشر انتشرت المادية الدياليكتيكية على أساس من الفضاء الهرميتوطيقي الهيجلي القائل بأصالة الزمان. واليوم يسود نمط آخر من المادة الحديثة.

إن النظرة الكونية المستمدّة من العلم تتعارض والنظرة الكونية الدينية في نقطتين رئيسيتين:

- ١- إلغاء جميع العناصر الغيبية من مسرح الكون، وحصر الوجود بالظواهر المادية.
- ٢ - رفض كل صور الهدفية والغائية من الخلق. وهو ما يؤكده أنصار الفكر المادي استناداً إلى نظرية داروين.^(١٢)

وبالطبع فإن المفكرين الدينيين القائلين بتطابق الدين والعلوم الطبيعية، يرون من المغالطة السافرة استخلاص هاتين النتيجتين من العلوم التجريبية، بل يعتقدون أن العلم سُلْمٌ متين يرتكبون به إلى إثبات غائية الخلقة وفقر الطبيعة الذاتي إلى الصانع المدبر.

٣ - التعارض في علم الإنسان:

وهو من الأبعاد المهمة للتعارض الظاهري بين الدين والعلم الحديث في العالم الغربي، ومنشؤه الصورتان المختلفتان للموجود البشري في كلٍ من العلوم التجريبية والنصوص الدينية. ففي الفكر الديني يكتسب الإنسان كرامة عالية ومقاماً رفيعاً في عالم الخلقة، فهو محور الخلق والمخلوقات وغاية الموجودات الأخرى. وبتعبير الحكيم السبزوزاري:

«الغاية من العالم وجودكَ، فأنتَ الغرض وكل ما سواك عرض، كل ما في هذا السوق من البضائع رأسمايل، الغاية منه ربحك». ^(١٤)

وفي المصادر الزرادشتية نقرأ: أن أسمى المخلوقات المادية هم البشر. ^(١٥) وفي العهد القديم: أن الله خلق الإنسان على صورته. ^(١٦) وتفيد الآيات القرآنية: أن الإنسان خليفة الله في الأرض. ^(١٧)

ولاشك أن البحث في مكانة الإنسان وكرامته وقدسيته في الرؤية الإسلامية بحاجة إلى دراسات مستوفية مستقلة، لكن الصورة التي رسمتها الأديان عموماً للإنسان، هي أنه موجود يختلف ماهوياً عن سائر المخلوقات والحيوانات، فهو يتمتع بالعقل والحب والعلم بالأسماء الإلهية، وليس المخلوقات الأخرى سوى خدم له، إنه

مثال الباري عزوجل وأشرف المخلوقات.

أما صورة الانسان في العلوم الحديثة فلا تشبه تلك التي في الأديان من بعيد ولا من قريب. وبالطبع فإن صورة الانسان المنسوبة للعلوم الطبيعية، تتجاوز في الواقع هذه العلوم لتفدو نظرية فلسفية، لذلك لا تبدو نسبتها الى العلوم الحديثة مستندة الى مبررات مقبولة، سوى أن أغلب العلماء التجربيين وسبب الأسئلة النفسية (دون الاستنتاجات المنطقية) يتبنون مثل هذه النظرة الفلسفية حول الإنسان.

يلخص فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) التعارض بين صورة الانسان في العلوم الحديثة، وصورته في الاديان المختلفة، في ثلاثة محاور، فيعلن أن ثلاثة ضربات قاصمة انهالت على التصور التقليدي للإنسان عن نفسه: وهي:

١ - اكتشاف كوبر نيكوس أن الأرض ليست مركز العالم. وقد كانت النظرة القائلة بمركزية الأرض تنطوي على نزعة تقدس صارخة للإنسان، تخدم بفاعلية عالية النظرية الدينية المتضمنة خلافة الإنسان لله على الأرض.

٢ - اكتشاف داروين أن الإنسان منحدر سلالياً عن باقي الحيوانات.^(١٨)

٣ - اكتشافه هو لدرجات تأثر الإنسان بالقوى المجهولة اللاواعية وغير القابلة للسيطرة أحياناً، وهو اكتشاف يتعارض مع نظرة الفطرة والاختيار والوعي الذاتي للإنسان السائدة في الاديان.^(١٩)

وقد وجّهت ضربات أخرى بعد فرويد من قبل علماء نفس، مثل هردون واسكوت (١٩٥٦) لتصورات الإنسان التقليدية عن ذاته.^(٢٠) والبعض يرى أن الدراسات التاريخية الحديثة أفضت إلى ظهور نمط آخر من التعارض بين الصورة الجديدة للإنسان وصورته التقليدية.

يعتقد هؤلاء أن مسرح التاريخ مسرح طبيعي غير ملوث بتدخلات وتحريفات العوامل الأجنبية. والشرور هي عين التاريخ وليس عارضة عليه. وليس المبدئيون المثاليون هم الذين ملأوا التاريخ، وإنما ملأه الواقعيون الذين لم يكونوا يوماً من الأيام بمعزل عن الكفر والخبيث. والنتيجة هي «أن على الذين يبحثون عن

النزعات الفطرية الإنسانية، مراجعة التاريخ بصفته أفضل مرآة تعكس صورة الإنسان الطبيعي المختار، وليكتفوا عن مدح الإنسان...».^(٢١)
إذن فالتعارض الظاهري بين العلم والدين على مستوى علم الإنسان ينهض على ثلاثة مركبات:

- ١ - الثورة الكوبرنيكوسية.
- ٢ - الثورة الداروينية.
- ٣ - التحليل النفسي الفرويدي.
- ٤ - الإنسان الغالي من الدوافع الحسية (هردون واسكوت).
- ٥ - الإنسان الذي يصوّره علم التاريخ.

٤ - التعارض في مجال الأخلاق:

الأخلاق أول ما يطلبها الإنسان من الأديان السماوية، التصورات التقليدية ترى الأخلاق مفهوماً دينياً سماوياً، ولا يمكن الفرز بين الدين والأخلاق، لكن العصر الحديث شهد مفكرين حاولوا تفكيك الدين عن الأخلاق، مثل فرويد الذي يرى أنه قد تم قدّيماً الرابط بين مصير الدين ومصير الأخلاق. ولما كان مستقبل الدين «مستقبل وهم من الأوهام» لذلك ينبغي من أجل إنقاذ الأخلاق، عزلها عن الدين، وإقصاء الكنيسة عنها.

وربما أمكن القول: إن تأسيس النظم الأخلاقية غير الدينية وظهور الأخلاق الدينوية أو الأرضية من أهم خصائص العالم الغربي في القرن الثامن عشر فما بعد. فبعض النظم الأخلاقية تتصادم وتعارض مع الأخلاق الدينية، فضلاً عن كونها نظماً علمانية. ويمكن إعطاء مثال على ذلك من الأخلاق الداروينية. فهي أخلاق توصي بسحق الضعيف من قبل القوي: لأن ذلك يتطابق وقوانين الطبيعة الصارمة، فكل التعاليم المتضاربة مع الحركة التكاملية لبقاء الأصلح إنما هي تعاليم سلبية. وقد أسهب المتألهون في مناقشة القيمة الشرعية المنطقية للاخلاق العلمية، لاسيما الأخلاق الداروينية.^(٢٢)

٥ - التعارض على صعيد الحياة

بالعلوم الحديثة والتكنولوجيا المتطرفة، واحتكار العقل التقني للحق والحقيقة، دشن الإنسان المعاصر حياة جديدة، سُمِّيَت اختصاراً «الحداثة» والحداثة تتضمن علاقات جديدة للإنسان بالطبيعة وبباقي البشر، حلَّ محل العلاقات القديمة التي كانت مبنية على مبدأ أصلية التكليف والأحقيَّة القاطعة للوحي. وهذا ما تمضي عن ظهور قضايا وشكليات حديثة مثل الدين والثقافة، والدين والسياسة، والعلمانية، والدين والتنمية.

٦ - التعارض في مجال الدين والتدين:

جوهر الدين هو قدسيته وكونه من عند الله، فالدين يطرح نفسه أمراً سماوياً يميل إليه الإنسان بشكل فطري، والأنبياء مكلَّفون بعرضه على الناس وإبلاغه إليهم. وقد طرح بعض علماء النفس والاجتماع في القرن التاسع عشر آراءً لفسير ميل الإنسان إلى الدين اعتبروا فيها الدين نتاجاً أرضياً إنسانياً. وكان هؤلاء المفكرون يعتبرون أنفسهم علماء تجريبيين، ويزرون مناهضتهم للفكر الديني تارضاً بين العلم والدين. واليوم لا يشك أحد في خلو هذه النظريات من الصفة التجريبية.

العلم والدين؛ البداية والنهاية:

إن الحقب الأربع الرئيسية لتاريخ الفلسفة الغربية، الحقبة اليونانية، والحقبة القروسطية، والحقبة الحديثة والحقبة المعاصرة، هي في الحقيقة علامات تشير إلى الأدوار الأساسية الأربع التي مر بها الفكر والحياة في العالم الغربي. إن عمر كل واحد من هذه الأدوار علامة على سرعة التحولات الثقافية للبشرية في الأعصار الأخيرة. وقد ظهرت بدايات اشكالية العلم والدين في الدورة الثالثة التي ظهرت فيها العلوم الحديثة فبدلت من أفكار وثقافة الإنسان بشكل أساسي، وأفرزت الفلسفة الجديدة، أهم خصائص هذه الدورة، القدرة المذهلة للعلوم الحديثة في مختلف المجالات الحياتية. وكان الإنسان قد عثر بالعلم على العصا السحرية التي

نقلت حياته الى الرفاه والرخاء متغلبة على قهر الطبيعة. إن الرفاه في هذه الدنيا ليس أمراً صعباً، وليس الحفاظ عليه مما لا يستطيعه الإنسان المعاصر. وهكذا تصور الإنسان أنه توصل الى استغناه (وهمي) عن الغايات الأخروية والمقاصد السماوية، وأن العلم الحديث قد حل محل الخالق ووقف في وجه الأنبياء عندما نادى العلمانيون برسالتهم لهذا العالم.

إن التقدم المتتسارع للعلوم الحديثة، وخلافاً لما كانت عليه في السابق، أفضى الى قلق لم يكن مألوفاً في الماضي. فقد تبيّن عجز العلوم التجريبية عن تشخيص جميع أبعاد الطبيعة، ولسـ الإنسان أخطار وأضرار العلوم الخالية من الابعاد الأخلاقية والمعنوية.^(٢٣) وأوضحت التقنية عن وجهها الآخر الذي هدّد الحياة البشرية. ووجد الإنسان نفسه أسيراً للماكنة، من دون أن يجد له مهرباً من «الزلزال» التقنية. لقد تذكر للفلسفات الميتافيزيقية، ورفض الجزم المعرفي بكل صنوفه وظل متعطشاً للمعنىـيات والروحـيات. وكانت الفلسفات الوجودية الصورة الظاهرة لهذه الحاجة التي لا يمكن تلبيتها إلا بانتهـاج الأديـان وإجـابة دعـوات الأنـبياء إلىـ الحياة الآخـرة.

وبتعبير آخر، فإن نهاية إشكالية العلم والدين، هي الوقوف على الموقع الصحيح للعلوم، وسقوطها عن عرش الدين ، وتبين حاجة الإنسان الى الدين . لقد اجتاز الإنسان عبادة العلوم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ ليكتشف في هذا القرن عجز العلم عن تحقيق السعادة للإنسان. وجاءت الفلسفات الوجودية لتكرّس بدورها حقيقة حاجة الإنسان المعاصر الى الدين.

القسم الثالث: الوحي والإيمان والتجربة الدينية

الإيمان بلاشك محور الدين، وأساساً يمكن معرفة الدين بعنصرتين مهمتين متربتين على بعضهما؛ الوحي والإيمان، فليس الدين سوى الوحي المقدس المنزل من عند الله والداعي الناس إلى الإيمان به^(٢٤). فالدين لا يتحقق بدون أي من هذين العنصرين.

الوحي هو خطاب الله للإنسان واتصال الروح الإنسانية بالعالم القدسي، لكن نظرة المتكلمين التقليديين لهذين العنصرين تختلف عن نظرة المتكلمين المحدثين إليهما، وهذا الاختلاف يقضي إلى اختلافات في أبعاد أخرى، وقد يكون من الطبيعي إلى حدٍ ما أن يختلف القدماء والجدد في المناهج والأسس التي يبحثون على ضوئها قضية الوحي والإيمان.

آراء السلف:

غالباً ما تناولت البحوث الكلامية الإسلامية قضية الوحي بشكل منفصل عن قضية الإيمان، فقد تحدث المتكلمون عن رسالة القيمة عن طريق الوحي الإلهي على عاتق الرسل. وعادة ما كانت تقتصر هذه البحوث على تعريف النبوة والفرق بين النبي والرسول، وضرورات بعثة الأنبياء، وفوائد النبوة، وخصوصيات النبي والنبوة الخاصة. أما بحوث ماهية الوحي وكيفية ارتباط الأنبياء بمصدر الوحي، فكان ينبغي مطالعتها في كتب الفلسفة والإلهيات (بالمعنى الأخص). فقد تطرق الفلسفه في أعمالهم، لاسيما تلك التي تتحدث عن التوحيد والمعاد، إلى مسألة الوحي ومفهومه الفلسفي.

أما مبحث الإيمان الذي يطرح عادة في المصادر الكلامية ضمن مباحث المعاد، فله تاريخه المليء بالمنعطفات. الإيمان من الناحية التاريخية والمعرفية أول المفاهيم الكلامية في الفكر الإسلامي. وكانت مسألة الإيمان في القرون الإسلامية الأولى قد أفرزت قضايا مهمة ومصيرية على المستويين النظري والعملي، إذ يؤكد ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) على الأهمية التاريخية لقضية الإيمان، بالقول: إن الاختلاف حول

معنى الایمان والاسلام كان اول اختلاف داخلي بين المسلمين، وقد أدى بالأمة الإسلامية الى التشعب مللاً ونحلاً مختلفاً في فهم الكتاب والسنة، يكفر بعضها ببعضها (٢٥).

طرحت قضية الایمان والكفر بعد قضية أخرى، يصفها الشهريستاني (٥٤٨٦٧هـ) بأنها كانت أول المسائل الخلافية التي واجهها أتباع النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد رحلته.^(٢٦) فقد أدت قضية خلافة الرسول ، وخصوصاً بعد موت عثمان، إلى بروز ثلاث نظريات إلى السطح:

- ١_ نظرية الشيعة القائلين بالنصر، والذاهبين على هذا الأساس الى أن الخليفة بعد النبي دون أي نقاش هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
- ٢_ نظرية الأمويين الموالين لمعاوية بن أبي سفيان.
- ٣_ نظرية الغوارج الذين رفضوا هذا وذاك على السواء.

ومن أجل أن يثبت الغوارج نظريتهم، ويهزموا مناوئيهم السياسيين، طرحوا قضية المصير الآخروي لمرتكب الكبيرة، وزعموا أن مرتكب الكبيرة (الفاسق) كافر. وقد انبرى مخالفوهم لنقد رأيهم هذا، ف تكونت بذلك مسألة نظرية جديدة لدى الم الدينين تتلخص في السؤال التالي: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟ ولا يمكن الإجابة عن هذا السؤال من دون تكوين تصور خاص عن حقيقة الایمان وعلاقته بالذنوب الكبيرة. وهكذا ظهر النقاش حول هوية الایمان وتعريفه وشروط تحققه. وقد ظلت هيكلية مسألة الایمان في غالب المصادر الكلامية القديمة بهذا الشكل، فلم تبحث قضية الایمان في إطار علاقتها باللوحي، وإنما في نطاق ارتباطها بالسعادة والشقاء الآخروي، فاكتسب مبحث التواب و العقاب الالهي في الآخرة مكانة مهمة في علم الكلام التقليدي.

إن الجدل حول الفسوق وارتكاب الكبائر، وهل يلغى ايمان الانسان، ويعني كفره بالضرورة، وهل الفاسق في الآخرة من عداد الكفار من حيث الشواب والعقاب أم لا؟ دفع المتكلمين الى التعمق في حبيبات العلاقة بين الایمان والعمل الصالح، وحثّهم على البحث في حقيقة الایمان وهوبيته. فهل للایمان هوية معرفية؟ وهل الایمان هو التصديق المنطقي لتعاليم الدين؟ وهل للعمل الصالح مكانه في تعريف الایمان؟ وهل

الإيمان نزع قلبي أم إقرار باللسان، أم عمل بالأركان و الجوارح، أم جميع هذه الأمور؟

ومع أن المتكلمين المتأخرین كانت لهم كتاباتهم المفصلة حول قضية الإيمان، مثل كتاب الإيمان للمتكلم ابن تيمية (٤٦٧ - ٥٤٨ هـ)، وحقائق الإيمان للشهيد الثاني أحد أبرز الفقهاء و علماء الكلام الشيعة (٩١١ - ٩٦٥ هـ). لكن هذه القضية لم تشهد في الآثار المدرسية تطوراً عمّا كانت عليه في السابق، من حيث التوجهات والمناهج والأسس، باستثناء نبذ المواقف المتسرعة، وانتهاج أسلوب التنظير المتأني الدقيق.

لقد طرح المتكلمون المدرسيون قضية الإيمان على نحو الاجمال في مباحث الأسماء والأحكام، فكانت الأسماء الثلاثة (المؤمن والفاشق والكافر) والحكمان (الثواب والعقاب) من مباحث الثواب والعقاب الخاصة بأصل المعاد في علم الكلام. إن النقاش التقليدي لقضية الإيمان، ينحصر بموضع الفاسق من أهل الفلاح والثواب، وموضعه من أهل الشقاء والعقاب. المؤمنون فائزون فالجون دون ريب، والكافرون في النار والعذاب بلا شك، ولكن مع أي الفريقين يجب تصنيف الفاسق؟ فهل الفساق كفار كما ذهب الغوارج، أم أنهم ليسوا كذلك، كما يعتقد معظم علماء الكلام، أم أن لهم موضعًا خاصاً بين الكفر والإيمان (نظرية المعتزلة)؟

آراء المعاصرین:

أدرك اللاهوتيون المسيحيون الجدد والمتكلمون المسلمين المعاصرون الأهمية التأسيسية للإيمان في الإلهيات المسيحية والكلام الإسلامي، فاعتبروا موضوع الإيمان من أكثر المواضيع محورية في علم الكلام، فعلى أساسه تنبع الكثير من المسائل الكلامية. الشهيد مطهری أحد رواد التأکید على ضرورة التجديد في علم الكلام، يبدأ مجموعته التمهیدية للنظرية الإسلامية^(٢٧) بكتاب «الإنسان والإيمان»^(٢٨). مما يدل على معرفته العميقه بالهندسة المعرفية للكلام الجديد، وتضلعه الواقعي في علم الإنسان، وبمقارنة آرائه وأراء باقي المتكلمين المعاصرین كالعلامة الطباطبائي بأراء المتكلمين التقليديين، يتضح الفارق بينهما.

ان معظم المعاصرین لا يتناولون قضیة الایمان من حيث علاقتها بالمعاد والثواب والعقاب الآخری، وإنما يدرسونها في إطار معرفة الوحي وعلم الإنسان. إنهم يهتمون بمقولة الایمان من زاوية علاقة الإنسان المعاصر بالوحي، ويناقشونها بصفتها استجابة لدعوة الوحي، وأسلوباً لارتباط الإنسان بالله. فهم يطرحون أسئلة من قبيل: كيف نفهم معنى الایمان؟ هل للإيمان هوية معرفية نظرية أم أن ماهيته شعورية وجدانية؟ هل كون الإنسان مؤمناً يعني أنه يعيش نمطاً خاصاً من الحياة؟ ما هي الفروق بين وجود وعدم وجود الایمان في حياة الإنسان (فرداً وجماعة)؟ ما هي الأسس والدعائم الانثربولوجية للإيمان؟ ما هو أساس الایمان ومناطه، وما هو مقياس الارتداد؟ ما هي علاقة الایمان بالعلم؟ ما هو الفرق بين الایمان والدين؟ ما هي الأرضية التاريخية والثقافية للإيمان؟ ما هي أوجه الشبه بين الایمان والنزعة المعنوية؟ ما هي طبيعة العلاقة بين الایمان والأخلاق؟ ما هو موقع الایمان في التطورات الدينية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة منوطة بتحليل هوية الوحي وتكون صورة واضحة له في ذهن الإنسان، فالإيمان في المصطلح الكلامي متعلق بالوحي (الإيمان بالوحي)، ولذلك فهو من الناحية البنوية يستمد هويته من الوحي. فالذى يعتبر الوحي مجموعة المعلومات النظرية التي تخاطب ملكرة الفهم لدى البشر، تكون في ذهنه صورة معرفية للإيمان، والذي يعتقد أن الوحي هو اتصال عالم الغيب بالروح الإنسانية يهدف إلى مخاطبة القلوب وتلبية حاجاتها المعنوية، يفهم الإيمان خضوعاً عاشقاً لنداء الوحي وتسليمياً لمشروع الحب الذي يأتي به من عند السماء.

آراء المتألهين المسيحيين الجدد:

من المفيد يقيناً الاطلاع على التوجهات الحديثة للمتألهين المسيحيين، فيما يخص مسألة الوحي والإيمان وخلفيتها التاريخية، وذلك لأجل تقديم أداءً أفضل في تذليل المشكلات التي يواجهها المتكلم المسلم المعاصر ضمن نطاق المسألة ذاتها.

إن الوحي في الكلام الإسلامي، هو الحديث والكلام الالهي، فالله يتكلم مع الناس ويعرفهم بنفسه عبر الوحي الى انبيائه، ولله نوعان من الآيات: كتاب التكوين

وكتاب التشريع. آيات كتاب التشريع ليست سوى الوحي الإلهي الذي وصل الناس عن طريق الأنبياء.

للمتألهين المسيحيين تصوّرهم المختلف عن الوحي. إنهم يرونـه تجلي الله ذاته. والله من وجهة نظرهم يتجلى بشكـلـين: الوـحـيـ العـامـ، والـوـحـيـ الـمـسـيـحـيـ الـخـاصـ. الوـحـيـ العـامـ هو ظـهـورـ الـبـارـيـ فـيـ الطـبـيـعـةـ، إـذـ يـسـتـطـعـ كـلـ إـنـسـانـ بـعـقـلـهـ مشـاهـدـةـ هـذـاـ الـظـهـورـ فـيـ الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ. أـمـاـ الـوـحـيـ الـمـسـيـحـيـ الـخـاصـ فـيـعـنـيـ ظـهـورـ اللـهـ فـيـ شـكـلـ المـحـبـةـ الـراـحـمـةـ. وـتـجـلـيـ اللـهـ هـوـ أـسـاسـ الـإـيمـانـ وـمـبـدـؤـهـ. فـبـتـجـلـيـ اللـهـ يـحـصـلـ لـدـىـ إـنـسـانـ عـلـمـ تـنـورـ بـهـ مـخـتـلـفـ جـوـانـبـ الـحـيـاـةـ الـبـشـرـيـةـ، وـيـولـدـ مـنـ خـلـالـهـ إـنـسـانـ وـلـادـةـ جـدـيـدةـ، وـلـيـسـ الـإـيمـانـ سـوـىـ هـذـهـ الـوـلـادـةـ الـجـدـيـدـةـ.

إن الإلهيات المسيحية هي البحث في أحقيـةـ هـذـاـ الـإـيمـانـ وـالـمـعـرـفـةـ، الـتـيـ تـعـدـ مـقـدـسـةـ جـدـاـ خـصـوـصـاـ لـدـىـ الـمـتـأـلـهـينـ الـكـاثـوـلـيـكـ. فـيـ إـلـهـيـاتـ التـقـلـيـدـيـةـ يـكـتـسـبـ الـإـنـسـانـ عـبـرـ الـوـحـيـ مـعـرـفـةـ، لـاـ يـمـكـنـ اـكـتـسـابـاـهـاـ عـنـ طـرـيـقـ الـعـقـلـ. وـلـذـلـكـ عـرـفـواـ الـوـحـيـ فـيـ دـائـرـةـ الـمـعـارـفـ الـكـاثـوـلـيـكـيـةـ (١٩١٢ـ مـ) بـالـشـكـلـ التـالـيـ: «ـيـمـكـنـ تـعـرـيفـ الـوـحـيـ بـأـنـهـ اـنـقـالـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الـحـقـائـقـ مـنـ اللـهـ إـلـىـ الـمـوـجـودـاتـ الـعـاقـلـةـ عـنـ طـرـيـقـ وـسـائـطـ وـرـاءـ الصـيـغـ الـجـارـيـةـ فـيـ طـبـيـعـةـ»^(٢١). وـعـلـىـ أـسـاسـ مـنـ هـذـاـ الـفـهـمـ لـلـوـحـيـ، عـرـفـ الـمـتـأـلـهـونـ الـمـسـيـحـيـوـنـ الـإـيمـانـ: «ـتـعـنـيـ مـفـرـدـةـ الـإـيمـانـ بـالـنـسـبـةـ لـلـكـاثـوـلـيـكـيـ نـوـعـاـ مـنـ التـسـلـيمـ وـالـقـبـولـ الـعـقـلـيـ لـضـمـونـ الـوـحـيـ باـعـتـبارـهـ حـقـيـقـةـ»^(٢٢).

وـعـلـىـ أـسـاسـ ثـنـائـيـةـ الـوـحـيـ (ـالـوـحـيـ الـعـامـ وـالـوـحـيـ الـخـاصـ) تـشـكـلتـ الـإـلـهـيـاتـ الـطـبـيـعـةـ وـالـإـلـهـيـاتـ الـوـحـيـانـيـةـ. وـيـعـقـدـ الـمـتـأـلـهـونـ الـقـلـيـدـيـوـنـ وـفقـاـ لـرـؤـيـتـهـمـ الـمـعـرـفـةـ لـلـوـحـيـ وـالـإـيمـانـ بـأـنـ: «ـالـإـلـهـيـاتـ الـطـبـيـعـةـ تـشـمـلـ جـمـيعـ الـحـقـائـقـ الـكـلامـيـةـ الـتـيـ يـسـتـطـعـ عـقـلـ الـإـنـسـانـ التـوـصـلـ إـلـيـهـ. فـمـثـلاـ كـانـ الـاعـتـقادـ بـأـنـ يـمـكـنـ عـبـرـ الـاسـتـدـلـالـاتـ الـمـنـطـقـيـةـ الـخـالـصـةـ، وـبـدـونـ الـاستـعـانـةـ بـالـوـحـيـ إـثـبـاتـ وـجـودـ وـصـفـاتـ اللـهـ وـخـلـودـ الـرـوـحـ. وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ كـانـ الـاعـتـقادـ السـائـدـ بـأـنـ الـإـلـهـيـاتـ الـنـقـلـيـةـ تـشـمـلـ حـقـائـقـ أـخـرىـ لـاـ يـسـتـطـعـ الـعـقـلـ بـمـفـرـدـهـ الـوـصـولـ إـلـيـهـ وـلـاـ تـكـشـفـ لـنـاـ إـلـاـ إـذـاـ كـشـفـهـ اللـهـ». وـمـعـ أـنـ الـعـقـلـ بـمـفـرـدـهـ عـاجـزـ عـنـ بـلـوغـ هـذـهـ الـحـقـائـقـ، لـكـنـهـ حـيـنـمـاـ تـعـرـضـ عـلـىـ الـإـنـسـانـ عـنـ طـرـيـقـ الـوـحـيـ، يـسـتـطـعـ الـعـقـلـ فـهـمـهـاـ وـقـبـولـهـاـ. وـالـمـشـالـ الـبـارـزـ لـهـذـهـ الـحـالـةـ نـظـرـيـةـ

التثليث المسيحية المحسوبة في عداد الإلهيات النقلية، والمقبولة بالأدوات اليمانية. لقد شهد مفهوم العقل في الإلهيات الحديثة تحولات جذرية، بفعل التطورات العامة التي طرأت على الأفكار والحياة الغربية طوال القرون الأخيرة. حتى أصبح حصول المعارف خارج نطاق العقل، أمراً بلا معنى. وشاع نقد التصورات الدينية، وخضعت ملابسات ظهور وتطور الفهم الديني للفحص والتعميص كباقي المعارف والعلوم البشرية. وتبعاً للتحولات المذكورة، أصبح من الضروري ظهور ثورة كوبيرنيكوسية في الإلهيات المسيحية، ليتمكن في الأجزاء الجديدة تقديم تصور جديد للوحي، وتغيير هندسة المعرفة اليمانية، وإعادة بناء العلاقة بين الوحي والعقل الحديث.

وكانت أول محاولة من هذا القبيل للمتأله الألماني شلاير ماخر^(٢١) (١٧٦٨ – ١٨٣٤) الذي عرّف الوحي على أساس التبعية المطلقة. وقد تابع محاولته متألهون آخرون منهم البروتستانتي رودولف اتو^(٢٢) (١٨٦٩ – ١٩٣٧ م) مؤلف كتاب «الأمر القدسي» الدائع الصيت. وقد عرّف اتو الوحي بأنه انجداب للأمر القدسي. وجاء كارل باث^(٢٣) (١٨١٣ – ١٨٥٥ م) المتأله السويسري ليؤسس نظرية التجربة الشخصية لحضور الأمر القدسي. وكان لكريكتفارد (١٨١٢ – ١٨٥٥ م) بتوجهاته الوجودية دوره في توضيح معنى الإيمان والحياة اليمانية في التحولات الوجودية باعتبارها أكمل مراحل هذه التحولات.

ويمكن اعتبار التبيين الظاهري للتجربة الدينية وتقديم نظريات متنوعة لتفسير الوحي والإيمان، خلاصة مسامعي المتألهين المحدثين الرامية إلى عصرنة الأفكار والحياة الدينية. ويمكن فهم ظهور وتطور هذه الطرحوتات خصوصاً في ضوء علم نفس الدين وعلم اجتماع الدين. فالنظريات النفسانية والاجتماعية التي حاولت ابتداءً من القرن التاسع عشر تفسير علل وحيثيات الميلول للدين، قدمت تفاسير للإيمان اعتبرت فيها الدين أمراً دنيوياً ونتاجاً بشرياً، وأنكرت الطابع السماوي للتصور والإيمان الديني. كما أن تحويل الدين إلى تجربة شخصية (إيمان) وإحلال المعرفة اليمانية محل المعرفة الدينية كان له فوائد العديدة. ومن أهم ثمرات هذا التحول في تفسير الوحي والإيمان عند المسيحيين الجدد ايجاد حل

لمسألة التعارض بين العلم والدين، عن طريق تفكير المعرفة اليمانية عن المعرفة العلمية، وتحليل العلاقة بين الدين والسياسة في العالم الحديث، وإيجاد أسس لمواجهة الأديان الأخرى، وطرح إلهيات شامل لكل الأديان.

يعتقد رولف هود، مؤلف أحد أهم الأعمال حول التجربة الدينية (١٩٩٥م) أن «الفكر الفلسفى الغربى فيما يخص التجربة الدينية يرتكز أساساً على محورين: الأول: تبين هيكلية التجربة الدينية، وتوضيح ماهيتها، ومن أي العناصر تتألف. الثاني: نحت الأدلة والبراهين لنقد وتحكيم أو هدم الحجج المبنية على التجربة الدينية».

