10

الفكر الشيعي في مواجهة الاتجاه التعددي

الشيخ عدنان الحساني

الفكر الشيعي
في مواجهة الاتّجاه التعدّدي

الكتاب	الفكر الشيعي في مواجهة الإتجاه التعددي
تأليف	الشيخ عدنان الحسّاني الرميثي
الطبعة	الأولى
المطبعة	دار الكفيل
الكمية	٢٠٠٠
رقم الإيداع	في دار الكتب والوثائق/ بغداد: ١٥٨٣ لسنة ٢٠١٤م الفهرست أثناء النشر
نشر وتوزيع	مكتبة أهل الحق ــ النجف الأشرف

جميع حقوق الطبع محفوظة

البريد الألكتروني: muthol٢٠٠٠@gmail.com

الهاتف: ٠٧٨٢٥٩٩١٢٠٠

الفكر الشيعي
في مواجهة الاتّجاه التعدّدي

الشيخ

عدنان الحسّاني الرميثي

المحتويات

كلمة المركز التعدديَّة في معيار النقد ١١
مقدِّمة المؤلِّف ١٣
الفصل الأوَّل مباحثٌ تمهيديَّةٌ عامَّةٌ ١٥
المبحث الأوَّل الدِّين والحياة في الفكر الإسلامي ١٧
أوَّلاً: إشكاليَّة تفسير العلاقة بالمبدأ ١٧
ثانياً: دور الدِّين في تحقيق النمو الحضاري ١٨
ثالثاً: الفكر الدِّيني ومساحة التأثُّر بالنزعة الذاتيَّة ٢٠
المبحث الثاني الدِّين والإنسان في الفكر الإسلامي ٢٣
أوَّلاً: العلاقة بين الدِّين والإنسان ٢٣
ثانياً: الإنسان وتحديد المنهج في الفهم والسلوك ٢٥
المبحث الثالث واقعيَّة الفكر الإسلامي والحلُّ الأمثل ٢٧
أوَّلاً: واقعيَّة الإسلام ومنهجه في الفكر والأخلاق ٢٧
ثانياً: المنهج الفردي في تفسير العلاقة الوجوديَّة ٢٨
ثالثاً: الحلُّ الإسلامي ونظريَّته الاجتماعيَّة (الانسجام والواقعيَّة) ٣٨
الفصل الثاني معالم الاتِّجاه التعدّدي ٤١
المبحث الأوَّل عوامل تجدّد المشكلة ٤٣
أوَّلاً: تصدير المشكلة المعرفيَّة من خلال عولمة القراءات ٤٤
ثانياً: النشوء التاريخي والفلسفي للتعدّديَّة ٤٥

المبحث الثاني عوامل شيوع الإتجاه التعدّدي في العالم ٤٩
أوّلا: أقطاب التعدّديَّة الدينيَّة في العالم الإسلامي ٤٩
ثانياً: الأصول الفلسفيَّة للنظام الكونيّ الأحسن ٥٥
ثالثاً: تحديد القدر المشترك بين النظريَّات الحداثيَّة ٦٠
رابعاً: المثقَّف الإسلامي وسبل مواجهة التحدّيات الحداثويَّة ٦٢
الفصل الثالث الإتجاه التعدّدي في ميزان المنهج المعرفي الإسلامي ٦٥
مدخلٌ ٦٧
العقل الإسلامي المفكّر، نقاط القوّة ونقاط الضعف. ٦٧
المبحث الأوَّل علم الكلام ممارسةٌ وضرورةٌ ٧٠
أوَّلاً: علم الكلام ضرورةٌ عقائديَّةٌ وإنجازٌ معرفيٌّ ٧٠
ثانياً: المساحات الفكريَّة التي يغطّيها علم الكلام ٧٤
المبحث الثاني التجديد الكلامي بين الترف والحاجة ٧٦
أوَّلاً: علم الكلام الجديد ترفٌ فكريٌّ أم حاجةٌ عصريَّةٌ؟ ٧٦
ثانياً: موقع التعدّديَّة الدينيَّة من مسائل علم الكلام الجديد ٧٩
الفصل الرابع منظومة القيم والمفاهيم في الفكر الشيعي ٨٥
المبحث الأوَّل مقدّماتٌ تمهيديَّةٌ ٨٧
أوَّلاً: الفكر الشيعي ودوره في تكريس الإسلام الأصيل ٨٧
ثانياً: الفكر لغةً واصطلاحاً ٨٨
ثالثاً: تعريف الفكر الشيعي ٨٩
المبحث الثاني الملامح العامَّة لعناصر الفكر ٩٢

أوّلاً: العامل التعبوي في الفكر الشيعي ٩٥
ثانياً: التقيَّة ودورها في الحفاظ على المنجزات الفكريَّة للمذهب..... ٩٦
المبحث الثالث فلسفة النموذج الأسمى في بناء الإنسان الشيعي..... ٩٩
أولا: خصائص النهضة الحسينيَّة ١٠١
ثانياً: العناية الغيبيَّة لأهل البيت عليهم السلام..... ١٠٣
المبحث الرابع المؤسّسة الدينيَّة ودورها في إثراء الفكر..... ١٠٦
أوّلاً: عنصر الارتكاز المعرفي لدى المؤسّسة الشيعيَّة ١٠٦
ثانياً: المنهج العلمي ودوره في بناء الاستراتيجيَّة الفكريَّة..... ١٠٨
الفصل الخامس مساوقة الخطاب الحداثي للفكر التعدّدي في فهم القرآن ١١١
المبحث الأوّل خطاب الحداثة والمعاصرة، الأهداف والمناهج..... ١١٣
أوّلاً: أصول الخطاب الحداثي..... ١١٣
ثانياً: وقائع الحداثة بين الاستشراق والاغتراب ١١٥
ثالثاً: التأويل الحداثي والمساوقة في النتاج الهرمنيوطيقي ١١٧
المبحث الثاني النصُّ القرآني في دائرة الفهم الحداثي ١٢١
أوّلاً: الحداثة وتعدّديَّة القراءات (النصُّ القرآني أنموذجاً) ١٢١
ثانياً: التأويل القرآني، مفاهيم ورؤى..... ١٢٣
ثالثاً: قراءات وخطط الحداثيين تجاه النصّ القرآني..... ١٢٥
الفصل السادس أثر الاتّجاه الهرمنيوطيقي في تكوين الإتجاه التعدّدي ١٣٣
المبحث الأوّل الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة وعنصر التأسيس ١٣٥
أوّلاً: فلسفيَّة الهرمنيوطيقا ومصادرة الاصطلاح ١٣٥

ثانياً: الحكمة العمليَّة بين الفلسفة الواقعيَّة والهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ١٣٧
المبحث الثاني حقيقة اللغة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي..... ١٣٩
أوَّلاً: علاقة الإنسان باللغة عند جادامر..... ١٣٩
ثالثاً: مفهوم التأويل عند المسلمين..... ١٤٤
المبحث الثالث مقاربات اللغة والواقع..... ١٤٨
أوَّلاً: التفريق بين الواقع اللغوي والواقع الفلسفي النفس أمري..... ١٤٨
ثانياً: الحقيقة اللغويَّة والحقيقة الفلسفيَّة..... ١٥٠
ثالثاً: الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة وفصل الخطاب القرآني..... ١٥٠
الفصل السابع الفكر الشيعي مبادئ ونماذج..... ١٥٣
تمهيدٌ..... ١٥٥
رؤيةٌ إجماليَّةٌ للممارسة التنظيريَّة في الفكر الشيعي..... ١٥٥
المبحث الأوَّل ملامح النظريَّة الاقتصاديَّة في الفكر الشيعي..... ١٥٦
الفكر الاقتصادي عند الشهيد الصدر قدس سره..... ١٥٩
المبحث الثاني النظريَّة الاجتماعيَّة في الفكر الشيعي..... ١٦٦
المبحث الثالث فقه الدولة والمجتمع والنمط التطوّري في الفكر الشيعي ١٧٣
أوَّلاً: فلسفة العبادة..... ١٧٥
ثانياً: فلسفة الطاعة..... ١٧٧
ثالثاً: فلسفة التراحم ١٨٢
رابعاً: فلسفة الحقّ..... ١٨٣
خامساً: فلسفة العدل..... ١٨٥

كلمة المركز
التعدديَّة في معيار النقد

لا شكَّ أنَّ الجدليَّة الفكريّة كانت ـ ولا زالت ـ تتصدّر ميدان المعترك البشري، ليس على مستوى الفهم المجرّد فحسب، بل حتَّى على مستوى القيم الاعتباريَّة، وبات مستوى الشعور المشترك ينازع هو الآخر غريزة الاختلاف والمخالفة، في حين من المفترض أنَّ هذا المستوى منضبط توحيديَّاً بحكم الطبيعة البشريَّة؛ الأمر الذي دعا الكثير من أرباب المدارس الفكريَّة إلى ممارسة تعدّد القراءات وأكثفة حالة النمطيَّة الفكريَّة، من دون أن يصار إلى تعزيز صفة المعياريَّة في تقييم هذه الدعوات.

والنقطة الجديرة بالاهتمام ـ والتي تحسب لهذا الاتجاه ـ الذي يدعو إلى هذا النمط الفكري التعدّدي، أنَّه قادرٌ على تحريك المستوى الفوق تفكيري في صياغة مصطلحيَّة، تعتمد دلالات تفكيريَّة ضمن قواعد منطقيَّة غير صارمةٍ؛ وبالتالي قدرته على إذهال بعض الطبقات المُثقَّفة التي لا تستند إلى أُصول فكريَّة عميقة وواسعة.

إلَّا أنَّ خلو هذا النمط الفكري من معايير علميَّة ثابتة، أي أنَّ معاييره كدعواه متغيّرة متعدّدة، ممَّا أفقده زمام المبادرة في الدفاع عن نفسه؛ الأمر الذي أوجد نقاط ضعف عميقة في هذا النمط، ومعه قدرة المدارس والأنماط الأُخرى على توجيه النقد إليه على قاعدة جدليَّة فكريَّة تتماهى مع أوليات هذا الفكر، ونحن إذ نجد أنَّ أهمّ مدرسة فكريَّة قادرة على مواجهة هذا الفكر وتعريته وإظهار مساوئه هي المدرسة الشيعيَّة، التي تمتلك منظومة مفاهيميَّة عميقة تعتمد المنطق العلمي الرصين المدعوم بالوحي والنصّ الوحياني، وهو النصّ المتلئ بالدلالات التكوينيَّة والتقنينيَّة التي لا يستطيع العقل إنكارها.

من هنا وقع اختيارنا في (**مركز الفكر الإسلامي المعاصر**) على كتاب "**الفكر الشيعي في مواجهة الإتجاه التعدّدي**" لسماحة الشيخ الفاضل عدنان الحسّاني، والذي عرض فيه إجمالاً أهمّ العناصر الجدليَّة للفكر الشيعي في مواجهة أدعياء التعدّد والحداثة، وهذا العرض على اختصاره وجزالته إلَّا أنَّه يستوعب إلى حدٍّ كبير قيم النقد عند الفكر الشيعي القادرة على تفريغ عناصر الإذهال المزعوم في الإتجاه التعدّدي، وعلى هذا الأساس قدّمنا هذا الكتاب إليك أيُّها القارئ العزيز، فنرجو أن يكون عند حسن ظنّك.

مقدِّمة المؤلِّف

لا يخفى بأنَّ المعركة الحقيقيَّة بين الحضارات، إنَّما تتجلّى في دائرة الفكر والتنظير المعرفي بصورةٍ أكثر عمقاً منها في دائرة الخندقة العسكريّة المسلّحة، إلَّا أنَّ بين الدائرتين علاقةَ مساندة واتّكاء، فهذا يفرض فكره بقوَّة السلاح، والآخر يدافع عن فكره ومنهجه بنفس الأسلوب.

ولعلَّ المفارقة التي يمكن أن تلحظ في هذا الصراع الكونيّ هو أسلوب التعميم الذي يسلكه كلا الاتّجاهين، واقصد هنا الاتّجاه الإلهي وما لحقه من جبهة المستضعفين، والاتّجاه المادّي وما لحقه من النخب المستكبرة والمتنفّذة كونيّاً، فالاتّجاه الثاني يحاول أن يعمّم منهج الانفصال والتعالي على كلِّ القيم الوجوديَّة، ويحاول أن يجنّد ما توصل إليه من تطوّرٍ علميٍّ في سبيل تحقيق أهدافه الاستعلائيّة، وهو المصداق الأوضح لقوله تعالى: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ**﴾[1] ، فالتطوّر التقني الذي توصّل إليه هؤلاء بمثابة الآيات التي تشير إلى نعم الله على الإنسان والتي سخّرها له ابتداءً من عقله المستوفر وانتهاءً بربطه الأسباب بالمسبّبات، إلَّا أنَّ تعالي الإنسان وجحوده ووقاحته لا يريد الاعتراف بهذه المنّة، بل إنَّ لسان حاله يقول: ﴿**قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعاً وَلَا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ**﴾ القصص: ٧٨.

وفي قبال ذلك نجد الجبهة الأُخرى، أَي الاتّجاه الأوَّل يريد أن يعمّم مشروعه الكوني من

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٥.

خلال الاتصّال بكلِّ قيم الأصالة والوجود، فهو يريد أن يتّصل بالدين والتراث والأرض والطبيعة والحيّز من خلال قيم التراحم والفضيلة، لا من خلال قيم القطيعة والرذيلة.

ونحن سوف نتتبّع في هذا الكتاب مجمل المناهج التنظيريَّة والفكريَّة، التي رافقت مسيرة كلتا الجبهتين، آخذين بنظر الاعتبار نقاط القوَّة والضعف التي اشتمل عليها كلا المنهجين من حيث التنظير ـ بطبيعة الحال ـ لا من حيث التأصيل، وإلَّا فإنَّ الأصالة متحققّةٌ في المنهج الإلهي وهو ما تقتضيه ضرورة وحيانيَّته وإلهيَّته.

الفصل الأوَّل

مباحثٌ تمهيديَّةٌ عامَّةٌ

- المبحث الأوَّل: الدِّين والحياة في الفكر الإسلامي.
- المبحث الثاني: الدِّين والإنسان في الفكر الإسلامي.
- المبحث الثالث: واقعيَّة الفكر الإسلامي والحلّ الأمثل

المبحث الأوَّل
الدِّين والحياة في الفكر الإسلامي

أوَّلاً: إشكاليَّة تفسير العلاقة بالمبدأ

الله، الكون، الإنسان، بين الاعتبار والحقيقة، يتقاسم هذا الثلاثي موقعه في هذا الوجود وبين المبدأ والمعاد تتكّرس العلاقة بين الثنائي المنفصل باعتباريته عن حقيقة الوجود الأوَّل، فإنَّ المشروع الكوني الذي يتجلّى في حقيقة الإرادة الإلهيَّة هو الذي يجسّد تلك العلاقة بين الطبيعة والإنسان باعتباره ـ أي المشروع الكوني ـ هو الحدّ الأوسط في كبرى القضيّة الإنسانيّة، والذي يشكّل الإنسان حدّها الأصغر، والمبدع المريد هو ذلك الحدّ الأكبر والذي تستهلك في حقيقته كلُّ تلك الاعتبارات.

إلَّا أنَّ الأحاديّة والذاتيّة في تفكير الإنسان جعلته مرتبكاً في تحديد مساره بين المبدأ والمعاد وفقاً لإرتباكه في تفسير علاقته بالكون، والتي أرادها الله أن تكون علاقةً منسجمةً مع مشروعه الكوني وحكمته في خلق الأشياء، ذلك الانسجام الذي لا يتحقّق إلَّا وفق الآليّة التي وضعها المشروع السماوي والمتساوقة مع جميع الشرائع الوحيانيّة، التي رسمت مسارات المسيرة البشريّة انطلاقاً من أساسات التكوين الفطري والعقلي، وكان للقرآن الكريم حضوره الأعمق والأشمل في المسار الكونيّ المرسوم، فكانت دعوة القرآن إلى التفكّر لا إلى التفكير فحسب؛ لأنَّ التفكير الذي ينفصل عن التفكّر غير قادرٍ على محاكاة ذلك الطموح الكوني الإنسان؛ لأنَّ التفكير هو ممارسة ربط الأسباب بمسبباتها ذهناً بالانفصال عن الإيمان بالمقاصد والدلالات الناتجة عن تلك الممارسة، وهي العمليّة التي تتكّفل بتحقيقها استراتيجيّة التفكّر المدعومة قرآنياً من حيث التنظير والمثاقفة؛ لذلك كانت دعوة القرآن للتفكّر نابعةً

عن حاجة الإنسان إلى هذا الأسلوب؛ ليحقّق ذاته من خلال رؤيةٍ كونيّةٍ تنسجم مع حاجته الحضاريّة يقول تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الأرض رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلاً سُبْحانكَ فَقِنا عَذابَ النَّارِ**﴾[١].

ويقول تعالى في شأن المنفصلين عن التفكّر اتّكاءً على التفكير المجرّد والنعم الزائلة، التي أنجزوها ببركة هذا التفكير السلبي من دون أن يعتبروا من مثل الدنيا الزائلة، حيث يقول جلّ من قائلٍ: ﴿**أَنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الأرض ممَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الأنعامُ حَتَّى إِذا أَخَذَتِ الأرض زُخْرُفَها وَ ازَّيَّنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُها أَنَّهُمْ قادِرُونَ عَلَيْها أَتاها أَمْرُنا لَيْلاً أو نَهاراً فَجَعَلْناها حَصِيداً كَأن لَمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذلِكَ نُفَصِّلُ الآياتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[٢]... وبقيت علاقة الإنسان بمفاهيم الوجود تحكمها اعتباراتٌ متعدّدةٌ تختلف باختلاف القيم الحضاريّة من أُمّةٍ إلى أُخرى.

ثانياً: دور الدِّين في تحقيق النمو الحضاري

كانت ولا زالت إشكاليّة الثقة بقدرة الفكر الديني في تكريس النمط الحضاري المطلوب مستحكمةً عند طبقاتٍ عريضةٍ من المجتمعات البشريّة، وهذه الإشكاليّة على الرغم من فداحتها إلّا أنّها تمثّل تعاطياً تقليديّاً درجت عليه البشريّة منذ أمدٍ بعيدٍ؛ لذلك كانت بعثة الأنبياء وتنزيل الكتب نابعةً عن هذا الشكل من التعاطي، إلّا أنَّ هذه الشبهات أخذت مناحي جديدةً بعد تخطّي الفكر الديني مجمل الإشكالات التقليديّة، والتي ميِعَت ببركة تكامل الشرائع والتي وصلت إلى أوج مستويات النضوج في مرحلة النبوَّة الخاتمة.

ولعلَّ هذا الشكل من الشبهات المتجدّدة لا يعود إلى صميم القدرة الدينيّة، وإنَّما تبلور نتيجة تداعيات الطموح الاستكباري العالمي، فكان للاستعمار دوره الريادي في تزلزل الثقة في قدرة الدين على تخطّي مشاكل المجتمع، إضافةً إلى الخطط والأجندات المرسومة سلفاً

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩١.

(٢) سورة يونس، الآية: ٢٤.

لتحييد دور الدين، والتقليل من شأنه، والطعن في قداسته؛ لتهوينه في عيون الناس، ومن ثَمَّ سهولة الدعوة إلى التخلّي عنه، وإلَّا فإنَّ الفكر الديني ببركة التكامل التصاعدي في تحقيق حصاناته الفكريّة والمعرفيّة لا يمكن لأيِّ شبهةٍ مهما كانت مستحكمةً أن تزلزل عامل الثقة الفكريّة فيه؛ وذلك لتوافره على مناهج تعتمد أصولاً منطقيّةً صارمةً هي في الأعمّ الأغلب منها أصولٌ معصومةٌ تتمنّع أمام أيِّ طارئٍ فكريٍّ أو معرفيٍّ مغرضٍ، أو مشتبهٍ ساذج وبريءٍ.

هذا من جهة الأفكار والرؤى الكونيّة. أمَّا من جهة المنهج والصياغة، فإنَّ الشريعة الخاتمة والتي هي صاحبة الحقّ الأوّل في الدفاع عن الفكر الديني تتوافر على منهجٍ وصياغةٍ نصيّةٍ غايةٌ في العصمة والإعجاز، ولعلَّ المصداق الأبرز لهذه الدعوى هو النصّ القرآني والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إلَّا أنَّ المناقشة في هذه الشبهات والتي اتّخذت أشكالاً معرفيّةً تأسيسيّةً بعد أن كانت الشبهات التقليديّة عبارةً عن تعاطٍ جدليٍّ صرفٍ كأنَّ المراد منه تحقيق أدنى مستويات الأغراض التشكيكيّة، وهو إيجاد حالةٍ من الإرباك في الساحة الثقافيّة للمتدينين.

أمَّا هذا الشكل من الشبهات فهو لا يستهدف الدين صراحةً، وإنَّما حاول اختراق الفكر الديني من خلال تأسيس مناهجَ علميّةٍ تتوافق مع تطوّر الحاجة الحضاريّة للبشريّة؛ وبالتالي تفريغ الدين عن مضمونه من خلال الإيحاء عن عجز الدين عن مواكبة الحاجات الحضاريّة، لا أقلّ من حيث التنظير التأسيسي لهذه الحاجات الأمر الذي دعا المؤسّسات الاستكباريّة على كافّة أشكالها، حتّى تلك التي تدّعي التمسّك بالدين تكبّراً وتقليداً، وأقصد هنا الإنجيليين المسيحيين والماسونيين اليهود، فضلاً عن الوضعيين اللبراليين والعلمانيين على كافّة مدارسهم الغربيّة والشرقيّة وذلك منذ أمدٍ بعيدٍ، فبعد أن تحرّرت هذه المؤسسات عن سلطة الكنيسة في ما يسمّى بعصر النهضة، أخذت على عاتقها تأسيس مناهج على نحو الارتجال اعتماداً على مبدأ التجربة وتعميم هذه المناهج وترسيم ملامح كونيّةٍ، الغاية منها السيطرة على المنابع البشريّة ممَّا يشكّل عائقاً مهمّاً أمام المدّ الديني لا سيَّما الإسلامي منه، وهو العقبة الكأداء أمام طموحات العولمة على كافّة اتّجاهاتها؛ لأنَّه يمثّل الطموح العالمي

المشروع، والذي يمتلك رصيداً فكريّاً ضخماً يستوعب المشكلة الكونيّة وزيادةً، هذه الزيادة تتجلّى في إيحاءات الخطاب القرآني لعناصر خارجةٍ عن المجال البشري كالجنّ وتكاليفهم الكونيّة والشرعيّة.

من هنا وجدنا من اللازم التوجّه إلى هذه الشبهات، وملاحقة أصولها المعرفيّة، ومناقشة تلك الأصول وما ترتّبت عليها من نتائج. فإنَّ النتيجة مهما كانت مرضيّةٌ ومقبولةٌ لا يمكن الاعتماد عليها بالانفصال عن أصولها ومقدّماتها، فما أكثر النتائج الجذابة والمقبولة إلَّا أنَّها تعتمد على مقدّماتٍ فاسدةٍ وأصولٍ مرتبكةٍ، ولعلَّ فكرة عدم قدرة الدين على تلبية الطموحات البشريّة هي شبهةٌ وجدت لها أصداءٌ واسعةٌ؛ بسبب عوامل فرضتها جملةٌ من الإرباكات التي تعرّض إليها المشروع الديني؛ بسبب سوء التطبيق تارةً وبسبب الخطط الاستعماريّة تارةً أُخرى.

ثالثاً: الفكر الدِّيني ومساحة التأثّر بالنزعة الذاتيَّة

على الرغم من توافر الفكر الديني على عناصر استدامة الموزون المعرفي وفق المعطيات الموضوعيّة للتفكير المنهجي، إلَّا أنَّه لم يخلُ من إرباكات النتاجات الذاتيّة للتفكير بسبب نزوع بعض أدعياء هذا الفكر إلى هذه النزعة؛ ممَّا وفّر مساحةً كافيةً لتوجيه سهام النقد إلى هذا الفكر، ومن الطبيعي أنَّ هذه النزعة ليست وليدة إرهاصاتٍ متأخّرةٍ، وإنَّما هي قديمةٌ بقدم الطموحات الفرديّة.

فكانت حرمة القتل ـ مثلاً ـ متّجهةٌ معرفيّاً ومؤسسةً على أساسٍ معرفيٍّ سماويٍ اتّضحت معالمه مع أوّل شريعةٍ نزلت على وجه الأرض وهي شريعة آدم عليه السلام، إلَّا أنَّ الحادثة الأُولى ـ وأقصد حينما قتل قابيل أخاه هابيل والتي سجّلت أوّل نزعةٍ ذاتيّةٍ على وجه الأرض ـ غيّرت ملامح العمليّة المعرفيّة الإنسانيّة، ومنذ ذلك الوقت انقسمت اتّجاهات المعرفة بانقسام النزعات وتمرّد الذات على القاعدة، فتكثّرت بذلك مراكز القرار الفكري بتكثّر الدوافع، إلَّا أنَّ المركز الذي كان يستمدّ شرعيّته من موقع عناية السماء كان أكثر حضوراً في

الوجدان البشري؛ لأنَّه المرجع التكويني الأكيد لهذا الوجدان، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أُخرى، فإنَّ البنية الإشاريّة للفكر الديني قادرةٌ على إيصال الباحث عن الحقّ إلى مركز الدلالة من أقصر الطرق، فبين الإشارة النصيّة والإشارة الكونيّة والإشارة العقليّة بكافّة مستوياتها الفطريّة أو القياسيّة إمتداداتٌ، قادرة على بناء إطارٍ مرجعيٍّ للمنظومة الفكريّة ـ الإنسان ـ ممَّا يتلامس مع وجدانه ويكشف عن نور الحقيقة المتجلّيّة في ما وراء الإشارة والبيان، المتمثّل بالآيات الآفاقيّة والأنفسيّة وبالآيات التدوينيّة المنزلة في كتب السماء، فتلتقي عناصرالتكوين والتدوين لتشكّل تلك البنية الدلاليّة، والتي تتحايث مع أقرب عناصر التوسّم الإنساني.

ولكن مع كلِّ ذلك بقي الاتّجاه الإلهي في التفكير يواجه أزماته الداخليّة؛ بسبب تنامي تلك النزعة المريضة عند أغلب الاتّجاهات المحسوبة على هذا الفكر؛ لذلك نجد أنَّ الوقائع أفرزت تياراتٍ دينيّةً تتبنى الفكر الإلهي التوحيدي، إلَّا إنَّها ابتعدت كثيراً عن مراكز الجلاء المرجعي لهذا الفكر الشموخي، وهذه الحقيقة التاريخيَّة أكّدها القرآن الكريم في كثيرٍ من خطاباته وإخباراته، خصوصاً فيما يتعلّق بالأُمّة الإسرائيليّة، يقول تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإسلام وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ العلمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[1]، ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ * فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ أَنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[2].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩.

(٢) سورة المائدة، الآيتان: ١٢ ــ ١٣.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أو فَسَادٍ فِي الأرض فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأرض لَمُسْرِفُونَ﴾[1].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ * وَآتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ العلمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ أَنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[2].

من هنا كان العلم الذي هو نتاجٌ من نتاجات التفكير سبباً للاختلاف والابتعاد عن التأصيل المركزي للفكر الإلهي الحقّ، إلّا أنَّ هذا التأصيل أخذ إمتداداتٍ أكثر تعقيلاً في الفكر الإسلامي، فالشريعة الخاتمة تميّزت بعناصر أكثر ارتباطاً بالوجدان من حيث البنية الإشاريّة؛ وذلك ببركة العصمة والتي تدخلت في تحكيم المعالم البنيويّة للفكر الإسلامي أكثر من غيرها في بقيّة الشرائع والأديان؛ لأنَّ العصمة في الإسلام تجاوزت الوقوف على عنصرٍ شخصيٍّ، وإنّما شملت عناصر نوعيّةً مهمّةً، منها: عصمة النصّ وإعجازه، وعصمة القيادة، بالإضافة إلى عصمة التبليغ والنبوّة، ومع ذلك لم تسلم الشريعة الخاتمة من تلك النزعة الذاتيّة على الرغم من عناصر القوّة الاستثنائيّة التي تميّزت بها هذه الشريعة المباركة والمتمثّلة بلغة النصّ الشرعي وعصمة اللغة تبعاً لعصمة النصّ؛ لأنَّ اللغة العربيّة كانت قابلةً لتوافر عناصر الإعجاز فيها، فكان إعجاز القرآن راجعاً إلى ميزةٍ اختصّت بها اللغة العربيّة دون غيرها من اللغات، فضلاً عن العناصر الأُخرى الأكثر أهمّيّةً المتمثّلة بحجم الشخصيّة القياديّة المعصومة، والتي تجسّدت بالوجود الطاهر للنبي الكريم صلى الله عليه وآله، وسوف نلاحق هذه العناصر بالتفصيل المؤيّد بالنصوص في الأبحاث القادمة إن شاء الله تعالى.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٢.

(٢) سورة الجاثية، الآيتان: ١٦ ــ ١٧.

المبحث الثاني
الدِّين والإنسان في الفكر الإسلامي

أوَّلاً: العلاقة بين الدِّين والإنسان

يستمد الإنسان عناصره الفاعلة في الحياة من خلال جملةٍ من الارتباطات والعلاقات، منها ما يكون داخلاً في تنظيم شؤونه العامّة، ومنها مايرتبط بأعماق وجوده وصميم قيمه الذاتيّة والروحيّة، ولعلَّ القسم الثاني هو العنصر الأهمّ فيما يحقّق مستوياتٍ كبيرةً من الأمن الذاتي والاطمئنان النفسي، والمنشأ الذي تستقي منه هذه العلاقة فعاليتها هو ذلك الارتكاز الفطري.

من هنا نفهم أنَّ دين الفطرة يقف عند حدودٍ لايتجاوزها، وهي حدود الذات وعلاقتها بالوجود المطلق وبتساؤلات الحياة: من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟ ولماذا؟

أمَّا ما وراء ذلك من شؤونٍ معقّدةٍ تتداخل فيها الحقائق والشبهات وتتمايّز فيها عوالم الغيب والشهادة وتتقاطع فيها قيم المعرفة بالطبيعة مع ما وراءها، فإنَّ مثل هذه الشؤون الدقيقة كانت منطلقاً لبداية الشك والحيرة؛ وبالتالي البحث عن مناشئ معرفيّةٍ مختلفةٍ تحقّق الإنسان الضائع رؤيته الواضحة للكون والوجود والعالم، فاحتاج الإنسان أن يربط بين منشأه الداخلي الروحي وبين هذه الشؤون، إلَّا أنَّ تحقيق هذا الرابط وهو الحدّ الأوسط في معادلة العلاقة بين الإنسان والوجود تمنع أن يكون مبتكراً من مبتكرات الإنسان، وكلّما حاول الإنسان أن يبتكر ويوجد هذا الحدّ الأوسط اعتماداً على إمكاناته الذاتيّة وتصوّراته المنفصلة، كلّما أُصيب بخيبة أملٍ كبيرةٍ لقصور ما يصل إليه عن استيعاب مشاكله الواسعة

والمعقّدة.

من هنا احتيج إلى البحث عن بدائل خارجيّةٍ علّه يجد فيها ما قصّر عنه ذاتاً، ولأن الإنسان البدائي كانت مشاكله من السذاجة بمكان بحيث حاول أن يوجد حلّاً للمشكلة من منطلق مخاوفه وهواجسه ممَّا أوجد في داخله حالةً من الخضوع لهذه المخاوف؛ وبالتالي عبادتها ومع مرور الوقت أوجد رموزاً لهذه العبادة، وليس من الضرورة أن تكون هذه الرموز ماديّةً ومجسّمة، ويكفي أنَّه أوجد في خياله آلهةً متعدّدةً كإله البحر، وإله الفيضان، وإله النار، وما إلى ذلك.

هذا من حيث التطّور المعرفي الساذج للدين. أمَّا من حيث الواقع، فإنَّ الله سبحانه وتعالى حينما خلق الإنسان وخلق معه عناصر التكامل لم يهمله أو يوكله إلى نفسه ـ تعالى الله عمَّا يصفون ـ فإنَّ أوّل إنسانٍ أوجده على الأرض جعله خليفةً وسلّحه بالمعرفة وكلّفه بالنبوّة، يقول تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[1].

وقال تعالى في بيان ما يمتلكه هذا المخلوق من عناصر تكامليّةٍ: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾[2].

فلم تكن تصوّرات الإنسان ـ عموماً ـ نابعةً عن فراغ، وإنّما كان لتأصيل الفكر الديني الإلهي حضوراً في تصوّراته، إلَّا أنَّ النوازع الذاتيّة للإنسان خلقت فيه روح التمرّد والانحراف، ثمّ شيئاً فشيئاً تداعت ظاهرة التمرّد مع تداعي الأجيال.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) السورة السابقة، الآيتان: ٣١ـ٣٣.

وتكوّنت مع مرور الزمن أممٌ من المتمرّدين ممَّا اقتضى تعدّد الشرائع وتواليها وتناسخها، وبالتوازي مع ذلك كان الإنسان يعتمد على عناصره الذاتيّة في فهم وجوده وتنظيم علاقته مع المحيط والطبيعة وفق مكتشفاته على علّاتها ونواقصها.

ثانياً: الإنسان وتحديد المنهج في الفهم والسلوك

إنَّ المشكل الأهم الذي يواجه الإنسان حينما يعمد إلى اكتشاف نفسه ومحيطه، واكتشاف نوع العلاقة التي يجب أن تتأسّس على هذا الاكتشاف، هذا المشكل يتركّز في تحديد منهجٍ ثابتٍ وشموليٍّ يتحكّم في إمتدادات هذه العلاقة من حيث التفسير والفهم والتعاطي المعرفي من جهةٍ، ومن حيث العملانيّة والسلوك الأتمّ الذي يحفظ توازنات هذه العلاقة من جهةٍ أُخرى.

ومن البديهي أنَّ هذه المشكلة لم تكن غائبةً عن حكمة السماء ابتداءً، إلَّا أنَّ هذه الحكمة اقتضت أن يكون الإنسان هو الفاعل في صناعة المنهج الذي يلائم تطلعاته، بعد أن وضعت حكمة السماء له ملامح المنهج الاستراتيجيّة المتمثّلة بقاعدة السُنَّة الكونيّة كبنيةٍ تحتيّة، والتي تعتمد على مبدأ الاختيار ﴿**وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾، والمتمثّلة أيضاً بقواعد الدين وسننه الشرعيّة كبنى فوقيّةٍ، تراعي ظروف الإنسان الزمانيّة والتي تعتمد على مبدأ التدرّج القائم أساساً على مراعاة مستوى النضوج المعرفي المتدرّج.

إلَّا أنَّ الإنسان بقي يواجه تحدياتٍ متجدّدةً في تحديد هذا المشكل؛ بسبب تطلّعاته وميوله المحظورة والتي تؤثّر سلباً على علاقته المباشرة مع الواقع فهماً وسلوكاً، فبقيت مشكلة تحديد المنهج قائمةً رغم الاستراتيجيّات الفخمة والمُحكمة التي وضعتها السماء من خلال الشرائع المتوالية.

ممَّا أدّى بالنتيجة إلى تباينٍ في الرؤى الكونيّة، ومن ثَمَّ تأسيس مناهج متعددةٍ تتلاءم مع الميول والتطلّعات الفئويّة أو الطائفيّة، يقول تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ**

﴿كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[1]. ولعلَّ العائق الأهمّ في جزئيّات هذا المشكل، والذي شكّل المستوى الأكبر في مواجهة المنهج الثابت والشمولي، هو العائق الذاتي (النزعة الفرديّة)، فإنَّ إتّباع الهوى وحبّ الذات والانصراف عن الجماعة والانفلاق على الذات فهماً وسلوكاً، **هو الذي أدّى إلى ابتداع المناهج وتشتتها وتعدديَّة الفهم واختلاف القراءات.**

والتوجّه الذاتياني مهما حاول أن يلمّع صورته من خلال إبرازه لاهتمامات الجماعة والمجتمع، فإنَّ ذلك لا يعدو كونه إمَّا أن يكون نفاقاً معرفيّاً من حثّ الفهم والتفسير، أو نفاقاً عملانيّاً من حيث السلوك والتوجّه السياسي والاجتماعي؛ وعليه فلا بدَّ من تحديد عوامل نشوء النزعة الفرديّة وسبل مواجهتها ومعالجتها وفق الرؤى الكونيّة للمشروع الإسلامي انسجاماً مع القراءة الموضوعيّة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

(١) سورة يونس، الآية: ١٩.

المبحث الثالث
واقعيَّة الفكر الإسلامي والحلُّ الأمثل

أوَّلاً: واقعيَّة الإسلام ومنهجه في الفكر والأخلاق

أحدث المشروع الإسلامي نقلةً استراتيجيّةً في جميع العلاقة بين الإنسان والواقع، بل أحدث انعطافاً محوريّاً وشاملاً في تحديد ملكات هذه العلاقة وترسيم خطوطها المركزيّة، فبعد أن كان الإنسان يعيش هاجس العبثيّة الجاهليّة من جهةٍ، وهاجس الانكفاء المنهجي بعد تحريف المسيحيّة من جهةٍ أُخرى، جاء الإسلام ليبدّد هذه الهواجس، ويوجد انبثاقاً جديداً وأملاً مشرقاً للبشريّة في تحديد المسار وترسيم المناهج الكفيلة بتوفير المعطيات الضروريّة في تحقيق سعادة الإنسان.

إنَّ تعاطي الإسلام مع المشكلة الإنسانيّة لم يكن منبثقاً عن مبدأ تكريس الحدّ الأدنى من المعالجة كما هو في الشرائع السابقة، والتي كانت حلقاتٍ يكمّل بعضها بعضاً، وإنَّما كان المشروع الإسلامي يتعاطى مع هذه المشكلة من موقع الانبثاق الشمولي والذي يتلامس مع جوهر المشكلة ويعالجها من الجذور، وبعد أن أقرّ الإسلام مبدأ التعقّل والتفكير، بل إنَّه قائمٌ أساساً على هذا المبدأ، فإنَّه من خلال هذا المبدأ وفّر الإنسان مساحةً واسعةً للحركة بين نقطتي الجهل والعلم من خلال الشكّ المنهجي وهو الداء الذي لا بدَّ منه للوصول إلى الدواء ـ وآخر الدواء الكي كما يعبّرون ـ فالاستدلال العقلي من جهةٍ، والتنبيه الفطري والعرفي من جهةٍ أُخرى، والتوجيه الشرعي من جهةٍ ثالثةٍ، كلُّ هذه كفيلةٌ في وضع الإنسان على جادّة الحقّ واليقين.

وعليه، فإنَّ طبيعة العلاقة بين الإنسان والواقع خاضعةٌ في تفسيرها إلى حيثياتٍ مختلفةٍ

ومتعدّدةٍ، فهذه العلاقة من جهةٍ هي سنخ علاقةٍ اضطراريّةٍ، ومن جهةٍ أُخرى هي سنخ علاقةٍ اختياريّةٍ يتحكم الإنسان في ترسيم ملامحها ولكن ليست على الإطلاق، فالحكمة من خلق الإنسان هي لجعله منسجماً مع الواقع فهماً وتفسيراً من جهةٍ، وعملاً ووجوداً من جهةٍ أُخرى، ولا يمكن الإنسان أن يكون ساهماً في تجذير هذه العلاقة وتحقيق وجه الحكمة فيها تكليفاً ما لم يكن على مستوى من الفهم والمعرفة لذاته أوّلاً، وللواقع وما يقع في دائرته ثانياً.

ومن أهمّ المراكز التي يجب أن يقع في دائرة المعرفة، هو مركز (الدّين)، وأقصد بالدين هنا بمعناه الساذج لا بمعنى الشريعة أو التنزيل المعيّن، وتتعمّق أهميّة هذا المركز كلّما تعمّق الإنسان في فهم الوجود وتفسير العلاقة الوجوديّة القائمة على سننٍ كونيّةٍ مختلفةٍ بينه وبين الواقع، هذا من جهة الوجود والموجود.

أمّا من جهة الموجد والخالق، فإنَّ الإرادة والمشيئة هي التي تحدّد أسلوب العلاقة بين الموجودات سواء ما كان واقعاً تحت طائلة السنن الشرعيّة والتي تختص بوجود الإنسان وعلاقته مع محيطه الكونيّ والبشري من جهةٍ، ومع موجده من جهةٍ أُخرى.

إنَّ فلسفة الدين قائمةٌ على فلسفة الوجود، كما أنَّ فلسفة الوجود قائمةٌ في فهمها وتفسيرها على فلسفة الدين، وبما أنَّ المنطلق المعرفي في كلِّ منهجٍ قائمٌ على الفهم والتفسير؛ وعليه فلا بدَّ أن ننطلق من الدين وفلسفته لتفسير الوجود وفلسفته وعلاقات الإنسان الوجوديّة ومركزه من الواقع، وأقصد من الواقع هنا هو الأعمّ من الظواهر البشريّة والواقع بمعناه التّفس أمري كما يعبّرون.

ثانياً: المنهج الفردي في تفسير العلاقة الوجوديَّة

بعد تحديد المشكلة الإنسانيّة، والتي هي الارتباك البشري في الثبات على تحديد منهجٍ شموليٍّ وكاملٍ في تفسير الحياة بالانسجام مع السلوك العملاني لهذا التفسير، ولعلَّ منشأ هذا الإرباك هي تلك الميول الذاتيّة في فردنة المنهج وتأسيس أرضيّةٍ لهيمنة الأفراد وتسلّط القوى ذات التوجّه الفردي.

ولم تكن النزعة الفرديّة أصيلةً في نشأة الإنسان ونوازعه الفطريّة، وإنَّما هي التباسٌ غريزيٌّ وضعَ الإنسان في دائرة تغليب الطموحات المنظورة المؤقتة اتّكاءً على إلقاءات الحسّ، فمارست هذه الإلقاءات الحسّيّة نوعاً من الهتك المقنّن لنوازع الفطرة الإنسانيّة، كما أغلقت منافذ العقل الواقعي المنسجم مع عمليّات التعقّل الواقعي، وأنتجت عقلاً جديداً مبنيّاً على أساس تداعي المصالح والطموحات، وما منطق الديالكتيك ـ مثلاً ـ إلَّا نموذجاً صارخاً على هذا التوجّه الإنساني المتهاوي.

ولعلَّ العوامل التي أدّت إلى نشوء هذه النزعة كثيرةٌ ومتعدّدةٌ، ونحاول هنا أن نلاحق مجملها وهي:

أوّلاً: العامل الحِكَمي، أو مقتضيات الحكمة في جريان السنن الكونيّة، وهي مرتبطةٌ أساساً بالتدبير والخلق، فالنزعة الفرديّة وغريزة حبّ الذات لم تُخلق عبثاً، وإنَّما اقتضت الحكمة أن يعيش الإنسان هذا النزاع الكونيّ المنبثق عن هذه النزعة وفاقاً لمبدأ الامتحان ليهلكَ مَن هلك عن بيّنة ويحيا من حيَّ عن بيّنةٍ، وينقل الكليني في هذا الشأن حديثاً عن الإمام الصادق عليه السلام إذ يقول: «**مَا مِنْ قَبْضٍ وَ لَا بَسْطٍ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهِ مَشِيئَةٌ وَ قَضَاءٌ وَ ابْتِلَاء**»(١).

يقول **المازندراني** في شرح هذا الحديث:... ولعلَّ المراد بالقبض والبسط هنا: القبض والبسط بالأرزاق بالتوسيع والتقتير، وفي النفوس بالسرور والأحزان، وفي الأبدان بالصحّة والألم، وفي الأعمال بتوفيق الإقبال إليها وعدمه، وفي الأخلاق بالتحلية بها وعدمها، وفي الدعاء بالإجابة له وعدمها، وفي الأحكام بالرخصة في بعضها والنهي عن بعضها، يعني ما من قبض ولا بسط بشيءٍ من هذه المعاني إلَّا ولله تعالى فيه مشيئةٌ وإرادةٌ وقضاءٌ وحكمٌ... إلخ.

ومن هذا وأمثاله تتّضح الكثير من العلل والحِكم والأحكام المنطوية على جملةٍ من الشبهات التي أُثيرت على مدى تاريخ الفكر الإسلامي، كشبهة خلق الكافر وشبهة خلق

---

(١) الكافي، ١: ١٥٢.

الشيطان (إبليس)، وهذه الشبهات كثيرةٌ لعلَّ ما نُقل على لسان إبليس وهو ما يسمّى بالشبهات السبعة، والتي ردّ عليها **الحكيم السيّد علي خان الشيرازي** في كتابه "رياض السالكين"، هي كلّ ما يختلج على لسان قدوة الكافرين والفاسقين إبليس اللعين، ونحن ندرجها هنا مع الأجوبة تتميماً للفائدة، حيث ينقل عن **الشهرستاني** في كتاب "الملل والنحل": (إنَّ أوّل شبهةٍ وقعت في البريّة شبهة إبليس «لعنه الله»، مصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النصّ واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادّة التي خلق منها وهي النار على مادّة آدم وهي الطين، وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهاتٍ، وسرت في أذهان الناس حتّى صارت مذاهب بدعةٍ وضلالٍ، وتلك الشبهات مسطورة في شرح الأناجيل الأربعة، ومذكورةٌ في التوراة ومتفرّعةٌ على شكل مناظرةٍ بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود والامتناع منه، قال ـ كما نقل عنه ـ: إنّي سلّمت أنَّ الباري تعالى إلهي وإله الخلق، عالمٌ قادرٌ، وأنَّه مهما أراد شيئاً قال له كن فيكون، وهو حكيمٌ في فعله، إلَّا أنَّه يتوجّه على وجه حكمته أسئلةٌ، قال الملائكة: ما هي وكم هي؟ قال «لعنه الله»: هي سبعٌ:

الأولى منها: إنَّه علم قبل خلقي أنّه أيّ شيءٍ يصدر عنّي ويحصل منّي، فلِمَ خلقني أوّلاً؟ وما الحكمة في خلقه إيّاي؟

الثانية: إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيّته فلِمَ كلّفني بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في التكليف بعد ألّا ينتفع بطاعةٍ ولا يتضرّر بمعصيةٍ؟

الثالثة: إذ خلقني وكلّفني فإلتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت، فلِمَ كلّفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص، بعد ألّا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي؟

الرابعة: إذ خلقني وكلّفني على الإطلاق، وكلّفني بهذا التكليف على الخصوص، فإذا لم أسجد فلِمَ لعنني وأخرجني من الجنّة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلَّا قولي لا أسجد إلَّا لك؟

الخامسة: إذ خلقني وكلّفني مطلقاً وخصوصاً فلم أطع فلعنني وطردني، فلم طرقني إلى

آدم؟ حتّى دخلت الجنّة ثانياً وغدرته بوسوستي فأكل من الشجرة المنهيّ عنها وأخرجه من الجنّة معي، وما الحكمة في ذلك بعد أنَّه لو منعني من دخول الجنّة استراح منّي آدم وبقي خالداً فيها؟

السادسة: إذ خلقني وكلّفني عموماً وخصوصاً ولعنني ثمَّ طرقني إلى الجنّة وكانت الخصومة بيني وبين آدم، فلِمَ سلّطني على أولاده حتّى أراهم من حيث لا يروني، وتؤثّر فيهم وسوستي ولا يؤثّر حولهم وقوّتهم وقدرتهم واستطاعتهم؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين كان أحرى بهم وأليق بالحكمة؟

السابعة: سلّمت هذا كلّه، خلقني وكلّفني مطلقاً ومقيّداً، فإذا لم أطع لعنني وطردني، وإذا أردت دخول الجنّة مكّنني وطرقني، إذا عملت عملي أخرجني، ثمَّ سلّطني على بني آدم، فلم إذ استمهلته أمهلني فقلت: فانظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنّك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم، وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح الخلق منّي وما بقي شرٌ ما في العالم؟ أليس بقاء العالم على بقاء الخير خيراً من امتزاجه بالشرّ؟

قال: فهذه حجّتي على ما أدّعيه في كلِّ مسألةٍ.

قال شارح الإنجيل: فأوحى الله إلى الملائكة عليهم السلام قولوا له: إنّك في تسليمك الأوّل أنّي إلهك وإله الخلق غير صادقٍ ولا مخلصٍ، إذ لو صدقت أنّي إله العالمين ما حكمت عليَّ بـ«لِمَ»، فأنّا الله لا إله إلَّا أنا لا أُسأل عمَّا أفعل والخلق مسؤولون.

قال الفخر الرازي: لو اجتمع الأوّلون والآخرون من الخلائق، لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً إلَّا الجواب الإلهي انتهى[1].

وتعقّبه بعض المتأخّرين من علمائنا المتبحّرين، فقال: إنَّ غرض الفخر الرازي إثبات مذهب أصحابه، من القول بالفاعل المختار ونفي التخصيص في الأفعال، وذلك ممَّا ينسدّ

(١) ينظر: تفسير الرازي، ٢: ٢١.

به باب إثبات المطالب بالبراهين، كإثبات الصانع وصفاته وأفعاله وإثبات البعث والرسالة، إذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافيّة لم يبقَ اعتمادٌ على شيءٍ من اليقينيّات، فيجوز أن يخلق الفاعل المختار بالإرادة التي يعتقدها هؤلاء الجدليّون فينا أمراً يرينا الأشياء لا على ما هي عليه.

فأقول: إنَّ لكلّ شبهةٍ من هذه الشبهات التي أوردها اللعين جواباً برهانيّاً حقّاً، ينتفع به من له قلبٌ سليمٌ أو ألقى السمع وهو شهيدٌ، ولا ينفع المريض النفس والجدلي الذي غرضه ليس إلَّا المماراة والمجادلة، فلا يمكن إلزامه إلَّا بضربٍ من الجدل، ولهذا أُجيب اللعين من قبل الله تعالى بما يسكته، وهو بيان حاله وما عليه من كفره وظلمة جوهره عن إدراك الحقّ كما هو، وأنَّ ليس غرضه في إبداء هذه الشبهات إلَّا الاعتراض وإغواء من يتبعه من الجهّال الناقصين أو الغاوين الذين هم جنود إبليس أجمعين، فقيل له: إنّك لست بصادقٍ في دعواك معرفة الله تعالى وربوبيّته، ولو صدقت فيها لم تكن معترضاً على فعله. وأمَّا الأجوبة الحكميّة عن تلك الشبهات على التفصيل، لمن هو أهلها ومستحقّها فهي هذه:

أمَّا الشبهة الأولى، وهي السؤال عن الحكمة والغاية في خلق إبليس. فالجواب عنها: إنّه من حيث إنَّه من جملة الموجودات على الإطلاق، فمصدره وغايته ليس إلَّا ذاته تعالى التي تقتضي وجود كلّ ما يمكن وجوده، ويفيض عنها الوجود على كلِّ قابلٍ ومنفعلٍ.