وبعبارة موجزة: قلما استطاعت الفلسفة الغربية تقديم براهين مقنعة بخصوص المعتقدات الدينية على أساس التجربة الدينية. أنا شخصياً لا أوافق هذا الرأي. فقد كان هدف علم النفس الغربي تقديم تقييمات تحويلية للتجربة الدينية؛ ليستطيع بذلك تفسير التجارب الدينية وفقاً لمفاهيم دنيوية صرفة.^(٢٥)

وهذه الرؤية تستصحب مشكلات عديدة للمتألهين. وفي الفكر الإسلامي قد يطرح بعض المتكلمين مسألة التجربة الدينية للأسباب المذكورة. فينسبون الوحي والإيمان إلى التجربة الدينية، ليعالجو بذلك الكثير من الشبهات والاشكالات الكلامية.^(٢٦) لكن مثل هذه الرؤية ليس أمامها سوى طرح السؤال: هل بالإمكان الحديث عن هذه النظرية في نطاق الفكر الإسلامي؟ وهل الوحي والإيمان الإسلاميان كمثل الوحي والإيمان المسيحيين؟ وهل يمكن تحويل الدين الإسلامي الذي اكتسب الإيمان فيه طابعاً اجتماعياً إلى تجربة شخصية؟ أوليس إرجاع الديانة الإسلامية إلى التجربة الشخصية بهدف الإبقاء عليها في العصر الراهن بمثابة ما يفعله رسام يحاول من أجل الحفاظ على فن الرسم في عالم لا يشتري لوحاته، تقديم لوحة بيضاء لا رسم فيها أبداً؟ الدين الإسلامي دين اجتماعي يدور حول محور الشريعة، والإيمان الإسلامي لا ينفصل مطلقاً عن العمل الصالح على الصعيد الفردية والاجتماعية. إن استفهامات من هذا القبيل تواجه المتكلم المعاصر، وثمة بون شاسع بين الموقف المتسرعة والتنظير المتماسك الرصين، تقع مهمة اجتيازه على علماء الكلام اليوم.

القسم الرابع: لغة الدين

لغة الدين هي الأخرى من القضايا المتعددة الأصول. وقد طرحتها فلاسفة الدين، وعلماء اجتماع اللغات، وعلماء اللغات، وفلاسفة اللغة، والمتكلمون من زوايا كثيرة. وسنتناول في السطور التالية توجهات المتألهين الجدد والمتكلمين في خصوص هذا الموضوع.

لغة الدين ولللغة الدينية:

يتوزّع الحديث عن لغة الدين إلى قسمين: البناء اللغوي للوحي، والبناء اللغوي للقضايا الكلامية. وعدم الفرز بين هذين القسمين المندرجين كليهما تحت عنوان لغة الدين، قد يفضي إلى غموض في الآراء وأخطاء في الموقف.^(٢٧) في القسم الأول الذي نسميه لغة الوحي يطرح السؤال: ما هو نوع لغة الوحي والكلام الإلهي في خطابه للإنسان، من حيث التنوع الطولي للغات؟ هل لغة الوحي لغة معرفية تتضمن قضايا تفيد الحقيقة وتحكي عن الواقع أم لا؟ هل لغة الوحي المعرفية هي اللغة العرفية الدارجة أم لا؟ هل لغة الوحي لغة علمية (بالمعنى العام للكلمة) أم لا؟ هل لغة الوحي لغة علمية (تجريبية) أم هي ميتافيزيقية فلسفية؟ هل لغة الوحي رمزية أم لا؟ وهل يمكن اعتبار لغة الوحي من نوع اللغات الأسطورية؟ هل لغة الدين لغة تعبوية غير معرفية أم هي لغة تقريرية؟ وهل يصح أساساً إطلاق هذه الأسئلة على لغة الدين؟ وبالتالي هل للدين لغة واحدة أم أكثر؟

أما في إطار لغة القضايا الكلامية، فلا يجري تحليل البناء اللغوي للوحي. وإنما يطرح السؤال حول معنى القضايا التي يطلقها المتكلمون، حول الله مثلاً. فعینما يقال: «الله رحمن رحيم»، ما هو معنى هذه العبارة يا ترى؟ وكيف يمكن تحليل محمولات القضايا الكلامية؟

المراد من القضايا الدينية، القضايا التي يكون الباري عزوجل موضوعها، محمولها يتضمن وصفاً من أوصافه تعالى. وتسمى هذه القضايا كلامية؛ لأنها تكون المسائل الكلامية. وللاختصار نسمّي هذه القسم من البحث اللغة الدينية.

وواضح أن لغة الدين واللغة الدينية ليستا متراوحتين، وإنما مفترقتان وكل منهما بمعندها الخاص.

آراء السلف:

كان الصنفان من اللغة (المربطة بالدين) موجودين لدى السلف، فقد تعمّق المتكلمون وال فلاسفة في اللغة الدينية وتحليل القضايا الكلامية عبر البحث في وجود الباري وصفاته الكمالية. وقادهم الاختلاف بين وجود الله وجود سائر الموجودات إلى التأمل في تحليل معاني المحمولات الكلامية.

البعض ذهبوا إلى أن «الموجود» وبافي المحمولات الكمالية كـ«العالم» و«ال قادر» وغيرها تكتسب حينما تطلق على الله معانٍ تختلف تماماً عن معانيها حينما تطلق على غيره من الموجودات. وتعرف هذه النظرية بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب تعالى والممكنت، وتنسب إلى متكلمين مثل أبي الحسن الأشعري.

أما الكاتب القرزيوني (٦١٧ - ٦٧٥ هـ) فقد جعل الفارق بين القضايا الكلامية وبافي القضايا المشاركة لها في المحمول، أهم ركيزة في نظامه الفلسفى، فهو يرى أن «الموجود» وبافي المحمولات تأخذ بحملها على الباري تعالى معنىً مختلفاً تماماً الاختلاف عن معناها حينما تحمل على باقي الموضوعات، وليس من قاسم مشترك بين هذه وتلك إلا في اللفظ. وبالتالي فإنه يعتقد أن القضايا الكلامية تختلف كليةً عن باقي أنواع القضايا.^(٢٨)

ويمكن ملاحظة الشكل المشذب لهذه النظرية عند الأصوليين المتأخرين كصاحب الفصول (المتوفى عام ١٢٥٤ هـ)،^(٢٩) الذي يرى المستحبات في الإطلاق على الواجب تعالى، ليست لها بالضبط ذات المفهوم المتداول في الحمل على غير الواجب، وإنما ينبغي القول بنوع من النقل أو المجاز.

غير أن النظرية السائدة بين الحكماء والمتكلمين والأصوليين في هذه المسألة هي نظرية الاشتراك المعنوي، التي ترى الوجود وصفات من قبيل العلم والقدرة غير متفاوتة من حيث المفهوم حينما تطلق على الواجب تعالى وعلى الممكنت، وإنما الاختلاف في المصدق. فالتفاوت يكمن في اختلاف المصاديق من حيث توفرها على

المفاهيم (حسب القول بالتشكك). والسر في شيوع هذه النظرية يعود إلى أمرتين:

١ - حصر الآراء الممكنة في تفسير المحمولات الكلامية بنظرتي الاشتراك اللغطي والاشتراك المعنوي.

٢ - بطلان نظرية الاشتراك اللغطي بسبب استلزمها تعطيل العقل عن معرفة الله.

وعلى الرغم من وهم (مانعة الخلو) بين النظريتين المذكورتين، فإن هناك آراء أخرى غير مشهورة. ومثالها ما سماه الأكويبي التمثيل التنازلي (كواحد من نمطي التمثيل)، ويمكن ملاحظته في نظرية الحقيقة المتنازلة لدى فريق من علماء البلاغة كالسكاكى الخوارزمي (٦٢٦ - ٥٥٤ هـ).

المشهور أن علماء المسلمين في معالجتهم للمحمولات الكلامية، اعتبروها إما مشتركات لفظية بشكل كلي، وإما مشتركات معنوية، لكن الصحيح هو أن غالبية العلماء ذهب إلى الفصل، فالشيخ المفید مثلاً يرى بخصوص محمول (الإرادة) أن مفردة الإرادة في عبارة «الله مرید» تستعمل بمعناها المجازى.^(٤٠) ومقتضى هذا الكلام هو اعتبار الإرادة عند الله والانسان مشتركاً لفظياً.

وهكذا الأمر بالنسبة لرأي ابن سينا في الإرادة والقدرة الإلهية، فهو يرى أن مفهوم الإرادة والقدرة عند الله كمفهوم العلم^(٤١) وهذا يستلزم الاشتراك اللغطي بين المفردتين في القضايا الكلامية وغير الكلامية.

إن موضوع لغة الوحي، وخلافاً لموضوع اللغة الدينية لم يكن موضع اهتمام الفلاسفة والمتكلمين، وإنما تناولها بعض المفسرين والعرفاء وبعض الأصوليين المتأخرين، وفي هذا الموضوع تبحث مسألة كيفية تكلم الله مع الناس، ومن أهم القضايا في هذا الباب كون الآيات الإلهية ذات بطون، وقد أدلوا السلفيون والتفكيكيون برأي متشابه حول لغة الوحي، فهم يرون فهم الفلاسفة للغة الوحي، فهماً فلسفياً لابد من نقادها، عبر تفكك المفاهيم القرآنية ولغة الوحي عن المفاهيم الفلسفية. وللعرفاء آراؤهم أيضاً في تفسير هوية الخطاب الإلهي ولغة الوحي. وقد دفعت مسألة حجية ظواهر النصوص الدينية الأصوليين للبحث في ماهية لغة الوحي.

اللغة الدينية في الإلهيات الحديثة:

إن مسألة اللغة الدينية في الإلهيات الحديثة، من المسائل المتصلة بالشبهات. وغالباً ما تطرح في الإجابة عن الشبهة المعروفة للتجريبيين وأنصار الوضعية المنطقية بخصوص وجود أو عدم وجود معان للقضايا الكلامية. وقد حدد كورنر شكلاً واضحاً للشبهة التي يطرحونها بالنحو التالي:^(٤٢)

«يقوم برهان هيوم والوضعيين المنطقيين في اثبات خلو القضايا الكلامية والعبارات الميتافيزيقية من المعنى، على أساس مسألتين: الأولى ترتبط بالتمايز المنطقي، والثانية عبارة عن تعريف معين. التمايز المنطقي عندهم يقول: إن التصريحات الماورائية (والقضايا الكلامية) لا تخضع للتجربة ولا للتحليل. وبعبارة أخرى؛ إنها قضايا لا يمكن بالتجربة أو المشاهدة تصديقها أو تكذيبها، مثل قضية «قمة دماوند مكسوة بالثلوج» أو «ملح الطعام يذوب في الماء»، ولا هي تصريحات يؤدي نفيها إلى تناقض، مثل قولنا «المطر رطب» أو «إذا كان سocrates إنساناً، وكل إنسان فإن، إذن سocrates فان» إلا أن من الواضح أن عبارات من قبيل «الله موجود» أو «للإنسان مسؤولية أخلاقية» لا هي تجريبية ولا تحليلية.

إن التعريف الذي ذكرناه يعطينا معنى «القضية ذات المعنى»، فهو يراها القضية التي إما أن تكون تجريبية وإما تحليلية. وإذا سلمنا بها التمييز وأخذنا بهذا التعريف، نضطر إلى القول: إن القضايا الماورائية خالية من المعنى ولغو من القول؛ ولهذا يكتب الفيلسوف التجريبي ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦م): «كل كتاب نأخذه، في الإلهيات مثلاً أو ما بعد الطبيعة، يجب أن نسأل أنفسنا: هل يحتوي دليلاً عقلياً حول الكمية أو الأعداد؟ كلا. وهل ينطوي على دليل تجاري حول الأمور الواقعية الموجودة؟ كلا. إذن لنودعه السنة اللھب؛ لأنھ لا يمكن أن يحتوي على شيء سوى السفسطة والأخطاء». ^(٤٣)

أما رودولف كارنب (١٨٩١ - ١٩٧٠) أحد أبرز الفلاسفة الوضعيين، فيقول هو الآخر بمثل هذا المنهج في «النحو المنطقي للغة»: «العبارات الخيالية المصطنعة في الميتافيزيقيا وفلسفة القيم وفلسفة الأخلاق والإلهيات، هي في الواقع شبه عبارات

تفتقر لأي مضمون أو محتوى منطقي. إنها تعبّر عن الإحساس فقط، وتثير لدى السامع أحاسيساً وميولاً إرادية». (٤٤)

كما أن آير (مواليد ١٩١٠) أهم الناطقين باسم الوضعية بين الفلاسفة الانجليز، أخذ بقول هيوم في تقسيمه للقضايا إلى تحليلية وتجريبية، واعتبر على أساس ذلك القضايا الكلامية خالية من المعنى، حيث يقول: «ينبغي القول: إن آراءنا حول القضايا والأخبار الدينية تختلف عن آراء الملحدين ومنكري وجود الله واللادريين والمشككين، فالمشككون يقولون: إن وجود الله ممكّن ولكن ليس هنالك برهان على الإيمان به أو عدم الإيمان به، والملاحدة يقولون: إن المحسوم، على الأقل، أن الله غير موجود، أمارأينا حينما نقول: إن كل قول بهذا الشأن لغُو بلا معنى فلا يختلف عن تلك الآراء وحسب، وإنما يخالفها ويناقضها، فإذا كانت عبارة «الله موجود» لغَوَا من القول، كانت العبارة (الله غير موجود) هي الأخرى لغَوَا لا معنى فيه». (٤٥)

وكما دلل كورنر فإن البراهين المناقضة لما بعد الطبيعة (الالهيات) يمكن تعلمها واستعمالها بسهولة، ففي عقد الثلاثينيات من القرن العشرين كانت هذه الاستدلالات تمثل متعة كبيرة لطلبة الجامعات، إلى جانب نفورهم الواضح من الفلسفه أصحاب الآراء المعقّدة والنظريات التي يصعب حصرها في إطار معين، أو التعبير عنها في شكل معادلات موجزة. كانت اللعبة بالشكل التالي: «أنتم تزعمون أن روح الإنسان خالدة، وقبل الدخول في هذا البحث نريد أن نسأل: إلى أي نوع من أنواع القضايا تنتمي هذه العبارة التي تؤمنون بها؟ إنها ليست تجريبية بلاشك، فمن المستحيل أن نصطنع تجربة أو مشاهدة تؤيد صدقها أو كذبها. وهي من ناحية أخرى ليست تحليلية يقيناً، لأن القائل بعدم خلو الروح لا يرتكب تناقضاً، ولأن هذه القضية (أو ما تزعمون أنه قضية) ليست تجريبية ولا تحليلية، فهي خالية من المعنى إذن، ولا يمكن أساساً اطلاقها لنتبين فيما إذا كانت صادقة أو كاذبة». (٤٦)
 واليوم لا أحد ينكر مواطن الخلل والضعف المنطقي في مثل هذه الاستدلالات. ومن أهم النقود التي ترد على الوضعية المنطقية: الإيهام بالانفصال، وعدم إمكان تمييز القضايا التحليلية من القضايا التركيبية على أساس التجربة، وتناقض هذه المزاعم مع ذاتها.

إن النقد الأول وجهه عمانوئيل كانت^(٤٧) (١٧٢٤ – ١٨٠٤ م)، والنقد الثاني طرحة المنطقى الامريكي المعروف كواين (مواليد ١٩٠٨ م) في كتابه (جزماً أصلية التجربة)^(٤٨).

المتألهون المسيحيون وبمقتضى واجبهم في الدفاع عن الأفكار الدينية، طرحوا هذه الشبهة وردوا عليها، وقدموا آراءً متنوعة في تحليل المحمولات الكلامية. وقد بلفت النظريات المطروحة من قبل المتألهين وفلسفنة الدين على هذا الصعيد ١٤ نظرية، وبالطبع ثمة اسباب أخرى دفعت المتألهين المسيحيين صوب تحليل القضايا الكلامية ومناقشة اللغة الدينية، لا يتسع المقام لذكرها.

لغة الدين في الإلهيات الحديثة:

كانت هنالك عدة عوامل شجعت المتألهين المسيحيين الجدد على البحث في لغة الوحي، من أبرزها:

- ١ - **شبهة تعارض العلم والدين:** من المناهج الشائعة في إثبات عدم التعارض بين العلم والدين، التفكيك اللغوي لهاتين المعرفتين، وهو ما ذهب إليه الكثير من المتألهين وفلسفنة الدين، فطرحت اساليب عدة للتفكيك اللغوي ونظريات مختلفة بعضها للأسقف اسياندر، والكاردينال بلارمين، وبريث وait، ويوانس واستيس.
- ٢ - **إعادة بناء التفكير الديني:** ان المتألهين الذين دفعهم التجديد الديني الى قراءة جديدة للوحي، أرسوا نظرياتهم على شكل تصورات جديدة للغة الوحي، ومن النماذج لهذه النزعات في الإلهيات الحديثة، ما قام به المتكلم البروتستانتي الألماني بول تيليخ (١٨٨٦ – ١٩٥٦ م). وقد كان من أهم البحوث التفسيرية في الإلهيات الحديثة ما يمكن تلخيصه في الأسئلة التالية: بأية لغة يتحدث المحدث (الله) عبر وحيه؟ هل هي لغة عامة أم شخصية؟ هل هي لغة تخصيصية علمية أم شائعة؟ وهل هي لغة معرفية أم لا؟ هل هي لغة رمزية أسطورية أم لا؟ وأساساً: بأي منطق نفهم لغة الوحي؟

القسم الخامس: إشكالية الدين والدنيا وقضايا أخرى

أساس الدين حالة قدسية غبية. والوحى خطاب ذلك العالم لإنسان هذا العالم. عن ماذا يتحدث هذا الخطاب؟ هل تراه يتناول قضايا ذلك العالم فقط، بحيث ينفي تفسير جميع قضايا الوحى على هذا الأساس، أم أن الدين يتناول قضايا هذا العالم أيضاً؟ وإذا كانت للدين رسالته حول قضايا عالم الدنيا، والمعيشة والرفاه والسعادة المادية للبشر، والعلاقات الاجتماعية فيما بينهم وأمور من هذا القبيل، فما هي هذه الرسالة؟ هل كلام الوحى حول قضايا هذا العالم تمثل الحد الأدنى من الحل أم الحد الأقصى؟ هل تراه يبيّن الإطار العام والأسس القيمية لقضايا الحياة الدنيا أم أنه يصف الأنظمة المعيشية والإدارية والحكومية، ويشرح إلى جانب ذلك برامج تحقيق هذه الأنظمة؟ هل التعاليم الخاصة بهذا العالم من جوهر الدين؟ وإن لم تكن كذلك فما هي درجة قربها من جوهر الدين؟ هل تشارك جميع الأديان في هذا الجزء من تعاليم الدين؟ وإذا كان الجواب بالتفسي، فكيف نفسر كثرة الأنظمة والبرامج الدينية في هذا الباب؟ ما هي طبيعة العلاقة بين الأمور الدينية ورسالات الأنبياء؟

آراء الماضين:

تطرق علماء الكلام وال فلاسفة المسلمين لموضوع العلاقة بين الدين والدنيا ضمن بحوثهم حول النبوة، ولا سيما في باب أهداف ودور بعثة الأنبياء. وقد كان لهم سُنْخَانٌ من التوجّهات في هذه المسألة: الأولى الأُساليب المنطقية لتعريف وإثبات النبوة. فمنطقياً يعتبر أخذ العلة الغائية في تعريف أمر ما من الشروط الكمالية لحدود ذلك الأمر، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعتبر أخذ العلة الغائية في الحد الأوسط من شروط الإتقان المنطقي للبرهان المراد منه إثبات ذلك الأمر. وعلى هذا الأساس يورد المتكلمون المسلمون مسار دعوة الأنبياء باعتباره الهدف من بعثتهم في تعريفهم للنبي، وهذا ما قام به نصير الدين الطوسي (٥٩٨ - ٦٧٢) في قواعد العقائد^(٤٩)، وابن ميثم البحرياني (٦٣٦ - ٦٩٩) في قواعد المرام.^(٥٠) وقد

طرح أغلب الفلاسفة غایيات دعوة الأنبياء كحد أوسط في إثبات النبوة، ومن هؤلاء ابن سينا في إلهيات الشفاء^(٤١) والنجة^(٤٢) والشهوردي (٥٥٧ - ٥٨٧ هـ) في التلويحات^(٤٣) وصدر الدين الشيرازي^(٤٤) (ت ١٠٥٠ هـ) في الشواهد الربوبية.

أما التوجه الثاني الذي أبداه علماء الكلام في معالجة القضية، فيتمثل بإعادة بناء التفكير الديني فإخوان الصفا (حوالى ٢٦٠ - ٤٢١ هـ) بنوا نظرتهم في إحياء التفكير الديني على رؤية خاصة للنبوة ولدور الأنبياء، فشبّهوا الأنبياء بالأطباء. واعتبر أبو حامد الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) غایيات الأنبياء أساساً لنظريته السلفية في إحياء علوم الدين. ويمكن القول: إن البناء العام لكتابه «إحياء علوم الدين» يتطابق ونظريته الخاصة في تفسير جوهر رسالة الانبياء، التي أودعها كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد». فكما يعتبر في الاقتصاد أن الوظيفة الرئيسية للأنبياء تطبيب الروح الإنسانية، ومعالجة الأخلاق، نراه يطرح في «إحياء علوم الدين» أبعاد مشروع «التطبيب النبوى» إن صح التعبير. ولا ريب أن وجهة نظره بخصوص الفقه تستند هي الأخرى إلى نظريته في طبيعة دور الأنبياء.

وقد أطلق العلماء المسلمين إجابات متنوعة عن هذه المسألة، ويمكن تصنيف آرائهم في هذا الباب إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الرأي القائل بالبحث عن هدف البعثة في الأمور الدنيوية أو العالم الحالى الذي نعيشه. وقد استدل معظم المتأثرين القدماء على ضرورة البعثة بهذه الطريقة.
الثاني: الرأي الذاهب إلى أن غایيات البعثة تتركز على الجوانب الأخلاقية والحياة الأخروية.

وكان الغزالى أبرز ناطق رسمي باسم هذه النظرية.

الثالث: الرأي الذي يجمع بين الأهداف الدنيوية والأخروية في تفسيره للغاية من بعثة الانبياء. وهذا الرأي بحاجة إلى توضيحات تفسر آلية التوفيق بين الدين والأخرية. وقد برزت إلى اليوم نظريات عديدة تشرح حياثات وجهة النظر هذه، وكان أول من طرح رأياً من هذا القبيل في الأوساط الكلامية السننية الفخر الرازى (٥٤١ - ٦٠٦ هـ) في كتاب «المطالب العالية»^(٤٥) أما أول من نادى به في الشيعة فابن ميثم البحراتي.

آراء المحدثين:

اكتسبت قضية الدين والدنيا، وغایات بعثة الانبياء أهميتها لدى المتكلمين المعاصرين من جهات أخرى، فبخصوص مسائل كلامية جديدة في المعرك الفكري المعاصر من ناحية، وبظهور نزعات تجديدية وإحيائية على المستويين النظري والعملي في المجتمعات الإسلامية من ناحية أخرى، برزت إلى السطح توجهات جديدة في تفسير الغاية من بعثة الانبياء، وتبدّلت أبعاد أخرى لهذه المسألة.

نظرياً، يعتبر المتكلم المعاصر غاية دعوات الانبياء من الركائز المهمة التي يعتمدها في مناقشة قضايا مثل الحداثة، والعلم والدين، والتعددية الدينية، والإلهيات الشاملة للأديان، وعقلانية التعاليم الدينية، والإيمان، والطابع الفطري للدين، ونجاح الأنبياء في مهمتهم، و... الخ. ومن الناحية العملية يراها ذات ارتباط متبادل بقضايا مثل، حدود رسالة الأديان، وما يتطلبه الإنسان من الدين، وما يتطلبه الدين من الإنسان، وحركة الاحياء الدينية، والدين والتنمية، والحكومة الدينية، واهداف وأدليات الدعوة إلى الدين، والدين والفن، و... الخ.^(٥١)

ويهم عالم الكلام المعاصر بالمنهج الذي يطرح من خلاله موضوع الغاية من بعثة الانبياء؛ فهل ينبغيأخذ جواب المسألة من النصوص الدينية، أم يمكن استخلاص الجواب قبل مراجعة هذه النصوص؟

إن دراسة هذه القضية بمنهج «من داخل الدين» يدل أن الانبياء يرون إقبال واهتمام البشر بدعواتهم يستند إلى معايير خاصة، وهذه المعايير تمثل علامات بارزة في غایات دعوة الأنبياء؛ فهل بنى الأنبياء قبول الناس لدعواتهم على أساس أنهم بعثوا لإعمار الأرض، وتوفير المعاش والرفاه للبشر أم لا؟ هل قصر الانبياء رسالاتهم على شؤون معينة أم لا؟

أما الدراسة بمنهج «من خارج الدين» فتشير إلى وجود حاجة الإنسان إلى الدين؛ ففي أي الحالات ولسد أي الحاجات يتوجه الناس إلى الدين؟ وفي أي الحالات لا يمكنهم الرجوع إلا إلى الدين؟ وفي أي الحالات يمكن أن يكون للدين منافس؟ وما هي الحاجات التي لا تتصل تلبيتها بجوهر الدين؟

وتهتم الدراسات الكلامية الجديدة أيضاً بالموازحة ما بين المنهجين المذكورين أعلاه. فيطرح السؤال: ما هي العلاقة الممكنة بين المنهج الداخلي «النظر من داخل الدين» والمنهج الخارجي «النظر من خارج الدين» وأيهما يبنت على الآخر؟ وهل تشكل الدراسة الداخلية على أساس النتيجة التي ترسمها الدراسة الخارجية لدور الانبياء؟ إن التحولات العادلة في مسألة الدين والدنيا في علم الكلام الجديد، ترجع في أصلها إلى التطورات التي شهدتها الحياة الدينية، فلم يكن من المعقّد جداً ترتيب علاقة مقبولة بين التعاليم الدينية والحياة الدينية في شكلها التقليدي البسيط. أما الحياة الحديثة فقد سببت بتعقيدها تعقيداً في قضية العلاقة بين الدين والدنيا، وجعلتها مسألة متعددة الوجوه والأبعاد، ففي العصر الراهن نجد كل مرفق من مرافق الحياة يفرز منافساً عنيداً للدين، وتجمع هذه المظاهر المنافسة لتصنع العلمانية في نهاية المطاف.

إن المتكلم اليوم يبحث عن نظرية تؤسس للعلاقة بين الدين والحياة الحديثة، وفي هذا المدار لا بد من مناقشة وتحليل قضايا مثل، الدين والتنمية، والدين والثقافة، والدين والحرية، والدين والسياسة، والدين والفن.

ومن أجل تفصيل أكثر لطبيعة الاشكاليات التي تواجه المتكلم المعاصر في معالجته للرابطة بين الدين والحياة الحديثة، نشير إلى القضايا الإشكالية التالية:

- ١ - ما هو دور الدين في الثقافة والحضارة الإنسانية المعاصرة؟
- ٢ - ما هو مفهوم الفن الديني؟ وما هي شروط تحققه؟ وما هي موانع هذا التتحقق؟

- ٣ - هل يمكن صيانة القيم الدينية في ظل الثقافة الناهضة من التكنولوجيا المعاصرة؟

- ٤ - ما هي مديات المعارف الدينية في تنظيم الحياة الاجتماعية وتوجيهها؟
- ٥ - ما هي حيثيات العلاقة المقابلة بين المعارف الدينية والحياة الدينية المعاصرة؟

- ٦ - هل ثمة في التفكير الديني تعاليم وحدود معينة للتنمية الاقتصادية والصناعية؟

- ٧ - كيف يمكن تعريف مفهوم الحرية في إطار الفكر الإسلامي؟ وكيف يمكن تحقيق الحرية بحسب التصور الديني؟
- ٨ - ما هو موقع الدين في المجتمع المدني؟ وهل يمكن إقامة مجتمع مدني حقيقي على أساس الأفكار الدينية؟

ارتباط عالم الغيب بعالم الشهادة:

الارتباط بين عالم الغيب وعالم الشهادة من المسائل المهمة في علم الكلام الجديد، فأساس الدين يقوم على ارتباط عالم البشر الأرضي بعالم الغيب، ذلك أن الوحي الإلهي يأتي من عالم الغيب، وإلغاء عالم الغيب يعني الكفر والالحاد. وهذه المسألة وضفت المتكلمين في مناهضة الآراء القائلة بمادية العالم والوجود. وقد اتّخذت النظرة المادية الكثير من الأشكال طوال التاريخ، وظهر مفهومها الجديد بعد القرون الوسطى. وفي عصر سيادة الرؤية الميكانيكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي، ظهر ما يمكن تسميته بمادية الميكانيكية، وبعد هيجل ظهرت المادية الديالكتيكية، واليوم ظهرت المادية الحديثة. ويواجه المتكلم المعاصر في بحثه حول عالم الغيب شبهات عديدة:

- ١ - الشبهات المادية المبنية على علم المادة الحديث، والذي ينكر وجود عالم الغيب والتأثيرات الغيبية في عالم الخلقة.
- ٢ - الشبهات النفسانية التي طرحتها أمثال فيورباخ، وفرويد، حيث اعتبرا المعتقدات الغيبية نوعاً من العصاب النفسي والأوهام، وأنكرا أصلية الاعتقاد بعالم الغيب.
- ٣ - الشبهات القائلة بخلو العبارات الغيبية من المعنى، والتي طرحتها الوضعيون. والشبهتان الأخيرتان لا سابق لهما في علم الكلام التقليدي.

الإلهيات المشتركة بين الأديان:

عادة ما يكون المتكلم المعاصر على علم بتعاليم الأديان والمذاهب المختلفة الموجودة في العالم، وغالباً ما تؤهله كمية معلوماته ونوعيتها لإجراء مقارنة بين

الاديان، وتشخيص وجوه الافتراق والاشتراك بينها، وتكون في ذهنه أسئلة من قبيل: ما هي طبيعة العلاقة بين الاديان والمذاهب؟ هل هي مستحيلة التطابق والاجتماع، أم يمكن إرجاعها جمِيعاً إلى مصدر واحد؟ وما هو المعيار لفضيل أحدها على الآخر؟

على مثل هذه الخارطة نمت وترعرعت الالهيات المشتركة بين الاديان، وقدّم المتألهون المسيحيون الجدد وفلاسفة الدين نظريات مختلفة في هذا المجال. وقد سجل «غلين ريتشاردز» أهم هذه النظريات في كتابه المعروف «نحو الهيّات تستوعب جميع الاديان»^(٥٧) وينطوي هذا الكتاب على الكثير من الإشكالات من حيث التعاريف وشروط تحقيق هذه القرابة الدينية، فهل المراد منها مفهوم انتزاعي منفصل عن الواقع؟ وهل المقصود بها إلهيات دين معين في نظرته إلى الاديان الأخرى؟ وما هي شروط تحقق إلهيات مستوعبة لكل الاديان؟ وهل بالإمكان تحقيق مثل هذا الأمر أساساً؟

علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين:

ذكرنا أن لل تعاليم الدينية بعدين؛ بعد التقريري، والبعد النفسي الذي أسميناه بعد اليماني، أو بعد الانساني للدين. والمراد بالبعد التقريري ما يهتم بمضمون ومحظى التعاليم الدينية. أما المقصود بالبعد النفسي فهو التعاليم الدينية بصفتها موضوعاً لإيمان واعتقاد البشر، كحقيقة تاريخية إنسانية يمكن دراستها اجتماعياً ونفسانياً. ويختص علم نفس الدين بدراسة العوامل النفسية للميل الديني، وشرح آثار الدين في الجهاز النفسي والسلوكي للإنسان، بينما يدرس علم اجتماع الاديان العوامل الاجتماعية للتزاوج نحو الدين، والأثار المترتبة على التدين في المجتمع. ومن الجلي طبعاً أن علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، يختلفان اختلافاً كبيراً عن علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني.

من وجهة نظر علماء الكلام، أطلق علماء النفس وعلماء الاجتماع عند دراستهم للظاهرة الدينية، صفين من الآراء: الآراء التي يمكن اعتبارها براهين لصالح الإيمان والاعتقاد بال تعاليم الدينية، بحيث يستطيع المتكلم التوصل بها في هذا

الاتجاه، والأراء التي تعد شبهات وطروحات مناهضة للفكر الديني، والتي يتحتم على المتكلم الرد عليها. ولاشك أن المتكلم يستطيع في كل هذا الانتفاع باشكال مختلفة من الدراسات النفسية والاجتماعية للدين.