وأمَّا حيثيّة كونه موجوداً ظلمانيّاً وذاتاً شريرةً وجوهراً خبيثاً، فليس ذلك بجعل جاعلٍ، بل هو من لوازم هويّته النازلة في آخر مراتب النفوس، وهي المتعلّقة بما دون الأجرام السماويّة، وهو الجرم الناري الشديد القوَّة، فلا جرم غلبت عليه الأنانيّة والاستكبار والافتخار والإباء عن الخضوع والانكسار.

وأمَّا الشبهة الثانية، وهي السؤال عن حكمة التكليف بالمعرفة والطاعة، فالجواب عنها: إنَّ الغاية في ذلك تخليص النفوس من أسر الشهوات وسجن الظلمات، ونقلها من حدود البهيميّة والسبعيّة إلى حدود الإنسانيّة والملكيّة، وتطهيرها وتهذيبها بنور العلم وقوّة العمل عن درن الكفر والمعصية ورجس الجهل والظلمة، ولا ينافي عموم التكليف عدم تأثيره في

النفوس الجاسية والقلوب القاسية، كما أنَّ الغاية في إنزال الغيث إخراج الحبوب وأنبات الثمار والأقوات منها، وعدم تأثيره في الصخور القاسية والأراضي الخبيثة لا ينافي عموم النزول، والله أجلّ من أن يعود إليه فائدةٌ في هداية الخلق، كما في إعطائه أصل خلقه، بل هو الذي أعطى كلَّ شيءٍ خلقه ثمَّ هدى، من غير غرضٍ أو عوضٍ في فضله وجوده.

وأمَّا الشبهة الثالثة، وهي السؤال عن فائدة تكليفه بالسجود لآدم والحكمة فيه، فالجواب عنها:

أوّلاً: ينبغي أن يعلم أنَّ لله سبحانه في كلِّ ما يفعله أو يأمر به حكمةً بل حكمٌ كثيرةٌ؛ لأنَّه تعالى منّزهٌ عن فعل العبث والاتفاق والجزاف، وأن خفي علينا وجه الحكمة في كثيرٍ من الأُمور على التفصيل، بعد أن علمنا القانون الكلّي في ذلك على الإجمال، وخفاء الشيء علينا لا يوجب انتفاؤه، وهذا يصلح للجواب عن هذه الشبهة ونظائرها.

ثانياً: إنَّ التكليف بالسجود كان عامّاً للملائكة، وكان هو معهم في ذلك الوقت، فعمّه الأمر بها تبعاً وبالقصد الثاني، لكنّه لمّا تمرّد وعصى واستكبر وأبى، بعد ما اعتقد بنفسه أنَّه من المأمورين، صار مطروداً ملعوناً.

ثالثاً: إنَّ الأوامر الإلهيّة والتكاليف الشرعية ممَّا يمتحن به جواهر النفوس ويعلن ما في بواطنهم ويبرز ما في مكامن صدورهم من الخير والشرّ والشقاوة، فتتمّ به الحجّة وتظهر المحجّة، ليهلك من هلك عن بيّنةٍ ويحيا من حيّ عن بيّنةٍ.

وأمَّا الشبهة الرابعة، وهي السؤال عن لميّة تعذيب الكفار والمنافقين، وإيلامهم بالعقوبة، وإبعادهم عن دار الرحمة والكرامة، فالجواب عنها: إنَّ العقوبات الأخرويّة من الله تعالى ليس باعثها الغضب والانتقام وإزالة الغيظ ونحوها تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وإنّما هي لوازمُ وتبعاتٌ ساق إليها أسبابٌ داخليّةٌ نفسانيّةٌ وأحوالٌ باطنيّةٌ، انتهت إلى التعذيب بنتائجها من الهوى إلى الهاوية، والسقوط في أسفل درك الجحيم، ومصاحبة المؤذيات من العقارب والحيّات وغيرها من المؤلمات. ومثالها في هذا العالم الأمراض الواردة على البدن الموجبة للأوجاع والآلام بواسطة نهمةٍ سابقةٍ، فكما أنَّ وجع البدن لازمٌ من لوازم

ما ساق إليه الأحوال الماضية والأفعال السابقة، من كثرة الأكل أو إفراط الشهوة ونحوهما، من غير أن يكون هاهنا معذبٌ خارجيٌّ، فكذلك حال العواقب الأخرويّة وما يوجب العذاب الدائم لبعض النفوس الجاحدة للحقّ المعرضة عن الآيات، وهي ﴿نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ﴾[١].

وأمَّا التي دلّت عليه الآيات والأخبار الواردة في الكتب الإلهّية والشرايع الحقّة، من العقوبات الجسمانيّة الواردة على بدن المسيء من خارجٍ ـ على ما يوصف في التفاسير ـ، فهي أيضاً منشأها أمورٌ باطنيّةٌ وهيئاتٌ نفسانيّةٌ برزت من الباطل إلى الظاهر، وتصوّرت بصور النيران والعقارب والحيّات والمقامع من حديدٍ وغيرها، وهكذا حصول الأجسام والأشكال والأشخاص في الآخرة، كما حقّق في مباحث المعاد الجسماني وكيفيّة تجسّم الأعمال، ودلّ عليه كثيرٌ من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[٢] وقوله: ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَى﴾[٣] وقوله: ﴿كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾[٤]، وقوله: ﴿أَفَلا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ * وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾[٥]. ثمَّ إذا سلم معاقبٌ من خارجٍ، فإنَّ ذلك أيضاً **مصلحةٌ** عظيمةٌ، لأنَّ التخويف والإنذار بالعقوبة نافعٌ في أكثر الأشخاص، والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم المسيء تأكيدٌ للتخويف ومقتضٍ لازدياد النفع، ثمَّ هذا التعذيب وإن كان شرّاً بالقياس إلى الشخص المعذّب، لكنّه خيرٌ بالقياس إلى أكثر أفراد النوع، فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزم الشرّ القليل، كما في قطع العضو لإصلاح البدن وسائر الأعضاء.

---

(١) سورة الهمزة، الآيتان: ٦ ــ ٧.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٤٩. سورة العنكبوت، الآية: ٥٤.

(٣) سورة النازعات، الآية: ٣٦.

(٤) سورة التكاثر، الآيات: ٥ ــ ٦ ــ ٧.

(٥) سورة العاديات، الآيتان: ٩ ــ ١٠.

وأمَّا الشبهة الخامسة، وهي السؤال عن فائدة تمكين الشيطان من الدخول إلى آدم في الجنّة، حتّى غرّه بوسوسته، فأكل ما نهي عنه، فأخرج به من الجنّة، فالجواب عنها: إنَّ الحكمة في ذلك والمنفعة عظيمةٌ، فإنّه لو بقي في الجنّة أبداً لكان بقي هو وحده في منزلته التي كان عليها في أوّل الفطرة، من غير استكمالٍ واكتساب فطرةٍ أُخرى فوق الأُولى، وإذا هبط إلى الأرض خرج من صلبه أولاد لا تحصى، يعبدون الله ويطيعونه إلى يوم القيامة، ويرتقي منهم عددٌ كثيرٌ في كلِّ زمانٍ إلى درجات الجنان بقوّتي العلم والعبادة، وأيُّ حكمةٍ وفائدةٍ أعظم وأجلّ وأرفع وأعلى من وجود الأنبياء والأولياء، ومن جملتهم سيّد المرسلين وأولاده المعصومون «صلوات الله عليهم أجمعين» وعلى سائر الأنبياء والمرسلين، ولو لم يكن في هبوطه إلى الأرض مع إبليس إلَّا إبتلاؤه مدّةَ الدنيا واكتسابه درجة الاصطفاء، لكانت الحكمة عظيمةً والخير جليلاً.

وأمَّا الشبهة السادسة، وهي السؤال عن وجه الحكمة في تسليطه ـ وهو العدوّ المبين ـ على ذريّة آدم بالإغواء والوسوسة، بحيث يراهم من حيث لا يرونه، فالجواب عنها: إنَّ نفوس أفراد البشر في أوّل الفطرة ناقصةٌ بالقوّة، ومع ذلك بعضها خيّرةٌ نورانيّةٌ شريفةٌ بالقوّة، مائلةٌ إلى الأمور القدسيّة، عظيمةٌ الرغبة إلى الآخرة، وبعضها خسيسة الجواهر ظلمانيّةٌ شريرةٌ بالقوّة، مائلةٌ إلى الجسمانيّات، عظيمةٌ في إيثار الشهوة والغضب، فلو لم يكن الإغواء ولا طاعة النفس والهوى، لكان ذلك منافياً للحكمة لبقائهم على طبقةٍ واحدةٍ من نفوس سليمةٍ ساذجةٍ، فلا تتمشى عمارة الدنيا بعدم النفوس الجاسية الغلاظ العمّالة في الأرض لأغراضٍ دنيّةٍ عاجلةٍ، ألا ترى إلى ما روي من قوله تعالى في الحديث القدسي: «**إنّي جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم**»[1]، وما روي أيضاً في الخبر: «لولا أنَّكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقومٍ يذنبون»[2].

---

(١) شرح أصول الكافي، ١: ١٩٤.

(٢) المصدر السابق.

وأمَّا الشبهة السابعة، وهي السؤال عن الفائدة في إمهاله إلى يوم الوقت المعلوم. فالجواب عنها: بمثل ما ذكرناه، فإنَّ بقاءه تابعٌ لبقاء النوع البشري بتعاقب الأفراد، وهو مستمرٌ إلى يوم القيامة، فكذلك وجب استمراره لأجل أدائه الفائدة التي ذكرناها في وجوده ووجود وسوسته إلى يوم الدين. وقوله: «**أليس بقاء العالم على الخير خيراً من امتزاجه بالشرّ؟**»[1].

قلنا: فإذا لم يكن دنيا، فالدنيا ممزوجةٌ بالشرّ، ولو كان كلّها خيراً لكان وجودها خيراً من عدمها، لكنّها جسرٌ يعبر به الناس إلى الآخرة ووسيلةٌ إلى الخير الآخروي والدائم، والعالم الذي لا يتطرّق إليه الشرور والآفات عالمٌ آخر إليه يرجع الطاهرات من نفوسنا، وهذا اللعين مع اشتهاره بالعلم في غاية الجهل المركّب بالعناد، كما يظهر من إيراده تلك الشبهات، وكلّ من له مرتبةٌ متوسطةٌ في الحكمة يعلم دفعها وحلّها، فضلاً عن الراسخ القدم في الحكمة، المنشرح الصدر بنور الإيمان والمعرفة.).

ثانياً: **العامل التاريخي**: أو ما يسمّى بسنن التاريخ في علم الاجتماع، فمجريات الوقائع والأحداث الاجتماعية تؤثّر تأثيرها على نزعة الأفراد ممَّا يسهم في تعزيز طموحاتهم، ومهما كانت سنن التاريخ وفلسفته تتّسم بالكلّيّة والعموميّة إلّا أنَّها لا تنفكّ عن التأثير الفردي، خصوصاً تلك التحوّلات الجزئيّة للمجتمعات الواقعة تحت طائلة كليّة السنن التاريخيّة، فإنَّ هذه التحوّلات لا ريب أنّها تأثّرت بعوامل إمَّا اقتصاديّةٍ أو سياسيّةٍ، وهذه العوامل هي لبّ انتزاع التوجّهات الفرديّة، والعكس صحيحٌ أيضاً، فإنَّ التوجّهات الفرديّة خصوصاً السلبيّة منها لها آثارٌ كبيرةٌ في بنية التحوّلات الاجتماعيّة؛ وبالتالي التأثير على السنن الكونيّة ابتداءً من الآثار التكونيّة للعمليّة السلبيّة (الذنب) وانتهاءً بالمنطعف الاجتماعي الخطير أو ما يسمّى بهلاك الأُمم، يقول تعالى: ﴿**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[2].

---

(١) شرح أصول الكافي: ٤: ٢٤٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٣٤.

من هنا كان الارتباك واضحاً في المجتمعات اللادينيّة في توجيه هذه المشكلة وتفسيرها، فذهب البعض إلى مبدأ أصالة الفرد، وذهب البعض الآخر إلى مبدأ أصالة المجتمع، وسوف نطرح هذه التوجيهات والحلّ الإسلامي الأمثل لها في مواضيع لاحقةٍ.

ثالثاً: العامل المعرفي، أو أزمة شخصنة المسار المعرفي، وهو عامل هيمنة النخب الفكريّة في تقرير مصالح البشر وفق رؤاهم الفرديّة والشخصيّة، وانعكاس هذه الرؤى على واقع الأزمة البشريّة في الأخلاق والسلوك والعبادة والتوجّه في تحديد القيم الاجتماعيّة اتفاقاً مع هذه الرؤى، وكان للمدارس الوضعيّة الغربيّة أثرٌ فعّالٌ في بلورة هذا العامل.

ولعلَّ هذا العامل ـ أي المشكلة المعرفيّة في تفسير العلاقة بين الإنسان والواقع ـ هي من أكثر العوامل إيغالاً في تثبيت أركان النزعة الفرديّة والتسلّط الفردي في أكثفة المسارات المعرفيّة وتحييد التوجّه الوحدوي في فهم الحياة وتفسير علاقاتها الوجوديّة في حين أنَّ هذه المدارس في الأعمّ الأغلب تتبنى فلسفة أصالة المجتمع، إلَّا أنَّها في الواقع ترسم ملامح هذه الفلسفة من خلال طموحات النزعة الفرديّة، ففي نظريّة المعرفة أو (الابستمولوجيا) نجد هذه المدارس تتبعثر في تحديد مسارٍ ابستمولوجيٍ واحدٍ ومحدّدٍ.

أمَّا في مجال النظريّة الاجتماعيّة، فهي تتبنى أصالة المجتمع ووحدته كبناءٍ بشريٍّ متماسكٍ تتحكم فيه قوانين كلّيّةٌ، من حيث السلوك والتعاطي الأخلاقي والمصير الواحد، وهو ما تبتني عليه سياسات الدول ونظريّات الحكومة لديهم، وهذه المحايثة الارتباكيّة بين النظريّة والمنهج جعلت من النُّظم الغربيّة على الرغم من تبنيها مبادئ حضاريّةً ـ كما يسمّونها نفاقاً وخداعاً كالديمقراطيّة والحريّة ـ إلَّا أنَّ هذه النظم لا تنفكّ عن طموحاتها في التسلّط والسيطرة والنزعة التفرديّة الأُحاديّة الهيمنة، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك من خلال تقنين هذه النزعة، فبعد أن كانت هذه النزعة مستترةً خلف الشعارات، أصبحت الآن مشرعنةً دوليّاً وأمميّاً تحت ضرورة العولمة والنظام العالمي، فكان تبني هذه الأنظمة لمبدأ أصالة المجتمع يخبّئ خلفه نوايا مبيتةً هي أقرب للنزعة الاستعماريّة منه إلى ضرورات المنهج المعرفي.

في المقابل من ذلك كان هناك من يتبنى أصالة الفرد، وذلك بناءً على أنَّ الفرد يدخل في نطاق التحليل الفلسفي للوجود أوّلاً وبالذات، على عكس المجتمع والذي لا يدخل في هذا النطاق إلَّا عرضاً من حيث تدبير الشأن المدني والأصالة بطبيعة الحال تكون من حقّ الذات لا العرض، وهناك مناقشاتٌ طويلةٌ في هذا المجال للتلازم بين القول بالأصالة لأحدهما والقول بالجبر، أمَّا الجبر الاجتماعي أو الجبر الفردي. ولهذا الجبر أكثر من فهمٍ وحيثيةٍ، فهو إمَّا أن يكون الفرد ملزماً بعادات المجتمع وقيمه قهراً فيكون مجبوراً من هذه الجهة، أو أن يكون موجِّهاً للمجتمع بإعتباره فرداً فاعلاً إمَّا علميّاً أو سياسيّاً فيلتزم المجتمع بتوجيهاته ويكون مجبوراً على هذه التوجّهات؛ ولأجل ذلك وقع الغرب في تناقضات المذهَبين بين دكتاتوريّة الفرد وهيمنة الضرورة الاجتماعيّة، فحاولوا الهروب من هذه التناقضات من خلال تأسيس نظريّاتٍ متشعبةٍ في السياسة والاجتماع لمعالجة هذه المشاكل المتفاقمة، فأُسست نظريّاتٌ سياسيةٌ كثيرةٌ ومتنوعةٌ ومبادئ عديدةٌ منها (البيروقراطيّة ـ والبراغماتيّة)؛ وذلك تخفيفاً للنزعة الاستبداديّة التي نتجت عن القول بأصالة الفرد، ونتجت عنها اتّجاهاتٌ مؤقتةٌ نظاماً وإصطلاحاً كما هو النظام (الاوتقراطي) الذي سادَ أوروبا الشرقيّة أبّان القرون الوسطى.

ثالثاً: الحلُّ الإسلامي ونظريَّته الاجتماعيَّة (الانسجام والواقعيَّة)

إنَّ الشموليّة والدقّة التي يتمتّع بها المشروع الإسلامي جعلته قادراً على خلق التكافؤ المناسب بين الوجودين، أقصد: الفرد والمجتمع، واستطاع علماء الإسلام ومفكروه ببركة ما وقعوا عليه من أدلّةٍ ونصوصٍ وسياقاتٍ فكريّةٍ وشرعيّةٍ إضافةً إلى تجارب وأعراف وقيم، كلُّ ذلك أدّى بهم إلى إيجاد مناخاتٍ مناسبةٍ لتأسيس نظريّةٍ اجتماعيّةٍ متكاملةٍ ترتقي بالفرد والمجتمع معاً نحو الازدهار والتكامل الوجودي من خلال توفير فرص التكافؤ على كافّة الأصعدة، ولعلَّ أهمّها الصعيد السياسي والحكومي.

والحلّ الأمثل الذي قرّره المشروع الإسلامي بحسب التباني المعرفي الذي توصّل إليه

مفكروه هو القول بأصالة الفرد والمجتمع معاً، كما ينقل ذلك **الشيخ السبحاني** ويعلّق قائلاً: (... إنَّ النظريّة الإسلاميّة تذهب إلى أصالة الفرد والمجتمع معاً، وترى أنَّ لكلٍّ منهما واقعيّةً وحقيقةً، فلا تتبنى النظريّة الإسلاميّة أصالة الفرد بصورةٍ محضةٍ بنحوٍ لا ترى للمجتمع أيَّ وجودٍ حقيقي ولا قانونٍ ولا سنَّةٍ، ولا أنَّه قابلٌ للإدراك والمعرفة، وأنَّ مصير الفرد متميّزٌ مئةٌ بالمئة عن مصير الأفراد الآخرين؛ وكذلك لا تتبنى أصالة المجتمع المحضة بنحوٍ لا وجود إلَّا للروح والشعور والإرادة الجماعيّة فقط، وأنَّ شعور الفرد ووجدانه أنَّما هو نموذجٌ للوجدان الجماعي، وأنَّ الفرد في هذا الخضمّ مسلوب الإرادة وفاقدٌ للحريّة والاختيار... إلخ).

ولأجل ذلك كان الإسلام ينظر إلى المجتمع ككيانٍ واحدٍ موحّدٍ له روحٌ، والجماعة مسؤولةٌ عن التزاماتها كما أنَّ الفرد مسؤولٌ عن التزاماته، وللجماعة في الإسلام إلتزاماتٌ تشريعيّةٌ تخصّها، كما أنَّ عليها التزاماتٍ تجاه الفرد على الصعيد الاقتصادي والسلوكي، كذلك الفرد عليه التزاماتٌ تجاه الجماعة من حيث عدم التجاوز على حقوق الجماعة وحريتها من جهةٍ، وعدم الإنسلاخ عن سلوكياتها العامّة بما يتناسب مع العقل والشرع من جهةٍ أُخرى، وقد وردت أحاديثٌ وروياتٌ عديدةٌ في هذا الشأن منها: ما عن **أمير المؤمنين** عليه السلام في نهج البلاغة: «**وَ الْزَمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَ إِيَّاكُمْ وَ الْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذِّئْبِ**»[1]. وقال عليه السلام أيضاً في خطبةٍ أُخرى: «**وَ الْزَمُوا مَا عُقِدَ عَلَيْهِ حَبْلُ الْجَمَاعَةِ وَ بُنِيَتْ عَلَيْهِ أَرْكَانُ الطَّاعَةِ**»[2].

ولعلَّ في مبدأ الشورى الذي أسّسه القرآن الكريم ما يعطي دلالاتٍ واسعةٍ لأهميّة التباني الاجتماعي في شخصنة المصالح العامّة، ليس هذا فقط، فمن الناحية الفكريّة والتباني التأسيسي في التشريع الإسلامي نجد الشعور الاجتماعي والقوّة الجماعية هي الحاضرة والفاعلة في هذا الاتّجاه كما هو الملحوظ من إقرار الشارع لسيرة المتشرعة، بل وسيرة

---

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ٨: ١١٢.

(٢) المصدر السابق: ٩: ١٤٦.

العقلاء والعرف العامّ وما إلى ذلك.

إنَّ تقاسم الأدوار والوظائف والحقوق والامتيازات بين الفرد من جهةٍ، والمجتمع من جهةٍ أُخرى، يخلق جوّاً من الطمأنينة للطرفين لا من ناحية السلوك القيمي فحسب، بل من ناحية التحكم الكونيّ في إطار الانسجام التوافقي للبناء الاجتماعي ولو بشكلٍ غير مطلقٍ؛ لأنَّ المدينة الفاضلة بشكلها المطلق لا تتحقق ضمن المعالجات المرحليّة، خصوصاً وأنَّ الشرائع والقوانين ينسخ بعضها بعضاً؛ تبعاً لمستويات النضوج البشري في نطاق الحركة التاريخيَّة للمجتمعات، وهي الحركة التي تسير وفق قوانين وسننٍ لا يمكنها أن تهمل أحد طرفي المعادلة على حساب الطرف الآخر، فإنَّ النتائج المترتبة على خرق هذه القوانين والسنن تؤثّر في الفرد كما تؤثّر في المجتمعات، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في أكثر من مناسبةٍ، ففي إشارةٍ إلى هذه القوانيين فيما يخصّ المجتمع قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[1].

وفي إشارةٍ إلى هذا القانون في حقّ الفرد، يقول تعالى: ﴿**وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا واللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾[2].

والأمر لا يتعلّق بقانون التداعي والفناء بقدر ما يتعلّق بعلاقة الفرد بالمجتمع من جهةٍ، وعلاقة كلٍّ منهما أو هما معاً بالمحيط والطبيعة ضمن سياقات القوانين التكوينيّة والتشريعيّة، والتي تضمن سلامة هذه العلاقة وابتعاده عن التفاعل السلبي، والذي يفضي بسبب خرق تلك القوانين ومخالفتها إلى تأثير قوانين أُخرى، هي آثارٌ وضعيّةٌ لسوء العلاقة بطبيعة الحال.

---

(١) سورةيونس، الآية: ٤٩.

(٢) سورة المنافقون، الآية: ١١.

الفصل الثاني

معالم الاتّجاه التعدّدي

۞ المبحث الأوّل: عوامل تجدّد المشكلة المعرفيَّة الإنسانيَّة.

۞ المبحث الثاني: عوامل شيوع الإتجاه التعدّدي في العالم الإسلامي.

المبحث الأوَّل

عوامل تجدّد المشكلة

ظلّت المشكلة الإنسانيّة في توجيه المسار المعرفي قائمةً منذ القدم، ولم تتحدّد معالم المعالجة لهذه المشكلة حتّى مع تتالي الشرائع السماويّة، والتي كان لها الدور الأبرز في التخفيف من غلواء هذه المشكلة، إلى أن جاء الإسلام وطرح منهجه الشمولي وأسّس منظومته المعرفيّة وحدّد مصادره المعرفيّة ومنابع القدرة فيها، وأبرز القيم التي تتماشى مع طموحات الإنسان المشروعة في التكامل المعرفي والسلوكي، إلَّا أنَّ المشكلة الإنسانيّة ظلّت قائمةً على الرغم من ذلك، ولكنَّ الملامح العامّة للمشكلة تغيّرت، فحينما كان الإنسان يواجه الحقيقة بالشكّ والحيرة تجاهها، بات الآن يواجهها بالجحود والتنكّر والتشكيك السلبي الذاتي؛ اقتضاءً لمصالحه الضيّقة.

والإسلام حينما أبرز معالم الحلّ الأمثل للمشكلة الإنسانيّة اصطدم بوجود أشكالٍ متعددةٍ من النخب المتنفذة، والتي حاولت أن تشوّه معالم هذا الحلّ من خلال طرح قراءاتٍ جديدةٍ للمشكلة الإنسانيّة، ولكن بصوَرٍ وصياغاتٍ مختلفةٍ؛ اقتضاءً للتطوّرات العصريّة، ولعلَّ أهمّ العوامل التي تدخلت في تجديد المشكلة الإنسانيّة المعرفيّة هي:

١ ـ تنامي نزعة النفور عن الدين، والتكّيف مع التوجّه المادّي في الغرب، وزعزعة الثقة بالبعد الديني بعد الانتكاس الذي تعرّضت له الكنيسة على يد التنويرين في عصر النهضة، حتّى آل الأمر ببعض أرباب الكنيسة إلى إعادة النظر في المنهج المعرفي الكنسي من خلال المزاوجة بين الدين والفلسفة اليونانيّة، وأبرز هولاء هو القدّيس أوغسطين والقديس توما الأكويني وغيرهم، محاولةً منهم لإعادة جزء من الهيبة المفقودة للكنيسة وزرع الثقة فيها من

جديدٍ.

٢ـ تنامي الشعور بالترف الفكري والمعرفي عند التنويريين وأرباب المدارس الوضعيّة وحبّاً بالشهرة والظهور؛ اقتضاءً لمبدأ خالف تُعرف، الأمر الذي أبرز رغبةً جامحةً في ابتكار النظريّات المعرفيّة، ولكي تكون هذه النظريّات ذات قيمةٍ معرفيّةٍ، وحتّى لا تتسبب معارضة النظريّات الأُخرى لسقوطها عن الاعتبار ابتكروا نظريّة تعدد القراءات، لتكون كلّ نظريّةٍ هي نتاج قراءةٍ جديدةٍ للمشكلة الإنسانيّة.

٣ـ التعبير عن العقد النفسيّة للمفكّر هي من العوامل المهمّة التي تتدخل في نتاجاته المعرفيّة، فتأخذ طابعاً ذاتيّاً يحاكي ذات المفكّر، ولا يهتمّ كثيراً بالمعطيّات الموضوعيّة للمشكلة وللنتاج معاً.

٤ـ التأصيل المفرط للبعد الاقتصادي على حساب الأبعاد الأخلاقيّة والسلوكيّة، والتنظير التراكمي لهذا البعد أدىّ إلى تعميق المشكلة الإنسانيّة؛ وبالتالي البحث عن حلولٍ أُخرى من خلال قراءاتٍ أُخرى.

أوّلاً: تصدير المشكلة المعرفيَّة من خلال عولمة القراءات

إيغالاً منها في العداء للمشروع الإسلامي، أقدمت الدوائر الفكريّة الغربية في العصور الأخيرة الى تسويق المشكلة إلى عمق الجسد الإسلامي، وحتّى تأخذ هذه المشكلة إطارها المشروع وضعت على أنّها طرحٌ سياسيٌّ عالميٌّ، المطلوب منه تشويه المعالم الأصيلة للمشروع الإسلامي؛ وذلك لخلق توتر عامٍّ على أنَّ الإسلام قابلٌ لأن يقرأ قراءاتٍ متعددةً، فهو ليس استثناءً عن مفاهيم وقيم الحياة الأُخرى على وفق النظريّة الغربيّة هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى حرصت هذه الدوائر على اختراق المؤسسات الفكريّة للدول الإسلاميّة من خلال ما يسمّى بالحريّة الفكريّة، حتّى أمسى هذا العنوان غطاءً لممارسة الانحراف الفكري والعقادي، حتّى وصل الإمر إلى التطاول على رموز الدين كشخصيّة النبّي الأعظم صلى الله عليه وآله وكتاب الله العزيز، وغيرهما من الرموز المقدّسة لدى المسلمين.

من هنا نشأت الحاجة إلى نشر الوعي الفكري في صفوف المسلمين وتعميق مساحات وإمتدادات المعرفة لدى المجتمع، وتوفير الأدوات المعرفيّة المناسبة لتحقيق التكافؤ المتناسب مع حجم المواجهة.

ولكي تتّضح الصورة أكثر وتأخذ طابعاً تعريفيّاً لا بدَّ من بحث الجذور التاريخيَّة للمشكلة والأصول الفكريّة والفلسفيّة المبتنية عليها نظريّة تعدد القراءات أو (التعدديّة الدينّية)؛ لذلك سيكون البحث متضمّناً في البدء لدراسةٍ تاريخيّةٍ تلاحق أصول منشأ النظريّة، ومن ثَمَّ تطوّراتها المرحليّة، وصولاً إلى دخولها في عمق الجسد الإسلامي.

ثانياً: النشوء التاريخي والفلسفي للتعدّديَّة

إنَّ نشوء التعدّدية كممارسةٍ اجتماعيةٍ بغض النظر عن مدياته المعرفيّة ضارب في عمق التاريخ، فالسلوك المتنافر والأعراف والعادات والتقاليد الأممّية هي ضربٌ من ضروب التعدّديَّة، إلَّا أنَّ هذا النوع من التعدّدية هو صيرورة اجتماعيّة تتأثّر بالمزاجات والأطوار والسلوكيّات الشخصيّة ولا تمثّل إشكاليةً معرفيّةً.

نعم، قد تمثّل إشكاليةً منهجيّةً تتضارب مع القوانين الكونيّة والمصالح البشريّة؛ لذلك كانت بعثة الأنبياء عليهم السلام منبثقةً عن هذا المشكل، يقول تعالى: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾[1].

إلَّا أنَّ تطوّر الحاجة الإنسانيّة أدّى في المقابل إلى تطوّر البحث المعرفي؛ وذلك لتوفير الحاجة البشريّة التي إمَّا هي الحاجة السياسيّة في إدارة المجتمعات، أو هي الحاجة الاقتصاديّة، أو هي الحاجة الأخلاقيّة، وكلُّ هذه الحاجات ترجع إلى أصولٍ معرفيّةٍ بالضرورة،

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

وهذا ما أدركته المجتمعات المتحضّرة منذ القدم، وكان لفلاسفة اليونان قصب السبق في هذه المجالات، فكانت **نظريّة (المدينة الفاضلة) أو إثيولوجيا إفلاطون**، وغيرها من المتبنيات الفكريّة التي أرادت تحقيق السعادة البشريّة بغض النظر عن النوايا، ومع تطوّر هذه الحاجات المتوازية مع تطوّر البحث المعرفي، تطوّرت أيضاً في المقابل التعقيدات الناتجة عن المناهج البحثيّة وتراكمت الإشكالات والشبهات والمشاكل المعرفيّة اطّراداً مع تراكم الخبرات البشريّة.

ومن أهمّ تلك المشاكل والتي كان لها صدىً قويٌّ في المحافل الفكريّة هي مشكلة الثابت والمتغيّر في المعارف البشريّة.

والملاحظ من خلال تتبع المسار التاريخي للمشكلة أنّها لم تكن تأخذ هذه الأشكال المعقّدة من الطرح الموضوعي، وإنّما كانت مجرّد اطروحاتٍ ونظريّاتٍ قد لا تكون محلّاً للثقة حتّى من قبل أصحابها، إلّا أنَّ تطوّر المناهج الأكاديميّة خصوصاً في المدارس الغربيّة أدّى إلى تطوير هذه النظريّات وتأطيرها بقواعد فلسفيّةٍ ـ قد تتّفق كونها أصولا موضوعةً أو مصادراتٍ ـ إلّا أنَّ أصحابها نظروا لها بلغةٍ أكاديميّةٍ محكمةٍ من حيث المغالطات المنطقيّة والقياسات الجدليّة.

كانت نظريّة التعدّدية مجرّد إلقاءاتٍ وإرجاعاتٍ معرفيّةٍ، إلى أن جاء المفكّر الفرنسي المعاصر **جاك دريدا** ونظّر للتفكيكيّة الدلاليّة للنصّ، والتي أطاحت بأساسات النظريّة البنيويّة والتي كانت سائدةً عند علماء الألسنيات الأوروبيين، والتي تأسّست أصلاً على يد السويسري **دو سوسور**، والبنيويّة تعني: ثبات المعنى في منظومة النصّ أو تموضع البنى في أنساق تحيلُ إلى مدلولاتٍ متعدّدةٍ نهائيةٍ.

وهذا يعني أنَّ النصّ هو الذي يتصّرف بمراكز التلقّي عند السامع؛ وبالتالي يحيل السامع إلى مقاصد ثابتةٍ لا تتغيّر. أمّا التفكيكيّة، فهي (تتّجه بشكلٍ أساسٍ إلى نقد الطرح البنيوي وإنكار ثبات المعنى في منظومة النصّ)

إلّا أنَّ نظريّة التعدّد في القراءات كانت قد تكاملت على يد الفيلسوف الألماني **هيدجر**

(١٨٨٩_١٩٧٦).

والذي ركّز مباني هذه النظريّة التي تلقّاها من المفكّرين الألمانيين (هوسرل) ومن قبله (ديلثي)، إلّا أنَّ هايدجر أعطاها بعداً وجوديّاً فيعتبر النصّ ـ أيّ نصٍ ـ هو تجربةٌ وجوديةٌ، أي أنَّها تكشف عن الوجود وتفسّره من خلال عنصر التأويل (الهرمنيوطيقا)، وتتركّز الهرمنيوطيقا على حيثياتٍ وقواعد طرحها (غادامر) الذي جاء بعد (هيدجر)، ونظّر للمسألة تنظيراً منهجيّاً وفق أطرٍ فلسفيّةٍ، يكون المركز فيها هو حقيقة الفهم لا منهج الفهم.

أمَّا المحاور المحيطة بالمركز، فهي:

١. إستقلال هويّة النّص عن هويّة المؤلِّف؛ أي عدم الالتفات إلى قصد المؤلِّف.

٢. لا يمكن للمنهج أن يكون علّةً لفهم النصّ، إذ إنَّ عمليّة الفهم هي عمليّة تعاطٍ بين القاء (المفسّر) والنصّ.

٣. توافر القارئ (المفسّر) على أدواتٍ وقناعاتٍ قبليّة للتعاطي مع النصّ.

٤. ليس للنصّ تفسيرٌ نهائيٌ ومطلقٌ وثابتٌ.

وينبغي الإشارة هنا إلى أنَّ هناك ثلاثة تياراتٍ للهرمنيوطيقا هي كالتالي:

الأوّل: تيار أصالة المؤلّف، وهم من يرون أنَّ رسالة المفسِّر (المتلقّي) لا تتعدى كشف مراد المؤلِّف، أو صاحب النصّ والإفصاح عن مقاصده.

الثاني: تيار أصالة النصّ، وهم الذين يعدّون التفسير هو عمليّة (معننة) النّص، واستنطاقه باعتباره صامتاً لا يتكلم بصرف النظر عن مراد مبدع النصّ ومقاصده؛ لذلك يجوز في رأيهم تحميل النصوص معانٍ متعددةٍ ومتباينةٍ.

الثالث: تيار أصالة المفسّر، وهم المعتقدون بأنَّ شخصيّة المفسِّر (المتلقّي) وتصوّراته لها الدور الأوّل في عمليّة التفسير.

من هنا، نستطيع أن ننطلق إلى فهم التعدّديَّة الدينيَّة بعد أن ظهر معنا السير التاريخي والجذور الفلسفيّة لمشكلة التعدّديَّة ولو إجمالاً، والتعدّديَّة الدينيّة لايمكن فهمها إلّا من

خلال فهمنا للتعدّدية الفلسفيّة، وهذه التعدّدية ـ الفلسفيّة ـ هي نوعٌ من الفكر الميتافيزيقي، وهذه الفكرة التي تقابل فكرة الأحديّة (mobism) تقول بأنَّ الحقيقة لا يمكن أن تبتني على جوهرٍ فرديٍّ أو عنصرٍ واحدٍ، فالعناصر الأساسيّة التي تشكّل حقيقة الوجود ثنائيةً ومتعدّدةً.

ومذاهب التعدّدية متعدّدةٌ، إلَّا أنَّ محور الدراسة سيتركز في المذهب الجديد للتعدّديَّة (new pluralism)، فالتعدّديَّة الجديدة تنفي أيَّ وحدةٍ أو إطلاق وتقول بنوعٍ من النسبيّة في حقيقة الوجود.

ونكتفي بهذا القدر من تعقّب الجذور التاريخيَّة والفلسفيّة للتعدّديَّة الدينيّة أو التعدّديَّة بصورةٍ عامّةٍ.

ولعلَّ البحث في هذه المناشئ بحاجةٍ إلى دراسةٍ مطوّلةٍ ومعمّقةٍ، إلَّا أنّنا سوف لا نغفل عن الإرجاعات الفلسفيّة لهذه المشكلة في مطاوي المباحث القادمة عند مناقشة النظريّات البارزة للتعدّديَّة والحداثة، وتحرير البحث هناك.

المبحث الثاني
عوامل شيوع الإتجاه التعدّدي في العالم

أوّلا: أقطاب التعدّديَّة الدينيَّة في العالم الإسلامي

لعلَّ الدوائر الأكاديميّة في العالم الإسلامي كانت أكثر عرضةً للتأثّر بنظريّة تعدّد القراءات، ويمكن إرجاع أسباب هذا التأثّر إلى عوامل مختلفة، منها ما هو تاريخيٌّ، ومنها ما هو نفسيٌّ، ولكي تتّجه إمكانيّة تجريد أفكارهم عن عنصر الذاتيّة؛ ليكون النقاش معهم موضوعيّاً صرفاً، لا بأس باستعراض هذه العوامل التي أدّت إلى هذا التأثّر:

العامل الأوّل: غياب الممارسة التهذيبيّة للموروث الإسلامي، ممَّا أعطى فرصةً ومساحةً مناسبةً لمثل هؤلاء في تصويب سهام النقد لعموم هذا التراث، وأقصد من الممارسة التهذيبيّة الأعمّ من عملية تصحيح النصوص، والتي هي موكولةٌ إلى علومٍ معيّنةٍ كعلم الحديث وعلم الرجال، فيجب أن تشمل بالإضافة إلى ذلك المباني الفكريّة التي لا تصلح للإمتدادات التاريخيَّة المتطاولة، فإننّا نلاحظ بالوجدان أنَّ هناك من المباني ممَّا هو فاقدٌ لمبرراته الوقتيّة والموضوعيّة. وهو إلى الآن لا يزال مُنشئاً لجملةٍ من التشريعات والإرجاعات المعرفيّة، الأمر الذي تنبّه إليه جملةٌ من المجددّين من مفكّري الإسلام ومجتهديه، ووضعوا مناهج ونظريَّات ضخمةً لتحقيق هذا الهدف، ويكفي مراجعةٌ بسيطةٌ للمدرسة الفكريّة للسيّد الخميني قدس سره؛ للاطّلاع على حجم المشروع التجديدي الذي اضطلعت به هذه المدرسة المعطاءة.

العامل الثاني: التجاهل اللامبرر من قبل الباحث الإسلامي الرسالي للجدل المعرفي في الغرب، والذي كان يتنامى إلى جانب انشغال الباحث الإسلامي بقضايا داخليّةٍ قد تكون جانبيةً في أغلب المراحل، الأمر الذي أدّى إلى خلق ثغراتٍ كبيرةٍ في أسلوب معالجة هذه

المشكلة بعد التنبّه إليها، وبعد أن أخذت إمتداداتها الواسعة الجغرافيّة باتّجاه الشرق الإسلامي والتنظيريّة اتّجاه العمق الفكري، الذي أنتجته هذه الجدالات في مختبرات الغرب المعرفيّة.

العامل الثالث: انعكاس الوقائع والأحداث الخارجيّة وإرهاصات الساحة أثّر كثيراً على التوجّهات الفكريّة لهؤلاء، خصوصاً وأنَّ فيها توهّماً في التنفيس عن آثار الضغط الخارجي والترويح الفكري المتأتي من توهّم الإبداع الفكري والابتكار المعرفي.

العامل الرابع: تضخّم البعد الذاتي عند هؤلاء على حساب الأبعاد الموضوعيّة لوظيفة الباحث والمفكّر، ممَّا أدّى بهم إلى ملاحقة كلّ ما له جنبة توظيفٍ للذات؛ لإشباع هذه الغريزة الذاتيّة في تحقيق فضاءاتها المنغلقة.

هذا، وإنَّ هناك عوامل أُخرى تتعلّق بالمنهج البحثي لديهم قد تتّضح بعض ملامحها عند التعرّض لأفكارهم ونظريّاتهم؛ لذا فإنّنا سنتتبع هذه الأفكار ونقف على مناشئها ومواطن الاشتباه والخلل فيها، **وأهمّ النظريّات التي سيقع البحث فيها والنقاش هي**:

١. نظريّة إسقاط اللفظ عن المغزى بدلاً من المعنى الأوّل بغضّ النظر عن الحقيقة والمجاز، وهي نظريّةُ المفكّر المصري نصر حامد أبو زيد.

٢. نظريّة التجديد الديني ونقد العقل للجابري.

٣. نظريّة القبض والبسط للدكتور عبد الكريم سروش.

٤. نظريّاتٌ متفرقةٌ للمفكّر المغربي محمّد أركون.

٥. نظريّات الانتظارات عند بعض المفكّرين الإيرانيين.

ولكن قبل العرض التوصيفي لهذه النظريّات، لا بأس بالتعرّض إلى التعريف الاصطلاحي للتعدّديَّة الدينيّة ومناقشة هذا التعريف، فالتعدّديَّة ـ الأعّم من الدينيّة وغيرها ـ عرّفها **سروش** بأنَّها: (الاعتراف بالتكثّر والتنوّع والحكم بالتباين غير القابل للنقص، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشريّة للمقايسة ورؤية البشريّة حديقةً مليئةً بالألوان والعطور).

وهذا التعريف يجافي ويجانب الحقيقة والواقع والحكمة في نفس الأمر؛ لأنَّ هذا التعريف يستدعي الاعتراف بحقّانيّة جميع الأديان وجميع الثقافات، بل يستدعي صدق المتناقضات والمتضادات في العلوم والثقافات.

نعم، لا يبعد قبول هذا التعريف وانسجامه من حيث القراءة السياسيّة؛ لأنَّ السياسة كما يقال هي: (فنّ الممكن)، فتجتمع الأديان وفق هذه القراءة في مقارباتٍ سياسيةٍ، إلَّا أنَّ هذه المقاربات نتيجةٌ طبيعيّةٌ للتمدّن وضرورة التعايش البشري، وليس هو الانطباع الأخير لحقيقة الأديان والذي ينبغي أن ينسجم مع معطيات فلسفة الحقّ والباطل، وهي الفلسفة والقراءة الوحيدة القادرة على تثبيت الرؤية الواقعيّة للوجود والعالم، فإنَّ العلاقة بين الحقّ والباطل هي علاقة تحديد ملاكاتٍ، فلا يمكن أن نقرأ تلك الملاكات في مساراتٍ متساويةٍ، فإنَّ هذا سيؤدّي حتماً إلى غياب ثقافاتٍ مهمّةٍ تعدّ مراكز الخلاف البشري، والتي منها ثقافة العدل والحقّ والموازين التي تقوم عليها هذه الثقافات، يقول تعالى: ﴿**وَالأرض مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ**﴾[١]، ويقول تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾[٢]، ويقول جلَّ وعلا أيضاً: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾[٣].

وعليه، فلا بدَّ أن تخضع كلّ المفاهيم والقيم وحتّى الاعتبارات لموازين وجوديّةٍ، إمَّا منطقيّةٍ أو شرعيّةٍ سماويّة؛ لذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لعلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ**﴾[٤].

---

(١) سورة الحجر، الآية: ١٩.

(٢) السورة السابقة، الآية: ٢١.

(٣) سورة القمر، الآية: ٤٩

(٤) سورة الشورى، الآية: ١٧.

من هنا، نفهم أنَّ التكوين والتشريع كليهما يقفان على مسافةٍ واحدةٍ من الانصياع للموازين الكونيّة فعبّر ـ سبحانه وتعالى ـ بالحقّ للاعتبارات الشرعيّة كما عبّر بالميزان للحقائق التكوينيّة، وهو ما أكّده أيضاً في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ان الله قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1].

وسياق هذه الآية الكريمة ينسجم مع وقائع العصرالحديث؛ حيث إنَّ الحديد دخل بقوَّةٍ في التقنية الحديثة، فساهم مساهمةً كبيرةً في النمو الحضاري الكونيّ، وهذا فيه إشارةٌ واضحةٌ إلى أنَّ هذه التقنية لا بدَّ أن تخضع للموازين الإلهيّة والكونيّة، وإلَّا فسوف تعود بالوبال على الإنسانيّة وهذا ما يمثل أمامنا واضحاً بطبيعة الحال.

ولعلَّ أهمّ الموازين التي يمكن أن تسهم في القضاء على طغيان المشكلة التقنية هي الموازين الأخلاقيّة، في حين إنّنا نجد من الدعوات التي تنشدها مذاهب التعدّديّة والحداثة بالنقيض من ذلك تماماً، فهي تدعو إلى الانقطاع والانفصال عن قيم التراث وقيم الروح الدينيّة، وإسقاط المفاهيم والقيم التي ساهمت في الدفع التطوّري للتقنية الحديثة، إسقاطها على نصوص التراث وتجريده من مفاهيم الثبات والوحدة واليقين والإيمان إلى المفاهيم النسبيّة والشكّ والتماهي والانزياح والانثياليّة، وما إلى ذلك.

ثمَّ إنَّ نشوء الفكر الديني من المفروض أنَّه يتأسّس على أصولٍ مسلّمةٍ، منها: إنّ مسير البشريّة لا بدَّ وأن يصل إلى مراحله التكامليّة من خلال مسارٍ محدّدٍ، هذا المسار تتحكم فيه طولانيّة الشرائع، فالترتيب الطولي للشرائع ـ تاريخيّاً ـ والذي يتدخّل في تنامي النضوج البشري سلوكاً ومعرفةً هو الذي يتحكم في تحديد ملاكات هذا المسار، ونتيجته الإيصاليّة، في حين أنَّ التعريف السابق يدعو إلى تحكيم الوجودات العرضيّة للشرائع والأديان، وهذا يتنافى تماماً مع الحكمة في تحديد مسار الملاكات التكاملّية للبشريّة.

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

ثمَّ إنَّ الإيمان بالأديان والكتب ـ بغضّ النظر عن التحريف ـ لا يساوق بالضرورة تحمّل إلزاماتها الشرعيّة والفكريّة. ولقد كانت دعوة القرآن الكريم إلى الإيمان بجميع الأنبياء والكتب من هذا النوع؛ لأنَّ ذلك يشابه الإيمان بنصٍّ قرآنيٍ منسوخٍ كقوله تعالى: ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أو يَجْعَلَ الله لَهُنَّ سَبِيلاً﴾[1].

على اعتبار أنَّ هذا النصّ بات خالي الوفاض من أيِّ ملاكٍ؛ لأنّه منسوخٌ حكماً لا تلاوةً، إلَّا أنَّه يبقى واقعاً في مديات التعبّد لا أقلّ بالتبرك بقراءته والإيمان بنزوله وأنّه حقٌّ صدر من الحقّ، على الرغم من إهمال تلك الملاكات التي كانت تتحرّك ضمن دلالات النصّ المنسوخ.

والقول هو القول بالنسبة للأديان والشرائع السابقة، فإنَّ ملاكات التعبّد بها وبأحكامها انتقلت إلى الشريعة الخاتمة، على الرغم من أنَّ إيماننا بهذه الديانات ـبشرط الصحّة وعدم التحريف ـ منبثقٌ عن تعاليم القرآن الكريم، إلَّا أنَّ فرض الالتزام بملاكاتها هو عين التخلّف عن المراد؛ وبالتالي هو عين الزيغ والظلال، فالشريعة اللاحقة هي الحاكمة على ما سبقها لأجل هذه النكتة، واتّباع الحاكم بحكم هيمنةِ تطوّره الشرعي هو مناط التحقّق والحقيقة، واتّباع المحكوم بحكم تصّرم ملاكاته هو تنكّرٌ للحقيقة؛ وبالتالي الانحراف عن الحقّ مع أنَّ الالتصاق بالحقّ لا بدَّ أن يكون هو المحور الذي تلتزم به المسارات المعرفيّة البشريّة.

فالتجديد الديني إذا كان منبثقاً عن إحراز المراد الواقعي بحسب الآليّات المعروفة في تحديد المناطات وتحقيقها، هذا التجديد وبهذه الحدود ليس بالأمر الجديد، فلقد درج علماؤنا أو جملةٌ منهم على هذا النوع من التجديد.

أمَّا إذا كان هذا التجديد هو ابتداعٌ وصناعةٌ لمناطاتٍ وملاكاتٍ جديدةٍ ومختلفةٍ تعتمد

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٥.

أصولاً تغريبيّةً، فالأمر هنا لا بدَّ أن يتعاطى معه بكثيرٍ من الحذر والدقّة في المعالجة لأسباب نشوئه وملاحقة مراكز الإبداع في هذه الأفكار ـ إن كان هناك إبداعٌ أصلاً ـ واكتشاف السرّ في انبهار بعض النخب بهذه الأفكار، ثمَّ مطارحة هذه المراكز من خلال آليّات الطرح الموضوعي.

ولا يخفى أنَّ فكرة التعدّديَّة الدينيّة إنَّما اكتسبت هذا القدر من الجدل والاهتمام؛ لأنَّ التنظير لها لم يكن تنظيراً تعبويّاً ـ بمعنى تعبئة المؤاخذات والإشكالات على الطرح الديني التقليدي ـ وإنَّما كان تنظيراً تأسيسيّاً، والفرق بينهما أنَّ الأوّل يعتمد على ملاحقة الثغرات في المنهج التقليدي، بينما الثاني يعتمد ملاحقة الاصول للطرح التقليدي ومحاولة إبدالها بأُصولٍ جديدةٍ.

والنكتة المنهجيّة التي يلاحظها هؤلاء في طرحهم هذا، هو أنَّ الثغرات حتّى وإن لوحقت بالتنظير التعبوي لا يمكن أن تحقّق فرقاً جوهريّاً للأصول، ولا تسترعي انتباه المتلقّي التقليدي، بينما التنظير التأسيسي يتميّز بالإيقاع التصويري فتكون إمتدادات صداه أبعد من التعبئة الإشكاليّة والتي باتت تقليداً ممجّاً ومملّاً، ولعلَّ الفرق بين الطرحين هو كالفرق بين الثورة والإضراب في العرف السياسي، فالإضراب هو بمثابة تعبئة الإشكالات على الأصول والقواعد الحاكمة في النظام السياسي، بينما الثورة هي دعوةٌ إلى تأسيس أصولٍ جديدةٍ تكفل النظام العملي الأحسن، وهذا التشبيه يسحب البحث إلى الحديث عن النظام الاجتماعي الأحسن وارتباطه بالنظام الكونيّ الأحسن.