مراقب وأشكال التدين:

البحث في أنواع ومراتب التدين، والتحولات التي طرأت على تدين البشر عبر العصور، من أهم القضايا المندرجة في البرامج الدعوية الدينية. فما من شك أن تدين المتدينين ليس في مستوى واحد. وليس هذا وحسب، بل إن تدين الشخص الواحد قد يختلف من مرحلة إلى أخرى في حركة تطوره الشخصية. بعض علماء نفس الدين يرون أن المشاعر الدينية تبدأ بمعتقدات ساذجة، يصدق فيها الطفل كل ما يسمعه حول الدين (تدين ما دون البلوغ) وشيئاً فشيئاً يست عمر الشك كل زوايا روحه، حتى يصل إلى الإيمان والتدين البالغ، أو ينتهي به الأمر إلى النكران والإادرة. والبعض قسم التدين إلى داخلي وخارجي. في التدين الخارجي تكون محفزات الإنسان على التدين أموراً خارج الدين، أما التدين الداخلي، فهو الذي تكون محفزاته من داخل الدين.^(٥٨)

ورغم أن تميز أنواع العبادات بحسب دوافع المتدينين كثيرة في نصوصنا الروائية وأدبياتنا الدينية، لكن هذا الأمر لم يستر اهتماماً يذكر في علم الكلام التقليدي.

الهوامش

- (4) Russell Bertrand, A History of western philosophy, New York, 1945. 501.

- (5) Ibid, P. 525.

- (6) Russell Bertrand. The Impact of Science on Society, London, 1952. P.9.

- (7) كورنر، استيفان، فلسفة كانت، ترجمة

(١) مطهري، مرتضى. المهام الأصلية والحالية للحووزات العلمية، ص ٤٩.

(٢) يختص الصدق والكذب بالقضايا المعنية بالواقع، أما الحسن والقبح فخواصان بالقضايا القيمية. وهذا لا يعني بالضرورة تبني نظرية التفكير بين النظريات الواقعية والقضايا القيمية في النصوص الدينية.

(٣) سورة النساء / الآية .٨٢

- والداروينية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٢٩٨ هـ.
- * بيرمادي، محمد جواد، بحث في التأثيرات السلبية لنظرية التكامل الداروينية على الإنسان الغربي، فصلية مصباح، العدد ١٥ - خريف ١٣٧٤ ش (١٩٩٥) ص ١٧ - ٢٢.
- (١٩) بروين، لارنس أي، علم نفس الشخصية، ترجمة د. محمد جعفر جوادي، وبروين كديور، رسما، طهران ١٣٧٢ ش (١٩٩٤م) ج ١، ص ٩٠.
- (٢٠) دينغتون وأخرون، أرضية علم النفس، الترجمة باشراف: محمد نقى براهيني(رشد)، تهران) ج ١، ص ٥٥٥ - ٥٥٦.
- (٢١) سروش، عبدالكريم، «نعلم من التاريخ» في كتابه: تصرّج صنع، منشورات سروش، طهران ١٣٧٠ ش (١٩٩١م) ص ٢٦٤.
- (٢٢) للتفصيل راجع - Readings in Ethical Theory, Edi. Sellards & Hospers, Second Edi. Prentice Hom, 1970, pp26 - 76.
- سروش، عبدالكريم، العلم والقيم، طهران منشورات ياران ١٣٦٨ ش (١٩٨٩م)، ٢٠٤ - ٢٥٥.
- قرامليكي، أحد، موقف العلم والدين، ص ٥١ - ٥٧.
- (٢٣) كلشني، مهدي، من العلم العلماني إلى العلم الديني، مركز دراسات العلوم الإنسانية والمطالعات الثقافية، طهران: ١٣٧٧ ش (١٩٩٨م) ص ٥٦ - ٥٧.
- (٢٤) يقصد المتكلمون المسلمين بالدين، الدين عزت الله فولادوند (منشورات خوارزمي، طهران ١٣٦٧ (١٩٨٨) ص ٢٢).
- (8) Alfred n. White Head, Science and the Modern world, new york, 1925, P. 180.
- (9) Winch peter. The Idea of a social science, 1958, p 1.
- (10) Russell, Science and Religion.
- (11) لاحظ تفاصيل ذلك في محمد شمعي، فرضية التعاون بين العلم والدين، (رسالة ماجستير، الاستاذ المشرف: أحد فرامرز قرامليكي، جامعة الإمام الصادق، ١٤١٩ هـ).
- (12) Anderw. D.White, A History of warfare Science with Theology, New york, 1895.
- (١٣) لمزيد من التفاصيل راجع: فرامرز قرامليكي، أحد. موقف العلم والدين من خلق الإنسان. ص ٤٢ - ٤٧.
- (١٤) ديوان الحكيم السبزواري، تحقيق: أحمد كرمي، طهران ١٣٧٠ ش (١٩٩١م) ص ١٢٢.
- (١٥) جمشيد مير فخرائي، الخلقة في الأديان، طهران ١٣٦٦ (١٩٨٧م) ص ٦٧.
- (١٦) سفر التكوين، الإصلاح ٩، الآية ٦، والإصلاح الأول، الآية ٢٧.
- (١٧) سورة الأنعام، الآية ١٦٥.
- (١٨) حول تعارض الداروينية مع الانثربولوجيا الدينية راجع: * فرامرز قرامليكي، أحد، موقف العلم والدين من خلق الإنسان. ص ٤٨ - ٥١.
- * المدرسي، هادي، عن الإنسان والمادية

- نظر كريكتارد راجع: كريكتارد، سوريين.
الخوف والشعرية. ترجمة: محسن فاطمي.
حوزه هنري. طهران: ١٣٧٣ ش (١٩٩٤م)
ص ٧١ فما بعد.
- (٢٥) هود، رولف. «التجربة الدينية، علم نفس
الدين والآلهيات» ترجمة وتدوين: أحد
فرامرز قراملكي. مجلة قبسات. العدد ٢،
١٣٧٧ ش (١٩٩٨م) ص ٢ - ٢١.
- (٢٦) اقبال الاهوري (١٢٨٩ - ١٢٥٧ هـ) أحد
المتكلمين الذين تحدثوا عن نسبة الوحي
والإيمان في الإسلام إلى التجربة الشخصية
(احياء التفكير الديني في الإسلام. ترجمة
أحمد آرام. طهران).
- (٢٧) غالب الأعمال التي توضع تحت عنوان لغة
الدين، تناول في الواقع اللغة الدينية، وتناقش
القضايا الكلامية. ولتفصيل ذلك راجع:
فرامرز قراملكي، أحد - نقد «لغة الدين»
تأليف: أمير عباس علي زمانی. قبسات، العدد
٢، شتاءه ١٣٧٥ ش (١٩٩٦م).
- (٢٨) الكاتبي، المنصص في شرح المخص،
الآلهيات. تصحیح: مرضیة مهندی راد،
باشراف: أحد فرامرز قراملكي. الجامعة
الإسلامییة الحرة - کرج - ١٣٧٧ ش
(١٩٩٨م) ص ٤٥.
- (٢٩) الطهراني الحائري، الشیخ محمد حسین
ابن محمد رحیم. الفضول الفرویة. طهران:
١٣٤٠ هـ، ص ٥٠.
- (٣٠) الشیخ المفید. مسألة في الإرادة (مصنفات
الشیخ المفید، ج ١٠: ص ٨) و أوائل المقالات
(المصنفات، ج ٤: ص ١١٤).

- السماوي الإلهي، ولذا فإنهم يختلفون في
ذلك عن الفلسفه، فالفلسفه يقصدون
الدين بمعناه العام المشتمل على الأديان
المفقودة لمفهوم الوحي السماوي.
- (٢٥) ابن تيمیة، كتاب الإيمان، دمشق: ١٩٦١م،
ص ١٤٢.
- (٢٦) ابن خالقداد الهاشمي، توضیح الملل في
ترجمة الملل والنحل، تصحیح: جلالی
نائینی، طهران: اقبال، ١٣٧٣ ش (١٩٩٤م)
ج ١، ص ٣٧.
- (٢٧) تعد هذه المجموعة أطروحة جديدة في
دراسة الإيمان والفكر الإسلامي، وتشتمل
على الرؤى الكلامية الجديدة للشهید
مطهري.
- (٢٨) الشهید مطهري، الأعمال الكاملة،
انشارات صدرا، طهران: ١٣٦٩ ش (١٩٩٠م)
ج ٢: ص ٥٦٦.
- (29) The Catholic Encyclopedia, (New
york: Robet Appleton, 1912), 1.X
111,1.
- (30) Gustave Weigel. Faith and
understanding in America (New
york, 1959), P.I.
- (31) Schleier Macher.
- (32) Rudolf Otto, The Idea of the Holy.
Tran, Ton W.Haweg London, 1950.
- (33) Karl Bath.
- (٣٤) مستعان، مهتاب. كريكتارد. المفکر العارف.
منشورات روایت. طهران: ١٣٧٤ ش (١٩٩٥م)
ص ٨٨. وکنمودج للحياة الایمانیة من وجهة

- (٤٤) ابن سينا. الشفاء، الالهيات. قم: ١٤٠٤ هـ، ص ٣٦٧. وأيضاً: المبدأ والمعاد. تحقيق: عبدالله نوراني. طهران: ١٣٦٢ ش (١٩٨٤) ص ١٩ - ٢١.
- (٤٥) كونر، استيفان. كانت. ترجمة: عزت الله فولادونسد. طهران: خوارزمي، ١٣٦٧ ش (١٩٨٨) ص ١٣٩ - ١٤٠.
- (٤٦) Hume. D. An Enquiry concerning Human Understanding, selbg ١ Bigg. P.165.
- (٤٧) Camap. The Logical syntax of Language, London, 1937, P.279.
- (٤٨) آير، اللغة والحقيقة والنطق. ترجمة: منوچهر بزرگمهر. طهران: خوارزمي، ١٣٥٦ ش (١٩٧٧) ص ١٦٠ - ١٦١.
- (٤٩) كورنر. كانت. ص ١٤٠.
- (٤٥) نفس المصدر، ص ١٤٢ - ١٤٤.
- (٤٦) Quine Willard Von Ovman, Two Dogmas of Empiricism, 1951.
- (٤٧) الطوسي. رسالة قواعد العقائد. تحقيق الشيخ علي حسن حازم، بيروت: ١٤١٢ هـ، ص ٧١.
- (٤٨) البرهاني، ابن ميثم. قواعد المرام. قم: ١٤٠٦ هـ، ص ١٢٢.
- (٤٩) ابن سينا. الشفاء، الالهيات. مراجعة: الدكتور ابراهيم مذكور. القاهرة: ١٣٨٠ هـ، ص ٤٤١ - ٤٤٢.
- (٥٠) ابن سينا. النجاة. تحقيق: محمد تقى
- دانش بزوه. جامعة طهران: ١٣٦٤ ش (١٩٨٥) ص ٧٠٨.
- (٥١) السهروردي، شيخ الاشراق. التلويحات في: مجموعة المصنفات. تصحيح ومقدمة: هنري كوريان. ج ١: ص ٩٥.
- (٥٢) الشيرازي، ملا صدرا. الشواهد الروبية. تصحيح: جلال الدين آشتiani. طهران: دفتر نشر دانشكاهي، ١٣٦٣ ش (١٩٨٤).
- (٥٣) الرازى. المطالب العالية. تحقيق: احمد حجازي السقا. بيروت: ١٤٠٧، ج ٨: ص ١١٥.
- (٥٤) قرامكى، أحد. غایات دعوة الانبياء، بزوھشکاھ فرهنگ واندیشه اسلامی، ١٣٧٦ ش (١٩٩٧). وکخلاصة لهذا المصدر انظر: فرامرز قرامكى، أحد. حدود رسالة الانبياء. دفتر نشر جوان، ١٣٧٦ ش (١٩٩٧).
- (٥٥) (57) Richard Glyn. Towards a Theology of Religions, (London& Newyork: Routledge, 1956).
- راجع خلاصة هذا الكتاب باللغة الفارسية في مجلة «حوزة دانشكاه» (الحوزة والجامعة) السنة الاولى، العدد الأول، شتاء ١٣٧٢ ش (١٩٩٤) ص ٥٨ - ٦٢.
- (٥٦) للتفصيل راجع: قرباني، نima. علم اجتماع الدين.. نزعة علمية متعددة الأصول. قبسات، العدد ٨ - ٩، ١٣٧٧، ص (١٩٩٨) ص ٤٥ - ٤٥.

الحوار والاختلاف

خصائص وضوابط

د. طه عبدالرحمن

كم من الحقائق الجليلة في أنفسنا ومن حولنا يمضي علينا زمان غير قصير لا نتعجب منها ولا نندهش لها، على اعتبار أنها جلية لا خفاء فيها، وقريبة لا بعد معها؛ فجأةً تقطن إليها تقطن الذي أُقْيِي في رُوعِه وكأنها لم توجد إلا ساعة تقطننا؛ فلتتأمل في بعض هذه الحقائق التي تبدو جلية لنا وقريبة منا، عسى أن نقف على ما خفي وبَعْدَ عنا فيها.

أولاً - طرح الإشكال الخاص بالحوار الاختلافي

١ - حقيقتان كلاميتان

حسينا من هذه الحقائق الجلية الخفية أو القريبة البعيدة حقيقتان اثنان:

* استاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط.

١١ - الأصل في الكلام الحوار

فلا نتكلم إلا ونحن اثنان، بل لا نتكلّم إلا ونحن زوجان، لأن الزوجين هما بالذات الاثنان المتواجهان، والكلام لا يكون إلا بين اثنين متواجهين هما: «المتكلّم» و«المخاطب»، فالمتكلّم يزدوج بالمخاطب أو يتزاوج معه؛ وميزة اللسان العربي أنه يتضمن لفظاً آخر يجري استعماله كمرادف للفظ «الكلام»، مع إفادته، بحسب مدلوله اللغوي، معنى «الازدواج»، ألا وهو لفظ «الخطاب»! «فلا خطاب إلا مع حصول التوجه إلى الغير، ولا توجه إلى الغير بغير ازدواج للذات.

وليس لقائل أن يقول: بأنّ المرء قد يتكلّم مع نفسه – أو يخاطب ذاته .. فيكون واحداً لا اثنين، لأن الجواب عن هذا الاعتراض يكون من وجهين: أولهما، أن «الكلام مع النفس» – أو مخاطبة الذات – ليس حقيقة أصلية، وإنما حقيقة متفرعة على حقيقة أولى هي: «الكلام مع الغير» – أو مخاطبة الغير .. ذلك لأنّها تحصل منها بطريق الماثلة أو المشابهة، حيث إنك تُشبّه علاقتك بنفسك بعلاقتك بغيرك، فيعمل خيالك في الاختراع لها ما هو قوام العلاقة بالغير، وهو صورة الكلام، فتجعل نفسك متكلّمة مع نفسك كما تتكلّم مع غيرك؛ أو قل، بإيجاز: إنك تقيس كلامك الداخلي على كلامك الخارجي قياساً موجباً.

والوجه الثاني، أن ذات المتكلّم، وإن كانت، في حالة الكلام النفسي، واحدة خلقاً (فتح الخاء)، فإنها اثنان خلقاً (بضم الخاء). ألسْتَ حين تُكلّم ذاتك تتصرف كما تتصرف الذاتان المتمايزتان فيما بينهما؟! وقد نقول، باصطلاح النظار، بأن لها تعددًا اعتبارياً لا واقعياً أو، باصطلاح البلاغيين، أن لها تعددًا مجازياً لا حقيقياً. وعلى الجملة، فحيثما وُجد اثنان متزاوجان، بل زوجان، فثمّة حوار، فإن كان هذان الزوجان متمايزين خلقياً (فتح الخاء) أو واقعياً أو حقيقياً، كان الحوار حواراً مُظهراً أو صريحاً، وإن كانوا متمايزين خلقياً (بضم الخاء) أو اعتبارياً أو مجازياً، كان الحوار حواراً مضمراً أو ضمنياً.

٢١ - الأصل في الحوار الاختلاف

إننا لا ندخل – أنا وأنت – في الحوار، إلا ونحن مختلفان، بل إننا لا نتحاور إلا

ونحن ضدان؛ لأن الضدين هما المختلفان المتقابلان، والحوار لا يكون إلا بين مختلفين متقابلين أحدهما يُطلق عليه اسم «المُدعى»، وهو الذي يقول برأي مخصوص ويعتقد، والثاني يُطلق عليه اسم «المعترض»، وهو الذي لا يقول بهذا الرأي ولا يعتقد.

وليس لقائل أن يقول بأننا قد نَرِجُ بباب الحوار وننحن على اتفاق في آرائنا كما نكون عندما نتجاذب أطراف الحديث أو نتذاكر في مسألة مشتركة؛ لأن الجواب عن هذا الاعتراض يكون من هذين الوجهين:

أولهما، أن «الحوار مع الاتفاق» - ولنسمه الحوار الاتفاقي - ليس حقيقة كلامية أصلية، وإنما حقيقة متفرعة على حقيقة «الحوار مع الاختلاف» - ولنسمه «الحوار الاختلافي» .. ذلك لأن هذا الاتفاق لا يخلو إما أن يكون قد تقدمه اختلاف أو لم يتقدمه؛ فإن كان الأول، فظاهر أن الاتفاق قد تفرع من الاختلاف؛ لأنه يكون بمثابة النتيجة التي أثمرها حوار سابق دخلت فيه أو دخل فيه غيرك وكان مداره على رفع الاختلاف العاصل؛ وإن كان الثاني - أي لم يتقدمه اختلاف - فإن الاتفاق يحصل من الاختلاف بطريق المقابلة، ومعلوم أن المقابلة نوع راسخ من الاختلاف، فتكون قد قابلت علاقتك بمن يوافقك بعلاقتك بمن يخالفك، نافية عن الأولى ما ثبت بصدق الثانية ومبثتا لها ما انتفى عن هذه أو قل، بإيجاز، إنك تقيس حوارك الاتفاقي على حوارك الاختلافي قياساً منفياً؛ فحقيقة قياسك المنفي هذا إذن أنه ممارسة اختلافية صريحة.

والوجه الثاني، أن الواقع العواري للناس يشهد على غلبة هذا الحوار الاختلافي؛ فلا نزاع في أن المخاطبات منتشرة غاية الانتشار في حياة الناس، ابتداء من الحديث اليومي العام وانتهاء بالحديث العلمي الخاص؛ وإذا أنت تأملت في هذا الواقع التخاطبى قليلاً، وجدت أصنافاً كثيرة منها غالباً ما يكون الداعي إليها حصول اختلاف من نوع ما أو بقدر ما، منها الحوارات ذات الفائدة العامة نحو «الاستجوابات الصحفية بمختلف وسائل الإعلام» و«المطارات المذهبية داخل الأحزاب» و«المداخلات السياسية داخل المجالس»، وكذلك «الجلسات القضائية داخل المحاكم» و«المفاوضات التجارية داخل الأسواق» و«المناظرات المهنية داخل

المؤسسات» و«المباحثات العلمية داخل المؤتمرات»، ومنها الحوارات ذات الفائدة الخاصة نحو «المناقشات بين الأفراد في الأوساط العائلية» و«المجادلات بين الأقران في الأندية» و«الخصومات بين الأزواج في البيوت».

ولا ريب أن هذه الأنواع من الحوار الاحتلالي تفوق بكثير أمثالها من الحوار الاتفاقي نحو «الحوار الاستخباري» الذي يكون الغرض منه الحصول على معلومات معينة و«الحوار الاستشاري» الذي يقصد الوصول إلى اتخاذ قرار في مسألة ما و«الحوار التربوي» الذي يكون الغرض منه التكوين والتعليم و«الحوار التدبيري» الذي يستهدف تحديد غرض مخصوص أو وسيلة مخصوصة لتحقيقه؛ وحتى هذه الأنواع الاتفاقية لا تخلو من وجود هذا الوجه أو ذاك من وجوه التنازع فيها، فمثلاً الحوار التدبيري الذي يدور أصلاً على أهداف أو أعمال مختلفة فيما بينها، فتقارن بين فوائدها وأثارها المقاوطة، حتى تقف على أولاهما بالتحقيق ضمن أولوياتك المعتبرة؛ بل ليس يمتنع أن تَرِد هذه الأنواع الاتفاقية على مقتضى الاحتكاف في الآراء؛ فمثلاً بالنسبة للحوار التدبيري، فإنه يجوز أن يجعل منه جملة من الآراء المتنازعة، كل رأي منها يقول بهدف مخصوص وعمل مخصوص؛ وحينئذ، لا تستغرب أن يغلب على لفظ «الحوار» في الاستعمال إفادته معنى «الحوار الاحتلالي». وعلى الجملة، فحيثما وُجد اثنان مختلفان، بل ضدان، فثمّة حوار احتلالي، فإن كان الضدان متواجهين، كان الحوار الاحتلالي حواراً مباشراً أو قريباً، وإن كان الضدان أحدهما واسطة إلى الآخر (كالقياس على المقابل)، كان الحوار الاحتلالي حواراً غير مباشر أو بعيداً.

٢ - النتيجتان المتعارضتان

بعد أن فرغنا من بيان الأصلين اللذين يقوم عليهما الكلام، وهما: «الأصل في الكلام الحوار» و«الأصل في الحوار الاحتلالي»، فلننظر معاً في بعض النتائج التي تترتب على هاتين الحقيقتين اللطيفتين، إذ لطفهما آت من ازدواج الجلاء بالخفاء فيهما.

يتربّى على الأصل الأول أن الكلام يقتضي بالضرورة وجود الجماعة، لا وجود

الواحد؛ والجماعة قد تكون من فردان عاقلين – أي زوجين – فأكثر، حتى تسع المجتمع كلّه – أو «الأمة» – كما هو شأن الحوار بين الأحزاب في الحكومة وبين الأحزاب في المعارضة، بل إن هذه الجماعة قد تسع المجتمع الإنساني بأسره أو «العالم»، كما هو شأن «الحوار بين الغرب والشرق» و«الحوار بين الشمال والجنوب» و«الحوار بين دينين» و«الحوار بين حضارتين».

ويترتب على الأصل الثاني أن الحوار يقتضي بالأساس وجود المنازعـة، لا وجود المـوافـقة؛ فقد يتـنـازـعـ الفـرـدانـ العـاقـلـانـ فيـ الرـأـيـ، كماـ قدـ تـنـازـعـ الطـائـفـاتـ فيـ المـذـهـبـ كماـ هوـ حالـ النـزـاعـاتـ المشـهـورـةـ فيـ تـارـيـخـ الإـسـلـامـ والـتيـ مـازـالـ بـعـضـهاـ قـائـماـ إـلـىـ يـوـمـنـاـ هـذـاـ مـثـلـ النـزـاعـ بـيـنـ الـأشـاعـرـةـ وـالـمعـتـزـلـةـ أـوـ النـزـاعـاتـ بـيـنـ السـلـفـيـةـ وـالـصـوـفـيـةـ أـوـ النـزـاعـ بـيـنـ الشـيـعـةـ وـأـهـلـ السـنـةـ كـمـاـ قدـ يـتـنـازـعـ الـجـمـعـانـ فيـ تـوـجـهـاتـهـمـاـ كـالـنـزـاعـ بـيـنـ الـجـمـعـ الـأـمـرـيـكـيـ وـالـجـمـعـ الـصـيـنـيـ أـوـ يـتـسـعـ التـنـازـعـ إـلـىـ مـجـمـوعـ الـعـالـمـ كـالـنـزـاعـ الـذـيـ أـخـذـ يـشـتـدـ بـيـنـ أـهـلـ الـفـكـرـانـيـةـ (ـ=ـ «ـالـإـيـديـولـوـجيـاـ»ـ)ـ الـغـرـبـيـةـ وـأـهـلـ الـفـكـرـانـيـةـ الـإـسـلـامـيـةـ.

وـهـيـنـئـذـ يـرـدـ الـاعـتـراـضـ التـالـيـ، وـهـوـ كـيـفـ يـجـوزـ عـقـلاـ أـنـ يـجـمـعـ فـيـ الـحـوـارـ مـقـتضـيـ «ـالـجـمـعـةـ»ـ وـمـقـتضـيـ «ـالـمنـازـعـةـ»ـ؟ـ أـلـيـسـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـجـمـعـةـ عـلـىـ أـنـهـاـ تـقـضـيـ الـأـلـفـةـ وـالـتـعـارـفـ، فـيـ حـيـنـ أـنـ الـمـنـازـعـةـ تـضـادـهـمـاـ؟ـ وـعـلـىـ الـعـكـسـ مـنـ ذـلـكـ، أـلـيـسـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـمـنـازـعـةـ عـلـىـ أـنـهـاـ تـقـضـيـ الـمـنـافـرـةـ وـالـمـناـكـرـةـ فـيـ حـيـنـ أـنـ الـجـمـعـةـ تـضـادـهـمـاـ؟ـ وـمـنـ ثـمـ، تـكـوـنـ هـذـهـ الشـبـهـةـ عـبـارـةـ عـنـ مـفـارـقـةـ، مـعـ الـعـلـمـ بـأـنـ الـمـفـارـقـةـ هـيـ الـجـمـعـ بـيـنـ الـضـدـيـنـ أـوـ النـقـيـضـيـنـ وـأـنـ مـثـلـ هـذـاـ الـجـمـعـ يـرـتـقـعـ بـهـ مـقـتضـيـ الـعـقـلـ، لـأـنـهـ يـنـدـرـجـ فـيـ بـابـ الـمـحـالـ؛ـ لـذـلـكـ، تـرـاـنـاـ نـجـعـلـ مـنـ هـذـهـ الشـبـهـةـ إـلـىـ إـشـكـالـ الـفـكـرـيـ الـأـسـاسـيـ الـذـيـ يـدـورـ عـلـيـهـ الـبـحـثـ الـذـيـ بـيـنـ يـدـيـكـ، فـكـيـفـ إـذـنـ يـكـونـ الـحـوـارـ فـيـ ذـاتـ الـوقـتـ جـمـاعـيـاـ وـنـزـاعـيـاـ؟ـ

ثانياً - حل الإشكال الخاص بالحوار الالختلافي

لو كان الأمر يتوقف على الحل الصوري، لجاز أن نقول بأن الوصفين: «الجماعي» و«النزاعي» يتwardan على موضوع «الحوار» باعتبارين مختلفين، فلا يتعارضان: إذ

يتقوّم الحوار بالجامعة باعتبار عدد الأفراد الذين ينهمون به، وهو اعتبار كمي، ويقوم بالنزاع باعتبار نوع العلاقة التي تقوم بينهم، وهو اعتبار كيفي، وواضح أن الكم والكيف لا يتفاهمان، بحيث يصح أن تقوم الجماعة ويقوم النزاع بين أفرادها. لكن هذا الحل الصوري، على وجاهته، يفترض التسليم المسبق بمبدأ بطلان الجمع بين المعارضين، هذا المبدأ الذي رسيخ في العقول منذ زمن بعيد كما يفترض ثبوت التعارض بين «المنازعة» و«الجماعة» في الممارسة الحوارية، وهما افتراضان يجوز أن نفترض عليهما، فقد نشكك في صحة مبدأ عدم الجمع بين المعارضين، وليس بنا حاجة إلى الاشتغال بهذا التشكيك؛ لذلك، نسلم بصحة هذا المبدأ؛ كما قد نشكك في وجود تعارض بين «المنازعة» و«الجماعة» كما هما متعققان في الممارسة الحوارية ولو أنهما يتعارضان في غيرها، وهذا التشكيك الثاني بالذات هو الذي يمكن من رفع الإشكال المطروح؛ لذا، يتبعنا أن نبني كيف أن اجتماع «المنازعة» و«الجماعة» في الحوار ليس أمرا محالا ولا مردودا، وإنما هو أمر ممكن ومقبول معا.

ولبيان ذلك، نتخير نوعاً متميزاً من أنواع الحوار الاحلافي، إذ تضرب جذوره بعيداً في تاريخ الفكر الإنساني عموماً وفي تاريخ الفكر الإسلامي خصوصاً، وهو ما يُسميه منظرو الحوار المعاصر بـ«الحوار النقدي» أو «الحوار العقلاني» أو «الحوار الإقناعي»، وقد نسميه كذلك بـ«الحوار الاعتراضي»، وقد سماه علماء المسلمين من قبل بـ«المناظرة»؛ وأضع له التعريف التالي:

«الحوار النقدي» هو الحوار الاحلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات - أو قل الاعتراضات - التي يوردها أحد الجانبين المعاورين على رأي - أو قل دعوى - الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا.

ولنضرب له مثلاً من أحداث الساعة:

زيد: أرى أن تحرير فلسطين يأخذ منعطفاً جديدا.
عمرو: لا أدرى إن كان الأمر كما ترى.

زيد: أوَ ليس الانبعاث الحالي لانتفاضة الشعب الفلسطيني من معالم هذا الانعطاف الجديد؟

عمرو: يكون الأمر كذلك متى لم يعمل أنصار العمل السياسي على إخمادها. فواضح أن زيدا هو صاحب الدعوى، وهي: «تحرير فلسطين يأخذ منعطفاً جديداً» وأن عمراً هو صاحب الاعتراض، إذ يشكك في صدقها كما لو أنه قال لزيد: «لا أسلم لك ما تدعيه»؛ وحينئذ، تقوم بينهما منازعة في الرأي؛ فيتعين إذ ذاك على زيد أن يتولى دفع الاعتراض بإقامة الدليل على دعواه، ولديله هو: «انبعاث الانفاضة الفلسطينية»، الذي لقي عند المعترض قبولاً مقروراً بقيد مخصوص وهو: «عدم تعرّض هذه الانفاضة للإحتماد».

وبعد هذا التعريف للحوار النقدي والتمثيل عليه، نشرع الآن في توضيح كيف أن عنصري «الجامعة» و«المنازعة» في الحوار النقدي يتوافقان، ونقوم بهذا التوضيح من خلال النظر في مقابلات ثلاثة:

١ - المقابلة بين الاختلاف النقدي والعنف

قد نميز في العنف الممكن حصوله في نطاق الحوار بين قسمين اثنين: أحدهما، العنف الأشد، وقد يُسمى بـ«القمع»؛ والمقصود به إنهاء الاختلاف بين المتحاورين بواسطة القوة؛ فعلمون أنه لا شيء يضاد الحجة مثل القوة، فحيث لا يوجد البرهان لا يمكن أن يوجد إلا السلطان، وحيث لا يوجد الحوار لا يمكن أن يوجد إلا الحصار؛ والعنف الأشد هو نفسه على ضربين اثنين: فهناك العنف المادي الذي تُستخدم فيه قوة اليد - أو أقل تُستخدم فيه المقموعة - لإلحاق الأذى الخلقي (بفتح الخاء) بالغير؛ وهناك أيضاً العنف المعنوي الذي تُستخدم فيه قوة اللسان لإلحاق الضرر الخلقي (بضم الخاء) بالغير؛ والقسم الثاني، العنف الأخف، وأسميه بـ«الجسم»؛ والمقصود به هو فض الاختلاف بواسطة تحكيم جانب ثالث، حَكْماً كان أو حاكماً أو وسيطاً، أو باللجوء إلى الحل الوسط أو بإجراء القرعة؛ فلما كانت نهاية الاختلاف لا تأتي على يد المتنازعين نفسهاما بفضل أدلةهما الخاصة، وإنما على يد طرف ثالث سواهما أو بطريق غير تدليلي، آشُعرهما بذلك بأنهما غير قادرین على تحمل مسؤوليتهم في رفع الاختلاف بينهما، وفي هذا المعنى من التأديب لهما ما هوأشبه بالتعنيف، إلا أنه، إن جاز هذا التعبير، عنف فيه لطف.