ولعلَّ البحث في التعدّديَّة الدينيّة يمتّد إلى هذا الأصل فما لم ينقح هذا الأصل، أي النظام الكونيّ الأحسن ـ وارتباط هذا الأصل بالنظام التشريعي الأحسن الذي يكفل خلق النظام الاجتماعي الأحسن، ما لم تنقح كلّ هذه الأصول والعلاقات لا يأتي الكلام إلى تحديد مراكز الإشكاليّة في نظريّة التعدّدية الدينيّة؛ وعليه سنحاول أن نتتبع هذه الأصول، ونؤجّل البحث في النظريّات المطروحة للتعدّديَّة الدينيّة في العالم الإسلامي إلى ما بعد إتمام هذه البحوث من الكتاب.

ثانياً: الأصول الفلسفيَّة للنظام الكونيّ الأحسن

قبل البدء بطرح الأصول الفلسفيّة للنظام الكونيّ الأحسن، نستعرض الفروض المبنائيّة للبشر في حقيقة الوجود والكون، وهي كالتالي:

الأوَّل: مبدأٌ واحدٌ، طريقٌ واحدٌ، هدفٌ واحدٌ.

الثاني: مبدأٌ غير محدّدٍ، طرقٌ متعدّدةٌ، أهدافٌ غير محدّدةٍ.

والفرض الأوّل هو فرض الإلهيين، والثاني هو الذي عليه غالبيّة المادّيّن واللادينيين على اختلاف تفسيرهم للمبدأ والغير محدّدٍ.

من هنا كانت الرؤية للنظام الكوي الأحسن مختلفةً بين هذه المباني الأصوليّة، وباختلاف الرؤية الكونيّة تختلف بالتبع أساليب معالجة المشكلة الكونيّة؛ لأنَّ البشر كوجودٍ كونيٍّ حينما تتصادم رؤاهم إلى الكون، فإنَّ هذا التصادم يؤثّر على طريقة طرح المشكلة وطرح علاجاتها.

من هنا كان طرح المادّيّن للمشكلة نابعاً عن منطلقٍ بشريٍّ، فتدخلت العناصر الذاتيّة في تأسيس مناطات وملاكات الحلول التأسيسيّة للنظريّة الكونيّة، فكانت ملاكات الحسّ والتجربة البشريّة حاكمةً على هذه النظريّة على علّاتها المنهجيّة.

بينما الإلهيون لارتباطهم بالمنابع السماويّة المتمثّلة بالرسالات، كان طموحهم نابعاً من ذلك المنطلق السماوي الإلهي، فيلتزمون بالموضوعيّة في تحديد المناطات التأسيسيّة؛ وبالتالي تكون الإرادة الإلهيّة هي الحاكمة على هذه النظريّة، والإرادة هنا تفسّر بأنَّها علمه تعالى بالنظام الأصلح والأكمل والأتمّ.

يقول **صدر المتألهين** في الجزء السادس من الأسفار: (معنى كونه مريداً: أنَّه سبحانه يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكلّ من ذاته، وأنَّه كيف يكون، وذلك النظام يكون لا محالة كائناً ومستفيضاً).

وقال أيضاً: (إنَّ إرادته سبحانه بعينها هي علمه بالنظام الأتمّ، وهو بعينه هو الداعي لا أمرٌ آخر).

إلّا أنَّ هناك من يناقش صدر المتألهين في هذه النظريّة، منهم على سبيل المثال **الشيخ السبحاني** في كتابه "الإلهيّات"، ونحن هنا لسنا في معرض الخوض في هذه المناقشة ما دام البحث دائراً مدار الأصول والثوابت العامّة.

والبحث الذي يهمّنا هنا في مسألة تحديد النظام الكونيّ الأحسن ليس من حيث المبدأ، فبعد أن خرجت نظريّة التعدّديَّة عن حيزّها الضيق في التفسير المادّي للأشياء وتمدّدت إلى النظريّة الدينيّة، فكانت الدعوة إلى التعدّديَّة الدينيّة مبتنيةً على مجموعة اعتباراتٍ، منها اعتبار تكامل المعرفة البشريّة، فمع اختزال البحث في المبدأ يكون البحث الذي يهمّنا هنا هو الطريقة التي تتكامل فيها البشريّة من حيث المعرفة ومن حيث الهدف، والتكامل المعرفي بحسب الفرض عند هؤلاء لا يمكن أن يتحقّق بطريقةٍ واحدةٍ ومن خلال طريقٍ واحدٍ، فتتعدّد الطرق نحو الهدف الذي هو التكامل.

وهذا يعني أنَّه بعد الاتفاق على وحدة المبدأ، فليس من الضرورة أن نلتزم بوحدة المسار والطريق، فيكون اتّفاقنا منصبّاً على تعدّد الطرق لا أن يكون هذا التعدّد منشأً لاختلافنا، فيكون هذا الاختلاف والتعدّد مناطاً للاتّفاق بعد أن كان مناطاً للاختلاف، وبذلك نكون قد أحرزنا منفعتين بحسب الفرض:

الأولى: التكامل المعرفي البشري.

الثانية: الكفكفة من الاحتقان والتناحر البشري على أساسٍ آيديولوجيٍّ، وهذه هي القراءة التي يتمسّك بها أصحاب نظريّة التعدّديَّة الدينيّة، من هنا ينبثق لدينا هذا التساؤل:

ما هو المنشأ للقول بتعدّد الطرق؟ ومن خلال القراءة السابقة نفهم أنَّ لهذا القول منشأين:

الأوّل: تحقيق مصالح البشر.

الثاني: التكامل المعرفي طريقةً وهدفاً وقراءةً.

وبهذا نكون على وفق هذه النظريّة قد حققّنا جانباً مهماً من جوانب النظام الكونيّ الأحسن، والذي سينسحب على تحديد الأنظمة الاجتماعيّة الفضلى.

ولكي تكون مناقشة هذا الجانب من هذه النظريّة واضحةً، نطرح الآن المنهج السائد والموضوعي للفكر الإلهي في مسألة وحدة الطريق والمسار، ومن ثَمَّ ثبات المعرفة على وفق المقاصد الأُولى للشريعة، وصولاً إلى الهدف التكاملي من خلال هذا المسار.

ولعلَّ أكثر الثوابت تسليماً في هذا المنهج هي الثوابت الاعتقاديّة؛ لأنَّها ـ أي هذه الثوابت المساريّة ـ متعلقةٌ أساساً بالمبدأ، والمفروض أنَّ المبدأ قد حصل الاتفاق على وحدته حتّى عند أدعياء التعدّديَّة الدينيّة.

إذن، فقضيّةٌ ثابتةٌ كقضيّة التوحيد لا يمكن أن تتعرض لقراءةٍ ثانيةٍ؛ لأنَّ أيَّ قراءةٍ متصوّرةٍ أُخرى هي إمَّا أن تخرج القارئ عن ثابت التوحيد، فيعود ما أتّفق عليه مختلفٌ فيه، وهذا خلاف الفرض. وإمَّا أن تكون هذه القراءة ناقصةً ولا تثبت شيئاً محدّداً من حيث الوحدة أو التعدد، وهذه القراءة خارجةٌ عن محلّ النزاع.

والوحدة هنا لابدَّ أن تكون وحدةً من جميع الجهات، وإلَّا فإنَّ أيَّ تخلّفٍ في أيِّ جهةٍ ينقض الاتّفاق، وعليه فلا بدَّ من الإيمان بالتوحيد في كلِّ مجالات التشريع والحياة، من التوحيد في الصفات إلى التوحيد في الأفعال إلى التوحيد في العبادة إلى التوحيد في التشريع.

وكلُّ هذه المناحي يتكفّل بتوضيحها وإنزالها إلى طبقات ومستويات البشر عددٌ كبيرٌ من الأنبياء، الذين بعثهم الله تعالى لأجل القيام بهذه المهام والوظائف، ومن جملتها التبيين والإرشاد والتبليغ والإنذار.

ومقتضى البحث في التوحيد، خصوصاً في بحث الصفات، التوجّه إلى البحث في العدل، فيكون العدل منطلقاً مهمّاً في تحديد الموازين البشريّة، والتي منها ميزان المعرفة.

وبما أنَّ الميزان معناه الوثوق بأرجحيّة إحدى الكفتين، من هنا كان القول بثبات القراءة متّجهاً، وإلَّا فإن كان العدل معناه هو القبول بالقراءتين معاً لزم تعدّد ملاكات العدل، والذي كان من المفترض وحدته بمقتضى التوحيد في الصفات وتوحيد الذات.

ولعلَّ تفسير العدل بالمساواة عند منظّري المدارس الغربيّة؛ هو الذي أقحمهم والمنذهلين بهم في دائرة اعتماد القراءات المتعدّدة، حتّى وإن كانت مناطاً للتناقض والتضادّ.

قد يقال: إنَّ الاتفاق على ملاكات المبدأ لا يستلزم انسحاب هذه الملاكات إلى توابع هذا المبدأ؛ لأنَّ ملاك الاتفاق كان هو البساطة التي تتّصف بها المبادئ عادةً.

أمَّا الطريق والمسار، فهو ملاك التركّب والتراكم، ولايخفى أنَّ التركب والتراكم مدعاةٌ للدخول في فضاءات التشكيك، والتشكيك هو ملاك التعدّد؛ وبالتالي فكلمّا تضخمت الهيئة لملاكات المعارف كلما أدّى ذلك إلى تكاملٍ معرفيٍّ بشريٍّ ينسحب بالضرورة إلى ملاكات المعارف الدينيّة؛ لأنَّها معارفُ بشريّةٌ أساساً مستمدةٌ من قدرة الإنسان على تحليل التراكمات وحلِّ الإشكالات النابعة عن التشكيك المنهجي، إلَّا أنَّ هذا القول فيه جملة ادعاءاتٍ لا يسلّم بها المنهج الديني:

أوَّلاً: إنَّ المعرفة الدينيّة مؤطرّة بأهدافٍ محدّدة، بينما المعارف البشريّة الخارج دينيّة تتضخّم على حساب الهدف المحدّد الواحد، فتضخمها جاء نتيجة تعدّد الأهداف والطموحات، فكثيرٌ من المعارف الخارج دينية أساساً لا تؤمن بالمعاد؛ لأنّ المادّة هي محور أبحاثها فتتعدّد لديهم الأهداف، وإذا تعدّدت الأهداف تعدّدت الطرق بالتبع؛ وبالتالي تتعدّد القراءات.

إذاً، فالمقتضي لتأثر المعارف الدينيّة بتضخم المعارف البشريّة، هذا المقتضي منتفي؛ لاختلاف ملاكات الأهداف، فإنَّ ملاك الهدف في منهج المعرفة الدينيّة واحدٌ وثابتٌ ومتّحدٌ، بينما تتعدّد ملاكات أهداف المعارف البشريّة وتتقاطع في أكثر مناهجها.

كما أنَّ المانع من هذا التأثّر موجودٌ، وهو الاختلاف الايبستمولوجي في تحديد دائرة مبادئ المعرفة، فالمنطلقات في تحديد دائرة المبادئ عند المنهج الإسلامي تبتني على أسسٍ عقليّة وشرعيّةٍ، لا تقبلها مناهج المعرفة البشريّة على الإطلاق، كما هو المحقّق في محلّه، كالإيمان بمبدأ عدم التناقض في المبادئ التصوريّة، والإيمان بعلاقة العلّة والمعلوليّة وتأثيرها على مجريات المعارف والوقائع، بصورةٍ عامّةٍ

إنَّ هذين المبدأين مرفوضان، إمَّا إطلاقاً أو باختلاف التفسيرات العلميّة، وهذا وحده كافٍ بأن يكون مانعاً في التأثّر.

ثانياً: مَن يقول: إنَّ تحليل التراكمات وحلّ الإشكالات ناشئٌ عن التشكيك المنهجي عند الباحث الديني، لماذا لا نقول: إنّه ناشئٌ عن طروّ الوقائع المتطوّرة والتي تستدعي ما يناسبها من أحكامٍ وتشريعات، أو ما يناسبها من التزاماتٍ معرفيّةٍ جديدة تنسخ جملةً من الإلزامات القديمة.

كما أنَّ التشكيك المنهجي ينسجم مع الأحكام العقليّة المستقلّة. أمَّا الإدراكات العقليّة المحكومة لمناطات التشريع، فلا تنسجم مع التشكيك أبداً، بل إنَّ جملةً من الروايات حذّرت من هذا النمط من الشكّ والتشكيك، كما في الرواية التي تقول: «**مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ فَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا، أَحْبَطَ اللهُ عَمَلَهُ؛ إِنَّ حُجَّةَ اللهِ هِيَ الْحُجَّةُ الْوَاضِحَةُ**»[1].

والرواية ينقلها المفضّل بن عمر عن الإمام الصادق عليه السلام، هي واضحةٌ في أنَّ البناء على الشكّ دون اليقين هو تميّع لدواعي الحقّ والحقيقة؛ وبالتالي التخبّط في متاهات الشكّ.

وعليه فلا بدَّ من الإيمان بأنَّ المعارف الدينيّة بعيدةٌ كلّ البعد عن تأثيرات المعارف البشريّة؛ وذلك لأنَّ مناطاتها إلهيّةٌ أوّلاً وبالذات، وثانياً وبالعرض هي انتزاعيّةٌ عقليّةٌ لا تؤمن بالمذاهب الحسّيّة والمادّيّة؛ من هنا كان البحث في تحديد النظام الكونيّ الأحسن محلّ اختلافٍ بين المنهجين.

ولا يخفى أنَّ قراءة أدعياء التعدّديَّة للنظام الكونيّ الأحسن، تخبّئ بين طيّاتها طموحاً مريباً من خلال تعميم الفكر الحداثي في قراءة الواقع المعرفي الإنساني، وهذا الطموح يمثّل (إرادة السيادة على الكون)، كما يعبّر الأستاذ **طه عبد الرحمان** في كتابه "روح الحداثة"؛ لذلك فإنَّ الإنسياق مع هذه الفكرة لا يمكن أن يكون وفق المناهج الموضوعيّة، لما تمثّله من توجهاتٍ ذاتيّةٍ صارخةٍ، فإنَّ مسألة تجريد الفكرة عن التوجّه الذاتي فيه الكثير من التعسّف، فإنَّ رؤية أدعياء هذه النظريّة إلى النظام الكونيّ الأحسن قائمةٌ على الذاتيانيّة، في حين أنَّ أيَّ نظامٍ سواء كان شموليّاً أو نسبيّاً لا يكون خلّاقاً من حيث المنهج ما لم يتحرّر عن الذاتيّة في

---

(١) الكافي، ٤: ١٧٠.

تنظيم أسسه وقواعده العامّة، وهذا الارتباك في تحديد النظام الكونيّ الأحسن ينسحب على الانظمة الاجتماعيّة والمعرفيّة على نحوٍ أكيد، وهذا ما سنفهمه عند مناقشة النظريّات المطروحة إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: تحديد القدر المشترك بين النظريّات الحداثيَّة

التعدّديَّة، المعرفة الدينيّة، التجديد الحداثي، إنَّ هذه الاتّجاهات وما تابعها من رؤى تشترك في الإيصال إلى نتائج تكاد تكون متقاربةً، كما أنَّ ممارساتها النقديّة تشترك في محورٍ واحد، ألا وهو نقد العقل الديني، ولكن عند بعضهم يأخذ هذا العقل شكل التراث وحالة الاتّصال به، وعند بعضهم الآخر يأخذ شكل النمط التقليدي الواحد في إشكالية تفسير النصوص الدينيّة، وعند ثالثٍ يأخذ العقل شكل الخطاب المتسلّط، والذي لا بدَّ أن ترتفع سلطته المعرفيّة وإبدالها بسلطة القارئ والمفسّر، ولعلَّ اختلاف الأشكال هنا راجع إلى اختلاف التيارات في فهم الهرمنيوطيقا، وهي كلٌّ من (أصالة النصّ ـ أصالة المؤلِّف ـ أصالة المفسّر).

ولا نغفل أنَّ محاور العلوم التي تناولت مشكلة التعدّديَّة، وأرادت أن تخلق منها انبثاقاً جديداً في توجيه الحياة والعالم، هي محاور العلوم الإنسانيّة والألسنّية، في حين أنَّ باقي مجالات المعرفة كالعلوم التطبيقيّة لم تأخذ هذه المشكلة إمتداداتٍ منظورةً في أبعادها التطويريّة، على الرغم من أنَّ العلوم الفيزيائيّة تعتبر أرضاً خصبةً لنموّ مثل هكذا طابعٍ جدليٍّ، خصوصاً وأنَّ نظريّةً فيزيائيّةً مهمّةُ كنظريّة النسبيّة الخاصّة كانت قاعدةً رصينة للقول بنسبيّة الفهم؛ وبالتالي تعدّد القراءات، وهو ما يسمّى عندهم بالنسبيّة الثقافيّة، تطبيقاً على النسبيّة الميكانيكيّة التي هي من فروع نظريّة النسبيّة الخاصّة والتي طورها **انشتاين** عن **نيوتن**.

والنسبيّة الثقافيّة هي مبدأٌ يعني: إنَّ الإنسان لا يستطيع أن يفهم أو يفسّر أو يقيم الظواهر الاجتماعيّة والنفسيّة دون النظر إلى الظاهرة موضوع الدراسة، والرجوع إلى الدور

الذي تقوم به في النسق الاجتماعي الثقافي الكبير.

وهي الفكرة التي مؤداها أنَّ الثقافات والظواهر الثقافيّة تعبّر تعبيراً مميّزاً عن الجماعات أو الأممّ التي تمتلكها؛ وبالتالي ليست هناك قيمٌ شاملةٌ ومطلقةٌ.

كما أنَّ النسبيّة الثقافيّة تعني: إنَّه لا يوجد مسارٌ واحدٌ لجميع الثقافات، فالثقافة تعبيرٌ عن مرحلةٍ تاريخّيةٍ بعينها؛ وبالتالي تنتفي فكرة العرقيّة المركزيّة للثقافة، وبقي تدخل الفيزياء الميكانيكيّة في هذه الإشكالية محدوداً بهذا الإطار، بل إنَّ تدخلها بالإشكاليّة جاء إقحاماً للنظريّة الفيزيائيّة في المشاكل المعرفيّة الإنسانيّة التنظيميّة، والمشاكل التواصليّة التي تختص بتحديدها علوم الأنسنة والألسنة.

ولعلَّ إفراد العلوم الإنسانيّة واللسانيّة في تقييم هذه المشكلة وتصديرها إلى الحياة الاجتماعيّة والفضاءات المعرفيّة التطبيقيّة، والتي منها المعرفة الدينية، هذا الإنفراد لا يوفّر الحقّ المناسب في تبني حلول المشكلة؛ لأنّ مشكلةً بهذا الحجم من الطرح ـ وإن كنّا لا نسلّم بتماميتها ـ لا يمكن أن تخضع في تحديد مسارات الصياغة التوجيهّية لها من خلال قراءاتٍ محدّدةٍ هنا وهناك عند بعض الأنسنيين والألسنيين، وإلَّا فقدت أهمّ ركيزةٍ فيها وهي تعدّد القراءات وتكثرها، في حين أنَّ هذه الركيزة مفقودةٌ بالفعل إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار رفض جملةٍ من علماء الإنسانيات والألسنيات لهذه المشكلة وإرهاصاتها المعرفيّة، من أمثال: (بلاتينجا) و (بترا نيونجن)، وهؤلاء من الأساتذة الكبار في اللسنيات والكلام، ومن معارضي (جون هيك) المنظّر البارز للتعدّديّة، والذي ينقل عنه عبد الكريم سروش كثيراً في نظريتّه المعروفة (القبض والبسط في الشريعة)، وفي كتابه "الصراطات المستقيمة"، والتي سنناقش جملةً من هذه النقولات في المواضيع والأبحاث القادمة.

وعليه، وبعد ما اتّضح معنى إيجاز القدر المشترك للنظريّات التي تدعو إلى الحداثة والتجديد والتعدّد، وأنَّها تعتمد بالإضافة إلى التأصيل والتأسيس منهج التعبئة النقديّة، ولعلَّ هذا من الأخطاء المنهجيّة البارزة عند هذه الاتّجاهات، **وهو أن جعلت مركز التأسيس هو نفسه مركز النقد**، في حين أنَّ ذلك سيؤدّي الضرر في الأركان التأسيسيّة؛ لأنَّ دائرة النقد

إذا كانت هي نفسها دائرة التأسيس، فمع انتكاس أيِّ عمليّةٍ نقديّةٍ للمنهج سيؤدّي بالتبع إلى تقلص عامل الثقة بالتأسيس، فإنّك حينما تؤسّس طرحاً معرفّياً، ويكون هو نفسه مركزاً في توجيه النقد للطرح المقابل، فإنَّ ذلك لا يؤمّن صمود التأسيس أمام قوَّة دفاع الطرح المقابل إذا كان دفعه للنقد متّجهاً وقويّاً، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على أنَّ المنهج التأسيسي لهذه الاتّجاهات بما أنَّه قد تأصّل أساساً من خلال العلوم اللسانيّة فهو مبتلٍ بالعوامل المتماوجة في تلك العلوم، خصوصاً وأنَّ النقد هو من السمات الأدبيّة البارزة في تماوجات وتعاطي تلك العلوم مع المتلقّي والمثقّف والناقد، وهو ما سوف يتضّح معنا في مناقشة النظريّات التجديديّة المطروحة على الساحة.

رابعاً: المثقَّف الإسلامي وسبل مواجهة التحدّيات الحداثويَّة

يتضّح معنا من خلال سير البحث والمناقشة، أنَّ هذه التحدّيات بحاجةٍ إلى توفّر عناصر متعدّدةً، تتدخل في تكريس شخصية المثقّف والباحث الإسلامي، ليتسنى له تعميق آلياته البحثيّة، وترسيم إمتداداتٍ واسعةٍ في آفاق الحلّ الإسلامي لمثل هذه الإشكاليّات العصريّة؛ وذلك من خلال سدّ الثغرات والفجوات الثقافيّة التي أغفلها أو أهملها الباحث الإسلامي لعهودٍ طويلةٍ، فلو لم تكن هذه الثغرات موجودةً لما تسنّى لمثل هذه الاتّجاهات اختراق الجسد الثقافي للأمّة الإسلاميّة.

ولعلَّ من أهمّ العناصر الداخلة في تأسيس آفاق الحلّ هو تحلي الباحث الإسلامي بالموضوعيّة الصرفة، وتجرّده عن كلِّ العوامل الذاتيّة، فلعلَّ البعد الذاتي والانتقائي الذي مارسه جملةٌ من المفكّرين والمثقّفين الإسلاميين هو الذي أدّى إلى إيجاد مثل هذه الثغرات، فالحساسيّة المفرطة ـ مثلاً ـ ضدّ المنهج الفلسفي والعرفاني عند بعض الباحثين الإسلاميين أدّى إلى الاختزاليّة في فهم وقراءة النصوص الدينيّة، وهذه الحساسيّة في الأعمِّ الأغلب هي من صناعة الأبعاد الذاتيّة والشخصيّة عند الباحث والمفكّر الإسلامي، وإلَّا فأيُّ موضوعيةٍ تلجئ مثل هولاء الباحثين إلى الانفكاك عن مثل هذه الآليات المهمّة في التفكير الإنساني،

بل قد يصل بهم هذا التجافي إلى حدّ الكفر بها وتكفير روادها، في حين أنَّ هذه المناهج باتت كفيلةً بصناعة المناطات والملاكات المعرفيّة بموضوعيّةٍ خلّاقةٍ ورصينةٍ ـ شئنا أم أبينا ـ والدليل على ما نقول إنَّ جملةً من أقطاب المدرسة التفكيكيّة في الفكر الشيعي ـ وهي مدرسةٌ المعروف عنها شدّة محاربتها للاتّجاه الفلسفي ـ بدأوا يتراجعون عن مواقفهم القبليّة وأحكامهم المسبقة تجاه هذه المناهج، فعلى قدر ما كانت هذه المواقف متصلبةً ومتشنجةً بدأت تأخذ مناحي تسامحيّةً إلى حدٍّ بعيدٍ.

من هنا كان الواجب الوظيفي يحتّم على الباحث الإسلامي ـ مع الأخذ بعين الاعتبار حجم التحدّيات العصريّة ـ ضرورة توفير الحدّ الأدنى من الدواعي الموضوعية للكتابة والتأليف والردّ والمناقشة، **ومن أهمّ العوامل الكفيلة في تكثيف هذه الدواعي هي:**

١. توافر الباحث الإسلامي على قدرٍ كبيرٍ من الشعور بالمسؤوليّة، وتنزيل هذا الشعور إلى أرض الواقع العملي، من خلال السعي لبناء مراكز أبحاثٍ متخصصةٍ في معالجة المشاكل المعرفيّة الإسلاميّة، والتي منها الانتقائيّة والإلغاء اللامبرر.

٢. تحلي الباحث الإسلامي بالصبر وتحري الدقّة في ملاحقة المشاكل المعرفيّة، وعدم إصدار الأحكام المستعجلة المتعسفّة النابعة عن ممارسة الذات وطموحاتها الوقتية.

٣. تضافر جهود الباحثين والمفكّرين على إنشاء مراكز للتخطيط والدراسة، يأخذ على عاتقه دراسة الأفكار الوافدة من خلال ملاحقة مناشئها التغريبيّة المعرفيّة، والتخطيط المنهجي طويل الأمد في مناهضة هذه الأفكار.

الفصل الثالث

الإتجاه التعدّدي في ميزان المنهج

- مدخل: العقل الإسلامي المفكّر، نقاط القوّة ونقاط الضعف
- المبحث الأوّل: علم الكلام ممارسةً وضرورةً.
- المبحث الثاني: التجديد الكلامي بين الترف والحاجة.

مدخلٌ

العقل الإسلامي المفكّر، نقاط القوّة ونقاط الضعف.

حينما نتابع مسارات الممارسة النقديّة الموجّهة إلى العقل العربي والإسلامي من قبل أدعياء التعدّديَّة، نجد أنَّها تتواطئ في التركيز على مراكز الانطباع التراثي لدى المفكّر أو الفقيه الإسلامي، وهذا الانطباع التعبّدي والذي يقيّد حدود العمليّة التفكيريّة وفق الضوابط الوجوديّة التي يلتزم بها الفقيه أو المفكّر الإسلامي لا تخلو من نقاط ضعفٍ على الرغم من كونها ممارسةً تأصيليّةً سننيةً تحكمها سنن الوجود التكوينيّة والتشريعيّة، ولعلَّه لا يخفى أنَّ نقاط الضعف التي أُبتلي بها الفكر الإسلامي ليست من صميم الفكر ومنجزه المعرفي، وإنَّما هي تدخلات المفكّر ونزعاته الذاتيّة الغير مبررةٍ، ولقد أصيب الفكر الإسلامي بهذه النزعة منذ أن انبثق علم الكلام الإسلامي، فكان لهذا العلم أثراً مباشراً في تنميط هذا الفكر وتوسيع اتّجاهاته، فكان تضخم الذات المفكّرة على حساب المنهج السليم هو التوجّه الملحوظ لدى أغلب متكلمي الإسلام.

فكان علم الكلام مثاراً للجدل ذاتاً وموضوعاً، فهو في ذاته لم يكن مقبولاً على إطلاقه لدى جملةٍ من المذاهب الإسلاميّة كالسلفيّة والأخباريّة وغيرهم، كما أنَّه لم يكن مقبولاً لدى مدارس ومشارب فكريةٍ إسلاميّةٍ متعدّدةٍ كالفلاسفة الذين شنّوا حرباً شعواء على المتكلّمين، وكذلك الصوفيّة ومن لفَّ لفيفهم.

وهو في موضوعه ـ أي علم الكلام ـ يتبنّى ممارسةً جدليّة تكرّس للكثير من مستويات النزعة الذاتيّة؛ لأنَّ الجدل إنَّما كان مذموماً شرعاً لأجل هذه النكتة، فلقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «**يَا ابْنَ النُّعْمَانِ إِيَّاكَ وَ الْمِرَاءَ فَإِنَّهُ يُحْبِطُ عَمَلَكَ وَ إِيَّاكَ وَ الْجِدَالَ فَإِنَّهُ**

يُوبِقُكَ وَ إِيَّاكَ وَ كَثْرَةَ الْخُصُومَاتِ فَإِنَّهَا تُبْعِدُكَ مِنَ اللهِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوا يَتَعَلَّمُونَ الصَّمْتَ وَ أَنْتُمْ تَتَعَلَّمُونَ الْكَلَامَ كَانَ أَحَدُهُمْ إِذَا أَرَادَ التَّعَبُّدَ يَتَعَلَّمُ الصَّمْتَ قَبْلَ ذَلِكَ بِعَشْرِ سِنِينَ فَإِنْ كَانَ يُحْسِنُهُ وَ يَصْبِرُ عَلَيْهِ تَعَبَّدَ وَ إِلَّا قَالَ مَا أَنَا لِمَا أَرُومُ بِأَهْلٍ إِنَّمَا يَنْجُو مَنْ أَطَالَ الصَّمْتَ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ صَبَرَ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ عَلَى الْأَذَى أُولَئِكَ النُّجَبَاءُ الْأَصْفِيَاءُ الْأَوْلِيَاءُ حَقّاً وَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ»[1].

فلانَّ خضوع العمليّة الجدليّة للضوابط الشرعيّة والمنطقيّة المتعارفة عند أهل الفنّ لم يكن يأخذ مكانه المناسب في وجدان المتكلم آنذاك ـ أي في بداية نشوء هذا العلم ـ ممَّا أوجد مناخاتٍ مناسبةً لنمو الطابع الذاتي وبروز ظاهرةٍ جدليّةٍ سلبيّةٍ خلقت فيما بعد لدى المتلقّي التاريخي مفكّراً كان أو إنساناً عادياً حالةً من الاستئناس المقدّس بنتاجات هذه الظاهرة القديمة، وهو ما اسميه بالتقعيد الجدلي والذي عبّأ العواطف بآيديولوجيا العصبيّة المذهبيّة، فإنَّ علم الكلام وعلى الرغم من عطاءاته وإمتداداته المعرفيّة ودوره في تثبيت الأصول الدينيّة، إلَّا أنَّه كان يعدّ من حيث المنهجة العقليّة قفزاً فوق أصول هذه المنهجة والتي كرّستها قواعد الفلسفة والمنطق، فكان علم الكلام بمثابة الابن العاق لأبويه ـ الفلسفة والمنطق ـ إلَّا أنَّ هذا العقوق لم يكن مخلّاً بنتاجاته على إطلاقه؛ وذلك لأنَّ علم الكلام استند إلى مصادر أُخرى أغنته الى حدٍّ ما عن تلك القواعد الحاكمة للأصول الفلسفيّة، وأقصد هنا (القرآن والسُنَّة)، فلأنّ القرآن والسنَّة كانا يشكلان منبعاً ثرياً للممارسة الكلاميّة، خصوصاً الجدلية منها لأجل ذلك استقل هذا العلم عن تأسيساته العقليّة وراح يعرض ميزانه المنهجي في قبول الأفكار وردّها وفق أصولٍ آيديولوجيةٍ تحكمها دلالات النصوص والأفعال والممارسات؛ من هنا كان من اللازم التعرّض إلى تأثيرات علم الكلام على البنية الفكريّة للمثقّف الإسلامي، وذلك وفق نقاطٍ متعدّدةٍ.

الأولى: مدى حاجة الفكر الإسلامي، إلى علم الكلام؟ وما هي حدود هذه المديات؟ ومن

---

(١) بحار الأنوار، ٧٥: ٢٨٨.

له الحقّ في ترسيم هذه الحدود؟

هذه التساؤلات تنسجم تماماً مع مقدار الأجوبة التي يجب أن توجّه إلى أدعياء التعدّديّة في تساؤلاتهم النقديّة، فإذا ما استطعنا أن نعيّن ملاكات السلامة والمناط المؤمّن في علم الكلام حينها سوف لا ينفتح المجال أمام تلك التساؤلات النقديّة، بل من الممكن القول: إنَّ هذه العمليّة لو تمّت وفق منهجةٍ كلاميّةٍ جديدةٍ تستوعب حاجات العصر وتواكب طموحات الحضارة الإنسانيّة، ستؤدّي أكيداً إلى تذويب الفواصل بين التأخر العربي والتقدّم الغربي في مجالات المعرفة المختلفة؛ لذلك نجد أنَّ الدعوات إلى تجديد علم الكلام أو ما يسمّى بعلم الكلام الجديد، بدأ يأخذ إمتداداته في المحافل العلميّة والمؤسسات الدينيّة، على الرغم من تحركه الخجول من حيث المناقشة في بعض الإلصاقات التراثية، والتي شابت تاريخ هذا العلم بسبب النزعة الجدليّة المتنامية آنذاك.

نعم، تبقى الثوابت والأصول تحتفظ بذلك الجلال المتمنع، والذي اكتسب تأصيله بسبب سلطة النصّ المعصوم والمدعّم بالحجيّة التي أضفتها عليه عناصر وأدوات اللغة كحجيّة الظهور المنسجمة مع النصوص المحكمة (كتاباً وسنّةً).

إذاً، لا بدَّ أن تكون دعوةً إلى التجديد المتّصل بروح التراث، فالتجديد لا بدَّ أن يكون تجلّياً حضاريّاً نامياً في أحضان الأصالة والتراث، وإلّا فإنَّ أيَّ ظاهرةٍ انفصالٍ فكريٍّ عن ذلك التأصيل سيكون فاقداً لمبررات الآيديولوجيا التي ينتمي إليها حتّى وإن ادّعى الانتماء توهّماً وغروراً.

من هنا نستطيع القول: إنَّ بوادر التجديد الكلامي من حيث الآليّات بدأت تلوح بالأفق مع بروز تلك الإنجازات الخلاّقة لكلٍّ من السيّد الشهيد الصدر والعلّامة الطباطبائي والشهيد مطهّري (قدّس الله أسرارهم)، وكذلك الشيخ السبحاني وهي محاولاتٌ تستحقُ التقدير، بل هي إنجازاتٌ ضخمةٌ، فمع حفاظها على الهويّة التراثيّة للمنجزات الفكريّة الإسلاميّة استطاعت أن تتحرك في آفاق المنجز الحضاري وبجدارةٍ منقطعة النظير، وهذا ماسنتوافر عليه عند الجواب عن التساؤلات السالفة الذكر.

المبحث الأوَّل
علم الكلام ممارسةٌ وضرورةٌ

أوَّلاً: علم الكلام ضرورةٌ عقائديَّةٌ وإنجازٌ معرفيٌّ

بعد عصر النصّ وسلطته الشموليّة على مجاري الحركة والسلوك والممارسة في المجتمع الإسلامي، بدأت الحاجة تتنامى إلى صياغةٍ معرفيّةٍ جديدةٍ؛ بسبب البعد الزمني عن النصّ ودخول الظاهرة الذاتيّة المنسجمة مع طموحات السياسة وحبّ السلطة، والتي تقتضي بروز ظاهرةٍ "النصّ المكذوب والموضوع"، وكذلك دخول الظاهرة التأويليّة والتي اقتضتها نفس الأسباب والمناسبات، إلَّا أنَّ تأسيس علم الكلام على الرغم من كونه استطاع أن يتلافى الكثير من المشاكل العقائديّة إلَّا أنَّه اصطدم بمشاكل أُخرى لم تكن تقلّ أهميّةً عن تلك المشاكل التي أسس لأجلها، إلَّا أنَّه استطاع أن يحدّد مسارات العقيدة الأساسيّة السليمة؛ وبالتالي فهو لا يتكفّل بتوفير فضاءات الجنوح المناسب لهذه الأصول من قبل النفوس البشريّة، خصوصاً تلك المريضة منها، فبقيت النزعة الجدليّة مترسخةً في أعماق هذه النفوس يلوكونها ما درّت معائشهم، يقول تعالى: ﴿**إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾[1]، ويقول تعالى: ﴿**إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ الله لاَ يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ الله**

(١) سورة القصص، الآية: ٦٥.

(٢) سورة النحل، الآية: ٣٧.

﴿يَهْدِي مَن يَشَاء وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلأنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ الله وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾[1]، ويقول عزَّ من قائلٍ: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ الله بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ الله وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ الله عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[2]، وغيرها كثيرٌ من الآيات الواردة في هذا المجال.

وعليه، فلا بدَّ أن يكون هذا العلم مؤسّساً على وفق سلطانٍ معصومٍ من حيث الدلالة الكلاميّة، وهو ما تكفّلت به قواعد العقل والنقل.

ونستطيع أن نحدّد المساحة الفكريّة التي استطاع علم الكلام أن يحرك في أثير فضاءاتها وقائع وإبداعاتٍ معرفيّة متطوّرةً من خلال **النقاط التالية**:

ـ الإسهام الفاعل في ترويج الإسلام كمشروعٍ عالميٍّ قادرٍ على تجاوز المشكل الكوني، وإيجاد الحلول المناسبة لمشاكل الإنسانيّة المعذّبة من حيث الطرح الاجتماعي الهادف والمنتج.

ـ إنَّه استطاع أن يوفّر القدر المؤمّن لحركة الفكر الإسلامي على الرغم من بروز النتاجات السلبيّة لهذه الحركة المتمثّلة بالانفصال المذهبي والتعدّد المدرسي؛ وبالتالي التطرّف المنعكس عن اتّجاه الخطّ الأصيل للفكر الإسلامي، فبغضّ النظر عن هذه الإشكاليّة الكبيرة، إلَّا أنَّ علم الكلام استطاع أن ينسج خيوط الذهنيّة العربيّة والإسلاميّة بشكلٍ غايةٌ في العمق المرجعي من حيث الدلالة والاستدلال.

ـ مع تنامي مدارسه واتّساع مسائله استطاع هذا العلم أن يبدع منظومةً صطلاحيّةً ضخمةً أثّرت في الفكّر الإنساني بكثيرٍ من أسرار الوجود والإنسان وحقائق العلاقة بينهما، أي الوجود والإنسان.

ومراجعةٍ بسيطةٍ لنتاجات مفكّري الاستشراق، سوف نجد مدى تأثّرها بالطابع الكلامي الإسلامي وإعجاب هؤلاء المفكّرين بالمنجز الكلامي الإسلامي.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٢.

(٢) سورة غافر، الآية: ٣٥.

ـ استطاع علم الكلام أن يكتنز معارفه من خلال توخّي الدقّة في تأسيس مصطلحاته وانسجامها مع العمق الكونيّ من حيث الوقائع والعلاقات، ممَّا دفع بالمفكّرين الخارج إسلاميين إلى تبنّي عمليات اكتشافٍ لهذا الفكر اتّصفت بالمتابعة الدقيقة وملاحقة ما يمكن أن يوفّر آليّة مفتاحيّة لهذا الاكتناز الدقيق، الأمر الذي دعاهم إلى تأسيس ما يسمّى بمراكز بحوث الشرق الأوسط (الاستشراق سابقاً).

ـ على الرغم من تميّز الفلسفة ـ خصوصاً الإسلاميّة منها ـ بالتسلّط العقلي من حيث القواعد والمسائل، إلّا أنَّ علم الكلام استطاع أن يثير لدى الفلاسفة هواجس كبيرةً في مراجعة بعض منجزاتهم الفلسفيّة، ولعلَّ مراجعةً بسيطةً لتراث ابن سينا والفخر الرازي والخواجة الطوسي والغزالي تكفي للتسليم بهذه الحقيقة.

أضف إلى ذلك أنَّ البُعد الاجتماعي كان من أكثر الأبعاد أهميّةً؛ وذلك لحاجته إلى نظامٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ سليمٍ ومنسجمٍ مع جذور التأصيل العقائدي، وبسبب دخول النزعة الفرديّة الذاتيّة على خطّ المواجهة كان لوجود علم الكلام ضرورةٌ عقائديةٌ كبيرةٌ للنهوض بالمجتمع المسلم وإيصاله إلى مستوى كماله المنشود؛ لأنَّ الكثير من جزئيّات المفاهيم المجرّدة كمفهوم الشرور والبلايا وموقع الإنسان منها من حيث الاختيار والإجبار كانت محلًّا للحيرة والشكّ بين أفراد المجتمع، والتي بثّت من قبل الذاتيين الوصوليين لتجميد الحركة الاجتماعيّة عن مواجهة نزعاتهم وأطماعهم الفرديّة، ولم يكن لعلم الفقه أو الحديث مجالٌ للإقناع وتوجيه هذه الإشكالات توجيهاً مبرّراً وعقلانّياً، الأمر الذي برع به علماء الكلام واستطاعوا أن يتجاوزوا هذه الإشكاليّات العقائديّة والتي تؤثّر بشكلٍ مباشرٍ على المجتمع سياسّياً وإداريّاً. يقول **العلّامة الفضلي** في تحرير الفائدة من علم الكلام: (تأتي الحاجة إلى دراسة هذا العلم وأمثاله ممَّا يوصل إلى معرفة أصول الدين من وجوب معرفة أصول الدين على كلّ إنسانٍ توافرت فيه شروط التكليف الشرعي، والإلزام الديني ووجوب النظر في قواعد العقائد ومعرفتها وجوبٌ عقليٌّ، أوجبته الفطرة العقليّة الملزمة بالتمسّك بالدين والالتزام بأحكامه وتعليماته).

يقول **الأيجي** في "المواقف" في بيان فائدة علم الكلام:

(**الأوّل**: بالنظر إلى الشخص في قوّته النظريّة وهو الترقّي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[1] خصّ العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين؛ رفعاً لمنزلتهم، كأنّه قال: وخصوصاً هؤلاء الأعلام منكم.

الثاني: بالنظر إلى تكميل الغير وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجّة لهم إلى عقائد الدين وإلزام المعاندين بإقامة الحجّة عليهم، فإنَّ هذا الإلزام المشتمل على تفضيح المعاند ربَّما جرّه إلى الإذعان والاسترشاد، فيكون نافعاً له ومكمّلاً إيّاه.

الثالث: بالنسبة إلى أصول الإسلام، وهو حفظ قواعد الدين، وهي عقائده عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

الرابع: بالنظر إلى فروعه وهو أن تبنى عليه العلوم الشرعيّة، أي يبنى عليه ما عداه منها، فإنَّه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها، فإنَّه ما لم يثبت وجود صانعٍ عالمٍ قادرٍ مكلّفٍ مرسلٍ للرسل منزلٍ للكتبِ لم يتصوّر علمُ تفسيرٍ وحديثٍ ولا علم فقهٍ وأصوله، فكلّها متوقفةٌ على علم الكلام مقتبسةٌ منه، فالآخذ فيها من دونه كبانٍ على غير أساسٍ، وإذا سئل عمَّا هو فيه لم يقدر على برهانٍ ولا قياسٍ، بخلاف المستنبطين لها، فإنّهم كانوا عالمين بحقيقته وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه.

الخامس: بالنظر إلى الشخص في قوّته العمليّة وهو صحّة النيّة بإخلاصهم في الأعمال وصحّة الاعتقاد بقوّته في الأحكام المتعلقة بالأفعال إذ بها، أي بهذه الصحّة في النيّة والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتّب الثواب عليه، وغاية ذلك كلّه ـ أي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة وتنتهي إليها ـ هي الفوز بسعادة الدارين، فإنَّ هذا الفوز مطلوبٌ لذاته فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات).

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ١١.

ثانياً: المساحات الفكريَّة التي يغطّيها علم الكلام

بعد أن اطلّعنا إجمالاً على حجم المنجز المعرفي والسلوكي الذي يوفّره علم الكلام، نتعرض الآن إلى حجم المساحة التي يستطيع أن يتحرّك فيها الكلامي ويبرز من خلالها حاجات المجتمع المعرفيّة والعقائديّة؛ لأننّا من دون تحديد هذه المساحة لا نستطيع أن نكفل سلامة الفكرة التي يطرحها الكلامي من خارج هذه الساحة، ولعلَّ الخروج عن هذه الساحة كان واضحاً وجلّياً في تاريخ هذا العلم، وبسبب ذلك جاءت الأخبار محذرةً من التطرّف والزوغان في متاهات هذا العلم.

قال **السيّد ابن طاووس** في كتاب "كشف المحجّة": رويت من كتاب أبي محمّدٍ عبد الله بن حماد الأنصاري، ونقلته من أصلٍ قرئ على الشيخ هارون بن موسى التلعكبري، رواه عن عبد الله بن سنان، «**قَالَ: أَرَدْتُ الدُّخُولَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام - فَقَالَ لِي مُؤْمِنُ الطَّاقِ اسْتَأْذِنْ لِي عَلَى أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام - فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَأَعْلَمْتُهُ مَكَانَهُ فَقَالَ لَا تَأْذَنْ لَهُ عَلَيَّ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ انْقِطَاعُهُ إِلَيْكُمْ وَ وَلَاؤُهُ لَكُمْ وَ جِدَالُهُ فِيكُمْ وَ لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللهِ أَنْ يَخْصِمَهُ فَقَالَ بَلَى يَخْصِمُهُ صَبِيٌّ مِنْ صِبْيَانِ الْكُتَّابِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ هُوَ أَجْدَلُ مِنْ ذَلِكَ وَ قَدْ خَاصَمَ جَمِيعَ أَهْلِ الْأَدْيَانِ فَخَصَمَهُمْ فَكَيْفَ يَخْصِمُهُ غُلَامٌ مِنَ الْغِلْمَانِ وَ صَبِيٌّ مِنَ الصِّبْيَانِ فَقَالَ يَقُولُ لَهُ الصَّبِيُّ أَخْبِرْنِي عَنْ إِمَامِكَ أَمَرَكَ أَنْ تُخَاصِمَ النَّاسَ فَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ فَيَقُولُ لَا فَيَقُولُ لَهُ فَأَنْتَ تُخَاصِمُ النَّاسَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَأْمُرَكَ إِمَامُكَ فَأَنْتَ عَاصٍ لَهُ فَيَخْصِمُهُ يَا ابْنَ سِنَانٍ لَا تَأْذَنْ لَهُ عَلَيَّ فَإِنَّ الْكَلَامَ وَ الْخُصُومَاتِ تُفْسِدُ النِّيَّةَ وَ تَمْحَقُ الدِّينَ**».

إلَّا أنَّ هذا المنع لم يكن على إطلاقه بطبيعة الحال، وإنَّما هي رسالةٌ توجيهيّةٌ أراد أن يوصلها الإمام إلى متكلمي شيعته آنذاك، وهذا هو الشعور والتصوّر العامّ الذي ترسمه جملةٌ من الروايات الأخرى، والتي تقيّد إطلاق المنع في هذه الرواية وأشباهها بغض النظر عن البحث السندي فيها، ومن الروايات التي تؤكّد هذا التصوّر ما جاء في رجال الكشي: عن عبد الأعلى، قَالَ: «**قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام إِنَّ النَّاسَ يَعِيبُونَ عَلَيَّ بِالْكَلَامِ وَ أَنَا أُكَلِّمُ النَّاسَ فَقَالَ أَمَّا مِثْلُكَ مَنْ يَقَعُ ثُمَّ يَطِيرُ فَنَعَمْ وَ أَمَّا مَنْ يَقَعُ ثُمَّ لَا يَطِيرُ فَلَا**».

وبإسناده أيضاً عن هشام بن الحكم، قَالَ: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام مَا فَعَلَ ابْنُ الطَّيَّارِ قَالَ: قُلْتُ مَاتَ قَالَ رَحِمَهُ اللهُ وَ لَقَّاهُ نَضْرَةً وَ سُرُوراً فَقَدْ كَانَ شَدِيدَ الْخُصُومَةِ عَنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ». وبإسناده أيضاً عن محمّد بن حكيم، قال: ذكر لأبي الحسن عليه السلام أصحاب الكلام قال: «**أَمَّا ابْنُ حَكِيمٍ فَدَعُوهُ**». وبإسناده عن نضر بن الصباح، قال: كان أبو عبد الله عليه السلام يقول لعبد الرحمان بن الحجاج: «**يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ كَلِّمْ أَهْلَ الْمَدِينَةِ فَإِنِّي أُحِبُّ أَنْ يُرَى فِي رِجَالِ الشِّيعَةِ مِثْلُكَ**».

فهذه الأخبار كلّها مع كون أكثرها من الصحاح، تدل على تجويز الجدال والخصومة في الدين على بعض الوجوه، ولبعض العلماء.

إنَّ المهمّة الخطيرة التي يضطلع بها علم الكلام جعلته يخضع لضوابط شرعيّةٍ دقيقةٍ لا يستطيع إدارة دفتها إلَّا الأوحدي من الناس، من هنا بات من الضروري أن تلتزم الدعوة إلى تجديد علم الكلام بحدود هذه الضوابط، وإلَّا ستكون خارجةً عن نطاق دائرة المباح ومتّجهةً في مساراتٍ متقاطعةٍ من حيث الهدف والآليّة.

فما هو الهدف المنشود في الدعوة إلى تجديد علم الكلام يا ترى؟ هل هو تحصين المؤمنين من مدخولات الفكر الحديث، أم أنَّه مسايرةٌ ومبايعةٌ للفكر الحديث ـ بغضّ النظر عن النوايا ـ فهل المطلوب هو إثراء العقل الإسلامي بمعادلاتٍ فكريّةٍ جديدةٍ ومصطلحاتٍ معرفيّةٍ مستحدثةٍ، أم أنَّ المطلوب هو تحقيق الحدود المؤمّنة من عناصر الإيمان بالعقيدة والمبدأ

فإن كانت القضيّة قضيّة اصطلاحاتٍ ومعادلاتٍ، فإنَّ الفكر الإسلامي فيه من القابليّة ما يكفيه لأنْ يكون باعثاً خلّاقاً لتأسيس المصطلحات والمعادلات الفكريّة، وهو الفكر السبّاق في هذا المجال على مدى التاريخ، ويشهد على ذلك نفس الفكر الأوروبي الذي يدين للفكر الإسلامي في كثيرٍ من أدبياته وأفكاره، أضف إلى ذلك أنَّ هذا الهدف لا يُعدّ هدفاً شامخاً وأصيلاً من حيث الغايات الكبيرة والتي تحقّق الإنسانيّة سعادتها وكمالها المنشود، وهو ما سنطلّع عليه في الأبحاث القادمة.

المبحث الثاني
التجديد الكلامي بين الترف والحاجة

أوّلاً: علم الكلام الجديد ترفٌ فكريٌّ أم حاجةٌ عصريَّةٌ؟

لا ننكر الاتّساع الضخم والهائل في مدارات ومحاور الفكر البشري ككلٍ، الأمر الذي يؤثّر أكيداً على مسائل الفكر الديني، ويؤدّي إلى بروز مشاكل جديدةٍ تسهم في تنميط وظائف جديدةٍ للعلوم الدينيّة ـ ومنها علم الكلام ـ في معالجة هذه المشاكل ومواجهة تداعياتها، وليس المهمّ في أن يسمّى علم الكلام بالجديد أو القديم التقليدي، وإنّما المهم هو مدى قدرة هذا العلم على خلق فضاءاتٍ متطوّرةٍ من أنماط العمليّة الكلاميّة تنسجم مع حجم المشاكل الجديدة من حيث البناء النظري، فنحن بحاجةٍ إلى نظريّاتٍ جديدةٍ على غرار تلك النظريّات المتجدّدة في عصور الكلاميين الأوائل، أمثال: الخواجة الطوسي، والعلّامة الحلّي، والفخر الرازي، والتي كانت تنسجم انسجاماً خلّاقاً مع حاجاتهم العصريّة، والتي كانت تعدّ حاجاتٍ متطوّرةً آنذاك، فلقد برع أولئك الأفذاذ في صنع النظريّات الكلاميّة.