أما الاختلاف في الرأي داخل دائرة الحوار النقدي، فلا يندفع أبداً بواسطة القمع، بل إن ممارسة القمع قد تزيد في حدة هذا الاختلاف، حتى لا سبيل إلى الخروج منه، نظراً لأن الطريق الموصى إلى هذا الخروج إنما هو طريق الإقناع؛ فكل واحد من المتحاورين يسعى إلى أن يقنع الآخر برأيه اقتناعاً منبعثاً من إرادته، لا محمولاً عليه بارادة غيره، فالإقناع والإقمام ضدان لا يجتمعان؛ كما أن الاختلاف في الرأي لا يندفع بواسطة الجسم، لأن أحد المتحاورين على الأقل قد يجد في نفسه حرجاً مما حُسم به، فلا يُسلِّم، وإنما يندفع، على العكس من ذلك، بارتفاع العرج والإقرار بالصواب الذي ظهر على يد محاوره، وهو بالذات مقتضى «الإذعان»؛ وعلى هذا، فالجسم لا ينفع في تحصيل الإذعان الضروري للخروج من الاختلاف.

ومن هنا، يتضح أن المنازعات التي تصاد الجماعة وتضعفها إنما هي المنازعات التي تلجم إلى العنف، قمعاً كان أو حسماً، لأن المعنَف لا بد أن ينتهي به الأمر، إما إلى أن يهلك أو ينشق أو يتآمر، وفي كل واحد من هذه الأحوال الثلاثة يتسبب في خللية الجماعة، زيادة أو نقصاناً؛ أما المنازعات التي يبني عليها الحوار، فإنها توافق الجماعة كل الموافقة وتفويها أيما تقوية، إذ تقضي بأن تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة، على فعل الإقناع الذي يحمل تمام الاعتبار لذات الغير، ومن جهة ثانية، على فعل الإذعان الذي يحمل تمام الاعتبار للصواب؛ ولا بد لمثل هذه المنازعات أن تكون خادمة للجماعة بما يورثُها مزيداً من التماسك في البنية الجامعية والتناصح في المصلحة العامة، ولو لا أنها تنفر مما تجتره الألسن تحت ضغط الإعلام، لقلنا: «يسبهاها مزيداً من الشفافية».

٢ - المقابلة بين الاختلاف النقدي والخلاف

معلوم أن الرأي رأيان: رأي يبنيه صاحبه على دليل أو حجة من عنده، – أي يكون رأياً مدللاً تدليلاً ذاتياً – ورأي لا يبنيه صاحبه على دليل من عنده – أي يكون رأياً تحكمياً؛ والرأي التحكمي على ضربتين: رأي مبني على التقليد ورأي مبني على التشهي؛ أما الرأي المقلد، فهو الذي يتوصل فيه صاحبه بدليل هو لغيره أو يورده بغیر هذا الدليل، مكتفياً بمضمونه مجرداً، ومعولاً في ذلك على قدرة من يقلده من الأئمة

في إمداده بهذا الدليل متى شاء؛ وأما الرأي المتشهي، فهو الذي لا يتوصل فيه صاحبه، لا بدليل لغيره، ولا بالأولى بدليل من عنده.

ومقتضى الخلاف بالذات هو أن يكون تنازعاً في الآراء التحكيمية؛ فإن كان في الآراء المقلدة (بكسر اللام المشددة)، فهو تنازع لا اجتهاد فيه، لأن مبني الاجتهد أساساً على اختراع الدليل، وإن كان في الآراء المتشهية، فإنه تنازع لا تعلم معه، لأن مبني التعلم أساساً على الاشتغال بالتدليل؛ أما مقتضى الاختلاف، فهو أن يكون تنازعاً في الآراء المدللة ذاتياً، والرأي المدلل ذاتياً لا تشهيًّا فيه ولا تقليداً، فيثبت له الوصفان معاً: التعلم والاجتهد؛ وعلى هذا، فإذا كان الخلاف يحصل بين الجهلاء والمقلدين، فإن الاختلاف، على تقسيمه، يحصل بين العقولاء والمجتهدين.

وإذا تقرر هذا، تبين أن المنازعات التي تضاد الجماعة وتضرها إنما هي تنازع الخلاف؛ أما تنازع الاختلاف، فإنه يوافق الجماعة كل الموافقة وينفعها أيمماً منفعة، إذ يوجب أن تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة، على مقتضيات العقل التي تحدد للمتنازعين أدوارهم، ومن جهة ثانية، على مقتضيات الاجتهد التي تتضمن لهم مواجهة أطوار حياتهم؛ فوثل هذا التنازع - أي تنازع الاختلاف - لا بد أن يكون بانياً للجماعة، فيتعين لا حفظ وجوده فحسب، بل أيضاً تقوية أساليبه.

٣ - المقابلة بين الاختلاف النقدي والفرقة

إن الفرقـة داخل دائرة الجماعة قد تكون بمعنىين اثنين، أحدهما، التفاوت بين الأفراد، والمراد به تمنع بعض الأشخاص بامتيازات وحظوظ وسلط تؤدي إلى محو المساواة بين عناصر الجماعة؛ والمعنى الثاني، الانشقاق في الصفوف، والمراد به تصدع صرح الجماعة، بحيث يذهب كل فرد من أفرادها إلى وجهة مخصوصة، معتقداً ما لا يعتقد غيره وقائلاً بما لا يقول به؛ وقد ينجم هذا الانشقاق عن أسباب أخرى غير عدم المساواة، مثل الأزمات الاقتصادية والتصارعات على السلطة والفتـن الاجتماعية والmafـاسـد الأخـلاـقـية.

أما الاختلاف في الرأي الذي هو مدار الحوار النقدي، فلا يمكن أن يفضي إلى «التفاوت بين المتحاوين»، لأن قوانين الحوار النقدي تجري على الداخلين فيه، كائناً

ما كانا، بالسوية، ولا شيء يستحق أن يتميز في علاقاتهما العوارية إلا الصواب اللذان يكونان قد توصلان إليه؛ وحتى إذا ظهر هذا الصواب على يد أحدهما، فلا يُجيز له ذلك أن يدعى الاختصاص به؛ لأن الاتفاق جرى مع محاوره في البداية بأن يطلبها معا الوقوف عليه، فيكون الوصول إليه مشتركا بينهما، ثم لأن ابتدار أحد المتعاونين إلى قبول الصواب الذي ظفر به الآخر يجعل علاقته به لا تختلف عن علاقة صاحبه به؛ وعلى هذا، فإن الحوار لا يفرق أبدا بين المتعاونين، بل يُسوى بينهما على الوجه الأتم.

كما أنه لا يمكن لهذا الاختلاف أن يتولد منه «الانشقاق في الصف»، لأن الفرض الأول الذي اجتمعا عليه المتعاونان هو رفع حالة الاختلاف في رأيهما؛ وحفظ هذا الغرض أثناء ممارسة الحوار لا محالة أنه يؤدي إلى إحدى الحالات الثلاث: إما الظفر الفعلي بالصواب المطلوب أو تمحيص الطرق التي يُحتمل أن تُوصل إليه أو زيادة المعرفة برأي الجانب الآخر؛ ولا مراء في أن كل واحدة من هذه الحالات تُسهم في محو الفرقا التي تظهر في الآراء وفي جمع العقول على رأي واحد، بحيث يكون الحوار النقدي أداة تجميع للآراء، لا أداة تفريق لها كما يُتوهم.

وبهذا، يتبيّن أن المنازعـة التي تضاد الجماعة وتُنسفها إنما هي المنازعـة التي تبني على التفرقة الراجعة إلى انتقاء المساواة بين الأفراد أو إلى انتشار أسباب الانشقاق الآخر في المؤسسـات الجماعـية؛ أما المنازعـة العوارـية، فإنـها تلائم الجمـاعة كـل المـلائـمة وتخدمـها أـيـما خـدمـة، إذ تقـضـي بـأن تـقوم عـلـاقـات التعـامل فـيهـا، من جـهةـ، عـلـى مـقتـضـي المـساـواـةـ فيـ الحـقـوقـ وـالـوـاجـبـاتـ بـيـنـ أـفـرـادـهاـ، وـمـنـ جـهـةـ ثـانـيـةـ، عـلـى مـقتـضـي طـلـبـ جـمـعـهـمـ عـلـى الرـأـيـ الصـائـبـ منـ آرـائـهـ؛ وـعـلـيـهـ، فـلاـ يـمـكـنـ أنـ تكونـ الجـمـاعـةـ التيـ تـاخـذـ بـالـمنـازـعـةـ العـوارـيةـ إـلـاـ جـمـاعـةـ «ـدـيمـقـراـطـيـةـ»ـ صـرـيـحةـ؛ وـلـاـ شـكـ أنـ منـازـعـةـ كـهـذـهـ توـطـدـ أـركـانـ الجـمـاعـةـ بـمـاـ قـدـ تـضـاهـيـ فـيـهـ ضـدـهاــ –ـ أـيـ المـوـافـقـةــ هـذـاـ إـذـاـ لـمـ تـجـاـوزـهـ فـيـ ذـلـكـ درـجـةـ متـىـ وـضـعـنـاـ فـيـ الـاعـتـبارـ أـنـ الـأـمـرـ المـنـازـعـ فـيـهـ يـكـونـ مـوـضـعـ اـجـتـهـادـ، بـيـنـمـاـ الـأـمـرـ المـتـفـقـ عـلـيـهـ يـكـونـ مـوـضـعـ تـقـلـيدـ، وـفـضـلـ الـاجـتـهـادـ عـلـىـ التـقـلـيدـ فـيـ تـقـوـيـةـ الشـعـورـ بـالـالـلـزـامـ وـالـمـسـؤـلـيـةـ يـكـادـ أـنـ يـكـونـ بـدـيـهـةـ مـنـ بـدـائـهـ العـقـلـ.

ثالثاً - ضوابط الحوار الاختلافي

لقد وضمنا كيف أن الصورة النزاعية للاختلاف في الحوار النقدي لا تتعارض مطلقاً مع الصورة الجماعية التي ينطوي عليها هذا الحوار، وقد تناول هذا التوضيح وجوهاً تعارضية ثلاثة، هي «التعارض بين الاختلاف والعنف» و«التعارض بين الاختلاف والخلاف» و«التعارض بين الاختلاف والتفرق»؛ وإذا كان الحوار النقدي يتصرف ب特باً الجمع بين العنصرين: الجماعة والمنازعة، فذلك لأنه ينضبط بمبادئ المذكورة، أي «العنف» و«الخلاف» و«الفرق»؛ فإذاً يبقى أن نبين أصول الضوابط الحوارية، فتقسمها إلى أقسام ثلاثة، وهي: «الضوابط الصارفة للعنف» و«الضوابط الصارفة للخلاف» و«الضوابط الصارفة للفرق».

واعتباراً للمبدأ الذي أخذنا به وهو أن حقيقة الكلام إنما هي حقيقة حوارية، فإننا نورد لهذه الضوابط صيغتين اثنتين، إحداهما عامة يجري مقتضها على الكلام بوجه عام ولا نخوض فيها هاهنا، والثانية خاصة يجري مقتضها على الحوار بوجه خاص، وهي التي نأتي على تفصيلها.

١ - الضوابط الصارفة لآفة العنف

لقد تقدم أن الاختلاف في الرأي لا تنفع في دفعه أبداً المواجهة بالعنف، كائناً ما كان شكلها أو حجمها، وإنما الذي ينفع فيه هو فتح المجال لممارسة الإقناع بالحججة والإذعان للصواب، ولا إقناع ولا إذعان إلا إذا توسل المختلفان في الرأي في ذلك بالقدر المشترك بينهما من المعارف والأدلة، إذ لا بد أن تكون هناك، بحكم المجال التداولي الذي يجمعهما، جملة دنيا من الحقائق وجملة دنيا من الاستدلالات لا يختلفان فيها؛ وبناء على هاتين الجملتين من الحقائق والاستدلالات، ينفي أن يدخل كل واحد منها في إقناع الآخر، بحيث إذا تبيّن أحدهما بوضوح الطريق الذي يوصل من هذه الحقائق والاستدلالات المشتركة إلى الرأي المتنازع فيه، إن إثباتاً أو إبطالاً، لزمه الإذعان به؛ وعلى أساس هذه الاعتبارات نضع الضوابط التي تُمكن من دفع العنف، وهي الآتية:

١،١ - ضابط حرية الرأي وحرية النقد

مقتضاه في صورته العامة هو:

لا يجوز منع أحد من المتكلمين من أن يرى رأياً ولا منع غيره من أن يوجه إلى هذا الرأي نقداً.

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

لا تمنع المعرض من الاعتراض إن كنتَ مدعياً ولا تمنع المدعي من الادعاء ولا من إثبات ادعائه إن كنتَ معتراضاً.

ذلك أن ارتفاع العنف لا يتراجع إلا إذا جاز لكل من دخل في الحوار النقدي أن تكون له وجهة نظر في كل مسألة معروضة حين يشاء؛ ومتى كانت له وجهة نظر، صار مدعياً، فلزمته إقامة الدليل على دعواه لا يتعداها؛ كما جاز له أن يتعرض لأية وجهة نظر معلومة حين يشاء؛ ومتى قام بهذا التعرض، صار معتراضاً، فلزمته مطالبة المدعي بالدليل، لا يتعداها؛ وليس في هذه الحرية ما يضر الجماعة في شيء، لأن هذا النوع من الحوار الذي دخل فيه المرء، وهو الحوار النقدي أو العقلي، كفيل بأن ينهض بتصحيح رأيه أو دعواه أو تصحيح نقه أو اعتراضه، فيعود إلى التزام الجماعة كما كان قبل المنازعه، هذا إن لم يعد إلى هذا الالتزام بأقوى مما كان، لأنه يصبح التزاماً مدللاً ومكتئباً به.

٢،١ - ضابط الحقائق المشتركة

مقتضاه في صورته العامة هو:

يثبت الرأي بالبناء على المعرف والأحكام المشتركة.

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

اجتهد في إثبات دعواك بالاستناد إلى أقوى المقدمات المشتركة.

لا يتراجع ارتفاع العنف إلا إذا عمل كل واحد من المتحاورين على استخراج آرائه أو دعاویه من جملة الواقع والقيم التي تُعد رصيداً مشتركاً بينهما؛ ويكون التسليم بهذه الآراء على قدر قوتها هذه الواقع والقيم المشتركة؛ نظراً لأن درجة الاشتراك فيها ليست واحدة، وإنما درجات متعددة يعلو بعضها بعضاً؛ فمنها، مثلاً، ما يُعد

إنكاره خروجا عن طور العقل، ومنها ما يُعتبر الشك فيه جهلا بمحض الطبيعة، ومنها ما يُعد القدح فيه خروجا عن مقتضى العادة، كما أن نطاق هذا الاشتراك ليس واحدا، وإنما نطاقات متعددة يزيد اتساع بعضها على بعض؛ فمن الواقع والقيم، مثلا، ما يشترك فيه جميع أفراد الجماعة، بحيث يكون ملزما لهم على السوية، ومنها ما تشارك فيه هذه الفئة أو تلك من الفئات المكونة لهذه الجماعة، ومنها ما يختص به المتحاوران، بحيث لا يكون ملزما لغيرهما.

وعلى قدر ما تكون الواقع والقيم المأخوذ بها أعلى رتبة وأوسع نطاقا، يكون الاقتناع بها أضمن و تكون نهاية الاختلاف أيقن، على ألا يسيء المتحاوران استخدام هذا الرصيد المشترك من الحقائق، فينكر المعارض ما حقه أن يكون أمرا مشتركا، ويقر المدعى ما حقه أن يكون غير مشترك.

٣١ - ضابط قواعد الاستدلال

مقتضاه في صورته العامة هو:

يُثبت الرأي بالتوسل بقواعد الاستدلال المشتركة.

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

اجتهد في إثبات دعوتك باستخدام أقوى قواعد الاستدلال المشتركة.

لا يتراجع ارتفاع العنف إلا إذا عمل كل واحد من المتحاورين على التوسل في استنتاج آرائه أو دعاويه من أقوى المقدمات المشتركة بواسطة أقوى القواعد الاستدلالية المقررة؛ وهذه القواعد هي الأخرى أنواع متفاوتة، فمنها ما يتولد به اليقين الذي لا شك معه، ومنها ما لا يتولد به إلا يقين مقيد بمجال مخصوص، ومنها ما يُنتج الظن الذي لا تقل فائدته عن اليقين، ومنها ما يُنتج الظن الذي لا يُستفي عنده: ثم إن نطاق الاشتراك في هذه القواعد هو أيضا ليس واحدا، وإنما نطاقات مختلفة، بحيث نجد فيها ما يعم الجماعة كلها، ومنها ما يغلب عند هذه الفئة أو تلك من فئاتها بحسب طبيعة المجال الذي تشتمل به وتُجرى فيه حوارتها.

وعلى قدر ما تكون القواعد الاستدلالية المتولدة بها أنسنة للمجال أو أوسع دائرة، يكون الإذعان بها أسرع و تكون نهاية الاختلاف أقرب، شريطة ألا يسيء المتحاوران

استخدام هذه القواعد كأن يستخرج أحدهما حكما عاما من تصفح جزئيات غير كافية (ممارسة سيئة لقاعدة التعميم)، أو يثبت حكما لشيء ما بقياسه على شيء آخر وهو لا يقاس عليه (ممارسة سيئة لقاعدة القياس) أو يستنتج، بناء على ما لاحظه من التناقض الظاهر بين شيئين، أن أحدهما سبب في الآخر، وليس الأمر كذلك (ممارسة سيئة لقاعدة التعليل).

٢ - الضوابط الصارفة لآفة الخلاف

لقد تقدم كذلك أن الاختلاف شيء والخلاف شيء آخر، إذ الخلاف ليس معه أصلا دليلا، فيكون الواقع فيه – أي المخالف – متشهيا؛ فإذا وجد معه دليل، فلا يكون من وضمه أبدا، وإنما من وضع غيره؛ ولما لم يكن المخالف واضحـ هذا الدليل وكان مقلدا فيه، لم يأْمِنُ أَبْتَةً أَنْ يَأْتِيَ بِهِ عَلَى وَجْهٍ لَا يَنْسَابُ الرَّأْيُ أَوْ الدَّعْوَى المُتَنَازِعُ فِيهَا، فَيُزِيدُ الْخَلَافُ (بِالْفَتْحِ) حَدَّهُ حِيثُ يَحْسَبُ أَنَّهُ يَسْعَى فِي تَحْفِيفِهِ، فِي حِينَ أَنَّ الْخَلَافَ لَا تَشَهِّي مَعَهُ؛ لِأَنَّهُ لَا اعْتِبَارٌ فِيهِ إِلَّا لِلْدَّلِيلِ الْعُقْلِيِّ، كَمَا أَنَّهُ لَا تَقْلِيدٌ مَعَهُ؛ لِأَنَّهُ لَا اعْتِبَارٌ فِيهِ إِلَّا لِلْاجْتِهادِ الشَّخْصِيِّ؛ لِذَلِكَ تَرَى صَاحِبُهُ – أَيِّ الْمُخَلِّفِ – يَسْعَى عَلَى قَدْرِ الطَّاقَةِ، لَا فِي أَنْ يَضْعَ دَلِيلَهُ مِنْ عَنْدِهِ فَقَطْ، بَلْ أَيْضًا فِي أَنْ يَكُونَ هَذَا الْوَضْعُ عَلَى أَنْسَبِ وَجْهٍ، وَلَا يَسْعَى كَذَلِكَ فِي أَنْ يَوْرَدَ انتِقَادَهُ أَوْ اعْتِرَاضَهُ عَلَى دَلِيلِ غَيْرِهِ فَقَطْ، بَلْ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ هَذَا الإِيْرَادُ عَلَى أَنْسَبِ وَجْهٍ، كُلُّ ذَلِكَ لِيَقْوِيَ مِنْ حَظْوَتِهِ فِي الإِسْهَامِ فِي رفع الاختلاف؛ وَبِنَاءً عَلَى هَذِهِ الْاعْتِبَارَاتِ، نَذْكُرُ الضَّوَابِطَ الَّتِي تُمْكِنُ مِنْ دُفْعِ الْخَلَافِ:

١.٢ - ضابط واجب الإثبات

مقتضاه في صورته العامة هو:
يجب أن تكون الآراء مثبتة.

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

عليك أن تدفع الاعتراض على دعواك بإثباتها بدليل مقبول.
لا يمكن اجتناب الوقوع في الخلاف إلا إذا نهض المدعى بواجبه في إقامة دليل

عقل على دعواه التي ورد عليها اعتراض المعترض – طبقاً للمبدأ المعلوم: «البينة على من ادعى»؛ ومتن أقام المدعى هذا الدليل العقلاني، حق للمعترض أن ينظر فيه، فإن أرضته معقوليته أمضاه، وإلا عاود اعتراضه، فأورده على مقدمات هذا الدليل، بعضها أو كلها، باعتبارها دعاوى جديدة؛ فعندئذ، يتوجب على المدعى أن يشتغل بإثباتها بدورها، وهكذا حتى ينتهي إلى مقدمات مشتركة لا اختلاف فيها أو مسلمة عند المعترض بحيث تضطره إلى الإذعان، وإلا اضطر المدعى إلى السكوت، مقرأ بعجزه في إثبات ما ادعاه، إلا أن يسيء القيام بهذا الواجب، فيُوهِّم محاوره بفراغ ذمته من هذا الواجب كما إذا عرض دعواه على أنها بينة بنفسها أو أنه هو الضامن لصدقها أو يعمد إلى نقل هذا الواجب إلى ذمة المعترض كما إذا طالبه أن يبرهن على اعتراضه.

٤٠٢ - ضابط الإثبات الأنسب

مقتضاه في صورته العامة هو:

يجب أن يكون الإثبات ملائماً للرأي المثبت.

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

عليك أن تثبت دعواك بأنسب دليل ممكن.

لا يكفي في اجتناب الخلاف أن يجتهد المدعى في الإتيان بالدليل، بل عليه كذلك أن يطلبه من الطريق الذي يبدي له أنه أدل على دعواه من غيره، إذ يجوز أن تكون هناك طرق تدليلية متعددة لتعقب المطلوب، لكن بعضها يكون أعلق بهذه الدعوى من بعض، فيكون تخيرُ أعلقها بها أقوى على منع الخوض في غيرها، وبالتالي منع انتشار الحوار والخبط فيه؛ أما إذا تخير المدعى غير هذا الطريق، فلا يأمن من أن يقع فيما يقع فيه «المخالف» – الذي يأخذ من سواه دليلاً – نحو الابتعاد عن الدعوى والاشتغال بالتدليل على غيرها.

٣٠٢ - ضابط الاعتراض الأنسب

مقتضاه في صورته العامة هو:

يجب أن يكون الانتقاد ملائماً للرأي المنشد.

ومقتضاه في صورته الخاصة، هو:

عليك أن تعترض على دعوى المدعى على أنساب وجه ممكـن.

لا يكفي في اجتناب الخلاف أن ينتقد المعترض الدعوى، بل يتبعـن عليه أيضاً أن يأتي بهذا الانتقاد على الوجه الذي يبدو له أنه أكثر ملاءمة من غيره لهذه الدعوى، إذ يجوز أن تكون هناك وجوه متعددة للتعرض لها، لكن بعضها يكون أعلقـ بها من بعض، فيكون اختيار أعلقـها بها أقوى على حفظ الدعوى الأصلية وجمع المـتحاورـين عليها؛ وعلى قدر ما يكون هذا الحفظ والجمع، يكون القرب من النـتيـجة؛ ولا يبعد أن يفضـي اختيارـ غيرـها إلى تقويلـ المـدعـى ما لم يـقلـ، إن تحرـيفـاً لـقولـه أو حتى افتراءـ عليهـ، صـراـحةـ أو ضـمنـاـ.

٣ - الضوابط الصارفة لآفة الفرقـة

لقد تقدم أخيراً أن الفرقـة هي إما عبارة عن افتراقـ في الحقوقـ بين الأفرادـ داخلـ الجـمـاعـةـ - أي تـفاـوتـ - أو عـبـارـةـ عن اـفتـرـاقـ في بنـيةـ الجـمـاعـةـ - أي اـنشـقـاقـ؛ـ والـحالـ أنـ الاـختـلـافـ فيـ الرـأـيـ ليسـ فـيـهـ شـيءـ منـ هـذـاـ وـلـاـ مـنـ ذـاكـ؛ـ لأنـهـ يـقـومـ عـلـىـ التـساـويـ فيـ الـحـقـوقـ بـيـنـ الـمـتـحـاوـرـينـ،ـ ثـمـ لـأـنـ الغـرضـ مـنـ الدـخـولـ فيـ الـحـوارـ هوـ بـالـذـاتـ الـخـروـجـ مـنـ الـاـخـتـلـافـ فيـ الرـأـيـ إـلـىـ الـاـتـفـاقـ فـيـهـ؛ـ فـحـيـنـئـذـ،ـ يـبـدوـ أـنـ لـشـيءـ يـمـكـنـ أـنـ يـحـولـ دـوـنـ هـذـاـ الـاـتـفـاقـ بـحـيـثـ يـفـضـيـ إـلـىـ الـفـرـقـةـ إـلـاـ وـاحـدـةـ مـنـ ثـلـاثـ آـفـاتـ؛ـ إـمـاـ أـنـ تـكـونـ الـلـغـةـ الـتـيـ يـسـتـعـمـلـهـاـ الـمـتـحـاوـرـانـ مـضـطـرـبةـ (آـفـاتـ خـطاـبـيـةـ)ـ أـوـ يـكـونـ السـلـوكـ الـخـلـقـيـ الـذـيـ يـتـخـذـهـ أـحـدـهـماـ إـزـاءـ الـآـخـرـ مـخـتـلـاـ (آـفـاتـ سـلـوكـيـةـ)ـ أـوـ يـكـونـ مـوـقـفـهـماـ مـنـ النـتـيـجـةـ الـمـنـطـقـيـةـ لـلـحـوارـ مـوـقـفـ الـمـعـانـدـةـ (آـفـةـ مـنـطـقـيـةـ)ـ؛ـ وـمـنـ هـنـاـ،ـ نـتـبـينـ نـوـعـ الـضـوابـطـ الـتـيـ نـحـتـاجـ إـلـىـ وـضـعـهـاـ وـالـتـيـ مـنـ شـائـنـهـاـ أـنـ تـقـيـ أـهـلـ الـاـخـتـلـافـ فيـ الرـأـيـ شـرـ الـفـرـقـةـ.

٤،٣ - ضـابـطـ إـحـكـامـ الـعـبـارـةـ

مـقـتضـاهـ فيـ صـورـتـهـ الـعـامـةـ هوـ:

ينبغي اجتناب آفات التعبير والتأويل.

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

على كل واحد من المتعارضين أن يطلب الإحكام في صياغة أقواله وتحديد معانيه. لا سبيل إلى منع الفرق إلا باجتهاد المتعارضين في إحكام اللغة التي يستعملانها بالقدر الذي يتتيح لهما أن يتواصل فيما بينهما تواصلاً مبيناً غير مشوش؛ ولا يخفى أن هذا الإحكام يقتضي أن تكون العبارة سليمة وواضحة ودقيقة في غير إيجاز محل ولا تطويل ممل؛ لأن خلوها من هذا الإحكام – بأن تكون ركيكة أو غامضة أو ملتبسة مع إيجاز أو تطويل – قد يتسبب في حالات من سوء الفهم وسوء التفاهم بين المتعارضين تصل إلى درجة أنها قد يحيطان أنفسهما متفقان في مسائل، وليس الأمر كذلك، فيكون اتفاقهما الكاذب سبباً في ترك حوارٍ كانا في حاجة إليه، أو، على العكس من ذلك، قد يحيطان أنفسهما مختلفان في مسائل، وليس الأمر كذلك، فيكون اختلافهما الكاذب سبباً في الدخول في حوار كانا في غنى عنه.

٢٣ - ضابط استقامة السلوك

مقتضاه في صورته العامة هو:

ينبغي اجتناب آفات السلوك.

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

على كل واحد من المتعارضين أن يطلب الاستقامة الخلقية في أقواله وأفعاله. لا سبيل إلى منع الفرق إلا باجتهاد المتعارضين في تحصيل الاستقامة في سلوكهما بالقدر الذي يتتيح لهما أن يتقاولاً فيما بينهما تقاعلاً مثمراً غير مُجدب؛ ولا يخفى أن هذه الاستقامة توجب أن يجعل الواحد منها اعتبار الغير فوق اعتبار الذات، فلا يأتي من الأفعال ما يشوش على هذا الغير في القيام بحجه أو في إيراد اعتراضه كمقاطعته أو تجريحه أو احتقاره، لأن فقد المحاور لهذه الاستقامة – بأن يجعل اعتبار ذاته فوق اعتبار غيره لا يبالي إن أساء إليه أو أحسن – قد يتسبب في حالات من سوء العمل وسوء التعامل بينهما إلى حد أن أحدهما يحسب أنه يصلح في أمور وهو على الحقيقة يفسد فيها، فيكون هذا الإصلاح الكاذب سبباً في ترك عمل كان

أنفع له، أو يحسب أن محاوره يفسد في أمور وهو على الحقيقة يصلح فيها، فيكون هذا الفساد الكاذب سبباً في الدخول في عمل هو أضر به.

٣،٣ - ضابط قبول الصواب

مقتضاه في صورته العامة هو:

ينبغي اجتناب المعاندة.

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

على كل واحد من الممحاورين أن يقبل النتيجة التي توصل إليها حوارهما، كائنة ما كانت.

لا سبيل إلى منع الفرقة إلا إذا سلم كل من المدعى والمفترض بنتيجة الحوار تسلیمهما بال前提是 المشتركة التي بنیاها عليها وبالقواعد الاستدلالية المشتركة التي توسلأ بها في هذا البناء؛ وقد تكون هذه النتيجة هي إثبات الدعوى - أو الرأي - فيلزم المفترض - أو المتفق - إذ ذاك أن يترك اعتراضه؛ لأنَّه عَجزَ عن التعرض للدعوى، أو تكون هي توجيه الاعتراض، فيلزم المدعى إذ ذاك أن يترك دعواه؛ لأنَّه عَجزَ عن إقامة الدليل عليها؛ وإثبات الدعوى لا يعني أن الدعوى صادقة بالضرورة؛ لأنَّ المدعى قد يُثبتها بناء على ما سلم به محاوره من ال前提是، فيكون صدقها متوقفاً على صدق هذه ال前提是 المسلمة عندَه، وهو ما لم يُثبت بعد؛ كما أن توجيه الاعتراض لا يعني أن نقِيس الدعوى صادق بالضرورة، لأنَّ عدم إثبات القول لا يلزم منه كذبه ولا صدق مقابلته، نقِيساً كان أو ضداً، فقد يجوز أن يصدق القول ولو لم نظر بالبرهان عليه كما يجوز أن يكون هناك قول ثالث فيه توقف عن الحكم، إيجاباً وسلباً.

وإذا نحن تأملنا قليلاً هاتين الصفتين لنتيجة الحوار، أولاهما، «التعليق بالمسلمات»، والأخرى، «زيادة شرط الصدق عن شرط الإثبات والاعتراض»، أدركنا كيف أن هذه النتيجة تكون نسبية لا مطلقة، واحتمالية لا قطعية، وتقريرية لا تقريرية؛ لذلك، الغالب على الظن أنَّ نسبة الأوصاف لهذه النتيجة ليس هو وصف الحق، وإنما وصف الصواب، لأنَّ الحق حكم على الأمر في نفسه، بينما الصواب هو

حكم على الأمر بالنسبة إلينا، وما صدق بالنسبة إلينا لا يصدق بالضرورة في نفسه، وما صدق في نفسه ينبغي أن يصدق بالنسبة إلينا، إن عاجلاً أو آجلاً، فكل حق صواب لكن ليس كل صواب حقاً.

وإذا كانت نتائج الحوار التي يتعاون فيه اثنان فأكثر، على صوابها، محدودة في صلحيتها ومعرضة للتصحيح على الدوام، فما الظن بالنتائج التي يتوصل إليها المرء منفرداً بنفسه، فلا يمكن أن تكون إلا أشد محدودية وأكثر عرضة للخطأ!

والعبرة من هذا كله هو أنه لا مشروعية علمية للتعصب في الرأي الذي يكون نتاج الحوار العقلي، ولو كثر عدد المعاورين المشتركين فيه، عقلاءً ومجتهدين، ناهيك عن الرأي الذي ليس ناتجاً للحوار، وإنما هو نتاج نظر لفرد واحد، لا يوجد معه من يمتحن أنه مجتهد ولا حتى من يمتحن أنه عاقل، إذ وجود الاجتهاد ووجود العقل عند الفرد موقوفان على شهادة الغير بهما، ولا يمكن أن يشهد له بهما، حتى يستبينهما في حوار نقدي معه يكون على تمام شرائطه المعلومة؛ لهذا، فلا رأي، كائنًا ما كان، يستحق أن تُحمل عليه الغير بالقوة ولو كان رأي الجماعة الصالحة، فما بالك برأي الفرد الواحد الذي لا يمكن أن نمتحن صلاحه ما دام لا يحاورنا ولا نحاوره؟!

وفي خاتمة هذا البحث، لنستجمع أمهات الفكر (بفتح الكاف) التي دار عليها في أربعة:

أولاًها: أن بنية الكلام أصلًا بنية حوارية وأن بنية الحوار أصلًا بنية احتلافية.

الثانية: أن الاختلاف في الرأي لا يُسوّى بالعنف، وإنما يسوّى بالحوار، ولا هو أيضًا يؤول إلى الخلاف، وإنما يؤول إلى الوفاق، ولا هو أخيرًا يتسبب في الفرقة، وإنما يتسبب في الألفة.

الثالثة: أن الاختلاف في الرأي يتقييد في سياق الحوار بضوابط محددة تصرف عنه المهلكات الثلاث: «العنف» و«الخلاف» و«الفرقة».

الرابعة: أن وجود الاختلاف في الآراء لا يضر أبداً وجود الجماعة الواحدة، بل يكون خير مثبت لهذا الوجود لقدرته على تحريك سكونها وتقليل أطوارها، وبالتالي تجديد الشعور بالالتزام المشترك عند أفرادها.

نحن والحداثة

د. جواد طباطبائي

صراعنا مع الغرب: أخطاء وإخفاقات

لا يعني التهرب من السؤال انتفاء ذلك السؤال أبداً إلا أنه يدل على اخفاق أمة في طرح سؤال عقلاني وتوفير إجابة له، وقد افتقد الإيرانيون ومعهم الشرقيون (او على الأقل أهل الشرق الإسلامي) في نهاية العصر الذهبي لحضارتهم، القدرة على صياغة هذا السؤال.

ولكن الوضع في غرب المعمورة على مستوى امكان او امتناع تقديم معالجات لموضوع التخلف والانحطاط مختلف تماماً. فقد كانت دراسة ظواهر التخلف في مدن اليونان، من اهم الابحاث الفكرية والفلسفية في الغرب، ومنذ النجم اليوناني فقد تفاعل الفكر الفلسفي اليوناني، بشكل خاص، مع أزمة الديمقراطية في أثينا، ومع سocrates تحول الجدل الحكمي حول الاسئلة التي كانت تتبثق من صميم المدينة والممارسة الديمقراطية، الى اهم موضوعات الفكر الفلسفي.

لقد عمل افلاطون على بناء منظومة فلسفية يشكل موضوع الانحطاط أهم شخاص فيها، وأدرك حينها ان لا طريق للخروج من دائرة التخلف سوى تبني فكر

* مفكر ايراني. ترجمة: سردم الطائي.

فلسي منظم قادر على ذلك. أما في الشرق فلا يمكن العثور على نظير لوعي افلاطون الا في مورد واحد اكتسب اهمية كبيرة.

حين نتأمل قليلاً في الفكر الإسلامي، لنقارنه بالفكر الغربي في اطار فكرة الانحطاط سنجد أن هذا الموضوع لم يكن من الافكار التي طرحتها المفكرون والعلماء المسلمين. و اذا ما استثنينا عبد الرحمن بن خلدون الفيلسوف والمؤرخ الذي عاش في القرن الثامن وبداية القرن التاسع فإننا نستطيع القول ان أيّاً من العلماء المسلمين لم يقدم معالجة لظاهرة الانحطاط في مستوى العام في البلدان الإسلامية. عاش ابن خلدون في غرب العالم الإسلامي حياة مليئة بالاثارة، وراح يتأنّى بشكل جاد في انحطاط الحضارة الإسلامية على اساس ما يمتلكه من معارف واسعة ومعايشته لجانب من العالم الإسلامي راح يشهد رسوخاً لظاهرة التراجع اكثر من غيره.

وفي ذلك العصر اخذت اوروبا تستيقن من سبات القرون الوسطى بهدوء، وكما ينقل ابن خلدون فإن اخبار ذلك كانت تصل اليه في الاندلس والمغرب العربي مما كان في تماس مع اقسام من البلاد الغربية.

ان الاوضاع المتردية التي كان يمر بها المغرب العربي عموماً، اضافة الى ظهور بعض التيارات التغييرية، دعت ابن خلدون الى تأسيس نظرية حول انحطاط الدول في المشرق الإسلامي، حيث راح يطرح تساؤلات اخفق الآخرون في تقديمها على شكل منظومة فكرية، كما لم يبادر أي من المسلمين الى اكتشاف ابن خلدون وعرض نظرياته بنحو لائق حتى تبه الغربيون الى اهمية مقدمته، ومع مرور الزمن راحت اوضاع البلاد الإسلامية تسير نحو الأسوأ قياساً الى الظروف التي عايشها ابن خلدون.

استعان ابن خلدون بالنزعه العقلية لفلاسفة العصر الإسلامي وخاصة ابن رشد، ومن خلال اهتمامه بمنطق المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لعصره، استطاع لأول مرة تقديم نظرية عامة حول الانحطاط الحضاري للبلاد الإسلامية.

غير أن عقلانية ابن خلدون لم تؤدّ غرضها، بينما نجد في الغرب الذي لم ينقطع

تواصل جهوده التاريخية رغم كل ما شهد من احداث، أن المراجعة التي أخذت تطال موضوع زوال امبراطورية الرومان أدت إلى تواصل البحث حول موضوع الانحطاط مما ولد عهداً جديداً من التأمل في مظاهر التأثر الغربي ظل يتواصل حتى اليوم ويوهلهن البلاد الغربية لمواجهة ازماتها بما تطرّحه من حلول للخروج منها.

غير أن الوضع كان يختلف تماماً في الشرق الإسلامي حيث نجد في تاريخه ان كل أزمة كانت تؤدي إلى طريق مغلق يؤدي بدوره إلى مسار تازلي لا مفر منه، ولا يبدو حتى هذه اللحظة ان ثمة وعياً بهذه الحقيقة المروعة قد وجد طريقه إلى وجдан أهل الشرق الإسلامي.

وفي القرن الاخير راح بعض المصلحين يبحثون عن الحل، في اجواء تأثيرات الوضع المؤسف للبلدان الإسلامية ضمن اطار المواجهة مع الغرب والحداثة. غير أن تلك الجهود اتسمت بالسطحية الى درجة بدا معها ما يطروحونه من اسئلة مفتقداً للتماسك المنطقي. حيث راجت نماذج سطحية من الانفعال وتم تجاهل حقيقي للتساؤلات الحديثة التي تنبثق من روح العصر. ومن الطبيعي في مثل هذه الظروف أن الحلول التي تتقاطع مع العصر ستؤدي، قبل ان تمثل مفتاحاً للخروج من الأزمة، إلى مضاعفة التأزم.

وندرك بشيء من الملاحظة التاريخية، انه وتزامناً مع تحقق الظروف المناسبة لظهور الحركة الدستورية (المشروطة) كان التراث قد استنفذ جميع امكانياته، ولم يكن ثمة شك في عدم الجدوى من تدريس (الاشارات والتبيهات) للشيخ الرئيس ابن سينا والذي كان مصلح ذكي كجمال الدين الافغاني يتمسك به في مصر، حيث انه لم يستطع ادراك تلك الحقيقة رغم ما ترسم به من ادراك غريزي لجانب من فكر الحداثة ومتطلباتها الى حد ما.

كان التراث قد استنفذ امكانياته غير أنه ظل يمتلك عناصر لم يتسع للتراثيين استيعابها في ضوء الآليات المتاحة لهم، لكن الكتاب الذين راحوا يلاحظون التراث بروءة من خارج الدائرة آنذاك، وقعوا ضحية لوهם مزدوج بنهاية التراث واللجوء إلى قشرة المدنية الغربية، فظهرت كنتيجة لذلك آيديولوجية مثلت حالة وسطى بين

التراث والحداثة غير أنها لم تكن تمتلك مرتكزاً في التراث كما لم يكن بالإمكان ان تعبّر عن حالة جادة حقيقية بمقاييس الحداثة.

فما ظهر في تلك الفترة من مفاهيم دولة القانون والتقدم والديمقراطية والبرلمان وحتى مفهوم المشروعية (المملكة الدستورية) الذي كان موضة العصر الرائجة... كل ذلك لم يكن مؤسساً على الفكر الفلسفى للعصر الحديث. ولم نجد أياً من أنصار الحركة الدستورية يقارن بين (المشروعية) التي راحت تعد مرهماً لكل داء، والقانون الذي ينفع كواقع على الأرض، والوحيد من أولئك الذي قدم معالجة مهمة في هذا المجال هو العلامة النائيني بما يمتلكه من موقع راسخ في علوم التراث، والذي لم يكن آيديولوجياً بخلاف أنصار الحركة الدستورية الآخرين.

ورغم ذلك فإن المنهج الذي طرحته لم يجد اتباعاً توفر فيهم الكفاءة والخبرة وحينئذ لم يبق سوى خيار العودة إلى التراث من خلال الآيديولوجيا كخيار مناسب وممكن.

لقد أسميت الحالة الفكرية التي عشناها في العقدين او العقود الثلاثة الماضية بحقبة الآيديولوجيات الاجتماعية، حيث قدمنا مزيجاً من الفكرين القديم والحديث يحاول المزاوجة والربط بينهما، فيما نظن ان الامر كان على هذه الشاكلة منذ بداية التاريخ.

يمثل هاجس التنمية في اطار الوضع الراهن في الحقيقة امتداداً لحاله الضياع التي ابتدأت قبل حوالي أربعين عاماً، مع سطوة النظريات الاجتماعية التي كانت بمثابة حصان طروادة حين وظفتها الماركسية بشكل مبتذل، وقد تعسفت قبل عقدين من ذلك في استغلال العقل الايراني واللغة الايرانية ايضاً.

ان مما يبعث الى العيرة والاسف في آن واحد هو إهمال التحول الفكري السابق من قبل رجال مشروع التنمية الراهن الذين يبررون الطابع السطحي لافكارهم حول التنمية بالجهل بتاريخ الغرب - وايران كذلك - وثقافته وحضارته، ذلك ان هذا الاهمال سيقود مشروع التنمية نهاية الامر الى الطريق المغلق الذي واجهته الماركسية.

ربما يبدو في اول الامر ان ربط هاجس التنمية بالنظريات الاجتماعية وبالتالي بنوع من الماركسية، مدعاه للعجب غير أنه يمكن الذهاب الى ابعد من ذلك والقول بأن ما يمثل قاسماً مشتركاً بين الاتجاهات المذكورة هو الایمان بالمعجزة وبإمكانية طي مسیر مائة عام في ليلة واحدة، الامر الذي يمتلك جذوراً راسخة في العقل الايراني، حيث يقع في هذا السياق ذاته جهل المنادين الاولى بالماركسية ثم نظريات علم الاجتماع واخيراً رجال مشروع التنمية... أي عدم امتلاکهم للوعي الكافي ازاء اساس افكارهم وغايتها ومبادئها المنطقية.

اذ لم يدرك هؤلاء ان فكرة التقدم انما تكون ممكناً فيما لو توفر علم الاجتماع، بمفهومه العلمي الذي يتخد من المجتمع موضوعاً له بالمعنى الدقيق للكلمة، اخضاع الأسس الفكرية لسائر القضايا الفلسفية للتساؤل والتشكيك ليقوم بعملية جرد لحساباته مع مبادئها (لا تصفية للحسابات)، ولا يظل ثمة مائز على هذا المستوى بين أوغست كونت وأوكس فوير، اذ ينبغي ان نتبه الى ان الاختلاف بين هؤلاء لا يبرز في دائرة الأسس والمبادئ وإنما في النتائج والمعطيات التي تبثق عن ذلك.

وبكلمة اخرى فإن الثورة التي طالت المجالات الفكرية في عصر النهضة، تحولت الى اساس للعلوم الاجتماعية الحديثة التي كانت تتعارض ولا تسجم مع العقلانية التي ظهرت في العصر الإسلامي، واعني بذلك تلك الحقبة التي كان العقل فيها يمثل أساساً للحضارة الإسلامية والا فإن المراحل المتأخرة شهدت تهيمنة العقل ومما يؤسف له اننا لم تخلص من ذلك حتى الآن.

احتجر مشروع التنمية والتقدم في ايران منذ مائة وخمسين عاماً في المسار المغلق الذي حدده الاتجاه الماركسي والنظريات الاجتماعية، غير أن علينا الانتباه الى ان من الخطأ الاعتقاد بأن المجتمع يريد الاحتفاظ بطابعه التقليدي، وسيقودنا التصور هذا الى لون من التعاطي الانتقائي واللامنهج مع الثقافة الغربية، الامر الذي طبع جهودنا في العقود الثلاثة الاخيرة وطفى عليها.

لماذا لا ينبغي - اولاً يمكن - ان نظل في مجتمع تقليدي؟
لقد بدأت - سواء شئنا ام ابينا - منذ ٢٠٠٠ عام مرحلة جديدة تجعلنا

عاجزين عن المحافظة على الطابع التقليدي لمجتمعنا حتى لو أردنا ذلك، حيث ستلاشى البنية التقليدية هذه حتماً. وفي ضوء هذا ما الذي يمكننا فعله ازاء هذه الموجة؟ ان تعبير (موجة الحداثة) كان يستخدمه ليفي شتراوس.

في اطار مواجهتنا للمرة الثالثة مع الغرب، وبدلاً عن ارساء اسس فلسفية وعقلية لا تقييد بالدين (ولا يعني ذلك انها تتقاطع معه)، فقد تمادينا في اعتماد الآيديولوجيات الاجتماعية واتخاذ موقف عدائى مع الغرب.

غير ان هذا المسار انطوى على تبعات متعددة كانت تقودنا اكثر فأكثر نحو التأزم الفكري والابتعاد عن وجهة الحداثة، وفيما يلى بعض من ذلك:

١- مواجهة الفلسفة

عمد البعض خلال العقود الثلاثة الماضية الى التهجم على الفلسفة والإساءة اليها، حيث قالوا ان الفلسفة الكلاسيكية ليست بالعملية ولا تمتلك اهلية طرح الموضوعات الجديدة ومعالجتها، فجاء بعضهم بنوع خاص من العرفان كبديل عنها، وقام آخر باللجوء الى العلوم الاجتماعية الامر الذي نشأ عن مقاربة خاطئة للشكلية.

ولم يدرك هؤلاء ان العلوم الاجتماعية في الغرب ولدت في أحضان الفلسفة والعقلانية الغربية، غير أن الفلسفة لدينا حين أخفقت في ايجاد التحول المطلوب وواجهت طرقاً مغلقة نظير فلسفة صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا)، فقد ظهر اتجاه يعتقد بأن معالجة ذلك تتم عبر اقصاء الفلسفة والاستعاضة عنها بالعلوم الاجتماعية الحديثة، الا ان الأزمة لم تنته بذلك بل اضيفت اليها مشكلة اخرى هي عدم تحديد اسس تلك العلوم ومبادئها، فالعلوم الاجتماعية الحديثة، التي تدرس في جامعاتنا لا تمتلك مبدأ وأساساً تقوم عليه، فيغيب عننا مثلاً ان كليات العلوم السياسية والاجتماعية لدينا تستند الى فراغ وحسب ونخانها نحن وكأنها مستندة على شيء ما.

ولذلك فإننا وبعد مائة عام من تأسيس تلك الكليات لم نطرح جهوداً علمية

حقيقة في ذلك العقل لعدم وضوح المبدء والأساس الذي يقوم عليه، وهو ما يعني انتا لا تتمكن من الاجتهاد والإبداع في العلوم هذه بل نظل اتباعاً لما يظهر من مدراس واتجاهات لدى الغرب، وحين يرتكبون هناك اتجاهًا معيناً نسارع نحن الى ادراجه في المقررات الدراسية وحين يتغير الاتجاه الذي ارتكبوه نقوم نحن بتعديل مقررنا الدراسي على ضوء ذلك.

وفي الحقيقة فإننا لا نتمكن من ادعاء شيء محدد لعدم استيعابنا أساس تلك العلوم، واعتقد أن رفض الفلسفة يتقاطع مع أساس العقلانية الغربية وأساس عقلانيتنا نحن أيضاً.

وفيمما لو كنا قد عملنا على تطوير معارفنا والاجتهاد في أساسها النظرية لكان من الممكن ان ينبع عن تلك العقلانية علوم اجتماعية وانسانية جديدة، وحيث ان ما حصل هو عكس ذلك فقد وجدنا أن تلك المباحث عديمة الجدوى ولذلك فلا بد من اللجوء الى العلوم الاجتماعية، وقد التجأ آخرون الى العرفان باعتباره نوعاً من اللامعقول واللامفلسفه وأنه تنصل من العقلانية في حد ذاته.

رغم اعتقادي بأن فلسفة صدر المتألهين تنطوي على مشاكل متعددة وهي خاضعة للنقاش، فإبني ارى ان العقلانية التي تواصلت منذ الفارابي حتى صدر المتألهين كتقليد عقلي، هي عقلانية قابلة للتعديل والإحياء، إذ انها تقع في مواجهة الاتجاه اللاعقلاني كالعرفان كما أنها تقف في وجه طرح العلوم الاجتماعية والانسانية بشكل غير منتظم مما يساعد على تحديد مبادئها في اطار عقلي.

٢- غلبة الطابع السياسي

التساؤل الجذري الذي يطرحه الغرب، من الرواية التي ترتبط بحديثنا هذا، يلاحظ دائرة المبادئ المنطقية وأساس العقلانية لمرحلة كان ينبغي ان تظهر وتكتسب نفوذاً عالمياً لم يكن كما حسبه البعض مجرد نفوذ سياسي، بل كان من الضروري ان يحدد منطقه الكامل الذي لا تمثل السياسة سوى أحد جوانبه. واذا لم يتم استيعاب ذلك بشكل صحيح فسنقع في الفخ الذي وقع فيه امثال

جلال آل أحمد بمعالماتهم في أهمية الجانب السياسي.
لن تمثل مواجهة منطق الحداثة بسيف السياسية الخشبي على افضل التقادير
سوى عمل لا جدوى منه، لكن الوضع في ايران كان اسوء من ذلك بكثير... باب
موصدة تلت سابقاتها.

ويقع أولئك الذين لا زالوا يمارسون قراءة الاشياء بأدوات سياسية، في خطأ
فادح، اذ إنه في ظل غياب الفكر السياسي للعصر الحديث، لا يعبر الحل السياسي
عن الفشل وحسب بل انه يشكل سبباً للتأزم. واذا لم يستند الحل السياسي اليوم
إلى الحداثة والعقل السياسي المعاصر فإنه لن يجدي شيئاً، ويمكن ان يؤدي الى
ابشع صور الاستبداد بينما نجد ان التحولات السياسية وبقدر ما تتمتع برؤية
حديثة، يمكنها ان تتولى معالجة الازمات^{*}.

في المرحلة التي تلت تجذر أزمة الحداثة ومشروعية النظام الدستوري
(المشروطة)، كان ينبغي توفير إمكانية المراجعة النقدية للتراجم ليصبح ذلك أساساً
لتركيز معطيات الحداثة وفلسفتها السياسية الجديدة، غير أن الاتجاه الذي انبثق
عن العلوم الاجتماعية الحديثة راح يشكك في بنية الفلسفة السياسية للحداثة وحال
دون تعميمها، خاصة وأن ذلك طرح لأجل تصفية الحساب مع الحداثة الفتية في
ایران.

٣- القراءة الخاطئة للتراجم

عمل الوضع المشار إليه على العد من فرص الوعي بالتراجم وظهور تصور سطحي
يحمل طابعاً سياسياً (كما نلاحظ لدى جلال آل محمد) يفترض في التراجم فعلاً
اجتماعياً، حيث اهتم هذا الاتجاه بحالة قيمية مبدئية من التراجم.
ويمثل كتاب (آسيا في مواجهة الغرب) لداريوش شايغان نموذجاً ملفتاً للنظر

* يلاحظ بعض النماذج المعاصرة مثل افغانستان حالياً او العراق في الماضي، ويقارن كذلك بالنموذج
التركي.

لضروب الخيال في مواجهة البنية الفكرية، اذ يستعير الكاتب تعبير من هيدجر للاحقة اشكالية المرحلة الراهنة ويسأله حول طبيعتها، ويعتقد أنه يمكن عبر ملاحظة مطلع التاريخ الغربي، أن نحلل أوضاع الشرق في الحقبة الأخيرة، الامر الذي يعكس وقوعه في فخ الأوهام التي لا مبرر لها.

حاول مؤلف (آسيا في مواجهة الغرب) من جهة أن يمارس نقد ما طرأ على الفكر الغربي من تحول مستعيناً بأفكار هيدجر، ليتولى من جهة أخرى تقييم الجمود الفكري في العصور المتأخرة لحضارات الشرق بواسطة المعيار ذاته، غالباً عن عدم امكانية توظيف ذلك النموذج النقي في معالجة ظرفنا الحالي خاصة اذا كان ذلك عبر الأسس التي تقوم عليها افكار هيدجر.

ويبدو أن السبب الأساسي لهذه الغفلة ازاء طبيعة افكار هيدجر، هو التفسير الخاطئ الذي قدمته كتابات هنري كوربن للفكر الفلسفى في الحضارة الإسلامية، حيث كان كوربن اول مترجم لأعمال هيدجر باللغة الفرنسية وبعد اكتسابه لخبرة معمقة في الفكر الإسلامي اعاد انتاج المنهج الذي طرحه هيدجر في ضوء ظاهريات هوسرل، فطرح ظاهريات (فينومينولوجيا) الدين، التي كان يرى انها تتطابق تماماً مع منهج التأويل الفلسفى والعرفانى ثم اعتمد فينومينولوجيا الدين في بحثه لتاريخ الفكر الفلسفى والعرفانى في الحضارة الإسلامية.

لست هنا في صدد معالجة المنهج الذي استعاره كوربن من هوسرل وهيدجر، وتحديد امكانية توظيف ذلك في الفكر الذى يتباين بشكل اساسي مع الفلسفة الغربية الحديثة، غير أنه لا بد من التنويه الى ان كوربن على اية حال كفيلاً بتوصل مع الفكر الفلسفى في الغرب كان يلاحظ الفلسفة والعرفان الإسلاميين من خلال الاستئلة الأساسية للفكر الغربي، لا ك مجرد باحث في هذين المجالين ولذلك فإنه لم ينزل اهتماماً جاداً حتى الآن من قبل المستشرقين ذوي الخبرة في العقل الإسلامي والایرانى، رغم ان تفسيراته بخاصة للفلسفة الایرانية طرحت آفاقاً جديدة مقابل الفلسفة الغربية المعاصرة.

وحيثئذ فإن هنري كوربن لم يكن ليستطيع توظيف منهجه بنجاح في اطار الفكر

الايراني برؤيه مؤرخ لل الفكر او حتى كفليسوف ايراني، لأن الاسئلة التي يواجهها تاريخ الفكر في ايران او الفيلسوف الايراني، تمتلك طبيعة مختلفة.

واولئك الذين استعاناً بمنهج هيدجر في العقود الثلاثة الماضية لأجل طرح اسئلة مرحلة التحول في ايران قياساً الى الحادثة، عمدوا الى ذلك في وقت لم تكن الفرصة متاحة لقراءة اعمال هيدجر بشكل جاد، فتعرفوا عليها من خلال كتابات هنري كوربن وتقسيراته التي أكسبت صفتها الإسلامية وال الإيرانية أفكار هيدجر طابعاً سطحياً، مما ادى الى عدم استيعابهم للعناصر الأساسية في فلسفة هيدجر.

ونلاحظ ذلك ايضاً فيما يرتبط بفلسفة هيجل حيث يزخر كتاب داريوش شایغان (آسيا في مواجهة الغرب) بأخطاء حقيقية في فهم افكار هيجل وهو ما أدت اليه كتابات هنري كوربن، حيث جعلت داريوش شایغان يصل الى نتائج خاطئة.

كان هنري كوربن، وفي ضوء المنهج الظاهرياتي دونما اهتمام بطبيعة مرحلة التحول، يعتقد بلون من التواصل المعرفي والفكري للعصر الإسلامي وفي ايران على الاقل، مما لم يكن له حظ من الواقعية، فكان يتصور ان الفكر الفلسفی في ایران سار بشكل متواصل وواسعی من الفارابی حتى صدر الدين الشیرازی ومن المدرسة الصدرائیة حتى مدرسة طهران.

اذ اذا لاحظنا جانب تحديد اشكالية التحول وأزمة تأسيس فكر الحادثة، فإن رؤية هنري كوربن خاطئة بأسراها ولا يمكنها ان تقدم نمطاً لإمكانية طرح الاسئلة الأساسية للعصر الحديث في تاريخ ایران.

استتبعت القراءة الخاطئة للترااث والرهان الواهم عليه وهمماً آخر يقرر أننا نمتلك كل شيء فوراء ماذا نلهث ياترى؟ ولذلك تم تشويه اشكالية العلاقة بين الشرق والغرب ولا يزال هذا الموضوع عالقاً حتى الآن.

وفي سياق هذه الاوهام والمسار المنوه اليه أخذ الترااث يتلاحق من العلوم الاجتماعية ليظهر المزيج غير الموفق على شكل الآيديولوجيات الاجتماعية. وحيث ان ذلك المزيج يفتقد لأساس نظري واضح فقد اضاف أزمة اخرى الى الأزمات السابقة (الطرق المغلقة) خاصة وهو يقدم تفسيراً لتراث يعارض الحادثة (مثل

التفسيرات المتعددة التي قدمها داريوش شايفان وجلال آل أحمد وإحسان نراقي وعلى شريعتي من وجهات نظر مختلفة).

لكن اصحاب الآيديولوجيا حتى لورفوا دعوى تجديد التراث فإنهم مضطرون الى الإيمان والتسليم به، وفي هذا السياق نجد أن مفهوم (الإحياء) يفتقد التحديد الواضح بينما يسمى كل لون من العودة الى التراث بالإحياء.

٤- الجهل بالغرب

يمثل المسار المذكور آنفًا رهاناً وهماً على التراث من جهة وجهًا بالغرب وأسسه من جهة اخرى، غير أن خصوم الغرب في ايران هم غربيون في نهاية الامر ويعبر موقفهم عن اعادة انتاج لانعكاس مشوه للآيديولوجيات الغربية.

ونجد أن آخر انجازاتهم عبارة عن آيديولوجيا تمتلك مقاسات ما بعد الحداثة، شبهاها بعلم الاجتماع والنظريات المرتبطة به التي وقفت في وجه الحداثة في العقود الماضية. وفي الحقيقة فإن الخمول العقلي الذي سيطر علينا اربعة قرون على الاقل، شكل العائق الاساسي امام استيعابنا للتاريخ الغرب وطرح اشكالية مستقبلنا.

ان تساؤلات مستقبلنا هي ذات تساؤلات الماضي الغربي، وفي هذا الاطار لن يكون الموقف العدائى ازاء الغرب دون جدوى وحسب بل انه سيعمل على تكريس الأزمات، ولذلك فإن العداء للغرب ليس بطريق للحل وإنما هو هروب من ذلك التساؤل الذي عجزنا عن طرجه منذ فترة.

لكن التيار هذا وفي ضوء جهله بالغرب اخذ يمزج بشكل هجين بين التراث والحداثة وبدلًا عن طرح الاسئلة الاولية والاساسية بدون كيسوت فإنه التجأ الى الوهم بانهيار الغرب، ونجد أن حتمية زوال الغرب هو وهم او وجه لأيديولوجيا غربية جديدة تم تكريسها بشكل قوي، ذلك لأنها تفتقد للأساس الحقيقي لكنها تداعب ضميرنا سيء الحظ الذي ارتهن بتصورات الزوال والانحطاط.

وعلى اية حال فإننا لم نتساءل مع انفسنا حول الوضع الذي سيعقب زوال الغرب لقسم من بلدان العالم التي لم تستطع في النهاية ان تطرح وتناقش مشاكلها سوى

ما يرتبط بال موقف من الغرب والفكر الغربي؟

وفي الواقع فان هذا سؤال جاد يعود الى أزمة العقلانية مما مثل مشكلة اساسية منذ القرون الاولى للعصر الإسلامي وبشكل دائم.

ووجدت اشكالية العقلانية هذه في فجر الإسلام، حلاً مؤقتاً لها في الاستعانة بالمنطق اليوناني، لكن تدوين تلك النظرية العقلانية كان امراً طارئاً كالعديد من ظاهريات العصر الذهبي للثقافة الإيرانية الذي ازدهر في البداية. حيث ان الضربة التي وجهها التصوف بواسطة المنطق الإيماني، وغلمان الترك بسيوفهم، الى بنية العقلانية الفتية ادى الى القضاء عليها دون أن يجد لها بديلاً.

نلاحظ منذ هجمات المغول حتى ظهور الصفوين وإلى ظهور الحركة الدستورية (المشروطة) في ايران، ان اسس العقلانية التي دونت وراجت في القرنين الثالث والرابع اخذت بالزوال والتراجع، وتمت اول مواجهة في ايران مع الغرب في ظروف كانت فيها العقلانية مصادبة بالرعب ازاء مزيج من النظام الملكي والتصوف والتشيع، الذي جاء الصفويون بفضلة.

لم تكن الثقافة الإيرانية في تلك الفترة وما تلاها ل تستطيع ان تطرح اسئلتها، ومع ظهور الحركة الدستورية ايضاً لم يتم تحول مهم في ظروف الأزمة هذه. وحين كان اساس (المشروطة) لا يقوم سوى على استيعاب (آيديولوجي) للحداثة فكيف كان يمكنها ان تحقق مكاسب مهمة؟

يعود عجزنا عن طرح اسئلتنا اليوم الى ظروف التأزم التي تلت مرحلة الجدب والموت، ونحتاج اليوم بشكل عاجل الى تقرير وتحديد نمط جديد من العقلانية لأجل طرح الاسئلة الراهنة في ايران، وهذه الحاجة في الظروف الحالية تستلزم نفس ذلك المنطق الذي مثل أزمة العقلانية الاولى في فجر الإسلام. وحتى لو تبانت اجوبتنا مع الاجابات التي قدمها الغرب، فليس ثمة شك في ان الاسئلة هي ذات الاسئلة.

ان ماضي الغرب هو مستقبلنا أي ان الخروج من الطريق المغلق لما نعانيه من جدب وأزمة في العقلانية لن يتيسر الا من نافذة تقديم تلك التساؤلات التي حددتها

الغرب أواخر القرون الوسطى ومطلع العصر الحديث.

ولابد من التأكيد في هذا السياق على ان الواقع الغربي يقوم على الحقائق الغربية ذاتها، ولذلك فإنه لا يمكن ان تخضع الحقائق الشرقية سوى عن الواقع الراهن، ومن البديهي ان محاولة التلقيق بين الحقائق الشرقية والواقع الغربي من السمات البارزة للأيديولوجيات الاجتماعية.

٥- بين التراث والأيديولوجيا (مع النقد الشكلي الأيديولوجي)

في غياب فكر الحداثة وعدم وجود بنية منظمة من المفاهيم والمقولات التي تستطيع مواجهة تحديات الطرف الراهن، يتسم وضعنا بتعقيد شديد وقد اصبح الى حدٍ ما غير قابل للتحديد والتوضيح، ذلك انه وفي الوقت الذي كان يفترض ان تقدم الحداثة اساساً جديداً لوعي طبيعة العصر الجديد، فإن الأيديولوجيا اصبحت بديلاً للفكر وأوصدت الباب في وجه التحول الذي كان يبدو وشيكاً.