نعم، هي كانت للجدل أقرب منها إلى التأسيس، إلّا أنّها لم تكن تخلو من عناصر الإبداع، والذي بقي إلى الآن محطّ اعتزاز الأمّة وافتخارها.

نعم، هناك أفكارٌ خلّاقةٌ لدى **الشهيد مطهّري والشهيد الصدر** في مجال النظريّة الكلاميّة مبثوثةٌ في أفكارهم الفلسفيّة والمنطقيّة، فعند المراجعة لكتاب "الأسس المنطقيّة للاستقراء" نستطيع أن نستلهم الكثير من إفرازات النظريَّة الكلامية الجديدة، وهذه الإفرازات من الممكن أن توظّف توظيفاً موضوعيّاً منتجاً لو أنّها طوّرت وخضعت لدراساتٍ عميقةٍ وجدّيّةٍ، إلّا أنَّ تقديس الموروث الكلامي والخوف من اقتحام هذا الموروث حتّى بالصورة الموضوعيّة

المشروعة يقف حائلاً أمام هكذا محاولاتٍ، إلَّا أنَّه يبقى الأمل معلّقاً عسى أن لا نعدم من أمثال هؤلاء الأفذاذ لإكمال مسيرتهم التجديديّة رغم الصعوبات والمشاق، فالنظريّات الاستنباطيّة المنطقيّة التي أبدعها السيّد الشهيد قادرةً على إيجاد منابع كلاميّةٍ جديدةٍ تثري الساحة الإسلاميّة بكثيرٍ من النظريّات الفكريّة التي يمكن أن تواجه المشاكل الفكريّة والشبهات العصريّة، فنظريَّة التوالد الذاتي التي أبدعها السيّد الشهيد قابلةٌ للدخول في مخاضات علم الكلام ـ على غرار نظريّة حساب الاحتمالات والتي جدّد السيّد الشهيد الكثير من مستوياتها من حيث النظريّة وقبلت التطبيق في كثيرٍ من العلوم كعلم الأصول وعلم الرجال ـ لأنَّ علم الكلام كغيره من المعارف لا بدَّ أن يقف على قناة توجيهٍ ذاتيّةٍ توصله إلى ينابيعه التي يستقي منها إرجاعاته ونظريّاته في تأسيس ضماناته الآيديولوجيّة

نعم، اعتمد علم الكلام (القديم) إن صح التعبيّر على تلك الروافد التأسيسيّة في المنطق الأرسطي وكان يؤسس ضماناته تلك على قواعد المنطق العقلي، إلَّا أنَّ هذه التأسيّسات فقدت جملةً من موضوعيتها بعد أن أسّس فلاسفة الغرب الوضعيون منهجاً جديداً في المنطق ورفضوا المنطق الأرسطي واعتمدوا كليّاً على منطق التجربة، الأمر الذي وفّر لهم آفاق جديدةً للتوغّل في إشكالات العلاقات الكونيّة والطبيعيّة والوجوديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، فتداخلت النظريّات الميكانيكيّة مع الاقتصاديَّة مع الاجتماعيّة لما يقتضيه الحسّ التجريبي المادّي في رؤيته للحياة والكون والعلاقات الوجوديّة.

وعليه ـ حسب ما يقتضيه القول بضرورة التجديد ـ فلا يستطيع مفكرو الإسلام أن يناقشوا تلك الأفكار الغربيّة طبقاً على القواعد الأرسطيّة المبتنية عليها مجمل الأفكار والفلسفات الإسلاميّة؛ لأنَّ الفكر المقابل لا يؤمن بتلك القواعد، فلا بدَّ من استحداث قواعد جديدةٍ، ولتكن من إبداعات المسلمين لمواجهة الأفكار الغربيّة وما تنتجه من إشكالاتٍ وشبهاتٍ، فإنَّ قدرة **هيجل** ـ مثلاً ـ على إبداع منطقٍ جديدٍ بغض النظر عن مدى توافقه مع الواقع التفكيري السليم، إلَّا أنَّه يستدعي من مفكري الإسلام مراجعة قواعدهم الفكريّة ودراسة مدى إمكانيّة انبثاق منهجٍ منطقيٍّ متجدّدٍ قادرٍ على تلافي الإشكالات

المنهجيّة، وهو ماحاوله السيّد الشهيد في أسسه المنطقيّة للاستقراء.

ولكن على الرغم من توافر التجربة الصدريّة على عناصر النجاح، ولو من حيث التنظير، إلّا أنّها بقيت في إطار هذا التحيّث، ولم تأخذ إمتداداتها في تنميط نظريّاتٍ جديدةٍ تتكأ على المنهج الذي أبدعه السيّد الشهيد في أسسه المنطقيّة، فبات من الضروري انبعاث جيلٍ من المفكّرين الإسلاميين يأخذون على عاتقهم إخراج هذه المحاولة من إطارها التنظيري، وتفعيلها كممارسةٍ فكريّةٍ قادرةٍ على تكريس الحدّ الأعلى من دعائم الدفاعات الفكريّة للمنهج القويم.

من هنا، يمكن أن يقع الحديث حول قبول علم الكلام للانثيال مع هذه الأفكار والممارسات الجديدة وفق هذه المحاولات كمحاولة السيّد الشهيد الصدر في أُسسه المنطقيّة، ونحن إنّما قدّمنا نظريّة السّيد الشهيد في الأسس المنطقيّة ليس إلّا من باب المثال، وإلّا فإنَّ منهج النظريّة الكلاميّة للسيّد الشهيد مبثوثٌ في أكثر كتبه الفكريّة، ومن أراد أن يطّلع على هذه الحقيقة أكثر، فليراجع كتاب "التجديد الكلامي عند السّيد الشهيد الصدر" لمؤلّفه الأستاذ المستبصر الأسعد بن عليّ.

ولست أبالغ، وقد لا أجافي الحقيقة إن قلت: إنَّ علم الكلام يتمّيز بانثياليةٍ جدليةٍ شبيهةٍ إلى حدٍّ ما بفرضية الأواني المستطرقة، فهو قادرٌ على التشكّل والتنمّط وفق المناهج والأساليب مع الحفاظ على وحدته وروحه وحقيقته، ولولا ذلك لما أمكن لمذاهب الضلال أن يكون لها منهجٌ كلاميٌ تستطيع من خلاله أن تتلاعب بالحقائق والوقائع، وهذه الانثياليّة وعلى الرغم من نتائجها السلبيّة إلّا أنّها لا تعدم من المعطيات الإيجابيّة في تكريس أفكار ومناهج كلاميّةٍ جديدةٍ تواكب حاجات العصر من حيث معالجة الإشكالات ومواجهة الشبهات، والدليل على أنَّ علم الكلام له تلك الانثياليّة هو ما نجده من انسجامه مع النزعات والمشارب الفكريّة الأُخرى على الرغم من تقاطعه معها في كثيرٍ من التوجّهات فالفكر الصوفي ـ مثلاً ـ كان على الضدّ من منهج المتكلمين، إلّا أنَّ الغزالي استطاع أن يوفق بين المنهجين في أفكاره المطروحة في الإحياء وغيره من كتبه، وكذلك الاتّجاه الفلسفي والذي كان أكثر تشدّداً في

مقاطعة المنهج الكلامي، فجاء الخواجة نصير الدين الطوسي وأوجد مناخاً تصالحياً إلى حدٍّ ما بين الاتّجاهين ولو من حيث متبنياته هو فقط.

وعليه، فإنَّ المسائل التي تمس جوهر العقيدة، والتي تطرح اليوم على أنَّها معاصرةٌ وتفرض نفسها كأفكارٍ قابلةٍ للتذوّق البشري من جهةٍ، والمسائل والقضايا والوقائع التطوريّة التي تفرض نفسها كنتاجٍ ضروريٍ للحاجات الإنسانيّة من جهةٍ أُخرى، كُلُّ ذلك يفرض تطوّراً ذاتيّاً لقضايا علم الكلام وتأسيس النظريّات المعرفيّة والتي تنسجم مع هذه التطوّرات، فالدعوة إلى التجديد تفقد مبرراتها ما دامت مسائل العلم فيها من التحيّث الذاتي ما يكفي لمواجهة هذا التطوّر، إلّا أنَّ المشكلة تكمن في أنَّ هذا التحيّث بحاجةٍ إلى مفكّرٍ موضوعيٍ منسلخٍ عن نزعاته الذاتيّة كالسيّد الشهيد الصدر.

إلى هنا فرغنا ولو إيجازاً وإجمالاً عن حدود الحاجة إلى علم الكلام ومشروعيّة التجديد وإمكان وقوعه.

ثانياً: موقع التعدّديَّة الدينيَّة من مسائل علم الكلام الجديد

إنَّ ارتباط علم الكلام الوثيق بمباحث أصول الدين، يجعل من هذا العلم ناطقاً وحيداً أمام تساؤلات ما يسمّى اليوم **بفلسفة الدين**، وهي اتّجاهٌ فكريٌّ جديدٌ برز في الفترة الأخيرة، الغرض منه توفير المبررات الكافية لنقد الأديان فكريّاً، وتوفير الأجواء المناسبة للنفور عن الدين، وهذا التوجّه الجديد على الرغم من أهدافه المغرضة، إلّا أنَّه وفّر فرصةً مناسبةً للفكر الإسلامي للسيطرة على قلوب الناس ببركة صموده وشموخه أمام النقد

وتعرّف فلسفة الدين على أنَّها: (دراسةٌ ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقليةٍ تنشأ من تطبيق نظريَّة المعرفة على الدين، ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقليّاً، وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل: ما طبيعة المعرفة الدينيّة، أي: هل يتألّف الدين من قضايا يمكن التحقّق من صدقها على نحوٍ ما يمكن التحقّق من صدق القضايا العلميّة؟ ما ألأدلة والبينات التي تستند إليها المعتقدات الدينية الرئيسة مثل الاعتقاد بوجود

الله وبخلود الروح).

يقول **العلّامة الجعفري** رحمه الله: (فلسفةُ الدين هي: تحليلٌ عقلانيٌّ للدين بدون قصد الدفاع عنه أو مواجهته، وإن كانت نتيجة هذا التحليل العقلاني تؤدي إلى نفع الدين أو ضرره).

من هنا نعرف أنَّ هذا الاتّجاه يلتزم الحياديّة من حيث الارتباط بمفهوم الدفاع عن الدين من عدمه والذي يتكفّل به أساساً علم الكلام، فهناك مساوقةٌ بين فلسفة الدين وعلم الكلام من حيث المواضيع البحثيّة لا من حيث الأغراض والأساليب، ومن الضروري الإلفات إلى أنَّ ما يسمّى بفلسفة الدين ما هو إلّا منجزٌ إنسانيٌّ خارجٌ دينيٌّ غايته إثراء التوجّه الأكاديمي العالمي بمعارف تنسجم مع الدعوة إلى التعايش وفق التعدّد الديني المزعوم، فإنَّ هذا الاتّجاه أوجدته الحاجة إلى التعدّديَّة في الفكر الغربي، كما أوجدت هذه التعدّديَّة الحاجة إلى ما يسمّى بالعولمة وحوار الحضارات بما ينسجم ومصالح الاستكبار العالمي في التسلّط والهيمنة، ولعلَّ المبحث المحوري والذي يركّز عليه ما يسمّى بفلسفة الدين هو ما يطلق عليه بمبحث انتظار البشر من الدين، وأصبح هذا المبحث اليوم نظريّةً من نظريّات الحداثة في سياق الحديث عن التعدّديَّة الدينيّة أو (تعدّد القراءات).

وهذه النظريّة من الواضح أنَّ فيها من المصادرة على المطلوب ما يكفي لفسادها، وذلك لعدّة ملاحظاتٍ:

ـ إنَّها تتساءل عن مدى قدرة الدين على تحقيق المنجز البشري وتحصينه ضد مشاكله الجوهريّة، وهي في الوقت نفسه تريد من الدين أن يجيب عن هذا التساؤل، ومع ذلك ترفض أجوبته وفقاً لما تقتضية قراءاتها المتعدّدة لذلك الجواب.

ـ إنَّها تفترض أنَّ الدين هو تجربةٌ إنسانيّةٌ، والأنبياء هم من خاض هذه التجربة، انطلاقاً من إحساسهم بالمسؤوليّة الإنسانيّة ولما تنطوي عليه نفوسهم من صفاءٍ فكريٍّ وأخلاقيٍّ ليس إلّا.

وعليه فإنَّ النبيَّ لم تكن تجربته انبثاقاً وحيانيّاً، بل هي منبثقةٌ عن قدرة النبيّ على معرفة العلاقة بين الطبيعة والحاجات الإنسانيّة، مع أنَّ هذا الافتراض ليس كافياً لتبرير

توجيه النقد إلى الفكر الديني لضرورة مخالفته للواقع لا أقلّ من حيث إنَّه افتراضٌ لم يصل إلى حدِّ النتيجة القطعية عندهم، هذا من جهةٍ. ولأنَّه غير مقبولٍ عند أغلب الاتّجاهات البشريّة المؤمنة بالدين من جهةٍ أُخرى.

ـ إنَّ أصالة الحاجة إلى الدين، والتي نشأت مع نشوء الإنسان الأوّل تشكّل جواباً تاريخيّاً للتساؤل العريض الذي تتبناه هذه النظريّة، ومع هذه الأصالة ينقطع الكلام عن الانتظار باعتباره نزعةً شاذةً تريد أن تؤسّس واقعاً جديداً يتنكّر للأصالة التاريخيَّة للدين والوقائع البشريّة المترّتبة عليه؛ وذلك لأنَّ عمليّة الانتظار تفترض الحاجة من منطلق الذات، وبما أنَّها انتظاراتٌ فهي على غرار القراءات، فلكلٍّ انتظاره الخاصّ المنبثق عن قراءته للحاجة التي تناسب توجهه؛ وبالتالي سيكون الدين ملزما بتلبية الأغراض المتناقضة فضلاً عن مخالفة غرضه هو وانتظاره هو من البشر.

إنَّ هذه النظريّة هي انبثاقٌ نخبويٌّ تكفّلت النخبة المفكّرة والناقدة بتجميع عناصرها المعرفيّة، وبما أنَّ المكوّن البشري هو عبارةٌ عن طبقاتٍ متفاوتةٍ بالطموح والحاجات والمستويات، فإنَّ هذه النخبة لا يمكنها أن تتبنى مشروعاً بشرياً بالوكالة عن المكوّن البشري ككلٍّ، ما لم توجد العناصر البديلة الضاربة في عمق وصميم الحاجات البشريّة والمتحيّثة على كافّة الصعد والمستويات، كالصعيد الروحي والمعنوي والفكري والمادّي والسلوكي و...، فالطبقات المستضعفة ـ مثلاً ـ كانت من أكثر عناصر المكوّن البشري التفافاً حول الدين؛ لما وجدته فيه من تكريسٍ حقيقيٍّ للحاجات المتعدّدة والمتحيّثة، على الرغم من إخفاقات بعض المتدينين في توجيه هذه الحاجات من الناحية التطبيقيّة، وهو ما تفرضه النزعة الذاتيّة في كلِّ الاتّجاهات البشريّة، والاتّجاه الديني كغيره من الاتّجاهات لا يخلو من وجود المتصيدين ممَّن يتبنونه كرؤيةٍ كونيّةٍ بحسب الظاهر.

هذا هو مجمل النقاشات الواقعيّة الواردة على هذه النظريّة، وهناك نقاشاتٌ علميّةٌ نتطرّق إليها تِباعاً.

وبالعودة إلى موقع التعدّديَّة الدينيّة من علم الكلام الجديد، نحاول أن نقدم نماذج معيّنةً

من الأفكار المعاصرة، ونرى مدى إمكانية علم الكلام على مناقشة هذه الأفكار.

يقول **المفكّر الأميركي المسلم محمّد لغنهاوزن** بأنَّ: (التعدّديَّة تستخدم في الغرب بمعاني مختلفةٍ، فهي تدلّ في الأخلاق على لونٍ من النسبيّة القيميّة، ورفضٍ لجانب الثبات والإطلاق في معايير الأخلاق، أو أنّها دخلت ضمن البحث حول إمكانيّة التوفيق بين القيم. ومن جهةٍ أُخرى يستخدم هذا المصطلح للدلالة على التعدّديَّة السياسيّة التي هي من إفرازات الفكر الليبرالي، وقد اختلفوا بالطبع في مقاربة هذا الجانب من الليبراليّة، فهل هي تقترح نمطاً محدداً من الحياة، أم أنَّها لا تتولّى سوى فسح المجال لسائر ألوان الميول والرغبات، فتتيح للمرء أن يفعل ما يحلو له؟

ونحن نعلم أنَّ العديد من الليبراليين يؤمنون بأنَّ لليبراليّة قيمها الخاصّة الواضحة، وأنَّها آيديولوجيّاً في حدّ ذاتها؛ ولذلك لا يمكن أن تتعايش مع المنهج الديني في الحياة.

أمَّا التعدّديَّة الدينيَّة، فقد شاعت في العالم المسيحي خلال العقود الأخيرة بفضل جهود **جون هيك**، فالتعدّديَّة هذه هي لونٌ من الفهم في اللاهوت المسيحي، وليس في وسعنا استيعابها بشكلٍ صحيحٍ إلَّا حين نتعرّف على اللاهوت المسيحي وطبيعة الخلاف بين المذاهب المسيحيّة).

إنَّ مسألة طرح المعايير في استيعاب الحقّ والحقيقة أولاها الإسلام أهميّة كبيرةً، وبعد نشوء علم الكلام الإسلامي بات من الواضح أنَّ جميع القضايا التي يتبناها الفكر الإسلامي تتكأ على معاييرٍ قيميةٍ تنسجم انسجاماً راقياً مع النواميس الوجوديّة والإنسانيّة؛ لذلك فإنَّ الإسلام أقرّ التعدّديَّة على شتّى الصعد والميادين، إلَّا أنَّه احتفظ بمعيار الحقّ لنفسه؛ لأنَّ الحقّ مفهومٌ وقيمةٌ خارج إنسانيّةٌ، ولو كانت قيمةٌ داخل إنسانيّةٍ لما وقع الاختلاف في الرؤى الوجوديّة والقيميّة والملاك في هذا الاختلاف هو العلم والمعرفة، كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم في موارد متعدّدةٍ، منها في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإسلام وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ العلمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ**

الْحِسَابِ﴾[١].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَوَّانَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ العلمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[٢].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ العلمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ العلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[٤].

ولا يخفى أنَّ تحقيق هذا الملاك وتحصينه ـ أي العلم ـ سيؤدّي بالنتيجة إلى إصابة ملاكات الحقّ والحقيقة بالحدود المتاحة للقيم الداخل إنسانيّة.

من هنا نعرف أنَّ تفاقم بلاءات البشر يرجع إلى ذلك التنميط المتماهي لمعايير العلم والمعرفة، والإسلام حينما أقرّ التعدّديَّة الفكريّة أراد الإنسان أن يصل إلى الحقّ الثابت من خلال إرجاعاته هو وجهوده هو من دون إجباره على طريقٍ معرفيٍّ معيّنٍ، مع أنَّ للإسلام طريقته الخاصّة والتي رسمها الوحي السماوي نحو إصابة الحقّ والواقع وبالرجوع إلى الآيات الكريمة سالفة الذكر.

ينقدح في الذهن ما تتوافر عليه العقليّة المسيحيّة بالذات، والعقليّة الكتابيّة عموماً، من قيمٍ ذاتيةٍ صرفةٍ تتحرّك وفق إملاءات الطموح الفردي المحبّ للترف الفكري

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩.

(٢) سورة يونس، الآية: ٩٣.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١٤.

(٤) سورة الجاثية، الآية: ١٧.

والاكتشاف المعرفي، بغضّ النظر عن إصابة الواقع من عدمه، ولعلَّ هذا النمط من التفكير القيمي هو الملحوظ في دوائر فكر الغرب المسيحي إلى الآن، وما إفرازات الفكر الحداثي والتعدّدي إلَّا إشارةٌ صارخةٌ إلى هذه الحقيقة القرآنيّة، ولعلَّ في ذيل الآية الرابعة عشر من سورة الشورى مايؤكّد ذلك، حيث يقول تعالى: ﴿**وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ**﴾[١]، ووفق نظريّة الجري والتطبيق التفسيريّة فإنَّ الآية تنطبق تماماً على الواقع الفكري المسيحي المعاش، ولعلَّ في مفردة (**مبوّأ صدق**) القرآنيّة دلالاتٍ مركزيّةً في تحديد دائرة الحقّ وأحاديته؛ لأنَّ الصدق هو من لوازم القضية الحقيّة، وإنَّ أيَّ تراكمٍ معرفيٍّ داخل إنسانيّ (تجريبيّ) سيؤدّي الى الابتعاد عن هذه الدائرة؛ وبالتالي تنميط الرؤى والأفكار والنتيجة هو الاختلاف والتمزّق والشقاق الاجتماعي، وهو ما أكّدت عليه الآية الثالثة والتسعون من سورة يونس المباركة حيث يقول تعالى: ﴿**وَلَقَدْ بَوَّانا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ العلمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**﴾[٢].

وهذا ما أشار إليه أيضاً **الأستاذ لغنهاوزن** حين ربط الإحاطة بفهم فكـرة التعدّديَّـة بالإحاطة بمختلف الطوائف المسيحيّة المختلفة والمتباينة فيما بينها.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١٤.

(٢) سورة يونس، الآية: ٩٣.

الفصل الرابع

منظومة القيم والمفاهيم في الفكر الشيعي

- المبحث الأوّل: مقدماتٌ تمهيديَّةٌ.
- المبحث الثاني: الملامح العامَّة لعناصر الفكر الشيعي.
- المبحث الثالث: فلسفة النموذج الأسمى في بناء الإنسان الشيعي.
- المبحث الرابع: المؤسّسة الدينيَّة ودورها في إثراء الفكر.

المبحث الأوَّل
مقدِّماتٌ تمهيديَّةٌ

أوَّلاً: الفكر الشيعي ودوره في تكريس الإسلام الأصيل

تميّز الإنسان عن سائر المخلوقات بأنَّه كائنٌ مفكّرٌ وهو ما اقتضته سننه الوجوديّة وعناصره الكونيّة ونواميسه التكوينيّة، والتي منها الشوق والتطلّع والطموح والفضول وحبّ التكامل وتحقيق الذات، وهذه العناصر هي الدوافع الأكثر أهميّةً في ممارسة التفكير الخلّاق والمنتج لتحقيق الملامسة المحبوبة للحقيقة الغائبة.

ولعلَّ الشوق إلى الحقيقة هي سنَّةٌ تكوينيّةٌ مركوزةٌ في فطرة الإنسان، ولا يمكن للإنسان الانفكاك عنها إلَّا بطروّ موانع خارجيّةٍ عرضيّةٍ لأسبابٍ قد تكون سيكولوجيّةً أو بيئيّةً اجتماعيّةً أو تربويّةً وما إلى ذلك.

من هنا ينبع الاعتقاد من أنَّ هذه السنَّة التكوينيّة ـ أقصد الشوق إلى الحقيقة ـ إنَّما أودعت في فطرة الإنسان وتكوينه لأجل غرضٍ مهمٍّ يتمحور حوله مصير النوع الإنساني ككلٍّ، وليس هذا الغرض إلَّا الوصول إلى الحقّ والالتصاق به.

ولأنَّ الله سبحانه وتعالى هو الحقّ، ووجوده هو الوجود الحقّي المطلق، وهذا الوجود الحقّي يستلزم المعرفة الحقّيّة والتي هي نابعةٌ عن حبّ الله لذاته حبّاً حقّيّاً وهذا ما أشار إليه الحديث القدسي الذي يقول: «**كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ اعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِاعْرَف**».

فكانت الغاية الأُولى لخلق الإنسان هي المعرفة، تبعتها غايةٌ أُخرى هي من أهمّ لوازم المعرفة الحقّيّة وهي العبادة؛ لذلك كان التركيز على هذه الغاية واضحاً في الكتاب الكريم،

يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١].

والعبادة لكي تكون عبادةً حقّةً مستوفيةً لشروط الحقيقة في الواقع وفي نفس الأمر، لا بدَّ أن تكون نابعةً عن معرفةٍ حقّةٍ، هذه المعرفة مستوفيةٌ لشروط التفكير السليم والصحيح والمؤسّس على قيم الصدق وعدم التخلّف.

من هنا كان البحث مسدّداً من هذه الجهة؛ وذلك لأنَّه ينطلق من رؤية إلهيّةٍ، وكلّما ابتعدت مجريات التفكير عن الرؤية الإلهيّة كلّما اختلطت بعناصر الجهل والباطل الناتج عن الوهم المتّكأ على نزعة الشعور الذاتي، ولعلَّ هذه النزعة هي الملاك الأبرز في نشوء وتكوّن المشكل المعرفي.

ثانياً: الفكر لغةً واصطلاحاً

عرّف **ابن منظور** في "لسان العرب" الفكر بقوله: الفكر، والفكر: إعمال الخاطر في الشيء، والتفكّر اسم التفكير، ومنهم من قال: فكري.

وقال **الجوهري**: التفكّر: التأمّل.

وعرّفه **الفيروز آبادي** بقوله: الفكر، بالكسر ويفتح: إعمال النظر في الشيء كالفكرة.

وقال **الطريحي**: ف ك ر في الحديث «**تفكرساعةٍ خيرٌ من عبادة ستين سنة**»، قال **فخر الدين الرازي** نقلاً عنه في توجيه ذلك: هو أنَّ الفكر يوصلك إلى الله والعبادة توصلك إلى ثواب الله، والذي يوصلك إلى الله خيرٌ ممَّا يوصلك إلى غير الله، أو أنَّ الفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح فالقلب أشرف من الجوارح، يؤكّد ذلك قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي**﴾ جعلت الصلاة وسيلةً إلى ذكر القلب، والمقصود أنَّ العلم أشرف من غيره، انتهى[٢].

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) مجمع البحرين: ٤٢٣.

والتفكّر: التأمّل، والفكر بالكسر اسمٌ منه، وهو لمعنيين: أحدهما: القوَّة المودعة في مقدِّمة الدماغ. وثانيهما: أثرها، أعني: ترتب أمورٍ في الذهن يتوصل بها إلى مطلوبٍ يكون علماً أو ظناً.

وأفكّر وتفكّر وفكّر بمعنى، يقال: فكرت في الأمر ـ من باب ضرب ـ وتفكّرت فيه، وأفكرت بالألف. وفي الحديث: «**مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللهِ تَزَنْدَقَ**»[1]، أي: من تأمّل في معرفة الذات تزندق؛ لأنّه طلب ما لم يطلبه ولم يصل إليه نبيٌّ ولا وصيٌّ ولا وليٌّ[2].

أمَّا اصطلاحاً، فقد عرّفه **صاحب الموسوعة الفلسفيّة** بعدّة تعريفاتٍ منها: الفكر، هو النتاج الأعلى للدماغ كمادّةٍ ذاتِ تنظيمٍ عضويٍّ خاصٍّ، وهو العمليّة الإيجابيّة التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكامٍ ونظريّاتٍ، وأيضاً: هو الشرط الجوهري لأيِّ نشاطٍ آخر، طالما أنَّ هذا النشاط هو نتيجته المجملة والمتمثّلة، والكلام هو صورة الفكر.

ثالثاً: تعريف الفكر الشيعي

يعتبر المحدّد (الشيعي) هنا الضابط الأساسي الذي بناءً عليه يتحدّد معنى مفهوم الفكر الإسلامي الأصيل؛ إذ الإسلاميّة هي الإطار الذي به وعليه وحوله تدور مجموع تأمّلات ونظرات مفكّري الشيعة المنتمين إلى المذهبيّة الإسلاميّة، خاصّةً إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ هويّة الفكر أيّ فكرٍ وخصوصيته، لا يتمّ التوصّل إليها إلَّا من خلال النظر في العلاقة المتينة الموجودة بين هذا الفكر والمرجعيّة التي ينتمي إليها، وهي هنا أهل البيت عليهم السلام هذه المرجعيّة التي تمنح المفكّر الرؤية وتحدّد له نوع المنهج، بل وحتّى الأهداف.

وإسهاماً في تقريب مفهوم الفكرالشيعي والذي أُتّهم قديماً ـ وما زال ـ بالمانويّة

---

(١) مجمع البحرين، ٣: ٤٤٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٢٣.

والمزدكيّة والغنوصيّة والهرمسيّة والسبئيّة و.. و.. و.. إلخ.

نطرح تعريفاً تحديديّاً فنقول: إنَّ الفكر الشيعي هو: كُلُّ ما أنتجته أفكار الرجال القابضة على زمام الولاء لأهل البيت عليهم السلام منذ مبعث النبيّ صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، في المعارف الكونيّة العامّة المتّصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان. وهو كذلك ما أفرزه التعاطي الأمثل لتعاليم النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته الميامين من وجوه المعارف، والتي أسّست الضوابط العريضة لعلوم إنسانيّةٍ وإسلاميّةٍ مهمّةٍ كالفلسفة والكلام والفقه وأصوله والعرفان والعلوم الإنسانيّة الأُخرى. وبهذا فإنَّ كلَّ فكرٍ بشريٍّ نتج عن فكرٍ مستقلٍ، ولم ينطلق من مفاهيم الإسلام الثابتة، القاطعة في القرآن الكريم والسنَّة النبويّة الصحيحة وسيرة أهل البيت عليهم السلام لايمكن وصفه بأنّه فكرٌ شيعيٌّ؛ لأنَّ قولنا "فكر شيعي" يعني وصفنا إيّاه بصفة الولاء لأهل البيت عليهم السلام، وليس من المنطق السليم أن يحسب فكرٌ ما على الإسلام الأصيل، وهو ليس بشيعيٍّ، بل نصفه بأنَّه فكرٌ أسلاميٌّ عامٌّ لم ينطلق من الإسلام الأصيل، وإنّما انطلق من منابع ذاتيّةٍ أُخرى على الرغم من الإنجازات الكبيرة لسائر المذاهب الأُخرى، التي تقترب من الإسلام حيناً، وتبتعد عنه أحياناً أُخرى.

فالفكر الشيعي يضمّ كلَّ ما أنتجه العقل الإسلامي الشيعي في كلّ المجالات، وبخصوص كلّ الإشكاليّات والقضايا المرتبطة بالوجود والطبيعة والعلاقات والحياة...، ولكن من وجهةٍ إسلامّيةٍ، أي خاضعةٌ للمنهجية الإسلاميّة التي حددّتها الشريعة الإسلاميّة ابتداءً، وبذلك يتمّ إخراج كلّ الفلسفات والأفكار والمفاهيم التي تعتمد خلفيّةً عقديّةً أو فلسفّيةً غير شيعيّةٍ...

وبما أنَّ دراستنا هذه هي تكريس مستويات المواجهة مع الإتجاه التعدّدي الهدّام، لابأس بتعريف الفكر على شرط التعدّد والحداثة ولو من وجهة نظر أحد المنظّرين لهذا الفكر وهو المفكّر وعالم الألسنيّات الألماني **هيدغر**، فمُنذُ أن وجد هيدغر أنَّ اللغة مسكن الكينونة صار المفهوم (أو الأفهوم) مُرادفاً للمعنى، والدلالة والإشارة والقيمة والبنية، وليس مُرادفاً للماهيّة أو الذاتيّة أو مُطابقاً لمبدأ الهويّة (الشيء بما هو هو) بالمعنى المنطقي أو

بالمعنى الوجودي الحصري (ontique) وقد اعتبر هيدغر الفكر (Dinken) أشمل من الفلسفة. فالفلسفة "اصطلاحٌ" نظاميٌّ (لوغوقراطي) ـ مفهومٌ عقليٌّ مركزيٌّ ـ بينما الفكر انفتاحٌ وعلاقةٌ ديناميّةٌ وجدليّةٌ، بين الفكر واللامُفكّر فيه والعقل واللامعقول، والهوية والاختلاف والكلمات والأشياء، أي إنَّ الفكر لدى هؤلاء عبارةٌ عن تحايثٍ قلقٍ لا يقّر له قرارٌ إلَّا بالمعاوضة المزاجيّة المصنوعة وفق مقتضيات الترف المفاهيمي الاصطلاحي، وسوف نستعرض بالتفصيل أفكار التعدّديين وخططهم الفكريّة في قراءة الفكر الديني لاسيَّما الإسلامي منه، فحتّى ذلك الحين.

المبحث الثاني
الملامح العامَّة لعناصر الفكر

إنَّ العناصر التي تميّز بها الفكر الشيعي عن غيره ليست نابعةُ عن إرجاعاتٍ تطورّيةٍ كما هو الحال في مراكز الفكر الغربي ومواطن إبداعه العلمي، وإنَّما هي إرجاعاتٌ تأصيليّةٌ نابعةٌ عن أصول التشريع السماوي والتي كافح جميع الأنبياء في سبيل تثبيتها، فهي إذاً المضامين المستلهمة لسنن الله التكوينيّة والتشريعيّة، هذه السنن والتي ركّزت علاقات الإنسان بالطبيعة والكون وفق أفكارٍ تنسجم مع هذه القوانين والسنن والنواميس هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ أسس الثقافة الشيعيّة ـ وهي الثقافة المستمدة من نصوص أربعة عشر معصوماً فضلاً عن نصوص الكتاب الكريم ـ كانت متفّقةً تماماً مع تلك السنن والنواميس؛ لأنّها متمخضةٌ عنها، والتي منها الارتكاز على العقل في تفريغ المنجزات الثقافيّة وتقعيد الأفكار المعرفية؛ لذلك فإنَّ النظريّة المعرفيّة المتبّعة في المدرسة الشيعيّة هي تلك النظريّة التي نظر لها حكماء وفلاسفة الإسلام بالمزاوجة بين العقل والنصّ من حيث التأسيس والتاصيل أوّلاً، ومن حيث الرجوع والتباني ثانياً، ومن حيث الحجاج والمغالبة ثالثاً، على العكس من ذلك كانت مذاهب أهل الخلاف تتجافى عن كثيرٍ من هذه العناصر ولعلَّ ماوقع فيه الاتّجاه السلفي من إلغاءٍ لدور العقل في التباني المعرفي وتحييد النصّ المعصوم وتأسيس نظريّة عدالة الصحابة كبديلٍ فكريٍّ لهذا التجافي، والتي كانت السبب في خواء هذا الاتّجاه وخلوّه من عناصر الثبات الفكري، ولكي تتضح معالم الفكرة بصورةٍ جليّةٍ لابأس من طرح المقوّمات الفكريّة للمدرسة الشيعيّة من خلال تنميط الأساسات المعرفيّة لهذه المدرسة على شكل نقاطٍ تلاحق جوهر هذه **المقوّمات الأساسيّة** منها:

ـ إنَّ هذه المدرسة تتبنى مشروعاً كونيّاً متكاملاً ينسجم تماماً مع طموحات وحاجات المجتمع البشري، وتأطر هذا المشروع بمنظومةٍ تنظيريّةٍ مؤسسةٍ على وفق تلك الحاجات من جهةٍ، ومتناغمةٍ مع الشعور الفطري العامّ من جهةٍ ثانيةٍ، وتحاكي النشآت الفكريّة من حيث التطوّر من جهةٍ ثالثةٍ.

ـ حرصت المدرسة الشيعيّة وعلى يد أئمّة أهل البيت عليهم السلام على تكريس الجهود من أجل تجذير الثوابت والأصول التحتية لهذا المشروع الإلهي الضخم؛ وذلك من خلال تقديم النموذج الأمثل في تطبيق هذه الثوابت على أرض الواقع من حيث المصاديق العمليّة، فكانت الأمثولة التضحويّة التي قدمها الإمام الحسين عليه السلام هي ذلك المصداق الأبرز الذي يلامس جوهر هذه الثوابت والأصول، ممَّا أعطى لهذا المشروع الإلهي العظيم زخماً تعاطفيّاً، ومن ثَمَّ مستوى عالي جدّاً من الثقة البشريّة بإنجازاته ومكتسباته، حتّى وردت عن جملةٍ من الشخصيات المهمّة والقياديّة في العالم ما يشير إلى هذه الحقيقيّة، وسوف نلاحق هذه الكلمات عند الحديث عن آثار المشروع الحسيني ودوره في إثراء عناصر القوَّة في الفكر الشيعي.

ـ من العناصر المهمّة والتي دعّمت ركائز الفكر الشيعي، هي تلك العقيدة التي مثّلت طموحاً متنامياً للمعتقدين بهذا الفكر، والذي خلق مستوياتٍ متفائلةً من التعاطي مع ذلك الأمل المتجدّد في ضرورة النجاح النهائي للمشروع الكبير، ألا وهي العقيدة المهدويّة المباركة.

ـ إنَّ كثيراً من عناصر الفكر السنّي وظّفها الفكر الشيعي بعد تنقيتها من رواسب المنهج الذي بنيت عليه من حيث العقيدة والسلوك، وتعاطى معها بما ينسجم والثوابت الأساسيّة التي وضعها أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وظّفها في تدعيم بعض المرتكزات المعرفيّة لاسيَّما ما تعورف عليه في علم أصول الفقه كأصولٍ موضوعةٍ فرضت نفسها بعد غياب النصّ المعصوم؛ وذلك لأسبقيّة علماء السنَّة في خوض غمار هذا العلم، والذي فرض نفسه عليهم بعد غياب النصّ النبوي، وبعد الابتعاد عن عصر الصحابة، والتي كانت عدالتهم

مطلقاً هي أوّل نظريّةٍ نقّحت في علم الأصول عندهم، كما أنّها أوّل نظريّةٍ ألغيت عند الفكر الشيعي حينما تعامل مع بعض نظريّات السنّة في هذا المجال.

ـ إنّ كثيراً من الأصول الكلاميّة التي تبنتها مدارس أهل الخلاف كانت تمثّل إرباكاً من حيث السلوك الاجتماعي، فإنّ نظريّاتٍ كنظريّةِ الجبر والإرجاء والتفويض كانت آثارها مدمرةً للمجتمعات بسبب انعكاساتها السلوكيّة وما أنتجته من إحباطٍ وقلقٍ اجتماعيٍّ واضحين، علماً أنّ هذه النظريّات انبثقت عن طموحاتٍ سياسيّةٍ صرفةٍ أنتجتها مؤسسات الإفتاء الأمويّة على اختلاف حكوماتها المتعاقبة قرابة قرنٍ من الزمن، وعلى العكس من ذلك فإنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام حافظت على متانة متبنياتها ببركة الرعاية المستمرة للأئمّة عليهم السلام، والتي ستمدت من أصول الكتاب الكريم، فهم أهله والأحقّ بتبيينه وتفسيره، ولعلّ أهمّ الإرباكات التي لوحظت تاريخياً وكمعطياتٍ تعاملت معها المجتمعات السنيّة كسياسة الانبطاح للحاكم الظالم وغيرها، فإنّ ذلك مرجعه تلك الأصول التي ركّزوها كمبانٍ كلاميّةٍ.

لم يقف عنصر الإرباك في مباني مدارس أهل الخلاف الفكريّة عند المباني الكلاميّة، وإنّما نتجاوزها إلى المباني الفقهيّة، فكثيرٌ من تلك المباني كانت على خلاف السجيّة البشريّة، فحكم الصلاة الجماعيّة خلف كلّ برٍ وفاجرٍ ـ مثلاً ـ لا ينسجم مع روح الإسلام، فلقد تبنى الإسلام مبدأ العدالة كمحورٍ سلوكيٍ تقوم عليه بناءات المجتمع التحتيّة، خصوصاً إذا كانت هذه البناءات تتدخل في صميم العبادة والتعبّد، والتي من شروطها الطهارة على كافّة مستوياتها المادّيّة والمعنويّة والسلوكيّة، الأمر الذي أدّى إلى ضياع الموازين الاجتماعيّة عند المجتمعات المتبنيّة لهذه الأفكار ـ أقصد مجتمعات أبناء العامّة ـ فصلاة الجماعة عند الشيعة واشتراط أن يكون الإمام عادلاً ـ مثلاً ـ يكون ذلك بمثابة الهويّة التي من خلالها يشخّص العادل عن غيره فيكون محلّاً للثقة في باقي المعاملات على المستوى الاجتماعي والسياسي كذلك. وسوف نتابع هذه النقاط بالتفصيل إن شاء الله.

أوّلاً: العامل التعبوي في الفكر الشيعي

لعب التأصيل التعبوي عند أئمّة أهل البيت عليهم السلام دوراً مركزيّاً في إحياء روح الإسلام وتجسيد معالمه التاريخيَّة ليس على مستوى التنظير الخلّاق فحسب، وإنَّما على مستوى التطبيق الأمثل والنموذجي، فكانت القاعدة التعبويّة التي أرساها أمير المؤمنين عليه السلام في عهد إمامته وخلافته تمثّل بعداً ستراتيجياً مهمّاً في تنميط سياسات الدولة الإسلاميّة خصوصاً في مايتعلّق بالسياسة الداخليّة والتي تمثلّت في مواجهة الخوارج والفئة الباغية، ولولا هذه القواعد العلوية لما كان يتسنّى للمسلمين على جميع طوائفهم معرفة أحكام وأنماط هذه السياسة الدقيقة والخطيرة، لذلك جاء عن **الشافعي** قوله: (أخذ المسلمون السيرة في قتا ل المشركين من رسول الله، وأخذوا السيرة في قتال البغاة من عليٍّ).

وعن **غيره** ما مضمونه: لولا عليٌّ وسيرته في الجمل وصفين والنهروان لما عرفنا أحكام البغاة.

من هنا يظهر أنَّ هذه الاستراتيجيّة أخذت إمتداداتها وان ارتبكت مذاهب العامّة في توجيه ما خالفها اقتضاءً لمتبنياتهم المذهبيّة، خصوصاً فيما يرتبط بقضية كربلاء، وهي الإمتداد الطبيعي للاستراتيجية العلوية في مواجهة المشاكل الداخليّة، فبعد أن آمنوا بأنَّ الخروج على الإمام هو أمرٌ محرّمٌ ويجب على الإمام التصدّي له إرتبكوا في توجيه تصدي الإمام الحسين عليه السلام لجور الحاكم الإسلامي المتمثّل بيزيد «لع» وما هذا الارتباك إلَّا لتبنيهم تلك النظريّات الباطلة كالإرجاء وجواز أن يكون إمام المسلمين جائراً وما إلى ذلك، يقول **محمّدُ بن أحمد الشربيني** في شرحه على متن المنهاج للنووي، وهو من أعلام الشافعيّة في القرن السابع الهجري: (إنَّ الخروج على الأئمّة وقتالهم حرامٌ بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقةً ظالمين، لكن نوزع في الإجماع بخروج الحسين على يزيد بن معاوية وابن الزبير على عبد الملك بن مروان، ومع كلّ منهما خلقٌ كثيرٌ من السلف، وقد يقال: إنَّ مراده الإجماع بعد ذلك، وفرّق بعضهم بين من تغلّب على الإمامة فيجوز الخروج عليه إذا جار وبغى، وبين من عقدت له الإمامة فلا يجوز، وتحصل مخالفة الإمام بأحد أمرين: إمَّا بخروجٍ عليه نفسه،

وإمَّا بسبب ترك الانقياد له، أو لا بهذين الأمرين بل بخروجٍ عن طاعته بسبب منع حقٍّ ماليٍّ لله تعالى أو لآدميٍّ أو غيره. كقصاصٍ أو حدٍّ توجّه عليهم؛ لأنَّ الصديق رضي الله تعالى عنه قاتل مانعي الزكاة لمنعهم الزكاة ولم يخرجوا عليه، وإنّما منعوا الحقّ المتوجّه عليهم، وإنّما يكون مخالفو الإمام بغاةً).

وهذا الإرباك الفكري أثّر كثيراً على مجريّات الوقائع التاريخيَّة التي مرّت بها الأمّة الإسلاميّة، في حين أنَّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام التزمت بتلك الاستراتيجيّة وحقّقت تقدّماً كبيراً في مجال البعد التعبوي ومواجهة الأزمات الداخليّة والخارجيّة، وذلك ببركة عناصر ومفاهيم مهمّةٍ ركّزها أهل البيت في صميم الفكر الشيعي، ومن أهمّ هذه المفاهيم هو مفهوم التقيَّة، والذي سنتحدث عنه في الموضوع الآتي.

ثانياً: التقيَّة ودورها في الحفاظ على المنجزات الفكريَّة للمذهب

إنَّ الإسهام الفاعل لعلماء الشيعة ومثقّفيهم في مواجهة الغزو الخارجي، والذي كانت تتعرّض إليه الأمّة عموماً، والمستمدّ من تلك الثوابت والأصول العقديّة والشرعيّة والتي ركّزها أهل البيت عليهم السلام في صميم الفكر الشيعي، هذا الإسهام دفع بالكثير من اتّجاهات أهل الخلاف إلى إعادة النظر في جملةِ الأحكام المسبقة والإتّهامات التي كيلت على هذا المذهب؛ وبالتالي دراسة أصوله بموضوعيّةٍ وحياديّةٍ ومن ثَمَّ الاقتناع به كفكرٍ خلّاقٍ وعملانيٍّ يمكن الانخراط في صفوفه والاستفادة من مكتسباته، الأمر الذي بدأ واضحاً حينما أفتى **شيخ الأزهر محمّد شلتوت** بجواز التعبّد بمذهب أهل البيت عليهم السلام، ولم يكن هذا الإسهام له هذا المستوى من الفاعليّة لولا التمسّك بمفاهيم سلوكيةٍ هي قمةٌ في العملانيّة والانسجام مع معطيات الواقع وإرهاصاته والتعاطي معها تعاطياً مثمراً.

ومن هذه المفاهيم هو مفهوم التقيَّة، فهذا المبدأ على الرغم من كونه يعدّ مؤاخذةً على الفكر الشيعي عند غيره من أهل الخلاف، إلَّا أنَّه كان هو الصمام المؤمّن لهذا الفكر في استمراريته ودوامه وكذلك حركيته، ومن الغريب جدّاً أن يكون مبدأً ما هو في ظاهره وقوفاً

وسكوناً وتلافياً، وفي الوقت نفسه يكون حاكماً وداخلاً في حركيّة فكرٍ بأكمله، وما ذلك إلّا لأنّه مبتنيٌ على ضوابط تتفّق تماماً مع مجريات السنن التاريخيّة.

إذاً، فهذه المدرسة لا تتمسّك بهذا المبدأ جزافاً، وإنّما لأنّه ينسجم مع ضوابط سننيةٍ تتدخل في حركة التاريخ، فهذا المبدأ يعدّ خارطة طريقٍ تأخذ بيد هذا الفكر وتتجاوز به متاهات التاريخ وتبعات وقائعه ومتقاطعاتها، هذه التبعات التي قد تؤدّي إلى تلاشي مذاهب وأمّم كاملةٍ كما هو الملاحظ في كثيرٍ من مذاهب الإسلام المتقدّمة، والتي لم يبقَ لها ذكرٌ في الوقت الراهن، ولعلّ الأئمّة عليهم السلام رسموا هذه الخارطة السننيّة من خلال الكثير من الروايات الواردة في هذا المجال، وإن كانت جميعها قد نوقش فيها من حيث الدلالة والسند، إلّا أنّها صالحةٌ للإثبات التاريخي كما يقولون ولو إجمالاً.

منها ما جاء عن الباقر عليه السلام خطاباً إلى أبي الجارود: «**أَنْ تَلْزَمَ بَيْتَكَ وَ تَقْعُدَ فِي دَهْمِكَ [دَهْمَاءِ] هَؤُلَاءِ النَّاسِ وَ إِيَّاكَ وَ الْخَوَارِجَ مِنَّا فَإِنَّهُمْ لَيْسُوا عَلَى شَيْءٍ وَ لَا إِلَى شَيْءٍ... إلى أن قال: وَ اعْلَمْ أَنَّهُ لَا تَقُومُ عِصَابَةٌ تَدْفَعُ ضَيْماً أَوْ تُعِزُّ دِيناً إِلَّا صَرَعَتْهُمُ الْبَلِيَّةُ حَتَّى تَقُومَ عِصَابَةٌ شَهِدُوا بَدْراً مَعَ رَسُولِ اللهِ لَا يُوَارَى قَتِيلُهُمْ وَ لَا يُرْفَعُ صَرِيعُهُمْ وَ لَا يُدَاوَى جَرِيحُهُمْ قُلْتُ مَنْ هُمْ قَالَ الْمَلَائِكَةُ ...**»[1].

وكذلك ما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**مَا خَرَجَ وَ لَا يَخْرُجُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ إِلَى قِيَامِ قَائِمِنَا أَحَدٌ لِيَدْفَعَ ظُلْماً أَوْ يَنْعَشَ حَقّاً إِلَّا اصْطَلَمَتْهُ الْبَلِيَّةُ، وَ كَانَ قِيَامُهُ زِيَادَةً فِي مَكْرُوهِنَا وَ شِيعَتِنَا**»[2].

وهذه الأخبار وإن كانت تشعر بأنّها موضوعةٌ من جهة كون عصر الخلفاء الجائرين كان يقتضي جعل هذه الأخبار؛ لإخماد النار المشتعلة ضدّهم، وهذا الأمر وإن كان هو الواضح والأبرز منذ عصر الإسلام الأوّل وإلى عصرنا هذا، وهو مقتضى كيد الكائدين ومكر

---

(١) بحار الأنوار، ٥٢: ١٣٦.

(٢) الصحيفة السجادية: ٢٠.

الماكرين، وأيُّ كيدٍ أنجع من هذا الكيد، إلّا أنَّ ذلك على إطلاقه لا يمكن القبول به؛ لذلك يناقش أمثال **الشيخ المنتظري** في هذه المسألة، حيث يقول: (إنَّ المراد بالخبر ـ على فرض صدوره ـ ليس هو بيان الحكم الشرعي، وإنَّ الخروج جائزٌ أو غير جائزٍ، بل بيان أمرٍ غيبيٍّ تلقّاه الإمام عليه السلام من أجداده، وإنَّ الخارج منّا لا ينجح مئةً بالمئة بحيث تعرض له البليّة، والمصائب مكروهةٌ للطبع قهراً، وليس كلّ مكروهٍ للطبع مكروهاً أو حراماً في الشرع، بل عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم).

وهذا الأمر الغيبي هو المناط لما نعنيه بخارطة الطريق، والتي تستوجب تكريس مبداء التقيّة، وقد أكّدت نصوص أهل البيت عليهم السلام على الالتزام بهذا المبدأ، بل وجعلته محوراً رئيسيّاً للحفاظ على الدين ككلٍّ، فلقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَ التَّقِيَّةُ تُرْسُ اللهِ فِي الْأَرْضِ لِأَنَّ مُؤْمِنَ آلِ فِرْعَوْنَ لَوْ أَظْهَرَ الْإِسْلَامَ لَقُتِلَ**»[1].

وممَّا يدلّ على خطورة هذا المبدأ أنَّ الالتزام به من حيث العمل لابدَّ أن يستند إلى فقاهةٍ ودقّةٍ في التخطيط والعمل، سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الاجتماعي؛ لأنَّ هذا المبدأ يتداخل مع مسائل مهمّةٍ كمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي المسألة الأكثر تعقيداً من حيث الالتزام المتشرعي؛ لأنّها مبتنيةٌ على مراتب ومستويات.

من هنا كانت التقيّة مبدأً مهمّاً في تكريس عوامل البقاء والثراء للفكر الإمامي الشيعي، وإنَّ هذا الفكر يدين لهذا المبدأ بكثيرٍ من عناصر قوّته، وهذا واضح بأدنى تأمّلٍ.

---

(١) بحار الأنوار، ١٣: ١٥٨.

المبحث الثالث

فلسفة النموذج الأسمى في بناء الإنسان الشيعي

إنَّ الارتباط بالقيم ليس هو ارتبطٌ بمفاهيم عائمةٍ، بل لأنَّ هذه القيم التصقت بنماذج مقتدرةٍ وفّرت لها مناخاتٍ مناسبةً للتجسيد الحيّ الفاعل.

وكلّما تضخم النموذج كلّما تأصلّت هذه العلاقة بين الإنسان وبين القيم، ولعلَّ فلسفة السفارة والقيادة الربانيّة جاءت نابعةً عن هذه الحقيقة، فمثلاً نجد أنَّ قيمة الشهادة عند الشيعة كانت أكثر تأصيلاً من غيرها؛ وذلك لأنَّ النموذج الذي أصلّها وجذّرها في النفوس، يحمل في مدياته الوجوديّة حجماً مذهلاً من حيث القيم والمثل العليا أقرّت بضخامته جميع التوجّهات البشريّة، وذلك هو الإمام الحسين عليه السلام، وقس على ذلك بقيّة الأئمّة وإسهاماتهم الكونيّة والمعرفيّة وأدوارهم الوجوديّة الشريفة، فكانت فلسفة الأئمّة الإثنى عشر وحدها هي القادرة على تعميق القيم الحياتيّة في نفوس الأمّة؛ وذلك لدورها في تعميق مديات النضوج والالتصاق بالقيم الكبيرة، فإنَّ قرنين ونصف من الزمان ـ وهي الفترة التي احتضنت الوجودات الطاهرة للمعصومين الأربعة عشر ـ كانت كافيةً لترسيخ جذور هذه القيم من جهةٍ، وتحقيق المستوى الكافي من النضوج المعرفي والسلوكي لدى الأمّة من جهةٍ أُخرى؛ وبالتالي كان من الطبيعي استقبال فلسفة الغيبة والانتظار بمستوى من المسؤولية؛ لأنَّها تحقّق المديات الأعمق من شعور الأمّة بحاجاتها القيميّة، وبالنتيجة تتعمق الآمال وتسمو الأهداف وتتبين أهميّة هذه الفلسفة عند النظر إلى كثرة الروايات الواردة في هذا الشأن، منها على سبيل المثال:

ما نقله الشيخ الصدوق في "علل الشرائع" قال: حدّثنا محمّدُ بن الحسن رحمه الله قال: حدّثنا

الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيدٍ، عن عليٍّ بن أسباط، عن سليمٍ مولى طربال، عن إسحاق بن عمارٍ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إِنَّ الْأَرْضَ لَنْ تَخْلُوَ إِلَّا وَ فِيهَا عَالِمٌ كُلَّمَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدَّهُمْ وَ إِذَا أَنْقَصُوا أَكْمَلَهُ لَهُمْ فَقَالَ خُذُوهُ كَامِلًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَالْتَبَسَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أُمُورُهُمْ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ**»[١].

وكذلك ماجاء في الكتاب نفسه قال أبي رحمه الله قال: حدّثنا سعدٌ بن عبد الله، عن أحمد بن محمّدٍ بن عيسى، ومحمّدٍ بن الحسين بن أبي الخطاب، ومحمدٍ بن عيسى بن عبيد، عن محمّدٍ بن سنان، وعليٍّ بن النعمان، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَدَعِ الْأَرْضَ إِلَّا وَ فِيهَا عَالِمٌ يَعْلَمُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ فِي الْأَرْضِ فَإِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدَّهُمْ وَ إِذَا نَقَصُوا أَكْمَلَهُ لَهُمْ فَقَالَ خُذُوهُ كَامِلًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَالْتَبَسَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أُمُورُهُمْ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ**»[٢].

من هنا نفهم أنَّ الإمامة ليست من المفاهيم التي يمكن تعويضها بحسب قانون المعاوضة الاجتماعيّة، كما هو ديدن الأنظمة الاجتماعية المختلفة، بل هو مصداقٌ قيميٌّ وأمثولةٌ متفرّدةٌ لا تتحقّق إلّا من خلال الخيار الإلهي، وهو الأمر الذي ثقّفه الفكر الشيعي وبنى عليه بنيانه، فتوطدت ببركة هذه الفلسفة أواصر البناء الفكري والذي انسحب بدوره على كلّ قيم الذات والمجتمع الشيعي العامّ؛ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ممّن وفّق لمعرفة الحقّ وأهله، وسوف نتحدّث بالتفصيل في الأبحاث القادمة ـ إن شاء الله ـ عن فلسفة الحقّ ودورها في بناء الشخصيّة الشيعيّة.

---

(١) علل الشرائع، ١: ١٩٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٠.

أولاً: خصائص النهضة الحسينيَّة

بعد الاستطراد الذي أسلفناه في الحديث عن دور التقيّة في ثبات الفكر الشيعي، نعود إلى الحديث في البعد التعبوي لهذا الفكر، ولا يخفى من أنَّ أيَّ فكرٍ إنسانيٍّ ـ سواء كان مصدره سماويّاً أو أرضيّاً ـ لا تتوقّف عناصر القوّة والحركيّة فيه عند حدود التنظير والتثقيف والدعوة، وإنَّما لا بدَّ أن تتجاوزها إلى العمل ولا تتوقّف عند حدود العمل الرتيب والروتيني، بل لا بدَّ أن تتجاوزه إلى الجدّ والإجتهاد في ذلك العمل، والتفاني في سبيل الحصول على نتائج طيبةٍ تؤكّد أصالة هذا الفكر وسلامته، ولا تتوقّف عند هذا الحدّ، بل لا بدَّ أن يصل هذا التفاني إلى حدود التضحية وبذل الغالي والنفيس للوصول إلى الأهداف المتوخّاة في السموّ والتكامل المبدأي.

لذلك نجد أنَّ الأفكار المستوحاة من السماء دائماً وأبداً تنطوي فيها تجلّياتٌ تضحويّةٌ، ولهذا السبب كانت هذه الأفكار تضرب في أعماق الوجدان الإنساني وتحاكي صميم هذا الوجدان، والمشاريع التضحويّة كانت ولا زالت هي تلك الطاقة التي تحافظ على ديمومة المشروع الأكبر والمبدأ الاوّل، ولعلَّها فلسفةٌ تكوينيّةٌ قبل أن تكون فلسفةً كونيّةً، وليس بالضرورة أن تنسجم الخفايا التكوينيّة مع الظواهر الكونيّة الخاضعة لتفسير الإنسان، فكثيرٌ من الفلسفات الوضعيّة تؤمن بفلسفة التضحيّة والثورة لا أقلّ في سبيل الوصول إلى أهدافها الضيّقة، وهي ظاهرةٌ كونيّةٌ تعارفت عليها الأقوام بغضِّ النظر عن الآيديولوجيا التي تؤمن بها، إلَّا أنَّ هذه الأهداف الضيّقة عند هؤلاء لا تنسجم مع تلك الحكمة التكوينيّة التي أودعها الله عزَّ وجلَّ في ذات الإنسان، وهي شوقه إلى التكامل والكمال المعقود على إرادة الله ولو على حساب الذات والتضحية بها.

وهكذا هي المبادئ الدينيّة خصوصاً تلك السماويّة منها، فقلّما نجد فكراً دينيّاً لم يتبنَ مشروعاً تضحويّاً ولو من حيث الرمزيّة، حتّى وإن كان هذا المشروع مبنيّاً على مجرّد الأوهام والخيالات كما هو عند النصارى، فنجد أنَّ شدّة تمسّك الناس العاديين من أبناء النصارى بالدين المسيحي، هذا التمسّك يستوحي عناصره من تلك الحادثة التضحويّة الموهومة، ألا

وهي حادثة صلب المسيح عليه السلام حتّى تحوّل الصليب إلى هويّة انتماء تميّز الفرد المسيحي عن غيره.

من هذا المنطلق كانت مقولة: (**إنَّ الإسلام محمّديّ الوجود حسينيّ البقاء**) متّجهةً، بل منسجمةً مع الواقع ونفس الأمر بأعلى مستويات المطابقة الدالة على المعنى الموضوع له حقيقةً ولا وجه للمجاز في البين أبداً وإطلاقاً، وذلك للانسجام بين تلك الحكمة التكوينيّة وبين الفلسفة الكونيّة القائمة على ضرورة قيام مشروعٍ تضحويٍّ للحفاظ على مكتسبات المبدأ وقيمه الوجوديّة، ولولا هذا المشروع لما كان لهذه القيم من وجودٍ؛ وبالتالي ينتفي الغرض بانتفاء القيم وتسيخ الأرض بأهلها، لذلك جاء في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «**لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ**»(١).

وكذلك ماجاء عن الإمام الباقر عليه السلام أنَّه قال: «**لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رُفِعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ**»(٢)، فلولا تضحيات الإمام وجهوده وجهاده وبركات وجوده المقدّس، لولا ذلك لما كان لقيم الوجود المبتنية على الفكر السليم من واقعيّةٍ، فإذا ما تجرّد الواقع عن تلك القيم كان العدم أولى له من الوجود، وهو مايطلق عليه بالولاية التكوينيّة للخلائف الإلهيّة.

وعليه، فإنَّ الإسلام في جوهره وروحه قائمٌ ببركة تلك الدماء الطاهرة للسبط الشهيد، ليس على مستوى كبرياته وخطوطه العريضة فحسب، وإنّما على مستوى قيمه وأفكاره التفصيليّة المنسجمة مع الواقع ونفس الأمر.

ونستوحي من ذلك كلّه أنَّ النهضة الحسينيّة كانت نهضةٌ كونيّةٌ عالميّةٌ بامتيازٍ؛ لأنَّها ترتبط بإيجاد التوازن الكوني بين سننه وممارسات الإنسان، لذلك كانت هذه النهضة المقدّسة تستولي على مشاعر الإنسان بكلّ اتجاهاته ودياناته؛ حتّى أضحت هذه النهضة مرجعاً لكل

---

(١) علل الشرائع، ١: ١٩٦.

(٢) الكافي، ١: ١٧٩.

أدبيات الأديان والتوجّهات السماويّة والأرضيّة، فها هو الزعيم البوذي **غاندي** يستوحي عناصر ثورته من إشعاعات كربلاء، وها هم مفكرو العالم المسيحي يتذوّقون أدبيات كربلاء في كتبهم وأفكارهم.

من هنا كان الفكر الشيعي، وهو الفكر الذي آمن بهذا المشروع التضحوي بكلِّ تفاصيله وتبنّى التنظير له والتثقيف إليه، كان هذا الفكر إمتداداً لثمرات هذا المشروع وإنجازاً خلّاقاً دفع بالمشروع الإسلامي ككلٍّ نحو موقع الصدارة من حيث الفكر والقيم والأخلاق، بل ومن حيث الشموليّة في رؤيته الكونيّة ككلٍّ.

ثانياً: العناية الغيبيَّة لأهل البيت عليهم السلام

إنَّ الدور المفصلي والأساس في بناء الفكر الإسلامي الأصيل ككلٍّ، لم يتعد تلك الوجودات الطاهرة لأهل البيت عليهم السلام إلى غيرهم، وهذا متّفقٌ عليه عند جميع المنصفين من المسلمين وغيرهم، وهو أمرٌ يفرض نفسه على الواقع، ولعلَّ جهاد الإمام عليٍّ عليه السلام وجهوده في عصر صدر الرسالة يؤكّد هذه الحقيقة.

ويكفي أن ننظر إلى تلك الأحاديث والروايات المستفيضة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حقّ أمير المؤمنين عليه السلام لنجد أنَّ تلك الحقيقة ماثلةٌ للعيان، ولم تنتهِ أدوارهم الشريفة في تثبيت أركان الإسلام بانتهاء أعمارهم المباركة، خصوصاً بعد الإيمان بتلك الأصول التي ثبّتها القرآن الكريم في تقرير حقائق الغيب وتأثيراتها يقول تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**﴾[1].

إنَّ الإيمان بالغيب هو من السمات الفارقة التي تميّز مذهب أهل البيت عليهم السلام عن غيره مبدأً وطريقاً وسلوكاً، نعم المدارس الإسلاميّة جميعاً تؤمن بالغيب من حيث المبدأ، إلّا أنَّها تتعثر في هذا الإيمان من حيث السلوك والتباني الفكري، فالمجسمة مثلاً أخرجوا الباري ـ

(١) سورة البقرة، الآيتان: ٢ ــ ٣.

جلَّ وعلا ـ عن دائرة الغيب وجعلوا له أعضاءً، بل ورسموا له صورةً واضحةَ المعالم، فقالوا: إنّه شابٌّ أمرد شعره جعد قطط ـ تبارك وتعالى عمّا يصفون علوّاً كبيراً ـ لكنهم حينما يواجهون بهذه المعتقدات يتلمسّون لها ضرباً من التأويل السقيم، يقول **ابن بطال** في شرح البخاري: (لا يحمل ذكر الإصبع على الجارحة، بل يحمل على أنَّه صفةٌ من صفات الذات لا تكيّف ولا تحدّد) وهذا ينسب للأشعري أيضاً.

من هنا كان إيمانهم بالغيب مجارياً للفكر المادّي الغربي، فإنَّ الغيب لديهم محوره هو مصاديق الأشياء الغائبة، وإلَّا فإنَّ تصوراتها قد تحضر في الذهن.

أمَّا تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، فيفهم من متابعة كلمات مفسّريهم أنَّ مصداق الصورة التركيبي هو المنفي عن ذاته. أمَّا تصور الأجزاء والأعضاء، فلامحذور فيه، وهو المستفاد من ظاهر الآيات عندهم.

إلَّا أنَّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام كان إيمانها بالغيب نابعاً عن تلك الأصول القرآنيّة الثابتة، كما أنَّ الإيمان بالغيب له مستوياتٌ ومراتب:

منها: ماهو مجرّدٌ، كالإيمان بالعقول والنفوس والكليّات والماهيّات الذهنيّة وما إلى ذلك.

ومنها: ما يرتبط بالكرامات والمعاجز الخاصّة بالأولياء.

ومنها: ما هو مرتبط بالتصورات العامّة للدين، كالإيمان بالجنّة والقيامة والملائكة وغيرها.

ومنها: ما يرتبط بذات العلم ـ أي علم الغيب ـ ومفاتيحه، إلَّا أنَّ كلامنا يقع في الإيمان بتأثيرالوجودات الطاهرة لأهل البيت عليهم السلام في مجريات السنن والسلوك والمعرفة والحاجة الاجتماعيّة؛ وذلك بفضلٍ من الله تعالى الذي أكرمهم بالولاية الشاملة للتشريع والتكوين.

فلقد جاء في المكاتبة الشريفة للإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف إلى الشيخ المفيد أنَّه قال: «**إِنَّا غَيْرُ مُهْمِلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ وَ لَا نَاسِينَ لِذِكْرِكُمْ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَنَزَلَ بِكُمُ اللَّأْوَاءُ وَ اصْطَلَمَكُمُ الْأَعْدَاءُ فَاتَّقُوا اللهَ جَلَّ جَلَالُهُ وَ ظَاهِرُونَا عَلَى انْتِيَاشِكُمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَدْ أَنَافَتْ عَلَيْكُمْ يَهْلِكُ فِيهَا مَنْ حُمَّ**

أَجَلُهُ وَ يُحْمَى عَلَيْهِ مَنْ أَدْرَكَ أَمَلَهُ وَ هِيَ أَمَارَةٌ لِأُرُوفِ حَرَكَتِنَا وَ مُبَاثَّتِكُمْ بِأَمْرِنَا وَ نَهْيِنَا وَ اللهُ مُتِمُّ نُورِهِ ... وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»[١].

ومن خلال صيغة الجمع، نفهم أنَّ هذه الصفة لا تختص بالإمام المهدي عليه السلام كونه حيّاً، وإنّما هي ثابتةٌ للأئمّة عليهم السلام جميعاً، وهي للنبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله من بابٍ أولى، وهذه هي عقيدة أغلب المسلمين.

يقول **الإسفرائيني**: (نبيّنا حيٌّ بجسده وروحه يتصّرف ويسير حيث يشاء في أقطار العالم).

وكذلك ما جاء على لسان غيره من علماء العامّة في هذا المجال، ولا يخفى ما للإيمان بالعناية الغيبيّة من تاثيرٍ في حياة الأمّة، فهي توفّر قدراً كبيراً من الثقة بالنفس وبالتالي الإقدام نحو العمل المنتج والتضحية المثمرة، ولعلَّ التعاطي مع هذا المستوى من الإيمان هو الصورة المتجلّية التي ميّزت المذهب الشيعي عن غيره من المذاهب والاتّجاهات، وأعطته ذلك الزخم المتراكم من المعنويات، فكان عطاء المثقّف الشيعي مفعماً بالحيويّة والحركيّة والحماسة المعرفيّة والفكريّة.

---

(١) بحار الأنوار، ٥٣: ١٧٥.

المبحث الرابع
المؤسّسة الدينيَّة ودورها في إثراء الفكر

أوّلاً: عنصر الارتكاز المعرفي لدى المؤسّسة الشيعيَّة

اتّسمت المؤسسة الدينيّة الشيعيّة بالتنظيم الصارم والمنهجيّة الناهضة، وتمرّست منذ تأسيسها بالحراك الفكري والتجديد المعرفي، وما ذلك إلّا لفتح باب الاجتهاد وتوفير مساحاتٍ واسعةٍ للمفكّر والفقيه لإيجاد أنماطٍ جديدةٍ من الفعاليّة المعرفيّة للطائفة، وهي المساحة التي حرمت المذاهب الأُخرى نفسها منها، وتقوقعت حول متبنياتها القديمة، والتي تعاني أساساً افتقاراً كبيراً لعناصر الإثراء الفكري.

إنَّ فتح باب الاجتهاد عند الشيعة لم يكن مسألة إبداعٍ واستحسانٍ وتذوقٍ، وإنَّما هو تأصيلٌ عمليٌّ جاء في لسان الأدلة وفي نصوص الأئمّة عليهم السلام خصوصا ما جاء على لسان الإمامين الطاهرين العسكري والحجّة بن الحسن عليهما السلام، فلقد جاء في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام أنَّه قال: «**فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ، حَافِظاً لِدِينِهِ، مُخَالِفاً لِهَوَاهُ، مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ...**»[1].

كما ورد في التوقيع الصادر عن الناحية المقدّسة عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمّد بن عثمان العمري رحمه الله أن يوصل لي كتاباً سألت فيه مسائل أشكلت عليَّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه: «**وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ**

---

(١) التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام: ٣٠٠.

حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللهِ عَلَيْهِمْ».

وكثيرٌ من النصوص الوارده في هذا المعنى كمقبولة حنظلة وغيرها.

من هنا أخذت دائرة الفكر الإسلامي تتسع وتتنامى ببركة المساحة الواسعة التي وفّرها مبدأ جواز الاجتهاد، ولعلَّ علماً مهماً كعلم أصول الفقه ـ مثلاً ـ والذي تأسس في أحضان مذاهب العامّة أصبح يدين للفكر الشيعي بكثيرٍ من عناصره واصطلاحاته، حتّى أصبح هذا العلم اليوم سمةً بارزةً يتميّز بها الفكر الشيعي عن غيره من المذاهب، بل حتّى عن سائر الأفكار العالميّة.

ولا يخفى أنَّ دور المجددين من العلماء والفقهاء كان هو التجلّي الحقيقي لعناصر الفكر الشيعي خصوصاً المباني الكلاميّة، والتي أخذت حيزاً واسعاً في أدوار علماء الطائفة وأعلامها، وتحديداً في المراحل التاريخيَّة الأولى للحوزة الدينيّة الشريفة، ولا ننسى ما قدّمه جملةٌ من الأعلام البارزين، كأمثال: الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى، وغيرهم في هذا المجال، ويكفيهم تميّزاً أنَّهم كانوا يواجهون أكثر من جبهةٍ وعلى أكثر من صعيدٍ فكريٍّ وثقافيٍّ، ففضلاً عن مواجهتهم لظاهرة الزندقة والخروج عن الدين والأفكار الدخيلة بسبب احتكاك الدولة الإسلاميّة بالثقافات الأُخرى، في الوقت نفسه كانوا يواجهون أكثر من محورٍ ومدرسةٍ في داخل الدائرة الإسلاميّة، خصوصاً تلك المحاور الرئيسيّة المتمثلة بالمعتزلة من جهةٍ، والأشعريّة والماتريديّة من جهةٍ أُخرى.

أضف إلى ذلك أنَّ كثيراً من عناصر الإثراء كان مصدرها علوماً ومناهج فكريّةً أُخرى خارجةً عن دائرة العلوم الدينيّة، كالفلك والكيمياء والرياضيات والعلوم العقليّة (المنطق والفلسفة)، والتي تتعاطى مع العلوم الشرعيّة من حيث القواعد والأساسات والرؤى، ولقد برع في هذه المجالات جملةٌ من مفكّري الشيعة في العصور الأولى، كما هو الحال مع جابرٍ بن حيّان والذي كان تلميذاً في مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، ومع توالي المراحل التاريخيَّة أخذ الفكر الشيعي إمتداداته الطبيعيّة في التوسّع ببركة ما ينطوي عليه من عناصر ثرّةٍ، والتي كان للمؤسسة الدينيّة الدور الريادي في تنميطها، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار جهود العلماء

وجهادهم في سبيل الوصول بهذه المؤسّسة إلى مراحل تكاملها.

ولقد سقط الكثير من شهداء الحوزة في هذا الطريق المبارك، وكانت دمائهم الزكيّة هي الشعلة التي أضاءت طريق التكامل والازدهار والوصول إلى مرافئ النصر النهائي والفتح العالمي، والذي سيتمثّل بتطبيق الأطروحة الإلهيّة الكا ملة على يد مولانا صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف.

والعنصر الأكثر فعاليةً في معطيات هذه المؤسّسة هو المنهج الاستراتيجي في التعامل مع مشاكل الظاهرة الفكريّة الإسلاميّة، والذي سنتحدّث عنه بكثيرٍ من التفصيل في الموضوع الآتي.

ثانياً: المنهج العلمي ودوره في بناء الاستراتيجيَّة الفكريَّة

إنَّ المشكلة العالميّة في التعاطي مع ظواهر الوجود والكون، وتحديد العلاقات المناسبة بين الإنسان وبين هذه الظواهر، تتمركز حول الانسياق مع منهج استراتيجيٍّ له القدرة على تأمين الحدِّ الأدنى من مكتسبات هذه العلاقة، ومهما تطرّف الإنسان في اختيار منهجه الكوني في الرؤية الاستراتيجيّة من حيث التصويب والتخطئة، فإنّه لا يمكنه أن يتحكم بهذه العلاقة من خلال رؤيته تلك، إلّا إذا كانت هذه الرؤية منسجمةً مع تلك النواميس والقوانين التي تتحكم بهذه العلاقة وفق حكمة الخلق والإبداع، وهذه هي الرؤية الدينيّة السماوية والمتمثّلة بالشريعة الخاتمة.

ولمّا كان الإسلام مشروعاً يمنهج العلاقات ويتعاطى مع الحقائق وفق مخططه الاستراتيجي القائم على الإيمان والاتّباع والتنفيذ من قبل الإنسان، ولمّا كان الإنسان واقعاً ضمن المخطط الكوني في ضرورة تدرّج وتمرّحل مستويات النضوج المنسجم مع التحيّث التاريخي للسنن والنواميس كوناً وتكويناً، بات من اللازم أن يقدّم مشروعه الاستراتيجي وفق آليةٍ تأصيليّةٍ لا تقبل تخلفّاً أو اختلافاً على مستوى التطبيق، فضلاً عن مستوى النظريّة والأطروحة، وهذا هو المنهج القرآني والذي تأطّر بعوامل وأبعادٍ داعمةٍ تركّز معطياته

وترفع من درجة تأثيره، ومن هذه العوامل الفاعلة: الإعجاز، والعصمة.

ولمَّا كانت هذه الأبعاد متمنعةً وشامخةً عن الإدراك الطبيعي الإنسان كان حريّاً بالنبيّ صلى الله عليه وآله أن يبيّن ملامح الأدوار المكمّلة، والتي يقع على عاتقها تنزيل هذا التمنّع والشموخ إلى ميادين التعاطي البشري، فتمثّل هذا الدور بمبدأ الإمامة، والذي تأطّر بنفس العوامل والأبعاد التي تميّز بها المشروع بصورته التدوينيّة، فالإعجاز الفكري والسلوكي الذي تميّز به الأئمّة عليهم السلام هو المؤمِّن الوحيد القادر على توفير المخطط الاستراتيجي في بناء المشروع الفكري الإنساني.

من هنا كانت أساسات المنهج العلمي الخلّاق جاهزة للانطلاق في تنميط البناءات الفوقيّة لهذا المنهج، وهو ما وفّر للفكر الشيعي مستوياتٍ عريضةً للتقدّم السريع.

فكان هذا الفكر يسير في منهجه بخطى واثقةٍ، ويربّي منجزاته بتوسيط عناصر تربويّةٍ قادرةٍ على البقاء في خضمّ الأمواج والتيارات وفق مراحل وأدوارٍ، مارس فيها هذا الفكر مستوياتٍ عاليةً من اللياقة المنهجيّة.

ولكي نقف على مستويات المخطط الاستراتيجي للفكر الشيعي في منهجته العلميّة نورد النقاط التالية:

الأولى: تبنّي مبدأ الحوار مع الفكر المخالف، ممَّا يسهم في تذويب مكامن الخطر وتأمين المعطيات الفكريّة مرحليّاً، وتوفير أجواء الثقة بعناصر الفكر الشيعي لدى عامّة الفكر المخالف.

الثانية: تأسيس جهاز السفارة العلميّة للأئمة عليهم السلام على غرار السفارة الروحيّة والاجتماعيّة، وقد تلتقي السفارتان في شخصٍ واحدٍ وقد تفترقان، وهو ما نراه في مكاتبات الإمام الحجّة عليه السلام للشيخ المفيد على الرغم من وجود سفيره الروحي آنذاك.

الفصل الخامس

مساوقة الخطاب الحداثي للفكر التعدّدي في فهم القرآن

❁ المبحث الأوَّل: خطاب الحداثة والمعاصرة، الأهداف والمناهج.

❁ المبحث الثاني: النصّ القرآني في دائرة الفهم الحداثي.

المبحث الأوَّل

خطاب الحداثة والمعاصرة، الأهداف والمناهج

أوَّلاً: أصول الخطاب الحداثي

إنَّ الذي يتابع تجاذبات الساحة المعرفيّة والعلميّة يخرج بانطباعٍ لافتٍ للنظر، وهو أنَّ أدوات وعناصر ما يسمّى بعصر النهضة والتنوير، والتي غزت العالم العربي في القرن التاسع عشر بدأت تلوح بالأفق مرّةً أُخرى، ولكن بصياغاتٍ جديدةٍ ودعواتٍ تكاد تكون أكثر بريقاً ولمعاناً من تلك التي اندحرت أمام ضربات الصحوة الإسلاميّة والمدّ الأصولي في أواخر القرن العشرين، وهذا البريق واللمعان ينذر بخطورة الموقف على الرغم من إيماننا الراسخ من أنّ هذا قد لا يعدو كونه زوبعةَ فنجانٍ كما يعبرّون، إلَّا أنَّ التحذير من هذا الخطر هو لبثّ روح الحماسة عند الباحثين الرساليين ليشمّروا عن سواعدهم في مواجهة هذا المدّ الجديد.

من هنا كان الواجب الديني والأخلاقي باعثاً مهمّاً في تكشيف هذا التوجّه الحداثي الجديد وفضح نواياه من خلال ملاحقة أصوله المعرفيّة والعلميّة؛ لأنَّ هذه الأصول بمقتضى تعارضها مع الطابع العقلي من جهةٍ، ومع الطابع المنهجي من جهةٍ أُخرى، فهي لا تصمد أمام النقاش، أضف إلى ذلك أنَّها دعوى، والمناط في كلّ دعوى هو الشكّ في تمامية مسائلها حتّى تتبيّن الملامح التأصيليّة فيها بشرط الإذعان العقلي والمنهجي؛ لأنّ الشكّ المنهجي لا يجري في المبادئ الكبرويّة من الأوليّات الضروريّة، بل إنَّ هذه الدعوى تفتقر إلى أدنى مستويات التسالم المعرفي؛ لأنَّها عبارةٌ عن تياراتٍ وأقوالٍ هنا وهناك انبثقت عن بعض المنظّرين في علوم الألسنيّات والإنسانيّات.

فهي إذاً، أفكارٌ التقاطيةٌ لا تلتقي مع العناصرالمنهجيّة للعلوم.

من هنا سوف يقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: تتبع الأصول العلميّة والتاريخيّة لدعوة الحداثة وما شابها من تقاطعاتٍ واجتهاداتٍ وغموضٍ.

الجهة الثانية: بيان الأسباب وتوضيح نقاط التأثير التي أسهمت في إيجاد مواقع إقدام لهذا التوجّه في العالم الإسلامي.

ولكي يكون الحديث في الجهة الأولى متّكأً على منهجة واستشراف عناصر بلورة الفكرة، فلا بدَّ أوّلاً من تقديم عدّة مقدماتٍ تصوّريةٍ هي بمثابة خارطةٍ إجماليّةٍ لسير الفكرة.

١ ـ إنَّ فكرة الحداثة برزت على أنقاض الدور الكنسي في العالم المسيحي الأوروبي، والذي أخفق في توفيرعنصر الثقة في قراءة النصّ الإنجيلي حتّى بعد أن اخترع علماء اللاهوت علم الهرمنيوطيقا على يد **دان هاور**؛ وذلك لأنَّ هذا النصّ قد أُبتلي بالعنصر الأسطوري والذي يفتقد محاكاة الواقع، وبعد أن أسهمت الكنيسة في تعميق الهوّة بين الجمهور وبين طموحاته المشروعة، ممَّا أدّى إلى التسريع بالإطاحة بهذا الدور، وبروز الفكر المادّي الوضعي كنمطٍ معرفيٍّ وسلوكيٍّ بديلٍ، يحاول خلق حالةٍ جديدةٍ من الاتّصال بين الإنسان وطموحاته اللامضبوطة.

٢ ـ إنَّ الالتصاق بنتائج البحوث المختبريّة والانسياق الأعمى خلف التجربة، أوجد عند أرباب الفكر الغربي حالةً من الانغماس في دائرة الشكّ والنسبيّة واللاثبات.

٣ ـ إنَّ الدعوة إلى فكّ الارتباط مع التراث والنصّ والماضي، أوجدت رغبةً جامحةً عند أدعياء الحضارة الغربيّة إلى الإيغال في الأسلوب النقدي وتعريض كلّ ما يقع تحت طائلة البحث إلى هذا الأسلوب، بقطع النظر عن قداسته أو بداهته أو سلطته؛ وبالتالي انبثاق اتجاهاتٍ نقديّةٍ تعتاش على أدوات العلوم الألسنيّة والأدبيّة، وترتكز على مناهج العلوم الإنسانيّة والأنثربولوجيّة.

٤ ـ دخول البُعد الهرمنيوطيقي على خطّ الدعوة الحداثيّة، والذي أضاف إليها زخماً

تنظيرياً؛ وبالتالي تعاطفاً أكاديميّاً، وذلك لأنَّ النمط الأكاديمي من أكثر الأنماط تأثّراً بالتنظير، الأمر الذي لم تسلم من نائرته حتّى الحداثة نفسها؛ لأنَّها من أكثر الإفرازات المعرفيّة مدعاةً للتنظير، لذلك نجد أنَّ هذا الإفراز تطوّر إلى دعوةٍ جديدةٍ وهو ما يسمّى بإفرازات (ما بعد الحداثة).

٥ـ دخول البُعد الاستشراقي في صناعة العمليّة الفكريّة العربيّة، ممَّا أعطى لهذه الدعوى إمتداداتٍ واقعيّةً (جغرافيةً وابستمولوجيةً) في الحاضنة العربيّة، لاسيَّما وهي تعيش ـ أي هذه الحاضنة ـ مرحلة القطيعة بين المعرفة المشتركة والمحدّدة وفق المنهج المعرفي المتعارف في النظريّة المعرفيّة الإسلاميّة، وبين المعرفة العلميّة التي أفرزتها وقائع العمليّة الأكاديميّة، والتي تدخّل الاستشراق من جهةٍ في تناميها وبلورتها، وكذلك الاتّجاه الاغترابي من جهةٍ أُخرى، وهذا ما سنبحث إفرازاته آتياً.

ثانياً: وقائع الحداثة بين الاستشراق والاغتراب

لعب الفكر الاستشراقي دوراً مفصليّاً في تقلّبات الواقع العربي والإسلامي على أكثر من صعيدٍ واتّجاهٍ، بدءاً من الصعيد الفكري ومروراً بالصعيد السياسي وانتهاءً بالصعيد الاستراتيجي؛ وذلك من خلال ترسيم ملامح الدول الإسلاميّة في عمقها المستقبلي، إلَّا أنَّ السمة البارزة للاستشراق هي السمة المعرفيّة والفكريّة، فلقد اهتمّت الدراسات الاستشراقيّة بالتراث الإسلامي أيّما اهتمامٍ ورصدت له الإمكانات الضخمة وأسّست له مراكز بحوثٍ تخصصيةٍ، ورسمت مناهج وأنظمةً وأجنداتٍ استراتيجيّةً، ولعلَّ هذا الاهتمام البالغ هو وليدٌ لأسبابٍ وعوامل يمكن ملاحقتها على النحو التالي:

١ـ وجود رغبةٍ نابعةٍ عن تصورّاتٍ آيديولوجيّةٍ في تحقيق التوازن الكوني، بشرط أن يكون هذا التوازن ناتجاً عن تغليب تلك الرؤية الآيديولوجيّة، والتي بدأت بما يسمّى بصدام الحضارات وانتهت بما يسمّى بحوار الحضارات، والذي هو عبارةٌ عن البلورة الأخيرة لما يسمّى بالعولمة.

٢ـ الوقوف على مجمل الفكر الإسلامي لفهم البُعد الحركي لهذا الفكر، وكيفيّة الانبثاقات الحيوية الناتجة عن الإيمان به، وملاحقة الثغرات المنهجيّة فيه؛ للاستفادة منها في تسهيل عمليّة الإدخالات الفكريّة الغربيّة من خلال هذه الثغرات.

٣ـ الغرور والتعالي والشعور بالفوقيّة الذي يتمتع به الغر ب، أدّى إلى تنامي طموحاته في قيادة العالم والسيطرة الكونيّة؛ وبالتالي كانت الحاجة ماسّةً بالنسبة إلى هذه الطموحات في دراسةٍ ديمغرافيّةٍ ستراتيجيّةٍ؛ لوضع المناهج المستقبليّة والتي تؤمّن وتسهّل مهمّة إخضاع هذه المناطق وقيادتها على وفق مناهج مدروسةٍ ومخططةٍ سلفاً.

أضف إلى ذلك وجود العامل الذاتي والرغبة الشخصيّة لدى الباحث والمستشرق الغربي في اكتشاف الشرق، بناءً على ما يتمتّع به الإنسان الغربي من حبٍّ الاكتشاف والاطّلاع، ومن ثَمَّ التدخّل والتغيير والتطوير والتحديث على وفق ما تمليه تلك النزعة الفرديّة الذاتيّة والمتقاطعة تماماً مع الموضوعيّة العلميّة التي يجب أن يتمتّع بها الباحث المنصف.

وأمَّا فيما يتعلّق بالعنصر الاغترابي، فلم يكن أقلّ من الاستشراق خطورةً، بل لعلَّ زمام المعركة بات اليوم بيده أكثر من أيِّ وقتٍ مضى، بل إنَّ ما يميّز هذا العنصر هو توافره على جملة عناصر كان يفتقر إليها المستشرقون.

منها: عنصر الهويّة والانتماء والثقافة والاطّلاع الكامل على مفاهيم الإسلام ببركة هذا الانتماء، إضافةً إلى عنصر اللغة والإمتدادات المعرفيّة والتاريخيَّة والقوميّة وما إلى ذلك.

وفي الوقت الحاضر برز هذا العنصر بروزاً مخيفاً، وهو مسلحٌ بكلِّ إمكاناته الاغترابيّة بدءاً بعنصر الإعجاب الحضاري وانتهاءً بمشاريعه المعرفيّة ذات الإمتدادات الأكاديميّة.

هذه المشاريع التي أحدثت جدلاً واسعاً هذه الأيام، وشرخت التيار المفكّر والمثقّف في الأمّة إلى شقين: شق يؤمن بالحداثة والتعدّديَّة والانفصال عن الماضي، وهذا الشق لا يقف عند مستوى واحدٍ، بل هو يتأرجح بين الوسطيّة والتطرّف، وشق آخر يدعو إلى الاعتزاز بالتراث والالتصاق بمقاصد الشريعة، وهذا الشق أيضاً له مراتب من حيث الوسطيّة والتطرّف، ولا غرو بأنَّ هذا الجدل تعود جذوره إلى الاستشراق، إلَّا أنَّ بناءاته الفوقيّة بدأت

تتجلّى للعيان على يد الاغترابيين الجدد أمثال: محمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وسيّد القمني، وجملةٍ من مفكّري المغرب العربي، وكذلك برز في المشرق الإسلامي مفكرون من أمثال: سروش، وملكيان، وشبستري، وغيرهم، وهؤلاء ليسوا على نسقٍ واحدٍ، فجملةٌ من مفكّري المغرب يدعون إلى الحداثة الغربيّة التي تأسست على أنقاض الكنيسة، بينما يدعو الآخرون إلى حداثةٍ إسلاميّةٍ تتبنى قراءةً جديدةً لنصوص الشريعة من دون الانقطاع التامّ عن التراث.

فهي إذاً دعوةٌ إلى فكرٍ جديدٍ هو (فكر القطيعة) قطيعة الإنسان عن الشريعة، وهي أيضاً دعوةٌ إلى أنسنة الفكر الديني بعد أن كان فكراً وحيانيّاً، وهو دعوةٌ إلى الأرض والإنسان والطبيعة ومقاطعةٌ إمَّا تامةٌ أو خجولةٌ مع السماء وما وراء الطبيعة، فإلى أين تريد أن تأخذنا هذه الدعوة يا ترى؟! فلنتابع معاً في العناوين الآتية.

ثالثاً: التأويل الحداثي والمساوقة في النتاج الهرمنيوطيقي

يتوقّف الفهم الحداثي للتأويل على بيان مقدّماتٍ، هي في حقيقتها أصولٌ موضوعةٌ في العلوم اللسانيّة والإنسانيّة بدأت على يد (هايدجر) و(غايدمار)، ومن ثَمَّ تأصلت على يد (شلار ماخر) مروراً (بسويسر) وانتهاءً (بجاك دريدا).

وهي مراحل ومفاصل مهمّةٌ في تطوّر العلوم اللسانيّة في الغرب، والتي تحدّدت من خلال طبيعة العلاقة بين النصّ والمتلّقي عن طريق توظيف المنظومة المفاهيميّة للعلوم الألسنيّة، وكانت المذاهب والمدارس الألسنيّة كثّفت من تعاطيها المفاهيمي مع الواقع وحاولت أن تستفيد من بعض الإرجاعات النمطيّة في العلوم الأُخرى، ولعلَّ أهمّها علوم الأنسنة (الأنثربولوجيا)، خصوصاً فيما يتعلّق بالرؤى الكونيّة الإنسان على مختلف توجهاته، هذه الرؤى والتي تتعلّق بالتباني المعرفي أو ما يسمّى بنظريّة المعرفة ومحاولة إخضاع هذا التباني إلى عمليّةٍ نقديّةٍ تعورف على تسميتها (الابستمولوجيا)، وهذه العمليّة تطال جميع مفاصل النظريّة المعرفيّة بما في ذلك النصوص والدلالات القائمة عليها، وهو الدور الذي

تضطلع بـه تيـارات مـا يسـمّى (بالهيرمنيوطيقـا)، والتيـارات الألسـنيّة الأُخـرى كالبنيويّـة والتفكيكيّة، واللتين تأسستا على يدي كلٍّ من سوسير وجاك دريدا.

ونحن هنا نحاول أن نستعرض أهمّ الخطط التي رسمتها القراءات الحداثيّة لقـراءة النـصّ القرآني على شروطها هي، ومن ثَمَّ نناقش ـ بحول الله تعالى وقوّته ـ هذه المبادئ والخطط على ضوء العقل والكتاب والسـنَّة، إضـافةً إلى النقاشـات النقضـيّة المترتّبـة على بعـض الأفـكار الحداثيّة.

ولكن قبل كلّ هذا لا بدَّ أوّلاً أن نعرف الأصول والتيـارات الثلاثـة للهرمنيوطيقـا، والـتي أوجدت مناخاتٍ مناسبةً عند الحداثيين للحديث عن قراءةٍ جديـدةٍ للـنصّ الديـني لا سـيَّما مـا يختص بالنصّ القرآني.

إنَّ إنقسام الهرمنيوطيقا كعلمٍ حديثٍ إلى أقسامٍ وتياراتٍ متعدّدة.

منها: ما هو يساوق النظريّات اللسانيّة التقليديّة، كتيار أصالة المؤلِّف.

ومنها: ما ذهب بعيداً متطرّفاً في قوله بموت المؤلِّف، وهو تيار أصالة المفسّر (القـارئ) إضافةً إلى التيار الثالث والذي يقول بأصالة النصّ.

إنَّ هذا الأنقسام يشعر بأنَّ هذا العلم على الرغم مـن كونـه تأصّـل في أحضـان الاتّجـاه اللاهوتي الكنسي ـ أي أنَّ جذوره التأسيسية هي دينيةٌ بامتيـازٍ ـ إلَّا أنَّـه تحـوّل إلى سـلاحٍ فعّالٍ ضدّ الفكر الديني عموماً، ولم تسلم من نقوده حتّى النصوص الإنجيليّة، حيث تبلورت مسائل هذا العلم بشكلٍ متنامٍّ بعد ثورة التنويرين الجدد مـن أمثـال: (مـارتن لـوثر)، وكان السبب في تأسيس هذا العلم على يد اللاهوتيين هو الحاجة إلى تنمـيطٍ متعـدّدٍ لفهـم النـصّ الديني بعد أن كان يأخذ نمطاً واحداً بدأ يفقد بريقه بسـبب الظـاهرة الأسـطوريّة الـتي كان ينطوي عليها مجمل النصّ الإنجيلي ـ المحرّف بطبيعة الحال ـ والتي أفقدت الثقة في صلاحيّة هذا الفهم لتطوّرات الحاجة الإنسانيّة.

ويرجع البعض الجذر اللغـوي لمصـطلح الهرمنيوطيقـا إلى أصـول الفكـر اليونـاني، على اعتبار أنَّ هذا الفكر اضطر لإيصال المعاني المجرّدة والغيبيّة والمتمنعـة عـن الفهـم بواسـطةٍ

خياليّةٍ أطلق عليها مصطلح (هرمس)، وهذه الواسطة هي الكفيلة بتنزيل تلك المعاني المتمنعة إلى أفهام الناس.

يقول **الأستاذ أحمد واعظي** في كتابه "ماهيَّة الهرمنيوطيقا": (ينسب اليونانيون اكتشاف اللغة والخطّ إلى (هرمس)، وهما أداتا نقل المعاني إلى الآخرين، وقد كانت عمليّة التفهيم هي مهمّة (هرمس) الأساسيّة، ولعنصر اللغة دورٌ أساسٌ في هذه العمليّة بالطبع.

كان (هرمس) جسراً يفسّر ويشرح رسالات الآلهة، وذلك بتحوير ماهيّتها ومضامينها (التي كانت فوق مستوى الفهم البشري) من أجل تفهيمها للناس وجعلها ممكنة الإدراك من قبلهم).

وحتّى لا نبتعد كثيراً عن الموضوع، فلا بأس من توضيحٍ إجماليٍّ للتيارات المعتمدة في الاتّجاه الهرمنيوطيقي، وهي كالتالي:

أ: **تيار (أصالة المؤلِّف)**، وهم مَن يرون أنَّ رسالة المفسِّر لا تتعدّى كشف مراد المؤلِّف أو صاحب النّص والإفصاح عن مقاصده ومراميه.

ب: **تيار (أصالة النصّ)**، وهم الذين يعدّون التفسير (معننة) النصّ واستنطاقه باعتباره صامتاً لا يتكلّم، بصرف النظر عن مراد مبدع النصّ ومقاصده؛ لذلك يمكن في رأيهم تحميل النصوص معانٍ متعددةٍ ومتباينةٍ.

ج: **تيار (أصالة المفسّر)**، وهم المعتقدون بأنَّ شخصيّة المفسِّر أو المتلّقي وتصوّراته لها الدور الأوّل في عمليّة التفسير؛ ولهذا ينبغي التدقيق في تطلعات المفسِّر- وميوله لأهميّتها الكبيرة في إظهار النصّ إلى النور. وتتضاعف عندهم مكانة المفسِّر- إلى درجة أنَّه يكشف بتفسيره عن نفسه لا عن النصّ وصاحبه. والواقع أنَّ النصّ والمفسِّر يتبادلان المكان عندهم.

ولعلَّ التيار الثالث هو الأكثر حضوراً عند أصحاب الاتّجاه التأويلي (الهيرمنيوطيقا).

وبالعودة إلى النصّ القرآني والبحث حول إمكانيّة تعقيل نصوصه إنسانيّاً على وفق إحدى التيارات السالفة، والتي تدعو إليه اتّجاهات الحداثة، فإنَّ ذلك منوطٌ بدراسة الواقع الدلالي للقرآن الكريم والمؤسّس وفق مقاصد شرعيّةٍ ورؤى منهجيّةٍ تبانى عليها أصحاب الشان من المفكّرين والمفسّرين المسلمين طوال أربعة عشر قرناً، فلا يمكن أن نتجاوز كلّ هذه الجهود والنتاجات المتمخضة عنها لنقول ببساطة: إنَّ النصّ القرآني هو منجزٌ إنسانيٌّ قابلٌ للتنميط

البشري وفق الرؤى والاتّجاهات المختلفة؛ لأنَّ هذا الحكم سيعدّ انقلاباً شاملاً ومفاجئاً للقيم والمفاهيم والرؤى العتيدة التي بنيت أساساتها طوال قرونٍ متماديةٍ، هذا من الناحية الإمكانيّة.

أمَّا وقوعاً، فإنَّ ذلك هو محور البحث فإنَّ وقوع مثل هذه الأنماط هل هو قابلٌ للتصوّر أم إنَّه كالإمكان من حيث الصعوبة؟ وهل وقع تاريخياً تنميط الدلالة القرآنيّة وفق الرؤية البشريّة المستقلّة كما هو الحال في اتّجاه التفسير بالرأي والذي حذّرت منه النصوص الدينيّة كثيراً، أم إنَّ هذا الاتّجاه لم يكن بهذا المستوى من التطرّف البشري الذي نراه في تيارات الحداثة اليوم؟

فمهما كان اتّجاه التفسير بالرأي مخالفاً للقواعد الإسلاميّة، إلَّا أنَّه لم يؤمن بموت المؤلِّف، فالتفسّير بالرأي هو: تفسير القرآن باجتهاد المفسِّر معتمداً على أسباب النزول ودلالة كلمات الآيات والناسخ والمنسوخ وغير ذلك من أدوات التفسير. ولا شكَّ أنَّ التفسير بالرأي يعدّ مزلقاً خطراً وباباً مفتوحاً للتعصّب، بل للخروج بكلام الله عن مراده.

ومن الكتب المشهورة بالتفسير بالرأي، تفسير "مفاتيح الغيب" للرازي، و"أنوار التنزيل" للبيضاوي، و"روح المعاني" للألوسي، و"لباب التأويل" للخازن.

وهذه التفاسير لم تكن بخلاف القواعد المتعارفة في التفسير بصورةٍ مطلقةٍ، ولكن الأعمّ الأغلب في آرائها هي ذاتيّةٌ ومنسجمةٌ مع قبليات المفسِّر ونزعاته العقديّة؛ وبالتالي فإنَّ النصّ القرآني عند هؤلاء المفسّرين مقدّسٌ بقدّاسة المؤلِّف فالأصالة ثابتةٌ للمؤلّف ومقاصده الثابتة، إلَّا أنّهم قصّروا من حيث الأدوات في تعيين دلالات النصّ واعتمدوا على منجزهم الذاتي ووقعوا في المحذور، في حين أنَّ تيارات الحداثة تدعو إلى القطيعة الشاملة مع المؤلِّف، بل حتّى مع النصّ بدلالاته الأُولى وابتداع دلالاتٍ جديدةٍ تتكأ على انزياحات اللغة وما يسمّى بالتناص الدلالي، فهي أخطر بكثيرٍ من ذلك الاتّجاه القديم المعروف بتفسير القرآن بالرأي.

ولكي يكون البحث متّجهاً من حيث المقارنة نطرح أوّلاً المراد من التأويل بحسب المصطلح الإسلامي، ومن ثَمَّ نتابع الخطوط المتعلّقة بالتاويل الحداثي، وكشف أوجه الفساد المنهجي فيه.

المبحث الثاني
النصُّ القرآني في دائرة الفهم الحداثي

أوَّلاً: الحداثة وتعدّديَّة القراءات (النصُّ القرآني أنموذجاً)

توأمت الحداثة إلى حدٍّ كبيرٍ مع التعدّديَّة، واقترنت معها في كثيرٍ من الوقائع المعرفيّة، إلَّا أنَّ الحداثة تفترق عن التعدّديّة في عناصر خارجيّةٍ؛ لأنَّ الحداثة تتحرّك دائماً في ميادين منفصلةٍ؛ لذلك جاءت دعواتٌ كثيرةٌ لعنونتها بعنوانٍ جديدٍ يقع في محايثة الجمع المؤنث السالم.