نلاحظ في ايران خلال الفترة الواقعة بين القرن العادي عشر والثالث عشر للهجرة، أي بشكل اساسي منذ استقرار الصفوين حتى ظهور ارهاسات المشروطة، أن التراث والفكر التراثي مني بنكسة لا سابقة لها ولم يظهر مفكر قادر على مواجهة تيار الحداثة. لقد تم توظيف سائر الامكانيات الفكرية والعملية في ايران غير أن ثمة ظرفاً أخذ يحول دون حصول التواصل بين ذلك وبين الاساس غير المتن لمنهج الاستدلال القديم، حيث عجز عن اعادة بناء وترميم بنيته بواسطة الأدوات التراثية، بينما كان هناك تحول آخر في التشكيل في الغرب يفترض فيه ان يصبح قدرًا تاريخياً للعالم والانسان، وهكذا اصبح الفكر الأيديولوجي بديلاً للفكر وللأساس الدقيق لمبادئ الفلسفة والعقلانية (اللادينية)، لكن الأيديولوجيين لم يكونوا سوى انعكاس مشوه للأيديولوجيات الغربية ونموذج لغريب مضاعف.

اعتقد أن الأيديولوجيا تستند الى نوع من الخيال الفكري وأن لها جذوراً في الفكر التراثي في المرحلة الانتقالية، فالآيديولوجيا نوع من التذكير بالتراث الأمر الذي لم تخضع كفيته حتى الآن الى بحث كافٍ.

ان ما أسميه بالأيديولوجيات الاجتماعية هو محصلة لمرحلة الانتقال هذه التي أصبح فيها من غير الممكن تحديـر الرؤية الى المفاهيم والأسس، ومن جهة اخرى باـت العودة الى التراث كذلك امراً غير ميسور، وفي الحقيقة فإن الأيديولوجيات الاجتماعية تمثل من هذه الناحية حصيلة لأزمة مضاعفة في هذا المجال.

ومع الهزيمة التي منيـت بها الحركة الدستورية وتيار العدـاثة، تحولـت الأيديولوجيا الى فارس الميدان الجـريء باعتبارها جـسراً بين التراث والـعدـاثة في المسار الفكري، وكان ظهور الانـظمة الأـيديـولـوجـيـة والـطـابـعـ الـموـحـدـ لـلـنـطـاقـ الـذـيـ تـشـغـلـهـ يعني ان التـرـاثـ لاـ يـزالـ يـحـافـظـ عـلـىـ بـعـضـ اـمـكـانـيـاتـهـ، لأنـ نـهـاـيـةـ التـرـاثـ وـكـمـ تـبـهـتـ الىـ ذـلـكـ بـدـهـاءـ هـاـنـاـ آـرـنـيـتـ وـاهـتـمـتـ بـهـ، لاـ تـعـنـيـ بالـضـرـورةـ زـوـالـ تـأـثـيرـهـ، بلـ إنـ ثـمـةـ خـطـرـاـ دـائـمـاـ فيـ التـفـاعـلـ بـيـنـ التـرـاثـ وـالـآـيـدـيـولـوـجـيـاـ، حينـ يـخـسـرـ التـرـاثـ صـرـاعـهـ معـ الـعـدـاثـةـ ليـبـدـأـ حـربـاـ اـخـرىـ عـبـرـ تـحرـيرـ طـاقـاتـ الـكـامـنـةـ.

استخدم داريوش شایغان في كتابه (ما هي الثورة الدينية؟) تعبير «جسر بين عالمين»^{*} لوصف الأيديولوجيا، لكنـيـ اعتـقـدـ انـ منـ الاـفـضلـ استـخـدـامـ تعـبـيرـ «ـالـوـهـمـ بـاـيـاجـادـ جـسـرـ بـيـنـ عـالـمـيـنـ وـعـصـرـيـنـ».

والانتباـهـ لـهـذـهـ النـقـطـةـ منـ النـاحـيـةـ هـذـهـ مـهـمـ فيـ مـتـابـعـةـ الـجـدـلـ الـذـيـ نـشـبـ فيـ بـعـضـ الـمـجاـلـاتـ حـينـ رـاحـ آـيـدـيـولـوـجـيـوـ الـأـمـسـ يـمـارـسـونـ نـقـدـ اـفـكارـهـمـ السـابـقـةـ، وـقدـ طـرـحـ الـبعـضـ مـفـهـومـ «ـأـدـلـجـةـ الـدـيـنـ»ـ بـعـنـوـانـهـ الـأـسـلـوبـ الـوـحـيدـ الـذـيـ يـمـكـنـ لـلـدـيـنـ مـنـ خـلـالـهـ انـ يـكـونـ مـؤـثـراـ فيـ هـذـاـ الـعـصـرـ.

ويـلـزـمـ انـ أـؤـكـدـ فيـ السـيـاقـ ذـاـتـهـ انـ أـيـ لـوـنـ مـنـ نـقـدـ الـآـيـدـيـولـوـجـيـاـ عـلـيـهـ انـ يـسـتـهـدـفـ الـمـنـطـقـ الـآـيـدـيـولـوـجـيـ لـاـ الشـكـلـ وـحـسـبـ لـأـنـهـ لـنـ يـكـونـ حـيـنـئـذـ إـلاـ تـجـدـيـداـ لـلـعـهـدـ بـالـوـضـعـ التـقـليـديـ. وـفيـ الـوـاقـعـ فـإـنـ الـحـالـةـ الـتـيـ يـطـلـقـ عـلـيـهـ اـسـمـ (ـأـدـلـجـةـ التـرـاثـ)ـ وـخـلـافـاـ

* نلاحظ ان داريوش شایغان قد تراجع عن مواقفه السابقة الى حد ما في كتابيه الآخرين، غير أنه يبدو لنا مع الأسف الشديد بعد صدور طبعة جديدة لكتاب (آسيا في مواجهة الغرب) قد نقض الفعل بأسره.

للتصور غير الموضوعي حولها، لا تمثل طریقاً لتجدد العهد بالتراث وحسب بل تعبّر عن اعلان نهاية التراث وتوالداته.

لسنا في صدد معالجة عملية أدلجة التراث، كما ان الظروف الحالية لا تتيح لهكذا معالجة ان تكون مفيدة، بل ان ذلك هو أحد النماذج البحثية التي تقع في نطاق الضياع الآيديولوجي وأنها في سياق تواصله لا التقاء معه، كما أن المشتغلين بهذا النوع من الابحاث هم أولئك الذين مثلوا آيديولوجيي الأمس.

من الواضح ان الأساس النظري لهذا التغيير في الموقف ليس بالواضح او على الأقل لا يمكن لذلك الأساس ان يمثل نطاقاً للحداثة وفكرها. ويشكل طرح التراث مقارناً ب الفكر الحداثة والعصر الجديد في مسار التغيير للموقف الأساسي في الوعي ومعالجة الأساس الفكرية، السبيل الوحيد الذي يمكنه ان يكون صيغة لتجدد العهد بالفكر الفلسفـي الإبداعـي، لكن الفلسفة الإبداعـية لن تكون متيسرة الا اذا عارضـت الآيديولوجـيا وتحـديـداً منطقـ الآيديـولوجـيا لا شـكلـها.

أوجـدتـ الآـيديـوـلـوـجيـاـ،ـ وخاصةـ تلكـ التـيـ اـسـمـيـنـاـهاـ بـالـآـيديـوـلـوـجيـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ،ـ فيـ اـطـارـ غـيـابـ وـعدـمـ اـمـكـانـ تحـديـدـ المـفـهـومـ الإـبـدـاعـيـ،ـ عـائـقاًـ مـعـرـفـياًـ كـبـيرـاًـ فيـ سـيـاقـ الـاسـتـيـعـابـ وـالـتـحـلـيلـ التـارـيـخـيـ وـالـفـكـرـيـ لإـیرـانـ مـنـذـ ظـهـورـ الصـفـوـيـنـ حتـىـ اـرـهـاـصـاتـ الـحرـکـةـ الدـسـتـورـیـةـ (ـالمـشـروـطـةـ)ـ وـخـاصـةـ الـقـرـنـ الذـيـ يـبـتـدـئـ معـ عـصـرـناـ هـذـاـ.

انـ العـقـلـيـةـ السـائـدـةـ فيـ قـسـمـ كـبـيرـ ماـ يـسـمـيـ بالـعـالـمـ الثـالـثـ هـيـ عـقـلـيـةـ «ـالـآـيديـوـلـوـجيـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ»ـ لـوـ لمـ نـنـعـنـتهاـ بـالـآـيديـوـلـوـجيـاتـ الصـحـفـيـةــ.ـ وـمـنـ هـذـهـ الزـاوـيـةـ فـإـنـ نـقـدـ سـلـطـةـ الآـيديـوـلـوـجيـاـ فيـ إـیرـانـ هـوـ أـمـرـ مـهـمـ جـدـاـ،ـ ذـلـكـ لأنـهـ وـمـنـ خـلالـ هـذـاـ وـحـسـبـ يـمـكـنـ الكـشـفـ عـنـ طـبـيـعـةـ الـحـالـةـ المـتـأـزـمـةـ التـيـ تـحـدـثـنـاـ عـنـهاـ.

مقاربات كلامية قرآنية في الصراع الاجتماعي

غالب حسن

المنطق الموضوعي يؤكد على نقد الظاهرة في الأساس، مثل الطغيان السياسي والشرك العقدي والإخلال في موازين العدل الاجتماعي وشيع الظلم والكبت الفكري والنفسي، وما إليها من أنماط القهر التي تسبب ضمور الكينونة الإنسانية؛ لأن الظاهرة هي التي تتحول فيما بعد إلى نسق ذهني، وقد تمضي أجيال إثر أجيال، ولكن هذا النسق يستمر في ظهور ملامح اجتماعية متغيرة ومتعددة، والعرض القرآني له نظامه النبدي الخاص، إنه يحلل الظاهرة وينقادها من خلال الممارسين، عبر حمله هذه الأوزار الثقيلة. فالخطاب القرآني يسمّي الأشياء بسمياتها المادية والمعنوية؛ لأنّه يهدف إلى التغيير، والمتكم على الإرادة الفاعلة، يهدف هرّ المجتمع وإنشاء القيم الجديدة. إن الاكتفاء بتشريح الظاهرة – كالشرك بالله مثلاً – دون التعرّض إلى رموز الظاهرة والساهرين على حمايتها والمخدوعين بها، يمتص شحنة الحركة الاجتماعية والتي هي على قدر كبير من الفاعلية، قد تحرّك الازهان الوقادة وعلى نحو نبدي فوقى، على نحو يدعى إلى الاستعلاء

* باحث عراقي مقيم في السويد.

الذهني على الظاهرة، ولكنه ليس بالضرورة يشعل وتيرة الصراع في الداخل، أو في الأعمق، وهذا هو المهم على طريق التغيير، وبذلك، يضع النقد محاكمة فكرية دقيقة تنسق البائس، وتحول رموزه إلى أمثلة توضيحية، يمكن الاستعارة بها بمرور التجارب والأجيال والحقب. وفي ضوء هذا المنهج المركب، لابد لنا ونحن نمارس النقد، أن نعيّن موضوع النقد بعناية زائدة، نحددها كـ«عينة» مشخصة العنوان والمضامين والأبعاد والهوية، وفي الوقت نفسه، ينبغي أن نعلم في دوائر محسوسة المسؤولين الحقيقيين عن الكارثة المرصودة، ويتم صياغة عقد الظاهرة كنسق، وعلى حملة الخطيبة كمسؤولين ومؤسسين وذلك في آن واحد، على أن ندرس جيداً طبيعة الآثار المترتبة على العملية كلها، وفي هذه الحالة ندخل حلبة قانون إضافي جديد في

موضوع «تجحير الصراع»، انه تحديد الأولويات، ماذا نتقد ومن نتقد؟ إن ممارسة النقد الموضوعي الفاعل تستوجب (تعيين) هدف مركزي أولى، نقطة محددة ولو بشكل عام، ومن ثم الممارسة، والسؤال الذي يطرح نفسه حقاً: ما هي مقاييس التعيين، سواء على صعيد الظاهرة أو مماثلتها؟ بل حتى على مستوى هوية النقد بالذات؟ كيف نختار موضوعنا النقدي من أفكار ورؤى وأشخاص ورموز وكيانات، وما هي هوية النقد المطلوبة؟

لقد نقد الأنبياء العقيدة الفاسدة والواقع المتهري، وصوبوا سهام نقدتهم إلى الطغاة والملاٰ والقوم والطبقة، وتوسلوا إلى ذلك بالهجوم الصريح والإدانة الحادة، وكشفوا ببراعة عن الدوافع النفعية للمخادعين والانتهازيين... ولكن الأنبياء نقدوا المجتمع المؤمن أيضاً. لقد ندد القرآن بأولئك الذين تخاذلوا أمام المطامع الدنيوية في معركة أحد، كما ان الكتاب المجيد عرّى بعضهم ممن كان يفضل الاستجابة لنداء المادة على نداء الله للصلوة من يوم الجمعة، ومثل هذه المواطن كثيرة.

وأهل الكهف، كانوا فتية ناقدة، كشفوا بوضوح عن مناطق الخلل العقيدي في مجتمعهم، وقد صوبوا في نقدتهم اللاذع المجتمع كله، ونستطيع أن نتأمل شيئاً من الملامة النقدية بين موسى والخضر عليهما السلام، وفي قصة أصحاب الجنتين كانت لغة نقدية بين شخصين، كل منهما يمتلك وجهة نظر مغايرة... الذي أريد أن أخلص

اليه من كل هذا، انه لابد من تعين وتشخيص جملة مقتربات ونحن نمارسُ المهمَّة النقدية، فان هذه العملية لا تنشأ من فراغ، ولا تجري في فراغ، وهذا أمر بديهي، ولكن المشكلة التي نواجهها حقا، هي مقاييس العملية في كل أبعادها.

النقد الشمولي الصربي

إنَّ الظاهرة الاجتماعية، عقائدية كانت أم سلوكيَّة، عقلية أو ماديَّة، تترشح للنقد الصربي العام، النقد الذي يتسم بالدينونة والقوة والملاحة، ولذا توفرت في خصوصها مجموعة مقتربات، وذلك من خلال رصد الموقف النبوي بشكل عام.

أن تكون الظاهرة خرقاً فاضحاً لمشروع السماء الخير المعطاء.

إذا اتسمت بالظهور والعمومية والانتشار.

إذا استحوذت على قيادة وتنظيم الحياة الفكرية والاجتماعية.

ان ظاهرة اجتماعية بهذه الموصفات تهدَّد بطبعه الحقيقة نهائياً، تهدَّد بانفراض الخير والجمال والحق، وفي مثل هذه الحالة، يشخص النقد بأعلى مستوياته، من الدقة والصراحة والتحدي والمواجهة، يتركز النقد على الظاهرة ذاتها، وعلى حملة أوزارها من طاغوت وملأ وطبقة ومجاميع... كل حسب حقه من التأثير والتسبب، وهذا ما فعله الأنبياء عليهم السلام، وقد نالوا بسببه من العذاب والأهوال، ما يشهدُ التاريخ بقسوطه المتناهية، ان الظاهرة، وهي بهذه الهوية الخطيرة، وبهذه المديات من الاستشراء والتجذر، لا يعالجها إلا النقد السافر الذي يتناول المشكلة في الأساس، ويسلط لهيب الكلمة القوية على حملة الإثم وأسبابه ومروجيه، والخدوعين به بشكل آخر، فلا مجال في مثل هذه المقتربات للمساومة والملاحة والمداهنة، والنقد الهامشي عبارة عن هامش مخذول يقتل صاحبه هماً وغماً، ولا يغير من واقع الحال شيئاً يذكر.

وهكذا الحال إذا كانت هناك محاولات عريضة لتعريف النص الديني لأغراض دنيوية وطبقية، لابد من نقد فاضح، نقد يمسُّ المحاولة بالصميم، على مرأى وسمع المجتمع كله، ومن الطبيعي، أننا لا نقصد هنا التحرير والتشهير، وإنما نقصد الكشف الموضوعي عن الظاهرة بما تحمل من مأساة بحق الفكر والحياة والطبيعة،

وتجلية أسبابها ومبنيتها بأمانة وحق، والهدف هو تذكيره الصراع لارسال الحقيقة في نهاية المطاف، خلق حالة جديدة تقوم بالوعي وال بصيرة.

ان هذا النسق من النقد هو المطلوب - وفاءً للقاعدة المذكورة - اذا تشكل «كادر» نفعي، يعتاش على الدين وقيمه، مستغلا جهل الناس، متوصلا بالقيم الدينية الحقيقة بعد تزييف معناها. هذه الظاهرة، اذا استشرت، وتحولت إلى «معلم» بارز في جسد المجتمع المؤمن، لابد من نقدها بقوة وصلابة، ووضوح، لأنها تهدّد بتآكل الحقيقة الدينية، تصادر وعي الناس، وتمزق أحكام الله تبارك وتعالى، فان هذا «الكادر» النفعي يضع سُنة خطيرة على الدين بالذات، يحوله إلى «سلعة»، يبعثر الدين ويفتك عراه شيئاً فشيئاً، والنقد السري والخفى للظاهرة الآنفة، جهد لا طائل من ورائه، اذا لم يكن مقدمة اجرائية لتشييد منظومة نقدية، عامة وشاملة، حادة وصرىحة، هذه المدرسة النقدية هي التي ينبغي أن تسود داخل المجتمع المؤمن، اذا استفحلت بعض الظواهر الخطرة التي من شأنها تصديع جبهة الایمان، وتفتت العلاقات الاجتماعية، كأن تشب حرب أو تطفى قيم اللون والعشيرة والعنصر في تحديد الواقع وتصميم المواقف. ان النقد المباشر وبشروطه العلمية والأخلاقية من المسؤوليات الكبيرى في مثل هذه الظروف، ويعُدُّ من أسباب العلاج الناجعة والقوية.

أعتقد أنَّ الظاهرة اذا كانت محدودة الانتشار، ذات مديات ضيقة ومحصورة، يمكن معالجتها بالنقد أيضاً، ولكن ليس بمثل هذه الموصفات من العلن والإصرار والالاحاج، وليس من ريب ان تقدير كل شيء خاضع لوقته ومسؤولية التقدير تقع على عاتق الفكر الناقد والذي يجب أن يتسلح بحصافة التقدير ودقة الحساب.

من نتائج النقد النبوى

ولكن ماذا جنت المجتمعات البشرية من تذكيره الصراع الاجتماعي على يد الأنبياء؟
 ما هي الآثار التي ترتب على جهود نوح وإبراهيم وموسى، وغيرهم من الرسل؟
 بأدئ ذي بدء، ينبغي استيعاب قانون مهم: إنَّ تصعيد وتيرة الصراع قد لا تؤتي أكلها في العين، فان للزمن أثراً كبيراً في تنضيج وتشمير النتائج المتوقعة.
 لقد صعدَ الحسين عليه السلام الصراع مع السلطة الظالمه، ولكن الحسين عليه

السلام قتل، وأصحابه صُفوا تماماً، إلا أن عطاء هذا التصعيد كان ثرا ورائعاً فيما بعد، وليس من ريب أن حركة الوعي الانساني بجوهرها التحرري كانت من بركات هؤلاء الأبرار، أنبياء الله سبحانه وتعالى، إذ كل منهم أرسى أساساً متيناً في تشييد صرح الحضارة الإنسانية، وجوهر الانجاز العظيم كان الحرية، وبتعبير أكثر حيوية «التحرر»، ورغم كل هذا، نقول: أن أينبي من أنبياء الله عزوجل ترك الأثر الفاعل في مجتمع الدعوة، منها، على سبيل المثال:

أولاً:

إحياء الأفكار والتصورات التحررية التي أراد لها أعداء الإنسان أن تموت إلى الأبد، أحياها ولو على مستوى الكشف والإشارة والبيان، وكلنا نعلم أن إعادة انتاج المجتمع تستوجب مقدماً اشاعة الفكر الناضج المستنير، فالأنبياء صدعوا بهذا الفكر، فيما كان مُغيباً بشكل آخر، أشعلوا الشرارة، ومن روائع جهادهم في هذاخصوص، انهم لم يكتفوا بالطرح النظري وحسب، بل بذلوا الجهد العظيم على طريق هذا الإحياء، كان هدفهم ووسيلتهم، الأمر الذي فعل من القضية وأدخلها في صلب التاريخ.

ثانياً:

أحدثوا انقساماً في جسم المجتمع، لم يعد المجتمع ساكناً، أو بالأحرى، لم تبق المتناقضات والمتصاديات خفية، بل أسررت عن خزينها من الحركة والفاعلية، وذلك مهما قبل عن الموج البشري الضئيل الذي استجاب لدعوة الأنبياء، لأن هذا الانقسام إنما تُقاس شاعليته بما يفرزه من شدة في الحركة، وعنوان في النتائج والمستحقات، والتاريخ دخل مرحلة حاصلة على يد هذا الموج الضئيل، لقد حدث ما لم يكن في الحسبان، ثلاثة قليلة، وربما أكثر عدداً من الفقراء والمحرومین، تشكل مجتمعاً محدوداً يهلك مجتمعه آخر، أرسيه وأسلمه، تسيره قوى عاتية لا يملك المال والقدرة والسياسة، بل يسودها المحتقنة بكل ما يمتلك، وهذه الصورة تعبير يأخذة عن تصعيد

ثالثاً:

حضرُوا العقلُ الإنساني على سُنة المراجعة التقدِّيَّة لما ينجز، وما ينتج، وأثارُوا مكامن القوَّة في طبقاته وبنائه، ومنهم من كانوا أصحاب ثورة عقليَّة كبرى، نفذت إلى صميم الكون لتفسِّره، والى أعماق الذات الإنسانية لتشير مواطن الابداع والعطاء. ان مراجعة بسيطة للمبادئ التي سطَّرها الأنبياء تكشف عن مدى اتصالها بحدِّ الوجود واقامتها، وبروح المجتمع وانشغالاته الأساسية ذات الأبعاد الاستراتيجية، وفي عقيدتي ان من أبرزَ القيم التي زرعتها حضارة الأنبياء في النفس الإنسانية هي الشجاعة الروحية وشجاعة الضمير، وليس من شك أن للفكر دوراً في هذا الانجاز العظيم، ولكن للقدوة النبوية دورٌ مكملٌ، وهذه احدى سمات الأنبياء في طرح رسالتهم الرائعة.

اذن، وفي ضوء هذه المقتربات، ان الأنبياء كانوا دعاة صراع، بل هم يفجّرون الصراع ويعملون على تأجيج ناره، وبكل وضوح، كان التوحيد، هذه العقيدة المشرفة تكمن خلف كل هذه الحركة الناشطة، تضمّن القيم، وتصيغ القوانين، وتبدع قواعد التفكير السليم وتحث على المقاومة وتطرح البديل، فالتوحيد – اذن – عنوان صراع بل صميمه الصراع... وهي النقطة التي طالما لم نفهمها جيداً. لقد ضاعت أو بردت حرارتها اللاحبة في ممارسات طقوسية تقليديَّة، ركزت على المكونات الشكلية والظاهرية وأخفت الجوهر، وان من دوائر الصراع في داخل المجتمع المؤمن في هذه الأيام، هو الفرز بين الفهم الناطق للتوحيد من الفهم الساكت، وهو الآن في طور التفعيل والمواجهة.

الشروط الموضوعية

تجيئ الصراع أو تصعيده لا يقود بالضرورة إلى «الخطي»، فليس هناك نتيجة حتميَّة تقرر انتصار قيم محدَّدة، فهذا الصراع قد يتمخض عن انتكasa تاريخية مفجعة، قد يؤخِّر حركة القيم الجميلة والخير، وبعبارة أخرى، من الخطأ الاعتقاد بأن الصراع وتصعيده يعبِّر عن حركة تاريخية صاعدة، وهي الهفوءة القاتلة التي

وَقَعَتِ الْمَارْكِسِيَّةُ ضَحِيَّتِهَا، لَأَنَّ لَرَادَةَ الْإِنْسَانِ وَوَعِيهِ وَتَقْدِيرِهِ الدَّقِيقِ لِلزَّمَانِ وَالْمَكَانِ، كَمَا أَنَّ لِلآلَيَّاتِ الصراعُ بِالذَّاتِ... لَكُلِّ هَذِهِ الْمُقْتَرِباتِ حِسَابٌ جَوْهَرِيٌّ فِي مَسِيرَةِ الصراعِ وَتَعْيِينِ اتجَاهِهِ وَرِسْمِ نَتَائِجِهِ. فَالْحَقُّ قَدْ يَنْتَكِسُ وَالغَيْرُ قَدْ يَنْدَحرُ، وَالْبَاطِلُ قَدْ يَسُودُ وَالشَّرُّ قَدْ يَقُودُ، وَكُلُّ ذَلِكَ يَتَبعُ التَّفَاوتَ فِي تَشْخِيصِ أَسْبَابِ الْاِنْتِصَارِ وَالْانْكَسَارِ مِنْ كُلِّ الْطَّرَفَيْنِ الْمُتَصَارِعِيْنِ.

وَمِنْ هَنَا يَمْكُنُنَا أَنْ نَسْتَوْعِبَ تَوْجِهَاتِ الْقُرْآنِ لِلْجَمَاعَةِ الْمُؤْمِنَةِ لِبَذْلِ أَقْصَى الْجَهُودِ الْمُمْكِنَةِ فِي مَعْرِكَتِهَا مَعَ الشَّيْطَانِ وَمَعَ الْآخِرِ، بَلْ وَعَلَى صَعِيدِ الْعَلَاقَاتِ الْقَائِمَةِ دَاخِلِ هَذِهِ الْجَمَاعَةِ الْخَيْرِيَّةِ. أَنَّ هَذِهِ التَّوْجِهَاتِ تُرْسِيُّ فِي الصَّمِيمِ قَاعِدَةً عَرِيضَةً. إِنَّ تَوْتِيرَ الصراعِ - مِنْ حِيثِ الْمِبْدَأِ - لَا يَفِي بِالْحِسَابِ لِأَنَّهُ اِنْتِصَارٌ قَيْمَ الْمَأْمُولَةِ، بَلْ أَنَّ ذَلِكَ مَشْرُوطٌ بِالْيَاهِيَّةِ الْمُنَاسِبَةِ وَوَقْتِهِ الْطَّبِيعِيِّ وَرِجَالِهِ الْمُخْلِصِينِ. أَنَّ الصراعَ قَضِيَّةٌ حَتَّمِيَّةٌ، وَتَصْعِيدُ وَتَأْثِيرُهُ سَتْرَاتِيجِيَّةٌ أَسَاسِيَّةٌ لِلتَّعْرِيرِ وَالتَّحرِيرِ، وَلَكِنَّ نَتَائِجَ هَذِهِ الصراعِ وَالتصْعِيدِ لَيَسْتُ حَتَّمِيَّةً عَلَى صَعِيدِ قَيْمِ مَخْصُوصَةٍ، مَهْمَا بَلَغَتْ هَذِهِ القيَمُ مِنْ جَمَالٍ وَعَطَاءٍ، وَمَهْمَا كَانَتِ الْإِنْسَانِيَّةُ فِي حَاجَةٍ إِلَيْهَا، وَإِذَا كَانَ لَابْدُ مِنْ اقْرَارٍ لَوْنٍ مِنَ الْحَتَّمِيَّةِ، فَانْهَا لَا تَصْلِي بِمَضْمُونِ الصراعِ بَقْدَرِ مَا تَصْلِي بِالْيَاهِيَّةِ وَأَسَالِيَّبِهِ وَرِجَالِهِ. وَرِبَّما هَذِهِ التَّصْوِيرُ يَرْتَبِطُ بِالْمَعْنَى الصَّحِيحِ لِمَفْهُومِيِّ الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ.

أَنْ تَصْعِيدُ الصراعُ الْجَمَاتِيِّ بَيْنَ الْقُوَّى وَالْحُرْكَاتِ وَالاتِّجَاهَاتِ وَالْقَيْمِ وَالْأَفْكَارِ لَيْسَ قَوْةً دَافِعَةً إِلَى الْإِمامِ دَائِمًا. هَذِهِ التَّصْوِيرُ الْهِيْكِلِيُّ يَتَعَاقَلُ نَقْطَةً حَاسِمَةً فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ، ذَلِكَ أَنَّا يَجِبُ أَنْ نُفَرِّقَ بَيْنَ الْإِيجَابِيَّةِ عَلَى صَعِيدِ الْمِبْدَأِ وَالْإِيجَابِيَّةِ الَّتِي هِي بِالْفَعْلِ، وَالْمُهْمُ هُوَ النَّمَطُ الْأَخِيرُ، وَهِيَ لَا تَتَعَقَّقُ إِلَّا بِتَوْفِيرِ شُروطٍ اسَاسِيَّةٍ، تَلْعَبُ دُورًا كَبِيرًا فِي الْعَمَلِيَّةِ كُلِّهَا، أَنْ نَقْلِ الْإِيجَابِيَّةِ مِنْ أَفْقِ النَّظَرِ إِلَى أَفْقِ الْوَاقِعِ يَتَطَلَّبُ مَهَارَةً اِجْرَائِيَّةً مُحَكَّمَةً، وَهَذِهِ الْمَهَارَةُ خَلِيلٌ حَيِّ مِنَ الشُّرُوطِ وَاللَّوَازِمِ وَالْأَلَيَّاتِ وَالظَّرُوفِ، وَمَا إِلَى غَيْرِهَا مِنْ مَقْرَبَاتٍ أُخْرَى، وَفِي الْحَقِيقَةِ، لَكِي نَكُونَ أَصْحَابَ نَظَرَةً ثَاقِبَةً فِي هَذِهِ الْمَوْضُوعِ، يَنْبَغِي أَنْ نُعْدَّ هَذِهِ الْمَهَارَةَ جَزِئًا لَا يَتَجَزَّأُ مِنْ مَعَادِلَةِ الصراعِ وَتَصْعِيدهِ بِالذَّاتِ، إِنَّهَا مِنْ مَكَوْنَاتِ الصراعِ، وَلَيْسَ مِنْ رِيبٍ، أَنَّ كُلَّ مَرْكَبٍ يَتَأْثِرُ سَلْبًا أَوْ إِيجَابًا بِطَبِيعَةِ مَكَوْنَاتِهِ، وَمِنْ التَّجْرِيَّةِ عَرَفْنَا: أَنَّ هَذِهِ الصراعُ قَدْ

يتحول من مواجهة أو بالأحرى من معركة بين المضامين الجوهرية إلى عراك آلي، اجرائي، أي إلى عراك بالأدوات. وقد يستحوذ الصراع بالأدوات على صراع القضايا بشكل آخر، يمسح المعادلة، ويتركز الجهد على ابداع أدوات أكثر فاعلية لكسر الآخر، وليس لغرض الانتصار القيمي، ومن هنا يتعمّن على حملة القيم الطبيعية أن يراجعوا باستمرار أداءهم في المعركة يتحسّنون ويفحصون بدقة موضع القيم المرفوعة وهم يخوضون المعركة القاسية.

ان تصعيد الصراع يجب أن لا يخضع لمزاج أو لرحمة الصدف، وقد حدّر أهل البيت عليهم السلام من الاغترار بالصدفة في مجالات بسيطة وعادية، فكيف اذا تعلق الأمر بصراع حضارات وأفكار وتصورات؟ ففي حديث لواحد من هؤلاء الأبرار (ثلاثة تعقب مكروها: حملة الباطل في الحرب من غير فرصة).

انه تصويب متين لقوانين الصراع، فان كلمة «فرصة» الواردة في هذا التوجيه الإمامي العميق، أبعد معنىً من مداها القاموسي الجامد، انها اشارة مكثفة إلى توفر الظروف المؤاتية، التي تمكّن البطل من احراز النصر. ان الامام لم يُولِّ أهمية إلى القدرات الذاتية للبطل، بل إلى طبيعة الظروف السائدة، فتصعيد الصراع من دون تشخيص دقيق لهذه الظروف رهان خاسر. حتى اذا حققت القيم المأموله شيئاً من الانتصار، فإنه مؤقت، ومعرض للزوال، وستكون العاقبة وخيمة وجارحة ومتوجعة، انه الانتصار عابر، ولم يكن ذات صفة استراتيجية. ومثل هذا الانتصار يعطي في النهاية نتائج مرّة.

وفي صيغ هذه المعادلات، اذا حصل وانتكست القيم المرجوة في معركتها مع القيم الأخرى، فهي انتكasaة آليات وليس انتكasaة مضامين، النقص في ادارة المعركة وليس في الاهداف الخيرية. وهذه مشكلة كبيرة لم يتبنّى كثير من اصحاب الميدان الصراع أبعادها الحقيقة، وربما تعكس نتائجها على محاكمة القيم إن انتكasaة الآليات قد توحّي بضعفٍ في القيم. ومن هنا تتضح لنا أهمية التقييف المستمر. فمن احدى المشكلات المعقّدة التي تعاني منها، هو هذا الخلط أو الاختلاط المشوّاش بين المضمون والوسيلة، وأعتقد ان السبيل الأكثـر قدرة على التمييز بين الأفقيين فهو الشافهة العميقـة. وفي صيغ هذا السـيد نستطيع أن نفع على أهمية الدور، الذي يمكن

أن يلعبه أهل الخبرة والتجربة في ميادين العمل السياسي والاجتماعي، فهوّلاء أكفاءً من غيرهم على التقاط الفرصة المناسبة لتفجير الصراع أو تصعيده أو تأجيله، كذلك أهل الممارسة الحية في ميادين النشاطات الاقتصادية والعسكرية والتعليمية وكل مجالات الحياة الرحبة، حقاً أن هؤلاء أنفسهم من حملة الفكر على اكتشاف الفرصة المذكورة.

نعود لنؤكد أن تصعيد وتيرة الصراع لا يتمحض بالضرورة عن حركة صاعدة، بل قد يسفر عن حركة هابطة، عن تقهقر وتراجع، لأن القضية لا تعتمد برمتها على هوية الأفكار والقيم، بل كذلك على الآليات والشروط والممكّنات، ولكن ألم نقل آنفاً إن الصراع يولد آياته؟ ألم نذكر بأن هناك علاقة بدليل بين المحتوى والوسيلة؟ وفي الحقيقة أن هذا صحيح، ولكن إضافة إلى ذلك، يجب أن نعرف، أن توليد الآليات بمقدار ما يستتبع المضمون، يتأثر ب مدى استيعاب هذا المضمون، كذلك يتواصل مع مدى الحصيلة الثقافية لرواد الصراع، ويرتبط بالخبرة والتجربة. إن مضمون الصراع يؤدي دوره في هذه النقطة، كما أن خلية الذين نزلوا إلى الساحة، من الفكر والذكريات والتجارب. والممارسة لها دور أيضاً، ولنقل: إن هذه الآليات هي حصيلة تفاعل بين جوهر القيم المتصارعة وبين التجربة والوعي السياسي والاجتماعي، وبهذا تكتمل الصورة وتتضاعف الأبعاد.

اكتشاف الثنائيات

ولكي نمارس الصراع بوعي وإشراق ينبغي أن نكتشف الثنائيات التي تحكم الحياة الاجتماعية: لأن هذه الثنائيات هي المسؤولة عن هذا الصراع، مادته اليومية الساخنة، وأي مجتمع يعتمد بمصفوفة كبيرة من الثنائيات، وذلك بفعل عمليات التناقض المستمرة بين المجتمعات البشرية، وتطور العقلية الإنسانية من خلال تفاعಲها داندماجها بالكون، وافتراضات الفكر هنا وهناك. وبسبب المواجهات الدائمة به شكل الحياة ومتطلباتها، وعليه، هناك مسيرة ساخنة من الثنائيات.

وشكل المسير جداً ضيق جداً بهذه الثنائيات، حيث إنها لا تتوقف، وإنما تتوالد باستمرار

وتخلق على امتداد الزمن، وينبغي لأصحاب الدعوات ورواد التغيير رصد المجتمع بهدف اكتشاف وتحليل بنيتها.

وهذه الثنائيات - بطبيعة الحال - تختلف وتتبادر من مجتمع لآخر، ففي حين تشغل الغرب في هذه الأيام ثناياه الخاصة به مثل «الحدثة وما بعد الحداثة» و«الأيديولوجيا وما بعد الأيديولوجيا»... نجد المجتمع المسلم منشغلًا بثنائيات من هوية أخرى، مثل الأصالة والمعاصرة، التقدم والتأخر، العلم والجهل، الحرية والاستبداد، التعددية والواحدية، وغيرها مما يعتدل في أعماقه، ويتفاعل داخل طبقاته، كما أنها تختلف وتتبادر من زمن لآخر أيضاً، فثنائيات الزمن العاضر لا تتماهى مع ثنايا زمان الغابر. بل ومن مكان لآخر، خاصةً على صعيد القيم. وهذا التباين موجود حتى ضمن المجتمع المحكوم بثقافته المتباينة إلى حدٍ كبير، فليس من ريب أن نسق القيم باطارها الإسلامي في مجتمع القرية، لا يتطابق كلية مع هذا النسق الذي ينتمي إلى الإطار نفسه في مجتمع المدينة، فان مسلم القرية ليس نسخة مطابقة لمسلم المدينة، رغم انتماهما إلى منظور ايديولوجي واحد، ورغم ان مصادرهما الثقافية المكتوبة واحدة، ذلك ان القيم والمنظومات الفكرية لا تتبع من مرجعية واحدة. بل هي حصيلة تفاعل مستمر بين المقرؤ والمسموع، والأرض تساهم في بلورة الفكر، كما ان التجارب السياسية تلون الانتاج الفكري وتطبع حتى الايديولوجيا، والتركيب الاجتماعي ينعكس بأطيافه على الفعل وكيفية تلقي الفكر، ويفرز أنماطاً من القيم.

ان متابعة المجتمع واكتشاف الثنائيات والمفارقات، واستشراف القيم الجديدة والقديمة، وملاحظة ما يجري على صعيد التحولات الاجتماعية... كل ذلك من مهمات حملة الفكر التغييري، بل ان ذلك من صلب المهام، فان مهمة التغيير تمثل في صنع مجتمع ذي هوية معينة، تسوده قيم ومعايير متباعدة، فلا بد والحال هذه إلى ترصد الانسجة الأخرى، وتشخيص نقاط الافتراق والالتقاء، ومن ثم يفعّل الصراع بين المقبول والمروض، المبني والمطروح والمستحسن والمنبذ.

دعاة الإسلام ينبغي أن يقوموا بمسح اجتماعي عريض، يفرزون من خلاله الثنائيات المقابلة بهمة ووضوح، وذلك في ضوء العقيدة والمنطق السليم، وباسترشاد

التجربة التاريخية والمخاض الاجتماعي الذي مرّت به، وانجازات العصارة السائدة، وكل ذلك، بغية تصويب الصراع في الاتجاه الصحيح، وتحديد موقعه الضروري، وأدبياته المطلوبة، وهذه المهمة ليست سهلة أبداً، إذ كثيراً ما نشغل بصراع عنيف وقاسٍ في مجالات لا تستحق كل هذا العناء، فيما ننسى صراعنا الحقيقي، أي الصراع من أجل الوجود، الذي من شأنه تهديد الأمة بعقيدتها وقيمها وتاريخها. إن تغلب الأهم على المهم من قواعد الصراع الأساسية التي يجب أجادتها واتقانها، وقد أبتليت الأمة الإسلامية بأناس متحكمين بظواهر الأمور، لا يفرقون بين المتن والهامش، ولذا، تورطت الأمة بصراعات داخلية وخارجية على شائيات تالية كما تُشغل الحركة الإسلامية بمعارك جانبية، لا يتعدى موضوعها خلافاً على حكم شرعي أو موقف سياسي بسيط.

تصحيح مفاهيم وتعليم اشارات

لا تتهيأ فرصة الوعي العميق لموضوع الصراع الاجتماعي إذا لم تتحرر عن جملة أنسقة خاطئة ومضللة في التعامل مع العديد من المفاهيم القرآنية ومع مجموعة من الأخطاء والطروحات التي تتصل بالشريعة ككل، ومنها على سبيل المثال:

أولاً- الفهم الضيق للنص:

ان التعامل المحدود مع النص الديني شكل مُعضلة خطيرة على طريق تصعيد وتفعيل الصراع الاجتماعي بهدف خلق الصيغة الاجتماعية المطلوبة، فتحن اذا اقتصرنا في فهم «منع الماعون» في حدود الصد عن بعض الممارسات الخيرة، ولتكن «الصدقة» مثلاً، تكون قد حجمتنا اراده الموضع الشامل، وفي الحقيقة ان من مصاديق الصراع بين الفهم الصحيح والفهم المنحرف للنص الديني، هو هذا الفارق النوعي بين سعة التعامل وضيقه، ان (منع الماعون) اشارة رمزية عائنة إلى الاعلال في بدء العدالة الاجتماعية، وعلى هذا الغرار موضوع (البخس في الميزان) التلاعب، أعمق دلالة على هذا التلاعب السادس بكتابي الميزان، إنه التلاعب في قوت المجتمع بإيحاء الفوارق الطبقية، وإرسالها حقاً أو قانوناً طبيعياً، وليس من ريب ان هذه

السعة من التعامل تخلق مديات كبيرة وعميقة على صعيد الصراع الاجتماعي، تشيد عقلية ناقدة، لا تقف عند الظواهر السطحية، بل تنفذ إلى العمق، ولا يعني الاتجاه المذكور أن تخضع النص لرغبات مسبقة أو رؤى جاهزة، بل كل ما في العملية، يدعو إلى اكتشاف الموضوع الحقيقي بتحليلاته المتعددة، والمكثرة والمتوالدة... إن وعي النص القرآني كمعادلة متحركة من شروط تصعيد الصراع الاجتماعي الناجح.

ثانياً - التجمد على المثل ونسيان القاعدة:

هذا مرض آخر ابتلي به المجتمع المسلم عبر تراكم طبقات التصور الجامد للحياة، وكان لرجال الوعظ والإرشاد التقليديين أثر كبير في الوصول إلى هذه النتيجة المؤلمة، فطالما يفسّر هؤلاء القاعدة أو التصور عبر مثل مجسّد، ثم، وبمرور الزمن، يتحول المثل إلى القاعدة ذاتها. وذلك للتوكيد المستمر على المثل التوضيحي، حيث يجسّد الواقع في كل مناسبة الآيات والأحاديث التي تبين أهمية وثواب هذا المثل، فالعمل الصالح - مثلاً - مفهوم إسلامي عريض، يملك قابلية الانفتاح على التاريخ، فيما اقترب في الفكر الإسلامي التقليدي بأعمال تكاد تكون محسوبة، كرفع الأذى عن الطريق وارشاد العاجز واعانة الضعيف، ونظرًا للاقتران المستمر بين العمل الصالح وهذه الممارسات الطبيعية المحدودة، انحصر بها بعد فترة من الزمان، وبذلك فقد العمل "الصالح" قدرته على خلق الإرادة الواعية التي من شأنها استيعاب الحياة، بل خلق التجدد، وابداع المستقبل، ومن الطبيعي أننا لا ننكر أهمية التوضيح وضرب الأمثل، فذلك شأنٌ تربوي عظيم، ولكننا نستنكر تحويل المثل المضروب إلى القاعدة، إن الاستنوب الخالق هنا يعتمد على تكريس القاعدة كرؤية اجتماعية وبالتالي، تهيئ الأذهان لممارستها عبر تطبيقاتها التي قد لا تتفق، إن تحويل المثل إلى قاعدة يحدّد الطاقة التقدّمية عند الإنسان، ويضيق المعنى الإيجابي للمعاشرة في الفكر.

ثالثاً - إهمان الفناين:

هـ مرض ثالث أصناف المفاسد المسلمين المفترىء المكتريمس، وانسيبيون في حقول رياضيـة

متخلفة، تتناقض مع جوهر الإسلام وروحه الرائعة، لقد يسرّ هذا الدين بمفاهيم سامية، ولكن للأسف الشديد تعرض بعض منها إلى فهم تبسيطي سطحي ساذج، أجهض روحها اليقظة ومسخ ضميرها الظاهر، لقد أهيّنت هذه المفاهيم، ليس بتضييق مفرداتها التطبيقية كما لاحظنا في المرض الأول، ولا باحالتها إلى مصاديق محدودة كما لاحظنا في المرض الثاني، بل بتجريدها من هويتها الأولى، بقلبها وحرفها تماماً، فانعكس ذلك على كيفية أدائها وأثار ممارستها، لقد أعطيت ماهية أخرى، لأنّا خذلنا مفهوم الصدقة - مثلاً - ، فإنها تطرح على السنة الوعاظ كسلوكٍ استعلائيٍ تسلطيٍ، وفي سياق من التعامل الاسترقاقي والاستعبادي بشكل آخر، فيما هي وفي ضوء القيم القرآنية عبارة عن فضل يعود على المعطي أصلاً. إن العطاء يشكل فضلاً عليه وليس فضلاً منه، لأن المال مال الله أولاً وأخراً، ثم إن هذه آثارها الفائقة والزائدة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدْقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ (التوبه/١٠٢) وعليه، فهو يأخذ أكثر، فيجب أن يعطي وهو الشاكر الحامد، ولا ينبغي أن يعطي بلغة التفضيل والامتنان، وليس من ريب أن هذا التعامل المغلوط مع الصدقة وغيرها من المفاهيم الأخلاقية الإسلامية، كرس الرؤية الاستعلائية، وأرسى النظرة التطبيقية، انه فهم مُهين للمفهوم السامي. ان الصدقة اقترن في سلوكنا بمعطيات النظرة المتعالية، الاستدلالية، الاشفافية، فيما هي فضل على معطيها، حقاً ان هناك من يستحق أن يعطي، نعم من يعطي، أقصد بذلك الذي يدفع، لأن انعكاساتها التطهّر والتزكية، انه يعطي مجازاً، لأن المال مال الله... ان قلب مفهوم الصدقة والاحسان والرحمة ساهم في شل اراده التطور وتكتيل العقل وتحميد الارادة.

رابعاً - تقليل معنى الحقيقة:

ومن الأمراض التي حالت دون تفعيل الصراع الاجتماعي في المجتمع المسلم هذا الفهم المجزوء والمتطور للحقيقة، فقد اقتصرت على مطابقة الواقع، ولهذا تكون قد أشبعنا العقل بفتنة لاكتشاف وحسب. ان الحقيقة ليس ما يكتشف فقط، بل ما يخلق، ما نوجده، شريطة النظم والعطاء. ان تحجيم الحقيقة بالاكتشاف، والإصرار على الاحالة إلى الواقع والافتتان بفن المطابقة... كان من الأسباب الموضوعية في

تأخير مسيرة الركب الإسلامي، كان لابد أن يكون هناك عمل موازٍ، انه الخلق، ايجاد الحقائق الجديدة، ابداع كون آخر، توليد واقع مُستحدث، وتحت عنوان الحقيقة، لأنها لا تكتشف وحسب بل تخلق وتكثر وتنشر، ومن الطبيعي ان هذا الفكر يعيد صياغة العقل، ويبعث فيه الرغبة على التجديد. ان المجتمع الذي يكتفي بالاكتشاف يصاب بالسكون، انه مجتمع ستاتيكي رتيب، تتجمد دماؤه ومشاعره.

خامسا - الخلط بين المثل والممكن:

ومن الأمراض التي تسبّبت حقا في تخدير الشعور بالمسؤولية الاجتماعية هذا الخلط غير الواعي بين المثل والممكن، فان بعض روّاد الفكر الإسلامي ومحترفي الوعظ المجاني، يطروّن «المثل» كشرط أولٍ لكل عمل تغييري أو إصلاحي، وبهذا جمدوا أو قمعوا حركة المجتمع نحو الأحسن والأصوب، فهوّلاء لا يسمحون بأي عمل على هذا السبيل اذا لم يكن روّاده نسخة كاملة وأمينة لقوله تعالى «اتقوا الله حق تقاته» (آل عمران/١٠٢)، وينسون قوله تعالى «فاقتوا الله ما استطعتم» (التغابن/١٦) ، حيث تشكل المعادلة الثانية منطلق المسؤولية في الحياة، في حين ان المعادلة الاولى تشكل المقياس التقييمي والتقويمي، فقد كان نتيجة هذا الخلط الفوضوي وغير المسؤول أن تسرب الشك في كل قدرة على التغيير، بل زرع بذور الفتنة وانتج فيما ارتياحه في المجتمع. صحيح ان تعزيز الصراع يتطلب طهراً نفسياً في القائمين عليه حتى لا تتشذ العملية عن مجمل المستلزمات والشروط الأخلاقية، ولكن هذا لا يعني أن يكون هؤلاء العاملون بمستوى الملائكة، بل ينبغي أن يسعوا لمزيد من الطهر، وينطلقوا بمقدار ما يشعرون من صدق مع ربّهم وذاتهم ومبادئهم.

سادسا - المبالغة في مثالية المجتمع المسلم:

وهذا مرض آخر، لا يقل خطورة عن الأمراض السابقة، ويتحمل كثير من الكتاب الإسلاميين جريمة هذا الخطأ الفادح، فقد طرح المجتمع الإسلامي وكأنه مجتمع الجنة، في حين هو مجتمع الآخر شيئاً أم شيئاً، مُعرض للانقسام والفتنة والشكوك، وربما يصل الأمر إلى سفك الدماء، على غرار ما حصل في المجتمعات المسيحية عبر

التاريخ. إن تصوير المجتمع الإسلامي على أساس القيم المطلقة اتجاه مرضي، وهو من إنتاج المخيال الاجتماعي المصايب بعقدة الخوف من قسوة الحياة وصعوبة التاريخ، انه المخيال الجدب، لم يتمرس صاحبه في لعبة الحياة المقدمة، ان هذه النظرة المثالية لمجتمع لا تتفق اطلاقاً مع الطبيعة التي فطر الله الانسان عليها، فليس من ريب ان افلاع الدوافع الانسانية الذاتية مستحيل، وهي بمقدار خضوعها لعمليات التربية والتهذيب والتزكية، تطل بجموحها بشكل آخر في زحمة الحياة لتمارس دورها في الأخذ والاستحواذ والسيطرة. وقد كان لتصوير المجتمع بهذه الآفاق المثالية الغربية، انعكاسات سلبية في ضمير الانسان المسلم، حتى بات البعض ينفي امكانية وجود مثل هذا المجتمع، وقد أوكلوا المهمة إلى الإمامة الفائبة، وفي حين ان القرآن بالذات كثيراً ما ينقد هذا المجتمع، ويوبخ أبناءه، ويشرح عيوبه، ويقدم له الأمثلة التوضيحية التي من شأنها اكتشاف النقاص والخطايا، ومن الطبيعي أن اعطاء مثل هذه الهوية للمجتمع المسلم، يؤدي إلى قتل المجتمع المسلم، إن التربية على هذا الفكر يزرع الاحباط، اذ تنهار كل القوى والأمانى والطموحات إزاء أي مشكلة بسيطة يمر بها المجتمع المذكور، ان هذا الفكر يشرع اليأس كأساس ومنطلق أولى... ان التعامل الطبيعي مع المجتمع الإسلامي، وامضاء مبدأ الصراع، ومعالجة الموضوع يقيم الممكن... ان مثل هذه المقتربات تعبّر عن وعي دقيق بالقرآن والتجربة البشرية في آن واحد.

سابعا - تعليم الحالات الاستثنائية:

ومن الأمراض التي استنبطت بذور الشك والضعف في الفكر التغييري وما يستتبعه من ارادة على طريق التغيير، وبالتالي الإيمان بتصعيد الصراع الاجتماعي... من هذه الأمراض ما يمكن تسميته: بـ**تعليم الحالات الاستثنائية**، اذ هناك لحظات خاصة في حياة المجتمع، وخاصة المجتمع المسلم المؤمن، تتجلّى فيها سلوكيات فريدة على صعيد السمو والايثار والفداء، وذلك بفعل ظروف معينة، تحمل سماتٍ تضغط في هذه الاتجاهات، على نحو جذري وشمولي، كما في حالات الثورة المفاجئة، أو مواجهة أخطار من شأنها تهديد المجتمع برمتّه، حيث يشتراك القطاع

الأكبر من أبناء المجتمع لدفع هذا الخطر المخيف، وباندفاع حار، يتسم بالتضحيّة التي تكاد تكون مثالياً، تُسيطر الروح سيطرة شبه تامة على الذات، وتتجزّع في الأثناء مشاريع من الاستشهاد والعطاء، ما يجعلها أمثلة نموذجية للأجيال، ولكن ينبغي أن نعلم، إن هذه حالات استثنائية، وليس هي القاعدة العامة في السلوك البشري، والخطأ الذي وقع فيه كثير من منظري الثورة والتغيير، هو محاولة تعميم هذه الحالات، أي أن تكون دائمة، في حين هي وليدة ظرفها المحسوبة وأجوائها المرتبطة بها وقد تثبت على هذا الفكر الموهوم، يأس العديد من رواد التغيير والاصلاح إذا عادت الامور إلى مجاريها الطبيعية، وتراجعت تلك القيم الجميلة في صيفتها المطلقة. إن المنظور الصحيح في هذا الموضوع هو الصراع الدائم وليس الثورة الدائمة، وذلك بالمقاييس التي ذكرناها آنفاً، ان تعميم هذه الحالات النادرة، واعتبارها القانون الذي يجب أن يسود الحالة الاجتماعية، نوع من الطوبائية، وكل ذلك لا يتوافق مع الرؤية القرآنية إلى الحياة والمجتمع والانسان.

ثامناً - اساءة فهم الصراع:

وهذا هو الآخر مرض خطير، فقد أسيء المعنى المقصود من هذا المفهوم الحيوي الذي ي تقوم به المجتمع الانساني. لقد اقتربن بالدم والقتل وال الحرب وحرق الحرث والنسل، في حين، يتسع هذا المفهوم لمصاديق وافراد متکثرة مفتوحة، تتعدد وتتجدد بتوازي التجربة البشرية. إن الصراع هو معادلة التحولات الاجتماعية عبر تفاعل وتدخل وتسابق القوى والأفكار داخل المجتمع، فهو قد يكون ثورة أو تمرداً أو عصياناً أو ابداعاً أو سجالاً نظرياً أو تناfsاً في الخير أو تسابقاً على تسجيل أولية الانجاز والحضور، وفي مجالات هي الأخرى غير محدودة، فقد يتّأصل في الاقتصاد أو السياسة أو القوة الماديّة أو الفكر أو القيم أو الواقع الاجتماعي أو الفعاليات العامة... هذا هو الصراع، مقوله عريضة وعميقة، لا يمكن حصرها في مثل معين أو صيغة جامدة، سواء على صعيد المحتوى والمضمون أو على صعيد الآليات والأدوات أو على صعيد المجالات والمضامير، انه مفهوم التدافع الكلي الشامل في لغة القرآن الكريم.

تاسعا - وهم الانتصار المجرد:

ومن الأمراض الخطيرة التي تسببت في عدم استيعاب ضرورة الصراع الاجتماعي، وضرورة تصعيد هذا الصراع الاعتقاد بأن انتصار القيم الخيرة، يعتمد أولاً وأخراً على المحتوى النير لهذه القيم، فالتأريخ يتکيف لمقتضيات الحق والعدل، وغيرهما من القيم الرفيعة والأخلاق الكريمة. وإن هذا الانتصار امضاء ربانى نهائى، ولذلك لا داعي لأى قوة أو سعي اضافي، وقد أضرت هذه الفكرة البارزة كثيراً في حركة المجتمع المسلم، وبيدو انها ذات صلة بمبدأ الجبر. إن هذه القيم مجرد محتوى، فما هي الأسباب التي تنقله من مستوى المبدأ إلى مستوى الواقع؟ الله تبارك وتعالى أنطاك ذلك بالانسان قبل كل شيء، والامداد الالهي في هذه القضية يتوقف على المبادرة الانسانية في نصرة الحق «إن تتصروا الله ينصركم..»، وفي الحقيقة ان تأسيس القرآن لهذه القاعدة انما يعادل موضوعاً تصعيد الصراع، فان الوقوف إلى جانب الحق والانتصار وتعزيز وجوده وتوسيع مفرداته... كل هذا يؤول إلى مواجهة مع الباطل، مواجهة واسعة وعميقة ومستمرة، وأى شيء يدل عليه الصراع، بل وتواتر الصراع أكثر من هذا؟

عاشرًا - التصور السكوني للأخلاق:

طرحت الأخلاق بمثابة نظام سكوني بارد، محاط بالنظرة المخدّرة التي توحى بالاستسلام والخضوع والانطواء، والرضا بالقليل، واجتناب المواقف الساخنة، والابتعاد عن مواطن الخطر، والمجازفة حتى اذا كانت محسوبة ومخططا لها. فالصبر خضوع، والتسامح تراخي والعلم نوع من أناة سادرة.. فيما كل هذه القيم ونظائرها تتتطوي على نسق من الصراع، شريطة أن نعيها ونبصر جوهرها الحقيقي، فان القبول بالضمير ليس صبرا، بل هو جبن. انه صبر اذا كان تحملًا لاستحقاقات النضال ضد الظلم والطغيان، والتسامح إلا عن مقدرة، وإلا فهو اضطرار، كما أنه لا يشرع تراخيًا، بل يعطي فرصة للتغيير، وتصحيح السلوك ومراجعة الموقف، وإذا كان التسامح اعانة على التماادي في الانحراف، يكون مرفوضاً ومدانًا، وهكذا مع كل قيمة أخلاقية رفيعة، ففي صميمها تكمن حالة من

التجديد والتخليق لحياة أخرى، فيما طرحت للأسف بلغة خاملة ساكنة، تدعو إلى الحياة الربانية، الحياة المسكنة بالخوف.

حادي عشر - الخلط بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الاجتماعية:

قال تعالى: «ادفع بالي هي أحسن...»^(١).

وقال تعالى: «ويبدرون بالحسنة السيئة...»^(٢).

وقال تعالى: «ادفع بالي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون»^(٣).

وقال تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالي هي أحسن»^(٤).

لقد استفاد كثير من الباحثين والدارسين من هذه الآيات ونظيرها، ان القرآن يدعو إلى تأسيس المجتمع الساكن، المجتمع الصامت، في حين ان هذه الآيات وما هو على غرارها تعالج الموقف الشخصي، قضايا بين أرقام محسوبة، ولم تتطرق إلى القضية الاجتماعية بتفاصيلها وعدها وتدخلاتها المشابكة، فان (السيئة) اذا كانت مفردة اجتماعية، تخرُّكيان الأمة وتؤدي إلى مضاعفات خطيرة... مثل هذه المفردة يجب التصدي لها بالسجل الصراعي المسؤول، وليس بالتسامح والتغاضي، ولكن هنا، وفي خصوص هذه الآيات ندرج الملاحظات السريعة التالية:

١- إن (الدرء) في اللغة ومن خلال الاستعمال القرآني الكريم يعني الدفع مع الشدة، بحيث يلغى ظلاله من المخالفة والخصام.

٢- إن (الدفع) في اللغة يدلُّ على «تعحية الشيء»، فقد جاء في مصباح اللغة (دفعه دفعاً: نحيته فاندفع) فهو ينطوي اذن على صراع ما.

٣- إن قوله تعالى: «بالي هي أحسن...» اشارة إلى ضرورة اللجوء إلى الاسلوب المكافئ، أي ان صفة «الحسن» تتصرف إلى دقة الاختيار، اختيار الاسلوب الذي يفوق في قوته وتأثيره وطاقته «السيئة» حتى يتمكن هذا «الحسن» من الازالة والتحفيظ، وقد جاء الوصف مطلقاً غير مقيد، لأنَّه متزوك لتقدير العقل والظروف، فهذا التوجيه لا يفيد أبداً التسامح الذي يتبدَّى بظهور من الكسل الذهني والتراخي الارادي، بل قد تكون «القوة المادية» هي الأحسن حسب هذا التقدير.

٤- في قوله تعالى: «وَلَا تُسْتَوِي الْحُسْنَةُ وَلَا السُّيْئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا
الَّذِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةً كَانَهُ وَلِي حَمْيَمٌ»^(٥).

في هذا الخطاب يتجسد هدف تغييري جذري، هو إدخال تحول نوعي في داخل هذا العدو، وإلا ما هو موقع معاملته كصديق عزيز؟ فدفع السيئة بالحسنة في هذا المقام هو احداث نقلة جوهرية وليس هو اقراراً أو ا مضاء للوضع الراهن.

٥- ان الدعوة مشروعٌ حضاري تغييري كبير، ينطوي على إزالة وتحجيم واستبدال حالة بأخرى، وما ذكر من آليات، أي الحكمـةـ والـمـوعـظـةـ الـحـسـنـةـ والـجـدـالـ بالـتـيـ هيـ أـحـسـنـ،ـ انـماـ تـؤـكـدـ حـقـيقـةـ الـصـرـاعـ،ـ فـاـنـ وـضـعـ الشـيـءـ فـيـ مـحـلـهـ الـمـنـاسـبـ،ـ يـعـنـيـ فـيـماـ يـعـنـيـهـ إـحـكـامـ فـنـ الـصـرـاعـ،ـ كـمـاـ انـ الـمـوـعـظـةـ مـنـ «ـالـوعـظـ»ـ وـقـدـ جـاءـ فـيـ تـعـرـيفـهـ الـلـغـوـيـ،ـ اـنـهـ:ـ زـجـ رـمـقـتـرـنـ بـتـخـوـيـفـ،ـ وـالـجـدـالـ بـالـتـيـ هيـ أـحـسـنـ مـقـارـعـةـ فـكـرـيـةـ وـفـقـ مـعـايـرـ دـقـيـقـةـ وـقـوـاءـ مـنـضـبـطـةـ.ـ اـنـ الـجـدـالـ بـالـتـيـ هيـ أـحـسـنـ لـاـ يـعـنـيـ اـحـتـرـامـ اـدـبـ الـحـوـارـ وـحـسـبـ،ـ بـلـ يـشـيرـ إـلـىـ إـحـكـامـ الـدـلـلـ،ـ تـرـتـيـبـ الـبـرـهـانـ الـمـنـطـقـيـ الـلـزـمـ.

أعود وأقول: ان الدعوة إلى التسامح والعدل والاحسان، وبكلمة جامعة، ان النظام الأخلاقي في القرآن الكريم، لم يكن مجرد مفردات معروضة للتبني كقيم مثالية ذهنية، أو بنية جمالية ساحرة، بل هذا النظام يجسد معركة اجتماعية في الصميم... في الجوهر... في العمق... وهي على صلة بالكون والحياة والتاريخ. ان تغريب المسؤولية الاجتماعية، وتنعفيتها بالمسؤولية الفردية الطبقية، أدى إلى انحسار مفهوم الصراع الاجتماعي الحي، وقلص من مساحة الوعي به وبضرورته.

ثاني عشر - تلغيف القدوات الربانية:

لقد بعث الله تعالى الانبياء الكرام دعاء تغيير واصلاح وبناء، وجعل منهم قدوات للبشر على هذا الطريق، وأوصى بالأئمة الأطهار نماذج تُحتذى، وقد مارس هؤلاء الأبرار صراعا اجتماعياً من أجل المجتمع الناضج، وقد ارتادوا كل المجالات الممكنة على هذا الطريق، وتسللوا بكل ما يمكن من أساليب الصراع المشروعة، وكان المطلوب مواكبة هذه المسيرة عملا بسنة الاقتداء المطروحة نصا في القرآن الكريم «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر»^(٦).