فهي إذاً دعوةٌ إلى (حداثاتٍ)؛ لأنَّ العالم لا يمكن أن يقع في نسقٍ واحدٍ في وقائع الحداثة وخطاباتها كما هو مدّعاهم، فهناك الحداثة على وفق الذوق الصيني والذي ينثال مع مقاطعة التراث الوثني والبوذي، وهناك الحداثة على وفق الذوق الأوروبي، وهناك الحداثة على وفق الذوق العربي، وهكذا.

إلَّا أنَّ التعدّديّة تنبثق في دعواها من عنصر التأسيس الفكري الجديد، والذي يبتني على العولمة كفكرةٍ ترتكز على مبدأ حوار الحضارات والتسامح الديني من خلال مبدأ التعدّديّة، فمن التعدّديّة الدينيّة إلى التعدّديّة السياسيّة إلى التعدّديَّة الفكريّة، وهذه الأخيرة هي محور حديثنا؛ إذ إنَّ التعدّديَّة الفكريّة أساساً هي منهجٌ يقوم على فكرة تعدّد الأفهام والقراءات.

وكان البعد التأويلي الهرمنيوطيقي هو البُعد الحاكم والمؤسّس لهذه الفكرة؛ وذلك بعد تأسيس تياره الثالث القائم على القول بموت المؤلِّف، وهذا يعني أنَّ النّص ـ أيُّ نصٍّ ـ كان يجب أن يقع تحت سلطة المفسّر ـ القارئ ـ وينقطع تماماً عن سلطة المؤلِّف؛ وبذلك يرتفع (عائق القدّاسة) في خصوص النصوص الدينيّة، وإن كانت هي مرتفعةً أساساً لدى هؤلاء

الملحدين بعد أن صرّح (نيتشه) في إحدى نظريّاته (بموت) الله، ويقصد بالموت هنا هو التخلّي عن رعاية النظام والانقطاع عن تفسير النصوص الدينيّة وإيكالها إلى الإنسان القارئ، وبذلك تنتقل النصوص الدينيّة من ذلك الواقع التقديسي إلى واقعيّةٍ تتحكم فيها عناصر الأنسنة بين التشكيك والنسبيّة والتجريب والاجتهاديّة، فيجتهد المفسِّر ويسقط قراءته على النصوص حتّى يصل إلى مرحلة الطور الذاتياني، وهو أخر أطوار فكرة تاريخانيّة الفكر، وهذا الطور يستطيع من خلاله أن يبدع في تصوّراته ويبني نظاماً جديداً على وفق هذه التصوّرات.

إذاً، فهي دعوةٌ إلى التفسير بالرأي فيما يخصّ النصوص الدينيّة، وهي دعوةٌ إلى الانقطاع عن أدوات التفسير التراثية، وكما يقولون هم: (**إنَّ النصّ القرآني نصٌّ إجماليٌّ وإشكاليٌّ ينفتح على احتمالاتٍ متعددّةٍ، ويقبل تأويلاتٍ غير متناهيّةٍ، ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلاً عن أن يدّعي أحدها حيازة الحقيقة أو الانفراد بها**).

لا ريب أنَّ تركيزهم هذا على خصوص المجمل والمتشابه، يقدح في الذهن ذلك التوصيف القرآني الدقيق، والذي لاحق مثل هذه الدعوات على نحو تلك القضيّة الحقيقيّة المتجلّيّة اليوم في مثل هذه الصيحات، حيث يقول جلَّ وعلا: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُواْ الأَلْبَابِ**﴾[1].

وحينما تصل النوبة إلى التأويل عندها سيأخذ البحث منحىً سياقيّاً تقليدياً، وقبل أن ننساق مع هذه الجهة من البحث لا بدَّ أوّلاً أن نفرّق بين فهمين للتأويل، وهما: الفهم التقليدي المرتبط بعلوم القرآن وتفسيره، والثاني هو الفهم الحداثي الغربي، فأيٌّ من هذين المعنيين له علاقةٌ بإشكاليّة تعدّد القراءات يا ترى؟ هذا ما سنفهمه مع الأبحاث القادمة.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

ثانياً: التأويل القرآني، مفاهيم ورؤى

إنَّ الحيثيّات المتكثّرة التي يتعاطى من خلالها المفسِّر مع النصّ القرآني ودلالاته المختلفة فرضت عليه خلق مفاهيم وعناصر متعددةٍ، وهذه المفاهيم أيضاً خاضعةٌ للتحيّث وفق مستويات التعاطي ووجوه البحث وجهاته، وليس خلق هذه المفاهيم نابعاً عن التذوّق والاستحسان، وإنّما وفق ثوابت شرعيّةٍ مسبقةٍ تتصل بتلك الأصول المضغوظة والمستلهمة من الآيات القرآنيّة، وهو ما يطلق عليه بتفسير القرآن بالقرآن أو من الروايات، ولعلَّ مفهوم التأويل هو أحد تلك المفاهيم الخاضعة لمثل هذا التحيّث، فالتأويل ينقسم من حيث المقبولية والردّ إلى قسمين:

الأوَّل: هو الأخذ بالظهور المتزلزل غير المستقر والمتفّق مع نزعة المفسِّر الذاتيّة إبتغاءً للفتنة، فيغتر المفسِّر ـ مثلاً ـ بظاهر قوله سبحانه ﴿**يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاء**﴾[١]، ويبثّ فكرة الجبر الذي هو سلب الاختيار عن الإنسان في مجال الهداية والضلالة والإيمان والكفر.

وهذا القسم من التأويل مذمومٌ بنصِّ القرآن الكريم، حيث يقول جلَّ وعلا: ﴿**هُوَ الَّذي أنزَلَ عَلَيكَ الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وَأُخرُ مُتشابِهاتٌ فَأمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُون ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْويلِهِ...**﴾[٢].

الثاني: إرجاع الآية إلى واقعها، بالإمعان في الآية والقرائن المحتفّة بها، منضمّاً إلى ما ورد من الآيات المحكمة في هذا الموضوع، فيفسّر ما سبق من الآية حول الهداية والضلالة ـ مثلاً ـ بقوله سبحانه: ﴿**قُلْ إن ضَلَلْتُ فَإنَّما أَضِلُّ عَلى نَفْسِي وَإن اهْتَدَيْتُ فَبِما يُوحِي إلَيَّ رَبّي إنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيب**﴾[٣].

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٣) سورة سبأ، الآية: ٥٠.

وهذا هو منهج العلماء الربانيين والراسخين في العلم الذين أُشير إليهم في قوله تعالى: ﴿**وَما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرّاسِخُونَ فِي العلْمِ يَقُولُونَ آمنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولوا الأَلْباب**﴾.

والحيثيّة الأُخرى التي ينقسم إليها التأويل هي حيثية المقابلة، وهي أيضاً تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: تأويل المتشابه في قبال المحكم، وهو إرجاع الشيء إلى واقعه من دون فرقٍ بين الكلام والفعل، والحقيقة التكوينيّة (كالرؤيا) ٥.

الثاني: التأويل في قبال التنزيل.

فالمصداق الموجود في عصر الوحي تنزيله، والمصاديق المتحقّقة في الأجيال الآتية تأويله، وهذا أيضاً من دلائل سعة آفاقه، فالقرآن كما قال الإمام الصادق عليه السلام يجري كجري الشمس والقمر، فينتفع منه كلُّ جيلٍ في عصره كما ينتفع بالشمس والقمر عامّة الناس، ولذلك يقول الإمام الصادق عليه السلام: «**إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ مَاتَ الْكِتَابُ وَ السُّنَّةُ وَ لَكِنَّهُ حَيٌّ يَجْرِي فِيمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيمَنْ مَضَى**»(١).

ويفهم من هذا الحديث مدى استمكان قانون الجري والتطبيق في عمليّة التفسير، وهذا القانون هو نوعٌ من أنواع التأويل؛ لأنّه يلاحق المصاديق مع ثبات الدلالات والمعاني في حين أنَّ قراءات التأويل الهرمنيوطيقي لا أقلّ في بعض تياراتها تريد من القراءة الجديدة للقرآن أن تكون منقطعةً عن الدلالات والمقاصد وأن تغطّي القرآن كموروثٍ تاريخيٍ؛ وبالتالي يمكن حتّى التلاعب بألفاظه بمقتضى مايسمّونه بانزياحيّة اللغة، ونحن سوف نطرح نظريّاتهم في قراءة النصّ القرآني ونناقش معظمها في المواضيع اللاحقة.

---

(١) بحار الأنوار، ٢: ٢٧٩.

ثالثاً: قراءات وخطط الحداثيين تجاه النصّ القرآني

تعدّدت الطرق والأساليب التي طرح فيها تيار الحداثة مشروعه النقدي تجاه فهم النصّ الديني، ولعلَّ مرجع هذا التعدّد هو التباين في أنماط النقود الحداثويّة وبحسب اعتقادي فإنَّ **المفكّر المغربي د. طه عبد الرحمان** كان موفّقاً إلى حدٍّ كبيرٍ في ملاحقة هذا التنميط الحداثي، ونحن هنا سوف نطرح تصنيفه العلمي لهذه الأنماط، ونناقش معه هذه الخطط الحداثيّة بالترتيب الذي ارتضاه هو في إحدى ندواته الفكريّة.

أوّلاً: خطّة التأنيس والأنسنة

جسّد خطّة التأنيس (أو الأنسنة) الخطّة الأولى التي تنبني عليها القراءة الحداثيّة، وتستهدف رفع عائق القدسيّة، ويتمثّل هذا العائق في الاعتقاد بأنَّ القرآن كلامٌ مقدّسٌ. وآلية هذه الخطّة في إزالة هذا العائق هي نقل الآيات القرآنيّة من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، ويتمّ هذا النقل إلى الوضع البشري بواسطة عمليّاتٍ منهجيّةٍ خاصّةٍ، نذكر منها ما يلي:

أ- حذف عبارات التعظيم، وذلك عبر حذف العبارات التي يستعملها جمهور المؤمنين في تعظيمهم لكتاب الله مثل القرآن الكريم أو القرآن العزيز... إلخ).

المناقشة: إنَّ هذه النظرة ليست جديدة تجاه الفكر الديني، فإنَّ تيارات العلمانيّة واللبراليّة كان لها القدح المعلّى في مواجهة الفكر الديني بشتّى الطرق السياسيّة والفكريّة، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى إنَّ دعوى تنزيل الخطاب الإلهي إلى وضعٍ بشريٍّ تنبني على رؤيةٍ تفترض بأنَّ الخطاب الديني بالأساس هو خطابٌ بشريٌّ وليس خطاباً إلهيّاً، أي أنَّه تجربةٌ بشريّةٌ محضةٌ تلبس لبوساً إلهيّاً بمقتضى أطماعٍ إنسانيّةٍ تجسّدت بممارسات الأحبار والرهبان، فوضع هؤلاء عائق القداسة لينخدع بها السذّج والبسطاء من الناس ويضعوا إمكاناتهم ومقدراتهم في خدمة الرمز الديني، في حين أنَّ هذا الافتراض يفتقر إلى عناصر الإثبات العلمي لا أقلّ من حيث الكبرى فضلاً عن المناقشة في صغراه؛ لأننّا لو آمنّا بأنَّ

جميع التجارب الدينيّة هي تجاربٌ بشريّةٌ وبالتالي سوف نؤمن بالتفويض ممَّا يترتّب عليه محذوراتٌ فكريةٌ أُخرى مرفوضةٌ حتّى من قبل هؤلاء؛ وذلك لأنَّها تتخلّف اقتضاءً للقهر التكويني، فإذا كان الإنسان مثلاً مفوّضاً في خوض تجاربه السلوكيّة فلماذا لا يكون مفوّضاً في خوض تجاربه الوجوديّة، فيؤسّس حقائق وجوديّةً يلتزم بها من حيث التفكير بدلاً من اعتماده على مبدأ الاعتبار في أكثر افتراضاته الوجوديّة.

إنَّ مشكلة اليقين في الفكر الإنساني قائمةٌ أساساً على تحديد دائرة الحقائق الوجوديّة، فما لم نذعن بسعة هذه الدائرة في ميدان التجربة الإنسانيّة فلا يمكن أن نقف على نتائج يقيّنيةٍ على كافّة الصعد العلميّة والفكريّة؛ لأنَّ المنهج الاستقرائي الذي يؤمن بنتائجه المنهج التجريبي الغربي أيَّما إيمانٍ يقضي بهذه المسألة، فلو استقرأنا كافّة التجارب البشريّة لوجدناها تتكأ على الكثير من الحقائق الوجوديّة، وهذه الحقائق هي ليست من إبداعات الإنسان من خلال الاعتبار، وإنّما هي إلزاماتٌ موضوعيّةٌ أقرّ بها الإنسان بالقهر التكويني كاليقين الرياضي.

نعم، إنَّ الالتزام السلوكي بالدين هو التزامٌ ذاتيٌّ تكفّل اليقين الذاتي إلى حدٍّ ما بتأصيله في نفوس البشر، إلَّا أنَّ ذلك لا يعني انفراد اليقين الذاتي في تحقيق التجربة الدينيّة، فاليقّن الموضوعي يمثّل البناءات التحتيّة للتجربة الدينيّة.

أضف إلى ذلك، فإنَّ التجربة الذاتيّة في الأعمّ الأغلب هي وليدة المرتكزات الموضوعيّة لا أقلّ في مسألة قراءة النصوص الدينيّة وفهم الظهور اللفظي منها.

وقد ذهب **السيّد الشهيد الصدر** إلى إمكان (استكشاف انعقاد الظهور الموضوعي وذلك في حالات انسباق الظهور الذاتي لذهن المخاطب نتيجة أنسه بالتناسب بين المعنى المنسبق وبين كلام المتكلّم دون أن يجد المخاطب لهذا الأنس مبرّراً شخصياً رغم فحصه وتأمّله، فحينئذٍ يكون ذلك دليلاً على أنَّ استظهاره الذاتي نشأ عن الظهور الموضوعي، غايته أنَّه كان مرتكزاً بنحو الإجمال وصار الظهور الذاتي منشأً لتبلوره وبروزه كما يقال ذلك في التبادر. والمتحصّل أنَّ الظهور الذاتي بهذا النحو يكون معبّراً عن الظهور الموضوعي).

وعليه، فإنَّ ما يسمّونه عائق القداسة غير قابلٍ للرفع؛ لأنَّه يبتني على أسسٍ يقينيّةٍ موضوعيّةٍ تكفلت نظريّة المعرفة الإسلاميّة بتثبيته، ونتاجات هذه النظريّة متّحدةٌ ذاتاً وموضوعاً باتّحاد قوانين الوجود والأخلاق والسلوك وأدوات هذه القوانين من لغةٍ ورموزٍ وبنياتٍ إشاريةٍ ومفاهيم عقليّةٍ وغيرها.

ب ـ استبدال مصطلحاتٍ جديدةٍ بأخرى مقررّةٍ، حيث يعمد القارئ الحداثي إلى استعمال مصطلحاتٍ يضعها من عنده مكان مصطلحاتٍ متداولةٍ، كان يستعمل مصطلح الخطاب النبوي مكان مصطلح الخطاب الإلهي، ومصطلح الظاهرة القرآنيّة مكان مصطلح نزول القرآن.

ج ـ التسوية في رتبة الاستشهاد بالقول، وذلك عبر قيام القارئ الحداثي بإنزال الأقوال البشريّة منزلة الآيات القرآنيّة في الاستشهاد، كان يصدّر فصول كتبه بآياتٍ قرآنيّةٍ مقرونةٍ بأقوالٍ لدارسين من غير المسلمين، بل غير مؤمنين.

د ـ التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، عبر تفريق القارئ الحداثي بين الوحي والتنزيل، ويفرّق بين الوحي والمصحف، كما يفرّق بين القرآن والمصحف، ويفرّق بين القرآن الشفوي والقرآن المكتوب.

هـ ـ المقارنة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام، حيث يرى القارئ الحداثي أنّه كما أنَّ كلمة الله تجسّدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلام الله تجسّد في القرآن.

وعلى هذا، فلمّا كان المسلمون ينفون عن السيّد المسيح الطبيعة الإلهيّة ويثبتون له الطبيعة الإنسانيّة، فقد وجب عليهم، حسب ظنّه، أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهيّة ويثبتوا له الطبيعة البشريّة).

ثمَّ يعقّب **الدكتور طه عبد الرحمن** على هذه العمليّات الحداثيّة مستنتجاً حيث يقول: والحال أنَّ تطبيق هكذا عمليّاتٍ منهجيّةٍ تأسيسيّةٍ يؤدّي إلى جعل القرآن نصّاً لغويّاً مثله مثل أيِّ نصٍّ بشريٍ، لكلّ التبعات الفجّة التي تترتب على هذه المماثلة اللغوية).

ويلخّصها طه عبد الرحمن في النتائج التالية:

(١ ـ السياق الثقافي للنصّ القرآني، فالنصّ القرآني عبارةٌ عن نصٍّ تمّ إنتاجه وفقاً لقوانين الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يفسّر إلّا بالرجوع إلى نظام هذه الثقافة.

٢ ـ الوضع الإشكالي للنصّ القرآني، ومعلومٌ أنَّ النصَّ القرآني نصّ إجماليٌّ وإشكاليٌّ ينفتح على احتمالاتٍ متعدّدةٍ ويقبل تأويلاتٍ غير متناهيةٍ، ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلاً عن أن يدّعي أحدها حيازة الحقيقة أو الانفراد بها.

٣ ـ استقلال النصّ القرآني عن مصدره، حيث ينفصل النصّ القرآني عن مصدره المتعالي ويرتبط كليّاً بالقارئ الإنساني، لذلك فلا يقين في إدراك المقاصد الحقيقيّة للمتكلّم المتعالي، ولا داعي إلى طلب المدلول الأصلي لكلامه، وكلّ ما يقتنصه القارئ من النص القراني إنَّما هو حصيلة الاستنطاق الذي يمارسه عليه من خلال مرجعيته الثقافيّة وخلفيته المعرفيّة ووضعيته الاجتماعية والسياسيّة.

٤ ـ عدم اكتمال النصّ القرآني؛ لأنّه يبدو نصّاً غير مكتملٍ؛ إذ إنَّه لا يرفع احتمال وجود نقصٍ فيه يتمثّل في حذف كلامٍ منسوبٍ إلى المصدر الإلهي، كما لا يرفع احتمال وجود زيادةٍ فيه تتمثّل في إضافة كلامٍ منسوب إلى مصدرٍ غير إلهيٍ).

ونضيف إلى استنتاجاته نقاطاً أُخرى قد يكون غفل عنها، منها:

ـ انفكاك النصّ القرآني عن سلطة العصمة، ممَّا يتيح الفرصة لتكريس منطق الاستنطاق الذاتي وهو ما يطلق عليه قرآنياً (بالتفسير بالرأي).

ـ انفكاكه عن مستويات عدّةٍ من إعجازه قتضاءً للاستلاب البشري لقداسته، هذه القداسة المترتّبة على بواطنه المتمنعّة أمام مستوياتٍ عديدةٍ من الفهم البشري.

وهذه الاستنتاجات الخطيرة وغيرها ممَّا أغفلناه رعايةً للاختصار كافيةٌ لتبرير الخشية من توجهات تيار الحداثة وأدعيائه في العالم العربي والإسلامي، ممَّا يستدعي من المثقّفين وأصحاب الأقلام الحرّة إلى تحمّل مسؤولياتهم الأخلاقيّة والفكريّة في الذود عن عقيدة الأمّة وتراثها الفكري.

ثانياً: خطّة التعقيل أو العقلنة

(وعلى غرار خطّة الأنسنة، هناك خطّةٌ ثانيةٌ، لها هدفٌ ولها آلياتٌ تنسيقيّةٌ، وضمن هذه الآليّات التنسيقيّة ثمّة مجموعةٌ من العمليات، وتترتّب عن هذه العمليات مجموعةٌ من النتائج. يتعلق الأمر هذه المرّة بخطّة التعقيل (أو العقلنة) التي هي الخطّة الثانية التي تنبني عليها القراءة الحداثية، وتستهدف رفع عائق الغيبيّة، ويتمثّل هذا العائق في الاعتقاد بأنَّ القرآن وحيٌ ورد من عالم الغيب.

وآليّة هذه الخطّة في إزالة هذا العائق هي: التعامل مع الآيات القرآنيّة بكلّ وسائل النظر التي توفّرها المنهجيّات والنظريّات الحديثة، ويتمّ هذا التعامل بواسطة عمليّاتٍ منهجيّةٍ خاصّةٍ).

إنَّ رفض فكرة الغيب والنشآت الماورائيّة للوجود ليس بالأمر الجديد، فهذا هو ديدن الاتّجاهات المادّية منذ القدم، وقد وصفهم القرآن الكريم بالدهريين، حيث يقول تعالى: **﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ ان هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾**(١).

وإنَّما الجديد هو تكريس الهزيمة التي تعرّضت لها الكنيسة على يد التنويريين بمختلف اتّجاهاتهم؛ لتحقيق النتائج نفسها بالنسبة للإسلام كمشروع كونيٍّ يعتمد العناصر الغيبيّة في تحقيق برامجه الاستراتيجيّة في صناعة الإنسان والحياة، وهم يجهلون بإنَّ الكنيسة إنّما فقدت قوّتها التأثيريّة ليس لأنّها مشروعاً سماويّاً غيبيّاً، بل لأنَّها فقدت مشروعيتها الروحية بعد مجيء الشريعة الخاتمة وعدم إذعان أرباب الكنيسة لهذه الشريعة هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ جميع الشرائع السابقة تتّسم مشاريعها بالمرحليّة فهي حلقاتٌ إنتقاليةٌ أوجدتها الحكمة الإلهيّة للوصول الى مراحل النضوج المعرفي الذي تتكفّل الشريعة الخاتمة بتوفير مناخاته، من هنا بات إسقاط الفعل التنويري الغربي وثقافته الحداثيّة على مجريات

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٤.

الثقافة الإسلاميّة مجرّداً عن معناه ليس من حيث الواقع الموضوعي فحسب وإنّما من حيث القراءة الحداثيّة نفسها، خصوصاً وإنَّ تعدّد الثقافات لديهم يستدعي تعدّد القراءات؛ وبالتالي يستدعي آلياتٍ منهجيّةً جديدةً لتأنيس وتعقيل النصّ الإسلامي المتمثّل بالخطاب القرآني بالدرجة الأساس.

ثمَّ يستعرض **الدكتور عبد الرحمن** الفعاليّات المنهجيّة التي يترتّب عليها التعقيل الحداثي، منها:

١ ـ (نقد علوم القرآن، حيث اشتغل القارئ الحداثي بنقد علوم القرآن على أساس أنَّ هذه العلوم النقليّة أصبحت تشكّل وسائط معرفيّةً متحجرةً تصرفنا عن الرجوع إلى النصّ القرآني ذاته، كما أنَّها تحول دون أن نقرأ هذا النصّ قراءةً تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح).

المناقشة: إنَّ القرآن ليس منهجاً علميّاً صرفاً أو إنّه يعالج شأناً فلسفّياً محدّداً كي يكون محكوماً لإرجاعات العقل بما هو قراءة ذاتيّةٌ (تجريبيّةٌ)، وإنَّما هو منهجٌ إنسانيٌ كونيٌ شاملٌ كما أنَّ مصدره غيبيٌ وحيانيٌ حاكمٌ على جميع الشؤون الإنسانيّة، والعقل واحدٌ منها.

نعم، للعقل بما هو نتاجٌ موضوعيٌ مساحته في القراءة القرآنيّة، وأقصد هنا العقل المصدري.

أمَّا حيثيّات العقل الأُخرى، فلا معنى لإقحامها في شأن من شؤون الغيب المطلق، خصوصاً تلك الحيثيّة الجدليّة المتأثرة بالذات المفكّرة.

من هنا كانت الحاجة إلى علوم القرآن مقرّرةً ومتّجهةً ما دامت موازين عالم الوحي تختلف عن موازين عالم العقل، وإن اجتمعا في بعض الشؤون الوجوديّة والتي حدّد مساحاتها كلٌّ من العقل والنقل ضمن النظريّة المعرفيّة الإسلاميّة، فإنَّ التعامل مع النصّ القرآني مباشرةً من دون الرجوع إلى تلك الموازين لا يمكن الوثوق به بحالٍ ما دام جانحاً الى أطره الذاتيّة، ثمَّ إنَّ هذه الدعوة إلى التعامل مع النصّ القرآني من خلال ما يسمونّه (بالنصّ المفتوح) هي تقليدٌ صرفٌ للإرهاصات التي رافقت عصر النهضة الأوروبي، حينما ضاقت

طبقات الشعب ذرعاً بسلطة الكنيسة والتي كانت تحتكر جميع شؤون النصّ الإنجيلي، حتّى إنَّه كان في ذلك الوقت لا يسمح بترجمته من اللاتينيّة إلى أيِّ لغةٍ أُخرى، ولعلَّ عمليّة إسقاط الفعاليّة الثقافيّة الغربيّة إنجيليّاً وحداثوياً على ثقافة أُخرى تختلف بجميع مظاهرها وشؤونها كونيّاً وتاريخياً، لهي خروجٌ عن كلِّ قيم الحداثة التي تؤمن بها، ثمَّ إن كان المطلوب من النصّ القرآني هو محاكاة العصر وانسجامه مع التقدّم الفكري من خلال قراءته المباشرة، فإنَّ مساحات هذا الانسجام، من له الحقّ في تحديدها وفق النمط الحداثي المتماهي والمزاجي، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ النصّ القرآني مثقلٌ بالدلالات والمعاني العميقة ما يكفي لمحاكاة كلّ الشؤون الكونيّة والتاريخيَّة، بل هو المتحكم بهذه الشؤون وفق سننه المفروضة، والتي أعجزت العقول على أن تتكيّف بما يخالفها وإن ادّعت التكيّف عناداً وجحوداً.

٢ ـ (التوسّل بالمناهج المقرّرة في علوم الأديان، فقد تمّ نقل مناهج علوم الأديان التي أتبعت في تحليل ونقد التوراة والأناجيل إلى مجال الدراسات القرآنيّة.

منها: علم مقارنة الأديان، وعلم تاريخ الأديان، وتاريخ التفسير، وتاريخ اللاهوت).

إنَّ النكبة التي تعرّض لها النصّ الإنجيلي، والتي نشأت بسبب ابتعاد رهبان الكنيسة عن حقيقة الواقع الديني استسلاماً لأهوائهم وملذاتهم، والذي حدا بهم إلى التلاعب بالنصّ الإنجيلي منذ القدم، ممَّا أخرج هذا النصّ من قدسيته وإطاره الوحياني، الأمر الذي أفقده موضوعيته، فكان غرضاً سهلاً جدّاً لسهام النقد النهضوي، وكان للمنهج النقدي الفينومينولوجي أو "الظاهراتي" ـ كما يعبرّون. وهو فرعٌ من فروع المعرفة العصريّة التخصصيّة بالنسبة للدراسات الدينيّة وقد بدأ في القرن التاسع عشر في ألمانيا والنمسا من خلال مبادئ موضوعةٍ مفادها: (أنَّ كنه الأشياء في حدّ ذاتها)، وهو دعوةٌ إلى المنهج الذاتي كما ترى، وكذلك: (لا تفكّر بل انظر)، وهو دعوةٌ إلى الحكم المسبق على الأشياء من ظاهرها، كما يدعو هذا المنهج إلى إلغاء كلّ التركيبات الثقافيّة والدينيّة المفروضة فوقيّاً، وهم ـ أي الحداثيين ـ (يعتبرون أنَّ التفكير الناقد يعطي الاعتبار الواجب للأدلّة، وصياغة الحكم، والمعايير ذات الصلة لإقامة حكمٍ جيّدٍ، وللأساليب المطبقة أو تقنيات تشكيل

الحكم، وللتطبيق النظري المعدّ لفهم المشكلة وجعل المسألة في متناول اليد. والتفكير النقدى ـ كما يقولون ـ لا يوظف المنطق وحده وإنّما يوسّع من استخدام عدّة معايير فكريّةٍ أخرى مثل: الوضوح، والمصداقيّة، والدقّة، والانضباط، والترابط، والعمق، والاتسّاع، ودلالة المعنى، والانصاف).

وعلى هذا الميزان النقدي الذي وضعه حداثويو الفكر الأكاديمي الغربي، وضع بعض أدعياء الحداثة من العرب مناهجهم في نقد النصّ الديني، حيث يقول **عليّ حرب** في كتابه "نقد النصّ": إنَّ القرآن (لا يُجاوَز، بمعنى أنَّه يُستعاد لقدرته المستمرة على توليد المختلف من القراءات والتأويلات، حتّى التعارض والشقاق).

وهذا الكلام إلى حدٍّ ما ـ في ظاهره ـ يبدو وكأنَّه لا غبار عليه، لكنَّ المهمّ هو المرجعيّة التي على أساسها تتمّ الاستعادة، فهي عند عليّ حرب قائمةٌ على أساس أنَّ كون القرآن وحياً لا يعني استبعاده من مجال النقد التاريخي.

والنقد التاريخي للقرآن عند الحداثويين، وهو الذي يأتي في الخطّة الثالثة حسب تصنيف الدكتور طه عبد الرحمان، وهي الخطّة الأخطر في خطط الخطاب الحداثي العربي.

الفصل السادس

أثر الاتّجاه الهرمنيوطيقي في تكوين الإتجاه التعدّدي

- المبحث الأوَّل: الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة وعنصر التأسيس.
- المبحث الثاني: حقيقة اللغة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي
- المبحث الثالث: مقاربات اللغة والواقع.

المبحث الأوَّل

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة وعنصر التأسيس

تميّز **جادامر** بتأسيسه منهج فلسفي في تفسير حقيقة اللغة وارتباطها بالوجود أنطلوجياً، وهنا لا بدَّ من ملاحظة جملةٍ من الأمور من حيث المناقشة والنقد، وهي:

أوّلاً: فلسفيَّة الهرمنيوطيقا ومصادرة الاصطلاح

الفلسفة مصطلحٌ معروفٌ كعنوانٍ لأهمّ شعبةٍ من شعب المعرفة الإنسانيّة، تربى هذا المصطلح في أحضان الفكر اليوناني، وبالخصوص عند فلاسفتهم الإلهيين الذين كان لهم الفضل الأوّل في تأسيس المبادئ المنهجيّة للفكر الإنساني أمثال: سقراط، وأرسطو، وأفلاطون، حيث صنعوا هم هذا الاصطلاح ووضعوه تعييناً وتعيّناً في خصوص المعرفة الإلهيّة، حيث قالوا: إنَّ (الفلسفة هي التشبّه بالإله)[١].

ومعناها؛ أي: الفلسفة محبّة الحكمة والحكمة صفة الراشدين والعقلاء وهي بعيدةٌ عن المضلّين والسفهاء. خصوصاً وإنَّ اللفظ موضوعٌ من قبل الإلهين فأيُّ استعمالٍ من قبل غيرهم من الوضعيين والماديّين هو مصادرةٌ منطقيّةٌ وعمليّةٌ في الوقت نفسه خصوصاً إن أريد بها محايثة بعض المناهج الهدّامة والمواجهة للفكر الإلهي، ونحن نعلم أنَّ الحيثيّة التي بحثت فيها الهرمنيوطيقا تاريخيّاً تستند إلى إشاعة الشكوك في الفكر الديني بصورةٍ عامّةٍ، خصوصاً بعد التعامل المجحف الذي تعرّض له النصّ الإنجيلي من قبل أرباب الكنيسة أوّلاً، ومن ثَمَّ من قبل

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين الشيرازي، ٢: ٢٧.

التنويريين الجدد، فمن التحريف الحرفي إلى التحريف التأويلي، ومن المواجهة الداخل دينيّة مع النصّ الوحياني إلى المواجهة الخارج دينيّة المتمثلة بتيارات النهضة والعلمانيّة والحداثة و... إلخ.

من هنا بات من غير اللائق منهجيّاً إطلاق صفة الفلسفيّة على الهرمنيوطيقا لأنّها ـ أي: الفلسفة ـ مفهومٌ معرفيٌّ وضع ضمن منهجٍ محدّدٍ وثابتٍ في مسار التوجّه الإلهي، بينما يدعو **جادامر** وهو من منظّري الهرمنيوطيقا البارزين إلى فهمٍ أنطولوجيٍّ خاصٍّ بالبعد الهرمنيوطيقي، أي بالانعزال عن روح الواقع الوحياني في خصوص النصّ الديني، وهذا ما يرفضه البُعد المنهجي والتاريخي للفلسفة، إضافةً إلى حيثيّة الاصطلاح والتأسيس الفلسفي القائم أساسا على تفسير حقيقة الوجود من منطلقٍ وحيانيٍّ وإلهيٍّ صرفٍ.

أضف إلى ذلك، أنَّ الفهم الفلسفي يتحرّى أصولاً وثوابتاً ميتافيزيقيّةً لا تقبل نسبيّة الفهم فضلاً عن نسبيّة اليقين، أي أنّها لا تقبل اليقين بمعناه الأعمّ، بل لا بدَّ من تحقيق القدر الأعلى من الأدوات الموصلة إلى اليقين بمعناه الأخصّ، وهذه هي ديناميكيّة الفلسفة في حين أنّ التيار الهرمنيوطيقي يقف على قمة التوجّه النسبي والانعزال عن ثوابت الوجود والانفصال عن أصول القيم الفكريّة، يقول **عبد العزيز العيادي**، وهو باحثٌ يكتب في هذا المجال: (لا يهمّ الهرمنيوطيقا استحضار الأصول أو إعادة ترميمها من أجل تملّك أفضل لها، وهي لا تعيد إنتاج التقويم الميتافيزيقي التراتبي، ولا تبحث عن إقامة تراتبٍ نظريٍ سياسيٍ كالذي كان حدّده أرسطو في مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا، حيث يكون الفيلسوف دوماً إلى جانب البدء والأصل والرئاسة. فالهرمنيوطيقا لا تعمل على استعادة الميتافيزيقا، ولا تعمل أيضاً على تعويضها، وهي حين تقيم علاقةً بالماضي، فلأنّها تعمل على تفهّم سياق الدلالات لا لتبحث في الماضي عن أصلٍ ثابتٍ، وإنّما لتعرّي ما يزعم لنفسه هذه الصفة ولتكشفه كأفقٍ تاريخيٍ محدودٍ ومخصوصٍ)[1].

فمن أين جاءت الهرمنيوطيقا؟ وهي مجرّد تيارٍ يتعامل مع جانب ضيقٍ من جوانب

(١) من مقال بعنوان: الهرمنيوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، كتبها محمّد الحاج.

الوجود، أقصد: الجانب اللغوي بهذه السلطة والهيمنة الشموليّة القادرة دون غيرها على تفسير حقيقة الكينونة الأنطولوجيّة، والقادرة أيضاً على إلغاء نتاجات الحضارة الإنسانيّة القائمة على أصول المعرفة الإنسانيّة على مدى دهورٍ متمادية.

هذه دعوى لا بدَّ من مراجعة أدلّتها للوقوف على صدق المدّعى، خصوصاً وأنَّها إلى الآن تفتقد الاستراتيجيّة المنهجيّة بعد تعثرها في توحيد تياراتها المختلفة، وهي تنتقل من موتٍ إلى آخر، فمن موت المؤلِّف إلى موت المفسِّر القارئ إلى موت النصّ، فشتان بين فلسفة تدعو إلى الموت وفلسفة تدعو إلى النور والحياة الأبديّة وهي الفلسفة الإلهيّة الأصيلة.

ثانياً: الحكمة العمليَّة بين الفلسفة الواقعيَّة والهرمنيوطيقا الفلسفيَّة

يدّعي جادامر أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة قادرةٌ على تكريس القيم العمليّة أنطولوجياً من خلال التأمّل[1] ولا ندري ماذا يقصد بالتأمّل؟ وما هي الواسطة التي تنجز عمليّة التأمّل وتعطي نتائج يقينيّةً فيما ينبغي وما لا ينبغي الإنسان في ضوء أحكام العقل العملي؟ فهل إنَّ أدوات اللغة وحدها قادرةً على إدارة عمليّة التأمّل، أم إنَّ هناك أصولاً وثوابتاً لا يمكن تجاوزها عقلياً؟

ونحن هنا سنتعرّض أوّلاً لأحكام العقل العملي في الفكر الإلهي وبالخصوص في الفكر الإسلامي، ونقارن بينه وبين الحكمة العمليّة التي يدعو إليها جادامر في هرمنيوطيقيته الفلسفيّة.

إنَّ من أهمّ القضايا الأوّليّة في الحكمة العمليّة، والتي بحثها الفكر الإسلامي على وجه الخصوص هي مسألة الحسن والقبح، فهذه المسألة تمثّل محور الأحكام العمليّة في ميزان العقل العملي.

---

(١) انظر: بحوث الهرمنيوطيقا الفلسفية، الشيخ أحمد واعظي: في الصفحات الأُولى من البحث، وسوف يأتي أنَّ المراد من التأمّل هل هو حكم العقل العملي من خلال الأدوات العقلائيّة، أم حكم العقل النظري من خلال الأدوات العقلية.

وقبل الخوض في هذه القضيّة، نطرح تفسير فلاسفة الإسلام ومفكّريه للعقل العملي، حيث يقول **الشيخ الرئيس** في كتاب "الشفاء": (إنَّ كمال العقل العملي استنباط الآراء الكليّة في الفضائل والرذائل من الأعمال على وجه الابتناء على المشهورات المطابقة في الواقع للبرهان، وتحقيق ذلك البرهان متعلقٌ بكمال القوّة النظريّة)[١].

وعليه، فإنَّ عمليّة استنباط قضيّةٍ من القضايا الكلّية، والتي تدخل في صميم الممارسة العمليّة المنبثقة عن الحكمة العمليّة، هذه العمليّة ترتبط بعملياتٍ قبليّةٍ تبلورت بفعلها الأدوار الأخيرة للعقل النظري، ونحن نعلم أنَّ العقل النظري هو الفاعل الأوّل في تحقيق الفهم الأنطلوجي عند الإلهيين وبالخصوص الإسلاميين منهم، بينما يؤسّس جادامر فلسفته العمليّة على ممارسة التأمّل، ويبدو أنّه يقصد من التأمّل هو الانسياق مع عرف العقلاء في الحكم على الأشياء من حيث الحسن والقبح، وإلّا فإنَّ العقل النظري لا يرتّب أثراً للتأمّل المجرّد عن مقدّمات الاستنباط الكلّية وهو بذلك ينفصل تماماً عن المنهج المنطقي، والذي أسّسه أرسطو وبنى عليه حكمته العمليّة تبعاً، وهذا يتجافى تماماً مع الرأي الذي ساقه **الشيخ واعظي** من أنَّ جادامر كان في دورٍ من أدواره يلتزم اتّجاهاً في الحكمة العمليّةٍ يشبه اتّجاه أرسطو، ونحن جئنا بكلام الشيخ الرئيس تأييداً لهذه الحقيقة؛ إذ إنَّ الشيخ الرئيس يطابق تماماً ما عليه المعلّم الأوّل في أكثر نظريّاته.

(١) نقلاً عن جامع السعادات: محمد مهدي النراقي، ١: ٧٥.

المبحث الثاني
حقيقة اللغة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي

أوّلاً: علاقة الإنسان باللغة عند جادامر

يذهب جادامر إلى إنَّ علاقة الإنسان بالعالم في الأساس هي علاقةٌ لغويةٌ في كنهها، فلا يمكن فهم هذه العلاقة إلّا عن طريق هذه العلاقة، ولا يخفى سقم هذا الرأي بناءً على ما فهمناه من الفلسفة العقليّة من أنَّ اللغة لا تمثّل سوى تنزلاً قالبيّاً لحقيقة هذه العلاقة.

نعم، اللغة تمثّل قناةً مهمّةً في تفسير أبعاد هذه العلاقة، لكنّ الأبعاد الأنطولوجيّة الأُخرى هي التي تمثّل جوهر هذه العلاقة، ولا يمكن أن تسع اللغة كلّ أبعاد هذه العلاقة، فعلاقة الحبّ مثلاً أو الملائمة بين الأشياء أو قانون الزوجيّة التكويني، فمهما عبّرت اللغة عن هذه العلاقات لا يمكننا أن نحكم أنَّ تعبير اللغة عن هذه العلاقات هو منتهى الحقيقة.

نعم، قد تستطيع اللغة أن تتحايث مع مستوىً من مستويات حقيقة هذه العلاقة، إلّا أنَّها لا يمكنها أن تحيط بها تلك الإحاطة الشموليّة، وهي الحقيقة التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ ان تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[1].

فالعلاقات الوجوديّة والحقائق الكونيّة تتمنع عن الإحاطة المطلقة للّغة، مهما كانت تتميّز تلك اللغة بخصائص ثرّةٍ من حيث التعبير عن الأشياء.

---

(١) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.

والجدير بالذكر أنَّ الذي يجعل للغة والألفاظ الدور الأهمّ في تفسير الأشياء، إنّما ينطلق من نظرته الحسّيّة للأشياء الخالية تماماً من إرجاعات العقل والفطرة.

ويفرّق **صدر المتألهين** بين النظرتين في قوله: (إنَّ الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي، ممَّا يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة، وخصوصيات المفهومات والعقود، لتفاوت النفوس في استعداداتها الأوليّة غريزيّةً، واستعداداتها الثانويّة كسبيّةً، فالسلائق العقليّة في إدراك نظم الحقائق وتأليفها، وزانها وزان السلائق الحسيّة السمعيّة في وزن الألفاظ وتأليف الأصوات، وجهة الوحدة في العقليّات كجهة الوحدة في السمعيّات، والتخالف كالتخالف. وكلّ من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال، أو من الأمراض النفسانيّة والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال. لم يرتّب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كلِّ جهةٍ إلَّا بمنفصلٍ، ومن استحلّ ترجيح الشيء بلا مرجحٍ يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشريّة؛ لخبائةٍ ذاتيّةٍ وقعت من سوء قابليتها الأصليّة، وعصيانٍ جبلّيٍّ اقترفته ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيولانيّة والمدينة الفاسقة السفليّة)[١].

فنلاحظ أنَّه فرّق بين الحقائق العالية وهي التي تحكم علاقات الموجودات أنطولوجياً، وبين الحقائق السفليّة والتي يمكن للغة أن تتعامل معها وفق أدوات الحسّ والتجربة.

ويقول **صدر المتألهين** في موضعٍ آخر من أسفاره في توجيه رموز وألفاظ الحكماء المتقّدمين: (وبالجملة، القدماء لهم ألغازٌ ورموزٌ، وأكثر من جاء بعدهم ردّ على ظواهر كلامهم ورموزهم إمَّا بجهله أو غفلةٍ عن مقامهم، أو لفرط حبّه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانية.

وطائفةٌ ممَّن تأخر عنهم اغتروا بظاهر أقاويلهم وأعتقدوها تقليداً لأجل اعتقادهم بالقائل، وصرّحوا القول بالاتفاق وضلّوا ضلالاً بعيداً، ولم يعلموا أنَّ المتبّع هو البرهان اليقيني أو الكشف، وأنَّ الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرّد الألفاظ، فإنَّ الاصطلاحات

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين الشيرازي، ٢: ٢٠٣.

وطبائع اللغات مختلفةٌ)[١].

وهذا تصريحٌ واضحٌ بأنَّ الحقائق الوجوديّة متمنّعةٌ أمام الألفاظ وأدوات اللغة، وليس لها طريقٌ سوى الاستنباط العقلي إمَّا كشفاً أو برهاناً، وحتّى اللغة البرهانيّة لا تمثّل سوى إضاءاتٍ إشراقيّةً للوقائع النفّس أمريّة التي يتوصّل إليها البرهان العقلي أو الذوق الكشفي للفيلسوف والعارف.

وعلى الرغم من أنَّ **جادامر** حاول أن ينفصل عن الاتّجاه التجريبي في تفسير حقيقة الفهم، إلَّا أنَّه لم يوفّق إلى تكريس مستوياتٍ مقبولةٍ من الموضوعيّةٍ المنهجيّةٍ؛ لأنَّه بالأساس يرفض المنهجيّة التي اتّبعها **هيجل** انسياقاً مع المدرسة اليونانيّة، فهو أراد من خلال هذا الانفصال أن يحقّق ذاته في الابتكار والابداع على الرغم من زعمه المتكرر، من أنَّ الباحث لابدَّ أن ينفصل عن ذاتياته، إلَّا أنَّه في مواضع أُخرى يعود ويجعل لقبليات الفاعل المعرفي دوراً مهمّاً في عمليّة الفهم، وهذا التناقض مردّه إلى إنكار الحاجة إلى المنهج المعرفي؛ وبالتالي يؤسّس نظريته المعرفيّة من خارج المنهج، وهو ما يسمّيه (التفكير خارج دائرة المنهج)، ويعترف **الشيخ واعظي** بالإبهام الواضح في هذه الفكرة التي تبناها جادامر حيث يقول: ويبقى على كلِّ حالٍ الإبهام على حاله، فلا ندري كيف يفكّر جادامر فيما يتعلّق بمسألة المنهج، وهل ينتهي نقده للمناهج التي تستخدمها العلوم الطبيعيّة إلى معاداة العلم، أم لا؟

إلَّا أنَّ الشيخ واعظي يحاول أن يوجّه هذه الفكرة وإن كانت تخالف السياق المنطقي؛ حيث إنَّ جادامر لم يلحظ أيَّ معيارٍ يمكن أن تعتمد عليه الأسس المعرفيّة؛ لأنَّ الإنسان بزعمه يعيش غربةً مع الأشياء، لذلك فقد احتاج إلى المنهج القادر على إخضاع الأشياء إلى شيءٍ من الائتلاف والتقارب، بينما الإنسان ومن خلال (كينونته في البيت) كما يعبّر هو ـ وهي مرحلةٌ سابقةٌ للحاجة المنهجيّة ـ يستطيع أن يتغلّب على هذه الغربة؛ وبالتالي يستغني عن منهجة معرفته بالأشياء إلَّا أنَّ هذه نظرةٌ تجزيئيّةٌ في التعامل مع الواقع المعرفي؛ لأنّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين الشيرازي، ٢: ٢١١.

الناس يتفاوتون في التوافر على عنصر الاستغناء الكينوني والاستفادة منه، فهذه النظرة وإن كانت وجيهةً إلى حدٍّ ما من الناحية الثبوتيّة، وهو أمر محقّق عند أهل العرفان في الفكر الإسلامي، إلّا أنّه لا ينسجم مع الحاجة الواقعيّة الإنسان من الناحية الإثباتيّة، وكما ورد في الحديث عن عليٍّ عليه السلام قوله: «**كلّموا الناس على قدر عقولهم...**»[١]، وكذلك ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله قوله: «**كلٌّ ميسرٌ لما خلق له**»[٢].

ثمَّ إنَّ قضيّة الوجود في اليد والوجود خارج اليد، وهو التفسير الظاهراتي الذي يأخذ به جادامر ويفسّر به عدم الحاجة إلى المنهج، وهو التفسير الذي أسّسه أستاذه هايدجر، فإنَّ هذه القضية ليست جديدةً من الناحية التحقيقيّة، فقد بحثها علماء الأصول الإسلاميون، وإن كان قد بحثت من زاويةٍ لغويةٍ صرفةٍ إلّا أنّها أخضعت لمنهجٍ تحقيقيٍّ؛ وبالتالي ما خضع لمنهجٍ كيف يكون قادراً على توفير مناخ عدم لحاظ المنهج[٣].

عموماً فإنَّ المنهجيّة قضيةٌ لا بدَّ من أن تلحظ، وإنَّ المعارف الفطريّة والأوليّة والتي هي عناصر الكينونة الأُولى أو ما يسمّيه جادامر الوجود في اليد أو الكينونة في البيت، هذه المعارف لا بدَّ أن توجّه توجيهاً موضوعيّاً من خلال إيقاظ الفطرة وتركيب المقدّمات، وهذا ما تتكفّل به علوم المناهج بالذات، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في أكثر من مناسبةٍ، كما في قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمْ مَنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿... **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ**

---

(١) صحيح البخاري، ١: ٤٤ بتفاوت.

(٢) بحار الأنوار: العلّامة المجلسي، ٤: ٢٨٢.

(٣) انظر: بحوث الألفاظ في علم أصول الفقه كمباحث الاستعمال، والمعاني الحرفيّة، وتحديداً بحث الاستعمال في حلقات السيّد الشهيد الصدر.

(٤) سورة الملك، الآية: ٢٢.

لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[١].

وغيرها من الآيات القرآنيّة ذات الشأن.

ولعلَّ هذا التوجّه الذي تبعه جادامر نابعٌ عن خلطه بين إدراك الموجودات إدراكاً حقيقيّاً وبين إدراكها إدراكاً إعتباريّاً، وعمليّة الفهم الأنطلوجيّة تتعلّق أوّلاً وبالذات بالنوع الأوّل من الإدراكات، أمَّا النوع الثاني فهو كما يعرّفه الشهيد مطهّري في تعليقته على كتاب "الأسس الفلسفيّة والمذهب الواقعي" للعلّامة الطباطبائي: (وأمَّا الإدراكات الاعتباريّة فهي فروضٌ صاغها الذهن لتأمين احتياجات الحياة، وهي تتّصف بالوضعيّة والاتّفاقيّة والاعتباريّة ولا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر)[٢].

والوجود في اليد هو تلك النتائج المتمخضة عن الإدراكات الحقيقيّة، وعلاقتها بما هو خارج اليد ليست سوى علاقةً صاغها الذهن لتأمين حاجاته المعرفيّة.

ونجد أنَّ جادامر حلّل بين الواقعتين، إلَّا أنَّ هذا التحليل لا يعدّ مبرراً كافياً لرفضه لمنهجة المعارف منهجةً منطقيّةً، خصوصاً وإنَّ أغلب المعارف الإنسانيّة اليوم هي وليدة التجربة خصوصاً تلك العلوم الطبيعيّة؛ وبالتالي فهي وإن كانت معارف خارجةً عن حقيقة الفهم الأنطلوجي، إلَّا أنَّها بحاجةٍ إلى منهجٍ يحقّق للمشتغلين بها القدر المتيقّن من عناصر الإلهام المعرفي ولو من حيث الاعتبار الذهني.

ويحاول جادامر حسب زعمه أن يفرّق بين نتائج العلوم وبين حقائق الأشياء التي تبحث عنها العلوم في نفسها، وهذا الزعم وإن كان هو غاية الفلاسفة العقليين، إلَّا أنَّ الآليّة التي يريد من خلالها جادامر أن يحقّق هذا الزعم تختلف عن أدوات الفلسفة العقليّة، فهو يريد أن يحقّق هذا الزعم من خلال فلسفته الهرمنيوطيقيّة.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

(٢) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي العلّامة الطباطبائي: ١٧٥.

ويعزو جادامر توجهه هذا إلى ضيق الأفق الذي ينتج عن المنهجيّة الشكّيّة التي أسّسها ديكارت في منهجيّة العلوم، إلّا أنَّ حصره للمناهج المعرفيّة بالشكّ الديكارتي خاضعٌ هو الآخر للأفق الضيّق الذي ينظر من خلاله جادامر، خصوصاً وإنَّه يزعم في فترةٍ من الفترات بأنَّ تفكيره يقترب من الفكر اليوناني العقلي، وهو الفكر المنهجي الأصيل الذي وضع الإنسانيّة أوّل بذور المنهج الفكري المدرسي.