كانت لكم اسوة حسنة في إبراهيم والذين معه^(٧) ، ولكن تغفیز هذه الرموز الربانية – في حين كانت رموزا واضحة بيّنة – جمد هذه القاعدة في حدود ملحوظة . وقد تسرب هذا الخطأ إلى أعمال هؤلاء العظام، حيث عدّت كل محاولة للسير على نهجها مغامرة خاسرة، لأنها أعمال مسكونة باسرار ربانية لم تنكشف لأحد، ولأنها نوع من النسق الغيبي الذي لا يطلع عليه غيرهم، وبهذه العقلية الساذجة التعجيزية خيّم السكون القاتل وسلب الارادة الانسانية، ان التعامل مع الأنبياء والأئمة ينبغي أن يقوم على الفهم والطاعة والاقتداء، ومن المفترض أن تكون ملاحمهم الاجتماعية مصدر اسماء في المضمون والجمل والاداة، حقا، ان هذا الفكر ألغى الأنبياء والأئمة والصالحين الكبار من متن الوجود، إذ حصرهم في زاوية ميّنة. إن ثورة الحسين عليه السلام إنجاز عظيم، يمكن أن تفهم محتواه ونستوعب أسبابه ونحيط بنتائجـه ونقيم مجرياتـه، وأخيرا يمكن أن نكرره ونعيد مجده، وبهذا نفعـل الصراع الاجتماعي، وندفع به إلى تحقيقـ وانتاجـ المجتمعـ الجديدـ.

ثالث عشر - التلاعب بمصطلح الفتنة:

الفتنة مصطلح قرآنـي عميق يحمل في طيّاته معانـي تربوية، وهي ترافق الامتحان الرباني للبشر، من خلال ما ينعم عليهم، أو من خلال ما يبتليـهم به من مصائب ومحنـ، حيث، وفي كلا الحالـين يتمـيز الشاـكر منـ الجـاحـد، ويـنـفـرـ الـصـلـبـ منـ الـهـشـ. ولكنـ في سياق بعض الاستعمالـات لهذا المصطلـح أطلقـ علىـ كلـ ثـورـةـ وـرـفـضـ وـتـمرـدـ، باعتبارـ انـ ذـلـكـ قدـ يـؤـديـ إـلـىـ سـفـكـ الدـمـاءـ وـزـهـوـقـ الـأـرـوـاحـ، وـقدـ قـالـواـ فـيـ هـذـاـ: (ظلمـ يـدـومـ خـيرـ مـنـ فـتـنـةـ غـشـوـمـ)، وـرـغـمـ انـ الفتـنـةـ فـيـ هـذـهـ المعـادـلـةـ مـقـيـدةـ بـوـصـفـ يـعـتـبرـ إـلـىـ حدـ ماـ دـقـيقـاـ، وـيـقـوـدـ إـلـىـ استـنـتـاجـ بـعـضـ الـمـاصـادـيقـ الـأـخـرـىـ، إـلـاـ انـهـ أـخـذـ مـطـلاـقاـ، وـدـوـنـ مـرـاعـاةـ لـهـذـاـ القـيـدـ الـضـرـوريـ، وـمـنـ هـنـاـ نـشـأـ فـكـرـ مـسـتـسـلـمـ خـانـقـ، وـقـدـ سـاعـدـ هـذـهـ الـمـعـادـلـةـ عـلـىـ تـكـرـيـسـ الـوـضـعـ الـراـهـنـ، وـتـبـرـيرـ الـظـلـمـ وـالـاضـطـهـادـ، وـلـكـنـ الاـ يـحـقـ لـنـاـ أـنـ نـعـتـرـفـ أـنـ مـنـ الفتـنـةـ شـيـوـعـ الـانـحـرـافـ وـاستـبـادـ الـفـكـرـ الـمـتـخـلـفـ وـاشـتـرـاعـ الـطـبـقـيـةـ؟ـ أـلـاـ تـؤـدـيـ هـذـهـ الـمـفـارـقـاتـ إـلـىـ التـحـلـلـ الـعـقـائـدـيـ وـالـكـفـرـ بـالـقـيـمـ وـالـأـخـلـاقـ؟ـ وـمـنـ ثـمـ أـلـاـ يـسـتـوجـبـ هـذـاـ صـرـاعـاـ اـجـتمـاعـيـاـ حـتـىـ يـبـرـأـ الـمـجـتمـعـ مـنـ هـذـهـ

الاعراض الفتاكه؟ حتى الفتـنـ التي يـبـتـيـ بها اللهـ الانـسـانـ... حتى هـذـهـ الفتـنـ يـدـعـونـاـ اللهـ تـعـالـىـ - وـهـوـ مـسـبـبـهاـ - إـلـىـ معـالـجـتهاـ وـمـعـاـلـمـتهاـ بـرـوحـ نـضـالـيـةـ، فـالـاـنـسـانـ الـذـيـ يـبـتـيـ بـمـرـضـ، مـدـعـوـ إـلـىـ اـسـتـيـفـاءـ كـلـ طـاقـاتـهـ لـلـاـسـتـشـفـاءـ، وـالـمـجـتمـعـ الـذـيـ يـبـتـيـ بـنـقـصـ فيـ الـأـمـوـالـ، مـطـالـبـ أـنـ يـبـذـلـ الـكـثـيرـ وـالـكـثـيرـ لـغـرضـ رـفـعـ هـذـاـ النـقـصـ. وـمـنـ هـنـاـ بـالـذـاتـ قـدـ تـكـوـنـ بـعـضـ الـفـتـنـ اـنـمـاـ يـبـتـيـ اللـهـ بـهـاـ بـنـيـ الـاـنـسـانـ، كـيـ يـحـدـدـواـ طـاقـاتـهـ، وـيـسـتـنـفـرـواـ الـكـامـنـ مـنـ قـدـرـاتـهـ، وـيـحـثـوـ قـابـلـيـاتـهـ الـمـخـزـونـةـ، وـلـاـ لـمـاـذـاـ يـبـتـيـ اللـهـ الـمـجـتمـعـ بـشـيـءـ مـنـ الـخـوفـ - مـثـلاـ - وـفـيـ الـوقـتـ ذـاتـهـ، يـحـثـهـ وـيـرـشـدـهـ إـلـىـ مـقاـوـمـةـ هـذـاـ الـخـوفـ؟ اـنـ اللـهـ يـدـعـوـ الـاـنـسـانـ أـنـ يـصـارـعـ بـعـضـ مـاـ يـبـتـلـيـهـ بـهـ. اـنـ الـقـرـآنـ يـبـنـيـ الـمـجـتمـعـ الـقـويـ.

رابع عشر - تسطيح العلاقة بالكون:

نـقـراـ كـثـيرـاـ فـيـ الـخـطـابـ الـاسـلـامـيـ، أـنـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـاـنـسـانـ وـالـكـونـ قـائـمةـ عـلـىـ الـأـلـفـةـ، وـلـذـكـ، يـسـتـنـكـرـ بـعـضـ الـمـفـكـرـيـنـ الـاسـلـامـيـنـ بـعـضـ الـطـرـوـحـاتـ الـتـيـ يـشـمـ مـنـهـاـ أـنـ الـعـلـاقـةـ قـائـمةـ عـلـىـ الـصـرـاعـ، مـثـلـ قولـهـمـ: اـنـ الـاـنـسـانـ قـاهـرـ الـفـضـاءـ أـوـ الـبـحـارـ، أـوـ ماـ هوـ عـلـىـ هـذـاـ الـوـزـانـ، وـمـسـتـنـدـ هـذـاـ الـخـطـابـ هـوـ مـوـضـوعـ التـسـخـيرـ، وـالـتـيـ طـلـماـ يـؤـكـدـهاـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ، وـقـدـ مـضـىـ بـنـاـ، اـنـ التـسـخـيرـ بـطـبـقـتـهـ الـقـرـيبـةـ يـمـكـنـ اـسـتـفـادـهـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ مـنـهـ، اـمـاـ عـمـقـ الـمـعـنـىـ، فـإـنـهـ يـتـعـدـيـ الـحـضـورـ الـعـفـوـيـ لـلـكـونـ، ليـصـلـ إـلـىـ الـجـهـدـ الـجـبـارـ، مـنـ أـجـلـ اـسـتـثـمـارـ هـذـاـ الـكـونـ، وـبـهـذـاـ يـحـقـقـ التـسـخـيرـ مـصـدـاقـهـ الـأـكـثـرـ دـلـالـةـ وـعـمـقـاـ أـنـ الـكـونـ مـسـخـرـ، وـلـذـاـ لـاـ دـاعـيـ لـبـذـلـ الـجـهـدـ، هـذـاـ مـنـ اـيـحـاءـ الـفـهـمـ الـقـرـيبـ لـمـصـطـلـحـ التـسـخـيرـ الـعـظـيمـ، وـمـمـاـ يـؤـيدـ اـنـ هـنـاكـ طـبـقـةـ عـمـيقـةـ مـنـ الـمـعـنـىـ لـفـهـومـ التـسـخـيرـ، دـعـوـةـ الـقـرـآنـ إـلـىـ بـذـلـ أـقـصـىـ الـطـاقـاتـ الـمـكـنـةـ مـعـ أـصـعـ بـحـالـاتـ الـطـبـيعـةـ، وـكـمـاـ هـيـ الدـعـوـةـ إـلـىـ سـبـرـ مـنـاـكـ الـأـرـضـ بـهـدـفـ تـكـيـيفـهـاـ لـشـروـطـ الـحـيـاةـ الـاـنـسـانـيـةـ النـاجـحةـ... اـنـ حـرـكـةـ الـمـجـتمـعـ فـيـ دـاخـلـهـ تـتوـاـصـلـ بـشـكـلـ وـآخـرـ بـمـاهـيـةـ نـظـرـتـهـ الـكـلـيـةـ إـلـىـ الـكـونـ، فـإـذـاـ كـانـتـ نـظـرـةـ دـيـنـامـيـكـيـةـ خـلـاقـةـ، فـانـهـ تـنـعـكـسـ عـلـىـ بـنـيـ الـمـجـتمـعـ بـرـمـتـهـ، اـنـ الـاـيـديـولـوـجـيـاـ الـخـامـلـةـ تـنـتـجـ مـجـتمـعاـ سـاـكـنـاـ، يـكـرـهـ الـحـرـكـةـ، يـنـفـرـ مـنـهـاـ وـيـخـافـ مـنـ نـتـائـجـهـاـ، وـفـيـ الـحـقـيقـةـ، اـنـ اـعـطـاءـ التـسـخـيرـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ الـمـجـانـيـ يـتـنـافـيـ.

تماماً مع مسؤولية الإنسان عن اعمار الكون التي وضعها الله على عاتق الإنسان.

خامس عشر - الفقه الفردي:

ومما يساعد على تجميد العركة الاجتماعية، أو يُشيع ظاهرة التحول الاجتماعي، ويكرّس قيم الاستسلام للأمر الواقع... مما يساعد على ذلك تحكيم النظام التشريعي ذي النزعة الفردية، وهذا ما يطلق عليه أحياناً بالفقه الفردي، فان للنظام التشريعي تأثيره الفاعل في تحريك الارادة، واستنبات المسائلة وتحفيز الفكر على نقد الظاهرة الاجتماعية ومحاكمتها، فالنظام يربّي ويوسّس ويوجه، يخلق علاقات اجتماعية تاسب مقاصده وأهدافه، ومن هنا، فان الحديث الدائر اليوم، حول استخدام مقاصد تشريعية جديدة، تتصل بحاجات المجتمع الكبرى، انما يعبر عن ثورة فكرية عميقه، انها ثورة المجتمع قبل أن تكون ثورة الفكر، ان حصر المقاصد بحفظ النفس والمال والدين والعرض والعقل، يكّيف الكون كله لصالح الفرد، حين تعدية هذه المقاصد إلى ما يتصل بالامن الاجتماعي وسلامة البيئة وتكافؤ الفرص ونظائرها... ان هذه التعدية انما تشيد الضمير الاجتماعي، تشرع مفهوم الصراع الاجتماعي من أجل التوازن المعقول... وامتداداً لهذا الكون من التفكير الحي، ينبغي اعادة صياغة الرسالة العملية، انقادها من فتنة الافتراضات البعيدة، وتقليل مساحة الشكوك، وتقييمها مبادئ الحقوق الاجتماعية، فذلك كفيل بصنع حسّ اجتماعي ناقد، وبانتاج ارادة اجتماعية فاعلة.

سادس عشر - تحجيم دور المرأة:

من العوامل الجوهرية التي كانت سبباً في خلق الحياة الاجتماعية الراکدة نسبياً حرمان المجتمع والحياة من طاقة هائلة أبدعها الله لتكون عنصراً أساسياً ومصیرياً في صناعة التاريخ، لقد تجسد هذا الحرمان في قمع المرأة عبر التاريخ، ولا أقصد بالقمع الذبح المادي، بل محاولة تهميشها بعد سلخ روحها الانسانية. وتجميد انتمائها إلى النوع الآدمي، ان اختزال الحقيقة الانسانية بالرجل، بشكل وأخر،

يعرقل حركة المجتمع، و يجعلها حركة متغيرة مرتبكة، كما انه يخلق مجتمعاً معقداً، تسوده المخاوف والظنون. حقاً ان البيت سجن المرأة اذا ما أُعطي معنى العزل والحجر والوأد، ومراجعة بسيطة وسريعة لدور الزهراء عليها السلام، ومجمل الوجود النسائي في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله، تكشف عن أدوار فاعلة للمرأة في صنع المجتمع الجديد، الأمر الذي نفهم منه، ان حضور المرأة في الساحة الاجتماعية كان هو الحالة الطبيعية، ولم تفرز هذه الحالة في وقتها أي عقدة، بل بالعكس تماماً، إذ سادت المجتمع قيم واضحة، تمثلت في علاقات طبيعية وعفوية بدرجة مذهلة، إلى قيم العار والثار وما اليهما من مركبات نقص، جاءت بسبب قمع المرأة - اضافة إلى أسباب أخرى - وتجينها واذلالها، ان المجتمع المفتوح والمنضبط في آن واحد، هو الصيغة المثلثة التي توفر فرصة الحركة الناشطة، القادرة على مواصلة ايقاعها باستمرار، ولا تتحقق هذه الصيغة إلا بشروط، منها، اعطاء المرأة حق العمل والشراكة السياسية والفكرية والاجتماعية «ولهنّ مثل الذي عليهم» (البقرة / ٢٢٨)، بما يكافي دور الرجل، وبهذا نُزرق حركة المجتمع بعنصر إشارة ومادة تحفيز، ان اشراك المرأة في الحياة الاجتماعية يلُون العركة الاجتماعية ويطعمها بقيم جديدة مثيرة ودافعة إلى الأمام.

هذه الأسباب وغيرها أسهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في إساءة فهم مقوله الصراع الاجتماعي، وبالتالي ساعدت على خلق حركة اجتماعية مشوهة، لا تتمتع بالقدرة على افراز النتائج الخيرية، حركة جدب، هشة. ان مهمة تصعيد الصراع الاجتماعي، تأسيساً وقيادة وترشيداً تستوجب قبل كل شيء وذلك على صعيد المفاهيم:

تصحيح مفاهيم سليمة قد أُسيء فهمها.

اقتلاع مفاهيم خاطئة.

استرجاع مفاهيم صحيحة غائبة.

ومن نماذج المقترب الأول (القيم الأخلاقية كالصدقه والاحسان والتسامح، التسخير، الفتنة...) وما إليها من مفاهيم رائعة، ولكن أُفرغت من محتواها

ال حقيقي، وأعطيت محتوى سكونياً جاماً. ومن نماذج المقترب الثاني مفهوم الجبر واحتمالية التاريخ وطاعة أولي الأمر، وما يتصل بها من مفردات تكرّس الواقع الراهن وتحذر من التغيير، ومن أهم نماذج المقترب الثالث مفهوم الجهاد والنقد وحق المسائلة، هذه الفروض والحقوق الغائبة المغيبة.

إضافة إلى كل هذا، هناك حالات وعناوين يجب أن تتغير، أن تتبدل، كالفهم الضيق للنص واستبداد المثل بالقاعدة، وتلغيز القيادات الربانية، وغيرها، فإن إساءة الصورة الصحيحة لكل هذه المقتربات شروط مسبقة لتفجير الصراع بشكل صحيح.

الهوامش

- (١) المؤمنون / .٩٦
- (٢) الرعد / .٢٢
- (٣) المؤمنون / .٩٦
- (٤) النحل / .١٢٥
- (٥) فصلت / .٣٤
- (٦) الأحزاب / .٢١
- (٧) المتحنة / .٤

نحو علم كلام جديد

وحيد الدين خان*

إن القرآن الكريم يخبرنا بأن الله تعالى يقوم بتدبير الأمر وتفصيل الآيات (الرعد: ٢).

و«تدبير الأمر» يعني تنظيم الكون الذي تسمى جوانبه الخارجية بالعلوم الطبيعية، و«تفصيل الآيات» يعني الوحي الذي يتمثل آخر صوره في القرآن الكريم المحفوظ لدينا. وعلم الكلام، في حقيقته، محاولة لفهم وحدة العلم الموحى والعلم الكوني، وتفهيم الكون المجهول بالكون المعروف.

ولونظرنا إلى الأمر من هذه الناحية فسنجد أنه لا يوجد في الإسلام شيء يسمى بعلم الكلام الجديد والقديم، وأن خطأ المتكلمين هو السبب في تقسيم علم الكلام إلى جديد وقديم. فعلم الكلام في حقيقة الأمر لم يكن أكثر من تدوين

* ألقى الأستاذ وحيد الدين خان هذه الكلمة بالجامعة المليلية الإسلامية، بدلهي، في ٢٧ ديسمبر ١٩٧٦، خلال ندوة دراسات حول «قضية تجديد الفكر الإسلامي». وله محاولات رائدة لوضع علم الكلام الإسلامي الجديد القائم على معايير العصر، مثل «الإسلام يتجدد» و«الدين في مواجهة العلم» وغيرهما من الكتب. (من كتاب: الإسلام والعصر الحديث. ترجمة: ظفر الإسلام خان. بيروت: دار التفاصي، ١٩٨٣، ص ٧٦ - ٨٢).

معقولات القرآن، ولكنّ متكلمي العصر العباسي رأوا أن تدوين هذا العلم ليس أكثر من تطبيق المعقولات الإسلامية على المعقولات الفلسفية البشرية. وهذا هو الخطأ الذي قسم علم الكلام إلى قديم وجديد، لأن المعقولات الفلسفية البشرية كانت قياسية، ومن ثمّ كانت متغيرة بتغير الزمن، بينما لا يطرأ أي تغيير على المعقولات القرآنية والكونية.

إن أسلوب الاستدلال القرآني هو أسلوب كوني طبيعي. فالقرآن يستدل على الواقع غير المحسوسة بالواقع المحسوسة. وأساس علم الكلام القرآني يقوم على القوانين الأرضية والسماوية الثابتة التي لا تتغير، ولذلك فإن علم الكلام القرآني ثابت لا يتغير. ومن الصحيح القول بأن علم الكلام القرآني، مثل العقائد القرآنية، ثابت لا يتغير. ولكن حين دون علم الكلام على أساس العلوم البشرية أصبح عرضة للقدم والجدة؛ لأن هذه العلوم كانت مبنية على القياس، وبالتالي متغيرة.

والآن في النصف الأخير من القرن العشرين، أصبحنا، إلى حد كبير، قادرين على تدوين علم الكلام بصورة قطعية وأفافية. إن عالم الطبيعة وعلم الطبيعة كانا شيئين مختلفين في الزمن القديم. فعالم الطبيعة كان يقوم على الحقائق بينما كان أساس علم الطبيعة هو القياس. والآن اجتمع عالم الطبيعة وعلم الطبيعة على صعيد واحد. وهكذا كان القرآن وعلم الكلام القديم شيئين متغيرين. فبينما كان القرآن يحتوي على الآيات المحكمات كان علم الكلام مبنياً على قياسات الفلاسفة. إن تطور العلم قد مكننا اليوم من وضع علم كلام متناسق مع القرآن. وإذا كان هناك من شيء يسمى بعلم الكلام الجديد فهو هذا العلم الذي لم يُدون بعد، بالرغم من توفر المواد وشدة حاجتنا إليه لسد الفراغ الفكري الذي يعاني منه المسلمون بصفة عامة، وغير المسلمين بصفة خاصة.

وسأذكر لكم بعض الواجبات المطلوبة منا لتدوين علم الكلام الجديد:

- ١ - إن أول عمل مطلوب منا هو صياغة نظرية علمية قائمة على أساس قرآنية، وأعني نظرية الأسلوب الاستدلالي. فالقياس كان يقوم في الزمن القديم على المفروضات والسلمات. وفي المراحل الأولى من ظهور الأساليب الحديثة للتحقيق والتجربة أكدوا على أهمية (المشاهدة). ولكن العصر العلمي الذي بدأ في أعقاب

انشتاين قد أوضح بجلاء على أن الحقيقة في آخر صورها لا تخضع للمشاهدة البشرية.

وقد أصبح من المسلم الآن أن الإنسان غير قادر على الاستدلال بالمشاهدة بكفاءاته ووسائله المحدودة، وأن الإنسان لا يقدر إلا على الاستدلال الاستباطي. فنحن لا نستطيع أن نشاهد الحقائق، بل جُلّ ما نستطيعه هو استبطاط الحقائق الكامنة بدراسة ومشاهدة الأشياء الظاهرة.

إن نظرية علمية جديدة قد ظهرت الآن، وهي تطابق النظرية العلمية القرآنية. فالقرآن أخبرنا بأن الإنسان لا يتمتع إلا «بالعلم القليل» (بني إسرائيل: ٨٥)، ولذلك عليه أن يقنع بالعلم غير المباشر بدلاً من أن يصرّ على العلم المباشر. وهكذا تلاقى العلم البشري بالوحي. وهذه النظرية العلمية الحديثة قد أثبتت، تلقائياً، أن أسلوب الاستدلال القرآني هو الاستدلال العلمي عينه. وأول خطوة لوضع علم الكلام، على مستوى العصر الحاضر، هي تدوين هذا الاكتشاف الجديد.

٢ - والعمل الثاني المطلوب منا هو تدوين علم الآثار القرآني. فالقرآن يشير إلى الأنبياء والحضارات القديمة. وهذا الجزء من القرآن يسمى «بأيام الله» (ابراهيم: ٥) وهذه الأحداث التاريخية جدّ هامة من وجهة نظر القرآن. فهذه الأحداث والواقع التاريخية تثبت أن للكون إلهًا أرسل رسالته في كل العصور وهو الذي يحدد مصير الشعوب وأقدار الحضارات بناء على قوانينه وسننه الثابتة. إن هذا الموضوع يتعلق بالتاريخ، ولكن القرآن لا يتناوله بأسلوب التأريخي المعهود، بل يتناوله بأسلوب إجمالي لأغراض الدعوة والإذنار والتبيير. والمعلومات التاريخية التي لم ترد في القرآن كانت مجهولة في الزمن القديم، إلى حد كبير. ولذلك لم يكن في وسع مؤرخينا القدماء أن يسجلوها بأسلوب التدوين التأريخي السليم.. والآن قد اكتشفنا سجلات ووثائق كثيرة عن تلك الأحداث، بدراسة الآثار ونتائج الحفريات. وأصبح ممكناً اليوم شرح الإشارات القرآنية حول أيام الله وتوثيقها تاريخاً، وبالتالي تدوين الدعوة القرآنية بلغة التاريخ.

٣ - والعمل الثالث المطلوب هو تدوين «آيات الآفاق» (فصلت: ٥٣) باستغلال الاكتشافات العلمية الجديدة. فالقرآن يشير مرة بعد أخرى إلى آيات الكون التي

تشير إلى خالقها وتوضح حكمة الله وراء خلق العالم. والقرآن يستخدم هذه الآيات الكونية لتوثيق دعوته، إلا أن هذه الإشارات إجمالية. والحكمة في إجمالها أن الإنسان القديم لم يكن يعرف كثيراً عنها؛ ولذلك لم يكن ليفهمها لو فصلت له ولكن قد دخل في متأهبات تبعده عن الهدف الحقيقي للوحي، ألا وهو هداية البشر وإنذاره من يوم الحساب القادم. والآن قد تجمعت لدينا مواد مفصلة عن تلك الإشارات القرآنية، بفضل تطور العلوم الطبيعية. وليس من باب المبالغة أن أقول: إن العلوم الطبيعية الحديثة قد أصبحت علم الكلام الإسلامي. ولم يبق علينا إلا تدوينها. وال الحاجة تقتضي تدوين آيات الله الكامنة في خلقه وكونه، باستخدام الاكتشافات العلمية الحديثة.

٤ - إن عنصراً من عناصر أسلوب الاستدلال القرآني هو ما يسميه «بآيات الأنس» (فصلت: ٥٣)، أي آيات الله الكامنة في النفس البشرية. وهذا الجانب كان مجهولاً إلى حد كبير في قديم الزمان. وقد كتب الصوفية كثيراً حول هذا الجانب، ولكنهم اعتمدوا على القياس أكثر من اعتمادهم على الحقائق العلمية. والجزء الأكبر من كتاباتهم فقد مغزاهم الآخر. أما أبحاث علم النفس الحديث فقد وفرت لنا معلومات كثيرة تساعدنا على تفصيل إشارات القرآن، إلى حد كبير. ولو أنجز هذا العمل على المستوى العلمي العصري لأصبح تصديقاً نفسياً عظيماً لحقائق القرآن.

٥ - ثم هناك مجال العلوم الاجتماعية، أي القانون والسياسة والاقتصاد وغيرها من العلوم التي كتب حولها الكثير في الزمن الحديث. إن ذخيرة العلوم الاجتماعية مفيدة من جوانب عديدة، ولكنني من الناحية المبدئية لا أؤيد إدخال العلوم الاجتماعية إلى دائرة علم الكلام. والسبب في ذلك نوعية العلوم الاجتماعية، فهي كلها علوم قياسية وأغلبظن أنها ستظل قياسية. فلو استخدمناها في علم الكلام لارتكتبنا مرة أخرى ذات الخطأ الذي ارتكبه متكلمو العصر العباسي الذين أسسوا علم الكلام على القياسات الفلسفية، بينما نحن سندون علم الكلام على القياسات الاجتماعية. ولذلك أرى أن تدخل العلوم الاجتماعية في دائرة اختصاص الفقه وليس في دائرة علم الكلام، وبكلمة أخرى ينبغي تدوين الاجتماعيات كنظام فقهي بدلاً من تأسيس المعقولات الإسلامية عليها.

٦ - وأخيراً، أريد أن أذكر عملاً علمياً مطلوباً لا يعد عموماً من علم الكلام، ولكنه الجزء الأكبر من علم الكلام من حيث الأهداف. وهذا العمل هو إعداد كتب للتعریف بالإسلام بأسلوب علمي. إن كتاباً كثيرة قد ألفت في العصر الحديث حول الإسلام، ولكن الأسلوب الكلامي - بدلاً من الأسلوب العلمي - يغلب على هذه الكتب، ولذلك يمكن وضع كل الكتب الإسلامية الحديثة، من تفسير وسيرة نبوية وغيرها من الكتب العامة، في صف علم الكلام (القديم). فبغض النظر عن أهمية هذه الكتب، علمياً، فلا ينبغي أن تصبح الكتب الإسلامية العامة، من تفسير وسيرة، خاضعة لعلم كلام يتغير من عصر إلى آخر.

إن العصر الحديث يمتاز بحرية الرأي والتفكير. والانسان الحديث يريد أن تقدم له المعلومات بدون إضافات تفسيرية وكلامية ويترك له التقييم. وهذا هو السبب في الطلب المتزايد على الكتب الإسلامية الجديدة بالرغم من إصابة المكتبة الإسلامية بالتخرمة. إن إنسان العصر يريد أن يفهم الإسلام ولكنه يطلب الكتب التي تعرض حقائق الإسلام بالأسلوب العلمي. إن إنسان العصر الحاضر يفضل الأسلوب العلمي على الأسلوب العقلي والفكري في مخاطبة القراء. ولكن لسوء الحظ، فإن الأسلوب العلمي لم يلق الرواج، بعد، في لغة ما من لغات المسلمين. إن الأسلوب العلمي، على عكس الأسلوب الكلامي، يعتمد على البساطة والإيجابية التي تراعي سرد الحقائق لغة وبياناً.

إن مؤلفينا قد سطروا ما لا يحصى من الكتب في العصر الحاضر، ولكنني لا أزال أحيل وجود مجموعة كتب إسلامية، في أية لغة من اللغات، تعرض تعاليم الإسلام وسيرة النبي، بالأسلوب البسيط الإيجابي الواقعى. هذا، بالرغم من شدة احتياجنا إلى هذا النوع من الكتب أكثر من أي شيء آخر اليوم. وأنجرأ أن أقول: إننا، إن لم نفعل أي شيء سوى تدوين تعاليم القرآن والسيرة والأحاديث وأحوال الصحابة وتاريخ الإسلام (بدلاً من تاريخ الفتوحات) بأسلوب علمي واقعي، ونشرنا هذه الكتب بمختلف لغات العالم، فسنكون قد حققنا هدف علم الكلام فيما يتعلق بالعصر الحاضر على الأقل.

ط در حديثاً

مبادئ الفلسفة الإسلامية

عبدالجبار الرفاعي

مجلدان

بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر

ملفات طدر من قضايا إسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الإسلامي
- الفكر العربي المعاصر: مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الإسلامي المعاصر: قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه ١ - ٢
- مقاصد الشريعة ١ - ٣
- قراءات في فكر الشهيد الصدر
- الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ١ - ٤

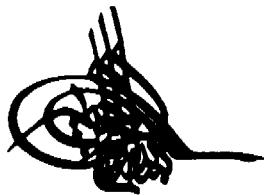
ملف العدد القادم

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام - ٥

طه في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

كامل الهاشمي
ابراهيم العبادي
عبد السلام زين العابدين
اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
مهدى مهرizi
محمد مجتهد شبترى
عبد الجبار الرفاعي
محمد رضا حكيمى
حسين باقر
عادل عبد المهدى
اسماويل الفاروقى
طه جابر العلوانى
ابراهيم العبادى
عبد الوهاب المسيري
كامل الهاشمى
غالب حسن
محمد رضا حكيمى واخوه
طه جابر العلوانى
عبد الجبار الرفاعي
حسن الترابى
جلال آل أحمد
جعفر عبد الرزاق
زكي الميلاد
حسن حنفى
محمد رضا حكيمى
غالب حسن
ماجد الغرباوي
طه جابر العلوانى
جلال آل أحمد
باقر برى
جمال عطية
محمد الحسينى
حسن الخليفة
شلتاغ عبود

- ١- اشرافات الفلسفة السياسية
- ٢- الاجتهاد والتجدد
- ٣- منهج الامام في التفسير
- ٤- مناهج التجديد
- ٥- مدخل إلى فلسفة الفقه
- ٦- مدخل إلى علم الكلام الجديد
- ٧- جدل التراث والمعاصر
- ٨- المدرسة التفكيكية
- ٩- الإمام السجاف
- ١٠- في اشكالية الاسلام والحداثة
- ١١- اسلامية المعرفة
- ١٢- اصلاح الفكر الاسلامي
- ١٣- جدليات الفكر الاسلامي المعاصر
- ١٤- فقه التحيز
- ١٥- أسلمة الذات
- ١٦- نظرية العلم في القرآن
- ١٧- القسط والعدل
- ١٨- اسلامية المعرفة
- ١٩- تطور الدرس الفلسفى في الحوزة
- ٢٠- قضايا التجدد
- ٢١- نزعة التغريب
- ٢٢- الدستور والبرلمان
- ٢٣- الفكر الاسلامي مساراته وتطوراته
- ٢٤- علم الاستغراب
- ٢٥- الاجتهاد التحقيقى
- ٢٦- أصلالة النبوة في حياة الرسول
- ٢٧- اشكاليات التجدد
- ٢٨- مقاصد الشريعة
- ٢٩- المستشرقون: خدمات وخيانت
- ٣٠- فقه النظرية
- ٣١- الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر
- ٣٢- منهج الفقهى عند الشهيد الصدر
- ٣٣- محاولات للتتفقه في الدين
- ٣٤- الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل



الإسلام المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول

الرائد، محمد الدين عوطف

٣ شارع وزارة الزراعة - الدقى - القاهرة