ثمَّ إنَّ جادامر يحاول أن يعطي للبُعد التاريخي للفاعل المعرفي دخلاً مهمّاً في عمليّة الفهم، في حين أنَّ أكثر النصوص الدينيّة مثلاً لا تؤسّس لظرفها التاريخي المحدود، وإنَّما تنفتح انفتاحاً تأويليّاً قابلاً للانطباق على أكثر الأدوار التاريخيَّة تطوّراً وفق ضوابط يضعها فاعل النصّ الأوّل بذاته، وهو ما نسمّيه في خصوص النصّ القرآني ـ مثلاً ـ بقانون الجري والتطبيق، وسوف نتحدّث أكثر عن ذلك في البحوث القادمة.

ثالثاً: مفهوم التأويل عند المسلمين

إنَّ مفهوم التأويل المقصود هنا مفهومٌ قرآنيٌ منضبط الدلالة، وهو يعني قصر النظر في مآلات الأمور وحقائقها بحيث لا تتعداها إلى غيرها، وهو يختلف تماماً عن مفهوم التأويل بمعناه الهرمنيوطيقي والذي يحاول أن ينقلب تاريخياً على فاعل النصّ، ويخضع المفاهيم إلى محايثةٍ شموليّةٍ فضلاً عن المصاديق والوقائع التي تمتّ إلى ذلك النصّ بصلةٍ وجوديّةٍ حقيقيّةٍ أو اعتباريّةٍ، وليست كلّ النصوص الدينيّة مباحةً للتأويل، فإنَّ الأحكام صفةٌ قد ميّزت الكثير من النصوص القرآنيّة، وحتّى الروائيّة، وهو ما يعطي لدلالات هذه النصوص حصانةً أمام فاعل الفهم، خصوصاً لو أراد أن يدخل بعده التاريخي في عمليّة التأويل، يقول العلّامة **محمّد هادي معرفة** عن معنى التأويل: (وأمَّا التأويل، فهو دفع الشبهة عن المتشابه من الأقوال والأفعال، فمورده حصول شبهةٍ في قولٍ أو عملٍ؛ أوجبت خفاء الحقيقة "الهدف الأقصى أو المعنى المراد". فالتأويل إزاحة هذا الخفاء، فالتأويل ـ مضافاً إلى أنّه رفع إبهامٍ ـ فهو دفعُ شبهةٍ

أيضاً، فحيث كان تشابهٌ في اللفظ كان إبهامٌ في وجه المعنى أيضاً، فهو دفعٌ ورفعٌ معاً[١].

ومن خلال هذا التعريف يتّضح معنا مدى تمكن التأويل بمعناه الإسلامي من توفير عنصر الرائزيّة[٢] التحققيّة التصديقيّة القادرة على محايثة النصّ الوحياني مع الحقائق الكونيّة إنطولوجياً ووجوديّاً؛ وذلك لأنَّ الدفع والرفع للشبهة والإبهام معاً ضمن ممارسةٍ عملانيّةٍ متحدة الوظيفة يعطي لفاعل الفهم مساحةً سكونيّةً مريحةً للتعامل مع الواقع المبان من خلال هذه الممارسة؛ وبالتالي الإمساك بالواقع من خلال مصاديقه التي اتّضحت من خلال هذه الممارسة المنضبطة، فالتأويل صنو الواقع المقروء وليس بالضرورة أن يكون صنو الواقع النفس أمري، إلّا أن ينصّ نصٌّ معصومٌ على ذلك، فالتأويل (من الأوّل، وهو الرجوع إلى حيث المبدأ، فتأويل الشيء إرجاعه إلى أصله وحقيقته، فكان تأويل المتشابه توجيه ظاهره إلى حيث مستقر واقعه الأصيل)[٣].

ومصطلح التأويل بالمفهوم الإسلامي يخضع إلى معايير منطقيةٍ وعقليّةٍ، فعمليّة التأويل لا بدَّ أن تتلاقى مع هذه الضوابط لكي تكون عمليّةً مقبولةً بحثيّاً وعلميّاً؛ وبالتالي فهي منمّطةٌ تنميطاً منهجّياً تتماهى مع دلالات النصّ ضمن وحدةٍ سياقيّةٍ لا تقبل الانفصال والقطيعة، لا مع المؤلِّف ولا مع القارئ ولا مع النصّ ولا مع التاريخ، أقصد: البعد الزمني الذي قد يتدخل في تحرير دلالة النصّ عن إرجاعاته الأوليّة، وهو ما يسمّى في مصطلح المفسّرين قانون الجري والتطبيق.

يقول **العلّامة معرفة** أيضاً في ضمن هذا السياق: (و ممَّا يجدر التنبّه له أنَّ للأخذ بدلائل الكلام ـ سواء أكانت جليّةً أم خفيّةً ـ شرائط ومعايير، لا بدَّ من مراعاتها للحصول على الفهم الدقيق، فكما أنَّ لتفسير الكلام ـ وهو الكشف عن المعاني الظاهريّة للقرآن ـ قواعد

---

(١) التفسير والمفسرون: محمّد هادي معرفة، ٢: ١٥.

(٢) في كتب اللغة معناها التجربة والإصلاح، جاء في المعجم الوسيط: رازه روزاً: جرّبه واختبره، والدينار وزنه حتى يعلم مقداره.

(٣) التفسير والمفسرون، محمّد هادي معرفة، ١٥: ٢.

وأصولاً مقرّرةً في علم الأصول والمنطق، كذلك كانت لتأويل الكلام ـ وهو الحصول على المعاني الباطنيّة للقرآن ـ شرائط ومعايير، لا ينبغي إعفاؤها وإلّا كان تأويلاً بغير مقياسٍ، بل كان من التفسير بالرأي الممقوت)[١].

إذاً، فقد تقرّر أنَّ عدم مراعاة معايير التأويل الإسلامي يفضي بالنتيجة إلى الحكم عليه بأنّه تفسيرٌ بالرأي، فتتحقّق في هذا النوع من التأويل نوعان من الحرمة: الأُولى: منهجيّةٌ علميّةٌ، والأُخرى: شرعيّةٌ.

أمَّا ما هو نوع هذه المعايير التي يجب أن تراعى في التأويل بمفهومه الإسلامي، فلا بأس من أن ننساق قليلاً مع **العلّامة معرفة** للوقوف جليّاً على هذه العمليّة التفسيريّة حيث يقول: (وليعلم أنَّ التأويل ـ وهو من الدلالات الباطنيّة للكلام ـ داخلٌ في قسم الدلالات الالتزاميّة غير البيّنة، فهو من دلالة الألفاظ لكنّها غير البيّنة، ودلالة الألفاظ جميعاً مبتنية على معايير يشرحها علم الميزان، فكان التأويل ـ وهو دلالةٌ باطنيّةٌ ـ بحاجةٍ إلى معيارٍ معروفٍ كي يخرجه عن كونه تفسيراً بالرأي. فمن شرائط التأويل الصحيح؛ أي التأويل المقبول في مقابلة التأويل المرفوض ـ أوّلاً: رعاية المناسبة القريبة بين ظهر الكلام وبطنه، أي بين الدلالة الظاهريّة، وهذه الدلالة الباطنيّة للكلام، فلا تكون أجنبيةً، لا مناسبة بينها وبين اللفظ أبداً، فإذا كان التأويل ـ كما عرفناه ـ هو المفهوم العامّ المنتزع من فحوى الكلام، كان لا بدَّ أنّ هناك مناسبةً لفظيّةً أو معنويّةً استدعت هذا الانتزاع.

مثلاً: لفظة (الميزان) وضعت لآلة الوزن المعروفة ذات الكفتين، وقد جاء الأمر بإقامتها وعدم البخس فيها، في قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ**﴾[٢].

لكنّا إذا جردنا اللفظ من قرائن الوضع وغيره وأخلصناه من ملابسات الأنس الذهني، فقد أخذنا بمفهومه العامّ: كلّ ما يوزن به الشيء، أيُّ شيٍ كان ماديّاً أم معنويّاً، فإنّه يشمل

---

(١) التفسير والمفسرون، محمّد هادي معرفة، ١٥: ٢.

(٢) سورة الرحمن، الآية: ٩.

كلّ مقياسٍ أو معيارٍ كان يقاس به أو يوزن به في جميع شؤون الحياة، ولا يختصّ بهذه الآلة الماديّة فحسب.

قال الشيخ أبو جعفر الطوسي: فالميزان آلة التعديل في النقصان والرجحان، والوزن يعدل في ذلك ولولا الميزان لتعذّر الوصول إلى كثيرٍ من الحقوق، فلذلك نبّه تعالى على النعمة فيه والهداية إليه، وقيل: المراد بالميزان: العدل؛ لأنَّ المعادلة موازنة الأسباب.

وثانياً: مراعاة النظم الدقّة في إلغاء الخصوصيات المكتنفة بالكلام، ليخلص صفوه ويجلو لبابه في مفهومه العامّ، الأمر الذي يكفله قانون (السبر والتقسيم) من قوانين علم الميزان (علم المنطق)، والمعّبر عنه في علم الأصول: بتنقيح المناط، الذي يستعمله الفقهاء للوقوف على الملاك القطعي لحكمٍ شرعّي، ليدور التكليف أو الوضع معه نفياً وإثباتاً، ولتكون العبرة بعموم الفحوى المستفاد، لا بخصوص العنوان الوارد في لسان الدليل وهذا أمرٌ معروفٌ في الفقه، وله شرائط معروفةٌ.

و مثال تطبيقه على معنى قرآنيٍّ؛ قوله تعالى ـ حكايةً عن موسى عليه السلام ـ: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾[1].

ونكتفي إلى هذا الحدّ في بيان معنى التأويل بحسب المفهوم الإسلامي، والذي حدانا إليه هو أنَّ الهرمنيوطيقا عموماً ـ لا سيَّما الفلسفيّة منها والتي تبناها جادامر ـ تريد من التأويل شيئاً يشابه إلى حدٍّ بعيدٍ عناصر التفسير بالرأي، خصوصاً مع انبثاق تيّارٍ مهمٍّ من تيارات الهرمنيوطيقا والذي يدعو إلى تعدّد القراءات بالانفصال عن معايير اللغة والمنطق والإمساك بخصوصيات فاعل الفهم (القارئ) فقط وفقط، وللاطّلاع أكثر على التأويل الإسلامي نوكل القارئ إلى كتب علوم القرآن، خصوصاً أبحاث الشيخ السبحاني والعلّامة معرفة في هذا الصدد.

---

(١) التفسير والمفسرون، محمّد هادي معرفة، ١٥: ٢.

المبحث الثالث

مقاربات اللغة والواقع

أوّلاً: التفريق بين الواقع اللغوي والواقع الفلسفي النفس أمري

لكي نفهم على أيِّ قرينةٍ استند جادامر على إعطاء نظريّته الهرمنيوطيقيّة بُعداً أنطولوجيّاً، وهل هو مصيب في هذا الاستناد أم لا؟

فلا بدَّ أوّلاً من معرفة حدود الواقع لكلٍّ من اللغة والعقل الفلسفي، ومدى مقدرة كلٍّ منهما على تعيين الفهم النموذجي للأشياء ثانياً.

والجدير بالذكر أنَّ اللغة ـ والتي هي محور بحوث الهرمنيوطيقا ـ لا يمكنها أن تتحايث مع البُعد الواقعي للأشياء أبعد من مديات المعنى اللفظي، أمَّا العقل فهو وحده القادر على إخضاع اللغة إلى إرجاعاته الفلسفيّة لتكون قادرةً على محاكاة البعد الواقعي، إلَّا أنَّه لا شكَّ ولا شبهة بأنَّ الصناعات الخمس وهي الصناعات المنطقيّة التي يعتمد المنهج العقلي على أغلبها للوصول إلى الواقع المعرفي، هذه الصناعات تعتمد على اللغة في قياساتها ومقدّماتها، وحتّى الرموز والإشارات الدينيّة لا يمكن التعبير عنها إلَّا من خلال الأوضاع اللغويّة، ولكن هذه الوظيفة المهمّة لا تعطي للغة تلك الهيمنة الطاغية على محايثة الواقع؛ لأنَّ الواقع الأنطلوجي لا يوجد إلَّا عن طريق الاتّصال الوجوديّ بين القوَّة المدركة والمصاديق الواقعيّة[1].

أمَّا اللغة، فهي اعتباراتٌ إشاريةٌ تنهض بالوظيفة الدلاليّة لهذا الاتّصال، وليس لها شأنيّة الاتّصال بالواقع إلَّا من هذه الجهة، وهي اعتباراتٌ سابقةٌ للمجتمع كما يعبّر عن ذلك **العلَّامة الطباطبائي** في "أسس الفلسفة" حيث يقول: (الاعتبارات السابقة للاجتماع، هي

---

(١) انظر: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، العلَّامة الطباطبائي: ٢٠٧.

تلك الاعتبارات التي لا يجد الإنسان مفرّاً من اعتبارها في كلّ اتّصال له بالفعل، أي أنَّ الذي يوجدها هو أصل ارتباط الطبيعة الإنسانيّة بالمادّة في الفعل، ومن هنا فإنَّها لا يحويها الفناء ولا يطرأ على ذاتها التغيير)[١].

صحيحٌ أنَّ استنتاجات اللغة وتوليداتها الدلاليّة تشابه استنتاجات العقل البرهاني من حيث الآليّة، إلَّا أنَّ الأولى هي محض اعتباراتٍ روعي فيها انسجامها مع البيئة والحاجة الاجتماعيّة، والثانية هي إدراكاتٌ حقيقيّةٌ تتحايث ذاتيّاً مع استنتاجاتها القياسية وبغض النظر عن انسجامها مع حاجات الاجتماع والبيئة.

يقول **العلَّامة الطباطبائي** في هذا الصدد: (وإن تأمّلنا في المعلومات الاعتباريّة وجدنا أنَّ حال الإدراكات الاعتباريّة في التوليد والاستنتاج هو حال العلوم الحقيقيّة، فنحن قد أخذنا مثلاً نسبة الوجوب لا بدَّ من نسبة الضرورة الخارجيّة الموجودة بين العلّة والمعلول الخارجيين، والعامل الأساسي لهذا الاعتبار هو أنّنا لاحظنا ارتباط هذا الفعل بالقوّة الفعّالة واشتماله على مصلحة تلك القوّة، ومن الواضح أنَّ هذا الوجوب الاعتباري ـ كالوجوب الحقيقيّ ـ يتحقّق بين الفاعل والفعل (وهو الوجوب التّعييني حسب اصطلاح علم أصول الفقه)، ولكنّه بعد إنجاز هذا الأمر لمّا كنّا أحياناً أنَّ فعلين مختلفين يشتملان كلاهما على المصلحة بشكلٍ متساوٍ؛ لذا فنحن نعتبر الوجوب بين القوّة الفعّالة وأحد الفعلين (لا على التعيين)، وبالتالي يظهر وجوبٌ جديدٌ نطلق عليه اسم الوجوب التخييري، وعن هذا الطريق أيضاً تحدث جميع ـ أو أكثر ـ التغييرات التي تطرأ على اللغات المختلفة فتشمل الألفاظ والكلمات، وذلك لأننا عندما نجعل لفظاً ما عبارةً عن الوجود اللفظي لمعناه فإنَّه بعد مرور فترةٍ على الاستعمال تقوم قريحة التسامح ـ معتمدةً على قاعدةٍ ضرورةٍ اختيار الأخف الأسهل بوضع لفظٍ آخر مكانه بحيث يشبهه، وهو أيسر على الألسنة من الأوّل وشيئاً فشيئاً يؤول اللفظ الأوّل إلى النسيان)[٢].

---

(١) انظر: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، العلَّامة الطباطبائي: ٢٧٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٧٦.

ثانياً: الحقيقة اللغويَّة والحقيقة الفلسفيَّة

لقد أثبت اللغوييون العرب أنَّ الحقائق اللغويّة محدودةٌ بالقياس إلى العنصر الدلالي، الذي يتدخّل فيه المجاز والتشبيه والكناية وما إلى ذلك من عناصر لغويةٍ تسلب من الأوضاع الحقيقيّة للّغة مستوياتٍ كثيرةً من كاشفيتها عن المعنى الموضوع له اللفظ؛ وبالتالي فإنَّ الحقيقة اللغوية لا يمكن الاطمئنان إليها بالجملة من حيث كشفها عن الواقع حتّى في حدود الوضع والاستعمال، فضلاً عن حدود الوقائع الوجوديّة والأنطلوجيّة للأشياء.

نعم، قلنا سالفاً إنَّها قناةٌ مهمّةٌ للاتّصال بين فاعل النصّ وفاعل الفهم للوصول إلى حيثيات المعنى الذي يحكي عنه اللفظ؛ ليصل بعد ذلك إلى وقائع أنطولوجيّة ووجوديّةٍ هي مستمسكات ذلك المعنى؛ وبالتالي فإنَّ الاعتباريّة التي تتّصف بها الألفاظ لا تعطيها ذلك الكشف التامّ عن الواقع الأنطلوجي، وإنَّما غاية ما توصل إليه دلالاتها هو ما ينسجم مع قبليات المفسِّر والقارئ وارتكازاته عن واقعه هو بعكسه في النصوص الدينيّة المحكمة الدلالة مثلاً، فإنَّ مواضيعها الواقعيّة هي التي تأتي إلى القارئ والقارئ غير مكلفٍ بالوصول إليها من خلال فعله للفهم.

ثالثاً: الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة وفصل الخطاب القرآني

أشار القرآن الكريم إلى مسألة الواقع اللغوي وما تفضي إليه حدود هذا الواقع من خلال مصطلح (فصل الخطاب)، الذي جاء كصفةٍ ميّزت نبيّه داود عليه السلام في القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾[1]، فإذا كانت لغة الزبور الذي هو كتاب داود عليه السلام تتّسم بالفصل والتمنّع أمام فاعل الفهم فما بالك بلغة القرآن، وهي اللغة المعصومة والمعجزة بكلّ معنى الكلمة، ولغة القرآن التي هي لغةٌ معصومةٌ لا يمكن إخضاعها الى كشوفاتٍ هرمنيوطيقيةٍ؛ وإنَّما هي خاضعةٌ لمراداتٍ ومقاصد نفس أمريّة حدّدها الله سبحانه وتعالى بحدودٍ تفصل هذه الدلالات عن أيِّ كشوفاتٍ إضافيةٍ حشويةٍ زائدةٍ، وقد سمّاها بفصل

(١) سورة ص، الآية: ٢٠.

الخطاب.

ومصطلح "فصل الخطاب" له أبعادٌ ودلالاتٌ علميّةٌ يمكن أن تكرّس لنظريّةٍ إسلاميّةٍ في علاقة اللغة مع كينونة الأشياء من واقعٍ آيديولوجيٍّ قرآنيٍّ معصومٍ؛ وثبات هذه اللغة ـ أي لغة القرآن ـ على ميزانٍ دلاليٍّ ومقاصديٍّ ثابتٍ؛ وذلك لأنَّ فصل الخطاب ـ وهو المصطلح القرآني الواضح الدلالة من حيث النظريّة اللغويّة القرآنيّة ـ يعني بكلّ ما يعنيه أنَّ النصّ الوحياني لا يمكن إخضاعه للفهم البشري إلّا به هو ومن خلاله هو أو ما رافقه من عناصر داخل دينيّةٍ مفسّرةٍ ومؤولةٍ؛ وبالتالي فإنَّ الدعوة إلى أنسنة الخطاب القرآني تصطدم بجدار الفصل الذي وضعه القرآن لخطابه؛ حيث يقول تعالى ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾[١].

وهذا الفصل التدويني ينسجم تماماً مع ما قدّره الله وقضاه من الفصل التكويني، وهو انعكاسٌ وتجلٍّ حقيقيٌّ بين الأشياء الداخلة في سنن ونواميس الوجود، حيث يقول جلَّ وعلا إشارةً إلى هذا الانسجام: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذن بِهِ اللهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٢].

والنصّ الديني والقرآني على وجه الخصوص لا يمكن خضوعه للتفسير الظاهراتي؛ وذلك على القول بقدم القرآن وخروجه عن التنزلات القالبيّة للّغة، فإنَّه على هذا القول لا يمكن وصفه بأنّه داخل اليد أو بأنّه خارج اليد، بل هو المهيمن على اليد وعلى البيت فضلاً عن الكينونة داخل البيت.

وتشير بعض الروايات إلى هذه الحقيقة، حيث جاء عن عليٍّ بن محمّدٍ، عن صالح بن أبي حمّاد، عن الحجال، عمّن ذكره، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ﴾ قال: «يُبِينُ الْأَلْسُنَ وَ لَا تُبِينُهُ الْأَلْسُنُ»[٣].

---

(١) سورة الطارق، الآيتان: ١٣ ــ ١٤.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٢١.

(٣) الكافي، الشيخ الكليني ٢: ٦٣٢.

وبالتالي فإنَّه ينفصل عن تاريخانيّة النصّ ـ أي خضوعه للبعد التاريخي المحدود ـ وينفتح على الوقائع وعلى بعدها التاريخي مطلقاً وبلا تحديدٍ، وليست أسباب النزول إلّا مناسباتٍ للحكم والموضوع. يقول **الأستاذ الشيخ حسن الجواهري** في مقالٍ له في مجلّة "فقه أهل البيت": (إنَّ أسباب نزول النصّ الديني هي دلالاتٌ وأماراتٌ معيّناتٌ ومساعداتٌ على حسن فهم النصّ وإدراكّ مراميه وأبعاده؛ لأنَّ النّص الديني (الوحي) هادفٌ إلى تغيير أحوال المخاطبين وتغيير عاداتهم وأحوالهم.

وحينئذٍ ستكون الحادثة التي نزلت فيها الآية القرآنيّة أو الظرف الذي نزل به النصّ الديني عبارةً عن أمارةٍ على الوضع العامّ الذي يراد إصلاحه وتغييره نحو الأحسن والأفضل، فحينئذٍ لا يجوز أن تكون تلك الأسباب وتلك الأزمنة حاكمةً على النصّ ومحددةً صلاحيته واستمراريته، فالنصّ الديني حاكمٌ عليها وليس العكس، فالنصّ الشرعي يمثّل خطاب الله الموجّه إلى العالم أيام النزول وأيام المستقبل إلى يوم القيامة، فكيف يكون التاريخ حاكماً عليه؟!).

الفصل السابع

الفكر الشيعي مبادئ ونماذج

- تمهيدٌ: رؤيةٌ إجماليَّةٌ للممارسة التنظيريَّة في الفكر الشيعي
- المبحث الأوَّل: ملامح النظريَّة الاقتصاديَّة في الفكر الشيعي.
- المبحث الثاني: النظريَّة الاجتماعيَّة في الفكر الشيعي.
- المبحث الثالث: فقه الدولة والمجتمع والنمط التطوّري في الفكر الشيعي.

تمهيدٌ
رؤيةٌ إجماليَّةٌ للممارسة التنظيريَّة في الفكر الشيعي

لا يخفى ما للتنظير الفكري من دورٍ مهّمٍ وفاعلٍ في خلق الأُطر الموضوعيّة للمنجزات والمكاسب الفكريّة، فإنَّ المكاسب الفكريّة والمنجزات المعرفيّة مهما كانت تتّسم بالمصداقيّة من حيث التعقيل والعقلنة، فإنَّها لا تأخذ حيّزها الواقعي في الثقافة الإنسانيّة، ما لم تتكرّس في إطارٍ تنظيريٍّ يؤهّلها لدخول الساحة الإنسانيّة بانسيابيّةٍ خلّاقةٍ قادرةٍ على تفعيل منجزاتها في إطار الواقع، بالإضافة إلى تجسيدها كعضوٍ مؤسسٍ في ساحة التعاطي الإنساني الفكري.

من هنا كان لمفكّري الشيعة دوراً ريادياً في تكريس البُعد التنظيري، وخلق النظريّات في المعارف الإسلاميّة.

المبحث الأوَّل

ملامح النظريَّة الاقتصاديَّة في الفكر الشيعي

من الواضح أنَّ البُعد الاقتصادي يلعب دوراً كبيراً في بناء القيم الاجتماعيّة السليمة، وهو يعدّ من أهمّ الركائز التي تدخل في تأسيس المجتمعات المدنيّة، بل لعلَّ هذا البعد يقف في الموقع الأوّل من جبهة المواجهة الحضاريّة بين الأمم والشعوب، فهو سلاحٌ فعّالٌ يضاهي أسلحة الدمار الشامل، وهذا ما نلاحظه في سياسات الحصار الاقتصادي الذي تتبعه الدول الكبرى في العالم لإخضاع إرادة الشعوب والأمم الأُخرى؛ وذلك لأنَّ مجمل الأبعاد المدنيّة الأخرى ـ والتي تسهم في تقدّم عجلة التطوّر لدى أيِّ أمّةٍ من الأمم ـ إنَّما تعتمد كلّ الاعتماد على قوّة العامل الاقتصادي، ومن ثَمَّ فإنَّ هذا العامل ونظراً لأهميّته قد بات من المنطقي إيجاد منظومةٍ تقنينيّةٍ قادرةٍ على إبداع النظريّات الاقتصاديّة التي من شانها أن تنظّم عمليّة التعاطي الاقتصادي بين الأفراد والأمم. الأمر الذي لم يغفله المشروع الإسلامي كواحدٍ من المشاريع الإلهيّة الكونيّة، فكانت النظرة الشموليّة للمشروع المتكامل الذي طرحه القرآن الكريم تنطوي على رؤيةٍ اقتصاديةٍ تتمتع بكثيرٍ من عناصر الإثراء الفكري الاقتصادي من جهةٍ، وكثيرٍ من الحلول الناجعة للمشكلة الاقتصاديَّة الكونيّة من جهةٍ أُخرى.

إلَّا أنَّ المشروع الإسلامي نظراً لتكامله وارتباط نظريّاته الكونيّة بعضها ببعض ووحدتها من حيث الموضوع الشمولي، فيمتنع انفكاك جانبٍ من جوانب رؤيته الكونيّة عن سائر الجوانب الأُخرى؛ لذلك فإنَّ أيَّ استفادةٍ من النظريّة الاقتصاديَّة الإسلاميّة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ترتّب هذه النظريّة على جملة الجوانب الأخرى، فلا يمكن أن تتحقّق هذه الاستفادة من دون الاتّكاء على سائر الجوانب الأخرى من المشروع الشمولي، فلا بدَّ أوّلاً من

الإيمان بالنظريّة المعرفيّة الإسلاميّة والاعتقاد بها والإيمان أيضاً بالنظريّة الأخلاقيّة والسلوكيّة، حينذاك يمكن الاستفادة من نظريتّه الاقتصاديَّة؛ وذلك لأنَّ القاعدة الأخلاقيّة الإسلاميّة هي القاعدة الكفيلة بنجاح النظريّة الاقتصاديَّة، فإنَّ بلورة ثقافة الحرمة والحلّية فقهيّاً وأخلاقيّاً مثلاً، أو الخوف والرجاء كبواعث غيبيّةٍ أخلاقيّة، هو الذي يشكّل ضماناتٍ أوليّة لنجاح التعاطي الاقتصادي، خصوصاً وإنَّ آفةً اقتصاديّةٌ ضخمةٌ كآفة الربا ـ الفائدة البنكيّة ـ تعتبر من المشاكل الكبيرة وعقبةٌ كؤود أمام المشروع الاقتصادي الإسلامي، وهذه المشكلة ما لم تنقّح أخلاقيّاً لا يمكن للنظريّة الاقتصاديَّة أن تتجاوزها؛ نظراً لأنّها تشكّل تعاطياً عالميّاً تحكمه قوانين الاقتصاد والتجارة العالميّة، ممَّا جعلها تمثّل عصب الحياة الاقتصاديَّة العالميّة، بل وصل الأمر إلى أن اضطرّت بعض أجهزة الاستنباط الإسلامي إلى إمضاء هذا النوع من التعاطي وفق معايير يراها إسلاميّةٌ وتخريجاتٍ فقهيّةً، إلَّا أنَّ ذلك لا يعدّ حلّاً نموذجيّاً للمشكلة ما لم تكن هناك إرادةٌ سياسيّةٌ، أو لا أقلّ إرادةٌ اجتماعيّةٌ في هجران هذا النوع من التعاطي الاقتصادي العالمي ـ أقصد عملية الفائدة البنكيّة ـ وإيجاد البديل القادر على تجاوز التداعيات التي تشكّلها هذه المعظلة.

نعم، كانت هناك محاولاتٌ موفقةٌ تعتبر نقلةً نوعيةً في حلّ المشكلة الاقتصاديَّة النظيفة.

منها: إنشاء بنوكٍ إسلاميّة تستمد نظريّاتها من الفقه الإسلامي.

ومنها: أفكارٌ اقتصاديّةٌ قادت العمليّة الفكريّة إلى أبواب الحلّ الشامل.

ولعلَّ النموذج الذي قدمّه السيّد **الشهيد محمّد باقر الصدر** كان الأليق بين كلّ المحاولات الإسلاميّة، فقد استطاع السيّد الشهيد أن يبتكر حلولاً نموذجيّةٌ تحاكي الحاجة العصريّة وتهيّأ لاستقلال السوق الإسلامي عن السوق العالمي ومشاكله المدمّرة.

ونحن إذ نتحدّث عن النظريّة الاقتصاديَّة، لا بأس بتقديم بعض المقدّمات المناسبة في هذا الشأن، والتي تتعلّق بالعمليّة الاقتصاديَّة من حيث الواقع العلمي والمذهبي، **فنقول**: إنَّ المذهب الاقتصادي يعني الطريقة والأسلوب، فيما يعني: علم الاقتصاد، دراسة وتحليل القوانين الاقتصاديّة.

وبعبارةٍ أُخرى: إنَّ المذهب الاقتصادي هو: كلّ قانونٍ ودستورٍ في الحياة الاقتصاديَّة يستند إلى العدالة الإجتماعيّة.

أمَّا علم الاقتصاد، فهو الذي يدرس القوانين الاقتصاديَّة بالمقاييس العلميّة والماديّة دون أدنى علاقةٍ بمسألة العدالة وغيرها من المسائل المشابهة، فعلى سبيل المثال: إنَّ البحث حول العوامل والأسباب التي تؤدّي إلى زيادة الإنتاج أو قلّته، وكذلك قانون العرض والطلب، وقانون تحديد الأجور، يعدّ من شؤون علم الاقتصاد، ولكن عندما تأخذ هذه المسائل صبغةً عمليّةً وتفرض كمنهجٍ يرتّب عمليّة التعاطي الاقتصادي عند المجتمع أو المؤسسة الاقتصاديَّة حكوميةً وغيرها، وتكون موضع تأييدٍ أو رفضٍ من قبل توجّهٍ اقتصاديٍ معيّنٍ، حينذاك تعدّ من قوانين المذهب الاقتصادي، أي لا يوجد مذهبٌ اقتصاديٌ ينظر إلى مسألة الإنتاج من زاوية القوانين العلميّة والمقاييس الماديّة، وإنَّما يبحث ـ مثلاً ـ في مسألة "هل يجوز" و"هل من المنطقي" أن نضع وسائل الإنتاج تحت تصرف الحكومة؟ أو ما هي الطريقة العادلة لإنتاج الثروة وتوزيعها وحلّ المشكلات الاقتصاديَّة الإنسانيَّة؟

على خلفية هذا الخلط والخطأ بين "علم الاقتصاد" و"المذهب الاقتصادي"، ظنّ البعض أنَّ الإسلام لم يأتِ بنظامٍ اقتصاديٍّ، وإنَّ الاعتقاد بوجود إقتصادٍ إسلاميٍّ ليس إلَّا ضرباً من الخيال؛ لأنّهم لم يجدوا في الإسلام بحثاً علمياً صرفاً حول الاقتصاد وتوزيع الثروة كأبحاث علماء الاقتصاد التقليديين، أمثال: آدم سميث، وريكاردو، في حين أنّنا نجد أنَّ للإسلام مذهبه الاقتصادي الواضح الذي أشار إليه القرآن والسنَّة، وتتّضح معالم هذا المذهب أكثر عند النظر إلى المنظومة الفقهيّة الإسلاميّة.

بل نستطيع القول أيضاً: إنَّ الإسلام وضع ستراتيجيّةً علميّةً لمنهجه الاقتصادي.

نعم، من حيث التحكيم التاريخي لا توجد منهجةٌ علميّةٌ للاقتصاد الإسلامي، إلَّا أنَّ الفكر الشيعي أوجد طفرةً نوعيةً في هذا المجال من خلال أحد أقطابه المتفرّدين، وأقصد السيّد الشهيد الصدر قدس سره، والذي أبدع نظريّة اقتصاديّةً غايةً في التميّز.

الفكر الاقتصادي عند الشهيد الصدر قدس سره

لقد كان للنظريّة الاقتصاديَّة التي أصّلها السّيد الشهيد الصدر في كتابه الفريد "اقتصادنا"، وكذلك في "البنك اللاربوي" دورٌ كبيرٌ في تحرير الممارسة الاقتصاديَّة الإسلاميّة من مخلّفات النظم الوضعيّة ولو من حيث التنظير، ممَّا نقل النظام الاقتصادي الإسلامي نقلةً نوعيّةً تمكنه من استقلاله من حيث المذهب والنظريّة، بل ذهب الى أبعد من ذلك حيث جسّد القدرة الفكريّة الإسلاميّة في نقد النظم الأخرى والانقضاض على مرتكزاتها النظريّة، وإبطال الكثير منها بشكلٍ منطقيٍّ سليمٍ.

واستطاع السيّد الشهيد أن يبرز بعبقريته الكوامن الفكّرية المعرفيّة، التي يتميّز بها المنهج الإسلامي من حيث الممارسة الاقتصاديَّة مذهباً ونظريّةً.

ونحن هنا نحاول أن نبرز أهمّ النقاط التي عالجها السيّد الشهيد في هذا المجال، ونركّز أكثر على تنظيره للمنهج الإسلامي؛ حيث يؤسّس النظريّة الاقتصاديَّة الإسلاميّة مشيراً أوّلاً إلى النقاط الجوهريّة والمبادئ العامّة لهذه النظريّة، منها:

ـ مبدأ الملكيَّة المزدوجة

بعد أن عرض السيّد الشهيد المبادئ العامّة للنظم الاقتصاديَّة العالميّة، وخصوصاً قطبي الفكر العالمي (الرأسماليّة والاشتراكيّة)، عرج على إبراز الطرح الإسلامي وتميّزه من حيث المنهج عن المذهبين السابقين حيث **يقول**: (يختلف الإسلام عن الرأسماليّة والاشتراكيَّة في نوعية الملكيّة التي يقررها اختلافاً جوهريّاً، فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاصّ الفردي للملكيّة ـ أي بالملكيّة الخاصّة ـ كقاعدةٍ عامّةٍ. فهو يسمح للأفراد بالملكيّة الخاصّة لمختلف انواع الثروة في البلاد تبعاً لنشاطاتهم وظروفهم، ولا يعترف بالملكيّة العامّة إلَّا حين تفرض الضرورة الاجتماعية، وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا المرفق أو ذاك. فتكون هذه الضرورة حالةً استثنائيَّة، يضطر المجتمع الرأسمالي ـ على أساسها ـ إلى الخروج عن مبدأ الملكيّة الخاصّة، واستثناء مرفقٍ أو ثروةٍ معينّة من مجالها.

والمجتمع الاشتراكي على العكس تماماً من ذلك، فإنَّ الملكيّة الاشتراكيَّة فيه هي المبدأ العامّ، الذي يطبق على كلِّ أنواع الثروة في البلاد. وليست الملكيّة الخاصّة لبعض الثروات في نظره إلَّا شذوذاً واستثناءً، قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورةٍ اجتماعيّةٍ قارّةٍ.

وعلى أساس هاتين النظرتين المتعاكستين، للرأسماليّة والاشتراكيّة، يطلق اسم: (المجتمع الرأسمالي)، على كلِّ مجتمعٍ يؤمن بالملكيّة الخاصّة بوصفها المبدأ الوحيد، وبالتأميم باعتباره استثناءً ومعالجةً لضرورةٍ اجتماعيّةٍ، كما يطلق اسم: (المجتمع الاشتراكي) على كلِّ مجتمعٍ يرى أنَّ الملكيّة الاشتراكيَّة هي المبدأ، ولا يعترف بالملكيّة الخاصّة إلَّا في حالاتٍ استثنائيةٍ.

وأمَّا المجتمع الإسلامي، فلا تنطبق عليه الصفة الأساسيّة لكلِّ المجتمعين؛ لأنَّ المذهب الإسلامي لا يتفّق مع الرأسماليّة في القول: بأنَّ الملكيّة الخاصّة هي المبدأ، ولا مع الاشتراكيَّة في إعتبارها للملكيّة الاشتراكيَّة مبدأ عاماً، بل إنَّه يقرّر الأشكال المختلفة للملكيّة في وقتٍ واحدٍ، فيضع بذلك مبدأ الملكيّة المزدوجة (الملكيّة ذات الأشكال المتنوّعة) بدلاً عن مبدأ الشكل الواحد للملكيّة، الذي أخذت به الرأسماليّة والاشتراكيَّة. فهو يؤمن بالملكيّة الخاصّة، والملكيّة العامّة، وملكيّة الدولة. يخصص لكلِّ واحدٍ من هذه الأشكال الثلاثة للملكيّة حقلاً خاصاً تعمل به، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً واستثناءً، أو علاجاً مؤقّتاً اقتضته الظروف)[1].

نلاحظ هنا أنَّ السيّد الشهيد عالج المشكلة الاقتصاديَّة أوّلاً من حيث التوصيف والتقرير، فقرّر أنّ الإسلام يحتفظ بمنهجٍ متميّزٍ يستطيع أن يتخطّى جميع المشاكل التي وقعت بها الرأسماليّة والاشتراكيَّة، وراح يؤسّس مصطلحاته الخاصّة والتي منها مصطلح (الملكيّة ذات الأشكال المتنوّعة)، كما أنّه أدخل ملكيّة الدولة كشكلٍ ثالثٍ لم تعهده المناهج الأُخرى.

---

(١) اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ١٨١ـ١٨٢.

وهنا تبرز قابلية الفكر الإسلامي على إمكانية تنميط المناهج، وإن كانت تتقاطع من حيث التنظير إلّا أنَّ القواعد الإسلاميّة والأصول الأُولى للفكر الإسلامي ـ وأقصد: أصول العقيدة والأخلاق ـ هي الكفيلة في بلورة المفاهيم وتمكينها من حيث الفعّاليّة الاجتماعيّة، خصوصاً بعد تذويب الفوارق الطبقيّة في المجتمع الإسلامي والتنظير للقناعة والزهد ومفرداتٍ أخلاقيّةٍ وشرعيّةٍ أُخرى، ساهمت في تقبّل المجتمع الإسلامي لهذا التنميط والتعدّد الحقلي من حيث الممارسة الاقتصاديّة.

إذاً، فالمذهب الاقتصادي الإسلامي يستطيع أن يتعاطى مع جميع الدوائر الاجتماعية المختلفة، ويتخطّى مشكلة الاصطدام بطموحات دائرةٍ اجتماعيّةٍ معينّةٍ، وهذه النظرة مرتبطةٌ إلى حدٍّ ما بالنظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة التي تجمع بين أصالة الفرد والمجتمع معاً، والتي سنتحدّث عنها لاحقاً في إطار معالجة الفكر الشيعي للمشكلة الاجتماعيّة.

أمَّا المبدأ الأخر الذي ميّز المذهب الاقتصادي الإسلامي عن باقي المذاهب الأخرى كما قرّره السيّد الشهيد الصدر، فهو:

ـ مبدأ الحريَّة الاقتصاديَّة في نطاق محدودٍ

يتناول السيّد الشهيد هذا المبدأ من منطلقٍ قيميٍّ؛ لأنَّ الاقتصاد ـ أيُّ اقتصادٍ ـ ما لم تكن هناك قيمٌ اجتماعيّةٌ ومثلٌ سلوكيّةٌ تسهم في بلورته مذهبيّاً لا يمكنه لأن يكون ممارسةً سليمةً قادرةً على تجاوز المشكلات؛ لذلك فهو يقول بضرورة السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحريّةٍ محدودةٍ، بحدودٍ من القيم المعنوية والخلقيّة التي يؤمن بها الإسلام.

وفي هذا الركن نجد الاختلاف البارز بين الإقتصاد الإسلامي، والاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي، فبينما يمارس الأفراد حريّاتٍ غير محدودةٍ في ظلّ الاقتصاد الرأسمالي، وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حريّات الجميع يقف الإسلام موقفه الذي يتفّق مع طبيعته العامّة، فيسمح للأفراد بممارسة حريّاتهم ضمن نطاق القيم والمثل، التي تهذّب الحرّية وتصقلها، وتجعل منها أداة خيرٍ للإنسانيّةٍ كلّها. والتحديد الإسلامي للحريّة الاجتماعيّة في

الحقل الاقتصادي على قسمين:

أحدهما: التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس، ويستمدّ قوّته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصيّة الإسلاميّة.

والآخر: التحديد الموضوعي الذي يعبّر عن قوّةٍ خارجيّةٍ، تحدّد السلوك الاجتماعي وتضبطه.

أمّا التحديد الذاتي، فهو يتكّون طبيعيّاً في ظلّ التربية الخاصّة، التي ينشئ الإسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الإسلام في كلّ مرافق حياته (المجتمع الإسلامي). فإنَّ للإطارات الفكريّة والروحيّة التي يصوغ الإسلام الشخصيّة الإسلاميّة ضمنها، حين يعطي فرصةً مباشرةً واقع الحياة وصنع التاريخ على أساسه.

إنَّ لتلك الإطارات قوّتها المعنوية الهائلة، وتأثيرها الكبير في التحديد ذاتيّاً وطبيعيّاً من الحريّة الممنوحة لأفراد المجتمع الإسلامي، وتوجيهها توجيها مهذّباً صالحاً، دون أن يشعر الأفراد بسلب شيءٍ من حريتهّم؛ لأنَّ التحديد نبع من واقعهم الروحي والفكري، فلا يجدون فيه حدّاً لحريّاتهم؛ ولذلك لم يكن التحديد الذاتي تحديداً للحريّة في الحقيقة، وإنّما هو عمليّة إنشاء للمحتوى الداخلي الإنسان الحرّ إنشاءً معنوياً صالحاً[1].

وهذا الإنشاء يسهم في بناء الحريّة السليمة المنضبطة مع قواعد الوجود والتعايش والتعاطي الاجتماعي الهادف والمنتج.

ولقد أبدع السيّد الشهيد في تقرير هذا المبدأ التأسيسي، ولائم كثيراً بين المعطيات التفسيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة وبين الحريّة الصالحة التي تحقّق مبدءاً آخرَ مهماً في هذا الصدد، وهو مبدأ تكافؤ الفرص، فكلّما أخذت الحريّة حجمها الطبيعي كلّما توفرت الفرصة المناسبة للأفراد في تحقيق ذواتهم اقتصاديّاً.

ثمَّ يقيم السيّد الشهيد التحديد الآخر الذي يحاسب الحريّة ويحاكمها وفق الضوابط السليمة، **فيقول**: (وأمَّا التحديد الموضوعي للحريّة، فنعني به: التحديد الذي يفرض على

---

(١) اقتصادنا، محمّد باقر الصدر: ٢٨٢ـ٢٨٥.

الفرد في المجتمع الإسلامي من خارجٍ، بقوّة الشرع. ويقوم هذا التحديد الموضوعي للحريّة في الإسلام، على المبدأ القائل: إنَّه لا حريّة للشخص فيما نصّت عليه الشريعة المقدّسة، من ألوان النشاط التي تتعارض مع المثل والغايات التي يؤمن الإسلام بضرورتها، وقد تمّ تنفيذ هذا المبدأ في الإسلام بالطريقة التالية:

أوّلاً: كفلت الشريعة في مصادرها العامّة النصّ على المنع عن مجموعةٍ من النشاطات الاقتصاديَّة والاجتماعية، المعيقة ـ في نظر الإسلام ـ عن تحقيق المثل والقيم التي يتبناها الإسلام، كالربا والاحتكار وغير ذلك.

وهذا النوع من التحديد هو الذي تسهم المنظومة الفقهيّة في بلورته وتكريس معالمه في سياقات التقنين الحكومي والإداري، فالحافز الذاتي وحده لا يكفي في التعامل مع الحريّة المسموح بها وتحديد دائرتها في السلوك والتعاطي الاجتماعي، فلا بدَّ من توفّر دوافع خارجيّةٍ تلتقي مع تلك الذاتيّة لتشكّل دافعاً محوريّاً في تحقيق الذات الحرّة الملتزمة والمجتمع الحرّ الفاضل.

أمَّا المبدأ الثالث الذي قرّره السيّد الشهيد في هذا الصدد، فهو:

ـ مبدأ العدالة الاجتماعيَّة التي جسّدها الإسلام

فيما زود به نظام توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي من عناصر وضماناتٍ، تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الإسلاميّة، وانسجامه مع القيم التي يرتكز عليها.

فإنَّ الإسلام حين أدرج العدالة الاجتماعيّة ضمن المبادئ الأساسيّة، التي يتكوّن منها مذهبه الاقتصادي لم يتبنَ العدالة الاجتماعيّة بمفهومها التجريدي العامّ، ولم ينادِ بها بشكلٍ مفتوحٍ لكلِّ تفسيرٍ، ولا أوكله إلى المجتمعات الإنسانيّة التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية، باختلاف أفكارها الحضاريّة ومفاهيمها عن الحياة.

وإنَّما حدّد الإسلام هذا المفهوم وبلوره، في مخططٍ اجتماعٍ معيّنٍ؛ واستطاع ـ بعد ذلك ـ أن يجسّد هذا التصميم في واقعٍ اجتماعيٍّ حيٍّ، تنبض جميع شراييه وأوردته بالمفهوم الإسلامي للعدالة. فلا يكفي أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة الاجتماعيّة، وإنَّما يجب

أن نعرف أيضاً تصوّراته التفصيليّة للعدالة، ومدلولها الإسلامي الخاصّ.

والصورة الإسلاميّة للعدالة الاجتماعيّة تحتوي على مبدأين عامّين، لكلٍّ منهما خطوطه وتفصيلاته:

أحدهما: مبدأ التكافل العامّ.

والآخر: مبدأ التوازن الاجتماعي.

وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الإسلامي، تحقّق القيم الاجتماعيّة العادلة، ويوجد المثل الإسلامي للعدالة الاجتماعية، وخطوات الإسلام التي خطاها في سبيل إيجاد المجتمع الإنساني الأفضل، عبر تجربته التاريخيَّة المشعّة، كانت واضحةً وصريحةً في اهتمامه بهذا الركن الرئيسي من اقتصاده.

وقد انعكس هذا الاهتمام ـ بوضوحٍ ـ في الخطاب الأوّل الذي ألقاه النبيّ صلى الله عليه وآله، وفي أوّل عملٍ سياسيٍ باشره في دولته الجديدة، فإنَّ الرسول الأعظم دشّن بياناته التوجيهيّة ـ كما في الرواية ـ بخطابه هذا: «**أَمَّا بَعْدُ، أَيُّهَا النَّاسُ فَقَدِّمُوا لأَنْفُسِكُمْ ، تَعْلَمَنَّ وَاللهِ لَيُصْعَقَنَّ أَحَدُكُمْ، ثُمَّ لَيَدَعَنَّ غَنَمَهُ لَيْسَ لَهَا رَاعٍ، ثُمَّ لَيَقُولَنَّ لَهُ رَبُّهُ: أَلَمْ يَأْتِكَ رَسُولِي فَبَلَّغَكَ، وَآتَيْتُكَ مَالاً، وَأَفْضَلْتُ عَلَيْكَ؟ فَمَا قَدَّمْتَ لِنَفْسِكَ؟ فَلَيَنْظُرَنَّ يَمِيناً وَشِمَالاً، فَلا يَرَى شَيْئاً، ثُمَّ لَيَنْظُرَنَّ قُدَّامَهُ فَلا يَرَى غَيْرَ جَهَنَّمَ، فَمَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَقِيَ وَجْهَهُ مِنَ النَّارِ ـ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ ـ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ، فَإِنَّ بِهَا تُجْزَى الْحَسَنَةُ عَشَرَ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِ مِائَةِ ضِعْفٍ، وَالسَّلامُ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ**»[1]، وبدأ عمله السياسي بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وتطبيق مبدأ التكافل بينهم، بغية تحقيق العدالة الاجتماعية التي يتوخّاها الإسلام. فهذه هي الأركان الأساسية في الاقتصاد الإسلامي:

أوّلاً: ملكيةٌ ذات أشكالٍ متنوّعةٍ، يتحدّد التوزيع في ضوئها

ثانياً: حريّةٌ محدودةٌ بالقيم الإسلاميّة، في مجالات الإنتاج، والتبادل، والاستهلاك.

---

(١) بحار الأنوار، ١٩: ١٢٨.

ثالثاً: عدالةٌ إجتماعيّةٌ تكفل للمجتمع سعادته، قوامها التكافل والتوازن[١].

نكتفي بهذا القدر من نقل المقررّات المنهجيّة التي طرحها السيّد الشهيد في صياغته للنظريّة الاقتصاديَّة الإسلاميّة، ونحن إنّما ركّزنا على المبادئ الأوّليّة للنظريّة؛ لأهميتّها من حيث التباني الفكري ورؤية الشيعة الشموليّة والتكامليّة للأفكار الإسلاميّة، تاركين الخوض في تفاصيل هذه النظريّة؛ نظراً إلى سعة الدائرة التحقيقيّة التي عالجها السيّد الشهيد الصدر، فمن أراد التوسّع فليراجع كتابه الفريد في هذا المجال "اقتصادنا".

ثمَّ إنّنا لمّا تعرّضنا للنظريّة الاقتصّاديّة أوّلاً؛ ذلك لأنّها تمثّل القيمة الأُولى في سياقات الممارسة العالميّة الفكرّية، وإلَّا فمن حقّ النظريّة الاجتماعيّة أن تكون أوّلاً دون الاقتصاديّة، خصوصاً بعد أن تعرّضنا للنظريّة المعرفيّة والتي تؤسّس للمجتمع قاعدته الفكريّة، إلَّا أنَّ الأمر سهلٌ حينما تتعلق المسألة بالذوق الثقافي؛ لأنَّ الكثير من المتلقّين لا يهمّه الترتيب بقدر ما تهمه المنفعة الثقافيّة.

---

(١) بحار الأنوار: ٢٨٦.

المبحث الثاني
النظريَّة الاجتماعيَّة في الفكر الشيعي

لا يوجد أدنى شكٍّ للمتأمّل بأنَّ مردّ جميع مشاكل الإنسانيّة هو في تصوير المشكلة الاجتماعيّة وسبل حلّها؛ لأنَّ مشاكل الفرد وحدها لا تشكّل هاجساً منفصلاً عن محيطه الاجتماعي، وإنّما تؤخذ بعين الاعتبار من حيث الحلّ بالنظر إلى ما يمثّله الفرد من عنصرٍ حيويٍّ في تشكيلة العقل الجمعي للأمم.

لذلك كان النزاع حول أصالة أيٍّ منهما يرتقي إلى هذا الاعتبار؛ نظراً لما يمثّله الفرد من قيمةٍ فلسفيّةٍ في التحليل العلمي؛ لأنَّ الفرد أكثر ظهوراً وحضوراً في مختبرات التحليل العلمي بعكسه بالنسبة إلى المجتمع والذي لا يشكّل إلّا انتزاعاً كلّياً يقع تحت طائلة مناهج الإحصاء، والتي تدخل اليوم كضرورةٍ في تحديد قيم الممارسة الأممّية على جميع الصعد العلمّية والاقتصاديَّة والاستراتيجيّة، ولا تدخل كضرورةٍ في بيان قيم الذات والنفس.

نعم، المجتمع كرؤيةٍ موضوعيّةٍ تدخل في صميم تقرير المصير للأمم والشعوب، خصوصاً في حقل التشريعات والتقنين الحيوي، فنجد أنَّ التشريعات التي تحاكي روح المجتمع هي في الحقيقة أهمّ بكثيرٍ من التشريعات التي ترسم مسار السلوك الفردي، وهذا لا غبار عليه، إنّما الغبار كلَّ الغبار في تنزيل الروح الاجتماعية في التشريع منزلة روح الفرد والذات، ممَّا يعكس صورة النزعة الفرديّة الذاتيّة على روح المنجز التقنيني الاجتماعي فتتحول الاهتمامات وتتبدل الرؤى؛ وبالتالي تتفاقم المشكلة الاجتماعية، وهذه المشكلة لم يسلم منها حتّى التشريع الإسلامي كممارسةٍ فقهيّةٍ ـ بطبيعة الحال ـ لا كروحٍ سماويّةٍ، فإنَّ روح التشريع الإسلامي قادرةٌ على تحقيق الأهداف الإلهيّة، إلّا أنَّ الممارسة الفقهيّة والتي

تحكّمت فيها التغييرات التاريخيَّة والإرهاصات السياسّية كانت إلى النزعة الفرديّة أقرب منها إلى روح المجتمع، ويبقى الفقه الشيعي له ما يميّزه في هذا الاتّجاه، فلقد كان في منأى عن هذه التحيّثات التاريخيَّة وإن كان قد تأثّر بها من حيث المنهج الفقهي، فبدلاً أن يكون منهجاً مسيريّاً انتقل إلى كونه منهجاً تتحكم به حيثيات الاستثناء في أغلب مراحله بمقتضى عوامل المواجهة المذهبّية، والتي دعت هذا الفقه الشريف إلى استدعاء عناصره الاستثنائيّة التي منها: التقيّة، والمداراة، ومراعاة مصالح الإسلام العليا، وهي الرؤية التي أسّسها أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «**وَ اللهِ لَأُسْلِمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ، وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَيَّ خَاصَّةً ...**»[1].

فكانت رؤية الشيعة ومفكّريها مؤسّسة على هذه الروح الأمميّة، وهذا ما نلاحظه في التأسيس الاجتماعي في الفكر الشيعي، إذا ما تجاوزنا نقطة الضعف المذكورة أعلاه، والتي تجاوزها فعلاً جملةٌ من مفكّري الشيعة وفقهائهم في ممارساتهم التجديديّة سياسيّاً واجتماعيّاً منهم: السيّد الخميني، والشهيد مطهّري، والشهيد الصدر، فلقد وضع هؤلاء الأفذاذ هموم الرؤية الاجتماعيّة في أولوياتهم من حيث الممارسة في الجهاد والسياسة والاجتهاد، وطرحوا مشاريعهم في استراتيجيّة التغيير الاجتماعي، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللهِ أَنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ**﴾[2].

فشمّروا عن سواعدهم ونظّروا للمجتمع والأمّة، وأسهموا في معالجة مشاكله الحيوية وأدخلوا عناصر جديدةً في ميدان المعترك الفقهي، فلقد تجاوز هؤلاء الفقهاء حدود المناط في السياق اللغوي وما تمليه دلالات اللغة في تحديد مسافات العمل التكليفي الشرعي، ووسّعوا دائرته إلى السياق الموضوعي الخارجي وهذه الحركة التي نقلت روح الحكم الشرعي

---

(١) نهج البلاغة، ١: ١٢٤.

(٢) سورة الرعد، الآية: ١١.

من حيثيته الحرفيّة إلى حيثيته الاجتماعيّة المتجسّدة خارجاً أضافت إلى الفكر الشيعي، بل والفكر الإسلامي عموماً عناصر وأبعاد أهّلته ليكون فاعلاً في صيرورة المعالجة الكونيّة للمشكلة الاجتماعيّة، ليس هذا فحسب. بل مهّدت لتكريس الدور الشيعي في تحقيق المنجزات الضخمة للدعوة الإسلاميّة، وهذا ما لاحظه العالم ككلٍّ في مكتسبات الدولة الإسلاميّة التي جسّدها أحد أكابر فقهاء الشيعة في العصر الحاضر، وأقصد به السيّد الخميني رحمه الله.

فإنَّ الحلول التي قدّمها السيّد في مشكلة الدولة والمجتمع من خلال قدرته على التخلص من مخلفات (جدليّة الثورة والدولة)، وانتقاله إلى (جدليّة الدولة والممارسة الاجتماعيّة) في الحريّة والتعاطي القيَمي مع الواقع الجديد مع الحفاظ على روح التعاطي الثوري في نفوس المجتمع ليس الإيراني فحسب وإنّما الإسلامي ككلٍّ.

ومن القضايا المهمّة التي عالجها السيّد رحمه الله في فقهه هي: مسألة إدخال عنصر الزمان في حركة المنجز الشرعي، ولم تكن هذه العمليّة اجتهاديّةً صرفةً وإنّما تعتمد على أساساتٍ ووقائع تاريخيّة.

منها: على سبيل المثال ما ورد عن النبّي صلى الله عليه وآله قوله: «**غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ**»[١]، ففي روايةٍ أُخرى تكشف وجه المراد من هذا الأمر النبوي يُسأل أمير المؤمنين عليه السلام عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله «**غَيِّرُوا الشَّيْبَ...**»، فيقول عليه السلام: «**إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله ذَلِكَ وَ الدِّينُ قُلٌّ وَ أَمَّا الْآنَ وَ قَدِ اتَّسَعَ نِطَاقُهُ وَ ضَرَبَ بِجِرَانِهِ فَامْرُؤٌ وَ مَا اخْتَارَ**»[٢].

فنجد أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام نظر لخصوصية الزمن الذي صدر فيه الحديث النبوي واختلافه عن خصوصية الزمن الحاضر.

---

(١) الخصال للصدوق: ٤٩٨.

(٢) نهج البلاغة: ٤ ــ ٥.

من هنا يتبين معنا أنَّ النظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة تتأثّر بالسياقات الفقهيّة أكثر ممَّا تتأثّر بالسياقات الفكريّة المجرّدة؛ لأنَّ حاجات المجتمع لا يمكن أن يلبيها فكرٌ فرديٌّ مهما أوتي من سلطانٍ معرفيٍّ وذهنيّةٍ عبقريّةٍ، فلا بدَّ أن تتّكأ النظريّة الاجتماعية إلى منظومةٍ فقهيّةٍ مستقاةٍ من أدلةٍ محكمةٍ ومتينةٍ وإلى رؤيةٍ كونيّةٍ شموليّةٍ تنسجم مع روح الأمّية والعالميّة، التي ينادي بها القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[١]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾[٢].

وتتجلى رؤية القرآن الاجتماعيّة وارتباطها بالمنهج السلوكي المطلوب وكذلك بالحيثيّة السننية التي تحكم التاريخ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾[٣].

فنجد أنَّ الحكمة في خلق الطبقيّة الاقتصاديَّة في المجتمعات ماثلةٌ في تحقيق السلوك السنني التاريخي.

يقول **العلَّامة الطباطبائي** في تفسير هذه الآية: لولا أنَّ الناس جميعاً يعيشون على نسقٍ واحدٍ تحت قانون الأسباب والعلَّل، ولا فرق بين الكافر والمؤمن قبال العلل الكونيّة، بل من صادفته أسباب الغنى والثروة أثرته وأغنته مؤمناً كان أم كافراً، ومن كان بالخلاف فبالخلاف، خصصنا الكفّار بمزيد النعم الدنيويّة إذ ليس لها عندنا قدرٌ ولا في سوق الآخرة من قيمة[٤].

ويقول في موقعٍ آخر: ولولا أن يجتمع الناس على الكفر لو رأوا تنعم الكافرين وحرمان المؤمنين لجعلنا لمن يكفر بالرحمان لبيوتهم سقفاً من فضةٍ ودرجاتٍ عليها يظهرون لغيرهم. ويمكن أن يكون المراد بكون الناس أمّةً واحدةً كونهم جميعا على نسبةٍ واحدةٍ تجاه الأسباب

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٩٢.

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٥٢.

(٣) سورة الزخرف، الآية: ٣٣.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، العلَّامة الطباطبائي، ١٣: ٦٤.

العاملة في حظوظ العيش من غير فرقٍ بين المؤمن والكافر، فمن سعى سعيه للرزق ووافقته الأسباب والعوامل الموصلة الأخرى نال منه مؤمناً كان أو كافراً، ومن لم يجتمع له حرم ذلك وقتّر عليه الرزق مؤمناً أو كافراً.

والمعنى: لولا ما أردنا أن يتساوى الناس تجاه الأسباب الموصلة إلى زخارف الدنيا ولا يختلفوا فيها بالإيمان والكفر لجعلنا لمن يكفر، إلخ[١].

إذاً، فالقيم التي يجب أن تحكم المجتمع وتكون سبباً في تكامله من جهةٍ، وفي تذليل مشاكله من جهةٍ أُخرى، هي تلك القيم التي تنسجم مع العلل والسنن التكوينيّة، التي أوجدها الله اقتضاءً لحكمته في الخلق، يقول صاحب "**تفسير الأمثل**" حول تفسير هذه الآية أيضاً: (إنَّ هذه الأسس المادّية ووسائل الزينة الدنيويّة، حقيرةٌ لا قيمة لها عند الله تعالى، فلا ينبغي أن تكون إلّا من نصيب الأفراد الذين لا قيمة لهم كالكافرين ومنكري الحقّ، ولو لم يتأثّر الناس من طلاب الدنيا ويميلوا إلى الكفر، لجعل الله تعالى هذه الأمور من نصيب هذه الفئة فقط، ليعلم الجميع أنَّ هذه الأمور ليست هي المعيار والمقياس لشخصيّة الإنسان وقيمته ومقامه. إلى أن قال: الإسلام يحطّم القيم الخاطئة حقّاً ولا يمكن العثور على تعبيرٍ أبلغ ممَّا ورد... لتحطيم المقاييس والقيم الكاذبة والقضاء عليها، وتغيير بناء ذلك المجتمع الذي يدور محور تقييم شخصيّة الأفراد فيه حول مقدار ما يملكون من الإبل، ومقدار الدراهم والدنانير، وعدد الغلمان والجواري والبيوت وأدوات الزينة، حتّى أنَّهم يتعجبون لماذا أُختير محمّدٌ صلى الله عليه وآله للنبوّة وهو اليتيم الفقير ماديّاً)[٢].

من هنا فقد ركّز الإسلام على القيم التي تفرز أفق التعايش الإجتماعي السليم وتنظم الأطر العامّة التي تكفل الحريّات العامّة والضرورات الأُخرى، وكان للفقه الشيعي الدور البارز في هذا الترسيم بل هو الدور الأبرز؛ لانّه ينبع من تلك التعاليم الصافية للأئمّة من

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلّامة الطباطبائي، ١٨: ١٠٠ـ١٠١.

(٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، ١٦: ٥٠.

أهل البيت عليهم السلام، فكانت التعاليم التي تسهم في تحقيق النمو الاجتماعي والأمن الاجتماعي والمنسجمة مع عنصر المحايثة في الثابت والمتغيّر من المنجز الاجتماعي كانت تتمتع بالقدرة الزمنيّة في ملاحقة الحاجة المتطورّة مع هذه الحيثيات، وليس ذلك فحسب، فإنَّ الإسلام يحقق أيضاً معالم الأصالة التوفيقيّة في رؤيته الاجتماعية ويجمع بين مكتسبات الفرد والمجتمع ويكفل حقوقهما معاً من دون أيِّ تخلّفٍ أو ارتباكٍ على صعيد نموّ أيٍّ منهما.

يقول **السيّد الشهيد الصدر** في مدرسته الإسلاميّة: الميزة الأساسيّة للنظام الإسلامي تتمثّل: فيما يرتكز عليه من فهمٍ معنويٍّ للحياة وإحساسٍ خلقيٍّ بها، والخطّ العريض في هذا النظام هو: اعتبار الفرد والمجتمع معاً، وتأمين الحياة الفرديّة والاجتماعية بشكلٍ متوازنٍ. فليس الفرد هو القاعدة المركزيّة في التشريع والحكم، وليس الكائن الاجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشرع لحسابه[1].

فالتشريع الذي يتكفله الفقه الإسلامي الشيعي، هو الذي يقوم على تكريس الأسس الفاعلة في تنقيح رؤيته الاجتماعية المتكاملة من حيث المضامين والأشكال، فلا يركّز على شكل النظام الاجتماعي ويُهملُ المضمون والمحتوى الذي فيه دوام هذا النظام ودوام صيرورته الاجتماعية وكينونته التنظيميّة وسيرورته التاريخيّة، وهذا هو الفارق الأساس بين حكومة أمير المؤمنين عليه السلام وبين حكومة من قبله من الخلفاء، ففي حين ركّز هؤلاء على شكل الحكومة الإسلاميّة في نطاق تعاطيها مع المجتمع وأهملوا تلك المضامين العالية في المقابل نجد أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام ركّز ـ بالإضافة إلى ذلك ـ على المضامين السامية للتعاطي مع الواقع الاجتماعي للدولة الإسلاميّة، ولعلَّ خطابات أمير المؤمنين عليه السلام الاجتماعية تكتنز في مضامينها المحتوى الإيجابي للنظريّة الإسلاميّة، كما في عهده عليه السلام إلى الأشتر النخعي، حيث يقول: «**وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً**

(١) المدرسة الإسلاميّة، محمّد باقر الصدر: ٧٠.

ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»[١].

فالمضامين الإنسانيّة المسؤولة التي عالجها الإمام عليه السلام من خلال رؤيته المعصومة كانت حاضرةً بقوّةٍ في خطاباته خصوصاً في تعليماته لعماله وقضاته.

من هنا كان الفقه الشيعي يستقي هذه المضامين ويفرغها في الميادين الاجتماعية، ويتفاعل معها ذاتاً وموضوعاً، وهذه التشريعات هي وحدها القادرة على بعث الحيويّة في روح النظام الاجتماعي، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لله وَلِلرَّسُولِ إذا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[٢].

فالتشريعات الإسلاميّة دعوةٌ إلى حياة الفرد والمجتمع، وإنَّ التأصيل لكليهما هو السياق الفكري الوحيد الذي يضمن تحقيق الطموحات الاجتماعية المطلوبة.

وفي هذا الإطار يجب التنبيه إلى أنَّ الإسلام عموماً والفقه الشيعي بصورةٍ خاصّةٍ لم يقتصر على تكريس البعد البنيوي في نظريته الاجتماعيّة، وإنَّما طرح مشروعه الحقوقي الذي يتكفّل بحفظ المكتسبات البنيويّة للرؤية الاجتماعيّة العامّة، فكفلت هذه التشريعات توفير القدر المناسب من الحقوق العامّة، بالإضافة إلى الحقوق ذات الصبغة الأخلاقيّة أو تلك الحقوق ذات الصبغة التقنينيّة.

فحقُّ الحياة وحقّ الحريّة وحقّ التعبير وحقّ التملك، وسواها من الحقوق العامّة كفلتها الشريعة كمبادئ ضروريّةٍ لتحقيق السعادة للمجتمع، وكذلك تكفّلت بضبط حدود هذه الحقوق من خلال تشريعاتٍ تتعلق بالنظام الإسلامي والدولة الإسلاميّة.

---

(١) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، ٣: ٨٤.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.

المبحث الثالث

فقه الدولة والمجتمع والنمط التطوّري في الفكر الشيعي

من الواضح جدّاً وممَّا لا مزيد عليه تاريخياً ما سببّته سياسة إقصاء أهل البيت عليهم السلام عن دورهم الحقيقي في قيادة الأمّة والمجتمع من مشاكل تمسّ الواقع الاجتماعي بالصميم من الناحية التنظيميّة من جهةٍ؛ ومن الناحية البنيويّة التي تؤمّن بناءات المجتمع حقوقياً وأخلاقيّاً وسلوكيّاً من جهةٍ أخرى، إلَّا أنَّ ذلك ـ على عظمه ـ لم يكن حائلاً عن أداء أهل البيت عليهم السلام لواجبهم الرسالي وتكريس جهودهم الشريفة في سبيل إرساء قواعد المجتمع الناهض القادر على إدارة مشاريعه الرساليّة وتخطّي مشاكله الحياتيّة من خلال ربطه بالواقع المباشر لأحكام الله ـ سبحانه تعالى ـ، هذا الربط الذي يحقّق ملامسة الطموحات الكبيرة للمجتمع في الحياة الحرّة الكريمة، فكانت المعالم الأولى لبناء نظامٍ اجتماعيٍّ متماسكٍ قد انبثقت مع تلك الخطابات الشريفة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله ولأهل بيته الميامين عليهم السلام.

وأولت هذه الخطابات أهميّةٌ كبيرةٌ لفقه الدولة والمجتمع بالموازاة مع أهميّة فقه الفرد والأسرة، بل قد تتعداها بمراحل كبيرةٍ.

وحاولت أكثر هذه الخطابات أن تؤسّس رؤيةً اجتماعيّةً تسهم في ترسيم الحدود المعرفيّة للمجتمع المسلم بما ينفعهم في رسم مستقبلهم الوجودي، وربطت هذه الخطابات بين السلوك الاجتماعي القويم ومعطيات الطبيعة، وهي الرؤية التي أسّسها القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأرض وَلَكِنْ كَذَّبُوا**

﴿فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[١].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[٢].

وهذه المعطيات الطبيعيّة ليست معطياتٍ عشوائيةً تتحكم فيها حتميات التاريخ كما يذهب إلى ذلك علماء الاجتماع في الغرب[٣]، بل ترجع إلى سننٍ غيبيّةٍ ترتبط بإرادةٍ حكيمةٍ قاهرةٍ.

فبدلاً من أن تكون الظواهر والحوادث الاجتماعيَّة خاضعةً للنوازع الفرديّة والتي ينتج عنها عشوائية السلوك؛ وبالتالي العلاقة العكسيّة مع معطيات الطبيعة، جاء الخطاب الإسلامي ليقنّن هذه الظواهر ويبني علاقاتها من خلال محتواه الإيجابي، والذي ينسجم مع معطيات الغيب والطبيعة، ولعلَّ العناصر التي كان لها الدور المحوري في تكريس النظريّة الاجتماعيّة في الفكر الشيعي بصورةٍ خاصةٍّ، هي تلك العناصر المستوحاة من خطابات ونصوص الأئمّة عليهم السلام، فكانت تلك العناصر تمثّل فلسفاتٍ كونيةً قادرةً على احتواء المشكلة الكونيّة ككلٍّ، فضلاً عن المشكلة الاجتماعية في المحيط الإسلامي، ومنها:

١ ـ فلسفة العبادة.

٢ ـ فلسفة الطاعة.

٣ ـ فلسفة التراحم.

٤ ـ فلسفة الحقّ.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٩٦.

(٢) سورة النحل، الآية: ١١٢.

(٣) يعتقد أوجست كونت (١٧٩٨ـ١٨٥٧) أنَّ الظواهر الاجتماعيّة خاضعة لقوانين طبيعية كغيرها من الظواهر وهو ما يسميه بالفيزياء الاجتماعيّة (السوسيولوجيا). انظر علم الاجتماع، للديوان الوطني للتعليم والتكوين عن بُعد: ٣.

٥ ـ فلسفة العدل.

ونحن نتتبع هذه العناصر الخلاّقة ونرى حجم المنجز الاجتماعي، بل الكوني الذي ينبثق عن تفعيلها كثوابتٍ مؤدلجةٍ أو مقنّنةٍ داخل المنظومة الاجتماعيّة في الفكر عموماً والفكر الشيعي خاصّةً.

أوّلاً: فلسفة العبادة

تمثّل العبادة كهدفٍ إلهيٍّ أوّل عصب الانتماء الكوني بحسب الرؤية الإلهيّة، فأيُّ رؤيةٍ معرفيّةٍ لا تؤمّن هذا البُعد الاستراتيجي الإنساني ستكون ساهمةً في انحلال أواصر هذا الانتماء؛ وبالتالي تفريغ هذه العلاقة ـ التي فرضتها ضرورة التكوين وصيرورته ـ من مضامينها الواقعيّة الثابتة وتحويلها إلى فراغات تتماهى مع نوازع الشكّ والحيرة، وهي الحقيقة التي أولتها الخطابات الدينيّة مساحاتٍ واسعةً في بعدها التثقيفي، فنجد أنَّ القرآن الكريم كثّف خطابه العبادي كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لعلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أن اعْبُدُوا الله وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى الله وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الأرض فَانظُرُوا كَيْفَ كَان عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْانسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٣].

وإذا كانت العبادة هي الخضوع والشعور بالعبوديّة والمملوكيّة لموجود له حقّ الملك والملكوت، فإنَّ هذا الشعور لو قدّر له أن يترجم على أرض الواقع كممارسةٍ تنسجم مع

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١.

(٢) سورة النحل، الآية: ٣٦.

(٣) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

القواعد المعرفيّة المناسبة، فسوف تكون إيذاناً في نهاية بؤس الإنسانيّة وعذاباتها؛ لأنَّ هذه العبادة قادرةٌ على نقل طموحات الإنسان من طموحاتٍ متقاطعةٍ مع طموحات الآخرين إلى طموحاتٍ منسجمةٍ مع طموحات الآخرين؛ لأنَّها ستكون طموحاتٍ خاضعةً لروح العبوديّة لله والعبادة له، والتي من المفترض أن تكون سمّةً إنسانيّةً عامّةً متوازنةً مع الغاية الأولى للخلق، والتي يشير إليها في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْانسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١].

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا وَ أَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَ بَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ وَ تَفَرَّغَ لَهَا فَهُوَ لَا يُبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى عُسْرٍ أَمْ عَلَى يُسْرٍ»[٢].

وعن عنوان البصري، قلت: يا أبا عبد الله، ما حقيقة العبوديّة؟ قال: «ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ أَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا خَوَّلَهُ اللهُ إِلَيْهِ مِلْكاً لِأَنَّ الْعَبِيدَ لَا يَكُونُ لَهُمْ مِلْكٌ يَرَوْنَ الْمَالَ مَالَ اللهِ يَضَعُونَهُ حَيْثُ أَمَرَهُمُ اللهُ تَعَالَى بِهِ- وَ لَا يُدَبِّرُ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ تَدْبِيراً وَ جُمْلَةُ اشْتِغَالِهِ فِيمَا أَمَرَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ وَ نَهَاهُ عَنْهُ فَإِذَا لَمْ يَرَ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا خَوَّلَهُ اللهُ تَعَالَى مِلْكاً هَانَ عَلَيْهِ الْإِنْفَاقُ فِيمَا أَمَرَهُ اللهُ تَعَالَى أَنْ يُنْفِقَ فِيهِ وَ إِذَا فَوَّضَ الْعَبْدُ تَدْبِيرَ نَفْسِهِ عَلَى مُدَبِّرِهِ هَانَ عَلَيْهِ مَصَائِبُ الدُّنْيَا وَ إِذَا اشْتَغَلَ الْعَبْدُ بِمَا أَمَرَهُ اللهُ تَعَالَى وَ نَهَاهُ لَا يَتَفَرَّغُ مِنْهُمَا إِلَى الْمِرَاءِ وَ الْمُبَاهَاةِ مَعَ النَّاسِ فَإِذَا أَكْرَمَ اللهُ الْعَبْدَ بِهَذِهِ الثَّلَاثِ هَانَ عَلَيْهِ الدُّنْيَا وَ إِبْلِيسُ وَ الْخَلْقُ وَ لَا يَطْلُبُ الدُّنْيَا تَكَاثُراً وَ تَفَاخُراً وَ لَا يَطْلُبُ عِنْدَ النَّاسِ عِزّاً وَ عُلُوّاً وَ لَا يَدَعُ أَيَّامَهُ بَاطِلًا فَهَذَا أَوَّلُ دَرَجَةِ الْمُتَّقِينَ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾»[٣].

وقال الصادق عليه السلام: «أُصُولُ الْمُعَامَلَاتِ تَقَعُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ مُعَامَلَةُ اللهِ وَ مُعَامَلَةُ النَّفْسِ وَ مُعَامَلَةُ الْخَلْقِ وَ مُعَامَلَةُ الدُّنْيَا وَ كُلُّ وَجْهٍ مِنْهَا مُنْقَسِمٌ عَلَى سَبْعَةِ أَرْكَانٍ أَمَّا أُصُولُ مُعَامَلَةِ اللهِ

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

(٢) مشكاة الأنوار، أبو الفضل علي الطبرسي: ١٢٠.

(٣) المصدر السابق: ٣٢٢.

تَعَالَى فَسَبْعَةُ أَشْيَاءَ أَدَاءُ حَقِّهِ وَ حِفْظُ حَدِّهِ وَ شُكْرُ عَطَائِهِ وَ الرِّضَا بِقَضَائِهِ وَ الصَّبْرُ عَلَى بَلَائِهِ وَ تَعْظِيمُ حُرْمَتِهِ وَ الشَّوْقُ إِلَيْهِ. وَ أُصُولُ مُعَامَلَةِ النَّفْسِ سَبْعَةٌ الْخَوْفُ وَ الْجَهْدُ وَ حَمْلُ الْأَذَى وَ الرِّيَاضَةُ وَ طَلَبُ الصِّدْقِ وَ الْإِخْلَاصُ وَ إِخْرَاجُهَا مِنْ مَحْبُوبِهَا وَ رَبْطُهَا فِي الْفَقْرِ وَ أُصُولُ مُعَامَلَةِ الْخَلْقِ سَبْعَةٌ الْحِلْمُ وَ الْعَفْوُ وَ التَّوَاضُعُ وَ السَّخَاءُ وَ الشَّفَقَةُ وَ النُّصْحُ وَ الْعَدْلُ وَ الْإِنْصَافُ وَ أُصُولُ مُعَامَلَةِ الدُّنْيَا سَبْعَةٌ الرِّضَا بِالدُّونِ وَ الْإِيثَارُ بِالْمَوْجُودِ وَ تَرْكُ طَلَبِ الْمَفْقُودِ وَ بُغْضُ الْكَثْرَةِ وَ اخْتِيَارُ الزُّهْدِ وَ مَعْرِفَةُ آفَاتِهَا وَ رَفْضُ شَهَوَاتِهَا مَعَ رَفْضِ الرِّئَاسَةِ فَإِذَا حَصَلَتْ هَذِهِ الْخِصَالُ فِي نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مِنْ خَاصَّةِ اللهِ وَ عِبَادِهِ الْمُقَرَّبِينَ وَ أَوْلِيَائِهِ حَقّاً»[١].

من خلال هذه النصوص الشريفة تترابط المفاهيم الإنسانيّة، وهي بذلك تخلق كياناً اجتماعياً فاعلاً في الوجود ومتّجها إلى التكامل؛ وذلك لأنَّ صياغة العلاقة مع الله من جهةٍ، ومع الذات من جهةٍ أُخرى، ومع المجتمع من جهةٍ ثالثةٍ، ومع الطبيعة والوجود من جهةٍ رابعةٍ، هذه الصياغة إذا كانت منطلقةً عن قاعدةٍ عباديةٍ سليمةٍ خاليةٍ من أنواع الشرك والشكّ ومنبثقةٍ عن معطياتٍ يقينيّةٍ ضاربةٍ في أعماق الواقع، فإنّها ستكون صياغةً تتكثّر من خلالها عناصر النمو الاجتماعي والحضاري السليم.

ثانياً: فلسفة الطاعة

مبدأ إطاعة الحاكم الشرعي عند الشيعة أُنموذجاً

من الواضح أنَّ الأصل في الإنسان هو الحريّة، وهو ما تشير إليه بعض النصوص كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لولده الحسن عليه السلام: «وَ لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرّاً»[٢].

إلَّا أنَّ هناك أصلاً آخر حاكماً يفرض سلطته التكوينيّة والتشريعيّة على هذا الأصل،

(١) مصباح الشريعة، منسوب إلى الإمام الصادق ×: ٧.

(٢) نهج البلاغة، ٣: ٥١.

وهو أصل حقّ الطاعة لله ـ سبحانه وتعالى ـ بل إنَّ الحريّة لا يمكن أن يتحقّق معناها الأتمّ إلَّا بالإذعان والخضوع لهذا الأصل؛ لذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام في مناجاته: «**كَفَى بِي عِزّاً أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْداً وَ كَفَى بِي فَخْراً أَنْ تَكُونَ لِي رَبّاً**»(١).

فالفخر والعزّة من لوازم الحريّة التي تتحقّق بها متممات الشان الاجتماعي، وهو ما سوف نتحدّث عنه أكثر في فلسفة العزّة، وتنبثق هذه الفلسفة ـ الطاعة ـ عن أصل التوحيد الذي هو من أمّهات الأصول الإسلاميّة.

يقول **الشيخ السبحاني** عن هذه المسألة: (إنَّ انحصار حقّ الطاعة في الله سبحانه وتعالى من شؤون انحصار الربوبيّة فيه سبحانه، فإنَّ الربّ بما هو صاحب الإنسان ومدبّر حياته ومخطّط مساره وخالقه على وجه له حقّ الطاعة كما له حقّ الحاكميّة، فليس هناك مطاعٌ بالذات إلَّا هو، فهو الذي يجب أن يطاع ويمتثل أمره، ولا يجب إطاعة غيره إلَّا إذا كان بإذنه وأمره)(٢).

من هنا نعلم أنَّ هذا الحقّ ينسحب تبعاً للإذن الإلهي ولضرورة الاجتماع والتمدّن إلى كياناتٍ إنسانيّةٍ، ينحصر تحديدها بيد من له الحقّ في الأصل ـ وهو الله تعالى ـ وهو ما يطلق عليه بحقّ الولاية والتي تتلازم مع حقّ الطاعة وحقّ التصرف بالتبع (تكويناً وتشريعاً)، كما هو في ولاية الرسول والأئمّة عليهم السلام، وتنتقل هذه الولاية ببعض آثارها إلى نوابهم وهو ما يسمّى بولاية أولي الأمر، والتي تدخل فيها ولاياتٌ طوليّةٌ وعرضيّةٌ أخرى، كولاية الأبوين وآخر حلقاتها ولاية الإنسان على نفسه مروراً بولاية المؤمنين بعضهم لبعضٍ؛ وهكذا، وهذه الولايات كلّها تلازم مبدأ الطاعة، فمن دون هذا المبدأ لا يمكن تصوّر كيفية تصريف شؤون الحياة، إلَّا أنَّ البحث عن هذا المبدأ لابدَّ أن يتأتّى من حيثيته الموضوعيّة واستراتيجيته كضرورةٍ تتداخل فيها الأخلاق مع الفكر السياسي مع الأصول الاعتقاديّة، وهي الحيثيّة التي لها تأثيرٌ مهمٌ في إحكام الثوابت العامّة للفكر الشيعي، فإنَّ هذا المبدأ يعدّ

---

(١) بحار الأنوار، العلَّامة المجلسي، ٧٤: ٤٠٠.

(٢) الإلهيات، الشيخ السبحاني: ٤٢٣.

جزءاً مهّماً في مركب المنظومة المفاهيميّة للفكر الشيعي، خصوصاً بعد تجسيدٍ حقيقيٍّ للدولة الإسلاميّة في تجربة الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران.

قد يقال: إنَّ مبدأ إطاعة الحاكم الشرعي هو أيضاً ممَّا تبانت عليه المنظومات الفكريّة للمذاهب الأُخرى، وهذا صحيحٌ إلَّا أنَّ المباني هناك مختلفةٌ تماماً ويتدخل فيها النمط الذاتي في التوجه الفكري والتشريعي المسيّس على عكسه في الفكر الشيعي، فإنَّ هذا المبدأ يرتكز على مبادئ واضحة الثبوت وجليّةٍ من حيث الممارسة التاريخيّة.

أضف إلى ذلك، فإنَّ تكثر النظريّات التي تناولت تجسيد مفهوم الحاكم الشرعي وشكل حكومته على أرض الواقع، كان لها أيضاً أثرٌ كبيرٌ في إثراء الفكر الشيعي، وهي نظريّاتٌ متعدّدةٌ وضاربةٌ في العمق من حيث الدلالات والأفكار.

منها: نظريّة ولاية الفقيه المطلقة ـ السيّد الخميني ـ أو العامّة أو المقيّدة الحسبيّة.

ومنها: نظريّة شورى الفقهاء.

ومنها: نظريَّة السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، وغيرها من النظريّات التي تؤكّد مدى ثراء هذا الفكر في معطياته الاجتماعية والسياسيّة.

وفي اعتقادي أنَّ الحجج المسوقة في تثبيت هذا الأصل ـ طاعة الحاكم الشرعي ـ كممارسةٍ اجتماعيةٍ دينيّةٍ ـ والتي تبرّع علم أصول الفقه في تنميطها وتحييثها وتنقيحها ـ إنّما نقّحت بهذه الطريقة في الفقه الشيعي لتكون قادرةً على الحفاظ على المنجز الديني، ولو على حساب المنجز العرفي الوضعي والذي توغّلت فيه كثيراً منظومات الفقه السنّي، خصوصاً في حججٍ معينّةٍ كالمصالح المرسلة وسدّ الذرائع وما شابه ذلك، وبذلك يتّجه مفهوم ومصطلح "المخطّئة" الذي تميّز به الفكر الشيعي، والفقه الشيعي في هذا المجال بقدر ما أنجزه من مكتسباتٍ، إلَّا أنّه لدواعٍ تاريخيّةٍ معيّنةٍ كانت مكتسباته تفتقر إلى العنصر الكمّي، بعكس ما هو موجودٌ في الفقه السنّي، فكان تعاطي الفقه السنّي مع الواقع الحكومي قد أكسبه كثرةً وإستفاضةً في مسائل الدولة والحكومة، والسبب في ذلك واضحٌ وهو اعتزال الفقه الشيعي عن هذا الواقع لفتراتٍ متطاولةٍ بسبب الاضطهاد الحكومي المتوالي لهذا الفكر الشريف، وهو

الأمر الذي تنبّه إليه جملةٌ من فقهائنا المجدّدين ومنهم السيّد الخميني والشهيد الصدر... و.. و.. فحاولوا تحقيق إسهاماتٍ جديدةٍ قادرةٍ على ملء لفراغ الذي تسبّب به الواقع التاريخي المجحف، فخرجت إلينا نظريّاتٌ وكتبٌ من أمثال: "الحكومة الإسلاميّة"، و"دراساتٌ في ولاية الفقيه"، وغيرها كثيرٌ، ولكي نكون فكرةً مناسبّةً عن الفقه الحكومي عند الشيعة لا بأس بالتعرّض إلى بعض آراء أحد أعلام هذه المدرسة في العصر الحاضر، أقصد: العلّامة المتبحّر الشيخ عبد الهادي الفضلي في كتابه "الدولة الإسلاميّة".

يعرّف **العلّامة الفضلي** الدولة بأنّها: وحدةٌ سياسيّةٌ ذات شخصيّةٍ معنويّةٍ، تتكوّن من شعبٍ معيّنٍ، يقطن وطناً معيّناً، ويعيش في ظلّ نظامٍ معيّنٍ، تقوم على تنفيذه سلطةٌ أو حكومةٌ تمّ تشكيلها وفق نظامٍ[1].

وينقل لنا استنتاج **السيّد البروجردي** في هذا الشأن بعد أن مشى ـ أي: الشيخ الفضلي ـ في جمع النصوص والأدلة على ضرورة تنصيب الفقيه كنائبٍ عامٍّ في أمور الدين والدينا، يستنتج قضيةً عامّةً هي خلاصة ما وصل إليه الفقهاء بعد تحرير محلّ النزاع وتنقيح المناطات المناسبة في هذا المجال، حيث يقول السيّد البروجردي: نحن نقطع بأنَّ صحابة الأئمّة عليهم السلام سألوهم ـ أي للأئمّة ـ عمَّن يرجع إليه الشيعة في تلك الأمور مع عدم التمكن منهم عليهم السلام أشخاصاً يتمكّنون منهم إذا إحتاجوا، غاية الأمر سقوط تلك الأسئلة والأجوبة من الجوامع التي بأيدينا ولم يصل إلينا إلّا ماروواه عمر بن حنظلة وأبو خديجة.

وإذا ثبت بهذا البيان النصب من قبلهم عليهم السلام، وأنّهم لم يهملوا هذه الأمور المهمّة التي لا يرضى الشارع بإهمالها ـ ولا سيَّما مع إحاطتهم بحوائج شيعتهم في عصر الغيبة ـ فلا محالة يتعيّن الفقيه لذلك، إذا لم يقل أحدٌ بنصب غيره فالأمر يدور بين عدم النصب وبين نصب الفقيه العادل، وإذا ثبت بطلان الأوّل ـ بما ذكرنا ـ صار نصب الفقيه مقطوعاً به ويصير

(١) الدولة الإسلامية، عبد الهادي الفضلي: ٢١.

مقبولة بن حنظلة من شواهد ذلك[١].

هذا فيما يخصّ الاستدلال للمسألة، أمّا فيما يخصّ حدود الدولة وشكلها وحدود ولاية الفقيه، فإنَّ الفقه الشيعي يتعاطى مع هذه الشؤون بكثيرٍ من الحذر والتفصّي على الرغم بما تتميّز به مدرسة أهل البيت عليهم السلام من حماسةٍ واندفاعٍ في تثبيت أركان الحكم الإلهي، فنجد أنَّ الشروط التي وضعها الفقه الشيعي والتي يجب أن يتحلّى بها الحاكم الشرعي كانت صارمةً إلى أبعد الحدود، ولا داعي لذكر الشروط بعد أن باتت من مسلّمات الثقافة الاجتماعيّة العامّة، إلَّا إنّي أذكر إضافة العلَّامة الفضلي على ذلك، حيث يقول: الذي أذهب إليه في هدي ما وقفت عليه من نصوصٍ وأدلةٍ أُخرى في هذا المجال، هو أنَّ رئاسة الدولة هي للفقيه العادل شريطة توافر شرطين آخرين هما:

أ- الأعلميّة: بأن يكون أعلم من سواه من الفقهاء في أحكام الشريعة المقدّسة.

ب- الكفاءة: بأن يكون لديه الأهليّة لتحمّل أعباء مسؤوليّة رئاسة الدولة والنصوص الدالة على هذا هي:

١. قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ**».

٢. قوله عليه السلام: «**أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللهِ فِيهِ**».

إلى آخر كلامه أعزّه الله[٢].

من هنا نفهم مدى قدرة الفقه الشيعي على تكريس مبدأ حقّ الطاعة وفق إطارٍ حكوميٍّ وترسيخه في ثقافة المجتمع، من دون اللجوء إلى أساليب فيها الكثير من بخس الحقوق، إن لم نقل أنَّ فيها الكثير من عناصر القهر الاجتماعي، كالذي موجودٌ في بقية المذاهب والأفكار.

---

(١) الدولة الإسلامية، عبد الهادي الفضلي: ٢١.

(٢) المصدر السابق: ٣٥.

ثالثاً: فلسفة التراحم

مبدأ الرحمة هو: المبدأ الذي تعلّق به الفيض الوجودي، فكان الوجود انبثاقاً من ذلك المبدأ؛ إذ يقول جلَّ وعلا: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرض قُلْ لله كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا انفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[١].

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده للأشتر: «وَ أَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»[٢].

يقول أحد المفكّرين المعاصرين: (الأصل إنَّ الموجودات على اختلافها يرحم بعضها بعضاً تخلّقاً باسم الرحمن من أسمائه تعالى)[٣].

وهذا الأصل إنَّما تأصّل بهذا النحو التكويني؛ لأنّ الأصل في الأسماء الإلهيّة هو هذا الاسم؛ إذ إنَّه اقترن مع لفظ الجلالة في كثيرٍ من موارد القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الله أو ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾[٤].

وهذه الصفة متقدّمةٌ بحكم أصالتها كما في حديث: (**إنَّ رحمتي سبقت غضبي**)[٥].

وإهتم الفكر الشيعي بهذا الأصل التكويني بحيث إنَّ مبدأ التراحم جعل هو المبدأ الأساسي في قضية التعاطي مع المسألة الاجتماعية حيث إنّه جاء عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «**اتَّقُوا اللهَ وَ كُونُوا إِخْوَةً بَرَرَةً، مُتَحَابِّينَ فِي اللهِ مُتَوَاصِلِينَ، مُتَرَاحِمِينَ، تَزَاوَرُوا، وَ**

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٢.

(٢) نهج البلاغة، خطب أمير المؤمنين عليه السلام، ٣: ٨٤.

(٣) المفكر المغربي طه عبد الرحمان، روح الحداثة: ٢٤٤.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.

(٥) بحار الأنوار، العلّامة المجلسي، ٣: ١٢.

تَلَاقَوْا، وَ تَذَاكَرُوا أَمْرَنَا، وَ أَحْيُوهُ»[١].

وقال عليه السلام أيضاً: «تَوَاصَلُوا وَ تَبَارُّوا وَ تَرَاحَمُوا وَ كُونُوا إِخْوَةً بَرَرَةً كَمَا أَمَرَكُمُ اللهُ عزَّ وجلَّ»[٢].

ويقول عليه السلام: «تَوَاصَلُوا، وَ تَبَارُّوا، وَ تَرَاحَمُوا، وَ تَعَاطَفُوا»[٣].

وقال عليه السلام: «يَحِقُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الِاجْتِهَادُ فِي التَّوَاصُلِ وَ التَّعَاوُنُ عَلَى التَّعَاطُفِ وَ الْمُوَاسَاةُ لِأَهْلِ الْحَاجَةِ وَ تَعَاطُفُ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ حَتَّى تَكُونُوا كَمَا أَمَرَكُمُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ- رُحَمَاءَ بَيْنَكُمْ مُتَرَاحِمِينَ مُغْتَمِّينَ لِمَا غَابَ عَنْكُمْ مِنْ أَمْرِهِمْ عَلَى مَا مَضَى عَلَيْهِ مَعْشَرُ الْأَنْصَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله»[٤].

ولا يخفى أنَّ مبدأ التراحم قائمٌ على الإيثار ونكران الذات والإيمان باليوم الآخر وبالمعاني السامية الإنسانيّة، وإلّا فإنَّ انعدام هذه المعاني يؤدّي إلى انعدام التراحم تبعاً؛ لأنَّ العلاقة الاجتماعيّة إن كانت قائمةً على مبدأ العوض والمعاوضة فقط وفقط، بغض النظر عن مشاعر الفطرة والتكوين والإيمان الديني، حينها تتغلب موازين المادّة وتنقلب العلاقات الاجتماعيّة إلى جفاءٍ وجفافٍ روحيٍّ، كما هو المشاهد اليوم في العالم الغربي.

رابعاً: فلسفة الحقّ

حينما نتكلم عن الحقّ فإنّنا ملزمون على توضيح مستوياته من خلال الفهم من جهةٍ، ومن خلال المواضعة من جهةٍ أُخرى، والكلام عنه على مستوى الفهم يتّصل بالحديث عن المفاهيم العقليّة الصرفة من قبيل الكلام عن الحسن والقبح العقليين، فما حسنّه العقل يمكن أن يقال إنّه حقٌّ. وما قبّحه العقل يمكن أن يقال إنَّه باطلٌ، ويمكن أن يجرّنا الكلام

---

(١) الكافي، الكليني، ٢: ١٧٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

عن ذلك إلى تفسير هذه العمليّة.

فهل هي متصلةٌ بالعقل العملي بما هو عقلٌ، أم إنَّها متصلةٌ به بما هو السبيل لحكم العقلاء؟ وهو بحثٌ يرتبط ببعض الدقيّات العقليّة التي قد تبعدنا عن محور الموضوع ذي الاهتمام؛ لأنَّ الفهم المتّصل ببعض المفاهيم يمكن أن يختلف من شخصٍ إلى أخر، ومن جماعةٍ إلى أُخرى بحسب الثقافات أو بحسب التباني والقبليات والارتكازات السلوكيّة المسبقة.

أمَّا الكلام عن الحقّ من حيث المواضعة، فهو يرتبط إلى حدٍّ ما بتفسير علاقة الفهم بالعقل العملي بغض النظر عن مرتكزات العقلاء وقبلياتهم، والمواضعة تارةٌ عرفيّةٌ عامّةٌ، وتارةٌ قانونيّةٌ ترتبط بقوانين إمَّا هي مشرّعةٌ من قبل الأرض، أو مشرّعةٌ من قبل السماء، وقد يدخل اللبس في كلا أقسام الشرعتين، وهذا اللبس مرتبطٌ بالقيم الشخصيّةٌ أكثر ممَّا هو مرتبطٌ بالقيم النوعيّة الفطريّة.

والقيم الشخصيّة نابعةٌ عن الجهل بالمصالح والمفاسد الواقعيّة، وكما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**العلم نقطةٌ كثّرها الجاهلون**»، فالحقّ واحدٌ واضحٌ وفهمه واحدٌ وواضحٌ، لكن الملابسات الشخصيّة جعلت الحقّ حقين وألبست الباطل لباس الحقّ، وألبست الحقّ لباس الباطل في ظروفٍ تاريخيّةٍ وفكريةٍ معقّدةٍ، ترتبط بالتمذّهب والتوجّهات وتقاطع الطموحات و... و... و... إلخ.

من هنا كان كلام أمير المؤمنين عليه السلام نابعاً عن هذه الحقيقة حينما قال: «**اعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ**»[1].

ومعرفة الحقّ من حيث المواضعة تستوجب التجرّد عن كلِّ المسبقات والارتكازات المرتبطة بالفهم من حيث الاتّصال بإرجاعات العقل العملي؛ لأنَّ المواضعة سنخ اعتباراتٍ، والاعتبارات خاضعةٌ لتوظيف المعتبرين ولا أقصد هنا المعتبر الأوّل الذي هو بقوّة المشرّع

(١) بحار الأنوار، ٤٠: ١٢٦.

صاحب الحقّ التشريعي، وإنَّما هم المفسِّرون لمقاصد المعتبر الأوّل ممَّن تلوثّت أذهانهم بمسبقاتهم الاعتقاديّة.

وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ الحقّ بحكم الألف واللام التعريفيّة يكاد يكون بديهيّاً، فلا يحتاج سوى إلى التنبّه واليقظة أكثر من حاجته إلى الاستدلال المعمّق، والتنبّه واليقظة مرتبطان بتخلي النفس وتجرّدها لتكون محلّاً للمعرفة بالحقّ؛ لذلك قال الإمام عليه السلام: «**اعرف الحقَّ**»، ولم يقل: اعلم الحقَّ، يقول تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾[١].

خامساً: فلسفة العدل

ليس العدل مجرّد قيمةٍ أخلاقيّةٍ ترتفع بوجودها أسباب الاختلال الاجتماعي فحسب، بل العدل هو نقطةَ ارتكازٍ كونيّةٍ تتخطّى الفهم الأخلاقي للمفردة؛ لتتصل بذلك التحوّل الخلّاق الذي أبدعه الخالق جلَّ وعلا من الإرادة إلى المشيئة منذ الأزل السرمدي، وهو التحوّل الذي اقتضى ظهور صفاته تعالى بمخلوقاته.

ومن تلك الصفات هي صفة العدل، وهي الصفة التي ارتبطت بقوانين وموازين التكوين والتشريع ارتباطاً ذاتيّاً، يقول تعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لعلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ**﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ**﴾[٣].

وقوله جلَّ وعلا: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ**

---

(١) سورة يونس، الآية: ٣٥.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١٧.

(٣) سورة الرحمن، الآية: ٧.

الله قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[١].

وقوله عزَّ وجل: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[٢].

والفكر الشيعي ينطلق بقراءته لهذه الفلسفة من مبادئ نابعةٍ عن صميم الإيمان بالحقّ، فالعدل يترتّب على الحقّ ترتب القائم على المقوم، وإلَّا فإنَّ لأهل الباطل قراءةً تختلف لفلسفة العدل نابعةً عن تصوّراتٍ ذاتيةٍ بعيدةٍ عن الموضوعيّة المقوّمة لما يلازمها من مفاهيم. فكلُّ الحضارات تدّعي تطبيق العدل والعدالة من منطلق فلسفتها الخاصّة بها، إلَّا إنَّ الادّعاء شيءٌ وانطباق المفاهيم التي تحكي عن القيم الثابتة في نفس الأمر وترتّب بعضها على بعضٍ شيءٌ آخر، فالنسبة بين مفهوم العدل الإلهي وبين الفهم البشري للعدل تكاد تكون هي نسبة التباين، بل هي نسبة التباين بالنظر إلى أنَّ العدل الإلهي كأصلٍ من أصول الدين يرتبط بمفهوم التوحيد والنبوّة والإمامة، وهي مفاهيم يتباين البشر فيما بينهم من حيث الإيمان بها خلا الفكر الشيعي الذي تنطبق رؤيته الآيديولوجيّة مع هذه المفاهيم ولو من حيث التنظير، بل إنَّ النظريّة السياسيّة الشيعيّة تشترط ما هو أعلى من العدل بفهمه البشري، ونسبته البشرية بالنسبة إلى القيادة والرئاسة العامّة.

نعم، هي تشترط العدل بأقوى أشكاله في ظرف الخلو الأعلائي، وهذا الفكر يتشدّد على مستوى التطبيق كتشددّه في مستوى التنظير، على عكس أهل الخلاف وإن كانوا يشترطون العدالة تنظيراً، إلَّا أنَّهم يتخلّون عنها تطبيقاً؛ تغليباً لمبادئ سياسيّةٍ أُخرى ترتبط بأدلّةٍ شرعيّةٍ تخصّهم من قبيل سدّ الذرائع والاستحسان وما إلى ذلك.

وهذا التشدد التطبيقي ظاهرٌ في ألسنة الأدلة، بل حتّى في لسان الأدبيّات التاريخيَّة المرتبطة بالعقائد من قبيل عنوان: دولة العدل الإلهي، والتي تطلق عادةً على دولة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف.

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.

(٢) سورة الرحمن، الآية: ٩.